

Journal of Biblical Text Research. Vol. 47.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; October 2020

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] A Canonical Reading of Exodus 33:7-11: A Proposal for the Translation of ‘Tent of Meeting’(אֹהֶל מוֹעֵד) to Make a Distinction from ‘Tabernacle’(משכָן)	Keun Jo Ahn / 7
[Kor.] A Proposal on the Translation of Leviticus 6:18b	Se Young Roh / 29
[Kor.] Research on the Redaction History of 2 Kings 23:8-9 and a Suggestion for New Translation	Een Woo Lee / 53
[Kor.] Did Hellenism Influence the Septuagint Proverbs?: A Focus on Proverbs 9	Jung-Ja Kim / 74
[Kor.] A Critical Study of the Terms ‘Sokjoe’ and ‘Hwahae’ in the Pauline Epistles: With Particular Attention to the Problem of Interpreting ἰλαστήριον and καταλλαγή	Seo-Jun Kim / 98
[Kor.] Metaphor of “Leaven and Paschal Lamb”: A Translation and Interpretation of 1 Corinthians 5:7	Young-in Kim / 131
[Kor.] A Reflection on the Translation History of 1 Corinthians 13:13	Tae Sub Kim / 149
[Kor.] Translation of James 2:18 and 4:5-6	Hyeon Woo Shin / 168
[Kor.] A Study on the Consistency Problem of Some Translated Words in the New Korean Revised Version: Notes on the Translation of Anthropological Terms and <i>Pneuma</i> Meaning the Holy Spirit	Sung Jong Oh / 191
[Kor.] Biblical Performance Criticism and Bible Translation: James A. Maxey and His Contribution	Ki-Min Bang / 218
[Kor.] Historicality of Classics and the Difficulties of Their Translation	Sung-Hoon Kang / 238
[Eng.] A Textual-Critical Analysis of Achsah’s Story With Focus on the Characterization	Yonghyun Cho / 264
[Eng.] Is the Old Testament Too Old for Christian Ethics?	Youngju Kwon / 283
[Eng.] The Art of Biblical Performance: Biblical Performance Criticism and the Old Testament Narratives	Travis West / 301

• Translated Paper •

[Kor.] Towards an Ecological Handbook for Bible Translators
----- Stephen W. Pattemore (Youngmog Song, trans.) / 328

• Book Review •

[Kor.] *The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Re-Examination of 2 Thessalonians 2*
(Charles H. Giblin, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967)
----- Hyung Dong Kim / 352

[Kor.] *Katechon: II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens* (Paul Metzger, BZNW
135, Berlin: de Gruyter, 2005) ----- Eun-Geol Lyu / 362

출애굽기 33:7-11의 정경적 읽기 — 회막(הַמּוֹעֵד)과 성막(הַמִּשְׁמָן)의 구분을 위한 제언 —

안근조*

1. 들어가는 말

오경 연구의 난제 중 하나는 출애굽기 33:7-11에 등장하는 ‘오히 모에드(הַמּוֹעֵד, “회막”)’와 관련된 문제들이다. 가장 먼저 제기되는 문제는 회막전승과 성막전승의 문헌적 통합으로 야기된 두 단어의 혼동이다. 이스라엘의 광야 여정에서 진영 한가운데 자리했던(레 26:11-12; 민 1:53; 2:17) ‘미쉬칸(הַמִּשְׁמָן, “성막”)’과는 달리 회막은 “진 밖에”(출 33:7) 위치하고 있다. 더 군다나 출애굽기 33장에서 이스라엘 백성은 성막의 기구들에 대한 규정(출 25:1-31:18)만 알고 있을 뿐 아직 본격적인 성막 건축(출 35:1-40:33)에 돌입하기 이전의 상황이다. 그럼에도 여전히 하나님을 만나는 천막이 따로 있었다는 보도는 제사장 사가(P)의 성막전승 이전에 보다 오래된 회막전승의 존재를 알려준다.¹⁾ 분명한 것은 성막 이전에도 모세가 하나님을 만나는 장막이 따로 있었음을 여러 본문에서 확인해 준다.²⁾ 문제는 상이한 두 전승이

* Boston University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 호서대학교에서 기독교학과 부교수. otahn@hoseo.edu.

- 1) 마르틴 노트, 『출애굽기』, 이선희 역 (서울: 한국신학연구소, 1993), 304-305; Brevard S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 590; Menahem Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1985), 267-269; Roland de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East* (Garden City: Doubleday, 1971), 141-142; Terence E. Fretheim, *Exodus*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville: John Knox Press, 1991), 295; J. G. Janzen, *Exodus*, Westminster Bible Companion (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 245.
- 2) 민 11:16-17, 24-30; 12:5-10; 신 31:14-15; 삼상 2:22; 참조, 출 18:12.

결합되면서 회막과 성막이 동의어로 사용되고 있다는 점이다. 서명수에 의하면 출애굽기 25-40장에서 회막은 32회, 성막은 49회 등장하는데 회막이 성막을 가리키는 동의어로 사용될 뿐만 아니라(출 29:10-12; 35:20-21; 38:30-31; 롬 1:3; 4:16-18; 10:8-10 등), 두 단어가 나란히 다음의 표현, 즉 “성막 곧 회막”(*הַמִּזְבֵּחַ מָעוֹד*, 출 39:32, 40; 40:2, 6; 민 3:38)으로 함께 나오고 있다는 것이다.³⁾ 그러나 이미 하란(Menahem Haran)과 같은 학자는 회막과 성막의 전승사적, 신학적 차이점을 지적한 바 있다.⁴⁾ 따라서 현재의 성경번역에서 성막과 보다 오래된 전승의 회막을 구분해야 하는 과제가 대두된다.⁵⁾ 둘째, 회막 본문이 난제로 다가오는 보다 더 근본적인 문제가 있다. 회막에 대한 본문이 33장 전체 본문의 맥락과는 조화할 수 없는 내용과 문학 형식을 가지고 있다는 점이다.⁶⁾ 자료비평의 관점에서 33:7-11의 단락을 제거한다면 33:1-6과 33:12-23은 연속된 대화로 부드럽게 연결된다. 게다가 문학 형식상 문제의 단락은 유독 앞뒤 문맥과는 다른 미완료 동사와 와우 연속 완료 형태를 사용하여 반복된 일을 묘사한다.⁷⁾ 32장의 금송아지 사건으로 인해 앞으로 하나님에 동행할 것인지 아닌지에 대한 중대한 결정이 내려지는 일회적 사건 보도의 상황에서 돌연 33:7-11의 반복적인 회막 설치의 이야기가 본문의 자연스러운 흐름을 방해한다. 따라서 회막 단락의 현재 위치가 33장 본문 내에서와 32-34장의 인접 본문과의 관련성에서 어떤 정경상의 의미가 있는지를 밝히는 것이 또 다른 과제로 부상한다.

위에서 제기된 문제들을 해결하기 위하여 본 연구에서 동원된 방법론은 수사학적 구조 분석, 그리고 법(law)과 이야기(narrative) 사이의 유기적 관계성을 읽기이다. 두 가지 방법론 공히 정경비평적 관점에서 출애굽기 33:7-11의 단락이 32-34장의 인접 본문과 어떤 구조적 연계성을 형성하는지, 더 나아가 19장에서 40장의 보다 큰 문학적 맥락인 법과 이야기의 교차

3) 서명수, “성막의 법궤와 기능,” 「구약논단」 18 (2005), 75

4) Menahem Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 269.

5) 클리포드(Richard J. Clifford)에 의하면, 제사장 사가가 기존의 가나안 전통의 엘(El)이 주재하는 신들의 회합 장소를 의미하는 엘의 천막(Tent of El)을 유일신론적 배경에서 새롭게 회막(Tent of Meeting)으로 표현하고 있다고 주장한다. Richard J. Clifford, “The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting”, *CBQ* 33 (1971), 226-227.

6) John Durham, *Exodus*, WBC (Waco: Word Books, 1987), 440; Joel S. Baden, “On Exodus 33:1-11”, *ZAW* 124 (2012), 329-330; Max Rogland, “‘Moses Used to Take a Tent?’ Reconsidering the Function and Significance of the Verb Forms in Exodus 33:7-11”, *The Journal of Theological Studies* 63 (2012), 449-450.

7) Nahum M. Sarna, *Exodus*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 212; Max Rogland, “‘Moses Used to Take a Tent?’ Reconsidering the Function and Significance of the Verb Forms in Exodus 33:7-11”, 451.

적 구조 가운데 회막 본문이 어떤 역할을 하는지 밝히는 데 공헌할 것이다. 이를 통해 성막과 구별되는 회막의 본래적 성격이 부각될 것이며 더불어 회막 이야기의 정경적 읽기가 움직이는 성소인 성막 법의 신학적 성격을 어떻게 규명하는지를 논의할 것이다. 궁극적으로 회막을 새롭게 번역함으로써 오늘의 성경읽기에서 회막과 성막의 구분을 분명히 하고자 한다.

2. 출애굽기 32-34장의 본문구조

전통적으로 33:7-11의 본문은 자료비평의 입장에서 제사장 사가(P)의 문헌에 엘로힘 사가(E)의 자료가 삽입된 것으로 분석되거나⁸⁾ 또는 제사장 사가의 또 다른 후대의 첨가된 자료(post-P)로 취급되어 왔다.⁹⁾ 그러나 최근의 주석가들은 주로 문학비평 또는 정경비평의 입장에서 현재의 본문을 인접 본문의 맥락에서 해석하려 한다. 가장 대표적으로 차일즈(Brevard S. Childs)는 본래 하나님을 만나는 천막이 진영 중에 위치하는 것이 당연하지만 앞선 32장의 금송아지 사건으로 인한 백성들의 오염 때문에 진영 밖에 쳐진 것으로 해석한다.¹⁰⁾ 그러나 프레타임(Terence E. Fretheim)은 우상숭배의 범죄로 인해 진영 밖에 회막이 쳐졌다면 어떻게 백성들이 여전히 “회막 문에 구름 기둥이 서 있는 것을 보고”¹¹⁾ 예배 할 수 있느냐(33:10)고 반문한다.¹²⁾ 차라리 본문은 위기의 상황에서도 여전히 하나님의 임재를 통하여 백성들에게 회복의 기회를 주는 희망의 메시지로 작용한다고 본다. 보다 더 넓은 맥락에서 회막 단락을 살펴보려는 와츠(James W. Watts)는 성막과 관련된 출애굽기 신학의 절정은 하나님의 영광이 새롭게 건축된 성막에 임하는 장면(출 40:34-48)으로 보고 회막 단락도 이와 같은 신학적 연관성에서 해석되어야 한다고 주장한다.¹³⁾ 즉, 회막 본문은 과도기적 하나님 임재의 모습으로서 나중에 이스라엘과 함께 하기로 결정한 하나님의 온전한 성막 임재라는 전체적인 맥락에서 현재 회막의 임시성은 자연스럽다는 것이다. 그러나 문제의 본문을 가장 치밀하게 연구한 모벌리(R. W. L. Moberly)

8) Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin: Walter de Gruyter, 1963), 93.

9) A. H. J. Gunneweg, “Das Gesetz und die Propheten”, ZAW 102 (1990), 174-175.

10) Brevard S. Childs, *The Book of Exodus*, 592.

11) 이곳에서 한글 본문은 달리 명시하지 않는 한, 『개역개정』을 인용한다.

12) Terence E. Fretheim, *Exodus*, 296.

13) James W. Watts, “Aaron and the Golden Calf in the Rhetoric of the Pentateuch”, *JBL* 130 (2011), 425-426.

에 의하면, 회막 본문은 출애굽기 32-34장의 인접한 본문 단락에서 읽을 때에 가장 명확한 의미를 제공한다고 주장한다. 왜냐하면 회막 본문인 33:7-11은 32-34장 단락의 가장 중심에 위치하면서 이스라엘에 대한 하나님의 심판으로부터 하나님의 은혜로 옮겨가는 변곡점과 같은 기능을 수행하고 있기 때문이다.¹⁴⁾

대부분의 문학비평적 주석가들은 모별리의 견해에 동의하면서 32장의 금송아지 사건으로 인한 계약 파기와 34장의 새로운 돌판으로 상징되는 계약 회복 사이에 33장이 변화의 계기를 마련하고 있는 것에 주목한다. 그러나 무엇이 그러한 변화를 야기했는가에 대해서는 학자들마다 견해가 다양하다. 프레타임의 경우, 모세의 중보자적 역할이 심판으로부터 회복으로 나아가는 32-34장의 맥락에 부각되어 있음을 강조한다.¹⁵⁾ 그러나 정중호는 진영 밖 회막 전승의 강조점을 모세의 제사장적 중보자 역할보다는 “여호와를 앙모하는 자”(33:7) 모두에게 허락된 예언자적 하나님 체험의 개방성에 있다고 주장한다.¹⁶⁾ 진영 밖 회막과 진영 안 성막은 하나님을 만나는 사건에 역동성을 제공하고 있다는 것이다. 이와 관련하여 덜햄(John Durham)은 회막 단락의 주된 관심을 하나님의 임재와 부재의 문제로 규정한다. 33장의 회막 단락은 궁극적으로 이스라엘을 향한 하나님 임재의 결정이 성취된 사실을 드러내고 있기 때문이다.¹⁷⁾ 웨스너(Mark D. Wessner)의 경우 하나님 임재의 주제를 확장시켜 특별히 33:7-11의 본문의 절정은 하나님과 모세 사이의 ‘얼굴과 얼굴을 맞대어’(33:11상) 대화하는 장면으로 본다.¹⁸⁾ 한 발 더 나아가 웨스너는 출애굽기 전반부에서 이스라엘을 위하여 이집트 와 싸우셨던 하나님 구원의 민족적인 임재(national presence)가 후반부에 들어서 친구 사이에 대면하여 이야기하듯이 친밀히 교제하시는 인격적인 임재(personal presence)로 전이하고 있다고 보면서¹⁹⁾ 출애굽기 전체는 하나님의 임재가 중심 주제이며 그 정점에 회막 단락이 자리하고 있다고 강조한다.

이제까지의 주석가들의 논의를 종합하면 32-34장의 문맥을 심판에서 은

14) R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God* (Sheffield: JSOT Press, 1983), 150.

15) Terence E. Fretheim, *Exodus*, 280. 차일즈(Brevard S. Childs) 역시 중보자적 모세의 기능에 주목한다: Brevard S. Childs, *The Book of Exodus*, 592.

16) 정중호, “회막 전승의 역동성과 법궤”, 「구약논단」 18 (2005), 24, 26-27.

17) John Durham, *Exodus*, 443. 마이어스(Carol Meyers) 역시 33:7-11의 독특성을 기존의 성막 전승에서 구름기둥과 불기둥으로 간접적으로 체험하는 하나님 임재 경험에 비하여 ‘얼굴과 얼굴을 맞대고’ 보는 직접적인 하나님의 임재 경험에서 찾는다. Carol Meyers, *Exodus*, NCBC (New York: Cambridge University Press, 2005), 262-263.

18) Mark D. Wessner, “Toward a Literary Understanding of Moses and the Lord Panim el-Panim in Exodus 33:7-11”, *Restoration Quarterly* 44 (2002), 111.

19) Ibid., 112-113.

총의 흐름으로 보면서 회막에서의 하나님 임재가 회복의 결정적 계기가 되었고 그 절정의 표현이 33:11의 ‘얼굴과 얼굴을 맞대어’ 대면하는 장면으로 결론짓는다. 그러나 한 가지 학자들이 간과하고 있는 측면이 있다. 하나님의 직접적인 임재의 놀라운 표현인 ‘얼굴과 얼굴을 맞대어’에 치중한 나머지 정작 대면의 근본 목적이 무엇인가를 놓치고 있다.

וַיֹּאמֶר יְהוָה
אֶל־מֹשֶׁה פָנֵיךְ אֶל־פָנָים
כַּאֲשֶׁר יֹדַבֵּר אִישׁ אֶל־רֹעָהוּ

(사역) 야웨께서 말씀하셨다
얼굴과 얼굴을 맞대어
마치 사람이 친구에게 말하듯이

해당 본문을 다시 읽어 보면 ‘얼굴과 얼굴을 맞대어’의 목적은 야웨께서 ‘말씀하심’이다. 그것도 신인동형론적 표현으로 마치 사람이 친구와 이야기하듯 그렇게 대화를 나누기 위해서이다. 얼굴을 대면한다는 표현은 대화의 양상과 교제의 친밀도의 표현일 뿐 실제 이루어지는 행위는 ‘대화’이다. 아래에서 보듯이 전후 문맥이 계속된 대화라는 사실을 상기할 때만이 비로소 33장 내 회막 본문의 위치가 적절한 것으로 입증된다.

1-6 “여호와께서 모세에게 이르시되”(1, 5) - 하나님과 모세의 대화

- | | | |
|-----|---------|----|
| 1-3 | 하나님의 말씀 | a |
| 4 | 백성의 반응 | b |
| 5 | 하나님의 말씀 | a' |
| 6 | 백성의 반응 | b' |

**7-11 “여호와께서 모세와 말씀하시니”(9) - 하나님과 모세의 대화
“여호와께서 모세와 … 말씀하시며”(11)**

12-23 “모세가 여호와께 아뢰되”(12, 15, 18) - 하나님과 모세의 대화

- | | | |
|-------|---------|-----|
| 12-13 | 모세의 간구 | c |
| 14 | 하나님의 대답 | d |
| 15-16 | 모세의 간구 | c' |
| 17 | 하나님의 대답 | d' |
| 18 | 모세의 간구 | c'' |
| 19-23 | 하나님의 대답 | d'' |

부르그만(Walter Brueggemann)은 회막의 장면을 ‘친밀한 대화’로 규정하면서 마치 아브라함이 소돔과 고모라의 심판에 대하여 하나님과 대화하듯(창 18:17), 그리고 이사야가 들었던 회복하시는 하나님의 사랑의 대화처럼 ‘장엄한 회합’(regal formality)이 이루어지고 있다고 해석한다.²⁰⁾ 33장의 신-인대화의 맥락에서 본문 7-11절은 더 이상 삽입절이 아니라 하나님이 꼭 전하고자 하는 뜻을 그의 동역자에게 나누는 핵심적 단락으로 기능하고 있다.

하나님과 모세 사이의 대화의 주제는 단지 33장 내에서의 회막 단락의 정경적 위치의 정당성을 줄 뿐만 아니라 32-34장의 맥락에서도 여전히 중심 주제로 기능한다.

32:1-6	모세의 시내산 체류: 백성의 타락	A
32:7-10	<u>하나님의 말씀</u> : “여호와께서 … 이르시되”- 계약 파기	B
32:11-14	<u>모세의 중보기도</u> : “모세가..여호와께..구하여 이르되”	C
32:15-30	모세의 분노: 첫째 돌판의 파괴	D
32:31-35	<u>모세의 간구와 하나님의 응답</u>	E
33:1-6	<u>하나님의 말씀과 백성의 반응</u>	F
33:7-11	회막 단락: 친밀한 대화	G
33:12-17	<u>모세의 간구와 하나님의 반응</u>	F'
33:18-23	<u>모세의 간구와 하나님의 응답</u>	E'
34:1-7	하나님의 참으심: 둘째 돌판의 탄생	D'
34:8-9	<u>모세의 중보기도</u> : “모세가 … 옆드려 경배하며 이르되”	C'
34:10-28	<u>하나님의 말씀</u> : “여호와께서 이르시되”- 계약갱신	B'
34:29-35	모세의 시내산 하강: 백성의 경외	A'

32-34장의 수사학적 구조의 특징은 회막 단락을 그 중심부에 둔 교차대칭(chiasmus) 구조 또는 동심원적 구조를 이룬다. 사실 회막 단락 중심의 32-34장의 구조는 앞서 잠깐 언급하였듯이 이미 모별리에 의해 제시되었다. 그러나 회막에 대한 그의 관심은 하나님의 심판에서 은혜로 옮겨가는 계시적 기능에 머물러 있다.²¹⁾ 부르그만은 모별리의 구조를 받아들여 32장을 죄의 전형으로, 34장을 새 언약으로 해석하면서 그 계기로서 33장의 주제를 대화와 중재로 규정한다.²²⁾ 차일즈는 기존의 자료비평과 편집비평의 입장에서 신명기 편집자(D)의 손길이 32장과 34장에 각각 감지되지만²³⁾ 33

20) Walter Brueggemann, “The Book of Exodus”, L. E. Keck, at al., eds., *The New Interpreter's Bible*, vol. I (Nashville: Abingdon, 1994), 938.

21) R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God*, 63.

22) Walter Brueggemann, “The Book of Exodus”, 927.

23) 역사비평적 입장에서 32장은 여로보암 시대의 단과 벤엘에 세워진 금송아지 제단에 대한

장과 더불어 현재의 32-34장 전체의 본문은 기존의 개개의 자료들이 표현하는 것 이상의 문학적 구성체를 이루어 전혀 새로운 의미를 전달하고 있다고 단언한다.²⁴⁾ 그것이 덜행에게 하나님 임재의 주제로,²⁵⁾ 프레타임에게 오래 참으시는 은혜라는 하나님 본성의 주제로 나타난 것이다.²⁶⁾

그러나 위의 동심원적 구조는 핵심 주제를 하나님과 모세 사이의 ‘친밀한 대화’에 주목하게 한다. A-A’의 바깥 구조에서 핵심부인 G를 향하여 안쪽으로 들어갈수록 이스라엘 생존의 문제를 결정하는 모세와 하나님 사이의 대화가 강조된다. B-B’에서의 하나님의 일방적인 말씀에서 C-C’의 모세의 적극적인 중보기도로 발전하더니 E-E’에 이르러서 쌍방향 대화로 바뀌고 있다. 그러나 내용은 절박한 상황에서 희망적인 상황으로 전이되고 있다. 자신의 이름을 생명책에서 지워달라는 모세의 요구에 하나님은 도리어 모세의 사명을 강조한다(E). 이윽고 하나님의 영광을 보여 달라는 모세의 요구에 간접적이지만 영광의 임재를 허락하는 신-인대화가 이어진다(E’). 더 나아가 F-F’에서 하나님의 동행 불허의 선포가 동행 수락의 전환으로 긴 박하게 돌아간다. 이러한 이스라엘의 생존과 관련된 대화의 중심에 회막 단락이 자리하고 있는 것이다. 민족의 위기 상황에서도 회막에서 하나님과의 대화가 이어지는(G) 한 이스라엘의 구원과 생명이 보장된다는 사실이 드러난다. 전체 열개는 백성의 타락(A)과 계약 파기(B)로 시작되지만 마침내 계약갱신(B’)과 백성의 경외로 마무리(A’) 되고 있다. 그 사이에 다섯 차례에 걸친 일련의 신-인대화가 극적인 구원의 계기들로 작용한다.

흥미로운 사실은 32-34장 전후로 직접적인 신-인대화의 형식을 발견할 수 없다는 것이다. 앞선 25-31장에서 성소와 제사장직에 대한 하나님의 지시가 나오고 이후 35-40장에서는 성소 규정 실행을 위한 모세의 명령만이 일방적으로 선포된다. 현재의 정경적 흐름에서 32-34장의 이야기는 성소와 관련된 법령과 실행 사이에서 장차 건축될 성막의 의미를 설명해 준다. 즉, 32-34장의 이야기(narrative)는 단순한 성막 법규와 건축 지시로 끝났을 율법(law) 규정에 일정한 의미를 부여한다. 이스라엘의 성막은 주변 문화의 신상승배가 벌어지는 이교적 장소가 아니다(32장). 도리어 이스라엘 고유의 신격과의 친밀한 대화가 이루어지는 곳이며(33장), 신과의 갱신된 계약 관계의 실체라는 사실(34장)을 알려준다.

신명기 사가의 비판으로, 34장은 신명기 신학의 확장된 형태로 분석한다.

24) Brevard S. Childs, *The Book of Exodus*, 610.

25) John Durham, *Exodus*, xxii.

26) Terence E. Fretheim, *Exodus*, 280.

3. 출애굽기 19-40장의 법과 이야기

위에서 언급한 법(25-31장, 35-40장)과 이야기(32-34장)의 병렬 구조는 출애굽기를 포함하여 오경 전반의 문학적 패턴이다. 즉 소위 유플서(Torah)는 단순히 유플으로만 이루어진 것이 아니라, 이야기와 나란히 나온다. 오히려 창조 이야기(창 1장)로 시작하여 모세의 죽음에 대한 이야기(신 34장)로 끝나기에 김선종은 토라를 유플서가 아닌 유플을 포함한 이야기로 불러야 한다고 주장한다.²⁷⁾ 학자들은 법과 이야기의 유사성을 주목해 왔다. 양자가 공히 언어를 통해 실체를 구성하고, 전달 방식의 고유한 규칙을 지니며, 둘 다 해석을 요구하고 있기 때문이다.²⁸⁾ 따라서 법과 이야기의 상호 관련성을 규명해야 한다. 유대인 학자 쇼레브(Isaac Shalev)는 양자의 관련성을 네 가지 양상으로 요약한다.²⁹⁾ 첫째, 기원론(etiology)으로서 창세기 32장의 야곱의 환도뼈 탈골 이야기에서 허벅지 힘줄 섭취 금지 규정의 유래를 설명하는 예이다. 둘째, 이야기 속 인물들의 행동이 전통적인 유플의 내용을 반영하는 경우이다. 룸 이야기는 가난한 자들을 위해 떨어진 이삭을 줍지 말라는 구제 규정과 남편을 잃은 여성의 권리를 보장하는 고엘 제도를 묘사한다는 것이다. 셋째, 간혹 이야기가 법 개정의 배경을 설명하기도 한다. 아들 없이 죽은 슬로브핫의 딸들이 아버지의 토지를 상속 받는 이야기(민 27:8-11)가 좋은 예이다. 끝으로, 이야기와 법이 서로 모순되는 경우이다. 예를 들면, 십계명 규정과는 달리 아브라함이 거짓말 하는 장면(창 12:10-20)이나 또는 동해복수법이 이와 상관없어 보이는 낙태한 여인에 관한 이야기와 함께 나오는 장면(출 21:22-25) 등이다. 이런 불일치의 경우는 해석을 통해 도리어 알려지지 않았던 유플 규정의 더 명확하고 풍부한 의미를 밝혀 준다고 주장한다.³⁰⁾

그런데 위에 제시된 법과 이야기 연구는 내용적 관련성을 논의할 뿐 최종 문학적 구성체에서 보이는 정경적 맥락을 주목하지는 않았다. 즉 창세기의 이야기 등을 레위기나 신명기의 법과 비교 관찰하는 방식에 그칠 뿐이다. 그러나 최근의 법과 이야기 상호 관계 연구는 어떤 법 규정 하나에 매이지 않는다. 유플-이야기가 엮어진 보다 넓은 맥락에서 서로에게 부여하는 새로운 의미 파악에 집중한다.³¹⁾ 김진명은 유플서의 각 책을 한정된 본

27) 김선종, “토라! 유플인가, 이야기인가?: 레위기 25장의 안식년 규정을 중심으로”, 「신학논단」 64 (2011), 8.

28) Assnat Bartor, “Reading Biblical Law as Narrative”, *Prooftexts* 32 (2012), 292.

29) Isaac Shalev, “At the Crossroads of Halakha and Narrative”, *JBQ* 37 (2009), 181-182.

30) Isaac Shalev, “At the Crossroads of Halakha and Narrative”, 182-186.

31) 김선종, “토라! 유플인가, 이야기인가?: 레위기 25장의 안식년 규정을 중심으로”, 21.

문의 미시적인 시각이 아니라 율법서 전체의 맥락을 다루는 거시적 관점에서 이해하고 해석해야 한다고 주장한다.³²⁾ 곧 이야기와 법이 함께 드러난 거시적 정경의 맥락에서 각 본문을 새롭게 읽어야 하는 과제를 요청하고 있다.

프레타임은 출애굽기 19-40장을 주석하면서 이야기와 법이 번갈아 배치되어 있는 구조를 발견한다:³³⁾

19:1-25	이야기
20:1-17	법: 십계명
20:18-21	이야기
20:22-23:33	법: 언약법전
24:1-18	이야기
25:1-31:18	법: 성소와 제사장직
32:1-34:35	이야기
35:1-40:38	법: 성소

프레타임의 통찰력은 여기에서 그치지 않고 법-이야기의 상호 관련성에 대한 10가지 특징을 정교화한다.³⁴⁾ (1) 법과 이야기의 주체로서의 하나님; (2) 은혜의 선물로서의 법; (3) 법의 인격성을 품은 이야기; (4) 신-인 상호작용의 통합; (5) 창조신학 내의 자연질서와 사회질서; (6) 구원 이야기의 주석으로서의 법; (7) 율법 순종의 동기부여로서의 이야기; (8) 삶의 이야기로부터 그리고 삶 자체를 이루는 법; (9) 법 순종을 통한 구원 증언; (10) 법과 이야기로서의 토라 전승. 그러나 이런 제안 후에 프레타임 본인은 정작 회막 이야기를 성소 법과 관련하여 해석하지는 않았다. 단순히 ‘금송아지 사건-회막 이야기-두 번째 돌판’으로 이어지는 이야기의 맥락에만 집중한다.³⁵⁾ 이러한 경향은 출애굽기 19-40장 시내산 단락의 문학적 패턴을 연구한 허지(Martin R. Hauge)에게서도 나타난다. 그는 시내산 단락 전체를 신현현을 다루는 큰 세 개의 뮤음으로 나누고 하나님과의 만남의 주제를 강조한다(19:1-24:2; 24:3-34:35; 35:1-40:38).³⁶⁾ 특히, 각 뮤음은 이스라엘 백성이 하

32) 김진명, “구약과 신약의 본문 서술 방식에 관한 연구 – 율법서와 복음서의 ‘법’과 ‘이야기’, 본문을 중심으로”, 「장신논단」 46 (2014), 28.

33) Terence E. Fretheim, *Exodus*, 202.

34) Ibid., 201-207.

35) Ibid., 295-296, 305.

36) Martin Ravndal Hauge, *The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19-40* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 44-58.

나님의 현현을 보는('seeing') 모티프를(20:18-21, 24:17, 33:8-10)³⁷⁾ 중심으로 전개되며 궁극적으로 하나님과의 온전한 만남이 출애굽기의 결론인 40:36-38에서 완성되는 것으로 본다. 허지에게 있어서 성막 건축은 단지 저 시내산 위(above)로부터 이곳 진영 아래(below)로의 공간적 이동을 의미하는 것이 아니다. 하나님의 성막으로의 임재는 바로 이 곳 아래 세상 자체의 변화를 의미한다. 동시에 그 임재의 현장을 목격하는 이스라엘 백성들의 신분 격상을 의미한다.³⁸⁾ 금송아지를 건축하던 백성이 이제는 성막을 건축하게 된다. 허지의 논의는 특히 32-34장 단락에서 황금 송아지 사건과 회막 이야기의 대조 그리고 32-40장의 문맥에서는 ‘진영 밖’ 회막 임재와 ‘진영 안’ 성막의 임재라는 이야기들 간의 대조 구조에 집중한다. 그러나 19-40장 전체의 법과 이야기라는 거시적 정경 맥락에서 회막과 성막의 의미는 여전히 다루어지지 않고 있다.

우선, 프레타임의 ‘이야기-법’의 반복 구조 속에서 이야기들은 총 네 차례 나온다. (1) 시내산 앞에서의 이스라엘(19:1-25); (2) 신현현 앞에 두려워하는 이스라엘(20:18-21); (3) 시내산에서 언약을 맺는 이스라엘(24:1-18); (4) 황금송아지-회막-새 언약의 이스라엘(32:1-34:35). 그러나 여기에 중요한 이야기가 하나 빠져 있다. 그것은 바로 출애굽기 마지막 단락인 40:34-38이다. 성막이 완성된 후 하나님의 영광의 임재와 이스라엘의 행진 가운데 함께하는 불기둥과 구름기둥의 이야기이다. ‘성막에 임한 하나님의 인도하심을 받는 이스라엘’이라는 최종적 이야기가 들어가야 19-40장 본문의 전체 빠대가 완성된다. 이를 열개로 하여 십계명(20:1-17)과 언약법전(20:22-23:33), 성소 규정과 제사장 법(25:1-31:18) 그리고 성소 건축 규정(35:1-40:33)이 내용을 이룬다.

이야기의 전개 과정은 명백하다. 전체 틀은 19장의 두려운 신현현으로부터 40장의 은혜로운 임재로 마무리된다. 그 사이에 하나님과 이스라엘 백성과의 관계가 접근불가에서(20:18-19) 시내산에서의 만찬이라는 접근가능성으로 바뀐다(24:9-11). 그러나 다시금 금송아지 사건으로 영원히 관계성은 멀어질 위기에 처하고(32:7-10; 33:1-6), 바로 이때 회막 본문이 등장한다. 회막에서 하나님과 모세의 대화를 통해 희망을 본 후³⁹⁾ 비로소 성막 건축에 돌입, 완성을 통해 하나님의 임재와 동행(40:34-38)을 마침내 성취한다. 잊지 말아야 할 것은 19-40장 시내산 단락의 중심 주제는 계약 관계의

37) Ibid., 38.

38) Ibid., 121-125.

39) Terence E. Fretheim, *Exodus*, 296.

체결이다. 신현현과 하나님의 임재는 계약 체결을 위한 배경 또는 결과이다. 그리고 그 계약 관계를 가능하게 하는 것이 십계명과 언약법전 그리고 성막과 관련된 성소 법에 대한 순종이다.

이 법들이 단순히 율법 선포와 계약 관계 강조로만 기록되지 않고 이야기들 사이에 들어가 있는 이유가 있다. 허자는 모든 신현현 이야기는 선행하는 준비의 단계들을 보도하고 있다고 지적한다. 예를 들면, 19장에서 하나님의 시내산 강림은 백성들이 성결례를 통해 준비했고, 35-40장의 성막 건축을 통한 영광의 임재도 32-34장의 회막 대화와 두 번째 돌판의 수여를 통해 준비되었다는 것이다.⁴⁰⁾ 더 나아가 차일즈는 정경적 읽기를 통해서 19장의 하나님의 임재는 단순한 신현현의 묘사가 아니라 20장의 십계명 수여를 위한 준비 단계로 읽고 있다.⁴¹⁾ 실제로 출애굽기 19-40장은 ‘준비-신현현-법 수여’의 문학적 패턴을 보인다.

19:10b-15

백성의 준비: 성결

19:20

모세의 올라감: “모세를 그리로 부르시니”

⇒ 20:1-17

십계명 수여

20:18-21a

백성의 준비: 경외

20:21b

모세의 다가감: “모세는 하나님께 계신 흑암으로 가까이”

⇒ 20:22-23:33

언약법전 수여

24:1-14

백성의 준비: 언약의 피

24:15-18

모세의 올라감: “모세는 구름 속으로 들어가서 산 위에”

⇒ 25:1-31:18

성소 규정과 제사장 법 수여

33:4-8

백성의 준비: 회개와 앙보

33:9-11

모세의 들어감: “모세와 대면하여 말씀하시며”

34:30-33

백성의 준비: 두려움과 경청

34:34-35

모세의 들어감: “모세가 여호와께 말하려 들어가기까지”

⇒ 35:1-40:33

성소 건축의 실행

‘신현현’의 장면은 하나같이 모세가 하나님과 만나는 자리로 나아가는 것으로 묘사되고 있다. 그 만남의 결과 백성이 지켜야 할 법이 수여되었다.

40) Martin Ravndal Hauge, *The Descent from the Mountain*, 98, 120.41) Brevard S. Childs, *The Book of Exodus*, 370.

문제는 모세가 하나님을 만나는 장면인 신현현 성격의 변화이다. 위의 네 차례에 걸친 ‘이야기-법’의 반복 가운데 첫 번째에서 세 번째까지는 시내산 정상에서의 하나님 만남인 반면에 네 번째 주기는 회막에서의 하나님 만남이다.⁴²⁾ 첫째에서 셋째 주기까지 모세는 “산 꼭대기”(19:20), “흑암”(20:21), “구름 속”(24:18)으로 들어갔다. 전통적으로 주석가들은 해당 본문들을 신현현, 즉 신비롭고 장엄한 하나님 임재로 이해한다.⁴³⁾ 동시에 이러한 두려운 임재는 산 아래의 백성들에게 모세의 권위와 수여받은 말씀의 진정성을 증명하기 위하여 도입된 것으로 해석한다.⁴⁴⁾ 그러나 넷째 주기에 이르러 모세는 ‘올라가지’ 않고 ‘들어간다’. 곧 회막이 진영 밖에 쳐졌기 때문이다. 모세의 수직 운동이 수평 운동으로 바뀐다. 그러나 운동의 방향만 바뀐 것이 아니다. 하나님과 모세의 만남의 성격 또한 바뀐다. 더 이상 신비하고 두려운 절대 타자의 누미노제(Numinose)의 체험이 아니라 ‘얼굴과 얼굴을 맞대어’ 친구와 이야기하듯 하나님을 인격적인 대화의 파트너로서 만나게 된다(33:9-11). 더 이상 하나님께서 말씀하실 것이 있을 때마다 모세를 시내산으로 소환하는 것이 아니다. 도리어 모세가 용건이 있을 때마다 회막을 치고(33:7) 하나님과의 대화에 먼저 나선다. ‘그(하나님)에게 말씀드리기 위하여 들어갈 때까지’⁴⁵⁾ (עַד־בָּאֹ לֶרֶב אֲחָו; 34:35).⁴⁶⁾ 접근 불가의 두려운 하나님 임재가 접근 가능한 친밀한 하나님 만남으로 변화되었다. 결국 35장 이하에서 선포되고 있는 성막 건축 실행은 회막에서의 친밀한 대화를 통해서 받은 말씀의 결과로서 읽어야 한다.

그렇다면 넷째 주기뿐만 아니라 앞선 첫째부터 셋째 주기에서도 십계명과 언약법전 그리고 성소 규정의 법령들의 수여 배경 또한 재고되어야 한다. 왜냐하면, 모세가 시내산에 등정하여 흑암 또는 구름 속에 들어간 것은 신비 체험이 아니라 대화 체험이었음이 회막 본문을 통해 추론될 수 있기 때문이다. 마치 엘리야가 호렙산에서 만난 하나님이 바람도 지진도 불도 아닌 세미한 음성이었듯이 말이다(왕상 19:9-18). 왕대일은 신현현의

42) 물론, 네 번째 주기에 포함된 본문인 34:4-5에 보면 두 번째 돌판을 받기 위해 모세가 또 한번 시내산에 등정하는 장면이 나온다. 그러나 이곳에서는 모세가 신현현의 현장으로 들어가기보다 도리어 “여호와께서 구름 가운데 강림”(בְּנֵן יְהוָה וְרָא ; 34:5a)하는 장면이 더욱 부각된다. 결국 그 하나님의 강림은 일회적인 신현현으로 끝나지 않고 두 돌판을 가지고 내려온 모세 얼굴의 광채로 지속하게 된다(34:29-30).

43) 천사무엘, 『출애굽기』(서울: 대한기독교서회, 2015), 202.

44) John Durham, *Exodus*, 264, 346.

45) 사역

46) 하나님의 지시에 따라 복잡한 규정에 맞추어 성막이 건축되는 반면, 회막은 특별한 지시 없이 모세가 간결하게 설치하곤 했다는 사실을 기억하라! 참조, 출 33:7a.

사건을 “눈에 보이는 사건이기보다는 귀에 들리는 사건”으로 해석한다.⁴⁷⁾ 그러면서 19:19의 “모세가 말한즉 하나님이 음성으로 대답하시더라”에 주목하여 본문을 하나님과 모세가 이루는 ‘커뮤니케이션’을 드러내는 통로로 지적한다. 십계명을 비롯한 출애굽기의 법전은 형식적이고 딱딱한 율법의 선포가 아닌 인격적인 대화를 통한 하나님 뜻의 발견이다. 19-40장에서의 법과 이야기의 교차 구조는 앞서 프레타임이 양자의 상호 관련성에서 지적했던 열 가지 특징을 고스란히 담고 있다. 특히, 둘째, 셋째, 넷째의 특징들, 곧 ‘은혜의 선물로서의 법’, ‘법의 인격성을 품은 이야기’, ‘신-인 상호작용의 통합’⁴⁸⁾이 정경적 맥락을 통해 부각된다. 32:7-11의 회막 단락의 ‘친밀한 대화’ 이야기가 19-40장에서 선포되는 법들, 곧 십계명과 언약법전, 성소 규정과 제사장 법을 하나님의 은혜의 선물로서 그리고 하나님과 인간 사이의 인격적 대화의 산물로서 새롭게 제시하고 있다.

4. 출애굽기 33:7-11의 정경적 읽기

이제까지의 논의를 종합해 보면 회막 단락의 성격은 ‘대화’이다. 즉 친구와 친구 사이의 긴밀한 교제가 회막에서 하나님과 모세 사이에 이루어진 것이다. 19-40장의 거시적 정경의 맥락에서 ‘준비-신현현-법 수여’의 반복 구조에서 회막 본문이 있는 네 번째 주기는 첫째에서 셋째 주기와는 문학적으로 다른 패턴을 보일 정도로 하나님과의 대화에 집중한다. 왜냐하면 모든 신현현이 계명과 법을 수여하는 결과로 진행한 것과는 달리 회막에서의 하나님 만남(33:7-11)은 법 수여로 바로 이어지지 않기 때문이다. 대신에, 하나님의 동행 여부를 둘러싼 하나님과 모세 사이의 치열한 대화(33:12-23)가 등장한다. 33장의 맥락뿐만 아니라 32-34장의 큰 흐름에서도 심판에서 구원으로 전환하는 결정적인 계기는 회막에서의 신-인 담판이다.⁴⁹⁾ 여지없이 33:7-11의 내용 또한 하나님과 모세의 대화이다. 아래 웨스너의 구조는 이와 같은 본문 구조를 명확하게 반영한다.⁵⁰⁾

47) 왕대일, 『엑소도스, 하나님의 성소를 이루기까지』(서울: 도서출판 kmc, 2015), 146.

48) Terence E. Fretheim, *Exodus*, 201-204.

49) S. Dean McBride, Jr., “Between Text and Sermon, Exodus 33”, *Interpretation* 66 (2012), 435.

50) Mark D. Wessner, “Toward a Literary Understanding of Moses and the Lord Panim el-Panim in Exodus 33:7-11”, 112.

7a	모세가 진영 밖에서 장막 설치	A
7b	야웨를 찾는 자들	B
8	“백성이 다 일어나 자기 장막 문에 서서”	C
9a	“구름기둥이 내려 회막 문에 서며”	D
9b	“여호와께서 모세와 말씀하시니”	E
10a	“회막 문에 구름 기둥이 서 있는 것”	D'
10b	“모든 백성이 ... 일어나 각기 장막 문에 서서”	C'
11a	야웨의 모세 대면	B'
11b	모세가 진영으로 돌아옴	A'

한 가지 의아한 것은 회막 본문의 핵심으로서 9절의 하나님과 모세의 대화를 지적하면서도 정작 웨스너는 32-34장의 맥락의 결정적 계기를 11절의 ‘얼굴과 얼굴을 맞대어’에 초점을 둔다는 점이다. 9절의 ‘친밀한 대화’(intimate conversation)가 아닌 11절의 ‘친밀한 대면’(personal encounter)에 집중하는 이유는 덜행의 주장을 따라⁵¹⁾ 회막의 의미를 하나님의 임재에 두기 때문이다.⁵²⁾ 그러나 회막의 의미를 성막과 같이 하나님의 임재로 보는 한 33:7-11의 정경적 위치는 그 타당성을 확보할 수 없다. 결국 덜행 역시 회막 본문의 다섯 개의 절을 32-34장의 문맥에서 자연스레 읽는 것을 포기하고 만다.⁵³⁾ 하지만, 정경적 맥락에서 회막의 본래적 의미를 ‘대면’이 아닌 ‘대화’에 둘 때 비로소 회막 본문의 독특성과 신학이 살아난다. 출애굽기 시내산 단락의 궁극적 주제는 계약 체결과 말씀 선포이지 하나님 임재의 신비체험이 아니기 때문이다.

마이어스(Carol Meyers)는 회막과 성막의 차이점을 다음과 같이 지적한다.⁵⁴⁾ 첫째, 성막은 하나님 임재의 항시성이 보장되어 있다면 회막의 경우는 그렇지 않다. 둘째, 성막은 설치와 해체에 있어서 많은 봉사자들이 필요하나 회막은 모세가 혼자서도 칠 수 있다. 셋째, 성막은 진영 안에 설치되나 회막은 진영 밖에 위치한다. 넷째, 성막은 레위인이나 제사장들이 관리하지만 회막은 모세의 후계자 여호수아가 돌본다. 회막은 예전의 일부로 제도화된 성막과는 다르다. 진영 밖에 외따로 떨어진 곳에 설치된다. 특별한 사건들이 있을 때마다⁵⁵⁾ 간편하게 설치되어 하나님과 대화를 나누는 곳이

51) John Durham, *Exodus*, 441.

52) Mark D. Wessner, “Toward a Literary Understanding of Moses and the Lord Panim el-Panim in Exodus 33:7-11”, 113.

53) John Durham, *Exodus*, 443.

54) Carol Meyers, *Exodus*, 263.

55) 예를 들면, 민 11:16-17에서 리더십 분배를 위해 이스라엘 중 칠십 명의 장로들을 회막에 모

다. 하란은 제사장 사가에 의해 두 이름 사이에 혼용되는 장막의 의미를 분명히 구별한 바 있다. 성막(**מִשְׁכָּן**)은 하나님께서 ‘머무시는’(**בָּقָרֶת**) 곳 곧 거주지를 의미하며, 회막(**מִזְבֵּחַ הָאָהָרֹן**)은 ‘의논하는’(**יְעַמֵּד**) 곳 곧 예언자적 탄원이 있을 때 일정한 시기에 오셔서 대화를 나누는 장소이다.⁵⁶⁾ 성막이 제사장적(priestly) ‘보이는’ 임재를 의미하면 회막은 예언자적(prophetic) ‘듣는’ 만남을 의미한다. 이러한 성막전승과 회막전승의 융합이 현재의 최종적인 본문에서는 어떤 정경적 맥락을 형성하고 있는가?

출애굽기 19-40장은 일련의 하나님 만남의 단락들로 이루어져 있다.⁵⁷⁾ 큰 세 개의 뚜음이 있는데 시내산 아래에서의 두려운 만남(19:1-24:2)과 시내산 위에서의 용납하는 만남(24:3-34:35), 성막에서의 영광의 임재의 만남(35:1-40:38)이 있다. 허지는 각각의 문학적 뚜음은 이스라엘 백성이 하나님의 현현을 보는(‘seeing’) 모티프를(20:18-21, 24:17, 33:8-10, 40:36-38)⁵⁸⁾ 중심으로 전개되는 사실을 발견하였다. 그러나 이제까지 살펴본 것처럼 32-34장의 본문 구조와 19-40장의 거시적 정경의 맥락은 하나님과 모세 사이의 대화 곧 듣는(‘listening’) 모티프가 주를 이룬다. 그 핵심에 회막 본문인 33:7-11이 자리함으로써 출애굽기의 중심 경험이 보는 경험에서 듣는 경험으로 전환한다.

32장의 금송아지 사건으로 촉발된 이스라엘 백성의 전멸 위기가 ‘보이는’ 신상 숭배의 위협이라는 사실에서 출애굽기 19-40장을 하나님과의 대면의 주제에서 하나님과의 대화의 주제로 읽어야 하는 이유가 강조된다. 말씀을 ‘듣는’ 회막이 설치되면서 이스라엘의 구원의 길이 열렸기 때문이다. 제사장 사가가 활동했던 포로기는 가나안 우상 숭배에 대한 빼저린 반성의 시기였다. 포로살이의 현장에서 성전에 더 이상 접근할 수 없었던 제사장 사가는 이방 땅에서(참조, “진과 멀리 떠나게 하고” [33:7a]) 하나님의 새로운 임재와 앞날의 동행과 구원을 바랄 수밖에 없는 상황이었다. 성전의 제사장적 예전이 아닌 “여호와를 앙모하는 자”(33:7b)들이 함께 모여 토라의 가르침을 듣는 일이 하나님 부재의 상황에서 하나님 영광의 회복을 바라는 유일한 생존의 통로였을 것이다. 따라서 회막 단락의 정경적 편입을 통해 포로기의 제사장 사가는 움직이는 성소의 개념에서 간과되었던 하나님과의 대화 곧 말씀을 듣는 경험을 부각시켰던 것이다.

오는 일, 또는 민 12:4-10에서 모세의 권위에 대항하는 사건이 있을 때, 또는 신 31:14-15에서처럼 여호수아에게 모세의 리더십을 이양할 때와 같은 특별한 사건들이 전제되어 있다.

56) Menahem Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 269.

57) Martin Ravndal Hauge, *The Descent from the Mountain*, 36.

58) Ibid., 43.

결론적으로, 성막과 회막은 구분되어야 한다. 성막은 하나님 임재의 영광을 ‘봄’이 특징이라면 회막은 대화를 통해 말씀을 ‘들음’이 강조된다. 더 이상 성막과 회막이 동의어로 무분별하게 혼용되어서는 안 된다. ‘구름’이 덮임으로 하나님의 임재를 ‘보는’ 성막의 가시성(visibility)과는 달리 하나님의 말씀을 듣는 회막의 가청성(audibility)이 부각된 번역이 요청되는 이유이다. 따라서, 본 논문이 탐구해 온 바 회막에 대한 대안적 번역을 ‘말씀의 천막’ 또는 ‘듣는 천막’으로 제안한다.

기존의 ‘회막’ 또는 ‘만남의 천막’을 가리키는 ‘오헬 모에드(**לְמַעַד**)’에서 ‘모에드(**מִעֵד**)’는 ‘만남의 장소’ 또는 ‘만남’ 자체를 의미한다.⁵⁹⁾ 그러나 어근인 **עֵד**의 가장 기본적인 의미 단위는 일반적으로 알려진 것처럼 ‘반복’(recurrence)보다는 도리어 ‘종료’(termination)를 의미한다.⁶⁰⁾ 이로부터 일정한 문제의 종결을 위해 ‘의논하고’ 또는 협의를 위해 ‘모이는’ 의미군(意味群)들이 발생한 것으로 보인다. 특히, 소기의 목적 달성을 위한 결정(“purposive determination”⁶¹⁾)이 주요 의미론적 요소라는 사실에 비추어 본다면 놀랍게도 출 33:7-11이 증언하는 회막의 기능에 정확히 부합된다. 왜냐하면 ‘오헬 모에드’에서 모세는 하나님과 대화하며 하나님의 동행 여부를 ‘의논하고’ 이스라엘의 도상에 안전하게 진행할 수 있도록 하나님의 ‘최종적 결정’을 확증받고 있기 때문이다. 이를 통해 보건데 33:7-11의 회막은 단순한 ‘만남의 천막’이 아닌 하나님의 결정을 ‘듣는 천막’이요 대화를 통한 ‘말씀의 천막’임을 증명한다.

이 새로운 번역은 민수기에 회막과 관련되는 본문들에서도 유효하다. 모세의 업무가 과중하여 칠십 장로들에게 지도력을 나누어주는 장면에서 그들은 모세가 하나님과 만나는 ‘그 천막’(하오헬)에 둘러선다(11:24). 그때 천막에서 행해졌던 일이 다음과 같이 묘사되어 있다.

(민 11:25aa)
(마 11:25aa)
(사역) 야웨께서 구름 가운데 내려와 그(모세)에게 말씀하셨다

여전히 ‘그 천막’에서 일어나는 일은 하나님의 말씀이요 모세의 들음이

59) K. Koch, “**מִעֵד**”, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, Douglas W. Stott, trans. (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 168.

60) M. Görg, “**עֵד**”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, David E. Green, trans. (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 135.

61) Ibid., 136.

다. 그리고 모세가 말씀을 듣고 있을 때 하나님의 영(루아흐)이 칠십 장로들에게도 임한다. 본문은 그 증거로서 장로들이 ‘예언했다’(봐이트나브우)라고 전한다. 하나님의 말씀을 ‘들을’ 때 부여되는 예언자로서의 권위를 시사한다. 마찬가지로 민수기 12:4-8에서도 모세의 예언자적 권위에 도전하는 아론과 미리암을 ‘오헬 모에드’로 불러 세우시고 처음 하시는 말씀이 “내 말을 들으라”(וַיֹּאמֶר שְׁמֻעוֹנָא דְבָרִי)였으며(민 12:6) ‘듣는 천막’의 기능을 부각시킨다. 그리고 다른 예언자들과는 달리 모세와는 ‘대면하여 말씀하심’(פה אל-פה אֲדָבָרֵינוּ)을 분명히 알려준다. 모세는 ‘듣는 천막’에서 하나님과 대화하는 자라는 사실을 명확히 하고 있는 것이다. 결국은 최고의 예언자로서의 모세(the prophet par excellence)의 권위는(신 34:10) ‘오헬 모에드’(듣는 천막, 말씀의 천막)에서 나누었던 하나님과의 친밀한 대화의 결과임을 알 수 있다.

이제까지의 ‘미쉬칸’과 ‘오헬 모에드’가 혼용되어 쓰였던 폐단은 새로운 번역을 통해 해소될 수 있다. 두 단어가 나란히 나오는 기존의 표현, 즉 ‘성막 곧 회막’은 단순한 동어 반복처럼 표현되어서는 안 된다. ‘오헬 모에드’의 새로운 번역을 통해 하나님의 임재와 만남의 절정이 말씀을 듣는 사건임을 명백히 새길 수 있다.

וחכל כל-ישראל משבcn אהל מועד (출 39:32a)

(사역) 이렇게 ‘성막 곧 말씀의 천막’ 공사가 다 끝났다

5. 나가는 말

지금까지 출애굽기 33:7-11의 회막 본문의 정경적 읽기를 33장과 32-34장의 맥락, 그리고 더 광범위한 19-40장의 맥락에서 수사학적 구조 분석과 법-이야기의 상호 관계성 연구를 통해 수행하였다. 시내산 단락은 19장에서 시내산에 임한 두려운 하나님 임재로 시작하여 40장에서 성막에 임한 하나님 영광의 임재와 동행으로 마무리된다. 이러한 사건의 전개 가운데 성막 규정(25-31장)과 성막 건축(35-40장) 사이에 금송아지-회막-새로운 언약(32-34장)의 이야기들이 들어가 있다. 정경적 맥락상 성막은 보이는 우상숭배의 문제(32장)와 그럼에도 불구하고 새로운 언약의 확증(34장)이라는 역설적 기능을 동시에 수행하고 있는 것으로 나타난다. 우상숭배의 위기와 심판으로부터 두 번째 돌판을 통한 은혜의 회복을 가능하게 하는 계기가

33장 회막 이야기에서 마련된다. 그곳에서의 하나님의 만남은 친밀한 대화 경험이었다. 더 나아가 ‘이야기-법-이야기-법’의 문학적 반복 구조로 구성된 19-40장의 거시적 정경 맥락은 십계명을 비롯한 율법 규정의 출현이 하나님과의 친밀한 만남을 전해 주는 이야기의 결과라고 알려 준다. 율법은 곧 은혜의 만남을 통해서 얻어진 말씀이라는 사실을 역설한다. 회막 본문 33:7-11이 이러한 정경적 맥락의 중심에서 하나님의 말씀을 듣는 경험을 강조한다. 따라서 기존의 ‘보는’ 경험 중심의 성막(Tabernacle)은 ‘듣는’ 경험 중심의 회막(Tent of Meeting)과 구별되어져야 함을 주장하였다. 결론적으로, 회막의 번역을 성막과 명확하게 구분하기 위하여 그 본래의 성격을 살린 ‘말씀의 천막’ 또는 ‘듣는 천막’으로 표기할 것을 제안하였다.

본 연구의 공헌은 다음의 네 가지이다. 첫째, 전승사적으로 기준의 상이 한 두 전승의 결합으로 야기된 성막과 회막의 혼동의 문제를 해결하였다. 즉, 성막과 회막은 하나님 만남의 두 가지 다른 양상, 곧 ‘보는’ 경험과 ‘듣는’ 경험의 상이한 강조임을 발견하였다. 둘째, 정경비평적으로 33:7-11의 회막 본문을 부자연스러운 삽입구에서 핵심적인 중심 구절로서 새롭게 상정할 수 있었다. 셋째, 신학적으로 회막 본문의 통합은 포로기 시절 제사장 사가의 반성과 영광 회복의 염원을 담고 있음을 알 수 있었다. 기존의 ‘보는’ 신앙의 실패에 대한 ‘듣는’ 신앙의 처방책이 회막 본문을 통해 투사되고 있는 것이다. 끝으로, 실천적으로 회막을 ‘말씀의 천막’ 또는 ‘듣는 천막’으로 새롭게 번역함으로써 막연한 신비 체험이 아닌 구체적인 말씀 청취의 경험이 하나님 만남의 본질임을 강조할 수 있었다.

<주제어>(Keywords)

출애굽기 33:7-11, 회막, 성막, 정경적 읽기, 법과 이야기.

Exodus 33:7-11, Tent of Meeting, Tabernacle, Canonical Reading, Law and Narrative.

(투고 일자: 2020년 7월 5일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 19일)

<참고문헌>(References)

- 김선종, “토라! 율법인가, 이야기인가?: 레위기 25장의 안식년 규정을 중심으로”, 「신학논단」 64 (2011), 7-28.
- 김진명, “구약과 신약의 본문 서술 방식에 관한 연구 – 율법서와 복음서의 ‘법’과 ‘이야기’ 본문을 중심으로”, 「장신논단」 46 (2014), 11-35.
- 노트, 마르틴, 『출애굽기』, 이선희 역, 서울: 한국신학연구소, 1993.
- 서명수, “성막의 법궤와 기능”, 「구약논단」 18 (2005), 73-83.
- 왕대일, 『엑소도스, 하나님의 성소를 이루기까지』, 서울: 도서출판 kmc, 2015.
- 정중호, “회막 전승의 역동성과 법궤”, 「구약논단」 18 (2005), 14-29.
- 천사무엘, 『출애굽기』, 서울: 대한기독교서회, 2015.
- Baden, J. S., “On Exodus 33, 1-11”, *ZAW* 124 (2012), 329-340.
- Bartor, A., “Reading Biblical Law as Narrative”, *Prooftexts* 32 (2012), 292-311.
- Brueggemann, W., “The Book of Exodus”, L. E. Keck, at al., eds., *The New Interpreter's Bible*, vol. I, Nashville: Abingdon, 1994, 675-981.
- Childs, B. S., *The Book of Exodus*, OTL, Louisville: Westminster John Knox, 2004.
- Clifford, R. J., “The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting”, *CBQ* 33 (1971), 221-227.
- De Vaux, R., *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City: Doubleday, 1971.
- Durham, J., *Exodus*, WBC, Waco: Word Books, 1987.
- Fretheim, T. E., *Exodus*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1991.
- Görg, M., “עַד”, G. J. Botterweck and H. Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, D. E. Green, trans., Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1990, 135-144.
- Gunnneweg, A. H. J., “Das Gesetz und die Propheten”, *ZAW* 102 (1990), 169-180.
- Haran, M., *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1985.
- Hauge, M. R., *The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19-40*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Janzen, J. G., *Exodus*, Westminster Bible Companion, Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- Koch, K., “עַד”, G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, D. W. Stott, trans., Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, 167-173.
- McBride, Jr., S. D., “Between Text and Sermon, Exodus 33”, *Interpretation* 66

- (2012), 434-436.
- Meyers, C., *Exodus*, NCBC, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Moberly, R. W. L., *At the Mountain of God*, Sheffield: JSOT Press, 1983.
- Rogland, M., “‘Moses Used to Take a Tent’? Reconsidering the Function and Significance of the Verb Forms in Exodus 33:7-11”, *The Journal of Theological Studies* 63 (2012), 449-466.
- Sarna, N. M., *Exodus*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- Shalev, I., “At the Crossroads of Halakha and Narrative”, *JBQ* 37 (2009), 181-186.
- Watts, J. W., “Aaron and the Golden Calf in the Rhetoric of the Pentateuch”, *JBL* 130 (2011), 417-430.
- Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Walter de Gruyter, 1963.
- Wessner, M. D., “Toward a Literary Understanding of Moses and the Lord Panim el-Panim in Exodus 33:7-11”, *Restoration Quarterly* 44 (2002), 109-116.

<Abstract>

A Canonical Reading of Exodus 33:7-11:
A Proposal for the Translation of ‘Tent of Meeting’(אֹהֶל מוֹעֵד)
to Make a Distinction from ‘Tabernacle’(מִשְׁכָּן)

Keun Jo Ahn
(Hoseo University)

This is a paper to delve into the canonical significance of Exodus 33:7-11 in order to make a distinction between the *tent of meeting* (אֹהֶל מוֹעֵד) and the *tabernacle* (מִשְׁכָּן). I have wrestled with two problems, i.e. translation of the tent of meeting and integral reading of Exodus 33:7-11 in the present canonical context. Scholars had discussed the text in question as a later insertion redacted by the so-called Priestly Historian. Without it, the preceding text of 33:1-6 would flow smoothly into the following 33:12-23. Both texts consist of a successive dialogue between God and Moses regarding the judgment of God in the face of Israelites' idolatry worship of the Golden Calf. Why does the text of the tent of meeting interrupt the divine-human dialogue in the chapter of 33? Moreover, the verb forms of *yiqtol* and *weqatal* indicate that the tent of meeting in 33:7-11 had been installed occasionally even before the construction of the tabernacle. What is the relationship between those two tents?

Several canonical readers have suggested their own interpretations on the meaning of the text in the context of chapters 32-34. Some of them regard the function of the text as a focal point of change from the judgment to restoration. Others argue that the role of Moses as an intercessor is highlighted. This claim is strengthened by the expression of “face to face” encounter between Yahweh and Moses. Still others notice that the theme of the presence of God is the main issue that is consummated by the inauguration of the tabernacle in chapter 40. However, structural analysis of chapters 32-34 has revealed that the tent of meeting is situated at the heart of a series of divine-human dialogues. Also, the structure of chapter 33 itself shows a chiasmus whose focus is placed on the conversation of Moses with God. Furthermore, the extended context of chapters 19-40, which contain the legal codes such as the Ten Commandments, Covenant Code, the Law of Tabernacle, displays that the legal provisions and regulations are the result of personal conversation between God and human.

Through these observations, I have asserted that Exodus 33:7-11 conveys a theological remedy to misunderstandings of Israelites who had considered the meaning of the tabernacle as an experience of divine presence by *seeing* the clouds and fire. When the P placed the text at the center of chapters 32-34, they must have intended to emphasize the experience of ‘listening’ to the divine words that transpire in the tent of meeting. I have found, in agreement with Menahem Haran, that the tradition of tabernacle represents the priestly experience of seeing while the tent of meeting’s tradition represents the prophetic experience of listening. In conclusion, I have proposed that the tent of meeting should be translated as ‘tent of Words’ or ‘tent of listening.’

레위기 6:18하와 27상 번역에 대한 제언

노세영*

1. 들어가면서

כל אשר-יגע בהם יקדש (레 6:18하)
כל אשר-יגע בבראה יקדש (레 6:27상)

레위기 6:18하반과 6:27상반에 나타난 이 문구는 출애굽기 29:37과 30:29에도 비슷하게 나타난다.¹⁾ 현재 한국 교회가 주로 사용하고 있는『개역개정』에서는 18하반을 “이를 만지는 자마다 거룩하리라”라고 번역하였고 27상반은 “그 고기에 접촉하는 모든 자는 거룩할 것이며”라고 번역하고 있다. 그렇다면 다른 현대어 번역 성경들이나 학자들은 이 문구를 어떻게 번역하고 있을까? 우리말『표준』과『새번역』에서도『개역개정』과 비슷하게 “이 제물을 만지는 사람은 누구든지 거룩하게 될 것이다.”라고 번역하여 **קדש**의 주어를 사람으로 지정하고 있다. 반면에『공동』과『공동개정』에서는 “이 예물에 닿는 것은 무엇이든지 거룩하게 된다.”라고 번역함으로써 **קדש**의 주어는 사물을 의미하고 있는 것으로 보인다. 대부분의 영어 번역 성경들도 그 표현에서 약간씩 다르기는 하지만 기본적으로 우리 말 성경들과 비

* Drew University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신학전문대학원 구약학 교수. syroh@stu.ac.kr. 이 논문은 2019학년도 2학기와 2020학년도 1학기 서울신학대학교 연구년 연구비 지원에 의한 논문임.

1) 6:18과 27절은 히브리어 본문에서 각각 6:11과 20절에 해당한다. 이하 본문의 구절이 마소라 본문과 상이하더라도『개역개정』의 구절을 따라 표시한다. 본 소고에서는 출 29:37과 30:29에 관하여는 지면상 논의하지 않지만, 레위기의 본문을 통하여 그 의미를 이해하는 데 도움이 될 것이다.

슷하게 크게 두 가지 번역으로 나누어진다. KJV, NJK, NAS, NJB, RSV 등은 ‘그것들을 만지는 자는 누구든지 거룩하게 될 것이다’라는 의미로 번역하고 있다면, NIV, TNK, NRS 등은 ‘그것들에 접촉하는 것들은 거룩하게 될 것이다’라고 번역하고 있다. 이 번역들에 의하면 번역에서 가장 핵심적인 부분은 히브리어의 **לֹא**이 사물이나 사람 혹은 사물과 사람을 다 포함하는 것으로 이해하는 문제에 집중되어 있으며, **שְׁמַר**은 위에서 소개한 모든 번역에서 ‘거룩할 것이다’ 혹은 ‘거룩하게 되다’로 번역하여 번역에서 크게 문제가 없어 보인다. 레위기를 주석하고 있는 대부분의 학자들도 **לֹא**에 대한 이해에 따라 구분된다. 노트(Martin Noth),²⁾ 웬함(G. J. Wenham),³⁾ 김덕중⁴⁾ 등과 같은 학자들은 **לֹא**을 사람으로 이해하지만 밀그롬(Jacob Milgrom),⁵⁾ 키우치(Nobuyoshi Kiuchi),⁶⁾ 정중호⁷⁾ 등은 사물(anything/whatever)로 이해한다.

그러나 이 문구를 이해하는 것은 **לֹא**이 무엇을 의미하는가에 제한되어 있지 않다. 1995년 발행된 CEV에서는 이 문구의 번역이 어렵다는 각주와 함께 ‘그들은 그것을 만지기 전에 거룩하게 하는 의식을 거쳐서 가야만 한다’(“they must go through a ceremony to be made holy before touching it”)라고 번역하면서 이는 한 가지 가능성 있는 번역이라고 제시하고 있으며, 레빈(Baruch A. Levine)도 ‘이것을 만지고자 하는 자는 누구든지 거룩한 상태로 있어야 한다’(“Anyone who is to touch these must be in a holy state”)라고 번역하도록 제안하였다.⁸⁾ 레빈의 견해에 대하여 하틀리(John E. Hartley)와 김경열도 레빈의 제안이 더 적절할 수 있다고 주장한다.⁹⁾ 이 번역에 따르면 성물을 통하여 거룩이 전염되는 것이라기보다는 아론의 후손 제사장들은

- 2) Martin Noth, *Leviticus: A Commentary*, revised ed., J. E. Anderson, trans., OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1977), 50.
- 3) G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), 20, 121.
- 4) 김덕중, 『거룩: 성소에서 만나는 거룩하신 하나님』(용인: 킹덤북스, 2011), 142-143.
- 5) Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 3 (New Haven: Yale University Press, 1991), 444-456.
- 6) Nobuyoshi Kiuchi, *Leviticus*, Apollos Old Testament Commentary 3 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2007), 119.
- 7) 정중호, 『레위기: 만남과 나눔의 장』(서울: 한들출판사, 1999), 121.
- 8) Baruch A. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989), 37-38. 밀그롬(Jacob Milgrom)은 레빈(Baruch A. Levine)이 **שְׁמַר**을 “shall be pure/purify oneself”의 의미를 가진 미래 수동태($\alpha\gammaιασθήσεται$)로 번역한 LXX를 따라 ‘거룩한 상태로 있어야만 한다’고 번역하였다고 주장한다. Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, 445.
- 9) John E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4 (Dallas: Word Books, 1992), 97; 김경열, “구약의 제의체계에 서 거룩은 전염성을 갖는가?”, 「한국개혁신학」 64 (2019), 117.

거룩한 상태로 있어야만 성물과 접촉할 수 있다는 것을 의미한다. 이는 **שְׁקָדֵשׁ**를 어떻게 번역할 것인가의 문제이다. 한편, 골만(Frank H. Gorman Jr.)은 본문의 의미가 명확하지 않다고 함으로써 어느 번역이 옳은지에 대하여는 그 대답을 보류한다.¹⁰⁾

그렇다면 이 문구를 어떻게 이해하는 것이 문맥에서 더 적절한 것일까? 위에서 논의한 내용에 의하면 문구의 정확한 번역을 위해서는 두 가지 단어, 즉 **לְכַדֵּשׁ**과 **שְׁקָדֵם**을 어떻게 이해하는가에 달린 것처럼 보인다. 그렇지만 밀그롬이나 레빈 등이 놓치고 있는 동사 **נִנְעַד** 또한 중요하다. 왜냐하면 **נִנְעַד**를 어떻게 이해하느냐에 따라 **לְכַדֵּשׁ**과 **שְׁקָדֵם**의 의미도 결정될 수 있기 때문이다. 따라서 본 소고에서는 밀그롬과는 다른 입장에서 앞에서 제시한 세 단어에 관한 연구와 레위기가 가진 거룩의 기능을 종합적으로 살펴봄으로써 본문의 의미를 찾고자 한다.

2. 연구사

각 단어에 대한 논의에 앞서 거룩의 전염성과 본문의 번역에 관한 학자들의 논쟁을 먼저 살펴볼 필요가 있다. 하란(Menahem Haran)은 출애굽기 29:37과 30:29를 근거로 부정이 전염성을 갖고 있듯이 성소의 제단이나 기구 등과 접촉하는 사람이나 물건은 거룩하게 된다고 주장하였다.¹¹⁾ 하란은 이어서 전염성을 가진 거룩의 특성을 다음과 같이 정의한다.

전염성 있는 거룩은 진영의 가장 중앙, 즉 성막에 실제로 존재하며 우리는 그런 거룩을 어떤 사람이나 물건에서 제거할 수 있는 어떠한 행위나 예식에 대하여 듣지 못한다. 이러한 거룩을 모든 접촉으로부터 완전히 차단하는 것은 절대적으로 필요하다. 왜냐하면, 거룩과 접촉하는 사람은 하늘의 손에 의해 즉각적인 죽음에 직면할 수 있기 때문이다. (민 4:15를 보라) … 거룩과 접촉하게 된 사물도 성막의 기구와 정확하게 같은 방법으로 다루어져야만 하며 다른 사물에 영향을 주는 것을 방지하기 위한 모든 단계가 밟아져야 한다. 번제단과 접촉했던 고라와 그의 동

10) Frank H. Gorman Jr., *Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus*, ITC (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997), 47.

11) Menahem Haran, “The Priestly Image of the Tabernacle”, *Hebrew Union College Annual* 36 (1965), 217; idem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1985), 176.

료들에 속한 향로들도 번제단 자체와 같이 거룩하게 되었기에 그 거룩성을 제거할 수 없었다. 따라서 그것들은 죄와 재난을 기억나게 하는 것들이 되었지만 성막 지역으로부터 그것들을 제거하는 것을 생각할 수 없었다.¹²⁾

하란의 입장과는 달리 레빈은 레위기 6:18하반에 나오는 문구를 이해하는 데 중요한 것은 **שְׁנִיקָר**를 어떻게 해석하느냐에 관련된다고 하면서 ‘거룩하게 될 것이다’와 ‘거룩한 상태로 있어야만 한다’는 두 가지 해석이 가능하며, 하란을 비롯한 대부분 학자는 어떤 거룩한 실체와의 접촉의 결과를 나타내는 ‘거룩하게 될 것이다’라고 해석하는 것을 선호한다고 평가한다.¹³⁾ 그렇지만 레빈은 거룩이 전염성을 갖고 있다는 증거를 찾기가 어려우며 이 본문의 상황에서는 성물과의 접촉 이전에 있어야 할 어떤 것에 대한 표현이라고 주장한다.¹⁴⁾ 그는 거룩이 전염성을 갖고 있다는 점에 대하여 비평을 하면서 학개 2:11-13을 근거로 거룩은 부정이 갖는 전염성과 비교할 수 없다고 말한다.¹⁵⁾ 따라서 레빈은 ‘이것들과 접촉하고자 하는 자는 거룩한 상태로 있어야 한다’라고 번역하는 것을 제안할 뿐만 아니라 레위기 6:27; 출애굽기 29:37; 30:29의 경우도 같은 개념으로 이해하여 거룩한 것과 접촉하면 거룩하게 된다는 것보다는, 거룩한 것에 접촉하기 전에 거룩해야 한다는 것으로 이해하였다.¹⁶⁾

한편, 밀그롬은 이러한 레빈의 주장에 대해 다음 네 가지 이유를 들어 받아들일 수 없는 것이라고 비평한다. 첫째, 동사 **שְׁנִיקָר**의 잠재적 주어는 ‘이미’ 거룩한 상태에 있다. 둘째, 가능성성이 없는 것이기는 하지만 만약에 제사장들이 **שְׁנִיקָר**의 주어라면 ‘(성물에) 접촉하는 모든 이들(제사장들)은 반드시 자격을 갖추어야 한다’는 의미를 산출하는 동사 **בָּרַקְעַת**을 기대하게 된다. 셋째, **שְׁנִיקָר**의 칼 미완료는 ‘거룩하게 되다’라는 의미가 있을 뿐 ‘거룩해야만 한다’라는 의미를 내포할 수 없다. 넷째, 학개 2:11-13에서 제사장이 대답한 바와 같이 거룩이 옷에 의하여 전달되지 않는 것은 맞는 것이지만 이 말은 오히려 거룩은 직접적인 접촉으로 전염된다는 것을 내포하는 것이다.¹⁷⁾ 레

12) Menahem Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 176.

13) Baruch A. Levine, *Leviticus*, 37.

14) Baruch A. Levine, “The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible”, Michael Patrick O’Connor and David Noel Freedman eds., *Backgrounds for the Bible* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1987), 246.

15) Baruch A. Levine, *Leviticus*, 37-38.

16) Ibid.

17) Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, 445.

빈에 대한 이런 비평적 입장에 근거하여 밀그롬은 6:18하반에 나오는 이 문구는 ‘그것들에 접촉하는 무엇이든지 거룩하여질 것이라’고 번역하여야 한다고 주장하면서 이는 거룩한 소제물에 접촉하는 것은 모두 성소에 속한 것이 된다는 점을 의미한다고 이해하였다.¹⁸⁾ 다른 한편 김경열은 구약에서 일반적으로 거룩의 전염성을 증명하는 것으로 여겨지는 몇 본문(레 6:24-30; 학 2:11-14; 갤 44:19; 46:20)들을 분석하면서 위의 본문을 비롯하여 구약의 어느 곳에서도 거룩이 전염된다는 증거는 찾을 수 없으므로 레위기 6:18하반과 27상반에 나타난 이 문구는 “제단에 접촉하는 ‘모든 것/사람이 거룩해야 한다”로 번역해야 한다고 주장한다.¹⁹⁾

3. 본문 이해

위에서 살펴본 두 유대인 학자 레빈과 밀그롬의 논쟁은 **שְׁקָרִים**를 어떻게 해석할 것인가에 집중되어 있다. 그렇지만 이 문구를 좀 더 분명하게 이해하기 위해서 제시한 두 구절의 문맥을 먼저 이해할 필요가 있다. 6:18하반은 소제물을 대한 규례에 속해 있다. 기본적으로 현제자가 소제물로 가지고 온 **מִלְחָמָה**(솔레트, 밀가루)²⁰⁾ 중에서 한 움큼의 ‘솔레트’와 기름과 유향은 여호와께 태워서 드리되 나머지 ‘솔레트’는 제사장을 위한 소득이다. 이는 처음부터 한 움큼을 제외한 ‘솔레트’가 제사장의 것으로 구별되었다는 것을 의미하는 것은 아니다. 오히려 본문(6:17)은 야웨는 현제자가 가지고 온 모든 소제물을 먼저 받은 다음에 태워서 드린 한 움큼의 제물을 제외하고는 아론의 후손 제사장들에게 되돌려 준다는 점을 말한다(삼상 2:16 참조). 따라서 제사장에게 주어진 소제물은 ‘거룩한 것 중의 거룩한 것’이다. 이 소제물에는 누룩을 넣어서는 안 되며 거룩한 장소, 즉 회막 뜰에서만 먹어야 한다(레 10:12 참조). 곧, 본문은 제사장이 먹는 소제물이 왜 지극히 거룩한

18) Ibid., 403. 키우치(Nobuyoshi Kiuchi)도 밀그롬의 견해에 동의한다. Nobuyoshi Kiuchi, *Leviticus*, 125.

19) 김경열도 그의 글, “구약의 제의체계에서 거룩은 전염성을 갖는가?”, 108-147에서 본 소고가 주장하고자 하는 것처럼 위 문구는 성물과 접촉하는 사람/사물의 자격과 관련된 것으로 주장한다. 하지만 방법론과 내용에서는 아주 다르다. 여기에서는 제사장 전승에 나타난 두 문구에 집중하며 밀그롬의 견해에 대한 것을 다루기 때문에 김경열에 대하여는 논의하지 않고자 한다.

20) 여기에서는 **מִלְחָמָה**의 의미에 대하여는 논하지 않는다. 이에 대하여 다음의 글을 참조하라. Baruch A. Levine, *Leviticus*, 10; Samuel E. Balentine, *Leviticus, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 2002), 30; Erhard S. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary, OTL* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 39.

것이며 어떻게 소제물이 그 거룩성을 유지하여 제사장의 음식이 될 수 있는지를 말한다. 그리고 18하반절에서는 제사장이 백성들이 드리는 소제물을 먹는 규례의 결론으로 거룩한 소제물과 접촉하는 것과 관련된 문구인 **שְׁרִירָגָע בְּהַמִּקְדָּשׁ כָּל**가 선포된다. 6:27상반의 경우도 성화제물²¹⁾을 먹는 규례(6:24-30) 안에 속해 있는 것으로 6:18하반의 경우와 크게 다르지 않다. 다만 지시 대명사 **הֵם** 대신에 성화제물의 고기를 지칭하는 **בָּשָׂר**(바사르)가 사용되고 있다는 점, 27하반-28절에서 성화제물과 달리 되는 각종 물건들에 대한 처리에 대하여 말하고 있다는 점, 그리고 성화제물을 먹을 수 있는 자는 아론 후손의 모든 제사장이 아니라 직접 성화제사를 집례한 제사장에게 한정되어 있다는 점에서 다를 뿐이다. 따라서 위의 두 절에서 말하는 문구에 나오는 세 단어(**כָּל**, **נָנוּ**, **מִקְדָּשׁ**)는 모두 지극히 거룩한 제물(소제물, 성화제물)과 관련을 맺는다. 따라서 이 문구의 의미를 알기 위해서는 세 단어를 분석할 필요가 있어 보인다. 첫째는 **מִקְדָּשׁ**의 주어 **כָּל**이 지칭하는 것이 무엇인가? 둘째는 **נָנוּ**의 용법은 무엇인가? 셋째는 **שְׁרִירָגָע**의 의미가 무엇인가?

3.1. **כָּל**의 의미

첫째로 주어 **כָּל**이 의미하는 것이 무엇인가에 대한 문제는 이 문구를 이해하는 데 매우 중요하다. 따라서 밀그롬도 **כָּל**이 무엇을 의미하는지에 대하여 그의 주석에서 길게 논의한다.²²⁾ 밀그롬은 적어도 제사장 전승(P)에서는 사람은 거룩에 의하여 전염되지 않는다고 주장한다. 그는 자신의 가설을 증명하기 위해 먼저 거룩의 전염성에서 제사장 전승과 다른 견해를 보이는 에스겔 전승을 소개한다. 에스겔은 소제물과 제사장의 옷의 거룩이 사람에게 전염된다고 말하고 있지만(46:20; 44:19), 제사장 전승에서는 제사장 옷에 있는 거룩이 사람에게 전달된다고 말할 수 있는 근거를 찾을 수 없다는 것이다. 밀그롬은 출애굽기 30:26-30에서 거룩하게 되는 대상에서 제사장의 옷이 빠져있다는 것을 지적하면서 이는 에스겔과는 달리 제사장의 옷은 거룩을 전염시키지 않는다는 것을 암시하는 것이라고 주장한다.²³⁾ 또한 거룩의 등급을 더 엄격하게 적용하는 고대 전승을 받아들인 에스겔과는 달리 제사장 전승은 당시의 상황에 맞추어 전적으로 고대 전승을 받아

21) 속죄제와 속전제를 각각 성화제사와 배상제사로 번역하는 문제에 대하여는 저자의 다른 논문에서 이미 제시하였다. 노세영, “레위기에 나타난 중요한 제의적 용어의 우리말 번역에 대한 제언 — 핫타트, 아샴, 트누파, 트루마”, 「성경원문연구」 36 (2015), 7-29.

22) Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, 446-456.

23) Ibid., 447.

들이지 않았다고 제안하였다.²⁴⁾ 곧 제사장 전승은 번제단이 성막에서 가장 낮은 정도의 거룩성을 갖고 있다고 여긴다면(민 4:3-14) 에스겔은 번제단을 전체 성막의 중심으로 이해할 뿐만 아니라 성소와 번제단의 거룩성을 동격이라고 여겨 일반 평민들이 번제단에 접근할 수 없다고 보았다는 것이다.²⁵⁾

이러한 입장에서 밀그롬은 제사장 전승에서는 거룩이 사람에게는 전달되지 않음을 증명하기 위해 네 개의 본문을 제시한다. 첫째 본문은 레위기 5:14-16이다. 여기에서는 어떤 사람이 부지중에 야웨의 성물에 대하여 잘못을 범한 경우를 다룬다. 죄를 범한 사람은 오직 성물에 대한 20%를 더하여 보상하고 배상제사를 드리게 되어있을 뿐 죄인에게서 거룩을 제거하기 위한 어떤 희생제사를 요구하지 않는다는 것은 사람에게 거룩이 전염되지 않는다는 점을 간접적으로 증명한다는 것이다.²⁶⁾ 두 번째 본문은 학개 2:12이다. 밀그롬은 학개가 제사장에게 한 질문을 통하여 다음 세 가지 답을 추론한다. (1) 고기는 ‘지극히 거룩한 것’이라는 점, (2) 고기는 그의 거룩을 옷에는 전달하지만 고기를 가지고 있는 사람에게는 전염되지 않는다는 점, (3) 옷에 의하여 전염될 수 있는 물체로 떡, 국, 포도주, 기름 혹은 다른 음식물이 거론되지만, 집에서 사용되는 어떤 용품 등에 관한 내용이 빠져있다는 것은 거룩은 음식물에만 전달될 뿐이라는 점이다.²⁷⁾ 세 번째 본문은 출애굽기 30:26-29로 이 단락에서 열거된 번제단이나 성소 안의 기구 등과 접촉하게 되면 거룩하게 된다는 결과는 제사장 문헌의 다른 전승, 즉 자격이 되지 않은 사람이 거룩에 접촉하게 되면 죽음에 직면한다는 전승과 충돌한다. 이러한 점에 근거하여 거룩이 전염된다는 것과 죽음에 직면한다는 것은 동시에 일어날 수 있는 것이 아니며 죽음에 직면한다는 것은 오히려 사람에게 거룩이 전염되는 것이 아님을 말하는 것이라고 주장한다.²⁸⁾ 마지막 본문은 민수기 4:15이다. 이 본문에서는 성소 안에 있는 모든 기구를 제사장들이 다 덮은 후에 고핫 자손 레위인들이 그것을 메고 갈 수 있으며 만약에 만지는 자는 죽음에 이르게 된다는 것을 선포한다. 따라서 죽음과 거룩이 동시에 사람에게 적용되는 것이 아니라 사람이 거룩과 접촉하였을 때에 죽음이 적용되고 사물이 거룩과 접촉하였을 때는 전염된다고 보았다. 밀그롬은 이를 통하여 성소의 휘장이 매우 거룩한 것임도 불구하고 게르손 자

24) Ibid., 451-453.

25) Ibid., 452.

26) Ibid., 449.

27) Ibid., 449-450.

28) Ibid., 450.

손이 성막 휘장을 메고 갈 때 죽음에 이르지 않는다는 점을 들어 성막의 휘장은 사람에 대한 전염성을 갖고 있지 않다고 이해하였다. 이 점에서 밀그롬은 성막을 옮길 때는 성막의 거룩의 전염성이 면춘다고 본 하란의 가설²⁹⁾을 비평하였다.

밀그롬은 위의 모든 논의를 통하여 성물로 인한 거룩의 전염성은 시기와 전승에 따라 다르게 적용될 수 있다고 보았다. 즉, 고대 전승이나 고대 전승을 받아들인 에스겔의 경우에는 사람과 물체에게는 모두 전염이 될 수 있다고 보았다. 심지어 번제단까지도 전염성을 가질 만큼 거룩한 기구라면, 제사장 전승에서는 지성소와 성소의 기구들을 보거나 만지게 되면 죽음에 이르게 된다(민 4:20)는 점에서는 고대 전승을 받아들이지만, 번제단이나 성소의 기구 혹은 제사장의 옷 등은 사람에게 거룩을 전염시키지 않는다는 것이다. 아울러 학개의 경우에는 거룩의 등급이 더 낮추어져 사람은 물론 음식을 제외한 다른 물체에도 전염이 되지 않는다고 보았다. 따라서 제사장 전승에 속해 있는 레위기 6:18, 27; 출애굽기 29:37; 30:26-29에서 성물로 인한 거룩의 전염은 오직 사물에만 적용되는 것이며 구절에 나타나는 'ך'은 사람에게는 적용될 수가 없기 때문에 ‘… 접촉하는 모든 것은 …’이라고 번역해야 한다고 주장하였다.³⁰⁾

과연 이 가설은 옳은 것일까? 이에 대한 답변을 위해서 먼저 밀그롬이 사람은 거룩에 의해 전염되지 않는다고 이해한 네 개의 구절 중에서 제사장 전승에 속하지 않은 학개 2:12를 제외한 나머지 구절들을 살펴볼 필요가 있어 보인다. 첫째로 레위기 5:14-16을 정확하게 이해하기 위해서는 야웨의 성물에 대하여 잘못을 범한다는 것이 무엇을 의미하는 것일까를 아는 일이다. 밀그롬은 이를 성소를 비롯한 성물을 부정하게 하는 것과 맹세와 관련된 신성모독이라고 정의하면서 5:14-19의 경우는 첫째에 해당하는 것으로, 희생제물과 성막과 그에 속한 모든 것을 부정하게 하는 것이라고 이해하였다.³¹⁾ 이러한 밀그롬의 견해는 성물에게 잘못을 범한 죄인에게서 거룩을 제거하기 위한 어떤 희생제사도 요구하지 않는다는 점을 들어 사람에게 거룩이 전달되지 않는다는 주장과는 서로 대치된다. 왜냐하면 성물에게 잘못을 범한다는 것은 성물을 부정하게 만드는 죄를 범하는 것이지 자신이 거룩하게 되는 것과는 관련이 없기 때문이다. 따라서 죄인에게서 거룩을 제거하는 어떤 제사도 요구될 필요가 없는 것이다. 이는 레위기 22:9에 의해서도 증명된다. 히브리어 본문을 좀 더 명확하게 번역하면 다음과 같다. ‘그

29) Menahem Haran, *Temple and Temple-Service in Ancient Israel*, 179.

30) Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, 455.

31) Ibid., 320-321.

리고 그것을 오염시킴으로 인해 그들이 그것에 대하여 죄를 짓고 죽지 않기 위해서 그들은 나의 명령을 지킬 것이다 나는 그들을 거룩하게 하는 여호와이다'. 이를 통하여 짐작할 수 있는 것은 자격이 되지 않는 제사장이 성물에 가까이하여 먹게 되면 죽게 되는데, 그 이유는 그가 성물로 인하여 거룩하게 된 결과로 죽는 것이 아니라 오히려 성물을 오염시켜 부정하게 하는 죄를 지어 죽게 된다는 것이다. 이는 밀그롬도 인정하듯이 거룩과 부정이 접촉했을 때 부정이 항상 이긴다는 주장과도 일치한다(민 19:11, 22 참조).³²⁾ 따라서 이 본문에서 말하는 성물로 인하여 죄를 범한다는 것을 무자격자가 성물에 접촉하는 경우를 의미하는 것으로 이해한다면(레 22:4-5), 거룩을 제거하는 어떤 희생제사도 요구되지 않기 때문에 사람에게는 거룩이 전달되지 않는다고 볼 것이 아니라 성물을 오염시키는 죄를 짓는 것이기 때문에 사람에게서 거룩을 제거해야 할 이유가 없다는 것으로 이해해야 한다. 둘째로 출애굽기 30:26-29와 민수기 4:15의 경우이다. 이 두 본문은 거룩과 접촉했을 때 발생할 수 있는 죽음과 관련된다는 점에서 관련성이 있다. 무엇보다도 밀그롬이 거룩에 전염된다는 것과 거룩에 직면하여 죽음에 이를 수 있음을 구별하여 이해하는 것은 적절해 보인다. 거룩에 맞닥뜨렸을 경우 죽음에 직면한다는 것과 거룩에 의해 전염된다는 것을 동시에 양립하는 개념으로 이해하기 어렵기 때문이다(민 4:15, 20; 17:13). 그렇지만 위의 본문들은 기본적으로 성물에 있는 거룩이 사람에게는 전달되지 않는다는 점을 말하고자 하는 것이 아니라 무자격자가 성물에 접촉하는 경우에 대한 점을 말하고자 하는 것으로 이해해야 한다. 민수기 4:1-15에서 고핫 자손이 메고 가야 할 모든 기구는 이미 아론과 그 아들들이 그 기구들을 다른 사람들이 보지 못하도록 덮은 후에 멜 수 있도록 하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 지극히 거룩한 성막의 기구들에 접근하여 덮는 일은 더 거룩한 상태를 유지하고 있는 아론과 그의 아들들, 즉 제사장들에게는 허락되었지만 레위지파 고핫 자손들에게는 만지거나 보는 것조차도 허락되지 않았으며 만약에 이를 어기면 죽음에 이르게 된다. 이는 고핫 자손과 아론의 후손 제사장들이 갖는 거룩성의 등급이 다르므로 성물에 접근할 때에 자격도 다르다는 점을 증명한다. 만약에 이런 가설이 옳다면 민수기 4:21-28에 나오는 게르손 자손의 임무에서 이미 법궤와 지성소와 성소에 있는 성물이 덮인 후에 휘장과 기타 기구들은 거룩의 정도가 레위인이 메고 갈 정도의 거룩으로 낮아졌다고 가정할 수도 있을 것이다. 곧, 본문은 사람에게 거룩이 전달되는가에 관한 문제를 다루는 것이 아니라 거룩의 정도에 따른 신

32) Ibid., 454.

분의 자격을 말하고 있다고 할 수 있다.

밀그롬이 주장한 바와 같이 출애굽기 30:26-29의 경우에도 번제단을 비롯하여 성막 끄蠹에 있는 기구들을 제외하고 성소와 지성소에 있는 법궤를 비롯한 다른 기구들의 경우에 무자격자가 접촉하게 되면 민수기 4:15의 경우와 같이 죽음에 이르게 된다는 점에서는 재론의 여지가 없다. 그렇지만 이 본문에서는 성막 끄蠹에 있는 기구들과 성소와 지성소에 있는 기구들을 구별하지 않을 뿐만 아니라 모두를 지극히 ‘거룩한 것’(קָדֵשׁ קָדִים)이라고 지칭하고 있다는 점은 에스겔과 달리 제사장 전승에서 성막 끄蠹과 성소와 지성소의 거룩의 정도를 구별하는 밀그롬의 견해와도 대치된다. 따라서 이 본문에서 사람이 성물과 접촉하였을 때는 죽음에 이를 뿐 거룩해지지 않기 때문에 사람은 거룩에 의해 전염되지 않는다고 단순히 결론 내리는 것은 정확한 지적이라고 보기 어렵다. 왜냐하면, 밀그롬의 견해에 근거하여 보더라도 번제단과 성막 끄蠹의 기구와 접촉하였을 때에 대하여는 설명하고 있지 않기 때문이다.

위에서 논의한 세 구절을 통해서 알 수 있는 것은, 위의 구절들이 사람에게는 거룩이 전염되지 않는다고 볼 수 있는 근거가 될 수 없으며 오히려 성물에 접촉하는 자들의 자격에 대해 말하고 있다는 점이다. 밀그롬의 이 견해는 단순히 שְׁמַרְיָה가 ‘거룩하게 되다’라고만 번역해야 한다는 근거에서 있다. 만약에 이 구절에서 שְׁמַרְיָה를 ‘거룩한 상태에 있어야 한다’라고 번역하더라도 위의 세 구절의 문맥과 전혀 대치되지 않을 뿐만 아니라 오히려 본문의 문맥에 더 맞는다는 점에서 그 가능성은 여전히 열려 있는 것으로 보인다.

그렇다면 과연 제사장 전승에서 사람이 지극히 거룩한 것을 보거나 접촉하였음에도 불구하고 죽지 않고 거룩에 전염되는 경우는 없는 것일까? 레위기 16장의 속죄일에 대한 규례를 통하여 사람에 대한 거룩의 전염은 증명된다. 곧 일 년에 한 차례 맞게 되는 속죄일에 대제사장은 지성소에 들어갈 수 있는데, 그는 지성소에서 그가 행해야 할 성화제사의 모든 의식을 마친 후 지성소에 들어갈 때 입었던 흰색의 리넨 옷을 벗어 회막에 둔다. 그리고 자신은 거룩한 곳에서 물로 몸을 씻고 자기 옷을 입고 나와서 나머지 회생제사를 집례하게 된다. 이에 대하여 키우치는 목욕하는 것과 리넨 옷을 벗는 것은 전염된 거룩을 제거하기 위한 것이 아니라 오히려 아론이 가장 거룩한 곳에서 낮은 단계의 거룩한 장소로 옮겼기 때문에 발생한 부정을 정화하기 위한 것이라고 주장한다.³³⁾ 그러나 성화제사를 집례하는 아론이

33) Nobuyoshi Kiuchi, *Leviticus*, 305.

자신과 그 집안에 대해 속죄하기 위하여 지성소에 들어갔다가 번제단이 있는 성막 뜰로 나온 후 이스라엘 백성들에 대해 속죄하기 위하여 다시 지성소에 들어갈 때 다시 리넨 옷을 벗거나 목욕을 하지 않는다는 점은 키우치의 견해에 문제가 있음을 보여주는 것이다. 무엇보다도 관심을 두어야 하는 것은 대제사장이 속죄일에 지성소에 들어가더라도 죽지 않기 위해서 준비해야 할 내용이다. 성화제사와 번제의 제물을 준비하고 목욕을 한 후 지정된 속옷과 리넨 옷을 입어야 한다. 이는 그가 지극히 거룩한 지성소에 들어갈 수 있는 자격을 의미한다. 따라서 리넨 옷을 벗는 것과 목욕하는 의식이 성화제사를 다 드린 후에 한 번 행해진다는 것은 아론이 가장 높은 단계의 거룩한 장소에서 낮은 단계의 거룩한 장소로 옮겨 갔기 때문에 오염되었다는 것을 말하는 것이 아니라, 오히려 아론이 지성소에 들어간 후 그에게 전염된 거룩을 씻어내기 위함이라는 점을 간접적으로 증명한다. 흥미롭게도 밀그롬도 이 경우에 아론이 리넨 옷을 벗고 자신이 평소에 입던 제사장 옷으로 갈아입는 행위나 목욕을 하는 의식은 아론이 지성소에 들어감으로 인해 전달된 거룩을 성화제사를 드린 후 제거하는 행위라고 이해하면서, 아론이 성화제사를 드리는 동안에 그가 제거한 부정 때문에 전염되지는 않는다고 주장하였다. 곧 아론은 희생제사를 드리는 동안에 부정에 대한 면역성을 가진다는 것이다.³⁴⁾ 만약에 이 이해가 옳다면 비록 제사장 전승에서 사람이 거룩에 전염될 수 있음을 보여주는 단 한 번의 경우이기는 하지만 사람에게 거룩이 전염되지 않는다는 밀그롬의 가설은 수정될 필요가 있다. 오히려 위에서 논의한 본문들은 자격을 갖춘 자만이 성물에 접촉할 수 있음을 보여준다. 따라서 6:18하반과 27상반에서 말하는 נב에는 성물에 접촉할 자격을 갖춘 제사장이 포함될 수 있음을 짐작하게 한다.

3.2. 동사 נָתַן의 용법

다음으로 살펴볼 것은 동사 נָתַן의 용법이다. 밀그롬은 무엇과 접촉하는지를 정확하게 알 수 없지만 נָתַן + בְּ는 ‘…와 접촉하다’ 혹은 ‘…와 접촉하러 가까이 오다’라는 의미가 있다고 말할 뿐 이에 대하여는 논의하지 않으며³⁵⁾ 다른 학자들도 본 소고가 다루려고 하는 문구와 관련하여 נָתַן에 대하여 다루지 않는다. 그렇지만 נָתַן에 대한 용법을 이해하는 것은 다음에 다루게 될 שְׁקֵדָה의 의미에 대한 힌트를 줄 수 있으므로 중요하다. 동사 נָתַן는 구약에서 150

34) Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1048-1049.

35) Ibid., 446.

번이 나타나며 그 뜻은 기본적으로 ‘…와 접촉하다’ 혹은 ‘…에 닿다’이다. 그리고 칼형으로 107번 쓰이며 그중에서 80번은 그 목적어가 전치사 **בָּו** 함께 사용된다.³⁶⁾ 또한 칼형으로 사용된 것의 거의 절반은 부정과 정결 등과 관련된 제사장 문헌에서 나타나며 **עַגְלָה**의 주어는 대부분 특정화되지 않은 사람으로 나타난다.³⁷⁾ 여기에서 본 소고와 관련하여 관심 가져야 할 부분은 제의적 문맥에서 전치사 **בָּו** 함께 사용된 목적어가 무엇인가 하는 것이다. 제의적 문맥에서 **בָּו** 함께 **עַגְלָה**의 목적어로 사용된 경우를 분석해 보면 크게 두 가지로 나누어진다. 첫째는 대부분이 이에 속하는데 사람이 부정한 것과 접촉하여 부정해지는 경우이다.³⁸⁾

본 연구와 관련하여 우리가 더욱 관심을 두게 되는 부분은 둘째로 **עַגְלָה**의 목적어가 성물과 관련된 경우이다. 본 소고에서 다루고자 하는 문구(례 6:18하, 27상)도 이 경우에 속하기 때문이다. 그렇다면 이 단어를 이해하기 위해서는 이 단어와 비슷하게 어떤 사물이나 사람이 성물과 접촉하는 경우를 알아볼 필요가 있다. 물론 이 경우들에 대한 단어 연구가 본 소고에서 다루는 문구에 나타난 **עַגְלָה**의 의미를 정확하게 알려주는 것은 아니라 하더라도 성물과 관련되어 접촉하는 것에 대한 기본적 이해를 제공하기 때문이다. 제사장 전승에서 본 소고에서 다루는 문구가 나타난 경우를 제외하고 성물이 사람이나 물체와 접촉하는(**עַגְלָה**) 예도 네 개의 구절에서 나타난다. 첫째와 둘째는 레위기 7:19와 21절이다. 이 두 경우는 평민들이 화목제물을 먹는 규례(례 7:11-21)에 속해 있다. 19절은 거룩한 화목제물(**בָשָׂר**)이 부정한 어떤 것(**לֵב**)에 접촉한(**עַגְלָה** + **בָ**) 경우를 말하는 것으로 이 경우에는 화목제물을 먹어서는 안 되며 오히려 불살라야 한다. 이미 화목제물이 부정해졌기 때문이다. 이어서 정결한 사람만이 하나님께 주신 거룩한 화목제물을 먹을 수 있다고 규정한다. 21절은 부정한 어떤 것(**לֵב**)에 접촉한(**עַגְלָה** + **בָ**) 사람(**פֶּנְסָן**)에 대한 것으로 부정해진 사람은 거룩한 화목제물(**בָשָׂר**)을 먹어서는 안 되며 만약에 부정해진 상태에서 화목제물을 먹으면 끊어짐의 형벌³⁹⁾을 받게 된

36) L. Schwienhorst, “עַגְלָה nāga‘; עַגְלָה nega”, *TDOT*, vol. 9 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998), 203.

37) *Ibid.*, 205.

38) 여기에서는 지면상 부정과 접촉하는 경우에 대하여는 논지 전개에 꼭 필요한 경우가 아니기 때문에 자세히 다루지 않는다. 다만 부정과 접촉하는 경우는 다음과 같다. 동물이나 사람의 주검(례 5:2; 11:26, 27, 31, 39; 민 19:11, 16, 22; 31:19), 유출병이 있는 사람(례 15:11, 19), 유출병이 있는 사람이 만진 물건(례 15:5, 21, 22) 등.

39) 끊어짐(**כָּרֵת**)의 형벌의 의미에 관하여는 다음의 논문을 참고하라. Donald John Wold, “The Meaning of the Biblical Penalty Kareth”, Ph.D. dissertation (University of California Berkeley, 1970); 노세영, “끊어짐(Kareth)의 형벌의 의미: 제사장 전승을 중심으로”, 「구약논단」 21:1 (2015), 9-32.

다고 규정한다. 곧, 부정한 어떤 것과 접촉하여 부정하게 된 사람은 거룩한 화목제물의 고기를 먹을 수 없다는 것이다. 여기에서 부정한 것이란 사람의 부정, 부정한 짐승, 부정하고 가증한 어떤 물건 등이 여기에 속한다(21절). 19절은 화목제물의 고기가 부정한 어떤 것과 접촉하여(**עַ**) 부정해져서 정결한 사람이 먹을 수 없는 경우라면 21절은 화목제물을 먹어야 할 사람의 자격에 대한 경우이다. 어쨌든 이 두 경우는 ‘동사 **שְׁקִ**’의 잠재적 주어는 ‘이미’ 거룩한 상태에 있다.’고 주장한 밀그롬의 견해에 문제가 있음을 보여준다. 이는 **שְׁקִ**의 주어가 사람이든 사물이든 부정한 상태로 성물과 접촉할 가능성이 있음을 보여 주고 있기 때문이다. 어쨌든 이 두 가지 경우에 분명하게 나타나는 것은 성물과 접촉하는 것이 사물이든 혹은 사람이든 정결/거룩한 상태에 있어야 함을 제시하고 있다는 점이다. 동사 **נָגַע**가 성물과 관련되어 나타나는 세 번째 구절은 레위기 12:4이다. 12장은 아이를 출산하여 부정해진 산모가 정결하게 되는 규례에 대하여 말하고 있다. 4절에서는 “... 정결하게 되는 기한이 차기 전에는 성물(**שְׁקָדֵם**)을 만지지도(בְּ + נָגַע) 말며 ...”라고 규정함으로 산모가 성물을 만질 수 있는 자격에 대하여 말하고 있다. 곧, 아들을 낳으면 7일간 부정하고 산혈이 정결하게 되는 33일을 더하여 40일을 지나야 하며 딸을 낳으면 아들을 낳은 경우의 두 배, 즉 80일을 지나야 정결하게 된다. 그 후에 산모는 성막으로 가서 번제와 성화제사를 드릴 수 있으며 희생제사를 마친 후에야 마침내 산모는 출산 이전의 상태로 되돌아가 성물을 만질(**נָגַע**) 수가 있게 된다. 네 번째 구절은 민수기 4:15로 고핫 자손들에게 그 임무를 담당하면서 죽지 않기 위해서는 ‘성물(**שְׁקָדֵם**)을 만지지(נָגַע) 말라’고 선포한다. 이 구절에 대하여는 이미 **לְ**에 관한 논의에서 다루었듯이 만지지 말아야 하는 이유는 거룩의 정도에 따른 자격과 관련이 있다. 따라서 동사 **נָגַע**가 성물과 접촉하는 경우와 연결되는 네 구절의 문맥이 모두 성물에 접촉하는 사람의 자격과 관련되어 나타난다는 점은 **נָגַע**의 용법에 대한 간접적인 힌트를 준다고 여겨진다.

3.3. **שְׁקִ**의 특징

마지막으로 다루어져야 할 단어는 **שְׁקִ**이다. 앞에서 이미 소개하였듯이 밀그롬은 여기에서 다루는 문구에 나타나는 **שְׁקִ**의 칼 미완료는 ‘거룩하게 되다’라는 의미가 있을 뿐 ‘거룩해야만 한다’는 의미를 내포할 수 없다고 단정한다.⁴⁰⁾ 동시에 이 문구에서 **לְ**이 사람을 포함하지 않기 때문에 **שְׁקִ**

40) Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, 445.

는 ‘(접촉하는 어떤 물체이든지) 거룩하게 된다’라고 번역하면서 성물에 접촉하여 거룩하게 된 물체는 성소의 소유물이 된다는 것을 의미한다고 이해하였다.⁴¹⁾

그렇지만 이 단어를 이해하기 위해서는 먼저 제사장 전승에 나타난 제의적 부정과 제의적 거룩의 체계를 알아야 할 필요가 있다.⁴²⁾ 레위기에 나타난 제의적 부정은 일반적으로 자연적인 것이며 다소간 피할 수 없는 것으로 이해된다.⁴³⁾ 제의적 부정이란 사람이나 동물의 주검, 부정한 음식을 먹는 것, 출산, 유출병, 악성 피부병 등에 일어나며⁴⁴⁾ 그중에서 동물의 사체를 피하는 것(레 11:32-44) 등과 같이 어느 순간 피할 수 있을 때도 있기는 하지만 삶 속에서 항상 피할 수 있는 것은 아니기 때문이다.⁴⁵⁾ 그리고 부정의 정도에 따라 하루, 일주일 혹은 그 이상의 기간을 지나 목욕이나 정결예식을 통하여 부정을 제거하게 된다. 그렇지만 부정한 사람이 자신의 부정을 정결하게 하는 규례를 따르지 않거나 혹은 자신의 부정을 인지하지 못하고 부정을 정결하게 하지 못하면 이스라엘 사회에 부정을 쌓게 만들고 마침내 지성소에까지 오염시킬 수 있다(레 15:31; 16:16; 민 19:13, 20). 밀그롬도 성막에 접촉하지 않고도 부정의 힘은 성막에까지 이르러 성막을 부정하게 만든다는 점을 인정한다.⁴⁶⁾ 또한 성막의 부정이 지속되면 이스라엘 사회에는 심각한 문제가 일어날 수 있다. 거룩하신 야웨 하나님은 부정한 성막이나 사회 속에 임재하실 수가 없으며 하나님의 부재는 이스라엘의 멸망을 초래 할 수 있기 때문이다. 따라서 이스라엘 사회에 하나님이 임재하시기 위해서는 이스라엘 사회가 부정 때문에 오염되지 않도록 해야 한다.⁴⁷⁾

41) Ibid., 403.

42) 본 소고에서 다루고자 하는 본문도 제의적인 문제를 다루고 있는 것이기 때문에 제의적인 부정과 제의적 거룩에 대하여만 논의한다.

43) Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 23.

44) 부정을 일으키는 근원에 관한 논의에 대하여는 다음의 글들을 참조하라. L. E. Toombs, “Clean and Unclean”, *IDB*, vol. 1 (Nashville: Abingdon Press, 1962), 641; David P. Wright, “Unclean and Clean (OT)”, David Noel Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary*, vol. 6 (New York: Doubleday, 1992), 729-733.

45) Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, 24. 라이트(David P. Wright)는 피할 수 없는 부정을 허락된 부정이라고 표현하기도 한다. David P. Wright, “Unclean and Clean (OT)”, 729-733.

46) Jacob Milgrom, “Israel’s Sanctuary: The Priestly ‘Picture of Doran Gray’”, *Revue biblique* 83 (1976), 393-394.

47) Tikva Frymer-Kensky, “Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Isarel”, Carol L. Meyers and M. O’Connor eds., *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His sixtieth Birthday* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 404.

그렇다면 성물과 접촉하여 어떤 무언가가 거룩해졌다면 부정과 같은 형태의 강력한 전염성을 가진 것일까? 기본적으로 거룩과 부정이 전염성을 가진 것은 분명해 보인다. 그렇지만 두 개념에서 사용되는 전염이 같은 의미를 지니는 것 같지는 않아 보인다. 키우치는 이에 대하여 ‘부정한 것과 접촉함으로 어디에서나 모든 물체나 사람이 오염되는 부정의 전염과는 달리 18절(례 6:18)에 나타난 거룩의 전염은 제한된 공간(거룩한 장소) 안에서만 일어난다.’⁴⁸⁾고 말한다. 키우치의 이런 견해는 부정에 의한 전염과 거룩에 의한 전염이 서로 다른 의미를 지닐 수 있다는 점을 알려주는 동시에 제사장 전승에 나타난 제의적 체계를 이해하는 데 매우 중요하다. 제사장 전승에 나타난 제의적 체계는 거룩이 그 등급에 따라 나누어지고 각각의 거룩의 등급은 철저하게 분리되어 있어야 한다는 것이다. 그리고 거룩의 등급은 장소, 시간, 신분에 따라 구별된다.⁴⁹⁾ 따라서 무자격자가 지극히 거룩한 성물에 접촉하였을 때 죽음에 이를 수밖에 없으며 그것은 전염과는 다르다는 점을 이해하게 된다.⁵⁰⁾ 곧 무자격자가 성물에 접촉하게 되면 거룩하게 되는 것이 아니라 오히려 해를 입게 되는 결과를 낳는 것이다. 이런 점에서 볼 때 성물과 접촉할 때 죽음의 형벌에 이르지 않기 위한 자격을 갖추어야 한다는 것은 매우 중요한 문제이다.

그렇다면 사물에 대한 거룩의 전염성은 어떨까? 제사장 전승에서 사물이 성물과 접촉함으로 거룩이 전달된다는 점에 대하여는 논란의 여지가 없어 보인다. 레위기 6:27하-28에 의하면 옷이나 그릇 등이 성물에 닿았을 때 거룩을 제거하는 의식을 표현하고 있기 때문이다.⁵¹⁾ 그렇지만 이 경우에도 밀그롬이 주장한 대로 성물로 인해 거룩해진 사물이 단순히 성소의 소유물이 된다는 것으로 이해하는 것은 정당한 것일까? 만약에 성소의 소유로 남는 것이라면 성물의 피로 인해 거룩해진 옷은 거룩한 곳에서 빨아야 하며

48) Nobuyoshi Kiuchi, *Leviticus*, 125.

49) J. G. Gammie, *Holiness in Israel* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1989), 43; F. H. Gorman Jr., *The Ideology of Ritual: Space, Time, and Status in the Priestly Theology*, JSOTSupp. 91 (Sheffield: JSOT Press, 1990); idem, “Priestly Rituals of Founding: Time, Space, and Status”, M. P. Graham, W. P. Brown, and J. K. Kuan eds., *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*, JSOTSupp. 173 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 47-64.

50) Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, 450, 453-454.

51) 하틀리(John E. Hartley)나 키우치 등과 같은 학자들은 이 구절에서 나오는 사물에 대하여 거룩을 제거하는 의식이라고 여긴다. 반면에 김경열은 밀그롬의 입장에 따라 속죄제물에만 나타나는 제거의식은 제단에 피를 뿌릴 때에 피가 제단의 부정에 오염되어 피와 고기가 부정하게 된 것이므로 부정을 제거하기 위한 의식이라고 주장한다. 그러나 피가 부정해졌다면 이미 뿌려진 피는 어떻게 이해해야 하는가 하는 문제와 야웨께 드린 후 남은 속죄제물을 지극히 거룩하며 제사장이 먹어야 한다고 하는 문제에 대하여는 설명하지 못한다(례 6:25-26; 10:17 참조). 김경열, “구약의 제의 체계에서 거룩은 전염성을 갖는가?”, 119-124.

고기를 토기에 삶았으면 토기를 깨뜨리고 유기의 경우에는 그릇을 닦고 물에 씻으라는 규례에 대하여는 설명하지 못한다. 오히려 성물에 접촉한 물건들로부터 거룩을 제거한다는 것은 성물에 접촉하기 이전의 정결한 상태로 되돌아가는 것이라고 이해하는 것이 더 옳아 보인다. 만약에 이런 이해가 옳다면 비록 성소에서 사용하는 것이라고 하더라도 성물과 같은 거룩을 지속해서 지니는 것은 허락된 것이 아닐 뿐만 아니라 성물과 접촉하여 거룩하게 된 사물이 그 상태로 다른 곳에 사용되어서는 안 된다는 것을 의미하는 것이라고 할 수 있다. 이는 대제사장이 속죄일에 그 옷을 빨고 목욕을 하는 것과 같은 개념이라고 여겨진다.

그렇다면 거룩이 전염된다고 할 때 그 의미는 무엇이며 그 영향은 무엇일까? 위에서 이미 논의하였듯이 거룩이 그 영역을 떠나 전염되는 것은 극히 제한되었다. 적어도 제사장 전승에서 속죄일에 대제사장의 경우만이 허락되었지만, 그 경우에도 대제사장은 속죄일의 성화제사가 끝나고 나면 리넨 옷을 벗고 목욕을 하여 거룩을 제거하여야 한다. 이는 부정은 강력한 전염성이 있어서 사회와 성막까지도 부정하게 하지만 결코 거룩은 그렇지 않다는 점을 암시한다. 그렇다면 성물과 접촉하여 무언가가 거룩하게 된다는 말이 옳은 번역이라면 전염에 의한 거룩은 어떤 영향력이 있는 것일까? 앞에서 논의하였듯이 흥미롭게도 대제사장이 성물과의 접촉을 통해 전염되었을 때 그 거룩을 제거하는 정결의식이 필요하거나 그 자격을 갖추지 못했을 때는 죽음이나 끊어짐의 형벌로 이어진다. 사물이 성물에 접촉하여 거룩하게 된 때도 사물의 종류에 따라 깨뜨려 버리거나 거룩을 제거하는 의식이 나타날 뿐 어떤 다른 영향력을 보여주는 경우는 나타나지 않는다는 점은 거룩의 전염성은 부정의 그것과는 확연히 다르다는 점을 보여준다.

적어도 레위기는 거룩한 공동체를 추구하며 거룩한 공동체는 성물에 의한 전염을 통하여 이루어지는 것이 아닌 것은 분명하다. 같은 등급의 거룩과의 전염을 제외하고는 거룩은 오히려 접촉으로 인해 부정하게 되기 때문이다. 따라서 거룩을 유지하기 위해서는 “거룩하고 속된 것을 분별하며 부정하고 정한 것을 분별”해야만 한다(레 10:10). 만약에 정결이나 거룩이 오염되었다면 발생한 부정의 등급에 따라 정결예식이나 희생제사를 통해서만 정결이나 거룩이 회복될 뿐이다.⁵²⁾ 실제로 제사장 전승에는 전염에 의한 거룩의 의미를 알게 해 주는 경우도 나타나지 않으며 그 영향에 대하여

52) 레 4-5장과 16장은 거룩하게 하는 희생제사에 대하여 소개하고 있다. 그렇지만 여기에서는 거룩하게 하는 희생제사에 관하여는 논의하지 않는다. 이에 대하여는 이미 여러 학자들에 의하여 논의되었다. 이에 대하여는 다음의 글을 참조하라. Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 18-29.

도 침묵한다. 이런 가정이 옳다면 본문에 나타나는 **שְׁקִים**은 ‘거룩하게 된다’라는 번역보다는 레빈의 주장처럼 ‘거룩한 상태에 있어야 한다’라는 번역이 더 적절해 보인다.

이러한 가정은 레위기 6:14-7:10의 보조적 규례로 간주될 수 있는 레위기 22:1-16에 의하여 증명된다. 물론 레위기 22:1-16은 성결법전에 속한 것으로 6:14-7:10처럼 희생제사의 종류에 따른 성물을 먹는 규례를 말하고 있지는 않으며 전체적으로 제사장이 성물을 먹는 규례를 말하고 있다. 그렇지만 이 본문은 6:14-7:10에서 말하지 않는 내용들을 좀 더 자세하게 규정하고 있다. 22:1-16에 따르면 제사장이 몸이 부정한 상태로 있으면서 성물에 ‘가까이 하면’(**בְּקָרֶת**) 그는 **כְּרֻת**의 형벌을 받게 될 것이라고 말한다(3절). 9절에서는 부정한 상태로 성물을 ‘오염시키면’(**לְחַמֵּן**, 피엘형) 죄를 지어 죽음에 이를 수 있으며(**מוֹתָה**) 야웨는 그들을 거룩하게 한다(**שְׁקָרֶת**, 피엘형)고 선포한다. 여기에서 6:18과 27절에서 사용된 **נְגָעָה**가 아닌 **בְּקָרֶת**이 사용되기는 하지만 성물에 대한 이런 법이 존재한다는 것은 제사장이 의도적으로뿐만 아니라 비의도적으로도 부정한 상태에서 성물에 접근할 수 있음을 알려 준다. 또한 거룩은 단순히 성물에 의한 전염을 통해 성취되는 것이 아니라 야웨에 의하여 완성됨을 말해 주고 있다. 이런 점에서 본다면, ‘동사 **שְׁקִים**의 잠재적 주어는 ‘이미’ 거룩한 상태에 있다’는 레빈에 대한 밀그롬의 비평은 수정될 필요가 있다. 곧 앞에서도 말했듯이(레 7:19-21 참조) 제사장이나 심지어는 물건도 부정한 상태에서 성물에 접촉할 가능성이 존재하기 때문이다. 따라서 성물에 접촉하게 되는 제사장에게 주어지는 보다 중요한 원칙은 성물에 의한 전염을 통하여 거룩하게 되는 것이 아니라 성물에 접촉할 때에 그 자격을 갖추어야 한다는 것이다.

또한 비록 제사장 전승에 속한 구절은 아니지만 사무엘상 21:5(히브리어 6절)⁵³⁾에도 **שְׁקִים**이 나타난다. 이 구절은 다윗이 사울을 피해 아히멜렉 제사장에게 가서 자신을 따른 사람들에게 음식을 주는 장면에 속해 있다. 여기에서 제사장은 다윗에게 제사장 외에는 먹을 수 없는 거룩한 떡(레 24:5-9 참조)을 다윗과 그의 소년들에게 제공하기 위해서는 여자를 가까이하지 않았어야 한다는 자격을 요구한다. 이때 다윗은 지난 사흘 동안 이들은 여자를 가까이하지 않았다고 말하면서 ‘그들의 그릇이 **שְׁקִים** (하다)’라고 대답한

53) 구약에서 **שְׁקִים**의 3인칭 미완료가 사용된 경우가 여러 번 나타나는데 그중에서 네 번(출 29:37; 30:29; 레 6:18, 27)은 본 소고에서 다루는 문구와 같은 것들이며 두 번은 레 27:14와 신 22:9로 성물과의 접촉과 관련된 본문이 아니며 학 2:12에서는 전염과 관련이 되어 사용되고 있지만 김경열은 이 본문에서 거룩이 전염성을 갖고 있지 않음을 보여 준다고 주장한다. 김경열, “구약의 제의체계에서 거룩은 전염성을 갖는가?”, 124-130.

다.『개역개정』에서는 ‘그들의 그릇이 성결하지 아니하겠나이까’라고 번역 한다. 그러나 문맥으로 보아 여기에서 ‘그들의 그릇(몸)이 성결할 것이다’라는 의미의 의문문으로 이해하는 것은 정확하지 않다. 이 문맥에서 **שְׁקִים**은 그들은 지난 사흘 동안 여자를 가까이하지 않았기 때문에 제사장이 요구하는 거룩한 떡을 먹을 수 있는 자격이 충분하다는 의미로 이해하는 것이 더 옳아 보인다.

만약에 전염에 의한 거룩이 존재한다고 하더라도 그 거룩이 거룩한 공동체를 이루기 위한 어떤 영향을 발휘하는 것이 아니며 전염에 의한 거룩이 갖는 의미가 불분명하다면 굳이 **שְׁקִים**를 ‘거룩하게 되다’라고 번역할 근거가 없어 보인다. 다시 말해서 거룩에 대한 신학적 이해나 단어 연구 혹은 본문의 문맥에서도 **שְׁקִים**를 ‘거룩한 상태로 있어야 한다’라고 번역하는 것이 적절하다고 여겨진다.

