

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] David's Rest and Yahweh's Promise for the Two Houses in MT 2 Samuel 7:1-17  
----- Changyop Lee / 7
- [Kor.] The Translation of Isaiah 7:14b: *hā'almāh* and the Verbless Clauses  
----- Yoo-ki Kim / 27
- [Kor.] Study on Hezekiah's Tunnel in Ben Sira 48:17-22: Comparison between the Hebrew  
Text and the LXX ----- Pong Dae Im / 47
- [Kor.] A Study of the Septuagint Translation of Geographical Terms and Related Toponyms in  
the Massora Text ----- Mi-Sook Lee / 67
- [Kor.] A Study of the Changes of Personal Pronouns in John 21:24-25 and the Translation of  
*οἶμαι* Revisited ----- Sun Wook Kim / 98
- [Kor.] *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις* Reconsidered: A New Reading of 1 Peter 2:13  
----- Ho Hyung Cho / 127
- [Kor.] On Korean Transliteration of Transliterated Words in New Testament Greek and Its  
Application: Focused on the Gospel of Matthew --- Sang-Il Lee / 151
- [Kor.] Vat. Pers. 4, the Gospel of Matthew in Persian at the Vatican Library: A Comparative  
Study on the Persian Gospels in the 13~14th Century  
----- Moonseok Kwak / 171
- [Kor.] Professionalism vs. Popularity: Different Strategies of Word Choice in Bible Translation  
with Special Reference to "presbutēs"(πρεσβύτες) in Philemon 1:9 in Modern  
Mongolian Bibles ----- Kyo Seong Ahn / 196
- [Kor.] An Analysis of the Afrikaans Bible Translations: Focused on 1 John 1  
----- Youngmog Song / 220
- [Kor.] The Significance of the Word 'Sacrifice' in the Pre-Modern Era and the Modern  
Perception and Understanding of the Bible  
----- Shin-Hye Seo, Sun-Hui Yi / 243
- [Eng.] Measuring the *פֶּאֹה* (pe'ah) to the Poor: Examining Legal Interpretations about Leviticus  
19:9-10 in Qumran and Rabbinic Halakhah --- Chang Seon An / 264
- [Eng.] The Influence of Ezekiel 40-48 on *1 Enoch* 14:8-25 ----- Inchol Yang / 284

[Eng.] The Perfect Tense-Form in Application: 1 Corinthians 7:14 as a Test-Case in Light of  
Verbal Aspect ----- David I. Yoon / 309

• **Translated Paper** •

[Kor.] The 1992 Revision of the Good News Bible: The Context for Revision  
----- David G. Burke (Dong-Hyuk Kim, trans.) / 329

• **Book Review** •

[Kor.] *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in  
Memory of Peter R. Ackroyd* (Gary N. Knoppers, et al., eds., Yoonkyung  
Lee, trans., CLC, 2019) ----- Ji-Hoon Kim / 356

## 마소라 본문 사무엘하 7:1-17에 나타난 다윗의 안식과 두 집에 대한 여호와의 약속

이창엽\*

### 1. 들어가는 말

마틴 노트(Martin Noth)는 여호수아 1:11-15; 23장; 사무엘상 12장; 열왕기상 8:14-61 등을 신명기적 역사를 이해하는 주요한 본문으로 보았다.<sup>1)</sup> 매카시(Dennis J. McCarthy)가 이에 덧붙이기를 원했던 본문은 사무엘하 7장이었다.<sup>2)</sup> 사무엘하 7장은 가장 논쟁적이면서 많은 학자들이 다루었던 본문이기도 하다.<sup>3)</sup> 학자들은 자신들의 신명기적 편집에 대한 입장에 따라 사무엘하 7장의 세부 본문을 서로 다른 시기의 산물로 보았다. 사무엘하 7장에 대한 연구는 여러 단행본으로 출판될 정도로 방대하다.<sup>4)</sup>

본 논문은 사무엘하 7장에서 다룰 수 있는 많은 주제 가운데 사무엘하

\* University of Sheffield에서 박사학위를 받음. 현재 안양대학교 구약학 교수. [changyoplee@anyang.ac.kr](mailto:changyoplee@anyang.ac.kr).

1) Martin Noth, *The Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT Press, 1981), 5-6.

2) Dennis J. McCarthy, "II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History", *JBL* 84 (1965), 131.

3) P. Kyle McCarter, *2 Samuel* (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1984), 210-220.

4) Gwinlym H. Jones, *The Nathan Narratives* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990); Lyle Eslinger, *House of God or House of David: The Rhetoric of 2 Samuel 7* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994); D. F. Murray, *Divine Prerogative and Royal Pretension: Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence about David (2 Samuel 5.17-7.29)* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); William M. Schniedewind, *Society and The Promise to David: The Reception History of 2 Samuel 7:1-17* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1999); Michael Avioz, *Nathan's Oracle (2 Samuel 7) and Its Interpreters* (Peter Lang: Bern, 2005).

7:1에 대한 이해를 바탕으로 마소라 본문(이하 MT) 사무엘하 7:9b-11a의 시제에 대한 주제를 다루어 보고자 한다. 먼저 MT 사무엘하 7장과 다른 읽기를 제공하는 칠십인역(이하 LXX) 사무엘하 7장과의 비교를 통해 MT 사무엘하 7:1b에 대해 살피고자 한다. 이어서 사무엘하 7:1b와 동일한 주제를 다루는 11a절의 주위의 구절인 9b-11a절의 시제와 관련하여 본문을 살핀다. 이를 바탕으로 MT 사무엘하 7:1-16의 핵심 논지가 무엇인지 살피고자 한다. 위의 논의를 합하여 현재 우리가 가진 최종 형태의 본문인 MT 사무엘하 7장의 의미를 이해하기 위한 조그만 실마리를 제공하는 데 그 목적이 있다.

## 2. 마소라 본문 사무엘하 7:1b에 대한 해석과 칠십인역 사무엘하 7:1b와의 차이점

사무엘하 7:1은 “왕은 그의 집에 거주하고 그리고 여호와와 주위로부터 그의 모든 원수들로부터 그에게 안식(평안/평강)을 주셨다”<sup>5)</sup>라고 말한다.<sup>6)</sup> MT 사무엘하 7:1 본문은 완료 형태의 동사를 사용하여 안식은 이미 다윗에게 주어졌다고 말한다.<sup>7)</sup> 한편, 병행 본문인 LXX 사무엘하 7:1b는 MT 사무엘하 7:1b에 언급된 יהוה הניח לו를 κύριος κατεκληρόμησεν αὐτὸν으로 소개한다. 이를 히브리어로 바꾸면 יהוה הנהילו가 된다.<sup>8)</sup> LXX 사무엘하 7:1b의

5) 루키안 본문은 MT 본문과 같이 “그에게 안식을 주셨다”로 소개한다(N. F. Marcos and J. R. Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega I, 1-2 Samuel* [Madrid: CSIC, 1989], 107; A. E. Brooke and N. Mclean, *The Old Testament in Greek* [Cambridge: Cambridge University Press, 1917], 126-127; Alfred Ralphy, *Septuaginta* [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979], 577). 카이제 개정본과 루키안/안디옥 본문의 특징에 대한 것은 김정훈, “칠십인역 사무엘-열왕기서의 본문 형태와 그 역사”, 『Canon & Culture』 5 (2009), 181-210을 참조하라.

6) 『개역개정』은 “여호와께서 주위의 모든 원수를 무찌르사 왕으로 궁에 평안히 살게 하신 때에”로 번역한다. 히필 형태의 הניח는 아사의 시대에 평안을 주셨고(대하 15:15), 여호사밧의 시대에 여호와께서 평강을 주셨다(대하 20:30)로 사용된다; Dennis J. McCarthy, “II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History”, 132; Emanuel Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015), 157.

7) MT 사무엘서는 안식이 다윗에게 임했음을 선언하는 반면에 MT 대상 17:1은 사무엘하 7:1b에 대한 언급이 없고, LXX 삼하 7:1b는 이와 다르다. 김진수는 다윗이 얻은 것은 블레셋을 제압할 수 있는 어느 정도의 안정이었고, 삼하 7:1b의 안식은 상대적이라고 본다. 그는 10-11절에 근거하여 참된 안식은 미래의 일이라고 이해한다(김진수, “설교를 위한 구약 내러티브 본문 주해: 삼상 7:3-17; 삼하 7:1-29”, 『헤르메네이아 투데이』 51 [2011], 129-130).

8) 마소라 본문과 칠십인역 사이에는 음위 전환(metathesis)이 결과적으로 나타난다. 삼하 7장과 관련하여 마소라 본문과 바티칸 사본 등의 칠십인역 본문 사이에 어떤 본문이 원본인지를 명확히 규정할 수 없다. 필자는 삼하 7장은 마소라 본문의 케티브를 따라 읽을 때 MT 삼

의미는 “여호와가 그에게 기업으로 주었다”이다.<sup>9)</sup> 이처럼 LXX 사무엘하 7:1b는 안식을 전혀 언급하지 않고, 여호와가 다윗에게 기업을 주었다고 말한다. LXX 사무엘하 7장을 읽을 경우, 다윗에게 주어질 안식은 LXX 사무엘하 7:1b가 아니라 LXX 사무엘하 7:11a에 가서야 언급된다. 그러므로 LXX 본문은 다윗이 누릴 안식은 현재가 아니라 미래에 다윗에게 주어질 것이라고 소개한다.

다윗에게 주어지는 안식이 미래적인 안식이라는 LXX 사무엘하 7장 본문의 읽기를 따른다면 MT 사무엘하 7:1b와 11a절은 서로 상충되는 것처럼 보인다. 이와 같은 난점에 대해 역대상 17:1이 사무엘하 7:1의 짧은 형태로 된 원본을 보존하고 있다고 믿는 맥카터는, MT 사무엘하 7:1b의 “내가 너에게 안식을 준다”라는 어구가 역대기 역사가 기록된 후에 그리고 구 그리스어 번역 이전에 사무엘하 7:1b에 잘못 배치된 것으로 이해하여, 부차적인 부분이 덧붙여진 것으로 추정한다.<sup>10)</sup>

만약 MT 사무엘하 7:1b와 다른 내용을 말하는 LXX 사무엘하 7:1이 제시하는 κύριος κατεκληρόμησεν αὐτὸν(יהוה הנהילו)을 받아들이는 입장이라면, LXX 사무엘하 7:1b의 내용은 사무엘하 7:11a와 상치되지 않는 것으로 생각할 수 있다. LXX 사무엘하 7장의 읽기에 의하면 안식은 현재 다윗에게 주어진 것이 아니라 미래에 주어질 것이라고 본다. 안식은 미래에 다윗에게 주어지므로 다윗은 안식의 사람이 아니라는 주장까지 할 수 있다. 이러한 해석적 입장은 나아가, 다윗의 시대는 안식의 시대가 아니었고 안식은

---

하 7:1b와 11a절 사이의 긴장을 해결할 수 있다고 본다. 김정훈은 마소라 본문 케티브/케레 전통의 본문 읽기와 관련된 연구를 통해 기원전 1세기-기원후 1세기 헬레니즘 유대주의 시대의 구약 성경 본문의 다중성(multiplicity)과 유동성(flexibility)을 확인할 수 있었고, 사무엘하 본문으로부터 시작하여 구약 성경 본문 전체로 확대하여 데이터베이스를 구축하였다(김정훈, “마소라 본문 케티브/케레 전통의 본문비평적 성격 고찰-자음 중복과 중차 탈락, 유사 자음 차이의 보기를 중심으로”, 『성경원문연구』 43 [2018], 184-208).

9) 신 21:16에 동일한 형태가 나온다.

10) P. Kyle McCarter, 2 *Samuel*, 191. 맥켄지(Steven L. Mckenzie)의 논의도 삼하 7:1b는 이차적인 구절로 이해한다. 그는 삼하 7:1b를 제거하면 본문의 내용 전개는 자연스럽게 된다고 본다. 그는 결국에는 1절을 제거해야 신명기적 관점에 잘 어울린다는 맥카터(P. Kyle McCarter)의 주장을 받아들인 편이다. 이 입장을 따를 경우 안식은 신명기적인데, 삼하 7:1b의 주장은 신명기적인 것과는 양립할 수 없다는 것이다. 맥카터, 맥켄지 모두 이 부분에는 동의하는 편이다(Steven L. Mckenzie, “Why Didn’t David Build the Temple? The History of A Biblical Tradition”, M. P. Graham, R. R. Marrs, and S. L. McKenzie, eds., *Worship and the Hebrew Bible: Essays in Honor of John T. Willis* [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999], 212; Steven L. Mckenzie, “The Typology of the Davidic Covenant”, J. Andrew Dearman and M. Patrick Graham, eds., *The Land that I Will Show You: Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller* [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001], 173-174).

다윗에게 주어지지 않았으므로, 성전을 지을 수 없었던 것에 대해 근거를 제시하게 된다. 성전은 안식의 사람이 지을 수 있기에 성전을 지을 수 있는 사람은 바로 그의 아들이 된다. 이처럼 다윗은 안식의 사람이 아니라고 보는 해석은 열왕기상 5:3-4와 역대상 17:1의 본문과 어울리게 된다. 역대기 저자는 한걸음 더 나아가 대적과의 전쟁이 없는 상황이 되고 안식의 사람(a man of rest)만이 성전을 지을 수 있다고 말한다.<sup>11)</sup>

하지만 이러한 해석적 입장은 MT 사무엘하 7:1b에 언급된 ‘다윗이 안식을 누렸다(MT 삼하 7:1)’는 표현을 부차적인 본문으로 치부한 결과 논리적으로 뒤따라 나오는 해석이다. 역대기 저자가 역대상 17:1에서 MT 사무엘하 7:1b에 언급된 ‘다윗이 안식을 누렸다(MT 삼하 7:1)’는 표현을 의도적으로 생략했는지 아니면 역대상 17:1의 저본(Vorlage)은 원래 없는지 나누어 생각해 볼 필요는 있지만, 이는 증명할 수 없다. 역대상 17장과 사무엘하 7장은 동일 사건을 다루지만 우리는 MT 사무엘하 7장의 핵심 논지를 이해하기 위해 역대상 17장을 비롯하여 다양한 본문과 비교해 보는 방법을 택하기보다는 MT 사무엘하 7:1b는 엄연히 본문 안에 있음을 인정하고 사무엘하 7장을 읽어야 한다. MT 사무엘하 7:1b의 현재 본문을 그대로 받아들일 때, MT 사무엘하 7:1b와 11절의 내용이 지닌 긴장 관계를 어떻게 해결할 것인가? 이 문제를 해결하기 위해 우리는 먼저 사무엘하 7:5-6에 언급된 나단 선지자를 통해 전달된 여호와와의 말씀을 살펴보고자 한다.

### 3. 다윗의 집을 세우시는 여호와와 여호와와 집을 지을 다윗의 씨

사무엘하 7:5b-7은 다윗의 성전 건축에 대해 여호와가 거절하는 이유를 소개한다. 우리는 “네가 나를 위하여 살 집을 건축하겠느냐?”(삼하 7:5b)는 질문의 의도를 먼저 살펴볼 필요가 있다.<sup>12)</sup> 이 문장에서 의문사 𐤑는 부정적인 대답을 기대하는 것을 넘어서서 수사적인 기능을 가지고 있어서, 놀라고 화가 나서 거절하는 뜻으로 사용된다.<sup>13)</sup> 의문사 𐤑와 결합된 단어가 명사 형태인데, 맥카터는 이를 동사 형태인 부정사 절대형(𐤑𐤓𐤕)으로 이해하고,

11) Sara Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 397.

12) 대상 17:4는 의문문이 아니라 “너는 내가 거할 집을 건축하지 말라”라는 부정 서술문으로 소개한다.

13) Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Mineola: Dover Publications, 2006), §150d. 의문사 𐤑는 “이스라엘 어느 지파들 가운데 하나에게 내가 말했는가”(삼하 7:7b)에도 사용된다.

부정사 절대형에 의문사 𐤒가 연결되어 있다고 제안한다.<sup>14)</sup> 이러한 읽기는 LXX의 직역과 일치한다(εἰ λαλῶν ἐλάλησα). 부정사 절대형에 의문사 𐤒가 연결되었다고 본다면 “내가 참으로 말했는가”라고 번역할 수 있다. 그는 여호와의 성전 건축 거부 의도가 더욱 분명히 드러났다고 이해한다. 이렇게 읽을 때 성전 건축에 대한 다윗의 제안은 필요 이상으로 지나친 것이다. 여호와는 이스라엘 어느 지파들 가운데 하나에게 성전을 지으라고 말하지 않았다. 한때 실로에 있었던 여호와의 성전은 하나님의 궤가 머무르는 일시적인 장소였다(삼상 1:9).<sup>15)</sup> 다윗의 성전 건축 제안은 받아들여지지 않았을 뿐 아니라 MT 사무엘하 7장의 본문은 두 번에 걸쳐 의문사 𐤒를 사용하여 여호와의 강한 거절을 의미한다.

여호와가 어떤 의미에서 다윗의 제안을 거절하셨는가? 만약 성전 건축의 주도권이 다윗이 아니라 여호와께 있어야 한다고 가정한다면, 다윗이 먼저 성전 건축을 제안한 것을 거절하는 것이라고 할 수 있다.<sup>16)</sup> 다윗이 아닌 여호와가 주도권을 가지고 있다는 것을 알려 주는 어구가 5절에 사용된 2인칭 남성 단수 인칭대명사이다.<sup>17)</sup> 여호와는 직접 어느 사사에게 말하지 않았음을 밝힌다(삼하 7:7).<sup>18)</sup> 성전 건축의 주도권은 다윗에게 있는 것이 아니라 여호와께 있다. 여호와가 보기에 먼저 지어야 하는 집은 여호와의 집이 아니라 다윗의 집임을 두 번째 여호와의 말씀에서 분명하게 밝힌다(삼하 7:11b). 그러므로 성전 건축에 대한 첫 번째 거절 이유는 주도권 문제였다. 하지만 주도권 쟁점에 대해 다윗에게 성전 건축과 관련하여 결격 사유가 있는 것으로 이해해서는 안 된다.<sup>19)</sup>

첫 번째 여호와의 말씀(5-7절) 안에서 다윗의 성전 건축을 거절하는 이유는 무엇인가? 여호와가 고정된 형태의 성전을 짓는 것을 도대체 원하지 않는 것인가? 아니면 여호와가 어느 한 곳에 갇히기를 원하지 않으시는가? 아

14) P. Kyle McCarter, *2 Samuel*, 227.

15) Steven L. Mckenzie, “Why Didn’t David Build the Temple?”, 214.

16) 강정주는 삼하 7장은 여호와께서 다윗 왕조를 선택하신 것과 성전(건축자가 누구인지)에 대한 우선권을 가지고 있음을 보여 준다고 보았다(강정주, “시편 132편과 다윗 언약”, 『개신논집』 6 [2006], 74).

17) 윤동녕, “신앗시리아의 왕을 위한 예언 연구”, 『Canon & Culture』 5 (2011), 205 참조.

18) F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 244.

19) 반 시터스(John Van Seters)는 삼하 7:5의 의문문을 고소(accusation)로 해석할 수 없고, 그 의미가 확정적이지 않아 다중적으로 해석될 수 있다고 본다. 여호와의 질문은 반성전적(anti-temple)이지 않다(John Van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* [New Haven; London: Yale University Press, 1983], 273-274).

니면 다윗이 성전을 건축하는 목적이 왕 개인의 이익을 위해서만 사용한다고 보고 이를 거절하는 것인가? 다윗은 이제 옮겨 다니지 않도록 자신의 궁을 차지하게 되었지만 다윗의 시대는 완전한 정착의 시대가 아니라 옮겨 다니는 이동의 시대이기 때문에 성전을 지을 수 없는가? 사무엘하 7:5b-7은 여호와가 성전 건축을 거절하는 이유를 소개한다. 여호와가 성전 건축을 반대하는 이유는 고정된 집(fixed house)을 원하지 않으신다는 의미이다. 다윗에게 결점이 있기 때문에 다윗이 성전을 지을 수 없는 게 아니다. 여호와는 한 곳에 계속적으로 거주하는 공간을 원하지 않으시고, 임시 처소로서 옮겨 다니는 것을 원하신다고 볼 수 있다. 이와 같은 이해를 따르면 **בשׁוֹ**는 계속적 거주를 의미하고(삼하 7:5), **בְּיָמָיו**은 임시적 머무름으로 이해할 수 있다(삼하 7:6).<sup>20)</sup> 이 경우 고정된 공간으로서의 성전은 금지된다. 성전 건축의 거절 이유는 여호와의 임시적 처소로서의 성막을 강조하였기 때문이다.<sup>21)</sup> 사무엘하 7:5b-7은 **בשׁוֹ**와 **לְבַנְתָּהּ**라는 서로 대조적인 단어를 사용하여 여호와의 임시적 거처인 성막을 강조한다. 첫 번째 다윗에게 주어진 말씀(삼하 7:5b-7)에서 우리는, 다윗이 아니라 여호와가 주도권을 가져야 함과 여호와의 임시적인 거처로서의 장막, 성막을 강조하였다.

이제 다윗에게 두 번째 주어지는 말씀은 8-16절이다. 우리는 두 번째 다윗에게 주어지는 말씀이라는 좀 더 큰 틀 안에서 첫 번째 주어진 말씀을 이해해야 한다. 나단을 통해 주어지는 여호와의 두 번째 말씀을 담고 있는 8절은 여호와의 첫 번째 말씀인 5b-7절과는 달리 새로운 내용을 소개한다.<sup>22)</sup> 8절에는 여호와가 주도권을 가지고 다윗에게 은혜를 베푸는 은혜로운 과거의 일들을 말한다.<sup>23)</sup> 먼저 두 번째 말씀의 1부인 8-11a절에서 여호와가 다윗에게 이미

20) Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samuel* (Philadelphia: The Westminster Press, 1964), 285, 287.

21) 시 132:5는 다윗의 맹세를 소개하면서 다윗이 성막을 제공했다고 기록한다. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 244 참조.

22) 크로스(F. M. Cross)는 삼하 7:8이 새로운 출발이라고 말한다(Ibid., 241. n. 96, 247).

23) 인칭대명사 ‘너(남성)’를 사용하여 어떻게 다윗이 여호와에게 도움을 주는 자가 될 수 있는가 질문한다. LXX는 의문문이 아닌 부정어(οὐ)를 사용한다. 여호와가 다윗에게 도움을 주는 후원자이다.

앗수르와 신 바벨론 제국의 건축 기사에는 왕이 주도권을 가지고 건축을 시작하고 이어 자기들이 섬기는 신의 허락을 받게 됨을 소개한다. 카펠루드(Arvid S. Kapelrud)와 바인펠트(M. Weinfeld)는 왕상 3장에 언급된 솔로몬의 기브온에서 꾸민 꿈에 관한 이야기는 지혜를 구하는 것이 아니라 성전 건축과 관련하여 여호와의 허락을 얻는 것이 원래 꿈의 내용이었다는 가설을 주장한다(Arvid S. Kapelrud, “Temple Building: A Task for Gods and Kings”, *Orientalia* 32 [1963], 61; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* [Oxford: Clarendon Press, 1972], 248; Victor Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992], 165 참조). 카펠루드는 왕상 3장과 5-9장의 현재의 본문 형태로는 서



과거에 행했던 것을 소개한다. 이어 두 번째 말씀의 2부가 시작되는 부분은 11b절이다. 11b절에서 “이르노니”(히 필형 נִירָ)라는 단어를 사용하여 미래에 여호와가 다윗에게 행하실 것을 말한다. 다윗을 주권자(נִירָ king-elect)로 삼은 여호와가 다윗에게 말한다. 여호와가 다윗을 위하여 다윗의 집을 짓겠다고 한다(삼하 7:11b). 11b-16절은 다윗의 집, 즉 다윗 왕조에 대한 약속을 말한다. 다윗의 나라(삼하 7:16)뿐 아니라 다윗의 아들의 후손과 그의 나라의 보좌가 영원히 견고할 것을 말한다(삼하 7:13). 12절에는 후손에 대한 약속을 언급한다. 이 가운데 오직 성전에 대한 언급은 13a절에만 있다. 다윗이 아닌 다윗의 아들, 그가 여호와의 이름을 위한 집을 건축할 것이다(삼하 7:13a).<sup>24)</sup> 한편, 다윗의 감사 기도를 담고 있는 18-29절에는 성전에 대한 언급이 전혀 없고, 다윗의 집을 중점적으로 언급한다(삼하 7:25, 26, 27, 29).

사무엘하 7:13a의 내용이 있느냐 없느냐에 따라 본문의 의미가 달라진다. 우선 사무엘하 7:13a가 없는 경우에는 다윗 자신은 결코 비난의 대상이 아니다. 사무엘하 7:13a가 없는 사무엘하 7:8-16 본문의 핵심 내용은 성전 건축과 연관되지 않고 다윗 왕조의 미래와만 연관된다.<sup>25)</sup> 다윗 왕조는 견고한 집 혹은 든든한 집(בֵּית נְאֻמָּן)이 된다.<sup>26)</sup> 사무엘하 7:15에 언급된 사울과는 불연속성이 있고 다윗이 왕조의 창시자가 된다. 사무엘하 7:13a가 없는 사무엘하 7장은 다윗의 집, 즉 다윗 왕조만을 강조한다.

사무엘하 7:13a를 포함하는 현재의 MT 사무엘하 7:8-16 본문 전체는 여호와의 집이 영원히 고정되지 않아야 함을 강조하는 사무엘하 7:5b-7 본문과 상치되지 않는다. 얼핏 보면 사무엘하 7:7과 13절은 서로 이율배반(irony)으로 보인다. 하지만 주도권을 가진 여호와가 먼저 다윗의 집을 짓겠다고 한 뒤(삼하 7:11) 바로 이어 다윗 언약의 당사자에게 요구되는 언약의

---

로 연관됨이 명확하지 않지만, 왕상 9장에서 여호와가 기브온과 새로운 성전에 나타나심이 서로 연관되고, 솔로몬의 기브온 방문을 성전 건축과 연관이 있었다고 주장한다(Arvid S. Kapelrud, “Temple Building”, 61).

24) 여호와의 안식이 언급된 구절로 왕상 8:27; 시 132:8; 사 66:1이 있다. 시 132:8은 여호와의 안식의 처소를 긍정적으로 소개하고, 왕상 8:27과 사 66:1은 사람의 손으로 지은 곳은 여호와의 안식처가 될 수 없다고 본다. 하지만 왕상 8장에서 솔로몬은 여호와의 이름이 있을 곳은 성전임을 밝힌다.

25) Leonhard Rost, *The Succession to the Throne of David* (Sheffield: Almond, 1982), 42.

26) Leonhard Rost, *Succession to the Throne of David*, 42. בֵּית נְאֻמָּן은 견고한 집(삼상 2:35; 왕상 11:38), 든든한 집(삼상 25:28) 등의 세 번의 용례가 있다. ‘충실한’, ‘견고한’의 의미를 가진 נְאֻמָּן은 다윗에게 사용된다(삼상 13:14; 25:28; 삼하 7:16; 행 13:22). 삼상 2:35에서 נְאֻמָּן은 제사장에게 사용되었지만, 삼하 7:16에는 왕의 가문에 사용된다. 그러므로 사무엘서에서 제사장과 왕의 역할은 서로 긴밀하게 연결된다(David Toshio Tsumura, *The First Book of Samuel* [Grand Rapids: Eerdmans, 2007], 170).

조항 가운데 하나인 다윗의 아들이 여호와의 집을 지어야 함을 말한다. 이는 언약의 당사자에게도 마땅히 행해야 할 일을 있음을 밝히는 것이다. 사무엘하 7:13a가 있음으로 인해 사무엘하 7장 전체는 결국 성전 건축 자체를 금지하는 것이 여호와의 뜻은 아님을 분명히 보여 준다. 성전 건축에 대한 조건이 충족되면 성전은 건축할 수 있다. 사무엘하 7:13a가 있음으로 인해 사무엘하 7:5b-7에서 말한 내용인 고정된 성전을 지을 수 있느냐 없느냐라는 쟁점에서 성전을 지을 사람이 누구인지 그 정체에 대한 논점을 또한 드러낸다. 사무엘하 7:13a는 지을 사람이 누구인지를 강조한다.<sup>27)</sup> 하지만 MT 사무엘하 7장을 포함한 사무엘서는 그가 누구인지 밝히지 않는다.

MT 사무엘하 7장의 초반부의 쟁점은 여호와가 영원히 지상에 고정된 집의 형태로서의 여호와의 거처를 허락하시는가에 대한 것이었다. 하지만 13a절로 넘어오면서 여호와가 아니라 여호와의 이름을 위한 집, 여호와의 실제적인 거처가 아니라 여호와의 이름을 위한 집을 말한다. 사무엘하 7:13에 소개되는 집은 여호와의 지속적인 거처로서의 집이 아니라 여호와의 이름을 위한 집으로 그 성격이 바뀐다고 할 수 있다.<sup>28)</sup> 사무엘하 7장은 집이라는 단어를 중심으로 여호와의 집, 다윗의 집 그 두 집을 짓고 세울 것에 초점이 있다. 사무엘하 7장 자체는 다윗이 여호와의 집인 성전을 지을 자가 아님을 명확히 밝힌다. MT 사무엘하 7장은 다윗에게 결격 사유가 있다는 것을 말하기보다는 다윗의 뒤를 이을 그의 아들이 여호와의 집을 지을 것을 말할 뿐이다. 사무엘하 7장 본문은 후손에 대한 집합적 약속으로 말미암아 한 아들로 그 범위를 좁혀 그의 실제 이름이 언급되지 않고 그가 성전을 짓게 될 것을 말한다. 사무엘하 7장과 병행 본문인 역대상 17장도 이 아들이 가져야 할, 성전을 지을 수 있는 자격 조건에 대해 말하지 않는다.

사무엘하 7장 자체는 여호와의 집을 지을 자의 자격 조건 자체를 말하지 않는다. 이와는 달리 열왕기상 5:3-4; 역대상 22:8-9; 28:3은 여호와의 집을 지을 수 있는 자의 자격을 말한다. 사무엘하 7장은 집 자체(여호와의 집, 다윗의 집)가 주된 관심사이었는데, 열왕기상 5장; 역대상 22장; 28장은 여호와의 집을 지을 수 있는 건축자의 자격을 말하는 것으로 그 주된 관심이 바뀐다. 이미 다윗의 집은 지어졌고, 열왕기상 5장; 역대상 22장; 28장과 같은 본문에는 누가 성전을 지을 것인가라는 핵심이 부각된다. 열왕기상 5장; 역

27) 헤르츠버거(Hans Wilhelm Hertzberg)는 삼하 7:13a는 본문의 발전과정 가운데 나중 단계에 속한다고 본다(Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samuel*, 287).

28) 슈니드윈드(William M. Schniedewind)는 삼하 7:13a를 제외한 다른 구절들은 여호와의 실제적인 거주 장소로서의 성전에 대해 명시적으로든지 암시적으로 언급한다고 주장한다(William M. Schniedewind, *Society and The Promise to David*, 33).

대상 22장; 28장에 가서야 다윗이 성전을 지을 수 없는 이유를 더욱 구체적으로 밝혀 성전 건축자의 자격을 논한다.

다윗이 성전을 지을 수 없는 이유와 관련하여 열왕기상 5:3-4는 다윗이 처한 상황 즉 다윗에게는 태평(안식)이 없었다고 말한다. 열왕기상 5:3-4는 다윗 개인에게 결격 사유가 있음을 말하기보다는 다윗이 처한 상황이 성전을 지을 수 없는 때였다고 본다. 하지만 역대상 22:8-9는 다윗이 피를 많이 흘렸고, 크게 전쟁을 하였기에 여호와의 집을 지을 수 없다고 다윗 개인에게 있는 결격 사유를 명확히 밝힌다. 역대상 28:3은 한 걸음 더 나아가 다윗을 전쟁의 사람으로 규정한다.<sup>29)</sup>

사무엘하 7장은 열왕기상 5장; 역대상 22장; 28장과는 달리 다윗이 성전을 지을 수 없다고 말하지만, 그 결격 사유가 무엇인지를 구체적으로 말하지 않는다. 열왕기상 5장; 역대상 22장; 28장은 이를 명확하게 소개한다. MT 사무엘하 7장 최종 본문은 여호와의 살 거처인 성전을 짓는 것이 처음에 나단을 통해 주어진 여호와의 말씀에는 강하게 부정되는 것으로 보이지만, 두 번째 주어진 여호와의 말씀에서는 여호와의 이름을 위한 집의 건축은 결국 승인된다. 그러므로 사무엘하 7장에 소개된 다윗의 약속에서 중심이 되는 내용은 성전이 아니라 다윗의 집 즉 다윗 왕조이다.

#### 4. 마소라 본문 사무엘하 7:9b-11a의 시제: 미래적 예언인가 혹은 과거에 이루어진 사건들을 말하는가?

우리는 위의 단락에서 사무엘하 7:5-7과 8-16절에 각각 언급된 여호와의 말씀 중심 내용을 살펴보았다. MT 사무엘하 7:1b의 의미를 현재의 본문대로 읽을 때 MT 사무엘하 7:1b와 어긋날 수 있는 11a절의 의미를 어떻게 이해할 것인가에 대해 다른 읽기를 제시하고자 한다. 사무엘서 저자는 MT 사무엘하 7:1b에 완료 형태의 동사를 사용하여 안식이 다윗에게 이미 주어졌다고 말한다. 한편, 이와 일치하지 않는 듯 보이는 사무엘하 7:11a를 미래에

---

29) 켈리(Brian E. Kelly)는 대상 22:8; 28:3에 언급되는 크게 전쟁을 한 것은 대상 18-20장을 가리키고, 땅에 피를 많이 흘린 것은 대상 21장에 언급된 다윗의 행위를 가리킨다고 주장한다. 다윗이 피를 많이 흘렸고, 크게 전쟁을 한 것은 동의 어구가 아니라 서로 다른 두 개의 서로 다른 사건을 가리킨다. 그는 대상 22:8에 이 두 사건으로 인해 다윗은 성전을 지을 수 없는 이유로 이해한다. 켈리는 어떤 성격의 성전이 아니라 성전을 지을 수 없는 자의 자격을 다룬다. Brian E. Kelly, "David's Disqualification in 1 Chronicles 22.8: A Response to Piet B. Dirksen", *JSOT* 80 (1998), 59.

주어질 약속으로 읽는 전통적인 입장을 지지하는 자들이 번역한 『개역개정』은 9b절부터 11b절에 이르는 구절에 언급되는 완료형 형태를 미래에 성취될 것으로 본다. 이와 같은 입장에서 읽으면 8b-9a절은 과거로 읽고, 9b-11b절은 다윗에게 주어지는 미래의 약속으로 이해한다.

사무엘하 7:1a와 연관된 11a절의 문제를 해결하기 위해 MT 사무엘하 7:8b-11a 본문보다 LXX 본문을 먼저 살펴보고자 한다. LXX 사무엘하 7:9b는 “땅에서 위대한 자들의 이름 같이 네 이름을 위대하게 만들어 주리라”라고 말하는 『개역개정』의 번역과는 달리 “땅 위에 있는 위대한 자들의 이름 같이 너를 위대하게 만들었다”라고 과거에 이미 이루어진 것으로 소개한다. LXX 사무엘하 7:9 하반은 필자의 MT 본문 번역과 일치한다. 하지만 LXX 본문은 10절부터 16절에 이르기까지 전부 미래 형태의 동사를 사용하여 그 모든 내용이 훗날 이루어질 것으로 소개한다.

우리는 MT 사무엘하 7:9b-11a에 사용되는 동사 형태와 그 의미가 비슷한 용례를 같은 사무엘서 안에서 찾을 수 있다. 두 성경구절 모두 과거에 일어난 사건들에 대한 묘사로 읽을 수 있다. 사무엘상 17:35-36a에 언급된 동사가 사무엘하 7:9-11과 유사하다. 사무엘상 17:35-36a에서 단순 바브만 사용되지 않고 바브 연속법을 문장의 중간에 한 번 사용한다. 사무엘상 17:35-36a를 번역하면 다음과 같다. ‘내가 따라가서(단순 바브) 그리고 그것을 치고(단순 바브) 그리고 그 입에서 건져 내었다(단순 바브) 그리고 그것이 나를 대항하여 일어나(바브 연속법) 그리고 내가 그 수염을 잡고(단순 바브) 그리고 그것을 쳤고(단순 바브) 그리고 그것을 죽였나이다(단순 바브) 그리고 주의 종이 사자와 곰도 쳤은즉(단순 바브)’.

사무엘상 17:35-36a에서 다윗이 먼저 선제공격한 경우를 먼저 소개한다. 이어 짐승이 다윗을 위협하는 것을 뒤이어 소개한다. MT 사무엘서 저자는 짐승이 다윗을 공격했다는 사실을 소개하는 두 번째 내용에 바브 연속법을 사용하여 새로운 내용이 시작됨을 알려 준다. 저자는 바브 연속법을 사용하여 독자가 확인할 수 있도록 표시를 해 둔 것이다. 사무엘상 17:35-36a에서 저자는 단순 바브만을 사용하여 과거에 일어난 사건을 단순히 나열하지 않는다. 사무엘서 저자는 사건을 평면적으로 묘사하지 않고 두 가지 서로 다른 성격의 사건이 일어났음을 알려 주고자 바브 연속법이란 외형적 표시를 사용했다. 사무엘상 17:35-36a에 소개되는 내용을 따르면 다윗이 먼저 사자나 곰을 따라가서 치고 그 입에서 양을 구해 내었다. 맹수는 보통은 네 발로 이동하지만, 공격 시에는 벌떡 일어나서 사람을 공격한다. 저자는 맹수가 다윗을 공격하기 위해 그의 몸을 일으켰지만, 다윗이 짐승의 수염을 잡고 쳐서 죽였다고 말한다. 이처럼 단순 바브만을 사용하지 않고 과거에 일어났지만 새로운 내용을 시작을 알리고자 바브 연속법을 사용하고 있음

을 확인할 수 있다. 이처럼 단순 바브와 바브 연속법을 혼용하여 과거의 사건을 역동적으로 묘사할 수 있다.

비록 사무엘상 17:36이 사무엘하 7:9-11b의 시제에 대해 정황적 증거만 제시하고 있지만, 사무엘상 17:36처럼 사무엘하 7:9b-11에도 단순 바브 형태가 여러 번 사용되고 있는 본문의 경우에는 특별히 저자의 수사적 의도를 고려해서 내용을 이해해야 한다. 사무엘상 17:35-36a와 유사하게 사무엘하 7:8b-11a는 여호와께서 과거에 다윗에게 행했던 사건들을 연속적으로 소개한다. 이 구절들의 내용은 다윗의 왕이 되기 전의 과정을 보여 준다. 여호와는 목자인 다윗을 이스라엘의 주권자(נָגִיד *nagid*, king-elect)로 삼았고,<sup>30)</sup> 이어 다윗의 군사적 승리를 언급한다.<sup>31)</sup> ‘나기드’인 다윗은 전쟁을 치르는 용사로, 그가 과거에 이룬 업적을 소개하는 데 강조점을 두고 말하는 부분은 8b-11a절이다.<sup>32)</sup> 이어 11b절부터는 이미 안식을 누리고 있는 다윗에게 여호와는 앞으로 계속 존재하게 될 다윗의 집에 대해 말한다.

8b-11절에 이르는 여호와의 두 번째 말씀을 정리하면 다음과 같다.

- 7:8b 내가 너를 주권자로 취했다(완료형)
- 7:9a 내가 너와 함께 있었다(바브 연속법)  
너는 갔다(완료형)
- 9b 그리고 나는 너의 적들을 멸하였다(잘랐다, 바브 연속법)
- 9c 그리고 나는 너를 위해 큰 이름을 만들었다(단순 바브)<sup>33)</sup>
- 7:10a 그리고 나는 내 백성, 이스라엘을 위해 한 장소를 정했다(단순 바브)
- 10b 그리고 나는 그를 심었다(단순 바브)<sup>34)</sup> 그리고 그는 거주했다(단순 바브)

30) Diana Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 44, 47-48, 94를 참조하라.

31) 반 시터스는 삼하 7:7, 11에 언급된 ‘명령하다’라는 동사는 다윗을 주권자로 임명할 때에도 언급되었음을 강조한다(삼상 13:14; 25:30). John Van Seters, *In Search of History*, 276.

32) 나기드에 대한 논의는 소형근과 이궁재의 자세한 논의를 참조하라(소형근, “히브리어 ‘나기드’(נָגִיד) 번역에 대한 제안”, 『성경원문연구』 34 [2014], 289-293; 이궁재, “목자 제왕 이데올로기 연구를 통한 사무엘하 5:2하의 번역 제안”, 『성경원문연구』 43 [2018], 87-90). 이궁재는 나기드를 ‘왕위 계승자’로 이해하기보다는 ‘목자’로 이해한다(이궁재, “목자 제왕 이데올로기 연구를 통한 사무엘하 5:2하의 번역 제안”, 90.).

33) 왈키(Bruce K. Waltke)와 오코너(M. O'Connor)는 단순 바브의 형태 동사의 강제는 마지막 음절 앞의 음절에 있다고 본다(Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake: Eisenbrauns, 1990], 520); Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §112 pp-tt 참조. 필자의 입장과는 달리 삼하 7:9b-11a에 언급된 동사를 미래로 해석하는 대표적인 인물은 머레이(D. F. Murray)이다(D. F. Murray, *Divine Prerogative and Royal Pretension*, 180-181).

34) 삼하 7:10b를 엄밀히 읽으면 성소가 심어지는 것이 아니라 백성이 심어진 것이다. 이는 출

- 10c 그리고 그는 떨지 않았다(미완료형) 그리고 불의의 아들들  
(בני־עולה)이 그를(괴롭히는 것을) 더하지 않았다(미완료형)<sup>35)</sup> 그  
리고 사사들을 명령한 그 날로부터(7:11a)
- 7:11a 그리고 나는 너에게 안식을 주었다(단순 바브)
- 11b 그리고 나는 말한다(완료형) 목적절: 여호와가 너를 위하여 집을  
만들 것이다(미완료형)<sup>36)</sup>

사무엘하 7:8b-11a에 걸쳐 단순 바브와 바브 연속법을 불규칙적으로 사용하고 있음을 주목할 필요가 있다. 만약 연속적으로 바브 연속법 구문만 사용되었다면 이 때의 MT 사무엘서 저자의 수사적 의도는 바브 연속법을 사용하여 앞의 상황에 대한 논리적 결과, 또는 시간적으로 먼저 일어난 일을 소개한 뒤 이어 일어나는 상황을 연속적으로 소개하는데 의미를 두었을 것이다. 하지만 사무엘하 7:9c의 내용은 10a절보다 먼저 일어난 사건이 아니고 10a절이 9c절에 대한 논리적 결과로서 기능하지 않는다. MT 사무엘서 저자는 다윗과 이스라엘에게 행한 것들은 시간적 순서나 논리적 결과에 따라 서술하지 않는다. 다만 MT 사무엘서 저자의 수사적 의도는 여호와가 과

---

15장의 내용과 일치한다. 이와는 달리 맥카터는 성소를 강조한다. 미래에 지어질 성소가 심어지고 흔들리지 않을 것을 말한다(P. Kyle McCarter, *2 Samuel*, 202). 맥카터는 겔스톤(Gelston)의 입장을 수용한다(P. Kyle McCarter, *2 Samuel*, 203). 겔스톤은 마콴을 제의적 장소로 본다(A. Gelston, "A Note on II Samuel 7:10", *ZAW* 84 [1972], 93-94). 하지만 머레이는 10절에 소개된 동사는 항상 성전이 아니라 이스라엘 백성과 관련하여 사용되었다고 본다. 그래서 제의적 장소가 아니라, 안전하고 번영을 누리는 지리적인 장소로 이해한다(D. F. Murray, "MQWM and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10", *VT* 40 [1990], 306). Omer Sergi, "The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1-17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology", *JBL* 129 (2010), 277-278. 주 59도 참조하라. 삼하 7:10에 사용된 동사와 연결된 장소(place, מקום)라는 단어는 신명기적 מקום 용법과는 다르다(D. F. Murray, "MQWM and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10", 310, 312, 313). 슈니드윈드는 이와는 달리 한 '장소'는 성전이 지어질 곳으로 이해한다(William M. Schniedewind, *Society and The Promise to David*, 36-37).

- 35) 삼하 7:10c에 사용된 두 개의 바브 연속법 구문은 과거의 습관적 상황을 묘사하기 위해 미완료형태로 사용하고 있다.
- 36) 슈니드윈드는 11하반절을 "여호와가 너를 위하여 집을 짓고"라고 번역하기보다는 "그(다윗의 아들)가 너를 위하여 집을 짓고, 여호와여"로 번역할 수 있다고 본다(William M. Schniedewind, *Society and The Promise to David*, 36). 한편, 랄프스(Alfred Ralphs)가 편집한 LXX 본문은 "네가 그를 위하여 집을 지을 것이다"라고 말하지만, 루키안 본문은 MT 본문과 유사하게 "그가 그 자신에게 집을 지을 것이다"로 소개한다(N. F. Marcos and J. R. Busto Saiz, *Biblia griega I*, 108; Alfred Ralphs, *Septuaginta*, 578; William M. Schniedewind, "Notes and Observations. Textual Criticism and Theological Interpretation: The Pro-Temple Tendency in the Greek Text of Samuel-Kings", *HTR* 87 [1994], 110).

거에 다윗에게 행한 것을 먼저 소개하고 이어 이스라엘에게 행한 것을 각각 소개하고자 하는 의도가 있으므로 연속 바브 연속법 구문을 부분적으로 9a와 9b절에만 사용한다. 그러므로 다윗에게 일어난 일이 이스라엘에게 일어난 일보다 결코 먼저 생긴 일이 아니다. 그러므로 LXX의 읽기와는 달리 MT 사무엘하 7:8b-11a의 전체 구절은 이미 과거에 이루어진 사건들을 의미하는 것을 읽을 수 있다. 9a, 9b, 10c, 11a절을 제외하고 MT 사무엘하 7:8b-11a에 언급된 동사의 형태를 단순 바브(waw copulativum, waw-copula, waw copulative)로 읽을 것을 제안한다.<sup>37)</sup>

위에서 정리한 내용에 따르면 여호와 하나님은 다윗에게 3가지 행위를 행했다(취했다, 함께 있었다, 만들었다). 한편, 여호와가 이스라엘에게 3가지를 행한다(정했다, 심었다, 거주했다).<sup>38)</sup> 하나님이 행하신 여섯 가지에 덧붙여 MT 사무엘서 저자는 여호와가 다윗에게 안식을 준 것으로 과거의 일을 마무리한다(삼하 7:11a). 다윗과 이스라엘 백성에게 과거에 행했던 것에 최종적으로 덧붙여 여호와는 이제 미래에 다윗의 집을 지으실 것을 말한다(삼하 7:11b). 여호와가 다윗을 위해(“너를 위해”) 미래에 행하실 것을 비로소 밝혀 사무엘하 7:1-16의 핵심 주제로 넘어간다.

여호와가 다윗에게 주는 미래의 약속은 11b절에 가서야 처음으로 언급된다. 그 약속의 내용은 여호와가 다윗을 위하여 견고한 집을 짓는 것이다. 여호와의 두 번째 말씀(8-16절) 말미에 다시 한번 더 다윗의 집을 보존할 것을 약속한다. 다윗의 집에 대한 여호와의 약속은 다윗과 그의 후손에게 모두 해당한다. 한편, 사무엘하 7:12-15는 다윗이 아니라 누구인지 그 이름을 명확히 밝히지는 않지만, 다윗의 후손에게 더욱 해당하는 약속이다.

그러므로 사무엘하 7:9b-11a는 다윗에게 미래에 주어질 약속에 해당하지 않는다. 다윗에 대한 여호와의 미래에 이루어진 약속을 말하는 구절은 11b절과 이를 좀 더 자세히 소개하는 16절이다. 사무엘하 7:12-15는 다윗의 후손

37) 추무라(David Toshio Tsumura)는 삼하 7:9b-11a를 필자의 의견과 유사하게 과거에 이미 행해진 사건들로 이해한다. 그는 이 부분을 가리켜 절차적 담화(procedural discourse)로 본다. 이 부분은 결국 여호와가 다윗과 그의 후손에게 행할 여호와의 미래의 일들로 이어지는 절차상 중간 부분에 해당한다(David Toshio Tsumura, “Tense and Aspect of Hebrew Verbs in 2 Samuel 7:8-16 - from the Point of View of Discourse Grammar”, *VT* 60 [2010], 644, 645-646, 647-649, 650-651); Leonhard Rost, *Succession to the Throne of David*, 44-45; Hans Wilhelm Hertzberg, *I & II Samuel*, 285; D. F. Murray, “*MQWM* and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10”, 29 참조.

38) 삼하 7:10은 다윗이 아니라 이스라엘 백성이 초점의 대상이 되므로 다윗의 초창기 사역보다 앞선 가나안 땅 정복 사건을 먼저 다룰 수 있다. D. F. Murray, “*MQWM* and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10”, 298을 참조하라.

에게 주시는 약속을 말한다. 성전은 다윗에게 주어지는 약속에 해당하지 않는다. 한편, 다윗의 후손에게는 다윗에게 주어지는 다윗의 집에 대한 약속에 덧붙여 여호와의 이름을 위한 집을 건축하겠다는 것이 그에게 해당하는 사항이다.

현재의 『개역개정』은 사무엘하 7:1b에서 하나님이 다윗에게 모든 원수로부터 안식을 이미 주셨다는 사실을 명확히 드러내지 못할 뿐 아니라, 사무엘하 7:11a에서는 다윗에게 모든 원수로부터 안식을 미래에 줄 것이라고 말한다. 사무엘하 7:11a에 언급된 ‘내가 너를 모든 원수에게서 벗어나 편히 쉬게 할 것’은, 이미 과거에 확정된 것이 아니라 미래에 이루어질 것이라고 일반적으로 받아들인다.<sup>39)</sup> 하지만, 위에서 전개한 논증에 따라 사무엘하 7:9b-11a를 과거로 읽는 독법을 받아들인다면 MT 사무엘하 7:1b와 7:11a는 서로 충돌하는 것으로 읽을 필요가 없게 된다. 여호와는 다윗과 이스라엘 백성들에게 각각 안식과 안전을 주셨다. 마지막으로 하나님은 다윗을 위하여 견고하고 영원한 집을 지을 것을 약속하신다(삼하 7:11b).<sup>40)</sup>

성전 건축은 안식의 시대가 된 이후에나 가능하고 다윗은 미래에 쉬게 될 것이라 주장하는 LXX와는 달리 MT 사무엘하 7장은 이 같은 주장을 지지하지 않는다. MT 사무엘하 7장은 성전을 짓지 못하는 이유를 밝히는 것에 관심이 없다. 우리가 MT 사무엘하 7장을 읽을 때 굳이 성전을 짓지 못하는 이유를 찾고자 한다면 원래 MT 사무엘하 7장이 강조하는 바를 놓치기 쉽다. 다윗의 집과 여호와의 집이 서로 대칭을 이루고 있지만, 다윗이 성전을 짓지 못하는 이유를 결코 말하고 있지 않다. 그래서 MT 사무엘하 7장 본문은 다윗을 비난하지 않는다. 우리는 MT 사무엘하 7장을 읽을 때 안식이라는 주제가 성전 건축에 대한 다윗의 결격 사유가 될 수 없음을 말하고 있다고 인정해야 한다. 사무엘하 7:1b, 11a에서 명확히 밝히듯이 여호와께서 다윗에게 이미 안식을 주셨다. 다윗이 안식을 누리지 못했다는 것은 MT 사무엘하 7장에서는 해당하지 않는다. 다윗은 ‘안식의 사람’이 아니라는 굴레를 사무엘하 7장에 소개되는 다윗에게 뒤집어씌울 수는 없다. 사무엘하 7장은 다윗에게 성전을 짓지 못하는 결격 사유가 다윗에게 있다는 것을 절대 말하지 않는다. 사무엘하 7장은 다만 그의 후손이 여호와의 집을 짓게 될 것을 말할 뿐이다.

39) 세르기(Omer Sergi)는 11a절의 안식은 약속의 말씀으로 이해하고 미래에 주어질 상급으로 본다(Omer Sergi, “Composition of Nathan’s Oracle to David”, 260-270).

40) D. F. Murray, “MQWM and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10”, 317을 참조하라.



## 5. 나오는 말

나단을 통해 여호와가 주신 첫 번째 말씀인 사무엘하 7:5-7 본문에서 한 곳에 고정된 형태의 성전 건축에 대한 주도권은 여호와께서 있음을 명확하게 밝히고 난 뒤, MT 사무엘서 저자는 8b-11a절에서 단순 바브와 바브 연속법을 불규칙적으로 사용한다. MT 사무엘서 저자의 수사적 의도는 각각 여호와가 다윗에게 행한 것을 먼저 소개하고 이어 이스라엘에게 행한 것을 소개하는 것이므로, 바브 연속법 구문을 부분적으로 9a와 9b절에만 사용한다. 본문은 시간적 순서나 논리적 결과에 따라 다윗과 이스라엘에게 행한 것들은 서술하지 않는다. 여호와가 다윗과 이스라엘 백성들에게 이미 베푸신 은혜를 소개한 후 이어 미래에 다윗에게 다윗의 집을 세우실 것을 말한다(11b-16절). 이스라엘 왕정 이전 역사에서 이스라엘에게 평안함과 안전(security)을 주신 여호와는 다윗의 집이 영원히 지속적으로 견고할 것(permanence)을 약속하신다. 나단을 통해 주신 약속의 말씀인 안전과 지속성은 다윗에게 주신 약속의 양면에 해당한다.

사무엘하 7장은 두 개의 집, 즉 다윗의 집과 여호와의 집에 대한 약속이지만 여호와의 집을 짓게 될 자의 자격에 대해 결코 말하고 있지 않다. 사무엘하 7:1b와 11a절에 언급된 안식은 다윗이 현재 누리고 있는 안식과 미래에 누리게 될 안식으로 나누어 해석할 필요가 없다. MT 사무엘하 7장은 다윗이 안식을 누렸음을 분명히 밝히고 있고, 안식을 누리는 자만이 성전 건축을 하게 된다고 주장하지 않는다. MT 사무엘하 7장은 안식과 관련하여 결코 다윗에게 결격 사유가 있음을 밝히는데 그 목적이 있지 않다.

다윗이 아닌 다윗의 아들이 성전을 건축하게 된다는 주제는 여호와의 두 번째 말씀 안에서 부차적인 주제이다. 핵심 주제는 여호와께서 주신 안식을 누리게 된 다윗을 위해 다윗의 집 즉 다윗 왕조를 견고히 세우실 것을 강조한다. 다윗의 아들이 여호와의 이름을 위하여 성전을 건축하게 된다는 신탁(삼하 7:13a)은 5-7절에 걸어서 드러난 것과는 달리 성전 건축 자체를 거부하지 않고 도리어 확정되는데 기여한다. MT 사무엘하 7:1-16에 나타난 여호와가 다윗에게 준 약속의 핵심은 견고한 다윗의 집에 대한 것이다. 사무엘하 7장에서 언급된 여호와의 집은 영원히 견고한 다윗의 집을 뒷받침하는 기능을 담당한다. 결국 왕정 시대에 다윗 왕조가 이스라엘의 삶의 중심이 된다.

<주제어>(Keywords)

다윗, 안식, 나단, 성전, 약속.

David, rest, Nathan, temple, promise.

(투고 일자: 2020년 1월 30일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 16일)

<참고문헌>(References)

- 강정주, “시편 132편과 다윗 언약”, 『개신논집』 6 (2006), 63-91.
- 김정훈, “칠십인경 사무엘-열왕기서의 본문 형태와 그 역사”, 『Canon & Culture』 5 (2009), 181-210.
- 김정훈, “마소라 본문 케티브/케레 전통의 본문비평적 성격 고찰-자음 중복과 중차 탈락, 유사 자음 차이의 보기를 중심으로”, 『성경원문연구』 43 (2018), 184-208.
- 김진수, “설교를 위한 구약 내려티브 본문 주해: 삼상 7:3-17; 삼하 7:1-29”, 『헤르메네이아 투데이』 51 (2011), 119-135.
- 소형근, “히브리어 ‘나기드’(נָגִיד) 번역에 대한 제언”, 『성경원문연구』 34 (2014), 289-293.
- 윤동녕, “신앗시리아의 왕을 위한 예언 연구”, 『Canon & Culture』 5 (2011), 187-215.
- 이궁재, “목자 제왕 이데올로기 연구를 통한 사무엘하 5:2하의 번역 제언”, 『성경원문연구』 43 (2018), 75-97.
- Avioz, Michael, *Nathan's Oracle (2 Samuel 7) and Its Interpreters*, Peter Lang: Bern, 2005.
- Brooke, A. E. and Mclean, N., *The Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1917.
- Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Edelman, Diana, *King Saul in the Historiography of Judah*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Eslinger, Lyle, *House of God or House of David: The Rhetoric of 2 Samuel 7*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Gelston, A., “A Note on II Samuel 7:10”, *ZAW* 84 (1972), 92-94.
- Gesenius, Wilhelm, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Mineola: Dover Publications, 2006.
- Hertzberg, Hans Wilhelm, *I & II Samuel*, Philadelphia: The Westminster Press, 1964.
- Hurowitz, Victor, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Japhet, Sara, *I & II Chronicles: A Commentary*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Jones, Gwinlym H., *The Nathan Narratives*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Kapelrud, Arvid S., “Temple Building: A Task for Gods and Kings”, *Orientalia* 32

(1963), 56-62.

- Kelly, Brian E., "David's Disqualification in 1 Chronicles 22.8: A Response to Piet B. Dirksen", *JSOT* 80 (1998), 53-61.
- Marcos, N. F. and Busto Saiz, J. R., *El texto antioqueno de la Biblia griega I, 1-2 Samuel*, Madrid: CSIC, 1989.
- McCarter, P. Kyle, *2 Samuel*, Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1984.
- McCarthy, Dennis J., "II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History", *JBL* 84 (1965), 131-138.
- Mckenzie, Steven L., "The Typology of the Davidic Covenant", J. Andrew Dearman and M. Patrick Graham, eds., *The Land that I Will Show You: Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, 152-178.
- Mckenzie, Steven L., "Why Didn't David Build the Temple? The History of A Biblical Tradition", M. P. Graham, R. R. Marris and S. L. McKenzie, eds., *Worship and the Hebrew Bible: Essays in Honor of John T. Willis*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, 204-224.
- Murray, D. F., *Divine Prerogative and Royal Pretension: Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence about David (2 Samuel 5.17-7.29)*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Murray, D. F., "MQWM and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10", *VT* 40 (1990), 298-320.
- Noth, Martin, *The Deuteronomistic History*, Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Ralphs, Alfred, *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Rost, Leonhard, *The Succession to the Throne of David*, Sheffield: Almond, 1982.
- Schniedewind, William M., "Notes and Observations. Textual Criticism and Theological Interpretation: The Pro-Temple *Tendenz*. in the Greek Text of Samuel-Kings", *HTR* 87 (1994), 107-116.
- Schniedewind, William M., *Society and The Promise to David: The Reception History of 2 Samuel 7:1-17*, New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Sergi, Omer, "The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1-17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology", *JBL* 129 (2010), 261-279.
- Throntveit, Mark. A., *When Kings Speak: Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles*, Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Tov, Emanuel, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2015.

Tsumura, David Toshio, *The First Book of Samuel*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

Tsumura, David Toshio, “Tense and Aspect of Hebrew Verbs in 2 Samuel 7:8-16 -  
from the Point of View of Discourse Grammar”, *VT* 60 (2010), 641-654.

Van Seters, John, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the  
Origins of Biblical History*, New Haven; London: Yale University Press, 1983.

Waltke, Bruce K. and O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*,  
Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: Clarendon  
Press, 1972.

<Abstract>

**David's Rest and Yahweh's Promise for the Two Houses  
in MT 2 Samuel 7:1-17**

Changyop Lee  
(Anyang University)

2 Samuel 7:1 clearly states that David is the one who enjoys rest. Yahweh's Words given to David (2Sa 7:5b-7) emphasize Yahweh's initiative in the building project and the tabernacle as Yahweh's temporary dwelling place in the past. The author of MT Samuel irregularly uses *waw* copulative and *waw* conversive in 8b-11a. The author's rhetorical intent is only to use *waw* conversive partly in 9a and 9b. He intends to introduce what Yahweh did to David first, and then to Israel in the past. The author does not describe what Yahweh did to David and Israel according to temporal order or logical result. Therefore, MT 2 Samuel 7:1b and 11a do not seem to be in conflict with one another nor speak of David's present rest equally. MT 2 Samuel 7 clearly says that rest is not given to David in the future, but has been given to David (2Sa 7:1, 11a). In contrast to the text of 1 Kings 5:3-4 that David is not a man of rest, MT 2 Samuel 7 does not link David's rest with the building of Jerusalem temple as the precondition to be complied with.

Due to the presence of 2 Samuel 7:13a, the whole text of 2 Samuel 7 clearly shows that it is not Yahweh's intention to ban the temple building itself. 2 Samuel 7 does not search for the reason why David cannot build the Jerusalem temple. The concern of 2 Samuel 7 is not to deal with the qualifications of the temple builder, but to promise that Yahweh will build David's house. 2 Samuel 7 clearly states that David is not the one who builds the house of Yahweh, but rather tells that David's son is to do so. The focus of 2 Samuel 7 is on the construction of the house of David and the house of Yahweh respectively.

## 이사야 7:14하의 번역 — ‘하알마’와 무동사절을 중심으로 —

김유기\*

### 1. 들어가며

이사야 7장은 아하스 왕이 유다를 다스리던 기원전 8세기 후반에 일어난 일을 배경으로 하고 있다. 당시 티그리스강 상류에 자리 잡고 있던 아시리아는 디글랏빌레셀 왕의 지휘 아래 서쪽으로 세력을 확장하고 있었다. 여기에 위협을 느낀 시리아 왕 르신은 이스라엘 왕 베가와 힘을 합해 아시리아에 대항하는 연합 전선을 세웠다. 그러나 유다의 아하스 왕은 이 동맹에 참여하지 않으려 했다. 그러자 시리아 왕과 이스라엘 왕은 유다를 공격하려 했다. 베그리히(J. Begrich)에 따르면, 이 두 왕이 유다를 침공한 유일한 목적은 유다를 아시리아에 대항하는 동맹에 억지로 끌어들이려는 것이었다.<sup>1)</sup> 시리아와 이스라엘의 군대가 유다에 쳐들어온다는 소식을 듣고 아하스 왕과 유다 사람들은 무척 두려워했다(사 7:2). 이때 여호와께서는 이사야 예언자를 통해 시리아와 이스라엘의 유다 공격이 성공하지 못할 것이라고 말씀하신다. 그러고서 아하스에게 여기에 대해 징조를 구하라고 말씀하시는데 아하스는 어떤 징조도 구하지 않는다. 이사야는 아하스를 책망하면서 여호와께서 직접 징조를 주실 것이라고 말한다. 그 징조의 내용이 이사야

\* Johns Hopkins University에서 근동학으로 박사학위를 받음. 현재 서울여자대학교 기독교학과 부교수. [ykim@swu.ac.kr](mailto:ykim@swu.ac.kr). 이 논문은 2020학년도 서울여자대학교 교내연구비의 지원을 받았음(2020-0074).

1) Joachim Begrich, “Der Syrisch-Ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge”, *ZDMG* 83 (1929), 220. 베그리히는 이 전쟁을 ‘시리아-에브라임 전쟁’(der Syrisch-Ephraimitische Krieg)이라 부른다.

7:14하반부터 17절까지 이어진다.

이 글에서는 이사야 7:14에 나오는 ‘하알마’와 그 서술어로 쓰인 형용사와 분사의 번역이 본문의 문맥에 비추어 적절한지 문제를 제기할 것이다.<sup>2)</sup> 먼저 한국어를 비롯한 여러 언어의 번역을 비교해 본 다음 ‘알마(עלמה)’라는 낱말이 이 문맥에서 어떤 의미를 지니고 있는지를 들여다볼 것이다. 아울러 ‘알마’에 결합되어 있는 정관사와 ‘알마’를 서술하는 형용사 ‘하라(הרה)’와 분사 ‘올레뎃(ולדת)’의 기능을 다룰 것이다. 그런 다음 ‘하알마’와 두 서술어의 기능을 좀 더 잘 드러낼 수 있는 번역을 제안할 것이다.

이 글은 ‘하알마’와 ‘임마누엘’이 누구 또는 무엇을 가리키는가에 관해서는 그다지 관심을 기울이지 않을 것이다.<sup>3)</sup> 그러나 낱말의 의미와 통사적 특성을 이해하고 그것을 반영하는 번역을 추구하는 과정에서 본문의 의미가 좀 더 잘 드러날 것으로 기대한다.

## 2. 이사야 7:14하의 한국어 번역

이사야 7:14하반의 히브리어 본문은 아래와 같다.

BHS הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנו אל

칠십인역과 불가타에서는 이 구절을 아래와 같이 옮긴다.

LXX ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουηλ

VUL ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuhel

비교적 최근에 나온 한국어 번역본들은 아래와 같이 옮긴다.

2) 14절 하반절에는 세 개의 절이 나온다. 처음 두 절은 형용사와 분사로 이루어진 ‘무동사절(無動詞節)’이고 세 번째 절은 서술어가 동사인 ‘동사절’이다.

3) ‘처녀’와 ‘임마누엘’이 누구 또는 무엇을 가리키는가에 관해서는 수많은 연구가 있다. 로버츠(J. J. M. Roberts)는 ‘임마누엘’의 정체에 관한 여러 견해 중 이사야의 아들이나 아하스의 아들로 보는 것이 가장 그럴듯하다고 보면서 그중에서도 이사야의 아들로 보는 견해를 지지한다. 박형순 또한 두 견해를 소개하지만 ‘임마누엘’을 ‘새로운 이상적 통치자’로 보며 공동체적으로 해석한다. J. J. M. Roberts, *First Isaiah: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2015), 119; 박형순, “임마누엘(이사 7,14)의 신원과 신학적 의미에 관한 고찰”, 『가톨릭신학』 33 (2018), 5-39.



- 『개역개정』 보라 처녀가 잉태하여 아들을 낳을 것이요 그의 이름을 임마누엘이라 하리라
- 『공동개정』 처녀가 잉태하여 아들을 낳고 그 이름을 임마누엘이라 하리라.
- 『새번역』 보십시오, 처녀가 잉태하여 아들을 낳을 것이며, 그가 그의 이름을 임마누엘이라고 할 것입니다.
- 『성경』 보십시오, 젊은 여인이 잉태하여 아들을 낳고 그 이름을 임마누엘이라 할 것입니다.

히브리어 ‘하알마(העלמה)’는 명사 ‘알마(עלמה)’에 정관사 ‘하(-ה)’가 결합되어 있는 형태이다. 이 낱말을 칠십인역은 “헤 파르테노스(ἡ παρθένος)”로 옮기고 불가타는 “비르고(virgo)”로 옮긴다. 대한성서공회에서 비교적 최근 개정하여 발행한 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』은 이 낱말을 하나같이 “처녀”로 옮기고 있다.<sup>4)</sup> 이 세 번역은 개정 이전에도 같은 낱말을 사용했는데, 조금씩 다른 번역 원칙을 가진 세 번역의 전통이 모두 ‘하알마’를 “처녀”로 옮기고 있다는 점은 주목할 만하다. 『새번역』 난외주에서는, 여기 나오는 “처녀”라는 번역이 칠십인역을 따른 것이며 히브리어 원문에서 해당 낱말의 의미는 ‘젊은 여인’이라는 점을 밝히고 있다. 『공동개정』 각주 역시 ‘젊은 여인’으로 번역할 수 있다는 점을 밝히고 있다. 한편, 2005년에 한국 천주교주교회의에서 발행된 『성경』은 다른 한국어 번역본들과 달리 “젊은 여인”으로 옮기고 있다.

히브리어 형용사 ‘하라(הרה)’와 분사 ‘올레뎃(ולדת)’을 칠십인역은 미래형을 사용하여 “엔 가스트리 헉세이(ἐν γαστρὶ ἔξει)”와 “텍세타이(τέξεται)”로 각각 옮기고 있으며 불가타 역시 미래형을 사용하여 각각 “콘키피엣(concipiet)”과 “파리엣(pariet)”으로 옮기고 있다. 한국어 번역을 보면 『개역개정』은 “잉태하여 아들을 낳을 것이요”로, 『공동개정』은 “잉태하여 아들을 낳고”로, 『새번역』은 “잉태하여 아들을 낳을 것이며”로 번역하고 있다. 『개역개정』과 『새번역』은 ‘올레뎃’을 ‘낳다’ 동사의 미래 표현으로 옮기고 있으며, 앞에 나오는 ‘하라’ 또한 ‘잉태하-’에 연결어미 ‘-여’를 결합하여 뒤에 나오는 ‘낳다’와 이어지게 함으로써 사실상 미래 시제로 옮기고 있다. 『공동개정』 또한 ‘잉태하-’에 연결어미 ‘-여’를 결합하고 ‘낳-’에 연결어미 ‘-고’를 결합하여 뒤에 나오는 ‘하리라’라는 미래 시제 동사와 연결하므로,

4) 마 1:23의 그리스어 본문은 사 7:14하의 칠십인역을 거의 그대로 옮기고 있는데, 여기에 나오는 ‘파르테노스’를 『개역개정』은 ‘처녀’로, 『공동개정』과 『새번역』은 ‘동정녀’로 옮긴다. 마 1:23의 ‘파르테노스’를 초기 한국어 번역본이 어떻게 옮겼는지에 관해서는, 이환진, “마태복음 1:23의 ‘동정녀’와 ‘처녀’라는 용어의 유래에 대하여”, 『성경원문연구』 41 (2017), 75-78을 보라.

히브리어 형용사와 분사를 모두 미래 시제로 옮기고 있다 할 수 있다. 형식적으로 볼 때 한국어 번역은 이사야 7:14하반을 번역할 때 히브리어의 형용사와 분사를 하나같이 칠십인역처럼 미래 시제로 옮기고 있다.

### 3. ‘하알마’

#### 3.1. ‘하알마’의 여러 번역

영어 성서는 히브리어 ‘하알마’를 “a young woman”(RSV), “the young woman”(NABRE<sup>5)</sup>, NJB, NRS, TNK), “this young woman”(NET), “a virgin”(KJV, NAS), “the virgin”(ESV, NAB, NIV, NKJ) 등으로 옮기고 있다. 독일어 성서는 같은 표현을 “die Jungfrau”(EIN), “eine Jungfrau”(LUT), “die junge Frau”(ZUR) 등으로 번역하고 있으며 프랑스어 성서는 “la jeune femme”(BFC, TOB), “la jeune fille”(LSG), “la vierge”(NEG) 등으로 옮기고 있다.<sup>6)</sup>

앞서 보았듯이 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』은 ‘하알마’를 “처녀”로 옮기고 있으며 『성경』은 “젊은 여인”으로 옮기고 있다. 서양 언어 번역본들 역시 동정(童貞)의 의미에 초점을 두고 옮긴 경우도 있고 어린 나이를 강조하는 표현으로 옮긴 경우도 있다. 한편, 위의 한국어 번역본들은 모두 히브리어 정관사 ‘하(-הַ)’를 번역하지 않고 있다. 영어, 독일어, 프랑스어 번역본들은 히브리어 정관사를 해당 언어의 부정관사로 옮긴 경우도 있고 정관사나 지시한정사로 옮긴 경우도 있다. 의미와 한정성을 기준으로 한국어와 서양 언어 번역본들에 나오는 ‘하알마’의 번역어를 아래의 <표 1>로 나타낼 수 있다.

<표 1> ‘하알마’의 번역: 한국어, 영어, 독일어, 프랑스어 주요 번역본

	동정	나이
비한정	『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』, KJV, LUT, NAS	『성경』, RSV
한정	EIN, ESV, NAB, NEG, NIV, NKJ	BFC, LSG, NABRE, NET <sup>7)</sup> , NJB, NRS, TNK, TOB, ZUR

5) NAB(The New American Bible)의 2011년 개정판을 가리킨다.

6) 여기에 언급되지 않은 다른 몇몇 번역본들을 다루고 있는 이환진의 논의를 참고하라. 이환진, 『우리말과 히브리어로 엮어 읽는 이사야』 (서울: 대한기독교서회, 2017), 15-21.

7) NET(New English Translation)는 이사야가 아하스 왕과 이야기를 나눌 때 ‘하알마’가 현장에 있었다고 보고 지시한정사를 사용하여 ‘이 젊은 여자’(this young woman)로 옮긴다.

### 3.2. ‘하알마’의 의미와 번역

히브리어 ‘하알마’를 어떻게 옮기면 원문의 의미를 더 잘 드러낼 수 있을까? 먼저 히브리어 ‘알마’가 어떤 뜻을 지니는지 알아보고 그 번역어인 칠십인역 ‘파르테노스’가 어떤 의미인지 살펴본다. 아울러 정관사를 상응하는 한국어 표현으로 번역하는 것이 필요한지도 논의한다.

#### 3.2.1. ‘알마’의 뜻

‘알마’는 구약 성서에 아홉 번(창 24:43; 출 2:8; 대상 15:20; 시 46:1; 68:26; 잠 30:19; 아 1:3; 6:8; 사 7:14) 나온다. 이 가운데 다섯 번(대상 15:20; 시 46:1; 68:26; 아 1:3; 6:8)은 복수형으로 정관사 없이 나온다. 네 번은 단수형으로 쓰이는데, 그 가운데 한 번(잠 30:19)은 정관사가 없고 이사야 7:14를 포함하여 세 번(창 24:43; 출 2:8; 사 7:14)은 정관사가 붙어 있다. 이 낱말이 정관사 없이 사용되는 잠언 30:19에서 ‘알마’는 특정한 인물을 가리키지 않는다. 정관사가 붙어 있는 두 경우에는 특정한 인물을 가리킨다. 창세기 24:43에서는 리브가를 가리키며 출애굽기 2:8에서는 미리암으로 추정되는 모세의 누나를 가리킨다. 그러나 이사야 7:14의 문맥에서는 지시 대상이 언급되어 있지 않다. 주요 한국어 번역본은 이 구절들에 나오는 ‘(하)알마’와 그 복수형인 ‘알라못’을 <표 2>와 같이 옮긴다.

<표 2> 주요 한국어 번역본의 ‘(하)알마/알라못’ 번역<sup>8)</sup>

	『개역』	『개역개정』	『공동개정』	『새번역』	『성경』
창 24:43	청년 여자	젊은 여자	혼기가 찬 여자	처녀	처녀
출 2:8	소녀	소녀	소녀	소녀	처녀
대상 15:20	여청	알라못	알라못	알라못	알라못
시 46:1	알라못	알라못	알라못	알라못	알라못
시 68:25[26]	동녀	처녀들	처녀들	소녀들	처녀들
잠 30:19	여자	여자	젊은 여인	여자	젊은 여자
아 1:3	처녀들	처녀들	아가씨들	아가씨들	젊은 여자들
아 6:8	시녀	시녀	궁녀	궁녀	궁녀
사 7:14	처녀	처녀	처녀	처녀	젊은 여인

이사야 7:14의 ‘하알마’를 하나같이 “처녀”로 번역했던 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』은 다른 구절들에서는 다른 번역어를 선보이고 있으며,

8) 아홉 곳 모두 『공동』은 『공동개정』과 일치하고 『표준』은 『새번역』과 일치한다.

이 구절의 ‘하알마’를 “젊은 여인”으로 옮겼던 『성경』은 세 곳에서 ‘처녀(들)’로 옮기고 있다. 그렇다면 번역자들은 ‘알마’의 뜻을 어떻게 이해하고 있는 것일까? 아홉 곳 가운데 두 곳(대상 15:20; 시 46:1)에서는 음악 용어로 쓰였는데 그 의미를 알기 어렵기 때문에 대부분의 번역본은 히브리어를 음역하고 있다. 아가 6:8의 경우에는 ‘왕비’(מַלְכוֹת)와 ‘후궁’(פִּילֹנִים)이 등장하는 문맥이라 그에 맞추어 “시녀” 또는 “궁녀”라는 번역이 나온다. 다른 경우 번역자들은 이 낱말이 ‘젊은/어린 여자’를 가리킨다는 데에 동의하고 있다. ‘알마’가 성인이 아니라고 볼 때에는 “소녀”, “동녀” 등의 표현을 사용했고 비교적 나이 어린 성인이라 볼 때에는 “처녀”, “젊은 여인”, “아가씨”라고 표현한 것이다.

위의 구절들 가운데 가장 풍부한 문맥을 제공하는 창세기 24:43을 좀 더 자세히 들여다본다. 이 구절은 아브라함의 종인 라반에게, 자신이 우물가에서 어떤 기도를 드렸는지 설명하는 장면에서 나온다. 여기서 ‘하알마’는 우물에 물을 길러 와서 친절을 베풀 사람을 가리키는데, 기도하던 종은 당시에 그 사람이 누구인지 몰랐지만 나중에 리브가로 밝혀진다. 아브라함의 종은 계속 기도한다. 그 여자가 특정한 행동을 할 경우 그 여자를 여호와께서 주인의 아들을 위해 정해 주신 ‘이샤(הַאִשָּׁה)’로 알겠다고 한다(창 24:44). 그 전에 아브라함의 종인 실제로 우물가에서 드렸던 기도를 보면 이 여자를 ‘알마’가 아니라 ‘나아라(הַנַּעֲרָה)’라고 부른다(창 24:14).<sup>9)</sup> 더 나아가 해설자는 이 여자를 소개하면서 ‘나아라(הַנַּעֲרָה)’가 무척 아름다웠고 ‘남자를 가까이 하지 않은 브톨라(בְּתוּלָה)’라고 밝힌다(창 24:16). 여기서 ‘브톨라’에 ‘남자를 가까이 하지 않은 여자’라는 뜻이 들어 있다고 볼 이유는 없다. 만약 그랬다면 ‘남자를 가까이 하지 않은’이라는 설명을 덧붙일 이유가 없었을 것이다.<sup>10)</sup> 프라이머-켄스키(T. Frymer-Kensky)도 언급하듯이 ‘브톨라’는 영어에서 흔히 ‘virgin’으로 옮겨지기는 하지만 실제로는 ‘결혼할 만한 나이가 된 여자 아이’를 가리킨다.<sup>11)</sup> 체밧(M. Tsevat)에 따르면 구약성서에 ‘브

9) 리브가는 이 이야기에서 다섯 번 ‘나아라’로 언급된다(창 24:14, 16, 28, 55, 57). 여기에서 ‘나아라’의 크티브 형태에는 낱말 끝 /ā/ 모음을 표시하는 ‘ה’가 없다. 이런 형태는 이곳 외에 창 34장에 2회, 신 22:15-29에 14회 나타난다. HALOT, “נַעֲרָה”, 707; H. F. Fuhs, “נַעֲרָה na‘ar”, TDOT, vol. 9, 479.

10) Richard Niessen, “The Virginitly of the עַלְמוּתָהּ in Isaiah 7:14”, *BSac* 137:546 (1980. 4-6), 146은 이러한 설명이 있다는 점을 들어 ‘브톨라’가 그 자체로 생물학적 동정을 가리키는 것이 아니라고 본다. 한편 Alfred von Rohr Sauer, “The Almah Translation in Is. 7:14”, *CTM* 24:8 (1953), 552-553은 16절의 설명을 근거로 43절의 ‘알마’를 ‘처녀(maidens)’로 번역해야 한다고 한다. 그러나 같은 사람을 가리키더라도 그 사람의 여러 측면 중 한 측면을 강조하는 낱말을 골라 쓸 수 있다는 점을 생각하면, 이런 주장은 받아들이기 어렵다.

11) Tikva Frymer-Kensky, “Virginitly in the Bible”, Victor H. Matthews, Bernard M. Levinson,

톨라'가 나오는 51곳 가운데 분명히 'virgin'을 뜻하는 곳은 세 곳(레 21:13-14; 신 22:19; 겔 44:22)이며 다른 여러 곳에서는 동정의 의미가 두드러지게 드러나지 않는다.<sup>12)</sup> 리브가의 식구들은 아브라함의 종 앞에서 리브가를 가리킬 때 '나아라'라고 한다(창 24:55, 57). 따라서 이 본문에서는 '알마', '나아라', '브톨라', '이샤'가 모두 리브가를 가리키는 낱말로 사용되었다. '이샤'는 보통 한 남자의 아내를 가리키지만 나머지 세 낱말은 모두 어리거나 젊은 여자를 가리킬 때 사용된다.

몇 안 되는 용례를 바탕으로 '알마'의 뜻을 밝히려는 노력이 이루어졌지만 자료가 제한적이다 보니 설득력 있는 결론을 얻기 어렵다. 더구나 이 낱말의 남성형인 '엘렘(עלם)'은 구약 성서에 단 두 번(삼상 17:56; 20:22)밖에 나오지 않는다. 그중 한 곳에서는, 다윗이 골리앗에 맞서 달려가는 것을 본 사울이 부하인 아브넬에게 이 '나아르(הנער)'가 누구냐고 묻는데(삼상 17:55) 아브넬이 모른다고 하자 사울은 아브넬에게 이 '엘렘(עלם)'이 누구인지 알아보라고 한다(삼상 17:56). 그리고 나서 다윗을 만난 사울은 그를 '나아르(הנער)'라고 부른다(삼상 17:58). 다른 곳에서는, 요나단이 다윗과 말하면서 자신을 도와 일하는 아이를 가리킬 때 이 낱말을 사용한다. 요나단은 같은 아이를 두 차례 언급하면서 처음에는 '나아르'라고 했다(삼상 20:21) 바로 이어서 '엘렘'이라고 한다(삼상 20:22). 나중에 해설자가 이 아이를 언급할 때에는 일관되게 '나아르'라고 한다(삼상 20:35-41). 따라서 '엘렘'이 '나아르'와 구분되는 독특한 의미를 지니고 있다고 보기 어렵다. 또한 이 두 곳에만 나오는 것으로 볼 때 '엘렘'이 히브리어 글말에서 흔히 사용된 표현은 아니었던 것 같다.

히브리어에서 '알마'는 남성형인 '엘렘'보다는 많이 나오지만 비슷한 뜻을 지닌 '나아라'나 '브톨라'에 비해 훨씬 적게 나온다. 따라서 이 낱말이 생산적으로 사용되었다고 보기는 어렵다. 어찌면 '알마'가 저자나 독자에게 외래어로 느껴졌을 수도 있다.<sup>13)</sup> 주로 창세기 24장과 같은 특별한 상황에서 문학적인 역할을 하는 동의어로 쓰이거나 역대상 15:20이나 이사야 46:1처럼 음악 용어로 사용되거나 아가서나 잠언에서 시적으로 사용되었다.

이사야 7:14의 '알마' 역시 예언의 맥락에서 특별한 효과를 위해 사용된

and Tikva Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, JSOTSup 262 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 79.

12) M. Tsevat, "בְּתוּלָהּ *b'ṭhūlāh*", *TDOT*, vol. 2, 341. 그러나 Tikva Frymer-Kensky, "Virginitiy in the Bible", 80은 이 가운데 레 21:14는 'virgin'으로 번역할 수 있는 곳으로 인정하지만 겔 44:22의 경우는 좀 더 모호하다고 한다.

13) C. Dohmen, "עֲלָמָה *'almā*", *TDOT*, vol. 11, 160-162는 '알마'가 기본적으로 '외국 여자'를 가리킨다고 본다.

뜻하며 젊은/어린 여자를 가리키는 ‘브틀라’와 뚜렷이 구분되는 특별한 의미를 지니고 있는 것 같지는 않다. 실제로 ‘젊은 여자’(young woman)라는 뜻과 ‘성관계 경험이 없는 여자’(virgin)라는 뜻 사이의 경계는 모호할 수 있다. 특별히 고대 이스라엘 사회에서는 사회 문화적으로 이 두 뜻이 어느 정도 겹치는 부분이 있었을 것으로 헤아려 볼 수 있다. 젊은 여자를 가리키는 ‘브틀라’와 ‘알마’ 모두 두 가지 뜻을 어느 정도 공유하고 있었다고 보아야 한다.<sup>14)</sup> 그러므로 특별한 문맥이 아니라면 ‘알마’의 의미를 지나치게 한정하는 것은 적절하지 않다.<sup>15)</sup>

### 3.2.2. ‘파르테노스’와 ‘처녀’

칠십인역은 이사야 7:14의 ‘알마’를 번역할 때 ‘파르테노스(παρθένος)’라는 낱말을 골랐다. 구약 성서에 나오는 ‘알마’ 가운데 칠십인역에서 ‘파르테노스’로 번역된 곳은 이곳 외에는 창세기 24:43밖에 없다.<sup>16)</sup> 다른 곳에서는 ‘네아니스(νεάνις)’(출 2:8; 시 68:26; 아 1:3; 6:8)와 ‘네오테스(νεότης)’(잠 30:19)로 옮기고 있다.<sup>17)</sup> ‘네아니스’는 ‘어린/젊은 여자’(young woman)를 가리키며 히브리어 ‘나아라(נערה)’를 옮길 때 흔히 사용된다. ‘네아니스’는 ‘파르테노스’와 함께 쓰여 동정의 뜻을 두드러지게 드러내기도 한다(왕상 1:2).<sup>18)</sup> ‘네오테스’는 ‘어림/젊음’(state of being young)이나 ‘어린/젊은 시절’(a period in one's life when one is young)을 뜻하며,<sup>19)</sup> 히브리어 ‘느우림(נעורים)’을 옮길 때 흔히 사용된다.

‘파르테노스’는 히브리어 ‘브틀라(בתולה)’를 옮길 때 흔히 사용된다. ‘브틀라’와 마찬가지로 ‘파르테노스’도 일반적으로 젊은 여자를 가리키며 반드시 동정을 강조하는 의미로 쓰이지는 않는다.<sup>20)</sup> 문맥에 따라 차이는 있

14) Rodrigo de Sousa, “Is the Choice of παρθενος in LXX Isa. 7:14 Theologically Motivated?”, *JSS* 53:2 (2008), 227. Carsten Ziegert, “Die unverheiratete Frau in Jes 7,14: Eine Anfrage an die hebräische Lexikographie”, *ETL* 93:2 (2017), 282-283은 의미 요소 분석을 통해 ‘브틀라’와 ‘알마’ 모두 내재적으로 ‘동정’의 뜻을 갖고 있지 않으며 두 낱말을 동의어로 보아야 한다고 한다.

15) Carsten Ziegert, “Die unverheiratete Frau in Jes 7,14”, 283-284는 ‘브틀라’가 범률적 맥락이나 결혼 혹은 약혼의 성립 또는 파기와 관련된 맥락에서 사용되고 ‘알마’는 그 밖의 일반적인 맥락에서 사용된다는 점을 밝힌다.

16) 불가타 역시 이 두 곳에서만 히브리어 ‘알마’를 ‘비르고(virgo)’로 옮기고 있다.

17) 나머지 두 곳은 음악 용어로 사용된 경우인데 대하 15:20의 ‘알라못’은 ‘알라이모트(αλαμιωθ)’로 음역했으며 시 46:1의 ‘알라못’은 어근의 의미를 다른 곳의 ‘알마’와 다르게 보고 ‘크뤼피온(κρυφίων)’으로 옮겼다.

18) T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2009), 472.

19) *Ibid.*, 473.

20) T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 535; Rodrigo de Sousa, “Is the Choice

지만 ‘파르테노스’가 ‘네아니스’와 근본적으로 다른 의미를 지닌다고 보기는 어렵다.<sup>21)</sup> 실제로 칠십인역은 ‘나아라(נַעֲרָה)’를 ‘파르테노스’로 옮기기도 한다(창 24:14, 16, 55; 34:3[2x]). 이사야서에서 ‘파르테노스’가 사용된 용례(사 7:14; 23:4; 37:22; 47:1; 62:5)를 보면 실제 문맥과 관계없이 히브리어 ‘브틀라’를 기계적으로 ‘파르테노스’로 옮기고 있음을 알 수 있다.<sup>22)</sup> 따라서 이사야 7:14의 ‘파르테노스’가 동정을 강조하는 의미로 사용되었다고 주장할 만한 근거가 없다. 창세기 24:43에서 ‘알마’를 ‘파르테노스’로 번역한 것도 마찬가지이다. 칠십인역은 창세기 24장에 나오는 ‘브틀라’(16절)와 ‘나아라’(14, 16, 55절)를 모두 ‘파르테노스’로 옮기고 있다. 따라서 43절의 ‘파르테노스’에 특별히 동정의 의미가 두드러진다고 주장할 근거가 없다.<sup>23)</sup> 그렇다면 『새번역』이나 『공동개정』의 이사야 7:14 난외주에서 언급하는 것처럼 ‘처녀’라는 번역이 칠십인역을 따르고 있다고 할 수 있을지 의문이다.

『표준국어대사전』은 ‘처녀’의 지시적 의미로 두 가지를 제시한다. 첫째는 “결혼하지 아니한 성년 여자”이며 둘째는 “남자와 성적 관계가 한 번도 없는 여자”이다.<sup>24)</sup> 그런데 ‘처녀’라는 번역어가 두 번째 의미로 읽힐 가능성이 많이 있다. 한국어의 ‘처녀’는 첫째 의미로 사용되기도 하지만 최근 들어서는 둘째 의미로 사용되는 경향이 있다. 실제로 오늘날 입말에서 결혼하지 않은 성년 여자를 ‘처녀’라고 부르거나 가리키는 경우는 흔하지 않다. 다만, ‘처녀로 늙다’와 같이 결혼한 적이 있는지가 초점이 되는 문맥에서 주로 사용될 뿐이다. 더구나 마태복음 1:23이 이사야 7:14하반의 그리스어 번역본인 칠십인역을 거의 그대로 인용하면서 동정에 초점을 둔 의미로 사용하다 보니 신약과 구약을 함께 읽는 독자들에게 ‘처녀’는 동정에 초점을 둔 의미로 읽히기 쉽다. 나아가 이사야 7:14의 ‘알마’가 “결혼하지 아니한 성년 여자”를 가리킨다고 보기도 어렵다. 따라서 미혼이나 동정의 의미를 지닌

of παρθενος in LXX Isa. 7:14 Theologically Motivated?”, 221-223. 드 수자(R. de Sousa)는 ‘파르테노스’가 반드시 성관계 경험이 없는 여자를 가리키는 것은 아니지만 동정이 주요한 의미라는 점을 부정하지는 않는다.

21) CEV는 사 7:14의 각주에서, 칠십인역의 번역자가 사 7:14의 ‘파르테노스’를 ‘젊은 여자’라는 뜻으로 사용했는데 마태복음이 ‘처녀’라는 뜻으로 1:23에서 인용했다고 한다.

22) Rodrigo de Sousa, “Is the Choice of παρθενος in LXX Isa. 7:14 Theologically Motivated?”, 212.

23) Ibid., 231. 창 24장에서 ‘나아라’가 ‘파이스(παῖς)’로 번역된 경우(28, 57절)가 있는데 드 수자는 가족의 문맥에서 이 번역어가 쓰인 것으로 본다.

24) 국립국어원 표준국어대사전, “처녀”, <http://stdict.korean.go.kr> (2020. 3. 4.). 이 밖에도 이 낱말의 비유적인 의미로, “일이나 행동을 처음으로 함”과 “아무도 손대지 아니하고 그대로 임”을 제시하고 있다.

단어 ‘처녀’는 원문의 의미를 충분히 전달하지 못한다. 그렇다면 이사가 본문의 본래 의미를 더 잘 살릴 수 있는 다른 번역어를 고려해 볼 만하다.

### 3.2.3. 정관사의 번역

‘하알마’는 ‘알마’에 정관사 ‘하-’가 결합된 형태이다. 한국어에는 관사가 없어서 그에 상응하는 관형사 ‘그’로 옮기는 경우가 많지만 히브리어나 그리스어 정관사를 ‘그’로 옮기는 것이 어색한 경우도 있다. 그러나 그렇지 않은 경우라면 특정한 지시 대상을 가리키기 위해 쓰인 히브리어 정관사를 한국어 관형사 등의 적절한 문법적 기능어로 옮길 필요가 있다.

위의 <표 1>에서 볼 수 있듯이 서양 언어 번역본들은 히브리어 정관사를 대상어의 정관사로 옮기기도 하고 부정관사로 옮기기도 한다. 게제니우스-카우치-카울리(Gesenius-Kautzsch-Cowley)는 여기서 정관사가 ‘하나의 사람이나 사물을 주어진 상황에서 마음속에 존재하는 것으로 나타내기 위해’ 사용된 것으로 보면서, 이사가 7:14의 ‘하알마’에 사용된 정관사를 영어의 부정관사로 번역할 것을 제안한다.<sup>25)</sup> 한편, 주옹(P. Joüon)은 ‘하알마’가 ‘예언적 선포가 시작될 때’ 등장한다는 점을 지적하면서, 이 표현을 프랑스로 ‘une vierge’처럼 부정관사를 사용하여 번역할 수도 있고 ‘la vierge’처럼 정관사를 사용하여 번역할 수도 있는데, 어쨌든 예언자의 입장에서는 한정된 것으로 본다.<sup>26)</sup>

뒤루소(C. H. Drousseau)는 RSV가 1952년에 히브리어 정관사를 영어로 옮기면서 정관사 대신 부정관사를 사용한 것은 잘못이며 1989년에 그 개정판인 NRS가 부정관사를 정관사로 바꾸어 번역함으로써 이 상황을 바로잡았다고 판단한다.<sup>27)</sup> 물론 영어의 정관사와 히브리어 정관사는 각 언어 사용자들의 인지적 세계의 차이를 반영하여 다른 방식으로 사용되기 때문에 일대일로 대응한다고 볼 수 없다.<sup>28)</sup> 그러나 여기서 ‘하알마’가 특정인을 가리키는 것이 아니라고 설명하기는 쉽지 않다. ‘하알마’가 누구인지 문맥에서는 알 수 없지만 두 사람이 이해하고 있는 여자였다고 추정하는 것이 자연스럽다. 막연하게 어떤 여자가 아이를 낳아서 임마누엘이라 이름 지을 것이라 말한다고 보기는 어렵다.

25) GKC, §126 q-r.

26) Paul Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1996), §137 n, n. 1.

27) Clifford Hubert Drousseau, “Isaiah 7:14b in New Major Christian Bible Translations”, *JBQ* 41:3 (2013), 176.

28) Peter Bekins, “Non-Prototypical Uses of the Definite Article in Biblical Hebrew”, *JSS* 58:2 (2013), 238.



빌트베르거(H. Wildberger)는 7:14하반을 이사야가 자유롭게 쓴 것이 아니라 ‘임신을 알리는 신탁’(annunciation oracles) 형식을 빌려 쓴 것이기 때문에, ‘하알마’가 불특정한 여자나 집단으로 해석될 가능성은 없으며 특정한 여자를 가리킨다고 한다.<sup>29)</sup> 로버츠(J. J. M. Roberts)도 정관사가 사용되었을 뿐만 아니라 특정한 개인에게 아기가 태어날 것을 약속하는 전통적 ‘알림 형식’(announcement formula)이 사용된 점을 들어, 이 구절에 나오는 ‘하알마’가 특정한 여자라고 주장한다.<sup>30)</sup> 그러므로 영어, 독일어, 프랑스어와 같이 정관사와 부정관사를 모두 가지고 있는 언어에서는 히브리어 정관사를 해당 언어의 정관사로 옮기고 한국어처럼 그러한 문법적 기능어가 없는 언어에서는 거기에 해당하는 관형사 ‘그’로 옮길 필요가 있다.

## 4. ‘하라’와 ‘올레뎃’

### 4.1. ‘하라’와 ‘올레뎃’의 여러 번역

한국어 번역본들은 형용사 ‘하라’와 분사 ‘올레뎃’을 하나같이 미래 시제 표현으로 옮긴다. 여러 서양 언어 번역본들 역시 형용사 ‘하라’를 미래형을 옮긴다. 그 예로, “shall conceive”(ESV, KJV, NKJ, RSV), “will conceive”(NIV), “will be with child”(NAS), “wird ein Kind empfangen”(EIN), “deviendra enceinte”(LSG, NEG) 등을 들 수 있다. 그러나 현재형 동사를 사용해 “is with child”(NJB, NRS, TNK), “ist schwanger”(LUT, ZUR), “est enceinte”(TOB) 등으로 옮기기도 한다. 가까운 미래를 나타내는 “is about to conceive”(NET), “va être enceinte”(BFC) 등으로 옮기는 번역본들도 있다. 더 나아가 EIN의 2016년 개정판에서는 현재완료형을 사용해 “hat empfangen”으로 옮긴다.<sup>31)</sup>

형용사 ‘하라’를 미래형으로 옮긴 번역본은 뒤따르는 분사 ‘올레뎃’ 또한 미래형으로 번역한다. 이는 시간적 순서로 볼 때 당연한 결과이다. ‘하라’를 가까운 미래 표현으로 번역한 두 번역본이 ‘올레뎃’을 옮긴 것을 보면, NET는 미래형을 사용하여 “will give birth to a son”으로, BFC는 가까운 미래를

29) Hans Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary*, Thomas H. Trapp, trans., CC (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991), 308.

30) J. J. M. Roberts, *First Isaiah: A Commentary*, 188.

31) 그러나 EIN의 2016년 개정판은 1980년 초판과 마찬가지로 ‘하알마’를 ‘die Jungfrau’로 번역하고 있다.

표현하는 “(va) mettre au monde un fils”로 번역한다. ‘하라’를 현재형으로 옮긴 번역본 가운데에는 ‘올레뎃’을 미래형인 “shall bear a son”(NRS), “will give birth to a son”(NJB), “wird einen Sohn gebären”(LUT) 등으로 옮기는 번역본도 있지만, 현재형인 “sie gebiert einen Sohn”(ZUR), “enfante”(TOB)나 가까운 미래를 나타내는 “(is) about to give birth to a son”(TNK) 등으로 옮기는 번역본도 있다. ‘하라’를 현재완료로 옮긴 EIN 2016년 개정판은 ‘올레뎃’을 현재형을 사용해 “sie gebiert einen Sohn”으로 옮긴다.

형용사 ‘하라’와 분사 ‘올레뎃’의 번역 시제를 번역본에 따라 유형별로 분류하면 아래의 <표 3>과 같다.

<표 3> ‘하라’와 ‘올레뎃’의 시제 번역 유형

‘올레뎃’ ‘하라’	현재	가까운 미래	미래
현재완료	EIN16		
현재	ZUR, TOB	NABRE <sup>32)</sup> , TNK	LUT, NJB, NRS
가까운 미래		BFC	NET
미래			『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』, 『성경』, EIN, ESV, KJV, LSG, NAS, NEG, NIV, NKJ, RSV,

#### 4.2. ‘하라’와 ‘올레뎃’의 시제와 번역

이사야 7:14하반의 히브리어 본문을 다시 살펴보자.

BHS הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנו אל

‘히네(הנה)’에 이어 주어와 나옴고 형용사 ‘하라(הרה)’와 분사 ‘올레뎃(ילדת)’이 서술어로 나온다. 동사가 없이 형용사와 분사가 서술어의 기능을 하는 무동사절(無動詞節)이다. 그에 이어서 동사절이 나오는데 이 글에서는 무동사절에 집중한다.

‘히네’는 뒤이어 나오는 내용이 마치 지금 볼 수 있도록 일어나고 있는 것

32) NABRE는 ‘하라’와 ‘올레뎃’을 옮길 때 동사를 사용하지 않지만 ‘pregnant’는 현재 시제로, ‘about to bear’는 가까운 미래 시제로 볼 수 있다. “the young woman, pregnant and about to bear a son, shall name him Emmanuel”(사 7:14하, NABRE).

처럼 제시하는 기능어이다. ‘히네’가 ‘하라’ 등의 형용사와 함께 사용된 예를 보자.

הַנֶּךְ הַרְהָ וַיִּלְדֵת בֶּן וּקְרָאתָ שְׁמוֹ יִשְׁמְעָאֵל (창 16:11)

이제 네가 아이를 가졌다. 곧 아들을 낳을 것이다. 너는 그의 이름을 이스마엘이라 부를 것이다.

הַנְּהֵינָא אֶת־עַקְרָהּ וְלֹא יִלְדֵת וְהָרִית וַיִּלְדֵת בֶּן (삿 13:3)

지금 너는 아이 없는 여자이다. 아이를 낳지 못했다. 그렇지만 아이를 가질 것이고 아들을 낳을 것이다.

הַנֶּךְ הַרְהָ וַיִּלְדֵת בֶּן (삿 13:5, 7)

이제 네가 곧 아이를 가져서 아들을 낳을 것이다.

창세기 16:11에서 하같은 아이를 가진 상태였다. 따라서 ‘하라’는 현재 임신하고 있다는 의미의 ‘가졌다’로 옮기는 것이 적절하다. 사사기 13:3에서 여호와와 심부름꾼은 아이를 가지지 못하고 있는 마노아의 아내의 현재 상태에 관해 말한다. 여기서 ‘아이를 갖지 못하다’의 뜻을 갖는 형용사 ‘아카라(עַקְרָה)’는 현재 아이가 없다는 의미로 보아야 한다. 이어서 아이를 가지고 아들을 낳을 것이라는 말이 나오기 때문이다. 같은 장 5절에 여호와와 심부름꾼의 말이 나오는데 이 말을 마노아의 아내가 7절에서 그대로 인용하고 있다. 여기서 ‘하라’는 미래를 표현하는 것으로 이해하는 것이 자연스럽다.<sup>33)</sup> 그렇지만 바로 앞에 ‘히네’가 있어서 일반적인 미래가 아니라 가까운 미래에 일어날 일을 나타내는 것으로 보아야 한다.<sup>34)</sup>

빌트베르거는 이사야 7:14의 ‘하라’를 현재 시제로 옮길 수도 있고 미래 시제로 옮길 수도 있지만 현재 시제로 옮기는 것이 더 나을 것이라고 조심스럽게 말한다.<sup>35)</sup> 로버츠는 이사야가 가리키는 여자가 그 당시에 이미 아이를 가졌다고 생각한다. 그에 따르면 “히브리어 본문에서 임신이 미래에 일어날 것이라고 암시하는 점은 없다”.<sup>36)</sup> 형용사 ‘하라’는 미래 시제보다는 현재 시제나 가까운 미래 시제로 옮기는 것이 적절하다.

33) J. J. M. Roberts, *First Isaiah: A Commentary*, 117은 서술적으로 사용된 ‘하라’를 현재 시제로 옮길 수 있는 경우로 창 16:11; 38:24-25; 삼상 4:19; 삼하 11:5; 렘 31:8을 들고 두 곳(삿 13:5, 7)은 미래 시제로 옮겨야 하는 곳으로 분류한다.

34) Christo H. J. van der Merwe, “A Cognitive Linguistic Perspective on הָרָה in the Pentateuch, Joshua, Judges, and Ruth”, *Hebrew Studies* 48 (2007), 128.

35) Hans Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary*, 308.

36) J. J. M. Roberts, *First Isaiah: A Commentary*, 119.

형용사 ‘하라’에 이어서 분사 ‘올레뎃’이 나온다. 게제니우스-카우치-카울리는 분사의 주어 앞에 ‘히네’가 올 때 미래의 의미로 쓰일 수 있다고 한다. 바로 일어나든가 얼마 있지 않아 반드시 일어날 사건을 언급할 때, 곧 ‘임박한 미래 시제’(futurum instans)에 사용된다는 것이다.<sup>37)</sup> 판 더르 메르버(C. H. J. van der Merwe)는 ‘히네’가 기본적으로는 공간적으로 가까이 있는 대상을 제시하기 위해 사용되지만 좀 더 확장된 의미로는 시간적으로 가까이 있는 행동이나 사건을 가리킨다고 한다.<sup>38)</sup> 더 나아가, 이런 시간적 근접성을 표현할 때 서술어로는 어떤 일이 일어나고 있거나 곧 일어날 것임을 표현하는 분사가 주로 사용된다고 한다.<sup>39)</sup> 판 더르 메르버, 노데, 크루저(C. H. J. van der Merwe, J. A. Naudé, and J. H. Kroeze) 역시 ‘히네’가 “임박한 행위나 사건”에 관한 평가를 드러내는 경우를 언급한다.<sup>40)</sup> 위키와 오카너(B. K. Waltke and M. O'Connor)는 ‘히네’ 다음에 분사가 와서 미래를 표현하는 예를 들고 있다. 이런 경우는 어떤 일을 생생하게 표현하거나 다른 사건과 논리적으로 연결되어 있다는 점을 드러낸다.<sup>41)</sup> 실제로 위키와 오카너가 제시한 아래의 예문들을 보면 이런 경우 분사는 대체로 곧 일어날 일을 표현한다는 것을 알 수 있다.

הנה אנכי עשה דבר בישראל (삼상 3:11)

이제 내가 이스라엘 가운데 어떤 일을 한다.

ואני הנני מביא אתהמבול מים על-הארץ (창 6:17)

이제 내가 큰물을 땅 위에 몰아온다.

הנכה ראה בעיניך ומשמ לא תאכל (왕하 7:2)

이제 네가 너의 눈으로 보기는 하지만 먹지는 못한다.

위의 예문들에 나오는 분사를 단순히 미래형으로 번역하더라도 뜻이 크게 달라지지 않는다. 그러나 분사의 의미를 더 잘 살리기 위해서는 미래를 나타내는 표현으로 옮기면서 ‘곧’과 같은 부사를 더하거나 현재 시제로

37) GKC, §116 p.

38) Christo H. J. van der Merwe, “A Cognitive Linguistic Perspective on הָיָה in the Pentateuch, Joshua, Judges, and Ruth”, 127-129, 138-139.

39) Ibid., 128.

40) Christo H. J. van der Merwe, Jacobus A. Naudé, and Jan H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, 2nd ed. (London: T&T Clark, 2017), 407.

41) Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 627-628.

표현하는 것이 좀 더 생생한 느낌을 줄 수 있다.

이처럼 형용사 ‘하라’와 ‘올레뎃’은 현재 일어나고 있거나 머지않아 일어날 일을 나타낸다. 그런데 위에서 살펴본 모든 한국어 번역본은 이사야 7:14에 나오는 두 낱말을 모두 미래 시제로 옮기고 있다. 서양 언어 번역본들 중 상당수는 ‘하라’를 미래형으로 옮기고 있으며 대부분의 번역본은 ‘올레뎃’을 미래형으로 옮기고 있다. 이에 관해 뒤루소는 ‘하라’를 미래형으로 번역한 것은 잘못이며, “is with child”로 옮긴 NRS가 비록 고어를 사용하긴 했지만 현재 시제로 잘 번역했다고 평가한다. 또한 그는 ‘올레뎃’도 ‘아주 가까이 다가온 사건(a very near-term event)’을 나타내므로 “is about to give birth to”로 번역할 것을 제안한다.<sup>42)</sup> 한국어 번역의 경우도 ‘하라’와 ‘올레뎃’을 미래 시제로 옮기는 것보다는 현재나 가까운 미래를 표현하도록 옮기는 것이 원문의 뜻을 더 잘 살릴 수 있다.

## 5. 번역 제안

이사야 7:14하반부터 17절까지 나오는 징조는 ‘하알마’가 아이를 가졌고 곧 아들을 낳는다는 진술로 시작한다. 아이의 어머니는 아이에게 ‘임마누엘’이라는 이름을 붙여 줄 것이다. 그 아이가 좋은 것과 나쁜 것을 구별하여 좋은 것을 고를 수 있는 나이가 될 때, 곧 그 아이가 젖을 떼고 영긴 젖과 꿀을 먹을 때가 되면 유다를 위협하던 시리아와 이스라엘이 멸망할 것이다. 이사야는 이런 일이 곧 일어난다는 점을 강조하기 위해 아이가 자라서 젖을 떼 때까지의 시기를 제시한다.

‘알마’라는 낱말이 동정을 강조하여 쓰이기도 하지만 이사야 7장의 문맥에서는 어린 나이에 좀 더 초점을 둔 표현으로 보는 것이 자연스럽다. 만약 이 낱말이 가리키는 여자의 동정을 강조하여 번역하면 성적인 관계없이 아이가 태어난다는 점이 징조의 핵심이라고 생각할 수 있다.<sup>43)</sup> 더구나 마태복음 1:23을 읽은 독자들에게는 그런 이해가 더 쉽게 생겨날 수 있다. 그러나 이사야 7장의 맥락에서 기적적인 출생이 징조라 보기는 어렵다. 징조는 단순히 어떤 나이 어린 여자가 아들을 낳고 그 아들의 이름을 ‘하나님이 우리와 함께 하신다’라는 뜻을 지닌 ‘임마누엘’로 짓는 것과 관련이 있

42) Clifford Hubert Drousseau, “Isaiah 7:14b in New Major Christian Bible Translations”, 176.

43) 사 7:14에 언급된, 여호와께서 주시겠다는 ‘징조’(אוֹת)가 초자연적인 사건을 가리킬 수 있다는 점을 들어 이 아이의 출생 자체를 초자연적 징조로 해석하는 경우도 있다. 한 예로, Alfred von Rohr Sauer, “The Almah Translation in Is. 7:14”, 556-557을 보라.

다.<sup>44)</sup> 따라서 ‘하알마’를 ‘처녀’보다는 ‘젊은 여자’로 번역하는 것이 나을 것이다.

한편 이 문맥에서 ‘젊다’라는 표현은 오늘날 한국 사회와 기원전 8세기 이스라엘 사회에서 똑같은 뜻을 지니지 않을 것이다. ‘하알마’를 이사야의 아내로 보는 로버츠는 이 여자의 나이가 십대였을 것으로 추정한다.<sup>45)</sup> 그렇다면 ‘하알마’를 ‘젊은 여자’보다는 ‘어린 여자’로 옮기는 것이 오늘날 독자의 관점에서 볼 때 원문을 더 잘 살리는 표현일 수 있다. 아울러, 비록 문맥에서 ‘하알마’가 누구인지는 분명하지 않지만, 대화 참여자인 이사야와 아하스가 그 사람의 정체성을 알고 있었을 가능성이 높은 상황에서 히브리어 정관사를 살려 한국어 관형사 ‘그’로 옮기는 것이 좋겠다.

시간적 근접성을 나타내는 ‘히네’와 연결되어 나오는 형용사 ‘하라’와 분사 ‘올레뎃’의 경우를 보자. 주어인 ‘하알마’가 현재 아이를 가졌거나 적어도 곧 가질 상황이라면 형용사 ‘하라’를 그에 맞춰 현재나 가까운 미래를 나타내는 표현으로 번역하는 것이 적절하다. ‘올레뎃’ 역시 머지않아 일어날 일을 가리키므로 생생함을 강조하여 현재형으로 번역하거나 가까운 미래를 나타내는 표현으로 옮기는 것이 낫다. 그렇게 하면 머지않아 일어날 일을 다루고 있는 15-17절과 좀 더 잘 어울릴 것으로 본다. 따라서 이사야 7:14하반의 두 무동사절을 이렇게 옮길 수 있을 것이다.

‘이제 그 어린 여자가 아이를 가졌습니다. 머지않아 아들을 낳습니다.’

## 6. 글을 맺으며

이사야 7:14에 나오는 ‘알마’는 ‘나아라’나 ‘브톨라’처럼 기본적으로 ‘젊거나 어린 여자’를 가리킨다. 나이가 어린 여자는 대체로 결혼하지 않은 경우가 많았고 당시 유다 사회의 문화적, 법적 규정들이 동정을 강조하다 보니 어린 여자를 가리키는 낱말들이 문맥이나 상황에 따라 동정에 초점을 두고 쓰이는 경우가 있었을 것이다. 그러나 이사야 7:14의 문맥에서 히브리어 ‘알마’나 그 번역어인 ‘파르테노스’에 동정을 강조하는 의미가 있다고 보기는 어렵다. 그렇다면 한국어 번역어도 동정보다는 어린 나이에 초점을 둔 표현을 사용하는 것이 바람직하다. 비록 ‘알마’가 누구를 가리키는가에 관해서 아직도 논쟁이

44) Hans Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary*, 312.

45) J. J. M. Roberts, *First Isaiah: A Commentary*, 119.

있긴 하지만 ‘알마’에 결합된 히브리어 정관사도 적절하게 옮길 필요가 있다. 또한 한국어 번역본들은 두 무동사절을 미래를 나타내는 표현으로 옮기고 있다. 그러나 ‘힌네’가 이끄는 히브리어 무동사절의 의미를 살린다면 형용사와 분사로 이루어진 서술어를 현재 시제나 가까운 미래를 나타내는 표현으로 옮기는 것을 고려해 볼 만하다.

<주제어>(Keywords)

이사야 7:14, ‘하알마’, ‘브틀라’, ‘파르테노스’, 무동사절.

Isaiah 7:14, *hā‘almāh*, *bētūlāh*, *parthenos*, verbless clauses.

(투고 일자: 2020년 1월 29일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 3월 6일)

<참고문헌>(References)

- 국립국어원 표준국어대사전, <http://stdict.korean.go.kr> (2020. 3. 4.).
- 박형순, “임마누엘(이사 7,14)의 신원과 신학적 의미에 관한 고찰”, 『가톨릭신학』 33 (2018), 5-39.
- 이환진, “마태복음 1:23의 ‘동정녀’와 ‘처녀’라는 용어의 유래에 대하여”, 『성경원문연구』 41 (2017), 75-99.
- 이환진, 『우리말과 히브리어로 엮어 읽는 이사야』, 서울: 대한기독교서회, 2017.
- Begrich, Joachim, “Der Syrisch-Ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 83 (1929), 213-237.
- Bekins, Peter, “Non-Prototypical Uses of the Definite Article in Biblical Hebrew”, *Journal of Semitic Studies* 58:2 (2013), 225-240.
- De Sousa, Rodrigo, “Is the Choice of  $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\nu\omicron\varsigma$  in LXX Isa. 7:14 Theologically Motivated?”, *Journal of Semitic Studies* 53:2 (2008), 211-232.
- Durousseau, Clifford Hubert, “Isaiah 7:14b in New Major Christian Bible Translations”, *Jewish Bible Quarterly* 41:3 (2013), 175-180.
- Frymer-Kensky, Tikva, “Virginity in the Bible”, Victor H. Matthews, Bernard M. Levinson, and Tikva Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, JSOTSup 262, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 79-96.
- GKC = Gesenius, Wilhelm, *Gesenius' Hebrew Grammar*, E. Kautzsch, ed., A. E. Cowley, trans., 2nd ed., Oxford: Clarendon, 1910.
- Joüon, Paul, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1996.
- HALOT = Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, M. E. J. Richardson, trans. and ed., Study edition, Leiden: Brill, 2001.
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain: Peeters, 2009.
- Niessen, Richard, “The Virginity of the  $\text{עַלְמָה}$  in Isaiah 7:14”, *Bibliotheca Sacra* 137:546 (1980. 4-6), 133-150.
- Roberts, J. J. M., *First Isaiah: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2015.
- TDOT = Botterweck, G. Johannes, et al., eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, T. Willis, et al., trans., 16 vols., Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2018.
- Van der Merwe, Christo H. J., “A Cognitive Linguistic Perspective on  $\text{הַיָּמָה}$  in the



- Pentateuch, Joshua, Judges, and Ruth”, *Hebrew Studies* 48 (2007), 101-140.
- Van der Merwe, Christo H. J., Naudé, Jacobus A., and Kroeze, Jan H., *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, 2nd ed., London: T&T Clark, 2017.
- Von Rohr Sauer, Alfred, “The Almah Translation in Is. 7:14”, *Concordia Theological Monthly* 24:8 (1953), 551-559.
- Waltke, Bruce K. and O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Wildberger, Hans, *Isaiah 1-12: A Commentary*, Thomas H. Trapp, trans., CC, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991.
- Ziegert, Carsten, “Die unverheiratete Frau in Jes 7,14: Eine Anfrage an die hebräische Lexikographie”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 93:2 (2017), 269-287.

<Abstract>

**The Translation of Isaiah 7:14b:  
*hā'almāh* and the Verbless Clauses**

Yoo-ki Kim  
(Seoul Women's University)

The Hebrew term *hā'almāh* in Isaiah 7:14b has been rendered as *cheonyeo* in most Korean translations, which partly corresponds to 'virgin' in English, without taking the definite article *ha-* into account. Moreover, all the Korean versions under review have rendered the adjective *hārāh* and the participle *yōledet* as future tense verbs.

*'almāh* is attested in the Hebrew Bible nine times, but none of the other instances put focus on 'virginity'. Along with *bētūlāh* and *na'ārāh*, *'almāh* generally refers to a young woman. The LXX translates *'almāh* as *parthenos*, which has been suggested to mean 'virgin' since the LXX almost mechanically renders Hebrew *bētūlāh* as *parthenos*. However, *bētūlāh* does not always focus on virginity and *parthenos* is sometimes chosen to translate *na'ārāh*. In addition, the context of Isaiah 7:14 does not warrant the translation of *'almāh* as *cheonyeo* or 'virgin'. Korean versions also need to translate the Hebrew definite article into the Korean determiner *geu* since the young woman in this verse is likely to be a particular person known to the interlocutors of the reported speech.

The adjective *hārāh* and the participle *yōledet* immediately follows the subject *hā'almāh* as predicates. Korean translations as well as a number of translations in other languages render the adjective and participle as future tense verbs. However, they are preceded by *hinnēh*, which presents actions or events in temporal proximity. The context also suggests that the events referred to by these predicates are occurring or will soon come true. The woman is probably pregnant now and will soon give birth to a son. Therefore, it is recommended that these predicates be rendered using present tense or near future tense verbs. After all, the sign is not about a virgin birth but the birth of a son and naming him Immanuel, which promises protection to King Ahaz and his kingdom.

## 집회서 48:17-22의 히스기야 터널에 관한 고찰 — 히브리어 본문과 칠십인역의 본문 비교 —

임봉대\*

### 1. 들어가는 말

이스라엘 역사상 가장 극적인 사건 중 하나는 기원전 701년 예루살렘을 위협한 앗수르 왕 산헤립의 유다 침공이다. 성경은 히스기야가 앗수르의 예루살렘 공격에 대비하여 성안으로 물을 끌어들이는 것을 큰 업적으로 묘사하고 있다(왕하 20:20; 대하 32:30). 1837년 에드워드 로빈슨(Edward Robinson)이 기혼 샘에서 실로암 연못에 이르는 터널을 탐사하고, 1880년 실로암 비문이 발견됨으로써 이 터널이 히스기야가 앗수르의 공격에 대비하여 만든 수로라고 인정되어 왔다.<sup>1)</sup> 한편 로저슨(J. Rogerson)과 데이비스(P. H. Davies)는 이 터널이 히스기야가 만든 것이 아니라 훨씬 후대인 하스모니아(Hasmonean) 왕조 때 만들어진 것이라고 주장하면서 터널의 시기와 용도에 대해 다른 의견을 제시하기도 하였다.<sup>2)</sup>

기원전 8세기경 히스기야가 만들었다는 수로에 대한 기록은 외경인 집회서에도 나온다. 집회서는 기원전 200-175년경 벤 시라(Ben Sira)가 원래 히브리어로 쓴 책으로, 현재 그리스어 역본인 칠십인역(LXX)과 히브리어로 쓰인 사본이 함께 존재한다. 집회서 48:17-22는 히스기야의 업적을 칭송하면

\* Graduate Theological Union에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 국제성서박물관 관장, 감리교신학대학교 객원교수. [biblemuseum@naver.com](mailto:biblemuseum@naver.com).

1) Avraham Faust, "A Note on Hezekiah's Tunnel and the Siloam Inscription", *JSOT* 90 (2000), 3.

2) John Rogerson and Philip R. Davies, "Was the Siloam Tunnel Built by Hezekiah?", *Biblical Archaeologist* 59:3 (1996), 138-149.

서 앓수르의 침공에 대비하여 성 안으로 물을 끌어들이는 것을 언급하고 있다. 이 본문은 하스모니아 왕조 직전에 기록된 것이어서 특별히 시선을 끈다.

이 논문에서는 먼저 히스기야가 만든 수로에 관한 성경의 기록을 살펴보고 집회서 48:17-22의 히브리어 본문과 칠십인역의 본문을 비교, 분석하면서, 『공동』(1977년)과 한국천주교주교회의 『성경』(2005년)<sup>3)</sup>, 그리고 미국 가톨릭교회 성경인 NAB(1970년)의 개정판인 NABRE(2011년)에 나타난 번역상의 차이점을 찾아보고자 한다.

『공동』은 1977년 대한성서공회에서 신·구교 공동 사업으로 출판한 성경이다. 『공동』은 현대 한국어로 번역되었고 이해하기 쉽지만 개신교에서는 일반적으로 예배용 성경으로 사용하지 않았고 일부에서만 받아들여 사용하였다. 1999년에 『공동개정』이 나왔는데, 1988년부터 달라진 한글맞춤법에 따른 개정의 필요성과 그동안 발견된 번역 및 편집상의 오류, 가톨릭으로부터의 요청 등에 따라 소폭 개정한 것이다.<sup>4)</sup> 그러나 본 논문에 인용한 집회서 본문의 경우 『공동개정』과 『공동』이 일치하므로 『공동』을 그대로 사용한다.

NAB는 1962년에 시작된 제2 바티칸 공의회 이후 미국 가톨릭교회가 라틴어 성경인 불가타 역(Vulgate)이 아닌 히브리어, 아람어와 그리스어에서 직접 번역한 성경이다. 특히 라틴어 학자들뿐만 아니라 비(非) 가톨릭 학자인 프랭크 크로스(Frank M. Cross, Jr.), 데이빗 노엘 프리드만(David Noel Freedman), 존 낙스(John Knox)와 제임스 샌더스(James A. Sanders) 등이 참여를 했고, 사해 사본을 포함한 여러 사본을 참고하였다는 점에서 주목할 만하다.<sup>5)</sup> 집회서의 경우 개정판인 NABRE가 NAB보다 히브리어 본문을 더 잘 반영하고 있다.

## 2. 성경에 언급된 히스기야 터널

예루살렘 동쪽 기드론 골짜기에 있는 기혼 샘과 연결된 급수 시설이 세

3) 가톨릭교회에서는 한동안 『공동』을 사용하였지만, 1988년 『공동』을 대신할 새로운 성경을 번역하는 작업을 시작하여 2005년에 완역, 출판된 『성경』을 가톨릭 공인 성경으로 사용하고 있다.

4) 전무용, “『공동번역 성서 개정판』 무엇이 어떻게 개정되었는가”, 『성경원문연구』 13 (2003), 139-156.

5) *The New American Bible, Translated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources by Members of the Catholic Biblical Association of America: With Textual Notes on Old Testament Readings* (Paterson: St. Anthony Guild, 1970), 124-125.

