

Journal of Biblical Text Research. Vol. 45.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; October 2019

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] A Suggestion for Translation of “גַּבְעַת הָאֵלֹהִים” in 1 Samuel 10:5a through the Study of Political Relations between the Kingdom of Saul and the Philistines
----- Keungjae Lee / 7
- [Kor.] Reading of 2 Kings 2:23-24 in Light of Geographical, Linguistic, and Cultural Background ----- MiYong Im / 30
- [Kor.] The Meaning and Function of Ma‘al in Chronicles ----- Suk-il Ahn / 50
- [Kor.] Alliteration in the Book of Hosea ----- Yoon Jong Yoo / 70
- [Kor.] A Reflection on the Translation of λαός (Mat 1:21) and ἔθνος (Mat 21:43) in the New Korean Revised Version ----- Tae Sub Kim / 93
- [Kor.] The Churches of Galatia in Crisis and Wanderings in the Wilderness: The Wilderness as the Narrative Location of the Churches in Galatia
----- Sun Wook Kim / 114
- [Kor.] Comparison between the Korean Bible and the Korean Revised Version: Focusing on Pauline Texts ----- Eun-Geol Lyu / 142
- [Kor.] Method for Teaching Chinese Character Words of the Bible to Non-native Korean Learners Focusing on the Gospels --- Deok-yu Park, An-yong Lee / 162
- [Eng.] Qoheleth’s Impact on the Qumranic Presentation of the Eschatological Worldview (4QMysteries and 4QInstruction) ----- Daewoong Kim / 201
- [Eng.] One Cry or Two? Mark’s Composition of Mark 15:34-37
----- Marijke H. de Lang / 235
- [Eng.] Retranslation of Holy Scriptures: Why Keep Translating the Bible?
----- Lourens de Vries / 254

• Translated Paper •

- [Kor.] Introduction to *The Idiomatic Translation*
----- William Graham MacDonald (Sung Uk Lim, trans.) / 271

• Book Review •

- [Kor.] *Mein Bibellexikon* (Michael Jahnke, ed., Marienheide: Verlag Bibellesebund, in

Kooperation mit Deutsche Bibelgesellschaft und SCM R. Brockhaus, 2012)

----- Jinsu Im / 307

• **Report** •

[Kor.] Hebrew Is Unpolished and Korean Is Polished: Transcript of the Conversation with
No-Soon Kwak (1938~), the Translator of the Old Testament, the Common
Translation of the Holy Bible ----- No-Soon Kwak / 325

사울 왕국과 블레셋의 정치적 관계 연구를 통한 사무엘상 10:5상 “גְּבֵעַת הָאֱלֹהִים”의 번역 제안

이궁재*

1. 들어가는 말

사무엘상 8-11장은 이스라엘 역사상 가장 중요한 역사적 사건 중 하나인 왕국 탄생에 관하여 보도하고 있다. 이 본문 속에서 이스라엘이 왕정이라는 낯선 정치 제도를 받아들인 몇 가지 이유를 다음과 같이 확인할 수 있다: 옛 정치 제도였던 사사 제도의 부패(삼상 8:1-5상), 이스라엘 내부의 강력한 요구(삼상 8:5하)¹⁾ 그리고 본 논문의 주제와 연관되는 블레셋(삼상 9:16)과 암몬(삼상 11장)과 같은 외부 세력의 군사적 위협을 들 수 있을 것이다.

이외에도 사무엘상에서는 확인할 수 없지만 알트(A. Alt)가 언급한 것처럼, 이스라엘 왕국 탄생 직전인 기원전 12세기에 이스라엘 주변 강대국(이집트, 아시리아와 바빌로니아 그리고 히타이트)의 일시적 세력 공백은 이스라엘과 함께²⁾ 팔레스타인 지역의 에돔, 암몬 그리고 모압이 왕정 국가로 넘어갈 수 있는 기회를 제공하였다.³⁾ 또한 철기 문화와 결합된 농기구의 발

* Kirchliche Hochschule Wuppertal / Bethel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 목원대학교 신학대학원 강사. stingpea@hotmail.com.

- 1) R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2006), 79는 이와 같은 성경 진술은 무의미한 것이 아니라, 왕국 탄생에 강력한 내적 요인 중 하나였다고 주장하였다.
- 2) A. Alt, “Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina”, A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Band II, 3. Aufl. (München: C. H. Beck, 1964), 1-7.
- 3) M. Noth, “Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung”, M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 3. Aufl., TB 6 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1966), 209는 이들 국가들 중 이스라

전(삼상 13:19-21), 농경지의 확대 및 경작지 중심의 인구 증가⁴⁾를 통한 팔레스타인 지역 경제의 비약적인 발전도 이스라엘 왕국 탄생에 중요한 요인으로 작용했다. 왜냐하면 이러한 경제 구조 발전은 이미 사사 시대에(삿 5:9, 10; 10:4; 12:9, 14) 확인할 수 있는 것처럼 경제적 부와 군사력도 소유한 새로운 정치 세력의 등장⁵⁾을 야기했기 때문이다. 사무엘서에서 확인할 수 있는 그 대표적인 인물이 ‘유력한’ 가문으로 소개되는 이스라엘 최초의 왕 사울이다(삼상 9:1). ‘유력한’에 해당되는 히브리어 ‘깁보르(גִּבּוֹר)’는 특별히 용맹한 전쟁 용사(삼상 2:4; 14:52; 17:51) 또는 경제적으로 부유한 인물(룻 2:1)과 같이 영향력 있는 인물을 설명할 때 사용되었다.⁶⁾ 이러한 이유에서 베들레헴 성읍 장로 이새(삼상 16:4)의 아들 다윗 역시 ‘유력한’ 인물로 묘사한 것은 우연이 아닐 것이다(삼상 16:18). 이를 이어지는 다윗-골리앗 이야기(삼상 17장)와 연관시켜 본다면 다윗의 용맹성에 초점을 두고 그를 유력한 인물로 묘사했다는 것을 알 수 있다.⁷⁾

이와 같이 사무엘상 초반부는 구약에서 가장 중요한 주제 중 하나인 이스라엘 왕국 탄생에 관하여 이야기하고 있다. 그중에서도 본 연구의 본문이 되는 사무엘상 10:5는 사무엘에 의해서 사울이 이스라엘의 첫 번째 왕으로 선택받는 3가지 에피소드(삼상 9-11장) 중 첫 번째에 해당하는 본문(삼상 9:1-10:16)에 속한 구절이다. 이 구절에 대한 『개역개정』의 번역은 다음과 같다.

엘에서 가장 늦게 왕정이 탄생했다고 주장하였다. 이에 대하여 A. Berlejung, “Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel”, J. C. Gertz, hrsg., *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 99-101과 C. Frevel, “Grundriss der Geschichte Israels”, E. Zenger, u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, 8. Aufl., KStTh 1,1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 733의 주장도 참고하라.

- 4) 기원전 1200-1000년 사이에 에브라임과 유다 산지의 인구가 비약적으로 증가했다는 사실은 I. Finkelstein, “The Emergence of the Monarchy in Israel the Environmental and Socio-Economic Aspects”, *JSOT* 14:44 (1989), 53-63의 고고학적 증거로 확인된다. 그는 이 시기에 에브라임 산지 인구는 약 20,000명에서 55,000명으로 급격히 증가했다고 주장하였다. 이와 함께 G. Hentschel, *Saul. Schuld. Reue und Tragik eines Gesalbten*, *Biblische Gestalten* 7 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003), 21-22과 A. Berlejung, “Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel”, 100을 참고하라.
- 5) H. C. Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, 2. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 29-30; S. Kreuzer, “»War Saul auch unter den Philistern?«. Die Anfänge des Königtums in Israel”, *ZAW* 113 (2001), 62.
- 6) H. Kosmala, “גִּבּוֹר”, G. J. Botterweck und H. Ringgen, hrsg., *ThWAT I* (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), 909-911.
- 7) R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel*, 66.

그 후에 네가 **하나님의 산**에 이르러니 그 곳에는 **블레셋 사람들의 영문**이 있느니라 네가 그리로 가서 그 성읍으로 들어갈 때에 선지자의 무리가 산당에서부터 비파와 소고와 저와 수금을 앞세우고 예언하며 내려 오는 것을 만날 것이요(삼상 10:5).

본 연구의 목적은 구약에서 이곳에서만 언급되는 ‘하나님의 산’, 즉 ‘기브아트 하엘로힘(גִּבְעַת הָאֱלֹהִים)’에 대한 적합한 번역을 제안하는 것이다. 이를 위해 ‘영문’ 또는 ‘수비대’로 번역되는 블레셋의 ‘네찌브(נְצִיב)’가 이스라엘 영토 안 גִּבְעַת הָאֱלֹהִים에 머물렀다는 사실이 어떠한 정치적 의미를 내포하는지에 대하여 먼저 언급할 것이다. 이와 함께 블레셋이 사울 왕국 탄생에 어떠한 역할을 했는지, 그리고 블레셋과 초기 사울 왕국의 정치적 역할 관계가 어떠한지에 대하여 논할 것이며, 이를 통해서 마지막으로 본 연구에서 제시한 גִּבְעַת הָאֱלֹהִים에 대한 번역 제안이 정치적, 신학적으로 어떠한 의미를 지녔는지를 살펴볼 것이다.

2. 본문

2.1. 블레셋 군사 위협과 사울 왕국 탄생의 연관성에 대한 의문점

블레셋은 기원전 1200년 후반부에 가나안 서부 해안가에 정착한 해양민족 중 하나이다. 이 민족의 기원에 대하여는 여전히 논란의 여지가 있지만⁸⁾ 한 가지 확실한 사실은 지속적으로 동부 요르단 산지로 자신들의 영향력을 확장시키려고 시도했다는 것이다. 이러한 사실은 사사 시대에 두 민족 간에 지속적인 전쟁을 통해서 확인할 수 있으며(삿 3:31; 10:7; 13:1), 사무엘서

8) 블레셋의 가나안 정착에 대한 최근 연구에 대하여는 L. Niesiolowski-Spano, *Goliath's Legacy. Philistines and Hebrews in Biblical Times* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016), 31-39를 참조할 수 있다. H. M. Niemann, “Nachbarn und Gegner, Konkurrenten und Verwandte Judas. Die Philister zwischen Geographie und Ökonomie, Geschichte und Theologie”, U. Hübner und E. A. Knauf, hrsg., *Kein Land für sich allein: Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnäri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, OBO 186 (Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), 69-91에서 블레셋에 대한 일반적인 정보 및 이스라엘과 블레셋과의 관계, 그리고 무엇보다 신학적 평가를 확인할 수 있다. I. Finkelstein, “The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective”, *JSOT* 27:2 (2002), 131-167 역시 고고학 자료를 통한 블레셋 역사에 대하여 좋은 정보를 제공한다.

에서도 이스라엘 왕국 탄생 전후에 블레셋과 이스라엘 사이에 벌어졌던 무력 충돌에 대한 다양한 진술(삼상 9:16)을 찾아볼 수 있다.⁹⁾

이와 같은 블레셋의 군사적 위협은 암몬(삼상 11장)의 군사적 위협과 함께 사울 왕국 탄생에 직접적인 영향을 끼쳤다고 주장하는 학자들의 의견이 많았다. 그 중에서도 노트(M. Noth)¹⁰⁾와 도너(H. Donner)¹¹⁾는 블레셋의 군사 위협을 막아내기 위해서 한 지파 또는 인근 몇몇 지파의 동맹에 의존하는 사사 제도 보다는 중앙집권화된 권력 구조인 왕정 제도가 더 효과적이기 때문에 사울 왕국 탄생의 직접적인 원인 중 하나가 블레셋의 군사적 위협이라고 보았다.¹²⁾ 더 나아가서 군네벡(A. Gunneweg)¹³⁾은 사사기와 사무엘상에서 확인할 수 있듯이 지속적인 블레셋의 군사적 위협이 이스라엘 사울 왕국 탄생의 유일한(“monokausal”) 요인이라고 주장하였다(삿 14-16장; 삼상 4장). 왜냐하면 그는 대사사와 같은 개인적 자질(카리스마)에만 의존한 지파 동맹만으로는 호전적인 블레셋의 침략을 방어하는 데 분명한 한계가 존재했다고 생각했기 때문이다.¹⁴⁾

그러나 정말로 이러한 블레셋의 군사적 위협이 사울 왕국 탄생에 직접적인 영향을 주었는가에 대하여 회의적인 학자들도 분명 존재한다. 예를 들면, 노이(R. Neu)는 외부 군사적 위협에 대처하기 위해서 왕국과 같은 중앙집권화된 군대 조직이 더 효과적이라는 주장에 반론을 제기하였다. 그는 그 당시 이스라엘과 비교하여 군사적 우위를 확보했던 블레셋의 군대는 중앙집권화된 군대 조직이 아니었다는 사실을 강조하는 동시에, 고대 근동 지역에서 왕정 탄생 이전 이스라엘의 사사 제도처럼 지파 동맹 중심의 정

9) C. Ehrlich, “Philister”, accessed 1 Mai 2019 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>에 따르면 다윗이 블레셋 세력을 약화시킨 이후(삼하 8:1), 기원전 9세기부터 블레셋은 더 이상 이스라엘에 위협적인 존재가 아니었을 것이다. 그러나 H. M. Niemann, “Nachbarn und Gegner”, 82-83은 기원전 7세기에다 여전히 블레셋은 이스라엘 서쪽 지역의 가장 위협적인 존재였다고 주장하였다.

10) M. Noth, *Geschichte Israels*, 10. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 153.

11) H. Donner, *Geschichte des Volkes und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*, 3. Aufl., GAT 4/1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 197.

12) 이외에도 A. Alt, “Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina”, 1-7; 존 브라이트, 『이스라엘 역사』, 박문재 역, 제3증보판 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1981), 248-252; H. J. Boecker, “Die Entstehung des Königtums”, H. J. Boecker, et al., *Altes Testament*, 5. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1996), 40-45; M. Metzger, *Grundriß der Geschichte Israels*, Neukirchner Studienbücher 2, 13. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2010), 82-86을 참고하라.

13) A. H. J. Gunneweg, *Geschichte Israels, Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart*, 6. Aufl., ThW 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 1989), 59.

14) A. Alt, “Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina”, 13-18.

치 제도였지만 군사적으로 주변 왕국에 우위를 점한 예를 제시하였다.¹⁵⁾

또한 베어레융(A. Berlejung)은 앞에서 언급한 것처럼 왕국 탄생 이전 경제 구조의 변화 및 사회 계층 구조의 급격한 변화와 같은 내부 요인이 이스라엘 왕국 탄생의 가장 중요한 요인이었지 외부의 군사적 위협이 요인이 아니었다는 사실을 고고학적 발굴을 통해서 주장하였다.¹⁶⁾ 또한 블레셋의 지속적인 군사적 위협으로 인하여 블레셋과 이스라엘 사이에 군사적 긴장 관계는 분명 존재했지만, 사무엘상 13:19-21에서는 서로의 경제적 이익을 공유하는 평화적인 공생 관계를 확인할 수 있다고 하였다. 즉, 이스라엘은 철제 농기구를 수리하기 위해서 우수한 제철 기술을 소유한 블레셋에게 상당한 금액을 지불해야 했지만, 이스라엘은 이들의 철제 농기구를 통해서 경작지 확대 및 농작물 수확량 증가와 같은 경제적 이익을 서로 얻을 수 있었다.¹⁷⁾

이러한 이유에서 앞에서 언급한 블레셋의 군사적 위협이 이스라엘 왕국 탄생의 가장 중요한 원인을 제공했다는 알트, 노트 그리고 도너의 주장이나 더 나아가서 유일한 원인이라고 주장한 군네벡의 주장보다는 이스라엘 내부 상황의 다양하고 복잡한 요인들이 함께 작용했다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다.¹⁸⁾

2.2. 블레셋과 사울 왕국 사이의 정치 역학 관계의 변화

이와 함께 블레셋의 군사적 위협이 사울 왕국 탄생의 중요 요인이었다는 주장에 반론을 제기하는 근거로 블레셋과 초기 사울 왕국의 정치적 역학 관계를 들 수 있다. 이를 위해서 중요한 구약의 진술은 이스라엘 주요 도시인 므마스(삼상 13:23; 14:1)에 보통 ‘군대’ 또는 ‘영채’로 번역되는 ‘마짜브(מַצְבָּא)’, 즉, 블레셋의 군대가 이스라엘 영토 내에 주둔했다는 것이다.¹⁹⁾ 이러한 사실을 통해서 사울 왕국 탄생 이후에도 이스라엘에 대한 블레셋의

15) R. Neu, “Die Entstehung des israelitischen Königtums im Lichte der Ethnosoziologie”, C. Sigrist und R. Neu, hrsg., *Die Entstehung des Königtums. Ethnologische Texte zum Alten Testament*, Band 2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1997), 15-16은 아프리카 누어족(Nuer)을 그 예로 들었다. 수단과 에티오피아 경계 지역에 거주했던 누어족은 이들 국가의 지속적인 군사적 위협 속에서도 상당히 오랜 시간 동안 효과적으로 방어했다.

16) A. Berlejung, “Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel”, 103.

17) S. Kreuzer, “Die Anfänge des Königtums in Israel”, 62-63; G. Hentschel, *Saul. Schuld. Reue und Tragik eines Gesalbten*, 68.

18) R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel*, 78.

19) 이외에도 에브라임 산지의 그일라(삼상 23:1)와 유다 산지의 벳산(삼상 31:10)에도 블레셋의 군대가 주둔했음을 확인할 수 있다.

군사적 우위가²⁰⁾ 상당 기간 동안 지속되었음을 확인할 수 있다.²¹⁾

또한 게바(삼상 13:3)라는 도시에 블레셋의 ‘네찌브(נִצְיָב)’²²⁾가 존재했다는 사실 역시 사울 왕국과 블레셋과의 정치적 역학 관계를 이해하는 데 중요한 단서를 제공한다.²³⁾ 앞에서 언급한 것처럼 이미 사무엘상 10:5 ‘하나님의 산’에도 머물렀던 ‘네찌브(נִצְיָב)’는 군사 용어로 보통 국경 ‘수비대’ 또는 ‘영문’과 같은 군대를 의미한다.

본 구절에서 언급된 ‘게바’의 지정학적 위치에 대하여는 여전히 논란이 되고 있다. 예를 들면, 이미 오래전인 1841년에 로빈슨(E. Robinson)은 게바와 ‘기브아’(현 지명으로는 Tell el-Fûl)는 동일 지명이라고 주장하였다.²⁴⁾ 앞

20) W. Dietrich, *David. Der Herrscher mit der Harfe*, Biblische Gestalten 14 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 146.

21) 이와 달리 E. Noort, “Philister”, H. D. Betz, et al., *RGG*, Band 6, 4. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 1283은 일시적이지만 사울이 자신의 통치 초반부에는 블레셋에 대한 힘의 우위를 점유했다고 주장하였다.

22) P. M. Arnold, *Gibeah. The Search for a Biblical City*, JSOT.S 79 (Sheffield: JSOT Press, 1990), 147, 각주 50에서 블레셋의 ‘네찌브’는 수비대와 같은 군대가 아니라 블레셋의 총독(governor)과 같은 한 개인이라고 주장하였다. B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*, VT.S 96 (Leiden: Brill, 2003), 66과 D. T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 336-337 역시 블레셋의 사령관(Vogt)이라고 주장하였다. 아마도 이 본문에서 단수 형태의 נִצְיָב가 언급되었기 때문일 것이다.

23) 이와 함께 몇몇 학자들은 사울 초기 왕조 시대에 블레셋과의 연관성을 추측할 수 있는 또 다른 단초를 삼상 10:14에서 언급된 ‘도드(דֹד)’에서 찾는다. דֹד는 (무엇보다) 아가서에서 ‘사랑하는 자’를 의미하지만, 본 구절에서는 전통적으로 ‘숙부’를 의미한다. 이 구절은 아버지 기스의 명을 받고 잃어버린 암나귀를 찾기 위해서 길을 떠난 사울이 사환의 제안으로 사무엘을 찾아가 이스라엘 왕으로 추대된 사건 이후에 이어지는 본문이다. 한 가지 흥미로운 사실은 이 과정 속에 사울의 아버지 기스가 등장하지 않고 이름 모를 사울의 숙부가 갑자기 등장한다는 것이다. 왜냐하면 삼상 14:50에서 사울의 숙부는 ‘넬’(삼상 14:50)이라는 이름으로 구체적으로 언급되었기 때문이다. 이러한 이유에서 P. K. McCarter, *I Samuel, A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AncB vol. 8 (New York: Doubleday, 1995), 184는 사울의 숙부로 번역되는 דֹד를 블레셋의 수비대장이라고 주장하였다. דֹד에 대한 자세한 논의는 S. Ascaso, “דֹד, dōd”, G. J. Botterweck und H. Ringgen, hrsg., *ThWAT II* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 152-167을 참고하라.

24) E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine. Mount Sinai and Arabia Petraea*, vol. 2 (Boston: Crocker & Brewster, 1841), 114-115, accessed 1 Mai 2019 from <https://books.google.co.kr/>. 이후에도 많은 학자들이 그의 의견을 지지하였다. 예를 들면, J. M. Miller, “Geba / Gibeah of Benjamin”, *VT* 25 (1975), 155-157. 이외에 P. M. Arnold, *Gibeah. The Search for a Biblical City*, 108-109는 게바와 기브아는 동일 지명으로 북 왕국에서는 기브아로, 남 왕국에서는 게바로 불렸다고 주장하였다. 이외에도 P. Mommer, *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, WMANT 65 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1991), 112, 각주 296; P. M. Arnold, “Gibeah”, D. N. Freedman, ed., *ABD*, vol. 2

으로 좀 더 자세히 기브아에 대하여 언급하겠지만 많은 학자들은 이 도시를 사울의 고향(삼상 10:26; 11:4)과 동일시했다.²⁵⁾ 그러나 데이(J. Day)²⁶⁾는 게바와 기브아가 서로 구별되어 언급된 성경 본문(수 18:24, 28; 사 10:29; 호 5:8 등)을 근거로 서로 다른 도시라고 주장했으며, 카이저(O. Kaiser)²⁷⁾는 좀 더 구체적으로 게바는 기브아로부터 북동쪽으로 10km에 위치한 도시라고 주장하였다. 무엇보다 기브아와 게바를 설명하는데 눈에 띄는 것은 기브아가 ‘베냐민의 기브아’(삼상 13:2; 14:16)로 언급된 것처럼, 게바 역시 ‘베냐민의 게바’(삼상 13:16; 왕상 15:22)와 ‘베냐민 자손에게 속한 게바’(느 11:31)와 같이 베냐민 지파의 영내에 위치한 도시로 언급되고 있다는 것이다.

이와 같이 게바의 지정학적 위치는 지금까지도 여전히 논란거리지만, (동일 지명이든지 아니면 서로 다른 지명이든지) 한 가지 분명한 사실은 게바와 기브아 모두 사울 왕국의 가장 강력한 지지 기반인 베냐민 지파에 속한 도시였다는 사실만은 부인할 수 없다는 것이다. 결국, 사울 왕국의 중심부에 위치한 게바에 블레셋의 נָצִיב²⁸⁾가 존재했다는 위와 같은 사실을 통해서 사울 왕국은 블레셋의 군사적 위협에 대항하기 위해서 탄생한 것이 아니라 블레셋의 묵인하에 탄생된 왕국일 가능성이 매우 높다.²⁹⁾

크로이처(S. Kreuzer) 역시 사울 왕국 영토 내 블레셋의 נָצִיב가 주둔했다는 사실을 통해서 초기 사울의 통치권은 블레셋의 동의하에 비로소 유지되었다는 의견에 동의한다. 즉, 사울 왕국 초창기에 여전히 블레셋은 이스라엘에 대한 군사적 주도권을 행사했으며 사울은 블레셋의 봉신에 머물렀다

(New York: Doubleday, 1992), 1007-1009; 랄프 W. 클레인, 『사무엘상』, 김경열 역, WBC 성경주석 10 (서울: 솔로몬, 2004), 176, 224; K. Koenen, “Michmas / Geba”, accessed 29 Mai 2019 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>를 참고할 수 있다.

25) P. Mommer, *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, 72, 각주 111; G. Hentschel, *Saul. Schuld. Reue und Tragik eines Gesalbten*, 22. 무엇보다 H. J. Stoebe, “Zur Topographie und Überlieferung der Schlacht von Mikmas, I Sam 13 und 14”, *ThZ* 21 (1965), 269-280은 단지 전승과정의 오기일 뿐 동일한 지명이라고 주장하였다. 그러나 J. M. Miller, “Saul’s Rise to Power: Some Observations Concerning 1 Sam. 9.1-10.16; 10.26-11.15 and 13.2-14.46”, *CBQ* 36 (1974), 159-160은 예루살렘에서 북서쪽으로 3km 떨어진 기스와 요나단과 함께 장사된 ‘셀라’(삼하 21:14)가 사울의 고향이라고 주장하였다.

26) J. Day, “Gibeon and the Gibeonites in the Old Testament”, R. Rezetko, T. Lim and B. Aucker, *Reflection and Refraction*, VT.S 113 (Leiden; Boston: Brill, 2006), 124-125.

27) O. Kaiser, “Der historische und der biblische König Saul (Teil II)”, *ZAW* 123 (2011), 1.

28) 삼하 8:6, 14을 통해서 נָצִיב가 종주국이 종속국 내에 임명한 ‘관리’를 의미한다는 사실을 확인할 수 있다. 결국 נָצִיב는 평등 관계가 아닌 군사적 힘에 의하여 종속된 양국 간의 정치적 관계를 설명하는 데 사용되는 단어임을 알 수 있을 것이다.

29) J. Reindl, “נָצִיב / נָצִיב”, G. J. Botterweck und H. Ringgen, hrsg., *ThWAT V* (Stuttgart: Kohlhammer, 1986), 563; H. C. Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament*, 28; W. Dietrich, *Samuel. 1 Sam 1-12*, BK.AT VIII/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2010), 429, 각주 144.

는 것이다.³⁰⁾ 이러한 이유에서 사울 왕국 초기 통치 체제는 왕정 국가(‘kingdom’)가 아닌, 부족 사회보다는 좀 더 복잡하지만 그러나 여전히 블레셋의 허락하에 사울이라는 ‘유력한’ 인물이 중심이 되는 군장 국가(君長國家)인 ‘chiefdom’³¹⁾에 머물렀다는 주장이 좀 더 설득력을 가진다.

그러나 사울의 정치 체제가 전형적인 왕정의 모습을 갖추기 시작하면서 서서히 블레셋과 사울 왕국의 정치적 역학 관계도 변했을 것이다. 크로이처는 양국 사이의 본격적인 정치 관계의 변화 시기에 대해, 요나단이 어느덧 훌륭한 전쟁 용사로 성장한 이후, 요나단이 자신의 지휘하에 게바에 머물고 있는 블레셋의 군대의 영문(יְנִינִי)을 급습한 사건(삼상 13:3-4)이 전환점이 되었다고 주장하였다.³²⁾ 또한 그는 사울이 블레셋과 군사적으로 대등한 위치에 올라설 수 있는 시기가 구체적으로 사울 통치 후반부, 즉 길보아 산 전투에서 죽기(삼상 31장) **이년 전에**³³⁾ 비로소 가능했다고 보았다.

또 스토틀베(H. J. Stoebe)는 사무엘상 11장에서 언급된 암몬과 사울과의 전쟁에서도 블레셋과 사울 왕국의 변화된 정치 관계를 확인할 수 있는 또 다른 예를 찾을 수 있다고 주장하였다.³⁴⁾ 그는 사울이 암몬과 전쟁을 수행할 수 있었던 시기를 사울이 사무엘상 13-14장의 블레셋과의 전투에서 승리한

30) H. M. Niemann, “Nachbarn und Gegner”, 83과 W. Dietrich, *David. Der Herrscher mit der Harfe*, 140-146은 삼상 27장에서 언급되는 것처럼 다윗 역시 유다의 왕으로 등극하기 이전에는 네게브 사막 지역을 관장하는 블레셋의 봉신에 지나지 않았다고 주장하였다.

31) 군장 국가로서의 초창기 사울 왕국에 대하여는 J. W. Flanagan, “Chiefs in Israel”, *JSOT* 6:20 (1981), 47-73; H. M. Niemann, *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel*, FAT 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 34-41; R. Kessler, “Chiefdom oder Staat? Zur Sozialgeschichte der frühen Monarchie”, R. Kessler, *Studien zur Sozialgeschichte Israels*, SBAB 46 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009), 157-158을 참고하라.

32) 무엇보다 S. Kreuzer, “Die Anfänge des Königtums in Israel”, 67은 여전히 사울은 블레셋의 봉신으로 머무르는 것을 원했지만, 그의 아들 요나단은 이를 거부하고 블레셋과의 전쟁을 택했다고 주장하였다. 최근에 이 주장에 많은 학자들이 동의한다. 예를 들면, G. Hentschel, *Saul. Schuld. Reue und Tragik eines Gesalbten*, 23-24; W. Dietrich, *David. Der Herrscher mit der Harfe*, 206-207; R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel*, 107, 각주 42; O. Kaiser, “Der historische und der biblische König Saul (Teil II)”, 8-9.

33) S. Kreuzer, “Saul war noch zwei Jahre König ... Textgeschichtliche, literarische und historische Beobachtungen zu 1 Sam 13,1”, *BZ* 40 (1996), 263-270은 사울의 즉위 시기와 통치 기간이 부정확하게 언급된 삼상 13:1의 히브리어 본문(BHS)에 대한 본문비평과 편집비평을 통해서 “사울이 **이년 동안 여전히** 왕위를 유지했을 동안에…….”로 주석하였다. 이 시기에 때로는 블레셋이 때로는 사울이 전투에서 승리하였지만, 길보아 전투에서 사울이 전사한 이후 상당 기간 동안 이스라엘에 대한 블레셋의 힘의 우위는 지속되었다고 주장하였다. 정확한 시기를 언급하지 않았지만 F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9 (Zürich: Theologischer Verlag, 1981), 84 역시 삼상 13:3의 상황은 확실히 사울 왕정 초기의 상황은 아니라고 주장하였다.

34) H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1974), 207, 241.

이후로 보았다.³⁵⁾ 왜냐하면 사울이 블레셋에 가까운 자신의 기반 지역인 기브아를 떠나 요르단 강 동쪽 암몬 원정이 가능했던 것은 일시적으로나마 블레셋의 군사적 위협이 제거되었기 때문이다. 이러한 스토퍼의 주장을 바탕으로 에델만(D. V. Edelman)은 9장부터 14장에서 언급된 사건을 역사순으로 재정리하였다. 그녀에 의하면 사울 왕국의 초창기 상황, 즉 사울 왕의 즉위 과정을 설명하는 9-10장이 가장 먼저 일어난 사건이며, 이후에 사울 왕권이 안정화된 이후 일시적인 블레셋에 대한 승리(13-14장) 그리고 길르앗 야베스 원정 및 승리(11장) 순이었다.³⁶⁾ 이처럼 사울이 왕으로 선택받는 이야기를 다루는 사무엘상 9장과 블레셋을 습격하여 상당한 전과를 올린 요나단의 용맹을 다룬 사무엘상 14장 사이에는 상당한 시간적 간격이 있었으며 이를 통해 블레셋과 사울과의 변화된 정치 관계를 확인할 수 있다.

2.3. 사무엘상 10:5상 “גִּבְעַת הָאֱלֹהִים”의 번역 제안과 근거

지금까지 기술한 블레셋과 초기 사울 왕국의 정치적 상황을 통해서 므마스과 게바와 같은 이스라엘 주요 도시에 블레셋의 군대가 머물렀다는 사실을 알 수 있다. 그리고 블레셋의 군대가 또 다른 이스라엘 지역에 주둔했다는 사실을 사울 왕국 초창기 상황을 전제하는 사무엘상 10:5상반에서도 확인할 수 있다. 이 구절에 대한 『개역개정』 번역은 다음과 같다.

그 후에 네가 **하나님의 산**에 이르리니 그 곳에는 **블레셋 사람들의 영문**이 있느니라(삼상 10:5상).

블레셋 사람들의 영문이 존재했던 장소인 ‘하나님의 산’에 해당되는 히브리어 본문(BHS)의 표현은 ‘기브아트 하엘로힘(גִּבְעַת הָאֱלֹהִים)’이다. 블레셋의 영문이 어디에 있었는가는 גִּבְעַת הָאֱלֹהִים에 대한 번역 제안을 통해서 확인할 수 있을 것이다. 먼저 이 구절은 하나님을 뜻하는 ‘엘로힘(אֱלֹהִים)’에 정관사와 결합된 ‘하엘로힘(הָאֱלֹהִים)’과 ‘기브아트(גִּבְעַת)’가 결합된 형태이다. גִּבְעַת를 문법적으로 분석해 보면 ‘(작은) 산’(창 49:26; 민 23:9; 삼하 2:24; 6:4; 시 65:12), ‘언덕’ 그리고 ‘산꼭대기’(출 17:9, 10)를 의미하는 보통 명사³⁷⁾ 또는 도시명인 ‘기브아’(수 15:57; 18:28; 삿 19장; 20장)를 의미하는 히

35) 이외에도 P. M. Arnold, *Gibeah. The Search for a Biblical City*, 96.

36) D. V. Edelman, “Saul’s Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam. 11.1-11). Sorting Story from History”, *ZAW* 96 (1984), 195-209.

37) S. Talmon, “גִּבְעָה / הָרַ”, G. J. Botterweck und H. Ringgen, hrsg., *ThWAT II* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 463-466. 사 2:2에서 확인할 수 있는 것처럼 הָרַ는 비교적 높은 산을 גִּבְעָה는 낮은 산을 의미한다.

브리어 ‘기브아(גִּבְעָה)’의 여성 단수 연결형 명사이다. 결국 블레셋 군대가 머문 장소가 이스라엘 영토 안 곳곳에 존재했던 일반적인 ‘산’을 의미하는 지 ‘기브아’라는 특정 지명을 의미하는지를 확인하는 것이 본 연구의 핵심 내용이다. 그러나 아쉽게도 גִּבְעָה הַאֱלֹהִים이라는 표현이 구약에서 오직 이곳에서만 언급되기 때문에, 여타의 다른 본문과 비교해서 답을 얻는 것은 불가능하다. 그러나 다음과 같이 주요 우리말 성서 번역본에서는 גִּבְעָה를 지명 ‘기브아’가 아닌 ‘산’ 또는 ‘언덕’의 의미만으로 번역했음을 알 수 있다.³⁸⁾

『개역』	『표준』	『공동』	『새번역』
그 후에 네가 하나님의 산에 이르러니	그런 다음에 그대는 하나님의 산으로 가십시오	그리고 나서 ... 하느님의 언덕에 이르러	그런 다음에 그대는 하나님의 산으로 가십시오.

이와 달리 다음과 같이 독일어 성서 번역본과 영어 성서 번역본은 지명을 뜻하는 ‘하나님의 기브아(독: Gibea Gottes 또는 Elohim; 영: Gibeah of God)’와 언덕을 뜻하는 ‘하나님의 언덕(독: Hügel Gottes; 영: hill of God)’을 혼용하고 있음을 확인할 수 있다.

ELB	ZUR	LUT	EIN
Danach wirst du zu dem Hügel Gottes kommen	Danach wirst du nach dem Gibea Gottes kommen	Danach wirst du nach Gibea Gottes kommen,	Danach wirst du nach Gibeat-Elohim kommen

NIV	NAS	NJB	NKJ
After that you will go to Gibeah of God	Afterward you will come to the hill of God	After this, you will come to Gibeah of God	After that you shall come to the hill of God

이와 달리 주요 프랑스어 성서 번역본은 지명을 뜻하는 ‘하나님의 기브아’로만 번역하고 있다.

BFC	LSG	FBJ	NEG
Guibéa-Élohim	Guibea-Élohim	Gibéa de Dieu	Guibea-Élohim

이와 같이 주요 외국어 성서 번역본은 גִּבְעָה הַאֱלֹהִים의 גִּבְעָה를 일반 명사인 ‘산’으로 번역하기보다는 지명을 뜻하는 ‘기브아’로 번역하고 있다는 사

38) 이외에 다른 한글 번역본 『제임스왕역』(KJV)도 “하나님의 산”으로 번역하고 있다.

실을 확인할 수 있다. 만약 이와 같이 번역한다면, 블레셋의 군대는 어느 곳인지 불분명한 ‘산’에 머무는 것이 아니라, 특정 지명인 ‘기브아’라는 도시에 머물렀다는 것을 의미한다. 실제로 사무엘서에서 블레셋 군대(גִּבְעָה 또는 גִּבְעָה)가 주둔한 곳은 특정 도시였지,³⁹⁾ 단 한 번도 산과 같은 불분명한 장소에 주둔한 것이 없다는 사실을 확인할 수 있다. 이외에도 주요 외국어 성서 번역본이 제시하는 것에 따라 ‘하나님의 기브아’로 번역할 것을 제안하는 것이 아니라, 앞으로 언급할 ‘기브아’라는 도시가 지닌 정치적 그리고 신학적 의미를 살펴보고 הַאֵלֶּהֶם הַגִּבְעָה를 ‘하나님의 산’이 아닌 ‘하나님의 기브아’로 번역하는 것의 적합한 근거를 제시하고자 한다.

2.3.1. 기브아의 정치적 의미: 사울의 기브아

‘기브아’라는 이름을 가진 도시는 구약에서 총 3개이다. 가나안 정복 시 유다 지파가 차지한 기브아(수 15:57), 에브라임 산간 지방의 기브아(수 24:33) 그리고 본 연구와 연관된 베냐민 지파가 차지한 성읍 중 하나인 기브아(수 18:28)로 이들 세 도시 모두 히브리어 ‘기브아’가 의미하는 것처럼 평지가 아닌 언덕 또는 낮은 산에 위치하고 있다.⁴⁰⁾ 이들 세 도시 중에서 본 연구에서는 사울과 연관된 기브아는 베냐민 지파가 차지한 기브아로 한정된다.

예루살렘 북쪽 10km 지점 높은 지대에 위치한 기브아에는, 동서남북을 모두 한 번에 볼 수 있는 지정학적 특성을 활용하여 사울 시대 이전부터 이미 이스라엘 남서쪽에 위치한 가장 중요한 군사 요새가 건설되었다.⁴¹⁾ 뿐만 아니라 기브아는 남쪽으로는 예루살렘과 북쪽으로는 여리고를 연결하는 도시이자 서쪽으로는 지중해에서 동쪽으로는 요르단으로 향하는 교통 및 무역의 중심지였기 때문에, 경제적으로도 중요한 도시였다.⁴²⁾ 무엇보다도 기브아가 사울에게 있어서 정치적으로 중요한 이유는 사울의 고향(삼상

39) 실제로 블레셋 부대(גִּבְעָה)가 머문 곳은 므마스(삼상 13:23; 14:1, 4, 6, 11, 15)와 베들레헴(삼하 23:14)이었으며 블레셋의 수비대(גִּבְעָה)가 주둔한 곳은 게바(삼상 13:3)와 다메섹(삼하 8:6)과 같은 특정 지역이었다.

40) K. Koenen, “Gibeā” (erstellt: Jan. 2006; letzte Änderung: Juli 2016), accessed 29 April 2019 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>.

41) B. Mazar, *Biblical Israel. State and People* (Jerusalem: Magnes Press, 1992), 36은 고고학적 발굴을 통해서 이곳에 2개의 블레셋 요새가 존재했음을 증명했으며, W. F. Albright, “A New Campaign of Excavations at Gibeah of Saul”, *BASOR* 52 (1933), 7은 사울 역시 요새를 건축했다고 주장하였다.

42) 이러한 이유에서 E. A. Knauf, “Saul, David, and the Philistines: from Geography to History”, *BN* 109 (2001), 17은 블레셋이 기브아에 군대를 주둔한 이유에 경제적 목적도 포함시켰다.

10:26; 11:4)을 뛰어넘어 사울 왕국의 첫 번째 수도⁴³⁾였기 때문이다.

이처럼 사울 왕국에 있어서 지정학적, 군사적, 경제적 그리고 정치적으로 중요한 ‘기브아’가 사무엘상 10:5상반에서 언급된 ‘하나님의 기브아’와 동일한가는 지금까지도 논란이 되는 신학적 주제이다. 이에 대하여 기브아는 사울이 속한 베냐민 지파 영내에 위치한 성읍이라는 사실은 전제하고 다음과 같은 다양한 의견이 존재한다. 예를 들면, 시몬스(J. J. Simons)는 (나지막한) 언덕을 의미하는 베냐민 지파 영역에 속한 게바(수 21:17)를 ‘하나님의 기브아’와 동일시켰다.⁴⁴⁾ 여기서 말하는 게바는 사무엘상 13:3에서 언급된 게바와는 다른 도시이다. 블렌킨소프(J. Blenkinsopp)는 ‘하나님의 기브아’는 예루살렘으로부터 약 10km 북쪽에 위치한 ‘기브온’ 또는 기브온 안에 존재한 성소를 의미한다고 주장하였다.⁴⁵⁾ 여기에 뎀스키(A. Demsky)는 사울 왕국의 중요한 성소와 블레셋 군대 기지가 동시에 존재할 수 있을 정도로 큰 도시는 기브온이 유일하다고 주장하였다.⁴⁶⁾ 그러나 ‘하나님의 기브아’ 속 ‘기브아’는 사울의 고향이자 사울 왕국의 수도 ‘기브아’와 동일한 지명으로 보는 주장이 많은 학자들의 지지를 받는다.⁴⁷⁾

43) K. D. Schunk, *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes*, BZAW 86 (Berlin: Walter de Gruyter, 1963), 131-138; J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, SOTS 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 63-64; J. Blenkinsopp, “Did Saul Make Gibeon His Capital?”, *VT* 24 (1974), 6-7; T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, BZAW 142 (Berlin: Walter de Gruyter, 1977), 122-124; P. Mommer, *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, 72; O. Kaiser, “Der historische und der biblische König Saul (Teil I)”, *ZAW* 122 (2010), 537. 여기에 J. Day, “Gibeon and the Gibeonites in the Old Testament”, 123, 각주 31에서 언급된 문헌도 참고하라.

44) J. J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. A Concise Commentary in XXXII Chapters* (Leiden: Brill, 1959), 669-670. 이외에도 J. M. Miller, “Geba / Gibeah of Benjamin”, 165, 각주 75; 랄프 W. 클레인, 『사무엘상』, 176과 224.

45) J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, 59; J. Blenkinsopp, “Did Saul Make Gibeon His Capital?”, 1-7. D. V. Edelman, “Saul’s Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam. 11.1-11). Sorting Story from History”, 204-205와 E. A. Knauf, “Saul, David, and the Philistines: from Geography to History”, 17 역시 이에 동의하였다.

46) A. Demsky, “Geba, Gibeah, and Gibeon. An Historico-Geographic Riddle”, *BASOR* 212 (1973), 26-31.

47) T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel*, 123-124; C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie »Das antike Judentum«*, BZAW 156 (Berlin: Walter de Gruyter, 1983), 202-203; P. Mommer, *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, 116; K. van der Toorn, “Saul and the Rise of Israelite State Religion”, *VT* 43 (1993), 520-521; P. M. Arnold, *Gibeah. The Search for a Biblical City*, 28. 이와 관련하여 P. M. Arnold, “Gibeath-Elohim”, D. N. Freedman, ed., *ABD*,

또한 **הַגִּבְעָה**가 사울과 연관되어 다음과 같은 흥미로운 사실을 확인할 수 있다. 첫째, ‘베냐민의 기브아(‘기브아트 벤야민 [גִּבְעַת בְּנֵימִן])’라는 표현은 구약에서 오직 사울과 연관되어 사용되었다는 것이다(삼상 13:2, 15; 14:16). 아마도 이는 사울이 베냐민 지파 출신이라는 사실을 전제로 표현했을 것이다(삼상 9:1). 둘째, 마치 유다 왕국의 수도였던 예루살렘을 다윗의 성으로 인식했던 것처럼(삼하 5:7; 6:10; 왕상 2:10; 9:24 등), 시간이 상당히 흐른 뒤에 성경 기자는 기브아를 ‘사울의 기브아’(삼상 11:4; 15:34; 삼하 21:6; 비교: 사 10:29)로 표현함으로써 사울 왕국의 수도였다는 사실을 상기시키고 있음을 알 수 있다. 셋째, 사울과 연관되어 총 12번 언급된 히브리어 단어 **הַגִּבְעָה**는 논란이 되는 사무엘상 10:5와 이어지는 10절을 제외하고 모두 지명 기브아를 의미한다는 것이다.⁴⁸⁾ 즉, 사울과 연관된 이 단어는 보통 명사 ‘산’이 아닌 도시 ‘기브아’를 의미했다고 볼 수 있다.⁴⁹⁾ 이러한 이유에서 대다수의 한글 성경이 이어지는 사무엘상 10:10에서 언급된 **הַגִּבְעָה** 역시 5절과 함께 ‘산’⁵⁰⁾으로 번역하기보다는 ‘기브아’라는 지명으로 번역할 것을 제안한다.⁵¹⁾

2.3.2. 기브아의 신학적 의미: 하나님의 기브아

사무엘상 10:5상반의 ‘하나님의 기브아’라는 표현이 신학적으로 어떠한 의미를 가지고 있는가에 대하여 논하기 전에 먼저 전제해야 할 것이 몇 가지 있다. 첫째, 이 구절은 정치적으로 친사울적 관점, 즉 사울 및 사울 왕국에 대하여 전반적으로 긍정적 관점에서 어떻게 사울이 이스라엘의 첫 번째 왕으로 선택받았는가를 이야기하는 사무엘상 9:1-10:16에 속한다는 것이

vol. 2 (New York: Doubleday, 1992), 1009는 ‘하나님의 기브아’를 기브아와 동일시하지 않고 이어지는 5절하에서 언급된 ‘산당’과 연관시켜 기브아 안 또는 근처에 위치한 제의적으로 거룩한 장소(“high place”)인 성소를 의미한다고 주장하였다. N. Na’aman, “The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and Its Historical Significance”, *CBQ* 54 (1992), 651-652는 ‘하나님의 기브아’를 법제가 안치된 사울 왕국의 중앙 성소가 있었던 장소라고 주장하였다. 그러나 M. Gleis, *Die Bamah*, BZAW 251 (Berlin: Walter de Gruyter, 1997), 45-46은 이러한 주장에 반대하여 ‘하나님의 기브아’는 결코 ‘성소’와 연관될 수 없다고 주장하였다.

48) **הַגִּבְעָה**는 삼상 23:19과 26:1 그리고 26:3에서도 언급되었지만, 사울이 아닌 다윗과 연관되어 ‘하길라’라는 산을 설명하는 보통 명사로 사용되었다.

49) ‘하나님의 기브아’는 이러한 이유에서 이어지는 5b절에서 ‘그 성읍(‘하이르[הַיִּיר])’으로 한정되었을 것이다.

50) 예를 들면, 『개역한글』, 『개역개정』 그리고 『새번역』 등. 『공동』은 비슷한 의미의 ‘언덕’으로 번역하고 있다.

51) 결국 삼상 10장에서 3번 언급된 **הַגִּבְעָה** 즉, 5절의 ‘하나님의 기브아’, 10절의 ‘기브아’는 26절 사울 왕정의 첫 번째 수도인 ‘기브아’를 의미한다고 말할 수 있다. 이를 위해서는 K. van der Toorn, “Saul and the Rise of Israelite State Religion”, 521을 참조하라.

다.⁵²⁾ 둘째, 이 에피소드는 앞에서 이미 언급한 것처럼 사울 왕국 초창기 역사적 상황을 전제하고 있다는 것이다. 셋째, 친사울적 관점에서 기록된 이 에피소드 속에서 사울 및 사울 왕국에 대한 긍정적인 신학적 견해도 확인할 수 있다는 것이다. 그 대표적 예로 사울이 산당(‘바마[בָּמָה]’)⁵³⁾에서 YHWH의 선택을 받고 사무엘에 의해서 이스라엘의 첫 번째 왕으로 기름 부음을 받았다는 것을 들 수 있다(삼상 10:1). 또 다른 예로 본 연구의 주제가 되는 사울 왕국의 수도인 기브아를 ‘하나님의 기브아’라고 표현한 것을 들 수 있다. 앞에서 언급한 ‘사울의 기브아’라는 표현이 정치적 의미를 내포한다면, ‘하나님의 기브아’라는 표현을 통해서 하나님께서 기브아를 선택 하셨고 그곳에 하나님이 임재한다는 신학적 의도가 표현된다는 것이다.⁵⁴⁾ 물론 ‘하나님의 기브아’라는 표현 속에 정치적 의도도 포함되었다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다. 왜냐하면 하나님의 기브아’는 ‘사울의 기브아’이자 사울 왕국의 수도이기 때문에, 하나님께서 기브아 및 사울 왕국도 보호한다는 상징적인 의미도 포함되었다는 것이다.

이러한 관점에서 예루살렘은 정치적 목적에서는 ‘다윗 성’(총 44번)으로, 신학적 목적으로는 ‘YHWH의 도시’(사 60:14; 시 48:4; 101:8) 또는 ‘하나님의 도시’(시 46:4; 48:1, 8; 87:3)⁵⁵⁾와 같이 다른 이름으로 불렸을 것이다. 다시 말해서 다윗이 예루살렘을 정복하여 왕국의 수도로 세웠기에 ‘다윗 성’(삼하 5:9)으로 불렸으며, 예루살렘을 YHWH가 직접 선택하였기에 그곳에서만 YHWH를 위한 번제가 드려지고(신 12:14, 18; 14:25; 15:20 등), 그곳에 YHWH를 위한 성전이 건축되고(왕상 8:12-13), 그곳이 YHWH의 거처가 되었기에(시 135: 21) ‘YHWH의 도시’로 불린 것이다. 결국, YHWH는 예루살렘에 살고 있는 백성들이 YHWH 앞에 범죄를 저질렀기에 멸망당했지만(애

52) G. Hentschel, *Saul. Schuld. Reue und Tragik eines Gesalbten*, 48-49; 강사문, 『사무엘상』, 성서주석 8 (서울: 대한기독교서회, 2008), 48. 자세한 주석을 위해서는 무엇보다 P. Mommer, *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, 92-112와 W. Dietrich, *Samuel. 1 Sam 1-12*, 398-405를 참고하라.

53) 김정봉, “다윗의 조가(삼하 1:17-27). 다윗의 왕정 이념의 노래”, 『성경원문연구』 35 (2014), 37-38이 올바르게 지적한 것처럼 사울 이야기 속 ‘산당’은 YHWH에게 제의가 규칙적으로 드려진 장소였기 때문에(삼상 9:12-13) 이곳에서 사울이 왕으로 선택받았다는 것 역시 신학적으로 중요한 의미를 지니고 있다.

54) O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Teil 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 69-72.

55) M. Lichtenstein, *Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Welt. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition*, WMANT 139 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014), 231, 각주 1이 올바르게 지적한 것처럼 소위 고라 자손의 시편에서만 언급되는 ‘하나님의 성’ 즉 ‘이르 엘로힘(עִיר־אֱלֹהִים)’은 일반적으로 예루살렘을 의미한다.

1:18; 미 3:10-12; 합 2:12), 그전까지 YHWH는 ‘YHWH의 성’과 ‘하나님의 성’인 예루살렘을 보호해야만 했으며, 다윗의 자손들이 YHWH 앞에서 악한 일을 행하여 심판하기 전까지(왕하 21:16; 22:17) 다윗 왕조의 수도인 ‘다윗 성’도 보호해야만 했다.

‘하나님이 왕국의 수도를 보호한다’는 이러한 사상은 구약 이외에도 이미 수메르 도시 국가 시대에서도 확인된다. 수메르 신화에 의하면, 천상세계의 신들은 지상 세계의 인간들에게도 숭배를 받아야만 했다. 이를 위해서 천상 세계의 성전이 지상 세계에 내려와서 천상 세계와 동일한 성전이 건축되어야만 했으며, 그 장소는 보통 지상의 통치자가 거주하고 있는 수도였다.⁵⁶⁾ 이와 같은 개념은 이후 아시리아 제왕 이데올로기와 연관되어서 ‘제국의 신 아수르는 아시리아의 모든 왕 자신의 지상 대리인이자 최고 제사장이었던 아시리아 왕이 거하는 수도 아수르⁵⁷⁾ 내 왕궁을 보호하기 위해서 주기적으로 왕궁을 방문한다.’⁵⁸⁾와 같은 개념으로 확대 발전하였다. 왜냐하면 ‘지상의 왕은 자신의 아들이자 지상 세계를 통치할 수 있는 합법적인 통치권을 부여받은 유일한 존재’⁵⁹⁾이기 때문이다. 이러한 이유에서 아수르는 왕이 거하는 ‘종교적 수도이자 제국의 정치적 수도 아수르’를 보호할 의무가 있었다.⁶⁰⁾ 비록 신아시리아 제국 시대 이후 아시리아의 정치적

56) S. M. Maul, “Die altorientalische Hauptstadt. Abbild und Nabel der Welt”, G. Wilhelm, hrsg., *Die orientalische Stadt. Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale* (Saarbrücken: In Kommission bei SDV Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1997), 109-124.

57) 기원전 3000년 전부터 티그리스 강 서쪽에 위치한 아수르(Aššur)는 북부 메소포타미아 지역에서 경제적 그리고 정치적으로 가장 중요한 도시이자, 이 도시의 수호신 아수르의 중앙 성소가 건축되어 종교적으로도 중요한 도시였다. 이 도시는 기원전 18세기 샴시-아다드 1세(Šamši-Adad I.)에 의해서 고대 아시리아의 종교 중심지가 되었으며, 14세기에 중기 아시리아의 정치적 그리고 종교적 수도로 격상되었다. 아수르에 관한 좀 더 자세한 내용을 위하여는 A. Schmitt, “Assur (Stadt)” (erstellt: Jan. 2017), accessed 15 April 2019 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>를 참고할 수 있다.

58) E. Cancik-Kirschbaum, *Die Assyrer. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, 2. Aufl. (München: C. H. Beck Wissen, 2007), 110-114.

59) 이러한 사상은 수메르 도시 국가 시대부터 이 지역 마지막 패권 국가였던 바빌로니아의 마지막 왕 나보니두스까지 확인되는 메소포타미아 제왕 이데올로기의 핵심 사상이다. 이에 대하여는 W. von Soden, “Babylonisch-assyrische Religion”, G. Müller, u. a., hrsg., *TRE 5* (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), 86-87과 M. Dietrich und W. Dietrich, “Zwischen Gott und Volk. Einführung des Königtums und Auswahl des Königs nach mesopotamischer und israelitischer Anschauung”, M. Dietrich und I. Kottsieper, hrsg., “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient: Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, AOAT 250 (Münster: Ugarit-Verlag, 1998), 228-236을 참고하라.

60) H. J. Nissen, *Geschichte Altvorderasiens*, 2. Aufl., OGG 25 (München: Odlenbourg, 2012), 81-82.

수도와 종교적 수도가 분리되었지만,⁶¹⁾ 아수르가 정치적 수도와 종교적 수도 모두를 보호해야 한다는 사실에는 변함이 없었다.

이와 같이 각국의 수도는 그곳에서 숭배되어지는 신적 존재가 선택했기 때문에 이곳을 보호할 의무가 있으며, 이는 자연스럽게 왕국을 보호한다는 신학적 그리고 정치적 의미도 내포되어 있다는 것이다. 이러한 이유에서도 사무엘상 10:5에서 언급된 **הַגְּבֵעַת הָאֱלֹהִים**를 ‘하나님의 산’으로 번역하기보다는 ‘하나님의 기브아’로 번역하는 것이 좀 더 신학적 이유에서 적합한 표현이라고 생각된다.

3. 나가는 말

사무엘서는 이스라엘 탄생 전에 크고 작은 블레셋의 군사적 위협에 대하여 이야기하고 있다. 블레셋의 군사적 위협에 대항하기 위해서 이스라엘에 왕정이라는 새로운 정치 제도가 탄생되었다는 것이 전통적인 견해였다. 그러나 이러한 견해는 왕국 탄생에 영향을 끼친 다양한 제도적, 사회적 요인을 지나치게 단순화시켰다는 비판을 피할 수 없었다. 예를 들면, 경제적인 측면에서 두 나라 모두에게 서로 이익이 되는 관계(삼상 13:19-21)였다는 사실을 간과했다. 또한 사울 왕국이 초창기 블레셋과의 정치적 관계를 지나치게 단순화시킨 측면이 있다. 결국 블레셋의 군사적 위협에 대항하기 위해서 이스라엘 왕국이 탄생한 것이 아니라 블레셋의 묵인하에 탄생했다는 것이다. 이러한 주장이 가능한 이유는 사울이 왕으로 즉위한 이후 왕조의 가장 강력한 지지 기반인 베냐민 지파의 영내에 주둔한 블레셋의 수비대 **גִּבְעַת**를 확인할 수 있기 때문이다. 예를 들면, 게바에 블레셋의 수비대(삼상 13:3)가 주둔하였다.

이와 함께 본 연구의 핵심 본문인 사무엘상 10:5에서도 블레셋의 수비대가 이스라엘 영내에 위치한 **הַגְּבֵעַת הָאֱלֹהִים**에 주둔하고 있음을 확인할 수 있다. 이 구절에서 언급된 **הַגְּבֵעַת**은 일반적으로 지명 ‘기브아’나 보통 명사 ‘산’(또는 ‘언덕’)을 의미하는 **גְּבֵעָה**의 연결형 명사이다. 이를 토대로

61) 아시리아의 전 역사를 통틀어 종교적 수도는 항상 제국의 주신 아수르의 중앙 성소가 있었던 아수르였다. 신아시리아 제국이 등장한 이후에는 아수르는 종교적 수도로서 위상만 유지했을 뿐 정치적 수도로서의 지위는 상당히 상실되었다. 왜냐하면 9세기 칼후(Kalhu), 8세기 두르-사루킨(Dur-Šarrukin), 니느웨(Ninive) 그리고 제국 멸망 직전 3년 동안 하란(Haran) 등 아시리아의 정치적 수도는 국내 제국의 상황에 따라 변했기 때문이다. 그럼에도 불구하고 정치적 수도는 거대한 제국의 영토와 비교해보면 종교적 수도인 아수르에서 비교적 가까운 곳에 위치했다는 사실을 확인할 수 있다. 이를 위해서는 R. S. Salo, *Die jüdische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72*, ORA 25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 308, 각주 162를 참고하라.

직역한다면 ‘하나님의 기브아’ 또는 ‘하나님의 산’과 같은 두 가지 가능성이 존재한다. 그러나 우리말 성경 번역본 대부분은 ‘하나님의 산’으로만 번역하고 있다. 이와 달리 독일어와 영어 성경 번역본은 두 가지를 혼용하고 있으며, 프랑스어 주요 성경 번역본은 우리말 성경과는 달리 ‘하나님의 기브아’로만 번역하고 있다.

이에 대하여 본 연구는 단순히 이 구절에 대한 다수의 외국어 번역본의 제안이 아닌 다음과 같은 이유에서 ‘하나님의 산’이 아닌 ‘하나님의 기브아’로 번역할 것을 제안한다. 첫째, 초기 사울 왕국과 블레셋과의 정치적 상황과 연관시켜서 생각한다면 블레셋의 군대가 베냐민 지파 영내에 위치한 기브아, 즉 ‘하나님의 기브아’에 주둔했을 가능성을 배제할 수 없다는 것이다. 둘째, 사무엘서에서 גִּבְעַת는 사울과 관련되어 총 12번 언급되었지만 논란이 되는 본 구절과 이어지는 10절을 제외하고 10번 모두 ‘산’이 아닌 ‘기브아’라는 특정 지명의 의미로만 사용되었다는 것이다. 더 나아가서 사무엘서에서 언급된 도시 ‘기브아’는 사울에게 정치적으로 특별한 도시였다. 기브아는 사울의 중요한 정치적 지지 기반인 베냐민 지파에 속한 도시이자(삼상 13:2, 15; 14:16) 그의 고향(삼상 10:26; 11:4)이었다. 사울이 왕으로 등극한 이후에 기브아는 이스라엘 왕국의 역사상 최초의 수도라는 영예를 누렸다. 이러한 이유에서 성경 기자는 기브아를 ‘사울의 기브아’(삼상 11:4; 15:34; 삼하 21:6)로 칭했을 것이다. 셋째, ‘하나님의 기브아’라는 표현 속에는 사울 왕국과 관련된 특별한 신학적 의미를 내포하고 있다는 것이다. 왜냐하면 גִּבְעַת הָאֱלֹהִים라는 표현이 언급된 본문은 사울 왕국의 정당성을 부여하는 친사울적 관점에서 쓰였기 때문이다. 마치 다윗 왕조의 수도 예루살렘을 ‘YHWH의 도시’로 표현함으로써 다윗 왕조의 영원성과 YHWH의 보호하심이 강조된 것처럼, ‘하나님의 기브아’라고 표현은 ‘사울 왕국은 YHWH이 허락한 왕조이다’라는 사실과 ‘사울 왕국의 수도 기브아를 보호하실 것이다’라는 신학적 의미를 내포하고 있다는 것이다.

이러한 이유에서 많은 수의 우리말 성경 번역본이 ‘하나님의 산’으로 번역하고 있는 사무엘상 10:5상반의 히브리어 본문(BHS) “גִּבְעַת הָאֱלֹהִים”을 ‘하나님의 기브아’로, 그리고 이어지는 10절에서 언급된 גִּבְעַת 역시 ‘산’이 아닌 ‘기브아’로 번역할 것을 제안한다.

<주제어>(Keywords)

사울, 왕국의 수도, 기브아, 블레셋, 제왕 이데올로기.

Saul, Capital of the kingdom, Gibeah, Philistines, Royal ideology.

<참고문헌>(References)

- 강사문, 『사무엘상』, 성서주석 8, 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 김정봉, “다윗의 조가(삼하 1:17-27). 다윗의 왕정 이념의 노래”, 『성경원문연구』 35 (2014), 27-47.
- 브라이트, 존, 『이스라엘 역사』, 박문재 역, 제3증보판, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1981.
- 클레인, 랄프 W., 『사무엘상』, 김경열 역, WBC 성경주석 10, 서울: 솔로몬, 2004.
- Albright, W. F., “A New Campaign of Excavations at Gibeah of Saul”, *BASOR* 52 (1933), 6-13.
- Alt, A., “Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina”, A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Band II, 3. Aufl., München: C. H. Beck, 1964, 1-63.
- Arnold, P. M., “Gibeah”, D. N. Freedman, ed., *ABD*, vol. 2, New York: Doubleday, 1992, 1007-1009.
- Arnold, P. M., *Gibeah. The Search for a Biblical City*, JSOT.S 79, Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Arnold, P. M., “Gibeath-Elohim”, D. N. Freedman, ed., *ABD*, vol. 2, New York: Doubleday, 1992, 1009.
- Ascaso, S., “גִּבְעָה, *dôḡ*”, G. J. Botterweck und H. Ringgen, hrsg., *ThWAT II*, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, 152-167.
- Berlejung, A., “Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel”, J. C. Gertz, hrsg., *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 59-192.
- Blenkinsopp, J., “Did Saul Make Gibeon His Capital?”, *VT* 24 (1974), 1-7.
- Blenkinsopp, J., *Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, SOTS 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Boecker, H. J., “Die Entstehung des Königtums”, H. J. Boecker, et al., *Altes Testament*, 5. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1996, 38-48.
- Cancik-Kirschbaum, E., *Die Assyrer. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, 2. Aufl., München: C. H. Beck Wissen, 2007.
- Day, J., “Gibeon and the Gibeonites in the Old Testament”, R. Rezetko, T. Lim and B. Aucker, *Reflection and Refraction*, VT.S 113, Leiden; Boston: Brill, 2006, 113-137.
- Demsky, A., “Geba, Gibeah, and Gibeon. An Historico-Geographic Riddle”,

BASOR 212 (1973), 26-31.

- Dietrich, M. und Dietrich, W., “Zwischen Gott und Volk. Einführung des Königtums und Auswahl des Königs nach mesopotamischer und israelitischer Anschauung”, M. Dietrich und I. Kottsieper, hrsg., “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient: Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, AOAT 250, Münster: Ugarit-Verlag, 1998, 215-264.
- Dietrich, W., *David. Der Herrscher mit der Harfe*, Biblische Gestalten 14, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- Dietrich, W., *Samuel. 1 Sam 1-12*, BK.AT VIII/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2010.
- Donner, H., *Geschichte des Volkes und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*, 3. Aufl., GAT 4/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Edelman, D. V., “Saul’s Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam. 11.1-11). Sorting Story from History”, *ZAW* 96 (1984), 195-209.
- Finkelstein, I., “The Emergence of the Monarchy in Israel the Environmental and Socio-Economic Aspects”, *JSOT* 14:44 (1989), 43-74.
- Finkelstein, I., “The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective”, *JSOT* 27:2 (2002), 131-167.
- Flanagan, J. W., “Chiefs in Israel”, *JSOT* 6:20 (1981), 47-73.
- Frevel, C., “Grundriss der Geschichte Israels”, E. Zenger, u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, 8. Aufl., KStTh 1,1, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 701-855.
- Gleis, M., *Die Bamah*, BZAW 251, Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- Gunneweg, A. H. J., *Geschichte Israels, Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart*, 6. Aufl., ThW 2, Stuttgart: Kohlhammer, 1989.
- Hentschel, G., *Saul. Schuld. Reue und Tragik eines Gesalbten*, Biblische Gestalten 7, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003.
- Ishida, T., *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, BZAW 142, Berlin: Walter de Gruyter, 1977.
- Kaiser, O., “Der historische und der biblische König Saul (Teil I)”, *ZAW* 122 (2010), 520-545.
- Kaiser, O., “Der historische und der biblische König Saul (Teil II)”, *ZAW* 123

(2010), 1-14.

- Keel, O., *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Teil 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Kessler, R., “Chieftdom oder Staat? Zur Sozialgeschichte der frühen Monarchie”, R. Kessler, *Studien zur Sozialgeschichte Israels*, SBAB 46, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009, 148-166.
- Kessler, R., *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt: WBG, 2006.
- Knauf, E. A., “Saul, David, and the Philistines: from Geography to History”, *BN* 109 (2001), 15-18.
- Koenen, K., “Gibea” (erstellt: Jan. 2006; letzte Änderung: Juli 2016), accessed 29 April 2019 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>.
- Koenen, K., “Michmas / Geba” (erstellt: Nov. 2007), accessed 29 Mai 2019 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>.
- Kosmala, H., “גִּבְעָה”, G. J. Botterweck und H. Ringgen, hrsg., *ThWAT I*, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, 901-919.
- Kreuzer, S., “Saul war noch zwei Jahre König … Textgeschichtliche, literarische und historische Beobachtungen zu 1 Sam 13,1”, *BZ* 40 (1996), 263-270.
- Kreuzer, S., “»War Saul auch unter den Philistern?«. Die Anfänge des Königtums in Israel”, *ZAW* 113 (2001), 56-73.
- Lehnart, B., *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*, VT.S 96, Leiden: Brill, 2003.
- Lichtenstein, M., *Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Welt. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition*, WMANT 139, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014.
- Maul, S. M., “Die altorientalische Hauptstadt. Abbild und Nabel der Welt”, G. Wilhelm, hrsg., *Die orientalische Stadt. Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale*, Saarbrücken: In Kommission bei SDV Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1997, 109-124.
- Mazar, B., *Biblical Israel. State and People*, Jerusalem: Magnes Press, 1992.
- McCarter, P. K., *I Samuel, A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AncB, vol. 8, New York: Doubleday, 1995.
- Miller, J. M., “Geba / Gibeah of Benjamin”, *VT* 25 (1975), 145-166.
- Miller, J. M., “Saul’s Rise to Power: Some Observations Concerning 1 Sam. 9.1-10.16; 10.26-11.15 and 13.2-14.46”, *CBQ* 36 (1974), 157-174.

- Mommer, P., *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, WMANT 65, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1991.
- Na'aman, N., “The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and Its Historical Significance”, *CBQ* 54 (1992), 638-658.
- Neu, R., “Die Entstehung des israelitischen Königtums im Lichte der Ethnosoziologie”, C. Sigrist und R. Neu, hrsg., *Die Entstehung des Königtums. Ethnologische Texte zum Alten Testament*, Band 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1997, 12-20.
- Niemann, H. M., *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel*, FAT 6, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Niemann, H. M., “Nachbarn und Gegner, Konkurrenten und Verwandte Judas. Die Philister zwischen Geographie und Ökonomie, Geschichte und Theologie”, U. Hübner und E. A. Knauf, hrsg., *Kein Land für sich allein: Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnäri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, OBO 186, Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 69-91.
- Niesiolowski-Spano, L., *Goliath's Legacy. Philistines and Hebrews in Biblical Times*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016.
- Nissen, H. J., *Geschichte Altvorderasiens*, 2. Aufl., OGG 25, München: Odlenbourg, 2012.
- Noort, E., “Philister”, H. D. Betz, et al., *RGG*, Band 6, 4. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 1282-1285.
- Noth, M., *Geschichte Israels*, 10. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Noth, M., “Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung”, M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 3. Aufl., TB 6, München: Chr. Kaiser Verlag, 1966, 188-229.
- Reindl, J., “נִצַּב / נִצְבֵּי”, G. J. Botterweck und H. Ringgen, hrsg., *ThWAT V*, Stuttgart: Kohlhammer, 1986, 555-565.
- Robinson, E., *Biblical Researches in Palestine. Mount Sinai and Arabia Petraea*, vol. 2 (Boston: Crocker & Brewster, 1841), 114-115, accessed 1 Mai 2019 from <https://books.google.co.kr/>.
- Salo, R. S., *Die judäische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72*, ORA 25, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

- Schäfer-Lichtenberger, C., *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie »Das antike Judentum«*, BZAW 156, Berlin: Walter de Gruyter, 1983.
- Schmitt, A., “Assur (Stadt)” (erstellt: Jan. 2017), accessed 15 April 2019 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>.
- Schmitt, H. C., *Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Schunk, K. D., *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes*, BZAW 86, Berlin: Walter de Gruyter, 1963.
- Simons, J. J., *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. A Concise Commentary in XXXII Chapters*, Leiden: Brill, 1959.
- Stoebe, H. J., *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1974.
- Stoebe, H. J., “Zur Topographie und Überlieferung der Schlacht von Mikmas, I Sam 13 und 14”, *ThZ* 21 (1965), 269-280.
- Stolz, F., *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9, Zürich: Theologischer Verlag, 1981.
- Talmon, S., “גִּבְעָה / הֶרֶם”, G. J. Botterweck und H. Ringgen, hrsg., *ThWAT* II, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, 459-483.
- Tsumura, D. T., *The First Book of Samuel*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- van der Toorn, K., “Saul and the Rise of Israelite State Religion”, *VT* 43 (1993), 519-542.
- von Soden, W., “Babylonisch-assyrische Religion”, G. Müller, u. a., hrsg., *TRE* 5, Berlin: Walter de Gruyter, 1980, 79-89.

<Abstract>

**A Suggestion for Translation of “גִּבְעַת הָאֱלֹהִים”
in 1 Samuel 10:5a through the Study of Political Relations
between the Kingdom of Saul and the Philistines**

Keungjae Lee
(Mokwon University)

The Philistines are closely connected with the beginning of the kingdom of Saul. For this reason, many scholars have argued that the military threat of the Philistines was one of the most important causes of the birth of Saul’s Kingdom. However, this argument has been criticized for overlooking various complex factors such as the corruption of judicial system, Israel’s internal demands on the kingdom, temporary collapse of the great powers around Israel, and the social and economic development of Israel.

First of all, this study argues that the beginning of Saul’s kingdom has nothing to do with the military threat of the Philistines. On the contrary, the birth of Saul’s Kingdom was possible under the permission of the Philistines. This argument is convincing because even after Saul became the king of Israel, the Philistine army was still stationed in places like Geba (1Sa 13:3) and Michmas (1Sa 13:23) which were the territory of the tribe of Benjamin, the strongest support base of the kingdom of Saul.

The key phrase of this study, גִּבְעַת הָאֱלֹהִים (1Sa 10:5), also confirms that the garrison of the Philistines was stationed in that area. The prototype of the noun of גִּבְעַת is גִּבְעָה in the Old Testament, which means ‘hill’ or the City ‘Gibeah’. This means that there are two possible translations of the phrase גִּבְעַת הָאֱלֹהִים, that is ‘the hill of God’ or ‘Gibeah of God’. But most Korean Bible versions translated the phrase as ‘the hill of God’.

However, this study proposes to translate it into ‘Gibeah of God’. ‘Gibeah’ mentioned in this verse signifies the same city of Saul’s hometown Gibeah (1Sa 10:26; 11:4), the first capital of the kingdom of Saul. This expression has the following theological implications: First, Saul’s kingdom was permitted by God. Second, God will protect Gibeah, the capital of the kingdom of Saul. For this reason, this study suggests to translate גִּבְעַת הָאֱלֹהִים mentioned in 1 Samuel 10:5a into ‘Gibeah of God’.

지리적, 언어적, 문화적 배경으로 읽는 열왕기하 2:23-24

임미영*

1. 들어가는 말

1566년 기오르기오 바사리(Giorgio Vasari)가 그린 ‘선지자 엘리사’에서 엘리사는 대머리로 표현되어 있다. 이런 명화뿐만 아니라 성경 일화들을 주제로 그린 달력이나 그림 성경에서도 엘리사는 항상 대머리로 묘사되어 있다. 이집트나 메소포타미아와 달리 고대 이스라엘 인물들의 모습에 대한 어떤 자료도 가지고 있지 않은 가운데 그의 신체적인 부분이 다른 누구보다 구체적으로 묘사될 수 있었던 것은 열왕기하 2:23-24의 에피소드 덕분이다. 선지자 엘리야의 승천을 목격한 후 엘리사는 여리고를 지나 벧엘로 들어가다가 거기서 한 무리로부터 “대머리여 올라가라”라는 조롱을 듣고 그들을 저주하여 곱에게 찢기게 하였다. 이 구절은 교회 강단에서 함부로 성직자들을 놀리거나 특별히 신체적 특징에 대한 조롱을 금하는 예제로 자주 사용되고 있다. 엘리사가 실제로 대머리였는지 아니었는지는 알 수 없다. 이 구절에서 우리는 그의 신체적 특징에 대한 관심보다 과연 하나님의 선지자가 자신의 신체를 조롱했기 때문에 어린아이들을 죽음의 위기로 몰아넣었을까라는 윤리적 측면에 의구심을 가져야 한다고 생각한다. 이 의구심을 해결하기 위해서 우리는 번역문이 아닌 히브리어 원어로 돌아가 시대적 문화적 배경에 대한 통찰을 통해 본문을 이해하는 것이 필요하다.

* Bar-Ilan University에서 고고학으로 박사학위를 받음. 현재 안양대학교 구약학 겸임교수.
adiofpooh@daum.net.

2. 연구사와 연구 방법론

지금까지 열왕기하 2:23-24를 독립적인 주제 아래 연구한 논문은 없다. 이 구절은 대체로 열왕기하의 주석이나 엘리사와 관련된 글에서 적은 분량 아래 다루어질 뿐이다. 대부분의 학자들이 이 구절을 대하는 태도는 상당히 부정적이다. 존 그레이(John Gray)의 경우 <열왕기 상하>라는 그의 저서에서 이 구절을 벤엘에 있던 선지자 사회의 도덕적 수준을 보여주는 “철없는 이야기”라고 말하고 있다.¹⁾ 로버트 컬리(Robert Culley)는 “잘못된 처벌”을 다룬 이야기²⁾로, 귄림 존스(Gwilym Jones)는 선지자와는 그다지 관련이 없으며 심각하게 다룰 필요가 없는 이야기라고 말하고 있다.³⁾ 그 외의 자료들도 유사한 반응을 보이며 이 구절에 그다지 집중하지 않고 있다. 이 부정적인 견해 덕분에 엘리사는 성질 급한 인물로 알려져 왔고 성직자를 함부로 험담하면 안 된다는 불문율이 있어 왔다.

이 철없고 잘못된 심각하지 않은 이야기는 왜 이제 막 선지자의 업을 시작하게 된 엘리사의 사역의 앞부분에 등장하고 있는 것일까, 그리고 왜 이 이야기는 처참한 결과로 끝나게 되었는가 의문을 갖게 된다. 비록 두 절밖에 안 되는 짧은 분량이지만 이 이야기는 드라마의 한 장면(scene)을 보고 있는 것처럼 장소, 등장인물, 대사, 액션 혹은 지문 등 희곡의 요소들을 고루 갖추고 있다. 각각의 요소들은 시대적 역사, 지리, 종교, 관습 등의 내용을 담고 있으며 현대의 우리에게 생소한 경우가 있다. 덕분에 오역이 있기도 했고 잘못된 해석으로 본문이 가지고 있는 바른 의미가 전달되지 못해 왔다. 그러므로 본고는 지리적, 언어적, 문화적 해석을 통해 본문에 대한 폭넓은 시야를 제공하고자 한다. 앞서 질문한 왜에 대한 대답과 함께 이 이야기가 기록된 진정한 의도는 무엇이었는가 밝히고자 한다.

3. 본문 해석

3.1. 장소: 벤엘 בֵּיתֶל

이 드라마의 장소적 배경은 벤엘(בֵּיתֶל)이다. 벤엘은 족장 시대로 거슬러 올라가야 할 만큼 이스라엘 민족에게 있어서 유서 깊은 장소이다. 누지

1) J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 1971), 479.

2) R. C. Culley, *Themes and Variations: A Study of Action in Biblical Narrative*, SBL Semeia Studies (Atlanta: Scholars Press, 1992), 5.

3) G. H. Jones, *I and II Kings*, New Century Bible (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984), 389.

문서에 의하면 고대 중동 지역에서는 아버지가 죽기 전 유언을 통해 자식에게 축복하는 관습이 있었다.⁴⁾ 가장 큰 유산을 받는 것은 대부분 장자였다. 태중에서부터 쌍둥이 형과의 갈등이 있었던 것으로 유명한 야곱은 결국 형 에서가 받아야 할 장자의 축복을 가로채고 말았다. 그는 형의 보복을 두려워하여 어머니의 고향 하란으로 피신하였고 여정 중 한 장소에 이르러 돌을 베고 잠이 들었다. 꿈속에서 그는 하늘로 향하는 사다리를 타고 오르락내리락하는 천사들을 보았다. 잠에서 깨어 베고 있던 돌을 세우고 당시 루스라 불리던 이 장소를 벤엘 즉 “하나님(엘 ܐܠ)의 집(벤 בית)”이라 불렀다(창 28:19). 위기의 상황에서 하나님을 만난 벤엘이라는 곳은 야곱에게 있어 상징적 장소가 된 것으로 보인다. 야곱에게 나타난 하나님도 스스로 “벤엘의 하나님”이라고 밝혔으며(창 31:13) “그의 하나님이 되리라”는 계약을 할 때도 벤엘에서 제단을 쌓으라고 했기 때문이다(창 35:1). 이렇듯 하나님의 집이라는 뜻의 이름뿐만 아니라 야곱이 하나님과 축복의 계약을 맺은 곳으로 벤엘은 야곱에게, 그리고 이스라엘 민족에게 있어 중요한 종교적 장소가 되었다.

벤엘의 종교적 입지는 여로보암이 예루살렘에 반하는 북왕국 이스라엘을 세울 때 꽤 유용하게 사용되었다. 여로보암은 베냐민과 유다 두 지파를 제외한 이스라엘의 나머지 열 지파로 이루어진 나라를 세울 수 있었지만 솔로몬에 의해 세워진 성전 즉 “하나님의 집”이 있는 예루살렘과의 경쟁은 분명 그를 불안하게 했을 것이다. 이는 그가 왕권을 강화할 때도 막대한 피해를 주었을 것이다. 그는 예루살렘으로 향하는 그의 백성들의 종교적 향수를 영토 안에 가두어 두어야 할 필요가 있었다.⁵⁾ 이 영토 안에는 다행히 족장 시대부터 이어져 온, 예루살렘보다 더 오랜 시간 동안 “하나님의 집”이라 불렀던 벤엘이라는 거룩한 장소가 있었다. 성경은 가나안 정복 당시 이 땅이 요셉 자손에게 배분되었으며(수 16:1) 에브라임 산지와 베냐민 지파 사이의 땅으로 유다와 이스라엘 사이의 경계 지역이 되었음을 말하고 있다. 종교적 조건과 함께 벤엘의 지형적 조건은 여로보암에게 유리하게 사용되었다. 그는 북왕국 이스라엘의 남쪽 경계의 마지막 도시라는 지형적 입지와 “하나님의 집”이라는 종교적 정통성을 사용하여 이곳에 금송아지를 만들고 제사를 지내도록 종용하였다(왕상 12장). 그가 왜 “형상을 만들지 말라”(출 20:4)는 율법을 어기고 금송아지를 만들었는지는 다양한 학자들의 견해로 이미 토론

4) T. Meek, “Nuzi Akkadian”, J. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 219-220; C. Zaccagnini, “Nuzi”, R. Westbrook, ed., *A History of Ancient Near Eastern Law* (Leiden: Brill, 2003), 565-617.

5) 존 브라이트, 『이스라엘 역사』, 박문재 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1981), 324.

<그림 1> 분열 왕국 시대 지도



출처: Joshua J. Mark, “Israel”, Ancient History Encyclopedia, <https://www.ancient.eu/israel/> (2019. 7. 29).

된 바 있어 본고에서는 구체적으로 다루지 않을 것이다.⁶⁾ 아마도 여로보암에게 있어 금송아지는 최고의 신을 상징했고 사람의 모습을 한 신상이 아닌 상징만으로 여호와가 좌정하는 자리로 만들었기에 이 율법에 위반되는 사항은 아니라고 생각했을지도 모른다.⁷⁾ 그러나 벰엘은 하나님이 기뻐하시는 장소가 될 수는 없었다. 열왕기상 13:1-10은 여로보암이 벰엘에서 그가 만든 송아지에게 제사 드리고 제단에 분향하자 하나님의 사람의 저주가 임했고 그의 손이 말라버렸으며 제단이 갈라지고 재가 제단에서 쏟아졌다고 기록하고 있다. 아모스는 이 장소를 북왕국 이스라엘의 종교적 범죄의 대표적인 장소 중 하나로 저주했다(암 3:14; 4:4; 5:5). 또한 요시야의 종교개혁 당

시 벰엘의 제단과 산당이 산산이 부서졌다고 말하고 있어(왕하 23:15) 벰엘은 이스라엘의 종교에 전혀 용납될 수 없는 장소였음을 알 수 있다. 비록 벰엘이 종교적 타락의 장소로 언급되지만 “하나님의 집”이라는 전통 아래 이곳에는 하나님의 선지자들이 있었던 것으로 보인다. 열왕기상 13:11은 여로보암의 송아지상과 잘못된 제단에도 불구하고 벰엘에 늙은 선지자가 있었다고 말하고 있다. 열왕기하 2:3은 엘리야와 엘리사가 벰엘에 갔을 때 이곳에 선지자의 제자들(בְּנֵי־הַבְּיָאִים)이 있었다고 말하고 있다. 그들은 엘리사에게 앞으로 엘리야에게 일어날 일을 알고 있냐고 되묻기까지 했을 정도이다.

벰엘의 위치는 아직까지 정확히 밝혀진 바 없다.⁸⁾ 사사기 21:19는 실로가 벰엘 북쪽, 르보나 남쪽, 벰엘에서 세겜으로 올라가는 큰길 동쪽에 위치해 있다고 말하였고, 제롬은 주후 4세기 예루살렘 북쪽 12로마마일(Roman mile) 떨어진 지점에 벰엘이라 불리는 작은 마을이 있었다고 말했다.⁹⁾ 이를

6) 여로보암의 종교적 정책에 대한 토론은 F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University press, 1973), 195-215.

7) 존 브라이트, 『이스라엘 역사』, 325; 고대 중동 지역에 동물의 형상 위에 신들이 서 있는 신상들은 참조, J. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Pictures relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1974), 163-170, 177-181.

8) 벰엘의 위치에 대한 토론은 참조, 임미영, 『고고학으로 읽는 성경』 (서울: CLC, 2016), 246-247.

9) D. Livingston, “Locating Biblical Bethel”, Associates for Biblical Research, <https://biblearchaeology.org/research/founders-corner/2702-locating-biblical-bethel> (2019. 7. 29.).

토대로 라말라에서 북동쪽으로 5km 떨어진 곳에 위치한 아랍어로 베이틴(Beitin)이라 불리는 장소가 벤엘로 추정되어 왔는데 베이틴의 마지막 ‘-인(in)’에 히브리어 ‘엘’의 어원이 남아 있다고 보기 때문이다.¹⁰⁾ 그러나 고고학적 발굴은 베이틴에서 구약 시대의 어떤 흔적도 아직까지 밝혀낸 바 없다. 최근 일부 학자들은 베이틴보다는 오히려 베이틴에서 그리 멀지 않은 엘-비레(El-Bireh)라 불리는 언덕이 벤엘일 확률이 높다고 보고 있다.¹¹⁾ 비록 벤엘의 유적지는 아직까지 확실하게 밝혀진 것은 없지만 베이틴이 되었든 엘-비레가 되었든 두 유적지가 있는 곳은 북쪽의 길갈이나 사마리아에서 남쪽으로 내려와 동쪽의 여리고로 가는 길목에 있었다. 엘리야와 엘리사가 벤엘을 거쳐 여리고로 간 것은 엘리야가 하늘로 올라가기 전 선지자의 제자들을 방문하려는 목적이 있었을지도 모른다. 그러나 구약 시대 북왕국 이스라엘의 도로 상황에서 동쪽에 위치해 있던 여리고로 가기 위해서는 벤엘을 거쳐 가게 되어 있다. 엘리야가 하늘로 올라간 이후 엘리사는 여리고에 들러 선지자의 제자들을 만나 기적을 행한 후 벤엘로 올라가고 있었다. 그가 벤엘에서 무엇을 하고자 했는지 우리는 알 수 없다. 여리고에서 그랬던 것처럼 선지자의 제자들을 만나려고 했을지도 모른다. 그러나 그는 길에서 올라가다가 ‘네아림 크타님(『개역개정』-“작은 아이들”)’을 만나 분고가 다루고 있는 사건에 부딪혔고 벤엘에는 들어가지 못한 채 거기서부터 북쪽 갈멜산으로 갔다(왕하 2:24-25). 당시 벤엘에는 여호와 신앙을 따르는 선지자의 제자들이 있었지만 도시 전반에는 아모스가 말하고 있는 것처럼 여호와를 찾지 않는 범죄를 범하고 있는 이들이 있었다. 이들이 다음 장에서 다루게 될 ‘네아림 크타님’일 수 있다.

3.2. 등장인물: 작은 아이들(네아림 크타님 נְעָרִים קְטָנִים)

이 사건에 등장하는 인물들은 엘리사와 『개역개정』에서 작은 아이들로 번역한 ‘네아림 크타님(נְעָרִים קְטָנִים)’이다. 성경은 그들 중 42명이 꿈에 의해서 찢어졌다고 말하고 있어 이 드라마에 상당히 많은 엑스트라가 필요함을 보여 주고 있다. 만약 극본이 있었다면 이 엑스트라의 역할은 무엇이라고 써야 할까? 그레이는 아마도 이 역할을 벤엘의 선지자의 제자들 1, 2, 3, … 42의 번호를 붙였을지도 모른다. 그는 이 사건을 철없는 선지자들의 이야

10) E. Robinson and E. Smith, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea: A Journal of Travels in the year 1838*, vol. 2 (Boston: Crocker & Brewster, 1841), 125; H. Brodsky, “Bethel”, D. N. Freedman, et al., eds., *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1990), 710-712.

11) D. Livingston, “Locating Biblical Bethel”.

기라고 보면서 이 아이들이 엘리야가 벳엘을 방문했을 때 엘리사와 만났던 선지자의 제자들이었다고 보고 있다.¹²⁾ 그러나 이들이 선지자의 제자들이었다면 성경은 분명 아이들이 아닌 그들의 역할을 적었으리라고 본다. 앞서 3절에서 벳엘에 있는 선지자의 제자들이 이미 언급되었기 때문에 이들을 그저 아이들로 기록했다고 보는 것에는 무리가 있다. 같은 장에서 언급되고 있는 여리고에 있는 선지자의 제자들의 경우 그들이 등장할 때마다 그들을 부르는 호칭이 반복되어 정확히 기록되어 있기 때문이다(왕하 2:5, 7, 15). 그렇다면 이 아이들은 앞서 언급되어 있는 벳엘에 있는 선지자의 제자들이 아니라 벳엘 성읍에 살고 있는 새로운 인물들의 등장이라고 볼 수 있다. 네아림 크타님이 작은 아이들로 번역되어 왔기 때문에 일반적으로 아이들은 8-10세 심지어 3-4세의 어린아이로 보아 이야기의 잔인함은 극대화되어 왔다.¹³⁾ 그러나 문화적 배경을 통해 이 아이들의 연령을 확인하게 될 때 이야기의 구성은 달라진다. 더불어 이들이 조롱의 대사를 하게 된 경위와 엘리사의 마지막 액션의 당위성 역시 이해할 수 있게 될 것이다.

먼저 우리는 히브리어로 돌아가 이 새로운 인물들의 연령부터 살펴보는 것이 중요하다. 일반적으로 연령은 아이, 어른, 그리고 노인으로 나뉜다. 가장 어린 연령은 아이라고 불리는 ‘엘레드(עֵלֶד)’였다. ‘엘레드’는 ‘아이를 낳다’라는 뜻의 동사 ‘알라드(אָלַד)’를 어원으로 하고 있어 일반적으로 어린아이로 번역되어 왔다. 고대 중동 지역에서는 어린이 시기를 어른으로 가는 과도기로 아이들을 어른들의 작은 단위로 생각했다.¹⁴⁾ 어린아이의 시절을 끝내고 어른이 되는 나이를 언제로 보아야 하는지 성경은 정확히 말하고 있지 않다. 현대 이스라엘은 유대교 전통에 의해 13세에 ‘바르 미쯔바(בָּרַךְ מִצְוָה)’라고 불리는 성인식을 하고 있다. 바르 미쯔바를 13세에 하는 것은 율법을 지키고 행할 수 있는 책임을 갖게 되는 나이가 되었기 때문이며 이제 성전이 파괴된 날 금식을 해야만 하는 성인이 되었음을 의미하는 것이다.¹⁵⁾ 미쉬나는 13세가 되면 유대인으로서 율법을 지켜야 하는 나이가 시작되었다고 말하고 있다.¹⁶⁾ 창세기 21:8에서 이삭이 아이였으나 자라 젖을 떼게 되자

12) J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, 479; W. J. Bergen, *Elisha and the End of Prophetism*, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 286 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 69.

13) W. 카이저 외 3명, 『IVP 성경난제주석』, 김재영 역 (고양: IVP, 2010), 237.

14) Ph. Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, R. Baldick, trans. (New York: Vintage Books, 1962), 58; J. Blenkinsopp, “The Family in First Temple Israel”, L. G. Perdue, et al., eds., *Families in Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 66-69.

15) Genesis Rabbah, Toledot 63 ' בראשית רבה סג' (in Hebrew)

16) K. M. Olitsky, *An Encyclopedia of American Synagogue Ritual* (Santa Barbara: Greenwood Press, 2000).

아브라함이 잔치를 열었다고 말하고 있는데 미드라쉬에 의하면 젖을 뺐다는 의미는 아이의 시절을 끝내고 성인 즉 13세의 나이에 도달했기에 이를 축복하는 성인식을 한 것이라고 말하고 있다. 같은 의미가 사무엘에게도 적용될 수 있다. 기도로 얻은 아들 사무엘을 한나는 젖을 떼 후에 실로의 엘리에게 데리고 갔다. 이때 아이는 아직 어렸다 즉 ‘한나아르 나아르(הַנָּעִר הַנָּעִר)’라고 표현하고 있어 이미 엘레드가 아닌 어른의 단계 중 가장 어린 나아르 혹은 현대의 청소년이라 불리는 연령에 이르렀음을 알 수 있다.

13세 이상은 다시 ‘나아르(נָעַר, 복수 ‘네아림’ נְעָרִים)’, ‘바후르(בָּחֹר, 복수 ‘바후림’ בְּחֹרִים)’, ‘자켄(זָקֵן, 복수 ‘즈케님’ זְקֵנִים)’으로 그 연령대가 구분된다. 예레미야애가 5:13-14는 이스라엘의 멸망의 날에 “‘바후림(בְּחֹרִים)’이 맷돌을 지며 ‘네아림(נְעָרִים)’이 나무를 지다가 엎드러지오며 ‘즈케님(זְקֵנִים)’은 다시 성문에 앉지 못할 것이다”라고 말하면서 이스라엘 어른의 연령대를 구별하고 있고 더불어 그들의 하는 일을 언급하고 있다. 『개역개정』은 이 구절에서 ‘바후림’은 청년으로 ‘네아림’은 아이들로 ‘즈케님’은 노인들로 번역했다. ‘즈케님’은 수염이라는 뜻의 히브리어 명사 ‘자칸(זָקָן)’을 어원으로 가지고 있어, 수염을 기른 어른 즉 노인을 말한다. 고대 중동 지역에서 수염은 오랜 삶을 통해 지혜를 갖게 된 어른을 이야기하기도 한다. 그들은 성문에 앉아¹⁷⁾ 그들을 찾아와 묻는 이들에게 말해 줄 수 있는(신 32:7) 지혜와 경험을 가진 이들이었다. 고대 중동 지역의 평균 수명은 40세였지만¹⁸⁾ 시편 저자에 의하면 “우리의 연수가 칠십이요 강건하면 팔십이라”(시 90:10)고 말하고 있고 다양한 성경 인물들이 고령의 나이까지 살았다. ‘즈케님’의 시작을 알리는 연령을 정확히 말할 수는 없지만 시력과 기운이 떨어지는 시기를 말할 것이다.

어른을 구성하는 그래프에서 가장 넓은 연령 분포를 가지고 있었던 것은 ‘바후르’였다. 잠언 20:29는 백발의 노인들에 반해 바후르의 영화는 그의 힘이라고 말하고 있어 기운이 있음을 말하고 있다. ‘바후르’는 군대의 구성원을 이룬 사람들로 자주 등장했다. 사사기 20:15-16은 전쟁에서 칼과 물매를 다루는 ‘바후르’를 언급하고 있고 사무엘서와 열왕기서, 역대기서에서 사울과 다윗을 비롯한 이스라엘의 왕들의 전쟁에 참여한 사람을 ‘바후르’라고 부르고 있다. 민수기 1:3은 스무 살 이상의 모든 이들은 전쟁에 나갈 의무가 있다고 말하고 있어 전쟁에 참여하고 있는 ‘바후르’의 나이를 감안해 볼 수 있다. 사사기 14:10은 당시 ‘바후림’은 결혼을 위해 잔치를 베푸는

17) 성문에 앉아 상담이나 법률적 행위를 하는 장면은 룻기의 보아스가 그 예제이며 텔 단에서는 이러한 자리가 위치했던 곳이 발견된 바 있다. 참조, 임미영, 『고고학으로 읽는 성경』, 132-133.

18) 필립 J. 킹, E. 로렌스 스태거, 『고대 이스라엘 문화』, 임미영 역 (서울: CLC, 2014), 104.

풍속이 있었다고 기록하고 있고 이사야 62:5는 ‘바후르’가 처녀와 결혼한다고 말하고 있어 ‘바후르’는 결혼 적령기에 이른 성인임을 알 수 있다. 고대 이스라엘의 결혼 적령기에 대한 통계는 남아 있는 것이 없지만 성경적 자료를 토대로 남자는 20대에 심지어 30대 초반에 가서 결혼했던 것으로 보인다.¹⁹⁾ 흥미로운 것은 이스라엘은 결혼 첫해에 군복무가 면제되었는데 (신 24:5) 그들의 늦은 결혼으로 인해 아이가 늦어졌기 때문일 것이다. 전쟁에 나가 혹시 전사했을 경우 자신의 가문을 유지 할 수 없었기에 아이를 낳은 후 전쟁에 나가도록 하였다. 데이빗 프리드만(David N. Freedman)은 통계적으로 이스라엘의 왕은 평균 20세에 왕위에 올랐으며 26세 정도에 그의 아들을 낳았다고 말했다.²⁰⁾ 그의 계산을 일반인들에게도 적용한다면 ‘바후르’는 결혼한 25세 이상의 아버지가 된 이로서 국방의 의무를 다하는 힘 있는 성인을 말한다. 예레미야애가 5:13은 ‘바후림’은 멧돌을 지고 ‘네아림’은 나무를 지고 있다고 말하고 있다. 멧돌과 나무는 모두 생계와 관련된 일을 의미하지만 가벼운 나무를 지는 것에 반해 멧돌을 진다는 것은 식량을 조달하는 도구를 책임지는 가장의 의미로 여겨진다. 구약 시대의 멧돌은 아래쪽만도 평균 4-10kg이 넘고 매일의 음식을 만드는 도구로 한 가정에 반드시 필요한 물건이었다.²¹⁾ 그러므로 ‘바후림’은 적어도 한 가족을 책임지는 나이의 어른을 말한다.

예레미야애가 5:13-14에서 언급하고 있는 이들 중 가장 나이 어린 이들이 바로 ‘네아림’이다. 이들은 ‘엘레드’보다는 나이가 많고 ‘바후르’보다는 나이가 어린 현대의 청소년에서 청년의 시기에 있는 사람을 부르는 호칭이라고 보아야 한다. 창세기 37:2는 요셉을 17세로 ‘나아르’라고 부르고 있다. 창세기 25:27은 에서와 야곱이 ‘네아림’이었을 때 이미 자신들의 생업을 선택했다고 말하고 있다. 사사기 8:20에서 기드온의 아들 여텔이 전쟁에 참가했으나 아직 ‘나아르’여서 칼을 뽑는 것을 두려워했다고 말하고 있다. 이는 사사기 20:15의 칼을 다루는 데 익숙한 ‘바후르’와 비교할 만하다. 여텔이 전쟁에 참가했다는 것은 그가 어린아이는 아니라는 것을 말해주고 있다. 그러나 그는 아직 성인의 담대함은 가지고 있지 않은 것으로 묘사되고 있다. 만약 그가 ‘엘레드’였다면 그의 아버지 기드온은 여텔을 전쟁에 참가하

19) Ibid., 78-79.

20) D. N. Freedman, “Kingly Chronologies: Then and Later (with an appendix by A. Dean Forbes)”, S. Ahituv and B. A. Levine, eds., *Eretz—Israel 24* (Avraham Malamat Volume) (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993), 41-65.

21) 임미영, “전당 잡지 말라 - 신명기 24장에서 드러나는 율법의 휴머니즘적 사고”, 노세영 편, 『성서, 이스라엘 그리고 경건』 (부천: 서울신학대학교 출판부, 2017), 36.

게 하고 적군을 죽이라고 명령하지는 않았을 것이다. 사무엘상 2장은 성막의 제사에 참여하여 종교적 의무를 행사하고 있는 ‘나아르’를 말하고 있어 그가 어린아이는 결코 아님을 보여 주고 있다. 다윗이 골리앗과 싸울 때 사무엘상 17장은 그가 ‘나아르’였다고 말하고 있다. 다윗은 이 전쟁에 처음부터 참여하고 있지는 않았다. 그의 형들만이 전쟁에 참여하고 있었고 형들에게 먹을 양식을 가져다주기 위해 이곳으로 오게 되었다. 만약 그가 ‘엘레드’라 불리는 어린아이였다면 그의 아버지 이새는 다윗을 전쟁터로 심부름을 보내지 않았을 것이다. 그는 어린아이는 아니었지만 사울의 군장이 맞을 만큼 성장한 어른은 아니었고 그가 아직 ‘나아르’였기에 사울과 이스라엘 민족 그리고 블레셋은 그의 어림을 무시할 수밖에 없었을 것이다. 그러나 ‘나아르’는 그렇게 어린 것만은 아니다. 압살롬의 경우 아버지 다윗에 반대하여 쿠데타를 일으켰을 때 그는 ‘나아르’로 불렸다(삼하 18:5). 그는 적어도 자신의 의지를 표현하고 자신의 사람들을 모을 수 있는 나이였음을 보여 주고 있다. 그러므로 ‘나아르’는 ‘엘레드’에서 벗어난, 즉 만 13세부터 아직 장가를 가지 않고 아버지가 안 된 연령층을 부르는 단어로 보인다. 이스라엘이 일반적으로 아버지가 되어 가장의 역할을 하는 ‘바후르’가 되는 나이를 25세라고 보았을 때 현대인들에게 청소년 그리고 청년으로 불리는 연령을 ‘나아르’라고 보는 것이 맞다.²²⁾ 아직 가장으로 무거운 멧돌을 책임지며 한 가정을 먹여 살리는 연령은 아니지만 적어도 나무를 지어 집안일에 도움을 줄 수 있는 연령을 ‘네아림’이라고 불렀을 것이다. ‘네아림’은 다윗처럼 집안의 업을 잇기 위해 목동 일을 하거나 성막이나 궁전 혹은 선지자들을 위한 잡일을 할 수 있을 정도의 나이를 말하는 것이다. 그들은 자신의 말과 행동에 책임을 질 수 있을 정도의 연령이었다고 보아야 한다.²³⁾ 그런데 본 장면에 등장하고 있는 ‘네아림’에게는 작다는 의미의 ‘크타님’이라는 형용사가 주어져 있다. ‘네아림’을 13-25세 사이라고 보았을 때 그들의 나이를 보다 구체적으로 한정지어 준다. 『개역개정』은 ‘크타님’을 “작은”이라고 번역했지만 ‘네아림’의 연령을 감안할 때 ‘젊은 혹은 어린 청년’이라든가 현대인에게 보다 익숙한 ‘청소년’이라고 번역하는 것이 맞다고 본다.²⁴⁾ 이들은 13-17세 정도의 보다 아이들에 가까운 연령이었을 것이다. 그

22) 카이저(W. C. Kaiser)는 네아림의 나이를 12-30세로 보았다. W. 카이저 외 3명, 『IVP 성경난제주석』, 236.

23) J. K. Mead, “‘Elisha will kill’? The Deuteronomistic Rhetoric of Life and Death in the Theology of the Elisha Narratives”, Ph.D. Dissertation (Princeton Theological Seminary, 1999), 113. 각주 45.

24) W. 카이저 외 3명, 『IVP 성경난제주석』, 236.

들이 ‘네아림’ 중에서도 어린 축에 속했기 때문에 24절에서 곰에게 찢긴 42명의 ‘열라담(אַרְבָּעִים וְשָׁנַיִם יְלָדִים)’이라고 기록된 이유일 수도 있다.

이제 이 13-17세 정도 되는 벤엘의 어린 ‘네아림’이 왜 성읍에서 나와 엘리사의 길을 방해한 것인가 그 이유를 밝혀야 할 것이다. 앞서 언급한 것처럼 이들은 선지자의 제자들이 아니다. 아마도 이들은 하나님의 선지자가 벤엘에 들어오는 것을 두려워한, 적어도 엘리사와는 상반되는 종교적 입장을 가진 이들이었을 것이다. 그들은 다음 장에서 다루게 될 그들의 대사 ‘알레 케레아흐(אַלֵּה קְרָאָה)’로 엘리사를 조롱하고 있고 이로 인해 저주받을 수밖에 없었다는 것은 이들의 신앙에 문제가 있었음을 보여 준다. 그들은 적어도 엘리야가 어떻게 되었는지의 소문을 들은 자들이었다. 그리고 엘리야의 능력이 어떻게 엘리사에게 전달되었는지를 아는 이들이었다. 그들이 벤엘로 올라오고 있는 엘리사를 보았을 때 그들은 엘리야의 겹옷 ‘아데레트(אַדְרֵט)’를 입고 있는 엘리사를 보았을 것이다. 고대 중동 지역의 겹옷은 직사각형이나 반원 형태의 큰 천을 몸에 둘둘 말아 두르는 것이었다. 일교차가 크고 겨울에는 비로 인해 기온이 많이 내려가는 고대 이스라엘에서 겹옷은 중요한 필수품이었지만 일반인이 여러 벌을 가지고 있는 것은 드물었다.²⁵⁾ 그렇게 때문에 율법은 겹옷을 저당 잡는 것은 그의 생명을 저당 잡는 것과 같다고 말하면서 밤에는 반드시 돌려주라고 말하고 있다(출 22:26[25]; 암 2:8). 엘리야 역시 예외는 아니었을 것이다. 그는 아마 항상 입던 같은 겹옷을 걸치고 벤엘을 거쳐 여리고로 갔을 것이다. 엘리사가 갖게 된 엘리야의 겹옷은 하나님의 능력이 엘리사에게 머물렀다는 상징과 같은 것이었다. 여리고의 선지자의 제자들은 엘리야의 겹옷을 입은 엘리사를 우리 주인(왕하 2:19)이라 인정하면서 물을 고쳐 달라는 기적을 부탁했다. 엘리야의 겹옷을 입은 엘리사가 벤엘에 들어왔을 때 일어날 파급을 벤엘의 ‘네아림’들은 두려워했을 것이다. 한때 이스라엘의 종교적 문제로 인해 가뭄을 선포했고 바알 선지자들과 승부를 벌였던 엘리야의 역할을 전수받은 엘리사의 방문은 하나님의 신앙에서 벗어나 질책받았던 벤엘 사람들에게는 반가운 것이 아니었을 것이다. 그들은 엘리사가 그들의 성읍에 들어오는 것을 막아야 했다. 그들의 이러한 생각은 그들의 대사에서 더욱 더 확실하게 볼 수 있다.

25) 임미영, “고대 이스라엘의 의복 — 구약시대 의복을 중심으로”, 『성경원문연구』 36 (2015), 149-150.

3.3. 대사: 대머리어 올라가라(알레 케레아흐 קְרַח עֲלֵהּ)

이 드라마에 등장하는 42명 이상의 배우들의 대사는 단 두 마디였다. ‘알레 케레아흐, 알레 케레아흐(קְרַח עֲלֵהּ קְרַח עֲלֵהּ)’. 성경은 이 두 마디가 어마어마한 조롱이었으며 이로 인해 그들은 여호와의 이름으로 저주받아 고통에 찢겼다고 말하고 있다. 먼저 그들은 엘리사를 ‘케레아흐’ 즉 대머리라고 부르고 있다. 엘리사의 사역 연대를 계산해 봤을 때 당시 엘리사는 25-30세 정도가 된 것으로 본다.²⁶⁾ 엘리사는 엘리야의 승천 후 여호람, 예후, 여호아하스, 요아스 네 명의 임금의 재위 동안 사역을 했고 이를 약 60년으로 계산했을 때 그리고 당시 평균 수명을 생각했을 때 그의 사역 초기의 나이는 이제 막 ‘바후르’가 되었다고 본다. 대머리가 되는 신체적 현상이 반드시 노인이 되어야 나타나는 것은 아니지만 25-30세의 나이에 그가 대머리였다는 확신도 없다.²⁷⁾ 그렇다고 해서 그가 나이에 비해 일찍 대머리의 현상이 나타났는지 우리는 따질 필요가 없다. 이 구절에서 우리의 관심은 대머리라고 부른 것이 왜 조롱에 해당되는가에 있기 때문이다. 고대 이스라엘에게 있어 대머리는 그다지 환영받을 만한 신체적 조건은 아니었다. 이스라엘과 주변 국가의 멸망을 예언하면서 예언서들은 하나 같이 이스라엘이 대머리가 될 것이라고 말하고 있다. 이사야 3:24는 대머리를 썩은 냄새와 굵은 베옷, 그리고 수치스러운 흔적과 함께 나열하고 있다. 예레미야 47:5는 블레셋 사람의 멸망 가운데 유린의 흔적으로 가사가 대머리가 될 것이라고 말하고 있다. 모압의 멸망은 모든 사람이 대머리가 되고 수염을 밀게 될 것으로 표현되었다(렘 48:37). 이스라엘 민족 역시 에스겔 7:18, 아모스 8:10, 미가 1:16에서 멸망으로 인해 대머리 같게 될 것이라고 말하고 있다. 머리카락이 없는 모습은 마치 황폐함을 상징하고 결국 멸망이라는 부정적 의미를 갖고 있는 것이다. 이러한 부정적 의미 덕분에 레위기 21:5는 제사장들에게 머리털을 깎아 대머리 같게 하지 말라고 말하고 있다. 그러나 대머리가 부정적 의미를 가지고 있다고 해서 자연적으로 일어나는 신체적 변화를 막을 수는 없었을 것이다. 결국 레위기 13:40-41은 “누구든지 그 머리털이 빠지면 그는 대머리니 정하고 앞머리가 빠져도 그는 이미 대머리니 정하니라”라고 율법으로 규정하고 있다. 대머리에 대한 부정적 견해는 대머리를 불경하게 여기는 것으로 연결되었을지도 모른다. 덕분에 이러한 율법을 기록해야만 했을 것이다.

26) W. 카이저 외 3명, 『IVP 성경난제주석』, 236.

27) 카이저는 고대 근동지역에서는 대머리가 흔하지 않았기 때문에 엘리사는 대머리였을 리가 없다고 말하고 있다. W. 카이저 외 3명, 『IVP 성경난제주석』, 236.

<그림 2> 텔 이스마르에서 발견된 수메르 제사장상



출처: Oriental Institute Museum, Chicago; 임미영 소장 사진.

<그림 3> 네페르-론펫(Nefer Ronpet)의 무덤에서 발견된 13왕조 시대 이집트 제사장의 모습



출처: Priests of Ancient Egypt, www.ancient-egypt-priests.com.

율법적 규제에도 불구하고 이스라엘 안에서 대머리는 여전히 부정적 의미로 남아 있었다. 그것은 단지 머리술이 없다는 외형적 조건 때문만은 아니었던 것으로 보인다. 이는 앞서 언급한 이스라엘의 제사장은 대머리 같게 하지 말라는 율법에서 두드러진다. 대머리가 정한 것임에도 왜 제사장은 대머리 같게 하지 말라고 했을까? 이는 고대 중동 지역의 종교 문화에서 이스라엘을 구별되게 하고자 하는 목적에 기인한 것이라고 보인다. 형상을 만들지 말라는 이스라엘의 율법 덕분에 고대 이스라엘의 도상학은 발전할 수가 없었던데 반해 메소포타미아와 이집트 같은 이스라엘의 주변 지역의 벽부조와 벽화들은 우리에게 상당한 문화적 자료를 남겨주었다. 주전 3000-2300년경 유물로 보이는 텔 아스마르(Tell Asmar)를 비롯한 수메르의 여러 유적지에서 발견된 형상들 중에는 경배의 자세로 손에 제사 용기를 들고 있었던 이들이 있다.²⁸⁾ 제사장들로 알려진 이 형상들은 머리술을 깨끗이 밀어 대머리의 모습을 하고 있다. 더불어 우르에서 발견된 상아판의

28) H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient* (New Haven: Yale University Press, 1970), figs 39, 41-42, 52, 55.