세 단어에 대한 논의를 통하여 몇 가지 점을 추론할 수 있다. (1) **שְׁקִים**의 주어는 사물은 물론이고 사람도 포함될 수 있다. (2) 동사 **נָתַן**가 성물과 접촉할 때에 사용되는 경우는 모두가 접촉하는 사람이나 물체의 자격과 관련된다. (3) 전염에 의한 거룩이 존재하기는 하지만 그 영향력은 부정에 의한 전염과는 비교가 되지 않으며 오직 거룩은 희생제사와 정결예식을 통하여 가능하다. (4) 레위기 22:1-16은 제사장이 성물에 접촉할 때의 자격에 대하여 말하고 있을 뿐 성물에 의한 전염에 대하여는 어떤 표현도 나타나지 않는다. 따라서 6:18하반과 27상반에서 말하는 문구는 ‘이것들(성물의 고기)에 접촉하는 것은 사람이든지 물체이든지 거룩한 상태로 있어야 한다’고 이해하는 것이 더 적절해 보인다.

그렇다면 6장의 두 경우에 **לְכַד**을 어떻게 이해해야 할까? 그것은 문맥에 따라 결정될 수 있을 것으로 보인다. 6:14-30은 제사장이 소제물과 성화제물을 먹는 규례를 보여 준다. 다시 말해서, 이는 이 문맥이 어떤 사물이 성물과 접촉하는 것에 대하여 말하는 것이 아니라 제사장이 성물에 접촉할 때에 죽지 않기 위해 말하는 규례라는 점에서 성물과의 접촉의 대상은 사람이다. 따라서 이 두 문구는 ‘그것들(고기)에 접촉하는 자는 누구든지 거룩한 상태로 있어야 한다’고 번역하는 것이 더 적절해 보인다.

4. 나가면서

지금까지 레위기 6:18하반과 6:27상반에 나타난 문구를 밀그롬에 대한 비평적 입장에서 어떻게 번역하는 것이 좀 더 문맥에 적절한지를 살펴보았

다. 특별히 이 문구를 이해하는 데 결정적인 세 단어의 용법을 중심으로 제사장 전승에 나타난 거룩의 신학적 의미와 함께 문구의 의미를 이해하고자 하였다. 밀그롬은 네 개의 본문(례 5:14-16; 학 2:12; 출 30:26-29; 민 4:15)을 근거로 적어도 본 소고에서 논의하는 두 구절에 나타난 **לְכָה** 사람을 포함하지 않는다고 주장한다. 그렇지만 제사장 전승과 관련된 세 개의 본문(학 2:12 제외)은 기본적으로 사람이 성물과 접촉할 때에 어떤 자격을 갖추어야 하는가를 말하고 있으며 사람이 성물과의 접촉 때문에 전염이 되는지 혹은 그렇지 않은지에 대하여는 함구하고 있다.

동사 **עֲשֵׂה**가 성물과 관련된 경우(례 7:19, 21; 12:4; 민 4:15)에서도 모든 경우가 성물과 접촉할 때의 자격과 관련이 되어있음을 보여 주고 있다. 이 중에서도 레위기 7:19에서는 성물이 부정한 사물과 접촉하여 부정하게 되는 경우를 소개하고 21절에서는 부정하게 된 사람이 성물과 접촉하면 끊어짐의 형벌을 받게 된다고 선언하고 있다는 점은 성물이 접촉하게 되는 것이 사람과 사물이 될 수 있음을 알려 준다.

마지막으로 동사 **שְׁאַל**의 용법에서도 성물과 접촉하여 거룩하게 되는 경우는 매우 제한적이다. 대속죄일에 대제사장이 지성소에 들어감으로 인해 거룩하게 되는 경우가 있기는 하지만 이 경우에도 대제사장은 성화제사를 마치면서 거룩을 씻어내는 제의적 의식을 거쳐야 한다. 사물이 성물에 의하여 전염된 경우에도 사물은 거룩한 상태를 그대로 유지하지 못하고 거룩을 제거하는 의식을 거쳐야 한다(례 6:27-28). 이는 거룩이 전염된다는 것은 단순히 부정이 전염된다는 것과는 아주 다른 의미가 있음을 보여주는 것이다. 오히려 성물이 부정과 접촉할 때 거룩은 오염된다. 또한 레위기 22:1-16에서 제사장이 성물에 접촉할 때 반드시 정결한 상태로 있어야 함을 규정하고 있는 점으로 보아 성물과 접촉하게 되는 제사장의 자격은 매우 중요하다는 것을 말해준다.

실제로 제사장 전승에서 거룩은 명확하게 부정한 것이나 속된 것과 구별되어 있어야 하며(례 10:10) 이스라엘이 그 장소, 시간, 신분의 영역에서 오염되었을 때는 희생제사를 통하여 거룩한 상태로 회복되어야 하며 무자격자가 성물과 접촉하게 되면 죽음에 이르거나 끊어짐의 형벌을 받게 된다. 이러한 모든 논의를 통하여 볼 때 레위기 6:18하반과 27상반은 ‘그것들(고기)에 접촉하는 자는 누구든지 거룩한 상태로 있어야 한다’고 번역하는 것이 신학적으로나 문맥적으로 더 옳아 보인다.

<주제어>(Keywords)

레 6:18, 레 6:27, 거룩의 전염성, 부정의 전염성, 성물.

Lev 6:18, Lev 6:27, contagion of holiness, contagion of impurity, sancta.

(투고 일자: 2020년 7월 26일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 9월 4일)

<참고문헌>(References)

- 김경열, “구약의 제의체계에서 거룩은 전염성을 갖는가?”, 「한국개혁신학」 64 (2019), 108-147.
- 김덕중, 『거룩: 성소에서 만나는 거룩하신 하나님』, 용인: 킹덤북스, 2011.
- 노세영, “끊어짐(Kareth)의 형별의 의미: 제사장 전승을 중심으로”, 「구약논단」 21:1 (2015), 9-32.
- 노세영, “례위기에 나타난 중요한 제의적 용어의 우리말 번역에 대한 제언 — 핫타트, 아샴, 트누파, 트루마”, 「성경원문연구」 36 (2015), 7-29.
- 정중호, 『례위기: 만남과 나눔의 장』, 서울: 한들출판사, 1999.
- Balentine, S. E., *Leviticus*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 2002.
- Frymer-Kensky, T., “Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel”, C. L. Meyers and M. O’Connor, eds., *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His sixtieth Birthday*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1983, 399-414.
- Gammie, J. G., *Holiness in Israel*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1989.
- Gerstenberger, E. S., *Leviticus: A Commentary*, OTL, Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Gorman, J. H. Jr., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, JSOTSupp. 91, Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Gorman, J. H. Jr., “Priestly Rituals of Founding: Time, Space, and Status”, M. P. Graham, W. P. Brown, and J. K. Kuan eds., *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*, JSOTSupp. 173, Sheffield: JSOT Press, 1993, 47-64.
- Gorman, J. H. Jr., *Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus*, ITC, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997.
- Haran, M., “The Priestly Image of the Tabernacle”, *Hebrew Union College Annual* 36 (1965), 191-226.
- Haran, M., *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1985.
- Hartley, J. E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas: Word Books, 1992.
- Kiuchi, N., *Leviticus*, Apollos Old Testament Commentary 3, Downers Grove: InterVarsity Press, 2007.
- Klawans, J., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Levine, B. A., "The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible", M. P. O'Connor and D. N. Freedman, eds., *Backgrounds for the Bible*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1987, 241-255.
- Levine, B. A., *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989.
- Milgrom, J., "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Doran Gray'", *Revue biblique* 83 (1976), 390-399.
- Milgrom, J., *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 3, New Haven: Yale University Press, 1991.
- Noth, M., *Leviticus: A Commentary*, revised ed., J. E. Anderson, trans., OTL, Philadelphia: The Westminster Press, 1977.
- Schwienhorst, L., "נָגָה nāga'; נְגָה nega'", *TDOT*, vol. 9, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998, 203-209.
- Toombs, L. E., "Clean and Unclean", *IDB*, vol. 1, Nashville: Abingdon Press, 1962, 641-648.
- Wenham, G. J., *The Book of Leviticus*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979.
- Wright, D. P., "Unclean and Clean (OT)", D. N. Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, New York: Doubleday, 1992, 729-741.

<Abstract>

A Proposal on the Translation of Leviticus 6:18b and 27a

Se Young Roh
(Seoul Theological University)

This article proposes a more adequate translation of Leviticus 6:18b (**כָל אֲשֶׁר־יִגְעַן**) and 27a (**כָל אֲשֶׁר־יִגְעַן בְּבָשָׂרָה יִקְדֵּשׁ**) in response to J. Milgrom. In order to understand these phrases, the usage of three terms (**כָל, נִגְעָן, יִקְדֵּשׁ**) should be studied in the context of priestly tradition. Milgrom insists that **כָל** is the subject of **יִקְדֵּשׁ** and cannot refer to a human because holiness does not transfer to humans as demonstrated in Leviticus 5:14-16, Haggai 2:12, Exodus 30:26-29, and Numbers 4:15. Accordingly, the phrase in Leviticus 6:11b has to be translated as ‘whatever touches them shall become holy.’ However, Leviticus 5:14-16, Exodus 30:26-29, and Numbers 4:15, which belong to priestly tradition, basically show that humans have to be qualified at the time of contact with sancta and are silent on whether or not holiness can be transferred to humans.

Four cases (Lev 7:19, 21; 12:4; Num 4:15) in which **נִגְעָן** refers to contact with sancta also show that **נִגְעָן** is used in the context of qualification at the time of contact with sancta. The use of **יִקְדֵּשׁ** is limited to the transfer of holiness. Holiness is transferred to the high priest, who is prepared to enter the most holy when entering the holy of holies on the Day of Atonement. He, however, has to desanctify after he is finished with the purification offering. In addition, the things which are contagious by sancta have to undergo rites to remove the holiness, which has been transferred (Lev 6:27-28 [Heb. vv. 20-21]). This means that the contagion of holiness is very different from the contagion of impurity. If holiness is in contact with impurity, then holiness is polluted by impurity. These characteristics of holiness imply that **יִקְדֵּשׁ** can be translated as ‘to be in a holy state.’ Finally, Leviticus 22:1-16, which is auxiliary to Leviticus 6:14-30, regulates that the priests should be in a holy state when they come into contact with sancta.

Through the discussion on these three terms, it can be proposed that the phrases in Leviticus 6:11b and 20a should be translated as ‘whoever touches

these should be in a holy state' and 'whoever touches its flesh shall be in a holy state' respectively. Holiness has to be separated from impurity (Lev 10:10). When society is polluted by impurity, it has to be restored to a holy state by sacrifices not by contagion. If anyone who is not qualified comes into contact with sancta, he/she is given the penalty of death or being cut off.

열왕기하 23:8-9의 편집사 연구와 번역 제안

이은우*

1. 들어가는 말

“열왕기하”의 요시야 개혁본문(23:4-20)에서 두드러진 요소는 성전정화와 산당제거이다. 열왕기하 23:4-14에서 4절, 6-7절, 11-12절은 성전정화 관련 본문이고, 5절, 8-9절, 13-14절은 산당제거 관련 본문이다. 열왕기하 23:15-20에서 15절은 벤엘의 산당 파괴 본문이고, 16-18절은 벤엘에서의 요시야의 활동에 대한 진술 본문이고, 19-20절은 사마리아 전반에서의 산당 파괴에 대한 진술이다.¹⁾ 이런 구조에서 보면 열왕기하 23장의 요시야의 개혁 진술을 지배하는 주제는 산당제거이다. 그중에서 요시야의 산당제거와 제의 중앙화의 특징을 모두 반영하는 본문은 열왕기하 23:8-9이다.

따라서 이 논문의 목적은 열왕기하 23:8-9에 나타나는 다양한 표현에 대한 사전적, 언어적 연구를 통해 이 본문의 편집사를 추적하고 새로운 번역을 제시하는 것이다. 이 연구는 오랫동안 이 본문 해석에 어려움을 제공한 8절의 שעריהם이라는 단어에 대한 새로운 해석과 9절의 מִנְחָה이라는 표현에 대한 구문론적인 접근을 통한 새로운 번역을 제안할 것이다. 이 연구를 통해 본문의 번역과 본문의 역사에 대한 이해는 서로 밀접한 관련이 있음을 확인하게 될 것이다.

* University of Edinburgh에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 구약학과 부교수. ewlee@puts.ac.kr. 이 논문은 2020년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

1) M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, OBO 92 (Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 253. 왕하 23:4-20에 나타나는 다양한 주제와 문서층의 특징에 대해서는 이은우, “요시야의 성전 정화와 예레미야”, 「구약논단」 62 (2016), 70; H. D. Preuss, “Zum deuteronomistischen Geschichtswerk”, *ThR* 58 (1993) 246-250을 참고하라.

2. 열왕기하 23:8-9의 연구사

다수의 학자는 열왕기하 23:8-9가 신명기 12장 혹은 18장과 관련 있다고 주장한다.²⁾ 벨하우젠(J. Wellhausen)은 열왕기하 23:8-9의 제사장과 신명기 18:6-8의 레위인을 비교하며 이들을 동일한 집단으로 간주한다. 그러나 그는 열왕기하 23:9가 신명기 18:6-8의 규정을 지키는데 실패하고 있다고 주장한다.³⁾ 훨셔(G. Hölscher)는 요시야의 개혁이 제의 중앙화에 집중했다는 주장을 거부한다. 그에 의하면 신명기에 제의 중앙화에 대한 요구가 나타나지만, 이는 포로기나 포로 이후에 기원한 것으로 요시야 개혁의 기반이 되지는 못했다는 것이다. 그에 의하면 열왕기하 23:8a, 9는 신명기 사가의 편집본문이다.⁴⁾ 다수의 학자는 이 본문이 요시야 때의 Dtr1 편집자에게서 유래했다고 주장한다.⁵⁾ 롱(B. O. Long)은 신명기 사가가 이 본문을 초기의 자료에서 수집해 요시야의 개혁 본문에 위치시켰다고 주장한다.⁶⁾ 프로이스(H. D. Preuss)는 이 부분이 신명기 12:1-7과 관계 있다고 주장하고,⁷⁾ 일부 학자들은 이 부분을 레위인의 권리에 관심을 보이는 신명기 18:6-8과 관계 있다고 주장하지만, 이 본문들 사이의 관계를 정확히 밝히기는 쉽지 않다.⁸⁾ 왜냐하면 신명기는 레위인이 야훼께서 선택하신 곳에 가서 중앙 성소를 섬길 때 그도 다른 레위인들과 똑같은 봉사를 받게 하라고 명하고 있기 때문이다.⁹⁾ 일부 학자들은 신명기 법전의 실제적 법령이 열왕기의 개혁 보도로 어느 정도 수정되었다는 것을 인정하면서, 신명기 18:6-8과 열왕기하 23:8-9 사이에 관계가 존재한다는 점을 강조한다.¹⁰⁾ 이들은 신명기의 레위인과 열왕기의 산당 제사장이 같은 부류라고 주장한다.¹¹⁾ 그러나 다른 학자들은 신명기 18:6-8의 레위인과 열왕기하 23:8-9의 산당 제사장들은 다른 두 계

-
- 2) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1996), 157.
- 3) J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, J. S. Black and A. Menzies, trans. (Edinburgh: A. & C. Black, 1885), 121-151.
- 4) G. Hölscher, “Komposition und Ursprung des Deuteronomium”, *ZAW* 40 (1922), 161-255.
- 5) 이은우, “요시야의 성전 정화와 예레미야”, 72.
- 6) B. O. Long, *2 Kings*, FOTL X (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 278.
- 7) H. D. Preuss, *Deuteronomium*, EdF 164 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982), 4-5.
- 8) J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, 124.
- 9) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 240.
- 10) J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2nd ed. (London: SCM Press, 1970), 734-735.
- 11) G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel*, NCB OT 1 (London: Oxford University Press, 1966), 126.

총이므로 이 두 본문은 공통점이 없고, 따라서 그들 간의 어떤 단순한 등식도 성립할 수 없다고 주장한다.¹²⁾ 누르멜라(R. Nurmela)는 이런 입장에서 신명기 사가가 그 자신의 집단에서 유래한 법전을 위반하는 기록을 하지는 않았을 것이라고 말한다. 이런 의미에서 누르멜라는 열왕기하 23:8-9에 언급된 산당의 제사장들이 신명기 18:6-8에 언급된 레위인들과 동등한 관계로 여겨질 수는 없다고 주장한다.¹³⁾ 열왕기하 23:8-9에 나타나는 제의 중앙화와 산당에 대한 조치와 산당 제사장의 처리에 대한 문제와 신명기 법전 사이의 불연속성의 문제를 해결하기 위해 존스(G. H. Jones)는 제의 중앙화를 요시야 개혁의 초기 진술로 간주하지 않고, 후대 개정의 결과로 간주한다.¹⁴⁾ 로핑크(N. F. Lohfink)는 신명기 18:6-8은 아직 요시야 시대의 법률에 포함되지 않았다고 주장하며 열왕기하 23:9의 예루살렘 제사장직에 대한 기록이 신명기 법전의 관련 진술보다 더 초기 진술에 속한다고 주장한다.¹⁵⁾ 로핑크와 브라울릭(G. Braulik)은 신명기 18:6-8의 레위인에 대한 규정이 포함된 신명기 16:18-18:22의 이스라엘의 지도자들에 대한 법률은 포로기나 포로 이후의 편집에서 왔다고 주장한다.¹⁶⁾ 아이니켈(E. Eynikel)은 이 두 구절에 나타나는 표현에 대한 연구를 통해 열왕기하 23:8a는 요시야 시대의 본문으로, 8b절은 후대의 본문으로 구분하지만, 9절에 대해서는 명확한 결론을 내리지 않는다.¹⁷⁾ 바릭(W. B. Barrick)은 열왕기하 23:8a, 9는 요시야 개혁 진술의 원래 판본에 속하고,¹⁸⁾ 8b절은 포로 이후의 편집적 침가라고 주장한다.¹⁹⁾ 기존의 연구는 이 짧은 두 구절에 나타나는 사전적, 언어적, 역

-
- 12) G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, E. W. T. Dicken, trans. (New York: McGraw-Hill, 1966), 122; E. Würthwein, “Die Josianische Reform und das Deuteronomium”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976), 417.
- 13) R. Nurmela, *The Levites: Their Emergence as a Second-Class Priesthood*, *South Florida Studies in the History of Judaism* 193 (Atlanta: Scholars Press, 1998), 69.
- 14) G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, 2 vols., NCBC (London: Marshall, Morgan & Scott, 1984), 617.
- 15) N. F. Lohfink, *Great Themes from the Old Testament*, R. Walls, trans. (Chicago: Franciscan Herald, 1982), 68.
- 16) N. F. Lohfink, “Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18-18,22)”, H. Wolter, ed., *Testimonium Veritati: philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart*, FTS 7, Frankfurt am Main: Josef Knecht, 143-155 (reprinted in *idem, Studien Zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, SBAB 8, [Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 1990], 305-323).
- 17) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 245.
- 18) W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, VTSup. 88 (Leiden: Brill, 2002), 183.
- 19) Ibid., 80.

사적 특징을 명확히 살피지 못한 아쉬움이 있다. 이 본문의 복잡한 문제를 해결하기 위해서는 열왕기하 23:8-9에 나타나는 다양한 표현에 대한 새로운 접근과 해석이 필요하다.

3. 열왕기하 23:8의 번역 제안과 편집사 연구

3.1. 8절: ‘그는 유다의 성읍들에서 모든 제사장을 데려왔고’ (וַיִּבְאֶ אֶת־כָּל־הַכֹּהֲנִים מִעָרֵי יְהוּדָה)

『개역개정』에서는 주어 없이 “불러오고”로 번역하고, 『공동개정』에서는 “그는 … 불러들이고”로 번역한다. 『새번역』에서는 본문에 나타나지 않는 “예루살렘”이라는 단어를 첨가해 “그는 … 철수시켜 예루살렘으로 불러들였다”로 번역한다. 이는 다소 지나친 의역이다. LXX에서는 이를 ἀνήγαγεν으로 번역하는데 ‘그는 데려왔다’라는 의미이고, VUL에서는 이 단어를 congregavitque로 번역하는데 이는 ‘그는 모았다’라는 의미이다. **Յְבוֹא**는 동사의 와우 연속히필 미완료 3인칭 남성 단수 형태로 ‘그는 … 데려왔고’로 번역하는 것이 타당해 보인다. **Յְבוֹא** 동사는 열왕기하 23장에 나타나는 **יְצָא**(4절, 6절)와 **שָׁבַת**(5절)과 **לְשָׁלֹך**(6절) 동사처럼 개혁 활동의 시작 부분에 사용된다.²⁰⁾ 지방 산당의 제사장들은 그들이 사역하던 유다의 각 성읍에서 떠나 예루살렘으로 이동한다.

『개역개정』에서는 **מִעָרֵי יְהוּדָה**를 “유다 각 성읍에서”로 번역하고, 『공동개정』에서는 “유다 모든 성읍에서”로, 『새번역』에서는 “유다의 모든 성읍으로부터”로 번역한다. LXX에서는 이를 ἐκ πόλεων Ioudā로, VUL에서는 de civitatibus Iuda로 번역하는데 이는 ‘유다의 성읍들에서’라는 의미이다. MT, LXX에 모두 ‘모든’에 해당하는 단어가 나타나지 않으므로 ‘유다의 성읍들에서’로 번역하는 것이 타당해 보인다.

다수의 주석가들은 열왕기하 23:8-9가 신명기 12장과 18장의 적용과 관계 있다고 주장한다.²¹⁾ 그러나 외스트라이허(T. Oestreicher)는 신명기 어디에도 지방 제사장들을 예루살렘으로 모아야 한다는 내용이 나타나지 않으므로 이 본문이 신명기와 연결된다고 볼 수 없다고 주장한다.²²⁾ 브롱거스

20) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 231.

21) Ibid.

22) T. Oestreicher, *Das Deuteronomische Grundgesetz*, BFChTh 27:4 (Gütersloh, 1923), 44.

(H.A. Brongers)는 지방 제사장들을 예루살렘으로 모으는 것은 제의를 정화하는 동안 소요를 피하기 위한 것으로 예배 장소의 단일화와는 관련이 없다고 주장한다.²³⁾ 그러나 제의정화를 위해 모든 제사장을 예루살렘으로 데려올 필요는 없다.²⁴⁾ 슈피커만(H. Spieckermann)은 제의의 정화는 예배장소의 단일화를 통해서만 보증될 수 있는데. 이는 야훼 유일성의 신학적 근거에 기반을 둔 것이라고 주장한다. 그는 야훼의 유일성과 제의 장소의 단일화가 당연하고 필연적인 결과로 이어지는 것은 아니지만, 신명기에서 하나로 연결되어 요시야에 의해 제사장들의 중앙화를 통해 급진적으로 추진된 것이라고 주장한다.²⁵⁾ 슈피커만은 23:8a를 역사적 사건의 실제 보도로 보고, 이 부분을 대본(Vorlage)으로 간주한다.²⁶⁾ 열왕기하 23:8aα는 23:4-9의 예루살렘 성전을 중심으로 한 개혁 내용의 문맥에 속하는 제의 중앙화의 필수적인 부분으로 신명기 12장, 18장과 관련된 요시야 시대의 중앙 집권화 시도를 반영하는 신명기적 편집 본문이다.²⁷⁾

3.2. 8aβ절: ‘산당들을 제의적으로 부정한 곳으로 만들었고’(וַיְתִמֵּן אֶת־הַבְּמֹות)

요시야는 유다 모든 성읍의 제사장들을 예루살렘으로 데려온 후 ‘산당들을 제의적으로 더럽게 했다’(וַיְתִמֵּן אֶת־הַבְּמֹות). **תִמְנָה**의 칼 형태는 주로 성적으로나 종교적으로 ‘부정하다’ 혹은 ‘더럽다’의 의미로 사용된다. 열왕기에서는 이 동사가 주로 피엘형으로 나타난다. 피엘형의 의미는 성적으로나 종교적으로 ‘더럽게 하다, 부정하게 하다, 신성을 모독하다’이다. 와우 연속 피엘 미완료형인 **תִמְנָה**를 『개역개정』에서는 “더럽게 하고”로 번역하고, 『공동개정』에서는 “부정한 곳으로 만들었다”로 번역하고, 『새번역』에서는 “부정하게 하였다”로 번역한다. LXX에서는 이 단어를 ἐπίανεν으로 번역하고, VUL에서는 contaminavit로 번역하는데 모두 ‘그가 더럽게 했다’라는 의미이다. KJV, ASV, JPS, NRS에서는 모두 이 단어를 ‘defiled’로 번역한다.

23) H. A. Brongers, *II Koningen*, POT (Nijkerk: Callenbach, 1970), 218.

24) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 232.

25) H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargoniedenzeit*, FRLANT 129 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 95.

26) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 232.

27) Ibid., 232. 아이니켈(E. Eynikel)은 이 부분을 신명기 사가가 요구하는 내용으로 보고, 요시야 통치 시대 직후에 활동한 Dtr1의 편집 본문으로 간주한다.

역대기의 요시야 개혁 진술에서는 נטַב의 의미와는 정반대되는 ‘정화하다’의 의미가 있는 טהָר 동사를 사용한다. 역대하 34:3에서는 טהָר 동사가 산당들과 각종 우상을 제거해 유다와 예루살렘을 ‘정화했다’는 의미로 사용된다. 『개역개정』에서는 이 단어를 “정결하게 하여 (산당들과 각종 우상을) 제거하여 버리매”로 번역하고, 『공동개정』에서는 “(산당들과 각종 우상을) 치워 없애버리기 시작하였다”로 번역하고, 『새번역』에서는 “(산당들과 각종 우상을) 없애고, … 깨끗하게 하였다”로 번역한다. 역대하 34:5에서는 טהָר 동사가 제사장들의 뼈를 제단 위에서 불살라 유다와 예루살렘을 제의적으로 정결하게 하는 맥락에서 사용된다. 『개역개정』에서는 이 단어를 “정결하게 하였으며”로 번역하고, 『공동개정』에서는 “부정을 벗겼다”로, 『새번역』에서는 “깨끗하게 하였다”로 번역한다. 열왕기하 23장에 사용된 נטָמָא 동사는 ‘불법적인 제의나 관련된 장소를 더럽게 하여 그 기능을 못하게 했다’는 상반되는 의미가 있다. 열왕기하 23장에는 נטָמָא 동사가 8절, 10절, 13절, 16절에 나타나는데 요시야가 신명기 법전의 우상제거 명령을 실행하며 우상과 관련된 곳을 제의적으로 더럽게 하여 그 기능을 못하게 할 때 사용된다.²⁸⁾ 따라서 필자는 נטָמָא를 단순하게 일반적인 의미인 ‘더럽게 하고’로 번역하기보다는 이런 특징을 반영해 ‘제의적으로 부정한 곳으로 만들고’로 번역할 것을 제안한다.

טמָא 동사는 레위기, 민수기, 에스겔의 제사장 문서에서 주로 사용된다.²⁹⁾ 열왕기하 23:8에서는 נטָמָא 동사가 במוֹת과 연결되어 사용된다. 아래 10절에서는 נטָמָא 동사가 도벳을 더럽게 하는 것과 연결되어 사용된다.³⁰⁾ 열왕기하 23:8처럼 예레미야의 세 본문(7:30-8:3; 19:1-13; 32:29b-35)에도 נטָמָא 동사와 במוֹת이 함께 나타난다.³¹⁾ 예레미야 7:30; 19:13; 32:34에는 נטָמָא 동사가 나타난다. 예레미야 7:31에는 ‘도벳 산당’(התְּבִחַת במוֹת)이 나타나고, 예레미야 19:5; 32:35에는 ‘바알 산당’이 나타난다. נטָמָא 동사를 불법적인 במוֹת을 더럽게 하는 문맥에서 사용하는 열왕기하 23:8은 이에 대한 자세한 배경을 제시하는 예레미야의 세 본문에 영향을 받은 것으로 보인다.³²⁾ 이는 이 동사의 사용과 관련해 열왕기하 23:8aβ가 요시야의 시대보다 후대라는 것을 보

28) Ibid.

29) Ibid., 233.

30) 이은우, “열왕기하 23장 10절의 역사에 대한 연구”, 「장신논단」 51:5 (2019), 37-59.

31) Ibid., 42-43.

32) 이를 위해서는 W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, 81-103과 이은우, “열왕기하 23장 10절의 역사에 대한 연구”, 41-45를 참고하라.

여준다. 제사장 문서나 예언 문학에서 이 동사는 우상 제단이나 산당을 부정하게 하는 데 사용된다.³³⁾ 이는 자신의 시대에 행해지던 지방 산당에서의 우상 숭배와 불법적 제의의 문제를 인식한 포로기의 신명기적인 편집자가 이들의 철저한 근절을 강조하기 위해 편집적으로 첨가한 어구로 보인다.³⁴⁾

3.3. 8a_γ절: ‘제사장들이 불법적으로 제사하던’(אֲשֶׁר קָטַרְוּ־שָׁמָה הַכֹּהֲנִים)

『개역개정』에서 “분향하던”으로 번역된 **תְּמָךְ**를 『새번역』에서는 “제사하던”으로, 『공동개정』에서는 “제사 드리던”으로, KJV와 ASV에서는 “had burned incense”로, NRS와 ESV는 “had made offerings”로, GNB는 “had offered sacrifices”로 번역한다. LXX에서는 이 단어를 ‘분향하던’의 의미가 있는 ἐθυμίασαν으로 번역하고, VUL에서는 ‘제사하던’의 의미가 있는 sacrificabant로 번역한다. 오경에서는 이 동사가 주로 합법적인 희생 제사를 나타낼 때 사용된다(출 29; 30; 40; 례 1-9; 16; 17).³⁵⁾ 그러나 신명기 역사서에서는 이 동사가 백성이나 왕이 야훼께 불법적인 희생 제사를 지내거나 (왕상 22:43[44]; 왕하 12:3[4]; 14:4; 15:4, 35; 16:4; 17:11; 18:4), 백성이 다른 신에게 제사를 지내거나(왕하 22:17), 제사장들이 불법적인 산당에서 야훼께 제사를 지낼 때 사용된다(왕하 23:5, 8).³⁶⁾ 따라서 필자는 이 동사를 일반적인 의미의 ‘분향하던’이라고 번역하기보다는 신명기 역사서 안에서의 이 동사의 용례를 고려해 ‘불법적으로 제사하던’으로 번역할 것을 제안한다. 슈피커만은 **תְּמָךְ** 동사가 피엘로 나타나는 열왕기의 이 본문들을 포로기의 신명기 사가의 편집으로 보았다.³⁷⁾ 구약에서 **תְּמָךְ**와 **כָּהֲנִים**이 결합하여 나타나는 것은 열왕기하 23:8이 유일한데 이 또한 포로기의 신명기적인 편집으로 볼 수 있다.³⁸⁾

33) 이은우, “열왕기하 23장 10절의 역사에 대한 연구”, 42; A. Schoors, *Jesaja: uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, BOT (Roermond: J. J. Romen & Zonen, 1972), 182.

34) H. Hollenstein, “Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmassnahmen Josiah 2 Kön. XXIII 4ff”, *VT* 27 (1977), 332.

35) R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOTSup. 18 (Sheffield: JSOT Press, 1981), 57-58.

36) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 221.

37) H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargoniedenzeit*, 86.

38) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 234.

3.4. 8aδ절: ‘게바에서 브엘세바까지’(מִגְבָּע עַד־בָּאָר שֶׁבֶע)

‘게바에서 브엘세바까지’라는 표현은 구약에서 이 본문에만 나타난다. 게바는 예루살렘 북쪽 8-9km 지점으로 베냐민 고원이라 불리는 동쪽 끝에 자리한 곳이다. 다수의 학자는 게바에서 브엘세바까지는 남유다 대략의 경계를 보여 준다고 주장한다.³⁹⁾ 이것은 통일 왕국 대략의 경계를 나타내는 ‘단에서 브엘세바까지’라는 표현의 변형이다. “단에서 브엘세바까지”라는 표현은 통일된 다윗 왕국의 회복이 국가적 열망의 초점이었던 후대에 유래한 것으로 볼 수 있다.⁴⁰⁾ “단에서 브엘세바까지”라는 표현이 신명기 역사서와 “역대상”에 나타나므로(삿 20:1; 삼상 3:20; 삼하 3:10; 17:11; 24:2, 15; 왕상 4:25[5:5]; 대상 21:2),⁴¹⁾ 그 변형인 “게바에서 브엘세바까지”라는 표현은 그보다는 후대의 표현으로 보인다.⁴²⁾ 이는 요시야의 개혁이 남유다 지역에 한정된 것이었음을 강조하며 남유다 중심의 개혁과 회복을 강조한 포로 이후의 시대 상황을 반영한 편집적 첨가 어구로 보인다.

3.5. 8bα절: ‘털투성이의 폭풍우 신의 산당을 헐었다’(וַיַּתֵּן אֱלֹהִים הַשְׁעָרִים)

동사 נָתַן과 בָּמוֹת이 결합하여 나타나는 본문은 열왕기하 23:8, 15; 역대하 31:1; 33:3 본문뿐이다.⁴³⁾ “열왕기하”에서는 요시야의 개혁과 관련되어 나타나고, “역대하”에서는 히스기야의 개혁과 관련되어 나타난다. 슈피커만은 여기서 “역대하”의 두 본문에 주목하며 이것이 후대의 표현이라고 주장한다.⁴⁴⁾ 요시야의 개혁을 묘사하기 위해 ‘제의적으로 부정한 곳을 만들다’라는 동사 נָזַב의 와우 연속 미완료가 사용된 8aβ절에 연결된 와우 연속 완료형의 8bα절은 오랫동안 편집적인 것으로 간주하였다.⁴⁵⁾ 일부 학자들은

39) Ibid., 235.

40) H. D. Hoffmann, *Reform und Reformen: Untersuchungen zu einem Grundthema der Deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 66 (Zürich: Theol. Verl., 1980), 241-242.

41) J. Böhmer, “Wo lag Ramath-Gilead?”, ZAW 29 (1909), 129-134.

42) H. D. Hoffmann, *Reform und Reformen: Untersuchungen zu einem Grundthema der Deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, 241-242.

43) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 236.

44) H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargoniedenzeit*, 86; E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 236.

45) H. Gressmann, “Josia und das Deuteronomium”, ZAW 42 (1924), 327-328.

8b절이 더 오랜 연대기 자료에서 왔다고 주장한다.⁴⁶⁾ 넬슨(R. D. Nelson)은 8b절을 연대기적 표현이라 주장하며 열왕기에 나타나는 몇몇 베카탈(w^eqatal) 형태(왕하 18:4; 23:8, 10, 12)는 왕궁 공식 기록의 섬세한 문체에서 온 초기 전승이라고 주장한다.⁴⁷⁾ 그러나 다수의 학자는 8b절을 후대의 자료로 돌린다.⁴⁸⁾ 시제상으로 앞의 문맥과 단절되는 베카탈(w^eqatal) 형태로 구성된 어구상의 구조와 8b절의 불확실한 구성을 볼 때 이 부분은 2차 자료에서 기인한 것이라고 주장한다.⁴⁹⁾ 산다(A. Šanda)는 후대 편집 활동을 보여주는 베카탈(w^eqatal) 형태는 아람어의 영향을 받은 것이라 주장한다.⁵⁰⁾ 아람어의 영향은 이 표현이 포로 이후 시대와 관련된 것임을 짐작하게 한다.

『**בְּמֹות הַשּׁעֲרִים**』은 구약에 한 번(hapax legomena)만 나타나는 표현이다.⁵¹⁾ 『개역개정』은 이를 “성문의 산당들”로 번역하고, 『새번역』은 “그 문의 어귀에 있는 산당들”로 번역하고, 『공동개정』에서는 “염소 귀신들을 섬기는 산당”으로 번역한다. KJV와 ASV와 ESV와 NRS에서는 이를 “the high places of the gates”로 번역하지만, GNB에서는 “the altars dedicated to the goat demons near the gate”로 번역한다. 고대 역본들에는 **בְּמֹות הַשּׁעֲרִים**에 대한 다양한 다른 표현이 나타난다. TAR 자음 본문에서는 *bmt*로 나타나는데 이는 단수로도 복수로도 이해될 수 있다. LXX^B에는 τὸν οἴκον τῶν πυλῶν으로, LXX^L에는 τὸν οἴκον τῶν ὑψηλῶν으로 나타난다. VUL는 이를 *aras portarum*으로 번역한다. 여기서 더 어려운 문제는 MT의 **הַשּׁעֲרִים**의 의미가 무엇인가 하는 것이다. ‘**בְּמֹות הַשּׁעֲרִים**’이 ‘성문의 산당들’이라면 왜 부정적인 의미가 있는지 설명하기가 쉽지 않다. 다수의 학자는 이 단어의 모음을 **הַשּׁעֲרִים**으로 다시 찍을 것을 제안한다.⁵²⁾ 모음을 다시 찍은 **הַשּׁעֲרִים**과 관련된 본문은 데위기 17:7; 역대하 11:15; 이사야 13:21; 34:14이다. 여기서 **שָׁעֲרִים**은 숫염소 혹은 숫염소 모습을 한 악마를 의미하는 것으로 여겨진다.⁵³⁾ 둠(H. Duhm)

-
- 46) C. Hardmeier, “König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kultreform am Residenzort”, R. Lux, ed., *Erzählte Geschichte: Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel*, Biblisch-Theologische Studien 40 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000), 124-125, 138-139.
- 47) R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, 80-81.
- 48) I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, KHCAT 9 (Freiburg, Leipzig and Tübingen: Mohr Siebeck, 1899), 189; B. Stade and F. Schwally, *The Book of Kings: Critical Edition of the Hebrew Text*, SBOT 9 (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904), 55.
- 49) E. Würthwein, “Die Josianische Reform und das Deuteronomium”, 415.
- 50) A. Šanda, *Die Bücher der Könige: 2. Halbband. Das Zweite Buch der Könige*, Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 9 (Münster: Aschendorff, 1912), 362.
- 51) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 236.
- 52) I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, 193.
- 53) HALOT 2, 1341; BDB, 972.

역시 이 단어를 숫염소 모양의 ‘사티로스’나 호색한으로 이해한다.⁵⁴⁾ 일부는 **שׁעֲרִים**을 문지기로 이해하며 **בְּמֹות הַשׁעֲרִים**을 ‘문의 정령의 성소’로 번역할 것을 제안한다.⁵⁵⁾ 그러나 스나이스(N. H. Snaith)는 이런 이해가 그리스와 로마의 이해를 고대 이스라엘 세계에 도입한 것으로 타당하지 않은 시도라고 주장한다.⁵⁶⁾ 그는 이사야 13:21; 34:14에서 **שׁעֲרִים**은 어떤 종교적인 의미도 포함하지 않고 있으며, 단순히 염소를 의미한다고 주장한다. 이 두 본문은 모두 올빼미, 타조, 숫염소, 하이에나, 자칼, 들짐승, 여자 악령(Lilith), 뱀, 독수리가 거하는 폐허에 대해 언급하고 있기 때문이다. 그러나 구약에서 염소가 부정적인 함축을 가진 예가 없다. 염소들은 야훼께 바쳐진 동물에 속했다.⁵⁷⁾ 이사야 34:14는 **שׁעֲרִים** 이외에, 메소포타미아의 폭풍우의 신인 ‘여자 악령’(Lilith)에 대해서도 언급하는데 전설적인 동물들이 거주하는 사막의 모습에서 **שׁעֲרִים**은 신화적 존재를 언급하는 것으로 보인다.⁵⁸⁾ 존스는 이를 사막의 악마로 이해한다.⁵⁹⁾ 신명기 32:2에서 **שׁעֲרִים**은 ‘폭우’를 의미한다. 스나이스는 여기에서 ‘비의 신’, ‘풍요의 신’, ‘폭풍의 바알’이라는 의미를 추론한다. 이것은 ‘여자 악령’(Lilith)에서 유추한 신화적인 이미지와도 연결된다.⁶⁰⁾ 둘이 **שׁעֲרִים**을 ‘사티로스’로 이해한 것은 이 단어가 어원적으로 갖는 ‘털투성이의’ 의미에 근거한 것이다.⁶¹⁾ 따라서 위의 모든 내용을 종합하면 **שׁעֲרִים**은 거주할 수 없는 곳에 살며 사람을 위협하는 ‘털투성이의 폭풍우의 신’으로 번역할 수 있다. 시리아 역본에서는 **שׁעֲרִים**을 š'd'로 번역하는데 이는 아카드어 šedu와 어원상으로 일치한다. 이는 고대 근동에서 문을 지키는 신으로 숭배되었던 것으로 보인다.⁶²⁾ 포로 경험 이후에 유다에서 근동 종교의 영향으로 이 폭풍우 신의 위협을 피하고 이 신을 달래기 위해 성문에 이 신에게 제사하기 위한 산당이 있었던 것으로 보인다.⁶³⁾ **שׁעֲרִים**은 “레위기”와 “역대하”에 나타나는 것처럼 포로 이후의 본문에서 사용되는

54) H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904), 47.

55) J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, 730.

56) N. H. Snaith, “The Meaning of **שׁעֲרִים**”, *VT* 25 (1975), 115-118.

57) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 237.

58) Ibid., 237.

59) G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, 621.

60) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 238.

61) H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, 47; E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 238.

62) H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargoniedenzeit*, 100.

63) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 238.

표현으로 열왕기하 23:8b가 이 시기와 관련 있음을 보여준다.⁶⁴⁾

3.6. 8b절: ‘성문 왼쪽에 있는 성주 여호수아의 대문 어귀에 있는’ (אֲשֶׁר פָתַח שַׁעַר יְהוָה עַל-שְׁמֹאול אִישׁ בַשְׁעַר הַעִיר)

“대문 어귀”(פָתַח שַׁעַר)라는 표현은 구약에서 독특한 표현인데 가장 비슷한 표현이 창세기 19:11에 나타나는 **파תח הבית 혹은 출애굽기 26:36에 나타나는 פתח האهل**이라는 표현이다.⁶⁵⁾ 하지만 이들 간의 어떤 상관관계를 찾기는 쉽지 않다.

를 『개역개정』에서는 “그 성읍의 지도자”로 번역하고, 『공동개정』에서는 “성주”로, 『새번역』에서는 “이 성읍 성주”로 번역한다. **נָשָׂר**는 주로 ‘우두머리나 지도자’, ‘통치자’, ‘주인’을 의미하므로 “성주”로 번역하는 것이 타당해 보인다. **שְׁרֵדְהַעַיר**는 사사기 9:30; 열왕기상 22:26//역대하 18:25; 열왕기하 23:8; 역대하 29:20; 34:8에 나타난다. 이 호칭은 7세기 아시리아 판화의 봉인에서도 발견된다. 성문 이름이 사람 이름으로 지어진 것은 구약에서 독특한 것이다. 호프만(H. D. Hoffmann)은 이는 지리적 묘사에 역사적 신뢰성을 부여하기 위해 Dtr에 의해 창조된 가공의 표현이라고 주장한다.⁶⁶⁾ 뷔르트바인(E. Würthwein)도 이름의 언급은 간접 증거로 이름이 없다면 사람들이 의심할 수 있는 어떤 보고에 더 큰 신빙성을 준다고 주장한다.⁶⁷⁾ 아니니켈은 이 표현이 요시야에게서 유래한 것은 아니고, 후대의 편집자가 그의 시대에 알려진 정보를 이 본문에 첨가했을 수 있다고 주장한다.⁶⁸⁾ 8절의 맨 마지막 어구인 ‘성문 왼쪽에 있는’(אֲשֶׁר-עַל-שְׁמֹאול אִישׁ בַשְׁעַר הַעִיר)이라는 관계절은 산당의 위치를 더 명확히 하기 위한 수식어구이다. 야딘(Y. Yadin)과 홀렌슈타인(H. Hollenstein)은 산당의 위치가 이중으로 수식된 독특한 방식에 주목했다: 산당은 성주 여호수아의 대문 어귀 곧 성문의 왼쪽에 있었다고 언급된다.⁶⁹⁾ 산당의 정확한 위치를 묘사하려는 두드러진 관심은 첫 독자층이 제의 설치물의 위치에 익숙하지 않았다는 것을 보여주는 것이다. 이 모든 것은 홀렌슈타인과 존스가 주장하듯이 8b절의 성문의 특

64) Ibid.

65) Ibid.

66) Ibid., 239.

67) E. Würthwein, “Die Josianische Reform und das Deuteronomium”, 403.

68) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 239-240.

69) H. Hollenstein, “Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmassnahmen Josiah 2 Kön. XXIII 4ff”, 334-335.

징에 대한 언급을 요시야의 개혁과 연결하려는 기원론에 근거한 후대의 첨가와 관련된 것으로 보인다.⁷⁰⁾ בְּנֵי אִישׁ는 배분의 의미(distributive sense)로 쓰이는 표현으로 구약성경의 여러 본문(신 24:16; 삶 7:22; 삼상 14:20; 삼하 2:16; 왕하 9:21; 사 3:5; 14:18; 19:2; 렘 9:5[4]; 11:8; 37:10; 갤 7:13, 16; 8:11, 12; 올 2:7; 미 4:5; 학 2:22)에 나타나지만, 열왕기하 23:8과 유사하게 사용된 용례는 찾을 수 없다.⁷¹⁾ 아이니켈은 여기에 나타나는 성읍이 예루살렘으로 보인다고 주장하지만, 야딘은 수도의 성문을 지방의 성주 이름으로 지었을 가능성이 높지 않다고 주장한다.⁷²⁾ 아직 예루살렘에 “여호수아”의 이름으로 된 문이 존재했다는 어떤 증거도 없고, “여호수아”가 예루살렘의 성주였다는 어떤 증거도 발견되지 않았다.⁷³⁾ 야딘은 아하로니(Y. Aharoni)가 발견한 브엘세바와 거기에 있었던 제의 설치물을 의미하는 것으로 보인다고 주장한다.⁷⁴⁾ CEV는 성문의 산당을 “the shrine at Beersheba”라고 번역해 그 위치를 브엘세바로 명확히 한다.

4. 열왕기하 23:9의 번역 제안과 편집사 연구

4.1. 9a절: ‘산당의 제사장들은 예루살렘에 있는 야훼의 제단에 올라가지 못한다’(אַךְ לَا יָעַלُ כְהָנִים הַבְמֹות אֶל־מִזְבֵּחַ יְהוָה בִּירוּשָׁלָם)

‘제단에 올라가다’(עלָה אֶל־מִזְבֵּחַ)라는 표현은 구약에 두 번 나타난다(레 2:12; 왕하 23:9). 이 중에 레위기는 완전히 다른 문맥으로 야훼의 제단에 드려서는 안 되는 희생제사에 대해 언급한다. ‘제단’(מִזְבֵּחַ)이란 단어 없이 ‘-에 올라가다’(עלָה אֶל)라는 표현이 나타나는 48개의 용례 중에 열왕기하 23:9와 가장 가까운 표현이 나타나는 본문은 신명기 17:8(יקמַת וְעַלְיָת אֶל־הַמִּקְדָּשׁ)로 제의 장소로 올라간다는 함축된 언급이다.⁷⁵⁾

70) Ibid., 333.

71) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 240.

72) Y. Yadin, “Beer-sheba: the High Place Destroyed by King Josiah”, *BASOR* 222 (1976), 5-17.

73) W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah’s Reform*, 77.

74) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 240; 참조, 임미영, “지리적, 언어적, 문화적 배경으로 읽는 열왕기하 2:23-24”, 「성경원문연구」 45 (2019), 30-49.

75) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 242.

열왕기하 23:8에서 지방 산당의 제사장들에 대해 말하고 있지만, ‘산당의 제사장들’(*כהני הַבְּמֹות*)이라는 표현이 처음으로 나타난 곳은 9절이다. *כהני הַבְּמֹות*은 구약성경에서 여섯 번만 나타난다. 이 표현은 열왕기하 23:9, 20 이 외에 여로보암 본문(왕상 12:32; 13:2, 33)과 사마리아의 멸망을 선언하는 구절(왕하 17:32)에 나타난다. 학자들은 여로보암과 사마리아 멸망과 관련된 이 표현들은 포로 이후에 이 본문에 편집적으로 첨가된 것이라고 주장한다.⁷⁶⁾ 특히 열왕기하 17:32에 나타나는 *יהה* 동사와 동사의 분사형이 결합한 형태는 전형적인 후대 히브리어의 표현으로 포로 이후의 편집의 특징을 보여준다.⁷⁷⁾

‘야훼의 제단’(*מִזְבֵּחַ יְהוָה*)이라는 표현은 구약에 43번 나타난다.⁷⁸⁾ 이 표현은 신명기와 신명기 역사서에도 빈번히 나타난다. 신명기에는 모세의 노래와 신명기 16:21 같은 몇 개의 법전 본문에 나타난다. 이 표현은 사사기를 제외한 신명기 역사서 전반에 다양하게 나타나고 열왕기하 23:9에 마지막으로 나타난다(수 9:27; 22:19, 28, 29; 삼상 2:28; 33; 왕상 8:22, 31, 54; 18:30; 19:10, 14; 왕하 18:22; 23:9).⁷⁹⁾ 여호수아 22:19, 28, 29는 실로와 길갈 사이의 지역적 갈등을 반영하는 초기 전승을 수정한 제사장적 개정(priestly revision)으로 보인다.⁸⁰⁾ 사무엘상 2장의 이 표현과 관련된 본문은 솔로몬 아래에서의 사독의 쿠데타를 정당화하기 위한 사독계제사장 그룹의 편집으로 보인다.⁸¹⁾ 탈스트라(E. Talstra)는 이 중에서 열왕기상 8:22를 Dtr1로, 31절을 신명기 사가 이전의 자료층으로, 54절을 포로 이후의 신명기 사가 편집층으로 구분한다.⁸²⁾ 이를 통해 열왕기에 나타나는 이 표현은 다양한 시대의 신명기적 편집의 흔적을 반영하는 표현이라는 것을 알 수 있다.⁸³⁾

76) Ibid., 243, 274; G. N. Knoppers, *Two Nations under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. Vol. 2: The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah*, HSM 53 (Atlanta: Scholars Press, 1994), 55; 참조. 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.

77) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 94, 243.

78) 이는 *יהה*를 언급하는 접미사가 결합한 형태를 포함한 것이다. Ibid., 243.

79) Ibid., 243-244.

80) J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, 52.

81) Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, P. R. Ackroyd, trans. (New York: Harper & Row, 1965), 40.

82) E. Talstra, *Solomon's Prayer: Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8, 14-61*, CBET 3 (Kampen: Kok Pharos, 1993, translation of his dissertation: “Het gebed van Salomo: Synchronie en Diachronie in de kompositie van I Kon. 8, 14-61”, Amsterdam: VU Uitgeverij, 1987), 174-281; E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 243-244.

슈피커만은 열왕기하 23:9를 신명기 18장을 알고 있는 것으로 보이는 DtrN 보다도 훨씬 후대의 마지막 신명기 사가의 편집에서 유래한 것으로 본다.⁸⁴⁾

4.2. 9b절: ‘그들의 형제들 가운데서 누룩이 들지 않은 빵을 먹지 않는다면’ כי אם־אכלו מצוח בתוכך אחיהם(’)

אם을 대부분의 번역본에서는 역접의 의미로 번역한다.⁸⁵⁾『개역개정』에서는 “다만”으로, 『공동개정』과 『새번역』, KJV, RSV, JPS에서는 ‘그러나’의 의미로 번역한다. 그러나 바릭은 최근에 열왕기하 23:9의 **כי אם**이 역접의 ‘그러나’의 의미가 있다는 전통적인 이해는 구문론적인 이유에서 지지가 될 수 없다고 주장한다.⁸⁶⁾ **כי אם**과의 조화 속에서 동사의 미완료 시제와 **אכל** 동사의 완료 시제를 가진 이 구절의 문법은 상당히 다른 의미를 낳을 수 있다.⁸⁷⁾ 이 구절에서 현재/미래 시제나 연속적인 동작을 나타내는 미완료 형태와 완료된 행위를 나타내는 완료형 동사가 **כי אם**을 사이에 두고 사용된 구문은 전통적 방식의 읽기와는 조금 다른 방식으로 이해할 필요가 있다.⁸⁸⁾ **כי אם**과 동사 구문이 결합하여 나타나는 134개의 용례 중에 전통적인 방식대로 이 표현을 ‘그러나’의 의미로 읽으려면 **עליה**와 **אכל**의 시제가 일치해야 한다.⁸⁹⁾ 따라서 이 구절처럼 동사의 시제가 일치하지 않는 경우에는 좀 더 다른 방식의 읽기가 요구된다.

창세기 32:26b[27b]에 비슷한 예가 나타난다. **כי אם־ברכתני**(**לא אשליך**)에 **כי אם**의 앞부분에는 동사의 미완료 형태가 나타나고 뒷부분에는 완료 형태가 나타난다. 이 구절에서 **כי אם**은 문맥상 앞의 **לא**의 영향을 받아서 ‘-하지 않으면’(unless)의 의미가 있다. 따라서 이 구절을 번역하면 ‘당신이 내게 축복하지 않으면(unless) 나는 당신을 보내지 아니하겠나이다.’가 된다. 레위

83) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 244.

84) H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargoniedenzeit*, 98.

85) LXX에서는 이를 ‘왜냐하면’(ὅτι)으로 번역한다.

86) W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, 190-192.

87) Ibid.

88) D. L. Washburn, “Perspective and Purpose: Understanding the Josiah Story”, *Trinity Journal* 12 (1991), 70.

89) W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, 190; S. M. Kang, “The Authentic Sermon of Jeremiah in Jeremiah 7:1-20”, M. V. Fox et al. eds., *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996), 156.

기 22:6b(וְלֹא יִאכְלֶן מִנְחֹקְדְשִׁים כִּי אַמְרָה חָצֵב בְּשָׂרוֹ בְּמִימִים)도 마찬가지다. 이를 번역하면 ‘만약 그가 그의 몸을 물로 씻지 않으면(unless) 그 성물을 먹지 못할 것이라.’가 된다.⁹⁰⁾ 이와 비슷한 예가 롯기 3:18; 에스더 2:14; 이사야 55:10-11; 65:6b; 아모스 3:7에도 나타난다.⁹¹⁾

따라서 열왕기상 23:9를 번역하면 ‘그들이 그들의 형제들 가운데서 누룩이 들지 않은 빵을 먹지 않는다면 산당의 제사장들은 예루살렘에 있는 야훼의 제단에 올라가지 못한다.’가 된다.⁹²⁾ 열왕기하 23:9에 대한 이러한 이해에 근거해 신명기 18:6-8을 읽으면 부조화가 해결된다: 열왕기하 23:9의 산당 제사장들은 구체적인 맥락에서 그의 형제들과 누룩이 들지 않은 빵을 먹으라는 조건으로 억제될 때만 예루살렘의 야훼 제단에 올라갈 수 있으므로 제단 특권이 없는 것이 아니다. **הֲלֹא** 동사의 미완료 시제와 **אֲכָל** 동사의 완료 시제를 고려해 위의 내용을 이해한다면 지방 산당의 제사장들은 그의 형제들인 예루살렘 제사장들과 누룩이 들지 않은 빵을 ‘한 번’ 먹으면 예루살렘의 제단에 ‘계속해서’ 접근할 수 있고, 제사장으로서의 그들의 특권을 보장받는다.⁹³⁾ 이렇게 보면 열왕기하 23:9는 신명기 18:6-8을 적용하는 후대의 신명기적 편집 본문이다.

‘누룩이 들지 않은 빵을 먹는 규정’(**אֲכָלוּ מִצְוָת**)은 레위기 6:9와 10:12와 연결된다. ‘그들의 형제들 가운데서’(**בַּחֲנֹךְ אֲחִיהֶם**)라는 표현은 민수기 27:7; 여호수아 17:4; 열왕기하 9:2; 육기 42:15; 예레미야 41:8에도 나타난다. 제사장을 ‘그들의 형제들’(**אֲחִיהֶם**)이라 칭하는 예는 주로 포로 이후의 본문에 나타난다(대상 15: 11-12; 16:39; 24:31; 대하 5:12; 29:15, 34; 31:15; 35:15; 애 3:2, 8, 9; 6:20; 8:24; 느 3:1; 13:13).⁹⁴⁾

이 연구 결과를 종합하면 열왕기하 23:9ab는 포로 이후의 신명기적 편집 본문이라 할 수 있다.

5. 결론

열왕기하 23:8-9는 지방 산당의 제사장들을 예루살렘으로 불러들였다는

90) W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, 190-191.

91) Ibid., 191.

92) Ibid., 192.

93) Ibid., 192-193.

94) E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, 245.

요시야 시대에 진행된 신명기적 제의 중앙화 보도에서 시작되어 포로기와 포로 이후의 유다 공동체의 종교적 문제를 해결하고자 하는 시도 속에서 지속해서 확장된 본문임을 알 수 있다. 이 연구를 통해 신명기 법전의 명령을 실행하기 위한 신명기적 편집이 요시야 시대에서 포로기를 걸쳐 포로 이후까지 반복해서 이루어졌음을 확인할 수 있다.

지방 산당의 제사장들을 예루살렘으로 데려오는 열왕기하 23:8a α 는 신명기의 중앙화 요구에 충실한 요시야 시대의 신명기적 편집 본문이다. 8a $\beta\gamma$ 절의 **וַיִּטְמֹא אֲתִידָבָמוֹת אֲשֶׁר קָטוּרָהָ שְׁמָה הַכֹּהֲנִים**이라는 표현은 예레미야의 세 본문(7:30-8:3; 19:1-13; 32:29b-35)과 신명기 역사서에 주로 나타나는 표현의 결합으로 포로기의 신명기적인 편집자가 지방 산당들의 철저한 제거를 강조하기 위해 편집적으로 첨가한 어구로 보인다. 8a δ 절의 ‘게바에서 브엘세바 까지’라는 표현과 8b α 절의 베카탈(w^oqatal) 형태와 **הַשְׁעָרִים**과 8b β 절의 이중 수식 어구는 포로 이후의 편집 본문임을 짐작하게 한다. 8b α 절의 **הַשְׁעָרִים**은 구약 본문과 주변세계의 언어와 문화의 도움으로 ‘털투성이의 폭풍우 신’으로 번역할 수 있다.

9a절의 **מִזְבֵּח יְהוָה וְכָהָנוּ הַבָּמוֹת עַל-**과 9b절의 **אֱלֹהִים**과 결합한 형태와 9b절의 역대기 역사서에 주로 나타나는 ‘그들의 형제들’(**אֶחָיוֹת**)이라는 표현은 이 구절이 포로 이후의 편집 본문이라는 추측을 가능하게 한다. 9b절의 **כִּי אִם**을 중심으로 한 **עַל-**의 미완료 시제와 **אֲכָל-**의 완료 시제 구문에 **לֹא**가 결합한 형태는 **כִּי אִם**을 ‘-하지 않으면’(unless)의 의미로 번역하도록 한다. 이 구문에 대한 새로운 이해는 신명기와 이 본문이 단절된다는 학자들의 오랜 고민을 해결해 주며, 이 구절이 신명기 18:6-8의 적용을 강조하는 포로 이후의 신명기적 편집 본문이라는 추측을 가능하게 한다.

이 연구 결과의 도움으로 이 두 구절을 아래와 같이 새롭게 번역할 수 있다.

그는 유다의 성읍들에서 모든 제사장을 데려왔고, 게바에서 브엘세바 까지 제사장들이 불법적으로 제사하던 산당들을 제의적으로 부정한 곳으로 만들었고, 성문 왼쪽에 있는 성주 여호수아의 대문 어귀에 있는 텔 투성이의 폭풍우 신의 산당을 헐었다. (왕하 23:8)

산당의 제사장들은 그들의 형제들 가운데서 누룩이 들지 않은 빵을 먹지 않는다면 예루살렘에 있는 야훼의 제단에 올라가지 못한다. (왕하 23:9)

이 연구는 본문의 번역은 본문에 나타나는 언어와 다양한 표현에 대한 사전적, 구문론적 연구뿐 아니라 본문의 이면에 나타나는 역사를 바르게

이해하는 것과도 밀접한 관계가 있다는 것을 보여 준다.

<주제어>(Keywords)

요시야, 개혁, 산당, 중앙화, 신명기적 편집.

Josiah, Reform, High Places, Centralization, Deuteronomistic Redaction.

(투고 일자: 2020년 7월 30일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 19일)

<참고문헌>(References)

- 이상원, “히스기야의 산당제거(왕하 18:4)와 여로보암의 죄(왕상 12:26-32) – 히브리 성서(MT)와 우리말 번역 성서의 비교 –”, 「성경원문연구」 39 (2016), 42-61.
- 이은우, “열왕기하 23장 10절의 역사에 대한 연구”, 「장신논단」 51:5 (2019), 37-59.
- 이은우, “요시야의 성전 정화와 예레미야”, 「구약논단」 62 (2016), 70-101.
- 임미영, “지리적, 언어적, 문화적 배경으로 읽는 열왕기하 2:23-24”, 「성경원문연구」 45 (2019), 30-49.
- Anderson, G. W., *The History and Religion of Israel*, NCB OT 1, London: Oxford University Press, 1966.
- Barrick, W. B., *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, VTSup. 88, Leiden: Brill, 2002.
- Benzinger, I., *Die Bücher der Könige*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 9, Freiburg, Leipzig and Tübingen: Mohr Siebeck, 1899.
- Böhmer, J., “Wo lag Ramath-Gilead?”, ZAW 29 (1909), 129-134.
- Brongers, H. A., *II Koningen*, POT, Nijkerk: Callenbach, 1970.
- Duhm, H., *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.
- Eissfeldt, O., *The Old Testament: An Introduction*, P. R. Ackroyd, trans., New York: Harper & Row, 1965.
- Eynikel, E., *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1996.
- Gray, J., *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2nd ed., London: SCM Press, 1970.
- Gressmann, H., “Josia und das Deuteronomium”, ZAW 42 (1924), 323.
- Hardmeier, C., “König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kultreform am Residenzort”, R. Lux, ed., *Erzählte Geschichte: Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel*, Biblisch-Theologische Studien 40, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000, 81-145.
- Hoffmann, H. D., *Reform und Reformen: Untersuchungen zu einem Grundthema der Deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 66, Zürich: Theol. Verl., 1980.
- Hölscher, G., “Komposition und Ursprung des Deuteronomium”, ZAW 40 (1922), 161-255.
- Hollenstein, H., “Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die

- Reformassnahmen Josiah 2 Kön. XXIII 4ff”, *VT* 27 (1977), 321-336.
- Jones, G. H., *1 and 2 Kings*, 2 vols., NCBC, London: Marshall, Morgan & Scott, 1984.
- Kang, S. M., “The Authentic Sermon of Jeremiah in Jeremiah 7:1-20”, M. V. Fox et al. eds., *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, 147-162.
- Knoppers, G. N., *Two Nations under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. Vol. 2: The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah*, HSM 53, Atlanta: Scholars Press, 1994.
- Lohfink, N. F., “Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18-18,22)”, H. Wolter, ed., *Testimonium Veritati: philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart*, FTS 7, Frankfurt am Main: Josef Knecht, 143-155; reprinted in idem, *Studien Zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, SBAB, 8; Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 1990, 305-323.
- Lohfink, N. F., *Great Themes from the Old Testament*, R. Walls, trans., Chicago: Franciscan Herald, 1982.
- Long, B. O., *2 Kings*, FOTL X, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Nelson, R. D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOTSup. 18, Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Nurmela, R., *The Levites: Their Emergence as a Second-Class Priesthood*, South Florida Studies in the History of Judaism 193, Atlanta: Scholars Press, 1998.
- O'Brien, M. A., *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, OBO 92, Freiburg, Switzerland: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Oestreicher, T., *Das Deuteronomische Grundgesetz*, BFChTh 27:4, Gütersloh, 1923.
- Preuss, H. D., *Deuteronomium*, EdF 164, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Preuss, H. D., “Zum deuteronomistischen Geschichtswerk”, *ThR* 58 (1993) 246-250.
- Šanda, A., *Die Bücher der Könige: 2. Halbband. Das Zweite Buch der Könige*, Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 9, Münster: Aschendorff, 1912.
- Schoors, A., *Jesaja: uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, BOT, Roermond: J. J.

- Romen & Zonen, 1972.
- Snaith, N. H., “The Meaning of שָׁעִיר”, *VT* 25 (1975), 115-118.
- Spieckermann, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Stade, B. and F. Schwally, *The Book of Kings: Critical Edition of the Hebrew Text*, The Sacred Books of the Old Testament 9, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904.
- Talstra, E., *Solomon's Prayer: Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8, 14-61*, CBET 3, Kampen: Kok Pharos, 1993, translation of his dissertation: “Het gebed van Salomo: Synchronie en Diachronie in de kompositie van I Kon. 8, 14-61”, Amsterdam: VU Uitgeverij, 1987.
- Von Rad, G., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, E. W. T. Dicken, trans., New York: McGraw-Hill, 1966.
- Washburn, D. L., “Perspective and Purpose: Understanding the Josiah Story”, *Trinity Journal* 12 (1991), 59-78.
- Wellhausen, J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, J. S. Black and A. Menzies, trans., Edinburgh: A. & C. Black, 1885.
- Würthwein, E., “Die Josianische Reform und das Deuteronomium”, *ZTK* 73 (1976), 395-423.
- Yadin, Y., “Beer-sheba: the High Place Destroyed by King Josiah”, *BASOR* 222 (1976), 5-17.

<Abstract>

Research on the Redaction History of 2 Kings 23:8-9 and a Suggestion for New Translation

Een Woo Lee

(Presbyterian University and Theological Seminary)

2 Kings 23:8-9 reflects the peculiarity of King Josiah's reform intensively around the themes of elimination of high places and cult centralization.

In this study, the writer traces the redactional history of 2 Kings 23:8-9 through etymological, lexical, and exegetical analysis, and tries to suggest a new translation to solve the discrepancies between this text and the law code of Deuteronomy.

Through this study, the writer reveals that the basic layer of this passage is 2 Kings 23:8α which is related with cult centralization. This is the Deuteronomic redactional layer in King Josiah's reign. To this basic layer, v. 8αβγ was added. This exilic Deuteronomic redaction emphasized the defilement of local high places where the priests had offered sacrifices and which were rebuilt in exilic period. The final redactional insertion in this passage is v. 8δ, v. 8β, v. 9ab, which are the post-exilic Deuteronomic redactional layer. The expression *from Geba to Beer-sheba* in v. 8δ, the w^eqatal form of נִתְן in 8α, הַשּׁעֲרִים in 8β and מֹזֵבֶת יְהוָה, כָּהָנִים in 9a and אֲלֹמֶזֶבֶת in 9b leads us to assume v. 9 as post-exilic Deuteronomic redaction.

The writer suggests to translate הַשּׁעֲרִים in v. 8α into *hirsute rainstorm god* and כִּי אֵם in v. 9b into *unless*, which solves the discordance between this text and the Deuteronomic code.

칠십인역 잠언은 헬레니즘의 영향을 받았는가? — 잠언 9장을 중심으로 —

김정자*

1. 들어가는 말

칠십인역(Septuagint/LXX)은 마소라(MT) 사본과의 차이가 현격하다. 특별히 ‘칠십인역 잠언은 칠십인역 예레미야 다음으로 불일치가 크다’고¹⁾ 판단되어 왔다. 칠십인역 잠언은 마소라 본문과 크게 차이가 나며 주석적 해석이 추가된 부분이 발견된다. 또한 본문의 배치가 다른 경우가 존재한다.²⁾ 칠십인역과 마소라의 불일치의 이유에 대해 여러 견해가 존재하며 일부에서는 칠십인역 잠언 1-9장에 나타난 지혜와 지혜 여인이 헬레니즘의 영향을 받았다는 주장이 제기되어 왔다. 본고에서 필자는 칠십인역 잠언에서

* 현재 백석대학교에서 구약학으로 박사과정 중. songofsong8@hanmail.net.

- 1) J. Cook, “A Comparison of Proverbs and Jeremiah in the Septuagint”, *JNSL* 20:1 (1994), 49-58; J. Cook, *The Septuagint of Proverbs; Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs* (Leiden; New York; Köln: Brill, 1997), 1; Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 2-3.
- 2) J. Cook, “The Greek of Proverbs-Evidence of a Recensionally Deviating Hebrew Text?”, Shalom M. Paul, et al., eds., *Emanuel: Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Supplements to *Vetus Testamentum* 94 (Leiden; Boston: Brill, 2003), 608; Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs 1-15*, 4; Michael V. Fox, *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18A (New York: Doubleday, 2000), 363. 팍스(Michael V. Fox)에 의하면 “칠십인역 잠언의 순서는 여러 면에서 마소라와 다르다. 예를 들면 8:34 뒤에 8:32b가 나타나고, 15:27-29에 이어 16:6, 7, 8 및 9절이 산재해 있다. 20:20-22가 20:9 뒤에 배치된다. 왕의 권력에 대한 계속되는 경고인 24:22a-22e를 뒤이어 칠십인역에서는 30:1-14; 24:23-34; 30:15-33; 31:1-9; 25:1-29:27; 31:10-31(역순으로 25-26절)의 순으로 등장한다.”

헬레니즘 영향에 대한 타당성 여부를 검토할 것이다. 이를 위해서 잠언 9장을 중심으로 다음과 같이 논의를 전개해 나가려고 한다. 먼저 잠언 학계의 동향을 개괄하고, 잠언 9장의 마소라와 칠십인역 본문을 번역하여 대조 분석한 후 본문 상호 간에 일치점과 차이점을 고찰할 것이다. 그 후에 나온 결과물을 통해 잠언 9장의 마소라와 칠십인역의 논의를 정리할 것이다.

2. 잠언 학계의 동향

칠십인역 잠언은 문서 비평, 해석의 역사, 잠언의 전승사에 있어서 매우 귀중한 자료이다.³⁾ 팍스(Michael V. Fox)는 “칠십인역 잠언이 잠언의 초기 해석을 보여 주며 전승의 역사와 텍스트의 발전을 연구하는 데 중요하고, 그 자체로 자체 문헌”이라고⁴⁾ 주장한다.

칠십인역 잠언과 마소라의 불일치에 대한 학계의 의견은 ‘본문(textual)에 충실한 접근’과 ‘주석(exegetical)적 접근’ 크게 두 가지 견해로 나뉜다.⁵⁾ 글래니(W. Edward Glenny)와 라이트(Benjamin G. Wright III)는 칠십인역이 히브리어 본문에 충실한 번역이라고 인정한다.⁶⁾ 반면에 쿡(J. Cook), 왈키(Bruce K. Waltke), 토브(Emanuel Tov) 등은 주석적 번역이라고 제시한다.⁷⁾

3) Michael V. Fox, *Proverbs 1-9*, 361; Michael V. Fox, *Proverbs: An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary* (Atlanta: SBL, 2015), 36.

4) Michael V. Fox, *Proverbs 1-9*, 361; Michael V. Fox, *Proverbs*, 36.

5) James Karol Palmer, “‘Not Made With Tracing Paper’: Studies in the Septuagint of Zechariah”, Ph.D. Dissertation (Cambridge University, 2004), 2-15; W. Edward Glenny, *Finding Meaning in the Text: Translation Technique and Theology in the Septuagint of Amos*, Supplements to Vetus Testamentum 126 (Leiden: Brill, 2009), 6-9에서 재인용. 참조, 안석일, “역대기 칠십인역 번역에 있어서 동사 형태의 특징: 부정사 연계형과 절대형을 중심으로”, 「성경원문연구」 39 (2016), 62-63.

6) W. Edward Glenny, *Finding Meaning in the Text*, 126; Benjamin G. Wright III, “Translation as Scripture: The Septuagint in Aristeas and Philo”, Wolfgang Kraus and R. Glenn Wooden, eds., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (Atlanta: SBL, 2006), 49. 라이트(Benjamin G. Wright III)는 “칠십인역에서 히브리어 원문에 대한 그리스어 번역은 의도적으로 밀접하고 의존적인 관계를 보여준다는 것을 발견한다.”고 주장한다.

7) J. Cook, “A Theology of the Greek Version of Proverbs”, *HTS* 71:1 (2015) 1-2; J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 15; Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs 1-15*, 3; Emanuel Tov, “Recensional Differences Between the Masoretic Text and the Septuagint of Proverbs”, *The Greek & Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (Leiden: Brill, 1999), 420. 토브(Emanuel Tov)는 칠십인역의 번역 기법을 ‘언어적 번역 대 주석적 번역’, ‘본문의 순서’, ‘정량적 표현’, ‘번역 등가물의 일관성’, ‘번역에 내포된 히브리 사상’으로 분석한다(*Ibid.*, 341).

쿡은 “‘칠십인역 잠언이 원칙적으로 히브리어 본문에 대한 주석적 해석’이며, 번역자가 본문을 해석할 수 있었고 번역 기술이 일부분 자유로웠다.”라고 주장한다.⁸⁾ 또한 칠십인역 잠언 본문의 역사, 번역자에 따른 번역의 기술, 장르, 주석적 글 등을 불일치의 이유로 들고 있다.⁹⁾ 팍스는 다른 의견을 개진하는데, 번역의 차이점에 대해 ‘문자적’이 아닌 ‘모방 번역’(mimetic translation)쪽에 무게를 두며 칠십인역 잠언의 번역이 ‘자유로움’보다는 ‘유연성’을 갖춘 것으로 묘사한다.¹⁰⁾ 팍스는 “칠십인역 잠언이 필연적으로 석의를 반영하면서도 번역자 자신의 성향과 신앙을 표현하는 것”으로 제시한다.¹¹⁾ 줌스(Karen H. Jobes)와 실바(Moisés Silva)는 불일치에 대한 설명을 위해 “신학적 해석, 주석 전통의 영향 그리고 사회 정치적 요소”를 고려한다.¹²⁾

특별히 그리스 신비주의 영향을 주장하는 학자들도 있는데 쿡은 레비(H. Lewy)와 산델린(Karl-Gustav Sandelin)의 견해를 다음과 같이 제시한다.

레비는 잠언의 지혜가 그리스 신비의 영향을 받았다고 주장한다. 이에 대한 근거로 “초기 유대적 지혜의 선전(propaganda)으로 칠십인역의 지혜 여인에 의해 준비된 연회”를 예로 들고 있으며, 산델린은 칠십인역 잠언에서 “헬레니즘 색채의 그리스 철학 지향적(Stoically-orientated) 특성의 배경적 영향으로 인해 그리스 신비로의 변화를 나타낸다”라고 추정한다.¹³⁾

그러나 히브리어 본문을 당시 국제 공용어(lingua franca)인 그리스어로 번역하는¹⁴⁾ 과정에 헬레니즘 신비주의가 지대한 영향을 끼쳤다고 단정 짓을 수 없다. 왜냐하면 잠언 9장의 칠십인역이 구약 히브리어 성서를 번역했

-
- 8) J. Cook, “A Theology of the Greek Version of Proverbs”, 12; J. Cook, “Contextuality and the Septuagint”, *HTS* 75:3 (2019), 1-7.
 - 9) J. Cook, “A Theology of the Greek Version of Proverbs”, 1-2; J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 12.
 - 10) Michael V. Fox, *Proverbs*, 39-40.
 - 11) Michael V. Fox, *Proverbs 1-9*, 361.
 - 12) Karen H. Jobes and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000), 92-101.
 - 13) Karl-Gustav Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 76; H. Lewy, *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der Antiken Mystik* (Giessen: A. Töpelmann, 1929), 16; J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 247에서 재인용.
 - 14) J. Cook, “The Dating of Septuagint Proverbs”, *ETL* 69 (1993), 384-387; Michael V. Fox, *Proverbs*, 36. 쿡(J. Cook)은 칠십인역 잠언의 번역 시기로 주전 2세기 초반을, 팍스는 2세기 중후반을 제시한다.

다는 것을 감안하고 하나님의 말씀인 성서의 권위를 중요시하는 유대인의 번역 전통의 관점에서 볼 때 헬레니즘 신비주의의 요소가 포함되었다고 보기 어렵기 때문이다. 오히려 칠십인역 잠언 9장이 유대 번역가에 의한 주석을 반영한 번역이며¹⁵⁾ 번역 작업자가 히브리어를 그리스어로 본문에 충실히 번역하고 토라적 주석을 첨언한 것으로 볼 수 있을 것이다. 이러한 견해가 타당하다는 것을 입증하기 위해 지혜와 지혜 여인이 등장하는 잠언 9:1-18을 중심으로 칠십인역과 마소라의 본문을 상호 대조하여 분석하는 방법을 사용할 것이다.

3. 잠언 9장 마소라와 칠십인역의 본문 대조 연구

잠언 1-9장의 결론부라고 할 수 있는 잠언 9장에는 지혜와 어리석음이 인격화되어 여인으로 등장한다. 잠언 9장의 구조는 크게 잠언 9:1-6, 잠언 9:7-12, 잠언 9:13-18의 세 단락으로 나뉜다.¹⁶⁾ 그동안 잠언 9:7-12는 관심을 끌지 못한 본문이었다. 그 이유는 잠언 9:7-12가 잠언 9장 전체의 내용에서 통일성을 이루지 못하는 개별 잠언이며 샌드위치 구조로 구성되어 후대에 삽입된 것으로 보는 학계의 견해 때문이다.¹⁷⁾ 그러나 최근의 논의에서는 “잠언 9:7-12가 잠언 1-9장과 잠언 10-29장을 유기적으로 연결하는 기능을 가진 통일성 있는 본문”이라고¹⁸⁾ 주장한다. 필자 또한 잠언 9:1-6의 지혜 여

15) J. Cook, “A Theology of the Greek Version of Proverbs”, 1-2; J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 9, 12.

16) Tremper Longman III, *Proverbs: Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 215-221; Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs 1-15*, 431-446; Michael V. Fox, *Proverbs 1-9*, 295-296. 팍스는 독특하게도 9:1-6+11 지혜 여인의 연회와 9:13-18 우매 여인의 연회로 크게 이분하며, 9:7-10은 조언자의 충고, 9:12는 지혜의 유용성이 삽입된 것으로 본다.

17) 이러한 견해를 주장하는 학자들은 다음을 참고하라. Richard J. Clifford, *Proverbs: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 101; Michael V. Fox, *Proverbs 1-9*, 306-309; William McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL (London: SCM, 1970), 359-360; Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, NAC 14 (Nashville: Broadman, 2001), 114; 김정우, 『잠언』, 성서주석 19 (서울: 대한기독교서회, 2007), 323.

18) 다음을 참고하라. 김희석, “잠언 9:7-12의 해석학적 기능”, 「신학지남」 312 (2012), 197-199; Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs 1-15*, 438-443; Leo G. Perdue, *Proverbs, Interpretation* (Louisville: John Knox, 2000), 152-153; Roland E. Murphy, *Proverbs*, WBC 22 (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 61. 퍼듀(Leo G. Perdue)는 잠 9:7-12를 지혜 여인의 재강론으로 이해하며, 머피(Roland E. Murphy)는 잠 9:7-12를 삽입이라고 결론짓는 것이 정당한가에 의문을 던지며, 1-5절의 지혜 여인의 추가적인 논평으로 제시한다.

인의 논조가 잠언 9:7-12에서도 지속되고 이후 문맥에 자연스럽게 연결된다고 본다.

잠언 9장의 구조를 분석하고 내용을 요약하면 다음과 같다. 잠언 9:1-6에는 지혜 여인이 등장하여 자신이 준비한 연회를 배설한다. 성읍의 높은 곳에 일곱 기둥이 있는 집을 짓고 온갖 종류의 산해진미와 포도주를 준비한다. 그리고 여종을 보내어 사람들을 연회에 초대한다. 지혜 여인의 초대에 응하여 연회에 참여하는 자는 생명을 얻는다.

잠언 9:7-12는 지혜를 규정하며 지혜가 주는 유익과 훈계가 제시된다. 거만한 자와 지혜 있는 자가 대비되며 “여호와를 경외하는 것이 지혜의 시작이며 거룩하신 분을 아는 것이 명철”(잠 9:10)이라고 교훈한다.

잠언 9:13-18에는 우매 여인이 등장하여 훔친 것으로 연회를 배설한다. 그 연회에 참여하는 자에게는 스올이 준비되어 있다.

잠언 9장은 청자로 하여금 지혜 여인과 우매 여인의 초대에 응하여 양자택일을 할 것을 요청하고 있다.¹⁹⁾

일부 학자들은 칠십인역 잠언에 나타난 의인화된 지혜와 이에 대비되는 어리석은 여인을 헬레니즘의 영향으로 보고 있다. 갤레만(Gillis Gerleman)은 칠십인역 잠언과 마소라 잠언의 차이를 헬레니즘의 영향이라고 주장한다. 갤레만은 “칠십인역 잠언의 번역자가 형식, 개념, 물리적 유사성에서 선입견을 가지고 그리스어 잠언을 채택했으며, 번역자에 의해 그리스 철학의 직접적인 영향을 받았다”고 주장한다.²⁰⁾ 이후 갤레만의 주장을 지지하는 학자들이 등장했는데 아이스펠트(Otto Eissfeldt) 또한 이에 동의하고 있다.²¹⁾ 행엘(Martin Hengel)은 잠언 1-9장에서 자주 등장하는 우매 여인(이방여인)에 대해 “‘야웨 경외’(잠언 1:7; 2:5; 9:10)를 출발점으로 한 지혜가 전통적인 신앙을 위태롭게 하는 ‘이방 지혜’의 성장을 막기 위해 은유적인 형태로 사용되었다”고²²⁾ 주장한다. 쿡은 갤레만과 행엘의 주장을 전폭적으로

19) Roland E. Murphy, *Proverbs*, 61.

20) Gillis Gerleman, “The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document”, *OTS* VIII (1950), 15-27; Gillis Gerleman, *Studies in the Septuagint: III. Proverbs*, Lunds Universitets Årsskrift, N.F. Avd. 1, Bd. 52, No. 3 (1956); William McKane, *Proverbs*, 33에서 재인용. 참조, J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 5-7.

21) Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction, Including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and Also the Works of Similar Type from Qumran: the History of the Formation of the Old Testament*, Peter R. Ackroyd, trans. (New York: Harper and Row, 1965), 472-473. 참조, Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, vol. 1 (Philadelphia: Fortress Press, 1973), 153.

22) Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, vol. 1, 155-156. 참조, Matthew Goff, “Hellish Females: The Strange Woman of Septuagint Proverbs and 4QWiles of the Wicked Woman

로 지지하며 “잠언의 ‘이사 짜라’(זֶרַע שָׂמֵחַ)가 헬레니즘 시대의 ‘낯선’, ‘위험한’ 지혜 즉 그리스 철학에 대한 언급으로 볼 수 있다”고 주장한다.²³⁾

이제 필자는 잠언 9장의 칠십인역과 마소라의 본문을 실제적으로 병행하여 대조 분석을 할 것이다. 대조 본문 간 대응되는 구성 요소들의 관계 및 기능 등을 고려한 연구는 칠십인역 잠언 9장이 헬레니즘의 영향을 받았는지 여부를 여실히 증명해 줄 수 있을 것으로 기대한다.

3.1. 잠언 9:1-6의 대조

(1) 잠언 9:1

חִכְמָה בְּנָתָה בַּיִתָּה חַצְבָּה עֲמֹדָה שְׁבֻעָה: MT
지혜가 일곱 기둥을 다듬어서 그녀의 집을 짓고

LXX

ἡ σοφία ὡκοδόμησεν ἐαυτῇ οἴκον καὶ ὑπήρεισεν σπύλους ἐπτά²⁴⁾
지혜가 자신의 집을 짓고 일곱 개의 기둥으로 지탱했다.

잠언 9:1에 사용된 마소라의 동사는 ‘그녀가 집을 짓다’(בָּנָתָה), ‘그녀가 잘라내다, 다듬다’(חַצְבָּה)로 카탈(Qatal)²⁵⁾ 삼인칭인데, 칠십인역은 “그가 집을 짓다”(ὁκοδόμησεν)와 ‘그가 지탱하다’(ὑπήρεισεν)로 직설법 부정과거 능동형(indicative aorist active) 삼인칭이 사용되어 마소라와 유사한 형태를 따르고 있다. ὑπήρεισεν은 하팍스 레고메논(hapax legomenon)이다.

(2) 잠언 9:2

שְׁבֻעָה טְבַחָה מִסְכָּה יְיָנָה אֲפִיעָה שְׁלִילָה: MT

(4Q184)”, JSJ 39 (2008), 20.

23) J. Cook, “הַרְאֵת הַשְׁפַּלָּא (Proverbs 1-9 Septuagint): A Metaphor for Foreign Wisdom?”, ZAW 106 (1994), 474; J. Cook, “A Comparison of Proverbs and Jeremiah in the Septuagint”, 53-54.

24) LXX(Rahlfs) Text를 사용하였다.

25) Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 3rd repr., 2nd ed. with Corrections (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011), §111c-f, 327-328. 주옹-무라오카(Paul Joüon and T. Muraoka)는 “히브리어 시제를 두 가지의 시상 즉, 완료(completed action)와 미완료(incomplete action) 관점에서 다루는 것이 인도-유럽 언어에서는 중요하지만 히브리어 시제를 적절하게 설명하지 못한다.”고 주장한다. 또한 히브리어에서 “시간의 형태를 동작에 따라 과거, 미래, 현재의 시제(tense)로 표현하며, 순간의 시상.instantaneous aspect)과 계속상의 시상(durative aspect)으로 구분”한다. 따라서 본 연구에서는 중립적 용어인 익톨(Yiqtol: 접두형 동사), 카탈(Qatal: 접미형 동사), 바익톨(Wayyiqtol: 바브+접두형), 베카탈(Weqatal: 바브+접미형), 코텔(Qotel: 분사)로 표기할 것이다. 참조, 우상혁, “칠십인역의 번역 기술과 히브리어 동사 형태: 융기를 중심으로”, 「성경원문연구」 20 (2007), 311.

그녀가 (짐승을) 죽여 잡고
포도주를 혼합하여 상을 차려 놓고

LXX	$\ddot{\epsilon}\sigma\phi\alpha\dot{\xi}en\ ta\ \dot{\epsilon}\alpha\sigma\tau\eta\varsigma\ \theta\mu\mathtt{m}at\alpha,\ \dot{\epsilon}\kappa\epsilon\dot{\rho}\alpha\sigma\epsilon\ n\ i\epsilon\varsigma\ \kappa\dot{r}\alpha\dot{\tau}\eta\varsigma\ \tau\dot{\rho}\alpha\dot{\pi}\epsilon\zeta\alpha\ n$ 그녀는 자신의 (희생 제물)들을 잡고 자신의 포도주를 혼합 그릇에 섞고 자신의 식탁을 준비했다.
-----	---

잠언 9:2의 마소라를 직역하면 ‘그녀가 살육을 살육하였다’(תַּבְּחַחַתְּ)($\text{תַּבְּחַחַתְּ$)이다. 김정우는 “짐승을 잡아 요리한 것을 표현하는데 의성어(tabach)를 사용하여 ‘짐승을 찢는 듯한’ 소리를 들려주는 것”²⁶⁾으로 이해한다. 『개역개정』은 “짐승을 잡으며”로 ‘짐승’을 추가하여 번역하였다. 칠십인역은 ‘그녀는 자신의 ‘θύματα’를 죽여’($\ddot{\epsilon}\sigma\phi\alpha\dot{\xi}en\ ta\ \dot{\epsilon}\alpha\sigma\tau\eta\varsigma\ \theta\mu\mathtt{m}at\alpha$)인데 이곳에서 사용된 어휘 θύματα는 성서에서 이곳에만 사용되었다.

(3) 잠언 9:3

MT **שְׁלִיחָה נְעֹרָתִים תְּקֻרָא עַל־גְּפֵי מֶרְמִי קְרָתָה:**
 그녀의 여종들을 보내어
 성읍의 가장 높은 곳에서 외치게 하기를

LXX	$\dot{\alpha}\pi\dot{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\dot{i}\lambda\epsilon\ n\ t\ou\dot{\nu}\dot{\varsigma}\ \dot{\epsilon}\alpha\sigma\tau\eta\varsigma\ \delta\ou\dot{\nu}\lambda\ou\dot{\nu}\ou\dot{\varsigma}$ $\sigma\dot{u}\gamma\kappa\alpha\lambda\ou\dot{\nu}\sa\ \mu\dot{e}\t\dot{\nu}\ \dot{n}\psi\dot{\nu}\lambda\ou\dot{\nu}\ \dot{\alpha}\eta\dot{\nu}\gamma\mathtt{m}\at\dot{\nu}\os\ \dot{\epsilon}\pi\dot{\nu}\ \dot{\kappa}\dot{r}\alpha\dot{\tau}\eta\varsigma\ \lambda\dot{\nu}\dot{e}\dot{\gamma}\ou\dot{\nu}\os\sa$ 그녀는 그녀의 남종들을 보내어 성중 높은 곳에서 모두를 부르며 말하기를
-----	--

잠언 9:3의 마소라를 번역하면 “성읍의 가장 높은 곳에서 외치게 하기를”(תְּקֻרָא עַל־גְּפֵי מֶרְמִי קְרָתָה)이다. 칠십인역은 ‘κρατῆρα의 높은 곳에서 모두를 부르며 말하기를’($\sigma\dot{u}\gamma\kappa\alpha\lambda\ou\dot{\nu}\sa\ \mu\dot{e}\t\dot{\nu}\ \dot{n}\psi\dot{\nu}\lambda\ou\dot{\nu}\ \dot{\alpha}\eta\dot{\nu}\gamma\mathtt{m}\at\dot{\nu}\os\ \dot{\epsilon}\pi\dot{\nu}\ \dot{\kappa}\dot{r}\alpha\dot{\tau}\eta\varsigma\ \lambda\dot{\nu}\dot{e}\dot{\gamma}\ou\dot{\nu}\os\sa$)이다. NETS는 ‘술잔치(drinking feast)에 대해 위엄 있는 선포로 부르며 말하기를’로 번역하였다.²⁷⁾ 마소라 본문에서는 여종(נְעֹרָתִים)을 보내는데 칠십인역에서 사용된 단어는 남종(δούλοις)으로 대체되었다. 이곳에 사용된 κρατῆρα는

26) 김정우, 『잠언』, 325.

27) Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint: And the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2007), 630.

하팍스 레고메논이다.

(4) 잠언 9:4

MT מִירְפְּתִי יִסֶּר הַנָּה חֲפֹר־לֵב אָמְרָה לוֹ:
미련한 자는 누구나 이리로 돌아오라
또 지각이 모자라는 자에게 말하기를

LXX

δές ἐστιν ἄφρων ἐκκλινάτω πρός με καὶ τοῖς ἐνδεέσι φρενῶν εἴπεν
어리석은 자는 누구나 나에게로 돌아키라
그리고 지각이 부족한 사람들에게 말하기를

잠언 9:4 마소라 본문의 ‘여기로, 이리로’(הַנָּה)가 칠십인역에서는 “나에게로”(πρός με)로 대체되었다.

(5) 잠언 9:5

MT לְכָה לְחַנְגָּה בְּלַחְמָנִי וְשַׁחַג בֵּין מִסְכָּתָה:
너희는 와서 내 음식을 먹고 내가 혼합한 포도주를 마셔라.

LXX

ἔλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον ὃν ἐκέρασα ὑμῖν
너희는 와서 내 빵을 먹고 내가 너를 위해 혼합한
포도주를 마셔라.

잠언 9:5의 마소라는 ‘너희는 와라’(לְכָה), ‘너희는 먹으라’(לְחַנְגָּה), ‘그리고 너희는 마셔라’(וְשַׁחַג)에서 카탈(Qatal) 명령형을 사용한다. 칠십인역도 대응되는 동사에 부정과거 능동 명령형(ἔλθατε, φάγετε, πίετε)을 사용하여 마소라의 형태를 따르고 있다.

(6) 잠언 9:6

MT עֲזֹבו פְּתָאִים וְחַי וְאָשָׁרו בְּרַךְ בִּינָה:
너희는 어리석음을 떠나라 그리고 살라 그리고 명철의 길로 가라.

LXX

ἀπολείπετε ἀφροσύνην καὶ ζήσεσθε καὶ ζητήσατε φρόνησιν
ἴνα βιώσητε καὶ κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν
너희는 어리석음을 떠나라 그리고 살라 명철을 찾으라
너희가 살고자 한다면 지식과 분별력을 갖추라

잠언 9:6의 마소라는 ‘너희는 떠나라’(עִזְבוּ), ‘그리고 너희는 살라’(יִחַי), ‘그리고 너희는 가라’(יִשְׁאַל)에서 모두 카탈(Qatal) 명령형이 사용되었다. 칠십인역은 ‘너희는 떠나라’(ἀπολείπετε, 명령형), ‘너희는 살라’(ζήσεσθε, 직설법 미래), ‘너희는 찾으라’(ζητήσατε, 명령형), ‘너희가 살고자 한다면’(βιώσῃτε, 가정법) 그리고 명령형인 ‘κατορθώσατε’ 등 다양한 형태가 사용되었다.

잠언 9:6은 히브리어와 그리스어가 동사의 형태에서 차이를 보인다. 다음에 대한 이유로 설명할 수 있는 것은 히브리어와 그리스어 동사의 고유한 언어적 체계와 기능에 의한 차이와²⁸⁾ 히브리어 동사의 칠십인역에 대한 번역 기법의 차이라고 할 수 있다. 히브리어를 그리스어 번역할 때 부득이하게 두 가지의 번역 기술을 사용하게 되는데 각기 다른 형태의 히브리어를 같은 형태의 그리스어로 동일하게 번역하는 동화(assimilation)와 동일한 유형의 히브리어를 각각 다른 형태의 그리스어로 번역하는 이화(dissimilation)가 있다.²⁹⁾

잠언 9:6에서 히브리어 동사의 형태는 모두 명령형인데 그리스어 동사 형태는 명령형, 직설법 미래, 가정법 등이 사용되었다. 이러한 동사 유형의 차이는 잠언 9:6의 히브리어를 칠십인역으로 번역할 때에 이화 기법을 사용했기 때문으로 인식된다.

이곳에 사용된 그리스어 단어 κατορθώσατε는 하팍스 레고메논이다.

3.2. 잠언 9:7-12의 대조

(1) 잠언 9:7

יִסְרֵן לְקֹדֶם וּמָכִיר לְרַשֵּׁע מִוּמָה: MT
거만한 자를 꾸짖는 사람 그는 모욕을 당하고
악한 사람을 훈계하는 사람 그는 흄 잡힌다.

LXX

ὅ παιδεύων κακοὺς λήμψεται ἑαυτῷ ἀτιμίαν ἐλέγχων δὲ τὸν ἀσεβὴν
μωμήσεται ἑαυτόν

28) Emanuel Tov, “Introduction to the Septuagint Selections”, Louise H. Feldman, James L. Kugel, and Lawrence H. Schiffman, eds., *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture* (Philadelphia: the Jewish Publication Society, 2013), 33.

29) 칠십인역에 관한 ‘동화’ 및 ‘이화’ 번역 기술에 대한 기준의 연구는 다음을 보라. Nechama Leiter, “Assimilation and Dissimilation Techniques in the LXX of the Book of Balaam”, *Textus* 12 (1985), 79-95(특별히 80, 87); 참조, 우상혁, “칠십인역의 번역 기술과 히브리어 동사 형태”, 311-313. ‘동화’의 경우 동사의 형태가 각각 A, B라고 가정하고 이것을 수식으로 표현하면 A, B ≠ 그, ↘이며, A, B = 그, ↗이다. ‘이화’의 경우는 동사의 형태가 A, A로 동일하다고 가정하면 A, A ≠ 그, ↘이며, A, A = 그, ↗이다.

악한 사람들을 가르치는 사람은 자기 자신이 수치를 당할 것이고
불의한 사람을 책망하는 사람은 자기 자신에게 잘못을 범할 것이다.

잠언 9:7의 마소라 본문은 삼인칭(יוֹ)을 사용하였는데, 칠십인역은 재귀 대명사를 사용하여 9:7a(ἐαυτῷ)와 9:7b(ἐαυτόν) 모두 ‘자기 자신’으로 번역하였다.

(2) 잠언 9:8

אַל-חָכֶחْ לִזְקָנִים וַיַּאֲהַבֵּךְ MT
거만한 자를 꾸짖지 말라 그가 너를 미워하지 않도록
지혜로운 자를 꾸짖어라 그리하면 그가 너를 사랑할 것이다.

LXX	μὴ ἐλεγχει κακούς ἵνα μὴ μισῶσιν σε ἐλεγχει σοφόν καὶ ἀγαπήσει σε 악한 사람들을 꾸짖지 말라 그가 미워하지 않도록 지혜로운 자를 꾸짖어라 그가 너를 사랑할 것이다.
-----	--

잠언 9:8에서 마소라 9:8b의 “꾸짖어라”(חָכֶחֶת)는 명령형인데, 칠십인역도 9:8a와 9:8b에서 동일하게 “꾸짖어라”(ἐλεγχει)는 명령형을 사용하여 마소라 와 번역상의 일치를 도모하고 있다.

(3) 잠언 9:9

תַּן לְחַכְמָה עֹזֶר הַזְּרוּ לְצִדְיקָה יְוָסֵף לְקַחְתָּה MT
지혜로운 자에게 주어라. 그리하면 그가 더욱 지혜로워질 것이다
의로운 자를 가르쳐라 그리하면 그의 식견이 더할 것이다.

LXX	δίδου σοφῷ ἀφορμήν καὶ σοφώτερος ἔσται γνώριζε δικαίω καὶ προσθήσει τοῦ δέχεσθαι 지혜로운 자에게 기회를 주어라 그가 보다 지혜로워질 것이고 의로운 자를 가르쳐라 그는 계속 받을 것이다.
-----	--

잠언 9:9에서 마소라는 “지혜로운 자에게 주어라”(מַכְפֵּלָת תַּן)는 명령형이다. 칠십인역 또한 “지혜로운 자에게 기회를 주어라”(δίδου σοφῷ ἀφορμήν)는 명령형으로 마소라의 유형과 동일하다. 칠십인역에는 “기회”(ἀφορμήν)가 첨언되어 의미의 강화를 이루고 있다.

(4) 잠언 9:10

תְּחִלַּת חָכְמָה יַרְאֶת יְהֹוָה וְעֵת קָדְשִׁים בִּנָה: MT
야웨를 경외하는 것이 지혜의 시작이며
거룩하신 분을 아는 것이 명철이다.

LXX

ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου καὶ βουλὴ ἀγίων σύνεσις
[1] τὸ γὰρ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς
야웨를 두려워하는 것이 지혜의 시작이며 거룩하신 이의
조언은 명철이다
[1] 왜냐하면 율법을 아는 것이 선한 분별력이다.

잠언 9:10의 칠십인역은 “[1] 왜냐하면 율법을 아는 것이 선한 분별력이다”(τὸ γὰρ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς)가 추가되어 있다. 이는 앞의 내용에 대해 주석적으로 토라를 강조하는 부연 설명을 덧붙인 것으로 추정할 수 있다. 잠언 9:10에 나타난 추가 부분 [1]은 칠십인역 잠언 13:15에도 동일하게 나타난다.

(5) 잠언 9:11

כִּי־בַּי יַרְבֵּן יְמִיךְ וַיּוֹסִיף לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים: MT
왜냐하면 나로 인해 네 날이 많아질 것이고
너의 생명의 해가 더할 것이기 때문이다.

LXX

τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πολὺν ζήσεις χρόνον καὶ προστεθήσεται σοι
ἔτη ζωῆς σου
왜냐하면 이렇게 행하면, 네가 오래 살 것이고
너의 생명의 연수가 너에게 더해질 것이다.

잠언 9:11의 마소라 본문은 “왜냐하면 나로 인해”(כִּי־בַּי)인데 칠십인역은 “왜냐하면 이렇게 행하면”(τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ)이다. 『개역개정』은 “나 지혜로 말미암아”로 ‘지혜’를 넣어 번역하였다.

(6) 잠언 9:12

אִם־חָכְמָתָה חָכְמָתָה לְךָ וְלִצְתָּה לְבָרָךְ חַשְׁאָה: MT
네가 만일 지혜로우면 그 지혜가 너를 위한 것이지만
네가 만일 경멸하면 너만 고통을 당할 것이다.

LXX

νίέ ἐὰν σοφὸς γένη σεαυτῷ σοφὸς ἔσῃ καὶ τοῖς πλησίον· ἐὰν δὲ κακὸς ἀποβῆται, μόνος ἀναντλήσεις κακά [1] δι' ἐρείδεται ἐπὶ ψεύδεσιν οὗτος ποιμανεῖ ἀνέμους ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὅρνεα πετόμενα [2] ἀπέλιπεν γὰρ ὄδοις τοῦ ἑαυτοῦ ἀμπελῶνος τοὺς δὲ ἀξονας τοῦ ἴδιου γεωργίου πεπλάνηται· [3] διαπορεύεται δὲ δι' ἀνύδρου ἐρήμου καὶ γῆν διατεταγμένην ἐν διψώδεσιν συνάγει δὲ χερσὶν ἀκαρπίαν
 아들, 만일 네가 스스로 지혜로워지면, 너는 이웃에게도 지혜로워질 것이다 그러나 네가 악한 길로 가면 너는 그 악한 일을 혼자 짊어지게 될 것이다 [1] 거짓말로 자신을 지탱하는 자는 바람을 다스리려 하고 날아다니는 새를 쫓을 것이다 [2] 그는 자신의 포도원의 길들을 버리고 자신의 목축지를 벗어나 길을 잃어버린다 [3] 그렇다. 그는 폐마른 황무지와 가뭄으로 운명 지어진 땅을 여행하며 손으로 불모지를 모은다.³⁰⁾

잠언 9:12의 칠십인역에는 마소라와 달리 “아들”(νίέ)이 부가되어 있다. 잠언 9:12[1]-[3]에는 마소라와 달리 긴 문장이 주석적으로 추가되며 ‘길’이라는 어휘가 강조되어 등장한다.

잠언 9:12[3]에서 διψώδεσιν과 ἀκαρπίαν은 하파스 레고메나이며 성서 외적인 자료인 고대 그리스 문헌과 교부들의 문헌에도 등장한다.³¹⁾

3.3. 잠언 9:13-18의 대조

잠언 9:13-18은 앞의 잠언 9:1-6과 대조를 이루며 병렬 구조를 보인다. 우매가 의인화되어 나타나며 우매 여인의 초청은 지혜 여인과 같은 어조를 보인다. 사용하는 언어는 분별이 어렵지만 준비한 음식과 이후 결말에서 차별화된다.³²⁾

30) Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint*, 630.

31) J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 339. ‘διψώδεσιν’은 TLG(Thesaurus Linguae Graecae Pilot CD ROM)에 의하면 133회 사용되었다. ‘inter alia’(그중에서)의 뜻으로 Hp Aph 4:54, Plu 2:129b and 2.555e, Joannes Chrysostomos and Aret SA 2:4에 사용되었다. ἀκαρπίαν은 LS(Liddel & Scott)에 따르면 그리스어 고전 문헌에 일부 등장한다(A Eu 801; Hp Vict 4:90 and Arist Mir 842a22, Clements Alexandrinus, Gregorius Nyssenus, Eusebius, Gregorius Nazianzen and Joannes Chrysostomos).

32) 김희식, “잠언 1-9장의 해석학적 기능과 신학적 함의”, 「Canon & Culture」 5 (2011), 225.

(1) 잠언 9:13

MT אֲשֶׁת כְּסִילוֹת הַמִּיחָה פְּתִיָּה וּבְלִידָעָה מֵה:
우매한 여자는 소리치고 어리석으며 아무것도 알지 못한다.

LXX	γυνὴ ἄφρων καὶ θρασεῖα ἐνδεής ψωμοῦ γίνεται ἢ οὐκ ἐπίσταται αἰσχύνην 어리석고 뻔뻔하며 시끄러운 여자는 부끄러움도 모르고 한 조각의 빵을 필요로 하게 된다.
-----	--

잠언 9:13의 마소라에서 “아무것도 알지 못한다”(וּבְלִידָעָה מֵה)가 칠십인역에서 “부끄러움도 모르고 한 조각의 빵을 필요로 하게 된다”(ἐνδεής ψωμοῦ γίνεται ἢ οὐκ ἐπίσταται αἰσχύνην)로 대체되었다. 칠십인역에는 어리석은 여자에 대한 묘사를 강화하였지만 의미상의 큰 변화는 없다.

(2) 잠언 9:14

MT יְשַׁבָּה לְפִתְחָה בַּיִתָּה עַל-כֹּסֶא מְרַמֵּי קָרְתָּה:
그 여자는 자기 집의 대문에 앉고 성읍 높은 곳의 자리에 앉아서

LXX	ἐκάθισεν ἐπὶ θύραις τοῦ ἑαυτῆς οἴκου ἐπὶ δίφρου ἐμφανῶς ἐν πλατείαις 그 여자는 자기 집 문 앞에 앉고 공개적으로 거리에 높이 앉아서
-----	--

잠언 9:14에서 마소라의 “성읍 높은 곳의 자리에 앉아서”가 칠십인역에서 “공개적으로 거리에 있었다”(ἐμφανῶς ἐν πλατείαις)로 번역되었다. 마소라의 “그리고 앉다”(הַיְשֵׁב)는 וּ + 카탈(Qatal)인데, 칠십인역은 “앉다”(ἐκάθισεν) 직설법 부정과거 능동형(indicative aorist active)이 사용되어 마소라의 유형과 일치를 이루고 있다.

(3) 잠언 9:15

MT לִקְרָא לְעַבְרִי-דָּרְךָ הַמִּישָׁרִים אֶרְחֹותֶם:
자기들의 길을 똑바로 가고 있는 지나가는 자들을 부르며

LXX	προσκαλούμένη τοὺς παριόντας καὶ κατευθύνοντας ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν 그 자신의 길을 지나가고 있는 사람 그리고 길을 똑바로 가고 있는 사람을 부른다.
-----	---

잠언 9:15의 마소라의 동사 “지나가는”(לָעַבְרָה)은 נ + 코텔(Qotel)이 사용되었는데 칠십인역의 경우 “부르는”(προσκαλουμένη), “지나가는”(παριόντας), “곧게 가는”(χατευθύνοντας)으로 모두 분사를 사용하여 마소라와 일치된 유형을 보이고 있다.

(4) 잠언 9:16

MT מִירְפְּתִּיחַ יִסְרָה הַנָּה וַחֲסֵרֶלֶב וְאַמְרָה לוֹ:
미련한 자는 누구나 이리로 돌아오라
또 그 모자라는 자에게 말하기를

LXX ὅς ἐστιν ὑμῶν ἀφρονέστατος ἐκκλινάτω πρός με ἐνδεέσι δὲ
φρονήσεως παρακελεύομαι λέγουσα
가장 어리석은 너희는 나에게로 돌아키라
명철이 필요한 자에게 내가 권하며 말하기를

잠언 9:16의 마소라는 잠언 9:4에서 “미련한 자는 누구나 이리로 돌아오라 또 그 모자라는 자에게 말하기를”이라는 지혜의 초청 내용이 그대로 반복되었다. 칠십인역은 잠언 9:4에서 일부 단어가 수정되고 추가되었는데 ‘어리석은’이 최상급인 “가장 어리석은”으로, ‘그녀가’가 “내가”로 바뀌었고 “너희는”이 추가되었지만 전체적인 의미는 동일하다. παρακελεύομαι는 성서에서 유일하게 이곳에만 사용되었지만 고대 그리스 문학에 나타난다.³³⁾

(5) 잠언 9:17

MT מִים-גְּנוּבִים יִמְתַּקְנָה וְלַחַם סְתָרִים יִגְעַם:
“도둑질한 물이 달콤하고 몰래 먹는 뺨이 맛이 있다.”

LXX ἄρτων κρυφίων ἡδέως ἄψασθε καὶ ὕδατος κλοπῆς γλυκεροῦ
“몰래 먹는 뺨이 맛이 있고 도둑질한 물이 달콤하다.”

잠언 9:17은 “물”과 “뺨”의 순서가 마소라와 칠십인역이 바뀌어 있다. γλυκεροῦ는 하팍스 레고메논이며 고대 그리스 문헌에도 활용되었다.³⁴⁾

33) Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick W. Danker, ed., 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), BibleWorks 9. 고대 그리스 문학에서의 사용 용례는 ‘힘있게 행하다, 북돋우다, 간곡히 타이르다’의 의미로 사용되었다.

34) J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 339. ‘γλυκεροῦ는 몇몇 고대 그리스 문헌에 사용되었고

(6) 잠언 9:18

וְלֹא־יָדַע קִירְפָּאִים שֵׁם בְּעַמְקֵי שָׂאוֹל קָרְאֵיהֶן MT
 그러나 그는 죽음이 그곳에 있고 그 여자의 손님이 스올의 죽음
 가운데 있는 것을 알지 못한다.

LXX

ο δὲ οὐκ οἶδεν ὅτι γηγενεῖς παρ' αὐτῇ ὅλυσται καὶ ἐπὶ πέτευρον
 ἄδου συναντᾷ [1] ἀλλὰ ἀποπήδησον μὴ ἐγχρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ
 μηδὲ ἐπιστῆσῃς τὸ σὸν ὅμμα πρὸς αὐτήν [2] οὕτως γὰρ διαβήσῃ
 ὕδωρ ἀλλότριον καὶ ὑπερβήσῃ ποταμὸν ἀλλότριον [3] ἀπὸ δὲ
 ὕδατος ἀλλοτρίου ἀπόσχου καὶ ἀπὸ πηγῆς ἀλλοτρίας μὴ πίης [4]
 ἵνα πολὺν ζήσῃς χρόνον προστεθῇ δέ σοι ἔτη ζωῆς
 그러나 그는 죽음과 함께 그 여자의 손님이 하데스로 끌려 들어
 가 떨어지는 것을 알지 못한다. [1] 서둘러 떠나고 지체하지 말며
 그 자리에 머물러 있지 말고 그 여자를 눈여겨보지 말고 [2] 그래
 서 너는 낯선 물을 건너고 낯선 강을 지나게 될 것이다 [3] 그러
 므로 낯선 물을 삼가고 낯선 우물물을 마시지 않으면 [4] 네가 오
 래 살고 생명의 연수가 너에게 더하여질 것이다.

잠언 9:18의 마소라는 “스올”로 표현했는데 칠십인역은 “하데스”로 번역하고 있다. 칠십인역 본문은 18절 이후에 [1]-[4]가 첨가되어 있다. “낯선”, “우물물”은 잠언 1-9장에서 사용된 어휘이다. *πέτευρον*은 하팍스 레고메논이며 고대 그리스 문학 작품에도 등장한다.³⁵⁾

3.4. 잠언 9장의 마소라와 칠십인역의 차이 분석

위에서 대조한 내용을 칠십인역이 마소라와 일치하는 본문, 마소라보다 짧거나 없는 본문, 마소라보다 길거나 추가된 본문으로 정리하면 다음과 같다.

- * 마소라와 일치하는 본문: 잠언 9:1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17.
- * 마소라보다 짧거나 없는 본문: 존재하지 않음.
- * 마소라보다 길거나 추가된 본문: 잠언 9:10, 12, 18.

(Od 14.194; 17.41; Pi P 4.32; E Med 1099; Arist PA 677a23) TLG에 의하면 유세비우스(Eusebius)와 나지안 주스의 그레고리(Gregorius Nazianzen)의 저작에도 활용하였다.'

35) J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 339-340. *πέτευρον*은 고대 그리스 문헌들에서 가금류를 위한 ‘횃대’(Ar Fr 839), ‘막대기, 재목, 널빤지’(Lyc 884), ‘발판’(Man 6.444), ‘무대나 강단(Plb 8.4.)’의 의미로 사용되었다.

‘마소라와 일치하는 본문’ 항목에는 ‘여종’이 ‘남종’으로, ‘여기로’가 ‘나에게로’로 일부 단어의 대체와 히브리어와 그리스어의 언어 특성상의 차이, 인칭의 변화, 의미의 강화를 위한 일부 단어 첨가, 번역 기법에 의한 차이 등 본문의 의미 파악에 크게 지장을 주지 않는 경미한 사항은 모두 일치로 처리하였다. ‘마소라보다 짧거나 없는 본문’은 존재하지 않는 것으로 파악되었다. 따라서 마소라와 일치하는 본문과 마소라보다 짧거나 없는 본문은 문제가 되지 않는다. 그렇다면 ‘마소라보다 길거나 추가된 본문’을 분석할 때에 칠십인역 잠언이 헬레니즘 신비주의의 영향을 받았는지 여부를 온전히 밝혀낼 수 있을 것이다. 이러한 필자의 견해를 확증하기 위해 칠십인역에서 추가된 본문의 내용을 분석하여 서술하고자 한다. 다음은 추가된 본문의 내용이다.

- 잠언 9:10 왜냐하면 율법을 아는 것이 선한 분별력이다.
- 잠언 9:12 [1] 거짓말로 자신을 지탱하는 자는 바람을 다스리려 하고 날아다니는 새를 쫓을 것이다.
 [2] 그는 자신의 포도원의 길을 버리고 자신의 목축지를 벗어나 길을 뚫어버린다.
 [3] 그렇다. 그는 메마른 황무지와 가뭄으로 운명 지어진 땅을 여행하며 손으로 불모지를 모은다.
- 잠언 9:18 [1] 서둘러 떠나고, 지체하지 말며, 그 자리에 머물러 있지 말고, 그 여자를 눈여겨보지 말고,
 [2] 그래서 너는 낯선 물을 건너고 낯선 강을 지나게 될 것이다.
 [3] 그러므로 낯선 물을 삼가고, 낯선 우물물을 마시지 않으면,
 [4] 네가 오래 살고, 생명의 연수가 너에게 더하여질 것이다.

칠십인역 잠언 9장에서 추가된 본문의 내용들은 잠언 1-9장에 나타난 어휘와 이미지들을 반복 재사용하고 발전시켜 나간 것으로 분석된다. 이를 구체적으로 살펴보면 잠언 9:10에서는 ‘율법’, ‘아는 것’, ‘분별력’이 강조되었다. 이것은 잠언 1-9장이 강조하는 지혜와 관련된 어휘이다. 잠언 1-9장에서 율법(‘토라’[תורה])은 “네 어미의 법”(1:8; 6:20), “나의 법”(3:1; 4:2; 7:2), “법”(6:23)의 용례로 나타난다. 잠언에서 명령, 훈계, 계명, 명철의 말씀, 교훈 등의 어휘는 토라와 유사한 범주로 사용되고 있다. 특별히 잠언 9:10에서 추가된 ‘율법’, ‘아는 것’, ‘분별력’은 지혜를 강조하고 있다.

잠언 9:12[2]에 추가된 ‘길’(‘데렉’[דֶּרֶךְ])이라는 중심적인 주제는 잠언 1-9장

에 나타난 생명의 길과 죽음의 길의 전형적인 두 유형과 긴밀하게 연결된다.³⁶⁾ ‘길’은 잠언 1-9장의 매 장마다 빼짐없이 등장(모두 29번)하는 중요한 모티프(motif)이며 잠언 1-9장에서 강조하는 지혜와 연관되어 있다. 특별히 잠언 4장에는 지혜로운 자(의인)의 길과 사악한 자(악인)의 두 길이 있음을 대조하여 설명하고 올바른 길을 선택하도록 독자에게 권고한다.³⁷⁾ 따라서 “잠언 4장의 두 길은 잠언 5-7장에 등장하는 지혜 여인과 음녀의 대조를 예시하는 문학적 장치 역할을 하며 음녀의 위험성을 예고”한다.³⁸⁾

잠언 9:18에 추가된 ‘낯설다’와 ‘우물물’은 잠언 5-7장과 밀접한 관련이 있다. ‘낯설다’는 어휘는 ‘이샤 짜라’(רֵא שָׁא, 낯선 여인)에서 ‘짜라’(שָׁא)에 직접적으로 해당된다. “율법 준수를 강조하는 이스라엘 전통에서 잠언 5장의 낯선 여인은 하나님과의 언약 관계에 충실성 여부를 상징”한다.³⁹⁾ “또한 잠언 7장에 등장하는 ‘낯선 여인(음녀)’은 ‘지혜 여인’과 상반되는 개념으로 등장한다.”⁴⁰⁾ ‘우물물’에 대한 내용도 아내를 우물로 비유한 잠언 5장 후반부의 이미지 사용과 연결된다. 음녀(낯선 여자)와 젊어서 취한 아내가 대조되며(5:18, 20) 낯선 물로 비유되는 음녀를 따르게 될 경우의 위험성에 대해 경고하고 있다. 따라서 ‘낯설다’와 ‘우물물’ 또한 잠언 5-7장에서 지혜와 밀접하게 관련된 어휘와 이미지임을 알 수 있다.

위에서 살펴본 바와 같이 칠십인역 잠언에 추가된 내용들은 잠언 1-9장의 중심 사상과 이미지들이 다시 재현되는 양상을 보이며 지혜의 호소와 유사성을 보여준다. 그러므로 칠십인역 잠언 9장의 추가된 부분은 잠언 1-9장의 본문으로부터 온 것이 확실하다고 할 수 있다.

위에서 검토한 바와 같이 칠십인역 잠언 9장은 토라적 사상에 젖어 있는 번역자의 번역으로 추정할 수 있으며 단순한 문자적 번역의 한계를 초월하여 주석을 추가한 독자적인 저술이라고 할 수 있을 것이다. 번역의 불일치 부분과 첨가된 부분에서 헬레니즘의 영향을 받았다고 할 만한 요소는 발견되지 않았다. 오히려 추가된 부분에서 토라적 지혜의 강화를 볼 수 있었다.

칠십인역 잠언 9장이 마소라와 차이를 보이는 이유에 대해서는 두 가지

36) Michael V. Fox, *Proverbs*, 180. 팍스에 의하면 ‘잠언 1-9장에 나타난 두 길은 시대를 초월한 영원한 현실’로 감지된다.

37) 김희석, “잠언 1-9장의 해석학적 기능과 신학적 함의”, 216.

38) Ibid.

39) Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs 1-15*, 120-121; 안근조, “잠언의 ‘낯선 여자’ 경계를 통해서 본 지혜와 율법과의 관계”, 「구약논단」 25:3 (2019), 82.

40) Richard J. Clifford, *Proverbs*, 84; Tremper Longman III, *Proverbs*, 186-187; 김혜윤, “잠언 1-9장의 ‘낯선 여자’와 ‘지혜 여인’: 구조적 일관성과 그 정체성 고찰”, *Catholic Theology and Thought* 63 (2009), 180.

관점에서 생각해 볼 수 있는데 첫째, 칠십인역이 오늘날 사용하는 전통적인 히브리어 본문과는 다른 고대의 어떤 저본(Vorlage)에서 번역되었다고 추정해 볼 수 있다.⁴¹⁾ 칠십인역이 현존하는 히브리어 성서의 사본보다⁴²⁾ 더 오래되었으며 상호간에 차이가 있기 때문이다. 이것은 칠십인역을 번역한 독립적인 히브리어 저본이 존재할 수도 있을 것이라는 추론을 간접적으로 입증하는 자료가 된다.⁴³⁾ 그러나 토브는 저본의 차이를 쉽게 전제하기 이전에 번역자로 인한 내부 요인들을 먼저 검토해야 한다고 주장한다.⁴⁴⁾ 또한 맥케인(W. McKane)은 원칙적으로 다른 히브리어 저본의 존재를 인정하지 않는다.⁴⁵⁾ 성서의 권위를 매우 중요하게 생각하는 유대인의 전통에 입각해서 본다면 저본의 차이라고 쉽게 단정짓기 어렵다. 둘째, 토라적 사고에 익숙하며 그리스어에 능통한 유대 번역가가 주석을 겸하여 번역한 것으로 추정해 볼 수 있다. 이는 번역에서 마소라를 충실히 따르고 있으며 토라적 내용의 첨언에서 알 수 있고 칠십인역에 사용된 하파스 레고메나 중 일부는 고대 그리스의 문학 작품과 교부들의 문헌에서도 발견되기 때문이다.⁴⁶⁾

위의 번역을 대조하여 연구한 결과 헬레니즘이 칠십인역 잠언 9장에 영향을 주었는지에 대해서는 다음과 같이 정리해 볼 수 있다. 첫째, 일부 학자들의 주장과 같이 잠언 1-9장에 있는 ‘지혜’(σοφία)라는 용어와 ‘지혜’의 인격화된 표현이 헬레니즘의 영향이라고 볼 수 있는가라는 점이다. 그리스의 문학과 사상에서 지혜가 인격화되어 나타난 것은 훨씬 후대의 일이다. 행엘에 의하면 “그리스 권역에서 ‘지혜(sophia)’는 비교적 늦은 시기에 신적인 인격체로 등장하며 … 이와는 대조적으로 초기의 셈어 병행구들은 헬레니즘 이전 시기”로⁴⁷⁾ 거슬러 올라간다. 히브리어 잠언의 본문은 헬레니즘

41) J. Cook, “הַנְּבָנָה (Proverbs 1-9 Septuagint)”, 460.