가지 있었다.<sup>6)</sup> 첫째는 1867년에 발견된 워렌의 수직 갱도(Warren's shaft)이다. 예루살렘 성벽 안쪽에서 수직으로 우물을 파서 기혼 샘에서 흘러온 물을 퍼 올리는 것이다. 둘째는 기혼 샘에서 나온 물이 동쪽 계곡을 따라 남쪽으로 흘러 아래 못으로 가는 시내가 하나 있다. 이 시내는 일부 바위를 뚫은 곳도 있지만 대부분 자연스럽게 지상으로 흐른다. 이 시내는 이사야 8:6에 언급된 것으로 히스기야가 지하 수로를 파기 이전부터 존재하였던 것으로 보인다. 셋째는 히스기야 터널이다. 히스기야가 앗수르의 침공에 대비하여 기혼 샘의 물을 성안으로 끌어들이는 지하 수로를 만들었다는 기록은 열왕기하 20:20과 역대하 32:30에서 찾아볼 수 있다.

## 2.1. 열왕기하 20:20

열왕기하 20:20은 히스기야의 남은 사적과 업적에 대해 결론적으로 매듭을 지으면서 특별히 히스기야가 “물을 성 안으로 끌어들이는 일”을 언급하고 있다.

וַאֲשֶׁר עָשָׂה אֶת־הַבְּרִיחַ וְאֶת־הַתְּעָלָה וַיָּבֵא אֶת־הַמַּיִם הָעִירָה MT

LXX και ὅσα ἐποίησεν τὴν κρήνην καὶ τὸν ὑδραγωγὸν καὶ εἰσήνεγκεν τὸ ὕδωρ εἰς τὴν πόλιν

『개역개정』 저수지와 수도를 만들어 물을 성 안으로 끌어들이는 일  
 『공동』 저수지를 파고 물길을 터서 성 안으로 물을 끌어들이는 일  
 『성경』 그가 저수지와 수로를 만들어 도성 안으로 물을 끌어들이는 일

NABRE how he constructed the pool and conduit and brought water into the city

히브리어 성경(MT)의 וַאֲשֶׁר עָשָׂה אֶת־הַבְּרִיחַ וְאֶת־הַתְּעָלָה에서 『개역개정』이 “수도”라고 번역한 הַתְּעָלָה는 『공동』의 “물길”이나 『성경』의 “수로”로도 번역될 수 있는데, 어원은 עלה로 ‘올라간다’는 뜻이다. 그래서 로저슨과 데이비스는 הַתְּעָלָה의 어원적 의미를 볼 때 히스기야가 만든 수로가 기혼 샘에서 실로암 연못까지 수평으로 흐르는 터널이 아니라, 기혼 샘에서 나온 물을

6) Stig Norin, “The Age of the Siloam Inscription and Hezekiah’s Tunnel”, *Vetus Testamentum* 48:1 (1998), 38-39.

수직으로 퍼 올린 위렌의 수직 갱도라고 주장한다.<sup>7)</sup> 그러나 הַתְּעָלָה는 갈멜 산 정상에서 엘리야가 제단을 돌아가며 만든 ‘물길(도랑)’(왕상 18:32, 35, 38)을 나타내기도 하는데, 이것은 물의 방향이 수평이나 수직이냐를 말하려는 것이 아니라 물이 흐르는 길을 나타내는 일반적인 표현이다.<sup>8)</sup>

중요한 것은 그다음 문장인 הָעִירָה אֶת־הַמַּיִם הָעִירָה에 나오는 הָעִירָה(성으로)라는 표현이다. 히브리어는 ‘-를 향하여’ 혹은 ‘-으로’라는 방향성을 나타내는 접미어 ‘-아(הַ)’가 결합되어 있는데, 칠십인역에서는 εἰς τὴν πόλιν(성안으로)이라고 하여 ‘안으로’라는 전치사 εἰς를 사용함으로써 히스기야가 만든 수로가 성 밖에서 성안으로 연결된 것임을 명확하게 표현하고 있다.

## 2.2. 역대하 32:30

역대기는 바벨론 포로 후기인 페르시아 시대에 기록된 것으로 신명기 사가의 열왕기와 달리 히스기야가 행한 치적에 대해 훨씬 많은 내용들을 알려 주고 있다.<sup>9)</sup> 이것은 히스기야를 다윗과 솔로몬에 비견하려는 저자의 관심에서 비롯된 것이다.<sup>10)</sup> 역대기 사가는 역대하 32:2-8에 히스기야가 앗수르왕 산헤립의 공격에 대비하기 위해 성 밖의 모든 물 근원과 시내를 막았다고 기록하고, 30절에서는 히스기야가 물을 성안으로 끌어들이는 것에 대해 상세하게 묘사하고 있다.

וְהוּא יְחַזְקֶהוּ סָתַם אֶת־מוֹצָא מַיִמֵי נִיחּוֹן הָעֵלְיוֹן וַיִּשְׁרָם  
לְמִשְׁהַמְעַרְבָּה לְעִיר דָּוִד וַיִּצְלַח יְחַזְקֶהוּ בְּכָל־מַעֲשָׂהוּ

LXX                    αὐτὸς Εζεκιας ἐνέφραξεν τὴν ἕξοδον τοῦ ὕδατος Γῆων τὸ ἄνω καὶ κατηύθυνεν αὐτὰ κάτω πρὸς λίβα τῆς πόλεως Δαυὶδ καὶ εὐοδώθη Εζεκιας ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ

『개역개정』        이 히스기야가 또 기혼의 윗샘물을 막아 그 아래로부터 다윗 성 서쪽으로 곧게 끌어들이었으니 히스기야가 그의 모든 일에 형통하였더라

『공동』             기혼 샘 윗쪽 물줄기를 막고 땅을 뚫어 그 물을 감쪽같이 다윗 성 서쪽으로 해서 성 안으로 끌어들이는 것도 바로 히

7) John Rogerson and Philip R. Davies, “Was the Siloam Tunnel Built by Hezekiah?”, 143.

8) Stig Norin, “The Age of the Siloam Inscription and Hezekiah’s Tunnel”, 43.

9) T. R. 흙스, 『열왕기하』, 김병하 역, WBC 13 (서울: 도서출판 솔로몬, 2013), 564.

10) 레이몬드 B. 딜라드, 『역대하』, 정일오 역, WBC 15 (서울: 도서출판 솔로몬, 2010), 410.

『성경』 즈키야였다. 히즈키야는 무슨 일을 하여도 뜻대로 되었다. 기혼 샘의 위쪽 물줄기를 막아 다윗성 서쪽 밑으로 돌려 끌어들이는 것도 바로 히즈키야이다. 히즈키야는 하는 일마다 성공하였다.

NABRE This same Hezekiah stopped the upper outlet for water from Gihon and redirected it underground westward to the City of David. Hezekiah prospered in all his works.

역대하 32:30은 לְמַטְּהָ-מֵעֶרְבָה לְעִיר דָּוִד(땅 아래를 통해 다윗성의 서쪽 편으로)라는 표현을 통해 히스기야가 물을 성 안으로 끌어들이는 일에 대해 열왕기하 20:20보다 훨씬 더 구체적으로 묘사하고 있다. 이 표현은 예루살렘성 동쪽 밖 기드론 골짜기에 있는 기혼 샘에서 다윗성의 서쪽 편에 있는 실로암 연못까지 지하 수로를 만든 것을 말한다. 30중반절에 וַיִּשְׂרַם이라는 단어를 『개역개정』은 “곧게 끌어들이었으니”라고 번역하고, 『성경』은 “돌려 끌어들이는 것”으로 번역하고 있다. 히브리어 שָׂרַם는 ‘곧은’(right) 혹은 ‘부드러운’(smooth)이란 뜻으로, 여기서는 기혼 샘에서 실로암 연못에 이르기까지의 경사가 아주 완만하여 물이 순조롭게 잘 흐르게 하였다는 것을 의미한다.

30하반절에 וַיִּצְלַח וַיְחַקְקֵהוּ בְּכָל-מַעְשָׂהוּ(그리고 히스기야는 그의 모든 일에 형통하였다)라는 표현은 히스기야가 수로를 만든 것이 하나님 은총의 결과라는 역대기 사가의 신학적 의도를 보여 준다. 동사 וַיִּצְלַח의 원형인 צָלַח는 ‘번성하다’, ‘형통하다’는 뜻으로 역대기사의 보응의 신학의 특성을 나타내는 단어로 사용된다.<sup>11)</sup>

### 3. 집회서 48:17-22의 본문 분석

칠십인역에 있는 집회서(Ecclesiasticus)의 본래 이름은 ‘시라크의 지혜’(소피아 시라크, Σοφία Σειραχ)이다. 집회서는 초대 기독교 교부들이 교회에서 사용하기 좋은 집회 문헌이라는 뜻에서 붙인 명칭이다. 1896년과 1900년 사이에 이집트 카이로 회당 창고(genizah)에서 발견된 많은 문헌 중 히브리어로 된 집회서 단편들이 학자들에 의해 확인되었으며, 1986년 세흐터(S. Schechter)는 루이스(Mrs. Lewis)와 김슨(Mrs. Gibson)이 동방에서 가져온 고대 사본 조각들이 히브리 원어로 쓰인 집회서(The Wisdom of Ben

11) Ibid.

Sira)의 일부분인 것을 알았다.<sup>12)</sup>

집회서는 구약의 전통적인 지혜전승을 반영하고 있지만, 특별히 집회서 44-50장의 경우 지혜전승과 이스라엘의 역사전승을 결합하고 있다.<sup>13)</sup> 집회서 44-50장은 일종의 영웅 찬양시로 창세기의 태고사(창 1-11장)에 등장하는 에녹과 노아를 비롯하여 이스라엘의 족장들인 아브라함, 이삭, 야곱, 그리고 모세와 아론부터 사사들과 왕들을 포함한 구약성서의 여러 인물들과 집회서 저자 당시의 대제사장인 시몬(Simon II, 기원전 219-196년) 등을 찬양하고 있다.<sup>14)</sup> 그중에 집회서 48:17-22는 성벽을 공고히 하고 물을 안전하게 확보함으로 앗수르의 침공을 물리친 히스기야의 업적을 칭송한 내용이다.

집회서 사본들은 A, B, C, D 등 네 부분으로 구분되어 있는데, 그중에 48장은 MS(Manuscript, 사본) B에 속한다. MS B는 12세기에 행 나누기로 쓴 것으로 모두 19장으로 되어 있다.<sup>15)</sup> MS B는 루이스-깁슨 단편과 보들레이안(Bodleian) 단편과 함께 있었던 고문서(codex)에서 나온 것이다.<sup>16)</sup> 본 논문에서 사용된 히브리어 본문은 판크레티우스 빈체스(Pancratius C. Beentjes)가 쓴 *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*<sup>17)</sup>에 있는 것이다.

### 3.1. 17절

יחזקיהו חזק עירו	a Εζεκιας ὠχύρωσεν τὴν πόλιν αὐτοῦ
מהטות אל תוכה מים	b καὶ εἰσήγαγεν εἰς μέσον αὐτῆς ὕδωρ
ויחצב כנחשת צורים	c ὤρυξεν σιδήρῳ ἀκρότομον
ויחסום הרים מקוה	d καὶ ὠκοδόμησεν κρήνας εἰς ὕδατα

12) Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*, AB 39 (New York: Doubleday, 1987), 51.

13) 천사무엘, “집회서의 이스라엘 영웅 찬양시”, 『한국기독교신학논총』 40 (2005. 7.), 30.

14) Ibid., 31.

15) Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*, 52.

16) S. Schechter and C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899), 10.

17) Pancratius C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, VTS 68 (Leiden: Brill, 1997).



『공동』

- a 히스기야는 그의 도성을 견고히 하고
- b 성 안에 물을 끌어들였다.
- c 그리고 쇠로 바위에 굴을 파서
- d 저수지를 만들었다.

『성경』

- a 히스기야는 그의 도성을 견고하게 하고
- b 그 한복판으로 물을 끌어들였다.
- c 그는 쇠 연장으로 바위를 뚫고
- d 저수 동굴을 만들었다.

NABRE

- a Hezekiah fortified his city
- b and had water brought into it;
- c With bronze tools he cut through the rocks
- d and dammed up a mountain site for water.

17a절 עִירוֹ חֻזַּק (히스기야는 그의 도성을 견고히 하고)는 이사야 22:9에 “또 예루살렘의 가옥을 계수하며 그 가옥을 헐어 성벽을 견고하게도 하며”라는 기록과 내용상 일치한다. 17c절 וַיַּחצֵב כְּנֹחֶשֶׁת צוּרִים (그리고 그가 놋으로 바위를 뚫어서)라는 표현에서 כְּנֹחֶשֶׁת는 전치사가 כ(-같이)인데, 원래는 전치사 ב(-안에, -로)이다. 『공동』과 『성경』은 칠십인역의 σιδήρω (쇠, 남성 단수 여격)을 따라 “쇠로”라고 번역을 하였지만, 히브리어 본문의 נֹחֶשֶׁת는 ‘놋’(bronze, 청동)이다. ‘쇠’는 히브리어로 בַּרְזֶל이다. 히스기야는 종교 개혁을 단행하면서 많은 우상을 제거하고 ‘느후스단’(נְחֻשְׁטָן)도 부수었다(왕하 18:4). ‘느후스단’은 (뱀)신의 형상을 놋(청동)으로 만들었다는 데서 유래한 명칭이다. 이스라엘 백성들은 광야에서 모세가 만들었던 놋뱀(민 21:6-9)을 향하여 계속해서 분향하였는데, 히스기야가 산당을 제거하면서 느후스단도 함께 부순 것이다.<sup>18)</sup> NAB도 칠십인역을 따라 “with iron”(쇠로)이라고 번역하였지만, 개정판인 NABRE는 히브리어 본문을 따라 “with bronze”(놋으로)로 번역하였다. 17c절에 나오는 동사 חצב(뚫다)와 명사 צור(바위)는 실로암 비문에도 두 번씩 나온다.<sup>19)</sup>

18) 이상원, “히스기야의 산당 제거(왕하 18:4)와 예로보암의 죄(왕상 12:26-32) — 히브리 성서(MT)와 우리말 번역 성서의 비교 —”, 『성경원문연구』 39 (2016), 48.

19) 동사 חצב와 명사 צור에 대해서는 다음에 나오는 4. 실로암 비문에서 다룬다.

17d절 מקוה הרים מְסוּמ from the original form is סָסָם by ‘막다’, ‘멈추다’, ‘망을 씌우다’는 뜻이다. 그리스어 동사 ὑκοδόμησεν은 ‘짓다’, ‘건설하다’는 뜻이다. 히브리어 본문인 מקוה הרים מְסוּמ을 직역하면 “저수지를 (위하여) 산(혹은 언덕)들을 막았다”라고 할 수 있는데, 이러한 표현은 이사야 22:11 “너희가 … 두 성벽 사이에 저수지를 만들었느니라”(וּמְקוֹה עֲשִׂיתֶם בֵּין הַחֻמּוֹתִים)는 표현과 비교해 볼 수 있다. 이것은 실로암 연못이 서쪽 성벽과 맞은편 언덕 사이에 있다는 사실과 부합된다.<sup>20)</sup>

### 3.2. 18절

בימיו עלה סנחריב	a ἐν ἡμέραις αὐτοῦ ἀνέβη Σενναχηριμ
וישלח את רב שקה	b καὶ ἀπέστειλεν Ραψακημ
ויט ידו על שיון	c καὶ ἀπῆρεν καὶ ἐπῆρεν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ Σιών
וינדרף אל בנאונו	d καὶ ἐμεγαλούχησεν ἐν ὑπερηφανίᾳ αὐτοῦ

#### 『공동』

- a 그의 시대에 산헤립이 왕이 되어
- b 랍사게를 사신으로 보냈다.
- c 그가 시온 산을 향하여 손을 들고
- d 거만하게 호언장담하였다.

#### 『성경』

- a 그의 시대에 산헤립이 쳐들어왔는데
- b 그는 랍사게를 파견하고 떠났다.
- c 그는 시온을 거슬러 손을 들고
- d 오만한 태도를 보이며 호언장담하였다.

#### NABRE

- a During his reign Sennacherib led an invasion
- b and sent his adjutant;
- c He shook his fist at Zion
- d and blasphemed God in his pride.

『공동』에 18a절 “왕이 되어”로 번역된 히브리어는 עלה인데, ‘올라오다’라는 뜻으로 산헤립이 예루살렘을 공격하러 왔다는 의미이다. 그래서 “그의 시대에 산헤립이 공격하러 와서”라고 번역하는 것이 원문에 더 적합하

20) Stig Norin, “The Age of the Siloam Inscription and Hezekiah’s Tunnel”, 44.

다. 앓수르 왕 산헤립의 침공에 관한 보도는 열왕기하 18:13-17과 역대하 32:1-20, 그리고 이사야 36:1-22에 상세하게 나온다.

칠십인역은 18c절에서 ἀπήρεν과 ἐπήρεν, 두 동사를 사용하여 “그가 그의 손을 내밀어 시온을 향해 들었다”라고 표현하고 있다. 히브리 본문은 ט״ו라는 한 단어를 사용하고 있는데, 어원인 ט״ו는 ‘뺏다’, ‘퍼다’는 뜻으로 칠십인역의 두 단어와 의미상 큰 차이가 없다.

18d절 בנאונו אל (그가 오만하게 하나님을 모욕하였다)에서 주어가 가리키는 것은 18b절의 랍사게이다. 랍사게가 히스기야의 사신에게 한 오만방자한 말은 열왕기하 18:22, 32-35와 이사야 36:7-10, 14-20에 기록되어 있다. 집회서는 성경에 기록된 랍사게의 말을 참고하여 간략하게 표현한 것으로 보인다. 칠십인역에서는 하나님 명칭인 אל을 사용하지 않고, “그가 오만한 말로 거만하게 말하였다”고 표현하고 있다. NABRE는 히브리어 본문을 따라 “그가 오만하게 하나님을 모독하였다”(and blasphemed God in his pride)라고 번역하고 있다.

18d절의 동사 נָגַף는 열왕기하 19:22 “네가 누구를 꾸짖었으며 비방하였느냐”에서 ‘비방하다’는 의미로 번역된 히브리어 נָגַף와 같은 동사이다. 어원인 נָגַף는 강의형(piel)으로 나오며, ‘욕설을 하다’(revile), ‘신성 모독을 하다’(blasphemy)는 뜻이다. 18d절의 마지막 단어인 בנאונו에서 명사 נָאוֹן은 ‘우쭐함’, ‘탁월함’, ‘장엄함’ 등의 뜻이 있는데, 여기서는 자신의 우월성을 강조하는 ‘오만함’의 뜻으로 쓰이고 있다.

### 3.3. 19절

מוֹנוּ בְּנַאוֹן לִבָּם ( ) וַיִּחִלוּ כִּי־וֹלְדָה	a τότε ἐσαλεύθησαν καρδίαι καὶ χεῖρες αὐτῶν b καὶ ὠδύνησαν ὡς αἱ τίκτουσαι
--	---

『공동』

- a 히스기야의 백성들은 마음과 손이 떨리고
- b 산모의 진통 같은 고통을 당하였다.

『성경』

- a 그러자 그들은 마음과 손이 떨리고
- b 몸 푸는 여자들처럼 고통을 겪게 되었다.

NABRE

- a The people's hearts melted within them,
- b and they were in anguish like that of childbirth.

19a절의 마지막 단어 לבב의 ׀은 3인칭 복수 소유격 인칭접미어가 아니라 앞 절 마지막 단어인 18d절의 בנאונו(그의 오만함으로)의 접미어(ו)와 병행하여 대명사 접미어 역할을 하는 전접어이다.<sup>21)</sup> 히스기야의 백성들이 앓수르의 침공으로 인해 두려워하고 많은 고통을 당하였다는 것은 열왕기하 19:3 “그들이 이사야에게 이르되 히스기야의 말씀이 오늘은 환난과 징벌과 모욕의 날이라 아이를 낳을 때가 되었으나 해산할 힘이 없도다”(사 37:3 참고)라는 표현에도 잘 나타나 있다.

19b절에 있는 כיוולדה וייחילו(출산하는 여자같이 몸부림치다)에서 וייחילו는 동사 חיל의 칼 미완료형 와우 전환(waw-consecutive)이고 כיוולדה는 ילד 동사의 분사형에 전치사 ׀가 결합된 것이다. 이사야 13:8에 유사한 표현인 וייחילו כיוולדה(해산이 임박한 여자 같이 고통하며)가 나온다.

### 3.4. 20절

וּ אֵל אֵל עֲלִיּוֹן ( ) וּיְפָרְשׁוּ אֵלָיו כַּפַּיִם קוֹל תְּפִלָּתָם ( ) וְיִוֹשְׁעֵם בַּיַּד יִשְׁעִיהוּ	a καὶ ἐπεκαλέσαντο τὸν κύριον τὸν ἐλεήμονα b ἐκπετάσαντες τὰς χεῖρας αὐτῶν πρὸς αὐτόν c καὶ ὁ ἅγιος ἐξ οὐρανοῦ ταχὺ ἐπήκουσεν αὐτῶν d καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν χειρὶ Ἡσαίου
---	--

#### 『공동』

- a 그러나 그들은 주님의 자비를 구하였다.  
b 주님을 향하여 팔을 들고  
c 거룩하신 분께서 곧 하늘에서 그들의 간청을 들으시고  
d 이사야를 시켜 그들을 구해 주셨다.

#### 『성경』

- a 그래서 그들은 그분의 자비를 간청하였고  
b 주님께 손을 펼쳐 들고  
c 거룩하신 분께서는 하늘에서 그들의 청을 곧바로 들어주시어  
d 이사야의 손으로 그들을 구해 주셨다.

#### NABRE

- a But they called upon the Most High God  
b and lifted up their hands to him;

21) Tadeusz Penar, *Northwest Semitic Philology and the Hebrew Fragments of Ben Sira* (Rome: Biblical Institute Press, 1975), 83.

- c He heard the prayer they uttered,
- d and saved them through Isaiah.

히브리어 본문 20a절은 첫 단어에서 복수형 동사를 의미하는 וּמָן 있고 앞 글자가 빠져 있다. 칠십인역에 나오는 ἐπεκαλέσαντο라는 동사에 따라 히브리어 אָקָּ 동사가 빠진 것으로 보고, ‘그들이 구하였다’고 이해하는 데 특별한 문제는 없다. ἐπεκαλέσαντο는 동사 ἐπεκαλέσαντο(부르다)의 3인칭 과거(aorist) 복수형이다. 20a절에서 히브리어 본문은 하나님을 אֱלֹהֵינוּ(지극히 높으신 하나님)으로 표현하고 있지만, 칠십인역은 τὸν κύριον τὸν ἐλεήμονα(자비로우신 주님)으로 묘사하고 있다. 칠십인역이 하나님을 ‘자비로우신 주님’으로 표현한 것은, 번역할 때 열왕기하와 이사야서가 앗수르의 침공과 관련 지어 묘사한 상황을 근거로 하여 의도적으로 변형한 것으로 보인다.<sup>22)</sup> 그러나 ‘지극히 높으신 하나님’을 뜻하는 히브리어 ‘엘 엘리온(אֱלֹהֵינוּ)’은 살렘 왕 멜기세덱이 섬기던 하나님의 명칭(창 14:18)으로 후에 야훼 하나님과 동일시되었다.<sup>23)</sup> 이런 점에서 집회서의 히브리어 본문이 예루살렘의 구원과 관련하여 하나님 명칭을 אֱלֹהֵינוּ(지극히 높으신 하나님)으로 표현한 것은 의미가 있다. 하나님 명칭에 있어서 『공동』과 『성경』은 칠십인역을 따르고 있는 반면에 NABRE는 히브리어 본문을 따르고 있다.

집회서의 경우 20a-b절은 백성들이 손을 들고 기도한 것으로 되어 있는데, 열왕기하 19:14-19와 이사야 37:15-20에서는 히스기야가 홀로 기도한 것으로 나온다.<sup>24)</sup> 20b절의 כַּפַּיִם에서 כַּפַּ는 발음에 따라 כַּבַּ(손바닥)이란 뜻도 되고 כַּבַּ(바위)라는 뜻도 된다. 성경에서 ‘바위’라는 뜻으로 쓰인 곳은 복수형으로 피난처(렘 4:29)나 거주지(욥 30:6)로 나온다. ‘손바닥’으로 나온 곳은 욥기 36:32; 시편 24:4; 91:12; 이사야 49:16; 예레미야애가 2:14; 3:41; 미가 7:3; 학개 1:11 등이다.

칠십인역은 20c절 καὶ ὁ ἅγιος ἐξ οὐρανοῦ ταχὺ ἐπήκουσεν αὐτῶν(그리고 거룩하신 분께서 하늘에서 빨리 그들을 들으시고)이라고 되어 있는데, 히브리어 본문은 뒤에 תַּלְתָּם קוֹל(그들의 기도 소리를)이라는 글자들만 나오고 앞의 글자들은 빠져 있다. 여기서도 한국어 성경인 『공동』과 『성경』은 칠십인역의 본문을 따르고 있는 반면에 NABRE는 히브리어 본문을 따르고 있다.

---

22) Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*, 537.  
 23) 라이너 알베르츠, 『이스라엘종교사 I』, 강성열 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2003), 68-69.  
 24) Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*, 538.

### 3.5. 21절

אֲשׁוּר חַנָּה ( ) וַיִּהְיוּ בַּמִּגְפָּה	a ἐπάταξεν τὴν παρεμβολὴν τῶν Ἀσσυρίων b καὶ ἐξέτριψεν αὐτούς ὁ ἄγγελος αὐτοῦ
---	--

『공동』

- a 주님은 아시리아 군대를 내리치시고
- b 천사를 보내어 그들을 몰살시키셨다.

『성경』

- a 주님께서서는 아시리아인들의 진지를 내리치시고
- b 그분의 천사가 그들을 쓸어 버렸다.

NABRE

- a God struck the camp of the Assyrians
- b and routed them with a plague.

21a절에서 히브리어 본문은 동사가 빠져 있고 אֲשׁוּר חַנָּה라는 단어만 있다. חַנָּה의 동사형 חָנָה는 ‘진을 치다’(encamp)라는 뜻으로 군인들이 주둔한 ‘진지’를 의미한다. 그리스어 παρεμβολή는 ‘진지’, ‘군대’, 혹은 ‘요새’ 등, 문맥에 따라 폭넓게 사용한다. 칠십인역에 나오는 동사 ἐπάταξεν는 ‘치다’, ‘공격하다’는 뜻이다.

21b절에 나오는 히브리어 동사 וַיִּהְיוּ의 어원인 וַיִּהְיוּ는 ‘괴멸시키다’는 뜻으로 칠십인역에 나오는 ἐξέτριψεν과 같은 뜻이다. 그러나 히브리어 본문의 주어가 3인칭 남성 단수(하나님)로 되어 있고 ‘그의 천사’라는 단어는 등장하지 않는다. 반면에 칠십인역에서는 주어가 ὁ ἄγγελος αὐτοῦ(그의 천사)로 나오는데, 이것은 아마도 열왕기하 19:35 “이 밤에 여호와와 사자가 나와서 앓수르 진영에서 군사 십팔만 오천 명을 친지라 아침에 일찍 일어나 보니 다 송장이 되었더라”(사 37:36 참고)는 내용에 따른 것으로 보인다.

그런데 21b절의 히브리어 본문에 나오는 בַּמִּגְפָּה(전염병으로)라는 표현이 칠십인역에는 나오지 않는다. 칠십인역은 “주의 천사들이 앓수르 군대를 몰살시켰다”고 하였지만, 히브리어 본문은 “(지극히 높으신 하나님) 전염병으로 앓수르인들을 몰살시켰다”라고 한 것이 흥미롭다.<sup>25)</sup> 열왕기하 19:35와 이사야 37:36에는 이와 같은 표현이 없기 때문이다. בַּמִּגְפָּה라는 표

25) Ibid.

현은 구약성경에서 네 번 나온다(민 14:37; 16:49[17:14]; 25:9; 겔 24:16).

명사 מוֹנֶפֶה는 ‘도살’, ‘역병’, ‘전염병’이란 뜻으로 동사 נָנַף에서 나온 말로 ‘치다’, ‘세계 때리다’는 뜻이다. 하나님께서 애굽에 재앙을 내릴 때 사용한 표현이기도 하다(출 8:2[7:27]; 12:13; 민 8:19 참고). 그리고 מוֹנֶפֶה בַּמּוֹנֶפֶה(전염병으로 그들을 몰살시켰다)는 사무엘상 7:10에 나오는 וַיִּנָּפֶה יְיָ אֱלֹהֵינוּ(그들이 혼비백산하여 패하였다)라는 표현과 비교해 볼 수 있다.

### 3.6. 22절

( ) פִּיהוּ אֵת הַטּוֹ ( )	a ἐποίησεν γὰρ Εζεκιας τὸ ἀρεστὸν κυρίῳ
וַיַּחֲזֶק בְּדַרְכֵי דָוִד	b καὶ ἐνίσχυσεν ἐν ὁδοῖς Δαυὶδ
( )	c τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἃς ἐνετείλατο Ησαϊας ὁ προφήτης
( )	d ὁ μέγας καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ

#### 『공동』

- a 히스기야는 주님께서 기뻐하시는 일만 하였다.
- d 그리고 하느님의 교시를 충실히 전한,
- c 위대한 예언자 이사야의 가르침을 따라
- b 자기 조상 다윗의 길을 굳건히 지켰다.

#### 『성경』

- a 히스기야는 주님의 뜻에 맞는 일을 하였고
- d 자기의 환시에 충실하고
- c 위대한 이사야 예언자의 명령에 따라
- b 자기 조상 다윗의 길을 굳건히 지켰다.

#### NABRE

- a For Hezekiah did what was right
- b and held fast to the paths of David,
- c As ordered by the illustrious prophet Isaiah,
- d who saw truth in visions.

『공동』과 『성경』은 22절을 우리 말 어순에 따라 히브리어 본문과 칠십인역의 문장 순서와는 다르게 배치하고 있다. 칠십인역에서는 22a절에 히스기야가 주어로 나오는데, 히브리어 본문에는 빠져 있다. 그렇지만 22b절의 첫 번째 단어인 וַיַּחֲזֶק(그는 강하였다)라는 동사가 וַיַּחֲזֶקוּ(히스기야)라는 명칭과 같은 어원을 갖고 있어서 일종의 언어유희(wordplay)라고 할 수 있다.

22b절의 히브리어 본문을 직역하면 ‘그는 다윗의 길에서 강했다’이다. 『공동』의 “다윗의 길을 굳건히 지켰다”와 같은 의미이다. 칠십인역은 22c절에 τοῦ πατρὸς가 나오는데, 히브리어 본문에는 없다. 『공동』과 『성경』은 칠십인역을 따라 ‘그의 조상’으로 번역하고 있지만, NABRE는 히브리어 본문을 따르고 있다. 여기서 히스기야를 다윗과 연관시킨 것은 히스기야의 신실함을 다윗에 버금갈 만큼 높게 평가하기 위한 것이다. 벤 시라의 시대에 다윗은 이상적인 경건과 믿음의 모범이었기 때문이다.<sup>26)</sup>

#### 4. 실로암 비문

실로암 비문은 고대 히브리어로 쓰여 있는데<sup>27)</sup>, 모두 6줄로 되어 있다. 첫 번째 줄의 처음 부분은 벽에서 비문을 떼어 내는 과정에서 부서져 두 글자가 정도가 손상된 것으로 보인다. 다음 글자는 הנקבה로 어원은 ‘굴을 뚫다’라는 의미의 נקב이다. הנקבה는 3인칭 단수 인칭접미어를 가진 니팔 부정사형으로 이해하여 ‘그 굴이 뚫려진 것’이라는 뜻이고, 네 번째 줄의 הנקבה는 여성형 동명사로 보고 ‘굴을 뚫는 것’으로 이해한다.<sup>28)</sup> 이 단어는 히브리어 성경에 등장하지 않는다. 대신 성경에서는 התעלה라는 단어를 사용하고 있다. התעלה는 앞에서 설명한 바와 같이 “성 안으로”(왕하 20:20) 혹은 ‘아래로 다윗 성의 서쪽으로’라는 표현과 함께 히스기야가 성 밖에 있던 기혼 샘의 물길을 성안 서쪽 아래에 있는 실로암 연못으로 끌어들이었다는 것을 충분히 표현하고 있다.

이미 언급한 대로 집회서 48:17c에는 동사 הצב(뚫다)와 명사 צור(바위)가 나오는데, 실로암 비문에도 두 번씩 나온다. 그중에 הצב 동사는 네 번째와 여섯 번째 줄에 הצבם이라는 분사 형태로 나온다.<sup>29)</sup> הצבם은 일종의 직업 명으로 일꾼(인부)을 가리킨다. 명사 צור는 세 번째 줄에 전치사 ב와 결합되어 בצור(바위에)라는 표현으로 나오고, 여섯 번째 줄에 관사와 함께 הצור(그 바위)라는 표현으로 나온다.

26) Ibid.

27) Johannes Renz, *Die Althebräischen Inschriften: Teil 1. Text und Kommentar*, HAE 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 180.

28) Kenton L. Sparks, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible: A Guide to the Background Literature* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2005), 501.

29) 일부 학자들은 הצבם이 실로암 비문의 첫 번째 줄의 부서진 부분에 쓰여 있었을 것이라고 추측한다.



실로암 비문의 네 번째 줄에  $\text{לפרת רעו גרון על גרון}$ (일꾼들이 각기 동료들 곁에 [곁]곁이로 마주하게 되었다)에서  $\text{גרון}$ 은 ‘도끼’, ‘곁이’라는 뜻으로 바위를 부수는 연장을 말한다.  $\text{גרון}$ 은 비문의 두 번째 줄에도 나온다. 집회서 48:17은 바위를 뚫은 연장을  $\text{כנחשת}$ (놋으로, 히브리 본문), 혹은  $\text{σιδήρω}$ (쇠로, 칠십인역)라고 표현하고 있는데, 당시 일꾼들이 사용하던 곁이가 놋이나 쇠로 만들어졌기 때문이다. 이처럼 실로암 비문과 집회서 48:17의 용어와 표현이 서로 유사한 것을 볼 때 이들의 기록은 같은 사건, 즉 히스기야가 앗수르의 공격에 대비하여 지하 수로를 만든 일에 관해 언급한 것으로 보인다.

## 5. 나가는 말

신명기 사가와 역대기 사가 모두 히스기야가 앗수르의 침략에 대비하여 성 밖에 있는 기혼 샘의 물을 성 안으로 끌어들이는 것을 높게 평가하고 있다. 집회서는 이런 성경의 기록을 토대로 히스기야가 성을 견고하게 하고 수로를 성안으로 끌어들이므로써 하나님께서 앗수르 군대를 물리치도록 하였다는 점을 칭송하고 있다. 특별히 집회서가 앗수르의 침략에 직면하여 히스기야가 홀로 기도했다고 한 성경의 기록과 달리 히스기야의 백성들이 하나님을 향해 손을 들고 기도하면서 하나님의 자비를 구하였다고 표현한 점은 주목할 만하다.

히스기야가 ‘성안으로 끌어들이는 수로’가 실로암 터널이나 하는 문제에 대해 일부 다른 의견이 있기는 하지만, 역대하 32:30에 ‘다윗 성 서쪽으로 해서 성안으로 끌어들이었다’고 한 표현은 실로암 터널 이외에 다른 것을 생각하기 어렵다. 실로암 비문에 있는 용어나 유사한 표현을 사용한 점에서 볼 때, 집회서 48:17도 히스기야가 앗수르의 공격에 대비하여 만든 수로가 실로암 터널임을 말하는 것이다.

집회서 48:17-22는 히브리어 본문과 칠십인역 사이에 용어나 표현상의 차이들을 보여 주고 있다. 특히 히브리어 본문에서는 하나님 명칭이 18d절에  $\text{אל}$ (하나님)과 20a절에  $\text{אל עליון}$ (지극히 높으신 하나님)으로 나오는데, 칠십인역에는 나오지 않는다. 21절에 앗수르 군대를 물리친 것도 칠십인역에서는 하나님의 천사가 주어로 나오지만, 히브리어 본문에는 20a절의 ‘지극히 높으신 하나님’(אל עליון)이 주어로 계속 이어지면서 전염병으로 (במגפה) 물리쳤다고 나온다.

『공동』과 『성경』은 칠십인역을 번역 대본으로 삼았지만, NABRE는 칠십인역과 히브리어 본문의 차이가 드러나는 경우 대부분 히브리어 본문을 따르고 있다. 비록 외경이 칠십인역에는 있고 정경인 히브리어 성경(MT)에는 없지만, 집회서의 경우 본래 히브리어로 쓰였고, 현재 히브리어 본문이 사본으로 함께 존재한다는 점에서 『공동』이나 『성경』 등, 집회서가 포함된 우리말 성경을 개정하거나 혹은 새롭게 번역할 때에는 히브리어 본문을 우선적으로 존중하고 고려해야 한다.

<주제어>(Keywords)

히스기야, 예루살렘, 터널, 실로암 비문, 앓수르.

Hezekiah, Jerusalem, Tunnel, Siloam inscription, Assyria.

(투고 일자: 2020년 1월 28일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 17일)

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경』, 한국천주교중앙협의회, 2005.
- BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia), 『슈투트가르트 히브리어 구약성서』 (한국어 서문판), 서울: 대한성서공회, 2008.
- A. Rahlfs, ed., *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- New American Bible Revised Edition*, Washington, DC: Confraternity of Christian Doctrine, Inc., 2011.
- The New American Bible, Translated from the Original Languages with Critical Us of All the Ancient Sources by Members of the Catholic Biblical Association of America: With Textual Notes on Old Testament Readings*, Paterson: St. Anthony Guild, 1970.
- 딜라드, 레이몬드 B., 『역대하』, 정일오 역, WBC 15, 서울: 도서출판 솔로몬, 2010.
- 알베르츠, 라이너, 『이스라엘종교사 I』, 강성열 역, 서울: 크라스찬다이제스트, 2003.
- 이상원, “히스기야의 산당 제거(왕하 18:4)와 여로보암의 죄(왕상 12:26-32) — 히브리 성서(MT)와 우리말 번역 성서의 비교 —”, 『성경원문연구』 39 (2016), 42-61.
- 전무용, “『공동번역 성서 개정판』 무엇이 어떻게 개정되었는가”, 『성경원문연구』 13 (2003), 139-156.
- 천사무엘, “집회서의 이스라엘 영웅 찬양시”, 『한국기독교신학논총』 40 (2005. 7.), 29-51.
- 흡스, T. R., 『열왕기하』, 김병하 역, WBC 13, 서울: 도서출판 솔로몬, 2013.
- Beentjes, Pancratius C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, VTS 68, Leiden: Brill, 1997.
- Faust, Avraham, “A Note on Hezekiah’s Tunnel and the Siloam Inscription”, *JSOT* 90 (2000), 3-11.
- Norin, Stig, “The Age of the Siloam Inscription and Hezekiah’s Tunnel”, *Vetus Testamentum* 48:1 (1998), 37-48.
- Beentjes, Pancratius C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, VTS 68, Leiden: Brill, 1997.
- Penar, Tadeusz, *Northwest Semitic Philology and the Hebrew Fragments of Ben*

*Sira*, Rome: Biblical Institute Press, 1975.

Renz, Johannes, *Die Althebräischen Inschriften: Teil 1. Text und Kommentar*, HAE 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Rogerson, John and Davies, Philip R., “Was the Siloam Tunnel Built by Hezekiah?”, *Biblical Archaeologist* 59:3 (1996), 138-149.

Schechter, S. and Taylor, C., *The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors*, Cambridge: University Press, 1899.

Skehan, Patrick W. and Di Lella, Alexander A., *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*, AB 39, New York: Doubleday, 1987.

Sparks, Kenton L., *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible: A Guide to the Background Literature*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2005.

<Abstract>

**Study on Hezekiah's Tunnel in Ben Sira 48:17-22:  
Comparison between the Hebrew Text and the LXX**

Pong Dae Im

(Methodist Theological University)

In this paper, I will search the story of Hezekiah's tunnel in the Book of Ben Sira called Ecclesiasticus as well as in the biblical texts, comparing the Hebrew text and the Septuagint to discern differences in the translation among the Korean Common Translation, the Korean Catholic Bible, and the New American Bible Revised Edition.

Hezekiah was one of the great kings of Judah, at least from the religious viewpoint of the Deuteronomist, the Chronicler, and Ben Sira. Hezekiah bored a tunnel from the Spring of Gihon to the Pool of Siloam (2Ki 20:20; 2Ch 32:30), thus assuring Jerusalem a good supply of water when Sennacherib attacked Judah and surrounded the city of Jerusalem.

We can find this story of Hezekiah in the Book of Ben Sira 48:17-22. Ben Sira was originally written in Hebrew around the 2<sup>nd</sup> century BCE, and was later translated into Greek as one book of the Septuagint. Between 1896 and 1900, many fragments of Ben Sira in Hebrew were identified by scholars among the vast collection of materials recovered from the Cairo synagogue genizah.

Ben Sira 48:17c "and he hewed through the rocks with bronze" is evidently referring to the boring of the tunnel from the Gihon to the Pool of Siloam. This resembles the description of the Siloam inscription. The verb חצב(hew through) and the noun צור(rock) both occur twice in the Siloam inscription found six meters before the exit of Hezekiah's tunnel in 1880, and it describes the dramatic meeting between the workers who have completed the tunneling.

While the Hebrew text declares 'the Most High God'(אל עליון) in verse 20a, the LXX describes God as "the Lord, merciful". The LXX's expression is clearly an interpretive variant based on the context here and in 2 Kings. In many cases, the Korean Common Translation and the Korean Catholic Bible followed the LXX in their translation, whereas the New American Bible revised its translation based on the Hebrew text, which is respected as the original

language.

Even though the LXX is more familiar to us since the Apocrypha is not included in the Hebrew Bible, Ben Sira was originally written in Hebrew, and fortunately, we now have the Hebrew text as its manuscript. We therefore need to take into serious account the Hebrew text as well when we revise or translate Ben Sira.

# 마소라의 지리적 용어와 관련 지명에 대한 칠십인역의 번역 경향

이미숙\*

## 1. 서론

### 1.1. 연구 목적

지명은 오랜 세월 동안 세대를 거쳐 전해져 내려오는 경우가 많기 때문에 엘리쭈르(Y. Elitzur)는 지명을 ‘언어학의 전집’(linguistic corpus)이라고 묘사했다.<sup>1)</sup> 또한 세계 어느 지역이든 지명 안에는 고대 문화의 흔적과 심리 상태, 사회 및 종교 등의 많은 측면을 반영하고 있다.<sup>2)</sup> 이 점은 특별히 구약 성서의 무대인 이스라엘 땅에서 분명하게 드러난다. 구약에는 거의 천여 개에 이르는 지명들이 나타난다.<sup>3)</sup> 성서 안에 보존된 지명은 성서의 땅의 역사적 지리를 탐구하는 기초를 제공하며 또한 히브리어와 아람어의 역사 연구를 위해서도 중요하다. 지명들은 고고학, 역사학, 언어학 등의 학문 분야에서 다양하게 사용되고 있고 참고해 왔다. 그러나 성서 지명들의 위치 확

\* 장로회신학대학교에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 구약학 조교수. [yims@puts.ac.kr](mailto:yims@puts.ac.kr). 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A5A8020360).

- 1) Y. Elitzur, *Ancient Place Names in the Holy Land: Preservation and History* (Jerusalem: The Hebrew University, Magnes Press, 2004), 1.
- 2) F. T. Wainwright, *Archaeology and place-names and history: an essay on problems of coordination* (London: Routledge & K. Paul, 1962), 38-56; 앤슨 F. 레이니, R. 스티븐 나틀리, 『성경 역사, 지리학, 고고학 아틀라스』, 강성열 역 (서울: 이레서원, 2010), 17에서 재인용.
- 3) R. Steven Notley and Z. Safrai, *Eusebius, Onomasticon: The Place Names of Divine Scripture* (Boston; Leiden: Brill, 2005), 167-194 참고.

인 외에는 지명에 대한 전문적인 연구들은 적고, 국내에서 성서 지명 연구에 대한 학계의 관심도 드문 편이다.<sup>4)</sup>

마소라의 히브리어 지명들 가운데는 다양한 지형적 특징을 반영해 형성된 지명들이 다수 존재한다. 구약성서의 역사, 지리적 배경인 고대 중동은 지중해성 기후와 건조 기후의 영향으로 형성된 땅들이다. 이러한 지리적 환경이 반영된 전문 용어(technical terms)가 다른 나라의 언어로 옮겨질 때, 특히 우리나라와 같이 지리적 환경이 다른 경우 그러한 특성을 제대로 살려 번역하기란 쉽지 않다. 그러한 어려움은 슈바르첸바흐(A. Schwarzenbach)의 조사에 따르면 마소라의 지리적인 용어들 129개에 대해 칠십인역은 세 배에 달하는 450개의 그리스어 상용어들로 번역했다는 사실에서도 알 수 있다.<sup>5)</sup>

그러므로 본 연구는 이스라엘 땅의 지리, 지형적 특징을 반영하는 히브리어 용어들이 후대에 어떻게 번역되었는지에 대한 질문으로 시작한다. 히브리어의 지리적 용어나 지명들을 다른 언어로 옮기는 문제에 처음으로 직면한 사람들이 칠십인역 번역자들이었다. 이들은 이스라엘 땅의 지리적, 지형적 특색을 반영한 용어들이나 지명들을 어떻게 이해했을까?

칠십인역은 후대의 유대교와 기독교에 사상적 영향뿐만 아니라 후대 번역본들에도 중요한 영향을 미친 만큼 처음으로 지명, 지리적인 용어를 다른 언어로 어떻게 이해했는지를 보여 주는 역사적인 의미를 갖는다. 그러므로 본 연구는 마소라의 지리적인 용어에 대한 칠십인역 번역의 경향과 특징을 살펴보는 것을 목적으로 삼는다. 이 연구를 통해 지리적 이해가 필요한 용어들에 대한 현대 번역본들의 번역 문제를 검토하고 한글 성경의 개정을 위한 올바른 이해를 도모하고자 한다.

4) 국내의 성서 지명과 관련된 연구들은 5편 정도로 꼽을 수 있다. 성서 지명을 포함한 고유명사의 번역과 음역에 대한 연구로는 세 편의 연구가 있다. 박동현, “개역 한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 「성경원문연구」 8 (2001), 106-157; 방석종, “히브리어 고유명사 한글 음역의 문제”, 「성경원문연구」 8 (2001), 158-183; 박동현, “개역 한글판 구약전서의 고유명사 일부 통일 제안”, 「성경원문연구」 11 (2002), 68-89. 그러나 성서 지명에 대한 연구는 두 편에 불과하다. 김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 톨아보기-믹돌, 바알스본, 비하히룻”, 「성경원문연구」 35 (2014), 7-26; 이미숙, “오노마스티콘으로 본 유세비우스와 제롬의 성서 지명 이해”, 「장신논단」 46:4 (2014.12), 61-88.

5) 히브리어 용어 개수와 칠십인역의 상용어 개수는 이 분야의 유일한 연구자인 슈바르첸바흐(A. Schwarzenbach)의 통계를 따른 것이다. A. Schwarzenbach, *Die Geographische Terminologie im Hebraischen des Alten Testaments* (Leiden: E. J. Brill, 1954), 163-174의 부록 참고(이하 GTH).



## 1.2. 연구사와 방법론

히브리어의 지리적 용어와 칠십인역의 관계에 대한 체계적인 연구로는 독일의 슈바르첸바흐가 유일하다. 그는 *Die Geographische Terminologie im Hebraischen des Alten Testaments*에서 구약에 나타난 히브리어의 지리적 용어들을 집대성하고 이 용어들을 체계화하는 것을 목표로 했다. 그는 129개의 히브리어 용어들을 지형과 물, 경작지, 지질적 용어들로 분류한 후 이 용어들이 칠십인역과 아람어역 타르굼과 시리아어 본문들에서 어떻게 번역되었는지를 살펴보았다. 그는 히브리어 용어에 대한 이해를 위해 어원론적 접근을 해서 고대 셈어뿐만 아니라 비 셈어의 관계를 살펴 히브리어의 어원을 밝힘으로써 지리적 이해를 도모하려 했다. 이러한 어원론적 접근은 그동안 알려지지 않았던 히브리어 단어들의 어원을 새롭게 밝히고 과거에 잘못 알려진 단어들의 의미를 제시하고 이를 바탕으로 구약 본문에 대한 수정을 시도하는 성과가 있었다.<sup>6)</sup> 그러나 슈바르첸바흐는 용어들의 집대성과 번역본들의 변천을 살펴보는 것에 집중하다 보니 칠십인역의 번역 경향을 분석하지는 못했다. 또한 그가 마소라의 지리적인 용어들을 망라했지만 ‘세펠라(שפלה)’, ‘네게브(נגב)’ 같은 주요 용어들과 지명 속에 포함된 지형 용어들이 다소 누락된 문제점이 드러난다.<sup>7)</sup>

마소라에 대한 칠십인역 번역의 관계를 다룬 선행 연구들은 칠십인역 번역의 특징을 설명하면서 부수적으로 지리적인 용어들을 다루기도 했다. 이 연구들은 비록 지리적인 용어들을 주제로 삼은 것은 아니지만 칠십인역의 번역 경향이나 특징을 살펴볼 수 있어 주목할 만하다. 제임스 바(J. Barr)는 칠십인역 번역자들이 히브리어 본문에 어떤 식으로 모음을 붙였는지를 연구하였다. 그리고 칠십인역 번역자들이 모음이 없는 히브리어 본문으로부터 그리스어 상응어를 찾아내거나 모음이 기록된 대본을 가지고 그에 맞는 그리스어 상응어를 택했을 것이라는 두 가지 방식을 가정했다. 제임스 바는, 칠십인역 번역자들의 경우 전자였을 가능성을 제기하지만<sup>8)</sup>, 지명을 비롯한 고유명사의 경우는 예외적인 범주에 넣는다. 고유명사들은 당시 히브

6) Ibid., 157-158.

7) 슈바르첸바흐 목록에서 빠진 것들은 도시와 촌락과 관계된 용어들(חצר, כפר, קיורה, רמזה, ככר, ככר, רמזה, קיורה, כפר, חצר)과 경계나 영역(גבול, מדינה, חבל, גליל, חבל) 등이다. 그가 지리적인 용어들을 선정한 기준이 명시되지 않아 이것들이 누락된 이유를 알 수는 없다.

8) J. Barr, “Vocalization and the Analysis of Hebrew among the Ancient Translators”, B. Hartmann, et al., eds., *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, VTS 16 (Leiden: Brill, 1967), 3.

리어 발음을 참고해서 모음을 표시하거나 추측했을 가능성이 있는데 그에 따르면 그리스어의 많은 변이들은 후자일 가능성이 높다고 말한다.<sup>9)</sup> 그는 다른 연구에서 칠십인역 번역자가 히브리어와 뜻이 같으면서도 유사한 음성을 가진 그리스어를 의도적으로 선택한 경향을 보인다는 과거 학자들의 견해를 반박하였다. 그는 대표적인 사례 중 하나로서 지리적 용어인 ‘바마(במא)’를 택해 칠십인역 상응어, ‘보모스(βωμός)’가 소위 유사 음성어(homoeophony) 현상으로 볼 수 없다고 논증했다.<sup>10)</sup>

다른 한편으로 칠십인역 번역이 때로 신학적인 경향을 보인다는 견해에<sup>11)</sup> 대해 올로프슨(S. Olofsson)은 예레미야 2:18에 나타난 마소라의 지리적인 용어 ‘쉬호르(שִׁחֹר)’를 들어 신중한 접근이 필요함을 역설했다.<sup>12)</sup> 그는 칠십인역 번역자(들)가 ‘쉬호르’의 상응어로 ‘게온(Γηων)’을 택한 것은 낙원을 상징하는 에덴의 강들 중 하나인 기혼(창 2:13)을 의미함으로써 신학적인 동기를 보여 주는 것인지를 질문했다. 구약에서 ‘쉬호르’가 나오는 다른 용례들에서 칠십인역은 각기 다른 이해를 보인다.<sup>13)</sup> 따라서 올로프슨은 예레미야서의 칠십인역 번역자는 당시에 알려진 그리스어 지명으로 바꾸는 경향을 보이며 외경과 고대 문헌에서 기혼이 나일강을 가리키는 명칭으로 사용된 것에 근거해 예레미야 2:18의 ‘쉬호르’는 번역자의 지리적 이해를 나타내는 것 외에 다른 동기를 확신할 수 없다고 말한다.

슈바르첸바흐 이래의 선행 연구들은, 칠십인역 번역자들이 히브리어의 지리적인 용어들에 대한 상응어를 선택할 때 어떤 과정이나 동기를 반영했는지를 추정하거나 이를 알아보기 위한 방법론을 제시해 주었다. 그러나 이 분야에 대해서는 더 진전된 후속 연구가 이어지고 있지 않다. 그동안 칠십인역 번역의 기술과 경향은, 칠십인역이 직역인지 의역인지에 대한 문제를 두고 문법, 문장론, 어휘와 어원학, 번역의 동기 등에 관한 연구들이 심도 있게 진행되어 왔지만, 칠십인역이 여러 번역자들이 오랜 기간을 두고 형성된 것과 본문의 복잡한 전승사적인 문제로 인해 학자들 사이에서 여전히 논란 가운데 있는 연구 주제이다. 칠십인역 번역자들이 지리적인 용어들을 어떻게 이해했는지를 살펴보는 일은 칠십인역 연구에서 이러한 논쟁

9) Ibid., 4-6. ‘바마(במא)’는 칠십인역에서 14개에 달하는 상응어를 갖고 있는데 이중 ‘보모스(βωμός)’는 예언서에서만 7회 나타난다(호 10:8; 암 7:9; 사 15:2; 16:2; 렘 7:31; 31:35; 39:35).

10) J. Barr, “Doubts about homoeophony in the Septuagint”, *Textus XII* (1985), 20-27.

11) H. M. Orlinsky, “The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators”, *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 103-113.

12) S. Olofsson, *Translation Technique and Theological Exegesis* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009), 28-49.

13) 수 13:3(ἀοικήτου, 폐허); 19:26(Σιων, 시온); 사 23:3(μεταβόλος, 상인); 대상 13:5(ὄριον, 지역).

을 해결하는 또 다른 단서를 제공할 수 있다.

마소라의 지리적인 용어들의 선정과 범위는 슈바르첸바흐 목록에 따른 것으로 129개 중 지형과 물, 경작지에 관한 용어들 81개를 대상으로 할 것이다.<sup>14)</sup> 이 용어들은 전체에서 약 63%에 해당하며 이스라엘 땅의 주요 지형들과 지리환경을 묘사하는 것들로서 유의미한 결과를 얻을 수 있을 것이다. 본 연구는 슈바르첸바흐가 마소라의 용어들에 대한 칠십인역의 상응어들을 집대성한 것으로부터 더 나아가 이를 체계화하고 번역 경향을 분석하는 것을 목표로 한다. 또한 칠십인역의 특징을 알기 위해 현대 번역본들을 비교하여 지리적 이해에 대한 타당성을 검토할 것이다.

마소라의 81개의 지리적인 용어들(지형, 물, 경작지)에 대한 칠십인역의 상응어는 3배에 달하는 250개이다. 본 연구는 마소라와 칠십인역 번역자들이 일치한 경우와 마소라로부터 다르게 읽거나 음역으로 번역해 차이가 발생한 경우로 나누어 그 특징과 경향들을 살펴볼 것이고 그것의 원인과 동기를 밝힐 수 있는지를 검토하고자 한다.

## 2. 마소라의 지리적 용어 특징

### 2.1. 이스라엘의 지형과 지리적 용어

이스라엘 땅은 서아시아의 사우디아라비아 반도와 아프리카 대륙 사이에 놓여 있다. 이러한 위치로 인해 이 땅의 자연 경관과 지질은 서쪽의 지중해와 동쪽의 사막으로부터 큰 영향을 받아 형성되었으며 현재도 크게 다르지 않다. 이스라엘은 작은 땅이지만 지형 및 지질 구조가 복잡하여 여러 개의 지역들과 하위 지역들로 나뉜다. 이스라엘의 지표층을 형성하는 암석의 대다수는 해양성 퇴적물이다. 이 암석들은 오랜 지질 연대를 거치는 동안 땅을 덮어 버린 바다 속에서 주로 퇴적되었거나 갯벌 속에서 퇴적되었다가 융기한 것이다.<sup>15)</sup> 네게브의 중앙 산악 지대와 유다 산악 지대, 사마리아 산

14) 슈바르첸바흐의 목록은 79개이다. 그 차이는 ‘가으(גַּאֵ, 골짜기)’가 ‘게(גַּיִ)’, ‘가이(גַּיִ)’로 활용되는 것 같은 변이형 때문에 발생한다. 그의 목록에는 ‘가으’ 안에 ‘게’가 포함되고 ‘가이’는 누락되어 있다. 각 변이형도 상응어를 갖고 있으므로 별도 항목으로 할 필요가 있다 (<부록 1> 참고). 따라서 본 연구는 81개로 하기로 한다. ‘가이’는 무라오카(T. Muraoka) 색인과 해치와 레드패스(E. Hatch and H. A. Redpath) 성구 사전에 따라 추가한 것이다. E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint: and the other Greek versions of the Old Testament*, vol. 1-3 (Grand Rapids: Baker Book House, 1954-1987); T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance* (Grand Rapids: Baker Books, 1998).

15) E. Orni and E. Efrat, *Geography of Israel* (Jerusalem: Israel Program for Scientific

악 지대의 대부분, 갈릴리 산지의 중심부, 길르앗 산지 등은 석회암과 백운암(dolomite, 白雲巖)이 분포한다. 이스라엘 땅에서 가장 넓은 분포를 보이는 강성석회암(cenomanian)은 풍상과 침식에 강해 높은 산지를 이루지만 빗물이 침투해 지하수를 형성해서 샘이 분포한다. 샘과 관련해서 마소라는 5개의 다른 용어로 묘사하였다. 저지대에 취락이 형성된 우리나라와 달리 강우량과 물이 절대적으로 부족한 이스라엘은 샘의 분포로 인해 산지에 취락이 발달한 특징이 현저하다. 마소라의 지리적인 용어들 중 산, 언덕 등 높은 지형과 관련된 용어들(21개)이 저지대를 가리키는 용어들(9개)에 비해 상대적으로 많은 것은 우세한 산지 지형과 관련이 있다.

산악 지대의 낮은 지대와 변두리 지대는 더욱 부드러운 암석, 특별히 백악암(chalk, 白堊巖)과 연성 석회암(eocene) 지층이 우세하다. 백악암 지층은 풍상과 침식에 약해 광야<sup>16)</sup>나 U자 모양의 개방적인 계곡을 형성하여 교통로를 제공한다.<sup>17)</sup> 연성석회암 지층은 세펠라 지역에 분포하며 자연 동굴이 형성되어 은신처나 무덤으로 사용되었다. 움푹 파인 들어간 지형인 구덩이와 동굴 등과 관련된 용어들이 마소라에서 14개로 다양한 것은 백악암과 연성 석회암 지질층으로 형성된 지형 덕분일 것이다. 바란 광야, 네게브의 북동 지역, 유다 광야, 사마리아 지역, 동요르단 고원 등의 대부분은 백악암 지역이다. 백악암 지형과 호수퇴적물인 이회토(泥灰土), 석고(gypsum), 소금 암석 등은 단층 계곡(rift valley)의 특징을 나타낸다.<sup>18)</sup> 해안 평야 지역은 직선에 가까운 해안선으로 인해 악고, 욥바 외에는 항구가 발달하지 못했으며 바다에 의해 침식된 해안지형을 나타낸다. 모래가 바다에 의해 쓸려와 육지에서 굳어진 쿠루카르(kurkar) 사암이 해안을 따라 두로(Rosh ha-Niqra)에서부터 욥바 근처까지 분포한다.<sup>19)</sup> 가이사랴에서 욥바까지는 파도에 의해 침식된 약 30m에 이르는 해안 절벽이 형성되었지만 남쪽으로 내려올수록 해안 사구가 넓게 발달하며 안쪽으로는 층적토가 발달해 블레셋 평야 지대를 형성했다.<sup>20)</sup> 마소라의 지리적인 용어들 중 해안과 관련된 용어가 적은 것은 산지 지역에 집중된 이스라엘의 취락과 관련이 있는

Translations, 1966), 4.

16) 광야 지형은 이스라엘의 지리적 환경의 특징 중 하나이다. 슈바르첸바흐 목록에 따르면 초원과 광야에 관련된 용어도 22개가 있을 정도로 다양하지만 연구 범위의 제한상 본 연구에 포함되지 않았다.

17) Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, A. F. Rainey, trans. (Philadelphia: Westminster, 1979), 12.

18) E. Orni and E. Efrat, *Geography of Israel*, 12.

19) D. Baly, *The Geography of the Bible* (New York: Harper & Row Pub., 1974), 41-42.

20) Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 25.

것으로 보인다.

## 2.2. 마소라의 지리적 용어의 범위와 유형

### 2.2.1. 지형

#### (1) 고지형

① 높은 산, 산지: ‘하르(הר)’는 산들이 모여 있는 지역으로 유다, 에브라 임 산지 등을 나타내거나 헬몬산처럼 홀로 높은 산을 가리키는 용어이다.<sup>21)</sup> 산지는 구약에서 가나안 땅에 대한 전통적인 지역 구분의 하나로 나타난다.<sup>22)</sup>

② 낮은 산, 언덕: ‘기브아(גבעה)’, ‘가브(גב)’, ‘바마(במה)’, ‘텔(תל)’, ‘오펠(עפל)’, ‘케렌(קרן)’, ‘네드(נד)’, ‘레케쓰(רכס)’. 언덕이나 낮은 산을 가리키는 용어는 여러 개이나 일부는 특정한 지형을 가리키는 말이다. ‘오펠’(오벨)<sup>23)</sup>은 예루살렘의 한 구역을 가리키는 말이지만 유일하게 보통명사 ‘언덕’으로 사용되기도 했다(왕하 5:24). ‘텔’은 사람이 살지 않는 폐허 언덕을 가리키는 용어로 일반 언덕과 구분할 필요가 있다. ‘기브아’는 위 용어들 중 가장 많이 사용된 것으로 “주변과 고립되어 낮게 움기된 지형”으로 명확하게 정의된다.<sup>24)</sup> 『개역개정』은 ‘기브아’가 지명과 결합된 경우에는 가렘 언덕(렘 31:39) 외에는 모두 산으로 번역되었다. ‘레케쓰’, ‘바마’와 ‘가브’는 사람의 ‘등’에서 유래한 말로 둥근 언덕을 가리킨 용어로 추정된다. ‘바마’는 이방 제단이 세워진 장소 자체를 가리켜 ‘산당’으로도 잘 알려져 있다.

21) A. Schwarzenbach, *GTH*, 6-7; Y. Elitzur and Y. Keel, *The Daat Mikra Bible Atlas: A Comprehensive guide to Biblical Geography and History*, L. J. Schramm, trans. (Jerusalem: Keter Press, 2011), 7(이하 *The Daat Mikra*).

22) <표 1> 가나안 땅의 지형 구분

신 1:7	수 10:40	수 11:16	수 12:8	삿 1:9
산지(הר)	산지(הר)	산지(הר)	산지(הר)	산지(הר)
남방(גב)	남방(גב)	남방(גב)	남방(גב)	남방(גב)
평지(שפלה)	평지(שפלה)	평지(שפלה)	평지(שפלה)	평지(שפלה)
아라바(ערבה)		아라바(ערבה)	아라바(ערבה)	
	경사지(אשרות)		경사지(אשרות)	
해변(חוף הים)			광야(מדבר)	

23) 카다리(M. Z. Kaddari)는 ‘오펠’은 진지를 갖춘 성읍 안의 언덕으로 정의한다(미 4:8). M. Z. Kaddari, *A Dictionary of Biblical Hebrew(Alef-Taw)* (Ramat Gan: Bar-Ilan University, 2007) (in Hebrew), 818(이하 *Dictionary*).

24) A. Schwarzenbach, *GTH*, 10; Y. Elitzur and Y. Keel, *The Daat Mikra*, 7; M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 225-226.

따라서 ‘바마’는 어떤 문맥에서 사용되었는지 주의할 필요가 있다.

③ 산비탈, 경사지: ‘첼라(צֶלַע)’, ‘아셰드(אֲשֵׁד)’, ‘아루츠(עֲרוּץ)’, ‘마드레가(מַדְרֵגָה)’, ‘카테프(כַּתֵּף)’, ‘마알레(מַעְלָה)’, ‘모라드(מֹרָד)’. 이들 중 ‘첼라’, ‘아셰드’, ‘아루츠’, ‘마드레가’, ‘카테프’는 산의 측면, 산비탈을 가리키는 용어들이다. ‘마알레’(오르막길)와 ‘모라드’(내리막길)는 산지에 거주하는 사람들의 통행로로 사용되었다. 특별히 ‘아셰드’는 경사지라는 지리적인 의미가 확장되어 그것의 복수형 ‘아셰돏(אֲשֵׁדוֹת)’으로 구별해서 사해 서쪽과 동쪽의 가파른 경사지를 일컫는 특정한 의미로 사용되었다.<sup>25)</sup>

④ 기타: ‘헤아코브(הַעֲכָב)’와 ‘센(שֵׁן)’은 험한 산세를 묘사하는 용어들이다. 슈바르첸바흐는 ‘세켄(שָׁכַם)’이 지명이 아닌 ‘산등성이’로 해석될 수 있다고 주장한다(창 48:22).<sup>26)</sup>

## (2) 저지형

① 골짜기: ‘가으(גַּי)’, ‘게(גַּי)’, ‘가이(גַּי)’. ‘가으’, ‘게’, 혹은 ‘가이’는 고지형인 ‘하르’와 대조적인 저지대에 형성된 지형으로 구릉 지대와 산지 사이에 발달한 완만한 경사의 골짜기를 일컫는 것으로, 좁을 수도 있고 전쟁을 할 수 있을 정도로 넓을 수도 있다.<sup>27)</sup> 힌놈의 아들 골짜기는 예루살렘의 동쪽에 있는 대표적인 골짜기이다(수 15:8; 18:16; 대하 28:3).

② 넓고 큰 골짜기: ‘에멕(עִמֶּק)’, ‘비크아(בִּקְעָה)’. ‘에멕’과 ‘비크아’가 ‘가으’와 명확하게 구분되는 것은 아니나, ‘에멕’과 ‘비크아’는 비교적 넓은 규모의 골짜기를 일컫는 말로 다른 부분에서는 평지로도 사용되었다(사 40:4; 43:14; 암 1:5). 이러한 골짜기들은 이스라엘에서 유일한 곡창 지대인 이스라엘 골짜기(‘에멕’), 세펠라 지역의 아얄론 골짜기(‘에멕’), 엘라 골짜기(‘에멕’), 므깃도 골짜기(‘비크아’), 여리고 골짜기(‘비크아’) 등이 속한다.

③ 와디: ‘나할(נַחַל)’은 우기에는 일시적으로 하천이 되었다가 건기에는 메마른 땅이 되는 중동 지역의 특수한 지형이다.<sup>28)</sup> 이러한 하천을 현대 지리학에서는 아랍어 ‘와디’를 따라 그대로 고유명사로 부른다. 현대는 물이 있는 ‘나할’과 물이 없는 ‘나할’로 구분한다.<sup>29)</sup> 우기에 물이 흐르는 겨울 시

25) 사해 동쪽의 급경사지(신 3:17; 4:49; 수 12:3; 13:20). A. Schwarzenbach, *GTH*, 25. 위 각주 22번에서 언급된 가나안 땅의 지역 구분 중 경사지는 사해 서쪽의 급경사지를 일컫는 것으로 보인다(수 10:40; 12:8).

26) *Ibid.*, 22-23.

27) A. Schwarzenbach, *GTH*, 32; Y. Elitzur and Y. Keel, *The Daat Mikra*, 6.

28) 와디의 정의에 대해서는 정장호 편저, 『지리학 사전』(경인문화사, 1984), 318 참고.

29) Y. Zvi, “Mighty Rivers in a Desert Land”, *Eretz* 64 (1999), 10-12; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (Jerusalem: The Fontana Library, 1968), 439-440; Y. Elitzur and Y. Keel, *The Daat Mikra*, 9.

내는 풍요와 축복을 상징한다(신 8:7; 렘 31:9).<sup>30)</sup> 와디가 없는 나라들에서는 ‘나할’이 계절에 따라 하천과 물 없는 골짜기를 다 가리킬 수 있다는 점에서 이 용어의 의미를 제대로 이해하기 쉽지 않다.

④ 평지: ‘미쇼르(מישור)’, ‘미쉬토아호(מישטוח)’, ‘샤베(שוה)’. ‘미쉬토아호’는 과일이나 그물을 펼쳐 말리는 곳인데 에스겔서에서만 그물과 관련해서 3번 나온다(겔 26:5, 14; 47:10). ‘샤베’(사웨)는 창세기 14:5에서 동요르단의 아르는 북쪽의 고원 평지와 관련된 용어로 현대 번역본들처럼 대부분 지명으로 볼 것인가, 아니면 ‘평지’로 해석할 수 있는가 논쟁이 있다.<sup>31)</sup> ‘미쇼르’는 동요르단의 모압과 골란 지역의 넓은 고원 지대를 일컫는 지리적 용어였으나 서요르단의 고원 지대에 적용되었고(사 40:4), 평평한 땅은 ‘정의’, ‘공정’이라는 상징적 의미로 확장되었다(시 27:11; 143:10 등). ‘미쇼르’와 ‘샤베’는 고원 지대를 뜻하므로 엄밀한 의미에서 우리가 사용하는 평지, 평원과 다른 사실을 주지해야 할 것이다.<sup>32)</sup>

### (3) 오목 지형

오목 지형은 구덩이, 굴, 구멍처럼 움푹 파이거나 바위나 절벽에 균열이 있는 지형들을 가리킨다. 오목 지형은 매우 다양하며 뜻이 확실하지 않은 경우도 있어 번역과 해석이 어렵다. ‘파하트(פחת)’, ‘샤하트(שחת)’, ‘슈하(שוחה)’, ‘쉬하(שיחה)’, ‘미크레(מכרה)’, ‘구마츠(גומיץ)’, ‘메힐라(מחלה)’, ‘후르/호르(חור)’. 이 용어들은 대체로 인간이 살기 어려운 환경이지만 은신처를 제공하기도 한다. 구덩이라는 뜻을 가진 ‘파하트’와 ‘샤하트’는 함정, 죽음이라는 상징적 의미도 있다. ‘슈하’는 사막과 관련된 구덩이로(렘 2:6), ‘미크레’는 소금 지역과 관계있는 것으로 추정된다(슌 2:9). ‘메아라(מערה)’는 입구는 좁으나 안이 넓은 동굴을 가리킨다. ‘마케베트(מקבת)’, ‘네카라(נקרה)’, ‘짜이프(צעיף)’, ‘나키크(נקק)’는 바위의 틈과 같은 협소한 지형과 관계있으며 ‘호아호(חוח)’는 가시덤불이라는 뜻<sup>33)</sup>이 있는데 은신처로 나타난다(삼상 13:6).

30) A. Schwarzenbach, *GTH*, 30; M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 706-707.

31) 슈바르첸바흐는 창 14:5를 “기라다임의 평지에서”라고 번역하는데 아랍어 어근 ‘평평하게 만들다’에 근거한 것이다. A. Schwarzenbach, *GTH*, 36; M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 1065.

32) 고원 지대는 해발고도 600m 이상의 기복이 적은 평탄한 지형이며 급경사가 발달한 특징을 갖는다. 정장호 편저, 『지리학 사전』, 35.

33) M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 279.

## 2.2.2. 물

### (1) 샘

‘모차(מוצא)’, ‘아인(עין)’, ‘마으얀(מעין)’, ‘마부아(מבוע)’, ‘마코르(מקור)’. 수자원이 부족한 이스라엘이 산지에 취락이 발달한 원인은 샘의 분포 때문이다. 샘과 관련해서 5개의 용어가 나타나는데 수원지와 관련된 ‘마코르’(렘 2:13; 17:13) 외에는 구분되는 것 같지 않다.<sup>34)</sup>

### (2) 흐르는 물

① 작은 강, 시내: ‘노젤(נזל)’, ‘야발(יבל)’, ‘유발(יובל)’, ‘펠레그(פלג)’. 이 용어들은 강우에 의해 형성된 강이나 시내들로 지하수가 원천인 샘과 구분된다. ‘펠레그’는 원래 인위적인 도랑이나 수로를 의미하다가 후대에 일반적인 시내를 가리키게 되었다.<sup>35)</sup>

② 큰 강: ‘나하르(נהר)’, ‘예오르(יאר)’, ‘야르덴(ירדן)’. 이들은 상시 하천으로 ‘나할’(와디)과 분명히 구분된다. ‘나하르’는 유프라테스와 티그리스 같은 큰 강을 가리키고, ‘예오르’는 나일강을 가리킨다. 그러나 ‘예오르’가 드물게 보통명사로 사용된 경우도 있다(욥 28:10; 시 33:21).<sup>36)</sup> ‘야르덴’(요단강)도 보통명사로 사용되었다는 견해도 있다(욥 40:23; 창 32:10[11]).<sup>37)</sup>

③ 기타: ‘שבֹּלֶת(שבֹּלֶת)’은 ‘이삭’과 ‘조류’라는 뜻을 동시에 갖고 있어 해석의 논란을 일으킨다(삿 12:6; 사 27:12).

### (3) 고인 물(바다, 호수, 우물)

‘미크베(מיקוה)’, ‘미크바(מיקוה)’는 모든 큰 물의 상위 개념이지만 고인 물의 형태인 샘, 우물, 물웅덩이로도 이해될 수 있다(출 7:39; 레 11:36).<sup>38)</sup> ‘얌(ים)’은 대양, 지중해와 사해 같은 바다를 뜻하지만 나일강(사 19:5)과 유프라테스강(렘 51:36)을 일컫기도 한다. ‘아감(אגם)’, ‘게베(גבא)’, ‘비차(בצה)’는 늪, 호수, 습지를 가리킨다.

### (4) 부속 지형(해변, 섬, 연안 등)

① 통행로: ‘마아바르(מעבר)’, ‘마으바라(מעברה)’, ‘아바라(עברה)’는 강을

34) 슈바르첸바흐는 ‘마부아’를 ‘용솨음치다’라는 어근에서 나온 파생어로 보고 자연발생적으로 용솨음치는 샘으로 정의한다. A. Schwarzenbach, *GTH*, 56-57. 현대 번역본들 중에 NIV가 사 35:7의 ‘마부아’를 “bubbling springs”로 번역하거나 『새번역』이 사 49:10에서 “샘이 솨는 곳”으로 번역한 경우는 어근의 의미를 반영한 것으로 보인다. 그러나 카다리의 성서 히브리어 사전에서 5개의 용어들은 서로 구분되지 않는다.

35) A. Schwarzenbach, *GTH*, 61-62; M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 858.

36) A. Schwarzenbach, *GTH*, 64-65; M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 388-389.

37) 현대 번역본들은 대부분 욥 40:23의 요단강을 고유명사로 번역했으나 유일하게 TNK는 ‘the stream’으로 번역했다. 두 본문에 대한 논란은 A. Schwarzenbach, *GTH*, 64 참고.

38) *Ibid.*, 67-68. 『개정개역』에서 ‘미크베’는, 출 7:19에서는 ‘호수’로, 레 11:36에서는 ‘물이 고인’으로 번역되었다.



건너는 나루나 여울목을 가리키는 용어들이다.<sup>39)</sup> ‘마보(מבוֹא)’는 한 장소를 들어가기 위한 입구나 일몰, 서쪽, 서쪽 땅을 가리킨다(신 11:30; 수 1:4; 23:4 등).

② 해안, 연안 지형: ‘호프(חוף)’, ‘이(אי)’, ‘사파(שפּה)’, ‘기드야(גִּדְיָה)’, ‘미프라츠(מִפְרָץ)’, ‘야드(יָד)’. 이 용어들은 해안과 강이나 호수 연안의 지형과 관계가 있다. ‘기드야’는 강둑이나 제방을 뜻하며(수 3:15; 4:18 등), ‘미프라츠’는 부둣가를 가리킨다(삿 5:17).

### 2.2.3. 경작지

(1) 경작지, 들판: ‘사데(שָׂדֶה)’, ‘바르(בָּר)’, ‘야게브(יָגֵב)’, ‘마쉬케(מִשְׁקֵה)’. ‘사데’는 밭, 경작지라는 의미도 있지만 야생의 들판, 영토, 땅, 소유라는 다의적인 뜻이 들어 있어 문맥에 따라 상반된 이해를 가져 올 수 있다. ‘바르’는 아랍어 차용어로 빈들, 들판이라는 뜻이고 ‘야게브’는 논란의 여지는 있으나 경작지라고 볼 수 있다. ‘마쉬케’는 물이 풍부한 경작지를 가리킨다(창 13:5; 겔 45:14).

(2) 목초지: ‘미그라쉬(מִגְרָשׁ)’, ‘카르(כָּר)’. ‘미그라쉬’는 특별히 레위인이 소유한 방목지를 가리키는 특정한 용어로 여호수아 21장과 역대상 6장에서 집중적으로 사용되었다. 그러나 ‘미그라쉬’는 에스겔서에서 도로나 마을 외곽 지역을 일컫는 말로 나타난다(겔 45:2; 48:15, 17).

(3) 상속, 소유지: ‘헬카(חֵלְקָה)’, ‘헬레크(חֵלֶק)’. ‘헬카’는 비옥한 땅으로 지파 혹은 개인의 상속지와 관련되며 ‘헬레크’는 법률적 용어로서 경작지 자체가 아닌 몫을 뜻한다.

## 3. 마소라의 지리적 용어에 대해 칠십인역 상응어가 일치하는 경우

지형과 물, 경작지와 관련된 마소라의 지리적인 용어들 81개에 대해 칠십인역은 3배에 달하는 250개의 상응어를 갖는다. 칠십인역의 상응어들은 마소라의 단어가 원래 갖는 1차적인 뜻 외에 2차적인 의미나 다른 뜻이 사전에 있는 경우 일치로 보며 그렇지 않은 경우에도 원래 뜻에서 유추할 수 있을 정도의 뜻인 경우는 유사 상응어로 분류하기로 한다. 지리적인 용어를 번역하지 않고 음역<sup>40)</sup>하거나 원래 뜻으로부터 다르게 읽어 문맥을 변화

39) A. Schwarzenbach, *GTH*, 74-75; M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 637, 772.

40) 음역은 보통명사를 고유명사화해서 지명으로 이해하거나 본문의 의미를 모호하게 할 수

시키는 정도라면 불일치로 볼 것이다. 이렇게 분류하면 칠십인역 상응어가 일치하는 경우는 154개, 유사 상응어는 45개, 음역은 21개, 다르게 읽기는 30개로 나타난다(<부록 1> 참고). 따라서 유사 상응어까지 일치하는 것으로 포함하면 칠십인역의 번역에서 마소라와 일치율은 80%에 이르지만 불일치율도 20%에 달해 주목된다.

유형별로 보면 고지형은 마소라 21개 용어에 대해 칠십인역 상응어는 60개, 저지형은 9개에 대해 44개의 상응어, 오목 지형은 14개에 대해 36개의 상응어로 각기 번역되었다. 저지형은 무려 5배에 달하는 상응어를 갖고 있으며 일치율은 약 55%, 불일치는 45%로 일치율이 가장 낮다. 고지형은 일치율 약 73%, 불일치율 약 26%로 저지형 다음으로 일치율이 낮다(<부록 1> 참고). 물과 관련된 용어들 중 샘은 마소라 5개에 대해 칠십인역은 12개의 상응어, 흐르는 물은 8개에 대해 21개의 상응어, 고인 물 용어들 6개에 대해 18개의 상응어를 갖는다. 물과 관련된 부속 지형은 10개에 대해 25개의 상응어로 나타나는데 일치율이 96%에 달해 가장 높다(<부록 1> 참고). 일치율이 높은 것은 여러 용어들에 대해 한 개의 상응어로 단순화시킨 용례가 포함된 결과로 보인다. 경작지는 8개의 마소라 용어에 대해 4배에 해당하는 34개의 칠십인역 상응어를 나타낸다. 칠십인역 번역자들이 마소라의 용어들을 묘사하는데 가장 어려움을 보인 것들은 골짜기와 평지 같은 저지대와 관련된 용어들이었다.

### 3.1. 일치 상응어

#### 3.1.1. 지형

칠십인역에서 ‘하르’(산)는 주로 ‘오로스(ὄρος)’로, ‘기브아’(언덕)는 ‘부노스(βουνός)’로 번역하여 산과 언덕을 구분하는 경향을 보이거나 드물게 ‘하르’가 ‘부노스’(미 6:2)로, ‘기브아’는 ‘오로스’(사 31:4; 겔 34:26)로 번역되기도 했다. 구약에서 500회 이상 나오는 ‘하르’가 ‘오로스’로 정형적인 번역 경향을 보여 준다면 100회 정도로 언급된 ‘바마’(언덕, 산당)는 칠십인역에서 6개의 상응어로 번역되어 대조된다. ‘바마’의 상응어들은 높은 곳(ὕψηλος, ὕψος, ἐπάνω), 언덕(βουνός)이라는 지형적 특징을 반영한 것과 제단을 뜻하는 종교 용어들(θυσιαστήριον, βωμός)이다. ‘보모스’가 주로 예언서에서만 나타나며 부정적인 문맥에서 사용되기는 했지만 그리스어 자체에 그런 의미가 있는 것은 아니다.<sup>41)</sup> ‘텔’은 한때는 거주지였으나 버려진 폐허 언

있어 불일치에 포함시키기로 한다.

41) J. Barr, “Doubts about homoeophony in the Septuagint”, 20-27; T. Muraoka, *A Greek-English*

덕을 가리키는 전문적인 용어로 구약에서 5회 사용되었는데 매번 다르게 번역되었다. ‘텔’의 칠십인역 상응어들 중 ‘높은 곳’(ὕψος, 렘 30:18[LXX 37:18]), ‘보루’(χωμα, 수 8:28)는 폐허의 의미가 없다. 그러나 ‘길이 없는’(ἄβατος, 렘 49:2[LXX 30:18]), ‘사람이 살지 않는’(ἀοίκητος, 신 13:16[17])은 ‘텔’의 원뜻을 반영한 것으로 보인다. 이는 기술적 용어인 ‘텔’에 대해 칠십인역 번역자들이 상응어를 찾는 것이 쉽지 않았음을 뜻한다.

저지형 용어들 가운데는 골짜기와 관련된 것들이 대부분이다. ‘나할’은 앞서 언급한 것처럼 계절에 따라 하천과 마른 골짜기가 되는 특수한 지형인데 칠십인역의 상응어 역시 주로 시내(χειμάρρους, 65회)로 많이 번역되고 골짜기(φάραγξ, 37회) 순으로 나타난다.<sup>42)</sup> 칠십인역에서 다른 골짜기들의 상응어들이 거의 시내<sup>43)</sup>로 번역되지 않았다는 점에서 번역자들이 ‘나할’을 다른 골짜기들과 구분했을 가능성을 시사한다. 다른 골짜기들과 달리 칠십인역에서 비교적 큰 규모의 골짜기, ‘비크아’는 평지(πεδίου)로 드물게 통일된 편이다. 반면 동요르단의 고원 지대를 가리키는 ‘미쇼르’의 상응어는 평지(πεδίου)나 음역으로 나타나 그곳의 특성을 구별했다고 보기 어렵다.

히브리어는 구덩이와 굴, 구멍 등을 묘사하는 용어들이 생성 원인이나 모양, 장소에 따라 다르게 부른 흔적을 가지고 있다. 10가지가 넘는 마소라의 다양한 용어들에 대해 칠십인역 상응어는 일반적인 ‘구덩이, 구멍’이라는 뜻의 ‘보스로스(βόθρος)’, ‘트로글레(τρῶγλη)’, ‘오페(ὄπη)’로 비교적 통일된 편이다. 이것들은 마소라의 암석 지형과 관계있는 용어들(קקן, סעף, נקרה, נקבת, מוקבת)의 상응어로도 나온다. 다만 ‘싸이프’와 ‘메아라’는 ‘스펠라이온(σπήλαιον, 동굴)’으로 구분되었다. 칠십인역 번역자들은 오목 지형 용어들의 차이를 몰랐거나 해당 상응어를 찾지 못했을 가능성이 있다.

### 3.1.2. 물

샘을 뜻하는 마소라 용어들(עין, מעין, מבוע)에 대해 칠십인역은 ‘폐계(πηγή)’로 정형화된 경향을 보인다. 다만 아인의 경우 지명과 결합된 경우에도 거의 일관되게 ‘폐계’로 번역한 특징이 드러난다. 반면 ‘모차’와 ‘마코

*Lexicon of the Septuagint* (Louvain; Paris; Walpole: Peeters, 2009), 335(이하 *Lexicon*). 그러나 θυσιαστήριον도 이방 제단으로 언급된 용례가 있다(대하 14:4[במות], 호 8:11과 암 2:8[מזבח]). 그러나 Lust-Eynikel-Hauspie 사전(이하 Lust 사전)에서는 θυσιαστήριον은 하나님의 제단을 가리킬 때 쓰이는 말로, βωμός를 그것의 반대말로 제시했다. J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992), 210(이하 J. Lust, *Lexicon*).

42) A. Schwarzenbach, *GTH*, 32.

43) 겔 36:4에서 נַאִיֹּת는 시내(χειμάρρους)로 번역되었다.

르’는 다양한 상응어들로 표현되었는데, 수원지에서 다른 곳으로 흘러나가는 모습을 연상시키는 용어들로 샘의 특징을 반영하고 있다(<부록 1>참고). 그러나 ‘마코르’의 상응어, ‘플랩스(φλέψ)’는 ‘지하수, 광맥’<sup>44)</sup>을 뜻하는 용어로 구별되어 있다(호 13:15).

흐르는 물 중에는 ‘펠레그’가 6개로 가장 많은 상응어를 보인다. ‘펠레그’는 ‘나누다, 쪼개다’라는 어원에서 유래하여 관개 수로나 물줄기를 묘사하는 용어로부터 시내로 의미가 확장되었고<sup>45)</sup> 칠십인역에서도 일반적인 시내나 강으로 번역되었다. 그러나 급류를 뜻하는 용어들(ὄρμη̄ 잠 21:1, ὄρμη̄μα 시 46:4[BHS 46:3, LXX 45:5], ἄφεισις 애 3:48)은 시적 표현을 위해 문맥에 맞는 상응어를 찾는 시도로 보인다. 저수지를 뜻하는 ‘미크베’는 모여진 물이라는 상응어들(σύστημα, συνεστηκός ὕδωρ, συναγωγή)로써 원뜻을 반영하는 반면 ‘늪, 혹은 습지’라는 지형적 특성이 반영된 용어들 중 아감<sup>46)</sup>을 제외하고는 ‘게바’, ‘비차’의 상응어들은 구분되지 않는다.

### 3.1.3. 경작지

경작지를 묘사하는 마소라의 용어들 중 ‘사데’와 ‘미그라쉬’는 각기 10여 개에 이르는 상응어로 번역되었다. ‘사데’는 ‘들판, 밭’이라는 일차적인 뜻에서 확장된 다양한 의미들로 인해 상응어도 많아졌다. 사데는 영어의 ‘field’처럼 일상에서 폭넓게 쓰이는 말이지만 한글처럼 들판과 밭이 각기 다른 말로 구분되는 경우는 어떤 단어로 번역되는지가 중요하다. 칠십인역은 경작지를 뜻하는 경우(ἄγρός, πεδίον, γεώργιον)와 들판, 야생의 문맥에서 사용되는 용어들(ἄγριος, ἄγροικος)로 사전 상으로는 구분된다. 그러나 상반된 의미를 가진 두 용어들은 칠십인역에서 실제로는 교차로 사용된 용례가 나타난다. 특별히 신명기 22:25, 27에서처럼 ‘사데’가 연이어 나오는 구절에서조차 ‘페디온’과 ‘아그로스’를 ‘들판’의 의미로 바꾸어 사용하였다. 이는 ‘사데’와 관련된 그리스어도 영어와 히브리어처럼 폭넓게 사용하는 언어의 특성이나 번역자의 문체가 반영된 결과로 해석할 수 있다. ‘미그라쉬’는 레위인의 전용 용지인 목초지를 일컫는 말에서 유래해 도시나 마을 외곽 지역을 일컫는 말이다. 칠십인역은 여호수아 21장에서 ‘교외’라는 뜻의 ‘페리스포리온(περισπόριον)’ 18회, ‘구별된 지역’이라는 뜻의 ‘아포리스메나(ἀφωρισμένα)’ 40회로 교차로 나타나며 역대상 6장은 일관되게 ‘페리스포

44) J. Lust, *Lexicon*, 505.

45) A. Schwarzenbach, *GTH*, 61-62.

46) 아감의 상응어 중 ἔλος와 λίμνη는 늪과 습지라는 의미가 있다. T. Muraoka, *Lexicon*, 224, 432; J. Lust, *Lexicon*, 145. 그러나 Lust 사전에 λίμνη는 일반적인 ‘연못, 호수’의 뜻으로 나온다.

리온’(44회)으로 번역되었다. 그러나 민수기 35:2-7에서 레위 성읍과 관련해 5번 사용된 ‘미그라쉬’에 대해 칠십인역은 각기 다른 상응어로 번역되었다는 점은 번역자의 차이라고 속단하기 어렵게 만든다.

### 3.2. 유사 상응어

‘가브’는 신체의 등을 뜻하는 말에서 유래해 산등성이나 언덕을 가리키는 말인데 칠십인역 에스겔에서 3번 매춘과 관련된 장소(ὄκημα πορνικός 16:24, πορνείον 16:31, 39)로 번역되었다. ‘바마’는 산당이라는 공간 외에 우상(εἶδωλον, 겔 16:16)이나 주상(στήλη, 레 26:30; 민 21:28 등)과 같은 물건으로 나타나기도 한다. ‘가브’와 ‘바마’가 이방 제의가 행해진 장소로부터 구체적인 우상 숭배의 행위와 관련된 용어로 번역된 것은 칠십인역의 해석이거나 대본의 차이일 수 있다. ‘샤하트’는 구덩이, 굴을 뜻하는 지리적 의미에서 파생된 ‘파괴, 멸망, 함정’이라는 상징적인 의미로 더 많이 사용되었다. 샤하트의 상응어로 ‘디아프소라(διαφθορά)<sup>47)</sup>와 ‘사나토스(θάνατος)’가 가장 많이 나타나지만 때로 문맥에 따라서 지리적인 의미나 다른 해석이 가능하므로 현대 번역본들에서조차 다양하게 번역되었다.<sup>48)</sup>

섬(⌘)은 칠십인역에서 해안(θάλασσα, 단 11:18)과 민족(ἔθνος, 사 41:5; 42:4)으로 번역되기도 한다. 섬이라는 뜻이 후대 예언서에서 주로 나타나며 지중해 항해가 가능한 이후에 사용되는 말이므로 먼 지역을 상징하는 해안이나 이방 민족으로 사용되던 말에서 확장된 후대의 용어라는 견해가 있다.<sup>49)</sup>

마소라의 지리적인 용어에 대해 칠십인역의 상응어가 일치하는 경우에서 나타난 칠십인역의 특징은 단어 대 단어인 경우도 있지만 대체로 두 개 이상의 상응어들을 가진 경우가 더 많다. 상응어들이 많은 경우는 ‘바마’와 ‘사데’같이 용어 자체에 다의적인 뜻이 포함되었거나 ‘텔’과 ‘나할’처럼 지형적 특징에 따른 상응어가 없어 여러 단어로 묘사되기도 했다. 그러나 ‘마알레’와 ‘모레드’, ‘미그라쉬’처럼 하나의 의미를 여러 단어로 표현한 것은 그리스어 특성이나 문체, 번역자의 차이일 수 있지만 확인하기 어렵

47) Lust 사전에서 디아프소라는 샤하트의 정형화된 상응어로 설명한다. J. Lust, *Lexicon*, 111.

48) διαφθορά(욥 33:28; 시 9:15[16]; 16:10[LXX 15:10]; 30:9[BHS 30:10, LXX 29:10]; 35:7[LXX 34:7]; 55:23[BHS 55:24, LXX 54:24]; 겔 19:4, 8). θάνατος(욥 17:14; 33:18, 22, 24, 30). 현대 번역본들은 멸망, 죽음이라는 큰 문맥에서 동떨어지지 않는 않지만 칠십인역보다 더 다양한 말들로 번역했다. 예를 들면 『개역개정』은 칠십인역의 디아프소라로 번역된 용례에서 ‘웅덩이, 함정, 구덩이, 멸망, 무덤, 파멸’로 각기 다르게 번역되었다.

49) A. Schwarzenbach, *GTH*, 79. 카다리의 성서히브리어 사전에서도 ⌘의 1차 의미는 ‘해변가’, 2차 의미는 ‘먼 지역의 상징’이라는 말로 설명한다. M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 31.

다.<sup>50)</sup> 다른 한편 마소라의 오목 지형을 가리키는 용어들 중 한 개의 단순한 상응어로 표현된 경우는 칠십인역 번역자들의 지리적 지식의 한계를 반영하는 것인지도 모른다.

## 4. 마소라의 지리적 용어에 대해 칠십인역 상응어가 불일치인 경우

### 4.1. 음역

마소라의 지리적인 용어에 대한 음역은 21개(8%)로 칠십인역에서 비중이 작지만 칠십인역 번역의 경향을 알 수 있는 단서가 될 수도 있다(<부록 1> 참고). 칠십인역의 음역 현상에 대한 원인으로서는 네 가지로 설명된다.<sup>51)</sup> 1) 히브리어의 고유한 사고나 관습을 표현하기 위해 정확한 상응어가 없는 경우, 2) 지리적 용어를 고유명사화한 경우, 3) 번역자가 뜻을 알지 못해 히브리어 단어를 그대로 둔 경우, 4) 번역과 음역이 중복되는 경우 등이다. 첫 번째 외에 나머지 경우들은 사실상 확인하기 어려운 경우가 더 많다. 여기서서는 두 번째 경우, 지리적인 용어들을 고유명사화한 용례들이 해당하는데 그 양상은 단순하지 않다.

칠십인역 번역자가 문맥을 고려해 의도적으로 고유명사화한 경우로 ‘바마’, ‘나할’이 여기에 속한다. ‘바마’가 음역으로 나온 경우는 사무엘상 9장에서 사무엘과 사울이 처음 만나는 이야기의 배경에서 산당이 나오는 장면(삼상 9:12-14, 19, 25)과 기브온 산당을 가리킬 때이다(삼상 10:5; 대상 16:39; 21:29).<sup>52)</sup> 이방 제단 혹은 제의 장소를 뜻하는 ‘바마’를 알고 있는 칠십인역 번역자들이 바마가 합법적인 성소로 사용되고 있는 문맥에서 부정적 이미지를 피하기 위해 지명으로 읽도록 한 의도로 추정된다. 나할의 음역은 어떤 사람의 출신지와 관련해서 언급되므로 지명으로 읽은 것은 이해할 만하다(삼하 23:30; 대하 11:32).<sup>53)</sup>

50) 리(J. A. L. Lee)에 따르면 ‘미그라쉬’는 히브리어의 관용어를 평범한 일상어로 번역하려 했던 흔적이라고 설명한다. 새커레이(H. St. J. Thackeray)도 번역자들이 ‘미그라쉬’를 서로 다른 상응어로 묘사한 것은 다양한 문체로 가독성을 높이려는 의식적인 노력이라고 분석했다. H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint: I. Introduction, Orthography and Accidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 4; J. A. L. Lee, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (Chico: Scholars Press, 1983), 80.

51) 강선남 편역, 『칠십인역 그리스어 문법』(의정부: 한남성서연구소, 2006), 131.

52) 겔 20:29에서 2회 사용된  $\text{הַבְּמִזְבֵּחַ}$ 의 음역,  $\text{Αβαμα}$ 는 이방 제의 장소를 가리킨다.

53) 렘 31:40[LXX 38:40]은 마소라와 다르게 읽어서 훼손이 의심 가는 본문인데 여기에서 기드

‘가이’(골짜기)의 음역은 예루살렘 동쪽에 있는 힌놈의 아들 골짜기와 잘 알려지지 않은 골짜기들과 관련이 있다(왕하 14:7; 겔 39:11, 15; 느 2:13). 힌놈의 아들 골짜기 전체가 음역으로 나온 경우는 역대기에서 두 곳이다(대하 28:3; 33:6). 비록 용례가 적어 의도를 파악하기 어렵지만 당시 통용된 지명을 그대로 음역했거나 예루살렘 지리를 잘 몰랐기 때문일 가능성을 배제할 수 없다.<sup>54)</sup>

‘아세드’(산비탈)와 ‘미쇼르’(고원)는 각각 특정한 지역의 지형을 반영하는 말들로 대체로 음역을 한 경우에 해당한다. 아세드는 6회 모두 음역으로 나타나는데 동요르단과 서요르단 지형을 언급할 때 나타난다. ‘아세드’는 르우벤 지파의 성읍(수 13:20)을 가리키는 경우를 제외하고 동요르단을 차지한 동쪽 지파의 경계나 정북지역을 가리킬 때와 서쪽 지역을 지형적으로 크게 구분할 때 나타난다.<sup>55)</sup> 따라서 ‘아세드’(아세돏)는 경사지를 가리키는 보통명사나 지명으로 읽기보다는 급경사지를 이루는 지형의 총칭으로 이해하는 것이 낫다. ‘미쇼르’도 마찬가지로 동요르단 지역에 형성된 탁상 모양의 고원 지대를 일컫는 특수한 용어이다. 아마도 칠십인역 번역자들은 상용어를 찾기 어려웠거나 지리적 지식에 대한 한계로 인해 지명으로 이해했을 가능성이 있다. ‘아바라’(나루)의 음역은 자음을 고쳐 읽은 유일한 경우에 해당한다(삼하 15:28). 이 구절은 다윗의 도피와 관련된 배경에서 ‘광야 나루터’가 나올 때 언급된다. 아마도 칠십인역 번역자는 광야에서 나루가 조화되지 않는다고 보고 자음을 고쳐 고유명사 ‘아라보스(Ἀραβῶθ)’로 읽었을 가능성이 제기된다.

칠십인역의 상용어가 고유명사화한 용례들에서 확인이 가능한 것은 의도적인 경우로 ‘바마’와 ‘나할’, ‘아라바’처럼 문맥과 조화시키기 위해 지명으로 읽거나 수정을 한 경우이다. 그러나 ‘가이’, ‘아세드’, ‘미쇼르’는 설명하기가 쉽지 않다. 특정한 지형으로 구성된 지역을 일컫는 총칭인 ‘아세드’와 ‘미쇼르’를 음역한 것은 지리적 지식의 한계를 반영하는 것일 수도 있고 가능성이 높지 않으나 반대일 수도 있다. 현대 번역본들도 지명이나 히브리어의 특수한 용어에 대해서 음역하는 것을 선호하는 것은 적합한 상용어를 찾기가 어렵기 때문이다.

론 시내도 ‘나할 기드론’으로 음역되어 있다.

54) 수 18:16하반의 Γαιενα도 힌놈 골짜기를 전체 음역한 경우이지만 역대기보다 일관성이 떨어진다. 수 15:8과 18:16은 한 구절 안에 ‘גַּיְוֹן בְּנֵי נֵי’와 ‘גַּיְוֹן נֵי’이 연이어 언급됨에도 불구하고 15:8은 φάραγγα Ονομ으로 통일되었지만 18:16은 νάπης Ονομαμ과 Γαιενα로 각기 다르게 나타나 설명하기 어렵다.

55) 각주 22번의 <표 1>과 각주 25번 참고.

## 4.2. 다르게 읽기

마소라의 지리적 용어들로부터 다르게 읽은 경우는 31개로 칠십인역 상응어들 중 12%에 해당한다. 다르게 읽기는 대체로 마소라 본문에 문제가 있거나 해석에 문제가 있는 경우에 발생했다. 따라서 칠십인역의 다르게 읽기를 통해 어떤 특징과 경향이 나타났는지 살펴보기 위해 현대 번역본들<sup>56)</sup>과 비교해 보기로 한다.

### 4.2.1. 지형

‘바마’의 다르게 읽기 두 곳은 하나님께서 이스라엘을 후대하는 긍정적인 문맥에서 ‘좋은 것들’(ἀγαθός, 사 58:14)과 ‘힘’(ἰσχύς, 신 32:13)으로 나타난다. 칠십인역은 ‘바마’의 지리적 의미보다 문맥에 맞추어 조화를 시도한 것으로 보인다.<sup>57)</sup> 그러나 ‘황폐, 혹은 광야’라는 읽기는 이해하기 어렵다(ἔρημας, 겔 36:2). 현대 번역본들은 예외 없이 ‘바마’의 지리적 의미인 ‘높은 곳’으로 번역했다. ‘오펠’은 예루살렘의 특정한 구역을 일컫는 곳(대하 27:3; 33:14; 느 3:27; 11:21)으로부터 보통명사로 진지가 있는 언덕을 가리키기도 한다.<sup>58)</sup> 칠십인역은 열왕기하 5:24에서 ‘오펠’을 ‘밤’, 혹은 ‘비밀 장소’(τὸ σκοτεινόν)로 읽는다. 또한 이사야 32:14에서 마소라의 ‘오펠과 망대’ 대신 ‘마을들’(κώμαι)로 읽는다. 현대 번역본들도 두 본문의 어려움을 반영 하듯 번역본별로 오펠, 요새, 언덕 세 가지로 각기 번역하며 일관성도 지켜지지 않는다. 그러나 현대 번역본들이 원뜻으로부터 크게 벗어나지 않은 것에 비해 칠십인역의 읽기는 차이가 커서 대본의 문제일 가능성이 제기될 수 있다.

다른 한편으로 ‘네드’의 다른 읽기는 칠십인역의 오류로 추정되기도 한다.<sup>59)</sup> ‘네드’는 ‘벽, 제방’이라는 뜻이며, 자음은 같지만 ‘노드’는 ‘가죽 부대, 병’이라는 뜻이 있다.<sup>60)</sup> 마소라의 네드를 칠십인역의 시편에서 ‘노드’로 읽은 곳이 두 곳 발견된다(78:13[LXX 77:13]; 33:7[LXX 32:7]). 그러나 시편 33:7[LXX 32:7]에서 바닷물을 모은다는 문학적 표현과 관련해서 칠십인

56) 한글 성경은 『개역개정』, 『새번역』, 한국천주교주교회의 『성경』이고 영역본은 NKJ, NIV, NRS, NJB, TNK를 택해 칠십인역과 비교하기로 한다.

57) 슈바르첸바흐는 칠십인역 대본의 차이라고 설명한다. A. Schwarzenbach, *GTH*, 16.

58) M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 818.

59) A. Schwarzenbach, *GTH*, 22.

60) D. J. A. Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 617-618(이하 *DCH*).



역처럼 ‘노드’로 읽는 것은 가능하다. 이러한 읽기는 현대 역본들 중에서 NIV와 NRS에서도 반영되었다. ‘마드레가’는 산의 측면으로 경사진 곳을 일컫는 지형적인 용어로 두 곳에서 하나님의 심판으로 붕괴되는 ‘높은 것, 교만한 것들’의 상징으로 나타난다(φάραγξ, 겔 38:20; προτειχίσμα, 아 2:14). ‘마드레가’는 바위로 된 높은 낭떠러지나 절벽을 일컫는 고지형 용어이다.<sup>61)</sup> 그러나 칠십인역에서는 저지대의 골짜기(φάραγξ)로 문맥과 조화되지 않으며, 요새 시설의 한 부분을 묘사하는 ‘프로테이키스마(προτειχίσμα)’<sup>62)</sup>도 ‘마드레가’에 대한 자유로운 해석이거나 지리적인 지식의 한계로 보인다. 현대 번역본들은 ‘마드레가’를 절벽이나 낭떠러지로 통일성 있게 번역했다.

저지형에 속하는 가이(골짜기)도 반대 개념인 산(ὄρος, 사 28:1, 4), 혹은 공동묘지(πολυάνδριον, 렘 19:2, 6)로 다르게 읽었지만 관련된 지역의 특성을 이해하고 문맥에 맞춰 해석한 경우로 말할 수 있다. 이사야 28:1-8은 북왕국에 대한 심판을 예언하는 문맥에서 사마리아를 배경으로 하고 있다. 따라서 북왕국 수도 사마리아는 산지에 위치한 도시이므로 골짜기보다 산이라는 읽기가 더 적합할 수 있다. 현대 번역본들 중 일부도 마소라대로 읽지 않고 ‘풍부한 양식으로 거만한 이들’이라고 의미 번역했다(NRS, TNK). 칠십인역 예레미야에서 가이를 공동묘지로 의미 번역한 것은 예루살렘의 힌놈의 아들 골짜기에서 드러졌던 우상 숭배와 인신 제사를 저주하는 배경에서 언급되고 있다. 이것이 의도적인 해석이라고 하는 이유는 다른 곳에서 힌놈 골짜기가 언급될 때는 비교적 통일된 용어를 사용하기 때문이다(렘 7:31, 32; 32:35[LXX 39:35]).

‘슈하’와 ‘쉬하’는 구덩이<sup>63)</sup>라는 지형을 묘사하는 말인데 칠십인역 두 곳에서 다르게 읽기가 나타난다. 예레미야 2:6하반에서 ‘슈하’는 아라바와 함께 광야를 설명하는 평행어로 나타난다. 칠십인역에서 마소라의 ‘사막과 구덩이의 땅’(בְּאַרְץ עַרְבָּה וְשׁוּחָה)은 ‘끝이 없고 흔적이 없는 땅’(γη ἀπίρω και ἀβάτω)으로 번역되었다.<sup>64)</sup> ‘슈하’의 읽기에 대한 어려움은 현대 번역본

61) Ibid., 150; M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 583.

62) T. Muraoka, *Lexicon*, 602; J. Lust, *Lexicon*, 407.

63) L. Wächter, “שׁוּחָה”, G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, eds., *TDOT* XIV, D. W. Stott, trans. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 595-599; D. J. A. Clines, *DCH*, 303; M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 1066.

64) 클라인즈(D. J. A. Clines)의 사전에는 ‘슈하’의 2차적 의미로 ‘부드러운 모래’라는 뜻을 제시하고 있지만 렘 2:6만을 용례로 든 것으로 보아 칠십인역의 읽기를 반영한 것으로 추정된다. D. J. A. Clines, *DCH*, 303. 카다리의 성서 히브리어 사전과 *TDOT*에는 그러한 언급이 없다.

들 가운데 골짜기로 번역된 곳에 반영되어 있다(NIV, NJB). 한편 ‘쉬하’를 시편 119:85[LXX 118:85]에서 칠십인역은 원뜻과 동떨어진 ‘말, 담화’(ἀδολεσχία)로 읽고 있는데 이는 자음이 유사한 ‘시하(חישׁ)’로 잘못 읽은 경우로 보인다.<sup>65)</sup>

#### 4.2.2. 물

물과 관련된 지리적 용어들 중 다른 읽기를 보이는 예는 많지 않지만 유독 본문 전승과 해석에서 발생하는 현상이 현저하다. ‘아인’(샘)의 다른 읽기는 두 곳에서 나타난다(느 2:14; 12:37). 칠십인역에서 마소라의 샘문(רעשׁן העין)을 음역한 ‘아인 성문’(πύλη τοῦ Αιν)으로 고유명사화했으나 바티칸과 시내산 사본에는 아인 대신 소리가 유사한 ‘아이나(αἰνεῖν, 찬양하다)’로 전한다.<sup>66)</sup> 특히 칠십인역은 느헤미야 2:14뿐만 아니라 13절의 ‘골짜기 문’과 ‘용의 샘’도 각기 ‘고렐라(γωληλα) 성문’과 ‘무화과(συκῶν) 샘’으로 다르게 읽었다. 고렐라 성문은 ‘게 라일라(גַּלְיָלָה)’를 고유명사화해 잘못 읽은 것으로 추정되지만 15절에서 다시 언급될 때는 골짜기(φάραγγος) 문으로 읽어 속단하기 어렵다. ‘탄닌(תַּנִּין)’을 두고 현대 번역본들 대부분은 ‘용’으로 번역했지만 ‘뱀’(NKJ)과 ‘자칼’(TNK)로 번역하기도 했다.

쉽블렛은 ‘시내, 홍수, 조류’라는 뜻이며 2차적으로는 ‘이삭’이라는 뜻도 있다.<sup>67)</sup> 사사기 12:6에서 길르앗 사람이 ‘쉽블렛’의 발음을 두고 에브라임 사람의 생사를 가르는 기준으로 삼는 이야기에서 이 단어가 등장한다.<sup>68)</sup> 칠십인역은 ‘쉽블렛’의 상응어로 ‘스타쿠스(στάχυς, 이삭)’를 택해 문맥을 모호하게 만든 반면 알렉산드리아 사본은 ‘순세마(σύνθημα, 비밀번호)’로 읽어 문맥과 조화시키기 위해 자유롭게 해석한 것으로 보인다. 이사야 27:12상반(מִשְׁבֵּלַת הַנְּהַר עַד-נְחֹל מִצְרַיִם)은 ‘쉽블렛’의 해석과 지리적인 범위를 두고 논란을 일으킨다.<sup>69)</sup> 본문은 하나님의 심판을 타작마당에 비유하고 심판의 지리적 범위를 언급하는데 칠십인역은 “그 강의 운하(διώρυξ)로부터 리노코루라(Ῥινοκορούρα)까지”로 읽는다. ‘리노코루’라는 이스라엘과

65) L. Wächter, “חישׁ”, 598.

66) 느 2:37의 πύλης τοῦ Αιν의 비평장치에는 다수의 사본들이 각기 다른 읽기를 전해 복잡한 본문 전승의 문제를 제기한다.

67) M. Z. Kaddari, *Dictionary*, 1048; D. J. A. Clines, *DCH*, 238.

68) 클라인즈 사전은 ‘쉽블렛’의 3차 의미로 ‘사행천(蛇行川)’을 더 설명하며 용례로 사 12:6을 든다. 요단강은 사행천이라는 지리적 특징이 있는데 사 12장은 이곳을 배경으로 하고 있다. 이는 ‘사행천’이라는 뜻을 내포한 ‘쉽블렛’의 의도적 사용이라고 말할 수 있다. 따라서 ‘쉽블렛’의 발음을 두고 사건이 벌어지는 이야기에서 왜 이 단어가 등장하는지 이해할 수 있다.

69) A. Schwarzenbach, *GTH*, 65-67.

애굽의 경계에 있는 ‘나할’(와디)로 현재는 ‘엘 아리쉬’라고 불리는데 칠십인역 번역 당시에 널리 알려진 그리스어 지명이다.<sup>70)</sup> 심판에 비유된 타작마당은 쉘블렛을 ‘이삭’으로 읽을 수 있는 여지를 남겨 둔다. 따라서 현대 번역본들 중 『새번역』이 쉘블렛을 ‘알곡’으로 보았고, TNK는 ‘곡식’을 한번 더 추가했고 『개역개정』도 ‘과실’을 더 삽입했다.

마소라의 ‘아감’, ‘게베’, ‘비차’는 ‘늪, 습지, 호수’를 일컫는데 ‘아감’과 ‘게바’는 ‘호수’나 ‘못’으로 더 많은 용례가 나타나지만 ‘비차’는 거의 진흙과 관련된 지형에서 나타난다.<sup>71)</sup> 그러나 칠십인역에서 ‘비차’는 일반적인 ‘하구’(διεκβολή, 겔 47:11), ‘물, 습기’(πότος, 욥 8:11)로 나타난다. 다만 욥기 40:21에서 ‘비차’는 지형이 아닌 늪에 식생하는 식물(βούτομον)로 다르게 읽었다. 칠십인역 번역자는 ‘비차’를 갈대와 평행어로 보고 식물로 이해해 문맥에 맞게 읽었거나 대본의 차이를 반영한 것일 수 있다. 이사야 35:7하반도 여기서 언급할만하다. 이사야 35:7은 하나님의 백성이 사는 땅은 황무지에서 극적으로 생명이 넘치는 땅으로 회복된다는 문맥에서 언급된다. 7상반절은 문법과 평행 관계가 뚜렷하다. 뜨거운 사막(הַשְּׂרָב)은 물이 흥건한 늪지대로(לְאֵיִם), 메마른 땅(צִמְצוּמִין)은 물이 솟아나는 샘으로(לְמִבְּעֵי מַיִם) 변하게 될 것이다. 7하반절은 타님의 정체와 본문의 심한 훼손으로 인해 해석에 논란을 일으킨다.<sup>72)</sup> 더욱이 칠십인역은 “그곳에 새들(ὄρνέων)의 기쁨(εὐφροσύνη)이 있을 것이고 갈대와 늪지대(ἔλη)가 서식처(ἐπαυλις)(가 될 것이다)”라고 번역하여 마소라와 큰 차이를 보인다.

현대 번역본들 다수는 이 구절을 “자칼(승냥이)들의 서식처가 풀, 갈대와 파피루스가 자라는 곳이 될 것이다”라는 의미로 번역했다. 자칼의 서식지는 은신하기 좋은 수풀인데 그곳이 늪지대로 변하는 것이 극적인 환경의 변화를 비유한 것인지에 대해서는 의문이 든다. 이 문제를 해결하기 위해서 7상반절의 평행 관계에 맞추고 지리적 용어들과 동물의 생태학적 이해를 반영한 TNK의 번역이 설득력이 있다. TNK는 마소라에 없는 타조를 삽

70) 앤슨 F. 레이니, R. 스티븐 나틀리, 『성경 역사, 지리학, 고고학 아틀라스』, 366; Y. Elitzur and Y. Keel, *The Daat Mikra*, 48.

71) 『개역개정』에서 ‘아감’이 못으로 번역된 곳은 6회(출 8:5[1]; 사 41:18; 42:15; 35:7; 시 107:35[LXX 106:35]; 114:8[LXX 113:8]), 갈대밭(늪)은 1회(렘 51:32[LXX 28:32])이다. ‘게베’는 두 곳에서만 나타나는데 물 웅덩이(사 30:14)와 개펄(겔 47:11)로 번역되었다. ‘비차’는 3회 나타나는데 예외 없이 진펄, 늪으로 번역되었다(겔 47:11; 욥 8:11; 40:21). 다른 현대 번역본들도 『개역개정』과 유사한 경향으로 번역되었다.

72) 무라오카 색인집에 따르면 תַּח에 대한 칠십인역의 상응어는 용, 뱀(δράκων), 고슴도치(ἐχίνος), (용의) 악함(κάκωσις), 사막 부영이(σειρήν), 새(στρουθός) 등으로 다양하다. 사 35:7하반의 논쟁에 대해서는 A. Schwarzenbach, *GTH*, 72-73 참고.

입하여 “자칼의 집이 목장이 될 것이며 타조의 집이 갈대와 왕골이 될 것이다”라고 수정해서 읽었다. 자칼과 타조는 앞장에서 이미 둘이 같이 언급되었으며(사 34:13) 다른 곳에서 자주 같이 등장하는 동물이다.<sup>73)</sup> 자칼은 사냥을 위해 은신하기 쉬운 수풀에 살며 타조는 시야가 좋아 전망이 트인 광야나 황무지를 선호한다. 따라서 자칼이 평화롭고 개방적인 목장에서 살고 타조가 늪지에서 산다는 것은 생태학적 환경이 완전히 달라졌다는 것을 뜻한다. 이러한 극적인 변화는 7상반절과 조화되며 35장의 전체 문맥 안에서 도 이해할 만한 비유를 제공한다.

#### 4.2.3. 경작지

‘사데’는 ‘하르’(산)같이 구약에서 300회 이상 넘게 언급되는 일상적인 용어인 만큼 다른 뜻으로 넓게 사용되었다. ‘사데’는 일차적 의미인 밭과 들판이라는 뜻 외에 민족이나 나라의 영역을 묘사하는 영토, 땅으로 사용되며 경작지의 소유권을 의미하기도 한다.<sup>74)</sup> 칠십인역도 ‘사데’를 다의적인 상응어들로 표현했지만 단 1회 ‘산’으로 다르게 읽었다(욥 1:19). 오바다 1:19는 포로 귀환한 이스라엘이 회복할 땅들이 나오는데 ‘하르’, ‘사데’, ‘세펠라’, ‘네게브’ 같은 지리 용어들이 민족의 이름과 함께 언급된다. 이 구절에서 ‘사데’는 에브라임과 사마리아와 관련해서 두 번 언급되는데 칠십인역에서 전자는 ‘산’(ὄρος)으로 후자는 ‘평원’(πεδῖον)으로 다르게 번역했다. 에브라임 산지<sup>75)</sup>는 역사서에서 자주 언급되는 지명인데 2회(삿 12:15; 욥 1:19)를 제외하고 항상 하르로 나타나며 칠십인역 상응어도 정형적인 오로스이다. 칠십인역 오바다의 사데는 에브라임 산지라는 구약의 관용적 표현을 따라 수정해서 읽은 것으로 추정된다. 현대 번역본들도 ‘들’(『개역개정』, NKJ, NIV), ‘영토’(『새번역』, 『성경』), ‘땅’(NRS), ‘지방’(TNK)으로 다양하게 번역하거나, 아예 번역을 생략한 경우(NJB)도 있어 칠십인역처럼 마소라의 ‘사데’를 읽기가 쉽지 않았음을 반영한다.

칠십인역의 다르게 읽기는 대체로 마소라 본문 자체의 훼손이나 해석에 문제가 있는 경우에 나타났다. 다르게 읽기가 상응어들 중에 차지하는 비중은 작지만 해석학과 본문 비평적 관점에서는 의미가 작지 않다. 다르게

73) 욥 30:29; 사 43:20; 미 1:8; 애 4:3.

74) 각각의 뜻에 따른 용례에 대해서는 A. Schwarzenbach, *GTH*, 82-85 참고.

75) 칠십인역에서 에브라임 산지와 달리 사마리아 산지는 ‘사데’를 ‘페디온’(‘평지’)이라고 번역했다. 한 구절 안에서 한 단어에 대해 다른 상응어가 나온 경우는 의도를 파악하기가 어렵다. 아마도 사마리아 산지는 에브라임 산지 같은 굳어진 표현이 아니기 때문으로 추정될 뿐이다. 에브라임 산지와 사마리아 산지의 용례와 용어 정의에 대해서는 즐고, 이미숙, “지리적 관점에서 본 북 왕국의 역사와 수도(首都)들”, 『구약논단』 71 (2019), 219-221 참고.

읽기의 양상도 다양한데 ‘바마’와 ‘오펠’, ‘가이’처럼 본문과 해석에 문제가 있는 경우 문맥에 맞추어 자유롭게 해석한 경우가 많아 주목된다. 또한 ‘마드레가’처럼 지리적 지식의 한계를 보이는 경우도 있으며 ‘네드’와 ‘쉬하’처럼 명백한 오류로 보이는 듯한 용례도 발견된다. 그런가 하면 칠십인역 번역자가 ‘에브라임 산지’에서 보여 준 것처럼 마소라의 ‘사데’보다 구약의 관용적 표현에 충실한 경향은 흥미롭다.

## 5. 결론

이제까지 마소라의 지리적인 용어들이 칠십인역에서 어떤 상응어들로 나타나고 있는지 살펴보았다. 마소라의 지리적인 용어들 중 지형과 물, 경작지와 관련한 단어들은 지형의 형세, 생성 원인, 장소에 따라 다르게 부른 흔적을 지니고 있다. 비록 그 의미들과 구별이 모호한 경우도 많지만 고대 용어들의 풍부한 어휘와 전문성은 현대 독자들에게 깊은 인상을 준다. 칠십인역 번역자들이 81개의 지리적 용어들에 대해 250개의 상응어들로 표현한 것들 중 마소라와 일치하는 용례는 80%에 이른다. 칠십인역의 번역은 ‘하르’와 ‘나하르’, ‘아인’처럼 정형적인 상응어도 있고 지리적인 지식의 한계도 드러냈지만 더 많은 그리스어 상응어들로 다양하게 표현함으로써 본문의 해석을 풍부하게 하고 역동성을 불어넣어 다시 한번 살아있는 언어들로 부활시켰다.

칠십인역 번역자들의 지리적 용어를 이해하기 위한 고심과 노력의 흔적은 마소라의 용어들과 불일치하는 데에서 더 잘 드러났다. 칠십인역의 다르게 읽기와 음역은 마소라 본문의 훼손이나 해석에 문제가 있을 때 일어났다. 이 가운데 다수의 용례들은 번역자들이 문맥에 맞추어 자유롭게 해석한 결과임을 알 수 있었다. 물론 이것이 대본의 차이를 반영한 결과인지는 구분하기 어렵다. 더 정확한 분석을 위해서는 그리스어의 문헌과 사전적인 연구가 수반되어야 하는 과제가 남는다. 칠십인역과 현대 번역본들의 비교를 통해 ‘나할’, ‘아세드’(아세돏), ‘미쇼르’같은 전문 용어에 대한 번역 문제들이 여전히 제기된다. 칠십인역 연구는 한글 번역 성경들의 지리적인 용어들에 대한 번역들도 전문적인 검토가 필요하며 더 세심한 노력을 기울여야 할 것을 시사한다.

<주제어>(Keywords)

칠십인역 번역, 마소라의 지리적 용어, 그리스어 상응어, 성서 지명, 음역.  
the Septuagint translation, geographical terms of MT, Greek equivalents,  
biblical toponym, transliteration.