수메르의 지배층으로 보이는 인물 역시 대머리의 모습으로 왕좌에 앉아 공물을 받고 연회를 즐기고 있다.²⁹⁾ 이집트의 경우 대머리는 더욱 대중적이었다. 나일강으로 인해 습한 이집트의 고대인들은 위생을 목적으로 몸 전체의 털을 밀었던 것으로 유명하다.³⁰⁾ 남자의 경우 성인이 되면 한 쪽으로 길렀던 머리카락을 밀어 가발로 만들고 머리털은 항상 깨끗이 면도했다. 고대에는 자주 머리를 감을 수 없었기 때문에 머리털이 없으면 냄새와 이가 생기는 것을 방지할 수 있었다. 이집트의 도상학에는 가발을 쓰지 않고 제사에 참여하고 있는 제사장들이 자주 등장하고 있다. 고대 이스라엘에게 있어 대머리를 부정하게 보는 요인 중 하나는 이스라엘의 종교와 주변 국가의 종교를 구별하는 수단 중 하나였을지도 모른다. 벤엘의 ‘네아림’은 엘리사가 이미 엘리야의 겹옷을 입고 있는 하나님의 선지자임을 알고 있으면서도 그를 대머리라고 불렀다. 이는 그를 마치 우상 숭배에 참여하는 종교적 지도자로 부르는 조롱의 의미를 받아들여질 수도 있었을 것이다. 그가 실제로 대머리라 할지라도 말이다.

‘네아림’이 엘리사를 조롱하는 데 사용한 또 다른 단어는 ‘알레’이다. ‘알레’는 동사 ‘알라(אָלָה)’의 명령형으로 ‘올라가라’는 의미다. 어디로 올라가라는 것일까? 이 동사는 열왕기하 2:11의 엘리야가 하늘로 “올라가더라”와 같은 단어를 사용하고 있다. 플로 마에제르(F. Maeijer)는 그들이 “엘리야가 올라갔던 것처럼 하라. 그래서 내가 제 2 엘리야인 것을 증명하라.”³¹⁾라는 의미로 같은 단어를 사용하고 있다고 말했다. 그러나 지금까지 본고가 토론한 바에 의하면 ‘네아림 크타님’은 여호와의 선지자의 제자들이 아닌 사람들로 벤엘로 엘리사가 들어오는 것을 꺼려했다고 가정한다면 그들에게 엘리사가 굳이 엘리야의 능력을 전수받았다는 것을 증명할 필요는 없다. 하나님의 선지자로 북왕국 이스라엘의 종교적 타락에 일침을 가했던 위대한 선지자가 그 땅에서 사라졌다. 그런데 그의 겹옷을 입고 그의 능력을 물려받은 자가 나타난 것은 그들의 삶에 다시금 걸림돌이 등장했다는 것과 같다. 결국 그들은 엘리사에게 그도 엘리야처럼 하늘로 올라가라 즉 우리에게서 떠나라, 우리를 방해하지 말고 내버려 두라고 말하고 있다. 보다 모욕적인 말로는 “이곳에서 꺼져라, 사라져라”가 될 것이다.³²⁾ 그들은 엘리사

29) Ibid., fig. 76.

30) P. D. Manuelian, *Egypt: The World of the Pharaohs* (Bonner Straße, Cologne Germany: Könnemann Verlagsgesellschaft, 1998), 405.

31) F. J. Maeijer, “Elisha as a Second Elijah: In the Period of the Prophetic Actions Against the Baal Policy of the House of Ahab”, Ph.D. Dissertation (Pontificio Istituto Biblico, 1989), 18.

32) W. 카이저 외 3명, 『IVP 성경난제주석』, 236.

가 벤엘로 들어오는 것이 못마땅했을 것이다. 벤엘에서 하나님 신앙과는 다른 신앙적 문제를 가지고 있는 그들에게 엘리사가 쏟아 내릴 종교적 질책을 피하기 위해 방어가 필요했을 것이다. 그러나 그들의 방법은 저주로 돌아왔다.

3.4. 액션/지문: וַתִּצְרֹף אֱלִישָׁא בְּיָדָא, מִן-הָיֵער, וַתִּבְרָכֶנָּה מָהם

이제 드라마는 절정에 도달했다. ‘네아림 크타님’의 조롱을 듣고 그는 뒤로 돌이켜 그들을 보았다. 그가 대사를 말하기에 앞서 어떻게 행동했는지 지문으로 자세하게 묘사한 것은 마치 드라마에서 슬로우 모션으로 표현되는 장면을 연상케 한다. 이러한 행동의 묘사는 앞으로 그가 할 대사가 얼마나 강력한 영향을 주었는가를 보여 주기도 한다.³³⁾ 성경은 엘리사의 대사를 정확하게 기록하고 있지 않지만 그는 여호와와 이름으로 ‘네아림 크타님’을 저주했다. 여호와와 이름으로 행한 그의 저주는 같은 장의 21절에 여리고에서 여호와와 이름으로 행한 것과 대비된다.³⁴⁾ 여리고의 선지자들의 제자들이 엘리사를 “우리 주인”이라 부르며 그들의 물에 대한 고민을 털어 놓았을 때 여호와와 이름으로 행한 그의 저주는 같은 장의 21절에 여리고에서 여호와와 이름으로 행한 것과 대비된다.³⁴⁾ 여리고의 선지자들의 제자들이 엘리사를 “우리 주인”이라 부르며 그들의 물에 대한 고민을 털어 놓았을 때 여호와와 이름으로 행한 그의 저주는 같은 장의 21절에 여리고에서 여호와와 이름으로 행한 것과 대비된다.³⁴⁾ 여리고의 선지자들의 제자들이 엘리사를 “우리 주인”이라 부르며 그들의 물에 대한 고민을 털어 놓았을 때 여호와와 이름으로 행한 그의 저주는 같은 장의 21절에 여리고에서 여호와와 이름으로 행한 것과 대비된다.³⁴⁾

여리고에서 여호와와 이름으로 행한 그의 저주는 같은 장의 21절에 여리고에서 여호와와 이름으로 행한 것과 대비된다.³⁴⁾ 여리고의 선지자들의 제자들이 엘리사를 “우리 주인”이라 부르며 그들의 물에 대한 고민을 털어 놓았을 때 여호와와 이름으로 행한 그의 저주는 같은 장의 21절에 여리고에서 여호와와 이름으로 행한 것과 대비된다.³⁴⁾

여리고의 선지자들의 제자들이 엘리사를 “우리 주인”이라 부르며 그들의 물에 대한 고민을 털어 놓았을 때 여호와와 이름으로 행한 그의 저주는 같은 장의 21절에 여리고에서 여호와와 이름으로 행한 것과 대비된다.³⁴⁾

신명기 18:18-19는 여호와가 이스라엘 백성 중에 선지자를 세울 때 “누구든지 내 이름으로 전하는 내 말을 듣지 아니하는 자는 내게 벌을 받을 것이요”라고 말하고 있다. 또한 레위기 24:16은 “여호와와 이름으로 행하면 그를 반드시 죽일지니 온 회중이 돌로 그를 칠 것이니라 거류민이든지 본토인이든지 여호와와 이름으로 행하면 그를 죽일지니라”라고 기록하고 있다. 와이즈맨(D. J. Wiseman)은 이 두 구절을 통해 여호와와 이름으로 행하면 그를 반드시 죽일지니 온 회중이 돌로 그를 칠 것이니라 거류민이든지 본토인이든지 여호와와 이름으로 행하면 그를 죽일지니라”라고 기록하고 있다. 와이즈맨(D. J. Wiseman)은 이 두 구절을 통해 여호와와 이름으로 행하면 그를 반드시 죽일지니 온 회중이 돌로 그를 칠 것이니라 거류민이든지 본토인이든지 여호와와 이름으로 행하면 그를 죽일지니라”라고 기록하고 있다. 와이즈맨(D. J. Wiseman)은 이 두 구절을 통해 여호와와 이름으로 행하면 그를 반드시 죽일지니 온 회중이 돌로 그를 칠 것이니라 거류민이든지 본토인이든지 여호와와 이름으로 행하면 그를 죽일지니라”라고 기록하고 있다.

와이즈맨(D. J. Wiseman)은 이 두 구절을 통해 여호와와 이름으로 행하면 그를 반드시 죽일지니 온 회중이 돌로 그를 칠 것이니라 거류민이든지 본토인이든지 여호와와 이름으로 행하면 그를 죽일지니라”라고 기록하고 있다. 와이즈맨(D. J. Wiseman)은 이 두 구절을 통해 여호와와 이름으로 행하면 그를 반드시 죽일지니 온 회중이 돌로 그를 칠 것이니라 거류민이든지 본토인이든지 여호와와 이름으로 행하면 그를 죽일지니라”라고 기록하고 있다. 와이즈맨(D. J. Wiseman)은 이 두 구절을 통해 여호와와 이름으로 행하면 그를 반드시 죽일지니 온 회중이 돌로 그를 칠 것이니라 거류민이든지 본토인이든지 여호와와 이름으로 행하면 그를 죽일지니라”라고 기록하고 있다.

와이즈맨(D. J. Wiseman)은 이 두 구절을 통해 여호와와 이름으로 행하면 그를 반드시 죽일지니 온 회중이 돌로 그를 칠 것이니라 거류민이든지 본토인이든지 여호와와 이름으로 행하면 그를 죽일지니라”라고 기록하고 있다. 와이즈맨(D. J. Wiseman)은 이 두 구절을 통해 여호와와 이름으로 행하면 그를 반드시 죽일지니 온 회중이 돌로 그를 칠 것이니라 거류민이든지 본토인이든지 여호와와 이름으로 행하면 그를 죽일지니라”라고 기록하고 있다.

33) W. J. Bergen, *Elisha and the End of Prohetism*, 70.

34) J. K. Mead, “Elisha will kill”? The Deuteronomistic Rhetoric of Life and Death in the Theology of the Elisha Narratives”, 113.

35) D. J. Wiseman, *1 And 2 Kings: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries (Madison: Intervarsity Press, 1993), 198.

조롱한 네아림 크타님에게 내려진 형벌은 수풀에서 암곰 들이 나와 그들을 찢은 것이었다(וּתְבַקְעֵנָה מִהַרְרָם, מִן־הַיַּעַר, וּתְצַאנָה שְׂתִים רְבִים, וּתְצַאנָה שְׂתִים רְבִים). 현재 벤엘의 위치가 정확히 어디였는지 알지 못한 가운데 이 곰들이 나왔다는 숲의 유무 역시 알 수는 없다. 그러나 수리아의 곰이 이 시기에 아직 멸종되지 않았었고 벤엘로 추측되는 베이틴이나 엘 비레가 위치해 있는 중앙 산지 지역에 산이 많고 삼림이 우거진 지역이 많아 곰들이 살고 있었을 확률은 높다.³⁶⁾ 액션의 결과는 처참했다. 비록 죽음에 이르지 는 않았지만 곰에게 찢긴 상처는 상당히 치명적인 것이었다. “찢었더라”라는 표현에 사용된 단어는 ‘바카(בָּקָא)’로 본 구절에서는 칼(Qal)동사의 형태가 아닌 תְּבַקְעֵנָה로 피엘의 형태를 사용하고 있다. 피엘(Piel)동사는 칼(Qal)동사의 표현일 때보다 폭력적이게 되기 때문에³⁷⁾ 잔인함은 극대화 될 수 있다. 이는 마치 후대의 유다 백성들이 “하나님의 사신들을 비웃고 그의 말씀을 멸시하며 그의 선지자를 욕하여 여호와와 그의 진노를 그의 백성에게 미치게 하여 회복할 수 없게 하였”다(대하 36:16)는 말씀을 상기시킨다.³⁸⁾ 벤엘의 ‘네아림 크타님’의 엘리사에 대한 저주는 여호와와 그의 진노를 불러왔고 그들 스스로의 몸이 찢기고 상하는 고통을 겪었을 뿐만 아니라 벤엘로 이르는 여호와와 그의 경고와 축복을 저지하는 결과를 가져왔다.

4. 나가는 말

한 드라마의 같은 장면을 보고도 평론가들은 다른 견해와 해석을 내어놓곤 한다. 이는 아마도 각자의 자라온 환경과 교육적 배경, 감성적 성향에 따라 다르게 느껴지기 때문일 것이다. 그들이 이 드라마를 쓴 작가와 연출한 감독의 배경과 의도를 이해하려고 최대한 노력할 때 이 장면의 진정한 의미를 파악할 수 있게 된다. 그러므로 열왕기하 2:23-24의 장면 역시 그 배경과 의도로 돌아가 파악할 필요가 있었다. 그 시대의 지리적, 언어적, 문화적 배경으로 이해할 때 7-8세 정도의 아이들을 저주한 괴팍하고 성질 급한 대머리 엘리사는 잊어야 할 것이다.

엘리아의 승천 이후 엘리사는 그의 스승의 겹옷을 입고 여호와 신앙에 문제가 있었던 벤엘로 올라가고 있었다. 여리고에서 선지자의 제자들을 만났던 것처럼 벤엘에서도 그들을 만나려고 했을 것이다. 그러나 그는 벤엘

36) J. 윌튼 외 3명, 『IVP 성경배경주석』 (고양: IVP, 2010), 554.

37) BDB, 132.

38) W. 카이저 외 3명, 『IVP 성경난제주석』, 237.

로 들어가지 못했다. 벰엘로 올라가는 길에 ‘네아림 크타님’과 만났기 때문이다. 성경에 등장하는 여러 ‘네아림’의 연령을 추측해 볼 때 ‘네아림’은 어린이의 연령에서 벗어난 13세-25세 사이의 청소년 혹은 결혼 적령기에 있거나 결혼을 했어도 아직 아버지가 되지 않은 청년으로 보아야 한다. ‘네아림 크타님’은 “작은” 아이들로 번역하는 것이 아니라 ‘어린 청년 혹은 청소년’이라고 보며 13-17세로 추정된다. 그들은 자신의 말과 행동에 책임을 질 수 있는 정도의 연령이었다고 보아야 한다. 그러므로 그들이 엘리사에게 말한 “대머리여 올라가라”는 어린아이들이 생각 없이 뱉은 말이 아니라 어린 청년들이 의도적으로 말한 조롱의 언사였다. 이집트를 비롯한 주변 국가들의 제사장들이 대머리였던 모습에 반해 이스라엘은 대머리에 대해 부정적 견해를 가지고 있었다. 당시 엘리사가 25-30세였던 것을 감안했을 때 그가 대머리였을 확률은 적다. 그러므로 대머리라고 엘리사를 부른 것은 여호와의 선지자가 아닌 이방 종교의 지도자로 치부하는 모독이었다. 또한 그들을 종교적으로 비난했던 엘리야가 하늘로 올라가 자신들을 더 이상 괴롭히지 않게 된 것처럼 엘리사에게도 “올라가라”라는 표현을 통해 ‘사라져라, 꺼져라’ 같은 저주를 퍼부은 것이었다. ‘네아림 크타님’의 여호와의 선지자를 모욕하는 언행은 곧 여호와를 조롱하는 것이었다. 결국 그들은 “누구든지 내 이름으로 전하는 내 말을 듣지 아니하는 자는 내게 벌을 받을 것이요” (신 18:18-19)라는 말씀 아래 “들짐승을 너희 중에 보내리니 그것들이 너희의 자녀를 움키고 너희 가축을 멸하며 너희의 수효를 줄이리니 너희의 길들이 황폐하리라”(레 26:22)는 형벌을 받아 암곰 두 마리에 찢기는 처참한 결과를 낳고 말았다. 그들이 형벌을 받은 것은 엘리사의 신체적 조건을 조롱한 것 때문이 아니라 그들의 신앙적인 문제로 인해 여호와의 선지자의 사역의 길을 방해했기 때문이었다. 벰엘에서 일어난 이 사건에 대한 소문은 이스라엘 전체에 퍼져나갔을 것이며 이제 여호와께서 이스라엘의 종교적 문제에 칼을 드시게 되었음을 선포하는 계기가 되었을 것이다.

<주제어>(Keywords)

엘리사, 벰엘, 네아림 크타님(נְעָרִים קְטָנִים), 대머리, 올라가라.

Elisha, Bethel, *nearim ktanim*(נְעָרִים קְטָנִים), Baldhead, Go up.

<참고문헌>(References)

- 네페르-론펫(Nefer Ronpet)의 무덤에서 발견된 13왕조 시대 이집트 제사장의 모습, Priests of Ancient Egypt, www.ancient-egypt-priests.com (2019. 7. 29).
- 분열 왕국 시대 지도, Joshua J. Mark, “Israel”, Ancient History Encyclopedia, <https://www.ancient.eu/israel/> (2019. 7. 29).
- 브라이트, 존, 『이스라엘 역사』, 박문재 역, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1981.
- 윌튼, J. 외 3명, 『IVP 성경배경주석』, 고양: IVP, 2010.
- 임미영, 『고고학으로 읽는 성경』, 서울: CLC, 2016.
- 임미영, “고대 이스라엘의 의복 — 구약시대 의복을 중심으로”, 『성경원문연구』 36 (2015), 137-166.
- 임미영, “전당 잡지 말라 - 신명기 24장에서 드러나는 율법의 휴머니즘적 사고”, 노세영 편, 『성서, 이스라엘 그리고 경건』, 부천: 서울신학대학교 출판부, 2017.
- 카이저, W. 외 3명, 『IVP 성경난제주석』, 김재영 역, 고양: IVP, 2010.
- 킹, 필립 J., 스태거, E. 로렌스, 『고대 이스라엘 문화』, 임미영 역, 서울: CLC, 2014.
- 텔 이스마르에서 발견된 수메르 제사장상, Oriental Institute Museum, Chicago; 임미영 소장 사진.
- Ariès, Ph., *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, R. Baldick, trans., New York: Vintage Books, 1962.
- Bergen, W. J., *Elisha and the End of Prophetism*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 286, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Blenkinsopp, J., “The Family in First Temple Israel”, L. G. Perdue, et al., eds., *Families in Ancient Israel*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, 48-103.
- Brodsky, H., “Bethel”, D. N. Freedman, et al., eds., *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 1, New York: Doubleday, 1990, 710-712.
- Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University press, 1973.
- Culley, R. C., *Themes and Variations: A Study of Action in Biblical Narrative*, SBL Semeia Studies, Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Frankfort, H., *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, New Haven: Yale University Press, 1970.
- Freedman, D. N., “Kingly Chronologies: Then and Later (with an appendix by A. Dean Forbes)”, S. Ahituv and B. A. Levine, eds., *Eretz—Israel* 24,

- Avraham Malamet Volume, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993, 41-65.
- Gray, J., *I & II Kings: A Commentary*, The Old Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press, 1971.
- Jones, G. H., *I and II Kings*, New Century Bible, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984.
- Livingston, D., “Locating Biblical Bethel”, Associates for Biblical Research, <https://biblearchaeology.org/research/founders-corner/2702-locating-biblical-bethel> (2019. 7. 29.).
- Maeijer, F. J., “Elisha as a Second Elijah: In the Period of the Prophetic Actions Against the Baal Policy of the House of Ahab”, Ph.D. Dissertation, Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- Manuelian, P. D., *Egypt: The World of the Pharaohs*, Bonner Straße, Cologne Germany: Könnemann Verlagsgesellschaft, 1998.
- Mead, J. K., “‘Elisha will kill’? The Deuteronomistic Rhetoric of Life and Death in the Theology of the Elisha Narratives”, Ph.D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1999.
- Meek, T., “Nuzi Akkadian”, J. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press, 1969, 219-220.
- Olitsky, K. M., *An Encyclopedia of American Synagogue Ritual*, Santa Barbara, California: Greenwood Press, 2000.
- Pritchard, J., ed., *Ancient Near Eastern Pictures relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Robinson, E. and Smith, E., *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea: A Journal of Travels in the year 1838*, vol. 2, Boston: Crocker & Brewster, 1841.
- Wiseman, D. J., *1 And 2 Kings: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Madison: Intervarsity Press, 1993.
- Zaccagnini, C., “Nuzi”, R. Westbrook, ed., *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden: Brill, 2003, 565-617.

<Abstract>

**Reading of 2 Kings 2:23-24
in Light of Geographical, Linguistic, and Cultural Background**

MiYoung Im
(AnYang University)

Even if critics see the same scene in a drama, they often give different reviews and interpretations. This is because they have different impressions depending on their own social environment, educational background, and emotional responses. Only when critics try to understand the background and intention of the director(writer) who wrote the drama and the director who directed it, can they grasp the true meaning of a scene. When it comes to the scene of 2 Kings 2:23-24, biblical scholars also need to return to its background and intent. When we understand the geographical, linguistic, and cultural background of its era, we can forget about the wacky and fiery Bald Elisha, who has cursed little children.

After Elijah's ascension, Elisha wearing his master's coat (אַדְרָת) went up to Bethel where there were religious troubles. He would have met the sons of the prophets in Bethel as he had met them in Jericho. But he could not even enter Bethel because he was blocked by 'nearim ktanim (נְעָרִים קְטָנִים)' on the way there. The exact meaning of this phrase requires clarification. First, there are various examples of 'nearim' in the Bible. The term can refer to young men between the ages of 13 and 25 years. This range of ages means that the 'nearim' were at the age of marriage, but they probably had not yet become fathers. The word 'ktanim' used to be translated as "little" but this word rather means 'young' in this phrase. Thus the ages of 'nearim ktanim' must be estimated at around 13-17. They were old enough to be responsible for their own words and actions. They might be immature but they were not childish when they spoke the words "Go up, baldhead (עֲלֵה קַרְחָ)!". They meant to tease Elisha, the prophet of YHWH. Despite the fact that the priests of Egypt and other nations were bald, Israel had a negative view of baldness. Given that Elisha was 25-30 years old at the time, he was less likely to be bald. Therefore, it was a blasphemy to call Elisha a bald man because they were referring to him as the leader of foreign

religion, not as YHWH's prophet. Elijah, who chastised them went up (alla עלה, meaning "to go up") into heaven and did not bother them anymore. The same word 'alla' was used against Elisha. They told Elisha to go up, meaning that as Elijah went up and disappeared, "Elisha, you too, go away, get out of here, disappear, and do not bother us." The act of insulting the prophets of YHWH was to mock YHWH. They were punished based on "Whoever does not listen to my words, to those who speak in my name will be punished by me" (Deu. 18:18-19) and "They will send wild animals among you, and your ways shall be desolate"(Lev 26:22). The result was terrible. Two female bears came and tore them apart. It was not because of their mockery of Elisha's physical condition that they were punished, but because of their faithlessness in interfering in the ministry of YHWH's prophet. The rumor about this event in Bethel likely spread throughout Israel and proclaimed that the Lord had started to pass judgment on Israel's religious problems.

역대기에 나타난 ‘마알(מַאֲל)’의 의미와 기능

안석일*

1. 들어가는 말

역대기 저자가 많이 사용하는 단어 중에 하나는 히브리어 단어 ‘마알(מַאֲל)’이다. 『개역개정』에서는 주로 ‘범죄’라는 뜻으로 번역되고 있다.¹⁾ 역대기가 사무엘-열왕기의 내러티브를 확장하고 있음에도 불구하고, ‘마알’이라는 단어가 사무엘-열왕기에서는 나타나지 않는다. 역대기 저자가 이 용어를 특별하게 사용하고 있다는 뜻이다. 역대기에서 이 단어의 위치와 배열은 역대기 저자의 신학적인 강조점을 잘 나타내고 있다. 이 단어는 역대기 저자가 남유다 역사를 서술하는 데 있어서 매우 중요한 역할을 하고 있는 것이다.²⁾ 많은 학자들이 역대기에서 이 용어의 중요성을 지적해 왔지만, 정작 이 단어가 본문의 맥락에서 지니는 중요한 의미와 기능은 명확하게 연구된 적이 없는 것 같다.³⁾ 따라서 필자는 본 연구에서 역대기 본문의

* McMaster Divinity College에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 웨스트민스터신학대학원대학교, 서울성경신학대학원대학교 초빙교수. anstonim@gmail.com.

- 1) 히브리어 ‘마알’의 번역은 『개역개정』의 ‘범죄’라는 용어보다 ‘불충실함’이라는 용어가 더 좋은 번역으로 보인다. 실제로 NAS나 RSV는 빈번하게 ‘unfaithful(ness)’로 번역하고 있다. 이와 관련하여 열왕기와 역대기의 번역(왕상 8:1-53//대하 5:2-6:42)에 대해서는 다음을 참조하라. 김정훈, “열왕기와 역대기 평행본문의 개역개정판 번역에 대한 소고”, 『성경원문연구』 35 (2014), 48-69.
- 2) 이것은 대상 2:7; 5:25; 10:13; 대하 12:2; 26:16, 18; 28:19, 22; 29:6; 30:7; 36:14에 등장한다. 다음을 참조하라. R. B. Dillard, “Reward and Punishment in Chronicles: The Theology of Immediate Retribution”, *Westminster Theological Journal* 46 (1984), 166.
- 3) 예를 들면, J. Milgrom, “The Concept of Ma‘al in the Bible and the Ancient Near East”, *Journal of the American Oriental Society* 96:2 (1976), 236-247; H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 49, 53; R. B. Dillard, “Reward and Punishment in Chronicles”, 166.

맥락에서 역대기 저자가 사용하는 이 단어의 위치와 배열을 추적함으로써 역대기 저자의 신학에서 이 단어가 지닌 의미와 기능을 살펴보려 한다.

2. 역대기를 제외한 구약성경에서의 ‘마알’

구약성경에서 히브리어 단어 ‘마알’은 다양한 맥락에서 사용되고 있다. 모든 ‘마알’의 행위는 신성한 장소(sancta) 또는 하나님의 이름에 대한 침해, 위반한 사람뿐만 아니라 공동체의 파멸을 일으킬 수 있는 행동을 포함한다. 하나님의 이름에 대한 범죄와 맹세를 위반하는 것에 대해서는 많은 예를 제공한다. 하지만 구약성경에서 성전과 같은 신성한 장소를 침해하는 것에 대한 본질은 명확하게 설명되지 않고 있다.⁴⁾ 일반적으로 구약성경에서 ‘마알’이라는 용어는 의무에 반하여 행하는 것과 사람과 사람 또는 하나님과 사람 사이에 신뢰 관계를 깨뜨리는 것을 설명하는데 주로 사용된다.⁵⁾ 즉, ‘불충실하다’ 혹은 ‘불충실함’의 의미로 사용되고 있다. 필자가 보기에 우리말 『개역개정』의 ‘범죄’라는 번역보다는 ‘불충실함’이라는 번역이 의미를 더욱 잘 전달하는 것처럼 보인다. 구약성경에서 ‘마알’이라는 단어가 나타나는 범위도 상당히 넓다. 예를 들면, 발람의 꾀를 따라 발생한 브올의 사건에서 여호와와 회중 가운데 염병이 발생하게 만든 범죄(민 31:16), 여호수아가 여리고 성을 정복한 후에 온전히 바쳐진 물건으로 말미암은 아간의 범죄(수 7:1), 또한 포로 생활에서 귀환한 백성들이 가나안 사람들의 딸을 아내와 며느리로 삼는 일에 방백과 고관들이 더욱 으뜸이 된 죄(스 9:2)와 역대기에서 웃시야가 성전에 들어가 자신이 분향하려 한 범죄(대하 26:16-18)에 이르기까지 다양한 맥락에서 폭넓게 나타나고 있다.⁶⁾

또한 에스겔서에서도 ‘마알’은 자주 등장한다. 예를 들면, 에스겔 14:13은 “어떤 나라가 불법을 행하여(לַמַּעַל-מַעַל) 내게 범죄(하타)하므로”⁷⁾라고 언급하며, ‘마알’을 2번 사용한다. 여기서는 ‘불법을 행하여’라는 표현으로 온 이스라엘 땅이 불충실했음을 지적하고 있다. 에스겔 18:24는 “만일 의인이 돌이켜 그 공의에서 떠나 범죄하고 악인이 행하는 모든 가증한 일대로 행

4) J. Milgrom, “The Concept of Ma‘al in the Bible and the Ancient Near East”, 247.

5) R. Wakely, “מַעַל”, W. A. VanGemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. II (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 1020.

6) 참조, Ibid., 1020-1025.

7) ‘하타트’는 대개 속죄제를 지칭하며 본래는 죄를 나타내는 명사이다. 이 단어는 속죄제라기 보다는 ‘정결제(purification offering)’를 의미한다(레 4:3). J. Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New York: Doubleday, 1991), 232.

하면 살겠느냐 그가 행한 공의로운 일은 하나도 기억함이 되지 아니하리니 그가 그 범한 허물과(במעלו אשר-מעל) 그 지은 죄로 죽으리라”는 예언의 말씀으로, 모든 삶의 방식이 이전에 의로운 사람들이었지만 이제는 그들이 여호와께 범죄하여 악해졌음을 지적한다. 여기서도 ‘마알’이 2번 나오며 ‘그 범한 허물’로 표현되고 있다. 특히, 에스겔 17:20은 유다 왕(시드기야)과 관련하여 “그 위에 내 그물을 치며 내 울무에 걸리게 하여 끌고 바벨론으로 가서 나를 반역한 그 반역을(במעלו אשר מעל-בי) 거기에서 심판할지며”라고 말씀하며 하나님께 대한 ‘반역’의 의미로 ‘마알’이 2번 사용되고 있다.⁸⁾

요약하면, 구약성경에 나타난 ‘마알’을 다음과 정리할 수 있다. 첫째, ‘마알’은 결혼 관계에서 여인의 불충실함을 언급하는 데 사용되었다(민 5:12, 27). 둘째, 이웃에게 범한 불충실한 행동과 하나님께 범한 믿음을 위반하는 행동과 관계가 있다(레 5:15; 6:2[5:21]).⁹⁾ 셋째, 많은 경우에 ‘마알’은 하나님의 거룩하심을 드러내지 못하고 그분과의 믿음을 깨뜨린 것과 관련하여 사용된다(신 32:51-52; 참조. 민 20:10-12; 27:12-14). 넷째, 전체적으로 백성들이나 어떤 그룹의 불충실함에 대해서 사용된다.¹⁰⁾ 이런 다양한 의미 중에 우리의 주목을 끄는 것은 레위기와 에스라-느헤미야서에서의 ‘마알’의 사용이다. 왜냐하면 레위기는 역대기 저자가 사용하는 ‘마알’의 의미에 대한 기초를 제공하기 때문이며, 에스라-느헤미야서는 역대기서와 함께 포로 후기의 신학적 문제를 상당 부분 공유하기 때문이다.

2.1. 역대기의 ‘마알’의 의미에 대한 기초: 레위기의 ‘마알’

‘마알’의 개념은 이미 레위기에 충분히 드러나고 있다. 레위기 26장에서

8) P. J. Budd, “מעל in Leviticus 5.14-19 and Other Sources: Response to William Johnstone”, J. F. A. Sawyer, ed., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, JSOTSup (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 258. 에스겔서의 마알의 사용에 대해서는 H. Ringgren, “מעל”, G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H-J. Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 460-463을 보라. 에스겔서에서 이 용어는 하나님께 대한 종교적인 불충실함의 일반적인 의미로 사용되고 있다(461).

9) 참조. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 103-112.

10) 예를 들면, 먼저 미디안 여인들이 이스라엘 백성들로 하여금 브올에서 하나님께 불충실하게 만들었다(민 31:16; 25:1-18). 이러한 배교로 인해 백성들이 역병으로 괴로움을 당했다. 둘째, 여호와께 대한 불충실함에 대한 형벌은 하나님의 심판이다(겔 14:13; 15:8). 약속의 땅에 들어갈 때 이스라엘은 이미 신실치 못했다(겔 20:27-28). 셋째, 하나님께 대한 이스라엘의 신실치 못함은 백성들의 대표자들의 세 개의 기도에서 확인된다: 히스기야(대하 29:6; 30:7), 느헤미야(느 1:8), 그리고 다니엘(단 9:7). 겸손한 고백과 회개가 이스라엘의 불의와 불충실함에 대한 처벌에 이어질 때, 여호와께서 다시 자비를 나타내실 것이고 족장들의 언약에 신실하실 것이며, 또한 그 땅에 신실하실 것이고 계속해서 이스라엘의 하나님이 되실 것이다(레 26:40-45). R. Wakely, “מעל”, 1023-1024.

언약을 위반한 죄(15절)는 “그들이 나를 거스른 잘못”(במעלם אשר מעלויני) (15절, 40절)이라고 언급되고 있다. 언약의 맹세를 위반하는 것이 하나님께 대한 범죄라는 사실은 에스겔이 고통스럽게 강조한 것이다. 예를 들어, 유다의 시드기야 왕은 형벌을 받게 될 것이다. 왜냐하면 그가 맹세를 업신여기고 언약을 어겼기 때문이다(겔 17:18; 참조. 13, 16, 19절). 에스겔 선지자는 시드기야가 느부갓네살과 맺은 언약의 위반을 “나[여호와]를 반역한 그 반역”이라고 분명히 지적한다(겔 17:20). 사람과 사람이 맺은 엄숙한 맹세의 위반을 하나님의 맹세와 언약을 배반한 것과 동일시하고 있는 것이다. 사람과 사람 사이의 언약 위반이 하나님께 대한 범죄(마알)가 된다.¹¹⁾ 그래서 에스겔은 유다의 왕이 맹세한 그의 언약을 위반했기 때문에 나라 전체가 포로로 잡혀가게 될 것을 선언할 수 있었다(참조. 겔 14:3; 15:8; 39:23; 대상 9:1; 대하 12:2; 28:19).¹²⁾

개인으로부터 유죄가 입증된 국가의 행동에 이르기까지 ‘마알’의 확장된 적용은 레위기의 저주에 등장한다(레 26:40-45). 모든 땅이 여러 세대를 거치며 오염된 경우, 보상은 말할 것도 없고 거룩함을 회복할 가능성도 없다. 그러한 국가적 실패로 인한 결과는 약속의 땅을 잃어버리고 하나님께 합당한 예배를 드리지 못하게 되는 것이다. 그런 연유로 땅은 안식을 누릴 수 있다(레 26:43; 참조. 대하 36:21). 하나님께서 이스라엘에게 선물로 주신 땅은 그것을 주신 분에 의해 몰수될 수 있는 것이다. 하지만 레위기 26장에 나타난 바로 이 ‘마알’의 적용에 소망이 있다. 문맥에 의해 ‘마알’은 곧바로 레위기 25장의 희년에 있을 귀환의 소망에 대한 법과 레위기 26장의 이스라엘의 회개에 대한 하나님의 은혜로운 반응과 관련되어 있기 때문이다.¹³⁾ 이스라엘이 자기의 죄악과 그들의 조상의 죄악을 자복한다면, 하나님께서 아브라함, 이삭, 야곱과 맺은 언약과 그 땅을 기억하실 것이라고 말씀하신다(레 26:40-41). 레위기에서 ‘마알’의 어근은 제한된 기술적 의미로 사용되지 만,¹⁴⁾ 반면에 역대기에서는 하나님을 버리는 것과 동등한, 모든 영역의 하나님께 대항한 사람의 죄를 포함하며 매우 일반적인 의미를 나타내고 있다.¹⁵⁾

11) J. Milgrom, “The Concept of Ma‘al in the Bible and the Ancient Near East”, 237-238.

12) Ibid., 239.

13) W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles, vol. 1: 1 Chronicles 1-2 Chronicles 9: Israel's Place Among the Nations*, JSOTSup (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 14.

14) 이와 관련하여 레위기에는 ‘마알’과 비슷한 두 용어를 주목할 필요가 있다. 바로 ‘아쉬마(אָשָׁמָה)’와 ‘하타트(חָטָא)’가 그것들이다. 밀그롬(J. Milgrom)에 따르면, 포로 후기 성경 본문에서 ‘아쉬마’라는 용어는 하나님께 대한 범죄를 의미하며(스 9:6, 7, 13, 15; 10:10; 대상 24:18), ‘마알’의 의미와 가까운 것이다. ‘아쉬마’라는 단어는 ‘신성 모독’(sacrilege)으로 번역할 수 있다. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 12.

15) S. Japhet, *I & II Chronicles, OTL* (London: SCM, 1993), 229-230.

레위기에서 ‘마알’의 문제에 대한 해결책은 무엇인가? 그 방법은 레위기 5:14-6:7[5:26]에 있는 희생제사에 관한 법을 다루는 부분에서 정의되고 있다. 이 본문은 하나님께 마땅히 드려야 할 속건제에 대한 것이다. 하지만 레위기의 ‘마알’에 관한 법에서 하나님을 속이는 것과 역대기 저자가 고발하는 ‘마알’ 사이에는 규모와 질에 있어 차이가 있다. 레위기 5:14-6:7[5:26]에서 ‘마알’은 민수기 18장에 정의된 여러 제물 중에 하나님께 드려져야 할 것을 이스라엘의 한 개인이 우발적으로 하나님을 속이는 것으로서 정의되며, 레위기 5:17에서 율법에 대한 무의식적인 위반을 포함하는 것으로 확장되고 있다. 또한 레위기 5:14-6:7[5:26]은 ‘마알’을 교정하는 수단을 분명히 하고 있다. 즉, 죄책에 대한 희생제사(1년생 숫양), 즉 속건제에 하나님을 속였던 분량에 상응하는 금액을 지불하는 것이 추가되었고, 여기에 20%가 더 추가되었다. 이러한 죄와 용서의 근본적인 요소는 역대기도 암시하는 것처럼 보인다. 피해를 입은 사람에 대한 보상은 잘못된 행동에 대한 의무이며 화해에 있어 필수적인 요소이다.¹⁶⁾

레위기에서 ‘마알’의 사용은 역대기의 그것과 비교해 볼 때, 적어도 세 가지 점에서 차이가 난다. 첫째, 속건제를 다루는 레위기의 법에서 ‘마알’은 유연히 범한 것을 가리킨다. 하지만 역대기에서는 ‘마알’이 고의적인 것이다(대상 2:7; 대하 28:19). 실제로 역대기는 선지자의 사역 때문에 그들의 죄책에 대한 이스라엘의 양심의 주제를 발전시키는 데 어려움이 있다. 선지자의 사역은 이중적인 것이다. 하나는 선지자들은 신학적인 관점을 가지고 여호야김 때까지 모든 유다 왕들의 통치에 대해 글로 기록했다는 것이며, 다른 하나는 예언의 말씀이 언제나 하나님께서 공식적으로 지명된 선지자들을 통해 말씀하신 것은 아니지만 기능상 선지자적인 사람들을 통해서 실제적으로 모든 세대에게 전달되었다는 것이다. 둘째, 레위기의 ‘마알’은 개인에 대한 법이라고 한다면, 역대기의 ‘마알’은 세대를 거치며 공동체적이고 복합적인 것이다(대상 9:1하; 대하 36:14). 셋째, 레위기에서 불충실함은 주로 거룩한 것, 즉 다양한 제물(참조. 민 18장)에 있어서 하나님을 속이는 것에 있다. 제물은 삶 전체를 거룩하게 하는 표시이다. 반면에, 역대기에서 하나님을 속이는 것은 단순히 거룩하게 하는 표시에만 있는 것이 아니라 삶 전체에 있는 것이다(대상 10:13; 대하 33:19).¹⁷⁾ 이러한 관찰은 분명히 통찰력이 있는 것이다. 하지만 역대기 저자가 포로 후기 유다 공동체를 향해 남유다의

16) W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles, vol. 1: 1 Chronicles 1-2 Chronicles 9: Israel's Place Among the Nations*, 13.

17) W. Johnstone, "The Use of Leviticus in Chronicles", J. F. A. Sawyer, ed., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, JSOTSup (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 246-247.

역사를 기록하는 데 있어서 ‘마알’이라는 단어를 고유하게 사용하고 있는 이유를 설명하는 데는 부족함이 있다. 이에 대해서는 아래서 논의할 것이다.

2.2. 에스라-느헤미야서의 ‘마알’

에스라-느헤미야서는 ‘마알’이라는 핵심 문제의 한 측면을 다룬다. 이것은 역대기 저자가 해결하려고 노력하는 바로 그 불충실함 즉, ‘마알’의 문제이다(대상 2:7, 참조. 스 9:2, 4; 10:2, 6, 10; 느 1:8; 13:27).¹⁸⁾ 먼저, 에스라 9-10장에 나타난 ‘마알’을 보면, 바벨론 포로 생활에서 귀환한 백성들이 가나안 사람들의 딸을 아내와 며느리로 삼았는데 방백과 고관들이 이 죄(마알)에 더욱 으뜸이 되었다(스 9:2). 하나님의 말씀에 신실한 본을 보여야 할 지도자들이 하나님께 불충실했다는 것이다. 이에 하나님의 말씀을 두려워하는 자들이 사로잡혔다가 돌아온 자들의 이 죄(마알) 때문에 에스라에게 나아온다(스 9:4). 또한 에스라 10:2, 6, 10도 사로잡혔다가 돌아온 자들이 이방 여인을 아내로 삼은 죄를 언급한다. 이처럼 에스라 9-10장에서의 ‘마알’의 사용은 주로 포로 생활에서 귀환한 자들의 이방 여인들과의 혼인을 지적한다. 이것은 신명기 7:3의 가나안 민족과 혼인하지 말라는 말씀에 대한 위반이며 하나님께 충실하지 못한 행동이다.¹⁹⁾

둘째, 느헤미야서에 나타난 ‘마알’을 보면, 느헤미야 1:8은 여호와께서 모세에게 명령하신 “만일 너희가 범죄하면(마알) 내가 너희를 여러 나라 가운데 흠을 것”이라는 말씀으로, 느헤미야가 예루살렘 성이 훼파되었다는 소식을 듣고 슬퍼하며 기도하는 가운데 회상하는 구절이다. 느헤미야는 예루살렘이 훼파된 것은 이스라엘이 하나님께 범죄했기(마알) 때문이라고 이해한다. 하나님께서 말씀하신 대로 이스라엘의 불충실함 때문에 예루살렘에 재앙이 임하고 백성들이 여러 나라에 흠어지게 되었다는 것이다.²⁰⁾ 반면에, 느헤미야 13:27에서는 느헤미야가 이방 여인을 아내로 취하여 악을 행하여 범죄한 것(마알)을 용납하지 않겠다는 의지를 표명하는 가운데 ‘마알’이 등장한다. 이것은 에스라 9-10장의 ‘마알’의 사용과 유사한 경우이다. 이런 점에서 일반적으로 언급된 느헤미야 1:8을 제외하고 에스라-느헤미야서에 등장하는 모든 ‘마알’은 이방 여인과의 결혼 문제에 있어 백성들의 불충실함을 의미한다.²¹⁾

18) W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles, vol. 1: 1 Chronicles 1-2 Chronicles 9: Israel's Place Among the Nations*, 11.

19) H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC (Waco: Word, 1985), 131-133, 150-155를 보라.

20) 참조, *Ibid.*, 173.

21) H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 53.

3. 역대기에서의 ‘마알’

역대기에서 ‘마알’의 위치와 배열은 역대기 저자의 신학을 이해하는 데 매우 중요한 역할을 한다. 역대기 전체에서 ‘마알’은 모두 17번 등장한다. 이스라엘의 족보를 다루는 부분(대상 1-9장)에서 3번 나타나며, 사울의 죽음으로부터 시작하는 내러티브 섹션(대상 10장-대하 36장)에서 14번 등장한다.

3.1. 역대기 족보에 등장하는 ‘마알’

역대기에서 ‘마알’이 처음으로 등장하는 곳은 역대기의 족보이며, 이 단어는 야곱 즉, 이스라엘의 족보 단락(대상 2:1-9:1)을 하나로 묶는 기능을 하고 있다. ‘마알’은 역대기의 족보에서 비교적 드물게 나타나는 내러티브 부분과 역대기 저자의 평가를 담고 있는 부분에서 아래와 같이 모두 3번 등장한다.

<표 1> 역대기 족보에 나타난 마알

대상 2:7	“갈미의 아들은 아갈이니 그는 진멸시킬 물건을 <u>범하여</u> 이스라엘을 괴롭힌 자이며” ²²⁾
대상 5:25	“그들이 그들의 조상들의 하나님께 <u>범죄하여</u> 하나님이 그들 앞에서 멸하신 그 땅 백성의 신들을 간음하듯 섬긴지라”
대상 9:1하	“유다가 <u>범죄함으로</u> 말미암아 바벨론으로 사로잡혀 갔더니”

먼저, 역대상 2:7은 유다 자손의 목록을 배열하는 역대상 2:3-8에 나타난다. 역대기 저자는 의도적으로 아간을 ‘괴로움을 가져오는 자’라는 뜻의 아갈로 부르고 있다. 왜냐하면 그가 신성한 금지령을 위반함으로써 하나님께 범죄(마알)하여 백성 전체에 재앙을 가져왔기 때문이다. 여호수아가 여리고 성을 정복 후에 아간은 노략한 물건 중에 은과 외투 한 벌과 금덩이 하나를 탐내어 장막에 감추었다(수 7:21). 그 결과, 백성 전체에 재앙을 가져와 이스라엘이 작은 아이 성을 정복하지 못하고 패하게 된다. 여호수아 7:25-26에는 아간의 운명에 대한 언어유희(word-play)가 있다: “네가 어찌하여 우리를 괴롭게 하였느냐 여호와께서 오늘 너를 괴롭게 하시리라”(25절). 아간과 그에게 속한 모든 것이 돌로 침을 당하고 돌무더기를 쌓은 곳은 다름 아닌 ‘아골’ 골짜기였다(26절).²³⁾

22) 우리말 성경은 이하에서 모두 『개역개정』을 따른다.

23) S. Japhet, *I & II Chronicles*, 75; G. N. Knoppers, *I Chronicles 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New York: Doubleday, 2004), 304.

둘째, 역대상 5:25는 요단 동편의 르우벤과 갓과 므낫세 반 지파가 주전 8세기에 앗수르에 사로잡혀 간 이유를 설명하는 구절이다.²⁴⁾ 그들이 하나님께서 쫓아내신 가나안 민족보다 더 가나안의 신들을 섬겨 하나님께 범죄했기(마알) 때문이라는 것이다. 그 결과, 하나님께서 앗수르 왕 불(디글랏 빌레셀)로 하여금 요단 동편의 지파들을 앗수르 땅으로 사로잡아 가게 하셨다(대상 5:26). 요단 동편 지파들의 추방은 이미 역대상 5:6과 5:22에서 암시되었지만, 역대상 5장의 마지막 두 절인 25-26절은 그 추방의 요약이며 절정이다.²⁵⁾ 이처럼 ‘마알’이라는 용어는 앗수르에 의한 요단 동쪽 지파의 추방과 그 지역을 상실한 이유를 설명한다.

셋째, 역대상 9:1하반은 남유다가 주전 6세기에 바벨론에 사로잡혀 간 이유를 설명한다. 역대기에서 이스라엘 백성의 정체성은 땅과 연결되어 있다. 여기서 ‘마알’은 개인의 불충실함이 아니라 백성 전체의 집단적인 불충실함이다.²⁶⁾ 역대상 9:1상반은 이스라엘 자손들의 목록과 그들의 영토를 기록한 역대상 2-8장의 요약이며 결론이다: “온 이스라엘이 그 계보대로 계수되어 그들은 이스라엘 왕조실록에 기록되니라.”²⁷⁾ 역대상 9:1하반은 유다가 하나님께 범죄함(마알)으로 인해 바벨론으로 사로잡혀 갔으며 마침내 그 땅이 몰수되었음을 지적한다. 그러나 이러한 9:1의 두 개의 반절(half-verses)에 있는 백성들, 즉 이스라엘과 유다에 대한 언급의 양극화는 소망을 함축하며 유다 왕정의 붕괴를 넘어 이스라엘 백성은 남아 있다.²⁸⁾

이처럼 역대기 족보에 나타난 ‘마알’은 이스라엘의 역사에서 여호수아의 정복 전쟁 초기의 매우 중요한 순간에 나타난 아갈(혹은 아간)의 범죄를 지적하며, 요단 동편 지파들(르우벤, 갓, 므낫세 반 지파)의 땅의 상실과, 또한 유다 땅의 최종적인 상실을 설명하고 있다. 이 단어는 역대기에서 약속의 땅이 몰수된 것과 유다가 포로로 잡혀간 사건을 설명한다.²⁹⁾ 이스라엘은 처음부터 끝까지 즉, 이스라엘의 동쪽과 서쪽에서 하나님께 대하여 불충실함(마알)의 죄를 범했던 것이다. 따라서 이스라엘 자손의 족보는 ‘마알’에서 시작되고 끝이 난다.

24) G. N. Knoppers, *I Chronicles 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*, 398.

25) S. Japhet, *I & II Chronicles*, 140.

26) G. N. Knoppers, *I Chronicles 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*, 486-487.

27) S. Japhet, *I & II Chronicles*, 206.

28) W. Johnstone, *1 & 2 Chronicles, vol. 1: 1 Chronicles 1-2 Chronicles 9: Israel's Place Among the Nations*, 119.

29) W. Johnstone, “The Use of Leviticus in Chronicles”, 244.

3.2. 역대기의 내러티브 섹션에 등장하는 ‘마알’

이스라엘 자손의 족보에서 강조된 이 주제는 이어지는 내러티브 섹션에서 자세히 설명된다. 역대기의 내러티브 섹션에는 ‘마알’이 모두 14번 등장한다(대상 10:13[2번], 대하 12:2; 26:16, 18; 28:19[2번], 22; 29:6, 19; 30:7; 33:19; 36:14[2번]).³⁰⁾

<표 2> 역대기 내러티브 섹션에 나타난 마알

대상 10:13 (×2)	“사울이 죽은 것은 여호와께 <u>범죄하였기</u> 때문이라 그가 여호와와 말씀의 지키지 아니하고 또 신접한 자에게 가르치기를 청하고” וימת שאול במעלו אשר מעל ביהוה על-דבר יהוה אשר לא-שמר וגם-לשאול באוב לדרוש
대하 12:2	“그들이 여호와께 <u>범죄하였으므로</u> 르호보암 왕 제오년에 애굽 왕 시삭이 예루살렘을 치러 올라오니”
대하 26:16	“그가 강성하여지매 그의 마음이 교만하여 악을 행하여 그의 하나님 여호와께 <u>범죄하되</u> 곧 여호와와 성전에 들어가서 향단에 분향하려 한지라”
대하 26:18	“웃시야 왕 곁에 서서 그에게 이르되 웃시야여 여호와께 분향하는 일은 왕이 할 바가 아니요 오직 분향하기 위하여 구별함을 받은 아론의 자손 제사장들이 할 바니 성소에서 나가소서 왕이 <u>범죄하였으니</u> 하나님 여호와에게서 영광을 얻지 못하리이다”
대하 28:19 (×2)	“이는 이스라엘 왕 아하스가 유다에서 망령되이 행하여 여호와께 <u>크게 범죄하였으므로</u> 여호와께서 유다를 낮추심이라” פיהכניע יהוה את-יהודה בעבור אחז מלך-ישראל פי הפריע ביהודה ומעול מעל ביהוה
대하 28:22	“이 아하스 왕이 곤고할 때에 더욱 여호와께 <u>범죄하여</u> ”
대하 29:6	“우리 조상들이 <u>범죄하여</u> 우리 하나님 여호와 보시기에 악을 행하여 하나님을 버리고 얼굴을 돌려 여호와와 성소를 등지고”

30) Ibid. 히브리어 성경에서 ‘마알’은 모두 64회 등장한다.

대하 29:19	“또 아하스 왕이 왕위에 있어 <u>범죄할</u> 때에 버린 모든 그릇들도 우리가 정돈하고 성결하게 하여 여호와께 제단 앞에 두었나이다 하니라”
대하 30:7	“너희 조상들과 너희 형제 같이 하지 말라 그들은 그의 조상들의 하나님 여호와께 <u>범죄하였으므로</u> 여호와께서 멸망하도록 버려 두신 것을 너희가 똑똑히 보는 바니라”
대하 33:19	“또 그의 기도와 그의 기도를 들으신 것과 그의 모든 죄와 <u>허물과</u> 겸손하기 전에 산당을 세운 곳과 아세라 목상과 우상을 세운 곳들이 다 호새의 사기에 기록되니라”
대하 36:14 (×2)	“모든 제사장들의 우두머리들과 백성도 크게 <u>범죄하여</u> 이방 모든 가증한 일을 따라서 여호와께서 예루살렘에 거룩하게 두신 그의 전을 더럽게 하였으며” גם כל־שרי הפהנים והעם הרבו למעול־מעל ככל העבות הגוים ויטמאו את־בית יהוה אשר הקדיש בירושלם

‘마알’이라는 단어는 사울의 죽음을 설명하며(대상 10:13-14), 다윗과 솔로몬의 통치 시대에 대한 묘사(대상 11장-대하 9장)에서는 이 단어가 전혀 언급되지 않고 르호보암 내러티브에 가서야 다시 나타난다(대하 12:2). 그래서 르호보암 이후 유다의 왕들은 여호와께 대한 불충실함의 길을 계속 가다가 결국 예루살렘의 멸망으로 파국에 이르는 것이다(대하 36:14).³¹⁾

먼저, 역대상 10:13의 ‘마알’은 사울의 죽음에 대한 역대기 저자의 고유한 평가(대상 10:13-14)에 등장한다. 히브리어 원문에는 ‘마알’의 동사형과 동일한 어근의 명사형을 관계사(아쉐르)로 연결하여 두 번 반복하며 ‘사울이 여호와께 범했던 그의 범죄 때문에 죽었다’고 묘사함으로써 사울의 불충실함을 강조해서 표현하고 있다(13절). 사울이 블레셋과의 전투에서 죽은 것은 하나님께 불충실했기 때문이라는 것이다. 이러한 사울에 대한 평가는 역대상 10장의 사울에 대한 짧은 묘사를 요약하고 있다.³²⁾ 역대기 저자가 내러티브 섹션(대상 10장-대하 36장)을 처음 시작하는 장면에서 사울을 묘사하며 저자 자신의 사울에 대한 평가를 언급하는 두 구절에서 사무엘서의

31) Ibid., 244-245.

32) 사울의 죽음(대상 10장)에 대한 최근의 해석에 대해서는 다음을 보라. J. M. Trotter, “Reading, Readers and Reading Readers Reading the Account of Saul’s Death in 1 Chronicles 10”, M. Graham and S. L. McKenzie, eds., *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture*, JSOTSup (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 299-303.

평행본문에 등장하지 않는 ‘마알’ 즉, 불충실함이라는 단어를 사용하고 있다는 것은 주목할 만한 것이다.

둘째, 역대하 12:2는 르호보암이 강성해지자 여호와와 울법을 버리고 하나님을 버린다. 역대기 저자는 이러한 르호보암의 행동을 여호와께 범죄했다(마알)고 평가하며, 하나님께서 애굽의 시삭을 통해 예루살렘을 공격하게 하셨다고 말한다. 그 결과 시삭이 유다의 견고한 성읍을 점령한다(대하 12:4). 이것은 솔로몬 시대 이후 처음으로 발생한 전쟁으로 이방 민족의 침입에 대한 기사이며, 유다 왕과 백성들이 하나님께 대해 불충실했기 때문에 일어난 사건이다. 이처럼 역대기 저자는 시삭의 침입과 약탈 사건을 르호보암과 백성들의 불충실함 때문에 여호와께서 그들을 버리신 것과 연결시키고 있다.³³⁾ 르호보암의 통치 기사는 역대기 저자의 중심적인 신학적 개념인 ‘마알’ 즉, 불충실함과 그 결과의 패러다임을 잘 보여 주고 있다.³⁴⁾

셋째, 역대하 26:16, 18은 모두 웃시야 왕과 관련된 것이다. 르호보암 시대 이후 사라졌던 ‘마알’이라는 용어가 여기에 다시 등장하며, 이후 역대하의 남은 부분의 규칙적인 주제가 될 것이다.³⁵⁾ 역대기 저자는 웃시야가 강성해지자 교만해져서 여호와께 범죄했다(마알)고 말한다(16절). 웃시야가 여호와와 전에 들어가 자신이 분향하려 했기 때문이다. 이것은 하나님께서 지명하신 제사장만이 할 수 있는 일이었다. 제사장 아사라는 제사장에게만 허락된 일을 웃시야가 하려고 했기 때문에 하나님께 범죄했다고 언급한다(18절). 그 결과 웃시야는 문둥병에 걸려 여생을 별궁에 거하며 보내게 된다(대하 26:19-21). 이처럼 역대기 저자는 웃시야가 성전의 예배와 관련하여 ‘마알’을 사용하여 하나님께 불충실했다고 말하는 것이다.

넷째, 역대하 28:19, 22는 모두 아하스 왕과 관련된 것이다. 아하스가 여호와를 의지하지 않고 앓수르에 도움을 청했는데, 그 이유는 에돔 사람들이 유다를 쳐서 그 백성들을 사로잡았기 때문이다(대하 28:16-17). 또한 블레셋 사람들도 유다 평지와 남방을 침입하여 그 마을들을 점령했는데, 그 이유는 아하스가 유다에서 망령되이 행하여 여호와께 크게 범죄(마알)했기 때문이다(대하 28:18-19). 19절의 히브리어 원문은 ‘마알’의 절대 부정사와 동일한 어근의 명사를 두 번 반복하며 나란히 놓음으로써 아하스의 불충실

33) W. Riley, *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*, JSOTSup (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 128.

34) W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles, vol. 2: 2 Chronicles 10-36: Guilt and Atonement*, JSOTSup (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 21; M. J. Selman, *2 Chronicles*, TOTC (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1994), 390.

35) M. J. Selman, *2 Chronicles*, 490.

함을 강조하고 있다. 앓수르 왕 디글랏 빌레셀이 아하스에게 왔지만 그를 돕지 않았고 오히려 아하스를 공격했으며, 이에 아하스는 여호와와 그의 전과 왕궁과 방백들의 집에서 재물을 가져다가 앓수르 왕에게 주었지만 아무 소용이 없었다(대하 28:20-21). 더욱이 아하스 왕은 곤고할 때 하나님을 찾기 보다는 더욱 여호와께 범죄(마알)했는데(대하 28:22), 그는 다메섹의 신들에게 제사하며 하나님의 전 기구들을 부수고 또한 성전 문을 닫았으며 예루살렘의 구석마다 제단을 쌓고 유다 각 성읍에 산당을 세워 다른 신에게 분향하였다. 그 결과 하나님 여호와와 그의 진노를 가져왔다(대하 28:23-25).

다섯째, 역대하 29:6, 19, 30:7은 모두 히스기야 왕과 관련된 것이다. 역대하 29:5-11은 히스기야가 성전을 정화하기 위해 레위 사람들을 독려하는 연설이다. 이 부분에서 히스기야는 여호와를 버리고 그들의 성소를 등진 조상들의 범죄(마알, 6절)를 언급한다. 레위 사람들이 히스기야의 독려에 적극적으로 반응하여 자신들을 성결케 하고 여호와와 그의 전을 깨끗하게 한다. 그런 다음 자신들이 성소의 떡 상과 모든 그릇을 깨끗하게 하였고 아하스 왕이 범죄(마알)할 때에 버린 모든 그릇도 정돈하여 여호와와 그의 제단에 두었음을 히스기야 왕에게 보고한다(대하 29:12-19). 또한 역대하 30장은 히스기야가 유월절을 준비하는 내용을 담고 있는데, 히스기야가 보발꾼들을 통해 북쪽 지파 사람들을 유월절 예배에 초대하는 편지를 보낸다. 이 편지에서 히스기야는 그들의 조상들이 하나님 여호와께 범죄(마알)하여 여호와께서 멸망하도록 그들을 내버려두셨다(대하 30:7)는 사실을 언급하며, 편지에 초대받는 자들이 이 사실을 분명히 알고 있음을 상기시키고 있다. 이러한 히스기야의 성전 정화와 유월절 준비는 이전의 하나님께 불충실한 유다의 ‘마알’의 상태를 회복하기 위한 것이다.

여섯째, 역대하 33:19는 므낫세와 관련된 것이다. 이것은 그의 통치를 요약하는 부분(대하 33:18-20)에 들어 있는 구절이다. 18절은 므낫세의 남은 사적과 그가 하나님께 드린 기도와 선견자가 전한 하나님의 말씀이 이스라엘 왕들의 행장에 기록되었음을 지적하며, 19절은 므낫세의 기도를 하나님께서 들으신 것과 그의 모든 죄와 허물(마알)과 그가 겸손하기 전에 우상 숭배했던 곳들이 호새의 사기에 기록되었음을 말한다.³⁶⁾ 여기서 명사형으로 쓰인 ‘마알’은 ‘허물’로 번역되었다. 역대기 저자는 역대하 33장에서 므낫세의 통치에 대해 어떻게 하나님의 심판이 므낫세에게 임했고, 이어진 그의 회개가 어떻게 예배 개혁에 대한 열심(10-13, 15-16절)으로 이끌었는지

36) 호새라는 인물은 누구인지 알려지지 않지만, ‘선견자’(호제)와 히브리어 어근이 동일하다. 호새에 대해서는 다음을 보라. S. Japhet, *I & II Chronicles*, 1012.

를 묘사한다(19절). 이렇게 르나세를 묘사하는 목적은 패러다임을 제공하기 위한 것이다. 즉 심판/회개/회복의 경험이 바로 그것이다.³⁷⁾

일곱째, 역대하 36:14은 제사장들과 지도자들과 백성들이 모두 여호와께 범죄했음(마알)을 지적한다. 역대하 36:14의 모든 백성들의 ‘마알’과 역대상 10:13의 사울의 ‘마알’은 역대기 내러티브 섹션을 시작하고 끝맺는 역할을 한다.³⁸⁾ 14절의 히브리어 원문은 ‘마알’의 부정사가 동일한 어근의 명사형을 취함으로써 백성들의 하나님께 대한 불충실함을 강조하고 있다. 역대기 저자가 지적하는 제사장과 지도자들을 포함한 백성들의 죄는 이방 나라의 모든 가증한 일들을 따라 여호와께 매우 불충실했고 그분이 거룩하게 하신 예루살렘 성전을 더럽혔다는 것이다. 하나님께서는 백성들과 그분의 처소인 성전을 아끼셔서 부지런히 그분의 메신저들을 백성들에게 보내셨지만, 그들은 비웃었고 하나님의 말씀을 멸시하며 또한 하나님의 선지자를 욕하며 여호와의 진노를 일으켜 자신들을 회복할 수 없는 지경에 만들었다(대하 36:15-16). 그 결과, 하나님께서 갈대아 왕(바벨론의 느부갓네살)의 손에 그들을 다 넘기셨고 그가 와서 예루살렘의 성전을 훼파하고 유다 백성들을 바벨론으로 사로잡아 갔다(대하 36:17-20).

요약하면, 역대기의 내러티브 섹션에 등장하는 14번의 ‘마알’ 중에 13번이 개역성경에는 ‘범죄’로 번역되었고 오직 1번만이 ‘허물’로 번역되었다. 하지만 위에서 언급했듯이 이 번역보다는 ‘불충실함’이 더 의미가 더 분명한 번역이다. 즉, 유다 왕들의 범죄(혹은 허물)를 하나님께 대한 불충실함으로 해석하는 것이 그 의미를 더 잘 전달한다는 것이다. 이처럼 역대기에서 ‘마알’의 사용은 언제나 여호와께 대한 불충실함과 관련하여 사용되고 있으며, 하나님께 대한 ‘마알’의 행동을 했을 경우에 일종의 심판의 결과를 초래한다.

4. 역대기 저자에게 있어 ‘마알’의 의미와 기능

기본적으로 하나님께 대한 범죄 혹은 불충실함을 나타내는 ‘마알’은 역대기에 특징적인 단어이다. 역대기 저자에게 있어 이 용어는 이스라엘 역사의 중요한 순간을 설명하며 또한 성전과 예배와 관련하여 유다 왕들의 불충실함을 말하는 데 사용되고 있다.

먼저, 역대기 족보에서 ‘마알’의 위치와 배열은 이스라엘의 역사에 있어

37) R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC (Waco: Word, 1987), 270-271; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 388-390.

38) R. W. Klein, *2 Chronicles: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2012), 541.

중요한 순간에 일어났던 사건을 설명하는 기능을 한다. 즉, 아갈(아간)의 범죄와 요단 동편 지파들(르우벤, 갓, 므낫세 반 지파)의 땅의 상실, 또한 유다 땅의 최종적인 상실을 설명한다. 역대기 저자는 자신이 제시하는 족보 안에 이 용어를 치밀하게 배열함으로써, 유다가 약속의 땅에서 쫓겨나 바벨론에 사로잡혀 간 사건은 그들이 하나님께 불충실했기 때문이라고 이해하는 것이다.

둘째, 역대기의 내러티브 섹션에 나타난 ‘마알’의 의미와 기능은 대부분 성전과 예배와 관련되어 있다. 그 의미를 두 가지로 요약할 수 있을 것이다. 첫째는 성전과 예배와 관련된 ‘마알’이다. 둘째는 율법을 위반하는 행동을 가리키는 ‘마알’이다.

<표 3> 역대기 내러티브에 나타난 ‘마알’의 두 가지 의미

성전과 예배와 관련한 마알	율법을 위반하는 마알
웃시야 자신이 성전에서 분향하려 한 행동(대하 26:16, 18)	사울이 하나님을 말씀을 지키지 않고 신접한 자를 구한 행동(대상 10:13)
아하스가 다메섹의 신들을 섬기고 성전을 닫은 행동(대하 28:19, 22)	르호보암이 세력이 강해지자 교만해져서 여호와의 율법을 버린 행동(대하 12:2)
히스기야의 연설 중에 나오는 아하스를 포함한 조상들이 성전과 관련하여 우상 숭배한 행동(대하 29:6, 19; 30:7).	
므낫세가 성전에서 우상 숭배한 행동(대하 33:19)	
모든 제사장들의 우두머리들과 백성들도 이방의 모든 가증한 일을 행하며 여호와의 성전을 더럽힌 행동(대하 36:14)	

개인의 수준에서 강성해져 교만해진 르호보암을 제외하고 웃시야, 아하스, 므낫세는 유다 왕들로서 성전과 예배에 관련된 ‘마알’의 행동을 했으며, 히스기야는 조상들의 우상 숭배와 관련하여 ‘마알’을 언급했다. 또한 공동체의 수준에서 지도자들과 백성들 전체가 하나님의 성전과 예배를 침해하는 ‘마알’의 행동을 했다. 사울의 경우에는 하나님의 말씀을 지키지 않고 신

접한 자를 찾아 여호와를 찾는 데 실패한 왕으로 ‘마알’의 상태에 이른다. 성전과 예배와 관련된 ‘마알’의 효과는 그 땅에서 이스라엘의 안전을 위태롭게 하는 것이며, 하나님의 진노를 불러일으키는 것이다. 유다 왕들이 성전과 예배에 불충실함을 나타낸 것과 이런 불충실함이 그 땅에서 국가로서 유다의 안전을 위태롭게 한 것은 사실이다. 하지만 이러한 불충실한 행동은 분명하게 유다 왕들의 행동과 연속성이 있다는 것이 의도되었을 지라도, 역대기에서 특징적인 어근 ‘마알’의 명백한 사용은 제사장들과 백성들의 행동에 대한 묘사에서도 유일하게 발견된다.³⁹⁾ 결국 역대기 저자가 말하고 싶은 것은 유다 왕들과 지도자들을 포함하여 모든 백성들이 여호와께 불충실했다는 것이다.

역대기에서 ‘마알’ 즉, 성전과 예배에 대한 불충실함은 땅의 상실과 왕위를 이을 적합한 후계자의 부재를 가져왔다.⁴⁰⁾ 흥미로운 것은 역대기의 다윗과 솔로몬의 통치 기사에는 ‘마알’이라는 용어가 등장하지 않는다는 것이다. 솔로몬 이후의 유다 왕들과는 달리 다윗과 솔로몬은 성전과 예배에 충실했던 왕이라는 뜻이다. 역대기에서 성전과 예배에 충실하다는 것은 하나님을 찾는 행동으로 언약에 신실하다는 것을 의미하기 때문이다. 반면에, 솔로몬 이후의 유다 왕들과 성전-예배의 관계는 긍정적인 면과 부정적인 면을 동시에 가지고 있다. 역대기 저자는 남유다의 왕들을 묘사하는 데 있어 성전과 예배의 진전을 보여 주는 동시에 그와 대조적으로 유다와 그 통치자들이 하나님께 불충실함으로 바벨론에 사로잡혀 가게 된 것을 묘사하는 것이다.⁴¹⁾ 이 중에서 부정적인 면을 나타내는 특징적인 단어가 바로 ‘마알’이며, 이것은 단순히 『개역개정』에서처럼 ‘범죄’나 ‘허물’로 번역될 수 없는 단어이다. 역대기의 맥락에서 그 단어의 의미는 하나님께 대한 불충실한 행동으로 개인이나 공동체 전체가 하나님의 성전과 예배를 더럽히는 행위인 것이다. 역대기 저자는 바로 이 점을 강조하기 위해 자신만의 고유한 방식으로 이 단어를 사용하고 있다.

역대기에서 이러한 ‘마알’의 기능은 유다의 왕들과 지도자들과 모든 백성들이 성전과 예배에 불충실했기(마알) 때문에 유다가 바벨론 포로로 잡

39) W. Riley, *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*, 147-148.

40) R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, FTS (Freiburg: Herder, 1973), 178-179; W. Riley, *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*, 105. 왕과 예배 의식의 긴밀한 관계는 고대 근동 메소포타미아에서도 발견되고 있다. 예를 들어, 이것은 함무라비 법전 서언과 결언(ANET, 164-178)에서 또한 애굽의 메리-카-레(Meri-Ka-Re) 왕의 비문에서(ANET, 414-418) 찾아볼 수 있다.

41) R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, 30-39; W. Riley, *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*, 127.

허가게 되었다는 것을 고발하며, 포로 후기 공동체로 하여금 이 단어의 의미와는 반대로 성전과 예배에 충실할 것을 강조하는 기능을 하고 있다. 즉, 포로 후기 공동체는 언약 백성으로서의 정체성을 재정립해야 하는 중대한 상황에서 하나님의 은혜와 섭리로 재건된 예루살렘 성전에서 예배를 드릴 수 있게 되었기 때문에 바벨론에서 귀환한 유다 백성들이 성전과 예배에 충실할 때 이 두 가지에 신신했던 다윗과 솔로몬 시대처럼 포로 후기 공동체에게 다시금 이스라엘의 황금시대를 허락하실 것이라는 기대를 가질 수 있는 것이다.⁴²⁾

5. 나가는 말

본 연구에서 필자는 역대기 본문의 맥락에서 역대기 저자가 고유하게 사용하고 있는 ‘마알’의 위치와 배열을 추적함으로써 역대기 저자의 신학에서 이 단어가 지닌 의미와 기능을 추적해 보았다. 역대기에서 이 용어는 이스라엘 역사의 중요한 순간을 설명하는 단어이며, 성전과 예배에 관련된 하나님께 대한 불충실함을 설명하고 또한 말씀에 순종하지 않고 율법을 버린 행동을 지적한다. 이처럼 역대기 저자는 특징적으로 ‘마알’이라는 단어를 성전과 예배의 위반과 관련하여 사용하며 솔로몬 이후의 유다 왕들의 하나님께 대한 불충실함을 표현한다. 따라서 이 단어는 남유다가 바벨론에 포로로 잡혀가게 된 이유를 설명하며, 포로 후기 공동체로 하여금 이전의 유다 왕들과 지도자들과 유다 백성 모두가 성전과 예배에 불충신했던 것과는 달리 성전과 예배에 충실할 것을 강조하는 기능을 하고 있다. 아마도 이것은 포로 후기 공동체가 예루살렘 성전과 예배를 중심한 예배 공동체였기 때문일 것이다.

<주제어>(Keywords)

역대기, 마알, 역대기 저자, 성전, 예배.

Chronicles, Ma'al, the Chronicler, Temple, Worship.

(투고 일자: 2019년 7월 30일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 10월 23일)

42) S. Ahn, *The Persuasive Portrayal of David and Solomon in Chronicles: A Rhetorical Analysis of the Speeches and Prayers in the David-Solomon Narrative* (Eugene: Wipf & Stock, 2018), 275-278을 참조하라.

<참고문헌>(References)

- 김정훈, “열왕기와 역대기 평행본문의 개역개정판 번역에 대한 소고”, 「성경원문연구」 35 (2014), 48-69.
- Ahn, S., *The Persuasive Portrayal of David and Solomon in Chronicles: A Rhetorical Analysis of the Speeches and Prayers in the David-Solomon Narrative*, Eugene: Wipf & Stock, 2018.
- Budd, P. J., “מַעַל in Leviticus 5.14-19 and Other Sources: Response to William Johnstone”, J. F. A. Sawyer, ed., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, JSOTSup, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, 256-259.
- Dillard, R. B., *2 Chronicles*, WBC, Waco: Word, 1987.
- Dillard, R. B., “Reward and Punishment in Chronicles: The Theology of Immediate Retribution”, *Westminster Theological Journal* 46 (1984), 164-172.
- Japhet, S., *I & II Chronicles*, OTL, London: SCM, 1993.
- Johnstone, W., *1 and 2 Chronicles. Vol. 1: 1 Chronicles 1-2 Chronicles 9: Israel's Place Among the Nations*, JSOTSup, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Johnstone, W., *1 and 2 Chronicles. Vol. 2: 2 Chronicles 10-36: Guilt and Atonement*, JSOTSup, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Johnstone, W., “The Use of Leviticus in Chronicles”, J. F. A. Sawyer, ed., *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, JSOTSup, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, 243-255.
- Klein, R. W., *2 Chronicles: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2012.
- Knoppers, G. N., *1 Chronicles, 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, New York: Doubleday, 2004.
- Milgrom, J., *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, New York: Doubleday, 1991.
- Milgrom, J., “The Concept of Ma'al in the Bible and the Ancient Near East”, *Journal of the American Oriental Society* 96:2 (1976), 236-247.
- Mosis, R., *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, FTS, Freiburg: Herder, 1973.
- Pritchard, J. B., ed., *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, Third Edition with Supplement, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Riley, W., *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*, JSOTSup, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

- Ringgren, H., “מעל”, Botterweck, G. J., Ringgren, H., and Fabry, H-J., eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. VIII., Grand Rapids: Eerdmans, 1997, 460-463.
- Selman, M. J., *2 Chronicles*, TOTC, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1994.
- Trotter, J. M., “Reading, Readers and Reading Readers Reading the Account of Saul’s Death in 1 Chronicles 10”, M. Graham and S. L. McKenzie, eds., *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture*, JSOTSup, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, 299-303.
- Wakely, R., “מעל”, W. A. VanGemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. II., Grand Rapids: Zondervan, 1997, 1020-1025.
- Wenham, G. J., *The Book of Leviticus*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Williamson, H. G. M., *1 and 2 Chronicles*, NCB, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Williamson, H. G. M., *Ezra, Nehemiah*, WBC, Waco: Word, 1985.
- Williamson, H. G. M., *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

<Abstract>

The Meaning and Function of Ma'al in Chronicles

Suk-il Ahn

(Westminster Graduate School of Theology)

In this study, the author traces the meaning and function of the Hebrew word Ma'al in Chronicles. Generally speaking, the term Ma'al in the Old Testament is frequently used to describe what is done against duty and what breaks trust between man and man or between God and man. It is one of the key words the Chronicler uniquely employs in his own way while rewriting the history of Judah. In order to apprehend the intention of the Chronicler, the author examines how the Chronicler employed the Hebrew word Ma'al by tracking its location and arrangement in Chronicles. Interestingly, this word does not occur even once in the parallel texts in Samuel-Kings. In this regard, Ma'al illustrates the Chronicler's theology, which is related to the temple and worship. This word used to explain Saul's death (1 Chr 10:13-14), then is not mentioned at all throughout the David-Solomon narrative (1 Chr 11-2 Chr 9), and then reappears in the Rehoboam narrative (2 Chr 12:2). Through the use of this word, the Chronicler explains that the kings of Judah after Rehoboam's reign have continued to be unfaithful to God and that the whole Judah eventually becomes unfaithful to YHWH (2 Chr 36:14). Thus, the unfaithfulness of the whole Judah, which includes kings and leaders, resulted in the exile, so that the captives of Judah were moved to Babylon. This term is used to describe important moments in the history of Israel (such as Achan's Ma'al in the time of Joshua's conquest, the loss of the land east of the Jordan River, and Judah's exile to Babylon), and indicates how the kings of Judah disobeyed God's Word concerning the temple and worship (such as a few kings of Judah: Uzziah, Ahaz, and Manasseh), and abandoned the Law (like Saul and Rehoboam). As such, the Chronicler has characteristically used the Hebrew word Ma'al in connection with the violation against the temple and worship, which expressed the unfaithfulness of the kings of Judah after Solomon towards God. Thus, this word explains why Judah has

been taken captive to Babylon, and serves to the returnees in the Persian Yehud that they should be faithful to the Jerusalem temple and its worship. Probably, this would be because the postexilic community was a worship community centered on the Jerusalem temple and worship.

호세아에 나타난 두운법

유윤중*

1. 시작하는 말

구약성서 히브리어 문학 기법 연구는 영문학을 비롯한 서구 문학 이론의 도움에 힘입어 최근 몇 십년동안 활발하게 진행되어 왔다. 문학의 장르를 가장 큰 범주로 구분하면 산문과 운문으로 나눌 수 있다. 각 장르별 연구가 최근 구약성서의 문학적 연구의 주된 흐름을 형성한다. 구약성서 가운데 가장 많은 분량을 차지하는 장르는 ‘시’로 전체의 약 2/3를 차지하며 그 특징 및 기법에 관한 연구는 매우 활발하다. 그 가운데 히브리 시의 특징은 평행대구와 언어유희이다.¹⁾ 그 가운데 언어유희의 양상은 매우 다양하며 산문과 운문 모두에 나타난다. 언어유희는 모호함을 특징으로 하며 유사한 음이나 동음이의어 혹은 다의미를 지닌 단어의 활용과 관련되어 있다.²⁾ 시적인 아름다움을 드러내고 생각의 기발한 연결을 통해 기억의 용이함을 돕는다는 점에서 언어유희는 히브리 시 이해에 매우 중요하다. 한편 소리와 관련된 언어유희와 유사한 측면을 지닌 기법 가운데 두운법(alliteration)과

* Cornell University에서 고대 히브리어로 박사학위를 받음. 현재 평택대학교 피어선신학전문대학원 구약학 교수. yoonyoung@hanmail.net.

- 1) 다음을 참고하라. 유윤중, “구약성서 히브리 시 평행대구 연구의 최근 동향”, 『한국 기독교 신학논총』 40 (2005), 5-28; “창세기에 나타난 야누스 평행대구의 문학적 역동성과 한글번역”, 『Canon & Culture』 12 (2018), 77-104; “언어유희와 아모스의 심판신약: 아모스 6:13-14; 7:7-9; 8:1-3을 중심으로”, 『Canon & Culture』 10 (2016), 123-146.
- 2) W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, JSOTS 26 (Sheffield: JSOT Press, 1986), 237-249. 언어유희 가운데 유사한 음을 지닌 두 단어를 의도적으로 활용해 연결시킨 기법을 재담(paronomasia)이라고 부른다.

모운법(assonance)이 있다. 유사한 자음을 반복하는 것을 두운법, 유사한 모음을 반복하는 것을 모운법이라고 부른다. 이 두 기법 또한 구약성서에 자주 나오며,³⁾ 고대근동의 문학에도 나타난다.⁴⁾ 두운법과 모운법의 대표적인 예는 창세기 2:25의 **מִן־הָעֵץ**(별거벗은)과 3:1의 **מִן־הָעֵץ**(간교한)이다. 에덴에서의 타락을 다루는 이야기에 나타나는 두 단어가 유사한 자음과 모음으로 서로 연결되어 있다는 점은 대부분의 주석가들에 의해 지적되어 왔다.⁵⁾ 그럼에도 불구하고 구약성서 히브리어 연구에 있어서 두 기법은 지금까지 큰 주목을 받지 못하고 있다.⁶⁾

중세 시대부터 전개되어 온 서구 문학 전통에서의 두운법은 주로 단어의 첫 자음으로 구성된다. ‘두운법’으로 번역된 영어의 Alliteration이라는 단어는 라틴어 라티라(latira) ‘알파벳 글자’에서 유래되었다. 즉 유사한 알파벳 가운데 동일한 자음이 단어의 첫 알파벳에 연속적으로 반복되어 나오는 문

3) 두운법은 가장 간단하며 빈번하게 활용되어 온 오래된 문학 기법에 속하며 구약성서에 관한 연구도 이미 이루어져 왔다. 두운법에 관한 소개 및 연구는 다음을 보라. I. M. Casanowicz, *Paronomasia in the Old Testament* (Boston: Cushing, 1894), 8; W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, 225-229; L. Boadt, “Intentional Alliteration in Second Isaiah”, *CBQ* 45 (1983), 353-363; David F. Pennant, “Alliteration in Some Texts of Genesis”, *Biblica* 68 (1987), 390-392. 히브리어 산문에 나타난 두운법에 대해서는 다음을 보라. Gary A. Rendsburg, “Alliteration in the Exodus Narrative”, C. Cohen, et al, eds., *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008), 83-100; Gary A. Rendsburg, “Alliteration in the Book of Genesis”, Elizabeth R. Hayes and Karolien Vermeulen, eds., *Doubling and Duplicating in the Book of Genesis: Literary and Stylistic Approaches to the Text* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016), 79-95. 모운법에 관한 연구는 다음을 보라. Paul P. Saydon, “Assonance in Hebrew as a Means of Expressing Emphasis”, *Biblica* 36 (1955), 36-50; Lawrence Zaleman, “Ambiguity and Assonance at Zephaniah 2:4”, *VT* 36 (1986), 365-371; Judith H. Newman, “Beauty and the Aesthetics of Poetry in the Bible”, *Touchstone* 36 (2018), 14-21.

4) 우가리트 문학에 나타난 두운법에 대해서는 다음을 보라. B. Margalit, “Alliteration in Ugaritic Poetry: Its Role in Composition and Analysis [I]”, *UF* 11 (1979), 537-557; B. Margalit, “Alliteration in Ugaritic Poetry: Its Role in Composition and Analysis [II]”, *JNSL* 8 (1979), 57-80.

5) 대표적으로 다음을 보라. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 187.

6) 렌드스버그(Gary A. Rendsburg)는 두운법에 관한 연구가 학자들의 주목을 받지 못하였음을 지적하며 특히 산문에서 더 그렇다고 주장한다. Gary A. Rendsburg, “Alliteration in the Exodus Narrative”, 83. 하지만 필자는 시(poetic texts)에서도 여전히 큰 주목을 받지 못하고 있다고 파악한다. 시편의 경우도 많은 경우 연구의 큰 주목을 받지 못하고 있다. 필자는 제의나 예배에 실제로 낭송되었다고 추측할 수 있는 시편 내의 모음집, 예를 들어 왕위 즉위 시편(93, 96-99편)이나 성전에 올라가는 노래(120-134편)에서의 두운법은 부분적으로 지적될 뿐 체계적인 연구가 이루어지지 않고 있다고 본다.

학적 기법을 가리킨다.⁷⁾ 하지만 구약성서 히브리어 문학에서 그 양상은 다소 다르다. 단어의 첫 자음이 연속적으로 나올 수도 있지만 다소 떨어진 곳에서도 유사 자음의 연결을 통한 두운법이 형성된다.⁸⁾ 이에 대해 렌드스버그(Gary A. Rendsburg)는 다음과 같이 말한다.

성서 히브리어의 두운법은 고대 영어나 게르만 문학과는 달리 가끔 나온다. 그러나 그 기법은 일반적으로 인식되는 것보다는 훨씬 빈번히 나타난다. 그것은 시에서뿐만 아니라 산문에서도 자주 사용된다. 특히 고대의 작가들은 근처에 있는 다른 단어들과 두운을 형성할 수 있는 드문 단어를 선택하기 위해 심혈을 기울여 어휘를 찾았다. 그러나 음 유희(soundplays)는 소리로 청중에게 전달되는데 매우 효과적이었다.⁹⁾

이 글에서 필자는 ‘호세아에 나타난 두운법’을 연구 대상으로 한다. 자음이 뚜렷하게 반복되어 나올 경우 궁극적으로 모든 예를 두운법으로 정의할 수 있을 것이다. 하지만 이 글에서는 문법적 형태에서 발생하는 두운법의 경우, 예를 들어 동사의 부정사 절대형 + 한정동사 미완료 형태가 동일한 어근으로 형성될 경우(כִּי־זָנָה תִּזְנֶה 호 1:2)나 동일한 단어가 단순 반복되는 경우(אִשֶּׁת זְנוּנִים וְיִלְדֵי זְנוּנִים 호 1:2)는 제외하고자 한다. 저자가 의도를 가지고 유사한 자음을 반복 활용했다고 판단될 경우로 한정시켜 논의하고자 한다. 호세아의 본문은 매우 난해하고 복잡하지만 풍부한 은유와 다양한 시적기법으로 잘 알려져 있다. 호세아에 나타난 두운법 역시 대부분의 주석과 연구에 언급되어 있다.¹⁰⁾ 하지만 대부분 주된 연구의 대상이 아니라 간

7) Chris Baldick, “alliteration”, *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2001), 6. 두운법은 영문학에서 중세에서 현대에 이르기까지 매우 광범위하게 사용되어 왔다. 존 밀턴(John Milton)의 실낙원의 시구는 다음과 같은 자음반복(이텔릭체)의 형태를 띤다.

*Behemoth biggest born of earth upheaved His vastness.
Fleeced the flocks and bleating rose (Book VII, 470-71).*

한편 로버트 프로스트(Robert Frost)의 시 ‘눈 내리는 저녁의 숲길에 서서’라는 시에서는 k라는 자음의 반복이 시구의 마지막에 위치하여 운율을 형성한다.

*He gives his harness bells a shake
To ask if there is some mistake.
The only other sound's the sweep
Of easy wind and downy flake.*

8) 구약성서에서는 보다 넓은 의미에서 자음의 반복을 의미하기도 한다. 또한 히브리어에서는 유사한 자음의 반복도 두운법으로 다룬다. W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 225.

9) Gary A. Rendsburg, “Alliteration”, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, vol. 1 (Leiden: Brill, 2013), 86-87.

10) 대부분의 호세아 주석에도 간헐적으로 나온다. 다음을 보라. F. I. Anderson and D. N. Freedman, *Hosea*, AB (Garden City: Doubleday, 1980), 138, 518, 618.

혈적으로 언급될 뿐이다. 지금까지 연구된 주된 내용을 소개하면 다음과 같다. 베르스(N. R. Werse)는 호세아 4장의 이스라엘과 에브라임과 관련된 다양한 두운법에 대해 설명한다. 그는 먼저 4:16의 **יִשְׂרָאֵל**과 관련된 두운법을 제시한다. 그 앞에 위치한 **סָרַר סָרָרָה** ‘완강한 (암소처럼) 완강하니’, 4:18의 **רָק** ‘벗어나다’, 4:19의 **צָרָר** ‘감싸다’와 두운법을 형성한다고 주장한다. 이어서 4:17의 **אֶפְרַיִם**은 4:16의 **כִּפְרָה** ‘암소처럼’과 두운을 형성한다고 주장한다.¹¹⁾ 패터슨(R. D. Patterson)과 힐(A. E. Hill)은 10:10에서 **בְּאֶסְרָם**의 사용은 두운법 형성과 관련되어 있다고 보았다. 이 단어의 히브리어 어근은 두 의미로 번역될 수 있다. 먼저 **אָסַר** ‘징계하다’로 번역하는 경우이다(『개역개정』, 『새번역』, RSV). 또한 이 단어의 어근을 **אָסַר** ‘묶다’로 번역할 수 있다(NAS, NKJ). 이 경우 이 구절의 의미는 ‘그들의 두 가지 범죄에 대해 하나님이 묶을 때’가 된다. 어떤 의미를 선택하든지 10:10에서 **בְּאֶסְרָם**의 사용은 앞에 나오는 **וְאֶסְרָם** ‘내가 그들을 징계하리라’와의 두운법 형성과 관련되어 있다.¹²⁾ 카카나투(J. P. Kakkanattu)는 11:8에서 일곱 단어가 자음 **ק**로 끝나며 첫 단어 **קָאֵי**가 이 구절의 두운법 형성에 큰 역할을 하고 있다고 지적한다.¹³⁾ 게일 리(Gale A. Yee)는 11:8에 나타난 두 지명 **כְּאֶדְמָה** ‘아드마 같이’과 **כְּסְבוֹיִם** ‘스보임 같이’의 사용에 주목하였다. 보다 일반적인 지명인 ‘소돔과 고모라’ 대신에 왜 ‘아드마와 스보임’이 사용되었냐는 것이다. 게일 리는 그 이유를 11:8에 이어서 나오는 **א**두운법 때문으로 풀이하였다. 11:8에는 첫 단어에서 열 번째 단어까지 **א**이 연속으로 나온다. 이 주장은 신명기 29:23[22]에 나오는 ‘스보임’의 철자에는 **א**이 빠져 있다는 점을 고려하면 더욱 더 설득력을 얻을 수 있다.¹⁴⁾

위의 예들이 보여 주듯이 지금까지 연구된 호세아의 두운법에 관한 논의는 주로 4:16-19; 10:10; 11:8 등에서 이루어져 왔다. 필자는 간헐적으로

11) N. R. Werse, *Reconsidering the Book of the Four: The Shaping of Hosea, Amos, Micah, and Zephaniah as an Early Prophetic Collection* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2019), 93.

12) R. D. Patterson and A. E. Hill, *Minor Prophets: Hosea-Malachi* (Carol Stream: Tyndale House, 2008), 62.

13) J. P. Kakkanattu, *God's Enduring Love in the Book of Hosea: A Synchronic and Diachronic Analysis of Hosea 11,1-11* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 75. 홍성혁은 11:8에 4회의 **א**과 12:2에 3회의 **ק**가 두운법을 형성하고 있다고 지적한다. Seong-Hyuk Hong, *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-Economic Context of Eight-Century Israel and Judah* (New York: Peter Lang, 2006), 133.

14) Gale A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 224-225.

이루어진 두운법 연구를 호세아 전체에 걸쳐 논의하고자 한다.¹⁵⁾ 아울러 지금까지의 연구는 두운법의 형성 자체에 초점을 두고 연구되어 왔으며, 소리의 기발한 연결을 통해 기억의 용이함을 돕기 위한 기능으로 제한시켰다. 하지만 이 글에서는 두운법이 소리의 연결뿐만 아니라 의미의 연결을 통해 전하고자 하는 메시지를 강화한다는 것을 밝히고자 한다. 지금까지의 두운법 연구는 두운법의 형성을 드러내는 일에 초점을 두었을 뿐 의미 강화를 위한 문학적 현상으로 다루지 않았다.

2. 호세아에 나타난 두운법

2.1. 1:2

תְּחִלַּת דְּבַר־יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הוֹשֵׁעַ
לֵךְ קְהֵלָךְ אִשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים
כִּי־זָנָה תִּזְנֶה הָאָרֶץ מֵאֲחֵרֵי יְהוָה

여호와께서 처음 호세아에게 말씀하실 때
여호와께서 호세아에게 이르시되
너는 가서 음란한 여자를 맞이하여 음란한 자식들을 낳으라
이 나라가 여호와를 떠나 크게 음란함이니라 하시니

1:2에서 두운법은 야웨께서 호세아에게 이르는 명령문에 나온다. קְהֵלָךְ לָּ (‘(너는) 가서 너를 위해 취하라’에서 קְהֵלָּ와 קְהֵלָּ사이에는 두운법이 작용한다. 첫 단어 קְהֵלָּ는 히브리어 동사 קָהַל의 명령형이며, קְהֵלָּ는 전치사 לָּ와 2인칭 남성 접미어 ךָּ가 결합된 것이다. 두 단어는 다른 의미이지만 동일한 자음의 반복이라는 점에서 두운법을 형성한다. קְהֵלָּ가 명령문의 처음에 올 경우 그 의미는 강화된다.¹⁶⁾

15) 호세아의 마소라 본문은 매우 난해하다. 따라서 많은 학자들은 본문의 재구성에 노력해왔다. 이 글에서는 마소라 본문을 재구성하는 시도는 하지 않고 전승되고 수용된 현재의 BHS에 근거해 논의를 전개할 것이다. 그것은 지금까지 호세아 본문의 재구성을 시도한 연구가 BHS보다 신뢰도가 낮기 때문은 아니다. 그 이유는 공인되지 않고 재구성된 불확실한 본문에 근거할 경우 논의가 지나치게 복잡해져 논점이 분산될 수 있으므로 현재 수용된 본문을 두고 해석하는 편이 논의의 전개에 더 타당하다는 생각 때문이다. 본문의 행 구분은 BHS를 따르며, 제시된 번역은 별도의 표시를 하지 않은 경우는 『개역개정』이며, 필자의 개인적인 번역은 시작부분에 ‘(사역)’이라고 명시하였다.

16) F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, 156.

본문의 קָהָלָה는 ‘결혼하라’는 의미를 포함하고 있다(창 4:19; 24:3, 67; 34:4; 렘 29:6).¹⁷⁾ 따라서 본문의 두 단어 קָהָלָה와 קָהָלָה는 두운법으로 서로 연결되어 있을 뿐만 아니라 ‘너를 위해 가라’는 의미의 형성을 통해 ‘결혼하라’는 메시지를 강화하는 데 기여한다. 본문 외의 다른 구절에서는 두운법이 형성되지 않는다.

2.2. 1:4-5

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו
קָהָל שְׁמוֹ יִזְרְעֵאל כִּי־עוֹד מְעַט
וּפְקַדְתִּי אֶת־דָּמִי יִזְרְעֵאל עַל־בֵּית יְהוּא
וְהִשְׁבַּתִּי מִמְּלָכּוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל
וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא
וְשִׁבַרְתִּי אֶת־קֶשֶׁת יִשְׂרָאֵל בְּעַמְּקֵי יִזְרְעֵאל

여호와께서 호세아에게 이르시되
그의 이름을 이스라엘이라 하라 조금 후에
내가 이스라엘의 피를 예후의 집에 갚으며
이스라엘 족속의 나라를 폐할 것임이니라(4절)
그 날에 내가 이스라엘 골짜기에서 이스라엘의 활을 꺾으리라 하시니라(5절)

1:4-5에는 호세아의 장남 이스라엘과 야웨의 심판의 대상인 이스라엘 사이에 두운법이 뚜렷이 형성된다. יִזְרְעֵאל은 호세아의 장남의 이름이면서 예후 혁명으로 인하여 처단된 이세벨 사건의 배경이 된 장소로 언급된다(왕하 9:30-37, 참고 왕상 21:13). ‘씨를 뿌리다’는 어근 זרע에서 왔으며 ‘하나님이 씨를 뿌리다’를 의미한다. 한편 יִשְׂרָאֵל은 북 왕국을 가리키는 명칭이면서 조상 야곱의 다른 이름이다. ‘다투다, 겨루다’를 의미하는 어근 שרה에서 왔으며 ‘하나님과 다투는 자’를 의미한다. 본문에서 이스라엘은 예후 왕조가 다스리는 나라이다. 이스라엘과 이스라엘 사이에는 의미의 유사성은 없지만, 음가의 유사성으로 연결되어 있다. וּ과 ש은 둘 다 치음으로 상호간에 음의 유사함을 형성한다.

이름을 지은 뒤(1:4상), 심판 신탁(1:4하-5)에서 두 단어는 이스라엘-이스라엘-이스라엘의 순서로 나와 교차대구(chiasm) 구조를 형성해 두 단어가 소리뿐만 아니라 문학적 구조로 연결되어 있음을 말해 준다. 아울러 두 단어 사이의 두운법은 이스라엘에서 이세벨이 흘렸던 피를 이스라엘

17) A. A. Macintosh, *Hosea*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 8.

의 예후 왕조에게 되갚겠다는 심판 선언으로 의미를 강화하는 역할을 한다.¹⁸⁾

2.3. 2:12[14]

וְהִשְׁמַתִּי גִפְנֵה וּתְאֲנִתָּה אֲשֶׁר אָמַרְהָ
אֲתָנָה הַמָּה לִּי אֲשֶׁר נָתַנְנִי לִי מֵאֲהָבִי
וְשִׁמְתִים לְיֵעַר וְאֶכְלֹתֶם חֵיט הַשָּׂדֶה

그가 전에 이르기를 이것은 나를 사랑하는 자들이 내게 준 값이라 하던
그 포도나무와 무화과나무를 거칠게 하여
수풀이 되게 하며 들짐승들에게 먹게 하리라

이 구절에서 두운법은 תְּאֲנִתָּה ‘그녀의 무화과나무’와 אֲתָנָה ‘값’과 נָתַנְנִי ‘그들이 주었다’ 사이에 형성된다. 앞의 두 단어 사이에는 철자의 순서가 바뀌기도 하지만 א과 ת와 נ과 ה 사이에 두운법이 형성되며, 세 단어 사이에는 ת와 נ이 반복되어 두운법을 형성한다. 이 세 단어 사이의 두운법에 대해서 매킨토시(A. A. Macintosh)는 언어유희로 다루지만,¹⁹⁾ 구체적으로 두운법에 해당한다. 세 단어 가운데 논의의 핵심이 되는 단어는 אֲתָנָה이다. 이 단어는 본문에만 나오는 것으로 אֲתָנָה(신 23:18[19]; 사 23:18; 호 9:1)의 변형으로 보인다. 이 단어의 어근은 ‘주다’의 נָתַן 혹은 ‘고용하다’의 תָּנָה에서 온 것으로 추측된다. 이 단어의 유래가 어떠한지 그 의미는 ‘창녀에게 치르는 값’이다.²⁰⁾ אֲתָנָה 대신에 אֲתָנָה가 사용된 것은 תְּאֲנִתָּה와의 두운법 형성을 강화하기 위한 것으로 해석할 수 있다. 아울러 אֲתָנָה의 사용으로 앞의 두 단어 אֲשֶׁר אָמַרְהָ와 א이 세 번 연속으로 나오는 두운법을 형성한다.

이 구절에서 핵심적인 두운법을 형성하는 세 단어 가운데 원천이 된 단어는 תְּאֲנִתָּה이다. ‘무화과나무’(תְּאֲנִתָּה)는 창녀에게 ‘주는’(נָתַנְנִי) ‘몸값’(אֲתָנָה)이라는 의미에서 세 단어는 음가뿐만 아니라 의미의 형성과 연결의 원천이 된다.

18) 호세아에 나오는 예후 왕조에 대한 부정적인 평가는 긍정적으로 묘사한 왕하 9-10장의 내용과 차이가 난다. 이 차이는 호세아 당시(주전 850년경) 친 아시리아 정책에 기반하여 사회적 불의를 행하였던 예후 왕조의 여로보암 2세의 정책에 대한 비판 때문에 발생한 것으로 볼 수 있다. 다음을 보라. M. A. Sweeney, *The Twelve Prophets*, vol. I (Berit Olam; Collegeville: Liturgical Press, 2000), 18-20.

19) A. A. Macintosh, *Hosea*, 63-64. 매킨토시(A. A. Macintosh)는 자음보다는 유사음에만 초점을 두고 언어유희로 보았지만, 필자는 유사한 자음이 반복된다는 의미에서 두운법으로 보는 것이 더 정확하다고 파악한다.

20) Yoon Jong Yoo, “Israeli Hebrew in the Book of Hosea”, Ph.D. Dissertation (Cornell University, 1999), 48.

2.4. 4:9

וְהָיָה כָּעֵם כִּפְהֵן
וּפְקָדְתִּי עָלָיו דְּרָכָיו וּמֵעַלְלָיו אָשִׁיב לוֹ

장차는 백성이나 제사장이나 동일함이라
내가 그들의 행실대로 벌하며 그들의 행위대로 갚으리라

이 구절에서의 두운법은 עָלָיו ‘그 위에’와 מֵעַלְלָיו ‘그의 행위’ 사이에 형성된다. 첫 단어 전치사 על은 ‘-위에’를 의미하며, 둘째 단어 מֵעַלְלָיו는 어근 עלל ‘계속적으로 어떤 행동을 하다’²¹⁾에서 온 명사이다. 이 단어는 호세아에 자주 나오며(5:4; 7:2; 9:15; 12:2[3]), 9:15에서도 이 구절과 동일하게 전치사 על과 두운법을 형성한다.

두 단어 사이의 의미를 종합하면 ‘그들의 행위에 대하여’이다. 즉 그들의 행위에 대하여 야웨께서 갚을 것이라는 심판 선언에 두 단어는 두운법과 의미로 서로 연결되어 의미의 강화에 기여한다.

2.5. 4:16-17

כִּי כִפְרָה סִרְרָה סִרְרָה יִשְׂרָאֵל
עֵתָה יִרְעֵם יְהוָה כְּכֹבֶשׂ בְּמִרְחָב
חֲבוּר עֲצָבִים אֶפְרַיִם הַנְּחֻלָּו

이스라엘은 완강한 암소처럼 완강하니
이제 여호와께서 어린 양을 넓은 들에서 먹임 같이 그들을 먹이시겠
느냐(16절)
에브라임이 우상과 연합하였으니 버려 두라(17절)

위에서 언급한 대로 4:16에서 כִּפְרָה와 סִרְרָה와 סִרְרָה יִשְׂרָאֵל 사이의 두운법은 이미 베르스에 의하여 지적된 바 있다. 이 글에서는 16절의 마지막 단어 מִרְחָב와 17절의 첫 단어 חֲבוּר 사이의 두운법 형성에 대해 논의하고자 한다. 16절의 מִרְחָב는 어근 רחב에서 온 명사로 ‘넓은 공간’을 의미한다. 17절의 חֲבוּר는 어근 חבר에서 온 동사의 분사형으로 ‘연합되어’를 의미한다. 호세아에서 이 어근은 6:9의 חֲבֵר ‘무리’로 나온다. 앤더슨(F. I. Andersen)과 프리드만(D. N. Freedman)은 이 단어를 신명기와 시편에서의 용례(신 18:11; 시 58:5[6])를 빌어 ‘마법이나 주문에 걸린 사람들의 무리’라

21) HALOT, 834.

고 해석한다.²²⁾ 두 단어의 자음은 동일하게 כ, ה, ו로 구성되지만, 둘째 단어는 히브리어 철자의 순서가 바뀐 חבֿר로 이루어져 있다. 따라서 두 단어의 철자가 전환되어 두운법을 형성한다.

두운법을 형성하는 두 단어 사이의 의미의 연결은 자연스럽지 않다. 다만 대비되는 16하반절과 17상반절의 의미와 관련지어 논의할 수 있다. 야웨는 이스라엘에게 ‘넓은 공간(מִרְחָב)’을 제공했지만, 이스라엘은 야웨를 거부하고 우상들과의 ‘연합(חִבּוּר)’이라는 배은망덕을 선택했다는 점에서 두 단어 사이의 두운법은 소리를 넘어 의미로 연결된다.

2.6. 5:14-15

כִּי אֲנֹכִי כַשְׁחַל לְאֶפְרַיִם וְכַכְפִּיר לְבֵית יְהוּדָה
אֲנִי אֲנִי אֶטְרֹף וְאֶלֶף אֶשָּׂא וְאִין מִצִּיל
אֶלֶף אֶשׁוּבָה אֶל־מִקְוֵי
עַד אֲשֶׁר־יִאֲשְׁמוּ וּבִקְשׁוּ פָנַי
בְּצַר לָהֶם יִשְׁחַרְגְּנִי

(사역) 나는 에브라임에게는 사자처럼 유다 족속에게는 젊은 사자처럼 나는 찢고 가서 탈취할 것이지만 구해줄 자는 아무도 없을 것이다(14절). 그들이 뉘우치고 나의 얼굴을 찾을 때까지 나는 내 곳으로 돌아갈 것이다. 환난의 때에 그들은 나를 찾을 것이다(15절).²³⁾

5:14-15에서의 두운법은 א의 반복에 있다. א으로 시작하는 첫 단어는 ‘나’를 의미하는 인칭대명사 אֲנֹכִי이다. 14하반절에서는 또 다른 형태의 1인칭 단수 인칭대명사 אֲנִי가 2회 연속으로 나온다. 이어서 14하반절의 미완료형에서 1인칭 단수를 나타내는 א이 3개의 동사에 연속으로 나온다. אֶטְרֹף אֶשָּׂא וְאֶלֶף ‘내가 찢을 것이다. 내가 갈 것이다. 내가 들어 올릴 것이다.’ 이어서 ‘없다’를 의미하는 אִין이 나온다. 14절에서 14개의 단어 가운데 8개 단어에 걸쳐 א이 나오며, 14하반절에는 7개 단어 가운데 마지막 단어를 제외한 6개에 א이 연속적으로 나온다. 유사한 흐름은 15상반절에 이어진다. 15상반절에는 미완료형 1인칭 단수를 나타내는 א이 시작하는 두 단어에 연속으로 나온다. אֶלֶף אֶשׁוּבָה ‘나는 갈 것이며 돌아갈 것이다.’ 그 외에도 15절에는 추가적으로 세 단어에 א이 나와 15절 전체의 א의 두운법 형성에 기여한다.

22) F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, 378.

23) 이 부분의 『개역개정』은 마소라의 의미를 제대로 전달하지 못하고 있다. 따라서 필자는 사역에서 ‘나는’이라는 단어의 반복을 통해 א두운법을 번역에 반영하였다. 이것은 이 논문을 무명으로 심사한 심사자의 의견으로 필자는 그 의견을 수용하였다.

14-15절에는 1인칭 인칭 대명사가 총 3회 사용되었을 뿐만 아니라 미완료형의 1인칭 단수를 나타내는 기능으로 א이 다섯 단어에 나온다. 14-15절의 א은 야웨가 1인칭으로 등장해 선언하는 심판 및 구원 신탁에서 1인칭 인칭 대명사 אָנֹכִי의 의지를 강화하는 기능을 한다. 이것은 14-15절의 전후에 놓인 13절과 6:1에서 1인칭 사용이 없다는 점에서 14-15절의 특징은 더 명확히 드러난다. 따라서 14-15절에서의 א두운법은 이스라엘에 대한 심판과 구원에 있어서 주도적인 역할을 하는 분은 바로 ‘나’ 즉 야웨라는 메시지의 강화에 기능한다.

2.7. 6:10

בְּבֵית יִשְׂרָאֵל רָאִיתִי שְׁעָרֶיהָ
שָׁם זָנוּת לְאִפְרַיִם נִטְמָא יִשְׂרָאֵל

내가 이스라엘 집에서 가증한 일을 보았나니
거기서 에브라임은 음행하였고 이스라엘은 더럽혀졌느니라

이 구절에는 יִשְׂרָאֵל이 시작과 마지막에 나오며 가운데 שְׁעָרֶיהָ(Q שְׁעָרוֹתֶיהָ)가 나와 두 단어 사이에 두운법을 형성한다. 두 단어 사이에는 공통된 자음 ו와 ך 외에 유사한 치음인 ש과 ש, 후음인 א과 ע을 통해 두운법을 형성한다. 즉 ‘이스라엘’에서 ‘샤아리리야’를 보았다는 것이다. 히브리어 שְׁעָרֶיהָ는 호세아에만 나오는 단어이다. 이 단어는 어근 שַׁעַר의 대표적인 의미인 ‘문’ 혹은 ‘측량하다, 계산하다’와는 관련이 없다. 이 어근의 의미는 아랍어 sa‘ara ‘불을 놓다, 악행을 행하게 하다’를 통해 유추할 수 있다. 또한 아랍어 어근 grr ‘속이다, 잘못 인도하다’의 샤펠(safel) 형태와 관련된 의미로 해석할 수 있다.²⁴⁾ 따라서 שְׁעָרֶיהָ의 의미는 ‘끔찍한 일, 가증한 일’을 가리킨다. 이 어근은 본문 외에도 예레미야 5:30; 18:13; 23:14; 29:17에도 유사한 의미로 나온다. 본문에서는 이 단어가 이스라엘이 저지른 끔찍하고 가증스런 행위를 표현하는 의미로 사용되었다. 이스라엘과 שְׁעָרֶיהָ의 두운 형성은 4:16의 יִשְׂרָאֵל סָרַר סָרְרָה ‘완고한 이스라엘은 완고하니’에서의 두운 형성과 유사하다.²⁵⁾

4:16에 형성된 두운법에서 지적하였듯이 이스라엘은 완고하여 자기 고집대로 행하였다. 이제 이스라엘은 그 이름에 어울리는 가증스런 일을 행하였다. 10상반절에서 말하는 ‘가증한 일’은 10하반절에 언급된 ‘음행’이

24) HALOT, 1614.

25) יִשְׂרָאֵל과 סָרַר사이의 두운법은 N. R. Wense, *Reconsidering the Book of the Four*, 93을 보라.

다. 따라서 10절의 두운법은 이스라엘의 종교적인 죄를 고발하는 메시지 형성에 매우 효과적인 역할을 한다.

2.8. 7:4

כָּלֶם מְנַאֲפִים כְּמוֹ תַנּוּר בְּעֵרָה
מֵאֲפָה יִשְׁבוֹת מְעִיר מְלוּשׁ בְּצַק עֲרֻחַמְצָתוֹ

그들은 다 간음하는 자라 과자 만드는 자에 의해 달궜진 화덕과 같도다
그가 반죽을 뭉침으로 발효되기까지만 불 일으키기를 그칠 뿐이나라

이 구절에는 כָּלֶם과 כְּמוֹ, מְנַאֲפִים과 מֵאֲפָה 사이에 두운법이 형성된다. 두운법의 형성은 4상반절에 나타난다. כָּלֶם ‘그들 모두’와 כְּמוֹ ‘그들같이’ 사이에는 자음 כ와 מ이 반복됨으로써 두운법이 이루어진다. 두 단어 사이에 공유되는 의미는 ‘그들’로 문맥상 1절에서 악행을 일삼는 이스라엘 지도자들을 가리킨다. 또한 מְנַאֲפִים ‘간음하는 자’와 מֵאֲפָה ‘빵 굽는 자’ 사이에는 세계의 자음 מאפ가 반복되어 두운법을 구성한다. מְנַאֲפִים은 어근 נאף ‘간음하다’의 피엘 분사형이며 מֵאֲפָה는 어근 אפא ‘굽다’의 칼 분사형으로 문자적 의미로는 연결점이 없다. 다만 두운법으로 연결되어 있다.

이 구절에서 ‘간음’은 ‘빵을 굽는 일’에 비유되어 나온다. 빵을 굽기 위해서는 빵을 굽는 자가 화덕을 달구어야 한다. 그 과정은 간음에 비유된다. 이는 『새번역』에 보다 실감나게 번역되어 있다. “그들은 성욕이 달아오른 자들이다. 그들은 화덕처럼 달아 있다.”²⁶⁾ 이스라엘 백성이 간음을 행하는 과정을 빵 굽는 자가 화덕을 달구는 과정으로 비유해 설명한다. 따라서 두 단어 사이의 두운법은 의미의 연결을 형성해 메시지를 강화해 준다.²⁷⁾

2.9. 7:9

אֲכָלוּ זָרִים כַּחוֹ וְהוּא לֹא יָדַע
גַּם־שִׁיבָה זָרְקָה בּוֹ וְהוּא לֹא יָדַע

이방인들이 그의 힘을 삼켰으나 알지 못하고
백발이 무성할지라도 알지 못하는도다

26) 『새번역』은 מֵאֲפָה를 7:4하반에 두고 번역한다. 하지만 마소라에서 아트나는 מֵאֲפָה에 위치한다. 따라서 7:4상반에 연결시켜 번역하는 것이 타당하다.