42) J. Cook, “The Dating of Septuagint Proverbs”, 384-387; Michael V. Fox, *Proverbs*, 36. 칠십인역은 주전 약 2세기로 추정한다. 레닌그라드 사본(Leningrad Codex)의 시기는 1008년이다. BHS의 본문이다.

43) Emanuel Tov, “Interchanges of Consonants between the Masoretic Text and the Vorlage of the Septuagint”, Michael Fishbane and Emanuel Tov, eds., “Sha‘arei Talmon”: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 256-257; Karen H. Jobes and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint*, 20-21.

44) Emanuel Tov, “Interchanges of Consonants between the Masoretic Text and the Vorlage of the Septuagint”, 20-21; Emanuel Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint Biblical Research* (Jerusalem: Simor, 2015), 44.

45) William McKane, *Proverb*, 33-47; R. N. Whybray, *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study* (Leiden: Brill, 1995), 164.

46) J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 339.

47) H. Leisgang, *PW*, 2.R. 3, 1026-1027, and Höfner in Roscher, *Lexikon* 4, 1212-1214; Martin

시대보다 앞선 시기이다. 잠언의 형성 시기는 학자에 따라 이견이 있을 수 있지만 잠언 자체의 내용에 따르면 최소한 솔로몬 시대(잠 1:1; 10:1; 25:1, 주전 10세기 중반)부터 히스기야 시대(잠 25:1, 주전 7-8세기)로 볼 수 있다.⁴⁸⁾ 물론 솔로몬 시대라는 주장은 쉽게 방어될 수 없고 히스기야 시대가 잠언의 종결 시점은 아니라고 할 수 있다.⁴⁹⁾

둘째, 번역의 불일치를 단순히 헬레니즘 신비주의의 영향으로 볼 수 있는가라는 점이다. 앞에서 분석한 바와 같이 마소라와 칠십인역의 번역 비교에서 번역의 다름은 크게 문제가 될 만한 성격이라고 볼 수 없다. 번역이 다른 것은 히브리어와 그리스어가 보유한 언어적 특성상의 근본적인 차이와⁵⁰⁾ 히브리어를 그리스어로 번역할 때 번역 기법의 차이에 기인한다고 볼 수 있으며,⁵¹⁾ 여기에 지혜의 강조와 토라적 주석이 신학적으로 추가된 것으로 볼 수 있다.

셋째, 간과하지 말아야 하는 것은 칠십인역 잠언이 히브리어 성서인 마소라의 번역본이라는 사실이다. 잠언 9장의 지혜 여인의 호소는 ‘야웨 경외’(잠 9:10)를 강조하며 야웨 신앙의 특성을 가지고 있다.

필자는 위의 분석을 통해 칠십인역 잠언 9장에서 헬레니즘의 문학 작품이나 선집의 성격은 조금도 찾아볼 수 없으며 따라서 헬레니즘 신비주의의 요소는 존재하지 않는다는 결론에 도달했다. 번역 과정에서 번역자에 의한 문학의 영역에서 헬레니즘적인 요소가 들어갈 여지가 있을 수 있으나,⁵²⁾ 위에서 살펴본 바와 같이 칠십인역 잠언 9장의 번역에는 지혜의 강조와 토라적 주석이 추가되어 오히려 칠십인역 잠언의 고대 이스라엘 지혜 문학의 특성을 강화시키며 야웨 신앙을 강조한다.

4. 결론

이제까지의 논의를 통해 칠십인역 잠언 9장은 마소라에 나란히 병행하여 진행된 번역임을 밝힐 수 있었다. 비록 칠십인역 잠언 9장의 일부 번역

Hengel, *Judaism and Hellenism*, vol. 1, 154에서 재인용.

48) Richard J. Clifford, *The Wisdom Literature* (Nashville: Abingdon, 1998), 42.

49) Michael V. Fox, *Proverbs 1-9, 6*; R. N. Whybray, *The Book of Proverbs*, 107. 팍스는 잠 1-9장의 시기를 페르시아나 초기 헬레니즘 시대로 보고 있다. 와이브레이(R.N. Whybray) 또한 페르시아 시대로 규정한다.

50) Emanuel Tov, “Introduction to the Septuagint Selections”, 33.

51) Nechama Leiter, “Assimilation and Dissimilation Techniques in the LXX of the Book of Balaam”, 79-95; 우상혁, “칠십인역의 번역 기술과 히브리어 동사 형태”, 311-313.

52) J. Cook, *The Septuagint of Proverbs*, 9.

이 마소라와 불일치하고 추가된 부분이 있었으나 오히려 10절의 추가는 율법을 아는 것을 강조하며, 12절과 18절에 추가된 ‘길’, ‘낯선’, ‘우물풀’ 등의 이미지는 잠언 1-9장의 지혜와 밀접한 관련이 있음을 알 수 있었다. 따라서 칠십인역 잠언 9장의 본문이 헬레니즘 신비주의의 영향을 받았다는 가설은 허구임이 밝혀졌다. 오히려 칠십인역 잠언 9장에 나타난 지혜는 고대 이스라엘 지혜 문학의 신학적 토양 가운데 생성된 산물이라고 할 수 있다. 칠십인역 잠언 9장의 ‘야웨 경외’ 사상은 이스라엘 토라의 가르침에 충실하며 잠언 1-9장의 지혜를 마무리하는 해석학적 역할을 온당하게 감당하고 있다고 해야 할 것이다.

<주제어>(Keywords)

잠언 9장, 칠십인역, 헬레니즘, 야웨 경외, 지혜.

Proverbs 9, Septuagint, Hellenism, fear of the LORD, wisdom.

(투고 일자: 2020년 7월 30일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 19일)

<참고문헌>(References)

- 김정우,『잠언』, 성서주석 19, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 김혜윤, “잠언 1-9장의 ‘잠언’과 ‘구조적 일관성과 그 정체성 고찰’, *Catholic Theology and Thought* 63 (2009), 155-189.
- 김희석, “잠언 1-9장의 해석학적 기능과 신학적 함의”, 「Canon & Culture」 5 (2011), 203-235.
- 김희석, “잠언 9:7-12의 해석학적 기능”, 「신학지남」 312 (2012), 180- 200.
- 안근조, “잠언의 ‘낯선 여자’ 경계를 통해서 본 지혜와 윤법과의 관계”, 「구약논단」 25:3 (2019), 74-101.
- 안석일, “역대기 칠십인역 번역에 있어서 동사 형태의 특징: 부정사 연계형과 절대 형을 중심으로”, 「성경원문연구」 39 (2016), 62-85.
- 우상혁, “칠십인역의 번역 기술과 히브리어 동사 형태: 융기를 중심으로”, 「성경원 문연구」 20 (2007), 311-328.
- Bauer, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, F. W. Danker, ed., 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000, BibleWorks 9.
- Clifford, R. J., *Proverbs: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- Clifford, R. J., *The Wisdom Literature*, Nashville: Abingdon, 1998.
- Cook, J., “A Comparison of Proverbs and Jeremiah in the Septuagint”, *JNSL* 20:1 (1994), 49-58.
- Cook, J., “A Theology of the Greek Version of Proverbs”, *HTS* 71:1 (2015), 1-11.
- Cook, J., “Contextuality and the Septuagint”, *HTS* 75:3 (2019), 1-7.
- Cook, J., “**בְּרָהַת הַשְׁמָן** (Proverbs 1-9 Septuagint) A Metaphor for Foreign Wisdom?”, *ZAW* 106 (1994), 458-476.
- Cook, J., “The Dating of Septuagint Proverbs”, *ETL* 69 (1993), 383-399.
- Cook, J., “The Greek of Proverbs-Evidence of a Recensionally Deviating Hebrew Text?”, S. M. Paul, et al., eds., *Emanuel: Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Supplements to Vetus Testamentum 94, Leiden; Boston: Brill, (2003), 605-618.
- Cook, J., *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.
- Eissfeldt, Otto, *The Old Testament: An Introduction, Including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and Also the Works of Similar Type from Qumran: the History of the Formation of the Old Testament*, P. R. Ackroyd, trans., New

- York: Harper and Row, 1965.
- Fox, M. V., *Proverbs: An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary*, Atlanta: SBL, 2015.
- Fox, M. V., *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18A, New York: Doubleday, 2000.
- Garrett, D. A., *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, NAC 14, Nashville: Broadman, 2001.
- Glenny, W. E., *Finding Meaning in the Text: Translation Technique and Theology in the Septuagint of Amos*, Supplements to Vetus Testamentum 126, Leiden: Brill, 2009.
- Goff, M., “Hellish Females: The Strange Woman of Septuagint Proverbs and 4QWiles of the Wicked Woman (4Q184)”, *JSJ* 39 (2008), 20-45.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, vol. 1, Philadelphia: Fortress, 1973.
- Jobes, K. H. and Silva, M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- Joüon, P. and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, 3rd repr., 2nd ed. with Corrections, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.
- Leiter, N., “Assimilation and Dissimilation Techniques in the LXX of the Book of Balaam”, *Textus* 12 (1985), 79-95.
- Longman III, T., *Proverbs: Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- McKane, W., *Proverbs: A New Approach*, OTL, London: SCM, 1970.
- Murphy, R. E., *Proverbs*, WBC 22, Nashville: Thomas Nelson, 1998.
- Perdue, L. G., *Proverbs*, Interpretation, Louisville: John Knox, 2000.
- Pietersma, A. and Wright, B. G., eds., *A New English Translation of the Septuagint: And the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title*, New York; Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Tov, E., “Interchanges of Consonants between the Masoretic Text and the Vorlage of the Septuagint”, M. Fishbane and E. Tov, eds., “*Sha'arei Talmon*”: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake: Eisenbrauns, (1992), 301-311.
- Tov, E., “Introduction to the Septuagint Selections”, L. H. Feldman, J. L. Kugel, and L. H. Schiffman, eds., *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013, 33.
- Tov, E., “Recensional Differences Between the Masoretic Text and the Septuagint

- of Proverbs”, *The Greek & Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, Leiden: Brill, (1999), 419-431.
- Tov, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint Biblical Research*, Jerusalem: Simor, 2015.
- Waltke, B. K., *The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Whybray, R. N., *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study*, Leiden: Brill, 1995.
- Wright III, B. G., “Translation as Scripture: The Septuagint in Aristeas and Philo”, W. Kraus and R. G. Wooden, eds., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Atlanta: SBL, (2006), 47-61.

<Abstract>

Did Hellenism Influence the Septuagint Proverbs?: A Focus on Proverbs 9

Jung-Ja Kim
(Graduate Schools of Baekseok University)

This study intends to clarify that LXX Proverbs 9 is faithful to the Masoretic text and is an annotative translation with the Torah's addition. Some scholars claim that Hellenism influenced the wisdom (Sophia) in Proverbs 1-9. Scholars have been discussing the difference between LXX Proverbs and Masora. However, a study focusing on the text of Proverbs 9 is yet to be conducted. The conclusions of LXX Proverbs 9 can be better understood when analyzed with the Masora. Different outcomes were uncovered from the translations, and LXX Proverbs 9:6, 10, 12, and 18 were found to contain content that was not found in Masora. The existence of another version (Vorlage) is assumed to have been the reason for the discrepancy. However, it is difficult to recognize Vorlage's existence, given the Israelite tradition of respecting the authority of the Hebrew Bible. In addition, there may have been structural differences between Hebrew and Greek. When the LXX Proverbs Chapter 9 and Masora were translated and analyzed, it was found that LXX was a faithful translation of Masora, and the Torah comment was added. It is a false hypothesis that Hellenism influenced chapter 9 of Proverbs (LXX). Instead, Proverbs 9 of the LXX handles the hermeneutic role of Israel's wisdom literature reasonably well.

바울서신의 ‘속죄’와 ‘화해’ 용어에 대한 비판적 고찰 — ἰλαστήριον과 καταλλαγή의 해석의 문제를 중심으로 —

김서준*

“주석은 우리의 언어 수단으로 인해서 일어나는 이해의 변화에 대항하는
싸움이다(비트겐슈타인, 『철학적 탐구』, §109를 자유롭게 인용함)”¹⁾

1. 서론

“속죄”와 “화해(화목)”는 예수의 죽음의 의미 혹은 결과를 설명할 때 자주 사용되는 말들이다. 이런 표현들이 그리스도의십자가 사건과 연관되어 사용되는 곳은 바울서신, 요한1서, 히브리서이다. 아래에서 자세히 다루겠지만 “속죄”라는 말은 우리말 성경 번역에서 ὑπὲρ ἀμαρτιῶν, περὶ ἀμαρτιῶν(혹은 ἀμαρτίας), ἰλαστήριον, λύτρωσις와 같은 다양한 그리스어 표현의 번역어로 사용되며, “화해(화목)”는 ἰλασμός, ἰλαστήριον과 καταλλα-어군의 번역어로 사용된다.²⁾ 바울서신에서 “속죄”와 “화해(화목)”에 해당하는 그리스어 표현

* Humboldt-Universität zu Berlin에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 강사. aromaletter@live.co.kr. 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(2020S1A5B5A17090882).

- 1) C. Breytenbach, “‘Taufen’ als Metapher in den Briefen des Paulus, Randbemerkungen zur Wendung βαπτισθῆναι εἰς τὸ θίνα”, J. Flebbe and M. Konradt, hrsg., *Ethos und Theologie im Neuen Testament: Festschrift für Michael Wolter* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2016), 263에서 재인용.
- 2) 우리말 신약성경에서의 “속죄”, “화해”, “화목” 용어의 사용에 대해서는 아래 부록의 <표 1 우리말 신약성경에서의 “속죄” 용어 사용>과 <표 2 우리말 신약성경에서의 “화해(화목)” 용어 사용>을 참조하라. 세 가지 우리말 단어들에 대항하는 그리스어 표현들이 매우 다양하다는 것을 알게 된다. 같은 그리스어 표현에 다양한 한국어 번역이 사용되기도 하고, 반대로 같은 한국어 말에 서로 다른 그리스어 표현들이 대응하기도 한다. 히브리서의 ὑπὲρ ἀμαρτιῶν, περὶ ἀμαρτιῶν(혹은 ἀμαρτίας), λύτρωσις가 “속죄” 혹은 “속죄제”로 번역되는 것이

은 로마서 3:25의 *iλαστήριον*, 로마서 5:10-11과 고린도후서 5:18-20에 나타나는 *καταλλα-*-어군의 용어들이다. 흥미로운 것은 로마서 3:25의 *iλαστήριον*을 『개역개정』은 “화목제물”로, 『새번역』은 “속죄제물”로 각각 다르게 번역하고 있다는 것이다.³⁾ 『개역개정』에 따라 *iλαστήριον*은 *καταλλαγή*의 유의어로 이해할 수 있는가? 아니면 『새번역』의 번역대로 *iλαστήριον*은 “화목제물”이 아니라 “속죄제물”로 이해하는 것이 바른가? 만약에 그리스어 *iλαστήριον*이 “속죄제물”을 의미하지 않는다면, 바울서신에 나타나는 예수의 죽음의 의미를 설명할 때 “속죄”라는 단어를 계속 사용할 수 있는가?⁴⁾ 바울이 예수의 죽음에 어떤 의미를 부여하는지 알기 위해서 *iλαστήριον*과 *καταλλα-*-어군의 의미를 제대로 파악하는 것은 매우 중요한 일이다.⁵⁾ 그

합당한지, 요한1서의 *ἱλασμός*를 “화목제물”이라는 말로 옮길 수 있는지에 대해서는 지면이 부족하므로 다음 기회에 논하고자 한다.

- 3) 영어 번역에서는 크게 네 가지의 번역, “expiation”, “mercy seat”, “atonement sacrifice(atonement)”, “propitiation”이 사용된다. 독일어 번역의 경우 “Versöhnung”, “Sühne” 혹은 “Ort der Gnade”가 사용된다. 최근에는 “Weihegeschenk”로 이해해야 한다는 주장도 등장했는데, 거기에 대한 찬반 토론이 진행 중이다. 우리말 성경 번역에서 “속죄”와 “화해”가 서로 혼용되는 것은 독일어권에서의 성경 번역과 해석에서 “Sühne”와 “Versöhnung”, 영어권에서의 성경 번역과 해석에서 “expiation”과 “reconciliation”, “propitiation”이 혼용되어 쓰이는 현상에 비교해 볼 수 있다. 각 개념 사이의 구분의 필요성에 대해서 이미 고펠트(L. Goppelt)와 피츠마이어(J. Fitzmyer)가 지적한 바 있다. L. Goppelt, “Versöhnung durch Christus”, *Christologie und Ethik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), 148 이하; J. Fitzmyer, “Reconciliation in Pauline Theology”, John L. McKenzie, James W. Flanagan, and Anita Weisbrod Robinson, eds., *No Famine in the Land: Studies in honor of John L. McKenzie* (Claremont: Montana Scholar Press, 1975), 158.
- 4) “속죄”라는 말은 기독교 신학, 교회의 설교, 교육이 현장에서 예수의 십자가 죽음의 의미를 설명할 때 가장 빈번히 사용하는 단어 중에 하나이다. 독일 성서신학 연구에서 우리말 “속죄”에 해당하는 ‘Sühne’에 대한 비판적인 성찰이 있었다. 주된 핵심 논쟁은 과연 바울이 Sühne라는 말을 사용하는가에 대한 고찰인데, 학자들은 바울은 Sühne라는 말을 사용하지 않는다고 결론 내린다(C. Breytenbach, “Versöhnung, Stellvertretung und Sühne, Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe”, *New Testament Studies* 39 [1993], 66 이하; J. Schröter, “Sühne, Stellvertretung und Opfer”, Jörg Frey und Jens Schröter, hrsg., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* [Tübingen: Mohr Siebeck, 2005], 51-72; M. Wolter, *Paulus, Ein Grundriss seiner Theologie* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2011], 102 이하). Sühne는 일반적으로 법률 용어로서 범죄로 일어난 손해, 불이익을 보상하거나 죄의 형벌을 받음으로 그 죄에 대한 책임을 지는 것이다. 종교적인 맥락에서는 주로 제사를 통해서 신에게 자신의 죄와 불의에 대한 용서를 구하고, 다시 정상적인 관계를 회복하는 것이다. 우리말의 ‘속죄’와 쓰임이 유사하다.
- 5) 성서해석자들의 번역, 해석들이 바울이 사용한 용어와 표현들에 얼마나 일치하는지 살펴보는 것은 매우 중요한 일이다. 언어는 문화와 시대에 따른 독특한 사고의 방식을 담고 있기 때문이다. 우리는 속죄, 화해, 구속 같은 신학자들의 해석이 과연 바울의 본문에 근거한 것인지, 만약에 그렇다면 어느 본문에서 그러한 개념들이 나타나는지 명확히 해야 한다. 만약 바울이 사용한 용어와 우리의 신학적인 용어가 다르다면 그 부분을 분명히 해야 한다. 이로써 우리는 고대 문헌의 종교적인 표현을 너무나 빨리 우리의 언어로 대체함으로 고대

런데 성경 번역에서부터 우리는 이 질문에 대해서 다양한 견해를 만나게 된다. 이 경우 번역은 이미 하나의 신학적 해석으로 그것을 읽는 신학자, 기독교인, 기타 독자들에게 전해진다. 본 논문에서 필자는 예수의 십자가 죽음을 설명할 때 바울이 사용하는 용어들 중에 핵심적인 두 단어 *ἰλαστήριον*과 *καταλλαγή*의 의미를 이 단어들이 나타나는 고전 문헌 연구를 통해서 살펴보고, 바울서신 각 본문에서의 번역의 적합성 및 신학적 의미를 논하고자 한다.

2. 바울서신의 *ἰλαστήριον*과 *καταλλάσσω*, *καταλλαγή*

2.1. 로마서 3:25의 *ἰλαστήριον*

2.1.1. 로마서 3:25의 사용 문맥

바울서신에서 『개역개정』, 『새번역』을 통틀어 ‘속죄’라는 범주에서 번역된 단어는 로마서 3:25의 *ἰλαστήριον*이 유일하다.⁶⁾ 『개역개정』을 놓고 보면, 이 단어를 “화목제물”로 번역했기 때문에, 바울서신에서 “속죄”라는 말은 아예 찾을 수가 없다. 『새번역』에서는 로마서 3:25의 *ἰλαστήριον*을 “속죄제물”로 번역했기 때문에, 그나마 단 한 번 “속죄”라는 표현을 접하게 된다.

*ἰλαστήριον*이 사용된 로마서 3:24-26은 로마서뿐만 아니라 바울서신 내에서도 신학적으로 매우 중요한 본문이다. 바울은 이 본문에서 예수 그리스도의 죽음과 그 의미에 대해서 설명하고 있으며, 죄인들을 구원하신 하나님의 은혜와 의에 대해서 논하고 있다. 바울은 23절, 모든 사람이 죄로 인해

그리스어(그것이 유대적인 표현이든, 일반 그리스 세계의 사상을 반영하든)의 독특한 신학적 의미를 잊어버리는 일이 없도록 할 수 있다. 본 논문에서 다루려는 *ἰλαστήριον*, *καταλλάσσω*, *καταλλαγή* 외에도 διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων(롬 3:25), περὶ ἀμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ(롬 8:3), Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα(갈 3:13), τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν(고후 5:21)과 같은 표현들이 주석적으로 더 정밀하게 논의되어야 한다. 바울서신에는 위에서 살펴본, ‘죄를 덮다’, ‘죄를 심판하지 않고 지나가다’ 외에도 ‘죄를 정죄, 심판하다’(롬 8:3)라는 독특한 표현이 등장한다. 또 바울은 십자가의 의미를 설명하면서 죄인들을 ‘율법의 저주에서 산 것’(갈 3:13)이라는 표현도 쓰며, 예수의 죽음을 죄인을 의롭게 하기 위해서, 하나님이 예수를 ‘죄로 만든 것’(고후 5:21)이라고 말하기도 한다. 이처럼 바울이 사용하는 독특한 표현들은 현대에서 우리가 예수의 십자가 이해 및 해석에서 사용하는 용어들과 분명한 차이를 보여준다.

6) 자세한 것은 부록의 <표 1 우리말 신약성경에서의 “속죄” 용어 사용> 참조.

서 하나님의 영광을 잃어버렸다는 선언에 이어서 24절에서 그리스도를 믿음으로 얻게 되는 칭의에 대해서 말한다. 바울은 이미 로마서 3:21-22에서 하나님께서 마련하신 새로운 구원의 방법, 즉 예수 그리스도를 믿음을 통해서 얻는 의에 대해서 언급하였다. 이것은 율법과 선지자를 통해서 이미 하나님께서 증거하신 것이며, 율법이 할 수 없었던 의와 생명을 가능하게 하는 구원의 길이다.

바울은 24-25절에서 어떤 의미에서 예수를 믿는 믿음이 그러한 구원을 가능하게 하는가에 대해서 설명한다. “그리스도 예수를 통한 속량을 통해서”(διὰ τῆς ἀπολύτρωσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)라는 말로 바울은 예수의 십자가 죽음과 그 죽음을 통해서 일어난 결과를 말하고 있다. ἀπολύτρωσις는 흔히 노예나 전쟁 포로를 다시 풀어주는 데 필요한 비용을 지불하고, 다시 찾아오는 것을 말한다.⁷⁾ 구약에서는 λύτρ-용어들이 비유적으로 하나님께서 이스라엘 백성을 애굽의 종살이 생활에서 자유하게 한 사건을 가리키기도 한다(출 6:6; 13:15; 15:13; 신 7:8; 9:26; 시 48:9; 110:9; 129:7; 사 63:4; Ode 9:68 등). 로마서 3:24의 ἀπολύτρωσις는 그리스도께서 자신의 죽음을 통해서 믿는 자들을 죄와 심판에서 자유하게 한 사건을 가리킨다.⁸⁾

바울은 죄인의 속량을 이룬 예수 그리스도에 대해서 관계절을 통해서 더 구체적으로 설명한다. 바울은 ὅν으로 앞의 그리스도 예수를 목적어로 받고, 이어서 προέθετο라는 동사 다음에 ἰλαστήριον이라는 두 번째 목적어로 그리스도 예수를 꾸며주는 말을 적고 있다. προτίθημι에 대한 여러 가지 해석이 있지만, 통상적인 ‘세우다’라는 번역을 따라보자. 그러면 ‘하나님께서 그리스도 예수를 ἰλαστήριον으로 세우셨다’라는 것으로 문장 구조를 이해할 수 있다. 바울은 ἰλαστήριον으로 예수 그리스도의 죽음의 의미를 설명하고 있으며, 그렇기에 이 단어의 해석은 ‘바울이 예수의 죽음을 어떻게 이해하는가’라는 질문과 관련하여 매우 중요하다(이 문장이 예수의 죽음에 대한 해석이라는 것은 ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι에서 자명하다). 그렇다면 ἰλαστήριον은 무엇을 의미하는가? 속죄소인가? 은혜의 보좌인가? 아니면 신의 진노를 억누르고 달래는 것인가? 아니면 봉헌 제물인가? 그리고, ἰλαστήριον과 이것을 둘러싸고 있는 διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, 그리고, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων라는 표현들이 바울 이전의 어떤 전승과

7) BAA, ‘ἀπολύτρωσις’; Spicq, ‘ἀπολύτρωσις’ 항목 참조.

8) 신약성경에서는 일반적으로 그리스도를 통한 구원을 나타낼 때 사용되며, 무엇으로부터의 풀려남, 자유하게 됨을 의미한다. 죄와 심판으로부터의 자유를 말하는 롬 3:25와 연결되는 경우는 고전 1:30; 앱 1:7; 골 1:14; 히 9:15이다.

연관되는가? 아래에서는 이러한 질문들에 답해 보고자 한다.

2.1.2. 바울서신 외의 *ἱλαστήριον* 용례 관찰

로마서 3:25의 *ἱλαστήριον*의 사전적 의미를 파악하기 위해서는 이 어휘가 등장하는 고대의 문헌을 살펴보고, 이 어휘가 각각의 문맥에서 어떤 뜻으로 사용되었는지를 살펴보아야 한다. 이런 종합적인 관찰을 토대로 우리는 *ἱλαστήριον*의 의미를 추측해 볼 수 있다.⁹⁾ 이 과정에서 일반 그리스 문헌에서의 용례들을 살펴보기 전에 *ἱλαστήριον*의 칠십인역 용례들을 살펴보는 것이 용이하다. 왜냐하면 일반 그리스 문헌 자료들은 대부분 짧은 비문들로 어휘의 사용 문맥을 충분히 보여주지 않는데 반해서, 칠십인역의 용례들은 다양한 문맥과 더불어 다양한 지시적 의미(referentielle Semantik)¹⁰⁾를 보여주기 때문이다.

칠십인역에서 *ἱλαστήριον*은 지성소 안에 있는 언약궤의 덮개(ἡρόπιτη)를 번역할 때 가장 자주 사용된다(칠십인역 출 25:17-22; 31:7; 35:12; 38:5, 7 이하; 례 16:2, 13-15; 민 7:89).¹¹⁾ 우리 말로 된 성경들은 *ἡρόπιτη*를 “속죄소”라고 번역하고 있으며, *ἱλαστήριον*에 대해서도 역시 “속죄소”라는 번역을 사용한다. 출애굽기나 레위기의 설명에 따르면 양쪽에 그룹의 형상이 덧붙여진 언약궤의 덮개는 하나님이 현현하여 말씀하시는 장소이다. 그리고, 아론이 일 년에 한 번 지성소에 들어가서 이스라엘 백성의 죄를 인해서 이 언약궤 덮개 위에, 그리고 앞에 뿌린다(레 16:15). 이런 이유로 대다수의 학자들은 레위기 16장의 *ἱλαστήριον*을 별 의심 없이 ‘속죄’라는 범주에서 이해하며, 로마서 3:25의 *ἱλαστήριον*도 *ἱλαστήριον*을 “속죄제물”, “속죄수단”, “속죄

9) 슐라이어마허(F. Schleiermacher)는 해석학 강의에서 현대 의미론, 사전학의 기초가 되는 언어 이론을 설파한다. 그는 이미 단어는 항상 다양한 문맥 가운데서 다양한 의미로 사용된다는 것을 알았다. 그는 사전의 항목들은 단어의 개개 사용의 의미를 번역한 것뿐이라고 하며, 해석자들이 사전을 너무 일찍 사용하는 것을 경고한다. 플라톤 작품의 번역자로서 슐라이어마허는 해석자들이 해야 할 일은 단어 사용의 각 용례들을 전체적으로 관찰하는 일이며, 경험적으로 구성된 전체적인 도식을 통해서 단어의 의미를 파악할 수 있다고 한다. F. Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik* (1809.10. 강의), Schleiermacher-Archiv 1/2 (Berlin: De Gruyter, 1985), 1217-1310 참조.

10) 현대 의미론에서 이야기하는 단어의 지시적 의미라는 개념은 *ἱλαστήριον*의 의미 파악에 있어서 매우 중요하다. 우리는 *ἱλαστήριον*의 사전적 의미(lexikalische Semantik)와 *ἱλαστήριον*이 실제 문맥에서 가리키는 대상들을 조심스럽게 분리해야 한다. 단어의 전체 용례를 관찰한 후 일반적으로 언어 사용에서 드러나는 의미 범주를 정하고, 다음에 *ἱλαστήριον*이 어떤 물체들을 구체적으로 지시하는지 정리하는 것이 필요하다.

11) 필로(Philo) 또한 언약궤의 덮개를 칭할 때 *ἱλαστήριον*을 사용하고 있다(Cher. 25; Vit. Mos. 2,95.97; Fug. 101). 필로의 용례 중에는 ἐπίθεμα가 *ἱλαστήριον*을 설명하는 곳이 있다(Fug. 100; Vit. Mos. 2,95.97).

소”등으로 옮긴다.¹²⁾ 예수 그리스도의 십자가 죽음이 옛 성소의 속죄소를 대체했다고 보는 것이다.

하지만 이것은 너무 성급한 판단일 수 있다. 이런 해석이 정당성을 얻기 위해서는 로마서 3:25와 위에서 언급한 출애굽기, 레위기, 민수기 본문 외에 *ἱλαστήριον*이 나타나는 다른 본문들에서도 *ἱλαστήριον*이 속죄를 의미한다는 것이 입증되어야 한다(*ἱλαστήριον*이 사용되는 고대 문헌은 위에서 언급한 본문들만이 있는 것이 아니다). 또한 로마서 3:25에서 *ἄιμα*가 등장한다고 해서 *ἱλαστήριον*을 레위기 16장과 연결시킬 수 있다고 주장하는 것도 설득력이 떨어진다. 왜냐하면 레위기 본문 외에도 *ἱλαστήριον*이 어떤 희생을 가리키며, *ἄιμα*와 연결되어 사용되는 본문이 있기 때문이다(4Ma 17:21-22). 마지막으로 과연 관사가 없이 사용된 *ἱλαστήριον*을 레위기 16장에 등장하는 언약궤의 덮개, 속죄소와 동일시할 수 있는가라는 문제가 제기된다. 문장 구조를 볼 때 로마서 3:25의 *ἱλαστήριον*은 앞의 목적어 *ὅν*(그리스도 예수)을 꾸며주는 술어적(prädikativ) 역할을 한다. 즉, *προτίθημι*의 목적어로 *ὅν* 외에 다른 대상 목적어를 집어넣을 수 있는 문장 구조가 아니다. 설령 비유적인 의미에서 관사가 없는 로마서 3:25의 *ἱλαστήριον*을 레위기 16장의 *ἱλαστήριον*과 연결할 수 있다고 하더라도 바울이 예수의 죽음을 왜 하필이면 이 언약궤 덮개로

12) Wilckens, *Der Brief an die Römer I* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987), 190 이하; J. Roloff, “‘ἱλαστήριον’”, Horst Balz, and Gerhard Schneider, hrsg., *EWNT* (Stuttgart: Kohlhammer, 2011), 456; Hübner, “Sühne und Versöhnung. Anmerkungen zu einem umstrittenen Kapitel Biblischer Theologie”, Antje Labahn, Michael Labahn hrsg., *Biblische Theologie als Hermeneutik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 126 이하; G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992), 39 이하; P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 55-57; J. A. Fitzmyer, *Romans: a new translation with introduction and commentary*, (New York: Doubleday, 1993), 349 이하; A. J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2011), 147; U. Schnelle, *Paulus: Leben und Denken* (Berlin Boston: De Gruyter, 2014), 481 이하; W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25 – 26a* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 150-157; M. Gaukesbrink, *Die Sühnetradition bei Paulus: Rezeption und theologischer Stellenwert* (Würzburg: Echter, 1999), 230 이하; T. Knöppler, *Sühne im Neuen Testament: Studien zum Urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 2001), 113 이하; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen: Tradition- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000), 350 이하; R. Jewett, *Romans: A commentary* (Edinburgh: Fortress, 2007), 284 이하; M. Wolter, *Der Brief an die Römer* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014), 256 이하; D. Moo, *The Letter to the Romans* (Michigan: Eerdmans, 2018), 252 이하; 차정식, 『로마서 I』(서울: 대한기독교서회, 1999), 354 이하; 장홍길, 『로마서』(서울: 한국장로교출판사, 2014), 88 이하; 장동수, “로마서 3장 25절의 *ἱλαστήριον*의 의미”, 「복음과 실천」 20 (1997), 110 이하.

표현하고 있는지 설명해야 한다. 바울은 로마서 3:25에서 예수 그리스도의 피를 언급하고 있는데, 이런 점에서 예수 그리스도는 제의 안에서 속죄소보다는 희생된 제물로 보는 것이 합리적이다. 피를 흘린 제물을 동시에 피가 뿌려지는 언약궤 덮개인 속죄소로 세웠다고 하는 것은 논리적으로 맞지 않는다. 레위기 16장과 굳이 연결을 시키려 한다면 오히려 언약궤 덮개보다는 제사에 드려지는 짐승과 유비적 관계를 찾는 편이 더 합리적이다.¹³⁾

먼저 칠십인역 출애굽기 25:17-22; 31:7; 35:12; 38:5, 7 이하; 레위기 16:2, 13-15; 민수기 7:89의 *ἱλαστήριον*을 과연 ‘속죄’라는 의미적 범주에서 번역하는 것이 적합한지에 대해서 의문을 제기할 수 있다. 왜냐하면 칠십인역에서 *ἱλαστήριον*이 사용되는 에스겔 43:14, 17, 20; 창세기(Symmachus) 6:16; 아모스 9:1의 용례들을 주의 깊게 살펴볼 때, ‘속죄’라는 우리말이 이 본문들에서 *ἱλαστήριον*이 보여주는 의미 영역에 전혀 맞지 않기 때문이다. 우리 말에서 ‘속죄’는 일반적으로 “지은 죄를 물건이나 다른 공로 따위로 비겨 없앰”을 의미하며, 기독교 신학에서는 “예수가 십자가에 못 박힘으로써 인류의 죄를 대신 씻어 구원한 일”을 말하는데,¹⁴⁾ 이러한 속죄의 의미는 칠십인역의 여타 본문들에서 찾기 어렵고, 언약궤 덮개를 통상 “속죄소”로 번역하는 것에 대해서 재고가 요청된다.

우선 에스겔 43:14, 17, 20을 보면, 이 본문들은 하나님께서 에스겔에게 환상 가운데 보여주시는 새로운 성전의 설계와 연관이 있다. 그 중에서 *ἱλαστήριον*이 등장하는 부분은 번제단의 모양과 크기를 설명하는 단락이다. 여기서 *ἱλαστήριον*은 히브리어 *הַרְאֵת*의 번역어로 쓰이며, 번제단의 아래부분을 전체적으로 감싸는(혹은 막는) 곳을 지칭한다. 학자들은 에스겔서의 *ἱλαστήριον*의 용례를 다음과 같이 설명한다: 번제단은 언약궤와 마찬가지로 희생 제사를 드리는 성전 안에 있고, 그 곳에서는 번제와 피를 뿌리는 속죄 의식이 행해진다. 그렇기 때문에 속죄라는 뜻을 가진 *ἱλαστήριον*이 쓰였다.¹⁵⁾ 과연 이 설명이 설득력이 있는가? *ἱλαστήριον*은 결코 번제단

13) E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 46) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), 152 참조. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum Neuen Testament) (Gütersloh: Mohn, 1973), 83; Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, 39 이하; W. Schrage, “Römer 3, 21-26 und die Bedeutung des Todes Jesu Christi”, P. Rieger, hrsg., *Das Kreuz Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 78; Schnelle, *Paulus*, 508, 등 많은 주석가들이 로제(E. Lohse)의 의견을 따른다. 이 외에도 레 16장의 대속죄일의 묘사에서 눈여겨 볼 점은 피가 주로 속죄소 동편, 앞 등 속죄소 주위에 뿌려진다는 점이다.

14) 국립국어원 표준국어대사전, “속죄”, <https://stdict.korean.go.kr> (2020. 7. 25.).

전체를 지시하지 않으며, 번제단의 아랫단 일부를 가리킨다. 그리고, 번제단의 일부분인 밑받침 부분에서 특별히 속죄가 일어나는 것은 아니다. *ἱλαστήριον*이 번제단을 덮고 있는 일부분, 제단을 감싸는 밑받침을 지시한다는 사실을 볼 때, *ἱλαστήριον*이 ‘덮는 것, 막는 것, 감싸는 것’을 뜻하기 때문에 *עֹרֶך*의 번역어로 쓰였다고 보는 것이 더 설득력 있다.

그리스어 구약의 한 판본인 심마쿠스(Symmachus)역 창세기 6:15-16은 매우 흥미로운 사실을 보여준다. 거기에 보면 노아가 만들어야 할 방주(**הַבָּתָן**)를 *ἱλαστήριον*이라 부르고 있다. 이 사용 용례를 학자들은 대체로 잘못된 번역, 이해할 수 없는 번역으로 평가한다.¹⁶⁾ 일부 학자들은 노아의 방주가 하나님의 은혜의 처소이기 때문에 번역자가 *ἱλαστήριον*을 사용했다고 주장한다.¹⁷⁾ 그렇게 주장한 학자들은 다른 구약의 용례를 지속적으로 속죄의 장소, 속죄의 도구로서 이해한다. 그런데 창세기 6:16과 관련해서는 속죄의 장소가 아니라 갑자기 은혜의 처소라는 말을 쓰고 있다. 노아의 방주를 속죄의 처소라고 부르기에는 웬지 모르게 어색하기 때문일 것이다. 창세기 6:16의 용례를 이해하기 위해서는 14절에 나오는 히브리어 동사 **כִּפֵּר**를 눈여겨 볼 필요가 있다. 이 동사는 방주에 물이 들어오지 않도록 나무 사이를 역청으로 칠하라고 하는 하나님의 명령에 등장한다(*וְכִפֵּר֨ תְּחִזֵּן מִבְּית וּמִחוּץ בְּכֶפֶר*). 방주는 나무로 된 큰 집과 같고, 역청으로 견고하게 칠해진 방주는 사람과 짐승을 물로부터 보호한다. 칠십인역 번역자는 위에서 본 것처럼 막고 감싸는 기능을 하는 언약궤 덮개, 곧 출애굽기 및 레위기에 빈번히 등장하는 **כֶּפֶר**, 또는 에스겔에 나오는 번제단 밑받침 *עֹרֶך* 등을 *ἱλαστήριον*으로 번역했다. 이런 점에서 창세기 6:16의 *ἱλαστήριον*도 잘못된 번역으로 보기보다는 방주가 물을 막아 사람들과 동물들을 보호하는 거대한 상자(*κιβωτός*)¹⁸⁾기 때문에 *ἱλαστήριον*으로 번역했다고 보는 것이 합리적이다.¹⁹⁾

-
- 15) Deißmann, “ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ: Eine lexikalische Studie”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 4 (1903), 196; Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, 61, 154 이하; T. Schumacher, *Zur Entstehung christlicher Sprache: Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 340 이하.
- 16) S. Schreiber, “Das Weihegeschenk Gottes: Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 97 (2006), 94, 각주 24; Wolter, *Der Brief an die Römer*, 256.
- 17) Deißmann, “ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ”, 196; T. W. Manson, ““ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ””, *Journal of Theological Studies* 46 (1945), 4. 성서학자들은 가끔씩 너무나 성급하게 한 단어의 사용에 신학적인 의미를 부여하고자 한다. 단어의 의미는 어디까지나 그 단어의 사용 문맥에서, 다른 표현들과 맺고 있는 언어적 구조에 따라 결정되어야 한다.
- 18) 히브리어 단어와 그리스어 어휘가 어울리지 않을 경우 성급하게 오역이나 이해할 수 없는

*ἰλαστήριον*이 덮고 감싸는 물체를 지시하는 용례가 칠십인역 아모스 9:1에도 등장한다. 아모스 9:1은 하나님께서 아모스에게 성전의 파괴를 명령하시는 부분으로, 하나님은 아모스에게 성전의 기둥 맨 윗부분을 쳐서 성전이 무너지게 할 것을 말씀하신다. 이 본문에서 *ἰλαστήριον*은 망치로 쳐야 할 성전 기둥의 맨 윗부분을 가리킨다. 마소라 본문에는 **רָגְדָה**로 쓰여 있는데, 이 단어는 흔히 기둥의 머리 부분으로 기둥 끝을 덮는 부분이다. 아모스 9:1의 *ἰλαστήριον* 역시 학자들은 잘못된 번역이라고 평가하거나¹⁹⁾ 아니면 성전 기둥이 희생제사가 일어나는 성전 안에 있기 때문에 *ἰλαστήριον*이 사용된 것이라 해석한다.²⁰⁾ 이런 설명 방식은 위에서 살펴본 에스겔 43장의 *ἰλαστήριον* 용법을 설명하는 방식과 매우 유사하다. 하지만 이런 설명은 잘못된 것이다. 왜냐하면 아모스 9:1의 *ἰλαστήριον*은 성전의 핵심 기구나 속죄의 장소가 아니라 단지 기둥의 맨 위 일부분을 지칭하는 말이기 때문이다. 성전 기둥의 맨 윗부분이 어떤 의미에서 제의적으로 속죄와 관련되는지 이해하기 어렵다. 속제제의와 연결시키는 설명보다는 *ἰλαστήριον*의 의미가 어떤 것을 ‘덮는 것’, ‘감싸는 것’을 가리키기 때문에 번역자가 기둥 맨 윗부분을 감싸는 부분인 **רָגְדָה**를 *ἰλαστήριον*으로 번역했으리라고 보는 것이 더 합리적이다.

칠십인역의 용례들을 정리하자면 *ἰλαστήριον*은 항상 무엇인가를 덮거나 막는, 보호하는 기능을 가진 물건을 가리키는 데 사용된다. 여기에서 우리는 *ἰλαστήριον*의 사전적 의미(lexikalische Semantik)를 ‘덮는 것’, ‘감싸는 것’, ‘막는 것’ 정도로 정리해 볼 수 있다. 그리고 *ἰλαστήριον*의 지시 대상은 언약궤의 덮개, 변제단의 감싸는 부분, 기둥의 윗머리를 감싸는 부분, 또 방주까지 아주 다양하다. 반드시 성소의 속죄 의식과 관련된 기구를 지칭하는 것도 아니다. 그리고 *ἰλαστήριον*을 속죄라는 의미로 이해하게 되면 위에서 살펴본 여러 용례들을 설명할 수 없는 경우들이 생긴다.

이제 성경 외의 그리스, 로마 시대의 그리스 문헌의 *ἰλαστήριον*의 용례를 살펴보자. 지금까지 이 단어가 발견된 곳은 다음과 같다: Cos Nr. 80; Cos Nr. 347; *Bullettino del Museo dell'Impero Romano* Nr. 11; SEG LIV 796;

번역으로 치부하기보다는 칠십인역 번역자들이 당시 그리스어와 히브리어 단어들의 실제 사용자이며, 시기적으로 그 언어들에 친숙한 사람들이라는 것을 기억하는 것이 요구된다. *ἰλαστήριον*의 경우 칠십인역 번역자들의 언어 능력을 일단 신뢰하는 것이 바른 접근 방법이다.

19) L. Morris, “Meaning of *ἰλαστήριον* in Romans 3:25”, *New Testament Studies* 2 (1955), 36; Knöppler, *Sühne im Neuen Testament*, 37, 각주 180; Schreiber, “Das Weihegeschenk Gottes”, 94; Wolter, *Der Brief an die Römer*, 256.

20) Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, 24, 154.

Lindos 2. Inschriften, Nr. 425; Tempelchronik von Lindos B 49, Z. 48-50; Dio Chrysostomus, Or. 11,121; Aelius Herodianus et Pseudo-Herodianus, Gramm., Rhet.; P. Fay, Nr. 337. 이 중에 마지막 두 개의 본문은 문맥이 드러나지 않아서 *ἱλαστήριον*의 의미를 파악하기에 용이하지 않다. 다른 비문이나 문헌에서 *ἱλαστήριον*은 신에게 드려진 어떤 기념비, 입상, 주춧돌, 잔 등을 가리킨다. 몇 개의 예만 들면 다음과 같다:²¹⁾

백성이 신의 아들, 아우구스투스 카이저의 구원을 위해서 신들께 (이것을) *ἱλαστήριον*으로 (바친다)(Cos Nr. 80).

할라사나의 백성이 아타로스의 아들, 테우다모스를 위해서 아폴론에게 (이것을) *ἱλαστήριον*으로 (바친다)(SEV LIV 769).

가장 높은 신께 린도스의 아테네 여신의 사제, 제우스의 사제, 트라실로코스 모이라게네우스와 린도스의 거주민들이 (이것을) *ἱλαστήριον*으로 (바친다)(Lindos 2. Nr. 425).

위에 인용한 비문의 글과 함께 세워진 비석은 어떤 사람이나 나라의 안녕과 번영을 지켜주기를 바라는 목적에서 신에게 드려지는 것이다. 고대의 사람들은 신에게 드려진 *ἱλαστήριον*으로 인해서 질병, 재앙, 전쟁에서의 패배와 같은 불행에서 지켜질 수 있다고 믿었다. 대부분의 학자들은 그리스, 로마 시대의 고대 자료들을 바탕으로 *ἱλαστήριον*의 의미를 ‘신을 달랠’, ‘신의 진노를 억누름’으로 파악한다(영어로는 propitiation; 독일어로는 gnädig stimmen).²²⁾ 그리고, 로마서 3:25의 *ἱλαστήριον*도 이런 그리스, 로마 세계의 배경 아래서 이해하려고 한다.²³⁾ 문제는 위에서

21) 위의 인용문 외의 본문과 자료의 서지사항에 대해서는 Schreiber, “Das Weihegeschenk Gottes”, 100-101; A. Weiß, “Christus Jesus als Weihegeschenk oder Sühnemal?”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 105:2 (2014), 296-298을 참조.

22) 슈라이버(S. Schreiber)는 그리스, 로마 시대의 비문이나 문헌들에 나타나는 *ἱλαστήριον*을 Weihegeschenk, 즉 봉헌물로 이해하고자 한다. Schreiber, “Das Weihegeschenk Gottes”, 100 이하. 그런데 주의해야 할 것은 고대 그리스어 문헌에서 신에게 드려진 봉헌물은 주로 ἀνάθεμα로 지칭된다는 점이다. 고대 그리스세계에서 봉헌물을 드리는 것은 신들에게 인간의 필요를 간구하기 위한 것이었다. Dio Chrysostomus, Or. 11,121을 살펴보면 본문에 이미 ἀνάθεμα라는 단어가 사용되고 있음이 확인된다. 이로써 뒤에 나오는 *ἱλαστήριον*이 ἀνάθεμα와는 구분되는 특별한 의미를 가지고 있음을 알 수 있다.

23) Morris, “Meaning of *ἱλαστήριον* in Romans 3:25”, 33 이하; Schreiber, “Das Weihegeschenk Gottes”, 100 이하; 김철홍, “성서적 신학의 주제로서의 속죄”, 장홍길 편, 『성서적 신학의 관점에서 바라본 신약신학의 주요주제』(서울: 한국성서학연구소, 2012), 226 이하.

살펴본 칠십인역의 본문들에는 ‘달램’, ‘억누름’이라는 의미가 전혀 맞지 않는다는 것이다. 즉 현재 *ἱλαστήριον*의 단어 연구의 결과는 칠십인역 본문에 관련해서는 ‘속죄(소)’로, 그리스, 로마시대의 문헌과 관련해서는 ‘달램’, ‘억누름’으로 각기 따로 정리가 된 상태다. 하지만 이러한 상태는 *ἱλαστήριον*의 의미를 여전히 미궁 속에 남겨 두는 것과 같다.²⁴⁾ 필자는 칠십인역의 다양한 본문들에서 얻게 된 의미, ‘덮는 것’, ‘감싸는 것’, ‘막는 것’이 *ἱλαστήριον*의 그리스문현의 용례에도 적용될 수 있다고 본다. 전쟁이나 질병, 자연재해와 같은 위험 가운데 나라나 개인의 안전, 보호를 바라면서 신적 존재에게 무엇인가를 봉헌한 것을 *ἱλαστήριον*이라고 지칭한 것은 그것이 신적 진노를 덮어서(혹은 감싸서) 막아주는 기능을 가지고 있기 때문으로 보인다. 요세푸스(Flavius Josephus)의 유대고대사 16.182는 필자의 해석을 지지해 주는 이야기를 전해준다. 헤롯 대왕이 다윗의 무덤을 열고 도굴하는 과정에서 생긴 일인데, 무덤을 열자 불이 일어나 사람들이 죽었다는 것이다. 그래서 그는 두려운 나머지 흰 돌로 된 비싼 *ἱλαστήριον*을 입구에 둘 수밖에 없었다. 여기서 헤롯이 세운 기념비는 죄를 속하거나 없애는 의미보다는 사람들을 신적 진노로부터 지켜주는 목적이 있는 것이다.²⁵⁾

마지막으로 살펴볼 본문은 마카베오4서 17:21-22이다. 이 본문은 여러 가지 면에서 로마서 3:25의 내용과 유사하다. 우선 한 사람의 죽음이 다른 사람들을 구원하는 의미가 있다고 말하고 있으며, 이 죽음의 의미가 *ἱλαστήριον*으로 표현되어 있다. 뿐만 아니라 두 본문 모두 피(*αἷμα*)라는 단어가 나타난다.²⁶⁾ 하지만 로마서 3:25와 마카베오 본문 사이에 차이점도 존재한다. 우선 마카베오 본문에 따르면 신과 인간 사이의 문제를 해결하기 위해서 생명을 바친 당사자들은 이스라엘의 경건한 사람들, 율법을 지킨 사람들이다. 이에 반해서 바울은 하나님이 직접 자신의 아들, 예수 그리스도를 죄인된 인간을 구원하기 위한 *ἱλαστήριον*으로 세우셨다고 말하고 있다. 또한, 로마서 3:25에서 예수 그리스도가 하나님이 세우신 *ἱλαστήριον*이라고 할 때, 그 구원의 영향력은 비단 이스라엘 사람들에게만 한정된 것이 아니라 전체 인류를 위한 것이다.

24) 근래에는 어떤 한 가지 입장을 택하지 않고, ‘속죄’, ‘화해’, ‘달램’, ‘억누름’, ‘은혜의 보좌’ 중에 몇 가지 입장을 조합하거나 명확히 의미를 설명하지 않고, 여러 가지 의미들을 단지 나열하는 설명들도 보인다.

25) Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, 26 이하, 40.

26) 마카베오 본문은 롬 3:25의 *ἱλαστήριον*의 사용을 ‘피’라는 단어 때문에 반드시 레위기의 제의와 관련시킬 필요가 없다는 것을 보여준다.

2.1.3. 로마서 3:24-26에서 *ἱλαστήριον*의 의미

*ἱλαστήριον*의 의미 연구에서 이 단어가 ‘속죄’라는 의미를 담고 있지 않다는 것을 확인하였다. 그리고 ‘진노를 달랠’, ‘억제함’이라는 의미 규정도 고대 문헌의 다양한 해당 본문들에 어울리지 않는다는 것을 살펴보았다. 『개역』과 『개역개정』의 “화목제물”이라는 번역은 아마도 레위기의 제사 규정을 생각한 번역으로 보이는데, 위에서 살펴본 바와 같이 ‘화목’이라는 말은 *ἱλαστήριον*의 의미를 설명하는 말로 적절하지 않다. 필자는 *ἱλαστήριον*의 의미를 ‘덮는 것’, ‘막는 것’, ‘감싸는 것’으로 이해하고자 하며, 로마서 3:25의 *ἱλαστήριον*의 의미를 두 가지 차원에서 제시하고자 한다. 먼저 인간의 죄, 혹은 죄인이라는 입장이 *ἱλαστήριον*의 목적어가 되면 *ἱλαστήριον*은 ‘죄를 덮는 제물’, 혹은 ‘죄인을 덮어 보호하는 제물’을 의미할 수 있다. 두 번째로는 *ἱλαστήριον*의 의미상의 목적어를 죄가 아닌, 신의 진노로 봐서 ‘신의 진노를 막고 상쇄하는 제물’로 해석할 수 있다. 신의 진노를 막는다는 *ἱλαστήριον*의 의미는 위에서 살펴본 일반 그리스 세계에서의 용례에서 거듭 확인되지만, 유월절 전승과 언약궤를 둘러싼 여러 사건에서 확인되듯이 죄인이 하나님을 만날 때 특별한 보호가 필요하다는 사상은 구약에서도 발견된다.²⁷⁾ 즉 죄인인 인간이 신의 진노에서 구원받기 위해서 *ἱλαστήριον*이 필요하다는 사상은 그리스와 유대 전통 모두에 공통되는 사상이다. 바울이 그의 서신에서 자주 인간의 죄와 불의에 대한 진노의 심판을 언급한다는 점은 *ἱλαστήριον*의 목적어가 하나님의 진노일 가능성을 지지한다(롬 1:18; 2:5, 8; 4:15; 5:9; 살전 1:10; 2:16; 5:9 등).

διὰ τῆς πίστεως 구문에서 볼 수 있듯이 바울은 예수 그리스도의 희생이 죄를 덮고, 신의 진노를 막는 효력을 믿음을 통해서 일어난다고 본다. 예수의 죽음은 과거의 한 사건으로서 *ἱλαστήριον*의 의미를 가지지만 그 효력의 수혜는 어디까지나 그것을 자신의 것으로 받아들이는 믿음을 통해서 일어난다. ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι의 형식에서 우리는 바울이 예수가 십자가에서 흘린 피에 대해 특별한 의미부여를 하고 있음을 알 수 있다.²⁸⁾ 로마서 5:9에 의하

27) 예를 들어 삼하 6:1-11의 언약궤와 관련된 하나님의 진노의 장면을 생각해 볼 수 있다. 레 16장의 지성소에서 향을 피우는 행위, 제사장이 먼저 자기 자신을 위해서 제사를 지내는 것도 하나님의 진노에서 보호받기 위한 것이다(레 10:1-2 참조). 이 외에도 출 19장에도 죄인인 사람들이 하나님의 임재 전에 진노를 피하기 위해 지켜야 할 여러 행위들이 기록되어 있다.

28) αἷμα가 단지 죽음의 폭력적 성격을 말한다는 의견(예를 들어 K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* [Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012], 105 이하; C. Eschner, *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder*, Bd. 1: *Auslegung der paulinischen*

면 예수가 십자가에서 흘린 피는 죄인들이 의롭다함을 얻을 수 있는 근거이다(*δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*). 다수의 학자들은 *ἐν τῷ αὐτοῦ αἷματι*를 앞 구절 *προέθετο ὁ θεὸς ἵλαστήριον*에 연결하여 해석한다. 즉 ‘피를 통해서’, ‘믿음을 통해서’라는 도구적 의미를 가진 이중적인 표현을 서로 분리하여 이해한다. 하지만 이렇게 되면 두 표현을 한 문장 안에서 조화시키기 어려운 문제가 발생한다. 또한 *ἐν τῷ αὐτοῦ αἷματι*를 *προέθετο ὁ θεὸς ἵλαστήριον*에 연결시키려는 해석은, 왜 바울이 하필이면 *ἐν τῷ αὐτοῦ αἷματι*를 *προέθετο ὁ θεὸς ἵλαστήριον*과 떨어뜨려 문장의 마지막에 위치시켰는지 설명해야 한다. 문장의 구조로 볼 때 *διὰ τῆς πίστεως*와 *ἐν τῷ αὐτοῦ αἷματι*를 연결해서 함께 ‘피에 대한 믿음, 혹은 신뢰’를 나타내는 표현으로 이해하는 것이 자연스러워 보인다. 실제로 *πίστις*와 *ἐν*의 연결은 빈번히 발견된다(고전 2:5; 갈 3:26; 앱 1:15; 골 1:4; 딤 전 3:13; 딤 후 3:15; 막 1:15; 시 105:12; Sir 32:21).²⁹⁾ *διὰ τῆς πίστεως*와 *ἐν τῷ αὐτοῦ αἷματι*를 연결해서 보는 해석은 아래에서 다룰 전승사적 문제와 관련해서도 그 타당성이 입증된다.

마지막으로 본문의 *ἵλαστήριον*이라는 표현이 과연 어떤 전승과 연관된 것인지 논하고자 한다. 이 질문과 관련해서 본문의 *ἵλαστήριον*, *πίστις*, *αἷμα*의 연결, 그리고 *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων*이라는 표현을 이해하는 것이 중요하다. 죄인의 구원과 관련된 피가 가진 의미를 생각할 때 구약의 제의들이 떠오른다. 그렇다면 구체적으로 어떤 제의를 바울은 염두에 둔 것일까? 위에서 언급한 본문의 표현들을 유념할 때 로마서 3:25의 예수의 죽음을 그 죽음을 통한 구원에 대한 묘사는 출애굽기 12장의 유월절 사건의 묘사와 매우 유사하다.

우선 유월절 사건을 설명하는 본문에서 ‘지나가다’라는 뜻을 가진 히브리어 **גַּזְזֵעַ**의 번역으로 그리스어 *σκεπάζω*(13, 27절), *παρέρχομαι*(23절)가 사용된다는 점에 주목해야 한다.³⁰⁾ *παρέρχομαι*는 유월절 전승에서 하나님이 이스라엘 백성을 심판하지 않고, 넘어가는 것을 묘사할 때 사용되는데, 이것은 로마서 3:25의 *πάρεσις*의 의미와 유사하다. *πάρεσις* 역시 일반적으로 인간의 죄, 잘못을 심판하지 않고 넘어가는 것을 뜻하며, *ἀφεσις*와는 구별되는 단어이다(Xenophon, Hipparch. 7.10; Dionysius v. Halicarnass, Ant. Rom. 2.35.4; 7.37.2; Josephus, Ant. 15.48; Sir 23.2).³¹⁾ 즉, 바울은 예수의 피를 믿는

Formulierungen [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010], 36 이하)에 반대.

29) Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 108 참조.

30) 필로는 유월절에 대해서 *διάβασις*를 사용하여 설명하며, 요세푸스(Flavius Josephus)는 *ὑπέρβασις*를 사용한다.

31) Wolter, *Der Brief an die Römer*, 260 이하; Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, 100 ◎

믿음이 가져오는 구원을 유월절 이야기와 매우 유사한 방식으로 지난 죄들을 보지 않고, 심판이 없이 지나가는 것으로 묘사한다.³²⁾ 또 출애굽기 12:13, 27절에 사용된 σκεπάζω는 ‘덮다’, ‘보호하다’ 등을 뜻하며,³³⁾ 하나님 이 문설주에 바른 피를 보고 이스라엘의 집을 보호하는 것을 나타내는데, 이 동사의 사용은 의미상으로 로마서 3:25의 ἵλαστήριον에 연결될 수 있다.³⁴⁾ 유월절에서 어린 양의 피를 통해서 이스라엘 백성이 이집트를 향한 하나님의 진노의 심판 속에서 보호받은 것처럼 예수의 흘린 피를 신뢰하는 자들은(διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) 죄인을 향한 하나님의 심판에서 보호받고 구원받는다. 로마서 3:25의 ἵλαστήριον은 이러한 예수가십자가에서 흘린 피의 효력, 하나님의 진노의 심판을 막아 믿음의 사람들을 보호하는 것을 표현하는 것이다. 이런 점에서 바울이 고린도전서 5:7의 예수 그리스도를 “유월절 희생”(πάσχα)으로 표현하는 것은 우연이 아니다.

하지만 바울이 예수를 하나님께서 친히 세우신 ‘죄를 덮어, 하나님의 심판에서 보호하는 제물’이라고 할 때, 또 그것을 통해서 죄인이 구속함을 얻게 되고, 의롭게 되며, 그들의 지난 죄가 심판받지 않는다고 할 때,³⁵⁾ 유월절 희생과 차이가 나는 부분도 있다. 우선 유월절 희생은 이스라엘 백성이 직접 자신의 구원을 위해서 스스로 준비해야 했다면, 예수 그리스도의 희

하; Moo, *The Letter to the Romans*, 259 이하 참조. πάρεσις는 결코, 죄 용서, 죄 사함에 사용되는 ἄφεσις의 유의어가 아니다(Wilckens, *Der Brief an die Römer I*, 196; Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, 58; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003], 135 이하; D. Zeller, “Gottes Gerechtigkeit und die Sühne im Blut Christi: Neuerlicher Versuch zu Röm 3,21-26”, *Unterwegs mit Paulus* [Regensburg: Pustet, 2006], 64에 반대.). 바울은 룸 4:7에서 시편을 인용하면서 ἀφίημι를 사용할 뿐 ἄφεσις는 바울에게 있어서 구원을 표현하는 주된 개념이 아니다.

32) 26절의 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ 또한 하나님께서 자신의 심판을 연기하거나 내리지 않는 것을 의미한다.

33) BAA, “σκεπάζω”, LSJ, “σκεπάζω” 참조.

34) 사 51:16에도 σκεπάζειν이 하나님이 이스라엘을 덮어 보호하는 것을 나타내는 데 사용된다.

35) 룸 3:25의 지난 죄들을 심판하지 않고 지나감으로 하나님께서 자신의 의를 드러내신다는 것은 26절의 예수 믿는 자를 의롭다고 하심으로 하나님의 의가 드러난다는 내용과 병행을 이루는 표현으로 이해할 수 있다. 죄들을 심판하지 않고 지나가는 것과 의롭다고 하는 것은 엄밀히 보면 서로 다른 행위를 나타내지만 서로 그 내용을 보완하며, 하나님의 구원 행위가 어떤 내용을 담고 있는지 알려준다. 바울은 룸 4:6-8에서도 ‘의롭다 함’이라는 표현을 ‘죄를 사함’, ‘죄를 덮음’, ‘죄를 죄로 여기지 않음’이라는 표현들과 병행시키고 있다. 비슷한 병행은 고후 5:19, 21에도 발견된다(μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν과 γενώμε θα δικαιοσύνη θεοῦ의 병행). 25절의 διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων가 이스라엘 민족에만 해당되며, 26절의 칭의가 이방인의 믿음의 구원을 뜻한다는 주장(예를 들어 E. Käsemann, *An die Römer* [Tübingen: Mohr Siebeck, 1980], 93 이하; J. Flebbe, *Solus Deus: Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer* [Berlin: De Gruyter, 2010], 113f; Lohse, *Der Brief an die Römer*, 136에 반대.).

생은 하나님께서 자신의 아들을 내어 주신 하나님께서 직접 마련하신 구원의 방법이다. 그리고 유월절 희생을 통해서 일어난 구원의 사건은 이스라엘 백성에게 한정되며 시간적으로도 이미 지나간 과거의 사건이다. 하지만 예수 그리스도의 죽음을 통한 하나님의 구원은 누구에게나 열려 있으며, 믿음을 통해서 일어나는 구원이기에 종료된 사건이 아니라 여전히 지속되는 사건이다.

2.2. 고린도후서 5:18-20과 로마서 5:10-11의 *καταλλάσσω*와 *καταλλαγή*

2.2.1. 고린도후서 5:18-20, 로마서 5:10-11의 문맥

바울서신에서 *καταλλάσσω*와 *καταλλαγή*가 나타나는 곳은 고린도후서 5:18-20, 로마서 5:10-11, 그리고 로마서 11:15가 있다. 이 중에 로마서 11:15는 예수의 죽음이 가져온 죄인의 구원이라는 주제와 직접적으로 연관되지 않는다. 아래에서는 예수의 죽음의 결과를 설명하면서 사용되는 *καταλλάσσω*와 *καταλλαγή*의 의미를 살펴보기 위해서 우선 고린도후서 5:18-20, 로마서 5:10-11의 사용 문맥을 간단히 살펴보고자 한다.

고린도후서 5:18-20에 등장하는 *καταλλαγή*라는 주제는 넓게 보면 사도 바울의 사도직 변호와 관련되어 있다. 바울은 자신의 사도됨을 말하면서 자신이 사도로서 당한 고난을 먼저 이야기한다. 바울의 처지는 마치 언제 부서질지 모르는 질그릇과 같다. 그는 고난과 팁박, 죽음의 위험 가운데에서도 그리스도의 생명을 나타내길 원한다는 신념 가운데 복음을 전했다 (4:7 이하). 현재의 삶은 고난으로 가득하지만 그의 미래는 생명과 영광으로 충만할 것이다(4:16 이하). 바울은 이어서 그리스도의 심판과 하나님의 평가를 언급하면서 사도로서의 진실한 섬김을 고린도 교인들에게 설파한다(5:8 이하). 고린도후서 5:14 이하의 내용은 바울이 전하는 복음의 내용을 담고 있다. 그렇기 때문에 이 본문은 위에서 다룬 로마서 3:21-26만큼이나 신학적으로 중요하다. 바울은 먼저 그리스도의 죽음이 모든 사람을 위한 것임을 말하며, 그것을 통해서 예수를 믿는 사람들이 새로운 존재로 살아갈 수 있다고 말한다(고후 5:14 이하). 바울은 그리스도의 죽음으로 일어난 구원이 무엇보다 삶의 새로운 목적, 하나님과의 관계, 정체성의 변화에 있다고 말한다. 고린도후서 5:18부터 등장하는 *καταλλαγή* 용어는 하나님과 인간 사이에 이루어진 관계에서의 변화를 말하는 것이며, 21절의 *δικαιοσύνη* 용어는 죄인에서 의인으로의 신분의 변화를 나타낸다.³⁶⁾ 바울은 자신이 이

36) 고후 5:21의 *δικαιοσύνη θεοῦ*의 자세한 의미에 대해서는 김봉습, “고린도전서 1:30의 해석

러한 변화를 가능하게 하는 복음, 화해의 말씀(λόγος τῆς καταλλαγῆς)을 맡았음을 확신한다.

고린도후서 5:18 이하와 유사한 방식으로 바울은 로마서 5:9-11에서 δικαι-용어와 καταλλα-용어를 함께 사용한다. 바울은 고린도후서 5장에서 그리스도의 사랑을 언급했지만 로마서 본문에서는 하나님의 사랑을 말한다. 여기서 중요한 것은 예수 그리스도의 죄인을 위한 죽음을 하나님의 사랑과 연결시키고 있다는 점이다. 어떻게 그리스도의 죄인을 위한 죽음이 하나님의 사랑의 확증이 될 수 있는가? 바울이 로마서 5:10에서 설명하는 대로 그것은 바로 죄인을 위해서 죽으신 그 분이 하나님의 아들이시기 때문이다. 즉 하나님은 “우리”가 죄인 되었을 때에 우리의 구원을 위해서 자신의 아들을 내어 주셨다(롬 8:32 참조). 예수 그리스도의 십자가 죽음은 하나님의 죄인을 향한 사랑에서 일어난 사건이다. 이렇게 이미 이루어진 사랑의 확증의 사건, 즉 예수의 죽음으로부터 로마서 5:9-10에서 바울은 성도들의 미래의 구원의 확실성에 대해서 증거하고 있다. 9절의 그리스도의 피를 통한 의로움(δικαιωθέντες), 10절의 그리스도의 죽음을 통한 화해(κατηλλάγημεν)가 하나님의 사랑으로 일어난 구원의 구체적인 내용이다.

2.2.2. 바울서신 외의 καταλλάσσω와 καταλλαγή 용례 관찰

성경 본문 외에 일반 그리스어 문헌에서 καταλλάσσω³⁷⁾와 καταλλαγή가 가장 빈번히 사용되는 문맥은 갈등이나 전쟁 상태에 있던 두 그룹 혹은 국가가 다시 평화의 관계를 회복할 때이다. 여기에 해당하는 용례에는 대표적으로 다음과 같은 본문들이 있다: Herodot, 5.29, 95; 6.108; 7.145; Xenophon, An 1.6.1; VII 6.5; Plato, Resp. 8.566e; Cassius Dio Coccianus, 38.5.5; 48.31.2; 44.34.4; 46.52.3; Dio Chrysostomus, 38.9; 38.11; 38.48f. 그룹이나 국가 사이의 관계 외에도 καταλλάσσω와 καταλλαγή는 흔히 가족 구성원, 남녀 사이의 관계 회복을 나타낼 때도 사용된다: Euripides, IphAul 1158; Med 898; Xenophon, An 7.6.5; Demosthenes, Cont. Boeo. 23; Dio

에 대한 소고 - 구문이해 및 바울서신의 관련구절 분석을 중심으로 -”, 「신약논단」 26:4 (2019), 1100 이하 참조.

37) 그리스, 로마 시대 문헌에는 바울서신에 나타나는 καταλλάσσω와 καταλλαγή 외에 διαλλάττω, καταλλάττω도 자주 사용된다. 주로 -ττω 형태가 그리스 시대 전기에 쓰인다면 -σσω 형태는 로마 시대 문헌에서 자주 나타난다. 그리고, 그리스, 로마 시대 문헌에서 διαλλάσσω가 καταλλάσσω보다 더 자주 사용되는 경향이 있다(C. Breytenbach, *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989], 45 이하 참조). 본 논문에서는 바울서신에서 사용된 καταλλάσσω와 καταλλαγή만 다룬다. 나머지 어휘들에 대해서는 Breytenbach, *Versöhnung*, 45-104 참조.

Chrysostomus, 38.21; Cassius Dio Coccianus, 1.5.6.

우선 일반 그리스어 본문들에서 확인할 수 있는 것은 καταλλάσσω와 καταλλαγή가 ἵλασ-어휘들과는 확연히 구분되는 뜻을 가진다는 사실이다. ἵλασ-어휘들이 무엇을 덮거나 막는 혹은 감싸는 것을 의미하며, 제의적 상황에서는 신의 진노나 죄를 덮어 상쇄하는 것을 뜻할 수도 있다. καταλλάσσω와 καταλλαγή가 자주 사용되는 문맥은 제의가 아니며, 주로 두 집단, 두 국가 사이, 개인들 사이의 적대적인 상황이 해소되는 것을 나타낸다. 이런 의미에서 현재 우리말 성경 번역에서 사용하는 단어 ‘화해’와 ‘화목’ 중에 어떤 공동체 구성원 사이의 원만한 관계, 정다움을 나타내는 ‘화목’보다는 갈등과 대결하는 상황이 종식되는 것을 뜻하는 ‘화해’가 καταλλάσσω와 καταλλαγή에 더 어울리는 번역이라고 할 수 있다.³⁸⁾

유대 문헌에서는 καταλλάσσω와 καταλλαγή가 이제까지 살펴본 대로 전쟁과 갈등 관계에 있던 개인, 그룹, 나라가 평화를 지칭하는 용례들이 많이 발견된다: Philo, Abr 214; Virt 117f.; 153f.; LegGai 205; Jos 237, 240, 262, 265; Josephus, Ant 7.184; 14.278. 그리고, 남녀 사이의 관계에서 사용되는 경우들도 발견된다: Josephus, Ant 5.138; 6.353; 11.195. 하지만 유대 문헌에서 καταλλάσσω와 καταλλαγή는 일반 그리스, 로마 시대의 문헌과는 다르게 신과 인간 사이의 종교적인 맥락에서 자주 사용된다.³⁹⁾ 예를 들어 요세푸스의 Ant 6.143에서 καταλλάσσω는 하나님과 사울 사이의 화해를 표현하고 있다. 사울이 아멜렉과의 전쟁에서 얻은 노략물을 취함으로 하나님의 명령을 지키지 않은 사울을 위해서 사무엘이 간구하는 대목에서 τὸν θεὸν καταλλάπτεσθαι τῷ Σαούλῳ라는 표현이 나온다. 여기서 화해를 베푸는 분은 하나님이며, 그 대상은 사울이다. 칠십인역 마카베오2서에서 καταλλάσσω와 καταλλ라ગή는 하나님과 인간 사이의 화해를 가리킨다. 첫 번째 편지에 나오는 기도문에서 저자는 하나님께서 유대인들의 기도를 들어주시고, 또 그들과 화해하기를 간구한다(2마카 1:5: ἐπακούσαι ὑμῶν τῶν δεήσεων καὶ καταλλαγείη ὑμῖν). 이어서 5:20에 예루살렘 성전의 운명을 설명하면서 하나님의 화해 가운데서(ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ) 성전의 영광이 회복된다고 말한다. 성전이 이 방인들에 의해서 더럽혀지는 것은 하나님의 진노의 사건이며, 그 회복은

38) 국립국어원 표준국어대사전, “화해”, “화목”, <https://stdict.korean.go.kr> (2020. 7. 25.).

39) Sophokles, Ai. 744; Plato, Symp. 193; Diodor V 68.2에서도 καταλλάσσω, διαλλάσσω가 신과 인간 사이의 화해를 나타내는 데 사용된다. 하지만 인간 사이의 화해를 나타내는 용례에 비해서는 매우 적은 경우이다. 이미 신과 인간 사이의 화해 개념이 그리스 세계에서 있었던 것을 생각할 때 바울의 화해의 복음을 이방인 신자들이 이해하는 것은 어려운 것이 아니었을 것이다.

하나님이 이스라엘 백성에게 화해를 베풀 것이다(5:20). 유대 젊은이들은 용감하게 순교를 택하면서 하나님의 진노가 곧 끝이 나오고, 화해의 순간이 오리라 고백한다(7:33): *πάλιν καταλλαγήσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις.* 마카베오 2서에서 “화해”라는 것은 이처럼 이스라엘의 회복과 관련이 있다(8:29 참조).

이상 살펴본 유대 문헌에서의 *καταλλάσσω*와 *καταλλαγή*는 죄로 인해서 하나님과 적대적인 관계가 된 개인, 나라가 다시 하나님과 화해의 관계를 이루는 것을 가리킨다. 죄가 하나님과 인간 사이의 적대적 관계의 이유라는 점, 이런 적대적 관계에서 진노의 심판이 전제되어 있다는 점에서 바울서신과 살펴본 유대 문헌 사이에 유사한 점이 있다.⁴⁰⁾ 하지만 바울에게 있어서 화해는 인간의 어떤 선행적인 행위에 의해서 일어나는 것이 아니며, 화해를 위해서 하나님께 간구하는 장면도 나오지 않는다.⁴¹⁾ 유대 문헌에서 *καταλλάσσω*와 *καταλλαγή*는 하나님의 편에서의 변화를 나타내며, 하나님이 화해의 목적어가 된다.⁴²⁾ 바울에게 있어서 화해는 어디까지나 하나님의 행위로서 그리스도 안에서 이미 일어난 사건이다. 화해의 대상은 하나님이 아니며, 하나님이 인간을 자신과 화해하게 하시는 것이다. 그리고, 이 화해의 사건은 인간에게 하나님의 받아들여야 하는 사건으로 전해진다.

2.2.3. 고린도후서 5:18-20과 로마서 5:10-11의 *καταλλάσσω*와 *καταλλαγή*의 의미

‘모든 것이 하나님으로부터 났다’(*τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ*)는 말에서 ‘모든 것’(*τὰ πάντα*)은 5:14 이하에서 설명한 그리스도를 통해서 새로운 존재가 된 사건을 말하는 것이다. 바울은 그리스도를 통해 새로운 존재가 된 것이 전적으로 하나님이 하신 것이라 말한다. *ἐκ τοῦ θεοῦ*는 이 사실을 분명히 말하고 있다.⁴³⁾ 이전에는 자신을 위한 삶, 예수를 그리스도로 인정하지 않는 삶, 육신을 따라 판단하는 삶을 살았지만, 하나님의 역사 안에서 이제는 예수 그리스도의 죽음의 의미, 사랑을 아는 새로운 존재가 된 것이다.

*ἐκ τοῦ θεοῦ*에 이어지는 두 개의 분사 구문은 그리스도인들의 구원을 가능하게 한 하나님에 대한 계속되는 설명이다. 첫 번째 분사 구문은 하나님

40) 일반 그리스, 로마 시대 문헌의 *καταλλάσσω*와 *καταλλαγή*의 용례보다는 유대 문헌의 사용 법이 바울의 용례에 더 가깝다.

41) I. H. Marshall, “The Meaning of Reconciliation”, Robert A. Guelich, ed., *Unity and Diversity in New Testament Theology: Essay in Honor of George E. Ladd* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 129 참조.

42) Breytenbach, *Versöhnung*, 79 이하 참조.

43) 고전 1:30의 *Ἐξ αὐτοῦ*의 용례는 고후 5:18의 *ἐκ τοῦ θεοῦ*와 매우 유사하다.

께서 “우리”를 자신과 화해하게 한 사건을 언급한다. 여기서 “우리”는 바울을 비롯한 서신의 수신자들로 볼 수 있을 것이다. 하나님과 바울, 그리고, 서신의 독자들인 그리스도인들 사이의 화해는 “그리스도 안에서” 이루어진 화해이다. 여기에서 διὰ Χριστοῦ라는 표현은 예수 그리스도의 죽음을 가리키는 것으로 볼 수 있다(롬 5:10 참조). 그리스도의 죽음이 하나님과 죄인 사이의 화해를 가능하게 하는 것은 그의 죽음이 죄인을 대신하여 하나님의 진노의 심판을 받은 것이기 때문이다(고후 5:14, 21; 롬 3:25; 5:9). 하나님은 그리스도의 죽음을 토대로 자신과 인간 사이의 대적 관계를 끝내시고, 그리스도를 믿는 사람으로 하여금 화해의 관계를 누리게 하신다.

그리스도를 통해서 화해를 이루신 하나님은 바울에게 화해의 직분(διακονία τῆς καταλλαγῆς)을 맡기셨다. 바울은 자신의 사도직을 하나님과 세상 사이의 화해를 전하는 일로 이해한다. 고린도후서 5:19의 화해의 말씀(λόγος τῆς καταλλαγῆς)을 맡았다는 말과 자신이 그리스도를 대신하는 사신이라는 말도 이 사실을 뒷받침한다.⁴⁴⁾ 바울은 고린도후서 3:8-9에서 자신의 직분을 “영의 직분”, “의의 직분”이라 칭한 바 있다. 심판과 죽음을 가지고 오는 율법을 전한 모세에 비교하면서 바울은 자신의 직분은 믿음을 통한 의, 칭의를 전하는 것이며, 생명을 전하는 직분임을 말한다.⁴⁵⁾ 왜 바울이 고린도후서 5장에서 새로운 표현으로 화해의 직분으로 자신의 사도직을 소개하는지는 본문의 문맥에서 명확하다. 바울에게 있어서 화해를 전하는 복음과 그의 화해를 전하는 사신으로서의 사도직은 분리될 수 없다.

19절에 이어지는 말들은 앞 절에 등장한 두 개의 분사 구문의 내용을 반복 및 확장하고 있다.⁴⁶⁾ 18절에서 바울은 자신과 고린도교회의 수신자들을 화해의 대상으로 언급했지만 19절에서는 세상을 하나님의 화해의 대상으로 언급한다. 여기서 세상이라고 할 때에는 14절에 말한 그리스도의 죽음의 이유가 된 모든 사람들, 즉 화해의 대상자로서의 보편성을 말하는 것이다. 또 다른 중요한 변화는 θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ가 미완료로서 하나님과 세상

44) Υπὲρ Χριστοῦ(고후 5:20)는 ‘그리스도를 위한’이라는 번역도 가능하지만(V. P. Furnish, 2 *Corinthians* [New Haven: Yale University Press, 2005], 339), 일반적으로 많은 주석, 번역들은 그리스도를 대리(대신)하는 의미로 이해한다. M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2013), 446 참조. πρεσβεύς(고후 5:20)가 화해를 위해서 보내지는 사신으로 사용되는 본문들에 대해서는 Breytenbach, *Versöhnung*, 46 이하 참조.

45) 이외에도 바울이 자신의 사도직을 표현하는 방식에는 여러 가지가 있다(고전 4:1; 고후 4:7 참조).

46) T. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2010), 331 참조.

의 화해를 여전히 일어나고 있는 사건으로 서술한다는 점이다.⁴⁷⁾ 하지만 여전히 전체 문장 형식은 하나님이 화해 사건의 주체임을 명확히 한다.

하나님이 그리스도 안에서 이루어 놓은 화해의 일은 죄인 된 인간이 그 화해의 소식을 받아들임으로 완성된다.⁴⁸⁾ 그렇기에 20절의 “화해하라”라는 명령이 여전히 유효한 것이다. 바울은 그리스도를 대신하는 사신이 되어 화해의 소식을 전해야 할 의무를 가진 사람이다. 이 사신의 의무가 중요한 것은 그러한 사신이 없을 때, 화해의 소식을 전해들을 수 없기 때문이다 (롬 10:14 이하 참조). 하나님께서 세우신 사신이 화해의 소식을 전할 때, 비로소 그리스도를 믿는 믿음을 통한 구원이 가능한 것이다.

로마서 5:10-11에서 καταλλάσσω와 καταλλαγή의 사용은 바울의 사도직 변호나 화해의 요청과는 거리가 멀다. 바울은 그리스도 예수를 믿는 믿음 안에서 이미 일어난 구원 사건을 묘사하는 데 이 두 용어를 사용하고 있다. 바울은 로마 성도들로 하여금 이미 일어난 하나님과의 화해 사건을 기억하면서 미래에 있을 종말론적 구원을 바라보게 한다.⁴⁹⁾

로마서 본문에서도 고린도후서 5:18-21에서와 같이 καταλλα-용어와 δικαι-용어가 나란히 사용된다. 바울은 로마서 5:9의 의롭게 됨에 이어서 하나님과 화해라는 새로운 개념을 10절에 쓰고 있다. 이 화해라는 개념은 9절의 의롭게 됨을 단순히 보충하는 말이 아니다. 이 두 개념은 그렇다고 유의어도 아니다. 이 두 개념은 각각 그리스도인들이 믿음으로 말미암아 경험한 구원을 서로 다른 의미 영역에서 설명한다. 의롭게 됨이 믿는 자들의 신분의 변화를 법정적인 배경으로 설명한다면, 화해는 믿는 자들이 하나님과 관계에서 일어난 변화를 기술한다. 이 변화의 내용은 10절의 εἰ 이하에서 이전과 이후의 극명하게 대조되는 말로 설명된다. 바로 하나님과 적, 원수

47) ἤν은 καταλλάσσων과 연결하여 coniugatio periphrastica로 볼 수 있다. 하나님께서 그리스도 안에서 계셔서 세상을 자신과 화목하게 하신다. λογίζομενος는 앞에 분사 ἤν에 대등한, 또 다른 하나님의 행위를 나타내는 분사이다. O. Hofius, “Erwägungen Zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 77 (1980), 187; Breytenbach, *Versöhnung*, 110 이하; R. Bieringer, “2 Kor 5,19a Und Die Versöhnung der Welt”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987), 312; Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther*, 331 이하.

48) Breytenbach, *Versöhnung*, 135 이하; Harris, *2 Corinthians*, 438 이하 참조.

49) 롬 5:9-10에 사용된 수사적 기법은 πολλῷ … μᾶλλον이다. 이것은 미래의 사건의 확실성을 강조하기 위한 표현이다. πολλῷ … μᾶλλον이라는 표현은 롬 5:15, 17; 고후 3:9, 11; 빌 2:12 (롬 11:12, 24도 참고)에도 등장한다. 이 표현이 어디에서 온 것인가에 대해서는 논쟁이 있다(Wolter, *Der Brief an die Römer*, 333이하 참조). 보통 이 표현은 큰 것에서 시작하여 작은 일의 확실성을 표현할 때 쓴다고 이해된다. 하지만 실제 사용되는 본문들을 살펴보면 바울 서신만 하더라도 어느 쪽이 더 크고, 어느 쪽이 작은 사건인지 정하기가 쉽지 않다. 롬 5:9-10의 경우 확실한 것은 이미 일어난 일로부터 미래의 일로 논지를 전개한다는 것이다.

였던 관계에서 하나님과 화해로의 변화이다.

바울은 로마서 5:10에서 화해의 사건을 수동형 κατηλλάγημεν으로 표현하고 있지만 고린도후서 본문에서 본 것처럼 이 사건은 하나님께서 주체가 되신 사건이다. 하나님은 이 화해의 사건을 이루시기 위해서 자신의 아들을 죽음에 내어 주셨다. 이것은 단지 하나님께서 자신의 기분을 바꾼 것이 아니라 죄로 인해서 원수 된 사람들과 자신 사이에 있던 적대적 관계, 불화를 제거한 사건이다.⁵⁰⁾ 그리스도의 화해의 사역에 대한 믿음으로 그리스도인들은 하나님과 평화로운 관계를 누릴 수 있게 되었다. 이런 의미에서 10-11절에 세 번 반복되는 καταλλα-용어는 1절의 εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν 과 평행을 이룬다.⁵¹⁾

화해가 하나님과 인간 사이의 적대적 관계를 전제로 한다고 할 때 어떤 의미에서 바울을 비롯한 그리스도인들을 하나님의 원수, 대적자로 칭할 수 있는지를 질문할 수 있다. 여기서 로마서 5:10에서 ἐχθροί라는 표현이 5:6, 8의 ἀσεβής, ἀμαρτωλός에 나란히 쓰이고 있다는 점이 중요하다(고후 5:19의 παραπτώματα도 참조). 바울은 하나님의 법에서 떠나 죄 가운데 살아가는 인간 존재를 ἐχθρός라는 말로 표현하는 것이다. 또한 로마서 8:7-8에서도 육신의 생각을 따라 사는 삶이 하나님의 법에 굴복할 수 없는, 하나님과 원수가 되는 일임을 말해준다.⁵²⁾ 이렇게 하나님의 뜻을 거역하고 죄와 불의 가운데 살아가는 사람들은 하나님께서 미워하시는 자들이며, 하나님의 진노의 심판 아래 있다(롬 1:18 이하; 롬 5:9). 바울에게 있어서 화해라는 것은 이러한 죄와 불의 때문에 적대적이 된 하나님과의 관계가 하나님의 아들, 예수 그리스도의 대속적인 죽음을 통해서(διὰ τοῦ θανάτου τοῦ νιοῦ αὐτοῦ) 끝이 나고, 화평의 관계가 회복되는 것이다. 하나님의 사랑에 기초한 이 화해의 사건이 바로 미래의 하나님의 인도와 승리를 확신할 수 있는 이유이며, 현재의 고난에도 소망 가운데 즐거워 할 수 있는 이유이다(5:11).⁵³⁾

50) R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 160; Otfried Hofius, “Erwägungen Zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens” 189 이하.

51) 루 5:1-11은 크게 보면 의와 화평이라는 개념이 시작과 끝 부분에서 감싸는 구조를 취하고 있다. 여기서 바울이 그리스도의 죽음을 통한 ‘의’, ‘화해’, ‘평화’라는 사상을 어디에서 가지고 온 것인가 하는 질문을 던질 수 있다. δικαιοῦν, εἰρήνη의 사용, 그리스도의 죽음이 화해의 근간이 된다는 점에서 사 53장을 그 배경으로 이해할 수 있을 것이다. 루 5:16 이하; 고후 5:21에서 발견되는 그리스도의 죽음이 죄인이 의롭게 되는 근거가 된다는 사상도 사 53장을 생각나게 한다.

52) R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, 160 참조. 육신을 따른 생각, 자랑, 판단은 바울에게 있어서 그리스도 안에서의 삶, 믿음의 삶에 반대되는 삶을 표현하는 중심 개념이다 (갈 5:16 이하; 빌 3:1 이하; 루 8:3 이하 참조.).

3. 결론

이상 바울서신에 사용된 ‘속죄’와 ‘화해(화목)’ 용어의 번역의 적합성에 대해서 살펴보기 위해서 해당하는 그리스어 표현들, *ἱλαστήριον*과 *καταλλαγή*, *καταλλάσσω*의 의미를 고찰하여 보았다. 고전 문헌들의 용례 분석을 바탕으로 이 두 단어군의 의미가 어떻게 다른지 정리해 보았고, 이어서 두 단어군이 바울서신에서 어떤 신학적 의미로 사용되는지 살펴보았다.

바울서신에 단 한 번 등장하는 로마서 3:25의 *ἱλαστήριον*의 경우 『새번역』은 『개역개정』의 “화목제물”라는 번역을 고쳐서 “속죄제물”로 번역하였다. 단어의 의미를 연구한 결과 *ἱλαστήριον*은 ‘화목’이라는 의미 영역을 포함하지 않는다. ‘속죄’라는 말을 일반적인 용례를 따라 죄의 값을 지불하여 그 값을 없애는 것이라고 이해할 때, *ἱλαστήριον*을 ‘속죄’라는 단어로 옮기는 것도 문제가 있다. 고대 문헌에서의 *ἱλαστήριον*의 다양한 용례들을 살펴볼 때, 이 단어의 중심 의미는 어떤 대상을 ‘덮거나 감싸는 것’에 있다. 칠십인역에서 *ἱλαστήριον*은 인약케 덮개(출 25:17-22; 31:7; 35:12; 38:5, 7이하; 레 16:2, 13-15; 민 7:89), 번제단의 밑받침의 일부분(겔 43:14, 17, 20), 성전 기둥의 맨 위 감싸는 부분(암 9:1), 노아의 방주(창 6:16[심마쿠스역])와 같이 항상 어떤 것을 덮거나 막는(보호하는) 물건을 가리킨다. 그 외에도 그리스 세계의 종교적 맥락에서는 신에게 드려지는 어떤 물건이 신의 진노를 막는 기능을 할 때 사용된다(Cos Nr. 80; Cos Nr. 347; Bullettino del Museo dell’Impero Romano Nr. 11; SEG LIV 796; Lindos 2, Inschriften, Nr. 425; Tempelchronik von Lindos B 49, Z. 48-53; Dio Chrysostomus, Or 11,121; 요세푸스, 유대고대사, 16.182). 로마서 3:25와 마카베오서 17:21-22에서는 다른 사람들을 위한 한 인간의 죽음, 피에 관련해서 이 단어가 쓰였다. 왜냐하면 그러한 죽음과 흘린 피가 다른 사람들을 신의 진노에서 구원하는, 혹은 그들의 죄를 덮는 기능을 가지기 때문이다. 로마서 3:25에서 바울은 *ἱλαστήριον*을 사용하여 예수를 하나님께서 친히 세우신 ‘죄를 덮는 제물’, ‘진노의 심판을 막는 제물’로 설명한다. *ἱλαστήριον*과 함께 예수가 십자가에서 흘린 피(*αἷμα*)를 언급하는 것은 예수의 흘린 피가 인간의 죄를 덮는, 혹은 신의 진노를 막거나 상쇄하는 능력이 있다고 말하는 것이다. 바울의 이러한 예수

53) 고후 5:14-21은 롬 5:1-11과 사랑이라는 주제에 있어서도 서로 상응한다. 고린도후서에서 바울은 모든 사람들을 대신한 그리스도의 죽음을 사랑으로 표현하였는데, 로마서에서는 자신의 아들을 죄인을 위해서 내어 주신 하나님의 사랑을 말한다. 하나님의 사랑, 그리스도의 사랑이라는 주제는 롬 8:31이하에서도 매우 중요한 주제이며, 성도들의 고난의 상황과 관련을 맺고 있다.

의 죽음 해석은 이어지는 διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων^이라는 표현과 더불어 생각해 볼 때 출애굽기 12장의 유월절 전승을 떠올리게 한다(고전 5:7).

καταλλα-어군 연구를 통해서 알게 된 것은 이 단어군이 ἵλασ-어군과는 의미적으로 확연히 구별된다는 점이다. 『새번역』에서 καταλλαγή, καταλλάσσω에 대해서 “화목”이라는 표현 대신에 “화해”라는 번역을 일관되게 사용한 것은 적합한 개선으로 보인다. 왜냐하면 위에서 연구한 바와 같이 καταλλαγή, καταλλάσσω는 단지 공동체 구성원 사이의 화목이 아니라 적대적인 두 개인, 혹은 그룹 사이의 관계가 평화의 관계로 바뀌는 것을 의미하기 때문이다. 바울은 καταλλαγή, καταλλάσσω를 그리스도 예수를 통해서 하나님과 인간 사이에 이루어진 화해의 사건을 언급하는 데 사용한다. 바울이 자주 사용하는 δικαιοσύνη가 구원 사건의 한 면을 설명하는 것처럼, καταλλαγή, καταλλάσσω 역시 하나님이 그의 아들 예수를 통해서 이루신 구원의 일면을 설명한다. 그 구원의 일면이란 하나님과 인간 사이의 적대적 관계가 끝난 것을 말하는 것이며, 더 이상 죄와 불의에 대한 진노의 심판을 두려워할 필요가 없는 상태를 말하는 것이다. 이런 의미에서 καταλλ라, καταλλάσσω는 로마서 5:1의 εἰρήνη의 의미와도 통한다.

정리하면 바울서신에서 ἵλαστήριον과 καταλλ라, καταλλάσσω는 예수 그리스도의 십자가 죽음이 갖는 의미를 서로 다른 의미 영역에서 서술하고 있다. ἵλαστήριον^이 그리스도의 죽음의 역할, 의미를 직접적으로 말한다면, καταλлагή, καταллáссѡ는 그 죽음의 결과 일어난 사건을 말한다. 두 가지 용어를 명확히 구분하지 않고, 로마서 3:25의 ἵλαστήριον에 “속죄”와 “화목”이라는 번역을 동시에 유지하는 것은 옳지 않다. 더불어 바울이 ἵλαστήριον과 καταλлагή, καталлáссѡ를 통해서 표현한 그리스도 죽음의 특별한 의미를 기억할 필요가 있다. 이것을 통해서 2천 년 전에 통용된, 구원에 대한 표상에 한 걸음 더 가까이 다가갈 수 있기 때문이다.

<표 1> 우리말 신약성경에서의 “속죄” 용어 사용

	『개역개정』	『새번역』	그리스어 표현
히 5:1	대제사장마다 사람 가운데서 택한 자이므로 하나님께 속한 일에 사람을 위하여 예물과 속죄하는 제사를 드리게 하나님	각 대제사장은 사람들 가운데서 뽑혀서 하나님과 관계 되는 일에 임명받습니다. 그리하여 그는 사람들을 위하여 예물과 속죄의 희생 제사를 드립니다.	ὑπὲρ ἀμαρτιῶν

	『개역개정』	『새번역』	그리스어 표현
히 5:3	그러므로 백성을 위하여 속죄제를 드림과 같이 또한 자신을 위하여도 드리는 것이 마땅하니라	그는 백성을 위해서 속죄의 제사를 드려야 하는 것과 마찬가지로, 그 연약함 때문에 자기 자신을 위해서도 드려야 하는 것입니다.	<i>περὶ ἀμαρτιῶν</i>
히 9:5	그 위에 속죄소를 덮는 영광의 그룹들이 있으니 이것들에 관하여는 이제 날낱이 말할 수 없노라	그리고 그 언약궤 위에는 영광에 빛나는 그룹들이 있어서, 속죄판을 그 날개로 내리 덮고 있었습니다. 지금은 이것들을 자세히 말할 때가 아닙니다.	<i>τὸ ἰλαστήριον</i>
히 9:12	염소와 송아지의 피로 하지 아니하고 오직 자기의 피로 영원한 속죄를 이루사 단번에 성소에 들어가셨느니라	단 한 번에 지성소에 들어가셨습니다. 그는 염소나 송아지의 피로써가 아니라, 자기의 피로써, 우리에게 영원한 구원을 이루셨습니다.	<i>λύτρωσις</i>
히 10:6	번제와 속죄제는 기뻐하지 아니하시나니	주님은 번제와 속죄제를 기뻐하지 않으셨습니다.	<i>περὶ ἀμαρτίας</i>
히 10:8	위에 말씀하시기를 주께서는 제사와 예물과 번제와 속죄제는 원하지도 아니하고 기뻐하지도 아니하신다 하셨고	위에서 그리스도께서 "주님은 제사와 예물과 번제와 속죄제를 원하지도 기뻐하지도 않으셨습니다" 하고 말씀하셨습니다.	<i>περὶ ἀμαρτίας</i>
히 10:26	우리가 진리를 아는 지식을 받은 후 짐짓 죄를 범한즉 다시 속죄하는 제사가 없고	우리가 진리에 대한 지식을 얻은 뒤에도 짐짓 죄를 짓고 있으면, 속죄의 제사가 더 이상 남아 있지 않습니다.	<i>περὶ ἀμαρτιῶν</i>
롬 3:25	이 예수를 하나님이 그의 피로써 믿음으로 말미암는 화목제물로 세우셨으니	하나님께서는 이 예수를 속죄제물로 내주셨습니다. 그것은 그의 피를 믿을 때에 유효합니다.	<i>ἱλαστήριον</i>

위에서 보는 바와 같이 『개역개정』에서는 바울서신에 해당하는 본문 어디에도 “속죄”라는 단어가 사용되지 않는다. 대신 히브리서에 나오는 *ὑπὲρ ἀμαρτιῶν*, *περὶ ἀμαρτιῶν*(혹은 *ἀμαρτίας*), *ἱλαστήριον*, *λύτρωσις*와 같은 다양한 그리스어 표현에 대해서 “속죄”라는 번역을 쓰고 있다. 『개역개정』과 『새번역』을 비교했을 때 의미 있는 변화는 단연 로마서 3:25의 *ἱλαστήριον*을 “화목제물”이 아니라 “속죄제물”로 번역했다는 것이다.

<표 2> 우리말 신약성경에서의 “화해(화목)” 용어 사용

	『개역개정』	『새번역』	그리스어 표현
롬 3:25	이 예수를 하나님이 그의 피로써 믿음으로 말미암는 화목제물 로 세우셨으니 이는 하나님께서 길이 참으시는 중에 전에 지은 죄를 간과하심으로 자기의 의로우심을 나타내려 하심이니	하나님께서는 이 예수를 속 죄제물 로 내주셨습니다. 그 것은 그의 피를 믿을 때에 유효합니다. 하나님께서 이렇게 하신 것은, 사람들이 이제 까지 지은 죄를 너그럽게 보아주심으로써 자기의 의를 나타내시려는 것이었습니다.	<i>ιλαστήριον</i>
롬 5:10	곧 우리가 원수 되었을 때에 그의 아들의 죽으심으로 말미암아 하나님과 화목 하게 되었은즉 화목 하게 된 자로서는 더욱 그의 살아나심으로 말미암아 구원을 받을 것이니라	우리가 하나님의 원수일 때에도 하나님의 아들의 죽으심으로 말미암아 하나님과 화해 하게 되었다면, 화해 한 우리가 하나님의 생명으로 구원을 얻으리라는 것은 더욱더 확실한 일입니다.	<i>καταλλάσσω</i>
롬 5:11	그뿐 아니라 이제 우리로 화목 하게 하신 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 하나님 안에서 또한 즐거워하느니라	그뿐만 아니라, 우리는 또한 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 하나님을 사랑합니다. 우리는 지금 그로 말미암아 하나님과 화해 를 하게 된 것입니다.	<i>καταλλαγή</i>
고후 5:18	모든 것이 하나님께서 놨으며 그가 그리스도로 말미암아 우리를 자기와 화목 하게 하시고 또 우리에게 화목 하게 하는 직분을 주셨으니	이 모든 것은 하나님께서 놨습니다. 하나님께서는 그리스도를 내세우셔서, 우리를 자기와 화해 하게 하시고, 또 우리에게 화해 의 직분을 맡겨 주셨습니다.	<i>καταλλάσσω,</i> <i>καταλλαγή</i>
고후 5:19	곧 하나님께서 그리스도 안에 계시사 세상을 자기와 화목 하게 하시며 그들의 죄를 그들에게 돌리지 아니하시고 화목 하게 하는 말씀을 우리에게 부탁하셨느니라	곧 하나님께서 사람들의 죄과를 따지지 않으시고, 화해 의 말씀을 우리에게 맡겨 주심으로써, 세상을 그리스도 안에서 자기와 화해 하게 하신 것입니다.	<i>καταλλάσσω,</i> <i>καταλλαγή</i>

	『개역개정』	『새번역』	그리스어 표현
고후 5:20	그러므로 우리가 그리스도를 대신하여 사신이 되어 하나님이 우리를 통하여 너희를 권면하시는 것 같이 그리스도를 대신하여 간청하노니 너희는 하나님과 화목하라	그러므로 우리는 그리스도의 사절입니다. 하나님께서는 우리를 시켜서 여러분에게 권고하십니다. 우리는 그리스도를 대리하여 간청합니다. 여러분은 하나님과 화해하십시오.	καταλλάσσω
엡 2:16	또 십자가로 이 둘을 한 몸으로 하나님과 화목하게 하려 하심이라 원수 된 것을 십자가로 소멸하시고	원수 된 것을 십자가로 소멸하시고 이 둘을 한 몸으로 만드셔서, 하나님과 화해시키셨습니다.	ἀποκαταλλάσσω
골 1:20	그의 십자가의 피로 화평을 이루사 만물 곧 땅에 있는 것들이나 하늘에 있는 것들이 그로 말미암아 자기와 화목하게 되기를 기뻐하심이라	그분의 십자가의 피로 평화를 이루셔서, 그분으로 말미암아 만물을, 곧 땅에 있는 것들이나 하늘에 있는 것들이나 다, 자기와 기꺼이 화해시켰습니다.	ἀποκαταλλάσσω
골 1:22	이제는 그의 육체의 죽음으로 말미암아 화목하게 하사 너희를 거룩하고 흠 없고 책망할 것이 없는 자로 그 앞에 세우고자 하셨으니	그러나 지금은 하나님께서 그리스도의 죽으심을 통하여, 그분의 육신의 몸으로 여러분과 화해하셔서 , 여러분을 거룩하고 흠이 없고 책망할 것이 없는 사람으로 자기 앞에 내세우셨습니다.	ἀποκαταλλάσσω
요일 2:2	그는 우리 죄를 위한 화목제물 이니 우리만 위할 뿐 아니요 온 세상의 죄를 위하여 화목제물 이라	그는 우리 죄를 위한 화목제물 이시니, 우리 죄만 위한 것이 아니라 온 세상을 위한 것입니다.	ἱλασμός
요일 4:10	사랑은 여기 있으니 우리가 하나님을 사랑한 것이 아니요 하나님이 우리를 사랑하사 우리 죄를 속하기 위하여 화목제물 로 그 아들을 보내셨음이라	사랑은 이 사실에 있으니, 곧 우리가 하나님을 사랑한 것이 아니라, 하나님이 우리를 사랑하셔서, 자기 아들을 보내어 우리의 죄를 위하여 화목제물 이 되게 하신 것입니다.	ἱλασμός

『개역개정』에서 로마서, 고린도후서, 에베소서, 골로새서에서의 καταλλα-어군은 “화목”이라고 번역했지만 『새번역』에서는 일관되게 “화해”라는 말을 사용한다. 주의 깊게 봐야 할 점은 『새번역』이 요한1서 2:2와 4:10의 ἰλασμός에 대해서 “화목제물”이라는 번역을 유지하고 있다는 것이다. 『새번역』 성경에서 ἰλασμός와 같은 어근을 가진 로마서 3:25의 ἰλαστήριον을 위에서 살펴본 바와 같이 “속죄제물”로 번역한 것을 생각하면, 요한1서 2:2와 4:10의 “화목제물”이라는 번역은 다소 의아하게 여겨진다. 현재 성경 번역 본문들에서 “화목”이라는 말이 그리스어의 두 가지 서로 다른 단어 그룹, ἰλασ-어군과 καταλλα-어군을 번역하는 데 사용된다는 점도 주목할 필요가 있다.

<주제어>(Keywords)

예수의 죽음, 속죄, 화해, 로마서 3:25, 힐라스테리온, 예수의 피.

Jesus' death, Atonement, Reconciliation, Expiation, Propitiation, Romans 3:25, Passover, Jesus' blood.

(투고 일자: 2020년 7월 31일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 23일)

<참고문헌>(References)

- 국립국어원 표준국어대사전, <http://stdict.korean.go.kr> (2020. 7. 25.).
- 김봉습, “고린도전서 1:30의 해석에 대한 소고 - 구문이해 및 바울서신의 관련 구절 분석을 중심으로 -”, 「신약논단」 26:4 (2019), 1081-1119.
- 김철홍, “성서적 신학의 주제로서의 속죄”, 장홍길 편, 『성서적 신학의 관점에 서 바라본 신약신학의 주요주제』, 서울: 한국성서학연구소, 203-240.
- 장동수, “로마서 3장 25절의 *ἰλαστήριον*의 의미”, 「복음과 실천」 20 (1997), 107-132.
- 장홍길, 『로마서』, 서울: 한국장로교출판사, 2014.
- 차정식, 『로마서 I』, 서울: 대한기독교서회, 1999.
- Barth, G., *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992.
- Bieringer, R., “2 Kor 5,19a Und Die Versöhnung der Welt”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987), 295-326.
- Breytenbach, C., “Versöhnung, Stellvertretung und Sühne: Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe”, *New Testament Studies* 39 (1993), 59-79.
- Breytenbach, C., *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- Breytenbach, C., “‘Taufen’ als Metapher in den Briefen des Paulus, Randbemerkungen zur Wendung *βαπτισθῆναι εἰς τὸ τίνα*”, J. Flebbe and M. Konradt, hrsg., *Ethos und Theologie im Neuen Testament: Festschrift für Michael Wolter*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2016, 263-288.
- Bultmann, R., *Der zweite Brief an die Korinther* (2. Aufl.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Deißmann, A., “ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ: Eine Lexikalische Studie”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 4 (1903), 193-212.
- Eschner, C., *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder, Bd. 1: Auslegung der paulinischen Formulierungen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.
- Fitzmyer, J. A., “Reconciliation in Pauline Theology”, John L. McKenzie, James W. Flanagan, and Anita Weisbrod Robinson, eds., *No Famine in the Land: Studies in honor of John L. McKenzie*, Claremont: Montana Scholar Press, 1975.
- Fitzmyer, J. A., *Romans: a new translation with introduction and commentary*, New

- York: Doubleday, 1993.
- Flebbe, J., *Solus Deus: Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer*, Berlin: De Gruyter, 2010.
- Furnish, V. P., *2 Corinthians* (The Anchor Yale Bible Commentaries), New Haven: Yale University Press, 2005.
- Gaukesbrink, M., *Die Sühnetradition bei Paulus: Rezeption und Theologischer Stellenwert*, Würzburg: Echter, 1999.
- Goppelt, L., "Versöhnung durch Christus", *Christologie und Ethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 147-164.
- Haacker, K., *Der Brief des Paulus an die Römer* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- Harris, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2013.
- Hofius, O., "Erwägungen Zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 77 (1980), 186-199.
- Hultgren, A. J., *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2011.
- Hübner, H., Sühne und Versöhnung. Anmerkungen zu einem umstrittenen Kapitel Biblischer Theologie, Antje Labahn, Michael Labahn hrsg., *Biblische Theologie als Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 110-131.
- Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen: Tradition- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnethеologie der Priesterschrift* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.
- Jewett, R., *Romans: A commentary*, Edinburgh: Fortress, 2007.
- Käsemann, E., *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament), Tübingen: Mohr Siebeck, 1980.
- Knöppler, T., *Sühne im Neuen Testament: Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 2001.
- Kraus, W., *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25 – 26a* (WMANT 66), Neukirchen- Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Lohse, E., *Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Forschungen zur Religion und

- Literatur des Alten und Neuen Testaments 46), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- Lohse, E., *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Manson, T. W., ““ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ””, *Journal of Theological Studies* 46 (1945), 1-10.
- Marshall, I. H., “The Meaning of Reconciliation”, Robert A. Guelich, ed., *Unity and Diversity in New Testament Theology: Essay in Honor of George E. Ladd*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 117-132.
- Moo, D., *The Letter to the Romans* (NIC), Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2018.
- Morris, L., “Meaning of ἵλαστήριον in Romans 3:25”, *New Testament Studies* 2 (1955), 33-43.
- Roloff, J., ““ἵλαστήριον””, Horst Balz, and Gerhard Schneider, hrsg., *EWNT*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, 455-457.
- Schmeller, T., *Der zweite Brief an die Korinther*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2010.
- Schnelle, U., *Paulus: Leben und Denken*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2014.
- Schrage, W., “Römer 3, 21-26 und die Bedeutung des Todes Jesu Christi”, P. Rieger, hrsg., *Das Kreuz Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, 65-88.
- Schreiber, S., “Das Weihegeschenk Gottes: Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 97 (2006), 88-110.
- Schröter, J., “Sühne, Stellvertretung und Opfer”, Jörg Frey und Jens Schröter, hrsg., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 51-72.
- Schleiermacher, F., *Allgemeine Hermeneutik* (1809.10. 강의), Schleiermacher-Archiv 1/2 (Berlin: De Gruyter, 1985), 1217-1310.
- Stuhlmacher, P., *Der Brief an die Römer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Schumacher, T., *Zur Entstehung christlicher Sprache: Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Weiß, A., “Christus Jesus als Weihegeschenk oder Sühnemal?”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 105:2 (2014), 294-302.
- Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum Neuen Testament), Gütersloh: Mohn, 1973.

- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer I*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987.
- Wolter, M., *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2011.
- Wolter, M., *Der Brief an die Römer I*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014.
- Zeller, D., "Gottes Gerechtigkeit und die Sühne im Blut Christi: Neuerlicher Versuch zu Röm 3,21-26", Josef Hainz, hrsg., *Unterwegs mit Paulus*, Regensburg: Pustet, 2006, 57-69.

<Abstract>

**A Critical Study of the Terms ‘Sokjoe’ and ‘Hwahae’
in the Pauline Epistles:
With Particular Attention to the Problem of Interpreting
ιλαστήριον and καταλλαγή**

Seo-Jun Kim

(Presbyterian University and Theological Seminary)

The present article examines the terms ‘sokjoe’ and ‘hwahae’ ('hwamok') used in Korean Bible translations, particularly in Paul's epistles. It first investigates the meanings of the Greek expressions behind ‘sokjoe’ and ‘hwahae’ ('hwamok'), namely ιλαστήριον, καταλλαγή, and καταλλάσσω, in light of their usage in various ancient writings available in Paul's time. Then based on the results of this investigation, it examines the theological meanings of those terms in Paul's epistles to reconsider the validity of their Korean translations.

With regard to the Korean translations of ιλαστήριον in Rom 3:25, neither the New Korean Revised Version (NKRV) nor the Revised New Korean Standard Version (RNKSV) provides precise translation. A survey of the use of ιλαστήριον in the Septuagint reveals that its central meaning is *to cover, close, or wrap*. It can also mean *block or countervail*. In the Septuagint, it refers to various objects that cover or wrap (Exo 25:17-22; 31:7; 35:12; 38:5,7 ff; Lev 16:2,13-15; Num 7:89; Eze 43:14,17,20; [Symmachus] Gen 6:16; Amo 9:1). In the context of Hellenistic religions, it refers to an object that functions to block divine wrath (*Cos Nr. 80; Cos Nr. 347; Bullettino del Museo dell'Impero Romano Nr. 11; SEG LIV 796; Lindos 2. Inschriften, Nr. 425; Tempelchronik von Lindos B 49, Z. 48-50; Dio Chrysostomus, Or 11,121; Josephus, Ant, 16,182*). In Rom 3:25 and 4 Maccabees 17:21-22, the same word is used in relation to the blood and the death of a person, which function to cover the sins of sinners and block God's wrath. When Paul in Rom 3:25 mentions Jesus' blood while presenting Jesus as ιλαστήριον put forward by God, this word conveys the meaning of Christ's death, namely that the blood shed by Christ is able to cover human sins or block/countervail divine wrath.

A survey of the καταλλα-words shows that it is clearly distinguished

from the ἰλασ-word group, and that it basically signifies the restoration of peace by ending hostility, namely reconciliation ('hwahae') rather than simply warm relationship among members ('hwamok'). Paul uses καταλλαγή and καταλλάσσω to refer to the event of reconciliation between God and man through Christ Jesus. Just as δικαιοσύνη, frequently used by Paul, describes one aspect of salvation, καταλλαγή and καταλλάσσω also describe another aspect of salvation that God achieved through his Son, Jesus, namely that God resolved hostility between God and humanity through his Son, and that there is therefore no need to fear God's wrathful judgment on sin and injustice.

In summary, ἰλαστήριον, καταλλαγή, and καταλλάσσω in the Pauline epistles describe different aspects of the meaning of Jesus Christ's death on the cross. While ἰλαστήριον directly communicates the role and the meaning of Christ's death, καταλλαγή and καταλλάσσω refer to an event that results from his death. In view of this clear semantic distinction between ἰλαστήριον and καταλλαγή / καταλλάσσω, we are thus not justified to conflate the meanings of these two words, and use both 'sokjoe' and 'hwamok' for the translation of ἰλαστήριον. Furthermore, we need to remember the particular meanings of Christ's death expressed by Paul's specific choice of the words, ἰλαστήριον, καταλλαγή, and καταλλάσσω. It is by understanding these meanings clearly that we can come closer to the original representation of salvation that Paul communicated two thousand years ago.

“누룩과 유월절 양”의 메타포 — 고린도전서 5:7의 번역과 해석 —

김영인*

1. 들어가는 말

고린도전서 5:7을 읽다 보면 고개를 갸웃하게 된다. 이유는 “너희는 누룩 없는 자인데 새 둉어리가 되기 위하여 묵은 누룩을 내버리라”(『개역개정』 고전 5:7a)라는 말 뒤에 다소 뜬금없는 “우리의 유월절 양 곧 그리스도께서 희생 되셨느니라”(『개역개정』 고전 5:7b)라는 말이 이어지기 때문이다. 고린도전서 5:7a와 5:7b에 나타나는 이러한 의미 단절은 결국 이 둘을 연결하려는 시도를 생략적으로 배태할 수밖에 없다. 우리말 성경의 경우 최근의 공인역인 『개역개정』뿐 아니라 『개역』, 『개역한글』, 『공동번역』이 공통적으로 이런 현상을 보인다. 비록 원문에서 벗어나 의역한 『현대인을 위한 성경』은 논외로 치더라도 『새번역』 역시 “여러분은 새 반죽이 되기 위해서, 묵은 누룩을 깨끗이 치우십시오. 사실 여러분은 누룩이 들지 않은 사람들입니다. 우리들의 유월절 양이신 그리스도께서 희생되셨습니다.”(5:7)로 기존의 번역에 윤문(潤文)을 가하고 있지만, 역시 고린도전서 5:7a에서 5:7b로의 의미 연결이 자연스럽지 못하다.

그리고 사실 『새번역』의 윤문도 고린도전서 5:7b에서 그 말뜻이 모호한 기존 번역의 ‘곧’을 생략한 후 ‘되셨느니라’를 “되셨습니다”로 바꾼 것에 불과하다. 하지만 유감스럽게도 이 윤문은 오히려 원문 καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐπύθη Χριστός(NTG²⁸)에서 이유와 원인을 나타내는 접속사 γάρ를 완전히 배제한

* KiHo Wuppertal/Bethel에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신약학 교수. yikim@stu.ac.kr.

번역이어서 원문과 사뭇 거리가 있는 번역이 되어버렸다. 더구나 이 윤문은 원문의 γάρ가 그 앞의 καὶ와 함께 번역되어 ‘또한, 역시 … 하기 때문이다’라는 번역을 유도하는 기능도 간과한 것이다.¹⁾

이 번역에서 특히 문제가 되는 이 καὶ γάρ에 대한 외국의 번역을 비교하면 영어 번역에서²⁾ KJV가 “For even”으로, NAS가 “For also”로, 독일어 번역에서³⁾ LUT와 ELB가 각각 “Denn auch”로 번역하며, καὶ γάρ를 번역에 반영하여 고린도전서 5:7a와 고린도전서 5:7b의 조화를 위해 노력을 했다. 프랑스어 성경은 LSG, NEG 등이 단지 γάρ만 그와 대응하는 “car”로 번역했다.

이 γάρ의 경우 우리말 성경 번역의 사례를 보면 『새번역』을 제외한 대다수 성경 번역은 καὶ γάρ를 배제하여 원의(原意)에 못 미치는 번역을 보이고 있다. 다만 ‘곧’을 첨가하여 “그리스도”가 “유월절 양”이라는 동격만 부각하고 있다. 그렇다면 우리말 성경 번역들이 원문에 있는 καὶ γάρ를 인식하지 못한 듯한 번역을 취한 이유는 무엇일까? 이 문제에 대한 해답을 얻기 위해서 우리는 무엇보다 먼저 우리말 성경 번역사를 되짚어 보거나 그 번역의 저본(底本)을 추적할 수밖에 없다.

그러나 번역사와 저본의 탐색을 거슬러 신빙성 있는 원문을 재구성했음에도 불구하고 고린도전서 5:7a와 5:7b의 말뜻이 자연스럽게 연결되지 않거나 말뜻이 통하지 않는다면, 우리는 다시 그 이유를 찾아야만 할 것이다. 특히 고린도전서 5:7a와 5:7b의 주제어인 ‘(목은) 누룩과 유월절 양’이라는 메타포는 이 의미 단절의 중심에 있다고 할 수 있다. 그렇다면 고린도전서 5:7a와 5:7b에서 야기되는 번역의 어려움과 의미 단절의 원인이 어느 정도 바울에게 소급된다고 볼 수 있을 것이다. 만일 그렇다면 이러한 현상은 아무리 원문에 충실한 완벽한 번역이 이루어졌다고 하더라도, 어떤 경우 저자의 오류와 착각으로 비문(非文)이 생성될 수밖에 없고 원문의 가독성을 상실할 수밖에 없을 것이다. 이 경우 아마도 우리는 이런 문제의 해결을 위해 그 본문을 생성한 저자를 논쟁의 장으로 소환할 수밖에 없고, 그 문제는 오직 해석적 접근을 통해서 밝힐 수밖에 없을 것이다.

1) F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neuentestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), §452 참조. 또한 고린도전서 5:7a의 원인과 근거로 γάρ를 5:7b에 연결한다는 것에 관하여는 W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1 (Zürich: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991), 379.

2) RSV와 NIV는 “for”로만 번역했다.

3) EIN은 “denn”으로만 번역했다.

2. 고린도전서 5:7의 본문

고린도전서 5:7a과 5:7b의 의미 단절이 야기된 원인을 찾으려면 먼저 본문의 역사와 번역의 대본이 된 저본과 번역사를 살펴볼 수밖에 없다. 그리고 각각의 단계에서 현재의 본문 번역에 영향을 끼친 요소들을 찾아내어 차례로 검증해야 할 것이다. 이런 단계를 거쳐 우리가 추정한 본문의 역사와 그 뒤를 따르는 번역 역사의 각 단계에서 오류가 발견되지 않는다면, 우리는 그 시선을 조심스레 바울에게로 돌려야 할 것이다.

그럼 먼저 본문의 전승 과정을 살펴보자.

2.1. 본문비평

고린도전서 5:7의 본문 전승은 사실 그리 복잡하지 않다. 이것은 GNT⁵와 NTG²⁸의 비교에서 확인할 수 있다. 다만 NTG²⁸은 두 가지 이독(異讀)을 제시한다. 먼저 \wp^{11vid} κ^2 C L P ψ 048. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1739. 1881. \mathfrak{M} ar vg^{mss} sy^h 등이 5:7a의 ἐκκαθάρατε와 τὴν παλαιὰν ζύμην 사이에 ‘οῦν’을 삽입하고 있다. 그리고 5:7b의 τὸ πάσχα를 단순 복수 소유격 ἡμῶν으로 수식하기보다는 신앙 고백문 형식에 일치하게 전치사구 ὑπὲρ ἡμῶν으로 변경한 텍스트는 κ^2 C³ L P ψ 104. 365. 630. 1175^c. 1241. 1505. 1881. 2464 \mathfrak{M} sy sa bo^{ms} 등이다.

바울서신의 경우 특히 고린도전서의 본문을 증거하는 파피루스 \wp^{11} \wp^{14} $\wp^{15!}$ \wp^{34} $\wp^{46!}$ \wp^{61} \wp^{68} 의 경우 \wp^{46} 을 제외하곤 모두 7세기 이후의 사본들이기 때문에 1급 상비증거에 포함되지 않는다. 오히려 NTG²⁸이 본문으로 증거하는 4세기 초 이후의 대문자 사본인 κ^* A B 등이 1급 상비증거이며 고린도전서의 원문을 더 지지한다.