(투고 일자: 2020년 1월 31일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 19일)

<부록 1> 마소라의 지리적 용어에 대한 칠십인역 상응어

유형	마소라	칠십인역 상응어				계
		일치	유사	음역	차이	
고지형	הכבב	σκολιά				1
	הר	ὄρος, ὄρεινός	βουνός		γῆ	4
	הבה	βουνός, θίς	ὄρος		νάπη	4
	גב	νώτον/νώτος	οἴκημα πορνικός, πορνεῖον			3
	גבגב	τετυρωμένον				1
	כרכס	τραχεία				1
	במה	ὑψηλός, βωμός, βουνός, θυσιαστήρ, ὕψος, ἐπάνω	ἄλσος, εἶδωλον, στήλη	Αβαμα, Βαμα	ἀγαθός, ἰσχύς, ἔρημος	14
	לת	χώμα, ὕψος, ἄβατος, ἀοίκητος	χωματίζειν			5
	כתף	νώτος				1
	קרן	κέρας				1
	שן	ἀκρωτήριο, ἐξοχή				2
	עפל			Ωφαλ, Οφλα	τὸ σκοτεινόν, κῶμαι	4
	נד	τείκος, πήγμα			ἀσκός	3
	שכס			Σικιμα		1
	ראש	κορυφή, κεφαλή, ἄκρον	ἀρχή			4
	צלע	πλευρά				1
	אשד			Ασηδωθ		1
	ערוץ	-	-	-	-	0
	מדרגה				φάραγξ, προτείχισμα	2
	מעלה	ἀνάβασις, προσανάβασις, ἀναβαίνειν	πρόσβασις			4
מורד	κατάβασις, καταφερέης (33)	ὁδός (11)	(6)	(10)	3	
저지형	לחן	χειμάρρους, φάραγξ, ποταμός, νάπη	διῶρυξ, κῶμα	ναχαλι, ναχαλ, Ναχαλι		9
	נָי	φάραγξ, νάπη, κοιλάς, αὐλών	χειμάρρους			5
	נַי			Γαι, γαι, γῆ	ἐν μέσῳ, πολυάνδριον, βουνός, ὄρος, χάος	8
	נַי	νάπη, φάραγξ		γαι, γεμελεδ (גַּיְמַלְעַד), γῆ	χάος	6
	עמק	κοιλάς, κῶλος, φάραγξ, αὐλών	πεδῖον	Εμεκ	αὐλαξ	7

유형	마소라	칠십인역 상용어				계
		일치	유사	음역	차이	
	בקעה	πεδῖον, πεδινή, περίχωρα				3
	שוה			Σαυη		1
	מישור	πεδινός, πεδῖον		Μισωρ	κατορθοῦν	4
	משוח	ψυγμός (20)	(4)	(12)	(8)	1
오목 지형	תפח	βόθυνος	χάσμα		βουνός, θυμός	4
	תפש	βόθρος, βόθυνος	ρύπος, φθορά, καταφθορά, διαφθορά, θάνατος, ἀπώλεια, ἀπολλύειν			9
	תוחש	βόθρος			ἄβατος	2
	תשיש	βόθρος			ἀδολεσχία	2
	מכרה				θιμωνιά	1
	גומץ	βόθρος				1
	מולח	τρώγλη				1
	תח	τρώγλη, ὀπή	νοσσία			3
	תוח	μάνδρα			δεσμός	2
	תקרה	τρώγλη, ὀπή				2
	מקבת	βόθυνος				1
	תקע	τρώγλη, τρυμαλιά				2
샘	תעין	ὀπή, σχισμή, σπήλαιον, τρυμαλιά				4
	מערה	σπήλαιον, σχισμή (21)	(9)	(0)	(6)	2
	מוצא	διέξοδος, πηγή, ὕδραγωγός				3
	עין	πηγή		Αιν	αἰνεῖν(A)	3
	מעין	πηγή				1
유수	מבוע	πηγή				1
	מקור	πηγή, ὕδατος ἕξοδος, ρύσις, φλέψ (10)	(0)	(1)	(1)	4
	נזל	ὔδωρ, ροιζειν, ὄμβρημα				3
	יבל	παραρρεῖν, διαπορεύεσθαι				2
	יובל		ἰκμάς			1
	פלג	διέξοδος, ὄρμη, ὄρμημα, ποταμός, ἄφεις, διαπορεύεσθαι				6
	נהר	ποταμός	πλήμμυρα			2
	יאר	ποταμός, διώρυξ				2
	ירדן			Ἰορδάνης		1
	שביל	διώρυξ, καταγίς (16)	στάχυς (3)	(1)	σύνθημα(A) (1)	4
고인물	מקנה	σύστημα, συνεστηκός ὕδωρ, συναγωγή				3
	מקנה	ὔδωρ				1
	ים	θάλασσα, ποντοπορεῖν,	δυσμή		λουτήρ	6



유형	마소라	칠십인역 상용어				계
		일치	유사	음역	차이	
		παράλιος, παραθαλάσσιος,				
	אגם	έλος, λίμνη, σύστημα				3
	גבא		ύδωρ μικρόν, ύπέραρσις			2
	בצה	διεκβολή, πότος (13)	(3)	(0)	βούτομον (2)	3
부속 지형	מעבר	διάβασις	πέραυ			2
	מעברה	διάβασις	φάραγξ			2
	עברה	διάβασις		’Αραβώθ		2
	ד	τὰ παρά/παρά, συγκυροῦν, χείλος	πλατείς			4
	שפ	χείλος, πρόσωπον				2
	גדי	κρηπίς, τείχος				2
	מפרץ	διακοπή				1
	קנה	παράλιος/πηραλία, παραθαλάσσιος	αίγιαλός, ὄρμος			4
	אי	νήσος	θάλασσα, ἔθνος			3
	מבוא	είσοδος (15)	δύσις, δυσμή (9)	(1)	(0)	3
경작지	מקשה	ποτιζομένη				1
	שדה	ἀγρός, πεδῖον, ἄγριος, ἄγρικός, γῆ, γεώργιον, γεωργεῖν, χώρα, ὄριον	κτηῖμα, ἀμπελών, δρυμός		ὄρος	13
	כר	τόπος πίων			κριός	2
	מגורש	περισπόριον, ἀφωρισμένα, ἀφόρισμα, διάστημα, ὄμορος, προάστειον, συγκυροῦντα, περισπόριον, περίχωρος	κατάσχεσις			10
	חלקה	μερίς, μερίζειν				2
	יגב	-	-	-	-	0
	בר	γέννημα				1
	חלק	μερίς, μέρος, διαμερίζειν (26)	κληῖρος, κληρονομία (6)	(0)	(2)	5
계	81	154	45	21	30	250

(\* 단어: 무라오카/HR에 의한 추가, 단어: 필자의 추가, 괄호 안의 숫자는 유형별 소계)

<참고문헌>(References)

- 강선남 편역, 『칠십인역 그리스어 문법』, 의정부: 한님성서연구소, 2006.
- 김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 퉁아보기-믹돌, 바알스본, 비하히룻”, 「성경원문연구」 35 (2014), 7-26.
- 레이니, 앤손 F., 나틀리, R. 스티븐, 『성경 역사, 지리학, 고고학 아틀라스』, 강성열 역, 서울: 이레서원, 2010.
- 박동현, “개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 「성경원문연구」 8 (2001), 106-157.
- 박동현, “개역한글판 구약전서의 고유명사 음역 일부 통일 제안”, 「성경원문연구」 11 (2002), 68-89.
- 박동현, “한글개역판 구약 성경의 히브리어 고유명사 한글 음역 방식에 대한 고찰”, 「장신논단」 16 (2000), 79-109.
- 방석중, “히브리어 고유명사 한글 음역의 문제”, 「성경원문연구」 8 (2001), 158-183.
- 이미숙, “오노마스티콘으로 본 유세비우스와 제롬의 성서지명 이해”, 「장신논단」 46:4 (2014.12), 61-88.
- 이미숙, “지리적 관점에서 본 북 왕국의 역사와 수도(首都)들”, 「구약논단」 71 (2019), 214-244.
- 정장호 편저, 『지리학 사전』, 경인문화사, 1984.
- Aharoni, Y., *The Land of the Bible: A Historical Geography*, A. F. Rainey, trans., Philadelphia: Westminster, 1979.
- Baly, D., *The Geography of the Bible*, New York: Harper & Row Pub., 1974.
- Barr, J., “Vocalization and the Analysis of Hebrew among the Ancient Translators”, B. Hartmann, et al., eds., *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, VTS 16, Leiden: Brill, 1967, 1-11.
- Barr, J., “Doubts about homoeophony in the Septuagint”, *Textus XII* (1985), 1-77.
- Clines, D. J. A., ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Elitzur, Y., *Ancient Place Names in the Holy Land: Preservation and History*, Jerusalem: The Hebrew University, Magnes Press, 2004.
- Elitzur Y. and Keel, Y., *The Daat Mikra Bible Atlas: A Comprehensive guide to Biblical Geography and History*, L. J. Schramm, trans., Jerusalem: Keter Press, 2011.
- Hatch, E. and Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament*, vol. 1-3, Grand Rapids: Baker Book House, 1954-1987.

- Kaddari, M. Z., *A Dictionary of Biblical Hebrew(Alef-Taw)*, Ramat Gan: Bar-Ilan University, 2007 (in Hebrew).
- Lee, J. A. L., *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, Chico: Scholars Press, 1983.
- Lust, J., Eynikel, E., and Hauspie, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, vol. I, II, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain; Paris; Walpole: Peeters, 2009.
- Muraoka, T., *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- Notley, R. Steven and Safrai, Z., *Eusebius, Onomasticon: The Place Names of Divine Scripture*, Boston. Leiden: Brill, 2005.
- Olofsson, S., *Translation Technique and Theological Exegesis*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.
- Orlinsky, H. M., “The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators”, *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 89-114.
- Orni, E. and Efrat, E., *Geography of Israel*, Jerusalem: Israel Program for Scientific Translations, 1966.
- Schwarzenbach, A., *Die Geographische Terminologie im Hebraischen Des Alte Testamentes*, Leiden: E. J. Brill, 1954.
- Smith, G. A., *The Historical Geography of the Holy Land*, Jerusalem: The Fontana Library, 1968.
- Thackeray, H. St. J., *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint: I. Introduction, Orthography and Accidence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- Wächter, L., “שַׁחַר”, G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, eds., *TDOT* XIV, D. W. Stott, trans., Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 595-599.
- Zvi, Y., “Mighty Rivers in a Desert Land”, *Erez* 64 (1999), 10-12.

<Abstract>

## **A Study of the Septuagint Translation of Geographical Terms and Related Toponyms in the Massora Text**

Mi-Sook Lee

(Presbyterian University and Theological Seminary)

There are many Hebrew toponyms in the Massora Text (MT) that reflect various geographical features. However, when such MT technical terms are rendered into other languages, it is not easy to translate them properly. For instance, the Septuagint (LXX) translators translated 129 technical Hebrew terms into 440 Greek equivalents, which is more than three times the number of Hebrew words in the original MT. This study therefore begins with a question of how 81 Hebrew MT terms (about 63% of the 129 original terms, which the LXX translated into 250 equivalents) reflecting Israel's topography, water, and arable land were translated into later versions as based on A. Schwarzenbach's list.

This study further examines the trends and characteristics of the LXX translation. It also reviews the translation issues in modern versions of the Old Testament regarding terms that require geographical understanding, and also seeks the right understanding of the Old Testament for the revision of the Korean Bible.

Geographical MT terms relating to topography, water, and arable land have traces of different names according to landscape, cause of formation, and place of topography. Among the 250 LXX equivalents for the 81 studied Hebrew terms, 80% match the original MT. The LXX translations also revealed stereotype equivalents, such as Har, Nahar, and Ain, and limitations in geographical knowledge, but by expressing the terms in Greek, the LXX enriched the MT's interpretation and brought dynamics back to living languages.

The LXX translators' effort to understand the Hebrew terms were better revealed in discordance with the MT terms. Their different readings of the MT and transliteration occurred due to problems with the MT's interpretation and textual corruption. These problems are not large in 20% of the LXX equivalents, but are also not small in terms of biblical hermeneutics and textual criticism.

There are intentional cases that can be confirmed in examples of LXX

transliteration, such as Bama, Nahal, and Araba, which are read or modified as a place name to harmonize with context. Aspects of different reading also vary, and some examples result from freely interpreting the context such as Bama, Ofel, and Gai. In some cases like Madrega, there are limitations of geographical knowledge, and examples that seem to be obvious errors like Ned and Shiha are also found.

Comparing the LXX to modern MT translations, issues with the translations of geographical terms such as Nahal, Ashed (Ashedot), and Mishor still exist. The translations of these terms in the Korean Bible thus need to be reviewed professionally and carefully.

## 요한복음 21:24-25에 나타난 인칭 변화 연구와 οἱματι의 번역 재고

김선욱\*

### 1. 서론

요한복음 연구에 있어서 가장 치열하고 많은 가설들이 쏟아져 나오는 논쟁들 중에 하나는 아마도 요한복음의 저자가 누구인가와 요한 공동체의 정체와 특성에 대한 이해일 것이다. 또한, 각각의 주장에 따라 요한복음의 편집 과정, 구성 방법, 그리고 구절들에 대한 해석 등이 달라지게 된다. 특별히 요한복음의 저자와 요한 공동체를 이해하는 데 있어서 중요한 본문으로 여겨지는 부분은 두 번에 걸친 결론들(요 20:30-31과 21:24-25) 중에서 두 번째 결론이라고 할 수 있다. 첫 번째 결론은 요한복음의 기록 목적을 밝히는 반면, 두 번째 결론은 요한복음 저자의 증언의 진정성을 입증하는 데 있다. 필자는 본 논문에서 두 번째 결론에 나타난 인칭의 변화를 연구하고, 이를 통해 요한복음의 저자와 요한 공동체를 어떻게 규정할 수 있는가를 살펴보고자 한다. 하지만 지면의 한계와 본 논문에서 역점을 두는 부분에 좀 더 충실하기 위해, 저자와 요한 공동체에 대한 다양한 가설들과 이에 대한 반론들에 대해서 자세하게 다루지는 않겠다. 필자는 본 논문에서 21:24-25의 인칭 변화가 이루어지는 이유와 의도를 파악하고, 이를 통해 요한복음의 저자를 규정하며, 『개역개정』에서 οἱματι의 번역의 문제점과 이에 대한 대안을 제시하고자 한다.

\* Trinity Evangelical Divinity School에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 에스라성경대학 원대학교 신약학 조교수. [sunwook5394@hanmail.net](mailto:sunwook5394@hanmail.net).

요한복음의 두 번째 결론이자 본문 전체의 마지막 구절들인 21:24-25는 증언자(그리고 기록자)와 관련하여 세 번에 걸친 인칭 변화가 발생한다. 첫 번째 증언자는 3인칭 단수로 나온다. 요한복음에 나오는 사건들을 증언하고 기록한 제자가 바로 “이 사람”(οὗτός)이라고 제시하고, 3인칭 단수로 “그의”(αὐτοῦ) 증언에 대해 언급한다(24절). 두 번째 증언자는 1인칭 복수로 나온다(24절). “이 사람”의 증언이 참되다는 사실을 “우리는 … 아노라”(οἶδαμεν)라고 확증한다. 마지막 세 번째 증언자는 1인칭 단수로 나온다(25절). 예수께서 행하신 다른 많은 일들이 있음을 강조하며 ‘나는 … 생각한다’(οἶμαι)로 마친다. 여기서 『개역개정』은 번역에 있어서 두 가지 문제점을 보인다. 첫째, οἶμαι는 ‘생각하다’를 의미하며, 『개역개정』이 번역한 “아노라”와는 분명한 차이가 있다. 둘째, οἶμαι는 1인칭 단수인 주어 ‘나’를 포함하고 있는데, 『개역개정』은 주어를 생략한 채 단순히 “아노라”로 번역하고 있다. 여기서 이 번역이 가지는 큰 문제점은 독자들이 주어가 생략된 25절을 읽을 때, 앞선 24절의 “우리는 … 아노라”와 연결하여 읽을 수밖에 없는데, 이 경우 25절의 “아노라”의 주어는 24절의 “아노라”의 주어인 “우리는”으로 필연적으로 읽히게 된다는 것이다. 심지어 비교적 그리스어를 충실하게 번역한 『새번역』에서도 이러한 문제점이 발견된다. 『새번역』은 οἶμαι를 “생각한다”로 바르게 번역하지만, 『개역개정』과 마찬가지로 주어를 생략하고 있다. 그 밖의 한글 성경 번역본들 중에서 『공동번역』(개정판도 동일)도 주어가 생략된 채 “생각된다”로 번역하고 있고, 의역된 번역을 보여 주는 『쉬운성경』이나 『우리말성경』에서는 οἶμαι의 의미 자체를 생략한 채 번역한다. 아마도 매끄러운 번역을 위해 οἶμαι의 주어를 생략하거나 아예 의미 자체를 없앤 것일 수 있다. 하지만 비록 번역이 부자연스럽게 느껴진다고 하더라도, 원어를 충실하게 번역하는 것이 성경의 올바른 해석을 위해 필요하다. 거의 모든 영어 성경 번역본들(필자가 살펴본 영어 번역본들은 모두)은 οἶμαι의 주어를 생략하지 않은 채 올바르게 번역한다. NRS, NIV, NKJ, ESV, NAS 등은 모두 οἶμαι를 “I suppose”(나는 생각한다)로 번역한다. 필자는 『개역개정』의 “아노라”를 ‘나는 생각하노라’로 번역할 것을 제안한다. 그리고 특별히 본 논문에서 οἶμαι의 1인칭 단수 주어인 ‘나’가 번역되어야 함의 중요성을 다루고자 한다. 왜냐하면 요한복음의 결론의 마지막 구절인 21:25에서 1인칭 단수 ‘나’는 요한복음의 저자를 이해하는 데 매우 중요한 역할을 하며, 필자가 주장하는 논지의 핵심 근거 역할을 하기 때문이다.

## 2. 3인칭 단수 “그”(“이 사람”, “예수께서 사랑하시는 그 제자”, 21:24)

요한복음의 저자에 대한 논의는 요한복음 학계에서 오랫동안 논쟁이 되어왔고, 수많은 견해가 제시되었다. 먼저, 내적 증거로 볼 때 요한복음 본문 자체는 21:24에서 “이 일들을 증언하고 이 일들을 기록한 제자”(ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα)가 “이 사람”(οὗτος)이라고 하면서 요한복음 저자에 대해 분명히 언급하고 있다. 즉, “이 사람”은 제자로서 요한복음에 나오는 모든 사건들을 목격한 증언자이고, 동시에 그것을 글로 쓴 기록자이다. 그렇다면 “이 사람”은 누구인가? 요한복음 21:24는 그가 제자라는 사실과 예수의 사역에 대해 목격하여 증언하고 있다는 점에서 예수의 직접적 제자(아마도 열두 제자 중의 한 명)로 제시한다. 그리고 “이 사람”에 대한 좀 더 구체적인 정보는 근접 문맥에서 발견된다. 21:21에서 베드로가 예수께 “‘이 사람’(οὗτος)은 어떻게 되겠습니까?”라고 하면서 “이 사람”의 운명을 물었을 때, 21:24에 나온 “이 사람”과 동일한 단어인 οὗτος를 사용한다. 베드로의 질문에 대해서 예수의 대답을 해설하고 있는 21:23에서는 “이 사람”을 “그 제자”(ὁ μαθητὴς)라고 말하고 있는데, 21:24에 나온 “제자”와 동일한 단어인 ὁ μαθητὴς를 사용한다. 그리고 그 제자는 21:20에서 “예수께서 사랑하시는 그 제자”(τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς)로 표현되고 있으며, 요한복음 후반부(‘영광의 책’이라고 불리는 13-20장)에서 이와 유사한 표현들로 나타난다(13:23-26; 18:15-16; 19:25-27; 20:2-10; 21:7, 20-23, 24).<sup>1)</sup> 결론적으로 요한복음은 증언자요, 기록자인 저자를 본문의 내러티브 안에서 3인칭 단수인 “예수께서 사랑하시는 그 제자”로 제시하고 있다.

그렇다면 요한복음의 본문 스스로가 가리키는 증언자요 기록자로서의 저자, 즉 “예수께서 사랑하시는 그 제자”는 누구인가? 브라운(Raymond E.

1) 브라운(Raymond E. Brown)은 요한복음의 저자와 관련해서 내적 증거로 보이는 표현들을 세 가지 유형으로 나눈다: 첫째, 예수를 따르게 된 세례 요한의 두 제자들 중에서 이름이 언급되지 않은 한 제자(요 1:37-42); 둘째, “또 다른 제자” 혹은 “그 다른 제자”로 표현된 제자(18:15-16; 20:2-10); 셋째, “사랑하시는”의 수식어가 붙은 제자(13:23-26; 19:25-27; 20:2-10; 21:7; 21:20-23, 24). 이 세 부류 중 첫 번째 유형의 무명의 제자는 “예수께서 사랑하시는” 저자로서의 제자로 동일시할 만한 증거로 볼 수 없다. 하지만 두 번째 유형은 문맥상 세 번째 유형의 제자와 동일 인물로 볼 수 있고, 따라서 두 번째와 세 번째 구절들에 나오는 제자는 요한복음의 내적 증거로서의 저자로 이해할 수 있다. 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 I』, 최흥진 역 (서울: CLC, 2013), 133-134.



Brown)은 그에 대한 다양한 견해들 가운데 네 가지 주장을 소개한다:2) 실제 인물이 아닌 비유적으로 제시된 상징적 인물3), 나사로4), 마가 요한5), 그리고 사도 요한. 비록 현대의 많은 학자들은 거부하고 있지만, 전통적으로는 요한복음의 저자를 예수의 열두 제자 중에 한 명인 세베대의 아들 요한으로 받아들이고 있으며, 이에 대한 외적 증거와 내적 증거가 여러 곳에서 발견된다.6) 외적 증거에 있어서 초대 교회 교부들의 증언들은 강력하다. 주

- 
- 2) Ibid., 134-141. 또한 요한복음 저자에 대한 James H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995)의 자세한 논의를 참조하라.
- 3) 예를 들면, 크라게루드(A. Kragerud)는 “예수께서 사랑하시는 그 제자”를 요한 학파(the Johannine School)의 사상을 상징하는 차원에서 만들어진 인물로 본다. A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium* (Oslo: Osloer Universitätsverlag, 1959). 하지만 요한복음은 “예수께서 사랑하시는 그 제자”의 행동을 매우 구체적으로 제시하고 있기 때문에 가상의 인물로 보기 어렵다. 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 I』, 134.
- 4) 남자들 중 오직 나사로만을 예수께서 “사랑하시는 자”(요 11:3)라고 언급하고 있고, 이러한 표현에 근거해서 나사로를 저자로 간주한다. Floyd V. Filson, “Who was the Beloved Disciple?”, *JBL* 68 (1949), 83-88; J. N. Sanders, “Those Whom Jesus Loved (Jn xi.5)”, *NTS* (1954-1955), 29-41; Vernard Eller, *The Beloved Disciple: His Name, His Story, His Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987). 하지만 이 주장은 요한복음 11-12장에서 나사로라고 이름을 밝힌 후, 13-21장부터는 왜 익명으로 “예수께서 사랑하시는 그 제자”로 기록하는지를 설명하는 데 어려움이 있다. 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 I』, 136. 나사로 가설에 대한 주장과 반론에 대해 김득중, 『요한의 신학』 (서울: 컨콜디아사, 1994), 186-188을 참조하라.
- 5) 마가 요한으로 추정되는 근거는, 그가 예루살렘에 거주하면서 그의 집이 초대 교회의 중심지로 사용되었고(행 12:12), 제사장 계층의 친척이 있었을 가능성이 있으며(레위인 바나바의 생질임, 골 4:10; 행 4:36), 누가복음과 요한복음의 전승에 상호 관련성이 있다는 것을 통해 설명할 수 있고(마가와 누가는 바울을 통해 서로 알게 되었을 것임, 몬 1:24), 베드로와의 교제(행 12:12; 뱀전 5:13) 등에서도 찾을 수 있다. 하지만 마가는 외적 증거 등에서 두 번째 복음서 저자로 알려져 있고, 무엇보다도 요한복음은 “예수께서 사랑하시는 제자”를 열두 제자 중에 한 명으로 제시하는데, 마가는 그들 중에 속하지 않는다. 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 I』, 139.
- 6) D. A. 카슨, 『요한복음』, 박문재 역, PNTC (서울: 솔로몬, 2017), 121-144. 카슨(D. A. Carson)은 전통적 견해를 주장하는 현대 학자들에 대해 다음과 같이 열거한다(Ibid., 122): B. F. Westcott, *The Gospel according to St John: The Greek Text with Introduction and Notes*, 2 vols. (London: John Murray, 1908), 1:ix-lxvii; L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Exeter: Paternoster, 1969), 139-192; F. F. Bruce, *The Gospel of John: Introduction, Exposition and Notes* (Basingstoke: Pickering and Inglis, 1983), 1-6; J. Ramsey Michaels, *John* (New York: Harper and Row, 1983), xv-xxiv. 키너(Craig S. Keener) 또한 요한복음의 저자를 사도 요한으로 보고 있지만, 자신의 견해를 바꿀 준비가 되어있다고 말한다. 크레이그 S. 키너, 『키너 요한복음 I』, 이용역 역 (서울: CLC, 2018), 272. 브라운은 앵커바이블 주석서에서 요한복음의 저자를 예수의 열두 제자들 중에 한 명인 세베대의 아들 요한으로 주장했는데(레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 I』, 138-141), 후에 그의 견해를 수정하여 사도 요한 저작설을 부인한다. 레이몬드 E. 브라운, 『요한 교회의 신앙과 역사』, 최홍진 역 (서울: 한국장로교출판사, 2010), 35.

후 2세기 후반에 이레니우스(Irenaeus)는 사도 요한이 에베소에서 이 복음서를 기록했다고 말한다. 유세비우스(Eusebius)의 기록에 따르면 사도 요한이 자신의 글에 대해 서머나의 폴리카프(Polycarp)에게 직접 말했고, 폴리카프는 이 사실을 이레니우스에게 전해 주었다는 점에서 이레니우스의 증언은 가치 있고 신뢰성을 가진다.<sup>7)</sup> 내적 증거와 관련해서도 예수의 열두 제자들 중에 한 명인 세베대의 아들 요한이 “예수께서 사랑하시는 그 제자”이며 저자라는 사실을 요한복음의 본문 내에서도 발견할 수 있다. 공관복음과는 달리 요한복음에서는 예수의 핵심 제자인 야고보와 요한의 이름이 등장하지 않는다. 하지만 요한복음 21장에 이르러 “세베대의 아들들”이란 언급이 나오며(21:2), 이것은 야고보와 요한이 디베료 바다에서 고기 잡는 7명 중에 포함되어 있다는 사실을 말해 준다. 그리고 좀 더 범위를 좁혀 “예수께서 사랑하시는 그 제자”가 아마도 세베대의 아들들 중 한 명인 사도 요한일 것으로 추정된다.<sup>8)</sup> 왜냐하면 요한복음에서는 “예수께서 사랑하시는 그 제자”를 베드로와 함께 다니는 것으로 묘사하고 있는데, 공관복음에서 베드로와 야고보와 요한은 예수의 측근 인물들로 가장 가까이에서 함께 다녔고(예. 막 5:37; 9:2; 14:33), 특히 사도행전에서는 베드로와 요한이 둘이서 함께 사역하는 모습을 그리고 있기 때문이다(행 3:1-4:23; 8:15-25).<sup>9)</sup> 또한 세베대의 아들들 중 한 명인 야고보가 저자가 될 수 없는 이유는 그가 헤롯 아그립바 통치 시기(주후 41-44)에 죽임을 당했기 때문에 요한복음을 기록했을 가능성이 희박하기 때문이다.<sup>10)</sup> 이러한 점에 비추어 볼 때, 요한복음의 증언자이며 기록자인 “예수께서 사랑하시는 그 제자”는 예수의 최측근으로서 베드로와 함께 동행했고, 세베대의 아들들 중의 한 명이었고, 따라서 요한복음의 저자는 사도 요한으로 간주할 수 있다. 하지만 사도 요한이 저자라는 외적 증거와 내적 증거에 대해 상당 부분 반박될 수 있고, 또한 그에 따른 재반박도 가능하다. 그러나 이러한 논증의 방식은 본 논문이 연구하고자 하는 방향과 취지와 다르다. 본 논문의 목적은 요한복음 21:24-25에서 나타난 저자에 대한 표현과 인칭 변화를 살펴보면서 이러한 표현과 변화가 발생하게 되는 이유와 의도를 파악하는 데 있다.

비슬리-머리(G. R. Beasley-Murray)에 따르면, 요한복음에 나오는 사건들을 기록하고 증언한 자(21:24)를 익명으로 “예수께서 사랑하시는 그 제자”

7) 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 I』, 124-125; D. A. 카슨, 『요한복음』, 121.

8) 에드워드 W. 클링크 3세, 『강해로 푸는 요한복음』, 정옥배 역, ZECNT (서울: 디모데, 2019), 51.

9) D. A. 카슨, 『요한복음』, 128.

10) Ibid., 127.

라고 쓴 이유는 그가 잘 알려지지 않은 요한 공동체 안의 지도자들 중 한 명으로서, 일반적으로 지도자들은 그렇게 불렸기 때문이다.<sup>11)</sup> 군터(J. J. Gunther)는 그가 당대에 명성이 부족했기 때문에 동시대의 독자들에게 제대로 된 평가를 받지 못했고, 이를 만회하기 위해 자신의 권위를 높이려는 의도에서 이러한 표현을 사용했다고 주장한다.<sup>12)</sup> 이러한 견해들은 “예수께서 사랑하시는 그 제자”가 사도 요한이 아니라는 것을 전제로 한다. 하지만 익명으로 사용한 이유에 대해 굳이 이러한 가설들을 만들어 설명하는 것이 타당한 것일까? 다른 복음서들의 경우와 마찬가지로 요한복음도 저자의 이름을 밝히지 않은 채 익명으로 기록되었다. 마가복음 14:51에 나오는 “청년”을 마가복음의 저자 요한 마가로 보는 견해가 있는데(비록 필자는 이 주장을 받아들이고 있지 않지만), 이 또한 저자가 자신의 이름을 밝히지 않으려고 하는 의도 때문으로 이해된다.<sup>13)</sup> 여하튼, 요한복음 저자 또한 공관복음 저자들처럼 직접적으로 자신의 이름을 거명하여 기록하지 않는다. 키너(Craig S. Keener)에 따르면, 요한복음에서 예수의 어머니인 ‘마리아’의 이름이 나오지 않고 단지 ‘어머니’로만 언급되듯이, “예수께서 사랑하시는 그 제자”도 구체적인 이름을 밝히지 않은 채 익명으로 제시된다.<sup>14)</sup> 그리고 아마도 요한복음의 독자들은 예수의 어머니가 마리아라는 사실을 알고 있었던 것처럼, “예수께서 사랑하시는 그 제자” 또한 누구인지 알고 있었을 것이다.<sup>15)</sup> 따라서 요한복음의 저자는 공관복음의 저자들처럼 자신의 이름을 굳이 기록하지 않았고, 또한 당시의 독자들이 자신이 누구인지를 알고 있었기 때문에, 그는 자신의 구체적인 이름 대신 “예수께서 사랑하시는 그 제자”로 스스로를 표현했을 것이다.

그렇다면 왜 저자는 자신에게 “사랑하시는”(ἀγαπάω 또는 φιλέω)이란 수

11) G. R. 비슬라-머리, 『요한복음』, 이덕신 역, WBC (서울: 솔로몬, 2001), 90.

12) J. J. Gunther, “The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve”, *TZ* 37 (1981), 129-148.

13) 참고, James A. Brooks, *Mark* (NAC; Nashville: Broadman, 1991), 238. 사실 이러한 주장은 19세기의 학자들에게서 추론된 가설이다. 이 청년이 누구인지에 대한 열 가지 견해를 나열한 로버트 스타인, 『마가복음』, 배용덕 역, BECNT (서울: 부흥과개혁사, 2014), 938-939를 참조하라. 필자는 이 청년을 막 16:5의 예수의 빈 무덤에 있던 청년과 연결시켜 제자도적 관점에서 이해하였다. 김선욱, “겟세마네 동산과 예수의 무덤에 나타난 미스터리한 청년 이야기(막 14:51-52과 16:5): 청년의 정체, 문학적 기능, 그리고 신학적 의의”, 『신약연구』 13 (2014), 580-609. 또한 A. Edward Gardner, “Imperfect and Faithful followers: The Young Man at Gethsemane and the Young Man at the Tomb in the Gospel of Mark”, *Encounter* 71 (2010), 34을 참조하라. 나인햄(D. Nineham)은 막 14:51-52에 나온 청년의 정체를 알아내기 위한 시도들은 별로 유익이 없다고 말한다. D. Nineham, *The Gospel of Mark* (London: Adam & Charles Black, 1963), 396.

14) 크레이그 S. 키너, 『키너 요한복음 I』, 282.

15) Ibid.

식어를 붙인 것인가? 다양한 가설들이 있지만, 그 중에 가장 설득력 있는 것은 아마도 저자 자신의 증언의 신뢰성을 강조하기 위한 의도였을 것이다.<sup>16)</sup> 그는 식사 자리에서 예수의 “품”(κόλπος) 안에 있을 정도로 사랑받는 자였고, 심지어 베드로조차 그를 통해 예수에게 묻는다(13:23; 21:20). 그는 예수와 가장 가까이에 있으면서 예수의 말씀을 듣고 전달하는 자였다.<sup>17)</sup> 예수께서 하나님의 “품”(κόλπος) 안에서 하나님을 나타내듯이(1:18), 그 또한 예수의 “품” 안에 있으면서 예수를 나타낸다(13:23).<sup>18)</sup> 따라서 예수가 하나님의 계시의 완전한 전달자인 것처럼, 그 또한 예수의 말씀과 사역을 온전히 전달하는 참된 증언자인 것이다.<sup>19)</sup> 그리고 그의 신뢰성은 예수께서 십자가에서 그에게 자신의 육신의 어머니를 맡아 달라고 하면서, “보라 네 어머니라”고 말씀하신 장면에서도 명확하게 드러난다(19:27). “사랑하시는”이라는 표현은 목회적 차원에서도 이해될 수 있다. 와티(William W. Watty)는, 이 표현을 쓴 것은 당시 초대 교회 안에서 명성도 없고 인정받지 못했던 저자의 권위를 세우기 위한 목적이 아니라, 요한 공동체를 통합하기 위한 목회적 의도라고 주장한다.<sup>20)</sup> 비록 이 주장은 사도 요한의 저작설을 전제하고 있지는 않지만, 그럼에도 불구하고 익명으로 “사랑하시는”이라고 표현한 것은 목회적 차원에서 중요한 의미를 내포하고 있다. 와티는 요한복음에서 익명으로 예수를 따르는 자가 “예수께서 사랑하시는 그 제자”인 것처럼, 명성과 지위에 상관없이 예수를 따르는 자는 누구든지 예수로부터 사랑받는 제자가 될 수 있다고 한다.<sup>21)</sup> 익명성은 요한복음을 읽는

16) Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), 9.

17) “예수께서 사랑하시는 그 제자”는 요한복음 전체에서 예수와 그가 행하신 일들에 대해 깊이 있고 즉각적인 이해를 보여 준다. Marianne Meye Thompson, *John: A Commentary*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2015), 445.

18) 참고, 김득중, 『요한의 신학』, 191. 예수가 하나님의 품 안에서 사랑을 받고 있듯이, 그 또한 예수의 품 안에서 사랑을 받고 있기 때문에 “예수께서 사랑하시는 그 제자”의 표현은 관계성의 측면에서도 이해될 수 있다. Arthur H. Maynard, “The Role of Peter in the Fourth Gospel”, *NTS* 30 (1984), 536.

19) 저자의 신뢰성에 대해 심지어 “영감받은 예수 전승(Jesus tradition)의 선생으로서, 사랑받는 제자는 또한 보혜사 성령과 평행을 이룬다”고 말하는 학자들이 있다. 크레이그 S. 키너, 『키너 요한복음 I』, 282에서 인용. R. Alan Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, SBLDS 26 (Missoula: Scholars Press, 1975), 267; Rodney A. Whitacre, *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology*, SBLDS 67 (Chico: Scholars Press, 1982), 18.

20) William W. Watty, “The Significance of Anonymity in the Fourth Gospel”, *Expository Times* 90 (1978-1979), 209-212.

21) *Ibid.*, 212.

무명의 그리스도인들로 하여금 요한복음의 “예수께서 사랑하시는 그 제자”와 연대성을 가지게 하고, 예수를 따르는 모든 사람들은 예수의 사랑 안에 하나로 연합된다.<sup>22)</sup> 이러한 표현의 익명성으로 말미암아 그는 제자들을 대표하는 역할을 하며, 독자들로 하여금 하나의 모범이 되게 한다(참고, 13:35; 15:8-10).<sup>23)</sup> 또한, 독자들은 “예수께서 사랑하시는 그 제자”와 동질감을 느끼게 되고, 예수를 따르는 모든 자들은 예수께서 “사랑하시는” 제자가 된다(17:23, 26).<sup>24)</sup> 결국 익명성의 이 표현은 요한복음의 저자의 증언을 연대적 차원으로 발전시키고,<sup>25)</sup> 그 결과 그의 증언은 공동체(“우리”, 20:24)의 증언이 되게 한다.

필자는 요한복음 저자를 사도 요한으로 주장하면서, 저자가 자신을 익명으로 “예수께서 사랑하시는 그 제자”라고 표현한 이유에 대해 두 가지로 제시하였다. 첫째는 저자의 증언의 신뢰성을 보여 주기 위한 목적이고, 둘째는 목회적이고 연대적 차원에서 공동체적 증언으로 나타내기 위한 의도이다. 이러한 목적과 의도는 후속적으로 이어지는 인칭 변화에서 좀 더 구체적으로 드러난다. 1인칭 복수인 ‘우리’(21:24)라는 표현은 목회적이고 연대적 차원에서 공동체적인 특성을 나타내고, 1인칭 단수인 ‘나’(21:25)라는 표현은 사도로서의 최종적 확증을 내포하는 진정성을 보여 준다.

### 3. 1인칭 복수 “우리”(21:24)

요한복음 21:24는 3인칭 지시대명사 οὗτός(『개역개정』, “이 사람”)를 사용하여 요한복음에 나오는 일들을 증언하고 기록한 자가 바로 “이 사람”이라는 사실을 강조한다. 그리고 이어서 곧바로 1인칭 복수 “우리”로 확장하여 그의 증언이 참되다는 사실을 확증한다. 여기서 논란이 되는 것은 “우리”가 누구인지에 대한 정체이다. “우리”의 정체에 대한 이해는 크게 두 가지 견해로 나뉜다: (1) 저자와 관련되어 있으며 실재하는 복수의 사람들, (2) 수사학적 표현으로서의 “우리”.

첫 번째 견해와 관련해서 다양한 가설들이 제시되어 왔다. 무라토리 정경(Muratorian Canon, 11.10-15)에 따르면, 사도 요한이 요한복음을 기록하

22) Ibid.

23) 크레이그 S. 키너, 『키너 요한복음 I』, 280.

24) Ibid.

25) Ibid., 281.

게 된 이유는 그의 제자들과 감독들의 요구 때문이라는 것이다.<sup>26)</sup> 이 기록에 비추어 볼 때, 사도 요한을 중심으로 한 “사도적 교회”(apostolic church)가 존재했고, 이 교회 공동체가 사도 요한의 “사도적 증언”(apostolic witness)을 확증해 준다고 할 수 있다.<sup>27)</sup> 현대의 많은 학자들은 실재하는 복수의 사람들을 요한의 공동체(혹은 교회)로 이해하고, 요한 공동체의 성격을 파악하려고 시도한다.<sup>28)</sup> 보링(M. Eugene Boring)에 따르면, 주후 1세기 말에서 2세기 초에 바울계 교회와는 다른 성격을 가진 비주류 기독교 그룹들이 소아시아에서 공동체들을 세웠고, 그 중에 하나가 요한 공동체로서 하나의 종파로 존재하다가 2세기 후반에 기독교 주류에 의해 받아들여졌다.<sup>29)</sup> 그리고 요한 공동체에 의해 받아들여진 요한복음은 오늘날 요한 학파라고 불리는 “우리”라는 표현을 통해 여러 단계의 편집을 거쳐 최종적으로 집필되었다.<sup>30)</sup> 브라운은 요한복음에서 “사도”라는 언급이 나오지 않고 (또한, 공관복음에서 모두 나오는 열두 사도들을 세우는 장면과 그들의 이름의 열거하는 내용도 없음), 기독교 예식의 핵심이 되는 성만찬 장면이 생략된 점 등은 요한 공동체가 주류 기독교와는 다른 비주류의 종파주의 특성을 보인다고 주장한다.<sup>31)</sup> 그리고 요한 공동체의 발전 단계와 더불어 요한복음의 형성 과정을 이해하고 이에 따라 요한복음을 단계적으로 읽어야 한다고 말한다.<sup>32)</sup> 그러나 브라운은 자신의 가설 중 60%만 받아들여져도 만족한다고 고백한다.<sup>33)</sup>

현대 학계에서 요한 공동체를 설정하고 요한복음을 이해하려는 다양한 시도들이 제시되어왔지만, 이에 대한 반박 또한 강하게 제기되어 왔다. 클

26) 참고, D. A. 카슨, 『요한복음』, 1274. 요한복음의 저자를 증언하는 고대 전승들에 대해서 학자들마다 해석이 다르다. 카슨은 대다수의 전승들에서 언급된 요한은, 예수의 열두 제자 중의 한 명인 세베대의 아들 사도 요한을 가리킨다고 본다(Ibid., 46-52). 반면에 보링(M. Eugene Boring)은 고대 전승들에서 요한 전집(요한복음, 요한서신들, 요한계시록)이 예수의 열두 제자 중의 한 명인 세베대의 아들 사도 요한에 의해 기록되었다는 내용이 나오지 않고, 대신 아시아 교회들의 존경받는 지도자인 장로 요한이 이 전집 가운데 한 권 또는 그 이상과 관련이 있다고 주장한다(참고, Eusebius, *Hist. eccle.* 3.39.4). 유진 보링, 『신약개론: 역사, 문학, 신학』, 류호성 외 역 (서울: CLC, 2017), 1157.

27) C. K. Barrett, *The Gospel according to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK, 1978), 588.

28) 요한 공동체에 대한 다양한 가설들을 연구사적으로 소개한 Wally V. Cirafesi, “The Johannine Community Hypothesis (1968-Present): Past and Present Approaches and a New Way Forward”, *CBR* 12 (2014), 173-193을 참조하라.

29) 유진 보링, 『신약개론: 역사, 문학, 신학』, 1154.

30) Ibid., 1162-1163.

31) 레이몬드 E. 브라운, 『요한 교회의 신앙과 역사』, 21.

32) Ibid., 15.

33) Ibid., 5.

링크(Edward W. Klink III)는 요한 공동체를 상정하고 이에 근거하여 요한 복음을 해석하는 것은 방법론적으로 여러 가지 문제점들을 야기시킨다고 주장한다.<sup>34)</sup> 그는 요한복음을 읽는(또는 듣는) 독자(또는 청중)는 관계적으로 규정해야지 지역적으로 추정해서는 안 되고, “거울 읽기”(mirror reading)를 통해 복음서를 재구성할 수 없으며, 복음서가 특정 독자를 위해 기록되거나 읽힐 수 있는 성질의 것이 아니라고 말한다.<sup>35)</sup> 또한 보캄(Richard Bauckham)을 중심으로, 복음서들의 기록 대상이 지역적 기반의 특정 공동체라기보다는 좀 더 넓은 측면에서 보편적 독자라고 보는 견해가 주장되어 왔다.<sup>36)</sup> 이러한 견해들에 비추어 볼 때, 요한복음의 독자는 특정화된 공동체라기보다는 저자가 가진 신앙을 함께 공유하기를 원하는 폭넓은 대상으로 보는 것 또한 타당하다.<sup>37)</sup>

본 논문은 요한 공동체와 요한 학파의 특성과 신학에 대한 다양한 견해들과 논지들을 소개하고 반박하는 것을 목적으로 하지 않기 때문에, 이에 대한 더 이상의 자세한 논의는 하지 않을 것이다. 여하튼, “우리”라는 표현 때문에 반드시 요한 공동체(또는 학파)를 전제할 필요는 없다. 왜냐하면 “우리”라고 언급된 21:24에 바로 이어서 25절에서는 “나”라는 1인칭 단수 표현으로 요한복음 저작에 대해 다시 증언하고 있기 때문이다. 만일 24절의 “우리”를 실재하는 복수라고 한다면, 25절의 “나”는 어떻게 설명될 수 있는가? 브라운은 25절의 1인칭 단수 “나”는 한 명의 개인이 아니라 단지 웅변적(oratorical) 표현이라고 말한다.<sup>38)</sup> 즉 24절의 “우리”는 실재하는 복수이고, 25절의 “나”는 수사학적 표현이라는 것이다. 하지만 만일 그런 식의 주장이라면, 그와 역이 되는 주장 또한 가능하지 않는가? 다시 말해, 24절의 “우리”는 수사학적 표현이고, 25절의 “나”는 실재하는 단수 저자로 이해할 수 있지 않은가? 본 논문에서 필자는 요한복음의 저자를 한 명의 개인으로 보고, 24절의 “우리”와 25절의 “나”의 인칭 변화에 대해 살펴보고자 한다. 즉, 24절의 “우리”는 수사학적 표현, 25절의 “나”는 실재하는 개인으로 이해하며 논의를 전개해나갈 것이다.

두 번째 견해는 “우리”를 수사학적 차원에서 이해하는 것으로, 카슨(D. A. Carson)의 구분에 따라 또다시 두 가지로 나누어 살펴볼 수 있다: (1) “잘

34) 에드워드 W. 클링크 3세, 『강해로 푸는 요한복음』, 70.

35) Ibid.

36) 참고, Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

37) 에드워드 W. 클링크 3세, 『강해로 푸는 요한복음』, 997.

38) 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 II』, 최홍진 역 (서울: CLC, 2013), 2034.

알려져 있듯이” 등의 “비한정적 표현”(indefinite expression), (2) 요한 자신을 가리키는 “편집적 ‘우리’”(editorial ‘we’).<sup>39)</sup> 첫 번째 주장은 “우리”라는 비한정적 표현을 통해 증언의 참됨을 알리려고 한다는 것으로, 카슨이 말하듯이 증언의 정당성을 이런 식으로 제시한다는 것은 이상한 일이다.<sup>40)</sup> 마지막 결론 부분에서 “잘 알려져 있듯이”, “우리가 알듯이” 등의 비한정적인 관용적 표현으로, 요한복음 기록자의 증언의 진정성을 강조한다는 것은 최종적 결론으로서의 증언의 확실성을 보증하려는 문맥에 있어서 받아들이기 어렵다.

두 번째 주장인 “편집적 ‘우리’”와 관련해서, 필자는 연대적 특성과 저자의 권위를 강조한 “우리”로 이해하여 살펴보고자 한다. 즉, 요한복음의 저자는 자신의 증언이 참됨을 말하기 위해 편집적 차원에서 연대적이고 권위 있는 표현인 ‘우리’를 사용한다. 사실 요한복음에서 “우리”라는 표현은 곳곳에 등장한다. “우리”는 요한복음의 저자로서(예. 1:18; 21:24), 예수께서 말씀하시는 장면에서(예. 3:11), 그리고 개별 등장인물들의 말(예. 3:2; 20:2) 등에서 나온다.<sup>41)</sup> 또한, 요한복음의 저자가 요한 서신들을 기록했다면(필자는 그렇게 생각한다.), 저자는 요한복음뿐 아니라 요한 서신들에서도 “우리”라는 표현을 자주 사용한다(요일 1:2, 3, 4, 5, 6; 요삼 1:12)<sup>42)</sup>. 여기서 “우리”는 사도적 권위(예. 요일 1:3), 독자들(예. 1:7), 대적자들(예. 1:6), 기록자 자신(예. 요일 1:4)과 결부된다.<sup>43)</sup>

먼저 “우리”라는 표현을 최초로 사용한 요한복음 1:14는 마지막으로 사용된 21:24와 인클루지오를 이룬다.<sup>44)</sup> 1:14에 나오는 “우리”의 정체와 관련하여 다섯 가지 견해가 제시된다: “(1) 보편적 ‘우리’: 일반적 세상, (2) 교회적 ‘우리’: 보편적 교회, (3) 사도적 ‘우리’: 사도적 권위를 가진 증언, (4) 역사적 ‘우리’: 물리적으로 예수님과 함께 있었던 사람들, (5) 종파적 ‘우리’: 요한 공동체”.<sup>45)</sup> 여기서 “우리”는 문맥상 네 번째 견해로 이해하는 것이 타당하지만, 동시에 다른 견해들도 포함될 수 있다.<sup>46)</sup> 이 구절은 성육신을 증

39) 카슨은 “우리”에 대해 세 가지 견해로 나누어 제시한다: (1) 실재하는 복수의 사람들, (2) “비한정적 표현”(indefinite expression), “편집적 ‘우리’”(editorial ‘we’). D. A. 카슨, 『요한복음』, 1274-1276.

40) Ibid., 1275.

41) Ibid., 1275-1276.

42) Ibid., 1276.

43) Ibid.

44) 에드워드 W. 클링크 3세, 『강해로 푸는 요한복음』, 118-119; Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitness: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 370-383.

45) 에드워드 W. 클링크 3세, 『강해로 푸는 요한복음』, 70.

46) Ibid., 118.



언하는 내용이기 때문에, “우리”는 실제로 육신의 예수를 직접적으로 눈으로 본 기록자와 그를 포함한 그리스도인이 될 수 있다.<sup>47)</sup> 또한, 보감에 따르면, 고대 그리스어에서 저자가 자신의 증언의 권위를 강조하기 위해 1인칭 복수인 “우리”를 사용하기도 하는데, 이 구절에서도 그러한 측면에서 이해될 수 있다.<sup>48)</sup> 그리고 “우리”는 요한복음의 처음과 끝부분, 즉 1:14와 21:24에 위치하면서 책 전체를 인클루지오하고 있는데, 이를 “우리”라는 표현을 통해 요한복음에 기록된 내용들이 참되다는 사실을 “권위 있는 증언”으로 제시한다.<sup>49)</sup> 따라서 1:14의 “우리”는 저자를 포함해서 예수를 목격한 그리스도인들을 가리킬 뿐만 아니라 저자의 증언의 권위를 강화시키기 위해 의도된 표현이라고 할 수 있다. 필자는 1:14의 “우리”라는 표현이 저자와 예수를 본 실제 목격자들이라는 물리적 사람들일 뿐만 아니라, 목회적 측면에서의 연대성을 함께 보여 준다고 생각한다. 그리고 요한복음의 저자는 “우리”를 통해 자신과 함께 믿음을 공유한 자들이 증언자가 될 수 있고, 사도적 권위를 가진 자신을 포함한 신앙 공동체의 증언이야말로 참되다는 것을 권위 있게 말하려고 한다. 하지만 여기서 이 신앙 공동체를, 지역적 기반을 둔 특정한 요한 공동체로 규정할 필요는 없다. 저자는 자신의 증언을 받아들이는 그리스도인과의 연대적 차원에서 “우리”를 사용하고 이 표현을 통해 목회적 차원에서 동일한 신앙의 공유라는 그리스도인의 연합을 암시한다. 이러한 특성은 21:24에서 더욱 두드러지게 나타난다.

비록 저자와 관련된 “우리”의 구절은 아니지만, 3:11의 “우리” 사용 또한 증언자의 권위를 보여 준다는 점에서 살펴볼 필요가 있다. 이 구절에서 “진실로 진실로 네게 이르노니”(ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, 『개역개정』에서는 주어가 생략되어 있지만, 이 어구는 “이르노니”의 주어인 1인칭 단수 “내가”로 시작하고, 대상은 2인칭 단수인 “네게”이다)라는 전형어구를 제외하고, 말하는 주체와 듣는 대상이 모두 복수로 나온다. 즉, 예수는 자신에 대해서는 “우리”로, 니고데모를 향해서는 “너희”로 표현한다. 그리고 3:12부터 다시 말하는 주체와 듣는 대상이 모두 단수로 나타난다. 3:11에서 “우리”라는 복수로 제시한 이유에 대해 크게 네 가지 견해가 있다.<sup>50)</sup> 첫째, 예수께서 그의 제자들과 함께 증언하고 있다는 차원에서 “우리”라고 표현한다.<sup>51)</sup> 둘째, “우리”는 믿는 자들의 공동체(예수 공동체, 요한 공동체, 또는 교회)를, “너

47) D. A. 카슨, 『요한복음』, 222.

48) Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitness: The Gospels as Eyewitness Testimony*, 370-383.

49) Ibid.; 에드워드 W. 클링크 3세, 『강해로 푸는 요한복음』, 118-119.

50) 참고. 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 I』, 420.

51) 예를 들면, Marianne Meye Thompson, *John: A Commentary*, 83.

회”는 회당 또는 유대교를 가리킨다.<sup>52)</sup> 셋째, “우리”는 아들인 예수가 아버지와 함께 증언했다는 차원에서 복수가 되고, 너희는 니고데모와 그가 속한 산헤드린을 말한다.<sup>53)</sup> 넷째, 예수께서 “우리”라고 말한 이유는 3:2의 니고데모가 “우리”라는 표현을 쓴 것에 대해 대응하여 반박하기 위해 의도적으로 사용한 것이다.<sup>54)</sup>

첫 번째 견해는 “우리”에 제자들을 포함시키는 것으로, 이는 3:12에서 예수께서 말씀하시는 “하늘의 일들”을 제자들이 알고 함께 증언한다는 것을 전제로 한다. 하지만 이 시점에 제자들이 예수께서 하시는 말씀을 온전히 알고 증언자로 참여하고 있다고 말하기 어렵다.<sup>55)</sup>

두 번째 견해는 요한복음 저자가 시대착오적인 서술을 하고 있다고 본다. 즉, “우리”란 표현은 예수께서 실제로 말씀하신 것이 아니라 후대 교회(또는 공동체)의 신앙 고백적 진술에서 나온 것이다. 하지만 카슨에 따르면, 저자는 제자들이 예수께서 공생애 기간 동안 하셨던 일들에 대한 이해와 그 이후에 비로소 깨닫게 된 것들을 세심하게 구분하고 있기 때문에, 저자가 자신의 시대를 반영하여 “우리”를 부주의하게 기록했다고 보는 견해는 타당하지 않다(예를 들면, 2:22; 12:16).<sup>56)</sup>

필자는 세 번째와 네 번째 견해를 함께 받아들인다. 세 번째 견해에서 예수께서 “우리”라고 표현한 이유는 예수의 말씀이 하나님으로부터 온 것이고(참고. 5:20) 아들과 아버지가 하나이기 때문에(10:30) 예수의 증언이 권위 있고 참됨을 보여 주기 위해 “우리”라는 표현을 쓴 것이다. 특별히 3:11은 “증언”이란 측면에서 언급되고 있다. 예수의 증언이 참된 이유는 아버지인 하나님께서 아들인 예수를 위해 친히 증언하시기 때문이고(5:31-32, 36-37; 8:13-14, 17-18), 결국 예수의 증언은 하나님의 증언을 포함한 신적 특

52) 예를 들면, G. R. 비슬리-머리, 『요한복음』, 192. 몰로니(Francis J. Moloney)는 “우리”-“너희” 표현에서 예수 공동체(Jesus-community)가 이스라엘에게 말하고 있다고 말한다. Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, SP 4 (Collegeville: The Liturgical Press, 1998), 94. 스와틀리(Willard M. Swartley)는 예수가 “믿는 자들의 공동체”를 대표하고 있기 때문에 “우리”라는 표현이 사용된 것이라고 주장한다. 윌라드 스와틀리, 『요한복음』, 이영훈 역, 모든 이를 위한 신자들의 교회 성서주석(서울: 대장간, 2016), 123. 또한 Gerald L. Borchert, *John 1-11*, NAC, vol. 25A (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996), 178; 이상훈, 『요한복음』(서울: 대한기독교서회, 1993), 131-132를 참조하라.

53) 예를 들면, 콜린 G. 크루즈, 『요한복음』, 배용덕 역, TNTC 4(서울: CLC, 2013), 162; 크레이그 S. 키너, 『키너 요한복음 II』, 이용역 역(서울: CLC, 2018), 1590.

54) 예를 들면, 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 I』, 420; D. A. 카슨, 『요한복음』, 354-355.

55) D. A. 카슨, 『요한복음』, 354.

56) Ibid., 354-355.

성을 가지고 있다.<sup>57)</sup> 또한, 네 번째 견해도 타당한데, 3:2에서 니고데모가 “우리”라고 하면서 대화를 시작한 것과 대응하여 예수께서 “우리”라고 말씀하시면서 마지막 답변을 하신다. 예수께서 “우리”라고 표현한 이유에 대해 브라운은 “니고데모의 교만한 태도에 대한 패러디”라고 말하고,<sup>58)</sup> 카슨은 니고데모의 말을 예수께서 “냉소적으로 훔내”내는 것이라고 주장한다.<sup>59)</sup> 필자는 니고데모가 말한 “우리”는 그와 그가 속한 유대 당국을 가리킨다고 본다.<sup>60)</sup> 또한, 예수께서 말한 “우리”는 니고데모의 “우리”와 대응하여 사용하였다고 생각한다. 하지만 예수의 “우리”가 니고데모의 교만한 태도를 냉소적으로 빗대어 표현한 것이라고 볼 필요는 없을 것이다. 비록 니고데모가 믿음이 아닌 이성과 호기심으로 예수께 찾아왔다고 하더라도, 그는 예수에 대해 적대적이지 않았다. 예수의 “우리”는 니고데모의 “우리”와 다르다. 전자는 하늘에 속해 있고, 후자는 땅에 속해 있다(참고. 3:12, 31). 클링크의 말처럼, 니고데모의 “우리”는 일차적으로 그와 그가 속한 유대 당국을 의미하지만, 그것을 넘어서 예수를 영접하지 않는 “세상”을 함의한다(1:10-11).<sup>61)</sup> 그리고 이와 대조적으로 예수의 “우리”는 그와 그가 함께 하는 하나님을 가리키며, “세상”과 대조된다. 따라서 예수의 “우리” 표현은 예수의 증언의 권위를 강화시킨다.<sup>62)</sup> 결국 3:11의 “우리” 표현은 1:14와 21:25와 마찬가지로 “권위 있는 증언”으로서의 기능을 한다.<sup>63)</sup>

필자는 21:25의 “우리”라는 표현의 문학적 기능을 이해하기 위해 1:14와 3:11의 사용 용례와 관련하여 살펴보았다. 저자는 요한복음 후반부(영광의 책)에서 본격적으로 자신을 “예수께서 사랑하시는 제자”로 표현하고, 21:24에서는 3인칭 단수를 사용하여 ‘이 일들을 증언하고 기록한 제자’로 제시한다. 하지만 저자는 그 사람이 바로 “나”라고 표현하지 않고, 대신 1인칭 복수인 “우리”라는 표현을 사용한다. 이렇게 “우리”라고 말한 이유는 아마도 증언의 확실성을 연대적 차원으로 확장시키고, 동시에 증언의 권위를 부여하기 위한 의도로 보인다. 1:14와 3:11의 용례에서도 볼 수 있듯이 “우리”는 연대적 차원에서 증언의 권위를 부여하는 기능을 한다. 비록 1:14와 3:11의 “우리”가 실재하는 복수를 가리키고 있다는 측면에서 21:24의 실재 개인으로서의 수사학적 표현인 “우리”와는 다르지만, 증언의 연대적 차원

57) 참고. 크레이그 S. 키너, 『키너 요한복음 II』, 1590.

58) 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 I』, 420.

59) D. A. 카슨, 『요한복음』, 354.

60) 에드워드 W. 클링크 3세, 『강해로 푸는 요한복음』, 218.

61) Ibid.

62) Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitness: The Gospels as Eyewitness Testimony*, 372.

63) 에드워드 W. 클링크 3세, 『강해로 푸는 요한복음』, 218.

과 권위라는 측면에서 동일한 문학적 기능을 한다. 결론적으로 21:24에서 인칭 변화의 흐름은 저자를 예수의 사역 전체를 지켜보며 함께 동참한 신뢰할 만한 객관적 인물로 보여 주기 위해 3인칭 단수로 제시한 후, 이어서 1인칭 복수로 연대적 차원에서 그 증언이 참되다는 것을 권위 있게 말하고 있다. 이제 요한복음의 마지막 구절인 21:25에서 저자는 실제로 1인칭 단수인 “나”를 사용하여 자신이 이 책의 저자라는 사실을 최종적으로 밝힌다.

#### 4. 1인칭 단수 “나”(21:25)

요한복음의 최종 결론부인 21:24-25에서 저자와 관련하여 마지막 세 번째 인칭 변화가 나타난다. 저자는 21:25에서 과장법을 사용하여 예수의 사역의 방대함을 말하면서, 최종적으로 “나”라는 1인칭 단수로 자신을 밝힌다. 저자는 만일 여기에 기록된 사건들 외에 예수께서 행하신 일들을 모두 기록한다면 이 세상이라도 그것을 보관하기에도 부족할 것이라는 “과장된 찬양”으로 끝을 맺는데, 이러한 과장법은 그리스-로마와 유대 문헌들에서 통용되던 문학적 관례이다.<sup>64)</sup> 과장된 서술 방식은 저자가 예수의 사역들 중에 적은 일부를 선택했다는 것을 보여 주고, 동시에 기록되지 않은 예수의 방대한 사역들은 더 많이 칭송받아야 한다는 것을 강조하는 역할을 한다.<sup>65)</sup>

하지만 21:25는 고대 사본과 관련하여 논란이 있었다.<sup>66)</sup> 가장 권위 있는 사본 중의 하나인 시내산 사본(Codex Sinaiticus)에 이 구절이 원래부터 있었는지, 아니면 후대에 첨가된 것인지에 대해 의견이 분분했다. 이 사본의 발견자인 티첸도르프(Constantin von Tischendorf)는 처음 기록(ℵ\*)에는 25절이 없었을 것이라고 주장했다.<sup>67)</sup> 그의 주장은 옳다고 판명되었지만 좀 더 설명이 요구된다. 이 구절에 대한 논란은 1934년에 대영박물관에서 실

64) Ibid., 997. 이러한 과장법을 사용한 예들에 대해서, 크레이그 S. 키너, 『키너 요한복음 III』, 이용역 역 (서울: CLC, 2018), 3185-3187을 참조하라. 유대인들의 글 중에서도 전 12:9-12의 “많은 책들을 짓는 것은 끝이 없고”라는 표현이나, 랍비 요한나 벤 자카이(주후 80년경)의 “온 하늘이 종이이고 모든 나무가 펜이며 바다 전체가 먹물이라 해도, 내가 스승들에게서 습득한 지혜를 기록하기에는 부족할 것이다”(Soperim 16.8)라는 고백은 과장법의 사용 용례들을 보여 준다. 안드레아스 퀴스텐베르거, 『요한복음』, 신지철, 전광규 역, BECNT (서울: 부흥과개혁사, 2017), 759.

65) 크레이그 S. 키너, 『키너 요한복음 III』, 3187.

66) 이 문제에 대한 자세한 논의는 J. Neville Birdsall, “The Source of Catena Comments on John 21:25”, *NovT* 36 (1994), 271-274를 참조하라.

67) 이어지는 내용은 브라운의 설명을 참조하였다. 레이몬드 E. 브라운, 『앵커바이블: 요한복음 II』, 2033.

시된 자외선 실험에 의해 명확하게 판명되었다. 처음 필사자는 요한복음을 21:24로 끝내고 자신의 서명을 남겼다. 하지만 나중에 이 필사자는 자신이 쓴 서명을 지우고 21:25를 덧붙인 후에 최종적으로 자필 서명을 다시 했다.<sup>68)</sup> 티첸도르프의 주장대로 21:25은 시내산 사본의 처음 기록에는 없었지만, 그럼에도 불구하고 동일한 필사자가 다시 덧붙여 썼다는 점에서 21:25는 후대 필사자의 첨가라고 보기는 어렵다. 따라서 21:25는 후대 첨가가 아닌 원래의 사본에 있는 것으로 추정할 수 있다.<sup>69)</sup>

이제 왜 저자가 요한복음 전체의 마지막 구절인 21:25에서 1인칭 단수 “나”를 사용하여 예수의 사역의 방대함을 통해 그의 위대함을 주장하는지를 살펴보고자 한다. 마이클스(J. Ramsey Michaels)는 21:24가 복음서 저자(3인칭 단수, “이 일들을 증언하고 이 일들을 기록한 제자”, “이 사람”, “그의”)[즉, “예수께서 사랑하시는 그 제자”]와 내레이터의 음성(1인칭 복수, “우리” — 마이클스는 서사적 차원에서 “우리”가 요한복음의 내러티브를 이끌어 가는 내레이터라고 지적한다.)이 정확하게 일치하지 않는 경우를 보여 주는 하나의 예라고 말한다.<sup>70)</sup> 즉, 저자는 자신을 예수의 사역을 실제로 함께하고 지켜본 객관적인 인물로 3인칭 단수로 제시하다가, 자신의 증언의 권위를 강화시키고 연대적 차원에서 믿음의 참여를 독려하는 1인칭 복수로 표현한다. 그리고 이러한 인칭의 변화는 21:25에서 다시금 1인칭 단수인 “나”로 나타난다. 요한1서에서 “나”는 “우리”와 번갈아 사용된다는 점에 비추어 볼 때, 요한복음 21:24의 “우리”에서 이어지는 21:25의 “나”로의 인칭 변화 또한 저자의 문체적 특징이라는 측면에서 이해할 수 있다.<sup>71)</sup>

콤포스텐베르거(Andreas J. Köstenberger)는 이러한 인칭 변화가 요한복음 최종판의 편집자요 승인자로서 요한 공동체를 상징하는 가설에 대한 결정적인 반대 증거로 제시될 수 있다고 주장한다.<sup>72)</sup> 만일 요한복음이 21:25의 οἶμαι, 즉 ‘내가 생각한다’란 동사 없이 21:24의 “우리”로 끝났다면, 요한복음의 최종 편집과 승인의 역할을 요한 공동체가 했다는 것은 상당히 설득력 있는 주장이 될 것이다.<sup>73)</sup> 하지만 요한복음의 마지막 구절인 21:25는 “우리”가 아닌 “나”로 끝난다. 만일 요한 공동체가 요한복음의 결론부인

68) Ibid.

69) 독일성서공회에서 나온 *Novum Testamentum Graece* (28th. Nestle-Aland)에서도 본문에 이 구절을 쓰고, 비평 장치에서는 생략된 사본으로 N\*을 제시한다.

70) 또 다른 예는 5:32와 19:35 등에서 찾을 수 있다. J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 1055.

71) D. A. 카슨, 『요한복음』, 1280.

72) 콤포스텐베르거, 『요한복음』, 758.

73) Ibid.

21:24-25를 첨가했다면, 당연히 21:25는 “우리”로 마쳤어야지 “나”로 끝날 수는 없는 것이다.<sup>74)</sup> 따라서 21:25의 최종적 증언자로서의 “나”는 실재하는 개인으로서의 “나”이고, 앞선 구절에서의 21:24의 “우리”는 “나”에 대한 수사학적 표현으로 이해하는 것이 타당하다.

또 하나 살펴볼 것은 요한복음의 객관적 저자와 요한복음의 내러티브를 이끌고 가는 내레이터에 대한 표현의 차이이다. 요한복음의 본문은 저자를 3인칭 단수로 사용하여 “그”(“이 일을 증언하고 이 일을 기록한 제자”, “이 사람”)이라고 객관적으로 지칭한다(21:24). 하지만 요한복음의 내레이터는 처음부터 끝까지 1인칭인 복수 “우리”로 내러티브를 이끌어 간다(예. 1:14, 16; 21:24).<sup>75)</sup> 만일 요한복음의 본문이 가리키는 저자가 요한복음의 내러티브를 이끌어가는 내레이터와 동일인이라면, “그”와 “우리” 또한 동일하게 요한복음의 실제 저자를 가리킬 것이다. 하지만 이 두 표현은 인칭뿐만 아니라 수까지도 다르다. 전자는 단수이고 후자는 복수이다. 그러나 앞에서 살펴보았듯이, 복수 “우리”는 단수 “나”에 대한 권위를 강화시키는 표현으로 이해할 수 있다. 따라서 21:24의 “우리”는 21:25에서 저자가 자신을 실제로 밝히는 “나”로 표현했다고 볼 수 있고, 결국 21:24의 요한복음의 저자인 3인칭 단수 “그”는 21:25의 1인칭 단수 “나”가 된다.<sup>76)</sup>

“나”가 “그”와 동일인일 수 있는 이유는 21:24의 “증언하고”의 그리스어 동사 시상에서도 찾을 수 있다. “이 사람”, 즉 “예수께서 사랑하시는 그 제자”가 요한복음에 나오는 예수의 일들을 증언하는데, “증언하고”의 그리스어 μαρτυρῶν은 현재 시상으로서 계속적인 진행의 의미를 가진다. 이러한 현재 시상은 요한복음의 저자가 살아 있으며, 지속적으로 예수께서 행하신 일들을 증언하고 있다는 사실을 말해 준다. 하지만 비슬리-머리는 이와는 다르게, “예수께서 사랑하시는 그 제자”가 이미 죽었고, 요한복음의 최종 저자는 요한 공동체가 실망하지 않도록 “증언하고”를 현재형으로 사용함으로써 “예수께서 사랑하시는 그 제자”가 자신의 증언 속에서 계속 살아서 요한 공동체 가운데 증인 역할을 하도록 만든다고 주장한다.<sup>77)</sup> 그러나 이 견해는 요한 공동체의 역사적 재구성에 근거한 하나의 가정일 뿐 본문 자

74) Leon Morris, *The Gospel of John*, rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 775.

75) J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, 1057.

76) 요 21:24의 “우리”에서 “나”로의 인칭 변화에 대한 자세한 논의는 Andreas J. Köstenberger, “‘I suppose’(Οἶμαι): The Conclusion of John’s Gospel in Its Literary and Historical Context”, P. J. Williams, et al., eds., *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background in Honour of B. W. Winter on His 65th Birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 72-88.

77) G. R. 비슬리-머리, 『요한복음』, 88.

체를 있는 그대로 주해한 결과라고 보기는 어렵다. 키너는 μαρτυρῶν의 현재 시상이야말로 “예수께서 사랑하시는 그 제자”가 살아 있다는 증거라고 올바르게 지적한다.<sup>78)</sup> 따라서 21:25의 ‘내가 생각한다’(『개역개정』은 단지 “아노라”로 번역)의 그리스어 동사 οἶμαι가 1인칭 단수 현재형으로 기록되었다는 점은 이 구절의 “나”가 21:24의 예수의 일을 현재 증언하고(μαρτυρῶν) 있는 “그”와 동일인이라는 사실을 입증해 준다. 현재 증언하고 있는 “그”가 현재 생각하고 있는 바로 “나”라고 추정할 수 있는 것이다. 요한복음 저자는 자신을 예수 사역의 목격자요 기록자로서 객관적 인물인 3인칭 단수로 서술하다가, 마지막 진술에서 “나”로 자기 스스로를 밝힌다.

그렇다면 저자는 요한복음의 최종 진술에서 왜 자신을 “나”로 밝히는가? 대다수의 주석서들은 이 문제에 대해 자세하게 논하지 않는다. 일반적으로 요한복음의 편집층을 인정하는 부류는 “나”를 요한복음의 최종 편집자로 간주하고, 그가 요한 공동체가 승인한 요한복음에 자신의 생각을 첨부한 것이라고 이해한다.<sup>79)</sup> 또는 바울에게 대필자가 있었던 것처럼(예. 롬 16:22), 요한복음도 저자의 말을 받아 적은 대필 기록자가 있었을 것이고, 그가 자신을 “나”라고 밝히고 있다고 본다.<sup>80)</sup> 하지만 앞에서 살펴보았듯이 필자는 “나”를 요한복음의 저자로 본다. 필자와 동일한 견해를 가진 카슨은 “나”를 쓴 이유에 대해, 저자가 내러티브 장면을 서술하는 동안 자신을 “예수께서 사랑하시는 그 제자”로 묘사하다가, 마지막에 되어서야 자유롭게 되어 스스로를 드러낼 수 있게 되었다고 말한다.<sup>81)</sup> 필자 또한 요한복음의 저자가 내러티브 장면을 객관적으로 묘사하기 위해 자신을 3인칭 단수로 사용하다가 마지막에 이르러서야 1인칭 단수로 자신을 드러냈다고 본다. 하지만 저자가 글을 마칠 때 단순히 자유로운 마음이 되어 인칭을 바꾸어 썼다는 주장은 다소 빈약해 보인다. 그보다 더 깊은 의도가 내포되어 있을 것이다.

콰스텐베르거는 고대 문헌에서 οἶμαι의 사용 용례를 통해 요한복음에서 “나”를 쓴 이유에 대해 설명한다.<sup>82)</sup> 이 단어는 시칠리아의 디오도루스

78) 키너는 와일즈(Maurice F. Wiles)의 말을 인용하여 초기 기독교인들에게 있어서 21:24는 “요한 자신의 권위의 인장”으로 이해되었다고 말한다. 크레이그 S. 키너, 『키너 요한복음 III』, 3183; Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, 9.

79) 참고. R. 앨런 켈페퍼, 『요한복음 요한서신』, 박경미 역, 신약학입문시리즈 4 (서울: 대한기독교서회, 2018), 339; 윌라드 스와틀리, 『요한복음』, 546.

80) Rodney A. Whitacre, *John*, IVPNTC (Westmont: IVP, 1999), 500.

81) D. A. 카슨, 『요한복음』, 1280.

82) Andreas J. Köstenberger, “‘I suppose’(Οἶμαι): The Conclusion of John’s Gospel in Its Literary and Historical Context”, 82-86.

(Diodorus of Sicily), 할리카르나수스의 디오니시우스(Dionysius of Halicarnassus), 요세푸스(Josephus), 플루타르크(Plutarch) 등의 역사가들의 글에서 발견된다.<sup>83)</sup> 콰스텐베르거는 이들의 οἶμαι의 사용에 있어서 두 가지 점을 발견한다.<sup>84)</sup> 첫째, 저자는 이 단어를 종종 한 단락의 처음과 끝 부분에 위치시키면서 청중들에게 자신의 주장을 겸손(authorial modesty)하게 전달하는 데 사용한다. 둘째, 이 단어는 저자 자신이 쓴 글 전체에 대한 저자의 관점(authorial perspective)을 밝히는 데 사용되었고, 편집한 글들에 대해서는 적용되지 않는다. 특별히 두 번째와 관련하여 콰스텐베르거는 요한복음의 οἶμαι의 용례도 요한복음 전체에 대한 저자의 생각을 밝히는데 사용된 것이지, 자신이 기록하지도 않은 편집된 글을 가리키는 데 쓴 것은 아니라고 주장한다.<sup>85)</sup> 이것은 요한복음이 몇몇 저자들의 글이나 전승 자료들로부터 편집된 것이 아니라, 한 명의 저자에 의해 요한복음 전체가 기록되었다는 사실을 보여 준다. 따라서 요한복음의 저자는 복음서 마지막 부분에 자신이 쓴 요한복음 전체의 글에 대하여 겸손함을 가지고 자신의 생각을 밝히는 데 οἶμαι를 사용했다고 볼 수 있다.

필자는 카슨과 콰스텐베르거의 견해를 받아들이면서, 요한복음의 저자가 자신의 글을 마무리하면서 οἶμαι를 사용하여 자유로운 마음으로 겸손하게 자신의 생각을 전달하고 있다고 본다. 하지만 필자는 동사 οἶμαι에서 1인칭 단수 “나”로 표현한 것은 사도적 권위와 그에 따른 자신의 글의 진정성을 보여주려고 하는 의도가 함의되어 있다고 생각한다. 바울은 갈라디아서에서 자신의 복음의 진정성을 밝히기 위해 “내가 전한 복음”(τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ)을 강조하며, 자신의 복음이 사람으로부터 난 것이 아니라 예수 그리스도의 계시로 말미암은 것이라고 말하면서 ‘나’(ὑπ’ ἐμοῦ)를 강조한다(갈 1:11-12). 또한, 이 강조는 자신의 사도 된 경위를 말하는 과정에서 나온다(1:11-24). 즉 바울은 자신이 분명히 하나님으로부터 부름 받은 사도라는 사실에 근거하여, 예수 그리스도의 계시를 받은 자이기 때문에 “내가 전한 복음”은 진정성이 있다고 말한다. 복음의 진정성은 사도적 권위에 기초한다. 그리고 바울은 자신의 서신들 마지막 부분에서 ‘나의 손으로’(τῆ ἐμῆ χειρὶ. 『개역개정』에서는 “친필”[고전 16:21; 골 4:18; 살후 3:17], “내 손으로”[갈 6:11] 등으로 번역)를 첨가하면서, 직접적으로 서신의 저자가 바울 자신, 즉 ‘나’라는 사실을 피력하고, 더불어 암시적으로 사도적

83) Ibid., 82.

84) Ibid., 86-87.

85) Ibid., 87.



권위로 교훈하고 있음을 말하고 있다.<sup>86)</sup> 요한복음의 저자인 사도 요한 또한 아마도 최종적으로 “나”를 밝히면서, 암시적으로 자신의 사도적 권위를 보여주면서 자신의 복음서의 진정성을 전달하고자 하는 의도로 1인칭 단수 οἱμαί를 사용했을 것이다.

## 5. οἱμαί의 번역 재고

필자는 한글 성경에서 οἱμαί의 번역에 대한 문제점과 대안을 두 가지 점에서 제시하고자 한다. 첫째, 요한복음 21:25에서 οἱμαί를 번역할 때 반드시 1인칭 단수 대명사인 주어 ‘나’가 첨가되어야 한다. 『개역개정』과 『새번역』 모두 1인칭 단수 대명사 ‘나’가 생략되어 있다. 하지만 이러한 생략은 이 구절에 대한 잘못된 이해를 가져온다. 만일 독자가 『개역개정』을 볼 때 21:25에서 ‘나는’이라는 인칭대명사가 생략된 채 “아노라”를 읽는다면, “아노라”의 주어는 필연적으로 앞 구절 21:24의 “아노라”의 주어인 “우리는”으로 이해할 수밖에 없다. 『새번역』에서도 마찬가지로 독자가 21:25에서 주어가 생략된 채 “생각한다”로만 읽는다면, 이 동사의 주어는 21:24의 “아노라”의 주어인 “우리는”으로 인식될 수밖에 없다. 더욱이 독자는 21:25의 “아노라” 또는 “생각한다”의 주어가 1인칭 단수 ‘나’라는 사실을 상상조차 할 수 없을 것이다.

『개역개정』은 한국 교회가 지금까지 읽어왔던 전통을 크게 변형시키지 않은 채 번역을 다분히 보수적으로 유지하며 개선한다는 측면에서 어느 정도 이해할 수 있지만, 그리스어를 비교적 철저하게 직역하여 번역한 『새번역』에서조차도 주어를 생략했다는 것은 납득하기 어렵다. 필자는 『개역개정』과 『새번역』 모두에서 οἱμαί의 주어인 ‘나는’이 반드시 번역되어 첨가되어야 한다고 본다. 비록 21:24에서 “우리는”의 주어가 21:25에서 갑자기 “나는”으로 바뀌는 상황은 성경을 읽는 독자들로 하여금 어리둥절하게 만들 수 있다. 하지만 그럼에도 불구하고 독자를 혼란스럽게 하는 번역이 필연적인 오해를 불러일으키게 만드는 번역보다 훨씬 낫다. 필자가 지금까지 읽은 모

86) 바울이 ‘나의 손으로’(친필) 쓴다는 언급은 필사자가 아닌 자기 자신이 직접 쓰고 있다는 사실을 말하는 것이다. 이러한 언급의 이면에는 이 서신이 자신의 글임을 밝히며, 동시에 글에 대한 책임감을 보여 준다. Roy E. Ciampa and Brian S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians. The Pillar New Testament Commentary*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 864. 결국 책임감은 권위를 함의하고, 그 권위는 사도적 권위임을 가리킨다.

든 영어 번역 성경 중에서 οἶμαι의 주어인 ‘나는’을 생략한 번역본을 발견한 적이 없다. 필자는 앞에서 요한복음의 저자가 누구인지와 관련하여 “우리”와 ‘나’의 인칭 대명사의 변화를 통해서 논증하였다. 물론 필자의 견해, 즉 21:25의 ‘나’에 중점을 두고 요한복음의 저자가 한 개인이라는 주장이 전적으로 옳다고 강요할 수는 없다. 역으로, 21:24의 ‘우리’에 중점을 두고 요한공동체가 최종 편집과 승인의 역할을 했다는 주장 또한 완전히 옳다고 말할 수 없다. 하지만 만일 독자가 21:25의 οἶμαι의 주어 ‘나’가 생략된 한글 성경을 가지고 요한복음의 저자가 누구인지 알고 싶다면, 필자가 주장하는 논증은 아예 처음부터 시작조차 할 수 없을 것이다. 비록 21:24, 25에서 연속적으로 변하는 인칭과 수로 말미암아 독자가 이 구절들을 이해하는 데 혼란이 있더라도, 21:25의 주어인 ‘나’가 생략됨으로써 발생하는 필연적 오해는 반드시 피해야 할 것이다.

둘째, οἶμαι의 올바른 번역은 『개역개정』이 번역한 “아노라”가 아니라 『새번역』이 번역한 “생각하다”가 되어야 한다. 『개역개정』에서 21:24의 “아노라”로 번역된 οἶδαμεν(사전적 형태[lexical form]: οἶδα) 주로 ‘알다’(know), ‘이해하다’(understand), 또는 ‘인식하다’(recognize) 등의 뜻을 가진다.<sup>87)</sup> 하지만 21:25의 “아노라”로 번역된 οἶμαι(사전적 형태: οἶομαι, 단축형은 οἶμαι)는 ‘(~일 것으로) 생각(추정, 가정)하다’(think, suppose) 또는 ‘기대하다’(expect) 등을 의미한다.<sup>88)</sup> 신약성서에서 οἶμαι는 여기를 제외하고 두 곳에서 더 나온다. 『개역개정』은 빌립보서 1:17의 οἰόμενοι(οἶομαι의 분사)를 “생각하여”로 번역하는데, ‘마음(생각)에 품다’(have in mind)의 의미를 가지고 있다.<sup>89)</sup> 그리고 야고보서 1:7의 οἰέσθω(οἶομαι의 명령형)도 “생각하다”로 번역하는데, ‘상상하다’(imagine), ‘기대하다’(expect) 등의 뜻을 가진다.<sup>90)</sup> 『개역개정』에서 요한복음 21:24, 25 모두에서 동일하게 번역된 “아노라”는 실제로 그리스어로 서로 다른 두 단어, οἶδαμεν과 οἶμαι로서 이 두 단어는 의미와 성격상 엄연히 다르고 문맥상으로도 차이를 나타낸다. 전자는 동의와 확신을 가지고 인식의 차원에서 ‘안다’이고, 후자는 가정적 측면에서 ‘생각한다’이다. 21:25는 과장법을 사용하여 예수의 사역을 찬양

87) F. W. Danker, et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 693-694.

88) Ibid., 701.

89) 프레드릭 윌리엄 덴커, 『신약성서 그리스어 사전』, 김한원 역 (서울: 새물결플러스, 2017), 396.

90) Ibid., 396; W. Bauer, et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 701.

하는 것으로, 저자는 요한복음에 나오는 예수의 일들 외에 다른 모든 일들을 기록한다면 이 세상에 보관할 장소가 부족할 것이라고 (가정해 보는데) ‘생각한다’는 의미이다. 따라서 21:25의 οἶμαι는 ‘생각하다’로 번역하는 것이 바람직하다.

위의 내용을 종합해서 제안하자면, 필자는 οἶμαι를 번역함에 있어서 『개역개정』은 주어인 1인칭 단수 대명사를 첨가해야 하고, 또한 “아노라”가 아니라 ‘생각하노라’로 바뀌어야 한다. 즉, 『개역개정』에서 21:25의 οἶμαι를 “아노라”가 아니라 ‘나는 생각하노라’로 번역하는 것이 바람직할 것이다.

## 6. 결론

필자는 본 논문에서 요한복음의 기록 저자가 한 명의 개인으로 사도 요한일 것이라고 주장했다. 하지만 이러한 견해는 요한복음이 요한 공동체에 의해 여러 단계를 거쳐 편집되었다는 주장과는 반대된다. 사실 필자의 주장은 여러 면에서 비판받을 여지가 있다. 하지만 필자와 반대되는 주장 또한 상당 부분 가정에 근거한 것이기 때문에 비판을 피할 수 없다. 이 두 주장은 첨예하게 대립되면서, 지속적인 학문적 연구를 통해 각자의 논리를 세워나갈 것이다. 필자가 본 논문을 통해 전하고자 하는 중점적인 내용은 요한복음의 저자가 누구인지를 본문을 통해 밝히고자 하는 의도도 있지만, 그보다 21:25에서 『개역개정』과 『새번역』 모두 οἶμαι의 주어인 1인칭 단수 대명사 ‘나’가 생략된 채 번역되어 독자로 하여금 오해를 불러일으킬 수 있다는 점을 상기시키는 데 있다. 그리고 ‘나’가 첨가된 올바른 번역은 필자가 주장하는 요한복음의 저자가 한 명의 개인이라는 사실을 뒷받침해 주는 논리적 근거가 된다.

요한복음 21:24-25는 요한복음의 두 번째이자 최종적 결론이며, 전체 글에서 마지막에 위치한다. 이 두 구절은 특별히 요한복음에 나오는 일들에 대한 증언자이고 기록자인 저자에 대해서 언급하고 있다. 그런데 여기서 난해한 부분은 인칭 대명사에 대한 변화이다. 요한복음의 증언자요 기록자인 저자를 3인칭 단수 대명사인 “그”(“이 사람”, “이 일을 증언하고 이 일을 기록한 제자”; 즉, “예수께서 사랑하시는 그 제자”)로 제시했다가, 1인칭 복수 대명사인 “우리”가 그의 증언이 참되다고 확증한 후에, 마지막으로 1인칭 단수 대명사인 ‘나’가 예수께서 행하신 사역의 방대함을 말하면서 끝맺는다. 여기서 특별히 문제가 되는 부분은 “우리”와 ‘나’가 누구인가이다. 일

반적으로 학계에서는 서로 대립하는 두 개의 주장으로 양분된다. 즉, “우리”가 실제의 복수 사람들(요한 공동체[교회])이고 ‘나’가 수사학적 표현이라는 견해와, 이와는 반대되는 “우리”가 수사학적 표현이고 ‘나’가 실제의 개인(저자)이라는 견해다. 필자는 두 번째 견해를 받아들이며, 요한복음의 저자를 한 명의 개인으로서 사도 요한이라고 본다. 이 견해를 지지하는 증거들 중에 중요한 한 가지는 만일 21:24에서 요한 공동체가 요한복음의 최종 편집 승인자로 “우리”라고 말했다면, 21:25에서도 당연히 “우리”라고 말하면서 마무리를 지었어야 했다.<sup>91)</sup> 하지만 21:25에서 최종적 증언자로 ‘나’로 끝났다는 사실은 요한복음 전체 글의 저자가 한 명의 개인이라는 사실을 보여주는 중요한 근거가 된다.

세 번에 걸친 인칭 대명사의 변화는 각각의 상황과 의도에 따라 달라진 것이다. 저자는 내러티브에서 자신을 객관적 인물로 묘사하기 원한다. 그리고 스스로를 “예수께서 사랑하시는 그 제자”로 묘사하면서, 예수와 가장 가까이 있으면서 그의 말을 온전히 이해한 자신의 증언이 참됨을 보여준다. 또한, 마지막 결론인 21:24에서도 자신을 ‘그’라고 쓰면서 스스로를 3인칭 단수로 나타낸다. 하지만 같은 구절에서 인칭을 바꾸어 “우리”라고 표현한다. 아마도 그 이유는 저자가 요한복음의 내러티브를 처음부터 끝까지 이끌어가는 내레이터로서의 “우리”(1:14, 16; 21:24)로 “예수께서 사랑하시는 그 제자”의 증언의 진정성을 전하고자 했기 때문일 것이다. 여기서 “우리”는, 이 증언이 권위 있는 증언이면서 동시에 저자와 함께 믿음을 공유한 자들과의 연대적 증언이라는 이중적 특성을 가지고 믿음을 독려하는 역할을 한다. 마지막으로 저자는 ‘나’로 자신을 자유롭게 드러내면서 겸손함으로 예수의 사역의 방대함과 위대함을 찬양한다. 더불어 저자가 ‘나’를 명확히 밝힌 것은 자신의 글에 대한 사도적 권위를 통한 진정성을 보여 주기 위한 의도를 내포하고 있을 것이다.

필자가 이러한 결과를 도출해 낼 수 있었던 근거는 요한복음 21:25의 οἱμαί의 주어인 1인칭 단수 대명사 ‘나’에 대한 연구가 중요한 역할을 했기 때문이다. 하지만 『개역개정』과 『새번역』 모두 ‘나’를 생략한 채 번역하고 있다. 이러한 번역은 21:24의 “우리”를, 이어지는 21:25의 『개역개정』 “아노라”와 『새번역』 “생각한다”의 주어로 오해하게 만든다. 비록 문맥상 매끄럽지 못하거나 혼란스러운 번역이라고 할지라도 정확한 번역은 필연적으로 오해를 불러일으키는 번역보다 훨씬 낫다. 『개역개정』과 『새번역』에서

91) Leon Morris, *The Gospel of John*, 775.

οἱμαί의 주어 ‘나’는 반드시 첨가되어야 한다. 그리고 οἱμαί는 『개역개정』의 “아노라” 보다는 『새번역』의 “생각한다”가 더 정확한 번역이다. 이러한 점을 모두 고려해 볼 때, 필자는 『개역개정』에서 οἱμαί를 “아노라” 대신 ‘나는 생각하노라’로 번역할 것을 제안한다.

<주제어>(Keywords)

요한복음 21:24-25, 요한복음의 저자, 예수께서 사랑하시는 그 제자, 요한 공동체, 인칭 대명사의 변화, 편집적 ‘우리’, 수사학적 표현.

John 21:24-25, author of John’s Gospel, the disciple whom Jesus loved, Johannine community, changes of personal pronouns, editorial ‘we’, rhetorical expression.

(투고 일자: 2020년 1월 15일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 16일)

<참고문헌>(References)

- 김득중, 『요한의 신학』, 서울: 컨콜디아사, 1994.
- 김선욱, “갯세마네 동산과 예수의 무덤에 나타난 미스터리한 청년 이야기(막 14:51-52과 16:5): 청년의 정체, 문학적 기능, 그리고 신학적 의의”, 『신약연구』 13 (2014), 580-609.
- 댄커, 프레드릭 윌리엄, 『신약성서 그리스어 사전』, 김한원 역, 서울: 새물결플러스, 2017.
- 보링, 유진, 『신약개론: 역사, 문학, 신학』, 류호성 외 역, 서울: CLC, 2017.
- 브라운, 레이몬드 E., 『앵커바이블: 요한복음 I』, 최홍진 역, 서울: CLC, 2013.
- 브라운, 레이몬드 E., 『앵커바이블: 요한복음 II』, 최홍진 역, 서울: CLC, 2013.
- 브라운, 레이몬드 E., 『요한 교회의 신앙과 역사』, 최홍진 역, 서울: 한국장로교출판사, 2010.
- 비슬리-머리, G. R., 『요한복음』, 이덕신 역, Word Biblical Commentary, 서울: 솔로몬, 2001.
- 스와틀리, 윌라드, 『요한복음』, 이영훈 역, 모든 이를 위한 신자들의 교회 성서주석, 서울: 대장간, 2016.
- 스타인, 로버트, 『마가복음』, 배용덕 역, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, 서울: 부흥과개혁사, 2014.
- 이상훈, 『요한복음』, 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 카슨, D. A., 『요한복음』, 박문재 역, The Pillar New Testament Commentary, 서울: 솔로몬, 2017.
- 컬페퍼, R. 앨런, 『요한복음 요한서신』, 박경미 역, 신약학입문시리즈 4, 서울: 대한기독교서회, 2018.
- 콰스텐베르거, 안드레아스, 『요한복음』, 신지철, 전광규 역, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, 서울: 부흥과개혁사, 2017.
- 크루즈, 콜린 G., 『요한복음』, 배용덕 역, Tyndale New Testament Commentaries 4, 서울: CLC, 2013.
- 클링크, 에드워드 W., 3세, 『강해로 푸는 요한복음』, 정옥배 역, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, 서울: 디모데, 2019.
- 키너, 크레이그 S., 『키너 요한복음 I』, 이용역 역, 서울: CLC, 2018.
- 키너, 크레이그 S., 『키너 요한복음 II』, 이용역 역, 서울: CLC, 2018.
- 키너, 크레이그 S., 『키너 요한복음 III』, 이용역 역, 서울: CLC, 2018.
- Barrett, C. K., *The Gospel according to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London: SPCK, 1978.
- Bauckham, Richard, *Jesus and the Eyewitness: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

- Bauckham, Richard, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Birdsall, J. Neville, "The Source of Catena Comments on John 21:25", *Novum Testamentum* 36 (1994), 271-279.
- Borchert, Gerald L., *John 1-11*, NAC, vol. 25A, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996.
- Brooks, James A., *Mark*, New American Commentary 23, Nashville: Broadman, 1991.
- Bruce, F. F., *The Gospel of John: Introduction, Exposition and Notes*, Basingstoke: Pickering and Inglis, 1983.
- Charlesworth, James H., *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Valley Forge: Trinity Press International, 1995.
- Ciampa, Roy E. and Rosner, Brian S., *The First Letter to the Corinthians. The Pillar New Testament Commentary*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Cirafesi, Wally V., "The Johannine Community Hypothesis (1968-Present): Past and Present Approaches and a New Way Forward", *Currents in Biblical Research* 12 (2014), 173-193.
- Culpepper, R. Alan, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 26, Missoula: Scholars Press, 1975.
- Danker, F. W., et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000, 693-694.
- Eller, Vernard, *The Beloved Disciple: His Name, His Story, His Thought*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Filson, Floyd V., "Who was the Beloved Disciple?" *Journal of Biblical Literature* 68 (1949), 83-88.
- Gardner, A. Edward, "Imperfect and Faithful followers: The Young Man at Gethsemane and the Young Man at the Tomb in the Gospel of Mark", *Encounter* 71 (2010), 33-43.
- Gunther, J. J., "The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve", *Theologische Zeitschrift* 37 (1981), 129-148.
- Köstenberger, Andreas J., "'I suppose'(Οἱ μαι): The Conclusion of John's Gospel in Its Literary and Historical Context", P. J. Williams, et al., eds., *The New*

*Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background in Honour of B. W. Winter on His 65th Birthday*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 72-88.

- Kragerud, A., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo: Osloer Universitätsverlag, 1959.
- Maynard, Arthur H., "The Role of Peter in the Fourth Gospel", *New Testament Studies* 30 (1984), 531-548.
- Michaels, J. Ramsey, *John*, New York: Harper and Row, 1983.
- Michaels, J. Ramsey, *The Gospel of John*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Moloney, Francis J., *The Gospel of John*, Sacra Pagina 4, Collegeville: The Liturgical Press, 1998.
- Morris, Leon, *Studies in the Fourth Gospel*, Exeter: Paternoster, 1969.
- Morris, Leon, *The Gospel of John*, rev. ed., New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Nineham, D., *The Gospel of Mark*, London: Adam & Charles Black, 1963.
- Sanders, J. N., "Those whom Jesus Loved (Jn xi.5)", *New Testament Studies* 1 (1954-1955), 29-41.
- Thompson, Marianne Meye, *John: A Commentary*, New Testament Library, Louisville: Westminster John Knox, 2015.
- Watty, William W., "The Significance of Anonymity in the Fourth Gospel", *Expository Times* 90 (1978-1979), 209-212.
- Westcott, B. F., *The Gospel according to St John: The Greek Text with Introduction and Notes*, 2 vols., London: John Murray, 1908.
- Whitacre, Rodney A., *John*, The IVP New Testament Commentary Series, Westmont: IVP, 1999.
- Whitacre, Rodney A., *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 67, Chico: Scholars Press, 1982.
- Wiles, Maurice F., *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.



<Abstract>

**A Study of the Changes of Personal Pronouns in John 21:24-25  
and the Translation of οἱμαὶ Revisited**

Sun Wook Kim

(Ezra Bible Institute of Graduate Studies)

In this paper, I discuss who the author of John's Gospel is with a study of the changes of personal pronouns in 21:24-25, and point out the problem of the translation of οἱμαὶ in 21:25 in the New Korean Revised Version (NKRIV). These two verses, the final conclusion of the Gospel of John refer to the author who is testifying and writing about the things Jesus has done. The changes in personal pronouns, however, appear in these verses. The author as the witness and the writer of the Gospel is presented with the third-person singular pronoun "his" (αὐτοῦ), then the first-person plural pronoun "we" (the subject of οἴδαμεν), and finally the first-person singular pronoun "I" (the subject of οἱμαὶ). The problem here is who "we" and "I" are. The debate is generally divided into two distinctly contrasting claims. One is the view that "we" is the plural of real persons (Johannine community) and "I" is a rhetorical expression. The other is the opposite view that "we" is a rhetorical expression and "I" is a real, individual person (author). I accept the second view, and believe that the author of this Gospel is the apostle John who is one of the Twelve.

The three changes in personal pronouns are made according to the author's intention. The author wants to present himself as "the disciple whom Jesus loved" in the third-person singular form, describing himself as an objective person in the narrative. He also tries to tell the readers that his testimony is true because he had the closest relationship with Jesus compared with others and fully understood what Jesus said. Then, the author changes a personal pronoun into the first and plural "we." The purpose of such a change is intended to convey the sincerity of the testimony of "the disciple whom Jesus loves." The narrator of John's Gospel is expressed with "we" while developing the narrative from beginning to end (e.g. 1:14, 16; 21:24). Here, the use of "we" not only functions to increase the authority of the testimony, but also makes those who have faith participate in the author's testimony. Finally, the author addresses

himself as “I” with freedom and humility, praising Jesus for the greatness and vastness of his works. The author's clarification of “I” may also have implication of the apostolic authority over his writings.

I could yield this result through the study of the first-person singular pronoun “I” in 21:25. The NKRV, however, translates οἶμαι without the subject, “I.” This translation inevitably leads us to misunderstand the subject of οἶμαι as “we” that is the subject of οἶδαμεν in 21:24 because the subject of οἶμαι is omitted. I believe faithful translations are much more desirable than ones that lead us to misunderstanding, even if they are somewhat unsmooth or confusing in understanding a text. In addition, οἶμαι has the meaning of “to think” or “to suppose”, not “to know.” All things considered, I suggest to translate οἶμαι as “I suppose” instead of “know” in the NKRV.

## πάσα ἀνθρώπινη κτίσις에 대한 재고 — 베드로전서 2:13에 대한 새로운 해석 —

조호형\*

### 1. 서론

이탈리아에는 “Traduttore, Traditore”라는 격언이 있는데, 이것은 ‘번역자는 반역자’라는 의미이다. 이 표현은 원천 언어(源泉言語, Source Language)에서 수용 언어(受容言語, Receptor Language)로 옮기는 과정에서 발생하는 문제를 가장 사실적으로 드러내는 촌철살인의 경구임이 분명하다.<sup>1)</sup> 이 문구는 번역을 통하여 어떤 한 문화에서 또 다른 문화로 무언가를 전달하는 번역자의 책임을 드러내기도 한다. 중요한 것은 이 과정에서 번역자의 역량을 넘어서는, 불가피한 ‘반역’이 일어날 수 있다는 것이다. 이러한 어쩔 수 없는 오역은 언어 그 자체가 갖는 특수성뿐만 아니라, 이 언어를 사용하는 사람들의 삶의 정황에 대한 이해에서 기인한다.<sup>2)</sup> 그런 의미에서 원천 언어 너머에 있는 삶의 정황을 최대한 올바르게 이해할 때에, 원래의 의미를

\* The Southern Baptist Theological Seminary에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 충신대학교 신학대학원 신약학 교수. [hajunyou0914@chongshin.ac.kr](mailto:hajunyou0914@chongshin.ac.kr).

1) D. A. Carson, *The Inclusive Language Debate: A Plea for Realism* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 47-52; Raymond Van Leeuwen, “On Bible Translation and Hermeneutics”, Craig Bartholomew, Colin Greene, and Karl Moller, eds., *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation, Scripture and Hermeneutics* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2001), 285-287.

2) Moisés Silva, “Are Translators Traitors? Some Personal Reflections”, Glen G. Scorgie, Mark L. Strauss, and Steven M. Voth, eds., *The Challenge of Bible Translation: Communicating God’s Word to the World* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 47.

최대한 정확하게 드러낼 수 있을 것이다.<sup>3)</sup> 본 논문은 신약성서의 하팍스 레고메논(Hapax legomenon)인, 베드로전서 2:13의 *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*와 관련된다.<sup>4)</sup> 신약성서에서 *πάσα*와 *κτίσις*가 함께 자주 나타나지만,<sup>5)</sup> *ἀνθρωπίνη*가 *κτίσις*를 수식하는 경우는 이 구절이 유일하다는 점에서 매우 독특한 형태라고 할 수 있다. 본 논문의 주된 목적은 이 구의 의미를 발견하는 것이다. 이를 위해, 먼저 *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*에 대한 번역본들과 사전편찬학자들, 그리고 주석학자들의 이해를 살펴볼 것이다. 둘째, 이 구를 구성하는 세 단어를 살펴보는데, 특히 *κτίσις*의 의미를 더욱 고찰할 것이다. 그런 다음, 이 구가 속한 2:13과 2:13이 속한 단락을 조사하고, 소아시아(Asia Minor)의 정황 안에서 이 구의 의미를 드러낼 것이다.

## 2. *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*에 대한 중요한 이해들

### 2.1. 이 구에 대한 번역본들의 이해

한글 번역본들은 베드로전서 2:13의 *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*에 대하여 거의 일관된 태도를 취한다. 예를 들어, 『개역개정』은 이 구를 “인간의 모든 제도”로, 『개역한글』은 “인간에 세운 모든 제도”로, 『표준』은 “인간이 세운 모든 제도”로, 『새번역』은 “인간이 세운 모든 제도”로, 『공동』은 “인간이 세운 모든 제도”로, 『공동개정』은 “인간이 세운 모든 제도”로, 『쉬운성경』은 “세상의 권위”로, 『우리말성경』은 “사람의 모든 제도”로 번역한다. 한글 번역본들은 공통으로 *πάσα*를 “모든”으로, *ἀνθρωπίνη*를 “인간의”나 “인간이 세운”으로 번역한다. *κτίσις*와 관련하여 대부분의 한글 번역본들은 “제도”로 번역하며, 『쉬운성경』만 “권위”로 번역한다. 이러한 경향은 영어 번역본들에서도 거의 그대로 나타난다. ESV, NAS, NET, NRSV, RSV는 *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*를 “every human institution”으로, NIV는 “every human

3) Mark L. Strauss, “Current Issues in the Gender-Language Debate: A Response to Vern Poythress and Wayne Grudem”, Glen G. Scorgie, Mark L. Strauss, and Steven M. Voth, eds., *The Challenge of Bible Translation: Communicating God’s Word to the World* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 116-117.

4) 베드로 서신에 나타난 하팍스 레고메나와 관련하여, Kenneth O. Gangel, “2 Peter”, John F. Walvoord and Roy B. Zuck, eds., *The Bible Knowledge Commentary: New Testament* (Colorado Springs: David C. Cook, 1983), 860을 참조하라.

5) 예를 들어, 막 16:15(πάση τῇ κτίσει); 롬 8:22(πάσα ἡ κτίσις); 골 1:15(πάσης κτίσεως), 23(πάση κτίσει).

authority”로, NLT는 “all human authority”로, KJV는 “every ordinance of man”으로 번역한다. 한글 번역본들과 마찬가지로, 영어 번역본들 역시 *πάσα*와 *ἀνθρωπίνη*를 문자적으로 번역하고, *κτίσις*를 “institution”이나 “authority”로 이해한다. 이외 다른 외국 번역본들 역시, 한글이나 영어 번역본들에 나타나는 현상이 그대로 나타나는데, BFC는 “à toute autorité humaine”(all human authority)로, The German Elberfelder Bibel revidierte Fassung은 “aller menschlichen Einrichtung”(all human institutions)으로, Portuguese Interconfessional Translation에서는 “a toda a autoridade humana”(all human authority)로 번역된다. 이 번역본들 역시 *πάσα*와 *ἀνθρωπίνη*는 문자적으로 번역하지만, *κτίσις*에 대해서는 “institution”이나 “authority”로 번역한다.

## 2.2. 이 구에 대한 사전편찬학자들의 이해

위에서 살펴본 여러 번역본에서 *κτίσις*가 ‘제도’나 ‘권위’로 이해하는 경향이 그리스어 어휘 사전에도 거의 그대로 반영이 되는 것이 사실이다. 베드로전서 2:13의 *κτίσις*와 관련하여, 바우어(Walter Bauer)는 ‘제도’ 또는 ‘권위’로 이해한다.<sup>6)</sup> 쉐이어(Joseph H. Thayer)는 본 절의 *κτίσις*를 ‘제도’나 ‘법령’으로 이해하는데, 구체적인 근거는 없다.<sup>7)</sup> 아보트-스미스(George Abbott-Smith)는 창조된 피조물로 제시하지만, 인간을 포함한 피조물인지 아닌지 구체적으로 명시되어 있지 않다.<sup>8)</sup> 리델(Henry G. Liddell)과 스코트(Robert Scott)는 본 절의 *κτίσις*를 구체적인 근거 없이 임명된 ‘권위’로,<sup>9)</sup> 몬타나리(Franco Montanari)와 실바(Moisés Silva)는 어떠한 근거 없이 ‘제도’로 이해한다.<sup>10)</sup> 로오(Johannes P. Louw)와 나이다(Eugene A. Nida)는 본 절의 *κτίσις*를 ‘권위’(37.43)<sup>11)</sup> 또는 ‘제도’나 사회 ‘구조’(42.39)로<sup>12)</sup> 제시한다. 그럼에도, 로오와 나이다는 “베드로전서 2:13에서 *κτίσις*의 의미는 결코 확

6) *BDAG*, 573. 이것에 대한 증거로서, *BDAG*는 Scymnus Chius vs. 89와 Aristotle, Pol. 1, 1, 1, 1252를 제시하지만, 과연 그러한 의미를 갖는지는 의문스럽다.

7) Joseph Henry Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti* (New York: Harper & Brothers, 1889), 363.

8) George Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 260.

9) *LSJ*, 1003.

10) Franco Montanari, ed., *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Boston: Brill, 2015), 1186; Moisés Silva, ed., *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 762.

11) Johannes P. Louw and Eugene Albert Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1996), 476.

12) *Ibid.*, 513.

실하지 않다.”라고 말하면서, κτίσις에 대한 번역의 어려움을 시사한다.<sup>13)</sup> 이들보다, 페츠케(G. Petzke)는 “베드로전서 2:13의 번역은 ‘권위’인지 ‘정부’인지 아니면, ‘인간’인지 상당히 논쟁적이다. 의미는 따라오는 본문에서 추론되어야 한다. κτίσις가 정부나 권위를 의미하기 위해 사용되었다는 것은 증명될 수 없다”라고 말하면서,<sup>14)</sup> κτίσις를 제도나 권위로 이해하는 것에 대하여 더욱 난색을 표한다.

### 2.3. 이 구에 대한 주석학자들의 이해

베드로전서 2:13의 πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις에 대한 학자들의 견해는 크게 두 가지로 나뉘는데, 이러한 차이는 κτίσις를 어떻게 이해하는지에 달려 있다. 먼저, 슈라이너(Thomas R. Schreiner), 키스트메이커(Simon J. Kistemaker), 힐러(Norman Hillyer), 맥나이트(Scot McKnight), 마샬(I. Howard Marshall), 레이턴(Robert Leighton)과 토마스(Griffith Thomas), 히버트(D. Edmond Hiebert)는 이 구를 “every authority instituted among men”으로 이해한다.<sup>15)</sup> 또한 그루뎀(Wayne A. Grudem)과 빅(Charles Bigg)은 “every human institution”으로 이해한다.<sup>16)</sup> 실제로 이들은 κτίσις를 ‘권위’나 ‘제도’로 이해한다. 이들의 견해에 가장 근본적으로 던질 수 있는 질문은 과연 이 단어가 성경 안에서 ‘권위’나 ‘제도’로 사용된 적이 있는지에 대해서이다. 엄밀하게 성경에서는 이러한 의미로 사용된 사례가 없다.<sup>17)</sup> 이들과 달리, 미카엘스(J. Ramsey Michaels), 리처드(Earl J. Richard), 고펠트(Leonhard Goppelt), 엘리엇(John H. Elliott), 악트마이어(Paul J. Achtemeier)는 “every human creature”로 이해하고,<sup>18)</sup> 데이비즈(Peter H. Davids)는 “every created

13) Ibid., 476.

14) G. Petzke, “Κτίσις”, Horst Robert Balz and Gerhard Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 326.

15) Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, NAC 37 (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2003), 126; Simon J. Kistemaker, *Peter & Jude*, NTC (Wilmington: Evangelical Press, 1987), 98; Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, NIBC (Peabody: Hendrickson, 1992), 77; Scot McKnight, *1 Peter*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996), 142; I. Howard Marshall, *1 Peter*, IVPNTC (Downers Grove; Leicester, England: InterVarsity Press, 1991), 84; Robert Leighton and Griffith Thomas, *1, 2 Peter* (Wheaton: Crossway, 1999), 115; D. Edmond Hiebert, *1 Peter* (Chicago: Moody Press, 1992), 162.

16) Wayne A. Grudem, *1 Peter: An Introduction and Commentary*, TNTC (Downers Grove: InterVarsity Press, 2007), 125; Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle of St. Peter and St. Jude*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), 139.

17) 이것과 관련하여, 필자는 아래에서 다룰 것이다.

18) J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, WBC 49 (Dallas: Word, 1988), 121; Earl J. Richard, *Reading 1*

human being”으로 이해한다.<sup>19)</sup> 이들이 κτίσις를 인간으로 이해하는 것에 대하여 전적으로 동의하지만, 이 단어가 칠십인역(LXX)과 신약성서에서 어떻게 사용되었는지, 또한 이 단어의 의미를 도출하기 위하여 문맥적인 정황 전체와 그 당시의 역사적인 정황들을 충분히 고려했는지에 대한 아쉬움이 남는다.<sup>20)</sup>

### 3. πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις의 어휘 의미론적 고찰

#### 3.1. πάσα와 ἀνθρωπίνη, 그리고 κτίσις의 의미

위에서 살펴본 것처럼, 베드로전서 2:13의 그 구절에 대하여 여러 번역본과 사전편찬학자들, 그리고 학자들의 이해를 고려할 때에, πάσα와 ἀνθρωπίνη보다 κτίσις의 의미가 더욱 중요한데, κτίσις를 수식하는 두 개의 형용사는 문자적으로 고정적인 의미를 갖기 때문이다. 형용사 πάσα는 의미에 있어서 ‘모든’이나 ‘각각’을,<sup>21)</sup> 형용사로서 ἀνθρωπίνη는 동물이나 신적인 존재와 비교되는 ‘인간’을 가리키기 위해 사용된다.<sup>22)</sup> 그러나 κτίσις는 문맥 안에서 그 의미를 찾아야 하기 때문에 여러 이해가 존재한다. 그럼에도, 이 단어는 2:13 안에서 ‘제도’나 ‘권위’로 이해하는 경향이 강하다. 이 경향에 대하여, 로오와 나이다를 비롯한 여러 학자들이 우려하는 것처럼, 과연 이 단어가

---

*Peter, Jude, and 2 Peter: A Literary and Theological Commentary* (Macon: Smyth & Helwys, 2000), 111; Leonhard Goppelt, *A Commentary on 1 Peter*, John E. Alsup, trans. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 179; John H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New York: Doubleday, 2000), 484; Paul J. Achtemeier, *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 179.

19) Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 98.

20) 이들의 주장 안에, 강조점들의 차이들이 나타나는데, 예를 들어 미카엘스(J. Ramsey Michaels)는 ὑποτάσσω를 ‘존경하다’라는 의미에 강조점을 두면서 κτίσις를 이해하며(J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, 124), 데이비즈(Peter H. Davids)와 악트마이어(Paul J. Achtemeier)는 κτίσις가 역사 안에서 ‘제도’와 같은 추상적인 개념을 갖지 않는다고 보기 때문이다(Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, 98; Paul J. Achtemeier, *1 Peter*, 182). 리처드(Earl J. Richard)는 2:13과 2:17의 관련성 안에서 사람으로 이해하는 것이 좋다고 주장하며(Earl J. Richard, *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter*, 111), 엘리엇(John H. Elliott)과 고펠트(Leonhard Goppelt)는 2:13 안에서 κτίσις를 왕과 총독을 가리키는 것으로 보며, 13절 이후에 주로 사람들과의 관계를 나타내는 것으로 본다(John H. Elliott, *1 Peter*, 489; Leonhard Goppelt, *1 Peter*, 182).

21) *BDAG*, 782-784.

22) *Ibid.*, 80; L&N, 141; Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 179.

역사 안에서 그러한 의미로 사용되었는지 포스터(Werner Foerster) 역시 강한 의문을 제기한다.

특별한 어려움은 베드로전서 2:13(“인간의 모든 제도를 주를 위하여 순종하되”)에 의해 만들어진다. 주요한 주장은 여기에 나타난 κτίσις가 ‘왕’(βασιλεύς)과 ‘총독’(ἡγεμών)에 의해 대표되는 정부의 질서와 관련하여 ‘질서’를 의미한다는 것이다. 그러나 지금까지 이러한 의미는 세속적인 헬라 문학이나 칠십인역, 또는 랍비 문서에서조차도 뒷받침되지 않는다.<sup>23)</sup>

더 나아가, 포스터는 이 단어가 속한 문맥적인 정황 때문에, “κτίσις를 정부의 질서나 어떤 다른 질서나 법령이라고 이해하는 것은 잘못이다.”라고 까지 주장한다.<sup>24)</sup> 실제로 κτίσις는 핀다르(Pindar)에 의해 입증되는데, 무언가를 설립하거나 성취하는 행동을 의미하며,<sup>25)</sup> 도시들의 설립과 관련되어 사용된다(Thucydides, VI, 5, 3: ἔτεσιν ἐγγύτατα πέντε καὶ τριάκοντα καὶ ἑκατὸν μετὰ Συρακουσῶν κτίσιν).<sup>26)</sup>

### 3.2. 칠십인역에 나타난 κτίσις의 용례

칠십인역에 κτίσις는 약 15회 정도 등장한다. 각 용례를 살펴보면, 제도나 권위로 사용된 경우는 단 한 번도 없다. 유딧(Judith)에는 2회 등장한다. 9:12에는 하나님을 “모든 피조물의 왕”(βασιλεῦ πάσης κτίσεώς σου)으로 표현한다. 이 구절에서 κτίσις는 인간을 포함한 피조물들을 가리킨다. 16:14에서도 이 단어는 인간을 포함한 피조물로 사용된다(πᾶσα ἢ κτίσις, “모든 피조물”). 토비트(Tobit)에는 2회 등장하는데, 8:5와 15절에는 똑같은 표현, πᾶσαι αἱ κτίσεις(‘만물’)가 등장하는데, 인간을 포함한 피조물 전체를 의미한다.<sup>27)</sup> 마카베오 3서(Maccabees)에는 3회 등장하고, 2:2에는 πάσης κτίσεως가 등장하는데, 이것은 인간을 포함하여 창조된 모든 것들을 의미한다. 2:7에서는 2:2의 πάσης 대신에 ἅπας가 사용되어 τῆς ἀπάσης κτίσεως가

23) Werner Foerster, “Κτίζω, Κτίσις, Κτίσμα, Κτίστης”, Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley, and Gerhard Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 1034.

24) Ibid., 1035.

25) Moisés Silva, *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 759.

26) Werner Foerster, “Κτίζω, Κτίσις, Κτίσμα, Κτίστης”, 1027.

27) 『공동』은 “모든 사람”으로 번역하지만, 문맥상 “모든 피조물”로 이해하는 것이 더 옳다.



사용되는데, 이 표현 역시 인간을 포함한 전체 피조물을 의미한다. 6:2는 2:2와 같은 표현으로 τὴν πᾶσαν … κτίσιν이 사용되어 인간을 포함한 ‘모든 피조물’을 나타낸다. 지혜서(Wisdom)에는 κτίσις가 4회 등장하는데, 2:6의 τῇ κτίσει(“물건”)는 인간이 사용하거나 이용할 수 있는 ‘피조물’을 지칭하며, 5:17에는 하나님께서 악인들을 징벌하기 위해 무장할 수 있는 인간을 포함한 모든 “피조물”(τὴν κτίσιν)을 의미한다. 16:24의 ἡ κτίσις(‘피조물’)는 의인과 악인에게 다른 태도를 취하는 벼락이나 우박과 같은 자연을 가리키는 ‘피조물’을 나타내며, 19:6의 ὅλη ἡ κτίσις(“만물”)는 출애굽 전후의 상황에서 주님의 백성들의 편에 섰던 홍해나 구름과 같은 자연을 의미한다. 집회서(Sirach)에는 κτίσις가 3회 등장한다. 16:17에는 ἐν ἀμετρήτῳ κτίσει(“한량없이 많은 피조물 가운데서”)라는 표현은 바로 앞부분에 등장하는 ‘사람들’을 가리키며, 43:25에 등장하는 ποικιλία παντὸς ζώου κτίσις(“온갖 동물들”)는 바다에 사는 모든 동물을 의미한다. 49:16의 ἐν τῇ κτίσει(“생명을 가진 모든 창조물 가운데”)라는 표현은 문맥적으로 ‘인간’을 가리킨다. 솔로몬의 시편(Psalms of Solomon) 8:7에 등장하는 κτίσις는 하나님의 창조 행위 자체를 의미한다(ἀπὸ κτίσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ‘하늘과 땅의 창조로부터’).

### 3.3. 신약성서에 나타난 κτίσις의 용례

κτίσις는 신약성서에서 베드로전서 2:13을 포함하여, 총 19회 등장한다. κτίσις는 창조 행위 자체를 나타내기도 한다. 마가복음 10:6; 13:19; 베드로후서 3:4에서 동일하게 κτίσις가 ἀρχήν 수식하면서, 창조 행위 자체 또는 그 행위의 결과로서 창조된 세계를 암시한다(막 10:6 ἀπὸ … ἀρχῆς κτίσεως[“창조 때로부터”]; 막 13:19 ἀπ’ ἀρχῆν κτίσεως[“창조하신 시초부터”]; 벧후 3:4 ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως[“처음 창조될 때와 같이”]). 로마서 1:20의 경우, κόσμος와 함께 κτίσις는 창조 행위 자체를 가리킨다(ἀπὸ κτίσεως κόσμου[“창세로부터”]). κτίσις는 하나님이 창조한 세상을 의미하기도 한다. 히브리서 9:11의 경우, κτίσις는 “더 크고 온전한 장막”과 대조되는 세상을 함축한다(ταύτης τῆς κτίσεως[“이 창조”]). 요한계시록 3:14에서도 κτίσις는 하나님이 창조한 세상을 가리킨다(ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ[“하나님의 창조의 근본”]). 또한 κτίσις는 신자이든 불신자이든, 아니면 둘 다이든 사람을 가리키기도 한다. 마가복음 16:15에서 예수는 “만민에게”(πάση τῇ κτίσει) 복음을 전하도록 명령하실 때, 바로 κτίσις가 나타나는데, 여기서 이 κτίσις는 사람을 의미한다. 마찬가지로, 골로새서 1:23에도 유사한 표현이

등장한다. “천하 만민”(ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν)이라는 표현인데, 여기서 사용된 κτίσις 역시 사람을 의미한다. 고린도후서 5:17과 갈라디아서 6:15에는 동일한 표현, καινή κτίσις가 등장하는데, 이 표현은 그리스도의 영역 안에 있는 새로운 존재인 ‘신자’를 가리킨다(고후 5:17 “새로운 피조물”; 갈 6:15 “오직 새로 지으심을 받는 것”). κτίσις가 인간을 포함한 창조물 전체를 의미하는 경우들이 있다. 로마서 1:25에 “피조물을 조물주보다 더”(τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα)라는 표현이든지, 로마서 8:39의 “다른 어떤 피조물이라도”(τις κτίσις ἑτέρα)와 골로새서 1:15의 “모든 피조물”(πάσης κτίσεως), 그리고 히브리서 4:13의 “지으신 것”(κτίσις)이라는 표현들은 인간을 포함한 창조된 피조물 전체를 암시한다. 마지막으로 로마서 8:19-22에 κτίσις가 4회 등장한다(롬 8:19 ἡ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως[“피조물이 고대하는 바는”]; 8:20 ἡ κτίσις[“피조물이”]); 8:21 ἡ κτίσις[“피조물도”]; 8:22 ἡ κτίσις[“피조물이”]). 이 구절들에서 이 단어는 피조물을 가리키는데, 인간을 포함해야 하는지 배제해야 하는지 이견이 있다.<sup>28)</sup> 학자들의 많은 이견에도 불구하고, 문맥 안에서 이 단어는 인간을 제외한 피조물로 보는 것이 타당성이 있다. 이처럼, 포스터가 κτίσις의 의미와 관련하여 정확하게 지적하는 것처럼, 신약성서와 칠십인역에서 κτίσις가 ‘권위’라든지 ‘제도’라는 의미로 사용된 적이 한 번도 없으며, 대신에 창조의 행위나 인간, 또는 인간을 포함하거나 제외한 피조물을 가리킬 때 사용되었다.

#### 4. 베드로전서 정황 안에서 πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις의 의미

위에서 πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις에 대한 여러 이해를 살펴보고 특히 κτίσις의 사용에 대하여 고찰하였다. 실제로 이 구의 의미를 드러내기 위해서는, 이 구를 둘러싼 정황을 살펴보는 것이 중요하다. 이 부분에서 이 구가 속한

28) 이 구절들에 나타난 κτίσις에 대한 현대의 많은 주석은 이 단어가 인간을 제외한 피조물을 의미한다는 것에 동의한다. 예를 들어, Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2018), 435; Douglas J. Moo, *The Letter to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 514; Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New York: Doubleday, 1993), 506. 바울은 κτίσις를 19절(“하나님의 아들들”)과 21절(“하나님의 자녀들”), 그리고 23절(“우리”)에 등장하는 신자들과도 확실하게 구분시킨다. 또한 19절에 “피조물이 고대하다”라는 표현을 고려하면, 이 단어를 불신자로 이해한다는 것 역시 쉽지 않다. 불신자가 긍정적인 차원에서 왜 무언가를 기다려야 하는지에 대한 분명한 이유를 추측하는 것이 불가능하기 때문이다.

2:13을 둘러싼 단락과 이 단락이 속한 더 큰 단락을 조사할 것이다.