27) 7:4는 7:6-7과 단어 및 이미지들이 반복되어 나와 왕과 귀족을 중심으로 하는 자들이 저지르는 간음을 빵을 굽기 위해 화덕을 뜨겁게 하는 일 사이를 연결시켜 설명한다. 자세한 연결점은 F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, 447-461을 보라.

이 구절에는 **וְהוּא לֹא יָדַע** ‘그가 알지 못하였다’가 반복되어 평행대구를 형성하며, **יָרִים**과 **יָרָקָה** 사이에 두운법이 형성된다. **יָרִים**은 ‘이방인들’을 의미하며, **יָרָקָה**는 ‘흩어진’을 의미한다. 두 단어의 어근은 각각 **רָק** ‘이상한, 낯선’과 **רָק** ‘뿌리다’이다. 두 단어 사이의 의미는 직접적으로 연결되지 않지만 평행대구에서 **יָרִים** ‘이방인들’은 **יָרָקָה** ‘흩어진 백발’과 짝 단어를 이룬다. 따라서 ‘이방인’은 ‘흩어진 백발’과 유사한 의미이다. 이방인들이 에브라임의 힘을 삼키는 행위는 흩어진 백발이 그 안에 퍼져 나가는 것과 비교된다.

시인은 이방인들이 아무도 모르게 이스라엘에 침투해 점령하는 과정을 백발 몇 개가 아무도 모르게 점차로 확대되어 나가는 과정으로 비유해 설명한다. 평행대구의 A행에서는 흔한 단어가 나오지만 시인은 보다 드문 시어와 이미지를 가지고 와 B행에 두었다고 볼 수 있다. 낯선 의미와 이미지이지만 두운법의 형성을 통해 짝 단어로서 기능하며 이 구절에서 보다 생생한 의미 전달에 기여한다.

2.10. 7:13-16

אוֹי לָהֶם כִּי־נָדְדוּ מִמּוֹנֵי שָׂדֶה לָהֶם כִּי־פָשְׁעוּ בִּי
וְאַנְכִי אֶפְדֶּם וְהִמָּה דִבְרוּ עָלַי כְּזָבִים
וְלֹא־זָעֲקוּ אֵלַי בְּלִבָּם כִּי יִלְלוּ עַל־מִשְׁכַּבֹּתָם
עַל־דָּגָן וְתִירוֹשׁ יִתְגַּדְּדוּ יִסּוּדוּ בִּי
וְאַנִּי יִסְרֹתִי חֲזֹקָתִי זְרוּעֹתָם וְאֵלַי יִחְשְׁבוּ־רָע
יָשׁוּבוּ לֹא עַל הָיוּ כְּקִשְׁתׁ רִמְיָה
יִפְּלוּ בַּחֶרֶב שָׂרִיָּהֶם מִזֶּעֶם לְשׁוֹנָם
זוֹ לְעֵגֶם בְּאַרְזֵן מִצְרָיִם

화 있을진저 그들이 나를 떠나 그릇 갓음이니라 패망할진저 그들이 내게 범죄하였음이니라

내가 그들을 건져 주려 하나 그들이 나를 거슬러 거짓을 말하고(13절)
성심으로 나를 부르지 아니하였으며 오직 침상에서 슬피 부르짖으며
곡식과 새 포도주로 말미암아 모임에 나를 거역하는도다(14절)

내가 그들 팔을 연습시켜 힘 있게 하였으나 그들은 내게 대하여 악을 꾀하는도다(15절)

그들은 돌아오나 높으신 자에게로 돌아오지 아니하니 속이는 활과 같으며
그들의 지도자들은 그 혀의 거친 말로 말미암아 칼에 엎드려지리니
이것이 애굽 땅에서 조롱거리가 되리라(16절)

이 단락에 나타난 두드러진 두운법은 전치사 **עַל** ‘위에, 대항하여, 관하

여'와 관련되어 형성된다. 13절에 처음 나오는 **עָלַי**는 '나에 대항하는, 나에 관한'을 의미한다. 이스라엘 백성의 범죄를 지적하는 13절의 핵심적인 메시지는 **עָלַי** '나에 대항하는'이라는 이 한 단어에 축약되어 있다. 이 단어는 14절의 **עַל-מִשְׁכְּבוֹתָם** '침상 위에서'와 **עַל-הָהָרֹשׁ וְהַיְיָדֵן** '곡식과 새 포도주 위에서'로 두 번 더 나온다. 14절에서 **עַל**의 의미는 '위에'로 이스라엘이 의지하는 대상을 표현할 때 사용된다. 이 과정에서 **יִלְלֵהוּ** '그들이 울부짖다'와 **ל**의 반복으로 두운법이 형성된다.²⁸⁾ 또한 **עַל-לֹא-זָעַקוּ אֱלֹהֵי**에 나오는 두운법도 주목할 필요가 있다. **לֹא**와 **אֱלֹהֵי**는 철자가 뒤바뀌어 나온다는 점에서 언어유희의 의도를 읽을 수 있으며, **אֱלֹהֵי**는 앞의 13절에 나오는 **עָלַי**와도 두운법을 형성한다. 전치사 **עַל**을 이용한 두운법의 절정은 **עַל לֹא**에 나온다. **עַל**에 대한 해석은 매우 다양하지만 호세아에서 이 단어는 11:7에 한 번 더 나오며 '지극히 높은 분'을 의미한다.²⁹⁾ 따라서 16절의 첫 부분인 **עַל לֹא יָשׁוּבוּ**에 대한 번역은 '그들은 지극히 높은 분이 아닌 것으로 되돌아가다'이다.³⁰⁾ 16절의 **עַל לֹא**은 13-14절에 나오는 전치사 **עַל**을 활용한 두운법의 절정에 해당한다.

이 단락에서 전치사 **עַל**은 13절에 '대항하여'를 뜻하는 핵심적인 메시지를 담는 단어로 처음 나와 14절에서 몇 단어들과 두운법을 형성하며 두 번 더 나오다가 16절에서 '위에 계신 분'으로 의미가 확대된 명사로 나와 절정을 형성한다. 이스라엘은 '지극히 높은 분'에게 돌아와 의지한 것이 아니라 '침상과 곡식과 새 포도주 위에' 기반하여 흥청망청 살아가는 자들로 묘사된다. 이 단락에서 **עַל**은 유사한 음가의 단어들과 두운법을 형성하며 이스라엘이 어떻게 야웨를 배반하였는가를 생생하게 전달해 주는 역할을 한다.

2.11. 8:7

כִּי רוּחַ יִזְרְעֵנוּ וְסוּפְתָהּ יִקְצְרוּ
 קָמָה אֵינְלוּ צָמַח בְּלִי יַעֲשֶׂה-קָמַח
 אֲוֵלֵי יַעֲשֶׂה זָרִים יִבְלְעֵהוּ

(사역) 그들이 바람을 뿌릴지라도 폭풍을 거둘 것이라
 줄기가 있을지라도 이삭이 없을 것이며 곡식을 맺을 수 없을 것이라
 혹시 맺을지라도 이방 사람이 삼키리라

28) 두운법은 자음의 엄격한 일치가 아니라 유사한 소리의 연결을 통해 형성되기도 한다. 따라서 **עַל** **יִלְלֵהוּ**는 두운법이다.

29) 자세한 설명은 A. A. Macintosh, *Hosea*, 285를 보라.

30) 볼프(Hans W. Wolff)는 이 본문을 칠십인역에 근거해 본문의 오류로 보고 '그들은 돌아오지만 나에게서는 아니다'로 번역한다. Hans W. Wolff, *Hosea*, G. Stansell, trans. (Philadelphia: Fortress, 1974), 108. 하지만 이 본문은 볼프에 의해 수정된 의미보다는 현재의 본문에 따라 13-16절에 나오는 **עַל**의 두운법으로 해석하는 것이 더 타당하다.

이 구절에서는 קָמָה ‘줄기’와 צָמָה ‘이삭’과 קָמָה ‘곡식’ 사이에 두운법이 형성된다. 세 단어 모두에 공통으로 나오는 자음은 מ이다. 첫 단어와 셋째 단어 사이에는 קמ이 반복되며, 둘째 단어와 셋째 단어 사이에는 ממה가 반복되어 나온다.

첫째 단어인 קָמָה는 어근 קָמַ ‘일어나다’에서 유래한 것으로 기본적으로 ‘들어서 있는 것’을 의미하며³¹⁾ 구체적으로 ‘서 있는 곡식, 줄기’ 등 다양한 의미로 나온다. 본문에서 이 단어는 ‘줄기’를 의미한다.³²⁾ 둘째 단어인 צָמָה의 어근은 ‘싹이 나다’에서 온 것으로, 줄기에서 뻗어 나와 형성된 이삭을 가리킨다. 식물의 발달 과정에서 보아 싹을 틔울 수 있는 씨앗을 담은 완전히 성장한 단계, 즉 이삭을 가리킨다.³³⁾ 셋째 단어인 קָמָה는 수확 후 제분되기 전의 열매 형태로 된 곡식을 가리킨다.³⁴⁾ 이 세 단어는 ‘식물이 자라 줄기를 형성하고, 이삭을 맺고, 수확 후 거둬들인 곡식’에 이르는 세 단계를 보여 준다. 따라서 세 단어는 두운법을 형성할 뿐만 아니라 의미에 있어서도 단계별 과정임을 명백하게 보여 준다. 야웨의 심판이 궁극적으로 반드시 임하게 될 것이라는 점을 세 단어의 두운법과 성장 단계별 의미를 통해 효과적으로 전달하는 데 기여한다.

2.12. 9:3

לֹא יָשְׁבוּ בְּאֶרֶץ יְהוּדָה
וְשָׁב אֲפָרַיִם מִצִּרְיִים וּבְאֶשׁוּר טָמְאָ יֹאכְלוּ

그들은 여호와와 땅에 거주하지 못하며
에브라임은 애굽으로 다시 가고 앓수르에서 더러운 것을 먹을 것이니라

이 구절에서는 יָשְׁבוּ와 שָׁב 사이에 두운법이 형성된다. 첫째 단어인 יָשְׁבוּ는 어근 שָׁב ‘거주하다, 살다’에서, 둘째 단어인 שָׁב는 어근 שָׁב ‘돌아가다’에서 왔다. 그러나 두 단어는 두 자음 שב로 두운법을 형성한다.

두 단어는 9:3의 예언자의 심판 선언에서 핵심어로 서로 연결되어 있다. 야웨의 땅에 살지 못한다는 의미를 이집트로 돌아갈 것이라고 표현하였다. 야웨의 땅은 약속의 땅이므로 그 약속을 지키지 못한 이스라엘은 그 땅에 살지 못하고 결국 그들이 노예로 살았던 이집트로 돌아갈 것이라는 심판 선언이다.

31) HALOT, 1107.

32) 창 41:5, 22의 קָמָה ‘줄기’는 קָמָה로 읽을 수 있다. Hans W. Wolff, *Hosea*, 132.

33) A. A. Macintosh, *Hosea*, 312. 아울러 이 단어는 예언서에서 다윗 가문에서 나올 특별한 인물을 가리키는 ‘싹’을 의미하기도 한다(렘 23:5; 33:15; 스 3:8; 6:12).

34) HALOT, 1107-1108.

2.13. 10:8-9

וּנְשַׁמְדוּ בְּמוֹת אֲנֹן חַטָּאת יִשְׂרָאֵל
 קוֹץ וְדַרְדָּר יַעֲלֶה עַל-מִזְבְּחוֹתָם
 וְאָמְרוּ לְהָרִים כְּסוּנוֹ וְלִגְבְּעוֹת נָפְלוּ עָלֵינוּ
 מִיְמֵי הַגְּבָעָה חַטָּאת יִשְׂרָאֵל שָׁם עָמְדוּ
 לְאִתְּשִׁיגָם בְּגִבְעָה מִלְחָמָה עַל-בְּנֵי עֲלִיָּה

이스라엘의 죄 곧 아웬의 산당은 파괴되어
 가시와 찔레가 그 제단 위에 날 것이니
 그 때에 그들이 산더러 우리를 가리라 할 것이요 작은 산더러 우리
 위에 무너지라 하리라(8절)
 이스라엘아 네가 기브아 시대로부터 범죄하더니 지금까지 죄를 짓는구나
 그러니 범죄한 자손들에 대한 전쟁이 어찌 기브아에서 일어나지 않
 겠느냐(9절)

위의 7:13-16에서처럼 이 단락에도 전치사 על을 이용한 두운법이 폭넓게 활용된다. 전치사 על이 8상반절 על-מִזְבְּחוֹתָם ‘제단 위에,’ 8하반절 עָלֵינוּ ‘우리 위에,’ 9하반절 עָלֵינוּ ‘범죄한 자손들 위에’ 3회 나온다. 전치사 על과 두운법을 이루는 첫째 단어는 יַעֲלֶה이다. 이 동사는 עלה ‘올라가다’를 의미한다. 즉 제단 위에 가시와 찔레가 올라올 것이라는 의미이다. 두운법을 형성하는 על יַעֲלֶה은 ‘-위에 올라오다’를 의미한다. 전치사 על을 이용한 언어 유희이기도 하다. על과 두운법을 이루는 둘째 단어는 עָלֵינוּ로 עלָנוּ ‘범죄의 자녀에 대한’에 나온다. עָלָנוּ는 본문에만 나오는 단어이지만 대부분의 역본에 따라 대부분의 학자들은 ‘악, 불의, 범죄’를 의미하는 히브리어 עוֹלָה의 철자 위치전환(metathesis)으로 파악한다. 이 철자 위치 전환을 서기관관의 오류로 보기도 하지만,³⁵⁾ 그럴 필요가 없다. 이 철자 위치 전환은 앞에 위치한 전치사 על과 두운법을 형성하기 위한 것으로 보는 것이 더 타당하다. 왜냐하면 עוֹלָה는 13절에 올바른 철자로 나오기 때문이다.

전치사 על과 관련된 두운법은 10:8-9 외에도 10장에 매우 폭넓게 나온다. 10장에는 전치사 על이 8-9절의 3회 외에도 4, 5(×2), 7, 10, 11절에 걸쳐 6회 나온다. 그 이유는 문학적인 면과 신학적인 면에서 생각해 볼 수 있다. 먼저 문학적인 면에서 전치사 על의 폭넓은 사용과 활용은 5, 10절에 나오는 עָלָנוּ ‘송아지’와의 두운법 형성을 위한 것으로 해석된다. 신학적인 면에서 전치

35) A. A. Macintosh, *Hosea*, 412.

사 על의 의미와 관련지어 논의할 수 있다. 10장에는 제단, 주상(1절), 산당(8절) 등 높이 세운 종교적 우상들이 많이 나온다. 10장은 우상 숭배를 위해 이스라엘 백성이 ‘위에’(על) 세운 온갖 우상들에 대해 비판하고 조롱한다. 그것은 곧 이스라엘 백성들의 ‘높은’(על) 마음 때문이다. 따라서 10장에 나오는 전치사 על과 다양한 두운법은 문학적 신학적 연결점을 가지며 10장에 나오는 이스라엘의 우상 숭배를 고발하는 신학적 메시지를 강화하는 데 기여한다.

2.14. 11:3

וְאַנְכִי תִרְנַלְתִּי לְאַפְרַיִם קָחַם עַל־זְרוּעֹתָיו
וְלֹא יָדְעוּ כִּי רִפְּאוֹתַיִם

그러나 내가 에브라임에게 걸음을 가르치고 내 팔로 안았음에도
내가 그들을 고치는 줄을 그들은 알지 못하였도다

이 구절에서는 אַפְרַיִם과 רִפְּאוֹתַיִם 사이에 두운법이 형성된다. אַפְרַיִם은 어근 פרה ‘열매 맺다’에서 유래되었고 북이스라엘을 대표하는 지파의 이름이다. רִפְּאוֹתַיִם은 어근 רפא ‘치료하다’에서 유래되었고 ‘내가 그들을 고쳤다’를 의미한다. 두 단어 사이에는 의미는 유사하지만 네 개의 자음의 순서는 다르다. 하지만 네 자음 사이에는 두운법이 형성된다.

에브라임은 요셉의 둘째 아들이었지만 첫째로 승격되고 이집트에서 올라와 북이스라엘의 핵심적인 지파가 되어 이름대로 ‘이중으로 풍성히 열매 맺은’ 나라가 되었다. 하지만 그들은 야웨가 그들을 고치는 자임을 알지 못한다. ‘고치다’는 단어와 ‘에브라임’과의 결합은 5:13에서도 나오지만 11:3만큼 의미가 밀접하게 관련되지 않는다. 5:13에서 ‘고치다’의 주어는 ‘야렙 왕’으로 나온다. 11:3에서 두 단어는 두운법을 형성할 뿐만 아니라 ‘야웨가 에브라임을 고치는 자’라는 신학적 메시지를 전한다.

2.15. 11:4

בְּחִבְלֵי אָדָם אֲמַשְׁכֶּם בְּעֵבְתוֹת אֲהָבָה
וְאַהֲבִיתָ לָהֶם כְּמִרְיָמִי עַל עַל לְחִיָּהֶם וְאַט אֵלָיו אוֹכִיל
וְאַט אֵלָיו אוֹכִיל

(사역) 내가 사람의 줄 곧 사랑의 줄로 그들을 이끌었고

그들에게 대하여 그들의 턱 위까지 멩에를 끌어올리는 자같이³⁶⁾ 되었으며
그들 앞에 먹을 것을 두었노라

이 구절에서는 명사 **על**과 전치사 **על** 사이에 두운법이 형성된다. 동일한 자음이지만 다른 의미로 연속으로 나온다. 명사 **על**은 ‘멍에’를 의미하며 전치사 **על**은 ‘위에’를 의미한다. 이 구절에서 전치사 **על**은 명사 **על**과 두운법을 구성한다. 일반적으로 ‘멍에’는 속박의 상징이지만, 주인의 입장에서 보아 가축을 더 잘 보살피기 위한 도구이다. 본문은 소에게 먹이를 주기 위해 턱 위까지 멩에를 올리는 동작으로 광야 생활 중의 야웨의 돌보심을 설명한다. 이 두 단어가 합하여 전하는 이미지와 의미는 모호하지만 이스라엘 백성에 대한 야웨의 돌보심을 묘사하는 데 두운법이 활용되었다.

2.16. 12:8[9]

וַיֹּאמֶר אֲפֹרִים אֵךְ עֲשֵׂרְתִי מִצְאָתִי אֲוִן לִי
כָּל־יְיָנִיעִי לֹא יִמְצְאוּ־לִי עֹן אֲשֶׁר־חָטָא

에브라임이 말하기를 나는 실로 부자라 내가 재물을 얻었는데
내가 수고한 모든 것 중에서 죄라 할 만한 불의를 내게서 찾아 낼 자
없으리라 하거니와

이 구절에서 두운법은 **אֲוִן**과 **עֹן** 사이에 형성된다. **אֲוִן**은 ‘남성의 생산력’(창 49:3; 신 21:17; 시 78:51; 105:36) 혹은 ‘육체적인 힘’(호 12:3[4]; 욥 40:16) 혹은 ‘재물’(욥 18:12; 20:10) 등을 의미한다. 이 구절에서는 ‘재물’을 의미한다.³⁷⁾ 이 단어는 앞의 3[4]절에서 ‘육체적인 힘’의 의미로 나오기도 하며, 뒤의 11[12]절에는 동일한 자음의 **אָוֶן** ‘불의, 재앙’이 나온다. **עֹן**은 ‘악, 죄악감’을 의미하는 단어로 호세아에 자주 나온다(호 4:8; 5:5; 8:13; 9:9; 10:10; 13:12). **אֲוִן**과 **עֹן**은 둘 다 후음으로 시작하며 **ו**으로 마무리 된다는 점에서 두운법을 형성하지만 본격적인 연결은 에브라임이 모은 재물(**אֲוִן**) 이 불의(**עֹן**)가 아니라고 생각하지만 실제로는 불의(**אָוֶן**)라는 이미지를 떠올

36) 이 부분에 대해 『개역개정』은 “그 목에서 멩에를 벗기는 자 같이”로, 『새번역』은 “그들의 목에서 멩에를 벗기고”로 번역한다. 이 부분의 이미지 구성 및 번역은 매우 난해하다. ‘목’으로 번역된 히브리어 **מִלְּחִי**는 ‘턱, 뺨’을 의미한다. 아울러 히브리어 **בְּמַרְיָמִי**는 ‘올리다, 세우다’를 의미하는 동사의 분사형이다. 이 두 단어는 야웨가 사람의 줄로 어린이를 안내하는 이미지를 묘사하는 이전 행과 먹을 것을 주는 이후 행과 평행을 이루어야 한다. 따라서 이 두 단어는 어린이에게 음식을 먹이기 위해 멩에를 목까지 끌어올리는 상황을 묘사한다고 볼 수 있다. 이후 행의 ‘먹을 것을 두었다’는 만나와 메추라기로 광야에서 이스라엘을 먹인 사건을 나타내는 표현으로 설명할 수 있다.

37) HALOT, 22.

리게 한다는 점에서 매우 밀접하게 관련되어 있다.

2.17. 12:11[12]

אִם-גִּלְעָד אָנֹן אֶד-שָׁוָא הִיוּ בְּגִלְגָּל שְׁוָרִים זָבָחוּ
גַּם מִזְבְּחוֹתָם בְּגִלְיָם עַל תְּלָמֵי שָׂדֵי

길르앗은 불의한 것이나 과연 그러하다 그들은 거짓되도다 길갈에서
는 무리가 수송아지로 제사를 드리며
그 제단은 밭이랑에 쌓인 돌무더기 같도다

이 구절에서는 גִּלְעָד ‘길르앗’, גִּלְגָּל ‘길갈’, גִּלְיָם ‘돌무더기’ 사이에 두운법이 형성된다. 세 단어에는 자음 גּ이 공통적으로 나와 두운법을 형성한다. 길르앗은 원래 ‘갈르엣’으로 ‘증거의 무더기’라는 의미를 지닌다(창 31:47-48). ‘무더기’는 히브리어로 גִּלְיָם이다. 따라서 길르앗과 무더기는 밀접하게 연결된다. 하지만 이 구절에서 전하고자 하는 메시지는 길갈과 관련되어 있다. 구약에서 길갈의 의미는 히브리어 어근 גָּל ‘굴러 사라지다’(roll away)에서 유래된 ‘이집트의 수치를 떠나가게 하다’로 해석된다(수 5:9). 하지만 גִּלְגָּל의 문자적 의미는 ‘둥근 돌무더기’이다. 이스라엘은 요단강을 기적으로 건넌 후 그것을 기념하여 돌 12개를 길갈에 세웠다(수 4:19-20). 따라서 길르앗이나 길갈 모두 ‘돌무더기’와 밀접하게 관련되어 있다. 이 구절에서의 초점은 그들이 돌무더기를 쌓아 올린 제단에 있다. 그 제단은 불의하며 거짓된 것이어서 밭을 고르면서 쌓아 올려 놓은 돌무더기에 불과하다는 것이다. 이 구절에서의 두운법은 소리의 정교한 연결을 통해 전하고자 하는 의미를 강화하는 데 기여하고 있다.

3. 맺는 말

위에서 호세아에 나타난 두운법 17개의 예를 설명하였다. 이 연구의 성과는 크게 두 가지이다. 첫째, 지금까지 호세아에서 밝혀지지 않은 17개의 새로운 두운법을 제시하였다는 점이다. 둘째, 두운법이라는 시적 기법의 기능에 대한 재고이다. 지금까지 두운법은 독자의 기억의 용이를 돕기 위해 만들어졌다는 점에 제한되어 설명되어 왔다. 이 글에서 필자는 두운법을 형성하는 대부분의 단어들은 밀접하게 연결되어 시인이 전하고자 하는 메시지 강화에 기여한다는 점을 밝혔다.

앞에서 다룬 17개의 두운법은 매우 다양한 문학적, 신학적 상황에서 활용되었다. 17개의 예를 다음과 같이 다섯 범주로 나누어 분류할 수 있다. 첫째, 이스라엘 및 에브라임을 활용한 경우이다(1:4-5; 6:10; 11:3). 둘째, 이스라엘의 범죄 및 심판 선언에 활용된 예이다(2:12[14]; 4:16-17; 7:4; 7:9; 9:3; 12:8[9]; 12:11[12]). 셋째, 전치사 **לְ**을 활용한 경우이다(4:9; 7:13-16; 10:8-9; 11:4). 넷째, 여호와와 주권에 대한 강조이다(5:14-15). 다섯째, 기타로 위 범주에 속하지 않은 예이다(1:2; 8:7). 이 분류에 따르면 시인으로서의 호세아는 북이스라엘의 죄를 지적하고 심판하는 데 가장 큰 관심을 가졌다고 결론 내릴 수 있다. 전치사 **לְ**의 다양한 활용은 호세아의 독특한 특징이다. ‘대항하여’의 의미로 사용되기도 하지만 ‘위에’라는 의미로 우상 숭배의 대상을 설명하기도 하며, 궁극적으로 야웨를 가리키는 단어로 활용되기도 한다.

앞에서 언급하였듯이 호세아의 본문은 난해하기로 유명하다. 따라서 일부의 학자들은 본문의 오류를 전제로 하고 본문의 재구성을 통해 호세아의 메시지를 이해하려고 노력해왔다. 필자는 현재의 본문을 그대로 두고 난해함을 해결하려 하였다. 호세아 본문의 난해함의 원인 가운데 하나로 ‘북이스라엘 히브리어’를 들었다.³⁸⁾ 필자는 호세아의 난해함을 구성하는 또 다른 요인 가운데 하나로 ‘북이스라엘에서 기원된 시적 전승’을 든다. 이 글은 호세아에 나타난 시적 기법을 밝히기 위한 시도 중의 하나일 뿐 완성은 아니다. 다만 이 연구가 호세아의 본문 이해, 해석, 난해함의 해결에 기여하는데 일조가 되기를 기대한다.

<주제어>(Keywords)

호세아, 두운법, 히브리 시, 시적 기법, 소리 유희.

Hosea, alliteration, Hebrew poetry, poetic technique, soundplay.

(투고 일자: 2019년 7월 20일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 10월 18일)

38) Yoon Jong Yoo, “Israelian Hebrew in the Book of Hosea”.

<참고문헌>(References)

- 유윤종, “구약성서 히브리 시 평행대구 연구의 최근 동향”, 『한국 기독교 신학논총』 40 (2005), 5-28.
- 유윤종, “언어유희와 아모스의 심판신탁: 아모스 6:13-14; 7:7-9; 8:1-3을 중심으로”, 『Canon & Culture』 10 (2016), 123-146.
- 유윤종, “창세기에 나타난 야누스 평행대구의 문학적 역동성과 한글번역”, 『Canon & Culture』 12 (2018), 77-104.
- Anderson F. I. and Freedman, D. N., *Hosea*, AB, Garden City: Doubleday, 1980.
- Boadt, L., “Intentional Alliteration in Second Isaiah”, *CBQ* 45 (1983), 353-363.
- Casanowicz, I. M., *Paronomasia in the Old Testament*, Boston: Cushing, 1894.
- Hamilton, V. P., *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Hong, Seong-Hyuk, *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-Economic Context of Eight-Century Israel and Judah*, New York: Peter Lang, 2006.
- Kakkanattu, J. P., *God’s Enduring Love in the Book of Hosea: A Synchronic and Diachronic Analysis of Hosea 11,1-11*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 2 vols., Leiden: Brill, 2001.
- Macintosh, A. A., *Hosea*, ICC, Edinburgh: T & T Clark, 1997.
- Margalit, B., “Alliteration in Ugaritic Poetry: Its Role in Composition and Analysis [I]”, *UF* 11 (1979), 537-557.
- Margalit, B., “Alliteration in Ugaritic Poetry: Its Role in Composition and Analysis [II]”, *JNSL* 8 (1979), 57-80.
- Newman, Judith H., “Beauty and the Aesthetics of Poetry in the Bible”, *Touchstone* 36 (2018), 14-21.
- Patterson, R. D. and Hill, A. E., *Minor Prophets: Hosea-Malachi*, Carol Stream, IL: Tyndale House, 2008.
- Pennant, David F., “Alliteration in Some Texts of Genesis”, *Biblica* 68 (1987), 390-392.
- Rendsburg, Gary A., “Alliteration”, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, vol. 1, Leiden: Brill, 2013, 86-87.
- Rendsburg, Gary A., “Alliteration in the Book of Genesis”, Elizabeth R. Hayes and Karolien Vermeulen, eds., *Doubling and Duplicating in the Book of Genesis: Literary and Stylistic Approaches to the Text*, Winona Lake:

- Eisenbrauns, 2016, 79-95.
- Rendsburg, Gary A., “Alliteration in the Exodus Narrative”, C. Cohen, et al, eds., *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2008, 83-100.
- Saydon, Paul P., “Assonance in Hebrew as a Means of Expressing Emphasis”, *Biblica* 36 (1955), 36-50.
- Sweeney, M. A., *The Twelve Prophets*, vol. I, Berit Olam, Collegeville: Liturgical Press, 2000.
- Watson, W. G. E., *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, JSOTS 26, Sheffield: JSOT Press, 1986.
- Werse, N. R., *Reconsidering the Book of the Four: The Shaping of Hosea, Amos, Micah, and Zephaniah as an Early Prophetic Collection*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019.
- Wolff, Hans W., *Hosea*, G. Stansell, trans., Philadelphia: Fortress, 1974.
- Yee, Gale A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1987.
- Yoo, Yoon Jong, “Israelian Hebrew in the Book of Hosea”, Ph.D. Dissertation, Cornell University, 1999.
- Zaleman, L., “Ambiguity and Assonance at Zephaniah 2:4”, *VT* 36 (1986), 365-371.

<Abstract>

Alliteration in the Book of Hosea

Yoon Jong Yoo
(Pyeongtaek University)

This study purposes to show how alliteration contributes to form exegetic, contextual, and literary meaning in the book of Hosea as well as to demonstrate new examples of alliteration. Rendsburg defines alliteration as follows: “Alliteration is a literary device whereby the same or similar consonantal sounds are used to create an oral-aural effect in a sentence or verse.”³⁹⁾ Though alliteration occurs frequently in the Old Testament, it has not been paid great attention by scholars unlike other western literary traditions. The same is also true for the book of Hosea. Up till now, only several scholars have dealt with alliteration in this book and in just several verses, thus calling for a more comprehensive study on this topic. This study pursues to demonstrate alliterations in the book of Hosea. The author presents seventeen new examples of alliteration in this book, which can be summarized as follows:

- 1) 1:2, לָדָד and לָדָד
- 2) 1:4-5, יִזְרְעֵאל and יִשְׂרָאֵל
- 3) 2:12[14], תִּאֲנַתָּה and אֲתַנְּנָה, and נִתְּנֵנוּ
- 4) 4:9, מַעֲלָלָיו and עֲלָיו
- 5) 4:16-17, חֲבוּר and מְרַחֵב
- 6) 5:14-15, thirteen occurrences of א
- 7) 6:10, שְׁעָרֵי־רִיחַ and יִשְׂרָאֵל
- 8) 7:4, מֵאֲפָה and מְנַאֲפִים, כְּמוֹ and כָּלֵם
- 9) 7:9, זֶרְקָה and זָרִים
- 10) 7:13-16, עַל and יִלְלֵנוּ, and עַל
- 11) 8:7, קָמַח and צָמַח, and קָמַח
- 12) 9:3, שָׁב and יֵשְׁבוּ
- 13) 10:8-9, עַל and יַעֲלֶה, and עֲלֶנָּה
- 14) 11:3, רִפְאֹתַיִם and אֲפָרַיִם
- 15) 11:4, עַל and עַל

39) Rendsburg, “Alliteration,” 86.

16) 12:8[9], אֵין and עֵין

17) 12:11[12], גְּלָעַד and גְּלָנָל, and גְּלָיִם

These seventeen examples of alliteration can be classified into five categories: 1) verses in which the name of Israel and Ephraim was utilized (1:2; 6:10; 11:3), 2) verses in which Israel's sins and judgment are portrayed (2:12[14]; 4:16-17; 7:4; 7:9; 9:3; 12:8[9]; 12:11[12]), 3) verses where עַל was utilized (4:9; 7:13-16; 10:8-9; 11:4), 4) YHWH's sovereignty (5:14), and 5) the others (1:2; 8:7). According to this classification, it is noteworthy that Hosea as a poet has been greatly concerned about criticizing Israel's sins and declaring judgment. In addition, the wide use of preposition עַל could be another feature of the book of Hosea in delivering the prophet's message.

In conclusion, alliteration plays greatly very important role in intensifying the poet's message by associating meaning as well as consonantal sounds. Moreover, the text of Hosea is known to be notoriously difficult. The author believes that such difficulty is caused by the lack of literary and linguistic understanding to the text of Hosea. It is expected that this study would contribute to overcoming such difficulty of the text of Hosea.

『개역개정』 마태복음 1:21의 ‘백성’(λαός)과 21:43의 ‘백성’(ἔθνος)에 대한 고찰

김태섭*

1. 들어가며

마태복음에서 요셉에게 현몽한 주의 사자(ἄγγελος)는 1:21에서 장차 태어날 아들의 이름을 ‘예수’라 하라고 지시한다. 그러면서 그 이유(γάρ)를 “이는 그가 자기 백성(λαός)을 그들의 죄에서 구원할 자이심이라”(『개역개정』)고 밝힌다. 한편 예수께서는 공생애 끝 무렵에 예루살렘에 입성하신 후, 유대 지도자들에게 ‘악한 포도원 농부의 비유’를 말씀하면서 “그러므로 내가 너희에게 이르노니 하나님의 나라를 너희는 빼앗기고 그 나라의 열매 맺는 백성(ἔθνος)이 받으리라”(마 21:43, 『개역개정』)고 경고하신다. 여기서 알 수 있는 바와 같이, 우리말 『개역개정』은 마태복음 1:21의 ‘λαός’와 마태복음 21:43의 ἔθνος를 모두 동일하게 ‘백성’으로 번역하고 있다. 물론 양자 — λαός와 ἔθνος — 의 의미장(意味場, semantic field)이 어느 정도 겹칠 수 있다.¹⁾ 그러나 만약 마태복음에서 이 두 단어가 신학적으로 중요한 차이를 지닌다고 한다면, 이 둘을 우리말로 번역할 때 반드시 구별을 지어야 할 필요가 있을 것이다. 이에 본 소고는 첫째, 마태복음에서 λαός(마 1:21)와 ἔθνος(마 21:43)의 의미상 차이를 살펴보고, 둘째, 이 단어들이 모두 우리말

* University of Cambridge에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 신약학 교수. ktaesup@puts.ac.kr. 이 논문은 2019년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

1) λαός는 일반적으로 복수의 ‘사람들’이나 ‘백성’ 또는 ‘민족’을 의미하며, ἔθνος는 ‘사교 모임’, ‘길드’(guild), ‘공동체’, ‘사회 계층’, ‘이방인’, ‘국민’, ‘나라’ 등을 의미한다. s.v. “λαός”와 “ἔθνος”, *LSJ*; s.v. “λαός”와 “ἔθνος”, *BDAG*; H. Strathmann, s.v. “λαός”, *TDNT*; Karl Ludwig Schmidt, s.v. “ἔθνος”, *TDNT* 참고.

‘백성(百姓)’으로 번역된 과정을 돌아보면서, 셋째, λαός(마 1:21)와 ἔθνος(마 21:43)의 우리말 번역에 대해 잠정적인 제안을 해 보도록 하겠다.

2. 마태복음 1:21의 λαός와 마태복음 21:43의 ἔθνος

우선, 마태복음 1:21의 λαός를 살펴보면, 이를 ‘교회’로 해석하는 학자들이 있다.²⁾ 이들의 견해에 따르면, 여기서 마태가 밝히는 ‘예수의 λαός’는 유대인 성도와 이방인 성도를 아우르는 ‘교회’인 것이다.³⁾ 그러나 마태의 λαός 용례들을 살펴보면 이러한 해석은 지지를 얻기가 쉽지 않다. 마태복음에는 λαός가 총 14회 사용되는데, 몇 가지 사례만 보아도 이 단어가 ‘교회’가 아닌 ‘이스라엘 백성’을 의미함을 알 수 있기 때문이다. 특히 마태복음 1:21의 λαός 이후에 마태복음 2:4에서 재차 등장하는 λαός는 ‘이스라엘 백성’을 지시하는 것이 분명하다: “왕이 모든 대제사장과 백성의 서기관들(τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ)을 모아 그리스도가 어디서 나겠느냐 물으니.” 여기서 헤롯이 ‘유대인의 왕’이 어디에서 태어날지를 묻은 대상은 ‘교회’가 아니라 ‘이스라엘’의 대제사장들과 서기관들이다. 그렇다면, 마태복음 1:21에서 λαός가 ‘교회’를 뜻하는 용어로 사용됐다가 불과 여섯 절 이후에 ‘이스라엘 백성’의 의미로 갑작스레 전용(轉用)됐다고 주장하는 것은 무리가 따를 수밖에 없을 것이다. 또한 마태복음에는 ‘백성의 장로들’(οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ)이란 표현이 등장한다(21:23; 26:3, 47; 27:1). 여기서 대제사장들과 함께 등장하여 예수를 십자가에 못 박는 일에 앞장선 이들은 ‘교회의 장로들’이 아닌 ‘이스라엘의 장로들’임을 분명히 알 수 있다. 그리고 마태의 구약 성취 인용구들(마 2:6; 4:16; 13:15; 15:8)에도 λαός

2) Günther Bornkamm, *Tradition and Interpretation in Matthew* (London: SCM Press, 1963), 325; W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1 (Edinburgh: T&T Clark, 1988), 210; Lidija Novakovic, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 66; John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005), 98-99.

3) John C. Hutchison, “Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew’s Genealogy”, *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), 152-164. 허치슨에 따르면, 앞선 마 1:1-17의 족보에 이방 여인들이 등장하기 때문에, 이후 21절에 등장하는 예수의 λαός는 유대인 성도와 이방인 성도를 포함한 교회를 상징한다는 것이다. 그러나 족보에 언급된 여인들이 모두 이방인인지의 여부는 논쟁의 여지가 있다. 라합(수 2:1-3)과 룻(룻 1:4, 22)이 이방인이란 사실은 구약을 통해 분명하나, 다말과 밧세바가 이방인인지는 정확히 알기 어렵다. 더구나 족보에 마지막으로 언급된 여인, 예수의 어머니 ‘마리아’가 이방인이 아님은 너무나 분명하다. David C. Sim, “The Gospel of Matthew and the Gentiles”, *Journal for the Study of the New Testament* 57 (1995), 22-23 참고.

가 등장하는데, 예를 들어 다음 구절을 보면 이 단어가 이방 민족이나 교회가 아닌, 혈통적 이스라엘을 뜻한다는 사실을 쉽게 알 수 있다: “이 백성들(λαός)의 마음이 완악하여져서 그 귀는 듣기에 둔하고 눈은 감았으니 이는 눈으로 보고 귀로 듣고 마음으로 깨달아 돌이켜 내게 고침을 받을까 두려워함이라 하였느니라”(마 13:15 < 사 6:9-10). 여기서나 구약 이사야 6:9-10에서나, 마음이 완악하여져서 말씀을 깨닫지 못하는 λαός(Ⓛ)은 교회나 이방인이 아니라 이스라엘 백성이다.⁴⁾ 이처럼 마태복음의 λαός가 ‘이스라엘 백성’을 의미하는 것은 칠십인역의 용례를 반영한 것으로 보인다. 칠십인역은 ‘이스라엘 백성’을 의미할 때 대부분 λαός를 사용하는 반면(예, 출 1:9; 6:7; 15:14; 19:5; 21:28; 레 26:12; 신 7:6; 26:17-19; 수 3:17; 4:1; 사 9:2; 26:2; 51:4; 58:2; 렘 7:23; 9:8 등), ‘이방 백성’ 또는 ‘이방 나라’를 의미할 때는 ἔθνος를 주로 사용하는 경향을 보이기 때문이다(예, 출 34:24; 신 18:9; 수 23:9; 겔 5:6 등).⁵⁾ 이와 같은 칠십인역의 용례 및 용어 사용의 경향을 마태가 자신의 복음서에 반영한 것으로 볼 수 있다. 따라서 마태복음 1:21에 사용된 λαός는 ‘혈통적 이스라엘’을 의미하는 용어로 보는 것이 가장 타당하다. 이를 통해 마태는 메시아 예수의 지상 사역의 주 대상이 이스라엘임을 천명하고 있는 것이다(마 10:5-6; 15:24 참고).⁶⁾

이제, 마태복음 21:43의 ἔθνος를 살펴봐야 한다. 이 구절을 포함한 ‘포도원 농부의 비유’(마 21:33-46)에는 여러 상징이 등장한다. 예를 들어서 포도원의 주인은 하나님을 상징하고, 포도원 농부들에게 보낸 주인의 종들은 예수 이전의 선지자들을 의미하며, 포도원 주인의 아들은 예수 자신을 뜻

4) 참고로 마 4:16에서 마태가 인용한 이사야 구절도 살펴볼 필요가 있다: “흑암에 앉은 백성(λαός)이 큰 빛을 보았고 사망의 땅과 그늘에 앉은 자들에게 빛이 비치었도다 하였느니라.” 흑자는 여기서 λαός를 유대인과 이방인을 포함하는 ‘교회’ 또는 예수의 ‘이방 사역’을 의미한다고 주장할 수도 있을 것이다. 왜냐하면 앞선 마 4:15에 “이방의 갈릴리여”(Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν)란 표현이 등장하고 있기 때문이다. John Nolland, *Matthew*, 172-174 참고. 그러나 찬시(Mark A. Chancey)가 주장한 바와 같이, “이방의 갈릴리여”(Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν)는 이사야 당시 이방 제국에 의해 유린당한 북이스라엘의 정치적 상황을 뜻하는 표현이지, 갈릴리가 원래 ‘이방인의 땅’이라거나 ‘이방인들이 주로 거주하는 지역’이란 의미가 아니다. 마태는 이를 통해 이방 통치의 시대가 끝나고 이스라엘에 약속된 회복의 시대, 곧 메시아의 시대가 도래하였음을 선포하는 것이다. 따라서 이를 ‘교회의 출현’이나 ‘이방 선교’와 연결시키는 것은 무리가 있다. Mark A. Chancey, *The Myth of a Gentile Galilee* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 22-27, 28-120 참고.

5) Strathmann, s.v. “λαός”, *TDNT*. 이는 ‘이스라엘의 백성’을 의미할 때 주로 Ⓛ을 사용하고, ‘이방 백성’이나 ‘이방 나라’를 의미할 때 주로 ἔθ를 사용하는 히브리어 본문의 경향을 칠십인역이 반영한 결과이기도 하다.

6) 더 자세한 사항은 다음을 참고할 것. J. R. C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Matthew* (Leiden: Brill, 2002), 75-86.

한다는 것에는 큰 이견이 없다. 반면에 ‘포도원’(21:33, 41), ‘악한 농부들’(21:33-41), 그리고 ‘열매 맺는 백성’(ἔθνος, 21:43)이 무엇을 지칭하느냐는 문제는 논란을 불러일으켰다.

먼저 이 비유를 이사야 5장의 ‘포도원의 노래’에 견주면서(사 5:7), 몇몇 학자들은 마태복음 비유에 등장하는 포도원(마 21:33) 역시 이스라엘을 가리킨다고 주장한다.⁷⁾ 하지만 더 확실한 내적 증거가 마태복음 안에 있다고 한다면, 굳이 이사야 5장과 같은 외적 증거를 끌어들이면서 ‘포도원’을 해석할 필요가 없을 것이다. 이와 관련하여 주목해야 할 점은 마태복음 21:41과 마태복음 21:43이 서로 평행(parallelism)을 이루고 있다는 사실이다.

41절: 그들이 말하되 그 악한 자들을 진멸하고 포도원은 제 때에 열매를 바칠 만한 다른 농부들에게 세로 줄지니이다

43절: 그러므로 내가 너희에게 이르노니 하나님의 나라를 너희는 빼앗기고 그 나라의 열매 맺는 백성이 받으리라

이러한 평행 관계를 보면, ‘포도원’(ἀμπελών)은 이스라엘이 아닌 ‘하나님 나라’(ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)에 상응하고 있다는 사실이 분명해진다.⁸⁾ 주지하다시피, 하나님의 나라는 하나님의 ‘통치’(dominion)를 골자로 하는 개념이다.⁹⁾ 그러니까 악한 농부들은 그동안 누려왔던 하나님의 통치와 하나님의 백성으로서의 지위를 잃어버리고, 그 특권은 다른 농부들에게 이양된다는 것이다. 그렇다면, 포도원이 아니라 ‘악한 농부들’이 이스라엘을 상징하는 것으로 이해해야 자연스럽다.

그러나 몇몇 학자들은 ‘악한 농부들’이 ‘이스라엘’이 아니라, 대제사장과

7) David L. Turner, *Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 513-514.

8) Wesley G. Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28-22.14* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 89-95.

9) 이러한 이해는 구스타프 달만(Gustaf Dalman)이 19세기 말에 제안한 이후로 학자들 사이에서 널리 받아들여지는 하나님 나라에 대한 개념이다. Gustaf Dalman, *The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-biblical Jewish Writings and the Aramaic Language* (Edinburgh: T&T Clark, 1902), 94; Richard T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007), 102-103; Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 68; W. D. Davies and Dale C. Allison Jr., *Matthew 1-7*, vol. 1, Christopher M. Tuckett and Graham I. Davies, eds., ICC (Edinburgh: T&T Clark, 2004), 389-392. 이러한 주장의 전제는 ‘포도원이 이스라엘’이라는 해석에 근거한다. 포도원이 이스라엘이기 때문에 포도원을 관리하는 악한 농부들은 ‘이스라엘의 타락한 지도자들’이라는 것이다. 그러나 이미 밝혔듯이 포도원은 이스라엘이 아닌 ‘하나님 나라’를 상징한다. 하나님의 통치를 따라서 그에 합당한 열매를 맺어야 하는 자들은 지도자들만이 아니라 이스라엘 백성 전체이다.

바리새인 같은 당대의 ‘이스라엘 지도자들’을 상징한다고 주장한다.¹⁰⁾ 이들의 주장에 따르면, 21:43에서 하나님 나라를 빼앗기는 ‘너희’(ὁμεῖς)는 이스라엘 전체가 아닌 ‘지도층’에게만 국한되는 것이며, 하나님 나라를 대신 상속하는 ‘다른 농부들’은 예수님의 열두 제자와 같은 ‘새로운 이스라엘의 지도자들’을 의미한다. 따라서 ‘포도원 농부의 비유’(21:33-46)에서 핵심은 ‘리더십 교체’라는 것이다.¹¹⁾

하지만 이러한 주장은 마태복음 23:29-36과 비교하면 그리 설득력이 없다는 사실을 알 수 있다. 여기서 예수는 표면적으로 서기관들과 바리새인들을 향해 화(禍)를 선포하시며 그들에게 하나님의 사자(使者)들을 죽인 죄를 책망하신다. 그러나 36절에 “이것이 다 이 세대(ἡ γενεά αὐτή)에 돌아가리라”고 말씀하는 것처럼, 예수께서는 결국 그 책임을 지도자들에게만 국한시키지 않는다. 히브리어 구약성서 및 칠십인역에서 ‘이 세대’(הַדּוֹר הַזֶּה, ἡ γενεά αὐτή)는 광야에서 반역한 이스라엘 백성 전체를 의미하는 표현으로 자주 사용되었다(신 1:35; 32:5, 20 등). 마태복음에서도 ‘이 세대’는 ‘악하고 음란하며’(πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς, 12:39, 45; 16:4), ‘믿음이 없고 꾀역한’(ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, 17:17) 세대로서, 예수의 제자들도 포함한(17:16-17) ‘당대의 이스라엘 전체’를 의미하는 표현이다.¹²⁾ 즉 예수께서는 마태복음 23:29-36에서 하나님의 사자들을 배척한 책임을 지도자들만이 아니라 결국 ‘당시의 이스라엘 전체’에 돌리고 있는 것이다. 따라서 예수님의 비판이 표면적으로 지도자들에게 향해 있다고 하여, 예수와 하나님의 사람들을 죽인 책임과 그 과장을 지도자들에게만 한정시켜서는 안 된다.

물론 ‘포도원 농부의 비유’(21:33-46) 끝에서, 마태복음 21:45-46이 유대 지도자들과 ‘무리’(ὄχλος)를 구분하고 있는 것처럼 보인다. 그러나 이를 근거로 예수를 죽인 책임이 지도자에게만 해당한다고 볼 수 없다. 왜냐하면 마태복음에서 지도자들과 무리(ὄχλος)의 구분은 예수를 죽이는 순간에 이르러 결국 사라지기 때문이다: “대제사장들과 장로들이 무리(ὄχλος)를 권하여 바라바를 달라 하게 하고 예수를 죽이자 하게 하였더니 (중략) 백

10) David L. Turner, *Matthew*, 516-519; John Nolland, *Matthew*, 879; Markus Bockmuehl, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 218-219; J. A. Overman, *Church and Community in Crisis: The Gospel according to Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996), 302-304.

11) Matthias Konradt, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 262-263; Markus Bockmuehl, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, 218-219.

12) Evald Lövestam, *Jesus and 'this Generation': A New Testament Study* (Stockholm: Almqvist, 1995), 8-20.

성이 다($\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$) 대답하여 이르되 그 피를 우리와 우리 자손에게 돌릴 지어다 하거늘”(27:20, 25). 여기서 ‘A의 피를 B에게(B의 머리에)’라는 구문은 구약에서 ‘피흘린 책임’(살해의 책임)의 주체를 특정할 때 사용하는 관용적 표현이다(레 20:9; 신 19:10; 수 2:19; 삼하 1:16; 렘 25:15; 겔 18:13; 33:4; 참고, 행 5:28; 18:6).¹³⁾ 여기서 알다시피, 예수를 배척하고 죽인 책임은 결국 지도자들만이 아니라 무리($\delta\chi\lambda\omicron\varsigma$)를 포함한 이스라엘 백성 전체에게 있음을 알 수 있다(참고, 행 2:36).¹⁴⁾ 이처럼 마태복음 전체의 문맥으로 본다면, ‘포도원 농부의 비유’(마 21:33-46)에서 예수와 선지자들을 죽인 책임을 지도자들에게만 한정시켜서는 안 된다.¹⁵⁾

그렇다면 남은 문제는 ‘열매 맺는 백성’(ἐθνος, 21:43)이 누구를 지칭하느냐?는 것이다. 학자들은 크게 3가지 의견을 제시한다: (1) 새로운 이스라엘 지도자들을 일컫는다. (2) 이스라엘이 아닌 이방인들만을 지칭한다.¹⁶⁾ (3) 교회를 의미한다.¹⁷⁾ 우선 (1)의 입장은 ‘악한 농부들’이 실패한 이스라엘 지도자들이기 때문에 ‘열매 맺는 백성’은 새로운 이스라엘의 지도자들이라는 논리이다. 하지만, 이 입장은 ‘악한 농부들 = 이스라엘 지도자들’이라는 해석을 전제로 하고 있는데, 이 전제는 이미 앞에서 반박한 바 있다. 근자에는

13) W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3 (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 591.

14) 물론 빌라도의 관정에 수용할 수 있는 인원은 제한적이므로(라피데는 최대 약 3천명을 수용할 수 있었을 것으로 본다. Pinchas Lapide, *Wer war schuld an Jesu Tod?* [Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1987], 88 참고), 이곳에 이스라엘 백성 전체가 모이는 것은 ‘물리적으로’ 불가능할 것이다. 그러나 위에서 살펴본 바와 같이, $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ 가 마태복음에서 이스라엘 백성을 가리키는 단어이고, 특별히 이곳에서 $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 를 사용하여 그 전체성을 강조하고 있는 것을 보면, 마 27:25은 사실적 묘사가 목적이 되기보다는 이스라엘의 책임을 강조하기 위한 ‘신학적 선언임’을 알 수 있다. 특히 공회에서 예수께 적용된 주된 죄목이 신성모독(마 26:63-66)이고, 레 24:10-16에서 신성모독죄는 이스라엘 ‘온 회중’이 처벌해야 할 죄목으로 규정하는 점을 감안하면, $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ 의 전체성은 더욱 분명해진다. 물론, 마태복음에서 예수를 적극적으로 배척한 세력이 이스라엘의 지도자들임은 부정할 수 없다. 그렇다고 예수를 배척한 책임이 지도층에만 국한 되어 있다고 보는 주장은 타당하지 않다. 마태복음의 전체적 맥락과 신학적 결론(27:25)에 따르면, 예수께서는 지도자들뿐만 아니라, 이스라엘 전체로부터 배척을 당하신 것이다.

15) ‘포도원 농부의 비유’ 앞뒤에 있는 비유들, 곧 ‘두 아들의 비유’(마 21:28-32)나 ‘혼인 잔치의 비유’(마 22:1-14)는 “누가 하나님 나라에 적합한가?”라는 주제를 표현하고 있지, 이스라엘 리더십의 교체에 대해서 말하고 있지 않다. 이처럼 ‘포도원 농부의 비유’ 전후 문맥과 비교해 볼 때도, 이 비유의 주제를 이스라엘 리더십의 교체로 이해하기엔 무리가 있다.

16) Francis W. Beare, *The Gospel according to Matthew* (Oxford: Blackwell, 1981), 431.

17) W. D. Davies and Dale C. Allison Jr., *Matthew 19-28*, vol. 3, Christopher M. Tuckett and Graham I. Davies, eds., ICC (Edinburgh: T&T Clark, 2004), 189-190; Donald A. Hagner, *Matthew 14-28* (Dallas: Word Books, 1995), 631; Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 2nd ed., (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 430.

(2)의 입장을 주장하는 학자들이 거의 없다. 마태복음에서 이스라엘을 제외하고 이방인들만을 가리킬 때에는 ἔθνος라는 단수가 아닌 복수형태의 ἔθνη를 사용하기 때문이다(4:15; 6:32; 10:5, 18; 12:18, 21; 20:19, 25 참고, ἔθνη에 수식어 πᾶς가 붙으면 이스라엘과 이방 모두를 포함한다. 24:9, 14; 25:32; 28:19).¹⁸⁾ 그리고 비록 이스라엘이 예수를 배척하였다고 하나, 이스라엘 안에도 마태 자신과 같이 하나님 나라의 열매를 맺는 신실한 유대인이 있었기 때문에, 마태가 ἔθνος를 이방인만 지칭하기 위하여 사용했다고 보기엔 무리가 많다. 따라서 (3)의 입장이 가장 설득력이 있어 보인다. 예수의 죽음과 부활 이후 복음이 모든 민족에 전파되었기 때문에(마 28:19-28), 이제는 누구나, 이스라엘이든 이방이든, 복음을 수용하고 하나님 나라를 위한 열매를 맺을 수 있다(참고, 마 25:34). 하지만 ἔθνος를 무조건 교회와 등가의 개념으로 이해하기엔 여전히 어려운 점이 있다. 왜냐하면 마태의 눈에 교회는 ‘corpus mixtum’ 즉 악인과 선인이 뒤엉켜 있는 상태이기 때문이다(마 7:15-23; 13:47-48; 22:10-14; 25:1-13). 예를 들어 혼인 잔치의 비유를 보면, 왕의 초청에 응하여 잔치에 참여한 사람들(교회) 가운데서도 여전히 어두운 데로 쫓겨날 사람들이 있다. 반면에 ἔθνος는 이를 부연 설명하는 분사구문 ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς을 통해 정의되듯이, 하나님 나라를 위해, 즉 하나님의 뜻을 따라 열매 맺는 신실한 사람들만을 가리킨다. 따라서 ἔθνος는 ‘corpus mixtum’인 교회 전체를 상징한다기보다, 교회 안에서 — 유대인이든 이방인이든 — 열매 맺는 ‘신실한 성도들’만을 지칭하는 표현으로 이해해야 한다.

이상에서 살펴본 바에 따르면, 다음과 같은 소결론을 내릴 수 있다. 선지자와 예수를 죽인 이스라엘 백성의 배역(背逆)을 통해 그들이 누렸던 하나님 나라(통치)의 민족적 특권은 이제 그분의 뜻에 따라 열매 맺는 ἔθνος 곧 ‘신실한 성도들’이 누리게 될 것이다. 이 ἔθνος는 마태와 같은 유대인 성도만이 아니라 신실한 이방인 성도들도 포함하는 개념이다. 이렇게 민족을 초월하여 등장하는 믿음의 공동체인 ἔθνος는 이스라엘 백성을 의미하는 λαός와는 분명히 다른 용어이다. 이러한 개념적·신학적 차이에도 불구하고 양자를 구분하지 않고 ‘백성’으로 번역하는 것은 분명 아쉬운 점이다. 그렇다면, 왜 우리말 성경이 λαός(마 1:21)와 ἔθνος(마 21:43)를 모두 ‘백성(百姓)’으로 번역하게 되었는지 그 과정을 살펴보기로 한다.

18) John P. Meier, “Nations or Gentiles in Matthew 28:19?”, *Catholic Biblical Quarterly* 39:1 (1977), 94-102.

3. 『개역개정』에서 마태복음 1:21의 λαός와 마태복음 21:43의 ἔθνος가 ‘백성’으로 번역된 과정

오늘날 우리말 성경의 뿌리가 되는 1887년 판 『예수성교전서』(Korean N.T. Ross Version)를 보면, 마태복음 1:21과 21:43을 각각 다음과 같이 번역하고 있음을 알 수 있다(원문은 띄어쓰기 없이 세로쓰기로 되어 있으므로 부득불 가로쓰기로 인용하되 띄어쓰기는 생략한다.).

마 1:21 녀아달을나을지니일흠을예수라칭호라는장차그백성을죄에구완
 호리니

마 21:43 너희게일오나니하나님의나라를너희에게아사열음밧치는백성
 을주리니

이후 ‘성서번역사회’에서 1900년에 출간한 『신약전서』(Korean N.T.)는 해당 구절들을 다음과 같이 번역한다(원문은 여전히 세로쓰기지만 띄어쓰기가 적용되었기에 이를 반영하여 인용한다.).

마 1:21 아들을 낳거든 일흠을 예수라 호라 이는 즈기 백성을 너희 죄
 에서 구원하시리라 호더라

마 21:43 그런고로 내가 너희에게 날으오니 하늘님 나라를 너희에게 세
 아사 열미 밧는 백성의게 주시리라

여기서 알 수 있는 바와 같이, 우리말 성경은 처음부터 λαός(마 1:21)와 ἔθνος(21:43)를 모두 ‘백성’으로 번역하고 있다. 물론 『예수성교전서』의 경우 존 로스(John Ross) 목사가 그리스어 『개역본』을 참고하여 한역(韓譯)과 대조했고,¹⁹⁾ 『신약전서』 역시 번역할 때에 어느 정도 원어를 반영했다고 하나,²⁰⁾ 적어도 마태복음 1:21과 마태복음 21:43의 ‘백성’이란 번역에서는 원어 성경의 영향을 찾아보기 어렵다. 예를 들어, 당시 존 로스가 옥스퍼드의 제임스 레게(James Legge)로부터 받아 번역에 참고했다고 전해지는²¹⁾

19) 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 181-182.

20) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994), 36.

21) 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고 — 누가복음의 주기도문을 중심으로 —”, 『Canon&Culture』 4:2 (2010), 114.

그리스어 『개역본』(*H KAINH DIAΘHKH*)의 마태복음 1:21과 마태복음 21:43은 다음과 같다.²²⁾

마 1:21 τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν **λαόν** αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

마 21:43 διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ δοθήσεται **ἔθνει** ποιῶντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς.

여기서 보듯이, 그리스어 『개역본』은 마태복음 1:21과 마태복음 21:43에서 각각 λαός와 ἔθνος라는 서로 다른 용어를 사용하고 있다. 그러나 『예수성경전서』의 번역에는 원어의 이러한 차이가 나타나지 않는다. 이처럼 『예수성경전서』가 λαός(마 1:21)와 ἔθνος(21:43)를 모두 ‘백성(百姓)’으로 번역한 이유를 당시의 그리스어 성경에서 찾을 수 없다면, 로스 목사가 참고했을 영어 성경을 살펴봐야 한다.²³⁾ 그가 사용한 것으로 알려진 『개정역』(English Revised Version)의 마태복음 1:21과 마태복음 21:43은 다음과 같다.²⁴⁾

마 1:21 And she shall bring forth a son; and thou shalt call his name Jesus; for it is he that shall save his **people** from their sins.

마 21:43 Therefore say I unto you, The kingdom of God shall be taken away from you, and shall be given to a **nation** bringing forth the fruits thereof.

위에서 보듯이 당시 영어 『개정역』은 마태복음 1:21에서 그리스어 λαός를 **people**로, 마태복음 21:43에서 ἔθνος를 **nation**으로 각각 달리 번역하고 있다. 그렇다고 한다면, 『예수성경전서』가 λαός(마 1:21)와 ἔθνος(마 21:43)

22) Edwin Palmer, *H KAINH DIA ΘHKH: The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authored Version* (Oxford: Clarendon Press, 1881). 보다시피 이 그리스어 『개역본』 마 1:21과 마 21:43은 구두점을 제외하고 현재의 NA28판과 동일하다.

23) 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 자료집 제1권: 로스 서신과 루미스 서신』(서울: 대한성서공회, 2004), 64-65 참고.

24) *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ, Translated out of the Greek: Being the Version Set Forth A.D. 1611, Compared with the Most Ancient Authorities and Revised A.D. 1881* (Oxford: Oxford University Press, 1881). 이는 1661년 판 <흠정역>(Authorized Version 또는 King James Version)을 개정한 것이다. 이 <흠정역> 역시 마 1:21의 λαός를 **people**로, 마 21:43의 ἔθνος를 **nation**으로 각각 달리 번역했다. cf. <흠정역> 마 1:21 And she shall bring forth a son, and thou shalt call his name JESUS: for he shall save his **people** from their sins. <흠정역> 마 21:43 Therefore say I unto you, The kingdom of God shall be taken from you, and given to a **nation** bringing forth the fruits thereof.

를 모두 ‘백성(百姓)’으로 번역한 것은 결국 그리스어 또는 영어 성경의 영향으로 보기는 어렵다. 따라서 남은 선택지는 이제 한문(漢文) 성경을 살펴보는 것이다. 존 로스는 당시 중국의 한역(漢譯) 성경이 『예수성교전서』의 중요한 저본이었음을 다음과 같이 밝히고 있다.

My mode of translation from the commencement has been to get a translation from the Chinese by a Korean scholar. Almost all our translators knew mandarin as well as Wen-li. As they have been fairly intelligent men and scholars, their translations gave an exact idea of the meaning derivable by ordinary scholarship from the Chinese Scriptures, and even in this light the work has been very interesting.²⁵⁾

이 기록을 통해서, 로스 목사의 번역을 도운 조선인들이 당시 중국의 문리체(Wen-li, 文理體)와 만다린(mandarin)으로 한역(漢譯)된 성경에 익숙했음을 알 수 있다. 우선, 문리체 성경은 고전 한문체 번역본을 의미하는데, 개신교에서는 대표적인 예로 모리슨(Robert Morrison)에 의해 1823년에 간행된 『신천성서』(神天聖書, Morrison-Milne Version)가 있다. 『신천성서』의 마태복음 1:21과 마태복음 21:43은 다음과 같다(원문과 달리 가로쓰기로 인용하지만, 원문에 표기된 구두점을 반영한다).

마 1:21 又其將生一子爾必名之耶穌、因其將救厥民出伊等之罪也
(사역: 또 그[녀]가 장차 한 아들을 낳을 것이니 너는 반드시 그를 야소[예수]라 이름하라. 왜냐하면 그는 장차 그의 백성을 저들의 죄에서 나오도록 구원할 것이기 때문이다.)

마 21:43 故此我語汝知、以神之王將離爾移去、而給於他國結其之菓也
(사역: 이러한 이유로 내가 너[회]에게 말하여 알게 하리니, 이로써 하나님의 왕국이 장차 너를 떠나 옮겨 가서, 다른 나라에 주어 그것의 열매를 맺을 것이다.)

이처럼 『신천성서』는 마태복음 1:21의 λαός를 ‘民’으로 마태복음 21:43의 ἔθνος를 ‘國’으로 번역했다. 이렇게 λαός(마 1:21)와 ἔθνος(21:43)를 각각 달리 번역한 것은 모리슨이 당시의 그리스어 <공인본문>(Textus Receptus)과 영어 <흠정역>(Authorized Version)을 참고하여²⁶⁾ 직접 번역했기 때문으로

25) J. Ross, “Corean New Testament”, *Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (1883), 495.

26) Toshikazu S. Foley, *Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice* (Leiden: Brill, 2009), 19, 각주 62.

보인다.²⁷⁾ 그러므로 『예수성교전서』 마태복음 1:21과 마태복음 21:43에서
공히 사용한 ‘백성(百姓)’은 『신천성서』의 영향으로 보기가 어렵다.

한편, 『예수성교전서』에 더 직접적인 영향을 준 것으로 알려진 한역본은
문리체 『대표역본』(代表譯本 또는 委辦譯本, Delegates' Version)이다.²⁸⁾
1852년에 간행된 『대표역본』 마태복음 1:21과 마태복음 21:43은 다음과 같다.

마 1:21 彼必生子、可名曰耶穌、以將救其民於罪惡中、
(사역: 저가 만드시 아들을 낳을 것이니 가히 이름하여 야소[예수]라
이르라. 이로써 그의 백성을 죄악 중에서 장차 구원할 것이다.)
마 21:43 吾語汝、上帝國、必奪爾、賜他民、以結果者也、
(사역: 내가 너에게 말하노니, 하나님 나라를 만드시 너에게 빼앗아
열매 맺는 자로서 다른 백성에게 주겠다.)

여기서 『대표역본』이 마태복음 1:21과 마태복음 21:43에서 각각 수식어
기와 他를 써주었다는 점에서는 『신천성서』와 유사하지만(厥과 他), 그 체
언인 λαός와 ἔθνος 자체는 구별하지 않고 모두 ‘民’으로 번역한 것을 알 수
있다. 물론 ‘백성(百姓)’이 아니라 ‘民’이지만 양자를 동일하게 번역했다는
점에서는 『예수성교전서』와 『대표역본』이 똑같다. 이러한 경향은 이미
1839년에 귀츨라프(Karl Gützlaff)가 출간한 『구세주야소신유조서』(救世主
耶穌新遺詔書, Gützlaff Version)에서부터 나타나고 있다. 『구세주야소신유
조서』의 마태복음 1:21과 마태복음 21:43은 다음과 같다.

마 1:21 其必生子、可名稱耶穌、因必將救民免罪、
(사역: 저가 만드시 아들을 낳을 것이니 가히 이름하여 야소[예수]라
칭하라. 왜냐하면 만드시 장차 백성을 구원하여 죄를 용서할 것이기 때
문이다.)
마 21:43 是故吾語、神國必奪於爾、轉與他民、所結其菓者也、
(사역: 이런고로 내가 말하노니, 하나님 나라를 만드시 너에게서 빼앗
아 다른 백성 곧 그 열매를 맺는 자에게 전해 주겠다)

또한 『대표역본』 이후 1859년에 브리지만(Elijah C. Bridgman)과 켈벗슨

27) 모리슨(Robert Morrison)은 자신의 비서에게 보낸 편지에 복음서를 비롯한 신약이 전적으
로 자신의 번역임을 밝히고 있다: “The Gospel, the closing Epistles, and the Book of Revelati
on, are entirely my own translating.” 이 편지는 그의 미망인이 편집한 모리슨의 선집에 그
일부가 수록되어 있다. Eliza A. Robert Morrison, ed., *Memoirs of the Life and Labours of Rob
ert Morrison, D.D.*, vol. 1 (London: Longman, 1839), 395 참고(원문은 다음 웹사이트에서 확
인할 수 있다. <https://archive.org/details/memoirsoflifelab01morr/page/n6>).

28) 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고”, 113-114.

(Michael S. Culbertson)이 번역·출간한 『야소기독교세주신약전서』(耶蘇基督救世主新約全書, Bridgman-Culbertson Version)에서도 이러한 경향을 찾아볼 수 있다.

마 1:21 彼將生子、爾必名之曰耶穌、以將救其民於其罪惡中、
 (사역: 저가 장차 아들을 낳을 것이니, 너는 반드시 그를 이름하여 야소 [예수]라 말하라. 이로써 장차 그 백성을 그 죄악 중에서 구원할 것이다.)
 마 21:43 我故語爾神之國必奪於爾、而賜與能結其果之民、
 (사역: 고로 내가 너에게 말하노니 하나님의 나라를 반드시 너에게서 빼앗아, 그 열매 맺을 수 있는 백성에게 주겠다)

이처럼 『신천성서』(1823년)보다 시기적으로 『예수성교전서』(1887년)에 더 가까운 『대표역본』(1852년)을 포함하여 그 전후에 등장한 문리체 한역(漢譯) 성경들은 모두 마태복음 1:21의 λαός와 마태복음 21:43의 ἔθνος를 구별하지 않고 ‘民’으로 번역하고 있다. 이는 앞서 밝힌 바와 같이, 양자를 구별하지 않고 동일하게 ‘백성’으로 번역한 『예수성교전서』와 똑같은 패턴이다.

다만, 『예수성교전서』가 마태복음 1:21과 마태복음 21:43에서 공히 사용한 ‘백성(百姓)’이란 한자어 자체는 당시 문리체 한역 성경들에서 그대로 가져온 것이 아님을 알 수 있다. 그렇다면, 『예수성교전서』의 ‘백성(百姓)’이란 한자어 표현이 어디서 왔을까? 이에선 두 가지 가능성이 있다. 첫째는 로스 목사를 도와서 『예수성교전서』를 번역하는 데 기여한 조선인이 문리체 한역 성경의 ‘民’을 직접 ‘백성(百姓)’으로 치환했을 가능성이며, 둘째, 문리체가 아닌 관화체(官話體, 구어체) 한역 성경을 참고했을 가능성이 있다. 우선 전자의 가능성을 따져보기 위해 훈민정음의 일부를 살펴보겠다. 한글 창제의 이유를 밝힌 <훈민정음 해례본> ‘예의(例義)’ 첫 부분과 이를 우리말로 번역한 <언해본> 첫 부분은 다음과 같다(가로쓰기로 인용하되 원문의 구두점과 사성[거성, 상성, 평성, 입성]을 반영하였다.)

國之語音。異乎中國。與文字不相流通。故愚民。有所欲言而終不得伸其情者。多矣。

나·랏·말·쓰·미 中·동·國·국·에 달·아 文·문·字·쥬·와·로 서르 스·뭇·디 아·니
 흘·씩 ·이·런 전·츠·로 어·린 百·백·姓·성·이 니르·고·져 ·흙·배 이·셔·도
 마·춤·내 제 ·쁘·들 시·러 퍼·디 :문·흙 ·노·미 하·니·라.

이처럼 우리글의 표준 설명서라고 할 수 있는 훈민정음은 ‘愚民’을 ‘어린 (어리석은) 백성(百姓)’으로 번역하고 있다. 이미 15세기 중반에 조선에서

는 ‘民’을 한자어 ‘백성(百姓)’으로 번역·이해했던 것이다.²⁹⁾ 그렇다면 19세기 후반에 『예수성교전서』가 번역될 당시의 상황은 어떠했는지 살펴봐야 한다. 훈민정음 이후 약 450년이 지난 19세기 후반의 한글 사용 경향에 대해서는, 당시 ‘독립신문에서 사용된 民 용어의 빈도’를 조사한 결과가 있어 소개한다.³⁰⁾

<표 1> 1896~1899년 독립신문에 나타난 ‘민’ 용어의 빈도

연도 용례	1896	1897	1898	1899
국민(國民)	29	44	67	31
민족(民族)	-	-	-	-
인민(人民)	499	865	947	598
백성(百姓)	730	1,288	1,456	1,252
동포(同胞)	24	44	247	31
신민(臣民)	38	75	102	58

이처럼 19세기 후반 우리나라 최초의 한글 전용 신문이었던 독립신문은 가장 압도적인 빈도로 ‘民’의 개념을 ‘백성’이란 단어를 통해 표현했다. 특별히 그 시기가 『예수성교전서』가 간행되었던 1887년에 근접한 것이어서 이 통계는 매우 의미심장하다. 다시 말해, 훈민정음만이 아니라 450년이 지난 구한말 당시 조선 사람들은 ‘民’의 개념을 ‘백성’이라 표현하는 것에 익숙했다. 그리하여 『예수성교전서』의 번역에 도움을 주었던 조선인이 『대표역본』을 전후한 문리체 한역본들의 ‘民’을 직접 ‘백성’으로 번역했을 가능성이 있는 것이다.

또 다른 가능성은 『예수성교전서』가 마태복음 1:21과 마태복음 21:43을 번역할 때, 문리체 한역본 외에 관화체 한역본을 참고했을 가능성이다. 왜냐하면, 앞서 본 바와 같이 로스 목사는 ‘『예수성교전서』의 번역에 기여한 조선인이 문리체만이 아닌 ‘만다린’(관화체: 중국 북부의 구어체) 한역 성경을 참고했다’고 밝히고 있기 때문이다. 1887년 이전에 간행된 관화체 역본으로서 마태복음을 담고 있는 최초의 한역본(漢譯本)은 1872년에 북경번

29) ‘民’과 ‘百姓’의 의미 변천에 대한 약사(略史)는 다음의 소논문을 참고할 것. 정현근, “민(民)의 어원과 의미에 대한 고찰”, 『한국정치사상연구』 15:1 (2009), 136-146.

30) 정병준, “한말·대한제국기 ‘민’(民) 개념의 변화와 정당정치론”, 『사회이론』 43 (2013), 365에 수록된 표를 일부 편집하여 재인용하였다.

역위원회에서 간행한 『북경관화역본』(北京官話譯本 또는 新約全書)이다. 『북경관화역본』의 마태복음 1:21과 마태복음 21:43은 다음과 같다.

마 1:21 他必要生一個兒子、你可以給他起名叫耶穌、因爲他要將他的百姓從罪惡裏救出來。

(사역: 그녀는 반드시 한 아들을 낳을 것이다. 너는 그에게 야소[예수]라 이름을 지어 부를 수 있다. 왜냐하면 그가 장차 그의 백성을 죄악에서부터 구원해 낼 것이기 때문이다.)

마 21:43 我所以告訴你們、神的國、必從你們這裏奪去、賜給能結果子的百姓。

(사역: 그러므로 나는 너희에게 말한다. 하나님의 나라를 반드시 너희에게서 빼앗아서 열매를 맺을 수 있는 백성에게 줄 것이다.)

이처럼 『북경관화역본』은 마태복음 1:21과 마태복음 21:43에서 문리체 역본들의 ‘民’을 공히 ‘百姓’으로 바꾸고 있다. 『신천성서』를 제외한 문리체 한역본들이 마태복음 1:21의 λαός와 마태복음 21:43의 ἔθνος를 구별하지 않고 모두 ‘民’으로 번역했다고 한다면, 『북경관화역본』은 이를 모두 당시의 구어체적 표현인 ‘百姓’으로 바꾼 것이다. 이처럼 마태복음 1:21과 마태복음 21:43에서 사용된 『북경관화역본』의 ‘百姓’은 이후에 등장하는 관화체 한역본들에게 지속적인 영향을 주었으며, 오늘날 중국 기독교인들의 90% 이상이 본다고 알려진 『화합본』(和合本, Chinese Union Version)에도 그대로 반영되어 있다.³¹⁾

그렇다면 『예수성교전서』 마태복음 1:21과 마태복음 21:43의 한자어 ‘백성’에 대해 상기한 두 가지 가능성 — 조선인 번역자의 직접적인 번역 가능성과 관화역본에서 인용했을 가능성 — 중의 하나를 택할 수도 있겠으나, 양자를 함께 고려하는 것이 더 바람직할 것이다. 왜냐하면 『예수성교전서』의 번역에 기여한 조선인이 문리체만이 아닌 관화체(구어체) 한역 성경을 참고했기 때문에, 문리역본의 ‘民’을 조선인 번역자가 ‘백성’으로 번역하면 이는 관화역본의 ‘百姓’과도 조화를 이루기 때문이다.

지금까지의 내용을 종합한다면, 다음과 같은 잠정적 결론을 내릴 수 있다. (1) 『예수성교전서』에 시기적·내용적으로 더 직접적인 영향을 주었던 『대표역본』을 비롯한 문리체 한역본들은 마태복음 1:21의 λαός와 마태복음 21:43의 ἔθνος를 모두 ‘民’으로 번역하고 있다. (2) 『예수성교전서』의 번역

31) 『화합본』 마 1:21 他将要生一个儿子、你要给他起名叫耶稣、因他要将自己的百姓从罪恶里救出来。『화합본』 마 21:43 所以我告诉你们、神的国必从你们夺去、赐给那能结果子的百姓。

자가 참고했을 구어체 한역본 — 『북경관화역본』 — 은 이를 모두 ‘百姓’으로 번역하고 있다. (3) 19세기 말 조선에서 ‘民’의 개념을 표현하는 가장 두드러진 어휘가 ‘백성’이었다. (4) 그렇다면, 당시 『예수성교전서』의 번역자는 문리체와 구어체 한역본들을 바탕으로 마태복음 1:21과 마태복음 21:43의 ‘民’ 또는 ‘百姓’을 당시의 용어인 ‘백성’으로 한글화했을 가능성이 크다. 결국 오늘날 우리말 성경에서 마태복음 1:21의 λαός와 마태복음 21:43의 ἔθνος를 구별하지 않고 ‘백성’으로 번역하게 된 원인은 당시의 그리스어 성경이나 영어 성경 때문이 아니었다. 그 결정적인 원인은 19세기 중국의 한역(漢譯) 성경들과 19세기 후반 조선에서 ‘民’을 표현하는 개념어들 가운데 ‘백성’의 높은 사용 빈도 때문이었다.

4. 마태복음 1:21와 마태복음 21:43의 ‘백성’에 대한 잠정적 제안

이상에서 살펴보았듯이, λαός(마 1:21)와 ἔθνος(21:43)는 마태복음에서 중요한 신학적·개념적 차이를 지닌 용어들이다. 그런데도 우리말 성경은 양자를 구분하지 않고 동일하게 ‘백성’으로 번역했다. 그렇다면, 앞으로 『개역개정』이 이러한 차이를 반영하여 번역을 수정한다면, 더 바람직할 것이다. 현재 『공동번역』과 『새번역』은 해당 구절들을 다음과 같이 번역하고 있다.

『공동번역』

- 마 1:21 “마리아가 아들을 낳을 터이니 그 이름을 예수라 하여라. 예수는 자기 **백성**을 죄에서 구원할 것이다.”하고 일러주었다.
마 21:43 잘 들어라. 너희는 하느님의 나라를 빼앗길 것이며 도조를 잘 내는 **백성**들이 그 나라를 차지할 것이다.

『새번역』

- 마 1:21 마리아가 아들을 낳을 것이니, 너는 그 이름을 예수라고 하여라. 그가 자기 **백성**을 그들의 죄에서 구원하실 것이다.
마 21:43 그러므로 나는 너희에게 말한다. 하나님께서는 너희에게서 하나님의 나라를 빼앗아서, 그 나라의 열매를 맺는 **민족**에게 주실 것이다.

『공동번역』은 『개역개정』과 같이 λαός(마 1:21)와 ἔθνος(마 21:43)를 구분하지 않고 모두 ‘백성’으로 번역하고 있다. 한글 성경 가운데는 『새번역』

이 양자를 각각 ‘백성’과 ‘민족’으로 구분하고 있다.³²⁾ 그런데 이 번역에도 다소 아쉬운 점이 있다. 『표준국어대사전』에 따르면, ‘민족’은 “일정한 지역에서 오랜 세월 동안 공동생활을 하면서 언어와 문화상의 공통성에 기초하여 역사적으로 형성된 사회 집단”을 의미한다. 한 마디로 ‘민족’은 ‘특정 지역을 기반으로 한 언어·문화 공동체’인 것이다. 그러나 앞서 살펴본 바와 같이, 마태복음 21:43의 ἔθνος는 신실한 성도들 — 유대인이든 이방인이든 — 을 의미하는 단어이다. 이는 분명 오늘날 ‘민족’의 정의와는 다소 거리가 있는 개념이다. 결국 『새번역』이 λαός(마 1:21)와 ἔθνος(마 21:43)를 구분하고자 했던 시도는 좋으나, 후자를 ‘민족’으로 번역한 것에는 다소 아쉬운 점이 남는다.

사실, 마태복음 21:43의 ἔθνος보다는 오히려 마태복음 1:21의 λαός가 이스라엘 ‘민족’을 가리키는 개념이다. 따라서 『표준국어대사전』을 따른다면, ἔθνος(마 21:43)가 아니라 λαός(마 1:21)를 ‘민족’으로 번역하는 것이 바람직하다. 그래서 양자를 각각 ‘민족’(마 1:21)과 ‘백성’(마 21:43)으로 구분해 준다면, 우리말 성경 독자들이 이를 혼동하는 오해의 소지를 줄일 수 있을 것이다.³³⁾ 물론 ἔθνος(마 21:43)를 ‘백성’으로 번역하는 것에 이의를 제기할 수도 있다. 『표준국어대사전』을 보면, ‘백성’은 “나라의 근본을 이루는 일반 국민을 예스럽게 이르는 말”로 정의되어 있기 때문이다. 이는 ‘신실한 성도들’을 의미하는 ἔθνος(마 21:43)에 등가 번역은 아닐 수 있다. 그러나 마태복음 21:43에서 ἔθνος는 ‘하나님 나라를 상속하는 주체들’을 가리킨다. 이처럼 ‘하나님 나라’라는 인접 표현을 고려한다면, ‘나라의 근본을 이루는 존재’란 뜻의 ‘백성’은 ἔθνος와 분명 조화가 될 수 있다. 이상의 논의를 통해,

32) 참고로 주요 영문 성경들은 마 1:21과 마 21:43을 다음과 같이 번역하였다:

· NKJV 마 1:21 And she will bring forth a Son, and you shall call His name JESUS, for He will save His **people** from their sins. 마 21:43 Therefore I say to you, the kingdom of God will be taken from you and given to a **nation** bearing the fruits of it.

· YLT 마 1:21 and she shall bring forth a son, and thou shalt call his name Jesus, for he shall save his **people** from their sins. 마 21:43 Because of this I say to you, that the reign of God shall be taken from you, and given to a **nation** bringing forth its fruit.

· NRS 마 1:21 She will bear a son, and you are to name him Jesus, for he will save his **people** from their sins. 마 21:43 Therefore I tell you, the kingdom of God will be taken away from you and given to a **people** that produces the fruits of the kingdom.

· NIV 마 1:21 She will give birth to a son, and you are to give him the name Jesus, because he will save his **people** from their sins. 마 21:43 “Therefore I tell you that the kingdom of God will be taken away from you and given to a **people** who will produce its fruit.

33) ‘민족’이 ‘백성’보다 혈통적·인종적 개념이 더 강하다는 점은 이 용어들의 역사적 용례를 고찰하면 알 수 있다. 정병준, “‘민’(民) 개념의 변화”, 369-371 참고. 예를 들어, 1918년에 미국의 윌슨 대통령이 제창한 ‘the principle of national self-determination’을 ‘백성자결주의’가 아니라 ‘민족자결주의’로 번역한 것도 ‘민족’이란 용어가 지닌 혈통적·인종적 색채 때문으로 볼 수 있다.

본 필자는 다음과 같이 번역의 잠정적인 수정을 제안하고자 한다.

마 1:21 아들을 낳으리니 이름을 예수라 하라 이는 그가 자기 민족을 그들의 죄에서 구원할 자이심이라 하니라

마 21:43 그러므로 내가 너희에게 이르노니 하나님의 나라를 너희는 빼앗기고 그 나라의 열매 맺는 백성이 받으리라

5. 맺으며

본 소고는 마태복음에서 λαός(마 1:21)와 ἔθνος(마 21:43)의 개념적·신학적 차이 및 우리말 번역에 대하여 살펴보았다. 전자가 ‘이스라엘 민족’을 의미한다면, 후자는 ‘신실한 성도들’ — 유대인과 이방인을 포함 — 을 가리킨다. 특별히 ἔθνος(마 21:43)는 선민 이스라엘의 실패로 인해 등장하는 새로운 하나님 나라 백성으로서, 마태신학에서나 구속사적으로 중요한 개념이다. 이렇게 민족을 초월하여 등장하는 믿음의 공동체인 ἔθνος(마 21:43)는 λαός(마 1:21)와는 분명히 다른 용어이다. 따라서 양자의 중요한 차이에도 불구하고, 이 단어들에 구분이 없이 우리말 ‘백성(百姓)’으로 번역된 것에는 분명 아쉬움이 남는다. 이에 『개역개정』이 앞으로 양자의 차이를 재고하여 이를 번역에 반영한다면 우리말 독자들이 성경을 조금 더 분명히 이해하는데 도움이 될 수 있을 것이다.

그리고 앞으로의 연구를 위해 제언을 하자면, 우리말 성경의 번역사를 연구할 때에, 학자들이 『대표역본』을 비롯한 문리체 한역(漢譯) 성경을 주로 참고하는 경향이 있다.³⁴⁾ 그러나 앞서 살펴본 바와 같이 구한말 성경 번역에 일조한 조선인들은 문리체만이 아니라 관화체에도 익숙했었다. 그리하여 『북경관화역본』과 같은 구어체 성경이 『예수성교전서』를 비롯한 우리말 성경 번역에 영향을 주었음을 확인할 수 있었다. 따라서 앞으로 우리말 성경 번역사를 연구할 때에, 연구자들은 문리체만이 아니라 관화체 역본의 영향을 더 살펴볼 필요가 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)

마태복음, 백성, 민족, 번역, 한역성경.

Matthew, people, nation, λαός, ἔθνος.

(투고 일자: 2019년 7월 31일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 10월 23일)

34) 대한성서공회 홈페이지에 올라온 ‘한글 성경 번역 계보도’에도 『예수성교전서』에 영향을 준 한역(漢譯) 성경으로는 『대표역본』만이 언급되어 있다.

<참고문헌>(References)

- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 「성경원문연구」 19 (2006), 176-199.
- 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 자료집 제1권: 로스 서신과 루미스 서신』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 정병준, “한말·대한제국기 ‘민’(民) 개념의 변화와 정당정치론”, 「사회이론」 43 (2013), 361-401.
- 정현근, “민(民)의 어원과 의미에 대한 고찰”, 「한국정치사상연구」 15:1 (2009), 131-157.
- 최성일, “『로스역』 신약 성경의 특징과 저본에 관한 소고 — 누가복음의 주기도문을 중심으로 —”, 「Canon&Culture」 4:2 (2010), 99-132.
- Beare, Francis W., *The Gospel according to Matthew*, Oxford: Blackwell, 1981.
- Bockmuehl, Markus, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Bornkamm, Günther, *Tradition and Interpretation in Matthew*, London: SCM Press, 1963.
- Chancey, Mark A., *The Myth of a Gentile Galilee*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Cousland, J. R. C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden: Brill, 2002.
- Dalman, Gustaf, *The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-biblical Jewish Writings and the Aramaic Language*, Edinburgh: T&T Clark, 1902.
- Davies, W. D. and Allison, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Davies, W. D. and Allison, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3, Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- Foley, Toshikazu S., *Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice*, Leiden: Brill, 2009.
- France, Richard T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007.
- Gundry, Robert H., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Hagner, Donald A., *Matthew 14-28*, Dallas, Texas: Word Books, 1995.
- Hutchison, John C., “Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew’s

- Genealogy”, *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), 152-164.
- Keener, Craig S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Konradt, Matthias, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Lapide, Pinchas, *Wer war schuld an Jesu Tod?*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1987.
- Lövestam, Evald, *Jesus and ‘this Generation’: A New Testament Study*, Stockholm: Almqvist, 1995.
- Meier, John P., “Nations or Gentiles in Matthew 28:19?”, *Catholic Biblical Quarterly* 39:1 (1977), 94-102.
- Morrison, Eliza A. R., ed., *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison, D.D.*, vol. 1, London: Longman, 1839.
- Nolland, John, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005.
- Novakovic, Lidija, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Olmstead, Wesley G., *Matthew’s Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28-22.14*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Overman, Andrew J., *Church and Community in Crisis: The Gospel according to Matthew*, Valley Forge: Trinity Press International, 1996.
- Palmer, Edwin, *H KAINH DIA ΘΗΚΗ: The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorized Version*, Oxford: Clarendon Press, 1881.
- Ross, John, “Corean New Testament”, *Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (1883), 491-497.
- Sim, David C., “The Gospel of Matthew and the Gentiles”, *Journal for the Study of the New Testament* 57 (1995), 19-48.
- Turner, David L., *Matthew*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

<Abstract>

**A Reflection on the Translation of λαός (Mat 1:21) and
ἔθνος (Mat 21:43) in the New Korean Revised Version**

Tae Sub Kim

(Presbyterian University and Theological Seminary)

The present research attempts to illuminate the semantic and theological difference between λαός (Mat 1:21) and ἔθνος (Mat 21:43) in the Gospel of Matthew. Admittedly, it is sometimes argued that λαός indicates the Church in Matthew 1:21. However, it should be noted that after the first appearance of λαός in Matthew 1:21, its second occurrence is found in Matthew 2:4 which says “the chief priests and scribes of the λαός.” It is of no doubt that the groups, qualified by the genitive of λαός here, refer to the ruling elites of ‘Israel.’ This being so, it is hardly conceivable that the same term λαός which indicated the Church in Matthew 1:21 would change its meaning so radically six verses later. Thus, λαός (Mat 1:21) can better be understood as referring to Israel.

The interpretation of ἔθνος (Mat 21:43) has been the subject of much debate among the Matthean scholars. Some, by limiting the responsibility for the repeated murder in the parable to Israel’s leadership alone, argue that ἔθνος in Matthew 21:43 signals the appearance of new leadership such as Jesus’ disciples. If understood against the wider background of the Gospel, however, the culprits of Jesus’ death are not limited to the elites of Israel (cf. Mat 27:25). In Matthew’s theological outlook, it is not only the leaders but also the people of Israel in general that contributed to the murder of God’s messengers and Jesus (cf. Mat 23:29-36). The term ἔθνος (Mat 21:43) then needs to be understood as indicating ‘the faithful Christians,’ be it Gentile or Jewish, to whom the status of God’s people is granted in place of the unfaithful Israel.

Given the difference between λαός (Mat 1:21) and ἔθνος (Mat 21:43), it is naturally expected that their translations into Korean might have been done with two different terms. Since the publication of Ross’s Version of the Korean NT in 1887, the translators have however used the same word **백성** for both λαός (Mat

1:21) and ἔθνος (Mat 21:43). It seems that the Chosun collaborators of Ross, influenced by the use of 百姓 in the mandarin Chinese Bible, employed 백성 to translate the Chinese word 民 in the Wen-li versions. Although this translation failed to distinguish the two important Greek terms in Matthew, it is still retained in the New Korean Revised Version (NKRV). It is therefore necessary to find suitable Korean parallels of λαός (Mat 1:21) and ἔθνος (Mat 21:43), for instance, 민족 for the former and 백성 for the latter.

광야에서 유랑하는 위기의 갈라디아 교회 — 갈라디아 교회의 서사 위치로서의 광야 —

김선욱*

1. 서론

이스라엘의 역사에서 출애굽은 이스라엘 민족이 자신들의 정체성을 하나님의 구원 사역 가운데 확립하게 되는 중요한 사건이다. 또한 그들은 역사의 굴곡 가운데 시대와 세대를 거쳐 민족적인 위기의 순간마다 출애굽 사건을 회상하며 스스로를 책망하고 새로운 구원의 소망, 즉 새 출애굽을 갈망하게 된다. 구약뿐만 아니라 신약에서도 예수의 사역은 출애굽 이미지를 반영하며, 구원의 의미를 새 출애굽의 관점에서 제시한다. 특별히 신약에서 출애굽 모티프는 바다, 광야, 산 등의 공간 배경을 통해 나타난다.¹⁾ 홍해 바다에서의 기적적인 탈출, 광야에서의 유랑 생활, 그리고 시내 산에서의 율법 수여 등은 출애굽의 중심 사건의 배경이 되며, 이러한 공간들은 출애굽을 회상하게 만든다. 복음서에서 예수의 사역은 바다, 광야, 산 등에서 이루어지며, 이러한 공간들은 예수의 구원 사역을 새 출애굽의 관점에서 전달해 주는 중요한 수단이 된다.²⁾ 예를 들어, 예수가 바다를 배경으로 풍

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

1) 로즈(David Rhoads), 듀이(Johanna Dewey), 그리고 미키(Donald Michie)는 바다, 광야, 산, 강 등의 공간들이 이스라엘 민족으로 하여금 지나온 역사적 사건들을 회상하게 할 뿐만 아니라, 신학적 의미를 함의하고 있다고 주장한다. David Rhoads, Joanna Dewey, and Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 2nd ed. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999), 69-70.

2) 복음서와 관련하여 예수의 사역을 새 출애굽의 관점에서 다양하게 해석한 저서들 중 마가복음과 관련하여 Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark*, WUNT 2/88 (Tübingen: J. C.

량을 잠잠케 하고(막 4:35-41; 마 8:23-27; 눅 8:22-25) 물 위를 걸은(막 6:45-52; 마 14:22-33; 요 6:15-21) 사건들, 광야를 배경으로 시험 당하고(막 1:12-13; 마 4:1-11; 눅 4:1-13) 무리를 먹인(막 6:30-44; 마 14:13-21; 눅 9:10-17; 요 6:1-14; 막 8:1-10; 마 15:32-39) 사건들, 그리고 산을 중심으로 강론하고(마 5:1-7:29) 영광의 모습으로 변화된(막 9:2-8; 마 17:1-13; 눅 9:28-36) 사건들 등은 바다, 광야, 산이라는 공간 배경을 통해 출애굽 사건들을 회상케 하며, 예수의 사역을 통한 새 출애굽을 제시한다.

그렇다면 바울은 그의 서신서에서 출애굽의 사건을 어디서 언급하고, 또한 어떻게 이해하며 적용하고 있는가? 바울이 출애굽 사건을 명시적으로 언급한 곳은 고린도전서 10:1-13이며, 교훈을 위해 암시적으로 반영한 곳은 고린도전서 5:6-8이다.³⁾ 또한 바울은 갈라디아서에서 출애굽 사건을 명확하게 언급하고 있지는 않지만, 암시적으로 갈라디아 교회의 상태를 출애굽 당시의 이스라엘 민족의 상황과 대응시키면서 교훈하고 있다.⁴⁾ 바울은 특

B. Mohr), 1997와 Andrew C. Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John*, WUNT 2/158 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003)은 유용하게 참고할 만한 책이다. 참고, 사도행전의 경우 David Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 2/130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000)가 있다. 필자는 복음서에 나오는 예수의 사역을 바다와 광야의 공간적 배경을 중심으로 새 출애굽의 관점에서 해석했는데, 그와 관련된 논문은 다음과 같다. 김선옥, “바다를 잠잠케 한 이적 이야기(막 4:35-41)에 나타난 새 출애굽 연구 — 바다에 나타난 공간 이해를 통한 출애굽 이미지 분석”, 『신약논단』 21 (2014), 365-408; 김선옥, “바다 위를 걸으신 예수의 기적 이야기(막 6:45-52)에 나타난 출애굽 이미지 연구와 새 출애굽으로서의 신학적 의의”, 『신약연구』 15 (2016), 307-329; Sun Wook Kim, “The Wilderness as a Place of the New Exodus in Mark’s Feeding Miracles (Mark 6:31–44 and 8:1–10)”, *Biblical Theology Bulletin* 48 (2018), 62-75.

- 3) 최근에 출판된 Carla Swafford Works, *The Church in the Wilderness: Paul’s Use of Exodus Traditions in 1 Corinthians*, WUNT 2/379 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014)는 바울이 고린도전서에서 출애굽 사건을 통해 고린도 교회에 어떠한 교훈을 주고 있는지를 5:6-8과 10:1-22를 중심으로 설명한다. 모저(Ulrich W. Mauser)는 신약과 구약 전체를 통해 광야의 신학적 의미를 연구하고, 특별히 바울의 서신서 중 고전 10:1-13에 나타난 바울의 광야 신학을 다룬다. Ulrich W. Mauser, *Christ in the Wilderness: The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*, SBT 39 (London: SCM, 1963), 63-68. 참고, 루바니(Sanned Lubani)는 그의 논문에서 고전 10:1-13에 대한 연구사를 소개하고 있으며, 필자는 그의 논문에 나온 학자들을 열거한다. Sanned Lubani, “The Role of the Exodus Motif in 1 Corinthians 10:1-13: An Intertextuality Study”, Th.M. Dissertation (The University of Stellenbosch, 2014), 18-34; Andrew Bandstra, “Interpretation in 1 Corinthians 10:1-11”, *CTJ* 6 (1971), 5-21; Wayne Meeks, “‘And Rose up to Play’: Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1-22”, *JSNT* 16 (1982), 64-78; William Baird, “1 Corinthians 10:1-13”, *Int* 44 (1990), 286-290; Gary D. Collier, “‘That We might not Crave Evil’: The Structure and Argument of 1 Corinthians 10:1-13”, *JSNT* 55 (1995), 55-75; J. Smit, “Do Not Be Idolaters’: Paul’s Rhetoric in First Corinthians 10:1-22”, *NovT* 39 (1995), 40-53.
- 4) Todd A. Wilson, “Wilderness Apostasy and Paul’s Portrayal of the Crisis in Galatians”, *NTS* 50 (2004), 550-569; Sylvia C. Keesmaat, “Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians”, *HTB* 18 (1996), 133-168.

별히 출애굽 사건을 광야에서의 이스라엘 민족의 모습, 즉 하나님의 은혜와 공급에도 불구하고 여전히 범죄 가운데 불신앙의 상태에 머물러 있다는 사실에 초점을 맞춘다. 그리고 이러한 이스라엘 민족의 불신앙의 모습을 윤리적 타락과 율법주의로 빠져들고 있는 고린도 교회와 갈라디아 교회에게 하나의 경고성 예로 제시하면서 자신이 전한 복음으로 다시금 돌아올 것을 촉구한다.

본 논문은 바울이 광야(ἐρημος)라는 공간을 출애굽 사건과 관련하여 어떻게 이해하며, 그가 세운 교회들, 특별히 갈라디아 교회에게 교훈을 전달하는데 어떻게 사용하고 있는지를 살펴보는 데 목적을 둔다. 비록 바울은 갈라디아서에 광야를 명시적으로 언급하고 있지는 않았지만,⁵⁾ 이스라엘 민족의 광야 유랑 생활을 갈라디아 교회에 투영시키면서, 갈라디아 교인들에게 유대 율법주의로 돌아가 종이 되지 말고, 복음 안에서 자유인으로 하나님의 약속된 기업을 얻으라고 경고와 권면을 한다. 필자는 본 논문에서 갈라디아서에 암시된 광야 이미지를 출애굽 때 이스라엘 민족이 광야에서 처한 상황과의 유사성을 통해 발견하고자 한다. 그리고 이를 통해 바울은 갈라디아 교회가 이스라엘 백성처럼 율법의 종으로 돌아갈 것인지 아니면 약속된 유업을 얻을 것인지 선택의 기로에 서서 광야에 머물러 있음을 암시하고 있다는 것을 밝히려고 한다. 갈라디아서에 암시된 갈라디아 교회의 ‘서사 위치’(narrative location)는 광야이다.⁶⁾

필자는 방법론적으로 ‘신약의 구약 사용’에 나오는 ‘암시’(allusion)를 사용한다. 이 방법론과 관련하여 문학적 측면에서 단어상의 일치(verbal agreement) 등도 조사하지만, 특별히 상황적 측면에서 출애굽 당시의 역사적 상황과 갈라디아 교인들의 위기의 상황을 비교하고, 주제적 측면에서 종노릇, 되돌아감, 자유, 약속, 소망, 유업 등 출애굽과 갈라디아서에 공통으로 등장하는 주제들의 연관성을 연구함으로써 유사성을 발견하고자 한다.

2. 광야의 이중적 특성과 중간기적 상태

광야는 이스라엘 민족이 종살이 하던 애굽에서 탈출하여 젖과 꿀이 흐르는 약속의 땅인 가나안으로 가는 도중에 놓여 있는 장소이다. 그들은 애굽

5) 바울은 갈라디아서에서 ἐρημος를 4:27에서 한 번 사용하지만, 이 단어는 광야라는 명사가 아닌 홀로 된, 쓸쓸한, 황량한 등의 뜻을 가진 형용사로서 사용되고, 형용사의 독립적 용법에 따라 문맥상 홀로된 여인을 의미한다. W. Bauer, et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, Frederick William Danker, rev. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 391-392.

6) Todd A. Wilson, “Wilderness Apostasy and Paul’s Portrayal of the Crisis in Galatians”, 570.

을 탈출하여 곧바로 가나안 땅에 들어가지 못했다. 그들은 사십 년이란 세월을 광야에서 보내야만 했다(신 2:7; 8:2, 4). 애굽과 가나안 사이에 놓여 있는 광야는 이중적 특성을 가지고 있고,⁷⁾ 중간기적 상태를 보여 준다. 한편으로, 광야는 이스라엘 민족에게 있어서 애굽의 노예 상태에서 벗어나 자유롭게 된 장소이다. 하지만 다른 한편으로, 광야는 하나님께서 약속하신 풍요의 땅으로 가기 위해 거쳐가야 할 메마르고 척박한 장소이다. 따라서 광야는 이스라엘 민족에게 노예에서 벗어나 완전한 자유를 향해 나아가는 장소이지만, 동시에 하나님의 약속이 이루어질 때까지 견뎌 내야 할 장소이다. 그들은 광야에서 고난이 찾아올 때 불평하며 애굽으로 돌아가기를 원했지만, 또한 하나님의 인도하심과 공급하심 가운데 약속의 땅에 대한 소망을 가지고 인내하며 나아갔다. 이러한 광야는 이스라엘 민족에게 고난과 유혹에 대한 시험의 장소이면서 동시에 약속에 대한 소망의 장소라는 이중적 특성을 가진다. 따라서 광야는 부정적 측면에서 고난과 시험과 범죄의 장소이지만, 동시에 긍정적 측면에서 은혜와 보살핌과 소망의 장소이기도 하다. 또한 광야는 애굽으로 돌아가 노예의 삶으로 회귀할 것인가, 아니면 약속의 땅으로 나아가 완전한 자유를 얻을 것인가에 대한 선택의 기로에 놓인 갈등을 가진 중간기적 상태를 보여 준다.

광야에 대한 신학적 이해와 연구는 사해 사본의 발견 이후 급속도로 이루어졌다.⁸⁾ 쿵란 공동체는 종말론적 소망, 즉 메시아에 대한 기대를 가지고 광야에서 공동체를 이루며 종말의 때를 준비했다.⁹⁾ 그들은 모세를 따르던 세대와 자신들의 세대를 비교하면서, 일종의 ‘원시-종말 모형론’(Urzeit-Endzeit typology)의 형태를 보여 준다.¹⁰⁾ 쿵란 공동체 또한 구약에 나타나는 광야의

7) 참고, 스테그너(William Richard Stegner)는, 출애굽기와 민수기에서 광야는 위험과 하나님의 도움이라는 두 요소가 항상 결합되어 나오고, 후대의 일부 선지자들의 선포 가운데서도 하나님의 심판과 소망의 갱신이라는 모티프가 연결되어 나타난다고 주장한다. William Richard Stegner, “Wilderness and Testing in the Scrolls and in Matthew 4:1-11”, *BR* 12 (1967), 19.

8) Ibid., 18. 펑크(Robert W. Funk) 또한 광야는 묵시적이고 메시아적 소망과 강력하게 연결되어 있다고 주장한다. Robert W. Funk, “The Wilderness”, *JBL* 78 (1959), 205-214. 그는 브라운리(W. H. Brownlee), 다니엘루(Jean Daniélou), 맥카운(Chester Charlton McCown) 등의 연구를 언급하면서 복음서와 사해 사본(특히 The Manual of Discipline[또는 The Rule of Community라고도 불림], 1QS 8:14)에 공통적으로 나오는 사 40:3에 비추어 요한과 예수를 에세네 운동과 연관시키고 광야를 중요한 근거지로 제시한다. W. H. Brownlee, “John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls”, *Int* 9 (1955), 71-90; Jean Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme* (Paris: L’Orante, 1957), 16, 18, 25; Chester Charlton McCown, “The scene of John’s Ministry and Its Relation to the Purpose and Outcome of His Mission”, *JBL* 59 (1940), 113-131.

9) William Richard Stegner, “Wilderness and Testing in the Scrolls and in Matthew 4:1-11”, 18.

10) Ibid.

두 가지 특성 모두를 가지고 있다.

부정적 측면에서 광야는 쿵란 공동체에게 시험의 장소이다. 그들은 이스라엘 민족처럼 광야에서 사람과 사탄 모두에게 시험받는다고 믿었고, 이러한 시험은 근본적으로 율법 준수와 관련된 문제로 보았다.¹¹⁾ 그들은 불법을 저지르는 자들로부터 분리되어 광야로 나아가 메시아의 길을 예비해야 한다(1QS 8:13).¹²⁾ 또한 어둠의 천사(the Angel of Darkness)가 끊임없이 빛의 아들들(the sons of light)을 시험하지만 이스라엘의 하나님과 진리의 천사가 그들을 도와준다고 믿었다(1QS 3:21-25).¹³⁾ 그들은 종말이 임하기 전인 시험과 시련의 시기 동안 모든 율법에 대해 스스로 완벽해야 한다(1QS 8:1-4).¹⁴⁾ 스테그너(William Richard Stegner)는 이러한 본문들 안에 ‘광야로 나아가감’, ‘율법 준수’, 그리고 ‘시험의 시기’라는 요소들이 함께 나타나고, 쿵란 공동체는 광야를 시험의 장소로 보면서 동시에 율법 준수를 통해 스스로를 정결케 하며 종말을 준비하고 있었다고 주장한다.¹⁵⁾ 그는 또한 복음서에서도 이러한 특징들을 발견한다. 이 세 요소들은 마태복음 4:1-11의 예수의 시험에도 동일하게 나타난다.¹⁶⁾ 모세에 속한 첫 이스라엘은 광야의 시험에서 실패했지만, 새 이스라엘인 메시아는 율법을 통해 광야의 시험을 성공적으로 극복하고 이긴다.¹⁷⁾ 이렇게 광야는 쿵란 공동체와 복음서 모두

11) Ibid., 21.

12) Ibid. ‘…그들은 광야로 나아가 그의 길을 열기 위해 죄인들이 거주하는 곳으로부터 분리되어야 한다’ (필자 역; “...[T]hey are to be segregated from within the dwelling of the men of sin to walk to the desert in order to open there His path” [1QS 8:13]). Florentino García Martínez, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Wilfred G. E. Watson, trans., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1996), 12.

13) William Richard Stegner, “Wilderness and Testing in the Scrolls and in Matthew 4:1-11”, 21. ‘...어둠의 천사로 인해서 모든 의의 아들들이 그릇된 길로 빠지고, ... 그러나 이스라엘의 하나님과 그의 진리의 천사가 모든 빛의 아들들을 도운다. ...’ (필자 역; “...Due to the Angel of Darkness all the sons of justice stray, ... However, the God of Israel and the angel of his truth assist all the sons of light. ...” [1QS 3:21-25]). Florentino García Martínez, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, 6.

14) William Richard Stegner, “Wilderness and Testing in the Scrolls and in Matthew 4:1-11”, 22. ‘...율법에 나오는 모든 것들에 완벽하고 ... 의를 행하고 시련을 경험함에 있어서 ... 믿음을 지키기 위해’ (필자 역; “...[p]erfect in everything that has been revealed about all the law ... to preserve faithfulness ... , doing justice and undergoing trials ...” [1QS 8:1-4]). Florentino García Martínez, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, 6.

15) William Richard Stegner, “Wilderness and Testing in the Scrolls and in Matthew 4:1-11”, 23.

16) Ibid., 27.

17) Ibid., 마태복음에서 예수가 받은 세 가지의 시험은 출애굽기에서 이스라엘 백성이 받은 세 가지 시험과 평행을 이룬다: 돌을 떡으로 만들라는 시험은 이스라엘 백성이 떡을 달라고 불평하는 것과 평행을 이루고(출 16장), 성전 꼭대기에서 뛰어 내리라는 시험은 그들이 맛사와 트리바에서 물을 달라고 하면서 여호와의 계심을 의심하는 것과 평행을 이루며(출 17장), 마귀에게 엎드려 절하라는 시험은 그들이 금송아지를 경배하는 것과 평행을 이룬다(출 32장).

시험과 유혹과 시련의 장소로 제시된다.¹⁸⁾

긍정적 측면에서 광야는 쿵란 공동체에게 종말의 때에 메시아가 임하고 잔치가 벌어지는 소망의 장소이다. 그들은 광야에서 삶의 터전과 공동체를 이루며 살았다. 모세가 광야에서 이스라엘 민족을 천 명씩, 백 명씩, 오십 명씩, 열 명씩 그룹을 만들었듯이(출 18:21; 민 31:14; 신 1:15), 쿵란 공동체 또한 동일한 방법으로 그룹을 지어 공동체를 구성했다(1QS 2:21-23; CD 13:1; 1QM 4:1-5:17; 1QSa 1:14-15, 28-29).¹⁹⁾ 그들은 자신들을 스스로 새 언약의 백성으로 여기고 광야에서 메시아 잔치에 참여할 것을 기대했다.²⁰⁾ 쿵란 공동체의 메시아 잔치의 소망은 다음의 글에 잘 나타난다.

이것은 [하나님께서] 메시아를 그들과 함께 낳으실 때, 공동체 회의의 모집에 소환된 유명한 자들의 회합이다. 그리고 그들이 새 포도주를 [마시기 위해] 공동체 식탁에 모이고, 공동체 식탁이 준비되며, 새 포도주가 음료로 만들어질 [때], [어느 누구도] 제사장보다 앞서 그의 손을 빵과 [새 포도주]의 첫 열매에 [뺨어서는 안 되는데], 왜냐하면 [그는] 빵과 새 포도주의 첫 열매를 [축복하고], 그들 앞에 놓여 있는 빵을 향해 그의 손을 [뺨을 수 있는 자이기] 때문이다. 그 후에, 이스라엘의 메시아가 빵을 향해 그의 손을 뺨을 것이다. [그리고 그 후에, 그는] 공동체의 모든 회중을 각각의 품위에 따라 축복할 것이다. (1QSa 2:11-22)²¹⁾

광야에서의 메시아 잔치는 마가복음에 나오는 예수의 급식 이적(막 6:31-44; 8:1-10)에서도 잘 나타난다. 예수는 출애굽의 이스라엘 민족과 쿵란 공동체처럼 광야에서 무리들을 백 명씩, 오십 명씩 그룹을 지어 앉힌다

18) Ibid., 18.

19) Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*, WBC 34A (Nashville: Thomas Nelson, 1989), 341; Joachim Gnilka, *Das Evangelium Nach Markus: Mk 1-8,26*, 5th ed., EKK (Zürich: Benziger Verlag, 1998), 260-261.

20) M. Eugene Boring, "Messianic Banquet", Katharine Doob Sakenfeld, ed., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4 (Nashville: Abingdon, 2009), 66-67; Sun Wook Kim, "The Wilderness as a Place of the New Exodus in Mark's Feeding Miracles (Mark 6:31-44 and 8:1-10)", 68.

21) 필자 역; "This is the assembly of famous men, [those summoned to] the gathering of the community council, when [God] begets the Messiah with them... And [when] they gather at the table of community [or to drink] the new wine, and the table of community is prepared [and] the new wine [is mixed] for drinking, [no-one should stretch out] his hand to the first-fruit of the bread and of the [new wine] before the priest, for [he is the one who bl]esses the first-fruit of bread and of the new wine [and stretches out] his hand towards the bread before them. Afterwards, the Messiah of Israel shall stretch out his hand towards the bread. [And afterwards, shall] bless all the congregation of the community, each [one according to] his dignity." Florentino García Martínez, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, 127.

(6:40). 이러한 모습은 예수를 따르는 무리를 종말론적 공동체로 묘사하고 있는 것이다.²²⁾ 그들은 메시아 잔치에 참여하고 있는 자들로 예수께서 차고 넘치게 먹이심으로 메시아의 은혜롭고 풍성한 잔치의 수혜자가 된다. 특별히 마가는 광야에 “푸른 잔디”(χλωρός χόρτος, 6:39)가 펼쳐진 것으로 생생하게 묘사하는데,²³⁾ 이는 광야의 종말론적 변화를 강하게 표출한다.²⁴⁾ 황폐한 광야가 신록의 초원으로 바뀌고(예, 시 68:7-10), 에덴과 같이 변화되어(예, 사 51:3) 기쁨과 감사와 생명으로 충만하게 된다.²⁵⁾ “떼를 지어”(συνπόσια συνπόσια, in groups, 막 6:39)로 번역된 그리스어 συνπόσιον은 문자적으로 주연(酒宴, drinking party)을 의미하지만, 연회(宴會, banquet)로도 이해할 수 있으며,²⁶⁾ 이는 예수에 의해 잔치가 베풀어지고 있다는 것을 보여준다.²⁷⁾ 또한 “~씩, ~씩”(πρασιαὶ πρασιαί, in groups, 6:40)으로 번역된 그리스어 πρασιά는 문자적으로 ‘정원 터’(garden plot)를 가리키는데,²⁸⁾ 마치 사람들이 푸른 잔디에 채소밭처럼 그룹으로 줄지어 있는 인상적인 장면을 연출하게 만든다.²⁹⁾ 따라서 이러한 단어들이 가지고 있는 이면들을 통해 예수가 무리들을 먹이시는 모습은 종말론적인 메시아 잔치를 암시하며, 광야는 이러한 잔치가 풍성하게 펼쳐지는 장소로 제시된다.³⁰⁾

구약의 출애굽에 나타난 광야의 이중적 특징은 이후의 다양한 문헌들, 특히 앞서 살펴본 신약 시대의 쿰란 문헌과 복음서 등에서 모형론적 차원으로 새롭게 묘사된다. 부정적 측면에서 신약의 문헌들 또한 광야를 시험의 장소로 제시하고 있지만, 이스라엘 민족이 범죄하여 실패한 그곳에서

22) Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Harold W. Attridge, ed., (Minneapolis: Fortress, 2007), 325.

23) 참고, 프란스(R. T. France)에 따르면 마가가 푸른 잔디를 언급한 동기는 시 23:2에서 목자가 양떼를 “푸른 풀밭”으로 인도하는 것과 같이 예수를 목자로 묘사(막 6:34)하기 위한 것으로 여겨지지만, 동시에 이 사건이 잔디가 말라서 갈색으로 변하기 전인 봄에 일어난 것을 알리기 위한 것으로도 여겨진다. R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 267.

24) Sun Wook Kim, “The Wilderness as a Place of the New Exodus in Mark’s Feeding Miracles (Mark 6:31-44 and 8:1-10)”, 70-71.

25) Ibid., 70; Ulrich W. Mauser, *Christ in the Wilderness: The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*, 136.

26) W. Bauer, et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 959.

27) Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, 310.

28) W. Bauer, et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 860.

29) R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, 267.

30) Sun Wook Kim, “The Wilderness as a Place of the New Exodus in Mark’s Feeding Miracles (Mark 6:31-44 and 8:1-10)”, 72.

예수는 말씀으로 이기고 승리한다. 긍정적 측면에서 출애굽의 이스라엘 민족은 척박한 광야에서 하나님의 인도하심과 보살피심과 공급하심 가운데 약속의 땅인 가나안을 소망하였고, 이제 신약 시대에서는 메시아의 오심과 함께 광야는 생명력이 넘치는 푸르른 장소로 변하여 메시아 잔치가 펼쳐진다. 모형론이란 구속사적 관점에서, 앞선 사건은 하나의 모형으로 제시되고, 현재의 사건이 모형으로 제시된 사건을 새로운 구원의 차원에서 종말론적으로 완전히 성취한다는 것을 뜻한다.³¹⁾ 광야는 종말론적이고 구속사적 차원에서 어떤 상황이나 사건에 대한 모형론을 보여 주는 중요한 배경으로 역할하며, 또한 광야 그 자체가 모형론적 성취의 대상이 된다.

그렇다면 바울은 그의 서신서에서 광야를 통해 모형론을 제시하고 신학적 메시지를 전달하고 있는가? 앞으로 살펴보겠지만, 바울이 출애굽 광야 사건을 직접적으로 또는 암시적으로 언급한 본문에서 광야는 종말론적이고 구속사적인 차원에서 모형론의 배경이나 대상으로 묘사되었다기보다는, 출애굽 때 이스라엘 민족이 시험받아 범죄를 저지르고 동시에 약속의 땅으로 나아갈 장소로서 경고와 권면의 차원으로 제시되었다고 보는 것이 타당하다.³²⁾ 그리고 바울은 광야를 부정적이고 긍정적인 이중적 특성을 가진 것으로 이해하지만, 동시에 율법의 종으로 돌아갈 것인가 아니면 복음의 자유를 누릴 것인가를 선택해야 하는 시험과 소망의 중간기적 상태로 보고 있다. 다시 말해, 바울의 관점에서 보면 광야는 메시아적 성취가 이루어지는 모형론적 차원의 장소가 아니라, 노예의 상태의 회귀냐 아니면 약속된 하나님의 기업으로 들어갈 것인가를 선택해야 하는 장소이다. 바울은 이스라엘 민족이 광야에서 시험받으며 선택의 기로에 놓여 있는 것처럼, 갈라디아 교회도 불신앙의 위기 가운데 광야에 있으면서 결단해야 할 순간에 놓여 있다고 본다.

3. 시험의 장소로서 암시된 광야의 부정적 측면

최근의 많은 수의 학자들은 갈라디아서의 중심 주제가 이신칭의가 아니라고 주장하며 다양한 주제들을 제시한다. 키스맷(Sylvia C. Keesmaat)은 이

31) F. F. Bruce, "Typology", I. H. Marshall, et al., eds., *New Bible Dictionary*, 3rd ed. (Downers Grove: Illinois, 1971), 1214. 브루스(F. F. Bruce)는 두 가지의 중요한 모형론의 측면들, 즉 태초의 창조와 애굽으로부터의 출애굽과 관련하여 새 창조와 새 출애굽이 나타난다고 주장한다.

32) Sanned Lubani, "The Role of the Exodus Motif in 1 Corinthians 10:1-13: An Intertextuality Study", 100.

러한 학자들 중 대표적으로 세 명을 언급한다.³³⁾ 마틴(J. Louis Martyn)은 인간의 노력과 하나님의 적극적 개입 사이의 대조와 계시와 관련하여 묵시적 특성에 초점을 맞추고,³⁴⁾ 가벤타(Beverly Roberts Gaventa)는 기독교론과 새 창조를 핵심으로 보며,³⁵⁾ 헤이스(Richard B. Hays)는 십자가의 중요성과 그에 따른 공동체의 특성에 중점을 둔다.³⁶⁾ 키스맷은 이 연구들이 갈라디아서를 이신칭의라는 협소한 관점에서 벗어나 광의적이고 통합적 관점에서 이해할 수 있도록 도움을 준다고 말한다.³⁷⁾ 그녀는 여기에 덧붙여 좀 더 포괄적 차원에서 갈라디아서를 출애굽 모티프와 연결시켜 이해한다.³⁸⁾ 출애굽 모티프는 주제적 측면에서 ‘노예 상태와 자녀됨’, ‘약속과 유산’, ‘노예 상태와 자유’로 대조시켜 파악될 수 있고,³⁹⁾ 상황적 측면에서 이스라엘 민족과 갈라디아 교인들이 처한 위기 상태의 유사성을 비교하면서 발견될 수 있다.⁴⁰⁾

윌슨(Todd A. Wilson)은 갈라디아 교회가 처한 상황적 측면을 더욱 부각시키면서, 갈라디아 교회의 심각한 위기 상태를 출애굽 때 이스라엘 민족이 보였던 불신앙과 관련하여 이해한다.⁴¹⁾ 그는 갈라디아서에서 출애굽 이미지들과 모티프들이 — 예들 들면, ‘속량, 노예 상태와 자유, 양자됨, 아브라함에게 주어진 약속의 유산, 새 창조’ — 곳곳에서 발견된다고 말한다.⁴²⁾ 심지어 그는 갈라디아서에 나타난 바울의 논증 흐름과 출애굽 이야기의 사건들 순서 사이에 놀랄만한 평행이 있다고 주장한다: ‘아브라함에게 주어진 약속 → 노예 상태로부터 속량 → 아들들로 입양 → 약속의 상속자들 →

33) Sylvia C. Keesmaat, “Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians”, 147.

34) J. Louis Martyn, “Apocalyptic Antinomies in Paul’s Letter To the Galatians”, *NTS* 31 (1985), 410-425; J. Louis Martyn, “Events in Galatia: Modified Covenantal Nomism versus God’s Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel: A Response to J. D. G. Dunn and B. R. Gaventa”, *Pauline Theology, Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Jouette M. Bassler, ed. (Minneapolis: Fortress, 1991), 160-179.

35) Beverly Roberts Gaventa, “The Singularity of the Gospel: A Reading of Galatians”, *Pauline Theology, Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Jouette M. Bassler, ed. (Minneapolis: Fortress, 1991), 147-159.

36) Richard B. Hays, “Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ”, *CBQ* 49 (1987), 268-90; Richard B. Hays, “Crucified with Christ: A Synthesis of the Ideology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians and Galatians”, *Pauline Theology, Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Jouette M. Bassler, ed. (Minneapolis: Fortress, 1991), 227-246.

37) Sylvia C. Keesmaat, “Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians”, 134.

38) Ibid.

39) Ibid., 134-143.

40) Ibid., 143-147.

41) Todd A. Wilson, “Wilderness Apostasy and Paul’s Portrayal of the Crisis in Galatians”, 550-570.

42) Ibid., 551.

왕국의 유업'(참고. 갈 3:6-29; 4:1-7; 5:21).⁴³⁾ 그는 특별히 갈라디아서의 네 개의 본문들에서 이스라엘 민족이 출애굽 때 행한 범죄를 회상케 하고, 이것을 갈라디아 교회에 적용시키고 경고하는 패턴을 발견한다. 그리스도의 구원 사건은 출애굽 때 하나님의 구원 사건을 회상하게 만들며, 갈라디아 교회의 변절은 광야에서 이스라엘의 배교를 떠올리게 한다.⁴⁴⁾

출애굽 구원 모티프	광야 배교 모티프
1:1-4: '이 현재의 악한 세대에서 건지 시다'	1:6-7: "이같이 속히 떠나"
4:3-7: '하나님께서 우리를 구원하셨 고 양자로 삼으셨다'	4:8-9: '다시 돌아가서 종이 되다'
4:21-5:1상: '그리스도께서 우리를 자 유롭게 하셨다'	5:1하: "다시는 종의 멍에를 메지 말라"
5:13상: '자유를 위하여 부르심을 받다'	5:13하-26: "육체의 기회를 삼지 말고" ⁴⁵⁾

월슨은 바울이 출애굽 모티프를 사용할 때 특별히 광야에서 이스라엘 민족이 배교한 사실을 염두에 두면서, 그가 전했던 복음을 거부하고 율법주의로 돌아가려는 갈라디아 교회에 경고하고 있다고 본다.⁴⁶⁾ 바울에게 있어서 갈라디아 교회 또한 광야에서 유랑하는 출애굽의 이스라엘 민족의 상태처럼 배교하여 종으로 돌아갈 것인지, 아니면 약속의 자녀로서 유업을 얻으러 나아갈 것인지를 선택해야 하는 상황에 놓여있다. 따라서 갈라디아서에서 갈라디아 교회의 서사 위치는 광야가 된다.⁴⁷⁾ 이것은 갈라디아 교회가 실제로 광야에 위치해 있다는 것이 아니라, 출애굽 이야기에서 이스라엘 민족이 배교했던 장소가 광야였던 것처럼, 바울은 갈라디아 교회 또한 마치 이스라엘 민족처럼 광야에서 배교의 기로에 처해 있다는 의미이다.

실제로 갈라디아서에는 광야에 대한 직접적인 언급이 없을 뿐만 아니라, 광야에서 이스라엘 민족의 유랑 생활에 대한 내용도 나오지 않는다. 하지만 바울에게 있어서 교회가 처한 위기는 근본적으로 이스라엘 민족이 광야에서 보여 주는 불신앙의 상태와 다르지 않다고 본다.⁴⁸⁾ 따라서 바울의 광

43) Ibid.

44) Ibid., 552.

45) Ibid., 552-553. 월슨(Todd A. Wilson)은 5:13하-26에서 광야 배교 모티프가 있는지 다소 불명확하다고 말한다. 왜냐하면 이 본문과 광야 이야기 사이에 단어상의 분명한 일치를 발견하기 어렵기 때문이다.

46) Ibid., 570.

47) Ibid.

48) Ulrich W. Mauser, *Christ in the Wilderness: The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*, 66.

야 신학을 이해하기 위해서는 갈라디아서에 나오는 출애굽 모티프에서 암시적으로 발견되는 광야의 특성과 역할을 파악하는 것이 필요하다. 필자는 앞서 광야의 이중적 특성인 시험과 소망에 — 물론 다양한 많은 특성들을 발견할 수 있지만 — 대해서 출애굽의 역사적 사건과 쿰란 공동체 문헌과 복음서에서 살펴보았다. 많은 세대를 거쳐 오면서 이스라엘 민족은 광야에 대해 부정적이면서 동시에 긍정적인 대조적 특성들을 인식해 왔다. 바울 또한 예외는 아니다. 그에게 있어서 이스라엘 민족이 광야에서 시험받았듯이 교회 또한 시험받을 것이고, 이스라엘 민족이 젓과 꿀이 흐르는 땅에 대한 약속의 소망을 붙잡고 나아갔듯이 교회 또한 하나님 나라의 유업에 대한 약속의 소망을 붙잡고 나아가야 한다. 바울은 지금 갈라디아 교회가 이스라엘 민족처럼 광야에 놓여서 시험받고 있지만, 약속에 대한 소망을 굳건히 붙잡고 나아갈 것을 요구한다.

서사적 차원에서 갈라디아 교회는 광야에 놓여 있다. 부정적 측면에서 그들은 시험받고 있다. 바울의 관점에서 갈라디아 교회는 심각한 위기에 처해 있으며,⁴⁹⁾ 이것은 거짓 교사들이 가만히 들어와 바울이 전한 복음을 변질시키고 교회를 이간하여 그들을 다시금 율법의 노예 상태로 만들고자 하는 데서 비롯된다(1:7, 9; 4:17; 5:10).⁵⁰⁾ 하지만 무엇보다도 바울이 놀란 것은 갈라디아 교회가 바울이 전한 복음을 속히 떠나 다른 복음을 따르기 때문이다. 갈라디아서 1:6에서 “이같이 속히”로 번역된 그리스어 οὕτως ταχέως는 출애굽기 32:8(칠십인역)에서 이스라엘 민족이 금송아지 숭배 사건으로 배교할 때 나오는 ταχύ(“속히”)라는 단어와 유사성을 보인다(참고. 신 9:16; 사 2:17).⁵¹⁾ 또한 “떠나다”로 번역된 그리스어 μετατίθημι는 마카베오하 7:24에서 유대인이 지켜야 할 삶의 방식, 즉 “조상들의 관습”을 버리는

49) Sylvania C. Keesmaat, “Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians”, 147.

50) 카슨(D. A. Carson)과 무(Douglas J. Moo)에 따르면 갈라디아 교회가 처한 상황은 바울이 전한 복음이 변질되고, 할례가 강조되고, 여전히 방탕했으며, 바울에 대한 비판이 있었다는 것이다. 바울의 눈에는 갈라디아 교회가 거짓 교사들로 말미암아 율법주의로 돌아가고, 동시에 방탕함으로 타락하여 완전히 복음을 떠나버릴 위기에 처해있는 것으로 보였다. D. A. 카슨, 더글라스 J. 무, 『신약개론』, 엄성욱 역, 개정판 (서울: 은성, 2006), 527-531.

51) 토마스 R. 슈라이너, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 김석근 역, 개정판, ZECNT (서울: 디모데, 2017), 87-88; 더글라스 J. 무, 『갈라디아서』, 최원용 역, BECNT (서울: 부흥과개혁사, 2018), 113; Richard N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Dallas: Word, 1990), 14; James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, BNTC (Peabody: Hendrickson, 1993), 40; Scott J. Hafemann, *Paul Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, WUNT 2/81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 195-204, 227-231; Roy E. Ciampa, *The Presence and Fuction of Scripture in Galatians 1 and 2*, WUNT 2/102 (Tübingen; Mohr Siebeck, 1998), 76-77; Todd A. Wilson, “Wilderness Apostasy and Paul’s Portrayal of the Crisis in Galatians”, 557-558.

배교의 행위를 가리키고 있으며,⁵²⁾ 바울은 이 단어를 계속적인 진행을 의미하는 현재 시상으로 사용함으로써 갈라디아 교회의 배교가 심각하게 진행되고 있음을 말한다.⁵³⁾ 한 가지 더 살펴볼 것은 출애굽의 금송아지 사건 때 이스라엘 민족이 “길을 속히”(ταχὺ ἐκ τῆς ὁδοῦ, 출 32:8) 떠났다고 표현하는데, 사사기 2:27에서 배교를 묘사할 때에도 동일한 어구가 사용된다. 초대 교회에서 “길”(ὁδός)은 예수를 믿는 자들이 스스로를 가리킬 때 사용하는 단어다(참고. 행 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22; 이 구절들에서 『공동개정』은 “도”로 번역함).⁵⁴⁾ 만일 바울이 출애굽 사건을 회상하며 글을 쓰고 있다면, 이스라엘 민족이 모세가 명령한 길을 떠나 배교하듯이 갈라디아 교인들도 주의 도를 떠나 배교하고 있다는 것을 암시한다.⁵⁵⁾ 롱게네커(Richard N. Longenecker)에 따르면, “이같이 속히”라는 표현은 시간적 측면에서 갈라디아 교인들의 회심과 배교 사이의 기간이 매우 짧다는 것을 말해 준다고 할 수 있지만, 그보다 수사적 측면에서 이스라엘 민족의 금송아지 배교 사건을 가리키는 것으로 볼 수 있다.⁵⁶⁾ 바울의 시각에서 보면 갈라디아 교회가 자신이 전한 복음을 떠나고 있는 상황은 마치 이스라엘 민족이 광야에서 금송아지를 만들고 배교했던 사건과 유사한 상황인 것이다.⁵⁷⁾ 따라서 갈라디아 교회가 위치한 ‘서사적 장소’는 이스라엘 민족이 배교했던 광야이다.

바울은 그의 서신 초반(갈 1:6-7)부터 갈라디아 교회가 처한 심각한 위기의 상태를 출애굽 때 이스라엘 민족이 광야에서 배교했던 상황을 염두에 두고 글을 쓰고 있다. 그는 계속적으로 아브라함(4:6-9)과 율법 수여(4:17-22)의 두 가지 예를 들어 자신의 복음을 논증한다. 하갈과 사라의 비유(4:21-31)도 표면상으로 아브라함과 연관된 예로 보이지만 바울은 두 언약을 설명하기 위해 시내 산을 언급하면서 출애굽을 연상케 한다. 따라서 바울은 갈라디아서에서 아브라함과 출애굽 광야 사건을 두 축으로 자신의 논증을 펼쳐 나간다. 그리고 곳곳에 암시적으로 아브라함과 출애굽 광야 사건을 연상케 하는 내용들로 율법과 복음을 대조시킨다.

52) 토마스 R. 슈라이너, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 87. 『공동개정』을 참조함. 마카베오하는 헬라파 유대인들의 배교에 대해 서술하고 있고, 이 동사는 명사 형태를 포함해서 배교를 언급할 때 사용된다(2마카 4:46; 7:24; 11:24). James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 39-40.

53) Ibid.; 더글라스 J. 무, 『갈라디아서』, 113.

54) Richard N. Longenecker, *Galatians*, 14.

55) Ibid.

56) Ibid.

57) 최갑종, 『갈라디아서』 (서울: 이레서원, 2016), 181; F. Mussner, *Der Galaterbrief*, 5th ed., HTKNT 9 (Freiburg: Herder, 1988), 53.

이스라엘 민족이 광야에서 보여 준 또 다른 대표적인 불신앙의 예는 다시 애굽으로 돌아가려는 것이다.⁵⁸⁾ 그들은 애굽에서 기적적으로 탈출했지만 바로의 군대가 맹렬히 뒤쫓아 오고 홍해로 가로막혀 죽음의 위기에 처했을 때, 모세를 향해 울부짖으며 애굽으로 돌아가 종노릇 하는 것이 광야에서 죽는 것보다 낫겠다고 비난한다(출 14:10-12). 그들은 광야에서 먹을 음식과 물이 없을 때 또다시 원망하며 애굽에서 배불리 먹던 때가 좋았다고 불평한다(출 16:3; 17:3; 참고. 민 11:4-6). 더욱이 가나안 땅으로 들어가기 전에 정탐꾼으로부터 부정적인 보고를 들었을 때 애굽으로 돌아가는 것이 더 낫겠다고 원망한다(민 14:2-4). 급기야 그들은 한 명의 지휘관을 세워서 애굽으로 돌아가자고 선동하며 반란까지 일으키려 한다(14:4). 광야는 위험과 고난과 시련이 있는 곳으로 이스라엘 백성으로 하여금 노예가 되더라도 애굽으로 돌아가 육신적인 편안함을 추구하도록 끊임없이 시험하는 장소이다.

바울의 눈에는 갈라디아 교인들 또한 이러한 시험과 유혹에 흔들리는 광야의 삶을 살고 있다. 그들은 바울이 전한 복음을 듣고 우상의 노예 된 삶으로부터 자유를 얻었지만 다시금 율법의 종으로 되돌아가려고 한다(갈 4:8-11). 갈라디아서 4:9에 나오는 ‘돌아가다’로 번역된 그리스어 동사 ἐπιστρέφω는 그리스도께로 회심할 때 사용되는 단어이지만(행 3:19; 9:35; 11:21; 14:15; 19:15; 26:18, 20; 고후 2:16; 살전 1:9; 벧전 2:25), 바울은 이제는 이 동사를 갈라디아 교인들의 배교를 가리키기 위해 사용한다(참고. 벧후 2:22).⁵⁹⁾ 민수기 14:4(칠십인역)에서 이스라엘 민족이 지휘관을 뽑아 애굽으로 돌아가자고 할 때 이 동사가 사용되었을 뿐만 아니라, 이 사건을 회상하며 기록한 느헤미야 9:17(칠십인역)에서도 동일하게 사용된다.⁶⁰⁾ 바울은 갈라디아 교인들의 우상 숭배를 종노릇하는(δουλεύω) 것이라고 보았다(갈 4:8). 하지만 그들은 바울이 전한 복음을 듣고 하나님의 자녀가 되어 자유를 얻었다(4:31; 5:1; 참고. 5:13). 또한 바울은 그리스도의 죽음이 가져온 결과를 ‘속량하다’(3:13; 참고. 4:5)로 표현하는데, 그리스어 ἔξαγοράζω는 바울 신학에서 구원을 묘사하는 중심 심상 가운데 하나로 노예를 값을 주고 해방시킨다는 뜻을 가리킨다.⁶¹⁾ 바울은 이 단어를 사용하여 그리스도의 십

58) Todd A. Wilson, “Wilderness Apostasy and Paul’s Portrayal of the Crisis in Galatians”, 561-563; 최갑중, 『갈라디아서』, 181.

59) 토마스 R. 슈라이너, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 289-290.

60) Todd A. Wilson, “Wilderness Apostasy and Paul’s Portrayal of the Crisis in Galatians”, 562.

61) W. Bauer, et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 14. 그리스어 ἔξαγοράζω는 ἀγοράζω에 ἐκ가 붙은 합성 동사로 ἀγοράζω를 좀 더 강조하는 의미를 가진다. ἀγοράζω는 그리스-로마 세계에서 노예 상거래를 표현할 때 사용된다. Timothy George, *Galatians*, NAC 30 (Nashville: Broadman&Holman, 1994), 237-238.

자가 사역이 율법의 저주 아래 종 된 자들을 자유케 하고 하나님의 자녀 되게 만든다고 말한다.⁶²⁾ 따라서 이 단어는 하나님께서 애굽에서 노예였던 이스라엘 민족을 해방시킨 출애굽 사건을 상기시킨다.⁶³⁾

그런데 복음 안에서 자유를 얻은 갈라디아 교회가 이제 또다시 천박한 초등학문에게 돌아가 종노릇하려고 한다(4:9). 여기서 “초등학문”으로 번역된 그리스어 στοιχειά(4:3에도 나옴)는 당시에 일반적으로 ‘기본 물질’ (‘근본 성분’)이라는 의미로 받아들였지만, 학문적인 영역에서는 ‘필수적인 원리’로, 영적인 영역에서 ‘영적인 존재들’로 이해했다.⁶⁴⁾ 바울이 갈라디아서에서 이 단어를 어떤 의미로 사용했는가에 대해 많은 논란이 있지만, 당시 고대 세계관에서 물질 요소들이면에 영적 세력들이 존재한다고 믿었기 때문에 이 단어는 ‘영적 세력과 연결된 기본 물질’로 이해할 수 있고, 바울은 아마도 그렇게 사용했을 것이다.⁶⁵⁾ 여기서 갈라디아 교인들이 초등학문으로 돌아가 종노릇 한다는 것은 그들이 이전에 숭배했던 우상에게로 돌아간다는 것이 아니라, 율법 아래로 들어가 노예가 된다는 뜻으로, 바울은 대담하게 율법을 초등학문과 동일시하고 있다.⁶⁶⁾ 다시 말해, 바울에게 있어서 유대 율법주의로 돌아간다는 것은 우상 숭배하는 것과 마찬가지로, 유대교는 이교와 다를 바 없다는 뜻이다.⁶⁷⁾ 이스라엘 민족이 광야에서 애굽으로 돌아가는 것은 하나님을 버리는 배교 행위이다. 이와 마찬가지로 갈라디아 교회가 바울이 전한 복음을 거부하고 거짓 교사들의 가르침을 따르는 것은 그들이 단순히 율법주의 그리스도인이 된다는 의미가 아니라 완전히 그리스도를 떠나 배교한다는 의미이다. 갈라디아 교회는 광야에 유랑하면서 하나님의 약속된 기업을 들어가는 것이 아니라 율법의 노예로 돌아가려는 심각한 위기에 놓여 있다.

62) 토마스 R. 슈라이너, 『강제로 푸는 갈라디아서』, 225; Todd A. Wilson, “Wilderness Apostasy and Paul’s Portrayal of the Crisis in Galatians”, 562.

63) Ibid., 225.

64) 더글라스 J. 무, 『갈라디아서』, 347-348. 갈 4:3에서 초등학문은 ‘기본 물질’이란 의미를 가지고 있지만, 여기에 덧붙여 ‘세상의 기본 원리들’과 관련하여 규칙과 관련된 할레나 음식 규율 및 절기 준수(4:10)를 함의하고, 또한 ‘우주의 기본적 영들’과 관련하여 물질과 연결된 영적 세력(4:8)을 내포한다고 볼 수 있다.

65) Ibid., 367; 존 스토틀, 『갈라디아서 강해』, 정옥배 역, BST (서울: IVP, 2007), 129-130.

66) 더글라스 J. 무, 『갈라디아서』, 367.

67) C. K. Barrett, *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians* (Philadelphia: Westminster, 1985), 61.

4. 소망의 장소로서 암시된 광야의 긍정적 측면

바울은 갈라디아서에서 광야에 대한 긍정적 측면도 보여 준다. 비록 바울은 광야를 주로 시험의 장소로 제시하지만, 갈라디아 교인들이 장차 얻게 될 하나님의 나라의 유업을 소망하며 살아가야 할 장소로 암시한다. 이스라엘 민족에게 광야는 고난과 유혹으로 인해 애굽으로 돌아가고자 하는 시험의 장소이지만, 동시에 하나님께서 약속하신 젖과 꿀이 흐르는 약속의 땅에 대한 강력한 소망을 품고 있는 장소이다. 애굽에서 노예로 있던 이스라엘 민족에게 땅에 대한 약속은 출애굽 사건 발생의 근본 원인이며 목표였다(출 3:7-9).⁶⁸⁾ 또한 후대 포로기 시대에도 선지자들은 이스라엘 민족에게 유업으로 얻은 땅으로 다시 귀환할 것을 새 출애굽의 차원에서 비전으로 제시하였다(예, 겔 36:8-12).⁶⁹⁾ 출애굽에서 약속의 땅(또는 새 출애굽에서 유업으로 얻을 땅)은 갈라디아서에서 약속과 유업이라는 단어들을 통해 반영된다. 바울은 출애굽에서 이스라엘 백성이 ‘약속의 땅으로 들어가는 것’을 갈라디아 교인들이 ‘하나님의 나라를 유업으로 얻는 것’(βασιλείαν θεοῦ … κληρονομήσουσιν, 갈 5:21)과 동일한 것으로 여긴다.

바울은 ‘하나님의 나라’에 대해서 자주 말하고 있지는 않지만(총 13회), 무(Douglas J. Moo)가 주장하듯이 바울이 언급한 하나님의 나라는 복음서에 나타난 ‘시작된 종말론’의 특성을 보여준다.⁷⁰⁾ 바울에게도 하나님의 나라는 현재적이며(롬 14:17; 고전 4:20; 15:24; 골 1:13; 4:11) 동시에 미래적이다(고전 6:9, 10; 15:50; 엡 5:5; 딤후 4:1, 18; 살전 2:12; 참고. 살후 1:5는 미래인지 현재인지 확정짓기 어려움).⁷¹⁾ 갈라디아서 5:21의 하나님의 나라는 미래적 특성을 가지고 있으며,⁷²⁾ 이것은 ‘유업을 얻다’(κληρονομέω)라는 동사가 미래형으로 표현되어 있다는 점에서도 알 수 있다. 또한 ‘하나님 나라를 유업으로 받는 것’은 복음서에서 ‘하나님 나라를 들어가는 것’과 밀접한 연관성을 가진다(참고, 막 10:15; 마 7:21; 18:8-9; 19:17).⁷³⁾ 갈라디아 교인들은 미래에 하나님의 나라에 들어가서 유업을 얻을 자들이다. 하지만 그들이

68) Sylvia C. Keesmaat, “Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians”, 138.

69) Ibid.

70) 더글라스 J. 무, 『갈라디아서』, 472.

71) Ibid.

72) Ibid.

73) Richard N. Longenecker, *Galatians*, 258. 롱게네커(Richard N. Longenecker)에 따르면, ‘하나님 나라를 유업으로 받는다’는 표현은 바울이 초대 교회의 교리문답적 가르침(catechetical instruction)의 일부를 소개한 것으로, 육체의 일을 행하는 자들에 대한 강력한 경고로 제시된 것이다.

하나님 나라에 들어가기 위해서는 현재 발생하는 유혹과 시험의 상황을 이겨나가야 한다. 그리고 이 구절은 문맥상 하나님 나라를 유업으로 받는 것을 윤리적 차원에서 진술한다(갈 5:16-21). 즉, 현재의 삶에서 성령을 따르지 않고 육체의 일을 행하는 자들은 하나님 나라에 들어갈 수 없다는 것이다. 이것은 이스라엘 백성이 약속의 땅을 앞에 두고 싯딤에서 모압 여인과 음행하고 그들의 신들에게 절하여 형벌을 받은 사건(민 25:1-9)을 연상하게 만든다. 바울은 고린도전서 10:7-8에서도 출애굽의 금송아지 사건과 음행 사건(출 32:1-6; 민 25:1-9)을 언급하며, 고린도 교인들의 윤리적 삶에 대해 교훈하고 경고한다. 갈라디아 교인도 이스라엘 백성처럼 음행과 우상 숭배 등의 육체의 일에 거하면 하나님의 나라를 유업으로 받지 못할 것이다. 광야의 긍정적인 측면은 갈라디아 교인들이 현재의 악한 세대(갈 1:4)에서 광야의 삶을 살아가고 있지만 장차 하나님의 나라를 유업으로 받을 것이라는 소망이 있다는 것이다. 그리고 하나님 나라의 유업을 얻기 위해서는 광야에서의 유혹과 시험의 육체의 일을 버려야 한다.

5. 광야를 떠나 약속의 땅으로, 지금 있는 예루살렘을 떠나 위에 있는 예루살렘으로

바울은 갈라디아서에서 약속과 유업을 아브라함과 관련시켜 논증하고 있지만, 이 논증은 출애굽의 율법과 대조하면서 진정으로 유업을 받을 자가 누구인지를 말하고 있다. 약속과 유업에 대한 언급은 갈라디아서 3-5장에 중점적으로 나타나며(특히 3:14, 16-18, 19, 22, 28; 4:1, 7, 23, 28, 30; 5:21), 유업은 시내 산의 율법으로부터 난 것이 아니라 아브라함에게 준 약속으로부터 난 것이다.⁷⁴⁾ 궁극적으로 하나님 나라를 유업으로 받을 자(5:21)는 율법에 속한 자가 아니라 아브라함에 속한 자이다. 바울은 아브라함의 이야기(약속)와 출애굽 이야기(율법)를 연대기적 차원의 논증을 통해 하나님 나라의 유업을 누가 받을 것인가를 제시할 뿐만 아니라(3:15-18), 두 이야기를 혼합하여 하갈과 사라의 비유를 통해서도 논증한다(4:21-31).

하갈과 사라의 비유는 다양한 심상들로 이루어져 있다. 옛 언약을 상징하는 하갈은 이스마엘, 아라비아에 있는 시내 산, 지금 있는 예루살렘의 심상들과 연결되고, 유대주의자들로 귀결된다.⁷⁵⁾ 이와는 대조적으로 새 언약

74) Sylvia C. Keesmaat, "Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians", 139.

75) 최갑중, 『갈라디아서』, 536-537.

을 상징하는 사라는 이삭, 위에 있는 예루살렘의 심상들과 연결되고, “우리”(4:31)로 표현되는 바울과 갈라디아 교인들, 즉 바울의 복음을 받아들이는 그리스도인들로 귀결된다.⁷⁶⁾ 이 비유는 분명히 아브라함과 관련된 것으로 두 명의 여인들과 그녀들에게서 태어난 두 명의 자녀들을 빗대어서 약속과 율법(특별히 4:24, 30)에 대해 설명한다. 하지만 이 비유는 출애굽 사건의 시내 산을 등장시키면서 율법에 대해 말하고, 땅과 하늘의 두 예루살렘을 빗대어서 종과 자유에 대해 설명한다.

이 비유에서 광야의 의미를 찾기 위해 출애굽 이미지가 반영된 “아라비아에 있는 시내 산”을 살펴본다(4:25). 바울은 하갈을 “시내 산으로부터 종을 낳은 자”라고 말한다(4:24). 그가 하갈을 시내 산과 연결시킨 이유는 그녀를 모세의 시내 산 언약으로 대응시키기 위해서고, 또한 시내 산 언약의 율법은 속박을 가져다주기 때문에 그녀에게 속한 자는 종이 될 수밖에 없다.⁷⁷⁾ 애굽으로부터의 탈출과 시내 산에서의 율법 수여는 이스라엘에게 종살이로부터의 해방과 하나님의 거룩한 백성이 되게 하는 경축의 사건이다. 하지만 이스라엘은 광야에서 끊임없이 범죄하여 율법을 지키는 일에 실패하고 언약을 깨뜨렸을 뿐만 아니라, 결국 나라를 세운 후에도 또다시 패망하고 종살이 하게 된다.⁷⁸⁾ 바울의 관점에서 율법은 인간을 죄로부터 해방시켜 주는 기능을 하는 것이 아니라 도리어 속박을 가져다주고 종으로 전락시킨다.⁷⁹⁾

바울은 이어서 하갈을 “아라비아에 있는 시내 산”이라고 부연 설명한다(4:25). 그렇다면 바울은 왜 굳이 시내 산을 아라비아에 있다고 지명을 구체화하여 재차 설명한 것일까? 그리고 출애굽 당시의 시내 산은 시나이 반도에 있었지, 아라비아 반도에 위치한 것이 아니다. 어떤 고대 전승들에 따르면, 모세가 율법을 받은 시내 산은 아라비아 반도 지경 근처에 위치해 있다고 전해지기도 한다.⁸⁰⁾ 하지만 바울이 아라비아를 언급한 이유는 시내 산의 실제적인 지리적 위치를 말하고자 덧붙인 것이 아니라, 자신의 메시지를 좀 더 비유적으로 전달하고자 하는 의도에서 비롯된 것이다.⁸¹⁾ 바울은 아라비아 지역에 대해 친숙해 있었고(1:17), 또한 이곳은 후대에 하갈과 이스마엘이 “동방 곧 동쪽 땅”(창 25:6, 18)으로 추방된 장소로 대중 가운데 알

76) Ibid., 536.

77) 토마스 R. 슈라이너, 『강제로 푸는 갈라디아서』, 314-315.

78) Ibid., 315.

79) Ibid., 314-315.

80) 참고, Timothy George, *Galatians*, 340-341.

81) James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 251.

려져 왔다.⁸²⁾ 여기서 율법의 수여 장소인 시내 산과, 하갈 및 이스마엘이 추방된 장소인 아라비아가 연결된다. 따라서 바울은 시내 산으로 대표되는 율법을, 아라비아가 함의하는 하갈 및 이스마엘의 종의 이미지와 결합시킴으로써 율법은 종노릇하게 만든다는 사실을 강조한다. 아라비아를 언급한 또 다른 이유는 아라비아가 약속의 땅 밖에 있으며, 이것은 율법이 약속의 땅 안에서 주어진 것이 아니라 광야의 유랑 생활 때 주어졌다는 사실을 보여 주기 위해서다.⁸³⁾ 결국 율법의 요구를 주장하는 유대주의자들은 약속의 땅에 들어가지 못한 채 여전히 광야에 머물러 있으면서 종의 삶을 벗어나고 있지 못함을 암시한다.⁸⁴⁾

바울은 마지막으로 “아라비아에 있는 시내 산”이 “지금 있는 예루살렘”과 같은 곳이라고 또다시 덧붙여 설명한다(갈 4:25). 여기서 “지금 있는 예루살렘”이 무엇을 가리키는지에 대해 논란이 있으며, 크게 두 가지 견해가 제시된다. 첫째는 믿지 않는 유대인 대적자들 또는 유대교로 이해하는 것이다.⁸⁵⁾ 예루살렘은 모든 율법 체제의 중심지이기 때문에 “지금 있는 예루살렘”은 율법을 근간으로 한 유대교나 율법 준수에 열심인 유대인들을 가리킨다.⁸⁶⁾ 둘째는 예루살렘 교회가 표방하는 바를 대변하고 있다고 주장하는 유대주의 그리스도인들(유대주의자들) 또는 유대식 기독교로 이해하는 것이다.⁸⁷⁾ 갈라디아서 전반에 걸쳐 바울이 논쟁하며 대조시키고 있는 것은 유대주의 거짓 교사들의 가르침과 자신의 복음이다.⁸⁸⁾ 따라서 하갈과 사라의 대조를 통해서도 “지금 있는 예루살렘”은 자신의 복음과 대척점에 있는 유대주의 그리스도인들이나 유대식 기독교를 가리키고 있다는 것이다.⁸⁹⁾ 슈라이너(Thomas R. Schreiner)는 “지금 있는 예루살렘”을 유대주의자들로 간주하지만, 그들이 유대교와 완전히 결별하지 않은 채로 율법을 구원의

82) Timothy George, *Galatians*, 341.

83) Dieter Lührmann, *Galatians*, CC, O. C. Dean, Jr., trans. (Minneapolis: Fortress, 1992), 90-91.

84) 토마스 R. 슈라이너, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 316.

85) F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 220; Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 209; David A. deSilva, *The Letter to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 399.

86) F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, 220.

87) Louis Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33A (New Haven: Yale University Press, 2008), 439; Richard N. Longenecker, *Galatians*, 217; F. Mussner, *Der Galaterbrief*, 325; M. C. de Boer, “Paul’s Quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27”, *NTS* 50 (2004), 380-382.

88) 토마스 R. 슈라이너, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 316. 참고, Louis Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, 439.

89) 참고, 최갑중, 『갈라디아서』, 536.

수단으로 여기고 있기 때문에, 그 표현에는 유대교가 반영되어 있다고 본다.⁹⁰⁾ 필자도 슈라이너의 견해를 따라서, 갈라디아서 전체에 흐르는 유대주의자들에 대한 바울의 경고에 비추어 볼 때 “지금 있는 예루살렘”이란 유대교 또는 유대인 대적자들이라기보다는 유대교에서 분리되지 못한 채 여전히 율법주의에 머물고 있는 유대주의 거짓 교사들 또는 유대식 기독교로 보는 것이 타당하다고 여긴다. 동시에 이런 유대주의자들은 유대교의 율법체제의 근본적인 틀 안에 여전히 갇혀있기 때문에, “지금 있는 예루살렘”이란 표현에는 유대교가 반영되어 있다.

하갈과 사라의 두 축으로 이루어진 비유는 “지금 있는 예루살렘”과 대조하여 “위에 있는 예루살렘”을 제시한다(4:26). 일반적으로 유대교와 기독교의 사고에서 ‘위’는 ‘하늘’을 뜻하며, “위에 있는 예루살렘”은 ‘천상의 예루살렘’ 또는 ‘새 예루살렘’ 등을 가리킨다.⁹¹⁾ 또한 “위에 있는 예루살렘”은 종말론적 특성을 강하게 나타내며, 천상에 이미 존재하지만 마지막 날에 임할 완전한 예루살렘이 땅 위에 세워질 것을 소망한다(시 87:1-3; 겔 40-48; 바룩 4:2-6; 히 11:10, 14-16; 계 3:12; 21:2).⁹²⁾ 하지만 “위에 있는 예루살렘”은 단지 마지막 날에 있을 미래의 일이 아니다. 여기에 ‘시작된 종말론’의 특성이 보이며, ‘아직’과 ‘이미’의 종말론적 긴장이 나타난다. 즉, “위에 있는 예루살렘”은 현재의 악한 세대에 손을 뻗고 있으며, 장차 오는 세대가 시간과 공간을 뛰어넘어 현재의 악한 세대 가운데 뚫고 들어 와 있다.⁹³⁾ “위에 있는 예루살렘”은 “살아계신 하나님의 도성”(히 12:22)으로, 그곳에 속한 자들은 하나님의 참된 백성이 된다.⁹⁴⁾ 바울은 “위에 있는 예루살렘”의 특성을 ‘자유’로 규정짓고, “우리의 어머니”라고 말한다(갈 4:26). 종인 하갈이 종을 낳듯이, 자유자인 사라는 자유자를 낳는다. 바울이 “위에 있는 예루살렘”은 “우리”(갈라디아의 모든 성도들)⁹⁵⁾의 어머니라고 말한 것은 일차적으로 우리가 자유자인 사라의 자녀이기 때문에 우리 또한 자유자라는 사실을 말해주지만, 궁극적으로 우리는 새 시대에 성령으로 태어난 자들로서 하나님 나라의 유업을 얻을 자라는 것을 가리킨다(4:29-30).⁹⁶⁾

90) 토마스 R. 슈라이너, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 316.

91) 더글라스 J. 무, 『갈라디아서』, 400.

92) Ibid.

93) 토마스 R. 슈라이너, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 317; Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, 210.

94) 토마스 R. 슈라이너, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 317.

95) 여기서 “우리”는 갈라디아 교회 안에 있는 일부 그룹을 말하는 것이 아니라 그리스도 안에 있는 모든 신자들을 가리킨다. Richard N. Longenecker, *Galatians*, 215.

96) 토마스 R. 슈라이너, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 317.

바울은 하갈과 사라의 비유를 통해 갈라디아 교인들에게 그들이 어디에 속해야 할 것인지를 말해 주고 있다. 하갈에게 속해 육체에 따라 난 종이 될 것인가, 아니면 사라에게 속해 성령에 따라 난 자유인이 될 것인가의 결단이 갈라디아 교인들 앞에 놓여 있다. 바울은 “아라비아에 있는 시내 산”이란 표현을 통해 유대주의자들이 시내 산 율법에 얽매어 여전히 약속의 땅에 들어가지 못한 채 종노릇하며 광야에 머물러 있음을 비난한다. 또한 “지금 있는 예루살렘”을 통해 그들이 갈라디아 교인들을 율법의 종으로 전락시켜 하나님 나라의 유업을 얻지 못하게 만들고 있음을 보여 주며, 이 땅에 있는 예루살렘이 참된 예루살렘이 아니라는 사실을 말한다. 지금 갈라디아 교인들은 광야에 머물러 있다. 왜냐하면 그들은 유대주의 거짓 교사들의 가르침에 현혹되어 다시금 율법의 굴레로 돌아가고 있기 때문이다. 바울은 “아라비아의 시내 산”과 “지금 있는 예루살렘”의 심상을 통해 유대주의자들을 따른다는 것은 약속의 땅에 들어가지 못한 채 광야에서 유랑하며 다시금 종노릇하려는 것을 의미한다고 말한다. 하지만 바울은 이와 대조되는 “위에 있는 예루살렘”의 심상을 제시하면서 갈라디아 교인들로 하여금 강력한 소망을 가지도록 일깨운다. 장차 임할 — 또는 언기 위해 나아갈 — “위에 있는 예루살렘”은 시간과 공간을 뚫고 인간의 역사 속으로 들어와서 — 또는 우리(갈라디아 교인들)가 그곳으로 들어가서 — 우리로 하여금 새 시대에 하나님의 참된 자녀가 되게 하며 약속된 유업을 얻게 한다. 따라서 바울은 갈라디아 교인들로 하여금 거짓 유대주의 교사들을 따라 광야에서 더 이상 머물지 말고, 자유케 하는 복음으로 다시 돌아와서 참된 약속의 땅으로 들어가 하나님의 유업을 얻을 것을 촉구한다. 즉, “지금 있는 예루살렘”(“아라비아의 시내 산”)을 떠나 “위에 있는 예루살렘”을 향해 나아갈 것을 권면한다.

6. 결론

바울은 갈라디아서에서 광야라는 단어를 한 번도 사용하지 않는다. 하지만 갈라디아서 안에는 다양한 출애굽 이미지들을 발견할 수 있으며, 이러한 이미지들 안에 광야를 반영하는 내용들이 나타난다. 바울은 출애굽 때 이스라엘 민족이 광야에서 행했던 불신앙(배교)의 모습을 염두에 두면서 갈라디아서를 썼다. 그리고 그는 이스라엘 민족의 배교에 이르는 불신앙의 행태를 갈라디아 교인들의 흔들리는 믿음의 모습과 대응시키고 있다. 이스라엘 백성이 광야에서 고난과 시험이 찾아왔을 때 범죄하고 애굽으로 돌아

가려고 했던 것처럼, 갈라디아 교인들도 유대주의자들의 거짓 가르침과 유혹에 흔들려 율법의 종으로 전락하려는 위기에 있다. 이스라엘 백성이 광야에서 약속의 땅을 향해 나아가야 하는 것처럼, 갈라디아 교인들도 하나님 나라의 약속된 유업을 얻기 위해 나아가야 한다. 이스라엘 백성이 광야에서 애굽으로 되돌아 갈 것인가 아니면 약속의 땅으로 나아가야 할 것인가의 선택의 상황에 놓여 있는 것처럼, 갈라디아 교회도 율법의 종으로 전락할 것인가 아니면 하나님께서 주신 유업을 얻을 것인가의 결단의 상황에 처해 있다. 바울의 눈에는 출애굽의 이스라엘 백성이 광야에서 유랑하는 것처럼, 갈라디아 교회 또한 거짓 교사들의 교훈과 도덕적 타락의 위기 가운데 광야에서 방랑하고 있다. 따라서 갈라디아 교회가 놓여있는 서사적 위치는 광야이다.

출애굽의 역사적 사건의 배경이 되는 광야는 세대를 거쳐 오면서 신학적 의미를 가지고, 부정적이면서 긍정적인 이중적 특성과 중간기적 상태를 보여준다. 쿰란 공동체의 문헌과 복음서 또한 광야의 이중적 특성, 즉 시험의 장소로서의 부정적 특성과 소망의 장소로서의 긍정적 특성 모두를 나타낸다. 그리고 광야는 모형론적 차원에서 종말론적으로 새 시대의 성취가 이루어지는 배경으로 역할하며 동시에 성취의 대상 자체가 된다. 하지만 바울은 광야를 시험과 소망의 이중적 특성을 가진 것으로 제시하고 있지만, 이것을 모형론적 차원보다는 성도의 신앙과 관련된 중간기적 상태의 교훈과 경고를 위해 사용하고 있다.

바울은 갈라디아 교회가 심각한 위기에 처해 있다고 진단한다. 그들은 이스라엘 민족이 광야에서 금송아지 숭배 사건으로 배교하듯이, 거짓 교사들의 가르침에 현혹되어 자신이 전한 복음을 속히 떠나고 있다. 또한 그들은 이스라엘 민족이 광야에서 먹을 음식과 물이 없어 불평하며 애굽으로 돌아가 노예가 되려고 하듯이, 천박한 초등학문과 같은 율법으로 돌아가 종노릇하려고 한다. 갈라디아 교회는 광야에서 시험받는 이스라엘 백성처럼 유대주의자들의 거짓 교훈에 빠져 율법의 종으로 전락하려는 위기 가운데 광야에 놓여 있다. 하지만 광야는 이러한 부정적 측면뿐만 아니라 긍정적 측면, 즉 약속에 대한 소망을 담지하고 있다. 광야의 유랑 생활 가운데 이스라엘 민족의 유일한 소망은 하나님이 약속하신 젖과 꿀이 흐르는 땅으로 들어가는 것이다. 바울은 이스라엘 백성이 가졌던 소망처럼 갈라디아 교인들에게 약속과 유업이라는 용어를 통해 강력한 소망을 제시한다. 비록 그들은 비록 현재의 악한 세대에서 광야의 삶을 살고 있지만 하나님이 약속하신 유업을 바라보며 소망 가운데 유혹과 시험을 이겨나가야 한다.

바울은 하갈과 사라의 비유를 통해 갈라디아 교인들로 하여금 광야의 생활을 떠나 약속의 땅에서 살아갈 것을 촉구한다. 갈라디아 교회는 “아라비아에 있는 시내 산”, “지금 있는 예루살렘”에 속해 약속의 땅에 들어가지 못한 채 유대주의자들의 거짓 가르침을 따라 중노릇하며 광야에서 머물지 말고, 자신들이 “위에 있는 예루살렘”에 속해 성령으로 태어난 자유인임을 깨닫고 하나님 나라의 유업을 얻기 위해 나아가야 한다. 바울은 갈라디아 교회에게 율법의 굴레에 매여 종의 생활을 하는 광야의 삶을 떠날 것을 경고하고, 약속된 하나님의 유업을 받고 참된 자유를 누리라고 권면한다.

구약의 출애굽 사건은 각 시대의 역사적 상황 속에서 끊임없이 재해석되면서 하나님의 구원의 사역을 자신의 시대 가운데 새롭게 이해하고 적용한다. 바울 또한 예외가 아니다. 바울은 갈라디아 교회가 처한 상황을 출애굽의 이스라엘 백성의 광야 생활과 연결하여 구원의 의미를 전한다. 그는 구원이 무엇인지를 단순히 명제적 진술로 말하지 않고, 하나님의 구속사를 통해 역동적으로 제시한다. 출애굽은 역사 속에 이루어진 하나님의 구원 사역의 의미를 가장 잘 보여준다. 애굽에서의 탈출, 광야에서의 생활, 그리고 약속의 땅으로 입성하는 것이 출애굽의 기본적인 구원사적 틀이며 단계이다. 바울은 출애굽의 관점에서 갈라디아 교회가 광야에 놓여 있다고 본다. 그리고 갈라디아 교회는 심각한 위기에 처해 있다. 그들은 이스라엘 백성처럼 광야에서 시험받고 있다. 거짓 교사들의 교훈을 따라 율법의 종살이로 돌아갈 것인가, 아니면 바울의 자유케 하는 복음을 따라 하나님 나라의 유업을 받을 것인가의 선택의 기로에 놓여 있다. 바울은 출애굽 사건을 회상하며 갈라디아 교회의 구원사적 서사 위치를 광야로 놓는다. 그리고 광야에 유랑하는 위기의 갈라디아 교회를 향해 율법의 종으로 되돌아가지 말라고 경고하고, 동시에 약속된 유업을 소망하며 나아가라고 권면한다.

<주제어>(Keywords)

광야, 갈라디아 교회, 서사 위치, 시험, 소망, 유업.

wilderness, the churches of Galatia, narrative location, temptation, hope, inheritance.

<참고문헌>(References)

- 김선욱, “바다 위를 걸으신 예수의 기적 이야기(막 6:45-52)에 나타난 출애굽 이미지 연구와 새 출애굽으로서의 신학적 의의”, 「신약연구」 15 (2016), 307-329.
- 김선욱, “바다를 잠잠케 한 이적 이야기(막 4:35-41)에 나타난 새 출애굽 연구 — 바다에 대한 공간 이해를 통한 출애굽 이미지 분석”, 「신약논단」 21 (2014), 365-408.
- 무, 더글라스 J., 『갈라디아서』, 최원용 역, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, 서울: 부흥과개혁사, 2018.
- 슈라이어, 토마스 R., 『강해로 푸는 갈라디아서』, 김석근 역, 개정판, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, 서울: 디모테, 2017.
- 스토트, 존, 『갈라디아서 강해』, 정옥배 역, Bible Speaks Today, 서울: IVP, 2007.
- 최갑종, 『갈라디아서』, 서울: 이레서원, 2016.
- 카슨, D. A., 무, 더글라스 J., 『신약개론』, 엄성욱 역, 개정판, 서울: 은성, 2006.
- Baird, William, “1 Corinthians 10:1-13”, *Interpretation* 44 (1990), 286-290.
- Bandstra, Andrew, “Interpretation in 1 Corinthians 10:1-11”, *Calvin Theological Journal* 6 (1971), 5-21.
- Barrett, C. K., *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians*, Philadelphia: Westminster, 1985.
- Bauer, W., et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick William Danker, rev. ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Boring, M. Eugene, “Messianic Banquet”, Katharine Doob Sakenfeld, ed., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, Nashville: Abingdon, 2009, 66-67.
- Brownlee, W. H., “John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls”, *Interpretation* 9 (1955), 71-90.
- Bruce, F. F., *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Bruce, F. F., “Typology”, I. H. Marshall, et al., eds., *New Bible Dictionary*, 3rd ed., Downers Grove: Illinois, 1971, 1214-1215.
- Brunson, Andrew C., *Psalms 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/158, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

- Ciampa, Roy E., *The Presence and Fuction of Scripture in Galatians 1 and 2*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/102, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Collier, Gary D., “‘That We might not Crave Evil’: The Structure and Argument of 1 Corinthians 10:1-13”, *Journal for the Study of the New Testament* 55 (1995), 55-75.
- Collins, Adela Yarbro, *Mark: A Commentary*, Harold W. Attridge, ed., Minneapolis: Fortress, 2007.
- Daniélou, Jean, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris: L’Orante, 1957.
- de Boer, M. C., “Paul’s Quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27”, *New Testament Studies* 50 (2004), 370-389.
- deSilva, David A., *The Letter to the Galatians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Dunn, James D. G., *The Epistle to the Galatians*, Black’s New Testament Commentary, Peabody: Hendrickson, 1993.
- France, R. T., *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Fung, Ronald Y. K., *The Epistle to the Galatians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Funk, Robert W., “The Wilderness”, *Journal of Biblical Literature* 78 (1959), 205-214.
- Gaventa, Beverly Roberts, “The Singularity of the Gospel: A Reading of Galatians”, Jouette M. Bassler, ed., *Pauline Theology, Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis: Fortress, 1991, 147-159.
- George, Timothy, *Galatians*, New American Commentary 30, Nashville: Broadman & Holman, 1994.
- Gnilka, Joachim, *Das Evangelium Nach Markus: Mk 1-8,26*, 5th ed., Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich: Benziger Verlag, 1998.
- Guelich, Robert A., *Mark 1-8:26*, Word Biblical Commentary 34A, Nashville: Thomas Nelson, 1989.
- Hafemann, Scott J., *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/81, Tübingen:

Mohr Siebeck, 1995.

- Hays, Richard B., “Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ”, *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), 268-290.
- Hays, Richard B., “Crucified with Christ: A Synthesis of the Ideology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians and Galatians”, Jouette M. Bassler, ed., *Pauline Theology, Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis: Fortress, 1991, 227-246.
- Keesmaat, Sylvia C., “Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians”, *Horizons in Biblical Theology* 18 (1996), 133-168.
- Kim, Sun Wook, “The Wilderness as a Place of the New Exodus in Mark’s Feeding Miracles (Mark 6:31-44 and 8:1-10)”, *Biblical Theology Bulletin* 48 (2018), 62-75.
- Longenecker, Richard N., *Galatians*, Word Biblical Commentary 41, Dallas: Word, 1990.
- Lubani, Sanned, “The Role of the Exodus Motif in 1 Corinthians 10:1-13: An Intertextual Study”, Th.M. Dissertation, The University of Stellenbosch, 2014.
- Lührmann, Dieter, *Galatians*, O. C. Dean, Jr., trans., Continental Commentaries, Minneapolis: Fortress, 1992.
- Martínez, Florentino García, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Wilfred G. E. Watson, trans., 2nd ed., Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Martyn, J. Louis, “Apocalyptic Antinomies in Paul’s Letter To the Galatians”, *New Testament Studies* 31 (1985), 410-425.
- Martyn, J. Louis, “Events in Galatia: Modified Covenantal Nomism versus God’s Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel: A Response to J. D. G. Dunn and B. R. Gaventa”, Jouette M. Bassler, ed., *Pauline Theology, Volume 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis: Fortress, 1991, 160-179.
- Martyn, J. Louis, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible 33A, New Haven: Yale University Press, 2008.
- Mausser, Ulrich W., *Christ in the Wilderness: The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*, Studies in Biblical Theology 39, London: SCM, 1963.
- McCown, Chester Charlton, “The scene of John's Ministry and Its Relation to the Purpose and Outcome of His Mission”, *Journal of Biblical Literature* 59

(1940), 113-131.

- Meeks, Wayne, “‘And Rose up to Play’: Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1-22”, *Journal for the Study of the New Testament* 16 (1982), 64-78.
- Mussner, F., *Der Galaterbrief*, 5th ed., Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9, Freiburg: Herder, 1988.
- Pao, David W., *Acts and the Isaianic New Exodus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/130, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Rhoads, David, Dewey, Joanna, and Michie, Donald, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 2nd ed., Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999.
- Smit, J., “Do Not Be Idolaters’: Paul’s Rhetoric in First Corinthians 10:1-22”, *Novum Testamentum* 39 (1997), 40-53.
- Stegner, William Richard, “Wilderness and Testing in the Scrolls and in Matthew 4:1-11”, *Biblical Research* 12 (1967), 18-27.
- Watts, Rikki E., *Isaiah’s New Exodus and Mark*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/88, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1997.
- Wilson, Todd A., “Wilderness Apostasy and Paul’s Portrayal of the Crisis in Galatians”, *New Testament Studies* 50 (2004), 550-569.
- Works, Carla Swafford, *The Church in the Wilderness: Paul’s Use of Exodus Traditions in 1 Corinthians*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testamen 2/379, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

<Abstract>

**The Churches of Galatia in Crisis and Wanderings
in the Wilderness:**

The Wilderness as the Narrative Location of the Churches in Galatia

Sun Wook Kim
(Anyang University)

The word “wilderness” never appears in Galatians. In Galatians, however, images and themes from exodus emerge in several places, and some of them contain the implications of the wilderness. Paul makes an analogy between the Israelites in exodus and the churches in Galatia. As the Israelites who escaped from Egypt complained in the wilderness and attempted to return to Egypt albeit becoming slaves, the Galatians were likewise in that they heard the gospel preached by Paul and had faith but then followed the instructions of false teachers and degraded to becoming slaves of the law. Paul looks upon the serious crisis of the Galatians by recalling the Israelites who rebelled in the wilderness. In Paul’s mind, the churches in Galatia are straying like the people of Israel who wandered in the wilderness as they try to follow a different gospel. The narrative location of Galatians therefore is the wilderness.

In this paper, I discover the images and themes of exodus that reflect the wilderness in Galatians, and explore the state of crisis the churches of Galatia were in by comparing it with Israel’s wanderings in the wilderness. In doing so, I present the theological meanings of the wilderness in Galatians. First, I examine the characteristics of wilderness through the generations. The wilderness has both positive and negative characteristics, namely as a place of test and hope. In the Qumran Literature and the Gospels, the wilderness serves not just as a background but also as the subject of fulfillment in the eschatological and typological dimensions. Paul however presents the wilderness as a place of warning and lesson in connection with wilderness wanderings of the Israelites.

The churches of Galatia show the apostasy of abandoning the gospel preached by Paul by following a different gospel, just as the people of Israel apostatized

by serving the golden calf in the wilderness. The Israelites who complained about having no food or water in the wilderness tried to go back to Egypt, which meant that they would become slaves of Egypt. Likewise, the churches of Galatia are discarding Paul's teachings and following the false teachers' instructions, which implies that they will become slaves of the law. However, as the Israelites desired for the promised land flowing with milk and honey, the churches of Galatia should long for the inheritance of the kingdom of God. In addition, as in the parable of Hagar and Sarah, the churches of Galatia which belong to "Mount Sinai in Arabia" and "the present Jerusalem" should not remain in the wilderness but receive the inheritance of the kingdom of God by belonging to "the Jerusalem above". In other words, the Galatians must leave the wilderness and enter the promised land. To the churches of Galatia that are narratively located in the wilderness, Paul warns that they must not go back to being slaves of the law by following the teachings of false teachers. At the same time, he urges that they should go ahead with the hope of the promised inheritance according to the gospel of liberty.

『구역』과 『개역』 한글 성경의 비교 및 평가 — 바울서신의 번역을 중심으로 —

유은걸*

1. 시작하는 말

성경 번역의 개정은 항상 개선을 목적으로 한다. 그러나 그 소기의 목적이 항상 달성되는 것은 아니다. 개정이 때로 ‘개선’은 커녕, ‘개악’을 초래한다고 성경 번역가들은 자조하기도 한다.¹⁾ 이런 맥락에서 그간 수많은 개정의 손길이 닿은 개역 성경이 어떻게 발전해 왔는지는 살펴보는 것은 충분히 의미 있는 일이다.²⁾ 이 평가는 향후 한글 성경이 번역되거나 개정될 때 중요한 시사점을 제공할 것이다. 그 시금석의 하나는, 『구역』 성경이 『개역』으로 바뀌면서 어떻게 달라졌는지를 살펴보는 것이다.³⁾ 본 소론의 목적

* Universität Heidelberg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 호서대학교 연합신학전문대학원 신약학 교수. jakob38@daum.net.

- 1) 이런 현상은 성서 번역사 중 한 페이지를 기록할 루터 성경의 번역에도 적용된다. 루터 성경의 1984년 개정은 많은 독일의 학자들에게 ‘개악’의 사례로 거론된다. 이에 대해서, Ch. Käbler, “Erneute Durchsicht der Lutherbibel: Probleme, Grundsätze, Ergebnisse und offene Fragen”, M. Lange, M. Rösel, hg., *Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei: Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014), 165-182. 켈러는 루터 성경 번역의 여러 개정이 낳은 문제점을 매우 솔직하게 지적한다. 이 논문은 본 학술지에 번역, 게재되었다. 크리스토프 켈러, “루터 성경의 재검토: 문제, 원칙, 결과 및 남은 문제”, 유은걸 역, 「성경원문연구」 36 (2015), 311-330.
- 2) 독특하게도, 한국 개신교회에서 독보적인 권위를 인정받는 예배용 성경은 『개역』이라는 이름으로 통칭한다. 이 말의 뜻이 무엇인지는 모두 알고 있으나, ‘무엇을 어떻게 고친 것인지’는 잘 질문하지 않는다. 『구역』과 『개역』의 문제는 아니지만 아래의 책은 이런 문제에 답변하는 시도로 볼 수 있다. 민영진, 『개역개정판 이렇게 달라졌다』 (서울: 대한성서공회, 2003).
- 3) 필자가 아는 한 『개역』의 번역자가 『구역』을 바꾼 이유를 밝힌 이른바 ‘번역 노트’는 존재하지 않는다. 다음의 자료에서 간접적으로 그 내용을 추측할 수 있는 부분도 없지 않으나,

은 『구역』과 『개역』을 비교, 평가함으로써 향후 우리말 성경의 개정 및 번역에 기여하고자 하는 것이다.

2. 『구역』과 『개역』 한글 성경⁴⁾

2.1. 『구역』 성경의 특징

『구역』(또는 『성경전서』[1911])은 선교사들의 주도 아래 번역된 한글 성경이다. 일반 백성이 사용하던 구어를 사용하여 서민이 쉽게 접할 수 있었던 역본으로서 문화사적 가치가 높다.⁵⁾ 그 중에서 신약성경은 두 차례에 걸친 대대적인 개정 작업 후에 완간되었기에, 시간상 쫓기며 완역되었던 구약성경에 비해서 완성도가 높다고 할 수 있다. 『구역』의 번역 방침 중 주목할 만한 것은 다음과 같다. (1) 선교사들이 주도적으로 성경을 번역하고 조선인 조사가 운문을 도왔다. 이 과정에서 공인역이 출간될 때까지는 각 권당 번역의 질이 균일하지 않은 모습도 보이게 된다. (2) 하나의 그리스어 본문을 대본으로 삼아 번역을 한다는 원칙을 세웠으나, 실제로는 잘 지켜지지 않고 영역본이나 중국어 성경을 많이 참고한 듯하다.⁶⁾ (3) 『구역』은 직역을 원칙으로 번역하였으나, 당시 조선 백성의 관용어구도 적극 사용하여 당시 언중의 언어를 반영하고 있다.⁷⁾

번역하는 과정에 따른 역주나, 본문비평에 근거한 설명 등은 눈에 띄지 않는다. 다만 고유명사를 지명과 인명까지 구분하여 독자의 이해를 돕게 하였다. 이 전통은 『개역』과 『개역개정』에 이르기까지 유지된다. 또 존칭

구체적인 번역 사례에 적용하기는 사실상 불가능하다. 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집: 2권 켄뮤어 서신』(서울: 대한성서공회, 2006); 옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집: 3권 밀러 서신』(서울: 대한성서공회, 2011).

- 4) 『구역』성경은 1893년 상임성서실행 위원회가 조직된 이래로 1911년 『성경전서』가 완간된 것을 가리킨다. 『개역』성경은 1938년에 완성되었다. 흥미로운 것은 『구역』이 완성된 1911년에 이미 개정 작업에 착수하여 1938년에 마무리가 되었다는 점이다. 바로 『구역』은 완역과 동시에 개정이 시작되었다고 할 수 있다. 『구역』과 『개역』의 번역 역사에 대해서는, 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II (서울: 대한성서공회, 1994), 27이하를 참조하라. 두 역본의 번역사를 조망하는 것이 본 글의 목적은 아니다.
- 5) 소기천, “1911년 『성경전서』의 한국 문화사적 가치에 관한 연구”, 『Canon&Culture』 4:1 (2010), 127.
- 6) 이환진, “『성경전서』(1911년)의 번역대본 고찰: 시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로”, 『성경원문연구』 27 (2010), 31. 이런 사정은 구약의 번역에서 더욱 두드러진다. Ibid., 41-52; 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 126, 136.
- 7) 이에 대해서, 박동현, “한국 교회에서 개역 성경이 갖는 의의”, 『한글 성경 번역과 보급의 역사: 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄』(서울: 대한성서공회, 2015), 11-12.

은 하나님과 예수에게만 사용했다. 바울이 교회에 보내는 편지에서도 반말투를 사용하고, 복음서에 보도된 예수의 설교도 그렇다. 이것은 예수에 대한 부활 이후의 신앙, 나아가 그를 하나님으로 고백하는 입장을 반영하기 때문일 것이다. 각 성경 제목 아래에는 그리스어 성경 본래의 제목을 반영한 부제까지도 붙였다. ‘마태복음’이라는 제목 아래에 작은 글씨로, ‘마태의 기록헌대로 쓴 거시라’고 설명한다.⁸⁾ 미미한 측면이라고 볼 수도 있겠으나, 사복음서는 각 저자의 관점에 따라 예수 사건을 다르게 보도한다는 측면을 간접적으로 시사하고 있는 것이다.

2.2. 『개역』 성경의 특징

『개역』(1938)은 1911년 『구역』 번역자회를 해산하는 동시에 개역자회로 바뀌어서 더 분명한 개정 원칙을 세웠다. 이에 따라 『개역』 성경만의 특징이 생겨나게 되었다. 그 중 몇 가지만 언급하면 다음과 같다.⁹⁾ (1) 개역자회는 전문성을 갖춘 인사로 구성된다. 이는 『구역』이 개인역처럼 번역이 진행된 후 그 역문을 검토하는 방식의 한계를 극복하기 위한 것이었다. (2) 번역은 히브리어, 아랍어, 그리스어 원문에서 직접 옮긴다. (3) 역어는 통일성을 갖춘 채 직역 위주로 채택한다. 간결하고 문법적으로 타당한 단어를 고른다. 이는 『구역』이 다양한 입말을 역어로 받아들였지만, 일관성이 부족했던 점을 감안한 것 같다.¹⁰⁾ 이 결과 흔히 지적하는 입말을 많이 담은 『구역』의 특성은 다소 희석되었으나, 공인역으로서 한결 짜임새를 갖춘 『개역』의 모습을 갖추게 되었다.

우리가 주로 논할 신약성경의 『개역』은 구약성경에 비해서 많은 개정이 이뤄지지 않는 않았다. 그 주요 원인은 아마도 다음의 사정에서 찾을 수 있을 것이다. 구약이 1900-1911년 사이에 번역되었고, 그것도 번역이 부진하던 시기를 제외하면 1907-1910년 사이에 완역되었으므로 『개역』으로의 개정은 주로 구약에 집중되었다.¹¹⁾ 이에 반해 신약성서에는 이미 초역 과정부터 많은 시간을 들여 더 많은 손길이 닿았다. 1904년에 이미 『구역』의 신약이 개정되었고 1906년 오류를 더 수정하여 신약의 ‘공인역’을 완성하였던 것이다.¹²⁾

8) 이 설명은 1904년 임시역의 문구를 1906년 공인역에서 고친 것으로 보인다. 참조, 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II, 69.

9) 이에 대해서 Ibid., 121-123.

10) 소기천, “1911년 『성경전서』의 한국 문화사적 가치”, 130-137.

11) 구약성서의 번역 과정에 대해서는 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II, 70-82 참조.

12) Ibid., 61-70.

그러나 그렇다고 신약성서의 『구역』과 『개역』 사이에 미미한 변화만 관찰되는 것은 아니다. 한국어의 맞춤법에 따라 표기가 달라진 것에서부터, 신학적인 문제까지도 심도 있게 다른 흔적이 엿보인다. 1938년에 완성된 『개역』과 1998년 『개역개정』 사이에 큰 차이가 없는 반면, 1911년 『구역』과는 현저한 차이점이 발견된다. 19세기 말에서 20세기 초까지 성경 번역의 역사가 격변기에 있었음을 감지할 수 있는 대목이다.

3. 바울 본문을 중심으로 한 개정 비교

위에서 논의한 『구역』과 『개역』의 특징은 과연 실제 성경 번역에서 어떻게 반영되어 있는가? 이 문제는 본문을 토대로 비판적인 점검을 거칠 것이다.

3.1. 한국어의 특징에 따른 개정

3.1.1. 맞춤법의 개정에 따른 변화

『개역』은 『구역』의 여러 단어들을 새로운 맞춤법에 의해서 달리 표기하였다. 물론 맞춤법 자체가 본문의 의미를 다르게 만드는 것은 아니다. 오히려 이 정서법의 변화는 국어사적인 의의가 더 크다고 할 수 있다.¹³⁾ 그 대표적인 사례는 ‘아래 아’(·)를 사용하지 않은 것이다. 이것은 1912년에 “보통 학교용 언문철자법”에서 이미 폐지하기로 결정하였던 것이 『개역』에 반영된 것이라고 볼 수 있다.¹⁴⁾ 이에 따라 “하느님” → “하나님”(골 1:25); “스자” → “사자”(고후 12:7); “므음” → “마암”(딤후 2:22); “스랑흞” → “사랑”(몬 1:9) 등으로 변경되었다.

그러나 용어 자체를 달리 선택한 것을 제외하면 표기법 자체가 획기적으로 달라진 것을 찾기는 쉽지 않다. 아직까지 ‘ㄴ’과 ‘ㄹ’을 피하는 두음법칙이 잘 지켜지지 않는 것도 공통된 현상이다. “닐으기를” → “닐아기를”(엡 4:8); “령혼” = “령훈”(고후 12:15). 구개음화에 대해서도 같은 말을 할 수 있다. “디방” = “디방”(고후 11:10). 모음조화 현상은 두 번역 모두 잘 지키고 있다. “아바지” = “아바지”(엡 4:6); “도모지” = “도모지”(살후 3:11).

13) 이에 대한 대표적인 연구로, 전무용, “『성경전서』와 『성경개역』의 한국어 문장 비교: 요한 복음 1장~10장의 어순을 중심으로”, 『한남어문학』 33 (2009.7.), 155-177.

14) 이달, “『성경전서』(1911년)의 요한계시록 번역 특징에 대한 고찰”, 『Canon&Culture』 4 (2010), 77.

3.1.2. 『구역』과 『개역』의 어순

신약성경의 『개역』은 어디까지나 『구역』의 개정이었고, 이미 1906년 공인역의 출간으로 구약성경에 비해서 현저한 변화는 발생하지 않았다고 앞에서 지적한 바 있다. 그러나 실제로 『구역』과 『개역』을 대조한 결과, 상당한 수준의 개정이 있었음을 확인할 수 있었고, 그 중의 핵심은 어순과 관련된 것이다. 『구역』은 원문의 어순을 더 존중한 것이 드러난 반면, 『개역』은 한글의 어순에 따라 역어를 배치한 것이 눈에 띈다. 그 사례를 들어 보자.

바울의 율법 이해의 핵심을 드러내는 것으로 간주되는 로마서 10:4은 다음과 같이 개정되었다. “그리스도는 율법의 못침이시니 모든 밋는자의게 의가 되셨도다” → “그리스도는 모든 밋는자의게 의를 일우기 위하여 율법의 맛침이 되시니라”. 『구역』은 τέλος γὰρ νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι의 문장 구조를 충실히 따르고 있으나, 『개역』은 εἰς의 의미를 살리기 위해서 순서를 뒤집었다. 적어도 문장의 구조상, 본 진술의 핵심은 ‘믿는 사람의 칭의’보다 ‘그리스도가 율법의 마침이 되셨다’는 것에 놓인다. 로마서 10:4의 함의는 10:1-4의 문맥에 매여 있으므로, 굳이 εἰς를 기계적으로 ‘목적’으로 처리할 필요는 없어 보인다.¹⁵⁾

고린도전서 15:21도 살펴보자. “사람으로 말미암아 스망이 싱겼스니 사람으로 말미암아 죽은자의 부활도 싱겼도다” → “사망이 사람으로 말미암았스니 죽은자의 부활도 사람으로 말미암는도다.” 양 번역에 있어서 의미상의 차이는 찾아볼 수 없으나, 『구역』이 원문의 순서를 더 존중한 역문을 제시하고 있다. ἐπειδὴ γὰρ δι’ ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι’ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. 아마도 한국어의 구조상 주어를 문두에 배치하는 것이 자연스럽다고 『개역』의 번역자들이 판단했을 것으로 보인다.

단순히 원문의 단어 배치를 따르는 것 이외의 문제가 있음도 로마서 5:8은 잘 보여 준다. “오직 하나님씩셔 그 스랑을 우리의게 나타내셨스니 이는 우리가 죄인 되엿슬 썩에 그리스도씩셔 우리를 위햏야 죽으심이니라” → “우리가 아직 죄인 되엿슬 썩에 그리스도씩셔 우리를 위햏야 죽으심으로 하나님씩셔 우리의게 대한 자기의 사랑을 확증하셧나니라”. 두 번역본의

15) εἰς는 결과로 해석할 수도 있다. W. Elliger, “εἰς”, Horst Balz and Gerhard M. Schneider, eds., *EDNT I* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 399. 참조, H. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 29 (Tübingen: Mohr, 1987), 53-62. 이렇게 보면, ‘그리스도는 율법의 폐지가 되셨다’는 해석이 더 적절할 수도 있다.

주절과 종속절의 순서는 다르다. 『구역』이 원문의 순서를 충실히 지켰다면, 『개역』은 ὅτι라는 접속사가 이끄는 **이유의 종속절**이 한국어에서 문두에 놓여야 함을 중시한 것으로 보인다(아래 참조).¹⁶⁾

고린도후서 10:1에도 유사한 문제가 있다. “나 바울은 너희를 디면하면 겸손하고 썩나 편지하면 꺾세계 하는자라 이제 그리스도의 온유함과 너그러움으로 너희를 권하고” → “너희를 대하여 대면하면 겸비하고 썩나 있으면 담대한 나 바울은 이제 그리스도의 온유와 관용으로 친히 너희를 권하고.” 이것은 원문에 주어가 문두에 놓여 있고, **관계대명사 ὅς**가 주어를 수식해 주는 구조에서 기인하는 어순이다.¹⁷⁾ 우리말에는 관계대명사가 없을 뿐만 아니라, 모든 수식어는 수식받는 말 앞에 위치해야 한다. 물론 이렇게 한국어의 어순을 지키는 것이 반드시 충실한 번역인지는 논란의 여지가 있다. 다만 비교적 어순이 자유로운 그리스어의 특징과는 별개로, 바울의 글에서 문장의 처음에 위치한 저자의 표시는 나름의 의미가 있다.¹⁸⁾

바울의 칭의론을 드러내는 대표적인 본문 로마서 1:17에도 유사한 내용이 관찰된다. “하나님의 의는 복음에 나타나서 믿음으로 믿음에 나르게 하니 이와 갓치 성경에 써서 날녘스되 오직 의인은 믿음으로 말미암아 살니라 하셨느니라” → “복음에는 하나님의 의가 나타나서 믿음으로 믿음에 나르게 하나니 기록된바 오직의인은 믿음으로 말미암아 살니라 함과 갓흐니라.” 이 두 번역을 그리스어 원문과 비교하면 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται라는 17상반절의 ‘하나님의 의’는 『구역』과 『개역』에서 각각 어순이 다름을 알 수 있다. 『구역』이 원문의 어순을 더 충실히 따르고 있다. 17하반절에서도 『구역』은 ‘이와갓치’를 먼저 적는 데 반해, 『개역』은 ‘갓흐니라’를 문장의 마지막에 옮기고 있다. 17하반절의 인용문이 καθὼς γέγραπται로 시작하는데 『구역』은 그대로 번역했기 때문일 것이다.

이것을 두고 어떤 번역이 더 우월한가를 판단할 수는 없다. 직역이나 문자역이라 하더라도 원문의 어순까지 따르는 것을 반드시 ‘충실한’ 번역이

16) 한글 성경에서 원인 구문의 위치에 대한 논의를 위해서는, 전무용, “『성경전서』와 『성경개역』의 한국어 문장 비교: 요한복음 1장~10장의 어순을 중심으로”, 167-169.

17) 『구역』의 관계대명사 처리에 대해서는 Ibid., 166.

18) 이런 점은 흔히 바울이 격분한 나머지 평소 서신의 양식 및 인사도 생략하는 구절로 운위되는 갈 1:1에도 적용된다. “스도 바울의 스도 된 거슨 사람의게서 난 것도 아니오 사람으로 말미암아 된 것도 아니오 예수 그리스도와 밋 죽은 가운데서 그리스도를 살니신 하나님 아버지로 말미암은 거시라” → “사람들의게서 난 것도 아니오 사람으로 말미암은 것도 아니오 오직 예수 그리스도와 밋 죽은자 가운데서 그리스도를 살니신 하나님 아버지로 말미암아 사도된 바울은.” 『구역』에서는 갈라디아서도 ‘**발신자**(편지의 첫 단어) – **수신자**’로 시작되는 고대 편지의 양식을 따르고 있음이 분명히 드러난다.

라고 볼 수는 없기 때문이다. 중요한 것은 원문의 의미가 번역문에서 제대로 표현되고 전달되느냐이다. 그러나 필자는 달리 특별한 이유가 없는 한, 원문의 어순을 따르는 편이 더 좋다고 본다. 첫째, 그리스어 문장은 기본적으로 문두와 문미의 단어를 강조한다.¹⁹⁾ 우리말도 문장의 첫 단어가 독자의 주목을 끌 수밖에 없고 이를 조사 등을 통해서 원문이 지시하는 바를 효과적으로 표현할 수 있다면 원문의 어순도 고려의 대상이 될 수 있다.²⁰⁾ 둘째, 더욱 중요한 이유는 우리말의 언어적 특징 때문이다. 한국어는 관계대명사가 없고 주어가 생략되는 문장도 많으며, 대명사가 발달하지 않았다. 이에 따라 문장 성분 사이의 관계가 분명하지 않으므로, 문장이 길어질수록 독자의 이해는 어렵게 된다.

앞에 예시했던 로마서 5:8을 보면, ‘하나님은 우리에게 대한 당신의 사랑을 보여 주셨다’(A)라는 문장과 ‘우리가 아직 죄인일 때 그리스도가 우리를 위해 죽으셨다’(B)라는 문장의 논리적 관계가 문제의 핵심이다. 『구역』이 ‘ $A \leftarrow B$ ’의 구조라면, 『개역』은 ‘ $B \rightarrow A$ ’의 구조를 따르고 있는 셈이다. 주절과 종속절에서 화자가 말하고자 하는 핵심은 주절에 포함되어야 명확한 의사 전달이 가능하다. 종속절은 주절을 논리적으로 뒷받침하는 기능을 수행할 뿐이기 때문이다. 따라서 ‘하나님은 우리에게 대한 당신의 사랑을 보여 주신 것이다. 우리가 아직 죄인일 때 그리스도가 우리를 위해 죽으셨기 때문이다’라는 두 문장이, ‘우리가 아직 죄인일 때 그리스도가 우리를 위해 죽으셨기 때문에, 하나님은 우리에게 대한 당신의 사랑을 보여 주신 것이다’라는 한 문장보다 이해하기 쉽다.²¹⁾ 후자의 경우 양자의 논리적 관계는 문장 전체를 읽고 그것을 머릿속에서 한 번 더 ‘되새겨’ 볼 때 이해할 수 있다. 글로 쓴 것이 이렇다면, 청각체도 중시해야 하는 성경 번역에서는 더 말할 나위가 없을 것이다. 마찬가지로 관계대명사도 굳이 수식절로 번역하기를 고집할 필요 없이, 이어지는 문장의 대명사 주어로 표현하는 것이 바람직할 뿐만 아니라 불가피하기도 할 것이다.²²⁾

19) H. v. Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament* (Basel: Brunnen/Immanuel, 2011), § 127.

20) 이는 일반 독자에게는 해당 사항이 없겠으나, 번역과 편집에 있어 교열과 점검에도 유리한 측면이 있다.

21) 이 내용은 전무용이 이미 『구역』과 『개역』의 요한복음을 비교함으로써 밝힌 바 있다. 전무용, “『성경전서』와 『성경개역』의 한국어 문장 비교: 요한복음 1장~10장의 어순을 중심으로”, 166-169.

22) 이것은 번역 차원의 문제가 아니라, 본래 그리스어 문법에서도 통용되는 사항이다. H. v. Siebenthal, *Griechische Grammatik*, § 289i.

3.1.3. 한자와 한글 역어

『개역개정』이 『개역』 성경의 어려운 한자어를 순화시켜서 더 쉬운 한자나 한글로 바꾸는 경향을 보인 것에서 볼 수 있듯이, 통상 개정은 쉬운 말로 고치게 마련이다. 그러나 『개역』은 도리어 『구역』의 한글 역어를 한자로 대체하였다. 다음을 예를 보자.

“그 뜻의 오묘한 거슬” → “그 뜻의 비밀을”(엡 1:9); “더욱 아름다움을 인함이라” → “가장 고상함을 인함이라”(빌 3:8); “대개 만물이 그의게 지음을 받은지라” → “만물이 그의게 창조되대”(골 1:16); “저즈” → “시장”(고전 10:25); “버릇” → “습관”(고전 8:7); “거죽 착흔테함으로” → “외식함으로”(갈 2:13); “부탁 받은자와 집 맞흔자 아래 잇나니” → “후견인과 청직이 아래 잇나니”(갈 4:2); “불법의 괴미” → “불법의 비밀”(살후 2:7); “마음이 문허지고” → “마음이 부패하여지고”(딤펴전 6:5); “예수를 인하여”²³⁾ → “예수를 위하여”(고후 4:5).²⁴⁾

한편 “오랑캐” → “야만”(고전 14:11); “사나회” → “남자”(고전 11:3-4) 같은 경우는 『구역』이 특색 있는 한글 번역을 시도한 것²⁵⁾이 한자어로 바뀐으로써 퇴보한 부분으로 보인다. 후술하겠으나 외국인 선교사가 시도한 토착화가 정작 한국인 개정자에 의해서 환원된 아이러니로 봐도 좋을 것 같다. 단순히 치환 가능한 역어의 문제를 넘어 신학적으로 중요한 개념도 사정은 유사하다. 고린도후서 12:7 “내 살에 찌르는 가시 하나를 주셨스니 곳 사단의 스자요 나를 치는 자라” → “내 육체에 가시 곳 사단의 사자를 주셨스니 이는 나를 쳐서 너무 자고하지 안케 하려 하심이니라.” 『구역』은 ‘살’이라는 말을 쓰는 데 반해, 『개역』은 ‘육체’, ‘육’이라는 말을 선호한다.

23) 물론 이런 원칙이 일관되게 지켜진 것은 아니다. 『구역』 롬 4:25는 “예수는 우리 범죄함을 인하여 내어줌이 되고 또한 우리를 의롭다 하심을 위하여 살아나셨느니라”고 옮겼으므로, 이미 διά를 한글 어감에 맞게 각각 다르게 번역하였다. 이에 대해서 E.-G. Lyu, *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus: Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht*, WUNT 2.318 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 108-110.

24) διά Ἰησοῦν을 『구역』은 ‘예수를 인하여’로 직역했다면, 『개역』은 ‘위하여’로 바꿈으로써 2번 사용된 διά의 뜻에서는 멀어졌지만, 좀 더 이해하기 쉬운 역문으로 고쳤다. 그러나 더욱 문제가 되는 것은 고후 4:5의 한역 자체에 대한 것이다. “우리는 우리를 전파하는 것이 아니라, 오직 그리스도 예수의 주 되신 것과 또 예수를 위하여 우리가 너희의 종 된 것을 전파함이라.” 이 구절은 상당히 오해의 소지가 있다. 본문의 구조는 ἑαυτοὺς와 Ἰησοῦν Χριστόν을 병렬로 놓고 κύριον을 목적보어로 봐야, 문장 구조는 흐트러지지 않는다. 환언하면 선포의 대상인 ‘우리’와 ‘그리스도 예수’가 동격으로 놓여야 한다는 것이다. 이를 따라 필자가 고후 4:5를 번역하면 다음과 같다. “우리는 **우리 자신이 아니라, 그리스도 예수를 주님으로 선포했고**, 예수 때문에 우리 자신을 여러분의 종으로 선포한 것입니다.”

25) 소기천, “1911년 『성경전서』의 한국 문화사적 가치에 관한 연구”, 139.

물론 『개역』이 『구역』의 용어를 무조건 한자화한 것만은 아니고, 그 반대의 예도 발견된다. “나의 연고로” → “나로 말때암아”(갈 1:24); “이 디방에 전도할 곳이 업고” → “이제는 이 디방에 일할곳이 업고”(롬 15:23); “형데들아 쎄와 괴약을 의론컨대” → “형데들아 쎄와 시기에 관하야는”(살전 5:1). 또 어려운 한자어를 『개역』이 좀 더 쉬운 한자어로 바꾸기도 한다. “침륵하난쟈” → “망하는쟈”(고후 2:15); “오묘흔 도” → “비밀”(고전 4:1). 그러나 전체적으로는 한글로 되어 있는 말을 한자로 대체한 경우가 압도적으로 많았다. 이것은 한국의 선교 초기에 선교사들이 성경 번역을 주도하던 상황을 벗어나, 양반 등 수용자의 입장을 반영한 개정으로 이해할 수 있을 것이다. 『선한문성경전서』에서 보듯이 이들은 한자를 선호하는 사람들이었고,²⁶⁾ 이렇게 한자 중심의 성경 번역은 기독교의 저변이 확대된 흔적으로 보인다. 『구역』보다 『개역』이 더 어렵게 느껴지게 된 대표적인 이유이다.

대단히 어려운 문제는 『구역』이 ἐπαγγελία를 『개역』처럼 ‘약속’이 아니라, ‘허락’이라는 말로 번역한다는 점이다. “허락” → “약속”(롬 9:8; 15:8; 갈 3:14, 17, 18, 22, 29; 4:23; 고후 1:20; 엡 3:6; 딤후 1:1 등).²⁷⁾ 이것은 16세기의 루터역(LUT)이나 17세기의 흠정역(KJV) 역시 일관되게 ‘약속’으로 옮기므로 서양 역본의 영향을 받은 것으로 생각하기는 어렵다. 그렇다고 해서 그리스어 원문 중 ‘허락’으로 적는 사본 역시 없으므로 본문비평적으로 설명할 수 있는 것도 아니다. 필자가 추정하는 바로는, 『구역』의 번역자가 중국어 성경을 참고하는 과정에서 발생한 현상이 아닌가 한다. 가령 갈라디아서 3:22는 使所应许的福因信耶稣基督로 되어 있는데, 중국어 许는 ‘약속하다’ 외에 ‘허락하다’의 뜻이 있기 때문이다. 만일 『구역』의 번역자가 그리스어 원문을 놓고 대조했다면 나올 수 없었던 번역이다. 『구역』이 중국어 성경을 ‘주요’ 참고했다는 단서라고 본다. 그리스어 원문과 대조했던 『개역』이 이를 바로 잡은 것은 당연한 일이다.

그러나 『개역』이 『구역』을 공연히 더 어렵게 바꾼 것으로 평가하는 것은 곤란하다. “죄를 덩함” → “덩죄함”(롬 8:1); “싱명의 성신의 법이 나를 노하죄와 스망의 법에 버셔나게 하였느니” → “생명의 성령의 법이 죄와 사망의 법에서 너를 해방하였슴이라”(롬 8:2)에서 볼 수 있듯이, 한자어 번역이 순 한글 번역이 이루기 어려웠던 개념화에는 유리했던 것으로 추정된다. ‘벗어나게 함’과 ‘해방’ 중에 개념화가 더 쉬운 것은 후자이기 때문이다. 예컨대 ‘성령이 죄에서 벗어나게 함’보다는 ‘성령의 해방’이 간결한 표현일 뿐

26) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II, 83.

27) 반면 『구역』 롬 4:13, 16, 20은 일관성을 잃고 “언약”이라 번역한다.

만 아니라, 별도의 논의를 위한 개념으로 사용하기에 더 편리하다.²⁸⁾ 이것은 성경의 번역에 있어서 확일적으로 단정할 수 있는 문제가 아니라, 그 번역이 본래 기획된 소기의 목적에 따라 다르다고 말해야 공정할 것이다.

3.1.4. 주어의 표기

『구역』이 주어를 밝힌 곳에서, 『개역』은 생략하는 경우가 적지 않다. “너희가 하나님을 알되 하나님으로 알아서 영화롭게도 아니하며 감사치도 아니하고” → “하나님을 알되 하나님으로 영화롭게도 아니하며 감사치도 아니하고”(롬 1:21); “하나님이 자기의 아들을 낳기지 아니하시고” → “자기의 아들을 낳기지 아니하시고”(롬 8:32); “너희가 그리스도를 믿는 일에 스승은 일만으로 되 아버지는 만치 아니하니” → “그리스도 안에서 일만 스승이 잇스되 아버지는 만치 아니하니”(고전 4:15); “너희는 믿음으로 우리를 영접하라” → “마음으로 우리를 영접하라”(고후 7:2; 빌 3:5 참조).

서양어는 주어를 밝히지 않으면 대부분 문장 자체가 성립하지 않는 데 반해, 우리말은 문맥상 자명하면 주어 없는 문장을 많이 사용한다.²⁹⁾ 『개역』의 ‘운문’을 긍정적으로 말하면, 『구역』이 『개역』으로 개정되는 과정에서 번역투를 탈피하여 좀 더 우리말다운 표현으로 진화한 대목으로 이해할 수 있다. 그러나 주어가 생략될 경우 오해의 소지도 있다. 마태복음 6:34 “릭일 일은 리일 넘려홀 거시오”를 『개역개정』이 “내일 일은 내일이 염려할 것이요”로 바로잡은 것도 사실 주어를 자주 생략하는 우리의 언어 습관과 관계가 있다. 주어의 생략으로 발생한 모호함이 특별히 문학적인 효과를 기대할 것이 아니라면, 어색하지 않는 한 주어를 명확히 밝히는 번역이 더 바람직하다고 본다.

3.2. 성서 본문의 내용에 따른 개정

3.2.1. 본문비평적 문제

우리가 『구역』과 개정을 비교하다보면 단순히 단어를 어찌 번역하느냐라는 차원을 넘어 완전히 다른 원문에서 번역한 것이라는 인상을 주는 구

28) 이것이 필자가 한자어를 배제하는 번역이 무조건 이해하기 좋은 번역이라고 생각하지 않는 이유이다. 한글은 한자어로 구성된 것이 60% 이상이다. 소위 ‘우리말 우선주의’를 위해서 한자어를 배제하자는 것은, 게르만이나 로망스어군의 언어에서 라틴어를 배경으로 한 단어를 사용하지 말자는 주장이 비현실적인 것과 마찬가지로이다. 같은 표현이 있으면 한글 단어를 선호할 수 있으나, 가급적 쓰지 말자는 주장에 언제나 동의할 수 있는 것은 아니다.

29) 이에 대해서, 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 103.

절이 발견된다. 이른바 본문비평적인 문제가 개입되었을 것으로 생각된다. 아래의 예를 살펴보자.

“만일 아지못흐는자가 잇거든 그 아지못흐는대로 두라” → “만일 누구던지 아지못하면 그는 아지못한자니라”(고전 14:38). 『구역』과 『개역』은 사본에 따라 각각 ἀγνοεῖτω와 ἀγνοεῖτε를 택한 것이다. 역자들이 얼마나 본문비평적인 논의를 거쳐 개정한 것인지는 알 수 없으나, 적어도 오늘날의 본문비평적 견해에 부합하는 쪽으로 바뀌었다고 할 수 있다. “우리 주 예수 그리스도로 말미암아 하나님으로 더브러 화평함이 잇고” → “우리 주 예수 그리스도로 말미암아 하나님으로 더브러 화평을 누리자”(롬 5:1). 이것도 사본에 따라 각각 ἔχομεν과 ἔχωμεν을 본문으로 택해서 달라진 것이다. “이를 인하여 하나님의 진노함이 순종치 아니하는 자식들에게 림흐는니라” → “이것들을 인하여 하나님의 진노가 림하나니라”(골 3:6). 『개역』은 더 좋은 사본을 따라 ‘순종하지 않는 자식들에게’라는 말을 생략했다.

『구역』이 대본으로 삼은 본문이 어떤 것이었는지 아직 분명히 알 수 없는 상황에서, 『개역』은 좀 더 본문비평적인 차원에서 『구역』을 고친 것으로 볼 수 있다.³⁰⁾ 이렇게 본다면, 그리스어 성서를 기반으로 『구역』의 부족함에 대해서 비평하는 것은 상당히 제한적으로만 타당한 것이라 판정할 수 있다.³¹⁾ 아울러 『구역』의 번역이 오늘날의 본문 이해와 달라졌다면, 사본학적으로 논란의 여지가 큰 ‘공인본문’(Textus Receptus)을 기본으로 번역을 시도했던 것과 깊은 관련이 있을 것이다.³²⁾ 『개역』은 이런 관점에서 훨씬 더 비평적이며 진일보한 번역을 제시한 것으로 평가할 수 있다.

3.2.2. 신학적인 해석에 따른 개정

성서의 번역에 있어서 ‘해석’은 불가피하다. 환언하면, 번역자의 주관이 개입하지 않은 객관적 번역이란 존재할 수 없다는 말이고, 과정을 규명하지 않았을 뿐 모든 번역에는 나름의 주석이 개입했다는 뜻도 된다. 이것이 새로운 번역과 그 개정이 끊임없이 요구되는 이유 중의 하나라고 하겠다. 『구역』을 개정한 『개역』에도 이러한 측면을 볼 수 있다.

30) 이에 대해서 이환진, “성경전서(1911년)의 번역대본 고찰: 시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로”, 31; 박동현, “한국 교회에서 개역 성경이 갖는 의의”, 『한글 성경 번역과 보급의 역사』, 10-11.

31) 대표적으로, 김창락, “성경전서(1911년)의 번역 검토 제2부: 마태복음서 번역의 과오와 계승 방안을 중심으로”, 『Canon&Culture』 4 (2010), 48-56.

32) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II, 35.

고린도후서 5:5을 보자. “곳 이거슬 엇게 흐라고 우리를 몬드신이는 하나님이니 성신을 우리에게 주어 표를 삼으셨도다.” → “곳 이것을 우리의게 일우게 하시고 보증으로 성령을 우리의게 주신이는 하나님이니라.” 『구역』이 ‘표를 삼다’라고 번역한 것을 『개역』은 ‘보증으로 주셨다’고 고친다. 원문의 ἀρραβών을 단순히 ‘표’ 정도로 처리한 것은 바울의 성령론의 핵심을 놓친 것이다.³³⁾ 물론 ‘표’라는 말도 구원의 확실성을 강조하고 있으나, 그 과정과 논리가 누락되었다. 바울은 믿음을 ‘성령의 역사’로 이해한다(고전 12:3). 바로 크리스천의 구원을 시작한 분도 성령이요(롬 8:14), 이제 그들은 성령이 시작한 구원의 완성을 기다린다(롬 8:23). 마치 자동차를 살 때 처음 지불한 금액이 미미하더라도 자동차 전부를 소유할 수 있듯이, 우리의 믿음 — 그것도 성령이 지불하신 것이다! — 이 구원의 전부를 누릴 수 있게 해 준다. 『개역』은 이런 점을 반영하여 ‘보증’으로 바꾼 것으로 보인다.³⁴⁾ 물론 앞으로 새롭게 번역될 성경에서는 ‘보증’보다도 ‘선금’이나 ‘보증금’이라는 말로 옮기는 것이 현대인이 더욱 이해하기 쉬운 번역이 될 것이다.

『개역』이 『구역』을 고친 것이 도리어 더 안 좋아진 사례로는 로마서 7:9를 꼽을 수 있다. “전에 법 업슬 때에 내가 살았더니 계명이 니르매 죄는 살아나고 나는 죽었도다” → “전에 법을 깨닫지 못할 때에 내가 살았더니 계명이 니르매 죄는 살아나고 나는 죽었도다.” 본 구절은 ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ의 번역이다. 『구역』처럼 ‘율법이 없을 때는 살았으나’라고 옮기면 될 것을, ‘율법을 깨닫지 못할 때’라고 고침으로써 바울이 의도한 바에서 멀어지고 말았다. 아마도 『개역』의 번역자는 바울이 전직 바리새인으로서 ‘율법이 없는 삶’을 한 번도 겪은 적이 없다는 점에 착안한 것으로 보인다. 혹시 쿨멜(W. G. Kümmel)의 연구 이래 바울 주석가 사이에 당연한 전제가 된 바, 로마서 7장은 바울의 개인적인 경험과 무관한 본문이라는 견해에 영향을 받은 것인지도 모르겠다.³⁵⁾ 그러나 본 어구는 ‘율법 없을 때’로 번역하는 것이 타당하다.

일단 로마서 7장을 바울의 개인사와 관계가 없고 아담의 자아를 반영하는 걸로 이해한다면,³⁶⁾ 모세의 율법이 도래하기 전(9하반절) 문제없이 살던 시절을 반영하는 걸로 이해할 수 있다. 그것이 아니더라도, 로마서 7:1-6에

33) 이것은 『구역』 고후 1:22에도 동일하게 나타나는 현상이다. “더가 쏘흔 우리의게 인을 치시고 쏘 성신을 우리 믿음에 두샤 장춧 은혜 밧을 표를 삼으셨느니라.”

34) 이에 대해서 A. Sand, “ἀρραβών”, EDNT I, 157-158.

35) 참조 W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, UNT 17 (Leipzig; Hinrichs, 1929), 115-117. 『개역』의 번역자가 이 연구를 참조했을 개연성은 높지 않을 것 같다.

36) H. Lichtenbergter, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit: Studien zum Menschenbild in Römer 7*, WUNT 164 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 131-135.

서 그리스도와 함께 죽은 십자가의 체험이 율법에 대한 죽음을 가져온 것으로 풀이하는 것 역시 가능하다.³⁷⁾ 이렇게 보면 최소한 로마서 7:9을 토대로 로마서 7장 전체가 바울의 개인적인 경험과 무관하다는 킴멜의 논거는 근거가 없는 것이다.

또한 속고를 요하는 구절은 로마서 3:25이다. “하느님께서 예수를 속죄하는 제물노 세우시매 사름이 그 피를 밋는지라” → “이 예수를 하나님께서 그의 피로 인하여 밋음으로 말때암는 화목제물로 세우셨스니”. 『개역개정』이 『개역』을 따라 ‘화목제물’이라는 역어를 선택한 것은 별반 특이 사항이 아니겠으나, 우리의 주목을 끄는 것은, 왜 『구역』의 ‘속죄하는 제물’을 ‘화목제물’로 바꾸었느냐라는 점이다. ἱλαστήριον을 어떻게 번역할 것인지는 바울 연구가 사이에서 큰 논쟁의 대상이 되었다.³⁸⁾ 따라서 이 난해한 단어를 『구역』과 『개역』이 어떻게 처리했는지를 현대 신약학계의 관점에서 평가하는 것은 온당치 않은 일이다. 성서학계의 연구 결과는 오랜 시간이 흐른 뒤, 매우 보수적으로 성서 번역에 반영되기 때문이다. 그러나 우리는 최소한 『개역』이 ἱλαστήριον을 ‘화목제물’³⁹⁾로 번역한 것만큼은 잘못된 것으로 판정할 수 있다. 우선 칠십인역 어디에서도 ἱλαστήριον이 화목제물로 번역된 사례는 없다.⁴⁰⁾ 화목제는 일관되게 ἡ θυσία [τοῦ] σωτηρίου로 처리된다. 칠십인역은 תְּחִינָה를 시종일관 ἱλαστήριον로 번역한다. 그렇다면 우리는 이를 따라 ‘속죄소’로 옮기는 것이 타당하다. 그것이 어렵다면 4마카 17:21-22을 따라 ἱλαστήριον를 형용사 ἱλαστήριος의 명사형으로 보고, ‘속죄제물’로 번역하는 것은 수긍할 수 있다.⁴¹⁾

물론 ἱλαστήριον을 ‘속죄소’로 번역하는 것이 가장 적합하다는 주석적 판단이 곧바로 성서 번역에 적용될 수 있는 것은 아니다. “하나님이 예수 [사

37) 이런 점에서 『개역개정』이 롬 7:9하의 ἀνοζάω를 단지 ‘살아나다’로 부정확하게 번역한 것은 아쉽다(『구역』과 『개역개정』도 동일). ‘다시 살아나다’라는 뜻을 살려, ‘계명이 오자, 죄가 다시 살아났다’로 옮기는 것이 타당하다. E.-G. Lyu, *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus*, 324-325.

38) 이에 대한 대표적인 연구로, W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a*, WMANT 66 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991), 33-70.

39) 필자의 판단에 카포레트(תְּחִינָה)를 ‘속죄소’로 이해하는 최대 난관은 이 단어 앞에 관사가 등장하지 않는다는 점이다. 물론 문법적으로 술어(predicate)는 관사를 붙이지 않지만, 속죄소 같이 유일한 대상을 지칭할 때는 정관사와 함께 사용하는 것(determination)이 일반적이다. BDR, § 273; Smyth, § 1133.

40) 출 25:17, 18, 19, 20, 21, 22; 31:7; 35:12; 38:5, 7, 8; 레 16:2, 13, 14, 15; 민 7:89; 4마카 17:22; 암 9:1; 겔 43:14, 17, 20.

41) 참조 S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis: Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer*, ATM 2 (Münster: Litt, 2001), 213. 『새번역』은 이 ‘속죄제물’을 역어로 택했다.

건]를 속죄소로 삼으셨다”는 표상은 난해하고 그 의미가 잘 통하지 않기 때문이다. 이것에 ‘해설’을 덧붙여 이해를 돕는 것이 ‘번역’의 과제를 넘어서는 것이라면 최소한 난하주라도 덧붙이는 것이 바람직할 것이다. 젊은 세대를 위한 쉬운 번역이라면, “하나님과 인간이 만나는 곳”으로 풀어 옮길 수도 있다.

로마서 4:1도 『개역』이 『구역』보다 퇴보한 사례로 거론될 만하다. “그런즉 육신으로 말하면 우리 조상 아브라함이 무어슬 얻었다 하리오” → “그런즉 육신으로 우리 조상된 아브라함이 무엇을 얻었다 하리오”. 원문이 까다로운 구문으로 구성된 것은 아니지만, 번역에 따라 판이한 해석에 도달할 수 있다. Τί οὖν ἐροῦμεν εὐρηκέναι Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα; 우리는 κατὰ σάρκα라는 전치사구를 τὸν προπάτορα ἡμῶν에 붙일 것인지, 아니면 εὐρηκέναι와 관련이 있는 것으로 볼 수 있는지 질문할 수 있다.⁴²⁾ 『개역개정』은 전자를 따라 “그런즉 육신으로 우리 조상된 아브라함”이라는 『개역』의 역문을 취하고, 난하주에 “우리 조상 아브라함이 육으로”라고 후자의 가능성을 타진한다. 그러나 필자의 판단에, 로마서의 논증 과정을 고려하면 『개역』의 번역은 타당성이 떨어진다. 유대인과 이방인의 동등한 칭의를 논하는 편지에서, 심지어 그리스도 신앙으로도 극복할 수 없는 ‘육신의 조상’으로 아브라함을 소개하는 것 자체가 이미 심각한 차별이기 때문이다. 이방인은 심지어 유대교로 개종하더라도, 그의 씨를 토대로 출생한 것이 아니기 때문에 ‘아브라함의 후손’으로 간주되지 않았다.⁴³⁾ 이렇게 보면, 『구역』의 번역은 전자와 후자의 가능성 모두를 열어 둔 것이다. 바로 원문의 중의적 형태를 적절히 한역에 반영함으로써 현실적으로 최선의 번역을 강구한 것으로 볼 수 있다.

『구역』의 로마서 6:23은 “대개 죄의 값은 스망이오 오직 하나님의 주시는 은혜는 영성이니 곳 그리스도 예수 우리 주 안에 잇는 거시니라.” 『개역』은 이것을 “죄의 값은 사망이오 하나님의 은사는 그리스도 예수 우리 주 안에 잇는 영성이니라”로 개정한다. 『구역』은 ‘죄의 값은 사망’, 즉 ‘죄를 지은 대가는 죽음이다’라는 의미로 이해한 것 같다. 그러나 이것은 ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας를 직역한 것에 불과하다. 본문의 문맥과 죄를 인격화하는 바울의 논증을 감안하면, ὀψώνια는 단순히 ‘값’이 아니다. 인격화된 죄는 인간을 노예로 만들어 최악된 행위로 유도한 후, 이에 대한 ‘급료’를 주는데, 그것이 바로 죽음이라는 역설이다.⁴⁴⁾ 이어지는 23하반절의 논리, 즉 하나님이 믿

42) 이에 대해서, 유은걸 “‘아브라함의 자손’: 한 유대적 개념의 기독교화 과정”, 『구약논단』 30 (2008), 119-121.

43) Ibid., 115.

음의 대가가 아닌 ‘은혜’로 주시는 것은 영생이라는 취지의 주장과 매우 긴밀한 관계에 놓여 있다. 『개역』은 『구역』이 놓친 부분을 살려서 ‘죄의 값은 사망이요’라고 옮겼고, 이는 『개역개정』까지 유지된다. 그러나 필자의 판단에, 좀 더 적극적으로 ‘죄가 지불하는 급여는 죽음이고, 하나님은 은혜로 주신 것은 영원한 생명입니다’라고 옮기면 원문의 뜻을 더 잘 살릴 수 있다고 본다.

3.2.3. 기타 제안 사항

본 소론은 기본적으로 『구역』과 『개역』의 차이점을 비교하는 것을 목적으로 한다. 그러나 양자에 별반 차이가 없어도 차후의 번역과 개정을 위해서 제안할 사항도 있다. 그 중 첫 번째는 성경 번역에 있어서의 ‘토착화’를 어느 정도 수용할 것이냐는 것이다. 『구역』 번역자들이 겪었을 가장 큰 어려움은 아마도 성서 속의 단어가 당시 조선의 현실 가운데 대응어가 없는 경우였을 것이다.⁴⁵⁾ 그 대표적인 사례가 “하나님”⁴⁶⁾, “의”⁴⁷⁾, “떡”⁴⁸⁾ 등의 번역이었다. 그 중에서 떡은 최적의 단어이어서가 아니라, 당시 조선의 현실에 빵이 없기 때문에 사용한 말일 것이다. 빵이 동양인의 식탁에 오르는 오늘날에도 떡이라는 고육지책을 고수해야 하는지는 의문시된다. 민영진의 주장대로 빵은 주식이요, 떡은 간식에 불과하며 성찬식에도 전혀 어울리지 않는 음식이다. 과도한 토착화는 독자들도 인지하고 있는 성서의 역사적 성격을 흐리게 만든다. 우리 모두는 성서가 우리 문화와 전혀 다른 배경에서 산출되었다는 것을 의식한 채 본문을 읽는다.