다만 위의 증거를 근거로 이독이 발생한 본문의 역사를 추정한다면 5:7a의 경우 바티칸 사본(Codex Vaticanus) B(03)의 영향을 받은 9세기의 소문자 사본 33번이 대다수의 소문자 사본(\mathfrak{M})에 광범위한 영향을 끼쳤을 것이라고 짐작할 수 있다. 이것은 소문자 사본 33번이 비잔틴 독볍의 전도사로 ‘소문자 사본의 여왕’이라는 별명이 붙은 것과 무관하지 않다.⁴⁾

그리고 5:7b의 이독 역시 대문자 사본 κ^2 , C³의 2차, 3차에 걸친 교정일 뿐 아니라, 그 증거 본문이 모두 12세기 이후 대량으로 생산된 소문자 사본임

4) 소문자 사본의 광범위한 본문 전승에 관하여는 Kurt Aland, Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), 140-171. 또한 Petr Pokorný, Ulrich Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 98-99.

을 감안할 때, 이것이 본문의 전승사를 연구할 때 참고할 순 있지만 원문을 재구성하는 데에는 도움이 되지 않는다고 할 수 있다.

따라서 5:7a는 본문의 전승 과정에서 현재 본문의 의미 단절과 그로 인한 이해의 어려움을 해결하기 위해 이유와 원인, 그리고 시간의 경과를 나타내는 접속사 ‘οὖν’을 첨가하여 윤문을 가한 것으로⁵⁾ 판단할 수 있다. 5:7b 역시 한편으로 이런 어려움을 극복하기 위해서, 그리고 다른 한편으로는 신앙 고백 형식이 정형화되는 과정에서 ἡμῶν보다는 ὑπὲρ ἡμῶν을 더 선호한 결과로 볼 수 있다.⁶⁾ 이것은 위에서 언급한 것처럼 현대 번역의 경우에도 동일하게 나타나는 현상이다. 현대의 번역이 이해하기 어려운 본문에 윤문을 가하여 원문에 없는 ‘그러므로’를 넣어 자연스러운 번역을 시도하는 것처럼 고대의 필사자들도 동일한 생각에서 수정을 했고 결국 사본의 이독이 발생했다고 추정할 수 있다.

이상으로 우리는 GNT⁵와 NTG²⁸의 제안과 일치하게 현재 우리에게 전해진 고린도전서 5:7의 본문이 원문의 고유함을 유지하고 있다고 확신할 수 있다. 그리고 이독이 발생한 부분을 포함하여 아래와 같이 본문을 확정할 수 있다.

- 7a ἐκκαθάρατε (οὖν) τὴν παλαιὰν ζύμην,
 ἴνα ἢτε νέον φύραμα, καθώς ἔστε ἄξυμοι·
 7b καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν (ὑπὲρ ἡμῶν) ἐτύθη Χριστός.

2.2. 저본의 약사

그럼 이제 우리의 연구를 위해 이 본문이 어떤 번역의 역사와 과정을 거쳐 우리에게 전달되고 정착되었는지 그 저본의 약사를 간략하게 되돌아보기로 하자.

우리 한글 성경 번역사의 시작을 돌아보려면 먼저 『예수성교전서』를 펼쳐야 할 것이다. 왜냐하면 스콜틀랜드의 선교사 로스(John Ross)와 매킨타이어(John MacIntyre)가 1870년 만주에서 시작한 한글 성경 번역은 1884년

5) F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, §451, 1과 462, 1 참조.

6) ὑπὲρ ἡμῶν이 초기 기독교의 신앙 고백문에서 유래되었다는 것에 관하여는 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1984), 87; G. 프리드리히, 『예수의 죽음』, 박영옥 역 (서울: 한국신학연구소, 1985), 93-98; 206-211을 참조하라. 또한 F. 한, 『신약성서신학 I』, 강면광 외 역 (서울: 대한기독교서회, 2007), 225f.; H. 콘첼만, 『신약성서신학I』, 박두환 역 (서울: 한국신학연구소, 2001), 95f.

일본에서 시작된 이수정(李樹廷)의 번역보다 시기적으로 앞섰을 뿐만 아니라 1887년에는 신약성경 전권의 번역을 완료했기 때문이다. 이런 이유로 우리말 최초의 신약성경 완역본이라는 명성을 얻은 『예수성교전서』의 저본에 대한 연구는 활발하게 전개되고 있다.⁷⁾

그러나 아쉽게도 지금까지의 연구는 그 저본을 특정하지 못하고 있고,⁸⁾ 거의 로스와 매킨타이어의 첫 번역이라 할 수 있는 『누가복음』(1881년 10월)에 집중하고 있다. 우리는 『누가복음』보다는 다소 늦은 시기에 번역된 『고린도전서』(1883년 10월)에 있는 고린도전서 5:7의 본문을 다루면서 우리가 관심을 두고 있는 번역사와 『예수성교전서』의 저본을 특정하지 못하는 이유도 함께 살피고자 한다.

소위 <로스역>이라고 하는 『예수성교전서』의 저본으로 언급되는 성경들은 로스의 개인적 언급과 연구를 통하여 특정한다. 중국어의 경우는 <대표자역본>, <모리슨역본>, <Bridgman 역본>, <북경관하역본>이, 영어의 경우는 <개정역>(Revised Version),⁹⁾ <흠정역>(King James Version), 그리고 그리스어 신약성경의 경우 <옥스퍼드판>, <케임브리지판>, <웨스트코트-호르트판> 등이 손꼽힌다.¹⁰⁾ 여기서 지금까지의 연구를 간단히 요약하면 결국 <로스역>은 어떤 곳에서는 RV를, 또 어떤 곳에서는 <흠정역>을 참고하면서 또 어떤 곳에서는 다시 특정할 수 없는 중국어역을 반영하고 게다가 최종적으로 그리스어 신약성경까지 참고하고 있다고 두루뭉술하게 말하는 것이 결론이다.¹¹⁾ 그러나 이런 식이라면 <로스역>의 ‘저본 찾기’는 언제나 제자리걸음을 할 수밖에 없다. 그러므로 이 반복되는 순환 고리를 끊으려면 <로스역>의 저본에 집중하기보다는 오히려 그 저본의 본문으로 사용된 그리스어 신약성경 편집본이 무엇이었는가에 집중해야 할 것이다.

클라크(K.W. Clark)에 따르면 지난 세기 가장 많이 사용된 그리스어 신약

7) 최근의 몇몇 중요한 연구들을 언급하면 다음과 같다. 정연락, “로스의 누가복음 1882년 역본의 저본에 대한 재고”, 『신학지평』 31 (2018), 93-120; 홍성지, “존 로스(J. Ross)의 성경 번역 과정과 번역된 성경에 나타난 한국어의 특성”, 박사학위논문 (국민대학교, 2017); 최성일, “로스역본이 한국교회에 끼친 영향”, 『장로교회와 신학』 10 (2013), 92-112; 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고 – 누가복음의 주기도문을 중심으로”, 『Canon&Culture』 4:2 (2010), 99-132; 또한 박형신, “‘로스역본’(Ross Version) 논쟁에 관한 연구”, 『장신논단』 49 (2017), 85-114; 이환진, “Reflections on the First Translation of Korean Bible: the Ross Version of 1887(Yesu-Seonggyo-Jeonseo)”, 『성경원문연구』 18 (2006), 118-119.

8) 가장 최근의 연구가 결론을 유보한 것을 참조하라. 정연락, “로스의 누가복음 1882년 역본의 저본에 대한 재고”, 116.

9) 이후 한글 『개역』과의 혼돈을 피하기 위해 RV로 표기한다.

10) 다음을 참조하라. 정연락, “로스의 누가복음 1882년 역본의 저본에 대한 재고”, 95f.; 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고”, 113-121.

11) 정연락, “로스의 누가복음 1882년 역본의 저본에 대한 재고”, 95-99.

성경의 편집비평판은 <웨스트코트-호르트판>(Westcott-Hort), <수터판>(Souter) 그리고 <네슬판>(Nestle)이라고 한다.¹²⁾ 그런데 여기서 로스가 참조했다고 여겨지는 <옥스포드판>은 바로 <팔머판>(Palmer)이다. 그리고 이 <팔머판>은 *Textus Receptus*를 수용한 <수터판>의 재판이다.¹³⁾

따라서 로스와 매킨타이어가 참조했다는 그리스어 신약성경은 결국 에라스무스(Erasmus)에서 유래하고 소위 <스테파누스판>으로 유명해진 *Textus Receptus*를 말한다고 볼 수 있다.¹⁴⁾ 알려진 것처럼, 에라스무스가 12/13세기에 대량으로 필사된 비잔틴 사본(Byzantine Text, Majority Text)을 근거로 편집한 그리스어 신약성경이 *Textus Receptus*의 기원이다.¹⁵⁾ 그런데 여기서 <로스역> ‘저본 찾기’의 첫 번째 문제가 발생한다. 바로 <훔정역>의 번역에 대한 문제이다. <훔정역>(1611)은 번역 당시 영국의 개신교 신학자들에게 알렉산드리아 사본(Codex Alexanrinus), 바티칸 사본(Codex Vaticanus), 그리고 시내산 사본(Codex Sinaiticus)과 같은 고대의 우수한 사본들이 전달되지 않았다. 그래서 그들은 번역 당시 후대의 다수 사본을 바탕으로 하고 거기다 스테파누스(Stehphanus)나 베자(Beza)에 의해서 변개된 *Textus Receptus*의 그리스어 본문을 사용할 수밖에 없었다.¹⁶⁾

따라서 이렇게 생래적으로 열등한 사본이 기저에 있는 <훔정역>의 치명적인 약점은 19세기 중반에 이르러 만개한 사본에 대한 지식과 연구의 발전으로 개역의 요구에 직면한다. 게다가 <훔정역>이 출판된 지 16년 만에 영국에 전달된 고대의 우수한 사본들인 5세기의 알렉산드리아 사본(Codex Alexanrinus), 그리고 4세기의 사본인 시내산 사본(Codex Sinaiticus)과 바티칸 사본(Codex Vaticanus)은 캠브리지의 신약학자인 웨스트코트(Westcott)와 호르트(Hort)등과 같은 학자들에게 원문에 근접한 번역의 동기를 부여

-
- 12) 클라크(K. W. Clark)가 도드(D. H. Dodd)에게 헌정한 다음의 글을 참조하라. W. D. Davies and D. Daube, eds., *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 31f.
- 13) W. D. Davies and D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 32.
- 14) *Textus Receptus*는 근대적 본문비평의 아버지로 불리는 벙엘(J. A. Bengel)의 영향으로 수정본이 출판되고 1904년 <네슬>(5판)의 출판이후 최종적으로 그 가치를 잃게 된다. 이에 관하여는 K. Aland, B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 21과 29를 참조하라.
- 15) K. Aland, B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 14; 또한 민경식, “텍스투스 레캡투스의 기원에 대한 고찰 – 에라스무스 본문의 특징을 중심으로 –,” 「성경원문연구」 23 (2008), 7-26; 장동수, “텍스투스 레캡투스와 신약성서 번역: 복음서를 중심으로,” 「성경원문연구」 23 (2008), 69-102; 신현우, “텍스투스 레캡투스와 본문비평,” 「성경원문연구」 23 (2008), 47-68; 소기천, “텍스투스 레캡투스의 다양한 의미와 21세기 그리스어 신약성서의 새로운 복원을 위한 우리의 과제,” 「성경원문연구」 23 (2008), 27-46을 참조하라.
- 16) Bruce M. Metzger, *Bible in Translation: Ancient and English Versions* (Grand Rapids: Baker Publishing, 2001), 70-80.

했다. 이런 상황 속에서 웨스트코트와 호르트 같은 이들이 <훔정역>의 개역을 주도하는 위원회에 합류했고 이들이 고대의 우수한 사본을 근거로 번역에 착수했다는 것은 자명한 일이다.¹⁷⁾ 따라서 RV(1881)의 바탕에는 <웨스트코트-호르트판>의 그리스어 신약성서 본문이 있다고 볼 수 있다.

그런데 영어 성경의 저본에 대한 이런 약사(略史)는 다시 『예수성교전서』의 저본 연구의 두 번째 문제를 야기한다. 그것은 로스가 우리말 성경을 번역할 때 어느 곳에서는 <훔정역>(1611)을, 또 다른 곳에서는 RV(1881)를 번갈아 가며 사용한 것을 넘어 그리스어 신약성경의 본문이 <팔머판>(Palmer)이라는 것이다.¹⁸⁾ 이미 위에서 언급한 것처럼 <팔머판>(Palmer)이라는 것은 다시 그 본문이 Textus Receptus로 회귀한다는 의미이다. 그러므로 RV를 참조하고 다시 원문 검토를 위해 <팔머판>(Palmer)를 봤다는 것은 결국 또다시 <훔정역>으로 비교했다는 말과 같다. 이런 이유로 <로스역>의 ‘저본 찾기’는 늘 제자리걸음을 하는 것이다.

이상으로 우리는 로스와 매킨타이어가 우리말 성경을 번역할 때 언급되는 저본을 중심으로 다음과 같이 영어 번역 성경과 그 영어 번역 성경이 사용한 그리스어 신약성경의 본문을 예시할 수 있다.

■ Textus Receptus <Stephanus>(1550)

- 7a ἐκκαθάρατε ουν τὴν παλαιὰν ζύμην,
ἴνα ἵτε νέον φύραμα, καθώς ἔστε ἄζυμοι·
7b καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.

■ <훔정역>(1611)

- 7a Purge out therefore the olde leauen,
that ye may be a new lumpe, as ye are vnleauened.
7b For euen Christ our Passeouer is sacrificed for vs.

■ Westcott-Hort(1881)

- 7a ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἕνα ἵτε νέον φύραμα,
καθώς ἔστε ἄζυμοι·
7b καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.

17) Bruce M. Metzger, *Bible in Translation: Ancient and English Versions*, 99-104.

18) 로스가 참조한 그리스어 신약성경을 대체로 <옥스포드판>, 즉 <팔머판>으로 여긴다. 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고,” 116; 또한 정연락, “로스의 누가복음 1882년 역본의 저본에 대한 재고”, 101-116.

■ RV(1881)

- 7a Purge out the old leaven,
that ye may be a new lump, even as ye are unleavened.
7b For our passover also hath been sacrificed, even Christ:

위의 텍스트 비교를 통해서 우리는 *Textus Receptus* 본문이 12세기 이후 대량으로 생산된 소문자 사본의 영향을 받아 더 오래되고 우수한 사본에는 없는 ούv과 ὑπὲρ ἡμῶν을 삽입한 것과 그 본문이 그대로 <훔정역>(1611)으로 이어져 번역된 것을 재차 확인할 수 있다. 반면에 오래되고 우수한 고대의 사본이 반영된 <Westcott-Hort판>(1881)과 그 본문이 번역으로 이어진 『개역』에는 이것이 빠져 있는 것을 명확히 알 수 있다.

2.3. 고린도전서 5:7의 우리말 번역 성경

우리는 위에서 고린도전서 5:7의 본문 전승이 현저한 두 갈래 흐름을 보이고 있다는 것을 확인했다. 그렇다면 우리말 성경의 번역을 앞두고 있던 로스와 매킨타이어에게 이 양 갈래의 본문 전승은 어떤 영향을 끼쳤으며 그 번역의 전통이 우리말 성경번역에는 어떻게 이어졌을까? 이 질문은 한글 번역 성경의 획을 긋는 대표적인 번역본들을¹⁹⁾ 역사적 순서에 따라 비교해 본다면 쉽게 그 대답을 얻을 수 있을 것이다.

■ 『예수성교전서』(1887)

- 7a 너희무군누룩을 경이떨끄식덩이를 일너라
 너희는 누룩업슨것갓타니,
7b 우리님는 설끄양이는 키리쓰토가쥐기물보미니

■ 공인역 『신약전서』(1906)

- 7a 묵은 누룩을 더러 뿐리고 새 덩어리가 되여라
 너희가 누룩업는 것 그흐야 훌터이니,
7b 우리의 유월절 양을 임의 죽여 제스드렸스니

19) 한글 성경의 획을 긋는 번역에 대한 개관은 다음을 참조하라. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사II: 번역반포와 권서사업』(서울: 대한성서공회, 1994). 특히 27-45와 169-170; 또한 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향』(서울: 대한성서공회, 2011), 20-31; 또한 이만열, “한글어 성경 번역의 초기 역사와 한국 교회”, 「장로교회와 신학」 10 (2013), 6-24; 또한 “한글성경번역사” <https://www.bskorea.or.kr> (2020. 7. 11).

그양은 곳 그리스도시니라

■ 『개역』(1938)

- 7a 새 뎅어리가 되기 위하여 둑은 누룩을 내여 바리라
너희는 누룩 업는 자인데,
- 7b 우리의 유월절 양 곳 그리스도께서 희생이 되셨나니라

■ 『개역개정』(1998)

- 7a 새 뎅어리가 되기 위하여 둑은 누룩을 내버리라
너희는 누룩 없는 자인데,
- 7b 우리의 유월절 양 곧 그리스도께서 희생되셨느니라

우리말 성경 번역의 역사적 비교에서 우리는 적어도 고린도전서 5:7의 번역에 <흠정역>의 영향이 반영되지 않았음을 볼 수 있다. 이것은 로스와 매킨타이어가 『예수성교전서』(1887)를 번역할 때 RV(1881)를 참조했다는 것과 어느 정도 일치하는 결과이며²⁰⁾ 또한 그 바탕에 있는 그리스어 신약 성경의 본문은 설령 <팔머판>(Palmer)을 대조하였다고 할지라도 고대의 우수한 사본이 바탕에 있는 <Westcott-Hort판>이라고 할 수 있기 때문이다.

또한 위에서 우리는 『예수성교전서』의 “넘는 설”이 공인역 『신약전서』와 『개역』에서 “유월절”로, 또 “쥐기물보미니”가 공인역 『신약전서』와 『개역』에서 각각 “죽여 제스드렸스니”와 “희생이 되셨나니라”로 번역되면서 『예수성교전서』에서 공인역 『신약전서』, 그리고 『개역』으로 넘어가면서 구어체에서 문어체로 번역하는 현상이 있음을 확인할 수 있다. 이 현상은 『예수성교전서』가 오히려 더 구어체를 기반으로 한 번역이었음을 알 수 있고²¹⁾ 이것은 그 안에 서북 방언이 그대로 남아있는 흔적으로 충분히 짐작할 수 있는 일이다.

다만 아쉬운 것은 앞에서 원문의 καὶ γάρ 가 “… 보미니”(『예수성교전서』), “… 드렸스니”(공인역 『신약전서』)로 번역되어 어느 정도 이유와 원인의 의미를 살리고 있으나, 그 이후의 개정된 번역들이 그것을 생략한 ‘유월절 양’과 ‘그리스도’ 사이에 보충적 동격을 강조하는 “… 곳”(『개역』), “… 곧”(『개역개정』)만 살려서 번역한 것은 다소 원문에서 멀어진 번역으로 보인다. 그리고 이렇게 원문에서 멀어진 번역은 본문에 들어 있는 강한 상징과 은유에 의해서 더욱 본문의 가독성을 떨어뜨릴 가능성이 높다.

20) 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고”, 116.

21) Ibid., 126.

3. 누룩과 유월절 양의 메타포

우리는 지금까지 본문비평과 저본 비교, 그리고 우리말 번역본의 약사를 통해 우리말 성경의 고린도전서 5:7은 καὶ γὰρ의 세심한 번역을 간과한 것 외에 본문의 전승을 그대로 반영하고 있음을 확인할 수 있었다. 그러나 앞의 문제 제기에서 언급한 것처럼 본문의 전승사와 현대의 번역본들은 지속적으로 윤문을 시도하는 현상을 보이고 있다. 이것은 어떤 이유일까? 위에서 살펴본 우리말 성경의 번역사는 어렵게도 우리 성경의 새로운 번역이 시도하는 윤문은 초기 기독교의 기독론과 밀접한 연관이 있는 누룩과 유월절 양이라는 메타포를 간과하고 있는 것처럼 보인다.

3.1. 누룩

“적은 누룩이 온 땅어리에 퍼지는 것을 알지 못하느냐”(고전 5:6b)라는 상식적인 말처럼, 누룩(ζύμη)은 반죽을 부풀리거나 술을 빚을 때 사용하는 효모, 발효제이다. 그래서 누룩은 당시 불과 함께 언제나 부엌에 있어야 하는 사물이다. 그런데 바울은 5장 7절에서 ‘묵은 누룩을 내버리라’(ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην)라고 명령한다. 바울의 이 명령에서 누룩은 다중적 메타포를 함의하고 있다.

먼저 집안에서 누룩을 제거해야 할 때는 유대의 명절인 유월절(πάσχα)을 연상시킨다. 구약의 율법은 유월절 전에 모든 누룩을 집안에서 말끔히 제거하고 일주일 동안 누룩 없이 지내야 한다(출 12:15, 19-20 병행; 출 13:3, 7). 그래서 유월절 축제 기간에는 ‘누룩 없는’(τὰ ἀζυμα) 빵을 먹어야 한다. 이때 먹는 빵이 무교병(無酵餅)이며, 이 기간에는 집안에 누룩이 없는 때이기 때문에 무교절이라고도 하는 것이다. 따라서 만일 바울이 편지를 쓰는 시기가 유월절 즈음이라면²²⁾ ‘누룩을 내버리라’라는 바울이 처한 상황과 심리에 기인한 구체적이며 생생한 메타포의 도입으로 볼 수 있다.

또한 누룩은 신약성경에서 때론 궁정적으로(눅 13:21 병행; 마 13:33), 때론 부정적으로 사용된다(막 8:15 병행; 마 16:11-12; 고전 5:6; 갈 5:9). 궁정적으로 사용되는 경우 누룩은 그 적은 양에 비하여 엄청난 결과를 초래한다는 의미를 갖는다.²³⁾ 반면에 부정적 의미로 사용될 때에는 누룩의 은밀

22) G. 프리드리히, 『예수의 죽음』, 60; 또한 H. Windisch, “ζύμη”, G. Kittel, G. Friedirich, hrsg., *ThWNT II* (Stuttgart; Berlin; Koeln: Kohlhammer, 1990), 902-906.

23) 예를 들어, 마 13:33에서 “천국은 마치 여자가 가루 서 말 속에 갖다 넣어 전부 부풀게 한 누룩과 같으니라”.

성, 전염성, 침투성 등 부정적 영향력이 강조된다.²⁴⁾ 이런 맥락에서 고린도 전서를 쓰게 된 동인(動因)과²⁵⁾ 누룩의 메타포는 밀접한 연관이 있다. 특히 5장의 주제인 음행과 관련하여 음행한 자가 공동체의 일원으로 잔류하는 것은 공동체를 오염시킬 커다란 위험성이 있는 것이다.

마지막으로 누룩은 비도덕적, 비윤리적 행위의 메타포를 담고 있다. 이것은 이미 누룩의 메타포를 도입하는 6절에서 적은 누룩이 온 덩어리에 퍼진다는 경구를 통해 시사하고 있다. 다시 말해서 사소한 비윤리적인 행위를 용납할 때 공동체 전체가 부패할 수 있다는 말이다. 바울은 이것을 자신의 전형적 윤리 형식인 명령법(imperativ)과 직설법(indikativ)을 통해서 강조한다.²⁶⁾ 그는 고린도교회 공동체를 향하여 새로운 존재(indikativ), ‘새 덩어리가 되기 위하여’(ἴνα ἡτε νέον φύρωμα) ‘룩은 누룩을 내버리라!’(ἐκκαθάρισε τὴν παλαιὰν ζύμην)라는 윤리적 명령(imperativ)을 이행해야 한다고 요청한다. 여기에서도 직설법의 근거와 기초는 역시 명령법이 된다.²⁷⁾ 즉 그리스도 안에서 새로운 존재로 변화된 자들은 그 정체성에 걸맞게 교회 공동체의 정결과 거룩을 외면한 채 방치해서는 안 된다는 것이다.

3.2. 유월절 양

고린도전서 5:7에서 ‘유월절 양’이라고 번역된 그리스어 ‘파스카’(πό πάσχα)는 사실 이스라엘의 출애굽을 기념하는 유월절의 대명사이다. 파스카에 해당하는 히브리어 ‘페사흐’(פֶּסֶח)은, 역시 유사한 발음의 아람어 פֶּסֶח 또는 פֶּסֶח의 음역이다.²⁸⁾ 하지만 신약성경에서 파스카는 유월절 축제(눅 22:1; 마 26:2; 요 11:55; 행 12:4), 유월절 식사(막 14:12ff.; 요 18:28), 유월절

24) W. Pokes, “ζύμη”, Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *EDNT*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 2301.

25) 글로에의 집편으로부터 고린도교회의 여러 가지 문제를 전해 들은 바울은 공동체 내에 발생한 다양한 문제들을 주제화하여 그 문제에 차례로 응답한다. 고린도전서의 이런 구조와 주제에 관하여는 다음을 참조하라. P. J. 악트마이어, J. B. 그린, M. M. 톰슨, 『새로운 신약성서개론』, 소기천, 윤철원, 이달 역 (서울: 대한기독교서회, 2004), 409-421; 또한 H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, UTB (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 262-267; Petr Pokorný, Ulrich Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, 230-237.

26) 바울윤리에 대한 개요와 그 형식인 직설법과 명령법에 대하여는 다음을 참고하라. U. Schnelle, *Paulus: Leben und Denken* (Berlin: de Gruyter, 2014), 597-610.

27) Ibid.; H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther (5,1-11,1)* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2000), 39.

28) W. Bauer and K. Aland, “πάσχα”, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6. Aufl. (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988), 1256.

양(벧전 1:19; 요 1:29)²⁹⁾ 그리고 후에 주의 만찬(눅 22:15-16) 등에 사용되는 아주 광범위한 쓰임새를 가진 용어이다.³⁰⁾ 따라서 파스카가 어떤 의미로 사용되었는지 정확히 파악하려면 문맥 속에서 읽을 수밖에 없다.

이것은 고린도전서 5:7에서도 마찬가지이다. *τὸ πάσχα*가 *ἡμῶν*(우리들의)으로 수식되고, *ἐτύθη*(죽임을 당했다, 희생되었다)로 설명되지 않았다면 그 의미를 특정하기가 쉽지 않다. 우리는 바울이 이 문장에서 파스카가, 즉 우리의 파스카가 *Χριστός*라고 분명히 못 박음으로 이 파스카가 다른 어떤 의미도 아닌 유월절 양이며, 그것이 그리스도라고 분명히 하고 있음을 알 수 있다. 하지만 여기서 그리스도가 유월절 양이라는 메타포가 적합한 것인지 또는 이 메타포가 그가 의도한 기능과 역할을 하는지는 전적으로 당시 고린도전서의 수신자와 독자의 몫이다.

‘왜냐하면 우리의 유월절 양 곧 그리스도께서 희생되셨기 때문입니다.’³¹⁾ (*καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*)라는 고린도전서 5:7의 이 말은 대속을 위한 희생적 죽음에 대한 은유에 가깝지, 지금 바울이 여기서 권면하는 정결과 거룩의 메타포와는 거리가 있기 때문이다. 더구나 유대인의 유월절 관습을 상기시키며 집안에서 누룩을 멀리하여 깨끗해지라는 주제와 유월절 양이 일차적으로 내포하는 구원이라는 주제와는 일치하지 않는 면이 있기 때문이다.³²⁾ 비록 유월절을 상기시키는 효과적 소품으로 유월절 양 만한 것이 없지만 공동체의 거룩성을 강조하기 위해서 도입한 누룩과 구원, 희생을 상징하는 유월절 양의 메타포는 부조화를 이루는 것처럼 보인다.

3.3. 누룩과 유월절 양 사이

그렇다면 누룩과 유월절 양이라는 두 메타포 사이에는 어떤 간극이 있는 것일까? 언뜻 보기에도 이 둘 사이에는 단지 *καὶ γάρ*만 눈에 띈다. 그러나 이 *καὶ γάρ*가 우리의 궁금증을 다 대변해줄 수는 없다. 후대의 대다수 소문자 사본들이 그랬듯이, 그리고 현대의 일부 번역본들이 그랬듯이 우리는 여기에 *ὑπὲρ ἡμῶν*을 덧붙여야 그것을 더 잘 이해하고 바울과 고린도교회의 의

29) 명시적으로 *πάσχα*가 유월절 양의 의미로 사용된 곳은 신약성경에서 오직 고전 5:7뿐이다. 베드로전서와 요한복음에서는 유월절 양의 의미로 추론되는 *ο ἀμνός*가 사용되었다.

30) J. Jeremias, “πάσχα”, G. Kittel, G. Friedirich, hrsg., *ThWNT V* (Stuttgart; Berlin; Koeln: Kohlhammer, 1990), 906f.

31) 저자 사역.

32) G. 프리드리히, 『예수의 죽음』, 60; G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (London: Oxford University, 1925), 397; 또한 제임스 D. G. 던, 『바울신학』, 박문재 역 (서울: 크리스천다이제스트, 2003), 319.

사소통에 참여할 수 있을지 모른다.

왜 그럴까? 그리고 왜 ὑπὲρ ἡμῶν을 덧붙여야 누룩과 유월절 양의 메타포를 더 잘 이해할 수 있다고 여기는 것일까?

우리는 초기 기독교가 예수의 죽음을 희생적 대속의 죽음으로 선포했다는 사실을 신약성경의 곳곳에서 확인할 수 있다(고전 5:3; 앱 5:2; 히 7:27, 9:26과 28).³³⁾ 우리에게 예수의 대속적 죽음은 유월절 양의 메타포보다는 희생양의 메타포에 더 익숙하다.³⁴⁾ 이런 맥락에서 고린도전서 5:7은 예수의 죽음과 희생을 유월절 양으로 은유한 메타포의 전환이다. 왜냐하면 예수의 죽음을 유월절 양으로 명시적으로 표현한 곳은 신약성서에서 오직 고린도전서 5:7뿐이기 때문이다. 기독교의 선교 초기에 그리스파 그리스도인들을 통해 바울에게 전달된 ‘우리를 위한’ 예수의 대속적 죽음에 관한³⁵⁾ 메타포가 희생양에 그 무게를 두는지, 혹은 유월절 양에 더 무게를 두는지 우리는 잘 알지 못한다. 아마 이 둘이 두루뭉술하게 혼합된 개념이 문맥에 따라 때론 유월절 양으로, 때론 희생양으로 강조되었을 것이라고 짐작할 뿐이다.³⁶⁾

그런데 구약의 전통 안에 있는 유월절 양의 메타포도 어느 정도 이와 같은 과정을 겪은 것으로 보인다. 왜냐하면 율법의 엄수와 해이 사이를 오가던 이스라엘 공동체도 에스겔 시대에 이르러 유월절 양과 희생양의 기능적 통합을 보이기 때문이다.³⁷⁾ 이스라엘에서 유월절 양의 표상이 점차 희생양과 결합된 것처럼, 예수의 죽음에 대한 해석도 유대의 제의 전통 모범에 따라 대속적 희생, 계약의 희생, 유월절 희생을 포괄하는 쪽으로 강화되었으라 추측을 할 수 있다.³⁸⁾

이런 초기 기독교의 기독론적 발전 과정을 단지 누룩과 유월절 양 사이

33) 또한 죽음을 상징하는 피와 결합된 주의 만찬의 말들을 제외하더라도 예수의 죽음과 대속적 죽음이 암묵적으로 표현된 롬 3:25; 4:25; 5:9; 골 1:20; 앱 1:7; 요 1:7; 행 20:28 등 유사 병행구를 참조하라.

34) 제임스 D. G. 던, 『바울신학』, 320.

35) 복음의 전승을 받고 전하는 전승의 연결 고리에 관하여는 고전 15:1-8을 참조하라. 또한 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 49f., 87-89; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 119; H. Conzelmann, 『신약성서신학I』, 91f; 그리고 G. 프리드리히, 『예수의 죽음』, 60.

36) 신약성경 전반은 예수의 죽음을 희생양과의 유비 속에서 전하지만(위의 각주 32 참조), 예수의 십자가 처형과 주의 만찬전승은 예수의 죽음과 유월절 양과의 강한 유비를 보인다. 특히 예수의 죽음을 유월절 양을 잡는 날인 유대력 니산월 14일, 즉 유월절 전날로 전하는 요한복음을 참조하라. 요 18:28; 19:14.

37) 갤 16-25.

38) H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 120; 고든 D. 피, 『고린도전서』, NICNT, 최병렬 역(서울: 부흥과개혁사, 2019), 296f.

에 있는 καὶ γάρ로 다 유추하기란 쉬운 일이 아니다.³⁹⁾ 또 ὑπὲρ ἡμῶν으로 부연한다고 해도 다 이해할 수 없을 것이다. 이것은 ‘누가 그 아버지의 아내를 취하였다’는 음행이 발생한 고린도교회에서도⁴⁰⁾ 마찬가지였을 것이다. 우리는 바울이 소위 2차 전도 여행 중 고린도에서 이미 희생양이신 그리스도를 선포했었는지,⁴¹⁾ 지금 고린도교회에 편지를 쓰는 순간에 희생양이신 그리스도를 처음 언급하는지 정확히 알 수 없다. 그러나 누룩과 유월절 양이라는 메타포가 한 쌍으로 사용되었을 때 우리는 어느 정도 바울의 생각을 읽을 수 있다. 먼저 그가 대조적으로 사용한 “묵은(παλαιός) 누룩”과 “새(νέος) 반죽”에 주목할 필요가 있다. 그리고 옛것과 새것의 대조 속에 있는 “유월절 양”(τὸ πάσχα)이라면 우리는 그가 무슨 생각으로 “유월절 양”이라는 개념을 도입했는지 추측할 수 있다. 한편으로 편지를 쓰는 시기가 유월절이었음을 짐작할 수 있고 그것은 다른 한편으로 그리스도인의 실존과 관계된 진술로 볼 수 있다. 다시 말해서 이집트의 노예에서 해방된 옛 이스라엘 사람들이 오늘도 지키는 유월절 관습이 상기하는 것처럼, 유월절 양인 그리스도의 희생으로 범죄와 불의에서 해방된 개인과 공동체는 이제 묵은 누룩을 버리고 새로운 존재로 살아야 하는 윤리적 요청 앞에 서 있다는 것이다.

4. 나가는 말

고린도전서 5:7은 초기 기독교의 기독론이 놓축된 메타포를 담고 있는 중요한 구절이다. 이 구절을 5:7a와 5:7b로 나눌 때 이 둘을 연결하는 καὶ γάρ는 ‘누룩’과 “유월절 양”이라는 두 메타포를 연결하는 다리 구실을 한다. 그런데 이 중요한 접속사가 『개역개정』을 비롯한 우리말 성경 번역에서 종종 생략되는 경향을 보인다. 물론 최초의 우리말 성경완역본인 『예수성교전서』에는 들어 있지만 『예수성교전서』와 다른 노선을 걸었던 우리말 성경의 개역과 개정의 역사는⁴²⁾ 이 καὶ γάρ를 등한히 한 것처럼 보인다.

그러나 이 καὶ γάρ는 후대의 사본들이, 그리고 몇몇 현대의 번역본들이 본문에 ἡμῶν이 있음에도 동어 반복의 ὑπὲρ ἡμῶν를 첨가하며 이해하려고

39) H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 119-120; 고든 D. 피, 『고린도전서』, 296f.

40) 고전 5:1.

41) 행 18:1-18.

42) <로스역>에 관한 논쟁에 대해서는 다음을 참고하라. 박형신, “‘로스역본’(Ross Version) 논쟁에 관한 연구”, 85-114.

할 정도로 해석이 쉽지 않은 구절이다. 또한 신약성경에서 유일하게 명시적으로 예수의 죽음을 ‘유월절 양’으로 은유한 구절이다. 이런 맥락에서 후대의 첨가는 한편으로 ‘희생양’이신 예수 그리스도가 ‘유월절 양’이라는 본문을 올바르게 해석하려는 부연과 해석으로, 그리고 또 다른 한편으로 그런 부연과 해석이 신앙 고백 형식문(credo)으로 굳어진 결과의 반영으로 보인다. 이것은 어떤 면에서 바울의 의도를 바르게 읽으려는 필사자와 독자의 노력이기도 하다.

우리는 고린도전서 5:7으로 형성된 바울과 고린도교회 사이의 의사소통이 원활했는지 그렇지 않은지 정확히 알 수 없다. 그러나 바울에게는 이미 ‘희생양’이신 예수 그리스도가 또한 “유월절 양”이란 사실이 너무나 자명하다. 이것이 아무런 설명 없이 “누룩”과 “유월절” 사이에 καὶ γάρ만이 홀로 놓여 있는 이유이다. 그러므로 이제 우리도 이유와 원인의 καὶ γάρ를 명시적으로 포함한 번역으로 다음과 같이 읽어야 할 것이다. '(왜냐하면) 우리의 유월절 양 곧 그리스도께서 희생되셨기 때문입니다'(καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός).

<주제어>(Keywords)

고린도전서 5:7, καὶ γάρ, 누룩, 유월절 양(πάσχα), 희생양.

1 Corinthians 5:7, καὶ γάρ, leaven, paschal lamb, sacrificial lamb.

(투고 일자: 2020년 7월 29일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 21일)

<참고문헌>(References)

- 『예수성교전서』, J. 로스 역, 경성: 문광서원, 1887.
- 『신약전서』, 경성: 경성성서공회(영국성서공회 경성지부), 1906.
- 『성경개역』, 경성: 죄선경성성서공회, 1938.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 던, 제임스 D. G., 『바울신학』, 박문재 역, 서울: 크리스천다이제스트, 2003.
- 류대영, 육성득, 이만열, 『대한성서공회사II: 번역반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민경식, “텍스투스 레캡투스의 기원에 대한 고찰 – 에라스무스 본문의 특징을 중심으로 –”, 「성경원문연구」 23 (2008), 7-26.
- 박형신, “‘로스역본’(Ross Version) 논쟁에 관한 연구”, 「장신논단」 49 (2017), 85-114.
- 소기천, “텍스투스 레캡투스의 다양한 의미와 21세기 그리스어 신약성서의 새로운 복원을 위한 우리의 과제”, 「성경원문연구」 23 (2008), 27-46.
- 신현우, “텍스투스 레캡투스와 본문비평”, 「성경원문연구」 23 (2008), 47-68.
- 악트마이어, P. J., 그린, J. B., 톰슨, M. M., 『새로운 신약성서개론』, 소기천, 윤철원, 이달 역, 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어문화에 끼친 영향』, 서울: 대한성서공회, 2011.
- 이만열, “한글어 성경 번역의 초기 역사와 한국 교회”, 「장로교회와 신학」 10 (2013), 6-24.
- 이환진, “Reflections on the First Translation of Korean Bible: the Ross Version of 1887(Yesu-Seonggyo-Jeonseo)”, 「성경원문연구」 18 (2006), 118-119.
- 장동수, “텍스투스 레캡투스와 신약성서 번역: 복음서를 중심으로”, 「성경원문연구」 23 (2008), 69-102.
- 정연락, “로스의 누가복음 1882년 역본의 저본에 대한 재고”, 「신학지평」 31 (2018), 93-120.
- 최성일, “로스역본이 한국교회에 끼친 영향”, 「장로교회와 신학」 10 (2013), 92-112.
- 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고 – 누가복음의 주기도문을 중심으로”, 「Canon&Culture」 4:2 (2010), 99-132.
- 프리드리히, G., 『예수의 죽음』, 박영옥 역, 서울: 한국신학연구소, 1988.
- 피, 고든 D., 『고린도전서』, NICNT, 최병필 역, 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- 콘첼만, C., 『신약성서신학I』, 박두환 역, 서울: 한국신학연구소, 2001.

- 한, F., 『신약성서신학 I』, 강면광 외 역, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 홍성지, “존 로스(J. Ross)의 성경 번역 과정과 번역된 성경에 나타난 한국어의 특성”, 박사학위논문, 국민대학교, 2017.
- “한글성경번역사”, <https://www.bskorea.or.kr>(2020. 7. 11).
- Aland, Kurt and Aland, Barbara, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Bauer, W., hrsg., “πάσχα”, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter, 1988, 1256.
- Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr, 1984.
- Blass, F., Debrunner, A., Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Conzelmann, H. und Lindemann, A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, UTB, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Conzelmann, H., *Der erste Brief an die Korinther*, KEK, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Davies, W. D. and Daube, D., eds., *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Gray, G. B., *Sacrifice in the Old Testament*, London: Oxford University, 1925.
- Jeremias, J., “πάσχα”, G. Kittel, G. Friedirich, hrsg., *ThWNT V*, Stuttgart; Berlin; Koeln: Kohlhammer, 1990, 896-904.
- Merklein, H., *Der erste Brief an die Korinther (5,1-11,1)*, Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2000.
- Metzger, Bruce M., *Bible in Translation: Ancient and English Versions*, Grand Rapids: Baker Publishing, 2001.
- Pokes, W., “ζύμη”, Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *EDNT*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 2301.
- Pokorný, Petr und Heckel, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Schnelle, U., *Paulus: Leben und Denken*, Berlin: de Gruyter, 2014.
- Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1, Zürich: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991.
- Windisch, H., “ζύμη”, G. Kittel, G. Friedirich, hrsg., *ThWNT II*, Stuttgart; Berlin; Koeln: Kohlhammer, 1990, 902-906.
- “Texttus Receptus”, <http://textusreceptusbibles.com/Stephanus> (2020. 7. 11).

<Abstract>

Metaphor of “Leaven and Paschal Lamb”: A Translation and Interpretation of 1 Corinthians 5:7

Young-in Kim
(Seoul Theological University)

This paper will explore the meaning of metaphors *leaven* and *Paschal Lamb* in 1 Corinthians 5:7 in Korean Bible translations. Corinthians 5:7 is an important verse that contains metaphors of the Christology from early Christianity.

When the verse is divided into 5:7a and 5:7b, both parts are connected through καὶ γάρ which entails the metaphors of *leaven* and *Paschal Lamb* respectively. The conjunction καὶ γάρ has the function to exhibit the latter as the cause of the first metaphor. However, this important conjunction is often omitted in Korean Bible translations including the 『개역개정』 (New Korean Revised Version). Of course, it is included in the first complete version of the Korean Bible, 『예수성교전서』(Corean New Testament) in history.

However, this καὶ γάρ is a phrase that is not easy to interpret so the majority of later manuscripts and some modern translations try to understand it by adding ὑπὲρ ἡμῶν. It is also the only passage in the New Testament that explicitly refers to the death of Jesus as the *Paschal Lamb*. The addition by later generations is therefore seen as a paraphrase and an interpretation of the understanding that Jesus Christ is the *Sacrificial Lamb* and correctly the *Paschal Lamb*.

As the Jewish community already shows the functional integration of the Paschal Lamb and the Sacrificial Lamb by the time of prophet Ezekiel, it can be speculated that in early Christianity, the interpretation of Jesus' death was strengthened to include the concept of Sacrificial Lamb and Paschal Lamb. It is therefore consequently obvious to Paul that Jesus Christ, who was the *Sacrificial Lamb* is also the *Paschal Lamb*. This is why Paul only wrote καὶ γάρ between *Leaven* and *Paschal Lamb* without any additional explanation.

고린도전서 13:13의 국문 번역에 대한 역사적 고찰

김태섭*

1. 들어가며

『개역개정』 고린도전서 13:13은 다음과 같다: “그런즉 믿음, 소망, 사랑, 이 세 가지는 항상 있을 것인데 그 중의 제일은 사랑이라”(νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἔλπις, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα. μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη). 이 구절은 오늘날 성도들 대부분이 암기할 정도로 잘 알려진 말씀이다. 그런데 이 구절이 처음부터 이와 같은 형태로 번역된 것은 아니다. 초창기 한글 역본들을 보면 고린도전서 13:13의 번역이 현재의 『개역개정』과 차이가 있음을 알 수 있는데, 대표적인 예가 1900년판 『신약전서』이다: “이제 믿음과 뜻라는 것과 사랑함이 이 세 가지가 있으니 그 중에 가장 큰 거순 사랑 함이니라.” 단순한 문체의 변화를 제외하면, 그 의미에 있어 크게 2가지 차이를 발견할 수 있다. (1) 문두(文頭)의 ‘νυνὶ δέ’를 번역할 때 『신약전서』와 『개역개정』은 각각 ‘이제’와 ‘그런즉’으로 달리 표현하고 있다. (2) 『개역개정』은 그리스어 원문에 없는 ‘항상’(恒常)이라는 부사를 첨가하면서, 그리스어 현재동사 ‘μένει’를 미래시제로 번역하고 있다. 그렇다면, 이처럼 국문 번역이 달라진 역사적 과정과 그 이유에 대해 의문을 제기할 수 있을 것이다. 하지만 지금 까지 고린도전서 13:13에 관한 연구는 대부분 주석적 분석에만 국한된 반면, 이 구절의 번역사(翻譯史)적 연구는 아직 부재한 실정이다.¹⁾ 이에 본 소

* University of Cambridge에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 신약학 교수. ktaesup@puts.ac.kr. 이 논문은 2020년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

1) 한글 성경·역본 단위의 거시적 연구는 많이 있지만, ‘특정 본문(구절)의 번역사(史)’에 대한 미

고(小考)는 고린도전서 13:13의 우리말 번역에 관한 역사적 고찰을 시도하고자 한다.

2. 『예수성교전서』(1887)

주지하다시피 『신약전서』(1900)가 나오기 전, 로스(John Ross)를 중심으로 맥킨타이어(John MacIntyre), 이응찬, 백홍준, 서상륜, 이성하 등이 함께 신약성경 전권(全卷)을 번역한다. 이렇게 하여 최초로 완역·출간된 한글 신약전서가 바로 『예수성교전서』(1887)이다. 로스는 1883년에 영국성서공회 총무(William Wright)에게 서신을 보내는데, 거기서 그는 한글 성경 번역 과정을 간략히 소개하고 있다. 먼저 조선인 학자가 문리체(文理體, 고전 한문체) 및 관화체(官話體, 구어체) 한역(漢譯) 성경들을 토대로 초별 번역을 하면, 로스는 그리스어와 영어 성경을 토대로 검토하는 방식이었다.²⁾ 따라서 먼저 로스의 번역에 기초가 되었을 당시의 한역본(漢譯本)들을³⁾ 살펴볼 필요가 있다. 19세기의 대표적인 한역 성경에는 『신천성서』(神天聖書, Morrison-Milne Version, 1823), 『구세주야소신유조서』(救世主耶穌新遺詔書, Gützlaff Version, 1839), 『대표역본』(代表譯本, Delegates' Version, 1852), 『야소기독 구세주신약전서』(耶穌基督救世主新約全書, Bridgman-Culbertson Version, 1859)와 같은 문리체(文理體) 역본들이 있었으며, 구어체(官話體) 역본으로는 『북경관화역본』(北京官話譯本, 1872)이 있었다. 이 한역본들의 고린도 전서 13:13은 다음과 같다(당시의 한역본들은 세로쓰기로 기록하고 있으나 불가피하게 이를 가로쓰기로 인용함).

시적 연구는 아직 많지 않다. ‘역본 단위’의 거시적 연구의 대표적인 사례는 다음과 같다. 이덕주, “제1세대 성서’를 통해 이루어진 복음의 토착화: 한글 성서 최초 완역 100주년의 역사학적 의미”, 『Canon&Culture』 4:1 (2010), 75-125; 이상규, “한글성경은 어떻게 번역되어 우리 손에 들려지게 되었을까?—한국성경번역사 개관—”, 『고신신학』 13 (2011), 229-258.

- 2) 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집 제1권: 로스 서신과 루미스 서신』 (서울: 대한성서공회, 2004), 64-65. 참고, 대한성서공회 홈페이지에는 당시 조선인 번역자들이 참고한 한역(漢譯) 성경으로 문리체(文理體) 대표역본(代表譯本)만을 언급하고 있다(https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_3_3_1_1. 2020. 7. 28 접속). 그러나 당시 조선인 조사들이 문리체(文理體)와 더불어 구어체(官話體) 한역(漢譯) 성경들을 참고했다는 점을 로스(J. Ross)는 분명히 밝히고 있다. J. Ross, “Corean New Testament,” *Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (1883), 495 참고.
- 3) 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 181-182 참고.

『신전성서』	今信、望、仁、三者並存、而其中最大者仁矣。 (私譯: 지금은 믿음, 소망, 인애 세 가지가 함께 존재하는데 그중에 가장 큰 것은 인애니라)
『구세주야소신유조서』	今有信德、希望、仁愛、基三者、莫大於仁愛也。 (私譯: 지금은 믿음의 덕, 희망, 인애가 있다. 그 셋은 인애보다 큼이 없다)
『대표역본』	所存於今者、信也、望也、仁也、三者之中、仁為大。 (私譯: 지금 남아있는 것은 믿음과 소망과 인애이다. 세 가지 중에 인애가 크다)
『야소기독구세주신약전서』	今也、信、望、愛、此三者皆存、其中至大者愛也。 (私譯: 지금은 믿음, 소망, 사랑 이 셋이 함께 존재한다. 그중에 지극히 큰 것은 사랑이다)
『북경관화역본』	如今有信、有望、有愛、這三樣常存、其中最大的是愛。 (私譯: 지금은 믿음이 있고, 소망이 있고, 사랑이 있다. 이 세 종류는 항상 존재한다. 그중에 가장 큰 것은 사랑이다)

위에 열거된 한역 성경들을 보면, 일단 그리스어 접속사 ‘δέ’에 상응하는 표현이 없음을 알게 된다. 그리고 문리체 역본들의 경우 공통적으로 ‘지금’(今)이란 시간 부사를 사용한 반면, 예외적으로 관화체 역본만은 ‘지금’(如今) 이후에 ‘항상’(常)이란 시간 부사를 덧붙이고 있다. 이처럼 당시의 한역 성경들이 대부분 ‘常’ 없이 ‘今’을 사용하고 있기 때문에, 로스의 조선인 조력자가 초별 번역에서 ‘常’에 해당하는 ‘홍상’ 또는 ‘당상’을 첨가했을 가능성은 낮아 보인다. 설령 『북경관화역본』의 ‘常’을 따라서 초별 번역에 ‘홍상’과 같은 부사를 삽입했다 하더라도, 결과적으로 로스는 이를 수용하지 않았을 것이다. 왜냐하면, 그가 번역을 최종 수정 및 확정할 때 기준으로 삼았던 그리스어 『개역본』과⁴⁾ 영어 『개정역』(the Revised Version)은⁵⁾ 이를 지지하지 않기 때문이다.⁶⁾ 그가 참고한 영어 『개정역』과 그리스어 『개역본』

4) Edwin Palmer, *H KAINH DIAOHKH: The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorized Version* (Oxford: Clarendon Press, 1881). 참고, 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고—누가복음의 주기도문을 중심으로—”, 「Canon&Culture」 4:2 (2010), 114.

5) *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ, Translated out of the Greek: Being the Version Set Forth A.D. 1611, Compared with the Most Ancient Authorities and Revised A.D. 1881* (Oxford: Oxford University Press, 1881).

6) 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 I: 조직·성장과 수난』 (서울: 대한성서공회, 1993), 54. 로스는

의 고린도전서 13:13은 다음과 같다.

영어 『개정역』 But now abideth faith, hope, love, these three; and the greatest of these is love

그리스어 『개역본』 νυνὶ δὲ μένει πίστις ἐλπίς ἀγάπη τὰ τρία ταῦτα
μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη

여기서 알 수 있는 바와 같이, 그리스어 『개역본』 고린도전서 13:13은 오늘날 NTG²⁸과 차이가 없다. 영어 『개정역』은 ‘항상’에 해당하는 부사 없이 ‘μένει’를 현재시제 그대로 ‘abideth’라고 번역했다. 그리고 ‘νυνὶ(νῦν)’가 기본적으로 ‘지금’이란 뜻의 시간 부사임을 감안하여,⁷⁾ 영어 『개정역』이 문두의 ‘νυνὶ δέ’를 ‘but now’로 직역했음을 알 수 있다.

한편 로스는 조선어로 성경을 번역할 때, 그리스어 접속사를 생략하는 것이 더 자연스러운 경우가 많다고 밝힌 바가 있다.⁸⁾ 그리고 앞서 살펴본 바와 같이, 한역(漢譯) 성경들도 특별히 접속사를 사용하지 않고 있다. 따라서 로스가 이 구절을 번역할 때, ‘but’이나 ‘δέ’에 해당하는 접속사를 생략하고 시간 부사 ‘이제’로 시작하고 있음을 알 수 있다. 그리하여 『예수성교전서』에 수록된 고린도전서 13:13은 다음과 같다(띄어쓰기 없이 세로쓰기로 기록하고 있으나 불가피하게 이를 가로쓰기로 인용함).

『예수성교전서』 이제밋음과바람과사랑이세가지로되고중에가장큰거슬
사랑이니라

오늘날 『개역개정』과 비교해보면, 『예수성교전서』에는 ‘항상’(恒常)이란 시간 부사가 없다. 로스는 필요한 경우를 제외하고 그리스어 『개역본』을 기준으로 ‘절대 직역’의 원칙을 따랐기 때문에,⁹⁾ 그리스어 원문에 명시적으로 없는 ‘항상’을 첨가하지 않은 것으로 보인다. 또한 주동사 ‘μένει’는 현재시제 그대로 표현되어 있고, 문두의 그리스어 ‘νυνὶ δέ’가 접속사 없이 ‘이제’로 번역되어 있음을 알 수 있다.

영어 역본(RV)을 참고했으나 그리스어 『개역본』을 더 중요한 번역의 기준으로 삼았다.

7) BDAG s.v. “νυνὶ”. ; TDNT, s.v. “νῦν”.

8) 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 I』, 54. 1883년에 로스가 라이트(William Wright)에게 보낸 로스의 서신(원문은 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집 제1권』, 63) 참고.

9) 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 I』, 54.

3. 『고린도전서』(1898)와 『신약전서』(1900)

1893년부터는 내한 선교사들이 ‘성경번역자회’(聖經翻譯者會[the Board of Official Translators], 이하 ‘번역자회’)를 조직하여 ‘국내’에서¹⁰⁾ 성경 번역 작업에 착수한다. 당시 번역자회는 언더우드(H. G. Underwood), 게일(J. S. Gale), 스크랜튼(W. B. Scranton), 아펜젤러(H. G. Appenzeller), 트롤로프(M. N. Trollope) 5인으로 구성되었으며, 이들이 한글 번역의 저본(底本)으로 활용한 성경은 로스의 경우와 동일하게 영어『개정역』과 그리스어『개역본』이었다.¹¹⁾ 번역자회는 한국인 조사들의 도움을 받았는데, 그들은 문리체 역본들을 바탕으로 한역(韓譯) 초고를 작성하였고, 필요한 경우에는 일본어 성경도 참고하였다.¹²⁾ 이에 따라 신약성경이 번역되는데, 그렇다고『신약전서』전체가 단번에 번역·출판된 것은 아니다. 1900년까지 신약 성경들은 ‘권별로’ 번역되어 나오는데, 고린도전서의 번역은 언더우드와 게일이 담당했고, 삼문출판사를 통해 1898년 9월에 간행되었다.¹³⁾ 1898년판『고린도전서』13:13은 다음과 같다(세로쓰기로 출판되었으나 불가피하게 이를 가로쓰기로 인용함).

『고린도전서』 이제 뜻과 ㅂ라는 것과 스랑훔이 이 세 가지가 있소
니 그 중에 가장 큰 거순 스랑 험이니라

『예수성교전서』와는 달리 띠어쓰기가 시도되었다는 차이가 있지만, 의미에 있어 아주 큰 차이를 발견하기는 어렵다. 양자의 차이를 열거하면 다음과 같다: (1)『예수성교전서』가 ‘바람’이란 명사형을 사용했다면,『고린도전서』는 ‘ㅂ라다’는 동사의 어간에 관형사형 전성 어미 ‘는’과 의존 명사 ‘것’을 덧붙였다. (2)『예수성교전서』가 ‘사랑’이란 명사를 사용한 반면,『고린도전서』는 ‘스랑훔’이란 명사형을 사용했다. (3)『예수성교전서』에는 동사 ‘μένει’의 번역이 모호하게 처리된 반면,『고린도전서』에는 ‘잇소니’로 보다 명확히 표현되어 있다. 비록 이러한 차이가 있지만, 여전히『고린도전서』에도 ‘항상’(恒常)이란 시간부사가 없고, 문두의 그리스어 ‘νυν δέ’가 접속사 없이

10) 로스가 주도한『예수성교누가복음전서』(1882)와『예수성교전서』(1887)는 중국에서 번역되었고, 이수정의『신약마가전복음셔언히』(1885)는 일본에서 번역되었다. 반면에 성경번역자회는 내한 선교사들을 중심으로 ‘국내’에서 성경 번역 작업에 착수했다.

11) 류대영, 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』(서울: 대한성서공회, 1994), 35-36.

12) Ibid., 36.

13) Ibid., 49에 나온 신약성경 각 권의 출판 연표와 각주 7번을 참고할 것.

‘이제’로 번역되어 있음을 알 수 있다.

사실 번역자회에서 애초에 구상한 성경 번역의 단계를 간략히 요약하자면 다음과 같다: (1) 개인 번역자들이 조선인 조사의 도움을 받아 ‘개인역’(Individual Draft)을 작성한다. (2) 번역자회 전체에서 토의와 수정을 거쳐 표결로 확정한 ‘시험역’(Tentative Version)을 출판한다. (3) 이후에 3년간의 반포 및 의견 수렴의 과정을 거쳐 개정한 ‘공인역’(Authorized Version)을 간행한다.¹⁴⁾ 이러한 장기 계획에 따라 1900년 봄에 이르면, 번역자회는 마태복음부터 로마서까지 시험역본의 준비를 마친다. 그런데 당시 한국 교회는 교세의 급성장으로 인해, 성경의 현장 수요가 기존의 공급으로는 해결될 수 없는 상황에 이른다. 이에 따라 번역자회는 신약전서의 빠른 출간을 위해 고린도전서부터 요한계시록까지는 기존의 ‘개인역’들을 활용하기로 결정한다. 그리하여 아쉬운 대로 마태복음부터 로마서까지의 ‘시험역’과 고린도전서부터 요한계시록까지의 ‘개인역’들을 합본하여 1900년 5월에 『신약전서』를 출간했다. 그러니까 『신약전서』의 고린도전서는 결국 1898년에 낱권으로 간행된 개인역 『고린도전서』를 그대로 반영하게 된 것이다. 따라서 고린도전서 13:13은 『고린도전서』(1898)와 『신약전서』(1900)가 동일함을 확인할 수 있다: “이제 맛음과 떡라는 것과 사랑함이 이 세 가지가 있으니 그 중에 가장 큰 거순 사랑 함이니라”(『신약전서』[1900] 고전13:13).

4. 『신약전서』(1904[개정판], 1906[재개정판])

고린도전서 13:13의 번역에 있어 큰 변화를 가져오게 된 계기는 개정판 『신약전서』(1904)의 출간이었다. 위에 언급한 바와 같이, 1900년에 간행된 『신약전서』는 ‘불완전한’ 시험역이었기 때문에, 번역자회는 고린도전서부터 번역을 다시 개정하기로 한다. 그 당시 개정을 주도한 선교사들은 아펜젤러, 게일, 레이놀즈(W. D. Reynolds)였으나, 아펜젤러가 1902년 6월에 순직한 이후로는 언더우드가 그의 빈자리를 대신하게 된다. 그리하여 마침내 1904년에 개정을 마치고 일본 요코하마복음인쇄사에서 출판을 하게 됐다. 그런데 이 개정판에 천 개가 넘는 오류가 발견되면서, 이를 재개정하여 1906년에 『신약전서』가 다시 간행되었다. 재개정된 ‘공인역’ 『신약전서』(1906)는 5년 후

14) Ibid., 37. 번역자회의 번역 단계를 조금 더 세분하자면, ‘개인 역본→수정 역본→번역자회 역본→시험 역본→공인 역본’의 5단계로 설명할 수 있다. 이에 대한 설명은 이덕주, “제1세대 성서”를 통해 이루어진 복음의 토착화: 한글 성서 최초 완역 100주년의 역사신학적 의미”, 89-90 참고.

에 『성경전서』(1911)에 수록되어 이후 한글 역본들에 지대한 영향을 주게 된다. 『신약전서』(1904, 1906)의 고린도전서 13:13은 다음과 같다(세로쓰기로 출판되었으나 가로쓰기로 인용함).

『신약전서』(1904) 그런즉 밋음과 소망과 스랑 이 세 가지는 흥상 잇슬
거신디 그중에 데일은 스랑이라

『신약전서』(1906) 그런즉 밋음과 소망과 스랑 이 세 가지는 흥상 잇슬
거신디 그중에 데일은 스랑이라

개정판 『신약전서』(1904)의 ‘잇슬’이 재개정판에서 ‘잇슬’로 표기가 바뀐 것을 제외하면, 두 판본의 고린도전서 13:13은 동일하다. 또한 한글 문체가 구한말 고어체인 것을 제외하면 개정판 『신약전서』(1904)는 오늘날 『개역개정』과 그 의미가 동일하다는 것을 알 수 있다.¹⁵⁾ 기존의 『신약전서』(1900)에서 개정판 『신약전서』(1904)가 크게 달라진 점은 문두의 그리스어 ‘νυνὶ δέ’를 ‘이제’라는 시간 부사 대신에 ‘그런즉’이란 접속 부사로 번역했다는 점과 원어에 없는 ‘흥상’이란 부사를 첨가했다는 점이다. 그렇다면, 이렇게 ‘그런즉’과 ‘항상’이란 표현이 우리말 번역에 등장하게 된 이유를 찾아봐야 한다.

이미 살펴본 바와 같이, 한국인 조사들이 초별 번역에 사용한 문리체 한역본(漢譯本)들에는 우리말 ‘그런즉’에 해당하는 표현 — 예를 들어 ‘然則’과 같은 표현 — 이 없다. 관화체 『북경관화역본』에서도 ‘항상’에 해당하는 ‘常’을 발견할 수 있을 뿐, ‘그런즉’에 해당하는 한자어가 없는 것은 마찬가지이다. 이처럼 우리말 번역 ‘그런즉’의 출처는 한역(漢譯) 성경들에서 찾아볼 수가 없다. 그렇다면, ‘경우에 따라’ 한국인 조사들이 참고했다던 일본어 성경을 살펴보아야 한다. 1904년을 전후하여 일본 교회가 사용한 가장 대표적인 성경은 『메이지 성서』(明治聖書 또는 明治元訳, 1887)이다. 메이지 시대(1868-1912) 이전에는 약 3세기에 걸친 박해로 인해 일본어로 번역된 신약전서 — 예를 들어 1612년에 예수회 선교사들이 교토에서 번역·발간한 『京都版新約聖書』 — 가 살아남지 못했고,¹⁶⁾ 귀츨라프(K. F. A. Gutzlaff)와 베텔하임(B. J. Bettelheim)이 각각 싱가폴(1837)과 홍콩(1855)에서 출판한 일본어 성경은 복음서와 사도행전 및 로마서에 국한되었다.¹⁷⁾

15) 실제로 이 구절은 이후 등장하는 한글 역본들에 ‘의미상’ 큰 변화 없이 수용된다. 아래 ‘5. 고린도전서 13:13 번역사(史)에서 『신약전서』(1904)의 중요성’ 참고.

16) Katsuomi Shimasaki, “A Short History of Japanese Bible Translation”, 「성경원문연구」 24 (2009), 116-117.

17) 귀츨라프(K. F. A. Gutzlaff)는 마카오에서 요한복음을 일본어로 번역하여 1837년에 싱가폴에서 출판하였고, 베텔하임(B. J. Bettelheim)은 4복음서와 사도행전 및 로마서를 일본어(류큐어

타이쇼 시대(1912-1926)에 『타이쇼 개역』(大正改訳)이 나오지만, 이 역본은 시기적으로 1904년판 『신약전서』에 영향을 줄 수가 없었다. 따라서 『신약전서』(1904)의 고린도전서와 일본어 성경의 관련성 여부를 판단하려면, 『메이지 성서』를 보아야 한다. 『메이지 성서』 고린도전서 13:13은 다음과 같다.

『메이지 성서』 それ信仰と望と愛と此の三の者は常に在なり此うち
尤も大なる者は愛なり
(私譯: 원래 신앙과 소망과 사랑 이 세 가지의 것은
항상 있다. 이 중 가장 큰 것은 사랑이다)

『메이지 성서』에서도 『복경관화역본』처럼 ‘항상’에 해당하는 ‘常’을 발견할 수 있다. 그러나 이 역본에서도 우리말 ‘그런즉’의 출처를 찾기란 쉽지 않다. 문두의 ‘それ’는 ‘그것’이나 ‘거기’를 가리키는 지시 대명사인데, 만약 ‘때문에’를 뜻하는 ‘ゆえ’가 함께 쓰인다면, ‘それゆえ’(그것 때문에)가 되어 ‘그런즉’과 유사한 의미를 나타낼 수 있다.¹⁸⁾ 그러나 ‘それ’가 문두에 단독으로 쓰이면 ‘그런즉’이 아닌, ‘원래’라는 의미에 가깝다. 따라서 ‘그런즉’(고전13:13)의 출처를 당시의 일본어 성서에서 찾기란 어렵다고 보아야 한다.

이처럼 한역(漢譯) 성경들과 일본어 성서의 영향이 아니라면, 『신약전서』(1904)의 ‘그런즉’(고전13:13)은 한국인 조사의 손에서 나왔다고 볼 수 없다. 따라서 이 번역은 선교사들의 해석에 기인한다고 보아야 한다. 사실 문두의 그리스어 ‘νυνὶ δέ’는 2가지 의미로 해석될 수 있다. 우선, 앞서 언급한 바와 같이 ‘νυνὶ(νῦν)’의 일차적인 뜻이 ‘지금’(now)임을 고려한다면 ‘νυνὶ δέ’를 ‘그러나 지금’으로 직역할 수 있다. 이 해석은 초대교부들로부터 지금까지 지지를 받고 있다.¹⁹⁾ 이는 앞선 12절과 연결 지어 이해해야 하는데, 특히 12절에

방언)로 번역하여 1855년에 홍콩에서 출판하였다. Ibid., 118.

18) 참고, 실제로 일본성서협회가 2018년에 출간한 『성서협회공동역』(聖書協会共同訳) 고린도전서 13:13을 보면, ‘それ’에 ‘ゆえ’를 결합하여 번역하고 있음을 알 수 있다. “それゆえ、信仰と、希望と、愛、この三つは、いつまでも残る。その中で最も大いなるものは、愛である”(私譯: 그렇기 때문에 신앙과 희망과 사랑 이 세 가지는 언제까지나 남는다. 그 중 가장 큰 것은 사랑이다)

19) 예를 들어 크리소스토ム(John Chrysostom)은 고린도전서 강해(『Homilies on First Corinthians』 34.5)에서 이 구절을 시간적 현재의 의미로 해석한다. 그에 따르면 믿음과 소망은 현재에 유효하며, 믿고 바라는 바가 성취될 그때에는 끊어질 것이다(영어 번역은 Philip Schaff ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers* vol.12 [Peabody: Hendrickson Publishers, 1995], 203-204 참고). 칼빈(J. Calvin) 역시 자신의 고린도전서 주석에서 이와 같은 해석을 내놓는다(영어 번역은 J. Calvin, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians* vol.1, John Pringle trans. [Edinburgh: T. Constable, 1848], 432 참고).

서 ‘지금’(ἄρτι)과 ‘그때’(τότε)가 대조를 이루고 있는 점에 주목해야 한다: ‘그러므로 우리가 지금은 거울을 통해 비친 채로 보지만 그때에는 얼굴과 얼굴을 대하여 (볼 것이다). 지금은 내가 부분적으로 알지만, 그때에는 내가 또한 온전히 알려졌던 것 같이 내가 온전히 알리라’(βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην). 여기서 사도 바울이 언급한, 모든 것을 온전히 알게 되는 ‘그때’(τότε)는 ‘종말론적 그때’를 의미한다.²⁰⁾ 그때는 주께서 재림하시어 상급을 받는 때(τότε)이며(고전 4:5), 죽을 것이 죽지 아니함을 입을 부활의 때(τότε)이다(고전 15:54). 이처럼 모든 것이 분명해지는 ‘종말론적 그때’와 달리, ‘지금’(ἄρτι)은 희미하고 부분적으로만 알 수 있을 뿐이다. 따라서 ‘지금’(ἄρτι)은 아직 ‘그때’가 오기 전 우리가 살아가는 ‘현시대’를 의미한다.²¹⁾ 이렇게 사도 바울은 12절에서 ‘지금’과 ‘그때’를 대조하고, 13절로 넘어가면서 “그러나 지금은(νῦν δέ) 믿음, 소망, 사랑 이 셋이 남아 있는데, 이들보다 더 큰 것은 사랑이다”라고 선언한다.²²⁾ 앞선 12절의 맥락에서 이해한다면, ‘지금’은 믿음, 소망, 사랑 이 세 가지가 다 필요하다. 인간의 삶이 부분적이고 희미할 수밖에 없는 현재의 삶에서는 ‘믿음’(πίστις)이 있어야 하며, 주의 재림과 부활에 대한 ‘소망’(ἐλπίς)이 있어야 한다. 그러나 모든 것이 분명해지는 ‘그때’가 되면 믿음이 더 이상 필요 없다. 얼굴과 얼굴을 마주 보고 모든 것을 분명히 알게 될 것이기 때문이다. 그리고 주의 재림을 통해 하나님의 나라가 완성된다면 그때에 소망은 완전히 이뤄지게 된다. 그래서 믿음과 소망은 ‘그때’가 아닌 ‘지금’에 남아 있는 것이다.²³⁾ 그러나 사랑은 ‘지금’도 필요하지만, ‘그때’에도 남아 있게 된다. 주의 재림 이후에 하나님의 나라가 완성되어도 그 나라의 통치 원리는 사랑이기 때문이다. 그래서 고린도전서 13:8은 “사랑은 언제나 떨어지지 않는다”(ή ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει)고 말한다. 이처럼 사랑은 영원하

20) Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1070; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 718-719.

21) Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 717-718.

22) 신약에서 ‘νῦν(νῦνί)’은 ‘ἄρτι’와 동의어이다. 예를 들어 요 13:36-37을 보면, 36절에서 ‘지금’을 뜻하는 단어가 ‘νῦν’이었다가 그다음 37절에서 ‘ἄρτι’로 바뀌고 있음을 알 수 있다: “시몬 베드로가 이르되 주여 어디로 가시나이까 예수께서 대답하시되 내가 가는 곳에 네가 지금은(νῦν) 따라올 수 없으나 후에는 따라오리라 베드로가 이르되 주여 내가 지금은(ἄρτι) 어찌하여 따라갈 수 없나이까 주를 위하여 내 목숨을 버리겠나이다” Sthälin, *TDNT*, s.v. “νῦν” 참고.

23) Ben Witherington III, *Conflict and community in Corinth: a Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 272; Richard B. Hays, *First Corinthians* (Louisville: John Knox Press, 1997), 230.

기애, 사랑은 믿음과 소망보다 크다(μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη).²⁴⁾ 이렇게 ‘νυνὶ δέ’를 시간적 현재의 의미를 살려서 번역(직역)하는 것이 가능하다.

한편, ‘νυνὶ δέ’를 시간적 개념이 아닌 ‘논리적 귀결’을 나타내는 접속구(接續句)로 해석할 수도 있다. 이러한 해석을 지지하는 경우, ‘믿음, 소망, 사랑’(고전 13:13)이 ‘예언, 방언, 지식’(고전 13:8하)과 비교되는 것으로 본다²⁵⁾: ‘예언들은 폐하여질 것이요, 방언들은 그칠 것이며, 지식이 폐하여질 것이다’(εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται). 여기서 바울은 은사의 ‘유한성’을 이야기하고 있다. 그것들은 과편적이며(고전 13:9), 온전한 것이 올 때는 결국 폐하여질 유한한 것들이다(고전 13:10). 바울은 ‘예언, 방언, 지식’과 같은 은사의 유한성을 비유적으로 더 설명한 후(고전 13:11-12), ‘결론적으로’(νυνὶ δέ) ‘믿음, 소망, 사랑’을 제시한다. 따라서 예언, 방언, 지식이 ‘유한’하다면, 이에 대비되는 믿음, 소망, 사랑은 ‘영원’한 것이다. 사랑의 영원성은 고린도전서 13:8을 통해 유추할 수 있지만, ‘믿음’과 ‘소망’도 영원한 것인지 의문을 가질 수 있다. ‘νυνὶ δέ’를 ‘논리적 귀결’로 이해하는 사람들은 ‘믿음’과 ‘소망’도 재림 이후에 여전히 남게 될 것이라고 주장한다.²⁶⁾ 이러한 입장에 따르면, 믿음은 완성된 하나님의 나라에서 그분에 대한 ‘전적인 신뢰의 형태’로 지속되고, 소망은 부활 이후에도 하나님께서 새로운 것들을 계속 이뤄 가실 것(새 창조)에 대한 ‘기대의 형태’로 남을 것이다. 이처럼 ‘믿음, 소망, 사랑’은 현시대나 다가올 시대에도 지속될 것이기 때문에, 고린도전서 13:13의 ‘μένει’는 문자적인 현재 시제를 넘어서 ‘영원히 남을 것이다’라는 의미로 해석된다. 이처럼 ‘νυνὶ δέ’를 ‘논리적 귀결’의 접속구(接續句)로 간주하는 경우, 문맥적 해석 — 직역이 아닌 — 을 통해 ‘항상’이라는 부사를 첨언할 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 고린도전서 13:13은 ‘νυνὶ δέ’의 해석에 따라 직역을 할 수도 있고, 의역을 할 수도 있다. 『예수성교전서』(1887), 『고린도전서』(1898), 『신약전서』(1900)가 이를 직역한 경우라면, 『신약전서』개정판(1904)과 재개정판(1906)은 해석에 근거한 의역을 선택한 것이다. 앞서 언급한 바와 같이, 번역자회가 『신약전서』를 개정하면서 고린도전서 13:13의 해석에 변화를 주게 된 것은 한국인 조사가 아닌 선교사들의 역할이었을 것으로 추정된다. 그렇다면, 당시 번역자회 선교사들이 참고했던 주석

24) Hays, *First Corinthians*, 231.

25) David E. Garland, *I Corinthians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 626.

26) Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1072-1073; Hans Conzelmann, *I Corinthians* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 230-231.

자료들을 살펴볼 필요가 있을 것이다. 영국성서공회(BFBS) 총무 켄뮤어(A. G. Kenmure)에게 1897년 당시 번역자회에서 제공 요청을 했던 참고 자료 중에 신약과 관련된 주석집(集)은 『마이어 신약주석』(Meyer's Commentary on the NT)과 『엘리코트 신약주석』(Ellicott's Commentary on the NT) 그리고 『알포드 그리스어 신약전서』(Alford's Greek NT)가 있다.²⁷⁾ 우선 『마이어 신약주석』의 고린도전서 13:13에 관한 해설 첫머리를 직접 인용하면 다음과 같다.²⁸⁾

Ver. 13. Νυνὶ δέ] *nunc autem*, and thus, since, according to ver. 8 to 12, the present temporary charismata do not continue, but cease in the future age, *continue* (into the everlasting life and onward in it) *faith, hope, love.*

여기서 알 수 있는 바와 같이, 마이어(Heinrich August Wilhelm Meyer)는 고린도전서 13:13의 ‘νυνὶ δέ’를 ‘논리적 귀결’의 접속구(接續句) — ‘and thus’ —로 해석한다. 그리고 이러한 입장의 현대 주석가들과 마찬가지로, 그는 유한한 은사들과 대조되는 믿음, 소망, 사랑의 ‘영원성’을 제안하고 있다. 이러한 해석을 바탕으로 마이어는 ‘μένει’가 ‘영속성’(eternal continuance)을 나타낸다고 해석한다.²⁹⁾ 이러한 마이어의 관점은 개정판『신약전서』(1904)의 번역과 잘 맞아떨어진다.

그렇다면, 이제 『엘리코트 신약주석』을 살펴보기로 한다. 이 주석은 여러 저자들이 권별로 신약을 주석한 것을 엘리코트(Charles John Ellicott)가 편집·간행한 것이다. 고린도전서의 경우 쇼어(T. T. Shore) 목사가 주석을 했는데, 고린도전서 13:13에 관한 그의 해설 일부를 인용하면 다음과 같다.³⁰⁾

The “now” is not here temporal, but logical. It is not “now” (i.e., this present life) contrasted with the future, but it is the conclusion of the whole argument. From all that has been urged in the previous verses it follows that these three graces—faith, hope, love—remain imperishable and

27) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 38.

28) Heinrich August Wilhelm Meyer, *Critical and Exegetical HAND-BOOK to the Epistles to the Corinthians* (New York: Funk & Wagnalls, 1884), 308.

29) Ibid., 308, 각주 2.

30) Charles John Ellicott ed., *A New Testament Commentary for English Readers* vol.2 (London: Cassell, Petter, Galpin, 1878), 339.

immortal. Gifts such as the Corinthian Church rejoiced in shall pass away.

여기서 보다시피, 쇼어는 고린도전서 13:13에 대해서 마이어와 동일한 해석을 내놓는다. 쇼어 역시 문두의 ‘*vuvì δέ*’를 시간적 현재의 의미가 아니라 ‘논리적 귀결’의 접속구(接續句)로 보고 있다. 그리하여 종국에는 사라질 은사들에 비해 ‘믿음, 소망, 사랑’은 불멸·불후의 은혜로 남게 될 것이라고 주장한다. 이처럼 쇼어의 주석도 마이어의 주석과 마찬가지로 『신약전서』(1904)의 번역과 잘 어울리는 것을 알 수 있다.

끝으로 8권짜리 『알포드 그리스어 신약전서』를 살펴보아야 한다. 알포드(Henry Alford)의 그리스어 신약전서는 그리스어 본문 아래에 방대한 해설을 수록하고 있기 때문에 사실상 신약 주석집이라고 보아야 한다. 고린도전서 13:13에 대한 그의 해설 일부를 인용하면 다음과 같다.³¹⁾

Some gifts shall pass away—but these three great graces *shall remain for ever*—FAITH, HOPE, LOVE. *This is necessarily the meaning,—and not that love alone shall abide for ever, and the other two merely during the present state.* For *vuvì δέ* is not ‘but now,’ i.e. in this present state, as opposed to what has just been said ver 12.—but ‘*rebus sic stantibus*,’ ‘*quae cum ita sint*’

알포드 역시 문두의 ‘*vuvì δέ*’를 시간적 의미의 ‘지금’이 아니라 ‘접속구’(接續句)로 해설하고 있다. 따라서 몇몇 은사들은 유한적이지만, 사랑을 포함하여 믿음과 소망은 지금만이 아니라 영원히 남게 될 것이다. 이어지는 해설을 통해 알포드는 소망과 사랑이 어떻게 영원할 수 있는지를 설명한다. 현재의 소망이 실현된 이후에도, 새로운 영광과 지식과 사랑의 보화는 ‘복된 소망’(blessed hope)을 항상 갖게 할 것이며, 믿음은 하나님에 대한 ‘거룩한 확신과 신뢰’(holy confidence and faith)의 형태로 영원히 남을 것이다.³²⁾ 이러한 알포드의 해석 역시 『신약전서』(1904)의 번역에 잘 부합하는 것을 알 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이, 번역자회의 참고 자료 목록에 언급된 세 종류의 신약 주석들은 고린도전서 13:13과 관련하여 크게 두 가지 공통점을

31) Henry Alford, *The Greek Testament: with a Critically Revised Text, a Digest of Various Readings, marginal References to Verbal and Idiomatic Usage, prolegomena, and a Critical and Exegetical Commentary* (Cambridge: Rivingtons, 1871), 589.

32) Ibid.

보이고 있다: (1) 문두의 ‘vvvì δέ’를 시간의 현재(지금)로 해석하지 않고, 논리적 ‘접속구’(句)로 이해한다. (2) 앞에 언급된 몇몇 은사들 — 예언, 방언, 지식 —은 유한적이지만, 이에 대조되는 믿음, 소망, 사랑 모두는 현재만이 아니라 영원히 지속될 것으로 이해한다. 이 점은 『신약전서』(1904)의 고린도전서 13:13 번역에 시사하는 바가 크다. 이러한 해설은 『신약전서』(1904)가 ‘이제’를 ‘그런즉’으로 수정하고, 그리스어 원문에는 없는 부사 ‘홍상’을 첨가한 이유를 설명해 줄 수 있기 때문이다.

5. 고린도전서 13:13 번역사(翻譯史)에서 『신약전서』(1904)의 중요성

앞서 언급한 바와 같이, 개정판 『신약전서』(1904)는 1,000곳 이상의 오류(대부분이 일본인 인쇄업자의 한글 오식[誤植]에 의한 철자상의 오류로 추정됨)가 발견되어 정오표와 함께 간행되어야 했고, 그마저도 일찌감치 인쇄가 중단되었다. 또한 개정 과정에 있어 다소 흡족하지 않은 부분이 지적 되기도 했다.³³⁾ 그러나 『신약전서』(1904)는 고린도전서 13:13의 한글 번역사에 있어 매우 중요한 위치를 차지한다. 우리말 성경의 주요 역본들을 출판 연도에 따라 열거하면 다음과 같다.

『예수성교전서』(1887)	<u>이제</u> 밋음과바람과사랑이세가지로되그중에가장큰 거슬사랑이니라
『고린도전서』(1898)	<u>이제</u> 밋음과 브라는 것과 스랑힘이 이 세 가지가 잇스니 그 중에 가장 큰 거순 스랑 힘이니라
『신약전서』(1900)	<u>이제</u> 밋음과 브라는 것과 스랑힘이 이 세 가지가 잇스니 그 중에 가장 큰 거순 스랑 힘이니라
『신약전서』(1904)	<u>그런즉</u> 밋음과 소망과 스랑 이 세 가지는 <u>홍상</u> 잇슬 거신듸 그중에 데일은 스랑이라
『신약전서』(1906)	<u>그런즉</u> 밋음과 소망과 스랑 이 세 가지는 <u>홍상</u> 잇슬 거신듸 그중에 데일은 스랑이라
『성경전서』(1911)	<u>그런즉</u> 밋음과 소망과 스랑 이 세 가지는 <u>홍상</u> 잇슬 거신듸 그중에 데일은 스랑이라
『개역성경』(1938)	<u>그런즉</u> 밋음, 소망, 사랑, 이 세 가지는 <u>항상</u> 잊을 것인데 그 중에 데일은 사랑이라

33) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 61-65.

『개역한글』(1952, 1961)	<u>그런즉</u> 믿음, 소망, 사랑, 이 세 가지는 <u>항상</u> 있을 것인데 그 중에 제일은 사랑이라
『신약전서 새번역』(1967)	<u>그러므로</u> 믿음과 희망과 사랑, 이 세 가지는 <u>언제나</u> 있을 것입니다. 그런데 그 중에서도 제일은 사랑입니다.
『개역개정』(1998)	<u>그런즉</u> 믿음, 소망, 사랑, 이 세 가지는 <u>항상</u> 있을 것인데 그 중의 제일은 사랑이라
『공동번역 성서』 (1977, 1999[공동개정])	<u>그러므로</u> 믿음과 희망과 사랑, 이 세 가지는 <u>언제까지나</u> 남아 있을 것입니다. 이 중에서 가장 위대한 것은 사랑입니다.
『성경전서 표준새번역』 (1993, 2001[새번역])	<u>그러므로</u> 믿음, 소망, 사랑, 이 세 가지는 <u>항상</u> 있을 것인데, 그 가운데서 으뜸은 사랑입니다.

이상에서 볼 수 있는 바와 같이, 고린도전서 13:13의 우리말 번역에 있어 큰 전기(轉機)는 개정판『신약전서』(1904)의 출간과 맞물려 있다. 이때부터 ‘vvvì δέ’는 시간적 현재인 ‘이제(이제)’가 아닌 접속부사 ‘그런즉’으로 번역 되었고, 그리스어 원문이나 당시 영어『개정역』(the Revised Version)에 없는 ‘항상’(항상)이란 부사를 첨가하기 시작했다. 이후의 역본들에는 문체의 변화와 구두점의 유무 및 동의어로의 간헐적인 치환(소망→희망, 그런즉→그러므로, 항상→언제나/언제까지나)만 있을 뿐, 의미상의 큰 차이를 발견 할 수 없다. 이처럼『신약전서』(1904)는 고린도전서 13:13의 번역사에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있음을 알 수 있다. 비록 수많은 오류로 인해, 한글 성경의 ‘공인역’이라고 불리는 재개정판『신약전서』(1906)에 밀려 많은 주목을 받지 못했지만,³⁴⁾『신약전서』(1904)는 국문 번역사 연구에 있어 매우 중요한 가치를 지닌 소중한 역본이라고 할 수 있다.

6. 나가며

지금까지 고린도전서 13:13의 국문 번역사에 대해 살펴보았다. 상술한

34) 성서학적 연구는 주로『신약전서』(1906)판과 이를 그대로 수록한『성경전서』(1911)에 집 중되어 있다. 조병수, “『신약전서』(1906년) 로마서의 번역 고찰”, 「성경원문연구」 29 (2011), 83-104; 이복우, “『신약전서』(1906년) 요한복음 번역의 그리스어 저본(底本) 사용 연구: 요한복음 1-3장을 중심으로”, 「장로교회와 신학」 10 (2013), 48-69; 소기천, “1911년 『신약전서』의 히브리서와 요한계시록에 나타난 제사와 예배에 관한 문화사적 연구”, 「성경원문연구」 27 (2010), 94-112.

바와 같이 해당 구절의 번역에 있어 큰 전환점을 맞이하게 된 것은 1904년에 개정판 『신약전서』가 출간되면서부터이다. 이전의 『예수성교전서』(1887), 『고린도전서』(1898), 『신약전서』(1900)가 그리스어 원문과 영어 『개정역』(the Revised Version)에 근거한 직역을 택했다고 한다면, 개정판 『신약전서』(1904)는 석의에 근거한 의역을 했다고 볼 수 있다. 그리하여 문두의 ‘νυνὶ δέ’가 현재시제 부사 ‘이제’가 아닌 접속부사 ‘그런즉’으로 번역되었고, 그리스어 원문에 없는 ‘홍양’이란 부사가 새로 침가되었다. 이러한 개정의 배경에는 당시 번역자회의 참고자료 목록에 있었던 『마이어 신약주석』, 『엘리코트 신약주석』 그리고 『알포드 그리스어 신약전서』의 역할이 있었을 것으로 보인다. 이후 고린도전서 13:13의 번역은 ‘의미상’의 큰 변화 없이 우리말 역본들에 자리를 잡게 되었다. 비록 가장 많은 오류를 지닌 판본이었지만, 우리말 성경 번역사에 있어 『신약전서』(1904)는 그 가치를 새롭게 조명 받아야 할 필요가 있다.

<주제어>(Keywords)

고린도전서 13:13, 성경 번역, 신약전서, 번역자회, 공인역.

1 Corinthians 13:13, Bible Translation, Korean New Testament, Board of Official Translators, Authorized Version.

(투고 일자: 2020년 7월 31일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 9월 2일)

<참고문헌>(References)

- 류대영, 육성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 「성경원문연구」 19 (2006), 176-199.
- 소기천, “1911년 『신약전서』의 히브리서와 요한계시록에 나타난 제사와 예배에 관한 문화사적 연구”, 「성경원문연구」 27 (2010), 94-112.
- 육성득, 이만열, 『대한성서공회사 I: 조직·성장과 수난』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 육성득, 이만열, 『대한성서공회사 자료집 제1권: 로스 서신과 루미스 서신』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 이덕주, “제1세대 성서’를 통해 이루어진 복음의 토착화: 한글 성서 최초 완역 100 주년의 역사신학적 의미”, 「Canon&Culture」 4:1 (2010), 75-125.
- 이복우, “『신약전서』(1906년) 요한복음 번역의 헬라어 저본(底本) 사용 연구: 요한복음 1-3장을 중심으로”, 「장로교회와 신학」 10 (2013), 48-69.
- 이상규, “한글성경은 어떻게 번역되어 우리 손에 들려지게 되었을까?—한국성경 번역사 개관—”, 「고신신학」 13 (2011), 229-258.
- 조병수, “『신약전서』(1906년) 로마서의 번역 고찰”, 「성경원문연구」 29 (2011), 83-104.
- 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고—누가복음의 주기도문을 중심으로—”, 「Canon&Culture」 4:2 (2010), 99-132.
- Alford, Henry, *The Greek Testament: with a Critically Revised Text, a Digest of Various Readings, marginal References to Verbal and Idiomatic Usage, prolegomena, and a Critical and Exegetical Commentary*, Cambridge: Rivingtons, 1871.
- Calvin, J., *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians* vol.1, John Pringle trans., Edinburgh: T. Constable, 1848.
- Conzelmann, Hans, *I Corinthians*, Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Ellicott, Charles John, ed., *A New Testament Commentary for English Readers* vol.2, London: Cassell, Petter, Galpin, 1878.
- Fee, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Garland, David E., *I Corinthians*, Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Hays, Richard B., *First Corinthians*, Louisville: John Knox Press, 1997.
- Meyer, Heinrich August Wilhelm, *Critical and Exegetical HAND-BOOK to the*

- Epistles to the Corinthians*, New York: Funk & Wagnalls, 1884.
- Palmer, Edwin, *H KAINH DIAOHKH: The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorized Version*, Oxford: Clarendon Press, 1881.
- Ross, John, “Corean New Testament”, *Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (1883), 491-497.
- Schaff, Philip, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers* vol.12, Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.
- Shimasaki, Katsuomi, “A Short History of Japanese Bible Translation”, 「성경원문 연구」 24 (2009), 116-126.
- Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Witherington III, Ben, *Conflict and Community in Corinth: a Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

<Abstract>

A Reflection on the Translation History of 1 Corinthians 13:13

Tae Sub Kim

(Presbyterian University and Theological Seminary)

1 Corinthians 13:13 is one of the most well-known verses in the New Testament to Korean Christians. While previous studies have approached it chiefly with exegetical interests, the history of its translation into Korean has been given little attention. Thus, the present research attempts to overview the Korean Bible versions in terms of the changes made to its translation and to discover the underlying reasons for such alterations.

1 Corinthians 13:13 as it now stands in the NKRV (New Korean Revised Version, 1998) is in fact different from the one in the early versions published before 1900. When compared with the CNT (Corean New Testament, 1887), the 1 Corinthians (one-volume edition, 1898) and the KNT (Korean New Testament, 1900), it is found that there are two major differences between these early versions and the NKRV: (1) while the former translates *vuvì δέ* as having the temporal sense *now*, the NKRV renders it as a logical conjunctive *thus*; (2) the NKRV has the adverb *forever* which does not appear in the original Greek at face value.

In fact, such changes in the translation of 1 Corinthians 13:13 took place from the KNT (1904). Since this epistle as included in the KNT (1900) was based on the individual draft, the Board of Official Translators needed to revise it. According to their list of references, three NT commentaries are found: Meyer's Commentary on the NT; Ellicott's Commentary on the NT; and Alford's Greek NT. It is interesting to note that these three commentaries commonly argue against the temporal sense of *vuvì δέ* considering it as a logical conjunctive. As a result, they advocate eternal existence of the triad (faith, hope, love). This being so, it is more probable than not that the official translators were influenced by these commentaries when they developed the revised version. This may illuminate the reason behind the changes in the KNT(1904)'s translation of 1 Corinthians 13:13.

Given that its translation has not been changed greatly since then, it can be

said that the KNT (1904) is the watershed in the translation history of 1 Corinthians 13:13. Although KNT (1904) has not received due consideration for its numerous spelling errors, its value in the history of the Korean Bible should not be underestimated.

야고보서 난해 구절 번역

— 야고보서 2:18과 4:5-6 —

신현우*

1. 시작하는 말

야고보서는 그리스도인들에게 세속에 물들지 않도록 권면하는 실천적 내용을 담고 있기에 이해가 어렵지 않다. 그러나 야고보서에도 번역이 난해한 구절이 여기저기 있다. 그중에서도 특히 야고보서 2:18과 4:5-6이 난해하다. 그래서 왓슨(D. F. Watson)은 야고보서 2:18-19가 해석자에게 ‘매우 오래된 난제들’(“age-old and difficult questions”)을 제공한다고 하였으며,¹⁾ 에라스무스(Erasmus)는 야고보서 4:5의 해석 작업에 ‘마차 짐들’이 있다고 지적한 바 있다.²⁾ 평케스(W. Popkes), 무(D. J. Moo), 리처드슨(K. A. Richardson)과 함께 정창욱은 야고보서 4:5를 신약성서 최고의 난해 구절 중에 하나로 간주하였다.³⁾

이 구절들은 문맥 속에서 무엇을 의미하는지 파악하기 어렵고 따라서 번역도 어렵다. 이 난해 구절들의 의미 해석에 왜곡이 있는 경우, 그러한 해석에 토대한 번역은 독자들에게 원문과는 거리가 먼 의미를 전달한다. 이 논문의 목적은 이 난해 구절들의 의미를 문법과 용례, 문맥을 고려하여 해석하고, 이러한 해석에 근거한 번역을 제공하는 것이다.⁴⁾

* Vrije Universiteit Amsterdam에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 총신대학교 신약학 부교수. hyeonwooshin@yahoo.com.

1) Duane F. Watson, “James 2 in Light of Greco-Roman Schemes of Argumentation”, *NTS* 39 (1993), 109.

2) Craig B. Carpenter, “James 4.5 Reconsidered”, *NTS* 46 (2000), 189.

3) 정창욱, “야고보서 4장 5절의 해석”, 「총신대논총」 38 (2018), 134.

4) 국내에서는 야고보서에 관하여 다음과 같은 논문들이 한국어로 발표되었는데, 본 논문이

2. 야고보서 2:18의 번역

2.1. 기존 번역들의 문제

야고보서 2:18은 『개역개정』에서 다음처럼 번역되었다.

어떤 사람은 말하기를 너는 믿음이 있고 나는 행함이 있으니 행함이 없는 네 믿음을 내게 보이라 나는 행함으로 내 믿음을 네게 보이리라 하리라

이 번역은 어떤 사람의 의견을 소개한다. 그 사람의 주장은 자신에게 행함이 있으며, 이 행함으로 믿음이 있음을 입증하겠다는 것이다. 그 사람은 믿음이 있다고 주장하는 사람에게 믿음이 있음을 행함 없이 입증해 보라고 도전한다. 이러한 입장은 바로 앞 17절에서 “이와 같이 행함이 없는 믿음은 그 자체가 죽은 것이라”라고 한 저자 야고보의 입장과 동일하다. 따라서 그러한 입장을 가진 사람을 굳이 익명으로 소개하며 논지를 전개하는 것은 불필요하다. 야고보가 자기 자신을 ‘어떤 사람’이라고 소개할 필요도 없었을 것이다. 자신의 의견을 ‘어떤 사람’의 의견이라며 소개해야 하는 이유가 문맥에서 발견되지 않는다.

『표준』은 이 구절을 다음처럼 번역하였다.

그러나 어떤 사람은 이렇게 말할 것입니다. “너에게는 믿음이 있고, 나에게는 행함이 있다. 행함이 없는 너의 믿음을 나에게 보여라. 그러면 나는 행함으로 나의 믿음을 너에게 보이겠다.”

다루는 주제에 관한 선행 연구 논문은 정창욱 교수의 논문 “야고보서 4장 5절의 해석”이 유일하다. 유지운, “야고보서 5:7-20에 대한 ‘담화 분석’”, 『성경원문연구』 41 (2017), 179-205; 김주한, 이종만, “북한어 사역(私譯) 신약 성경들(‘새누리성경’, ‘하나님의 약속: 예수후편’, ‘우리말성경’)에 대한 비교 연구: 야고보서 1장 표본 분석”, 『신약연구』 18:2 (2019), 181-222; 채영삼, “야고보서의 ‘주’(Kύριος) 칭호 사용과 기독론적 함의”, 『신약연구』 17:3 (2018), 409-447; 채영삼, “야고보서의 Τελ-어군(語群)의 사용과 ‘온전함’의 의미”, 『신약연구』 11:1 (2012), 93-130; 이준호, “야고보와 바울의 행함과 믿음: 야고보서의 상황, 배경, 본문을 중심으로”, 『신약연구』 10:3 (2011), 653-688; 채영삼, “마음에 심긴 도를 온유함으로 받으라”: 야고보서 1:21b의 신학적 중심성”, 『신약연구』 9:3 (2010), 465-515; 배종열, “야고보서 구성”, 『신약연구』 6:1 (2007), 123-146; 안진호, “야고보서와 윤리적 이원주의”, 『신약연구』 3 (2004), 213-243.

이 번역에서도 전체 발언이 어떤 사람의 발언으로 소개되어 있다. 이 번역은『개역개정』과 내용상 동일하며, 따라서『개역개정』이 가진 문제가 해결되지 않는다.

『공동개정』은 이 구절을 다음처럼 번역한다.

이렇게 말하는 사람도 있을 것입니다. “당신에게는 믿음이 있지만 나에게는 행동이 있소. 나는 내 행동으로 내 믿음을 보여줄 테니 당신은 행동이 따르지 않는 믿음이라는 것을 보여주시오.”

이 번역에서는 어떤 사람의 주장을 소개하는 인용문이 18절에서 23절까지 계속된 것으로 본다. 인용된 내용은 행함이 없는 믿음이 아무 소용이 없다는 내용이므로, 17절과 24절에서 야고보가 주장하는 내용과 동일하다. 그러므로 이 번역에서도 야고보가 왜 자신의 주장을 익명의 인물의 말로 소개하였는지 설명되지 않는다.

CEV에서는 이 구절을 다음처럼 번역하였다.

Suppose someone disagrees and says, “It is possible to have faith without doing kind deeds.” I would answer, “Prove that you have faith without doing kind deeds, and I will prove that I have faith by doing them.”

이 번역은 어떤 사람이 주장한 말이 ‘선행이 없이 믿음을 가질 수 있다.’(“It is possible to have faith without doing kind deeds.”)는 것이고 이어지는 말은 야고보가 이 주장을 논박한 것으로 본다. 이 경우, 어떤 사람의 주장의 인용은 야고보가 그 주장을 논박하기 위하여 소개한 것으로 볼 수 있기에 필요성이 설명된다. 인용된 주장은 야고보의 주장과 반대되기에 문맥에도 부합한다. 그러나 CEV의 번역은 그리스어 본문을 자유롭게 번역한 것이다. CEV는 σὺ πίστιν ἔχεις καὶ γὰρ ἔργα ἔχω를 “It is possible to have faith without doing kind deeds.”로 번역하였는데, 이 부분은 직역하면 ‘당신은 믿음을 가지고 있고 나는 행함을 가지고 있습니다.’ 또는 ‘당신은 믿음을 가지고 있습니까? 나는 행함을 가지고 있습니다.’가 된다. 이것은 CEV가 번역한 내용(행함 없이 믿음을 가질 수 있다는 주장)과는 거리가 멀다. 그러므로 CEV의 번역도 그대로 받아들일 수는 없다.

앞에서 살펴본 야고보서 2:18의 한글 번역들은 문맥에 맞지 않으며, CEV는

문맥에 맞지만 본문을 파괴한다. CEV처럼 문맥에 부합하면서, 기존의 한글 번역들처럼 원문의 모습을 보존하는 번역은 과연 불가능할까?

2.2. 새로운 번역의 제안

NTG²⁸이 채택한 야고보서 2:18의 본문은 다음과 같다.

'Αλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, καὶ γὰρ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, καὶ γάρ σοι δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν.

여기서 σὺ πίστιν ἔχεις를 CEV에서처럼 어떤 사람(야고보의 대적자)의 말의 인용으로 보는 것은 충분히 가능하다.⁵⁾ 'Αλλ' ἐρεῖ τις('그러나 어떤 사람이 말할 것이다.')는 신약성서와 고전 그리스어 문헌에서 반대자의 의견을 소개하는 기능을 하기 때문이다.⁶⁾ 하지스(Z. C. Hodges)는 그러한 용례로 고린도전서 15:35; 로마서 9:19; 11:19를 언급한다.⁷⁾ 고린도전서 15:35는 'Αλλὰ ἐρεῖ τις로 시작하는데, 『개역개정』도 이것이 가상의 반대자의 질문을 소개하는 것으로 번역했다. “누가 묻기를 죽은 자들이 어떻게 다시 살아나며 어떠한 몸으로 오느냐 하리니.” 로마서 9:19도 유사하게 Ἐρεῖς μοι(‘네가 나에게 말할 것이다.’)로 시작하며 가상적인 반대자의 의견을 소개한다. 『개역개정』도 이것을 반대자의 질문을 도입하는 구로 번역하였다. “혹 네가 내게 말하기를 그러면 하나님이 어찌하여 허물하시느냐 누가 그 뜻을 대적하느냐 하리니.” 로마서 11:19는 ἐρεῖς(‘네가 말할 것이다.’)로 시작하는데, 『개역개정』도 이것을 반대자의 의견 도입구로 이해하고 번역한다. “그러면 네 말이 가지들이 꺾인 것은 나로 접붙임을 받게 하려 함이라 하리니.” 이러한 용례들을 고려하면, 야고보서 2:18에서도 'Αλλ' ἐρεῖ τις가 반대자의 의견을 도입한다고 볼 수 있다.

또한 인용되는 반대자의 발언은 평서문이 아니라 의문문이라고 볼 수 있다. 고린도전서 15:35; 로마서 9:19에서 반대자의 발언은 질문으로 제공되

-
- 5) John B. Polhill, "Prejudice, Partiality, and Faith: James 2", *Review & Expositor* 83 (1986), 400; R. E. Glaze Jr., "The Relationship of Faith to Works in James 1:22-25 and 2:14-26", *Theological Educator* 34 (1986), 40; Sharyn Dowd, "Faith That Works: James 2:14-26", *Review & Expositor* 97 (2000), 197; C. Ryan Jenkins, "Faith and Works in Paul and James", *Bibliotheca Sacra* 159 (2002), 68; Lorin L. Cranford, "An Exposition of James 2", *Southwestern Journal of Theology* 29 (1986), 27도 야고보의 대적자의 견해가 소개되는 것으로 본다.
- 6) Zane Clark Hodges, "Light on James 2 from Textual Criticism", *Bibliotheca Sacra* 120 (1963), 341-342.
- 7) Zane Clark Hodges, "Light on James 2 from Textual Criticism", 342.

어 있다. 로마서 11:19에서 『개역개정』은 반대자의 발언을 평서문으로 간주하고 번역하였으나, 여기서도 이것을 의문문으로 볼 때, 로마서 11:20에 ‘옳다’는 바울의 대답이 있는 문맥에 부합한다. 이러한 용례들을 고려하면, 야고보서 2:18에서도 인용되는 반대자의 발언은 의문문이라고 볼 수 있다.

물론 σὺ πίστιν ἔχεις를 ‘그대는 믿음을 가지고 있습니다.’라는 평서문으로 번역할 수도 있다. 그러나 이것은 위에서 살펴본 용례들에 부합하지 않는다. 또한 이러한 번역은 야고보서 2:18의 문맥에도 부합하지 않는다. 이 경우 야고보를 반대하는 자의 의견이 야고보의 주장과 충돌하지 않기 때문이다. 야고보는 2:17에서 행함이 없는 믿음은 죽었다고 하며, 2:26에서도 행함이 없는 믿음이 죽었다고 강조한다. 이러한 구절에서 야고보는 행함이 없는 자에게 믿음이 없다고 간주하지만 자신에게 믿음이 없다고 주장하지 않는다. 그러므로 반대자가 야고보에게 믿음이 있다고 주장하면 야고보의 의견에 대한 아무런 반대가 되지 않는다.

이 문장을 CEV에서처럼 “It is possible to have faith without doing kind deeds.”로 번역하면 반대자는 행함이 없이 믿음을 가질 수 있다고 주장하는 것이므로 문맥에 맞게 된다. 그러나 이 번역에는 ‘without doing kind deeds’를 임의로 추가하여 번역하는 문제가 있다.

이렇게 자유로운 번역을 피하고 직역하면서 이 구절의 번역 문제를 해결 할 수는 있는 방법은 인용문을 의문문으로 간주하는 것이다. 야고보는 의문부호를 사용하지 않고 저술을 했을 것이므로, 이 문장이 의문문인지 아닌지는 용례와 문맥을 통하여 파악할 수밖에 없다. (1) 야고보의 반대자가 야고보에게 믿음이 있느냐고 질문하며 공격한다면, 행함을 강조하는 야고보의 주장에 대한 반대가 될 수 있다. 그러므로 이 문장을 수사의문문으로 간주하면 문맥에 부합한다. (2) 앞에서 살펴 본 바와 같이 의문문일 때에는 용례에도 부합한다. 고린도전서 15:35; 로마서 9:19; 11:19에서 모두 반대자의 의견이 의문문의 형식으로 ‘어떤 사람(또는 너)이 말할 것이다’라는 말로 도입되므로, 야고보서 2:18에 인용된 문장도 의문문일 개연성이 있다.

호트(F. J. A. Hort)도 이 문장을 ‘그대에게 믿음이 있습니까?’라는 의문문으로 보았다.⁸⁾ 왓슨은 이 문장을 반대자가 야고보에게 의문문의 형식으로 제기한 비판으로 보는 것을 반대하며, 반대의 의견을 담은 의문문이 μή로 시작하지 않는다는 점을 지적한다.⁹⁾ 그러나 반대의 의견을 담은 의문문이 항상 μή로 시작해야 한다고 요구할 수는 없다. 그러므로 문장이 μή로 시작

8) R. P. Martin, *James*, Word Biblical Commentary 48 (Tennessee: Thomas Nelson, 1988), 86.

9) Duane F. Watson, “James 2 in Light of Greco-Roman Schemes of Argumentation”, 109.

하지 않는다는 것은 이 문장이 의문문이 아니라는 충분한 증거가 될 수 없다.

“그대에게 믿음이 있습니까?”라는 질문이 반대자의 진술인 경우, 이것은 ‘행함을 강조하는 야고보에게 믿음이 있느냐’고 질문하며 ‘야고보에게 믿음이 없다’라고 주장하는 수사의문문으로 볼 수 있다. 야고보가 믿음이 있다고 대답해도 믿음이 있다는 사실을 입증하기 힘들기에 이 수사의문문은 매우 치명적인 공격이 될 수 있다. 이 질문에 어떻게 대처할 것인가? 야고보가 자신에게 그런 믿음이 없다고 하면, 야고보는 더 이상 주장을 전개하기 어렵게 될 것이다. 만일 야고보가 자신에게 그런 믿음이 있다고 말하면, 반대자는 야고보에게 믿음을 가지고 있음을 입증하라고 도전할 것이다.

이 질문은 행함과 믿음을 연관시키는 야고보의 주장을 반대하는 것일 수도 있다. 이 경우, 이 질문은 ‘도대체 그대는 믿음이 무엇인지 알기나 하십니까? 행함을 강조하는 그대에게는 정말 행함과 무관한 순수한 믿음이 있습니까?’라는 비아냥거림을 담을 수도 있다. 야고보가 논박을 하며, 행함 없이 믿음을 입증해 보라고 하는 것을 보면 야고보의 논적은 행함과 무관한 믿음을 주장하는 입장에서 있다고 볼 수 있다. σὺ πίστιν ἔχεις에서 σύ가 강조의 기능을 할 수 있다는 것도 이러한 가능성 to 지원한다. σύ가 강조의 기능을 할 경우 이 질문은 ‘당신은 말이오, 당신은 믿음을 가지고 있소?’라고 다그치는 혐약한 분위기를 내포한다.

야고보는 이러한 가상의 논적의 수사적 질문을 인용하고 이것을 논박함으로써 자신의 논증을 강화한다. 야고보의 논박은 어디서부터 시작하는가? 이어지는 문장들은 야고보의 주장과 동일하므로 인용된 어떤 사람의 반론에 대한 야고보의 논박으로 간주하면 문맥에 부합한다. 그런데 이러한 해석은 과연 그리스어 본문의 지지를 받는가? 이어지는 문장에는 CEV의 “I would answer”에 해당하는 부분이 없다. CEV는 이어지는 문장이 야고보의 논박이라고 해석하고 이러한 해석을 담아 이 부분을 추가하여 번역하였다. 과연 이러한 해석은 문맥만이 아니라 문법이나 용례를 통하여도 정당화될 수 있는가?

이어지는 문장은 καὶ γώ로 시작한다. 왓슨은 이어지는 문장(‘나는 행함을 가지고 있습니다.’)이 야고보의 반론이라고 보는 호트의 해석을 반대하며 이 문장이 καὶ γώ로 시작하는 것이 어색하다고 지적한다.¹⁰⁾

그러나 과연 καὶ γώ로 시작하는 문장은 앞 문장에 대한 반대일 수 없는가? καὶ γώ는 καὶ ἔγω의 단축형이다. 이것은 기본적으로 ‘그리고 나는’이라고 직

10) Ibid.

역될 수 있다. 이렇게 사용된 용례는 신약성서에서 매우 많이 발견된다(눅 2:48; 11:9; 요 1:31, 33, 34; 6:54, 56; 10:38; 12:32; 14:16, 20, 21; 15:5; 17:21, 22, 26; 행 22:19; 롬 11:3; 고전 2:3; 고후 12:20; 갈 4:12; 6:14; 빌 2:28; 계 22:8). 그러나 κἀγώ가 ‘그리고 나는’이라는 의미로 사용되었을 경우에는 반대자의 주장에 대한 논박의 시작으로서는 부적절하다.

κἀγώ는 ‘나도’(I also)라는 뜻으로도 사용된다. 신약성서에서 이렇게 사용된 용례도 매우 많다(마 2:8; 10:32, 33; 16:18; 18:33; 21:24; 놀 20:3; 요 5:17; 10:15, 27; 15:9; 17:18; 20:21; 행 22:13; 롬 3:7; 고전 7:8, 40; 10:33; 11:1; 16:10; 고후 2:10; 11:16, 18, 21, 22; 앱 1:15; 빌 2:19; 살전 3:5; 계 2:6, 28; 3:10, 21). ‘나도 행함을 가지고 있다.’는 문장은 문맥에 부합하는 측면이 있다. 이것은 반대자의 질문을 ‘(나는 행함을 가지고 있다.) 당신은 믿음을 가지고 있는가?’로 이해하고 대답한 것이다. 그러나 야고보는 이어지는 문장에서 행함 없이 믿음을 보여 달라고 요구하면서 논적을 비판하므로(18절), 야고보가 이러한 의미로 대답했다고 볼 수는 없다. 그러므로 κἀγώ는 “나도”(I also)라는 뜻으로 사용되었다고 볼 수도 없다.

κἀγώ는 새로운 단락을 시작할 때 사용되기도 하는데, 이러한 경우는 그저 ‘나는’이라고 번역하면 된다(고전 2:1; 3:1). 이것은 καὶ가 담화 표지로서 단락을 시작하는 기능도 하기 때문에 가능하다.¹¹⁾ 그런데 이러한 용법은 야고보가 새로운 단락을 도입하지 않고 논적의 질문에 대답하는 문맥에 부합하지 않는다.

κἀγώ 이하 문장(들)을 앞 문장에 대한 논박으로 보는 해석을 지지하는 용례는 κἀγώ가 καὶ ἔγω의 단축형으로서 ‘그러나 나는’이라는 뜻으로 사용되는 용례이다. 이것은 καὶ가 유대인들에게 히브리어 접속사 ‘처럼’ 사용되어 “그러나”라는 의미로도 사용된 용법이다.¹²⁾ 요한복음 17:11의 κἀγώ는 이러한 용법으로 볼 수 있다. 여기서는 세상에 남아있는 제자들이 하나님께 가시는 예수와 대조됨에도 불구하고 κἀγώ가 사용되었다.

καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ,
καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν,
κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι.
그리고 나는 더 이상 세상에 있지 않고,
그들은 세상에 있습니다.

11) S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 301-302 참조.

12) BDF, §442 참조.

그러나 나는 당신에게 갑니다.

이러한 용례를 고려하면, 이어지는 문장은 ‘그러나 나는 행함을 가지고 있습니다.’라고 야고보가 대답하는 것으로 볼 수 있다. 그런데 문제는 이 용례가 많이 발견되지 않는다는 점이다. 그렇지만 이러한 용례는 κάγω가 문맥 속에서 앞 문장에 담긴 내용을 조건으로 하여 ‘그러면 내가’ 또는 ‘그래서 내가’라는 뜻을 가지는 용례에 의하여서도 지지된다. 신약성서에서 그러한 용례는 상당히 많이 발견된다(마 11:28; 26:15; 눈 19:23; 22:29; 요 6:44; 8:26; 10:28; 15:4; 20:15; 고후 6:17; 히 8:9). κάγω가 신약 그리스어에서 ‘그러면 내가’, ‘그래서 내가’로 번역될 수 있다면 καί가 히브리어 접속사,의 의미 영역에 포함되는 ‘그러나’의 의미로 사용되어 κάγω가 ‘그러나 내가’로 번역되는 것도 얼마든지 가능하다.

야고보서 2:18의 κάγω를 이러한 용법으로 해석하면 κάγω 이하 문장은 다음과처럼 번역될 수 있다.

κάγω ἔργα ἔχω·

δεῖξον μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων,

κάγω σοι δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν.

그러나 나는 행함을 가지고 있습니다.

행함 없이 그대의 믿음을 나에게 보여 주십시오.

그러나 나는 나의 행함으로 믿음을 그대에게 보여 드리겠습니다.

야고보는 가상의 논적의 주장을 논박하기 위한 자신의 말을 CEV에서처럼 “I would answer.”라고 말하면서 도입해야만 할 필요가 없다. 야고보는 곧 바로 자신의 주장을 기록할 수 있다. κάγω를 ‘그러나 나는’이나 ‘그렇지만 나는’으로 번역하면 독자들은 이것이 앞 문장에 대한 야고보의 반박임을 충분히 알아챌 수 있다.

번역본 중에도 첫 번째 κάγω를 ‘그러나 나는’으로 번역한 경우가 있다. 네덜란드어 번역본 W95는 이것을 “maar ik”(‘그러나 나는’)으로, 영어 번역본 GWN은 ‘but I’로 번역하였다.¹³⁾ 독일어 번역본 ZUR와 ESS는 이것을 “ich aber”(‘나는 그러나’)로 번역했다. 18절의 두 번째 κάγω를 ‘그러나 나는’으로 번역한 번역본도 있다. 독일어 번역본 SCH는 이것을 “ich aber”(‘나는 그러나’)로 번역하였다.

13) 이 논문에서 외국어 번역 성경의 약어는 독자들을 위해 편의상 <바이블웍스>(Bible Works)의 약어들을 사용하였다.

κάγω는 ‘καὶ A καὶ B’ 구문 속에서 사용되기도 한다. 요한복음 6:57은 κάγω를 이러한 용법으로 사용한다. 여기서 κάγω와 κάκεῖνος는 ‘καὶ A καὶ B’ 구문으로서 ‘both A and B’의 뜻으로 쓰였다. 그렇다면 이것은 ‘나도 그도 모두’라는 뜻을 가진다.

καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ
κάγω ζῶ διὰ τὸν πατέρα,
καὶ ὁ τρώγων με κάκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ.
살아 계신 아버지께서 나를 보내신 것처럼
나도 아버지를 통하여 살고
나를 먹는 그도 나를 통하여 살 것이다.

야고보서 2:18의 κάγω도 이렇게 해석될 수 있는 측면을 가진다. 여기서 κάγω의 반복은 야고보가 행함을 가지고 있을 뿐 아니라 행함을 통하여 믿음을 보여 주기까지 하겠다고 강조하는 구조를 형성한다. 또한 ἔγω를 추가한 것은 ‘나’를 강조하는 용법이기도 하다. 위에서 κάγω를 역접으로 해석한 것에 이러한 강조를 더하여 번역하면 다음과 같이 번역할 수 있다.

그러나 나는 말이죠, 나는 행함도 가지고 있습니다.
그대는 행함 없이 그대의 믿음을 나에게 보여 주시지요.
그러나 나는 말이죠, 나는 나의 행함으로 믿음을 그대에게 보여 드리
기도 하지요.

이러한 번역을 채택하면 야고보서 2:18의 번역은 다음과 같다.

그러나 누군가는 말할 것입니다.
“당신은 말이오, 당신은 믿음을 가지고 있소?”
그러나 나는 말이죠, 나는 행함도 가지고 있습니다.
그대는 행함 없이 그대의 믿음을 나에게 보여 주시지요.
그러나 나는 말이죠, 나는 나의 행함으로 믿음을 그대에게 보여 드리
기도 하지요.

3. 야고보서 4:5-6의 번역

3.1. 기존 번역들의 문제

야고보서의 다른 하나의 난해 구절은 4:5-6이다. 이 부분은 『개역개정』에

서 다음처럼 번역되었다.

5 너희는 하나님이 우리 속에 거하게 하신 성령이 시기하기까지 사모한다 하신 말씀을 헛된 줄로 생각하느냐 6 그러나 더욱 큰 은혜를 주시나니 그러므로 일렀으되 하나님의 교만한 자를 물리치시고 겸손한 자에게 은혜를 주신다 하였느니라

이 번역에서는 “하나님이 우리 속에 거하게 하신 성령이 시기하기까지 사모한다”를 구약성서로부터의 인용으로 간주한다. 그러나 이러한 구절은 구약성서에 없다는 사실이 이 번역의 문제이다. 이 번역은 6절에서도 하나님께서 누구에게나 큰 은혜를 주시는 것처럼 주장하다가 겸손한 자에게만 은혜를 주신다고 말하는 자기모순을 보인다. 『표준』은 다음처럼 이 구절을 번역한다.

5 “하나님께서는 우리 속에 살게 하신 그 영을, 질투하실 정도로 그리워하신다” 한 성경 말씀을 여러분은 헛된 것으로 생각하십니까? 6 그러나 하나님께서는 더 큰 은혜를 주십니다. 그러므로 성경에 이르기를 “하나님께서는 교만한 자들을 물리치시고, 겸손한 사람들에게 은혜를 주신다” 합니다.

이 번역도 구약성서에 없는 “하나님께서는 우리 속에 살게 하신 그 영을, 질투하실 정도로 그리워하신다”를 구약성서 말씀의 인용으로 간주하는 점에서, 『개역개정』과 다를 바 없다. 하나님께서 은혜를 주시는 대상에 관한 진술이 자기모순적인 것도 『개역개정』과 마찬가지이다.

『공동개정』은 다음처럼 이 구절들을 번역한다.

5 “하느님께서는 우리에게 심어주신 영혼을 질투하실 만큼 사랑하신다.” 하는 성서 말씀이 공연한 말씀인 줄 압니까? 6 그러나 하느님의 은총은 그것으로 그치지 않습니다. 그래서 성서에도 “하느님께서는 교만한 자를 물리치시고 겸손한 사람에게 은총을 주신다.”는 말씀이 있습니다.

이 번역도 구약성서에 없는 “하느님께서는 우리에게 심어주신 영혼을 질투하실 만큼 사랑하신다.”를 구약성서 구절의 인용으로 간주하는 잘못을 범한다. 하나님께서 은총을 주시는 대상을 겸손한 사람으로 갑자기 제한하는 것도 문맥 속에서 설명이 잘 되지 않는다.

CEV의 번역은 다음과 같다.

5 Do you doubt the Scriptures that say, “God truly cares about the Spirit he has put in us”? 6 In fact, God treats us with even greater kindness, just as the Scriptures say, “God opposes everyone who is proud, but he is kind to everyone who is humble.”

이 번역 역시 구약성서에 없는 구절을 구약성서의 인용으로 간주한다. 이 번역은 하나님께서 우리에게 더 큰 친절을 베푸신다고 하면서 그 근거로 겸손한 자에게 은혜를 베푸신다고 하는 성경 구절을 제시한다. 이러한 번역에는 왜 교만한 자가 아니라 겸손한 자에게 은혜를 베푸신다는 성경 말씀이 문맥상 겸손한 자들로 제시되지 않고 있는 “우리”(us)에게 더 큰 은혜를 베푸신다는 주장의 근거가 되는지 불명확하다.

3.2. 새로운 번역 제안

이러한 번역상의 문제를 해결하려면 그리스어 본문을 자세히 관찰해야 한다. NTG²⁸이 채택한 본문은 다음과 같다.

5 ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει, πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῷκισεν ἐν ἡμῖν, 6 μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν; διὸ λέγει, ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.