#### 4.1. 2:13-3:7에 속한 2:13의 πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις

2:13의 πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις가 속한 2:13-3:7은 가정 규례(Household Codes)에 해당한다.<sup>29)</sup> 일반적으로 가정 규례는 남편과 아내, 부모와 자녀, 주인과 종에 대한 권면으로 이루어진다. 비록 골로새서 3:18-4:1과 에베소서 5:21-6:9와 달리, 베드로전서의 가정 규례는 상호 대칭성이 부족하지만,<sup>30)</sup> 편지의 수신자들이 처한 상황과 관련하여 2:13-3:7에서 여러 관계에 대하여 베드로는 진술한다. 2:18-25에서 베드로는 주인과 종의 관계를 다룬다. 아마도 그는 교회 내에 존재했던 종의 신분을 가진 신자들에게 어떻게 자신들의 주인과의 관계를 형성해야 하는지 그 자세를 권면했을 것이다. 특히 종은 주인에게 순종하는 자세를 취해야 하는데, 이 순종은 하나님을 두려워하는 데에서 기인한다. 혹시 까다로운 주인에 의해 억울하게 고난을 받는 종들은 하나님을 인식하며 연단의 과정으로 받아들이며 성숙한 모습으로 대처하도록 베드로는 권면한다. 베드로는 3:1-7에서 아내와 남편의 관계에 대하여 권면한다. 그는 먼저 신자인 아내가 남편에게 순종하도록 권면한다. 1절에서 “그 아내의 행실로 말미암아 구원을 받게 하려” 한다는 진술은 남편이 불신자임을 암시하는데, 아내가 신자로서의 합당한 삶을 살도록 하기 위함이다. 아내는 하나님을 두려워하며 그분에게 소망을 두고 그분 앞에서 “온유하고 안정한 심령의 썩지 아니할 것으로” 단장하며 정결을 유지하도록 베드로는 권면한다(2-6절). 그는 또한 신자인 남편 역시 온전한 지식으로 아내를 하나님 앞에서 동등한 존재로 여기며 사랑해야 함을 권면한다(7절). 이처럼, 베드로전서의 가정 규례를 이루는 세 개의 단락 중, 두 단락에 해당하는 2:18-25와 3:1-7에서, 베드로는 믿는 신자들이 인간관계에서 어떻게 신자로서의 정체성에 합당한 삶의 모습을 가져야 하는지를 안내한다. 마찬가지로 2:13-17에서도 역시 신자와 통치자의 관계에 대한 문제를

29) 가정 규례는 아리스토텔레스로 거슬러 올라갈 수도 있으며(Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 125), 미카엘스는 헬레니즘적인 유대교(Hellenistic Judaism)의 영향 안에 있었던 Philo, Decalogue 165-67; Hypothetica 7.14; Spec. Laws 2.226-27; Josephus, Ag. Ap. 2.190-219; Ps.-Phoc. 175-227에서도 가정 규례가 발견된다고 주장한다(J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, 121-22). 또한 Scot McKnight, *1 Peter*, 142; I. Howard Marshall, *1 Peter*, 78을 참조하라.

30) 베드로전서의 가정 규례는 골 3:18-4:1과 엡 5:21-6:9에 나타나는 가정 규례들과 여러 부분에서 다르다. 일반적으로 가정 규례는 남편과 아내, 부모와 자녀, 주인과 종에 대한 권면으로 이루어지는데, 골 3:18-4:1과 엡 5:21-6:9와 달리, 베드로전서의 것은 상호 대칭성이 부족하다. 이에 대하여, J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, 122를 참조하라.

다루는 것이지, 신자와 제도(또는 권위)의 관계 문제가 아니다. 가정 규례 안에서 다루어지는 것은 사람과 사람 사이에 일어나는 관계의 문제이다.

#### 4.2. 2:13-17에 속한 *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*의 의미

베드로는 2:11-12에서 편지의 수신자들에게 육체의 정욕을 제어하고 자신들을 비방하는 자들에게 ‘선한 일들’(τῶν καλῶν ἔργων)을 행하도록 권면한다. 이 ‘일들’에 대한 구체적인 제시가 바로 2:13-17에 적용되는데, 14절의 “선행하는 자”(ἀγαθοποιῶν)와 관련되기 때문이다. ‘선을 행한다’라는 의미와 관련하여, 베드로는 14절에서 왕이 선을 행하는 자들을 포상하기 위하여 보낸 총독에 대하여 언급하면서, 신자들에게 선한 일을 행하도록 격려한다.<sup>31)</sup> 2:13-17을 면밀하게 살펴보면, 2:11-12에서 권면을 받은, 즉 선한 일을 행해야 하는 신자들, 그리고 왕과 총독과 같은 통치자들의 관계가 등장하는데,<sup>32)</sup> 베드로는 이들 배후에 주권을 가진, 진정한 왕으로서 하나님을 위치시킨다. 즉, 하나님의 주권 아래에 있는 신자들이 통치자들에게 어떻게 해야 하는지에 대한 관계에 대한 권면이 나타난다. 주목할 수 있는 것은 하나님의 주권 아래 있는 통치자의 위치이다. 위에서 살펴본 것처럼, *κτίσις*가 칠십인역과 신약성서에서 하나님의 창조 행위 자체를 드러내거나, 하나님에 의해 창조된 피조물을 가리킨다. 아래에서 살펴보겠지만, 피조물을 뜻하는 *κτίσις*는 뒤따라 나오는 왕과 총독을 가리킨다. 이 통치자들 역시 하나님 앞에서, ‘선한 행동’을 해야 하는 존재들임을 14절이 드러낸다. 베드로는 이 통치자들이 “악행하는 자를 징벌하고 선행하는 자를 포상”하는 것과 밀접하게 관련시킨다. 이들은 누가 선과 악을 행하는지 분별해야 하는 하나님의 피조물들이다. 두 번째로 주목해야 하는 것은 이 통치자들에 대한 신자들의 모습이다. 신자들과 하나님의 관계를 보여 주는 16절에서 베드로는 “너희는 자유가 있으나 그 자유로 악을 가리는 데 쓰지 말고 오직 하나님의 종(θεοῦ δοῦλοι)과 같이 하라”고 진술한다. 신자들은 하나님에게 속한 ‘종들’이다. 이들은 하나님을 두려워하는 하나님의 종들로서, 통치자에게 순종하며 존대해야 하고, 악을 숨겨서는 안 되며, 모든 사람을 공경하고 형제를 사랑해야 한다(13-17절). 이러한 베드로의 권면들을 살펴보면, 신자들은 통치자에게 무조건적 순종을 하지 않는다. 16절에서도 암시되듯이, 이

31) J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, 123.

32) 많은 학자들은 “왕”을 로마 황제로 이해한다. 예를 들어, Paul J. Achtemeier, *1 Peter*, 180; Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle of St. Peter and St. Jude*, 139; Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 129; Simon J. Kistemaker, *Peter & Jude*, 99.

들은 무엇인가를 분별하며 행할 수 있는, 자유를 가진 주체이기 때문이다. 그런 의미에서 13절의 “순종”이라는 의미는 상하 관계에서 기대되는 의무적인 행동이 아니라, 하나님의 주권 아래에 있는 존재들로서 신자들이 통치자에게 행하는 자발적인 공경을 나타내야 한다. 이처럼, *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*는 인간의 제도라든지 권위에 순종하는 것이 아니라, 하나님의 백성들로서 신자들이 통치자에게 어떻게 해야 하는지에 대한 권면과 관련된다.

#### 4.3. 2:13-14 안에서 *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*의 의미

위에서 살펴본, 2:13에 대한 모든 번역 성경들은 “순종”의 대상으로 “인간의 모든 제도”를 제시한다. 만약 이러한 방식으로 이해하면, 그리스어 원문에서 “인간의 모든 제도” 뒤에 따라 나오는 *βασιλεῖ*와 *ἡγεμόσιν*의 위치가 모호하게 된다. 실제로 “인간의 모든 제도”가 뒤에 나오는 이 두 단어와 밀접한 관련이 있기 때문이다. 엄밀하게, *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*에서 *κτίσις*는 뒤에 따라 나오는 *βασιλεύς*와 *ἡγεμών*을 가리킨다. 2:13-14를 배열하면 다음과 같다.

ὑποτάγητε  
 πάσῃ ἀνθρωπίνη κτίσει  
 διὰ τὸν κύριον                      εἴτε βασιλεῖ  
     ὡς ὑπερέχοντι  
     εἴτε ἡγεμόσιν  
     ὡς δι’ αὐτοῦ πεμπομένοις  
     εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον  
     δὲ ἀγαθοποιῶν

2:13의 *κτίσις*의 의미는 바로 뒤이어 나오는 단어들에 의해서 명확해진다. *κτίσις*의 여격 형태인 *κτίσει*는 여성 단수이며, 바로 뒤이어 나오는 남성 단수 여격인 *βασιλεῖ*와 남성 복수 여격인 *ἡγεμόσιν*과 동격의 관계이며, 두 개의 접속사 *εἴτε*는 *βασιλεῖ*와 *ἡγεμόσιν*이 *κτίσει*와 직접 관련되어 있음을 암시한다.<sup>33)</sup> 여성 *κτίσει*와 동격인 *βασιλεῖ*가 남성이며, 단수 *κτίσει*와 동격인 *ἡγεμόσιν*이 복수이지만, 비록 성과 수가 다르더라도 동격을 형성하는데 어떠한 문제가 없다.<sup>34)</sup> 첫 번째 여격 형태의 집합명사 *κτίσις*는 바로 뒤이어 나오는

33) 이에 대하여, *BDF*, §446; *BDAG*, 279를 보라.

34) 이에 대하여, *BDF*, §§136, 138-140; James Hope Moulton, *Grammar of New Testament*

βασιλεύς와 ἡγεμών에 의해서 그 의미가 더욱 명확해진다.<sup>35)</sup> βασιλεύς는 ‘왕’을,<sup>36)</sup> ἡγεμών은 ‘총독’을<sup>37)</sup> 의미하기 때문에, 이 두 단어와 동격의 관계에 있는 κτίσις는 ‘제도’나 ‘권위’가 아니라, 왕과 총독보다 넓은 의미인 ‘사람’을 의미한다.

## 5. 2:13의 문맥에서 πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις의 의미 고찰

이 부분에서 필자는 πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις가 직접 속한 2:13에 집중하여 고찰한다. 먼저, ἀνθρωπίνη가 왜 κτίσις와 함께 사용되었는지를 살펴본 다음, πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις와 사용된 ὑποτάσσω의 용례를 고찰하며, 마지막으로 소아시아의 정황 안에서 κύριος와 ὑποτάσσω의 의미를 조사할 것이다.

### 5.1. ἀνθρωπίνη와 κτίσις의 관계

위에서 살펴본 것처럼, 번역본들이나 많은 학자는 ἀνθρωπίνη를 뒤에 따라 나오는 ‘왕’과 ‘총독’을 가리키는 것으로 이해한다. 그러나 ἀνθρωπίνη는 κτίσις의 의미를 분명히 하기 위해 사용되며, ἀνθρωπίνη κτίσις라는 표현이 ‘왕’과 ‘총독’을 가리키는 것으로 보는 것이 더 합당하다.<sup>38)</sup> 이것을 위해, 형용사 ἀνθρωπίνη의 용례들을 살펴보면, 베드로전서 2:13을 포함해서 신약 성서에 7회 등장하는데, 6회의 경우를 살펴보면, ‘인간’이라는 사실을 더욱 강조하기 위해 사용된다. 로마서 6:19에서 바울은 “내가 사람의 예대로 (ἀνθρώπινον) 말하노니”라고 진술하면서, 오직 일상에서 사람이 하는 행동을 나타낸다. 사도행전 17:25에서 바울은 “또 무엇이 부족한 것처럼 사람의 손으로(χειρῶν ἀνθρώπων) 섬김을 받으시는 것이 아니니 이는 만민에게 생

*Greek*, vol. 3 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 311-312; Andreas J. Köstenberger, Benjamin L. Merkle, and Robert L. Plummer, *Going Deeper with New Testament Greek: An Intermediate Study of the Grammar and Syntax of the New Testament* (Nashville: B & H Academic, 2016), 56.

35) 여격 동격과 관련하여, Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 152-153.

36) *BDAG*, 169.

37) *Ibid.*, 433.

38) 뱀전 2:13의 πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις와 관련하여, 몇몇 이문이 존재한다. 후대의 사본들(1175, 1243, 1852, 2492)은 πᾶσα가 없고 약간의 순서를 바꾸어서 κτίσει ἀνθρωπίνη로 나타나며, \*는 κτίσει만 나타나며, C는 φύσει ἀνθρωπίνη로 나타난다. 이처럼, 여러 사본에서도 뱀전 2:13의 이 구가 인간 피조물을 가리킨다는 사실을 강조하려 했다는 것을 발견할 수 있다.

명과 호흡과 만물을 친히 주시는 이심이라”라고 진술하는데, 이 구절에서 “사람의 손”은 신적인 존재와 대조된다. 이렇게 신적인 존재와 대조되는 구절이 고린도전서 2:13의 “사람의 지혜”(ἀνθρωπίνης σοφίας)와 4:3의 “다른 사람에게나”(ἀνθρωπίνης ἡμέρας)에도 나타난다.<sup>39)</sup> 고린도전서 10:13에서 ἀνθρώπινος는 “사람이 감당할”이라는 의미를 갖는데, 삶 속에서 사람에게 나타나는 시험을 설명하기 위해 사용된다. 이 구절에서도 “사람”에게 강조점이 있다. 야고보서 3:7에서 야고보는 “여러 종류의 짐승과 새와 벌레와 바다의 생물은 다 사람이 길들일 수 있고 길들여 왔거니와”라는 진술을 한다. 엄밀하게 “사람”이라고 번역된 표현은 τῆ φύσει τῆ ἀνθρωπίνῃ이다. 이 구절에서 ἀνθρωπίνῃ는 φύσει를 수식하는데, 엄밀하게 φύσει는 인간을 포함하여 창조된 다른 생물들을 의미하지만, ἀνθρωπίνῃ가 함께 사용됨으로써 인간 피조물, 즉 “사람”을 뜻하게 된다. 3:7에서 τῆ φύσει τῆ ἀνθρωπίνῃ는 동물과 대조되는 표현으로서 인간적인 존재를 가리킨다. ἀνθρωπίνῃ와 함께 사용된 κτίσις 역시 위에서 언급된 것처럼, 그 자체로는 여러 의미를 갖는다. 신약성서에서 19회 등장하는 κτίσις의 의미들 중, 창조된 세계를 의미할 수도 있고(막 10:6; 13:19; 벰후 3:4; 계 3:14), 창조 행위 자체를 가리킬 수도 있다(롬 1:20; 히 9:11). 그러나 주목할 만하게도 κτίσις가, 사람을 가리킬 때가 있지만(막 16:15; 골 1:23; 고후 5:17; 갈 6:15), 사람을 포함한 피조물 전체를 의미하는 경우가 있다(롬 1:25; 8:19-22, 39; 히 4:13). 그런 의미에서 ἀνθρωπίνῃ는 κτίσις의 의미를 명확하게 하기 위한 수식어로서, κτίσις가 인간 피조물이라는 사실을 가리키는 역할을 한다.

## 5.2. 문장 내에서 ὑποτάσσω의 의미

베드로는 2:13에서 ‘순종하다’라는 의미로 ὑποτάσσω를 사용한다.<sup>40)</sup> 이 단어는 πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις를 간접 목적어로 취하는 동사로서, 이 단어가 2:13의 것을 포함해서 베드로전서 안에서 6회 등장하는데, 2:13을 제외하고 5회의 사례를 살펴보면 πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις, 특별히 κτίσις의 의미를 추론할 수 있다. 2:18에서 베드로는 “사환들이 범사에 두려워함으로 주인들

39) *BDAG*, 438. 비록 『개역개정』은 “다른 사람에게나”로 번역되지만, 인간의 범정을 뜻한다. 이 구절에서 ἡμέρα는 인간의 범정에 의해 특정하게 정해진 날을 의미한다.

40) ὑποτάσσω의 부정과거 능동태 명령법 2인칭 복수 형태인, ὑποτάγητε가 사용되는데, 문맥 안에서 신자들 전체를 내포하는 단어이다. ὑποτάσσω의 의미는 ‘~아래 두다’, ‘배열하다’, ‘순종하다’, ‘복종하다’, ‘공경하다’, ‘연기하다’라는 의미로 이해된다. 이에 대하여 *BDAG*, 1042; *LSJ*, 1897; Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 2236-2237; Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 463을 참조하라.

에게 순종”하도록(οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις) 권면한다. 이 구절에서 분사로 사용된 ὑποτάσσω는 사람을 간접 목적어로 취한다. 3:1에서도, 베드로는 “아내들아 자기 남편에게 순종하라”([αἱ] γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν)고 명령하는데, 이 경우에도 ὑποτάσσω는 사람을 취한다. 3:5에서도, 부녀들이 “자기 남편에게 순종”(ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν)하도록 권면을 받는데, 이 때에도 사람이 순종의 대상이 된다. 3:22에는 절대 소유격 분사 구문이 등장하는데, “천사들과 권세들과 능력들이 그에게 복종”(ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων)한다고 베드로는 진술할 때, ὑποτάσσω는 사람과 함께 사용된다. 마지막으로 5:5에서, 베드로는 “젊은 자들아 이와 같이 장로들에게 순종하라”(νεώτεροι, ὑποτάγητε πρεσβυτέροις)는 명령을 한다. 이 경우에도, ὑποτάσσω는 간접 목적어로서 장로들을 취하면서, 사람과 함께 사용된다. 이처럼, 베드로전서 안에서 사환들, 아내들, 부녀들, 천사들과 권세들과 능력들, 젊은 자들이 순종해야 하는 대상은 주인과 남편, 그리고 주님과 장로이다. 이런 점에서, 베드로전서 2:13의 경우 역시 ὑποτάσσω가 취하는 대상은 ‘제도’나 ‘권위’보다도 ‘사람’을 취하는 것으로 이해하는 것이 적합하다.

### 5.3. 소아시아의 정황 안에서 κύριος와 ὑποτάσσω의 고찰

베드로전서가 소아시아에 속한 지역에 보내졌기 때문에, 2:13에 사용된 표현들은 그 당시의 정황 안에서 고찰되어야 한다. 본 절에서 “주”는 그리스도를 뜻하지만, 사도행전 25:26에 의하면, 로마 황제 역시 “주”로 불리었다.<sup>41)</sup> 어떤 의미에서 κύριος와 ὑποτάσσω는 수신자들에게 민감한 단어들이었을 것이다. 이 부분에서 이 두 단어를 고찰할 것이다.

#### 5.3.1. κύριος와 πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις, 즉 βασιλεύς의 관계

베드로는 2:13에서 ‘모든 인간 피조물’(πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις)과 “왕”(βασιλεύς) 사이에 “주를 위하여”(διὰ τὸν κύριον)라는 전치사 구를 위치시킨다. 이 구절에서 “주”(κύριος)는 하나님을 의미할 수도 있지만,<sup>42)</sup> 예수 그리

41) 『개역개정』에는 행 25:26의 κύριος를 ‘주’가 아니라, “황제”로 번역한다. “그에 대하여 황제께(τῷ κυρίῳ) 확실한 사실을 아릴 것이 없으므로 심문한 후 상소할 자료가 있을까 하여 당신들 앞 특히 아그립마 왕 당신 앞에 그를 내세웠나이다.” 아마 ‘주’라고 호칭할 때, 베드로전서의 수신자들은 로마 황제를 연상했을 것이다.

42) 예를 들어, Simon J. Kistemaker, *Peter & Jude*, 99; Earl J. Richard, *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter*, 112.



스도를 가리키는 것으로 보는 것이 더 적합하다.<sup>43)</sup> 베드로는 신자들에게 왕과 총독에게 어떻게 행해야 하는지 권면하는데, 이러한 공경은 “주를 위하여” 이루어져야 한다. 베드로는 “주”(κύριος) 뒤에 “왕”(βασιλεύς)을 위치시키면서, 자연스러운 비교를 만든다.<sup>44)</sup> 잘 알려진 것처럼, 소아시아에 만연한 현상이었던, 황제가 신성시되는 상황을 베드로나 베드로 서신의 수신자들, 즉 소아시아에 속한 이들은 잘 알고 있었을 것이다.<sup>45)</sup> 로마 제국 내에서 황제는 절대적인 이미지를 가지고 있었다. 지도자의 강력한 지도력은 각 도시를 보호하며 동시에 파괴하는 힘을 상징하였기 때문에, 위대한 지도자들의 등장은 황제를 신격화하는 데 합리적인 근거를 제공하였다. 이런 이유로 죽은 사람들뿐만 아니라, 살아있는 사람들에게도 신적인 위치를 부여하였다.<sup>46)</sup> 황제들에 대한 신격화는 로마 제국 내에 자리 잡았던 종교적인 상황에 맞물리기 시작했다. 제국의 종교 상황은 다신교와 혼합주의가 대표적이다.<sup>47)</sup> 이 상황 때문에, 살아있는 사람들조차도 신으로 인정하게 되었다. 특히 그 당시 전쟁이 빈번했던 상황에서 강력한 힘에 대한 열망 역시 황제들을 숭배하는 분위기를 더욱 고조시켰고, 급기야 이들을 신들의 현현 내지는 육화로 받아들였다.<sup>48)</sup> 결정적으로 아우구스투스(Augustus)는 로마 제국 내에 황제 숭배를 확립하였는데, 평화와 승리를 가져온 장본인으로 여겨졌기 때문이다.<sup>49)</sup> 약 주전 12년, 사람이 신으로 숭배받을 수 있는 사건이 일어나는데, 바로 그가 막시무스(Maximus)를 신으로 여기고 기둥을 설립한 것이 결정적인 원인이 되었다.<sup>50)</sup> 황제를 숭배하는 의식을 행하는 것이 베드로전서의 수신 지역인 소아시아 지역에서 활발히 일어났다.

43) 예를 들어, J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, 124; I. Howard Marchall, *1 Peter*, 84; Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, 99; John H. Elliott, *1 Peter*, 489; Leonhard Goppelt, *1 Peter*, 182. 또한 벵전 1:3; 2:3; 3:15에서도 “주”(κύριος)는 예수를 가리킨다.

44) 벵전 2:14에 “총독”(ἡγεμόν)이 등장하지만, 총독은 로마 황제가 임명하여 보낸 군주들이나 최고 행정관들에 해당하는데, 이들은 속주 총독들이나 행정 장관이라고 불리었다. 이에 대하여 J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, 125. 그런 의미에서, 강조점은 총독을 보낸 황제에 있다고 볼 수 있다.

45) 베드로는 1:1에서 서신의 수신자를 “본도, 갈라디아, 갑바도기아, 아시아와 비두니아에 흩어진 나그네”라고 밝힌다. 이 지역들은 소아시아에 속한다. 이에 대하여, Simon J. Kistemaker, *Peter & Jude*, 33-34; Goppelt, *1 Peter*, 3-7을 보라.

46) 로마 제국과 헬레니즘 제국의 상황은 상당히 달랐다. 후자의 상황을 알려주는 Duncan Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West* (Leiden: E. J. Brill, 1987), 3-21을 보라.

47) Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 173-174.

48) Duncan Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, 47.

49) Ibid., 83-84. 아우구스투스(Augustus)는 팩스 아우구스타(Pax Augusta)와 빅토리아 아우구스타(Victoria Augusta)로 불렸다.

50) Ibid., 89.

베드로는 이러한 상황을 충분히 고려하였을 것이다. 2:13에서 κύριος는 신자들의 진정한 “주”로서 예수 그리스도의 왕권을 함축하며, πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις, 즉 βασιλεύς는 예수 그리스도 아래에 있는 인간 피조물(ἀνθρωπίνη κτίσις)로서 황제를 나타낸다.

### 5.3.2. ὑποτάσσω와 πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις의 관계

πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις를 간접 목적어로 취하는 ὑποτάσσω와 관련하여, κτίσις를 제도나 권위로 이해하는 학자들은 이 단어를 ‘순종’(복종)을 뜻하는 것으로,<sup>51)</sup> 이 단어를 사람으로 이해하는 학자들은 이 단어를 ‘공경’(존경)의 의미로 이해한다.<sup>52)</sup> 이 둘 중에서, 전자의 의미보다는 후자의 의미가 문맥적인 정황에서 더 적합하지만, ὑποτάσσω의 의미를 드러내기 위해서 위에 언급된 소아시아의 상황에 대한 이해가 좀 더 필요하다.<sup>53)</sup> 소아시아 지역은 여러 지방으로 이루어져 있었다. 로마에서 파견한 총독이 지방을 다스렸는데, 지방 총독들은 로마 황제에 충성을 보여야 했다. 지방 총독이 다스리는 지역들과 로마 황제의 관계를 돈독히 하였던 것은 다른 어떤 것보다도, 황제 숭배 의식(Imperial Cult)이었다.<sup>54)</sup> 일종의 외교적인 차원에서 일종의 정치적인 충성의 표현으로 시작된 이 의식은 실제 종교 의식으로 탈바꿈하게 된다.<sup>55)</sup> 이것은 특별히 소아시아에서 번창하게 되었는데, 그 지방의 정치적인 의도도 중요한 이유가 되겠지만, 이 의식이 지방을 이루는

51) 예를 들어, Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 126; Scot McKnight, *1 Peter*, 142; Norman Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, 77.

52) 예를 들어, J. Ramsey Michaels, *1 Peter*, 121; Earl J. Richard, *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter*, 111; Leonhard Goppelt, *1 Peter*, 179; John H. Elliott, *1 Peter*, 484; Paul J. Achtemeier, *1 Peter*, 179; Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, 98.

53) 소아시아 지역에 팽배한 황제 숭배 의식을 감지하는 Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 128을 보라.

54) 황제 숭배 의식과 관련하여 다음의 글을 참조하십시오. Dominique Cuss, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament* (Fribourg: Fribourg University Press, 1974), 24; Duncan Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, 3, 21; Robert B. Coote, *In Defense of Revolution: The Elohist History* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 106; Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 173-174; Kevin Uhalde, *Expectations of Justice in the Age of Augustine* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013); Walter Brueggemann, *Peace, Understanding Biblical Themes Series* (Atlanta: Chalice Press, 2001), 47; Beth Severy, *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire* (London: Routledge, 2010), 112-130.

55) Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 199; Paul Zanker, “The Power of Images”, Richard A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 74.

여러 도시에 정기적인 행사였던 축제들과 결합하였기 때문이다.<sup>56)</sup> 또한 각 축제에서 중요한 신들은 신으로 추앙받은 황제와 동등한 위치로 여겨졌고, 중앙 로마와 각 도시와 지방의 관계를 돈독하게 하였다.<sup>57)</sup> 예를 들어, 소아시아 전체에서 중요한 신이었던 아데미(Artemis)와 황제 숭배 의식이 한 예이다.<sup>58)</sup> 이뿐만 아니라, 그 의식은 각 지방의 운동 경기와 음악에 관련된 행사들에서도 어김없이 등장하였다.<sup>59)</sup> 정치적인 이유에서 수용한 황제 숭배 의식은 그러한 이유를 넘어, 각 지방의 도시에서 필수적인 중요한 요소가 되었으며, 자연스럽게 대중의 의식 속에 자리 잡게 되었다.<sup>60)</sup> 더 나아가, 로마 황제의 신전들이 도시 중앙에 배치될 정도로, 황제 숭배 의식이 시민들의 삶에 얼마나 깊게 자리 잡게 되었는지 보여 준다.<sup>61)</sup> 그런 의미에서 ὑποτάσσω는 그 당시의 정황을 고려했을 때, 베드로가 신자들에게 적극적인 차원으로 순종(또는 복종)하도록 권면했을 것 같지 않다. 아마도 신자들은 신성시된 황제에게 순종한다는 느낌을 지울 수 없었을 것이다. 이 단어를 통해, 베드로는 신자들이 왕과 총독과의 교제를 인정하며 존경하도록 권면하고 있다.<sup>62)</sup> 그런 의미에서, 베드로전서 2:13의 그 구는 인간을 가리킨다고 이해하는 것이 적합하다.

- 
- 56) S. R. F. Price, “Rituals and Power”, Richard A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 48-49, 57-58. David A. Fiensy, “The Roman Empire and Asia Minor”, Scot McKnight and Grand R. Osborne, eds., *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 36-56.
- 57) 예를 들어, Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Bruce W. Winter, *Divine Honours for the Caesars: The First Christians’ Responses* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 23-43.
- 58) S. R. F. Price, “Rituals and Power”, 57-58.
- 59) Ibid., 58.
- 60) 아마도 그 당시 대중들이 황제 숭배 의식에 매료되었던 이유 중 하나는, 그 의식이 바로 황제의 강력한 힘과 그 절대적인 힘에 직결된 신변 안전과 평화를 보장했기 때문이었을 것이다. 이에 대하여 다음의 글을 보라. Helmut Koester, “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in 1 Thessalonians”, Richard A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 161-162; Holland Lee Hendrix, “Archaeology and Eschatology at Thessalonica”, Birger A. Pearson, ed., *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 112; Peter Oakes, “Re-mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians”, *Journal for the Study of the New Testament* 27 (2005), 315-318.
- 61) Paul Zanker, “The Power of Images”, 86.
- 62) *LSJ*, 1897; *BDAG*, 1042. Earl J. Richard, *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter*, 111을 참조하라.

## 6. 결론

본 연구에서 필자는 신약성서에 한 번 나타나며, 일반적으로 “인간의 모든 제도”로 번역되는, 베드로전서 2:13의 *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*라는 표현을 고찰하였다. 지금까지 필자는 이 구에 대한 여러 이해를 살펴보았는데, 거의 모든 번역본은 “인간의 모든 제도”로 일관적으로 번역하며, 여러 그리스어 사전조차도 이 번역을 지지할 뿐만 아니라, 많은 주석학자 역시 이러한 이해에 동의하고 있음을 보여 주었다. 필자는 어떤 단어나 구의 의미를 드러내기 위하여 문맥과 역사적인 정황을 고려해야 한다는 확신과 함께, 이 구를 형성하는 세 개의 단어 중 특히 *κτίσις*의 의미를 여러 문헌을 통하여 조사하였고, 칠십인역과 신약성서에서 이 단어가 ‘제도’라든지 ‘권위’로 사용된 적이 없음을 밝혔다. 필자는 이 구가 속한 단락이 사람과 사람 간의 관계를 다루는 가정 규제 양식임을 드러내면서, 이 구는 2:13-17에서 하나님의 주권 아래에 속한 신자들이 통치자들에게 어떻게 해야 하는지를 보여 주는 단락임을 나타냈다. 필자는 2:13에 등장하는 *ὑποτάσσω*의 의미를 드러내기 위해, 베드로전서에 등장하는 다른 용례들을 살펴보고, 이 동사가 취하는 간접 목적어는 모두 사람임을 밝힘으로써, 2:13의 *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις* 역시 ‘사람’으로 이해해야 함을 나타내었다. 또한, 베드로가 *κτίσις*의 의미를 명확하게 만들기 위해, *κτίσις* 앞에 *ἀνθρωπίνη*를 의도적으로 위치시켰으며, 이 구는 바로 뒤이어 나오는 “왕”과 “총독”을 가리키고 있음을 필자는 주장했다. 마지막으로 필자는 베드로전서의 수신지가 소아시아 지역임을 고려해서, 그 당시의 정황 안에서 “주”(κύριος)는 오직 예수 그리스도이며, ‘순종하다’로 번역된 *ὑποτάσσω*는 복종이 아니라, 공경의 차원에서 통치자의 위치를 인정하는 것임을 드러내었다. 이렇게 고찰함으로써, 결론적으로 필자는 베드로전서 2:13의 *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις*가 ‘모든 인간 피조물’을 의미한다고 주장한다.

<주제어>(Keywords)

크티시스(*κτίσις*), 제도, 피조물, 황제 숭배, 공경.

ktisis(*κτίσις*), institution, creature, imperial cult, respect.

<참고문헌>(References)

- Abbott-Smith, George, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Achtemeier, Paul J., *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Bigg, Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle of St. Peter and St. Jude*, International Critical Commentary, Edinburgh: T. & T. Clark, 1987.
- Blass, Friedrich, Debrunner, Albert, and Funk, Robert W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Brueggemann, Walter, *Peace*, Understanding Biblical Themes Series, Atlanta: Chalice Press, 2001.
- Carson, D. A., *The Inclusive Language Debate: A Plea for Realism*, Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- Coote, Robert B., *In Defense of Revolution: The Elohist History*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Cuss, Dominique, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*, Fribourg: Fribourg University Press, 1974.
- Danker, Frederick W., et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Dauids, Peter H., *The First Epistle of Peter*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Elliott, John H., *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 2000.
- Ferguson, Everett, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Fiensy, David A., "The Roman Empire and Asia Minor", Scot McKnight and Grand R. Osborne., eds., *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004, 36-56.
- Fishwick, Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West*, Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Fitzmyer, Joseph A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 1993.
- Foerster, Werner, "Κτίζω, Κτίσις, Κτίσμα, Κτίστης", Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley, and Gerhard Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New*

- Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, 1000-1035.
- Gangel, Kenneth O., “2 Peter”, John F. Walvoord and Roy B. Zuck, eds., *The Bible Knowledge Commentary: New Testament*, Colorado Springs: David C. Cook, 1983, 859-880.
- Goppelt, Leonhard, *A Commentary on I Peter*, John E. Alsup, trans., Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Gradel, Ittai, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Grudem, Wayne A., *1 Peter: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries, Downers Grove: InterVarsity Press, 2007.
- Hendrix, Holland Lee, “Archaeology and Eschatology at Thessalonica”, Birger A. Pearson, ed., *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, 107-118.
- Hiebert, D. Edmond, *1 Peter*, Chicago: Moody Press, 1992.
- Hillyer, Norman, *1 and 2 Peter, Jude*, New International Biblical Commentary, Peabody: Hendrickson, 1992.
- Kistemaker, Simon J., *Peter & Jude*, New Testament Commentary, Welwyn Garden City: Evangelical Press, 1987.
- Koester, Helmut, “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in 1 Thessalonians”, Richard A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 158-166.
- Köstenberger, Andreas J., Merkle, Benjamin L., and Plummer, Robert L., *Going deeper with New Testament Greek: An Intermediate Study of the Grammar and Syntax of the New Testament*, Nashville: B & H Academic, 2016.
- Leeuwen, Raymond Van, “On Bible Translation and Hermeneutics”, Craig Bartholomew, Colin Greene, and Karl Moller, eds., *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, Scripture and Hermeneutics, Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2001, 284-311.
- Leighton, Robert, and Thomas, Griffith, *1, 2 Peter*, Wheaton: Crossway, 1999.
- Liddell, Henry George, Scott, Robert, and Jones, Henry Stuart, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. with revised supplement, Oxford: Clarendon, 1996.
- Louw, Johannes P., and Nida, Eugene A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies, 1996.
- Marshall, I. Howard, *1 Peter*, IVP New Testament Commentary, Downers Grove; Leicester, England: InterVarsity Press, 1991.

- McKnight, Scot, *1 Peter*, NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996.
- Michaels, J. Ramsey, *1 Peter*, Word Biblical Commentary 49, Dallas: Word, 1988.
- Montanari, Franco, ed., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Boston: Brill, 2015.
- Moo, Douglas J., *The Letter to the Romans*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Moulton, James Hope, *Grammar of New Testament Greek*, vol. 3, Edinburgh: T. & T. Clark, 1963.
- Oakes, Peter, “Re-mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians”, *Journal for the Study of the New Testament* 27, 2005, 301-322.
- Petzke, G., “Κτίζω”, Horst Robert Balz and Gerhard Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 325-326.
- Price, S. R. F., “Rituals and Power”, Richard A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 47-71.
- Richard, Earl J., *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter: A Literary and Theological Commentary*, Macon: Smyth & Helwys, 2000.
- Schreiner, Thomas R., *1, 2 Peter, Jude*, New American Commentary 37, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2003.
- Schreiner, Thomas R., *Romans*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker, 2018.
- Severy, Beth, *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*, London: Routledge, 2010.
- Silva, Moisés, “Are Translators Traitors? Some Personal Reflections”, Glen G. Scorgie, Mark L. Strauss, and Steven M. Voth, eds., *The Challenge of Bible Translation: Communicating God’s Word to the World*, Grand Rapids: Zondervan, 2003, 37-50.
- Silva, Moisés, ed., *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids: Zondervan, 2014.
- Strauss, Mark L., “Current Issues in the Gender-Language Debate: A Response to Vern Poythress and Wayne Grudem”, Glen G. Scorgie, Mark L. Strauss, and Steven M. Voth, eds., *The Challenge of Bible Translation: Communicating God’s Word to the World*, Grand Rapids: Zondervan, 2003, 115-142.

Thayer, Joseph Henry, *A Greek-English Lexicon of the New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, New York: Harper & Brothers, 1889.

Uhalde, Kevin, *Expectations of Justice in the Age of Augustine*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

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

Winter, Bruce W., *Divine Honours for the Caesars: The First Christians' Responses*, Grand Rapids: Eardmans, 2015, 23-43.

Zanker, Paul, "The Power of Images", Richard A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International, 1997, 72-86.



<Abstract>

**πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις Reconsidered:  
A New Reading of 1 Peter 2:13**

Ho Hyung Cho  
(Chongshin University)

One must rightly understand the context of life including a word in the source language to translate it rightly in the receptor language. In light of this conviction, I disclose in the study the meaning of *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις* in 1 Peter 2:13. Remarkably, versions in Korean, English, and other languages translate *πάσα* into “every” and *ἀνθρωπίνη* into “human.” Nearly all versions also render *κτίσις* into “institution” or “authority” in a consistent manner. Some lexicographers try to render *κτίσις* into another meaning, but most Greek dictionaries and a number of scholars go with the general flow. However, I have asked a fundamental question as to whether it is rendered as the two meanings in the Septuagint and the New Testament: it occurs 15 times in the former and 19 times in the latter. As a matter of fact, it has never been rendered as “institution” or “authority” in history since *κτίσις* was used by Pindar as an act to found and fulfill something.

I especially put emphasis on grasping the meaning of *κτίσις* in the context of passages to which it belongs, along with the historical circumstances. First, I detect the passage to which the phrase in 2:13 belongs, and see if it is included in the household codes. These codes deal with the relationship between human beings, not between human beings and institution; the phrase in 2:13-17 shows the attitude to rules Christians should take under the sovereignty of God. Second, I examine how *ὑποτάσσω* in 2:13 is used in 1 Peter, and disclose that it takes a person as an indirect object; *πάσα ἀνθρωπίνη κτίσις* in 2:13 points to the person that is “emperor” or “governors” in 2:13-14. Third, I determine that the adjective *ἀνθρωπίνη* before *κτίσις* occurs to make clear the meaning of *κτίσις* which has an inclusive meaning in the Septuagint and the New Testament. Last but not least, I notice in 1 Peter that the destination was the Asia Minor where the imperial cult was prevalent. Peter and the recipient of the letter might have

known the circumstances of worshiping the emperor. In light of the situation, I manifest that the “Lord”(κύριος) is only Jesus Christ, and ὑποτάσσω means “appreciating” the position of the emperor in the sense of respecting him. By investigating in this manner, I come to conclude that πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις in 1 Peter 2:13 is “every human creature.”

# 신약성경 그리스어 외래어 표기 방식에 대한 제안과 그 적용

— 마태복음을 중심으로 —1)

이상일\*

## 1. 서론

이 연구는 음성학/음운론과 역사비교언어학적인 방법을 통하여 재구된 신약성경 그리스어 자모의 음가를 기준으로 국립국어원에서 고시한 그리스어 표기법을 참고하면서 그리스어에 대응하는 신약성경 그리스어 외래어에 대한 한글 표기 방식을 제안하는 데 목적이 있다.<sup>2)</sup> 필자는 한국연구재단 연구 과제로 2015년에 ‘내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구’<sup>3)</sup>를 수행하였고, 2016년에는 ‘비교재구와 내적재구 방법론

\* Durham University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 총신대학교 신학대학원 신약학 교수. [leesangil@hotmail.com](mailto:leesangil@hotmail.com). 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구이다(NRF-2017S1A5A8022167).

- 1) 이 논문은 2019년 11월 22일에 서울대학교에서 ‘서울대학교 서양고전학연구소’와 ‘대한성서공회 성경원문연구소’가 공동 주최한 협력 심포지엄 “고전 번역과 성경 번역”에서 “신약성경 그리스어 음역 방식에 대한 제안”이라는 제목으로 발표한 것을 개정하였다.
- 2) 구약성경 히브리어의 한글 음역에 대한 논문으로는 다음과 같은 논문들이 있다. 박동현, “개역 한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 「성경원문연구」 8 (2001), 106-157; 박동현, “개역 한글판 구약전서의 고유명사 음역 일부 통일 제안”, 「성경원문연구」 11 (2002), 68-89.
- 3) 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 「성경원문연구」 42 (2018), 68-89. 이 논문은 2017년 8월 독일 베를린(Berlin)에서 열린 Society of Biblical Literature International Meeting의 Hellenistic Greek Language and Linguistics 분과에서 “Internal reconstruction of sound values of plosives and affricates in Hellenistic Greek”라는 제목으로 발표하였으며, 2014년 10월에 한국신약학회에서 “코이네 헬라어의 음가 재구-역사비교언어학적 접근”이라는 제목으로 발표한 논문을 대폭 개정하였다.

을 통한 신약성경 헬라어의 모음 음가 재구<sup>4)</sup>를 수행하였다. 이 두 연구를 재검토하여 재구된 신약성경 그리스어 자음과 모음을 바탕으로 신약성경 그리스어 자모를 원천 언어(source language)로 하고 한글을 수용 언어(target language)로 하여 신약성경 그리스어의 한글 음역 표기법을 제안하고자 한다. 특별히, 그리스어 파열음은 삼항 대립이므로 전통적인 음역 방식을 재고해야 할 필요가 있음을 제시한 후에, 마태복음에 나오는 고유 명사들을 그 표기 방식으로 제안하려고 한다.

## 2. 몇 가지 용어 정리

신약성경 그리스어 외래어 표기 방식에 대해서 학자들은 지속적으로 논의를 진행해 왔다. 이와 관련하여 세 가지 정도를 주요한 논점으로 볼 수 있다. 첫째, 외래어, 음역, 자역, 표기와 같은 전문 용어에 대한 정리가 필요하다. 둘째, 그리스어 자모의 음가, 특별히 파열음의 음가를 어떻게 표기하느냐 하는 문제가 있다. 셋째, 자역한 음가를 한국어 어문 규정과 어떻게 조화를 이룰 것인가 하는 것이다.

먼저, 이 글에서 사용하는 몇 가지 용어를 정리하겠다. 외래어나 차용어는 같은 의미로 사용한다.<sup>5)</sup> 외래어는 수용 언어에서의 수용 정도에 따라서 외국어와 구별될 수 있지만, 그 경계선이 분명하지 않다.<sup>6)</sup> 게다가, 마태복음에서 외래어라고 할 때, 한글에서 외래어라고 하는 것과는 상황이 다소 다르다. 한글을 사용하는 한국인에게 외래어라고 하면, ‘엘리베이터’, ‘센터’, ‘컴퓨터’와 같은 일반 명사나 ‘베를린’, ‘도널드 트럼프’와 같은 지명, 인명 고유 명사들이 있다. 이런 경우, 원천 언어가 인구어이고 수용 언어는 한글이며 그 한글은 한국인들이 사용하는 언어다. 그러나 마태복음의 경우, 마태는 아람어를 모 언어(母言語, matrix language)로 사용하고 그리스어를 간 언어(間言語, embedded language)로 사용하던

4) 이상일, “비교재구와 내적재구 방법론을 통한 신약성경 헬라어의 모음 음가 재구”, 「신약연구」 18:1 (2019), 79-103.

5) 이와 관련해서는 이봉형, 『차용어 음운론』 (서울: 한국문화사, 2013), 3-6을 참조하라. 조성식, 『영어학 사전』 (서울: 신아사, 1990), 691에서는 “차용에 의해 다른 언어로부터 도입된 어. 본래어(native word)에 대립 되는 개념이며, 흔히 이르는 외래어에 해당한다.”라고 정의하고 있다.

6) 이봉형, 『차용어 음운론』, 5-6.

유대인이면서 그리스어로 복음서를 기록했고) 그 그리스어 복음서 안에 마태의 모 언어인 히브리어나 아람어가 외래어로 포함되어 있다. 그런 점에서 마태복음 안의 외래어는 세 가지 분류가 가능한 것 같다. 첫째, ἄμην, ὠσαννά, πάσχα, κῆνσος, κοδράντης, πραιτώριον과 같이 히브리어나 라틴어가 원천 언어이고 그리스어가 수용 언어인 일반 명사 외래어가 있다. 둘째, Δαυίδ, Ἰωσήφ, Γαλιλαία, Ἰορδάνης와 같은 인명이나 지명 고유 명사 외래어가 있다. 셋째, Ἐμμανουήλ과 같이 히브리어 문장을 자역하여 문장 전체를 사용하는 외래어가 있다. 그런 점에서 이 글에서는 일반 명사 외래어와 고유 명사 외래어를 다 다루게 될 것이다.

음역(音譯, transcription)과 자역(字譯, transliteration)의 경우는 구별이 좀 더 복잡하다. 언어학이나 음성학에서는 transcription을 음역(音譯),<sup>8)</sup> 전사(轉寫),<sup>9)</sup> 혹은 표기(表記)<sup>10)</sup>로 번역한다. 또는 transcription의 한글 상대어로 ‘전사’와 ‘표기’를 혼용하기도 한다.<sup>11)</sup> 데이빗 크리스탈(David Crystal)은 음역은 ‘발화된 소리를 체계적이며 일관적으로 기술하는 방법’<sup>12)</sup>으로 정의한다. 음역은 주로 가장 널리 쓰이는 국제음성자모(IPA: International Phonetic Alphabet)를 사용하여 음성 전사(phonetic transcription)나 음소 전사(phonemic transcription)를 한다. 음성 전사는 어느 정도 표기를 정밀하게 할 것이냐에 따라서 간략 표기(broad transcription)와 정밀 표기(narrow transcription)로 나누어진다.<sup>13)</sup>

그리고 transliteration은 주로 ‘자역’으로 번역된다.<sup>14)</sup> 데이빗 크리스탈은

7) J. Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 3; Grant R. Osborne, *Matthew*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 34. 1세기 유대-팔레스타인의 언어적 상황에 대해서는 다음을 보라. Sang-II Lee, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language*, BZNW 186 (Berlin/Boston: de Gruyter, 2012) 3장과 4장을 보라.

8) 이봉형, 『차용어 음운론』, 3.

9) 클레어 슬로우트, 샤론 헨더슨 테일러, 제임스 호어드, 『음운학 개설』, 이현복, 김기섭 역 (서울: 탐구당, 1983), 71; 존 웰스, 그레타 쿨슨, 『음성학: 이론과 실제』, 이현복 편역 (서울: 탐구당, 1982), 16; 이정민, 배영남, 김용석, 『언어학 사전』 (서울: 박영사, 2003), 912.

10) 조성식, 『영어학 사전』, 1271.

11) 김방한 외, 『일반언어학』 (서울: 형설, 1992), 61에서는 “국제 음성문자와 같은 음성 기호로 언어를 표기하는 것을 ‘음성 표기’ 또는 ‘음성 전사’라고 하는데…”라고 정의하고 있다.

12) David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 6th ed. (Oxford: Blackwell, 2008), 490; 조성식, 『영어학 사전』, 1271도 참조하라.

13) 김방한 외, 『일반언어학』, 61.

14) 이봉형, 『차용어 음운론』, 4; 이정민, 배영남, 김용석, 『언어학 사전』, 912. 민경식도 transcription은 ‘음역’으로, transliteration은 ‘자역’으로 번역한다. 민경식, “성서 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 『신약논단』 17:1 (2010), 182-183. 그러나 용어의 정의 부분에서는 설득력이 없어 보인다.

자역에 대해서도 아래와 같이 정의한다.

문자 체계 연구에서, 하나의 문자 체계에서 다른 하나의 문자 체계로의 전환. 영어로 러시아 이름을 표시하는 것처럼 원천 언어의 각각의 글자를 수용 언어의 상응하는 글자에 부여하는 것이다. 자역은 주로 사람들, 장소들, 기관들, 발명된 것들의 이름들을 번역할 때 사용된다.<sup>15)</sup>

신약성경 그리스어의 한글 표기는 음성학적인 기초 위에서 전문적인 전사나 표기에 대해 논쟁을 하기도 한다. 그런 점에서 그러한 논쟁들은 ‘음역’(transcription)과 관련된 논의라고 할 수 있을 것이다. 또한 그 ‘음역’을 ‘표기’한다고도 표현할 수 있을 것이다. 그러나 원천 언어의 각각의 글자를 수용 언어의 상응하는 글자로 전환시키는 작업을 할 때는 ‘자역’(transliteration)이라고 부를 수 있을 것이다. 신약성경 그리스어 외래어의 고유 명사 등의 다른 언어로의 전환은 자역으로 표현하는 것이 나아 보인다.

### 3. 신약성경 그리스어 자모의 음가의 표기

신약성경 그리스어는 이천 년 전의 언어다. 이천 년 전의 언어의 자음과 모음의 음가를 표기한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그러나 모든 언어는 기록 속에서 흔적이 남아있으므로 비록 이천 년 전의 언어라 하더라도 언어학적인 방법을 통해 그 음가를 재구할 수 있다. 현재 사용하지 않는 고대 언어의 음가 재구를 위해서는 언어학의 하위 분야인 역사비교언어학에서 다루어 왔다. 한 언어 내에서 공시적인 기술에 근거하여 문법 체계의 음운 대응을 통해 재구하는 내적 재구<sup>16)</sup>와 둘 이상의 언어나 방언을 음운 대응을 통해 비교함으로써 재구하는 비교 재구<sup>17)</sup>라는 방법을 통해 시도해 왔다.

15) David Crystal, *Dictionary of Linguistics*, 494. 이정민, 배영남, 김용석, 『언어학 사전』, 912에 서는 “어떤 언어의 문자나 그 문자로 쓰여져 있는 말을 그와 다른 계통의 언어의 문자나 또는 자모로 써서 기록하는 것”으로 정의하는데 크리스탈(David Crystal)의 입장과 유사한 것으로 보인다. 그러면서 그는 “전사는 음성적 자료와 1대1의 관계에서 기록하는 것에 한하고, 자역은 항상 A 언어의 문자 및 자모와 B 언어의 문자 및 자모 사이에 대응 관계가 성립되는 경우이다. 물론 자역의 경우는, A 언어의 문자로 나타나는 음과 B 언어의 문자로 나타나는 음은 서로 비슷하다고 전제된다”라고 덧붙인다.

16) 영어로는 internal reconstruction이라고 한다. R. J. Jeffers and I. Lehiste, *Principles and Methods for Historical Linguistics* (Cambridge; MA/London: The MIT Press, 1979), 3장.

17) 영어로는 comparative reconstruction이라고 한다. R. J. Jeffers and I. Lehiste, *Principles and Methods*, 2장.

자음 재구는 내적 재구를 통하여 그리고 모음 재구는 비교 재구와 내적 재구를 통하여 제시할 것이다. 자음 재구와 모음 재구는 이미 출판하였으나<sup>18)</sup> 제안했던 음가들에 대해 학자들과의 논의가 더 필요하거나 재고할 부분이 있을 경우에는 이 글에서 자세히 다룰 것이고, 같은 입장인 경우는 간단하게 결론들만 요약할 것이다.

### 3.1. 자음 음가 표기

모든 자음은 세 가지에 따라 분류할 수 있다.<sup>19)</sup> 첫째, 조음이 이루어지는 위치이다.<sup>20)</sup> 조음 위치(place of articulation)에는 양순음(bilabial), 치간음(inter-dental), 순치음(labiodental), 치조음/치경음(alveolar), 접근음(approximant),<sup>21)</sup> 경구개음 (palatal), 연구개음(velar), 구개수음(uvular), 후두음(guttural), 등이 있다. 둘째, 조음이 이루어지는 방법이다.<sup>22)</sup> 조음 방법(method of articulation)에는 파열음(plosive), 마찰음(fricative), 파찰음(affricate), 설측음(lateral), 비음(nasal), 굴림소리(rolled), 떨림음(trill) 등이 있다.<sup>23)</sup> 셋째, 성대의 울림의 유무가 있다.<sup>24)</sup> 성대의 떨림이 있으면 유성음(voiced)이라 하고 성대의 떨림이 없으면 무성음(voiceless)이라 한다. 이제 자음 음가를 설명하는 순서는 조음 방법을 따라 진행하려고 한다.

대부분의 언어에서 가지고 있는 마찰음은 [s]라고 할 수 있다. 많은 신약

18) 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 68-89; 이상일, “비교재구와 내적재구 방법론을 통한 신약성경 헬라어의 모음 음가 재구”, 79-103.  
 19) 자음의 분류 방법에 대한 자료는 다음 출판물을 참조하라. 김방한 외, 『일반언어학』, 2장; P. Carr, *Phonology* (London: Macmillan, 1993) 21-30; L. M. Hyman, *Phonology: Theory and Analysis* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975); 데이빗 앨런 블랙, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 이상일 역 (서울: 총신대학교출판부, 1998), 2장.  
 20) 김방한 외, 『일반언어학』, 51-57; 존 웰스, 그레타 콜슨, 『음성학: 이론과 실제』, 4장을 보라. 클레어 슬로우트, 샤론 헨더슨 테일러, 제임스 호어드, 『음운학 개설』, 45-47. 보다 최근에 나온 출판물로는 다음을 참조하라. A. McMahon, *An Introduction to English Phonology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002), 30-33.  
 21) 접근음은 모두 유성음(voiced)으로, 파열음(plosives)/정지음(stops)과는 달리 혀를 사용하지 않거나 입술 모양을 통하여 구강의 모양을 변형시켜서 기류가 나갈 때 제약을 받게 하는 음을 말한다. 물론 마찰음만큼 제약을 주지는 않는다. 영어에서 대표적인 접근음은 /j/ yes, /w/ wet, /r/ red, /l/ let이 있다. 자세한 설명은 다음을 참조하라. A. McMahon, *English Phonology*, 29; Peter Ladefoged, *Vowels and Consonants: An Introduction to the Sounds of Language* (Oxford: Blackwell, 2001), 52-53.  
 22) 존 웰스, 그레타 콜슨, 『음성학: 이론과 실제』, 7장; 클레어 슬로우트 외, 『음운학 개설』, 3장.  
 23) 존 웰스, 그레타 콜슨, 『음성학: 이론과 실제』, 7장; 클레어 슬로우트 외, 『음운학 개설』, 3장.  
 24) 존 웰스, 그레타 콜슨, 『음성학: 이론과 실제』, 41; A. McMahon, *English Phonology*, 26.

성경 그리스어 학자들은  $\sigma$ 의 조음 방법을 마찰음으로 본다.<sup>25)</sup> 그리고  $\sigma$ 의 음가가 조음되는 위치는 치조이다. 그래서  $\sigma$ 는 치조 마찰음(alveolar fricative)이라 할 수 있다.

신약성경 그리스어 자모의 음가의 표기에 관련된 논의에서 가장 활발한 것은 파열음에 대한 것이다.<sup>26)</sup> 파열음에 대한 논의는 마찰음과 파찰음과도 연관되어 있지만, 본질적으로 파열음을 마찰음으로 볼 것인지 파찰음으로 볼 것인지에 대한 논의이므로 파열음에 대한 것이 중심적인 논의라고 볼 수 있다. 많은 학자들은 파열음을 분류할 때,  $\beta, \pi$ 는 양순 파열음,  $\delta, \tau$ 는 치조 파열음,  $\gamma, \kappa$ 는 구개 파열음으로 분류하고, 기식 유무의 경우,  $\beta, \delta, \gamma$ 는 유성 파열음,  $\pi, \tau, \kappa$ 는 무성 파열음으로 분류한다.  $\phi, \theta, \chi$ 의 경우, 파열음보다는 마찰음으로 보면서,  $\phi$ 는 [f],  $\theta$ 는 [θ],  $\chi$ 는 [ch]에 대응시켰다.<sup>27)</sup> 이것은 그리스어 파열음의 이항 대립 체계(二項 對立 體系)<sup>28)</sup>라고 부를 수 있다. 이 입장은 정리하면 아래 <표 1>과 <표 2>와 같다.<sup>29)</sup>

- 
- 25) H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (New York: McMillan, 1927), 21, 25-26; J. H. Moulton, *An Introduction to the Study of New Testament Greek* (London: Charles H. Kelly, 1914), 19-20; G. Machen, *New Testament Greek for Beginners* (New York: MacMillan, 1923), 7; 데이빗 앨런 블랙, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 61-65. 스미스(H. W. Smyth)는 그리스어에서는  $\sigma$ 만 마찰음이라고 말하기도 한다; H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1920), 11.
- 26) 파열음은 가장 복잡한 부분으로 다음의 논문에서 자세히 다루었다. 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 73-80.
- 27) 이 입장은 소위 에라스무스식 발음으로, 그리스어 파열음의 이항 대립 체계에 대한 대표적인 주장이다. 다음 출판물들을 참조하라: I. Bywater, *The Erasmus Pronunciation of Greek and its Precursors Jerome Alexander Aldus Manutius Antonio of Lebrixa* (London: Henry Frowde, 1908); N. F. Moore, *Remarks on Pronunciation of the Greek Language* (New York: James Eastburn, 1819). 또한, 에라스무스식 발음의 중요성에 대해서는 Matthew Dillon, “The Erasmus Pronunciation of Ancient Greek: A New Perspective”, *The Classical World* 94:4 (2001), 323-334를 보라. 파열음의 이항 대립 체계를 따르는 학자들은 아래와 같다: J. H. Moulton, *An Introduction to the Study of New Testament Greek*, 19-20. 몰턴(J. H. Moulton)은 나중에 자신의 입장을 바꾼다. 각주 31을 보라. E. G. Jay, *New Testament Greek: An Introductory Grammar* (London: SPCK, 1965); W. W. Goodwin, *A School Greek Grammar* (London: Macmillan, 1899), 5; T. D. Hall, *A First Introduction to the Greek Testament* (London: John Murray, 1893), 23; S. G. Green, *Handbook to the Grammar of the Greek Testament* (London: Religious Tract Society, 1912), 5; J. Duff, *The Elements of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 12-13; A. W. Argyle, *An Introductory Grammar of New Testament Greek with Exercises* (London: Hodder & Stoughton, 1965), 1-2; G. Machen, *New Testament Greek for Beginners*, 9; H. E. Dana, J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, 21, 25-26.
- 28) 이항 대립 체계(二項 對立 體系)라는 표현은 소쉬르(Ferdinand de Saussure)의 구조주의 언어학의 개념으로부터 가지고 왔다. 구조주의 언어학은 페르디낭 드 소쉬르, 『일반언어학 강의』, 김현권 역 (서울: 지식의만드는지식, 2012), 67-101을 참조하라.
- 29) 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 75.



<표 1>

	유성음	유기 무성음
양순음	β	π
치조음	δ	τ
구개음	γ	κ

<표 2>

φ	순치 마찰음
θ	간치 마찰음
χ	구개 마찰음

학자들의 추측에도 불구하고, 그리스어 파열음의 이항 대립 체계는 설득력이 없다.<sup>30)</sup> 게다가, 그리스어 문법에서 발견되는 음운 규칙들을 고려해 볼 때, 그리스어 파열음은 몇몇 학자들이 주장하는 것처럼,<sup>31)</sup> <표 3>과 같은 삼항 대립 체계로 보는 것이 더 나아 보인다.<sup>32)</sup>

30) 많은 학자들이 이항 대립 체계를 지지하는 세 가지 주요한 이유와 그에 대한 반론은 다음을 참조하라(이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 75-76). 첫째, Grimm의 법칙(Grimm’s law)이나 베르너의 법칙(Werner’s law)에서 볼 수 있듯이, 라틴어와 그리스어의 음운들의 대응 관계와 인도 유럽어 전체의 음운 대응 관계들이 이항 대립 체계를 지지하는 것처럼 보인다. 예를 들면, φ는 영어 /f/에, θ는 영어 /θ/에 χ는 독일어 /ch/에 대응한다. 둘째, 현대 그리스어의 φ, θ, χ가 마찰음이다. 셋째, 주요 언어인 영어, 불어, 독어의 음성 체계(phonetic system)에서 무기 무성 파열음(unaspirated voiceless plosive)은 유기 무성 파열음(aspirated voiceless plosive)의 변이 음소이다. 그러나 언어는 늘 변하기 때문에, 현대 인구의 음운 대응 관계나 현대 그리스어가 마찰음이라는 것이 이천 년 전의 음가를 규명하는데 직접적인 관련이 있는 것은 아니다. 따라서 “중요한 것은 이천 년 전의 언어와 현대어를 비교하는 것보다, 공시적인 방법으로 그 당시 문헌들에 나타나는 문법 규칙들과 관련된 음운 규칙들을 연구하는 내적 재구 방법을 통하여 재구할 때 그 그리스어 자음들의 음가들을 보다 설득력 있게 재구해낼 수 있다.”

31) W. W. Goodwin, *Greek Grammar*, vii, §28; H. W. Smyth, *Greek Grammar*, §23; J. H. Moulton and W. F. Howard, *A Grammar of New Testament, II: Accidence and Word Formation* (Edinburgh: T&T Clark, 1919-1929), §25; S. Allen, *Vox Graeca: A Guide to the Pronunciation of Classical Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 14-32.

32) 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 77. 음운 규칙을 고려할 때 삼항 대립 체계가 설득력이 있는 여섯 가지 예들은 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 78-79를 참조하라. 요약하면, 다음과 같다. 첫째, 미래 시제가 σ와 결합할 때, β, π, φ는 ψ로, γ, κ, χ는 ξ로, δ, τ, θ는 묵음(mute)으로 된다. 둘째, 제1 부정과거 수동태 직설법 어미 -θην에서 그것들의 각각의 어미들이 개별 모음들에서 σ가 빠진 것으로 되돌아온다. 셋째, 현재 완료 능동태 시제 접두어를 만드는 규칙에서 같은 조음 위치로 나타난다. 넷째, 그라스만의 법칙(Grassmann’s Law)인 자음 이화(dissimilation)에서도 비슷한 현상이 발견된다. 다섯째, 마지막 음절을 파열음으로 시작하는 전치사들, 예를 들어, ἀπό, ἐπί, κατά, μετά의 경우, 같은 조음 위치의 파열음으로 바뀐다. 여섯째, 합성동사의 경우, 부분 동화가 일어날 때 부분 동화가 일어나는 파열음이 같은 조음 위치에서 나타난다.

&lt;표 3&gt;

	유성음	무기 <sup>33)</sup> 무성음	유기 무성음
양순음	β	π	φ
치조음	δ	τ	θ
구개음	γ	κ	χ

파찰음은 파열한 후에 마찰시키는 음가로 이중 자음들이 있다. ψ는 양순 무성 파찰음으로 [ps]로 표기할 수 있고, ζ는 치조 유성 파찰음으로 [dz]로 표기할 수 있고, ξ는 구개 무성 파찰음으로 [ks]로 표기할 수 있다.

μ, ν는 비음(nasal)으로 기류가 입이 아니라 코를 통하여 나와서 조음되는 음을 가리킨다.<sup>34)</sup> μ는 양순 비음(bilabial nasal)이고, ν는 치조 비음(alveolar nasal)으로 분류할 수 있다. 일반적으로, λ, ρ 두 자음은 접근음(approximant)<sup>35)</sup>이며, 유음(liquid)<sup>36)</sup>으로 분류된다. 유음은 “구강에 기류의 막힘이 있으나 마찰을 일으킬 정도가 아닌 계속음(continuant)”<sup>37)</sup>을 가리킨다. λ는 조음 위치는 치조음(alveolar), 조음 방향은 설측음(lateral), 조음 방법은 접근음(approximant)으로 분류할 수 있다. ρ의 경우, 데이빗 앨런 블랙(D. A. Black)은 ρ를 권설음(retroflex)으로 보았다.<sup>38)</sup> 그러나 조음 방법에서 권설음은 혀의 끝부분이 말리는 것인데<sup>39)</sup> 영어와는 달리 조음 위치가 혀뿌

33) 파열음에는 유기와 무기를 구별할 수 있다. 유기는 파열음이 터지고 나서 바로 기식이 있는 것을 말하고, 무기는 파열음이 터지고 나서 바로 기식이 없는 것을 말한다. 김방한 외, 『일반 언어학』, 54를 참조하라.

34) Henry Rogers, *The Sounds of Language: An Introduction to Phonetics* (London/New York: Routledge, 2013), 24; 비음의 조음 방식에 대한 자세한 설명은 다음을 참조하라. A. McMahon, *An Introduction to English Phonology*, 26-27.

35) 접근음에 대한 설명은 각주 21)을 참조하라.

36) 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 83에서는 “음성학적으로 음가를 재구한다는 점에서 보면, 유음 동사라는 표현보다는, μ와 ν는 비음으로, λ는 설측음으로, ρ는 마찰음으로 조음 방법적으로 분류하는 것이 문법 설명에서 일관성이 있다”라고 하였으나, ρ를 유음으로 분류하는 것이 낫고, 문법 설명의 편이성으로 인해 유음 동사 군으로 설명하는 것이 보다 나아 보인다. 유음 동사라 할 수 있는 μ, ν, λ, ρ의 가장 대표적인 문법 현상은 미래와 부정 과거 규칙 동사형에서 시상 접미사 σ가 탈락되고 ε이 첨가되어 단축되는 것이다. 시상 접미사 σ와 유음의 조음 위치가 같으므로 둘 중 하나가 탈락한 것으로 보인다. 다나(Dana)와 맨타이(Mantey)는 μ, ν, λ, ρ를 유음으로 설명한다. H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, 25.

37) 조성식, 『영어학사전』, 690; H. Rogers, *The Sounds of Language*, 24는 영어의 경우, “유음은 설측음과 r-과 같은 소리들로 이루어진다.”고 하였다.

38) 데이빗 앨런 블랙, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 65.

39) V. Fromkin and R. Rodman, *An Introduction to Language* (Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston, 1988), 45.

리이고 말릴 수가 없기 때문에 조음 방법상 설득력이 떨어진다.<sup>40)</sup> ρ는 조음 위치는 구개수이고 조음 방법은 접근음이므로 구개수 전동음(uvular trill)으로 보는 것이 나은 것 같다. IPA 표기로는 [R]이라 할 수 있고 한글로는 ‘목젖 떨림음’이라고도 한다. 앞의 논문에서 나는 ρ를 후음 지속 굴림음으로 설명했으나, 목젖(uvular)이나 후두(laryngeal)에서의 떨림음으로 보는 것이 더 설득력이 있어 보인다.<sup>41)</sup> ρ의 음가가 [h]에 가깝게 들리는 것은 ρ가 한국어를 포함하여 여러 나라의 음운 체계와 다르기 때문이다. 예를 들어, 스페인어에서 Ronaldo의 [r]이 한국어의 음운 체계에 없기 때문에 한국인에게는 [ㅎ]나 [ㄹ]로 들려서 호나우두라고도 하고 로날도라고도 한다.

자음의 음가는 다음과 같이 정리할 수 있다.

- σ 치조 마찰음 [s] [시]
- β 양순 유성 파열음 [b] [비]
- δ 치조 유성 파열음 [d] [디]
- γ 구개 유성 파열음 [g] [기]
- π 양순 무기 무성 파열음 [p] [피]
- τ 치조 무기 무성 파열음 [t] [티]
- κ 구개 무기 무성 파열음 [k] [키]
- φ 양순 유기 무성 파열음 [p] [포]
- θ 치조 유기 무성 파열음 [t] [티]
- χ 구개 유기 무성 파열음 [k] [키]
- ψ 양순 무성 파찰음 [ps] [프시]
- ζ 치조 유성 파찰음 [dz] [지]
- ξ 구개 무성 파찰음 [ks] [키시]
- μ 양순 비음 [m] [미]
- ν 치조 비음 [n] [니]
- λ 경구개 설측음 [l] 초성과 종성은 [ㄹ] 나머지는 [ㄹㄹ]
- ρ 후두 지속 마찰음 [R] [리]

40) 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 83에서는 “권설음은 조음 방법이지 조음 위치가 아니며, 권설음은 조음 위치적으로 볼 때 치조에서 나타난다. 조음 방법적으로 볼 때, 권설음이라는 말은 혀끝이 떨리는 것을 말하는데 성경 헬라어에서 ρ는 후음이기 때문에 혀를 사용하지 않는다는 점에서 음성학적으로 설득력이 없는 설명이다”라고 설득력 있게 비평하고 있다.

41) 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구,” 83. 이 부분은 조운일 박사와의 토론에서 도움을 받았다. 도움을 준 조운일 박사님께 감사드린다.

### 3.2. 모음 음가 표기

신약성경 그리스어 모음 음가 재구는 비교 재구와 내적 재구를 통해서 진행하였다. 모음에는 기본 모음이 다섯 개가 있다:  $\alpha$  /아/,  $\varepsilon$  /η/에/,  $\iota$  /이/,  $o$  /ω/오/,  $\upsilon$  /위/. 모음의 논의와 관련해서는 두 가지가 활발하게 토론되었다. 첫 번째는, 장모음, η와 ω의 음가를 같은 음가의 단모음보다 긴 모음으로 재구할 것인지 이중 모음으로 재구할 것인지 토론해 왔다. 두 번째는, υ을 단순 모음으로 재구할 것인지 이중 모음으로 재구할 것인지에 토론해 왔다. 학자들의 토론을 고려해 볼 때,<sup>42)</sup> 신약성경 그리스어의 모음을 아래와 같이 요약할 수 있다.<sup>43)</sup>

- $\alpha$  전설 저모음 평순모음. [a]에 근접한 ‘아’이고 장모음과 단모음 사이에 음량의 차이가 있음. [아] / [아:]
- $\varepsilon$  전설 중모음 평순모음. 전설고모음 [ɪ]에 근접한 ‘에’로 단모음. [에]
- $\eta$  전설 중모음 평순모음. 전설고모음 [ɪ]에 근접한 ‘에’로 장모음. [에:]
- $\iota$  전설 중모음 평순모음. [i]에 근접한 ‘이’이고 장모음과 단모음 사이에 음량의 차이가 있음. [이] / [이:]
- $o$  후설 중모음 원순모음. 후설저모음 [ɔ]에 근접한 ‘오’로 단모음. [오]
- $\omega$  후설 중모음 원순모음. 후설저모음 [ɔ]에 근접한 ‘오’로 장모음. [오:]
- $\upsilon$  전설 고모음 원순모음. 전설 고모음 [y]에 근접한 소리 ‘위’로 이중 모음이 아니라 단순 모음이며, 장모음 단모음이 음량 차이가 있음. [위] / [위:]

## 4. 신약성경 그리스어 자역의 한글 표기 방식

신약성경 그리스어에서 한글로 번역할 때 발생하는 자역은 세 가지 경우로 볼 수 있다. 첫째, 인명 고유 명사다. 둘째는 지명 고유 명사다. 셋째, 단어나 구 또는 문장의 자역이다. 마태복음에 나타나는 몇 가지 예는 다음과 같다. 인명 고유 명사의 경우, Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, Ἰούδας, Φαρές, Ζαρά, Θαμάρ, Ἑσρώμ, Ἀράμ, Ἀμιναδάβ, Ναασών, Σαλμών, Ραχάβ, Βοός/Βόες,

42) 이상일, “비교재구와 내적재구 방법론을 통한 신약성경 헬라어의 모음 음가 재구”에 자세한 토론이 있다.

43) 이상일, “비교재구와 내적재구 방법론을 통한 신약성경 헬라어의 모음 음가 재구”, 96-97.

Ῥούθ, Ἰωβήδ, Ἰεσσαί, Δαυείδ/Δαυίδ, Σολομών, Ῥοβοάμ, Ἀβιά, Ἀσάφ, Ἰωσαφάτ, Ἰωράμ, Ὀζείας/Ὀζίας, Ἰωάθαμ, Ἰαχάζ, Ἐζεκίας, Μανασσῆς, Ἀμός, Ἰωσείας, Ἰεχονίας, Σαλαθιήλ, Ζοροβάβελ, Ἀβιούδ, Ἐλιακείμ, Ἀζώρ, Σαδώκ, Ἀχείμ/Ἀχίμ, Ἐλιούδ, Ἐλεάζαρ, Μαθθάν/Μαθτάν, Ἰακώβ, Ἰωσήφ, Ἰησοῦς, Μαρία 등이 있고, 두 번째 지명의 예로는 Βηθλέεμ, Ἰουδαίαις, Γαλιλαία, Ἱεροσόλυμα 등이 있다. 세 번째 예로는 Ἐμμανουήλ, ἡλι ἡλι λεμα σαβαχθاني, κορβανᾶν 등이 있다.

#### 4.1. 한글의 외래어 표기법

신약성경 그리스어 자역 방식과 관련해서 먼저 고려해야 할 것이 있다. 고유 명사가 아닌데도 그리스어로 자역한 경우가 있다.<sup>44)</sup> 신약성경 그리스어 자역의 경우, 많은 경우에 아랍어, 히브리어, 라틴어가 원천 언어이고, 그리스어가 수용 언어인 자역이다. 마태복음을 예로 들면, ἡλι ἡλι λεμα σαβαχθاني, κορβανᾶν, γέενναν, ἀμήν, ὠσαννά, μαμμωνᾶς, πάσχα, ῥαββί, ῥακά, σάββατον, σάτον, κῆνσος, κοδράντης, κουστωδία 등이 있다. 이럴 경우, 그리스어의 번역을 최대한 반영할 필요가 있다. 그리스어로 자역한 것으로는, ἡλι ἡλι λεμα σαβαχθاني, κορβανᾶν, γέενναν, αμην, ὠσαννά, μαμμωνᾶς, πάσχα, ῥαββί, ῥακά, σάββατον, σάτον, κῆνσος, κοδράντης, κουστωδία 등이 있다. 한글 성경에서 번역한 경우는 γέενναν(지옥불), σάτον(말), κῆνσος(세금), κοδράντης(꾼), σάββατον(안식일), ἀμήν(진실로), μαμμωνᾶς(재물), πάσχα(유월절), κουστωδία(경비병)가 있지만, 그리스어처럼 한글로도 자역을 하는 것이 나은 경우는 ἀμήν(진실로)이 있다.<sup>45)</sup>

국립국어원에서는 외래어 표기법과 관련하여 아래와 같이 다섯 가지 표기의 원칙을 규정하고 있다.<sup>46)</sup>

제1항 외래어는 국어의 현용 24 자모만으로 적는다.

제2항 외래어의 1 음운은 원칙적으로 1 기호로 적는다.

44) 이것은 문학 양식과 관련이 깊다고 생각한다. 필자는 이러한 것을 언어 코드 전환 (codeswitching)으로 보는데, 이에 대한 자세한 설명은 Sang-II Lee, “Codeswitching”, Tom Thatcher, et al., eds., *The Dictionary of the Bible and Ancient Media* (London; New York: Bloomsbury, 2018), 51-52; 보다 자세한 논의는 Sang-II Lee, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context*, 8장을 보라.

45) ‘아멘’(ἀμήν)의 경우, 복음서들이 자역한 것은 자역한 대로, 번역한 것은 번역한 대로 두는 것이 낫다고 생각한다. 자세한 토론은 다음 논문을 참조하라. 이상일, “예수의 아멘의 이중 언어적 기원: 예수말씀의 진정성 판단 기준과 관련하여”, 『신약논단』 20:4 (2013) 855-891.

46) 국립국어원, “외래어 표기법”, [https://www.korean.go.kr/front/page/pageView.do?page\\_id=P000105&mn\\_id=97](https://www.korean.go.kr/front/page/pageView.do?page_id=P000105&mn_id=97) (2020. 2. 29.).

제3항 받침에는 ‘ㄱ, ㄴ, ㄷ, ㅁ, ㅂ, ㅅ, ㅇ’만을 쓴다.

제4항 파열음 표기에는 된소리를 쓰지 않는 것을 원칙으로 한다.

제5항 이미 굳어진 외래어는 관용을 존중하되, 그 범위와 용례는 따로 정한다.

국립국어원에서 제시한 표기 원칙과 관련하여 가장 문제가 되는 것은 파열음 표기로 보인다. 국립국어원은 외래어 표기법에 대하여 일반 원칙으로 영어와 국제 음성 문자를 중심으로 표기한다. 민경식은 제안하기를, 오늘날 우리가 원음을 알 수 없고, 언어 간의 음성 체계의 차이로 정확하게 자역하는 것은 불가능하므로 ‘무성 파열음 표기에서 된소리 사용 지양’을 따라야 한다<sup>47)</sup>고 한다. 그러나 앞에서 살펴보았듯이, 언어학의 발전으로 음성 재구가 어느 정도 가능해져서 비교 재구와 내적 재구 방법론을 통해 보다 원음에 가까운 음성으로 재구하는 것이 가능하므로 된소리와 거센소리를 구별할 필요가 있다.

둘째, 삼항 대립 체계가 한글에 맞다. 다른 언어와는 달리 파열음 삼항 대립 체계를 가지고 있는 언어가 세계적으로 별로 없다. 한글을 제외한 대부분의 언어에서 된소리는 거센소리의 변이음(allophone) 정도로 분류되어 IPA에서나 국제 음성학회에서도 ‘된소리’ 자체에 대한 독자적인 연구는 관심도가 떨어지는 것처럼 보인다. 왜냐하면, 변이음은 한 언어의 음운 목록에 포함되지 않기 때문이다. 앞에서 살펴보았듯이, 신약성경 그리스어와 한국어의 경우 독특한 점은 파열음의 경우 거센소리와 된소리가 변별력을 가진다는 점이다. 흥미롭게도, 예사소리, 거센소리, 된소리로 나누어지는 파열음 삼항 대립 체계에 대하여 한국으로 파송되어 가르쳤던 외국인 선교사 구두인은 다음과 같이 말한다.<sup>48)</sup>

우리가 희랍 사람이 3백년까지  $\phi$ 를 ‘ $\phi$ ’처럼 하고  $\theta$ 를 ‘ $\theta$ ’처럼 하고  $\chi$ 를 ‘ $\chi$ ’처럼 발음했다고 잘 알고 있다는 것입니다. 그래서 희랍어를 공부하는 한국학생은 이 글자를 영어의 f와 th와 독일어의 ch와 같이 발음하면은, 그 어려운 일을 하려고 아무리 애를 써도, 잘못하는 것 외에 아무 것도 성공하지 못합니다. ‘ $\phi$ ’과 ‘ $\theta$ ’과 ‘ $\chi$ ’과 같은 발음은 한국 학생에게 더 쉬울 뿐 아니라, 또한  $\phi$ 와  $\theta$ 와  $\chi$ 의 정확한 발음입니다.

47) 민경식, “성서 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 188. 그는, “원천언어와 수용언어 사이의 본래적인 음성학적 차이로 인해 원음주의는 애초부터 적절하게 실현될 수 없다. 2,000년 전의 그리스어 발음을 되찾는다 해도 그 당시의 그리스어 발음을 우리말로 그대로 적는다는 것은 가능하지 않기 때문이다.”라고 하였다.

48) 구두인, “希臘語와 韓國語發音의 比較”, 「神學論壇」 7 (1962), 110.

구두인은 그리스어의 파열음 체계에 있어서 삼항 대립 체계가 보다 설득력이 있으며, 한국어도 삼항 대립 체계이니 굳이 한글 음성 체계와 맞지 않는 서구 신학자들이 제안한 이항 대립 체계를 따르는 것은 불합리함을 말하고 있다. 그런 점에서 그리스어 모음 ‘u’의 표기와 관련한 박정수의 주장은 의미가 있다. 그는, “국립국어원의 용례가 모두 ‘u’를 이로 표기하고 있다는 점인데 이것은 외래어 표기법 제정 과정에서 서양고대사나 고전문헌학, 신약학 분야의 전문가들의 의견을 수렴하여 개정하도록 해야 한다”<sup>49)</sup>라고 제안하였다. 신약성경 그리스어는 파열음의 경우도 삼항 대립 체계로 기술하지 않을 경우, 자음들 사이의 변별력이 떨어져 표기 자체가 불명료하며, 불완전해진다. 따라서 전문가들이 함께 모여 외래어 표기법에 대해 심도 깊은 토론이 필요하다.

신약성경 그리스어의 파열음의 경우 한글과 같이 변별력을 가지고 있기 때문에 한글 맞춤법 외래어 표기법에서 고전 그리스어나 코이네 그리스어 그리고 신약성경 그리스어의 표기법에서 부기로 추가해야 할 필요가 있음을 제안한다. 물론 표기의 원칙 5항에서 말하듯이, 이미 굳어진 그리스어 외래어들은 급격하게 바꿀 필요는 없다. 그러나 병기하는 방식을 통하여 필요한 것은 점진적으로 수정해 나가는 것이 바람직하다.

## 5. 마태복음의 그리스어의 한글 자역에 대한 예

자음 채구와 모음 채구를 바탕으로 마태복음에 나오는 인명 고유 명사를 그대로 자역할 경우, 다음과 같다.

Ἀβραάμ 아브라암, Ἰσαάκ 이사악, Ἰακώβ 야콥, Ἰούδας, 유다스, Φαρές 파레스, Ζαρά 자라, Ἐσρώμ 에스롬, Ἀράμ 아람, Ἀμιναδάβ 아미나답, Ναασσών 나아손, Σαλμών 살몬, Ῥαχάβ 라잡, Βοόζ 보오즈, Ῥούθ 룿, Ἰωβήδ 요벳, Ἰεσσαί 옛사이, Δαυεῖδ 다우에잇, Σολομών 솔로몬, Ῥοβοάμ 호로보암, Ἀβιά 아비아, Ἀσάφ 아삽, Ἰωσαφάτ 요사팻, Ἰωράμ 요람, Ὀζεῖας 오제이아스, Ἰωάθαμ 요탐, Ἄχαζ 아카즈, Ἐζεκίας 에제키아스, Μανασσῆς 마나세스, Ἀμός 아모스, Ἰωσείας 요세이아스, Ἰεχονίας 예코니아스, Σαλαθιήλ 살라티

49) 박정수, “신약성경 그리스어 외래어 표기 방식에 대한 제안과 그 적용”, 「신약논단」 20:2 (2013), 558.

엘, Ζοροβάβελ 조로바벨, Ἀβιούδ 아비웃, Ἐλιακείμ 엘리아께임, Ἀζώρ 아조르, Σαδών 사독, Ἀχείμ 아케임, Ἐλιούδ 엘리웃, Ἐλεάζαρ 엘레아잘, Μαθθάν 맛탄, Ἰακώβ 야콥, Ἰωσήφ 요셉.

물론, 위의 자역은 예를 든 것이고, 고유 명사의 경우, 몇 가지 기준에 의해 수정될 필요가 있다. 첫째, 가장 중요한 원칙은, 앞의 일반 명사와는 달리 인명이나 지명 고유 명사의 경우, 굳어진 외래어는 존중하는 것이 나으므로 그리스어 자역 자체보다는 히브리어 발음을 그대로 따르는 것이 바람직하다. 예를 들면, Ἀβραάμ 아브라함 → 아브라함, Ἰσαάκ 이사악 → 이삭, Ἰακώβ 야콥 → 야콥. 그 외 자역의 한글 표기 방식과 관련하여 몇 가지 첨언하면 다음과 같다.

둘째, 어미는 생략한다. Ἰούδας, 유다스 → 유다, Ἰησοῦς 예수스 → 예수.

셋째, 모음 자역에서 단모음과 장모음 그리고 같은 종류의 중첩 모음이 있을 경우, 변별력이 있을 경우를 제외하고는 구별하지 않는다. Σολομών 솔로몬, Ἑσρώμ 에스롬, Ναασών 나아쏰 → 나손.

넷째, 받침에는 ‘ㄱ’, ‘ㄴ’, ‘ㄷ’, ‘ㄹ’, ‘ㅂ’, ‘ㅇ’만 사용한다. 예를 들면, Ἰωσήφ 요셉 → 요셉.

다섯째, 파열음은 삼항 대립 체계로 한다. Ἐλιακείμ 엘리아께임, Ἐζεκίας 에제키아스. 물론 이 경우도 인명이므로 구약 히브리어를 따르는 것이 낫다.

여섯째, σ의 경우 된소리 ‘ㅍ’보다는 ‘ㅍ’을 쓴다. Σολομών 솔로몬 → 솔로몬.

## 6. 결론

이 논문은 내적 재구 방법을 통한 자음 재구와 내적 재구 방법과 비교 재구 방법을 통한 모음 재구를 통한 신약성경 그리스어 외래어의 한글 자역에 대하여 살펴보고 예를 제시하였다. 첫째, 한글 자역에서 가장 중요한 것은 원천 언어의 자모의 음가에 대하여 언어학적으로 보다 정확하게 규명하는 것이다. 외래어 표기법을 만들 때 가장 중요한 것은 원천 언어의 자모의 음가이기 때문이다. 둘째, 신약성경 그리스어는 동일한 시대의 헬레니즘 그리스어(Hellenistic Greek)의 자모와 발음이 유사하다. 사회언어학이나 방언학적인 변이를 수용하여 헬레니즘 시대의 그리스어는 하나의 음가로 설명할 수 있다. 그런 점에서 헬레니즘 시대에 기록되어 전해져 오는 수많은 헬레니즘 그리스어 작품들의 자역에도 동일한 기준을 제시할 수 있을 것이



다. 셋째, 신약성경의 인명 고유 명사와 지명 고유 명사 그리고 일반 낱말들의 자역의 표기를 보다 정확하게 할 수 있다. 신약성경에는 수많은 인명, 지명, 그리고 일반 낱말 자역이 나온다. 이미 굳어진 것이나 구약 히브리어의 그리스어 자역은 그대로 두더라도, 그렇지 않을 경우 최대한 원어에 가까운 자역으로 시간을 두고 바꾸어 나가야 한다. 넷째, 칠십인역 그리스어는 헬레니즘 그리스어에 속한다. 칠십인역에 나오는 자역을 새롭게 재구된 그리스어 자모 음역을 통하여 음가를 대응시킴으로써 일관되게 자역하는 것이 필요하다. 칠십인역은 한글로 아직 완전히 번역되지 않았다. 번역되기 전에 신약성경 그리스어의 자역 표기법을 함께 토론해 볼 수 있다. 다섯째, 그리스어와 한국어 파열음의 삼항 대립 체계는 세계 언어들에서 흔하지 않다. 그런 점에서 그리스어 외래어 표기에서 파열음은 삼항 대립 체계로 표기하는 것이 낫다.

<주제어>(Keywords)

신약성경 그리스어, 외래어 표기법, 음성 재구, 삼항 대립, 자역.

New Testament Greek, foreign word transliteration, sound reconstruction, ternary opposition, transliteration.

(투고 일자: 2020년 1월 31일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 20일)

<참고문헌>(References)

- 구두인, “希臘語와 韓國語發音의 比較”, 「神學論壇」 7 (1962), 107-116.
- 김방한 외, 『일반언어학』, 서울: 형설, 1992.
- 드 소쉬르, 페르디낭, 『일반언어학 강의』, 김현권 역, 서울: 지식올만드는지식, 2012.
- 민경식, “성서 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 「신약논단」 17:1 (2010), 177-200.
- 박동현, “개역 한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 「성경원문연구」 8 (2001), 106-157.
- 박동현, “개역 한글판 구약전서의 고유명사 음역 일부 통일 제안”, 「성경원문연구」 11 (2002), 68-89.
- 박정수, “신구약중간사와 관련된 번역용어, 그리스어 인명표기 및 유대교 문헌 표기법 통일제안”, 「신약논단」 20:2 (2013), 537-571.
- 블랙, 데이빗 앨런, 『신약성경 헬라어와 일반 언어학』, 이상일 역, 서울: 총신대학교출판부, 1998.
- 슬로우트, 클레어, 테일러, 샤론 헨더슨, 호어드, 제임스, 『음운학 개설』, 이현복, 김기섭 역, 서울: 탐구당, 1983.
- 웰스, 존, 콜슨, 그레타, 『음성학: 이론과 실제』, 이현복 편역, 서울: 탐구당, 1982.
- 이봉형, 『차용어 음운론』, 서울: 한국문화사, 2013.
- 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 「성경원문연구」 42 (2018), 68-89.
- 이상일, “비교재구와 내적재구 방법론을 통한 신약성경 헬라어의 모음 음가 재구”, 「신약연구」 18:1 (2019), 79-103.
- 이상일, “예수의 아멘의 이중언어적 기원: 예수말씀의 진정성 판단 기준과 관련하여”, 「신약논단」 20:4 (2013), 855-891.
- 이정민, 배영남, 김용석, 『언어학 사전』, 서울: 박영사, 2003.
- 조성식, 『영어학 사전』, 서울: 신아사, 1990.
- Allen, S., *Vox Graeca: A Guide to the Pronunciation of Classical Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Argyle, A. W., *An Introductory Grammar of New Testament Greek with Exercises*, London: Hodder & Stoughton, 1965.
- Bywater, I., *The Erasmus Pronunciation of Greek and its Precursors Jerome Alexander Aldus Manutius Antonio of Lebrixa*, London: Henry Frowde, 1908.
- Carr, P., *Phonology*, London: Macmillan, 1993.

- Crystal, D., *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 6th ed., Oxford: Blackwell, 2008.
- Dana, H. E. and Mantey, J. R., *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York: MacMillan, 1927.
- Dillon, M., “The Erasmian Pronunciation of Ancient Greek: A New Perspective”, *The Classical World* 94:4 (2001), 323-334.
- Duff, J., *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Fromkin, V. and Rodman, R., *An Introduction to Language*, Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston, 1988.
- Goodwin, W. W., *A School Greek Grammar*, London: Macmillan, 1899.
- Green, S. G., *Handbook to the Grammar of the Greek Testament*, London: Religious Tract Society, 1912.
- Hall, T. D., *A First Introduction to the Greek Testament*, London: John Murray, 1893.
- Hyman, L. M., *Phonology: Theory and Analysis*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975.
- Jay, E. G., *New Testament Greek: An Introductory Grammar*, London: SPCK, 1965.
- Jeffers, R. J. and Lehiste, I., *Principles and Methods for Historical Linguistics*, Cambridge; MA/London: The MIT Press, 1979.
- Ladefoged, P., *Vowels and Consonants: An Introduction to the Sounds of Language*, Oxford: Blackwell, 2001.
- Lee, Sang-Il, “Codeswitching”, Tom Thatcher, et al., eds., *The Dictionary of the Bible and Ancient Media*, London; New York: Bloomsbury, 2018, 51-52.
- Lee, Sang-Il, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language*, BZBW 186, Berlin; Boston: de Gruyter, 2012.
- Machen, G., *New Testament Greek for Beginners*, New York: MacMillan, 1923.
- McMahon, A., *An Introduction to English Phonology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.
- Moore N. F., *Remarks on Pronunciation of the Greek Language*, New York: James Eastburn, 1819.
- Moulton, J. H., *An Introduction to the Study of New Testament Greek*, London: Charles H. Kelly, 1914.
- Moulton, J. H. and Howard, W. F., *A Grammar of New Testament, II: Accidence and Word Formation*, Edinburgh: T&T Clark, 1919-1929.

Nolland, J., *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Osborne, G. R., *Matthew*, ZECNT, Grand Rapids: Zondervan, 2010.

Rogers, H., *The Sounds of Language: An Introduction to Phonetics*, London/New York: Routledge, 2013.

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

<Abstract>

**On Korean Transliteration of Transliterated Words  
in New Testament Greek and Its Application:  
Focused on the Gospel of Matthew**

Sang-Il Lee  
(Chongshin University)

There are many words from Hebrew, Aramaic, and Latin in the New Testament literature transliterated in Greek such as local proper nouns, personal proper nouns, and common nouns or phrases. This paper has a focus on Korean transliteration of the transliterated loanwords in Greek. To transliterate Greek into Korean, we should first decide on the sound values of the source language (Greek). I have already submitted two previous papers on the reconstructed sound values of consonants and vowels of the New Testament Greek through internal and comparative reconstruction methods. After reconsidering the reconstructed sound values, I suggested revision of some cases in this paper. As for the plosives of New Testament Greek, I especially advocated the ternary opposition structure rather than the binary one:  $\beta$  bilabial voiced plosive,  $\delta$  alveolar voiced plosive,  $\gamma$  palatal voiced plosive,  $\pi$  bilabial unaspirated voiceless plosive,  $\tau$  alveolar unaspirated voiceless plosive,  $\kappa$  palatal unaspirated voiceless plosive,  $\phi$  bilabial aspirated voiceless plosive,  $\theta$  alveolar aspirated voiceless plosive, and  $\chi$  palatal aspirated voiceless plosive.

Based on Korean transliteration principles announced officially by the National Institute of Korean Language, I carefully transliterated the reconstructed sound values of vowels and consonants of New Testament Greek into the Korean language. Taking a further step, I suggested that the binary opposition structure of the plosives of New Testament Greek should be replaced by the ternary one for the Greek loanword orthography.

Finally, I exemplified Korean transliteration of some transliterated words in the Gospel of Matthew, and presented that we need to take six points into consideration when transliterating Greek loanwords into Korean. First, we need to follow the pronunciation of the Old Testament in Hebrew rather than the transliteration of the New Testament in Greek in case of popular personal proper

nouns and local proper nouns. Second, endings are to be deleted. Third, we do not need to make a distinction among short, long, and nested vowels except for their distinctiveness when transliterating them. Fourth, only ‘ㄱ’, ‘ㄴ’, ‘ㄷ’, ‘ㄹ’, ‘ㅁ’, ‘ㅂ’, and ‘ㅇ’ can be used as final consonants. Fifth, plosives should be transliterated from the perspective of the ternary opposition structure, it is admitted that we have to follow the Hebrew spelling. If the names are not popular, they could be gradually changed. Lastly,  $\sigma$  can be transliterated using ‘ㅅ’ not with ‘ㅆ’.

## 바티칸 페르시아어 마태복음 필사본 Vat. Pers. 4

— 13~14세기 페르시아어 성경 번역본들과의 관계성 연구 —<sup>1)</sup>

곽문석\*

### 1. 몽골 제국 일칸국에서의 성경 번역들

1256년 몽골 제국 시기에 칭기스칸의 손자 훌레구(Hulegu)는 현재의 이란 지역에 일칸국(Ilkhanate)을 건립하였다. 이 곳에서는 13-14세기 동안 여러 차례에 걸쳐 페르시아어로 성경 번역이 시도되었다. 지금까지 알려진 바로는 적어도 4개의 다른 페르시아어 복음서 번역본들이 존재한다. 지금까지 이들 사본들은 문명교류문헌 연구에서도, 신약 사본학 연구에 있어서도 거의 주목받지 못하고 있었다. 하지만 20세기 중반에 이들 문헌들이 적어도 신약 사본학계에서만큼은 주목 받기 시작했다. 1951년 메시나(G. Messina)에 의해 이탈리아 메디치(Medici) 가문의 도서관에 소장되어 있던 페르시아어 디아테사론(Diatessaron)의 비평본과 이탈리아어 번역이 출판된 것이다.<sup>2)</sup> 이 필사본이 2세기 타티안(Tatian)에 의해 편집된 디아테사론

\* 안양대학교에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 안양대학교 HK교수. [genrev@hanmail.net](mailto:genrev@hanmail.net). 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 HK+사업의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2019S1A6A3A03058791).

- 1) 본 논문의 주요 내용은 2019년 11월 22일에 서울대학교에서 ‘서울대학교 서양고전학연구소’와 ‘대한성서공회 성경원문연구소’가 공동 주최한 협력 심포지엄 “고전 번역과 성경 번역”에서 발표된 자료를 바탕으로 수정 및 보완한 것임.
- 2) G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, Biblica et Orientalia 14 (Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1951). 메시나(G. Messina)의 연구서를 참조하라: G. Messina, *Notizia su un Diatessaron Persiano tradotto dal Siriaco*, Biblica et Orientalia 10 (Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1943).

과 관련된 문헌 전승 역사를 연구하기 위한 중요한 증거로 여겨지면서 사본학계에 주목을 받게 되었다.<sup>3)</sup> 이 문헌은 페르시아어 디아테사론 전통이 5세기 이전 고대 시리아어 복음서 전통과 연관이 있을 뿐 아니라, 고대 디아테사론 본문 전통들의 흔적을 간직하고 있다는 점에서 중요하다. 이 문헌을 기반으로 한 신약 본문의 전승 역사에 대한 연구는 고대 그리스도인들의 동방 이동 경로를 밝히는 실마리를 제공할 것이다. 이 경로의 규명은 실크로드를 통한 동서문명교류사 연구에 더하여 이 연구에 ‘크리스천 로드(Christian Road)’의 가능성을 제시하고 연구할 수 있는 중요한 근거가 된다. 하지만 메시나의 연구 이후, 많은 논문과 출판물에서 메시나의 연구 성과가 인용되었음에도 불구하고, 다른 페르시아어 복음서에 대한 연구는 주목받지 못했다. 그 이유는 이 문헌들이 고대 시리아어 역본들의 흔적을 간직하고 있지 않은 5세기 이후 시리아어 역본인 페쉬타(Peshitta)의 번역본이거나, 그리스어 복음서의 문자적 번역본 또는 개정본이라는 견해 때문이었다.<sup>4)</sup> 즉 이들 중세 페르시아어 복음서들이 디아테사론 전통이나 고대 시리아어 역본들과는 관련이 없다는 것이다. 하지만 필자는 최근 연구에서 이러한 견해와는 달리, 이 문헌들 중 일부는 페쉬타 이전의 고대 시리아어 복음서들의 독법은 물론, 디아테사론 전통들과 밀접한 관련이 있다는 증거들을 제시하였다.<sup>5)</sup> 이러한 연구의 연장선상으로, 본 연구에서는 중세 페르시아어 복음서 필사본들 중에서 가장 주목받지 못했던 필사본을 분석할 것이다. 지금까지 본격적인 연구가 이루어지지 않고 있었던 바티칸의 페르시아어 마태복음 필사본 Vat. Pers. 4가 그것이다. 이 사본의 특정 본문을 관독하고 번역한 결과를 가지고 이 바티칸 필사본도 다른 페르시아어 사본들과 매우 밀접한 관련을 가지고 있다는 증거들을 제시할 것이다. 이 증거들은

- 
- 3) Bruce M. Metzger, “Tatian’s Diatessaron and a Persian Harmony of the Gospels”, *Journal of Biblical Literature* 69:3 (1950), 261-280. 디아테사론 전통의 종합적 연구로는 다음을 참조하라: William L. Petersen, *Tatian’s Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 25 (Leiden: Brill, 1994).
- 4) 1657년 월튼(B. Walton)에 의해 출판된 14세기 페르시아어 복음서 사본에 대한 시몽(Richard Simon)의 비평은 다음을 참조하라: Richard Simon, *Histoire Critique des Versions du Nouveau Testament: où l’on fait connaître quel a été l’usage de la lecture des livres sacrés dans les principales Eglises du monde* (Rotterdam: chez Reinier Leers, 1690), 205. 메츠거(Bruce M. Metzger)는 이 복음서의 저본이 페쉬타라고 규정했다: Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament, Their Origin, Transmission and Limitations* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 277. 토마스(Kenneth J. Thomas) 또한 메츠거의 주장을 따르고 있다: Kenneth J. Thomas, *A Restless Search: A History of Persian Translations of the Bible* (Atlanta: SBL Press, 2015).
- 5) 자세한 내용은 필자의 박사학위 논문과 관련된 논문을 참조하라: 광문석, “13세기 페르시아어 사복음서 연구-『Pococke 241』 사본의 마태복음을 중심으로-”, 박사학위논문 (안양대학교, 2018); 광문석, “13-14세기 몽골 일칸국의 페르시아어 복음서 역본들의 역사성과 유사성”, 『교회사학』 14 (2017), 109-139.



이 문헌이 간직하고 있는 독법들의 고대성, 즉 디아테사론과 고대 시리아어 역본들과의 관련성에 대한 것이다.

## 1.1. 페르시아어 복음서 사본들

### 1.1.1. 페르시아어 디아테사론(PerD)

지금까지 알려진 페르시아어 복음서 번역들은 4가지가 존재한다. 우선 앞서 언급한 페르시아어 디아테사론이 있다. 이 문헌은 일칸국의 수도였던 타브리즈(Tabriz)에서 1295년~1300년대 초에 번역되었다. 메시나에 의해 이탈리아어 번역과 함께 비평정본이 1951년에 출판되었다. 이후 많은 학자들이 이 연구서를 참조해서 디아테사론 연구를 진행하고 있다. 하지만 메시나의 이탈리아어 번역에서는 반복되는 단어의 번역을 생략하거나, 문자적 번역이 아닌 그리스어 본문에 영향을 받은 번역문이 발견된다. 이로 인해 페르시아어를 알지 못하는 학자들은 잘못된 판단을 할 수 있으며, 저본의 원문을 재구성하고 문헌 전승 과정을 추적하는 데 한계가 있다. 보다 문자적인 현대어 번역이 필요한 이유라 할 수 있겠다.

### 1.1.2. 바티칸 페르시아어 마태복음 필사본(Per4)

이 필사본 Vat. pers. 4는 바티칸 도서관에 보관되어 있으며, 81개의 낱장(fols. 81)으로 구성되어 있다. 또한 1312년에 필사되었으며, 가장 이른 시기에 번역된 페르시아어 복음서로 알려져 있다. 4복음서 중 오로지 마태복음만 페르시아어로 번역되어 있다. 이 필사본에 연구는 전무하며, 번역이나 단독 연구서는 없다.

### 1.1.3. 휠록(Abraham Wheelocke)의 페르시아어 복음서(PerWh)

이 문헌은 1318년에 필사된 것으로 타브리즈 동쪽 우루미아(Urumieh) 호수 근처 지역에서 번역된 것으로 알려져 있다. 1657년 휠록에 의해 라틴어 번역과 함께 출판되었고,<sup>6)</sup> 그리스어 본문을 바탕으로 번역되었다. 하지만 본문의 독법들과 용어들은 페르시아어 디아테사론 등의 다른 페르시아어 복음서 번역본들과 밀접한 관계가 있다. 또한 시리아어 본문들과의 연관성도 보인다. 이 문헌 역시 연구된 자료가 거의 없다.

6) Abraham Wheelocke, *Quatuor Evangeliorum Domini Nostri Jesu Christi: Versio Persica Syriacam & Arabicam suavissimè redolens: ad verba & mentem Graeci textus fideliter & venustè concinnata* (London: Jacobi Flesheri, 1657).

#### 1.1.4. 월튼(B. Walton)의 페르시아어 복음서(PerW)

이 복음서는 1341년에 필사되었지만, 아마도 그 이전에 번역본이 존재하고 있었을 것이다. 이 복음서는 타브리즈 출신에 의해 필사되었다. 월튼에 의해 1657년에 라틴어 번역과 함께 출판되었다.<sup>7)</sup> 하지만 라틴어 번역본의 오역이 보이고 문자적인 번역을 시도하지 않은 단점이 있다. 이러한 단점 때문인지, 18세기에 보데(C. A. Bode)에 의해 다시 한번 라틴어로 번역되었다.<sup>8)</sup> 이후 19세기에 말란(S. C. Malan)이 요한복음의 영어 번역을 출판하였다.<sup>9)</sup> 2017년 페르시아어 디아테사론과의 용어 사용에 대한 비교 연구 논문이 필자에 의해 출판되었다.<sup>10)</sup> 이후 2018년 필자에 의해 4복음서 중 마태복음의 비평정본과 고대 역본들과의 비교 연구가 출판되었다. 이 외에 다른 단독 연구서는 저술되지 않았다.

## 1.2. 바티칸 페르시아어 마태복음 필사본 연구사

앞서 언급했듯이 이 필사본은 본격적으로 연구된 적이 없다. 페르시아어 성경 번역사를 기술하고 있는 이란의 백과사전에서 토마스(Kenneth J. Thomas)와 바만(Fereyduh Vahman)은 이 필사본의 저본을 ‘아마도 시리아어’(probably from Syriac)일 것이라고 추측하였다.<sup>11)</sup> 이후 에스브룩(Michel van Esbroeck)도 성경 번역사에 대한 논문에서 토마스와 바만의 주장을 인용하며 시리아어 역본의 번역이라고 한 줄로 기술한 것이 이 필사본에 대한 연구의 전부라고 할 수 있다.<sup>12)</sup> 이들 모두 그 어떤 근거도 제시하지 않았

7) B. Walton, ed., *Biblia Sacra Polyglotta, Complectentia Textus Originales, Hebraicum, cum Pentateucho Samaritano, Chaldaicum, Graecum. Versionumque antiquarum, Samaritanae, Graecae LXXII Inter Chaldaicae, Syriacae, Arabicae, Aethiopicae, Persicae, Vulg. Lat. Quicquid comparari poterat. Cum Textuum, & Versionum Orientalium Translationibus Latinis* ..., vol. 5 (London: Thomas Roycroft, 1653-1657).

8) Christoph August Bode, *Evangelium secundum Matthaem ex versione Persici interpretis in Bibliis polyglottis anglicanis editum ex Persico idiomate in Latinum transtulit simulque de Persica IV. evangeliorum versione generatim praefatus est Christophorus Augustus Bodiuss*, 4 vols. (Helmstadii: Prostat in officina libraria I. C. Meisneri Bibliopol. Guelpherby, 1750-1751).

9) S. C. Malan, *The Gospel according to St. John, translated from the Eleven Oldest Versions except the Latin* (London: Joseph Masters, 1862).

10) 광문석, “13-14세기 몽골 일칸국의 페르시아어 복음서 역본들의 역사성과 유사성”.

11) Kenneth J. Thomas and Fereyduh Vahman, “BIBLE vii. Persian Translations”, *Encyclopaedia Iranica* (1989.12), accessed from 23 January 2020 from <http://www.iranicaonline.org/articles/bible-vii-orig>.

12) “Un evangile de Matthieu date de 1312-1313 et traduit du syriaque”; Michel van Esbroeck, “Les versions orientales de la Bible: une orientation bibliographique”, J. Krašovec, ed., *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 505.

다. 이후 다시 토마스는 2015년에 페르시아어 성경 번역사를 다룬 그의 단독 저서에서 앞선 주장과는 달리 저본이 그리스어본이라고 주장하였다. 그 근거로 주기도문 본문에서 동사가 문장 앞에 오기 때문이라고 기술한다.<sup>13)</sup> 하지만 근거 구절에 대한 페르시아어 본문이나 분석을 제시하지는 않았다. 따라서 설득력이 매우 약하다. 시리아어 또는 아랍어 주기도문 번역본들의 문장들도 동사가 앞에 나오는 경우가 많기 때문이다. 토마스는 여기에 더해서 다른 주장을 한다. 이 필사본에 사용된 용어들이 매우 독특하다는 것이다. 13-14세기 다른 페르시아어 복음서 사본들에서<sup>14)</sup> 찾을 수 없는 용어들이 발견된다는 것이다. 그 용어들은 다음과 같다: 세레(‘عماده[에마아데]’), 제자들(‘تلاميذ[탈라아미즈]’), 율법(‘توریت[토리아트]’), 회당(‘محافل[마하아펠]’), 성전(‘هيكل[헤이칼]’), 영광(‘بزرگوار[보조르그바아르]’), 복음(‘بشارت[베샤아라트]’), 제사장(‘کشیش[카쉬쉬]’), 겁 많은(‘ناکس[나아카스]’: 마태복음 5:22의 “μωπέ”[“미련한 놈”]의 번역어). 하지만 이 용어들이 이 필사본의 어느 폴리오(folio)의 어떤 구절에서 사용되고 있는지 그 근거 구절을 제시하지 않고 있다. 본 연구에서는 필사본을 토대로 토마스의 저본과 용어 사용 등에 대한 주장을 면밀하게 조사할 것이다. 이 연구를 바탕으로 토마스의 주장과 달리, 이 필사본은 다른 페르시아어 복음서들과 밀접하게 연결되어 있으며, 용어들을 공유하고 있다는 점을 밝힐 것이다. 또한 이러한 연구는 이후 다른 페르시아어 복음서들과 같이 이 바티칸 필사본도 고대 시리아어 역본과 디아테사론 본문 전통을 간직하고 있다는 주장을 할 수 있는 근거가 될 것이다.

## 2. 바티칸 필사본 본문 연구

### 2.1. 본문 비교 및 고대 역본들과의 관련성

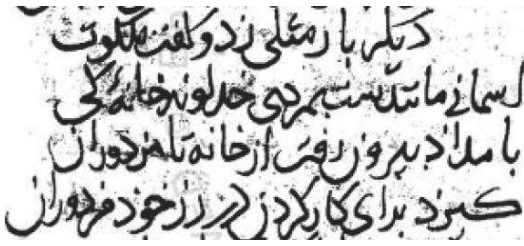
Per4가 간직하고 있는 페르시아어 성경 본문에 대한 연구는 지금까지 진행된 바가 없다. 이 자료의 문체나 구문 분석 그리고 해석을 통한 비교 연구는 전무하다. 본 장에서는 필사본 본문이 가지고 있는 특징과 역사성을 고증하기 위해서 일부 구절에 대한 비평본과 번역 및 다른 본문과의 비교를

13) Kenneth J. Thomas, *A History of Persian Translations*, 86.

14) 토마스는 “words not found in other contemporary translations”이라는 표현을 사용하고 있는데, 복음서 번역본들만을 의미하는 것인지, 혹은 다른 문서들 전체를 의미하는 것인지 알 수 없다.

시도해 보았다. 아래 제시된 예시들은 이러한 특징을 잘 보여주고 있다. 이들은 Per4가 13-14세기에 번역된 다른 페르시아어 번역본들과 매우 밀접한 관련이 있으며, 무엇보다도 본문의 표현과 독법에 있어서 PerD와 매우 유사하다는 것을 증명해 주고 있다.

예 1) 마태복음 20:1: Per4 fol. 49r



دیگر بار مثلی زد و گفت ملکوت اسمانی  
مانندست بمردی خداوند خانه کی بامداد  
بیرون رفت از خانه تا مزدوران گیرد  
다시 한번 다른 비유를 드시고 말씀하  
시니, 천국은 일꾼들을 데려오기 위해  
아침에 집에서 밖으로 나간 집의 주인  
인 한 남자와 같다.

Per4는 마태복음 20:1 앞에, 다른 판본들과 역본들이 가지고 있지 않은, 독특한 구문을 포함하고 있다. 첫 문장에 “دیگر بار مثلی زد و گفت”(다시 한번 다른 비유를 드시고 말씀하시다)라는 구문이 첨가되어 있다.<sup>15)</sup> 이 구문과 동일한 형태를 가지고 있는 역본은 PerD이다. 이 첨가된 구문은 PerD가 다른 두 역본들 보다 Per4와 더 관련성이 있음을 잘 보여 준다.

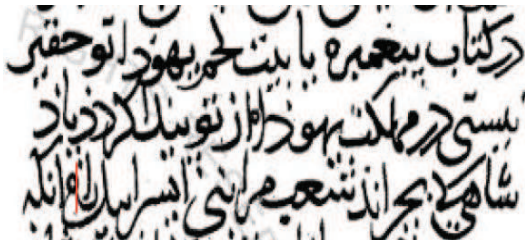
<p>PerD III.27<sup>16)</sup></p>	<p>دیگر مثل زد و گفت ملکوت اسمان مانندست بمردی کدخدا که بامداد بدر آمد تا برای رز خود مزدوران بگیرد 다른 비유를 드시고 말씀하시니, 천국은 자신의 포도원으로 일꾼들을 데려오기 위해 아침에 밖으로 나간 주인인 한 남자와 같다.</p>
<p>PerW</p>	<p>ملکوت آسمان مانند است بمردی کدخدای که بامداد بدر آمد که برای باغ خود مردوران بگیرد 천국은 자신의 농장으로 일꾼들을 데려오려고 아침에 밖으로 나간 주인인 한 남자와 같다.</p>

15) 메시나는 이 첨가된 구문을 마 20:1에 포함시키지 않았다: “Propose un'altra parabola e disse: M 20,1 Il regno del cielo è simile ad un uomo signore di casa, che all'aurora uscì, affinché prendesse mercenari per la sua vigna” (G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, 227). 하지만 Per4에도 첨가되어 있으며, 단락의 제목도 아니기 때문에 20:1로 보아야 한다.

16) G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, 226.

PerWh	<p>پادشاهی اسمان مانندست بمردی کدخدای خانه که بیرون رفت بامداد تا بمزد گیرد فعله ار برای باغ خود</p> <p>천국은 자신의 농장으로 임금을 받는 일꾼들을 데려오기 위해 밖으로 나간 집의 주인인 한 남자와 같다.</p>
-------	--

예 2) 마태복음 2:6: Per4 fol. 3v



یا بیت لحم یهودا تو حقیر نیستی در مملکت یهودا از  
تو پیدا کردن پادشاهی که بچراند شعب مرا بنی  
اسرائیل را

오! 유대의 베들레헬아! 너는 유대의  
왕국 중에 작지 아니하도다. 네게서 한  
왕이 나타날 것인데 그는 내 백성 이스  
라엘의 아들들을 기르는 자가 될 것이다.

PerD I.717)	<p>ای بیت لحم <u>یهودا</u> نیستی کم در مملکت <u>یهودا</u> از تو پیدا شود پادشاهی که رعیت من اسرائیل را بچراند</p> <p>오! 너 <u>유대의 베들레헬아!</u> 너는 <u>유대의 왕국 중에</u> 작지 아니하도다. 네게 서 <u>한 왕이 나타날 것인데</u> 그는 내 백성 이스라엘을 기르는 자가 될 것이다.</p>
PerWh	<p>ای تو <u>ایت لحم زمین یهودا</u> نه تو <u>خوار در پادشاهان یهودا</u>، زیرا که از تو <u>بیرون آید پادشاهی</u> که بچراند امت من بنی اسرائیل را</p> <p>오! 너 <u>유대 땅 베들레헬아!</u> 너는 <u>유대의 왕들 중에</u> 천하지 아니하도다. 왜냐하면 네게서 <u>한 왕이 나올 것인데</u> 그는 내 백성 이스라엘의 아들들 을 기르는 자가 될 것이다.</p>
PerW	<p>تو نیز ای <u>بیت اللحم یهودا</u> نیستی کم در <u>ملکان یهودا</u> برای انک از تو <u>بدراید ملک اوست</u> که بچراند رعیت من اسرائیل را</p> <p>또 오! 너 <u>유대의 베들레헬아!</u> 너는 <u>유대의 왕들 중에</u> 작지 아니하도다. 왜냐하면 네게서 <u>왕이 나올 것인데</u> 그는 내 백성 이스라엘을 기르는 자 가 될 것이다.</p>

마태복음 2:6에서 그리스어 본문의 ‘베들레헬, 유대 땅아’(Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα)라는 구문과 Per4의 구문과의 다른 점이 발견된다. ‘땅’에 해당하는 단어가 생략되어 있다. 이러한 차이는 다른 두 개의 페르시아어 복음서에 서도 발견된다. 라틴어 불가타와 시리아어 하르켈 역본(the Harklean

17) G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, 24.

version)이<sup>18)</sup>, 각각 “terra”와 “**تُراب**”로<sup>19)</sup> 번역하고 있는 것과는 구별되는 특징이라고 할 수 있다. 하지만 PerWh은 그리스어 본문을 참고하고 있는 것으로 알려진 바와 같이, 이 단어에 해당하는 페르시아어 ‘자민’(زمین)을 가지고 있다.

Per4	PerD	PerW	PerWh
بيت اللحم يهودا 유대의 베들레헨아	بيت اللحم يهودا 유대의 베들레헨아	بيت اللحم يهودا 유대의 베들레헨아	ايت لحم زمين يهودا 유대 딸 베들레헨아

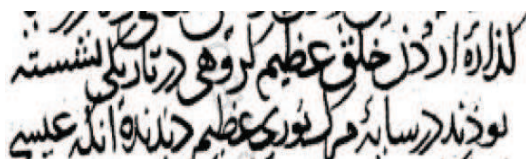
또한 그리스어 본문의 ‘유대 지도자들 중에’(ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰουδα)와 ‘다스리는 자가 나올 것인데’(ἐξελεύσεται ἡγούμενος)라는 표현들에서 ‘지도자’에 해당하는 단어가 Per4에서 ‘왕국’(مملكة)과 ‘왕’(ملك 또는 پادشاه)으로 번역되고 있다. 이러한 경향은 다른 페르시아어 본문들에서도 동일하게 나타나고 있다.

Per4	PerD	PerW	PerWh
در مملکت يهودا 유대의 왕국 중에	در مملکت يهودا 유대의 왕국 중에	در ملکان يهودا 유대의 왕들 중에	در پادشاهان يهودا 유대의 왕들 중에
پیدا کردن پادشاهی 한왕이 나타날 것인데	پیدا شود پادشاهی 한왕이 나타날 것인데	بدراید ملک 왕이 나올 것인데	بیرون آید پادشاهی 한왕이 나올 것인데

이 구문에서도 라틴어 불가타와 시리아어 하클레이안 역본이 지도자를 의미하는 “princeps”와 “dux” 그리고 “**ܡܘܕܝܚܝܢܐ**”로 번역하고<sup>20)</sup> 있는 것과는 구별된다.

페르시아어 복음서들이 공유하는 이 독특한 독법들은 공통 저본의 존재 혹은 상호 영향의 가능성을 시사한다.

예 3) 마태복음 4:16: Per4 fol. 7r



گروهی در تاریکی نشسته بودند در سایه  
مرگ نوری عظیم دیدند

어둠 안에 앉아 있던 무리가 죽음의 그늘 안에서 큰 빛을 보았다.

18) 시리아어 복음서를 바탕으로 7세기에 토마스 하르켈(Thomas Harqel)이 그리스어 본문을 참고해 개정한 역본.

19) J. White, *Sacrorum evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana, Tomus Primus* (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1778), 5.

20) Ibid..

PerD I.21 <sup>21)</sup>	ان خلق که در تاریکی نشسته اند در سایه مرگ نور عظیم دیدند 어둠 안에 앉아 있던 백성이 <u>죽음의 그늘 안에서</u> 큰 빛을 보았다.
PerWh	خلق نشسته در تاریکی روشنایی بزرگ دید و آنها که نشسته بودند در سایه مرگ روشنایی بر ایشان تافت 어둠 안에 앉아 있던 백성이 큰 빛을 보았고 <u>죽음의 그늘에</u> 앉아 있던 그들 빛이 그들에게 비추었다.
PerW	کسانی که در تاریکی نشسته اند عظیم نور دیدند و ایشان که در ولایت ستمگاه مرگ هستند روشنایی برای ایشان افروخته شد 어둠 안에 앉아 있던 사람들이 큰 빛을 보았고 <u>죽음의 폭정의 지역 안에</u> 있는 그들 빛이 그들에게 비추었다.

Per4는 그리스어 본문과 달리, 짧게 축약된 본문을 간직하고 있다. 이 축약 본문의 구조는 PerD와 일치한다. 하지만 두 사본의 본문이 단어의 배열과 표현법 등에서 완전히 일치하지 않는다는 점은 두 본문이 저본으로 삼고 있는 공통된 문헌의 존재 가능성을 보여준다. 또 그리스어 ‘죽음의 땅과 그늘 안에’(ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου)가 라틴어 역본에 ‘죽음의 지역과 그늘 안에’(in regione et umbra mortis)로 번역된 것과 달리, PerW 외 모든 페르시아어 역본에 ‘죽음의 그늘’(سایه مرگ)로 번역되었다.

PerD	Per4	PerWh
در سایه مرگ 죽음의 그늘 안에	در سایه مرگ 죽음의 그늘 안에	در سایه مرگ 죽음의 그늘 안에

예 4) 마태복음 13:35: Per4 fol. 32v

گفت تا تمام شود آنچه پیغمبر فرمود که  
دهن بمثلها کشاید و میدانم نهانها کی پیش  
از آفریدن عالم بود آنکه ایشان را هر دو در خانه

تا تمام شود آنچه پیغمبر فرمود که دهن بمثلها کشاید  
و نهانها کی پیش از آفریدن عالم بود ...

선지자가 명령했던 바가 이루어지도록 하기 위함이다. 곧 내가 비유로 입을 열고, 세상의 창조보다 이전에 있었던 비밀들을...

21) G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, 44.

PerD III.19 <sup>22)</sup>	<p>تا تمام شود آنچه پیغمبر فرمود نبوت دهن من بمثلها بگشایم و نهانها که پیشتر از بنیاد خلق بود اشکارا کنم</p> <p>선지자가 명령했던 바가 이루어지도록 하기 위함이다. 예언: 내가 비유로 나의 입을 열고, <u>세상의 설립 보다 더 이전에</u> 있었던 비밀들을 드러내리라.</p>
PerWh	<p>تا تمام شود آنچه گفته است پیغمبر انکه گفت دهن خود گشایم بمثلها و پیدا کنم پنهانها از بنیاد جهان</p> <p>선지자가 말했던 것이 이루어지도록 하기 위함이다. 곧 내가 비유로 내 자신의 입을 열고, <u>세상의 설립으로부터</u> 숨겨졌던 것들을 드러낼 것이다.</p>
PerW	<p>تا تمام شود هر چه در پیغامبر گفته شد نبوت دهن خود بمثلها بگشایم * و بجویم نهانیهای * که زودتر از آغاز جهان پوشیده بودند</p> <p>선지자를 통해서 말해졌던 모든 것이 이루어지도록 하기 위함이다. 예언: 내가 비유로 입을 열고, <u>세상의 처음보다 더 이른 시기에</u> 숨겨졌던 비밀들을 찾을 것이다.</p>

그리스어 본의 ‘세상의 설립으로부터’(ἀπὸ καταβολῆς κόσμου)라는 구문이 라틴어 역본과 PerWh에서 각각 ‘세상의 설립으로부터’(a constitutione mundi, از بنیاد جهان)로 번역되고 있는 것과는 달리, 다른 세 페르시아어 사본은 모두 비교급과 함께 ‘이전’의 뜻을 가진 표현들을 사용한다.

위에 예시로 든 구문들이 가지고 있는 표현들은 Per4가 13-14세기에 번역된 다른 페르시아어 번역본들과 매우 밀접한 관련이 있다는 것을 보여 주고 있다. 무엇보다도 주목할 만한 점은 본문의 표현과 독법에 있어서 PerD와 매우 유사하다는 사실이다. PerD와 디아테사론 전통의 비교 연구가 진행되고 있는 현 시점에서, Per4는 PerD와 함께 디아테사론 연구에 매우 중요한 자료로 활용될 수 있을 것이다.

## 2.2. 용어의 사용

지금까지 4복음서의 본문을 판독하고 번역하여 앞서 언급한 토마스가 제시한 바티칸 필사본만의 독특한 용어들과<sup>23)</sup> 비교를 시도해 보았다. 결론은 이들 용어들이 다른 페르시아어 복음서들에서도 사용되고 있다는 점이다. 토마스의 주장은 4개의 고대 역본들에 대한 연구가 미진하고, 본문의

22) Ibid., 218.

23) Kenneth J. Thomas, *A History of Persian Translations*, 86-87.