또 한 가지는 갈라디아서 3:24 등의 “몽학선생”이다. 『개역』은 『구역』의 용어를 교체하지 않았으나 『개역개정』이 이를 “초등교사”로 바꾸었다. 그리스의 παιδαγωγός는 교육받은 노예가 주인의 아들이 성년이 될 때까지 가르치고 보호하는 사람이었다.⁴⁹⁾ 한국에는 고금을 막론하고 없는 개념이다. “몽학선생”은 아예 이해가 안 되는 말이고 “초등교사”는 ‘초등학교 선생님’으로 오해하기 쉽다. 『새번역』의 “개인교사”를 보면 독자는 ‘과의 선생님’을 연상할 것이다. 이 경우는 ‘후견인’ 정도로 옮기고 난하주에 간략한 설명

44) E.-G. Lyu, *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus*, 324-325.

45) 선교사들의 고층에 대해서 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II, 172.

46) 이에 대해서 Ibid., 104-118.

47) Ibid., 40.

48) Ibid., 42. ἄρτος를 ‘떡’ 또는 ‘빵’으로 번역해야 할지에 대한 문제는 『표준』을 출간할 당시에도 논란의 대상이 되었다. 민영진, 『히브리어에서 우리말로』 (서울: 두란노, 1996), 275-276.

49) G. Schneider, “παιδαγωγός”, *EDNT* III, 2-3.

을 덧붙이는 것이 필요할 것 같다.⁵⁰⁾

『구역』과 『개역』 및 그 전통을 따르는 역본에서 가장 납득할 수 없는 것은 고린도후서 3장의 γράμμα 번역이다. 『구역』이 “의문”(儀文)으로 옮긴 것을 『개역』이 그대로 두었다면, 그 번역이 문제가 없다고 보았기 때문일 것이다. 문제는 왜 『개역개정』이 이 어려운 한자어를 “율법 조문”으로 바꿨느냐는 것이다. 이렇게 함으로써 고린도후서 3장의 논지는 매우 이해하기 어렵게 되었다. 가장 쉽고 정확한 ‘문자’ 또는 ‘글자’라는 역어 대신 “율법 조문”이라는 말이 등장함으로써, 문자로 쓴 추천장을 거부하는 바울의 의도는 가려지고 말았다. 물론 그는 문자로 기록된 추천장뿐만 아니라, 모세의 율법 양자를 모두 비판하고 있으나, 명시적인 공격의 대상은 전자요, 후자는 그 논지를 뒷받침하기 위하여 암시되고 있을 뿐이다.

마지막으로 바울의 신학에서 매우 중요한 δικαιώω의 처리에 대한 문제를 지적하고 싶다. 사실 이 단어를 어떻게 이해하느냐는 단순히 성서 번역의 차원을 넘어, 신학사적인 의의가 있는 것이다. ‘의를 얻다’라고 이해하면 루터의 득의 사상(iustitia imputativa)에 해당할 것이고, ‘의롭게 되다’라면 가톨릭의 의화 교리에 가까울 것이다. ‘의롭다고 칭하다/인정 받다’라고 말하면 츠빙글리의 칭의 개념을 연상하게 된다. 『구역』이 갈라디아서 2:16에서 “사람이 율법의 일을 힘으로 의를 얻지 못하고”라고 한 것을 『개역』이 “사람이 의롭게 되는 것은 율법의 행위에서 난 것이 아니요”로 고쳤는데, 특별한 신학적인 의도 아래 고친 것 같지는 않다. 로마서 3:20, 24; 4:2; 갈라디아서 2:17; 3:11, 24 등을 보면 『개역』은 물론, 『구역』도 일관성을 결여하고 있기 때문이다. 사건이지만, 『구역』과 『개역』이 종교개혁의 전통 아래 개신교에서 주로 사용된다는 점을 기억하면, ‘의롭다 함을 얻다’나 ‘의롭다고 인정받다’로 통일하는 것이 적절하다고 본다.

4. 나오는 말

본 소론에서 논의한 결과를 정리하면 다음과 같다. 『구역』을 개정한 『개역』은 여러 시대적인 요청에 따른 것이지만 항상 개선을 가져온 것은 아니

50) 『민중국어사전』에 따르면 ‘후견’은 “친권자가 없는 미성년자나 금치산자를 보호하며 그의 법률 행위를 대리하는 직무”라고 되어 있다. 완벽하게 정확한 말은 아니지만, 기존의 역어 중에는 가장 나은 것이며 별도의 설명을 덧붙일 때 이해가 가능하다고 본다. 유사한 또 다른 난제인 “초등학문”(갈 4:3, 9; 골 2:8, 20; 히 5:12; 벧후 3:10, 12)도 자연과학적 기초 원리를 가리키므로, ‘기초학문’ 정도로 번역하고 난하주로 자연과학적 배경을 밝히면 어떨까 싶다.

었다. 오히려 『구역』 성경이 순수한 한글 어휘를 사용하여 흘문장으로 전달력 높은 성서 역본을 내놓은 측면이 있다. 『개역』은 『구역』의 오류나 미비한 점을 바로잡고 독자층의 요구를 수용하여 한자어 역어를 채택했다. 그 결과 중요한 신학적 개념을 정립하는 데 기여하였다. 아울러 본문비평적인 면을 십분 고려함으로써 전문적인 성서 번역의 첫걸음을 디뎠다고 평가할 수 있다. 한국어라는 측면만 놓고 보면, 선교사들이 주도한 『구역』이 우리말에 더 적합한 번역을 제시했다는 아이러니는 향후 우리말 성경의 번역과 개정에 시사하는 바가 크다고 하겠다.

<주제어>(Keywords)

『구역』(1911), 『개역』(1938), 개정, 퇴보, 본문비평.

the Korean Bible (1911), the Korean Revised Version (1938), Revision, Deterioration, Textual Criticism.

(투고 일자: 2019년 7월 31일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 10월 25일)

<참고문헌>(References)

- 『성경개역』, 서울: 성서공회, 1938.
- 김창락, “『성경전서』(1911년)의 번역 검토 제2부: 마태복음서 번역의 과오와 계승 방안을 중심으로”, 『Canon&Culture』 4 (2010), 37-70.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, 『개역개정판 이렇게 달라졌다』, 서울: 대한성서공회, 2003.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 두란노, 1996.
- 박동현, “한국 교회에서 개역 성경이 갖는 의의”, 『한글 성경 번역과 보급의 역사: 대한성서공회 창립 120주년 기념 학술 심포지엄』, 서울: 대한성서공회, 2015, 7-55.
- 소기천, “1911년 『성경전서』의 한국 문화사적 가치에 관한 연구”, 『Canon&Culture』 4:1 (2010), 127-157.
- 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집 2권: 켈뮤어 서신』, 서울: 대한성서공회, 2006.
- 옥성득 편역, 『대한성서공회사 자료집 3권: 밀러 서신』, 서울: 대한성서공회, 2011.
- 유은걸, “‘아브라함의 자손’: 한 유대적 개념의 기독교화 과정”, 『구약논단』 30 (2008), 103-124.
- 이달, “『성경전서』(1911년)의 요한계시록 번역 특징에 대한 고찰”, 『Canon&Culture』 4 (2010), 71-97.
- 이환진, “『성경전서』(1911년)의 번역 대본 고찰: 시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로”, 『성경원문연구』 27 (2010), 31-25.
- 전무용, “『성경전서』와 『성경개역』의 한국어 문장 비교: 요한복음 1장~10장의 어순을 중심으로”, 『한남어문학』 33 (2009), 155-177.
- 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 96-122.
- 켈러, 크리스토프, “루터 성경의 재검토: 문제, 원칙, 결과 및 남은 문제”, 유은걸 역, 『성경원문연구』 36 (2015), 311-330.
- Brandt, S., *Opfer als Gedächtnis: Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer*, ATM 2, Münster: Litt, 2001.
- Elliger, W., “εἰς”, Horst Balz and Gerhard M. Schneider, eds., *EDNT I*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 399.
- Kähler, Ch., “Erneute Durchsicht der Lutherbibel: Probleme, Grundsätze, Ergebnisse und offene Fragen”, M. Lange, M. Rösel, hg., *Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei: Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, 165-182.
- Kraus, W., *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a*, WMANT 66, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991.

- Kümmel, W. G., *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, UNT 17, Leipzig: Hinrichs, 1929.
- Lichtenberger, H., *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit: Studien zum Menschenbild in Römer 7*, WUNT 164, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Lyu, E.-G., *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus: Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht*, WUNT 2.318, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Räsänen, H., *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen: Mohr, 1987.
- Sand, A., “ἄρραβών”, Horst Balz and Gerhard M. Schneider, eds., *EDNT I*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 157-158.
- Schneider, G., “παῖδαγωγός”, Horst Balz and Gerhard M. Schneider, eds., *EDNT III*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 2-3.
- Sieenthal, H. v., *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Basel: Brunnen/Immanuel, 2011.
- Smyth, H. W., *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press), § 1133.

<Abstract>

**Comparison between the Korean Bible and the Korean Revised Version:
Focusing on Pauline Texts**

Eun-Geol Lyu
(Hoseo University)

The purpose of this article is to compare the Korean Bible (*the Complete Bible*, 1911) and the Korean Revised Version (1938) and to make some contributions to revision and translation to be prepared in the future. Contrary to our belief that a revision of Bible translation leads to a better rendering of God's Word, we have ample cases where the Korean Bible beats the Korean Revised Version, especially in that the former uses the spoken language of the ordinary people at the time of translation.

Nevertheless, the Korean Revised Version should not be understood as mere deterioration of the Korean Bible since this revision in 1938 reflects the results of textual criticism and offers a new translation in which significantly greater number of words from Chinese characters are involved. The Korean Revised Version was well received by the aristocratic people who preferred Chinese characters. This shows that a Bible translation reflects the cultural background from which it has been brought forth.

We therefore cannot simply conclude that the Korean Revised Version improved the Korean Bible in every respect. Ironically enough, the Korean Bible translated by foreign missionaries employs more words of Korean origin than its revision which was prepared mostly by Korean ministers. We come to conclusion that both translations are results of constant efforts to answer the needs of their times.

외국인 학습자를 위한 성경 한자어 교육 연구 — 사복음서를 중심으로 —

박덕유*, 이안용**

1. 서론

‘LA 밤하늘 수놓은 6만 명 한국어 떼창’, 2019년 5월 인터넷 뉴스 기사 제목이다. 전 세계가 대한민국 때문에 뜨겁게 달아올랐다. 바로 아이돌 그룹 방탄소년단(BTS)이 ‘차세대 리더’라는 제목으로 미국 타임지 커버 장식을 한 이후, 온 세계에 한국어 학습에 대한 열풍이 불었다. 세계 언어의 1/3이 소멸되어 가는 중에 한국어에 대한 수요가 있다는 데에 자긍심을 갖는다.¹⁾ 한류 열풍과 함께 한국 사회에도 외국인 이주민의 수가 계속 증가되고 있다. 최근 통계자료에 따르면 국내 체류 중인 외국인 근로자, 결혼 이민자, 유학생 등 237만 명의 외국인들이 한국 사회에서 함께 살고 있다. 이런 상황에서 한국어 교육, 특히 외국인 학습자들에게 한국어 어휘 교육의 중요성이 대두돼 효과적인 어휘 교육이 모색되어야 할 것이다.

모어 화자를 대상으로 하는 국어 교육에서의 중등 어휘 교육은 어휘의 체계와 양상을 탐구하고 활용한다는 성취 기준을 목표로 삼지만²⁾, 외국인

* 인하대학교에서 국어학으로 박사학위를 받음. 현재 인하대학교 국어학 교수. deokyu@inha.ac.kr.

** 현재 인하대학교 한국어교육학 박사과정생. anongi@hanmail.net.

- 1) 많은 언어들이 사라져가고 있는 가운데 절멸 위기에 놓인 언어의 보존, 연구에 노력을 기울이고 있는 국제하계언어학연구소(SIL International)가 발간하는 에스놀로그(Ethnologue)에 따르면 현재 생존하고 있는 언어는 141개 어족 7,106개라고 한다(www.ethnologue.com 참조).
- 2) 어휘에 대해 체계를 세워 탐구하고 어휘의 특성이나 의미 관계에 따라 어휘의 양상을 이해하는 능력을 기르기 위해 성취 기준을 설정하였다. 어휘의 체계는 고유어, 한자어, 외래어와 같은 어종(語種)에 따라 마련될 수 있다. 교육부, 「국어과 교육과정」, 교육부고시 제2015-74호 [별책5], 50.

을 위한 한국어 교육에서 고급반 어휘 교육은 일상생활에 필요한 어휘는 물론 사자성어, 시사용어, 전문어 등 자신의 관심 분야에 쓰이는 어휘를 사용하는 데 목표를 두고 있다.³⁾ 따라서 한국어 학습자들이 양적, 질적으로 풍부한 어휘력을 가지고, 어휘의 사전 지식과 그 속에 내포된 의미를 파악하고, 알고 있는 어휘를 맥락과 상황에 맞춰 잘 사용할 수 있도록 도와야 한다. 학습자가 상황과 문맥에 알맞은 어휘를 구사하기 위해서는 어휘의 의미를 정확하게 파악하는 것이 중요하다. 어휘의 의미를 미루어 짐작하게 되면 의사소통에 어려움을 초래하게 되고, 추론이 성공한다 할지라도 정확한 의미를 모르기에 잠재적 오류를 안고 있기 때문이다. 그러려면 무엇보다 어휘의 의미 파악이 우선시되어야 하며, 이를 위해 한국어 어휘 중 가장 많은 비중을 차지하는 어종(語種)으로서의 한자어 교육의 필요성은 당연한 것이다.

한국어 교육에서 학자마다 한자 교육에 대한 방법이나 정도, 목표가 다르지만 한자어에 대한 지식을 가지고 있다면 한국어 어휘를 보다 수월하게 이해할 수 있다는 것은 자명하다.⁴⁾ 이선중은 학문 목적으로 한국어를 학습하는 유학생의 경우 단계가 심화됨에 따라 한자어의 비중이 더욱 높아진다고 했고⁵⁾, 박덕유는 외국인 학습자들이 한국 유학 동안 가장 힘들고 어려운 점은 외로움이라고 했다.⁶⁾ 따라서 낯선 땅에서 외롭고 힘든 시기에 신앙을 가지면 마음의 위로를 받으며 안정적인 생활을 할 수 있을 것이다. 이에 본고는 학습자들의 신앙생활을 도우면서도 어휘력 향상 효과를 위한 성경 한

3) 국립국어원, “표준 한국어 교육과정의 어휘 교수 목표 및 내용”(2010), 149, 166-167.

4) 한국어 교육에서 한자 교육 연구로는 최주열, “한자 교육 방법에 관한 고찰 — 외국인에 대한 한자 교육을 중심으로 —”, 『한국어 교육』 5 (1994), 145-174; 김중섭, “外國人을 위한 한국어 漢字教育 연구”, 『어문연구』 95 (1997), 95-113; 정승혜, “外國人을 위한 國語 漢字 教育 研究”, 석사학위논문 (이화여자대학교, 1998); 강현화, “한국어교육용 기초 한자어에 대한 기초 연구: 한국어 교재에 나타난 어휘를 바탕으로”, 『한국어 교육』 12 (2001), 53-70; 강현화, 김창구, “어휘력 신장을 위한 기본 한자어의 조어력 조사”, 『말』 25·26 (2001), 190-196; 정유진, “중국어와 한국 한자어 비교분석: 語彙를 中心으로”, 석사학위논문 (동국대학교 교육대학원, 2002); 한재영, “外國語로서의 韓國語 漢字教育을 위한 기초적 연구: 非漢字文化圈 학습자를 대상으로”, 『어문연구』 120 (2003); 문금현, “한국어 어휘 교육을 위한 한자어 학습 방안”, 『이중언어학』 23 (2003), 13-35; 김지형, “외국인 학습자를 위한 교육용 기초한자의 선정”, 『어문연구』 118 (2003), 377-402; 김정남, “한국어교육(韓國語教育)에서 한자교육(漢字教育)의 위상과 방향”, 『어문연구』 33 (2005), 399-424; 오성애, “중국인(中國人) 한국어 학습자를 위한 한국(韓國) 한자(漢字)와 한자어(漢字語) 교육(教育)의 기초 연구”, 『새국어 교육』 79 (2008), 255-279; 박덕유, “외국인 학습자를 위한 어휘력 신장 연구(I) — 한국어 漢字 및 漢字語를 중심으로 —”, 『언어와 문화』 5:1 (2009) 등을 들 수 있다.

5) 이선중, “어원분석학적 접근을 활용한 한자어 교육 연구”, 『새국어교육』 112 (2017), 214-216.

6) 박덕유, “외국인 유학생에 대한 선교 전략 방안 연구”, 석사학위논문 (서울신학대학교 신학대학원, 2012), 50.

자 어휘 교육에 대해 고찰하고자 한다.

기존 연구에서 전무용⁷⁾, 윤철희⁸⁾ 외에는 성경 한자어 교육에 대한 연구는 거의 없다. 이에 본고는 현재 한국 교회에서 일반적으로 사용하고 있는 『개역개정』 성경에서 사복음서(四福音書)를 중심으로 나타난 한자어를 찾아 각 장별로 정리하고, 네 개의 복음서별 한자어 출현 빈도수와 서로 중복되는 한자어들을 정리하여 제시하였다. 그리고 외국인 학습자들이 성경을 읽을 때 한자어의 의미를 효율적으로 이해함으로써 신앙의 성장을 가져올 수 있도록 연상 마인드맵 활용과 의미 관계를 활용한 어휘 학습 방안을 고찰하였다.⁹⁾

2. 한자어 교육의 중요성과 연구 범위 및 대상

박덕유는 외국인 학습자의 어휘력 신장을 위해서 한국어 한자 및 한자어 교육의 중요성을 언급했다.¹⁰⁾ 『표준국어대사전』(1999)에 실린 단어의 수는 약 50만개가 넘는다. 어종 별 비율은 고유어 25.9%, 한자어 58.5%, 외래어 4.7%, 혼합 형태 10.9%로, 한자를 결합한 혼합 형태¹¹⁾까지 다루면 한자어는 60%가 넘는다.¹²⁾ 한자어는 중국의 한자를 기반으로 생겨진 말, 일본에서

7) 전무용, “『성경전서 개역개정판 간이국한문』의 한자어”, 『성경원문연구』 17 (2005), 178-209.

8) 기독교 교육의 핵심은 언어 교육으로 성경 한자 교육의 중요성을 강조하고, 그 방법으로 한문 성경 강독을 통한 한자 성경 공부를 제안하였다. 그러나 실제적인 어휘 교육에 대한 방법은 제시하지 않았다. 윤철희, “한자(漢子)를 활용한 신앙교육 연구: 성경을 중심으로”, 석사학위논문 (장신대학교, 2017).

9) 김은혜는 외국인을 위한 한국어 어휘 교육에서 학습자의 어휘망을 확장시키고 어휘들의 관계를 이용해 학습자의 사고 확산을 도모하여 효율적인 의사소통을 이끌기 위해서는 한국어 학습자가 좋은 어휘부를 형성할 수 있도록 어휘 교육의 학습이 설계되어야 한다고 했다. 김은혜, 『외국어로서의 한국어 어휘 교육론』 (서울: 역락, 2017), 68.

10) 박덕유, “외국인 학습자를 위한 어휘력 신장 연구(1) — 한국어 漢子 및 漢字語를 중심으로”, 『언어와 문화』 5:1 (2009), 87-88.

11) 사복음서에 수록된 어휘 중 ‘主여, 強하다, 弱하다, 義롭다, 惡하다, 善하다, 居하다, 洞네’ 등을 들 수 있다.

12) 『표준국어대사전』(1999)에 수록된 단어들을 어종별로 분류한 통계 결과이다.

	고유어	한자어	외래어	기타(혼종어)	합계
표제어	111,299	251,478	23,196	54,289	440,262
부표제어	20,672	46,438	165	1,234	68,509
합계	131,971	297,916	23,361	55,523	508,771
백분율	25.9%	58.5%	4.7%	10.9%	100%

생성되어 유입된 말, 우리 스스로 만들어 낸 말¹³⁾ 등이 있다. 민영진·전무용에서는 한국어로 된, 기독교의 중요한 용어는 중국어 성경과 일본어 성경의 영향으로 공유한다고 하였다.¹⁴⁾ 한자어는 소리글자인 우리 문자에 뜻글자가 더해짐으로써 더 분화된 의미를 가진다. 한자의 장점은 어휘력을 향상하는 데 도움을 주며, 새로운 단어를 만드는 조어력과 축약력이 뛰어나다는 것이다. 900개의 한자를 익히면 7만 개의 국어 어휘를 이해할 수 있어 사고력 발달에 도움을 준다. 또한 동음이의어(문맥적 의미)를 식별할 수 있으며 한글맞춤법을 올바르게 사용할 수 있다.

한자어를 한글로만 표기하여 한자어의 의미를 이해하지 못하면 성경이 이야기하는 참뜻을 바르게 깨닫기 어렵다. 성령의 감동으로 기록된 성경은 40여 명의 기자에 의해 1,600여 년(구약은 B.C. 16세기-B.C. 5세기, 신약은 A.D. 50년-100년)에 걸쳐 기록되었다. 이처럼 오랜 시간에도 불구하고 성경은 전체적으로 볼 때에 한 사람이 쓴 것처럼 목적과 주제에 있어서 놀라운 통일성과 일관성을 보여 주고 있다. 또한 성경에는 각 체마다 독특하고 다양한 문체와 특성들이 나타나고 있다. 이는 성령 하나님께서 성경 기자들의 인격과 지식, 그리고 그들의 모든 경험을 사용하여 기록하게 하셨기 때문이다. 결론적으로 성경의 저자는 성령 하나님이며, 이 성경의 주제는 예수 그리스도이므로 그의 가르침이 있는 사복음서(마태복음, 마가복음, 누가복음, 요한복음)를 연구 범위로 택하였다.

한국어 교육 기관에서 실시하는 한자 교육 실태를 보면 대부분 한자문화권(중국, 일본)과 비한자문화권으로 나누어 실시하고 있으며, 수업은 주 1회 2시간(혹은 주 2회 2시간, 주 3회 1시간)을 학습하고 있다. 또한 비한자문화권 학습 단계는 대부분 중급 단계에서부터 실시하고 있다. 이에 본고는 주로 중국인 고급 학습자를 연구 대상으로 설정한다.¹⁵⁾ 그 이유는 성경에 나오는 한자어가 일상생활에 자주 쓰이는 쉬운 한자어가 아니기 때문이며 실제로 IH교회에 나오는 외국인 유학생들 중 70%가 중국인 유학생들이다.¹⁶⁾

13) ‘감기(感氣), 고생(苦生), 복덕방(福德房), 편지(便紙), 사돈(查頓), 식구(食口)’ 등은 우리나라에서 만들어진 한자어이다.

14) 민영진·전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경 원문연구』 19 (2006), 179.

15) 한국어능력시험(TOPIK) 등급은 초급(1, 2급), 중급(3, 4급), 고급(5, 6급)으로 세분된다.

16) IH교회는 2007년 창립한 ‘외국인유학생교회’로 현재 대학원 과정(석사, 박사)의 중국인 유학생(70%), 베트남인 유학생(11%), 몽골인 유학생(9%) 등이 예배에 참석하고 있다. 이들 모두는 한국어 고급 학습자들이며, 별도의 성경 공부는 중국인 유학생들 중심으로 이루어지고 있다.

3. 성경에 나타난 한자어 사용 실태

본고에서 조사한 사복음서 한자어 수는 2,116개로 마태복음 619개 (29.3%), 마가복음 449개(21.2%), 누가복음 685개(32.4%), 요한복음 363개 (17.1%)이다. 또한 5회 이상 출현한 단어는 290개이며, 이 중 네 권의 책에서 중복된 단어들은 138개이다.¹⁷⁾ 예를 들어 ‘구원’이란 단어는 마태복음에서 14회, 마가복음에서 11회, 누가복음에서 20회, 요한복음에서 6회 출현하는 등 4개 복음서 모두 중복으로 나타났다.

<표 1> 사복음서 한자어 수

책(冊)	마태복음	마가복음	누가복음	요한복음	합
어휘 수	619	449	685	363	2116
5회 이상	92	52	93	53	290
중복 단어	4권(24개), 3권(22개), 2권(35개), 1권(57개)				138

3.1. 사복음서의 한자어

사복음서에 출현한 한자어는 2,116개의 어휘(마태복음 619개, 마가복음 449개, 누가복음 685개, 요한복음 363개)이다.¹⁸⁾ 이 중에서 네 개의 복음서에 혼합 형태 한자어¹⁹⁾(主여, 强하다, 弱하다, 義롭다, 洞네 등)를 제외한 단어는 340개로 <표 2>와 같다.

<표 2> 사복음서 한자어

ㄱ	가격(價格), 가능(可能), 가령(假令), 가산(家産), 가족(家族), 가증(可憎), 가책(苛責), 각각(各各), 각색(各色), 각처(各處), 각하(閣下), 간계(奸計), 간구(懇求), 간사(奸詐), 간음(姦淫), 간절(懇切), 간질(癩疾), 간청(懇請), 감당(堪當), 감동(感動), 감람산(橄欖山), 감람유(橄欖油), 감사(感謝), 강(江), 강권(強勸), 강도(強盜), 강령(綱領), 강림(降臨), 강보(襁褓), 강탈(強奪), 객실(客室), 거역(拒逆), 거절(拒絕), 거처(居處), 건강(健康), 건물(建物), 건전(健全), 건축자(建築者), 걸인(乞人), 검(劍), 결단(決斷),
---	---

17) 5회 이상 출현한 한자어 중 사복음서 모두에서 중복된 단어는 24개, 3권에서 중복은 22개, 2권에서 중복은 35개, 각 책에서만 등장한 단어는 57개로 모두 138개이다.

18) 복음서별로 각 장마다 나타난 한자어를 정리하였는데 분량이 많아 생략하였다.

19) 전무용(2005)에서 한자어와 고유어의 결합은 『표준국어대사전』의 근거를 따라 정리하였다고 했다. 전무용, “『성경전서 개역개정판 간이국한문』의 한자어”, 203.

	<p>결박(結縛), 결산(決算), 결실(結實), 결심(決心), 결의(決議), 결혼(結婚), 겸손(謙遜), 경건(敬虔), 경계(警戒), 경고(警告), 경련(痙攣), 경문(經文), 경배(敬拜), 경비대장(警備隊長), 계명(誡命), 계보(系譜), 계산(計算), 계속(繼續), 계시(啓示), 고관(高官), 고국(故國), 고난(苦難), 고민(苦悶), 고발(告發), 고생(苦生), 고자(鼓子), 고통(苦痛), 고향(故鄉), 곡식(穀食), 곤고(困苦), 곳간(穀間), 공경(恭敬), 공사(工事), 공의(公義), 공중(空中), 공회(公會), 공회의원(公會議員), 과부(寡婦), 과연(果然), 관계(關係), 관례(慣例), 관리(官吏), 관세(關稅), 관정(官庭), 관할(管轄), 광명(光明), 광야(曠野), 광채(光彩), 광풍(狂風), 교만(驕慢), 교인(敎人), 교회(敎會), 교훈(敎訓), 구걸(求乞), 구변(口辯), 구원(救援), 구제(救濟), 구주(救主), 국세(國稅), 군대(軍隊), 군병(軍兵), 군사(軍士), 군인(軍人), 군호(軍號), 궁리(窮理), 궁핍(窮乏), 권고(眷顧), 권능(權能), 권세(權勢), 권위(權威), 권한(權限), 귀신(鬼神), 귀인(貴人), 규례(規例), 근방(近方), 근원(根源), 근채(芹菜), 근처(近處), 금년(今年), 금식(禁食), 급료(給料), 긍휼(矜恤), 기근(饑饉), 기념(記念), 기도(祈禱), 기록(記錄), 기사(奇事), 기상(氣象), 기색(氣色), 기약(期約), 기억(記憶), 기업(基業), 기절(氣絕), 기준(基準), 기진(氣盡), 기초(基礎), 기타(其他), 기한(期限), 기회(機會)</p>
ㄴ	<p>나병(癩病), 낙심(落心), 낙원(樂園), 난리(亂離), 남방여왕(南方女王), 남자(男子), 남편(男便), 남풍(南風), 낭비(浪費), 내력(來歷), 내세(來世), 내일(來日), 냉수(冷水), 노기(怒氣), 노략(擄掠), 노력(努力), 농부(農夫), 능력(能力), 능욕(凌辱)</p>
ㄷ	<p>담당(擔當), 담대(膽大), 당국자(當局者), 당돌(唐突), 당신(當身), 당연(當然), 당장(當場), 당황(唐惶), 대답(對答), 대대(代代), 대문(大門), 대속물(代贖物), 대신(大臣), 대우(待遇), 대저(大抵), 대적(對敵), 대제사장(大祭司長), 대항(對抗), 도당(徒黨), 도망(逃亡), 도보(徒步), 도시(都市), 독사(毒蛇), 독생자(獨生子), 독자(獨子), 동거(同居), 동등(同等), 동록(銅綠), 동류(同類), 동방(東方), 동생(同生), 동서(東西), 동서남북(東西南北), 동업자(同業者), 동일(同一), 동침(同寢), 동행(同行), 등경(燈檠), 등상(凳床)</p>
ㅁ	<p>마귀(魔鬼), 만국(萬國), 만류(挽留), 만물(萬物), 만민(萬民), 만세(萬世), 만일(萬一), 만족(滿足), 만찬석(晚餐席), 망대(望臺), 매매(賣買), 맹세(盟誓), 맹인(盲人), 멸망(滅亡), 멸시(蔑視), 명령(命令), 명심(銘心), 명절(名節), 모독(冒瀆), 모양(貌樣), 모욕(侮辱), 모의(謀議), 모태(母胎), 목격자(目擊者), 목수(木手), 목욕(沐浴), 목자(牧者), 몰사(沒死), 몰약(沒藥), 묘지(墓地), 무교절(無酵節), 무궁(無窮), 무기(武器), 무성(茂盛), 무시(無視), 무익(無益), 무장(武裝), 무저갱(無底坑), 무화과(無花果), 문안(問安), 문의(問議), 물건(物件), 미혹(迷惑), 민란(民亂), 민족(民族)</p>

<p>ㅂ</p>	<p>박사(博士), 박하(薄荷), 박해(迫害), 반대(反對), 반석(磐石), 반역(叛逆), 반열(班列), 발견(發見), 방도(方道), 방언(方言), 방주(方舟), 방탕(放蕩), 배낭(背囊), 배반(背叛), 배척(排斥), 백명(百名), 백배(百倍), 백부장(百夫長), 백석(百石), 백성(百姓), 백체(百體), 백합화(白百合), 번민(煩悶), 번역(翻譯), 번제물(燔祭物), 범죄(犯罪), 법관(法官), 변론(辯論), 변명(辨明), 변박(辨駁), 변형(變形), 변화(變化), 별세(別世), 병(病), 병사(兵士), 병자(病者), 보물(寶物), 보응(報應), 보전(保全), 보좌(寶座), 보혜사(保惠師), 보호(保護), 보화(寶貨), 복음(福音), 복중(腹中), 본래(本來), 본처(本妻), 부과(賦課), 부근(附近), 부대(負袋), 부모(父母), 부요(富饒), 부인(否認), 부자(富者), 부정(不淨), 부족(不足), 부탁(付託), 부활(復活), 분간(分揀),分明(分明), 분별(分別), 분봉왕(分封王), 분부(吩咐), 분쟁(紛爭), 분주(奔走), 분향(焚香), 불법(不法), 불법자(不法者), 불의(不義), 불편(不便), 불화(不和), 비교(比較), 비밀(秘密), 비방(誹謗), 비용(費用), 비유(譬喻), 미천(卑賤), 미통(悲痛), 비판(批判)</p>
<p>ㅅ</p>	<p>사경(四更), 사도(使徒), 사망(死亡), 사면(四面), 사모(思慕), 사무(事務), 사방(四方), 사신(使臣), 사실(事實), 사십육년(四十六年), 사십일(四十日), 사양(辭讓), 사자(使者), 사천명(四千名), 사치(奢侈), 사형(死刑), 사화(私和), 살인(殺人), 삼경(三更), 삼백(三百), 삼십(三十), 삼십세(三十歲), 삼일(三日), 상관(相關), 상당(相當), 상대(相對), 상속(相續), 상속자(相續者), 상의(相議), 상전(上典), 상종(相從), 상처(傷處), 생명(生命), 생선(生鮮), 생수(生水), 생일(生日), 생활(生活), 서기관(書記官), 서판(書板), 석청(石淸), 선대(善待), 선물(膳物), 선생(先生), 선인(善人), 선지자(先知者), 선포(宣布), 설명(說明), 성결(聖潔), 성경(聖經), 성내(城內), 성도(聖徒), 성령(聖靈), 성문(城門), 성소(聖所), 성전(聖殿), 세관(稅關), 세대(世代), 세례(洗禮), 세리(稅吏), 세리장(稅吏長), 세마포(細麻布), 세상(世上), 소녀(少女), 소동(騷動), 소득(所得), 소문(所聞), 소식(消息), 소요(騷擾), 소원(所願), 소유(所有), 소출(所出), 속담(俗談), 속량(贖良), 수건(手巾), 수리(修理), 수만명(數萬名), 수전절(修殿節), 수족(手足), 수종(隨從), 수종병(水腫病), 수하(手下), 순결(純潔), 순전(純全), 순종(順從), 습관(習慣), 습기(濕氣), 승천(昇天), 시각(時刻), 시간(時間), 시내(市內), 시대(時代), 시위병(侍衛兵), 시인(是認), 시작(始作), 시장(市場), 시체(屍體), 시편(詩篇), 시험(試驗), 식구(食口), 식사(食事), 신랑(新郎), 신뢰(信賴), 신부(新婦), 신성모독(神聖冒瀆), 신실(信實), 신하(臣下), 실상(實狀), 실족(失足), 심령(心靈), 심문(審問), 심중(心中), 심판(審判), 십리(十里), 십여리(十餘里), 십일조(十一條), 십자가(十字架)</p>
<p>ㅇ</p>	<p>악귀(惡鬼), 악독(惡毒), 악인(惡人), 안녕(安寧), 안수(按手), 안식일(安息日), 안식후(安息後), 안심(安心), 안전(安全), 애곡(哀哭), 애통(哀痛), 약속(約束),</p>

	<p>약혼(約婚), 양(羊), 양문(羊門), 양식(糧食), 양심(良心), 양해(諒解), 어부(漁夫), 언약(言約), 여관(旅館), 여인(女人), 여자(女子), 여행(旅行), 역사(役事), 연고(緣故), 연구(研究), 연석(宴席), 연약(軟弱), 연자(碾子), 연회장(宴會長), 열기(熱氣), 열병(熱病), 열심(熱心), 염려(念慮), 영광(榮光), 영벌(永罰), 영생(永生), 영원(永遠), 영접(迎接), 영주(永住), 영혼(靈魂), 영화(榮華), 예물(禮物), 예배(禮拜), 예복(禮服), 예비(豫備), 예언(豫言), 오리(五里), 오백(五百), 오십(五十), 오십명(五十名), 오천(五千), 오천명(五千名), 오해(誤解), 옥리(獄吏), 옥졸(獄卒), 옥합(玉盒), 온유(溫柔), 온전(穩全), 완고(頑固), 완악(頑惡), 완전(完全), 왕(王), 왕궁(王宮), 왕권(王權), 왕위(王位), 외모(外貌), 외식(外飾), 외양간(喂養間), 외인(外人), 요구(要求), 요동(搖動), 욕심(慾心), 용납(容納), 용모(容貌), 용서(容恕), 우매(愚昧), 우슬초(牛膝草), 우편(右便), 운향(芸香), 원금(元金), 원망(怨望), 원수(怨讐), 원한(怨恨), 위로(慰勞), 위문(慰問), 위엄(威嚴), 위정자(爲政者), 위태(危殆), 유령(幽靈), 유명(有名), 유산(遺産), 유월절(逾越節), 유익(有益), 유일(唯一), 유향(乳香), 유혹(誘惑), 유황(硫黃), 육신(肉身), 육십배(六十倍), 육정(肉情), 육지(陸地), 육체(肉體), 율법(律法), 율법교사(律法教師), 은(銀), 은밀(隱密), 은행(銀行), 은혜(恩惠), 음란(淫亂), 음료(飲料), 음부(陰府), 음성(音聲), 음식(飲食), 음식물(飲食物), 음욕(淫慾), 음탕(淫蕩), 음행(淫行), 읍내(邑內), 의(義), 의논(議論), 의복(衣服), 의사(醫師), 의심(疑心), 의인(義人), 의자(椅子), 의지(依支), 의탁(依託), 의혹(疑惑), 이경(二更), 이만(二萬), 이모(姨母), 이방(異邦), 이방인(異邦人), 이백(二百), 이상(以上), 이십오리(二十五里), 이유(理由), 이자(利子), 이적(異蹟), 이전(以前), 이천(二千), 이혼증서(離婚證書), 인내(忍耐), 인도(引導), 인봉(印封), 인용(引用), 인자(人子), 일만(一萬), 일용(日用), 일월성신(日月星辰), 일점(一點), 일치(一致), 일획(一劃), 임박(臨迫), 임의(任意), 입증(立證), 잉태(孕胎)</p>
<p>스</p>	<p>자결(自決), 자기(自己), 자녀(子女), 자매(姊妹), 자복(自服), 자비(慈悲), 자색(紫色), 자세(仔細), 자손(子孫), 자식(子息), 자연(自然), 자유(自由), 자의(自意), 자칭(自稱), 작별(作別), 작정(作定), 잔잔(潺潺), 잠시(暫時), 잠잠(潛潛), 장담(壯談), 장래(將來), 장례(葬禮), 장로(長老), 장모(丈母), 장사(葬事), 장성(長成), 장차(將次), 재난(災難), 재물(財物), 재판(裁判), 재판관(裁判官), 재판석(裁判席), 재판장(裁判長), 쟁론(爭論), 저술(著述), 저주(詛呪), 전갈(全蠍), 전대(纏帶), 전도(傳道), 전례(前例), 전부(全部), 전신(全身), 전염병(傳染病), 전체(全體), 전토(田土), 전통(傳統), 전파(傳播), 절도(竊盜), 절반(折半), 정결예식(淨潔禮式), 정녕(丁寧), 정신(精神), 정죄(定罪), 정탐(偵探), 제구시(第九時), 제단(祭壇), 제물(祭物), 제사(祭祀), 제사장(祭司長), 제삼시(第三時), 제삼일(第三日), 제어(制馭), 제육시(第六時), 제일(第一), 제자(弟子), 조건(條件), 조롱(嘲弄),</p>

	<p>조반(朝飯), 조상(祖上), 조심(操心), 족속(族屬), 존경(尊敬), 존대(尊待), 종려(棕櫚), 종신(終身), 종일(終日), 좌우편(左右便), 좌편(左便), 죄(罪), 죄수(罪囚), 죄인(罪人), 죄패(罪牌), 주(主), 주관(主管), 주막(酒幕), 주목(注目), 주말(周鉢), 주시(注視), 주야(晝夜), 주의(注意), 주인(主人), 주장(主張), 주재(主宰), 준공(竣工), 준비(準備), 준비일(準備日), 준행(遵行), 중간(中間), 중심(中心), 중언부언(重言復言), 중풍병자(中風病者), 즉시(即時), 증서(證書), 증언(證言), 증인(證人), 지경(地境), 지구상(地球上), 지극(至極), 지금(至今), 지도자(指導者), 지방(地方), 지시(指示), 지옥(地獄), 지진(地震), 지체(遲滯), 지파(支派), 지혜(智慧), 직무(職務), 직분(職分), 진노(震怒), 진동(震動), 진리(眞理), 진멸(殄滅), 진설병(陳設餅), 진실(眞實), 진주(眞珠), 질병(疾病), 질투(嫉妬), 집권자(執權者), 징벌(懲罰), 징조(徵兆), 찔레(蒺藜)</p>
<p>ㄷ</p>	<p>차례(次例), 찬란(燦爛), 찬미(讚美), 찬성(贊成), 찬송(讚頌), 찬양(讚揚), 참여(參與), 창고(倉庫), 창녀(娼女), 창세(創世), 창수(漲水), 창조(創造), 채소(菜蔬), 책(冊), 책망(責望), 처녀(處女), 처소(處所), 처자(妻子), 천국(天國), 천군(天軍), 천부장(千夫長), 천사(天使), 천지(天地), 천하(天下), 천하만국(天下萬國), 청결(清潔), 청년(靑年), 청소(淸掃), 청지(廳直), 체류(滯留), 체포(逮捕), 초막(草幕), 초막절(草幕節), 총독(總督), 최후(最後), 추수(秋收), 축복(祝福), 축사(祝謝), 출교(黜敎), 충동(衝動), 충만(充滿), 충성(忠誠), 충신(忠臣), 충실(充實), 취리(取利), 측은(惻隱), 친구(親舊), 친족(親族), 칠십인(七十人), 침노(侵擄), 침상(寢床), 침실(寢室), 침입(侵入), 침향(沉香), 칭송(稱頌), 칭찬(稱讚)</p>
<p>ㅌ</p>	<p>타국(他國), 타인(他人), 타작(打作), 탁류(濁流), 탄식(歎息), 탐심(貪心), 탐욕(貪慾), 탕감(蕩滅), 태초(太初), 토기장(土器匠), 토둔(土屯), 토색(討索), 통곡(痛哭), 통과(通過), 통지(通知), 통치(統治)</p>
<p>ㅍ</p>	<p>파괴(破壞), 파도(波濤), 파송(派送), 판결(判決), 판단(判斷), 팔십(八十), 팔십사세(八十四歲), 팔일(八日), 폐역(悖逆), 평강(平康), 평상(平床), 평안(平安), 평지(平地), 평탄(平坦), 평토장(平土葬), 평화(平和), 포도(葡萄), 포도원(葡萄園), 포도주(葡萄酒), 포로(捕虜), 표시(表示), 표적(表蹟), 풍성(豐盛), 풍악(風樂), 풍족(豐足), 피곤(疲困), 필요(必要)</p>
<p>ㅎ</p>	<p>하인(下人), 한량(限量), 한적(閒寂), 할례(割禮), 합당(合當), 합심(合心), 항복(降伏), 항상(恒常), 해골(骸骨), 해당(該當), 해면(海綿), 해변(海邊), 해산(解産), 해석(解釋), 해안(海岸), 행각(行閣), 행사(行事), 행선(行船), 행실(行實), 행악자(行惡者), 행위(行爲), 향단(香壇), 향락(享樂), 향유(香油), 향품(香品), 허락(許諾), 허랑방탕(虛浪放蕩), 허비(虛費), 허탄(虛誕), 헌금(獻金), 헌금함(獻金函), 헌물(獻物), 현몽(現夢), 현세(現世), 현장(現場), 혈기(血氣), 혈루증(血漏症),</p>

혈육(血肉), 혈통(血統), 혐의(嫌疑), 협착(狹窄), 형상(形像), 형제(兄弟), 형체(形體), 형편(形便), 호수(湖水), 호적(戶籍), 호화(豪華), 혼란(混亂), 혼례(婚禮), 혼인(婚姻), 홀연(忽然), 홍수(洪水), 홍포(紅袍), 무화과(無花果), 화려(華麗), 화목(和睦), 화친(和親), 화평(和平), 확실(確實), 확증(確證), 환난(患難), 환상(幻像), 환영(歡迎), 황금(黃金), 황제(皇帝), 황폐(荒廢), 회개(悔改), 회당(會堂), 회당장(會堂長), 회복(回復), 회칠(灰漆), 회향(茴香), 효험(效驗), 휘장(揮帳), 흉계(凶計), 흉년(凶年), 흉악(凶惡), 흑암(黑暗), 희롱(戲弄), 힐난(詰難)

다음으로 각 책별 5회 이상 출현한 한자어를 추출하여 정리하면 <표 3>과 같다.²⁰⁾

<표 3> 5회 이상 출현한 한자어 분석

빈도수	마태복음	마가복음	누가복음	요한복음
80회 이상	주(主) 제자(弟子)	제자(弟子)	주(主)	주(主) 제자(弟子)
30회 - 79회	대답(對答) 선지자(先知者) 인자(人子) 자기(自己) 진실(眞實) 천국(天國)	주(主) 자기(自己) 귀신(鬼神)	기도(祈禱) 대답(對答) 백성(百姓) 선지자(先知者) 자기(自己) 제자(弟子) 죄(罪) 귀신(鬼神)	대답(對答) 세상(世上) 자기(自己) 죄(罪) 진리(眞理) 증언(證言)
20회 - 29회	귀신(鬼神) 서기관(書記官) 제사장(祭司長) 죄(罪) 형제(兄弟)	대답(對答) 서기관(書記官) 제사장(祭司長) 죄(罪)	구원(救援) 영광(榮光) 인자(人子) 제사장(祭司長)	영광(榮光) 영생(永生) 제사장(祭司長) 지금(只今) 진실(眞實) 양(羊)
10회 - 19회	구원(救援) 기도(祈禱) 맹세(盟誓) 맹인(盲人)	구원(救援) 기도(祈禱) 비유(譬喻) 선생(先生)	과부(寡婦) 기록(記錄) 능력(能力) 동생(同生)	기록(記錄) 맹인(盲人) 명절(名節) 생명(生命)

20) 1회-4회 빈도수의 한자어는 지면 한계로 생략하고, 빈도수의 적정량을 고려하여 5회 이상만 보이고자 한다.

빈도 수	마태복음	마가복음	누가복음	요한복음
	백성(百姓) 비유(譬喻) 선생(先生) 성령(聖靈) 성전(聖殿) 세례(洗禮) 세상(世上) 심판(審判) 십자가(十字架) 양(羊) 염려(念慮) 영광(榮光) 왕(王) 외식(外飾) 위로(慰勞) 의인(義人) 이방(異邦) 자손(子孫) 장로(長老) 준비(準備) 천사(天使) 포도원(葡萄園)	성전(聖殿) 세례(洗禮) 십자가(十字架) 안식일(安息日) 왕(王) 인자(人子) 전파(傳播) 지방(地方) 진실(眞實) 형제(兄弟) 회당(會堂)	부모(父母) 부자(富者) 비유(譬喻) 서기관(書記官) 선생(先生) 성령(聖靈) 성전(聖殿) 세대(世代) 세례(洗禮) 세리(稅吏) 세상(世上) 안식일(安息日) 양(羊) 영접(迎接) 왕(王) 원수(怨讐) 율법(律法) 의사(醫師) 자손(子孫) 전파(傳播) 준비(準備) 지혜(智慧) 천사(天使) 형제(兄弟) 회개(悔改) 회당(會堂)	선생(先生) 선지자(先知者) 성경(聖經) 성령(聖靈) 성전(聖殿) 세례(洗禮) 심판(審判) 십자가(十字架) 영원(永遠) 왕(王) 율법(律法) 음성(音聲) 인자(人子) 표적(表蹟)
5회 - 9회	간구(懇求) 간음(姦淫) 경배(敬拜) 계명(誠命) 광야(曠野) 권능(權能) 권위(權威) 금식(禁食) 기록(記錄) 나병(癩病)	간구(懇求) 감당(勘當) 경고(警告) 계명(誠命) 광야(曠野) 권능(權能) 기록(記錄) 도망(逃亡) 동생(同生) 맹인(盲人)	고난(苦難) 고발(告發) 고향(故鄉) 과연(果然) 권세(權勢) 권위(權威) 금식(禁食) 궁핍(矜恤) 기억(記憶) 나병(癩病)	계명(誠命) 구원(救援) 군인(軍人) 귀신(鬼神) 기억(記憶) 목자(牧者) 병자(病者) 부모(父母) 안식일(安息日) 영접(迎接)

빈도 수	마태복음	마가복음	누가복음	요한복음
	농부(農夫) 능력(能力) 동생(同生) 마귀(魔鬼) 박해(迫害) 복음(福音) 부모(父母) 부인(否認) 부활(復活) 사자(使者) 상속(相續) 세대(世代) 세리(稅吏) 소문(所聞) 소유(所有) 시험(試驗) 신랑(新郎) 실족(失足) 안식일(安息日) 영생(永生) 영접(迎接) 예물(禮物) 원수(怨讐) 율법(律法) 의논(議論) 의사(醫師) 이방인(異邦人) 인도(引導) 자식(子息) 전파(傳播) 정죄(定罪) 즉시(即時) 지경(地境) 지방(地方) 지옥(地獄)	병자(病者) 복음(福音) 부모(父母) 부인(否認) 상속(相續) 상속자(相續者) 선지자(先知者) 성령(聖靈) 소문(所聞) 시험(試驗) 안수(按手) 양(羊) 위로(慰勞) 장로(長老) 전통(傳統) 준비(準備) 중풍병(中風病) 즉시(即時) 증언(證言) 천사(天使) 허락(許諾)	마귀(魔鬼) 맹인(盲人) 병자(病者) 복음(福音) 부인(否認) 부활(復活) 분쟁(紛爭) 불의(不義) 사도(使徒) 사자(使者) 세상(世上) 소문(所聞) 소유(所有) 시작(始作) 시험(試驗) 십자가(十字架) 염려(念慮) 영혼(靈魂) 온전(穩全) 외식(外飾) 위로(慰勞) 유월절(逾越節) 은혜(恩惠) 의인(義人) 이방(異邦) 잉태(孕胎) 자녀(子女) 자식(子息) 장로(長老) 재물(財物) 재판(裁判) 조상(祖上) 진실(眞實) 찬송(讚頌) 충만(充滿)	예배(禮拜) 유월절(逾越節) 음부(陰府) 이유(理由) 조상(祖上) 충만(充滿) 친구(親舊) 판단(判斷) 포도원(葡萄園) 포도주(葡萄酒) 형제(兄弟)

빈도수	마태복음	마가복음	누가복음	요한복음
	지혜(智慧) 친구(親舊) 표적(表蹟) 허락(許諾) 혼인(婚姻) 회개(悔改) 회당(會堂)		칭찬(稱讚) 평안(平安) 포도주(葡萄酒) 표적(表蹟) 허락(許諾)	

<표 3>의 사복음서에 나타난 한자어 중에서 5회 이상 출현한 한자어를 추출하여 그 빈도수를 비교한 결과 가장 많은 빈도수를 보인 단어는 ‘주(主), 제자(弟子)²¹⁾, 죄(罪), 인자(人子), 구원(救援), 진실(眞實), 진리(眞理)’ 등이다. 또한 제자(弟子)와 선생(先生)간, 종교 지도자와 예수님과의 질문과 대답(對答)의 대화 형식에서 많이 나타난 것을 알 수 있다. 그리고 마태복음에서 ‘천국(天國)’이 36회 등장하는 반면, 마가복음이나 누가복음에서는 ‘천국(天國)’의 한자어 대신 ‘하나님 나라’의 표현을 사용했다는 점이 특이하다. 이상의 목록은 그 자체로 성경 한자어 연구의 교육적 자료로서의 가치를 가지며, 추후 성경 한국어 한자어 교육 자료를 개발하는 데 있어서도 주요한 연구 기반이 될 수 있을 것이다. 그리고 <표 3>에 나타난 한자어를 사복음서별로 중복된 단어 138개의 빈도수를 비교하면 <표 4>와 같다.

<표 4> 사복음서 중복된 한자어 비교

중복	연번	한자어	마태복음	마가복음	누가복음	요한복음
4권	1	구원(救援)	○	○	○	○
	2	귀신(鬼神)	○	○	○	○
	3	기록(記錄)	○	○	○	○
	4	대답(對答)	○	○	○	○
	5	맹인(盲人)	○	○	○	○
	6	부모(父母)	○	○	○	○
	7	선생(先生)	○	○	○	○

21) 마 28:19, 20. “그러므로 너희는 가서 모든 민족을 제자로 삼아 …”에서 ‘가서’, ‘세례를 주고’, ‘가르쳐 지키게 하라’의 3개의 분사구가 본동사 ‘제자로 삼아라’는 본동사를 꾸며 주고 있음을 볼 수 있다. 즉 그리스어 원어인 ‘마태투스사테(make disciples)’가 지상 명령의 핵심이다. 다시 말해 ‘제자를 삼아라’가 예수님의 마지막 승천의 유언과 같은 지상 최대의 명령이다.

중복	연번	한자어	마태 복음	마가 복음	누가 복음	요한 복음
	8	선지자(先知者)	○	○	○	○
	9	성령(聖靈)	○	○	○	○
	10	성전(聖殿)	○	○	○	○
	11	세례(洗禮)	○	○	○	○
	12	세상(世上)	○	○	○	○
	13	십자가(十字架)	○	○	○	○
	14	안식일(安息日)	○	○	○	○
	15	양(羊)	○	○	○	○
	16	왕(王)	○	○	○	○
	17	인자(人子)	○	○	○	○
	18	자기(自己)	○	○	○	○
	19	제사장(祭司長)	○	○	○	○
	20	제자(弟子)	○	○	○	○
	21	죄(罪)	○	○	○	○
	22	주(主)	○	○	○	○
	23	진실(眞實)	○	○	○	○
	24	형제(兄弟)	○	○	○	○
3권	25	계명(誠命)	○	○		○
	26	기도(祈禱)	○	○	○	
	27	동생(同生)	○	○	○	
	28	병자(病者)		○	○	○
	29	복음(福音)	○	○	○	
	30	부인(否認)	○	○	○	
	31	비유(譬喻)	○	○	○	
	32	상속(相續)	○	○	○	
	33	서기관(書記官)	○	○	○	
	34	소문(所聞)	○	○	○	
	35	시험(試驗)	○	○	○	
	36	영광(榮光)	○		○	○
	37	영접(迎接)	○		○	○
	38	위로(慰勞)	○	○	○	
	39	율법(律法)	○		○	○
	40	이방(異邦)	○	○	○	

중복	연번	한자어	마태 복음	마가 복음	누가 복음	요한 복음
	41	장로(長老)	○	○	○	
	42	전파(傳播)	○	○	○	
	43	준비(準備)	○	○	○	
	44	천사(天使)	○	○	○	
	45	표적(表蹟)	○		○	○
	46	허락(許諾)	○	○	○	
2권	47	회당(會堂)	○	○	○	
	48	간구(懇求)	○	○		
	49	광야(曠野)	○	○		
	50	권능(權能)	○	○		
	51	권위(權威)	○		○	
	52	금식(禁食)	○		○	
	53	기억(記憶)			○	○
	54	나병(癩病)	○		○	
	55	능력(能力)	○		○	
	56	백성(百姓)	○		○	
	57	마귀(魔鬼)	○		○	
	58	부활(復活)	○		○	
	59	사자(使者)	○		○	
	60	세대(世代)	○		○	
	61	세리(稅吏)	○		○	
	62	소유(所有)	○		○	
	63	심판(審判)	○			○
	64	염려(念慮)	○		○	
	65	영생(永生)	○			○
	66	외식(外飾)	○		○	
	67	원수(怨讐)	○		○	
	68	유월절(逾越節)			○	○
	69	의사(醫師)	○		○	
	70	의인(義人)	○		○	
	71	자손(子孫)	○		○	
	72	자식(子息)	○		○	
	73	조상(祖上)			○	○

중복	연번	한자어	마태 복음	마가 복음	누가 복음	요한 복음
	74	즉시(卽時)	○	○		
	75	증언(證言)		○		○
	76	지방(地方)	○	○		
	77	지혜(智慧)	○		○	
	78	충만(充滿)			○	○
	79	친구(親舊)	○			○
	80	포도원(葡萄園)	○			○
	81	포도주(葡萄酒)			○	○
	82	회개(悔改)	○		○	
1권	83	간음(姦淫)	○			
	84	감당(勘當)		○		
	85	경고(警告)		○		
	86	경배(敬拜)	○			
	87	고난(苦難)			○	
	88	고발(告發)			○	
	89	고향(故鄉)			○	
	90	과부(寡婦)			○	
	91	과연(果然)			○	
	92	군인(軍人)				○
	93	권세(權勢)			○	
	94	궁휼(矜恤)			○	
	95	농부(農夫)	○			
	96	도망(逃亡)		○		
	97	맹세(盟誓)	○			
	98	명절(名節)				○
	99	목자(牧者)				○
	100	박해(迫害)	○			
	101	부자(富者)			○	
	102	분쟁(紛爭)			○	
	103	불의(不義)			○	
	104	사도(使徒)			○	
	105	생명(生命)				○
	106	성경(聖經)				○

중복	연번	한자어	마태 복음	마가 복음	누가 복음	요한 복음
	107	시작(始作)			○	
	108	신랑(新郎)	○			
	109	실족(失足)	○			
	110	안수(按手)		○		
	111	영원(永遠)				○
	112	영혼(靈魂)		○		
	113	예물(禮物)	○			
	114	예배(禮拜)				○
	115	온전(穩全)			○	
	116	은혜(恩惠)			○	
	117	음부(陰府)				○
	118	음성(音聲)				○
	119	의논(議論)	○			
	120	이유(理由)				○
	121	인도(引導)	○			
	122	잉태(孕胎)			○	
	123	자녀(子女)			○	
	124	재물(財物)			○	
	125	재판(裁判)			○	
	126	전통(傳統)		○		
	127	정죄(定罪)	○			
	128	중풍병(中風病)		○		
	129	지경(地境)	○			
	130	지금(只今)	○			
	131	지옥(地獄)	○			
	132	진리(眞理)				○
	133	찬송(讚頌)			○	
	134	천국(天國)	○			
	135	칭찬(稱讚)			○	
	136	판단(判斷)				○
	137	평안(平安)			○	
	138	혼인(婚姻)	○			

<표 4>에서 서로 중복된 단어들을 비교한 결과 사복음서에 출현 빈도수가 높은 어휘들이 대부분 서로 중복된 것임을 알 수 있다. 3개 이상의 책에서 중복된 단어는 마태복음 46개, 마가복음 43개, 누가복음 46개, 요한복음 30개로 나타났다. 공관복음서(共觀福音書)인 마태, 마가, 누가복음에 중복된 단어가 대부분 일치하는 것을 볼 수 있다.²²⁾ 그리고 5회 이상 출현한 한자어는 138개로 마태복음 91개, 마가복음 52개, 누가복음 91개, 요한복음에서 52개가 등장하였다. 또한 각 성경에만 나타난 한자어는 56개로 마태복음 16개, 마가복음 7개, 누가복음 21개, 요한복음 12개로 나타났고, 각 성경별로 강조하는 단어에 차이가 있음을 발견할 수 있다.

또한 사복음서의 한자어를 추출한 결과 성경의 핵심 어휘가 ‘구원(救援), 기도(祈禱), 복음(福音), 성령(聖靈), 심판(審判), 십자가(十字架), 영생(永生), 의인(義人), 죄(罪), 주(主), 지옥(地獄), 천국(天國)’ 등 한자어이다. 이외에도 직업에 관련한 한자어도 빈도수에 따라 ‘선지자(先知者), 대제사장(大祭司長), 서기관(書記官), 왕(王), 선생(先生), 의사(醫師), 농부(農夫), 군인(軍人), 목자(牧者), 박사(博士)’의 순서로 나타났다. 또한 마가복음 7:21, 22에는 죄(罪)의 목록을 나열하였는데 “음란(淫亂)과 도둑질과 살인(殺人)과 간음(姦淫)과 탐욕(貪慾)과 악독(惡毒)과 속임과 음탕(淫蕩)과 질투(嫉妬)와 비방(誹謗)과 교만(驕慢)과 우매(愚昧)함이니”같이 대부분이 한자어임을 알 수 있다.

3.2. 성경 한자어와 표준어

외국인 학습자들에게 성경의 한자어를 어휘 의미의 특성을 고려하여 교육하기 위해 『표준국어대사전』에 등재한 어휘와 비교하여 제시하였다.²³⁾ 사복음서에 나타난 한자어를 『표준국어대사전』, 『새번역』, 그리고 『공동개정』²⁴⁾에서의 용어의 차이점을 제시하면 <표 5>와 같다.

22) 신약성경 사복음서 중 마태·마가·누가복음의 세 권을 일괄해서 부르는 명칭이다. 사복음서 모두가 예수님의 생애와 교훈을 전하고 있지만, 특히 이 세 권이 유사점이 많고, 거의 같은 관점에서 쓰였다고 해서 공관복음서라고 부른다. 『라이프성경사전』(서울: 가스펠서브, 2007) 참조.

23) 국립국어원에서 발간한 『표준국어대사전』에 등재한 어휘는 현재 초·중·고등학교 교과서의 표본이 되고 있다.

24) 대한성서공회는 성경을 현대 한국어의 표준어에 맞게 완전히 새로 번역한 『표준』개정판(2001)을 내놓았고, 『새번역』(2004)으로 부르기도 한다. 『공동개정』(1999)는 신·구교가 공동으로 번역한 것이다.

<표 5> 성경 한자어와 표준어

연번	한자어	표준국어대사전	새번역	공동개정	본고
1	간구(懇求)	간구	간청	사정	간구 (간절히 구함)
2	간음(姦淫)	간음	간음	간음	간음
3	감당(堪當)	감당	자격	능히 해냄	감당 (능히 해냄)
4	경고(警告)	경고	엄중히 다짐	신신당부	경고
5	경배(敬拜)	경배	경배	경배	경배
6	계명(誡命)	계명	계명	계명	계명
7	고난(苦難)	고난	고난	시달림	고난
8	고발(告發)	고발	고소	고소	고발
9	고향(故鄉)	고향	고향	고향	고향
10	과부(寡婦)	과부	과부	과부	과부
11	과연(果然)	과연	정말로	과연	정말
12	광야(曠野)	광야	광야	광야	광야 (허허벌판)
13	구원(救援)	구원	구원	구원	구원
14	군인(軍人)	군인	군인	병사	군인
15	권능(權能)	권능	권세	권한	권능
16	권세(權勢)	권세	권세	권한	권세
17	권위(權威)	권위	권한	권한	권위
18	귀신(鬼神)	귀신	귀신	마귀	귀신
19	금식(禁食)	금식	금식	단식	금식
20	궁휼(矜恤)	궁휼	자비	자비	궁휼
21	기도(祈禱)	기도	기도	기도	기도
22	기록(記錄)	기록	기록	기록	기록
23	기억(記憶)	기억	기억	기억	기억
24	나병(癩病)	나병	나병	나병	나병
25	농부(農夫)	농부	농부	소작인	농부
26	능력(能力)	능력	능력	능력	능력
27	대답(對答)	대답	대답	대답	대답
28	도망(逃亡)	도망	도망	도망	도망

연번	한자어	표준국어대사전	새번역	공동개정	본고
29	동생(同生)	동생	동생	동생	동생
30	마귀(魔鬼)	마귀	악마	악마	마귀
31	맹세(盟誓)	맹세	맹세	맹세	맹세
32	맹인(盲人)	맹인	눈 먼 사람	소경	시각장애인
33	명절(名節)	명절	명절	축제	명절
34	목자(牧者)	목자	목자	목자	목자
35	박해(迫害)	박해	박해	박해	박해
36	백성(百姓)	백성	백성	백성	백성
37	병자(病者)	병자	앓는 사람	병자	병자
38	복음(福音)	복음	복음	복음	복음
39	부모(父母)	부모	부모	부모	부모
40	부인(否認)	부인	부인	모른다고 함	부인
41	부자(富者)	부자	부자	부자	부자
42	부활(復活)	부활	부활	부활	부활
43	분쟁(紛爭)	분쟁	갈라짐	싸움	분쟁 (갈라져 다툼)
44	불의(不義)	불의	불의	옳지 못함	불의
45	비유(譬喩)	비유	비유	비유	비유
46	사도(使徒)	사도	사도	사도	사도
47	사자(使者)	사자	심부름꾼	사자	심부름꾼
48	상속(相續)	상속	상속	차지함	상속
49	생명(生命)	생명	생명	생명	생명
50	서기관(書記官)	서기관	율법학자	율법학자	율법학자
51	선생(先生)	선생	선생	선생	선생
52	선지자(先知者)	선지자	예언자	예언자	예언자
53	성경(聖經)	성경	성경	성서	성경
54	성령(聖靈)	성령	성령	성령	성령 (하나님의 영)
55	성전(聖殿)	성전	성전	성전	성전
56	세대(世代)	세대	세대	세대	세대
57	세례(洗禮)	세례	세례	세례	세례

연번	한자어	표준국어대사전	새번역	공동개정	본고
58	세리(稅吏)	세리	세리	세리	세리
59	세상(世上)	세상	세상	세상	세상
60	소문(所聞)	소문	소문	소문	소문
61	소유(所有)	소유	가진 것	있는 것	소유
62	시작(始作)	시작	시작	시작	시작
63	시험(試驗)	시험	시험	유혹	유혹
64	신랑(新郎)	신랑	신랑	신랑	신랑
65	실족(失足)	실족	걸려 넘어짐	죄를 지음	실족
66	심판(審判)	심판	심판	심판	심판
67	십자가(十字架)	십자가	십자가	십자가	십자가
68	안수(按手)	안수	손을 얹어	손을 얹어	안수
69	안식일(安息日)	안식일	안식일	안식일	안식일
70	양(羊)	양	양	양	양
71	염려(念慮)	염려	걱정	걱정	염려 (걱정함)
72	영광(榮光)	영광	영광	찬양	영광
73	영생(永生)	영생	영생	영원한 생명	영생 (영원한 생명)
74	영원(永遠)	영원	영원	영원	영원
75	영접(迎接)	영접	맞아들임	맞아들임	영접 (맞아들임)
76	영혼(靈魂)	영혼	영혼	영혼	영혼
77	예물(禮物)	예물	예물	예물	예물
78	예배(禮拜)	예배	예배	예배	예배
79	온전(穩全)	온전	완전	완전	온전
80	왕(王)	왕	왕	왕	왕
81	외식(外飾)	외식	위선	위선	겉치레
82	원수(怨讐)	원수	원수	원수	원수
83	위로(慰勞)	위로	위로	위로	위로
84	유월절(逾越節)	유월절	유월절	과월절	유월절
85	율법(律法)	율법	율법	율법	율법

연번	한자어	표준국어대사전	새번역	공동개정	본고
86	은혜(恩惠)	은혜	은혜	은총	은혜
87	음부(陰府)	음부	지옥	지옥	음부
88	음성(音聲)	음성	음성	목소리	음성 (목소리)
89	의논(議論)	의논	모의	모의	의논
90	의사(醫師)	의사	의사	의사	의사
91	의인(義人)	의인	의인	선한사람	의인 (의로운 사람)
92	이방(異邦)	이방	이방	이방	이방(이국)
93	이유(理由)	이유	이유	이유	이유
94	인도(引導)	인도	인도	앞서감	인도
95	인자(人子)	인자	인자	사람의 아들	인자 (사람의 아들)
96	잉태(孕胎)	잉태	잉태	잉태	임신
97	자기(自己)	자기	자기	자기	자기
98	자녀(子女)	자녀	자녀	자녀	자녀
99	자손(子孫)	자손	자손	후손	자손
100	자식(子息)	자식	자식	자식	자식
101	장로(長老)	장로	장로	원로	장로
102	재물(財物)	재물	재물	재물	재물
103	재판(裁判)	재판	재판	재판	재판
104	전통(傳統)	전통	관습	전통	전통
105	전파(傳播)	전파	선포	선포	전파
106	정죄(定罪)	정죄	정죄	죄를 단정	정죄
107	제사장(祭司長)	제사장	제사장	사제	제사장
108	제자(弟子)	제자	제자	제자	제자
109	조상(祖上)	조상	조상	조상	조상
110	죄(罪)	죄	죄	죄	죄
111	주(主)	주	주	주	주
112	준비(準備)	준비	준비	준비	준비

연 번	한자어	표준국어대사전	새번역	공동개정	본고
113	중풍병(中風病)	중풍	중풍	중풍	중풍
114	즉시(卽時)	즉시	곧	대뜸	즉시
115	증언(證言)	증언	증언	증언	증언
116	지경(地境)	지경	지역	그 일대	지경
117	지금(只今)	지금	당장	당장	지금
118	지방(地方)	지방	지방	지방	지방
119	지옥(地獄)	지옥	지옥	지옥	지옥
120	지혜(智慧)	지혜	슬기	슬기	지혜
121	진리(眞理)	진리	진리	진리	진리
122	진실(眞實)	사실	진정	분명	사실
123	찬송(讚頌)	찬송	찬양	찬미	찬송
124	천국(天國)	천국	하늘나라	하늘나라	천국 (하늘나라)
125	천사(天使)	천사	천사	천사	천사
126	충만(充滿)	충만	충만	가득 참	충만 (가득 참)
127	친구(親舊)	친구	친구	벗	친구
128	칭찬(稱讚)	칭찬	좋게 평가함	칭찬	칭찬
129	판단(判斷)	판단	판단	판단	판단
130	평안(平安)	평안	평화	평화	평안
131	포도원(葡萄園)	포도밭	포도원	포도원	포도원 (포도밭)
132	포도주(葡萄酒)	포도주	포도주	포도주	포도주
133	표적(表蹟)	표적	표적	기적	기적
134	허락(許諾)	허락	허락	허락	허락
135	형제(兄弟)	형제	형제	형제	형제
136	혼인(婚姻)	혼인	혼인	혼인	혼인
137	회개(悔改)	회개	회개	회개	회개
138	회당(會堂)	회당	회당	회당	회당

4. 성경 한자어의 어휘 교육 연구

김은혜는 어휘 교육 방법으로 크게 의미 중심 어휘 교육과 연상을 활용한 어휘 교육을 제시하였고, 의미 중심 어휘 교육으로는 언어적 의미, 인지 구조에 의한 의미, 사용 문맥에 의한 의미가 있다고 했다.²⁵⁾ 본고에서는 이들의 교육 방안을 절충하여 연상을 활용한 어휘 교육을 기반으로 하여 의미 관계에 따른 어휘 학습을 적용함으로써 성경의 한자 어휘 교육 방안을 고찰하고자 한다. 성경의 어휘는 어느 특정한 하나의 의미 방법으로 교육하기보다는 융합적인 의미체로 학습하는 것이 효율적일 것이다. 즉 단어 자체의 언어적 의미와 단어에 대해 인지하는 의미, 그리고 사회·문화적 맥락에서 운용되는 의미 등을 융합하여 이해해야 한다.²⁶⁾

4.1. 연상 마인드맵을 활용한 어휘 교육

김은혜는 연상을 통한 어휘 교육을 통해 어휘량의 확장과 어휘관계 형성, 어휘 능력의 질적 성장을 가져온다고 하였다.²⁷⁾ 정희정·이일지에서는 단순하게 어휘를 암기한 집단에 비해 이미지를 활용하여 어휘 수업을 받은 학생들이 어휘력 시험에서 더 높은 평균 점수를 받은 것으로 나타났고, 이미지를 접목시킨 어휘 학습이 학습자들에게 흥미를 유발시킴으로써 단어의 이해 및 장기 기억에 더욱 전략적이라고 하였다.²⁸⁾ 안효미는 마인드맵을 활용한 어휘 수업을 들은 학생들이 그렇지 않은 학생들보다 더 많은 어휘를 습득함으로써 어휘력 향상에 도움이 된다고 하였다. 또한 평소 소극적이었던 학생들이 실험을 통해 자신감과 흥미를 가질 수 있었다고 하였다.²⁹⁾ 그리고 김은혜는 고급 한국어 학습자의 단어 연상 조사에서 체계적이고 다양한 연상과 어휘연결망을 조직하는 모어 학습자에 비해 외국인 한

25) 김은혜, “연상을 활용한 한국어 어휘 의미 교육 연구 — 고급 한국어 학습자를 대상으로 —”, 박사학위논문 (인하대학교, 2012).

26) 조지윤은 독자의 의도는 과거의 독자 공동체와 현재의 독자 공동체를 모두 포함해야 한다고 했다. 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 137. 그리고 박덕유 역시 원천 본문의 주요 기능이 손실되지 않는 범위 내에서 독자들의 사회 상황과 문화적 상황 등을 고려하여 높임법 화계를 사용하였다. 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 89.

27) 김은혜, “의미 중심 어휘지도를 위한 고급 한국어 학습자의 단어 연상 조사”, 『새국어교육』 88 (2011), 161-165.

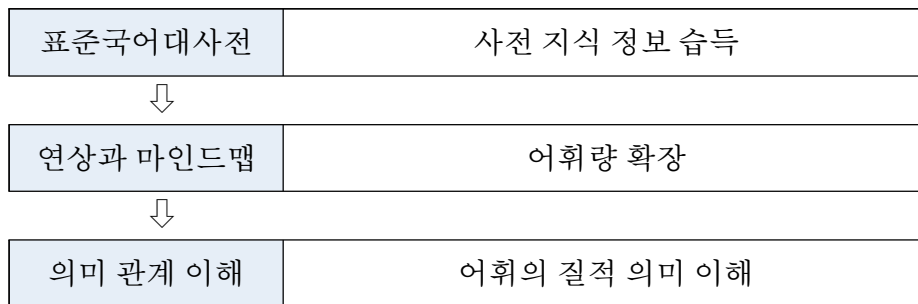
28) 정희정, 이일지, “이미지를 활용한 어휘교육의 효과”, 『언어연구』 27 (2010), 609-610.

29) 안효미, “초등영어에서 마인드맵을 활용한 어휘 학습이 어휘력에 미치는 영향 — 6학년을 중심으로 —”, 석사학위논문 (공주대학교 교육대학원, 2009).

국어 학습자들의 연상 범위와 이해가 더 제한적임을 제시하였다.³⁰⁾

이에 본고에서는 외국인 학습자를 대상으로 『표준국어대사전』에서 한자어 어휘의 지시적 의미를 습득하는 것을 출발점으로 한국인 교사의 머릿속에 정돈된 어휘 지식과 그 내재된 의미를 연상과 어휘망으로 배열함으로써 학습의 효과를 증진시키는 마인드맵을 활용하여 어휘 지도 방안을 제시하고자 한다. 이에 하나의 한자어 단어를 통해 연관된 어휘들을 연결망으로 묶어 그룹 지음으로써 어휘량을 확보하고, 질적으로 어휘가 지닌 더 깊은 의미를 이해할 수 있도록 하였다. 이에 연상 마인드맵을 활용한 어휘 교육 절차를 제시하면 <그림 1>과 같다.

<그림 1> 연상 마인드맵을 통한 어휘 교육 절차



<그림 1>과 같이 목표어에 대한 사전적 의미를 습득하고, 연상 어휘망을 지도를 그리듯 배열함으로써 어휘량을 확장시킬 수 있다. 예로 ‘구원(救援)’이라는 단어를 마인드맵을 활용하여 연관된 한자어를 학습할 수 있다.

4.1.1. 목표어 ‘구원(救援)’

(1) 『표준국어대사전』의 정보 습득

「1」 어려움이나 위험에 빠진 사람을 구하여 줌. ≡ 구중03(救拯)

「2」 『기독교』 인류를 죽음과 고통과 죄악에서 건져 내는 일.

(2) 연상과 마인드맵

다음 단계는 ‘구원(救援)’의 의미에 대한 연상 어휘들을 어휘망을 통해 이미지화함으로써 어휘량을 확장시킬 수 있다. ‘구원’의 광의적 의미는 ‘어려움이나 위험에서 구하여 줌’이다. 이에 어려움 중 하나인 ‘질병’과 연관된 어휘들을 제시하였다. 그리고 협의적 의미가 ‘죽음과 고통, 죄악에서 건져 내는 일’이므로 이에 연관된 어휘로 ‘죄’, ‘심판’을 들었으며 궁극적으로

30) 김은혜, “의미 중심 어휘지도를 위한 고급 한국어 학습자의 단어 연상 조사”, 154-160.

‘영생’으로 연계시켰다. 이 과정을 통해 48개의 한자어를 학습할 수 있다.³¹⁾

<그림 2> ‘구원(救援)’ 연상 마인드맵

예배(禮拜) 경배(敬拜) 찬송(讚頌) 영혼(靈魂) 부활(復活) 영광(榮光)	영생(永生)	천국(天國) 영원(永遠) 생명(生命) 천사(天使) 의인(義人) 고향(故鄉)
수종병(水腫病) 병자(病者) 나병(癩病) 회복(回復)	↑ 상속(相續)	판단(判斷) 심판(審判) 재판(裁判) 고통(苦痛) 염려
열병(熱病) 병(病) ----->	구원(救援)	속량(贖良) <----- 죄(罪) 사망
중풍병(中風病) 맹인(盲人)		십자가(十字架) 고난(苦難) 고발(告發) 유월절(逾越節) 정죄(定罪) 형벌
혈루병(血漏病)		포도주(葡萄酒) 음부(陰府) 지옥(地獄)

<그림 2>와 같이 ‘구원(救援)’과 관계된 48개의 단어를 연상 마인드맵을 활용하여 학습할 수 있다. ‘구원(救援)’의 의미는 ‘(A + B + C)에서 구원받음’의 의미가 있다.

- A : ‘병(病)’에서 구원받음(7개)
 - 수종병(水腫病), 열병(熱病), 혈루병(血漏病), 병자(病者), 맹인(盲人), 나병(癩病), 중풍병(中風病)
- B : ‘죄(罪)와 심판(審判)’에서 구원 받음(27개)
 - 죄(罪), 심판(審判), 재판(裁判), 정죄(定罪), 판단(判斷), 지옥(地獄), 음부(陰府), 마귀(魔鬼), 시험(試驗), 고발(告發), 분쟁(紛爭), 귀신(鬼神)
- B’: 십자가(十字架), 유월절(逾越節), 양(羊), 진리(眞理), 은혜(恩惠), 생명(生命), 긍휼(矜恤), 고난(苦難), 포도주(葡萄酒), 속량(贖良), 사망(死亡), 염려(念慮), 형벌(刑罰), 환란(患亂), 회개(悔改)

31) ‘구원(救援)’의 광의적 의미로 질병과 연관된 단어 7개, 혐의적 의미의 죄, 사망과 연관된 단어 27개, 천국과 연관된 단어 14개를 연상하여 확장할 수 있다.

C : 천국(天國)을 상속(相續) 받음(14개)

- 영생(永生), 영원(永遠), 생명(生命), 영혼(靈魂), 부활(復活), 영광(榮光), 천사(天使), 의인(義人), 고향(故鄉), 예배(禮拜), 경배(敬拜), 찬송(讚頌)

종합정리하면 ‘구원(救援)’이란 어려움(질병)이나 위험에서 구원받고, 죄와 심판에서 구원받으며, 천국에서 영원한 생명을 얻는 것이다.

4.1.2. 목표어 ‘기도(祈禱)’

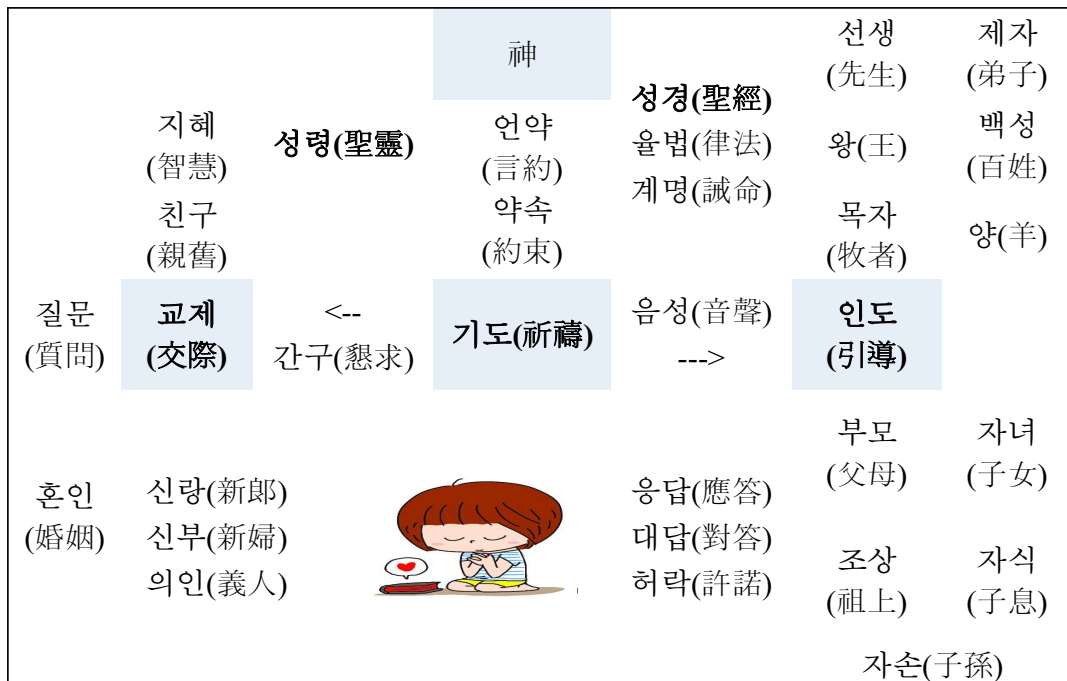
(1) 『표준국어대사전』의 정보 습득

‘인간보다 뛰어난 신적인 존재에게 비는 의식’이고, 성경적인 의미는 ‘성령 안에서 성경과 기도로 하나님과 교제하는 것’이다.

(2) 연상과 마인드맵

‘기도(祈禱)’에 대한 마인드맵을 통해 33개의 연관된 단어를 학습할 수 있다. 기도의 연상을 활용하여 망 이론과 원형 이론의 상보적 관점에서 ‘교제’와 ‘인도’로 연계시키고, 이를 다시 언어 외적인 연상으로 확장하여 어휘망을 만들었다.³²⁾

<그림 3> ‘기도(祈禱)’ 연상 마인드맵



32) ‘기도(祈禱)’의 의미는 ‘신과 성경으로 교제하는 것’으로 관계적 반의어와 상호 규정적 반의어로 확장하여 33개의 한자어를 연상할 수 있다.

‘기도(祈禱)’에 연관된 한자어들은 ‘간구(懇求), 위로(慰勞), 인도(引導), 음성(音聲), 응답(應答), 대답(對答), 허락(許諾), 신랑(新郎), 신부(新婦), 혼인(婚姻), 부모(父母), 자녀(子女), 자식(子息), 조상(祖上), 자손(子孫), 친구(親舊), 질문(質問), 교제(交際), 선생(先生), 제자(弟子), 목자(牧者), 양(羊), 왕(王), 백성(百姓), 성령(聖靈), 성경(聖經), 율법(律法), 계명(誠命) 언약(言約), 약속(約束), 지혜(智慧), 의인(義人)’ 등 33개이다.

4.2. 의미 관계를 활용한 어휘 교육

연상 마인드맵을 통해 묶어진 어휘들을 의미 관계인 유의 관계, 동음 및 다의 관계, 반의 관계, 상하 관계로 분류한 어휘 학습으로 질적인 어휘 능력을 신장시킬 수 있다.³³⁾ 어휘 의미 관계에 따른 어휘들은 어휘량의 확장 및 어휘의 정확한 의미 파악에 중요한 역할을 한다.³⁴⁾ 한자는 조어력과 축약력이 뛰어나 어휘의 확장과 어휘의 의미를 정확하게 이해하는 데 큰 도움이 된다.

<표 5>에서 비교해 본 결과 138개 단어 모두 『표준국어대사전』에 실려 있고, ‘구원(救援)’과 같이 3개의 번역 모두에서 사용된 단어는 그대로 사용한다. 그리고 『표준국어대사전』에 ‘목자(牧者)’, ‘회개(悔改)’ 등 기독교 용어로 등재된 단어는 가급적 그대로 사용한다. 다만 ‘인자(人子)’같은 단어는 성경에 동음이의어인 ‘인자(仁慈)’가 나오는데 많은 사람들이 예수의 성품을 가리키는 ‘인자(仁慈)’로 인식하므로 한자의 뜻 그대로 번역한 ‘사람의 아들’³⁵⁾도 허용한다. 또한 ‘사자(使者)’는 맹수 ‘사자(獅子)’와 동음어이므로 ‘심부름꾼’으로, ‘외식(外飾)’은 ‘외식(外食)’ 등과 동음어이므로 ‘걸치레’로, 그리고 ‘맹인(盲人)’은 ‘시각장애인’, ‘선지자(先知者)’는 ‘예언자(豫言者)’, ‘표적(表蹟)’은 ‘기적(奇蹟)’ 등 현대어로 바꾸었다. 또한 ‘서기관(書

33) 신희삼은 반의어를 이용한 어휘 학습의 장점을, 유추문과 추유영은 유의어 교육의 장점을 고찰하였다. 신희삼, “반의어를 이용한 한국어 어휘교육 방안”, 『언어학』 22:4 (2014), 297-316; 유추문, “한국어 학습자를 위한 유의어 교육 연구 : 고유어와 한자어 간의 유의어를 중심으로”, 석사학위논문 (숙명여자대학교, 2011); 추유영 “한국어교육에서 유의어 연구의 현황 및 과제”, 『겨레어문학』 54 (2015), 375-405.

34) 조철현은 외국인 학습자들이 범하는 오류 유형은 어휘(28.3%), 조사(24.4%), 철자(20.8%), 어미(16.2%)로 어휘 오류가 가장 높고, 어휘의 의미 관계를 혼동하여 발생하는 의미적 오류가 30% 이상으로 가장 높은 비중을 차지한다고 했다. 조철현, “한국어 학습자의 오류 유형 조사 연구”, 『2002년 국어정책 공모과제 연구보고서』, 문화관광부 (2002), 241-245.

35) ‘사람의 아들’(人子)은 ‘하나님의 아들’과 동일시되고 있다. 복음서 및 구약에서 그 ‘人子’는 인류를 죄에서 구원할 ‘하나님의 아들’로서 분명하게 표현하고 있으며, ‘아버지의 영광’ 가운데 심판자로서 오는 재림을 읽을 수 있다. 김세윤, 『그 ‘사람의 아들’(人子) — 하나님의 아들』 (서울: 두란노, 2012) 참조.

記官)’은 일반직 4급 공무원의 직급으로 부이사관 아래이며 사무관의 위이므로 사회·문화적 의미를 고려하여 ‘율법교사’로 바꾸었다. 자세한 것은 <표 6>과 같다.

<표 6> 한자어와 현대어

한자어	우리말 / 현대어	변환 근거
간구(懇求)	간구	‘간절히 바라다’의 의미로 ‘간청’ 또는 ‘사정하다’의 의미로 번역
과부(寡婦)	과부	남편을 잃고 혼자 사는 여자.
과연(果然)	과연	『새번역』에 ‘정말로’의 명사형
광야(廣野)	광야	‘끝없이 넓고 큰 벌판’의 의미
궁휼(矜恤)	궁휼	불쌍히 여겨 돌보아 줌.
마귀(魔鬼)	마귀	<기독교> 적대자라는 뜻으로, 하나님과 대립하여 존재하는 악을 인격화하여 이르는 말. 유의어 사탄.
맹인(盲人)	시각장애인	유의어.
목자(牧者)	목자	목축을 직업으로 하는 사람. 특히 양을 치는 사람. <기독교> 신자를 양에 비유하여 신자의 신앙 생활을 보살피는 성직자를 이룸.
복음(福音)	복음	<기독교> 예수의 가르침. 또는 예수에 의한 인간 구원의 길.
부인(否認)	부인	결혼한 여자의 부인(婦人)은 동음어.
분쟁(紛爭)	갈라져 다툼	『새번역』은 ‘갈라짐’, 『공동번역』은 ‘다툼’의 유의어.
불의(不義)	불의	의리, 도의, 정의 따위에 어긋남. 불의(不意): 미처 생각하지 않았던 판(예로 불의의 사건). 동음어.
사도(使徒)	사도	<기독교> 예수가 복음을 널리 전하기 위해 특별히 뽑은 12제자.
사자(使者)	심부름꾼	『새번역』은 ‘심부름꾼’. 동음이의어 ‘사자(獅子)’.
서기관(書記官)	율법학자	당시 서기관의 직업은 율법을 가르치고 연구하는 학자로 오늘날의 서기관 직업과 다름.
선지자(先知者)	예언자	<기독교> 예수 이전에 나타나 예수의 강림과 하나님의 뜻을 예언하던 사람. 유의어로 예언자.
성경(聖經)	성경	<기독교> 기독교의 경전. 신약과 구약으로 되어 있음.

한자어	우리말 /현대어	변환 근거
성령(聖靈)	성령 하나님의 영	<기독교> 성삼위 중의 하나인 하나님의 영을 이르는 말. 유의어로 보혜사, 성신.
세리(稅吏)	세리	세금 징수의 일을 맡아보는 관리. 유의어 세관.
시험(試驗)	유혹	『공동번역』에서는 마귀의 ‘유혹’으로 번역. 유의어.
실족(失足)	실족	발을 헛디딤. 행동을 잘못함. 다의어.
안수(按手)	안수	<기독교> 기도를 할 때 또는 성직 수여식이나 기타 교회의 예식에서 주례자가 신자의 머리 위에 손을 얹는 일.
안식일 (安息日)	안식일	<기독교> 유대교에서, 일주일의 제7일인 성일(聖日). 기독교인들은 안식일의 의미는 기억하되 따로 지키지 않고, 주로 예수가 부활했다는 일요일을 주일로 지킴.
염려(念慮)	걱정함	『새번역』, 『공동번역』 모두 ‘걱정’의 유의어임.
영생(永生)	영생	<기독교> 예수를 믿고 그 가르침을 행함으로써 천국에서 영원히 삶. 『공동번역』은 ‘영원한 생명’.
영접(迎接)	맞아들임	『새번역』, 『공동번역』 모두 ‘맞아들이다’의 의미로 번역.
외식(外飾)	겉치레	유의어. 동음어로 외식(外食).
유월절 (逾越節)	유월절	<기독교> 이스라엘 민족이 이집트에서 탈출한 일을 기념하는 유대교의 축제일.
음부(陰府)	음부	사람이 죽은 뒤에 그 혼이 가서 산다고 하는 세상.
음성(音聲)	음성	『공동번역』은 ‘목소리’ 유의어.
의논(議論)	의논	유의어로 모의(謀議).
의인(義人)	의로운 사람	동음어 의인(義認): 하나님이 인간을 의로운 존재로 인정함.
이방인 (異邦人)	이국인(다른 나라 사람)	<기독교> 유대인이 선민의식에서 그들 이외의 여러 민족을 얽잡아 이르던 말. 유의어 이국인.
이유(理由)	이유	유의어로 원인, 까닭.
인자(人子)	인자 사람의 아들	<기독교> 예수 자신을 이르는 말. 구세주의 초월성과 동시에 그 인간성을 강조한 이름. 성경에서 동음이의어인 ‘인자(仁慈)’는 예수의 성품을 나타냄.

한자어	우리말 /현대어	변환 근거
잉태(孕胎)	임신(妊娠)	유의어 임신(妊娠). 아이나 새끼를 뱀. 어떤 사실이나 현상이 내부에서 생겨 자라남(예로 민족적 비극의 잉태). 동의어.
장로(長老)	장로	<기독교> 선교 및 교회의 운영에 참여하는 성직의 한 계급. 나이가 많고 학문과 덕이 높은 사람. 동의어.
정죄(定罪)	정죄	죄가 있는 것으로 단정함. 죄를 깨끗이 씻음의 정죄(淨罪)와 동음어.
제사장(祭司長)	제사장	<기독교> 유대교에서, 예루살렘 성전에서 의식이나 전례를 맡아보는 사람.
주(主)	주	<기독교> 세상의 악이나 위협으로부터 인류를 구원하는 주인이라는 뜻으로 예수 그리스도를 이르는 말. 유의어 구세주.
중풍병(中風病)	중풍	중풍병은 중풍과 같은 의미임. 유의어.
지경(地境)	지경	나라나 지역 따위의 구간을 가르는 경계. 유의어로 지역. 동음어로 지경(의존명사): 경우나 형편, 정도의 뜻을 나타내는 말.
지옥(地獄)	지옥	<기독교> 큰 죄를 짓고 죽은 사람들이 구원을 받지 못하고 끝없이 벌을 받는다는 곳.
찬송(讚頌)	찬송	<기독교> 하나님의 사랑과 은총을 기리는 노래.
천국(天國)	천국	<기독교> 이 세상에서 예수를 믿은 사람이 죽은 후에 갈 수 있다는, 영혼이 축복받는 나라. 『새번역』, 『공동번역』 모두 ‘하늘나라’.
충만(充滿)	충만	『공동번역』은 ‘가득 참’.
평안(平安)	평안	유의어로 평화: 평온하고 화목함.
포도원(葡萄園)	포도밭	유의어 포도밭.
표적(表蹟)	기적	표적(標的): 목표로 삼는 물건. 동음어. 유의어 기적(奇蹟).
회개(悔改)	회개	<기독교> 신앙생활로 들어가는 데 필요한 요건의 하나. 살아온 삶이 잘못되었음을 자각하여 죄인임을 반성하고 그로부터 벗어나려는 뜻을 세워 새로운 생활로 들어가는 일.
회당(會堂)	회당	<기독교> 예수 그리스도를 주로 고백하고 따르는 신자들의 공동체. 또는 그 장소. 유의어 교회.

『표준국어대사전』에 등재된 기독교 용어는 ‘선지자, 성령, 안식일, 이방인, 인자, 영생, 천국, 제사장, 주, 복음, 장로, 회당, 마귀, 유월절, 회개, 목자, 사도, 성경, 안수, 지옥, 찬송’ 등 21개이다. 이들 용어는 이미 기독교 용어로 사전에 등재된 말이므로 가급적 다른 말로 바꾸지 말고 성경과 관련된 한자어의 의미를 교육하는 것이 필요하다. 이는 한자어의 의미만이 아니라 ‘사도’(使徒: 예수가 복음을 널리 전하기 위해 특별히 뽑은 12제자)처럼 성경적 지식을 이해할 수 있다. 그리고 한자어의 의미를 쉬운 우리말로 부연하여 학습할 경우에 유의어와 동음어, 다의어 등 의미 유형에 따라 비교하여 학습할 필요가 있다.

4.2.1. 유의어(동의어)

두 개 이상의 단어가 서로 소리는 다르나 의미가 비슷할 때, 이들을 유의 관계에 있다고 한다. 엄밀한 의미에서 뜻이 똑같은 단어 쌍은 존재하지 않으므로 동의어(同義語)는 유의어(類義語)에 포함시킨다. 동의어는 꼭 같은 의미와 용법을 가진 이형태의 단어를 말한다. 유의어는 지적 의미 내지 개념적 의미가 유사한 단어를 지칭하는 말로서 유의어에는 두 가지 종류가 있다. 첫째는 어느 환경에서는 등가어로서 대치 가능한 경우(가)와 교체가 불가능한 경우(나)가 있다.

- (가) 맹인(盲人):시각장애인, 이방인(異邦人):이국인, 외식(外飾):겉치레, 선지자:예언자, 사자:심부름꾼, 염려:걱정, 분쟁:다툼, 주(主):구세주, 표적:기적, 회당:교회, 마귀:사탄, 세리:세관, 포도원:포도밭, 의논:모의, 음성:목소리, 이유:원인, 까닭, 중풍병:중풍, 지경:지역, 평안:평화
- (나) 기도(祈禱)-간구(懇求), 고난(苦難)-고통(苦痛), 속량(贖良)-속죄(贖罪), 진리(眞理)-진실(眞實)-사실(史實), 예배(禮拜)-경배(敬拜), 찬송(讚頌)-찬양(讚揚)-찬미(讚美), 심판(審判)-판단(判斷)-재판(裁判), 성경(聖經)-율법(律法)-계명(誡命)-언약(言約)-약속(約束)

또한 지적 의미나 개념적 의미는 동일한데 감정 요소를 달리하는 유의어가 있다. ‘문둥병-나병(癩病)’의 관계는 문둥병이란 표현은 나병환자를 낮잡아 일컫는 말이며, ‘소경-맹인(盲人), 시각장애인’의 관계도 소경은 맹인을 낮잡아 일컫는 말이다. 그리고 ‘나이-춘추, 연령’과 같이 지적 의미는 동일하지만 감정 요소를 달리하는 경우도 있다. 이처럼 고유어와 한자어의 차이도 발견할 수 있다.

4.2.2. 동음어와 다의어

동음어(同音語)는 발음이나 철자가 동일한데 뜻이 다른 말로 동음이의어이다. 반면에 다의어(多義語)는 한 단어가 기본적 의미 외에 부차적 의미를 하나 이상 갖는 단어를 말한다. 동음어는 표제어가 2개 이상이고 어원적 유사성이 없는 반면에 다의어는 표제어가 하나이고 어원적 유사성이 있다. “어떤 사실을 인정하지 않음의 부인(否認)과 결혼한 여자의 부인(婦人), 심부름꾼의 사자(使者)와 맹수의 사자(獅子), 의로운 사람의 의인(義人)과 의로운 존재로 인정하는 의인(義認), 인자(人子)와 인자(仁慈), 외식(外飾)과 외식(外食), 정의에 어긋나는 불의(不義)와 미처 생각하지 않은 불의(不意), 죄가 있는 것으로 단정함의 정죄(定罪)와 죄를 깨끗이 씻음의 정죄(淨罪)” 등은 동음어이다. 그리고 다의어의 예로 ‘실족(失足)’은 발을 헛디딤이지만 행동을 잘못함의 의미도 있다.³⁶⁾ 그리고 ‘잉태(孕胎)’는 아이나 새끼를 뱀의 의미를 가지고 있으며 또한 어떤 사실이나 현상이 내부에서 생겨 자라남의 의미도 내포한다.

4.2.3. 반의어

한 쌍의 단어 의미가 서로 반대되거나 또는 짝을 이루어 서로 관계를 맺고 있는 단어들을 반의어(反意語)라고 한다. 이쪽이 아니면 저쪽이라고 자동적으로 정해지고, 중간 항이 없는 양극적인 관계가 성립되는 반의를 상보적 반의어라고 하며 본고에서 나타난 예는 다음과 같다.

생명(生命) - 사망(死亡)	구원(救援) - 심판(審判)
천국(天國) - 지옥(地獄)	의인(義人) - 죄인(罪人)

그리고 어떤 중심점을 상정하여 서로 다른 관계나 방향성을 나타내는 반의 관계를 관계적 반의라고 한다. 다음은 상호 규정적으로 성립되는 반의 관계이다.

부모(父母) - 자녀(子女), 자식(子息)	
조상(祖上) - 자손(子孫), 후손(後孫)	
신랑(新郎) - 신부(新婦)	선생(先生) - 제자(弟子)
왕(王) - 백성(百姓)	목자(牧者) - 양(羊)
의사(醫師) - 병자(病子)	천사(天使) - 마귀(魔鬼)

36) 원문과 대조해 보면, ‘다른 사람을 죄짓게 함’의 의미로도 쓰이고 있다.

4.2.4. 상의어와 하의어

두 개의 단어 중 한 단어의 의미가 다른 단어의 의미에 포함하거나 포함될 때, 그들의 관계를 상하 관계 또는 포함 관계라 한다. 예를 들면, 상의어(上義語, 또는 상위어[上位語])인 ‘병(病)’은 ‘수종병(水腫病), 열병(熱病), 혈루병(血漏病), 병자(病者), 맹인(盲人), 나병(癩病), 중풍병(中風病)’ 등 하의어(下義語, 또는 하위어[下位語])를 포함한다. 병(病)의 한자를 익히면 7개의 하의어 한자어를 이해할 수 있다. 마가복음 7장에는 ‘죄(罪)’의 목록을 나열하였는데 ‘음란(淫亂), 도둑질, 살인(殺人), 간음(姦淫), 탐욕(貪慾), 악독(惡毒), 속임, 음탕(淫蕩), 질투(嫉妬), 비방(誹謗), 교만(驕慢), 우매(愚昧)’ 등은 하의어가 되며 ‘죄(罪)’는 상의어이다.

지금까지 연상 마인드맵을 활용하여 어휘의 의미를 머릿속에 저장함으로써 보다 오랫동안 기억할 수 있으며, 이러한 과정을 통해 학습자가 어휘를 기억하였다가 필요한 순간에 적절하게 사용할 수 있는 전략적인 방법을 고찰하였다. 또한 성경 한자어의 어휘량을 확장하면서도 어휘 간의 의미 관계를 유의 관계, 동음 관계, 다의어 관계, 반의 관계, 상하 관계로 분류하고, 이를 통해 단어의 의미 관계를 보다 효율적으로 이해할 수 있는 질적인 어휘 교육에 대해서도 고찰하였다.

5. 결론

본 연구는 외국인 학습자를 위한 어휘 교육의 방안으로 성경에 수록된 한자어를 사복음서 중심으로 비교 분석하여 학습자들의 어휘력을 신장시킬 수 있는 한자어 교육 방안에 대해 고찰하였다. 본고에서는 비한자문화권 학습자를 대상으로 한자어 학습을 통한 어휘력 신장을 고찰하였다. 이를 위해 성경 사복음서에 등장한 한자어 2,116개 중 5회 이상 출현한 한자어 개수 290개를 선정하고, 이 중 네 권의 책에서 중복된 단어 138개를 중심으로 출현 빈도수가 높은 한자어와 공통으로 중복된 어휘들을 선정하여 『표준국어대사전』, 『새번역』, 『공동개정』을 서로 비교하여 고찰하였다.

또한 어휘 교육 방안으로 연상을 활용하여 많은 단어를 학습할 수 있도록 하면서도 단어의 의미를 정확하게 이해할 수 있는 질적 어휘 학습 방안을 제시하였다. 이에 『표준국어대사전』에서 어휘의 의미 정보를 습득하고, 한국어 교사의 머릿속 연상을 마인드맵으로 이미지화하여 기존에 알고 있던 지식에 통합하는 방식으로 어휘량을 향상시킬 수 있음을 제시하였다. 연상 마인드맵을 통해 학습한 어휘는 쉽게 기억되고, 그 기억하는 기간이

오랫동안 지속될 수 있는 효과적인 전략이 될 수 있다. 또한 유의어, 반의어, 동음어, 다의어 교육을 통한 단어 간 의미 관계를 학습함으로써 학습자가 상황과 문맥에 맞게 재조직할 수 있는 유연성을 발휘하여 창조적인 어휘 학습으로 이어질 수 있는 방안을 제시하였다.

성경 한자어 연구에 대한 선행 연구가 많지 않은 상황에서 본 연구는 외국인 학습자들에게 성경의 한자어를 통해 한국어의 어휘력 향상 효과를 가져올 뿐만 아니라, 사복음서의 주(主), 죄(罪), 인자(人子), 구원(救援) 등 주요 핵심어를 학습함으로써 성경 말씀을 배우고 깨닫게 하는 점에서 본고의 의의가 있다.

<주제어>(Keywords)

외국인 학습자, 성경 한자어, 인지적 요인, 연상 마인드맵, 어휘 학습.

Foreign learner, Chinese characters in the Bible, Cognitive factors, Associative mind map, Vocabulary learning.

(투고 일자: 2019년 7월 29일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 10월 23일)

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『聖經全書 國漢文』, 서울: 대한성서공회, 2014.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 『라이프성경사전』, 서울: 가스펠서브, 2007.
- 교육부, 「국어과 교육과정」, 교육부고시 제2015-74호 [별책5].
- 국립국어원, 『표준국어대사전』, 서울: 동아, 1999.
- 국립국어원, “표준 한국어 교육과정의 어휘 교수 목표 및 내용”, 2010, 149, 166-167.
- 국립국어원, “국제통용 한국어교육 표준모형 개발”, 2010.
- 강현화, “한국어교육용 기초 한자어에 대한 기초 연구: 한국어 교재에 나타난 어휘를 바탕으로”, 『한국어 교육』 12 (2001), 53-70.
- 강현화, 김창구, “어휘력 신장을 위한 기본 한자어의 조어력 조사”, 『말』 25·26 (2001), 190-196.
- 김세윤, 『그 ‘사람의 아들(人子)’ — 하나님의 아들』, 서울: 두란노, 2012.
- 김은혜, “연상을 활용한 한국어 어휘 의미 교육 연구 — 고급 한국어 학습자를 대상으로 —”, 박사학위논문, 인하대학교, 2012.
- 김은혜, 『외국어로서의 한국어 어휘 교육론』, 서울: 역락, 2017.
- 김은혜, “의미 중심 어휘지도를 위한 고급 한국어 학습자의 단어 연상 조사”, 『새국어교육』 88 (2011), 135-169.
- 김정남, “한국어교육(韓國語教育)에서 한자교육(漢字教育)의 위상과 방향”, 『어문연구』 33 (2005), 399-424.
- 김중섭, “外國人을 위한 한국어 漢字教育 연구”, 『어문연구』 95 (1997), 95-113.
- 김지형, “외국인 학습자를 위한 교육용 기초한자의 선정”, 『어문연구』 118 (2003), 377-402.
- 문금현, “한국어 어휘 교육을 위한 한자어 학습 방안”, 『이중언어학』 23 (2003), 13-35.
- 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 176-198.
- 박덕유, “외국인 유학생에 대한 선교 전략 방안 연구”, 석사학위논문, 서울신학대학교 신학대학원, 2012.
- 박덕유, “외국인 학습자를 위한 어휘력 신장 연구(1) — 한국어 漢子 및 漢字語를 중심으로”, 『언어와 문화』 5:1 (2009), 85-104.
- 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34

(2014), 83-109.

- 신희삼, “반의어를 이용한 한국어 어휘교육 방안”, 「언어학」 22:4 (2014), 297-316.
- 안효미, “초등영어에서 마인드맵을 활용한 어휘 학습이 어휘력에 미치는 영향 — 6학년을 중심으로 —”, 석사학위논문, 공주대학교 교육대학원, 2009.
- 오성애, “중국인(中國人) 한국어 학습자를 위한 한국(韓國) 한자(漢字)와 한자어(漢字語) 교육(教育)의 기초 연구”, 「새국어교육」 79 (2008), 255-279.
- 유추문, “한국어 학습자를 위한 유의어 교육 연구: 고유어와 한자어 간의 유의어를 중심으로”, 석사학위논문, 숙명여자대학교, 2011.
- 윤철희, “한자(漢字)를 활용한 신앙교육 연구: 성경을 중심으로”, 석사학위논문, 장신대학교, 2017.
- 이민우, “반의관계를 이용한 한국어 교육 방안”, 「이중언어학」 49 (2012), 219-242.
- 이선중, “어원분석학적 접근을 활용한 한자어 교육 연구”, 「새국어교육」 112 (2017), 211-243.
- 전무용, “『성경전서 개역개정판 간이국한문』의 한자어”, 「성경원문연구」 17 (2005), 178-209.
- 정승혜, “外國人을 위한 國語 漢字 教育 研究”, 석사학위논문, 이화여자대학교, 1998.
- 정유진, “중국어와 한국 한자어 비교분석: 語彙를 中心으로”, 석사학위논문, 동국대학교 교육대학원, 2002.
- 정희지, 이일지, “이미지를 활용한 어휘교육의 효과”, 「언어연구」 27 (2010), 599-616.
- 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 「성경원문연구」 25 (2009), 127-148.
- 조철현, “한국어 학습자의 오류 유형 조사 연구”, 「2002년 국어정책 공모과제 연구 보고서」, 문화관광부, 2002, 241-245.
- 최주열, “한자 교육 방법에 관한 고찰 — 외국인에 대한 한자 교육을 중심으로 —”, 「한국어 교육」 5 (1994), 145-174.
- 추육영, “한국어교육에서 유의어 연구의 현황 및 과제”, 「겨레어문학」 54 (2015), 375-405.
- 한재영, “外國語로서의 韓國語 漢字教育을 위한 기초적 연구: 非漢字文化圈 학습자를 대상으로”, 「어문연구」 120 (2003), 557-586.

Ethnologue Languages of the World, www.ethnologue.com (2019. 7. 25.).

<Abstract>

**Method for Teaching Chinese Character Words of the Bible to
Non-native Korean Learners Focusing on the Four Gospels**

Deok-yu Park, An-yong Lee
(Inha University)

For a foreigner studying the Korean language to enhance their use of Korean vocabulary, it is important for them to expand the volume of vocabulary and to understand the precise meaning of vocabularies they learned. An accurate understanding of their meaning will allow the speaker to use with ease vocabularies that are appropriate for the context and circumstance. Korean vocabulary comprises three types of words: words of native origin, words based on Chinese characters, and words of foreign origin. Among them, words based on Chinese characters amount to approximately 60% of the Korean vocabulary. A teaching-learning program helping foreign learners to efficiently understand these difficult Chinese character words is therefore required to understand the precise meaning of Korean vocabularies.

This thesis inquires into a teaching method that will help foreign learners from non-Chinese cultural backgrounds to grow their faith. The proposed teaching method is designed to help non-native learners who read the Bible to efficiently understand Chinese character words in the Korean Bible. In the Gospels, i.e. the first four books of the New Testament, of the New Korean Revised Version, there are 2,116 Chinese character words. Among them, 355 words that appear repeatedly are selected and provided herein. There are 24 Chinese character words appearing repeatedly in all four Gospels, and 83 appearing in two or more of the Gospels. In the Gospels, 290 of them appear more than five times while 138 of them are repeated. This thesis presents a teaching method that categorizes Chinese character words into different themes, and utilizes an associative mind map to expand the volume of vocabulary. At the same time, the internal meaning of vocabulary is learned through the related meaning of synonyms, homophones, variants, and antonyms. In addition,

certain difficult Chinese character words are changed into easy Korean words and presented to foreign learners.

Chinese character words occupy a large portion of the Korean language, and thus becomes a requirement for foreign learners to understand the Bible. This thesis presents a method for learning Chinese character words by means of a vocabulary learning strategy on a recognition factor based on a linguistic factor.

Qoheleth's Impact on the Qumranic Presentation of the Eschatological Worldview (4QMysteries and 4QInstruction)

Daewoong Kim*

Qoheleth is a theologian of despair. He entertains a deep skepticism that contrasts with traditional wisdom characteristic of optimism.¹⁾ For the sage, wisdom holds only limited value yet death ever pervades the thought of humans who know the grave that awaits them is to be their eternal home. Qoheleth's

* Ph.D. in Old Testament at Rice University. Professor of Old Testament at Chongshin University. kim.daewoong0530@gmail.com.