3.2.1. ἢ의 번역

5절은 ἢ로 시작한다. 이것은 4절의 내용을 반대하는 것을 가정하는 접속사이다. 한글 번역들은 모두 이 접속사를 생략하면서 번역하여 본문의 논리 구조를 파악할 수 없게 만들었다. 그런데, ESV 등은 이 접속사를 “Or”로 번역하여, 본문의 논리 구조를 살린다. ἢ는 접속사로 사용될 때 “만일 그렇지 않다면”을 뜻하기도 한다.¹⁴⁾ 이 경우 이 단어는 ‘만일 당신이 앞에서 진술한 내용에 동의하지 않는다면’이라는 뜻으로 사용된다. 이것은 독자들이 이해하기 쉽게 ‘뭐라고요, 그렇지 않다고요? 그렇다면’으로 자세하게 번역하면 더 좋을 것이다. 세상과 짹하면 하나님과 원수가 된다는 야고보의 주장을 반대하는 논적의 주장을 가정하고 야고보의 논박이 시작된다.

ἢ의 이러한 용법은 다음처럼 신약성서에서 종종 발견된다.

14) BDAG, 432.

고린도전서 6:18 성적 부도덕을 멀리하라!

고린도전서 6:19 ἢ(만일 그렇지 않으면, 즉 성적 부도덕을 자행하면)

고린도전서 6:19 너희 몸이 성령의 전인 줄 알지 못하느냐?

(= 너희 몸은 성령의 전이다.

그러므로 성적 부도덕을 멀리해야 한다.)

고린도전서 10:21 너희는 주의 잔과 악마의 잔을 함께 마시지 말라!

고린도전서 10:22 ἢ(만일 그렇지 않으면, 즉 두 잔을 함께 마시면)

고린도전서 10:22 우리가 주의 시기를 불러일으키겠는가?

(= 우리가 주의 시기를 불러일으키면 안 된다.

그러므로 악마의 잔을 마시지 말아야 한다.)

로마서 3:28 사람은 율법을 지킴과 관계없이 믿음으로 의롭게 된다.

로마서 3:29 ἢ(만일 그렇지 않으면, 즉 율법이 칭의의 필수 요소라면)

로마서 3:29 하나님은 유대인들만의 하나님이신가?

(= 하나님은 유대인들만의 하나님이지 않다.

그러므로 사람은 믿음으로 의롭게 된다.)

이러한 구조에서 ἢ 뒤에는 수사의문문이 따라온다. 그러므로 야고보서 4:5에서도 ἢ 뒤에 오는 δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει는 수사의문문으로 볼 수 있다. 이 경우 이 문장은 ‘여러분은 성경이 헛말을 한다고 생각하십니까?’로 번역된다. 야고보는 분명히 성경이 헛말을 한다고 간주하지는 않았을 것이다. 이 문장을 의문문으로 번역하는 것은 ASV 등의 역본들이 택하고 있다. ASV는 이 문장을 “think ye that the scripture speaketh in vain?”으로 번역하고, ERV는 “think ye that the scripture speaketh in vain?”으로 번역한다. 위에서 살펴본 CEV와 한글 번역들도 의문문으로 번역하는 점은 동일하다.

3.2.2. πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν의 번역

이어서 나오는 πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖn은 야고보가 쓴 문장이며 구약성서 구절이 아니다. 구약성서에 이런 구절은 없기 때문이다.¹⁵⁾ 야고보는 이 서신의 다른 곳에서 구약을 인용할 경우 명확

15) William L. Blevins, “A Call to Repent, Love Others, and Remember God: James 4”, *Review & Expositor* 83 (1986), 422; J. William Johnston, “James 4:5 and the Jealous Spirit”, *Bibliotheca Sacra* 170 (2013), 347도 이 문장이 구약성서에 없음을 파악하였다.

하게 인용하므로, 이렇게 애매하게 인용하였을 리가 없다.¹⁶⁾ 존스턴(J. W. Johnston)은 신약성서에서 ἡ γραφὴ λέγει(‘성경이 말한다’)가 사용될 때에는 직접 인용을 한다는 다비즈(P. Davids)의 관찰을 소개한다.¹⁷⁾ 이러한 인용 방식을 고려할 때, 야고보서 4:5에서 구약성서의 내용이 인용되지 않고 단지 화용(인유, allusion)되었다고 보기 어렵다. 야고보가 인용하는 구약성서 구절은 6절에 가서야 등장한다.¹⁸⁾ ‘성경이 헛말을 한다고 생각하십니까?’는 성경을 인용하는 형식이 아니다. 그러므로 이 말 후에 곧 이어 등장하는 말이 구약성서에 없는 구절임에도 구약성서를 인용하는 구절이라고 간주 할 필요가 없다. 이어서 등장하는 말이 구약성서를 인용한 구절이 아니라면, 이 문장을 문맥에 맞게 해석될 수 있다.

이 문장(πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν)은 평서문이 아니라 수사의문문으로 볼 때 문맥에 맞는다.¹⁹⁾ 6절이 인용하는 성경 구절은 하나님(또는 성령)께서²⁰⁾ 겸손한 자에게 은혜를 베푸신다는 것이므로, 이 부분이 평서문이면 성령(또는 하나님)께서 세상과 짹하는 자를 연모하신다는 뜻이 되어 서로 충돌한다. 더구나 이 문장에 등장한 φθόνος는 신약 성서에서 항상 부정적으로 사용되는 단어이며, 하나님에 대하여 사용되지는 않는 단어이므로,²¹⁾ 하나님(또는 성령)을 묘사하기 위해 사용하기에 부적절하다. 그러나 이 부분이 수사의문문이라면 성령(또는 하나님)께서는 세상과 짹하는 교만한 자를 연모하실 리 없다는 뜻이 되어 이러한 충돌이 발생하지 않는다.

이 문장은 ‘우리 안에 거하시는 된 성령이 (세상과 친구가 된 우리를) 질투하시며 연모하시겠습니까?’로 번역할 수 있다. 이 문장의 주어는 τὸ πνεῦμα라고 볼 수 있기 때문이다.²²⁾ 프록터(L. J. Prockter)도 이 문장의 주어를 그렇게 본다.²³⁾ 이러한 해석은, πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖն을 의문문으로 처리하면서 이것을 구약성서 구절이 아닌 것으로 본 몇몇 역본에 이미 담겨 있다. ASV는 이 부분을 “Doth the spirit

16) J. William Johnston, “James 4:5 and the Jealous Spirit”, 347-348 참조.

17) Ibid., 349.

18) Ibid., 359.

19) Ibid., 345는 이 문장을 의문문으로 해석한 경우로 Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, Harper’s New Testament Commentary (San Francisco: Harper & Row, 1980), 167을 언급한다.

20) ‘그 영’을 인간의 영으로 볼 수도 있지만, 인간의 영을 굳이 ‘하나님께서 우리 안에 거하게 하신’ 영으로 장황하게 표현하는 것은 어색하다. 자세한 논증은 아래 참조.

21) 정창욱, “야고보서 4장 5절의 해석”, 142-143.

22) KJV, NIV, NET 등도 그렇게 간주한다.

23) Lewis J. Prockter, “James 4.4-6: Midrash on Noah”, *NTS* 35 (1989), 625.

which he made to dwell in us long unto envying?”로 번역하고, DBY는 “Does the Spirit which has taken his abode in us desire enviously?”라고 번역한다. ERV는 “Doth the spirit which he made to dwell in us long unto envying?”로 번역하고, ROT는 “Is it, for envying, that the spirit which hath taken an abode within us doth crave?”로 번역한다. 독일어 번역본들 중에도 이 부분을 구약 성서 인용이 아닌 야고보의 질문으로 번역한 번역본이 있다. ELO는 “Begehrte der Geist, der in uns wohnt, mit Neid?”로 번역한다.

그런데 카펜터(C. B. Carpenter)는, 주어–동사–목적어가 일반적인 어순이므로 하나님은 주어이고 τὸ πνεῦμα는 목적어라고 주장한다.²⁴⁾ 그러나 신약 성서는 유대인들이 기록한 결과로 히브리어적인 어순인 동사–주어–목적어가 일반적이며, 야고보서에서도 그러하다. 이러한 현상은 야고보서 1장 만 살펴보아도 발견할 수 있다. 야고보서 1:7의 μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος에서 주어 ὁ ἄνθρωπος는 동사 οἰέσθω 뒤에 나온다. 야고보서 1:9의 Καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς에서도 주어 ὁ ἀδελφὸς는 동사 καυχάσθω 뒤에 등장한다. 야고보서 1:11의 ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος에서도 주어 ὁ ἥλιος는 동사 ἀνέτειλεν 뒤에 나온다. 야고보서 1:13의 πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα에서도 주어 αὐτός는 동사 πειράζει 뒤에 나온다. 야고보서 1:19의 ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος에서도 주어 ἄνθρωπος는 동사 ἔστω 뒤에 위치한다. 그러므로 어순을 기준으로 τὸ πνεῦμα가 목적어라고 단정할 수 없다. 주어가 종종 동사 뒤에 오는 야고보서의 어순을 기준으로 볼 때 τὸ πνεῦμα는 얼마든지 주어일 수 있다.

카펜터는 야고보서 4:6의 δίδωσιν의 주어도 하나님이라고 전제하고 4:5에서 ἐπιποθεῖ의 주어가 하나님이라고 주장한다.²⁵⁾ 그러나 야고보서 4:6에서는 생략된 주어가 하나님이라고 단정할 수 없다. 4:6의 δίδωσιν의 주어는 4:5의 ἐπιποθεῖ의 주어와 같다고 보아야 하는데, 만일 4:5에서 주어가 τὸ πνεῦμα이면 4:6에서도 주어는 τὸ πνεῦμα가 된다.

물론 τὸ πνεῦμα가 목적어이고 하나님이 ἐπιποθεῖ의 숨은 주어일 가능성은 있다. 바로 앞 4절에서 ‘하나님의 원수’를 반복적으로 언급하며 하나님은 이미 언급되었기에 5절에서도 주어인 하나님을 명시하지 않고 생략하였을 수 있다.²⁶⁾ 우리는 유사한 용례를 야고보서 4:8에서 볼 수 있다. ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν(‘너희는 하나님을 가까이 하라. 그리하면 그가 너희를 가

24) Craig B. Carpenter, “James 4.5 Reconsidered”, 193.

25) Ibid.

26) 정창욱, “야고보서 4장 5절의 해석”, 140.

까이 할 것이다.’)에서 ἐγγιεῖ의 주어는 바로 앞 문장에 목적어로 등장한 명사인 ‘하나님’이다. 더구나 야고보서 4:6에서 인용된 구약성서 구절에서 주어가 하나님인 것도 ἐπιποθεῖ의 숨은 주어도 하나님일 가능성을 지원한다.

ἐπιποθεῖ의 주어가 하나님일 경우 이 동사의 목적어는 τὸ πνεῦμα이다. 신약성서의 용례 중에 이 동사(ἐπιποθέω)가 목적어를 갖지 않는 경우가 없다는 것도, 이 동사 뒤에 나오는 τὸ πνεῦμα가 이 동사의 목적어일 가능성을 지원한다. 베드로전서 2:2에서 이 동사는 사람 외에도 중성형 τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα(‘영적인 순전한 젖’)을 목적어로 가지므로, 중성형 τὸ πνεῦμα(“그 영”)을 목적어로 가질 수 있다. 그렇다면 ἐπιποθεῖ의 주어는 하나님으로 볼 수도 있다. 앞에서 살펴 본 CEV와 함께 NRS는 하나님을 이 동사의 주어로 보고 번역했다(“God yearns jealously for the spirit that he has made to dwell in us”).

그러나 하나님이 주어인 경우에는 이 문장이 난해하게 된다. ‘하나님께서 우리 안에 거하게 하신 영을 하나님께서 시샘할 정도로 연모하시겠습니까?’ 이 경우 하나님께서 우리 안에 거하시게 한 영은 성령이 아니라 우리의 영인 듯하다. 이 영이 성령이라면 문맥에 맞지 않는다. 하나님께서 성령을 질투하며 연모하신다는 것은 매우 어색한 표현이기 때문이다. 하나님께서 우리의 영을 질투하며 연모하신다는 말은 우리의 영이 세상의 친구가 되자 그러한 관계를 질투하셔서 오히려 우리의 영을 더욱 연모하신다는 뜻이다.²⁷⁾ 그런데, 우리를 연모하신다고 표현하면 될 것을 왜 ‘그 영’을 연모하신다고 할까? 왜 우리의 영을 하나님께서 우리 안에 거하시게 한 영이라고 장황하게 표현할까?

이러한 문제점은 ‘그 영’을 성령으로 해석하게 하고, 또한 ‘그 영’을 이 문장의 주어로 보는 쪽을 선택하도록 한다. 디모데후서 1:14의 διὰ πνεύματος ἀγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν(‘우리 안에 거하시는 성령을 통하여’), 로마서 8:11의 διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν(‘너희 안에 거하시는 그의 영을 통하여’)라는 용례는 이러한 선택을 지지한다.

카펜터는 야고보서 4:5의 κατώκισεν의 주어도 하나님이라고 전제하며 이 것도 4:5에서 하나님이 숨은 주어라고 주장하는 근거로 삼는다.²⁸⁾ 그러나 κατώκισεν의 주어가 하나님이라고 해도 4:5에서 ἐπιποθεῖ의 주어가 반드시 하나님이어야만 하는 것은 아니다.

27) Ibid., 141. 정창욱 교수는 τὸ πνεῦμα를 목적어로 볼 경우, 이 문장은 “하나님의 인간 영혼에 대한 사랑”을 뜻한다고 본다.

28) Craig B. Carpenter, “James 4.5 Reconsidered”, 193.

만일 성령이 ἐπιποθεῖ의 주어라면, ἐπιποθεῖ의 목적어는 생략되어 있으며, 이것은 성령의 연보의 대상으로 상정되고 있는 (세상과 친구가 된) ‘우리’라고 볼 수 있다. 신약성서에서 이 단어는 대부분의 경우 ‘사람’을 목적어로 취하거나(고후 9:14; 빌 1:8; 2:26), ‘사람을 봄’을 목적어구로 취한다(롬 1:11; 살전 3:6; 딤후 1:4). 그러므로 이 단어는 여기서도 사람을 목적어로 취한다고 볼 수 있다. 사람이 목적어인 경우 이 문장에 ‘우리 안에’(ἐν ἡμῖν)가 나오므로 ‘우리’가 목적어라고 볼 수 있다.

3.2.3. μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν의 번역

μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν은 수사의문문으로 볼 수 있다. 이 경우 이 문장은 ‘그런데 그가 더 큰 은혜를 주시겠습니까?’라고 번역할 수 있다. 이것은 하나님께서 더 큰 은혜를 세상과 짹하는 자에게 주실 리 없다는 야고보의 주장을 수사의문문으로 표현한 것이다. 위에서 살펴본 한글 번역들과 CEV는 이 부분을 평서문으로 번역함으로써, 본문이 하나님께서 은혜를 주시는 대상에 관하여 마치 세상과 짹하는 자들을 포함하는 듯이 말하다가 겸손한 자에게만 은혜를 주신다고 하면서 자기모순적인 진술을 하는 것처럼 만들었다.

이 문장을 의문문으로 번역하는 것은 이 문장을 의문문으로 처리하는 NTG²⁸의 표점과도 일치한다. NTG²⁸은 문장 끝에 그리스어 의문부호(;)를 찍어서 이 문장을 의문문으로 간주한다. 역본들 중에는 네덜란드어 번역본 LEI가 이 부분을 의문문으로 간주하여 “maar Hij geeft des te groter genade?”라고 번역하고, 독일어 번역본 LUT(1984)도 그렇게 하여 “und gibt umso reichlicher Gnade?”로 번역한다.

이 문장을 의문문으로 번역하면 다음과 같다. ‘그런데도 하나님께서 더 큰 은혜를 (우리에게) 주시겠습니까?’ 이 문장은 하나님께서 세상과 친구가 된 사람에게 그가 하나님을 배신하였음에도 불구하고 오히려 더 큰 은혜를 베푸시겠느냐는 질문이 된다. 이러한 수사적 질문 속에 야고보는 그럴 리가 없다는 주장을 강하게 담는다. 그리고 마침내 구약성서를 인용하며 자신의 주장의 근거를 제시한다. 잠언 3:34의 ‘하나님은 교만한 자를 대적하고 겸손한 자에게 은혜를 베푸신다’는 구약성서 말씀이 틀릴 수가 없으므로 세상과 짹하지 말아야 한다는 4절의 권면을 반대하지 말아야 한다는 것이 야고보의 논증이다.

3.2.4. 소결

야고보서 4:5-6을 위와 같이 해석하면, 이 구절들은 다음처럼 번역될 수

있다.

5 그렇지 않다고요? (세상의 친구가 되어도 하나님과 원수가 되지 않는다고요?)

그렇다면, 여러분은 성경이 헛말을 한다고 생각하십니까?

하나님께서 우리 안에 거하게 하신 성령이 (세상과 친구가 된 우리를) 질투하며 연모하시겠습니까?

6 그런데도 (우리가 세상의 친구가 되어도)

성령이 더 큰 은혜를 (우리에게) 주시겠습니까?

그러므로 성경은 이렇게 말씀합니다.

“하나님은 교만한 자를 대적하시지만,

겸손한 자에게 은혜를 베푸신다.”

이 구절들은 세상과 친구가 되면 하나님과 원수가 된다는 야고보서 4:4의 가르침을 강화하는 논증을 담고 있다. 세상과 친구가 되어도 하나님과 원수가 되지 않는다고 가상의 논적이 반론을 한다고 가정하고 4:5는 시작한다. 이어서 야고보는 이러한 논적의 주장은 구약성서와 충돌한다고 지적한다. 야고보는 그 성경 구절(잠언 3:34)을 인용하기 전에 수사의 문문들로 논적의 생각을 비판한다. ‘성령이 세상과 친구가 된 사람을 질투하며 연모하고, 그리하여 성령께서 더 큰 은혜를 그런 사람에게 주시겠는가?’ 마침내 야고보는 잠언 3:34를 인용하며 가상의 논적의 의견에 대한 논박에 마침표를 찍는다.

이 구절을 ()에 담은 보충 설명을 좀 더 줄여서 번역하면 다음과 같이 될 것이다.

5 만약 그렇지 않다면, 여러분은 성경이 헛말을 한다고 생각하십니까?

하나님께서 우리 안에 거하게 하신 성령이 (세상과 친구가 된 우리를) 질투하며 연모하시겠습니까?

6 그런데도 성령이 더 큰 은혜를 (우리에게) 주시겠습니까?

그러므로 성경은 이렇게 말씀합니다.

“하나님은 교만한 자를 대적하시지만,

겸손한 자에게 은혜를 베푸신다.”

4. 맺음말

야고보서 2:18은 가상의 논적의 말을 인용하는 'Αλλ' ἐρεῖ τις로 σὺ πίστιν

Ἐχεις를 인용한다. 인용된 주장은 의문문이다. 고린도전서 15:35; 로마서 9:19; 로마서 11:19에서 가상의 논적의 말은 모두 의문문으로 되어 있기기에, 야고보서 2:18에서도 인용된 논적의 말은 의문문으로 간주할 수 있다. 이 의문문은 야고보에게 순수한 믿음이 없다는 주장을 담을 수 있고, 야고보가 자신에게 믿음이 있다는 주장을 하려면 그것을 입증해 보라는 암시로 담을 수 있다. 강조의 의미를 담을 수 있는 σύ의 존재는 ‘당신은 말이오, 당신은 믿음을 가지고 있소?’라는 날카로운 공격의 뉘앙스를 더한다.

야고보의 논박은 κἀγώ로 시작된다. 이것은 요한복음 17:11에서처럼 ‘그러나 나는’의 의미로 사용되어 인용된 문장에 대한 반대 의견을 도입할 수 있다. 야고보는 믿음이 있느냐는 질문에 자신에게는 행함이 있다고 대답하며, 자신은 행함으로 믿음이 있음을 입증하겠다고 한다.

κἀγώ의 반복은 καί의 반복을 통하여 ‘both A and B’ 구문을 형성하며, ἐγω의 반복은 논적이 사용한 ‘σύ’(너)에 대응하여 ‘나’를 거듭 강조하는 기능을 한다.

이러한 해석은 다음과 같이 야고보서 2:18을 번역할 수 있게 한다.

그러나 누군가는 말할 것입니다.

“당신은 말이오, 당신은 믿음을 가지고 있소?”

그러나 나는 말이죠, 나는 행함도 가지고 있습니다.

그대는 행함 없이 그대의 믿음을 나에게 보여 보십시오.

그러나 나는 말이죠, 나는 나의 행함으로 믿음을 그대에게 보여 드리 기도 하지요.

야고보서 4:5를 시작하는 ἢ는 고린도전서 6:19; 10:21; 로마서 3:29의 경우처럼, 저자의 주장을 반대하는 논적의 입장(세상과 친구가 되어도 하나님의 원수가 되지 않는다는 입장)을 가정하는 기능을 한다. 이 용례들에서 ἢ 뒤에 수사의문문이 등장하듯이, 야고보서 4:5에서도 수사의문문(들)이 등장한다고 볼 수 있다. 그러므로 구약성서에 나오지 않는 표현인 πρὸς φθόνοιν ἐπιποθεῖ τὸ πιεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν도 야고보의 수사의문문으로서 가상의 논적의 주장에 대한 논박으로 볼 수 있다. 이 문장을 평서문으로 본다면 φθόνοις가 항상 부정적으로 사용된 신약성서의 용례를 고려할 때, 하나님이나 성령을 주어로 하여 사용되었다고 보기 어렵다. 이것도 이 문장을 수사의문문으로 보아야 하는 이유가 된다.

신약성서에서 ἢ γραφὴ λέγει는 항상 구약성서의 직접 인용을 도입한다. 구약성서 구절(잠 3:34)의 인용은 논적을 비판하는 수사의문문들 후에 6절

에서 등장한다.

πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν에서 주어는 τὸ πνεῦμα인 듯하다. ‘하나님’이 숨은 주어이고 τὸ πνεῦμα가 목적어이면 이 문장은 하나님께서 ‘그 영’(인간의 영)을 질투하며 연모하시겠는가를 질문하는 수사의문문이다. 이 경우 야고보가 왜 인간을 ‘하나님께서 우리 안에 거하게 하신 그 영’이라고 표현했는지 설명하기 어렵고, 세상과 친구가 된 사람을 이렇게 장황하게 표현한 것도 설명하기 어렵다. 그러나 τὸ πνεῦμα가 주어이고 디모데후서 1:14(“우리 안에 거하시는 성령으로 말미암아”), 로마서 8:11(“너희 안에 거하시는 그의 영으로 말미암아”)에서처럼 성령을 가리킨다면 이 문장은 ‘성령께서 세상과 친구 된 사람을 질투하며 연모하시겠는가?’라고 문제를 제기하는 수사의문문으로서 문맥에 부합한다.

이어지는 μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν도 수사의문문으로 볼 수 있다. 이 경우, ‘그런데, 하나님께서 더 큰 은혜를 (세상과 친구가 된 자들에게) 주시겠습니까?’를 뜻하게 되어 논적의 의견을 비판하는 문맥에 부합한다.

이러한 해석은 야고보서 4:5-6을 다음처럼 번역할 수 있게 한다.

5 만약 그렇지 않다면, 여러분은 성경이 헛말을 한다고 생각하십니까?

하나님께서 우리 안에 거하게 하신 성령이 (세상과 친구가 된 우리를) 질투하며 연모하시겠습니까?

6 그런데도 성령이 더 큰 은혜를 (우리에게) 주시겠습니까?

그러므로 성경은 이렇게 말씀합니다.

“하나님은 교만한 자를 대적하시지만,
겸손한 자에게 은혜를 베푸신다.”

<주제어>(Keywords)

야고보서 2:18, 야고보서 4:5, 번역, 수사의문문, 주해.

James 2:18, James 4:5, translation, rhetorical question, exegesis.

<참고문헌>(References)

- 김주한, 이종만, “북한어 사역(私譯) 신약 성경들(‘새누리성경’, ‘하나님의 약속: 예수후편’, ‘우리말성경’)에 대한 비교 연구: 야고보서 1장 표본 분석”, 「신약연구」 18:2 (2019), 181-222.
- 배종열, “야고보서 구성”, 「신약연구」 6:1 (2007), 123-146.
- 안진호, “야고보서와 윤리적 이원주의”, 「신약연구」 3 (2004), 213-243.
- 유지운, “야고보서 5:7-20에 대한 ‘담화 분석’”, 「성경원문연구」 41 (2017), 179-205.
- 이준호, “야고보와 바울의 행함과 믿음: 야고보서의 상황, 배경, 본문을 중심으로”, 「신약연구」 10:3 (2011), 653-688.
- 정창욱, “야고보서 4장 5절의 해석”, 「총신대논총」 38 (2018), 133-152.
- 채영삼, “‘마음에 심긴 도를 온유함으로 받으라’: 야고보서 1:21b의 신학적 중심성”, 「신약연구」 9:3 (2010), 465-515.
- 채영삼, “야고보서의 ‘주’(Κύριος) 칭호 사용과 기독론적 함의”, 「신약연구」 17:3 (2018), 409-447.
- 채영삼, “야고보서의 Τελ-어군(語群)의 사용과 ‘온전함’의 의미”, 「신약연구」 11:1 (2012), 93-130.
- Bauer, W., Danker, F. W., Arndt, W. F., and Gingrich, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick William Danker, rev. ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000. (= BDAG)
- Blass, F. and Debrunner, A., *Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Robert W. Funk, ed. and trans. (Chicago: Chicago University Press, 1961). (= BDF)
- Blevins, W. L., “A Call to Repent, Love Others, and Remember God: James 4”, *Review & Expositor* 83 (1986), 419-426.
- Carpenter, C. B., “James 4.5 Reconsidered”, *NTS* 46 (2000), 189-205.
- Cranford L. L., “An Exposition of James 2”, *Southwestern Journal of Theology* 29 (1986), 19-30.
- Dowd, S., “Faith That Works: James 2:14-26”, *Review & Expositor* 97 (2000), 195-205.
- Glaze Jr., R. E., “The Relationship of Faith to Works in James 1:22-25 and 2:14-26”, *The Theological Educator* 34 (1986), 35-42.
- Hodges, Z. C., “Light on James 2 from Textual Criticism”, *Bibliotheca Sacra* 120 (1963), 341-350.
- Johnston, J. W., “James 4:5 and the Jealous Spirit”, *Bibliotheca Sacra* 170 (2013),

344-360.

Jenkins, C. R., "Faith and Works in Paul and James", *Bibliotheca Sacra* 159 (2002), 62-78.

Martin, R. P., *James*, Word Biblical Commentary 48, Tennessee: Thomas Nelson, 1988.

Polhill, J. B., "Prejudice, Partiality, and Faith: James 2", *Review & Expositor* 83 (1986), 395-404.

Porter, S. E., *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed., Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

Prockter, L. J., "James 4.4-6: Midrash on Noah", *NTS* 35 (1989), 625-627.

Watson, D. F., "James 2 in Light of Greco-Roman Schemes of Argumentation", *NTS* 39 (1993), 94-121.

<Abstract>

Translation of James 2:18 and 4:5-6

Hyeon Woo Shin
(Chongshin University)

James 2:18 quotes a saying ($\sigma\upsilon\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\zeta$) of an opponent with the phrase *But someone will say* ('Αλλ' ἐρεῖ τις). As in 1 Corinthians 15:35; Romans 9:19; and 11:19, the opponent's saying may be a question: "Do you have faith?"

The counter-argument of James begins with κἀγώ, which can mean *but I* as in John 17:11. James says that he has works which prove his faith.

The repetition of kavgw, makes the construction of *both A and B*, and the use of ἔγω (I) makes an emphasis in contrast to σύ (you).

These considerations lead us to translate James 2:18 as follows:

Someone, however, will say.

"As for you, do you have faith?"

As for me, however, I have works.

Show me your faith without works.

As for me, however, I will show you faith with my works.

James 4:5 begins with ἢ (otherwise), which supposes an opposition of an opponent (who claims that a friend of the world does not become God's enemy) as in 1 Corinthians 6:19; 10:21; and Romans 3:29. In these passages, rhetorical questions seem to follow ἢ. Accordingly, πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν may also be a rhetorical question of James. In this sentence, τὸ πνεῦμα ('the spirit') whom God has made to dwell in us may refer to the Holy Spirit as in 1 Timothy 1:14 and Romans 8:11. If God is the subject, τὸ πνεῦμα (which God made to dwell in us) refers to the human spirit of those who became friends of the world. Such an interpretation, however, does not fit with 1 Timothy 1:14 and Romans 8:11 where the Holy Spirit is described as dwelling in us.

μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν also seems to be a rhetorical question. "Does God, however, give (the friends of the world) more grace?"

These considerations enable us to translate James 4:5-6 as follows:

5 Otherwise, do you think that the Scripture says in vain?

 Does the Spirit whom God made dwell in us desire (us who have become
 the friends of the world) jealously?

6 Does the Spirit, however, give (us) more grace?

 Therefore, the Scripture says.

 “God opposes the proud but gives grace to the humble.”

『개역개정(신약)』 번역어의 일관성 문제에 대한 소고 — 인간론적 용어와 성령을 나타내는 ‘*pneuma*’의 번역의 경우를 중심으로 —

오성종*

1. 서론: 문제 제기

『개역개정(신약)』¹⁾의 뿌리는 1906년/1911년에 나온 첫 공인본 『신약전서』²⁾이고 후자의 번역에 영향을 준 것은 1887년에 나온 존 로스(John Ross) 역인 『예수성교전서』였다. 이 로스역 신약은 중국어 『文理譯』(Delegates' Version)이 저본(底本)이라고 할 정도로 한문 성경의 영향이 컸고 『신약전서』 역시 한문 성경의 영향을 받았다.³⁾ 그래서 1911년까지의 국역 성경은 우리말 표현을 중시하면서도 ‘중역(重譯)’의 성격이 있는 면이 있다고 지적 되기도 한다.⁴⁾

* Tübingen University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 전 칼빈대 교수. ohsj1@hanmail.net.

- 1) 본 논문에서 사용된 성경번역본의 약어는 다음과 같다: 『개역개정』 = 『성경전서 개역개정판』(1998), 『표준』 = 『성경전서 표준새번역』(1993), RSV = Revised Standard Version (1952), NKJ = New King James Version (1982), NRS = New Revised Standard Version (1989), ESV = English Standard Version (2001), NIV = New International Version (1984), NAB = The New American Bible (1970), LUT = Revidierte Lutherbibel (1984), EIN = Einheitsübersetzung (2016), JPS TNK = PS Hebrew-English TANAKH (2003). 또 아래에서 『개역개정』은 『개역개정(신약)』을 가리키는 것으로 한다.
- 2) 이것은 이미 1900년에 출판된 『신약전서』(시험역본)의 개정판인데 비교해보면 번역 형태는 거의 같다.
- 3) 1882년에 본국에 로스(John Ross)가 보낸 선교 보고에 따르면, 로스 등의 번역 방법과 과정은 먼저 조력자들인 한국인 번역자들이 중국어 『文理譯』을 한글로 초역한 것을 로스와 매킨 타이어(John Macintyre)가 그리스어 원문과 영역 성경을 대조하여 수정한 후, 성구사전과 주석을 참조하여 어휘의 통일을 기하되 축자적 번역보다는 의미와 조선식 관용어귀를 채택하는 식의 번역을 하였다. 이덕주, “초기 한글성서 번역에 관한 연구,” 『한글성서와 겨레문화』, 그리스도교와 겨레문화연구회 편(서울: 기독교문사, 1985), 421-423.
- 4) 민영진, 『국역성서연구』(서울: 성광문화사, 1984), 131-133; 히로 다까시(廣剛), “개화기 한

‘구역(舊譯)’인 『신약전서』는 표준말로 고치는 작업을 통해 1938년에 『신약전서 개역』의 이름으로 새롭게 출판되었고, 이어 한글맞춤법통일안의 새 철자법에 따른 『성경전서 개역한글판』이 1952년에 나왔다. 다시 후자의 수정판인 1961년의 『성경전서 개역한글판』을 거쳐 1998년에 대폭적인 개정판 『성경전서 개역개정판』이 출판되었는데, 『성경전서 개역한글판』의 문체를 유지하되 어려운 한자어 표현을 쉬운 현대 말로 고쳤고 국어 맞춤법과 문법 등을 따라 새롭게 고치는 개정을 하여 계속 강단에서 사용되는 성경이 되게 하였다.⁵⁾

교파별로 신학적 전통이 사뭇 다르면서도 한국 교회가 초창기부터 지금에 이르기까지 100년이 넘게 강단용 성경을 하나로 통일시켜 사용해 온 전통은 매우 다행스럽고 귀한 일이라고 할 것이다. 오늘날 대부분의 한국 교회는 공예배시 설교 본문을 일반적으로 『개역개정』에서 읽고 있다. 교인들이 개인적으로 읽는 성경 역시 대부분 『개역개정』이다. 구약학자들이나 신약학자들마저도, 일부의 예외적인 경우를 제외하고는, 대체로 『개역개정』의 본문을 선호한다. 물론 전문적인 학자들은 성경 본문을 연구할 때 흔히 원문도 동시에 비교해 보고 관련 본문에 대한 주석가들의 해석들도 참조할 것이다. 반면에 한국 교회의 일반 목회자들은 평소에 성경을 읽을 때, 그리고 특히 무엇보다도 설교 준비를 할 때에도, 단지 『개역개정』 성경전서를 사용하는 데서 그친다. 원문을 대조하고 주석들을 참조하면서 성경을 연구하고 설교 준비하는 목회자들은 매우 드문 것이 현실이다.

실제 엄격하게 형식적 등가(‘formal equivalence’)와 단어 대 단어 상응(‘word-for-word correspondence’)을 추구하는 성경 번역본은 ‘Interlinear Bible Translations’처럼 번역될 경우 내용의 전달이 어렵게 된다. 반대로 역동적 내지는 기능적 동등성(‘dynamic or functional equivalence’)을 일방적으로 중시하여 번역할 때 성경 연구자들과 목회자들에게 성경 연구용으로는 약점이 있는 번역 성경이 될 수 있다. 물론 문자적 번역을 강조한 번역이나

국어 성서의 번역어 연구—「마가복음」을 중심으로”, 박사학위논문 (고려대학교, 2005), 38. 물론 초기 국역 성경들이 중국어성경이나 영역 성경을 노예적 정신으로 중역하였다고 편하한다면 전혀 잘못된 평가가 되겠다. 로스와 매킨타이어를 비롯하여 ‘성경번역자회’에 속했던 선교사들은 원어와 관련 주석들을 부지런히 참고하여 창의적인, 훌륭한 번역을 하였다고 인정해야 할 것이다. 예를 들면, 로스와 아펜젤러(H. G. Appenzeller), 게일(J. S. Gale) 등 초기 선교사들은 하나님 명칭을, 중국어 명칭인 ‘神’/‘上帝’/‘天主’를 따라 ‘신’/‘샹데’/‘톈쥬’로 번역하는 대신에, ‘하느님’/‘하나님’으로 표기하기로 탁월한 선택을 했던 것이다. 참조, 옥성득, “초기 한글성경 번역에 나타난 주요 논쟁 연구(1877-1939)”, 석사학위논문 (장로회신학대학교, 1993), 22-42.

5) 참조, 민영진, 『개역개정판 이렇게 달라졌다』 (서울: 대한성서공회, 2003).

내용적 전달과 이해를 강조한 번역 모두가 각기 장단점이 있으며, 그래서 모두가 필요하고 상보적인 관계에 있다고 보아야 할 것이다. 그러나 강단용 및 연구용 성경을 위해서는, 리랜드 라이肯(Leland Ryken)이 상당한 근거를 가지고 주장한 것처럼, 성경 본문의 번역이 원문의 언어와 표현과 관습을 본질적으로 되살리면서 꼭 필요한 최소한의 경우 현대어적 어감에 생소하지 않도록 고려하여 이뤄진 것이 최선이라고 생각한다.⁶⁾

교리적 및 신학적 관심을 가지고 국역 본문을 가지고 연구할 때, ‘기능적 동등성’의 번역 원리를 적극적으로 추구한 『공동번역 성서』나 『현대인의 성경』 등과 비교할 때, 『개역개정』은 원문을 보지 않으면서도 원문을 참조하는 효과를 최대한 살릴 수 있는 장점을 가지고 있다고 볼 수 있다. 이런 점에서 『개역개정』은 원문을 읽지 못하는 목회자들과 일반 성도들에게 상대적으로 더 큰 유익을 줄 수 있는 면이 있다고 보겠다. 같은 번역 원리와 정신을 따라 번역된 영역 성경인 RSV(1957)나 NKJ(1983), NRS(1989), ESV(2001)⁷⁾ 등을 옆에 두고 비교해 가면서 『개역개정』을 읽을 때, 그래서 원문을 읽지 못하는 이들에게도 성경 연구에 나름대로 도움을 받을 수 있을 것이다.

『개역개정』에는 좀 더 적화한 단어와 표현으로 번역하지 못했을 때 교리적인 함의가 결부된 문제가 구약보다 신약의 경우 더 크게 나타날 수 있다. 단순히 문학적이거나 문법적인 문제가 아닌, 교리적이고 신학적인 문제가 되는 경우들이라면 가능한 한 시급히 개선되도록 해야 할 것이다. 『개역개정』을 낼 때 『성경전서 개역한글판』을 최대한 존중하면서, 꼭 필요한 부분만 개정한다는 원칙으로 개정하였는데, 같은 원칙을 가지고 좀 더 완전한 개역 성경으로 개선하는 작업을 할 기회가 있을 때 참고할 만한 약간의 도움이 될 수 있기를 기대하며 본 논고를 쓰고자 한 것이다.

아래에서 『개역개정』 중 인간론적인 용어들과 ‘성령’을 가리키는 πνεῦμα에 대한 번역어에 있어서 문제가 있는 경우들을 지적하고 최선의 번역어를 제안하겠다. 관계된 수십 구절을 다뤄야 하는데, 지면 관계상 모든 구절들에 대한 주석적 취급은 할 수 없다. 해석에 있어서 논란이 클 수 있는 몇 구절은 논의와 제안의 대상에서 제외하도록 하겠다. 우리가 다루려 하는 구절

6) Leland Ryken, *Understanding English Bible Translation: The Case for an Essentially Literal Approach* (Wheaton: Crossway, 2009), 17-33.

7) NRS와 ESV 두 영역 성경의 다음의 각 서문을 참조 바람: '(NRS의) 독자에게: (NRS)는 여전히 본질적으로 문자적인 번역으로 남아 있다. 알기 쉽게 풀어 번역한 경우는 단지 드물게 이뤄졌는데, 그때는 주로 영어에 없는 표현을 대신 보충하기 위한 범위에서 그리하였다.'; 'ESV 서문: 그래서 본질적으로 문자적인 번역으로서의 ESV는 성경 원문의 의미의 가능한 한 모든 뉘앙스가 우리의 언어 속에 남아 있도록 하는 것을 추구한다. 그럼으로써 우리의 번역은 깊이 있는 성경 연구에 이상적으로 적합하게 된 것이다.'

들은 대부분 일반적으로 주석가들이 해석을 공유하고 있다고 생각되는 범위 안에서 선택된 경우들이다. 그러나 인간론적인 용어들에 대한 번역 문제는 결국 사전적 단어의 의미에 관계된 것이므로 먼저 언어학자이면서 주석가들인 전문가들의 권위 있는 선행 연구들을 소개하고 종합하는 과정을 거치도록 하겠다.

같은 단어에 대한 번역어의 일관성 문제를 다루는 것이므로, 참고로 『개역개정』과 비슷한 문자적 번역 원리를 따라 번역한 영역 성경 NRS와 ESV 와 독일어 성경 LUT을 대조하도록 표에 상응하는 번역어들을 제시하겠다.⁸⁾ 또 참고로 『文理譯』의 상응하는 번역어들을 병행하여 제시하겠다. 특히 신약(과 구약)의 인간론적인 용어들에 대한 정확한 상응어가 부족한 한자 문화권의 언어상의 한계가 『文理譯』과 『개역개정』에서 공히 드러남을 확인할 수 있게 될 것이다. 『文理譯』에서 인간론적 용어들에 대한 번역어가 매우 다양하고 일관성이 결여된 채 나타나는 것이 특징인데, 『개역개정』에 나타나는 같은 특징에 대한 어떤 연관성을 증거해 주는 의미도 있을 것이다.

2. 일관성 있는 번역이 요청되는 인간론적 용어의 문제 번역 어들

2.1. 인간론적 용어들의 어의론적 문제

신약 중 인간론적 용어에 속하는 그리스어 πνεῦμα는, 위에서 언급한 것처럼, 영역 성경들은 거의 일률적으로 ‘spirit’로 번역하고 있으나, 『개역개정』에서는 매우 다양하게, 일관성 없게 번역하고 있다 — ‘영’, ‘심령’, ‘마음’, ‘중심’, ‘영혼’.⁹⁾ 상당한 이유가 없는데도 그렇게 되어 있는 경우가 대부분이다.¹⁰⁾ 또 하나의 인간론적 용어인 νοῦς는 신약에 24회¹¹⁾ 나오는데, 『개역

8) 물론 서양 번역 성경들의 번역어를 참고하는 이유는 그 예들을 무조건 따르자는 것이 아니요, 다만 성경 번역의 역사가 우리의 그것보다 훨씬 길고 또 언어적 및 주석적 연구 또한 역사가 오래이기 때문이다. 또 무엇보다도 가능한 한 문자적 번역을 추구하는 번역들에서 같은 단어가 얼마나 일관성 있게 번역되었는지를 비교하고자 할일 뿐이다.

9) 『표준』의 경우도 크게 다르지 않다. 이런 점 때문에 『개역개정』의 문제 번역어를 지적하고 이어서 서양 번역본의 경우를 병행적으로 제시할 때, 『표준』의 경우는 고려하지 않기로 한다. 예를 들면, 『표준』은 πνεῦμα를 여러 곳에서 ‘마음’(마 5:3; 14:38) 또는 ‘영혼’(행 7:59; 약 2:26)으로 번역하였다.

10) 그 이유는, 아래에서 근거를 제시하겠지만, 초기 국역 성경들이 『文理譯』의 번역어를 참조했던 데 기인한 것이며 지금까지 개정을 거듭하면서도 이 부분에 있어서 세심하게 검토하는 노력이 없었기 때문인 것으로 여겨진다.

11) 본 논문에서의 신약 원어의 통계는 다음 책의 통계를 따른다: Kurt Aland, hrsg., *Vollständige*

개정』에서는 대부분 ‘마음’으로 번역했다(20회). NRS는 “understanding”과 “thinking”으로 번역한 세 곳을 빼고는 모두 “mind”로 번역하였다. 본래 신약에서 우리말의 ‘마음’과 영어의 ‘heart’에 대한 상응어가 있는데 곧 157회 나오는 καρδία이다. 물론 『개역개정』과 영역 성경들은 대부분 ‘마음’과 ‘heart’로 번역하였다. 그런데 『개역개정』에서는 καρδία만이 아니라, πνεῦμα와 ψυχή, νοῦς, νόημα도 똑같이 ‘마음’이라고 번역한 경우가 아주 많다. 『개역개정』에 ‘마음’이라고 번역된 경우는 모두 239회나 된다. καρδία 외에 다른 그리스어 단어들을 ‘마음’이라고 번역한 사례가 80여 회나 된다는 말이 된다.

반면에 영역 성경들의 경우 번역어로서 ‘spirit’와 ‘heart’, ‘soul’, ‘mind’ 사이에 상호 혼용되는 예는 매우 드물게 나타날 뿐이다.¹²⁾ 이 단어들의 상응어인 그리스어와 히브리어는 각기 πνεῦμα/rûah, καρδία/λέb, ψυχή/nepheś이다. 영어에서와 마찬가지로, 성경 중에 나타나는 그리스어와 히브리어의 이들 인간론적인 용어들도 상호간에 뚜렷하고 고유한 어의적(語義的) 차이가 있다는 사실이 학계에서 일반적으로 인정되고 있다.¹³⁾ 구약에 389회 나오는 히브리어 명사 rûah가 그리스어 번역 성경인 70인역(LXX)에서 ψυχή로 번역된 예는 2회(창 41:8, 출 35:21) 뿐이다. 또 755회 나오는 히브리어 nepheś가 LXX에서 그리스어 πνεῦμα로 번역된 예는 전무하다¹⁴⁾.

한편 국내 교계에서는 특히 교의학자들의 영향으로 인간의 구성에 대한 ‘이분설’(dichotomy) 입장의 이해가 널리 퍼져 있다. 그들은 신구약성경에 나오는 두 인간론적 용어들 πνεῦμα/rûah와 ψυχή/nepheś가 상호 교환 가능한

Konkordanz zum griechischen Neuen Testament, Bd. II: Spezialübersichten (Berlin: Walter de Gruyter, 1978).

- 12) NRS의 경우를 예로 들자면, πνεῦμα가 ‘heart’나 ‘soul’로 번역되거나(『개정개역』에선 ‘마음’/‘영혼’으로 번역된 예가 많음), νοῦς/νόημα나 ψυχή가 ‘heart’로 번역된 예는 없다(『개정개역』에선 ‘마음’으로 번역된 예가 많음). 단, NRS에서 καρδία를 거의 항상 ‘heart’로 번역했으나, 네 곳에서 예외적으로 ‘mind(s)’로 번역하였다(롬 1:21; 고전 7:37ab; 고후 7:2).
- 13) 참조, F. Baumgärtel & E. Schweizer, “πνεῦμα κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 6 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959), 357-366, 387-453; E. Jacob & E. Schweizer, “ψυχή κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 9 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag), 1979, 614-629, 635-657; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (London: Macmillan, 1956); H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München: Chr. Kaiser, 1990); C. Westermann, “נפש魂 Seele”, E. Jenni, hrsg., *THAT* 2 (Zürich: Theologischer Verlag), 1976, 72-96; R. Albertz & C. Westermann, “geist”, E. Jenni, hrsg., *THAT* 2 (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 726-753; 오성종, “Pneuma와 Psyche: 인간론적 용어에 대한 개념사적 및 주석적 연구,” 「한국복음주의 신약학연구」 4 (2005), 154-192.
- 14) E. Hatch and H. A. Redpath, ed., *A Concordance to the Septuagint*, Vol. II (Graz: Akademisches Druck- u. Verlagsanstalt, 1975), 1151-1153, 1486-1490.

단어들이라고 생각한다. 국내에서는 루이스 벌코프(Louis Berkhof)와 박형룡의 교의학 교과서의 영향으로 ‘몸’외에 ‘영’과 ‘혼’을 나누어 이해하는 ‘삼분설’(trichotomy)을 고대 그리스 철학의 이원론에서 기원한 것이라 보아 거의 이단시하는 경향마저 있다.¹⁵⁾

교의학자들은 흔히 “영과 혼과 몸”(참조, 살전 5:23)처럼 구별하여 말하는 것은 고대 그리스 철학의 이원론의 영향을 받은 삼분설적 인간관이라고 근거 없는 비판을 말한다.¹⁶⁾ 그리스 철학의 인간관에서는 πνεῦμα(spirit)에는 관심이 거의 없었고,¹⁷⁾ 오히려 인간 속의 가장 고상한 부분이며 신적인 성격을 지녔다고 본 νοῦς(mind)에 높은 관심이 있었다.¹⁸⁾ 영과 혼과 몸을 삼분설적으로 나누면서 영과 몸을 대립적으로 본 이원론적인 인간관과 세계관은 오히려 2세기 이후에 발달한 기독교 계통의 이단인 영지주의자들의 사변과 관계가 있다. 그들은 πνεῦμα보다는 오히려 ψυχή가 더 높은 단계에 있는 것으로 보았으며 흔히 νοῦς가 πνεῦμα의 자리에 들어서기도 하였다.¹⁹⁾ 이전 세대의 교의학자들에 비하여 신약학자들은 하나님과 그리스도와의 관계에 있어서의 피조물이요 구원의 대상인 인간을, 영과 혼과 몸으로 분리될 수 있는 존재로서가 아니라, 전인적 존재의 여러 방식과 다양한 기능으로 이해하려는 경향이다.²⁰⁾ 마찬가지로 오늘날 교의학자들도 이분설이나 삼분설보다는 인간의 복합적 성격과 통합적 성격을 인정하여 일원론적

15) L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 191-196; 박형룡, 『교의신학-인죄론』(한국기독교교육연구원, 1988), 49-57. 그러나 박형룡은 영과 혼을 두 가지의 실체로 보는 것을 반대하나 기능적인 면에서 구별하는 것은 궁정적으로 보기도 하는데, 사실 많은 삼분설 입장에 있는 사람들도 동의하는 부분이기도 하다.

16) L. Berkhof, *Systematic Theology*, 191: ‘인간에 대한 삼분설적인 개념은 인간의 몸과 영의 상호관계를 물질적 우주와 신과의 상호관계에 유비하여 생각하였던 그리스 철학에 기원한 것이다.’

17) LSJM(1424)에서는 πνεῦμα 항목에서 ‘바람, 호흡’의 의미로 쓰인 경우의 인용문은 대개 예사하고 있으나 ‘(하나님의) 영’이나 ‘(인간의) 영’을 가리키는 경우의 인용문은 거의 LXX과 신약에서만 인용하고 있을 뿐이다. 신약에서의 인격적인 기능을 하는 ‘영’ 개념은 개념사적으로 볼 때 기본적으로 구약의 그것을 따르고 있음에 대한 명백한 증거이기도 하다.

18) 참조, J. Behm, “νοέω, κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 5 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961), 953; A. Dihle, “ψυχή κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 9 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1979), 607-609, 612. 또 ‘영’과 ‘몸/육체’를 구별하는 성경의 관례(예: 막 14:38; 살전 5:23; 고전 5:3-5; 고후 7:1; 골 2:5; 약 2:26; 예외: 마 10:28)와 다르게, 그리스 철학에서는 ψυχή(soul)와 σῶμα(body)를 구별하였다.

19) E. Schweizer, “πνεῦμα κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 6 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959), 393.

20) 예: J. K. Chamblin, “Psychology”, R. P. Martin et al., eds., *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove: IVP, 1993), 765-775, 765: ‘바울은 인간을 이성적, 정서적, 신체적 기능들이 완전하게 통합되어 있는 정신-신체의 결합체로 본다.’

인간 이해를 말하는 방향으로 나가는 것 같다.²¹⁾

그렇다고 하여 인간론적 용어들의 단어 상호간의 어의적 차이는 무시될 수 없고 그 용어들에 대한 신약신학적인, 특히 바울신학적인 의미는 적극적으로 인정되어야 한다.²²⁾ 바울에게 있어서 인간론적 용어들인 πνεῦμα와 ψυχή의 개념상 뉘앙스의 차이는 분명한데, 이에 대하여 래드(G. E. Ladd)는 다음과 같이 적절히 설명한 바 있다: “프쉬케와 프뉴마는 엄격하게 말해서 서로 교체될 수 없으며, 두 관점에서 본 인간의 내적인 생명을 지칭한다. 프뉴마는 하나님과 다른 사람과의 관계에서 본 인간의 내적인 자아(自我)이고, 프쉬케는 살아 있는 존재로서의 인간, 그의 몸과 육의 관점에서 본 인간의 생명력이다.”²³⁾

바울에 따르면, 창녀와 합하는 자는 “한 몸”이 되며 주님과 합하는 자는 “한 영”이 되며(고전 6:16-17),²⁴⁾ 그래서 종말론적인 소망을 가진 온전하고 성별된 그리스도인의 삶은 “몸과 영” 내지는 “온 영과 혼과 몸”을 거룩하게 보존해야 한다(고전 7:34; 살전 5:23). 바울은 음란죄를 지은 성도를 교회의 권위로 권징함으로써 “육신은 멀하고 영은 주 예수의 날에 구원을 받게 함”(고전 5:1-5)에 대해서도 말한다.²⁵⁾ 바울에게 있어서 ‘몸과 (혼과) 영’이라는 표현이 전인적인 한 인격을 대표하는 표현이라고 말할 수 있으나, ‘몸과 (혼과) 영’이 각기 고유한 기능을 하는 점을 바울이 강조하고 있는 것도 사실이다.²⁶⁾ 바울은 “음행하는 자는 자기 몸에 죄를 범하는” 것이라(6:18)

21) 예: A. A. Hoekema, 『개혁주의 인간론』, 류호준 역 (서울: CLC, 1990), 337-374; M. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 2002), 537-557.

22) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1984), 192-226; G. E. Ladd, 『신약신학』, 신성종, 이한수 역(서울: 대한기독교출판사, 2001), 573-596. 반대로 최근에 신약 신학 교과서 중에 바울의 인간론적 용어들에 대한 취급을 전혀 생략하는 저자가 있기도 하다. 예: G. Strecker, *Theology of the Neuen Testament*, E. E. Boring, trans. (Berlin: de Gruyter, 2000).

23) G. E. Ladd, 『신약신학』, 576. 래드(G. E. Ladd)의 이 설명에 교의학자 후크마(『개혁주의 인간론』, 355)도 대체적인 ‘동의’를 표하였다. 래드와 비슷한 견해를 표시한 교의학자도 있다. 예: A. H. Strong, *Systematic Theology* (Philadelphia: Judson, 1979), 486.

24) A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 466-470; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 286-288, 287: ‘바로 이어서 나오는 결론(6:19-20)의 빛에서 볼 때, 바울은 거의 확실하게 성령의 역사에 대해 언급하고 있는 것이며, 그 역사로써 ‘한 성령’을 통해 신자의 ‘영’이 그리스도와 떨어질 수 없도록 결합되었다.’

25) ‘몸/육신과 영’의 관계에 대한 바울의 인간론의 주제에 대하여 논할 수도 있겠으나, 우리의 논문에서 다를 주제는 아니고, 여기서는 다만 인간론적 용어들에 대한 번역어 문제에 집중하고자 한다.

26) G. D. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 226-231. 이 사실을 간파하지 못하는 주석가들도 있다. 예: H. Conzelmann, *Grundriss der*

고 가르쳐준다. 그래서 신자는 자기의 몸이 자기의 것이 아니라, “그리스도의 지체”(6:15)요 성령께서 내주하시는 “성전”이므로 자기의 몸으로 하나님께 영광을 돌려야 한다(6:15, 19-20)고 바울은 권면한다.²⁷⁾

바울을 따르면, 방언을 말하는 자는 자기의 πνεῦμα로 말하기 때문에 자기의 νοῦς는 이해하지 못한다(고전 14:14-15, 19). 또 바울은 ‘νοῦς로는 하나님의 법을 섬긴다’(롬 7:25)고 말하며, 구원받은 신자는 ‘νοῦς를 새롭게 함으로 변화를 받아 … 하나님의 뜻이 무엇인지 분별하도록 하라’(12:2)고 권면한다. 바울은 ‘이 세상 신이 믿지 않는 자들의 νόημα를 혼미하게 하여’ 복음을 깨닫지 못하게 한다(고후 4:4)고 가르친다. 방금 언급한 바울서신의 구절들에서 νοῦς와 νόημα는 『개정개역』에서 ‘마음’으로 번역되었는데, 적확한 번역어는 아닌 것 같다.

그런데 καρδία와 함께 σῶμα와 σάρξ에 대한 번역어 문제는 별도로 다룰 필요가 없을 것이다. 왜냐하면 이 세 인간론적인 용어들은 『개정개역』에서 일관성 있게 ‘마음’과 ‘몸’, ‘육신’으로 번역되어 있기 때문이다. 그래서 우리가 아래에서 다를 대상으로서의 인간론적인 용어는 실질적으로는 πνεῦμα와 ψυχή, νοῦς, νόημα의 네 단어로 제한이 되는 셈이다.

언어적 및 주석적인 근거가 뒷받침된 인간론적인 용어 연구와 그 용어들에 대한 적확한 번역의 문제는 특히 신자가 삼위일체 하나님과의 영적 교제의 문제를 다루는 영성신학의 차원과 관련해서도 중요한 의미를 가진다. 여기서 이에 관련 구절들에 대한 자세한 주석적 논의를 할 수 없다. 다만 서양 번역 성경에서처럼, 특별한 사유가 없는 한, 위의 단어들을 비롯한 성경의 인간론적 단어들은 가능한 한 일관된 번역어로 번역되는 것이 최선이겠다는 번역 원칙을 강조하고자 하며,²⁸⁾ 이를 위한 최선의 번역어의 제안을 하고자 한다. 그렇게 될 때 결과적으로 귀납법적인 방법으로 인간론적 용어들에 대한 단어 연구의 자료가 제공될 수 있는 효과가 있으리라 기대한다.

2.2. 『개역개정』에서의 인간론적 용어 πνεῦμα의 번역 문제

구약과 초기 유대교에서와²⁹⁾ 다르게, 신약에서는 신자의 πνεῦμα에 대한

Theologie des Neuen Testaments (München: Chr. Kaiser, 1976), 202.

27) G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 288-294.

28) 『개역개정』의 약점으로 “용어 번역의 통일성이 결여되었다”는 점이 지적된 바 있다. 참조, 육성득, 『대한성서공회사 III』(서울: 대한성서공회, 2020), 397.

29) 팔레스타인의 초기 유대교에서는 *rûah*(영)와 *nephesh*(영혼)는 거의 서로 구별 없이 쓰였다.

언급과 함께 성령과 악령을 가리키는 πνεῦμα 언급이 비교가 되지 않게 많이 나오며 인간의 πνεῦμα에 많은 새로운 영적 기능들이 추가적으로 계시된 것이 특징적이다. 이에 대한 성경신학적인 설명을 한다면, 아마도 에스겔 선지자를 통하여 말씀하신 종말론적인 축복의 약속이 성취된 때문이라고 말할 수 있을 것 같다. 즉 에스겔 36:25-27에 나오는 이 약속의 성취라는 말이다: “맑은 물을 너희에게 뿌려서 너희로 정결하게 하되 곧 너희 모든 더러운 것에서와 모든 우상 숭배에서 너희를 정결하게 할 것이며, 또 새 영을 너희 속에 두고 새 마음을 너희 속에 주되 너희 육신에서 굳은 마음을 제거하고 부드러운 마음을 줄 것이며, 또 내 영을 너희 속에 두어 너희로 내 율례를 행하게 하리니”. 오늘날 많은 요한복음 주석가들에게서³⁰⁾ 예수께서 니고데모와의 대화 중에 성령으로 거듭남에 대하여 교훈하실 때 염두에 두고 하신 구약의 약속의 말씀이 바로 에스겔의 그 구절이라는 인식을 공유하고 있음을 보게 된다. 인간이 완전히 내면적으로 새로워지고 하나님이 보내신 성령이 내주하게 될 것이라는 약속의 말씀은 구약 중 그 구절이 거의 유일하기 때문에 설득력이 있는 해석이라 여겨진다. 그러나 직접 사람의 ‘영’을 언급하지 않았지만 하나님께서 종말론적인 구원을 베풀시고 성령을 주시어 놀라운 변화의 새 삶이 있게 될 것이라는 약속은 구약 여러 곳에 자주 나타난다.³¹⁾

신약 시대의 신자의 깊은 속에 영이 있고 이 영이 내주하시는 성령의 감동을 받아 복음에 대한 깨달음과 하나님의 자녀에 대한 확신을 가지게 된다는 가르침은 바울에게서도 나타난다. 로마서 6:3-7에서 신자가 그리스도의 십자가의 죽으심과 연합하여 ‘옛사람’이 죽고 그의 부활과 연합하여 “새

참조, E. Sjöberg, “πνεῦμα κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT 6* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959), 374-375. 오늘날 유대교에서 인간의 ‘영’에 대한 관심이 극히 적은데, 그래서 R. J. Z. Werblowsky and J. Wigoder, eds., *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2011)에, 표제어 ‘soul’, ‘heart’ 등은 나타나지만, ‘spirit’는 나타나지 않는다.

- 30) C. K. Barrett, *The Gospel according to John* (Philadelphia: Westminster, 1978), 208-211, 187-198; D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 187-198; Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 2003), 550-558, 92-94; F. J. Moloney, *The Gospel of John* (Collegeville: Liturgical Press, 1998), 93-94; John Painter, *I, 2, and 3 John* (Collegeville: Liturgical Press, 2002), 224, 230-236, 252-253; A. J. Köstenberger, *A Theology of John’s Gospel and Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 347-350, 474-476.
- 31) 사 44:3-5; 57:15-19; 59:20-60:22; 61:4-11; 65:17; 램 31:31-34; 갤 11:19; 18:31; 단 12:2-3; 울 2:28-32; 습 3:14-20; 속 12:1-13:9; 14:16-21; 시 96:1. 참조, G. E. Ladd, 『신약신학』, 597. 초기 유대교에서도 하나님이 성령을 보내시어 세상이 새로워지고 하나님의 백성이 새 생명을 얻게 될 것이라는 기대가 강하게 나타났다는 증거들이 있다. 참조, J. D. G. Dunn, *Romans 1-8* (Dallas: Word Books, 1988), 123-124; G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 232-234.

생명 가운데 행하게 되었다.” 로마서 8:14-16과 고린도전서 2:10-16에서도 이 사실에 대하여 분명하게 가르친다.³²⁾ 신자는 ‘하나님의 영으로 인도함을 받으며 … 성령이 친히 우리 영과 더불어 우리가 하나님의 자녀인 것을 증거하신다.’(롬 8:16). ‘사람의 속에 있는 영’이 자신의 깊은 내면에서 이뤄진 일을 알며 신자 안에 거하시는 성령을 통해 ‘신령한 것’을 알게 된다. 바울은 ‘내 영으로 하나님을 섬긴다.’(롬 1:9)고 말하기도 한다. 데이빗 스테이시(W. David Stacey)는 바울의 인간론적 용어로서의 *πνεῦμα*에 대한 분석을³³⁾ 시도한 후 다음과 같은 예리한 통찰을 말하였다: ‘모든 사람은 태어나면서부터 *πνεῦμα*를 소유하고 있다. 그러나 그리스도인의 *πνεῦμα*는 하나님 의 성령과의 교제 속에서 새로운 특성과 새로운 존엄을 가진다(롬 8:10).’³⁴⁾

신약에서 신자의 영의 특성과 기능에 대한 묘사는 부분적으로 구약의 평행구를 찾아 이해에 도움을 받을 수 있다. 그러나 신약에는 독특한 새로운 기능을 말하는 경우들도 적지 않다. 구체적으로 관련 구절들을 하나하나 다룰 수 없고 정확한 이해와 범주화에 어려움이 있을 수 있다. 학자들의 선행 연구 결과를 종합하여 신약에서의 거듭난 신자의 ‘영’의 특징적인 기능들을 대체로 다음과 같이 정리하여 보겠다:³⁵⁾

- (1) 사람은 자기 속에 있는 영³⁶⁾을 통하여 다른 이의 내면의 깊은 사정을 알 수 있다(고전 2:11; 막 2:8; 8:12; 약 4:5³⁷⁾).
- (2) 영은 몸을 떠나 시공을 초월하여 먼 곳에 가서 그곳의 사정을 알 수 있다(고전 5:3-4; 골 2:5).³⁸⁾

32) J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, 417, 454: “바울은 그것[= 인간의 영]에 대하여 아주 자주 언급하지는 않지만, 그의 인간론이 인간의 영적 차원(과 동일시하지 말 것!)을 인지하고 있었다는 사실을 알게 해 주는데 충분하다고 할 만큼 자주 언급하고 있다.”

33) W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 121, 128-129.

34) *Ibid.*, 135.

35) 부분적으로는 해석에 대한 논란이 있을 수 있을 것이다. 자세한 학문적 및 주석적 논의는 다음의 선행 연구들을 참조 바람: F. Baumgärtel, “*πνεῦμα etc.*”, 357-366; E. Schweizer, “*πνεῦμα etc.*”, 387-345; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 57-67; 오성종, “*Pneuma*와 *Psyche*,” 174-179. 여기서 열거하고 있는 구절들에 나타나는 영적 경험들은 보통 사람들도 흔히 공유하는 것은 아니며 특별히 성령 충만한 이들의 영에게 나타나는 현상들이다. 여기서는 성령 충만한 이들에게 현저하게 나타난 경험들을 통해 신자의 영이 가지고 있는 독특한 (잠재적) 기능들을 찾아보려는 것이다.

36) 하나님께서 사람 속에 *rûah*를 지으셨다고 말한다: 민 16:22; 27:18; 롬 32:8; 전 12:7; 사 57:16; 습 12:1; 참조, 히 12:9.

37) 『개역개정』에서 “성령”이라고 번역한 원문의 *πνεῦμα*는 (NKJV, NLT, 『개역개정』처럼) ‘성령’을 가리킬 수도 있으나 ‘(인간의) 영’을 가리킬 수도 있다. 그러나 오늘날 대부분의 번역 성경들(NRS, NIV, NEB, ESV, 『표준』 등)과 주석가들은 후자의 의미로의 번역을 선호한다. 참조, P. Davids, *Commentary on James* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 162-164.

38) 참조, “당신의 *rûah*의 갑절을 내게 있게 하소서”(왕하 2:9 NRSV/NIV의 번역!); “다니엘의

- (3) 영은 깊은 안심 또는 견디기 힘든 강한 불안과 스트레스의 좌소가 된다(요 11:13; 고전 16:18; 고후 2:12; 7:13).³⁹⁾
- (4) 영은 깊은 양심적인 깊은 깨달음과 강렬한 열정의 주체가 된다(요 13:21; 행 17:16; 18:25; 롬 12:11).⁴⁰⁾
- (5) 영은 (성령의 도우심으로)⁴¹⁾ 그리스도를 통한 구원의 실재를 인식하며 상응한 행동과 성품을 조장하는 주체이다(마 5:3;⁴²⁾ 갈 6:1;⁴³⁾ 고전 2:11-15; 4:21; 고후 4:13; 롬 8:16; 딤후 1:7).
- (6) 영으로 하나님께 더욱 진실되게 예배할 수 있고, 영은 몸이 피곤할 때에도 기도드리기를 원하며 그래서 영이 강해질 필요가 있다(롬 1:9; 마 26:41; 막 14:38; 뉘 1:80; 참조, 앱 3:16).
- (7) 영은, 이성(*νοῦς*)으로는 알지 못하는 비밀을, 방언으로 하나님께 기도하고 찬송할 수 있다(고전 14:2, 14-16).⁴⁴⁾
- (8) 영은 성령의 감화로 예언하는 주체가 될 수 있고 다른 성령의 은사가

*rûah*가 민첩하여”(단 5:12; 6:3).

- 39) 구약에서 바로와 느부갓네살이 꿈을 꾼 후 그리고 다니엘이 환상을 본 후 그들의 *rûah*가 깊은 번민에 빠진 일에 대해 말하며(창 41:8; 단 2:1,3; 7:15), 잡언에서는 근심이 *rûah*를 상하게 하며 상한 *rûah*가 건강을 무너지게 만든다고 말한다(15:13; 17:22; 18:14).
- 40) 참조, 시 51:10, 12, 17; 갤 11:19-20; 18:31-32; 36:25-27; 라 1:1, 5; 대상 5:26; 대하 21:16; 학 1:14.
- 41) 신자의 *πνεῦμα*에 대한 바울의 이해에 대한 다음의 의미 있는 해석도 참조 바람: ‘그리스도인의 ‘영’에 대한 매번의 언급에는 성령에 대한 생각이 잠재적으로 나타나 있다.’ G. G. Findlay, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 806; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 210에서 재인용.
- 42) 대부분의 주석가들은 마 5:3의 *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*(‘*πνεύμα*에 있어서 가난한 자들’)는 사 57:15와 61:1(= 마 11:5)과 66:2를 배경으로 한 표현이라고 이해한다. 마 5:3에서 하나님만 전적으로 의지하는 자들인 ‘*ἀν̄āwîm*, 곧 이사야서에 예언된 종말론적 구원 약속이 메시아 예수를 통해 성취됨을 믿고 따르는 제자들에게 ‘천국’의 행복을 선포하고 있다는 것이다. 참조, D. A. Hagner, *Matthew 1-13* (Waco: Word Books, 1995), 91-92; R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding* (Waco: Word Books, 1982), 66-75.
- 43) 바울은 갈 6:1에서 그리스도인들을 ‘신령한 자들’(πνευματικοί)이라고 불러 내주하시는 성령(3:2, 4, 14; 4:6)의 인도를 받아 사는 신분의 사람임을 밝히면서 동시에 그리스도인의 성화된 성품 형성과 윤리적 삶이 성령으로 이뤄짐을 강조한다(참조, 고전 3:1; 고후 3:3, 18; 갈 5:5, 16-18, 22-25; 롬 8:1-16). 갈 6:1과 고전 4:21의 “온유(의 영)”와 딤후 1:7의 “사랑과 절제(의 영)”는 “성령의 열매”(갈 5:22-23)에 속한다. R. N. Longenecker, *Galatians* (Dallas: Word Books, 1990), 273-274; D. A. DeSilva, *The Letter to the Galatians* (Grand Rapids, Eerdmans, 2018), 481-482; W. D. Mounce, *Pastoral Epistles* (Dallas: Word, 2000), 477-479.
- 44) 고전 14:2,14-15에서 바울이 말하는 “영”을 어떤 이들은 인간의 영이 아니라 (하나님께서 인간에게 선물로 주신) “내 안에 계신 성령”이라고 본다. 예: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 208; R. B. Gaffin Jr., *Perspectives on Pentecost: New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit* (Philadelphia: P&R, 1979), 76-77. 그러나 이것은 바울의 어법과 맞지 않는 해석이다. 래드(G. E. Ladd, 『신약신학』, 577-578)의 바른 해석을 참조 바람.

나타나는 통로가 된다(고전 14:12,⁴⁵ 32).

(9) 영은 주님과 연합하여 “한 영”이 되고(고전 6:17)⁴⁶ 주 예수 그리스도의 은혜가 함께 하는 주체가 된다(갈 6:25, 빌 4:23; 딤후 4:22; 롬 25).⁴⁷

(10) 신자의 영은 육신의 죽음을 초월하며 죽을 때 몸을 떠나 하나님과 그리스도께 가서 신적 생명을 누리게 되며 불신자의 영은 음부에 들어가게 된다(마 27:50; 23:46; 행 7:59; 고전 5:5; 히 12:23; 벤전 4:6; 참조, 뉴 23:43; 살전 4:13-17).⁴⁸

마음(*καρδία*)이나 혼(*ψυχή*)은 위에서 제시한 바와 같은, 영(*πνεῦμα*)의 독특한 기능들을 가지지 못한다.⁴⁹ 그래서 신약의 그리스어 *πνεῦμα*의 상응어

-
- 45) 고전 14:12a을 영역 성경들은 대부분 “spiritual gifts/gifts of the Spirit” (NRSV/TNIV)로 의역 하나, 원문(*πνευμάτων*)은 ‘영들’을 가리킨다. 즉 신자의 영이 성령의 은사가 나타나는 통로라는 뜻으로 말하고 있다고 보아야 정확한 이해가 될 것이다. 참조, G. D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994), 226-227; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 666.
 - 46) 바울이 ‘주님과 합하는 자는 한 영이다.’라고 말할 때, 바로 앞 절에서 말한 “창녀와 합하는 자는 한 몸이다”는 진술에 대조시켜 말한 것이고 또 다음 절에서 신자의 몸에 내주하시는 성령에 대하여 말하고 있다. 그러므로 바울은 여기서 “그리스도의 영”이신 성령(고후 3:17; 륨 8:9)을 통하여 신자의 영이 그리스도와 영적인 연합을 이루는 영적 현실에 대하여 말하고 있는 것이라 해석할 수 있겠다(참조, 8:16; 앱 3:16-17). 참조, F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 150-151; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 287, 260: “한 분 성령”을 통하여 신자의 ‘영’이 그리스도와 분리될 수 없도록 결합되었다. … The believer is united with the Lord and thereby has become one S/spirit with him.”
 - 47) 바울서신의 맨 끝에 나오는 “주 예수의 은혜가 너희/너의 영과 함께 …”라는 축원을 깊은 은혜의 깨달음과 경험을 기원하는 마음의 표현으로 이해할 수 있다. 참조, P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, EKK XVIII (Zürich: Benziger, 1975), 56; H. Alford, *The Greek Testament* (Grand Rapids: Guardians Press, 1976), 3:67; W. D. Mounce, *Pastoral Epistles*, 477; J. Calvin, *The Epistles of Paul The Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 119: ‘은혜는 우리의 영에 도달이 될 때만이 우리가 누리는 것이 된다.’
 - 48) 신약의 저자들은 신자와 불신자 모두 죽은 후 그들의 영은 몸을 떠나 살아 있는 존재로 있다고 이해한다(눅 8:55; 약 2:26; 벤전 3:19).
 - 49) 신약 저자들이 *πνεῦμα*가 *ψυχή*와 본질적으로 구별된 의미의 단어로 사용하였다는 또 하나의 분명한 근거는 *ψυχή*의 형용사형 *ψυχικός*를 사용한 용례들에서 찾아볼 수 있다. 바울은 ‘성령의 역사’를 받아들이지 않고 ‘영적인 일’에 대하여 무지한 불신자를 ‘*ψυχικός*한 자’라고 불렀다(고전 2:14). 또 바울은 죽음과 부패의 운명을 가진 인간의 몸인 ‘*ψυχικός*한 몸’을 ‘생명을 주시는 영’이신 그리스도를 통해 부활하여 영광스러운 몸으로 변화될 ‘*πνευματικός*한 몸’과 대조시켰다(고전 15:44-46). 야고보도 독한 시기와 질투심을 특징으로 한 지혜를 ‘세상적이요 *ψυχικός*하며 마귀적인’ 지혜라고 불렀다(약 3:14-18). 또 유 1:18-20절에서는, 경건한 성도들에 대조되어, 정욕을 따라 살며 공동체를 분열시키며 ‘성령이 없는’ 자들을 ‘*ψυχικός*한 자들’이라고 지칭하였다. 고전 그리스어와 LXX에는 그러한 용례가 전무한데 신약에서는 독특하게 그렇게 쓰인 것이다. 참조, Schweizer, “*πνεῦμα* etc,”

인 히브리어 *rûah*가 LXX에서 거의 일관되게 πνεῦμα로 번역되었고, 신약의 같은 단어가 영역 성경에서는 예외 없이 ‘spirit’(성령을 가리키는 경우는 ‘Spirit’)으로 번역된 것이다. 반면에 『文理譯』과 『개역개정』은 그러한 일관성 있는 번역이 이뤄지지 않았다.

이제 πνεῦμα에 대한 『개역개정』의 번역어 문제를 살펴보자.⁵⁰⁾

성구	『개역개정』	제안	『文理譯』	NRSV	ESV	LUT
마 5:3	심령	영	心	spirit	spirit	geistlich
눅 1:17	심령	영	情性	spirit	spirit	Geist
눅 1:80	심령	영	精神	spirit	spirit	Geist
요 11:33	심령	영	心	spirit	spirit	Geist
요 13:21	심령	영	心	spirit	spirit	Geist
롬 1:9	심령	영	一心	spirit	spirit	Geist
롬 11:8	심령	영	目	spirit	spirit	Geist
고후 2:13	심령	영	心	spirit	spirit	Geist
갈 6:1	심령	영	心	spirit	spirit	Geist
갈 6:18	심령	영	心志	spirit	spirit	Geist
엡 4:23	심령	영	心	spirit	spirit	Geist
빌 4:23	심령	영	(번역 안 함)	spirit	spirit	Geist
골 2:5	심령	영	神	spirit	spirit	Geist
딤후 4:22	심령	영	心志	spirit	spirit	Geist
몬 1:25	심령	영	心志	spirit	spirit	Geist
벧전 3:4	심령	영	神	spirit	spirit	Geist
막 2:8	중심	영	(번역 안 함)	spirit	spirit	Geist
마 26:41	마음	영	心	spirit	spirit	Geist
막 8:12	마음	영	中心	spirit	spirit	Geist
막 14:38	마음	영	心	spirit	spirit	Geist

435-436; A. Dihle, “ψυχικός”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 9 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1979), 661; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 121-122, 869, 875-876; C. L. Blomberg & M. J. Kamell, *James* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 173-174; R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Waco: Word, 1983), 106. 『개역개정』에서는 위의 ψυχικός 구절들에서 “육에 속한”(고전 2:13; 유 1:19), “육의”(고전 15:44, 46)로 번역하였는데, 이런 번역어는 σάρκικός나 σάρκινος에 대한 것일 수 있으나, 본래 개념상으로 서로 다르다. 그러한 번역은 서양의 번역 성경들에서는 생소한 것들이다. 약 3:15의 “정육의 것”은 적절한 번역어일 수 있겠다.

50) 『개역개정』에서 인간론적 용어로서의 πνεῦμα를 ‘영’이라고 번역한 경우는 여기서 다루는 대상에서 제외한다.

성구	『개역개정』	제안	『文理譯』	NRSV	ESV	LUT
눅 1:47	마음	영	神	spirit	spirit	Geist
행 17:16	마음	영	心	spirit	spirit	Geist
고전 4:21	마음	영	意	spirit	spirit	Geist
고전 16:18	마음	영	心	spirit	spirit	Geist
고후 4:13	마음	영	心	spirit	spirit	Geist
딤후 1:7	마음	영	心	spirit	spirit	Geist
마 27:50	영혼	영	氣	spirit	spirit	Geist
눅 23:46	영혼	영	神	spirit	spirit	Geist
요 19:30	영혼	영	氣	spirit	spirit	Geist
행 7:59	영혼	영	神	spirit	spirit	Geist
약 2:26	영혼	영	神	spirit	spirit	Geist

2.3. 『개역개정』에서의 인간론적 용어 ψυχή의 번역 문제

신약에 나오는 그리스어 ψυχή의 구약 히브리어 상응어인 *nepheš*는 구약에서 총 754회 쓰였다. 특히 시편(144회 쓰임)에서 자주 독특하게 제유(提喻, synecdoche)적인 의미로 쓰였다.⁵¹⁾ 그러나 신약에서는 그러한 의미의 용례는 상대적으로 적게 나타나는 편이다.⁵²⁾ ψυχή는 신약에서 총 103회 나올 뿐인데,⁵³⁾ 주로 4복음서와 사도행전에서 쓰였고(63회), 13개의 바울서신 중에는 고작 13회만 나타난다. 개념사적 변천일 것이다. 학자들의 연구⁵⁴⁾ 결과를 종합해 볼 때, ψυχή는 신약에서 문맥에 따라 다음과 같은 의미의 범주들로 다양하게 사용되었다:⁵⁵⁾

51) 참조, C. Westermann, “נפש Seele”, 72-96.

52) BDAG, 1099에서는 신약 중 이런 용례가 13곳에 나온다고 설명한다. 이 중 바울서신에서는 오직 한 곳(고후 1:23)만 관계있을 뿐이다.

53) 그 대부분은, 구약 인용문이나 히브리적 시의 표현(예: 루 1:46, 12:19-20, 롬 11:3, 고전 15:45 등)으로 쓰인 경우 외에는, 구약적 의미의 ‘영혼’이 아니라, (육신적) ‘목숨’을 뜻하는 말(예: 마 6:20, 6:25 등)로 쓰인 것이 특징적이다.

54) 참조, BDAG, 1098-1100; HALAT, 672-674; E. Jacob & E. Schweizer, “ψυχή κτλ.”, 614-629; E. Schweizer, “ψυχή κτλ.”, 635-657; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 121-127; H. A. Wolff, *Anthropologie*, 25-48; C. Westermann, “נפש”, 71-96.

55) 물론 문맥에 따라 단어의 정확한 의미를 확정해야 하는데, 어떤 경우들에서는 주석가들 사이에 ψυχή의 의미의 범주를 다르게 판단할 만큼 애매한 경우도 있다고 볼 수 있다. 예를 들면, 막 10:45: “자기 자신”(BDAG) 또는 “영혼”(NRSV, ESV, LUT); 루 11:20: ‘목숨’(BDAG, NRSV) 또는 ‘영혼’(ESV, LUT); 마 10:39ab; 16:25ab, 26ab; 막 8:35ab, 36, 37; 10:45; 루 9:24ab; 12:20; 14:26: ‘목숨’(NRSV, ESV, LUT) 또는 ‘영혼’(BDAG).

- (1) (이 세상에서의 육신적) 목숨:⁵⁶⁾ 마태복음 2:20; 6:25ab; 10:39ab; 16:25ab, 26ab; 마가복음 3:4; 8:35ab, 36, 37; 10:45; 누가복음 6:9; 9:24ab; 12:20, 22, 23; 14:26; 17:33; 20:24; 요한복음 10:11, 15, 17; 12:25ab; 13:37, 38; 15:13; 사도행전 15:26; 20:10, 24; 27:10, 22; 로마서 11:3; 16:4; 빌립보서 2:30; 데살로니가전서 2:8; 9:28; 요한1서 3:16ab; 요한계시록 8:9; 12:11.
- (2) [사람의 수] 명(名), 사람, 생물:⁵⁷⁾ 사도행전 2:41, 43; 3:23; 7:14; 27:37; 로마서 2:9; 13:1; 고린도전서 15:45; 베드로전서 3:20; 유다서 1:15; 요한계시록 16:3; 18:13.⁵⁸⁾
- (3) (마음 속 깊은 곳의 정서와 감정을 뜻하는) 영혼:⁵⁹⁾ 마태복음 11:29; 12:18; 22:37; 26:38; 마가복음 12:30; 14:34; 누가복음 1:46; 2:35a; 10:27; 요한복음 10:24; 12:27; 사도행전 4:32; 14:2, 22; 15:24; 에베소서 6:6; 빌립보 1:27; 골로새서 3:23; 데살로니가전서 5:23; 히브리서 4:12; 10:38; 12:3; 베드로후서 2:8; 요한계시록 18:14.
- (4) [개인의 고유한 인격을 대표하며 그 사람 자신의 정체성을 뜻하는 존재로, 그래서 지상의 생명을 초월해서 존재하는, 또 그래서 ‘영혼을 구원하다’라고 말할 수 있는] 영혼:⁶⁰⁾ 마태복음 10:28ab; 누가복음 21:19; 사도행전 2:27; 고린도후서 1:23; 12:15; 히브리서 6:19; 10:39; 13:17; 야고보서 1:21; 5:20; 베드로전서 1:9, 22; 2:11, 25; 4:19; 베드로후서 2:14; 요한3서 1:2; 요한계시록 6:9; 20:4.
- (5) (셈족 언어 내지는 구약 히브리어 특성에 속하는 바-제귀 대명사처럼

56) 참조, 창 9:4-5; 35:18; 레 17:11; 사 53:12; 삼상 25:29; 왕상 17:21; 시 30:4. 그런데 BDAG, 1099는 마 10:39ab; 16:25ab, 26ab; 막 8:35ab, 36, 37; 10:45; 뉘 9:24ab; 17:33; 요 10:11; 12:25의 용례에서 ψυχή가 위의 카테고리(4)의 의미로 쓰인 것으로 설명하나, 대부분의 성경 번역들 (NRS, ESV, LUT, EIN)에서는 ‘목숨’을 번역어로 선택한다.

57) 참조, 창 1:20, 21, 24; 2:7; 9:10, 12; 12:5; 46:15; 출 1:5; 레 4:2; 5:1; 11:10; 17:10; 민 5:2; 9:13; 신 10:22; 렘 43:6.

58) 계 18:13의 ψυχὰς ἀνθρώπων은 문자적으로는 ‘사람들의 영혼들을’이지만, 큰 음녀로부터 부(富)를 얻었던 상인들이 바벨론의 멸망 후 세속적 욕망을 만족시키는 상품들을 더 이상 거래할 수 없게 된 것을 탄식하는 말을 시적으로 표현하는 문맥(18:11-17)에 나오는 말로서 인간을 노예와 치부(致富)의 수단으로 삼았다는 것을 말하고 있는 것으로 이해하여, 오늘날 주석가들은 대체로 ‘사람들’(human beings)로 번역한다. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 330-331; D. E. Aune, *Revelation 17-22*, WBC 52C (Waco: Word, 1998), 969.

59) 참조, 창 23:8; 34:3; 삼상 1:15; 2:16; 렘 34:16; 유플 19:2; 30:16; 시 42:3; 63:2; 잠 19:2.

60) 이 단어 의미의 범주에 해당될 때 ψυχή를 (육신적이고 지상적인) ‘목숨’이라고 번역하지 않고 ‘영혼’이라고 번역하는 것이 적절함을 명백히 보여주는 예를 마 10:28에서 찾아볼 수 있다. 이 구절을 『개역개정』은 다음과 같이 적절하게 번역하고 있다: “몸은 죽여도 영혼은 능히 죽이지 못하는 자들을 두려워하지 말고 오직 몸과 영혼을 능히 지옥에 멸하실 수 있는 이를 두려워하라”

쓰인 *nepheš*의 의미의) 영혼, 자기 자신: 누가복음 12:19ab; 요한복음 10:24; 고린도후서 1:23; 히브리서 13:17.

위의 분류에서 인간론적 용어로서의 *ψυχή*의 번역 문제를 다룰 때 (3)와 (4)의 의미로 쓰인 경우만 우리의 논의의 대상이 될 것이다. 그런데 어의적 범주들 (3)과 (4)와 (5)는 실제에 있어서 서로 구분하기 애매한 경우들이 여러 곳 있음을 인정해야 할 것이다.⁶¹⁾ 단지 우리는 여기서 *ψυχή*가 ‘목숨,’ ‘마음,’ ‘영’ 등으로 번역된 경우들은 적절하지 못한 것으로 지적하고 싶은 것이다. 몇 곳에서 쓰인 관용구적 용례들은 대상에서 제외하는 것이 옳을 것 같다.⁶²⁾ 이제 『개역개정』에서 문제가 된다고 여겨지는 *ψυχή*의 번역어를 살펴보고 최선으로 생각되는 번역어를 제안해본다.

성구	『개역개정』	제안	『文理譯』	NRS	ESV	LUT
마 11:29	마음	영혼	心	soul	soul	Seele
마 12:18	마음	영혼	心	soul	soul	Seele
마 22:37	목숨	영혼 ⁶³⁾	性	soul	soul	Seele
마 26:38	마음	영혼	性	soul	soul	Seele
막 12:30	목숨	영혼	性	soul	soul	Seele
막 14:34	마음	영혼	心	soul	soul	Seele
눅 2:35a	마음	영혼	心	soul	soul	Seele
눅 10:27	목숨	영혼	性	soul	soul	Seele
요 12:27	마음	영혼	心	soul	soul	Seele
행 4:32	마음	영혼	志	soul	soul	Seele
행 14:2	마음	영혼	心裡	minds	minds	Seelen
행 14:22	마음	영혼	心	soul	soul	Seelen
행 15:24	마음	영혼	心	minds	minds	Seelen
롬 2:9	영	사람	(번역안함)	one	being	Seelen
고전 15:45	영	사람/생물	人	being	being	Wesen
고후 1:23	목숨	영혼	心	(번역안함)	soul	Seele
살전 5:23	혼	영혼	心	soul	soul	Seele
히 4:12	혼	영혼	魂	soul	soul	Seele
히 10:38	마음	영혼	心	soul	soul	Seele
벧후 2:8	심령	영혼	心	soul	soul	Seele

61) BDAG, 1099는 마 11:29; 26:38; 막 10:45; 14:34; 뉴 12:19; 14:26; 요 10:24; 12:27; 고후 1:23; 12:15; 히 13:17; 요3 1:2; 계 18:1을 위의 어의적 범주 5)에 포함시키고 있다. 이 경우들은 재귀적 의미로도 번역될 수 있을 것이다.

62) 이 범주에 드는 구절들에 나오는 부사구들인 ἐκ ψυχῆς(엡 6:6; 골 3:23)와 μαζὶ ψυχῆ(빌 1:27)는 『개역개정』에서 각기 “마음으로”와 “한 뜻으로”로 번역하였는데, 적절한 번역이라고 본다. 그리고 관용구인 ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν λυόμενοι는 『개역개정』에서 “낙심하는”으로 번역하였는데, 역시 적절한 번역이다. 참조, BDAG, 306.

2.4. 『개역개정』에서의 인간론적 용어 νοῦς와 νόημα의 번역

구약에서 인간의 정신적 및 정서적인 활동, 즉 인간의 지(知)·정(情)·의(意)의 모든 활동이 이뤄지는 자리를 가리키는 전형적인 히브리어 단어는 *lēb/lēbāb*인데, 그에 상응하는 신약의 단어는 그리스어 *καρδία*이다. 구약과 신약 모두에서 우리말로 일반적으로 ‘마음’으로 번역된다. 구약이나 신약에서 하나님을 섬기는 인간의 종교적 태도는 전인격적인 것이어야 하므로 자연히 이 ‘마음’은 종교적인 기능을 하기도 한다. 인간은 하나님을 ‘마음을 다하여’ 사랑해야 한다(신 6:5; 11:13; 막 12:30). 하나님은 ‘마음’을 보시며(삼상 16:7) 참된 할례는 ‘마음’의 할례이다(렘 4:4; 롬 2:29). ‘마음이 청결한 자’가 하나님을 볼 것이며(마 5:8), 하나님을 공경한다고 말하나 ‘마음’으로 하지 않는 자는 거짓 신앙인이다(막 7:6).

그런데 구약 히브리어에는 상응어가 없는⁶⁴⁾ 인간론적인 용어로서, 인간의 사고(思考)와 이해의 기능을 하는 주체를 가리키는 그리스어 단어가 신약에 나타나는데, 곧 그리스어 동사 νοέω의 명사형인 νοῦς/νόημα이다.⁶⁵⁾ 신약에서 본래 인지적인 기능도 내포하고 있는 *καρδία*와 어의적(語義的)으로 얼마간의 겹치는 면이 있기도 한 νοῦς/νόημα는 본래, 정서적이고 의지적인 기능과는 관계가 적은, ‘사고력’, ‘이해력’, ‘판단력’, ‘통찰력’, ‘지성’, ‘생각’ 등을 뜻한다.

신약에서 νοῦς와 νόημα는 각기 24회, 6회 나온다. 엄밀하게 말하자면, 고대 그리스어에서 νόημα는 νοῦς의 활동의 결과를 가리켜 사용되어 ‘생각된 것, 사상, 의도된 것’을 뜻하였고⁶⁶⁾ 그래서 신약에서는 항상 복수로 쓰였다.⁶⁷⁾ 그러나 신약에서 두 단어는 실제로 흔히 거의 어의적 구별이 없이 쓰였다. 그래서 서양 번역 성경들에서도 많은 경우 상호 구별 없이 같은 단어로 번역하는 경향이다.

63) 마 22:37과 막 12:30과 뉴 10:27에 나오는 ψυχή(= *nepheš* 신 6:5)가 ‘목숨’을 뜻하는지 ‘영혼’을 뜻하는지 논란이 있을 수 있다. 그러나 인간론적 용어들을 나란히 사용하여 전인적·전인격적인 하나님 사랑을 말하고 있는 문장 중에 나온 단어로 보아 ψυχή는 ‘목숨’보다 ‘영혼’으로 번역하는 것이 최선인 것 같다. 참조, R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 319-320; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Mk 8,27-16,20), (Köln: Benziger, 1979), 165; R. H. Stein, *Mark*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 561; Darrell L. Bock, *Luke* 9:51-24:53, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1996), 1025. 최신 유대인의 영역 성경 JPS TNK에서도 신 6:5의 *nepheš*를 ‘soul’로 번역하였다.

64) J. Behm, “νοέω κτλ.”, 952; E. Hatch and H. A. Redpath, *Concordance to the Septuagint*, 946.

65) J. Behm, “νοέω κτλ.”, 951; LSJM, 1180-1191.

66) J. Behm, “νοέω κτλ.”, 958-959; LSJM, 1178.

67) 고후 10:5에서 예외적으로 단수형이 나오나 πᾶν νόημα라는 표현으로 쓰였으므로 실제에 있어서는 복수의 의미가 들어 있다고 볼 수 있다.

『개역개정』에서 νοῦς는 대부분 ‘마음’으로 번역되었다(21회).⁶⁸⁾ ‘마음’/‘heart’에 대한 그리스어 상응어는 καρδία이며 두 그리스어는 어의적으로 분명한 차별이 있다. 그러므로 νοῦς의 번역어로 ‘마음’은 매우 부적절하다.⁶⁹⁾ ‘정신’이 최적의 번역어인 것 같다. ‘생각’ 또는 ‘이성’ 등도 적절할 것 같다.

이제 아래에서 『개역개정』에서의 νοῦς의 번역 문제에 대해 살펴보고 최선이라고 생각되는 번역어를 제안하겠다:

성구	『개역개정』	제안	『文理譯』	NRS	ESV	LUT
눅 24:45	마음	정신/ 이해력	聰令	minds	minds	Verständnis
롬 1:28b	마음	정신	心	mind	mind	Sinn
롬 7:23	마음	정신/이성	心	mind	mind	Gemüt ⁷⁰⁾
롬 7:25	마음	정신/이성	心	mind	mind	
롬 11:34	마음	정신/생각	内心	mind	mind	Gedanken
롬 12:2	마음	정신/생각	心	minds	mind	Sinn
롬 14:5	마음	생각/소견	精	minds	mind	Meinung
고전 1:10	마음	정신/생각	心	mind	mind	Sinn
고전 2:16	마음	정신/생각	心	mind	mind	Sinn
고전 14:14	마음	정신/생각	意	mind	mind	Verstand
고전 14:15	마음	정신/생각	意	mind	mind	Verstand
고전 14:19	깨닫는 마음	정신/생각	意	mind	mind	Verstand
고후 4:4	마음	정신/생각	心	mind	mind	Sinn
엡 4:17	마음	정신/생각	志意	minds	minds	Sinn
엡 4:23	심(령)	(영과) 정신	心(神)	(spirit of) your minds	(spirit of) your minds	(Geist und) Sinn
빌 4:7a	지각	이해력	志	under- standing	under- standing	Verstehen
살후 2:2	마음	정신/생각	心	mind	mind	Sinn
딤전 6:5	마음	정신/생각	心	mind	mind	Sinn
딤후 3:8	마음	정신/생각	心	minds	mind	Sinn
딛 1:15	마음	정신/생각	心	minds	mind	Sinn
계 13:18	총명	이해력	知	under- standing	under- standing	Verstand

68) 다른 번역어를 택한 경우들: 빌 4:7a(“지각”); 골 2:18(“생각”); 계 13:19(“총명”); 17:9(“뜻”).

69) 자세한 것은 다음 논문을 참조 바람: 오성종, “신약에서의 ‘이성적 사고력’: Nous와 Noëma,” 「개혁논총」 10(2009), 355-379.

성구	『개역개정』	제안	『文理譯』	NRS	ESV	LUT
계 17:9	뜻	정신	心	mind	mind	Sinn

이제 『개역개정』의 *νόημα*(τα)의 번역 문제에 대해서 살펴보자:

성구	『개역개정』	제안	『文理譯』	NRS	ESV	LUT
고후 2:11	계책	의도	謀	designs	designs	Sinn
고후 3:14	마음	생각	心	minds	minds	Sinn
고후 4:4	마음	생각	心	minds	minds	Sinn
고후 11:3	마음	생각	心	thoughts	thoughts	Gedanken

3. 일관성 있는 번역이 요청되는, 성령론적 함의가 있는 문제 번역

신약 원문에서 그리스어 표현 (*tò πνεῦμα*⁷¹⁾)가 ‘거룩한’을 뜻하는 형용사 (그리스어: *ἅγιον*)가 수식어로 붙어 있지 않으면서도 문맥상 ‘성령’을 가리키는 경우는 매우 흔하다. 이 경우는 영역 성경과 불역 성경에서는 일반적으로, ‘the spirit/l'esprit’가 아니라, ‘the Spirit/l'Esprit’로 번역하여 ‘성령’을 가리키는 것임을 밝혀주어 혼동을 피하게 한다. 그런데 그러한 경우 국역 성경에서는 일반적으로, ‘영’이라고 직역하지 않고, ‘성령’이라고 번역하여 혼동을 예방한다. 예를 들면, 『개역개정』에서 마가복음 1:10의 본문이 “πνεῦμα가 그(= 나사렛 예수) 위에 비둘기 같이 내려오셨다”고 되어 있는 것을 “성령이 …”라고 번역하였고, 에베소서 5:18의 본문이 “오직 πνεῦμα로 충만함을 받으라”로 되어 있는 것을 “오직 성령으로 …”라고 번역하였다. 이 같은 번역의 예를 『개역개정』에서 자주 찾아볼 수 있다.

그런데 『개역개정』에서 문맥상 명백하게 ‘성령’을 뜻하는 경우인데도 애매하게 ‘영’이라고 번역하여 인간의 ‘영’을 가리키는지 아니면 하나님의 ‘영’을 가리키는지 혼동을 일으키도록 번역된 예가 여러 곳 있다. 그 경우들은 위의 예들에서처럼 일관성 있게 ‘성령’으로 번역하는 것이 최선일 것이다. 물론 ‘하나님의/주의/그리스도의 πνεῦμα’(롬 8:9,14; 행 5:9; 벤전 1:11 등)처럼 그냥 ‘영’이라고 번역하더라도 ‘성령’을 가리키고 있음을 명백하게 나타내 주는 경우는 구태여 ‘성령’이라고 번역하지 않아도 될 것이다.

70) 참조, 독일어 성경 EIN에서는 “Vernunft”(‘이성’)로 번역했음.

71) 신약에서 πνεῦμα가 성령을 가리키는 경우 대부분 정판사가 앞에 붙는다.

특히 로마서 8장 중의 여러 구절들을 대상으로 번역어 문제를 제기하고 있는 것인데, 로마서 8장에 나오는 πνεῦμα는, 8:10, 15a, 16을 제외하고는, 성령을 가리킨다고 보는 데 있어서 주석가들 중 거의 이의가 없다.⁷²⁾ 인간의 영을 ‘생명의 영’이라 부를 수 없을 것이다. 사실 『개역개정』은 단독으로 나오는 8:2의 ‘(생명의) πνεῦμα’를 “(생명의) 성령”이라고 번역했고 역시 단독으로 나오는 8:26-27에서의 ‘(성도를 위하여 도고하시는) πνεῦμα’를 마찬가지로 “성령”으로 번역했다. 그런데 아쉽게도 4절 이하에서는 “영”이라고 번역하여 인간의 영을 가리킨다고 오해를 불러일으킬 수 있게 한다.⁷³⁾ 바울서신에는 백여 회 성령이 언급되고 있다. 그 중 πνεῦμα를 (‘하나님의/주의 영’ 등의 경우를 빼고) 단독으로 쓴 예가 형용사 ἄγιον을 덧붙인 경우 (15회)보다 다섯 배 가까이 많은데(72회), 이런 경우 『개역개정』은 실제 대부분 ‘성령’으로 번역했다(예: 앵 5:18; 갈 5:16-18, 22, 25 등).

이제 아래에서 『개역개정』에서 성령을 의미하는 경우의 πνεῦμα의 번역에 대해 살펴보면서 최선의 번역어를 제안한다:⁷⁴⁾

성구	『개역개정』	제안	『文理譯』	NRS	ESV
요 3:6	영으로 난 것은 영이니	성령 ⁷⁵⁾ 으로 난 것은 영이니	由神生者 神也	and what is born of the Spirit is spirit	and that which is born of the Spirit is spirit
요 6:63a	살리는 것은 영이니	살리는 것은 성령 ⁷⁶⁾ 이시니	夫神所以生	It is the Spirit that gives life	It is the Spirit who gives life
롬 2:29	영	성령	内心	spirit	Spirit
롬 7:6	영	성령	聖神	Spirit	Spirit
롬 8:4	영	성령	神	Spirit	Spirit

72) 참조, J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, 412-464; Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, AB 33 (N.Y.: Doubleday, 1993), 479-502; Robert Jewett, *Romans*, HCHCB (Minneapolis: Fortress, 2007), 474-503; Richard N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 675-710.

73) 실제 롬 8:1-17에서 ‘영의 생각’과 ‘육신의 생각’이 대조되어 나오는 구절을 가지고 신자의 내면의 인간론적인 영과 육신과의 심리적 갈등으로 오해하여 설교하는 것을 종종 들을 수 있다.

74) 독일어 번역 성경에서는 πνεῦμα를 ‘Geist’로 번역할 때 혼동을 일으킬 수 있다. 독일어에서 명사 단어는 항상 첫 글자를 대문자로 표기하므로 ‘영’이나 ‘성령’이나 ‘Geist’가 되기 때문이다. 그러므로 여기서 참고로 비교할 필요가 없겠다.

75) D. A. Carson, *The Gospel according to John*, 196-197; R. E. Brown, *The Gospel according to John*

성구	『개역개정』	제안	『文理譯』	NRS	ESV
롬 8:5baβ	영, 영	성령, 성령	神, 神	Spirit, Spirit	Spirit, Spirit
롬 8:6	영	성령	神	Spirit	Spirit
롬 8:9a	영	성령	神	Spirit	Spirit
롬 8:13	영	성령	聖神	Spirit	Spirit
고후 3:17a	영	성령 ⁷⁷⁾	神	Spirit	Spirit
고후 3:18	주의 영	주 곧 성령	主之神	the Lord, the Spirit	the Lord who is the Spirit ⁷⁸⁾
딤전 3:16	영	성령	聖神	spirit	Spirit ⁷⁹⁾

4. 결론

이상에서 살펴본 것처럼, 『개역개정』에서 인간론적 용어들의 번역에 있어서 일관성 없게 번역된 중국어 성경 『文理譯』의 영향을 받아 번역된 번역어 전통을 여전히 따르고 있는 경향을 분명히 보여주고 있다. 특별한 이유가 없는 한 신약에서 인간론적 용어로 쓰인 πνεῦμα와 ψυχή, νοῦς/νόημα는, 영어 및 독일어 성경들처럼, 원어의 의미에 상응하는, 일관성 있는 번역

(i-xii) (N.Y.: Doubleday, 1970), 131: ‘요한에게 있어서 ‘육신’은 피조물의 연약성과 죽음을 면할 수 없음을 강조하며 … 성령은, 육신과 대조되어, 인간의 영역에서 역사하는 신적인 능력과 생명의 원리이시다.’

76) 하나님의 영이신 성령 외에 어떤 종류의 영도 생명을 주지 못한다. D. A. Carson, *The Gospel according to John*, 301-302; Brown, *The Gospel according to John* (i-xii), 299-300; C. K. Barrett, *The Gospel according to John*, 304: “… 성령의 본질적인 고유한 특성은 생명을 주시는 일이다. 요 3:5-8.”

77) P. E. Hughes, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 115; P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 199-201, 201: ‘그러나 ‘주님은 성령이시다.’라고 주장하는 것은 하나님의 약속들의 성취로서의 성령의 오심을 가리킨다(1:20-22; 6:2; cf. Eze 36:27; Jer 31:33).’

78) 영역 성경 중 NKJV(1982)처럼 “just as by the Spirit of the Lord”와 같이 번역하는 예가 있기도 하나, 대부분의 다른 영역 성경들(NIV, New Century Version, Holman Christian Standard Version 등)은 위 표의 두 영역 성경과 같이 번역하고 있다. Lutherbibel도 ESV처럼 “von dem Herrn, der der Geist ist”라고 번역하였다. 참조, P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, 208-209.

79) 기독론적인 신앙고백 중에 나오는 바, 그리스도의 부활이 생명 주시는 ‘성령’의 영역에서 또는 ‘성령’에 의해서 초자연적으로 이뤄진 것을 뜻하므로 이 구절에서의 πνεῦμα는, ESV처럼, ‘성령’을 가리키는 것으로 번역해야 옳을 것이다. 참조, G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 765-766; I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 525-526.

어(‘영’, ‘영혼’, ‘정신/생각’ 등)로 바꿀 필요가 있다고 본다. 또 단독으로 쓰였으나 문맥상 확실히 성령을 가리키는 πνεῦμα의 경우, 인간론적인 영을 뜻하는 것으로 오해될 수 있으므로, 일관성 있게 ‘성령’으로 번역하는 것이 최선이라고 본다. 특히 목회자들과 개인적 성경 연구자들이 원문을 참고하지 않고서도 『개역개정(신약)』, 『文理譯』(Delegates' Version), 번역어, 인간론적 용어들, 성령.

NKRV (NT), Delegates' Version, Translated Words, anthropological terms, Holy Spirit.

(투고 일자: 2020년 2월 3일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 22일)

<참고문헌>(References)

- 민영진, 『개역개정판 이렇게 달라졌다』, 서울: 대한성서공회, 2003.
- 민영진, 『국역성서연구』, 서울: 성광문화사, 1984.
- 박형룡, 『교의신학-인죄론』, 서울: 한국기독교교육연구원, 1988.
- 옥성득, “초기 한글성경 번역에 나타난 주요 논쟁 연구(1877-1939)”, 석사학위논문, 장로회신학대학교, 1993.
- 옥성득, 『대한성서공회사 III』, 서울: 대한성서공회, 2020.
- 이덕주, “초기 한글성서 번역에 관한 연구”, 『한글성서와 겨례문화』, 그리스도교와 겨례문화연구회 편, 서울: 기독교문사, 1985.
- 히로 다까시(廣 剛), “개화기 한국어 성서의 번역어 연구—‘마가복음’을 중심으로”, 박사학위논문, 고려대학교, 2005.
- 오성종, “Pneuma와 Psyche: 인간론적 용어에 대한 개념사적 및 주석적 연구”, 「한국복음주의 신약학연구」 4 (2005), 154-192.
- 오성종, “신약에서의 ‘이성적 사고력’: Nous와 Noēma”, 「개혁논총」 10(2009), 355-379.
- Aland, Kurt, hrsg., *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Bd. II: Spezialübersichten, Berlin: Walter de Gruyter, 1978.
- Albertz, R. & Westermann, C., “**πνεῦμα** Geist”, E. Jenni, hrsg., *THAT 2*, Zürich: Theologischer Verlag, 1976, 726-753.
- Alford, H., *The Greek Testament*, Vol. III, Grand Rapids: Guardian Press, 1976.
- Aune, David E., *Revelation 17-22.*, WBC 52C, Waco: Word, 1998.
- Barnett, P., *The Second Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Barrett, C. K., *The Gospel according to John*, 2nd ed., Philadelphia: Westminster, 1978.
- Bauckham, R. J., *Jude, 2 Peter*, WBC 50, Waco: Word, 1983.
- Bauer, W., Danker, F. W., Arndt, W. F., and Gingrich, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, rev. ed., Frederick William Danker, Chicago: University of Chicago Press, 2000. (= BDAG)
- Baumgärtel, F., “**πνεῦμα κτλ.**”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT 6*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959, 357-366.
- Beale, G. K., *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Behm, J., “**νοέω κτλ.**”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT 5*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961, 947-1004.

- Berkhof, L., *Systematic Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Blomberg, C. L. and Kamell, M. J., *James*, ZECNT, Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Bock, Darrell L., Luke 9:51-24:53, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 1996.
- Brown, R. E., *The Gospel according to John, i-xii & xiii-xxi*, N.Y.: Doubleday, 1970.
- Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr, 1984.
- Calvin, J., *The Epistles of Paul The Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Carson, D. A., *The Gospel according to John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Chamblin, J. K., "Psychology", R. P. Martin et al., eds., *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove: IVP, 1993, 765-775.
- Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München: Chr. Kaiser, 1976.
- Keener, C. S., *The Gospel of John: A Commentary*, Peabody: Hendrickson, 2003.
- Davids, P., *Commentary on James*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- DeSilva, D. A., *The Letter to the Galatians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Dihle, A., "ψυχή κτλ.", Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 9, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1979, 604-614.
- Dihle, A., "ψυχικός κτλ.", Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 9, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1979, 661.
- Dunn, J. D. G., *Romans 1-8*, WBC 38A, Dallas: Word Books, 1988.
- Erickson, M., *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker, 2002.
- Fee, G. D., *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody: Hendrickson, 1994.
- Fee, G. D., *The First and Second Letters to the Thessalonians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, rev. ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Fitzmyer, Joseph A., *Romans*, AB 33, N.Y.: Doubleday, 1993.
- France, R. T., *The Gospel of Matthew*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Gaffin Jr., R. B., *Perspectives on Pentecost: New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*, Philadelphia: P&R, 1979.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27-16,20)*, EKK II:2, Köln: Benziger, 1979.

- Grosheide, F. W., *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Guelich, R. A., *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*, Waco: Word Books, 1982.
- Hagner, D. A., *Matthew 1-13*, WBC 33A, Waco: Word Books, 1995.
- Hatch, E. and Redpath, H. A., eds., *A Concordance to the Septuagint*, Vol. II. Graz: Akademisches Druck- u. Verlagsanstalt, 1975.
- Hoekema, A. A., 『개혁주의 인간론』, 류호준 역, 서울: CLC, 1990.
- Hughes, P. E., *The Second Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Jacob, E., “ψυχή κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 9, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1979, 614-629.
- Jewett, Robert, *Romans*, HCHCB, Minneapolis: Fortress, 2007.
- JPS Hebrew-English TANAKH*, 2nd ed., Philadelphia: JPS, 2003.
- Kostenberger, A. J., *A Theology of John's Gospel and Letters*, Grand Rapids: Zondervan, 2009.
- Ladd, G. E., 『신약신학』, 신성종, 이한수 역, 개정증보판, 서울: 대한기독교출판사, 2001.
- Liddell, H. G. et al., eds., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: At the Clarendon, 1983. (= LSJM)
- Longenecker, R. N., *Galatians*, WBC 41, Dallas: Word Books, 1990.
- Longenecker, R. N., *The Epistle to the Romans*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Marshall, I. H., *The Pastoral Epistles*, Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- Moloney, F. J., *The Gospel of John*, SPS 4, Collegeville: Liturgical Press, 1998.
- Mounce, R. H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Mounce, W. D., *Pastoral Epistles*, WBC 46, Dallas: Word, 2000.
- Painter, John, *1, 2, and 3 John*, SPS 18, Collegeville: Liturgical Press, 2002.
- Ryken, L., *Understanding English Bible Translation: The Case for an Essentially Literal Approach*, Wheaton: Crossway, 2009.
- Schweizer, E., “ψυχή κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 9, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1979, 635-657.
- Schweizer, E., “πνεῦμα κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 6, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959, 387-453.
- Sjöberg, E., “πνεῦμα κτλ.”, Gerhard Kittel, hrsg., *ThWNT* 6, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959, 373-387.

- Stacey, W. D., *The Pauline View of Man*, London: Macmillan, 1956.
- Stein, R. H., *Mark*, BECNT, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Strecker, G., *Theology of the Neuen Testament*, E. E. Boring, trans., Berlin: de Gruyter, 2000.
- Strong, A. H., *Systematic Theology*, Philadelphia: Judson, 1979.
- Stuhlmacher, P., *Der Brief an Philemon*, EKK XVIII, Zürich: Benziger, 1975.
- Thiselton, A. C., *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Werblowsky, R. J. Z. and Wigoder, G., eds., *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Westermann, C., “נפשָ Seele”, E. Jenni, hrsg., *THAT* 2, Zürich: Theologischer Verlag, 1976, 71-96.
- Wolff, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Chr. Kaiser, 1990.

<Abstract>

**A Study on the Consistency Problem of Some Translated Words
in the New Korean Revised Version:
Notes on the Translation of Anthropological Terms and
Pneuma Meaning the Holy Spirit**

Sung Jong Oh
(Formerly Prof. of Calvin University)

This paper is an attempt to confirm that the same anthropological terms in the original text were translated inconsistently in the New Korean Revised Version, and to suggest that they be translated consistently into more appropriate Korean words. 신약전서 (1906/1911), the first authorized New Testament was influenced by the Chinese Wen-li Version (Delegates' Version). 신약전서 has undergone several revisions, and finally, the NKRV (NT) was published in 1998 after a major revision. The NKRV (NT) seeks the principle of an essentially literal translation (like NRSV and ESV) so as to get an effect of reading the original text in Bible study and for preparation of sermons. Unfortunately, there, however, is a weakness due to anthropological words that are inconsistently translated into various words. This is because it failed to correct the influences of the Wen-li Version and the early Korean versions. We expect this to be confirmed when we compare the translated words in the relevant passages of NKRV with those of Wen-li, NRS, ESV, and LUT.

There may be semantic overlap between anthropological terms in some cases. However, the Greek words καρδία, πνεῦμα, ψυχή, and νοῦς/νόημα in general have their own meanings. Accordingly, they were respectively translated as *heart*, *spirit*, *soul*, and *mind* in a uniform manner in the English Bibles. But in the NKRV (NT), καρδία is translated as 마음 (in sense of *heart*), but πνεῦμα, ψυχή, and νοῦς/νόημα were also translated as 마음 in about four dozen cases. These three Greek anthropological words could be best translated consistently into Korean as 영 (spirit), 영혼 (soul), and 정신 (mind) respectively.

In the case of *pneuma* (πνεῦμα), which is used alone in sense of the Holy Spirit, there are several examples of it being translated into *spirit* in NKRV (NT), which could lead to misunderstanding its meaning as human spirit. In this case, I think it would be best to translate it as 'the Holy Spirit' uniformly.

성서 퍼포먼스 비평과 성경 번역 — 제임스 맥시(James A. Maxey)의 연구를 중심으로 —

방기민*

1. 들어가면서

「성경원문연구」 학술지가 출간되기 시작한 이래 다양한 성경 번역이론이 소개되어 한국의 번역자와 성서학자들에게 큰 도움을 주었다. 특히 2003년부터 2009년까지 2년에 한 번씩 대한성서공회에서 주최한 성경 번역자 양성을 위한 세미나(Korean Translation Workshop)¹⁾와 이를 위한 「성경원문연구」 특집판은 필자를 비롯한 젊은 성서학도들과 중견 학자들에게 많은 도전을 주며 성경을 읽고 번역하는 새로운 시각을 제공해 주었다. 이후에도 여러 성경 번역을 위한 다양한 방법론을 소개하는 해외 번역 논문과 국내 학자들이 집필한 논문들이 출간되었다. 필자는 「성경원문연구」 학술지가 오랜 시간 동안 성서 번역을 위해 노력한 공헌에 감사하고 싶다.

다만 한 가지 아쉬운 것은 형식 동등성이나 유진 나이다(Eugene A. Nida)의 내용 동등성 혹은 역동적 동등성(Dynamic Equivalence) 이론을 넘어서거나, 이에 내재된 문제점을 극복하려는 이론들은 상당히 드물게 소개된다는 점이다. 「성경원문연구」에 게재된 논문 가운데 몇몇 소수의 논문을 제외하고는 결국에는 ‘글’을 번역하는 데 있어서 원 언어/문화를 살릴 것인가, 수용언어/문화를 살릴 것인가의 긴장 관계 속에서 어떻게 균형을 잡느냐에

* Lutheran School of Theology at Chicago에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 강남대학교 기독교학과 시간강사 및 한국연구재단 인문사회학술연구교수(B유형). quizbang@gmail.com.

1) 필자는 2005년(2차), 2007년(3차), 2009년(4차) 세미나에 참석하였다.

대한 관심을 가지고 연구된 것으로 보인다. 만약 우리가 하는 작업이 한국과 같이 문자 해독률이 높은 사회가 생산한 ‘글’을 다른 언어로 번역하는 문제에 대한 연구라면, 기존의 원 언어/문화와 수용언어/문화 사이의 ‘글’ 번역에 초점을 맞추는 연구가 상당한 공헌을 할 수 있겠다. 그러나 성경은 본래 낮은 문자 해독률을 가지던 사회에서 구전 전승(Oral Tradition)과 ‘말’이라는 매체를 통해 전달되던, 달리 말해 읽히고 들려지던 메시지였기 때문에, 성경 번역자 — 특히 문맹률이 높은 선교지에서 성경을 번역하고자 하는 사람들 — 는 ‘글’을 ‘글’로써 옮기는 번역을 넘어서는 질문과 관심을 가질 필요가 있다.

본 논문에서는 최근 성서 연구자들을 중심으로 활발하게 진행되고 있는 성서 퍼포먼스 비평으로부터의 통찰력을 바탕으로 성경 번역을 위한 새로운 패러다임을 소개 및 평가하려고 한다. 특히 제임스 맥시(James A. Maxey)가 제시하는 두 가지 공헌과 통찰력을 통하여 오늘날 한국 교회 및 성경 번역 선교에 신선한 자극을 제공하고자 하는 것이 본 논문의 목적이 된다. 이를 위하여 먼저 기존 번역의 문제점을 기술하고, 아직 한국 학계에 생소한 퍼포먼스 비평의 간추린 역사를 소개한다. 그 후 제임스 맥시의 성경 번역 이론의 핵심이 되는 구어와 상황화에 대한 정리와 평가를 소개한 뒤에 한국 교회 및 성경 번역에 적용점을 생각해보기로 한다.

2. 기존 번역의 문제점

대부분의 신구약성경은 본래 ‘말’로 선포되고 구연되던 하나님의 ‘말씀’이었다. 학자들의 연구에 따르면, 신구약성경이 기록되던 시기에 문자 해독률은 5-10% 이내로 인구의 90%가 넘는 사람들이 문자를 읽지 못했다.²⁾ 따라서 처음에 대부분의 신구약성경은 개인의 조용한 독서를 위한 것이라 기보다는 ‘말’로 구연되기 위한 것이었을 것이다.³⁾ 부연하면, 구약의 경우

2) 렌스키(Gerhard Lenski)의 자주 인용되는 통계에 따르면 농경사회에서 문자를 사용할 줄 아는 지배 계급이 2퍼센트를 넘는 일은 드물었던 것으로 추정된다. Gerhard Lenski, *Power and Privilege: a Theory of Social Stratification* (New York: McGraw-Hill, 1966), 219. 데이(Joanna Dewey)는 상인이나 지배 계급을 돋는 계급(retainer)들이 문자를 읽고 쓰는 능력을 갖추고 있었을 것이라고 생각하며 도시에서는 5퍼센트 혹은 그 이상의 문자 해독률도 가능했을 것이라고 추정한다. Joanna Dewey, *Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of Mark*, Biblical Performance Criticism 8 (Eugene: Cascade, 2013), 6.

3) James A. Maxey, *From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible*, Biblical Performance Criticism 2 (Eugene: Cascade, 2009), xii.

처음부터 왕정 역사가에 의해 짜임새 있는 글로 쓰였을 가능성이 많은 구약의 몇몇 역사서,⁴⁾ 지혜학교에서 사용되었을 지혜문학⁵⁾을 제외한 대부분의 예언서,⁶⁾ 시편을 비롯한 노래들,⁷⁾ 전승 단계에서의 오경⁸⁾ 등은 원래 구전으로 전승되고 구연이 되었을 것이다. 그러나 기준의 성서학자들은 다수 성경 본문의 구연적 특성을 간과한 탓에 소리나 구연적인 특성에 초점을

-
- 4) 특히 삼상 16장-삼하 5장까지를 일컫는 말인 History of David's Rise(HDR)나 삼하 11장-왕상 2장을 일컫는 말인 Succession Narrative는 새로운 왕(다윗, 솔로몬)이 등극한 뒤 새 왕이 왕위를 차지하기에 적합한 인물이었다는 사실을 역설하는 것으로서 비교적 짜임새와 통일성이 높은, 아마도 왕정 역사가에 의해 쓰였을 가능성이 많은 글로 추정되고 있다. HDR은 다윗이 왕의 음악가요, 개인 경호원, 군대 장관, 왕자의 친구, 왕의 사위로서 높은 왕위 계승서열을 가지고 있었고, 다윗에게는 왕을 해치려는 의도가 없었고, 블레셋의 군대로서 이스라엘을 침공한 적이 절대로 없으며 사울의 죽음은 다윗이 아닌 아말렉 소년에 의해 초래된 것이라는 사실을 반복적으로 역설하는 데 주요 관심이 있다. 이는 매카터 주니어(P. Kyle McCarter, Jr.)의 표현처럼 다윗의 해명(Apology of David)과 같은 성격을 지닌다. 참조, P. Kyle McCarter, Jr., "The Apology of David", *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), 489-504. 이와 유사하게 본 연구자의 견해에 왕위 계승 이야기(Succession Narratives)는 다윗의 늙고 무능력한 모습을 보여줌으로써 새로운 왕이 필요하다는 점과 솔로몬보다 왕위 계승 서열이 높았던 형들이 어떻게 자격을 잃게 되었는지를 보여 주기 위한 목적을 분명하게 보여줌으로써 어린 아들이던 솔로몬이 어떻게 형들을 제치고 적법하게 왕위에 오르게 되었는지를 보여주는 것이다. 일종의 솔로몬의 해명(the apology of Solomon)인 셈이다.
 - 5) 지혜문학에 나오는 수많은 격언은 가족 내에서 전승되어온 이스라엘 고유의 것도 있지만 다른 나라의 격언집에서 빌려온 것들도 많이 있다. 지혜 학교에서 세상을 살아가는 법을 교육하기 위해 사용된 것들로 처음부터 글로 적힌 책자(토판, 양피지 등)의 형태로 배포되었을 것이다. Leo G. Perdue, *Proverbs, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* 20 (Louisville: John Knox, 2000), 13-26.
 - 6) William Doan and Terry Giles, *Prophets, Performance, and Power: Performance Criticism of the Hebrew Bible* (London: T & T Clark, 2005); Terry Giles and William Doan, "Performance Criticism of the Hebrew Bible", *Religion Compass* 2:3 (2008), 273-286.
 - 7) Terry Giles and William J. Doan, *Twice Used Songs: Performance Criticism of the Songs of Ancient Israel* (Peabody: Hendrickson Publisher, 2009). 시편은 구약성경에서 구연적 특징이 가장 강한 책으로서 이미 다수의 논문이 시편이나 성서 속 시가를 어떻게 퍼포먼스를 위해 번역할 수 있을 것인가에 대한 주제를 다루고 있다. 저명한 성경 번역 학술지인 *The Bible Translator*의 최근 호 중에도 다음 논문들이 있다. June F. Dickie, "Community Translation and Oral Performance of Some Praise Psalms within the Zulu Community", *The Bible Translator* 68:3 (2017), 253-268; June F. Dickie, "The Importance of Literary Rhythm When Translating Psalms for Oral Performance (in Zulu)", *The Bible Translator* 70:1 (2019), 64-81; Dan Fitzgerald, "Mediating the Apocalypse: The Potential Semiotic Effects of Translating for Spoken and Sung Performance", *The Bible Translator* 66:3 (2015), 231-245; Roger A. Bullard, "Looking in the Old Testament for the Epic Genre", *The Bible Translator* 64:1 (2013), 99-111.
 - 8) 전승단계에서의 오경에 대한 연구는 궁켈 이후 양식비평 연구자들에 의해 활발하게 진행되었다. 궁켈(Hermann Gunkel)의 창세기 속 구전전승에 관한 견해를 소개하는 창세기 주석의 서론 부분이 최근에 번역되었다. 헤르만 궁켈, 『창세기 설화』, 진규선 역 (서울: 감은사, 2020).