비평정본과 번역 그리고 용어 사용에 대한 연구가 진행되지 않은 상태에서 성급하게 내린 결론이라고 할 수 있다. 이러한 잘못된 판단은 월톤의 페르시아어 복음서(PerW)에 대한 메츠거(Bruce M. Metzger)의 잘못된 언급으로 인해 수십년간 학자들이 이 복음서의 가치를 인정하지 않았던 오류의 반복이라고 볼 수 있다. 본 연구에서는 4개의 사본들을 바탕으로, 이들 용어들을 사용하고 있는 구절들을 찾아내고, 한국어 번역을 시도하였다. 결론적으로 토마스가 제시한 용어들을 13-14세기 페르시아어 번역본들이 공유하고 있다는 증거를 찾아낼 수 있었다.<sup>24)</sup> 그 근거 구절들은 아래와 같다.

### 2.2.1. 세레(‘عماده[에마아데]’)

PerW	... وایشانرا عماده کنید یعنی ترسا کنید * بنام پدر * وپسر * وجان پاک
Mt 28.19b	그리고 아버지와 아들과 성령의 이름으로 그들에게 <u>세레</u> 를 주라, 즉 그리스도인으로 만들어라.
PerD	... و با آب شستن عماده کنید بنام پدر وپسر وجان پاک
IV.57 <sup>25)</sup> Mt 28.19b	그리고 아버지와 아들과 성령의 이름으로 물에 <u>씻음(쇼스테)</u> 으로 세레(‘에마아데’)를 주라.

토마스는 Per4가 ‘세레’에 해당하는 용어로 ‘쇼스테(شست)’ 대신에 ‘에마아데(عماده)’를 사용한 점이 독특하다고 제시했다. 그러나 PerD는 이들 두 용어들을 모두 사용하고 있음을 알 수 있다.

### 2.2.2. 제자들(‘تلاميذ[탈라아미즈]’)<sup>26)</sup>

PerWh	چون دید ان جمعهارا بالای کوه رفت چون نشست نزدیک او آمدند تلاميذ او
Mt 5.1	예수께서 무리를 보시고 산에 올라가셔서 앉으셨을 때, 그의 <u>제자들</u> 이 그에게 다가왔다.

토마스의 주장과 달리, Per4뿐만 아니라 PerWh도 ‘제자들’에 대한 용어로 ‘하바아리움(حواریون)’ 대신 ‘탈라아미즈(تلاميذ)’를 사용했다.

24) 토마스가 제시하지 않고 있는, 이들 용어들이 바티칸 필사본의 어느 구절에서 나오는 지에 대한 연구는 앞으로의 과제로 남겨 둔다.

25) G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, 378.

26) 페르시아어 역본들의 ‘제자’ 번역어에 대한 연구는 다음을 참조하라: 광문석, “13-14세기 몽골 일칸국의 페르시아어 복음서 역본들의 역사성과 유사성”, 126-127.

2.2.3. 율법(‘توریت[토리아트]’)

PerW Mt 11.13	پیغامبران <u>توریت</u> تا یحیی پیغمبری کردند 선지자들과 율법이 요한까지 예언했다.
PerD I.70 <sup>27)</sup> Mt 11.13	<u>توریت</u> و پیغمبران همه از زایدن یحیی زودتر گفته اند 그리고 율법과 선지자들이 모두 요한이 태어나기 이전까지 말했다.

아랍어 복음서들에 사용된 그리스어 ‘율법’의 음역 ‘나아무스(ناموس)’ 대신에 ‘토리아트(توریت)’라는 용어가 Per4와 PerW 그리고 PerD에 사용되었다.

2.2.4. 회당, 집회(‘محافل[마하아펠]’)

PerD I.24 <sup>28)</sup> Mt 4.23a	ی همیشه در زمین جلیل می گردید در گروه انجمنها و <u>محافل</u> ایشان تعلیم می داد ... 그리고 예수께서 항상 갈릴리 지역에서 다니시며 저들의 집회와 <u>회당</u> 에서 그들을 가르치시며...
--	--

‘회당’을 의미하는 용어들인 ‘안조만(انجمن)’, ‘자마아아트(جماعت)’ 외에 Per4와 PerD는 ‘마하아펠(محافل)’이라는 용어를 공유하고 있다. 또한 PerD는 같은 의미로 “گروه انجمن” 용어를 사용하고 있다.<sup>29)</sup>

2.2.5. 성전(‘هيكل[헤이칼]’)

PerW Mt. 21.12a	وعیسی در <u>هيكل</u> کنشت خدا در رفت و هر کرا دید که در <u>هيكل</u> می خریدند و می فروختند بدر کرد ... 그리고 예수께서 하나님의 전인 <u>성전</u> 에 들어가셔서 <u>성전</u> 에서 사고 파는 모든 자들을 보시고 내쫓으셨다.
PerD III.52 <sup>30)</sup> Mt 23.21	وانک <u>بهيكل</u> سوگند بخورد بدان و بدانچه درو هست سوگند خورده باشد 그리고 <u>성전</u> 으로 맹세하는 자는 성전과 그 안에 계신 이로 맹세를 하는 것이다.

토마스는 Per4만이 ‘성전’에 대한 용어로 히브리어의 음역인 ‘코네쉬트(کنشت)’ 대신에 다른 히브리어 음역인 ‘헤이칼(هيكل)’을 사용하는 특징이 있

27) G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, 92.

28) Ibid., 46.

29) 페르시아어 역본들의 ‘회당’ 번역어에 대한 연구는 다음을 참조하라: 광문석, “13-14세기 몽골 일칸국의 페르시아어 복음서 역본들의 역사성과 유사성”, 128-129.

30) G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, 268.

다고 언급했다. 하지만 PerW과 PerD도 ‘헤이칼’이 나타난다.

### 2.2.6. 영광(‘بزرگوار[보조르그바아르]’)

PerWh Mt 4.8	<p style="text-align: center;">پس بردش شیطان بر کوهی بلند بغایت و نمودش تمامت ممالک دنیا و بزرگوارى آنها</p> <p>이후에 마귀가 그를 매우 높은 산으로 데리고 가서 그에게 세상의 모든 나라들과 그들의 영광을 보여주고</p>
-----------------	--

토마스는 Per4가 ‘영광’에 해당하는 단어로 ‘아자마트(عظمت)’와 ‘세타아에쉬(ستایش)’ 대신 ‘보조르그바아르(بزرگوار)’를 사용했음을 관찰했다. 하지만 이 단어는 PerWh에도 사용되었다.

### 2.2.7. 복음(‘بشارت[베샤아라트]’)

PerW Mt. 9.35a	<p style="text-align: center;">عیسی در شهر و دیهه‌ها ایشان می گردید* و جماعتها ایشانرا تعلیم می داد* و بشارت ملکوت وعده می کرد ...</p> <p>예수께서 저들의 도시와 마을을 두루 다니시고 그들의 무리를 가르치시고 천국의 복음으로 약속하시고</p>
PerD L.24 <sup>31</sup> ) Mt 4.23b	<p style="text-align: center;">... و ملکون اسمانی بشارت میکرد و هر رنجی و هر دردی شفا می داد</p> <p>그리고 하늘 나라에 대한 복음을 전파하시고 병든 자들과 아픈 사람들을 고치시니</p>

Per4만이 ‘복음’에 대한 용어로 ‘모즈데(مژده)’ 대신 ‘베샤아라트(بشارت)’를 사용하고 있다는 토마스의 주장은 수정되어야 한다. 이 용어는 PerW와 PerD에서 사용되고 있다.

### 2.2.8. 제사장(‘کشیش[카쉬쉬]’)

PerW Mt 8.4a	<p style="text-align: center;">عیسی بدو گفت بین نبادا بکسی بگوئی* الا برو خودرا بکوهنان بنمای* یعنی کشیشان ...</p> <p>예수께서 그에게 이르시되 보라 아무에게도 말하지 말고 다만 가서 제사장(‘코헨’)들, 곧 제사장(‘카쉬쉬’)들에게 보이라.</p>
-----------------	--

토마스의 주장과는 달리 ‘제사장’을 의미하는 히브리어의 음역인 ‘코헨(כהן)’과 함께 ‘카쉬쉬(کشیش)’도 PerW에서 사용되었다.

31) G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, 46.

2.2.9. 겁 많은(‘ناکس[나아카스: μωρέ 미련한 놈]’)

PerW	... وهر که با یار خود ای <u>ناکس</u> گوید* آتش دوزخ بروی روا باشد
Mt 5.22b	자신의 동료에게 겁 많은 놈이라고 말하는 사람마다 지옥 불이 그에게 있을 것이다.
PerD	... وهرک با یار خود <u>ناکس</u> بگوید آتش دوزخ بروی روا شود
I.36 <sup>32)</sup> Mt 5.22b	자신의 동료에게 겁 많은 놈이라고 말하는 자마다 지옥 불이 그에게 있게 될 것이다.

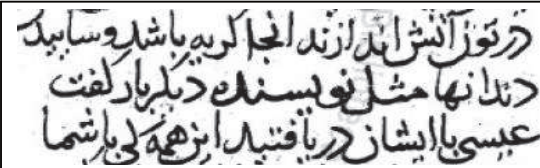
페르시아어 역본들에는 그리스어 ‘미련한 놈’을 ‘겁 많은’을 의미하는 ‘나아카스(ناکس)’로 표현했고, 이 단어는 Per4만이 아니라, PerW와 PerD에도 나타난다.

이와 같이 페르시아어 복음서들이 전문 용어들과 독특한 단어 표현 등을 공유하고 있다는 사실은 이들 4개의 번역본들이 서로 영향을 주고 받았음을 시사한다. 더 나아가 이들이 페르시아어나 아랍어 또는 시리아어로 기록된 다른 저본을 공유했을 가능성이 있다. 따라서, 앞으로 13-14세기 페르시아어 복음서 번역본들의 본문과 용어의 비교는 물론 그 역사적 배경과 저본의 추적, 그리고 전승 과정에 대한 추가적인 연구가 필요하다.<sup>33)</sup>

## 2.3. 본문의 구성

Per4에는 단락의 제목들이 필사본 본문에 별다른 표시 없이 삽입된 현상이 나타난다. 이들을 본문과 구별하기 위해서는 필사본을 판독한 후, 복음서 본문과는 별도로 삽입된 제목을 추출해 내야 한다.

예 1) Per4 fol. 34v: 마태복음 13:50b-51a

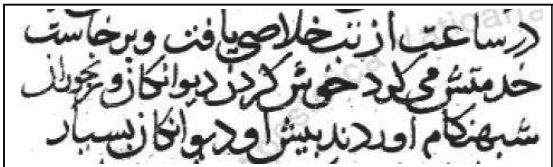
	<p>در تون آتش اندازند انجا باشد گریه سایید دندانها مثل نویسنده دیگر بار گفت عیسی بدیشان در یافتید این مثلها که بشما</p>
---	---

위 예시에서 보듯, 두 구절 사이에 ‘서기관 비유’(مثل نویسنده)라는 소재목이 삽입되어 있다.

32) Ibid., 62.

33) 13-14세기 당시의 페르시아어 복음서 번역의 역사적 배경에 관한 내용은 본 저자의 2017년 논문을 참조하라: 광문석, “13-14세기 몽골 일칸국의 페르시아어 복음서 역본들의 역사성과 유사성”.

예 2) Per4 fol. 17r: 마태복음 8:15b-16a

	در ساعت از تب خلاصی یافت و برخاست خدمت می کرد خوش کردن دیوانگان و رنجوران شب هنگام آوردند پیش او دیوانگان بسیار
---	--

두 구절 사이에 ‘귀신들린 자들과 병자들을 고치심’(خوش کردن دیوانگان و رنجوران)이라는 소제목이 삽입되어 있다. 따라서 Per4 필사본 전체를 분석하여, 전체 장(chapter)들을 나누고, 중간에 삽입된 소제목들을 찾아서 정리하는 과정을 수행하였다. 그 결과는 아래에 제시되었다.

예 3) 마태복음 8:16

페르시아어 복음서들 중에 Per4와 같이 소제목이 달린 사본은 PerW이다. PerD도 소제목이 제시되고 있지만, 디아테사론의 특징에 따라 4복음서가 혼합되어 있기 때문에 Per4와 직접 비교하기에는 무리가 있다.

	본문	제목
Per4	شب هنگام آوردند پیش او دیوانگان بسیار دیو از ایشان بدر کرد بسخن و شفا داد رنجوران بسیاررا	خوش کردن دیوانگان و رنجوران
PerD I.68 <sup>34</sup> )	و شبانگاه آوردند پیش وی دیوانگان بسیار و دیوها از ایشان بدر کرد بسخن خود و شفا داد و ک رنجور بودند	انک رنجوران و دیوانگان و افتادگان پیش او می آوردند
PerW	چون شب هنگام شد * پیش او نزدیک آوردند بسیاری از دیوانگان * و بسخن دیوها ایشانرا بدر کرد * و کسانی که در رنجهاء بد گرفتار بودند * همگان را خوش کرد	خوش کردن دیوانگان و رنجورانرا

위에 제시된 소제목과 본문의 비교를 통해서, 앞서 논의한 것과 같이, Per4의 본문이 PerW보다는 PerD의 본문과 더 관련성이 있다는 사실을 다시 한번 확인할 수 있다. 이와 달리, 소제목에 있어서 Per4와 PerW의 본문이 동일함을 알 수 있다. 단, 목적격 접사인 ‘ra 라(ر)가 PerW의 제목의 마지막 단어에 덧붙여진 것만 다르다. PerW의 마태복음이 총 153단락으로 구성되어 있는 것과 달리, Per4는 44개의 소제목으로 구성되어 있다. 44개의 소제목의 단락 구분은 PerW의 그것과 동일하다. 또한 그 제목들도 위의 예시와 같이 거의 동일함을 알 수 있다. 주목할 만한 점은 이 44개의 소제목 중 43개

34) G. Messina, ed., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, 88.

가 16장 이전에 등장한다는 점이다. PerW의 16장 이후에는 47개의 소제목이 붙어있다. 반면 Per4의 16장 이후 내용에는 제목이 붙어 있지 않다. 단, 본문 23:34-24:2에 제목 하나가 나오고 ‘장(chapter)’을 의미하는 단어 “فصل”가 첨가된 것 외에는 PerW의 제목과 동일하다. 이것은 Per4가 소제목을 기입하다가 중간에 멈추었다는 것을 보여 주고 있다. 즉, Per4가 소제목을 기입하다가 중간에 멈춘 것이다. 시기상으로 Per4가 PerW보다 앞서지만 PerW가 이전의 어떤 사본을 필사했다고 하는 증언으로 보아 두 사본이 소제목과 관련해서 공통으로 참고한 어떤 사본이 있었음을 추론할 수 있다.

<표 1> Per4와 PerW 구성과 제목 비교<sup>35)</sup>

구절 범위	Per4 제목	PerW 제목
1.1-17 fol. 1v	آ پدر ویسر وجان پاک یکی خدا انجیل متی 오 한 하나님이신 아버지와 아들과 성령님 마태 복음	انجیل متی که در شهر فلسطین بزبان عبری گفته شد ودر انطاکیه بسرمانی نبشتند 팔레스티나 도시에서 히브리어로 말해지고 안디옥에서 시리아어로 쓰여진 마태 복음
1.18-1.25 fol. 2v	حمل مریم 마리아의 수태	آبستنی مریم 마리아의 수태
2.1 fol. 3r	ولادت مسیح 그리스도의 나심	زایدن مسیح 그리스도의 나심
2.2-12	[제목 없음]	آمدن ملکان پارس
2.13-15 fol. 4r	رفتن بمصر 이집트로 가심	رفتن مسیح در مصر 그리스도께서 이집트로 가심
2.16-18 fol. 4r	کشتن کوچکان 아이들을 죽임	کشتن هرودیس کودکان بیت اللحم را 헤롯이 베들레헴의 아이들을 죽임
2.19-23 fol. 4v	بازگشت از مصر بناصره 이집트에서 나사렛으로 돌아오심	باز آمدن مسیح از مصر 그리스도께서 이집트에서 돌아오심
3.1 ~ 5.30	[이하 제목 없음]	[이하 총 12 단락의 제목 (이하 생략)]
5.31-5.32 fol. 10r	بهر طلاق گوید 이혼에 관하여 말하다	اشارات بهر طلاق 이혼에 대한 경고
5.33-5.37 fol. 10r	بهر سوگند 맹세에 관하여	جهت سوگند 맹세의 이유
5.38-5.41	[제목 없음]	بهر قصاص 보복에 관하여

35) PerW의 전체 구성과 소제목은 필자의 박사학위 논문을 참조하라: 광문석, “13세기 페르시아어 사복음서 연구-『Pococke 241』 사본의 마태복음을 중심으로-”, 130-142.

구절 범위	Per4 제목	PerW 제목
5.42	[제목 없음]	برای قرض
5.43-48 fol. 10v	بهر دوستی 사랑에 관하여	بهر دوستی 사랑에 관하여
6.1-6.4 fol. 11r	بهر صدقه 자선에 관하여	بهر صدقه 자선에 관하여
6.5-6.9r fol. 11v	بهر نماز 기도에 관하여	اشارات بهر نماز 기도에 관한 충고
6.9b-6.13 fol. 12r	صورت نماز کردن 기도의 형식	صورت نماز گفتن 기도의 형식
6.14-6.15 fol. 12r	جهت گناه 죄의 이유	جهت بردباری 인내의 이유
6.16-6.18 fol. 12r	جهت روزه 금식의 이유	جهت روزه 금식의 이유
6.19-6.21 fol. 12v	جهت اندوختن 짚아 듬의 이유	جهت ذخیره 짚아 듬의 이유
6.22 ~ 6.34	[이하 제목 없음]	[이하 총 3 단락의 제목 (이하 생략)]
7.1-7.2 fol. 13r	جهت داوری 심판의 이유	اشارات برای داوری 심판에 대한 충고
7.3-7.5 fol. 14r	بر اعتراض 비난에 대하여	اشارات برای اعتراض 비난에 대한 충고
7.6	[제목 없음]	جهت علم وراز
7.7-7.11 fol. 14r	بهر مقصود 목적에 관하여	اشارات جهت مقصود 목적의 이유에 대한 충고
7.12	[제목 없음]	اشارات بدانکه هر چه کنی با خود کرده باشی
7.13-7.14 fol. 14v	در ترک شهوت 욕정의 금지에 대하여	نهی کردن از شهوت 욕정으로 행하는 것을 금지
7.15-7.23 fol. 14v	نشان پیغمبران دروغ 거짓 선지자들의 표시	نشان پیغمبران دروغ 거짓 선지자들의 표시
7.24-7.27 fol. 15r	بهر بنیاد دین 믿음의 기초에 관하여	برای بنیاد دین 믿음의 기초에 관하여
7.28~8.15	[이하 제목 없음]	[이하 총 3 단락의 제목 (이하 생략)]
8.16 fol. 17r	خوش کردن دیوانگان ورنجوران 귀신들린 자들과 병자들을 고치심	خوش کردن دیوانگان ورنجوران 귀신들린 자들과 병자들을 고치심
8.17~8.27	[이하 제목 없음]	[이하 총 4 단락의 제목 (이하 생략)]

구절 범위	Per4 제목	PerW 제목
8.28-9.1 fol. 17v	خوش کردن دو دیوانه که در گورستان بودند 무덤에 있었던 두 귀신들린 자들을 고치심	خوش کردن دو دیوانه که در گورستان بودند 무덤에 있었던 두 귀신들린 자들을 고치심
9.2~9.17	[이하 제목 없음]	[이하 총 4 단락의 제목 (이하 생략)]
9.16-9.17 fol. 19v	بر آمیختن دین نو با دین کهن 낡은 믿음에 새로운 믿음을 섞는 것에 관하여	بر آمیختن دین نو با کهن 낡은 것에 새로운 믿음을 섞는 것에 관하여
9.18-9.22	[제목 없음]	خوش کردن زنی را که خون می ریخت
9.23-9.26 fol. 20r	زنه کردانید دختر یوارش 야이로의 딸을 살리심	زنه کردن دختر یوارش 야이로의 딸을 살리심
9.27-9.31	[제목 없음]	نابینایان را روشنایی داد
9.32-9.36	[제목 없음]	زبان دادن و خوش کردن لال را
9.37-11.1 fol. 21v	نامهاء حواریون و فرستادن ایشان و مزده دادن 사도들의 이름과 그들을 보내심과 복음을 전함	نامهاء حواریون و فرستادن ایشان را بمزده دادن 사도들의 이름과 복음을 전하라고 그들을 보내심
11.2-11.6 fol. 24v	فرستادن یحیی پیش عیسی پرسیدن 요한이 예수께 질문하기 위해 보냄	فرستادن یحیی پیش عیسی برای پرسش 요한이 예수께 질문하기 위해 보냄
11.7-11.19 fol. 24v	مدح مسیح بحر یوحنا 요한에 대한 예수의 칭찬	مدح عیسی یحیی را 요한에 대한 예수의 칭찬
11.20-11.27 fol. 25v	نفرین شهرها که بمسیع ایمان نمی آوردند 그리스도를 믿지 않는 도시들에 대한 저주	نفرین شهرها که بمسیع ایمان نمی آوردند 그리스도를 믿지 않는 도시들에 대한 저주
11.28~ 12.21	[이하 제목 없음]	[이하 총 4 단락의 제목 (이하 생략)]
12.22-12.30 fol. 27v	شفا دادن دیوانه کل و نابینایان 귀신들린 모든 자들과 눈이 먼 자들을 고치심	شفا دادن بدان دیوانه که لال و نابینا بود 말을 못하고 눈이 멀었던 귀신들린 자를 고치심
12.31~ 12.50	[이하 제목 없음]	[이하 총 4 단락의 제목 (이하 생략)]
13.1-13.18 fol. 30r	مثل تخم انداختن 떨어진 씨의 비유	مثل تخم انداختن در زمین 땅에 떨어진 씨의 비유
13.19-13.23	[제목 없음]	تفسیر مثل تخم کاشتن
13.24-13.30 fol. 31v	مثل کشته و تلخ دانه 알곡과 가라지 비유	مثل کشته و زویوان 알곡과 가라지 비유



구절 범위	Per4 제목	PerW 제목
13.31-13.32 fol. 32r	مثل دانه خردل 겨자씨 비유	مثل دانه خردل 겨자씨 비유
13.33-13.35 fol. 32r	مثل خمیر 반죽 비유	مثل خمیر مایه 누룩 반죽 비유
13.36-13.43	[제목 없음]	تفسیر مثل تلخ دانه
13.44 fol. 33r	مثل گنج پنهان 숨겨진 보물 비유	مثل گنج 보물 비유
13.45-13.46 fol. 33r	مثل گوهر 진주 비유	مثل دانه مروارید 진주 비유
13.47-13.50 fol. 33v	مثل دام وماهی 그물과 물고기 비유	مثل دام وماهی 그물과 물고기 비유
13.51-13.52 fol. 33v	مثل نویسندہ 서기관 비유	مثل نویسندہ 서기관 비유
13.53-13.58	[제목 없음]	تعلیم دادن مسیح در ناصرہ
14.1-14.14 fol. 34r	کشتن بچی پسر زکریا 스가라의 아들 요한을 죽임	کشته شدن بچی بن زکریا 스가라의 아들 요한이 죽임을 당함
14.15- 14.23a fol. 35r	معجز کی از پنج نان جوین و دو ماهی پنج هزار مرد را سیر کرد 다섯 개의 보리떡과 물고기 두 마리로 오천 명을 배부르게 하신 기적	انجا که از پنج نان و دو ماهی پنج هزار مرد را سیر کرد 이곳에서 다섯 개의 떡과 물고기 두 마리로 오천 명을 배부르게 하심
14.23v- 14.33	[제목 없음]	رفتن مسیح بهای بر روی دریا
14.34-14.36	[제목 없음]	انجا که رنجوران را بر کنار راه می انداختند
15.1-15.20 fol. 36v	؟ کردن معتزله برای دست شستن <sup>36)</sup> 손을 씻는 것에 대해 바리새파를 ?	اعتراض معتزلان برای دست شستن 손을 씻는 것에 대해 바리새인들을 비난함
15.21-15.28 fol. 37v-38r	شفا بخشیدن دختر زن کنعانی را 가나안 여인의 딸을 고치심	انجا که دختر کنعانی را شفا داد 이곳에서 가나안 사람의 딸을 고치심
15.29-15.31	[제목 없음]	شفا دادن بجماعت رنجوران
15.32-15.39 fol. 38v	معجز که از هفت نان و اندکی ماهی چهار هزار مرد را سیر کرد 이곳에서 일곱 개의 떡과 작은 물고기로 사천 명을 배부르게 하신 기적	انجا که از هفت نان و اندک ماهی چهار هزار مرد را سیر کرد 이곳에서 일곱 개의 떡과 작은 물고기로 사천 명을 배부르게 하심
16.1~23.33	[이하 제목 없음]	[이하 총 26 단락의 제목 (이하 생략)]
23.34-24.2 fol. 59r	فصل ملامت یهودیان به پادش 보상으로 유대인들을 비난하는 장	ملامت یهودیان به پادش 보상으로 유대인들을 비난함

36) 첫 단어를 판독하지 못했다.

구절 범위	Per4 제목	PerW 제목
24.3~ 28.20 및 결어	[이하 제목 없음]	[이하 총 20 단락의 제목 (이하 생략)]

## 2.4. 문명교류문헌으로서의 의의

Per4가 간직하고 있는 독특한 독법들은, 앞에서 살펴본 바와 같이, 13-14세기에 만들어진 페르시아어 복음서들과 공유하고 있는 특징들이다. 하지만 이들 독법들은 단지 시기적으로 13-14세기에 한정된 것이 아니다. 예를 들어, 마태복음 4:16은 5세기 이후 시리아어 페쉬타 역본에서도 그리스어 구문과 같이 “죽음의 땅과 그늘 안에”(ܩܘܡܘܨܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ)로 번역되었다. 하지만 5세기 이전 고대 시리아어 역본(Old Syriac version)인 쿠레톤 사본(Codex Curetonianus)은<sup>37)</sup> Per4와 같은 “죽음의 그늘”이라는 독법을 간직하고 있다.<sup>38)</sup>

ܩܘܡܘܨܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ  
죽음의 그늘에 앉아 있는 그들

또한 불가타 이전 고대 라틴어 역본<sup>39)</sup> 역시 이와 같은 독법을 가지고 있다.

qui sedebant in umbra mortis  
죽음의 그늘에 앉아 있는 그들

Per4의 마태복음 13:35도 페쉬타보다 앞선 5세기 이전 시내산 사본(Codex Sinaiticus)과<sup>40)</sup> 쿠레톤 사본과 같은 고대 시리아어 역본들의 독법과 유사하다.

37) 디아테사론 전통을 간직하고 있으며 4세기경 번역된 고대 시리아어 역본으로, 이 사본을 발견하여 출판한 윌리엄 쿠레톤(William Cureton)의 이름을 따라 ‘쿠레톤 사본’이라고 부른다.

38) F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe: I Text and Translation, II Introduction and Notes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1904), 16. 이 구절에 대한 디아테사론 전통에 대한 연구는 다음 자료를 참조하라: Robert F. Shedinger, *Tatian and the Jewish Scriptures: A Textual and Philological Analysis of the Old Testament Citations in Tatian's Diatessaron*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 591 (Louvain: L. Durbecq, 2001), 41-47.

39) Adolf Jülicher, *Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung v. 1 Matthäus Evangelium* (Berlin: W. de Gruyter, 1938), 17.

40) 2-5세기 이전에 번역된 디아테사론 전통을 간직하고 있는 고대 시리아어 역본.

시리아어 시내산 역본 <sup>41)</sup>	시리아어 쿠레톤 역본	시리아어 페쉬타 역본
<u>ܕܡܗ ܡܕܝܢܬܐ</u> 이전부터	<u>ܕܡܗ ܡܕܝܢܬܐ</u> 이전부터	<u>ܕܡܗ ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܫܠܡܐ ܕܡܕܝܢܬܐ</u> 세상의 설립 이전부터

이러한 독법은 아랍어 디아테사론 전통에서도 발견된다.<sup>42)</sup>

من قبل اواصر العالم  
세상의 결합 이전부터

또한 고대 라틴어 역본에서도 찾아볼 수 있다.<sup>43)</sup>

ante constitutionem mundi  
세상의 설립 이전에

본 연구에서는 Per4 전체 필사본 중에서 위에 제시된 일부 구절과 용어들만을 예시로, 고대 역본들과 디아테사론 사본들의 일부만을 참고하여 비교하였을 뿐이다. 이후 필사본 전체에 대한 판본 구성과 번역 작업을 수행하게 될 것이다. 그 결과로 밝혀질 Per4의 고대 역본들의 독법은 고대 시리아어 역본들과 디아테사론 연구에 긴요하게 활용될 수 있다. 그것과 연관된 물음들, 예를 들어 “13-14세기 페르시아어 문헌들이 어떤 과정을 거쳐 고대 독법들을 간직하게 되었을까?”와 같은 물음은 문명 교류에 대한 흥미로운 통찰로 이끌 것이다. 아울러 이 필사본은 몽골 제국 시기 일칸국에 존재했지만 역사에 드러나지 않았던 페르시아 기독교의 존재와 성격에 대한 실마리를 제공한다. 그것을 바탕으로 당나라에 경교라는 이름으로 전해진 페르시아 기독교와 중세 페르시아 기독교의 관련성을 밝히는 연구로도 나아갈 수 있다.

41) George Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions*, vol. 1 Matthew (Leiden: E. J. Brill, 1996), 191.  
 42) A. S. Marmardji, *Diatessaron de Tatien* (Imprimerie Catholique: Beyrouth, 1935), 162. 이 구절과 디아테사론 독법들에 대한 비교 연구는 다음 자료를 참조하라: Robert F. Shedinger, *Tatian and the Jewish Scriptures: A Textual and Philological Analysis of the Old Testament Citations in Tatian's Diatessaron*, 52-55.  
 43) Adolf Jülicher, *Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung v. 1 Matthäus Evangelium*, 90.

<주제어>(Keywords)

바티칸 페르시아어 마태복음 필사본, 페르시아어 복음서, 페르시아어 디아테사론, 고대 시리아어 복음서, 몽골 일칸국 기독교, 타티안의 디아테사론, 사본 비평.

Vat. Pers. 4, Persian gospel, The Persian Diatessaron, The Old Syriac Gospels, Mongol Ilkhanate Christianity, Tatian's Diatessaron, textual criticism.

(투고 일자: 2020년 1월 27일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 22일)

## &lt;참고문헌&gt;(References)

- 곽문석, “13-14세기 몽골 일칸국의 페르시아어 복음서 역본들의 역사성과 유사성”, 『교회사학』 14 (2017), 109-139.
- 곽문석, “13세기 페르시아어 사복음서 연구- 『Pococke 241』 사본의 마태복음을 중심으로-”, 박사학위논문, 안양대학교, 2018.
- Bode, Christoph August, *Evangelium secundum Matthaeum ex versione Persici interpretis in Bibliis polyglottis anglicanis editum ex Persico idiomate in Latinum transtulit simulque de Persica IV. evangeliorum versione generatim praefatus est Christophorus Augustus Bodius*, 4 vols., Helmstadii: Prostat in officina libraria I. C. Meisneri Bibliopol. Guelpherbyt, 1750-1751.
- Burkitt, F. C., *Evangelion da-Mepharreshe: I Text and Translation, II Introduction and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1904.
- Esbroeck, Michel van, “Les versions orientales de la Bible: une orientation bibliographique”, J. Krašovec, ed., *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Jülicher, Adolf, *Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung v. 1 Matthäus Evangelium*, Berlin: W. de Gruyter, 1938.
- Kiraz, George, *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions*, vol. 1 Matthew, Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Malan, S. C., *The Gospel according to St. John, translated from the Eleven Oldest Versions except the Latin*, London: Joseph Masters, 1862.
- Marmardji, A. S., *Diatessaron de Tatién*, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1935.
- Messina, G., *Notizia su un Diatessaron Persiano tradotto dal Siriaco*, Biblica et Orientalia 10, Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1943.
- Messina, G., *Diatessaron Persiano: I Introduzione, II Testo e Traduzione*, Biblica et Orientalia 14, Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1951.
- Metzger, Bruce M., “Tatian’s Diatessaron and a Persian Harmony of the Gospels”, *Journal of Biblical Literature* 69:3 (1950), 261-280.
- Metzger, Bruce M., *The Early Versions of the New Testament, Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Petersen, William L., *Tatian’s Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Supplements to Vigiliae Christianae 25, Leiden: Brill, 1994.

- Shedinger, Robert F., *Tatian and the Jewish Scriptures: A Textual and Philological Analysis of the Old Testament Citations in Tatian's Diatessaron*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 591, Louvain: L. Durbecq, 2001.
- Simon, Richard, *Histoire Critique des Versions du Nouveau Testament: où l'on fait connaître quel a été l'usage de la lecture des livres sacrés dans les principales Eglises du monde*, Rotterdam: chez Reinier Leers, 1690.
- Thomas, Kenneth J., *A Restless Search: A History of Persian Translations of the Bible*, Atlanta: SBL Press, 2015.
- Thomas, Kenneth J. and Vahman, Fereydu, "BIBLE vii. Persian Translations", *Encyclopaedia Iranica* (1989.12) accessed 23 January 2020 from <http://www.iranicaonline.org/articles/bible-vii-orig>.
- Walton, B., *Biblia Sacra Polyglotta, Complectentia Textus Originales, Hebraicum, cum Pentateucho Samaritano, Chaldaicum, Graecum. Versionumque antiquarum, Samaritanae, Graecae LXXII Inter Chaldaicae, Syriacae, Arabicae, Aethiopicae, Persicae, Vulg. Lat. Quicquid comparari poterat. Cum Textuum, & Versionum Orientalium Translationibus Latinis ...*, vol. 5, London: Thomas Roycroft, 1653-1657.
- Wheelocke, Abraham, *Quatuor Evangeliorum Domini Nostri Jesu Christi: Versio Persica Syriacam & Arabicam suavissimè redolens: ad verba & mentem Graeci textus fideliter & venustè concinnata*, London: Jacobi Flesheri, 1657.
- White, J., *Sacrorum evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana, Tomus Primus*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1778.

<Abstract>

**Vat. Pers. 4, the Gospel of Matthew in Persian at the Vatican Library:  
A Comparative Study on the Persian Gospels in the 13~14th Century**

Moonseok Kwak  
(Anyang University)

This article deals with the Vat. Pers. 4, a 14<sup>th</sup> century Persian translation of the Gospel of Matthew. This manuscript was copied in 1312 in Tabriz, the capital of the Ilkhanate, a territory in the Mongol empire. Let alone being the subject of a proper study, this copy has not even been edited critically nor has it been translated in modern languages. Only select passages are translated for specific purposes of this study, which then are compared with a few contemporary Persian translations — namely the Persian Diatessaron, Walton's Persian Gospels and Wheelocke's Persian Gospels.

The main results are as follows. First, the Vat. Pers. 4 shares phrases and terms with other Persian translations. The Persian terms used in Vat. Pers. 4 for baptism, disciples, law, synagogue, temple, glory, gospel, priest, and foolish also appear in other contemporary Persian translations. Thus a scholarly assumption that these terms are unique to Vat. Pers. 4 is refuted. Second, some unusual readings in the Vat. Pers. 4 have very similar wordings in the Persian Diatessaron. Hence the manuscript has a putative connection with Diatessaronic witnesses. Third, the readings also attest close affinities with Old Syriac Gospel versions, namely the Codex Sinaiticus and the Codex Curetonianus as well as Diatessaronic variants.

With its origin in the Persian Diatessaron for Persian Diatessaronic witnesses, Vat. Pers. 4 consequently throws a significant light in the New Testament textual criticism. And it is also a very important primary source for the forgotten history of the Persian Christianity in the Mongol empire.

## 성경 번역상 상이한 단어 선택 전략들, 전문성 대(對) 대중성

— 현대 몽골어 성경 번역본의 빌레몬서 1:9의

“presbutēs”(πρεσβύτης)를 중심으로 —

안교성\*

### 1. 서론

세계종교는 종교에 따라 경전을 보급하는 방법이 다르다. 번역을 통해 경전을 보급하는 종교가 있고, 원어 경전을 고수하면서 원어 교육을 통해 보급하는 종교가 있다. 대표적으로 기독교는 번역을 통해 경전인 성경을 보급했고, 이에 따라 기독교 전파의 역사와 성경 번역의 역사는 거의 동시에 진행되었다. 이런 역사는 원어 경전을 배타적으로 강조하는 이슬람교의 경우와는 상이하다.<sup>1)</sup> 기독교가 성경을 원어 경전뿐 아니라 번역본을 사용했다는 사실, 심지어 중세 시대에는 원어 경전보다 번역본이 더 중요했다는 사실은 기독교에 있어서 번역의 중요성을 응변적으로 말해 준다. 이런 의미에서 기독교 역사에서 성경의 역사는 물론이고 성경 번역의 역사도 매우 중요하다. 심지어 기독교 역사의 새로운 사관 중 하나인 ‘세계기독교’(World Christianity) 담론을 주창했던 앤드루 월스(Andrew Walls)는, 기독교 역사를 아예 ‘번역’의 원리로 설명하기까지 했다.<sup>2)</sup>

\* University of Cambridge에서 한국교회사로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 역사신학/교회사 교수. [ksa@puts.ac.kr](mailto:ksa@puts.ac.kr). 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A5A2A03039195).

1) 물론 최근에는 이슬람교의 경전인 <쿠란>을 번역하는 추세가 유행하지만, 기독교의 경우처럼 번역본이 중요성을 지니는 것은 아니다.

2) Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), 26-42.



기독교가 성경의 번역본을 중시하는 전통은 기독교의 다양한 분야에 영향을 미쳤다. 본 논문은 그 가운데에서 성서신학 분야인 주석과 성경 번역에 대해서 다루고자 한다. 그 이유는 두 가지가 모두 번역과 직간접적으로 관련되기 때문이다. 만일 기독교가 번역본을 중시하지 않는다면, 주석은 성경 원문에 대한 설명으로 그치고 굳이 사역(私譯)까지 할 필요는 없을 것이다. 그러나 기독교는 번역본 특히 자국어 번역본을 중시하고 또한 성서신학을 포함한 신학 연구도 대부분 자국어로 수행하기 때문에, 이런 과정에 부지불식간에 번역이 개입된다. 물론 성경 번역은 말할 것도 없다.

본 논문은 번역의 관점에서 주석과 성경 번역의 관계를 살펴볼 것인데, 사례 연구로 현대 몽골어 성경 번역본(몽골 키릴 문자 번역본)의 빌레몬서 1:9의 “presbutēs”(πρεσβύτης)라는 단어의 번역에 나타난 단어 선택 전략을 분석할 것이다. 그 이유는 크게 두 가지이다. 첫째, 빌레몬서는 1:9의 “presbutēs” 이외에는 본문 확정에 있어서 거의 문제가 없어서, 주석상 문제가 비교적 간단한 편이다. 둘째, 현대 몽골어 성경 번역본은 여러 가지 번역본이 나왔는데, 번역본에 따라 해당 단어의 번역에 있어 다양성이 나타난다. 이런 주석의 단순성과 번역의 복잡성이란 특징이 이중적으로 성경 번역상 단어 선택 전략에 대한 실마리를 제공한다. 현대 몽골어 성경 번역본은 “presbutēs”에 대해서 ‘고령인’(노인), ‘대사’, ‘[생략]’ 등 다양한 단어 선택 전략을 구사한다.<sup>3)</sup> 특히 흥미로운 것은 현대 몽골어 성경 번역본이 번역본에 따라 상이한 단어 선택 전략을 취할 뿐 아니라, 개정 작업에서도 상이한 단어 재선택 전략을 취한다는 점이다. 상세한 내용은 아래에서 재론하겠지만, 이것은 매우 특이한 경우라고 할 수 있다.

본 논문은 “presbutēs”의 성경 번역상 상이한 단어 선택 전략들을 검토하고, 이를 통해 주석과 성경 번역의 단어 선택 전략의 차이점을 밝히며, 나아가 성경 번역에 대한 이해를 높이고자 한다. 본 논문이 주장하는 바는, 주석은 전문적인 번역으로서 가능한 한 단어 선택의 폭을 넓히는 확산 전략을 취하는 데 반해, 성경 번역은 대중적인 번역으로서 가능한 한 단어 선택의 폭을 좁히는 축소 전략을 취하는 경향이 있다는 것이다.

몽골어 성경 번역의 역사는 유구한데, 현대 몽골어 성경 번역본은 20세기 말부터 시작된 이래 다양한 번역본이 나왔다.<sup>4)</sup> 그러나 아직 본격적으로

3) ‘고령인’이나 ‘대사’로 번역할 경우, 번역 양상이 다양한데, 명사, 형용사의 명사적 용법(substantive use) 등의 단어 형태나 서술형 구(句) 형태로 나타난다. 그리고 고령 친화적 관점에서 ‘노인’보다 ‘고령인’이란 단어를 우선적으로 사용한다.

4) 몽골어 성경 번역의 역사는 다음 글들을 참조할 것. 시마무라 타카시, “몽골 성서 번역의 역사”, 안중환 역, 『성경원문연구』 19 (2006), 200-214; 안교성, “성경 번역과 교회 연합: 성경 번역 사역의 새로운 패러다임”, 서정운 명예총장 은퇴 기념 출판위원회 편, 『예루살렘에서 땅

원어 성경을 저본으로 삼은 번역본은 나오지 않았고, 기존 타 언어 성경 번역본을 저본으로 삼은 번역본을 계속해서 수정해 나가는 단계에 있다. 본 논문은 현대 몽골어 성경 번역본을 중심으로 하되, 비교 연구를 위하여 몇 가지 부류의 성경 번역본도 검토할 것이다.<sup>5)</sup> 첫째, “presbutēs”에 대한 새로운 주석과 번역을 시도했던 영어 성경 번역본이다.<sup>6)</sup> 둘째, 현대 몽골어 성경 번역본과 유사하거나 이것에 영향을 미친 동아시아 언어 성경 번역본, 즉 몽골어 구문자 성경 번역본(20세기 중반 이전에 번역된 구문자 번역본 및 내몽골의 구문자 번역본), 만주어 성경 번역본, 일본어 성경 번역본 및 한국어 성경 번역본이다.<sup>7)</sup> 셋째, 언어적 특성은 다르지만, 동아시아 성경 번역본에 있어서 주요한 역할을 하는 중국어 성경 번역본이다.<sup>8)</sup> 본 논문에서는 다루지 않지만, 티벳어 성경 번역본과의 비교 연구도 시도해 볼 만하다.<sup>9)</sup> 넷째, 현대 몽골어 성경 번역본의 저본으로 사용되었던 대표적인 5가지 언어 성경 번역본(영어, 러시아어, 독일어, 일본어, 한국 등) 가운데 위에서 검토되는 것을 제외한 러시아어와 독일어 성경 번역본이다.<sup>10)</sup>

본론에 들어가기에 앞서, 두 가지 밝힐 것이 있다. 첫째, 성경의 번역본이 다양한 만큼, 본 연구는 해당 사안에 대한 모든 번역본을 망라한 총괄적

끝까지』(서울: 대한기독교서회, 2001), 127-145; 안교성, “현대 몽골어 성경 번역에 관한 한 소고: <몽골성경번역위원회본>에서 <몽골성서공회본>으로”, 『성경원문연구』 42 (2018), 90-114.

- 5) 본 연구는 번역본의 연구에 있어서, 개별 번역본을 확인했다. 이하 각주에서 잘 알려진 번역본은 출판 연도만 밝히고, 서지사항이 필요한 번역본은 서지사항을 전부 밝힌다. 성경 번역본의 명칭이나 출간 연도는 『성경원문연구』 원고 투고 규정에서 추천하는 것을 따른다. 예시되지 않은 것은 예시에 준하거나 혹은 보편적으로 알려진 것을 따르도록 한다.
- 6) 특히 영어 성경 번역본의 경우는 대조 성경이 많은데, 폭넓은 조망을 위해 참고용으로 개별 번역본과 더불어 확인했다. 사용한 대조 성경은 다음과 같다. *The Layman's Parallel Bible: KJV, The Modern Language Bible, The Living Bible, RSV* (Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers, 1973); *The Word: The Bible from 26 Translations* (Mose Point: Mathis Publishers, 1988); *KJV, NKJV Parallel Reference Bible* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1991); *Comparative Study Bible: NIV, Amplified, KJV, updated NASB* (Grand Rapids: Zondervan, 1999); John R. Kohlenberger III, ed., *The Essential Evangelical Parallel Bible: NKJV, ESV (English Standard Version), NLT (New Living Translation), The Message*, updated ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- 7) 만주어는, 언어는 몽골어와 유사 언어이지만 별개의 언어이고, 문자는 몽골 구문자를 차용해서 사용했다.
- 8) 본 논문은 몽골어, 만주어, 일본어, 한국어 등을 지역적, 언어적 유사성을 고려하여 비교 대상으로 삼았지만, 개별 언어의 표면 구조(surface structure)에 유의할 뿐 우랄-알타이어족이나 일본어의 어족 문제 등 본격적인 역사언어학적 논쟁은 논외로 한다.
- 9) 몽골어에 영향을 끼친 또 다른 언어인 티벳어가 중국어와 한 어족인 중국-티벳어족(Sino-Tibetan language family)에 속하기 때문에, 몽골어 성경-티벳어 성경-중국어 성경의 비교 연구도 생산적일 가능성이 높다.
- 10) 현대 몽골어 성경 번역본의 저본으로 추정되는 것에 대해서는 다음 글을 볼 것. 안교성, “현대 몽골어 성경 번역에 관한 한 소고”, 101.

연구가 아니고, 접근이 가능하고 번역상 특징이 나타나는 번역본, 특히 개정본이 있는 번역본을 중심으로 하는 제한적 연구라는 점이다. 그리고 1:9에서도 “presbutēs”에 집중하고, 하나의 의미 단위로 연결되어 나타나는 1:8-10의 절 분류, 문장 순서, 문장론 등의 문제에 대해서는 다루지 않는다. 둘째, 본 연구는 주석 자체보다 주석과 성경 번역의 관계를 번역 관점에서 분석하는 연구를 목표로 하는 만큼, 주석에 관한 논의는 번역과 관련된 것에 국한한다.

## 2. 주석상의 문제

빌레몬서는 성경 중 본문비평상 문젯거리가 거의 없는 책이라는 학자들 간의 공감대가 있다. 물론 빌레몬서는 분량 자체가 25절에 불과한 작은 책이고, 일반적으로 거론되는 문제도 1:9의 “presbutēs”의 의미 확정 정도이다.<sup>11)</sup> 따라서 문제의 규모가 작고 단순한 만큼, “presbutēs”의 의미 확정 및 번역은 성경 번역상 단어 선택 전략을 위한 이상적인 실험 기회를 제공한다.

바울은 빌레몬서 1:9에서 오네시모를 위하여 빌레몬에게 일종의 탄원을 하면서, 탄원자로서의 자신에 대하여 설명한다. 바울은 여기서 자신을 “presbutēs”라고 표현한다. “presbutēs”는 소위 ‘하팍스 레고메나(hapax legomena, 성경에 단 한 번만 나오는 희귀 단어)’는 아니지만, 신약성경에 단 3번만 나올 정도로 드문 단어이다.<sup>12)</sup> 따라서 이 단어의 의미가 무엇인가가 주석의 문제로 떠오른다. 그리고 주석의 설명은 당연히 성경 번역에 영향을 미치게 된다. 오늘날 주석에 따르면, 이 단어에 대한 번역은 ‘고령인’ 혹은 ‘대사’가 가능하다.

“presbutēs”는 기존에는 ‘고령인’을 가리키는 단어군에 속하는 것으로 보아, ‘고령인’으로 해석되는 것이 일반적이었다. 신약성서에서 고령인을 가리키는 단어군 중 대표적인 단어는 “presbuteros”(πρεσβύτερος)로 총 66번 나온다.<sup>13)</sup> 따라서 “presbutēs”를 ‘고령인’으로 번역하는 입장은 “presbutēs”를 “presbuteros”와 동의어로 보는 것이라고 할 수 있다. 그런데 주석상 새로운 해석의 가능성을 제기한 것이 바로 리처드 벤틀리(Richard Bentley)이다. 벤

11) 이밖에 1:6의 그리스어 문법과 번역 난해도 정도가 거론되는 정도이다. 이에 대해서는 다음 책을 볼 것. Larry J. Kreitzer, *Philemon* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008), 3-4, 특히 각주 7).

12) Warren C. Trenchard, *The Student's Complete Vocabulary Guide to the Greek New Testament: Complete Frequency Lists, Cognate Groupings & Principal Parts* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992), 95.

13) Ibid.

틀리는 “presbutēs”가 아니라 “presbeutēs”(πρεσβευτής)가 맞는데, 그럴 경우 ‘대사’로 번역해야 한다는 것이다.<sup>14)</sup> 그러나 이런 주장의 결정적인 약점은 “presbeutēs”는 사본상 지지를 받지 못한다는 것이다.<sup>15)</sup> 오늘날 벤틀리의 주장은 여러 학자를 통해서 수용되어, “presbutēs”에 대한 주석상 설명은 대개 ‘고령인’과 ‘대사’라는 선택지를 모두 소개하고, “대사”를 택할 경우 왜 ‘대사’가 ‘고령인’보다 나은 번역인가를 설명하는 것이 주류를 이룬다.<sup>16)</sup> 따라서 주석들 가운데는 주석가의 성향에 따라 본문의 사역에서 ‘고령인’을 택하기도 하고 ‘대사’를 택하기도 한다. 어떤 경우든 간에, 주석가의 임무는 성경 원문의 확정, 의미 분석 등을 포함하기 때문에, 이런 가능성을 제시하는 것 자체가 의의가 있다고 하겠다. 전문가에게는 이런 작업의 학문적 의의가 크다. 그러나 이런 단어 선택이 일반 독자를 대상으로 한 성경 번역의 맥락에서는 다른 양상을 띠 수 있다. 그렇다면 성경 번역에는 과연 어떤 차이가 나타날까?

### 3. 성경 번역상의 문제 (1): 영어 성경 번역본의 경우

성경 번역은 통상 기존 성경 번역본의 영향을 받는다. 따라서 성경 번역은 일종의 간문헌(intertextuality)적 작업의 대표적인 사례라고 할 수 있다. 성경 번역에서 원어 성경을 저본으로 삼을 경우도 기존 성경 번역본의 성과를 참고할 수 있다. 더구나 원어 성경이 아닌 기존의 타 언어 성경 번역본을 저본으로 삼을 경우는 말할 것도 없다. 서양의 성경 번역본의 대표격인 라틴어 VUL(Latin Vulgate; Nova Vulgata, 1986)은 “presbutēs”를 ‘고령인’(senex)으로 번역한다.<sup>17)</sup> 영어 성경 번역본의 경우는 크게 4가지 경우가 나타난다.

첫째, 영어 성경 번역본은 일반적으로 ‘고령인’이란 단어를 선택한다. 가령 기존 영어 성경 번역본에서 KJV(King James Version, 1611/1769)는 ‘고령

14) Markus Barth and Helmut Blanke, *The Letter to Philemon: A New Translation with Notes and Commentary* (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 322.

15) Ibid.

16) 주석들 가운데는 ‘고령인’과 ‘대사’ 간의 선택에 있어서 양자가 대립적인 것처럼 보는 입장도 있고, 혹은 ‘고령인’이란 단어가 ‘대사’라는 의미로도 쓰였고 당시 ‘대사’는 대개 ‘고령인’의 뉘앙스였으며, 두 단어가 어원적으로도 가깝다는 점에서 연속적인 것 혹은 보완적인 것처럼 보는 입장도 있다.

17) Markus Barth and Helmut Blanke, *The Letter to Philemon*, 321. 이 주석가들은, “presbutēs”를 라틴어 성경이 “senex”로 번역했지만 “senex”는 인생을 7단계로 나눌 때 “presbutēs”보다 더 나이가 많은 “gerōn”에 해당된다고 설명한다.

인'(the aged)이란 단어를 선택했다. 그리고 NKJ(New King James Version, 1982) 역시 '고령인'(the aged)이란 단어를 선택했다. 최초의 번역본과 개정본이 같은 단어를 선택했고, 단어 재선택 전략은 유지형, 변화형 중에서 유지형이다. 단어 재선택 전략의 보수화 혹은 보편화 경향을 보인다. 대표적인 축자역 번역본인 NAS(New American Standard Bible, 1960/1971)도 '고령인'(the aged)이란 단어를 선택한다.<sup>18)</sup> 엄밀한 축자역보다는 좀더 자유로운 번역본인 NIV(New International Version, 1979)도 '고령인'(an old man)이란 단어를 선택한다.<sup>19)</sup> '고령인'이란 단어를 선택하는 번역본은 대개 축자역본이다. 그리고 보다 자유로운 의역본인 LB(Living Bible, 1971)도 '고령인'(an old man)을 택한다.<sup>20)</sup>

둘째, 영어 성경 번역본에서 '대사'(ambassador)란 단어를 처음 선택한 것은 RSV(Revised Standard Version, 1952)로 알려졌다. RSV가 당대 성서신학의 성과를 충실하게 반영하려고 한 만큼, 이런 새로운 시도는 충분히 이해할 수 있다. 그런데 RSV는 넓은 의미에서 NKJ처럼 KJV의 개정본이라고 할 수 있다. 다만 NKJ는 KJV에 충실한 범위 내에서 이뤄진 개정본이고, RSV는 KJV에 대한 1881-1885년의 개정 노력 및 ASV(American Standard Version, 1901)의 뒤를 이어 성서신학의 학문적 결과를 중시하는 개정본이라는 점이 차이라고 하겠다. 흥미롭게도 RSV 계열의 선두 주자인 ASV가 '고령인'(the aged)이란 단어를 선택하지만, 각주/난외주에서 '대사'(ambassador)라는 단어를 소개한다.<sup>21)</sup> 따라서 KJV의 '고령인'(the aged)에서 RSV의 '대사'(ambassador)로 직접 바뀐 것이 아니라, 그 사이에 '고령인'을 선택하면서도 '대사'의 가능성을 소개하는 단계가 있었다.

RSV는 본문에서 '대사'(ambassador)라는 단어를 선택하고, 각주/난외주에서 '고령인'(an old man)이란 단어를 소개한다.<sup>22)</sup> 그런데 흥미롭게도 개정 작업에서 정반대의 양상이 드러난다. NRS(New Revised Standard Version, 1989)는 RSV와는 달리, 본문에서 '고령인'(an old man)이라는 단어를 선택하고, 대신 각주/난외주에서 '대사'(ambassador)라는 단어를 소개한다.<sup>23)</sup> 개정본이 보다 전통적인 단어를 선택하면서, 단어 재선택 전략은 변화형이고, 보수화 혹은 보편화 경향을 보인다. RSV 이후 영어 성경 번역본

18) NAS는 <MBTC본>(Mongolian Bible Translation Committee Version)의 저본이다.

19) NIV는 <MBTC본>의 또 다른 저본이다.

20) LB는 <확장본>(Amplified Version)의 저본이다.

21) "Or, an ambassador."

22) "Or an old man, and now & c."

23) "Or as an ambassador of Christ Jesus, and now also his prisoner."

에서 ‘대사’라는 단어를 선택하는 경우는 많지 않다. ‘대사’를 선택하는 번역본은 대표적으로 NEB(New English Bible, 1961)가 ‘대사’(ambassador)라고 번역하고 각주/난외주는 없으며, GNB(Good News Bible; Today’s English Version, 1976)가 ‘대사’(ambassador)라고 번역하고 각주/난외주에서 ‘고령인’(an old man)이란 단어를 소개한다.<sup>24)</sup> ‘대사’라는 단어를 선택하는 성경 번역본은 대개 의역본이다.

셋째, AB(Amplified Bible, 1954, 1987)는 다소 기발한 단어 선택 전략을 취한다. AB는 “presbutēs”를 단어가 아닌 구로 표현했는데, ‘대사요 고령인’(an ambassador [of Christ Jesus] and an old man)이라고 번역하면서 논쟁이 되는 두 개의 개념을 한꺼번에 취한다. 이것은 다분히 절충적인 혹은 편의주의적인 경향이라고 할 수 있다. 물론 AB는 성경에 일종의 주석을 접합한 성격을 지닌 특별한 번역본이라서, 이런 방법이 가능하다. 그러나 이런 방법이 성경 번역에 일반적으로 적용될 수는 없다.

넷째, 아예 전혀 다른 단어를 선택하여 단어 선택의 어려움을 회피하는 경우도 있다. 가령 CEV(Contemporary English Version, 1995)는 ‘~하는 사람 [으로서]’(as someone)이라는 단어를 사용하고, 각주/난외주에 ‘대사’(messenger)와 ‘고령인’(an old man)을 소개하고 있다.<sup>25)</sup>

영어 성경 번역본의 단어 선택 전략을 요약하면 다음과 같다. 첫째, 단어 선택 전략은 4가지인데, ‘고령인’, ‘대사’, ‘대사-고령인’, ‘기타 단어’이다. 둘째, 개정 작업에 나타난 단어 재선택 전략은 2가지인데, 유지형, 변화형이다.

#### 4. 성경 번역상의 문제 (2): 현대 몽골어 성경 번역본의 경우

현대 몽골어 성경 번역본은 “presbutēs”의 단어 선택에 있어서 다양한 양상을 보여, 성경 번역 연구의 좋은 사례가 된다. 현대 몽골어 성경 번역본은 ‘고령인’, ‘대사’, ‘[생략]’ 등의 다양한 단어 선택 전략을 보인다. 개정 작업에 나타나는 단어 재선택 전략도 다양하다. 이제 현대 몽골어 성경 번역본을 연대기적으로 살펴보기로 하자. 현대 몽골어 성경 번역본의 명칭은 안교성의 논문, “현대 몽골어 성경 번역에 관한 한 소고: <몽골성경번역위원회본>에서 <몽골성서공회본>으로”에서 사용된 것을 기준으로 한다.<sup>26)</sup> 이

24) “or an old man, and at present a prisoner for the sake of Christ Jesus.” 그리고 GNB는 <오늘의 몽골어 성경본>(Today’s Mongolian Version)의 저본이다.

25) “someone: Greek ‘a messenger’ or ‘an old man’.”

26) 안교성, “현대 몽골어 성경 번역에 관한 한 소고”, 90-114, 특히 95.

논문에 따르면 <확장본>(Amplified Version, 1990), <회복역본>(Recovery Version, 1993), <MBTC본>(Mongolian Bible Translation Committee Version, 몽골성경번역위원회본, 신약 1996; 신구약전서, 2000), <오늘의 몽골어 성경본>(Shin Gere Version; Today's Mongolian Version, 1998) 등을 들 수 있다.

첫째, <확장본>은 “presbutēs”에 대해 ‘대사’(elchin said)라는 단어를 선택한다. 이것은 RSV와 같은 양상이다. 더욱 흥미로운 것은 <확장본>의 개정 작업에 나타난 단어 재선택 전략도 RSV의 경우와 똑같다는 점이다. 즉, RSV가 ‘대사’를 선택했지만 NRSV에서 ‘고령인’으로 바뀐 것처럼, <확장본>이 ‘대사’를 선택했지만 <개정 확장본>(2015)에서 ‘고령인’(oevgoen)으로 바뀐다. 즉, 단어 재선택 전략이 변화형이다. 결국 단어 선택 전략의 보수화 혹은 보편화 경향이 나타난다.

둘째, <회복역본>은 ‘고령인’(nastai)이란 단어를 선택한다. 그러나 이후에 개정본이 나오지 않아서, 단어 재선택 전략은 알 수 없다.<sup>27)</sup>

셋째, <MBTC본>은 ‘고령인’(nastai)이란 단어를 선택한다. <개정 MBTC본> 곧 <MUBS본>(2013)도 ‘고령인’(nastai)이란 단어를 선택함으로써, 단어 재선택 전략은 유지형이다.<sup>28)</sup>

넷째, <오늘의 몽골어 성경본>은 [생략] 전략을 쓴다. 이 성경 번역본은 번역가 자신의 구두 설명에 의하면 GNB의 몽골어판을 염두에 두었는데, GNB가 ‘대사’(ambassador)라는 단어를 사용하는 것보다 더욱 과격한 선택을 한다. <개정 오늘의 몽골어 성경본>(2016)은 성경 서문을 보면 영어나 러시아어가 아니라 원어에서 직접 번역했고, 저본으로도 독일성서공회의 독일어 GNB(Die Bibel in heutigem Deutsch: Gute Nachricht Bibel, 1997, 2000; 이하 Deutsch GNB)를 삼는다고 한다.<sup>29)</sup> 저본이 바뀐 셈인데, GNB와

27) <회복역본>은 영어 Recovery Version을 저본으로 한다. 문체로는 <군젤역>(1953)을 참고한 것으로 보이나, 이에 대한 본격적인 연구 논문은 아직 없다. 주 번역자가 한국인이어서 한국어 회복역도 참고했을 것으로 추정된다. 영어 Recovery Version은 ‘고령인’(the aged)이란 단어를 택한다.

28) <MBTC본>은 나중에 <MUBS본>(Mongolian Union Bible Society Version, 몽골성서공회본, 2004, 2011, 2013)이 된다. 이 변화에 대해서는 다음 논문을 볼 것. 안교성, “현대 몽골어 성경 번역에 관한 한 소고.” <MUBS본>으로 2018년 몽영 대조본이 출간됐는데, 몽골어 성경 본문은 <MUBS본>(2013)이고 영어 성경 본문은 ESV(English Standard Version, 2001)이다. 여기 사용된 ESV는 RSV에 준하는 번역본이고, ‘고령인’(an old man)이란 단어를 택한다.

29) 상세한 내용은 다음 성경의 서문을 볼 것. *Bibli: shine orchuulga (Bible: New Translation)* ([Ulaanbaatar]: Bibliin Orchuulgin Bag, 2016), i. <오늘의 몽골어 성경본>과 <개정 오늘의 몽골어 성경본>의 번역가 명칭이 ‘오늘의 몽골어 성경 번역 위원회’(Orchin Yeim Mongolin Bibliin Orchuulgin Xolboo)에서 ‘성경번역단’(Bibliin Orchuulgin Bag, Mongolian Bible Translators’ Team)으로 바뀐다. 그리고 <개정 오늘의 몽골어 성경본>이 원어에서 직접 번역했다고 하는데, 공식적인 번역 검증이 필요하다.

Deutsch GNB는 같은 목적을 가진 번역본이지만 내용에는 다소 차이가 난다.<sup>30)</sup> <개정 오늘의 몽골어 성경본>도 ‘[생략]’ 전략을 쓰는데, Deutsch GNB가 ‘고령인’(ein alter Mann)이란 단어를 사용하는 것보다 더욱 과격한 선택을 한다. 결국 <오늘의 몽골어 성경본>은 최초의 번역본과 개정본 모두가 저본보다 더 과격한 전략을 선택한 셈이다. 그리고 단어 재선택 전략은 유지형이다. 그런데 ‘[생략]’ 전략은 번역가가 보기에 해당 단어가 문제 소지가 있고 생략해도 큰 문제가 되지 않는다고 판단해서, 아예 그것을 제거하는 것이다. 해당 성경 번역본은 의역본의 대표적인 번역본인데, 의역본에서는 소위 역동적 동가성(dynamic equivalence) 이론을 준수하는 범위 내에서 번역의 재량권이 행사될 수 있지만, 과연 ‘[생략]’ 전략이 재량권의 범위 내에 있는가에 대해서는 문제를 제기할 수 있다. 다시 말해, ‘[생략]’ 전략은 문제를 가장 간단하게 처리하는 것이지만, 번역의 편이를 위하여 본문을 훼손할 여지가 있다. 이에 대해서는 아래에서 상술하겠다.

이상의 내용을 요약하면 다음과 같다. 단어 선택 전략은 3가지로 ‘대사’, ‘고령인’, ‘[생략]’이다. 단어 재선택 전략은 2가지로 유지형, 변화형이다. 따라서 현대 몽골어 성경 번역본은 처음에는 ‘대사’라는 단어를 선택하는 등 진보적 경향을 보였지만, 개정 작업에서는 보수화와 보편화 경향을 보였다. 그리고 축자역본은 ‘고령인’을, 의역본은 ‘대사’, ‘고령인’, ‘[생략]’ 등 다양한 선택을 했다. 이것은 의역본 번역가가 단어 선택에 있어서 더 많은 재량권을 행사했음을 보여 준다.

## 5. 성경 번역상의 문제 (3): 동아시아 언어 및 기타 언어 성경 번역본의 경우

### 5.1. 몽골어 구문자(舊文字) 성경 번역본의 경우<sup>31)</sup>

몽골어 구문자 성경 번역본도 다양한 단어 선택 전략을 보인다. 첫째, 20세기 중반 이전에 번역된 구문자 번역본인 <1950 스완슨본>(The Revised Mongolian New Testament: 1950 Swanson's, 1950)은 ‘[생략]’ 전략을 취하는

30) GNB는 ‘대사’(ambassador), Deutsch GNB는 ‘고령인’(ein alter Mann)이라는 다른 단어를 선택한다.

31) 몽골어 구문자 성경 번역본의 경우는 해독의 정확성을 위해 권성훈 박사에게 재확인을 받았고, 이에 감사를 표한다.



데,<sup>32)</sup> <군젤역>(The New Covenant ... Revised Version: [Stuart Gunzel], 1953)은 ‘대사’(elchi)라는 용어를 선택한다.<sup>33)</sup> <군젤역>은 “스완·스텔리브래스역을 개역한 것으로, ... 원문 해석은 RSV의 영향을 크게 받”았다.<sup>34)</sup> 따라서 <군젤역>이 “대사”를 택한 것은 충분히 이해가 간다. <1950 스완슨본>과 <군젤역>의 관계가 일종의 최초의 번역본과 개정본의 관계이기 때문에, 단어 재선택 전략은 변화형이고, 진보적인 경향을 보인다.<sup>35)</sup> 이것은 단어 선택 전략과 단어 재선택 전략 가운데 예외적인 경우로, 주석의 영향과 주석의 영향을 받은 저본의 영향이 나타난 경우라고 하겠다.

둘째, 내몽골의 구문자 번역본인 <은혜의 책 구(舊)본>(Iveelt Nom, Old Version, 2004?)은 ‘대사’(elchi)라는 단어를 선택하는 반면, <은혜의 책 신(新)본>(Iveelt Nom, New Version, 2012?)은 ‘고령인’(edugee oetolsoen, 이렇게 나이 먹고)이란 단어를 선택한다.<sup>36)</sup> <은혜의 책 구본>이 <군젤역>을 참고했다면, ‘대사’(elchi)라는 단어를 사용한 것은 충분히 이해가 된다. 그런

32) *The Classical Mongolian Bible: The Revised Mongolian Old Testament (1840 BFBS), The Revised Mongolian New Testament (1950 Swanson's)* (Japan: ABPPM Foundation, 2008). <스완(William Swan)·스텔리브래스(Edward Stallybrass)본>의 구약은 1840년에, 신약은 1846년에 출판됐다. 따라서 이 성경 번역본 중 <개정 신약성서>(1950년 스완슨본)는 <개정스완·스텔리브래스본>이 맞다. 단, 본 논문에서는 성경 표지에 나온 명칭을 그대로 사용하되, <1950 스완슨본>으로 표기한다. 다음 논문을 볼 것. 시마무라 타카시, “몽골 성서 번역의 역사”, 202-203.

33) *The New Covenant Commonly Called The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ in Mongolian, Revised Version, ed. No. 1030* (Hongkong: Hongkong Bible House, 1952). 이 번역본은 <군젤역>으로 1953년 출간되었으나, 출판물 자체에는 서지사항의 연도가 1952년으로 되어 있다. Ibid., 207.

34) Ibid., 208.

35) 단 <군젤역>이 <스완·스텔리브래스본>을 개역했다고 하는데, 그것이 최초의 번역본인지 혹은 <1950 스완슨본>인지는 분명치 않다. 본 논문은, 전자는 사료 접근 문제로 인해 확인하지 못했고 후자만 확인하였으며, 연구의 한계로 인하여 전자와 후자가 이 부분에서 동일하다는 가정에서 연구를 진행했다. 그러나 만일 전자가 다를 경우, ‘고령인’, ‘대사’가 가능한데, ‘고령인’이라면 ‘고령인’이 ‘[생략]’으로 바뀐 경우이고, ‘대사’라면 ‘대사’가 ‘[생략]’으로 바뀐 경우이다. 두 경우 모두 특이한 경우이다. 그리고 시기적으로 볼 때 최초의 번역본이 ‘대사’를 택했을 가능성은 낮다.

36) 내몽골 <은혜의 책 구본>과 <은혜의 책 신본>의 서지사항은 현재 구체적으로 파악하기 어렵다. <은혜의 책 구본>은 2004년에, <은혜의 책 신본>은 2012년에 각각 출간된 것으로 추정되고, <은혜의 책 신본>은 MNT(Mongolian New Testament)로 추정된다. 후츠티바타르 몽근사르(Khuchitbaatar Mungunsar)에 의하면, 성경 번역 관련 단체는 ABTC이다. 그러나 이 약자의 원래 단어는 파악하지 못했다. 내몽골 <은혜의 책 구본> 및 <은혜의 책 신본>에 대해서는 다음을 볼 것. 이영철, “몽골어 성서 번역의 특징: 한국어 성서 번역과의 비교 연구”, 『성경원문연구』 33 (2013), 92; 후츠티바타르 몽근사르, “현대 몽골어 성경번역에서 신(神) 호칭에 대한 연구: 한국 개신교 성경번역 사례와 비교해서”, 석사학위논문 (한국학중앙연구원, 2019), 50.

데 <은혜의 책 구분>과 <은혜의 책 신본>의 관계가 최초의 번역본과 개정본의 관계인지, 혹은 이름만 같고 두 가지 별개의 번역본인지는 현재로서 확인이 불가능하다. 만일 전자의 경우라면, 단어 재선택 전략은 변화형이고, 보수화 및 보편화 경향을 나타낸다고 하겠다. 그렇다면, 내몽골의 구문자 번역본의 개정 작업에 나타난 변화는 앞서 살펴본 RSV의 개정 작업과 <확장본>의 개정 작업에 나타난 변화와 동일하다.

## 5.2. 만주어 성경 번역본의 경우

만주어 성경 번역본은 사료 부족 등의 이유로 연구에 한계가 있지만, 접근 가능한 사료인 <리포프초프(Stepan Vasiliyevich Lipovtsov)본>은 ‘고령인’(sakda)이란 단어를 택한다.<sup>37)</sup>

## 5.3. 일본어 성경 번역본의 경우

일본어 성경 번역본은 다양하지만, 번역상 특징이 있는 대표적인 번역본은 다음과 같다. 첫째, <신개역>(新改譯, 1970, 1998)은 ‘고령인’(年老[としお, toshio])이라는 단어를 선택하고, 각주/난외주에서 ‘대사’(大使, たいし, taishi)라는 단어를 소개한다.<sup>38)</sup> 둘째, <신공동역>(新共同譯, The New Interconfessional Translation, 1987; 1997)은 ‘고령인’(年老[としお, toshio])이라는 단어를 선택하고, 각주/난외주는 없다. 셋째, <구어역>(口語譯, Bible Coll.[oquial] Japanese, [1954 & 1955;] 1990)은 ‘고령인’(老年[ろうねん, rouneng])이라는 단어를 선택하고, 역시 각주/난외주는 없다. 넷째, <뉴 바이블(새 성경) 신약성서>(ニューバイブル 新約聖書, New Bible New Testament, 2006; 2010)는 ‘고령인’(老いて, oite)이라는 단어를 선택하되, 역시 각주/난외주는 없다. 일본어 성경 번역본은 전반적으로 ‘고령인’을 선호하는 경향을 보인다.

## 5.4. 한국어 성경 번역본의 경우

한국어 성경 번역본은 대부분 각 번역본의 개정본을 확인할 수 있어서,

37) 만주어 성경 번역본의 경우는 해독의 정확성을 위해서 송강호 선생에게 도움을 받았고, 이에 감사를 표한다. 본 논문에서 사용한 만주어 성경 번역본은 The Manchu New Testament(Stepan Vasiliyevich Lipovtsov, trans., 1835)이다. 이 사료의 이미지 저작권은 호주 시드니의 케니 왕(Dr. Kenny Wang)에게 있다.

38) “あるいは「大使であって」(혹은 ‘대사로서’).”

단어 선택 및 단어 재선택 전략을 확인하는 것이 용이하다. 한국어 성경 번역본 중 번역상 특징이 있는 대표적인 번역본은 다음과 같다.

첫째, 한국어 성경 번역본 중 최초의 번역본인 『예수성교전서』(속칭 로스[John Ross]본, 1887)는 ‘고령인’(늘금된)이란 단어를 선택한다. 보편적인 단어를 선택한 셈이다.

둘째, 개역한글판 계열의 최초의 번역본이라고 할 수 있는 『신약전서』(1900)는 ‘고령인’(나히 만흔)을 택했다. 그리고 1900년 『신약전서』의 일종의 개정본이고 한국 최초의 신구약전서인 『성경전서』(1911)의 일부인 『신약전서』(1911)는 ‘고령인’(나이 만흔)이란 동일한 단어를 택하면서 철자만 수정했다. 『성경 개역』(Korean Revised Version, 1938; 영인본, 2015)은 ‘고령인’(나이만흔 [나])이란 단어를 선택했고, 각주/난외주는 없다. 『성경전서 개역개정판』(New Korean Revised Version, 1998; 2005)은 ‘고령인’(나이가 많은 [나])이란 단어를 선택했고, 역시 각주/난외주는 없다. 따라서 단어 재선택 전략은 유지형이고, 보수화 및 보편화 경향을 보인다. 사실상 개역한글판 계열은 해당 단어에 대한 번역에 있어서 변화가 없다.

셋째, 새번역 계열도 여러 번역본이 나왔다. 『신약전서 새번역』(1967)은 ‘고령인’(이렇게 나이가 많고)을 택했다.<sup>39)</sup> 『성경전서 표준새번역』(New Korean Standard Version, 1993)도 ‘고령인’(이렇게 나이를 많이 먹은 사람이요)을 택하면서, 각주/난외주에 ‘대사’(사신)를 소개한다.<sup>40)</sup> 『성경전서 새번역』(Revised New Korean Standard Version, 2001)은 본문의 단어 선택과 각주/난외주가 모두 『성경전서 표준새번역』과 동일하다.<sup>41)</sup>

넷째, 공동번역 계열은 다양한 전략을 사용한다. 『공동번역 성서』(Common Translation of the Holy Bible, 1971/1977)는 해당 단어를 생략하는 ‘[생략]’ 전략을 취한다. 『공동번역 성서 개정판』(1999)도 마찬가지이다.<sup>42)</sup>

『공동번역 성서』와 관련된 두 가지 사항을 추가로 살펴보자. 먼저, 북한

39) 본 논문은 사역은 대상으로 삼지 않지만, 예외적으로 『신약전서 새번역』(1967)을 번역한 박창환이 노후에 발간한 『박창환 사역 신약성경』을 보면, “고령인”([이렇게] 늘었고)이란 단어를 선택한다. 『박창환 사역 신약성경』(서울: (주)다다비주얼, 2016). 한편 한국 최초의 사역 성경이라고 할 수 있는 게일(James Scarth Gale)의 『신역(新譯) 신구약전서』(1925)는 ‘고령인’(나이늙은지라)이라는 단어를 택한다.

40) “또는 ‘그리스도 예수의 사신이요, 이제는 갠힌 몸입니다.’”

41) 『성경전서 새번역』(2001)은 『성경전서 표준새번역 개정판』(2001)을 2004년에 개칭한 것이다.

42) 『공동번역 성서 개정판』은 영어 명칭에서 New나 Revised라는 표현을 사용하지 않고, 출판 연도만 1999년으로 표시하고 있다.

성경이다. 대표적인 북한 성경은 조선기독교도련맹 중앙위원회에서 출판한 『성경전서』(1983, 이하 『조기련 성서』)이다.<sup>43)</sup> 일반적으로 추정되기를, 『조기련 성서』는 『공동번역 성서』를 번역의 저본으로 사용하였다고 한다. 이런 추정을 받아들인다면, 『조기련 성서』는 『공동번역 성서』의 일종의 개정본이라고 볼 수 있다. 그런데 『조기련 성서』 중 『신약전서』는 ‘대사’(사신)란 단어를 선택한다. 단어 재선택 전략이 변화형이고, 진보적인 경향을 보인다. 이것은 한국어 성경 번역본에서는 이색적인 사례인 셈이다. 따라서 이것은 『조기련 성서』가 『공동번역 성서』를 저본으로 사용했다고 하더라도, 『공동번역 성서』를 능동적으로 반영했다는 증거가 된다. 왜냐하면 『조기련 성서』가 생략되어서 없는 단어를 찾아내어 채워 넣었고, 그것도 한국어 성경 번역본의 일반적인 전통인 ‘고령인’이 아니라 ‘대사’(사신)라는 단어를 소개했기 때문이다. 그런데 한국어 성경 번역본 중에서 ‘대사’와 관련된 용어로 ‘사신’이란 단어를 사용한 것이 『새번역』 계열이기 때문에, 『조기련 성서』와 『새번역』 계열의 관계에 대한 후속 연구가 필요하다. 다만 『새번역』 계열 가운데서 ‘사신’이란 단어가 『신약전서 새번역』(1967)에는 각주/난외주(사본 고증 포함)에도 나오지 않고, 『성경전서 표준새번역』(1993)에 처음으로 각주/난외주에 나오기 때문에, 출간 연도만 고려한다면, 『조기련 성서』가 ‘대사’(사신) 전략을 처음으로 채택했을 가능성도 배제할 수 없어, 이에 대한 후속 연구 역시 필요하다.

또한 최근에는 북한 성경이 다양해지고 있다. 그 이유는 북한 이탈 주민 등 다양한 번역가가 참여하고 북한 외부에서도 번역이 이뤄지기 때문이다. 새로운 북한 성경 중 『조선어 성경: 연대기 성경』(2008)은 단어 선택 전략에서 [생략] 전략을 취한다.<sup>44)</sup> 따라서 『조선어 성경: 연대기 성경』을 『공동번역 성서』의 개정본이라고 볼 때, 단어 재선택 전략은 유지형이다.

또한 『공동번역 성서』 번역에 참여했고 오랫동안 『공동번역 성서』를 공인본으로 사용하던 교파인 가톨릭교회는 독자적인 성경을 출간하였다. 『성경』(한국천주교주교회의 간, 2005)은 ‘고령인’(늙은이)라는 단어를 사용한다. 『공동번역 성서』와 『성경』의 관계가 별개일 수도 있지만, 만일 최초의 번역본과 개정본의 관계라면 단어 재선택 전략은 변화형이고 보수화 혹은 보편화 경향을 보인다.

43) 조선기독교도련맹 편, 『성경전서』 (평양: 조선기독교도련맹 중앙위원회, 1983). 해당 기구의 명칭은 계속 변화해 왔는데, 당시는 조선기독교도련맹이 맞다.

44) 『조선어 성경: 연대기성경』 (서울: 서울유에스에이[SeoulUSA], 2008), 1616.

## 5.5. 중국어 성경 번역본의 경우

<성경: 부찬미시(신편)>(聖經: 附讚美詩[新編], 2004)은 ‘고령인’(這有年紀的, 이처럼 나이가 많은 [나])이란 단어를 선택했다.<sup>45)</sup> 한편 <풍성적생명 연독본>(聖經: 豐盛的生命研讀本)은 <성경: 부찬미시(신편)>의 본문을 그대로 따르면서 각주를 추가하는데, 해당 부분의 각주는 해당 단어의 번역이 아니라 본문의 역사적 배경이 되는 노예제에 대하여 설명한다.<sup>46)</sup>

## 5.6. 기타 언어 성경 번역본의 경우

현대 몽골어 성경 번역본의 번역 저본으로는 영어, 러시아어, 독일어, 일본어, 한국어 성경 번역본 등이 사용되었다. 영어, 일본어, 한국어 성경 번역본은 이미 다뤘기에, 러시아어와 독일어 성경 번역본 중 대표적인 것을 살펴보면, ‘고령인’이란 단어를 선택하는 경우가 많다. 즉, 러시아어 성경 번역본은 ‘고령인’(старец, starets)이라는 단어를 선택한다. 이것은 러시아어 성경 번역본 중 공인본도 그렇고, 교회러시아어본도 그렇다.<sup>47)</sup> 한편 독일어 성경 번역본은 BG(Biblia Germania, 1545)도 ‘고령인’(ein alter [Paulus])을 택하고, LB(Luther Bibel, 2017)도 ‘고령인’(ein alter Mann)을 택하며, 위에서 이미 살펴본 Deutsch GNB도 ‘고령인’(ein alter Mann)을 택한다.

## 6. 성경 번역상 상이한 단어 선택 전략

위에서 살펴보았듯이, 현대 몽골어 성경 번역본은 빌레몬서 1:9의 “presbutēs”에 대한 단어 선택에 있어서 다양성을 보임으로써, 주석 및 성경 번역의 관계에 대한 흥미로운 사례를 제공한다. 즉, 세 가지 양상을 보였는데, ‘고령인’이란 단어를 선택하거나, ‘대사’라는 단어를 선택하거나, 아예 해당 단어를 생략했다. 각각의 경우는 어떤 의미를 지니는가? 이제 현대 몽골어 성경 번역본을 중심으로 성경 번역상 상이한 단어 선택 전략들의 특징과 의의를 간추려 보자.

45) 『성경: 부찬미시(신편)』(남경: 중국기독교삼자애국운동위원회, 중국기독교협회, 2004).

46) N.p., n.d.

47) БИБЛИЯ: ... КАНОНИЧЕСКИЕ(1816, 1858, 1876, 2002). 그리고 БИБЛИЯ: ... НА ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ(1993)는 교회러시아어본인데 철자상의 미세한 차이는 있지만 역시 ‘고령인’(старец)을 택한다. 러시아에서는 이 단어를 영적 지도자라는 의미로도 사용한다.

## 6.1. ‘고령인’이란 단어를 선택한 경우

현대 몽골어 성경 번역본은 다수가 ‘고령인’이란 단어를 선택했다. “presbutēs”에 대한 단어 선택에 있어서 ‘대사’라는 단어 선택의 가능성이 열렸지만, 그런 가능성은 주로 주석에 영향을 미쳤고, 성경 번역에는 일부 성경 번역본에 영향을 미쳤지만 보편화 되지는 않았다. 왜냐하면 주석은 여러 가능성을 소개해도 좋고, 아니 여러 가능성을 소개할수록 좋지만, 성경 번역은 사실상 하나의 가능성으로 국한되기 때문이다. 성경 번역이 하나의 가능성만을 갖게 될 경우, 가장 보편적인 선택을 할 가능성은 높다. 따라서 현대 몽골어 성경 번역본이 대부분 ‘고령인’이란 단어를 선택한 것은 놀랄 일이 아니다. 그리고 ‘고령인’이란 단어를 선택했을 경우는, 개정본의 단어 재선택 전략에서 유지형이 나타난다. 굳이 변화할 필요가 크지 않기 때문이다. 그러나 ‘대사’라는 참신하지만 보편성이 떨어지는 단어를 선택했을 경우, 개정본의 단어 재선택 전략에서 ‘고령인’이란 단어를 선택하는 변화형이 나타나고, 보수화 혹은 보편화 경향을 보인다.

## 6.2. ‘대사’란 단어를 선택한 경우

현대 몽골어 성경 번역본에서 ‘대사’라는 단어를 선택한 경우가 있어서 주목을 끈다. 필자가 아는 한, 동아시아 언어 성경 번역본에서 ‘대사’라는 단어를 선택한 경우는 흔치 않고, 몽골어 성경 번역본(현대 몽골어 성경 번역본과 몽골어 구문자 성경 번역본 모두)과 한국어 성경 번역본(『조기련 성서』)이 예외적이라고 하겠다. 몽골어 성경 번역본에서 ‘대사’라는 단어를 선택한 경우는 현대 몽골어 성경 번역본에서 한 가지, 몽골어 구문자 성경 번역본에서 두 가지이다.

현대 몽골어 성경 번역본의 경우는 <확장본>인데, <개정확장본>에서 ‘고령인’을 택하였다. 그 결과 개정본을 기준으로 할 때, 현대 몽골어 성경 번역본 가운데에서 ‘대사’를 쓰는 번역본은 하나도 없다.

몽골어 구문자 성경 번역본의 경우는 <군젤역>과 <은혜의 책 구분>이다. <1950 스완슨본>은 [생략] 전략을 썼는데, <군젤역>이 ‘대사’라는 단어를 택했다. 본 연구가 확인한 바로는 [생략]이란 단어 선택 전략이 ‘대사’라는 단어 재선택 전략으로 바뀐 경우는 많지 않다. 한편 <은혜의 책 구분>은 ‘대사’를 택했지만, <은혜의 책 신본>은 ‘고령인’을 택했는데, 이런 패턴은 이미 여러 차례 확인하였다. 그 결과 개정본을 기준으로 할 때, 최근

내몽골의 구문자 성경 번역본 가운데에서 ‘대사’를 쓰는 번역본은 하나도 없다.<sup>48)</sup> 물론 <군젤역>은 ‘대사’를 사용하지만, 이 번역본은 이미 오래된 번역본임을 기억할 필요가 있다.

‘대사’라는 단어를 선택한 <확장본>에 대해서는 몇 가지 흥미로운 점을 추가로 지적할 수 있다. <확장본>에는 번역상 보수적인 경향과 진보적인 경향이 모두 나온다. <확장본>은 의역본, 나아가 확장본 성격을 지닌 번역본으로, 번역 방식에 있어서는 상당히 자유로운 혹은 재량권을 발휘하는 태도를 보인다. 그러나 번역 원칙에 있어서는 비교적 보수적인 태도를 보이는데, 즉 신명(神名)에 있어서는 토착어인 ‘보르항(burkhan)’이나 ‘텡게르(tenger)’를 거부하고 새로운 조어인 ‘세상의 주인’(yeptoentsiin ezen)을 선택한다.<sup>49)</sup> 그런데 “presbutēs”라는 단어는 신명처럼 신학적인 논쟁과 직접 관련된 단어가 아니기 때문에, 단어 선택 전략에 있어서 자유로운 태도를 나타낸다. 더구나 <확장본>의 실질적인 번역가가 선교사라는 점에서, ‘고령인’이라는 일반적인 단어보다 선교사적 정체성이 강하게 나타나는 ‘대사’라는 단어를 선택할 가능성도 배제할 수 없다. 실제로 이런 관점에서 ‘대사’라는 단어에 대해 설명한 주석도 있다.<sup>50)</sup>

보다 흥미로운 사실은 <확장본>의 개정본에서 ‘대사’라는 단어가 사라지고 ‘고령인’이란 단어가 그 자리를 대신 차지한 것이다. 그렇다면 이런 변화는 왜 일어났고, 그 의미는 무엇일까? 이 문제는 주석과 성경 번역의 단어 선택 전략의 일반적인 차이점을 생각하면 도움을 얻을 수 있다. 주석은 한 단어의 단어 선택에 있어서 가능한 한 선택 가능성을 최대한 넓혀 다양한 선택지를 제시하고, 독자(대다수 전문가적인 독자)로 하여금 선택하게 한다. 주석의 성격상, 다양한 설명을 할 지면이 많고, 실제로 많을수록 좋다. 그러나 성경 번역은 한 단어의 단어 선택에 있어서 가능한 한 선택 가능성을 최대한 좁혀 가장 분명하고 설득력 있는 한 가지 선택지를 제시하고, 독자(대다수 대중적인 독자)로 하여금 반응하게 한다. 성경 번역의 성격상, 다양한 설명을 할 지면이 없고, 실제로 적을수록 좋다. 부득이 단어나 문장의 또 다른 번역 가능성을 지적해야만 할 경우 각주/난외주를 사용하기도 하지만, 그것도 어디까지나 예외적인 상황으로 제한된다. 심지어 성서공회

48) <은혜의 책 구본>과 <은혜의 책 신본>이 최초의 번역본과 개정본의 관계인 것을 가정할 때 이런 결론이 나온다. 그러나 어떤 경우든 본 논문의 전체적인 결론에는 큰 영향을 미치지 않는다.

49) 후츠티바타르 몽근사르, “현대 몽골어 성경번역에서 신(神) 호칭에 대한 연구”, 43-51.

50) 가령 다음 주석은 ‘고령인’과 ‘대사’의 경우를 다 설명하지만, 사역에서 ‘대사’를 택한다. Peter T. O’Brien, *Colossians and Philemon*, Word Biblical Commentary (Nashville: Thomas Nelson Inc., 1982), 284, 289-290.

를 비롯하여 많은 성경 번역 기관이 성경 원문의 번역만을 허용할 뿐 추가적인 설명이나 주석을 배제하는 원칙을 지닌다. 성서공회가 ‘주석 성경’(Commentary Bible)을 허락한 것도 최근의 일이다. 한마디로 말해서, 주석의 단어 선택 전략은 제시적이고, 성경 번역의 단어 선택 전략은 지시적이다. 따라서 성경 번역이 한 가지 단어만을 선택해야 할 때, 대중성 혹은 대중의 공감대를 염두에 두는 것은 개연성이 높은 일이다. 그 결과 우리는 성경 번역본을 읽음으로써, 성경 원문에 대한 가장 대중적인 해석을 읽게 되는 것이다.

### 6.3. 해당 단어에 대한 번역을 생략한 경우

현대 몽골어 성경 번역본에는 아예 해당 단어를 생략한 경우도 있다. 그 이유는 무엇일까? 아마 편의주의(opportunism)란 대답이 가장 가능성이 높을 것이다. 성경 번역 방식이 점차 축자역 혹은 형식적 일치(일대일 대응, formal correspondence) 방식에서 의미역 혹은 역동적 등가성 방식으로 바뀌는 과정 가운데, 의미 전달에 큰 문제가 없고 놔두어 봐야 혼란스럽기만 한 단어를 생략하는 것은 충분히 이해가 되는 일이다. 다만 이런 생략 작업도 일종의 해석이고, 따라서 두 가지 문제점을 염두에 두어야 한다.

첫째, 현재 우리가 성경 원문의 의미를 완전히 이해할 수 없기 때문에, 해당 단어를 생략하는 단어 선택 전략을 취할 경우, 자칫 해당 단어와 관련하여 후속 연구에서 발생 가능한 해석의 가능성을 사전에 제거하는 결과가 될 수 있다. 흥미롭게도 본 논문에서 현대 몽골어 성경 번역본을 비롯하여 동아시아 언어 성경 번역본을 살펴본 가운데, [생략] 전략을 선택한 번역본은 대개 의미역의 입장을 취한 것이다.

둘째, 최근 특정 단서를 붙이거나 특정 집단의 입장을 반영한 학문이 유행하고 있다. 이런 학문을 형용사적(adjectival) 학문 혹은 소유격의(genitive) 학문이라고 부른다. 신학의 경우, 흑인신학, 민중신학, 여성신학, 장애인신학 등을 들 수 있다. 최근에는 세계적인 고령화 추세로 인하여, 고령신학(Theology of aging)이 대두되고 있다.<sup>51)</sup> 이런 형용사적 신학 혹은 소유격의 신학이 성경 번역에 새로운 시각을 제공할 수 있을까? 고령신학의 관점에

51) Melvin A. Kimble, et al., eds., 『노화, 영성, 종교』, 노인사목위원회, 김열중, 이순주 역 (서울: 소화, 2011); Melvin A. Kimble and Susan H. McFaden, eds., *Aging, Spirituality, and Religion: A Handbook*, Vol. 2 (Minneapolis: Fortress, 2003). 고령신학은 고령인신학 혹은 고령화신학이라고 할 수 있을 것이다. 기존에는 노인신학이 사용되었다.



서 성경 번역가가 ‘[생략]’ 전략을 취할 경우, 과연 “presbutēs”가 생략해도 괜찮은 단어인가라는 질문이 제기될 수 있다. 즉, 이 단어가 단지 번역가의 재량에 맡겨질 수 있는 군더더기와 같은 단어인지, 아니면 꼭 번역이 필요한 단어인지.

‘고령인’과 ‘대사’란 단어 사이의 선택은 어떤 것이 더 중요한 의미인지를 결정하는 문제를 안고 있다. 가장 손쉬운 타협안을 제시한다면, 고령인-대사라고 하면 될 것이다. 두 가지를 합쳐도 의미의 왜곡이나 상실이 크게 초래되지 않기 때문이다. 그러나 생략이나 아니냐 사이의 선택은 바울의 정체성과 그것에 대한 번역가의 태도가 드러나는 문제를 안고 있다. 더구나 번역가가 “presbutēs”라는 단어를 생략하면서, 어떤 사고 과정을 겪었는지 알 수가 없다. 다시 말해, 번역가가 “presbutēs”를 먼저 ‘고령인’이라고 생각한 뒤 생략했는지, 아니면 ‘대사’라고 생각한 뒤 생략했는지.

번역가가 ‘고령인’이란 단어를 생략했다면, 번역가는 ‘고령인’을 바울이라는 인간의 정체성에 있어서 크게 중요하지 않다고 생각하는 셈인데, 이것은 소위 ‘연령 차별’(ageism)에 해당된다.<sup>52)</sup> 최근의 고령신학은 고령인의 삶의 문제에 대한 대안을 제시하는 실용적인 차원뿐 아니라 고령인의 정체성에 대한 새로운 이해를 제시하는 원칙적인 차원도 포함한다. 따라서 성경 원문에서 바울이 굳이 “presbutēs”를 언급한 사실은 설사 그 단어의 의미나 사용한 이유를 충분히 알지 못한다고 하더라도 쉽게 묵과해서는 안 될 것이다. 한편 번역가가 ‘대사’란 단어를 생략했다면, 번역가는 ‘대사’를 바울이라는 사역자(곧 선교사)의 정체성에 있어서 크게 중요하지 않다고 생각하는 셈인데, 이것은 ‘대사’를 선호하는 주석에 대해서 해명할 수 있어야 할 것이다.

따라서 두 가지 경우 모두에 있어서, 생략도 일종의 해석이기 때문에, ‘고령인’이나 ‘대사’라는 단어를 선택하는 경우와 마찬가지로 그 이유를 충분히 설명해야 할 필요가 있다. 더구나 생략의 경우, 번역본에 생략의 결과만 나타날 뿐, 과정이 나타나지 않기 때문에, 더욱 상세한 설명이 필요하다. 그러나 정작 문제는 현실에서 이런 이유를 설명할 가능성은 없다는 것이다.

52) 크레이처(Larry J. Kreitzer)는 그의 주석 가운데 ‘도덕적 교훈으로서의 빌레몬서’라는 장에서 리처드 스틸(Richard Steele)의 *A Discourse concerning Old-Age: Tending to the Instruction, Caution and Comfort of Aged*(고령론)을 소개한다. 스틸이 고령에 적합한 은혜들을 열거하면서 특히 자비 혹은 사랑이 일곱 번째 은혜인데, 바울이 이런 은혜를 구현했다는 것이다. Larry J. Kreitzer, *Philemon*, 71.

## 7. 결론: 전문적 번역으로서의 주석, 대중적 번역으로서의 성경 번역

빌레몬서 1:9의 “presbutēs”란 단어에 대한 성경 번역을 살펴보니, 여러 언어의 성경 번역본에 있어서 보편적으로 선택된 단어는 ‘고령인’이었다. 현대 몽골어 성경 번역본은 단어 선택 전략에서 ‘고령인’, ‘대사’, ‘[생략]’ 등 3가지 유형을 보였는데, 현대 몽골어 성경 번역본도 개정본을 기준으로 할 때, 보편적으로 선택된 단어는 ‘고령인’이었다.

첫째, ‘고령인’의 단어 선택 전략을 취한 경우, 단어 재선택 전략은 유지형, 변화형 중에서 유지형을 나타냈고, 보편화를 지향했다. 둘째, ‘대사’의 단어 선택 전략을 취한 경우, 단어 재선택 전략은 ‘대사’가 아닌 ‘고령인’을 택하는 변화형을 나타냈고, 역시 보편화를 지향했다. 셋째, ‘[생략]’의 단어 선택 전략을 취한 경우, 단어 재선택 전략은 유지형을 나타냈고, 보편화를 지향하지 않았다. 따라서 번역의 결과상으로는 ‘고령인’과 ‘[생략]’이 남고, ‘대사’는 사라졌다. 최종 결과가 ‘고령인’이 다수를 이뤘다는 점에서, 현대 몽골어 성경 번역본은 여러 언어의 성경 번역본과 유사한 양상을 보였다.

현대 몽골어 성경 번역본의 단어 선택 전략과 단어 재선택 전략의 전반적인 추세를 살펴보니, 성경 번역가 중심의 재량권과 독자 중심의 대중성이 적용되었다. 이런 점에서 주석의 성경 번역에 대한 영향은 제한적이고 한시적이라는 점을 알 수 있다. 즉, 주석과 성경 번역의 단어 선택 전략은 차이가 남을 알 수 있다.

성경 번역에서 성경 번역가 중심의 재량권이 비교적 최근에 강조되었다면, 독자 중심의 대중성은 유구한 역사가 있다. 성경 원문인 신약이 그리스어 대중 언어(Koine)로 기록되고, 성경 번역본 중 가장 유명하고 중요한 VUL이 라틴어 대중 언어(Vulgar Latin)로 번역된 것은 시사하는 바가 크다. 이런 맥락에서 성경 번역의 대중성에 대해서, 기독교 역사 특히 성경 번역 역사와 연결하여 역사적 의의를 좀 더 살펴보도록 한다.

기독교에서 신학은 크게 두 가지가 강조된다. 하나는 예배와 신학의 관계이다. 곧 ‘예배드리는 바가 믿는 바(신학하는 바)’(lex orandi, lex credendi: the law of praying[worship], the law of believing)라는 경구가 있다. 신앙은 추상적인 것이 아니라 구체적으로 예배에서 비롯되고, 신학은 그런 신앙의 결정체라는 생각이다. 따라서 신학은 교회 현장에서 벗어날 수 없고 벗어나서도 안 된다. 다른 하나는 신도와 신학의 관계이다. 곧 ‘성도들의 감각’(sensus fidelium: the sense of the faithful)이라는 구문이 있다.<sup>53)</sup> 신학은 신

53) 이것은 sensus fidei, sensus fidei fidelium 혹은 sensus fidei fidelis라고도 부른다.

앙의 기준(*regula fidei*)이라는 것에서부터 시작되어 확산되어 나가는데, 이런 기준은 성도들의 신앙적 감각을 토대로 삼고 그것을 반영한다는 생각이다. 따라서 신학은 성도들의 보편적인 감각에서 벗어날 수 없고 벗어나서도 안 된다. 즉, 신앙과 신학은, 교회라는 신앙 상황과 교인이라는 신앙 주체를 무시해서는 안 된다. 특히 ‘성도들의 감각’이란 표현은 ‘[성경] 독자들의 감각’(*sensus lectorium [bibliae]*)이라는 표현으로 바꿔볼 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 성경 번역은 독자의 대중성 혹은 공감대를 염두에 두는 것이 매우 중요하다. 메츠거(Bruce Metzger)는 NRS 번역과 관련하여, 성경 번역가가 해결할 문제로 5가지를 언급한 바 있다. 즉, 표현법(*wording*), 단어 의미(*meaning*), 구두점(*punctuation*), 한 단어가 고유명사와 보통명사로 동시에 사용 가능할 때 선택하기(*proper names and common nouns*), 그리고 남녀 포괄 용어(*inclusive language*) 등이다.<sup>54)</sup> 본 연구자는 이 5가지에 더해, 여섯 번째로 대중 영합주의(*Populism*)의 위험성을 자각한다는 전제하에서 대중성(*popularity*)을 추가할 것을 주장한다. 라민 사네(Lamin Sanneh)가 성경 번역과 관련하여 ‘친숙함이 신앙을 낳는다’(Familiarity Breeds Faith)라는 표현을 쓴 바 있는데, 이 표현을 빈다면 ‘대중성이 신앙을 낳는다’(Popularity Breeds Faith)라고 할 수 있을 것이다.<sup>55)</sup>

독자는 성경 번역 작업 과정 자체에는 직접 참여하지 않지만, 성경 번역 과정 전반에 걸쳐 다양하게 참여한다. 독자는 성경의 소비자로서 대중성, 공감대 혹은 성경 독자들의 감각을 통하여 성경 번역의 범위 특히 성경 번역상 단어 선택의 범위를 규정해 준다. 그리고 성경 번역본은 개정 과정에서 성경 독자의 반응을 고려할 수밖에 없다. 즉, 성경 독자는 성경 번역의 가독성에 영향을 미친다. 성경 번역가는 성경 번역 작업을 통해 성경 번역본을 만들지만, 성경 독자는 대중의 선택을 통해 성경 번역본이 존속하게 만든다.<sup>56)</sup>

주석가는 전문적 번역을 통해 단어 선택의 폭을 넓히는 진보적인 역할을 맡는다면, 성경 번역가는 대중적 번역을 통해 단어 선택의 폭을 좁히는 보

54) Bruce M. Metzger, “Problems Confronting Translators of the Bible”, Bruce M. Metzger, Robert C. Dentan, and Walter Harrelson, *The Making of the New Revised Standard Version of the Bible* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 52-56.

55) Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989), 192-210.

56) 가령 후츠티바타르 몽근사르는 그의 논문 가운데 설문조사를 통해서, 현대 몽골어 성경 번역본에서 신명으로 ‘보르항(*burkhan*)’이 대세가 되었지만, 최초의 신명이었던 ‘세상의 주인’(*yeptoentsiin ezen*)에 대한 선호도가 높음을 지적했다. 후츠티바타르 몽근사르, “현대 몽골어 성경번역에서 신(神) 호칭에 대한 연구”, 57-61.

수적인 역할을 맡는다. 물론 성경 번역의 단어 선택이 한계를 드러내면, 주석은 다시 새로운 단어 선택의 가능성을 제시할 수 있다. 이런 식으로 주석과 성경 번역은 선순환적인 관계를 지속하면서 상호 기여할 수 있다. 이 자리에서 기억할 것은, 주석가는 성경 번역가를 돕고 스스로 성경 번역가도 될 수 있지만 주석가가 자동적으로 성경 번역가가 되는 것은 아니라는 점이다. 주석가와 성경 번역가는 주석과 성경 번역의 상이하면서도 유사한 각자의 역할을 맡으면서, 하나님의 책이 사람들의 책이 되게 만드는 데 동역하고 협력할 수 있다.

<주제어>(Keywords)

단어 선택 전략, 주석, 성경 번역, 전문성, 대중성, 고령신학.

strategy of word choice, commentary, Bible translation, professionalism, popularity, Theology of Aging.

(투고 일자: 2020년 1월 28일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 3월 2일)

<참고문헌>(References)

- 안교성, “성경 번역과 교회 연합: 성경 번역 사역의 새로운 패러다임”, 서정운 명예  
총장 은퇴 기념 출판위원회 편, 『예루살렘에서 땅끝까지』, 서울: 대한기  
독교서회, 2001, 127-145.
- 안교성, “현대 몽골어 성경 번역에 관한 한 소고: <몽골성경번역위원회본>에서  
<몽골성서공회본>으로”, 『성경원문연구』 42 (2018), 90-114.
- 이영철, “몽골어 성서 번역의 특징: 한국어 성서 번역과의 비교 연구”, 『성경원문  
연구』 33 (2013), 77-94.
- 타카시, 시마무라, “몽골 성서 번역의 역사”, 안중환 역, 『성경원문연구』 19 (2006),  
200-214.
- 후츠티바타르, 몽근사르, “현대 몽골어 성경번역에서 신(神) 호칭에 대한 연구: 한  
국 개신교 성경번역 사례와 비교해서”, 석사학위논문, 한국학중앙연구  
원, 2019.
- Barth, Markus and Blanke, Helmut, *The Letter to Philemon: A New Translation with  
Notes and Commentary*, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans  
Publishing Company, 2000.
- Kimble, Melvin A., et al., eds., 『노화, 영성, 종교』, 노인사목위원회, 김열중, 이순  
주 역, 서울: 소화, 2011; Kimble, Melvin A. and McFaden, Susan H., eds.,  
*Aging, Spirituality, and Religion: A Handbook*, vol. 2, Minneapolis:  
Fortress, 2003.
- Kreitzer, Larry J., *Philemon*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008.
- Metzger, Bruce M., Dentan, Robert C., and Harrelson, Walter, *The Making of the  
New Revised Standard Version of the Bible*, Grand Rapids: William B.  
Eerdmans Publishing Company, 1991.
- O'Brien, Peter T., *Colossians and Philemon*, Word Biblical Commentary, Nashville:  
Thomas Nelson Inc., 1982.
- Sanneh, Lamin, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*,  
Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989.
- Trenchard, Warren C., *The Student's Complete Vocabulary Guide to the Greek New  
Testament: Complete Frequency Lists, Cognate Groupings & Principal  
Parts*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.
- Walls, Andrew F., *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the  
Transmission of Faith*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996.

<Abstract>

**Professionalism vs. Popularity:  
Different Strategies of Word Choice in Bible Translation  
with Special Reference to “presbutēs”(πρεσβύτης) in Philemon 1:9  
in Modern Mongolian Bibles**

Kyo Seong Ahn

(Presbyterian University and Theological Seminary)

In the tradition of Christianity, translated versions of the Bible have been highly regarded as much as the ones in original languages. It is evidenced by the fact that the Church gave the place of honour to the Vulgate, a translated version, at least in the Middle Age. This means that translation has always been crucial in the thought and practice in various branches of Christianity, in particular, commentary and Bible translation.

This article aims to clarify the relationship of commentary and Bible translation, and the differences between them, and to enhance our understanding of Bible translation. In doing this, this study delves deeply into the different word choice strategies in Bible translation, focusing on “presbutēs”(πρεσβύτης) in Philemon 1:9 in the modern Mongolian Bibles as a case study. The Letter to Philemon is known to have relatively a few, if any, commentary issues to consider, such as the meaning of “presbutēs”. Meanwhile modern Mongolian Bibles, which began to emerge in the late twentieth century in the Mongolian Cyrillic alphabet, show the diversity of word choice strategies in Bible translation. In translating the word “presbutēs”, modern Mongolian Bibles adopt three different word choice strategies of choosing “an old man” or “an ambassador” or of omitting the word. More interestingly, modern Mongolian Bibles adopt two different word re-choice strategies in their revised versions: change or continuity. To put perspective on the case of modern Mongolian Bibles, this article widely surveys other cases: the English Bibles including the RSV which first chose “an ambassador” for the word of “presbutēs”; other Bibles in Asian languages such as Mongolian in Old Script, Manchurian, Japanese, Korean, and Chinese; and some European languages such as Russian and German which Mongolian translators are familiar with. The result shows

that most of the modern Mongolian Bibles have the propensity to choose “an old man”, which is found in most of the cases in other language Bible translations as well. It also sheds light on the process of Bible translation and revision, particularly the Korean Common Translation-based Bibles in South and North Korea.

This study argues that commentary and Bible translation have different groups of target readers, with the former aiming at professionals and the latter at grassroots. Because of this, commentary allows as many different words as possible, and thus tends to be expansive and suggestive; whereas Bible translation pinpoints one word, and thus tends to be restricted and directive. With their different but complementary roles, both commentators and Bible translators can help ‘the Book of God’ become ‘the Book of people’. In sum, commentary opts for professionalism while Bible translation popularity.

## 아프리카스 성경의 번역 분석 — 요한1서 1장을 중심으로 —

송영목\*

### 1. 들어가는 말

남아프리카공화국(이하 남아공)의 공식 언어는 무려 11개인데,<sup>1)</sup> 이웃 나라 짐바브웨(Zimbabwe)의 16개 다음으로 전 세계에서 가장 많다. 11개 공식 언어 가운데 아프리카스(Afrikaans)는 1652년 이래로 남아공에 이주하여 정착한 아프리카너(네덜란드인, 독일인, 휴그노[Huguenot]의 후손)가 사용 중인 언어이다.<sup>2)</sup> 18세기에 남아공에서 네덜란드어는 단순화되어 구어체 아프리카스로 발전되었고, 1875년경 문어체 아프리카스가 네덜란드어를 완전히 대체했다.<sup>3)</sup> 아프리카스의 10만개 단어 가운데 90% 이상은 네덜란

\* University of Johannesburg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 고신대학교 신약학 교수. [ymsongrau@hanmail.net](mailto:ymsongrau@hanmail.net).

- 1) 역사상 첫 번째 중요한 성경이라 간주되는 칠십인역(LXX)은 아프리카 대륙에서 이루어졌다. 최초의 아프리카스 성경 번역은 1893년에 두 토잇(S. J. du Toit)이 번역한 창세기인데, 이보다 앞서 19세기 중순부터 흑인 언어로 번역되었다. 앞으로 선교학적 통찰과 흑인신학을 성경 번역에 더 반영해야 한다는 주장이 대두된다. 참고. K. J. Franklin and C. J. P. Niemandt, "Vision 2025 and the Bible Translation Movement", *HTS Teologiese Studies* 69:1 (2013), 4-5; J.-C. Loba-Mkole, "History and Theory of Scripture Translations", *HTS Teologiese Studies* 64:1 (2008), 256-257; S. V. Coertzer, "The African Agent Discovered: The Recognition and Involvement of the African Biblical Interpreter in Bible Translation", *Verbum et Ecclesia* 29:1 (2008), 78-85.
- 2) R. Macnab, "The Emergence of Afrikaans as a Literary Language", *Journal of the Royal Society of Arts* 105 (1957), 373.
- 3) R. Macnab, "The Emergence of Afrikaans as a Literary Language", 374.



드어에서 유래했고, 포르투갈어와 말레이시아어의 영향은 120개 단어뿐이다.<sup>4)</sup> 남아공에서 영국의 지배가 저물어 가던 1914년에 영어와 더불어 아프리카칸스는 학교에서 사용하는 공식 언어로 지정되었고, 1916년에 교회에서 아프리카칸스가 네덜란드어를 공식적으로 대체했다.<sup>5)</sup> 현재 남아공과 나미비아 등에서 아프리카칸스를 구사할 수 있는 사람은 최소 600만 명, 최대 2000만 명이다.<sup>6)</sup> 아프리카칸스는 유럽에서 기원했지만 유럽에서 사용되지 않는 세계에서 유일한 언어로서, 구어체가 아니라 문어체로 볼 때 불과 약 140년의 짧은 역사를 가진 신생 언어이다. 심지어 첫 번째 아프리카칸스 성경이 출판된 1933년에도 아프리카칸스의 표준화는 완료되지 않았다.<sup>7)</sup>

이 글의 목적은 한국 독자에게 매우 생경한 아프리카칸스 성경들의 번역의 특징을 연구하는 데 있다. 이를 위해 GNT<sup>5</sup>(2014)를 기준으로 삼아 1933년에 출판된 최초의 <아프리카칸스 성경>(Ou Afrikaanse Vertaling; 수정판은 1953년),<sup>8)</sup> 남아공의 아프리카너 교회가 현재 사용 중인 1983년의 개정판,<sup>9)</sup>

- 
- 4) 남아공의 화란인 첫 총독인 판 리비엑(Van Riebeeck)은 남부 홀란드 출신이었으므로, 그의 언어 스타일이 아프리카칸스에 영향을 미친 것으로 추정된다. R. Macnab, “The Emergence of Afrikaans as a Literary Language”, 374.
- 5) R. Macnab, “The Emergence of Afrikaans as a Literary Language”, 376. 참고로 1875년경 ‘제1차 아프리카칸스 운동’은 남아공 중북부 내지의 아프리카너들이 아니라 케이프(Cape)에 정착한 네덜란드인 판네리스(A. Panneris)와 호헨하우트(C. P. Hoogenhout)가 주도했는데, 그들은 아프리카칸스어 성경 번역을 시도했다. 하지만 역설적이게도 네덜란드어(High Dutch)를 사용하던 아프리카너 교회는 정작 아프리카칸스를 ‘부엌 언어’(kombuistaal)라고 무시했다.
- 6) A. B. Geysler-Fouché, “Bybelvertalers en Bybelvertalings die Afgelope Honderd Jaar, in Besonder vanuit die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria”, *HTS Teologiese Studies* 73:1 (2017), 2; C. H. J. van der Merwe, “The Bible in Afrikaans: A Direct Translation-A New Type of Church Bible”, *HTS Teologiese Studies* 68:1 (2012), 2.
- 7) J. C. Steyn, “Die Afrikaans van die Bybelvertaling van 1933”, *Acta Theologica* 29 (2009), 130.
- 8) <https://www.bible.com/bible/5/IJN.1.AFR53> (2019. 5. 6.). 2008년까지 1933년판은 700만부 이상 팔렸다. 참고로 1933년 이전에 아프리카너는 공인 본문(Textus Receptus, 1550)의 영향을 받은 국가(staten) 번역(vertaling)인 네덜란드어 흠정역(De Statenvertaling Bijbel, 1637)을 사용했다. De Statenvertaling Bijbel을 저본으로 삼아 지역 중심의 1933년판 아프리카칸스 성경(주요 번역자는 토시우스[J. D. Totius], 키에트[B. B. Keet], 두 토잇[J. D. du Toit], 포스트마[F. Postma], 판 델 메르베[N. J. van der Merwe])의 출판은 아프리카칸스 성경 주석의 출판에 활기를 불어 넣었다. 이 아프리카칸스 성경과 주석에 그 당시 아프리카너 민족주의(아파르트헤이트[Apartheid])가 반영되었으며, 1990년 이후로는 주석에 남아공 방식의 담론 분석과 서사 비평이 널리 적용되었다. W. Vosloo, “Hoe om die Bybel Beter te verstaan: Verklarings van die Bybel in Afrikaans”, *Verbum et Ecclesia* 22:1 (2001), 181-187; J. A. Naudé, “A Narrative Frame Analysis of the 1933 Afrikaans Bible”, *Studia Historiae Ecclesiasticae* 37:1 (2011), 255-256, 272-273; J. A. Naudé, “Soos ’n Hamer wat ’n Rots Vermorsel: Die Afrikaanse Bybel van 1933 as Vertaling”, *Acta Theologica* 29:2 (2009), 61.
- 9) *Die Bybel: Nuwe Vertaling* (Negende Druk, Kaapstad: Bybel Genootskap van Suid-Afrika, 1999 [Eerste Druk, 1983]).

그리고 <그리스어-아프리카스 행간성경>(2012)<sup>10)</sup>을 서로 비교할 것이다.<sup>11)</sup> 본 연구를 위해 남아공의 그리스어 학자와 신약학자들이 정립한 구조 분석을 요한1서 1장에 적용한다. 이 구조 분석은 아프리카스 성경의 번역의 정확도와 특징을 파악하는 데 도움을 준다. 본 연구는 아프리카스 성경들의 번역의 특징에 집중하기 위하여, 참고 자료는 남아공의 신약학 및 그리스어 연구물을 집중적으로 반영한다.

본 연구는 약 30년 주기로 새롭게 번역된 아프리카스 성경들의 번역의 특징은 단문(短文)을 선호하며, 성경 번역에서 전통적 구분을 따라 표현한다면 1933/1953년판의 ‘문자적 직역(直譯)’에서 1983년판의 ‘역동적 의역(意譯)’을 거쳐<sup>12)</sup> 2012년판의 ‘직역’으로 회귀하는 흐름을 증명할 것이다. 또한 특히 현재 남아공 강단용인 1983년판의 경우, 단어의 생략과 추가가 빈번하여 의역이 강하며, 동사와 전치사 및 단어의 성(性)과 수(數)에 부정확한 번역이 많아 새로운 번역이 필요함도 논증할 것이다.<sup>13)</sup> 본 연구가 앞으로 진행될 한글 성경 번역들이<sup>14)</sup> 성경 원저자의 의도를 현대 독자들에게 가독성 있게 담아내는 데 통찰을 제공하기를 기대한다.

10) J. van der Watt, J. Barkhuizen, and H. du Toit, eds., *Interliniëre Bybel: Grieks-Afrikaans* (Vereeniging: CUM, 2012). 이 <그리스어-아프리카스 행간성경>의 요한1서는 세계신약학회(SNTS) 요한분과 회장을 역임한 판 델 바트(J. G. van der Watt)가 번역했다.

11) 2012년에 출판된 *Die Bybel: 'N Direkte Vertaling*(성경: 직역)은 남아공과 나미비아의 보수적인 아프리카너 교회에서 사용 중이다. 그 교회들은 1983년판(주요 번역자는 흐룬에발트 [E. P. Groenewald], 헬베르그 [J. L. Helberg], 판 제일 [A. H. van Zyl]) 대신, 직역에 충실한 1933/1953년판을 선호한다. C. H. J. van der Merwe, “How ‘Direct’ can a Direct Translation be?: Some Perspectives from the Realities of a New Type of Church Bible”, *HTS Teologiese Studies* 72:3 (2016), 1-2.

12) 1968년 번역 세미나에서 1933년판을 개정할 경우 의역에 충실해야 한다는 데 만장일치로 의견을 모았다. 참고. A. B. Geysers-Fouché, “Bybelvertalers en Bybelvertalings die Afgelope Honderd Jaar, in Besonder vanuit die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria,” 4.

13) 1990년대부터 남아공의 개신교와 천주교는 기능적 의역을 강조한 1983년판 아프리카스 성경보다 그리스어 원문에 더 일치하는 새로운 번역의 필요성을 역설해 왔다. 1996년부터(번역팀의 본격적 가동은 2004년) 새로운 아프리카스 성경 번역(*Die nuwe Afrikaanse Bybelvertaling*)을 추진 중이다. 이 성경은 1933/1953년판과 1983년판을 의존하지 않으면서, 직역과 의역을 균형 있게 담아 강단용과 청소년 교리교육, 그리고 성경 공부에 실제적으로 활용할 수 있도록 의도한다. 스텔렌보쉬대학교(University of Stellenbosch) 성경번역연구소에 의하면, 새 아프리카스 성경 번역은 콤브링크(H. J. B. Combrink) 교수의 리더십 아래 2020년에 완료될 예정이다. 참고. <http://www.sun.ac.za/english/faculty/arts/cebita> (2019. 5. 4.); C. H. J. van der Merwe, “The Bible in Afrikaans”, 2-3.

14) 한 예로, 예장 고신의 총회성경연구소는 목회자용 ‘원문 새 번역’ 작업을 진행 중이다.

## 2. 요한1서 1장의 구문 및 구조 분석

### 2.1. 구문 분석<sup>15)</sup>

여기서 구문 분석의 목적은 요한1서 1장의 단어 수, 관계대명사, 동사, 전치사, 그리고 어순의 용례를 통계를 통해 살핍으로써, 구문상 특징을 간략히 살피는 것이다. 요한1서 1:1-10의 본문비평상, GNT<sup>5</sup>의 본문을 변경해야 할 만큼 논란이 되는 이문(異文)은 없다. 요한1서 1장은 요한이 선호한 관계대명사 7개를 포함하여 총 216개 단어로 구성된다. 먼저 동사와 관련하여, 가정법 동사는 10회, 분사는 1회, 부정사는 0회 등장하지만, 직설법 동사는 36회나 사용된다. 디포넌트(deponent)를 포함한 능동태 동사는 41회 등장하며, (신적)수동태 동사는 3회이다. 아오리스트(aorist) 동사는 8회, 완료 동사는 8회, 그리고 미완료 동사는 2회가 등장하지만, 현재 동사는 26회나 사용된다. 전치사는 총 14회 등장하는데, 하나님과 형제자매와 ‘함께’ 나누는 사귀를 강조하기 위해 사용된 *μετά*가 46회로 가장 빈번하다. 그리고 주어가 동사 앞에 위치하여 강조된 경우는 11회이지만, 동사가 주어 앞에 위치한 경우는 2회에 불과하다. 어순과 관련하여, 목적어가 동사 앞에 위치한 경우는 7회이지만, 동사가 목적어가 앞에 위치하여 강조된 경우는 14회에 이른다.<sup>16)</sup> 따라서 요한은 현재 직설법 능동태 동사를 애용하고, 주어, 동사, 목적어로 흐르는 어순이 흔하므로 구문은 단순하다.

### 2.2. 구조 분석

이 글에서 구조 분석은 프레토리아대학교(Universiteit van Pretoria)의 그리스어 교수였던 로우(J. P. Louw)가 발전시킨 담론 분석 혹은 콜론 분석(discourse/colon analysis)을 따른다. 로우가 제시하는 본문의 표층에 흐르는 저자의 사고를 분석하는 담론 분석의 절차는 다음과 같다.<sup>17)</sup> (1) 본문을 콜

15) 참고로 PUCHE의 쿠찌에(J. C. Coetzee)와 판 렌스버그(F. J. van Rensburg)가 발전시킨 사고 구조 분석(thought structure analysis)의 작은 단계인 구문 분석(syntactical analysis)은, 문장의 구성 성분인 단어들의 연관성을 주동사를 중심으로 밀줄과 화살표로 관련성을 표시하여, 저자의 사고 흐름(thought flow)을 쉽게 파악하도록 도식화하는 것이다. 이 구문 분석 방법은 권위 있는 신약학 학술지의 논문에 계속 활용되고 있다. 참고. F. J. van Rensburg, ed., *Conceiving a Sermon: From Exegesis to Delivery* (Potchefstroom: Potchefstroom Theological Publication, 2015), 89-100.

16) 이 글 2.1.의 통계는 다른 자료를 참고하지 않고 필자가 직접 연구한 것이다.

17) E. A. Nida, et al., *Style and Discourse* (Cape Town: Bible Society of South Africa, 1983), 77-82. 그리고 A. B. du Toit, “The Significance of Discourse Analysis for New Testament Interpretation and Translation”, *Neotestamentica* 8 (1974), 54-60; 김상훈, “요한1서에서의 ‘코이노니아-조예’의 상관적 이해를 위한 의미론적 연구”, 「성경원문연구」 5 (1998), 81-83도 참고하라.

론(colon, clause)을 따라 나누고, (2) 2회 이상 반복하여 등장하는 단어인 표지(marker)를 각각 달리 표시하여 현저성(顯著性)을 드러내고, (3) 본문의 특정 부분에만 2회 이상 반복하여 등장하는 수평적(horizontal) 표지를 중심으로 콜론을 단락별로 분류하고, (4) 단락마다 수평적 표지를 반영한 구(句) 형식의 제목(caption)을 달고, (5) 담론의 구조적 흐름을 도표화하여 하나의 문장을 넘어 전체 구조 속에서 의미의 응집성을 설명한다. 위의 단계를 요한1서 1장에 적용하면 구조는 아래와 같다.

### A 생명의 말씀을 전함

- 1(1) Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς,  
 2 δ ἀκηκόαμεν,  
 3 δ ἑώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν,  
 4 δ ἑθεασάμεθα  
 5 καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς-  
 6(2) καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη,  
 7 καὶ ἑώρακαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον  
 8 ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα  
 9 καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν-  
 10(3) δ ἑώρακαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν,

### B 교제와 기쁨

- 11 ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν.  
 12 καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ  
Ἰησοῦ Χριστοῦ.  
 13(4) καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς,  
 14 ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ἧ πεπληρωμένη.