1) Leo G. Perdue, "Wisdom and Apocalyptic: The Case of Qoheleth", Florentino García Martínez, ed., *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, BETL 168 (Leuven: Leuven University Press, 2003), 245; Qoheleth's doubts about the certainty of human knowledge might be comparable to the texts that are inscribed on Egyptian and Hellenistic tombstones and the philosophers of the New Academy that dominated Plato's old school for more than two centuries (see especially Arcesilaus and Carneades). For Egyptian grave autographies, see Olivier Perdu, "Ancient Egyptian Biographies", *CANE* 4 (1995), 2243-2254; Andrea M. Gnirs, "Die Ägyptische Autobiographie", Antonio Loprieno ed., *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 191-241; For Greek and Hellenistic Jewish grave inscriptions, see Imre Peres, *Griechische Grabinschriften und Neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) and the earlier studies of Nikolaus Müller, *Die Inschriften der Jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom*, Gesellschaft zur Förderung des Wissenschaft des Judentums; Schriften (Leipzig: Gustav Fock, 1919); Jean-Baptiste Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* 1-2 (Rome: Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana, 1936-1952); Pieter W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE-700 CE)* (Kampen: Kok Pharos, 1991).

radical thesis that death cancels everything²⁾ is rooted more in the more incisive acuity of his gifts of observation than in his loss of trust in the goodness of God.³⁾ In a sense, nevertheless, Qoheleth's skeptical overtones, which assume "religious and intellectual crisis,"⁴⁾ appear to penetrate into every conceivable sphere of human epistemology, from the knowledge of God and divine action and presence, to pragmatic knowledge of human behavior, to knowledge itself, and especially to the new ideas emerging in apocalyptic.⁵⁾

If Qoheleth reflects the crisis of the mythical *regressus ad initium* that is the threat of a return to the chaos prior to the creative world,⁶⁾ the sapiential texts from the Qumran community take a distinct stance toward the crisis in their own terms. 4QMysteries and 4QInstruction, for example, seem to seriously demur to Qoheleth's teachings, such as the futile death of the righteous, the concept of a distant God, and an understanding of human toil and pleasure. In developing various arguments against Qoheleth, both Qumran wisdom texts demonstrate that "a sapiential text can combine elements from both apocalypticism and traditional wisdom."⁷⁾

Moreover, the judicious adoption of Qoheleth's motifs and themes on the part of both Qumran texts generates competing tones with the sage, particularly in terms of the matter of death and retribution. The two manuscripts often design stylistic phrases to modify or take advantage of their original meaning in their earlier context of Qoheleth's discourse. In particular, the Qumran sapiential

2) James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, 2nd ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 117, summarizes Qoheleth's five theses as follows: "(1) death cancels everything; (2) wisdom cannot achieve its goal; (3) God is unknowable; (4) the world is crooked; and (5) pleasure commends itself."

3) Pace Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel*, James D. Martin, trans. (Harrisburg: Trinity Press International, 1972), 234.

4) James L. Crenshaw, "Ecclesiastes, the Book of (Qoheleth)", James L. Crenshaw, ed., *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom* (Georgia: Mercer University Press, 1995), 509.

5) Leo G. Perdue, "Wisdom and Apocalyptic", 245-258, contends that the apocalyptic sages in the Hellenistic period were most likely the major opponents of Qoheleth. This view is interesting, but I would make sure that Qoheleth is not their contemporary but their predecessor.

6) James L. Crenshaw, "Studies in Ancient Israelite Wisdom: Prolegomenon", James L. Crenshaw, ed., *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom* (Georgia: Mercer University Press, 1995), 118.

7) Matthew J. Goff, "Wisdom, Apocalypticism, and the Pedagogical Ethos of 4QInstruction", Benjamin G. Wright III, et al., eds., *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, SBL Symposium Series 35 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 58.

manuscripts forge an eschatological worldview of the theophanic judgment and blissful afterlife in the close relationship with Qoheleth's sayings. As a result, "an intertextual structure or networks of meaning in which the textual elements receive their meaning"⁸⁾ is built between Qoheleth's text and the Qumran manuscripts.⁹⁾ In finding and dealing with such intertextual relationship,¹⁰⁾ interpreters are invited to "direct their attention to the point of intersection of the unmerged voices"¹¹⁾ in order to describe a measure of dialogical truth between the Qumran compositions and the biblical wisdom.

From this standpoint, I will probe Qoheleth's impact on the eschatological presentation of the Qumran sapiential texts by appealing to sufficient repetitions as a basis for intertextual linkage.¹²⁾ Given that the language of the Qumran manuscripts actively enters into conversation with the language of Qoheleth,¹³⁾ the manuscripts

8) Ellen von Wolde, "Intertextuality: Ruth in Dialogue with Tamar", Athalya Brenner and Carole Fontaine, eds., *Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 432.

9) The significance of this intriguing connection is heightened by the existence and currency of 4QOheleth^{a, b} Scrolls at Qumran. 4QOheleth^a was first published by James Muilenburg, "A Qoheleth Scroll from Qumran", *BASOR* 135 (1954), 20-28. Recently, Eugene Ulrich, "Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran (4QEZRA, 4QOHO^{A, B})", Eugene Ulrich, et al., eds., *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, JSOTSup. 149 (Sheffield: JSOT Press, 1992), 142-150, provides detailed comments on the scrolls' textual features of the preserved portions of the Qoheleth Scrolls (5:13-17; 6:1, 3-8, 12; 7:1-10, 19-20).

10) Antoon Schoors, "Preface", Antoon Schoors, ed., *Qoheleth in the Context of Wisdom*, BETL 136 (Leuven: Leuven University Press, 1998) suggests that, in the current state of the study of Qoheleth in relation to 4QMysteries and 4QInstruction, the issue is how to find persuasive connection between them. "Everybody agreed that there is some relationship between wisdom and Torah in Qoheleth and also in the non-Essene wisdom texts just referred to. The problem, however, remained that it seemed problematic to find a direct relationship between these texts and Qoheleth" (p. 4).

11) Carol A. Newsom, "Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth", *JR* 76:2 (1996), 298.

12) Ellen von Wolde, "Intertextuality", 433, rightly argues about repetition or similarities as evidence or possible intertextual signs in terms of the objectivity of interpretation. She states that "If sufficient *repetition* does not exist, then there is no basis for arguing for intertextuality. In case of considerable repetitions and similarities, a basis for intertextual linking is given and a reflection on these iconic features possible. This proves that intertextuality is not just the idea a reader has made up in his or her mind, but that the *markers in the text have made this linking possible*" (emphasis mine).

13) Leo G. Perdue, "Wisdom and Apocalyptic", 245, nicely points out the dialogical quality of Qoheleth's discourse with other sapiential texts, stating that "In the language of Qoheleth, it is clear that he is in conversation with traditional wisdom and takes a critical stance toward it. But he also engages in conflict with a type of wisdom that included apocalyptic themes." In this paper my focus is mainly on the conflict, or more probably disputation, of the Qumran sapiential texts with Qoheleth, not *vice versa*.

appear to perceive rather clearly Qoheleth's radical attitude,¹⁴⁾ albeit often allusive, of apocalypticism. To describe the dialogic meaning which fluidly moves between one text and the other, I will seek to capture in what manner a word or utterance responds in one form or another to language that precedes it.¹⁵⁾ In doing so, I will ground the legitimacy of the direct relationship between Qoheleth and 4QMysteries and between Qoheleth and 4QInstruction on such "logical relationships"¹⁶⁾ as "the relationship of agreement/disagreement, affirmation/supplementation, question/answer"¹⁷⁾ and, most of all, argument/counter-argument.

1. Qoheleth and 4QMysteries: Wisdom in Eclipse and Theophanic Knowledge

For Qoheleth, wisdom's superiority over folly, once at least, is indubitable. He thinks that "wisdom excels folly 'as' (כּ) light excels darkness" (2:13). Here the sage utilizes a notion of the polarity between "light" (אור) and "darkness" (חֹשֶׁךְ) with the view to underscoring how clearly that wisdom "has advantage" (... שׁ יתרון) over the folly." Elaborating on the polarity of the antithetical parallelism of the next stichos,¹⁸⁾ Qoheleth articulates the superiority of light to "the wise

14) Thomas Krüger, *Qoheleth*, O. C. Dean Jr., trans. (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 25-27, rightly points out how some teachings of Qoheleth critically treat his preceding or contemporary eschatological movements, a comparing Qoheleth's argument with the selective texts of 1 Enoch, Isaiah and Psalms. Thus, Ecc 1:9-11 is, in his view, understood as an ironic rereading of the expectation of an eschatological new creation (p. 25). Ecc 3:19-21 and 9:4-6 criticize even more clearly hopes for a continued existence of the individual after death, that is, an individual eschatology (p. 26).

15) Mikhail M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Vern W. McGee, trans., Caryl Emerson and Michael Holquist eds., University of Texas Press Slavic Series 8 (Austin: University of Texas Press, 1986), 94, designates such an action of constructing an utterance in anticipation of possible responses as the "act of responsive understanding."

16) Mikhail M. Bakhtin, *Problem of Dostoevsky's Poetics*, C. Emerson, ed., Theory and History of Literature 8 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 184. As L. Juliana M. Claassens nicely perceives, "these logical relationships are not only on the level of syntactic and lexical-semantic similarities, but also on a metalinguistic level, where language is used and embodied in the form of an utterance" ("Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology", *JBL* 122:1 [2003], 137).

17) Mikhail M. Bakhtin, *Problem of Dostoevsky's Poetics*, 188.

18) J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qoheleth*, BZAW 152 (Berlin: Walter de Gruyter, 1979), 22.

whose eyes are in their head”, who are in contrast to “the foolish who walk in darkness” (2:14a). However, as soon as the sage highlights the prevailing nature of the wisdom and the wise, he cancels this view by adding a subversive observation that “one fate” (מִקְרָה אֶחָד) befalls both the wise and the foolish (2:14b).¹⁹⁾ The one fate, which they suffer in common, not only neutralizes the wisdom’s advantage over the folly (saying metaphorically, the light’s advantage over the darkness), but also spurs Qoheleth to sense the futility of his wisdom *par excellence* (“Why then have I been extremely [יִתְרָה] wise?”, 2:15a). The sage’s disillusionment with wisdom,²⁰⁾ finally, develops into a hatred for life (“Therefore I hated life” [וְשָׂנְאֵתִי אֶת־הַחַיִּים], 2:17a), and it immediately results in the recognition of death, “the great equalizer”²¹⁾ of everything.

The metaphor of the contrastive duality of light and darkness finds such equivalents in 4QMysteries as “light and darkness” (4Q299 6 ii 10) and, its rather extended phrase, “mysteries of light and ways of dark[ness...]” (רִזֵּי אֹרֶר [.. חוּשְׁנָךְ] (4Q299 5 2)).²²⁾ Particularly, the association in the phrase of “darkness” with “ways” evokes Qoheleth’s use of the similar image for the fool: “the fool walks in darkness” (הַכֹּסֵּל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ) (2:14). Yet, the sectarian teacher’s use of the metaphor is remarkably different from that of Qoheleth. Not only is the metaphor for “the wisdom and the ‘folly (סְכָלוּת)’” (2:13) remodeled as one for justice and evil, but also the canceled superiority of the light over the

19) Qoheleth’s way of teaching can be considered in light of the Skeptics’ mode of the pedagogic technique, which lists contradictory sayings about a particular subject to demonstrate the inaccessibility to the truth, wisdom, or proper behavior.

20) Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament*, 2nd ed. (Sheffield: Almond Press, 1981), 178, suggests the effect of death on wisdom: “When death enters the picture, the apparent advantage of wisdom over folly turns out to be an illusion.”

21) Roland Murphy, *Ecclesiastes*, WBC 23A (Dallas: Word Books, 1992), 22. Likewise, C. L. Seow, *Ecclesiastes*, AB 18C (New York: Doubleday, 1997), 304, adopts the term again, with slight modification, “the great leveler.”

22) Texts and translations of 4QMysteries and 4QInstruction appearing in this paper utilize L. H. Schiffman, “4QMysteries^{a-b, c?}”, T. Elgvin, et al., eds., *Qumran Cave 4. XV: Sapiential Texts, Part 1*, DJD 20 (Oxford: Clarendon, 1997); J. Strugnell and D. J. Harrington, “4QInstruction”, J. Strugnell, D. J. Harrington, and T. Elgvin, eds., *Qumran Cave 4.XXIV: Sapiential Texts, Part 2*, DJD 34 (Oxford: Clarendon, 1999), 1-503; Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill, 1997-1998); Michael Wise, Martin Abegg Jr., and Edward Cook, *The Dead Sea Scrolls* (New York: HarperCollins, 1996). Yet, I provide at times my own different translations.

darkness is retrieved: “evil will disappear before justice ‘as’ (כּ) ‘[da]rkness’ disappears before ‘light’” (1Q27 1 i 5b-6a). Furthermore, while Qoheleth, as noted above, takes advantage of the metaphor only to subvert its connotation for the sake of his theme of one fate that comes to all, the restored status of the lightlike members in 4QMysteires seems immutable.²³⁾ The wisdom text depicts the darknesslike ones as doomed to be extinct:

As smoke vanishes and n[o] longer exist (אֵינְנִי עוֹד) so will evil vanish forever (לְעַד) ... And all those who curb the wonderful mysteries ‘will no longer exist’ (אֵינְמָה עוֹד).

(1Q27 1 i 6-7)

According to Qoheleth, it is death that annuls the excellence of the wise over the foolish and of the wisdom over the folly. Semantic parallelism between “the wise die with the fool” (2:16b) and “one fate befalls both of them” (2:14b) suggests that the one fate means death. Thus, the sage argues that the poor wise cannot help but to fail at the very point where the dark power of death is triumphant. He asks “what advantage the wise have over the fool” (מַה־יִּוְתֵר לְחָכָם מִן־הַכְּסִיל) (6:8a), distrusting the advantage of “a *poor* person ‘who knows’ (יֹדֵעַ) how to cope with life” (6:8b).²⁴⁾ The question arises from the previous observation that “yet the gullet is not filled” (וְגִם־הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמְלֵא) (6:7).²⁵⁾ From the social perspective, the gullet denotes the rich oppressors, who assume a common metaphor of Prince Mot, and the term “gullet” can symbolize deified Death, which the Canaanite myth portrays as an insatiable monster with an opened

23) The same emphasis appears in the Treatise on the Two Spirits. The Treatise claims that the contrary human fates are made unchangeable by Heavenly beings: “The authority of the Prince of Light extends to the governance of all righteous people; therefore, ‘they walk in the paths of light’ (בְּדַרְכֵי אֹר יִהְיֶה־לָּבוֹ). Correspondingly, the authority of the Angel of Darkness embraces the governance of all wicked people, so ‘they walk in the paths of darkness’ (בְּדַרְכֵי חוֹשֶׁךְ יִהְיֶה־לָּבוֹ)” (1QS 3 20-21). Translation from Michael Wise, Martin Abegg Jr., and Edward Cook, *The Dead Sea Scrolls*, 130.

24) Qoheleth’s lack of confidence in the advantage of the poor wise recurs in the book: The poor yet wise youth who is rejected by another generation (4:13, 16) and the poor wise man, who delivers a city by this wisdom, gains no remembrance from his descendants (9:13-16).

25) Translation after C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 202. Since נֶפֶשׁ constantly refers to the insatiable people in the surrounding passages (6:2, 3, 9), it means here “the insatiable appetite of greedy people” (p. 213).

mouth.²⁶⁾ Qoheleth, therefore, endows the insatiable rich with the image of the mythological Death, thereby reinforcing his favorite theme of the final end of all human beings.

More fascinatingly, the sage's attention to the rich oppressors is shared by the teacher of 4QMysteries, but they are reviewed from quite a different outlook. As the oppressors lose their souls, there occurs demise of Death. This revisionary idea about the insatiable gullet becomes palpable through the following observations of the manuscript. First, the author of 4QMysteries asserts the view that 'knowledge and folly', which can be said to be a semblance of the Qoheleth's 'wisdom and folly', are not subjected to the same fate. Thus he highlights the evanishment of the folly only (1Q27 1 i 6). And surprisingly, it is not the fate of death but rather the advent of knowledge that makes the folly expire forever. For Qoheleth, the insatiable rich are like the gullet unable to be filled with anything, but 4QMysteries creates eschatological knowledge able to fill all the world: "And knowledge will 'fill' (תמלא) the world, and folly²⁷⁾ will no [longer] be present (וְאֵין שָׁם לְעֶרְךָ)" (1Q27 1 i 7b).

Qoheleth declares that "everything is vapor (הַבָּל, ἀτμός/ἀτμός)" (1:2; 12:8),²⁸⁾ and comes to the judgment that "everything is the same for everyone: one fate 'to the righteous' (לְצַדִּיק) and 'the wicked' (לְרָשָׁע)" (9:2).²⁹⁾ Such a pessimistic view concerning human fate, however, is unacceptable in the Qumran manuscript. Using the metaphorical image of "smoke" (עשן) that echoes

26) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 226-227, convincingly explains the background of Canaanite mythology about deified Death and its sociological implication in the verse. As he nicely put, the biblical writers frequently use the imagery of Death which waits to take the victim into its gullet (e.g., Isa 5:14; Pro 27:20; 30:16). Particularly, the prophet Habakkuk pictures a rich, arrogant oppressor with the imagery: "Moreover, wealth is treacherous; the arrogant do not endure. They open their throats wide as *Sheol* (כְּשֵׂאוֹל נִפְשׁוּ): like Death they never have enough. They gather all nations for themselves, and collect all peoples as they their own" (NRS Hab 2:5).

27) A different Hebrew, אֵין as a synonym of Qoheleth's term, סְכָלוּת.

28) For the Greek translation of the Hebrew *hebel* as 'vapor,' see C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 101. I here follow the readings of Aquila, Symmachus, and Theodotion in order to make the parallelism between "vapor" in Qoheleth and "smoke" in 4QMysteries. The translation is attested also in LXX^b (Ecc 9:9) as well as in some rabbinic texts. Seow states that "in Mishnaic Hebrew the word may refer to breadth, air, steam, vapor, gas and the like (*b. Šabb.* 88b, 119b; *Yebam.* 80b ... *Qoheleth Rabbah* takes the word to be 'like the steam from the oven')" (p. 101).

29) Note the short vowel *patah* under the inseparable preposition לְ. The vowel is a remnant of the article הַ. The article falls away, surrendering its vowel to the preposition which is attached to the phrases, "the righteous" and "the wicked." The article used twice for the Qoheleth's phrases reappears as unattached to the preposition in the Qumran text, "הַרְשָׁע וְהַצַּדִּיק".

Qoheleth's "vapor", 4QMysteries presents the ultimate demonstration of the righteous' stroke to the wicked: "'the wicked' (הרשע) will disappear before 'the righteous' (הצדק) ... As smoke vanishes ... so 'the wicked' (הרשע) will vanish forever" (1Q27 1 i 5-6a). Qoheleth observes that "there is no one on earth so righteous" (אין צדיק בארץ) as to perform the good without ever sinning (7:20). However, 4QMysteries cannot abide the related notions of relative righteousness or unavoidable evil. Thus, an eschatological vision of the sectarian manuscript reflects Qoheleth's specific observation of the prevalence of evil. "The wickedness" (הרשע), which Qoheleth detects in the place of "righteousness" (הצדק) under the "sun" (שמש), will not exist any more in "the world" (תבל)³⁰ when "the righteousness" (הצדק) will be revealed like the "sun" (שמש) (Ecc 3:16; 1Q27 1 i 6b-7a).³¹ In this way, 4QMysteries does not consider the fate of death which equates the wisdom/wise with the folly/fool; there will be the theophanic, eschatological judgment of knowledge/righteousness which will come at the expense of the existence of the folly/wickedness.

Then, mythological Death, which Qoheleth personifies as the oppressive and insatiable rich, receives a poignant counterthrust.³² 4QMysteries declares that the theophanic judgment of knowledge triggers the "utopian transformation of the world,"³³ where the ultimate elimination of the wicked rich is inevitable. There is little doubt that the oppressive rich in Qoheleth are congruent with "the evildoer" (המרע) in 4QMysteries, who sinfully oppresses his neighbors and robs them of wealth (1Q27 1 i 11; ii 4). Moreover, the Qumran manuscript, adopting

30) Job 18:18 employs similar imagery for the obliteration of the wicked: "They (i.e. the wicked) are thrust from light into darkness, and driven out of the world" (NRS, insertion mine). The Qumranic imagery is attested even in a teaching attributed to Jesus about divine eschatological judgment: "Then the righteous will shine like the sun in the kingdom of their Father" (NRS Mat 13:43).

31) The image of the revealed justice as the judge on the wicked is also found in 4QInstruction. There, it is God who takes the role of the justice of 4QMysteries: "In heaven He 'will judge' (ישפט) the work of 'iniquity' (רשעה) ... [on the day of] its '[jud]gment' (משפט) ... all injustice will end" (4Q416 1 10, 12-13a). This scene, too, seems aware of Qoheleth's observation that "in the place of 'justice' (משפט) there 'wickedness' (רשע)" (Ecc 3:16a).

32) Contra Shannon Burkes, *God, Self, and Death: The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period* (Leiden; Boston: Brill, 2003). Her analysis of the relation between death and God in the Book of Qoheleth is generally helpful, but sometimes too strained. For example, she states: "Death is never personified, even metaphorically, since the cosmos in which the author dwells is not populated by supernatural entities" (p. 79).

33) Matthew J. Goff, *Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 2006), 73.

the typical manner of Qoheleth,³⁴) forges a sarcastic question: “what advantage is there to ([...] לְמַה הוּא הַיּוֹתֵר [the evildoer])?”³⁵) When attention is paid to the rhetorical nature of the Qumranic question which emphatically refuses the advantage, the object of the question must be the rich evildoer on whose pillage fate is concentrated (1Q27 1 i 11-ii 11).³⁶) Moreover, reflecting Qoheleth's claim that wickedness “will not deliver” (לֹא יִמְלֵט) its practitioners because “no one knows what is going to happen” (אֵינָנוּ יָדְעַ מַה־שִּׁיְהִיָּה) (8:7-8), 4QMysteries changes the cause of disaster for the practitioners from the impotence of wickedness into the inevitable theophanic judgment: Those wicked people who “do not know what is going to happen to them” (לֹא יָדְעוּ מַה אֲשֶׁר יָבוֹא עֲלֵיהֶם) “will not save” (לֹא מִלְטוּ) their souls from the mystery that is to be (1Q27 1 i 3b-4).³⁷) In this way, the “gullet” (הַנֶּפֶשׁ) of the insatiable rich frustrating the *knowledge* of the poor (6:8) is rendered as doomed “souls” (נַפְשָׁם) of the rich evildoer that are to be destroyed in the eschatological future due to his or her *lack of knowledge* (1Q27 1 i 3a).

34) The Hebrew יוֹתֵר occurs only in Ecclesiastes, except in two cases: 1Sa 15:15 (as noun, “the rest”) and Est 6:6 (as adverbial, “more than”). Its cognate, יִתְרוֹן, with the economic meaning of “advantage” is found only in the list of Qoheleth's vocabulary (10 times). Syntactical pattern of the question, “לְמַה יוֹתֵר לְּ”, what is there advantage to?” is used in the Book of Qoheleth twice, that is, 6:8 (מַה־יּוֹתֵר לְחֻכְמָם) and 6:11 (מַה־יּוֹתֵר לְאָדָם). Both verses are extant in the Qoheleth Scroll^a, “מַה יּוֹתֵר לְחֻכְמָם” (4QQoheleth^a 1 ii 6) and “מַה יּוֹתֵר לְאָדָם” (4QQoheleth^a 1 ii 11). All of these enhance the possibility that the sectarian question is aware of Qoheleth's one. See the Qumran phrases cited from Eugene Ulrich, “Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran (4QEZR, 4QQOH^{A,B})”, 145.

35) Armin Lange, “In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und Weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel”, Antoon Schoors, ed., *Qohelet in the Context of Wisdom*, BETL 136 (Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1998), 125, connects the phrase to Ecc 6:8, 11, arguing for 4QMysteries' use of “die Konstruktion לְ יוֹתֵר.” He contends that the second redactor of the book of Qoheleth was a member of the sapiential circle behind the book, assuming that the manuscript quotes Ecc 6:8 or 6:11. For a critique for Lange, see Torleif Elgvin, “Priestly Sage? The Milieus of Origin of 4QMysteries and 4QInstruction”, John J. Collins, et al., eds., *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (Leiden; Boston: Brill, 2004), 68-87.

36) L. H. Schiffman, “4QMysteries^{a-b, c}”, 40.

37) In this context, the *raz nihyeh* is not simply an intellectual matter but “a real entity having control over the world” (Menahem Kister, “Wisdom Literature and its Relation to Other Genre”, John J. Collins, et al., eds., *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* [Leiden: Brill, 2004], 31).

2. Qoheleth and 4QInstruction: Disputation over Mortality and Afterlife

We find Qoheleth's argument of death more appreciably matched with its counter-argument located in 4QInstruction. The theme of knowledge, as investigated above, is prominent in 4QMysteries. This time, this theme serves as a link to facilitate an intertextual reading of Qoheleth's teaching with 4QInstruction's vision of the Hagu pericope (4Q417 1 i 13-18).³⁸⁾ Notably, the theme of one fate, which Qoheleth uses to invalidate the disparity between the righteous/wise and the wicked/foolish, is converted into a new kind of fate by which 4QInstruction predetermines the disparity and leaves it eternally irrevocable. Along with such thematic revision, Qoheleth's skeptical teaching of human mortality finds its dramatically shifted expression in 4QInstruction. While detecting some dynamic undercurrents moving between Qoheleth's wisdom text and the Qumran sapiential text, I will analyze several keywords of Qoheleth's teaching about death, such as 'reward' (שָׂכָר), 'reputation' (זָכָר), and 'portion' (חֵלֶק) that are all shared, literally and semantically, by 4QInstruction. The common keywords and themes not only constitute the main point that the biblical sage makes, but also establish an elaborate network of connections with the Hagu pericope.

In Qoheleth's view, death means, on the one hand, *present* catastrophe for the wise in the sense that it is final destination of the mundane life of both the wise and the foolish. What is worse, death means a calamity ongoing to their *future*, inasmuch as death entails "no remembrance of the wise forever just as the case with the fool" (אֵין זְכוֹרֹן לְחָכָם עִם־הַכְּסִיל לְעוֹלָם) (2:16a). Alluding to the calamity the wise suffer after present life, Qoheleth's presentation of the living and the dead intensifies the point with quite a sardonic tone. Here the sage's favorite theme of knowledge recurs. Our special attention should be drawn to the manner of making its ironic force:³⁹⁾

38) For the Hagu pericope, see Matthew J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction* (Leiden: Brill, 2003), 83-94.

39) For Qoheleth's use of Irony in the passage, see Izak J. J. Spangenberg, "Irony in the Book of Qoheleth", *JSOT* 72 (1996), 57-69. He notes the ironic effect of Qoheleth's argument: "statements about death plays a crucial role in this skeptical world view ... Cosmic irony usually deals with the relationship between God and humans. Seen from the perspective of humans, this is negative; they are the victims of God's capriciousness. On account of this capriciousness (9:1) and since just retribution does not exist (9:2-3) and also because the place of the dead is so horrible (9:5b-6), Qoheleth recommends enjoyment of life (9:7-10)" (pp. 60, 68).

While the living “know” (יֹדְעִים) that they will die, the dead “do not know” (אֵינָם יוֹדְעִים) nothing and have no more “reward” (שָׂכָר) because their “reputation” (זָכָר) is forgotten ... (The dead) will “nevermore” (עוֹלָם) have a “portion” (חֵלֶק) in all that is done under the sun.

(Ecc 9:5-6).

One may perceive Qoheleth's subtle diction to be couched in a deliberate use of paronomasia (זָכָר/שָׂכָר, reputation/reward).⁴⁰⁾ The ironic effect of paronomasia serves to stress a futility of the advantage of the living over the dead. According to the sage, the single advantage that the living take over the dead resides in their knowledge of impending death. But the knowledge gives at the very best a minimal solace to the living, insofar as it constantly reminds them what will invariably happen to them. Every trace of the living (namely, “reputation”) will vanish, and beyond this world there will be no more “reward” available to them. The astounding message of the sage is that such theoretical knowledge of the living is hardly an advantage over the dead⁴¹⁾ who do not know “anything bad” (בְּאִימָה).⁴²⁾ Thus, the theme of one fate, in which Qoheleth disproves the superior position of the wise over the fool, is reused to obscure the advantage of the living over the dead.

Why is Qoheleth's perspective on death so depressing and, more probably, subversive? Another instruction of Qoheleth in 9:1-10 seems to suggest that his perspective flows from his frustrating observation on divine retribution for the living. The sage appears to repudiate any distinction among humankind after

40) James L. Crenshaw, “The Shadow of Death in Qoheleth”, James L. Crenshaw, ed., *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom* (Georgia: Mercer University Press, 1995), 580, note 28.

41) Roland Murphy, *Ecclesiastes*, 92.

42) For my translation, “anything bad”, see Walter C. Kaiser, “בְּאִימָה”, R. Laird Harris, et al., eds., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1980), 487-488. As Walter C. Kaiser neatly summarizes, the terms are normally used in negative sentences in the Hebrew Bible. The same is the case with Qoheleth's description of the rich who are vulnerable to the evil effect of wealth (5:13, 14 [Eng. 14, 15]). He uses it in the context of human fate under the control of God: The deity puts prosperity alongside adversity so that humans cannot discover anything, probably, which will come after their death (7:14). Most notably, this Hebrew sometimes functions as a euphemism for something obviously bad, such as the thing that Abraham was about to do to Isaac (“Do not do *anything* [בְּאִימָה] to the lad”, Gen 22:12) or the thing that Amnon wanted to do to Tamar (“He thought it difficult to do *anything* [בְּאִימָה] to her”, 2 Sa 13:2).

death so as to tackle the issue of eschatological expectation, which is to be firmly founded upon human confidence in divine retribution. Qoheleth appears to claim that there is no retribution for any action — and death to all!⁴³⁾ In the instruction, the term ‘reward’ (רָצוֹן) is the most helpful datum by which we may discern Qoheleth’s skepticism in the divine retribution. I will show that this point of Qoheleth resides in stark contrast to the eschatological backdrop of the Hagu pericope.⁴⁴⁾ Qoheleth asserts that death deprives humankind of the reward that issues from reputation and portion. One may assume that the Hebrew term bears the metaphorical meaning, as in the previous case of the phrase “a good ‘reward’ (רָצוֹן) for their toils” (4:9), of an economic term, whereby wages are recompense for work.⁴⁵⁾ Yet, this understanding makes it hard to explain the basis on which the sage attributes the loss of the reward for the dead who are forgotten by the living.⁴⁶⁾ Thus, the meaning of the reward, which the dead cannot possess, should be considered in light of their oblivion. It is important that Qoheleth adopts the term “reward” in the context within which he deals sarcastically with human *mortality*.⁴⁷⁾ The sage appropriates the term,

43) Cf. Rudi Kroeber, *Der Prediger*, Schriften und Quellen der Alten Welt 13 (Berlin: Akademie Verlag, 1963), 151: “Keine Vergeltung nach der Tat — und der Tod für Alle.”

44) I am not saying that Qoheleth specifically bears in mind the Qumran sectarians’ theological position. For example, Diethelm Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, BZAW 183 (Berlin: Walter de Gruyter, 1989), 166-183, points out that 9:1-10 is the sage’s polemic against the eschatological hope that good deeds will be rewarded after death. Although I am not totally in line with Michel’s argument, it may be safer to say that the theological tension between Qoheleth’s skeptical position toward divine retribution and the Qumranic eschatological confidence of it can be a good instance to prove the fact that, as Crenshaw (*Old Testament Wisdom*, 1998) states, “frail humans acknowledge a need for contact with the universal Lord, particularly as the idea of exact reward and retribution for good and evil gradually eroded” (p. 80).

45) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 301.

46) The pronominal suffix of רָצוֹן (LXX, ἡ μνήμη αὐτῶν) is an objective genitive. That is, those who continue to live forget the dead. To the contrary, the *Wisdom of Solomon* forges an image of eternal reputation associated with virtue or wisdom: “Better than this is childlessness with virtue, for in the memory (μνήμη) of virtue is immortality” (Wis 4:1). “Because of her I shall have immortality, and leave an everlasting remembrance (μνήμη) to those who come after me” (Wis 8:13). John J. Collins, “The Root of Immortality. Death in the Context of Jewish Wisdom”, John J. Collins, ed., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Leiden: Brill, 1997), 366, considers the idea of immortality in the Wisdom of Solomon as tinged with a “Platonizing tendency to disregard the reality”.

47) Thus, James L. Crenshaw, *Ecclesiastes: a Commentary*, OTL (London: SCM, 1988), 161, argues that “Qoheleth’s words appear ironic. No comfort derives from knowing that the dead have already received their rewards and are completely forgotten, for the living will experience the same oblivion.”

which includes the idea of an afterlife,⁴⁸⁾ so that he might advocate his own agnostic position toward some idea of *immortality*. Perhaps Qoheleth is aware of some of his contemporaries' belief that dead persons who have done good things during their worldly life will be rewarded according to how long they are remembered by the living.⁴⁹⁾

More significantly, however, the term in question seems to present not so much a common Hellenistic view on the finality of death, but rather the Jewish concept of the divine retribution, which presumes, particularly in the late period (e.g., Wis 3:1-4:6), the continuity of human existence beyond the limit of this life.⁵⁰⁾ Therefore, the sage voices his doubt about the feasibility of posthumous recompense, which God would grant to the dead. Significantly, Qoheleth's doubt is triggered by his witness to the unstable relationship between the righteous and God. According to the sage's examination, even "the righteous" (הַצְדִּיקִים) cannot secure God's constant "affection" (אַהֲבָה) and consequentially, they are helplessly vulnerable to the divine "hatred" (שִׂנְאָה) which, in a just reality, only the wicked deserve (9:1).⁵¹⁾

48) Thomas Krüger, *Qoheleth*, 167, perceives the point: "Now, vv. 4-6 do indeed exclude the expectation of a recompense of good deeds after death."

49) Norbert Lohfink, *Qoheleth: A Continental Commentary*, Sean McEvenue, trans. (Minneapolis: Fortress, 2003), 112-113, deals with this difficult matter from the perspective of the Hellenistic socio-cultural context. He explains that "[i]nsofar as the dead are thought about on earth, they go on receiving some force of life and consciousness in their diminished underworld existence. One will take all the more thought for a dead person as he or she has done good things during their earthly life. Thus will they, in fact, be 'rewarded' for their life even after death" (p. 112-113). However, his interpretation is not completely satisfactory, as long as he fails to offer specific evidence to substantiate that Qoheleth's audience entertains such a popular view.

50) This view is already present a 6th century prophecy in Dan 12:3: "Many of those who sleep in the dust of the earth shall awake, some to everlasting life, and some to shame and everlasting contempt." John J. Collins, "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death", John J. Collins, ed., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 88, comments on the passage, writing that "[i]n Dan this elevation is the result at once of a *final judgment* and a final battle. It is, therefore, a *vindication* of the righteous" (emphases mine).

51) It has been a matter of debate whether the phrase "both love and hate" (גַּם־אַהֲבָה גַּם־שִׂנְאָה) refer to human or divine. Some attribute "love and hate" to the character of the "righteous and wise" (Walther Zimmerli; Heinrich Ewald; F. Hitzig; Franz Delitzsch; Hans W. Hertzberg); while others do so in regard to the attitude of God toward the "righteous and wise" (Michael V. Fox; George A. Barton; Robert Gordis; Kurt Galling; David Russell Scott; Norbert Lohfink). For the debate, see Diethelm Michel, *Untersuchungen*, 172-173. Roland Murphy, *Ecclesiastes*, 90, rightly states: "it is difficult to refer the love and hatred to human beings as

The sage's recognition of the precarious relation between God and the righteous immediately paves the way to evaluate the issue of human mortality in light of retribution. Qoheleth infuses God's contradictory retribution for the righteous with a subtle tone, and then links it with the next lament over the death of the righteous: "Everything is just the same for everyone: one fate 'to the righteous' (לְצַדִּיקִים) and to the wicked!" (9:2a). Consequently, the unreasonable death of the righteous is implicitly attributed to the God who unfathomably reacts to them. At this very moment, Qoheleth boldly widens the domain of his "one fate-judgment", which previously finds its counteraction in 4QMysteries, to cover a diverse class of people: "the good and the bad,⁵²⁾ the clean and the unclean, the one who sacrifices and the one who does not sacrifice, the good and the sinner, and finally, the one who swears and the one who fears to swear" (9:2). By doing so, Qoheleth contends that ethical consideration of ethical behavior, which is motivated by humans' anticipation of their divine future retribution, in fact, has nothing to do with the way things turn out for them.⁵³⁾

agents. They would seem to know when they love and hate." James L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 159, cites a passage of the *Instruction of Ptahhotep* as a thematic parallel to the phrase: "He whom God loves is a hearer, (but) he whom God hates cannot hear." One trenchant view, in my opinion, is to take the phrase to be a reference to the divine attitude resides in the thematic echoes of the character of Job. This verse evokes the plight of Job, who is "torn by the disparity between present reality and past memory" and between "cherished recollection of divine favor and ... the present fury" (James L. Crenshaw, "In Search of Divine Presence", James L. Crenshaw, ed., *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom* [Georgia: Mercer University Press, 1995], 491-492). Furthermore, Qoheleth's portrait of death also definitely reflects that of Job. Qoheleth's statement — "It is the same for all. There is one fate for the righteous and for the wicked" (Ecc 9:2) — is in parallel with Job's one: "It is all one; therefore I say, he destroys both the blameless and the wicked" (Job 9:22). And Job's presentation of the dead in *Sheol*, "they are no longer remembered" (עוֹד לֹא־יִזְכָּר) (Job 10:22), is compatible with Qoheleth's remark, "they have 'no more' (אֵין־עוֹד) reward, because 'their reputation' (זְכָרָם) is forgotten" (Ecc 9:5). Among others, the issue of the divine justice raised by the book of Job is well matched with the sage's concern of the retribution in Ecc 9:1-6.

52) Reading of LXX ("to the good and to the bad, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ"), together with Syriac (ܟܠܗܘܢ ܥܘܠܡܝܢ) (and to the wicked) and Vulgate ("et malo"). As Michael V. Fox rightly suggests (*Qoheleth and His Contradiction*, JSOT Sup. 71 [Sheffield: The Almond Press, 1989], 257), the LXX of Ecclesiastes is too literalistic to have added a word simply for balance. See also, C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 299.

53) Roland Murphy, *Ecclesiastes*, 91, rightly points out that "Qoheleth presents the evidence for the claim made in v 1 ... now Qoheleth approaches it (מִקְרָה) from the point of view of retribution" (Hebrew insertion mine).

Therefore, the “one fate”, leveling all religious life styles with their polarized ones, functions as a strong evidence for the sage’s argument for the untrustworthiness of divine retribution.

Moreover, sometimes Qoheleth seems to doubt divine punishment on the wicked as well. First, based on his favorite principle — “everything is just the same for everyone” (הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לְכֹל) — he describes the futile death of the righteous by reporting “the same fate” (מִקְרָה אֶחָד) of the righteous with that of “the wicked” (רָשָׁע) (9:2). Repeating the theme of one fate (“one fate comes to everyone, מִקְרָה אֶחָד לְכֹל”), the sage, in this time, depicts the death of human beings whose “hearts are full of ‘evil’ (רָע) and ‘madness’ (הוֹלָלוֹת) while they live” (9:3). Surely, the vocabularies such as “evil” and “madness”⁵⁴⁾ used by the sage for the description of the death suggest that he is speaking of the death of the wicked. Put another way, after Qoheleth passes the one fate-judgment on the righteous, he immediately does it again on the wicked. What does the sage mean by juxtaposing the death of the righteous with that of the wicked? Given the context of divine retribution, the sage’s application of the one fate-judgment to morally contrary human parties denotes that death not only cancels out any divine reward for the righteous, but also exempts the wicked from divine punishment. Everyone “goes to the dead” after present life, irrespective of its nature, namely, the righteous and the wicked (9:3b).

Qoheleth’s radical claim is further demonstrated by the fact that the language of the sage’s devaluation of the relationship between the righteous and their God is intentionally repeated in his denial of the reward for the dead. The suggestive repetition heightens the impression that the sage deals with the matter of divine retribution in a manner that undercuts an eschatological hope for fortunate afterlife, which should be reserved for the righteous. First, Qoheleth portrays God as a deity whose “affection or hatred” (גַּם־אַהֲבָה וְגַם־שִׂנְאָה) toward “the righteous” (הַצְדִּיקִים) and “their deeds” (עֲבֹדֵיהֶם) can be by no means defined (9:1). Next, he affirms that the one fate does not

54) Elsewhere in the book of Qoheleth, the Hebrew ‘madness’ appears in parallel with “wickedness”: “I turned my mind ... to know that wickedness is folly and that foolishness is madness” (NRS 7:25). Thus, Qoheleth seems to reach the conclusion that wickedness is madness.

discriminate between “the righteous” and “the wicked” (9:2a). Both the image of God and the description of the great equalizer, finally, are sealed with the sage’s conviction: the righteous are, together with all other dead persons, going to the place for nonexistence, that is *Sheol* where they are bereft of “their love, hatred” (גַּם אֶהְבֵּתָם גַּם־שִׂנְאָתָם) and “deeds”,⁵⁵⁾ as well as the essential part of their consciousness such as “thought” (חֶשְׁבוֹן) and “knowledge” (דַּעַת) (9:6, 9).

As in the case of the undeserved death of the righteous, Qoheleth sharpens his point concerning the tragic fate of the wise. His portrait of their death catches another irony of human mortality. On the one hand, the phrase “their love and hatred” (9:6) creates its allusive meaning by carrying into the present context an unfavorable sentiment about God, while the same phrase in the previous context describes God’s enigmatic relationship with “the wise” (9:1). The connotation of the recurring phrase is that “the wise” shift the existential locus from a precarious relationship with God into, more sadly, “the dead” who neither know anything nor preserve their reputation (9:1, 5). That is, the wise go to *Sheol* where their “wisdom” and “knowledge” have gone forever (9:10). They lose their source of intellectual competence and sense of perception. As a result, the wise will have no chance to restore any relation to the deity. In this way, Qoheleth’s emphasis on the unconsciousness of the dead in *Sheol* is weighted toward the notion of a complete severance between God and the wise. He obliterates any possibility of a continuing relationship of the dead with God.

55) A different Hebrew, מַעֲשֵׂה, in parallel with an Aramaic word, עֲבָרֵיהֶם (9:1). Here Qoheleth uses the Aramaic as a substitute for the Hebrew. Similarly, we find another case of the same patterned repetition in the present chapter: the Aramaic form “קָרַב, battle” (9:18) and its Hebrew counterpart, “מִלְחָמָה” (9:11). For the two Aramaic loanwords, see Antoon Schoors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words* (Leuven: Peeters Press, 1992), 60-61. Seow (*Ecclesiastes*, 297-298) seems unnecessarily to simplify the meaning of Qoheleth’s use of Aramaism, ascribing it to the sage’s penchant for “variety for variety’s sake.” He seems to fail to catch its literary implication given through the intentional parallelism made in the context. The pair, מַעֲשֵׂה and עֲבָרֵיהֶם, forms a parallelism that implies the impotence of “the wise” under the control of “one fate” (מִקְרָה אֶחָד). In a similar fashion, the other pair, קָרַב and מִלְחָמָה, stresses the power of one fate. Namely, the fate governs the wise as well: “battle does not belong to the strong, nor bread to ‘the wise,’ because time and chance “happen (יִקְרָה) to everyone.” Then, the wisdom’s inefficacy finds another expression: the wisdom prevails over weapons of ‘battle’ (9:18), but wisdom is overpowered by one sinner who destroys it together with honor (10:1).

Qoheleth takes one step more to curtail any divinely provided benefits for humankind. The term “portion” (חֶלֶק) that the sage sees as unavailable to the dead functions to accentuate the ephemeral nature of the benefits for the living. Indeed, it is the sage’s inculcated point that the portion has both temporal and spatial limitations.⁵⁶⁾ Qoheleth articulates the “portion” in light of enjoyment, as follows: “they find enjoyment in the toil with which they toil under the sun during their few days of the life” (5:17 [Eng. 18]). Later, both sorts of limitations are repeated, at this time, in terms of death: The “portion” vanishes outside of the area “under the sun” — the area such as “Sheol” to which the dead will go as soon as “all the days of their [lit. your] vain life” “under the sun” reach to the end (9:6, 9, 10).

As Qoheleth’s stress on the unconsciousness of the dead conveys his cynically nuanced negation of the future divine judgment, so does the present-oriented nature of the portion express his disapproval of a divine allocation. Hence, the divine allocation of well being and materials blessings in this life disappears as does the blessing of the righteous distributed by God during the judgment that accompanies eschatological theophany. In other words, claiming that the divine retribution is simply meaningless to the dead, Qoheleth appears virtually to doubt a possibility of the divine judgment in the next world.⁵⁷⁾ To be sure, the Qumran community, who eagerly desires theophanic judgment and its accompanying utopian world, feel discomfort with this radical connotation of Qoheleth’s discourse on issues of the retribution and fate of the dead. According to Qoheleth, even if there comes the day of final judgment by which divine reward and retribitional punishment would be manifested, the righteous and the wise who have gone into Sheol have nothing

56) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 223. He provides a keen explanation for the manner of Qoheleth’s using the term: “The portion may refer concretely to a given plot of land, an assigned share (Jos 19:9; 18:5), or simply a field (Hos 5:7; Mic 2:4) ... it is something that one has only in life ... The imagery of an assigned lot conveys both the possibilities and the limitations that one has in life” (pp. 132-133).

57) What is worse, in the sage’s view, even the living are not totally authorized to have the portion, because it is only a gift of God — the deity with whom human beings cannot make any stable relationship. So it becomes necessary that God empowers them to accept their “portion” and to enjoy in their toil (5:18 [Eng. 19]). Significantly, the “portion” in association with so-called *carpe diem* (3:22; 5:17-18; 9:9), therefore renders the message somewhat hollow (James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 126).

to do with it. Inasmuch as they are merely nonexistent, totally insensible of what externally happens, all is invalid for them. Perhaps, the sectarian community perceived such a line of Qoheleth's thought to be blasphemous. 4QInstruction shows how actively the sectarian community respond to the matters that Qoheleth provocatively presents. The vision of Hagu pericope is an appropriate text to use in identifying apocalyptic worldview of the Qumran wisdom text in response to Qoheleth's skepticism:

(13) And then you will experience et[ernal] ([עולם]⁵⁸) (תדע) glory together [wi]th his wonderful mysteries and his mighty deeds. And you, (14) understanding one, inherit your reward (פעלתכה) by the remembrance (בוזרון) of the mi[ght]. Indeed,] he comes. Engraved is your statute (חוקכה)⁵⁹

58) The reconstruction of the Hebrew and its translation comes from Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 859. For the other options, see Matthew J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom*, 35-36, no.18.

59) I prefer the uncorrected form, חוקכה to the corrected one, חוק. Perhaps, a certain copyist removed a second personal suffix, 'כה' from the substantive חוק. The expression “engraved is *your* statute (or decree) concerning you” (חרות חוקכה), I would suggest, rephrases “*your* reward” (פעלתכה) of the antecedent clause in the current line, thus investing “your reward” with the divinely predetermined nature. That is to say, 4QInstruction theologically guarantees “your reward” by declaring that its grantee “you” has been determined already to receive it by God. Scholars normally adopts the corrected form, however. For the discussion about the form of the Hebrew, see J. Strugnell and D. J. Harrington, *Qumran Cave 4.XXIV: Sapiential Texts, Part 2*, 162. In spite of merits of the corrected form of this Hebrew it fails to capture the thematic contrast of the pericope. The lines in question seems to imply that the phrase “engraved is your statute,” together with its rephrase “your reward,” stands in contrast to “all the punishment.” It is clear that there is the parallelism between “engraved is your statute” and “ordained is all the in[iquities of] the sons of Sheth.” Therefore, the issue should be the character of the parallelism. It is synonymous or antithetic? In my view, the “statute” appears to be another expression of positive divine judgment on the addressee, which is polarized by the ensuing phrase about divine negative judgment on the sons of Sheth. For the phrase “sons of Sheth,” see Matthew J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom*, 89-92. In other words, it is more plausible that the parallelism signifies antithetic relation between destiny of “understanding son (בן מביין)” (1 i 18) and that of “sons of Sheth (בני שייה)” (1 i 15) and between “people of spirit (עם רוח)” (1 i 16) and “the spirit of flesh (רוח בשר)” (1 i 17). Such a differentiation between one favored by God and the other unfavored is characteristic through the pericope. Among other reasons, it is noteworthy that the way of the differentiation creates a thematic connection between Qoheleth's indiscriminating fate of death and 4QInstruction's differently predetermined destinies of the deceased's afterlife. The wisdom text consciously presents two kinds of destinies with a view to polemicizing against the sage's monolithic fate.

and ordained is all the punishment. (15) Surely, it is engraved (and) it is ordained by God against all the in[iquities of] the sons of Sheth, and a book of remembrance (זכרון) is written in his presence (16) for those who keep his path. And that is the vision of Hagu for the book of remembrance. And he gave it as an inheritance to Enosh together with a spiritual people because (17) he fashioned it according to the likeness of the holy ones. But he did not give Hagu to the fleshly spirit because it did not distinguish (ידע בין) between (18) [go]od and evil according to the judgment of its [sp]irit.

(4Q417 1 i 13-18)

Special attention needs to be paid to several motifs which diverge, perhaps deliberately, from those of Qoheleth. The sage's lament over undeserved death of "the wise" is in stark contrast to the Qumran text's encouraging announcement to the "understanding one" (מבין, *mebin*). The former speaks of death of the wise, while the latter refers to the salvation of the *mebin*. Qoheleth regretfully questions how the wise *die* "like" (עם) the fool (2:16b). On the contrary, 4Q417 1 i 13-14 notifies that the understanding one will be *saved*, presumably his or her death, by knowledge of God's "et[ernal]" (עולם) glory together "wi[th]" (עם) his wonderful mysteries. The term "glory" coupled with "mystery", presents a salvific idea, as in 4Q417 2 i 10-11 which relates "who will receive eschatological salvation":⁶⁰ "[Gaze upon the 'mystery'] that is to be and grasp the birth-times of salvation, and know who will inherit 'glory.'" If Qoheleth claims that in *Sheol*, the wise and the righteous will "know" (ידע) nothing on account of their "lack of knowledge and wisdom" (9:5), the Qumran text demurs the claimed insensibility of the dead by forecasting the future when the addressee will "experience" (ידע) blessed afterlife.⁶¹

Particularly, the sage's advocacy of the epistemological impotence of the dead finds another strong objection in the Hagu pericope, which presents the theme of "reward" (פעלה) in a way to affirm the dead's awareness. From the standpoint of Qoheleth, human beings do not "call to mind" (זכר) their fleeting life that must finish in death, since God distracts them with pleasure of their heart (5:19

60) Matthew J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom*, 60.

61) On this, see Matthew J. Goff, *Discerning Wisdom*, 23-24.

[Eng. 20]).⁶²⁾ After they die, their handicap against memory-activities hopelessly degenerates to the extent of its complete extinction: They come to have no “lasting” (עוֹלָם) “remembrance” (זְכוֹרֹון) “as the case with” (עִם) the fool (2:16a). In one sense, Qoheleth’s way of using the motif of remembrance reflects how he understands God’s association with human death. By depicting God as a deity who hinders the living from considering their mortality, Qoheleth implies that the deity is deeply involved in consigning the dead to the sphere of oblivion and unconsciousness. In maintaining this concept of God, the sage cannot be assured of a possibility of divine retribution for the dead — that is, reward for the righteous and punishment on the wicked.

4QInstruction appears to contradict Qoheleth’s view of God and revise the sage’s conclusion on the matter of the divine justice. In the sapiential text, remembering is a decisive tool for *mebin*, not only to attain the blessed afterlife but also to inherit the eschatological recompense. 4Q417 1 i 14 exhorts the understanding one to inherit “your recompense by means of remembering” (פּעֲלַתְכָּהּ בְּזִכְרוֹן) of divine “mi[ght]” (עֹז).⁶³⁾ Responding to Qoheleth who holds fast to the eternal oblivion and rewardless future of the dead, the Qumran text gives voice to soteriological vision: If the understanding one lives in a righteous way, he will obtain the recompense that God will bring to him, which is probably eternal life after death. Here “mi[ght]” seems to be a reference to God’s judgment, since the ensuing part of the line (1 i 14) phrases both divinely engraved “statute” (חֹק) for the spiritual people and divinely ordained “punishment” (פְּקוּדָה) on the fleshly spirit.

4QInstruction’s argument for God’s reward is bolstered all the more by the divine activities of remembrance. Just as the addressee remembers God who comes with might, the deity constantly remembers the addressee by having a

62) My translation, “distracts”, reflects the readings of LXX (περισπαῖ) and Vulgate (*occupet*). *BDAG* has one of passive meanings of the Greek: “to have one’s attention directed from one thing to another, *become or be distracted, quite busy, overburdened.*” Indeed, the interpretation of the 5:17-19 [Eng. 18-20] hinges on the meaning of מְעַנֶּה. Commentators usually translate the Hebrew into “to occupy, keep busy (עָנָה III)”, “to answer, reveal (עָנָה I)”, and “to oppress (עָנָה II).” See Roland Murphy, *Ecclesiastes*, 47, 53, 56.

63) For the reconstruction of the phrase, see Matthew J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom*, 85-86, and J. Strugnell and D. J. Harrington, *Qumran Cave 4.XXIV: Sapiential Texts, Part 2*, 154, 162.

book of “remembrance” written in divine presence (1 i 15). For the sectarian community, therefore, the eschatological salvation is an event to be galvanized through the act of remembrance by both the righteous people and God. Particularly, the act of remembrance on the part of the deity effectively endorses the divine recompense for them. Therefore, the notion of post-mortem reward, which Qoheleth doubts, is rigorously verified by 4QInstruction. Likewise, the theme of oblivion of the dead, by which the sage asserts the unawareness of the righteous and the wise in *Sheol*, is cautiously replaced by the wisdom text's anticipation of divine epiphanies on behalf of their salvation through the action of remembrance.

Not only the image of the book of remembrance but also the motif of the “statute concerning the addressee (lit. your statute)” heightens the certainty of the divine reward. As the “statute” (חוקכה) concerning the understanding son is engraved, so is all the punishment on the Sheth's son ordained as well. The line 1 i 15a is written clearly with a deterministic slant. The phrase “חֲרוּת חֻקְכָּה” has been often understood as an allusive designation to some specific things involving Moses, such as tablets of the commandment⁶⁴) and the Sinai event.⁶⁵) In the immediate context of the phrase, however, it may be the vision of Hagu.⁶⁶) Goff suggests that “(divine) statute” emphasizes the ordained judgment of the wicked.⁶⁷) Yet, as noted in my translation of the pericope, it is also highly probable that those densely deterministic words of the line speak of two kinds of opposite fates by way of reacting to Qoheleth's claim of inflexible fate. Hence, the phrase “engraved is your statute” can be taken as a supporting datum for the reward to be given to the righteous. Consequentially, its juxtaposed phrase “ordained is all the punishment” means divine judgment. Both phrases serve as counter evidence in order to undercut Qoheleth's skeptical view of God's retribution.

Furthermore, the term “statute” brings another meaning into mind, that is

64) J. Strugnell and D. J. Harrington, *Qumran Cave 4.XXIV: Sapiential Texts, Part 2*, 162; Torleif Elgvin, “An Analysis of 4QInstruction”, Ph.D. Dissertation (Hebrew University of Jerusalem, 1997), 263.

65) Armin Lange, *Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*, STDJ 18 (Leiden: Brill, 1995), 83.

66) Torleif Elgvin, “An Analysis of 4QInstruction”, 86.

67) Matthew J. Goff, *Worldly and Heavenly Wisdom*, 89.

“portion”⁶⁸⁾ which is appointed by God for a particular purpose.⁶⁹⁾ The deterministic nature of the term “חוק, statute *or* portion,” therefore, is based on the authoritative action of God. It deserves our attention that the nuanced meaning of the Hebrew “חוק” is nicely matched with Qoheleth’s term “חֶלֶק”. The sage similarly utilizes the word “portion” in a sense that he emphasizes divine exclusive authority. As observed above, the term “portion” is used to convey the sage’s temporality-oriented definition of it. God distributes the portion to the living (בְּתוֹךְ הַחַיִּים, 5:17, 18). But God allows them to enjoy during their present life only, because it turns out to be invalid as soon as they die (“there will nevermore be a portion for them ... under the sun” [... חֶלֶק אִין־לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם] [9:6]). For this reason, the sage poses a sardonic question in his favorite way: “Who can enable him to see what will happen ‘after him’ (אַחֲרָיו)?” (3:12). The question underscores Qoheleth’s position that no one can guarantee “what will happen to the individual after death.”⁷⁰⁾ By so doing, the sage doubts the idea that expresses hope for the continued portion given by God beyond the limit of this life.

Contrary to Qoheleth who circumscribes the portion within the boundaries of this world, 4QInstruction recognizes its existence beyond death. Not only during this world but also in the world to come does God continuously execute the engraved portion or statute according to the deity’s authority. And the Qumranic theme of the portion becomes more clear as it is associated with the preordained punishment, inasmuch as the emphasis on God’s prearrangement of the wicked reinforces the inevitability of divine retribution. Most of all, the deterministic nature of divine portion and punishment evokes Qoheleth’s use of one fate from which no one may evade. That is to say, there occurs a birth of another kind of fate through the sapiential text. Qoheleth

68) Reading of Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 859.

69) *HALOT* lists the following cases: portion for food (Pro 30:8), appropriate portion for priest (Lev 6:15; 7:34; 10:15), and allotted portion (Eze 16:27). These cases attest divine action to determine the portion.

70) Michael V. Fox, *Qoheleth and His Contradiction*, 199. The phrase is also attested in Akkadian *arkīšu* which means “after him” (C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 168). Lohfink (*Qoheleth*, 2003) similarly interprets the Hebrew, but from the more social perspective, stating that “this seems to be directed at some of Qoheleth’s contemporaries whose hope were for a ‘portion’ that awaited them ‘later’ beyond death” (p. 68).

credits death with the event that annihilates all human status,⁷¹⁾ and proclaims that humankind is wholly governed by mortality. For Qoheleth, even God's presence finds no place in the world of the dead, whose consciousness is made totally inactive, and therefore, the divine presence appears to fade in death's umbra.⁷²⁾ By contrast, mentioning "engraved statute" and "ordained punishment" (4Q417 1 i 14), 4QInstruction invests the deity with absolute power to decide antithetically different fates of the dead. In consequence, God appears as the Lord of all the fate beyond the grave, who assumes the command of a post-mortem plane of existence. The wisdom text strengthens the notion of divine portion, which is expressed by the term "your statute" (חוקכה) to the degree that it calls the Lord the portion and inheritance for the righteous: "he is 'your portion' (חלקכה) and your inheritance" (4Q418 81 3).

Both Qoheleth's theme of portion and his discourse of spirit can explain the theme of different fates of the dead in the sectarian text. Intensifying the leveling effect of death in a shocking manner, the sage develops the previous comparison of various human parties into one between humankind and beasts. Just as the wise share the same fate with the foolish, there is only "one fate" (מקרה אחד) which dominates both humankind and beasts with equal relentlessness (3:19a). The sage finds that the humans "have no advantage" (מופתר ... אין) over the beasts. (3:19b). Qoheleth's challenging observation of the death of human *body*, which shows no difference from that of the beasts, paves the way to his caustic statement about human *spirit*. The sage concludes that the "spirit" (רוח) of "the humankind" (האדם) is essentially equivalent to "life-breath" (רוח) of the beasts. The conclusion boldly negates, indeed defies, the sublime idea of the presence of divine spirit breathed into "the adam" (האדם) who features in the creation accounts (Ecc 3:19b; Gen 2:7).⁷³⁾ Then, the sage profiles the view that it is epistemologically

71) Shannon Burkes, *God, Self, and Death*, 1.

72) *Ibid.*, 2. Later, she points out again the prevalence of death, writing that "the space between humanity and deity is filled not by angels or Wisdom but by death's omnipresence" (p. 251).

73) Leo G. Perdue, *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 219, rightly points out the character of Qoheleth's language of the verse in question, writing that "Alluding to Genesis 2-3, Qoheleth argues that humans and animals have the same vital spirit." For Qoheleth's language of evoking the creation

impossible to prove the ultimate destiny of human *rûah* after physical death: “who knows if⁷⁴) the ‘spirit’ of humans goes upwards and if the ‘life-breath’ goes down into the earth” (3:21). As one scholar mentions, Qoheleth probably demurs the view that there is a distinction in the final destiny of humans and animals — the view that is presumably popular in Qoheleth’s milieu.⁷⁵) More importantly, however, the essence of the agnostic questioning lies in the sage’s strong refutation of the possibility of realizing the desire for afterlife.

While Qoheleth gives much attention to the similar destiny of human spirit to that of another creature, the sapiential manuscript chooses to accentuate markedly different origins of human spirits themselves. The sage asserts that fate of death equally dominates the human spirit together with animals’ life-breath. In 4QInstruction, however, God is in control of the human spirit. Qoheleth shapes his discourse on the human spirit in a manner that makes his term “הָאָדָם” humankind” resonate the biblical “Adam הָאָדָם”. Similarly, the sapiential text grounds the formation of two types of spirit-related personalities on the creation account.⁷⁶) The Hagu pericope associates the “spiritual people” with the Hebrew “אָנוּשׁ”, which seems a reference to the biblical Adam, as in 1QS 3:17-18: “He created ‘אָנוּשׁ’ to rule the world.” The epithet “fleshly people” (רוּחַ בָּשָׂר) presumably paraphrases “נֶפֶשׁ חַיָּה” in Genesis 2:7. The phrase is reused by God, meaning “creature”: “I will see it and remember the everlasting covenant between God and ‘every living creature of all flesh’ (כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל־בָּשָׂר)” (Gen 9:16). In short, if the god-like Adam who is divinely authorized to rule

accounts of Genesis, see Hans Wilhelm Hertzberg, *Der Prediger*, KAT 17/4 (Gütersloh: Mohn, 1963), 227-230; Robert Gordis, *Koheleth-The Man and His World*, 3rd ed. (New York: Schocken, 1968), 43; and C. C. Forman, “Koheleth’s use of Genesis”, *JSS* 5 (1960) 256-263.

74) Reading interrogative הָ, rather than the definite particle הַ in the Masoretic text. For the vocalization, James L. Crenshaw, “The Expression מִי יִדְרֶעַ in the Hebrew Bible”, James L. Crenshaw, ed., *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom* (Georgia: Mercer University Press, 1995), 284, no. 18.

75) Roland Murphy, *Ecclesiastes*, 37. Similarly, Norbert Lohfink, *Qoheleth*, 67, mentions “a Platonizing belief.”

76) For the implied context of Genesis 1-3 in relation to 4QInstruction, see John J. Collins, “In the Likeness of the Holy Ones; The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran”, D. W. Parry, et al., eds., *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (Leiden: Brill, 1999), 609-618; Matthew J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom*, 95-99.

the world in Genesis 1 corresponds to the “spiritual people”, the Adam as mortal creature accords with the “fleshly spirit”. Linking both types with two contrary images of Adam, the wisdom text implies that their intrinsic nature is already determined by God who creates Adam. From the primitive time, therefore, the Creator invests the “spiritual people” with godhood but the “fleshly spirit” with mortality.

The different origins decisively influence their destinies. The Hagu pericope formulates two distinct types of destinies, which both characters suffer. Just God engraves statute (or portion) for the understanding son and ordains punishment on Sheth's son, so does the deity decide which kind of spirit will receive the vision of Hagu.⁷⁷⁾ While God will bequeath the vision of Hagu to the “spiritual people” (עם רוח) whom he fashions “*according to the likeness of the holy ones*” (כתבנית קדושים) the deity did not give it to the “fleshly spirit” (רוח בשר) who does not distinguish [go]od from evil “*according to the judgment of its [sp]irit*” (כמשפט [רו]ח). In addition to God's prejudicial attitude toward the two spiritual entities, the verbal tense of the deity's action strengthens their opposite fates. God promises the bequeathal of Hagu will be realized in the future (“he will bequeath”). However, the fleshly spirit cannot entertain hope for the bequest, inasmuch as God already “did not give” it. In other words, the fate of the spiritual people is expressed in the typically eschatological manner of redemption and future life, while the fate of the fleshly spirit echoes with deterministic resonance. The predestination of human spirit is best attested in the Treatise on the Two Spirits. The Qumran text similarly voices the fate of humankind: “Before things come to be, He has ordered all their designs ... ‘they fulfill their destiny, and it is impossible to change’ (ימלאו פעולתם ואין להשנות). He controls the laws governing all things ... And ‘he appoints for them two spirits’ (וישם לו שתי רוחות) in which to walk until the time ordained for His visitation. These are the spirits of truth and falsehood” (1QS 3:15b-19a).

77) The vision of Hagu is the matter of debate. Perhaps, it is equated with the book of remembrance. See John J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, OTL (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 125; Armin Lange, *Weisheit und Prädestination*, 51; Torleif Elgvin, “An Analysis of 4QInstruction”, 258; Matthew J. Goff, *Worldly and Heavenly Wisdom*, 92.

The wisdom text's wording of the fleshly spirit gives an impression that the Qumranic theme of distinct fate is forged as a counter theme to Qoheleth's one fate. "The fleshly spirit who does not distinguish 'the good from evil' (טוֹב לַרַע)" corresponds to the character of the sage who cynically equalizes "the good person" (הַטוֹב) with "the sinner" (הַחַטָּא) (4Q417 1 i 17; Ecc 9:2). Presumably, the wisdom text depicts in an allusive way Qoheleth as a person who belongs to the fleshly people. The caveat concerning the way of thinking that Qoheleth represents is discernible in another fragment of the Qumran sapiential writings. 4QSapiential Work B (4Q419) appears to reject Qoheleth's conclusion about human spirit, which is reflected from his observation of bodily death. Qoheleth intones that "everything originated from dust, and everything will return to dust" (הַכֹּל הָיָה מִן־הָעֶפֶר וְהַכֹּל שָׁב אֶל־הָעֶפֶר) (3:20b). Reverberating God's curse at Adam in the story of the Fall ("for you are dust and you shall return to dust" [כִּי־עֶפֶר אַתָּה וְאֶל־עֶפֶר תָּשׁוּב] [Gen 3:19b]),⁷⁸⁾ Qoheleth quotes it in the way that fortifies his own position. Unlike the sage's claim, 4Q419 8 ii 7-8, albeit fragmentary, contradicts the view of the total extinction of every human, which is occasioned by the divine curse. This wisdom text ascribes the cursed dissolution of the body into dust only to the fleshly spirit. That is, it is not everything but "all the [fleshly] spirit" (רוּחַ כּוֹל [בִּשְׂרָר]) that will "return [to] the soil" ([אֵל] אֲדָמָתָם יִשׁוּבוּן). This means that it is only the spirits of flesh that dies.

In the end, 4QInstruction's theological response to Qoheleth reaches a climax as it criticizes the sage's thought. Seeing painfully the reality over which oppression reigns, the sage congratulates "the dead" (הַמֵּתִים) who have already died more than the living who are still living (4:2). His sharply worded devaluation of life takes an ironic turn: "'better' (טוֹב) than both is the one who 'has not yet existed' (עֵדֶן לֹא הָיָה)" (4:3a). Later, Qoheleth comes to a similar conclusion that the stillborn has more "rest" (נַחַת) than unfortunate rich man who does not "enjoy life's good things, or has no burial" (6:5). 4QInstruction levels charges against Qoheleth's view of the bliss of death. Calling the pessimistic thinker a "foolish heart" (אִוִּילֵי לֵב), the author of 4QInstruction

78) The curse echoes throughout many biblical passages, e.g., Job 10:9; 34:15; Psa 103:14; Ecc 12:7, etc. Thus, the original curse is repeatedly endorsed.

reproves the one who holds to the position of valuing the unborn: “‘what is good’ (מה טוב) to the one who was not created? [And what is] rest⁷⁹⁾ to one who ‘has not existed’ (לוא היה)?” (4Q418 69 ii 4-5).

The next lines are more provocative. Qoheleth assumes that the stillborn, vainly yet peacefully, goes into the “darkness” (חשך) (6:4). 4QInstruction attempts to convince the sage of his error, subtly resonating the sage’s language: “‘the dead’ (מתים) groan over ... Your return will be to the eternal ‘pit’ (שחת)⁸⁰⁾ ... ‘Its dark regions’ (מחשכיה) will shriek against your pleadings ... Those who seek truth will arise to judge y[ou ...]” (4Q418 69 ii 6-7).⁸¹⁾ Then, Qoheleth, previously alleged to be a ‘foolish heart’, is ultimately subsumed under “all the foolish heart” (כול איילי לב) who will be annihilated in the darkness (ii 8a). Qoheleth prefers those already beyond the grip of violence⁸²⁾ by appealing to the circumstances in which death is preferable to life. However, such dangerous relativism cannot be legitimized in the Qumranic eschatological worldview, which constantly maintains divine judgment⁸³⁾ which entails the eternal life and the annihilation of violence.

3. Conclusion

Qoheleth reflects on death and its resultant oblivion. His skepticism goes so far as to cancel the advantage of life and divine retribution. The sage’s “journey to this vantage point was a lonely one”, while “those who traveled the main road

79) שקט, a synonym of Qoheleth’s rest, נחת.

80) Note the audial pun of שחת with נחת and שקט. The Qumran text’s implication is that there is no ‘rest’ but ‘pit’ in the dark place.

81) With regard to the theme of Judgment on the wicked, it is also noteworthy that 4QInstruction translates Qoheleth’s image of general death into the death of the foolish only. For Qoheleth, as every luminary “become dark” (חשך), humans go “to their eternal home” (אל־בית עולם) (12:2, 5). By comparison, in the Qumran text, the foolish are pictured as returning “to the eternal pit” (לשחת עולם) where the “dark place” (מחשכיה) shrieks against them.

82) James L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 106.

83) As Matthew J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom*, 175, nicely points out, “the paring of the ‘foolish of heart’ and the ‘truly chosen ones’ in 4Q418 69 ii is compatible with the ‘fleshy spirit’ and the ‘spiritual people’ of 4Q417 1 i.” It means that 4Q418 69 ii, too, “a key text for assessing 4QInstruction’s eschatology.”

identified life with the good”.⁸⁴⁾ But the solitary sage has his devoted readers at Qumran who cannot ignore such provocative thinker. Thus, the sapiential texts of the sectarian community directly reacts to Qoheleth’s thoughts in order to resist and transform them. In other words, Qoheleth is responsible for giving rise to the counter arguments of 4QMysteries and 4QInstruction.

Qoheleth’s formative impact on the discourse of the Qumran sapiential texts finds its various traces in the points where those texts adopt, in noticeably different manner, the motifs which the sage formulates for his own radical position. The sage painstakingly bears witness to the problem of death — “the ultimately dehumanizing power”,⁸⁵⁾ which unrelentingly conquers wisdom and justice. 4QMysteries, however, translates the destroying power of death into the theophanic knowledge which executes an inevitable elimination of folly and evil. Most remarkably, the sectarian wisdom corpus eagerly anticipates that the eschatological embodiment of the knowledge will fill all the world at the expense of the personification of deified Death, which Qoheleth identifies with the insatiable rich.

4QInstruction’s version of eschatological future is a powerful reaction to Qoheleth’s daring implication that God does not treat benevolently the wise and the righteous. The author of the Qumran wisdom text modifies, with apocalyptic way of thinking, such motifs as reward, reputation and portion all of which are in the service of Qoheleth’s description of death. Consequently, the sage’s judgment of a single fate that levels the wise/righteous with the fool/wicked is born again as the theme of divine predestination, which determines the inherent disparity of the human spirits as well as their distinct destinies.

On one level, these points of analogy between Qoheleth and the sapiential texts demonstrate that the sage’s words about death “carry sharp barbs that prick those who dare to think radically like him.”⁸⁶⁾ Some evidence for the literary dependence of both Qumran sapiential compositions on Qoheleth, on the other level, throws a precious light on the stimulating debate about the relationship of

84) James L. Crenshaw, “The Shadow of Death”, 575.

85) Shannon Burkes, *Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period*, SBL Dissertation Series 170 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999), 71.

86) James L. Crenshaw, *Defending God: Biblical Response to the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 162.

the apocalyptic tradition with biblical wisdom at an earlier stage. 4QInstruction, a venerable missing link in the development of Israelite wisdom from Proverbs and Sirach,⁸⁷⁾ manifests dynamics of its “new, eschatological oriented, perspective”⁸⁸⁾ which interacts with Qoheleth who is “strongly against the major themes of apocalyptic.”⁸⁹⁾

<Keywords>

Qoheleth, 4QMysteries, 4QInstruction, Skepticism, Eschatology, Intertextuality.

(투고 일자: 2019년 7월 31일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 9월 17일)

87) J. Strugnell and D. J. Harrington, “4QInstruction”, 36.

88) John J. Collins, “The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls”, John J. Collins, et al., eds., *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (Leiden; Boston: Brill, 2004), 61.

89) Leo G. Perdue, “Wisdom and Apocalyptic”, 251.

<References>

- Bakhtin, Mikhail M., *Problem of Dostoevsky's Poetics*, C. Emerson, ed., Theory and History of Literature 8, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Bakhtin, Mikhail M., *Speech Genres and Other Late Essays*, Caryl Emerson and Michael Holquist, eds., University of Texas Press Slavic Series 8, Austin: University of Texas Press, 1986.
- Burkes, Shannon, *Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period*, SBL Dissertation Series 170, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- Burkes, Shannon, *God, Self, and Death: The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period*, Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Collins, John J., "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death", John J. Collins, ed., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden: Brill, 1997.
- Collins, John J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, OTL, Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- Collins, John J., "The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls", John J. Collins, et al., eds., *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden; Boston: Brill, 2004.
- Collins, John J., "The Root of Immortality. Death in the Context of Jewish Wisdom", John J. Collins, ed., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden: Brill, 1997.
- Crenshaw, James L., *Defending God: Biblical Response to the Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Crenshaw, James L., *Ecclesiastes: a Commentary*, OTL, London: SCM, 1988.
- Crenshaw, James L., "Ecclesiastes, Book of (Qoheleth)", James L. Crenshaw, ed., *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Georgia: Mercer University Press, 1995, 499-519.
- Crenshaw, James L., "In Search of Divine Presence", James L. Crenshaw, ed., *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Georgia: Mercer University Press, 1995, 481-498.
- Crenshaw, James L., *Old Testament Wisdom: An Introduction*, 2nd ed., Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- Crenshaw, James L., "Studies in Ancient Israelite Wisdom: Prolegomenon", James L. Crenshaw, ed., *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Georgia: Mercer University Press, 1995, 90-139.

- Crenshaw, James L., "The Expression מִי יִדְרֶה in the Hebrew Bible", *Vetus Testamentum* 36 (1986), 274-288.
- Crenshaw, James L., "The Shadow of Death in Qoheleth", James L. Crenshaw, ed., *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Georgia: Mercer University Press, 1995.
- Elgvin, Torleif, "An Analysis of 4QInstruction", Ph.D. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 1997.
- Fox, Michael V., *Qoheleth and His Contradiction*, JSOT Sup. 71, Sheffield: The Almond Press, 1989.
- Frey, Jean-Baptiste, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* 1-2, Rome: Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana, 1936-1952.
- Gnirs, Andrea M., "Die Ägyptische Autobiographie", Antonio Loprieno, ed., *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden: E. J. Brill, 1996, 191-241.
- Goff, Matthew J., *Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls*, Leiden: Brill, 2006.
- Goff, Matthew J., *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*, Leiden: Brill, 2003.
- Goff, Matthew J., "Wisdom, Apocalypticism, and the Pedagogical Ethos of 4QInstruction", Benjamin G. Wright III, et al., eds., *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, SBL Symposium Series 35, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- Good, Edwin M., *Irony in the Old Testament*, 2nd ed., Sheffield: Almond Press, 1981.
- Harrington, Daniel J., "The *Raz Nihyeh* in a Qumran Wisdom Text (1Q26, 4Q415-418, 423)", *Revue de Qumran* 17 (1996), 549-553.
- Kaiser, Walter C., "מִאֲמָרָה", R. Laird Harris, et al., eds., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago: Moody Press, 1980, 487-488.
- Kister, Menahem, "Wisdom Literature and its Relation to Other Genre", John J. Collins, et al., eds., *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden: Brill, 2004.
- Kroeber, Rudi, *Der Prediger*, Schriften und Quellen der Alten Welt 13, Berlin: Akademie Verlag, 1963.
- Krüger, Thomas, *Qoheleth*, O. C. Dean Jr., trans., Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Lange, Armin, "In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen

- Kohelet und Weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel”, Antoon Schoors, ed., *Qohelet in the Context of Wisdom*, BETL 136, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1998.
- Lange, Armin, *Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*, STDJ 18, Leiden: Brill, 1995.
- Loader, J. A., *Polar Structures in the Book of Qohelet*, BZAW 152, Berlin: Walter de Gruyter, 1979.
- Lohfink, Norbert, *Qoheleth: A Continental Commentary*, Sean McEvenue, trans., Minneapolis: Fortress, 2003.
- Martínez, Florentino García, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden: Brill, 1997-1998.
- Michel, Diethelm, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, BZAW 183, Berlin: Walter de Gruyter, 1989.
- Muilenburg, James, “A Qoheleth Scroll from Qumran”, *BASOR* 135 (1954), 20-28.
- Müller, Nikolaus, *Die Inschriften der Jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom*, Gesellschaft zur Förderung des Wissenschaft des Judentums; Schriften, Leipzig: Gustav Fock, 1919.
- Murphy, Roland, *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas: Word Books, 1992.
- Newsom, Carol A., “Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth”, *JR* 76:2 (1996), 290-306.
- Perdu, Olivier, “Ancient Egyptian Biographies”, *CANE* 4 (1995), 2243-2254.
- Perdue, Leo G., *The Social History of Wisdom in Ancient Israel and Early Judaism*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Perdue, Leo G., “Wisdom and Apocalyptic: The Case of Qoheleth”, Florentino García Martínez, ed., *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, BETL 168, Leuven: Leuven University Press, 2003.
- Perdue, Leo G., *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*, Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Peres Imre, *Griechische Grabinschriften und Neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Schiffman, L. H., “4QMysteries^{a-b, c?}”, T. Elgvin, et al., eds., *Qumran Cave 4. XV: Sapiential Texts, Part 1*, DJD 20, Oxford: Clarendon, 1997.
- Schoors, Antoon, “Preface”, Antoon Schoors, ed., *Qoheleth in the Context of Wisdom*, BETL 136, Leuven: Leuven University Press, 1998.

- Schoors, Antoon, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words*, Leuven: Peeters Press, 1992.
- Seow, C. L., *Ecclesiastes*, AB 18C, New York: Doubleday, 1997.
- Spangenberg, Izak J. J., "Irony in the Book of Qoheleth", *JSOT* 72 (1996), 57-69.
- Strugnell, J. and Harrington, D. J., "4QInstruction", J. Strugnell, D. J. Harrington, and T. Elgvin, eds., *Qumran Cave 4.XXIV: Sapiential Texts, Part 2*, DJD 34, Oxford: Clarendon, 1999.
- Strugnell, J. and Harrington, D. J., *To Increase Learning for the Understanding Ones: Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction*, Leiden: Brill, 2001.
- Ulrich, Eugene, "Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran (4QEZRA, 4QCOH^{A, B})", Eugene Ulrich, et al., eds, *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, JSOTSup 149, Sheffield: JSOT Press, 1992.
- van der Horst, Pieter W., *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE-700 CE)*, Kampen: Kok Pharos, 1991.
- von Rad, Gerhard, *Wisdom in Israel*, James D. Martin, trans., Harrisburg: Trinity Press International, 1972.
- von Wolde, Ellen, "Intertextuality: Ruth in Dialogue with Tamar", Athalya Brenner and Carole Fontaine, eds., *Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Whitley, Charles F., *Qoheleth*, Berlin; New York: de Gruyter, 1979.
- Wise, Michael, Abegg Jr., Martin, and Cook, Edward, *The Dead Sea Scrolls*, New York: HarperCollins, 1996.

<Abstract>

**Qoheleth's Impact on the Qumranic Presentation of
the Eschatological Worldview (4QMysteries and 4QInstruction)**

DaeWoong Kim
(Chongshin University)

This article examines the critical reception of Qoheleth's skepticism by two Qumran documents (4QMysteries and 4QInstruction). Both Qumran wisdom texts demonstrate that a sapiential text can combine elements from apocalypticism and traditional wisdom. Qoheleth's skepticism goes so far as to cancel the advantage of life and divine retribution. The sapiential texts of the sectarian community directly reacts to Qoheleth's thoughts in order to resist and transform them. Qoheleth bears witness to the problem of death, which is the ultimately dehumanizing power. 4QMysteries, however, translates the destroying power of death into the theophanic knowledge which executes an inevitable elimination of folly and evil. The community behind 4QMysteries eagerly anticipates that the eschatological embodiment of the knowledge will fill all the world at the expense of the personification of deified Death, which Qoheleth identifies with the insatiable rich.

4QInstruction's version of eschatological future is a powerful reaction to Qoheleth's daring implication that God does not treat benevolently the wise and the righteous. 4QInstruction modifies, with apocalyptic way of thinking, such motifs as reward, reputation and portion, all of which are in the service of Qoheleth's description of death. Qoheleth's judgment of a single fate that levels the wise/righteous with the fool/wicked is born again as the theme of divine predestination, which determines the inherent disparity of the human spirits as well as their distinct destinies. These points of analogy between Qoheleth and the sapiential texts demonstrate that the sage's words about death carry sharp barbs that prick those who dare to think radically like him. Thus, some evidence for the literary dependence of both Qumran sapiential compositions on Qoheleth throws a precious light on the stimulating debate about the relationship of the apocalyptic tradition with biblical wisdom at an earlier stage.

One Cry or Two? Mark's Composition of Mark 15:34–37

Marijke H. de Lang*

Mark 15:34-37 describes the moment of Jesus' death. The scene is prepared with v. 33 where we read that darkness falls over the earth. In vv. 34-37 Jesus cries out just before he dies and his cry incites people standing near the cross to mock him. One much discussed feature in this passage is the double mention of Jesus' cry: once in v. 34 (ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, "Jesus cried out with a loud voice") and a second time in v. 37 (ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν, "Then Jesus gave a loud cry").¹⁾ In v. 34 the cry is a quotation of the first half of Psalm 22:2a (NRS Psa 22:1a; LXX Psa 21:2a) Ελωι ελωι λεμα σαβαχθानी, while the second cry in v. 37 is a wordless shout. A much debated exegetical question is: did Mark intend two separate utterings or only one, with v. 37 resuming or repeating v. 34? Opinions are divided, but most modern Bible translations reflect the view that Jesus cries out twice.²⁾ With the translations in

* Ph.D. in New Testament at University of Leiden. Global Translation Advisor at United Bible Society. mdelang@biblesocieties.org.

1) English quotations are taken from the New Revised Standard Version, unless indicated otherwise.

2) I have not found a translation in which the two verses are rendered in such a way that it is clear that the cry in v. 37 is the same as the one in v. 34a. I found two translations that come close. One is the Darby Bible which has "And Jesus, having uttered a loud cry, expired." This translation leaves the possibility open to identify the cry of v. 37 with that of v. 34. The other translation is the Dutch Willibrord Translation. In its revised text of 1995 v. 37 has been rendered as: "Maar Jezus had, na het slaken van een luide kreet, de geest gegeven" ("But Jesus, after giving a loud cry, had breathed his last"). In both cases one could take the second mention of Jesus' cry as referring back to the shout in v. 34, although the Dutch rendering of ἀφείς ("na

mind, I would like to look at these verses again and see if Mark really intended a double cry. The reason for raising the question is two-fold. Firstly, although *πάλιν* (“again”) is among Mark’s favourite words, he does not use it in v. 37 and therefore does not make explicit that a second cry is intended in v. 37. Secondly, the transition from vv. 34-36 to v. 37 does not seem smooth and seems to betray redactional intervention. If this is the case, what then exactly was the scope and purpose of Mark’s intervention?

1. Previous research

The redaction history of Mark’s passion narrative has been the subject of intensive study for almost a century, resulting in a variety of theories. When form criticism emerged, the question arose: was there a more or less coherent pre-Markan passion narrative that Mark used for his gospel? M. Dibelius, for instance, assumed that Mark based his passion narrative on an older passion narrative that he took over almost in its entirety.³⁾ R. Bultmann, on the other

het slaken van”) is already more ambiguous, since it can also be taken as continuing the narrative rather than as a reference back to v. 34.

Modern commentaries, too, explain with more or less certainty, v. 37 as referring to a second cry: see e.g. D. E. Nineham, *The Gospel of St Mark*, Penguin New Testament Commentaries Series (Harmondsworth: Penguin Books, 1963), 430; W. L. Lane, *The Gospel of Mark*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 574; M. D. Hooker, *A Commentary on the Gospel According to St Mark*, Black’s New Testament Commentaries (London: Black, 1993), 377; C. A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B (Nashville: Thomas Nelson, 1988), 508; R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross. Volume II. Mark 9-16* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 948-949. A. Yarbro Collins, *Mark: a Commentary*, Hermeneia: A Critical and Hermeneutical Commentary on the Bible (Minneapolis: Fortress, 2007), 753-754, argues justifiably that Mark used a source for his passion narrative in which Jesus only uttered a wordless cry (v. 37) and that Mark himself added the words of Psa 22:2a as Jesus’s last words. D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 3 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987), 263-264, is undecided.

- 3) E.g. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 6th ed. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1971); R. Pesch, *Das Markusevangelium II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27-16,20*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2/2 (Freiburg: Herder, 1977). Overviews of the “Forschungsgeschichte” of Mark’s passion narrative can be found in e.g. J. Ernst, “Die Passionserzählung des Markus und die Aporien der Forschung”, *Theologie und Glaube* 70 (1980), 160-180; J. R. Donahue, “From Passion Traditions to Passion Narrative”, W. H. Kelber, ed., *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 1–20.

hand, suggested that once there may have existed a primitive passion narrative, but that most of what we have in Mark is composed out of traditions that once circulated independently. It was Mark who arranged these unconnected traditions into a coherent passion narrative.⁴⁾ In the late 1960s and early 1970s the debate was picked up again with discussions about pre-Markan sources and pre-Markan redaction layers. Some, like V. Taylor, J. Schreiber and W. Schenk⁵⁾ distilled from Mark's passion narrative two or three distinct sources which Mark must have used. Others again, such as J. Gnilka and D. Dormeyer,⁶⁾ reconstructed two or three earlier stages of Mark's passion narrative. E. Linnemann, on the other hand, argued that the first passion narrative we have is one resulting from Mark's activity as a collator rather than as an author. She denied even the existence of a primitive passion narrative. According to her, it was Mark who was the first to use isolated traditions and bring them together into one narrative.⁷⁾

This search for Mark's sources or for layers of redaction and tradition underlying his narrative, which was sometimes accompanied by a firm belief in the possibility of retrieving information about the historical circumstances of Jesus' death, resulted in widely divergent and even contradicting solutions. It became clear that the assignment of verses to pre-Markan sources or redactional stages had been to a large extent a random exercise. Therefore, more recent studies have concentrated on explaining Mark's passion narrative at its

4) R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Forschungen Zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge 12, 9th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 297-308.

5) V. Taylor, *The Gospel According to St Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indexes*, 2nd ed. (London: Macmillan 1966), 649-651; J. Schreiber, *Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums Mk 15,20b-41: Eine traditionsgeschichtliche und methodenkritische Untersuchung nach William Wrede (1859-1906)*, Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 48 (Berlin: Walter de Gruyter, 1986); W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus: Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen* (Leipzig: Gerd Mohn, 1974).

6) J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27-16,20*, Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2 (Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979); D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell: Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion*, Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 11 (Münster: Aschendorff, 1974).

7) E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 102 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).

redactional level,⁸⁾ with a stronger emphasis on Mark's stylistic characteristics, such as his grammar and word choice. It is still generally assumed that there is older tradition behind Mark's passion narrative; this seems to be confirmed by the wider attestation of Jesus' passion and death in the rest of early Christian literature, such as in the letters of Paul, who mentions Jesus' crucifixion several times (1Co 1:23; 2:2, 8; 2Co 13:4; Phi 2:8), states that "he was handed over" (1Co 11:23) and gives a summary of Jesus' passion in 1 Corinthians 15:3-4. Therefore it is not unlikely that when Mark composed his gospel, traditions about Jesus' passion existed, partly even in written form, and that Mark used these traditions for his passion narrative. But attempts at a detailed reconstruction of these source(s) and of the stages the tradition went through before Mark, have largely been abandoned. The same applies to the attempts to filter out "historical" information from Mark's narrative. It has been acknowledged that reconstructions of Jesus' passion and death are doomed to result in speculation, since from very early on the traditions of the early church overwrote the earliest accounts of the events. The search for "original," "historical," or "genuine" strands in Mark's passion narrative has most often brought forth naive representations of history that were the result of wishful thinking rather than of sound methodology. It is only with great difficulty that one can discern something of the oldest layers of tradition. And so it is maybe better to have less history than to have more that turns out to consist of speculative, unverifiable reconstructions.⁹⁾

2. Luke's and Matthew's redaction of Mark 15:34-37

Before we proceed, we should perhaps look first at the way in which the other two synoptic gospels have used Mark's passion narrative. While Matthew has a

8) See e.g. the studies in W. H. Kelber, *Passion in Mark* (n. 3); F. J. Matera, *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 66 (Chico: Scholars Press, 1981); F. Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Marcan Redaction*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 31 (Leuven: Leuven University Press, 1988).

9) See Ph. R. Davies, "Whose History? Whose Israel? Whose Bible? Biblical Histories, Ancient and Modern", L. L. Grabbe, ed., *Can a 'History of Israel' Be Written?* (London; New York: T&T Clark, 1997), 104-122, see 105.

close parallel to Mark 15:33-37, Luke has used Mark's narrative with relative freedom. Firstly, Luke changed the order of events. For instance, he moved the scene in which Jesus drinks the ὄξος or vinegar from the sponge (Luk 23:36) to a slightly earlier moment in the narrative. He also left out the quotation from Psalm 22 and its subsequent misunderstanding by people attending the crucifixion, and replaced it with Psalm 31:6 (NRS 31:5, LXX 30:6, "into your hands I commend my spirit"), combining it with the words φωνὴ μεγάλη into one shout (Luk 23:46).

Matthew follows Mark more closely, but he did make his usual stylistic improvements to Mark's narrative. More important to us is that he added πάλιν in his parallel to Mark 15:37 (Mat 27:50), thereby clearly making the wordless shout of Jesus into a different one from the first cry (Mar 15:34 // Mat 27:45). Apparently, Matthew felt the need to remove the ambiguity from Mark's report and his change underscores the fact that something is not quite right in Mark's composition. It at least raises the question why Mark himself, if he really wanted to have a second cry in v. 37, did not use πάλιν.

3. The absence of πάλιν in spite of Mark's predilection for it

As mentioned above, the absence of πάλιν is an important indication that points in the direction of Mark having intended one and the same shout.¹⁰ It is all the more striking, since πάλιν is a word that has been identified as characteristic of Mark's style: it is one of the words he uses more frequently than both Matthew and Luke together (28 times in Mark against 17 times in Matthew

10) For the idea that v. 37 is a recapitulation of v. 34, see e.g. Schreiber, *Kreuzigungsbericht* (n. 5), 65-66, 350; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, *Biblische Handbibliothek* 11 (München: Kösel, 1973), 127; Dormeyer, *Die Passion Jesu* (n. 6), 204; L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus: Versuch einer literarkritischen und traditions-geschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte*, *Stuttgarter Bibelstudien* 69 (Stuttgart: KBW Verlag, 1974), 86, 96-97; J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* (n. 6), 312; C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God. A Study of the Marcan Tradition and its Redaction by the Evangelists*, *Forschung zur Bibel* 33 (Würzburg: Echter Verlag, 1979), 196, n. 22; Matera, *Kingship of Jesus* (n. 8), 126; R. E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. Volume II: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, *Anchor Bible Reference Library* (New York: Doubleday, 1998), 1044.

and 3 times in Luke).¹¹⁾ Interestingly enough, in a few translations the verse has been rendered in such a way as if Mark 15:37 does have *πάλιν* in the text.¹²⁾ One could explain this as a harmonization with the text of Matthew 27:50, where *πάλιν* indeed has been added, but it could just as well be a spontaneous translation decision meant to improve the flow of the translated text.

In the Greek manuscript tradition there is hardly any evidence that Mark 15:37 was harmonized with Matthew 27:50. There is only one manuscript of Mark that reads *πάλιν* in 15:37. This is minuscule 792, a 13th century codex, now preserved in the National Library of Greece in Athens.¹³⁾ An earlier witness for the addition of *πάλιν* to Mark 15:37 is the Gothic translation, which dates back to the 4th century.¹⁴⁾ But here, just as in the modern versions, the occurrence of “again” does not necessarily mean a harmonization with the parallel passage in Matthew,¹⁵⁾ but may simply be explained as a spontaneous decision by the

11) For the preference of Mark for *πάλιν*, see J. C. Hawkins, *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon, 1909), 13; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel. A Study of Syntax and Vocabulary as guides to Redaction in Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 97-99; F. Neirynck, *Duality in Mark* (n. 8), 276-277; C. H. Turner, “Marcan Usage: Notes, Critical and Exegetical on the Second Gospel”, J. K. Elliott, ed., *The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C. H. Turner’s “Notes on Marcan Usage” Together with Other Comparable Studies*, Supplements to Novum Testamentum 71 (Leiden: Brill, 1993), 111-115; G. D. Kilpatrick, “Some Notes on Marcan Usage”, J. K. Elliott, ed., *The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C. H. Turner’s “Notes on Marcan Usage” Together with Other Comparable Studies*, Supplements to Novum Testamentum 71 (Leiden: Brill, 1993), 168-169.

12) For example, all editions of the New Living Translation have “Then Jesus uttered *another* cry”, the New Testament for Everyone has “But Jesus, with *another* loud shout, breathed his last”, the Bibbia della Gioia has “Allora Gesù emise un *altro* forte grido” and the Hawaiian Pidgin has “Den Jesus yell *again* real loud.” There may of course be other examples in other languages, especially because NLT is used as a resource model text in translation projects around the world.

13) I thank Dr. Greg Paulson of the Münster Institute for New Testament Textual Research for this information. No mention is made of this variant in the text editions of e.g. Wettstein, Tischendorf, Westcott and Hort, Von Soden, Weiss, Legg or Swanson.

14) The variant in the Gothic text is mentioned by John Mills in his edition of the New Testament of 1707. In J. J. Griesbach’s 3rd edition of his Novum Testamentum of 1827, which was augmented by D. Schulz, the Gothic is mentioned as well, but most likely Schulz took the variant from Mills. It is not mentioned in Tischendorf’s *editio octava critica maior* (1872).

15) W. Streitberg, *Die gotische Bibel. Erster Teil. Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen sowie den kleineren Denkmälern als Anhang* (Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag, 1960), 220, mentions Mat 27:50 as the possible cause of the insertion in Mar 15:37.

translator. If indeed Mark had the intention to distinguish between the two cries in v. 34 and v. 37, it remains remarkable that he did not use the word that he favours so much elsewhere in his gospel.

Moreover, in the same chapter Mark uses *πάλιν* emphatically where he does intend repetition. In 15:2 and 15:4, for instance, Pilate asks the same thing twice and Mark underlines this with the use of *πάλιν* (15:2 *καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλάτος*, and 15:4 *ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτόν*). Similarly in 15:9 and 15:12, where Pilate responds twice to the shouts from the crowds (15:9 *ὁ δὲ Πιλάτος ἀπεκρίθη* and 15:12 *ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν*). And in the previous chapter as well, Mark uses *πάλιν* to emphasize the repetition when the high priest asks Jesus the same thing twice (14:60 *ὁ ἀρχιερεὺς … ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν*, and 14:61 *πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτόν*). The fact that the word *πάλιν* is lacking in 15:37 may not be simply a coincidence, but may mirror Mark's authorial intention.

4. Double mention of the same event as characteristic of Mark's style

The double occurrence of the cry has also been explained, and rightly so, as an instance of “duality,” a typical Markan style feature, of which several instances occur in chapter 15. Mark shows the phenomenon of duality in different ways: grammatically (e.g. double participles, double imperatives, a verb plus its compound or a compound verb plus the same preposition), in many different stylistic features (e.g. double temporal or local statements, repetitions of motives or correspondence in narrative), and in the composition of larger sections, such as the repetition of narrative materials¹⁶⁾ and so-called

16) Throughout his *Duality in Mark* (n. 8), Neiryneck mentions quite a number of occasions in Mar 15. One example of duality is correspondence in narrative, which occurs in 15:4 and 5 (*οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν* / “Have you no answer to make?” and *οὐκέτι οὐδέν ἀπεκρίθη* / “Jesus made no further answer”); 15:6 and 8 (*ἀπέλυνεν αὐτοῖς ἓνα δέσμιον ὃν παρητούντο* / “he used to release for them one prisoner for whom they asked” and *ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς* / “and began to ask Pilate to do as he usually did for them”); 15:24 and 25 (for a more detailed discussion of these two verses, see below); 15:37 and 39 (*ὁ δὲ Ἰησοῦς … ἐξέπνευσεν* / “Jesus breathed his last” and *ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων … ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν* / “the centurion … saw that he thus breathed his last”); 15:46 and 47 (*ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ* / “and laid him in a tomb” and *ἑθεώρουν ποῦ τέθειται* / “they saw where he was laid”); see for these examples F. Neiryneck, *Duality in Mark*, 113 and 118. For this footnote also RSV and ESV have been used because of their more literal renderings.

sandwich arrangements.¹⁷⁾

The occurrence of duality in Mark's gospel has been explained in many different ways. One way has been by taking the double expressions as indications of the existence of different sources or traditions, which Mark then conflated into one narrative. Each part of the double expressions was assigned to a different source.¹⁸⁾ Another way has been to distinguish between tradition and redaction. Quite often the first element of the double expressions has been attributed to tradition, while the second, more explanatory element has been assigned to the redactor. The problem with both approaches is that the distribution of the two parts to either two sources or to tradition on the one hand and redaction on the other, has been done somewhat mechanically and that, as a consequence, the results have been rather arbitrary.

Instead of interpreting the double expressions as evidence of different sources, it is less hazardous to accept duality simply as a typically Markan feature.¹⁹⁾ The question for us is what this means for the interpretation of Mark 15:34 and 37, where we have ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῆ μεγάλης in v. 34 and ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείδ φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν in v. 37. Why does Mark give this information twice? Can both parts indeed be traced back to the hand of the author, or is the repetition the result of something else?

17) In a sandwich construction Mark interrupts a story (A) by inserting another story as intermezzo (B), after which he finishes the first story (A'). Cases in point are Mar 5:22-43 and 11:1-19. In Mar 5 Jairus asks Jesus to heal his sick daughter and Jesus comes with him (A = 5:22-24). When Jesus follows Jairus to his home, the woman suffering from hemorrhages interrupts Jesus' walk to Jairus' home; Jesus heals her (5:25-34 = B). After this, Jesus can enter Jairus' home to heal his daughter (5:35-43 = A'). Similarly, in Mar 11, the story of Jesus cursing the fig tree (11:12-14 = B) stands in between the stories of Jesus' entry in Jerusalem (11:1-11 = A) and the cleansing of the Temple (11:15-19 = A').

18) Well-known examples of Marcan double expressions that have been attributed to Mark's use of two sources are the temporal indications in 1:32, which has a repetitive ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυν ὁ ἥλιος ("That evening, at sundown, ...") or 16:2 with double καὶ λίαν πρῶτῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ("And very early on the first day of the week, when the sun had risen").

19) F. Neiryck, *Duality in Mark* (n. 8), 49: "Thus, the conclusion may be justifiable (and it has been accepted in many studies on Marcan redaction) that we are faced here with one of Mark's most characteristic features of style."

5. Much redaction in vv. 34-37

To begin with, the wider context in which our verses occur, Mark 15:33-39, shows many signs of Markan redaction. Among them the use of καί (vv. 33, 34 and 35),²⁰⁾ the use of the genitive absolute (v. 33), an Aramaic word or phrase combined with a translation (v. 34), multiple participles in one sentence (v. 36), and the repetition of phrases: these phenomena are all typically Markan.²¹⁾ The mentions of the sixth and the ninth hour, too, must have been introduced by Mark, who needed a temporal framework for his narrative.²²⁾ The statement that “Jesus died” in v. 37 is of course traditional, but the replacement of the traditional ἀπέθανεν (see, e.g., 1Th 4:14; Mar 15:44) by ἐξέπνευσεν is a more recent development, possibly a redactional change by Mark.

6. Mark's use of Psalm 22 to depict Jesus as a suffering righteous one

The use of Psalm 22 in the passion narrative is no doubt also a Markan contribution to the story. Three times (15:24, 29 and 34), Mark uses the psalm to represent Jesus as a “suffering righteous one.” This concept derived from Old Testament tradition and was elaborated in later literature, such as Wisdom of Solomon, to describe a righteous person who was shamed and killed by his opponents but vindicated by God (e.g. Wis 2:10-20; 3:1-9; 4:7-20; 5:1-7). The connection between the suffering righteous one and Jesus is most probably pre-Markan,²³⁾ but the connection of Jesus' image as the suffering righteous one with Psalm 22 is most likely Mark's.

In 15:29 Mark alludes to Psalm 22:8 (NRS 22:7; LXX 21:8) in one of the mocking scenes by mentioning the passers-by who shake their heads when they

20) The καί in v. 36 should be omitted. The asyndeton is the harder reading and represents Mark's preference for asyndeton (see J. H. Moulton and N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. IV, Style by N. Turner (Edinburgh: T&T Clark, 1976), 12; J. C. Hawkins, *Horae Synopticae* (n. 11), 137.

21) J. C. Hawkins, *Horae Synopticae* (n. 11), 10-15, 114-153; J. H. Moulton and N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (n. 20), 11-30; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel* (n. 11), e.g. 62ff and 119ff; F. Neirynck, *Duality in Mark* (n. 8), 107.

22) R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (n. 4), 295; C. H. Turner, “Marcan Usage” (n. 11), 61-62.

23) See e.g. Phi 2:6-9.

see Jesus on the cross. In 15:24 and 15:34 he quotes Psalm 22:19 and 22:2 respectively, in both cases with changes to the LXX text. The first part of Psalm 22, in which the suffering servant cries out to God, fits well with Mark's depiction of Jesus as a non-royal Messiah whose true identity can only be understood in terms of his suffering and death. For Mark, Jesus' identity should be stripped of all political connotations: Jesus is a king but not one with worldly power, and he is crucified as a rebel or insurgent, but in reality, according to Mark, he is neither.

As mentioned above, the connection between Jesus' fate as a suffering righteous one and Psalm 22 must be Mark's. Indeed, the use of Psalm 22 as shown by Mark 15:24, 29 and 34 has no parallel in any early Christian sources independent of Mark. This means that there is no evidence that the passages of Psalm 22 were ever used to give shape to Jesus' passion before Mark did so. This again explains why in the two cases in which Mark quotes the Psalm (15:24 and 34), the quotation interrupts the flow of the narrative and Mark has to pick up the storyline afterwards with the result that the quotation is enclosed by the same or very similar phrases. In 15:24 and 25 the quotation of Psalm 22:19 stands between the phrases *καὶ σταυροῦσιν αὐτόν* and *καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*.²⁴⁾ The quotation of Psalm 22:2 in v. 34 stands between the words *ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῆ μεγάλης* and *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείξ φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν* in v. 37.

That it was Mark who added the quotations to the narrative, is perhaps best visible in 15:24-25, which speaks about the dividing of and casting of the lots over Jesus' clothes. These verses are a good illustration of what seems also to have happened in 15:34-37. The text of the LXX uses aorist forms for both "dividing" and "casting lots" (*διεμερίσαντο* and *ἔβαλον*). Mark's own favourite narrative form is the historic present.²⁵⁾ In 15:24 Mark opens the passage on the crucifixion using a present tense (*σταυροῦσιν*); subsequently he uses present tenses for the following verbs, i.e. those of the quotation of Psalm 22:19, as well. Instead of *διεμερίσαντο* and *ἔβαλον* of the LXX, Mark uses *διαμερίζονται* and *βάλλοντες*. V. 25, on the other hand, has an aorist (*ἐσταύρωσαν*), which is also

24) See also J. R. Donahue, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 10 (Missoula: Society of Biblical Literature, 1973), 243; Donahue mentions these verses in a list of examples of "Marcian insertions."

25) J. C. Hawkins, *Horae Synopticae* (n. 11), 143-148; J. H. Moulton and N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (n. 18), 20-21.

the form used by Paul in 1 Corinthians 2:8 and Galatians 5:24. Clearly, the aorist is the more “traditional” form in which Jesus’ death was talked about, while the present tense is due to Markan redaction. Evidently, Mark has added the quotation from Psalm 22:19 to the crucifixion story and introduced it with a redactional use of the verb “to crucify” in the historic present. In v. 25, the more traditional form ἐσταύρωσαν is maintained as the summarizing description of the crucifixion with Mark’s temporal indication of the “third hour” attached to it. The duality created here is the result of Mark’s insertion of Psalm 22:19. Both verbs, σταυροῦσιν and ἐσταύρωσαν, obviously refer to one and the same event. The aorist ἐσταύρωσαν is the form Mark took over from tradition and it is this verb which triggered the insertion of Psalm 22:19. However, both the historic present σταυροῦσιν and the change of the verbs of Psalm 22:19 into present tenses have the hallmarks of Markan redaction.

The result is typically Markan: in other places too Mark composed his narrative in such a way that a sandwich arrangement was the outcome.²⁶⁾ The conclusion seems to be warranted that in Mark 15:34-37 a similar thing happened as in 15:24-25: Mark doubled-up information he received from tradition.

7. The composition and style of vv. 34–37

Let us have a closer look at the composition and redaction of vv. 34-37. The two phrases with which the cry is described show some significant differences. V. 34 has the words ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ and these are introduced by the temporal indication of the sixth hour. The verb βοάω is much less favoured with Mark than κράζω, but may well have been chosen here by him for its Old Testament connotation of the cry of a suffering righteous person.²⁷⁾ In general, the use of a verb in combination with a cognate dative betrays Mark’s preference for pleonasm,²⁸⁾ but here (v. 24) Mark made another choice. The dative φωνῇ

26) See above, n. 17.

27) See D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (n. 6), 202. In n. 823 on the same page Dormeyer mentions several examples, all of which are combined with the dative φωνῇ μεγάλῃ.

28) J. C. Hawkins, *Horae Synopticae* (n. 11), 125-126; F. Neiryneck, *Duality in Mark* (n. 8), 77: the use of a verb with cognate accusative or dative.

μεγάλη “with a loud voice” occurs in two more places in Mark (1:26; 5:7) and twenty-two times elsewhere in the New Testament. The most frequent meanings of φωνή in the New Testament are “voice” and “sound.”²⁹⁾ In v. 37, however, the noun is used in an accusative form and also has a different meaning. There it does not mean “voice” or “sound,” but “cry.” Instead of “Jesus cried out with a loud voice” as in v. 34, v. 37 has something different: “Jesus uttered a loud cry.”³⁰⁾ The question is: are both parts of the double expressions the result of Mark’s redaction, or is one of the parts older, and if so, which part?

Some interpret both parts as the result of Markan redaction and as a conscious attempt by Mark to create duality,³¹⁾ while others understand both parts as older tradition.³²⁾ However, it rather looks as if v. 34 is secondary to v. 37:³³⁾ the latter verse lacks typical Markan features, such as the use of καί and the use of a verb with a cognate dative. Probably, then, v. 37 is the older tradition and the insertion of Psalm 22:2 was redaction prompted by it, with a result similar to 15:24-25: Mark added the quotation of Psalm 22:2 to the older material available to him (15:37), and introduced the insertion by rephrasing that older material (15:34).

However, in this case, the quotation of Psalm 22, for which he uses Aramaic rather than Hebrew, is not the only addition. The Aramaic words Ελωι ελωι of the cry are used by Mark as a starting point for a next scene in 15:35: they call forth the reaction of the bystanders, who interpret Jesus’ cry as a call for Elijah: Ἴδε Ἡλίου φωνεῖ (“Listen, he is calling for Elijah”). And this again leads to a third moment in 15:36a, which alludes to Psalm 69:22 (LXX 68:22): someone fills a sponge with vinegar, puts it on a stick and tries to make Jesus drink from it. Just as Psalm 22, Psalm 69 too is a Psalm about a suffering righteous person, and therefore suitable for describing Jesus’ fate as a suffering righteous one. The

29) W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus* (n. 5), 43, explains φωνή as the fixed attribute of the one who will judge at the end of times (as in 1Th 4:17), but he neglects the difference between “sound” and “voice,” which for users of the Greek language undoubtedly mattered.

30) Matthew changed this: instead of Mark’s ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείς φωνὴν μεγάλην he uses the more current construction of a verb (a participle aorist of κράζω) with a dative φωνῆ μεγάλης (ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῆ μεγάλης).

31) E.g. F. J. Matera, *Kingship of Jesus* (n. 8), 30 and 125.

32) E.g. D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (n. 6), 204; Schreiber, *Kreuzigungsbericht* (n. 5), 72.

33) See e.g. L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus* (n. 10), 96.

reason for trying to make Jesus drink is then explained in v. 36b, which picks up the motif of Elijah: the bystanders want to prolong Jesus' suffering and taunt him by saying "Let us see whether Elijah will come to take him down." Whether the bystanders in v. 36b are mocking Jesus or are truly waiting for the miracle of Elijah's help, has been the subject of much discussion.³⁴⁾ But seeing that both Psalm 22 and 69 describe the fate of a suffering righteous person who has to endure the taunts of his enemies, it is more likely that the response of the bystanders must be interpreted as mockery.

This becomes even clearer in the next verse, v. 37. After mentioning the efforts of the scoffers to keep Jesus alive and make fun of him, Mark emphasizes the fact that their attempts were in vain: Jesus has already died.³⁵⁾ The use of $\delta\acute{\epsilon}$ in v. 37 strongly supports this interpretation: it marks a sharp contrast with what precedes it. It is exactly Jesus' quick death, and so his escape from the humiliating mockings, which are a clear indication for the reader of Mark's gospel that God has vindicated Jesus. That Mark wants to depict Jesus' quick death as something unusual and unexpected also becomes clear later in the chapter, where Pilate can hardly believe that Jesus has already died when Joseph of Arimathea asks him for Jesus' body (15:44).

Stylistically, the result of Mark's insertions in 15:34-37 is a double sandwich arrangement. Vv. 34a and 37, the mention of Jesus' cry, form the two extreme ends of the outer "sandwich." V. 37, as we have seen, must have been taken by Mark from tradition and v. 34 has the features of his own redactional activity. In between vv. 34a and 37, Mark added direct speech, in the form of Psalm 22:2 to what traditionally was a wordless cry (v. 37), plus the misinterpretation of these words (vv. 34b-35 and 36b); this insertion again forms another "sandwich" with v. 36a, the allusion to Psalm 69:22, in the middle:

34) J. Schreiber, *Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums Mk 15,20b-41* (n. 5), 71, distinguishes between the response by the Jewish onlookers (derision) and by the Gentile onlookers (hope for Jesus' rescue); Linnemann, *Passionsgeschichte* (n. 7), 151 maintains that the response of the onlookers expresses their wish to see a miracle. Schreiber complicates the reading of the Marcan text by distinguishing nuances that seem absent in the text; Linnemann tones down the mocking and therefore reduces the contrast between v. 36 and v. 37.