맞추기보다는 서구에서도 르네상스 시대와 인쇄술의 발달 이후에야 대중적으로 보편화된 성서의 문예적 이해에 집중하여 주로 연구하였던 한계가 있다.

고대 이스라엘뿐만 아니라 21세기에야 처음으로 성경이 번역되고 있는 언어 집단들도 대부분 글보다는 말로써 의사소통해오던 사회이다. 이러한 사회에서는 많은 경우 구어(말)가 보편적인 혹은 유일한 의사소통수단이며 어떠한 문자도 사용되지 않는다. 당연히 잘 정리된 문법체계나 사전이 갖춰지지 않았기 때문에 이러한 지역에 파송된 성경 번역가들이 초기에 많은 어려움을 겪는다. 성경번역선교회(GBT: Global Bible Translators), 위클리프 성경번역회(Wycliffe Bible Translators), 국제언어학연구소(SIL International) 등에 소속되어 활동하는 전통적인 성경 번역가들은 ‘성경에 대한 접근은 오직 문예적인(Literacy) 방법을 통해서 개인적이고 조용한 기록된 암호의 해독에 의해서만 가능하다’는 전제를⁹⁾ 가지고 먼저 서구의 알파벳 또는 번역가에게 익숙한 알파벳을 가지고 문자 체계를 만들고, 서구의 문법체계를 근간으로 문법책과 사전을 만드는 작업 및 문맹 퇴치를 위한 교육 이후에야 성경 번역을 시작하곤 했다.

그런데 이러한 과정은 시간이 오래 걸릴 뿐 아니라 두 가지 심각한 문제점을 내포하고 있다. 첫 번째 문제는 번역 과정 가운데 생기는 식민지화이다. 맥시에 따르면 전통적으로 성경 번역은 직접적으로는 문자 해독 교육과 복음 전도와 관련되지만, 간접적으로 식민지적 의제(“colonial agendas”) 와도 관련되어 있다.¹⁰⁾ 서구의 알파벳으로 서구의 문법 용어를 사용하여 문법 체계와 사전을 만들고, 서구 선교사에 의해 문맹 퇴치 교육이 진행되고, 성경이 번역되는 가운데 불가피하게 문화적/사회적 식민지화가 급격하게 진행되며 고유문화는 상실되곤 한다.¹¹⁾

두 번째 문제는 이렇게 성경 번역을 하더라도 번역된 성경 본문들이 구어로 주로 소통하던 언어 집단에서는 잘 읽히거나 이해되지 못하는 경우가 많이 있다는 점이다.¹²⁾ 구어로 소통하는 집단에게 문어는 일종의 외국어와

9) James A. Maxey, *From Orality to Orality*, 1.

10) Ibid., xi.

11) 맥시(James A. Maxey)가 지적하는 서구권의 실수는 한국 선교사들에 의해서도 반복될 수 있다. 일부 한국인 성경 번역가들은 현지에서 한글을 가지고 문자 표기법을 만들어 주려고 하기도 하지만, 이러한 행위는 기본적으로 그 소수민족의 한국 문화 의존도를 높이려는 목적을 가짐으로써 토착민들에게는 바람직하지 않은 의도에서 나온 것이다. 정말로 토착민들을 위한 문자를 만든다면 라틴 알파벳이나 한글을 활용하기보다는 그 인근 지역에서 사용하던 전통 문자, 예를 들면 파푸아 뉴기니의 여러 소수 부족들의 경우 인접 국가인 인도네시아 등의 문자를 사용하는 것이 더욱 편리할 것이다. 왜냐하면, 그들이 이웃과 교류하고 소통하려고 할 때 생소한 서구 알파벳이나 한글이 아닌 이웃 나라의 문자에 익숙하다면 보다 쉽게 소통할 수 있을 것이기 때문이다.

12) 맥시는 그가 오랫동안 일했던 카메룬의 부테 공동체(the Vuté community)에서 이러한 발

비슷하기 때문이다. 이러한 집단, 특히 구연문화가 발달한 공동체에서는 글로써 성경의 메시지를 전하는 것보다 말이나 구연, 또는 노래 등의 비문자(non literacy) 매체로 메시지를 전하는 것이 훨씬 효과적이라는 사례가 보고되곤 한다(예: 맥시, 타메스[Elsa Tamez]). 과거에는 출판이 오직 유일한 기록 수단이었지만, 오늘날에는 음성 녹음뿐만 아니라 영상 녹화 등의 기록수단이 존재하고 저렴하게 CD, DVD, 대용량 메모리 스택 등을 구할 수 있기 때문에 성경을 반드시 문자로 번역해야 할 당위성이 예전보다 약하다고 할 수 있다.

성서 퍼포먼스 비평은 글 중심의 성경 번역을 넘어서는 말 중심의 성경 번역을 위한 통찰력을 제공할 수 있다. 이를 위하여 퍼포먼스 비평을 바탕으로 하는 성경 번역 이론에 가장 앞서 있는 제임스 맥시의 연구를 소개하고 평가함으로써 대안적인 성경 번역을 논하고자 한다. 그런데, 그 전에 간략한 성서 퍼포먼스 비평의 역사를 기술하며 소개하는 것이 필요하겠다.

3. 성서 퍼포먼스 비평의 간추린 역사¹³⁾

결과 시행착오를 겪었다. 예를 들어 James A. Maxey, *From Orality to Orality*, 7-9 참고. 성경 번역자 양성을 위한 워크숍과 「성경원문연구」 학술지에서 소개된 선행연구 가운데 가장 유사한 사례를 보여주는 연구는 코스타리카 청각 장애자 공동체를 위한 DVD 수화 성경 번역에 대한 엘사 타메스(Elsa Tamez)의 연구를 꼽을 수 있겠다. 청각 장애인들에게 우리가 사용하는 문자로 된 성경을 읽으라고 하면 해독능력이 떨어진다. 왜냐하면, 청각 장애인들에게 한글이나 영어나 스페인어로 된 성경은 일종의 외국어 성경이기 때문이다. 표정이나 손동작의 빠르기, 크기 등을 통하여 세심한 뉘앙스의 표현이 가능한 그들의 말인 수화 영상을 통해 성경 말씀이 전달될 때 비로소 그들은 성경의 의미를 깊이 깨달을 수 있다. 참고, Elsa Tamez, "The Bible from the Perspective of the Deaf Community", 「성경원문연구」 20 별책 (2007), 112-119; Elsa Tamez, "Translation of the Bible into Costa Rican Sign Language", 「성경원문연구」 20 별책 (2007), 120-128; Elsa Tamez, "Sign Language, Performance, and Identity", *The Bible Translator* 66:3 (2015), 258-263.

- 13) 본문에서 제시하는 미국 성서 퍼포먼스 비평의 역사와 별개로 한국에도 성서 퍼포먼스 비평과 관련한 내용을 최근에 한국어로 소개한 학자들이 있는데, 이들은 주로 신약학자들이며 유지운, 정용한, 김학철, 권영주를 언급할 수 있다. 퍼포먼스 비평의 개념을 한국 학술지에 처음 소개한 한국 학자는 유지운이다. 데이빗 로즈(David M. Rhoads)의 제자인 유지운의 퍼포먼스 비평과 관련된 첫 번째 연구인 「신약논단」에 출판된 논문은 원래 내러티브 비평 연구자인 저자가 내러티브 비평에 퍼포먼스 비평이 가진 통찰력을 약간 접목하여 퍼포머티브 내러티브라는 고유의 분석방법을 제안하는 것인데, 사실 자세히 살펴보면 초대교회에서 성경은 조용한 읽기의 방법이 아닌 회중 앞에서 구연되었다는 퍼포먼스 비평의 통찰력을 제외하면 그의 전공인 내러티브 비평 방법과 크게 다르지 않다. 「성경원문연구」에 출판된 서평은 퍼포먼스 비평에 대한 이해의 깊이를 보여주며 퍼포먼스 비평의 선두에 있는 학자들의 논의를 명료하게 요약/평가한다. 유지운, “요한복음의 하나님”에 대한 퍼포머티브-내러티브 비평적 분석: ‘아버지’(πατήρ) 용어 사용을 중심으로”, 「신약논단」 23:2 (2016), 331-369; 유지운, “〈서평〉Translating Scripture for Sound and

성서 퍼포먼스 비평이 본격적으로 시작된 것은 2000년대 중반이지만 1980년대에 시작된 내러티브 비평과 The Bible in Ancient and Modern Media(BAMM)에 대한 연구를 하던 학자 그룹의 토론으로부터 이미 짹을 틔우고 있었다. 데이빗 로즈(David M. Rhoads)와 토마스 부머샤인(Thomas E. Boomershine)의 지도력 아래 1982-1983년 사이에 북미성서학회의 컨설팅 테이션(Consultation)¹⁴⁾으로 시작된 BAMM 그룹은 고대 세계의 매체 문화(media culture)뿐 아니라 20세기 후반, 더는 전통적인 문자 매체에 의존하지 않는 전자 시대의 매체 세계(media world)까지 고려한 성서해석 방법론을 개발하기 위해 만들어졌다. 이 모임의 회원 중에는 성서학자들도 있지만, 일반적인 성서학 훈련을 받지 않은 이들도 있다.¹⁵⁾

BAMM의 연구가 어느 정도 축적되고 성서가 원래 구어로 써 구연된 텍스트라는 인식이 점차 증가하면서 성서 퍼포먼스 비평이라는 새로운 분과가 2006년을 기점으로 BAMM으로부터 독립하여 시작되었다. 성서 퍼포먼스 비평에 참여하는 연구자들은 매년 북미성서학회 연례 모임이 시작하기 전 날인 금요일 오후 Networking Meeting과 워크숍을 가지며, 모임의 웹사이트에는¹⁶⁾ 약 200명의 연구자 및 구연가들이 등록되어 참여할 만큼 활발한 연구 방법론으로 성장하고 있다.

성서 퍼포먼스 비평이 가진 전제는 성서를 말하고 듣는 문화 속에서 연구해야 한다는 인식의 전환을 바탕으로 한다.¹⁷⁾ 말하고 듣는 문화(oral/aural

Performance: New Directions in Biblical Studies: James A. Maxey and Ernst R. Wendland, eds., Biblical Performance Criticism 6, Eugene: Cascade Books, 2012”, 「성경원문연구」 42 (2018), 200-214. 정용한의 연구가 공연 비평이라는 번역어를 사용하긴 하지만 마가복음 수난사를 퍼포먼스 비평을 사용해 연구하면서 한국어로 소개된 연구 중에는 가장 정밀한 적용 사례를 보여준다. 정용한, “마가복음의 공연 비평적 읽기 - 백부장의 고백(막 15:39)을 중심으로 -”, 「대학과 선교」 35 (2017), 131-160. 김학철은 제임스 맥시와 비슷하게 의사소통을 위한 문자매체의 효율성이 떨어진 매체 환경에서 어떻게 성서 번역을 할 것인가에 대한 제안을 하고 있다. 김학철의 논문은 퍼포먼스 비평을 구체적으로 언급하지는 않더라도 같은 개념을 소개하는 셈이다. 김학철, “매체 환경 변화와 성서 번역”, 「신학논단」 87 (2017), 69-92. 권영주의 논문은 퍼포먼스 비평 방법론을 이해하는데 중요한 구술 이론과 기억 이론에 대한 자세한 설명을 통해, 퍼포먼스 비평 방법론의 배경을 이해하는데 도움을 줄 수 있다. 권영주, “공관복음 문제에 대한 최근 연구동향-구술 이론과 기억 이론을 중심으로”, 「신약논단」 25:4 (2018), 863-899.

- 14) 컨설팅 테이션은 정식 분과(Section)로 등록되기 전에 새로운 연구 분야의 가능성을 탐진하기 위해 3년 정도 활동하는 학술 모임이다.
- 15) Thomas E. Boomershine, “All Scholarship is Personal: David Rhoads and Performance Criticism”, *Currents in Theology and Mission* 37:4 (2010), 281.
- 16) <https://www.biblicalperformancecriticism.org/index.php> (2019. 8. 15.).
- 17) David M. Rhoads, “Performance Criticism: an Emerging Methodology in Second Testament Studies”, *Biblical Theology Bulletin* 36:3 (2006), 118-133, 164-184.

culture)에 대한 인식 전환이 성서학계에 어떤 영향을 미치기 시작했는지 보여주는 자료 중 하나로 내러티브 비평과 퍼포먼스 비평의 1세대 학자인 데이빗 로즈의 대표작 *Mark as Story*를 언급할 수 있겠다. 처음에 내러티브 비평 방법론을 가지고 마가복음을 중심으로 복음서의 내러티브 연구를 하던 로즈는 *Mark as Story*의 1판(1982)¹⁸⁾에서 글로 쓰인 내러티브가 전체로서 어떻게 독자(Reader)와 상호 작용하는지에 관한 연구를 하였는데, 30년 뒤에 출판된 3판(2012)에서는 마가복음을 이야기 전체로 읽는 기조는 유지하면서도 마가복음을 단순한 내러티브가 아닌 퍼포먼스의 대본으로 말하고 듣기 위한 저작("oral/aural composition")으로 읽으면서, 초대 교회의 청중(audience, 독자가 아님)에게 이야기가 구현되었을 때에 만들어낼 효과에 대해 다루는 장을 추가하였다.¹⁹⁾

성서 퍼포먼스 비평에 참여하는 학자들이 가진 성서를 말하고 듣는 문화 속에서 연구해야 한다는 인식 전환의 필요성은 로즈 혼자서 발견한 것이 아니라 여러 동료 학자들과의 관계와 토론에 바탕을 둔 것이다. 예를 들면, 수잔 니디취(Susan Niditch)와 위너 켈버(Werner H. Kelber)는 구약성서와 신약성서의 구술문화와 기록 간의 관계를 깊이 탐구하여 일반 학문에서 진행된 구술문화에 관한 연구를 성서학에 적용한 중요한 저작들을 남긴 학자들이다. 니디취는 구약성서를 바탕으로 구어 사회와 기록된 말씀 간의 관계를 다루는 단행본을 출판하였고,²⁰⁾ 켈버는 신약 복음서의 전승과 기록과 관련하여 구어와 문어의 특성을 다루었는데,²¹⁾ 기본적으로 호메로스의 그리스 서사시를 이해하기 위해 제안된 고전학자들의 연구 성과를 성서학에 적용시킨 것이다.²²⁾ 그 외에도 듀이(Joanna Dewey), 샤이너(Whitney Shiner), 보타(Peter Botha), 와이어(Ann Wire), 호슬리(Richard Horsley)와 같은 연구자들이 로즈와 함께 성서의 구어성(Orality)에 대해 주목하여 연구하였으며 로즈나 부머샤인과 함께 성서 퍼포먼스 비평 1세대 학자로서 연구 방법론의 토대를 쌓았다.

성서 퍼포먼스 비평 그룹으로부터 가장 주목할 만한 작업물은 성서 퍼포

18) David M. Rhoads and Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982).

19) David Rhoads, Joanna Dewey, and Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 3rd ed. (Minneapolis: Fortress, 2012), xi.

20) Susan Niditch, *Oral World and Written Word* (Louisville: Westminster John Knox, 1996).

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

22) Peter S. Perry, "Biblical Performance Criticism: Survey and Prospects", *Religions* 10:117 (2019), 2.

먼스 비평 시리즈(Biblical Performance Criticism Series)와 성서 퍼포먼스 비평적 주석의 출판이다. 로즈의 오랜 동료이자 성서 퍼포먼스 비평에 가장 중요한 공헌을 한 학자 중 하나인 부머샤인은 “*Mark, the Storyteller: a Rhetorical-Critical Investigation of Mark’s Passion and Resurrection Narrative*”²³⁾라는 제목의 박사논문에서 제임스 뮐렌버그(James Muilenburg)의 통찰력을 바탕으로, 이야기로서의 마가복음 수난과 부활 이야기의 특징을 수사학적 이론을 통해 고찰하였다.²⁴⁾ 이를 바탕으로 퍼포먼스 비평이 도입 및 수정되었고 이 과정을 거쳐 첫 번째 퍼포먼스 비평 주석이 출판되었다.²⁵⁾ 성서 퍼포먼스 비평 주석은 성서의 전통적인 본문주석을 넘어 일종의 연극이나 영화 시나리오 및 대본과 같이 각 부분을 구연할 때 어떻게 할 수 있는지 제언들을 담고 있어서 성서 구연가에게 필수적인 자료가 될 수 있다.

로즈와 부머샤인 이후 퍼포먼스 비평의 2세대 학자들로 그들의 제자들인 피터 페리(Peter S. Perry),²⁶⁾ 브릿 레슬리(Britt Leslie)²⁷⁾ 및 아래에서 자세히 소개할 맥시를 꼽을 수 있다. 특히 맥시는 본 논문에서 자세히 검토하는 *From Orality to Orality*의 저자일 뿐 아니라 퍼포먼스 비평을 활용한 성경 번역에 관한 한 권의 책을 편집하였고,²⁸⁾ 2015년 12월에 출판된 *The Bible Translator* 학술지의 객원 편집자(Guest Editor)로서 역할을 맡기도 하며 퍼포먼스 비평을 적용한 성경 번역을 이끌고 있다.²⁹⁾

-
- 23) Thomas E. Boomershine, “*Mark, the Storyteller: a Rhetorical-Critical Investigation of Mark’s Passion and Resurrection Narrative*”, Ph.D. Dissertation (Union Theological Seminary at New York, 1974).
 - 24) Thomas E. Boomershine, “All Scholarship is Personal”, 279-287 참조.
 - 25) Thomas E. Boomershine, *The Messiah of Peace: A Performance-Criticism Commentary on Mark’s Passion-Resurrection Narrative*, Biblical Performance Criticism 12 (Eugene: Cascade, 2015). 그 외에도 룻기에 대한 일종의 성서 퍼포먼스 비평 주석인 Terry Giles and William J. Doan, *The Naomi Story-The Book of Ruth: From Gender to Politics*, Biblical Performance Criticism 13 (Eugene: Cascade, 2016) 등이 출판되었다.
 - 26) Peter S. Perry, *The Rhetoric of Digressions: Revelation 7:1-17 and 10:1-11:13 and Ancient Communication*, WUNT 2. Reihe 268 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009); Peter S. Perry, *Insights from Performance Criticism, Insights: Reading the Bible in the 21st Century* (Minneapolis: Fortress, 2016).
 - 27) Britt Leslie, *One Thing I Know: How the Blind Man of John 9 Leads an Audience toward Belief* (Eugene: Pickwick Publications, 2015).
 - 28) James A. Maxey and Ernst R. Wendland, eds., *Translating Scripture for Sound and Performance: New Directions in Biblical Studies*, Biblical Performance Criticism 6 (Eugene: Cascade Books, 2012).
 - 29) 다음 저작들도 참조할 수 있다. James Maxey, “Performance Criticism and Its Implications for Bible Translation: Part I: Oral Performance and New Testament Studies”, *The Bible Translator* 60:1 (2009), 37-49; James Maxey, “Performance Criticism and Its Implications for Bible Translation: Part II: Challenges and Experiences”, *The Bible Translator* 60:3 (2009), 165-182;

4. 제임스 맥시의 첫 번째 강조점: 구어의 역할

제임스 맥시는 원래 루터란 성경 번역회(Lutheran Bible Translators)에 소속되어 주로 아프리카 카메룬에서 20년 이상 성경 번역 선교사로 일하다가 이후에 시카고 루터란 신학교(Lutheran School of Theology at Chicago)에서 앤토니 지틴스(Anthony Gittins), 로버트 슈라이터(Robert J. Schreiter), 마크 톰센(Mark Thomsen), 스티브 베반스(Steve Bevans)의 지도로 선교학을, 데이빗 로즈의 지도로 신약학을 복수 전공하여 철학박사(Ph.D.) 학위를 받았다. 그는 “Bible Translation as Contextualization: the Role of Oral Performance in New Testament and African Contexts”라는 제목으로 박사 학위 논문을 작성하여 제출하였는데, 이 논문이 큰 수정 없이 성서 퍼포먼스 비평 시리즈에서 *From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible*이라는 제목으로 출판되었다. 현재는 나이다 연구소(Nida Institute for Biblical Scholarship)에서 부학장(Associate Dean)으로 재직 중이다.

맥시가 제시하는 성경 번역의 새로운 패러다임의 핵심은 크게 두 가지로 정리할 수 있는데, 첫 번째는 앞서 설명한 구술 문화 혹은 구어의 중요성이다. 신약성서 시대의 기독교인들이 구술 문화 속에 살아갔듯이 아프리카를 비롯한 성경이 새로 번역되는 대부분의 부족들은 구술 문화 속에 살아가고 있기 때문에, 어찌 보면 구술 문화에서 기록된 성경을 문어로 번역하는 것 보다 구어의 형태(구연이나 노래)로 번역하는 것이 그들을 위한 더욱 효과적이며 최선의 번역일 수 있다는 것이다. 활자 인쇄술이 사용되기 이전까지 성경은 조용한 독서나 무미건조한 프레젠테이션(monotone presentation)으로 경험할 수 있는 것이 아니었음을 고려한다면, 맥시의 견해와 같이 구연가의 구연을 통할 때에 더욱 효과적으로 성경의 메시지가 전달될 수 있다는 주장은 합리적이다.

물론 신약성서가 주로 구술 문화 배경에서 쓰인 것인지, 아니면 상당한 수준의 문예 전통을 배경으로 하고 있는지에 대해서는 상당한 논쟁이 계속되고 있다.³⁰⁾ 성서학계의 주류는 여전히 문예적인 특징(literary characteristics)을 바탕으로 하는 연구 방법론을 주로 사용한다. 이는 구전으로 선포되던 성경의 메시지가 일단 텍스트로 자리 잡은 뒤에는 구술 문화적인 특성과

James Maxey, “Biblical Performance Criticism and Bible Translation”, *The Bible Translator* 66:3 (2015), 212-215.

30) 아래 내용은 정동현(애모리대학교 신약학 Ph.D. Candidate)과의 토론과 개인적인 도움을 바탕으로 한 것이다.

문예 문화의 특징이 복잡 미묘하게 결합하여 작용했을 것이기에, 성경이 기록되던 시기에 대부분의 일반 사람들이 문맹이었고 초기 기독교의 선포와 전승이 구전으로 이루어졌다 하더라도, 주류 신약학계에서 신약성서와 초기 기독교 문헌들을 헬레니즘 세계의 문예 문화(Hellenistic literary culture)의 범주 안에서 탐구하는 연구(예를 들어 베커[Eve-Marie Becker])는 정당화될 수 있는 여지가 있다. 게다가 텍스트로 자리 잡은 뒤에 오랜 세월 동안 교회 안에서 읽히고 해석되는 중에는 구술 문화적인 특징보다는 거룩한 기록으로서, 일점일획도 바뀌어서는 안 되는 문자기록으로서의 가치가 두드러지기도 했기 때문에, 성경의 문예적인 기능이 완전히 무시되어서는 안 될 것이다.³¹⁾

이와 비슷하게 맥도날드(Dennis Ronald MacDonald)는 마가복음, 사도행전, 위경 안드레행전 등에서 호메로스의 오뒷세이아와 같은 특징들이 다수 나타남을 근거로 미메시스 비평(Mimesis criticism)을 그의 연구에 도입하였다. 맥도날드의 미메시스 비평은 신약성경의 다수 본문의 저자가 그리스 문학의 문예적인 특징에 익숙해 있으며, 그리스 문학의 양식을 바탕으로 처음부터 글로 쓰였다는 것을 전제로 하는 관점이다.³²⁾ 맥도날드의 주장과 같이 누가-행전은 도입부에서 누가복음과 사도행전이 테오빌로라는 사람에게 글로 기록되어 보내졌다는 사실을 분명히 언급하고 있지만, 다른 한편 대부분의 복음서는 기록 이전에 복잡한 구전 전승의 단계가 있었을 것이며, 바울서신 중에 다수는 바울이 구두로 말한 편지의 내용을 받아쓴 조력자의 존재를 분명히 언급한다는 점에서 구어와 구술적 특징을 무시할 수 없다. 게다가 켈버와 니디취의 앞서 언급한 저작들이 주목하는 것과 같이 호메로스의 일리아스, 오뒷세이아 등의 문예 전통에서 연구되어 온 작품들 역시 구전 전승적 요소를 가지고 있다. 최소한 일리아스와 오뒷세이아의 초기 형태는 기원전 13세기 말로 추정되는 트로이 전쟁에³³⁾ 관한 구전 전승

31) 더 자세한 논의를 위하여 다음 자료를 참조할 수 있다. Eve-Marie Becker, *The Birth of Christian History: Memory and Time from Mark to Luke-Acts* (New Haven: Yale University Press, 2017).

32) Dennis Ronald MacDonald, *Christianizing Homer: the Odyssey, Plato, and the Acts of Andrew* (New York: Oxford University Press, 1994).

33) 트로이 전쟁의 연대 추정 및 고고학 유물과 문헌을 활용한 역사 재구성에 있어서 더 자세한 논의를 위하여 다음 자료들을 참조할 수 있다. Eric H. Cline, *The Trojan War: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Eric H. Cline, *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed, Turning Points in Ancient History* (Princeton: Princeton University Press, 2014); 한국인 저자들의 트로이 전쟁 연대에 관한 연구 중에는 오흥식, “트로이 전쟁과 바다의 민족들”, 「서양고대사연구」 34 (2013), 107-143 참조. 광범위한 유물 및 기록 매체를 바탕으로 기원전 13세기 말엽 동지중해 지역에 대량의 이주 현상 및 도시 파괴를 포함

을 바탕으로 시각 장애인으로 알려져있고 따라서 글을 읽지 못했을 호메로스에 의해 후대(기원전 8세기 이후)에 창작되어 강한 구어적 특징과 구전 전승을 바탕으로 하고 있다는 점을 고려하면 성서 속 호메로스의 글과의 유사성을 근거로 성서 및 다른 고대 문헌들이 지닌 구연적 특징을 간과해 서는 안 되는 것이다.

맥시가 주장하는 퍼포먼스를 통한 성경 번역은 구연을 통한 방법을 보통 사용하지만, 다양한 의사소통 방법(Paralinguistic, Extralinguistic) 및 미디어와 함께 사용될 수 있으며 확장성이 높다. 이 점에서 퍼포먼스를 통한 성경 번역을 하기 원하는 경우 연구해야 할 범위가 대폭 넓어지며, 혼자 번역을 하려고 하기보다는 여러 분야의 전문가들과 함께 협력해야 한다. 성서 시대의 원어를 공부할 뿐 아니라, 시각적, 청각적 효과를 극대화 하기 위하여 성경이 쓰이고 처음 구연되던 시기에 사람들이 입던 복장이 어떤 했을지, 어떤 몸동작을 하며, 어떤 어조로 성경의 내용을 구연했을지 등에 대한 연구가 함께 수행되어야 한다. 같은 방법으로 현대의 청중에 대해서도 이해할 수 있도록 연구해야 하기 때문에 사실 퍼포먼스 비평을 도입한 성경 번역은 상당한 난이도가 있는 작업이 된다. 이러한 작업은 개인이나 소규모 그룹보다는 성서공회나 여러 기독교학회들의 모임과 같이 다양한 분야의 전문가들이 협력할 수 있는 여건에서 비로소 가능할 수 있겠다.

5. 제임스 맥시의 두 번째 강조점: 상황화의 중요성

맥시가 제시하는 성경 번역의 새로운 패러다임의 두 번째 핵심은 상황화(Contextualization, Inculturation)의 중요성이다. 성경 메시지의 상황화에 대해서는, 그리고 상황화를 하더라도 어느 정도 선까지 허용할 것인지의 여부에 있어서는 신학적 입장에 따라 호불호가 갈린다. 시카고 지역에서 인류학을 바탕으로 하는 선교학을 발전시켰던 저명한 선교학자 폴 히버트(Paul G. Hiebert)는 상황화에 대하여 혼합주의(syncretism) 혹은 이단(heresy)의 위험성

한 문명 붕괴 현상이 있었다는 사실은 최근 널리 받아들여지고 있지만, 그 근본 원인에 관해서는 여러 가지 가설이 있다. 이민족 침입, 기근, 화산폭발, 전반적인 국가시스템 붕괴 등 다양한 원인이 제시되고 있지만, 이전 연구에서 생태해석학 연구자인 필자는 가장 근본적인 원인이 기후 변화로 초래된 파급 효과들이라고 보았다. 방기민, “초기 이스라엘, 블레셋, 기후변화와 이주 – 지중해 배경에서 히브리 성서 읽기의 사례”, 「지중해지역연구」 21:3 (2019), 1-33.

이 있다고 평가하며 부정적인 입장을 취한다.³⁴⁾ 그런데 모든 학자들이 상황화에 대해 부정적으로 평가하는 것은 아니다. 같은 시카고 지역의 선교학자 슈라이터의 경우 모든 신학은 어떤 정도에서든 혼합주의적(syncretistic to some degree)이라고 주장하며 상황화에 대한 반대 입장을 반박하고, 상황화를 통한 지역의 신학(local theologies)을 형성하는 것이 필요한 일이라고 보았다.³⁵⁾

성서 이해, 신학, 성경 번역과 상황화에 관한 입장 차이는 세계 기독교 내에서 오랫동안 존재해 온 세 가지 유형의 영향을 받은 것인지도 모른다. 맥시는 기독교의 성서해석을 세 부류로 나누는데, 이것은 후스토 곤잘레스(Justo L. Gonzalez)와 도로시 콜레(Dorothee Sölle)의 유명한 기독교의 세 가지 타입에 관한 유형론에서 통찰력을 얻은 것이다.³⁶⁾ 곤잘레스는 2세기의 세 주요 신학자와 학파를 바탕으로 세 가지 신학 유형을 제시한다. (1) 첫 번째 유형(Type A)을 대표하는 신학자는 카르타고에서 활동했던 터틀리안으로서, 콜레에 따르면 정통주의(Orthodox) 및 문자주의(literalism)에 해당하는 것이다.³⁷⁾ 터틀리안의 신학적 사유의 특징은 스토아 철학의 영향을 받아 ‘우주의 법칙을 발견하고 이 법칙에 따라 살아가는 것을 목표로 하는’ 것이다.³⁸⁾ 법률가였던 터틀리안은 성경을 법률문서와 같이 사용하며 하나님께서 인류에게 무엇을 기대하시는지 밝히는 증거본문들을 찾으려 했다. 그는 언어의 엄격한 의미를 추구하였기 때문에 성경 번역에 비유해 보면 고도의 축어역이나 문자적 직역에 해당한다고 볼 수 있겠다. (2) 두 번째 유형(Type B)을 대표하는 신학자는 알렉산드리아 학파의 신학자 오리겐으로서, 콜레에 따르면 자유주의(Liberalism)에 해당하는 것이다. 알렉산드리아는 헬레니즘의 광범위한 영향을 받은 곳으로 신플라톤주의 철학적 진리 탐구와 도덕에 대한 관심이 오리겐의 신학 형성에 영향

34) Paul G. Hiebert, “Critical Contextualization”, *International Bulletin of Missionary Research* 11:3 (1987), 104-112.

35) Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll: Orbis, 1985); Robert J. Schreiter, “Defining Syncretism: An Interim Report”, *International Bulletin of Missionary Research* 17:2 (1993), 50-53.

36) James A. Maxey, *From Orality to Orality*, 38-40. 세 가지 유형에 대한 더 자세한 연구를 위하여 맥시는 다음 자료들을 참조하도록 제안한다. Stephen Bevans and Roger Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll: Orbis, 2004); Justo L. Gonzalez, *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology*, rev. ed. (Maryknoll: Orbis, 1999); Dorothee Sölle, *Thinking about God: An Introduction to Theology* (Philadelphia: Trinity, 1990).

37) Dorothee Sölle, *Thinking about God*, 23.

38) Justo L. Gonzalez, *Christian Thought Revisited*, 6; James A. Maxey, *From Orality to Orality*, 38 참조.

을 미쳤다. (3) 세 번째 유형(Type C)을 대표하는 학자는 안디옥 학파와 소아시아에 영향을 끼친 이레니우스이며, 쥘레에 따르면 급진적/해방(radical/liberation) 신학이다. 곤잘레스는 이 신학 유형을 세 가지 유형 가운데 가장 오래된 것으로 제시하였는데, 이 신학은 플라톤 철학이나 로마 법적 배경으로부터 거리를 두고 역사 사건 속 하나님의 활동을 인식하는 것에 초점을 맞추기 때문이다. 이것은 기독교인들의 매일의 삶에 관심을 가지며, 그들의 신앙이 문화의 구성 요소들과 어떻게 상호 작용하는지에 대해 관심을 갖는 것이기 때문이다.³⁹⁾ 곤잘레스나 쥘레가 공통적으로 인정하듯이 세 번째 유형은 역사 속에서 항상 환영받은 것은 아니며, 오랜 시기 동안 지하 속에 숨어 있었다. 1960년대에 들어서 세 번째 유형은 다시 수면 위로 올라왔는데, 맥시의 주장에 따르면 첫 번째 유형과 두 번째 유형은 성경 번역의 역사 속에서 적극적으로 활동해 왔지만, 그동안 잊혀져 온 상황화를 중요시하는 세 번째 신학 유형과 이에 따른 성경 번역이 필요하다.⁴⁰⁾

상황화에 대한 맥시의 강조점과 이에 따른 성경 번역의 필요성에 대한 주장은 분명히 경청할 만한 가치가 있다. 그러나 한국의 전반적인 신학 배경을 살펴보면 상황화에 대한 부정적인 입장을 쉽게 찾아볼 수 있다는 점에서 상황화에 대한 강조점을 한국 교회에서 적용할 때 조심스럽게 시도할 필요가 있다. 만약 한국 교회에 상황화 및 토착화를 반영한 신학 정립에 대해 거부감이 있다면, 전반적인 성서 번역본의 전통이나 정통 신학의 틀은 그대로 유지한 채로, 기존의 성경 번역이 활용되기 어려운 성서로부터 소외된 이들을 위한 상황화된 성경 번역을 시도해 보는 것은 어떤가 제안해 본다. 예를 들면, 수 년 전에 제안되었지만 아직 완성되지 못한 수화 사용자들을 위한 DVD 성경 번역 프로젝트의 경우 오늘날 훨씬 우호적인 환경 속에서 마무리될 수 있는 가능성이 높다. 메모리의 가격은 점점 낮아져서 성경 대부분의 영상을 한 개의 메모리 스틱 속에 보관하기에 충분하고 더 이상 DVD 수십 장으로 나누어서 만들 필요가 적어졌기 때문에 이전의 어떤 시대보다 더 유리한 환경이 조성되어 있다. 그런데 수화사용자들은 비 청각 장애인에 비해 제한된 어휘를 가지고 있어서 성경을 그대로 번역할 수 없고, 그들의 이해 수준에 맞추어 상황화된 번역문을 제시해야 한다. 이런 점을 고려할 때 상황화는 수화사용자들을 위한 성경 번역에 필수적인 요소

39) 여기까지 신학의 세 가지 유형은 맥시(James A. Maxey, *From Orality to Orality*, 38-40)가 곤잘레스(Justo L. Gonzalez)와 쥘레(Dorothee Sölle)의 책을 바탕으로 정리한 것을 다시 정리 해본 것이다.

40) James A. Maxey, *From Orality to Orality*, 40-44.

가 될 것이다. 또 디지털 시대에 고차원적 문자 해독 능력의 수준이 점점 낮아지며 젊은 세대의 기독교인들이 점점 활자화된 성경을 읽지 않는다고 기성세대의 걱정이 큰 가운데, 역발상으로 전통적인 문자매체 성경 대신 젊은 디지털 세대의 특성과 젊은 세대의 고민과 관심사에 맞춘 유튜브 등을 활용한 구연 퍼포먼스 형태를 통한 성경 번역의 가능성을 고려해 볼 수 있겠다.⁴¹⁾ 그런데 젊은 세대가 교회를 떠나지 않고 성경의 메시지를 좋아하게 만들기 위해서는 단순히 번역의 매체만을 바꾸는 것으로 불충분할 수 있으며 아마도 기성세대의 성서해석 및 고민과는 다르게 젊은 세대의 상황에 맞게 상황화된 성경 번역이 필요할 것이다.

6. 결론 및 제언

성서 퍼포먼스 비평은 성경이 원래 쓰여진 사회가 구술 문화를 가진 사회임을 재조명하는 연구 방법론이다. 제임스 맥시는 이 통찰력을 성경 번역을 위해 접목하는데 오늘날의 회중들을 위한 구술문화를 반영한 성경 번역을 가능하게 하는 큰 장점을 지닌다. 구술 문화는 현재 성경이 처음 번역되고 있는 대부분의 격오지 선교지에 여전히 남아있는데, 그들의 구술 문화를 훼손하면서 서구적 문화식민지로 바꾸는 과정과 함께 문자로 기록된 성경 번역을 시도하는 것보다는, 최근 저렴하게 공급 가능한 영상 장치, 메모리 장치 등을 적극적으로 활용하여 성경을 구연의 방식으로 번역, 보존 및 배포하는 것은 선교지에서 시도해봄직한 방법이 될 수 있다. 구술 문화는 최근 유튜브 등 영상 매체의 부흥과 더불어 문명화된 사회에서도 큰 가능성을 지닌다. 메타언어와 언어 외 표현을 통한 의사소통이 극대화된 미디어에서도 구술 문화는 재조명되고 있다. 성서 퍼포먼스 비평과 이에 관련된 다양한 분야의 학자들 및 구연가들이 협력하여 높은 수준의 성경 구연 작업을 완성할 수 있다면, 이 작업은 한국 교회와 특히 젊은이들의 성경 접근성 향상에 큰 도움이 될 것이라고 기대한다.

본 논문을 마무리하면서 다소 아쉬운 점은 (1) 본 논문에서 논문 길이의 제한으로 성서 퍼포먼스 비평을 활용한 번역의 필요성 및 연구 흐름과 이

41) 예를 들면 필자가 접한 마가복음 구연 가운데 가장 수준이 높은 존스(Phil Ruge Jones)의 구연 유튜브를 참조해볼 수 있을 것이다. “Phil Ruge Jones Storytelling: The Book of Mark”, <https://www.youtube.com/watch?v=JhqMmDhc0UU&t=2580s> (2020. 7. 31.). 이 밖에도 Academy for Biblical Storytelling Course에서 유튜브를 통해 올리는 다양한 구연 영상은 성서구연이 디지털 시대에 얼마나 큰 가능성을 가지고 있는지 엿보게 한다.

론을 제시할 뿐 성서 퍼포먼스 비평을 활용한 실제 성경 번역의 사례를 제시하지는 못했다는 것과 (2) 필자가 구약성서 연구자이지만 성서 퍼포먼스 비평에서 구약성서 연구자들의 활동이 신약성서 연구자들의 활동에 비해 상대적으로 저조한 까닭에 본 논문에서 성서 퍼포먼스 비평을 소개하면서 구약성서 연구자보다는 신약성서 연구자 중심으로 설명할 수밖에 없었다는 것이다. 구약성서, 특히 가장 퍼포먼스적 특징이 강한 시편 연구자인 필자는 후속 논문에서 구약성서 및 시편 연구가 성서 퍼포먼스 비평을 어떻게 활용할 수 있는지 사례 연구를 제시함으로써 아쉬운 점들을 보충할 것이며, 또한 여러 성서 및 퍼포먼스 연구자들과 함께 성서 퍼포먼스 비평을 활용한 번역 작업을 한국 내에서 활발하게 할 수 있길 바란다.

<주제어>(Keywords)

성서 퍼포먼스 비평, 제임스 맥시, 성경 번역, 상황화, 구어성.

biblical performance criticism, James A. Maxey, Bible Translation, contextualization, orality.

(투고 일자: 2020년 7월 31일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 7일)

<참고문헌>(References)

- 궁켈, 헤르만, 『창세기 설화』, 진규선 역, 서울: 감은사, 2020.
- 권영주, “공관복음 문제에 대한 최근 연구동향-구술 이론과 기억 이론을 중심으로”, 「신약논단」 25:4 (2018), 863-899.
- 김학철, “매체 환경 변화와 성서 번역”, 「신학논단」 87 (2017), 69-92.
- 방기민, “초기 이스라엘, 블레셋, 기후변화와 이주 – 지중해 배경에서 히브리 성서 읽기의 사례”, 「지중해지역연구」 21:3 (2019), 1-33.
- 오흥식, “트로이 전쟁과 바다의 민족들”, 「서양고대사연구」 34 (2013), 107-143.
- 유지운, “<서평>Translating Scripture for Sound and Performance: New Directions in Biblical Studies: James A. Maxey and Ernst R. Wendland, eds., Biblical Performance Criticism 6, Eugene: Cascade Books, 2012”, 「성경원문연구」 42 (2018), 200-214.
- 유지운, “‘요한복음의 하나님’에 대한 퍼포머티브-내러티브 비평적 분석: ‘아버지’(πατήρ) 용어 사용을 중심으로”, 「신약논단」 23:2 (2016), 331-369.
- 정용한, “마가복음의 공연 비평적 읽기 - 백부장의 고백(막 15:39)을 중심으로 -”, 「대학과 선교」 35 (2017), 131-160.
- Becker, E.-M., *The Birth of Christian History: Memory and Time from Mark to Luke-Acts*, New Haven: Yale University Press, 2017.
- Bevans, S. and Schroeder, R., *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll: Orbis, 2004.
- Boomershine, T. E., “All Scholarship is Personal: David Rhoads and Performance Criticism”, *Currents in Theology and Mission* 37:4 (2010), 279-287.
- Boomershine, T. E., “Mark, the Storyteller: a Rhetorical-Critical Investigation of Mark’s Passion and Resurrection Narrative”, Ph.D. Dissertation, Union Theological Seminary at New York, 1974.
- Boomershine, T. E., *The Messiah of Peace: A Performance-Criticism Commentary on Mark’s Passion-Resurrection Narrative*, Biblical Performance Criticism 12, Eugene: Cascade, 2015.
- Bullard, R. A., “Looking in the Old Testament for the Epic Genre”, *The Bible Translator* 64:1 (2013), 99-111.
- Cline, E. H., *The Trojan War: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Cline, E. H., *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed, Turning Points in Ancient History*, Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Dewey, J., *Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of*

- Mark*, Biblical Performance Criticism 8, Eugene: Cascade, 2013.
- Dickie, J. F., "Community Translation and Oral Performance of Some Praise Psalms within the Zulu Community", *The Bible Translator* 68:3 (2017), 253-268.
- Dickie, J. F., "The Importance of Literary Rhythm When Translating Psalms for Oral Performance (in Zulu)", *The Bible Translator* 70:1 (2019), 64-81.
- Doan, W. and Giles, T., *Prophets, Performance, and Power: Performance Criticism of the Hebrew Bible*, London: T & T Clark, 2005.
- Fitzgerald, D., "Mediating the Apocalypse: The Potential Semiotic Effects of Translating for Spoken and Sung Performance", *The Bible Translator* 66:3 (2015), 231-245.
- Giles, T. and Doan, W., "Performance Criticism of the Hebrew Bible", *Religion Compass* 2:3 (2008), 273-286.
- Giles, T. and Doan, W. J., *The Naomi Story-The Book of Ruth: From Gender to Politics*, Biblical Performance Criticism 13, Eugene: Cascade, 2016.
- Giles, T. and Doan, W. J., *Twice Used Songs: Performance Criticism of the Songs of Ancient Israel*, Peabody: Hendrickson Publisher, 2009.
- Gonzalez, J. L., *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology*, rev. ed., Maryknoll: Orbis, 1999.
- Hiebert, P. G., "Critical Contextualization", *International Bulletin of Missionary Research* 11:3 (1987), 104-112.
- Kelber, W. H., *The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia: Fortress, 1983.
- Lenski, G., *Power and Privilege: a Theory of Social Stratification*, New York: McGraw-Hill, 1966.
- Leslie, B., *One Thing I Know: How the Blind Man of John 9 Leads an Audience toward Belief*, Eugene: Pickwick Publications, 2015.
- MacDonald, D. R., *Christianizing Homer: the Odyssey, Plato, and the Acts of Andrew*, New York: Oxford University Press, 1994.
- Maxey, J., "Biblical Performance Criticism and Bible Translation", *The Bible Translator* 66:3 (2015), 212-215.
- Maxey, J. A., *From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible*, Biblical Performance Criticism 2, Eugene: Cascade, 2009.
- Maxey, J., "Performance Criticism and Its Implications for Bible Translation: Part I: Oral Performance and New Testament Studies", *The Bible Translator* 60:1 (2009), 37-49.

- Maxey, J., "Performance Criticism and Its Implications for Bible Transition: Part II: Challenges and Experiences", *The Bible Translator* 60:3 (2009), 165-182.
- Maxey, J. A. and Wendland, Ernst R., eds., *Translating Scripture for Sound and Performance: New Directions in Biblical Studies*, Biblical Performance Criticism 6, Eugene: Cascade Books, 2012.
- McCarter, Jr., P. K., "The Apology of David", *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), 489-504.
- Niditch, S., *Oral World and Written Word*, Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Perdue, L. G., *Proverbs*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching 20, Louisville: John Knox, 2000.
- Perry, P. S., "Biblical Performance Criticism: Survey and Prospects", *Religions* 10:117 (2019), 1-15.
- Perry, P. S., *Insights from Performance Criticism*, Insights: Reading the Bible in the 21st Century, Minneapolis: Fortress, 2016.
- Perry, P. S., *The Rhetoric of Digressions: Revelation 7:1-17 and 10:1-11:13 and Ancient Communication*, WUNT, 2. Reihe: 268, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Rhoads, D. M., "Performance Criticism: an Emerging Methodology in Second Testament Studies", *Biblical Theology Bulletin* 36:3 (2006), 118-133, 164-184.
- Rhoads, D. M. and Michie, D., *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia: Fortress, 1982.
- Rhoads, D., Dewey, J., and Michie, D., *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 3rd ed., Minneapolis: Fortress, 2012.
- Schreiter, R. J., *Constructing Local Theologies*, Maryknoll: Orbis, 1985.
- Schreiter, R. J., "Defining Syncretism: An Interim Report", *International Bulletin of Missionary Research* 17:2 (1993), 50-53.
- Sölle, D., *Thinking about God: An Introduction to Theology*, Philadelphia: Trinity, 1990.
- Tamez, E., "Sign Language, Performance, and Identity", *The Bible Translator* 66:3 (2015), 258-263.
- Tamez, E., "The Bible from the Perspective of the Deaf Community", 「성경원문연구」 20 별책 (2007), 112-119.
- Tamez, E., "Translation of the Bible into Costa Rican Sign Language", 「성경원문연구」 20 별책 (2007), 120-128.

<Abstract>

Biblical Performance Criticism and Bible Translation:

James A. Maxey and His Contribution

Ki-Min Bang

(Kangnam University)

The purpose of this paper is to introduce a new paradigm of Bible Translation to the Korean church community. James A. Maxey who was a Lutheran Bible Translators missionary for more than twenty years in Cameroon suggests that Bible Translation may be performed better through oral performance and contextualization. This paper summarizes his idea and two crucial points, and evaluates them for Korean Bible translation in the future.

First of all, this paper discusses assumptions and problems in previous Bible Translations that ignore orality in the original text and target language context, especially in uncivilized countries and communities. Then it introduces a brief history of biblical performance criticism as this emerging new discipline may still be unfamiliar to many in Korean scholarly societies. After that, two critical points of James A. Maxey's argument are discussed and appreciated.

The first important point in Maxey's work is that the community in the New and Old Testament had an oral culture. More than 90% of the population were illiterate. Nevertheless, previous scholarship has often ignored the orality but focused on the literary understanding of the Bible. Maxey points out the importance of orality for New Testament studies and for an African context of Bible Translation based on common arguments and contributions from Biblical Performance Criticism scholarly group. The second important point is the importance of contextualization. Although there is some opposition to contextualization and syncretism, recent missiologists including Robert J. Schreiter and Steve Bevans argue that contextualization and inculturation are significantly necessary parts for Bible Translation and mission.

Maxey's two points may provide the Korean church community with many potential contributions and challenges together. His understanding of oral (including paralinguistic and extralinguistic) performance and Bible Translation may provide Bible translators with some fresh insights, improve Bible

Translation in the mission field, and also make younger Korean generation who prefer modern media over traditional written media have greater access to the Bible and its message. However, his points of contextualization and inculturation may still need some additional time to be accepted by the Korean church community, but are still worth trial for the marginalized communities such as the deaf and people with other disabilities.

고전의 역사성과 고전번역의 어려움¹⁾

강성훈*

1. 고전이란 무엇인가?

언제부터인가 우리 사회에는 ‘고전’이라는 말에 일종의 인플레가 생긴 것처럼 보인다. 오늘날 많은 사람들이 “고전을 읽어야 한다.”라고 이야기하지만, 그들이 하는 말을 가만히 살펴보면 적지 않은 경우 그 말은 ‘훌륭한 작품을 읽어야 한다.’라는 말과 같은 뜻으로 사용되는 것처럼 보인다. 이 경우 ‘고전’이란 말은 단순히 ‘훌륭한 작품’이라는 말과 동의어로 사용되는 셈이겠다. 훌륭한 작품을 읽어야 한다는 생각에 이의를 제기할 사람은 별로 없을 것이다. 하지만 고전을 읽어야 한다는 주장이 이러한 당연한 이야기와 동일시되면, 이 주장의 원래 취지가 정확하게 무엇이든 그 취지는 희석되어 버린다. 훌륭한 작품들 중에서도 특별히 고전을 읽어야 할 이유가 있다고 하기 위해서는 먼저 고전이 무엇인지가 보다 정교하게 규정될 필요가 있겠다.

대한민국의 표준어 제정기관인 국립국어원에서 편찬한 『표준국어대사전』은 ‘고전(古典)’을 다음과 같이 규정하고 있다.²⁾

* Princeton University에서 서양고대철학으로 박사학위를 받음. 현재 서울대학교 철학과 서양고대철학 부교수. sungkang@snu.ac.kr.

- 1) 본 논문은 2019년 11월 22일에 서울대학교에서 ‘서울대학교 서양고전학연구소’와 ‘대한성서공회 성경원문연구소’가 공동 주최한 협력 심포지엄에서 발표한 논문을 수정한 것이다. 당시 참석하신 분들의 질문과 논평에 감사드린다.
- 2) https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=396519&searchKeywordTo=3 (2020. 7. 29.).

- (1) 옛날의 의식(儀式)이나 법식(法式).
- (2) 오랫동안 많은 사람에게 널리 읽히고 모범이 될 만한 문학이나 예술 작품.
- (3) 2세기 이래의 그리스와 로마의 대표적 저술.
- (4) 옛날의 서적이나 작품.

이 중에서 (1)번 의미는 지금 우리의 관심사와 아무런 상관이 없으니 논외로 하자. 고전을 읽어야 한다는 주장의 취지가 단순히 옛날의 서적을 읽어야 한다는 것은 아닐 테니, (4)번 의미도 지금 우리의 관심사가 될 수는 없겠다.³⁾ (3)번 의미가 흥미로운데, 『표준국어대사전』의 편찬에 관여한 사람 중 누가 도대체 ‘2세기 이래의’라는 제한 조건을 붙였는지는 알 수 없으나 이런 제한 조건을 빼고 나면⁴⁾ (3)번 의미가 우리의 관심사가 되는 ‘고전’의 의미가 되는 것 같기도 하다. 서구에서 ‘classical studies’라는 표현은 고대 그리스와 로마의 문화에 대한 연구라는 뜻으로 사용되고 있으며, 국내에서도 고전학 관련 기관들, 예를 들어 한국서양고전학회⁵⁾나 서울대학교의 서양고전학연구소와 서양고전학협동과정대학원⁶⁾ 등은 고대 그리스와 로마의 문화 전반에 대한 연구 역량 강화와 이해의 증진을 그 기관의 주요 목표로 설정하고 있다. 하지만 ‘고전’이라는 단어가 이런 뜻이라면, 이런 뜻으로

3) 한국고전번역원 설립의 토대가 되는 한국고전번역원법(법률 제16442호)에서는 이 법의 적용대상인 고전 문헌을 “1909년 이전에 한자 또는 한글 등의 문자로 쓰여진 학술연구 가치가 있는 문서·도서와 그 밖의 기록물”로 규정하고 있다(제2조). 이 규정에서 ‘고전’의 의미는 『표준국어대사전』이 제시한 뜻 중에서는 (4)번 뜻과 가장 비슷하게 사용된 것으로 보인다. 물론 ‘학술연구 가치가 있는’이라는 제한 조건 때문에 이 규정이 단순히 (4)번 뜻으로 환원되지는 않겠지만, 어쨌든 ‘고전을 읽어야 한다.’는 모토가 ‘학술연구 가치가 있는 책을 읽어야 한다.’는 주장과 같은 의미를 갖는 것은 아닐 것이다. 지금 우리가 관심을 가지고 있는 의미에서의 고전과 ‘학술연구 가치가 있는 책’으로서의 고전의 관계에 대한 논의로, 남지만, “고전번역학의 학적 대상으로서의 고전 개념의 문제”, 「민족문화」 53 (2019), 154-157을 참조할 수 있다.

4) ‘2세기 이래의’를 ‘2세기 이전의’로 바꾸면 대부분의 유명한 고전 작품들이 포함될 수 있으니 그 나마 낫다고 할 수는 있으나, 이 경우에도 고대 후기의 작품들이 배제되기 때문에 애초에 ‘2세기 이래의’라는 제한 조건을 빼야 할 것이다. ‘그리스와 로마의 대표적인 저술’이라는 규정에 굳이 시기 규정을 추가하고자 한다면 ‘5세기 이전의’ 정도의 표현을 붙일 수는 있겠다. 『고전의 미래』에서 살바토레 세티스(Salvatore Settis)는 1989년 미국 클리블랜드(Cleveland)에서 열린 그리스 청동 조각 전시회의 브로슈어에 나왔다는 글을 인용한다. “classical이라는 용어는 대략 기원전 1200년에서 기원 후 476년까지의 그리스, 에트루리아, 로마 문화를 가리키는 데 널리 사용된다. 반면에 Classical은 엄격하게 기원전 490년에서 320년까지의 그리스를 가리킨다”(살바토레 세티스, 『고전의 미래: 우리에게 고전이란 무엇인가』, 김운찬 역 [서울: 도서출판 길, 2009], 41). 이 인용문에서 후자는 그리스 고전기를 나타내는 것이고, 전자가 아마 『표준국어대사전』의 (3)번 의미 부분을 작성한 사람이 애초에 의도했던 것이 아닐까 싶다.

5) <https://www.greco-roman.or.kr/설립목적> (2020. 7. 29.).

6) <http://classics.snu.ac.kr/summary> (2020. 7. 29.).

서의 고전을 읽어야 하는 이유는 무엇일까? 어쩌면 (2)번 의미가 그에 대한 해답을 제공해줄지도 모르겠다. 오랫동안 많은 사람에게 널리 읽히고 모범이 될 만한 문학이나 예술 작품을 읽어야 하는 것인데, 그리스와 로마의 대표적 저술들은 바로 그러한 작품들이라는 식으로 말이다. 이 경우 ‘고전을 읽어야 한다.’고 할 때, ‘고전’이라는 말의 의미는 (2)번 의미에 의해 주어지게 되겠다.

그런데 우리는 여기에 대해 소위 ‘에우튀프론(Euthyphro) 문제’ 방식의 질문을 던져 볼 수 있을 듯하다. 소크라테스는 플라톤의 대화편 『에우튀프론』에서, 경건한 것을 신에게 사랑받는 것으로 규정하는 에우튀프론에게 “경건한 것은 신에게 사랑받기 때문에 경건한 것인가, 아니면 경건하기 때문에 신에게 사랑받는 것인가?”라는 질문을 던진 것으로 유명하다.⁷⁾ 그와 비슷한 질문을 던져 보자. 고전은 오랫동안 많은 사람에게 널리 읽히고 모범이 될 만한 것이기 때문에 고전인가, 아니면 고전이기 때문에 오랫동안 많은 사람에게 널리 읽히고 모범이 될 만한 것인가? 『에우튀프론』에서 소크라테스는 ‘신에게 사랑받음’이란 경건의 ‘ousia’가 아니라 ‘pathos’일 따름이라고 이야기한다. 여기에서 ousia와 pathos는 각기 본 논문의 주제인 고전번역의 어려움을 보여주는 사례가 될 수도 있을 만큼 번역하기 어려운 표현들이다. 번역을 어떻게 하든 소크라테스가 하고자 했던 이야기는 신에게 사랑받음이란, 경건이 겪는 사태일 따름이지 경건이 무엇인지를 드러내주는 것은 아니라는 이야기이다.⁸⁾ 이와 마찬가지로 『표준국어대사전』의 (2)번 의미는 고전의 pathos일 따름이지 ousia가 아닌 것 같다.

고전은 도대체 어떤 것이기에 그동안 많은 사람에게 읽혔고 모범이 될 만한 것이며, 또 앞으로도 사람들이 읽어야 하는 것일까? 필자가 생각하기에는 어떤 작품을 고전이라고 규정하는 데에 대략 세 가지 정도의 계기가 있을 것 같다. 첫 번째 계기는 그 작품이 시대와 사회를 초월하는 보편적 가치를 가지고 있다는 것이다. (보편성의 계기라고 하자.) 특정 시대나 사회에 국한되는 문제를 특정 시대나 사회에 국한되는 방식으로 다른 작품을 고전이라고 하지는 않는다. 그래서 특정 시대에 대중적인 인기를 끌었던 작품이라고 하더라도 그런 것을 모두 고전이라고 부르지는 않는 것이다. 하지

7) 『에우튀프론』, 10a.

8) Ibid., 11a. ‘ousia’는 be 동사에 해당하는 그리스어 einai에서 파생된 단어로 ‘본질’, ‘존재’, ‘실체’ 등으로 다양하게 번역된다. ‘pathos’는 ‘겪는다’는 뜻의 그리스어 paskhein에서 파생된 단어로 ‘겪음’, ‘상태’, ‘성질’, ‘감정’ 등으로 다양하게 번역된다. 『에우튀프론』의 번역본에서 필자는 해당 구절의 ousia와 pathos를 풀어서 각각 ‘그것이 어떤 존재인지’와 ‘그것이 어떤 일을 겪는지’로 번역하였다. 이렇게 번역한 필자의 의도에 관해서는 플라톤, 『에우튀프론』, 강성훈 역 (서울: 이제이북스, 2017), 117-118, 주 65-66을 보라.

만 다른 한편으로, 보편성이란 현실과 유리된 관념적 사변을 통해서 확보되는 것이 아니다. 어떤 작품을 고전이라고 부르는 두 번째 계기는 그 작품이 특정 시대나 사회가 맞닥뜨린 문제를 외면하는 것이 아니라 오히려 그 뿌리까지 거슬러 올라가서 다루는 데에 있다. (근원적 성찰의 계기라고 하자.) 고전의 보편성이 확보되는 방식도 바로 여기에 있다고 할 수 있다. 인간의 삶이 시대나 사회에 따라서 다르다 해도, 인간이 갖는 기본적 생물학적 조건이 같은 한, 큰 틀에서 보자면 분명 공유되는 지점이 있을 수밖에 없다. 그래서 당면 문제를 그 뿌리까지 거슬러 올라가다 보면, 결국 보편적인 문제와 마주치게 될 가능성이 매우 높은 것이다. 이 두 가지에 덧붙여 세 번째 계기로 어떤 작품이 **이후의 사유의 틀을 형성하는 데 기여한 경우 그 작품을 고전이라고 부를 수 있겠다.** (**사유 틀 형성의 계기라고 하자.**) 오늘날 우리가 상식적으로 받아들이는 세계관은 그냥 주어진 것이 아니라 오랜 시간에 걸친 여러 사람들의 사유의 결과로 얻어진 것이다. 좀 거창하게 이야기하자면, 인류의 사유 과정이 걸어온 여성 속에서 그때그때 방향을 잡아주었던 작품들은 고전의 지위를 가지는 것이 마땅해 보인다. 이 세 가지 계기 중 한 가지 이상의 계기를 가진 작품은 모두 고전이라고 불릴 수 있을 것이다.⁹⁾ 그런데 적어도 서구 사회에서 고대 그리스와 로마의 주요 작품들은

9) ‘보편성’의 계기는 ‘고전이 무엇인가’에 대한 기존의 논의들이 거의 모두 언급하는 것이다. 이에 비해 기존 논의에서 ‘근원적 성찰’의 계기나 ‘사유 틀 형성’의 계기가 명시적으로 언급되는 것은 잘 보지 못했다. 하지만 위에서 이야기한 *ousia*와 *pathos*의 구별을 염두에 두면, 근원적 성찰이나 사유 틀 형성의 계기가 기존 논의들에서 흔히 언급되는 계기들을 포함하거나 그것들보다 더 *ousia*에 가까운 것들이라고 할 수 있을 것 같다. 이탈로 칼비노, 『왜 고전을 읽는가?』, 이소연 역 (서울: 민음사, 2008), 9-20에는 고전의 계기가 14가지로 제시되는데, 필자의 기준으로는 여기에서 제시된 것들이 고전의 여러 *pathos*들인 것으로 보인다. 예를 들어, 처음 읽을 때에도 이전에 읽은 것 같은 느낌을 준다(규정 5)거나 비평 담론을 끊임없이 만들어낸다(규정 8)거나 하는 것들은 근원적 성찰 계기로부터 파생되는 고전의 *pathos*들로 여겨진다. 또 한 문화, 언어, 관습이 남긴 흔적을 다시 끌어오는 책(규정 7)이라거나 서로 간의 일련의 위계 속에 속하는 작품(규정 12)이라는 것들은 직간접적으로 사유 틀 형성의 계기로 환원될 수 있을 것처럼 보인다. 우리와의 관계 속에 존재하며 그러한 관계 맷음이 우리가 스스로를 규정할 수 있게 도와준다는 것(규정 11)은 보편성의 계기, 근원적 성찰의 계기, 사유 틀 형성의 계기가 복합적으로 작용한 고전의 *pathos*라고 여겨진다. 칼비노의 규정 11은 고전에 대한 다른 논의들에서도 많이 언급되는 것이다(예를 들어, 김시천, “번역과 철학 - 동아시아 고전 번역과 삶의 중첩성”, 『대동철학』 49 [2009], 17; 김정현, “가다며의 철학적 해석학의 관점에서 본 고전과 고전해석”, 부산대학교 인문한국(HK) [고전번역+비교문화학 연구단]편, 『고전, 고전번역, 문화번역』 [서울: 미다스북스, 2010], 50.). 고전이 무엇인가의 문제에서 판정자의 역할을 강조하는 이연숙의 논의(이연숙, “고전의 ‘국민화’ - ‘고전’은 어떻게 국민어와 국민문화 속에서 창출되었는가?”, 부산대학교 인문한국(HK) [고전번역+비교문화학 연구단]편, 『고전, 고전번역, 문화번역』 [서울: 미다스북스, 2010], 18-20.)는 지금 우리가 제시하는 세 가지 계기로 포섭할 수 있는 새로운 계기를 도입하는 것으로 보이며 그 자체로 흥미롭다. 하지만 우리는 고전을 판정하는 판정자가 어떤 기준을 가지고 그러한 판정을 하는지를 추가로 물을 수 있을 것이며, 결국 우리의 세 가지 계기나 그와 비슷한 것들이 그러한 기준

이 세 가지 계기를 모두 가지고 있으며, 그런 점에서 고대 그리스와 로마의 작품들이 고전의 범형이 된다고 하겠다.

2. 번역의 어려움과 고전번역의 어려움

고전이라는 것이 위에서 이야기한 세 가지 계기에 의해서 규정되며 그러한 계기를 가지는 작품은 읽을 만한 가치가 있다는 데에 동의한다고 해 보자. 고전 작품들이 우리말로만 쓰인 것이 아니라는 당연한 사실로부터 고전을 번역할 필요가 생길 것이다. 그러면 번역의 어려움과 관련한 일반적인 문제가 여기에도 적용될 것이다. 훌륭한 작품을 모두 고전이라고 할 수는 없을지 몰라도 어쨌거나 고전의 지위를 갖는 작품들은 모두 훌륭한 작품이라고 할 수 있을 테고, 작품의 번역 과정에서 그 훌륭함이 손상된다면 그것은 불행한 일이겠다. 번역의 일반적 어려움은 우리에게 익숙한 사실이다. 외국어 텍스트의 뜻을 정확하게 이해하고 있는 경우에도 그 의미를 전달할 적절한 우리말 표현을 찾지 못해 고민하는 일은 번역을 해본 사람은 누구나 겪어본 일일 것이다.

20세기 중반 이후에 새로운 학문 분야로 확립된 번역학(translation studies)의 여러 논쟁들은, 거칠게 말하자면, 의역 대 직역이라는 오래된 문제의 변용이라고 할 수 있다. 의역과 직역의 대비는 멀리는 키케로(Cicero)와 히에로니무스(Hieronymus, 혹은 제롬[Jerome])까지 거슬러 올라가는 문제이며, 오늘날의 번역학에서는 도착어중심주의와 출발어중심주의의 대비, 형태적 동등성(formal equivalence), 역동적 동등성(dynamic equivalence), 기능적 동등성(functional equivalence)의 대비 등으로 보다 정교화되어 논의되고 있다.¹⁰⁾ 그런데 애초에 이러한 논쟁들은 번역의 어려움을 전제하고, 어려움이 있음에도 불구하고 번역을 하려고 할 때 어

역할을 해준다고 해야 할 것으로 보인다.

- 10) 이러한 논의에 대해서는, 꽈성희, “현대 번역학의 변화와 발전에 대한 고찰”, 「성경원문연구」 24 (2009), 160-164, 167-170; 김대중, “『채식주의자』 번역 속 의역/오역 사례를 통해 살펴본 번역가의 과제 연구”, 「인문과학연구」 51 (2016), 49-54; 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화 - 『표준새번역』과 『새번역』을 중심으로”, 「성경원문연구」 24 (2009), 72-73; 양재훈, “문맥적 읽기와 성서 번역 – 당사들의 비유(눅 15:11-32) 번역 제안”, 「성경원문연구」 39 (2016), 184-189; 왕대일, “성서 번역 새로 보기 – 문예적 번역과 문학 기능 동등성”, 「성경원문연구」 20 (2007), 52-58; 윤성우, “언어, 번역 그리고 정체성 – 베르만(Berman), 베누티(Venuti) 그리고 드뢰즈(Deleuze)의 번역론을 중심으로”, 「통번역학연구」 13 (2010), 123-135; 임순정, “고전 문학 작품의 재번역 양상 – 스탑달의 『적과 혹』을 중심으로”, 「번역학 연구」 11 (2010), 129-131 등을 참고할 수 있다.

면 방법을 취하는 것이 좋은지에 대한 논쟁이라고 할 수 있다. 번역의 어려움이 발생하는 근본적인 이유 자체는 번역학의 일차적 관심사가 아닌 것처럼 보인다. 본 논문에서 우리는 번역의 어려움이 왜 생기는지를 먼저 살펴보고, 이를 바탕으로 고전번역에 특수한 어려움이 있을지 생각해 볼 것이다.

언어는 기본적으로 세계를 묘사하는 도구이다. 그런데 이러한 작업은 일단 주어진 세계를 그 언어의 개념들을 통해 특정한 방식으로 구획하는 일을 전제한다. 그리고 서로 다른 언어는 세계를 서로 다른 방식으로 구획 짓는다. 물론 인간의 삶이 공통된 생물학적 조건 위에 기초하고 있는 한에서, 인간이 세계를 구획 짓는 방식들이 언어권마다 근본적으로 다를 수는 없고, 이것이 바로 서로 다른 언어를 사용하는 사람들이 의사소통을 하는 것이 가능한 기본적 근거가 된다. 서로 다른 언어가 세계를 구획하는 방식에서 생기는 차이는 언제나 부분적일 수밖에 없는 것이다. 하지만 적어도 그 부분적인 차이가 발생한 영역에서는, 개념들 사이에 일대일 대응이 이루어지지 않아서 한 언어에서 하나의 개념으로 표현하는 것을 다른 언어에서는 하나의 개념으로 표현하는 것이 불가능한 경우가 빈번하게 생기기 마련이다. 흔한 예를 들어, 에스키모 계열의 언어들은 ‘눈’에 해당하는 단어들이 수십 개 있다고 하는데,¹¹⁾ 그런 단어들 중 하나를 우리말로 번역해야 하는 경우나 거꾸로 우리말의 ‘눈’을 에스키모 계열 방언으로 번역해야 하는 경우에 어려움이 있을 것이다.¹²⁾

지금 이 경우처럼 그나마 개념들 사이에 일대다 대응이나 다대일 대응이 있는 경우에는, 하나의 외국어 단어를 맥락에 따라서 여러 단어로, 혹은 여러 외국어 단어를 하나의 단어로 대치시켜줄 수 있을 테니 그 어려움이 그렇게까지 큰 것은 아니다. 이 정도의 어려움은 그 단어가 사용된 맥락을 잘

11) 에스키모 계열의 언어들이 ‘눈’에 해당하는 단어를 수십 개 가지고 있다는 이야기가 사실은 전설(myth)에 불과하다는 논의들이 있다. 예를 들어 Geoffrey K. Pullum, “The Great Eskimo Vocabulary Hoax”, *Natural Language and Linguistics Theory* 7 (1989), 275-291를 참고하라. 이 문제에 관심 있는 독자는 폴럼(Geoffrey K. Pullum)의 글이 출간된 이후 이와 관련한 질문을 많이 받게 된 에스키모어 언어학자 우드버리(Anthony C. Woodbury)가 1991년 인터넷에 남긴 메모인 “Counting Eskimo Words for Snow: A Citizen’s Guide”도 참고할 수 있다. <https://www.princeton.edu/~browning/snow.html> (2020. 7. 29.). 하지만 필자의 논점은 에스키모 계열 언어에서 ‘눈’에 해당하는 단어의 개수가 정확히 몇 개인지 여부와는 독립적인 문제이다. 대중적으로 많이 알려진 예이기 때문에 필자가 이 사례를 언급했을 때이며, 사례 자체는 얼마든지 대체 가능한 일이다.

12) 지금 단락과 다음 단락의 내용은 강성훈, “고대 그리스어 ‘einai’에 해당하는 한국어는? - 비정언적 존재개념으로서의 ‘있음’과 ‘einai’”, 「서양고전학연구」 48 (2012), 79-80에서 거의 같은 논의가 이루어진 바 있다.

살피는 것을 통해서 어느 정도는 극복 가능하다고 하겠다. 진정한 어려움은 서로 다른 언어 사이에 개념 구획의 틀들이 비껴나 있는 경우에 발생한다. 이런 경우 한 외국어 단어와 의미 중첩을 가지는 몇 개의 단어들이 있지만, 그 중 어떤 개별 단어나 단어들의 집합도 그 외국어 단어와 정확하게 일치하지 않는 일이 생기는 것이다. 이때에는 해당 단어가 사용된 맥락을 아무리 잘 살펴도 궁극적으로 극복 불가능한 번역의 어려움이 발생할 수밖에 없다.

다소 거칠게 이야기하자면, 우리가 언어를 통해서 세계를 구획하는 방식이 우리의 세계관이라고 할 수 있겠다. 그렇다면 궁극적으로 번역의 어려움은 서로 다른 언어가 은연중에 전제하고 있는 세계관의 차이 때문에 발생한다고도 할 수 있겠다. 고전번역의 어려움도 큰 틀에서 보자면 이러한 번역의 일반적 어려움과 근본적으로 성격이 다른 것이라고 할 수는 없다. 다만, 고전이라는 것이 앞에서 이야기한 세 가지 계기에 의해 규정되는 것이라면, 번역의 일반적 어려움은 고전번역에서 특별하게 증폭된다고 할 수 있겠다. 논의에 앞서 먼저 기억할 것은, 우리의 세계관이 고정불변의 것이 아니라는 점이다. 세계관도 변하고 언어도 변한다. 그리고 양자의 변화가 반드시 일치하는 것은 아니겠으나 둘 사이에는 깊은 상관관계가 있다. 필자의 생각으로는, 세계관과 언어가 변한다는 사실이 고전번역에서 번역의 어려움이 증폭되는 근본적 이유이다.

먼저, **보편성**이라는 고전 규정의 첫 번째 계기가 특별히 고전번역을 어렵게 만드는 요소로 보이지는 않을 수도 있다. 그런데 고전이 시대와 사회를 초월하는 보편적 가치를 가지고 있다는 이야기가 고전은 만고불변의 진리를 담고 있다는 이야기와 동일한 것은 아니다. 고전의 보편성은 보편적인 문제를 다룬다는 데 있지 보편적인 대답을 내놓았다는 데 있는 것이다.¹³⁾ 에스키모인들이 ‘눈’에 해당하는 단어를 수십 개 가지고 있다는 것도 그들의 세계관이 우리의 세계관과 다르다는 것을 분명하게 보여주는 사례일 수 있겠으나, 이러한 차이는 어떤 의미에서는 오히려 사소한 차이에 불과하다고 하겠다. 세계관들 사이의 진정한 차이는 보편적인 문제들에 대해서 서로 다른 대답을 내놓는 데에서 드러나는 것일 터이다. 이런 관점에서 보면, 다른 언어권의 작품이 전제하는 세계관과 우리의 세계관 사이의

13) 김종인은 고전의 보편성이 상대적 보편성, 혹은 경향성이라고 이야기한다(김종인, “경전에서 고전으로 – 불교 문헌의 현대화의 대화”, 부산대학교 인문한국(HK) [고전번역+비교문화학 연구단]편, 『고전, 고전번역, 문화번역』 [서울: 미다스북스, 2010], 84.). 하지만 ‘상대적 보편성’이라는 모호한 개념을 도입하는 것보다, 문제의 보편성과 대답의 보편성을 구분하고 고전의 보편성이 대답의 보편성이 아니라 문제의 보편성이라고 이야기하는 것이 더 낫다고 생각한다.

차이가 더 크게 반영되어 있는 것은 보편적인 문제들을 다루는 고전 작품들에서 일 가능성이 더 높을 것이다. 그리고 이것은 번역의 어려움이 고전 번역에서 더욱 증폭될 수 있는 요인 중 하나가 되겠다.

고전이 해당 시대나 사회가 맞닥뜨린 문제의 뿌리까지 거슬러 올라가서 다룬다는 근원적 성찰의 계기도 우선 비슷한 방식으로 번역의 어려움을 증폭시킬 수 있는 요인이 된다. 문제의 뿌리까지 거슬러 올라간다는 것은, 다른 말로 하자면, 해당 시대나 사회가 전제하고 있는 세계관의 핵심적인 부분을 건드린다는 이야기가 될 것이다. 세계관의 핵심적인 부분을 건드리는 작품에서 세계관의 차이가 더 분명하게 반영되리라고 예상하는 것은 자연스러운 일이다. 그리고 이 점만을 고려한다면, 두 번째 계기인 고전번역을 어렵게 만드는 이유가 첫 번째 계기의 경우와 큰 차이가 없을 것으로 보인다.

그런데 문제의 뿌리까지 거슬러 올라가서 세계관의 핵심적인 부분을 건드리는 작업은 종종 그 시대나 사회가 전제하고 있는 세계관의 변화를 유발하는 결과를 낳곤 한다. 물론 세계관의 변화라는 것이 급격하게 이루어지는 경우란 거의 없다. 세계관 주변부에서의 변화, 다른 말로 하자면, 세계관에 단지 ‘사소한’ 차이만을 야기할 수 있는 변화는 사실 그다지 어렵지 않게 발생하기도 한다. 예를 들어, 새로운 천체가 하나 발견되었다면 적어도 그 영역과 관련해서는 세계관의 변화가 일어났다고 할 수 있으나 그러한 세계관의 변화는 한편으로 분명하지만 다른 한편으로 사소한 것이다. 이에 비해 세계관의 핵심부는 변화에 저항하는 힘을 가지고 있고, 고전 작품이 그러한 핵심부를 건드려 세계관의 변화를 유발한다고 하더라도 그 변화는 분명하게 눈에 띠지 않는 것일 가능성이 높다.

사소하지만 분명한 세계관의 변화는 번역과 관련해서 특별한 어려움을 야기하지는 않는다. 이러한 종류의 세계관 변화는 단순히 새로운 어휘를 도입하는 정도로 해당 언어에 분명하게 반영될 수 있고, 번역자로서는 단어 하나를 더 찾는 정도의 수고만 해도 이런 변화에 대응할 수 있는 것이다. 이에 비해 세계관의 핵심과 관련되어 있지만 눈에 잘 띠지 않는 식의 변화는 관련 단어의 의미가 미묘하게 변화하는 정도로만 해당 언어에 반영될 수 있을 따름이다. 이러한 변화들이 서로 다른 언어 사이에서 개념 구획의 틀이 미묘하게 바껴나 있도록 만드는 주요 원인들일 수 있고, 앞에서 이야기했듯이 번역자에게는 이런 경우에 특별한 어려움이 생기는 것이다.

고전 규정의 세 번째 계기, 즉 이후의 사유의 틀을 형성하는 데에 기여한다는 계기가 작동하는 방식도 세계관 핵심부의 변화와 관련되어 있다. 일

반적으로 말해서, 세계관 핵심부의 미묘한 변화가 누적되다 보면 결국 사유의 틀 자체까지 변화하는 일도 발생할 수 있을 것이다. 사유의 틀이 새롭게 형성되는 대부분의 경우는 이런 식으로 미묘한 변화가 누적되는 것을 통해 이루어지며, 이런 경우 그 변화의 과정은 감지하기 어렵게 서서히 진행되는 것이 보통이다. 그런데 간혹 어떤 작품이 세계관의 핵심부를 건드려서 변화를 유발하고 그에 따른 변화가 어느 정도 뚜렷하게 감지될 수 있을 정도로 큰 경우도 있는 것으로 보인다. 그런 경우가 바로 그 작품이 이후의 사유의 틀을 형성하는 데 기여했다고 할 수 있는 경우이겠다.

사유의 틀 자체가 변화하는 경우에는 지금까지 이야기했던 어려움에 더해 특별한 종류의 어려움이 발생할 수 있다. 지금까지 우리는 개별 단어 차원에서 번역의 어려움에 대해 이야기했다. 그런데 사유의 틀 자체의 변화는 단어들의 의미 변화만이 아니라 장기적으로는 언어의 문법적 구조 자체에까지 영향을 미치는 경우도 있는 것으로 보인다. 언어의 문법적 구조 자체에까지 영향을 미칠 정도의 변화는 대개 서로 다른 문명의 충돌 상황에서 벌어지는 일이며, 이것은 그 자체로 엄청나게 큰 연구 주제이므로 본 논문에서 이에 대해 본격적으로 다룰 수는 없다. 다만 서로 다른 문명의 충돌 상황에서 이런 변화가 생길 때에도 각 문명권의 고전 작품들이 중요한 역할을 한다는 점 정도는 지적하고 싶다.

더 나아가서 필자는 서로 다른 문명의 충돌 없이도 이런 변화가 일어날 수 있다고 생각하는데, 그런 경우에는 그 변화의 중심에 고전 작품들이 있기 마련이다. 이러한 사례로 필자가 염두에 두고 있는 것은 플라톤 후기와 아리스토텔레스의 작품들이다. 우리말에서 형용사와 동사의 문법적 구분이 희미한 것과 유사하게 고대 그리스어에서는 명사와 형용사의 문법적 구분이 희미했다. 필자는 서양 언어에서 명사와 형용사의 문법적 구분이 분명하게 이루어지게 된 것은 궁극적으로 플라톤 후기와 아리스토텔레스의 공헌이라고 생각한다. 이 문제에 대해 논의하기 위해서는 매우 복잡하고 논란의 여지가 큰 철학적 주제를 다루어야 하기에, 이 문제를 이 자리에서 논의하는 것은 적절하지 못할 것이다.¹⁴⁾ 다만 고전 작품이 언어의 문법적 구조 자체에도 영향을 미치게 되는 경우에는 단순히 그 작품의 번역만이 아니라 그 작품 이전과 이후 시기의 다른 작품들에 대한 번역에까지 어려움을 야기할 수도 있다는 것 정도는 지적하고 넘어가기로 하자.

지금까지의 논의를 한마디로 정리하자면, 고전은 역사성을 가지며 고전

14) 강성훈, “고대 그리스어 ‘einai’에 해당하는 한국어는? - 비정언적 존재개념으로서의 ‘있음’과 ‘einai’”, 79-115에서 이 문제에 대한 필자의 기본적인 생각을 확인할 수 있다.

이 갖는 역사성이 고전번역을 특별히 더 어렵게 만드는 요인인 된다는 것이다. 하지만 지금까지의 논의는 너무 추상적이었기에 구체적인 사례를 이야기하지 않으면 필자의 논점이 정확하게 전달되기 어려울 수도 있겠다. 3장과 4장에서는 각기 단어의 의미와 관련된 사례 하나와 문법과 관련된 사례 하나를 간단히 논의해 보겠다.¹⁵⁾

3. ‘sōphrosunē’ 번역의 어려움

그리스 고전들에 등장하는 주요 개념들은 상당수가 우리말과 개념 구획들이 비껴나 있는 것으로 보인다. 그래서 그리스 고전의 번역자들은 매번 ‘kalos’(보통 ‘아름다운’, ‘훌륭한’ 등으로 번역된다)나, ‘aretē’(보통 ‘덕’, ‘탁월성’, ‘훌륭함’ 등으로 번역된다), ‘sōphrosunē’(보통 ‘절제’, ‘분별’ 등으로 번역된다) 등의 단어를 어떻게 번역할지와 관련해서 어려움을 겪곤 한다. 이 중에서 개인적으로 번역어를 찾기가 가장 어렵다고 생각하는 sōphrosunē의 번역어에 대해 간단히 논의해 보겠다.¹⁶⁾

기원전 8세기 정도로 간주되는 호메로스의 작품들에는 관련 단어가 몇 번 등장하지도 않았던 소프로쉬네(sōphrosunē)¹⁷⁾ 고전기 그리스(기원전 5세기에서 4세기)에 이르면 플라톤의 소위 4주덕¹⁸⁾에 포함될 정도로 핵심 덕목으로 간주되게 된다. 폴리스(Polis)의 등장이 이러한 변화의 역사적 배경이었다고 할 수 있으며, 기원전 6세기 말에는 이미 소프로쉬네에 기반을 둔 생활 지침들이라고 할 수 있는 ‘너 자신을 알라’(gnōthi sauton), ‘어떤 것도 지나치지 않게’(mēden agan), ‘맹세 옆에는 미망(迷妄)이’(egguē para d'atē) 따위의 경구들이 델포이 신전에 새겨진다. 기독교를 비롯한 아브라함계 종교들(유태교, 이슬람교)과 달리 그리스 종교는 계명 종교가 아닌데, 그리스 종교에서 계명과 가장 유사한 기능을 수행했던 것이 바로 이런 경

15) 각각에 대한 논의를 제대로 하기 위해서는 독립적인 논문이 여러 편 있어야 할 것이다. 본 논문에서의 논의는 각 주제에 대한 아주 거친 소묘에 불과하다는 점을 기억해야 한다.

16) 고대 그리스에서 소프로쉬네(sōphrosunē)라는 덕목이 어떤 의미를 가졌는지에 대한 기본적인 논의로 Helen North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca: Cornell University Press, 1966; Adriaan Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden: Brill, 2005 등을 참조할 수 있다.

17) 명사 형태인 saophrosunē가 『오두세이아』 23권 13행과 30행에 한 번씩, 형용사 형태인 saophrōn이 『일리아스』 21권 462행과 『오두세이아』 4권 158행에 한 번씩 등장하는 것이 전부이다.

18) 소프로쉬네를 제외한 나머지 셋은 지혜(sophia), 용기(andreia), 정의(dikaiosunē)이다.

구들이었다는 점을 고려하면 당대의 일반인들의 삶 속에서 이 덕목이 얼마나 중요하게 여겨졌는지를 짐작해 볼 수 있다.¹⁹⁾

델포이(Delphi) 신전의 경구들 중에서 가장 유명하고 가장 기본이 되는 경구는 “너 자신을 알라”였다.²⁰⁾ 당대 그리스 종교의 맥락에서 이 경구는 ‘네가 신이 아니라 인간이라는 사실을 알라’는 의미를 가졌다고 할 수 있다. 불사의 존재인 신과 달리 인간인 너는 죽을 수밖에 없는 존재라는 것이다. 그리고 이에 대한 자각으로부터 “어떤 것도 지나치지 않게”나 “맹세 옆에는 미망이”와 같은 지침이 따라 나온다. 예를 들어 무슨 짓이든 다해가며 재물을 모은다고 하더라도 죽을 때 그 재물을 가지고 갈 수는 없다. 그러니 뭐든지 적당히 해야 하는 것이다. 또한 사태가 이러저러하게 진행될 것이며 또 자신이 그렇게 만들겠다는 굳은 믿음과 의지가 있어서 그에 대한 맹세를 한다고 하더라도, 자신이 당장 내일 죽어버리면 사태가 그렇게 진행 된다는 보장이 없게 된다. 그러니 맹세는 어리석은 일이 되는 것이다.

기원전 5세기 중반에 이르면 소피스트들이 등장하면서 소프로쉬네나 정의와 같은 덕목들에 대한 도전이 이루어지기도 한다. 이들의 도전은 플라톤의 대화편들에 그 흔적을 남기기도 한다. 대표적으로 『국가』의 트라쉬마코스(Thrasymachus)나 『고르기아스』의 칼리클레스(Callicles)에게 소프로쉬네는 아예 덕목이 아닌 것으로 간주된다. 이들에게 탁월함이란, 지혜와 용기를 발휘하여 남에게 걸리지 않고 부정의를 행하고(혹은 약육강식이라는 자연의 정의를 따르고) 이를 통해서 재산이든 권력이든 능력이 닿는 한 무제약적으로 취하는 것이다.²¹⁾ 트라쉬마코스나 칼리클레스의 이러한 생각의 밑바탕에는 인간이란 존재에 대한 자신감이 깔려있었을 것으로 짐작해 볼 수 있다. 그리고 그들의 이러한 자신감의 배경에는 또한 5세기 중반 아테네의 제국주의의 성공이 있었을 것으로 짐작해 볼 수 있다.

그런데 알다시피 아테네 제국은 스파르타와의 전쟁에서 패하여 몰락하고, 아테네의 몰락이라는 사회적 맥락이 바로 플라톤이 철학 활동을 하는 배경이 된다. 아테네 제국주의의 몰락이라는 현실에 대한 깊은 반성을 통해서 플라톤은 “너 자신을 알라”의 의미를 새롭게 새기게 되었을 가능성이

19) 그리스 종교와 관련해서는 Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1908); Walter Burkert, *Greek Religion*, John Raffan, trans., (Boston: Harvard University Press, 1985); Jon D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, 2nd ed. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010) 등을 참고할 수 있다.

20) “너 자신을 알라”는 오늘날 소크라테스가 한 말이라고 대중적으로 널리 알려져 있다. 하지만 정작 소크라테스는 이 이야기를 자신의 목소리로 한 적이 없다. 그는 언제나 델포이(Delphi) 신전에 새겨진 말이라면서 이 경구를 인용할 때이다.

21) 『국가』, 343d-344c; 『고르기아스』, 492a-c.

있다. 플라톤은 소프로쉬네를 거부하는 것이 실패의 원인이라는 진단을 하는 것에 그치지 않고, 인간이 죽을 수밖에 없는 존재라는 것을 깨닫는 것만으로는 아테네의 몰락과 같은 불운을 피하기에 불충분하다는 진단을 내렸던 것 같다. 죽을 수밖에 없는 존재가 전쟁을 벌였다가 쳐서, 혹은 그 밖의 다른 일들을 제대로 하지 못해서 몰락했다는 것은 특별히 놀라운 일이 아니라 오히려 당연한 일이라고 체념해 버리는 가능성도 배제할 수 없는 것이다. 『카르미데스』에서 플라톤은 우선 “너 자신을 알라”라는 말을 “너가 무엇을 알고 무엇을 모르는지를 알라”라는 뜻으로 새긴다. 이 경우 소프로쉬네의 덕목을 가진 사람은 자신이 아는 것은 행하고 모르는 것은 행하지 않을 것이다. 그리고 그런 사람은 삶 속에서 특별한 실패를 경험하지 않을 것이다.²²⁾

『프로타고라스』에서 플라톤의 소프로쉬네에 대한 이해는 여기에서 한 걸음 더 나아간다. 우리의 삶은 내가 모르는 것은 행하지 않아도 괜찮을 정도로 그렇게 호락호락하지 않다. 우리의 모든 행동은 결국 ‘할 것인가 말 것인가’의 궁극적 선택으로 환원될 수 있다. 그리고 이러한 궁극적 선택의 상황에서 하지 않을 것을 선택하는 것은 할 것을 선택하는 것과 동등한 무게를 가진다. 내가 전쟁의 기술이 없다면 전쟁 지휘관이 되는 것을 고사할 수는 있다. 하지만 전쟁을 벌일지 여부가 민회에서 투표에 붙여진 상황에서 찬성표를 던지지 않는 것은 그 자체로 반대표를 던진 셈이 된다. 전쟁을 하는 것이 좋을지 하지 않는 것이 좋을지를 내가 모른다고 해서 이 선택의 과정을 내가 회피할 수는 없는 노릇이다. 『프로타고라스』에서 플라톤은 소프로쉬네를 주어진 상황에서 무엇이 좋은지를 아는 것, 즉 ‘좋음과 나쁨에 대한 암’으로 규정하게 된다. 여기에서 플라톤은 좋음과 나쁨에 대한 암이 소프로쉬네에 국한된 규정이라고 생각하지 않고 모든 덕목에 대한 공통적인 규정이라고 생각한다. 이것이 바로 ‘덕의 단일성 논제’이다.²³⁾ 만약 소프로

22) 『카르미데스』, 167a; 171c-172a. 『카르미데스』는 소프로쉬네가 무엇인지를 주제적으로 다루는 대화편이다. 사실 이 대화편에서는 소프로쉬네가 무엇이냐는 질문에 대한 대답은 여러 가지로 제시되고 각각은 모두 소크라테스에 의해 논파된다. 그러나 지금 우리의 규정도 대화편 내에서 형식적으로는 소크라테스에 의해 논파되는 소프로쉬네의 규정이다. 그럼에도 불구하고 필자는 지금의 규정이 『카르미데스』 편 전체의 밑바탕에 깔려 있는 소프로쉬네의 규정이라고 생각한다. 이 자리에서 자세히 논의할 수는 없지만, 플라톤의 초기 대화편들에서 초반부에 논파되는 규정들은 보통 각 개념에 대한 당대의 일상적인 이해를 반영하는 것이고 후반부에 등장하는 규정들은 그 개념에 대한 플라톤의 근원적 통찰을 반영한다고 생각하면 크게 틀리지 않는다.

23) 『프로타고라스』에서 실제로 진행된 논의는 이렇게 간단하게 정리할 수 있는 것보다 훨씬 더 복잡하다. 논의의 뼈대만 이야기하자면, 소프로쉬네와 지혜의 동일성 논증이 332a-333b에서 제시되고, 지혜와 용기의 동일성 논증이 349e-360e까지 길고 복잡하게 제시되며, 361a에 가서 모

쉬네에 국한된 규정을 굳이 이야기하라고 한다면, 그것은 자기 자신과 관련된 사안에서의 좋음과 나쁨에 대한 맑이라고 할 수 있겠다.

『카르미데스』와 『프로타고라스』는 모두 초기 대화편으로 알려져 있다. 중기 대화편이자 플라톤의 작품들 중에서 가장 유명한 『국가』에서 플라톤은 소프로쉬네를 다시 새롭게 규정한다. 『국가』에서 소프로쉬네를 새롭게 규정하게 되는 배경은, 플라톤이 인간 행위의 동기에 대해 보다 더 깊은 자유를 하였고 그 결과 소위 영혼 삼분설을 제시하게 되었다는 것이다. 잘 알려져 있듯이 플라톤은 영혼을 이성부분, 기개부분, 욕구부분으로 나눈다. 이제 소프로쉬네는 영혼 전체를 어느 부분이 다스려야 하는지에 대해 세 부분이 모두 합의를 이루고 있는 상태라고 규정된다.²⁴⁾ 계산 능력을 가지고 있고 이를 통해 영혼의 각 부분과 영혼 전체에 무엇이 좋은지를 파악할 수 있는 이성부분이 다스리고, 그런 능력을 갖추지 못한 기개부분(화내는 부분)과 욕구부분(다양한 신체적 욕구를 가지는 부분)은 다스림을 받는 것이 영혼의 좋은 상태인데, 세 부분이 모두 이것이 좋은 상태라는 사실에 대해 동의하고 있는 것이 바로 소프로쉬네라는 것이다.

플라톤 이후에 아리스토텔레스는 다시 소프로쉬네를 재규정한다. 아리스토텔레스는 우선 지적인 덕과 품성적인 덕은 서로 성격이 많이 다르다는 이유에서 양자를 구별한다. 이러한 배경에는 플라톤과는 다른 영혼 이해가 깔려 있다. 아리스토텔레스는 인간의 영혼에 동물의 영혼과 식물의 영혼과 공유하는 능력인 생장능력이 있고, 동물의 영혼과만 공유하는 능력인 운동 능력과 감각능력과 욕구능력이 있고, 인간의 영혼에 고유한 이성능력이 있다고 주장한다. 아리스토텔레스에 따르면, 이성능력과 관련된 지적인 덕은 학습을 통해서 얻을 수 있으며 욕구능력과 관련된 품성적인 덕은 습관을 통해서 얻을 수 있는데, 품성적인 덕들은 모두 일종의 중용이다. 여러 가지 품성적 덕목들 중에서 그는 소프로쉬네를 쾌락과 관련한 중용이라고 규정한다.²⁵⁾ 거칠게 말해서, 아리스토텔레스에게 있어서는 지나치게 쾌락을 추구하지 않는 상태가 소프로쉬네이다.

아리스토텔레스의 작품에 등장하는 소프로쉬네를 우리말로 번역해야 한다면 아마도 ‘절제’라는 번역어가 가장 적합할 것이다.²⁶⁾ 문제는 플라톤

든 덕목이 (좋음과 나쁨에 대한) 맑이라는 결론이 제시된다.

24) 『국가』, 442c-d.

25) 『니코마코스 윤리학』, 1107b4-6.

26) 각주 22에서 이야기한 플라톤적 방식, 즉 각 개념의 일상적 이해를 논파하고 보다 근원적인 이해를 추구하는 방식과 달리, 아리스토텔레스는 보통 각 개념의 일상적 이해를 일단 승인하고 그러한 일상적 이해를 분석하는 방식을 취한다. 이렇게 본다면, 『니코마코스 윤리학』에서 제시되는 소프로쉬네의 규정은 기원전 4세기 중후반 그리스인들의 일상적 이해를 반영하고 있다고

의 작품을 번역할 때 이것을 뭐라고 번역할까 하는 것이다. 중기 대화편인 『국가』의 경우, 계산 능력을 가진 이성부분이 다스리고 화내는 능력을 가진 기개부분과 다양한 신체적 욕구들을 갖는 욕구부분이 다스림을 받는다는 측면에 주목한다면 이것을 ‘절제’라고 번역해도 별 무리가 없어 보인다. 하지만 ‘영혼의 세 부분 사이의 합의가 소프로쉬네다’라는 공식적인 규정에 의거하면 이것을 ‘절제’라고 번역하는 것은 부적절해 보인다. 초기 대화편들로 넘어가서 보면, 좋음과 나쁨에 대한 앎을 ‘절제’라고 부르는 것은 대단히 이상스러운 일이다. 더군다나 내가 무엇을 알고 무엇을 모르는지를 아는 상태를 ‘절제’라고 부르는 것은 거의 불가능해 보인다. 필자는 『프로타고라스』나 『카르미데스』 같은 초기 대화편들의 맥락에서는 ‘분별’이라는 번역어가 조금이라도 더 나은 것 같으며, 『국가』에서는 대화편 내에서의 맥락에 따라 ‘절제’라는 번역어와 ‘분별’이라는 번역어를 모두 사용할 수밖에 없지 않을까 싶다. 하지만 어떤 번역어를 택하든 그것은 정말로 어쩔 도리 없는 궁여지책이라고밖에 할 수 없을 것 같다. 소프로쉬네가 무엇인지에 대해 플라톤은 정말로 그 뿐리까지 거슬러 올라가는 근원적 사유를 했던 것으로 보이며, 바로 이러한 사실이 이 단어를 우리말에 번역하는 데에 고통과 같은 어려움을 주는 것이다.

4. 3인칭 명령법

고전 작품이 언어의 문법적 구조 자체의 변화에까지 영향을 미친 경우를 직접 논의하기에 가장 좋은 사례는 아마도 앞에서 잠깐 언급했던 플라톤 후기와 아리스토텔레스의 작품들일 것이다. 하지만 역시 앞에서 잠깐 언급했듯이, 이들의 철학적 작업이 어떻게 해서 서구 언어에서 명사와 형용사의 문법적 차이를 분명하게 만드는 데 기여했는지를 이 자리에서 논의하는 것은 여러 가지 이유에서 부적절해 보인다. 여기에서는 그 대신 그리스 고전을 번역할 때 흔히 부딪히는 어려움의 사례로 3인칭 명령법에 대해 간단히 논의해 보겠다. 우리는 앞에서 문법구조의 변화는 그 이전과 이후 시기의 작품들에 대한 번역에까지 어려움을 야기할 수 있다고 이야기했다. 사유 틀의 변화나 이에 따른 언어의 문법적 변화는 감지하기 어려울 정도로

생각할 수 있겠다. 폴리스의 등장과 함께 소프로쉬네가 지적인 영역과 실천적 영역을 포괄하는 시민들의 주요 덕목으로 부상했던 것과 대비하여, 4세기 중반 폴리스의 몰락과 더불어 소프로쉬네라는 덕목은 단순히 절제의 덕목으로 격하되었다고 추정해 볼 수 있겠다.

서서히 진행되기 마련이다. 따라서 그러한 변화의 과정을 추적하며 논의하는 것은 매우 어려운 일이다. 하지만 그러한 변화가 누적되어 생긴 결과에 대해서 논의하는 것은 상대적으로 더 쉬울 수 있을 것이다. 3인칭 명령법의 사례는 어쩌면 그러한 사례가 될 수 있을 것으로 보인다.

그리스어를 처음 배우는 사람은 누구나 복잡한 문법 때문에 혀를 내두르게 된다. 우리에게 익숙한 현대 유럽 언어들에는 없는 이상한 변화형들이 정말로 많은 것이다. 그 중 하나가 3인칭 명령법이다. 명령에 3인칭 형태가 있다는 것부터가 사실 이해하기 어렵다. 명령이란 상대방에게 내리는 것일 텐데, 상대방이란 2인칭으로 표현되는 대상이고 그렇다면 당연히 명령은 2인칭만 존재해야 할 것으로 보인다. 아닌 게 아니라 우리가 그리스어를 배울 때 교재로 삼는 (보통 영어로 된) 그리스어 문법책들은 그리스어 3인칭 명령법이 실제로는 2인칭 명령인 것처럼 설명하곤 한다. 영어에는 3인칭 명령법이 없으니 그리스어 3인칭 명령은 ‘Let X do Y’ 식으로 번역을 하라는 것이다.²⁷⁾ ‘Let X do Y’를 ‘X에게 Y를 하게 하라’고 번역한다면, 이것은 X가 아니라 그 말을 듣는 상대방에게 하는 2인칭 명령일 것으로 보인다. 그런데 그리스어 3인칭 명령법이 실제로는 2인칭 명령의 의미를 갖는다면 의아한 점이 있다. 사역동사에 해당하는 동사들이 그리스어에 없는 것도 아니고, 도대체 왜 사역의 의미를 갖는 2인칭 명령을 3인칭 명령법을 사용해서 표현하는 것일까?

고대 그리스어에서 3인칭 명령법이 광범위하게 사용되지만 현대 유럽 언어들에서는 그렇지 않다는 사실에 대한 더 좋은 설명은 어쩌면, 그리스어 3인칭 명령이 위장된 2인칭 명령인 것이 아니라, 어떤 시점에 모종의 사유 틀 변화가 있었고 그로 인해 명령형과 관련한 문법적 구조의 변화가 생겼다는 것일지도 모른다. 물론 여기에서 ‘모종의 사유 틀 변화’의 정체가 무엇인지를 구체적으로 이야기하지 않는 한 이러한 추정은 대단히 거친 추정일 수밖에 없다. 그런데 필자는 사실 우리말에도 3인칭 명령이 있다고 생각하며, 정말로 우리말에 3인칭 명령이 있는지 그렇지 않은지 여부를 따져 보는 작업이 이 거친 추정을 구체화하는 데 어느 정도 도움이 될 것이라고 믿는다.

우리말에는 정말 3인칭 명령이 있을까? 필자의 생각으로는, 우리말에서 쉽게 떠올릴 수 있는 3인칭 명령의 분명한 사례가 “빛이 있으라”라는 명령인 것 같다.²⁸⁾ 이 명령을 ‘빛이 있게 하라’라는 명령으로 바꾸면 그 의미가

27) 예를 들어, Donald J. Mastroarde, *Introduction to Ancient Greek*, 2nd ed. (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2013), 348.

28) 토라(Torah)의 원문에서 이 문장은 명령법이 아니라 명령적 접속법(jussive)이지만 철십인역이

같은 것으로 생각되지 않는다. ‘빛이 있게 하라’라는 명령은 다른 누군가에게 빛을 만들라는 명령을 내리는 셈이 될 텐데, 알다시피 이 명령은 천지창조의 첫 번째 명령이고 이 명령을 들은 누군가가 이 명령을 수행해서 빛을 만든 것은 아니다. 그런데 필자는 국어학자들이 3인칭 명령을 인정하는 논의를 찾아볼 수 없었으며, 국어 명령문에 대해 단행본 수준의 체계적인 연구를 수행한 고성환은 명시적으로 명령문의 주어가 3인칭이면 비문법적 문장이 된다고까지 주장한다.²⁹⁾ 그렇다면 국어학자들은 “빛이 있으라”와 같은 문장을 어떻게 설명할까?

일단 이 명령문의 어미가 하라체(‘-(으)라’의 어미를 갖는 어법)인 것에 주목하자. “집에 와라”라는 해라체 명령문이 “그는 집에 오라고 했다”라는 간접 화법 속에서는 ‘집에 오라’라는 하라체 명령문으로 바뀌는 것처럼, 일 반적으로 해라체인 명령문은 간접 화법에서는 하라체로 바뀐다. 이러한 사실에 주목해서 고영근은 1976년 논문에서 하라체 명령이 단독으로 사용되는 것을 ‘간접 명령’이라고 불렀고,³⁰⁾ 이후 하라체 사용 여부에 따라 직접 명령과 간접 명령을 구분하는 것이 표준적인 국어 문법으로 자리 잡게 되었다.³¹⁾ 고영근이 제시하는 간접 명령의 특징은, 특정한 사람을 상대로 하지 않는 공개적인 상황에 쓰이며 청자가 모든 계층에 걸치고 있어서 특정한 존귀법을 쓰는 대신 간접 인용법과 같이 중화된 형식인 하라체를 쓴다는 것이다. 고영근이 들고 있는 간접 명령의 예들은 “국군에게 영원한 영광 있으라”, “이기고 돌아오라”, “만천하 독자여, 꼭 읽으시라”, “수험생들은

나 불가타(Vulgate)에서는 3인칭 명령법으로 번역되었다. 서구의 역사 속에서는 토라 자체보다 칠십인역이나 불가타가 오히려 경전/고전의 역할을 해 왔으니, 이 사례를 고전에서의 3인칭 명령형 사례로 이해해도 무방할 것으로 보인다. 더욱이 지금 우리의 논점은 원어가 어떠했는지가 아니라 우리말 “빛이 있으라”가 3인칭 명령으로 보인다는 것이다. 흥미로운 점은 영어 번역 “Let there be light”도 2인칭 명령으로 보이지는 않는다는 것이다. 그리스어 3인칭 명령을 ‘Let X do Y’ 형식으로 번역하라는 (영어로 된) 그리스어 문법책들의 지침을 그대로 따른다고 하더라도 이에 대한 우리말 번역이 반드시 ‘X에게 Y를 하게 하라’는 2인칭 명령문이 될 필요는 없다. 예컨대, ‘Let it snow.’라는 영어 문장을 우리말로 번역한다면 ‘눈이 오게 하라’가 아니라 ‘눈이 와라’가 될 것이다. ‘눈이 와라’ 역시 3인칭 명령으로 보이며 이에 대해서는 뒤에서 더 논의 할 것이다.

29) 고성환, 『국어 명령문에 대한 연구』(서울: 도서출판 역락, 2003), 67-73. 참고로 우리는 보통 영어에도 3인칭 명령이라는 것이 없다고 생각하지만 영어 학자들 중에는 영어에 3인칭 명령이 있다는 것을 승인하는 논의를 찾아볼 수 있었다. 예를 들어, J. P. Thorne, “English Imperative Sentences”, *Journal of Linguistics* 2 (1966), 69-78은 고성환과 비슷한 이유를 제시하며 영어에 3인칭 명령이 없다고 주장하지만, Bruce T. Downing, “Vocatives and Third-Person Imperatives in English”, *Research on Language & Social Interaction* 1 (1969), 570-592는 이에 반대하여 영어에 3인칭 명령이 있다고 주장한다.

30) 고영근, “현대국어의 문체법에 대한 연구”, 「어학연구」 12 (1976), 35.

31) 예를 들어, 남기심, 고영근, 『표준국어문법론』, 3판(서울: 탑출판사, 2011), 361-356.

문제지만 갖고 나가라”, “알맞은 답의 기호를 고르라” 등이다.³²⁾

이러한 예들에서 볼 수 있듯이 간접 명령문의 주어가 3인칭일 필요는 없다. 중요한 것은 “수험생들은 문제지만 갖고 나가라”에서와 같이 간접 명령문들 중에는 주어가 3인칭인 경우가 있다는 것이다. 그리고 이러한 문장은 3인칭 명령을 나타내는 것처럼 보인다는 점이다. 명령문의 주어가 3인칭일 수 없다고 주장하는 고영환은 이 문제를 꽤 자세히 다룬다. 먼저 그는 “만천하 독자여, 꼭 읽으시라”에서 ‘만천하 독자여’는 호격어이지 명령문의 주어가 아님을 지적한다. 이 경우 명령문의 주어는 생략된 것이며, 특정한 사람을 상대로 하지 않는 간접 명령의 상황에서 생략된 주어를 2인칭 대명사를 사용하여 표시할 수는 없지만 의미상 이 명령문의 주어는 2인칭이라는 것이다. 사실 고성환의 논의가 아니더라도 애초에 이러한 문장을 3인칭 주어를 가진 명령문이라고 생각할 사람은 거의 없을 것이다. 정말 중요한 논의는 그 다음에 등장한다. 고성환은 이 명령문과 별다른 의미 차이 없이 사용될 수 있는 “만천하 독자는 꼭 읽으시라”라는 명령문에서 ‘만천하 독자는’은 염밀하게 말해서 주어가 아니라 주제라고 주장한다. 그는 주격조사 ‘이/가’와 달리 주제격조사 ‘은/는’은 화제 도입의 기능을 가지고 있다는 점을 지적하고, 명령문에서 명령 수행의 주체를 화제의 대상으로 삼는 것은 호격어를 통해서 청자를 발화 장면으로 끌어들이는 것과 같은 효과가 있다고 주장한다.³³⁾

고성환의 설명은 그 자체로는 그럴 듯해 보이지만, 애초에 우리가 관심을 가진 “빛이 있으라”라는 문장에 대해서는 충분한 설명을 제공해주지 못 한다.³⁴⁾ “빛이 있으라”라는 문장에는 주제격 조사인 ‘은’이 아니라 주격조사인 ‘이’가 사용되고 있는 것이다. 사실 필자는 고성환의 연구를 접하기 전에 오랫동안 우리말에 다양한 형태의 3인칭 명령이 있다고 생각해 왔는데, 고성환의 연구는 그 중 대부분에 대해 그것들을 3인칭 명령으로 보지 않는 대안적 설명을 제시하고 있다.³⁵⁾ 하지만 3인칭 명령으로 보이면서 주격조사인 ‘이/가’가 사용되는 일군의 문장들에 대해서는, 고성환을 비롯한 국어학자들의 연구들에서 직접적인 설명을 찾을 수 없었다. 필자가 염두에 두

32) 고영근, “현대국어의 문체법에 대한 연구”, 35-36.

33) 고성환, 『국어 명령문에 대한 연구』, 68-72.

34) 고영근이 간접 명령의 예로 사용했던 “국군에게 영원한 영광 있으라”라는 문장은 “빛이 있으라”와 유사한 성격의 문장으로 보이는데, 고성환은 고영근의 입장을 논의하면서 다른 예들과 함께 이 예도 인용하긴 하지만 이 문장에 대해서 별다른 논의를 하지는 않는다. Ibid., 110.

35) 지면 관계상 다른 유형의 사례들은 본 논문에서 논의할 수 없다. 다른 유형의 사례들로 어떤 것들이 있으며 고성환은 그것들에 대해 어떤 식으로 대안적 설명을 제시하는지에 대해서는 Ibid., 43-87; 109-127을 포괄적으로 참고할 수 있다.

고 있는 문장들은 “비가 와라”, “금 나와라, 뚝딱”, (주사위를 던지면서 이야기하는) “6이 나와라”, “저 녀석에게 벼락이 떨어져라”와 같은 문장들이다. 이 명령들은 하라체가 아니라 해라체가 사용되고 있다는 점에서 애초에 표준국어문법에서 간접 명령에 해당되는 것도 아니다. 또한 이 명령문들에서 3인칭 주어는 모두 사람이 아니라는 점에서도 특별한 성격을 갖는다. “빛이 있으라”가 성경 구절이고 성경 번역을 비롯한 의고체 말투에서 해라체 대신 하라체가 사용되는 경우도 있다는 점을 고려하면,³⁶⁾ “빛이 있으라”도 어쩌면 현대어법에서는 “빛이 있어라”, 혹은 “빛이 생겨라”에 상응하는 말일 가능성이 있다. 그렇다면 “빛이 있으라”도 정확하게 이 그룹에 속하는 명령문이 되겠다.

이러한 문장들에 대한 직접적인 논의는 찾을 수 없었으나, 명령문 형식으로 일종의 기원을 표현하는 경우에 대한 임홍빈의 간단한 논의에서 이 문제를 해결할 단서를 찾을 수 있을 것으로 보인다. 임홍빈은 그러한 문장의 예로, “그 녀석은 오늘 저녁 할아버지한테 꾸중 좀 들어라”라고 혼잣말을 하는 경우를 든다.³⁷⁾ 이 문장은 위의 명령문들과 마찬가지로 3인칭 주어를 가지고 있으면서 하라체가 아니라 해라체가 사용되고 있는 문장이다. 그리고 이 예에 비추어 보면, 앞선 우리의 예들도 일종의 기원이라고 생각할 수 있을 법하다. 비나 금, 주사위의 6, 벼락 따위는 우리가 명령을 내릴 수 있는 대상이 아닐 테니 말이다. 그런데 임홍빈의 예에서는 3인칭 주어가 명령의 대상이 될 수 있는 존재이기 때문에 오히려 이 문장은 명령이 아니라 기원을 나타내며 또 혼잣말로만 사용되는 것으로 보인다. 이 문장의 내용이 명령으로 기능하기 위해서는 ‘그 녀석’을 옆에 불러다 놓고 “너는 오늘 저녁 할아버지한테 꾸중 좀 들어라”라고 이야기해야 할 것이다. 이에 비해 우리의 예들은 혼잣말로만 사용될 수 있는 문장들이 아닌 것처럼 보이며, 이 말들을 사용하는 자가 3인칭 주어에게 명령을 내릴 수 있는 특수한 존재이기만 하다면 얼마든지 명령문으로 사용될 수 있는 것처럼 보인다. 즉, 신이나 초능력을 가진 존재가 하는 말로서 “비가 와라”나 “저 녀석에게 벼락이 떨어져라”는 문장은 기원문이 아니라 명령문일 수 있을 것이다.

지금의 논의는, 명령은 상대방에게 내리는 것인데 어떻게 그리스어에는

36) 고영근은 의고체에서 해라체 대신 하라체가 사용되는 예로 “할 말 있거든 하라”라는 문장을 들고 있다(고영근, “현대국어의 문체법에 대한 연구”, 36.). 성경 번역에서 해라체 대신 하라체가 사용되는 예로 고성환은 “수고하고 무거운 짐 진 자들아, 다 내게로 오라”를 들고 있다(고성환, 『국어 명령문에 대한 연구』, 124.).

37) 임홍빈, “국어의 ‘절대문’에 대하여”, 「진단학보」 56 (1983), 117-118. 임홍빈은 ‘간접 명령’이라는 표현 대신 ‘절대 명령’이라는 표현을 사용하는데, 간접 명령과 절대 명령의 차이는 우리의 관심사가 아니기 때문에 이에 대한 논의는 생략하겠다.

3인칭 명령이 있을 수 있는가 하는 우리의 애초의 의문에 대한 대답을 제공해줄 수 있을 것으로 보인다. 직설법은 어떤 사태가 어떠하다는 것을 표현한다. 직설법이 표현하는 사태가 일어났으면 좋겠다는 희망을 표현하고 싶을 때 그리스어 화자는 희구법을 사용할 수 있겠다. 그렇다면 그런 사태가 꼭 일어나야만 한다는 생각을 표현하고 싶을 때 그리스어 화자는 명령법을 쓸 수 있지 않을까?³⁸⁾ 사실 ‘명령법’이라는 명칭은 나중에 문법학자들이 만들어 낸 말일 따름이며, 이러한 문법 용어를 모르던 고대 그리스어 화자들은 3인칭 명령형의 동사를 사용하면서 자신이 누군가에게 ‘명령’을 내리는 것이라는 생각을 하지 않았을 수도 있다. 단지 3인칭 주어로 표현되는 자가 그런 일을 하는 사태가 일어나야 한다는 생각만을 표현했을 수 있는 것이다.³⁹⁾

한국어는 애초에 희구법과 명령법이 따로 있지 않고 명령문을 통해서 기원과 명령을 모두 표현한다. 서구 문화의 유입과 더불어 문법 용어 ‘명령법’이라는 것이 한국인들에게 알려지기 전에는 오늘날 ‘명령문’이라고 알려진 문장들을 사용하면서 자신이 명령을 하는 것인지 기원을 하는 것인지를 특별히 구별해서 생각하지 않았을 가능성이 있다. 앞에서 살펴보았듯이, 현대 한국어에서 3인칭 주어는 하라체 명령문에 제한적으로 등장하고 해라체 명령문에는 거의 등장하지 않는다. 그런데 중세국어에서는 해라체와 하라체의 구별이 없이 헤라체가 사용되었고,⁴⁰⁾ 앞에서 잠깐 언급했듯이 성경 번역을 비롯한 의고체 문장에서는 오늘날에도 직접 명령에서 하라체가 사용되는 것을 보면, 해라체는 20세기에 들어서서 우리 문화가 서구화를 겪으면서 새롭게 형성된 것이라고 짐작해 볼 수 있다.

3인칭 주어의 명령문에서 실제 주어는 3인칭이 아니라 2인칭이라는 설명을 제시하면서 고성환의 이야기는 의미심장하다. 그는 “명령의 행위는 화자가 원하는 어떤 행위를 청자가 수행하게끔 시도하는 것이다. 따라서 명령문의 주어는 논리상 발화 장면에 있는 2인칭만이 가능하다”라고 이야기 한다.⁴¹⁾ 앞에서 우리가 명령에 3인칭 형태가 있다는 것이 이해하기 어렵다고 할 때 우리는 고성환의 이런 주장에 동의하고 있었던 것이며, 이러한 주장은 아마도 오늘날 누구나 동의할 만한 상식이라고 할

38) Albert Rijksbaron, *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*, 3rd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 43에서는 그리스어의 명령법이 이와 비슷한 방식으로 설명되고 있다.

39) 이런 가설을 승인하지 않는다면 그리스어에서 어떻게 3인칭 명령형이 의문문에서도 사용될 수 있다는 사실을 설명할 수 있을지 모르겠다. 명령형이 명령으로서의 성격을 그대로 유지하면서 질문이 될 수는 없는 것이다.

40) 고영근, 『표준 중세국어 문법론』, 제3판 (파주: 집문당, 2010), 149-150.

41) 고성환, 『국어 명령문에 대한 연구』, 67. 굵은 글씨 강조는 필자가 했다.

수 있을 것이다. 오늘날 우리가 (명령으로서의) 명령문을 사용할 때 우리는 단지 어떤 사태가 꼭 일어나야 한다는 생각만을 표현하는 것으로 보이지 않는다. 어떤 사태가 일어나야 한다는 생각에 더해서, 그런 사태가 일어나게 할 수 있는 주체가 나의 통제권 안에 있다고 생각할 때 (명령으로서의) 명령문을 사용하는 것으로 보인다. 다른 말로 하자면, 명령문의 주어에 해당하는 대상에게 나의 의지가 관철될 가능성이 있다고 생각할 때 명령문을 사용하는 것으로 보인다. 명령법에 화자의 의지가 추가되는 뉘앙스가 있다면, 명령법이 사용될 때 (거의 대부분의 경우) 2인칭만 사용되는 것을 이해 할 수 있을 것 같다. 서양에서 의지 개념 자체가 고대 후기에 비로소 형성되기 시작했다는 가설을 받아들이면, 어쩌면 이것은 서양 고대 언어에는 3인칭 명령이 상당히 광범히 하게 사용되었지만 현대 서구어에는 3인칭 명령이 거의 사용되지 않는 이유에 대한 설명을 제공할 수 있을지도 모르겠다. 또한 현대 한국어에서 (특정한 사람을 상대로 하지 않는 공개적 상황에서 사용되니까) 화자의 의지가 직접적으로 개입되지 않는 간접 명령 형태에서만 3인칭 주어의 명령문이 남아 있고, 서구 문화의 도입과 더불어 형성된 해라체의 직접 명령에서는 3인칭 주어의 명령문이 거의 불가능하다는 사실에 대한 설명도 제공할 수 있을지 모르겠다.