### C 빛이신 하나님 안에서 행함

- 15(5) Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία  
 16 ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ  
 17 καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν,  
 18 ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν  
 19 καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.  
 20(6) Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ  
 21 καὶ ἐν τῷ σκοτει περιπατῶμεν,  
 22 ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.  
 23(7) ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν  
 24 ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ,

25 κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων

#### D 회개와 죄 사함

26 καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

27(8) ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν,

28 ἑαυτοὺς πλανῶμεν

29 καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

30(9) ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,

31 πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος,

32 ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας

33 καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

34(10) ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν,

35 ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν

36 καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

요한1서 1장은 36개 콜론으로 구성된다.<sup>18)</sup> 구조 분석에서 중요한 표지는 2회 이상 반복된 의미상 중요한 단어를 가리킨다. 요한1서 전반부와 후반부 전체에 걸쳐 등장하는 수직적 표지 4개는 ‘하나님/아버지’(θεός/πατέρα, 콜론 8, 12, 18, 19, 20, 24, 26, 35, 36; 9회), ‘예수/그리스도/아들’(Ιησοῦ/Χριστοῦ/υἱοῦ, 12[x3], 16, 26[x2]; 6회), ‘말씀’(λόγος/ὁ, 1, 2, 3, 4, 5, 10, 36; 7회), 그리고 ‘사귄다’(κοινωνίαν, 11, 12, 25; 3회)이다. 수직적 표지를 종합하면, “하나님 아버지는 말씀이신 예수님을 통해서 사귀어 주신다.”라는 의미이다.

요한1서 1장 전체에 걸쳐 등장하지 않고 한 부분에만 등장하는 수평적 표지 11개는 다음과 같다: ‘죄’(ἁμαρτία, 콜론 26, 27, 30, 32, 34; 5회), ‘듣다’(ἀκηκόαμεν, 2, 10, 16; 3회), ‘보다’(εἰδόμεθα, 3, 7; 2회), ‘생명’(ζωή, 6, 7, 8; 3회), ‘나타나다’(ἐφανερώθη, 6, 9; 2회), ‘전하다’(ἀπαγγέλλομεν, 7, 10; 2회), ‘빛’(φῶς, 18, 23, 24; 3회), ‘어둠’(σκοτία, 19, 21; 2회), ‘진리’(ἀλήθεια, 22, 29; 2회), ‘걷다/행하다’(περιπατῶμεν, 21, 23; 2회), 그리고 ‘깨끗하게 하다’(καθαρίζει, 26, 33; 2회). 수평적 표지를 종합하면, “(요한은) 나타나신 생명(예수님)을 듣고 본 것을 (수신자에게) 전함으로써, (수신자가) 어둠이 아니라 빛과 진리 안에 행하도록 하는데, 이를 위해 죄를 (자백하면) 깨끗하게 된다.”라는 내용이다. 환언하면 생명은 크리스천에게 빛과 진리를 따르는 삶을 촉진하는데, 그렇지 못할 경우 회개를 통해 회복된다.

요한은 소수의 수직적 표지를 통해서 요지를 밝히고, 수평적 표지로써

18) 요일 1장을 총 47개의 콜론으로 더 세밀하게 나눈 경우는 J. A. du Rand, “Analysis of the Johannine Letters”, *Addendum to Neotestamentica* 13 (1981), 1-2를 보라.

요지를 보완하며 상술한다. 이상의 논의는 아래 <표 1>처럼 요약된다.

<표 1> 요한1서 1장의 콜론 분석

콜론	절	주제	관계
1-10	1-3a	송신자가 수신자에게 생명의 말씀을 전함	서론
11-14	3b-4	송신자와 수신자 사이의 교제와 기쁨	목적
15-25	5-7c	빛이신 하나님 안에서 행함	조건 1
26-36	7d-10	회개와 죄 사함	조건 2

위의 도표에 나타난 콜론 묶음의 관계와 관련하여, 콜론 11-14에 ἵνα와 가정법 동사가 반복되어 서론의 목적을 강조한다. 그리고 뒤따르는 콜론 15-36에서 반복되는 ἐάν과 가정법 동사는 목적의 조건을 설명한다. 그리고 마지막 4번째 콜론 묶음인 콜론 26부터는 수평적표지 ἁμαρτία가 ἐάν과 가정법 동사와 더불어 본격적으로 등장한다.

### 3. 요한1서 1장의 아프리카스 성경의 번역 비교

GNT<sup>s</sup>와 아프리카스 세 성경을 비교하면 <표 2>와 같다. 중요한 차이는 밑줄로 표기한다.

<표 2> 성경 번역 비교

GNT <sup>s</sup>	<아프리카스 성경> (1933/1953)	<아프리카스 성경> (1983)	<그리스어-아프리카스 스 행간성경>(2012)
1 Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἑώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἑθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς-	Wat van die begin af was, <u>wat</u> ons gehoor het, <u>wat</u> ons met ons oë gesien het, <u>wat</u> ons <u>aanskou</u> het en ons <u>hande</u> <u>getas</u> het <u>aangaande</u> die Woord van die <u>lewe</u> -  태초부터 있었던, <u>그</u> 생명의 말씀에 관하여 우리가 들었고, 우리가 우리 눈으로	Van die begin af was Hy daar. Ons het <u>Hom self</u> gehoor; ons het <u>Hom</u> met ons <u>eie</u> oë gesien; ja, ons het <u>Hom</u> gesien en met ons hande aan <u>Hom</u> geraak. Hy is die Woord, die <u>Lewe</u> .  태초부터 <u>그분</u> 은 계셨다. 우리는 <u>그분</u> 자신을 들었다; 우리는 우리 <u>자신의</u> 눈으로 <u>그</u>	Dit <u>wat</u> van die begin af was, <u>wat</u> ons gehoor het, <u>wat</u> ons met ons oë gesien het, <u>wat</u> ons <u>aanskou</u> het en ons hande aan <u>geraak</u> het, <u>aangaande</u> die Woord <u>van</u> die <u>lewe</u> -  태초부터 있었던, <u>그</u> 생명의 말씀에 관하여 우리가 들었고, 우리는 우리 눈으로

GNT <sup>5</sup>	<아프리카스 성경> (1933/1953)	<아프리카스 성경> (1983)	<그리스어-아프리카스 스 행간성경>(2012)
	보았고, 우리가 <u>주목</u> <u>했고</u> 우리 손으로 더 들었다.	<u>분</u> 을 보았다; <u>그렇다</u> , 우리는 <u>그분</u> 을 <u>보았고</u> 우리 손으로 <u>그분</u> 을 만졌다. <u>그분</u> 은 <u>그</u> 말 씀이요, <u>그</u> 생명이다.	보았고, 우리가 <u>주목</u> <u>했고</u> , 우리 손으로 만졌다.
2 <u>καὶ ἡ ζωὴ</u> <u>ἐφανερώθη</u> , καὶ <u>ἐωράκαμεν</u> καὶ <u>μαρτυροῦμεν</u> καὶ <u>ἀπαγγέλλομεν</u> <u>ὑμῖν τὴν ζωὴν</u> <u>τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν</u> <u>πρὸς τὸν πατέρα</u> <u>καὶ ἐφανερώθη</u> <u>ἡμῖν</u> .	en die <u>lewe</u> is <u>geopenbaar</u> , en ons het dit gesien, en ons getuig en verkondig aan julle die <u>ewige</u> <u>lewe</u> wat <u>by</u> die Vader was en aan ons geopenbaar is. <u>그리고 그</u> 생명은 <u>나</u> <u>타나</u> 있고, 아버지와 <u>함께</u> 계셨다가 우리 에게 나타나 있는 그 영생을 우리는 보았 고, 우리가 너희에게 증언하고 선포한다.	Die <u>Lewe</u> het <u>gek</u> om; ons het <u>Hom</u> gesien en is getuie <u>daarvan</u> , en <u>ons</u> verkondig aan julle die <u>Ewige Lewe</u> wat <u>by</u> die Vader was en aan ons geopenbaar is. <u>그</u> 생명이 <u>왔다</u> ; 우리 는 <u>그분</u> 을 보았고 <u>그</u> <u>분</u> 에 관하여 증언하 고, 우리가 너희에게 그 영생을 선포하는 데 이는 아버지와 <u>함</u> <u>께</u> 계셨다가 우리에 게 나타나신다.	die <u>Lewe</u> is <u>geopenbaar</u> , en ons het gesien, getuig en verkondig aan julle die <u>Ewige Lewe</u> wat <u>by</u> die Vader was en aan ons geopenbaar is. <u>그</u> 생명은 <u>나타나고</u> , 아버지와 <u>함께</u> 계셨 다가 우리에게 나타 나는 그 영생을 우리 는 보았고, 너희에게 증언하고 선포한다.
3 ὁ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. <u>καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ</u> <u>ἡμετέρα μετὰ τοῦ</u> <u>πατρὸς καὶ μετὰ</u> <u>τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ</u> <u>Ἰησοῦ Χριστοῦ.</u>	wat ons gesien en gehoor het, verkondig ons aan julle, sodat julle <u>ook</u> gemeenskap met ons kan hê; en ons gemeenskap is met die Vader en met sy Seun, Jesus Christus.  우리가 보고 들었던 것을 우리가 너희에 게도 선포함은 너희 도 우리와 사귀을 가 질 수 있도록 하기 위함이다; <u>그리고</u> <u>우리</u> 의 사귀은 아버 지와 <u>그분</u> 의 아들, 예수 그리스도와 <u>함</u> <u>께</u> 하는 것이다.	<u>Hom</u> wat ons gesien en gehoor het, verkondig ons aan julle, sodat julle <u>ook</u> gemeenskap aan ons gemeenskap deel kan hê. En dié gemeenskap <u>waaraan</u> ons deel het, is die met die Vader en met sy Seun, Jesus Christus. 우리가 보고 들었던 <u>그분</u> 을 우리가 <u>너희</u> <u>에게</u> 선포함은 <u>너희</u> <u>가</u> 우리와 사귀을 가 질 수 있도록 하기 위 함이다. <u>그리고</u> <u>우리</u> <u>가</u> 나누는 그 사귀은 아버지와 <u>그분</u> 의 아 들, 예수 그리스도와 함께하는 것이다.	Dit wat ons gesien en gehoor het, verkondig ons <u>ook</u> aan julle sodat julle <u>ook</u> gemeenskap met ons kan hê; ons gemeenskap is met die Vader en met sy Seun, Jesus Christus. 우리가 보고 들었던 것을 우리가 너희에 게도 선포함은 너희 도 우리와 사귀을 가 질 수 있도록 하기 위함이다; <u>우리</u> 의 사귀은 아버지와 <u>그</u> <u>분</u> 의 아들, 예수 <u>그</u> <u>리스도</u> 와 <u>함께</u> 하는 것이다.

GNT <sup>5</sup>	<아프리카스 성경> (1933/1953)	<아프리카스 성경> (1983)	<그리스어-아프리카스 스 행간성경>(2012)
4 <u>καὶ ταῦτα</u> <u>γράφομεν ἡμεῖς,</u> <u>ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν</u> <u>ἦ πεπληρωμένη.</u>	<u>En</u> ons skrywe <u>hierdie dinge</u> aan <u>julle</u> , <sup>19)</sup> sodat <u>julle</u> <sup>20)</sup> blydskap <u>volkome</u> <sup>21)</sup> kan wees. <u>그리고</u> 우리가 이것 들을 <u>너희에게</u> 써서, <u>너희의 기쁨이 완전</u> <u>하게</u> 하려 함이다.	<u>Dit</u> skryf ons sodat ons blydskap <u>volkome</u> kan wees.  우리가 <u>그것을</u> 써서 우리의 <u>기쁨이 완전</u> <u>하게</u> 하려 함이다.	<u>Hierdie dinge</u> skryf ons sodat ons blydskap <u>volledig</u> kan wees.  우리가 이것들을 써 서 <u>우리의 기쁨이 충</u> <u>만하게</u> 하려 함이다.
5 <u>Καὶ ἔστιν αὕτη</u> <u>ἡ ἀγγελία ἣν</u> <u>ἀκηκόαμεν ἀπ’</u> <u>αὐτοῦ καὶ</u> <u>ἀναγγέλλομεν</u> <u>ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς</u> <u>φῶς ἔστιν καὶ</u> <u>σκοτία ἐν αὐτῷ</u> <u>οὐκ ἔστιν οὐδεμία.</u>	<u>En</u> dit is die verkondiging wat ons <u>van</u> Hom gehoor het en aan <u>julle</u> verkondig: God is lig, en geen duisternis is in Hom nie. <u>그리고</u> 우리가 <u>그분</u> <u>으로부터</u> 들었던 그 소식을 <u>너희에게</u> 선 포한다: <u>하나님은</u> <u>빛이시고, 그분 안에</u> <u>는 어둠이 없다.</u>	<u>Dit</u> is <u>nou</u> die boodskap wat ons <u>by</u> Hom gehoor het aan <u>julle</u> verkondig: God is lig, en daar is geen duisternis in Hom nie.  우리가 <u>그분에게</u> 들 었던 <u>바로 그</u> 소식을 <u>이제</u> <u>너희에게</u> 선포 한다: <u>하나님은</u> 빛이 시고, <u>그분 안에</u> 는 어 둠이 없다.	<u>En hierdie</u> is die boodskap wat ons <u>van</u> Hom gehoor het ons verkondig dit aan <u>julle</u> : God is lig en daar is geen duisternis in Hom nie. <u>그리고</u> 이는 우리가 <u>그분으로부터</u> 들었 고 <u>너희에게</u> 선포하 는 소식이다: <u>하나</u> <u>님은</u> 빛이시고 <u>그분</u> <u>안에는</u> 어둠이 없다.
6 <u>Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι</u> <u>κοινωνίαν ἔχομεν</u> <u>μετ’ αὐτοῦ καὶ</u> <u>ἐν τῷ σκότει</u> <u>περιπατῶμεν,</u> <u>ψευδόμεθα καὶ</u> <u>οὐ ποιοῦμεν τὴν</u> <u>ἀλήθειαν.</u>	As ons <u>sê</u> dat ons <u>met</u> Hom <u>gemeenskap</u> het en in die duisternis <u>wandel</u> , <sup>22)</sup> <u>dan</u> lieg ons en doen nie die waarheid nie. 만일 우리가 <u>그분과</u> <u>함께</u> <u>사귀</u> 을 가지고 있다고 <u>말하면서</u> 어둠 안에 <u>행한다면</u> , <u>그러</u> <u>면</u> 우리는 <u>속이고</u> 진 리를 <u>행하지</u> 않는다.	As ons <u>beweer</u> dat ons <u>aan</u> Hom <u>deel</u> het, en <u>ons</u> <u>lewe</u> in die duisternis, lieg ons en <u>handel</u> ons nie <u>volgens</u> die waarheid nie. 만일 우리가 <u>그분을</u> <u>향해</u> <u>뭇</u> 을 가지고 있 다고 <u>주장하고</u> , <u>우리</u> <u>가</u> 어둠 안에 <u>산다면</u> , 우리는 <u>속이고</u> 진리를 따라 <u>행하지</u> 않는다.	As ons <u>sê</u> dat ons <u>gemeenskap</u> <u>met</u> Hom het en die duisternis <u>optree</u> , lieg ons en <u>doen</u> ons nie die waarheid nie, 만일 우리가 <u>그분과</u> <u>함께</u> <u>사귀</u> 을 가지고 있다고 <u>말하면서</u> 어 둠 안에 <u>행한다면</u> , 우리는 <u>속이고</u> 진리 를 <u>행하지</u> 않는다,

19) 1933/1953년판은 콜론 13에서 오래된 대문자 사본(비평사본) 대신 소문자 사본(ὑμῖν)을 따른다.

20) 1933/1953년판은 콜론 14에서 소문자 사본(ὑμῶν)을 따른다.

21) 1933/1953년판과 2012년판의 ‘volkome’(perfect, complete)와 1983년판의 ‘volledig’(complete, comprehensive)는 의미상 별 차이가 없다. D. B. Bosman, I. W. van der Merwe, and L. W. Hiemstra, eds., *Tweetalige Woordeboek* (Kaapstad: Tafelberg, 1984), 605.22) 1933/1953년판의 ‘wandel’에 περιπατέω처럼 ‘걷다’(walk) 혹은 ‘행하다’(conduct)라는 의미가 있다. D. B. Bosman, I. W. van der Merwe, and L. W. Hiemstra, *Tweetalige Woordeboek*, 625; J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1 (Cape Town: Bible Society of South Africa, 1993), 209.



GNT <sup>s</sup>	<아프리카스 성경> (1933/1953)	<아프리카스 성경> (1983)	<그리스어-아프리카스 行间성경>(2012)
<p>7 ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀμαρτίας.</p>	<p><u>Maar</u> as ons in die lig <u>wandel</u> soos Hy in die lig is, <u>dan</u> het ons gemeenskap met mekaar; en die bloed van Jesus <u>Christus</u>, sy Seun, reinig ons van <u>alle</u> sonde. 그러나 <u>그분이 빛 안에 계시는 것처럼 만일 우리가 빛 안에 행한다면</u>, 그러면 우리는 서로 사귀을 가진다; 그리고 <u>그분의 아들 예수 그리스도의 피가 우리를 모든 죄로부터 깨끗하게 한다</u>.</p>	<p><u>Maar</u> as ons in die lig <u>lewe</u> soos Hy in die lig is, het ons met mekaar <u>deel</u> aan <u>dieselfde</u> gemeenskap en reinig die bloed van Jesus, sy Seun, ons van <u>elke</u> sonde. 그러나 <u>그분이 빛 안에 계시는 것처럼 만일 우리가 빛 안에 산다면</u>, 우리는 서로 <u>동일한</u> 사귀을 가지고 <u>그분의 아들 예수님의 피가 우리를 각각의 죄로부터 깨끗하게 한다</u>.</p>	<p><u>maar</u> as ons in die lig <u>optree</u> soos Hy in die lig is, het ons gemeenskap met mekaar en die bloed van Jesus, sy Seun, reinig ons van <u>elke</u> sonde. 그러나 <u>그분이 빛 안에 계시는 것처럼 만일 우리가 빛 안에 행하면</u>, 우리는 서로 사귀을 가지고 <u>그분의 아들 예수님의 피가 우리를 각각의 죄로부터 깨끗하게 한다</u>.</p>
<p>8 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἀμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.</p>	<p>As ons <u>sê</u> dat ons <u>geen</u> sonde het nie, <u>mislei</u> ons onself en die waarheid is nie in ons nie. 만일 우리가 <u>아무런 죄 없다고 말하면</u>, 우리는 우리 자신을 <u>속이고</u> 진리가 우리 안에 있지 않다.</p>	<p>As ons <u>beweer</u> dat ons <u>nie</u> sonde het nie, <u>bedrieg</u> ons onself en is die waarheid nie in ons nie. 만일 우리가 <u>죄 없다고 주장하면</u>, 우리는 우리 자신을 <u>속이고</u> 진리가 우리 안에 있지 않다.</p>	<p>As ons <u>sê</u> dat ons <u>nie</u> sonde het nie, <u>mislei</u> ons onself en die waarheid is nie in ons nie. 만일 우리가 <u>죄 없다고 말하면</u>, 우리는 우리 자신을 <u>속이고</u> 진리가 우리 안에 있지 않다.</p>
<p>9 ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας καὶ καθάρσιν ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.</p>	<p>As ons ons sondes bely, Hy is getrou en regverdig om ons die sondes te vergewe en ons van <u>alle</u> ongeregtigheid te reinig. 만일 우리가 우리 죄를 자백하면, <u>그분은 미쁘시고 의로우사</u> 우리 죄들을 사하시고 우리를 <u>모든 불의로부터 깨끗하게 하신다</u>.</p>	<p><u>Maar</u> as ons ons sondes bely - Hy is getrou en regverdig, Hy vergewe ons ons sondes en reinig ons van <u>alle</u> ongeregtigheid. <u>그러나 만일 우리가 우리 죄를 자백하면 -</u> <u>그분은 미쁘시고 의로우사</u>, <u>그분은 우리 죄들을 사하시고 우리를 모든 불의로부터 깨끗하게 하신다</u>.</p>	<p>As ons ons sondes bely, Hy is getrou en regverdig om ons die sondes te verwege en ons te reinig van <u>elke</u> ongeregtigheid. 만일 우리가 우리 죄를 자백하면, <u>그분은 미쁘시고 의로우사</u> 우리 죄들을 사하시고 우리를 <u>각각의 불의로부터 깨끗하게 하신다</u>.</p>

GNT <sup>5</sup>	<아프리카스 성경> (1933/1953)	<아프리카스 성경> (1983)	<그리스어-아프리카스 行间성경>(2012)
10 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιούμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.	As ons <u>sê</u> dat ons nie gesondig het nie, <u>dan</u> maak ons Hom tot 'n leuenaar en is sy woord nie in ons nie. 만일 우리가 범죄하지 않았다고 <u>말하면</u> , <u>그러면</u> 우리가 그분을 <u>한</u> 거짓말쟁이로 만들고 그분의 말씀은 우리 안에 있지 않다.	As ons <u>beweer</u> dat ons nie gesondig het nie, maak ons Hom <u>tot</u> leuenaar en is sy woord nie in ons nie. 만일 우리가 범죄하지 않았다고 <u>주장하면</u> , 우리가 그분을 <u>거</u> 짓말쟁이로 만들고 그분의 말씀은 우리 안에 있지 않다.	As ons <u>sê</u> dat ons nie gesondig het nie, maak ons Hom 'n leuenaar en sy woord is nie in ons nie. 만일 우리가 범죄하지 않았다고 <u>말하면</u> , 우리가 그분을 <u>한</u> 거짓말쟁이로 만들고 그분의 말씀은 우리 안에 있지 않다.

#### 4. 요한1서 1장의 아프리카스 성경 번역의 특징

##### 4.1. 구문상 특징

아프리카스 성경들은 쉼표, 마침표, 콜론 그리고 세미콜론을 그리스어 성경보다 조금 더 사용하여 단문 형식으로 번역하는 경향을 띠다고 볼 수 있다. 이 사실은 아래의 <표 3>에서 확인할 수 있다.

<표 3> 구두점 비교

	GNT <sup>5</sup>	<아프리카스 성경> (1933/1953) <sup>23)</sup>	<아프리카스 성경>(1983)	<그리스어-아프리카스 行间성경>(2012)
쉼표	12회	14회	12회	12회
마침표	7회	8회	12회	8회
하이픈	2회	2회	1회	1회
콜론	1회	1회	1회	1회
세미 콜론	0회	2회	3회	1회

23) 1933/1953년판의 저본인 De Statenvertaling Bijbel(1637)의 요일 1장에 마침표는 8회, 세미 콜론은 1회, 그리고 쉼표는 무려 35회나 등장한다. 그리고 이 저본은 단락을 나누거나 제목을 달지 않았다.

## 4.2. 구조상 특징

위(2.2.)에서 연구자는 구조 분석을 통해 요한1서 1장이 네 단락으로 나누어짐을 제시했다. 그런데 1933/1953년판은 요한1서 1장을 아래와 같이 세 단락으로 나눈다: (1) 1-4절: “Die Woord het in die Verskyn”(말씀이 나타나심), (2) 5-7절: “God is lig”(하나님은 빛이시다). (3) 8-10절: “Die Belydenis van Sonde en die Vergifnis”(죄 고백과 용서). 그런데 1983년판은 GNT<sup>5</sup>처럼 두 단락으로 나눈다: (1) 1-4절: “Die Woord wat die Lewe is”(생명이신 말씀), (2) 5-10: “God is lig”(하나님은 빛이시다).

1983년판처럼 두 플레시(P. J. du Plessis)는 요한서신 주석에서, 요한1서 1장을 두 단락으로 나눈다. (1) 1-4절: 사권의 근원인 예수 그리스도(Jesus Christus, die Bron van die gemeenskap), 5-10절: 사권의 근거인 구원(Versoening as grond van die gemeenskap).<sup>24)</sup> 그리고 두 란드(J. A. du Rand)는 콜론을 아주 세밀하게 47개로 나누었음에도 불구하고, 요한1서 1장을 크게 두 단락으로 두 플레시와 유사하게 나눈다. (1) 1-4절: 서론: 생명이신 예수 그리스도에 관한 증거(Inleiding: Getuienis oor Jesus Christus, die lewe), (2) 5-10절: 빛이신 하나님과의 친밀한 인격적 관계: 빛 안에서의 삶(Intieme persoonlike verhouding met God wat lig is; Lewe in die lig).<sup>25)</sup> 쿠찌에(J. C. Coetzee)도 비슷하게 두 단락으로 나눈다. (1) 1-4절: 우리가 하나님으로부터 받은 것: 말씀과 생명이신 예수 그리스도, (2) 5-10절: 빛이신 하나님 안에서 살라는 요청.<sup>26)</sup> 이렇게 요한1서 1장을 두세 주제어를 따라 둘 혹은 세 단락을 나누는 것은 가능하다(예. 말씀-빛-사죄, 사권의 근원-사권의 근거, 생명-삶). 하지만 이런 구조는 요한이 제시한 사건의 흐름에 나타난 서론, 목적 그리고 그 목적을 이루기 위한 두 조건을 충분히 반영하기 어렵다고 평가할 수 있다.

아프리카스 성경들은 시간이 지날수록 성경 본문의 구조를 더 큰 단락으로 나누는 경향이 있다고 획일적으로 보기는 어렵다. 예를 들어, 요한1서 2장의 경우, 1933/1953년판은 2등분한다. (1) 1-17절(계명을 지킴), (2) 18-29절(적그리스도). 그러나 1983년판은 요한1서 2장을 5등분한다. (1) 1-6절(우

24) 란드 아프리카스 대학교(Randse Afrikaanse Universiteit)의 P. J. du Plessis, *Die Briewe van Johannes* (Kaapstad: N. G. Kerk-Uitgewers, 1978), 17-23.

25) 란드 아프리카스 대학교의 J. A. du Rand, “1 Johannes”, W. Vosloo and F. J. van Rensburg, eds., *Die Bybellennium: Eenvolumekommentaar* (Vereeniging: CUM, 1999), 1746-1747.

26) PUCHE의 J. C. Coetzee, “The Letter of John”, A. B. du Toit ed., *The Gospel of John; Hebrews to Revelation: Introduction and Theology*, Guide to the New Testament VI (Pretoria: N. G. Kerk-Uitgewers, 1988), 211. 참고로 2012년판은 단락을 나누지 않는다.

리의 대언자이신 예수님), (2) 7-11절(새 계명), (3) 12-17절(세상을 사랑하지 말라), (4) 18-27절(적그리스도), (5) 28-29절(하나님의 자녀).<sup>27)</sup>

### 4.3. 절별로 본 번역의 특징

#### 4.3.1. 1절

콜론 1-4와 콜론 10의 중성 단수 관계대명사  $\delta$ 를 아프리카스 성경 1933/1953년판과 2012년판은 중성 wat(which)로 번역한다.<sup>28)</sup> 하지만 1983년판은 대문자로 남성형 Hom(He)으로 번역하여, 관계대명사가 다름 아니라 예수님임을 분명히 밝힌다.<sup>29)</sup> 콜론 1의 미완료 동사  $\eta$ 를 세 아프리카스 성경 모두 과거형 was(있었다)라고 번역한다.<sup>30)</sup>

콜론 2에서 1983년판은 self(자신을)를 추가함으로써, 우리가 들었던 내용을 강조한다. 그리고 콜론 3에서 1933/1953년판은  $\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ 을 gesien(보았다)으로, 콜론 4의  $\epsilon\theta\epsilon\alpha\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\theta\alpha$ 를 aanskou(주목했다)라고 정확하게 구분하여 번역한다.<sup>31)</sup> 하지만 1983년판과 2012년판은  $\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ 과  $\epsilon\theta\epsilon\alpha\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\theta\alpha$ 를 구분하지 않고 gesien(보았다)으로 번역한다. 그리고 콜론 3에서 1983년판은 eie(자신의)를 추가하여 의역할 뿐 아니라, 콜론 4에서 그리스어 원문에 없는 ja(그렇다)도 추가한다.

콜론 5의  $\epsilon\psi\eta\lambda\acute{\alpha}\phi\eta\sigma\alpha\nu$ 을 geraak(만졌다)라고 번역하는 1983년판과 2012년판과 달리, 1933/1953년판은 getas(더듬었다, 만졌다)라고 약간 다르게 번역한다.<sup>32)</sup> 콜론 5에서 1983년판은  $\zeta\omega\eta\varsigma$ 를 소문자(lewe)가 아니라 강조하는 대문자(Lewe)로 표기하며, 바로 앞의  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$ (Woord)와 동격으로 처리하여 말

27) “Die Bybel (1953)”, <https://www.bible.com/bible/5/1JN.2.AFR53> (2019. 5. 7.).

28) 1933/1953년판처럼 De Statenvertaling Bijbel(1637)도 Hetgeen(which)이라고 번역한다. 1933년판 번역자들은 자신들이 읽고 암송한 De Statenvertaling Bijbel(1637)로부터 쉽게 벗어나기 어려웠다고 추론하는 것은 자연스럽다. J. C. Steyn, “Die Afrikaans van die Bybelvertaling van 1933”, 143.

29) AD 1세기의 역사와 문화에 대한 연구와 성(性) 규범에 대한 탐구가 정확한 성경 번역을 보장하지 않으나 번역의 중요한 출발점이 된다. J. Punt, “(Con)figuring Gender in Bible Translation: Cultural, Translational and Gender Critical Intersections”, *HTS Teologiese Studies* 70/1 (2014), 9.

30) 1933년판은 미완료 동사를 과거 진행의 의미보다는 주로 역사적 현재형으로 번역했다. 네덜란드어 단어 수의 약 60%에 불과한 아프리카스로 세밀하고 정확한 번역을 하는 데 한계가 있다. J. C. Steyn, “Die Afrikaans van die Bybelvertaling van 1933”, 148.

31) 아프리카스 동사 aanskou의 의미는 “look at/inspect/examine”이지만, 동사 sien은 ‘see/watch’라는 뜻이다. D. B. Bosman, I. W. van der Merwe, and L. W. Hiemstra, *Tweetalige Woordeboek*, 14, 461.

32) 1933/1953년판처럼, De Statenvertaling Bijbel(1637)도 getast라고 번역한다.

씀이요 생명이신 예수님을 강조한다. 2012년판은 콜론 5와 콜론 6의 ζῶή를 각각 대문자(Lewe)와 소문자(lewe)로 일관성 없이 번역한다. 콜론 5의 περί 이하를 1933/1953년판과 2012년판은 aangaande(대하여)라고 직역한다. 1절 끝에 있는 GNT<sup>5</sup>의 하이픈(-)을 1933/1953년판과 2012년판이 그대로 반영한다. 1절만 두고 본다면, 1983년판은 단어를 추가하여 기능적 의역으로 의미를 강조하는 경향이 강하다.

#### 4.3.2. 2절

콜론 6에서 1933/1953년판은 καί를 en(그리고)으로 직역한다. 콜론 6의 아오리스트 수동태 동사 ἐφανερώθη를 1933/1953년판과 2012년판은 현재시제 수동태 is geopenbaar(나타나다)로 번역하지만, 1983년판은 과거시제 능동태 het gekom(왔다)으로 번역한다. 하지만 콜론 9에서 1983년판은 동일한 동사 ἐφανερώθη를 현재시제 수동태 geopenbaar is(나타나신다)라고 번역하기에 일관성이 결여된다. 콜론 6-7의 ζῶή를 1933/1953년판은 소문자(lewe)로, 1983년판과 2012년판은 대문자(Lewe)로 번역한다. 콜론 7에서 1983년판은 daarvan(관하여)을 추가하여 의역한다. 콜론 8에서 GNT<sup>5</sup>는 전치사 πρὸς(toward)를 통해서 ‘생명’이 성부 하나님과 누린 관계의 역동성을 강조한다. 하지만 아프리카스 성경 3개는 이 전치사를 ‘향하여’(πρὸς)가 아니라 ‘함께’(by)라고 의역함으로써, 성부와 성육신 이전에 말씀으로 선재(先在)하신 성자 사이의 관계를 생생하게 반영하지 못한다. 콜론 9에서는 GNT<sup>5</sup>의 하이픈(-)을 1933/1953년판만 그대로 반영한다. 2절에서 아프리카스 성경들은 동사의 시제와 태(態), 그리고 전치사의 번역에서 정확성이 떨어진다.

#### 4.3.3. 3절

1절처럼 콜론 10의 중성 관계대명사 ὃ를 1983년판만 남성형 Hom(그분)이라고 의역한다. 콜론 10의 καὶ ὑμῖν을 1933/1953년판과 2012년판은 julle ook/ook julle(너희에게도)라고 각각 정확히 번역하며,<sup>33)</sup> 콜론 11에서도 마찬가지다. 1933/1953년판<sup>34)</sup> 그리고 1983년판과 달리, 2012년판은 콜론 12의 접속사 καὶ를 번역하지 않는다. 그리고 콜론 12에서 1983년판은 그리스어 원문에 없는 daarvan(which)을 추가한다. 3절의 경우, 특별히 1983년판은 대명사의 성(性)을 의역하거나 단어를 번역에서 빠트리거나 추가함으로써, 의미를 강조하려는 경향이 있지만 번역에 일관성은 결여된다.

33) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 ook(also)라고 번역한다.

34) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 En(그리고)이라고 번역한다.

#### 4.3.4. 4절

콜론 13에서 1935/1953년판은 접속사 *καί*를 그대로 번역한다.<sup>35)</sup> 콜론 13에서 1933/1953년판은 *aan julle*(너희에게)를 추가하는데, 일부 대문자 사본(A<sup>c</sup> C)과 대다수 소문자 사본이 이 표현을 지지한다. 하지만 본문비평상 주요 대문자 사본이 지지하듯이 *aan julle*를 삭제하는 것이 옳다. 콜론 14에서 1933/1953년판은 소문자 사본을 따라 *julle*(너희의)라고 번역한다.<sup>36)</sup> 콜론 13의 지시대명사 *ταῦτα*(이것들을)를 1983년판은 단수형 *Dit*(그것을)로 오역한다. 콜론 14의 *πεπληρωμένης*는 1935/1953년판과 1983년판처럼 *volkome*(충만하다)로 번역하든, 2012년판처럼 *volledig*(완전하다)로 번역하든 의미상 차이는 적다. 따라서 4절에서 1983년판은 전치사와 지시대명사 번역에서 부정확하며, 사본상 1933/1953년판은 2회에 걸쳐 소문자사본을 따른다. 이렇게 1933/1953년판이 소문자 사본을 따르는 것은 그 당시 발전 중이던 본문비평 연구의 성과를 발 빠르게 반영하지 못한 결과로 보인다.

#### 4.3.5. 5절

콜론 15에서 1983년판은 접속사 *καί*를 번역하지 않는다. 그러나 콜론 15에서 1983년판은 그리스어 원문에 없는 시간의 부사 *nou*(이제)를 추가한다. 콜론 15에서 2012년판은 지시대명사 *αὕτη*를 *hierdie*(이것)라고 직역한다. 콜론 16에서 1983년판은 전치사구 *ἀπ' αὐτοῦ*를 *by Hom*(그분과 함께)이라고 부정확하게 번역하지만, 1933/1953년판과 2012년판은 *van Hom*(그분으로부터)이라고 직역하여 정확히 번역한다.<sup>37)</sup> 5절에서 특히 1983년판은 접속사와 전치사구의 번역 등에서 미흡하다.

#### 4.3.6. 6절

콜론 20에서 1983년판은 *εἰπόμεν*(말하다)을 *beweer*(주장하다)라고 다소 강하게 번역한다.<sup>38)</sup> 콜론 20에서 1983년판은 전치사구 *μετ' αὐτοῦ*(그분과 함께)를 *met Hom*(그분과 함께)이 아니라 전치사 *aan*([그분을] 향해)을 사용하여 의역한다. 그리고 콜론 20에서 1983년판은 그리스어 원문에 없는

35) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 *en*(그리고)이라고 번역한다.

36) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 *uw*(너희)라고 번역한다. 그러나 공인 본문(1550)은 GNT<sup>5</sup>처럼 ‘우리의’라고 쓴다.

37) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 *van Hem*(그분으로부터)이라고 번역한다. 참고로 1923년에 아프리카스 번역가들은 네덜란드어 *Hem*을 *Hom*으로 변경하기로 결정했다. J. C. Steyn, “Die Afrikaans van die Bybelvertaling van 1933”, 147.

38) D. B. Bosman, I. W. van der Merwe, and L. W. Hiemstra, *Tweetalige Woordeboek*, 67.

deel(몹)을 추가한다. 콜론 21에서 1983년판은 περιπατῶμεν을 ons lewe(우리가 산다면)라고 번역하는데, 1933/1953년판은 ‘우리가 걷는다면’(wandel)으로 직역하고, 2012년판은 ‘행한다면’(optree)으로 번역한다.<sup>39)</sup> 콜론 22에서 1933/1955년판은 접속사 καί를 빠트리지 않고 dan(그러면)이라 번역한다.<sup>40)</sup> 콜론 22의 마지막 구두점을 2012년판은 마침표가 아니라 쉼표로 표기한다. 6절에서 1983년판은 동사와 전치사구를 의역하거나 단어를 추가하여 의미를 나름대로 분명히 하려고 애쓴다.

#### 4.3.7. 7절

콜론 23의 περιπατῶμεν을 1933/1953년판은 ‘걷다’(wandel)로,<sup>41)</sup> 1983년판은 ‘살다’(lewe), 2012년판은 ‘행하다’(optree)라고 번역하지만 의미상 차이는 없다. 콜론 25에서 1983년판은 그리스어 원문에 없는 dieselfde(동일한)를 추가한다. 콜론 26에서 1933/1953년판은 그리스어 사본 상 문제가 없음에도 불구하고 ‘그리스도’(Christus)를 넣어 ‘예수 그리스도’라는 긴 호칭을 통해 고등기독론 형식으로 번역한다(참고. 요일 2:1; 4:2; 5:1, 20).<sup>42)</sup> 공인 본문(1550)과 1933/1953년판의 저본인 De Statenvertaling Bijbel(1637)도 Jezus Christus(예수 그리스도)라고 표기한다.<sup>43)</sup> 콜론 26에서 1983년판과 2012년판은 형용사 πάσης(모든)를 alle(모든, 1933/1953년판; De Statenvertaling Bijbel[1637]) 대신에 elke(every)라고 번역하지만 의미상 차이는 거의 없다. 7절에서 1983년판은 단어를 추가하여 의역을 시도하며, 1933/1953년판은 De Statenvertaling Bijbel(1637)을 따라 고등기독론적 표현을 추가하여 의역한다.

#### 4.3.8. 8절

콜론 20처럼 콜론 27에서 1983년판은 εἴπωμεν(말하다)을 beweer(주장하다)라고 강하게 번역한다. 콜론 27에서 1933/1953년판은 οὐκ을 번역하면서 nie(no)보다 다소 강한 부정어 geen(no)을 사용한다.<sup>44)</sup> 콜론 28번에서 πλανῶμεν

39) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 wandelen(걷다)으로 번역한다.

40) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 zo(그러면)라고 번역한다.

41) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 wandelen(걷다)이라고 번역한다.

42) 현재 새로운 아프리카스 성경 번역 프로젝트에 참여한 이들 중에 성경의 영감성이나 구약의 기독교적 메시지를 확신하지 못한 자들도 있어, 우려하고 있다. 참고. A. B. Geysers-Fouché, “Bybelvertalers en Bybelvertalings die Afgelope Honderd Jaar, in Besonder vanuit die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria”, 10.

43) “1637 The Dutch Statenvertaling Version”, <https://archive.org/details/1637TheDutchStatenvertalingVersion/page/n1829> (2019. 5. 7.).

44) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 geen(no)으로 번역한다.

을 1933/1953년판과 2012년판은 mislei(속이다)로, 1983년판은 bedrieg(속이다)라고 번역하지만 의미상 차이는 없다. 8절의 경우 아프리카스 성경들은 세부 사항에서 차이가 있지만, 번역은 대체로 무난하다.

#### 4.3.9. 9절

콜론 30에서 1983년판은 그리스어 원문에 없는 접속사 Maar(그러나)를 추가한다. 콜론 31에서 1983년판은 원문에 없는 하이픈(-)을 추가한다. 콜론 33에서 형용사 πάσης(모든)를 1933/1953년판과 1983년판은 alle(모든)으로 직역하고,<sup>45)</sup> 2012년판은 elke(every)로 번역한다. 그런데 콜론 26에서 1983년판은 πάσης(모든)를 alle(모든) 대신 elke(every)로 번역한 바 있다. 9절에서 1983년판은 원문에 없는 접속사와 하이픈을 추가하여 의역한다.

#### 4.3.10. 10절

콜론 20과 27처럼, 콜론 34에서 1983년판은 εἴπωμεν(말하다)을 beweer(주장하다)라고 강하게 번역한다. 콜론 35에서 1933/1953년판과 2012년판은 그리스어 원문에 없는 부정 관사('n)를 추가하고,<sup>46)</sup> 1983년판은 전치사 tot(to)를 추가한다. 10절에서 아프리카스 성경들은 단어를 추가하여 의역하는 경향이 있다.

#### 4.3.11. 도표 요약 및 평가

위의 논의는 아래의 도표로 요약된다.

번역의 특징	횟수	해당 본문
단어 추가하여 의역	9	1933/1953년판(콜론 13, 26, 35), 1983년판(콜론 2, 7, 12, 15, 25, 30)
성과 수 변경	6	1983년판(콜론 1-4, 10, 13) <sup>47)</sup>
단어 생략	5	1983년판(콜론 10, 13, 15), <sup>48)</sup> 2012년판(콜론 12, 13)
동사의 부정확한 번역	5	1933/1953년판(콜론 6), 1983년판(콜론 3, 9), 2012년판(콜론 3, 6)

45) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 alle zonde(모든 죄들)라고 번역한다.

46) De Statenvertaling Bijbel(1637)도 een(one)이라 번역한다.

47) 1933년판의 성차별 용어를 1983년판이 수정했지만, 여전히 1983년판에 남아있는 인종, 성, 그리고 장애인 차별적 표현에 관하여 H. F. Stander, "Afrikaanse Bybelvertalings: 'N Toekomstvisie", *Skrif en Kerk* 22:2 (2001), 380-382를 보라.

48) 물론 언어 체계가 다르므로, 원천 본문(source text)의 모든 단어에 담긴 형식과 내용을 번역



번역의 특징	횟수	해당 본문
강세형 단어 사용	4	1933/1953년판(콜론 27), 1983년판(콜론 20, 27, 34)
전치사의 부정확한 번역	4	1933/1953년판(콜론 8), 1983년판(콜론 8, 20), 2012년판(콜론 8)
생략 가능한 접속사와 전치사의 직역	3	1933/1953년판(콜론 22), 1983년판(콜론 16), 2012년판(콜론 15)
동일한 단어를 다르게 번역	2	1983년판(콜론 26, 33)
그리스어 원문과 다른 구두점과 하이픈	2	1983년판(콜론 9, 31)

남아공에서 현재 사용 중인 1983년판은 단어를 추가하거나 생략하는 경향이 많고, 성과 수를 변경하거나 동사의 강세형을 즐겨 사용한다. 그리고 1983년판은 동사와 전치사를 부정확하게 번역하는 비율도 높고, 그리스어 원문과 다른 구두점과 하이픈도 종종 사용한다. 1933/1953년판은 2회에 걸쳐 소문자 사본을 따라 번역하는데, 이 성경이 공인 본문과 De Statenvertaling Bijbel(1637)의 영향을 받았기 때문이다.<sup>49)</sup> 1933/1953년판과 2012년판은 1983년판보다 직역에 가깝다. 따라서 1933/1953년판에서 1983년판으로 개정했을 때 의역이 강화되었지만 정확한 번역에서 멀어지고 말았다. 성경 저자의 의도를 정확하게 역동적인 등가 방식 안에 담아 번역하는 것이 어렵기에, 대체로 의역은 그리스어 원문의 의미에서 멀어질 위험이 있다.<sup>50)</sup> 2012년판은 강단용이 아니라 목회자용인데, 1983년판은 물론 1933/1953년판보다 그리스어 원본에 더 충실하다고 평가할 수 있다. 1933/1953년판은 본문비평상 설득력이 떨어지는 이문을 반영하거나, 다소 의아한 방식으로 단어를 추가한 경우가 있다.<sup>51)</sup>

된 본문(translated text) 안에 담을 수는 없는 것은 사실이다. C. Lombaard, “Hide and Seek. Aspects of the Dynamics of Bible Translation”, *Acta Theologica* 29 (2009), 4.

49) J. A. Naudé, “Soos ’n Hamer wat ’n Rots Vermorsel”, 64. 참고로 1618년 도르트(Dordt) 회의는 새로운 네덜란드어 성경을 번역할 것을 결의했으며, 정부에 재정적 후원을 요청했다. 도르트 회의는 번역 원칙으로 개혁주의 교리에 충실한 번역자들이 히브리어와 그리스어 원문을 단순하고 명료하게 그대로 번역하되, 라틴어나 프랑스어 단어를 가급적 차용하지 말 것을 제안했다. 그 결과물이 1933년판의 저본 De Statenvertaling Bijbel(1637)이다. J. C. Steyn, “Die Afrikaans van die Bybelvertaling van 1933”, 132.

50) J. H. Roberts, “Dynamic Equivalence in Bible Translation”, *Neotestamentica* 8 (1974), 11-12, 18.

51) 1933년판의 경우, 구약성경 번역보다 신약의 경우 공인 본문을 더 의존했다. J. A. Naudé, “A Narrative Frame Analysis of the 1933 Afrikaans Bible”, 273.

## 5. 나오는 말

아프리카스 성경들에 나타난 번역의 전반적인 특징을, 그리스어 본문의 문체가 단순하고 간결한 요한1서 1장을 통하여 분석하는 것은 한계가 있다. 하지만 3종류의 아프리카스 성경 번역에 나타난 장단점과 특징을 통시적으로 비교하면서 분석함으로써 바람직한 성경 번역의 방향을 찾는 것은 의의가 있다. 아프리카스 성경 번역의 특징은 무엇보다 현대 독자가 본문의 의미를 실제적인 방식으로 쉽게 이해하도록 배려하면서도, 원 저자의 의도를 충실히 전달해야 함을 다시 교훈한다.<sup>52)</sup> 이런 논의를 반영하는 한글성경 번역을 제안하기 위하여 요한1서가 속한 요한서신 중 하나인 요한3서 1:10 『개역개정』이 적절한 예가 된다. 『개역개정』에서 정관사로 오해할 수 있는 인칭대명사(‘그’ → ‘그의’[αὐτοῦ])와 단수가 아닌 복수 명사(‘일’ → ‘일들’[ἔργα], ‘말’ → ‘말들’[λόγοις], ‘맞아들이고자 하는 자들’ → ‘맞아들이고자 하는 자들을’[τοὺς βουλομένους])의 정확한 번역이 필요하다. 또한 생략된 단어(‘이것들로’[ἐπὶ τούτοις])를 번역에 반영하는 교정도 필요하다.<sup>53)</sup> 이러한 교정은 현대 독자의 성경 이해를 돕고, 설교자가 본문의 의미를 회중에게 전달할 때도 유익을 줄 것이다.

원저자와 현대 독자 모두를 만족시킬 수 있는 성경 번역은 성경 번역자들이 수 세기 동안 고민해 온 난제이다. 이 오래된 과제를 해결하기 위해, 지난 수십 년간 단어와 본문의 통시적 분석을 공시적 해석으로 보완하거나, 담론 분석(혹은 본문언어학)을 통해 구문론과 의미론을 통합하고, 현대 언어학(화행이론, 화용론, 수사학)의 통찰을 번역과 주해에 접목시키고 있다.<sup>54)</sup>

본 연구가 앞으로 수행될 한글 성경 번역에도 통찰력을 제공하기를 기대한다. 덧붙여 새로운 성경 번역은 최근 사본학, 성경해석학, 선교학, 문화인류학, 생태신학, 그리고 현대 언어학과 더불어 간학문적으로 연계될 필요가 있다. 이런 연계는 이 글에서 연구한 아프리카스 성경 번역들은 물론, 많은 현대 성경 번역에서 보완되어야 할 사항이다.

52) 남아공에서는 1970년대부터 성경의 직역에서 벗어나 형식적 일치의 직역과 기능적인 역동적 의역 사이에 하나를 선택하기보다, 타겟 언어를 고려한 번역(not source-oriented but target-oriented translations)을 시도하는 경향이 있다. 참고. I. W. van der Merwe, “The Bible in Afrikaans”, 1; A. B. Geysler-Fouché, “Bybelvertalers en Bybelvertalings die Afgelope Honderd Jaar, in Besonder vanuit die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria”, 2.

53) 정확한 성, 수, 인칭, 어순, 시제, 전치사, 접속사, 존칭어, 구두점, 장절 구분, 한글 도량형의 번역에 대해서는 송영목, “바른 성경과 개역개정판 비교 및 번역 제안: 요한계시록을 중심으로”, 『교회와 문화』 36 (2016), 134-155를 보라.

54) 김상훈, “요한일서에서의 ‘코이노니아-조예’의 상관적 이해를 위한 의미론적 연구”, 81-83.

<주제어>(Keywords)

번역, 비교 분석, 1933/1953년판 아프리카스 성경, 1983년판 아프리카스 성경, 2012년판 그리스어-아프리카스 행간성경.

Translation, comparative analysis, Afrikaans Bybel 1933/1953, Afrikaans Bybel 1983, Interliniêre Grieks-Afrikaans Bybel 2012.

(투고 일자: 2020년 1월 15일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 16일)

<참고문헌>(References)

- Bybel: Nuwe Vertaling*, Negende Druk, Kaapstad: Bybel Genootskap van Suid-Afrika, 1999; Eerste Druk, 1983.
- “Die Bybel (1953)”, <https://www.bible.com/bible/5/1JN.1.AFR53> (2019. 5. 7.).
- “1637 The Dutch Statenvertaling Version”, <https://archive.org/details/1637TheDutchStatenvertalingVersion/page/n1829> (2019. 5. 7.).
- 김상훈, “요한일서에서의 ‘코이노니아-조에’의 상관적 이해를 위한 의미론적 연구”, 「성경원문연구」 5 (1998), 80-93.
- 송영목, “바른 성경과 개역개정판 비교 및 번역 제안: 요한계시록을 중심으로”, 「교회와 문화」 36 (2016), 133-158.
- Bosman, D. B., Van der Merwe, I. W., and Hiemstra, L. W., eds., *Tweetalige Woordeboek*, Kaapstad: Tafelberg, 1984.
- Coetzee, J. C., “The Letter of John”, A. B. du Toit, ed., *The Gospel of John; Hebrews to Revelation: Introduction and Theology*, Guide to the New Testament VI, Pretoria: N. G. Kerk-Uitgewers, 1988, 201-226.
- Coertzer, S. V., “The African Agent Discovered: The Recognition and Involvement of the African Biblical Interpreter in Bible Translation”, *Verbum et Ecclesia* 29:1 (2008), 77-90.
- Du Plessis, P. J., *Die Briewe van Johannes*, Kaapstad: N. G. Kerk-Uitgewers, 1978.
- Du Rand, J. A., “Analysis of the Johannine Letters”, *Addendum to Neotestamentica* 13 (1981), 1-23.
- Du Rand, J. A., “1 Johannes”, W. Vosloo and F. J. van Rensburg. eds., *Die Bybellennium: Eenvolumekommentaar*, Vereeniging: CUM, 1999, 1744-1754.
- Du Toit, A. B., “The Significance of Discourse Analysis for New Testament Interpretation and Translation”, *Neotestamentica* 8 (1974), 54-79.
- Franklin, K. J. and Niemandt, C. J. P., “Vision 2025 and the Bible Translation Movement”, *HTS Teologiese Studies* 69:1 (2013), 1-8.
- Geyser-Fouché, A. B., “Bybelvertalers en Bybelvertalings die Afgelope Honderd Jaar, in Besonder vanuit die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria”, *HTS Teologiese Studies* 73:1 (2017), 1-12.
- <http://www.sun.ac.za/english/faculty/arts/cebita> (2019. 5. 4.).
- Loba-Mkole, J.-C., “History and Theory of Scripture Translations”, *HTS Teologiese Studies* 64:1 (2008), 253-266.
- Lombaard, C., “Hide and Seek. Aspects of the Dynamics of Bible Translation”, *Acta Theologica* 29 (2009), 1-15.

- Louw, J. P. and Nida, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1, Cape Town: Bible Society of South Africa, 1993.
- Macnab, R., “The Emergence of Afrikaans as a Literary Language”, *Journal of the Royal Society of Arts* 105 (1957), 372-384.
- Naudé, J. A., “Soos ’n Hamer wat ’n Rots Vermorsel: Die Afrikaanse Bybel van 1933 as Vertaling”, *Acta Theologica* 29:2 (2009), 54-73.
- Naudé, J. A., “A Narrative Frame Analysis of the 1933 Afrikaans Bible”, *Studia Historiae Ecclesiasticae* 37:1 (2011), 255-274.
- Nida, E. A., et al., *Style and Discourse*, Cape Town: Bible Society of South Africa, 1983.
- Punt, J., “(Con)figuring Gender in Bible Translation: Cultural, Translational and Gender Critical Intersections”, *HTS Teologiese Studies* 70:1 (2014), 1-10.
- Roberts, J. H., “Dynamic Equivalence in Bible Translation”, *Neotestamentica* 8 (1974), 7-20.
- Stander, H. F., “Afrikaanse Bybelvertalings: ’N Toekomsvisie”, *Skrif en Kerk* 22:2 (2001), 379-391.
- Steyn, J. C., “Die Afrikaans van die Bybelvertaling van 1933”, *Acta Theologica* 29 (2009), 130-156.
- Van der Merwe, C. H. J., “The Bible in Afrikaans: A Direct Translation-A New Type of Church Bible”, *HTS Teologiese Studies* 68:1 (2012), 1-8.
- Van der Merwe, C. H. J., “How ‘Direct’ can a Direct Translation be?: Some Perspectives from the Realities of a New Type of Church Bible”, *HTS Teologiese Studies* 72:3 (2016), 1-11.
- Van der Watt, J., Barkhuizen, J., and Du Toit, H., eds., *Interliniêre Bybel: Grieks-Afrikaans*, Vereeniging: CUM, 2012.
- Van Rensburg, F. J., ed., *Conceiving a Sermon: From Exegesis to Delivery*, Potchefstroom: Potchefstroom Theological Publication, 2015.
- Vosloo, W., “Hoe om die Bybel Beter te verstaan: Verklarings van die Bybel in Afrikaans”, *Verbum et Ecclesia* 22:1 (2001), 178-190.

<Abstract>

**An Analysis of the Afrikaans Bible Translations:  
Focused on 1 John 1**

Youngmog Song  
(Kosin University)

There are eleven official languages spoken by South Africans. Among them is Afrikaans, a simple form of Dutch that has been spoken since the immigration from European countries in 1652. The aim of this paper is to analyze the characteristics of the Afrikaans Bible translations. To accomplish this, a comparison is made among GNT<sup>5</sup> and three different Afrikaans translations published in 1933/1953, 1983, and 2012. In order to critique the Afrikaans translations, syntactical and structural analyses of 1 John 1 in Afrikaans give insight for the comparative analysis.

Through this study, it is evident that Afrikaans translations prefer simple sentences over complex and compound ones. In addition, Afrikaans translations have a tendency to go from literal translation to dynamic equivalence and then back to being literal. Despite its merit of being effective communication for modern readers, the use of the Afrikaans Bible published in 1983 as the official Scripture translation for modern Afrikaans churches has been problematic as it omits or adds words, incorrectly renders verbs and prepositions, and changes the gender of words. For this reason, a new translation of the Afrikaans Bible is necessary to provide modern readers with the correct rendering of the original author's message in readable and practical form. Over the last few centuries, Bible translators have been seeking this ideal to find an appropriate balance. This researcher also hopes this study can help forth-coming Korean Bible translations achieve this goal.

## ‘희생’의 전근대적 함의와 근·현대인의 성경 이해

서신혜\*, 이선희\*\*

### 1. 서론

이 연구는 한글 성경에 쓰인 단어 중에서 오늘날 제대로 이해되거나 평가 받지 못하고 있는 것을 택하여 그것의 의미를 정확히 설명함으로써 한글 성경에 대한 바른 이해와 평가가 이루어지도록 돕는 것을 목적으로 한다. 이런 목적 아래 하고 있는 일련의 연구 중에서 이 글에서는 ‘희생’이라는 단어를 대상으로 삼았다. ‘희생’은 하나님과 백성 간의 언약 관계, 속죄 등과 연결되고, 예수님의 대속 사역 및 성도들의 예배까지 연결되는 문제이므로 이에 대한 바른 이해는 성경을 이해하는 데 기여할 것으로 생각한다.

성경에 쓰인 번역어 문제는 특히 대한성서공회에서 발간하는 「성경원문연구」의 필자들을 중심으로 지속적으로 제시되었다. 문화적 차원을 고려하여, 혹은 신학적 차원을 고려하여 성경 번역의 원칙 문제를 제시하기도<sup>1)</sup> 하고, 개별 단어의 적합성 문제를 지적하며 적당한 번역어를 제시하기도<sup>2)</sup> 하며, 언어 문법적인 차원에서 성경을 살피는 일련의 연구들<sup>3)</sup>도 제시되어

\* 한양대학교에서 국문학으로 박사학위를 받고, 후에 백석대학교에서 M.div를 받음. 현재 한양대학교 부교수. [sh2448@hanyang.ac.kr](mailto:sh2448@hanyang.ac.kr).

\*\* 교신저자. 중앙대학교에서 역사학으로 박사학위를 받음. 현재 중앙대학교 조교수. [yisunhui@cau.ac.kr](mailto:yisunhui@cau.ac.kr).

- 1) 김동수, “두 가지 번역 원칙: 문화의 옷 벗겨내기과 저자의 신학 살려내기”, 「성경원문연구」 31 별책 (2012), 169-177 등.
- 2) 장해경, “한글 개역성경의 번역에 관한 두 가지 수정 제안”, 「성경원문연구」 31 별책 (2012), 188-196; 노세영, “레위기에 나타난 중요한 제의적 용어의 우리말 번역에 대한 제언 - 핫타트, 아삼, 트누파, 트루마”, 「성경원문연구」 36 (2015), 7-29 등.
- 3) 박창해, “성경 번역문의 문체와 문체”, 「성경원문연구」 13 (2003), 7-54; 박덕유, “한국어 성

있다. 이런 연구가 지속되기를 응원한다. 더불어 본 연구자가 추가할 문제는, 지금 우리나라에서 사용되고 있는 성경의 한글 번역을 평가할 때, 이스라엘 당시의 문화뿐 아니라 번역되던 당시 우리나라의 문화도 고려해야 한다는 것이다. 우리나라 역사와 언어 맥락에서 번역어를 선택하였으며, 우리나라 역사와 언어를 사용하던 사람들이 그 한글 성경을 보고 신앙을 키워왔다는 점을 적절히 고려하여야 한다. 그래야 우리 성경에 대한 올바른 이해와 평가가 이루어질 수 있고, 동시에 향후 학자와 목회자들이 나아갈 바를 결정할 때 적절한 고려를 할 수 있을 것이다.

현대인들은 ‘희생’이라는 단어를 ‘권리 포기’ 혹은 ‘억압이나 핍박을 받음’ 정도의 의미로 파악하고 있는 경우가 많다. 하지만 전근대에 이 단어는 그렇게 쓰이지 않았고, 사람들도 이 단어의 의미를 그렇게 파악하지 않았다. 현재 사용되는 이 단어의 의미는 본래 단어를 비유적으로 사용할 때의 뜻만 남은 것이다.

기존 연구로는, 앞서 언급한 일련의 번역 관련 연구들이 다수이지만, 우리나라에서 한글 성경 번역어의 의미에 관한 연구는 필자들의 기존 연구<sup>4)</sup>가 있고, ‘희생’이라는 단어에 관해서는 전무용<sup>5)</sup>의 언급이 있다. 그는 어린이를 위한 성경의 필요성을 제언하는 과정에서 기존 성경이 어려운 이유를 여러 차원으로 나누어 설명하였는데, 그중에서 성경의 문화적 배경 이해와 관련된 문제를 말하면서 ‘희생’이라는 단어를 예로 들었다. “희생이라는 말은, 고대 중국에서 천지나 종묘에 제사 지낼 때 산 짐승 특히 소나 양이나 돼지를 제사의 제물로 바치던 것을 나타내는 말로써, 문화적인 배경을 알아야 뜻을 다 알 수 있는 말이다. 또 은나라의 탕왕이 자기 몸을 희생으로 바쳐 하늘에 기우제를 지낸 고사를 알아야 뜻을 제대로 알 수 있는 말이다.”(116쪽)라고 설명하고, 『성경전서 표준새번역』(1993)에서 ‘희생제물’이라고 번역한 것과 『관주·해설 성경전서 개역개정판』(독일성서공회 해설)의 ‘제사’ 항목 설명에 나오는 ‘희생제물’이라는 단어를 언급하였다. 어린이 성경 제작을 위한 전제로 말하는 것이라 ‘희생’에 대해 본격적으로 설명하지는 않으나 성경에 쓰인 ‘희생’이라는 한 단어의 전근대적인 의미를 처음 생각해 보게 했다는 점에서 의의가 있다.

단어 의미 설명에 관한 연구 외에, 희생과 복음의 관련성을 설명한 연구

경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 「성경원문연구」 34 (2014), 83-109 등.

4) 이선희, 서신혜, “개항기 한글성경 번역어 ‘속(贖)’의 함의와 적합성 고찰”, 「한국기독교신학논총」 114 (2019), 205-231; 서신혜, 이선희, “성경번역어 ‘속건제’의 전근대시기 함의 고찰”, 「구약논단」 75 (2020), 150-173.

5) 전무용, “어린이 성경의 문체 정립을 위한 소고”, 「성경원문연구」 11 (2002), 115-133.



들은 여럿 있다. 예를 들어 한천설은 바울이 그리스도의 사역을 구약의 ‘희생제물’과 연결시켜 말하고 있다는 것을 자세히 설명하였다. 또한 예수님의 죽음을 희생, 유월절 어린양, 속죄제물 등과 연결하여 바울서신뿐 아니라 복음의 전반을 설명하고 있다. 희생의 신학적 의미를 정리하는 데 좋은 논문이다.<sup>6)</sup> 임동호는 레위기를 중심으로 성경에 나타나는 희생제사 제도 전반을 정리했다. 피의 의미는 물론 희생제사의 방식도 정리하고, 성경에 나타나는 희생제사의 역사를 정리하였다. 특별한 주장이 있는 것도 아니고, 희생이라는 단어의 뜻을 구체적으로 푼 것은 아니나 희생제사에 관한 기본적인 것들을 꼼꼼히 정리하여 제시한 점이 오히려 미덕인 논문이다.<sup>7)</sup>

조선시대 ‘희생’의 뜻과 사용 실태 등에 관한 역사학계의 연구는 여럿이나 이후 서술해 가는 과정에서 필요한 부분을 인용하며 논의를 진행할 것이다.

## 2. ‘희생’의 전근대적 의미와 집행 원칙

구약성경에서 동사 ‘자바흐(זָבַח)’, 명사 ‘제바흐(זֶבַח)’, 동사 ‘하가그(חָגַג)’, 명사 ‘하그(חַג)’ 등이 ‘희생’이라는 의미로 번역되어 있다. 신약에서도 동사 ‘뒤오(θύω)’, 명사 ‘뒤시아(θυσία)’, 명사 ‘힐라스테리온(ἱλαστήριον)’, 명사 ‘스파기온(σπάγιον)’ 등도 ‘희생’으로 번역되어 있다.

희생은 한자로 ‘犧牲’이라 쓴다. 희(犧)는 뜻 부분인 소[牛]와 음 부분인 희(義)로 만들어진 형성 문자이다. 뜻 부분인 ‘소’는 특정 개체를 지칭하는 것이 아니라 소의 ‘털색’을 규정하는 단어로, 이는 ‘섞이지 않는 원색’을 뜻한다. 이것을 『시경(詩經)』에서는 정색(正色)이라 하고, 섞인 색은 간색(間色)이라 했다. 전통적으로 다섯 방위의 색인 오방색(五方色, 황청백주흑색)을 정색, 그리고 여기에 무엇이 섞인 색을 간색이라 한 것인데, 정색은 귀한 것으로 여기고 간색은 천한 것으로 여겼다.<sup>8)</sup> 예를 들어 붉은 계열이라 하더라도 주색과 자색이 있을 때 주색(朱色)은 정색이요, 자색(紫色)은 주색 바탕에 다른 것이 섞여 만들어진 색이다.<sup>9)</sup>

6) 한천설, “희생 제물로서의 그리스도의 죽음의 의미 - 바울 서신에 나타난 용례들을 중심으로”, 『성경과 신학』 68 (2013), 349-374.

7) 임동호, “제사 제도에 있어서 희생 제물의 피흘림의 의미 및 그 역사적 배경 고찰”, 석사학위논문 (삼육대학교, 1993).

8) 『詩經集傳』, 「邶風·綠衣」: 黃, 中央土之正色, 間色, 賤而以爲衣, 正色, 貴而以爲裏.

9) 『論語』의 「陽貨」에도 색에 관해 이렇게 말한 대목이 있다. “나는 자주색이 붉은 주색(朱色)을 빼앗는 것을 미워하며, 정(鄭)나라 음악(音樂)이 아악(雅樂)을 어지럽히는 것을 미워하며,

생(牲)은 뜻 부분인 소[牛]와 음 부분인 생(生)으로 구성된다. 소를 포함한 가축을 통틀어 부르는 말이다.

『상서주소(尙書注疏)』에 이렇게 설명되어 있다.

저절로 와서 취하는 것을 ‘양(攘)’이라 하고, 색깔이 순색인 것을 ‘희(犧)’라 하고, 몸체가 완전한 것을 ‘전(牲)’이라 하고, 소·양·돼지를 ‘생(牲)’이라 하고, 그릇에 담긴 것을 ‘용(用)’이라 한다.<sup>10)</sup>

위 대목에서 알 수 있듯이 결국 희생이란 제사 때 제물로 바치는 순전한 ‘단색’의 ‘가축’이라는 뜻이다. 고대로부터 희생에 얼룩 가축을 쓰지 않은 예는 여러 문헌에서 발견된다. 예를 들어 공자가 중궁(仲弓)에 대해 평하면서, “얼룩소의 새끼가 색깔이 붉고 또 뿔이 바르게 났다면 사람들이 비록 제사에 희생으로 쓰지 않으려 하나 산천의 신(神)이 버려두겠느냐?”<sup>11)</sup>라고 한 것에서 그 용례를 볼 수 있다.

‘제사(祭祀)’라는 단어 중에 제(祭)는 인간이 고기를 손으로 들고 신께 바치는 모습을 형상화한 것이다. 중국에서 가장 오래된 사전(字典)인 『설문해자(說文解字)』에서는 “제(祭)는 사(祀)이다. 시와 인간의 손과 고기로 시행한다[祭, 祀也, 從示從又從肉].”라고 하였다. 시(示)는 신격이고, 우(又)는 사람의 손, 육(肉)은 고깃덩어리이다. 즉 ‘제’는 ‘제사’와 같은 말인데, 제사에는 신과 사람과 희생이 필수라는 것을 드러내는 것이 제(祭)라는 글자이다. 모든 제사는 인간이 신께 희생을 올린다는 의미를 함축한다. 그러므로 ‘제사’라고 하면 그것은 이미 ‘희생제’로 받아들여졌고, 모든 제사는 반드시 희생이 있어야 완결되었다.<sup>12)</sup>

제사에서 희생은 단순히 짐승을 ‘죽이는’ ‘행위’에 불과한 것이 아니다. 그 제사의 중요한 요소이자 원리이다. 희생은 그 제사에 반드시 ‘있어야’ 할 존재이다. 희생은 그 제사를 완벽하게 만드는 필수 요소이고, 필수 단계이다.

사직서에서 제사를 올리는 것을 예로 들어 생각해 보자. 사직서에서 치르는 제사에 관한 것은 필요한 도구나 담당하는 직제, 순서 등까지 의례에 모든 것이 적혀 있다. 예를 들어 『사직서의례(社稷署儀軌)』<sup>13)</sup> 2권에는, 친

말 잘하는 입이 나라를 전복시키는 것을 미워한다(子曰, 惡紫之奪朱也, 惡鄭聲之亂雅樂也, 惡利口之覆邦家者).”

10) 『尙書注疏』 제10권, 「尙書微子」 제17의 [傳]: “自來而取曰攘, 色純曰犧, 體完曰牲, 牛羊豕曰牲, 器實曰用”.

11) 『論語』, 「雍也」: 子謂仲弓, 曰 “犁牛之子, 騂且角, 雖欲勿用, 山川其舍諸.”

12) 이에 대해서는 이육, “조선시대 유교 제사의 확산과 희생의 변용”, 「종교문화비평」 31 (2017), 47-90에 자세히 나와 있다.

13) 한국고전번역원 DB(www.itkc.or.kr)에서 『사직서의례』 전체의 원문과 번역본을 찾아볼 수 있다.

제의(親祭儀)의 순서와 담당자와 그들의 행동이 자세히 적혀 있다. 순서만 보면, 시일(時日)에 대한 의절, 재계(齊戒)에 대한 의절, 서계(誓戒)에 친림(親臨)하는 의절, 진설(陳設)에 대한 의절, 향축(香祝)을 친히 전하는 의절, 거가(車駕)가 궁을 나가는 의절, 희생(犧牲)과 제기(祭器)를 친히 살피는 의절, 폐백(幣帛)을 올리는 의절, 익힌 희생(犧牲)의 고기를 올리는 의절, 거가(車駕)가 궁(宮)으로 돌아오는 의절로 구성되어 있다. 순서만 보아도 알 수 있듯이 희생은 단순히 제사를 위한 수단이 아니다.

예를 들어 순서 중에 ‘왕이 직접 희생과 제기를 살피는 부분’에는, 제사 하루 전에 집례관이 희생을 위해 단을 설치하는 장소, 방향 등도 자세히 규정되어 있고, 다른 집례관이나 판서들과 왕세자의 위치도 규정되며, 제삿날 당일에는 시간까지 정확히 하여 누가 무엇을 어떻게 하여 희생을 끌고 나가며, 어떻게 희생을 살피며, 누가 어떻게 칼을 잡아 희생을 잡고 털과 피를 어떻게 하여 희생을 삶는다는 것까지 나온다. ‘익힌 희생 고기를 올리는 의절’에서도 왕이 폐백을 신위 앞에 놓았을 때 어떤 담당자가 주방에 가고, 어떻게 쇠고기를 건져 어디에 담고, 그것을 담은 그릇이 어떤 방향으로 어떻게 신위 앞으로 올라오며, 그 때 음악은 무엇을 연주하는가까지 다 규정된다.

요컨대 희생이 단순히 제사를 위한 하나의 도구로 처리되는 것이 아니라 희생을 준비하고 이끌고 잡고 처리하고 올리는 모든 것 하나하나가 제의(祭儀)의 주요 부분이다.

한편 희생은 제사의 필수 요소이면서 그 제사의 격(格)을 드러내는 기준이었다. 제사를 올리는 대상과 제사를 주관하는 제주(祭主)가 누구냐에 따라 격이 달라졌다. 일반적으로, 왕이 직접 주관하는 제사, 국가의 안위와 근간에 관련된 제사에는 반드시 희생을 사용했다. 희생으로 사용되는 것은 말, 소, 양, 닭, 개, 돼지 등 여섯 가축이나, 이 중에서 소를 가장 귀하게 여겼다.

어느 가축을 몇 마리 사용하는지는 「국조오례의(國朝五禮儀)」에 명확히 규정되었다. 중요도와 규모에 따른 제사의 순서는 대사(大祀), 중사(中祀), 소사(小祀), 기고(祈告), 속제(俗祭), 주현(州縣)의 제사였다. 예를 들어 「국조오례의」에는 “사직(社稷)에 친제(親祭)할 적에는 소 한 마리, 양 네 마리, 돼지 네 마리를 쓰고, 대리 행사[攝事]할 적에는 소 한 마리, 양 한 마리, 돼지 네 마리를 쓰며, 기고(祈告)<sup>14)</sup>와 보사(報祀)<sup>15)</sup>에는 각기 돼지 한 마리를

14) 국가에서 행하는 제사인 기도(祈禱)와 고유(告由)를 말한다. 기도는 수재(水災) 등의 기후 문제, 전쟁이나 전염병 등의 재앙이 일어났을 때 했고, 고유는 왕의 봉책(封冊)이나 관혼(冠婚) 등, 나라의 큰 일을 사직(社稷)과 종묘(宗廟)에 고할 때 했다.

15) 천지신명의 은혜에 보답하기 위한 제사. 보새(報賽) 혹은 보새제(報賽祭)라고도 썼다.

쓰고, 주현(州縣)의 사직(社稷)에는 돼지 한 마리를 쓴다 … ”<sup>16)</sup>라고 하여, 격에 따른 희생의 종류와 규모를 상세히 규정했다.

제의의 필수 조건이면서 격을 드러내는 중요한 요소인 희생은 다른 말로 ‘혈식(血食)’이라고도 썼는데 고대로부터 제사에는 희생을 사용하여 피와 생고기를 올렸기 때문이다. 희생에서 ‘혈(血)’, 즉 피가 중요하다는 뜻인데, 그 이유는 무엇일까? 조선 중기 문인 송인(宋寅, 1517-1584)이 이에 관한 문헌 자료를 정리해 놓은 것이 있다.

제사음식을 갖추는 것에 대해서는, 『주자어류(朱子語類)』에, “제사에 혈육(血肉)을 쓰는 것은 대개 그 생기(生氣)에 의지하기 위함이다”라 했고, 또 ‘옛날에 거북이 껍질에 피를 칠할 때에는 희생물의 피를 사용했는데, 이는 거북이가 오래되면 영험하지 않아서 약간의 생기로 접속하기 위함이었다’라 했다. 『사기(史記)』 「귀협전(龜策傳)」에, “봄에 점칠 때에 계란 위에서 괘를 펼치는 것은 곧 생기를 거기에 접속하려는 것이다”라 했고, 또 ‘옛 사람들은 시동(尸童)<sup>17)</sup>을 세웠는데, 이는 장차 산 사람의 생기로 그와 접속하려 함이다’라 했고 … ”<sup>18)</sup>

한마디로 말해서 피를 통해서 생기를 불러일으켜 신과 접속하고자 해서 라는 것이다. 조선시대 제사에 관해 연구해온 이육은, 이와 관련하여 “피를 생명의 근원으로 간주하고 그 기운이 신과 인간을 연결해주는 매개체”가 된다고 설명하기도 했다.<sup>19)</sup>

이와 같이 희생에서 피와 생기가 중요하기 때문에 희생의 ‘조리법’은 중요한 의미를 지녔다.

제례에서 인정(人情)에 가까운 것은 지극하지 못한 것이다. 그리하여 교사(郊祀)엔 혈제(血祭)를 올리고, 대향(大饗)에는 성제(腥祭)를 올리고, 삼헌(三獻)엔 섬제(爛祭)를, 일헌(一獻)엔 숙(熟)을 올린다.<sup>20)</sup>

16) 『世宗實錄』 128권, 「國朝五禮儀」 五禮 吉禮序例, 牲牢.

17) 옛날에 제사를 지낼 때 신위(神位)를 놓는 대신 그 자리에 어린 아이를 앉혔는데 그를 시동이라 한다.

18) 『頤庵遺稿』 9권, 「禮說[以下出家禮輯覽]」: 具饌, 朱子語類云, 祭用血肉者, 蓋要藉其生氣耳, 又曰, 古者鬻龜用牲血, 是見龜久不靈, 用些生氣者接續也, 史記龜策傳, 占春, 將雞子就上面開卦, 便是將生氣去接他, 又曰, 古人立尸也, 是將生人生氣去接他. 이 내용은 『상변통고(常變通攷)』에도 그대로 인용된다.

19) 이육, “조선시대 유교 제사의 확산과 희생의 변용”, 77.

20) 『禮記』, 「祭器」: 禮之近人情者 非其至者也 郊血 大饗腥 三獻爛 二獻熟.

위 인용문에서 보듯 ‘혈(血)’, ‘성(腥)’, ‘섬(爛)’, ‘숙(熟)’을 구분하고 있다. 즉 제사에 희생을 조리하는 방식은 피째 올리는 방식, 피를 빼고 날고기를 올리는 방식, 살짝 데치는 방식, 완전히 익히는 방식이 있었다. 인정(人情)과 지극(至極)으로 구분하여 말하는 것을 좀 쉽게 설명하자면, 제물을 있는 그대로 올릴수록 신을 ‘공경’한다는 의미가 강하고, 사람에게 익숙한 방식으로 요리할수록 ‘사소한’ 제사로 여겨졌다는 말이다.

다음으로 살펴볼 것은 희생의 사용 범위와 그 변화 문제이다. 다음 인용문을 먼저 살펴보자.

무릇 제사는 신이 내려오게 하는[降神] 절차가 가장 중요한데, 그 절차에서는 어육(魚肉) 등 날고기를 마련함으로써 신이 강림(降臨)하여 흠향하도록 하는 일이 필수적이라고 하겠다. 그런데 이와 관련하여 선군이 이르기를, “가축을 잡아서 희생으로 쓰기는 어려워도 다른 일반 제수를 마련하기는 쉬울 것이다. 비록 나물과 채소만 올린다 해도 충분히 행할 수가 있다 하겠지만, 다만 적(炙)으로 말하면 우리나라 사람들이 숭상하는 음식이니, 이것[炙]을 한 그릇의 희생으로 간주해서 넉넉하게 올리면 될 것이다.” 하였으니, 이러한 뜻을 알아두라.<sup>21)</sup>

인용 내용을 요약하자면, 제사에 희생이 있어야 하나 마련이 어려우니, ‘적’을 ‘희생’과 같은 것으로 친다는 것이다.

앞서 말했듯이 제사는 곧 희생 제사라는 의미였지만, 일반 백성의 제사에까지 희생을 쓰지는 않았다. 국가 제례와 민간 제사 중에서 동제(洞祭) 같은 공공의 목적으로 수행된 제사에서만 희생을 사용했다. 하지만 성리학에 익숙한 양반 사대부들은 국가 제례에 익숙하여 제사에는 반드시 희생이 있어야 한다고 생각하였다. 그래서 조선 초기에는 국가 제례나 공공 목적의 민간 제례에서만 사용하던 희생을 후기로 갈수록 민간의 일반 제사에서도 사용하려는 경향이 생겼다. 하지만 희생이라는 ‘순전한’ 가축을 마련하기는 물량 수급도 어렵고, 비용 감당도 어려웠다. 동시에 유교에서는 계급 구조 안에서 상하 관계에 따른 구별을 중시했기 때문에 국가 제사와 똑같이 민간에서 제사를 할 수도 없었다. 그래서 민간의 제사에서는 ‘희생’의 대체물로 날 것의 회(膾)나 구워진 적(炙)을 사용하였다.<sup>22)</sup> 그런 방식이 조선 후기를 거쳐 일제강점기, 오늘에까지 이어지고 있다.

21) 李植, 『澤堂集(別集)』 16권, 雜著 “家誠”: “凡祭祀, 降神節次最大, 其次則必有魚肉腥膾之物, 有降歆之理, 先君以爲牲牢難辦, 庶品易充, 雖蔬菜可爲, 唯炙樸我國生人所尙, 以此擬一牲豆, 致豐可也, 此意當知之.”

22) 이에 대해서는 이육, “조선시대 유교 제사의 확산과 희생의 변용”, 76-80 참조.

이상의 논의를 종합해 보자면, 희생은 얼룩이 아닌 순전한 ‘한 가지 색’의 가죽이어야 한다. 또 희생은 ‘피’를 지닌 살아 있는 ‘생명’이라는 사실을 중요하게 여기며 바치는 것이다. ‘희생’은 단순히 ‘제물’로 대치할 수 없는, 제례의 완결 요소이다. 또한 성리학적 유교사회가 공고화되면서 국가 제례에 익숙한 양반 성리학자들이 자신들의 일반 제사에까지 희생을 쓰는 것을 당연히 여기게 되어 조선 후기에는 일반 백성까지도 제례에 희생(희생이 아니면 회나 적이라도)을 올려야 한다는 인식을 널리 가지게 되었다. 이런 전근대적인 인식이 남아 있던 시기에 한글 성경이 번역되기 시작했고, 그 성경 속에 ‘희생’이라는 단어, 희생을 드리는 여러 제사 설명이 포함되어 있었던 것이다.

### 3. 전근대 시기 ‘희생’의 뜻과 성경 이해

성경에서 ‘피’는 하나님이 정하신 속죄나 관계 회복의 방식으로 제시되었다. 레위기 17:11의 “육체의 생명은 피에 있음이라 내가 이 피를 너희에게 주어 제단에 뿌려 너희의 생명을 위하여 속죄하게 하였나니 생명이 피에 있으므로 피가 죄를 속하느니라”<sup>23)</sup>는 그것을 드러내는 대표적인 구절로 유명하다. 하나님은 피를 통해 죄인이 속죄하여 하나님과 화목하는 길을 열어 놓으셨다. 한마디로 성경의 희생제사는 ‘속죄와 화목’의 의미였다. 희생의 피가 언약을 확증하는 기능(출 24:6-8)도 있기는 하지만 핵심은 ‘속죄와 화목’이다.

반면 전근대 시기 우리나라에서 시행된 희생은 신명께 바치는 음식이거나 제사 올리는 이들의 소원을 성취하기 위한 간절한 정성이었다. 피를 지닌 생명은 신명과 통하게 해주는 매개체 같은 것이라 여겼으니 성경과는 다르다.<sup>24)</sup> 하지만 전근대 시기 희생제사와 성경의 설명이 공통된 점도 많아, ‘희생’이라는 단어를 통해서 성경의 각 부분과 원리를 이해하는 데 도움이 되기도 한다.

앞서 말했듯 제(祭)는 신과 인간과 희생으로 구성되어 있다. 전근대 시기

23) 앞으로 인용되는 성경 구절은 『개역개정』을 기준으로 한다.

24) 고대 근동지방도 마찬가지였다고 한다. 임동호는, 메소포타미아인 등 고대 근동 지방의 신화나 영웅 서사시 등을 다양하게 인용하면서, 근동 지역의 제사에서 동물을 잡아 희생제사를 드리는 것은, ‘신들을 위해 바치는 양식’이었거나 ‘신의 축복 혹은 개인의 기원 성취’를 구하려 올리는 것이었다고 설명했다. 또한 이때 희생의 피에 대해서는 중요하게 취급하지 않아 그냥 피를 땅에 버렸다는 것도 이런 글들에게 드러난다고 했다. 임동호, “제사 제도에 있어서 희생 제물의 피흘림의 의미 및 그 역사적 배경 고찰”, 1-5.

에는 제사를 다른 말로 혈식(血食)이라 할 만큼 ‘희생’의 ‘피’를 중요하게 여겼고, 그런 피가 신과 인간을 연결해 주는 매개라고 생각했다. 이런 이해는 성경의 원리와 겹치는 부분이 많다. ‘하나님이 그렇게 정하셔서’ 피를 통해 속죄하는 것이라는 사실만 제대로 정립할 경우, 그 피로 속죄받아 하나님과 죄인인 인간 간의 화목이 이루어져 교제할 수 있게 된다는 원리는 전근대 시기 희생의 원리 이해와 교집합이 된다.

또 전근대 시기 ‘희생’에 대한 이해는 ‘예수님’의 ‘어린 양’ 되심과 그분의 피로 ‘대속하심’을 이해하는 것과 교집합이 있다.

이 논문에서 다루는 단어가 아니라 자세히 설명하지 않지만, ‘속(贖)’은 등가의 가치로 값을 치르는 것을 뜻하는 조선 시대 법률 용어이다. 종인 한 사람이 양인이 되려면 그 값을 치러야 하는데, 보통은 주인이 돈으로 바꿔 주려고 하지 않아서 자기랑 성별과 연령이 비슷한 사람을 주인에게 대신 주는 ‘대구속신(代口贖身)’을 했다. 속을 하려면 ‘같은 조건’의 것과 바꾸어야 하니, 인간의 죄를 ‘속’하려면 같은 ‘인간’으로 해야 하는 것이다.<sup>25)</sup> 그런데 희생은 색이 섞이지 않은 단색의 ‘순전한’ 짐승이어야 한다고 했다. 그렇다면 ‘인간’ 중에 ‘순전한’ 인간만이 ‘희생’이 되어 신과 인간 사이를 연결할 수 있다. 그러므로 ‘희생’을 아는 사람에게 ‘인간이 되신’ ‘예수님’이 ‘어린 양’이 되어 대속하셨다는 성경의 원리는 잘 이해될 만한 것이다.

또 앞에서 어떤 희생을 쓰느냐에 제사의 격이 드러나고, 희생은 섞이지 않은 단색의 ‘순전한’ 짐승이어야 하며, ‘피’를 지닌 생명인 희생이 드러짐으로써 제사가 ‘완성’된다고 했다. 이를 알고 나면, ‘순전한’ 그리스도께서 ‘희생 양’이 되셔서 ‘피’를 드려 대속하셨다는 점을 깊이 느낄 수 있다. 예를 들어 베드로전서 1:18-19에 “너희가 알거니와 너희 조상이 물려 준 헛된 행실에서 대속함을 받은 것은 은이나 금 같이 없어질 것으로 된 것이 아니요, 오직 흠 없고 점 없는 어린 양 같은 그리스도의 보배로운 피로 된 것이니라”고 하여 예수님을 ‘희생’으로, 우리가 희생이 되신 ‘그 피’로 속죄되었음을 설명하였다. ‘성자’ 되신 그리스도께서 ‘희생’이 되신 것이니 천지의 절대 한 분 하나님께 올리는 가장 격이 높은 ‘완전한’ 제사라는 이해와도 연결된다. 희생은 그렇게 예수님의 순결성, 고귀함, 완결성을 설명하는 핵심 개념어가 된다.

요컨대 희생이라는 단어를 제대로 알고 접하게 되면, 희생은 ‘흠 없이 순전한’ 것만 될 수 있는 것이니, 예수님께서 어떤 분이라는 것도 자연스럽게 이해

25) 속의 개념과 적용에 관해서는, 이선희, 서신혜, “개항기 한글성경 번역어 ‘속(贖)’의 함의와 적합성 고찰”에 자세하니 참고 바란다.

되고, 그분의 ‘피’로 하나님께 올려져 완전하고 완결된 제사가 이루어진다는 사실을 잘 이해할 수 있게 된다.

또, 희생이라는 단어를 이해한 상태에서 성경을 접하면, 여러 제사의 종류와 진행 사항 등을 이해하는 데 도움이 된다. 레위기 앞부분에 여러 제사를 설명하는 부분이 나온다.

예를 들어 4장 속죄제를 드리는 규례를 보면 누구의 죄를 속하는가에 따라 드리는 것이 달라진다. 제사장이면 수송아지, 이스라엘 온 회중이면 수송아지, 족장이면 숫염소, 평민 한 사람이면 암염소를 드린다. 전근대 시기 제주가 왕인가 다른 사람이 대신하여 주관하는가에 따라 제사의 격이 달라지고, 또 격에 따라 희생 가축의 종류가 달라지는 사실을 잘 알고 있는 이들에게 레위기의 속죄제 규례는 마땅하고 잘 이해될 수밖에 없다. 성경 다른 부분에서도 희생 가축 중 어느 것을 쓰느냐를 보면서 제사의 격과 주축자를 구분하며 읽을 수 있는 것이다.

또한 각 제사에 따라 피를 어디에 뿌린다거나 바른다거나 어디로 가져간다거나 하는 것이 달라지는데, 전근대 시기 제사도 마찬가지로 제사에 따라 피를 처리하는 방식까지 따로 규정되어 있으므로 해당 부분 이해의 폭이 넓어질 수 있다.

#### 4. 번역어 ‘희생’을 통한 근대인의 성경 이해

성경이 번역되던 시기, 혹은 그 이후 복음이 이 땅에 전파되던 일제강점기에도 ‘희생’이 사용되었으며, 사람들이 ‘희생’이 무엇인지 알았을까? 물론 그 때에도 희생은 시행되고 있었으며 국가 의례를 관장하는 사람들뿐 아니라 일반 백성들도 희생을 알고 시행하고 있었다.

예를 들어, 사옹원(司饗院) 분원 공인(貢人) 지규식(1851-1911년 이후)이 쓴 『하재일기(荷齋日記)』<sup>26)</sup>에 마을 사람들이 모여 희생을 올리며 제사 지내는 내용이 나온다. 이 일기는 중인 혹은 양민이었던 지규식<sup>27)</sup>이 1891년

26) 이 일기는 서울대 규장각에 소장되어 있으며, 전체가 국역되어 출간되어 있다. 『국역 하재일기』(전 8권), 김상환, 이종덕 역, (서울: 서울특별시사편찬위원회, 2005-2009). 이 일기에 대해서는 송재용, “『하재일기』에 나타난 국가의례와 민간신앙 일고찰”, 『동양고전연구』 69 (2017), 349-371을 참고할 수 있다.

27) 지규식의 신분에 대해서는 중인이라는 주장과 평민이라는 주장이 엇갈리지만 양반은 확실히 아니라는 것은 연구자들의 공통된 의견이다. 그의 신분에 대해서는 박은숙, “사원 지규식의 러일전쟁과 을사조약을 둘러싼 시국 인식”, 『한국인물사연구』 17 (2012), 325-326; 김종철, “하재일기를 통해 본 19세기 말기 판소리 창자와 향유층의 동향”, 『판소리연구』 32 (2011), 63-64를 참고할 수 있다.



(고종 28) 1월 1일부터 1911년 윤6월 29일까지 총 20년에 걸쳐 거의 날마다 쓴 일기로, 그 안에 그가 사는 동안의 국내외 사건이나 풍속이나 의례 등 다양한 것들이 기록되어 있다. 그 중에 1895년(고종 32) 7월 25일 일기에는, 마을에 홍수가 나고 이후에 전염병이 돌자 지규식과 마을 사람들이 하늘과 땅의 신인 황천후토에 제사를 지낸 내용이 나온다. 제사 지낼 때 읽은 축문까지 모두 일기에 기록해 두었다. 그 내용에 마을 사람들이 함께 ‘희생’과 술을 갖추어 함께 제사 지낸 것이 명확히 드러난다. 그 축문 일부를 인용하면 이렇다.

부정(不淨)하여 우리 집 문 앞에 단(壇)을 닦고 장막을 설치하고, 3경이 되어 희생과 술을 갖추어 하늘에 제사 지냈다. 축원하기를 다음과 같이 하였다.

“유세차 을미년 7월 기해삭 26일 갑자기 조선국 경기좌도 양근군 남종면 분원 제 3리에 거주하는 지규식은 거주민 30여 호를 거느리고 삼가 목욕재계하고 두 번 절하고 감히 황천(皇天)·후토(后土)에 고합니다 … ” 제사를 마치고 동사(同社) 제인(諸人)이 음복하고 돌아갔다.<sup>28)</sup>

인용문에 잘 드러나듯 1895년 경기도 양주에서, 마을 사람들이 같이 모여 ‘희생’을 갖추어 제사를 올리고 있다. 국가 의례 뿐 아니라 민간에서도 ‘희생’을 사용하였으며, 양반 사대부나 조정 대신들뿐 아니라 민간의 일반 백성들도 ‘희생’을 사용하고 있는 것이 드러난다. 성경이 번역되던 시기에 ‘희생’은 민간인까지도 잘 알고 사용하는 단어였음이 분명하다.

심지어 1934년에 나온 신문 자료에까지도 ‘희생’을 사용하고 있음이 드러난다. 「매일신보(每日申報)」 1934년 3월 9일 5면에 강원도회 예산안 회의 내용을 소개했는데 그 중에 이런 내용이 나온다.

[춘천(春川)] 강원도회 제4일은 6일 오전 10시 20분 개회. 전일에 … 속하여 예산안의 제1회의를 열었다.(중략) 김영제군(金永濟君) - 인제(麟蹄) 우두(牛頭)에 대(對)한 도축세(屠畜稅) 이원오십전(二圓五十錢)은 너무 빚썩니 경감(輕減)할 수 업는가 … 김군(金君) - 다시 문묘석전제시(文廟釋奠祭時)에 공봉(供奉)할 우(牛)에 대(對)하여야는 도축세를 면제함이 여하(如何)하냐고 하매. 의장(議長) - 문묘석전제시(文廟釋奠祭時)에 공봉(供奉)할 우(牛)에 대하여 도축세를 면제하여 달내는데 지극동감(至

28) 『荷齋日記』 1895년 7월 25일: 里中不淨, 吾家門前, 修壇設幄, 至三更, 具牲酒祭天. 祝曰維歲次乙未七月己亥朔二十六日甲子, 朝鮮國京畿左道, 楊根南終面分院, 第三里居池圭植, 率居民三十餘戶, 謹齋浴再拜, 敢昭告于皇天后土 … 祭罷, 與同社諸人, 飲福而歸.

極同感)이다. 고려(考慮)하여 장래(將來)에는 면제할 작정(作定)이다.<sup>29)</sup>  
(한글병기 - 필자)

소 마리당 도축세를 받는데, 그 중에 문묘석전제 때에 바치는 소에 대해서는 도축세를 면제하자는 내용의 의논이 나온다. ‘희생’이라는 단어가 나오지는 않으나 석전제에 바치는 소라는 것은 ‘희생’과 같은 말이다. 이때까지도 제사에 희생을 사용하고 있었다는 증거이다. ‘희생’이라는 단어 사용 여부는 드러나지 않으나 여전히 실체가 있었으니 단어의 사용 및 의미 이해 가능성은 적지 않다.

희생의 개념과 집행 원칙 등이 성경과 어떻게 교집합을 이루는지는 앞에서 설명하였다. 여기에서 특별히 한 가지 추가할 것이 있다. ‘희생’에 대해 알고 있는 이들에게 드디어 복음이 전해질 때 예수님의 ‘어린양’ 되심으로 이루어진 대속으로 율법의 요구가 완성되어 더 이상 제사를 지낼 필요가 없어졌다는 사실을 어느 정도로 느꼈을까 하는 것이다.

국가적 의례나 민간의 의례에서나 희생은 사용되었는데, 그 제례는 횡수가 많고 그 제례에 사용되는 희생을 준비하는 것은 늘 어려웠다. 마릿수도 많고, 적절한 것을 마련하는 것도 어려웠다.

제향을 준비하는 부서에서 희생을 마련하기 위해 어려움을 겪는 모습이 『조선왕조실록(朝鮮王朝實錄)』이나 『제례등록(祭禮謄錄)』에 자주 나온다. 제향에 적합하도록 희생을 살찌우고 정결하게 관리하는 것도 항상 어려웠다. 예를 들어 1663년(현종 4)에 제향에 쓰이는 검은 소[黑牛]가 갑자기 죽어 몇 마리 남지 않게 되자 담당 관청에서는 구료할 약물을 찾아 분주하게 움직이고 현종도 제향이 제때 행해지지 못할 것을 크게 염려하였다는 기록이 있다.<sup>30)</sup> 검은 소를 주로 키웠던 제주도에 1683년 대규모 소 전염병이 발생하여 만 마리 이상의 소가 폐사되기도 했다. 제주 목장에서 기른 소를 운송하는 과정에서 뱃길에서 죽는 수도 많았다. 제례에서 쓰는 것은 검은 소인데, 그 소는 생육이 저조하고 얼룩소만 많아지는 문제도 있었다. 기르는 장소를 넓혀 경기도나 충청도의 군현이나 민간에 맡아 희생으로 쓸 소를 기르게 하기도 했으나 관리 부실도 있고 고의로 폐사시켜 버리는 일까지 있어 처벌 규정까지 둘 정도였다.<sup>31)</sup>

29) 「每日申報」 1934년 3월 9일 5면, “求窮工事は 直營하라 - 林野稅는 不公平 - 文廟釋奠犧牲牛免稅要望 第四日の 江原道會”.

30) 『顯宗實錄』 6권, 현종 4년 6월 2일(무술): “祭事黑牛猝斃, 臣今日以不病牛, 纔出置閭家, 勿之相染, 今聞斃者連續, 只七首餘在云. 此必牛疫之毒者, 宜令該司, 覓送救療藥物.” 上曰, “前頭祭享, 殊甚可慮也.”

31) 이상 희생 관련 내용은 김지영, “典享司 『祭禮謄錄』을 통해 본 조선후기 국가제례와 일상”,

국가적인 차원만 문제가 아니라 백성들의 경우에도 어려웠다. ‘희생’이 아니라 ‘제사’라는 것으로 넓혀 생각해 보자. 조선이라는 유교 사회에서 자손, 특히 장손 및 며느리의 임무는 ‘봉제사 접빈객’으로 요약된다. 제사의 횟수도 많고 제수의 규모도 커서 가난한 집은 물론이요, 부자 가문까지 제사 때문에 가난해지고 괴로워졌다. 속담 ‘가난한 집 제사 돌아오듯 한다’, ‘가난한 집 신주 굶듯’이라는 속담까지 있는 것을 보면 제사가 얼마나 자주 왔고 얼마나 괴로웠는지 알만 하다.

우리나라 긍정적 부자로 자주 언급되는 경주 최씨 집안 중에서 18세기 중엽 인물 최홍원가의 경제생활을 정리하여 그 부자가 궁핍하게 된 원인을 분석한 논문이 최근 보고되었다. 이 논문에서는 그 집안이 가난하게 된 주요 원인 중 하나로 봉제사 접빈객 문제를 들었는데, 조금만 자세히 보면 이렇다. 종손이었던 최홍원은 4대 봉사, 망처(亡妻) 제사 등 11회의 기제사(忌祭祀)와 설, 보름, 한식, 단오, 추석, 동지까지의 명절제사, 연 2회의 시제(時祭), 묘제(墓祭), 삭망제(朔望祭) 등을 합하여 연 40여 회의 제사를 지냈다고 하였다. 제수(祭需)뿐 아니라 제사 드리러 참석한 가족들을 공궤하는 것 등까지 포함하여 매우 많은 비용이 소비되어 결국 빈곤해졌다는 것이다. 빈번한 제사는 이 집안뿐 아니라 양반가를 일상적으로 빈곤으로 이끄는 요인이었다는 점을 설명했다.<sup>32)</sup> 이런 사례가 다양하게 증명되어 있다.

힘 없는 희생을 준비하기 위해 겪는 온갖 경제적 어려움과 각종 준비에서 오는 번거로움, 시기상 너무 자주 있어서 감당하기에 너무 벅참 등을 겪고 있는 때에 복음이 전파되었다. 신약성경에서 예수님과 그의 사역을 ‘희생’과 관련하여 설명하여 단번에 완성시킨 ‘속죄’, 이를 통한 하나님과의 ‘화평’을 말하는 대목이 많다. 예를 들어 히브리서 10:10에 “이 뜻을 따라 예수 그리스도의 몸을 단번에 드리심으로 말미암아 우리가 거룩함을 얻었노라”라고 하였다. 완전한 희생이 되신 예수님 덕에 이제 후로는 다시 제사하지 않고 자유하며 하나님과 화목하게 되었다는 사실이 선포되었다.

앞 장에서 말한 대로, 제사에 익숙했던 전근대 사람들은 성경 레위기 등에 나오는 여러 제사에 대해 이해할 여지가 아주 많았다. 그리고 이 장에서 설명한 대로, 벼슬아치나 일반 백성이나 제수 준비의 어려움을 공통적으로 느끼고 있었다. 구약 제사의 여러 단계와 그 과정의 복잡함이나 희생 준비의 어려움을 잘 이해할 수 있었던 그들이었기에 초기 믿음의 선조들은 예

「사학연구」 116 (2014), 261-264 참조.

32) 정진영, “부자들의 빈곤2 - 18세기 중반 영남 한 향촌 양반지주가의 경제생활”, 「대구사학」 129 (2017), 28-29.

수님이 몸소 완전한 희생이 되었다는 사실에 감격하였을 것이다.

## 5. ‘희생’의 개념으로 본 성경 번역어 선택 문제

한글 성경이 『구역』에서 『개역』, 『개역한글』을 거쳐 『개역개정』까지 오는 동안 여러 히브리어, 그리스어 단어가 성경 문맥에 따라 ‘희생’ 등의 단어로 번역되어 있다. 일일이 각 구절을 살필 수는 없지만 현재 사용하는 『개역개정』과 관련하여 특징적인 사안 몇 개만 검토하려 한다.

『개역개정』 기준으로 ‘희생’이라는 단어는 총 37건 나온다. 『개역한글』의 경우 105건이었으니, 『개역한글』에서 『개역개정』으로 바뀌면서 희생이라는 단어를 ‘제사’ 혹은 ‘제물’로 바꾼 부분이 많다. 그래서 『개역개정』에서는 ‘희생’ 단어 사용 건수가 대폭 줄었다. 『개역개정』에서 이사야, 고린도전서 등에 나오는 ‘희생’이라는 단어는 그대로 두었지만 특히 모세오경 부분에서는 다른 단어로 바꾸었다. 물론 『개역개정』을 펴낼 때 수많은 학자와 목회자가 최선을 다하여 적합한 번역을 이루려고 했다는 사실은 충분히 인지하며, 감사한다. 다만 이 한 단어의 본래 함의를 생각할 때 다음과 같은 점이 있다는 것을 환기하려고 한다.

『개역한글』 출애굽기의 경우 총 19번의 ‘희생’이라는 단어가 사용되었는데, 『개역개정』에서는 출애굽기 18:12 “번제물과 희생제물들을”이라고 한 부분만 빼고 18군데 모두를 ‘제사’ 혹은 ‘제물’로 바꾸어 놓았다. 『개역한글』 출애굽기 3:18에서 “히브리 사람의 하나님 여호와께서 우리에게 임하셨은즉 우리가 우리 하나님 여호와께 희생을 드리려 하오니 사흘길쯤 광야로 가기를 허락하소서”라고 하였던 것을 『개역개정』으로 바꾸면서 “우리가 우리 하나님 여호와께 제사를 드리려 하오니”라고 하였다. ‘희생’을 ‘제사’로 바꾼 것이다. 레위기도 마찬가지로 『개역한글』 기준 ‘희생’ 단어 사용 총 50번 중에 레위기 23:37 “번제와 소제와 희생제물과 전제를 각각 그 날에 드릴지니”라고 한 것만 빼고 나머지 49번 모두에서 ‘희생’을 ‘제사’나 ‘제물’로 바꾸었다. ‘희생’이라고 써 놓아야 모세와 아론이 바로 앞에서 이스라엘 모든 사람뿐 아니라 ‘모든 가축들’까지 데려가야 한다고 말하는 것(출 10:26)과 호응이 되는데, 이것을 ‘제사’나 ‘제물’로 바꾸면 이런 맥락이 어색해진다. 이런 예들을 나누어 제시하면 다음과 같다.

먼저 희생을 ‘제사’, ‘제물’ 등 다른 단어로 바꿀 경우 의미가 달라지거나 축소되는 경우이다.

예를 들어 출애굽기 10:25에 대해 『개역한글』은 “모세가 가로되 왕이라도 우리 하나님 여호와께 드릴 희생과 번제물을 우리에게 주어야 하겠고”라고 했었으나 『개역개정』으로 바뀌면서 “모세가 이르되 왕이라도 우리 하나님 여호와께 드릴 제사와 번제물을 우리에게 주어야 하겠고”라고 하였다. 그렇게 써 놓고 나면 애굽왕이 이스라엘에게 ‘제사’를 주어야 한다는 뜻이 되니 어처구니없는 표현이 된다.

신명기 12:27의 경우 『개역한글』에서 “네가 번제를 드릴 때에는 그 고기와 피를 네 하나님 여호와와 단에 드릴 것이요 다른 제 희생을 드릴 때에는 그 피를 네 하나님 여호와와 단 위에 붓고 그 고기는 먹을지니라”라고 되어 있던 것을 『개역개정』에서는 “네가 번제를 드릴 때에는 그 고기와 피를 네 하나님 여호와와 제단에 드릴 것이요 네 제물의 피는 네 하나님 여호와와 제단 위에 붓고 그 고기는 먹을지니라”라고 바꾸어놓았다. “다른 제 희생”이라는 대목에서 ‘제’를 없애고 ‘희생’을 ‘제물’로 바꾸어 놓은 것인데, 그것 때문에 의미가 달라졌다. ‘제(諸)’는 ‘모든’이라는 의미이니 ‘희생을 드리는 모든 경우에’라는 의미이다. 그런데 『개역개정』처럼 할 경우에는 ‘번제를 드릴 때 피’를 설명하는 것으로 한정된다. 또 ‘제물’은 살아 있는 동물뿐 아니라 다른 곡물 등으로도 드릴 수 있으므로 ‘제 희생’과 ‘피’를 연결시킨 대목을 ‘제물’과 ‘피’로 한정시킨 것은 의미를 바꾸거나 축소시킨 것이다.

둘째, 호응 관계 고려가 아쉬운 부분이 있다. 우리말의 특징 중 하나가 특정 단어는 특정 동사와 연결되는 호응 관계가 있다는 점이다. 예를 들어 ‘모자’라는 단어를 선택하면 자연스럽게 서술어로 ‘쓰다’나 ‘집다’ 등이 선택되어 있는 것이요, ‘양말’이라는 단어를 선택하면 이미 ‘신다’ 등의 서술어도 선택된다는 점이다. 그러므로 ‘희생’이라는 명사를 다른 단어로 고칠 경우 그 ‘희생’이라는 단어와 호응 관계에 맞추어져 쓰인 서술어까지 고쳐야 한다. 그렇게 하지 않을 경우 어색하거나 잘못된 문장이 된다.

예컨대 레위기 1:6은 『개역한글』에서 “그는 또 그 번제 희생의 가죽을 벗기고 각을 뜯을 것이요”라고 했는데 『개역개정』에서는 “그는 또 그 번제물의 가죽을 벗기고 각을 뜯을 것이요”라고 했다. ‘번제 희생’과 ‘가죽’을 벗기는 것은 잘 연결되지만, ‘번제물’로 고치니 ‘번제물’과 ‘가죽’을 벗긴다는 서술어의 호응이 어색해졌다.

레위기 7:2도 ‘희생’ 단어가 삭제된 경우이다. 『개역한글』에서 “번제 희생을 잡는 곳에서 속건제의 희생을 잡을 것이요”라고 했던 것을 『개역개정』에서는 “번제물을 잡는 곳에서 속건제의 번제물을 잡을 것이요”라고 했다. ‘희생’을 ‘잡다’라는 것은 목적어-서술어의 호응이 자연스럽지만 ‘번제물’

을 ‘잡다’라고 쓰고 나니 ‘잡다’가 ‘죽이다’가 아니라 ‘가져가다’, ‘움켜쥐다’와 같은 맥락과 연결되는 것처럼 비춰지기도 한다. ‘번제물’ 잡는 곳에서 ‘번제물’을 잡는다고 하는 어색함이 더불어 생기기도 했다.

시편 118:27을 『개역한글』에서는 “여호와와는 하나님이라 우리에게 비취셨으니 줄로 희생을 제단 뿔에 맬지어다”라 하였으나 『개역개정』으로 바꾸면서 “여호와와는 하나님이라 그가 우리에게 빛을 비추셨으니 밧줄로 절기 제물을 제단 뿔에 맬지어다”라고 하였다. 희생으로 사용하는 소나 양 같은 가축은 목에 끈을 묶어 데려왔을 테니 그 끈을 제단 뿔에 ‘매는 것’은 자연스럽다. 하지만 ‘희생’이라는 단어를 ‘절기 제물’로 바꾸면 뿔에 맬다는 표현은 어색해 진다.

셋째, ‘희생’이라는 단어를 다른 단어로 바꾸지 않고 그대로 쓰면서도 조사를 바꾸거나 없애면 의미가 달라진다. 그렇게 되어 바뀌는 의미를 제대로 구별하지 못하여 잘못하는 경우가 있다. ‘희생’은 앞서 말한 대로 ‘제사에 바쳐질 동물’을 말한다. 그런데 요즈음에는 그 의미가 점점 잊혀져 단순히 ‘권리의 포기’나 ‘땀박이나 억압을 당함’ 정도의 의미로 받아들여지고 있는 추세이다. 하지만 성경에서 ‘희생’은 그런 의미로 쓰이고 있지 않은데도, 전자와 같은 정도로 파악하여 쓸 경우 문제가 생긴다. 예컨대 『개역개정』 고린도전서 5:7에 “너희는 누룩 없는 자인데 새 덩어리가 되기 위하여 묵은 누룩을 내버리라 우리의 유월절 양 곧 그리스도께서 희생되셨느니라”라고 썼다. 희생은 명사이다. 그 의미를 살려서 희생‘이’ 되셨느니라고 해야 명확한 의미가 된다. 예수님께서 대신 죽으신 ‘대상’이 되셨다는 의미이니 ‘명사’로서 ‘희생’이라는 단어를 살려야 옳다. ‘이’라는 보격조사를 빼면 의미가 달라진다. 『개역한글』에서는 해당 부분을 “희생이 되셨느니라”라고 썼다. 『개역개정』으로 바꾸면서 희생의 의미를 깊이 파악하지 않아 바꾸지 말아야 할 부분을 바꾸어버렸던 것이다. 개념어로 쓰인 명사는 때로 다른 단어로 고치지 않고 조사만 바꾸거나 없애더라도 의미가 달라진다.

그 외에도 같은 성경 같은 장에서 같은 구문을 한쪽에서는 ‘제물’로 바꾸고, 한쪽에서는 그대로 ‘희생’으로 남겨둔 경우(신 12장의 경우)도 있다.

맥락이나 문법적인 의미 때문에만 ‘희생’을 ‘제물’이라는 단어로 바꿀 수 없다고 하는 것이 아니다. 앞서 2장에서 설명한 내용으로 잘 드러나는 것처럼, 희생이라는 단어는 제물이라는 단어와 동일어가 아니다. 제물로는 소, 양 같은 짐승을 사용하기도 하지만 곡물, 고운 가루, 유향, 떡 같은 물건도 사용되므로 제물이 희생보다 훨씬 넓은 범위이다. 희생은 반드시 ‘피’를 지닌 ‘생명’이어야 한다. 전근대인들은 그 생기가 신과 인간 사이의 매개가 된

다고 하였고, 성경에서는 그 피가 생명이요 그 피로 죄를 사한다고 하였다. 그러니 ‘희생’이라는 단어를 ‘제물’로 바꾸면 ‘피’와 ‘생명’이라는 의미를 잃게 된다. 또, 제사에서 희생은 단순히 짐승을 죽이는 행위에 불과한 것도 아니요, 단순히 제사에 쓰는 도구가 아니다. 희생은 그 제사를 완벽하게 하는 필수 요소요 필수 단계이다.

요컨대 ‘희생’을 ‘제물’ 등으로 바꾸면 표현상, 문법상의 어색함을 드러낼 수도 있고, 의미상 중요한 것을 누락시킬 수도 있다.

## 6. 결론

이상에서 ‘희생’이라는 단어의 본래 의미를 살피고 전근대 사회에서 희생이 어떻게 쓰였으며, 어떤 의미를 지닌 것이었는지 여러 문헌 자료를 통해 정리하였다. 그리고 이런 내용들이 성경의 원리와 어떻게 연결되는지를 살폈다. 특히 희생에 대해 잘 이해하고 있는 사람들에게 성경의 내용이 얼마나 잘 이해될 수 있는지 말하였다. 그리고 신분제 유교 사회였던 조선 시대 끝자락에 전파된 기독교에서 예수님을 ‘희생’이라는 맥락으로 설명한 것은 매우 효과적인 것이었다는 것을 설명하였다. 구체적인 요약은 생략한다.

언어는 시대에 따라 변하는 역사성을 지닌다. 그래서 『개역개정』에는 이전과 다른 새로운 언어 활용이 포함되었고, 그 점이 매우 타당하다고 생각한다. 특정 단어가 현대에 잘 쓰이지 않거나, 변형되어 쓰일 때 그 단어를 없앨 수도 있고, 현대에 잘 쓰이는 단어로 바꿀 수도 있다. 하지만 해당 단어의 의미가 정말 사라졌는지, 그 단어를 대신할 단어가 적합한지는 잘 살펴야 한다. 때로는 단어를 없애거나 바꾸는 것보다 잊혀져가는 단어의 뜻을 잘 알고 알리기 위해 노력하는 것이 나올 수도 있다. 희생이야말로 그런 단어이다.

희생이라는 단어의 뜻을 명확히 알고 나면 이 단어가 쓰인 대목의 의미가 좀 더 명확하고 강렬하게 이해될 수 있다. 예를 들어 말라기 2:3에 “보라 내가 너희의 자손을 꾸짖을 것이요 똥 곧 너희 절기의 희생의 똥을 너희 얼굴에 바를 것이라 너희가 그것과 함께 제하여 버림을 당하리라”고 하였다. ‘희생’이 제사를 위해 죽임을 당할 ‘소’, ‘염소’ 등의 동물이라는 것을 정확히 아는 사람이라면 소나 염소의 똥을 네 ‘얼굴’에 바를 것이라는 것이 얼마나 육된 의미인지 절감할 수 있을 것이다. 이 부분이야말로 강력한 경고의

메시지이다.

우리 성경에 한자가 많다고 이를 쉬운 한글로 고쳐야 한다고 하는 이들이 많다. 동감한다. 하지만 기억해야 할 것이 있다. 그저 한글로 풀 수 있는 한자어도 있지만, 중요한 ‘개념어’이고 ‘같은 의미’의 대역어가 없어서 바꾸면 안 되는 한자어도 있다는 것을 구분해야 한다는 점이다. 현대 사람들이 알기 쉽게 바꾼다고 하여 레위기 13:19나 이사야 38:21에 나오는 ‘종처(腫處)’를 ‘부스럼이 난 자리’ 등으로 바꿀 수는 있다. 하지만 ‘희생’ 같은 단어는 이와 관련하여 특정한 개념과 원리들이 담겨 있는 단어이다. 그리고 그런 단어를 잘 이해하는 일은 성경의 이해에 기여할 것이다. 이런 단어들은 없애거나 바꾸지 않고 잘 이해하려는 노력을 하는 것이 옳다고 본다.

<주제어>(Keywords)

희생, 혈식, 제사, 제물, 대속.

sacrifice, flesh feasting, ancestral ritual, ritual offering, redemption.

(투고 일자: 2020년 1월 15일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 21일)



<참고문헌>(References)

「國朝五禮儀」

『論語』

「每日申報」

『社稷署儀軌』

『尙書註疏』

『詩經集傳』

『禮記』

『頤庵遺稿』

『朝鮮王朝實錄』

『澤堂集』

『國譯 荷齋日記』(전 8권), 김상환, 이종덕 역, 서울: 서울특별시사편찬위원회, 2005-2009.

김동수, “두 가지 번역 원칙: 문화의 옷 벗겨내기과 저자의 신학 살려내기”, 『성경원문연구』 31 별책 (2012), 169-177.

김종철, “하재일기를 통해 본 19세기 말기 판소리 창자와 향유층의 동향”, 『판소리연구』 32 (2011), 435-466.

김지영, “典亨司『祭禮膳錄』을 통해 본 조선후기 국가제례와 일상”, 『사학연구』 116 (2014), 243-286.

노세영, “레위기에 나타난 중요한 제의적 용어의 우리말 번역에 대한 제언 - 핫타트, 아삼, 트누파, 트루마”, 『성경원문연구』 36 (2015), 7-29.

박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-109.

박은숙, “社員 池圭植의 러일전쟁과 을사조약을 둘러싼 시국 인식”, 『한국인물사연구』 17 (2012), 323-357.

박창해, “성경 번역문의 문체와 문체”, 『성경원문연구』 13 (2003), 7-54.

송재용, “『하재일기』에 나타난 국가의례와 민간신앙 일고찰”, 『동양고전연구』 69 (2017), 349-371.

서신혜, 이선희, “성경번역어 ‘속건제’의 전근대시기 함의 고찰”, 『구약논단』 75 (2020), 150-173.

이선희, 서신혜, “개항기 한글성경 번역어 ‘속(贖)’의 함의와 적합성 고찰”, 『한국기독교신학논총』 114 (2019), 205-231.

이육, “조선시대 유교 제사의 확산과 희생의 변용”, 『종교문화비평』 31 (2017), 47-90.

임동호, “제사 제도에 있어서 희생 제물의 피흘림의 의미 및 그 역사적 배경 고찰”, 석사학위논문, 삼육대학교, 1993.

- 장해경, “한글 개역성경의 번역에 관한 두 가지 수정 제안”, 「성경원문연구」 31  
별책 (2012), 188-196.
- 전무용, “어린이 성경의 문체 정립을 위한 소고”, 「성경원문연구」 11 (2002),  
115-133.
- 정진영, “부자들의 빈곤2 - 18세기 중반 영남 한 향촌 양반지주가의 경제생활”,  
「대구사학」 129 (2017), 1-40.
- 한천설, “희생 제물로서의 그리스도의 죽음의 의미 - 바울 서신에 나타난 용례  
들을 중심으로”, 「성경과 신학」 68 (2013), 349-374 .
- 한형주, “조선시대 국가제사에서의 ‘犧牲’ 사용과 그 운영”, 「역사민속학」 52  
(2017), 47-75.

<Abstract>

## **The Significance of the Word ‘Sacrifice’ in the Pre-Modern Era and the Modern Perception and Understanding of the Bible**

Shin-Hye Seo, Sun-Hui Yi  
(Hanyang University, Chungang University)

This research explains the meaning and usage of the word ‘sacrifice’ used in the Bible in the pre-modern era, and explains how it is linked with the understanding of the Bible. The Korean word for sacrifice is composed of two letters — one meaning ‘untainted pure color’ and the other meaning ‘livestock’. The sacrifice was an essential step to complete the ancestral ritual. There was so much emphasis on the blood and life of the sacrifice that the alternative word for the ancestral ritual was ‘flesh feasting’ because they believed that the sacrifice served to connect human beings and god. The class of the ritual was determined by the type and the scale of the sacrifice. In the late Joseon Dynasty, when Confucianism was firmly established in the society, the general public thought that it was necessary to offer at least ‘grilled meats’ in place of sacrifice in an ancestral ritual.

The Korean Bible was translated at a time when there remained a general acceptance of such perception of sacrifice, and this word ‘sacrifice’ was used to explain the gospel. The word was useful in explaining how Jesus became the sacrifice and reconciled the connection between God and human beings who were sinners. Such concept of sacrifice also helps understand how Jesus as the sacrifice is pure, complete, and righteous. In the current version of the translated Bible in 1998, however, the words that were translated into “sacrifice” in the older versions have often been revised to “offering” or “ancestral ritual”. This not only makes the context awkward but also limit the meaning of ‘sacrifice’ mentioned above.

It calls for special attention when trying to replace Chinese-based words (Chinese loanwords) that are not in frequent use with ones in wider use. When a word happens to convey the core ‘concept’ for the understanding of the Bible with no alternative, the word should not be changed and its meaning has to be appreciated. The word ‘sacrifice’ is a very good example of such.

# Measuring the פֶּאֹה (pe'ah) to the Poor: Examining Legal Interpretations about Leviticus 19:9-10 in Qumran and Rabbinic Halakhah

Chang Seon An\*

## 1. Introduction

The legal interpretation of the Dead Sea Scrolls has been an important subject in various academic discussions since the scrolls were discovered in Khirbet Qumran near the Dead Sea. Even though we are still uncertain as to the circumstances under which Qumran or the author(s) of each scroll interpreted the scriptural texts,<sup>1)</sup> the Qumran scrolls clearly demonstrate a tendency to interpret the biblical texts in a unique manner. In relation to the interpretation of Biblical Law, a comparative study of Qumran and Rabbinic legal interpretation is often regarded as a significant tool for illuminating a mutual halakhic tradition and reconstructing connections between both methods.<sup>2)</sup> This paper will compare the legal interpretation in Qumran with the halakhic positions preserved in the rabbinic literature about the biblical commandment on the gift for the poor (Lev 19:9-10), and argue that Qumran biblical exegesis shows an embryonic trace of the halakhic method similar with that found in the rabbinic legal interpretations.

---

\* Ph.D. in New Testament at Boston University. Researcher of Chongshin Biblica at Chongshin University. [Changseon.an@aya.yale.edu](mailto:Changseon.an@aya.yale.edu).

1) For the discussion on the historical context of the Qumran community, see, John J. Collins, *Beyond the Qumran Community: the Sectarian Movement and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2009), 88-121.

2) Aharon Shemesh, *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis* (Berkeley: University of California Press, 2009), 1-19.

For this I present the legal text from the Scripture and explain the reason for which the text leaves room for interpretation. Then, I will provide passages from Qumran related to the biblical text and will compare their interpretations. And then, after introducing the rabbinic interpretation of the same biblical texts and also compare the Qumran halakhic view with that of the Rabbinic literature, I demonstrate both similarities and dissimilarities between the two traditions.

Finally, while illuminating the motivation behind attempts to interpret the biblical law using unique methods in Qumran and Rabbinic halakhah, I propose an explanation for why Qumranic halakhah provides the legal interpretation of the measurement of the gift to the poor. Based on the examination of both halakhic positions, the examination will conclude that the early halakhic tendencies in Qumran documents are noticeable in some of the later rabbinic language in terms of the methodology of reading and Scriptural interpretation.

## 2. Biblical Origin for the Creation of the Measurement

The Hebrew Bible sometimes does not provide sufficient details concerning the ways which legal issues may be practically applied. In this case, the scriptural texts present mere principles of a law without specifying any details. An example of this phenomenon may be found in the following injunction of Hebrew Bible:

<sup>9</sup> When you reap the harvest of your land, you shall not reap to the very edges of your field, or gather the gleanings of your harvest. <sup>10</sup> You shall not strip your vineyard bare, or gather the fallen grapes of your vineyard; you shall leave them for the poor and the alien: I am the LORD your God (Lev 19:9-10).<sup>3)</sup>

In Leviticus 19:9-10, God put two obligations on the people of Israel related to leaving a gift for the poor after the harvest. One obligation concerns products from the field (Lev 19:9) and another from the vineyard (Lev 19:10). In the passage, the Hebrew word ‘פֶּאֵה (pe'ah)’, meaning “edges, corner” (Lev 19:9)<sup>4)</sup>

3) In the paper, I will consult NRS otherwise mentioned.

4) *BDB*, 802.

implies that the reaper will have to leave some products as a gift to the needy. According to the rabbinic tradition, Jacob Milgrom interprets this word as meaning ‘one furrow’ at the end of the field, not literally “edge”.<sup>5)</sup> However, the commandments in the passage do not provide such detail.