35) L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus* (n. 10), 97, argues that 15:37 ἀφείζ refers back to v. 34 and not to v. 36, but this in fact diminishes the link between the mocking in vv. 35-36 and the adversative meaning of $\delta\acute{\epsilon}$ which underlines the swiftness of Jesus' death. He is correct, though, to paraphrase v. 37 as "Jesus ist aber bereits gestorben" ("Jesus has already died").

- A (34a) At three o'clock Jesus cried out with a loud voice,
 B (34b-35) "Eloi, Eloi, lema sabachthani?" which means, "My God, my God, why have you forsaken me?" When some of the bystanders heard it, they said, "Listen, he is calling for Elijah." (Psa 22:2)
 C (36a) And someone ran, filled a sponge with sour wine, put it on a stick, and gave it to him to drink, saying, (Psa 69:22)
 B' (36b) "Wait, let us see whether Elijah will come to take him down."
 A' (37) Then Jesus gave a loud cry and breathed his last.

All this looks very much like a typically Markan composition.

As mentioned above,³⁶⁾ there are more examples of such sandwich arrangements in Mark's gospel, including those in which Mark, just as in 15:24-25 and 15:34-37, repeats what he received from the tradition. Mark 14:35-36 too has a repetition that is most likely the result of Mark having added direct speech. In 14:35-36 Jesus' prayer is rendered twice. In v. 35 the prayer is in indirect speech (προσηύχето ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα / "he prayed that, if it were possible, the hour might pass from him"); in v. 36 Mark introduces Jesus words again (καὶ ἔλεγεν) and this time uses direct speech (Ἀββα ὁ πατήρ ... κτλ). As in the other two cases in Mark 15, here too it looks as if Mark took one part from the tradition, in this case v. 35, and expanded the tradition with the direct speech in v. 36.³⁷⁾ This may be taken as confirmation that the words of Psalm 22:2a are a Markan explicitation of the wordless shout of Mark's tradition.

In the new context, the aorist ἐξέπνευσεν in v. 37 takes on a new meaning – it no longer means "he died" but "he *had* died," which refers back to the moment of the ἐβόησεν of v. 34 and expresses the idea that Jesus had died before the

36) See above, n. 17; see also F. Neirynck, *Duality in Mark* (n. 8), 133.

37) See R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (n. 4), 342 compares the two cases of 14:35–36 and 15:34/37. Lührmann, *Das Markusevangelium* (n. 2), 244, ad 14:35–36 "Das deutet darauf, dass eine der beiden Fassungen von Mk formuliert ist zur Verdeutlichung der ihm vorgegebenen Fassung. ... es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, 36 auf Mk zurückzuführen, der damit die allgemeinere Bitte von 35b neu fasst, ..." ("This suggests that one of the two phrases has been formulated by Mark to explain the other, which he received from tradition ... it is probably best to attribute 36 to Mark, who intended it as a more specific formulation of the prayer of 35b" – English translation by MdL.)

mocking of v. 36b could take effect. In his grammar of the New Testament, A. T. Robertson explains that the aorist indicative just refers to the past, often without specifying the temporal relation to the time at which actions of other verbs in the sentence take place; consequently, the aorist can also be used for a pluperfect.³⁸⁾ V. 37 then, which in Mark's tradition contained the only reference to a shout of Jesus at the cross, now emphasizes the failure of the attempts of the onlookers to mock Jesus: they try to make fun of Jesus' last words, but their attempts are in vain: Jesus has already died.

8. Conclusion: one cry

We can conclude that almost the entire passage vv. 34-37 betrays Markan redaction. The only traditional verse is v. 37, which lacks the typically Markan features we can find in vv. 34-36, although even here (a secondary, possibly Markan-redactional) ἐξέπνευσεν replaces the more traditional ἀπέθανεν (see, e.g., 1Th 4:14 and 1Co 15:3, but also Mar 15:44 end: ἀπέθανεν!). Mark's tradition must have had only the wordless shout to describe the moment of Jesus' death (v. 37). The evangelist inserted the words of Psalm 22:2a (v. 34) but then felt the need for an introduction to this direct speech for which he rephrased the traditional material available in v. 37. V. 37 was thus not intended as the account of a second action, but in Mark's new context resumed and repeated the contents of v. 34. Consequently, in Mark's passion story the cry of 15:37 is the same as that of 15:34. A possible translation in English of 15:37 could be: "But Jesus, after having shouted so loudly, had already died."

<Keywords>

Mark 15:34-37, passion narrative, Markan redaction, Psalm 22:2, Psalm 69:22, Markan duality.

(투고 일자: 2019년 7월 2일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 10월 24일)

38) See A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1934), 840-841, see esp. 841: "The speaker or writer did not always care to make this more precise. He was content with the mere narrative of the events without the precision that we moderns like. We are therefore in constant peril of reading back into the Greek aorist our English or German translations. (···) The Greeks cared not for relative time."

<References>

- Brown, R. E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. Volume II: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Anchor Bible Reference Library, New-York: Doubleday, 1998.
- Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Forschungen Zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge 12, 9th ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Collins, A. Yarbro, *Mark: a Commentary*, Hermeneia: A Critical and Hermeneutical Commentary on the Bible, Minneapolis: Fortress, 2007.
- Davies, Ph. R., “Whose History? Whose Israel? Whose Bible? Biblical Histories, Ancient and Modern”, L. L. Grabbe, ed., *Can a ‘History of Israel’ Be Written?*, London; New York: T&T Clark, 1997, 104-122.
- Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 6th ed., 1971.
- Donahue, J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 10, Missoula: Society of Biblical Literature, 1973.
- Donahue, J. R., “From Passion Traditions to Passion Narrative”, W. H. Kelber, ed., *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, Philadelphia: Fortress Press, 1976, 1-20.
- Dormeyer, D., *Die Passion Jesu als Verhaltensmodel: Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion*, Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 11, Münster: Aschendorff, 1974.
- Ernst, J., “Die Passionserzählung des Markus und die Aporien der Forschung”, *Theologie und Glaube* 70 (1980), 160-180.
- Evans, C. A., *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B, Nashville: Thomas Nelson, 1988.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27-16,20*, Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- Gundry, R. H., *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross. Volume II. Mark 9-16*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Hawkins, J. C., *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, 2nd ed., Oxford: Clarendon, 1909.
- Hooker, M. D., *A Commentary on the Gospel According to St Mark*, Black’s New Testament Commentaries, London: Black, 1993.

- Kazmierski, C. R., *Jesus, the Son of God. A Study of the Marcan Tradition and its Redaction by the Evangelists*, Forschung zur Bibel 33, Würzburg: Echter Verlag, 1979.
- Kelber, W. H. ed., *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Kilpatrick, G. D., "Some Notes on Marcan Usage", J. K. Elliott, ed., *The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, Supplements to Novum Testamentum 71, Leiden: Brill, 1993, 168-169.
- Lane, W. L., *The Gospel of Mark*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Linnemann, E., *Studien zur Passionsgeschichte*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 102, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Lührmann, D., *Das Markusevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 3, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987.
- Matera, F. J., *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 66, Chico: Scholars Press, 1981.
- Moulton J. H. and Turner N., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. IV, Style by N. Turner, Edinburgh: T&T Clark, 1976.
- Neiryneck, F., *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Marcan Redaction*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 31, Leuven: Leuven University Press, 1988.
- Nineham, D. E., *The Gospel of St Mark*, Penguin New Testament Commentaries Series, Harmondsworth: Penguin Books, 1963.
- Pesch, R., *Das Markusevangelium II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27-16,20*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2/2, Freiburg: Herder, 1977.
- Pryke, E. J., *Redactional Style in the Marcan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as guides to Redaction in Mark*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville: Broadman Press, 1934.
- Schenk, W., *Der Passionsbericht nach Markus: Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Leipzig: Gerd Mohn, 1974.
- Schenke, L., *Der gekreuzigte Christus: Versuch einer literarkritischen und*

traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte,
Stuttgarter Bibelstudien 69, Stuttgart: KBW Verlag, 1974.

Schneider, G., *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, Biblische
Handbibliothek 11, München: Kösel, 1973.

Schreiber, J., *Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums Mk 15,20b-41: Eine
traditionsgeschichtliche und methodenkritische Untersuchung nach
William Wrede (1859-1906)*, Beiheft zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 48,
Berlin: Walter de Gruyter, 1986.

Streitberg, W., *Die gotische Bibel. Erster Teil. Der gotische Text und seine
griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen so
wie den kleineren Denkmälern als Anhang*, Heidelberg: Carl Winter –
Universitätsverlag, 1960.

Taylor, V., *The Gospel According to St Mark. The Greek Text with Introduction,
Notes and Indexes*, 2nd ed., London: Macmillan, 1966.

Turner, C. H., “Marcan Usage: Notes, Critical and Exegetical on the Second
Gospel”, J. K. Elliott, ed., *The Language and Style of the Gospel of Mark.
An Edition of C. H. Turner’s “Notes on Marcan Usage” Together with
Other Comparable Studies*, Supplements to Novum Testamentum 71,
Leiden: Brill, 1993, 111-115.

<Abstract>

One Cry or Two? Mark's Composition of Mark 15:34-37

Marijke H. de Lang
(United Bible Societies)

Mark 15:34-37 describes the moment of Jesus' death. In these verses, Jesus cries out twice, in v. 34 and in v. 37. In v. 34, his cry is a quotation of the first half of Psalm 22:2a (Ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι) while in v. 37, his cry is an unspecified shout (ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ). In many translations of Mark's gospel, the words in v. 37 are rendered in such a way as to suggest that Jesus' cry in v. 37 is a second utterance, but in the literature on Mark 15, opinions are divided. The parallel in Matthew (27:45) indeed allows for the interpretation of two distinct utterances because Matthew's gospel uses an explicit πάλιν in the second case (n v. 50). However, there are two reasons to understand Mark's gospel as narrating the event in a different way, with only one utterance intended in vv. 34-37. The first reason is that even though πάλιν ("again") is frequently used by Mark, it is not used in v. 37. As such, it is not made explicit in v. 37 that a second cry is intended. This is indeed all the more remarkable because in other cases, Mark uses πάλιν explicitly to emphasize the repetition of an event in the same chapter. The second reason for assuming why Mark reports only one cry is that the transition from vv. 34-36 to v. 37 is awkward and seems to indicate a redactional intervention of Mark. In this article, I will argue that in vv. 34-36, there is sufficient evidence to assume Markan redaction, while v. 37 is most likely original. My conclusion is that vv. 34-36 are a Markan addition to an original v. 37, resulting in the typically Markan style feature of "duality". In other words, v. 37 does not recount a second cry but resumes and repeats the cry in v. 34.

Retranslations of Holy Scriptures: Why Keep Translating the Bible?

Lourens de Vries*

1. Introduction

The topic of this article is the phenomenon of the many retranslations of the Bible. Why would people make yet another translation of the Bible in English, or Korean or Dutch? Which needs and motivations drive this aspect of Christianity, now and in the history of Bible translation? In order to deal with that question of the continuing retranslation of the Bible, I will look at the issue first from an historical perspective, second from the perspective of Christian communities today, and third from a theological perspective.

The historical perspective is important because it helps to understand the roots of the Christian tradition to translate and retranslate the Word of God over and over again. In fact, I will argue that Christianity from its very beginning was a translational religion, building on the translational traditions of Hellenistic Jewish communities and their sacred literature.

The perspective of today is also needed because we do not retranslate the Bible just because it is our tradition to do so. We need to ask ourselves how we relate to that heritage and how we pass it on to new generations. Ultimately, the

* Ph.D. in Linguistics at University of Amsterdam. Professor of Bible Translation at Vrije Universiteit. l.j.de.vries@vu.nl.

issue of retranslating Holy Scripture is a theological and spiritual one, with its roots in biblical theologies of Scripture.

2. Roots and beginnings: an historical perspective

Christianity started with a Jewish rabbi and His twelve disciples.¹⁾ They were Jews in the first century in a Greco-Roman world at the time when there were many different Jewish theological and political factions and various Jewish faith communities that differed a lot from each other. The New Testament speaks of that religious diversity in Hellenistic Judaism, for example the Sadducees and Pharisees, with charismatic rabbis, political revolutionaries or communities that withdrew into the desert for a life of quiet and austere contemplation. There were Jewish communities all over the Greco-Roman world, in the Diaspora where the knowledge of Hebrew or even Aramaic gradually was lost and had given way to koine Greek, the common language in the eastern part of the Roman Empire.

After the fall of Jerusalem in 70 AD the picture of Jewish religious diversity that we see reflected in the New Testament writings changes. The Jews lost the ritual, sacrificial priestly center of the Temple in Jerusalem. Many Palestinian Jews fled to the Diaspora communities in Alexandria, Rome, Greece, Asia Minor, or the Arab Peninsula. The Torah, the Prophets and the Writings now became the center of their religion and their liturgy, replacing the Temple and its sacrificial rites. Judaism developed more and more into a text-centered religion with the Hebrew Scrolls at the liturgical center and with a very prominent role for the rabbis who could read and explain the Hebrew Scrolls, replacing the priestly political elites of Jerusalem in spiritual, social and political leadership roles. These scrolls became objects of veneration, the center of the liturgy and

1) Section 2 is based on materials found in Philip A. Noss, ed., *A History of Bible Translation* (Rome: Edizioni Di Storia E Letteratura, 2007), especially in chapters 3 (David Burke), and 12 (Harry Sysling), and the helpful summary of early Christian translation history of Breed (Brennan Breed, "What Are the Earliest Versions and Translations of the Bible?", *Bible Odyssey* [2018], accessed 2 July 2019 from <https://www.bibleodyssey.org:443/en/tools/bible-basics/what-are-the-earliest-versions-and-translations-of-the-bible>).

source of guidance for life in strange places among strangers. Every word, every letter of the Torah, was studied by the rabbis to extract guidance from and derive regulations for daily life that fenced the Jews off from their social surroundings. There was a tendency to tie the Word of God strongly to the Hebrew language of the Scrolls, with the specialist rabbis studying and explaining the Hebrew words, letters and phrases. The particularistic idea of Hebrew as a holy tongue, already present in the 2nd century before Christ, for example in the Book of Jubilees, was reinforced in rabbinic Judaism after the fall of Jerusalem²⁾ but universalist views of Hebrew as one language among others, all equally fit to contain and express the Word of God, also survived in rabbinic Judaism, never a monolithic block³⁾.

But we should not project the second and third century world of rabbinic Judaism on the pluriform Judaism in the centuries before the fall of Jerusalem. The writers of the Greek New Testament were Hellenistic Jews for who the Word of God was not bound to the Hebrew language. The vast majority of quotations and allusions to the writings of the Old Testament in the New Testament are from the Old Greek translations. These Greek Scriptures are quoted as Holy Writ that speaks with authority. The Jewish Christians were not exceptional in this regard. Other Jewish groups and communities had come to accept Greek form of the OT writings as Holy Scripture.

The earliest Christian communities centered on the veneration of Jesus Christ, the “Word made flesh”. They did prefer Greek Holy Scriptures written on codices over the Hebrew scrolls. “The holiness resided not in the written text or the language in which it was written but in the Christological reality to which it witnessed”.⁴⁾ These Christian communities continued translational practices of their Jewish ancestors.⁵⁾ The first translations of Holy Scripture appear as early as the Babylonian Exile in the 6th century before Christ.⁶⁾ Most Jewish folks living

2) Theo A. W. Van der Louw, *Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies* (Louvain: Peeters, 2007), 51.

3) *Ibid.*, 52-54.

4) David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2005), 279.

5) Brennan Breed, “What Are the Earliest Versions and Translations of the Bible?”.

6) *Ibid.*

in Babylonian exile spoke only or mostly Aramaic, the lingua franca or common language of the empire, and it became necessary for the rabbis in the synagogues to have someone orally render the readings from the Hebrew scrolls into Aramaic. These oral interpretations and explanations, spoken paraphrases called *targumim*, eventually became written down in the first and second centuries after Christ. But these Aramaic translations of Holy Scriptures functioned in rabbinic contexts and the rabbis as a rule did not accept the Aramaic translations as having authority, let alone as replacements of the Hebrew Scrolls in the liturgy.⁷⁾ However, as generations after generations used the Aramaic translations, in some times and places the Aramaic versions received more and more authority and became accepted in the synagogue liturgy as the Word of God. This liturgical role of the Aramaic versions has survived until today in the synagogues of Yemenite Jews on the Arab peninsula.⁸⁾

The Old Greek versions quoted in the New Testament with authority as the Word of God also had ancient roots in Jewish Diaspora life. Ever since the third century before Christ when the Greek empire of Alexander the Great had turned Greek into the major lingua franca, Jewish communities all over the ancient world had begun to translate Hebrew scrolls into Greek, starting in Egypt with the Torah. For many Jewish communities and groups in the days of the writers of the New Testament, not for all to be sure, these Old Greek Holy Scriptures had acquired a lot of authority, leading people to accepting that God could also speak to His people through Greek Scriptures, loosening the ties between the Word of God and a specific language or language form. A well-known advocate of the authority of Old Greek Scriptures is the Jewish scholar Philo of Alexandria in the first century. He writes about the translators of the Greek Scriptures that they “as if inspired by God, became like prophets, not everyone with different words, but everyone with the same words and the same turns, as if an invisible prompter had dictated them”.⁹⁾

The earliest Christian communities accepted the Old Greek versions as the

7) Ibid.

8) Ibid.

9) Philo in De Vita Mosis II, 37, quoted in Theo A. W. Van der Louw, *Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*.

Word of God, just as many other Jewish groups had done. Only after the fall of Jerusalem in the first centuries when rabbinic Judaism emerged as the dominant factor in Jewish life and when the split between Synagogue and Church was definitive and sharp, rabbinic Jews returned to the Hebrew Scrolls of a specific textual tradition that would become the Masoretic text in mediaeval times.¹⁰⁾

Meanwhile, the Christians embraced the Old Greek versions, edited, expanded and revised them, on top of the additions of earlier Hellenistic Jewish editors and translators.¹¹⁾ Crucially, early Christians embraced their collection of Old Greek versions as their liturgical text, and combined them with early Christian Greek writings by the apostles and others into the Greek Bible known as the Septuagint. With their increased focus on the Hebrew Scrolls, rabbinic Jewish communities started to perceive the Septuagint as a Christian text, a corruption of the Holy Hebrew Scrolls. It was this Septuagint, the Greek Christian Bible, that was translated into Latin (2nd and 3rd century), Coptic (3rd century), Armenian (5th century) and Arabic (9th century).¹²⁾ The Eastern Orthodox Churches use the Septuagint to this day as their Bible.

The inescapable conclusion is that Christianity from its inception continued the rich translational traditions of their Jewish ancestors. Before the fall of Jerusalem in 70 AD early Christians shared with some other Hellenistic Jewish communities the universalist belief that God was not bound or tied to a specific holy language in his communication with humankind. After the fall of Jerusalem particularistic rabbinic views became dominant in the centuries that followed in many synagogues of the diaspora, binding the holy Hebrew language and God's revelation tightly together.

This does not mean that more universalistic theologies of Scripture were not found in rabbinic Judaism; it was never a monolithic block.¹³⁾ But Christianity from its very beginning allowed translated Scriptures to function in the liturgy to speak with authority as Holy Writ. The Greek translation was no longer a

10) Brennan Breed, "What Are the Earliest Versions and Translations of the Bible?"

11) Ibid.

12) See Philip A. Noss, ed., *A History of Bible Translation* (Rome: Edizioni Di Storia E Letteratura, 2007) for Latin, Coptic, Armenian and Arabic versions.

13) Theo A. W. Van der Louw, *Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*, 25-55.

servant of the Holy Text, as a parallel explanatory text, but its *skopos* broadened to become not only a Holy Text in liturgy but also as the basis and judge of theological disputes.

The same can be said of Jerome's Latin Vulgate or the English King James Bible: they became the Word of God for their faith communities. Christianity in this sense is more radically a translational religion than Judaism and Islam. The Greek Septuagint, and soon its Old Latin translation, became so much the Word of God that the Hebrew Bible was pushed towards the periphery, almost forgotten by many Christians. So much so, that when St Jerome in the 4th century wanted a new Latin translation of the Old Testament translated from the Hebrew, the church had a hard time to accept that new Latin version that we now know as the Vulgate.¹⁴⁾

3. Contemporary perspectives: why are there so many translations for us to choose from?

Bible translations have expiry dates just like food items on the shelves of our supermarkets. This is because languages change all the time, spelling systems change, insights in the biblical languages and exegesis change, but also the base texts that are used for Bible translation change, as do the things that people want to do with their Bibles in church, in daily life and in society. Divisions and splits in the church, for example in the time of the Reformation, also created the need for retranslation. Take for example the Dutch Authorized Version from the 17th century (see fig. 1). For Dutch Protestants it was very important that lay people could read and understand the Bible themselves, so it was not only necessary to retranslate the Bible into Dutch but also to add helps for reading and understanding for people without a theological education at seminaries. Therefore they added many layers of metatext such as introductions, marginal notes, illustrations, pericope titles and so on:

14) Brennan Breed, "What Are the Earliest Versions and Translations of the Bible?"

Figure 1. Genesis 1 in Dutch Authorized Version of 1637



The ancient versions of early Christianity were also corrected, revised and redacted until they reached their expiry date. And then a new translation in the same language followed. For example, the 2nd century Old Latin translations of the Bible were replaced when Christian communities started to accept the new translation of St. Jerome of the 4th century.¹⁵⁾ So, revising and retranslating is

15) D. Burke, "The First Versions: The Septuagint, the Targums, and the Latin", Philip A. Noss, ed., *A History of Bible Translation* (Rome: Edizioni Di Storia E Letteratura, 2007), 82-89.

indeed a key part of the history of Christianity as a translational religion.

Changing technologies of writing, copying, making books are a key factor in the history of the Bible. The change from scrolls to codices, for example, made it possible to have multiple books of the Bible in one volume. Before that, there were just separate scrolls of Holy Writings. The invention of the printing press again changed the history of the Bible and its translation in very dramatic ways. Today we experience another technological change, the digital revolution, with great impact on the translation of the Bible. Paratext 8 and other software makes it possible to check consistency of spelling, or key terms or formatting in a few minutes. And hundreds of corrections can be implemented in seconds. The developments in technology made it much easier and cheaper to revise, correct or retranslate the Bible. Bible translations for special audiences began to appear, such as Bibles in sign language, Bibles for people with limited literacy skills, study Bibles, interlinear Bibles and so on.

But behind all these factors that drove constant retranslation of the Bible in our languages, there is one overarching fundamental factor that is characteristic for Christianity as a translational religion: the deeply felt need for *actualization* of the Word of God, that is to make the Word of God clear, actual and relevant for new generations in new circumstances. The actualization motive was already behind the Aramaic and Greek translations of Hebrew Scripture in the centuries before Christ. H. Sysling¹⁶⁾ in his study of translation techniques in Old Greek and Aramaic translations of the Hebrew Scriptures concludes “that they all try to *actualize* Scripture, interpreting it and applying it to their own historical and religious situation and time”, for example the Aramaic Targum Neofiti on Genesis 10:10 replaces the geographical names with contemporary ones that the new audience could relate to: “And the beginning of his kingdom was Babel, Edessa, Nisibis, and Ctesiphon in the land of Babel” rather than “Babel, Erech and Accad, all of them in the land of Sinear” as in Hebrew Scripture.¹⁷⁾ But where these Aramaic and Greek actualizing versions in many places did not take over the liturgical role of the Hebrew Scriptures as sacred text with authority, early Christianity accepted the actualising translations as the Word of God, as

16) H. Sysling, “Translation techniques in the Ancient Bible translations: Septuagint and Targum”, Philip A. Noss, ed., *A History of Bible Translation* (Rome: Edizioni Di Storia E Letteratura, 2007), 278.

17) *Ibid.*, 303.

testifying to the Christ, worthy to be the only form of Scripture used in their gatherings and liturgy. This actualization factor is the topic of the next section.

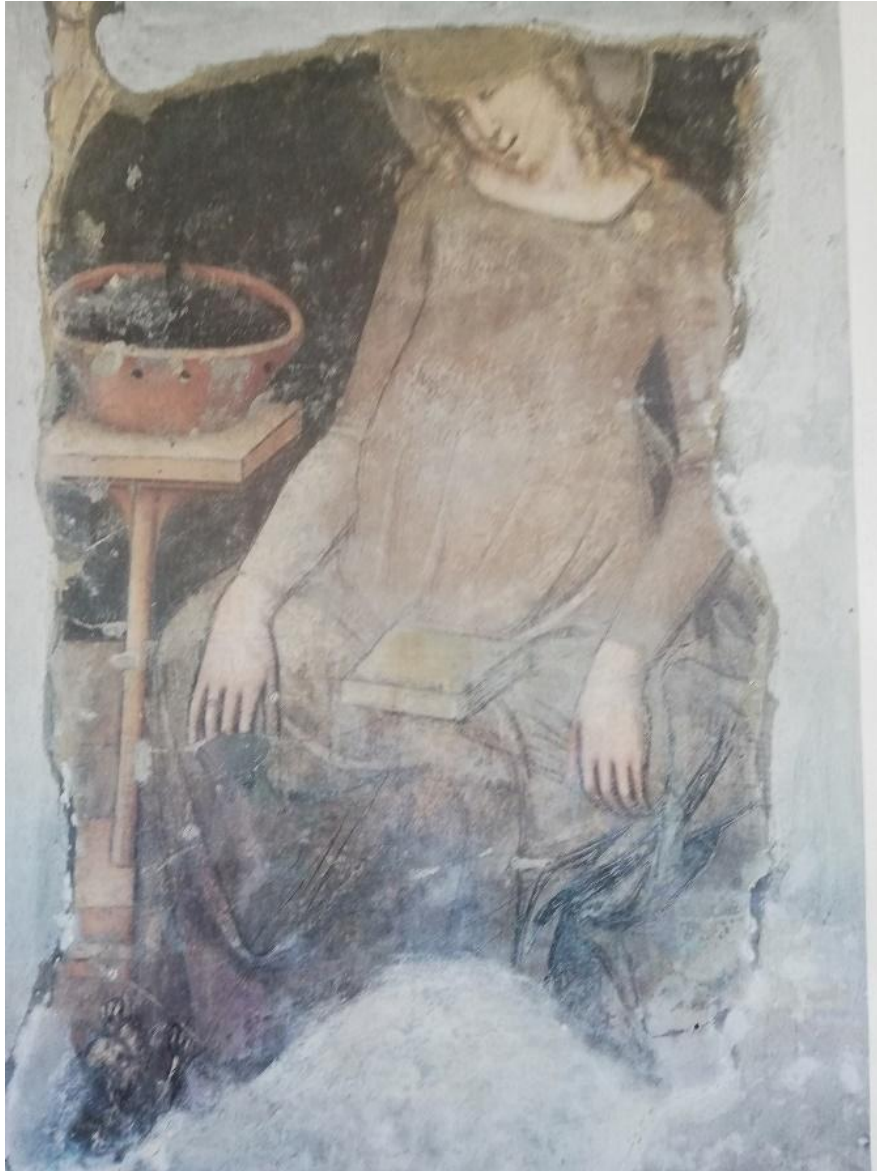
4. Bible Translation as liturgical incarnation of the Logos: a theological perspective of actualization

As we saw, the earliest Christian communities centered on the veneration of Jesus Christ, the “Word made flesh”. They read the sacred writings of what we now call the Hebrew Bible in Greek and for them these ancient Greek Scriptures were filled with Christ, as Christ Himself and His apostles had taught them when they applied the writings of the Psalms, Isaiah and other books to the mission, life and death of Christ. Christ had fulfilled the books of the Law and the Prophets. The earliest Christians, predominantly Jewish, preferred the ancient Greek version of the Psalms, Isaiah and the other sacred scriptures. For them “The holiness resided not in the written text or the language in which it was written but in the Christological reality to which it witnessed”.¹⁸⁾ From their perspective the Word of God, the Logos, was a universal gift to all humans, and not at all tied to the linguistic and cultural horizons of special holy languages.

Codices and papyri, writing materials from daily life, with Greek, Latin, Coptic translations of the old sacred writings of the Law, the Prophets and the new writings of St. Paul, the evangelists and others with apostolic authority did appear and quickly spread over the ancient Christian world. All these Holy Scriptures, whether translated Hebrew Scriptures or newly written New Testament writings in Greek, had a single purpose from the perspective of many early Christians: to testify to the risen Christ and to make the Logos present and bring the Logos into the human words and human worlds wherever the Word of God travelled, coming to them not as a distant stranger, exotic, in foreign clothing and speaking in a foreign tongue, but becoming a Jew for the Jews and a Greek for the Greek. The Logos that was born as Mary’s son, incarnate in her flesh, was believed to be the same Logos that the (translated) Holy Scriptures testified to and were filled with, as in this fresco “the Madonna about to give birth” by the 14th century painter Vitale of Bologna:

18) David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, 279.

Figure 2. The Madonna about to give birth by Vitale of Bologna



The Christian codices and also papyri with Holy Writings functioned in a largely oral liturgical setting in small congregations that gathered in homes of believers or in rented rooms where the shared food and the drink made the risen Christ present in their bodies and souls, representing the holy presence of the Christological reality to which their sacred Greek or Latin writings also testified.¹⁹⁾

This actualization and translation process of the Word of God, the Logos, started in the New Testament and was continued by the Christian Church wherever it was planted: the written Word of God (witnessing to the Word-made-flesh), they

19) Ibid.

Clearly, Jewish and Islamic communities use translations of their Holy Books but these translations tend to have a different place and function (*skopos*):²⁰⁾ they are secondary explanatory texts for the lay people that serve the Holy Texts in Hebrew or Arabic and that as a rule do not replace the Holy Texts in Hebrew or Arabic *in the liturgy* or as a text that speaks with divine authority.

In fact, many religious leaders in the history of Jewish and Islamic faith communities were concerned about the danger that a mere human and fallible translation would become the Word of God for their people, and would be central text in the liturgy of mosque or synagogue. That is why the rabbis in the Diaspora tolerated and appreciated the Aramaic *Targumim* translations but only as servants who have to know their place. These servants should never strive to replace their master, the Holy Writ in Hebrew or Arabic in the liturgical and spiritual center. “Many of the rules that were given for the delivery of the Targum were intended to keep the reading of Scripture in Hebrew, and its Aramaic translation, strictly apart.”²¹⁾ The secondary place of the translation is reflected for example in the rule that the translation could only be read out after the reading of the Hebrew scroll was finished, and the reader of the translation was not allowed to look at the Hebrew scroll.²²⁾

In some times and places the translation was only tolerated in oral form, and when in later times written Aramaic translations appeared it was often not allowed to bring them into the synagogue.²³⁾ Only in exceptional cases, in faraway places, as with the Yemenite Jews, Aramaic translations gradually received a honored status as beloved holy books that could fulfill liturgical roles.²⁴⁾

In liberal Jewish communities, translations of the Hebrew Bible may have more central roles in the life and liturgy of their faith communities than in more orthodox communities. So the picture is nuanced. In the Christian world, the Latin Vulgate, originally a servant of the Greek LXX master, became so honored and gained such immense authority that it started to function as a Holy Text in

20) See C. Nord, *Translation as a Purposeful Activity* (Manchester: St. Jerome, 1997).

21) P. S. Alexander, “The Targumim and the Rabbinic Rules for the Delivery of the Targum”, 1985, J. A. Emerton, ed., *Congress Volume Salamanca* (Leiden: Brill, 1983); H. Sysling, “Translation techniques in the Ancient Bible translations: Septuagint and Targum”, 294.

22) Ibid.

23) Brennan Breed, “What Are the Earliest Versions and Translations of the Bible?”.

24) Ibid.

the liturgy that needed its own explanatory translations or glosses in Dutch or English. In many Catholic congregations the Latin Vulgate no longer functions as dominant liturgical text. At the same time, for some Protestant faith communities in the United States' Bible Belt, the King James Version has become the center of worship and the basis for theologizing, in a role similar to the Vulgate in mediaeval Christianity. Evidence for this sacralisation of the King James is a fierce resistance to retranslations, newer English versions, even very literal ones.

But mainstream Christianity continues the old ways of the very first Jewish Christians and of the writers of the New Testament, the deep conviction that the Logos, the Word of God, does not depend on a single language or a single “Holy Translation”, a tradition of translating that is rooted in an incarnational theology of Scripture, language and translation, driven by the deeply felt need of actualization.

5. Conclusions

This paper addressed the question why retranslation of the Bible, even when other contemporary translations are available, plays such a central role in the history of Christian Bible translation. It was argued with David M. Carr and others that the ways in which New Testament writers interacted with what we now call the Old Testament reflects that for them “The holiness resided not in the written text or the language in which it was written but in the Christological reality to which it witnessed”.²⁵⁾ The actualization motive is shown not only by the fact that the translated Greek Scriptures are quoted in the vast majority of the New Testament quotations and allusions but also in the way in which the quoted Greek passages are recontextualized and adapted to make them speak to actual issues and contexts of the New Testament writers. The writers of the New Testament followed intertextual practices that are also found in other Hellenistic Jewish communities of the intertestamental period.

Early Christians continued this model of interaction with the holy writings of

25) David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, 279.

the Old Testament: the Greek translations also testified faithfully to the Christ, and accordingly acquired a central place as Holy Writ in liturgy and as a basis for theological reflection.

This actualizing interaction with holy writing forms the basis for Christian traditions of (re)translating the Bible. If translated holy texts are believed to be the Word of God and to speak with divine authority to every new generation of believers, retranslation becomes a must, not just when translations are aging and become harder to understand but also to retranslate for special audiences, function or needs, from common language versions to literary and liturgical versions, in all available media and formats offered in the digital age.

<Keywords>

Incarnation, Bible translation, actualization, retranslation, liturgy.

(투고 일자: 2019년 7월 18일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 10월 22일)

<References>

- Alexander, P. S., “The Targumim and the Rabbinic Rules for the Delivery of the Targum”, 1985, J. A. Emerton, ed., *Congress Volume Salamanca*, Leiden: Brill, 1983, 14-28.
- Breed, Brennan, “What Are the Earliest Versions and Translations of the Bible?”, Bible Odyssey (2018), accessed 2 July 2019 from <https://www.bibleodyssey.org:443/en/tools/bible-basics/what-are-the-earliest-versions-and-translations-of-the-bible>.
- Burke, D., “The First Versions: The Septuagint, the Targums, and the Latin”, Philip A. Noss, ed., *A History of Bible Translation*, Rome: Edizioni Di Storia E Letteratura, 2007, 59-90.
- Carr, David M., *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, New York and Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Nord, C., *Translation as a Purposeful Activity*, Manchester: St. Jerome, 1997.
- Sysling, H., “Translation techniques in the Ancient Bible translations: Septuagint and Targum”, Philip A. Noss, ed., *A History of Bible Translation*, Rome: Edizioni Di Storia E Letteratura, 2007, 278-305.
- Van der Louw, Theo A. W., *Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*, Louvain: Peeters, 2007.

<Abstract>

**Retranslations of Holy Scriptures:
Why Keep Translating the Bible?**

Lourens de Vries
(Vrije Universteit)

Why are there so many retranslations of the Bible and why accept Christians Bible translations rather than Hebrew or Greek texts as authoritative texts in the center of their spiritual and liturgical life? This is because Christianity, from its very beginnings and because of its deep roots in Hellenistic Judaism a translational religion, was driven by motives of actualization, especially liturgical actualization through translation: the Word, the Logos was believed to need incarnation in the linguistic and cultural worlds which it encountered during its long and still unfinished journey through the world.

The actualization motive was already behind the Aramaic and Greek translations of Hebrew Scripture in the centuries before Christ. Sysling in his study of translation techniques in Old Greek and Aramaic translations of the Hebrew Scriptures concludes “that they all try to actualize Scripture, interpreting it and applying it to their own historical and religious situation and time”.²⁶⁾ For example, the Aramaic Targum Neofiti on Genesis 10:10 replaces the geographical names with contemporary ones that the new audience could relate to: “And the beginning of his kingdom was Babel, Edessa, Nisibis, and Ctesiphon in the land of Babel” rather than “Babel, Erech and Accad, all of them in the land of Sinear” as in Hebrew Scripture.²⁷⁾

The *liturgical* actualization in translation is what sets Christian traditions to a great extent apart from many faith communities within other world religions with Holy Books. The translated Holy Scriptures, from Vulgate to King James, replaced the Hebrew, Aramaic, and Greek Scriptures as the center of worship and liturgy in Christendom. These translations function as Holy Texts, with authority, in the center of our worship services.

The translational nature of Christianity and the actualization motive are

26) H. Sysling, “Translation techniques in the Ancient Bible translations: Septuagint and Targum”, 280.

27) Ibid., 303.

already clearly visible in the writings of the New Testament in their dealings with Hebrew Scriptures. The earliest Christian communities centered on the veneration of Jesus Christ, the “Word made flesh”. They read, quoted, and alluded to the sacred writings of what we now call the Hebrew Bible in Greek, and for them, these ancient Greek Scriptures were filled with Christ. For them, “The holiness resided not in the written text or the language in which it was written but in the Christological reality to which it witnessed”²⁸).

28) David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, 279.

<번역 자료>

<관용적 번역>의 서문 (Introduction to *The Idiomatic Translation*)

윌리엄 그래햄 맥도널드(William Graham MacDonald)*
임성욱 번역**

이 글에서, 본 번역자는 신약성서라는 최종적 성서적 계시의 숭고한 축적물을, 21세기의 교양 있는 독자들에게 적합한 번역 문체를 유지하면서도 고대 그리스어 사본에 철저히 입각하여 소개하고자 한다.¹⁾

1. 번역의 주요 기준

1) ‘관용적 번역’(The Idiomatic Translation)은, 다른 어떤 영어 번역본도 참고하지 않고, 전적으로 그리스어 본문을 기초로 한다. 본 번역자는 50년 동안 그리스어 신약성서를 연구해 왔고, 오래된 <제임스왕역>(KJV)과 현대 번역물에 대해서 기억하고 있다는 것을 인정할 수밖에 없다. 하지만 본 번역자는 기존 역본들의 표현이 가진 상대적인 장점들을 예단하지 않기 위해서, 기존 번역본과 비교하지 않도록 스스로 매우 엄격하게 노력하였다. 다시 말하자면 본 번역자는 어떠한 경우에도, 후대의 많은 번역물들이 가

* William Graham MacDonald, “Introduction to *The Idiomatic Translation*”, *The Idiomatic Translation of the New Testament* (2006), 1-21.

** Vanderbilt University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 연세대학교 연합신학대학원 신약학 교수. sunguk.lim@yonsei.ac.kr.

1) [역자주] 이 자료는 윌리엄 그래햄 맥도널드 박사의 개인역인 *The Idiomatic Translation of the New Testament* (MIT)의 서문으로써, 이하에서 ‘본 번역자’라는 표현은 이 자료의 본래 저자인 윌리엄 그래햄 맥도널드가 스스로를 이르는 말이다. 예문으로 드는 성경 구절들도 모두 MIT에서 인용한 것이다.

질 수밖에 없는 지속적인 제약에서 벗어나서, 원문의 의미를 영문으로 표현할 수 있는 최상의 방법만을 추구했다. 여기서 제약이 의미하는 것은, 새롭게 번역하기 위해서 다른 말로 문장을 써야 한다는 의무감과 동시에, 심지어 번역의 오류가 지속적으로 발생하는 경우에도 전통과 일치하게 말해야 한다는 의무감을 가리킨다. 이로 인해 보수적인 사람들에게 경종을 울리지 못하게 되었다. 따라서 이 ‘관용적 번역’은 어휘 측면에서는 다른 영어 번역본들로부터 독립적이며, 주요 대상은 사도 바울이 언급한 것처럼, 그 자신이 주요한 사역의 대상으로 여겼던 그룹인, 교양 있고 교육받은 독자들(행 13:7; 18:24; 삼상 25:3)이다. 본 번역을 통해 달성하고자 하는 기록한 사역은 “그리스도의 말씀”(골 3:16)인 그리스어 신약성서의 내용을, 영어 사용권에 있는 숙달된 독자들에게 익숙한 언어로 충실하게 전달하는 것이다.

2) 대부분의 현대 영어 번역본들은, 일반 독자들이 읽을 수 있는 낮은 수준의 언어로 번역하는 데 초점이 맞추어져 있어서, 교양 수준이 조금 높은 독자들이 즐기며 읽기는 어렵다. 예를 들어서, 21세기 초반에 가장 유행했던 번역물은 중학교 7학년 읽기 수준이다. 그리스어 신약성경은 쉽게 읽을 수 있는 수준으로 쓰였지만, 히브리어, 누가복음과 사도행전 그리고 에베소서 등은 대학 또는 대학원 수준의 문체로 쓰여 있다. 예를 들자면, 만약에 독서 수준을 판별하기 위해 사용되는 분석적 ‘포그 인덱스(fog index)’를, 회회의 본질에 대하여 회중에게 강론한 바울 서신의 그리스어 원문, 그중에서도 처음으로 에베소 회중에게 전달된 원문에 적용한다면, 그 독서 수준은 매우 높게 나타날 것이다. 왜냐하면 바울은 매우 긴 문장을 사용했기 때문이다[1:3-14는 그리스어로 한 문장으로 되어 있고, 또한 1:15-23; 2:1-7; 3:1-7, 14-19; 4:11-16도 이와 유사하다]. 더구나 그리스어 성경을 현대적으로 번역하는 데 사용한 영어 단어보다, 신약성경의 그리스어 단어가 몇백 개는 더 많다. 영어(또는 독일어라고 논쟁할 여지는 있겠지만)는 어휘가 가장 많은 언어인데, 그중의 70%가 외래어(차용어)이다. 하지만 오늘날 일반적으로는 신약성경 원문의 풍부한 어휘를 반영하지 못하고 제한된 영어 단어만을 사용하여 번역한다. 책을 많이 읽는 사람들과 진지한 대학생들은, 지나친 현학이나 여러 개의 음절이 연속되는 것은 피하면서도 영문의 풍성함을 제대로 느낄 수 있는 번역물을 즐겨 읽을 권리가 있다. 고대 원문들이 훌륭하게 잘 번역된다면, 번역된 성경 원문은 열정적인 독자가 읽고 있는 다른 책들의 영어 수준에 상응할 만한 정도가 되어야 한다. 결과적으로 본 번역의 경우, 단어가 번역의 다른 기준들을 만족시킨다면 빈도수가 적거나 많거나 간에, 영어라는 언어에 가장 적합한 단어들을 선택하였다.

예를 들어서, ‘휘도르(*hýdōr*)’를 물로 번역할 때면, 대부분의 상황에서는 이렇게 번역하는 것이 적절하지만, 요한복음 19:34의 ‘휘도르’를 잘 표현하자면 ‘체액’(*lymph*)이 적합할 것이다. ‘싸나토포비아’(*thanatophobia*, 히 2:15), ‘네크로비오시스’(*necrobiosis*, 롬 4:19)처럼 고급 영어 사전에서나 볼 수 있는 희귀한 단어들은 꼭 필요한 경우를 제외하고는 좀처럼 쓰이지 않는다.

3) 독자들에게 필요한 교양 수준은 본 번역의 제목에 이미 암시되어 있다. 제목의 ‘관용적’이라는 것을 이해할 수 있는 독자라면 그 안에 있는 다양한 수준의 원문을 이해할 수 있을 것이다. 관용적 번역은, 단순한 문체로 쓰인 히브리적인 요한복음, 요한계시록, 그리고 요한 서신들로부터, 고급 헬레니즘 문체로 쓰인 히브리서 서문(기독교적 권고)과 누가복음의 서론에 이르기까지 다양한 문체를 유지하면서 번역하게 된다.

4) 본 번역은 영어라는 언어 자체의 내부적 특징을 잘 반영하는 관용구에 특별히 초점을 맞춘다. 관용구를 완전히 무시하거나 없애 버리는 정반대의 접근과는 대조적인 것이다. 로버트 브래처(*Robert Bratcher*)는 (자신의 모국어가 아닌 언어에서 관용구를 잘못 해석해서 심한 혼동을 초래하지 않도록 하기 위해서) 의도적으로 관용구 없이 성경을 포르투갈어로 번역한 적이 있다. 또 이후에 영어 독자를 위해서, 자신이 찾을 수 있는 관용구를 모두 없애고 텍스트를 수정하여 <기쁜소식번역>(*The Good News Bible*) [일명, <오늘의영어역>(*Today's English Version*)]으로 번역을 다듬었다. 어떤 사람은, 분명히 나타나는 관용구들을 없앤 후에 영어라는 언어가 가지고 있는 맛과 의미가 희석되고 밋밋해져서 텍스트의 재미가 없어진 것을 보충하고 보다 흥미롭게 독자들의 주의를 기울일 수 있도록 하기 위해서, 영어 번역본의 각 페이지에 라인 드로잉(선화)을 그려 넣는 것이 좋다고 생각하기도 했다. 하지만 영어 자체의 생동감 있는 표현들을 없앤 후에도, 수백만 명의 사람들이 GNB [TEV]를 읽고 축복을 받았다는 것은, 무엇보다도 전능하신 하나님 말씀의 권위에 대한 증거라고 할 수 있다. 영어의 언어적 색채와 리듬으로 구성된 관용어구들로 인해서, 우리는 하나님이 우리에게 대해서 잘 알고, 우리가 생각하는 언어로 말씀하신다는 것을 확신하게 된다. 우리는 개별적인 어휘 연구 수준으로는 미치지 못하지만, 관용구를 통해서는 전달될 수 있는 감동을 경험하게 된다. 관용구는 그것이 어떻게 구성되었는지 깨닫기도 전에 그 의미를 알 수 있는 것이다. 관용적 번역은 영어라는 언어를 특징짓는 특별한 언어 구성 체계를 보존하고 유지한다. 그러나 어떠한 관용구도 어떤 특정한 본문에 억지로 사용해서는 안 된다. 번역에서 관용

구는 자연스러워야 한다; 관용구는 전달하고자 하는 생각에 부수적인 것이다. 어떤 메시지를 가지고 있는 관용구는 그 메시지를 명확히 하거나, 다른 언어가 메시지를 명확히 전달하는 것을 도와준다. 관용구에 대한 선택의 기준은 항상, 주의 깊게 책을 읽는 독자들에게 명확한 개념을 제공할 수 있는가 하는 것이다.

5) 관용적 번역은 분명히 하나의 번역이다. 타당한 해석학적 원칙들에 기초해서, 수십만 번 결정을 저울질해 보고, 최종적으로 결정한다. 예를 들자면 그리스어(요 2:4)에 남아 있는 히브리어적인 관용구(삼하 16:10; 19:22[23]; 왕하 3:13)들이 있다. 또한 해석되어야 하는 그리스어 관용구도 있다: 사도행전 5:1 - 문자 그대로, “아나니아라고 불리우는 한 사람”(a man ... Ananias in the name/for a name). 또 영문으로는 관용구 ‘없이’ 가장 잘 표현되는 히브리어식 그리스어 관용구와 순수 그리스어 관용구들도 있는데, 히브리어 또는 그리스어를 문자 그대로 해석하여 관용구를 만들게 되면, 영문으로는 왜곡된 언어가 되기 때문이다. 보충하자면, 영어로 가장 잘 표현되는 구, 동사 또는 절이 원문에서는 그렇지 않은 경우가 많이 있기도 하다. 예를 들면 다음과 같다. “Blessed is anyone who is not *put out with me*”(나로 말미암아 실족하지 아니하는 자는 복이 있도다, 마 11:6). 관용적 번역에서 관용구의 존재는 전적으로 영어라는 언어 자체의 특성에 의해서 결정되어야 하는 것이고, 히브리어나 그리스어 관용구의 존재 여부에 의해서 결정되어서는 안 된다. 그리스어 관용구인 “speaking into air”(허공에 말하기)의 경우에, 그대로 영어로 직역한다고 해서 의미가 잘 드러나지 않고, 오히려 *soliloquize* (독백하다, 고전 14:9)라는 단어로 가장 잘 표현될 수 있다. 다른 언어로 의미를 정확하게 전달할 수 있는가 이전에 성서 원문에 나와 있는 관용구들을 어떻게 번역하였는가를 통해서 번역자의 주석 능력에 대한 이해도를 알 수 있다. 관용구를 단어 대 단어로 번역한다고 해서 번역의 명료성이 보장되지는 않는다는 것이다.

사실 ‘문자적인’ 번역에 대한 과도한 논쟁은, 번역 과제의 본질에 대한 잘못된 전제로 인한 것이다. 상대적으로 어형 변화가 거의 없는 영어는, 의미를 나타내는 데 있어 언어의 순서에 많이 의존한다. 그리고 그 어순으로 인해서 가장 기초적인 차원에서 영어가 아주 섬세하게 관용적이 되는 것이다. 동일한 것을 다른 단어로 새롭게 표현하려는 시도를 염두에 두고, 이미 완성된 기존의 영문 번역을 다시 의역하고자 하는 것은 합리적 시도일 것이다. 하지만 번역이 문자적인가 또는 의역을 하고 있는가를 설명하는 것을 통해 번역의 가치를 결정하는 것은 미숙한 것이다. 직역 번역의 명료함

과 글의 문체는 모두 원본에서 나오는 것이다. 그리고 만약 ‘의역’이라는 것이 ‘개념적’이라는 것을 의미한다면, 우리는 후자를 사용해야 한다. 더구나 개념을 무시하고 개별적 단어들만 연속적으로 번역하려는 시도는, 의미가 심하게 분산되고 매우 정돈되지 않은 불규칙적인 문법소론을 만드는 결과를 초래하게 될 것이고, 이로 인해서 영어 독자들은 번역된 글을 읽으며 좌절감을 느끼게 될 것이다. 결국 관용적 번역은 주어진 본문을 잘 번역하기 위해서 필요한 단어들을 자유자재로 많이 혹은 적게 사용할 수 있는 것이기 때문에, 경솔한 사람들이 번역을 유전자 증식처럼 생각한다면 그것은 크게 실수를 하는 것이다. 다양한 의미를 염두에 두고 확대하여 번역을 하게 되면, 독자가 본문을 직접 읽을 때까지 단어의 의미를 결정하지 못하는 위험을 초래하게 되고, 모든 단어의 이해에 대한 가장 근본적인 원칙, 즉 문맥이 의미를 결정하는 것이라는 원칙을 훼손하기도 하고, 관용구를 배제하게 되기도 하는 것이다. 왜냐하면 관용구를 확대하고자 할 경우 왜곡될 수밖에 없고, 일반적으로 같은 어원 내의 동일한 관용구가 있는지도 거의 불투명하기 때문이다.

6) 비록 형식적일지라도, 번역의 언어는 어디까지나 현대적이어야 한다. 풀어 말하자면, 번역의 언어는, 검증되지 않은 혁신적인 표현을 실수로 쓰지 않는 한도 내에서, 혹은 성경의 규범을 따르지 않아 그 결과 문학적으로 적합하지 않은 단어를 사용하지 않는 한도 내에서는, 가능한 한 최신의 유행을 따른다는 말이다. 대부분의 현대 번역물은, 전통의 광범위한 영향 아래에서 적어도 30-50년 전 이전에 사용되었던, 번역하기에 안전한 영어를 사용한다. 본 번역이 아무리 열심히 현재 유행하는 최고의 사고 형태를 보전하기 위해 노력한다 할지라도, 언어의 참신성보다는 어휘의 정확성이 다른 어떤 것보다 중요하다. 정제된 언어의 최고봉에 있는 지적인 연사들과 작가들이 현재 사용하는 가장 예리한 언어가, 이상적인 언어로 여겨져 왔다. 이런 점에서, *The Encarta World English Dictionary* (NY: St. Marten's Press, 1999)를 자주 참고했었다. 이 사전은 “관용구는 사전에서 실제 수보다 더 적게 나타난다”(p. xviii)고 언급하면서도, 빈틈없이 많은 관용구를 포함하고 있다. 20세기 미국의 가장 뛰어난 웅변가인, 상원의원 에버레트 M. 더크슨(Everett M. Dirksen)은 자신의 어휘 사용의 비밀 중 하나를 털어놓은 적이 있다: “나는 내가 사용하는 단어들을 단순히 그것이 의미하는 바뿐만 아니라, 내 입에 얼마나 맞는가 하는 것 때문에 선택한다.” 그러므로 번역자가 주어진 맥락 가운데 어휘의 의미에 대해 얼마만큼 민감한지가 또한 본 번역의 주요한 기준 중 하나이다.

7) 관용적 번역은, 덧없이 사라질 정치적 가치를 추구하고 고수하기 위해 고대의 어떤 원문에 여성학적 또는 동성애적 관점을 덧입히지 않고, 은유적으로 표현하자면 고대의 어떤 원문이라도 분홍색이나 보라색으로 물들이지 않고, 신약성서 자체의 단일한 사회적 성에 대한 관점, 즉 포괄적인 남성성을 충실히 유지한다. 창세기 1:26, 27을 기초로 하여, ‘남자’(man)는 어떤 본문에서는 인류에 대한 제유법(synecdoche)으로 이해되는 것이 타당하다.

2. 번역에 있어서 관용구의 주요 역할

그리스어 형용사인 ‘이디오스’(idios, 자기 자신의)라는 단어에서 기원한, 관용구(idiom)라는 영어 단어는, 하나의 언어에서 발전해서 일상적으로 그 언어의 고유한 고정된 형태가 된 표현을 가리킨다. 즉 형태의 의미가 바로 분명하게 다가오지는 않지만, 대중들에게 인정받는 연사들이나 작가들이 그것을 사용하는 방식에 독자들이 익숙해져서 그 형태의 의미를 알게 되는 것이다. 한 형태의 의미는, 단순히 구성된 어휘소로부터 도출될 수 없다. 그 언어를 사용하는 사람들은 어떤 특정한 관용구가 무엇을 의미하는지 잘 알지만, 그 언어권 바깥의 사람들은 그 의미를 유추해야만 한다. 왜냐하면 한 형태의 의미는 단순한 단어의 총합 이상이기 때문이다. 관용구의 의미가 문화적으로 조건화되었다는 사실은, 언어적으로 봤을 때 그 언어를 사용하는 사람들만 알 수 있도록 전해진다는 것을 말하고, 번역은 한 언어에서 다른 언어권으로 바뀔 때 어휘를 단어 대 단어로 대체하는 것이라는 통념에 배치된다. 즉 컴퓨터가 어휘를 단어 대 단어로 대체하려는 시도를 할지도 모르나, 이렇게 해도 관용구를 성공적으로 만들어 내지 못하는 것처럼, 다른 말로 하자면, 한 언어의 각 관용구는 단어들(또는 드물게는 단 하나의 단어)의 특별한 조합으로 구성되어 있는데, 그 단어들의 의미는 각각의 단어가 가진 의미들의 총합에서가 아니라, 문맥 안에서 표현의 고정된 단어 순서를 통해 획득된 함축된 의미로부터 도출되는 것이다.

각 언어에는 무수한 관용구가 있으며, 그 각각의 관용구들은 그 자체로 독특하다. ‘성경 본문의 관용적 요소들을 대상 언어(target language)로 정확하고 명확하게 번역하는 것은, 번역에 있어서 가장 큰 도전이다.’

번역 분야에서 모든 전문가들이 이미 인정하듯이, 심지어 같은 어원을 가진 언어에서조차, 한 언어에서 다른 언어와 ‘정확히 상응하는’ 단어를 찾는다는 것은 거의 불가능하다. 계속 사용을 함으로써 단어의 역사는 분화

하며, 때로는 주어진 단어의 뜻의 여러 가지 개체를 만들게 됨으로써 발전한다. 예를 들어서, 영어의 “house”(집), “household”(집안), 그리고 “home”(가정) 세 단어는, 그리스어에서는 오이코스(oikos)라는 하나의 단어로만 번역될 수 있다. 결과적으로, 각 영어 문맥에서 어떤 단어를 선택할 것인가 하는 것은 결정적으로 관용적인 것이다(house - 행 9:11; household - 행 7:42; home - 눅 10:5). 여기서 설명된 것처럼, 이런 가장 섬세한 의미에서 보았을 때, home과 같이 인식된 함축적 의미를 가진 단어가, 비록 그것이 하나의 단어로만 구성되어 있으나 그것이 어떻게 이해될 수 있는가를 형성하는 구문론적 문맥과 함께 사용됨으로써, 하나의 관용구의 성격을 가질 수 있는 것이다.

거의 대부분의 명사나 형용사 그리고 대명사를 변형하거나, 동사를 시제(tense)나 법(mood), 태(voice), 인칭(person), 그리고 수(number)에 따라 활용하는 고대와 현대 언어와는 대조적으로, 영어는 구조적으로 어미의 변화(즉, 어형 변화)가 매우 드물기 때문에 정확한 의미를 구축하기 위해서, 일찍이 구문적인 어휘 순서에 의존했다. 아무리 많은 관용구들이 보통의 독자나 청중들에게 불명확하다 할지라도, 영어 문법소론의 구조적 특성이 수천 개의 관용구가 생성되고 증가되는 조건들을 만든 것이다. 영어는 변형이 매우 드물기 때문에 처음에는 배우기가 더 쉽지만, 복잡한 관용구들 때문에 영어를 자주 사용하지 않는 사람들이 영어를 완전히 숙지하는 것은 어렵다.

영어는 또한 동사와 전치사를 쉽게 묶을 수 있는 것 때문에 관용구가 발전된 경향도 있다. 예를 들어서, 고전적인 영어 관용구 중에 하나가 “put up with”(참다, 엡 4:2)이다. 실질적으로 두 개의 전치사를 동사와 수직적(up)이고 수평적(with)인 표시를 혼합하는 방식이어서 문자적으로는 이상하지만, 이 관용구는 “tolerate with restraint”(자제하며 참다) 또는 “endure the duress of ... patiently”(끝까지 압박을 견뎌 내다)와 같이 밋밋한 문자적 표현보다 훨씬 더 마음에 와닿는다. 두 개의 전치사 중에 “with”를 “to”로 바꾸게 되면, (즉 put up to) 다른 사람을 ‘사기로 선동하거나 지시하다 또는 저열한 속임수’(요 18:34; 행 6:11)를 의미하는 전혀 다른 관용구가 나타나게 된다. 그리고 “put up” 다음의 전치사를 없애면, 이 동사-전치사 조합은 또 전혀 다른 또 다른 관용구, 즉 ‘일시적으로 집과 음식을 제공하는 환대를 베푼다’(행 28:7)라는 뜻이 된다. 비슷한 형태로, “put out”은 ‘소멸시키다’(요 1:5)라는 뜻이고, 두 번째 전치사인 “with”를 더하면 동사의 수동태로(즉 “to be put out with someone”) 다른 사람에 대해 ‘좌절감이나 또는 아마도 화나는

감정을 가지는 것'을 가리킨다.

성서 시대에는 명확했던, 연설에서의 비유 사용은 오늘날에는 때때로 직설적인 언어를 통해 더 확실하게 번역할 수 있다. 왜냐하면 오늘날에는 사용하지 않는 그 비유가 모호한 해석의 영향을 받기 쉽기 때문이다. 일시적일 수 있지만, 분명한 의미를 가지는 것으로 여겨지는 비유 중 하나가 그리스어 마태복음 24:32와 33의 연속된 절에서 나타난다: “near the door”(그 문 가까이); “near upon [the] doors”([그] 문들 앞 가까이). 복수인 doors (문들)는 두 번째 예에서 비유를 강화시켜 준다. “여름이 임박하였다”(summer is imminent, 마 24:32), 그리고 “이런 모든 사건들이 임박하였다”(all these events are imminent, 마 24:33)와 같은 격언들의 경우, 다리를 가지고 있는 사람이나 동물로 구체화하지 않고 계절과 일련의 사건들을 표현했기 때문에, 이러한 비유에서는 상징적이지 않으면서도 정확한 영어를 사용하는 것이 비유를 가장 잘 분명하게 표현할 수 있는 방법이다. 만약에 원문의 관용적, 비유적 언어가 영어 번역에서 그대로 유지된다면, 비현대적으로 예스럽게 말하는 방식에 지나치게 의미를 부여함으로써, 언어 감각이 부족한 독자들이나 알레고리를 좋아하는 독자들은 “door/doors”(문/문들)라는 단어들을 의도하지 않게 신비롭게 생각하게 되는 경우가 생길 수 있다. 그로 인해, 이 단어들에 이름을 붙이려고 하거나 그 단어들의 숨은 의미를 신비스러운 직관력을 통해 알아내려고 노력하는 동안, 외국어의 비유적 관용구를 직설적으로 번역함으로써 가장 잘 보존되는 본문의 단순하고도 명확한 현재적인(temporal) 의미를 놓치게 된다.

신약 그리스어는 변형이 매우 많은 언어이기 때문에, 성경 저자들은(어떤 접속 조사를 동반하여) ‘가장 중요한 내용을 먼저 강조함’으로써 구 또는 문장의 시작을 선택할 수 있었다. 영어의 경우에는, 관습적인 단어 순서를 바꾸게 되면 구나 문장의 의미를 알기 어려운 문법적인 수수께끼가 되어 버리지만, 그리스어는 단어 순서에 상관없이 어휘 변형을 하여서 구(clause)가 문법적인 수수께끼가 되는 것을 방지해 준다. 보통 영어 문장은 알려진 것으로부터 시작해서 새로운 것으로 이동한다. 최상의 단계에서 영어는, 소위 마침 문장(periodic sentence) 안에서 단어를 점진적으로 구성하여, ‘맨 끝에서 가장 중요한 것들을’ 열거하게 된다. 원어와 대상 언어의 이러한 차이를 인식하게 되는 것이 어떤 본문에서는 모순적인 문법소론의 문제이기도 하지만, 이러한 구조적 차이점들을 해소하는 것은 포괄적 의미에서 관용구의 문제이다. 이러한 잠재적인 관용적 요소는 늘 존재하는데, 왜냐하면 탁월한 번역이라는 것은 단순히 어휘나 구만 이해함으로써 그 의미

를 전달하는 것이 아니라, ‘대상 언어의 고유한’, 그리고 구문론적으로 예상되는 단어 순서로서 의미를 전달하기 때문이다. 그리고 ‘그러한 과정을 통해서, 그리스어 구문에 내포되어 있는 강조점을 유지하고자 하는 것이다’. 예를 들어서, 아래 고린도전서 14:20의 본문을 보면, 인사말 다음에, 부정어, 동사의 목적어 또는 보어가 따라오고, 그다음에 동사가 나타난다. 마찬가지로 연속하는 두 구절을 참조해 보면, 모든 동사들이 맨 끝에 나온다. 관용적인 표현은 다음과 같다:

Brothers, do not continue to be childish in your reasoning.

Rather, let your immaturity be in evil. Grow up into mature thinking.

형제 여러분, 사리 분별을 할 때 아이가 되지 마십시오.

오히려 악에 대해서는 미성숙하도록 하십시오. 성숙하게 생각하는 데 까지 자라나십시오. (고전 14:20)

로마서 1:14에서 다른 좋은 예를 볼 수 있는데, 다음과 같이 하강하는 행의 순서를 나타낸다: 1. 음역(transliteration), 2. 행간번역(interlinear), 3. 관용적(idiomatic) 본문:

1. sophois te kai anoetois opheiletes eimi

2. to wise ones and also to ignorant ones debtor I am
지혜 있는 자에게 그리고 또한 어리석은 자에게 빚진 자 나는 이다

3. “I am under obligation to those who have developed their minds and also to the uneducated.”

“나는 자신들의 마음을 계발한 사람과 또한 교육을 받지 못한 사람들에게 책임이 있습니다.”

번역을 할 때 어려운 점은, 원문과 대상 본문 모두의 관용구를 완전히 알아야 한다는 것이다. 원문(그리스어 신약성서)에서, 각 경우에 번역자는 본문이 (1) 단순/직접/문자적인지, (2) 비유적인지 (3) 관용적인지를 결정해야 한다.

만약 원문이 비유적이라면, 번역은 보통 그 원문이 가지는 색깔로 언어의 비유를 유지할 것이다. 바울이 그의 사도적 중요성에 대한 세상의 평가에 대해서 이야기를 할 때, 그는 쌍으로 된 은유, 곧 “더러운 오수”(dirty dishwater)와 “음식물 찌꺼기”(plate-scrapings, 고전 4:13)를 사용하였다. 또는 세례 요한이 사용한 제유법을 그의 비유를 통해 살펴보자. “내 뒤에 오

시는 분, 나는 그분의 신발끈을 풀어 드릴 자격도 없다”(My Successor, of whom I am unworthy to untie the thong of his sandal, 요 1:27). 특정한 ‘부분’으로 “그분의 신발끈을 풀다”라는 말은 그의 시종 즉 집사로서의 역할이라는 ‘전체’를 비유적으로 나타낸 것이다.

언어의 비유와 신약성경의 관용구를 비교할 때 주요하게 비슷한 점은, 두 가지 언어 형태 모두 흑백의 보통 문장에 색깔을 입히고, 활기를 불어넣는다는 것이다. 내포된 의미와 암시된 이미지가 풍성한 정확한 관용구가 비유적 언어로 가장 잘 번역될 수 있을 때 문제가 발생한다. 고린도전서 15:25의 비유 “자기 발 아래 … 두는 것”(to put … under his feet)은, 영어에서 대략 이해될 수 있지만, 관용적으로 더 잘 번역될 수 있다: “그가 그의 모든 원수들의 절대 항복을 받아낼 그때까지”(until such time as he achieves the unconditional surrender of all his enemies). 또 다른 예 중에 비교할 수 있는 것은 “발들(feet)”과 관련이 있다. 사도행전 4:35에서 사용되고 있는 본문의 비유에서, 믿는 자들은 자신의 땅을 관수입을 ‘사도들의 발들 아래에’ 놓고 있다고 말하고 있다. 이 언어의 비유는 영어 관용구에서는 다음과 같이 가장 잘 나타낼 수 있다: **they placed their funds at the apostles’ disposal** (그들은 그들의 돈을 사도들의 처분에 맡겼다.).

한 언어에서 다른 언어로 전환하는 것은 매우 복잡하다. 때문에, 대상 언어를 어떤 방식으로 번역을 해야 하는가, 즉 직설적인 본문을 어떻게 다루어야만 하는가, 혹은 보기에는 직설적이지만 보다 어려운 관용적 본문을 어떻게 다루어 번역해야 하는가의 문제가 관련될 때에는, 어떤 일을 하게 되면 보상을 받는다는 일반적인 ‘대가’(quid pro quo)의 법칙들을 적용할 수가 없다. 즉 직설적인 그리스어는 항상 직설적인 영어로 번역되어야 하며 관용적 그리스어(또는 그것의 이면에 있는 히브리어 관용구들)는 항상 관용적 영어로 번역이 되어야 한다는 개념은, 진부하고 때로는 잘못된 번역을 확인할 수 있는 공식과도 같다. 이 잘못된 방법의 분명한 예는, 아론의 축복에서, 수십 세기의 전통으로 인해 현재 굳어진 히브리어 관용구를 직설적으로, 따라서 세련되지 못하게 번역한 것에서 드러난다. “주가 그 얼굴을 네게 비취게 하사”(the Lord make his face shine upon you, 민 6:25) 현대에는 모든 사람들이 이 불완전한 번역을 ‘인용’하고, 이런 식으로 말하거나 쓰고 있다. 여기서 히브리어 관용구는 (존재하지 않는) 영어 관용구를 통해서가 아니라 단순하고 비관용적인 산문을 사용하여 고대의 관용구를 지각 있게 번역함으로써, “야훼께서 너를 향해 웃으시고”(May Yahveh smile at you)와 같이 히브리어 단어에 대한 영어 단어를 문자적으로 표현해야 한다. 이

제 직설적인 번역을 통해서 이해를 보다 잘 할 수 있게 되는 관용구의 예를 신약성서에서 비교하며 살펴보도록 하자.

문자적 그리스어 관용구: “어찌하여 이 일을 네 마음에 두었느냐?

(Why did you put in your heart this deed?)”(행 5:4)

직설적 영어: “무엇이 너로 하여금 이 일을 하게 하였느냐?

(What motivated you to do this?)”(행 5:4)

다음과 같은 원칙은 준수해야 한다: 첫째, 우리는 성서의 모든 본문을 원어로 주석, 해석하고 그것을 통해서 가르치는 진리에 대해 영적으로 친밀하게 느끼게 되는 경건한 마음가짐(건전한 원칙)을 따름으로써 이해해야 한다. 다음으로, 그리스어 본문이 평상적이든 관용적이든 간에, 그 의미를 충분히 이해한 번역자는, 표현이 관용적이든 관용적이지 않든 상관없이, 영어라는 언어로 그것을 가장 잘 표현한다. 이것은 항상 원래의 메시지에 일치해야 한다는 기준에 따라서, 우수한 표현을 선택하고 명확성과 원래의 생각을 대표할 수 있는 가장 적절한 어법을 선택하는 것, 그리고 동화되도록 하는 것과 기억을 용이하게 하기 위해서 발성 음운론에 대해서조차 예민해지도록 하는 것 등, 그리스어 본문을 치밀하게 분석함과 동시에 그에 상응하는 정도의 관심을 가지고 적합한 영어를 찾도록 노력해야 한다.

복잡한 것을 한 차원 더 복잡하게 이야기를 하자면, 구약성서의 히브리어 관용구가 때때로 신약성서에 유입되기도 한다. 이로 인해 번역을 잘하여 정상에 이르기까지 세 가지 층위의 언어, 즉 히브리어, 그리스어, 영어를 거쳐야 하게 된다. 예를 들어서, 베드로전서 3:12하반은 시편 34:16을 인용하는데, 이것은 문자적으로는 “야훼의 얼굴이 악을 행하는 사람들에게 있다”이다. 그리고 영어로는 “여호와와는 악을 행하는 사람들을 향해 얼굴을 찌푸리시다”로 가장 잘 표현된다. 전통적인 영어 표현 중에서 오해로 인해서 문제가 된 것들 중 몇몇은, 이런 방식으로 4세기 전 또는 심지어 오늘날까지도 잘 이해되지 않는 그리스어 관용구를 거쳐서 히브리어 관용구로까지 거슬러 올라가게 되는 것들이 있다. 그런 오해 중의 하나는 ‘화자의 위협받은 자유와 언급된 사람의 권위의 상호작용’에 기반한 관계에 대한 관용구인데, 전자는 후자가 가진 권위를 행사할 수 있는 권리에 대해서 의문을 제기한다. 어휘의 단순성으로 인해서 히브리어 관용구가 애매한 점이 있다. 곧 “나와 네가 무슨 상관이라는 말이냐?”(What to me and to you?)와 같이 여섯 개의 단어들이 구조적으로는 의문문인 것처럼 보이지만, 관용적인 단어

들과 그 구문에 근거해서 볼 때, 내용 면에서는 논리적으로 의미가 통하지 않는다. 이런 관용구는 모두 같은 관용구를 사용하는 각각의 아홉 개의 성경 구절(삼하 16:10; 19:22; 왕상 17:18; 마 5:7; 막 1:24; 5:7, 눅 4:34; 8:28; 요 2:4)에 있는 문맥에서 확인되어야 한다. 왜냐하면 각 문맥은 이 구절에 대해서 유추적 의미를 제시하는 유사한 요소를 가지기 때문이다.

예수는, 그의 첫 번째 기적을 보이기 바로 전에 그의 어머니와의 대화에서 관계에 대한 히브리적인 관용구를 사용하였다. 예수도 참석했던 혼례 잔치에서 위기 상황이 생겼을 때, 예수의 어머니는 그 상황에 대해서 분명히 어느 정도의 책임감을 가지고 있었고, 마리아는 그 문제를 예수에게 이야기하였다. 그 와중에 마리아가 예수가 위기 상황에 대해서 무언가를 해야 한다는 것을 암시하였다. 예수는 [문자적으로] 다음과 같이 대답하여 말하였다. **“여자여, 나와 당신이 무슨 상관입니까?”**(What to me and you, lady?)(요 2:4). 하지만 만약에 위와 같이 번역된다면 불명확하고, 혼란스러울 수 있다. 셈어(Semitic)의 관용구를 염두에 두고 번역을 한다면, 다음과 같이 번역할 수 있다. **“여인이여, 당신이 무슨 권리로 나에게 권위를 행사하십니까?(Lady, what right do you have to exercise authority over me?)”** 마리아는 현명하게도 아무런 대답을 하지 않았는데, 왜냐하면 예수는 정보를 묻고 있는 것이 아니라, 관계의 단절을 지적하고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 위임된 권위를 가지고 있는 마리아는 하인들에게 예수가 말하는 무엇이든지 하도록 그들에게 이야기하였는데, 실제로 그녀와는 독립된 그의 지위를 인식하였다.

때때로 영어 관용구는 성서적 관용구로 번역될 필요가 있다. 요한복음 10:24의 그리스어 본문은 문자적으로 **“당신이 언제까지 우리의 영혼을 올리겠나이까?”**(Until when do you lift up our soul?)이다. 이 이상한 질문은 알기 쉬운 영문 번역으로 해결되는데, **“얼마나 오랫동안 우리를 불안케 할 것인가?”**(For how long will you keep us in suspense?)로 번역될 수 있다.

어떠한 히브리어 관용구 중에서 (전사 반복[anadiplosis]과 행두 반복[anaphora]에서 수사학적 효과를 제외하고) 중복되는 것으로 보이는 관용구들이 있는데, 영문으로는 이런 경우에 중복과 우회적인 표현을 선호하지 않는 현대적 문체 규범과 일치시키기 위해서 다듬는 것이 가장 좋은 방법이다. 이런 반복 중에서 번역하기 아주 까다로운 가장 악명 높은 것이 서술적인 히브리 관용구인데, **“대답하여 말하였다”**(answered and said)(요 1:48, 50; 2:19; 3:3, 9, 10, 27; 4:10, 13, 17; 5:19) 또는 그 변형인 **“말하면서 대답하였다”**(answered saying)(요 1:26)이다. 고대 스토리텔링의 대화를 시연하기 위해 깊숙이 자리 잡은 형태인 본문의 흐름 상, 히브리어 혹은 아람어에서

이렇게 동사들이 반복되는 것은 단순히 “그가 말했다”로 종종 대체될 수 있다. 히브리어에서 중복은 서술의 속도를 늦추기 위해서, 긴장감을 더 오래 고조시키기 위해서, 그리고 표현될 대답에 대해서 청자들을 준비시키기 위해서 사용된다. ‘대답하다 그리고 말하다’(answering and saying)라는 관용어는, (<제임스왕역>처럼) 동사의 반복을 통해서가 아니라, 화자의 전이를 나타내는 것이다. 그리고 이것은 영문으로는 대답을 나타내는 하나의 동사만을 사용하여 가장 잘 표현된다: “그가 대답하였다”(he answered) 또는 “그가 답하였다”(he replied). <제임스왕역>(기원후 1611년)에서 나타나는 엘리자베스 시대의 영문에서, 서술적 반복의 대조적 관용구에 주목하는 것은 매우 흥미로운 일이다. 어떠한 서술에 있어서 원래 그리스어 본문은 단순히 “그것이 발생하였다”(It occurred) 즉, “그것이 일어났다”(It happened)라고 말하고 있다. 이야기 서문으로서, 하나의 동사가 <제임스왕역>에서 관용적으로 읽도록 확장되었는데 이러한 경우는 “그것이 일어나게 되었다(It came to pass)” (눅 11:1)와 같이 번역된다. 4세기 이후에, 그와 같은 엘리자베스 시대의 영어의 서사적 관용구는 더 이상 표준 영어에서 사용되지 않고 있고, 언어가 변함에 따라서 새로운 번역이 필요하게 된다. 반복의 다른 양식으로, 갈라디아서 2:5의 문자적 기술인 “우리가 항복하여 굴복하였다”(we yielded in submission)와 선호되는 간결한 관용구인 “우리가 굴복하였다”(we give in to)를 비교해 보자.

관용구가 사용될 때, 그 관용구들은 아주 정확해야 한다. 그러나 관용구는, 우회적 표현처럼 에둘러 말함으로써 어떤 것에 대해서 직접적으로 언급하는 것을 회피하지 않고자 한다. 본 번역에 있어서는 관용구, 언어의 비유, 그리고 일상문에 대해서도 민감한 동시에 언어의 간결성을 유지하는, 에이드리엔 코흐(Adrienne Koch)의 원리 즉 다시 말하면 “하나의 단어라도 남겨 두지 말고, 한순간이라도 부주의하지 않도록 하라”고 하는 것이 모든 구절이나 구의 길이를 결정하는 것에 있어서 이상적이다.

3. 문체의 요소들

3.1. 투명성

하나님의 말씀을 영문으로 가장 잘 투명하게 전달하기 위해서 본 번역의 기본적인 계획이 구성되었다: “물론, 문체의 최고의 가치는, 단어들을 사고 속으로 완전히 사라질 수 있도록 하는 것이다.” – 나다니엘 호손(Nathaniel

Hawthorne). 이와 일치하는 수잔 덴저(Susan Denzer)의 의견도 이상적인 것으로 여겨져 왔다: “문체는 명료성과 이해의 시종이어야 한다. — 지지적이지만, 눈에 띄지 않아서 독자들이 그것이 있는지도 알지 못하게 된다.”¹⁾

3.2. 현대 문체에 일치하는 대문자 표기

합의된 기준에 따라서 대문자를 조심스럽게 사용하는 것은 관용적 번역의 두드러진 특징이다. 이는 식민지 시대로 거슬러 올라가는 대부분의 다른 번역들과는 대조된다. 벤저민 프랭클린(Benjamin Franklin)은 1789년에 이미 노아 웹스터(Noah Webster)에게 쓴 편지에서 소위 명사를 대문자로 표기하는 시대가 지나가고 있음을 개탄하였다. 그러나 그가 이미 지나가 버렸다고 생각한 유행이, 약간 퇴색되기는 했지만, 특히 종교적인 본문에서는 그 이후에도 계속 사용되고 있다. 예를 들어서, 미국의 역사적인 독립 선언문에서 나타나는 것처럼, 문장 내에서 대문자 표기가 자주 나타날 때, 현대 독자들은 그 메시지 자체에 집중하며 의미를 파악하기보다는 대문자를 사용한 색다른 문체에 주의를 기울이게 된다. 따라서 피상적으로 존경을 표현하기 위해서, 강조하기 위해서, 또는 도그마틱한 공식화에 영향을 주기 위해서 옛날 영어 전통에 따라 과도하게 대문자를 사용하는 번역에 익숙해진 독자들은, 꼭 필요한 경우에만 첫 번째 글자를 대문자로 쓰는 본 번역이 가진 차이점을 알아차리기 쉬울 것이다. 예를 들어서, 로마서 1:9는 아무리 의미가 좋다 할지라도 예스럽고 과장된 표현인 “the Gospel of His Son”이 아니라, “the gospel of his son”이라고 표기된다. 대문자를 과도하게 사용하는 것은, 예스러움, 특이성, 그리고 기이함 등을 표현하는 것이고, 단어의 의미에 대한 접근성으로부터는 관심이 멀어지게 한다.

문장에서 대명사가 첫 번째 단어로 오게 되어 대문자를 써야 하는 경우가 아니라면, 신에 대한 대명사는 대문자로 표기되지 **않았었다**. 요한복음 15:26-27의 관용적인 번역을 비교하자. 여기서 단 두 구절에서 나타나는 10개의 내부적 단어[명칭 4개와 대명사 6개]들은, 이 본문에 과도하게 대문자를 표기하여 넣지 않고 일상적인 산문체의 형식을 따른다.

내가 아버지께로부터 너희에게 보낼 보혜사 곧 아버지께로부터 나오시는 진리의 영이 오실 때에 그가 나를 증언하실 것이요. 너희도 처음부터 나와 함께 있었으므로 나를 증언하리라.

1) R. O. Grover, ed., *U.S. News & World Report Stylebook for Writers and Editors*, 7th ed. (Washington: U.S. News & World Report, Inc., 1994), 45.

(When your companion arrives, whom I will send to you from the father, the spirit of truth who proceeds from the father, he will authenticate me / You also will authenticate me because you have been with me from the beginning.)

예수를 부르는 명칭 중에서 두 개를 제외하고 모두가 대문자로 인위적으로 강조하지 않고 나타난다(예, 선구자 예수[forerunner Jesus] - 히 6:20). 그렇게 함으로써, 그 의미가 문자적이든 은유적이든, 명칭 자체에 분명히 표기된 의미에 대해서 사람들은 관심을 갖게 된다. 편집자가 첫 글자로 대문자를 사용하게 되면, 그 단어에 의해서 표현되는 생각으로부터 일시적으로 멀어지게 되는 효과를 가지게 된다. 즉 그 개념 자체에 대한 영향 이전에 대문자의 영향을 먼저 감지하게 된다. 대문자는 항상 그리스도(Christ, ‘기름 부음 받은 자’)라는 명칭에만 사용되었는데, 왜냐하면 많은 경우에, 보통 이 명칭은 예수라는 이름과 연관되어 있기 때문이고, 그의 인격적 정체성을 구체화하기 위해서 첫 번째나 두 번째 단어로 오게 된다. 그래서 가장 자주 쓰이는 명칭인 ‘그리스도(Christ)’는 대부분의 경우에, 항상 대문자를 사용하는 고유 명사처럼 기능한다. 또한 특징적인 명칭인 주(Lord)는 예수와 관련될 때 대문자로 쓰인다. 왜냐하면 주(Lord)는 예수를 부를 때 두 번째로 가장 자주 쓰이는 명칭으로서 정관사와 함께 삼인칭으로 예수가 언급될 때(눅 18:6; 요 6:23; 11:2; 고후 3:17), 직접 언급하는 형태로 사용될 때(마 16:22; 눅 5:8; 요 11:12), 그리고 그의 공식적인 명칭의 부분일 때(롬 1:7; 5:1, 11; 13:14; 14:14; 15:6, 30; 16:20; 고전 1:1, 2, 3, 7, 8, 10; 고후 13:14; 갈 1:3; 6:14; 엡 1:2, 3), 그리고 또한 모든 다른 구절에서 통일성을 위해서, 인격적인 함의를 가지며 사용되기 때문이다.

성서를 회중에서 읽어 주는 의무화된 사역을 실천(딤후 4:13)하다 보면, 번역에 있어서 대문자로 표기하는 것을 신학적인 의미의 문제로 만드는 것이 부적절하다는 것이 명백해진다. 성경을 읽어 주는 것을 듣는 사람들 중에서 아무도, 신학적으로 옳은 것을 원하는 편집자가 본문을 향상시키기 위해서 문체를 강화하는 등의 조작을 한 경우를 발견할 수 없었다. 하지만 여러 나라 언어로 번역이 이루어지는 주인 언어들(host languages)의 작품 문체와 상관없이, 권위는 전적으로 어휘들 그 자체에 있는 것이다. 더구나 ‘어휘들 그 자체는 모든 신학적 중요성을 가지고 있다’는 원리가 타당하다는 증거에 대한 확신은, 신약성서의 가장 오래된 고대 그리스어 사본에서 문자의 크기를 통일하는, 즉 오로지 대문자로 손수 쓴 ‘언설체(uncilas)’에

의해서 증명된다. 다시 말해서, 이것들을 설명하기 위해서 비교 가능한 영어 글자 쓰기 중 가장 초기에 편집된 사본들은 대략 다음과 같이 보였다.

ALLINCAPITALLETTERSWITHOUTBREAKSBETWEENWORDSEXCEPT
(단어들사이에띄어쓰기없이대문자로된모든것은이의를제기하는데)

띄어쓰기는 행의 끝자락 어디서라도 올 수 있고, 실제로 자주 오기도 하는데, 띄어쓰기 공간을 유지하기 위해서는 심지어 단어 내에서도 올 수도 있다. 신약성서에서 구약성서가 인용될 때, 인용된 구약 본문에서 글자체를 똑같이 일치시킨 것이 분명히 나타나는데, 히브리어 글자들은 영어에서 소문자와 대문자를 구분하는 것 같은 구분이 없이, 모두 하나의 글자 크기를 갖기 때문이다. 고대 히브리어 본문에서는, 모든 글쓰기에서 오로지 하나의 알파벳, 손으로 쓴 하나의 문자 세트, 하나의 ‘문자체’, 즉 하나의 글자체만이 있다. 결론을 말하자면 원문에서, 선택한 단어들의 처음 글자를 대문자로 표기하는 것을 정당화하기 위한 (주어진, 암시되어 있는, 혹은 의도된) 어떤 지침도 없다. 모든 대문자는 하향의 편집 결정을 보여 준다. 따라서 본 관용적 번역은, 마치 대문자 표기라고 하는 화물칸에서 교리라는 컨테이너를 받아들이지 않고 이미 사용되고 있는 산문체를 따름으로써, 성경적 본문에 대한 새로운 이해를 가능하게 한다. 성서적 진리를 획득하는 과정에서 손실된 전통이 무엇이든지 간에, 성서라는 원래의 화물 영수증에는 기록되어 있지 않다.

하나님과 그의 인간 아들을 언급할 때 사용되었던 “아버지”(father) 그리고 “아들”(son)과 같은 비유적인 용어들은, “아버지 하나님”(Father God, 엡 5:20)과 같이 번역이 결합된 용어를 제외하고는 대문자로 표기된 적이 없다. 여기서 부여된 지위에서 아버지(Father)를 대문자로 표기하는 것은 현대 문체와 일치한다. “하나님의 아들”(God’s son, 요1 5:5)에서 ‘아들’(son)을 대문자로 표기한다면 중복된 표기가 될 것인데, 왜냐하면 “아들”(son)은 분명하게 “하나님”(God)에 의해서 한정된 것이기 때문이다. 우리는 자주 “...의 하나님 아버지”(God the father of ...) 또는 “그 아버지”(the father)를 발견하게 되는데, 여기서 그리스어 본문에서 나타나는 관사는, 다른 모든 사람의 아버지와 “그 아버지”(the father)를 구분하기 위해서 부르는(요 6:27) 신적인 프레임을 보여 준다. “너의 아버지는 어디에 있느냐?”(Where is your father?, 요 8:19)라고 예수의 원수들은 묻는다. 우리는 영어 문체의 현재 기준을 따르기에, 하나의 대문자가 예수의 부성을 결정하는 무게를 감당하도록 하기 위해서 “아버지”(Father)에 이상한 대문자 “F”를 삽입할 필요가 없

다. 특히 왜냐하면 이와 같은 예수를 비판하는 자들도 “우리는 하나의 아버지, 하나님을 가진다”고 주장했기 때문이다(요 8:41). 그 절차가 처음에 전통적인 관점에서 보았을 때는, 문학적 절제처럼, 즉 좋은 작가라면 아는 것처럼 편집적으로 과장할 필요 없이 진실은 그 자체로 안정적인 기초를 가진다는 것처럼, 그리고 적은 것이 더 많은 것이라는 효과적인 기술을 초래하는 것처럼 보일 수도 있음에도 불구하고, 기대되는 영어 형태를 사용함으로써 대문자 표기를 임의로 결정하는 것을 피할 수 있다. 일반적으로 아버지(father)를 사용하지만 대문자를 굳이 넣지 않고도 분명한 의미를 가지는 다음 예를 주목하라.

그들이 보기에 그는 안식일을 범했을 뿐만 아니라 하나님을 자기의 아버지라 하여 자기를 하나님과 동등한 위치에 놓았다. (요 5:18)

In their view he not only had violated the Sabbath, but also by speaking of God intimately as his father, he was putting himself on a par with God. (Joh 5:18)

다음 서술에서, “하늘의(heavenly)”라는 형용사는, 어떤 아버지를 의미하는지를 분명하게 해 준다.

그러므로 만약 너희가 악할지라도, 좋은 것을 네 자식에게 줄 줄 알거든 하물며 하늘의 아버지께서 구하는 자에게 성령을 얼마나 더 많이 주시겠느냐! (눅 11:13)

Therefore, if you – although unregenerate – know how to give good gifts to your children, how much more will the heavenly father give holy spirit to those who ask him! (Luk 11:13)

마찬가지로, “하나님의 영”(the spirit of God)을 가리킬 때는 단순하게 소문자를 사용한다. “하나님의”(of God)라는 전치사적 구문을 통해서 우리는 “하나님의 영”(the spirit of God)이라는 완전한 구문에서의 “영”(the spirit)이 하나님의 영(God’s spirit)이라는 것을 틀림없이 알게 한다. 하나님의 영(God’s spirit)에서 만일 대문자 “S”를 쓴다면, 우리가 “하나님의”(of God)라는 내적인 구문에서 강조를 제거해야 하는 이상한 반복을 만들게 될 것이다. 같은 원리가 “예수의 영”(the spirit of Jesus, 행 16:7)에도 적용된다. 대문자를 절제하여 사용하는 것은 하나님의 영적 본성과 하나님을 어떻게 경배

할 것인가에 대한 예수의 근본적인 말씀과 완벽히 일치한다:

참된 예배자들은 아버지께 영과 진리로 예배할 미래가 올 것이다. 왜냐하면 아버지는 이렇게 자기에게 예배하는 자들을 찾으신다. 하나님은 영이시다. 예배자들은 영과 진리로 하나님을 경배해야 한다. (요 4:23-24)

But the future has arrived in which true devotees will adore the father in spirit and truth. For the father desires that kind of approach by those worshiping him. God is spirit. Worshipers should revere him in spirit and truth. (Joh 4:23-24)

대문자를 사용할 때 나타나는 문체에 조심스럽게 접근해 보면, 야고보서 4:5, “우리 가운데 거하는 영”(the spirit dwelling in us)에서 보이는 것처럼, 주어진 구절의 해석을 결정하지 **않아도** 되는 장점이 있다. 여기서처럼 신약성경 전체에서 소문자 “영”(spirit)이라고 번역함으로써 번역자는, 여기서 야고보가 예수를 믿는 사람들만이 가진 하나님의 영이 아니라 모든 사람들이 가진 사람의 영을 말한다는 것을, 완전히 결정하는 것이다. 그 번역자는 대문자로 표기하는 것 때문에 조심스러운 영어 독자나 해석자 또는 주석가들이 게을러지도록 놓아두지 않는다. 누군가 성서 전체의 맥락에서 야고보서 4:5를 다르게 이해하고자 한다면, 그것은 그 본문을 읽는 사람이 마치 아주 날카로운 칼로 번역자의 줄을 잘라내는 것을 의미할 것이다. 디모데후서 1:7에서 “영”(Spirit)으로 일관되게 대문자로 번역하다가 두 번째에서 소문자 “영”(spirit)을 언급하는 경우, 또는 그리스도를 설명하는 고린도전서 15:45에서 단 한 번 소문자 “영”(spirit)을 한 번 언급할 때에는 같은 애매모호함이 존재하기도 한다.

신약성서의 맥락 내에서는 영(그리스어, *to pneûma*; 영어, “**the spirit**”)에 대한 언급들은, 소문자는 항상 적합하며, 대문자는 과장되었다고 말할 정도로 분명하다.

(1) 영에 대한 언급들은 실수 없이 (보다 큰 맥락에서) 하나님을 언급한다. (예, 딤후전 4:1)

(2) 영에 대한 언급들은, “하나님의”(of God)가 각각의 경우에 암시된다고 전제하여, 생략되어 있다. 왜냐하면 독자들은 문맥으로부터, 어떤 다른 영이 아니라 바로 “하나님의 영”(the spirit of God)을 의미한다는 것을 확신할 수 있기 때문에, 정관사와 함께 소개되는 짧은 형태 “the spirit”은 그 의미를 충분히 명확하게 언급하는 것이다.

고린도후서 6:6(*en pneúmati hagío*)에서 “성령 안에서”(in holy spirit)처럼, “성스러운”(holy)이라는 단어는 “영”(spirit)이라는 단어와 함께 사용될 때 **관사가 없다**. 그리고 전치사가 앞에 오는 다른 경우(성령을 통해서[*dià pneúmatos hagíou*] - 행 1:2)에, “성령”(holy spirit)이 충만하거나 충만해진 것에 대해서 또는 “성령”에 잠기거나 “성령”으로 침례를 받는 것 등을 이야기 할 때의 모든 구절 (마 3:11, 막 1:8, 눅 1:15, 41, 67; 3:16; 4:1; 요 1:33; 행 1:5; 2:4; 4:8, 31; 6:3, 5; 7:55; 9:17; 11:16, 24; 13:9, 52; 엡 5:18)에서, 그리고 사도 행전 10:47(*tò pneúma tò hágion*)에서 “그 성령”(the holy spirit)처럼 **관사가 있을 때**, “영”(spirit)을 꾸며 주는 형용사로서 “성스러운(holy)”을 사용하는 모든 표현들은, 형용사나 명사를 애매하게 대문자화하지 않고 “성령”([the] *holy spirit*)을 “하나님의 영”(the spirit of God)의 동의어로 이해하면서 번역 하게 된다. 오늘날에는 익숙하지만, 4세기와 5세기의 철학-신학자의 도그마적 성장에 맞추기 위해서 편향적으로 대문자화했던 성령(Holy Spirit)이라는 용어는, 마치 대문자화가 각 개인을 가리킬 때 대문자로 시작하는 이름과 대문자로 시작하는 성을 만든 것처럼(홀리 스파이어스[Holly Spires] 또는 호바르트 스펜서[Hobart Spencer]처럼), 근거가 없고 성서적 전례가 없기에 사용을 피해 왔다. 그 예로 “제자들은 기쁨과 성령이 충만하니라”(the disciples kept being filled with joy and holy spirit, 행 13:52)라는 구절을 볼 수 있다. 비슷하게 “은혜의 영”(the spirit of grace, 히 10:29)에서 첫 번째 명사에 대문자를 쓰는 것은 너무 지나친 것이다. 적절한 또 다른 예는 다음과 같다.

하나님이 우리에게 두려워하는 영을 주신 것이 아니라 오직 능력과 사랑과 지혜로 다스려지는 영을 주셨다 (딤후 1:7)

God did not give us a spirit that is faint-hearted, but dynamic, loving, and controlled by wisdom (2Ti 1:7)

비슷한 원칙들이, 많은 경우 하나님의 ‘말씀’, ‘영광’, 그리고 ‘손’(God’s *word, glory, and hand*) 등을 언급할 때 나타난다. 구전 메시지, 문서 메시지, 영원한 말씀, 심겨진 씨, 또는 계시의 그리스도 등 어느 것을 가리키든 “하나님의 말씀”(the word of God)이 나올 때마다, 소문자로 또는 (소유격으로) 하나님 다음에 **말씀**(God’s word)이 오게 된다. “하나님의 영”(the spirit of God), “하나님의 영광”(the glory of God)” 그리고 “하나님의 손”(the hand of God)도 비슷하다.

소문자를 주로 사용하는 현대적 관습을 따르면서, 성경을 처음으로 영어로 번역하여 만든 사람인 존 위클리프(John Wycliffe)는 “하나님”(god)(또는 아우구스투스 황제, 갈릴리, 나사렛, 베들레헴, 유다, 다윗)과 같은 고유 명사들에 대해서 대문자를 사용하지 않았다.²⁾

3.3. 신성한 고유 명사 연구 — 계시된 하나님의 인격적 이름의 포용

하나님의 거룩한 ‘이름’, 즉 (한글 발음상 야훼인) **Yahveh**는 우리에게 익숙한 많은 번역에서 잘 드러나지 않거나 효과적으로 삭제된 채, 그분만이 진정한 유일신이라는 사실은 성서에 계시된 배타적 ‘인격적’ 이름을 통해서만 드러난다. 하지만 ‘관용적 번역’은, 구약과 적절한 연속성을 가질 경우에는 언제든지 하나님의 고유한 이름을 회복하여 드러내었다(출 33:19). 따라서 일반적 용어(하나님)와 그를 부르는 다른 명칭들과 다르게 하나님의 ‘유일한’ 인격적 이름을 나타낼 경우에는 그의 계시된 ‘이름’이 당연히 절제되어 사용되었다.

전통적인 번역의 대부분은, 하나님의 인격적인 이름을 사용하는 것을 피하려고 애쓰면서, 주(Lord)로 대체하였는데, 마치 찰스왕이 그 시대에 자기의 이름 대신에 ‘전하’(Your Highness) 또는 ‘폐하’(His Majesty)라고 불렀던 것처럼, 구약 성경에서 하나님의 이름을 인격적으로 환칭하여 지어 불렀다. 신약성경에서는, 일반적인 용어로서의 하나님(엘로힘)이 아니라 인격적인 이름으로서의 하나님이 히브리어 본문인 구약성경에서 인용된 것임이 분명히 발견되면, (히브리어 알파벳의 22개의 숫자 중에서 ‘j’ 또는 ‘w’가 없는) 정확한 히브리어 글자 쓰기를 따라서 적절하게 대응되는 음역인 Yahveh [히브리어 יהוה인데, 변형된 형태인 יהו와 대조되는 것처럼]를 사용해 왔다. 그 예로는 누가복음 20:42와 히브리서 1:10의 철자를 들 수 있다.³⁾

고대 이스라엘에서 하나님의 일반적인 용어는 ‘엘로힘(Elohim)’이었고, 하나님의 인격적인 이름은 ‘야훼(Yahveh)’로 알려졌다. 미가 예언자는 이러한 구분을 분명히 했는데, 일반적인 용어(“엘로힘[Elohim]”: 신들[gods], 하나님[God])와 하나님의 유일한 인격적인 이름(야훼[Yahveh])을 모두 사용하였다:

2) David Crystal, *The Cambridge Encyclopedia of the English Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 48에 있는 눅 2:1-14 인용을 보라.

3) Peter Limburg, *Stories Behind Words: The Origins and Histories Behind 285 English Words* (Bronx: H. W. Wilson, 1986), 104.

모든 민족이 자신의 신들[‘엘로힘’]의 이름을 빙자하여 행하되 오직 우리는 우리 ‘하나님[엘로힘]’ 야훼[‘야훼’]의 이름을 빙자하여 영원히 행하리로다 (미 4:5)

All the nations may walk in the name of their gods [*Elohim*]; we will walk in the name of **Yahveh** [*Yahveh*] our *God* [*Elohim*] for ever and ever. (Mic 4:5)

성경 본문에서 ‘이름’이라는 용어를 사용하고 그 유일한 이름의 철자를 생략하지 않고 쓸 때조차도, 어떤 점에서 ‘알리아(alilah)’[‘그 하나님’(the god)]의 축약형인 ‘알라(Allah)’를 앞뒤가 맞지 않게 이슬람식으로 사용한 것과 비교해 보면, 그의 진짜 이름을 생략하는 영어 성경 번역에 국한된 그리스도인들의 연구에서는 하나님의 인격적 이름에 대한 명확하지 않은 이미지가 계속 떠오르게 된다. 성경에서 신적 이름 יהוה가 6,007번 나오는데, 거룩한 이름을 쓰지 않으려고 하는 전통적인 번역자들은, 이것을 ‘주’(the Lord)라고 표현해왔다. 환칭(antonomasia)을 하기 위해서 이 외래 용어가(‘어떤 문자적 근거 없이’) 정관사[the]에 의해서 강조되고(‘어떤 문자적 근거 없이’) 대문자에 의해서 과장되었음에도 불구하고, ‘주’(the Lord)라고 고안하여 재구성한 것은 하나의 명칭을 치환하는 것인데, 성서 본문을 정확하게 나타내기 위한 **고유 명사**를 대신하는 것에 지나지 않는다. 히브리어 יהוה를 영어에서 문자적으로 표현하면(음역을 하게 되면) **Yahveh** 또는 프랑스어로 **Yahvé** (<예루살렘성경> 프랑스어역)이다. 유대에서 글로 쓰는 것에 대한(필사적[scribal]) 미신 또는 그의 이름을 잘못 사용할 것에 대한 두려움 때문에, 번역을 할 때, 그의 ‘이름’을 임의적 ‘명칭’으로 격하, 즉 **야훼(Yahveh)**를 주(the Lord)로 표기하게 되는 것이다. 예루살렘 멸망 이후에 이미신과 두려움으로 인하여(시 139:20), 유대 사람들이 야훼라는 이름을 사용하는 것을 전적으로 꺼리게 된다. (그 결과 아도나이[‘나의 주’]로 대체되고, 타당한 모음을 가진 יהוה를 대신해서, 급진주의자들의 영향권 아래에서 יהוה로 애매하게 표현하면서 원래 모음과는 다른 모음을 사용하게 된다.) 또한 칠십인역으로 소극적으로 대체한 것에 근거하여서는, **야훼(Yahveh)** 대신에 그리스어로 주를 의미하는 κύριος라는 단어가 수천 번에 걸쳐서 사용되었다. 그의 말씀으로 인해 만물 위에 찬양받는다(시 138:2) 하나님의 인격적인 이름을 그렇게 터무니없이 삭제하고 심지어 어원적으로도 전혀 연관이 없는 명칭을 사용하는 것은, 재의 찌꺼기를 본문에 남겨놓는 것과 같이 공허한 것이다. 그리고 이로 인해서 영어권의 신자들이 로마서 8:15에서

하나님을 친근하게 언급할 수 있는 것은 하나님의 자녀 된 자들의 특권이 라는 것을 읽게 되기 전까지, 이슬람의 알라처럼 그리스도인의 하나님이 구분된 인격적인 이름을 가지면 안 된다고 생각하도록 하도록 한다.

하나님과 동일시하거나 하나님과 교제하거나(요1 1:3) 혹은 하나님의 이름을 계시할 때 선지자들이 말했던 것을 정확하게 인용할 때에, 계시된 하나님의 이름이 성스럽다는 것은 그것을 사용하지 않는 한에서 신성하다는 것은 아니다. 하나님에 대한 일반적인 용어 ‘엘로힘(Elohim)’, 즉 진정하게 하나님이라고 사용된 것은 구약성서에서 2,000번보다 약간 더 많이 나타난다. 이것들은 ‘우상’과 ‘사사’, 그리고 이름이 있는 가짜 신들, 즉 ‘아몬’, ‘바알’, ‘그모스’, 그리고 ‘다곤’ 등과 같은 것에 대해서 사용된 것도 포함된다. 하지만 하나님의 **인격적인 이름**은 6,000번 넘게 나타나는데, 항상 **단수**이고, 항상 **무관사**이고, 항상 하나의 **고유 명사**로 나타난다. 그리고 유일하신 진리의 하나님을 ‘인격적으로’ 명명하고, 또한 이런 식으로 ‘이름’을 가짐으로써 부여되는 인정된 가치를 주장하게 된다. 하나님의 인격적인 이름인 야훼는, 구약성서에서 사용되는 하나님에 대한 모든 일반적인 용어로서 세 번 나타난다. 신약성서에서, 예수는 “**거룩한 아버지**”로부터 그에게 주어진 선물로서 거룩한 이름을 가지고 있는 특별한 사람이었다. 거룩한 아버지에게 있어서 예수는, 그의 삶을 요약하는 기도를 하면서, 아버지의 이름이 위임되었다는 것을 두 번 언급하였다. “**당신의 이름 - 당신이 나에게 준 이름**”(your name - the name you gave me, 요 17:11, 12).

그러나 대부분의 영어권 독자들은, 그들이 구약성경을 읽을 때, **the Lord** 와 **the Lord** 두 가지를 잘 구분할 수 없거나 구분하지 않는다. 예를 들면, 예수의 원수들이 이해할 수는 없었지만, 사람들이 즐겨 찾는 예수의 메시아적 구절들 중 하나를 보면 다음과 같다. “**주께서 나의 주에게 말씀하시기를 ‘내가 네 원수로 네 발등상이 되게 하기까지 너는 내 우편에 앉으라 하셨도다.’**”(“**The Lord** says to my **Lord**: ‘Sit at my right hand until I make your enemies a footstool for your feet.’”, NIV, 시편 110:1) 편집적인 수정 때문에 모호해진 영어적 표현을 히브리어의 명료함 수준으로 끌어올리기 위해서는, 첫 번째 구절은 대신에 이렇게 읽혀야 한다. “야훼는 나의 주에게 말씀하였다”(Yahveh says to my **Lord**, 눅 20:42). 이에 더해, 모세가 모든 다른 신들보다 야훼가 우월하다는 것을 선포하는 원문에서는 (하나님에 대한 일반적인 용어가 많은 맥락에서도) 명칭으로 인해서 모호해진 하나님의 이름을 보존하고 있다는 것에 주목하자.

너희의 **하나님**[엘로힘] **야훼**는 **신**[엘로힘] 가운데 **신**[엘로힘]이시며
주[아도님] 가운데 주[아도네]시요 크고 능하시며 두려우신 **하나님**[엘]이
시라 그리고 그는 차별이 없으시며, 뇌물을 받지 아니하시니 (신 10:17)

For **Yahveh** your **God** [Elohim] is **God** [Elohim] of **gods** [Elohim] and
Lord[Adone] of lords [adonim], the great God [El], mighty and
awe-inspiring, who does not show favoritism and does not accept a bribe.
(Deu 10:17 – WGM’s translation).

하나님이 모든 다른 이름이 주어진 신들이나 우상들과 대조적으로 다른
어떤 동일한 상황 가운데에서도 최상의 지위와 유일한 인격적인 본성이 확
인될 때에 번역자가 하나님의 인격적인 이름을 생략하고 환치한다는 것은,
최소한 독자들을 혼란스럽게 하고 무책임하게 호도하는 것이다. 번역에서
하나님의 이름을 명확하게 언급하는 히브리어 본문이 무시되고 억제되었
을 때에 발생하는 불필요한 모호함에 다시 한번 주목하자. 실제로 독자가
하나님의 거룩한 이름에 접근하지 못한다. 예를 들어서, 창조주의 정체성
에 대해서 아모스는 “주가 그의 이름이다”(The Lord is his name, NIV, 암
5:8)라고 외친다. 선지자가 하나님의 정체성에 대해서 말하려고 했다면 다
른 단어를 사용했어야 했다. 그는 이름을 애매하게 부르는 것 없이 “야훼가
그의 이름이다”(Yahveh is his name)라고 했어야 했다. 선지자 이사야는, 하
나님의 자기 확인에 대해서 목소리를 내었다. “나는 **여호와**이다. 이것이 나
의 **이름**이다. 나는, 내가 받을 영광을 다른 이에게, 또는 내가 받을 찬양을
우상들에게 주지 않을 것이다”(I am Yahveh; that is my name! I will not give
my glory to another or my praise to idols, 사 42:8)

바알은 ‘주’라는 뜻이다. 구약 시대에 만약에 어떤 사람이 단지 ‘주’(the
Lord)라고 말했다면, 그 명칭은 표현에 있어서는 가나안에서 쓰는 용어인
바알(the Baal, **בַּעַל** - 관사 + 명사 = ‘주’[the Lord, 왕상 22:53[54])과 동등한
것이다. 만약에 NIV의 열왕기하 10:23 영문본을 히브리어(각 경우에 바알
대신에 “주”[the Lord]로 문자적으로 대체하여)로 역번역을 한다면, 예후의
명령(the command of Jehu)은 원래 청자에게는 의미가 없는 것이 될 것이다.
NIV에서는 어디에서라도 야훼의 이름을 제외시켜서, 바알을 옆두에 둘 경
우에 문자적으로 애매해지게 된다.

예후가 레갑의 아들 여호나답과 더불어 바알[즉, ‘주’]의 신당에 들어
가서 바알[즉, ‘주’]을 섬기는 자들에게 이르기를, “너희는 살펴보아 바
알[즉, ‘주’]을 섬기는 자들만 여기 있게 하고 **주**[즉, 야훼]의 종은 하나
도 여기 너희 중에 있지 못하게 하라.”

Then Jehu and Jehonadab son of Recab went into the temple of Baal [i.e., “the Lord”]. Jehu said to the ministers of Baal [i.e., “the Lord”], “Look around and see that no servants of **the Lord** [i.e., Yahveh] are here with you – only ministers of Baal [i.e., “the Lord”].”

3.4. 인용 부호

‘법’(고전 9:21)과 ‘세레받은 자’(고전 10:2)와 같은 단어들은, 분명히 그것이 가지고 있는 보통의 뜻으로 사용되는 것이 아니라 본문에서 특별히 적용되어, 현대의 용법에서처럼 인용 부호로 표시된다. 또한 성경 이외의 자료들(예를 들어, 그리스어 시, 세속적인 속담, 고린도 회중에서 진행되는 대화)도 같은 방식으로 다루어져 왔다.

신약성서에 나타나는 구약성서의 인용은 인용 부호 속에 들어가지 않았지만, 구분되는 길상스체[Gill Sans]로 표기되었다. 더 길게 인용되는 것은 넓은 모서리의 들여쓰기 형식(indented block format)으로 시작하고 인용 부호를 필요로 하지는 않는다.

3.5. 시대착오적 번역의 방지

일반적으로, 제대로 번역을 하는 경우에는 공고한 시대착오적인 것과는 거리가 멀어진다. 관용적 번역은 모든 본문에서 배경을 형성하는 역사적-문화적 맥락에서 사실이어야 한다. 누가복음 8:17을 번역할 때 ‘신문 기사’(newspaper headlines)와 같은 단어를 사용하는 것은 적절하지 않을 것이다: “숨은 것이 장차 신문 기사화되지 않을 것이 없다”(and nothing covered up that will not make the headlines).

관용적 번역의 테두리 안에서, 만약 해가 없고 도움이 된다는 의미에서 중립적이라면, 시대착오적인 표현을 쓸 수도 있다. 오늘날 영어 단어 ‘도시’(city)는 많은 사람을 전제한다. 만약에 성서 시대에 훨씬 더 적은 인구들이 지구상에 있었다는 것을 고려하지 않고, 현대의 도시 개념을 적용하면, 이것은 신약성서에서 몇몇 “도시들”(행 14:6)은 없고, 많은 마을들/동네들(행 8:40)만 있었다는 것을 의미하게 될 것이다. 관용적 번역에 의해서 정당화될 수 있는 또 다른 언어적 시대착오적 표현은 요한복음 4:52의 오후 1시라는 표현에서 나타난다. 오후 1시는 로마 시대의 시간인 제7시, 즉 현대 문화에서 아침 7시 또는 저녁 7시로 오해될 수 있는데, 각 경우보다 6시간 일

찍이거나 늦은 것이다. 요한복음 10:20에서 “정신질환적인”(psychotic)이라고 사용한 용어는, 용어로서 덜 관습적이기는 하지만 그리스어 단어의 현재적 의미를 잘 전달한 유용한 관용적 표현이다.