아직은 여전히 매우 거친 추정에 불과한 이러한 설명들이 정말 타당성을 갖는지 여부를 밝히는 것은, 개화기 이후 성경 번역의 역사를 검토하는 것을 포함하여 많은 연구가 필요한 일이겠다. 하지만 서구어에서 3인칭 명령이 사라져간 이유가 무엇이든, 또 서구 문화의 도입과 더불어서 우리말의 명령문 체계가 정확하게 어떤 변화를 어떤 과정을 통해 겪었든, 우리는 일단 우리말에도 3인칭 주어 명령문이 있다는 것은 확인하였다. 그리고 이 사실을 확인하는 것은 그리스어 3인칭 명령형의 번역 문제를 더 쉽게 만드는 것이 아니라 오히려 더 어렵게 만든다. 우리말에 3인칭 주어 명령문이 있다고 하더라도 우리가 3인칭 주어 명령문을 사용하는 것은 매우 제한적이다. 앞에서 서로 다른 언어가 세계를 구획하는 방식이 비껴나 있을 수 있다고 이야기했는데, 이러한 ‘비껴나 있음’은 단어 차원에서만이 아니라 문법 차원에서도 발생할 수 있다. 그리스어에서 3인칭 명령이 빈번하게, 또 다양한 맥락에서 사용되는 데 비해 우리말에서는 극히 제한적인 맥락에서 극히 제한적으로 사용된다는 사실은 3인칭 명령과 관련해서 우리말과 그리스어 사이의 개념 틀이 ‘비껴나 있음’을 강하게 시사한다. 이런 경우 우리가 할 수 있는 것은, 할 수 있는 한도 내에서 그 명령이 이루어진 맥락을 세심히 살피고 그에 따라 이러한 방식으로 번역 작업을 하는 것뿐이다. 이것

의 가장 중요한 함축 중 하나는, 이제 더 이상 그리스어 3인칭 명령을 기계적으로 단순히 ‘X에게 Y를 하게 하라’라는 식으로 번역하는 것은 곤란하다는 것이다.⁴²⁾

5. 맺는 말

앞에서 이야기했듯이, 세계관도 변하고 언어도 변한다. 그리고 이러한 변화의 중심에 고전 작품들이 있다. 고전의 정체성 자체가 역사성을 그 구성 요소로 포함하는 것은 아닐지 몰라도, 역사성은 고전에 필연적으로 수반하는 특성이다. 보편적이고 중심적인 문제들에 대한 근원적 성찰은 당대의 역사적 상황을 반영하기 마련이며, 이러한 성찰에 의해 형성된 사유의 틀은 다시 새로운 역사를 만들어낸다. 고전의 역사성이 드러나는 방식은 다양하다. 소프로쉬네의 예에서처럼 한 개인의 고전 작품들 사이에서도 볼 수 있을 정도로 미시적일 수도 있고, 3인칭 명령형의 예에서처럼 아주 오랜 시간이 흐른 뒤에야 비로소 우리가 옛날의 고전을 통해서 확인할 수 있을 정도로 거시적인 것일 수도 있다.

고전이 이러한 방식으로 역사성을 갖는다면, 고전번역자는 미시적 역사성과 거시적 역사성 모두에 민감해야 한다. 고전번역자는 일단 오늘날 우리가 가지고 있는 세계관과 사유의 틀이 고전 작가가 속해있던 세계의 세계관, 사유의 틀과 다를 수밖에 없다는 사실을 받아들여야 한다. 이 사실을 전제하고 나서, 그 차이의 지점이 어디이며 또 그 차이가 어떤 성격의 것인지에 대해 항상 고찰해야 한다. 또한 고전 작가가 자신의 세계 속에서 수행했던 성찰이 근원적인 성찰이었으리라는 점을 승인해야 한다. 그렇지 않다면 애초에 그 작가의 작품은 고전이 아니라고 이야기해야 할 것이다. 고전 작가의 성찰이 근원적인 성찰이었음을 인정하는 것은, 피상적인 방식으로는 그 성찰의 성격을 정확히 이해할 수 없으리라는 것을 인정하는 것이다. 고전의 거시적 역사성과 미시적 역사성 모두에 민감하기 위해서는 고전번역자가 자신과 자신이 속한 세계에 대해서도 깊은 성찰을 해야만 한다. 이러한 성찰 없이 고전 작품을 그럭저럭 번역하는 일은 아마도 가능할 것이다. 하지만 그 결과물을 진정한 의미에서 ‘고전의 번역’이라고 할 수는 없

42) 국내 그리스어 원전 번역들 상당수가 그리스어 3인칭 명령을 이렇게 기계적으로 번역하고 있다. 지면 관계상 일일이 거론할 수는 없으나 이러한 기계적 번역의 대부분은 필자가 생각하기에는 오역에 가까운 것 같다.

다.

고전번역자는 고전에 대한 존중, 혹은 그리스어로 *aidōs*를 가져야 한다. ‘아이도스’ 역시 번역하기 어려운 개념 중 하나이지만, 간단히 말해서 자신보다 더 큰 존재에 대해 더 큰 존재임을 승인하는 것을 의미한다. 고전번역자가 고전에 대해 아이도스를 가져야 하는 이유는, 고전 작가가 오늘날의 작가들보다 더 위대한 존재여서가 아니라, 우리가 고전을 통해서 고전 작품만이 아니라 그 고전이 담고 있는 역사와 마주하게 되기 때문이다. 고전 번역은 어렵다. 하지만 고대 그리스인들이 늘 이야기했던 것처럼, 훌륭한 것은 어려운 법이다.

<주제어> (Keywords)

보편성, 근원적 성찰, 사유 틀 형성, 소프로쉬네, 3인칭 명령.

universality, fundamental reflection, the framework of thoughts, *sophrosunē*, third-person imperative.

(투고 일자: 2020년 7월 31일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 9월 17일)

<참고문헌>(References)

- 강성훈, “고대 그리스어 ‘einai’에 해당하는 한국어는? - 비정언적 존재개념으로서의 ‘있음’과 ‘einai’”, 「서양고전학연구」 48 (2012), 79-115.
- 고성환, 『국어 명령문에 대한 연구』, 서울: 도서출판 역락, 2003.
- 고영근, “현대국어의 문체법에 대한 연구”, 「어학연구」 12 (1976), 17-53.
- 고영근, 『표준 중세국어문법론』, 제3판, 파주: 집문당, 2010.
- 곽성희, “현대 번역학의 변화와 발전에 대한 고찰”, 「성경원문연구」 24 (2009), 157-179.
- 김대중, “『채식주의자』 번역 속 의역/오역 사례를 통해 살펴본 번역가의 과제 연구”, 「인문과학연구」 51 (2016), 31-59.
- 김시천, “번역과 철학 - 동아시아 고전 번역과 삶의 중첩성”, 「대동철학」 49 (2009), 1-18.
- 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화 - 『표준 새번역』과 『새번역』을 중심으로”, 「성경원문연구」 24 (2009), 72-92.
- 김정현, “가다머의 철학적 해석학의 관점에서 본 고전과 고전해석”, 부산대학교 인문한국(HK) [고전번역+비교문화학 연구단]편, 『고전, 고전번역, 문화번역』, 서울: 미다스북스, 2010, 38-63.
- 김종인, “경전에서 고전으로 – 불교 문헌의 현대화의 대화”, 부산대학교 인문한국(HK) [고전번역+비교문화학 연구단]편, 『고전, 고전번역, 문화번역』, 서울: 미다스북스, 2010, 88-111.
- 남기심, 고영근, 『표준국어문법론』, 3판, 서울: 탑출판사, 2011.
- 남지만, “고전번역학의 학적 대상으로서의 고전 개념의 문제”, 「민족문화」 53 (2019), 147-174.
- 부산대학교 인문한국(HK) [고전번역+비교문화학 연구단]편, 『고전, 고전번역, 문화번역』, 서울: 미다스북스, 2010.
- 세티스, 살바토레, 『고전의 미래: 우리에게 고전이란 무엇인가』, 김운찬 역, 서울: 도서출판 길, 2009.
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우, 김재홍, 강상진 역, 서울: 이제이북스, 2006.
- 양재훈, “문맥적 읽기와 성서 번역 – 탕자들의 비유(눅 15:11-32) 번역 제안”, 「성경원문연구」 39 (2016), 183-202.
- 왕대일, “성서 번역 새로 보기 – 문예적 번역과 문학 기능 동등성”, 「성경원문연구」 20 (2007), 52-73.
- 윤성우, “언어, 번역 그리고 정체성 – 베르만(Berman), 베누티(Venuti) 그리고 드뢰즈(Deleuze)의 번역론을 중심으로”, 「통번역학연구」 13 (2010), 121-140.

- 이연숙, “고전의 ‘국민화’ - ‘고전’은 어떻게 국민어와 국민문화 속에서 창출되었는가?”, 부산대학교 인문한국(HK) [고전번역+비교문화학 연구단] 편, 『고전, 고전번역, 문화번역』, 서울: 미다스북스, 2010, 16-37.
- 임순정, “고전 문학 작품의 재번역 양상 – 스탕달의 『적과 흑』을 중심으로”, 『번역학연구』 11 (2010), 127-149.
- 임홍빈, “국어의 ‘절대문’에 대하여”, 『진단학보』 56 (1983), 97-136.
- 칼비노, 이탈로, 『왜 고전을 읽는가?』, 이소연 역, 서울: 민음사, 2008.
- 플라톤, 『고르기아스』, 김인곤 역, 서울: 이제이북스, 2011.
- 플라톤, 『국가』, 개정증보판, 박종현 역, 파주: 서광사, 2005.
- 플라톤, 『뤼시스/라케스/카르미데스』, 천병희 역, 고양: 도서출판 끈, 2015.
- 플라톤, 『에우튀프론』, 강성훈 역, 서울: 이제이북스, 2017.
- 플라톤, 『프로타고라스』, 강성훈 역, 서울: 이제이북스, 2011.
- Burkert, W., *Greek Religion*, John Raffan, trans., Boston: Harvard University Press, 1985.
- Burnet, J., *Platonis Opera*, vol. I-V, Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.
- Downing, B. T., “Vocatives and Third-Person Imperatives in English”, *Research on Language & Social Interaction* 1 (1969), 570-592.
- Harrison, J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Mastronarde, D. J., *Introduction to Ancient Greek*, 2nd ed., Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2013.
- Mikalson, Jon D., *Ancient Greek Religion*, 2nd ed., Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- North, H., *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- Pullum, G. K., “The Great Eskimo Vocabulary Hoax”, *Natural Language and Linguistics Theory* 7 (1989), 275-291.
- Rademaker, A., *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden: Brill, 2005.
- Rijksbaron, A., *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*, 3rd ed., Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Thorne, J. P., “English Imperative Sentences”, *Journal of Linguistics* 2 (1966), 69-78.

<Abstract>

Historicity of Classics and the Difficulties of Their Translation

Sung-Hoon Kang
(Seoul National University)

There seem to be three defining characteristics of being a classic. (1) Universality: Classics deal with universal questions; their value transcends individual societies. (2) Fundamental reflection: Classics do not turn away from the problems of the given society; they rather go deeper to the roots of the problems. (3) Forming the framework of thinking: Classics help people to form and reshape their framework of thinking. And these defining characteristics of classics are sources of special difficulties in translating them.

Roughly speaking, different languages presuppose different world-views, and this is what makes translation in general a difficult task. But the three characteristics above amplify the difficulties in translating classics. Differences in world-views are more clearly revealed when we are dealing with universal questions. Similarly, fundamental reflections make the differences in world-views more visible. Moreover, fundamental reflections tend to touch on the core of a given world-view, and may cause slight changes in it. Cumulative changes in the world-view result in the change of the framework of thoughts itself. And the changes in the framework of thoughts itself may even cause a change in the grammatical structure of the language. To sum up, classics have historicity, and that makes translation of classics a particularly difficult task.

I discuss two cases of the difficulties in translating classics: *sōphrosunē* and third-person imperative. *Sōphrosunē* was a very important concept in the Greek religion, as embodied in the delphic maxim, “Know thyself”. Plato seems to have reflected fundamentally and continually on this concept. In the *Charmides*, he takes it as knowledge of what one knows and what one does not know. In the *Protagoras*, he takes it, in effect, as knowledge of goodness and badness. And in the *Republic*, he takes it as the agreement between the parts of the soul concerning which part should rule and which part should be ruled. And there is simply no word that can correctly translate *sōphrosunē* that covers all these conceptions.

As to the third-person imperative, while there were abundant usages of it in Ancient Greek, the very idea of giving orders to a third-person seems illogical to most of us modern people. But it seems to me that there are third-person imperatives in Korean as well. Although grammarians deny its existence and try to give alternative explanations for sentences that look like third-person imperatives, I argue that there are such sentences that cannot be explained away in that way. The upshot is that you should not translate Greek third-person imperatives automatically as ‘Let X do Y’.

A Textual-Critical Analysis of Achsah's Story With Focus on the Characterization

Yonghyun Cho*

1. Introduction

The story of Achsah has attracted great attention due to the fact that it has two and similar versions in Joshua 15:15-19 and Judges 1:11-15. The story has also been noticeable because Achsah is depicted as the active figure who requests pluckily her father for a field and gains it, which is comparable to the negative descriptions of biblical females, especially women in Judges such as “Jephthah’s daughter, Samson’s wife, the Levite’s concubine, and the women of Jabesh-gilead and Shiloh.”¹⁾ Thus, Achsah is generally regarded as an able strategist and “a shrewd negotiator.”²⁾ However, the statements concerning Achsah’s incitement of Othniel in the Masoretic Text (MT; e.g. Jos 15:18a; Jdg 1:14a) have been treated as being in need of reconsideration, for it is absurd for Othniel to disappear suddenly from the passages³⁾ and instead Achsah asks her

* Ph.D. in Hebrew Bible at Brite Divinity School, Texas Christian University. Lecturer at Hanil University & Presbyterian Theological Seminary. proverbs0318@naver.com.

- 1) Richard D. Nelson, “What Is Achsah Doing in Judges?”, Calvin J. Roetzel and Robert L. Foster, eds., *The Impartial God: Essays in Biblical Studies in Honor of Jouette M. Bassler* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007), 21.
- 2) Ibid., 22.
- 3) Othniel reappears in Jdg 3:7-11 where he is described as a deliverer for the Israelites. Sok-Chung Chang provides a helpful analysis of the identification of Othniel as a judge through the translation of the verb *םְשַׁלֵּחַ*. Sok-Chung Chang, “A Proposal for the Korean Translation of

father for the field in the next verses, despite the previous verses that Othniel was requested by Achsah.⁴⁾ In addition, the textual issue of the MT is complicated by the unclear object whom Achsah came and incited (Jos 15:18a and Jdg 1:14a can be literally translated, “when she came to *him*, she incite *him* to ask her father for a field”).

Interestingly, on the one hand, the description of the Septuagint (LXX) concerning the incitement is different from that of the MT in two aspects: Achsah counsels her husband and has her own saying, “I will ask my father for a field” (15:18), in the passage of Joshua, whereas it is not Achsah but Othniel who urges to ask a field of Caleb in the version of Judges. While Achsah is defined as the more active female in the LXX Joshua, Othniel is regarded as the negative male who is not satisfied with his bride’s dowry in the LXX Judges.⁵⁾ On the other hand, the portrayals in Joshua and Judges of the Targum are almost similar to that of the MT except one thing: Achsah in Targum does not incite her husband but counsels him. Thus, Achsah does not appear to be a shrewd strategist who employs the transaction between her and her husband, unlike the case of the MT. In these respects, the LXX and the Targum seek to resolve the textual tensions of Achsah’s story in the MT where there are several ambiguities. Dealing with the textual ambiguities of Achsah’ story in the MT, the LXX and the Targum result in the different characterization of Achsah. While the LXX makes Achsah the passive female who is incited by her husband and the submissive one who forcefully conforms his authority, the Targum describes Achsah as the mild figure who advises her husband.

In doing a textual-critical analysis of Achsah’s story, this paper focuses on the differences of the texts and their subsequent characterizations. To accomplish such an objective, I first analyze the differences among the MT, the LXX, and the Targum of Joshua 15:15-19. Then, I comparatively deal with the three texts of Judges 1:11-15. Finally, I probe how the actions of characters are differently described in the three texts focused on Judges 1:14 that has textual variants.

the Verb **מִבְּאַשָּׁה** in Judges: Focused on Judge Othniel”, *Journal of Biblical Text Research* 39 (2016), 7-25.

4) Paul G. Mosca, “Who Seduced Whom?: A Note on Joshua 15:18/Judges 1:14”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), 19.

5) Ibid.

2. The Textual-Critical Analysis of the Three Texts of Joshua 15:15–19

When the MT, the LXX, and the Targum of Joshua 15:15–19 are compared, the first and the third texts are similar but different from the second text. In verse 15, regarding who went up against the inhabitants of Debir, the MT and the Targum implicitly express the subject as the third masculine singular (וַיַּעֲשֶׂל/וְסָלִיךְ). In contrast, the LXX clarifies the subject by inserting the personal name, Chaleb (Χαλεβ). Besides, the MT defines the former name of Debir as Kiriath-sepher (קִרְיַת־סְפֵר). Seemingly, the name is a proper noun for a certain area, but it is likely to be derived from the combination of ‘city’ (קִרְיָה) and ‘letter’ (סְפֵר). Thus, the LXX elucidates the name as “city of Letters” (Πόλις γραμμάτων) without transliterating it. However, as the MT does, the Targum also reads the previous name of the city as “Kiriath-arde” (קִרְיַת אַרְכִּי).⁶⁾ The previous name of Debir can be understood as “city of archives” or “city of the Book” in the Targum.⁷⁾ Perhaps, as Marten H. Woudstra suggests, the name indicates “the repository of a library” in the ancient world.⁸⁾ In particular, the LXX B (*Codex Vaticanus*) of Judges 1:11 provides the comparable expression, “Kiriathsophar, city of Letters” (Καριαθσωφαρ, πόλις γραμμάτων). Thus, the editor of the *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) suggests that קִרְיַת־סְפֵר should be read as קִרְיַת־סְפִיר (“city of scribes”), but it is not necessary to change the word because the LXX and the Targum have the same meaning.

Second, in verse 18, the MT describes Achsah as the one who urged Othniel to ask her father for a field, whereas the LXX changes her as the figure who counseled him, saying, “I will ask my father for a field” (αἰτήσομαι τὸν πατέρα μου ἀγρόν).⁹⁾ Such a modification of the LXX is contrastive to the conflicting MT where Achsah requested Caleb in verse 15, despite that Othniel was supposed to do so in verse 14. As a result, in the LXX, Achsah’s actions to

-
- 6) Daniel J. Harrington and Anthony J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets*, The Aramaic Bible 10 (Wilmington: Michael Glazier, Inc., 1987), 41. The authors do not translate but transliterate the former name of the city.
 - 7) J. Alberto Soggin, *Joshua: A Commentary*, R. A. Wilson, trans., The Old Testament Library (Philadelphia: Westminster Press, 1972), 166.
 - 8) Marten H. Woudstra, *The Book of Joshua*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 241.
 - 9) Leonard J. Greenspoon, “Iesous”, Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint* (New York: Oxford University Press, 2007), 186.

counsel and say are understood in the sense that she obtained her husband’s consent before putting her plan in action.¹⁰⁾ The Targum generally follows the MT, but it uses another word, ‘to advise’ or ‘to counsel’ (וּמְלֻכָּה) rather than ‘to incite’ (וּתְסִיתָּה) of the latter. Thus, the Targum defines Achsah’s action for Othniel as advice or counseling, which is similar to that of the LXX. Nonetheless, the MT, the LXX, and the Targum have something in common that they do not change the subject who incites or counsels him but keep Achsah in the place.

In verse 18, the MT and the LXX regard what Achsah attempts to ask as a field (שָׂדֶה/ἀγρόν). The designations of the two texts seem to be reasonable because Achsah complains to her father about the land of Negeb in verse 19. Although the texts do not explain what condition the land of Negeb is, the area is generally located in the south wilderness and thus is likely to be “arid” in the metaphorical sense.¹¹⁾ Moreover, it is questionable why Achsah first requests a field and then demands springs of water, but the barren land which she received from Caleb makes her two different requests reasonable.

However, the LXX does not present a clear explanation of what Achsah requested the second time. In verse 19, the LXX reads ‘Golathmain’ (Γολαθμαῖν) for the phrase, ‘springs of water’ (גַּלְתָּה מֵים) of the MT. The reading of the LXX is regarded as a transliteration of the Hebrew phrase. But, as the editor of the BHS points out, there is a difference concerning the number between the two expressions because the Hebrew phrase is a plural form but the Greek word is a singular one. The transliteration seemed to result from that the ancient translators of the LXX did not know the Hebrew word (גַּלְתָּה) whose meaning was “bowls”.¹²⁾ Furthermore, the LXX does not differentiate ‘springs of water’ (גַּלְתָּה מֵים) from ‘spring’ (גַּלְתָּה) by translating all of them as “Golathmain”. Nonetheless, if one supposes that the term of the LXX would result from the transliteration of a Hebrew phrase, he/she can assume that the *Vorlage* of the LXX would have the expression, גַּלְתָּה מֵין, even though its exact meaning is not known. Thus, it is possible to conjecture that the LXX would not know but have other texts which were not identical to the MT.

10) Trent C. Butler, *Joshua*, Word Biblical Commentary 7 (Waco: Word Books, 1982), 180.

11) Richard D. Nelson, *Joshua: A Commentary*, The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 189.

12) Natalio Fernandez Marcos, *Judges Biblia Hebraica Quinta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 42*.

Unlike the MT and the LXX, the Targum uses the word, ‘inheritance’ (**אֶתְּנָשָׁן**) rather than ‘a field’. Regarding the difference among the three texts, Willem F. Smelik’s suggestion is helpful, even though his explanation is based on the text of Judges. According to him, the Targum attempts to harmonize verses 18 and 19 of the MT because Achsah advised Othniel to ask her father for the field in verse 18 but actually made a request for springs of water in verse 19.¹³⁾ Changing the word from ‘a field’ to ‘inheritance’, the Targum makes the logical connection between verses 14 and 15 more consistent and harmonious. However, the Targum’s expression is less pointed and more abstract than those of the MT and the LXX.¹⁴⁾ While Achsah requested an intangible portion or inheritance in the Targum, she bravely demanded a tangible field in the MT and the LXX.

3. The Textual-Critical Analysis of the Three Texts of Judges 1:11-15

As the MT and the Targum are different from the LXX in the texts of Joshua, their relationship is repeated in the passages of Judges 1:11-15. Before analyzing the three texts of Judges 1:11-15, it is needed to explore shortly the texts of the LXX. As J. Alberto Soggin points out, the texts of the LXX imply their very complicated history.¹⁵⁾ Such a situation arises from the fact that there are a lot of differences between the LXX A (*Codex Alexandrinus*) and the LXX B (*Codex Vaticanus*) since Alfred Rahlfs worked the critical edition of the LXX with the double layers of upper text (LXX A) and lower text (LXX B).¹⁶⁾ Thus, some suppose that the LXX A and the LXX B would represent “two different and independent translations”, with the assumption that the text of the LXX A would be older and more superior than that of the LXX B.¹⁷⁾ However, such a

13) Willem F. Smelik, *The Targum of Judges*, *Oudtestamentische Studiën*, XXXVI (New York: E. J. Brill, 1995), 340.

14) L. Daniel Hawk, *Joshua*, *Berit Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry* (Collegeville: Liturgical Press, 2000), 202.

15) J. Alberto Soggin, *Judges: A Commentary*, *The Old Testament Library* (Philadelphia: Westminster Press, 1981), 12.

16) Natalio Fernandez Marcos, “The Hebrew and Greek Texts of Judges”, Adrian Schenker, ed., *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 52 (Leiden; Boston: Brill, 2003), 2.

17) J. Alberto Soggin, *Judges*, 12.

supposition has been rejected by others who argue not only that the two codices of the LXX would present successive revisions of the same text,¹⁸⁾ but also that they could be “traced back to a single translation.”¹⁹⁾ In particular, regarding the relationship between the two texts of the LXX, Walter Ray Bodine argues as follows:

However, it can now be said assuredly that the peculiar problem presented by the extensive differences between the texts of the A and B families is resolved in large measure. The latter (*The LXX B*) constitutes a part of the revision of a form of the Old Greek toward the developing Hebrew text carried out near the turn of the era and known as the καιγε recension, while the former (*The LXX A*) represents a later form of text which is influenced primarily by Origen’s fifth column (insertion mine).²⁰⁾

Philip E. Satterthwaite also emphasizes that neither the LXX A nor the LXX B definitely stands for the Old Greek because the former “stands somewhat closer to it but still contains many examples of kaige revision and Hexaplaric contamination.”²¹⁾ In these respects, it is unclear which text represents the Old Greek, but it is accepted that the two codices of the LXX would present the recensions of a single text, even though there are considerable variants between them. Concerning Judges 1:11-15, the LXX A and the LXX B furnish few variants, but the latter tends to provide several clearer expressions than the former does.

In verse 11, the MT uses the word, נָלַךְ, which means “and he (Caleb) went”. Regarding the term, the LXX A uses the verb, ἐπορεύθησαν (“he went”),

18) Barry G. Webb, *The Book of the Judges: An Integrated Reading* (Sheffield: JSOT Press, 1987), 214; Peter J. Gentry, “The Septuagint and the Text of the Old Testament”, *Bulletin for Biblical Research* 16:2 (2006), 214.

19) Natalio Fernandez Marcos, “The Genuine Text of Judges”, Yohanan A. P. Goldman, Arie van der Kooij, and Richard D. Weis, eds., *Sôfer Mahîr: Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta*, Supplements to *Vetus Testamentum* 110 (Leiden; Boston: Brill, 2006), 34–35. Marcos provides the exemplary scholars who undergird Walter Ray Bodine’s argument as follows: O. Pretzl, I. Soisalon-Soininen, B. Lindars, and J. Targarona.

20) Walter Ray Bodine, *The Greek Text of Judges: Recensional Developments*, Harvard Semitic Monographs 23 (Chico: Scholars Press, 1980), 186.

21) Philip E. Satterthwaite, “Judges”, Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint* (New York: Oxford University Press, 2007), 195.

whereas the LXX B employs the verb, ἀνέβησαν (“he went up”). Thus, the LXX A reflects קִרְיַת־סֶפֶר of Judges 1:11, whereas the latter follows קִרְיַת־עֵלֶל of Joshua 15:15. The editor of the Biblia Hebraica Quinta (BHQ) suggests that the reading of the latter would represent the Old Greek and the Old Latin.²²⁾ As the Targum follows the MT in the passage of Joshua, it also does so by using the word, וְאַזְלָל, which means “he went”. The difference between ‘to go’ and ‘to go up’ does not produce a critical significance but a geographical viewpoint. In other words, Debir would be located in a higher place than the area where Caleb lived.

Regarding the former name of Debir, the MT of Judges follows that of Joshua, employing the name, Kiriath-sepher (קִרְיַת־סֶפֶר). The LXX A of Judges also follows that of Joshua, using the name, “city of Letters” (Πόλις γραμμάτων). In particular, the LXX B inserts the transliteration of the Hebrew name of the city, “Kiriathsophar” (Καριαθσωφαρ) with the phrase of “city of Letters” (πόλις γραμμάτων) which the LXX A offers. Such a transliteration of the LXX B suggests that its *Vorlage* should have the form of (קִרְיַת־סֶפֶר) (“city of scribes”). The Targum of Judges also follows that of Joshua, by using the same words, “Kiriath-arde” (קִרְיַת אַרְכִּי), which means “city of archives”. Harrington and Saldarini understand the meaning of the city as “court records”.²³⁾ In this sense, the MT and the Targum have a common meaning of Debir’s former name, but the LXX has a little different sense.

In verse 13, the MT defines the identity of Othniel as “son of Kenaz, Caleb’s younger brother”. If the phrase, “Caleb’s younger brother” indicates Othniel, they have a relationship of brothers. However, if the phrase refers to Kenaz, Othniel is a nephew of Caleb. Such a reading is also found in Judges 3:9 where the phrase, הַקְטָן מִנּוֹ (‘younger brother’), is used.²⁴⁾ Regarding the ambiguous relationship between Caleb and Othniel, the LXX A defines the latter as υἱὸς Κενεζ ἀδελφὸς Χαλεβ ὁ νεώτερος (“son of Kenez, Caleb’s younger brother”), whereas the LXX B identifies him as υἱὸς Κενεζ ἀδελφοῦ Χαλεβ ὁ νεώτερος (“the younger son of Kenez, brother of Caleb”). In comparison to the two codices of the LXX, the LXX A is closer to the MT than the LXX B. The Targum’s treatment of the identity of Othniel corresponds with that the MT, for the former defines him as “younger brother of Caleb,” like the latter. In

22) Natalio Fernandez Marcos, *Judges Biblia Hebraica Quinta*, 41*.

23) Daniel J. Harrington and Anthony J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets*, 59.

24) Natalio Fernandez Marcos, *Judges Biblia Hebraica Quinta*, 42*.

particular, the Targum Jerushalmi adds **מן אימיה** (“from his mother”) in the margin to **דָּבְלָב** and, at the same time, it has another phrase, **דִּילִידַת אִימֵה לְקֹנֶה**, which means that “(Caleb’s youngest brother) whom his mother begot for Kenaz.”²⁵⁾

Regarding the action to incite in verse 14, the LXX reads the Greek word, ἐπισειω (‘to urge’) for the Hebrew verb, **סוח** (‘to incite’) of the MT.²⁶⁾ The LXX also produces the reverse result of the MT through the changes of the subject and the object in relation to the action to incite. While the MT states, ‘she incited him’, the LXX A provides a different statement, ‘he urged her’ (ἐπέσεισεν αὐτὴν). What is more, the LXX B elucidates the subject who urged her (Achsah) by adding the name, Γοθονιηλ. Consequently, the MT whose subject and object are implicitly expressed is contrastive to the LXX B whose subject is explicitly indicated by the personal name as follows: “Othniel urged her.” The change of the subject and the addition of Othniel reinforce his initiative in the relationship with Achsah. Therefore, the translation of the LXX sheds light on the fact that it is not Achsah but Othniel who “initiates the action”.²⁷⁾

Compared to other readings of the LXX A and the LXX B, the Targum does not change the subject or the object of the incitement of the MT but uses specific words whose meanings are not the same to those of the MT. While the MT portrays the movement of Achsah as a kind of consummation based on the use of the Hebrew verb, **בָּא**, that means “of bride coming into her husband’s house”, the Targum employs the Aramaic verb, **עַל**, which literally means a movement or an entrance into a place in the neutral sense.²⁸⁾ More importantly, the Targum uses the unemotional term, **וּמְלֻכָּתָה**, which means ‘to advise’ or ‘to counsel’.²⁹⁾ Thus, Achsah’s action for Othniel is regarded as advice or counseling in the Targum and, at the same time, it has a mild sense, compared to those of the MT and the LXX.³⁰⁾ The neutral meaning of the Targum corresponds with the usage

25) Willem F. Smelik, *The Targum of Judges*, 338.

26) Johan Lust, Erik Eynikel, and Katrin Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, rev. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), 233.

27) Susan Niditch, *Judges: A Commentary*, The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 33.

28) *BDB*, 98; *HALOT*, 1949.

29) *HALOT*, 1917.

30) Willem F. Smelik, *The Targum of Judges*, 339.

of συνεβούλεύσατο ('to advise' or 'to counsel')³¹⁾ in the LXX of Joshua 15:18.³²⁾

While the MT and the Targum do not offer any statement of Achsah in verse 14, the LXX provides her obvious saying, "You have given me away into the land of the south" (εἰς γῆν νότου ἐκδέδοσαι με). It is noteworthy that not only is the same statement of Achsah repeated in verse 15 of the LXX, but the name, Ασχα ("Achsah"), is also added to the text. The LXX's emphasis on the direct discourse of Achsah shows her complaint about the land of Negeb. The repetitive statements of Achsah are also likely to represent Othniel's dissatisfaction with the land of the south because he incited her to ask her father for the field in the LXX. As a result, the direct speech of Achsah in verse 14 of the LXX justifies her or her husband's request for the field.

In verse 15, the MT and the Targum states, 'Caleb gave her', whereas the LXX inserts the phrase, κατὰ τὴν καρδίαν αὐτῆς ("according to her heart"), before the statements of the formers. Regarding the insertion, the editor of the BHS suggests that it might represent haplography of the Hebrew word, קָלְבָּם ("Caleb"), and thus should be modified as קָלְבָּה ("according to her heart"). Such a suggestion is valid because it can restore wordplay through *kaleb* and *kelibah*.³³⁾ Furthermore, the Hebrew verb, נִתְן, and the Aramaic one, נִתְּהַבֵּב, can indicate the subject who gave her as Caleb without using his name. Yet, it is not clear whether the MT and the *Vorlage* of the Targum had the Hebrew word, קָלְבָּה, or not.

Like the Targum of Joshua 15:18, that of Judges 1:14 reads אֶחָדָנָה (‘inheritance’) for הַשְׁדָה (‘the field’) of the MT, τὸν ἀγρόν (‘the field’) of the LXX A, and ἀγρόν (‘a field’) of the LXX B. Seemingly, there is no significant difference between the usages of the words in their own texts, but the term of the Targum functions as the harmonization verses 14 and 15.³⁴⁾ Although Achsah advised Othniel to ask her father for the field in verse 14, she actually requested springs of water in verse 15. Changing the word from ‘the field’ to ‘inheritance’, Achsah’s request and its subsequent result are more reasonable and consistent in the Targum.

31) Johan Lust, Erik Eynikel, and Katrin Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 580–581.

32) Natalio Fernandez Marcos, *Judges Biblia Hebraica Quinta*, 42*.

33) Robert G. Boling, *Judges*, The Anchor Bible 6A (Garden City: Doubleday, 1975), 57.

34) Willem F. Smelik, *The Targum of Judges*, 340.

Finally, the MT and the Targum define what Achsah requested in verse 15 as ‘springs of water’ (**גָּלַת מִים/בֵּית־שְׁקִינָה דָּמִיא**), whereas the LXX reads ‘redemption of water’ (λύτρωσιν ὑδατος). On the one hand, the translation of the LXX results from its attempt to associate λύτρωσιν with **גָּלַת** (singular construct of the noun, **גָּלַת**) rather than **גָּלֹת** (plural construct of the noun, **גָּלֹת**), which can be regarded as ‘scribal error’ or ‘purposeful wordplay’.³⁵⁾ If the two suggestions for the translation of the LXX are accepted, the request of Achsah is colored with ‘covenantal blessing’ and ‘fertility’.³⁶⁾ On the other hand, since the transliteration (Γολαθμαῖν) of Joshua 15:19 and that (γολλάθ) of Aquila support the singular form,³⁷⁾ the editor of the BHS suggests that **גָּלֹת** (plural form) should be read as **גָּלַת** (singular form). However, the Hebrew word, **גָּלַת**, can be understood as “a collective noun for water source”³⁸⁾ or as a local name as in the New Revised Standard Version’s translation, “Upper *Gulloth* and Lower *Gulloth*” (emphasis mine). Accordingly, there is no necessity for correcting the Hebrew word, **גָּלַת**, of the MT. It is also noticeable that the Targum inserts a word, **אֶתֶר** (‘the site’), before the phrase, “the Watering-place”.³⁹⁾ Such an additional expression of the Targum clarifies the inheritance which Achsah requested in verses 14 and 15 as the land rather than another kind of property such as money.

4. The Action and Its Subsequent Characterization in Judges 1:14

Founded on the previous analyses on the MT, the LXX, and the Targum of Achsah’s story, there are not a few differences among them. The differences sometimes arise from the clarification of the implicit expressions or the harmonization for the logical flow of the story. Yet, most of the variants do not give rise to a critical difference in the implication of the narrative. However, the variant readings in the MT, the LXX, and the Targum in Judges 1:14 bring out the significant difference not only in the meaning of the action between the male and the female, but also in the subsequent characterization. As mentioned in the

35) Susan Niditch, *Judges*, 33.

36) Ibid., 34.

37) Natalio Fernandez Marcos, *Judges Biblia Hebraica Quinta*, 42*.

38) Trent C. Butler, *Judges*, Word Biblical Commentary 8 (Nashville: Thomas Nelson, 2009), 6.

39) Willem F. Smelik, *The Targum of Judges*, 340.

introduction, Judges 1:14 which corresponds with Joshua 15:18 has been famous for its textual ambiguity and its subsequent conundrum, that is, ‘who incited whom?’ or ‘who is the subject of the action to incite and its object?’

Table 1. Judges 1:14 in the MT, the LXX, and the Targum⁴⁰⁾

(1) MT

וַיְהִי בָּבּוֹאָה וַיַּעֲמַד תְּחִמּוֹר מֵעֶל מִתְּנִיחָה לְשָׁאָל מֵאָתָּה אָבִיךָ הַשְׁרָה וַתָּצַנְחָה מֵעֶל הַחִמּוֹר וַיֹּאמֶר־לָהּ כָּלְבָן מִה־לְךָ:

When she came to him, **she urged him** to ask her father for **a field**. As she dismounted from her donkey, Caleb said to her, “What do you wish?”(New Revised Standard Version)

(2) LXX A (*Codex Alexandrinus*)

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἰσπορεύεσθαι αὐτὴν καὶ ἐπέσεισεν αὐτὴν αἰτῆσαι παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτῆς τὸν ἄγρον καὶ ἐγόγγυζεν ἐπάνω τοῦ ὑποζυγίου καὶ ἔκραξεν ἀπὸ τοῦ ὑποζυγίου εἰς γῆν νότου ἐκδέδοσαι με καὶ εἶπεν αὐτῇ Χαλεβ τί ἔστιν σοι.

And it came about, when she entered, that **he urged her** to ask for **the field** from her father. And she **grumbled** upon her draft animal and **cried out** from where she was on her draft animal, “**You have given me away into the land of the south.**” And Caleb said to her, “What do you want?”⁴¹⁾

(3) LXX B (*Codex Vaticanus*)

καὶ ἐγένετο ἐν τῇ εἰσόδῳ αὐτῆς καὶ ἐπέσεισεν αὐτὴν Γοθονιὴλ τοῦ αἰτῆσαι παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτῆς ἄγρον καὶ ἐγόγγυζεν καὶ ἔκραξεν ἀπὸ τοῦ ὑποζυγίου εἰς γῆν νότου ἐκδέδοσαι με καὶ εἶπεν αὐτῇ Χαλεβ τί ἔστιν σοι.

And it came about at her entrance that **Gothoniel urged her** that she should ask for **a field** from her father. And she **grumbled** and **cried out** from where she was upon her draft animal, “**You have given me away into the land of the south.**” And Caleb said to her, “What do you want?”⁴²⁾

(4) Targum Jonathan

וְהִנֵּה בְּמִיעֵלָה וּמִלְכָתִיה לְמַשָּׁאָל מִן אָבוֹהָא אַחֲסָנָתָא וְאַתְּרָכִינָתָא מַעַל חִמּרָא
וְאָמַר לָהּ כָּלְבָן נָא לְךָ:

When she entered [her father’s house], **she advised him** to ask her

40) I highlight the textual differences among the texts in bold type.

41) Philip E. Satterthwaite, “Judges”, 201.

42) Ibid.

father for **an inheritance**; and she dismounted from the ass and Caleb said to her: “What do you wish?”⁴³⁾

The literal translation of the MT of Judges 1:14, ‘when she came to him, she incited him to ask her father for the field’ is equivocal because Achsah does not need to incite the other to ask her father for the land.⁴⁴⁾ Furthermore, it is vague why the author uses the verb, **סָוַת**, which is usually employed in the negative sense,⁴⁵⁾ for the description of Achsah’s action. The unclear object to whom Achsah came and incited also aggravates the textual conundrum of the verse. Even though Othniel is generally regarded as the object whom Achsah incited, the translation does not offer any clear solution for the question, “why does Othniel then disappear completely from the story and the actual request come from Achsah?”⁴⁶⁾

In response to the limited translation of the MT, Paul G. Mosca suggests the alternative translation by regarding **לְשֹׁאֵל** (‘to ask’) as a gerund (‘asking’) rather than an infinitive as follows: “when she arrived, she beguiled him, *asking* from her father arable land” (emphasis mine).⁴⁷⁾ Thus, Mosca takes Caleb as the direct object of Achsah’s incitement, not only because there is no other than Caleb stated in the verse, but also because the object of **וְתִסְתַּחַתְּהוּ** (“she incited him”) is clarified by the immediately following word, **אָבִיךָ** (“her father”).⁴⁸⁾ As a result, a textual modification is not added any more to the MT and, at the same time, Othniel neither takes any role nor has to appear again after verse 13. In these respects, the textual inconsistency between Othniel’s appearance in verse 14 and his disappearance in verse 15 is resolved in the translation of Mosca. Yet, his translation does not present the reason why Achsah goes to her father and reiterates the same request in verse 15.⁴⁹⁾

Regarding the interpretational dilemma of verse 14, Tammi J. Schneider seeks to find a solution by viewing the movement (**בְּבוֹאָה**) as the sexual union and defining Achsah’s request as the logical result from the intercourse between her

43) Willem F. Smelik, *The Targum of Judges*, 339.

44) J. Alberto Soggin, *Judges*, 22.

45) According *HALOT*, the verb, **סָוַת**, has the meanings of “mislead”, “entice away”, and “incite against”. *HALOT*, 749.

46) Paul G. Mosca, “Who Seduced Whom?”, 19.

47) Ibid., 21.

48) Ibid.

49) Tammi J. Schneider, *Judges*, Berit Olam (Collegeville: Liturgical Press, 2000), 13.

and her husband.⁵⁰⁾ In particular, Schneider thinks of the suffix of נָבַךְ as “the directional *h*” (*locale he*) of נָבַךְ rather than that of the subject of the infinitive construct like the literal translation of the MT.⁵¹⁾ The meaning of the verb בָּא based on the lexicons⁵²⁾ and its usages also support her translation, “*he came (sexually) to her*” (emphasis mine).⁵³⁾ Therefore, the fact that the action between Othniel and Achsah signifies the sexual nuance gives rise to the characterization of the latter who devises a scheme and puts it into action immediately in verses 14 and 15. In addition, Schneider’s translation enhances the consistency between Achsah’s motive and her request. However, her translation does not still furnish any obvious reason for Othniel’s sudden disappearance in verse 15. Viewed in this light, the MT of Judges 1:14 *per se* does not create any clear interpretation concerning the reason why Othniel suddenly disappears in verse 15 where Achsah requests her father for the land, even though Othniel is incited to ask it by her. Such an ambiguity and inconsistency cause one to expect how the verse is stated in the LXX and the Targum.

As mentioned in the preceding section, the LXX A and the LXX B of Judges 1:14a are different from that of the MT. First, the LXX A provides a statement where the subject and the object of the MT are reversed as follows: ‘*he urged her*’ (ἐπέσεισεν αὐτὴν). Second, the LXX B clarifies the subject who ‘urged her’ by adding the name, Γοθονιηλ, as follows: ‘Othniel urged her.’ According to the LXX A and the LXX B, the reason why Achsah asked her father the field is that she was incited by her husband, Othniel. In this sense, the readings of the LXX A and LXX B furnish the reader with the obvious reason why Achsah asked her father for the field,⁵⁴⁾ in contrast to the MT where the reason is not clear. In other words, the LXX confirms that Othniel’s disappearance in verse 15 is valid, for he does not need to request again for the land to Caleb instead of Achsah. Therefore, the logical relationship between Othniel’s action to urge Achsah and her subsequent request is enhanced by the LXX.

Yet, unfortunately, the reading of the LXX generates a question as to whether

50) Ibid., 12–14.

51) Ibid., 12.

52) See footnote 29. *HALOT* suggests that the verb means to “move in (bride on her wedding day)”. *HALOT*, 113.

53) Tammi J. Schneider, *Judges*, 12. Schneider changes the subject of נָבַךְ from Achsah to Othniel because the verb rarely takes its subject as a woman.

54) Paul G. Mosca, “Who Seduced Whom?”, 19.

Othniel is the honorable hero or not, especially related to his military achievement.⁵⁵⁾ As verses 13 and 14 imply, Othniel had already obtained the land of Negeb as well as his wife, Achsah, in return for his conquest of the city, Debir. In general, the land of Negeb which Caleb gave is regarded as “a dowry” for the marriage between Othniel and Achsah.⁵⁶⁾ In this regard, Othniel is characterized as the avaricious figure who is not satisfied with his bride’s dowry and thus devises a scheme through the incitement in the LXX. In contrast, Achsah of the LXX is described as the oppressed female who has to be incited by her husband and ask her father for the field instead of her greedy husband. Furthermore, Achsah is not an active figure who requests the field for herself and has hegemony over the relationship with her husband, but a passive and submissive female in the LXX of Judges 1:14.

Although Judges 1:14 of the Targum is not likely to be different from that of the MT, the former has a distinguishing understanding of the action between Achsah and Othniel from the latter. Unlike the MT and the LXX where Achsah appears to have sexual intercourse with Othniel,⁵⁷⁾ the Targum depicts her action as a movement into a certain place with the spatial sense through the word, עלי. Hence, one cannot find Achsah’s intention to use politically the sexual intercourse or her relationship with her husband for her purpose in the Targum. Moreover, the Targum regards Achsah’s action after her entrance into her husband as her advice for him rather than her incitement. Thus, the Targum portrays Achsah as the mild character who encourages and advises her husband to ask her father for inheritance. Compared to the descriptions of the MT and the LXX, that of the Targum makes Achsah the brave one who requests bravely inheritance in the patriarchal society as well as the less cunning one who does

55) Danna Nolan Fewell, “Deconstructive Criticism: Achsah and the (E)Razed City of Writing”, Gale A. Yee, ed., *Judges & Method: New Approaches in Biblical Studies*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 128–129.

56) Joseph Fleishman, “A Daughter’s Demand and a Father’s Compliance: The Legal Background to Achsah’s Claim and Caleb’s Agreement”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 118 (2006), 355; Heidi M. Szpek, “Achsah’s Story: A Metaphor for Societal Transition”, *Andrews University Seminary Studies* 40 (2002), 249.

57) Johan Lust, Erik Eynikel, and Katrin Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 176. Compared to the MT, the LXX does not make clearly sexual connotation, due to the general meaning of the Greek verb, εἰσπορεύομαι (‘to enter’). Nonetheless, the verb is used for indicating the intercourse between God’s sons and humans’ daughter in Gen 6:4. Such a usage makes it possible to assume that the verb might have sexual sense in the verse.

not use the relationship with her husband. However, the Targum does not still provide the reason why Achsah requests inheritance from her father despite her advice for her husband.

5. Conclusion

As Achsah's story is differently read in the MT, the LXX, and the Targum of Joshua 15:15-19 and Judges 1:11-15, it gives rise to comparable interpretations and characterizations, especially in Judges 1:14. The MT characterizes Achsah as the shrewd and active figure who incites her husband for her desire for the field. In contrast, Othniel is portrayed as the passive and questionable figure who is incited by his wife but disappears suddenly. The LXX justifies Othniel's disappearance by making him the subject who urges his wife, but it ironically describes him as the insatiable person who wants the additional land in return for his conquest of Debir. Defining Achsah's action as the advice and harmonizing her contradictory request in verses 14 and 15, the Targum characterizes her as the more positive female, which is similar to Joshua 15:18 of the LXX where she is active and mild. Therefore, the LXX and the Targum solve the textual conundrums of Achsah's story in the MT by characterizing her as more passive figure or less active one than the MT does. Regardless of the complicated history of development of the three texts, the textual variants do not produce simple differences of words but different readings, especially different characterizations in the story.

<Keywords>

Achsah, Caleb, Joshua, Judges, Characterization.

(투고 일자: 2020년 7월 31일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 11일)

<References>

- Bodine, W. R., *The Greek Text of Judges: Recensional Developments*, Harvard Semitic Monographs 23, Chico: Scholars Press, 1980.
- Boling, R. G., *Judges*, The Anchor Bible 6A, Garden City: Doubleday, 1975.
- Brown, F., Driver, S. R. and Briggs, C. A., *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1979.
- Butler, T. C., *Joshua*, Word Biblical Commentary 7, Waco: Word Books, 1982.
- Butler, T. C., *Judges*, Word Biblical Commentary 8, Nashville: Thomas Nelson, 2009.
- Chang, Sok-Chung, "A Proposal for the Korean Translation of the Verb וְשָׁלַח in Judges: Focused on Judge Othniel", *Journal of Biblical Text Research* 39 (2016), 7-25.
- Fewell, D. N., "Deconstructive Criticism: Achsah and the (E)Razed City of Writing", G. A. Yee, ed., *Judges & Method: New Approaches in Biblical Studies*, 2nd ed., Minneapolis: Fortress Press, 2007, 115–137.
- Fleishman, J., "A Daughter's Demand and a Father's Compliance: The Legal Background to Achsah's Claim and Caleb's Agreement", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 118 (2006), 354–373.
- Gentry, P. J., "The Septuagint and the Text of the Old Testament", *Bulletin for Biblical Research* 16:2 (2006), 193–218.
- Greenspoon, L. J., "Iesous", A. Pietersma and B. G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint*, New York: Oxford University Press, 2007, 174–194.
- Harrington, D. J. and Saldarini, A. J., *Targum Jonathan of the Former Prophets*, The Aramaic Bible 10, Wilmington: Michael Glazier, Inc., 1987.
- Hawk, L. D., *Joshua*, Berit Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville: Liturgical Press, 2000.
- Köhler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, M. E. J. Richardson, trans., Leiden: Brill, 1994.
- Lust, J., Eynikel, E., and Hauspie, K., *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, rev. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Marcos, N. F., *Judges Biblia Hebraica Quinta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

- Marcos, N. F., “The Genuine Text of Judges”, Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, and R. D. Weis, eds., *Sôfer Mahîr: Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta*, Supplements to Vetus Testamentum 110, Leiden; Boston: Brill, 2006, 33–46.
- Marcos, N. F., “The Hebrew and Greek Texts of Judges”, A. Schenker, ed., *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 52, Leiden; Boston: Brill, 2003, 1–16.
- Mosca, P. G., “Who Seduced Whom?: A Note on Joshua 15:18//Judges 1:14”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), 18–22.
- Nelson, R. D., *Joshua: A Commentary*, The Old Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Nelson, R. D., “What Is Achsah Doing in Judges?”, C. J. Roetzel and R. L. Foster, eds., *The Impartial God: Essays in Biblical Studies in Honor of Jouette M. Bassler*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007, 12–22.
- Niditch, S., *Judges: A Commentary*, The Old Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- Satterthwaite, P. E., “Judges”, A. Pietersma and B. G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint*, New York: Oxford University Press, 2007, 195–238.
- Schneider, T. J., *Judges*, Berit Olam, Collegeville: Liturgical Press, 2000.
- Smelik, W. F., *The Targum of Judges*, Oudtestamentische Studiën, XXXVI, New York: E. J. Brill, 1995.
- Soggin, J. A., *Joshua: A Commentary*, R. A. Wilson, trans., The Old Testament Library, Philadelphia: Westminster Press, 1972.
- Soggin, J. A., *Judges: A Commentary*, The Old Testament Library, Philadelphia: Westminster Press, 1981.
- Szpek, H. M., “Achsah’s Story: A Metaphor for Societal Transition”, *Andrews University Seminary Studies* 40 (2002), 245–256.
- Webb, B. G., *The Book of the Judges: An Integrated Reading*, Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Woudstra, M. H., *The Book of Joshua*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

<Abstract>

A Textual-Critical Analysis of Achsah’s Story With Focus on the Characterization

Yonghyun Cho
(Hanil University & Presbyterian Theological Seminary)

In this paper, I argue that the textual variants of the Masoretic Text (MT), the Septuagint (LXX), and the Targum give rise to different characterizations in the story of Achsah. This textual-critical analysis of Achsah’s story focuses on the differences of the three texts and their subsequent characterizations rather than the demonstration of the variants’ existence. The story of Achsah has attracted the biblical interpreters’ attention because unlike other biblical females, she is described as an able strategist and a shrewd negotiator who pluckily requests her father for a field and gains it in contrast to her husband Othniel who appears as a passive figure in the MT. Yet the portrayal of Achsah’s incitement of Othniel in the MT Joshua 15:18 and Judges 1:14 is ambiguous and thus gives rise to a conundrum, ‘who incited whom?’

Concerning the ambiguous description, the LXX attempts to harmonize it by changing the object of the incitement to the feminine pronoun and adding Othniel in the place of the subject (ἐπέσεισεν αὐτὴν Γοθονιηλ). Such a change of the subject solves the textual dilemma of the MT by providing the reason why Achsah asks her father for a field. However, the LXX ironically characterizes Othniel as the greedy son-in-law who is not satisfied with his bride’s dowry, unlike the previous depiction as the honorable hero who spearheaded the attack on the Canaanite city.

The Targum reconciles the MT with the LXX by defining the action of Achsah as advice or counseling through the verb, **ומלכתיה**. The Targum thus neutralizes the sexual connotation of the transaction between Achsah and Othniel in the MT, making her a more positive character. However, the Targum also does not furnish any reason for the sudden disappearance of Othniel. Therefore, the LXX and the Targum seek to resolve the textual tension of Achsah’s story in the MT where there are several ambiguities. While the LXX changes the subject of the action to incite, the Targum mitigates the effect of the

incitement by using the neutral term. Consequently, the LXX emphasizes the subjectivity of Othniel, whereas the Targum gives rise to the highly positive description of Achsah. Such modifications are comparable to the equivocal statement of the MT.

Is the Old Testament Too Old for Christian Ethics?

Youngju Kwon*

1. Introduction

One of the perennial issues that pastors often need to address in Christian ministry is the relevance of the Old Testament (OT) to Christian moral life. For instance, many believers would gladly regard the Ten Commandments in Exodus 20 as normative, but they might be wondering if the law of slavery in Exodus 21 is still relevant. The issues of whether and to what extent the OT can provide a moral guide for Christians have been equally complex for biblical scholars. The factors that make them hesitant to readily accept the authority of the OT for Christian moral life include the sheer cultural gap between then and now,¹⁾ competing views in the OT on a same moral issue,²⁾ the presence of immoral values and stories in the OT,³⁾ the historically conditioned character of OT ethical teachings,⁴⁾ and the fact that the OT never intended to provide “a comprehensive ethical system” for Christians.⁵⁾

* Ph.D. in Biblical Studies at Asbury Theological Seminary. Assistant Professor in New Testament at Korea Baptist Theological University/Seminary. answer.is@gmail.com.

1) Cyril S. Rodd, “The Use of the Old Testament in Christian Ethics”, Cyril S. Rodd, ed., *New Occasions Teach New Duties?: Christian Ethics for Today* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 6-7.

2) John Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 94-120.

3) Eryl W. Davies, *The Immoral Bible: Approaches to Biblical Ethics* (London: T & T Clark, 2010), 3-15.

4) David A. Dorsey, “The Law of Moses and the Christian: A Compromise”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 34:3 (1991), 325-329.

5) Robert R. Wilson, “Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics”, *Semeia* 66

However, the good news is that these difficulties have not stalled scholarly endeavors to relate the OT to Christian moral life. In an attempt to reclaim the relevance of the OT, this article will identify three overarching problems (i.e. historical, hermeneutical, and moral problems)⁶⁾ and address how those problems can be resolved. Then in light of this discussion, this article will make constructive proposals about how to use the OT judiciously as a moral guide for Christians.

2. Identifying and Resolving the Problems: Historical, Hermeneutical, and Moral Problems

2.1. Identifying Historical Problems

In view of the historical distance between the biblical world and ours, some doubt the viability of the OT as an authoritative source for contemporary moral issues. The basis of this position centers around two issues: (1) the historically conditioned nature of OT commandments and (2) different sets of moral issues in the modern world. Concerning the first issue, proponents of this position accentuate the fact that OT commandments were given to a particular people who lived in a particular historical, social, and cultural milieu.⁷⁾ Due to this

(1994), 56.

6) Another important problem in doing Old Testament ethics is a methodological problem. I will not deal with this issue because it is not much pertinent to our present concern. For further discussion of this issue, see John Barton, "Approaches to Ethics in the Old Testament", John W. Rogerson, et al., eds., *Beginning Old Testament Study* (St. Louis: Chalice, 1998), 114-131; John W. Rogerson, M. Daniel Carroll R., and Margaret Davies, eds., *The Bible in Ethics*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 207 (Sheffield: Sheffield Academic, 1995); Eryl W. Davies, "Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology", *Semeia* 66 (1994), 43-53; Eckart Otto, "Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics", *Semeia* 66 (1994), 161-172.

7) John Barton, "Understanding Old Testament Ethics", *Journal for the Study of the Old Testament* 9 (1978), 48: "to discuss the ethical standards of one group, in a given period, as if they were the standards of the whole nation, inevitably distorts our understanding even of that group from which we draw our evidence"; similarly, John W. Rogerson, "The Old Testament and Social and Moral Questions", *Modern Churchman* 25:1 (1982), 34: "The approach suggested here is that much of the Old Testament material about command and instruction is the natural morality of Old Testament times."

historical particularity of OT ethical teachings, they believe that these commandments are not timeless moral principles and may not be applicable to all circumstances. For example, for Israelites, the command not to boil a baby goat in its mother's milk was significant enough to appear three times (Exo 23:19; 34:26; Deu 14:21), but it is irrelevant and thus inapplicable to modern Christians.⁸⁾ Some scholars point out that even the OT teachings that many Christians would consider to have universal values were in fact given in a particular context. Ronald E. Clements, taking the second greatest commandment ("Love your neighbor as yourself") in Leviticus 19:18 as an example,⁹⁾ shows that the original context indicates a specific occasion in which this commandment must be interpreted. He basically argues that the injunction, which was originally addressed to a specific group ("sons of your own people"), was thus not meant for everyone.¹⁰⁾

Regarding the second issue, these scholars emphasize that the modern world raises radically different sets of ethical issues that the OT does not directly address.¹¹⁾ The OT does not offer any explicit moral instructions about current ethical issues such as nuclear war, intellectual property right, genetic decision-making, medical ethics, and diverse issues related to advanced technology. As the forms and needs of human society change, so do its moral issues and views. According to this position, the OT is at best partially authoritative, simply because it does not deal with new moral issues of the modern world.

2.2. Resolving Historical Problems

It is true that we cannot deny the historical distance between OT times and now; however, that does not necessarily lead to negating any attempts to draw abiding principles from particular ethical teachings in the OT.¹²⁾ The primary

8) John Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1990), 52.

9) Unless otherwise indicated, all scriptural citations are from the NRSV.

10) Ronald E. Clements, "Christian Ethics and the Old Testament", *Modern Churchman* 26:3 (1984), 17-18 (Clement's translation).

11) Elmer A. Martens, "The Problem of Old Testament Ethics", *Direction* 6:3 (1977), 26-27; Bruce C. Birch and Larry L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, rev. ed. (Minneapolis: Augsburg, 1989), 11-12.

12) Even scholars, who highly emphasize historically conditioned nature of OT ethical teachings,

question here is: If the historically conditioned OT teachings can be universalized in one way or another, what are the responsible ways of deriving universal principles from particular commands? A traditional way of answering this question is to divide OT teachings into three categories (i.e. civil, ceremonial, and moral) and then to claim that only moral commands are still binding on Christians while the other two types are no longer valid.¹³⁾ However, as Joe M. Sprinkle correctly points out, “The categories moral, civil, and ceremonial are not strictly distinct.”¹⁴⁾ For instance, the ceremonial law of Sabbath appears in the Decalogue, the prime example of moral teachings. Likewise, the civil laws on murder and a city of refuge are stated in a broader context of ceremonial precepts about purity (Num 35).¹⁵⁾ After all, Jesus explicitly claims that he comes ‘not to abolish but to fulfill’ the entire law and the prophets (i.e. referring to the OT), not just moral teachings of the OT (Mat 5:17-18).

If Jesus has in view fulfilling the OT in its entirety, then Christians probably need to posit their questions differently. If Jesus takes it seriously to accomplish the OT (not simply dispensing with it), then the OT must be regarded as still relevant to Christian moral life at least in some sense. The question that we need to grapple with is this: if OT teachings, due to their historical particularities, cannot be directly transferred to Christian moral life, then in what ways can we say that the OT can still speak to Christian moral life? On this, Richard Bauckham’s comments are profoundly insightful. Although his original discussion was about the use of the OT for political issues, the insights remain

are open to the possibility that one may draw some “example[s]” or “imperatives” that may still speak to today’s situation; see John W. Rogerson, “Christian Morality and the Old Testament”, M. Daniel Carroll R., ed., *Theory and Practice in Old Testament Ethics*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 405 (London: T & T Clark International, 2004), 28.

- 13) The detailed descriptions of this position can be found in O. M. T. O’Donovan, “Towards an Interpretation of Biblical Ethics”, *Tyndale Bulletin* 27 (1976), 60-61; Walter C. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 44-48; Robert R. Wilson, “Approaches to Old Testament Ethics”, Gene M. Tucker, David L. Peterson, and Robert R. Wilson, eds., *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1988), 66-67.
- 14) Joe M. Sprinkle, *Biblical Law and Its Relevance: A Christian Understanding and Ethical Application for Today of the Mosaic Regulations* (Lanham: University Press of America, 2006), 5.
- 15) *Ibid.*, 4.

the same as long as we switch the word “political” to “moral”¹⁶⁾:

In view of this [historical] complexity, some may be tempted to dismiss the [moral] relevance of the Old Testament altogether. But there is a good reason for not doing so. God and his purposes for human life remain the same in both testaments, and it is primarily the character of God and his purposes for human life which are expressed in the [moral] material of the Old Testament. They are expressed in forms appropriate to the specific conditions of Old Testament Israel … This means that, while the law and the prophets cannot be *instructions* for our [moral] life, they can be *instructive* for our [moral] life. We cannot apply their teaching directly to ourselves, but from the way in which God expressed his character and purposes in the [moral] life of Israel we may learn something of how they should be expressed in [moral] life today. This means that our first concern should not be to select those parts of the Old Testament which still apply today. None of it applies directly to us, as *instructions*, but all of it is relevant to us as *instructive*.

Several important points are made here regarding the universalizability of the OT teachings. First, the historical particularity of OT teachings should not be emphasized as much as God’s immutability.¹⁷⁾ The fact that God remains consistent throughout history makes OT teachings all the more relevant for Christians. Second, the historical particularity of OT teachings proves to be a positive attribute because each teaching provides a concrete example of God’s ways of shaping the moral life of his people in different times. The OT teachings, leaving their particular terms and conditions intact, may not function as direct applications to Christian moral life, but these very particularities may offer invaluable insights into discovering general principles or patterns about

16) Richard Bauckham, *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*, 2nd ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2011), 6, emphasis original.

17) Elmer A. Martens, “How Is the Christian to Construe Old Testament Law?”, *Bulletin for Biblical Research* 12:2 (2002), 207: “The ethics for the Israelite, as for the Christian, centers first not on laws but on the lawgiver, God”; similarly, Robin Routledge, *Old Testament Theology: A Thematic Approach* (Downers Grove: IVP Academic, 2008), 239: “The true basis of ethical behaviour in the OT is the nature and character of God himself”; again similarly, Walter C. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 29-30: “The ethical directions and morality of the Old Testament were grounded, first of all, in the nature of God directly … Therein lies the strongest and first presumption for the unity, consistency, and harmony of the Old Testament ethics.”

how Christians should behave.¹⁸⁾ Third, what matters in using the OT for Christian moral life is not an appropriate choice of material (which parts of the OT are still binding on Christians?), but an appropriate interpretation of material (in what sense are all teachings of the OT normative for Christians?).

Thus, the claim that the historical distance is so wide that OT teachings may not be relevant for Christians cannot be substantiated. The historical particularity should not stop us from pursuing general principles,¹⁹⁾ paradigms,²⁰⁾ or stories²¹⁾ that express God's moral visions, which remain consistent despite different forms and expressions.

2.3. Identifying Hermeneutical and Moral Problems

Even when historical problems have been resolved, hermeneutical and moral problems still remain. Despite the different natures of these two problems, I will

- 18) John Goldingay, *Approaches*, 55: "We rejoice in their particularity because it shows us how the will of God was expressed in their context, and we take them as our paradigm for our own ethical construction."
- 19) Walter C. Kaiser, *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 155-166; John Goldingay, *Approaches*, 41-42; Philip Jenson, "Snakes and Ladders: Levels of Biblical Law", Katharine J. Dell, ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies [formerly Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series] 528 (London: T & T Clark, 2010), 187-207.
- 20) Christopher J. H. Wright, *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995), 171-178; idem, "The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches. Part II", *Tyndale Bulletin* 43:2 (1992), 227-231; idem, *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester: Inter-Varsity Press, 2004), 62-74.
- 21) Scholars, who see the significance of story in OT ethics, tend to emphasize that the task to draw moral imperatives from the OT is much more complex and ambiguous than principle/paradigm approaches. There are in this camp many scholars who highlight more on the normativity of biblical narrative; see Bruce C. Birch, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life* (Louisville: Westminster/John Knox, 1991), 51-65; Waldemar Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), 1-9; Gordon J. Wenham, *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 1-4. However, others such as Lipton stress more on ambiguities and complexities of biblical narrative; see Diana Lipton, "Desire for Ethics or the Ethics of Desire?", Katharine J. Dell, ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies [formerly Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series] 528 (London: T & T Clark, 2010), 34-55.

address them under the same heading, because both can be resolved through a proper understanding of how God reveals his will and purpose in this world.

The hermeneutical difficulty lies in the fact that the OT itself presents an array of different viewpoints on a same moral issue.²²⁾ Stated otherwise, within the OT there is ample room for diversity, modification, and expansion of ethical viewpoints. For instance, some laws are concerned with protecting the rights of foreigners (e.g. “You shall not wrong or oppress a resident alien, for you were aliens in the land of Egypt”, Exo 22:21), while other laws impose a certain level of inequality upon foreigners (e.g. “On loans to a foreigner you may charge interest, but on loans to another Israelite you may not charge interest”, Deu 23:20).²³⁾ Whereas many prophets (Eze 18:12-13; Amo 5:12; Zec 7:10) rebuke those who oppress the poor, the writer of Proverbs unveils the laziness and irresponsibility of the poor (Pro 10:4; 21:17).²⁴⁾ Similarly, regarding the relationship between God’s people and empire, Exodus depicts Egypt as an enemy that oppresses the Israelites as slaves, while Ezra portrays Persia as a patron that supports the rebuilding of a temple at Jerusalem. One can find differing viewpoints even in the same biblical book. “If its [Genesis’s] opening chapters imply an egalitarian vision of human relations, its later chapters record and apparently condone conduct and attitudes that presuppose hierarchies of gender, class, and race.”²⁵⁾ If we consider the entire Christian canon (both the OT and the NT) in the process of ethical decision-making, even more various viewpoints will emerge and thus the task of weighing different scriptural witnesses will become all the more complicated.

Another major obstacle to using the OT as an ethical resource is the presence of immoral values, stories, and institutions in the OT.²⁶⁾ For instance, immoral institutions such as polygamy and slavery are sanctioned in the OT. Bible

22) Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics*, 444-445. For a general discussion on the diversity of biblical witnesses, see J. David Pleins, *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 517-532.

23) John Goldingay, *Approaches*, 56.

24) Cyril S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics*, Old Testament Studies (Edinburgh: T & T Clark, 2001), 169-178.

25) John Goldingay, *Models*, 95.

26) John Barton, “The Dark Side of God in the Old Testament,” Katharine J. Dell, ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies [formerly Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series] 528 (London: T & T Clark, 2010), 122-134.

characters that are supposed to be pious engage in serious wrong doings — Abraham's lie about his wife, Jacob's trickeries, Moses' murder, and David's adultery. Even God acts in morally unedifying ways — promoting favoritism, punishing harshly for accidental mistakes (e.g. Uzzah in 2Sa 6:6-8), and encouraging violence and slaughter.²⁷⁾ The question remains for us: How can we consider the OT, which presupposes or condones immoral values and practices, as the moral resource for Christian life? Despite scholarly attempts to explain moral difficulties of the OT,²⁸⁾ we cannot deny that this is a major stumbling block to using the OT as an ethical resource.

2.4. Resolving Hermeneutical and Moral Problems

Scholars have proposed ways to cope with these problems, among which we will examine three approaches here: an evolutionary approach, the principle of God's condescension, and a canonical approach. We will examine these approaches in turn briefly and then discuss how each approach may contribute to resolving hermeneutical and moral problems.

An evolutionary approach relies primarily on the idea of progressive revelation. Progressive revelation assumes that God's revelation is given not once and for all but unfolded developmentally. If we apply this idea to OT ethics, then God is depicted as the one who has gradually revealed a higher level of moral standards for his people as time goes on. The evolutionary approach

27) God in the OT has been often seen as a supporter or an advocate of war; but in order to understand a number of war narratives in Judges from a different perspective, see Janet Tollington, "The Ethics of Warfare and the Holy War Tradition in the Book of Judges", Katharine J. Dell, ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies [formerly Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series] 528 (London: T & T Clark, 2010), 71-87, esp. 86-87: "I maintain that those responsible for the final form of Judges share the views of Patch and produced a text proclaiming God neither advocating, nor supporting, warfare. In the text, divine power overrules situations of conflict and transforms the balance of human powers with minimal injury or death being caused. The accounts of mayhem and massacre present humans time and again seeking revenge, or displaying gratuitous violence in war to advance their own status, with little regard to ethics. Finally, biblical translators have enhanced the violent descriptions of war in these narratives based on ethical presumptions of their own about the rightness or inevitability of war in human situations. I suggest that a close reading of Judges challenges us to reflect more carefully on our own ethical response to conflict and war."

28) Walter C. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 247-304; Paul Copan, *Is God a Moral Monster?: Making Sense of the Old Testament God* (Grand Rapids: Baker Books, 2011).

envisages that God's people in different times are under the religious education of God, expanding their ethical perspectives and insights.²⁹⁾ According to this position, different ethical viewpoints on the same issue may be more understandable, because God discloses his will only to the extent that his people can appreciate it. The morally objectionable passages, they argue, can be taken as something in which God's ultimate will is yet to be revealed. Despite possessing some merits, the evolutionary approach is not entirely satisfactory because it ignores the fact that "the high points of OT ethics come as often at the beginning of the OT canon as toward its end."³⁰⁾ For example, the creation account in Genesis 1-2, which envisions an egalitarian view of humanity, is one of the earliest materials in the OT. The more serious drawback of the evolutionary approach is the danger of too readily discarding earlier materials in favor of later ones.³¹⁾ This tendency to prefer later materials may lead to the disparagement of OT ethical teachings altogether. After all, since later teachings are to be preferred and we have the NT, "adherents of this strategy [the evolutionary approach], in effect, made the injunctions of the Hebrew Bible appear outmoded and irrelevant."³²⁾

A better way of addressing the hermeneutical and moral problems is the so-called "principle of condescension".³³⁾ According to this view, God declares his ideal purposes for human life at *certain* points (i.e. not necessarily in later times) and reaffirms those purposes in the life and teachings of Jesus Christ. Between these culminating moments, there may be a number of events and instances in which God lowers or adapts his moral standards. The condescension on the part of God is, however, not because he is fickle or inconsistent, but because of the sinful status of humans. The teachings of both testaments on the issue of marriage and divorce are a good example of this.

In Genesis 2, God reveals his fundamental purpose for marriage by declaring that marriage is a lifelong sacred relationship that cannot be broken apart by

29) Eryl W. Davies, *The Immoral Bible*, 22-23.

30) Walter C. Kaiser, "New Approaches to Old Testament Ethics", *Journal of the Evangelical Theological Society* 35:3 (1992), 292.

31) Walter C. Kaiser, "New Approaches to Old Testament Ethics", 292; Tom Deidun, "The Bible and Christian Ethics", Bernard Hoose, ed., *Christian Ethics: An Introduction* (London: Cassell, 1998), 10-11.

32) Eryl W. Davies, *The Immoral Bible*, 38.

33) John Goldingay, *Approaches*, 59.

humans (God's ideal moral standard). However, the law (Deu 24) makes a room for divorce in certain circumstances (God's lowering of moral standard). This issue is later brought up by the Pharisees who ask Jesus about his position on divorce (Mar 10). In responding to their question, Jesus points out that the lower moral standard that allows divorce is precisely “because of your hardness of heart” (God’s condescension because of the sinful status of humans; v. 5). Finally, Jesus invites his audience to re-embrace God’s original purpose for marriage by referring to Genesis 2 (Jesus’ reaffirmation of God’s ideal moral standard; vv. 8-9).

At this juncture, it may be helpful to compare the principle of God’s condescension with the evolutionary approach. God’s condescension and the evolutionary approach certainly have some common grounds. Both approaches assume the presence of different levels of moral standards within the OT, and both agree that this is because God has to accommodate his purposes in an imperfect human world. They will not attribute different moral viewpoints in the OT to God’s inconsistency; rather, God has his own legitimate reasons for lowering moral standards. This can explain many morally problematic passages in which God is directly or indirectly involved in immoral activities. However, they differ in one significant point: the principle of God’s condescension does not share the evolutionary approach’s progressive revelation, namely, the idea that God reveals his will and purposes linearly and developmentally, from incomplete to complete. The evolutionary approach has a tendency to prefer higher points of morality at the expense of discarding lower ones. However, under the principle of God’s condescension, every level of moral standards is meaningful and important because each moral standard shows a concrete example of “how God’s standards can be at work in the real world”.³⁴⁾ Each instance of God’s accommodation of an ideal moral standard offers a boundary within which we can imaginatively work out God’s purposes in our concrete life situations.

Lastly, a canonical approach deals with the hermeneutical and moral difficulties by grappling with the nature of the continuity and discontinuity of scriptural witnesses. In his book, Brevard S. Childs presents a case of the canonical approach for using the Bible as an ethical resource.³⁵⁾ Rather than

34) Ibid.

35) Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), 123-138.

directly addressing the hermeneutical and moral problems, Childs offers a big picture of how we should discern the will of God. Childs argues that knowing the will of God is a central task when making any moral decision, but the task is not an easy one due to the tension between ‘already’ and ‘not yet’. Thus Childs says, ‘God has made known his will to his people with great clarity’ in some places (e.g. Deu 30:11, 14; Mic 6:8), but in others (e.g. Deu 32:27-28; 1Ki 3:9; cf. Rom 12:2) ‘knowing the will of God cannot be simply taken for granted’ and thus calls for continual discernment.³⁶⁾ This tension, Childs argues, reflects how God reveals his will to his people. On the one hand, God’s will is sometimes easy to discern despite its diverse expressions; on the other hand, God in other times, as the living author of his law, confronts his people anew with his will in different times. These moments are when God’s will often comes as a surprise ora mystery and goes beyond our expectations and standards. Thus, for Israel, the law of God cannot be reduced to lifeless precepts or principles that can work apart from the living God himself. Thus he says, “Law is not statues fixed in stone, but the living will of God who shapes a people in all the exigencies of daily life.”³⁷⁾

According to Childs, part of reasons for the tension among the biblical witnesses is that the divine commandments are always addressed to specific people in concrete situations.³⁸⁾ Though the will of God remains consistent and unchanged, the forms of its application to concrete situations may represent a degree of variety. The implication is that a fair amount of freedom “in bearing witness to the eternal will of God” should be welcomed.³⁹⁾ The fact that God’s unchanging will can be expressed freshly in various circumstances reminds us that contextualizing God’s will in a modern context may also represent “a degree of variety and disagreement among Christians.”⁴⁰⁾ In other words, what the moral teachings of the OT offer us are not the specific courses of action that may be taken in all circumstances, but boundaries of ethical decisions in which individuals may differ in their specific courses of action.⁴¹⁾

Then Childs goes on to speak of two methodological steps in using the Bible

36) Ibid., 126-127.

37) Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993), 680.

38) Brevard S. Childs, *In Crisis*, 129.

39) Ibid.

40) Christopher J. H. Wright, *Walking in the Ways of the Lord*, 116.

41) Ibid.

for an ethical decision-making.⁴²⁾ The first step is to review the full range of biblical witnesses in the canonical context regarding an ethical issue under consideration. The main purpose of this step is to hear the diverse voices in their own terms and to examine the particular contexts in which different witnesses arise. This comprehensive treatment of biblical witnesses regarding an ethical issue may prevent one from making a moral decision prematurely by appealing to one or two biblical traditions. Then the second step is to explore the inner relationship of the various scriptural witnesses in order to “determine whether there are characteristic patterns or familiar axes.”⁴³⁾ The primary purpose of this step is to treat the Bible as “an integrated and coherent whole” that not only contains a “variety of viewpoints” but also conveys “the total impression” gained from them.⁴⁴⁾ This way of examining an ethical issue in a wider canonical context may give us a more rounded view of the ethical issue in question. The so-called morally offensive passages, when seen in the wider canonical context, may gain a proper balance and thus “not prove to be quite such a stumbling-block as is often supposed.”⁴⁵⁾ In sum, the canonical approach constantly resists a simple proof text for justifying a particular ethical action; rather, it always involves dialogue, discernment, and humility in interpretation.

Then how can the canonical approach speak to hermeneutical and moral problems? Briefly answered, diverse viewpoints on a same moral issue (hermeneutical problem) and morally problematic passages (moral problem) may reflect the ways God reveals his will to his people. That is, God’s will remains unchanged but God may express his will freshly in different circumstances (thus diverse viewpoints), and these renewed expressions of God’s will may sometimes come as a surprise or even an agony to us (thus morally problematic passages). In the canonical approach, differing viewpoints are not the problems to be solved but the great opportunities to discover God’s abiding will. Plus, in this approach, ethically objectionable passages are not insurmountable but explainable.

42) Brevard S. Childs, *In Crisis*, 132-138.

43) Ibid., 132.

44) Eryl W. Davies, *The Immoral Bible*, 79.

45) Ibid., 80.

3. Conclusion: Proposed Guidelines for Using the Old Testament as an Ethical Resource

In light of the foregoing discussion, I would like to propose some guidelines in using the OT as an ethical resource.

(1) *Find an abiding relevance of the OT in the immutability of God.* One of the great obstacles to using the OT as an ethical resource is the historical chasm between the biblical world and our world. The recurring question is: How can we assure that “then and there” message still speaks to “here and now”?⁴⁶⁾ The answer can be found in the immutability of God. The fact that the God of Israel is the same as the God of Jesus Christ should be our hermeneutical foundation for discovering abiding moral principles in the OT for Christian moral life.

(2) *Take the historical particularity of OT teachings seriously.* The historically conditioned nature of OT teachings has caused many scholars to balk at bridging “what the text meant” and “what the text means”.⁴⁷⁾ However, the historical particularity of OT teachings should function as a means of encouraging rigorous historical exegesis, not as a means of discouraging any attempts to bring biblical messages to our world. The historical particularity of OT teachings is not something that should be peeled off for drawing general principles, but something that we need to delve into for finding more precise analogies.⁴⁸⁾ The more properly we understand a particular ancient context in which OT teachings were given, the more precisely we may establish a legitimate boundary within which one may contextualize the OT teachings into the present ethical situation.

(3) *Find analogies with imagination between the bible world and our world.*⁴⁹⁾ The use of the OT for Christian moral life is not a simple transference of OT teachings to our situation, but a more dynamic hermeneutical process that calls for our creative thinking. It is one thing to find God’s moral vision in the OT,

46) Gordon D. Fee and Douglas K. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 23-24.

47) For a detailed discussion on how to bridge the two worlds responsibly, see e.g., William J. Webb, *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001).

48) Richard Bauckham, *The Bible in Politics*, 12.

49) Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 298-304.

but it is another thing to envisage how that vision can be expressed in our situation. The task to find analogies between the two worlds involves not only rigorous historical exegesis of a text, but also a serious analysis of our contemporary world. Based on this informed understanding about then and now, our imagination plays an important role in finding more precise analogies between biblical commands and their appropriations for our world.

(4) *Hear the diverse voices of the Scripture before too quickly harmonizing them.* The presence of diverse moral viewpoints within the OT in itself does not undermine the authority of the OT; rather, it invites us to examine a moral issue in the whole context of canon. In order to grasp God's moral vision on an ethical issue more properly, one should first examine all the biblical witnesses on that issue in their diversity. In the process of comparing and prioritizing diverse moral perspectives, one will gain a more balanced view of God's moral vision. Here an uncritical proof text should give way to a responsible interpretation.

(5) *Allow for “a degree of variety and disagreement among Christians”⁵⁰⁾ in the process of contextualization.* This is the implication of the principles (3) and (4). The fact that we should use our imagination in bringing the biblical messages to our world invites us to make a room for the coexistence of diverse expressions of God's unchanging will in the body of Christ. Of course, there are times when dissenting voices can be orchestrated into casting a unified moral vision, as the second step of canonical approach suggests. However, there are other times when dissenting voices are to be heard as they are. In these moments, the beauty of diversity may enrich our perceptions and experiences of God's lasting will. Whether diverse ethical viewpoints should be played in a unified chorus or in varied chords is a matter of discernment that always involves both rigorous analysis and creative imagination.

<Keywords>

Old Testament ethics, ethical use of the Old Testament, authority of the Old Testament, Christian ethics, hermeneutics.

(투고 일자: 2020년 7월 24일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 8월 28일)

50) Christopher J. H. Wright, *Walking in the Ways of the Lord*, 116.

<References>

- Barton, J., "Approaches to Ethics in the Old Testament", J. W. Rogerson, et al., eds., *Beginning Old Testament Study*, St. Louis: Chalice, 1998, 114-131.
- Barton, J., "The Dark Side of God in the Old Testament", K. J. Dell, ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies [formerly Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series] 528, London: T & T Clark, 2010, 122-134.
- Barton, J., "Understanding Old Testament Ethics", *Journal for the Study of the Old Testament* 9 (1978), 44-64.
- Bauckham, R., *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*, 2nd ed., Louisville: Westminster John Knox, 2011.
- Birch, B. C., *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life*, Louisville: Westminster/John Knox, 1991.
- Birch, B. C. and Rasmussen, L. L., *Bible and Ethics in the Christian Life*, rev. ed., Minneapolis: Augsburg, 1989.
- Childs, B. S., *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia: Westminster, 1970.
- Childs, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis: Fortress, 1993.
- Clements, R. E., "Christian Ethics and the Old Testament", *Modern Churchman* 26:3 (1984), 13-26.
- Copan, P., *Is God a Moral Monster?: Making Sense of the Old Testament God*, Grand Rapids: Baker Books, 2011.
- Davies, E. W., "Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology", *Semeia* 66 (1994), 43-53.
- Davies, E. W., *The Immoral Bible: Approaches to Biblical Ethics*, London: T & T Clark, 2010.
- Deidun, T., "The Bible and Christian Ethics", B. Hoose, ed., *Christian Ethics: An Introduction*, London: Cassell, 1998, 3-46.
- Dorsey, D. A., "The Law of Moses and the Christian: A Compromise", *Journal of the Evangelical Theological Society* 34:3 (1991), 321-334.
- Fee, G. D. and Stuart, D. K., *How to Read the Bible for All Its Worth*, Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Goldingay, J., *Approaches to Old Testament Interpretation*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1990.
- Goldingay, J., *Models for Interpretation of Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans,

1995.

- Hays, R. B., *The Moral Vision of the New Testament*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.
- Janzen, W., *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*, Louisville: Westminster/John Knox, 1994.
- Jenson, P., "Snakes and Ladders: Levels of Biblical Law", K. J. Dell, ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies [formerly Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series] 528, London: T & T Clark, 2010, 187-207.
- Kaiser, W. C., "New Approaches to Old Testament Ethics", *Journal of the Evangelical Theological Society* 35:3 (1992), 289-297.
- Kaiser, W. C., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- Kaiser, W. C., *Toward Rediscovering the Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- Lipton, D., "Desire for Ethics or the Ethics of Desire?", K. J. Dell, ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies [formerly Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series] 528, London: T & T Clark, 2010, 34-55.
- Martens, E. A., "How Is the Christian to Construe Old Testament Law?", *Bulletin for Biblical Research* 12:2 (2002), 199-216.
- Martens, E. A., "The Problem of Old Testament Ethics", *Direction* 6:3 (1977), 23-35.
- O'Donovan, O. M. T., "Towards an Interpretation of Biblical Ethics", *Tyndale Bulletin* 27 (1976), 54-78.
- Otto, E., "Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics", *Semeia* 66 (1994), 161-172.
- Pleins, J. D., *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*, Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Rodd, C. S., *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics*, Old Testament Studies, Edinburgh: T & T Clark, 2001.
- Rodd, C. S., "The Use of the Old Testament in Christian Ethics", C. S. Rodd, ed., *New Occasions Teach New Duties?: Christian Ethics for Today*, Edinburgh: T & T Clark, 1995, 5-19.
- Rogerson, J. W., "Christian Morality and the Old Testament", M. D. Carroll R., ed.,

- Theory and Practice in Old Testament Ethics*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 405, London: T & T Clark International, 2004, 21-28.
- Rogerson, J. W., "The Old Testament and Social and Moral Questions", *Modern Churchman* 25:1 (1982), 28-35.
- Rogerson, J. W., Carroll R., M. D., and Davies, M., eds., *The Bible in Ethics*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 207, Sheffield: Sheffield Academic, 1995.
- Routledge, R., *Old Testament Theology: A Thematic Approach*, Downers Grove: IVP Academic, 2008.
- Sprinkle, J. M., *Biblical Law and Its Relevance: A Christian Understanding and Ethical Application for Today of the Mosaic Regulations*, Lanham: University Press of America, 2006.
- Tollington, J., "The Ethics of Warfare and the Holy War Tradition in the Book of Judges", K. J. Dell, ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies [formerly Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series] 528, London: T & T Clark, 2010, 71-87.
- Webb, W. J., *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
- Wenham, G. J., *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Wilson, R. R., "Approaches to Old Testament Ethics", G. M. Tucker, D. L. Peterson, and R. R. Wilson, eds., *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation*, Philadelphia: Fortress, 1988, 62-74.
- Wilson, R. R., "Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics", *Semeia* 66 (1994), 55-63.
- Wright, C. J. H., *Old Testament Ethics for the People of God*, Leicester: Inter-Varsity Press, 2004.
- Wright, C. J. H., "The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches. Part II", *Tyndale Bulletin* 43:2 (1992), 203-231.
- Wright, C. J. H., *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1995.

<Abstract>

Is the Old Testament Too Old for Christian Ethics?

Youngju Kwon

(Korea Baptist Theological University/Seminary)

This article examines the issue whether the Old Testament is still relevant for Christian moral life. Affirming the relevance of the Old Testament for Christian ethics is not an easy task due to a number of problems that the OT does have. These problems can be categorized broadly into three: historical (i.e. Old Testament ethical teachings are directed to particular people in particular time and place), hermeneutical (i.e. the Old Testament itself presents various viewpoints on the same ethical issue), and moral (i.e. the Old Testament, from time to time, either allows or sanctions immoral values and actions). This article, having examined these problems in turn, argues that they can be reasonably resolved so as to reclaim the Old Testament as an authoritative source for Christian moral life. In other words, the historically conditioned nature of the Old Testament does not necessarily mean the irrelevance of the Old Testament teachings for Christian moral life, but it reminds us that both rigorous exegesis and imaginative application are required for finding analogies between the Bible world and our world. Concerning hermeneutical and moral problems, they, despite their differing nature, can be equally resolved by a proper understanding of how God reveals his will and purpose in an imperfect human world. In doing so, the present study investigates how an evolutionary approach, a principle of condescension, and a canonical approach, respectively, may enrich our understanding on this issue. Then the article will end with some proposed guidelines for using the Old Testament as an ethical resource.

The Art of Biblical Performance: Biblical Performance Criticism and the Old Testament Narratives

Travis West*

1. Introduction: Setting the Stage

For centuries the Bible's essential identity as a book has been taken for granted as a self-evident truth by scholars and lay people alike. But should it be? *Is the Bible a book?*¹⁾ Well, yes and no. Yes, in that we encounter it primarily as words printed on paper, bound between covers, bought and sold around the world billions of times over — or digitally rendered words we read on a device or screen. But it is also *not* a book. Or, perhaps it is more accurate to say that it is much *more* than a book. Books are not “living and active.”²⁾ For the word(s) of God to be so they must be enlivened by a voice, a body, a life, a community — in short, through some kind of performance — by the power of the Spirit. And the Bible has not always been a book. Jon Levenson argued a similar point

* Ph.D. in Old Testament at Vrije Universiteit Amsterdam. Associate Professor of Hebrew and Old Testament at Western Theological Seminary. travis@westernsem.edu.

- 1) Twenty-five years ago, Susan Niditch asked a similar question as she laid out the evidence for understanding Israel's textual traditions in light of their interaction with the oral world in which they were composed. She viewed the generally unquestioned view of the Bible's bookish-ness as anachronistic, and argued that “large, perhaps dominant, threads of Israelite culture were oral, and that literacy in ancient Israel must be understood in terms of its continuity and interaction with the oral world.” S. Niditch, *Oral World Written Word: Ancient Israelite Literature* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 1.
- 2) Cf. Heb 4:12 (NRS).

by exposing the irony in a common phrase: “The basis of religion in biblical times was not a Bible: the religion in the Book is not the religion of the Book.”³⁾ Susan Niditch was more pointed in her critique: “Turning our ancestors into ourselves, we call the Israelites ‘the people of the book’.”⁴⁾

For significant portions of its history the narrative content of the Bible was not primarily encountered in written form, but rather through embodied recitation by a performer, or a group of performers, who incarnated the story before a live audience, in both formal and informal contexts.⁵⁾ Biblical performance criticism is an emerging exegetical approach that takes seriously both the Bible’s oral history and its vitality as the Word of God, and provides a process whereby scholars, pastors, and lay people alike can come to deepen their understanding of a biblical text through embodied enactment.

2. What is Biblical Performance Criticism?

In his recent book, *Insights From Performance Criticism*, Peter Perry begins by introducing biblical performance criticism (BPC) as, very simply, “a way of understanding the Bible.”⁶⁾ Though he goes on to complexify this substantially,

-
- 3) J. D. Levenson, “The Bible: Unexamined Commitments of Criticism”, *First Things* 30 (February 1993), 24.
 - 4) S. Niditch, *Oral World and Written Word*, 1. Edgar Conrad argued similarly for the oral priority of the context of ancient Israel: “[B]ooks in the Old Testament are for the ear, not for the eye of the silent reader; unlike the proverbial child, they are to be heard and not seen.” E. W. Conrad, “Heard But Not Seen: The Representation of ‘Books’ in the Old Testament”, *Journal for the Study of the Old Testament* 54 (1992), 59.
 - 5) Peter Perry imagines twelve different performance “scenes” in which tradition is passed down through some sort of performance, ranging from Old and New Testament contexts. His Old Testament imaginings include very informal interactions like a father discussing the Ten Commandments with his son, to social contexts like Isaiah wandering around naked for three years, to more formal worship settings and the musician-liturgists preparing to lead psalms. P. S. Perry, *Insights From Performance Criticism* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 5-17. I would suggest that he left off the most substantial and formative examples from the Old Testament context, which would have been both formal and informal worship gatherings, at both Tabernacle/Temple, and in local communal gathering places throughout the lands, where the stories were told and passed down. Susan Niditch has imagined the Levites as the tradents, or the stewards of this performative tradition. She offers initial sketches of this model in S. Niditch, *Oral World and Written Word*, 120-125.
 - 6) P. S. Perry, *Insights From Performance Criticism*, 1.

the explanation appropriately maintains a focus on the Bible as the subject matter of study, on “understanding” as a motivating impulse, and on BPC as a generative path someone can take to accomplish that end. To be more specific, however, BPC is an intrinsically interdisciplinary approach, bringing together several different methodologies — from within and beyond biblical studies — in order to generate new questions and thus new discoveries into both the meaning and formative potential of a given passage in the Bible.

For the purpose of specificity and clarity, my descriptions in this article describe BPC as it is applied to narratives, which is the primary way I have experienced it and contributed to its development. This is not to suggest a *fundamental* distinction between BPC as applied to narratives and BPC as applied to the Psalms or prophetic material, say, but rather to acknowledge different accents, and appropriate distinctions in process and application. A common framework guides BPC regardless of the nature of the text it is applied to, though that framework is still a matter of debate.⁷⁾ Thus, from here on out, I will describe the assumptions and priorities that inform its application to the narratives in order to be as clear, concise, and constructive as possible.

From within the field of biblical studies, BPC’s lineage makes it something of a grandchild of form criticism by the parentage of narrative and rhetorical criticism. Form criticism’s emphasis on oral tradition and the importance of genre identification are genetically inherited aspects of BPC. Narrative criticism’s close reading of the text, its sensitivity to patterns in the text, its emphasis on characterization, its elevation of the plot and plot development through tension are similarly recognizable features of BPC. Rhetorical criticism’s understanding of how language (both verbal and nonverbal) is used to persuade an audience toward some desired end is also a core aspect of BPC.

7) In her published dissertation on BPC and the book of Habakkuk, Jeanette Mathews identifies at least three primary ways BPC is understood and approached by scholars of both testaments. First, theologians have used it as a metaphor for and/or discipleship, using the Eucharist as the object of reflection (Cf. S. Wells, *Improvisation: The Drama of Christian Ethics* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018)). Second, scholars like Mathews herself view performance as a lens to explore “intrinsic performative aspects in the texts as they stand” (J. Mathews, *Performing Habakkuk: Faithful Re-enactment in the Midst of Crisis* [Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012], 57). Finally, other scholars, like myself, Peter Perry, David Rhoads, and others actually perform the biblical material itself, and draw insights from that experience and its process to interpret the passage. This article is a description of this third approach.

BPC draws on other biblical criticisms as well (socio-cultural, historical-critical, reader-response, and others), but it bears closest resemblance to form, narrative, and rhetorical. The others are, perhaps, more like cousins, or aunts and uncles, in that they are related and share important characteristics but they play a less direct role in shaping the values, goals, and methods of BPC.⁸⁾

BPC's family tree also includes criticisms beyond biblical studies. Orality studies, for example, considers the relationship between textual and oral dimensions of a society, between writing and culture, and the role of social memory.⁹⁾ Performance studies probes the intersection of embodiment, power relations, and identity formation through patterned/rehearsed behaviors done before an audience of some kind. Cultural anthropology explores the nature of human cultures and the underlying patterns therein through a process of cultural comparison.¹⁰⁾

In short, BPC is an approach to interpreting the narratives that explores the intersection between text, body, and context — or, as Peter Perry has said, the intersection of “(1) someone speaking, (2) someone hearing, (3) a text, and (4) a social situation.”¹¹⁾ Thus, it takes into consideration ① the role of orality, memory, and embodied performance as formative influences in the development of the narratives we receive in textual form, ② how the text’s latent orality influences our understanding of the genre of the narratives, and ③ how dramatic structure and characterization are expressed through spacing, movement, and gesture in the context of a performance event as a means to persuade and shape an audience.

As far as exegetical methods go, BPC is still a toddler. And — perhaps to carry the lineage/parenting metaphor to its breaking point — it is still growing

8) For greater detail on how BPC interacts with several classical and contemporary biblical criticisms in mutually beneficial ways (as well as more “iron-sharpening-iron” kinds of ways), see David Rhoads’ helpful and important two-part introduction to BPC, published in 2006 (see, especially, Part II), in which he coined the term “biblical performance criticism” (he does not use the metaphor of “lineage,” that is my own way of understanding it). D. Rhoads, “Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies—Part I”, *Biblical Theology Bulletin* 36:3 (2006), 118-133; and D. Rhoads, “Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies—Part II”, *Biblical Theology Bulletin* 36:4 (2006), 164-184.

9) D. Rhoads, “Performance Criticism—Part II”, 168-169.

10) K. A. Kuhn, *Insights From Cultural Anthropology* (Minneapolis: Fortress Press, 2018), 4.

11) P. S. Perry, *Insights from Performance Criticism*, 1.

and developing, refining its vocabulary, testing its limits and weaknesses, and learning to control its balance to safely run and play in the wide world of biblical interpretation. My intention in this article is both to contribute to its development and introduce it to new conversation partners who can further enhance its growth toward maturation.

3. The Narratives are Dramas: Some Evidence to Consider

When we look carefully at a narrative in the Bible through the lens of BPC, what do we see? Many things, in fact. We see the consistent presence of dramatic structure guiding each story — from establishing the setting, to introducing the central conflict, through its development to its eventual resolution, and a concluding dénouement. The plot, which follows this fundamental story arc, progresses through scenes. Scene shifts are indicated by a change of location, the introduction of a new character, or a shift in the temporal flow¹²⁾ — or, often, a combination of these. Each scene progresses primarily through dialogue, almost always between just two or three characters.¹³⁾ There is a narrator who speaks directly to the reader/audience and establishes the setting, introduces characters and cues their dialogue, describes actions taking place within and around the dialogue, inserts subtle details to shift point-of-view or build suspense, and carries the conflict from its development to its resolution. The narrator, as the teller of the story, operates both within and beyond the boundaries of the story. And so, like a priest, stands on the threshold between the past and the present and ushers the story out of memory and tradition into a dynamic encounter in the present moment.

The presence of dialogue and the employment of dramatic structure and plot have long been identified by narrative and literary critics as evidence of the

-
- 12) The shift in temporal flow is often accompanied by a shift in location and is generally accomplished in one of two ways. Either it is indicated through the use of וַיְהִי ("and it happened," cf. 2Ki 5:8 as the scene shifts from the palace in Samaria to Elisha's house, וַיְהִי כַּשְׁמָעַ אֶלְيֶשָׁא, "And it happened / when (he) heard / Elisha"), or the reversal of the typical narrative word order of verb–subject to subject–verb (cf. Jon 1:4, after Jonah sets sail toward Tarshish, וַיֹּהֵה הַטִּיל, "And the Lord / hurled").
 - 13) T. A. Boogaart, "The Arduous Journey of Abraham in Genesis 22:1-19", J. H. Brumm, ed., *Yes! Well …: Exploring the Past, Present, and Future of the Church: Essays in Honor of John W. Coakley* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 3-4.

literary (textual or written) character of the narratives. What evidence is there to support the argument that they also point *beyond* the text to a performative history that deserves to be recovered? To address this question, we must take a closer look at the distinctive nature of dialogue and narration in biblical narratives.

First, regarding dialogue. When characters speak, they primarily do so “because they are struggling to accomplish something”;¹⁴⁾ they are motivated by some concern that justifies their speech and action. But of greater significance here is the fact that the characters speak to each other *in the present tense*.¹⁵⁾ Their speech is not the quoted speech of a novel or historical recounting. It reflects the instincts of a playwright. The presence of this kind of dialogue is one indicator of a residual performance tradition.

Second, regarding narration. Thornton Wilder has a unique perspective from which to compare the approach to narration in both novels and plays. He won the Pulitzer Prize as a novelist but won it *twice* as a playwright. He described the difference this way: “Novels are written in the past tense. [The] constant running commentary of the novelist (‘Tess slowly descended into the valley’; ‘Anna Karenina laughed’) inevitably conveys to the reader the fact that these events are long since passed over. The novel is a past reported in the present. On the stage it is always now.”¹⁶⁾ Barker adds, “A novel or story … is what *took* place. A play is what *takes* place.”¹⁷⁾

The verbal system of Biblical Hebrew may favor the dynamics of a play script

14) J. Barker and T. A. Boogaart, *Performing the Plays of the Bible: Seven Ancient Scripts and Our Journey to Return Them to the Stage* (Jacksonville, FL: Webber Institute Books, 2020), 7.

15) The verbal system of Biblical Hebrew is not tense based. The kinds of verbs that appear in dialogue, however, describe action that is unfinished or incomplete, which associate, at least in English, to the present tense. This would primarily include the imperative, the participle, and the imperfect, but could also include the infinitive and *vav-reversive*. This practice of recasting stories from the past using the present tense has parallels in other ancient contexts. For example, Kevin Robb has shown how Heraclitus, working in the late sixth and early fifth centuries B.C.E. in Ephesus, a “protoliterate society,” used “the present tense in describing the activities of long-dead figures: Homer, Hesiod, and Archilochus.” K. Robb, “Preliterate Ages and the Linguistic Art of Heraclitus”, K. Robb, ed., *Language and Thought in Early Greek Philosophy* (La Salle, IL: The Hegeler Institute, 1983), 157.

16) T. Wilder, “Some Thoughts on Playwriting”, T. Cole, ed., *Playwrights on Playwriting* (New York: Hill and Wang, 1961), 114. Quoted in J. Barker and T. A. Boogaart, *Performing the Plays of the Bible*, 139.

17) J. Barker and T. A. Boogaart, *Performing the Plays of the Bible*, 139.

as opposed to a novel or a story. Not only do characters speak using the Biblical Hebrew equivalent of the present tense in dialogue, but the dominant verb form used by the biblical narrator is a version of the *imperfect* — the *vav-consecutive*.¹⁸⁾ There is certainly dispute about the origins and exact functions of this peculiar verb form. As I have argued elsewhere,¹⁹⁾ I believe the use of this unique verb in biblical narrative can be clarified by the context of performance and the culture of ancient Israel. Any performance of the tradition — whether it took place in formal worship at the Temple or Tabernacle, or more informally in a family gathering, or a communal space at a city gate or wherever the elders gathered the community to pass on the traditions — would have served

to sustain the community's memory and facilitate an encounter between the people and God. The stories were told as a way to honor and remember their ancestors. Perhaps the stories are narrated using "present tense" verbs because they mediate the presence of God so that the gathered congregation is made contemporary with the story. … The story did not happen once in the past and now is over and done. The story "happens" every time the people gather to (re)enact it.²⁰⁾

In performance, body and language and tradition conspire in space to collapse time, bringing the past into the present to make a new now, which is performance time, history reenacted.²¹⁾

In addition to the distinctive character of narration and dialogue, BPC shines a light on the central role of movement and gesture as carriers of meaning that give visible and physical expression to the themes and theological affirmations of each drama. Movement and gesture refer to all of the manifold ways bodies and voices work together in space and time to communicate. This includes, for example, eye contact, hand movements, vocal or physical pauses, body posture,

18) The biblical narrator will also employ more explicitly present tense verb forms, such as the participle. Cf. Jon 1:13.

19) T. West, *Biblical Hebrew: an interactive approach* (Wilmore, KY: GlossaHouse, 2016), 63-70.

20) *Ibid.*, 70.

21) Performance critic Marvin Carlson described the re-enacted nature of performance as a sort of "ghostliness." "The retelling of stories already told, the reenactment of events already enacted, the reexperience of emotions already experienced, these are and have always been central concerns of the theatre in all times and places." M. Carlson, *The Haunted Stage: The Theatre as Memory Machine* (Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 2003), 3.

proximity between bodies/objects, tone of voice, facial expressions, touch, and much more.²²⁾ These actions have *interpretive* power in performance, and the rehearsal process helps identify these themes by raising questions that occur primarily through attempts to communicate the words with body and voice. For example, how does Isaac get off of the altar between Genesis 22:13a and 22:13b? He is bound, so he cannot get himself down. The narrator does not describe this important action and so it can be glossed over easily by a reader — even a careful reader. But the actor playing Isaac, who is lying bound on the altar, cannot help but ask the question! One compelling answer performance affords resonates deeply with the theme of Genesis 22 in both its Jewish and Christian contexts. Abraham is holding the slaughter-knife. Abraham desires that Isaac get off the altar immediately. What would prevent Abraham from using the knife to *cut the cords that bind Isaac*? To do so enacts a theme with resonance in and beyond this story: the great reversal.²³⁾ The instrument intended for Isaac's destruction becomes the means of his liberation. Christians have interpreted this story as a Good Friday text for centuries, and this performative insight deepens the connection. But the narrator of Genesis 22 does not *tell* us this, because the art of biblical drama is to show instead of tell.

The significance of the actor's body as a locus of meaning in performance cannot be overstated, particularly in light of the profoundly disembodied state of the academic study of the Bible today, particularly in the West. For too long Western scholarship has existed under what performance critic Dwight Conquergood called “the hegemony of textualism.”²⁴⁾ Under its rule, the

22) Over a century ago, Hermann Gunkel was sensitive to these dynamics as he reflected on the relationship between text and performance in light of the oral tradition. “We must recall at this point that we are dealing with *orally recited stories*. Between narrator and hearer there is another link than that of words; the tone of voice talks, the expression of the face or the gestures of the narrator. … Modern exegesis is called to the task of *reading between the lines* the spiritual life which the narrator did not expressly utter.” H. Gunkel, *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*, W. H. Carruth, trans. (New York: Schocken Books, 1964), 62. Emphasis added.

23) There are a variety of ways reversals are expressed in biblical narratives. Tom Boogaart has developed a (unpublished) perspective on “dramatic irony” rooted in the retributive worldview of the people of Israel (“you reap what you sow”) that is less a literary technique as it is the dramatic working out of biblical cosmology. Examples include: Goliath killed by the one he intended to kill (1Sa 17), Daniel’s opponents eaten by the lions they intended to eat him (Dan 6), Haman hung on the gallows he built to hang Mordecai (Est 7), fire burning the ropes that bound Shadrach and his companions (Dan 3), etc.

viceroy of dissection and analysis reign supreme, dictating that the only body parts required to operate the machines that grant access to meaning are eyes and brains. Hands are important too, to write down what the eyes see and the brain thinks. BPC calls for a sort of paradigm shift, which would bring the analytical tools of the academy into conversation with *the whole body* and the full range of human emotions, thereby eliminating the binary of theory and practice, objectivity and subjectivity, analysis and engagement. This shift offers the academy and the church a potential avenue for recovering a more embodied epistemology.²⁵⁾

In conclusion, I am suggesting that the narratives in the Hebrew Bible exhibit a distinctly dramatic character — that they are more akin to drama than (his)story. They are like the scripts of ancient plays dramatizing Israel's sacred, ancestral traditions, and it is profitable to explore ways of interpreting them that are likewise dramatic and embodied. The implications of this are implied in David Rhoads' insightful application of a familiar axiom: “[T]he medium is part of the message, if not the message itself. Studying these texts in an exclusively written medium has shaped, limited and perhaps even distorted our understanding of them … Taking oral performance into account may enable us to be more precise in our historical re-constructions and more faithful in our interpretations.”²⁶⁾ BPC is an emerging methodology in biblical studies which offers a way to do precisely that. In the following section I explain the method of BPC as applied to the Bible's dramas.

4. The Method: Steps to Interpretation

The following steps describe a somewhat linear, somewhat circular process.

-
- 24) D. Conquergood, “Performance Studies: Interventions and Radical Research”, *The Drama Review* 46:2 (T174, Summer, 2002), 147. According to Conquergood, this textual hegemony is supported by the “visual/verbal bias of Western regimes of knowledge [which] blinds researchers to meanings that are expressed forcefully through intonation, silence, body tension, arched eyebrows, blank stares,” etc. D. Conquergood, “Performance Studies”, 146.
 - 25) Conquergood offers a nuanced perspective on what is needed, and what performance studies can contribute. “The performance studies project makes its most radical intervention, I believe, by embracing both written scholarship and creative work, papers and performances. We challenge the hegemony of the text best by reconfiguring texts and performances in horizontal, metonymic tension, not by replacing one hierarchy with another.” Ibid., 151.
 - 26) D. Rhoads, “Performance Criticism—Part I”, 126.

Steps 1-4 overlap and interact dynamically with each other to prepare for the performance (step 5), but the post-performance analysis (step 6) very well could (should?) lead back to revisiting steps 1-4 en route to another performance, and so on.

4.1. Step 1: Select/Translate/Format the Script

The first step is to choose which drama is to be performed. This decision will be based on the performance context, the length of time available, the performance space, number of actors vs. number of characters,²⁷⁾ etc. Once the drama is selected the boundaries of the script must be determined. Every drama has a beginning, middle, and end, though this can be obscured by versification. Performances can be done in the original Hebrew, or in translation. If Hebrew is chosen a translation should be read to the audience beforehand to facilitate understanding. I prefer to use my own translations in order to keep intact idiomatic expressions in the Hebrew that imply concrete actions. For example, in 2 Kings 5:1 the Narrator describes Naaman as being “highly respected” (NAS) or “highly regarded” (TNIV) by the king. The Hebrew phrase **ונשא פנים** means “his face was lifted up.” Rather than abstracting the translation for a silent reader (“highly respected”), I translate this literally, and the figurative meaning is communicated physically through a gesture in performance (the king gestures for the prostrate Naaman to rise and speak). The script should be formatted to highlight its dramatic character, identifying the progression of dramatic structure, scenic development, indenting dialogue to set it apart from narration, etc. See below for an example script.

4.2. Step 2: Internalize the Script

Before a biblical drama can be performed it must be internalized.

27) There is no need to be pharisaical about having the same number of actors to characters, however. Certain actors can play multiple characters if their transitions are obvious. Also, Narrators, as quasi-omniscient participants in the drama, can fill in for various parts, and can also play the role of God. Characters could offer their own narration to introduce their dialogue, etc. Similarly, there is no need to associate the gender of the actors with the gender of the characters. When gender, identity, or power are explicit themes in the text, playing with the gender of the actors playing the characters could contribute to the meaning made by and through the performance.

Internalization is more than memorization, which often maintains a *visual* and cognitive relationship with the passage in which a performance is akin to *reading* the words from the back of one's eyelids. Internalization involves 'writing' the words on the heart. It means practicing what Tom Boogaart has called "hospitality of the heart."²⁸⁾ Internalization is subjective engagement to the degree that the words become part of the performer, where the script is another subject with whom the interpreter has a relationship characterized not just by analysis, but by intimacy and love as well. As a Christian scholar teaching in a confessional seminary context, I consider this essential.

4.3. Step 3: Block the Script

'Blocking' refers to the various staging decisions required to facilitate the performance. It includes the arrangement of the stage, the locations where actors stand, when they stand there, when and where they move or speak (and how fast), etc. It has to do with the entire physical, spatial dimensions of the staging of the script, but also includes intangible elements such as tone of voice, dramatic silences or pauses, pacing, etc. Every blocking decision has exegetical and interpretive consequences. For example, consider the differences between two hypothetical scenes from Genesis 22:2. First, God stands at a distance and, with head down, hesitantly mumbles to Abraham: "Take your son, your only one, whom you love, Isaac ..." And secondly, God kneels beside Abraham and speaks the same words with compassion, urgency, and gravity.²⁹⁾ The differences between the two scenes are theological and significant. It is through

28) See T. West, "Hospitality of the Heart: How Changing Our Metaphor Can Change Our Relationship With the Bible", D. Keepers, ed., *Before the Face of God: Essays in Honor of Dr. Tom Boogaart* (Grand Rapids: Reformed Church Press, 2019).

29) Part of the beauty and power of BPC is that along with these two opposites lay a hundred other possibilities. How did God communicate this profoundly unsettling message to Abraham? How did Abraham respond? I often split students or workshop participants into multiple performance groups and assign the same passage, which they will perform for each other. Inevitably the performances are different, which provides occasion for deep, engaged, and often very insightful exegetical conversation on the passage. For example, a recent performance of Elijah passing the mantle to Elisha in 2Ki 2:1-18 came during a semester in which my seminary transitioned to a new president *and* dean. The anxiety that Elisha and the prophets exhibited in that passage, which the students *experienced* through performing it, intersected with the historic moment of our seminary in profound ways, allowing the story to speak beyond itself to a similarly uncertain transition of power.

this process of blocking the performance that the actors truly begin to ‘enter’ the script as the world of the drama materializes in rehearsal.

4.4. Step 4: Research the Script

The process of blocking out the script inevitably raises important questions related to culture, social customs, history, and language. It likewise reveals issues related to power, geopolitics, socioeconomic, identity, community, vulnerability, and marginalization. Many of these issues cannot be resolved simply by *more rehearsal*, yet must be expressed in performance. BPC has its own integrity as a critical methodology but is in constant dialogue with other disciplines. This is a point at which this dialogue becomes essential.

4.5. Step 5: Perform the Script

The performance is, of course, the most important step in the process, and the event toward which every other step is directed.³⁰⁾ The presence of a live audience makes the performance event fundamentally different from rehearsal, increasing the energy by increasing the stakes for the performers. A live audience also creates a real-time feedback loop for performers as people react to the performance in ways that may be similar or different from the intentions or expectations of the performers. This is a dynamic that often leads to new insights on the part of the performers *as they perform*.³¹⁾

30) To view various performances online, visit my YouTube page at WTSHebrewPlayers and the playlist titled “Scripture Enactments” where you can find performances from Genesis, Exodus, Ruth, Jonah, 2 Kings, and even the Psalms. See also the “Drama” playlist on Greg Edge’s YouTube channel for Jeff Barker’s work with college students.

31) For example, in a recent performance of Rut 2 I was playing Boaz (I am 2 meters tall, with long arms). Before the performance, which was in Hebrew, we did a series of tableaus to introduce the blocking while the story was read in English. When Boaz was introduced, I walked onto the stage (an oblong space with audience on both sides), smiled, and froze with my hands up in the air as I had always done in rehearsal (his line is “the Lord be with you!”). The audience was looking the other direction at Ruth and Naomi and did not see me enter. When the narrator motioned towards me, and the audience turned to look, everyone burst into laughter! I was completely caught off guard. With that outburst of joy at the beginning, the audience set the tone for the rest of the performance, and we began to play up the humorous parts a bit more than we had prepared.

4.6. Step 6: Analyze the Performance

The final step of the process is to critically reflect back on the entire process. If the performance was done by an ensemble cast, it is beneficial to debrief the performance event with the entire cast, and, if possible, with the audience as well — especially if the performance takes place in communal worship. Like any form of art, more is communicated than is intended. Reader-response criticism has raised the challenge to historical-criticism's hyper-focus on a single, original meaning by arguing that, to a certain extent, interpretation is in the eye of the beholder. David Rhoads suggests that BPC shift reader-response to “audience-response” in order to compensate for the shift from silent readers to participatory audiences that help performers locate and communicate meaning in the drama.³²⁾ One way I have engaged this explicitly with an audience was during a Sunday evening service featuring a performance of the Binding of Isaac (Gen 22). As we were explaining the process to the congregation before the performance, we discussed the climactic binding scene. The Narrator does not say whether Isaac resisted or submitted, whether Abraham surprised Isaac or beckoned him over while holding the rope. So, we presented two options to them, one in which Isaac resists, and one in which he submitted. We asked them which version they thought was more authentic, and which they preferred we include in the full performance. Not surprisingly, they chose the passive/submissive Isaac, because it is much more palatable. But the text’s silence leaves the question open to interpretation.

5. An Example of Biblical Performance Criticism: Exodus 17:1-7, Water From the Rock

Exodus 17:1-7:

CONFLICT

¹All the congregation of the children of Israel set out in stages from the wilderness of Sin upon the command of the Lord. They encamped at Rephidim. But there was no water for the people to drink.

32) D. Rhoads, “Performance Criticism—Part II”, 167.

DEVELOPMENT

Scene 1

²And the people quarreled with Moses, saying,

Give us water! Let us drink!

And Moses said to them,

Why do you quarrel with me? Why do you test the Lord?

³But the people thirsted there for water. And the people grumbled against Moses, saying,

Why did you bring us up from Egypt, to kill us and our children and our livestock with thirst?

Scene 2

⁴And Moses cried out to the Lord, saying,

What can I do with these people? In a moment they're going to stone me!

CLIMAX

⁵And the Lord said to Moses,

Pass in front of the people and take from them the elders of Israel. And the staff with which you strike the Nile, take it in your hand and go. ⁶Behold, I will be standing over there, in front of you, on the rock of Horeb. Strike the rock, and water will come from it, and the people will drink.

And Moses did this in the sight of the elders of Israel.

RESOLUTION

Scene 3

⁷And he called the name of the place Testing³³⁾ and Quarreling,³⁴⁾ because the children of Israel quarreled and because they tested the Lord there saying,

Is the Lord in our midst or not?

33) מִסָּה, “testing,” cf. v. 2.

34) מַרְיבָּה, “quarreling,” cf. v. 2.

5.1. Conflict

All drama is driven by tension, which is an effect generated by the introduction of conflict. “Conflict is central to drama,” writes David Ball.³⁵⁾ Biblical performance criticism compels the interpreter to pay careful attention to the conflict and the tension that results from it. This requires more than an intellectual articulation of the conflict; it involves moving beyond passive recognition to active connection. Tension cannot be thought, it must be *felt*.

Biblical dramas typically open with a brief description of the setting into which the conflict will be introduced. Often, this narrated introduction establishes an initial equilibrium, which will be upset by the conflict, and will be returned to when the conflict is resolved. The conflict is generally theological in nature (even when God is not a character in the drama or explicitly mentioned at all, as in the Book of Esther) and provides a window through which the people of Israel sought to discern God’s presence in the moments of everyday life, whether in feast or famine, city or wilderness, peace or war, the palace of the king or the home of a poor widow. In our example from Exodus 17, the conflict is introduced in the opening verse: “*there was no water for the people to drink.*”

Although Exodus 17:1–7 is a relatively short drama, the conflict is multi-faceted. The obvious problem is that the people are stuck in the barren, hot, unforgiving wilderness of the Sinai Peninsula without water.³⁶⁾ If this problem is not remedied, the people, their children, and their livestock will not have long to live.³⁷⁾ But this physical reality has a theological source: *God led*

35) D. Ball, *Backwards and Forwards: A Technical Manual for Reading Plays* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983), 25.

36) Or, perhaps, without access to water. It is conceivable, as Nahum Sarna proposes, that water was available but the Amalekites — with whom the Israelites make war in the second half of Exo 17 — prevented their access to the available water sources. Cf. N. Sarna, *Exodus*, the JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 93. This hypothesis is possible, but there is no mention of external hostility in the story itself, which casts doubt on this suggestion as unnecessary conjecture. Perhaps we can simply take the story at its face value and assume the Lord led the people to a place where there was no water (there is no way to know either way, as the location of Rephidim is uncertain, and water sources have a way of changing over the course of millennia), just as they were led to a place that had no bread or meat in the previous chapter, and God miraculously provided manna and quail (Exo 16).

37) Cf. Exo 17:4.

the people into this situation. Here the Narrator is explicit. The people moved from Sin to Rephidim “upon the command of the Lord” (v. 1). The Hebrew word translated ‘command’ is actually פֶּה (*peh*, ‘mouth’).³⁸⁾ They travelled “upon the *mouth* of the Lord” — as the Lord had commanded them to do. The Israelites, having just learned that God is the provider of their daily bread (Exodus 16), now “proceed from the mouth of the Lord”³⁹⁾ into the wilderness.

The drama unfolds in a way that indicates the people do not understand that the Lord has led them to this place. The Narrator informs the audience of God’s guidance, but there is ostensibly no mention of this to the people themselves. This introduces the possibility of irony, which is dependent upon the exclusive knowledge of some played against the ignorance of others. The audience is in on the Lord’s action from the beginning, but the people are left in the dark. Thus, the conflict that develops is multi-layered. Within the boundary of the drama, the conflict the characters endure is physical (imminent death by thirst), interpersonal (the people quarrel with Moses), and theological (God appears to abandon Israel to this fate). The tension felt by the audience is somewhat different, however, because they know of God’s participation (they see God lead the people to Rephidim), hear God speak to Moses (unlike the other characters), and witness God’s presence and movement within the drama. Perhaps the conflict the audience endures is the age-old question of theodicy: Why does God allow the people to suffer in this way when God was present with them the entire time?

5.2. Development

The conflict introduced at the beginning intensifies by means of dialogue, contrasted points of view, movement and gesture. Eventually the tension builds to a breaking point — the climax — when the tension is released, and the conflict is resolved. This event marks a change in the fortune of the protagonist, who through it moves from danger to safety, ignorance to knowledge, sickness to health, captivity to freedom. The change can move in the other direction as well, from health to sickness, and so on.

38) The entire phrase is עַל־פֶּה יְהוָה.

39) Cf. Deu 8:3.

In the present drama, the conflict develops in verses 2-4, and reaches its climax in verses 5-6. The dialogue in verses 2-4 clearly identifies the expansion and development of the conflict surrounding God leading the people into a location that cannot support them. A rift is exposed between the people and their leader. Further, each characters' speech articulates their respective points of view, which intersect violently and render the conflict more explicit. The people equate the present danger with Moses' leadership and hold him at fault (v. 3). Moses interprets their fear and violence as testing the Lord (v. 2). The people's discontent then spreads throughout the camp as insidious murmuring (**לֹזֶן**, v. 3), which almost culminates in their mutinous assassination of Moses by stoning, as Moses reveals in his prayer to God (**וְסַקְלָנִי**, “and they will stone me,” v. 4). Tone of voice further elevates the audience's experience of the conflict: as the people scream at Moses they betray their desperation and the volume of their voices elevates the audience's emotional and bodily experience of the tension. In other words, the tension is *felt*, and it is uncomfortable.