The second commandment demands that one show the charity of the vineyard to the poor. The terms, “תעורלל” (Lev 19:10a) referring to “strip bare” or “pick bare” and “לקט” (19:10b) referring to “gleaning” do not specify a particular measurement for the donation to the poor. These two commandments raise the question of how much one has to leave as a gift at “the very edge of the field”.

Deuteronomy 24:19-22 contains similar commandments, even though the obligation to the poor is slightly different from that of Leviticus 19:9-10:

<sup>19</sup> When you reap your harvest in your field and forget a sheaf in the field, you shall not go back to get it; it shall be left for the alien, the orphan, and the widow, so that the LORD your God may bless you in all your undertakings. <sup>20</sup> When you beat your olive trees, do not strip what is left; it shall be for the alien, the orphan, and the widow. <sup>21</sup> When you gather the grapes of your vineyard, do not glean what is left; it shall be for the alien, the orphan, and the widow. <sup>22</sup> Remember that you were a slave in the land of Egypt; therefore I am commanding you to do this.

In the passage of Deuteronomy, God forbids the owner from returning to the field to retrieve a sheaf (Deu 24:19), to “strip what is left” (24:20), or to “glean what is left” (24:21) due to the welfare of the needy such as “the alien, the orphan and the widow” (24:19, 20, 21). Like the obligations of Leviticus 19:9-10, those of Deuteronomy 24:19-22 do not specify the quantity of what has to be left for the poor.

Both passages demand that people give charity to the poor. The poor may therefore harvest crops for themselves and avoid the indignity of begging from others. The commandments illustrated in both texts are performed in the book of Ruth in which Ruth, as an alien and widow, gleaned after the reapers (Rut 2:2).

While Leviticus 19:9-10 refers to “the poor and the alien”, Deuteronomy 24:19-21 cites “the alien, the orphan, and the widow” as the rightful recipients of the gift. In terms of the categories of donation, the former specifies one gift from

5) Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1998), 1624-1625.

the field and another from the vineyard while the latter demands one from the field, another from the olive trees, and a third from the vineyard. In spite of the differences between the texts, they may be understood as dealing with the obligations to leave the edge uncut (“פֶּאָה”, Lev 19:9a; Deu 24:19), to not pick up gleanings (“לא תעולל”, Lev 19:9b, 10; Deu 24: 20, 21) and to not return for a forgotten sheaf (Deu 24:19).<sup>6)</sup> In terms of the gift left for the poor, “לא תעולל” in the vineyard is equivalent to “פֶּאָה” in the field.<sup>7)</sup>

The ambiguity of the specific amount of crop yield contained in the gift to the poor provides room for legal interpretation; in order to fulfill the commandments, how much must one provide in donation to the poor? The following section will deal with the way in which Qumran and Rabbinic halakhah address the question of the measurement of the gift to the poor in the biblical law.

### 3. The Qumranic Halakhah on Leviticus 19:9-10 and Deuteronomy 24:19-21 as Biblical Law

According to the obligation based on the verses of Scripture, 4Q270 frg, 3ii line 12-19 interprets the quantity of the gift as following:<sup>8)</sup>

[ על הלקט וצול] לות הכרם [ע]ר עש[רה גרנרים]	12
[הע] וללת [וכל הלקט] עד סאה לבית הסאה והיא אשר ז[רעה]	13
אין בה תרו[מה ופרט אין בה] ובעוללה עד עשרה ג[רנרים]	14
[וב] נקוף הזית [ופרי תבואתו אם] שלטה היא נקפה [אחד]	15
[משלו] שים [ ] נו ואם רפוס השדה או[ן יקדה]	16
[בשרפה ונפרס] גסאה לבית סאה מעשדה בה ואם תלקוט	17
[נפש אחת סאה] אחת ממנו ביום אחד תרומה בה עשרון	18
[אחד על שתי] חלות התרומה לכל בתי ישראל אוכלי לחם	19

6) Aharon Shemesh, “The History of the Creation of Measurements: Between Qumran and the Mishnah”, Steven D. Fraade, Aharon Shemesh, and Ruth A. Clements, eds., *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls. Proceeding of the Eighth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 7-9 January, 2003*, STDJ 62 (Leiden: Brill, 2006), 151.

7) Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1627.

8) The reconstructed text and translation is based on J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4. XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*, DJD 18 (Oxford: Clarendon Press, 1996), 147-148.

12. [Concerning gleanings (of grain) and the single] grapes of the vineyard, [the single] grapes may be up to ten berries]
13. [and all the gleanings] up to a *seah* per *bet seah*; (however), a (field) which does not yield its seed]
14. is not subject to *terumah* [and fallen berries,] nor its single grapes up to ten berries.]
15. [As to] the remnants of the olive harvest [and the fruit of its produce,] if it (the harvest) is intact, its *noqef* is [one out of
16. [thirty [ ] but if the field was muddy or [scorched]
17. [by fire, if] one *seah* per *bet seah* was left, it is subject to the tithe. If
18. [one person] gleaned one [*seah*] from it in one day the *terumah* from it shall be
19. [one] ‘isaron. [ Concerning the two] loaves of *terumah*, it is for all homes of Israel when they eat of the bread

Even though this text does not clarify the matter in detail, it embraces a distinct position on the gifts provided to the poor, especially on the measurement of harvest gleanings. The idea of the charity to the poor in the passage is explicitly paralleled in both Leviticus 19:9-10 and Deuteronomy 24:19-21. Like the categories of the gifts in the biblical law, Qumranic halakhah provides for three kinds of gifts from the vineyard, olives and field. In Qumranic halakhah, “עוללת” (“gleaning,” 4Q270 frg, 3ii line 13) can be found in Leviticus 19:10 and Deuteronomy 24:21, and “לקט” (“gleaning,” 4Q270 frg, 3ii line 13) in Leviticus 19:9.<sup>9)</sup> “עוללת” and “לקט” link the idea of 4Q270 with that of both biblical passages. The Qumranic halakhah demands that three kinds of harvest gleanings be left for the poor and provides for their measurement. Concerning the gleaning of the grapes, “[the single] grapes may be up to ten berries” (4Q270 frg, 3ii line 12), and “[all the gleanings] up to a *seah* per *bet seah*” (4Q270 frg, 3ii line 13) may be given to the poor. As for the olives, “the remnant of the olive harvest” should be given “one out of thirty” as a gift (4Q270 frg, 3ii line 15-16). Rather than focusing on the action of donation, 4Q270 frg, 3ii specifies the quantity and

9) While in the biblical passages these words are appeared as verbal forms, in 4Q270 they are used as a nominal forms. It seems that while the Biblical text emphasizes the action of the donation, Qumran halakhah articulates the contents of the action.



the form of the gift to the poor, which I have outlined below.

The donation from the vineyard has to be given as a way of “עוללה” to the poor. The phrase “לא תעולל”<sup>10)</sup> in Leviticus 19:10 and Deuteronomy 24:21 refers to the prohibition of harvesting the vineyard entirely. Qumran halakhah changes the verbal form into the nominal formation, “עוללה” relating the measure left for the poor.<sup>11)</sup> This nominal formation is also found in Isaiah 17:6 (“Gleanings - “עוללה” - will be left in it, as when an olive tree is beaten-- two or three berries in the top of the highest bough, four or five on the branches of a fruit tree”) and Isaiah 24:13 (“for thus it shall be on the earth and among the nations, as when an olive tree is beaten, as at the gleaning -“עוללה” - when the grape harvest is ended”). These biblical connotations refer to the leftover products. The Qumranic usage on the limitation of the gift of grapes originated in the usage of Isaiah 17:6 and 24:13.<sup>12)</sup> J. M. Baumgarten suggests that the measurement, “ten berries”, refers to approximately combining “two or three berries in the top of the highest bough” (Isa 17:6a) with “four or five on the branches of a fruit tree” (Isa 17:6b).<sup>13)</sup> What distinguishes the Qumranic halakhah from the biblical law is that Qumran seems to concentrate on the perfect fulfillment of the commandment as specifying the measurement of the gift from the vineyard.

In addition to the gift from the vineyard, the charitable donation from the field began in ancient times when reapers would hold a bundle of sheaves with one hand and swing a scythe with the other.<sup>14)</sup> In regard to the gift from field, Qumran halakhah suggests that all gleanings should be provided up to “one *seah* per *bet seah*” to the poor (4Q270 frg, 3ii line 13). In this phrase, Qumran halakhah interprets the biblical laws that one “shall not reap to the very edges of your field, or return to gather the forgotten sheaf of one’s harvest” (Lev 19:9; Deu 24:19) as the injunction to leave “one *seah* per *bet seah*” (4Q270 frg, 3ii line 13) for the poor. When 4Q270 3 ii refers to “לקט”, there is a connotation to a

10) The verb “עוללה” in Lev 19:9; Deu 24:19 is a poel imperfect verbal form derived from the verb, ‘עלל’ having idea of “act severely” or “deal severely”. See, *BDB*, 759.

11) Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1627.

12) J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4. XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*, 148.

13) *Ibid.*

14) The examples about the gleaning of the sheaves appears in the Book of Ruth (especially, chapter 2). Aharon Shemesh, “The History of the Creation of Measurements: Between Qumran and the Mishnah”, 154.

specified measurement, “one *seah* per *bet seah*”. Baumgarten interprets this amount as a maximum quantity of the gift and that if the poor gather grains more than this, the owner may ask the poor to stop.<sup>15)</sup>

Furthermore, the Qumran halakhah specifies the quantity of the donation from “the remnants of the olive trees and the fruit of its produce” (4Q270 frg, 3ii line 15). The “remnants” (“נקי”) can be found twice in Isaiah 17:6 and 24:13 and refers to the beating of the olives left after harvest.<sup>16)</sup> “Remnants” (“נקי”) correspond to “gleaning” (“עוללת”). Qumran halakhah specifies the quantity of the gift as one-thirtieth of the total agricultural yield. Qumran halakhah also specifies that “רפט” conveys the idea of “stamp” and “tread”<sup>17)</sup> which is relevant in the case of an independent disaster which destroys the crops rather than one caused by the mistakes of the owners. That said, the text does not specify the damaged quantity in the field sufficient to implicate this particular halakhic redress and designates only the measurement of the gift under these circumstances.

In sum, Qumran halakhah reads the obligations from Leviticus 19:9-10 and Deuteronomy 24:19-21 as a prohibition to collect the harvest entirely. What is important in Qumran halakhah is that the owner sets aside a designated quantity of the donation to the poor even though there are several exceptions by which the quantity of the gift may be changed. Qumran halakhah demonstrates through the interpretation of legal text in the Bible the evident tendency to implement practical norms in the place of vague legislation in biblical texts.

#### 4. Rabbinic Halakhah on Biblical Law

The commandments from Leviticus 19:9-10 and Deuteronomy 24:19-22 are interpreted in the rabbinic halakhah. *Mishnah Pe'ah* 1:1 says:

These are thing which have no [specified] measure: [the quantity of produce designated as] peah, [the quantity of produce given as] first fruits, [the value of] the appearance offering, [the performance of] righteous deeds, and [time spent in] study of Torah.

These are things the benefit of which a person enjoys in this world,

15) J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4. XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*, 148.

16) *BDB*, 668.

17) *Ibid.*, 952.

while the principal remains for him in the world to come: [deeds in] honor of father and mother, [performance of] righteous deed, and [acts which] bring peace between a man and his fellow. But the study of Torah is as important as all of them together.<sup>18)</sup>

This passage clearly conveys the idea that the commandment of donation to the poor does not have any minimum measure. In the passage, “pe’ah” conveys the idea of the donation to the poor. Even though the first line of the passage says that there is no specific measurement for the gift, the following passage tries to provide a standard of measure:

*Mishnah Pe’ah* 1:2 says:<sup>19)</sup>

They may designate as peah no less than one-sixtieth [of a field’s produce]. And even though they said, “Peah has no [specified] measure,” [the quantity designated] should always accord with: the size of the field, the number of poor people, and the extent of the yield.

These verses from *Mishnah Pe’ah* both demonstrate explicit conflicts on the setting of the measurement of the pe’ah as a gift to the poor. However, Aharon Shemesh holds that the line, “[t]hey may designate as peah no less than one-sixtieth” (*m. Pe’ah* 1:2) was added later and therefore was initially absent from the text.<sup>20)</sup> According to the later tannaitic documents, the attempt to specify the measurement of the gift appears as follows;

There are things that have no measure: peah, first fruits, the appearance-offering, righteous deeds, and study of Torah. Peah has a minimum measure, but it has no maximum measure (*t. Pe’ah* 1:2).<sup>21)</sup>

If Shemesh’s understanding on the setting of the measurement in *Mishnah*

---

18) The translation of *Mishnah* in Hebrew text is based on J. Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven: Yale University Press, 1988), 14-15.

19) *Ibid.*, 15.

20) Aharon Shemesh, “The History of the Creation of Measurements: Between Qumran and the *Mishnah*”, 149.

21) The translation of *Tosefta* in Hebrew text is based on Jacob Neusner and Richard S. Sarason, eds., *The Tosefta: Translated from the Hebrew, First Division Zeraim (The Order of Agriculture)* (New Jersey: KTAV Publishing House, 1986), 45-74.

pe'ah is correct, it is reasonable to think that the early rabbinic halakhic position does not include the specific measure of the gift and only later does halakhah set “one-sixtieth” as a minimum quantity. Thus, this change shows the historical development of the Rabbinic interpretation of the legal texts.

Despite the subtlety of the commandment on the gift to the poor (Lev 19:9-10; Deu 24:19-21), Rabbinic halakhah develops the interpretations that there are four kinds of what must be left for the needy:

[There are] four gifts [that must be designated for the poor from [the produce of] a vineyard: separated grapes, forgotten sheaves, peah, and effective clusters. [There are] three [gifts that must be designated for the poor] from [a field of] grain: gleanings, forgotten sheaves, and peah. [There are] two [gifts that must be designated for the poor] from [the fruit of] a tree: forgotten sheaves, and peah (*t. Pe'ah* 2:13).

In terms of Qumranic and Rabbinic exegesis, Mishnah Pe'ah attempts to clarify the ambiguity of practice in the biblical law, though it does not set the measurement of the donation. Rabbinic halakhah relies on the tradition of the previous generations in order to determine how much the owners are to leave for the poor, saying “in earlier times, people would do it in a generous manner” (*Sifre, piska* 284).<sup>22)</sup> The particular gifts in the Rabbinic literature are thematically paralleled with those in Qumranic documents; Concerning the gift from the vineyard to the poor, the tannaitic commentary says thus:

...what is considered a bunch? That which has neither a shoulder nor pendent grapes. If it has a shoulder but not a pendent, or a pendent but not a shoulder, it belongs to the owner. If not, it belongs to the poor (*Sifre, Piska* 285)

While in Qumran halakhah the term “עוללות” is regarded as a single gift from the vineyard, “עוללות” in Rabbinic halakhah is one of four designated gifts from the vineyard; “(1) separated grapes, (2) forgotten sheaves, (3) peah, (4) and defective clusters” (*t. Pe'ah* 2:13). Even though it does not set any specific

22) For the translation of Sifre on Deuteronomy, I will follow the translation by Reuven Hammer, *Sifre: a Tannaitic Commentary on Deuteronomy* (New Haven: Yale University Press, 1986), 274-276.

measurement of the gift from the vineyard, the rabbinic halakhah, like Qumran halakhah, also attempts to designate the fixed small quantity of what is left after harvest. In spite of the differences between Qumranic and the rabbinic exegesis, this interpretation shows an example of the early interpretative concern shared by both groups.

Moreover, as 4Q270 applies to gleaning from the damaged field, the rabbis order that the pe'ah as a gift to the poor should be at least one-sixtieth of the field and should be considered on “the size of the field, the number of the poor people and the extent of the yield” (*m. Pe'ah* 1:2). Depending on the biblical law from Deuteronomy 21:19, Rabbis have concluded that the owner of the field must leave one sheaf and that if the owner leaves three or more sheaves that the sheaves must be returned to him because the excess indicates that he may have made a mistake or committed an oversight in his calculation for the poor.

Hence the sages have said: Two sheaves may be considered forgotten, but three may not; two bundles of olives or carobs may be considered forgotten, but three may not. Two berries may be considered forgotten, but three may not... (*Sifre, Piska* 283).

Similar to the exception in the sectarian halakhah (4Q270 frg, 3ii line 16-17), the rabbinic halakhah also provides an exception if the crop was harvested by robbers or damaged by natural disasters, although this rabbinic exception does not apply if the owner was able to salvage more than half of his products (*m. Pe'ah* 2:7). While Qumran halakhah regards “לקט” (“gleaning”) as a single gift from the field, the rabbinic halakhah understands this as one of the three gifts from the field. “There are three gifts that must be designated for the poor from a field of grain: (1) gleanings, (2) forgotten sheaves, (3) and peah.”<sup>23)</sup> “לקט” implies the action to gather the sheaves “which [fall] (from reaper) during the harvest” (*m. Pe'ah* 4:10). While Qumran and Rabbinic halakhah each provide a different gift, they both contain creative interpretations of the same biblical law, which does not contain a specific practical norm.

The Rabbinic halakhah contains the obligation to give a donation to the poor from the products of the olive trees (*m. Pe'ah* 8:3). While Qumran halakhah

23) Jacob Neusner and Richard S. Sarason, eds., *The Tosefta: Translated from the Hebrew, First Division Zeraim*, 54.

explains the quantity of the gift from the olive trees, Mishnah deals with the affect which different types of trees will have on the nature of the gift to the poor. The tannaitic literature does not put great restraints on the types of trees whose produce may be given as a gift:

Among types of tress, [the fruits of] (1) a sumac tree, (2) carob trees, (3) walnut trees, (4) almond trees, (5) grape vines, (6) pomegranate trees, (7) olive trees, (8) and date trees, is subject to [designation as] peah. (*m. Pe'ah* 1:5).

[There are] two gifts that must be designated for the poor from the fruit of a tree: (1) forgotten sheaves, and peah (*t. Pe'ah* 2:13).

Like other gifts in the rabbinic halakhah, the measurement of this gift is not specified. As Qumran halakhah provides an exception for the charity, Mishnah also makes cases for exempting the donations (*m. Pe'ah* 2:7), even though the lists of the disasters in the rabbinic halakhah are different from the Qumran.

The sectarian halakhah and rabbinic halakhah attempt to clarify the methods of the donation in order to show their commitment to the biblical law. The difference between these two groups is that while Qumran halakhah designates a specific measure of each gift, the Rabbinic halakhah does not. Rather, the Rabbinic interpretation extends the extent of the gifts of the biblical texts into further kinds of gifts.<sup>24)</sup> Regarding the absence of measurement, it seems that the rabbinic literature provides a lenient reading by avoiding stringent specifications on the quantity of the donation. Thus, the rabbis do not limit the quantity of the gift and require people to show the charity in the generous manner which their fathers had.

## 5. Qumran Halakhah and Its Relation to Rabbinic Halakhah

Based on the comparative examinations on the Qumran and the rabbinic halakhah, both halakhic positions show similarity and dissimilarity in terms of the interpretation of the biblical law. What motivated the sect to create the

---

24) Aharon Shemesh, “The History of the Creation of Measurements: Between Qumran and the Mishnah”, 156.

measurement of the gift, and can we say that the Rabbis interpreted scripture the same way the sectarians did or used an early, pre-rabbinic exegesis?

The Qumran sects “devoted themselves to the observance of God’s precepts” (1QS) and even “separated from the mass of people ... and from mingling with them” in terms of legal issues (4QMMT).<sup>25)</sup> Thus, it is reasonable to assume that the members of the Qumran community were filled with the rigorous desire to express perfectly their commitment to the biblical obligations and to avoid violating prohibitions. According to this assumption and Schremer’s analyses<sup>26)</sup> on both a text-based group and a custom-based group, Shemesh argues that the devout people of the text-based group started to create the exact setting of the measurement of the gift in order to intensify their religiosity and to avoid uncertainty in terms of fulfilling biblical commandments.<sup>27)</sup> By setting the exact quantity of the donation, the sectarian group requires the members to properly perform the obligations. 4Q270 frg, 3ii does not express an intention to designate the measurement, but the witnesses from 1QS and 4QMMT implicitly supports the existence of measurement in the sectarian groups;

He shall undertake by a binding oath to return with all his heart and soul to every commandment of the Law of Moses” (1QS 5:8-9).

...that you should understand [the Book of Moses] and the Book[s of the Pro]phets ... [then you will call them to mind] and retu[rn to Him with a]ll your hear and all your soul... (4QMMT section C)

Shemesh suggests that, contrary to the Qumran community as a text-based group, the rabbi in a tradition-based group shows the reaction against sectarian’s “text-based religiosity”.<sup>28)</sup> In the case of the setting of the measurement, the

25) Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York: Penguin Books, 2004), 98.

26) Adiel Schremer, “[T]he[y] Did Not Read in the Sealed Book”: Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple Judaism”, David M. Goodblatt, Avital Pinnick, and Daniel R. Schwartz, eds., *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31 January, 1999*, STDJ 37 (Leiden: Brill, 2001), 105-126.

27) Aharon Shemesh, “The History of the Creation of Measurements: Between Qumran and the Mishnah”, 172.

28) Aharon Shemesh, *Halakhah in the Making*, 102-103.

rabbinic halakhah may demonstrate the interpretation that there is not a binding measurement, in opposition to the Qumranic halakhah. *Mishnah Pe'ah* 1:1, which states that, “there are things which have [no] specific measure”, demonstrates the contrast with the Qumranic halakhah that sets a specific measure for the charity to the poor. The Mishnah opposes stringent interpretation of the Bible the way it is found in Qumranic halakhah and exhorts the readers to fulfill the legal obligations by following the examples of previous sages and to anchor the time-honored traditions. Even though no rabbinic document mentions the sectarian groups, the comparison shows the historical development of the legal interpretations; Qumranic halakhah requires an exact performance of the legal texts while Rabbinic halakhah demands that people follow the customs which the previous generations established as a lenient precedent.

In opposition to Shemesh’s view that the traces of the Qumranic interpretative positions and methods are detected in the rabbinic halakhah,<sup>29)</sup> Steven D. Fraade notes that in spite of the variety of scriptural exegesis and allusions, Qumran does not provide explicit citations and instead adopts paraphrasing and “the form of rewritten bible”. Fraade argues that, “there is, to my mind, an uncomfortable circularity in employing rabbinic midrash halakhah to uncover the midrashic methods by which Qumran rules can be said to have been”.<sup>30)</sup> He suggests that though Qumranic documents often emphasize Torah study as a core task of the community, they do not provide the explicit citations from Scripture, relying instead on paraphrasing and allusions. This means that the Dead Sea Scrolls have little legal midrashic material. He concludes:

Despite our initial expectation that the Dead Sea Scrolls should contain much legal midrash, we can now see the internal logic of its relative absence. The Qumran community understood its esoteric legal writing to be the most recent stage of divine revelation to Israel, following and

---

29) Ibid.,1-19.

30) Steven D. Fraade, “Looking for legal Midrash at Qumran”, M. E. Stone and E. G. Chazon, eds., *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceeding of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May, 1996*, STDJ 28 (Leiden: Brill, 1998), 60. Concerning the biblical interpretations of Qumran community, Keun Jo Ahn, “A Reconsideration of the Testimony of Two or Three Witnesses in the Damascus Document 9:16-10:3”, *Journal of Biblical Text Research* 27 (2010. 10), 183-205.



consummating those to Moses and the prophets. ... If we wish to look for legal midrash, as a textually transmitted form of Jewish discourse, we will not find it as a principal mode of teaching at Qumran; nor should we any longer be surprised.<sup>31)</sup>

Fraade admits that Qumran documents might contain the biblical exegesis, but denies that the Qumran document shows a textual embryo of legal midrash similar to that of rabbinic writings. Rather, the legal interpretation of Qumran is not evidence for the textual connection with rabbinic legal midrash, but rather evidence for the uniqueness of Qumran, which claims divine authority.

However, in my mind, even though the legal interpretations of Qumran do not show the same formal or methodological exactness as that of the rabbis, it is hard to ignore that the interpretative method in the Dead Sea Scrolls shows the process of the formation and development of rabbinic legal midrash in direct and indirect ways. According to Fraade's definition, "the midrash halakhah is the explicit citation and interpretation of Scripture as a source of or justification for law".<sup>32)</sup> This definition raises the question of whether the Midrash halakhah has to fit into a single form. Even if one can identify some differences between Qumran and Rabbinic midrash halakhah, it seems that Qumran midrash halakhah could be regarded as a literary variant, depending on how we conceptualize the midrash halakhah.

Even though there is no mention that the sectarian halakhah affects rabbinic halakhah, there may still be a trace of the Qumranic interpretative method in the Rabbinic literature or maybe ancient Jewish exegesis that pre-dated the formation of the sects and was thus inherited by both groups. Qumran halakhah presents the opportunity to understand the historical circumstances surrounding the emergence of the later rabbinic halakhah, as demonstrated in the preceding sections. The specification of the measurement demonstrates the sectarian response to avoid worries over whether one performs the exact demands of the law. Rabbinic halakhah begins with premise that, "there are things, which have no [specified] measure" (*m. Pe'ah* 1:1), but the following verses present a contradicting position: "One should designate as pe'ah no less than one-sixtieth [of a field's produce]" (*m. Pe'ah* 1:2). These contradictory statements may be

---

31) Steven D. Fraade, "Looking for legal Midrah at Qumran", 60.

32) Ibid.

recalling one certain older halakhic tradition in opposition to the Rabbinic halakhah.<sup>33)</sup> The objection against the view of the marginal group is the pervasive phenomenon in the rabbinic literature.<sup>34)</sup>

Regardless of whether the Qumran halakhah interacted with tannaitic thought and whether the rabbinic halakhah was a polemical response against the Qumranic halakhah, the halakhic positions from both of the traditions show two separate developments.<sup>35)</sup> Moreover, it is likely that the hermeneutical technique was already formed within Qumran community in order to defend the legal interpretations that Qumran followed and relate it to the scriptural texts. This technique evolved into innovative tools, which were formerly unknown.

Though there is an affinity to particular methods of reading the scriptural law common to Qumran and Rabbinic halakhah, this does not mean that Qumran conveys the same halakhic forms as those found in Rabbinic halakhah. Furthermore, the sectarian documents do not provide any textual mention of the term ‘halakhah’ similar to the word that is used in Rabbinic literature.<sup>36)</sup> Nevertheless, this early exegesis in the Qumran document regarding the measurement of the gift has significant implications for revealing the history of biblical interpretation and unfolding the development of halakhic methods, which is contained in the rabbinic Midrash.

## 6. Conclusion

In spite of many influential discoveries surrounding the Qumran documents, the issues of the origin of the community and the development of its biblical interpretative method still yield unanswered questions. The comparative

---

33) Aharon Shemesh, “The History of the Creation of Measurements: Between Qumran and the Mishnah”, 172-173.

34) Vered Noam, “Traces of Sectarian Halakhah in The Rabbinic World”, Steven D. Fraade, Aharon Shemesh, and Ruth A. Clements, eds., *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls. Proceeding of the Eighth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 7-9 January, 2003*, STDJ 62 (Leiden: Brill, 2006), 67.

35) Vered Noam, “Qumran and The Rabbis on Corpse-Impurity: Common Exegesis – Tacit Polemic”, Charlotte Hempel, ed., *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*, STDJ 90 (Leiden: Brill, 2010), 428.

36) J. P Meier, “Is There HALAKA (the Noun) at Qumran?”, *JBL* 122 (2003), 150-155.

examinations of Qumran literature and the tannaitic writings reconstruct the early aspects of the pre-tannaitic midrash, and provide a clearer understanding of the development of the halakhic methods and of sectarian views on the legal interpretations.

It is critical to compare the sectarian halakhah with the rabbinic literature on the creation of the measurement because the sectarian view fills the historical gap concerning the development of the interpretation between the biblical law and the rabbinic halakhah. These positions reveal the interpretations of the measurement of the donation and are exemplary of the similarity and dissimilarity between Qumranic and Rabbinic halakhah. Even though there is an evident similarity shared by both halakhic positions, certain Rabbis did not adopt sectarian halakhah and did not follow the Qumran reading, but developed their interpretations of scripture. In the case of the measurement of the charity to the poor, the Qumranic interpretation sheds light on how the rabbinic halakhah developed its legal interpretations. On the basis of this short research, the examinations of the early halakhic views provide the chance to look at the early interpretation of the legal texts and at the transformation of the halakhic positions. Thus, it may be assumed that the Qumranic halakhah presents an early legal interpretation of how to lead a religious life and how to perfectly fulfill the requirements of biblical laws.

<Keywords>

Leviticus 19:9-10, פְּאָה (pe'ah), Qumran, Rabbinic Literature, Legal interpretation.

(투고 일자: 2020년 1월 31일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 3월 18일)

<References>

- Ahn, Keun Jo, “A Reconsideration of the Testimony of Two or Three Witnesses in the Damascus Document 9:16-10:3”, *Journal of Biblical Text Research* 27 (2010), 183-205.
- Baumgarten, Joseph M., *Qumran Cave 4. XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*, DJD 18, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Brown, Francis, et al., *The new Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1979.
- Collins, John J., *Beyond the Qumran Community: the Sectarian Movement and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2009.
- Fraade, Steven D., “Looking for legal Midrash at Qumran”, M. E. Stone and E. G. Chazon, eds., *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceeding of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May, 1996*, STDJ 28, Leiden: Brill, 1998, 59-79.
- Hammer, Reuven, *Sifre: a Tannaitic Commentary on Deuteronomy*, New Haven: Yale University Press, 1986.
- Meier, J. P., “Is There HALAKA (the Noun) at Qumran?”, *JBL* 122 (2003), 150-155.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1998.
- Neusner, J., *The Mishnah: A New Translation*, New Haven: Yale University Press, 1988.
- Neusner, Jacob and Sarason, Richard S., eds., *The Tosefta: Translated from the Hebrew, First Division Zeraim (The Order of Agriculture)*, New Jersey: KTAV Publishing House, 1986.
- Noam, Vered, “Traces of Sectarian Halakhah in The Rabbinic World”, Steven D. Fraade, Aharon Shemesh, and Ruth A. Clements, eds., *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls. Proceeding of the Eighth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 7-9 January, 2003*, STDJ 62, Leiden: Brill, 2006, 67-85.
- Noam, Vered, “Qumran and The Rabbis on Corpse-Impurity: Common Exegesis – Tacit Polemic”, Charlotte Hempel, ed., *The Dead Sea Scrolls: Texts and*

*Context*, STDJ 90, Leiden: Brill, 2010, 397-430.

Schremer, Adiel, “[T]he[y] Did Not Read in the Sealed Book”: Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple Judaism”, David M. Goodblatt, Avital Pinnick, and Daniel R. Schwartz, eds., *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31 January, 1999*, STDJ 37, Leiden: Brill, 2001, 105-126.

Shemesh, Aharon, *Halakhah in the Making: The development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*, Berkeley: University of California Press, 2009.

Shemesh, Aharon, “The History of the Creation of Measurements: Between Qumran and the Mishnah”, Steven D. Fraade, Aharon Shemesh, and Ruth A. Clements, eds., *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls. Proceeding of the Eighth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 7-9 January, 2003*, STDJ 62, Leiden: Brill, 2006, 147-173.

Vermes, Geza, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, New York: Penguin Books, 2004.

<Abstract>

**Measuring the  $\text{הַפֶּאֱה}$  (pe'ah) to the Poor:  
Examining Legal Interpretations about Leviticus 19:9-10  
in Qumran and Rabbinic Halakhah**

Chang Seon An  
(Chongshin University)

The legal interpretation of the Dead Sea Scrolls has been an important subject in various academic discussions since the scrolls were discovered in Khirbet Qumran near the Dead Sea. Even though we are still uncertain as to the circumstances under which Qumran or the author(s) of each scroll interpreted the scriptural texts, the Qumran scrolls clearly demonstrate a tendency to interpret the biblical texts in a unique manner. In relation to the interpretation of the biblical law, a comparative study of Qumran and rabbinic legal interpretation is often regarded as a significant tool for illuminating a mutual halakhic tradition and reconstructing connections between both methods. This paper compares the legal interpretation in Qumran with the halakhic positions preserved in the rabbinic literature about the biblical commandment on the gift for the poor (Lev 19:9-10), and argues that the Qumran biblical exegesis shows an embryonic trace of the halakhic method similar to what is found in the rabbinic legal interpretations.

For this, I present the legal text from the Scripture, and explain why the text leaves room for interpretation. Then, I provide passages from Qumran related to the biblical text, and compare their interpretations. After introducing the rabbinic interpretation of the same biblical texts and also comparing the Qumran halakhic view with that of the rabbinic literature, I demonstrate both similarities and dissimilarities between the two traditions. While illuminating the motivation behind attempts to interpret the biblical law using unique methods in Qumran and rabbinic halakhah, I finally propose an explanation to clarify why Qumranic halakhah provides the legal interpretation for the measurement of the gift to the poor. The comparative examinations of Qumran literature and the tannaitic writings reconstruct the early aspects of the pre-tannaitic midrash, and provide a clearer understanding about the development of the halakhic methods and the

sectarian views on legal interpretations.

In case of measuring the charity to the poor, the Qumranic interpretation sheds light on how the rabbinic halakhah developed its legal interpretations. On the basis of this short research, examinations of early halakhic views provide the chance to look at early exegesis of legal texts and the transformation of the halakhic positions. Thus, it is critical to compare the sectarian halakhah with the rabbinic literature on the creation of the measurement because the sectarian view fills the historical gap between the biblical law and the rabbinic halakhah concerning the development of the interpretation.

## The Influence of Ezekiel 40-48 on *1 Enoch* 14:8-25<sup>1)</sup>

Inchol Yang\*

### 1. Introduction

An important section in the Book of the Watchers in *1 Enoch* (*1En* 14:8-25) presents something of a challenge to biblical scholars who have struggled to understand allusions of the throne vision in the Hebrew Bible. The throne vision in *1 Enoch* 14:8-25 evidently reflects numerous characteristics of the Hebrew Bible: 1 Kings 22:19-22; Isaiah 6:1-7; Ezekiel 1; 8-10; and Daniel 7. For this reason, scholars have long argued that *1 Enoch* 14 picked up the motifs of throne vision in biblical sources.<sup>2)</sup> James C. Vanderkam argues that “*1 En*

---

\* Ph.D. in Hebrew Bible at Claremont School of Theology. Assistant Professor at Hannam University. [tothebible@hnu.kr](mailto:tothebible@hnu.kr).

- 1) This article is a revision of the paper presented at Mysticism, Esotericism, and Gnosticism in Antiquity section of the 2014 SBL meeting in San Diego, CA.
- 2) For discussion of *1 Enoch* and its allusions to biblical sources, see Józef T. Milik and Matthew Black, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976); George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1981); James C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph 16 (Washington: Catholic Biblical Association of America, 1984); Matthew Black, James C. VanderKam, and O. Neugebauer, *The Book of Enoch Or 1 Enoch: A New English Edition*, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 7 (Leiden: Brill, 1985); Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York: Oxford University Press, 1993); George W. E. Nickelsburg and Jacob Neusner, *George W. E. Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning Vol. 2*, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 80 (Leiden: Brill, 2003); George W. E. Nickelsburg and Klaus Baltzer, *1 Enoch 1: A Commentary on*



14:8-25 is a pastiche of biblical phrases and motifs that have been drawn primarily from 1 Kings 22:19-22, Isaiah 6, and Ezekiel 1 (also 8 and 10); later examples can be found in Dan 7.”<sup>3)</sup> John J. Collins highlights the throne vision’s influence on the development of Jewish mysticism by maintaining that *1 Enoch* drew on mystical traditions in biblical sources.<sup>4)</sup> Insofar as the throne vision in *1 Enoch* 14:8-25 so clearly recalls biblical descriptions about it, interpreters have simply focused on texts of the throne vision.

However, with the understanding of Enoch’s role as a priest, more interpreters have come to recognize that the throne vision of *1 Enoch* 14:8-25 reflects Ezekiel 40-48. Martha Himmelfarb’s study of the early Jewish and Christian apocalypses involving ascent to heaven is particularly insightful in that she examines Ezekiel’s visions of the chariot that carries Glory in Ezekiel 1:28 (cf. Eze 1, 8-11, 43).<sup>5)</sup> As she insists that Enoch is a priest as well as a scribe,<sup>6)</sup> she argues that the understanding of heaven as temple in the Book of the Watchers corresponds to Ezekiel 40-48.<sup>7)</sup> More recently, Paul M. Joyce examines the parallels between *1 Enoch* 14 and Ezekiel 40-42 by maintaining that Ezekiel 40-42 provide the earliest heavenly ascent narrative to *1 Enoch* 14.<sup>8)</sup>

Although they pointed the relationships between Ezekiel 40-48 and *1 Enoch* 14, they failed to explain why Enoch introduces the throne vision, namely, the heavenly temple vision in the wake of the narrative about the fallen Watchers’ petition (*1En* 13:3b-7). Before Enoch was taken to heaven, the Great Holy One commanded His four archangels to destroy Shemihazah and his associates (*1En* 10-11). Yet Enoch suddenly shifts his concern to an intercessor for the Fallen

---

*the Book of 1 Enoch: Chapters 1-36; 81-108* (Minneapolis: Fortress Press, 2001); Annette Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Paul M. Joyce, “Ezekiel 40-42: The Earliest ‘Heavenly Ascent’ Narrative?”, H. J. de Jonge and Johannes Tromp, eds., *The Book of Ezekiel and Its Influence* (Aldershot: Ashgate, 2007), 17-41; Gabriele Boccaccini and John J. Collins, *The Early Enoch Literature*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 121 (Leiden: Brill, 2007); Joseph L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 86 (Leiden: Brill, 2010).

3) James C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 134.

4) John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 53-55.

5) Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 23.

6) *Ibid.*, 23.

7) *Ibid.*, 14.

8) Paul M. Joyce, “Ezekiel 40-42”, 17-41.

Watchers (*1En* 12:1-13:7). Then, as Enoch recites the memorandum of their petition, he sees visions in his dreams, in other words, the throne vision (*1En* 13:8-16:4). Since Enoch ascended to the heaven, readers never hear the Fallen Watchers' voices. This narrative sequence must have reflected Enoch's intent.

In this paper, as I follow the studies by Himmerlfarb and Joyce, I argue that the throne vision in *1 Enoch* not only follows the structure of Ezekiel 40-48, but also reflects Ezekiel's theology for the new Temple. From Ezekiel's perspective, prerequisite conditions for the new Temple are the purification of abominations in it: "the house of Israel shall no more defile my holy name, neither they nor their kings, by their whoring, and by the corpses of their kings at their death." (Eze 43:7) Thus, after Ezekiel introduces the corpses of Gog's soldiers (Eze 38-39), he proceeds to the next narrative of his entrance to the new Temple. In a similar vein, with Ezekiel's theology in mind, Enoch constructs the sequence of events. The Fallen Watchers who were proud of their knowledge and power tremble before Enoch who received the Great One's command. After Enoch's journey to the house in the heaven, they cease to exist (*1En* 21:10). This paper proceeds in five stages. First, on the basis of critical notes, it translates the throne vision (*1En* 14:8-25). Second, it examines the literary form and setting of the throne vision within the larger literary framework of the Book of the Watchers (*1En* 1-36). Third, it identifies and examines its genre and language in it. Fourth, it investigates the setting in which the text was written, to which it is addressed, and in which it functions. Finally, it draws conclusions concerning Ezekiel's temple theology in *1 Enoch*.

## 2. Analysis of *1 Enoch* 14 and its influence of Ezekiel 40-48

### 2.1. Translation and Critical Notes of *1 Enoch* 14:8-25<sup>9)</sup>

**4QEnoch<sup>c</sup> Col. VI. Line 19 Verse 8** [and to me in the vision like this, it has appeared itself. Behold! Clouds in the vision were calling to me and thin clouds (or mists)] **Line 20** to me were crying out and shooting stars and lightning

---

9) Unless otherwise stated, all translations are my own. I translated *1En* 14:8-25 by considering Nickelsburg and VanderKam's translations.

flashes to me were [hastening and (~ing) to me and the winds in my vision made me fly and lifted me up] **Line 21** upward and carried me and [brought] me in [the heavens.

**Verse 9** and I entered into it until I drew near to walls of a building, which was built of stones of hails (or hailstones)] **Line 22** [and tongues] of fire were surrounding, going around to them and began to alarm me and to ... me.

**Verse 10** and I, I entered through these tongues of the fire **Line 23** [until that] I drew near to a huge house, built with stones of hail and the walls of this house were like planks of stones and all of them, they were **Line 24** [of snow and the floor was built] of snow

**Verse 11** and the ceiling was like shooting stars and like lightnings and between them Cherubims of fire and their heaven was of water.

**Verse 12 Line 25** [and a burning fire was surrounded] all of their walls [going around them and the gates which were of burning fire.

**Verse 13** and I entered into this house which it was hot] **Line 26** [as fire and cold as] the snow and to all of pleasure of life, there is none in it! And behold! Fear, to me, covered me and shaking, to me, seized.

**Verse 14 Line 27** [and I was trembling myself and shaking] and I fell [upon my face and I saw in my vision.

**Verse 15** and behold! I saw another gate which was opened] **Line 28** [before me and another house which was] than this larger and all of it [was built with tongues of fire.

**Verse 16** and all of it was wonderful deed very much with glory and with honor] **Line 29** [and with greatness because that I will not be able to] have an opinion to you regarding its glory and regarding its greatness.

**Verse 17** and its floor was of fire. **Line 30** [and its upper chamber was of lightning flashes and shooting stars and its ceiling was of burning fire.

**Verse 18** and it was revealed to me and I saw in it a high throne and its appearance.] **4QEnoch<sup>c</sup> Col. VII. Line 1** [like glass and its wheels of shining sun and its sides like] were Cherubims.

**Verse 19** and from beneath the throne (streams of fire were) going out streams of **Line 2** fire and I was not able to see.

**Verse 20** Great Majesty sat on this throne. And His garment was brighter than the sun

**Verse 21** and whiter than] much snow. **Line 28** [and spirit]s. **Line 29-30** [the giants]

**George W. E. Nickelsburg's Translation of *1 Enoch* 14:21-25<sup>10)</sup>**

**Verse 21** No angel could enter into this house and look at his face because of the splendor and glory, and no human could look at him.

**Verse 22** Flaming fire encircled him, and a great fire stood by him, and none of those about him approached him. Ten thousand times ten thousand stood before him, but he needed no counselor; his every word was deed.

**Verse 23** And the holy ones of the watchers who approached him did not depart by night, nor <by day> did they leave him.

**Verse 24** Until now I had been on my face, prostrate and trembling. And the LORD called me with his mouth and said to me, "Come here, Enoch, and hear my word (s)."

**Verse 25** And one of the holy ones came to me and raised me up and stood me (on my feet) and brought me up to the door. But I had my face bowed down.

I translated Aramaic fragments of *1 Enoch* 14:8-21 from Qumran 4 because Aramaic fragments of *1 Enoch* 14:21-25 have not survived except Ethiopic and Greek versions of *1 Enoch*<sup>11)</sup> and introduced George W. E. Nickelsburg's translation of *1 Enoch* 14:21-25.

**Verse 8** I translated this verse more literally. The Aramaic word קתש means "mist, dust, and clouds" (Jastrow's Aramaic-Hebrew Dictionary, p. 1551). The Greek reading of verse 8 renders קתש as ομίχλαι "mists." Józef T. Milik translates it as "cloud-mists."<sup>12)</sup>

**Verse 9** Milik translates τείχους as a collective, "walls".<sup>13)</sup> In the Ethiopic it is simply a wall. In the Greek, however, Enoch passes through a *building* of hailstones and fire. The Greek text then provides a heavenly structure that matches a three-chambered temple quite nicely.<sup>14)</sup> Since *1 Enoch*'s journey is

10) See George W. E. Nickelsburg and James C. VanderKam, *1 Enoch: The Hermeneia Translation* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 35-36.

11) James C. VanderKam, "Enoch's Science", Jonathan Ben-Dov and Seth Sanders, eds., *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature* (New York: New York University Press, 2014), 51-52.

12) Józef T. Milik and Matthew Black, *The Books of Enoch*, 198.

13) Ibid.

14) Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 14.

influenced by Ezekiel's Temple journey in Ezekiel 40-48, the Greek reading is more validated.

**Verse 10** To highlight the first singular pronoun, I translate it literally. The Aramaic word כותל "walls" connotes "something solid" (Jastrow, p. 627). Milik translates the Aramaic words כלוחת אבנין as "slabs of stone"<sup>15</sup>) but I translate these as "planks of stones" to recall the structure of the First Temple (cf. 1Ki 6:9; Eze 27:5).

**Verse 11** Matthew Black translates the Aramaic word טללין as "upper stories or roof".<sup>16</sup>) However, when considering Enoch's expression of shooting stars and lightning as ornaments on the ceiling, I prefer to translate it as "ceiling".

**Verse 12** Nickelsburg translates the Aramaic words דלק נור as "a flaming fire,"<sup>17</sup>) but I translate it as "a burning fire" following NRSV's translation of Daniel 7:9b: "Its wheels were a burning fire."

**Verse 13** Rather than leaving out the pronoun "it", I translate the Aramaic third masculine singular pronoun הוא "it". Enoch must have used the pronoun to emphasize "the house".

**Verse 14** The form of two Aramaic verbs indicates the participle. The first verb's conjugation is hitpeel participle. Thus, I translate it as "I was trembling myself and shaking."

**Verse 15** The Greek reading of *1 Enoch* reads v. 15a as "And I saw in the vision, and behold, another house that was larger than the former one its whole door was open before me, and it was built of flames of fire."<sup>18</sup>)

**Verse 16** I translate the Aramaic infinitive verb דמה as "have an opinion" by following Jastrow's suggestion (Jastrow, p. 313).

**Verse 17** The Aramaic noun עלי means "upper chamber" (BDB, p. 1106; Jastrow, p. 1082). The Greek reading of verse 17 renders it as τὸάνώτερον "at the top of the house".<sup>19</sup>)

**Verse 18** To translate verse 18, I connected the last part of line 30 in 4QEnoch<sup>c</sup> Col. VI. and first part of line 1 in 4QEnoch<sup>c</sup> Col. VII. Again, the

15) Ibid., 198.

16) Matthew Black, James C. VanderKam, and O. Neugebauer, *The Book of Enoch Or 1 Enoch: A New English Edition*, 147.

17) George W. E. Nickelsburg and Klaus Baltzer, *1 Enoch*, 34.

18) Ibid., 258.

19) Matthew Black, James C. VanderKam, and O. Neugebauer, *The Book of Enoch Or 1 Enoch*, 148.

Aramaic noun גלגל “wheel” in verse 18 also occurs in Daniel 7:9b: “its wheels were a burning fire.” The last part of Aramaic fragments in verse 18 is corrupted. Milik suggests “Cherubim”.<sup>20)</sup> The combination of Aramaic noun גרנה “side” and Aramaic corrupted noun “Cherubim” is uncertain. Thus, Matthew Black prefers the Ethiopic translation, “and (I heard) the sound of Cherubim” (cf. Eze 1:24).<sup>21)</sup>

**Verse 19** The conjugation of Aramaic verb נפק “go out” is peal participle masculine plural. Thus, I translate it as “going out”. “Streams of fire” is identical with Daniel 7:10a: “A stream of fire is flowing.”

**Verse 20** The Greek reading of verse 20 is ἡ δόξα ἡ μεγάλη “the glory of the Great One”. However, in v. 20, the Aramaic fragment does not include “glory”. Again, v. 20b is almost identical with Daniel 7:9: “His garment was white as snow and the hair of His head like pure wool.” In line 28, the Aramaic plural noun רוחות means “spirits”. In line 29, the Aramaic noun גבריא means “the giant”. However, in vv. 20-25, other translations do not contain such words.

## 2.2. Demarcation and Structure

*1 Enoch* 14 appears within the third major segment of the book (*1En* 12:1-16:4). *1 Enoch* 12:1-16:4 takes up *1 Enoch*’s oracles concerning his vision of the Great Holy One’s judgment against the Fallen Watchers. The text includes three major elements. The first element (*1En* 12:1-2) begins with the account, “Enoch was taken; and no human being knew where he had been taken, or where he was, or what had happened to him” referring to Genesis 5:24. The second element (*1En* 12:3-13:10) then portrays the Great Holy One’s first judgment oracle against the Fallen Watchers. *1 Enoch* 12:3 employs the Great Holy One’s word transmission formula, “and behold! The watchers of the Great Holy One called me, Enoch the scribe, and said to me.” *1 Enoch* 13:1-10 presents Enoch’s journey to the Fallen Watchers to transmit the Great Holy One’s judgment Oracle. Finally, *1 Enoch* 14:1-16:4 takes up the vision of the throne vision in the house of the Great Majesty. *1 Enoch* 14:1-7 presents the Great One’s second judgment oracle. Verses 1-2 begin with the Great Holy One’s prophetic oracle, “according to the command of the Great Holy One in

20) Józef T. Milik and Matthew Black, *The Books of Enoch*, 199.

21) Matthew Black, James C. VanderKam, and O. Neugebauer, *The Book of Enoch Or 1 Enoch*, 149.

the dream that I dreamed. In this vision I saw in my dream.” 14:3-7 portrays His rejection of Enoch’s petition for the Fallen Watchers. 14:8-25 focuses on Enoch’s own experience in the throne vision. 15:1-16:4 then takes up the Great One’s second judgment oracle in detail. In the Great One’s judgment oracle (12:1-16:4), Enoch continuously emphasizes his own vision by positioning the pronoun before the verb or by adding the pronoun “I.” In this entire segment, Enoch, righteous scribe, began to speak his own voice and plays an important role as an intercessor for the Fallen Watchers. It is noteworthy that the Fallen Watchers as addressees show a passive attitude in contrast to their active characters in previous chapters (13:3-10). The literary form of *1 Enoch* 12:1-16:4 may be represented as follows:

Enoch’s Prophetic Commissioning for the Fallen Watchers	12:1-16:4
I. Editorial Comment about Enoch (cf. Gen 5:24)	12:1-2
II. Enoch’s first journey to the Fallen Watchers	12:3-13:10
A. Introduction : First Statement and Prophetic Oracle by the Great Holy One	12:3
B. The Great Holy One’s command: Enoch, righteous scribe	12:4a
C. The reason of the Great Holy One’s Judgment against the Fallen Watchers	12:4b
D. The Great Holy One’s Judgment	12:5-6
E. Enoch’s judgment message against Asael, one of the Fallen Watchers	13:1-3a
F. The Response of the Fallen Watchers: Trembling and Fear (13:3b); Request concerning the memorandum of petition (13:4-7)	13:3b-7
G. Enoch’s judgment message	13:8-10
III. Enoch’s second journey to Heaven	14:1-16:4
A. Enoch’s vision in his Dreams and Enoch’s Ascent	14:1-16:4
1. Introduction (Prophetic Oracle): Enoch’s vision about the Second command of the Great Holy One (v. 1)	14:1-4a
2. The Useless of Enoch’s petition for the Fallen Watchers	14:4b-7
3. Enoch’s Ascent to the Heaven	14:8-16:4
a. Enoch’s Personal Experience of the Throne of the Great Glory	14:8-25
4. The LORD’s Commissioning	15:1-16:3

*1 Enoch* 14:8-25 then shifts attention to Enoch’s ascent to the heaven in detail. It comprises the five subunits (v. 8, vv. 9-14, 15-23, and 24-25). It begins with Ezekiel’s tradition of prophetic call, “and to me in the vision like this, it was appeared itself” (8a).<sup>22)</sup> V. 3b presents Enoch’s ascent to the heaven by the winds. Verses 9-14 then present Enoch’s vision of the outer house in the heaven. This subunit reveals the *Inclusio* as follows:

A. Enoch’s Vision of the Outer House in the Heaven	14:9a
B. Enoch’s Fear	14:9b
C. Enoch’s specific Description of the walls of a House	14:10
D. Enoch’s specific Description of the ceiling and Tongues of fire of a House	14:11-12
C’. Enoch’s entrance into the House	14:13a
B’. Enoch’s Fear	14:13b-14a
A’. Enoch’s Vision of the Outer House in the Heaven	14:14b

The *Inclusio* structure of vv. 9-14 emphasizes Enoch’s own experience of the outer house in the heaven. Only vv. 11-12 employs the narrative description without the first-person singular subject. Verses 15-23 then present the inner house of the heaven. Just as verse 1 begins with the Aramaic interjection אַרְרָא “behold”, verse 15 begins with the Aramaic interjection, אַרְרָא “behold”. Vv. 15-17 explains the structure of the inner house. Vv. 18-20 then portrays a Great throne and the Great Majesty’s garment in the inner house. Vv. 21-23 presents flaming fire encircling the Great Majesty and His authority in His heavenly council. Vv. 24-25 again begins with the Great Majesty’s prophetic oracle, “And the LORD called me with his mouth and said to me.” Finally, just as the winds lifted Enoch up to the heaven, v. 25 employs it: “the holy ones raised him up and brought him up to the door.”

Enoch’s Personal Experience of the Throne of the Great Glory in the Heaven	14:8-25
I. Introduction: Prophetic Oracle	14:8
A. Enoch’s vision regarding meteorological observations: clouds, mists, shooting stars, and lightning flashes	14:8a

22) George W. E. Nickelsburg and Klaus Baltzer, *1 Enoch*, 259.



B. Enoch's Ascent by Winds in his vision: the winds in my vision made me fly and lifted me up	14:8b
II. The Outer House in the Heaven	14:9-14
A. Enoch's Vision of the Outer House in the Heaven: A Wall built of Hailstones and Tongues of fire encircling them	14:9a
B. Enoch's Fear: Tongues of fire began to alarm me and to ... me.	14:9b
C. Enoch's specific Description of the walls of a House: the walls like planks of stones, the floor built of snow	14:10
D. Enoch's specific Description of the ceiling and Tongues of fire of a House: fiery Cherubim, Heaven was of water, a burning fire around the walls	14:11-12
E. Enoch's entrance into the House: Hot as fire and cold as snow, no pleasure of life in it	14:13a
F. Enoch's Fear: Fear covered me and was shaking me, I was trembling myself	14:13b-14a
G. Enoch's Vision of the Outer House in the Heaven	14:14b
III. The Inside of a House in the Heaven	14:15-23
A. Enoch's Entrance into the inner house: the Inner House bigger than the Outer House, the Inner House built of tongues of fire	14:15
B. Enoch's indescribable Expression about the Inner House (Mouth): Glory, Honor, and Greatness	14:16
C. Enoch's specific Description of the Inner House: Floor built of fire, the upper chamber built of lightning flashes and shooting stars, and the ceiling built of fire	14:17
D. Enoch's specific Description of a Great Throne: Its appearance like ice, its wheels like shining sun, its sides like were Cherubims, and from beneath the throne Streams	14:18-19a
E. Enoch's indescribable Expression about the Throne (Eye): I was not able to see	14:19b
F. Enoch's specific Description of the Great Majesty on the Throne: His garment was brighter than the sun and whiter than much snow	14:20
G. The Authority of Enoch's vision: the Prohibition of Angel and Human because of the splendor and glory (v. 21) and the Protection of Flaming fire encircled Him (v. 22a)	14:21-22a

H. The Heavenly Council: Ten Thousand times ten thousand, the holy ones of the watchers	14:22b-23
IV. Enoch's direct meeting with the LORD	14:24-25
A. Enoch's Fear: Until now I had been on my face, prostrate and trembling	14:24a
B. The LORD's Prophetic Oracle: "Come here, Enoch, and hear my words," one of the holy ones brought me up to the door	14:24b-25a
C. Enoch's Fear: But I had my face bowed down	14:25b

### 2.3. Genre and Language

When one considers the form critical question of genre, *1 Enoch* reveals an "Apocalypse" fused with various other traditions. As Collins points out, traditional and mythological materials are embedded in the apocalypse of *1 Enoch*.<sup>23)</sup> Although *1 Enoch* does not refer to biblical passages, its form is very similar to narratives, mythological traditions, prophetic oracles, and wisdom traditions in the Hebrew Bible. For example, *1 Enoch* 1:1-5:9 echoes Balaam's oracles (Num 24) and Moses' final blessing (Deu 33).

*1 Enoch* 14:8-25 also portrays a throne vision which often occurs in the Hebrew Bible (Isa 6; Eze 1-2; Dan 7). Collins argues that mythological traditions of *1 Enoch* reflect the Canaanite Ugaritic myths (the seventh antediluvian ancestor, Enoch and the seventh Sumerian king, Enmeduranki and the Canaanite figure of Baal).<sup>24)</sup> Furthermore, in his book, *Enoch and the Growth of An Apocalyptic Tradition*, VanderKam argues that the throne vision reflects a model-vision of Merkavah mysticism.<sup>25)</sup> To understand the origin of the throne vision, he investigates Mesopotamian traditions in *1 Enoch*. Thus, as VanderKam notes that "Mesopotamian diviners began keeping records of their observations and predictions from a very early time," he discerns eschatological characteristics in *1 Enoch*.<sup>26)</sup> Nickelsburg argues that *1 Enoch* 14:8-25 reveals an important transition from the older Ezekiel tradition of the prophetic.<sup>27)</sup> As Nickelsburg primarily focuses on the prophetic calling in Ezekiel 1-2, he defines

23) John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 16.

24) *Ibid.*, 19.

25) James C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 134.

26) *Ibid.*, 53.

27) George W. E. Nickelsburg and Klaus Baltzer, *1 Enoch*, 259.

the genre of *1 Enoch* 14:8-25 as a prophetic commissioning.<sup>28)</sup>

Scholarly consensus suggests that the throne vision in *1 Enoch* 14 reflects very similar language in biblical sources. First example of the throne vision is 1 Kings 22:19:

19 and therefore, he said, Listen the word of YHWH! **I saw** (הִרְאֵה) YHWH **sitting on His throne** and **all the host of the heaven standing** beside Him to the right and the left of Him.

*1 Enoch* 14:8-25 reveals its parallel: “I saw (הִרְאֵה)” (*1 Enoch* 14:15), “the throne” (v. 18), and “Ten thousand times ten thousand stood before him” (v. 22). 1 Kings 22:19 as the shortest of throne visions in biblical sources enables us to understand how the oldest version influenced other traditions in the Hebrew Bible. Second example is the vision of the heavenly throne room in Isaiah 6:1-3:

1 In the year of the death of King Uzziah and **I saw** (הִרְאֵה) **the LORD sitting upon the throne, high** (רָם) and exalted. The skirts of His robe are filling the Temple. 2 **Seraphs** standing above him, six wings, six wings to another. With two he covered his face and with two he covered his feet and with two he would fly. 3 and this one would call to this and he said, “Holy, holy, holy is **YHWH of hosts**. The whole earth is full of His glory.”

Parallels of throne vision in *1 Enoch* are: “Cherubim” (v. 11), “I saw (הִרְאֵה)” (v. 15), “the throne, high (רָם)” (v. 18), and “His garment” (v. 20), and “Ten thousand times ten thousand stood before him” (v. 22). By adding the introductory chronological statement, Isaiah attempted to endow his prophecy with authority. Then, he elucidates the host of the heaven as Seraphs. Third example of throne vision is Ezekiel 1:1-28:

1 and it happened in the thirtieth year in the fourth month, on the fifth day of the month and I among the exiles by the river Chebar, the heavens were opened, and I saw visions of God. 2 On the fifth day of the month, it was the fifth year of the exile of the King Jehoiachin. 3 The word of YHWH surely came to Ezekiel, son of Buzi, the priest in the land of Chaldeans by the river of Chebar and the hand of YHWH came upon him

---

28) Ibid., 254.

there 4 and **I saw** and **behold!** (הִנֵּה) **A stormy wind** is coming out of the north. **A huge cloud** and fire, which is flashing intermittently and gleaming, surrounded by it and in the center of it like gleaming of the amber among the fire. 5 and in the center of it, likeness of four creatures and this was their appearance of likeness, likeness of a man to them ... 13 and likeness of the creatures, their appearance like **burning coals of fire** like appearance of the torches. It is going up and down among the creatures and gleam to the fire and from the fire lightning is coming out. 14 and the creatures run and turn like appearance of the flash of lightning. 15 and I looked at the creatures. And Behold! One wheel on the ground beside the creatures of the four of its faces. 16 Appearance of the wheels and their construction, like gleaming of Topaz and one likeness of their four and their appearance and their constructions like that the wheel shall be within the wheel. ... 27 and I saw like gleaming of amber like appearance of fire, enclosed in a frame. Surrounding appearance of His waist and upwards and from the appearance of His waist and downwards I saw like appearance of a fire and gleam belonging to him and surrounding him. 28 like the appearance of the bow, which in the cloud on a day of rain, as appearance of the surrounding gleam, that was the appearance of the likeness of glory of YHWH and I saw and I fell on my face and I heard the voice of someone speaking.

The language of the throne vision in Ezekiel 1 is very similar to *1 Enoch* 14:8-25: “Behold” (v. 8), “winds” (v. 8), “cloud” (v. 8), “lightning” (v. 8), “a burning fire” (v. 12), “I saw (חָזָה)” (v. 15), “Glory Majesty” (v. 20), and “One of the holy ones” (v. 25). Ezekiel also follows Isaiah’s introductory chronological statement but utilizes meteorological elements to express his vision (stormy wind, a huge cloud, and burning coals of fire) that differs from previous throne visions. Furthermore, by reading the Hebrew interjection הִנֵּה “behold”, audiences will pay attention to Ezekiel’s prophecy. Finally, Daniel’s throne vision in Daniel 7:1-13 is close to *1 Enoch* 14:

1 In the first year of King Belshazzar of Babylon, Daniel **saw** (חָזָה) a **dream** and **visions** of his head on his bed. Then he wrote the dream, head of matters. He said. 2 Daniel is answering and saying, I was **seeing** (הִנֵּה) in my **vision** by the night and **behold!** Four winds of the heaven stirring up the great sea, and four great beasts from one another ... 9 I was **seeing**

(חזיה). **Thrones** were set in place and **an Ancient One** dwelt. **His garment was white as snow and the hair of His head like pure wool.** His throne was flames of fire. Its wheels were **a burning fire.** **10 A stream of fire is flowing and coming forth from his presence. A thousand thousands** shall serve Him and then **thousand times ten thousand shall stand before Him.** The court sat in judgment and the books were opened. **11** Then, I was **seeing** (הנה) because of the voice of the arrogant that the horn was speaking. I was seeing until the beast was killed and its body was destroyed ... **13** I was seeing in the night **visions** and **behold!** With **clouds** of the heaven one like a human being was coming and until he came to **the Ancient One** and before him, he was presented.

Daniel's throne vision not only follows previous throne vision traditions, but also is almost identical with the throne vision of *1 Enoch* 14. Based upon the paleographical evidence of Aramaic fragments of *1 Enoch*, scholars could assume that the Book of the Watchers of *1 Enoch* was written in the third century BCE.<sup>29)</sup> Thus, Collins argues that *1 Enoch* was written before the Book of Daniel.<sup>30)</sup> Regardless of whether the Book of Daniel is later than *1 Enoch*, it is noteworthy that two authors wrote their throne vision in Aramaic.

## 2.4. Setting

The discovery of Aramaic fragments in the Qumran caves enabled scholars to assume the socio-historical setting of *1 Enoch*. Based upon the paleographic evidence there, scholars place the historical setting of the material as follows:

The Book of the Watchers (1-36; third century BCE)

The Book of Parables (37-71; first century BCE/CE or 37-4 BCE)

The Book of Luminaries (72-82; an epitome of the third century BCE, Aramaic version)

The Book of Dreams (83-90; second century BCE)

The Epistle of Enoch (91-105/6/7; second century BCE)<sup>31)</sup>

---

29) Józef T. Milik and Matthew Black, *The Books of Enoch*, 230.

30) John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 44.

31) Annette Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*, 17.

Among these materials, the oldest fragments of *1 Enoch* at Qumran (4QEnastr<sup>a</sup>; 4QEn<sup>a,b</sup>) are the Book of Luminaries and the Book of the Watchers.<sup>32)</sup> For this reason, when VanderKam reconstructs the history of Judaism, he puts forward the Book of Luminaries.<sup>33)</sup> By contrast, the latest version of *1 Enoch* is the second section, the Book of Parables. Scholars' main reason for this placement is that no materials of the Book of Parables were discovered at the Qumran caves. Furthermore, VanderKam argues that "the second section reflects circumstances in the time of King Herod (37-4 BCE): there may be allusions to the Parthian invasion of 40 BCE (56:5-8), and the hot springs used by Herod and other may be what is meant by 67:4-13."<sup>34)</sup>

If this paleographical evidence of *1 Enoch* at Qumran Cave reflects its socio-historical setting as third century BCE through first century BCE, what does this reveal about the texts? Two salient elements are significant to understanding the socio-historical setting of *1 Enoch*. First, Collins, Nickelsburg, and Annette Yoshiko Reed agree that the fallen watchers symbolize the Hellenic influence on the culture of *1 Enoch*'s time. Collins and Nickelsburg argue that the fallen angels in *1 Enoch* 6-11 reflect the Diadochi (Alexander's successors) and their invasion of the Jerusalem Temple.<sup>35)</sup> Furthermore, Reed suggests that the Asael tradition in *1 Enoch* 6-11 was influenced directly by Greek myths about Prometheus.<sup>36)</sup> When read in *1 Enoch* 6-11, the fallen angels teach various skills (lightning flashes, astronomical knowledge). These allusions are evidently related to the Hellenistic culture. Second, Enoch's second dream vision in the Book of Dreams reflects the Maccabean revolt (167-164 December BCE) before the death of Antiochus IV (163 BCE). In *1 Enoch* 90:6-19, no ravens could prevail against the great horn. Assuming that ravens function as predators or the Hellenic Empire, it is then evident that a great horn symbolizes Judas Maccabeus. Nickelsburg insists that "the Animal Vision portrays the wars between Judas Maccabeus and the Syrians; possibly an earlier version composed close to the year 200 BCE or the

---

32) Ibid., 18.

33) James C. VanderKam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans), 89-121.

34) Ibid., 110.

35) John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 511; George W. E. Nickelsburg and Klaus Baltzer, *1 Enoch*, 170.

36) Annette Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*, 39.

Ptolemaic rule of Israel.”<sup>37)</sup>

The social setting of the period around the Maccabean revolt to the Hasmonean dynasty (103-76 BCE) is well reflected in *1 Enoch*. The main issue in the Epistle of Enoch is the conflict between the rich and the poor. Enoch repeats woe oracles to the rich (*1En* 94:6-95:2; 96:4-8). Social oppression and violation by the rich severely depressed the righteous (*1En* 95:3; 97:1-2). It is evident that the enemy of Enoch is the rich. But he does not elucidate the identity of the rich. Marty Stevens argues that the temples collected taxes for the crown.<sup>38)</sup> So it is possible that the enemy of Enoch is the high priest in the Jerusalem Temple. Gabriele Boccaccini claims that Enochic Judaism as a priestly reform began its developments in relation to the priestly house of Zadok from the Second Temple period (520 BCE) up to the Maccabean revolt (167 BCE).<sup>39)</sup> In a similar vein, Anatheia E. Portier-Young argues that the Enochic tradition may be “groups of highly educated Jews who wished to claim a different kind of religious authority.”<sup>40)</sup> Thus, she insists that instead of protesting the authority of Moses and Torah, Enoch emphasized the exalted figure of Enoch. Nevertheless, it is difficult to determine who the enemy is because Enoch, as a scribe, shows his interests in the recovery of the Temple and the priesthood in heaven (*1En* 12:3; 93:7).

## 2.5. Intention

In the genre and language section, I examined *1 Enoch* 14’s parallels in biblical sources. Despite their allusions to throne vision in *1 Enoch* 14, it does not explain why *1 Enoch* appropriates previous throne vision traditions before Enoch announces the Great One’s judgment oracles against the Fallen Watchers. However, when examining the structure of *1 Enoch*, one can understand that *1 Enoch* follows the structure of Ezekiel 40-48. The comparative structure between *1 Enoch* and Ezekiel may be represented as follows:

---

37) George W. E. Nickelsburg and Klaus Baltzer, *1 Enoch*, 63.

38) Marty E. Stevens, *Temples, Tithes, and Taxes: The Temple and the Economic Life of Ancient Israel* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2006), 57.

39) Gabriele Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 204.

40) Anatheia Portier-Young, *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 294.

<i>1 Enoch</i> (the Book of Watchers)		Ezekiel 38-39; 40-48	
<i>1En</i> 6-11	Reason: Rebellion of the Watchers	Eze 38-39	Reason: Rebellion of soldiers of God from Magog
	Result: Four Archangels' destruction		Result: the dead corpses of the fallen enemy
	The Most High's command: <b>Cleanse</b> the earth from all impurity and from all wrong and from all lawlessness and from all sin, and godlessness and all impurities that have come upon the earth, remove. ( <i>1En</i> 10:20)		YHWH's command: On that day I will give to Gog a place for burial in Israel, the Valley of the Travers east of the sea; it shall block the path of the travelers, for there Gog and all his horde will be buried; it shall be called the Valley of Hamon-gog. Seven months the house of Israel shall spend burying them, in order to <b>cleanse</b> the land. (Eze 39:11-13; cf. Eze 43:7)
<i>1En</i> 12-16	And to me in <b>the vision</b> like this, it was appeared itself. <b>Behold!</b> Clouds in the vision were calling to me and thin clouds, to me, were crying out and shooting stars and lightning flashes to me were hastening and the <b>winds in my vision</b> made me fly and <b>lifted me upward</b> and carried me and brought me in the heaven. ( <i>1En</i> 14:8)	Eze 40-48	And like the vision, vision that I <b>saw</b> like the vision that I saw when I entered to destroy the city and the vision, like the vision that I saw by the river Chebar and I fell down on my face. And as the glory of YHWH entered the Temple through the gate that face through the east. And <b>a wind lifted me up</b> and brought me to the inner court and <b>behold!</b> The glory of YHWH filled the Temple. (Eze 43:3-5)
<i>1En</i> 17-36	And there I <b>saw</b> a holy mountain. <b>From beneath the mountain water from the east</b> , and it flowed toward the south. ( <i>1En</i> 26:2)	Eze 40-48	Then he led me back along the bank of the river. As I came back and <b>behold!</b> I <b>saw</b> on the bank of the river a great many trees on the one side and on the other, He said to me, <b>this water flows toward the eastern region</b> and goes down into the Arabah and when it enters the sea, the sea of stagnant waters, the water will become fresh. (Eze 47:7b-8)



The chart reveals that *1 Enoch* follows the sequence of events and Ezekiel's theology in the Book of Ezekiel. From Ezekiel's perspective, prerequisite conditions for the new Temple are to eradicate all abominations out of the new Temple (Eze 39:11-13; 43:7). Likewise, the Most High commanded His archangels to cleanse all godlessness and impurities on the earth before Enoch entered the inner house in the heaven (*1En* 10:20). *1 Enoch* also maintains Ezekiel's narrative framework of visionary guidance formulas, "and he brought me or led me or brought me back or brought me back" (Eze 40:1b, 2, 3, 24, 28, 32, 35, 48; 41:1; 42:1; 43:1, 5; 44:1, 4; 46:19; 47:1, 2, and 6b). For example, since winds lifted Enoch up to the House in the heaven, the guidance formula occurs six times (14:8, 25a, 25b; 17:1, 2, 4). Above all, *1 Enoch* describes the river from the new Temple as the climax in the Book of Ezekiel (*1En* 26:2; Eze 47:7b-8). Finally, in the final section of the Book of the Watchers, *1 Enoch* continuously uses the idiom "from there" (21:7; 22:1; 23:1; 26:1; 28:1; 29:1; 30:1; 32:2; 33:1; 34:1; 35:1; 36:1, 2, and 4). It leads audiences to remind of Ezekiel's idiom "YHWH there (יהוה שמה)".

If this is so, why did *1 Enoch* appropriate Ezekiel's throne vision and his theology? To better understand, it is necessary to examine the identity of Enoch. The Book of the Watchers indicates that Enoch is a righteous scribe (*1En* 12:3, 4). To highlight Enoch's authority, he also describes the role of Enoch as an intercessor between God and the Fallen Watchers or between God and human beings. As Himmelfarb suggests that Enoch is priest as well as scribe, she argues that "Enoch's intercession on behalf of the Watchers is a traditional priestly task, and in order to intercede, Enoch enters the heavenly temple and gains access to the sanctuary, a place reserved for priests."<sup>41</sup> Having examined that there is no the temple in Jerusalem except the heavenly Temple, she explains the function of Ezekiel's visions of the chariot throne as follows:

Ezekiel's visions of the chariot throne mark the beginning of a trend to dissociate God's heavenly abode from the temple in Jerusalem. A century and a half before Ezekiel, the prophet Isaiah saw his vision of God seated on his throne, surrounded by the heavenly host, in the Jerusalem temple. For Isaiah the temple was truly God's earthly home, the place where heaven and earth come together.<sup>42</sup>

---

41) Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 25.

42) *Ibid.*, 11.

From Himmelfarb's perspective on the Second Temple, "*1 Enoch* was under the influence of Ezekiel, those who are unhappy with the behavior of the people and especially its priests come to see the temple not as God's proper dwelling, the place where heaven and earth meet, but rather as a mere copy of the true temple located in heaven."<sup>43)</sup> Thus, she argues that "it is this desacralization of the earthly temple in favor of the heavenly that opens the way for Enoch's ascent in the Book of the Watchers."<sup>44)</sup> In a similar vein, more recently, Patrick Tiller argues that "the Book of the Watchers, collected and composed during the rule of the Ptolemies reflects an anti-imperial stance that rejects not only the foreign rulers, but also their local, priestly representatives."<sup>45)</sup> Himmelfarb and Tiller's proposals provide us with information why *1 Enoch* follows Ezekiel's theology in that Enoch as a priest criticizes priests' lawlessness and impurities in the Temple during the reign of foreign nations. Hence, only Enoch communicates with the Great Majesty on the throne in the heaven. Perhaps, following Ezekiel's theology, Enoch wants to eradicate all foreign abominations and impurities on the Temple if people hope to meet God.

### 3. Conclusion

The throne vision in *1 Enoch* is especially related to Jewish Thought about God's absence in this world. Since Michaiah experiences God on the throne in 1 Kings 22:19-20, Isaiah 6 reveals God on the throne with Seraphim. From their perspective, the presence of God surrounded by the hosts of holy ones is steady insofar as the Temple exists. However, in the wake of the destruction of the Temple in Jerusalem, Ezekiel expresses God's presence as Merkavah (chariot). Just as chariot moves, the glory of YHWH left the Temple in Jerusalem (Eze 8-11) and returned to the new Temple (Eze 40-48). To bring the glory of YHWH back, Ezekiel requires his audiences to eradicate all abominations and impurities. Such theology must have influenced *1 Enoch*, especially the Book of

---

43) Ibid., 13.

44) Ibid.

45) Patrick Tiller, "The Sociological Settings of the Components of 1 Enoch", Gabriele Boccaccini and John J. Collins, eds., *The Early Enoch Literature* (Leiden: Brill, 2007), 252.

the Watchers. During the reign of the Hellenistic Empire, he drew attention to the incompetency of the Second Temple in Jerusalem. Again, just as Martin Luther shouted out “Sola Scriptura (Only the Scripture)” against the injustice of the Roman Catholic Church, Enoch announces, “Let’s return to Ezekiel’s Merkavah theology!” Afterward, Ezekiel’s Merkavah theology influenced early Christianity, rabbinic literature such as the *Heikhalot Rabbati*, a work of merkavah mysticism, and Kabbalistic tradition. Considering early Christianity, the book of Revelation refers to Ezekiel’s throne chariot theology in order to announce eschatological messages against the Roman Empire’s oppression. In his book, *Reading the Hebrew Bible after the Shoah*, Marvin A. Sweeney notes that “the rabbinic literature is written in the aftermath of the failure of the Zealot revolt and the destruction of the Jerusalem Temple in 66-74 CE, the failure of the diaspora revolt against Rome in 114-117 CE, and the failure of the Bar Kochba revolt against Rome in 132-135 CE.<sup>46)</sup> The failure of the three revolts must have raised questions about God’s presence. In the *Heikhalot Rabbati* literature, R. Nehunyah posed this question before the throne of God, God responded to his question by upholding the value of Torah study.<sup>47)</sup> In later Kabbalistic tradition, the sixteenth-century Kabbalistic teacher, R. Issa Luria of Safed insists that “since God is vulnerable, human beings must take responsibility for ensuring the sanctity and integrity of the world of creation.”<sup>48)</sup> The question of the presence of God is still ongoing in our society. Recently, I’ve listened to the suffering of North Korean people caused by food shortages and government oppression. Against this background, I shout out God’s absence in their society and pray God’s mercy upon their society. We don’t exactly know how God responds to our prayer. But as many writers in the Bible cried out in their prayers, it is necessary for us to ask the reason for God’s absence and to express our thoughts to God.

---

46) Marvin A. Sweeney, *Reading the Hebrew Bible after the Shoah: Engaging Holocaust Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 236-239.

47) *Ibid.*, 238.

48) *Ibid.*

<Keywords>

Ezekiel, *1 Enoch*, Ezekiel 40-48, *1 Enoch* 14, temple vision, throne vision.

(투고 일자: 2020년 1월 14일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 3월 26일)

<References>

- Angel, Joseph L., *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 86, Leiden: Brill, 2010.
- Black, Matthew, VanderKam, James C., and Neugebauer, O., *The Book of Enoch Or I Enoch: A New English Edition*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7, Leiden: Brill, 1985.
- Boccaccini, Gabriele, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Collins, John J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Himmelfarb, Martha, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Joyce, Paul M., "Ezekiel 40-42: The Earliest 'Heavenly Ascent' Narrative?", H. J. de Jonge and Johannes Tromp, eds., *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot: Ashgate, 2007, 17-41.
- Milik, Józef T. and Black, Matthew, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Nickelsburg, George W. E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Nickelsburg, George W. E. and Baltzer, Klaus, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 1-36; 81-108*, Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Nickelsburg, George W. E. and Neusner, Jacob, *George W. E. Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning Vol. 2*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 80, Leiden: Brill, 2003.
- Nickelsburg, George W. E. and VanderKam, James C., *1 Enoch: The Hermeneia Translation*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Portier-Young, Anthea, *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Reed, Annette Yoshiko, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Stevens, Marty E., *Temples, Tithes, and Taxes: The Temple and the Economic Life of Ancient Israel*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2006.
- Sweeney, Marvin A., *Reading the Hebrew Bible after the Shoah: Engaging*

*Holocaust Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 2008.

Tiller, Patrick, “The Sociological Settings of the Components of 1 Enoch”, Gabriele Boccaccini and John J. Collins, eds., *The Early Enoch Literature*, Leiden: Brill, 2007.

VanderKam, James C., *An Introduction to Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

VanderKam, James C., “Enoch’s Science”, Jonathan Ben-Dov and Seth Sanders, eds., *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York: New York University Press, 2014, 51-67.

VanderKam, James C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph 16, Washington: Catholic Biblical Association of America, 1984.

<Abstract>

### **The Influence of Ezekiel 40-48 on *1 Enoch* 14:8-25**

Inchol Yang  
(Hannam University)

Insofar as the throne vision in *1 Enoch* 14:8-25 so clearly recalls previous biblical descriptions, interpreters have simply focused on texts of the throne vision. However, more interpreters, with the understanding of Enoch's role as a priest, have come to recognize that the throne vision of *1 Enoch*. 14:8-25 reflects Ezekiel 40-48. Although they suggested the relationships between Ezekiel 40-48 and *1 Enoch* 14, they failed to explain why *1 Enoch* introduces the throne vision, namely, the heavenly temple vision in the wake of the narrative about the fallen Watchers' petition (*1En* 13:3b-7). Before Enoch was taken to heaven, the Great Holy One commanded His four archangels to destroy Shemihazah and his associates (*1En* 10-11). Yet Enoch suddenly shifts his concern as an intercessor for the Fallen Watchers (*1En* 12:1-13:7). Then as Enoch recites the memorandum of their petition, he sees visions in his dreams, in other words, the throne vision (*1En* 13:8-16:4). Since Enoch ascended to heaven, readers never heard the Fallen Watchers' voices. The author's intent must have been reflected on this narrative sequence. In this paper, I argue that the throne vision in *1 Enoch* not only follows the structure of Ezekiel 40-48, but also reflects Ezekiel's theology of the new Temple. From Ezekiel's perspective, the prerequisite conditions for the new Temple are the purification of the abominations in it: "the house of Israel shall no more defile my holy name, neither they nor their kings, by their whoring, and by the corpses of their kings at their death" (Eze 43:7). Thus he introduces the corpses of God's soldiers (Eze 38-39) and then proceeds to the next narrative about his entrance to the new Temple. With Ezekiel's theology in mind, Enoch, in a similar vein, constructs the sequence of events. The Fallen Watchers who were proud of their knowledge and power tremble before Enoch's command from the Great One. After Enoch's journey to the house in heaven, they disappeared (*1En* 21:10). This paper proceeds in five stages. First, it translates the throne vision (*1En* 14:8-25) on the basis of critical notes. Second, it examines the literary form and the setting of the throne vision

within the larger literary framework of the Book of the Watchers (*1En* 1-36). Third, it identifies and examines genre and language. Fourth, it investigates the setting in which the text was written, to which it was addressed, and in which it functioned. Finally, it draws conclusions concerning Ezekiel's temple theology in *1 Enoch*.



# The Perfect Tense-Form in Application: 1 Corinthians 7:14 as a Test-Case in Light of Verbal Aspect

David I. Yoon\*

## 1. Introduction

The debate on the meaning of the perfect tense-form in New Testament studies has ensued for several decades, within the wider scope of the study of Greek verbal aspect. To highlight some recent interest in the perfect tense-form, in 2013 at the annual Society of Biblical Literature meeting in Baltimore, Maryland, a session in the Greek Language and Linguistics group was devoted to discussing the three current major views on the meaning of the perfect tense-form, with panelists Stanley Porter, Buist Fanning, and Constantine Campbell. The session was called “The Perfect Storm”, and the papers presented in that session, along with each contributor’s subsequent responses, have been arranged to be published in an edited volume in the (near) future in the *Studies in Biblical Greek* series with Peter Lang.<sup>1)</sup>

---

\* Ph.D. in New Testament at McMaster Divinity College. Lecturer in Greek at McMaster Divinity College and Lead Pastor of Renforth Church in Toronto. [yoond2@mcmaster.ca](mailto:yoond2@mcmaster.ca).

\*\* I thank the participants who provided valuable feedback for an initial draft of this paper at two meetings: the New Testament Greek Language and Exegesis section at the Evangelical Theological Society Annual Meeting in Providence, Rhode Island (November 16, 2017) and the McMaster Divinity College Linguistics Circle in Hamilton, Ontario (November 30, 2017).

1) D. A. Carson, ed., *The Perfect Volume: Critical Discussion of the Semantics of the Greek Perfect under Aspect Theory*, SBG (New York: Peter Lang, forthcoming). See the citation of

In the following year, Madison Pierce and Benjamin Reynolds published an article taking an aspectual view of the perfect and applying it to interpreting John 3:13.<sup>2)</sup> They argue primarily against the long-held *Aktionsart* view of the perfect as “past action with present results” and argue that viewing the perfect as aspectual solves the problem of the ascent-descent timing of the Son of Man in that verse.<sup>3)</sup> There are, however, two major shortcomings of this article as related to the meaning of the perfect tense-form. First, they do not actually define the meaning of the perfect tense-form, except to state that it conveys some type of aspect (they do not establish any particular view of verbal aspect) and that it does not grammaticalize temporality. But whether it conveys a stative, perfective, or imperfective aspect is crucial to the interpretation of this (or any) verse. A second shortcoming of the article is that there is no discussion on how temporal deixis is indicated in the Greek grammar; they simply argue that the present time is possible for the perfect tense-form (in Joh 3:13). Stanley Porter and Andrew Pitts, in their response article, note some of these shortcomings in Pierce and Reynolds’s approach.<sup>4)</sup> Porter and Pitts argue that the perfect tense-form grammaticalizes stative aspect and that temporality should be viewed not only at the word-level but at the clause and clause-complex levels as well.

This interaction between Pierce & Reynolds and Porter & Pitts reflects the current state of affairs (pun intended) of New Testament scholarship regarding the perfect tense-form and even verbal aspect. While many seem to be open to and even accepting of aspect as a viable framework of the Greek verb over *Aktionsart*, not too many New Testament scholars seem to be able to articulate and/or defend any particular view and to apply it successfully and consistently to

---

this expected work in Buist M. Fanning, “Greek Tenses in John’s Apocalypse: Issues in Verbal Aspect, Discourse Analysis, and Diachronic Change”, Lois K. Fuller Dow, Craig A. Evans, and Andrew W. Pitts, eds., *The Language and Literature of the New Testament: Essays in Honor of Stanley E. Porter’s 60th Birthday*, BIS 150 (Leiden: Brill, 2016), 328-350.

2) Madison N. Pierce and Benjamin E. Reynolds, “The Perfect Tense-Form and the Son of Man in John 3:13: Developments in Greek Grammar as a Viable Solution to the Timing of the Ascent and Descent”, *NTS* 60 (2014), 149-155.

3) See Madison N. Pierce and Benjamin E. Reynolds, “Perfect Tense-Form”, for a brief overview of the major interpretations of that verse.

4) Stanley E. Porter and Andrew W. Pitts, “The Perfect Tense-Form, the Son of Man, and John 3:13, Once More”, *BAGL* 6 (2017), 127-136.

New Testament texts.<sup>5)</sup>

While the confines of an article-length discussion cannot bring the final word on the semantics of the perfect tense-form — let alone the theory of verbal aspect — I aim for a more modest goal here: to outline the various major views of the meaning of the perfect tense-form and to apply them to a difficult passage as a test-case, to determine which view generates the best interpretation of the word in that passage. A theory or approach, after all, is viable when it succeeds in application, even if it may be internally consistent as a theory. A theory may be consistent and coherent, but if it fails in application, it proves to be invalid. In that vein, Buist Fanning writes: “If you are inclined to approach Greek verbs using an abstract network of oppositions, feel free to do so, but my appeal to you is to do your best to bring it down to a level of explanation that provides help for construing the meaning of examples in specific texts.”<sup>6)</sup> While I think that having an “abstract network of oppositions”, or more precisely a robust linguistic theory, is vital for interpretation, Fanning has an important point to consider in that theory must be applied, and a good theory must be applied successfully. Considering this, Pierce and Reynolds are to be commended in their attempt to apply verbal aspect to an actual text. The aim of this paper, then, follows suit by applying the major views of the perfect tense-form to a difficult passage of the New Testament.

## 2. The Debate on the Meaning of the Perfect Tense-Form

The traditional, or long-accepted, view of the meaning of the perfect tense-form has been identified by Pierce and Reynolds as “past action with present [or continuing] results.”<sup>7)</sup> This understanding is the *Aktionsart* view of

---

5) See, however, the following monograph-length applications of verbal aspect theory: Rodney J. Decker, *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*, SBG 10 (New York: Peter Lang, 2001); David J. Mathewson, *Verbal Aspect in the Book of Revelation: The Function of Greek Verb Tenses in John’s Apocalypse*, LBS 4 (Leiden: Brill, 2010); Wally V. Cirafesi, *Verbal Aspect in Synoptic Parallels: On the Method and Meaning of Divergent Tense-Form Usage in the Synoptic Passion Narratives*, LBS 7 (Leiden: Brill, 2013).

6) Buist Fanning, “Porter and Fanning on New Testament Greek Verbal Aspect: Retrospect and Prospect”, Steven E. Runge and Christopher J. Fresch, eds., *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis* (Bellingham: Lexham, 2016), 10.

7) Madison N. Pierce and Benjamin E. Reynolds, “Perfect Tense-Form”, 153. See also Maximillian Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples* (Rome: Pontificii Instituti Biblici, 1963), 96.

the Greek verb, now largely displaced by (some version of) verbal aspect. Most New Testament scholars have now realized that verbal aspect better describes the semantics of the Greek verb than *Aktionsart* does, even if they are divided on the precise description of verbal aspect. The current state of discussion surrounds which view of verbal aspect best defines the Greek verb. And one of the main issues surrounds the semantics of the perfect tense-form.<sup>8)</sup>

There are two general frameworks of verbal aspect: a bipartite view and a tripartite view. The former identifies two aspects: perfective and imperfective; the latter identifies three: perfective, imperfective, and stative (although some who hold to a tripartite view may label these differently). Within these views, there are agreements: the aorist tense-form encodes perfective aspect, and the present and imperfect tense-forms encode imperfective aspect, although some nuances exist.<sup>9)</sup> Regarding the perfect tense-form, however, there are disagreements, and this is probably one reason why the perfect tense-form has garnered the most attention of the tense-forms; the perfect has been identified as depicting either a stative aspect, perfective aspect, or imperfective aspect. The rest of this section briefly describes these three views of the perfect tense-form.

## 2.1. Stative Aspect

The most well-known proponent for arguing that the perfect tense-form grammaticalizes the stative aspect is Stanley Porter.<sup>10)</sup> The stative aspect is defined thusly: “the action is conceived of by the language user as reflecting a given (often complex) state of affairs. This is regardless of whether this state of affairs has come about as the result of some antecedent action or whether any

---

8) There is much agreement on the semantics of the aorist, present, and imperfect tense-forms; cf. Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New Testament*, SBG 13 (New York: Peter Lang, 2007), 244.

9) Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, SBG 1 (New York: Peter Lang, 1989, 1993), 239; Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, OTM (Oxford: Clarendon, 1990), 124-125, 240-241; Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 35-37, 77-79, 103-105.

10) Stanley E. Porter, *Verbal Aspect*, 245-290; Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 195-215. See also John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 314-315, who notes that (classical) Greek is described by three aspects (although he uses the labels aorist, imperfective, and perfective).

continued duration is implied.”<sup>11)</sup> In other words, the writer (or speaker) uses the stative aspect to depict a state of affairs as described by the subject, regardless of the temporality of the action. Kenneth McKay is another proponent of the stative aspect, although he labels it as the perfect aspect: “The perfect aspect expresses the state or condition of the subject of the verb, as a result of an action (logically a prior action), but most often with comparatively little reference to the action itself.”<sup>12)</sup> Although McKay’s labels are different from Porter’s, his is essentially a similar conception of the stative aspect as reflecting a state or condition of the process reflected by the verb, without reference to its completion or process.<sup>13)</sup>

Porter’s view of the semantics of the perfect tense-form is in a sense a result of his overall framework of linguistics, (Formal) Systemic Functional Linguistics,<sup>14)</sup> which includes his system network of the Greek verb, namely the sets of binary oppositions between perfective/non-perfective, and within non-perfective, imperfective/stative.<sup>15)</sup> In fact, Porter himself notes that the semantics of the perfect should not be viewed independently in and of itself but should be viewed in relation, or more precisely in oppositional relation, to the other aspects within a systemic network of the Greek verb.<sup>16)</sup> He writes:

This framework [Formal Systemic Functional Linguistics] can be expressed by means of semantic system networks that capture the meaning potential of the language and graphically display the meaning choices. Such system networks recognize that meaning implies choice, and that choice indicates meaning, especially as captured within series of binary oppositions. Complex choices can be understood, and are profitably defined, as series of broader to more delicate binary choices. The Greek verbal edifice comprises a series of such binary choices, displayed in systems and networks.<sup>17)</sup>

---

11) Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed., BLG 2 (Sheffield: Sheffield Academic, 1994), 21-22. See also Stanley E. Porter, *Verbal Aspect*, 257.

12) Kenneth L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*, SBG 5 (New York: Peter Lang, 1994), 31-34.

13) He notes three main aspects, imperfective, aorist, and perfect, and a fourth aspect of intention, the future. Kenneth L. McKay, *New Syntax*, 27.

14) Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 209-210.

15) See Stanley E. Porter, *Verbal Aspect*, 109.

16) Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 209.

17) *Ibid.*, 210.

Thus, the primary set of choices in Hellenistic or Koine Greek (whether conscious or subconscious as a native language user) are between perfective and non-perfective aspects, and if non-perfective aspect is chosen, the choice between imperfective and stative aspects.

Related to the importance of system networks in arriving at a framework for verbal aspect is the role of markedness. In viewing the markedness of the various tense-forms, Porter finds that the stative aspect is the most heavily marked aspect overall, reflected in the four categories of markedness: distributional, material, implicational, and semantic.<sup>18)</sup> His system network reflects the cline of markedness of the various tense-forms in Greek, and thus he finds that the perfect tense-form is markedly unrelated to the other tense-forms (the pluperfect form excepted).

A major critique against Porter’s view of verbal aspect has been its purported theoretical abstractness. Most interpreters of the New Testament are not trained linguistically and want not only to understand the theory but find exegetical and interpretive value in that theory.

One example Porter provides, illustrating the meaning of the stative aspect of a word, is ἐλπίζω. In John 5:45, for example, Jesus tells his opponents that Moses is the one who accuses them; he is one whom they have set their hope on (ὁμοῖς ἠλπίκατε).<sup>19)</sup> Porter concludes that a stative aspect understanding of this word would be rendered in English as “I have set my hope on”, or “I hope”, or “I am in a hopeful state.”<sup>20)</sup> The stative aspect refers to the state of hope of the subject.

## 2.2. Perfective Aspect

Buist Fanning is widely known as Porter’s longtime conversation partner in

---

18) He later includes positional as a fifth category, and substitutes the term cognitive for semantic, but prefers semantic now. Stanley E. Porter, “Prominence: A Theoretical Overview”, Stanley E. Porter and Matthew Brook O’Donnell, eds., *The Linguist as Pedagogue: Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of the Greek New Testament*, NTM 11 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009), 56. But positional markedness would be markedness at the clause and clause-complex level, and thus does not relate to this study, since only word level markedness applies here.

19) Stanley E. Porter, *Verbal Aspect*, 253.

20) Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 213.

the verbal aspect debate, as he worked on his doctoral dissertation at the same time Porter was working on his — both not knowing (initially) that the other was working on the same topic.<sup>21)</sup> He considers temporal meaning to be a secondary function of aspect and thus in this vein disagrees with Porter, who does not consider temporality as a semantic feature of Greek verbal aspect. Fanning takes a bipartite view of aspect: external viewpoint (i.e., perfective) and internal viewpoint (i.e., imperfective), largely based on the work of Bernard Comrie and others.<sup>22)</sup> He writes:

Comrie suggests that it is the feature of ‘viewpoint,’ or whether the action is viewed from from [*sic*] *within* or from *outside*. But the further point which must be developed is that this viewpoint feature implicitly involves the relationship between the *action described* and a *reference-point* or vantage-point from which the action is viewed. The crucial distinction, then, is whether the reference-point is *internal* or *external* to the action.<sup>23)</sup>

While Fanning does not view the perfect tense-form as grammaticalizing strictly aspect — he states that the meaning of the perfect reflects all three categories of tense, aspect, and *Aktionsart* — in terms of aspect, it falls under the perfective category, since it relates to the aorist tense-form.<sup>24)</sup> The perfect, according to Fanning, “combines three elements within its invariant meaning: the *Aktionsart*-feature of stative situation, the tense-feature of anteriority, and the aspect of summary viewpoint concerning the occurrence.”<sup>25)</sup> Regarding the aspectual feature of the perfect, he states: “It views the occurrence as a whole indicating its beginning and end-point but without regard to its internal make-up of the situation itself.”<sup>26)</sup> In terms of tense, the perfect reflects what he calls *anteriority*, in line with the present tense, where the temporality of the process

---

21) Cf. Buist M. Fanning, “Approaches to Verbal Aspect in New Testament Greek: Issues in Definition and Method”, Stanley E. Porter and D. A. Carson, eds., *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*, JSNTSup 80 (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 46; Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 203.

22) Buist M. Fanning, *Verbal Aspect*, 26-27.

23) *Ibid.* (italics original).

24) *Ibid.*, 112-119.

25) *Ibid.*, 119-120.

26) *Ibid.*, 118.

reflects a present time-value. As for its *Aktionsart* feature, it reflects stativity of the action; he writes: “the perfect consistently denotes an *existing condition* as the result of a previous occurrence, while the aorist portrays just the occurrence without implying the stative idea.”<sup>27)</sup> Being that in Fanning’s view the perfect tense-form does not fit into his aspect paradigm of external/internal viewpoint, although it most relates to external viewpoint, he places it in a separate category. For purposes of this paper, however, the implicature of the perfective aspect (external viewpoint) of the perfect will be tested.

In contrast to Porter, Fanning’s objective in understanding Greek verbal aspect was not necessarily to identify an overall linguistic framework of the Greek verb, but for practical exegetical purposes. He writes, “The goal of providing insight for the New Testament interpreter has molded my work in many ways (others will have to judge whether for good or for ill).”<sup>28)</sup> This does not mean that he does not draw upon any linguistic work, but it does mean that he is not reliant upon a particular framework.<sup>29)</sup> Fanning’s lack of a particular linguistic theory (whether robust or not) may be a shortcoming of his view of verbal aspect. His combining the categories of tense, aspect, and *Aktionsart* for the perfect tense-form has also been critiqued.<sup>30)</sup>

A major critique against Fanning’s view of the semantics of the perfect tense-form is its (in)decision in settling on all three categories of aspect, tense, or *Aktionsart* for its meaning, and thus he conflates all of the meanings into this form.<sup>31)</sup> Is there any evidence of any other language, modern or ancient, that have forms that combine all three of these elements? In the end, Porter notes that Fanning’s description of the perfect tense-form aligns more with stative aspect than any other category, but due to Fanning’s restriction of the Greek verb to two aspects, he is forced to settle on the perfect as perfective aspect (external viewpoint).<sup>32)</sup>

Fanning provides several examples for the meaning of the perfect tense-form,

---

27) Ibid., 115.

28) Buist M. Fanning, “Approaches to Verbal Aspect”, 47.

29) See Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 19.

30) Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 203-205.

31) See the critique by Stanley E. Porter, “In Defense of Verbal Aspect”, Stanley E. Porter and D. A. Carson, *Biblical Greek Language and Linguistics*, 38. Porter notes that Fanning’s definition of *Aktionsart* contradicts his definition of aspect.

32) Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 204-205.



but his explanations are brief, and the examples are separated into three types of verbs: stative verbs (these verbs reflect lexical stativity), verbs denoting unbounded action (atelic), and verbs that denote bounded action (telic).<sup>33)</sup> One example he provides, however, from stative verbs is from John 8:52, where he provides the translation “we have *come to know* and now know” for  $\nu\tilde{\nu}\nu$   $\epsilon\gamma\nu\acute{\omega}\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ .<sup>34)</sup> This translation seems to depict (at least in his English rendition) a progressive action with a resultant state, which is consistent with his view of the perfect encoding anterior temporality and stative *Aktionsart*. But the meaning of the perfective aspect of this word would mean that the action of knowing is depicted as a whole and complete.

### 2.3. Imperfective Aspect

Nearly two decades after Porter and Fanning published their works on aspect, Constantine Campbell published a two-volume work on the subject.<sup>35)</sup> He follows a bipartite view of aspect, composed of perfective (or external viewpoint) and imperfective (internal viewpoint) aspects, but he differs from Fanning on which tense-forms encode which aspect.<sup>36)</sup>

Campbell argues, from an inductive approach (see below), that the perfect tense-form encodes imperfective aspect with the spatial feature of *heightened proximity* (other spatial features he identifies are *proximity* and *remoteness*).<sup>37)</sup> He argues that the perfect tense-form, being a discourse tense-form,<sup>38)</sup> depicts an action or a process that is portrayed by the writer/speaker as ongoing or continuous, as do the present and imperfect tense-forms. The difference between

---

33) Fanning at this point seems to confuse telicity and perfective aspect. Cf. Francis G. H. Pang, *Revisiting Aspect and Aktionsart: A Corpus Approach to Koine Greek Event Typology*, LBS 14 (Leiden: Brill, 2016).

34) Buist M. Fanning, *Verbal Aspect*, 118.

35) Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*; Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect and Non-Indicative Verbs: Further Soundings in the Greek of the New Testament Studies in Biblical Greek*, SBG 15 (New York: Peter Lang, 2008).

36) Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 242-243.

37) *Ibid.*, 210-211.

38) His label discourse tense-form, as well as his identification of the perfect tense-form as such, is misleading. It seems that too much may be made of using this label, as if particular tense-forms are limited to “discourse”, when all tense-forms are found in a variety of texts. In addition, Campbell’s understanding of the meaning of the word discourse needs clarification, as discourse can describe almost any type of text.

the present and imperfect tense-forms within the imperfective aspect is that the former depicts proximity and the latter remoteness. The perfect tense-form, then, in relation to the other tense-forms that depict imperfective aspect, depicts heightened proximity, especially in relation to the present tense-form. Heightened proximity, according to Campbell, is visualized as a further zooming in on a process, in comparison with the present tense-form.

Campbell's view of aspect is based on his overall functional approach to linguistics.<sup>39)</sup> His method in determining his framework of verbal aspect is inductive, as he writes: "an inductive approach is preferable, from which the aspect of the perfect may be recognized from the patterns evident within text rather than imposed upon it deductively."<sup>40)</sup> This is in consideration of not only uses of individual verbs but also discourse functions. One critique of this approach among others,<sup>41)</sup> however, is that while an inductive approach appears to be objective and commendable, it is impossible, especially for study of an ancient language, to start from the bottom-up without any sort of framework or lens by which to analysis the data. In this case, I would offer that some sort of combination of an inductive and deductive approach — analyzing the data bottom-up but also working within an actual linguistic framework — is more profitable and realistic. Another critique is that while Campbell seems to advocate this inductive approach, he begins with a set of assumptions which require top-down, one of which is in rejecting the stative aspect because of Vendler and Comrie's statements that stativity reflects a lexical property.<sup>42)</sup> It seems, however, that Campbell also misappropriates stativity here; stativity as a lexical property does not preclude stativity as an aspectual feature.<sup>43)</sup>

Campbell provides a few examples of his view of the perfect tense-form denoting imperfective aspect. One is from 2 Timothy 4:7, where Paul reflects on his ministry thus far and concludes τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα ("I have fought the good fight, I have finished the

---

39) Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 19. See, however, the critique by Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 205, on his functional approach seeming to be simply a comparison of English translations.

40) Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 30.

41) E.g., Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 205-209.

42) Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 173.

43) See Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 207, for a more detailed explanation of this; also Francis G. H. Pang, *Revisiting Aspekt*.

race, I have kept the faith” [NIV 2011]). He states that the preferable translation, however, is “I am fighting the good fight, I am finishing the race, I am keeping the faith,” arguing that there are indications within the letter that Paul does not view his ministry as yet complete.<sup>44)</sup> The imperfective view of these string of verbs in the perfect tense-form is that these actions of fighting, finishing, and keeping are depicted as ongoing and continuous (but adding the spatial feature of heightened proximity, in distinction from the present tense-form).

## 2.4. Conclusion

The three views of the perfect tense-form result from different approaches to linguistic method. Porter provides a theory of the Greek verb by means of (Formal) Systemic Functional Linguistics, providing a system network of the verb. Fanning approaches his study of verbal aspect with a practical objective, and thus does not identify with any particular theory of linguistics. And Campbell adheres to a functional and inductive approach to determine the meaning of Greek verbal aspect. As a result, Porter claims that the perfect tense-form depicts stative aspect, Fanning claims it depicts perfective aspect with other semantic features of tense and *Aktionsart*, and Campbell claims it depicts imperfective aspect with the spatial feature of heightened proximity.

My objective in this paper is not to critically assess the three major views of the semantics of the perfect tense-form, as they have been provided in other places, although I have provided some brief critiques for each view.<sup>45)</sup> My objective, given my understanding of these three views, is to test each of them with their potential for making the best sense of a difficult passage.

## 3. Interpreting 1 Corinthians 7:14 in Light of Verbal Aspect

When it is all said and done, a coherent and consistent theory is successful in application. In other words, an interpretive theory is only viable when it makes sense of the interpretation of texts. This paper seeks to test the aforementioned

---

44) Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 194-195.

45) For a more detailed critique against Buist M. Fanning and Constantine R. Campbell’s views, see Stanley E. Porter, *Linguistic Analysis*, 198-209. Cf. also the forthcoming volume D. A. Carson, *The Perfect Volume*.

views with their respective interpretations of 1 Corinthians 7:14, a notoriously difficult passage to interpret.<sup>46)</sup> The verse reads:

ἡγιάσται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναίκι καὶ ἡγιάσται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγια ἐστιν.

For the unbelieving husband has been sanctified through his wife, and the unbelieving wife has been sanctified through her believing husband. Otherwise your children would be unclean, but as it is, they are holy (NIV 2011).

The context of this verse relates to Paul’s (and Jesus’s) teaching on marriage, divorce, and singlehood. The particular situation addressed for the verse in question is when a believer is married to an unbeliever, whether or not they should leave their unbelieving spouse. Paul commands the believing spouse not to leave their unbelieving spouse, should the unbelieving spouse want to remain in the marriage. The reason for this instruction is in verse 14, that the unbelieving husband “has been sanctified” (ἡγιάσται) in the believing wife, and the unbelieving wife in the believing husband. Depending on one’s understanding of the meaning of ἡγιάσται, its aspectual meaning having great significance to its interpretation, this verse could be understood in a number of ways. Each of the three views of the semantics of the perfect tense-form, then, will be applied to determine the meaning of ἡγιάσται in 1 Corinthians 7:14.

### 3.1. Imperfective Aspect Interpretation

Viewing the perfect tense-form as imperfective aspect means that the action or process is depicted by the writer as ongoing or continued. In this case, Paul would be saying that by the believing spouse remaining married to the unbelieving spouse, the process of sanctification is viewed as ongoing (with heightened proximity). Paul wants to state that the unbelieving spouse is being sanctified by remaining married to the believer. Perhaps the best English translation representing this view is: ‘the unbelieving husband is being sanctified in the wife.’ According to Campbell, the perfect tense-form is not only

46) For example, one commentator writes: “It is not possible to give a precise explanation of what this [perfect tense-form] means” (Leon Morris, *1 Corinthians*, rev. ed., TNTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1985], 107).

imperfective but with heightened proximity, illustrated by a zoom in on the process in comparison with the present form. What this apparently means is that the believer’s act of remaining with the unbelieving spouse is being depicted as having efficacy for sanctification for the unbeliever, with greater focus on this process of sanctification.

This interpretation, however, does not seem to cohere with the greater teaching of Scripture regarding individual sanctification, especially considering what Paul states elsewhere regarding sanctification. While there are instructions by Paul to “bear one another’s burdens” (Gal 6:2), and thereby commanding believers to take some responsibility for one another, Paul is clear that each person is judged by God according to their own works. For example, Romans 2:6 states: ὅς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (“God ‘will repay each person according to what they have done’” [NIV 2011]), quoting from Psalms 62:12. Here, it is clear that each person’s works is in view of God’s “repayment.” In 2 Corinthians 5:10, Paul states that we must all appear before the judgment seat of Christ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον (“that each of us may receive what is due us for the things done while in the body, whether good or bad” [NIV 2011]). Again, Paul uses the word ἕκαστος to identify each person’s responsibility in their behavior. And as a final example, in Galatians 6:7-8, Paul describes the principle of sowing and reaping, that whatever one sows, that they reap. In light of this, it seems unlikely that Paul is depicting the process of sanctification as ongoing, with or without heightened proximity. Even if the meaning of aspect is not that it reflects the process as objectively occurring (*Aktionsart*) but that it reflects the perspective that the writer chooses to depict, it would seem strange that Paul would depict sanctification for an unbeliever to be occurring by the fact that a believer remains with him/her. It is never mentioned elsewhere in Paul, nor in Scripture, that anyone else sanctifies someone else.

### 3.2. Perfective Aspect Interpretation

Viewing the perfect tense-form as perfective aspect means that the action or process is depicted by the writer as a whole or complete. It is not that the action is objectively complete (i.e., punctiliar), but that it is depicted in this way. In this case, Paul would be saying that by the believing spouse remaining married to the

unbelieving spouse, the process of sanctification is viewed in its entirety, without comment as to its progress or completion. At this point, there is no interpretive difficulty. But according to Fanning's view of the perfect tense-form, not only does it reflect perfective aspect (similar to the aorist form), but it also incorporates anterior tense (similar to the present) and the stativity of Aktionsart. Thus, Fanning's paradigm would mean that the act of sanctification as depicted by Paul in this verse is temporally ongoing, with results from previous sanctification affecting the present, and viewed as a complete process. Paul then wants to state that the unbelieving spouse is being sanctified by remaining married to the believer. Perhaps the best English translation to capture this view is: 'the unbelieving husband has been being sanctified by the wife.'

The difficulty with this interpretation, however, is twofold. First is that it wants to incorporate all of the views in its meaning, and the meaning of aspect is essentially semantically void here. The problem is with the conflation of semantic categories for one form.<sup>47)</sup> But second is its theological implication. The perfective aspect interpretation of ἡγιάσται would mean that the process of sanctification is depicted not only as a whole for the unbelieving spouse, but also viewing its temporality (tense) as ongoing, and its kind of action as stative. Paul is saying, then, according to Fanning's framework, that the reason why the believer should remain with the unbelieving spouse is that their sanctification is depicted as complete, in its entirety, but also temporally ongoing, with results continuing to the present. The theological implication, as with the above interpretation, is that sanctification is not only individual, but one can experience sanctification (or holiness) by virtue of one's marriage to a believer. This seems to significantly contrast Paul's teachings in other places and his other letters. While a perfective aspect by itself might be a viable interpretation, the perfect according to Fanning includes the tense meaning of anteriority, which reflects a similar problem as the imperfective aspect.

### 3.3. Stative Aspect Interpretation

As stated above, the stative aspect depicts the action or process as a (complex)

---

47) This has been argued against at length in various places; see Stanley E. Porter and D. A. Carson, eds., *Biblical Greek Language and Linguistics*; D. A. Carson, *Perfect Volume*; among other places.

state or condition. In this case, Paul would be saying that by the believer remaining married to the unbelieving spouse, the process of sanctification is viewed as a state or condition. Using the stative aspect, then, Paul says that the unbelieving spouse is in a state of sanctification by remaining in marriage to their believing spouse, without any reference to its temporality or objective process.<sup>48)</sup> Perhaps the best English translation to capture this idea is: ‘the unbelieving husband is in a state of being sanctified in the wife.’

This interpretation seems to make the best sense of Paul’s statement here. Paul commands that the believer should remain married to the unbeliever (if it were the case that the unbeliever wishes to remain married) because remaining in marriage puts the unbelieving spouse in a state of sanctification, regardless of any antecedent process of sanctification or the ongoing process of sanctification or the effects of sanctification to the present time. Perhaps sanctification is never actualized for the unbelieving spouse. The meaning of the perfect tense-form does not require this; it only depicts the process as a state. The unbeliever is in a state, perhaps situation, of sanctification because of the influence and impact of the believing spouse’s Christian lifestyle (the meaning of the prepositional word-group ἐν τῇ γυναικὶ and ἐν τοῖς ἀδελφοῖς). This is why Paul makes further mention of the children: if divorced, the opportunity for the believer to have influence upon the believing spouse and their children would not be as readily impactful as compared to remaining in the marriage.

### 3.4. Summary

There are other factors that are important in interpreting Paul’s statement here, including the reference to the children and the collocation of ἀκάθαρτα with ἁγία.<sup>49)</sup> But the main question this paper seeks to address is which view of verbal aspect best makes sense of the statement ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἢ ἄπιστος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς. The imperfective aspect interpretation requires that Paul depict the process of sanctification as ongoing, with heightened proximity. The perfective aspect interpretation

48) See Porter, *Verbal Aspect*, 267-268. He identifies the perfect tense-form as omnitemporal for this verse, the so-called gnomic use.

49) There is some sort of an oppositional relationship between these two lexemes, as the two resulting situations of separation and remaining together are compared for the children. But this investigation is beyond the scope of this article.

requires that Paul depict the process of sanctification for the unbeliever as a whole, with elements of anterior tense and stative Aktionsart attached to its meaning. The stative aspect interpretation requires that Paul depict the process of sanctification for the unbeliever as a state or condition, without reference to its duration, inception, or antecedence. The stative aspect, in this case, makes the best sense of Paul's reason for the believer to remain married to the unbelieving spouse. It is because they are in some sort of state of sanctification. It is not that the process of sanctification is depicted as ongoing for the unbeliever, nor that the process of sanctification is depicted as complete, nor that it is past action with present results, but that by remaining in that marriage, the state of sanctification is attributed to the unbeliever through the influence of the believing spouse's Christian lifestyle. Paul does not state that the unbelieving spouse is in the process of sanctification, nor attributes the act of sanctification to him/her, but that he/she is in a state or condition of sanctification.<sup>50)</sup>

#### 4. Conclusion

A robust theory, if it does not work in application, is not an accurate theory. While providing only a brief overview and interaction of the three views of the perfect tense-form, I have applied each of these views to a difficult passage. My conclusion is that a stative aspect meaning of ἡγίασται best explains Paul's statement in 1 Corinthians 7:14, and more test-cases like this will help strengthen the stative aspect view of the perfect tense-form.

##### <Keywords>

verbal aspect, perfect tense-form, 1 Corinthians 7:14, sanctified, stative aspect.

(투고 일자: 2020년 1월 31일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 22일)

50) Thiselton's interpretation of this verse is similar to mine, but the means by which he arrives at this conclusion is suspect. He does not discuss the aspectual value of the word ἡγίασται, but instead refers to it in terms of Aktionsart. See Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 528-530.



## &lt;References&gt;

- Campbell, Constantine R. *Verbal Aspect and Non-Indicative Verbs: Further Soundings in the Greek of the New Testament Studies in Biblical Greek*, SBG 15, New York: Peter Lang, 2008.
- Campbell, Constantine R., *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New Testament*, SBG 13, New York: Peter Lang, 2007.
- Carson, D. A., ed., *The Perfect Volume: Critical Discussion of the Semantics of the Greek Perfect under Aspect Theory*, SBG, New York: Peter Lang, forthcoming.
- Cirafesi, Wally V., *Verbal Aspect in Synoptic Parallels: On the Method and Meaning of Divergent Tense-Form Usage in the Synoptic Passion Narratives*, LBS 7, Leiden: Brill, 2013.
- Decker, Rodney J., *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*, SBG 10, New York: Peter Lang, 2001.
- Fanning, Buist M., “Approaches to Verbal Aspect in New Testament Greek: Issues in Definition and Method”, Stanley E. Porter and D. A. Carson, eds., *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*, JSNTSup 80, Sheffield: Sheffield Academic, 1993, 46-62.
- Fanning, Buist M., “Porter and Fanning on New Testament Greek Verbal Aspect: Retrospect and Prospect”, Steven E. Runge and Christopher J. Fresch, ed., *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis*, Bellingham: Lexham, 2016, 7-12.
- Fanning, Buist M., “Greek Tenses in John’s Apocalypse: Issues in Verbal Aspect, Discourse Analysis, and Diachronic Change”, Lois K. Fuller Dow, Craig A. Evans, and Andrew W. Pitts, eds., *The Language and Literature of the New Testament: Essays in Honor of Stanley E. Porter’s 60th Birthday*, BIS 150, Leiden: Brill, 2016, 328-353.
- Fanning, Buist M., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, OTM, Oxford: Clarendon, 1990.
- Lyons, John, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Mathewson, David J., *Verbal Aspect in the Book of Revelation: The Function of Greek Verb Tenses in John’s Apocalypse*, LBS 4, Leiden: Brill, 2010.
- McKay, Kenneth L., *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An*

- Aspectual Approach*, SBG 5, New York: Peter Lang, 1994.
- Morris, Leon, *1 Corinthians*, rev. ed., TNTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Pang, Francis G. H., *Revisiting Aspect and Aktionsart: A Corpus Approach to Koine Greek Event Typology*, LBS 14, Leiden: Brill, 2016.
- Pierce, Madison N. and Reynolds, Benjamin E., “The Perfect Tense-Form and the Son of Man in John 3.13: Developments in Greek Grammar as a Viable Solution to the Timing of the Ascent and Descent”, *NTS* 60 (2014), 149-155.
- Porter, Stanley E., *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed., BLG 2, Sheffield: Sheffield Academic, 1994.
- Porter, Stanley E., “In Defense of Verbal Aspect”, Stanley E. Porter and D. A. Carson, eds., *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*, JSNTSup 80, Sheffield: Sheffield Academic, 1993, 26-45.
- Porter, Stanley E., *Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice*, Grand Rapids: Baker Academic, 2015.
- Porter, Stanley E., “Prominence: A Theoretical Overview”, Stanley E. Porter and Matthew Brook O’Donnell, eds., *The Linguist as Pedagogue: Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of the Greek New Testament*, NTM 11, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009, 45-74.
- Porter, Stanley E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, SBG 1, New York: Peter Lang, 1989, 1993.
- Porter, Stanley E. and Carson, D. A., eds., *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*, JSNTSup 80, Sheffield: Sheffield Academic, 1993.
- Porter, Stanley E. and Pitts, Andrew W., “The Perfect Tense-Form, the Son of Man, and John 3:13, Once More”, *BAGL* 6 (2017), 127-136.
- Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Zerwick, Maximilian, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Rome: Pontificii Instituti Biblici, 1963.

&lt;Abstract&gt;

**The Perfect Tense-Form in Application:  
1 Corinthians 7:14 as a Test-Case in Light of Verbal Aspect**

David I. Yoon  
(McMaster Divinity College)

Paul’s advice regarding marriage in his first letter to the Corinthians has been well discussed, but his statements are not without interpretive difficulties. One of these difficulties is his advice for a married believing spouse to remain with an unbelieving spouse, giving the reason that “the unbelieving husband has been sanctified through his wife” (NIV 2011) and the wife through the husband. Some interpreters take this to refer to the continued influence of the believing spouse upon the unbelieving spouse. Others take this to refer to a future hope of the unbelieving spouse to convert through the influence of the believing spouse. However there should be greater focus on the discussion about the impact of the meaning of the perfect tense-form (ἡγίασται). The verbal aspect framework is crucial for interpreting this statement; in particular, how one views the semantics of the perfect tense-form. This essay begins with a brief survey of the three major views on the perfect (Porter, Fanning, and Campbell), with brief, critical evaluations. Porter represents the stative aspect view, that the perfect tense-form grammaticalizes a (complex) state of affairs, without regard to tense or kind of action. Fanning represents the perfective aspect view, that the perfect tense-form grammaticalizes the perfective aspect (external viewpoint) but also encodes *Aktionsart* and tense. Campbell represents the imperfective aspect view that the perfect tense-form grammaticalizes ongoing action with heightened proximity in relation to the present tense-form. In the final section of this essay, I apply the reading of ἡγίασται according to each viewpoint to see which view best explains the meaning of ἡγίασται in this verse. I conclude that the stative aspect reading makes the best sense of this verse, where Paul instructs believing spouses to remain with their unbelieving spouses since they are in a (complex) state of sanctification by being with their spouse. This interpretation is preferable to the other two; the perfective aspect reading would mean that the sanctification process of the unbelieving spouse is depicted as complete by Paul, which raises

many more questions than what it answers, and the imperfective reading would mean that the sanctification process of the unbelieving spouse is depicted as ongoing by Paul, which seems to contradict the experiences of many individuals in this situation. Thus, the semantics of the stative aspect view makes the best sense in this passage.

<번역 논문>

## <기쁜소식성경>(Good News Bible)의 1992년 개정과 그 배경

데이비드 G. 버크(David G. Burke)\*

김동혁 번역\*\*

1980년대 말, <기쁜소식성경>(Good News Bible = GNB)<sup>1)</sup> 신약이 1966년에 도입된 지 20년이 조금 지난 때에, 또한 1976년 신약과 구약을 모두 포함한 <기쁜소식성경>과 제2정경/외경판(1979년)이 나온 후 10년이 조금 지나서, 미국성서공회(American Bible Society = ABS)의 이사회는 적절한 숙고 끝에 <기쁜소식성경> 본문 개정에 착수하는 작업을 승인했다. 이것은 <기쁜소식성경>의 영어가 언어 사용의 몇몇 중요한 측면에서 빠른 속도로 구식이 되어 간다는 인식이 점점 더 커진 데 대한 응답이었다. <기쁜소식성경>은 1966년 도입되자마자 미국을 비롯하여 영어를 사용하는 전 세계 국가에서 대단한 선풍을 일으켰는데, 얼마 되지도 않아 이 본문을 개정해야 할 필요가 생겼다는 사실이 표면적으로 볼 때는 미심쩍을지 모르겠다. 그러나 개정이 꼭 필요해진 배경이 있었다.

(1) 개정을 불가피하게 만든 배경의 첫 번째 측면은 성서 번역에 늘 영향을 끼치는 저 본질적인 요소이다. 즉, 학문적, 언어적 기초와 관련하여 번역

\* Johns Hopkins University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 미국성서공회 나이다연구소 명예 소장. [dburke3350@aol.com](mailto:dburke3350@aol.com). David G. Burke, "The 1992 Revision of the Good News Bible: The Context for Revision", *The Bible Translator* 69:3 (2018), 347-365.

\*\* Yale University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 객원교수. [donghyukk@gmail.com](mailto:donghyukk@gmail.com).

1) <기쁜소식성경>(Good News Bible)이라는 표제는 구약과 신약이 함께 출간된 1976년 이전에는 사용되지 않았다. 그러나 여기서는 이 이름을 소급하여 그 이전의 신약판을 가리킬 때도 사용하고자 한다.

들을 너무나 빠르게 구식으로 만들어 버리는 경향적 요소, 곧 히브리어, 그리스어, 아람어로 쓰인 고대 필사본들의 발견과 해석 영역에서의 끊임없는 진전이다(예컨대, 사해 두루마리).

최근 개정된 <새미국성경> 2판(New American Bible<sup>2</sup> = NAB<sup>2</sup>)의 서문이, 성서 번역을 개정해야 하는 배경의 이 중요한 첫 번째 측면을 어찌면 가장 잘 서술해 준다.

이따금 기존 번역을 다시 번역하고 개정하는 일이 필요해지는데 그 이유는 다양하다. 예컨대, 새 고대 필사본들과 더 나은 고대 필사본들의 발견 및 출간에 보조를 맞춰 가는 일은 중요하다 ... 그래야 최상의 본문 전송을 따를 수 있기 때문이다. 성서 언어들을 연구하는 언어학의 진전은 원어를 더 잘 이해하고 더 정확히 번역하는 일을 가능하게 해 준다. 또한, 수용 언어의 어휘와 문화적 배경이 변화하고 발전한다. (NAB<sup>2</sup>, 서문, 3)

(2) 위 인용문의 마지막 문장은 개정이 필요해진 배경의 두 번째 측면을 가리킨다. 즉, 수용 언어에서 일어나는 신속한 발전과 변화인데, 이것이 <기쁜소식성경>의 영어 본문에 부정적으로 작용하고 있었다. 이미 1970년대에 구어체 미국 영어에 큰 변화가 일어나고 있었다. 성 배타적(gender-excluding) 표현을 피하려는 화법을 점점 많이 사용하는 쪽으로의 변화였다(예컨대, ‘he or she’[그 남자와 그 여자], ‘his or hers’[그 남자의 것 또는 그 여자의 것], ‘s/he’[그 여/남자]). 처음에 많은 성서학자들(특히 보수적 진영에서)은 이 현상을 금세 지나갈 짧은 유행으로 보았다. 그러나 실상은 그렇지 않았다. 1980년대에 와서 주요 성경 번역을 관리하거나 출간하는 이들이 볼 때, 구어체 영어의 이러한 변화가, 이 성경들의 남성 위주의 언어를 독자들/청자들에게 구식이자 부적절하게 느껴지게 만들고 있다는 점이 분명했다. 따라서 개정을 준비해야 한다는 점 역시 명확해졌다.