3.6. 조심스럽게 그리고 드물게 음역하기

이름이나 위치를 나타내는 고유 명사를 음역하는 것은 필요하지만, 그 음역이 영문에서 인정된 의미를 이미 가지고 있는 것이 아니라면, 다른 단어에서는 음역하지 않다. 후자의 경우에 대한 예들은 다음과 같다. 홍수 Cataclysm < *kataklysmòs* (눅 17:27하); 종양 gangrene < *gángraina* (딤후 2:17); 무저갱 abyss < *ábyssos* 롬 10:7); 입교 proselyte < *prosélytos* (행 6:5); 언쟁 logomachy < *logomachía* 딤펢전 6:4); 이질 dysentery < *dysentérion* (행 28:8). 분명한 시대착오적인 것을 피하기 위해서, 사도행전 12:10에서 *automátē*라는 그리스어 단어는 전기적인 장치를 의미하는 단어인 ‘자동적으로’(automatically)라고 음역되기보다는, “저절로”(of its own accord)로 번역되었다. 또한 누가복음 1:52에 나오는 마리아의 예언자적 노래에서 그리스어 *dynástas*는 왕조들(dynasties)이 아니라, 군주들(monarchs)로 표현되어야 한다.

예를 들자면 예수가 그의 첫 번째 제자 중의 한 명인 시몬에게 그가 알려질 긍정적인 명칭을 부여했기 때문에, 영어로 Peter라고 우회적으로 음역하기보다는 그 중요한 의미를 보존하기 위해서는 그리스어로 된 명칭을 바위(Rock)라고 번역하는 것이 타당하다.

구약성서에서는 하나님의 유일한 인격적 이름이 6,007번 사용되었는데, 신약성서에서는 구약성서의 고유한 음역인 야훼(Yahveh)를 유지하면서 97번 사용된다.

3.7. 문단 나누기

문단의 구성은 무엇이 일관된 사고의 단편을 구성하는가에 대한 번역자의 이해를 통해 결정된다. 사고를 구성하는 중요한 단위로서 절보다는 나누어진 문단을 사용함으로써, 독자들은 본문의 각 부분에 대한 직접적인 맥락을 구분할 수 있게 된다. 본 번역의 문단 나누기는 비록 전부는 아니지만 많은 부분이 (바바라 알란트[Barbara Aland]와 쿠르트 알란트[Kurt Aland], 카라비도풀로스[Johannes Karavidopoulos], 마르티니[Carlo M. Martinini], 메쯔거[Bruce M. Metzger]에 의해 편집된) 그리스어 신약성서의

네 번째 판본의 문단들과 일치한다.

3.8. 이탤릭체, 굵은 글씨, 그리고 방점

워드 프로세스 소프트웨어에 의해서 만들어지는 문자 형태에서 유행하는 것과 일관되게, 본 번역은 방해되는 것이 없는 한 본문 그 자체에 집중하는 것을 도와주는 지점에서 (제한적으로) 이탤릭체, 굵은 글씨, 그리고 방점 등을 사용한다. 영감을 받아 쓰여진 본문을 희생시키면서까지 주요 단어, 구, 혹은 절을 과장하지 않기 위해서는, 설사 이탤릭체와 굵은 글씨와 방점은 사용할지라도 자제하여 사용하도록 한다.

3.9. 생략

마지막 구절을 완성하는 데 필요한 동사를, 수구(首句) 반복(anaphora)을 사용하여, 독자들이 제공하도록 요구함으로써 다음 문장은 보다 강렬하게 끝난다. “하늘과 땅은 없어질지라도(disintegrate), 나의 말은 절대로 그러하지 않을 것이다.”(막 13:31) 그리스어 본문에서는 부정어 다음에 나오는 ‘없어진다’라는 단어를 반복한다. 동사의 두 번째 기록을 생략함으로써, 반복을 피하고 끝이 무거운 문장에서 부정문으로 끝나는 영어의 방식 때문에 전체 문장이 독자의 마음에 더 와닿는 것 같다. 다른 비슷한 예가 누가복음 17:22에서 발견된다.

그리스어 본문에서 생략이 발견되는 다른 경우도 있다. 하지만 각 경우에 영어 번역을 명료하게 하기 위해서 생략을 채워 넣는 것이 최선이다. 이러한 예는 요한복음 7:39에 나타난다 – *oúpō gàr ên pneûma* (왜냐하면 아직 영으로는)라는 그리스어 구절은 영어 번역에서 “왜냐하면 그의 영을 아직 받지 않았기 때문에”(for his spirit was not yet received)처럼 모호함 없이 표현된다. 마지막 단어는 맥락상 암시를 통해 보충된다. 그렇게 하지 않으면, 영이 아직 존재하지 않았던 것인지 영을 받는 것이 아직 일어나지 않았던 것인지를 독자들이 알 수 없도록 모호하게 만든다. 이처럼 생략을 채운 두 번째 예는 다음과 같다. 마가복음 6:17의 그리스어 본문 *Autòs gàr ho Hērōdēs aposteilas ekrátēsen tòn Iōánnēn* (왜냐하면 헤롯 자신을 보내어 요한을 체포하였다)인데, 영문 번역에서 누구를 보냈는지를 보충해서 번역하면 다음과 같다. “왜냐하면 헤롯은 대리인들(deputies)을 보내어 요한을 체포하였다.”

다른 경우, *gàr* (왜냐하면)라는 그리스어 접속사가 연속적으로 이어지는

그리스어 문장들(갈 5:5, 6)에서 한 번 이상 나온다는 확장된 추론 가운데 이 접속사가 두 번째로 나올 때에는, 번역할 필요가 없다. 그리스어 구문상 그런 반복을 통해서 하는 논의가 지속된다는 것을 나타내는 것이 적절하다고 할지라도, 두 개의 동등한 문장을 각각 접속사 “For”(왜냐하면)로 시작한다면 영어 번역의 질을 떨어뜨리는 것이다.

또한 아주 잘된 영어 번역에서 종종 생략되는 누가의 서술 문체도 또한 여기에 포함된다. 예를 들자면 에니아의 치료 이야기는 “그것이 일어났다”는 의미를 가진 그리스어 동사로 시작하는데, 다음과 같이 번역된다. “다음 사건이 일어났다.”(행 9:32) 그러나 뒤이어지는 이야기, 즉 도르가의 중병과 죽음 후의 그녀의 소생(행 9:37) 이야기에서 동일한 동사가 다시 나올 때에는, 번역상 그 동사를 생략하는 편이 더 낫다. 누가는 때때로 부정 관계 대명사를 사용하는데, 최상의 영어 번역으로는 사도행전 9:33에서처럼 (a, an 과 같은 것을 제외하고) 부정 관계 대명사가 없이도 분명하다: “그는 에니아라고 불리는 한 남자를 거기서 만났다.” 누가의 서술 문체 가운데는, 종종 영어 단어로 번역이 필요하지 않은 것으로 인식되지 않는 접사 *de*(예를 들어, 행 9:32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43)가 많이 나타난다.

3.10. 괄호와 대괄호

괄호는 문맥에 명시되지 않고 생략된 요소를 조심스럽게 삽입하는 것을 나타내기 위해서 매우 제한적으로 사용된다(마 7:7). 대괄호는 드물게 사용되는데, 난해한 암시에서처럼 문맥상에서 그 필요가 즉각적이며 유용하지 않을 때(요 1:21), 혹은 대명사가 분명히 할 필요가 있을 때 도움이 되는 설명을 억지로 삽입하기 위해서만 드물게 사용된다.

3.11. 각주 피하기

일단 각주를 통해서 대안과 명료화와 주석하는 코멘트를 소개하기 시작한다면, 거의 끊임없이 각주를 확장시켜 나가는 것을 막을 수 있는 논리적인 한계점이 사라지게 된다. 따라서 단지 두 군데(마 28:19, 막 10:51)에서만 별표로 표시된 주석이 있다.

3.12. 장과 절에 숫자 매기기

페이지로 넘어가는 절의 분량이 어느 정도 되는지 상관없이, 각 페이지

의 표제들은, 그 페이지에서 시작하는 장들과 절들을 표시하게 된다. 장들은 굵은 활자체로 나타낸다. 어깨 글자 절의 숫자는, 본문의 흐름 안에서 언급이 시작되는 지점에 삽입된다.

그리스어 본문이 전통적인 절 숫자의 본문을 지지하지 않을 때, 순서를 다시 매기기보다는 전통적인 절 숫자 매기기를 유지하고자 한다. 이것은 아주 드문 경우에는 절의 숫자가 생략되기도 한다는 것을 의미하는데, 마가복음 11:25 다음에 11:27이 오고, 마가복음 15:27 다음에 15:29이 오는 경우가 있다.

3.13. 번역을 위한 그리스어 기초

본 번역은 신약성서의 가장 오래된 것으로 알려진 그리스어 사본 중에서 학문적으로 가장 잘 인정받는 편찬본에 근거한다.

The Greek New Testament. Fourth revised edition. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger. D-Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft: United Bible Societies, 1994.

정확하게 동일한 그리스어 본문은 다음에서도 발견된다:

Novum Testamentum Graece. Twenty-seventh revised edition from the original work of Eberhard and Erwin Nestle. Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

위의 그리스어 본문이 조심스럽게 이어지는 반면,⁴⁾ 편집자에 의해서 만들어진 그리스어 본문에서 구두법이 항상 허용되지 않는다. 예를 들어서, 위의 본문에 주어진 것이 의문문이지만, 로마서 10:19는 직설법으로 표현하는 것이 더 낫다. 요한복음 7:38은 오리겐(Origen)의 잘못된 구두법에 기인하여 절이 잘못 표시된 전형적인 예로써, 그 결과 맥락과 배리되는 오번역을 초래하게 된다.

4) 하나의 예외가 마 28:19하에서 나타나는데, 그 경우에는 상당히 긴 UBS (세계성서공회연합회) 판 본문이 각주에 위치하게 된다. 그 두루마리의 노출된 모서리들은 마모에 매우 취약하기 때문에, 마태복음의 끝에서 등장하는 의문스러운 본문은, 교회의 영감 어린 성서 역사가운데, 심각한 내적인 모순이나 외적인 반대들에 부딪히게 된다(행 2:38; 8:12-16; 10:48; 19:5).

3.14. 부가 의문문

부가 의문문은 직설법 이후에 부정적 또는 긍정적 답을 기대하게 되고, 그리스어와 영어 모두에 있어서 그것이 기대하는 대답의 방향으로 응답자를 유도하게 된다. 구에서 부정을 포함하고 있는 그리스어 질문에서, 그리스어 부정어 *ou*는 답으로 “예”를 기대하고 되고, 반대로 그리스어 부정어 *mē*는 “아니오”를 기대하게 된다. 이 문법적인 정확성이 영어에서 부가 의문문을 통해서 나타난다: “참새 두 마리가 한 냥에 팔린다. 그렇지 않은가?”(마 10:29) “애들아, 양식이 될 만한 무엇을 좀 잡지 못했느냐, 그랬느냐?”(요 21:5)

3.15. 이름과 위치에 대한 철자 표기

고유 명사의 철자 표기는 바우어 그리스어 사전 제2판(*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*)(1979)의 윌리엄 F. 아른트(William F. Arndt)와 F. W. 킹그리치(F. W. Gingrich)의 철자에 따른다. 통일성을 위해서, 대부분의 현대 영문 철자는 Judea라고 하는 반면에, 여기서는 Judaea라고 표기한다. 때때로 “남쪽 지방”(the southern province)을 Judaea로 대체한다.

3.16. 공식적인 문체

고대의 논픽션 작품이라는 형식의 성격에 맞도록 축약 표기는 사용하지 않는다.

메시지를 뜨겁게 또는 차갑게 전달하기 위해서 유난스럽게 꾸미려는 유희는 금물인 반면에, 하나님의 말씀의 지속적인 특성은 유지한다.

3.17. 관용적 이명법(Idiomatic Binomials)

영어 관용구에서 이명법 “육과 혈”(고전 15:50; 엡 6:12; 히 2:14)은 관용적이어서 앞뒤 단어의 순서를 바꾸어 쓸 수 없고, “육과 혈” 순서로 그대로 쓰인다. 그러나 그리스어 본문에서 비슷한 이명법 역시 관용적이어서 앞뒤 단어의 순서를 바꾸어 쓸 수 없는데, (갈 1:16을 제외하고는) 어순이 반대이다. 관용적이어서 앞뒤 단어의 순서를 바꾸어 쓸 수 없는 (히브리어) 이명법

의 또 다른 예는 “밤과 낮”(살전 2:9; 3:10; 살후 3:8; 딤펢전 5:5; 딤펢후 1:3)인데, 계속되는 노동과 기도를 묘사할 때 사용된다. 그것의 히브리어 순서는 위의 본문에서도 유지된다. 그리스어 본문은 한 번 “낮과 밤”(계 7:15)으로 표기된다.

3.18. 연속 본문

흔히 본문 전체 가운데 한 단락이 시작하는 절 바로 앞에 부제를 사용하여(예를 들면, 행 20:7-12에서 “유두고가 창밖으로 떨어진 사건”과 같은) 본문의 원활한 흐름을 끊기도 하는데, 영감 받은 본문의 나눌 수 없는 특성과 기록함을 유지하기 위해서 이와 같은 부제는 사용하지 않고자 한다.

3.19. 특징적인 명명법

~ 야훼(Yahveh), 하나님의 인격적인 이름이 독자들에게 회복되었다. 하나님의 이름을 대중에게 계시하는 것을 두려워했던, 혹은 <제임스왕역>의 잘못된 혼종적인 표현인 ‘여호와(Jehovah)’ - <제임스왕역>에서는 단지 10번밖에 사용되지 않았다(창 22:14; 출 6:3; 17:15; 사 6:24; 시 83:18; 사 12:2; 렘 23:6; 겔 48:35) - 를 계속 사용할 수 없었던 번역자들에 의해서 하나님의 이름은 생략되었는데, 히브리어에서 하나님의 이름을 나타내는 네 글자(tetragrammaton)와 함께 적절한 모음을 복원시킴으로써 그것을 교정하였다. 성서 시대나 또는 성서 후 시대에, 사람들이 야훼(Yahveh)라고 말하거나 추상적인 대체인 아도나이(אֲדֹנָי ‘나의 주’[my lords] - 시 2:4)를 사용하는 했지만, 여호와(Jehovah)를 절대 사용하지 않았다. 왜냐하면 이 여호와(Jehovah)는 아도나이의 히브리어 모음과 YHWH (יהוה)의 네 개의 자음을 결합했기 때문이다. 19세기경, 히브리어가 활용되지 않았던 [즉, 사용되지 않았던] 공백기에, 어떤 기독교 학자들은 하나님의 고유 명사를 통해서 성서의 하나님을 언급할 필요성을 깨달았다. 그들은 성서적 이름을 야훼(Yahweh)로 대부분 음역하였다. 유성 파열음인 vav를 (즉, v를 w로 - 22개의 히브리 알파벳 중에서는 발견되지 않는 이상한 음소인) waw로 표기하는 것은, 말하거나 노래를 부를 때 모두 힘든 음역을 파생시켰다. 그 결과, 살아있는 히브리어를 오늘날 영어로 음역하는 것과 불협하는 형태를 낳게 되었다. 히브리어를 발음할 때는, (스페인어나 체코어처럼) 히브리어가 거의 표음적이라는 사실을 기억하는 것은 중요하다. 또다시 19세기로 돌아가면, 구약성서학자인 찰스 A. 브릭스(Charles A. Briggs)는 다음과 같이 예리

하게 언급하였다 “[하나님의 이름]에 대한 어떤 ‘번역’도 그 의미를 모두 담아내지 못한다”(Messianic Prophecy, 1886, Dendrickson reprint, 1988) p. x [따옴표와 굵은 글씨는 추가된 것임].

~ **세례 요한(John the baptizer)**은 위대한 선지자인 그와 사도 요한을 소명으로 구분한다. 대문자로 표기될 경우 요한이 마치 특정한 교파에 소속된다는 인상을 초래하기 때문에 전통적이고 시대착오적 방식으로 명명하지 않는다.

~ **딸 시온(the daughter Zion)** [시온의 딸(daughter of Zion)이라고 표기하면 마치 하나님과 시온에 더하여서 알려지지 않은 제삼자가 있는 것처럼 여겨지기에]은 구약성서를 인용되어 마태복음 21:5와 요한복음 12:15에 사용되었다. 이 개념은 이스라엘이 집단적으로 하나님의 아들인 것처럼, 시온은 그의 딸이라는 것이다.

~ **믿음이 적은 자(들)(microbeliever[s])**라는 용어는, 예수가 현존하기에 더 많은 믿음을 가졌어야 했지만 실제로는 적은 믿음을 가지고 있었던 사람들을 설명하는 정확한 용어인 그리스어 *oligópistos* (믿음이 적은 자)라는 단어를 영어로 번역하기 위하여 만들어졌다(예, 마 6:30; 8:26; 14:31; 16:8).

~ **올리브산(Olive Grove Mountain)**은 전통적인 영문 표현인 “Mount of Olives”를 대체하는데, 왜냐하면 이것은 몇몇 사람들에게는 올리브 나무가 재배되고 있는 것으로 유명한 산지보다는 익은 올리브가 대량으로 쌓여있는 것으로 잘못 생각하게 할 수도 있기 때문이다(마 26:30).

~ **민족(nations)**은 히브리 사람들이 비유대인들을 부르던 말이다(롬 3:29; 11:13; 15:9, 10, 11, 12). 혹은 **이디시어(Yiddish)** 음역을 통해서 영문으로 표기된 것처럼 **이방인(goyim)**(눅 18:32; 롬 1:5; 2:14; 10:19; 11:13; 15:9)이라고 부르거나, **이방인(gentiles)** 즉 같은 [비유대인] 족속(마 10:33; 막 10:33)을 가리키는 단어로 불렀다.

~ “**바위라 불린 시몬(Simon, called Rock)**”(마 10:2). 예수는 원래 이름이 갈대를 의미하던 사도에게 특징짓는 명칭을 부여하는 것을 중요하게 생각하였고, 그것을 통해서 아람어 단어들이인 시몬(Simon)과 게바(Cephas, 요 1:42) 사이에서 말장난을 하였기 때문에, 그리스어 단어인 *Petros* (바위)를

음역하기보다는 번역하는 것이 항상 최상이다.

~ **학자(들)(Scholar[s])**은, 그리스어 단어들, *grammateús* (단수형), *grammateĩs* (복수형)에 대한 적합한 번역으로서 항상 나타난다. 그러나 어원을 근거로 <제임스왕역>과 그 뒤를 이은 대부분의 번역에서는 서기관(들)(scribe[s])로 표기되는 것이 일반적이다(막 3:22; 7:5; 9:11, 14; 11:18, 27; 12:35; 14:1, 53).

~ **심히 죄지은(supersinful)**이라는 단어는 그리스어 표현인 *hyperbolēn hamartōlōs* (롬 7:13)를 표현하기 위해서 고안된 형용사이다.

~ **성인들(the holy ones)**이라는, 자주 나오는 용어는 신성화라는 성서 교리를 반영하는 것으로서, 신약성서에서 (다양하게 변화되어 있는 형태로) 총 45번 나타나는데, 그 용어는 그리스어 표현 *hoi hágioi*를 번역하기 위해서 지속적으로 사용되었다(행 9:13, 32; 26:10; 롬 1:7; 8:27; 15:25, 26, 31; 16:2, 15; 고전 6:1, 2; 14:33; 16:15; 고후 1:1; 8:4; 9:1; 13:13; 엡 1:1, 15, 18; 3:18; 6:18; 빌 1:1; 4:21, 22; 골 1:4, 12, 26; 딤후 5:10; 몬 1:5, 7; 유 1:3; 계 5:8; 8:3, 4; 11:18; 13:7, 10; 14:12; 16:6; 17:6; 18:20, 24; 19:8). 성인들(saints)이라는 번역어는, 기도의 종착점과 추정컨대 기적의 원천이 되게 하는 교황의 시성식을 통해서(신약성서에 비추어 볼 때) 개인을 잘못 특정화시킴으로써 너무나 오염된 결과, 그동안 사용되어오지 않았다. [TNIV (2002)의 시험판은 *hoi hágioi* (성인들)이라는 용어를 사회학적인 정의 (즉 “믿는 자 [believers]”와 “하나님의 사람들[the people of God]”)로 왜곡시키며, 그 결과 이것은 진정한 교회의 신성한 특성에 대한 진실을 차단하게 되었다. TNIV에서 대체된 그와 같은 용어들은 관용적이라기보다는 함부로 그리고 잘못 번역된 것이다.]

~ **인간(the human one 또는 the human being)**은 셈족 관용구로써, (복음서에는 총 82번 기록되었는데) 49번에 걸쳐서 예수가 자기 자신을 ‘사람의 아들’(*ho huiòs tou anthrōpou*)로 가리키기 위해서 자주 사용한 방식이다. 이러한 명칭은 전통적으로 ‘**관용적인 상태에 대한 인식 없이**’, 영문으로 “**사람의 아들**”(the Son of Man, <제임스왕역>, NIV)로 번역되었다. 영어에서 이상하고 정당화되지 않은 대문자화를 없애는 것은 그것이 있어야 하는 강조점을 사람에게 대한 관용구, 즉 “**사람의 아들**”(the son of man)에 놓는 것이다. 하지만 형태가 그렇게 단순함에도 불구하고, 그 문구는 영어에서나 다른

비셈족 언어에서 자명하지 않다. 영어는 생물학적 의미에서 부권을 보여 주기 위해서, 이름 붙여진 아버지나 어머니의 아들 또는 아들들이라는 것을 확인하기 위해서 ‘누구의 아들(son of …)’이라는 구절을 사용한다. 그것은 비유적 부성적 의미에서, 사람의 영적이거나 지적인 아들들을 가리키기 위해서 영문에서 좀처럼 사용하지 않는다. 히브리어는 다른 모든 언어에서 처럼, 예를 들자면 “아론의 아들 이다말”(Ithamar son of Aaron, 출 38:21)과 같이 자식이라는 확인을 부여받은 아들의 아버지의 이름을 부르거나, “가나안 여인의 아들 사울”(Shaul the son of a Canaanite woman, 출 6:15)과 같이 자식이라는 확인을 부여받은 아들의 어머니의 이름을 부른다. 반면에 히브리어는 부성이나 모성을 특징짓는 것을 뛰어넘어 특별하게 파생된 질적인 의미를 나타내기 위하여 ‘누군가의 아들(son of …)’을 사용하기도 한다. 그 결과 그것은 ‘아들’을 수식하는 일반 명사에 포함된 본성과 특성을 부여한다. 예를 들어서, ‘무가치의 아들’이란 쓸데없는 건달이다(삼상 25:17); ‘힘이 있는 아들’은 용감한 군인이었다(삼상 14:52; 삼하 17:10); ‘죽음의 아들’은 확실히 곧 죽을 자, 즉 죽음으로 인친 자이다(삼상 20:31); ‘기름의 아들’은 올리브기름을 산출하는 작은 숲을 말한다(사 5:1[히브리어 본문]); ‘살인의 아들’은 살인자를 말한다(대하 6:32); ‘새벽의 아들’은 영광스러운 아들을 말한다(사 14:12); ‘한 해의 아들’은 어린 새끼를 말한다(출 12:5); ‘타국의 아들들’은 외국인들을 말한다(사 60:10; 62:8); ‘간음의 아들들’은 혼외 자식들을 말한다(호 2:4); ‘신선한 기름의 아들들’은 기름 부음받은 자들을 말한다(슥 4:14); ‘동방의 아들들’은 동쪽의 사람들을 말한다(창 29:1; 삿 8:10). ‘누구의 아들(the son of …)’이라는 관용구는 [단수이든 복수이든] 히브리 어법으로서 신약성서에 전수된다. 왜냐하면 복음서에서의 가르침과 대화는 히브리어 방언, 즉 아람어로 구전되어 유래되었기 때문이다. 다시 말해서 히브리어 관용구는 문자적으로 그리스어로 표현되었다. 예를 들면, ‘평화의 아들’은 평화로운 사람을 말한다(눅 10:6); ‘연기 나는 쓰레기 더미의 아들’은 사악한 품성을 지닌 혐오스러운 사람을 말한다(마 23:15); ‘불순종의 아들들’은 반항아들을 말한다(엡 5:6; 골 3:6); ‘악마의 아들’은 악마적인 사람을 말한다(행 13:10); ‘파괴의 아들’은 파괴적인 사람을 말한다(요 17:12; 살후 2:3); ‘이 시대의 아들들’은 속물들, 즉 세속적인 사람들을 말한다(눅 16:8; 20:34); ‘왕국의 아들들’은 하나님의 법 아래에서 사는 사람들을 말한다(마 8:12; 13:38); ‘천둥의 아들들’은 심판의 위협을 불평하는 비난자를 말한다(막 3:17; 눅 9:54); ‘빛의 아들들’은 하나님의 관점을 견지하는 계시받은 사람들을 말한다(눅 16:8; 요 12:36; 살전 5:5); ‘신랑의 아들들’은 결

혼식 하객들을 말한다(마 9:15; 막 2:19; 눅 5:34). 용례를 구분하자면 다음과 같다:

구절이 ‘기본적’인지 즉 부성을 말하는 것인지, 또는 ‘관용적’인 것인지 즉 명사로서 사용되는 특징이나 질적인 것을 언급하는 것인지 결정하라. 만약에 전치사의 목적어가 **고유** 명사이면, ‘누구의 아들’(the son of)이라는 구절은 호명된 사람으로부터 부성(또는 모성)을 드러내는 것이다. 만약에 전치사의 목적어가 구체적이든 추상적이든 **일반** 명사라면 ‘누구의 아들’(the son of)이라는 구절은 특정한 명사가 나타내는 속성을 의미하고, 그렇게 특성화된 사람을 유형화한다.

히브리어 구문인 **사람의 아들**(אֱנוֹשׁ בֶּן־אָדָם)에서 나타나는 것처럼, ‘사람’이 뒤따르는 구절에서 ‘아들’[בֶּן־]을 사용함으로써 히브리어로는 문자적으로 완벽하게 이해될 수 있는 것이, 문자 그대로 번역된다면, 서양 독자들에게는 그 의미가 충분히 이해되지 않는다. 왜냐하면 독자가 단순한 세 단어를 알고 있기에 종종 스스로 그 구문을 이해한다고 착각하게 만든다. 아무리 독자가 단순한 구문을 그의 마음 가운데 두고 있다 할지라도, 셈어 관용어는 줄곧 독자에게 이해되지 않는다. 따라서 검토 중인 주요한 기독교론적 관용구인 ‘사람의 아들’(huiòs tou anthrōpou)은 위에서 주어진 많은 예들과 동일하게 다음과 같은 의미를 가진다:

- 인간의 특징을 가지고 있는 것
- 인간의 삶과 자연의 본질, 질, 그리고 속성을 표현하는 것
- 순수한 사람
- 호모 사피엔스, 인간이라는 종족, 사람

관사와 결합되어 삼인칭으로 표현된 그리스어 용어인 ‘사람의 아들’(ho huiòs tou anthrōpou)은 예수가 자신을 가리킬 때 자주 사용했는데, 그것은 “인간의 몸”(the human one)으로 가장 자주 번역되었다. 그 결과 참된 기독교론의 시금석이자 예수 그 자신이 강조했던, 예수의 인성을 보전하게 된다(요 1 4:2-3).

3.20. 기도하는 마음으로 하는 번역

기도를 한 번도 해본 적이 없는 사람들을 포함하여 문자를 읽을 수 있는 모든 사람들이 충분히 접근할 수 있도록 구성된 본 번역은, 모든 성경 본문이 모든 신실한 구도자들과 진실한 신자들의 손에서 하나님의 말씀이 완전히 투명해지기를 바라는, 마치 모든 행과 행 사이에 기도가 있는 것처럼 간절한, 본 번역자의 기도와 뒤섞여 있다.

<주제어>(Keywords)

관용적, 번역, 구약, 신약, 히브리어, 그리스어, 아람어, 영어.

idiomatic, translation, Old Testament, New Testament, Hebrew, Greek, Aramaic, English.

(투고 일자: 2019년 7월 30일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 9월 26일)

<참고문헌>(References)

Crystal, David, *The Cambridge Encyclopedia of the English Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Limburg, Peter, *Stories Behind Words: The Origins and Histories Behind 285 English Words*, Bronx: H. W. Wilson, 1986.

Grover, R. O., ed., *U.S. News & World Report Stylebook for Writers and Editors*, 7th ed., Washington: U.S. News & World Report, Inc., 1994.

<서평>

Mein Bibellexikon
**(Michael Jahnke, ed., Marienheide: Verlag Bibellesebund, in
Kooperation mit Deutsche Bibelgesellschaft und
SCM R. Brockhaus, 2012)**

임진수*

1. 들어가는 말

이후에 서술하고자 하는 <나의 성경 백과사전>(원제: *Mein Bibellexikon*)은 독일의 ‘성경 읽기 연합 출판사’(Verlag Bibellesebund)가 ‘독일성서공회’(Deutsche Bibelgesellschaft)와 ‘브록하우스 출판사’(SCM R. Brockhaus)와 공동으로 만들어 2012년 세상에 내놓은 것이다. 필자는 이 책의 서평을 준비하면서 다시 한번 독일의 기독교 전통이 여전히 살아있다는 것을 느낀다. 예수께서 “어린이들과 같이 되지 않으면, 절대로 하늘 나라에 들어가지 못할 것이다.”라고 말씀하신 것처럼 이 책은 어린이들의 관점에서, 성경의 세계와 시간 속으로 탐험을 하도록 도와준다. 그리고 어린이들이 그 과정에서 만나는 문제들을 스스로 해결해 보도록 계획되었다. 그러므로 이 책은 우선 어린이들의 눈높이에 맞게 성경에 나오는 간단한 표제어들을 설명하고 흥미진진한 정보들을 제공한다. 이 책의 발행인 안케(Michael Jahnke)는 독일 나이로 8살 어린이들부터 이 사전을 사용할 수 있다고 말한다. 이 정도의 나이는 우리나라의 9살이나 10살의 어린이에 해당하며 초등학교 중반을 넘어서는 시기이다. 따라서 이 책은 지적 이해가 확장되는 아이들을 대상으로 성경에 대한 호기심과 관심을 불러일으키도록 구성되어 있다. 이와 같이 어린이들을 배려하는 이 책의

* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 교수. mtsij@snaver.com.

입장은, 이 책의 필진이 교회와 공동체와 학교와 가정에서 어린이들을 가르치는 일에 종사하는 100여명의 전문적인 사람들이라는 사실에서 드러난다.¹⁾

이 책의 발행인 양케는 서문에서 이 책의 집필 의도를 이렇게 밝힌다. “어린이가 성경에 나오는 이야기들을 스스로 발견하도록 도와주는 것이다. 그리고 성경의 이야기들에 관해서 ... 스스로 생각해 보고 주변에 있는 다른 사람들과 함께 그것에 관해서 이야기 나누도록 어린이들을 초대하는 것이다.”²⁾ 이것을 위해서 이 사전은, 구약과 신약에 나오는 약 1,400개의 표제어들을 어린이들이 쉽게 읽고 이해할 수 있도록, 다양한 그림들(삽화들)³⁾과 이모티콘, 다양한 색과 사진으로 구성되어 있다. 특히 설명 방식은 일방적인 전달이 아닌 대화의 방식이라 8살 이후의 어린이들이 스스로 성경의 탐험가가 되도록 자극하고 있다. 필자는 이런 사실들을 주목해 보면서 이 책의 구성에 대해서 설명해 보고자 한다.

2. 성경에 나오는 표제어들에 관한 사전의 설명 방식

이 사전은 성경에 나오는 표제어들을 알파벳 순서로 배열하여 설명해 나간다. 그리고 그 각 표제어들을 설명하기 위해서 표제어들의 범주를 대략 10개로 나누어서 설명해 나간다. 그 표제어들의 범주는 이모티콘과 삽화와 실제 사진, 지도, 성경을 바탕으로 한 다양한 놀이와 실제적인 체험을 하도록 구성되어 있으며, 그 내용은 다음과 같이 구분된다.

1) 인물과 인물군, 2) 짐승들, 3) 식물들, 4) 도시들과 인간들이 만든 건축물, 5) 장소, 소재지, 지역 6) 산들과 산악 지대, 7) 일상생활, 8) 축일과 종교, 9) 신앙으로부터 나오는 개념들과 신과 함께하는 생활, 10) 음식

이렇게 나누어진 범주에 해당하는 각 표제어를 설명하는 자세한 방법은 4쪽에 제시된 범례를 통하여 확인할 수 있다. 범례에 대해서는 아래와 같이 설명되어 있다.

-
- 1) 312-316쪽의 필자들의 명단에서는 사진과 함께 현재 무슨 일을 하고 있는지 소개되고 있다.
 - 2) <나의 성경 백과사전>은 필진들이 독자들에게 친근함을 나타내고자 독일어의 2인칭 대명사 ‘너’(Du)를 자주 사용하고 있다. 이런 상황이 감지되는 문장들이 나올 때 이 서평에서는 우리말 상황에 맞게 ‘여러분’으로 표기하였다.
 - 3) 이 책에 나오는 삽화는 토마스 게오르그(Thomas Georg)가 그렸다.

1) 표제어에 관한 첫 번째 설명은 위에서 언급한 10개의 표제어 중 하나 (예를 들어 인물 ‘벤야민’)를 제시하고, 2) 그 표제어를 작은 이모티콘으로 표현하여 설명하고자 하는 표제어가 어떤 성격을 가진 것인지를 보여 준다. 3) 그리고 그 표제어 밑에 파란색 글씨로 설명하고자 하는 표제어에 대한 정보를 알려 준다. 4) 그 정보 다음에는 그 표제어와 관련된 성경의 역사나 이야기가 어떤 역할을 하고 있고 왜 거기에 나오는지 알려 준다. 5) 그 다음으로는 제시된 표제어와 연결 지어 알아야 하는 것을 스스로 찾아보도록 제안하고, 6) 이어서 그 표제어와 관련된 관련 성경 구절들을 제시하는데, 핵심적인 본문은 굵은 글씨체를 사용하여 어린이들이 스스로 찾아보도록 하고 있다. 7) 마지막으로 주어진 표제어에 대한 설명과 관련된 다른 표제어들이 제시되어 어린이들이 흥미를 가지고 관심 분야를 확장할 수 있도록 제시하고 있다.

3. 표제어들의 확대 설명

어린이들이 성경을 읽을 때 설명이 필요한 표제어들은 알파벳 순서에 따라서 나열되어 있는데 의문이 생기거나 정보가 필요하면 이 백과사전의 도움을 받을 수가 있다. 이 백과사전은 이렇게 단순한 표제어만 설명하는 방식을 넘어서서 중요하게 여겨지는 표제어들이나 인물들 혹은 당시의 생활상에 대해서도 설명을 확대해 나간다.

위에서 제시된 기본적인 표제어들을 넘어서는 확대된 표제어들의 범주는 앞에서 설명한 “성경에 나오는 표제어들에 관한 사전의 설명 방식” 10개의 범주에 포함되는 것들이다. 그럼에도 불구하고 이 백과사전은 성경의 세계를 이해하는 데 도움을 주고자 다음과 같이 몇 가지 주제를 확대해서 설명한다.

3.1. 인물들

이 사전에서 표제어를 확대해서 설명하는 것 중에서 제일 많은 부분을 차지하는 것은 인물들에 대한 정보다. 독일어의 알파벳 순서에 따라서 제일 먼저 아브라함이 나오고(8쪽) 제일 마지막에 베드로(Petrus)가 소개된다. 이렇게 이 사전은 성경에서 중요한 역할을 하는 사람들을 집중적으로 소개한다.

인물을 설명하는 방식은, 아브라함을 예를 들어 보면, 우선 아브라함의 생애를 요약하는 방식으로 보여 준다. 그리고 이어지는 설명은 그러한 요약을 확대하여 아브라함이 등장하는 이야기들의 성경 본문들을 제시하면서 설명한다. 마지막에는 왜 아브라함이 히브리서에 등장하는 것인지 찾아 보라고 어린이 독자들에게 제안하며, 그것과 관련된 히브리서 본문 11:8-13이 제시된다. 그리고 맨 마지막에 나오는 화살표는 그와 관련된 연관어를 제시하며 아브라함을 둘러싼 인물들을 계속해서 탐구해 보도록 안내하고 있다.

3.2. 성경 읽기 방법

이렇게 인물을 확대해서 설명하는 과정에서 41-43쪽은 구약의 책들과 신약의 책들에 대한 간략한 소개를 하고 44쪽은 어린이들이 스스로 성경 읽기를 계획할 수 있는 길을 알려 준다. 그것을 소개해 보면 다음과 같다.

첫 번째 계획: 성경 탐구 주사위를 이용한 성경 읽기

이 책은 어린이들로 하여금 백과사전 44쪽에 나와 있는 도안을 복사하여 그것으로 주사위를 만들어 성경을 읽을 때 적용해 보도록 한다. 이 주사위는 성경 본문을 읽을 때 나오는 이야기에 관해서 주사위가 지시하는 대로 1) 성경의 이야기가 일어나고 있는 장소, 2) 그 이야기가 발생하는 날짜, 3) 그 본문들 안에서 하나님, 예수님, 성령의 활동, 4) 등장하는 인물들, 5) 그 본문을 읽으면서 생겨나는 의문점들을 알아보도록 지시하는 역할을 한다. 이러한 방법으로 성경을 읽는다면 일방적인 방법으로 성경의 내용을 전달할 때보다는, 성경을 읽는 어린이 독자들이 능동적인 역할을 할 수 있도록 해 줄 것으로 기대된다.

두 번째 계획: 성경 본문을 POZEK 단어들을 가지고 탐구하기

이 계획은 성경 본문을 독일어의 알파벳 머리글자를 이용하여 읽는 방법이다. POZEK은 독일어의 Personen(인물들)의 P, Ort(장소)의 O, Zeit(시간)의 Z, Ereignis(사건)의 E, Kontext(상황/문맥)의 K를 의미한다. 이것 역시 1단계와 유사하지만 1단계의 성경 독자들보다는 조금 더 나이가 많은 어린

이들에게 적용될 것으로 보인다. 이 방식을 적용해서 성경을 읽는다면 독자들은 읽고자 하는 본문에 나오는 구체적인 인물들, 그 이야기의 발생 장소, 그 사건이 일어난 역사적인 시간, 그리고 그 사건의 내용과 결과를 쉽게 파악할 것이다.

세 번째 계획: 성경 읽기의 5단계

이 계획은 성경을 읽고 있는 독자들 개인에게 적용해 보도록 하게 하는 것이다. 이와 관련된 읽기는 다음의 5단계로 이루어진다.

1단계: 기도하기 → 2단계: 읽기 → 3단계: 생각하기 → 4단계: 발견하기
→ 5단계: 기도하기

위와 같은 5단계는 독자들로 하여금 1단계부터 하나님과 교감을 위한 목적으로 성경을 읽도록 이끌어가며, 2단계는 독자들로 하여금 본문을 주목하여 읽도록 도와준다. 3단계는 본문을 읽은 후 그 본문을 통해서 경험되는 하나님, 예수님 혹은 성령을 인식하게 하고, 그 과정에 등장하는 인물들의 선한 역할과 악한 역할을 알아보며, 그것들이 개인에게 어떤 요청, 약속, 혹은 경고의 의미가 주어지는지 생각해 보게 한다. 4단계는 그렇게 본문을 읽은 후 개인에게 특별히 중요한 부분을 심사숙고해 보도록 하고 그것을 통해서 자신에게 적용될 수 있는 것을 찾아보게 한다. 마지막으로 5단계는 마무리 단계로 1단계가 기도로 시작했던 것처럼 기도로 마무리하며 그 과정을 통해서 자기가 발견한 기쁨, 감사, 부탁할 내용 등을 하나님에게 말하는 것이 기도라는 것을 알려 준다.

위와 같이 다양한 방식으로 어린이들에 성경 읽기 방식을 제안하는 것은 단지 어린이들에게만 해당하는 것이 아니고, 성경을 가르쳐 주는 교사들에게도 유익한 지침이 될 것으로 보인다.

3.3. 성경에 등장하는 노동과 직업

〈나의 성경 백과사전〉은 성경의 생활상을 어린이들이 알기 쉽게 알려 주고자 성경에 나오는 노동을 체계적으로 분류하여 설명해 주고 있다.

3.3.1. 목축업과 농업

제일 먼저 소개하는 노동에 대한 범주는 인간들이 지상에서 생활하면서 만들어 내는 일들을 소개한다. 특히 성경의 역사에 중요한 역할을 하는 이스라엘 사람들은 유목민이며 장소 이동을 하는 목축업자인 동시에 목동들이었다고 소개한다. 이어서 사냥꾼, 농부, 올리브 농사꾼, 포도 농사꾼을 소개한다. 개개의 표제어들은 간략하지만 매우 구체적이고 그것과 관련된 성경 본문들을 제시하여 각각의 노동과 직업들이 성경의 세계 안에서 중요한 역할을 하고 있다는 것을 소개한다. 여러 가지 노동과 직업에 대한 전반적인 설명은 23쪽에서 개괄적으로 소개되고 해당 페이지를 지시하여 독자들이 스스로 찾아보도록 하였다. 그중에서도 23쪽 안에는 성경의 시대에 존재했던 직업들로 노예들, 강제 노동, 하인/머슴, 일용 노동자를 소개한다. 이 직업들은 성경에서 빈번하게 등장하는 것들로 성경 읽기를 위해서 이해와 설명이 꼭 필요한 부분이다.

3.3.2. 빵과 과자 만들기

또한 성경을 이해하고자 할 때 필요한 것은 당시의 음식 문화에 대한 설명이다. 우리나라 개역성경 전통은 서양에서 ‘빵’이라 부르는 것을 ‘떡’으로 번역해 왔다. 이것은 성경을 우리의 토양과 문화라는 입장에서 빨리 받아들이고 이해하도록 해 주었다. 그러나 이미 앞에서 말한 직업과 관련해서 목축업 문화와 농업 문화는 차이가 있다. 그렇기 때문에 빵의 문화와 쌀의 문화는 근본적인 차이를 드러낸다. 따라서 우리는 지금이라도 성경에 나오는 음식 문화의 중요한 요소인 빵에 관하여 잘 알아 둘 필요가 있다.

이 책은 50-51쪽에서 빵과 과자를 설명하면서 그 재료가 되는 밀과 보리를 설명한다. 이어서 곡식을 탈곡하는 도구로 도리깨에 관하여 설명하고, 그 후에 알곡을 선별하는 까부르기(키질하기)와 알곡의 껍질을 벗겨 낸 왕겨를 설명한다. 이어서 그렇게 껍질을 벗겨 낸 곡식을 맷돌로 갈아내는 과정과 그 과정을 통해서 만들어진 밀가루와 보리가루에 대해서 상세하게 설명해 준다. 그리고 빵을 부풀리는 재료인 누룩을 설명한 후에 빵 굽기와 과자 만들기를 소개하면서 그것과 관련된 성경 구절들을 소개하여 당시의 음식 문화를 직접 찾아보도록 하고 있다.

3.3.3. 집안일과 수공업

이 책은 많은 집안일들을 소개해 준다. 물 길어오기, 청소하기, 옷 만들기, 요리하기와 빵 굽기 같은 것들이다. 성경의 시대에 살았던 어린이들은 간단한 일들을 자주자주 해야만 했다. 여인들의 임무는 물레와 뜨개질을 통해서 옷을 만드는 것과 빵을 굽는 것이었다. 특히 옷을 만들기 위한 재료들이 자세하게 설명되고 있으며, 주식으로 먹는 음식들과 절기 음식을 보여 준다. 특히 빵이 만들어지기까지의 긴 시간과 방법과 노력에 대해서 자세한 설명을 제시하고 있다.

111쪽은 성경에 등장하는 수공업에 대한 설명을 일목요연하게 진술해 나간다. 먼저 성경의 시대에 자신의 집을 스스로 지을 수 없었던 사람은 건축 수공업자나 건축업자들을 고용했다는 것을 설명하면서 건축 수공업자들과 건축업자들을 알려 준다. 그 다음에 나오는 수공업은 토기장이에 관한 것으로 성경의 시대에 음식이나 물건을 담기 위해서 중요한 그릇들을 만들었다는 것과 토기를 만드는 과정을 간략하게 소개한다. 그 다음 수공업은 직물직공/천막 제조공/염색 기술자가 나오고 그와 관련된 재료와 만드는 방법도 간략하게 소개해 준다.

또 다른 수공업으로 대장장이/철세공사와 금세공사/은세공사에 대한 설명이 나온다. 특히 창세기 4장에 나오는 두발가인을 예로 들면서 그가 이 모든 금속세공사들의 조상이라고 알려 준다. 철과 금과 은을 다루고 물건을 만드는 과정이 간략하게 소개되고 있으며, 철을 다루는 문제와 관련해서는 블레셋인들이 그 기술을 다른 민족에게 유출하지 못하도록 금지한 이야기도 주목을 끈다. 또한 금과 은을 세공하는 과정은 장신구와 성전의 장식이나 건축을 위해서 중요한 직업이었다는 것을 알게 해 준다. 마지막으로 다루어지는 수공업은 기름을 만드는 사람들과 기름을 준비하는 사람들이다. 그리고 이것과 관련해서 기름을 부음으로 권력이 부여되고, 이것으로 ‘기름 부음받은 자’라는 단어가 생겨날 정도로 기름을 생산하는 일과 관련된 일이 매우 중요한 것이었다는 것을 알게 해 준다.

3.3.4. 군주와 지배자들과 국가를 위한 노동

158쪽은 고위직에 있었던 사람들로 왕들, 국가의 업무와 재정 등 다양한 일들을 관리하기 위한 사람들을 소개한다. 그중에서도 성경에 빈번하게 등장하는 직업으로는 관리자와 집안의 관리자에 해당하는 호주(戶主)가 있

다. 이들은 가정의 유지와 운영을 하였고 시종, 노예들, 가축과 돈과 소작인들을 관리하여 주인의 금고를 관리하는 역할을 하였다. 다른 직업으로는 서기관이 있는데, 성경의 시대에 많은 사람들이 글을 몰랐다. 이들은 계약서를 작성하고 왕실의 문서를 관리하는 일을 하였다. 그리고 성경에 많이 등장하는 용어로 종이 있다. 이들은 노예, 시종, 신하, 관리들을 의미하며, 성경에서는 하나님을 섬기는 자라는 의미가 있기도 하다. 왕의 일을 맡아 관리하는 사람들은 관청의 공무원집행자들을 들 수 있다. 이들은 왕의 지시를 받아 국가의 중대사를 수행하는 역할을 하였다. 또한 성경의 세계에서 빼놓을 수 없는 직업은 군대와 관련된 직업이다. 이 직업으로는 병사와 무기를 나르는 사람, 군인의 장수들이 있다.

다음으로 주목을 끄는 성경의 직업은 법관들(사사들)이 있다. 성경의 법관들은 정식 판사라기보다는 오히려 한 민족이나 부족의 사령관 같은 역할을 하고 있는데, 그와 관련된 성경의 책은 사사기이다. 그 다음 주목을 끄는 관직은 지방 장관이다. 이것은 지배자를 대신하여 권력을 행사하는 직업이다. 다음의 직업으로 부역 감독관이 나오고, 이어서 사형집행인이 나오며, 어떤 장소나 성문이나 성전을 지키는 파수꾼이 서술된다. 그리고 성경의 시대에 ‘부정한’ 사람들의 모델로 소개되는 관세징수원에 대한 설명이 이어진다. 이것들 모두는 성경에 등장하는 중요한 직업들로 성경 당시의 문화와 생활상을 이해하는 데 큰 도움을 준다.

3.3.5. 물 위에서 하는 노동

또한 물 위에서 일하는 직업과 무역에 관한 직업도 눈여겨볼 내용이다. 제일 먼저 거론되는 직업은 어부와 물고기 상인이다. 그리고 배와 관련된 직업은 뱃사람과 항해사이다. 무역상이나 상인들은 큰 이익을 거두는 사람들로 소개되지만 동시에 많은 위험을 감수해야 하는 직업들이었다. 특히 (해상) 무역이나 상업을 통해서 나오는 물건들이나 물품들은 성경에 나오는 문화와 관련해서도 중요한 의미가 있는 것들이다.

3.3.6. 하나님과 종교를 위한 노동

마지막으로 이 책이 소개하는 중요한 직업은 종교와 관련된 것이다. 그 내용의 중요성 때문에 이 책은 268쪽과 305쪽을 할애하여 그 내용을 소개하고 있다. 제일 먼저 소개되는 직업은 경건한 학자들이며 평신도 종교지

도자들인 바리새인들이며, 이어서 제사장과 레위인들, 사두개인들을 소개한다. 또한 성전에서 일하는 사람들과 환전상이 나오고, 이어지는 305쪽은 비둘기와 짐승을 파는 사람들을 소개하는 것으로 시작하여 율법학자들과 교사들(랍비들), 예언자, 점쟁이가 소개된다. 필자는 이와 같은 서술들을 보면서 성경의 세계를 알아가는 것은 그 자체가 역사적이고 문화적이며 종교적인 것 모두를 아우르는 것임을 다시 확인하게 된다. 다시 말해서 우리는 신앙생활을 하면서는 이 책에 표제어로 나오는 개념들과 정보들을 매우 피상적으로만 알고 있다는 것을 인식하여 구체적인 이해를 하려는 노력이 필요하다.

3.4. 지도

<나의 성경 백과사전>이 주는 또 다른 유익함은 성경의 역사를 지도를 통해서 보여 주는 것이다. 지도는 대략 13장으로 구성되어 있으며 제일 먼저 아브라함이 갈대아 우르를 출발하여 가나안으로 이주하는 경로를 보여 준다. 어린이들은 이 지도를 보면서 아브라함의 여정을 확인할 수 있고 각 여정과 관련된 성경의 본문을 찾아서 읽음으로 그 이야기들의 역사 무대를 확인할 수 있게 된다. 그리고 14쪽이 소개하는 모세 시대의 이집트와 가나안 지도는 성경에 나오는 장소들이 어느 곳인지 확인할 수 있도록 도와준다. 그러면서도 구약학 분야의 논쟁이 되는 출애굽의 세 가지 경로에 대해서도 간단하게 소개하고 있다.

지도에서 주목하게 되는 또 다른 내용은 이스라엘을 둘러싼 국제 정세의 변화에 관한 것이다. 구약의 역사에서 다윗과 솔로몬 시대는 이스라엘이 국제적으로 영향력을 발휘하던 시대였다. 그러나 이스라엘이 북 왕국과 남 왕국으로 분열된 이후 강대국으로 등장했던 나라는 아시리아였다. 57쪽에 나오는 지도는 먼저 아시리아의 이스라엘 정복 과정을 보여 주고, 이어서 신 바벨론 제국의 등장과 확장 과정, 그리고 쇠락의 길을 가던 아시리아가 이집트와 연합하려고 했던 시도들을 보여 준다. 그리고 다시 페르시아가 신 바벨론을 정복하여 중동의 패권을 장악한 후 이스라엘을 정복하는 과정을 보여 준다. 이렇게 지도를 이용하여 구약의 국제 정세를 이해하는 과정은 성경의 역사의 흐름을 파악하는 데 중요한 길잡이가 된다.

이어서 132쪽은 이스라엘 민족이 출애굽한 이후 가나안에 정착한 시기의 지도를 소개하고, 133쪽은 다윗 시대의 지도, 134쪽은 예수 시대의 지도를 소개한다. 특히 예수 시대의 지도와 관련해서는 예수의 행적을 소개하

는 장소들을 제시해 줌으로 복음서 이해에 도움을 주고 있다. 그리고 135쪽 하단은 신약성경의 배경이 되고 있는 로마 제국의 지도를 통해서 신약성경 시대가 로마에 의해서 영향을 받고 있음을 알게 해 준다.

계속해서 137쪽의 지도는 야곱이 그의 형 에서를 피해서 도망갔다가 헤브론에 정착하는 이야기를 구체적인 성경 구절들을 제시하면서 상세하게 설명하고 있다. 또한 152쪽은 요셉이 형들에 의해서 이집트로 팔려 가는 과정을, 201쪽의 나사렛 지도는 그 장소가 성경의 다른 지명과 어떻게 비교가 되는지 알려 준다. 그리고 212쪽의 팔레스타인 지도는 그 명칭이 블레셋이라는 말에서 유래한 것을 설명하며, 가나안 사람들이 살았던 지명들을 보여 줌으로 그들이 가나안에 먼저 살았던 사람들임을 알려 준다. 마지막으로 214-215쪽의 지도는 바울의 1차 선교 여행과 관련된 것이며, 306-307쪽의 지도는 바울의 2/3차 선교 여행을 한눈에 볼 수 있도록 해 준다. 물론 이 지도의 구성은 모두 사도행전을 중심으로 재구성되어 있다.

3.5. 종교와 문화

3.5.1. 성경의 절기/축일들

무엇보다도 성경을 이해하는 데 있어서 빠질 수 없는 것은 이스라엘 사람들의 신앙과 관련해서 생겨난 절기/축일들일 것이다(76-77쪽). 이스라엘 사람들은 그 절기/축일들을 하나님이 정해 주신 것으로 이해하며, 절기/축일의 내용은 수확에 대한 감사와 그 민족의 역사 속에서 하나님이 행하신 위대한 일을 감사하는 것이다. 절기/축일에 즈음하여 성전에서는 짐승이나 땅의 수확물을 하나님께 바쳤다. 또한 이스라엘 사람들이 금식을 하며 슬퍼하는 절기/축일의 날도 있었는데, 이 절기/축일들은 이스라엘 사람들의 신앙을 삶으로 표현하는 중요한 의미를 가지고 있는 것이었다.

그 절기/축일들은 부림절, 초승달 축일, 안식일, 유월절, 성전수복절, 무교절, 초막절, 첫 수확절, 오순절, 신년축일, 대속죄일, 초막절이다. 이 책은 이스라엘의 절기를 소개하고자 중앙에 둥그런 원으로 달력을 보여 주고 있다. 이 달력의 특징은 맨 중앙에 현재 우리들이 사용하고 있는 태양력을 제시하고 그 다음에 좀 더 커진 원으로는 이스라엘의 달(月)력을 제시하여 현대인들과 성경에 나오는 절기와의 시간 차를 인식하게 도와준다. 그 다음에는 제일 큰 달력을 만들어 각 계절별로 생산되는 농산물과 기후를 소개하여 각 계절별 농산물 수확과 이스라엘 절기가 서로 연결되고 있다는 사

실을 알게 해 준다. 우리는 이런 이해를 통해서 이스라엘의 절기가 어떤 면에서는 농경 문화와 깊은 관계를 가지고 있다는 것을 알 수 있고, 이스라엘 민족들은 그것들을 자신들의 신앙의 역사로 인식하는 과정을 겪었음을 깨닫게 된다.

3.5.2. 음식과 향신료

어떤 종교나 문화도 음식을 빼놓고는 이야기할 수 없다. 특히 성경에 나오는 음식이나 향신료, 식물이나 동물은 성경을 이해하는 데 은유(metaphor)로 쓰이기도 한다. 그러므로 성경을 읽으면서 만나는 음식이나 채소나 과일들에 대한 이해 역시 성경의 세계를 이해하는 데 큰 도움이 된다. 먼저 94쪽은 채소와 과일을 소개한다. 이 책은 이미 성경 안에 멜론, 무화과, 포도가 언급되고 있다고 말한다. 그리고 신약성경의 시대에는 감귤류의 열매와 각종 견과류, 건포도가 존재했음을 서술한다. 그러면서도 여기서는 야곱을 둘러싸고 레아와 라헬이 경합을 벌일 때 등장하는 합환채를 자세하게 설명한다. 그리고 야곱이 형 에서에게 장자권을 사고자 팔았던 팔죽이 원래는 붉은콩을 재료로 하였음을 알게 해 준다. 계속해서 다산의 상징이 되고 있는 석류가 소개되고, 이어서 올리브, 콩, 대추야자에 대해서 서술해 나간다.

다시 46쪽은 성경에 등장하는 음료수들로 물, 우유, 포도즙과 포도주를 설명한다. 또한 음식물과 관련해서 빠질 수 없는 재료는 향신료이다. 향신료는 크게 양념들과 약초들과 음식을 달게 만드는 재료들이다. 그 종류들은 박하, 향나무, 겨자, 샤프란, 백리향, 월계수, 자초(紫草), 회향, 소금이다. 여기서는 고수, 계피, 꿀, 식초에 관하여 자세하게 설명해 준다. 물과 술과 관련한 더 자세한 설명은 286쪽과 288쪽을 통해서 나온다.

3.5.3. 의복과 생활

이 사전은 성경이 처음으로 언급하는 옷이 무화과 나뭇잎이었다고 말한다. 그리고 아담과 하와가 에덴에서 쫓겨난 이후에 하나님이 가죽옷을 만들어 입히셨다는 사실을 언급하면서 성경에 나오는 옷에 관하여 설명해 나간다. 막옷에 이어서 팔을 드러내어 입는 지금의 셔츠 형태의 일상적인 옷을 소개하고, 이어서 왕들이나 제사장들, 왕자들, 높은 지위에 있는 사람들

이 입는 걸침옷/두르개옷을 소개한다. 특히 여기서는 제사장이 입는 옷이 자색으로 만들어졌다는 것을 알려 준다. 그리고 외투, 절기 때 입는 옷, 기저귀 형태처럼 감아서 입는 옷, 자루 형태의 옷, 수건 형태의 보자기 옷, 치마 형태의 옷을 소개한다. 이어지는 설명은 신발, 허리띠, 머리덮개에 관한 것으로 모두 성경의 관련구절들을 찾아볼 수 있게 해 주고 있다.

또한 일상생활에서 빼놓을 수 없는 것은 부엌이다. 이 책은 부엌을 설명해 나가면서 예수가 살았던 시대의 사람들은 부엌이 없이 열린 공간에서 빵을 구웠다고 설명한다. 그리고 부엌일은 주로 여성의 몫이었고, 그들은 탈곡을 하고, 곡식을 갈며, 밀가루 반죽을 만들었고 넓은 빵을 구웠다. 이런 일들은 주로 마당이나 안뜰에서 이루어졌고, 거기에는 맷돌, 화덕, 커다란 저장 항아리가 있었고 여성들은 그곳에서 함께 일을 하곤 하였다.

그리고 집의 아래쪽 한편에서는 가족들이 밤을 지낼 수 있도록 하였고, 다른 한편에서는 요리를 하는 장소가 있었다. 불을 피워 연기가 자연적으로 밖으로 나가게 하였고, 대부분의 사람들은 하나의 냄비를 사용하여 요리를 하고 고기를 굽기도 하였다. 그리고 집의 위쪽은 가족의 생활이 이루어졌으며 거기서 식사를 하였다. 그곳에는 그릇과 잔들, 저장 항아리, 냄비들을 보관하였다. 다른 일상생활과 관련해서는 126-127쪽에서 악기들과 음악을 다루고 있으며, 188쪽은 성경에 나오는 도량형을 현대인이 한눈에 알아보기 좋게 제시해 주고 있다.

3.5.4. 제물

이스라엘 사람들이나 많은 민족들은 장신구, 무기, 그릇, 음식, 짐승을 신에게 바쳤다. 제물로 바치는 짐승은 소, 양, 염소, 비둘기였고 흠이 없고 건강해야만 했다. 제물을 바치는 다양한 이유들은 감사, 평화를 위한 청원이나 죄 용서를 위한 것들이었다. 제물에는 다양한 것들이 있었는데, 그중에 대표적인 것들은 짐승제물, 음식제물, 술을 부어 바치는 제물, 희생제물, 번제, 연기로 바치는 제물이다.

이 책은 위와 같이 제물에 대하여 개요를 설명한 후 제물을 바치는 장소, 제단, 도살대, 하나님의 어린양과 같은 표제어들을 차례로 설명해 나간다. 주목을 끄는 것은 속죄제물과 관련된 것이다. 이것은 인간이 저지른 잘못을 짐승에게 전가하는 것이었다. 제물을 바치는 사람이 그의 손을 짐승의 머리 위에 얹어 죄를 전가한다는 것을 표시했다. 짐승을 도살할 때 피가 나오면 그 피를 제단의 뿔에 바른다. 나머지 피는 제단의 받침대 아래에 쏟는

다. 그리고 그 짐승은 각을 떠서 제단에서 불사른다. 이렇게 속죄제물을 설명한 후 다시 대속죄일(Jom Kippur)을 설명한다. 계속해서 번제는 한 마리의 짐승을 제단에서 완전하게 불태우는 것임을 설명하고, 감사제사는 하나님에게 감사할 특별한 내용을 담아 짐승제물과 구운 물건을 바치는 것임을 말해 준다. 음식제물과 술로 바치는 제사는 식물로부터 나오는 제물로 피와 관련이 없는 제물이라는 설명이 계속해서 이어지고, 정결제물은 정화의식의 마지막에 바치는 것이라는 것을 알게 해 준다. 그리고 제물의 마지막 설명은 연기제물로서, 이미 도살한 짐승의 기름이나 빵, 과자, 약초를 태워서 하나님에게 바치는 것이라고 설명한다.

3.5.5. 도시, 회당, 성전

성경의 세계 속에서 가장 중요한 도시는 예루살렘이며, 그 이유는 이스라엘 사람들의 신앙의 중심이 되는 성전이 있었기 때문이다. 이 책은 254-255쪽을 통하여 예루살렘 도시를 모델로 하여 도시를 감시하는 탑, 수원지, 도시의 성벽, 도시로 들어가는 문을 자세하게 알려 준다. 그리고 그 도시를 구성하는 집에 관해서도 상세하게 설명하며, 그 집에 딸린 작은 문, 큰 문을 소개한다. 그중에서 큰 문은 하늘이나 지옥에 이르는 상징적인 예로 사용된다는 것을 말한다. 그리고 집의 지붕이 거주 공간의 확장된 영역이라는 것을 설명해 준다. 도시와 관련한 마지막 설명은 시장을 소개하는 것이다. 이스라엘 역사에서 시장 역시 중요한 역할을 하고 있음을 알 수 있다.

성경의 주인공이 되는 이스라엘 사람들, 특히 포로기 이후 유대인들은 이스라엘 종교를 회당 중심의 종교로 변화시켜 나갔다. 이 책은 유대교 신앙의 중심이 되는 회당(Synagoge)을 설명하면서 그 의미가 ‘모임’이며, 회당에서 안식일을 중심으로 예배가 드려지는 과정을 소개한다. 특히 회당예배의 진행 과정에 대한 설명은 현재 교회의 예배와도 비교가 가능한 대목이라고 할 수 있다.

계속해서 이스라엘의 신앙은 회당보다 훨씬 이전에 존재했던 성전을 중심으로 발전해 왔다. 성경을 보면 성전의 전 단계는 회막이라고 할 수 있고, 솔로몬은 예루살렘에 성전을 건축하여 이스라엘 신앙의 중심지가 되게 하였다. 그래서 그 성전의 이름을 통상적으로 솔로몬 성전(혹은 제1성전)으로 부른다. 책이 소개하는 정보에 의하면 건축한 사람은 솔로몬 왕이고, 건축을 시작한 시간은 기원전 960년이고 7년이 지나 완성되었다. 그리고 이 성전을 세우는 데 사용된 재료는 돌과 나무와 동이다. 이 성전은 길이가 30미

터, 너비가 10미터, 높이가 15미터였다. 유대인들은 이 성전을 땅 위에 있는 하나님의 집으로 생각했지만, 역사의 흐름 속에서 파괴와 재건이 반복되는 변화를 맞이해야만 했다.

솔로몬이 세운 성전이 있었던 자리에 헤롯 대왕이 세운 성전(일명 헤롯 성전)은 솔로몬이 세웠던 성전을 완전히 개조하여 새롭게 확장한 것이다. 이 건물은 기원전 20년에 건축이 시작되었고, 헤롯 대왕이 죽은 후에 완성되었다. 이 성전은 정해진 구역이 있어서 각각의 장소는 그곳에 들어가는 것이 허락된 사람들만 들어갈 수 있었다. 그 구역은 지성소, 성소, 제사장의 뜰, 이스라엘 남성들의 뜰, 이스라엘 여성들의 뜰, 이방인의 뜰로 구분되었다. 이 건물은 길이 30미터, 너비 10미터, 높이 45미터로 이전의 솔로몬 성전보다 규모가 확대되었다. 그러나 이 성전은 기원후 70년 유대전쟁으로 파괴되었다. 이 책은 이렇게 솔로몬 성전과 헤롯 성전에 관한 정보를 제공한 후 그 성전들이 세워지기까지의 역사를 간단하게 소개해 준다.

3.5.6. 죽음

이 사전에서 성경에 나오는 문화의 표제어를 확대해서 설명하는 마지막 내용은 죽음에 관한 것이다(274쪽). 여기서 제일 먼저 말하는 내용은 인간은 반드시 죽는다는 것이다. 죽음은 숨쉬며, 살아가는 것이 중단되는 것이다. 그리고 그 죽음은 가족이나 친구들과의 이별을 의미하고, 사람들은 그것을 애도하게 된다. 이렇게 죽음으로 인하여 일어나는 일들에 대한 첫 번째 설명은 죽은 자들과의 교감이다. 그것은 바로 죽어가는 사람의 임종을 지켜보고, 사람이 죽으면 임종을 지켜본 사람들이 죽은 자를 존중하여 시신을 처리하고 매장하는 과정을 소개하는 것이다. 그리고 이어지는 설명은 장례식에 관한 것이다. 장례식은 슬픔을 나타내는 의식으로 여러 날 동안 진행되었다. 장례식을 치르는 절차와 장례식에서 취하게 되는 몸짓이나 행동들(통곡, 재를 뒤집어 씹, 옷을 찢음)은 성경을 읽는 과정에서도 종종 대하게 되는 것들이다. 죽음과 관련된 마지막 설명은 무당이나 마술사가 죽은 자를 죽음의 자리에서 불러내는 의식이나 마법에 대한 것이다. 이것은 미래에 대한 점을 치는 형식 중에 하나로 죽은 자를 불러내서 미래에 대해서 질문하는 행동을 말한다. 성경에서 하나님은 이것을 엄격하게 금지하시고 그런 일을 행하는 사람을 제거해야 한다고 말한다.

4. 성경과 관련된 놀이, 요리 레시피, 개인의 신앙 이야기들

4.1. 성경과 관련된 놀이들과 레시피

이미 앞에서 설명한 것처럼 이 책은 어린이들로 하여금 성경의 세계로 탐험을 하도록 한다. 그렇기 때문에 이 책은 어린이들이 성경의 이야기들을 직접 체험해 보도록 하는 여러 가지 아이디어들을 제공한다. 22쪽에서는 “10킬로그램이 나가는 우박이 사실일까?” 하면서 ‘수수께끼’ 같은 질문을 던져 놓고, 그것이 스위스에서 실제로 일어났던 사실임을 소개하여 성경에 나오는 10가지 재앙 중 우박 재앙이 사실일 수 있다는 것을 소개해 준다. 이런 방식으로 같은 페이지에서 성경에 의혹을 가질 수 있는 문제들과 관련된 신빙성 있는 사례들을 제시한다. 이처럼 이 사전은 어린이들이 성경을 읽다가 가지는 의혹을 수수께끼 풀기 같은 형식으로 소개한다.

이렇게 이 사전은 성경을 읽다가 생기는 의문점이나 사례들을 어린이들이 직접 체험해 볼 수 있는 놀이들을 통해 소개하기도 한다. 82쪽은 녹두콩을 직접 키워 보기, 90쪽은 인내심을 요구하는 미카도(Mikado, 나무젓가락) 뽑기 놀이, 191쪽은 빈 가방이나 상자를 활용하여 성경의 이야기를 생각해 보는 방법을 제안하고 있고, 196쪽은 “가방의 모양으로 된 상자를 이용하여 성경의 이야기를 영화의 필름처럼 만들기”를 제안하고 있다.

또한 이 사전 109쪽은 유대인들이 부림절에 먹는 ‘하만 주머니’라는 요리 레시피를 상세하게 제시하여 직접 요리해 볼 수 있다. 그리고 163쪽의 마르치판 대추야자 과자 만들기는 중동에서 생산되는 열매를 직접 알 수 있게 해 주고, 177쪽의 이집트식 오이 샐러드, 203쪽 납작 완두콩 요리, 212쪽 호로셋 과자(Horoset) 만들기 역시 성경의 음식들을 상상해 보도록 하는 효과를 주고 있다.

4.2. 개인의 신앙 이야기들

이 사전은 일방적인 정보 전달보다는 독자와 정보 전달자 사이의 의사소통을 중시한다. 그래서 이 사전은 어린이들이 성경에 나오는 표제어들 말고도 신앙생활을 하면서 만나게 되는 다양한 주제들을 생각해 보도록 하고 있다. 그렇게 신앙의 일상에서 만나게 되는 표제어들 역시 알파벳 순서로 제시되는데, 이것들은 객관적인 정보 전달이기보다는 어린이나 어른들이 신앙생활을 하면서 생기는 고민들이나 고백을 짧은 이야기 형식으로 제시한다. 이것은 일종의 간증일 수도 있고, 다른 한편에서는 어린이들이 만나

는 신앙적인 질문이 될 수 있는 것으로 이 사전을 읽은 독자들에게 공감대를 형성하는 효과를 가진다.

5. 연대표

이 책에서는 역사를 두 가지의 연대표 형식으로 설명한다. 우선 소개되는 것은 북이스라엘과 남유다 왕을 연대표 형식으로 보여 주는 것이다. 168-169쪽의 맨 하단에서는 북이스라엘의 왕들의 연대표를 보여 주고 있는데, 우선은 성경에 등장하는 북이스라엘 왕들을 시간적인 순서로 간단하게 해설한다. 그 다음 각 왕들이 살았던 시간을 연대표로 제시하였는데, 그 연대표 맨 위에는 각 왕이 통치했던 당시의 예언자들을 차례로 나열하고, 북이스라엘의 왕들 바로 아래에는 남유다의 왕들을 제시하여 북이스라엘의 활동 시기와 만나는 남유다의 왕들을 한눈에 비교가 가능하도록 하였다. 다시 제일 아래쪽에는 남유다 왕국의 예언자들을 소개하여 예언자들의 활동연대도 쉽게 파악하도록 해주었다. 그리고 170-171쪽은 남유다의 왕들을 시간적으로 간략하게 설명하고, 같은 쪽 하단에 나오는 연대표에서는 앞에서 북이스라엘의 역사가 끝났기 때문에 남유다의 왕들과 예언자들을 소개하는 것으로 연대표가 마무리된다.

사전의 마지막 부분(308-311쪽)에서는 성경의 역사를 연대표 형식으로 한눈에 알아볼 수 있도록 보여 주고 있다. 이 연대표의 유용성은 어린이들이나 성경의 독자들이 성경을 읽는 과정에서 만나는 역사적인 사건이나 인물들이 지금의 시대와 어느 정도 거리가 있는지 알도록 도와주는 데 있다. 우리가 알고 있는 것처럼 아브라함 이전의 시간은 원역사(Urgeschichte)에 해당하는 것으로 구체적인 시간을 제시하는 것이 불가능하다. 그러나 아브라함의 역사는 지금으로부터 약 4000년 전의 시대였다는 것을 알 수 있다. 아브라함을 기준으로 하여 족장들의 시대, 모세를 중심으로 한 이집트 탈출의 역사, 다윗 왕의 등장까지 약 천 년의 시간이 흘러간다. 기원전 722년 아시리아의 침공으로 북이스라엘이 멸망하고, 587년에는 신 바벨론에 의해서 남유다가 멸망함으로써 이스라엘은 포로기라는 중요한 역사를 경험한다. 기원전 537년 남유다를 멸망시킨 페르시아의 등장은 궁극적으로 유대교의 탄생을 가능하게 하지만 동시에 구약의 시대를 마무리하는 단계가 되었음을 알게 해 준다.

이후 신약의 시대로 넘어가는 공백기는 약 400년간 지속되었고, 로마 제국이 등장하면서 신약성경에 등장하는 아우구스투스 로마 황제, 유대인의

왕 헤롯, 로마 총독 빌라도가 신약성경의 역사와 관련해서 중요한 역할을 했음을 보여 준다. 그리고 예수가 탄생하는 서력기원 원년을 기준으로 예수의 활동과 죽음 이후 기원후 약 30년부터 사도들과 최초의 기독교 공동체가 형성되었다는 사실을 소개해 준다.

6. <나의 성경 백과사전>과 한국 교회를 위한 제안

지금까지 앞에서 설명한 내용들은 <나의 성경 백과사전>의 특징과 내용을 전체적으로 살펴보는 것이었다. 필자는 이렇게 이 사전을 리뷰해 보면서 우리나라 교회의 어린이 교육이 어린이들에게 상상력과 꿈을 고취시켜 주며 그것을 신앙으로 연결하려는 것도 좋지만, 이제는 어린이 교회교육의 변화를 모색해야 한다고 생각했다. 특히 이 사전이 보여 주는 것처럼 어린이들에게 성경을 읽게 하는 것이 이제는 상상력과 꿈을 고취시키는 것을 넘어서서 성경의 실제 세계를 알게 하여 그것을 구체적인 신앙으로 연결하도록 해야 한다는 것이다. 다시 말해서 구체적인 내용이 없는 신앙의 고취는 신앙을 망상이 되게 할 위험이 있다는 것이다.

특히 지금처럼 빠르게 변하는 디지털 문화는 어린이들의 성경교육에도 새로운 변화를 요구하고 있다. 어린이들은 지금의 디지털 환경을 빠르게 받아들이고 있으며, 모든 정보가 실시간 공유되고 있다는 것을 잘 인식하고 있다. 필자는 <나의 성경 백과사전>(Mein Bibellexikon)의 서평을 준비하면서 이 사전이 디지털 형식으로 출판되는 것도 좋겠다는 생각을 해 보았다. 그렇게 된다면 디지털 환경에 익숙한 어린이들이 성경에 호기심을 가질 때 좀 더 빠르게 그에 대한 정보를 제공해 줄 수 있고, 어린이들을 지도하는 교사들이나 어른들 역시 이런 상황을 빨리 인식하여 성경에 대한 이해를 양방향 소통 형식으로 발전하도록 도와줄 것이다. 필자는 이런 노력으로 어린이들의 교회교육을 위한 좀 더 효과적인 자료와 도구들이 만들어 지기를 제안해 본다.

<주제어>(keywords)

어린이, 성경백과사전, 구약, 신약, 성경의 세계.

children, Biblelexikon, Old testament, New testament, world of Bible.

(투고 일자: 2019년 7월 24일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2019년 10월 21일)

<Abstract>

Mein Bibellexikon

(Michael Jahnke, ed., Marienheide: Verlag Bibellesebund, in Kooperation mit Deutsche Bibelgesellschaft und SCM R. Brockhaus, 2012)

Jinsu Im

(Methodist Theological University)

Diese Rezension ist ein Versuch, *Mein Bibellexikon*, das in der deutschen Kinderbibel-Enzyklopädie herausgestellt ist, kritisch zu lesen und inhaltlich zu bewerten. Dieses Buch wurde erstmals 2012 im Verlag Bibellesebund in Zusammenarbeit mit Deutsche Bibelgesellschaft und SCM R. Brockhaus in Deutschland veröffentlicht. Dieses Buch hilft den Kindern dabei, die Welt und die Zeit der Bibel selbst zu verstehen. Der Herausgeber des Buches, Michael Jahnke, sagt, das Wörterbuch könne ab 8-Jährigen Kinder in Deutschland verwendet werden. Dieses Alter entspricht 9 Jahren oder 10 Jahren Kindern in Korea. Die Berücksichtigung von Kindern zeigt sich in der Tatsache, dass die fast 100 professionellen Autorinnen/Autoren, die Kinder in Kirchen, Gemeinden, Schulen und Privathäusern unterrichten, an der Herstellung dieses Buches teilgenommen hatten.

Dieses Buch besteht aus verschiedenen Bildern (Illustrationen), Emoticons, schönen Farben und Fotografien, so dass Kinder leicht über 1400 Begriffe im Alten und Neuen Testament lesen und verstehen können. Insbesondere, da diese Erklärungen in Form eines Dialogs als in Form einseitiger Kommunikation nicht sind, reizen die Kinder dazu, die Bibel selbst zu entdecken und zu erforschen. Ich kann nicht alle Begriffe, mit denen sich dieses Buch befasst, durch diese Rezension erklären. Ich möchte nur die Struktur und Eigenschaften dieses Buches durch die kritische Bewertung vorstellen. Erst bewerte ich kurz die Begriffe, die von 1400 Begriffen sind und erweitert wurden. Abschließend möchte ich einen einfachen Vorschlag machen, wie dieses Buch zum Lesen der Bibel und zum Unterrichten der Kinder in unseren Kirchen in Korea verwendet werden kann.

<자료>

히브리말 ... 몽둥이 말이고 한국말은 비단 말 — 공동번역 구약 번역자 곽노순(1938~) 구술 —1)

곽노순*

교수님, 안녕하세요. 저희는 대한성서공회 번역실에서 일하고 있는 실무자들입니다.²⁾ 성서 번역의 역사를 돌아볼 때마다 공동번역을 번역하던 당시의 일들이 자료로 기록되어 남아 있는 것이 별로 없어서 늘 아쉽게 생각하고 있습니다. 공동번역 신약의 번역 부분은 전 장신대학교 교수 박창환 박사님을 찾아뵈었을 때 일부 들은 것이 있고, 또 그것을 자료로 남기기도 했지만,³⁾ 또 당시에 구약 번역에 깊이 참여하셨던 선종완 신부님이나 문익환 목사님이 이미 돌아가셔서, 곽노순 교수님 말고는 그 상황을 정확하게 전해 주실 수 있는 분이 안 계십니다. 당시의 일들을 생각하시는 대로 말씀해 주시면, 녹음하여 정리해서 기록으로 남기려고 합니다.

[곽노순 교수 구술]

혜화동 가톨릭 신학대학 선종완 신부님 연구실에서 주로 번역 회의를 했어요. 이것은 선 신부님과 내 사진이에요(사진 1). 여기에 문 목사님은 안 나왔는데 공동번역을 번역할 때, 혜화동 그 가톨릭 신학대학 선 신부님 연구실에서 주로 번역 회의를 했어요. 그리고 이게(사진 2) 나하고 문 목사님이에요. 이게(사진 3, 사진 4) 세 사람 다 나온 사진이에요.

* Hartford Methodist Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 목원대학교 구약학 은퇴 교수.

- 1) 구술 정리: 대한성서공회 번역실 전무용 국장, 조지윤 부장, 유운유 직원.
- 2) 대한성서공회 번역실 직원 3명이 2018년 11월 9일 오전 11시에 도서출판 네쌍스 사무실(천안)을 방문하여 곽노순 교수와 박혜옥 네쌍스 대표를 만났다.
- 3) 박창환, “내가 경험한 한글 성경 번역의 뒤안길”, 「성경원문연구」 35 (2014), 385-391.

신약 팀은 번역자가 7-8명인데, 우린 셋이기 때문에, 하다가 실수했다고 생각하면, 어떻게 책임을 피할 수가 없어요. 그래서 저녁 번역 회의 끝날 때는 얼굴이 거의 해골들이 되었지요. 처음에는 김주병 목사님(당시 대한성서공회 총무)이 일주일에 3일 번역 회의를 해서 빨리 진행하자고 했는데, 3일씩 하다가 병이 나서, 일주일에 이틀씩밖에 못 했어요.

<사진 1> (왼쪽부터) 선종완, 곽노순



<사진 2> (왼쪽부터) 곽노순, 문익환



<사진 3> (왼쪽부터) 선종완, 곽노순, 문익환



선 신부님과 문 목사님은 모두 50대고 나는 30대였어요. 그리고 이건 목사님 댁에서 찍었던 거고요(사진 4).

<사진 4> (왼쪽부터) 곽노순, 선종완, 문익환



난 1969년 8월에 하트포트 감리교신학대학원(Hartford Methodist Seminary)에서 Ph.D.(박사) 과정 중에 있다가 1년 쉬러 한국에 왔었어요. 문익환 목사님

이 은사이기 때문에 인사하러 갔더니, 당장 내일부터 오라고. 왜냐하면, 아시는 대로, 성경 번역은 셋이 한 조를 이루어 번역 회의를 해야 되는데, 둘이기 때문에 한 명이 더 있어야 했어요.

두 분 다 나보다 20년 이상 연상이예요. 선 신부님(1915~1976)이 나보다 스물세 살 위고, 문 목사님(1918~1994)이 정확히 20년 위고. 그래서 나도, 아무리 일생 구약을 연구하더라도 히브리 원문을 대할 기회는 아주 드문데, 좋은 기회라고 생각해서 응낙을 했어요. 그리고 1년이 지난 다음에 다시 돌아가야 되는데, American Bible Society(미국성서공회)에 닥터 나이다(Eugene A. Nida)라고. 그분이 우리 학교 총장에게 편지를 해서 대한민국의 공동번역성서의 번역을 위해서 내가 꼭 필요하다고 해서, 내가 꼭 4년을 한국에 더 있었어요. 그 학교에서는 Ph.D.가 7년에 끝나야 되는데. 그래서 1973년에 학교로 돌아갔어요.

아시겠지만, 번역이 세 단계로 됐죠. 히브리어에서 한국말로 번역하는 거 하고, 한국어를 수정하는 거 하고, 그리고 교단 대표들이 읽어서 반영하는 거. 이 3단계였는데, 나는 이 첫 단계만 끝나고 다시 학교로 돌아갔어요. 그리고 다시 공부 계속해서 1979년에 박사 받고.

1969년에 한국에 오자마자 금방 번역자로 뽑힌 이유는, 선 신부님은 해방되고 배 타고 가서 이태리에서 유학하셨던 분이고, 문 목사님은 프린스턴대학(Princeton Theological Seminary)에서 공부하다가, 도중에 6.25가 나가지고, 동경 맥아더 사령부에 통역관으로 오셨어요. 그러다가 다시 공부 마치고 오셨지. 지금 하시는 것처럼 구약 팀은 문 목사님이 총 책임을 하고, 그렇게 공동번역성서 번역을 하셨죠. 근데 날 꼭 있어야겠다고 하는 것이, 내가 석사 때는 Text Criticism, 본문 비평을 했고. 하박국 선지서, 한 군데에 200가지 다른 해석이 있는 그걸 했고. Ph.D. 때는 성서언어학을 하고, 고고학을 했어요.

그래서 이제 개신교는 문 목사님하고 나하고, 천주교는 선 신부님 혼자 시지. 그런데 셋이 이제 늘 싸우지. 아주 고지식한 세 사람이 했기 때문에, 처음 석 달은 매일 싸웠어요. 왜냐하면 나도 지지 않는 사람이고. 나는 연세대학교에서 물리학 공부하고, 한신대학교에서 공부하고, SMU(Southern Methodist University)에서 공부하고 해서, 대학만 네 군데 다닌 사람인데.

이런 얘기 할 필요가 있는지 암튼 모르지만, 한신대 다닐 때, 문 목사님이 하루는 한 여름에 여름방학에 이집트를 가시면서, 나보고, 히브리어를 가르쳐라, 해서, 내가 학생이면서 히브리어를 가르쳤어요. 그리고 1965년에 졸업하면서 히브리어 강사를 했고.

선 신부님은 가톨릭에서 유명한 분이예요, 가톨릭은, 내가 광주에 있던 신부였다 하면, 외국 갔다 와도 광주밖에 안 가요, 유학들을 안 간대요, 그때 혼자 가신 거라고. 아주 고지식한 원주 분이시. 아시겠지만 천주교는 공동번역 할 때까지 성경이 없었어요, 가톨릭은. 라틴어로 하고. 평신도들은 알 필요 없다 해서. 그게 한스러워서 선 신부는 혼자 개인역들을, 공동번역 하기 전에 벌써 여러 십 년 했고, 문익환 목사님은 한신대 교수 하시면서 번역을 해야 되겠다 해서, 공동번역 프로젝트가 생기기 전부터 하시던 분이예요. 두 분은 사명을 갖고 계신 사람들이라고. 나는 사명은 없어요. 그냥 technical support만 했지요. 다 아시지만, 닥터 나이다가 쓴 책을 보면, 대개 가장 좋은 번역들은 세 사람 이상이 해야 되고, 30대가 해야 되고, 편견이 없고, 되도록 신학 전공을 안 한 사람이 해야 된다, 그게 대 전제예요, 그 사람, 닥터 나이다가 얘기한. 그 분은 그런 생각을 항상 가지고 계셨어요.

석 달 후에는, 무슨 인연인지, 이런 식의 찰떡궁합이 됐어요. 왜냐하면, 하나도 학문에 양보 없는 사람들. 셋이 다 그렇지. 선 신부님은 천주교에서 번역하시던 분이시고, 텍스트만 갖고 말했고. 나중에는 2대 1이 됐어요, 예를 들면 어떤 때는 개신교 대 천주교 2:1이고, 어떤 때는 50대 대 30대이고, 선 신부님은 원주고 나는 서울이기 때문에 남한 사람, 문 목사님은 북한 사람이예요, 만주 출신. 남쪽 대 북쪽. 늘 아주 재미있는 조합이 되었어요. 석 달은 그렇게 아웅다웅을 했는데, 우리는 셋이 히브리어 본문에 대해서 만장일치 하기 전에는 한국어로 번역을 시작하지 않았어요. 2:1이 되면, 그날은 회의를 그만두었고. 1:1:1로 의견이 갈라져서 영 하나도 양보 안 할 때는 footnote에다 “이렇게도 할 수 있음” 이렇게 넣기로 원칙을 그렇게 했어요.

세 사람이 분담하여 떠맡아서 초역을 처음에 했죠. 문 목사님은 본래 학교 때부터 전공이 예언서니까 예언서 부분. 선 신부님은 가톨릭이니가 ritual(전례)에 관한 제사 그런 거. 나는 history(역사서)하고 wisdom(지혜서) 그쪽을 하고. 분담해서 초역을 하고, 종로에 가서 거기 타이피스트가 먹지를 대고 타이핑 쳐서, 먹지로 해서 주면, 셋이 나눠 가지고, 독회를 1주일에 3일을 했죠.

아주 석기시대지. 그래서 각각의 인품에 대해서 알게 됐어요, 4년 동안. 주로 이 사무실에서(사진 1) 번역 회의를 했고. 여름엔 하도 더워서 선 신부님 과천 수녀원에서 했고. 한 번은 거제도에서 가서, 성서공회에서 돈 내서 그렇게 했고. 거의 뭐 나는 머리가 그 때 희어진 거고. 내 생각에 인류 성경 번역 역사에서 내가 가장 youngest(가장 젊은 사람)일 거예요. 31살에 시

작했으니까. 그리고 이 사진, 이거 내가 3년 마치고 돌아갈 때 혜화동에서 찍은 사진(사진 5)이에요.

<사진 5> 곽노순, 선종완, 문익환
(아래 왼쪽부터)



공동번역이란 프로젝트를, 닥터 나이다가 시작을 했죠. 전 세계에서 같은 번역을. 예전에 번역은 명사는 명사, 동사는 동사로 했지만, 뭐가 good translation이냐, 번역 철학에 대해서, 다 아는 얘기지만, 닥터 나이다가 좋아하는 비유가 바울이 사람들을 모아놓고 강연을 했을 적에 들은 사람의 반응과 똑같은 반응을 우리 한국 독자에게서 일으키게 번역하는 것이에요. 그게 criteria, criticism(원문에 대한 비평적 이해). same response(원문의 청중과 똑같은 이해와 반응)가, emotional response(똑같은 정서적인 감응)가 일어나게 하는 거.

우리 다 경험하지만, 영어에 대한 한글 자막 같은 거 보면, 지금은 아주 원숙해졌어요. 아주 잘들 해요. 예를 들면, ‘Oh, my God’을 ‘나의 하나님’이라고 안 하고, ‘하느님 말씀사’ 하고, ‘Jesus Christ’면 ‘제기랄’이고, 다 그렇

게 하는 것이지. 그러니까 이제 영어 자막, 영어를 한국말로 자막을 만들 때, 다들 excellent expert(최고의 전문가)들이예요.

성경 번역하는 사람들은 거기 못 쫓아가요. 그러니까 우리 번역할 때, 점심시간에, 그땐 자가용이 없어서 택시를 타고 점심을 먹으러 가고 할 적에도, 줄 서 있으면 앞 사람, 뒷 사람 하는 얘기만 듣지, living language(사람들 사이에 입말로 쓰이는 살아 있는 언어)가 뭔지. 전혀 다르죠. 특별히 이제 영어하고는 틀린 language이기 때문에. 예를 들어, 영어에선 ‘it’s raining!’, 비가 온다고 하는 걸, ‘비가 오네(비 내리네, 지금 비 오네, 비 오는구나, 등등)’ 여러 가지로 해야 우리는 소통이 되지, 그냥 ‘비가 오다’라고 깨끗하게 중성적으로 하면 말이 안 통하거든요.

그러니까 이제 신약 팀이, 아시겠지만, 다 아는 얘기를 해도 용서하시라고. 예를 들면, ‘지옥에서 이를 깊이 있으리라’ 할 적에, 우리말은 이를 가는 게, 나를 왜 이런 데 보내냐 하는 원한의 표현이지만, 본래 그리스 사람들은 내가 어찌 그렇게 살았을까 후회하는 표현이라고, 그러니까 ‘땅을 치다’라고 해야 하는 거라고. 난, 이제, 구약이니까 신약 팀 건드리면 안 되지만, 예를 들어 같은 공동번역이라도, - 영어를, 전화로, ‘곧 오겠다’고 할 때, ‘I’m coming’ 그래요. 그거를 ‘곧 오다’ 하면 안 돼요. ‘곧 갈게’ 이렇게 해야지. 요한계시록 맨 나중에, 예수께서, ‘곧 갈게’ 할 때, ‘I’m coming’이에요. 근데 그거를 ‘곧 온다’라고 하면 안 돼요. 간다고 해야지. 근데 이런 게 신약 팀에서 수없이 많이, - 예를 들어서, 똑같은 희랍어인데, 예수 엄마는 ‘동정녀’라고 해야 되고, 열 처녀 때는 ‘처녀’라고 하는 뉘센스가 있어요. 똑같은 희랍어 ‘처녀’인데 어떻게 예수 어머니를 처녀라고 하냐 해서 동정녀라고, 옛날 표현이라 하고.

예를 들어, 보세요, 바깥세상에서는 ‘희소식’이라고 했는데, 그 영어를 바깥에서, ‘Do you have any good news?’(너 무슨 희소식 있어?)라고 했을 때, ‘Yes, I got a new job. So it’s good news.’(그래, 나 새로 취직했어. 이게 희소식이야.) 예수의 소식도 good news라고 해요. 그런데 우리는, 세상에서는 ‘희소식’이라고 하는데, 여기는 ‘복음’이라고 이상한 표현을 한다고. language(사용하는 언어)가 틀리면 선교가 불가능해요. 사람들이 쓰는 말과 같은 말을 해야 그 사람들을 고치지. 닥터 나이다가 했던 것이 이런 거지요. 전 세계적으로 프로젝트를 진행했어요. 근데 특별히 한국에서 가톨릭하고 프로테스탄트가 합심해서 한 건 good news(희소식)이겠지. 적어도 성경만

이라도 신교 구교가 함께 쓰는 게 얼마나 좋겠는가 해 가지고. 한 달 동안 대만에서 세미나를 했어요. 아시아 전체, 홍콩, 필리핀 다들. 그때 갔던 게 이렇게 사진(사진 6, 7)으로 남아 있어요.

<사진 6> 세계성서공회연합회 대만 성서 번역 워크숍



<사진 7> 세계성서공회연합회 대만 성서 번역 워크숍



United Bible Societies(세계성서공회연합회)의 성서 번역 워크숍 때 사진이에요. 대만 타이중에서 했어요, 그때. 아시겠지만 그때 박창환 교수하고 나하고 찍은 거예요(사진 8). 이게 신약 팀 사진이에요.

<사진 8> (왼쪽부터) 김진만, 박창환, 곽노순



한 달 동안 대만에서 세미나를 했어요. 번역 철학과 번역 테크닉에 대해서 총 네 파트로 해서. 그렇게 해서 번역한 것이 공동번역이에요. 우리가 하는 번역이 끝난 다음에는, 이제 고등학교 국어 선생이 주로 교정을 했어요.

난 암튼, 우리 셋은 히브리어에서 한국말로만 번역했지, 그리고 Ph.D.를 7년에 끝내야 하기 때문에 별 수 없이 1973년에 미국으로 들어갔고. 난 4년만 봉사했어요. 1969년 8월에서 1973년 8월까지.

근데 선 신부님 돌아가시고부터 개인적으로 내가 guilty(죄책감)를 느끼는데, 정이 들어 가지고, 셋이, 처음에는 개신교 천주교 이런 오해가 있었는데, 그건 석 달뿐이고, 4년 내내 거의 태초부터 무슨 한 팀이라고 느낄 정도로, 그리고 선 신부님은 한 11시쯤에 커피를 끓일 적에 한 번도 내가 먼저 한 적이 없어요. 아주 재빨리 하셔서. 택시 탈 때도 한 번도 내가 그분을, 제일 연장자인데, 한 번도 먼저 타시도록 하지 못했어요. 그렇게 양보를 해서 날 먼저 태우고. 날 그렇게 사랑하고. 그리고 1년에 몇 번씩 수녀들 시켜서 계란을 100개씩, 수녀원에서 계란을 보내왔어요. 그렇게 개신교 이런 게 다 무너지고.

셋이, 우리가 아주, 불어 독어판 그때 당시에 천주교 Jerusalem Bible하고 Good New Bible하고 여러 가지 제일 많이 보지만, 우리는 히브리어밖에 사

실 몰라요. 사이드로 볼까말까. 독특한 걸 할 적에는 거의 신바람이 나서 번역했지요. 선 신부님 표현은, 신선 도끼 썩는지 모른다, 이렇게 표현했고. 어떤 때 끝날 쯤에는, 보시면 알겠지만, 얼굴이 다 해골이에요. 그때는 우리가 무슨 죄가 있어서 이걸 맡는가 이렇게 (말)했지. 그 말이 늘 반복되는 거예요.

우리는 셋이 다 히브리어 전공자기 때문에 아주 열띠었고. 그렇게 다 하고 성서공회로 보내요. 김주병 총무님은 빨리 끝내기를 원해서, 이거 원고를 다시 안 줘요. 근데 우리는 몇 번이라도 더 보고 싶지. 어찌다 한 달쯤이나 있다가 다시 그걸 애걸복걸해서 다시 원고가 와서, 다시 보다가 어디에 틀리게 번역했다고 하면 식은땀이 나지. 우리 고생은 세상이 몰라. 그런데 왜 글이 안 나오냐 하면 표현을 할 수가 없어요, 이거를. 셋이 다 히브리어 전공자가, 성미가 똑같은 사람끼리, 서로 아끼는 그 지경이 됐고.

우리는 이렇게, 교회 대표들이 이렇게 같은 걸 놓고 학문적인 것을 해야 하나가 된다는 것을 체험했어요. 성경도 좋고. 그러니까 선 신부님도 천주교 선입견 전혀 번역에 반영을 안 했고. 우리도 그 개신교 고집하지 않고. 순전히 텍스트, 히브리어 가지고 싸웠지. 이런 건 아마 그 외에도 없을 거야. 서로, 우리도 천주교 이해하는 데 충분히 됐고, 그분도 개신교 이해를 했어요.

내가, 예를 들면, 우리가, 성경 번역하면서 유창한 한국말을 배워서 썼어요. 이게 그대로 최종 본문까지 반영됐는지 몰라, 왜냐하면 국어 선생이 교정했기 때문에. 선 신부님 하시는 얘기가 있어요. 히브리 말이나 영어는 몽둥이 말이고 한국말은 비단 말이다. 나긋나긋하게 하고.

그리고 내가 이제 내가 ‘하느님’이라고 쓰자고 주장한 본인이기 때문에, 내가, 지금 뭐라고 하셔도, I don't care! 문맥이 사람을 구원한 것이지, etymology, 어원이 구원한 게 아니니까, 뭐라고 해도 좋아요. 왜 하느님이라고 했느냐, 그걸 이제 잠깐 말씀을 드리면, 첫째는 언어학적으로도 하나님이라는 게 말이 아니고, 번역 역사학적으로 ‘하나님’이 바른 말이 아닌 것을 증명해 드릴 수 있어요.

일반 언어 공동체에서 미국사람들이 ‘Oh, my God’, ‘God Bless’ 이렇게 해요. 성경에도 God이라고 한단 말이지. 히브리 사람도 이슬람 사람도. 근데 한국에서는 ‘하느님이 보우하사 우리나라 만세’라고 하지. ‘하느님 맙소사’라든지. 여기서 ‘하나님’이라고 하면요, 다른 거라고. 알겠어요? 예를 들어서, 세상에서는 ‘아들’이라고 하는데, 내가, 특별한 아들이라고 해서 ‘아달’이라고 한다면, 이걸 명사지, 기독교 하나님이 한 분이라고 해서 ‘하나’라고 하는 것은, 기독교 하나님은 개념이 다르니까 (‘가드[God]’가 아니라) ‘게드[Ged]’라고 하자는 것과 똑같아. 그건 언어를 전혀 모르는 거야.

하나님이라고 주장하기 전에, 하나님이라고 말하는 기독교가 무슨 년센스, (무슨) 비이성적인 것을 저지르는가 하면, 예를 들면 세상에서 ‘사람’이라고 해, 근데 아주 착한 사람이라서 ‘서람’이라고 한단 말이지. 명사가 같아야지 선교가 가능해요. 년센스를 하고 있어요, 대한민국은. 역사적으로.

우선 암튼 결론을 말씀드리는 거야. 믿음이라고 할 때, 앞에 명사가 있고 믿음이라고 할 적이 있고. 예를 들면 임금님 또 선생님, 아드님 이렇게 할 적에, (‘님’이라는 글자) 앞이 명사예요. 명사에다가 존칭어미를 붙인 경우이지. 근데 이제 이거를 명사로 했을 적에는 앞에는 형용사 adjective가 오는 거고. 이때는 띄워도 말이 돼요. ‘임금’, ‘선생’, ‘아들’. 근데 이제 또 다른 경우에는, 말이 되는가 보자고. 여기 ‘하나’라고 하는 말을 가지고 (그것을) 나타내느냐 이거야. 예를 들어 누가복음 15장 18절에 예수께서 인용한 탕자 비유에 “내가 하늘과 아버지께 죄를 지었습니다” 이러지 ‘하나와 아버지께’ 했냐고? 안 그래요? 우리 다 아는 주기도문에도 “하늘에 계신 우리 아버지” 이러지, ‘하나에 계신 우리 아버지’ 안 해요. 그러니까 ‘하나’를 명사로 쓴 적이 없어요. 세상에도 그렇고, 성서에도 없다고. 그런데 여기 이거를 명사를 형용사가 되는데, 예를 들어 ‘님’이라고 해봐. ‘그리운 님’, ‘사랑하는 님’, 이럴 때는 이게(‘님’이) 명사고 이게(‘사랑하는’이) 형용사라고. 근데 만약에 사람이 한 사람이면 ‘한 사람’이라고 그래요. 그리고 아들이 하나면 ‘한 아들’이라고 그래요. 예를 들어서 한국말은 ‘하나 사람’ 이렇게 안 해요. ‘하나님’ 이것은 한글이 아니라고.

언어학적으로 하나라는 것을, 하나님이, 왜 하나님이라고 하나, 유일신이라고 하는 건 무식의 소치라고. ‘하나’를 나타내려면 한님이라고 해야 한글이지. ‘하나 사람’, ‘하나 아들’, 아니에요! 신약이나 구약에도 없지만, God을 하나라고 하는 것은 희랍의 플로티누스(Plotinus, 204/5년-270년)의 일자(一字)를 말하는 거예요. 일자라고. 예를 들면 ‘하나와 아버지께 죄를 지었습니다’라고 탕자가 말했으면 이렇게 하나님이라고 하라고. 그런데 “하늘과” 하면서 하늘을 얘기했어요. “하늘과 땅의 주재이신” 이렇게 했지. “하늘에 계신 우리 아버지”라고 하지, ‘하나에 계신 우리 아버지’ 아니에요. 그러니까 ‘하느-’를 ‘하나’(숫자 1)로 쓴 적이 없어요. one으로 쓴 적이 없어요, 다 heaven으로 썼지. God을 성경에 heaven이라고 말했지, one이라고 한 적이 없다고. 우선 이게 한글이 아니에요. ‘하나+님’이란 말은 한글이 아니라고. 바깥에서는 “하느님이 보우하사 우리나라 만세” 하고 ‘하늘이 우습지 않느냐’, ‘하늘’인데, 여기는 하나라고 하니. 사람이 5천만이 되더라도 내가 하고 싶은 얘기에요.

그러면 하나님이란 말이 어디서 생겼는가, 성서번역학적으로, 우린 다 아시지만, 1885년에 로스 번역이 있었죠? 만주에서 영국 선교사가 와 가지고. 그때 영어사전 없었기 때문에 두만강 건너다니는 보따리 장사 데려다가 얼마 줄 테니까 네가 dictionary 노릇을 해라 그래서 했어요. 최초의 로스 번역이 있겠지! 전부 다 평안도 사투리에요. 해방 되고도 기독교의 주력은 다 이북에서 내려온 평양 사람들이고. 선교도 한양보다는 북한 평안도나 이런 데 더 많이 해서 기독교가 더 컸죠. 당연히 서울이라면 한양이라면 유교의 상류사회이고 표준말도 없었던 때, 이씨 조선 말에, 그럴 때 선교사가 평안도 사람 보부상을 데려다가, 이게 뭐냐 해서 중국 번역으로 한 게 있고, 물어봐서 했죠. 그걸 다 뒤졌어요. 로스 번역에 terminology를 어떻게 썼는가. “아달(아들)”이라고 하고 “오마니”, “비달길(비달기+ㄱ)”, “하날에서” 이렇게 나와요. 그런데 이걸 1952년에, 전쟁 나 가지고, 부산 피난 가 있을 적에, 언제까지 평안도 사투리 말을 성경에 해야 되냐 해서, 그 당시 표준말로 하자고 시작했어요. 그렇게 해서 어떻게 고쳤냐 하면, “아들”로 고쳤고 “어머니”라고 했고 이걸 “비둘기”라고 하고 이걸 “하늘”이라고 했어요. 알겠어요? 로스 번역에서는 “하날(하늘)”하면서 “하나님(하느님)”이라고 했어요.

이 사람들은 이게 이걸 줄 다 알아요. 발음을 사투리로 ‘하느님’이라고 할 때 아무 의식이 없었어요. heaven을 ‘하늘’이라고 했으니까. 그리고 one은 어떻게 했냐 하면은 아래 아(·) 자에다가 이렇게 (‘하나’로) 썼어요. 그러니까 한분이기 때문에 하나님이라 하면 이렇게 (‘하나님’이라고) 썼어야 한다고. 이렇게 쓴 적이 없어요. 그러니까 일관되게 우리 신앙 역사 공동체에서는 다 heaven을 의미했지 one을 의미한 적이 없어요. 그리고 이제 영어에는 ‘신들’이라고 할 땐 여기다(gods) 쓰고 유일한 ‘신’은 여기다(God) 했지만, 우리는 그럴 필요가 없어요. 우리가 ‘하느님’ 하면은 ‘들’을 붙일 수가 없어요. 무당도 알아요, 하느님은 유일한 존재라는 걸. 하느님이란 말 자체가 유일신을 말하는 것을. 세상 사람이 하느님 얘기할 때 중국 하늘, 일본 하늘 얘기하는 거 아니에요, 에돔 땅 하느님하고 모압 땅 하느님하고 이스라엘 하느님이 아니라, 하느님 하면 중국, 일본 할 것 없이 하나, 한 분! 이미 유일신 사상이 한국에 있었다고. 그러니까 신앙 공동체에서 로스 번역에도 발음은 평안도 사투리로 ‘하날’이라고 했지만 semantic은 ‘하늘[하늘]’이라고 했지, it's not one. one이 아니에요. 그러니까 신앙공동체에서도, 그러니까 이제, 재밌어요, 이게. 이제 북한이 쳐들어오고 다 (피난)가 가지고 부산에서 다 표준말로 고쳤어요, 성경 번역할 적에. 근데 이거는 당연히 ‘하느님’이라고 해야 되는데, 이게 또 습관 때문에 ‘하나님’이라고 해버렸어요.

그러니까 내 얘기가 익숙해서 ‘하나님’이라고 발음을 했지만 뜻은 heaven 이라고 알면 좋은데, one을 생각하니까 이런 넌센스가 어디 있느냐 이거야.

천주교에서는 ‘천주’라고 발음했어요. 근데 여기는 평안도 사투리로 이렇게 했다고. 그런데 공동번역에서는 ‘하느-’라고 했기 때문에, 이게 가깝죠. 이게(‘천주’) 가까워요? 이 사람들이 큰 양보를 한 거예요. 이걸 아셔야 해요. 그리고 지금 천주교는 교회에서도 하느님이고 바깥에서도 하느님이기 때문에 선교가 가능해요. 근데 기독교는 이론적으로 말하면 선교가 불가능해요. 저쪽엔 ‘하느님’이라고 하고 여긴 ‘하나님’이라고 하는데, 선교에서는 악한 사람이든 착한 사람이든 ‘사람’이라고 하는 것이지, 착한 사람이라고 해서 ‘사람’을 ‘서람’으로 발음하라든지 하는 게 아니지. 그러니까 한갑수 씨도 있고, 음식점에서, 신약 팀하고 구약 팀하고 어휘 조절. 신약과 구약이 같아야 하니까. 그때 제일 먼저 내가 하느님이라고 제일 주장한 이유. 식탁에서도 내가 이렇게 거의 말을 다 하고. 「기독교사상」에 내가 내고.4) UBS에도 발표를 하고.5)

궁정로교회 거기서 이분들이 ‘하느님’이라고 했다고 반대대회를 한 적이 있었어요. 한 300명, 500명. 나도 뒷자리에 앉았는데, 그 사람들이 유일신이니까 하나님이라. 그러니까 한국말이면 하느님이어야 되지. 하나면 플로티누스의 ‘하나(Hen)’, 플로티누스의 One God이지.

지금 이 얘기한 걸 간단히 얘기하면, 하나님이라는 것을 ‘one’으로 생각하면 impossible Korean이다. 한국말이라면 ‘하느님’이어야 한다. 성경에는 하나로 한 적이 없다. 그리고 번역서 1885년부터 ‘상제’라고 한문 썼을 때도 일자(一字)라고 한 적이 없어. 옥황상제는 한 분이지. 그러니까 한문, 한글까지 할 것 없이 번역을 내가 다 뒤졌어요. 일관되게 믿음을 갖기 시작한 게, heaven을 뜻했지, one을 뜻한 적이 없었어요. heaven에는 one이 내포되어 있었지.

한 날 종로 가서 점심 먹으러 갔더니 그때 선 신부님이 50대인데, 70먹은 은퇴하신 목사님들이 우리 냉면 사줘서 먹었어요. 요즘 것들이 하나님이라고 한다? 다 자기들은 중부지방에 갔더니 다 하느님이라고 하고. 누가 one을 말한 적이 어디 있냐 말이지. 하나님, 두님, 세님 ... ‘님’ 앞에다가 수를 적은 적도 없거니와, 수십 군데를 봐도 넌센스가 진행되고 있는데, 난 열의가 없어요, 그걸 고치고 싶은.

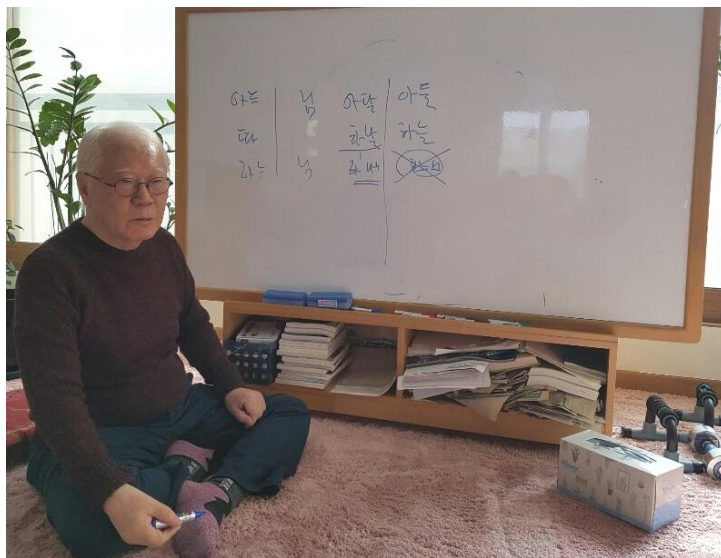
4) 곽노순, “韓國教會와 ‘하나님’ 稱號”, 「기독교사상」 15:2 (1971), 105-113; 곽노순, “韓國教會와 ‘하나님’ 稱號 (II)”, 「기독교사상」 15:3 (1971), 121-124.

5) Nosoon Kwak, “The Korean Bible: A Linguistic Diagnosis”, *The Bible Translator* 26:3 (1975), 301-307; Nosoon Kwak, “The Korean Bible: New Translations”, *The Bible Translator* 27:1 (1976), 121-127.

다음은 마테오리치 때부터 중국에서는 천(天)이라고 했는데, 마테오리치가 중국어로 번역할 때 God을 왜 천주로 했느냐? 누가복음 10장 21절 같은데 보면, 예수께서 얘기를 할 적에 하느님을 “하늘과 땅의 주”라고 했어, Lord of heaven and earth. 거기서 따 가지고 ‘천주’라고 했지. 주로 역사에는 천주라고 한 적이 없었어요. 근데 마테오리치가 새로 만들어 가지고 ‘천주님’이라고 했지. 틀린 거 아니에요. 기독교적인, 성경의 패러다임에 천주라는 게 있었으니까, Lord of heaven이라고. 마테오리치가 그래서 거기에 근거해서 천주라고, 중국 역사에 없는 말을 만들었죠. 그래서 이 사람들은 천주라고 발음했어요. 그런데 우리는, 하느님이라고 하면, 거의 이들이 큰 양보를 한 것이죠. 중요한 건 글자가 아니라 발음 아닙니까? ‘천주님’이라고 하던 사람들이 ‘하느님’이라고 했으면 큰 아량을 갖고 양보한 겁니다.

우리 셋이 다 히브리어 전공자고, 우린 하느님 앞에 최선을 다 했습니다.

<사진 9> ‘하느님’을 써야 하는 까닭을 설명하는
곽노순 교수



<주제어>(Keywords)

공동번역성서, 하나님, 하느님, 문익환, 선종완.

The Common Korean Translation of the Holy Bible, Hananim, Hanunim,
Ik-Hwan Moon, Jongwan Sun.

<참고문헌>(References)

- 곽노순, “韓國教會와 ‘하나님’ 稱號”, 「기독교사상」 15:2 (1971), 105-113.
- 곽노순, “韓國教會와 ‘하나님’ 稱號 (II)”, 「기독교사상」 15:3 (1971), 121-124.
- 박창환, “내가 경험한 한글 성경 번역의 뒤편길”, 「성경원문연구」 35 (2014), 385-391.
- Kwak, Nosoon, “The Korean Bible: A Linguistic Diagnosis”, *The Bible Translator* 26:3 (1975), 301-307.
- Kwak, Nosoon, “The Korean Bible: New Translations”, *The Bible Translator* 27:1 (1976), 121-127.