다른 주요 성경 번역들도 1970년대, 혹은 늦어도 1980년대에는, 이러한 배경적 요소를 마주하였고, 성 배타적 언어와 관련하여 그들의 성경을 검토하고 현대화하기 위한 프로젝트가 시작되었다. 실제로, 이 점과 관련하여 다른 주요 성경 번역 몇 개를 비교하는 것은 이 언어적 배경을 묘사하는데 큰 도움이 될 수 있다.

<새예루살렘성경>(New Jerusalem Bible = NJB): <새예루살렘성경>(1985년)은 <기쁜소식성경> 2판보다 7년 앞서 출간되었다. <새예루살렘성경>은 <예루살렘성경>(Jerusalem Bible)의 개정작이었는데, 후자는 <기쁜소식성경> 신

약이 출간된 해(1966년)에 처음 출간되었다. <예루살렘성경>은 1960년대 말과 1970년대에 미국에서 널리 사용되었지만, “번역의 번역”이라는 비판과 프랑스어 원문을 너무 충실하게 따른다는 비판을 자주 받았다. 따라서 <새예루살렘성경>을 위한 작업은 히브리어, 그리스어, 아람어 본문에서 직접 번역한 완전히 새로운 번역을 만들어 내는 데에 목표를 두었다. 성 배타적 언어의 문제와 관련하여, <새예루살렘성경> 서문은, “남성형에 대한 내재적 선호를 완화하거나 피하기 위해 ... 상당한 노력”을 기울였는데, 그 이유는 “주님의 말씀은 여자들에게도 남자들에게도 똑같이 관련”되기 때문이라고 진술한다(NJB, 서문, 5).

<새개정표준역>(New Revised Standard Version = NRSV): 역시 1980년대에 마련된 <새개정표준역>(1989년)은 <개정표준역>(Revised Standard Version = RSV; 신약: 1946, 1971년; 구약: 1952년; 외경: 1957년)의 개정작이다. <새개정표준역> 번역 위원회들을 대표해서, 편집자인 메츠거(Bruce M. Metzger)도 같은 배경적 측면을 언급한다. 즉, 중요한 필사본들(특히 사해 두루마리와 초기 그리스어 필사본들)의 발견으로 본문 비평적 혹은 주석적 결정들을 조정할 필요가 생겼고, 성 배타적 언어의 문제로 영어를 최신화할 필요가 생겼다. 메츠거의 <새개정표준역> 서문은 이 문제를 신중하게 진술한다. “<개정표준역>이 출간된 후 거의 반세기가 지나면서, 교회의 많은 사람들이 영어에 내재한 남성적 편향성에서 비롯된 언어적 성차별주의의 위험성에 민감해졌다. 성경의 경우 이 편향성은 자주 원문의 뜻을 제한하고 모호하게 만들었다”(NRSV, 서문, 3). 그리하여 번역을 위한 <새개정표준역>의 위임 사항은 위원회들에게 다음과 같이 지시했다. 즉, 본문의 의도가 남자와 여자 모두를 포함하는 것이 분명한 모든 곳에서, “고대의 가부장적 문화의 역사적 상황을 반영하는 구절들을 변개하지 않으면서도, 할 수 있는 한 최대한, 남성 지향적 언어는 제거되어야 한다. ... 부자연스러운 영어를 사용하지 않으면서도 충실하고 받아들일 수 있는 번역을 제공해야 한다”(NRSV, 서문, 3).

<개정영어성경>(Revised English Bible = REB): <개정영어성경>(1989년)도 1980년대에 준비되었는데, 영국에서 제작한 <새영어성경>(New English Bible; 신약: 1961년; 전서: 1970년)을 최신화한 것이다. <개정영어성경>은 <새영어성경>의 모험적인 본문적 결정의 다수를 되돌린 점으로 잘 알려져 있다. 성 편향과 관련하여, <개정영어성경>의 개정자들은 다음과 같이 말한다. “양성에 모두 적용되는 것이 명확한 구절들에서 전통적인 성서 역본들이 남성 지향적 언어를 사용하는 것은 최근 민감한 사안이 되었다. 학문

적 진실성이나 영어 문제와 관련하여 타협하지 않으면서도 수정이 가능한 곳에서, 개정자들은 보다 성 포괄적인 지칭을 선호했다”(REB, 서문, ix).

**<새유대교출판협회번역>(New Jewish Publication Society Translation = NJPS):** <새유대교출판협회번역>(1985년) 또는 <타낙>(Tanakh)은, 히브리어 성서를 번역한 유대교출판협회(Jewish Publication Society) 1917년판을 개정한 것으로 흔히 여겨진다. 그러나 실은, 몇몇이 선호한바 적절한 수준의 개정을 시도하기보다는, “완전히 새로운 번역”에 착수하기로 한 결정이 제2차 세계 대전 직후에 내려졌다(NJPS, 서문, xxiii). 또 1917년의 유대교출판협회 번역의 영어는 그냥 개정만 하기에는 <제임스왕역>(King James Version)과 너무나도 비슷했다. <새유대교출판협회번역>의 편집장으로 일했고 <새개정표준역> 구약 팀에서도 일한 올린스키(Harry M. Orlinsky) 교수는 1991년에 다음과 같이 논평했다. “오늘날 남성 지향적 … 언어로 불리게 된 사안은 이미 50년대와 60년대에 <새유대교역>(New Jewish Version)에서 그 새 번역 철학의 한 측면으로서 다루어졌다. … 그러나 이 문제는 70년대 초 미국에서 특별한 문제가 되었으므로, 결국 [<새유대교출판협회번역>]의 주요한 혁신 사항을 구성하는 데에까지 이른 것이다.”<sup>2)</sup>

**<새미국성경> 2판(New American Bible<sup>2</sup> = NAB<sup>2</sup>):** <새미국성경> 2판(2010년)은 모든 주요 영어 성경 역본 중 가장 근래에 출간되었다. 이것은 <새미국성경>(New American Bible)을 전면적으로 개정한 것이다. <새미국성경>은 1970년에 처음 출간되었는데, 바로 이 70년대가 영어의 구어체 양식이 변하기 시작한 때였다. 이 글의 첫 부분에서 <새미국성경> 2판에 관하여 언급할 때 살펴보았듯, 번역자들은 “새 고대 필사본들과 더 나은 고대 필사본들의 발견 및 출간”, 성서 언어학의 진전, “수용 언어의 어휘와 문화적 배경”의 변화에 보조를 맞춰 가는 데에 높은 가치를 두었다. 그리고 그들은, “이 개정에서 [그들의] 주된 관심은 본문이 말하는 바에 대한 충실성”이라고 선언한다. 그리하여

그리스어의 뜻이 양성을 모두 포함할 때에 번역은, 일반적인 영어 용법이 허락하는 한 이러한 포괄성을 재현하고자 한다. … 영어에서 ‘man’(남자, 사람)이 전통적으로 통칭적인 의미를 띠긴 하지만, 오늘날 많은 이들은 이를 거부한다. 따라서 이러한 용법은 일반적으로 피했다. … 영어는 성 포괄적인 삼인칭 단수 대명사가 없으므로 … 본 번역은 ‘everyone’(모든 이)이나 ‘anyone’(아무도, 누구나)을 받을 때 전통적인

2) Harry M. Orlinsky and Robert G. Bratcher, *A History of Bible Translation and the North American Contribution* (Atlanta: Scholars Press, 1991), xv.



방식대로 남성 대명사를 계속 사용하는데, 이는 뜻에 대한 충실성을 포기하지 않고서 이를 피할 방법이 없기 때문이다. (NAB<sup>2</sup>, 서문, 1061)

**<새생명번역>(New Living Translation = NLT):** 복음주의적 성서 출판사들조차도 개정의 필요성을 마주해야 했다. <새생명번역>(1996년)은 테일러(Kenneth Taylor)의 <풀어쓴생명성경>(Living Bible Paraphrased, 1971년)을 대체하였다. 그러나 (1901년에 나온 <미국표준역>[American Standard Version]의 어색한 문자적 영어를 고쳤을 뿐인) <풀어쓴생명성경>과는 달리, <새생명번역> 프로젝트는 복음주의적 성서학자들의 팀에 맡겨질 때에 원어 본문에서 새로이 번역하라는 위임 사항이 더해졌다. <풀어쓴생명성경>과는 달리 <새생명번역>은 순수한 번역이고, <풀어쓴생명성경>에 대한 주된 비판을 해결한 출판사 틴들(Tyndale)의 영리한 마케팅 전략을 보여준다. 즉, <새생명번역>은 원어 본문에서 직접 번역했고, 또한 성 배타적 언어의 사안을 진지하게 다룸으로써 다른 복음주의적 출판사들보다 한발 앞설 수 있었던 것이다. <새생명번역>의 번역 위원회는 그들의 작업이, “고대라는 맥락의 성격을 존중하는 동시에, 번역이 현대 청중 — 남성 지향적 언어는 남성에게만 적용된다고 읽는 경향을 가진 — 에게 명확할 수 있도록 노력했다.”라고 선언했다. 반면, 원어 본문에서 남성 명사와 남성 대명사가 사용될 때는 “메시지가 남자와 여자들에게 모두 적용됨을 의도하는 것이 분명하다”고 볼 수 있다(NLT, 서문, xviii).

**<오늘의새국제역>(Today's New International Version = TNIV, 2005년):** 국제성서공회(International Bible Society = IBS)는 <새국제역>(New International Version = NIV, 1973년)의 개정작을 다루는 일을 오랫동안 피했다. 무엇보다 이 성 배타적 언어라는 사안이 많은 복음주의자들 가운데서 논란이 컸기 때문이었다. 1997년 봄, 국제성서공회는 영국에 한해서 <새국제역>을 새로 개정한 성 포괄적 판을 공개했는데, 처음에는 <새국제역성포괄적언어판>(New International Version Inclusive Language Edition)으로 불렸다. 그러나 즉시 미국 내 초(超)보수적 복음주의 그룹들이 이 ‘몰래 성경’(stealth Bible)에 관한 소문을 들었고 목소리를 높였다. 그들은 <새국제역>을 함부로 만지는 것을 원치 않았다. 국제성서공회에 대한 혹독한 비판 중 몇 가지 예는 다음과 같다. “내 <새국제역>에서 손을 떼라”(“Hands Off My NIV”), “‘몰래 성경’에서 벗어나기”(“Bailing Out of the Stealth Bible”), “성경을 다시 쓰라는 여성주의의 압력에 굴복하지 마라”(“Don't Give in to Feminist Pressure to Re-write the Bible”).<sup>3)</sup> 국제성서공회는 강력하고 맹렬한 압력에 곧 항복했고 미국 내에서는 <새국제역>을 같은 방식으로 개정해서

배급하지 않기로 합의했다. 그러나 이 결정은 항구적이지 못했다. 5년 뒤, 그 모든 적의에도 불구하고, 국제성서공회는 보도 자료를 내어 그들이 <새국제역>의 ‘성과 관련해 정확한’(gender-accurate) 판을 <오늘의새국제역>이라는 이름으로 정말 출간할 것이라고 선언했다. 이 보도 자료는 또한 <오늘의새국제역>이 <새국제역>을 대체하는 것이 아니라 대안이 될 것이라고 진술했다.<sup>4)</sup> <오늘의새국제역> 개정자들은 이 개정을 성서학 및 영어 용법의 변화 — 특히 성 배타적 화법을 멀리하려는 움직임 — 에 보조를 맞춰 가야 한다는 <새국제역>의 위임 사항에서 비롯된 필수적 최신화로 보았다.

### <기쁜소식성경>의 1992년 개정: <기쁜소식성경> 2판

1970년대 및 1980년대에 개정들이 이뤄진 배경을 간략히 검토함으로써, 왜 1976년 <기쁜소식성경> 본문이 처음 출간된 직후부터 그것을 개정하는 일이 필요하게 되었는지 그 이유가 명확해졌다. 다른 주요 성경 번역들과 마찬가지로 그 동안 제기된 몇몇 본문적/주석적 사안을 다룰 필요가 있기도 했지만, 가장 큰 관심은 단연 성 배타적 언어라는 광범위한 문제를 다루는 일이었다.

**<기쁜소식성경> 2판:** <기쁜소식성경>의 온전한 ‘개신교판’은 1976년에 출간되었다. 그러나 <기쁜소식성경> 신약이 1966년 처음 출간된 때부터 신구약 전서가 1976년 출간된 때까지 신약 본문이 (새로 인쇄할 때의 편집 교정은 제외하고서도) 이미 세 번 개정된 것을 아는 이들은 거의 없다. 신약 2판은 1967년 10월에 소개되었는데, 학문적 진전, 논평, 제안 — 이 모든 것의 목표는 명확성과 충실성을 향상시키려는 것이었다 — 에 비추어 본문적 조정과 문체적 조정을 모두 아울렀다. 신약 3판(1971년)은 본문적 개선의 강화라는 같은 기준을 따랐고, 신약 4판(1976년)도 마찬가지였는데, 이것이 <기쁜소식성경>의 첫 구/신약판(1976년)에 포함된 신약 본문이었다. 신약 4판은 중요한 진전과 조정을 보여 주었다. 신약의 그 이전 판들은 세계성서공회연합회(United Bible Societies [= UBS])의 <그리스어 신약성서>(The Greek New Testament)의 1판(1966년)과 2판(1968년)에 기초했는데, <기쁜소

3) Doug LeBlanc, “Hands Off My NIV”, *Christianity Today* 41:7 (1997), 52-53, 55; Susan Olasky, “Bailing Out of the Stealth Bible”, *World* 12:10 (1997), 1-7; James Dobson, “Don’t Give In to Feminist Pressure to Re-write the Scriptures”, *World* 12:7 (1997), 1.

4) International Bible Society, “Top-selling Bible to Be Issued in Gender-Accurate Version”, *IBS Web-Bulletin* (2002. 1. 28.), 1-2.

식성경> 신약 4판은 1975년에 나온 세계성서공회연합회의 『그리스어 신약 성서』 3판의 준비 과정에서 이루어진 학문적 진전을 반영하도록 편집된 것이다.<sup>5)</sup> 이 개선된 신약 본문이 1976년판으로 옮겨졌다.

중요한 진전들이 1976년판에서 일어났다. 하나는 본문에 대한 주석이 같은 페이지에 각주로 도입된 것이다. 신약 1판과 2판은 각주가 없었는데, 번역문의 독자가 일반적으로 각주를 싫어하는 경향이 있을 것이라고 생각했기 때문이었다. 그러나 <기쁜소식성경>에 가해진 정당한 비판이 두 가지 있었는데, 본문적 난제가 있는 곳에서 본문적 결정을 어떻게 내렸는지를 설명해 주지 않았다는 점과, 다른 선택지들을 지지하는 본문적 근거가 고대 필사본들에 있는지 없는지를 일러 주지 않았다는 점이었다. 미국성서공회의 개정자들은 신약 3판에서 이에 응답하였다. 신약 3판에 “다른 독법과 번역”이라는 제목의 네 쪽짜리 부록을 추가하여 주요 이독 및 다른 가능한 번역 대안을 열거한 것이다(GNB 신약, 3판, 643-646). 또 <기쁜소식성경> 신약 3판은 가장 오래되고 가장 좋은 고대 그리스어 필사본들이 지지해 주지 않는 구절들을 신약 본문 속에서 꺾쇠괄호 안에 둬으로써 그 불확실성을 보여 주었다. 그러나 신약 4판에서 그러한 구절들은 “몇몇 필사본은 다음의 말을 덧붙인다.”라는 도입문과 함께 모두 각주로 옮겨졌다(예컨대, 막 7:6; 행 8:37; 요 8:1-11).

<기쁜소식성경> 신약 3판에서 이미 용어와 관련하여 중요한 조정이 몇 가지 이루어졌는데 이것이 1976년 <기쁜소식성경>에도 이어졌다. 한 예가 그리스어 단어 ‘쉬나고게(συναγωγή, ‘회당’)’다. <기쁜소식성경> 신약의 초기 판들은 이 그리스어 용어를 ‘meeting house’(회합의 집)라는 말로 번역했는데, 이 단어가 그리스어 단어의 기능적 의미를 가장 잘 표현할 수 있다고 생각했기 때문이었다. 그러나 비평가들은 ‘meeting house’가 독자들이 보기에 지나치게 광범위하고 모호하다고 말했다. <기쁜소식성경> 신약 3판에서 이 단어는 ‘synagogue’(회당)로 대체되었다. 그러나 ‘meeting house’라는 의미가 완전히 없어지지 않는 않았다. 부록의 용어 목록(GNB 신약, 3판, 629-642)에서 ‘synagogue’는 “유대인들이 공적 예배를 위해 안식일마다 모인 장소. 주중에는 사교의 장소나 학교로 쓰이기도 함”으로 정의된다(GNB 신약, 3판, 640).

이미 <기쁜소식성경> 신약 4판에서 주목할 만한 번역상의 진전 두 가지

---

5) Kurt Aland, et al., eds., *The Greek New Testament* (New York: American Bible Society, 1966); Kurt Aland, et al., eds., *The Greek New Testament*, 2nd ed. (London: United Bible Societies, 1968); Kurt Aland, et al., eds., *The Greek New Testament*, 3rd ed. (Stuttgart: United Bible Societies, 1975).

가 어느 정도 이루어졌는데, 이들은 훗날 1980년대에 모든 주요 성경 번역에서 중대해질 사안들을 어떻게 다뤄야 할지 그 방향을 가리키고 있었다. 첫 번째 진전은 성 배타적 언어의 문제, 특히 문법적 성이 성서 언어들 속에 이미 내재돼 있는 현실을 다루기 시작한 점이였다. <기쁜소식성경>이 키크던스 같은 번역이 아니라는 점이 도움이 되었다. 이미 <기쁜소식성경> 신약 4판(1976년)에서, 번역 곳곳에 ‘man/men’(남자/남자들 또는 사람/사람들) 대신 ‘person’(사람), ‘people’(사람들), ‘human’(인간), ‘someone’(어떤이) 같은 단어를 사용했다. 누가복음 18:27은 이를 잘 보여 준다. <기쁜소식성경> 신약 3판은 다음과 같다. “남자들/사람들(men)에게 불가능한 것이 하나님께는 가능하다.”<sup>6)</sup> 신약 4판의 표현은 아주 조금 바뀌었다. “남자/사람(man)에게 불가능한 것이 하나님께는 가능하다.”<sup>7)</sup> 그러나 신약 5판(<기쁜소식성경> 2판, 1992년)은 다음과 같다. “인간적으로 불가능한 것이 하나님께는 가능하다.”<sup>8)</sup> 그러나 이것은 개정이 있기 전 이런 변화들의 시작일 뿐이었다. 이 문제는 <기쁜소식성경> 2판에서 전면적으로 다루어질 것이였다.

두 번째 진전은 반유대주의로 이어질 수도 있는 걱정스러운 사안에 대처하기 시작한 점이였다. 즉, (성서 문화에 대해 전혀 혹은 거의 모르는) 현대의 독자들이 (특히 요한복음과 사도행전의) 몇몇 신약 본문을 반유대적으로 잘못 이해하여서 (과거, 현재, 미래의 모든 유대인이 어떻게든 관련되었다는 듯) 오늘의 유대인들에게 해로운 방식으로 적용할 수 있는 가능성 말이다. <새미국성경> 2판 신약의 개정자들은 서문에서 이에 대한 염려를 표현했다. “오늘날 특히 민감한 문제는 언어에서의 차별에 관한 물음이다. 최근 신약에 반유대적 표현이 있다는 주장과 관련해서 많은 논의가 있었다”(NAB<sup>2</sup>, 1061). 현대의 독자들은 기원후 1세기 유대교에 관해 잘 알지 못하는 경향이 있으므로, 이러한 매우 해로운 오용이 있어 왔고 또 지금도 계속 그러하다. 요한복음과 사도행전에서 ‘호이 이우다이오이(οἱ Ἰουδαῖοι)’, 즉 ‘(그) 유대인들’이라는 매우 폭넓고 모두를 포함하는 것 같은 범주가 반복적으로 사용되었으므로, 독자들은 모든 유대 사람들(Judeans)이 (혹은 심지어 모든 유대인들[Jews]이) 어떻게든 일치단결하여 예수에 대해 공모했다는 잘못된 결론을 (예수 시대의 유대 사람들 대부분이 사실 그를 마주친 적이 없음에도) 내릴 수 있다.

도움이 되는 예가 요한복음 11:8이다. 거기서 예수가 나사로가 죽어 누워 있는 유대로 돌아가자고 제안하자 놀란 제자들이 말한다. “랍비여, (그) 유

6) “What is impossible for men is possible for God.”

7) “What is impossible for man is possible for God.”

8) “What is humanly impossible is possible for God.”

대인들(the Jews)이 방금 전 당신을 돌로 치고자 하고 있었는데, 거기로 다시 가신다는 겁니까?”(<개정표준역>).<sup>9)</sup> <기쁜소식성경> 신약 3판은 이렇게 번역했다. “선생님 … 조금 전에 (그) 유대인들(the Jews)이 당신을 돌로 치려고 계획하고 있었는데, 되돌아가실 것을 계획하시는 겁니까?”<sup>10)</sup> 이와 대조적으로 신약 4판은 다음과 같이 개정했다. “선생님 … 조금 전에 거기 사람들(the people there)이 당신을 돌로 치고 싶어 했는데, 거기로 다시 가신다는 겁니까?”<sup>11)</sup> <기쁜소식성경> 2판은 이 마지막 독법을 유지했다. 이런 본문들 중 일부는 신약 1판에서 이미 다뤄진 바 있다. 예컨대, 요한복음 11:53은 그리스어 본문에서 ‘호이 이우다이오이(οἱ Ἰουδαῖοι)’, 즉 ‘(그) 유대인들’이라고 되어 있는데, <기쁜소식성경> 신약은 (1판부터 5판까지) 언제나 다음과 같이 번역했다. “그날 이후로 유대 당국(the Jewish authorities)은 예수를 죽일 계획을 세웠다.”<sup>12)</sup> 이 예들은 이미 신약 4판(1976년)에서 이 사안에 관하여 이루어진 일들을 보여 준다. 그러나 이것은 신약 5판(<기쁜소식성경> 2판, 1992년)에서 훨씬 더 전면적으로 다루어졌다.

앞에서 언급했듯이, <기쁜소식성경> 신약 본문은 여러 판들을 거치면서 많은 개선이 이루어졌다. 그러나 1976년 <기쁜소식성경> 구약 본문의 경우, 개정의 필요성이 메이(H. G. May)의 1978년 서평 논문(review article)을 통해 확인되었다(출간된 지 2년밖에 안 된 때였다!). 메이는 시편 37편을 예로 들었다. 그가 주목한 것은, 히브리어 단어 ‘이쉬(אִישׁ)’, 즉 ‘남자/사람’이 시편 37편에 세 번밖에 안 나오는 반면, 영어 단어 ‘man’(남자/사람)은 <기쁜소식성경> 번역에 17번이나 나온다는 점이었다.<sup>13)</sup> 메이의 입장에서 이것은 다음 사항을 너무나도 명확하게 보여 준다. 곧, 성서 번역자들이 너무도 자연스럽게 히브리어의 문법적 남성형을 그대로 옮길 뿐 아니라 지나치게 확대하기까지 하여, 현대의 영어 독자들/청자들이 보기에 성서 본문들의 남성성을 과장하고, 그 본문들이 그려 주는 세계를 과장하고, 그 번역이 목적지로 삼는 청중의 남성성의 의의를 과장하기에 이르렀다는 점이다.

메이 교수처럼, 완역판 <기쁜소식성경>이 1976년에 출간된 이래로 약 15년간, 많은 성서 독자들 또한 성 배타적 언어의 부정적인 영향 — 곧 고대 성서 언어들의(또한 영어의) 남성을 향한 내재적 편향성이 일부 성서 사용

9) “Rabbi, the Jews were but now seeking to stone you, and you are going there again?”

10) “Teacher … just a short time ago the Jews were planning to stone you; and are you planning to go back?”

11) “Teacher … just a short time ago the people there wanted to stone you; and are you going there again?”

12) “From that day on the Jewish authorities made plans to kill Jesus.”

13) H. G. May, “Good News for All People Everywhere”, *Interpretation* 32:2 (1978), 190.

자로 하여금 그 메시지의 대상에서 자신이 배제되었다고 느끼게 만든 방식 — 에 민감해졌다. 이것이 1980년대에 미국성서공회 번역 분과 위원들이 가장 크게 관심을 쏟은 개정의 배경의 한 측면이다. 왜냐하면 1976년 출간 후 몇 년 지나지 않았을 때 이미 <기쁜소식성경>의 독자들과 교회들과 세계성서공회연합회에 속한 다른 성서공회들이 미국성서공회에 편지를 써서 이 사안에 대해 그들이 걱정하는 바를 전해 왔기 때문이다. 이것이야말로 전면적인 검토 과정을 계획하고 조직하도록 한 핵심 문제였다.

1986년 12월, <기쁜소식성경> 본문을 개정할 필요성이 점점 더 인식되는 상황에 응답하여, 미국성서공회 이사회는 개정 과정에 착수할 것을 승인하였는데, 그 범위는 다음 두 가지 관심 영역으로 제한되었다. (1) 불필요할 정도로 영어 표현이 성 배타적인 구절들, (2) 주석적 관점에서든 문체적 관점에서든 번역이 문제가 있거나 세심하지 못하다고 여겨지는 구절들이 그것이었다.

## <기쁜소식성경> 2판의 개정 과정

<기쁜소식성경> 2판의 개정은 전면적이지 복잡했으며 국제적 협업을 통한 과정이었다. 미국성서공회 번역 위원들은 (제2정경/외경이 들어 있는 1979년판 <기쁜소식성경>을 포함하여) <기쁜소식성경>의 모든 절을 세심하게 검토하고서, 각 절별로 필요한 곳마다 개정을 위한 제안을 했다. <기쁜소식성경>이 배포되고 사용된 전 세계의 다른 성서공회들에게도 요청을 보내어, 같은 작업을 그곳의 성서 번역 전문가들 및 성서학자들과 함께 해 달라고 하였다. <기쁜소식성경>은 출간된 후 금세 미국에서뿐 아니라 영어 사용자들이 있는 여러 다른 나라에서도 크게 인기를 끌고 가치 있게 여겨졌고, 다른 성서공회들에서도 ‘우리 것’이라는 생각이 강했기 때문에, 이 개정은 반드시 공동 프로젝트여야 했다. 그 주된 목적은 성 배타적 언어를 다듬을 필요가 있는 구절들을 찾아내어 그 목록을 작성하는 것이었고, 둘째로는 주석적 이유로 재검토가 필요한 구절들을 정리하는 것이었다.

전체 과정의 1단계의 주된 작업은 <기쁜소식성경> 본문을 협업으로서 꼼꼼하게 검토하는 과정과 미국성서공회 및 다른 성서공회들의 학자들이 제안한 개정 사항들을 모으는 일이었다. 절별 검토 및 의견 제시라는 이 힘든 과정에 1년이 할당되었다. 과정을 복잡하고 번거롭게 만든 것은 이 일이 인터넷이 있기 전에 실행되었다는 사실이었다. 이것이 뜻하는 바는 정보를

주고받는 일은 국제 우편을 통해서만 할 수 있었다는 점이다.

검토 작업이 끝나고 제안을 다 수집한 후에, 미국성서공회 번역 분과는 개정의 필요성이 확인되고 제안된 구절들의 주요 목록을 정리하여, 기존의 1976년 <기쁜소식성경> 본문을 한쪽 단에, 개정에 대한 제안을 두 번째 단에 제시했다. 최초의 주요 목록에는 두 범주가 있었다. 훨씬 더 큰(6,000절 이상이 확인되었다) 첫 번째 부분은 성 배타적 언어와 관련된 문제를 다루는 제안을 나열했고, 매우 작은 두 번째 부분은 주석적 제안과 관련되었다(아래를 보라). 문체와 관련된 우려 때문에, 또한 개정판의 조판을 쉽게 하기 위하여, 대체하는 표현은 그 문체가 <기쁜소식성경> 본문과 일관되고 그 길이가 가능한 한 비슷하게 되도록 세심한 주의를 기울였다.

그러고서 주요 목록이 정리된 것을 작업에 참여하는 모든 성서공회와 번역자들에게 보냈는데, 이것이 4단계 감별과 평가 과정의 첫 단계였다. 모든 성서 공회 및 작업에 참여하는 번역 전문가들이 주요 목록을 받은 후, 그 다음 작업은 모두가 그 목록을 살피면서 자신이 지지하는 각 제안에 표시를 하는 것이었다. 그 다음 이 목록은 최소 75%의 지지를 받는 제안들만 남김으로써 축소되었다. 이 단계에서 검토자들은 표현이 개선될 수 있다고 생각하는 경우 기존 제안들에 대한 개정을 ‘다시 제안’할 수도 있었고, 그것들은 그 다음 단계에 포함되었다. 주요 목록은 이러한 검토와 평가, 그리고 지지/반대 표시의 단계를 세 번 더 거쳤고(모두 편지로), 이렇게 거르는 과정을 통해 마지막에는 약 2,500개의 본문적 개정에 관한 합의에 이르게 되었다. 주목해야 할 점은, 이 과정을 거칠 때 제안된 각각의 개정 사항은 단어 수와 문체 모두에 있어서 <기쁜소식성경>의 표현과의 차이를 최소화하기 위하여 세심하게 잘 가공했다는 사실이다. 마지막 개정들은 추후에 영국 영어와 호주 영어에서 사용할 수 있도록 필요한 조정을 거쳤다. 1990년 9월 미국성서공회 번역 분과와 미국성서공회 이사회의 최종 승인을 얻어서, 개정들이 인쇄소로 넘겨졌고 <기쁜소식성경> 2판(구약, 신약, 제2정경/외경)의 본문이 마련되었다.

## 성 배타적 언어를 다듬은 개정

구어체 영어의 양식과 습관이 끊임없이 변하고 발전하기 때문에, 오늘날 성서 번역은 완성되어 출간되는 거의 그 순간부터 벌써 구식이 되기 시작한다. 본문이 고정된 상태로 있는 한, 예컨대 영어 성경 번역의 언어 용법은 일상 용법에서의 신속한 새 발전을 향한 구어체 영어의 경향성 때문에 금

세 구식이 되는 경향이 있다. 1970년대 구어체 영어에서 일어난 언어적 발전은 성 배타적인 단어와 어구에서 멀어지려는 쪽으로의 거의 ‘양자 도약’(quantum leap) 같은 큰 변화였다.

실로, 오늘날의 살아 있는 언어로서 영어의 변화하는 성질은 단어 ‘man/men’(남자/남자들 또는 사람/사람들)의 용법이 20세기 중반부터 어떻게 변했는지를 봄으로써 아주 잘 설명할 수 있다. 이 현실은 1970년대와 1980년대에 이 사안을 다루고자 한 모든 주요 성경 번역의 움직임들을 통해 명확히 볼 수 있다. 당시 미국의 구어체 영어는 특히 지시하는 대명사(referent pronoun)나 문장에서 앞말을 받는 대명사(resumptive pronoun)와 관련하여 남성형을 과도하게 사용하는 것을 피하려는 쪽으로 신속히 조정을 가했다.<sup>14)</sup> ‘his or her’(그 남자의 또는 그 여자의)나 ‘s/he’(그 여/남자) 같은 번거로운 화법들을 실험해 본 후, 구어체 영어는 ‘단수 they’(그들)를 사용하는 방향으로 재빨리 움직였다. “만약 누구든(anyone) 저와 상담하기를 원하시면, 그분은(they) 여기에 12시 전까지 오셔야 합니다”,<sup>15)</sup> “누가 헤이즐을 죽였든 그는 그의(their) 자취를 잘 감췄다”<sup>16)</sup> 등이 그 예이다. 이것이 미국 영어 용법에서 얼마나 굳건하게 뿌리를 내렸는지를 확실하게 보여 주는 표지가 있다. 2015년에 문법학자들이 ‘올해의 단어’로 ‘단수 they’를 선택하여 공표한 것이다.<sup>17)</sup>

마태복음 16:24를 어떻게 다루었는지를 보는 것이 도움이 될 수 있다. 이 본문에서 그리스어는 삼인칭 양식을 사용하는데, 이것은 그 시대에 자연스러웠고 청중에게도 적절했다. <개정표준역>(신약 2판, 1971년)은 여전히 매우 문자적으로 번역한다. “어떤 남자(man)든 내 뒤를 따르려거든, 그 남자로(him) 그 자신을(himself) 부인하도록 하고 그 남자의(his) 십자가를 갖고서 나를 따르도록 해라.”<sup>18)</sup> 예수의 이 초청이 남자만을 위한 것이 아님을 명확히 하기 위해, <기쁜소식성경> 신약의 초기 판들은 조금 더 나아가서, ‘누구든, 누군가’라는 뜻의 그리스어 ‘티스(τις)’를 ‘man’(남자/사람)이 아니라 ‘anyone’(누구든)으로 번역했다. 즉, “누구든(anyone) 나와 함께 가기를 원하면, 그 남자는(he) 그 자신을(himself) 잊고 그 남자의(his) 십자가를 지고 나를 따라야 한다.”<sup>19)</sup> 이것은 조금만 나아간 것이었지만, <기쁜소식성

14) Roy H. Copperud, *American Usage and Style* (New York: Van Nostrand Reinhold), 1980.

15) “If anyone wants to consult me, they will need to be here before 12 noon.”

16) “Whoever killed Hazel covered their tracks well.”

17) <https://globalnews.ca/news/2446364/singular-they-named-2015s-word-of-the-year/>.

18) “If any man would come after me, let him deny himself, and take up his cross and follow me.”

19) “If anyone wants to come with me, he must forget himself, carry his cross, and follow me.”



경> 2판은 문장을 이인칭 양식으로 바꿈으로써 이 문제를 해결했다. 이인칭 양식은 오늘날 영어를 말하고 들을 때 더 자연스러운 양식이다. 곧, “너희 중 누구든(any of you) 나와 함께 가기를 원하면, 너는(you) 너 자신을(yourself) 잊고 너의(your) 십자가를 지고 나를 따라야 한다.”<sup>20)</sup> 이와 비교하여, <새개정표준역>이 <개정표준역>을 단수형에서 복수형으로 바꿈으로써 개정한 것 또한 주목할 만하다(단, 이 방식을 쓸 경우 청자를 향한 개인적인 부름이라는 의미를 좀 잃을 위험성이 있다). “누구든(any) 내 제자들이 되기를 원하면, 그들로(they) 그들 자신을(themselves) 부인하도록 하고 그들의(their) 십자가를 갖고서 나를 따르도록 해라.”<sup>21)</sup>

다른 예로 시편 37편을 보는 것이 도움이 될 수 있는데, 남성형을 전반적으로 줄인다는 관점에서, 또한 특히 하나님과 관련하여, 그러하다. 단어 ‘man’(남자/사람)이 개정된 <기쁜소식성경> 2판 본문의 40절에 더 이상 나오지 않을 뿐 아니라 하나님을 가리키는 남성 대명사(‘his’, ‘him’, ‘he’)를 사용하는 것(피하기 힘든 용법이다)도 조금 줄어들었다. 이 남성 대명사들은 <기쁜소식성경> 1976년판에 다해서 15번 나오지만, <기쁜소식성경> 2판에는 13번 나온다.

남성 대명사를 덜 사용하는 방법이 몇 가지 있다. <새유대교출판협회번역>이 아모스 5:8을 다루면서 ‘주님’(the LORD)을 받을 때 ‘Who’를 쓴 것이 그 예이다. “묘성과 삼성을 만드신 분(Who), / 깊은 어둠을 새벽으로 바꾸시고 / 낮을 어둡게 하셔서 밤으로 만드시는 분(Who) / 바다의 물을 부르시는 분(Who) …”.<sup>22)</sup> 반면, <기쁜소식성경> 2판은 각각의 경우 ‘주님’을 받을 때 ‘He’를 쓴다. 이사야 40:13하반에서 <새유대교출판협회번역>과 <기쁜소식성경> 2판은 모두 ‘주님’(the LORD)을 가리킬 때 보다 단조롭게 ‘him/his’를 사용하고, 이런 예는 이 외에도 많다. 따라서, 하나님을 가리키는 남성 대명사를 줄이는 일이 미래의 성서 번역 개정자들이 반드시 해야 할 일이라면, 앞으로 <기쁜소식성경> 2판을 개정할 경우 이 사안을 세심하게 검토할 필요가 있을 것이다. 물론 이것은 다른 성서 번역들도 마찬가지다.

<기쁜소식성경>의 초기 판들을 읽은 독자들은 미국성서공회에 남성을 향한 언어적 편향에 대한 그들의 좌절감을 전하면서, <기쁜소식성경> 본문

20) “If any of you want to come with me, you must forget yourself, carry your cross, and follow me.”

21) “If any want to be my followers, let them deny themselves and take up their cross and follow me.”

22) “Who made the Pleiades and Orion, / Who turns deep darkness into dawn / And darkens day into night, / Who summons the waters of the sea … .”

을 개정하게 된다면 이것을 가장 먼저 고려해야 할 것이라고 말해 왔다. 그리고 <기쁜소식성경> 2판인 1992년판 서문은 그들의 말에 귀를 기울인 것이다. 1992년 <기쁜소식성경> 2판 서문은 이렇게 진술한다. 개정을 준비한 과정과 관련하여 “실제적으로 말하면”, “특정 구절이 남자와 여자를 모두 언급하는 곳에서 개정은, 배타적으로 남성 지향적이지는 않은 언어를 목표로 삼는다. 동시에, 성서 시대의 고대 가부장적 문화라는 역사적 상황을 왜곡하지 않기 위해서도 많은 주의를 기울였다”(GNB<sup>2</sup>, 서문, iv).

### 주석적 개정과 문체적 개정

두 번째, 덜 광범위한 개정의 범주는, 주석적 관점에서 혹은 몇몇 경우는 문체적 관점에서 의문이 제기된 구절들과 관련되었다. 이것들은 다해서 30개 정도가 있었다. 몇 개의 예가 이 범주를 잘 설명해 줄 수 있다.

신약의 한 예는 잘 알려진 본문적 난제인 빌립보서 2:6이다. <기쁜소식성경> 신약의 초기 판들에서 이 절은 바울의 선재적 그리스도에 관하여 이야기한다. “그러나 그는 하나님과 동일해지시려고 힘으로써 노력해야 한다고 생각지 않으시고”(대안 번역으로서 각주에는, ‘동일해지시려고, 또는 동일하게 남으시려고’).<sup>23)</sup> 반면 <기쁜소식성경> 2판은 본문과 각주를 바꿨다. “그러나 그는 하나님과 동일하게 남으시려고 힘으로써 노력해야 한다고 생각지 않으시고”(이전의 독법을 각주로 내려서, ‘동일하게 남으시려고, 또는 동일해지시려고’).<sup>24)</sup> 특히 삼위일체 신학자들이 <기쁜소식성경>의 처음 독법에 불만이였다. 이 2행 시구의 첫 행은 그리스도에 관해 이미 “그는 하나님의 모습으로 계셨다.”라고 선언했다. 따라서 둘째 행은 그 다음 절(2:7)에서 그 신적 ‘모습’의 ‘케노시스(*kenōsis*, ‘자기 비움’)'로, 또한 ‘종의 모습’ 취하기로, 이어져야 하는 것이다. 삼위일체의 관점에서, <기쁜소식성경>의 처음 표현은 바울의 선재적 기독교론과 충돌하는 것으로 보였다. 바울의 기독교론은 2행 시구의 첫 구절에서 그리스도께서 ‘처음부터’ 하나님과 동일한 상태로 존재하셨다고 주장했기 때문이다.

두 번째 예는 다니엘 8:14이다. 이 구절은 <새개정표준역>에서 다음과 같이 번역된다. “2,300 저녁과 아침 동안. 그런 후 성소가 적절한 상태로 회복될 것이다.”<sup>25)</sup> 전통적으로 2,300 저녁과 아침은 저녁 제사와 아침 제사를

23) “but he did not think that by force he should try to become equal with God.” 번역 각주: ‘become, or remain’.

24) “but he did not think that by force he should try to remain equal with God.” 번역 각주: ‘remain, or become’.

25) “For two thousand three hundred evenings and mornings; then the sanctuary shall be restored

바치는 기간을 가리킨다고 이해된다. 즉, 예루살렘 성전이 훼손된 때부터 다시 봉헌된 때까지, 제사를 못 바치는 기간인 1,150일이라는 것이다. 독자들이 명확히 이해할 수 있도록, 1976년판 <기쁜소식성경> 구약 본문은 이것을 간결하면서도 내용이 상실되지 않게 “1,150일”이라고 번역했다. 그러나 이 번역은 혼동을 일으킨다는 비판을 받았고, 이를 개정해 달라는 요청이 접수되었다. 개정된 1992년 <기쁜소식성경> 2판 본문은 이제 이렇게 되어 있다. “2,300 저녁과 아침 동안 계속될 것이다. 그 기간 동안 제사를 바칠 수 없을 것이다. 그런 후 성전이 회복될 것이다.”<sup>26)</sup> 각주는 필요 없다고 생각되었다.

세 번째 예는 이른바 신약의 ‘피’ 본문 11곳(행 20:28; 롬 3:25; 5:9; 엡 1:7; 2:13; 골 1:20; 히 10:19; 13:20; 벧전 1:19; 계 1:5; 5:9)과 관련되는데, 이에 대해 보수적 기독교 그룹들이 맹렬한 비판을 가했다. 몇몇 신약 구절에서 그리스어 단어 ‘하이마(αἷμα)’, 즉 ‘피’는 ‘그리스도의 피로’(by the blood of Christ)라는 표현에서 대유적으로 사용되어, (일종의 대유적 약칭을 통해) ‘그리스도의 죽음으로’(by the death of Christ, 4판: ‘희생적 죽음’[sacrificial death])라는 뜻을 나타내게 된다. <기쁜소식성경> 신약 1판에서 이 어구가 주로 번역된 방식이 후자의 표현이었고, 이는 3판까지 이어졌다. 대유법의 원리를 따라 어떤 것의 작은 측면이 보다 큰 상황을 표현하는 데 쓰였고, 따라서 바로 이 신약 본문들에서 신약 저자들이 예수의 ‘피’의 효력에 대한 언급들을 대유적으로 사용하여 예수의 십자가에서의 죽음 혹은 자기희생을 나타낸 것이다.

<기쁜소식성경> 신약의 번역자인 브래처(Robert Bratcher)가 살핀 바에 따르면, <기쁜소식성경> 신약의 초기 판들에 대한 가장 심하고 가장 널리 퍼진 공격들의 초점이 이 대유적 본문 11곳에서 그리스어 ‘하이마(αἷμα)’를 ‘죽음’(death) 혹은 ‘희생적 죽음’(sacrificial death)으로 번역한 것과 관련되었다. <기쁜소식성경> 신약 책들이 불태워졌고, 증오에 찬 소책자들이 비난을 가했고, 번역자에 대한 인신공격이 가해졌다.<sup>27)</sup> 브래처는 또한, <기쁜소식성경> 신약이 “초등학교 4학년 수준의 교육을 받은 사람이라면”, 영어를 모국어로 배웠든 나중에 배웠든, “누구든지 읽고 이해할 수 있는 번역이 될 수 있도록 의도하였다.”라고 말했다. 더 나아가 그는 “다른 모든 번역처럼 이 번역은 원문에 충실하고자 하고, 충실성을 측정하는 기준이 번역 본

---

to its rightful state.”

26) “It will continue for 2,300 evenings and mornings, during which sacrifices will not be offered. Then the Temple will be restored.”

27) Harry M. Orlinsky and Robert G. Bratcher, *History of Bible Translation*, 198.

문을 읽는 독자의 이해와 원문을 읽는 독자의 이해 간의 거리임을 당연하게 여긴다.”라고 덧붙였다.<sup>28)</sup> 독자로 하여금 뜻을 명확히 이해하게 한다는 목표를 위해서라면, <기쁜소식성경>이 이 대유적 ‘피’ 본문들을 위와 같이 번역한 것은 혁신적이면서도 효과적이었다. 그러나 몇몇 그룹에서 이것은 성서에서 ‘피를 빼내는’ 행위로 여겨졌다.

미국성서공회와 전 세계의 다른 성서공회들은 이 본문들에 관한 우려와 비판을 접수했다. 그 중 하나는 <기쁜소식성경> 신약을 쓰고 싶어 하는 개인이나 교회들에게 보수적인 비평가들이 한 말인데, 곧 “저들이 성경에서 피를 빼냈으므로” 이 성서 번역을 신뢰할 수 없다는 것이다. 성서 저자들이 대유법의 원리를 사용한 것을 문자주의 그룹들은 이해하지 못했거나 받아들일 수 없었던 것이다. 개정 과정에서 이 본문들 중 일부는 표현을 ‘피’로 조정했지만, 같은 페이지에 <기쁜소식성경>의 초기 독법들을 각주로 항상 병기하여서 이들 역시 똑같이 가능한 번역으로서 ‘피’의 대유적 용법이 본문 안에서 뜻하는 의미를 나타냈다.

한 가지 예가 로마서 5:9이다. <기쁜소식성경> 신약의 초기 판들이 “그의 [4판: 희생적] 죽음으로 우리가 이제 하나님과 바른 관계가 되었다”<sup>29)</sup>라고 번역한 것을 <기쁜소식성경> 2판은 “그의 피로 우리가 이제 하나님과 바른 관계가 되었다”(각주: 또는 ‘그의 희생적 죽음으로’)<sup>30)</sup>로 개정했다. 마찬가지로 에베소서 1:7에서 <기쁜소식성경> 신약의 초기 판들은 “그리스도의 죽음으로 우리가 자유케 되었다”<sup>31)</sup>라고 번역했는데, 이제 <기쁜소식성경> 2판은 “그리스도의 피로 우리가 자유케 되었다”(각주: 또는 ‘[그리스도의] 희생적 죽음으로’)<sup>32)</sup>로 번역했다. 다른 ‘피’ 본문들의 경우는 <기쁜소식성경> 2판은 개정을 하지 않았다. 이로써 대유적으로 쓰인 단어 ‘하이마(αἷμα)’를 ‘(그리스도의) 희생적 죽음’으로 번역하는 것이 마찬가지로 가능한 대안임을 나타냈는데, 이 번역이 성서 저자들이 대유적으로 사용한 ‘피’가 가리키는 뜻 — 예수의 십자가에서의 (희생적) 죽음 — 을 더없이 명확히 나타내기 때문이다. 따라서 예컨대 요한계시록 5:9에서 <기쁜소식성경> 신약의 초기 판들은 “그리고 당신의 죽음으로 당신은 남자들/사람들(men)을 각 족속과 언어와 민족과 인종으로부터 하나님을 위해 사셨습니다.”<sup>33)</sup>라

28) Ibid., 199.

29) “By his [4판: sacrificial] death we are now put right with God.”

30) “By his blood we are now put right with God.” 번역 각주: or, By his sacrificial death.

31) “by the death of Christ we are set free.”

32) “by the blood of Christ we are set free.” 번역 각주: or by the sacrificial death [of Christ].

33) “and by your death you bought men for God from every tribe, language, nation and race.”

고 번역했는데, <기쁜소식성경> 2판은 “그리고 당신의 희생적 죽음으로 당신은 각 족속과 언어와 민족과 인종으로부터 사람들을 하나님을 위해 사셨습니다.”<sup>34)</sup>라고 말한다. 그리고 베드로전서 1:19에서도 <기쁜소식성경> 2판은 이전의 대유적 번역을 유지한다. 즉, “그것은 그리스도의 값비싼 희생이었다”(그리스어: ‘τιμίω αίματι ... Χριστοῦ’).<sup>35)</sup> 요한1서 1:7의 초기 판들의 독법, “그리고 예수의 피가”는 <기쁜소식성경> 2판에서 유지되었다. 히브리서 10:19에서 <기쁜소식성경> 2판은 이전의 대유적 표현인 “예수의 죽음을 통하여”로 번역했다.

## <기쁜소식성경> 2판과 히브리어 구약 본문 프로젝트

1960년대 말 세계성서공회연합회는 번역 담당 총무 나이다(Eugene A. Nida)의 지도하에 히브리어 구약 본문 프로젝트(Hebrew Old Testament Text Project)로 불릴 작업을 맡을 학술 위원회를 모집하고 임명했다. 성서 번역자들이 너무도 자주 마주하는 히브리어 성서 속 본문적 난제들은 번역에 앞서 다양한 이독(variant reading)들을 분류 및 평가해야 하는 도전을 번역자들에게 안겨 주는데, 이 프로젝트는 그런 본문적 난제 수천 개를 전면적으로 검토하고 분석했다. 1967년 나이다는 히브리어 구약 본문 프로젝트 위원회를 구성하기 시작했는데, 지명된 이들은 모두 히브리어 성서의 경험 많은 본문학자였고 모두 본문 비평에 정통했으며 사해 두루마리 본문들에도 익숙했다.<sup>36)</sup>

히브리어 구약 본문 프로젝트 위원회는 1969년에 처음 모여서 그들의 작업을 계획하고 정리했고, 그 후 11년간 매해 여름 4주간씩 만났다. 어려운 본문들을 본문 비평적으로 평가할 때에 그들이 사용한 과학적 접근법은 5권 짜리 <예비 보고서>(Preliminary Report) 각 권의 전문에 영어와 불어로 명시되었다(아래에 자세한 내용이 뒤따른다).

세계성서공회연합회에서 임명한 히브리어 성서학자들이 팀을 이뤄 참여한 10년간의 작업은 스위스 학자 바르텔미(Dominique Barthélemy)의 매우 효율적인 지도력하에서 진행되었다. 히브리어 구약 본문 프로젝트의 다

34) “and by your sacrificial death you bought for God people from every tribe, language, nation and race.”

35) “it was the costly sacrifice of Christ.”

36) H. P. Rüger, “The Hebrew Old Testament Text Project of the United Bible Societies”, *UBS Bulletin* 108/109 (1977), 16-19.

른 학자들로는 훔스트(A. R. Hulst, 네덜란드), 로핑크(Norbert Lohfink, 독일), 맥하디(W. D. McHardy, 스코틀랜드), 뤼거(H. P. Rüger, 독일), 샌더스(James A. Sanders, 미국)가 있었고, 쉹커(Adrian Schenker, 스위스)와 톰프슨(John A. Thompson, 미국)이 위원회의 총무로서 일했다. 이들의 작업은 히브리어 성서 속의 5,000개가 훨씬 넘는 본문적 난제를 분석하는 일과 이 본문들을 어떻게 번역하면 좋을지 권고하는 일을 포함했다. 기초 작업이 거의 끝나갈 무렵 그들은 5권짜리 <히브리어 구약 본문 프로젝트 예비 및 중간 보고서>(Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project)<sup>37)</sup>를 1979년과 1980년에 걸쳐 출간하여, 그들이 발견한 것을 학자들이 쉽게 이용할 수 있도록 했다. 물론 그들의 발견은 나중에 히브리어 구약 본문 프로젝트 최종 보고서를 출간할 때 세심하게 편집되고 개정되었다.

히브리어 구약 본문 프로젝트의 최종 보고서에서 각 결정에 관한 논의는 간략한 예비 보고서와는 달리 매우 광범위하다. 이 최종 보고서는 본래 바르텔미가 편집하여 출간하기로 예정되어 있었고, 실제로 최종 보고서의 첫 세 권이 1982년과 1992년 사이에 완성되어 불어로 출간되었다.<sup>38)</sup> 그러나 안타깝게도 바르텔미가 중간에 세상을 떠났고 작업이 더 이상 진행이 안 되다가 쉹커가 책임을 이어받으면서 편집을 진행시킬 수 있었다. 4권이 2005년에, 5권이 2016년에 나왔다.<sup>39)</sup> 최종 보고서의 오경 부분은 나올지 안 나올지, 나온다면 언제 나올지 아직 불분명하다.

예비 보고서는 1980년대 <기쁜소식성경> 2판이 계획될 당시에 이용이 가능했다. 그러나 개정의 위임 사항은 이 모든 본문적 난제에 대한 상세하고 노동 집약적인 검토 같은 과정 — 필요한 것이었겠지만 — 을 지시하지

37) Dominique Barthélemy, ed., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project: Pentateuch*, vol. 1 (New York: UBS, 1973, 1979); *Historical Books*, vol. 2 (New York: UBS, 1979); *Poetical Books*, vol. 3 (New York: UBS, 1979); *Prophetical Books I*, vol. 4 (New York: UBS, 1979); *Prophetical Books II*, vol. 5 (New York: UBS, 1980).

38) Dominique Barthélemy, ed., *Critique textuelle de l'Ancien Testament: Josue, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chronique, Esdras, Nehemie, Esther*, vol. 1, OBO 50:1 (Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982); *Isaie, Jeremie, Lamentations*, vol. 2, OBO 50:2 (Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986); *Ezechiel, Daniel, et les 12 Prophetes*, vol. 3, OBO 50:3 (Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992).

39) Stephen D. Ryan and Adrian Schenker, eds., *Critique textuelle de l'Ancien Testament: Psaumes*, vol. 4, OBO 50:4 (Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005); Clemens Locher, Stephen D. Ryan, and Adrian Schenker, eds., *Critique textuelle de l'Ancien Testament: Job, Proverbes, Qohelet, et Cantique de Cantiques*, vol. 5, OBO 50:5 (Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016).

않았고, 미국성서공회 번역 위원들이 그 일을 감당할 시간도 없었다. 그러나 <기쁜소식성경> 본문을 히브리어 구약 본문 프로젝트의 권고에 비추어 검토하는 일은 당시 미국성서공회 번역 분과가 꼭 하고 싶었던 일이었고, 또 그것은 미래를 위해, 또 어찌면 있을지 모르는 <기쁜소식성경> 3판을 위해, 가능한 (그리고 유익할) 프로젝트로 남아 있다. 히브리어 구약 본문 프로젝트 최종 보고서가 한 권을 제외하고 다 출간된 2016년 이후로 이것은 특히 더 그러하다.<sup>40)</sup>

## 부록: 1979년 <기쁜소식성경> 제2정경

제2차 바티칸 공의회(1962-1965년)에서 비롯된 에큐메니즘적 새 개방성의 결과로, 또 성서와 성서학과 성서 번역과 교구 내 평신도들의 성경 공부에 대한 관심이 열정적으로 갱신된 결과로, <기쁜소식성경>의 판들(신약: 1966년; 전서: 1976년)은 1960년대 말과 1970년대 전체, 1980년대에 미국 내 로마 가톨릭 교회들에서 널리 사용되게 되었다. 그렇다면 미국 로마 가톨릭교도들이 구약의 원(原)정경에 더하여 제2정경 책들을 포함한 <기쁜소식성경> 판들을 갖고 싶어 할 것임은 당연히 예측 가능한 일이었다.

세계성서공회연합회와 유럽의 성서공회들은 2차 바티칸이 격려한 새 방향들을 느끼자, 재빨리 움직여서 제2정경 책들을 포함하는 성서와 관련된 사안을 다루게 되었다. 2차 바티칸이 공식적으로 끝나기도 전인 1964년에 이미, 세계성서공회연합회의 지도자들과 세계의 다양한 교회들에서 온 대표들이 네덜란드 드리베르헨(Driebergen)에서 모여 특히 로마 가톨릭 교회들에서 쓸 수 있도록 제2정경을 포함하는 성서를 출간 및 배포할 것을 권고하는 제안을 논의했다. 드리베르헨 권고는 이랬다. “교회들이 원하고 구체적으로 요청하는 경우, 성서공회들은 흔히 외경이라고 불리는 책들을 번역하고 출간하는 일을 고려해야 할 것이다.”<sup>41)</sup> 이에 대한 논란이 없지 않았다. 개혁 전통의 유산을 가진 성서공회들이 제2정경 책들의 가치를 거의 인정하지 않았을 뿐 아니라 로마 가톨릭교도들과 함께 일하는 것에도 회의적이었기 때문이다. 1647년의 웨스트민스터 신앙 고백은 외경으로 불리는 책들이 인간의 다른 문서보다 더 권위 있지 않음을 선언했고(*nec aliter quam*

40) 이 글은 2017년 성서학회 연례 회의 중 미국성서공회 나이다성서학연구소가 조직한 세션에서 <기쁜소식성경> 50돌을 축하하기 위해 발표한 원고를 다듬은 것이다.

41) Laton E. Holmgren, “Evangelicals and the Bible Cause: A Presentation to the ABS Senior Officers Council” (Unpublished Internal ABS Document, 1970. 5. 1.), 6.

*alia humana scripta*), 이는 성서 안이건 공적 예배에서건 그 책들의 위치에 관한 개혁 전통 내에서의 모든 논쟁에 마침표를 찍는 것이었다.<sup>42)</sup>

그럼에도 불구하고, 유럽 및 다른 곳의 성서공회들의 다수는 그 시각을 공유하지 않았고, 로마 가톨릭 청중이 받아들일 수 있는 성서를 만듦으로써 그들을 섬길 수 있기를 열망했다. 그리하여 드리베르헨 권고가 승인되었다. 세계성서공회연합회의 총무인 픽(Ulrich Fick)이 1977년 언급한 바에 따르면, 앵글로색슨 성서공회들과 그들의 지원자/후원자들(특히 영국및외국성서공회[British and Foreign Bible Society]와 미국성서공회)은 제2정경 책들에 관해 개혁 전통의 입장에 크게 영향 받은 반면, 다른 성서공회들(예컨대, 루터파 국교회가 있는 나라들)은 성서의 간종파적(interconfessional) 판에 이 책들을 포함하는 데 거리낌이 없었다.

이 문제는 계속 논란이 되어 왔으나, 1968년 한 문서가 만들어지면서 중추적인 순간이 오게 되었다. 바로 세계성서공회연합회와 ‘기독교인 일치 증진을 위한 바티칸 사무국’(Vatican Secretariat for Promoting Christian Unity)이 함께 준비하고 합의한 “성서 번역에 있어 간종파적 협업을 위한 지침”(Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible)이었다. 여기서의 (제2정경 책들을 전통적인 가톨릭 순서를 따라 책들 사이사이에 포함하는 것에 반대하는 성서공회들을 달래기 위해 만들어진) 핵심적인 타협점은 “특정 성서공회가 출간하고 로마 가톨릭 당국의 임프리마투르(imprimatur)<sup>43)</sup>를 받은 성서 판들에서, 제2정경 본문들은 신약 앞에 따로 묶어서 포함한다”는 데에 합의한 것이었다.<sup>44)</sup> 이것은 세계성서공회연합회에게 분수령이었다. 세계성서공회연합회는 성서를 번역하고 출간하고 배포하는 그들의 작업에서 온전히 간종파적이고자 한 그들의 의도를 확인할 수 있었던 것이다. 이 합의가 있은 후, 전 세계적으로 수백 개의 간종파적 성서 번역 프로젝트가 진행되었다. 모두 로마 가톨릭 번역자들과 개신교 번역자들을 아울렀고, 몇몇 경우는 정교회 번역 전문가들도 포함했다. 1987년까지 총 161개의 간종파적 성서와 신약이 1968년 세계성서공회연합회-바티칸 합의의 직접적인 결과로서 출간되었고, 그 외에 전 세계적으로 이러한 프로젝트가 160건이 더 진행 중이었다.<sup>45)</sup>

42) Wilhelm H. Neuser, “The Reformed Churches and the Old Testament Apocrypha”, Paul Ellingworth, trans., Siegfried Meurer, ed., *The Apocrypha in Ecumenical Perspective* (Reading: UBS, 1991), 107.

43) [역자 주] 신앙에 관한 인쇄물에 주교가 내려 주는 출판 허가.

44) Ulrich Fick, “The Bible Societies, the Churches, and the Deuterocanonical Books”, *UBS Bulletin* 108/109 (1977), 32.

45) UBS and Vatican Secretariat for Promoting Christian Unity, “Background Paper on Revised



세계성서공회연합회 운영 위원회는 바티칸과의 이 혁신적인 합의를 1969년 에든버러 회의에서 계속 논의했다. 그들은 앵글로색슨 성서공회들과 그들의 후원자들 중에 의구심이 있음을 인지했고, 특히 세계성서공회연합회 재정 지원의 상당 부분이 이 성서공회들에서 온다는 사실에 주목했다. 그리하여 그들은 한 가지 결정을 내렸는데, 제2정경 부분을 포함하는 성서를 번역하고 출간하는 데 드는 비용을 간종파적 성서를 요청하는 교회들이 지불할 것을 요구하는 결정(이후 ‘에든버러 방식’[Edinburgh Formula]으로 알려졌다)이었다.<sup>46)</sup> 이것 역시 논란이 있는 타협이었다. 로마 가톨릭 교도들은 좋아하지 않았다. 그들이 단연코 요청을 가장 많이 하는 사람들이었기 때문이다. 그러나 이 결정으로 인해, 제2정경을 포함하는 성서들에 반대하는 후원자들에 대해 염려하던 성서공회들이 그들의 후원자들에게 할 수 있는 말이 생기게 되었다. 즉, 후원자들의 기금이 제2정경을 포함하는 성서들을 제작하는 일에 전혀 쓰이지 않는다고 말할 수 있게 된 것이다.<sup>47)</sup> 얼마 뒤 1972년 에티오피아의 아디스 아바바(Addis Ababa)에서 열린 회의에서, 세계성서공회연합회 실행위원회는 정교회 당국의 요청과 지원이 있을 때 정교회 정경들을 따르는 성서 번역 프로젝트들에 착수할 것을 승인했다.<sup>48)</sup>

세계성서공회연합회와 세계 가톨릭 성서 사도직 연합(World Catholic Federation for the Biblical Apostolate)의 대표들이 정기적으로 모이는 연석 회의인 성서 프로젝트 협의회(Bible Projects Consultation)가 있다. 세계성서공회연합회의 총서기인 픽은 이 협의회에 제출하는 1977년 보고서에서 제2정경과 관련된 문제에 관한 세계성서공회연합회의 현 입장을 다음과 같이 요약했다.

성서공회들은 그들이 그들의 작업을 시작한 원칙을 여전히 따르고 있다. 성서공회들은 교회가 아니기에, 성서에 관한 교리적 의견을 수립하기를 원치 않는다. 성서공회들은 그 자신의 영역에서, 이 교회들이 원하고 필요로 하는 성서로써, 교회들을 섬긴다. ... 요컨대, 성서의 정경을 규정하는 것은 성서공회들이 아니라 교회들이 분명하다. 전자의 태도

---

‘Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible’”, Presented Nov. 16, 1987, to the press and participants in the signing of the revised document (Stuttgart: UBS, 1988), 1-14.

46) Ulrick Fick, “The Bible Societies”, 33.

47) John Fea, *The Bible Cause: A History of the American Bible Society* (New York: Oxford University Press, 2016), 284.

48) Ulrick Fick, “The Bible Societies”, 34.

는 과거에도 오늘날도 실용적이다. 교리적이지 않다.<sup>49)</sup>

“협업을 위한 지침”은 홍콩에서 열린 1978년 세계성서공회연합회 실행 위원회에서 다시 한번 확인되었고, 그 이후로 제2정경 책들을 전통적인 가톨릭 방식을 따라 책들 사이에 포함하는 로마 가톨릭판들을 향한 문이 열리게 되었다. 각 나라의 성서공회야말로 자기 지역에 있는 교회들이 어떤 성서를 필요로 하는지 가장 잘 알고 가장 잘 섬길 수 있다고 여겨지기 시작했기 때문이었다.<sup>50)</sup>

미국성서공회가 세계성서공회연합회와 바티칸 사이에서 합의된 입장과 같은 입장을 갖게 되기까지는 시간이 좀 더 걸렸다. 이는 제2정경 책들 및 로마 가톨릭교도들과의 협력에 대해 회의적인 미국성서공회의 일부 이사와들과 지원자들이 이를 꺼려했기 때문이었다. 그러나 변화가 일어났는데, 미국성서공회가 간종파적 성서 번역 작업에 개방적이 되도록 이끈 핵심 요소는 미국성서공회의 총무인 홈그렌(Laton Holmgren)이 1970년 5월 미국성서공회 총이사회에서 발표한 연설이었다. 이 연설에서 홈그렌은 로마 가톨릭과의 협력이 성서공회 운동이 역사적으로 지켜 온 원칙과 가치에 전적으로 일치함을 결정적으로 보여 주었다. 홈그렌은 모든 교회들 — 복음주의, 개신교, 가톨릭 — 이 모든 곳의 사람들로 하여금 하나님의 말씀을 들을 수 있게 하고자 애쓴다는 점과 성서공회 운동의 임무가 처음부터 초교파적이었으며(“전 세계 모든 교회를 섬기는 것”) 교파 및 교리적 차이에 대해 불편부당했다는 점을 지적했다.<sup>51)</sup>

미국성서공회는 1974년 <기쁜소식성경>의 간종파적 판들을 위하여 제2정경 책들을 번역하는 데 승인하는 결정을 내렸다. <기쁜소식성경> 구약을 번역했던 이들로부터 번역 위원회가 조직되었고, 작업은 <기쁜소식성경> 구/신약판이 1976년에 출간된 직후 시작되었다. 제2정경/외경 책들의 번역자들은 피콕(Heber F. Peacock, 책임 번역자), 블러드(Roger A. Bullard), 뉴먼(Barclay M. Newman)을 포함했다.<sup>52)</sup> 번역 팀은 빠른 속도로 작업을 진행했고, 세심한 검토 과정이 있는 후 제2정경/외경 책들을 위한 <기쁜소식성경> 본문을 출간할 준비가 1979년에 끝났다. 임프리마투르가 확보되었는데, 1979년판은 코네티컷 하트퍼드의 휠런 대주교(the Most Rev. John F. Whealon)가, (제2정경/외경을 포함한) <기쁜소식성경> 1992년 개정판은 메

49) Ibid., 35.

50) Ibid., 36.

51) Laton E. Holmgren, “Evangelicals and the Bible Cause”, 6.

52) Harry M. Orlinsky and Robert G. Bratcher, *History of Bible Translation*, 202.

릴랜드 볼티모어의 킬러 대주교(the Most Rev. William H. Keeler)가 세심하게 검토한 결과였다. 둘 모두 미국 전역의 로마 가톨릭 교구들에서 <기쁜소식성경>이 긍정적으로 받아들여지고 널리 사용되는 데에 중요한 역할을 했다.<sup>53)</sup> 가톨릭이 <기쁜소식성경>에 큰 관심을 가졌음을 알려 주는 또 다른 초기의 표지는, 1969년 보스턴의 쿠싱 추기경(Richard Cardinal Cushing)이 <기쁜소식성경> 신약 2판에 임프리마투르를 허락하면서 본문에서 단 한 곳도 조정을 요청하지 않은 사실이다.<sup>54)</sup>

세계성서공회연합회의 ‘기독교인 일치 증진을 위한 바티칸 사무국’이 다 다른 합의의 조건에 따라, 제2정경/외경 책들은 <기쁜소식성경> 속 구약과 신약 사이에 두 그룹으로 나뉘어 배치되었다. 첫 부분은 트리엔트 공의회(1545-1563년)가 정경으로 인정한 제2정경 책들로 구성되어 있다. 또한, 지침들이 요구했듯, 그리스어 에스더기(에스테르기) 본문 전체도 이곳에 번역되었고, 에스더기의 히브리어 본문에 없는 6개의 추가 본문도 A장에서 F장까지 이름이 붙여져서 본래 자리에 삽입되었다. 두 번째 그룹은 ‘몇몇 추가적인 책들’(Some Additional Books)이라는 표제가 붙었고, 에스드라1서, 에스드라2서, 므낫세의 기도를 포함했다.

#### <주제어>(Keywords)

개정, 성서 번역, 미국성서공회, 기쁜소식성경.

revision, Bible translation, American Bible Society, Good News Bible.

(투고 일자: 2020년 1월 31일, 심사 일자: 2020년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 20일)

---

53) John Fea, *The Bible Cause*, 283.

54) Harry M. Orlinsky and Robert G. Bratcher, *History of Bible Translation*, 198.

<참고문헌>(References)

- Aland, Kurt, et al., eds., *The Greek New Testament*, New York: American Bible Society, 1966.
- Aland, Kurt, et al., eds., *The Greek New Testament*, 2nd ed., London: United Bible Societies, 1968.
- Aland, Kurt, et al., eds., *The Greek New Testament*, 3rd ed., Stuttgart: United Bible Societies, 1975.
- Barthélemy, Dominique, ed., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project: Pentateuch*, vol. 1, New York: UBS, 1973, 1979.
- Barthélemy, Dominique, ed., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project: Historical Books*, vol. 2, New York: UBS, 1979.
- Barthélemy, Dominique, ed., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project: Poetical Books*, vol. 3, New York: UBS, 1979.
- Barthélemy, Dominique, ed., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project: Prophetical Books I*, vol. 4, New York: UBS, 1979.
- Barthélemy, Dominique, ed., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project: Prophetical Books II*, vol. 5, New York: UBS, 1980.
- Barthélemy, Dominique, ed., *Critique textuelle de l'Ancien Testament (= CTAT): Josue, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chronique, Esdras, Nehemie, Esther*, vol. 1, OBO 50:1, Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.
- Barthélemy, Dominique, ed., *CTAT: Isaie, Jeremie, Lamentations*, vol. 2, OBO 50:2, Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.
- Barthélemy, Dominique, ed., *CTAT: Ezechiel, Daniel, et les 12 Prophetes*, vol. 3, OBO 50:3, Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.
- Barthélemy, Dominique, ed., *Studies in the Text of the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Old Testament Text Project*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2012. [CTAT 1, 2, 3권의 서문들의 영어 번역.]
- Copperud, Roy H., *American Usage and Style*, New York: Van Nostrand Reinhold, 1980.
- Dobson, James, "Don't Give In to Feminist Pressure to Re-write the Scriptures", *World* 12:7 (1997), 1.

- Fea, John, *The Bible Cause: A History of the American Bible Society*, New York: Oxford University Press, 2016.
- Fick, Ulrich, “The Bible Societies, the Churches, and the Deuterocanonical Books”, *UBS Bulletin* 108/109 (1977), 28-36.
- Holmgren, Laton E., “Evangelicals and the Bible Cause: A Presentation to the ABS Senior Officers Council” (Unpublished Internal ABS Document, 1970.5.1.), 1-7.
- International Bible Society, “Top-selling Bible to Be Issued in Gender-Accurate Version”, *IBS Web-Bulletin* (2002. 1. 28.), 1-2.
- LeBlanc, Doug, “Hands Off My NIV”, *Christianity Today* 41:7 (1997), 52-53, 55.
- Locher, Clemens, Ryan, Stephen D., and Schenker, Adrian, eds., *CTAT: Job, Proverbs, Qohelet, et Cantique de Cantiques*, vol. 5, OBO 50:5, Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016.
- May, H. G., “Good News for All People Everywhere”, *Interpretation* 32:2 (1978), 187-190.
- Neuser, Wilhelm H., “The Reformed Churches and the Old Testament Apocrypha”, Paul Ellingworth, trans., Siegfried Meurer, ed., *The Apocrypha in Ecumenical Perspective*, Reading: UBS, 1991, 88-115.
- Olasky, Susan, “Bailing Out of the Stealth Bible”, *World* 12:10 (1997), 1-7.
- Orlinsky, Harry M., and Bratcher, Robert G., *A History of Bible Translation and the North American Contribution*, Atlanta: Scholars Press, 1991.
- Rüger, H. P., “The Hebrew Old Testament Text Project of the United Bible Societies”, *UBS Bulletin* 108/109 (1977), 16-19.
- Ryan, Stephen D., and Schenker, Adrian, eds., *CTAT: Psaumes*, vol. 4, OBO 50:4, Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005.
- UBS and Vatican Secretariat for Promoting Christian Unity, “Background Paper on Revised ‘Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible’”, Presented Nov. 16, 1987, to the press and participants in the signing of the revised document, Stuttgart: UBS, 1988.

<약자>

ABS	American Bible Society, 미국성서공회
CTAT	<i>Critique textuelle de l'Ancien Testament</i>
GNB	Good News Bible, <기쁜소식성경>
GNB <sup>2</sup>	Good News Bible, 2nd ed., <기쁜소식성경> 2판
IBS	International Bible Society, 국제성서공회
NAB <sup>2</sup>	New American Bible, 2nd ed., <새미국성경> 2판
NJB	The New Jerusalem Bible, <새 예루살렘성경>
NJPS	The New Jewish Publication Society Translation (Tanakh), <새유 대교출판협회번역>(타낙)
NLT	The New Living Translation, <새생명번역>
NRSV	New Revised Standard Version, <새개정표준역>
REB	The Revised English Bible, <개정영어성경>
RSV	Revised Standard Version, <개정표준역>
TNIV	Today's New International Version, <오늘의새국제역>
UBS	United Bible Societies, 세계성서공회연합회

<초록>

## <기쁜소식성경>(Good News Bible)의 1992년 개정과 그 배경

이 글은 1970년대와 1980년대에 성서 출판사들이 그들의 번역을 개정하는 일을 시작할 수밖에 없게 된 보다 폭넓은 배경을 살핀다. 구어체 영어에서 일어난 신속한 변화로 주요 성경 번역들의 남성 위주의 영어는 독자들에게 구식으로 느껴지고 있었다. <기쁜소식성경> 신약은 1966년에 처음 출간되었고 구약은 1976년에 출간되었다. 그러나 이미 1980년대 중반에 미국 성서공회는 개정을 고려하고 있었다. 개정은 전면적이지자 협업을 통한 과정이었고, 영어를 사용하는 모든 성서공회가 참여하였다. 6,000개 이상의 개정이 제안되고 검토되었는데, 이 중 약 2,500개가 합의에 이르렀다. 대다수는 성 배타적 언어와 관련되었고, 소수는 주석에 관한 것이었다. 세계성서공회연합회의 히브리어 구약 본문 프로젝트가 거의 6,000개에 이르는 본문적 난제에 관해 권고한 내용이 1979년까지 예비적 형태로 출간되었지만, <기쁜소식성경>의 개정 과정에는 그 자료가 포함되지 못했다. 부록은 제2정경 책들을 1979년에 추가한 것에 관해 논의한다.

<서평>

## 『다시보기: 이스라엘의 포로와 회복』

(개리 N. 크노퍼스 외, 이윤경 역, 서울: 기독교문서선교회, 2019)

김지훈\*

### 1. 서론

크노퍼스(Gary N. Knoppers)와 그레브(Lester L. Grabbe), 풀턴(Deirdre N. Fulton)이 편집한 『다시보기: 이스라엘의 포로와 회복』(*Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*)은 2006년 미국성서학회의 <역대기-에스라-느헤미야 아크로이드(Peter R. Ackroyd) 기념 분과>와 <페르시아 시대의 문학과 역사 분과>에서 발표된 논문들과 몇 개의 논문을 추가하여 출판된 책이다. 개인적으로 박사 학위 논문을 초기 아케메니드(Early Achaemenid) 당시 제사장과 레위인의 관계를 정치와 경제를 중심으로 준비하는 가운데, 카터(Charles E. Carter)의 <페르시아 시대 예후드의 출현>(*The Emergence of Yehud in the persian period*, 1999)<sup>1)</sup>과 리프쉬츠(Oded Lipschits)의 <예루살렘의 흥망성쇠>(*The Fall and Rise of Jerusalem*, 2005)<sup>2)</sup>는 학위 논문 작성에 많은 도움을 주었다.<sup>3)</sup> 이와 함께 이번에 이윤경이 번역한 이 책은 11명의 구

\* 한신대학교에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 한신대학교 강사. [haarez@hanmail.net](mailto:haarez@hanmail.net).

1) Charles E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, JSOTSup 294 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

2) Oded Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005).

3) 김지훈, “초기 아케메니드 예후드 지방의 정치, 경제의 빛에서 바라본 에스겔 40-48장에 나타난 제사장과 레위인의 관계 연구”, 박사학위논문 (한신대학교, 2018); 강후구, “서평: *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule* (Oded Lipschits, Winona Lake:



약학자가 총 12편의 논문을 제출하였다. 이 책의 12편의 논문 가운데 6명의 학자가 저술한 책과 논문을 박사 학위 논문에 인용하였고 학위 논문에는 인용되지는 않았지만 크라츠(Reinhard Kratz)와 리스타우(Kenneth A. Ristau)는 초기 아케메니드 역사를 재구성하면서 관련 자료를 함께 읽었으므로 11명 가운데 8명의 학자의 논문을 만난 셈이다.

이스라엘이 유다 말기와 바벨론 포로 시기 그리고 초기 아케메니드로 이어지면서 이 시기의 역사에 대한 연속성 연구가 지속되고 있지만 이에 대한 자료는 제한적이다. 그런 가운데 크노퍼스가 편집한 이 책은 출판된 지가 10년이 훌쩍 넘었지만, 아크로이드 이후 포로기와 제2성전과 관련된 연구가 확대되면서 이와 관련된 여러 함의점들을 정리할 수 있는 중요한 책이라고 생각된다.

## 2. 내용 요약

### 2.1. 제1장: 에스라 9-10장의 ‘이방 여인’의 정체성 연구

에스라 9-10장의 통혼에 대한 위기에 대해서 베킹(Bob Becking)은 텍스트 내적 동기와 텍스트 외적 동기로 나누어서 접근한다. 통혼에 대한 부정적인 평가에 대해서 베킹은 출애굽기 34장과 신명기 7장을 통해 경고를 위반하는 규정에 대해서 논하면서 신명기적 금령은 남녀 모두를 포함하지만 에스라서에서는 이방 여인에게만 적용되는 것에 주목한다(60쪽). 베킹은 에스라 9장을 접근하는 방식에서 있어서 세 가지 문제점을 지적한다. 첫째, 에스라 9:1에 언급된 ‘여덟 민족’의 정체성. 둘째, ‘다른’ 여인을 나타내는 에스라 10장에서 몇 차례 언급된 형용사 *nokri*(이상한, 이방의)의 의미론. 셋째, 다른 인종들이 페르시아 예후드에 실제로 존재했는지 여부에 대한 질문.

가장 먼저 베킹은 페르시아 시대의 혼혈 인종의 징후들에 대해서 에스라 2장과 느헤미야 7장의 목록에 나타나는 인명은 당시 모든 사람들의 이름이 아닌 소수의 이름을 언급하고 있으므로 결론을 도출하기 어렵다고 말한다(63-65쪽). 또한 트랜스 요르단 지역 텔 알-마자르에서 발견된 텔 알-마자르 도편 VII(Tell al-Mazar Ostracon VII)에 대한 휘브너(U. Hübner)의 주장에 대해서는 “다양한 인종을 보여주는 것처럼 보여주지만 당시의 군인이나 페

---

Eisenbrauns, 2005”, 「성경원문연구」 43 (2018), 326-336.

르시아 관료를 의미할 수 있으므로 이와 같은 결론은 성급하다”고 밝힌다(66-67쪽). 노예 매매를 언급하고 있는 사마리아 파피루스는 37개의 인명이 등장하는데 이것은 2007년 마간(Y. Magan)의 논문에 의해서 반박되었다(68쪽). 고대 마케다(Maqqēdāh)의 아람어 아카이브에서 1,000여개의 명문을 포함하고 있으며 명문의 가장 많은 부분은 지적도를 포함한다. 베킹은, 종교적 배경이 다양하다고 해서 다인종이나 다신교 인구가 존재했다는 증거를 삼기가 어렵듯이, 마케다 아카이브는 전체적인 지적도이며 이를 통해 다양한 집단의 공존을 보여 주고 있다고 보았다(71쪽).

베킹은 고고학과 금석학을 통해 그리심과 사마리아, 마케다와 라기스의 야웨 성소를 보여 주면서 신전마다 다양한 야웨주의가 나타나고 있었음을 밝히고 있다(72쪽). 이것은 에스라 9장의 통혼이 단지 이방 여인에 대한 금지가 아니라 예후드 지역 내의 내부 집단을 의미할 수도 있다고 보았다. 또한 예후드 집단 가운데 나타나는 위협은 그 사회 안에서 희생할 수 있는 기제로 사용될 수 있으며 이것은 실제 야웨주의(Yahwism)에 대한 내부 논쟁을 반영한 것일 수도 있다고 보았다(74쪽).

## 2.2. 제2장: 참회의 시대인 페르시아 시대: 다니엘 9:1-27의 ‘주석적 논리’

버그스마(John S. Bergsma)의 논문은 성서에 대한 수용된(received) 텍스트와 인지된(perceived) 텍스트 사이의 차이점에 대해서 설명한다. 다니엘 9장은 예레미야의 70년의 예언의 의미를 예루살렘의 황폐의 종결로 이해한다. 그러나 버그스마는 이 본문을 수용된 텍스트와 인지된 텍스트의 사이의 차이점으로 접근하면서 세 가지로 설명하고 있다. 첫째, 다니엘은 예레미야가 70년을 의미했다고 이해한다. 이 점은 히브리어 ‘이해하였다, 인지하였다’라는 뜻을 가진 빈(יָבִין)이 ‘내가 조사하였다, 내가 이해하고자 한다’라는 의미로 사용될 수 있는지에 대한 반박이다. 버그스마는 다니엘 9장을 통해 다니엘은 예레미야 70년의 끝 무렵에 있으며 예언 성취를 위해 기도하지만 예언이 성취되지 않았다고 보았다(85-86쪽). 둘째, 다니엘의 기도는 주석적 통찰력이 아니라 참회 기도이다(86-87쪽). 셋째, 가브리엘은 예레미야의 신탁을 해석하지 않으며 오히려 70년이 끝난 것으로 보았다(87-88쪽).

버그스마는 페르시아 시대에 대한 다니엘의 신학적 관점에 대해서 세 가지로 정리한다: 첫째, 다니엘 9장은 고레스 치하에서 시작한 시온으로의 귀환은 회복 예언의 성취를 위한 출발점에 불과하다. 둘째, 다니엘 9장의 관점에서 볼 때, 페르시아 시대는 이스라엘 백성의 구원사에서 참회의 시기

이다. 셋째, 이 시기가 참회의 시기이기도 하지만 다니엘 저자가 부여한 이 시기의 부정적 특징에 대해서 간과해서는 안 된다(97-98쪽).

### 2.3. 제3장: 사라진 ‘아론의 아들들’의 미스터리

제사장은 아론계 제사장, 사독계 제사장 그리고 레위계 제사장으로 구분된다. 그러나 구약성서는 제사장과 관련된 역사에 대해서 일정한 정보나 연속성을 보여주지 않는다. 말 그대로 내러티브가 일관되지 못하며 성서를 통해 이들의 역사를 재구성하거나 추론하는 것은 불합리한 것처럼 보인다. 특별히 요시야 개혁 이전까지 제사장은 사독계 제사장이 차지하고 있었다. 그러나 요시야 개혁을 통해 레위계 제사장이 정리되고 아론계 제사장이 등용되는 것처럼 보였다. 포로기를 거쳐 초기 아케메니드 당시 제사장은 사독계 제사장이 권력을 장악하고 있었다. 아론계 제사장은 출애굽기와 레위기, 민수기에 주로 나온다. 출애굽기 32장의 금송아지 사건을 비롯하여 여호수아 24:33에는 엘르아살의 죽음과 매장에 대한 이야기가 나타난다. 사사기에 나타나는 베냐민 지파와의 전쟁에서는 ‘아론의 아들 엘르아살의 아들 비느하스’(삿 20:27-28)에 의해 법궤가 보호되었다.

블렌킨소프(John Blenkinsopp)는 포로기 이후 제사장 역사에 관하여 케네트(Robert H. Kennett)와 노스(Francis S. North)의 논문을 비교한다. 케네트는 아론과 그의 아들 엘르아살, 손자 비느하스에 대한 제사장직 계승에 대한 역사를 신명기 10:6-9; 민수기 33:38-39; 출애굽기 32장과 여호수아 24:33; 사사기 20-21장을 통해 정리한다. 케네트는 사사기 18:30을 토대로 아론-엘르아살-비느하스를 벤엘 제사장으로 모세-게르솜-요나단을 단 제사장과 연결하여 해석한다. 특별히 출애굽기 32장에서 아론이 처벌받지 않은 이유를 열왕기상 12:26-33에서 여로보암이 단과 벤엘에 제의를 설치한 것과 비교하면서 출애굽기 32장의 내러티브는 아론을 벤엘의 제사장직의 시조로 기념하기 위한 것과 연결되어 있다고 보았다. 이것은 역대상 5:27-41에서 대제사장직의 족보가 사독 제사장에서부터 여호사닥까지 연결하려는 의도와 그 입장을 같이하는 것이다. 특별히 제2성전 이후 에스라를 아론의 후손(스 7:1-5)으로 소개하는 것에 대해서 에스라를 스라야의 아들로 언급하려는 의도를 지적하고 느헤미야 이후 제사장과 관련된 언급이 민수기 18:25-32의 아론계 제사장직과 연결되어 있음을 주장한다. 마지막으로 케네트는 아론 가문을 ‘포로 후기 말의 창작’으로 결론 내린다. 케네트는 여로보암이 단과 벤엘에서 제의를 드리는 것은 아론이 벤엘의 제사장직

의 시작임을 드러내는 것이라고 보았다(110쪽). 벤엘과 관련하여 케네트는 포로민들이 돌아와 제2성전을 재건하였다는 주장을 반박하고 여호사닥의 아들 여호수아는 사독계가 아니라 오히려 아론계라고 주장한다(112쪽). 가장 쟁점이 되는 ‘여호사닥의 아들 여호수아’에 대해서 노스는 케네트의 주장과는 달리 사독계였음을 밝힌다. 이것은 스가랴 7:1-3과 여호수아 19:51; 21:1에서 아론의 큰 아들인 엘르아살을 실로와 연결하는 것과 또한 포로기 이후부터 제2성전이 재건되는 사이, 미스바가 예루살렘을 대신하는 거점 지역이 되면서 미스바와 인접한 벤엘이 성소의 자리를 차지하고 아론계 제사장들이 예루살렘에서 활동하는 제사장들을 대신한 것으로 보았다(114쪽). 노스는 칠십인역과 시리아어 판본 그리고 탈군을 가지고 벤엘과 합성된 이름에 대한 주장이나 벤엘을 벤엘의 사람들로 읽으려는 시도를 거부한다.

케네트의 주장은 포로기 이후와 초기 아케메니드 사이의 공백기 동안 제사장과 관련된 정치권력에 대한 공백기를 최소화할 수 있다고 보는 것이다. 결국 케네트는 아론계를 대표하는 여호수아가 대제사장이 되었고 사독계열은 레위-아론계 족보 체계에 흡수되었다고 본다(116쪽).

#### 2.4. 제4장: 이스라엘의 포로와 회복으로부터 포로와 재건까지

에스케나지(Tamara Cohn Eskenazi)는 아크로이드 이후 25년 동안 (1981-2006) SBL에서 포로 후기와 관련하여 얼마나 논의가 이루어졌는지를 조사하였다. 1981년에는 단 두 개에 그쳤던 논문이 1986년에는 윌슨(Robert R. Wilson)과 오브리언(Julia M. O'Brien) 그리고 에스케나지, 야팻(Sara Japhet), 클라인(Ralph W. Klein)과 윌리엄슨(H. G. M. Williamson)의 논문으로 증가되었고 2006년에는 이와 관련하여 분과가 증가한 것과 관련하여 고고학, 성서 본문 세밀하게 분석하기, ‘회복’ 시기 연구 자료, 협동 연구 그리고 토라에 대해서 구체적으로 논의한다(123-134쪽). 고고학에서는 포로로 잡혀간 사람들과는 달리 남아 있었던 사람들에 대한 긴장감은 구체적으로 베냐민 지역 거주자와의 긴장일 수 있다고 보았다. ‘성서 본문 세밀하게 분석하기’에서 더건(Michael W. Duggan)은 느헤미야 8-10장을 재평가하고 있으며 라이트(Jacob L. Wright)는 ‘에스라-느헤미야가 등장하게 된 과정과 성서의 다른 책들이 어떻게 나타나게 되었는지’에 대해서 재평가하였다. ‘회복’ 시기 연구 자료는 아크로이드가 제안하였듯이 이 시대에 대한 성서 본문과 고고학 그리고 그리스, 페르시아, 바벨론, 이집트 자료를 활용하는 것이다. 협동 연구에 대한 것은 2000년 SBL의 페르시아와 토라에 대한

승인 연구 결과를 묶은 <페르시아와 토라><sup>4)</sup>와 이후 리프쉬츠와 외밍(Manfred Oeming) 그리고 알베르츠(Rainer Albertz)를 중심으로 유다의 문학과 역사에서 나타난 다른 측면을 연구하고자 했던 결과물의 반영인 <신바벨론 시대의 유다와 유다 사람들><sup>5)</sup>, <기원전 4세기의 유다와 유다 사람들><sup>6)</sup>로 출간되었다(128-129쪽). 토라와 관련한 쟁점 사항은 ‘기원전 5세기를 오경의 정점으로 볼 것인지 아니면 그 구성의 시작점으로 볼 것인지’에 대한 것이다(130쪽). 특별히 에스케나지는 브레트(Mark Brett)의 <창세기: 정체성의 생산과 정치학><sup>7)</sup>에서 창세기를 민족성의 문제를 통해 해석하려는 점에 주목한다. 이것은 오경과 에스라-느헤미야에 대한 머쿠이스트(Jon Berquist), 스카(John Ska), 호글룬드(Kenneth Hoglund), 스미스(Daniel Smith)의 해석과 비교하여 당시와 관련된 성서 내용을 저항의 문화로 해석하려는 점과 연결되어 있다(132-133쪽). 마지막으로 에스케나지는 문화인류학과 사회학 그리고 민족성과 정체성의 문제와 같은 사회과학적 방법론의 사용을 강조한다.

## 2.5. 제5장: 예수아의 ‘대제사장’ 계보? 느헤미야 12:10-11 재평가

폴턴은 느헤미야 12:10-11이 대제사장 승계 목록이 아니라 제사장 계보임을 논증한다(143쪽). 느헤미야 12:10-11에 등장하는 ‘예수아-요야김-엘리아십-요야다-요나단-얏두아’에 대해서 크로스(F. M. Cross)와 코흐(K. Koch)를 통해 자신의 논증을 이어간다. 크로스는 할아버지의 이름을 가지고 자녀의 이름을 짓는 현상으로 인하여 이러한 목록에서 이름이 빠질 수 있다고 보고 느헤미야 12:10-11의 제사장의 긴 입기는 그 자체로 텍스트의 손실의 증거라고 보았다(146쪽). 코흐는 제사장 칭호의 부재에 대해서 원래 형태는 대제사장 호칭을 포함하고 있었으나 후대 편집자는 호칭을 숨긴 것으로 해석한다(147쪽). 반대로 윌리암슨은 이 구절의 목록을 완벽한 것으로 이해한다. 블렌킨소프는 이 구절이 대제사장 계승을 대변한다고 보았다. 밴더캠(J. C. Vanderkam)은 요나단을 요하난으로 이해한다. 이러한 해석은 요세푸스의 고대사에 바탕을 두고 있다. 또한 폴턴은 열왕기상하의 연대기

4) James W. Watts, ed., *Persia and Torah: the theory of imperial authorization of the Pentateuch*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2001.

5) Oded Lipschits and Joseph Blenkinsopp, eds., *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003).

6) Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz, eds., *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007).

7) Mark Brett, *Genesis: Procreation and the Politics of Identity*, New York: Routledge, 2000.

를 통해 여섯 명의 유다 왕 통치 기간과 느헤미야 12:10-11의 목록을 비교한다.

폴턴은 느헤미야 11-12장의 큰 틀을 통해 족보 목록을 분석한다. 느헤미야 12:12-16은 요야김 시대의 제사장과 레위인의 목록인데 느헤미야 12:1-9은 12:12-16과 일치하며 12:10-11은 12:22과 매우 유사함을 지적한다(154쪽). 특별히 예수아의 이름이 12:1-10에서 4회 언급되고 있는데 이 이름은 본문 내에서 매우 모호하게 나타나고 있다고 보았다. 또한 예수아가 에스라나 느헤미야에서는 결코 대제사장으로 언급되지 않지만 학개와 스가랴에서는 무려 8회나 대제사장으로 언급되고 있음을 비교한다. 폴턴은 이러한 예수아의 비교를 위해 에스라 7:1-5의 목록을 비교한다(156-157쪽). 폴턴은 이러한 비교를 통해 느헤미야 12:10-11의 목록은 단선형 족보 가운데 구조적, 구성적으로 예수아의 중요성이 드러난다고 보았다(157쪽).

마지막으로 폴턴은 역대상 5:27-41의 목록을 비교한다. 폴턴은 이 목록과 에스라 7:1-5에서 제사장 계보는 아론과 연결되어 있지만 느헤미야의 경우에는 아론이 2회(느 10:39; 12:47)밖에 없는 것에 주목한다. 폴턴은 느헤미야 12:10-11에서는 아론이나 사독에 대한 언급이 없고 포로기 이전 보다는 이후의 사건을 다루고 있다고 보았다(160쪽). 결국 역대상 5:27-41은 포로 후기 유다 상황에 대한 제사장 계열을 합법화하며 이 족보는 고향 제사장 가문에 집중하면서도 다른 제사장 계열의 존재를 부인하지 않는다고 보았다(161쪽). 결론적으로 폴턴은 느헤미야 12:10-11은 성전 재건과 귀환자의 세대와 연결되어 있다고 보았다(162쪽).

## 2.6. 제6장: “그들은 시온에 기쁨으로 오리라” 아니면 그들은 왔는가? 초기 페르시아 예후드 정착

그래브(Lester L. Grabbe)는 “바벨론에서 예후드로 온 유대인의 귀환의 배경과 연대”에 대하여 다시 질문한다. 그래브는 포로 후기와 초기 페르시아의 연결점을 통해 인구 팽창의 증거가 부족하며 보통 당시의 역사적 배경을 담고 있다고 생각하는 에스라 1-6장의 개연성에 대해서 의심한다. 또한 다리오라는 이름이 페르시아 역사 가운데 세 명이나 등장하고 있는 것에 대해서 의구심을 가진다(170쪽).

그래브는 초기 페르시아의 정착 연대에 대해서 고레스 칙령과 스가랴 1-8장의 연대, 세스바살 전승과 세펠라와 네게브 그리고 느헤미야 비망록과 세대로 나누어서 논의한다. 특별히 그래브는 초기 페르시아 예후드 당

시의 상황을 엿볼 수 있는 인물인 세스바살, 스룹바벨 그리고 에스라와 느헤미야에 대해서 논의하면서 이들이 전혀 앞의 세대와는 서로 연관되지 않고 있음을 주장한다(177-180쪽).

## 2.7. 제7장: 예루살렘은 페르시아 요새였는가?

그래브는 ‘예루살렘은 페르시아 요새였는가?’라는 이 주제를 통해 예후드와 관련된 페르시아 정책에 대해서 질문한다. 페르시아 정책은 크세노폰의 <고레스의 교육>(Cyropaedia)이나 <오이코노미코스>(Oeconomicus)를 통해 접근하는 방식이 주류를 이루었다. 그러나 그래브는 이러한 자료 활용에 대한 진정성을 제기하면서 기존의 튜플린(Christopher Tuplin)의 논증 방식에 대해서 의문을 제기한다(184-187쪽). 그래브는 페르시아 정책에 대해서 에스라서와 느헤미야서를 검토하면서 에스라 1-6장의 성전 재건과 에스라 7장의 아닥사스다 서신의 내용도 ‘일어난 일이었음에 틀림없다’고 주장한다(189쪽). 또한 느헤미야서를 통해 예루살렘 수비대에 대해서도 면밀하게 검토한다.

그래브는 이러한 성서 본문의 검토를 통해 예루살렘 성채에 대한 어떤 고고학적 증거도 발견된 것은 없다고 주장한다(191쪽). 특별히 느헤미야 7:2의 ‘영문(בִּירָה)의 관원’의 논의에 대해서 집중한다. 영문에 대해서 ‘단순하게 요새화된 도성, 지방의 수도, 벽이 있는 성전’으로 해석되며 역대상 29:1, 19에서 ‘성전’으로 해석되는데 이를 통해 예루살렘에 페르시아 수비대가 있었다는 주장의 실효성에 대해서는 의문을 제기한다(193-194쪽).

## 2.8. 제8장: 아케메니드 페니키아의 행정: 관리된 자치의 사례

지굴로프(Vadim S. Jigoulov)는 아케메니드 역사 가운데 페니키아와 관련된 자료를 소개한다. 통상적으로 페니키아는 자주 염색을 생산하는 지역인 두로와 유리 생산을 주로 맡고 있었던 시돈으로 구분하여 접근하였다. 초기 아케메니드 당시 다리오 초기까지는 행정 정책이 미비하였으나 다리오 중기부터 시작하여 말기까지 제국을 20개의 총독 관구(satrapy)로 나누고 제국의 행정을 정비하면서 페니키아 지역 역시 이러한 정책의 연장선에서 다스려왔다는 것이 지금까지 학계의 일반적인 견해였다. 그러나 지굴로프는 이러한 입장에 대해서 의문을 제기하는데 그는 자신의 방법론으로 금석학 자료를 제시하면서 반박한다(204-208쪽). 루남(LÚ.NAM)이라는 지굴로

프의 칭호는 지방 총독을 포기하지만 총독의 책임과 관구의 일에 그가 개입하는 정도에 대해서 알려진 바가 없으며, 이러한 칭호가 페니키아에서 자주 사용되었는지에 대한 다른 문서의 언급이 없다는 점을 부각시킨다. 또한 이란에서 발견된 건축학적 요소는 이 지역에 관리가 주둔한 것이 아니라 오히려 혼합주의 사례의 일부라고 반박한다. 오히려 지굴로프는 ‘관리된 자치’(managed autonomy)라는 표현을 통해 페니키아의 행정 정책을 네 가지로 정리한다(210쪽). 첫째, 페니키아는 토착 문화의 특수성을 유지할 수 있었다. 둘째, 페니키아의 독립적인 생산은 페르시아 당국의 자율적인 운영을 인정하는 것이다. 셋째, 페니키아에서 발행된 동전 무게가 일정하지 않는 것은 통화 교환이 탈중앙화적인 특징과 제국의 행정 정책에 대한 부재를 증명하는 것이다. 넷째, 페니키아의 금석학적 증거는 어디에서도 페르시아의 제국 관리의 존재나 행위를 보여 주지 않는다. 지굴로프는 페니키아의 행정 정책을 통해 페르시아 제국의 다른 지역에 대한 행정 정책에 대해서 분석할 수 있는 좋은 자료가 된다고 보았다.

## 2.9. 제9장: 역사와 사상의 관계: 피터 아크로이드의 『이스라엘의 포로와 회복』의 부제 고찰

크라츠(Reinhard Kratz)는 아크로이드의 책 『이스라엘의 포로와 회복』의 부제인 ‘기원전 6세기 히브리 사상 연구’에 대해서 집중적으로 조명한다. 먼저 크라츠는 아크로이드가 이 책을 통해 사건보다는 사상에 집중하고 있다는 점을 강조한다(220쪽). 이것은 역사와 역사 편찬에 대한 이해를 통해 확대된다. 크라츠는 역사 편찬에서 사용되는 역사 비평은 역사적 사건에 더 가까이 해주면서 동시에 성서 본문 밑바닥에 자리잡고 있는 사상에 대한 걸음 더 가까이 다가가게 한다고 보았다(222-223쪽). 크라츠는 역사와 사상의 관계에서 성서 문학 저자의 관점과 현대 역사가의 관점을 고려해야 하는데 이것은 역사와의 거리를 인식하는 것이라고 보았다. 또한 성서 밖의 자료는 역사적 정황에 대한 성찰과 해석을 도와준다고 보았다(223-225쪽). 마지막으로 크라츠는 포로기와 초기 아케메니드 역사의 연대를 활용할 수 있는 성서 본문에 있어서 학개와 스가랴 1-8장, 제3이사야, 에스라 1-6장을 조심스럽게 활용할 것을 제안한다. 크라츠는 “사실을 역사적 맥락에 두는 것과 활용 가능한 자료의 대부분을 구성하는 문학적 허구와 신학적 해석을 설명하는 것”의 중요함을 강조하는데(227쪽) 이를 위하여 정확하게 연대를 추정할 수 있는 성서 밖 자료와 비교해야 한다고 보았다(228쪽). 또



한 크라츠는 성서가 제시하는 과거를 통해 역사적 거리를 비교하고 이에 담겨 있는 이데올로기를 들추어내는 것이 중요하다고 보았다(229-230쪽).

## 2.10. 제10장: 최근 고고학과 인구 통계학 연구의 관점에서 본 이스라엘의 포로와 회복

마이어스(Eric M. Meyers)는 고고학과 인구 통계학을 중심으로 포로기와 초기 페르시아 시기로 이어지는 역사를 조명한다. 마이어스는 리프쉬츠의 연구 결과를 토대로 예루살렘의 인구를 철기 시대가 끝날 무렵에는 1,100두남에 25,000명이었던 인구가 초기 페르시아에는 110두남에 2,750명이었다고 주장한다(237쪽).<sup>8)</sup> 마이어스는 리프쉬츠와 카터의 연구 결과를 중심으로 페르시아 절정기에는 유다 포로민의 인구 75%가 베냐민 지역과 유다 고지대, 15%는 쉘렐라에, 나머지 10%는 예루살렘에 살았다고 주장한다. 이것은 예루살렘 지역 전체 인구가 3,000명에 1/10 밖에 되지 않았다는 느헤미야의 주장을 같이 하면서 예후드의 거주자를 약 30,000명으로 추산하는 리프쉬츠의 주장과 일치한다(239쪽). 또한 마이어스는 바스타드(Hans M. Barstad)의 ‘텅 빈 땅 신화(the Myth of the empty land)’를 철저히 반박한다. 마지막으로 마이어스는 에스라, 느헤미야 그리고 역대기 역사서에 의해 형성된 제사장직에 대한 관심 가운데 이방인 혐오증이 당연하다고 보았다(262쪽).

## 2.11. 제11장: 텅 빈 땅 신화를 넘어서서: 초기 페르시아 재평가

미들마스(J. A. Middlemas)는 포로기 당시 포로로 잡혀가지 않은 사람들이 예후드에 남으면서 이들에 대한 인식이 어떻게 변화되었는지에 대해서 성서적, 제국적, 고고학적 증거를 중심으로 접근한다. 미들마스는 이러한 접근을 위해 용어와 시간성, 연속성 논쟁, 사회 통합, 시온 귀환 모티브의 네 가지 항목으로 나누어서 정리한다.

첫째, 용어와 시간성은 포로에 대한 용어에 대한 재정의에서부터 출발한다. 포로는 단일 추방에 대한 암시를 주지만 성서 기록은 적어도 세 차례에 대한 추방이 있었다. 그러므로 미들마스는 이 시기를 오히려 망명이나 난

8) 1두남(dunam)은 1,000m<sup>2</sup>이다. 이것은 약 303평(302.5평)에 해당되는 크기이다. 초기 아케메니드 예후드 지역의 인구 통계학과 관련해서는 다음의 논문을 참고하라. 김지훈, “초기 아케메니드 예후드(Early Achaemenid Yehud): 경계와 정착 그리고 인구”, 『구약논단』 74 (2019), 314-341.

민으로 분류하는 것이 더 적절하다고 보았다. 또한 ‘포로기’라는 용어는 추방된 사람들의 관점이며 이것은 ‘역사적 사건의 개념에 대한 별개의 질문’을 불러일으킨다고 보았다(247쪽). 특별히 제2이사야에 언급되고 있는 고레스가 학개와 스가랴에는 나타나지 않으며 고레스 칙령 역시 일반적인 사건으로 해석할 수 없다고 보았다(249쪽). 오히려 기원전 587년부터 시작해서 제2성전이 재건되는 515년까지 무성전 시대임을 강조한다(250쪽).

둘째, 연속성의 문제이다. 미들마스는 연속성에 대한 문제에 있어서 베냐민 지역의 인구와 이 시기의 성서 작품을 통해 접근한다. 미들마스는 <이스라엘의 무성전 시대>(The Templeless Age)를 통해 학개와 스가랴는 야웨의 개입과 인간의 반응으로 접근하며 제2이사야와 에스겔은 이상화된 모습이 어떻게 제시되고 있는지를 밝히고 있다(251쪽). 미들마스는 이 시기가 민족적 정체성과 사교의 연속성이 이어지는 것에 초점을 맞춘다.

셋째, 사회 통합의 문제이다. 미들마스는 에스라 1-6장의 상황이 후대의 공동체 분열을 반영하고 있다는 윌리엄슨의 주장을 받아들인다. 이러한 주장의 근거로 야팻과 베드포드(Peter Bedford)의 입장을 정리한다(252-253쪽). 특별히 미들마스는 야팻과 베드포드가 주장한 성전 건축의 백성 가운데 암하레츠가 포함되어 있다고 보았다. 또한 통합에 대한 문제에 대해서 제3이사야를 살펴본다(257쪽).

넷째, 시온으로의 귀환이다. 미들마스는 스가랴 7:2의 ‘벤엘 사람’이 예루살렘에서 제의 문제의 판결을 받기 위해 가는 장면이 개연성이 있다고 보았다(260쪽).

미들마스는 이러한 네 가지 접근을 통해 학개와 스가랴의 예언을 통해 당시 공동체 사회가 국가적이며 정치적 조직으로 규정할 수 있다고 보았다(261쪽).

## 2.12. 제12장: 예루살렘 재건: 스가랴의 환상 속 환상

리스트라우(Kenneth Ristau)는 스가랴 1-8장의 환상 내용 가운데 1:8-3:10의 네 환상과 권고에 집중한다. 특별히 이 본문에 나타난 회복과 재건 모티브에 가려진 현실과 예루살렘을 문학적-이데올로기적으로 접근한다.

첫째, 스가랴 1:8-17의 첫 번째 환상은 이데올로기와 실용주의가 서로 혼합되어 있으면서 정치적 수사학을 담고 있다고 보았다(272-273쪽).

둘째, 스가랴 2:1-4의 두 번째 환상은 농업적 모티브가 담겨 있으며 이 모티브는 예루살렘 재건의 중요한 단계를 보여 준다고 보았다(277-278쪽).

셋째, 스가랴 2:5-9의 세 번째 환상은 신적 계획을 통한 성전 재건에는 노

동이 필요할 것을 언급한다. 스가랴 2:10-17의 첫 번째 권고 사항들은 도성이 다시 선택되고 완벽하게 만들어질 야웨의 귀환을 포함한다(278-280쪽).

넷째, 스가랴 3:1-10은 대제사장 여호수아와 야웨 종교의 보편적인 주제와 특수성을 통해 드러나는 긴장감을 반영한다(283-284쪽).

다섯째, 스가랴 7:1-8:23에 나타난 예레미야는 첫 번째 환상을 통해 이미 언급된 예루살렘을 향한 야웨의 선한 뜻을 반영하면서 동시에 보편주의 개념으로 돌아간다(284-291쪽).

### 3. 평가

이 책에는 총 12편의 논문이 실려 있다. 12편의 논문 가운데 이 시기의 배경을 중심으로 성서를 주석한 논문들은 베킹과 버그스마, 풀턴, 리스타우의 논문이 있다. 포로기 이후와 초기 아케메니드의 연속성을 생각할 때 제사장 가문에 대한 정치권력에 대한 평가는 블렌킨소프와 풀턴의 논문을 읽어 볼 수 있다. 에스케나지와 그레브의 두 편의 논문 그리고 크라츠, 마이어스, 미들마스의 논문은 이 시기의 역사 편찬부터 시작해서 고고학과 인구통계학을 통해 접근할 수 있는 논문들이다. 이 책의 서론에서도 크노퍼스와 그레브는 ‘논문에 나타난 주제들’에 대해서 다섯 가지로 정리하고 있다: 용어, 새로운 자료들, 역사 편찬학, 예루살렘과 페르시아와 관구들의 관계, 공동체 갈등과 통혼 논쟁. 크노퍼스가 정리한 이 주제들은 지금까지 포로기와 초기 아케메니드를 연구하는 중요한 잣대가 되고 있다.

용어 문제는 소위 포로기 이후라는 시간적인 설정을 어디까지 해야 하는지에 대한 고민이 담겨 있다. 학위 논문을 쓰면서도 포로기, 포로기 이후, 유다 말기라는 용어를 놓고 고민을 한 적이 있다. 결국 유다의 마지막 왕이었던 그달리야까지를 생각할 때 유다 말기라는 용어가 적절할 것 같아서 그달리야까지를 유다 말기로 설정하고 논문을 진행하였다. 미들마스가 지적하였듯이 이러한 용어에 대한 고민은 용어에 대해서 서로 다른 관점을 나타낼 수 있다. 또한 고레스 칙령 역시 아케메니드 전역에서 포로민들을 돌려보냈다는 시각에는 회의적이다. 예루살렘을 포함하여 아케메니드와 관구들의 관계에 대해서는 역사적인 조명이 좀 더 꼼꼼하게 이루어질 필요가 있다. 왜냐하면 고레스와 캄비세스 그리고 다리우스로 이어지는 초기 아케메니드 역사 가운데 행정 정책의 연속성은 이 시기의 예후드를 관찰할 수 있는 중요한 기준이 되기 때문이다.

역사 편찬에 대한 대표적인 학자로는 렘케(Niels Peter Lemche), 톰슨(Thomas L. Thompson), 데버(William G. Dever)가 있다. 렘케는 성서에 반영된 이데올로기가 무엇인지 그리고 이데올로기를 통해 성서가 추구하고자 했던 방향이 달라진다고 보았다.<sup>9)</sup> 톰슨은 경험을 통해서 성서가 추구하는 모티브를 확인하려고 하였다.<sup>10)</sup> 데버는 성서 사건 이면에 담겨 있는 선전(宣傳, Propaganda)의 의도를 분명하게 확인하는 것이 중요하다고 보았다.<sup>11)</sup> 공동체 갈등은 남아 있는 자와 돌아온 자 사이의 관계에 대한 이해관계를 반영하는데 이것은 성전 재건 문제에서 가장 첨예하게 드러났다.

이 책 안에서도 초기 페르시아(그레브, 미들마스), 아케메니드(지굴로프)를 서로 혼용하고 있다. 또한 초기 페르시아가 언제까지인지에 대해서 학자마다 정확하게 구분하고 있지 않다. 그레브는 자신의 논문에서 느헤미야 비망록에 대해서 언급하고 있으며 암묵적으로 초기 페르시아의 시기를 제2성전이 재건되고 난 이후 기원전 5세기 초까지 거슬러 올라간다. 미들마스는 학개와 스가랴 1-8장 그리고 성결법전과 제2이사야와 에스겔서를 다룬다. 논문의 결론에서 기원전 6세기에 대한 언급으로 마무리하고 있는데, 성결법전과 제2이사야 그리고 에스겔서에 대한 성서 편집의 연대 추정은 다루고 있지 않다. 미들마스는 제2성전과 관련된 시기까지를 초기 페르시아라고 암묵적으로 전제하고 있는 것 같다.

구약 성서와 아케메니드와 관련된 논문 가운데 ‘초기 아케메니드’(Early Achaemenid)라는 용어를 처음 사용한 것은 베드포드(Peter Bedford)이다.<sup>12)</sup> 베드포드는 초기 아케메니드라는 용어를 사용하고 있지만 정작 논문 안에서는 어느 시기까지를 초기 아케메니드로 설정하는지에 대해서는 밝히지 않았다. 베드포드는 아케메니드 역사에서 다리우스(Darius I)가 이집트를 견제하기 위한 요충 지역으로 예후드를 예의 주시하고 있는 배경에 주목하였다. 다리우스는 기원전 490년 마라톤 전투에서 패배한 이후 그의 권력은 급속도로 약화되었다. 기원전 486년 이집트에서 반란이 일어났고 다리우스가 죽은 이후 예후드와 이집트는 아케메니드 행정 정책에서 점차 소외되

9) Niels Peter Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, Library of Ancient Israel (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 135-137.

10) Thomas L. Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (London: Basic Books, 1999), 7.

11) William Dever, *Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Cambridge: Eerdmans, 2008), 63.

12) Peter Bedford, “Early Achaemenid Monarchs and Indigenous Cults”, Matthew Dillon, ed., *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert-Publisher, 1996), 17-39.

었다. 이후 크세르크세스 이후부터는 예후드와 이집트 보다는 헬라 지역에 더 많은 관심을 쏟았다. 이러한 역사적 흐름을 토대로 베드포드는 초기 아케메니드를 고레스부터 다리우스까지의 시간까지로 설정하고 있다.<sup>13)</sup>

다윗 당시 제사장은 사독과 아비아달이었다. 솔로몬 이후 아비아달이 축출되고 사독이 제사장 권력의 중심에 있었다. 느부갓네살이 유다에서 포로민들을 데리고 갈 때 제사장도 포함되어 있었다. 그러나 다시 유다 땅으로 돌아와 제사장 권력을 잡은 집단은 사독 제사장이었다. 사독 제사장은 유다 말기와 초기 아케메니드 당시 제사장 권력에 중심에 있었다. 그러나 구약 성서는 제사장과 관련하여 사독 제사장만을 이야기하지 않고 아론 제사장, 레위 제사장 그리고 사독 제사장을 함께 그리고 있다. 이에 대해서 블렌킨소프는 ‘아론의 아들들’의 미스터리를 통해 아론 제사장과 미스바, 벤엘과의 관련성에 집중한다.

포로로 잡혀간 제사장이 사독 제사장 집단이었고 다시 돌아와 권력을 장악한 제사장 역시 사독 제사장이었다. 그러나 오경 가운데 출애굽기, 레위기, 민수기에 언급된 아론 제사장은 포로기 이후에는 거의 언급이 없고 오히려 레위 제사장이 에스겔 40-48장에서 언급된다. 레위 제사장은 신명기에서는 제사장과 동등한 위치에 있지만 에스겔서에서는 그 위계가 사독 제사장을 돕는 위치에 있다. 포로에서 돌아온 사독 제사장이 레위 제사장을 내치지 못한 이유에 대해서 포로기가 시작되고 초기 아케메니드 역사가 이어지는 중간 사이 기원전 597년부터 539년 사이 예후드 지역에서 어떤 일이 벌어졌는지에 대해서 구약 성서는 침묵한다. 레위 제사장이 권력의 중앙은 아니지만 권력의 주변부에서 여전히 활동하고 있는 것은 예루살렘 파괴 이후 새로운 행정 정책의 중심지였던 미스바 그리고 벤엘에서 포로로 잡혀가지 않은 제사장 집단과 어떤 관계가 있지 않을까하는 의구심을 갖게 한다.

또한 포로기 이후 예후드로 되돌아온 집단이 안정적인 결속력을 가지고 있었는지는 불분명하지만 이들이 예루살렘에 도착해서 성전 재건을 위해 일사분란하게 움직인 것에 대해서 주목할 필요가 있다(스 1:5-6; 2:68-70). 예후드 지역에서 주도적으로 활동했던 정치 지도자는 아케메니드 제국의

---

13) 초기 아케메니드와 초기 페르시아에 대한 용어에 대해서는 김지훈, “초기 아케메니드 예후드(Early Achaemenid Yehud): 경계와 정착 그리고 인구”의 각주 3을 참조하라. 김지훈, “초기 아케메니드 예후드(Early Achaemenid Yehud): 경계와 정착 그리고 인구”, 315-316; Pierre Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* Peter, T. Daniels, trans. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), 107-146; *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, vol. 2, Achaemenid History 10 (Leiden: Netherlands Institute voor het Nabije Oosten, 1996; Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996).

관심을 받으면서 동시에 이 지역과의 동맹을 다지려고 하였다. 이들의 활동은 소위 성전 재건을 중심으로 나타나기 시작했는데 이것은 이들이 정치 권력의 핵심인 제사장들과 어떤 결속력을 유지하고 있었는지를 보여 주는 중요한 단서가 된다. 성전 재건을 통해 자신들의 입지를 다지면서 새롭게 활동을 재개할 생각을 하고 있었던 제사장들의 정치적 관심은 제사장으로 다시 등용되는 것이며 이들은 예루살렘을 중심으로 일어나고 있었던 성전 재건과 더불어 권력을 쟁취하려는 과정으로 드러나기 시작했다.<sup>14)</sup> 이러한 정치권력의 배경 가운데 예루살렘과 더불어 미스바와 벳엘을 주목해야 하는 이유가 바로 여기에 있다.

느헤미야 7:2의 ‘영문(בִּירָה)’, *bīrāh*’는 구약성서에서 총 18회 사용되었다. 에스더서에서 ‘도성’으로 총 9회 사용되었으며(에 1:5; 2:3, 5, 8; 3:15; 8:14; 9:6, 11-12) 그 밖에 성전(2회; 대상 29:1, 19), 궁(2회; 느 1:1; 에 1:2), 영문(2회; 느 2:8; 7:2), 요새(1회; 대하 17:12), 진영(1회; 대하 27:4), 성(1회; 단 8:2)으로 사용되었다. *bīrāh*’는 아람어 *byrt*의 절대형으로서 접미사를 제거하는 여성어 형태이다.<sup>15)</sup> 이것은 마지막 자음인 *t*가 여성형으로 끝나고 있음을 전제한다. 리핀스키(Edward Lipinski)는 아케메니드 시대에서 *byrt yb* 혹은 *yb byrt*’의 형태는 장소를 의미하며 뜻은 동일하다고 보았다. 에스라 6:2에서는 아람어 형태로 궁성(*bīrtā*)이라고 번역되어 있는데 이것은 도시 그 자체를 나타내며 도시 안에 존재하는 성채(城砦)라기 보다는 도시를 벽으로 보호하기 위하여 둘러싼 형태(wall-protected city)를 말한다. 그레브는 느헤미야 7:2과 2:8을 비교하면서 *bīrāh*’를 벽이 있는 성전으로 언급하고 있다(192-193쪽). *bīrāh*’를 도시 안에 존재하는 성채나 혹은 단지 일반적인 벽으로 둘러싸여 있는 형태를 가지고 구분하기도 하지만 카탈도(Jeremiah W. Cataldo)는 *bīrāh*’를 제국이 다스리는 행정 정책의 범위를 설정하는 것으로 주장한다.<sup>16)</sup>

14) 김지훈, “초기 아케메니드 예후드 지방의 정치, 경제의 빛에서 바라본 에스겔 40-48장에 나타난 제사장과 레위인의 관계 연구”, 67-68.

15) Raymond A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis* (Chicago: Oriental Institute Publications, 1970), 76, 116.

16) Jeremiah W. Cataldo, *A Theocratic Yehud?: Issues of Government in a Persian Period* (London: T&T Clark, 2009), 170-171.

<주제어>(Keywords)

초기 페르시아(초기 아케메니드), 예후드, 에스라-느헤미야, 예루살렘, 아크로이드.

Early Persia(Early Achaemenid), Yehud, Ezra-Nehemiah, Jerusalem, Peter R. Ackroyd.

(투고 일자: 2019년 7월 31일, 심사 일자: 2019년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2020년 4월 20일)

<참고문헌>(References)

- 강후구, “서평: *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule* (Oded Lipschits, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005)”, 「성경원문연구」 43 (2018), 326-336.
- 김지훈, “초기 아케메니드 예후드(Early Achaemenid Yehud): 경계와 정착 그리고 인구”, 「구약논단」 74 (2019), 314-341.
- 김지훈, “초기 아케메니드 예후드 지방의 정치, 경제의 빛에서 바라본 에스겔 40-48장에 나타난 제사장과 레위인의 관계 연구”, 박사학위논문, 한신대학교, 2018.
- Bedford, Peter, “Early Achaemenid Monarchs and Indigenous Cults,” Matthew Dillon, ed., *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert-Publisher, 1996, 17-39.
- Bowman, Raymond A., *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*, Chicago: Oriental Institute Publications, 1970.
- Brett, Mark, *Genesis: Procreation and the Politics of Identity*, New York: Routledge, 2000.
- Briant, Pierre, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Peter T. Daniels, trans., Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, 107-146; *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, vol. 2, Achaemenid History 10, Leiden: Netherlands Institute voor het Nabije Oosten, 1996; Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996.
- Carter, Charles E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, JSOTSup 294, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Cataldo, Jeremiah W., *A Theocratic Yehud?: Issues of Government in a Persian Period*, London: T&T Clark, 2009.
- Dever, William Dever, *Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Cambridge: Eerdmans, 2008.
- Lemche, Niels Peter, *The Israelites in History and Tradition*, Library of Ancient Israel, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- Lipschits, Oded., *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- Lipschits, Oded and Blenkinsopp, Joseph, eds., *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- Lipschits, Oded, Knoppers, Gary N., and Albertz, Rainer, eds., *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.



Thompson, Thomas L., *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, London: Basic Books, 1999.

Watts, James W., ed., *Persia and Torah: the theory of imperial authorization of the Pentateuch*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2001.

<Abstract>

**Book Review - *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*  
(Gary N. Knoppers, et al., eds., Yoonkyung Lee, trans., CLC, 2019)**

Ji-Hoon Kim  
(Hanshin University)

This paper is a review of the book, *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd* (2009), edited by Gary Knoppers, Lester L. Grabbe and Deirdre Fulton. This paper is a review of its Korean translated edition. The book contains a total of 12 papers and offers a glimpse into various perspectives on the Babylon and Persian period.

In particular, this book is written with the following five points of view: terminology, new sources, historiography, Jerusalem and the Persian relationship with the Provinces, community strife and the intermarriage issue.

This review first summarizes the contents of each chapter, and then comments from the following three points of view.

First, the five points of view (terminology, new sources, historiography, Jerusalem and the Persian relationship with the Provinces, community strife and the intermarriage issue) are now being discussed.

Second, it is a question of the timing of early Achaemenid. Personally, I set the period of Darius I as the early Achaemenid because Achaemenid has lost interest in Egypt and Jehud since the death of Darius I.

Third, it is a matter of the priest's political power. Especially before the time of captivity, Zadokite priest was in power and Zadokite priest was in power during the early Achaemenid period. But they still haven't dropped the Levite. Blenkinsopp's paper on the reasons makes one wonder about the link between Mizpah and Bethel about the political power of the Levites.

I am sure this book is useful to people studying Babylon and early Achaemenid history.