Movement and gesture likewise combine to reveal and intensify the conflict. Consider verse 3 in which the people murmur against Moses — almost to the point of stoning him. The audience's *experience* of the tension here is critical as preparation for the emotional and theological shock of the climax (discussed below). Imagine the scene in verse 3 unfold. What does a murmur *sound* like? What does it *look* and *feel* like when a large group of people murmur and conspire against a single individual? An ensemble cast has at its disposal a number of tools to demonstrate the tension and fear both Moses and the people feel in this moment. Two of those tools are: sound and repetition.

The opening phrase of the people's murmur is **לֹזֶה זֶה** (“Why is this?”). The people are dispersed around the stage in varying stages of exhaustion and uncertainty. One turns to another, looks around, and whispers loud enough for all to hear: **זֶה לֹזֶה?** He says it again, almost hissing.⁴⁰⁾ Others pick up the phrase so that it begins to pepper the space unevenly, slowly building but still chaotic. People begin to stand up and move together, picking up stones strewn across the stage. Someone points to Moses and the energy focuses on him. The

40) The ‘z’ sound in **זֶה** works well to infuse the space with a sort of ‘buzzing’ sound. If the performance is done in English, the double ‘s’ sound in ‘Why is this’ and the breathy ‘wh’ are also effective.

murmur builds and builds in intensity and coherence until, with one voice, gathered as a mob before Moses, they cry out: *הֵנָּה כָּבֵד!!* Various individuals chime in to complete the lines, since the dialogue includes first person suffixes (“my children,” “my cattle”). For a silent reader these two words in Hebrew are easy to pass over to get to the object of their fear: death. But sound and repetition, combined with movement and gesture allow the emotional weight of the conflict to be felt, which builds the audience’s empathy for the people and their desperation *and* for Moses in his unenviable position as their leader. The audience leans in, wondering how Moses will get out of this jam; or perhaps they lean back, covering their eyes, not wanting to watch. Either way, the audience is *engaged*, drawn into the unfolding conflict by a heightened awareness of the tension expressed through bodies, voices, props, time, and space.

After Moses’ prayer, God tells Moses to re-engage the people (who probably still have stones in their hands!) and to separate the elders from the people. The elders will witness the miracle; the people will not. Staff in hand, Moses is instructed to walk to where God will be “standing … upon the rock of Horeb.” ‘Horeb’ is often used to refer to Mt. Sinai, but can also refer to the region around it. The exact location is unknown.⁴¹⁾ And the exact location of the rock is less important to the Hebrew composer than what happens at — or on — it. What are we to make of the fact that God will be ‘standing’ on the rock? Dismissing it as ancient anthropomorphism is misguided for it is clearly a stage direction, explicitly identifying not only God’s location on stage but also God’s posture. God *stands* ‘upon’ (perhaps ‘before’) the rock which Moses is to strike.

5.3. Climax

God is so clear about God’s location and posture because it is the single most important part of the story, and if it is not seen it will likely be missed. God is explicit about standing on/before the rock because God wants Moses (and the storyteller wants the audience) to know that God is placing Godself between the rock and the people’s thirst, between the rock and Moses’ staff: Moses’s staff must go through God’s presence to reach the rock. Moses is instructed to strike

41) N. Sarna, *Exodus*, 14.

God. A Christian reading of this moment would see in it an anticipation of the sacrificial love of God offered in Jesus on the cross to save the world.⁴²⁾ This is certainly how the Apostle Paul interpreted it: “For they drank from the spiritual rock that followed them, *and the rock was Christ.*”⁴³⁾

How does Moses approach the rock to strike it? Is he eager? Terrified? Hesitant? Desperate? Concerned? The performer must choose, and to do so must enter fully into the moment in all its emotional weight.⁴⁴⁾ I have often employed the freeze frame or tableau — a performance technique in which a visually evocative scene is created by the bodies of the performers and held throughout a portion of narration.⁴⁵⁾ A common tableau we have used in worship services begins with God standing near the baptismal font, representing the ‘rock of Horeb.’ Moses hesitantly approaches God, slowly turns the staff around in his/her hands, and then quickly brings it down on God’s head/shoulders, stopping with the staff hovering inches from the God character’s body. At that moment the actor playing God may open their hands over the font, or may pick up a pitcher and fill the font. Perhaps the narrator brings in a blue cloth and lays it out before the elders (this cloth could be used earlier and removed by the narrator in verse 2 upon saying “there was no water for the people to drink,” creating a visual *inclusio*). The moment is full of pathos and tension, which gives way to relief.⁴⁶⁾

42) See T. West, “Unseen Grace: Lent in the Book of Exodus”, *Perspectives* 26:3 (March, 2011), 5-8. This was also Max Harris’ read on this passage. He argued that the Bible “abounds in smaller instances of such theatricality. That, for instance, the invisible God stood against the rock at Horeb in front of the elders and people of Israel and allowed himself to be beaten with Moses’ rod so that water might flow from the rock to assuage Israel’s thirst (Exo 17:1-6) has been interpreted as both an immediate gracious provision for material need and a carefully staged figurative enactment of Jesus’ crucifixion and the consequent outpouring of the Holy Spirit (Joh 7:37-39; cf. 1Co 10:4).” M. Harris, *Theater and Incarnation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 9.

43) 1Co 10:4, NRS; emphasis added.

44) I recently worked with a church group to perform this story for a Sunday morning worship service. When we were blocking the climax, the woman playing Moses balked at God’s command for Moses to strike God. She wanted nothing to do with striking God. It was visibly painful for her to even consider it. But the more she sat with it, the more we rehearsed it, the more profound it became to her. During the performance on Sunday morning, she had tears streaming down her face as she held the staff above God’s head in our “strike” tableau. It was a powerful moment. She will never ‘read’ this story the same again.

45) This can be an effective, non-threatening way to introduce performance to a community that is unfamiliar with it.

Eventually everyone drinks and all are saved. The climax transforms death into life. The climax also contains a profound yet subtle reversal. The staff, which represents God's life-giving power ("the staff with which you struck the Nile") now becomes a *weapon*; and the stone, which represents death (the harsh conditions of the wilderness and the object of the people's violence ["in a moment they're going to stone me!"]) becomes a font of life-giving water. The stick-of-life becomes a weapon through which the stone-of-death pours out life-giving water. Sticks and stones weighing the balance between life and death.

5.4. Resolution

Moses does not name the place "Living Water" or "Spring of Our Salvation," as other place names commemorating a theophany might lead one to expect.⁴⁷⁾ Moses memorializes not God's miraculous intervention, but the people's faithless rebellion, drawing attention to it as the context in which God's presence and sacrificial love was manifested, despite the people's lack of faith.

Similar to the Book of Jonah,⁴⁸⁾ this drama concludes with dialogue in the form of a rhetorical question spoken by the people that drips with irony and poignancy. "Is the Lord in our midst or not?" the people cry. This question justifies Moses naming the place *Massah* and *Meribah*, instead of, say, *Mayim Chayim* (Living Water). The composer's decision to conclude the drama with

46) With respect to the miracle itself, John Walton is certainly correct to point out that "[s]edimentary rock is known to feature pockets where water can collect just below the surface. If there is some seepage, one can see where these pockets exist and by breaking through the surface can release the collected water." J. H. Walton, V. H. Matthews, and M. W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 92. But the composer is unconcerned with a geological explanation. The narrative gap reveals a theological profundity when it is seen in performance: The earth is full of the steadfast love of God (Psa 119:64). So much so that it can transform a rock into a stream of life-giving water. The story tells of a miracle of theology, not geology.

47) Cf. Abraham naming the place of Isaac's near-sacrifice (*"יהוה יראה"* ("The Lord Will Provide") in Gen 22:14; or the well of Hagar's salvation being named *בָּאֵר לְדֹבֶר רָאֵי* ("Well of the Living One Who Sees Me") in Gen 16:14; or Jacob naming the place of his revelatory dream *בֵּית־אֱלֹהִים* ("The House of God") in Gen 28:19.

48) Jonah also ends with God's question to the wayward prophet Jonah who preferred his own death over the Ninevites' conversion. "And should I not have compassion on Nineveh, the great city, which has within it more than 120,000 people who do not know their right hand from their left, and many cattle besides?" (Jon 4:11).

this line — instead of where it was actually uttered in the chronology of the story — is both intentional and profound.

The poignancy and irony of this dramatic conclusion, and its relation to the conflict surrounding God's presence, is made unavoidably evident through performance. The miracle takes place 'in the eyes of the elders,' which implies the people do *not* see it. The people, perhaps standing down stage facing the audience (with their backs to the rest of the stage), ask if God is even present among them *while God is behind them* with Moses and the elders having just offered Godself in love for their salvation. The God who opens his mouth to lead them into the wilderness (v. 1) now opens his hands to save them from death, but the people do not have the eyes to see or the faith to believe. Do we?

6. Ancient and Modern Performances

An important and ongoing point of conversation among scholars committed to or interested in BPC concerns the nature of the relationship between ancient and modern performances. Are modern performances a purely exegetical or heuristic tool enabling deeper insight into a text for a modern audience? Or, are modern performances a way to explore the dynamics of ancient performances (the ancient performer's understanding of the script, an ancient audience's reception of a performance, various performance contexts, etc.)? Or, is it a combination of these?

My own sense is that it is not an either/or equation. Modern performances clearly benefit the exegete but can also benefit the scholar more interested in the ancient performance context. My personal investment is more in BPC as an exegetical method, enabling deeper insights into the biblical text, and fostering intimacy with the Bible. This is partly due to my role as a seminary professor where my job is to form women and men to lead the church in mission. BPC is a powerful tool with extraordinary potential to create meaningful opportunities for students, pastors, and lay people to *experience* the Bible as "living and active." Further, it provides a way to hold the tension between analysis and intimacy, dissection and devotion. Through performance you learn much about the Bible even as you steep yourself in its story.⁴⁹⁾ In this way it holds great potential to serve as a bridge between the academy and the Church. To participate in a

performance of a drama is to have your relationship to that passage forever changed. To have your hands bound and your body forced onto an altar as your heart beats faster and faster will forever affect the way you “read” the Binding of Isaac in Genesis 22. And, when you perform a story, you realize Jeff Barker was right when he said: “You cannot faithfully perform a script that you do not love.”⁵⁰⁾

Another benefit of BPC that requires further reflection is how it elevates the relevance of cultural epistemology by raising the profile of the body (or bodies) of modern performers and thus making the performer’s social location more explicit. For example, a performance from the book of Ruth would be very different if performed by a man or woman. Or, to be more specific, in my context in the U.S., between a white man and a woman of color. Or, perhaps even more compelling would be an ensemble performance in which Bo’az was played by a white male, who occupies an equivalent place of privilege in the modern context, and Ruth was played by a female immigrant, or a refugee, or some other marginalized person. Or, like the Broadway musical Hamilton does, reversing those roles and casting Boaz as a person of color.⁵¹⁾ It would be different yet if the entire cast were women.⁵²⁾ These casting decisions could lend an authenticity and depth — as well as social and political texture — to a performance, which could resonate deeply with the story in its original context.

7. Conclusion

Biblical performance criticism is an emerging discipline with enormous potential to beneficially impact the way scholars interpret the Bible in their

49) C. S. Lewis once wrote, that the scriptures “demand a response from the whole [person], should make it so clear that there is no question of learning a subject but of *steeping ourselves in a Personality*, acquiring a new outlook and temper, breathing a new atmosphere, suffering Him, in His own way, to rebuild in us the defaced image of Himself.” C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (New York: Harcourt, Inc., 1958), 114.

50) Jeff said this to one of my classes as we were discussing the process and benefits of performing the Bible.

51) Cf. S. Kornhaber, “Hamilton: Casting After Colorblindness”, *The Atlantic* (March 31, 2016), accessed 22 June 2020 from <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2016/03/hamilton-casting/476247/>.

52) For more on this — and a case for the genesis of the Book of Ruth being in an all-female guild of storytellers in antiquity — see the fascinating recent study by W. Doan and T. Giles, *The Story of Naomi—The Book of Ruth: From Gender to Politics* (Eugene: Cascade Books, 2016).

writings, professors teach it in their classes, pastors preach it to (and with!) their congregations, and lay people engage it at home or in small groups. Attending more carefully to the dramatic character of the biblical narratives and the oral performance context out of which they arose suggests they are more akin to dramas — scripts of ancient plays — than exclusively literary documents. Further, elevating the significance of the body as central to the interpretive process changes the interpreter’s relationship with the script and opens new doorways of possibility for interpretation. Sensitivity to the complex process whereby the tension is built and released (dramatic structure) attunes the interpreter to important details in the script that might otherwise be passed over, such as the location of God with respect to the rock and Moses’ staff (and its theological implications), a detail about which God is explicit in the instructions to Moses, which are tantamount to stage directions. Finally, getting out of one’s chair and entering the drama is the first step — both literally and figuratively — to experiencing the “living and active” character of the biblical dramas. If we are willing to move beyond the metaphor of the Bible as a book to inhabit a new (though ancient!) way of relating to the biblical dramas through performance, we open ourselves to encounter the stories anew and may even discover that we are changed in the process.

<Keywords>

Biblical Performance Criticism, Old Testament Narratives, Hebrew Bible, Embodied Exegesis, Drama and the Bible.

(투고 일자: 2020년 6월 24일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 9월 3일)

<References>

- Ball, D., *Backwards and Forwards: A Technical Manual for Reading Plays*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983.
- Barker, J. and Boogaart, T. A., *Performing the Plays of the Bible: Seven Ancient Scripts and Our Journey to Return Them to the Stage*, Jacksonville, FL: Webber Institute Books, 2020.
- Boogaart, T. A., "The Arduous Journey of Abraham in Genesis 22:1-19", J. H. Brumm, ed., *Yes! Well ...: Exploring the Past, Present, and Future of the Church: Essays in Honor of John W. Coakley*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016, 3-21.
- Carlson, M., *The Haunted Stage: The Theatre as Memory Machine*, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 2003.
- Conquergood, D.. "Performance Studies: Interventions and Radical Research", *The Drama Review* 46:2 (T174, Summer, 2002), 145-156.
- Conrad, E. W., "Heard But Not Seen: The Representation of 'Books' in the Old Testament", *Journal for the Study of the Old Testament* 54 (1992), 45-59.
- Doan, W. and Giles, T., *The Story of Naomi—The Book of Ruth: From Gender to Politics*, Eugene: Cascade Books, 2016.
- Gunkel, H., *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*, W. H. Carruth, trans., New York: Schocken Books, 1964.
- Harris, M., *Theater and Incarnation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Kornhaber, S., "Hamilton: Casting After Colorblindness", *The Atlantic* (March 31, 2016), accessed 22 June 2020 from <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2016/03/hamilton-casting/476247/>.
- Kuhn, K. A., *Insights From Cultural Anthropology*, Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- Levenson, J. D., "The Bible: Unexamined Commitments of Criticism", *First Things* 30 (February 1993), 24-33.
- Lewis, C. S., *Reflections on the Psalms*, New York: Harcourt, Inc., 1958.
- Mathews, J., *Performing Habakkuk: Faithful Re-enactment in the Midst of Crisis*, Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012.
- Niditch, S., *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Perry, P. S., *Insights From Performance Criticism*, Minneapolis: Fortress Press, 2016.
- Rhoads, D., "Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second

- Testament Studies—Part I”, *Biblical Theology Bulletin* 36:3 (2006), 118-133.
- Rhoads, D., “Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies—Part II”, *Biblical Theology Bulletin* 36:4 (2006), 164-184.
- Robb, K., “Preliterate Ages and the Linguistic Art of Heraclitus”, K. Robb, ed., *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, IL: The Hegeler Institute, 1983, 153-206.
- Sarna, N., *Exodus*, the JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- Walton, J. H., Matthews, V. H., and Chavalas, M. W., *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- Wells, S., *Improvisation: The Drama of Christian Ethics*, Grand Rapids: Baker Academic, 2018.
- West, T., *Biblical Hebrew: an interactive approach*, Wilmore, KY: GlossaHouse, 2016.
- West, T., “Hospitality of the Heart: How Changing Our Metaphor Can Change Our Relationship With the Bible”, D. Keepers, ed., *Before the Face of God: Essays in Honor of Dr. Tom Boogaart*, Grand Rapids: Reformed Church Press, 2019, 31-47.
- West, T., “Unseen Grace: Lent in the Book of Exodus”, *Perspectives* 26:3 (March, 2011), 5-8.

<Abstract>

The Art of Biblical Performance: Biblical Performance Criticism and the Old Testament Narratives

Travis West
(Western Theological Seminary)

For centuries, the Bible's essential identity as a book has been taken for granted as a self-evident truth by scholars and lay people alike. But should it be? *Is* the Bible a book? Well, it is, and it is not — it is much more than a book. For significant portions of its history, the narrative contents of the Bible were not primarily encountered in written form, but rather through embodied recitation by a performer or a group of performers, who incarnated the story before a live audience. Biblical performance criticism (BPC) is an emerging, interdisciplinary approach to interpreting the Bible that takes seriously both the Bible's oral history and its vitality as the Word of God. It provides a process whereby scholars, pastors, and lay people alike can come to deepen their understanding of a biblical text through embodied performance.

In this article, I argue that the cultural realities of ancient Israel combined with a reassessment of the biblical narratives from the perspective of BPC suggest that the art practiced by the biblical composers was not of an essentially literary character, but rather of a *dramatic* character, which came to expression in performance. The narrative texts contained in the Hebrew Bible are more akin to dramatic scripts than a purely literary form of writing. The ancient crafts of drama and *performance* are evident in the texts we receive. Embodied reenactments of the biblical dramas — through body and voice in space and time before a gathered audience — demonstrates the “living and active” character of the word(s) of God (Heb 4:12). The art of biblical performance is to show, rather than tell.

Thus, I will argue that a fuller understanding of Israel's performance tradition will lead to a greater appreciation of Israel's dramatic and theological achievement. I will demonstrate this by applying BPC to the brief story of Moses striking the rock in the wilderness, found in Exodus 17:1–7. Embodied engagement with this drama through performance clarifies the conflict that

drives the story; attends to the critical role played by dialogue, gestures, spacing, and tone of voice in shaping the theological affirmation of the story. Further, I will demonstrate how the bodies of actors responding to the stage directions embedded in the “script” reveal a surprising act of love on the part of God, which stands at the heart of the drama’s climax and resonates with the heart of Christian theology — a climax that will be missed if it is not *seen*.

<번역 논문>

성경 번역가를 위한 생태 지침서에 관하여

스티븐 패트모아(Stephen W. Pattemore)*
송영목 번역**

최첨단 번역

쌍둥이 엔진 프로펠러를 장착한 비행기가 파푸아뉴기니 서부 지방의 내륙 항구인 키언가(Kiunga)를 향하여 하강할 때, 필자는 창문 밖에 펼쳐진 장면 때문에 겁에 질렸다. 필자가 지난번 방문했을 때 사람의 손이 닿지 않은 광활한 정글은 이제 바깥으로 뻗은 복잡한 그물과 같은 비포장도로들로 덮여 있었고, 벌목 도로는 지구상 가장 큰 저지대 습지 산림 중 하나가 사라질 것을 예고했다. 필자는 두 가지 성경 번역 프로젝트 현장을 방문하려고 여행했는데, 그때 정글 한가운데 있는 마을들로부터 와서 워크숍에 참석한 사람들이 필자에게 들려준 이야기도 똑같이 충격적이었다. 외지인들은 넓은 산림 지역을 완전히 벌목했는데, 단지 한 종류의 나무 곧 ‘침향나무’를 벌목하여 얻기 위해서였다.¹⁾ 그리고 마을 주민들과 관련하여 나타난 결과

* University of Otago에서 신약학으로 박사학위를 받음. 뉴질랜드성서공회 소속. 세계성서공회연합회 번역 컨설턴트. spattemore@biblesocieties.org. Stephen W. Pattemore, “Towards an Ecological Handbook for Bible Translators”, *The Bible Translator* 70:3 (2019), 326-342.

** Rand Afrikaans University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 고신대학교 교수. ymsongrau@hanmail.net.

1) ‘침향나무’ 혹은 ‘침향목’은 침향 속(*genus aquilaria*) 나무의 속이 일종의 곰팡이에 감염되었을 때 형성되는 짙은 수지성 목재이다. 이 수지는 향과 향수 제조에 있어 매우 값어치가 있다. 모든 침향 종들(species)은 현재 멸종 위기에 처한 야생 동식물의 종에 대한 국제무역협약(CITES)의 부록 II(잠재적으로 멸종 위기에 처한 종)에 수록되어 있다 (<https://www.cites.org/eng/app/applications.php>). 대체로 야생 침향목 100그루 중에서 7그루만 곰팡이에 감염된 것으로 나타나기에, 이러한 방식의 벌목이 미치는 영향은 침향목의

는 그들의 식물과 동물 자원들의 보고가 황폐해진 것이었다. 그들은 어떻게 살아갈 수 있을까? 또 밀른 만(Milne Bay)에서 열린 번역가 훈련을 위한 다른 여행에서, 필자는 말레이시아와 태국 남부처럼 광활한 면적에 걸친 야자유의 단종 재배를 보고 충격을 받았다.

또는 자신의 언어로 성경 번역을 거의 다 마쳐가는 고지대의 유나(Yuna) 공동체의 상황을 생각해 보라. 멀러(Muller) 산맥의 두 고지대 계곡을 따라 거주하는 그들 대부분은 자작 농업인들이며 일부는 사냥꾼들인데, 2009년 아 로차(A Rocha)와 콘서베이션 인터내셔널(Conservation International)은 거기서 “새로운 개미, 거미, 개구리 그리고 여치에게서 ‘놀라운 다양성’”을 발견했다.²⁾ 또한 그곳은 막대한 외국(이익) 자본이 투입된 액체 천연가스 프로젝트가 모든 것을 쓸어버리고 있는 장소와 가깝다. 이런 고지대 주민들의 경제와 사회는 학교 교사나 보건소 직원이 버는 것보다 건설 현장에서 교통을 통제하는 사람이 더 많은 임금을 받는 시스템에 의해 왜곡되고 있는데, 그는 동안 외국 기업들과 그들을 지원하는 정치인들의 주머니로 막대한 이윤이 흘러 들어가고 있다. 파푸아뉴기니는 개발과 보존 사이의 충돌, 그리고 지속 가능한 삶과 단기적 이윤 창출을 위해 천연자원을 착취하는 것 사이의 충돌을 보여주는 하나의 교과서와 같은 사례이다. 그리고 이러한 난제가 벌어지는 한 가운데에서 많은 성경 번역 프로젝트가 진행 중이다.

생태 해석학 운동은 대체로 여전히 선진국의 현상이다. 필자는 이 운동이 전 세계의 관심사에 주의를 기울이지 않았다거나 다수 세계 학자들의 연구를 포함하지 않았다는 의미로 말하는 게 아니다. 그러나 이 운동은 매우 자연스럽게 선진국의 학문적 연구의 지적 지평 안에서 이루어졌다. 우리는 성경을 그것의 원어로써 주해하고 해석하며, 거기서 발견한 아이디어를 지지하거나 반대하며, 필요하다면 본문 자체를 거슬러 읽기도 한다. 우리는 학자로서 본문과 우리 자신의 삶 사이에 거리를 두어 본문을 객관적으로 이해하려고 시도한다. 우리가 성경 번역을 참고할 때, 주요 언어 번역들을 불가피하게 인용한다. 우리는 그런 번역들이 대개 정확하거나 적절하며, 우리 목적에 적합하다고 판단한다. 우리의 언어로 성경을 연구하는 사

손실이라기보다는, 이 나무들에 접근하기 위해 밀림을 모두 벌채한 것 때문에 초래된 완전한 파괴와 훼손이다(<https://en.wikipedia.org/wiki/Agarwood>).

2) 참조, Stephen J. Richards and Banak G. Gamui, eds., *Rapid Biological Assessments of the Nakanai Mountains and the Upper Strickland Basin: Surveying the Biodiversity of Papua New Guinea's Sublime Karst Environments*, RAP Bulletin of Biological Assessment 60 (Arlington: Conservation International, 2011) Accessed from https://www.conservation.org/NewsRoom/Pressreleases/Pages/New_Species_Papua_New_Guinea_Muller_Nakanai.aspx.

람들이 사용하는 주요 번역들에 우리가 영향을 미치는 것은 거의 불가능하다. 언어와 성경의 ‘신성한 혼인’은³⁾ 오래전에 일어났으며, 예를 들어, 우리는 창세기 1장의 카바쉬(kabash)와 라다(rada) 혹은 창세기 2장의 아바드(‘abad)와 샤마르(shamar)의 공식적인 번역에 영향을 미칠 수 없다. (그리고 만약 우리에게 기회가 있었다면, 우리는 이미 번역으로 채택된 단어들보다 더 거칠고 딱딱하거나 아니면 더 부드럽고 지구 친화적으로 번역해야 할지를 두고 의견이 나뉘어졌을 것이다!)

이런 지적 세계는 필자가 서론에서 설명한 그런 상황 곧 원주민 그리스도교 공동체가 자신들의 첫 번째 성경 번역을 시도하는 상황과 매우 다르다. 필자가 이전에 논증한 것처럼,⁴⁾ 약탈적 개발과 지속 가능한 개발 간의 전쟁이 뜨거운 생태적 최전선에서 많은 성경 번역 프로젝트가 진행 중이다. 여기에는 이점 혹은 제약으로 여겨질 수 있는 두 요인이 있다. 첫째, 이 지역들은 번역의 전통이 아직 설정되지 않은 곳들이다. 사실 그런 곳들은 매우 창조적인 단계에 있는데, 16세기에 영어가 발전했던 그런 단계를 지나간다.⁵⁾ 둘째, 그런 곳들에서 성경은 매우 중요하게 간주된다. 즉 성경 번역이 진행 중이라는 사실 자체는 사람들이 기다리고 있는 성경 번역이 의문의 여지가 없는 지침서로서 최종 권위를 지닌 책으로 읽혀질 것을 의미한다.⁶⁾ 필자는 이런 이유들 때문에 번역 과정을 조작하여 생태 보존이라는 우리의 목적에 도움을 주어야 한다고 제안하지 않는다. 그리고 필자는 마치 이스라엘 백성이 실제로 정결하고 환경친화적이며 지속 가능한 농부들로서 그들의 환경에 잘 맞추어 살았다고 말하는 것처럼, 우리가 성경 본문에 시대착오적인 과학이라는 짐을 부과해야 한다고 제안하지 않는다. 하지만 필자는 형성되고 있는 이런 전통들 안에, 주요 언어 번역들을 사용하는 사람들에게는 없는 자유가 어느 정도 있다고 생각한다. 최선의 결과물은 일종의 스터

3) Philip Goodwin, *Translating the English Bible: From Relevance to Deconstruction* (Cambridge: James Clarke, 2013).

4) Stephen W. Pattemore, “Green Bibles, Justice and Translation”, *The Bible Translator* 61:4 (2010), 217-226.

5) Philip Goodwin, *Translating the English Bible: From Relevance to Deconstruction*.

6) 비록 성경을 더 문자적으로 번역하려는 자연스러운 경향이 있지만, 이 그리스도교 공동체들은 그들의 몇몇 멘토 선교사들이 물려준 경직된 문자주의와 종말론적 구도와 강하게 결부되어 있지 않다. 여하튼 생태주의에 대한 미국 복음주의자들의 태도에 관한 마이어(Harry O. Maier)의 폭넓으며 미묘한 차이가 나는 연구는 그 모습이 획일적이지 않음을 보여준다. Harry O. Maier, “Green Millennialism: American Evangelicals, Environmentalism and the Book of Revelation”, David G. Horrell, et. al., eds., *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives* (London: T&T Clark, 2010), 246-265.

디 바이블인데, 우리 시대의 생태 위기의 정황을 깊이 생각한 조심스러운 번역, 독자가 본문의 원래 정황을 이해하도록 돋는 부가적 해설, 그리고 참여와 적용을 위한 제안이 결합된 것이다.

오그던(Graham Ogden)⁷⁾은 번역에 있어 가장 유효한 형식은 스터디 바이블이라고 제안해 왔다. 필자가 수행한 관련성 이론에 관한 연구는 필자를 동일한 방향으로 이끌었다.⁸⁾ 우리는 본문에다가 학자들이 찾아낸 모든 배경 정보나 우리가 위기의 상황 속에서 전달하기 원하는 수사학적 목적과 같은 짐을 과도히 부과해서는 안 된다. 그러나 이 두 가지는 적절한 해설(또는 디지털 미디어를 포함하여 다른 본문병행 자료를 통해)로써 적합하게 언급될 수 있다.

하나의 생태 지침서

세계성서공회연합회는 번역가가 성경 본문의 배경을 이해하도록 『성서 속의 동물들』⁹⁾과 『성서 속의 식물들』¹⁰⁾ 그리고 『성서 속의 물건들』¹¹⁾과 같은 다수의 자료를 출판했다. 이런 자료들은 주제 혹은 의미론적 사전류 스타일인데, 최근에 UBS/SIL의 번역 소프트웨어인 파라텍스트 (<https://pt8.paratext.org/>)의 태그된 원어 본문에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 올해(2019년) 배포된 파라텍스트의 최신 버전에는 태그된 주요 언어 성경 번역 본문을 통해서도 그 자료들에 접근할 수 있다. 이와 유사한 형식의 생태 지침서를 구상해 볼 수 있지만, 다수의 생태적 관심은 개별 단어들보다 구절, 문장 그리고 단락 전체와 연결된다. 따라서 필자가 현재 작업 중인 제안은 번역가를 위한 ‘지구 지침서’ 시리즈를 위한 것인데, 간략한 주석 형식으로, 성경 본문 어디에 보존과 지속 가능성에 대한 중요한 이슈들이 등장하는지, 지구 공동체의 목소리가 분별될 필요가 있는 본문의 위치를 번역가들에게 알려줄 것이다. 그

7) Graham Ogden, “A Case Study for Study Bibles: The Book of Haggai”, *The Bible Translator* 69:2 (2018), 176-183.

8) 참조, Stephen W. Pattemore, “Relevance Theory, Intertextuality, and the Book of Revelation”, P. Noss, ed., *Current Trends in Scripture Translation*, UBS Bulletin 194/195 (Reading: UBS, 2002), 57. 관련성 이론의 틀에서 스터디 바이블에 관한 자세한 논의는 Harriet Hill, “Relevant Study Bibles”, *The Bible Translator* 61:4 (2010), 191-207을 보라.

9) Edward R. Hope, *All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible* (New York: UBS, 2005).

10) Robert Koops, *Each according to Its Kind: Plants and Trees in the Bible* (New York: UBS, 2012).

11) Ray Pritz, *The Works of Their Hands: Man-Made Things in the Bible* (New York: UBS, 2009).

러고 나서 번역 제안들과 연구를 위한 해설의 모델들을 제공하는데, 번역 팀이 ‘철두철미하게 생태적인’ 성경을 만드는 데 도움이 되도록 할 것이다.¹²⁾

몇 가지 기본 원칙

(세계 어디를 막론하고 증가하는) 생태 핫스팟에서 진행 중인 대부분의 성경 번역은 원주민 언어를 구사하는 팀에 의해 수행되고 있다. 번역팀의 교육적, 사회적 그리고 경제적 자원은 상당히 다양하다. 그들 대부분은 컴퓨터 기술을 갖추고 있으며, 어느 정도 인터넷에 접속이 가능하다. 일부 번역가들은 그리스도교 공동체가 자신의 언어로 된 첫 번째 성경을 간절히 기다리는 곳에서 작업하고 있다. 다른 번역가들은 기존 전통을 개정하거나 재번역 중이다. 이 모든 요소를 고려하면 생태적 도움을 제공하기 위하여 몇 가지 안내 원칙을 세울 수 있다:

- 해설은 독자가 본문을 역행하여 읽도록 자극하지 말아야 하며, 본문과 함께 작동하여 독자가 새로운 사고의 방향으로 나아가도록 본문을 해석하는 인지 환경을 확장해야 한다.
- 따라서 해설의 목표는 독자가 현재의 생태 딜레마와 미래의 지구와 관련된 소망에 대해 숙고하도록 그들을 ‘지구로 데리고 내려오는’ 것이다.
- 해설은 번역가들이 다른 시간과 장소로부터 나오는 성경의 메시지를 틀 지우고 토대 위에 세우도록, 번역가들 자신의 문화적 위치를 생태적으로 이해하도록 장려해야 한다.
- 해설은 적어도 두 가지 방향에서 치명적인 시대착오적 오류를 피해야 한다. 해설은 오늘날 우리가 경험하는 환경 위기나 원인을 본문이 직접적으로 지시하는 것처럼 가장하려고 해서는 안 된다. 그리고 해설은 지나가고 있는 일시적인 최근 (특정 날씨 사건과 같은) 주제들에 묶여서는 안 된다. 오히려 해설은 독자의 주의를 세상의 더 큰 현실로 돌려야 한다.
- 번역가를 위한 해설은 번역 방향을 위하여 구체적인 제안을 제공해야 한다.

12) Stephen W. Pattemore, “Green Bibles, Justice and Translation”, 217-226.

- 독자들을 위한 모델 해설은 그들의 정황 즉 그들이 직면하는 착취적인 권력 구조에 적합한 방식으로 행동하고, 생활 방식을 바꾸고, 저항하도록 이끌어야 한다.

요한계시록을 위한 해설: 하나님의 시작

필자에게 요한계시록은 성경 본문에 관한 생태학적 사고 안으로 들어가는 시작점이었다. 생태적 관점은 필자의 박사 논문¹³⁾에 언급이 안 되었지만, 그 후 몇 년 만에 뉴질랜드 프리미어 보존 비정부기구에서 근무하던 필자의 아들은 환경과 그리스도교 사상을 통합한 어떤 콘퍼런스를 구상하도록 도왔고, 필자에게 ‘모든 것이 불탈 것’이라는 관점에 대한 대안을 제공하는 요한계시록 논문을 작성하도록 도전했다.¹⁴⁾ 그래서 필자는 요한계시록의 맥락 안에서 몇몇 해설과 생각을 정리하려고 한다.

대부분의 유사한 지침서들처럼, 필자는 서론에서 배경적 내용을 다룰 것이다. 이 장은 묵시문학이 자연 세계로부터 이미지를 사용하는 방식을 소개하고, 로마제국의 착취적이며 지배적인 정치 주도권의 영역 안에 있던 요한의 물리적이며 시간적인 위치에 대한 배경 설명도 제공해야 한다.¹⁵⁾

물론 요한계시록은 지구를 하나님께서 창조하신 훨씬 더 큰 우주의 한 부분으로 간주한다. 해, 달, 별들 그리고 하늘은 예언적 환상을 구성하는 중요한 요소들이지만, 일차 독자들에게와 마찬가지로, 새로운 독자들에게 가장 유의미할 것은 지금 여기를 살아가는 신실한 그리스도교인의 성품이다. 그리고 이런 새 독자들은 일차 독자와 중요한 다른 무언가를 공유한다. 두 독자는 로마 혹은 신 자유 자본주의라는 제국의 권력에 종속된다. 의미심장하게도, 세상을 파괴하는 로마제국의 정치적 패권이라는 요한계시록의 맥락과 저항을 요청하는 요한계시록 자체를 식별하는 것이야말로, 로싱

13) Stephen W. Pattemore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure and Exegesis*, SNTS Monograph Series 128 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

14) 마이어(Harry O. Maier, “There’s a New World Coming! Reading the Apocalypse in the Shadow of the Canadian Rockies”, Norman C. Habel and Vicky Balabanski, eds., *The Earth Story in the New Testament* [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002], 166-179)와 마찬가지로, 자연계에 대한 개인적 경험은 필자가 청년기에 배운 세대주의적 이해의 틀로부터 본인을 오래전에 자유롭게 만들었다. 학문적 성찰이 뒤따랐고, 이 논문의 시작 부분에 있는 자서전적 해설은 이미 지구의 목소리에 민감해진 양심의 관점에서 비롯된 것이다. 참조, Stephen W. Pattemore, “How Green is Your Bible?”, *The Bible Translator* 58:2 (2007), 75-85.

15) Micah D. Kiel, *Apocalyptic Ecology: The Book of Revelation, the Earth and the Future* (Collegeville: Liturgical Press, 2017)는 이 점에 있어 매우 귀한 참고 자료이다.

(Barbara Rossing)¹⁶⁾으로 하여금 ‘우아이 텐 겐’(οὐαὶ τὴν γῆν, 12:12 및 관련 구절들)을 저주(“땅에게 화가 있다”)가 아니라 비탄(‘아 지구여’)으로 번역하도록 격려한다. 따라서 지금처럼 그때도 ‘그리스도교인의 신실한 삶’은 개인의 신실한 행동과 제국의 패권에 저항하는 집단적 행동을 요청한다. 이 두 행동은 요한계시록을 지구 친화적 관점에서 제시할 때 나타나야 한다.

필자는 해설을 작성하기 시작하는 본문의 위치들을 제안하기 위하여, 요한계시록의 세 단락을 선택했다. 새 하늘과 새 땅에 관한 마지막 장들(계 21-22장)은 이미 상당한 주목을 받아왔지만, 종말론에 대한 건설적 관점을 위해 매우 중요한 단락이다. 요한계시록의 중간 단락인 요한계시록 15-16장에 따르면, 지구(그리고 더 광활한 우주)는 일련의 과거적 사건을 겪는데, 그것들은 종종 불특정 미래에 있을 하나님의 행위로 간주된다. 여기서 필자의 목적은 독자들이 잠시 멈추어 어떻게 그 사건들이 더 직접적으로 우리와 관련되는지 생각하도록 돋는 것이다. 하지만 단지 명백한 생태 구절에만 초점을 둔다면, 우리가 성경에서 기껏 범두리에 해당하는 무언가에 관해 많은 논쟁을 일으켜서, 예외주의라는 비판의 여지를 남기게 된다. 그러므로 필자는 저자와 수신자들의 실제 세계에 우리가 가장 근접할 수 있는 요한계시록 1장에 관한 몇 가지 고려도 포함하기 원한다. 요한계시록의 다른 많은 구절들도 이와 비슷한 대우를 받기를 요청하는데, 그중에서도 예배 환상의 찬송들 안에 나타난 피조물과 지구에 대한 언급이 그러하다(예, 4:11; 5:9-11; 11:17-18). 다음 내용은 단지 하나의 샘플이며 추가 연구를 요청한다.

본 논문의 나머지 부분을 구성하는 해설은 완성되어가는 단계에 해당하므로 혼성적 특성을 가진다. 대체로 그런 내용은 번역가를 위한 해설로 구상되지만, 때로는 그 안에 성경 본문을 읽는 독자들에게 유익한 해설도 담겨있다. 그런 내용은 학문적 자료를 비중 있게 참고하도록 의도된 것은 아니지만, 주장을 지지하거나 배경 사고를 설명하기 위해 몇몇 참고 자료가 최근에 추가되었다. 이런 해설들은 프로젝트 전체에 관해 그리고 요한계시록이 번역가들에게 최선의 방식으로 전달될 방법에 대해 토론을 불러일으키려는 소망을 담아 제시된다.

16) Barbara Rossing, “Alas for Earth! Lament and Resistance in Revelation 12”, Norman C. Habel and Vicky Balabanski, eds., *The Earth Story in the New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 180-192; Barbara Rossing, “Woe, Horror, Disaster, or Lament? Revisiting Translations of οὐαὶ in Revelation 8.13”, *The Bible Translator* 70:3 (2019), 297-305.

해설 샘플들

요한계시록 1장

1:5 “… 죽은 자들 가운데에서 먼저 나시고 … 예수 그리스도 … 그의 피로 우리 죄에서 우리를 해방하시고”¹⁷⁾ 그리스도교 신앙의 핵심은 하나님께서 대기권 바깥의 먼 곳으로부터 일하시지 않고, 우리 세계의 물리적 매트릭스의 한 부분이 되셨다는 확인이다. 예수님은 혈과 육을 가지신 인간으로서, 인류의 진화 역사(‘피’)를 공유하시고 우리 모두가 향하고 있는 쓰라린 종말을 경험하셨다. 그러나 복음서처럼 요한계시록은 예수님께서 죽음으로부터 새 생명으로 돌아오셨다고 단언한다. 그리고 예수님의 부활은 육체가 없는 영들을 위한 어떤 유령 같은 미래가 아니라, 우리가 속해 있는 그런 신체적 성분이 개신될 미래에 대한 우리의 소망의 기초이다. 골로새서 1:18에 “죽은 자들 가운데서 먼저 나신 이”라는 동일한 표현 다음에, 그리스도에 대한 더 이른 표현인 ‘만물 가운데 으뜸’이 뒤따른다.¹⁸⁾ 우리를 위한 죽으심은 출생과 정확히 반대될 수 있지만, 예수님은 죽음의 최종적 상태를 정복하셨고 원래 창조와 새 창조 둘 다 이끄신다.

1:5-6 “땅의 임금들의 머리 … 우리를 나라와 제사장으로 삼으신” 인간 사회에는 항상 권력 구조가 있었다. 성경이 기록된 시대의 사회는 폭력적 정복으로 권력을 획득한 사람 혹은 그런 방식으로 정복하여 권력을 획득한 다른 사람들로부터 승계한 왕들에 의해 지배되었다. 왕들은 종종 자신의 이익을 위하여 자신들의 사회 권력을 이용했으며, 그 결과 많은 일반 백성은 굴종과 빈곤에 빠졌다. 왕들은 자주 천연자원을 과도히 사용했다. 하나님께서 인류(그리고 연관된 그리스도교인의 지위)와 맺으신 관계를 묘사하기 위하여 성경이 왕권 이미지를 사용한다는 사실은 저자가 속한 사회적 맥락 안의 권위에 대한 저자의 이해를 반영한다. 실제로 요한계시록에서 왕권에 대해 경쟁하는 이해들을 볼 수 있다. 이런 이미지를 사용한다고 해서, 하나님께서 인간 왕들처럼 착취하시며 억압하시는 방식으로 통치하신다는 필연적인 합의와 하나님의 백성도 그렇게 똑같이 처신해야 한다는 파

17) [역자주] 저자는 영어 성경 NRSV를 인용하였으나 본 번역논문에서는 『성경전서 개역개정판』을 인용하였다.

18) D. E. Aune, *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary 52a (Dallas: Word, 1997), 38. 요 1:1의 영향과 이 구절의 배경인 창 1:1과 잠 8:22-31도 염두에 두라.

생된 함의는 없다. 번역은 폭력과 권력에 초점을 두는 왕과 왕국을 위한 용어를 사용하는 것을 마땅히 피해야 한다. 오히려 번역은 존엄성과 특별한 지위를 강조하는 현지의 대응 용어를 찾아야 한다. 우리 사회에서 리더십의 개념을 비평적으로 검토하고 폭력이 아니라 존엄성을 강조하는 용어들을 식별하는 작업이 중요하다.

요한계시록의 대부분의 일차 독자는 정치 권력을 거의 가지지 못한 사회적 아웃사이더로 구성되었다. 반대로, 왕들과 제사장들은 지위가 높은 사람들이다. 요한은 자신의 송영에서 세상의 체제가 뒤바뀌었다고 밝힌다. 하나님의 백성이 왕들과 제사장들이다(노예에서 강력한 제국으로 출현한 하나님의 첫 번째 백성들처럼; 출 19:6).¹⁹⁾

1:6 “영광과 능력” 이 둘은 왕의 속성이다. 여기서 능력은 *κράτος*(크라토스)인데, ‘힘,’ ‘권력’, 혹은 ‘능력’을 의미한다. 비록 이것이 사람을 억압하는데 사용될 수 있지만, 사람을 압제에서 해방하고 착취에 직면한 자연환경을 보호하고 유지하는 것과 같은 선한 일을 위한 힘으로도 사용될 수 있다. 성경의 첫 장(창 1장)은 하나님께서 첫 사람들에게 땅 위의 모든 생물을 다스리는 ‘주권’을 주신다고 묘사한다(창 1:26, 28). 그리스어와 다른 언어인 히브리어의 해당 단어는 ‘다스리다’를 의미한다. 비록 그 단어는 거친 어조를 가지지만, 하나님의 형상인 인간 존재의 관점에서 이해되어야 하므로, 하나님처럼 인간의 다스림은 생명을 번성케 하고 보호하며 유지해야 한다(창 2:15 참조).

1:9 “밧모라 하는 섬” 성경에서 종종 특별 계시는 사람이 광야에 머물 때 주어진다. 장소가 언급되는 이 경우는 한 섬이다. (광야처럼) 섬들은 자연의 생물과 무생물체가 독특하게 혼합되어 있는 지구에서 매우 특별한 곳이다. 섬들은 우리에게 특별한 지식을 제공하는 장소이며, 특별한 보호를 받아 마땅하다. 이 경우, 밧모 섬은 오늘날 그리스에 속하지만 터키 연안에 있다. 그 섬은 요한계시록에 언급된 일곱 교회가 위치한 소아시아 지역에서 멀지 않다. 정치 권력가들은 그 섬을 유배와 처벌의 장소로 사용했음직하다. 그런 경우가 종종 있었다. 19세기에 ‘죄수들’이 호주로 이송되거나, 20세기에 마누스(Manus) 섬과 나우루(Nauru) 섬에 난민들을 투옥한 것을 생각해 보라. 반면에, 요한은 정부 당국자들을 피해 스스로 밧모 섬으로 피신했을 수 있다.²⁰⁾ 섬들은 보호의 장소와 축하를 위한 장소일 수 있다.

19) D. E. Aune, *Revelation 1-5*, 47.

일곱 교회와 관련하여 밧모 섬의 지리적 위치 그리고 그 섬의 문학적 중요성을 설명하기 위하여 여기에 연구 해설을 포함하는 것이 적절하다.

1:11 “에베소 … 라오디게아” 밧모 섬처럼, 이 도시들은 사람이 거주한 곳들이다. 각 도시마다 많은 사람들이 그곳에 정착하여 자리 잡은 (지리, 기후, 혹은 무역에 있어) 고유한 이유가 있었다. 이런 특징들 가운데 몇몇은 일곱 교회에게 준 메시지에서 중요하다.²¹⁾ 이와 유사하게 우리가 사는 장소도 독특한데, 장소마다 우리가 누구인지를 밝히는데 기여하는 중요성이 각각 있다.

1:12 “일곱 금 촛대” 금은 지구에서 자연적으로 발생하는 금속이다. 그것이 귀한 것은 희귀하고 아름다운 노란색 때문이다. 금은 닦으면 윤이 나지만, 공기와 섞이더라도 쉽게 녹이 슬거나 변색되지 않는다. 금은 부드러워 많은 형태로 쉽게 주조된다. 금 촛대는 (왕과 같은) 고위직 사람들을 위해 혹은 (성소와 성전 예배와 같은) 특별한 제의에서 빛을 밝혔다. 요한계시록에서 촛대는 그리스도교인 공동체를 가리킨다. 따라서 금은 그리스도교인 공동체들이 하나님에게 매우 값진 존재임을 의미할 수 있다.

금은 로마제국이 채굴한 많은 광물 중 하나이다. 이런 채광은 자주 그 일에 종사한 일반인들에게 위험하고 품위를 떨어뜨렸을 뿐 아니라, 환경도 심하게 훼손했다.²²⁾ 오늘날도 금과 같은 귀한 광물을 계속 탐사하고 있다. 1세기와 마찬가지로, 지금도 많은 장소에서 환경을 파괴하고 일반 노동자들을 비인간화하며 위험에 빠뜨리면서 이미 부유한 자들을 더 부유하게 만

20) Micah D. Kiel, *Apocalyptic Ecology*, 6. 독자를 염두에 두고, 필자는 밧모 섬의 장소가 문학적 허구이거나 내러티브 장치라는 가능성을 여기에 포함하지 않았다. Greg Carey, *Elusive Apocalypse: Reading Authority in the Revelation to John* (Macon: Mercer University Press, 1999), 128, 각주 102의 도움이 되는 요약도 참고하라.

21) (램지[W. M. Ramsay]와 헤머[C. J. Hemer]를 따라) 일부 주석가들은 일곱 교회를 향한 메시지에 나타난 지역적 특성을 강조하면서 계 2-3장을 주해하지만, (프리젠팔[P. Prigent]을 따르는) 다른 주석가들은 문학적 연결성을 강조한다. 생태학에 있어 장소의 중요성을 고려할 때, 지역 언급들은 간과되어서는 안 된다. 하지만 그런 언급들이 과장되어서는 안 되며, 상호본문적 연결점에 적절히 주목해야 한다. 참조, W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse* (London: Hodder & Stoughton, 1904; reprint, Grand Rapids: Baker Book House, 1979); C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, JSNT Supplement 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986); Prigent, P., “L’Hérésie asiatique et l’Église confessante: De l’Apocalypse à Ignace”, *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 1-22; P. Prigent, , *L’Apocalypse de Saint Jean*, 2nd corrected edition, Commentaire du Nouveau Testament 14 (Geneva: Labor et Fides, 1988).

22) Micah D. Kiel, *Apocalyptic Ecology*, 65-66.

든다.

번역하려는 언어에 ‘금’이 없는 경우, 몇 가지 번역의 가능성성이 있다. (종종 시도되듯이, 예를 들어, ‘골로[golo]’로) 음역하거나, ‘값비싼 노란 금속’과 같이 설명하는 구를 사용할 수 있다. 하지만 어느 경우든 연구 해설을 통하여, 금의 중요성과 채굴에 동반되는 영향 그리고 금이 드러내는 부의 불평등을 설명할 필요가 있다.

등불은 기름을 사용하여 태워 빛을 발한 종류였을 것이다. 이 기름은 자주(올리브와 같이) 재생 가능한 식물 재료에서 추출한 것이었다. 인류는 지난 200여 년 동안, 빛과 열을 위한 연료와 개발을 위한 에너지 자원으로 재생 불가능한 석유를 사용해 왔는데, 그것은 매우 오래전에 땅속 깊은 곳의 생물로부터 만들어진 것이다. 이런 개발의 많은 부분은 인간이 더 편하고 건강하게 살도록 도왔다. 하지만 동시에 그것은 끔찍한 결과도 초래했다. (등불과 자동차와 발전소와 비행기에서) 기름이 연소되어 나온 가스는 지구를 뜨겁게 만들어 왔으며, 지구 온난화는 지구의 생명체를 위협할 우려스러운 속도로 진행 중이다. 만약 우리가 기름을 금처럼 귀하게 여긴다면, 우리는 그것을 좀 더 책임성 있게 사용할 것이다.

1:13-16 요한이 본 장엄한 인물에 대한 묘사는 자연(양털, 눈, 해, 물, 별)과 자연 세계를 이용해 인간이 만든 결과물(옷, 띠, 동, 주석, 칼)이 결합한 것이다. 품위와 미와 힘을 상징하는 우리의 모든 문화와 사회는 자연 세계를 기반으로 하며 자연 세계 없이는 존재할 수 없다. 우리가 자연 세계를 감소시키는 방식으로 이용한다면, 우리는 우리 자신도 종적을 감추도록 만들게 된다.

1:16 “별 … 해” 해는 지구상에 있는 거의 모든 에너지의 원천이다. 해는 바로 힘을 상징하며 무한한 권세의 상징과 같다(태양 에너지는 실제로 약 50 억 년 동안 사용할 수 있다). 요한계시록이 기록될 당시 사람들은 해가 가장 가까운 행성이며, 모든 별이 실제로 해와 매우 유사하다는 사실을 몰랐다. 별은 우리에게서 멀리 떨어져 있어 해보다 약하게 보인다. 그러나 별은 빛과 아름다움을 상징하며, 종종 지구상 인간의 삶에 영향을 줄 뿐 아니라 특별한 지식의 원천으로 간주되어 왔다. 번역가들은 해, 달, 별이 자신들이 속한 사회의 세계관 안에서 작동하는 방식을 고려하고, 필요하다면 여기에 언급된 견해와 연결되거나 대조되는 해설을 제공해야 한다. 예수님에 대한 이런 묘사는 그 당시 사람들의 이해를 넘어선 자연계의 이미지를 활용한

다. 오늘날도 우리가 행성들을 더 많이 이해하더라도, 그런 행성들의 아름다움과 힘 때문에 놀라움을 감출 수 없다.

1:18 “사망과 음부의 열쇠” 사망은 모든 생명체의 공통된 종말이다. 고대 세계에서 죽은 사람은 종종 히브리어로 스을 그리고 그리스어로 하데스라 불리는 지하의 별도의 세계에서 환영과 같은 존재가 된다고 여겨졌다. 열쇠는 귀중품을 담은 상자의 자물쇠를 닫고 열거나, 방이나 감옥을 포함하여 건물을 잠그는 기기이다. 로마 황제는 땅, 바다, 그리고 하늘이라는 전체 세계 위에 최고의 힘을 주장했다.²³⁾ 요한의 우주관은 다르다. 예수님이 최고의 힘을 가지고 계신다. 이 구절에서 예수님은 죽으셨지만 영원히 살아 계신 분이시다. 주님은 우리 인간의 지상적 한계를 공유하셨다. 하지만 주님은 죽음의 세계에 머물러 계시지 않았다. 따라서 영원히 살아 계신 분이 사망과 음부의 열쇠를 가지고 계신다는 사실은, 그분이 이 감옥으로부터 모든 죽을 것들에게 자유를 주실 수 있음을 의미한다. 우락라워이족(Urak Lawoi)은 ‘나는 영혼들의 땅에서 죽은 사람들이 다시 사는 길을 열 수 있는 열쇠를 가지고 있는 자다.’라고 번역한다.

요한계시록 15-16장

15:1 “하늘” [이 단어는 요한계시록에 처음 등장하지 않으므로 해설을 달 경우는 아닐 것이다. 하지만 어딘가 (요한계시록 배후에 많은 사고 세계를 형성하는) 히브리어와 (요한계시록의 전경을 형성하는) 그리스어 모두에서 동일한 단어가 언급하는 바, 새가 날고, 바람이 불며, 별이 있고, 하나님께서 거주하시는 하늘을 독자가 이해하도록 도울 필요가 있다. 요한은 지구와 지구 환경 안에 발생하는 일들과 연관 있는 하늘에서 벌어지는 여러 환상을 본다. 이 환상들은 자연 현상처럼 보이거나, 하나님의 행동의 직접적인 결과로 여겨질 수 있다. 그러나 어느 경우에나 하나님은 우리 세상으로부터 먼 거리에 떨어져 계시지 않다.]

“일곱 재앙” 영어 단어 ‘plague’(재앙)의 기원은 여기에 사용된 그리스어 ‘플레게($\pi\lambda\gamma\gamma\acute{\eta}$)’이다. 이 단어는 영어로 끔찍하거나 광범위한 질병을 의미하게 되었다. 이 그리스어 단어는 막대기나 다른 무기로 가격하고 때리는 것을 뜻한다. 또한 이 단어는 그런 타격과 또 다른 타격으로 인한 부상, 상

23) Ibid., 64.

처, 혹은 상함을 의미하며, 더 나아가 파괴적인 불행도 가리킨다. 이어지는 여러 장에서 묘사되는, 땅을 내리치는 큰 불행들은 생물에게 치명적인 상처와 같다. 우리가 지구 생명체의 연결망과 그 연결망을 지탱하는 무생물의 체계를 볼 때, 그 모든 것들은 치명적인 타격을 받은 것으로 보인다. 그런데 누가 혹은 무엇이 이런 불행을 초래했는가?

“하나님의 진노” 그리스어 명사 θυμός(꺾모스)는 종종 열정 혹은 열정적인 감정이 극에 달함을 의미한다. 큰 음녀의 성적 부도덕과 연관된 요한계 시록 14:8과 18:3은 이런 의미를 상당 부분 가지고 있다. 그러나 매우 빈번하게 이 단어는 격분과 같은 의미이다. 신약 성경에서 이 단어를 사용하는 절반 이상(18회 중 10회)은 요한계시록에 나타나는데, 대부분 요한계시록의 이 단락과 관련이 있다. 요한계시록 밖에서 이 단어는 종종 자신이 싫어하는 것 때문에 몹시 화난 폭도의 분노를 가리키거나, 그리스도교인이 피해야 하는 매우 부정적인 인간의 감정을 의미한다. 이 단어와 밀접한 단어는 더 흔히 사용되는 명사 ‘오르게’(όργη, 아이러니하게도 이 단어에서 ‘난교’[orgy]가 파생한다)이다. 이것은 인간이 느끼는 분한 감정이다(막 3:5에서 불의와 완악함을 직면하신 예수님에게 적용된다). 신약 전반에 걸쳐 이 단어는 매우 자주 죄와 악에 대한 반응으로 나타난다. 그리고 이 단어는 하나님의 진노를 특정하기보다, 종종 ‘그 진노’ 혹은 ‘진노’일 뿐이다.

하나님을 예배하는 사람이라면 피해야 한다고 말해진 그런 부정적 감정을 하나님께서 나타내 보이신다고 우리는 생각해야 하는가? 하나님은 하나님의 뜻이 가로막힐 때 발끈 화를 내고 절제하지 못하는 폭군이신가? 이것은 사려 깊은 그리스도교인에게 중요한 윤리적 딜레마이다. 그러나 우리에게 도움이 되는 몇 가지 단서가 있다. 첫째, 이 단어가 하나님에게 사용될 경우, 진노 혹은 분노는 항상 죄, 불의 그리고 악에 대한 반응이다. 우리는 그것을 세상과 인간에게 발생하는 잘못을 하나님께서 매우 심각하게 바라보시는 표현으로 생각할 수 있다. 그러나 둘째, 우리는 진노가 비인격체로 작용하는 것으로부터 배울 수 있다. 진노는 우리가 사는 바로 이 세상의 구조 안에 자리 잡은 교정 기제와 같다. 죄, 이기심, 그리고 불의는 자신이 통제하고 있다고 생각하는 사람들에게도 불편한 결과를 초래한다.

요한계시록의 이 단락에서, 지구를 타격하는 일곱 가지 큰 불행은 죄악된 행성에 대한 하나님의 개인적인 복수라는 행동으로 자주 여겨진다. 하지만 동일하게 그것들은 인간의 죄, 이기심, 그리고 불의가 초래하는 파괴적인 결과로 인해, 지구 안에 본래 내재된 자연스러운 반응으로 보인다. 오

늘날 우리는 폭풍, 홍수, 가뭄, 기근과 같은 많은 위협적인 자연 현상을 직면하고 있는데, 그것들은 적어도 부분적으로 우리가 지구를 대해온 방식의 한 결과이다. 그리고 기후 변화에 대한 우려스러운 속도는 (기후 변화에 큰 책임이 있는) 부자와 (기후 변화에 거의 관여하지 않은) 가난한 자 모두에게 치명적인 결과를 초래한다.

“마지막 재앙이라 … 하나님의 진노가 이것으로 마치리로다” 이러한 일련의 큰 재앙이 시작될 때에도 본문은 그 재앙들의 범위가 엄격히 제한적이라고 말한다. 이것들은 마지막 재앙들이다 … 하나님의 진노가 이것으로 마치리로다. 하나님의 진노는 무한하지 않다. 재앙이 더 이상 세상의 자연스러운 상태가 아닌 시간이 다가오고 있다.

15:2 “불이 섞인 유리 바다” [다시 말하지만, ‘바다’는 이 구절에서 처음으로 등장하지 않는다. 바다가 처음 언급된 요한계시록 4:6은, 바다라는 장소가 재앙의 초점이 되는 구절들과 마찬가지로, 해설을 위한 중요한 지점이 될 것이다. 요한의 위치에서 바다는 지형학적 경계이지만, 또한 그것은 (이스라엘 이전 시대와 구약의 신화에서 볼 때) 혼돈의 영역이며 로마제국의 지정학적 지배를 위한 고속도로였다.²⁴⁾ 그러나 이 시점에서 가장 중요한 추론은 출애굽과의 연관성을 살피는 것이다. 이스라엘이 포로에서 벗어나 약속의 땅을 향할 때 장애물이었던 바다는 하나님의 백성이 바닷가에 섰을 때 말라버렸다. 그래서 여기서도 짐승의 지배를 벗어난 사람들은 모세의 노래에 동참한다. 곧 일어날 일에도 불구하고, 그들은 약속의 땅을 향하여 가고 있다.]

“짐승 … 이기고” [독자에게 계 4:6-7과 6:8의 동물에 관한 해설을 참고하라고 소개하라.]

16:2 “짐승의 표를 받은 사람들 …에게 악하고 독한 종기가 나더라” 성경 전체에서 질병은 인간의 죄성의 결과로 여겨진다. 예수님은 사람의 행위와 그 사람이 경험한 건강하지 못한 상태(요 9:3)를 직접 연결하기 원했던 사람들을 논박하셨지만, 질병이 사물의 본질에서 더 깊은 문제의 증상이라는 것은 사실이다. 세상의 모든 경우가 옳거나, 질서정연하거나, 공정하거나 정당한 것은 아니다. 대부분의 경우 질병은 인간의 조건의 특징이며, 사람

24) Ibid., 78-84.

이 하나님을 신실하게 따르는 여부와 상관없이 무차별적으로 발생한다. 하지만 질병이 사람의 생활방식이나 행동의 직접적 결과일 때가 있다. 여기 ‘짐승’에 맞추어 살았던 사람들을 쳤던 종기가 그런 경우로 보인다. 요한계시록에는 동물들이 자주 등장하는데(계 4:6-7과 6:8 해설 참조) 세상 그대로의 현실적 관점에 따라 동물들의 이미지는 항상 긍정적인 것은 아니다. 동물은 창조주를 예배하는 사람을 대표할 수 있지만, 여기서도 야생 짐승과 마찬가지로 하나님과 그분의 계획에 대한 거역을 가리킨다.

16:3 “바다가 곧 죽은 자의 피 같이 되니 바다 가운데 모든 생물이 죽더라” 고대 세계에서 피는 종종 오염물질이었다. 이 재앙과 다음 재앙 모두 모세가 이스라엘 백성을 해방시키려고 했을 때, 이집트에 내려진 재앙들 가운데 나일 강(그리고 모든 담수)이 ‘피’로 변해 모든 물고기가 죽었던 재앙을 환기시킨다(출 7:14-24). 학자들은 이것이 갑작스러운 유독성 적조와 같은 자연 현상인지 여부를 두고 논쟁할 수 있지만, 출애굽기 내러티브는 바로가 노예였던 이스라엘을 해방시키기 원치 않은 결과라고 분명히 밝힌다. 이 이야기에는 사건의 발생과 아울러, 그 기저에 추가적인 윤리적 문제가 있다. 모든 물고기가 죽고 담수가 오염된 결과로, 비타협적이었던 바로에게 동의하지 않은 다수의 이집트인들과 그들의 가축들까지 생계유지의 수단을 잃고 죽고 말았다.

유사한 문제들이 요한계시록의 이 구절에 나타난다, 그런데 이 구절은 바다가 피로 변했다고 말하지 않고, 두 가지 오염원인 ‘죽은 자의 피 같이’ 되었다고 말하는 점에 주목해 보라. 이 사실은 바다야말로 지구에서 가장 위협받는 환경의 일부라는 사실을 우리에게 잠시 멈추어 생각하도록 만든다. 여러 오염의 근원(산업의 범람, 중금속, 비료 및 부영양화, 크고 작은 플라스틱)과 고도의 산성화를 초래하는 이산화탄소가 발생시키는 오염은 온도 변화와 남획과 맞물려, 한때 무한하고 풍부하게 여겨진 생태계를 실질적인 사막으로 바꾸어버리고 있다. 이 모든 것은 의도하지 않았지만, 인간 탐욕의 직접적인 결과이다.

16:4 “강과 물 근원에 … 피가 되더라” 이번에는 담수원이 오염된다. 세계의 많은 국가들에서, 심지어 뉴질랜드와 같은 ‘청정 지대’라 불리는 국가에서도 인간의 활동은 담수원을 오염시켜, 생태계를 의존하는 인간은 물론 생태계 전체에 엄청난 결과를 초래했다.

16:8-9 “해가 권세를 받아 불로 사람들을 태우니 사람들이 크게 태움에 태워진지라” 하나님과 달리, 인간은 해 자체에 직접적인 영향을 미칠 수 없다. 하지만 우리의 소비와 탐욕의 결과 중 하나는 해가 인간 (그리고 다른 생물) 공동체에게 미치는 영향을 매우 강하게 만든다는 사실이다. 일사병으로 인한 사망, 산불로 인한 파괴, 그리고 가뭄 증가는 지구가 직면하는 열스트레스의 결과 중 일부이다.

16:17-21 이 구절들은 지진과 대기권에 발생하는 두 자연 재앙에 관해 말한다. 21세기에 지진과 쓰나미가 발생하여 종종 지구의 많은 지역을 파괴했다. 2004년 박싱데이(Boxing Day)에 수마트라 해안에서 발생한 지진이 초래한 쓰나미로 이슬람교인, 힌두교인, 불교인, 그리스도교인, 전통 종교인, 무종교인을 포함하여 25만 명이 사망했다. 2010년 아이티 지진은 수십만 명에 달하는 정확히 알 수 없는 인명 손실을 초래했고 그 가난한 나라를 폐허로 만들어 버렸다. 이런 자연재해들은 철저히 모든 사람에게 닥치는 대로 영향을 미쳤다. 이런 사건들은 사려 깊게 관찰하는 사람들에게 전능하시며 사랑이 충만하신 하나님의 존재에 관하여 심각한 문제를 일으킨다.

이 문제에 대해 쉬운 해답은 없지만, 몇 가지 사항을 기억할 필요가 있다. 첫째, 지구는 살아서 변화 중인 행성이며, 우리가 알듯이 사실 지진 활동(지진, 화산, 지구 지각 단층의 움직임)은 대기와 바다와 육지에서 삶에 호의적인 조건을 만들었다. 둘째, 자연재해의 최악의 영향 중 일부는 (관광리조트를 건설하기 위해 모래 언덕 혹은 홍수림 같은 바다의 자연적인 장벽을 제거하거나 취약한 지역에 과밀하게 거주하도록 만든, 매우 부당하고 착취적인 세상의 상업 시스템과 같은) 인간 활동으로 발생한 조건으로부터 초래된다. 셋째, 이 구절들에 묘사된 선례가 없는(사람이 땅에 있어 온 이래로 없었던) 지진은 과거, 현재, 혹은 미래의 실제 사건이 아니라, 로마제국(19 절의 바벨론)의 정치적이며 경제적인 착취 시스템에 대한 하나님의 심판을 나타내는 상징적 사건이다. 여기 요한계시록 구절들은 미래 사건들에 대해 예측하지 않는다. 그것이 강조하는 바는 늘 억압과 착취를 당하는 사람들 편에 계시는 정의로운 하나님께서 압제자들과 약탈자들이 자신들이 저지른 행위에 대한 책임을 묻고 계신다는 사실이다.

16:21 “무게가 한 달란트나 되는 큰 우박” 이것은 하나님께서 이집트로부터 이스라엘 백성을 해방하시려고 내리신 재앙에 대한 또 다른 언급이다. 대기에 탄소를 과도하게 배출하는 인간의 활동은 우박을 동반한 폭풍을 포

함하여 폭풍들이 더 자주 그리고 더 강하게 발생하는 환경을 분명히 만들었다. 우박 폭풍은 피해를 주고 치명적일 수 있다. 하지만 이 구절은 자연현상(우박은 1kg이 최고 기록이므로 40kg은 극한을 넘어섬)을 묘사하지 않고, 하나님께서 세계의 자연계를 사용하셔서 인간의 착취적 활동을 심판하시는 방법에 대하여 또 하나의 그림을 제시한다.

요한계시록 21장

필자는 이전에 이 세 장에 나타난 몇 가지 중요한 이슈에 관해 글을 쓴 바 있다.²⁵⁾ 여기서 번역가와 독자에게 해설이 필요한 몇 가지 대략적인 개요를 제시한다.

21:1 “새” 신약성경의 그리스어는 두 다른 단어 ‘카이노스(*καινός*)’와 ‘네오스(*νέος*)’로 새로움을 표현한다. 여기에 사용된 단어는 ‘카이노스’이다. ‘네오스’가 시간에 있어 완전히 다르고 더 새로운 무언가로 대체되는 것을 가리킨다면, ‘카이노스’는 질적인 간신과 개선을 가리킨다고 일반적으로 알려져 있다. 하지만 이 두 단어의 구분은 신약성경 그리스어에 있어 이것 만큼 분명하지 않다. 마태복음 9:17(그리고 막 2:22; 놀 5:38-39)에 두 단어가 모두 사용된다. 새(‘네오스’) 포도주는 최근에 추수한 포도로 만든 것이다. 그것은 최근에 준비한 동물 가죽으로 만든 새(‘카이노스’) 가죽 부대에 보관해야 한다. 그러나 새 포도주가 옛 포도주보다 더 좋은 것은 아니지만, 새 가죽 부대는 팽창이 가능하기에 분명히 옛것보다 용도에 있어 더 적절하다. 골로새서 3:10에서 새(‘네오스’) 사람은 창조주의 형상으로 새로워진다 (‘아나카이노오[*ἀνακαινώω*]’). 히브리서 12:24에서 새 언약은 ‘네오스’이지만, 다른 곳에서는 ‘카이노스’인데 종종 ‘더 좋은’으로 번역된다(놀 22:20; 고전 11:25; 고후 3:6; 히 8:8; 9:15). (‘네오스’는 신약성경에서 매우 빈번히 ‘젊은’을 뜻한다; 놀 15:12, 13; 22:26; 행 5:6; 딤전 5:1, 2, 11, 14; 딘 2:4, 6; 벤 전 5:5).

그럼에도 요한계시록의 이 구절은 하나님에 의한 창조의 간신을 가리키는 유대 문헌의 전통(사 65장과 많은 중간기 문헌)을 따르는데, 그것은 옛것을 파괴하지 않고 그것이 불필요하기 때문에 발생한다. 보좌로부터 하나님께서(계 21:5) 만물을 새롭고 더 낫게 만드시는 중이라고 말씀하신다.

25) Stephen W. Pattemore, “How Green is Your Bible?”, 75-85; Stephen W. Pattemore, “Green Bibles, Justice and Translation”, 217-226.

“하늘과 땅”이 두 단어는 창세기 1:1의 첫 용례로 거슬러 가서 종종 전체 피조 질서를 가리키는 쌍으로 사용된다(계 5:3, 13; 10:6; 14:7; 20:11). 요한 계시록 전반에 걸쳐, 이 두 영역과 그것들의 구성 요소(해, 달, 별, 땅, 바다, 동물, 식물, 사람) 사이의 긴밀한 관련성은 더 큰 우주 그리고 하나님께서 그 우주와 상호 작용하심에 관한 우리의 이해가 어떠해야 하는지 제시한다. 그리고 그런 관련성은 우리가 하나님과 우리의 활동에 관계되는 지구에 대해 생각할 때도 안내하도록 도와야 한다.

“없어졌고” 여기 그리스어 단어는 단순히 첫 하늘과 땅이 없어진 것을 의미한다. 영어 숙어 ‘passed away’는 사망을 의미하기에, 이것은 여기서 사람들이 파멸 즉 완전히 사라진 상태를 떠올리게 만든다. 하지만 이런 의미는 여기에 의도된 것이 아니다. 우리는 요한이 천상의 드라마를 묘사하듯이 연속적인 장면들을 제시하고 있음을 알아야 한다. 바로 앞 장면(20:11-15)에서 요한은 크고 흰 보좌와 하나님의 심판을 묘사했다. 거기서 “하늘과 땅이 그분의 현존으로부터 피하여 간데없었다.”라고 말한다. 창조 질서 안에서 어떤 것도 하나님 앞에 설 자격이 없다. 하늘과 땅은 하나님 앞에 섰을 때 자신의 상태를 갑자기 부끄러워하며 사라져 버리는 드라마의 등장인물처럼 인격화된다. 이제 이 구절들(21:1-8)에서 사라져 버린 두 연기자는 간신되어 돌아온다. 하나님의 심판은 모든 나쁜 것들을 제거하고 모든 선한 것들을 정화하는, 간신하는 능력이다. 번역에서 완전한 파괴를 암시하는 ‘없어졌다’는 단어를 피해야 하며, 앞의 20:11을 다시 언급함으로써 천지의 연속성을 드러낼 수 있다.²⁶⁾

“바다도 다시 있지 않더라” 육지에 묶여 살았던 이스라엘인들은 바다를 의심하고 무서워했다. 따라서 (창 1:2로 거슬러 올라가) 구약성경 전체에서 바다는 혼돈의 상징이며 사람이 통제할 수 없는 장소였다. 그곳은 괴물이 사는 곳이다(창 1:21; 육 7:12; 시 74:13; 사 27:1; 겸 32:2). 예수님의 많은 기적은 혼돈과 사망의 영역을 다스리시는 그분의 권능을 증명하며, 특히 우

26) 리드(Duncan Reid)는 창조의 옛 질서와 새 질서 사이의 연속성과 불연속성에 관하여 많은 유익한 통찰력을 가지고 논의했다. 하지만 리드는 두 천사가 인도한 여행들 사이의 병행 구조를 반영하지 않는다. 따라서 그는 새 예루살렘에 관한 두 환상을 함께 다루며, 계 20장에서 하늘과 땅과 바다의 운명이 공명판을 찾고 있다는 사실에 주목하지 않는다. Duncan Reid, “Setting aside the Ladder to Heaven: Revelation 21.1-22.5 from the Perspective of the Earth”, Norman C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 234.

리는 주님이 바다 풍랑을 잠잠하게 하신 사건에 주목해야 한다(막 4:25-41과 병행 구절들). 더욱이, 로마제국은 지중해와 그 너머의 바다 통행을 지배했으며, 바다는 군사적 침략과 약탈적인 무역을 위한 고속도로와 같았다(계 17-18장을 보라). 이제 이 구절은 새 하늘과 새 땅 안에 ‘바다는 다시 있지 않다’라고 말한다. 우리가 이 사실을 이해하려면 일반적인 문화 배경(바다=흔돈)과 정치적 맥락을 떠올려야 한다. 본문의 구조도 이해에 도움이 된다. 바로 앞 장면에서(계 20:11-15), 세 곳은 죽은 자들을 사로잡았다가 하나님의 심판을 위해 그들을 내놓아야 했다. 유죄 판결을 받은 범죄자처럼 인격화된 이 장소들은 바다와 사망과 하데스이다. 그래서 이 구절에서 바다의 부재는 죽음을 초래하는 혼돈 상태가 더 이상 어디에도 없어질 것을 의미한다. 또한 그것은 로마제국의 지배적인 착취력의 종말을 암시한다.²⁷⁾ 요한계시록 20:13을 언급하고, 구약을 이해하고 요한의 정치적 상황에서 바다에 대한 설명을 포함하면 번역에 도움이 될 것이다.

21:2-3 “하늘에서 내려오니 … 하나님의 장막이 사람들과 함께 있으매” 요한계시록의 하나님 나라 묘사는 확고하게 지구에 위치해 있다. 새 예루살렘은 하늘(하나님의 영역)에서 땅(인간의 영역)으로 내려온다. 새 예루살렘은 하나님의 백성의 집합적 이미지와 하나님의 거처로 밝혀진다. 따라서 하나님은 죽음을 면할 수 없는 인간과 더불어 자신의 거처를 만드신다.

생태 위기와 그리스도교의 소망

소망은 그리스도교 환경주의의 본질적 특성이다. 일반적으로 이것은 신학적 진술로 간주되지만,²⁸⁾ 번역을 실행하는 현실에서도 동일하게 해당된다. (파푸아뉴기니와 태국의) 토착 성경 번역가들에 대한 필자의 경험은 그들이 지구의 관점과 자신의 위치로부터 성경을 읽는 데 있어 민감하고 개방적임을 보여준다. 비록 그들의 영성은 대체로 개인적이고 경건하지만, 그들은 공리주의와 서구 복음주의에 널리 해를 끼친 세대주의 신학에 전혀 얹매이지 않는다. 이 사실만으로도 여기서 구상된 지침서와 같은 적절한

27) Harry O. Maier, “There’s a New World Coming!”, 177.

28) Richard Bauckham, “Ecological Hope in Crisis”, *John Ray Initiative Briefing Paper 23* (2012), accessed from <http://www.jri.org.uk/publications/jri-briefing-paper-no-23-ecological-hope-in-crisis-by-profrichard-bauckham>; Stephen W. Pattemore, “Sustained by Hope”, *Stimulus* 20:1 (2013), 42-49.

번역 도구가 생태 위기가 발생한 곳에서 그리스도교적 민감성을 형성하고 지구 친화적 행동을 만들어 낼 수 있다는 강력한 소망을 준다.²⁹⁾

<주제어>(Keywords)

생태 해석학, 생태와 성경, 성경 번역, 번역가를 위한 도움, 요한계시록 1장, 요한계시록 15-16장, 요한계시록 21-22장.

ecological hermeneutics, ecology and Bible, Bible translation, helps for translators, Revelation 1, Revelation 15-16, Revelation 21-22.

(투고 일자: 2020년 7월 17일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 17일)

29) 이 논문은 2018년 11월 18일 콜로라도 덴버에서 열린 SBL 연례 모임의 환경 해석학 분과에서 필자가 발제한 논문을 수정한 것이다.

<참고문헌>(References)

- Aune, D. E., *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary 52a, Dallas: Word, 1997.
- Bauckham, R., "Ecological Hope in Crisis", *John Ray Initiative Briefing Paper* 23 (2012), accessed from <http://www.jri.org.uk/publications/jri-briefing-paper-no-23-ecological-hope-in-crisis-by-profrichard-bauckham>.
- Carey, G., *Elusive Apocalypse: Reading Authority in the Revelation to John*, Macon: Mercer University Press, 1999.
- Goodwin, P., *Translating the English Bible: From Relevance to Deconstruction*, Cambridge: James Clarke, 2013.
- Hemer, C. J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, JSNT Supplement 11, Sheffield: JSOT Press, 1986.
- Hill, H., "Relevant Study Bibles", *The Bible Translator* 61:4 (2010), 191-207.
- Hope, E. R., *All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible*, New York: UBS, 2005.
- Kiel, M. D., *Apocalyptic Ecology: The Book of Revelation, the Earth and the Future*, Collegeville: Liturgical Press, 2017.
- Koops, R., *Each according to Its Kind: Plants and Trees in the Bible*, New York: UBS, 2012.
- Maier, H. O., "Green Millennialism: American Evangelicals, Environmentalism and the Book of Revelation", D. G. Horrell, et. al., eds., *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London: T&T Clark, 2010, 246-265.
- Maier, H. O., "There's a New World Coming! Reading the Apocalypse in the Shadow of the Canadian Rockies", N. C. Habel and V. Balabanski, eds., *The Earth Story in the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, 166-179.
- Ogden, G., "A Case Study for Study Bibles: The Book of Haggai", *The Bible Translator* 69:2 (2018), 176-183.
- Pattemore, S. W., "Green Bibles, Justice and Translation", *The Bible Translator* 61:4 (2010), 217-226.
- Pattemore, S. W., "How Green is Your Bible?", *The Bible Translator* 58:2 (2007), 75-85.
- Pattemore, S. W., "Relevance Theory, Intertextuality, and the Book of Revelation", P. Noss, ed., *Current Trends in Scripture Translation*, UBS Bulletin 194/195, Reading: UBS, 2002, 43-60.
- Pattemore, S. W., "Sustained by Hope", *Stimulus* 20:1 (2013), 42-49.

- Pattemore, S. W., *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure and Exegesis*, SNTS Monograph Series 128, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Prigent, P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, 2nd corrected edition, Commentaire du Nouveau Testament 14, Geneva: Labor et Fides, 1988.
- Prigent, P., “L’Hérésie asiatique et l’Église confessante: De l’Apocalypse à Ignace”, *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 1-22.
- Pritz, R., *The Works of Their Hands: Man-Made Things in the Bible*, New York: UBS, 2009.
- Ramsay, W. M., *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse*, London: Hodder & Stoughton, 1904; reprint, Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- Reid, D., “Setting aside the Ladder to Heaven: Revelation 21.1-22.5 from the Perspective of the Earth”, N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 232-245.
- Richards, S. J. and Gamui, B. G., eds., *Rapid Biological Assessments of the Nakanai Mountains and the Upper Strickland Basin: Surveying the Biodiversity of Papua New Guinea’s Sublime Karst Environments*, RAP Bulletin of Biological Assessment 60, Arlington: Conservation International, 2011, accessed from https://www.conservation.org/NewsRoom/Pressreleases/Pages/New_Species_Papua_New_Guinea_Muller_Nakanai.aspx.
- Rossing, B., “Alas for Earth! Lament and Resistance in Revelation 12”, N. C. Habel and V. Balabanski, eds., *The Earth Story in the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, 180-192.

<약자>

ABS	American Bible Society, 미국 성서공회
CITES	Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora, 멸종 위기에 처한 야생 동식물의 종에 대한 국제무역 협약
NGO	Non-governmental organization, 비정부 기구
NRSV	New Revised Standard Version (1989), <개정 표준역> (1989)
SIL	SIL International, 국제 하계언어 연구소
UBS	United Bible Societies, 세계 성서공회연합회

<초록>

성경 번역가를 위한 생태 지침서에 관하여

서구 세계가 자신의 성경 번역 언어들을 대폭 수정하기에는 생태 위기가 매우 급박하다. 하지만 많은 ‘생태 위험 지역’에서 최초의 성경 번역이 진행 중이다. 이전에 필자는 오늘날 생태 위기를 고려하여 ‘철저히 친환경적인’ 소수 언어 성경들에 관해 논증했다. 그런 번역 성경들은 지구를 돌보는 것이 ‘정상적인 그리스도교 생활’의 한 부분임을 증명하기 위해, 독자들의 일차 상황과 현 세계에서 지구에 영향을 미치는 본문들을 독자들이 이해하도록 어휘와 본문병행 자료를 신중하게 선별하는 작업을 포함할 것이다. 본 논문은 요한계시록의 구절들을 검토하여, 번역가가 이런 관점들에서 그 구절들을 이해하도록 돕고, 적절한 번역어들 및 난외주가 도움이 될 만한 위치를 제안한다. 이 논문의 목적은 ‘성경 번역을 위한 생태적 지침’을 위해 하나의 모델을 제시하는 것이다.

<서평>

The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Re-Examination of 2 Thessalonians 2

(Charles H. Giblin, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967)

김형동*

본 저서는 데살로니가후서 2장에 대한 연구이다. 예수회 신부 기블린(Charles H. Giblin)의 로마의 교황청 성서연구원(Pontifical Biblical Institute) 박사학위논문(1966)으로 1967년에 출판되었다. 저자가 밝히는 데살로니가후서의 삶의 자리는 신앙에 대한 위협이다. 신앙을 위협하는 불법의 비밀은 ‘이미 활동하고 있는’ 힘으로서, 그것은 추상적인 개념이 아니라 배교를 동반하면서 불법한 자의 나타남을 그 목표로 한다. 본 연구는 데살로니가후서가 바울의 진정한 편지라는 전제에서 출발한다. 저자는 데살로니가교회에서 언급된 문제들에 대한 석의적 접근이 데살로니가후서의 진정성을 해결할 수 있는 최선의 길이라고 제안한다. 더 나아가 그는 데살로니가후서 2장과 사도의 종말론적 혹은 묵시-종말론적 신학과의 통합을 시도한다.

이 책은 3부로 구성되어 있다. 1부는 서론으로, 데살로니가후서 2장 연구의 일반적인 문제점들을 언급하면서 특별히 *κατέχον/-ων*(카테콘) 해석의 지금까지의 연구의 방향을 재검토한다. 또한 저자는 데살로니가후서 2장의 일반적인 해석의 두 방향을 검토한 후 이 둘 사이의 긴장에 관하여 본문의 통일성에 기초한 변증법적 이해를 제안하고, 본문의 구조와 번역을 제시한다. 주목할 것은 카테콘의 해석에 있다. 저자는 *κατέχον(-ων)*을 각각 ‘사로잡는 힘’(seizing power)과 ‘사로잡는 자’(seizer)로 번역을 하고, ‘불법의 사람’, ‘불법의 비밀’, ‘불법한 자’라는 번역은 비록 오역은 아니지만 종말론적 정황에서 보다 정확한 번역인 ‘반역의 사람’, ‘반역의 비밀’, ‘반역자’로 번역

* Drew University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 부산장신대학교 신약학 교수.
hd9191@hanmail.net.

하기를 제안한다.

2부는 본문의 석의로, 데살로니가후서 2장 전체를 주석한다. 2부는 이 책의 핵심적인 부분으로 사전적 증거, 문법적 분석, 데살로니가 교회의 근본적으로 건강한 여건에 대한 고려, 그리고 바울의 논증의 방법에 대한 숙고는 보다 균형 잡힌 견해를 제공한다. 저자는 데살로니가후서 2장 전체를 하나의 기본 단위로 간주하며 그것의 일관성을 논증하고, ‘교리적’ 부분과 ‘권면적’ 부분을 구분하지 아니한다. 또한 반복적인 묵시문학적 사고의 흐름이 목회적 관심 또는 목회적 반응에 속해 있음을 제시한다. 바울의 관심은 적그리스도의 나타남이나 혹은 심지어 주의 오심에 있는 것이 아니라 데살로니가교회의 견해를 교정하는 목회적 문제에 있다는 것이다.

3부는 본 연구가 가지는 신학적 함의성을 다룬다. 저자는 다른 바울 서신들과의 관계에 관심함으로써 전반적인 바울신학에 대한 포괄적인 이해를 시도한다. 이와 관련하여 저자는 바울 신학 전체의 기본이 되는 ‘종말론적 원칙’(eschatological principle)을 제시한다.

1. I부 서론(Introduction)

저자는 데살로니가후서 2장의 연구에 있어서의 일반적인 문제점을 살피면서 세 가지를 언급한다. 첫째는 데살로니가후서 2장에 대한 석의적 이해를 바탕으로 한 전문적 연구가 없다는 것이고, 둘째는 데살로니가후서 2:1-12에서의 카테콘과 같은 특정한 문제와 바울의 종말론에 관련된 해결책에 대하여 일반적으로 큰 불만이 있음과, 셋째는 카테콘과 같은 특정한 문제 외의 여타 다른 구절들(5절, 6절, 7절)이 등한시되었다는 것이다.

먼저 저자는 대부분의 주석가들에 의해 지지를 받고 있는 세 가지 대표적 견해를 재검토한다. 첫 번째 견해는 ‘역사적’(혹은 ‘정치적’) 해석으로 터툴리안 이후 가장 오래되고도 지속적인 견해이다. 최근에는 이 견해가 열정적으로 받아들여지지 않는다는 점을 적시한다. 그 견해에 따르면 *κατέχου* (막는 것)은 로마제국 혹은 시간적 영역 내의 법과 질서를 대표하는 어떤 유사한 제도로, *κατέχων*(막는 자)은 로마 황제 혹은 보호 제도의 어떤 인간적 대표로 간주되었다. 유대인들로부터 보호받은 바울 자신의 경험(행 18:12; 21:27; 26:32)과 정치 권력에 대한 그의 견해(롬 13:1ff.)가 그 근거로 주장되었다(예, 부셋, 보르네만, 폰 돋쉬츠, 쉴라터, 고구엘).

하지만 저자는 *ἔχω* 동사에 결합된 전치사 *ὑπέρ*와 *κατά*는 거의 서로 반대

적 의미를 가지고 있고, 바울서신의 다른 곳에서도 권위적 행동을 나타내기 위해 바울이 *κατέχω*를 결코 사용하지 않고 오히려 *ὑπερέχω*를 사용한다는 점을 지적한다. 또한 로마서 13:1-7이 로마서 원래의 본문에 덧붙였진 후대의 본문이라는 점은 이 견해의 약점을 드러낸다는 것이다.

두 번째 견해는 ‘신화적’ 해석으로, 뚜여 있다가 마지막 때에 잠시 풀려났지만 결국은 하나님에 의해 멸망당할 원시적 괴물의 역할을 하는 것으로 카테콘을 이해한다(디벨리우스). 이 해석은 카테콘이 천사장 미가엘이라는 몇몇 가톨릭 진영에서 여전히 선호되는 입장보다는 진일보한 해석이지만, 바울이 이러한 인물들에 대해서 그렇게 상세히 언급하는 특정한 정황을 설명하지 못한다는 약점을 가진다.

세 번째 견해는 ‘사도적’ 해석으로 바울 자신의 사역에 초점을 맞춘다. 쿨만(Oscar Cullmann)에 의해 제기된 이 해석에 따르면, *κατέχον*은 이교도들을 향한 사도의 복음전도를 가리키고, *κατέχων*은 자도 자신을 가리킨다. 이러한 해석은 본문 자체 내에서 난관에 부딪힌다. ‘왜냐하면 불법의 비밀이 이미 활동하나니’는 사도의 활동과는 정반대처럼 보이기 때문이다. 자신이 파루시아 전에 죽을 수 있다는 바울의 추측에 대한 빌립보서 1:23에 호소하는 쿨만의 입장은 이 시기에 바울이 분명하게 공감하는 정반대적인 소망(살전 4:13-18)과 일치하지 않을 뿐 아니라, 바울은 그 자신의 사역에 관해 그렇게 비밀스럽게 말하지 않는다(크리소스톰, 리고).

저자는 또한 데살로니가후서 2장의 일반적인 해석의 방향을 검토한다. 주석가들은 바울이 파루시아 혹은 주의 날이 이르지 아니하였다고 지적함으로써 데살로니가교회의 두려움을 가라앉히기를 원했다는 점에 대해서는 대체로 합의하지만, 해석의 방향성에서 두 가지 주요한 의견으로 나누어진다. 하나는 목회적 관심으로 긴장된 종말론적 기대와 구원을 얻음에 대한 걱정을 진정시키는 것이 전체 편지의 목표라고 간주한다(폰 돋쉬츠). 다른 하나는 데살로니가후서 2장의 시간에 초점을 두어 마지막 때의 징조에 관심을 둔다(리고). 예를 들어, 쿨만은 데살로니가후서 2장 전체가 정해진 때, 정확한 결정적 순간을 언급하고, 2장은 마지막 때의 임박함에도 불구하고 메시아-이전 시기가 데살로니가교회가 믿는 것보다 더 오래 지속될 것이라는 것을 보여 주고자 한다는 것이다. 저자는 이 둘 사이의 긴장에 관하여 본문의 통일성에 기초한 변증법적 이해를 제안한다. 즉 목회적 정황과 종말론적 가르침은 서로를 수반하는 유기적 관계로 종말론적 가르침은 목회적 관심에 속해 있음을 주장한다.

2. II부 석의(Exegesis)

데살로니가후서 2장에서는 두 가지 이미지가 두드러진다. 3-4절에서 장차 성전을 더럽힐/찬탈할 자에 대한 스케치가 나타나고, 8-10절에서는 불법한 자의 파괴를 말하는 일종의 거룩한 전쟁에 대한 이미지가 나타난다. 거룩한 전쟁은 두 양상으로 나타난다. 하나는 적을 섬멸하는 것이고, 다른 하나는 하나님의 백성이 약속의 땅으로 들어가거나 안전이 확정되는 것이다. 이 두 이미지는 그 사이에 놓인 구절, 특별히 6절 하반에서 명시적으로 언급된 ‘반역자’에 의해 연결된다(3a, 8c 참조). 이 둘 사이에 놓인 구절은 주로 현재를 다루고 있고, 묵시문학적으로 묘사된 과정의 끝자락에 나타날 것과 연결된다.

3-4절은 다니엘서에서의 반-하나님적 인물에 기초한 반-신앙적 인물을 제시한다. 이 ‘불법의 사람’은 ‘하나님의 사람’의 정반대적 의미로 자신을 하나님에 반대하는데 세우는 반-신앙적 인물이다. 저자는 반-신앙적 인물을 구체적으로 거짓 선지자, 즉 뛰어난 거짓 선지자라고 주장한다. 왜냐하면 그의 나타남은 “모든 능력과 표적과 거짓 기적”(살후 2:9)의 사탄의 힘에 의한 것이기 때문이다.

바울은 데살로니가교회의 구체적 정황에 직면하였다. 파루시아에 관련된 그의 가르침에 대한 혼선에 대해 ‘악’은 다양한 방식으로 신앙을 반대하는 것으로 제시된다. 배교가 일어남으로 사람 대 하나님을 대표하는 고전적 구성 안에서 불신앙의 과정이 명백하여진다. ‘성전/성소’에 대한 언급은 주의 오심에 직접적으로 영향을 받는 영역으로, 어떤 의미에서, 그 영역은 엄격히 지상의 것은 아니지만 사람(믿거나 믿지 않는)이 관여되는 곳을 가리킨다. 따라서 교회에 대한 언급으로 이해하는 것이 최상이고, 배교와 불법의 사람은 하나님의 구성단위로서 ‘불법의 사람’은 그 사람 자체가 배교를 전형적으로 보여준다. 배교는 하나님을 향한 도전으로 선한 자와 악한 자의 구별을 핵심화하기에 신앙과 불신앙, 참된 예배와 우상숭배의 분리를 수반한다.

본 연구에 있어서 카테코 동사에 관한 어휘사전적 자료 연구는 기본적이고, 필연적이다. 먼저 칠십인역(LXX)에서 *κατέχω* 동사는 히브리어 *חַזָּק*에 해당하는 것으로 기본적으로 ‘차지하다’ 혹은 ‘사로잡다’는 뜻을 가진다. 때로는 사람이 분노나 고통, 환난과 역경에 사로잡혀 있는 상태를 가리킬 때 사용된다(삼하 1:9; 시 119:53; 렘 13:21). 신약성서에서도 *κατέχω* 동사는 ‘붙잡다’(hold on to)와 ‘차지하다’(possess)라는 의미를 가지지 ‘막다’ 혹은

‘억제하다’라는 의미를 가지지 않는다. 종교적 문제를 다루는 고전 문헌과 그리스 문헌에서도 카테코 동사와 파생어인 *κάτοχοι*는 자주 *καταδέω*(묶다) 동사와 짹을 이루어 ‘사로잡다’ 혹은 ‘구속하다’라는 뜻을 함의하는 초자연적인 힘에 대해 적용되고 있다. 종종 *καταδέω*의 동의어로도 사용된다. 따라서 *κατέχω* 동사는 이교도의 종교적, 실천적 관행을 특징적으로 드러내는 것으로 그 어떤 것 혹은 사람에 의해 사로잡히는 현상을 함의한다. 이 용어의 상서롭지 못한 함축적 의미와 그것의 갑작스러운 나타남은 이교적 예배 행위, 특별히 어떤 사람이 다른 어떤 사람을 ‘장악하고 있거나’ ‘사로잡고’ 있는 유사-카리스마적 행위에 대한 언급을 통해서 보다 구체적으로 파악할 수 있다.

κατέχω 동사와 관련된 데살로니가후서의 삶의 자리는 신앙에 대한 위협이다. 저자는 *κατέχω* 동사가 가리키는 히브리어 *תְּנַשֵּׁא*는 적대적 함의성을 가지고, 명사형 *תְּנַשֵּׁא*는 아하스왕을 지칭한다고 주장한다. 아하스는 배교와 이스라엘의 배교의 원인이 되는 고전적 예가 되기 때문이다. 데살로니가교회의 신앙에 대한 위협은 박해와 환난으로 다가왔고(살후 1:4; 살전 1:6 참고), 이로 인해 주의 날에 대한 잘못된 가르침과 그것으로 인한 미혹이 생겨났다(살후 2:3). 영적 카리스마를 가진 자들로 인하여 공동체 내에서 무질서한 현상이 나타났다. 주의 날에 대한 잘못된 가르침과 관련되어 사도는 그러한 잘못된 가르침을 전한 영적인 힘을 가진 *ἄτακτοι*(무질서한 자들/규모 없이 행하는 자들)를 비판한다. ‘영이나 또는 말이나 또는 우리에게서’라는 표현은 전달의 양상의 문제가 아니라 권위의 문제가 연관되고, 아탁토이와 사도 자신 간의 분명한 대조는 사도의 변명과 아탁토이의 문제와의 관련성을 드러낸다.

주목할 것은 저자는 본문에서 1988년 홀란드가 그의 저서, *The Tradition That You Received from Us*가 제시한 묵시문학적 도식(apocalyptic schema)을 정확하게 간파하고 있다는 점이다:

현재	미래
배도(2:2)	불법의 사람(2:3-4)
사로잡는 힘(2:6)	사로잡는 자(2:7)
불법의 비밀(2:7)	불법한 자(2:8)

각각의 경우에 있어서 미래에 일어날 것은 현재 활동 중인 악한 힘의 인격화된 실체로 불법의 비밀은 ‘이미 활동하고 있는’ 힘으로서 그것은 추상적인 개념이 아니라 배교를 동반하면서 불법한 자의 나타남을 그 목표로

한다는 것이다. 저자는 이 점을 6-7절의 구조와 스타일의 특징을 통해 논증한다.

데살로니가후서 2:6-7의 구조와 스타일의 특징들은 *τὸ κατέχον*의 부정적 의미와 이 어휘를 사용함으로써 전달하려고 했던 생각을 파악하는 데 도움을 준다.

현재	미래
<i>καὶ νῦν</i>	<i>ἐν τῷ εαυτοῦ καιρῷ</i>
<i>τὸ κατέχον</i>	<i>αὐτὸν</i>
<i>οἴδατε</i>	<i>ἀποκαλυφθῆναι</i>

6절은 현재와 미래 두 부분으로 나누어지고 시간적 요소가 관건이다. 즉 “현재 우리는 *τὸ κατέχον*을 안다”와 “그의 때에 그가 드러나게 될 것이다”라는 두 문장이 *εἰς* 부정사로 연결된다. 6절 하반의 특별한 정황이 무엇이든지 간에 *εἰς* 부정사 형태는 어떻게든 미래(성)를 함의하고 있다. 즉 현재적 실재가 드러나게 될 실재와 존재론적으로, 역사적으로 연관되어 있다는 것이다.

형식적인 면에서 *αὐτὸν*(남성)은 *τὸ κατέχον*(중성)을 가리킨다. 따라서 이 둘의 문법적 불일치는 *τὸ κατέχον*과 *αὐτὸν*을 완전히 다른 별개의 요소로 이해하게 했다. 하지만 저자는 이 둘이 분명히 구분된 실체이지만 그럼에도 불구하고 공통적 역학 관계와 공통의 의미를 함축하고 있고, 형식상 다른 인물이 ‘불법의 비밀’(2:7)이라는 과정을 통해서 연결된다는 것이다. 그 증거로 마가복음 13:14이 제시된다. ‘멸망의 가증한 것’(중성, *τὸ βδέλυγμα*)이 서지 못할 곳에 선(남성분사, *ἔστηκότα*) 것을 보거든 …”에서 중성 명사, “멸망의 가증한 것”은 하나님을 반대하는 인물의 역할, 곧 성전을 더럽히는 일을 나타낸다. 그리고 남성 분사는 마가의 종말론적 강화의 주된 인물인 그리스도에 대한 대항마로서의 우상적 존재를 나타낸다. 데살로니가후서 2장에 있어서도 인물적 요소는 신앙에 적대적인 행위의 가면을 벗겨냄과 관련하여 등장한다. 비인물적 요소는 정황(배교) 혹은 그 인물의 역할을 강조한다. 배교와 ‘불법의 사람’은 공동체 너머의 반신앙적 행위라는 전반적인 정황을 나타내고(3절), 카테콘(-ον/ων)은 공동체 내의 현재적 위협을 나타낸다(6-7절). 다시 말해서, *τὸ κατέχον*과 *αὐτὸν* 사이에 문법적인 부조화가 있는 것이 아니라, 이는 현재와 미래 사이의 묵시문학적 도식을 나타내기 위한 사도의 의도적인 표현이다. 불법의 비밀에 대해 모호하게 아는 현재와 그것이 구체적으로 드러나게 될 미래와의 분명한 차이점을 드러내기 위해서

사도는 ‘*αυτο*’ 대신에 남성명사 ‘*αυτον*’을 사용한다.

7a는 6a, 6b의 상징적 요소들을 같은 연속성 안에서 볼 수 있게끔 하는 주제적 정황을 마련한다. 즉, 배도의 비밀이 이미 활동하고 있다는 것이다. 사도는 그것이 초자연적인 것, 문맥상으로 볼 때, 악하고 악마적인 것(9절)임을 암시한다. 앞 절에 있어서는 그것은 단지 τὸ κατέχον으로만 알려졌지만 이제 그것은 그것의 궁극적 실체를 드러내기 위해서 인격화되어야 한다. 종말의 절정이 주 예수(인물)의 승리로 제시되듯이, 배도의 비밀은 배도의 사람으로 구현됨으로써 그것의 구체적이고 인격화된 성취를 가져온다.

7b에서 τὸ κατέχον은 ὁ κατέχων으로 인격화되었다. 하지만 그는 ‘사라질 때까지’(ἔως ἐκ μέσου γένεται) 존재할 것이다. 여기서 그리스어 표현 ἐκ μέσου는 그 자체로도 옮김을 의미한다. 따라서 ἐκ μέσου γένεται는 옮겨짐이 아니라 현재의 위치에서 사라지는 것을 의미한다. 다시 말하면, 불법의 비밀이 다음 절에서 제시하는 “불법한 자”가 나타날 때가지만 활동한다는 의미이다.

그러므로 ὁ κατέχων은 ‘막는 자’가 아니다. 오히려 그는 ‘불법한 자’를 예시하고 고대한다. 사도는 그가 사라지리라고 언급함으로써 ὁ κατέχων의 활동의 제한적 성격을 강조한다. ὁ κατέχων을 ‘막는 자’로 해석하여 성령이나 교회로 이해할 경우 교회나 성령이 적그리스도가 오기 전에 ‘사라진다’는 견해는 터무니없는 것이다. 저자는 ὁ κατέχων을 신앙을 대적하는 사이비적 예언자적 인물로 간주한다. 그는 뛰어난 거짓 예언자로 그의 영적 힘으로 사람들을 사로잡는다. 사도는 데살로니가 교우들에게 그들이 사도들로부터 배운 전승을 굳게 잡을(*κρατεῖτε*: 현재명령법) 것을 권면한다. 정확히 그는 통제하려는 힘을 가진 자이다. 그는 미혹과 사도적 가르침을 오도함으로써 신앙에 위협이 되는 자이다. 묵시적 드라마의 도식적 차원에서 볼 때 그는 사탄의 활동을 따른 현재에 있어서 지속적으로 신앙에 위협이 되는 인물이다.

3. III부 신학적 함의(Some Theological Implications)

저자는 사도의 복음전도에서 메시아적 성취의 개념을 발견한다. 메시아적 성취의 조건에는 부정적인 측면의 메시아적 필연(messianic necessity)과 긍정적인 측면의 하나님의 능력을 통한 하나님의 뜻의 성취라는 요소가 포함된다. 저자는 그것을 종말론적 원칙(eschatological principle)이라는 하나

의 원칙으로 제시한다.

주를 섬김에 있어서 모든 종류의 시련과 어려움을 통해, 그러나 동시에 성령을 통한 그리스도 안에서 성도들 안에 역사하는 하나님의 능력을 통해 하나님의 나라(새창조 안에 실현되는 하나님의 영광 혹은 주권)는 온전하게 실현될 것이다(262).

저자는 이 종말론적 원칙이 바울신학 전체의 기본이 되고, 그것을 적용하여 데살로니가후서를 나머지 바울서신과 합리적으로 통합할 수 있다고 주장한다. 또한 이러한 종류의 원칙이 변화와 발전이라는 면에서 연구된다면 로마서 이후에 기록된 후기 편지들의 진정성을 확립하는 데 도움이 될 수 있을 것이라고 제시한다. 더 나아가 저자는 이 종말론적 원칙이 바울의 신학을 종합하는 기초로 작용할 뿐만 아니라 신약신학을 종합하는 기초를 형성할 수 있다고 주장한다. 저자는 분명히 단어와 주제에 대한 연구를 넘어 바울신학의 발전을 연구하기 위한 뼈대를 제공하고자 이러한 방향의 연구를 모색한다.

더 나아가, 저자는 종말론적 원칙의 예시를 따라서 바울의 구원론이 종말론적 원칙에 포함될 수 있다고 판단한다. 저자는 부활, 하나님의 주권, 구약성서에서의 하나님의 약속의 성취라는 바울의 구원론의 핵심적인 특징들이 종말론적 원칙에 나타난다는 점을 확인한다. 먼저 부활은 새창조의 동의어이고, 하나님의 주권은 하나님 없는 인간의 무능을 강조하는 바울의 변증법적 신학에서 나타나고, 약속의 성취라는 주제는 성령의 신학 덕분에 새창조의 주제에 포함될 수 있다는 것이다.

저자는 또한 바울의 묵시문학적 이미지로부터 그 이미지를 초월하면서도 유효한 종말론적 원칙을 관념화/추론하는 문제를 고려한다. 예를 들어, 데살로니가후서 2장의 묵시문학적 장르는 바울의 신학을 비역사적이거나 신화적으로 만들지 않고서도 바울신학을 이해할 수 있게 하는 신학적 원칙을 관념화하는 것에 방해가 되는 것이 아니라 오히려 허용한다는 것이다. 또한 종말론적 원칙은 바울의 신학에 있어서의 발전을 파악하는 것을 원활하게 하고, 왜 파루시아의 시간의 문제가 바울의 사상의 실체(핵심) 안으로 들어오지 않은지를 보다 분명하게 보게끔 한다는 것이다.

저자는 종말론적 원칙을 기독론적 차원에 한정시키기보다 ‘하나님의 나라’라는 개념 속에서 폭넓게 이해해야 함을 제안한다. 그것은 하나님의 나라의 성취를 바라본다. 비록 하나님의 나라라는 표현이 바울에게서 자주 등장하지 않지만, 그것은 바울이 하나님 나라의 메시아적 개념을 새로운

존재 양태, 그리스도 안에서 그리고 그리스도를 통한 하나님에 의해 성취된 새 창조, 하나님의 변화시키는 힘을 구현하는 것으로 이해하는 새로운 방식에 있는 것 같다.

<주제어>(Keywords)

κατέχω, κατέχον(-ων), 카테콘, 데살로니가후서 2장, 묵시(문학)적 도식.
κατέχω, κατέχον(-ων), 2 Thessalonians 2, apocalyptic schema.

(투고 일자: 2020년 7월 31일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 16일)

<Abstract>

Book Review - *The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Re-Examination of 2 Thessalonians 2*
(Charles H. Giblin, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967)

Hyung Dong Kim
(Busan Presbyterian University)

Charles H. Giblin's *The Threat to Faith* presents an exegetical and theological re-examination of 2 Thessalonians 2. This book consists of three parts. Part One investigates the state of the question; Part Two contains the exegesis of 2 Thessalonians 2 and concludes with a commentary on the whole of that passage; and Part Three presents fuller theological reflections consequent on the exegesis.

The situation referred to at 2 Thessalonians 2 is a case of deception or serious danger of deception regarding Paul's teaching on the day of the Lord. The *Sitz im Leben* of 2 Thessalonians is the threat to faith. With regard to specific problem like the κατέχον/-ων, there is discontent. The general meaning of 'to restrain' or 'to hold back' is defended for κατέχω. But Giblin demonstrates that κατέχω is used in the sense of "holding fast" though certainly not "holding off." At the same time, he argues that the term alludes to pagan cult practices, particularly that of pseudo-charismatic activity in which something or someone "takes hold of" or "seizes" another. He demonstrates the apocalyptic schema on the 2 Thessalonians 2:6-7, which is one of the most baffling and difficult passages in the Pauline Epistle. 2 Thessalonians 2 shows there is a progression in the law of apocalyptic dialectic. τὸ κατέχον must be personalized as well as concretized in order to express its ultimate self-evidence. This figure does not "hold it back" but rather prefigures and anticipates the revelation of "the lawless one." This study indicates that the κατέχον(-ων) is a threat to faith.

With regard to some theological implications, Giblin situates 2 Thessalonians in the main current of Paul's theological thought, and argues that this letter authentically represents Paul's thought. He proposes "the eschatological principle," which is basic to Paul's theology as a whole. He exemplifies how the eschatological principle could be engaged with Paul's soteriology, apocalyptic, and the understanding of Paul's theological development.

<서평>

Katechon: II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens

(Paul Metzger, BZNW 135, Berlin: de Gruyter, 2005)

유은걸*

1. 들어가는 말

성서에 수많은 난해구절이 등장하지만, 단행본 차원의 심도로 논의의 대상이 되는 경우는 도리어 드물다. 힘들여 해당 본문을 주해하더라도, 새로운 이해나 번역의 가능성을 탐진하는 것 이상의 논의를 진행하기가 쉽지 않기 때문일 것이다. 이렇게 보면 “불법의 비밀이 이미 활동하였으나 지금은 그것을 막는 자(ὁ κατέχων)가 있어”(살후 2:7)라는 구절은 바로 이런 경우에 해당한다. 파울 메츠거(P. Metzger)의 저작은 살후 2:1-12의 본문을 목시문학적 전망 가운데 정교하게 분석하면서, 그 신학사적 의미를 논구한 노작이다. 본 서평에서는 이 연구를 요약하고 그 장단점을 평가하기로 한다.

2. ‘카테콘’¹⁾ 연구의 배경

필자가 메츠거를 처음 만난 것은 2000/2001년 겨울학기 독일 마인츠 대

* Ruprecht - Karls - Univ. Heidelberg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 호서대학교 연합신학전문대학원 교수. jakob38@daum.net.

1) 엄밀히 말하면 본 서평에서 사용하는 ‘카테콘’이라는 말은, 남성 명사 ὁ κατέχων (ho katechōn, 사람)과 중성 명사 τὸ κατέχον (to katechon, 사물)을 구분하는 것이 옳을 것이다. 그러나 메츠거의 독일어 원문 자체가 많은 경우 Katechon이라는 용어를 사용하고 있다. 살후 2:6, 7에 쓰이는 두 명사형은 특별히 차별화되지 않는 셈이다. 이에 따라 이 글에서도 특별히 구분이 필요하지 않는 한 ‘카테콘’이라는 음역을 사용할 것이다.

학교에서 오토 뵈혀(O. Böcher) 교수의 요한복음서 강의를 듣던 때였다. 그는 조교로 들어와 학생들의 질문에 응대하는 역할을 맡았다. 박사 논문의 주제로 무엇을 쓰느냐는 필자의 질문에, 그는 데살로니가후서의 악마가 관심사라고 대답했다. 뵈혀는 독일 안에서도 사탄이나 악마, 천사 등에 대해서 독보적인 전문가였다.²⁾ 메츠거는 당시 이미 은퇴한 이 분야의 전문가를 찾아갔고, 그에게 데살로니가후서의 ‘막는 것’에 대한 주제를 받았던 것이다.

메츠거와의 교분은 필자가 다른 지역으로 옮긴 탓에 지속되지 못했다. 그가 학위를 마치고 목회를 시작한 후 그 논문이 독일의 BZNW 시리즈에서 출판되고 나서야 그 연구 결과를 제대로 접할 수 있었다. 마인츠에 있을 당시 ‘살후 2장의 카테콘이 사람이나 세력이냐’라는 나의 질문에 웃음으로 대답을 대신했던 그의 주석적 결론을 비로소 읽을 수 있었던 것이다. 앞에서 언급했던 대로, 특정 구절 하나를 놓고 단행본 수준의 연구가 진행될 정도로 논란의 여지가 큰 주제는 흔치 않다. 카테콘에 대한 논의가 바로 그 전형적인 사례에 해당한다. 메츠거는 이 주제를 매우 집중적으로 분석하며, 묵시문학적인 전망 가운데 그 의미를 추적한다.

본서는 의외로 데살로니가후서의 ‘카테콘’의 의미를 밝히는 데 그 주안점이 있지 않다. 책의 편제를 보면, 처음부터 살후 2장을 주석한 후 그 결과를 여타 묵시문학에 담긴 ‘종말 자연’과 비교한다. 이런 사항을 고려하면서 이 책의 내용을 일별해 보자.

3. ‘카테콘’ 저서의 내용

본서는 크게 5장으로 구성되어 있다. 결론부인 V장을 제외하면, 주요 논의는 I장 ‘개관’, II장 ‘데살로니가후서’, III장 ‘같은 주제의 병행구절’, IV장 ‘보론’에서 다뤄진다. 각 장의 제목만을 보면 일목요연한 체제를 갖추지 않은 것처럼 보이지만, 세부 사항까지 포함한 목차 전체를 보면 단순한 구성의 저서임을 알 수 있다. I장의 개관은 단순한 ‘서론’이 아니라, 카테콘의 개념이 어디에서 유래하는지를 조사한 후 이에 대한 해석의 사례를 정리한다. 이것은 연구사라기보다는, 교회사 안에서 카테콘이 어떻게 이해되었는

2) 이에 대해서는 뵈혀의 70세 기념 문집 F. W. Horn and M. Wolter, eds., *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung: Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005)에 자세히 소개되어 있다.

지를 요약한 것이다(15-47). 카테콘의 정체로는 ‘로마 제국’, ‘성령’, ‘하나님’, ‘천사’, ‘악마적인 세력’ 등이 제안되었다. 일련의 해석만 놓고 봐도, 카테콘이 얼마나 극과 극으로 해석될 수 있는지를 확인할 수 있다.

II장 ‘데살로니가후서’는 성서 본문의 주제를 담고 있다. 데살로니가후서의 구조적인 특징, 데살로니가전서와의 관계, 저자와 연대 등의 개론적 문제를 짚어본 후, 살후 2:1-12을 매우 자세하게 분석한다. 메츠거는 외부의 탄압에 짓눌린 공동체의 정체성을 공고히 하는 데 편지의 목적이 있다고 주장한다(120-122). 뿐만 아니라 공동체 내부는 거짓 교사의 잘못된 가르침에 혼들리고 있다(123). 데살로니가후서는 이 모든 현상이 악마가 역사한 결과로 이해한다는 것이다. ‘대적하는 신’(Widergott)³⁾이라 불리는 존재(2:4)가 활동하고 있으나 그가 드러나는 것을 막는 이가 ‘카테콘’이다. 그러나 카테콘이 ‘불법의 비밀’(*μυστήριον τῆς ἀνομίας*)에 공동체가 위협받는 상황을 막아주는 것은 아니다. 현재는 단지 악이 악을 대적하여 교착 상태에 빠진 것에 불과하다(참조 막 3:22). 결국 카테콘이 공동체를 보호하거나 돋는 긍정적인 세력이라고 볼 수는 없다는 것이다(131). 그럼에도 불구하고 결과적으로 그는 하나님의 구원의 계획 중 일부이기도 하다(289). 그가 역사에서 제거되면(ἐκ μέσου γένηται 2:7), 대적하는 신이 발흥하는 최후의 종말이 시작될 것이다.

이러한 살후 2장의 해석은 그저 본문의 내용을 따라가는 것만으로는 이해할 수 없을 만큼 난해한 것이다. 악한 존재끼리의 대결 구도 자체가 특별한 것은 아니라 할지라도, ‘카테콘’이라는 지칭은 데살로니가후서의 독특한 표현이다. 사실 데살로니가후서에 등장하는 카테콘의 의미를 밝히는 것이 연구의 핵심이라면, 본서는 여기에서 끝나도 별 문제는 없을 것이다. 그러나 메츠거는 III장에서 이 데살로니가후서와 비견할 만한 여타 문헌들도 논의의 대상으로 삼는다. 베드로후서, 요한계시록, 에스드라4서, 바룩서, 가명으로 작성된 필로의 문서 등을 비교하고 있다. 이 작업이 얼마나 적절한 것인지는 아래에서 따로 다루기로 한다.

베드로후서에 핵심 주제인 ‘재림의 지연’은 – 데살로니가후서와는 달리 – 하나님의 공의가 과연 존재하느냐는 물음에 답변하기 위한 것이다(152). 하나님과 인간의 시간 이해가 근본적으로 달음을 보여 줌으로써, 이런 문제 제기가 부당하다는 것을 논증하는 데 그 목적이 있다는 것이다. 결국 종말은 결코 지연되고 있지 않다. 저자는 이어 요한계시록에 눈길을 돌린다. 계

3) 『개역개정』에는 “대적하는 자라 신이라고 불리는 모든 것과 숭배함을 받는 것에 대항하여”라고 되어 있다(ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν).

시록은 짐승과 예언자가 대립하는 현실 세계의 심판과 임박한 어린 양의 심판의 대립을 목도한다(168). 그러나 천년이라는 시간이 상징하듯, 그 종말은 늦어지고 있다. 요한계시록 5:1-5에 등장하는 ‘합당한 자’인 어린 양이 종말을 이끌 때까지, 정해진 숫자의 순교자가 등장하는 현재 역사의 진행은 불가피한 것이다(183).

지연된 하나님의 통치는 에스드라4서의 주제이기도 하다. 이 문서는 제2 성전의 파괴를 경험한 이스라엘에게 파국의 이유를 설명하고 고난 받는 의인의 문제를 다룬다(194-198). 심판을 통하여 하나님이 악인에게 복수해 주시는 것이 없다면 하나님 나라는 의미가 없는 것이다(4에스 7:113). 그러나 종말이 늦어지고 있는 것에 대해서 인간이 할 수 있는 일이란 없다. 오히려 인간이 연단받고 참된 백성이 드러나기 위한 기간이 주어진 것 - 재림의 지연 - 은 하나님의 계획에 속한 것이다(210). 바룩서 역시 의인이 어떻게 심판에서 구원받게 되는지에 관심을 둔다. 바룩서의 시각에 따르면 이스라엘의 패망은 그들의 죄악에 기인하는 것이다(214). 이에 따라 심판의 지연은 도리어 하나님의 인내이며, 그 기간 동안 의인은 하나님의 시험을 받는 것으로 이해된다(바룩 21-25). 메츠거는 이 하나님의 인내를 카테콘 표상과 매우 근접한 동기로 해석한다(223).⁴⁾

필로의 가명문서(LAB) 51:3-6은 사무엘상 1-2장을 배경으로 삼아, 심판에 대해서 짤막하게 언급한다(225-228). ‘심판은 막는 사람이 나타날 때까지 계속될 것이다.’ 메츠거에 따르면 이 ‘막는 자’에 대한 언급은 데살로니가후서와 밀접한 관계가 있다. 그러나 필자의 판단에, 이 언급은 해당 본문에도 중요한 것이 아니고 데살로니가후서의 표상과도 상당한 거리가 있다.

IV장은 보론(Exkurse)이라는 이름으로, 공관복음서의 ‘소목시록’(막 13:10 병행), 큼란 문서에 담긴 재림 지연의 문제를 다룬다. 마가복음 13:10의 ‘이방 선교가 완결되어 종말이 올 것이다’라는 언급은, 종말의 지연이 아니라 교회의 선교적 사명을 강조하는 구절이다(237-242). 아마도 카테콘과 직접 상관이 없다는 판단하에 보론으로 취급한 것 같다.

4. ‘카테콘’ 해석에 대한 평가

이제 본서에 대한 나름의 평가를 덧붙일 필요가 있다. 메츠거의 저서는

4) 이 주장은 수긍하기 어렵다. 바룩서의 주요 주제인 하나님의 인내는, 결국 긍정적인 존재로 해석할 수 없는 살후의 카테콘과는 본질적으로 다르다. 현상에 있어서 양자는 유사한 기능을 수행할 뿐이다. 카테콘은 때가 되면 결국 중심에서 밀려날 존재이다.

일단 해당 주제를 본격적으로 다룬 선행 연구가 거의 찾아볼 수 없다는 점에서 그 가치를 인정할 수 있다.⁵⁾ 가벼운 몇 가지 문헌을 제외하면, 굳이 연구사를 쓸 것이 없을 만큼 학자들의 관심의 대상이 되지 않았다. 특별히 사탄, 악마, 천사 등에 대한 주제는 신약학계에서 거의 주목을 받지 못했다. 이 점은 독일 학자들에게도 공통적으로 적용되는 것이다.

다음으로, 메츠거는 전승사가 아니라 동기사적으로 데살로니가후서의 논제를 광범위한 여타 문서와 비교하며 적용한 것은 그 의의가 크다. 카테콘의 재림의 지연에 관여하고 있는 양상이 과연 종말론을 드러내는 다른 문서에서 어떻게 반영되는지를 추적한 것은 큰 공헌점이라고 할 수 있다. 독일 성서학 특유의 전승사가 통시적으로 앞 시대의 사상을 해당 문서의 저자가 어떻게 수용했는지를 논의했으나, 그 좁은 적용 때문에 확장성이 부족했다. 메츠거의 시도는 훨씬 더 광대역의 문서를 짚어본다는 점에서 주목할 만하다.

그러나 본서에 대해서 다음과 같은 문제 제기도 가능하다. 첫째, 상기 언급한 ‘카테콘’ 저서의 장점은 동시에 단점으로 지적될 수도 있다. 메츠거가 논의한 바와 같이 ‘카테콘’이라는 용어나 쓰임새, 나아가 ‘불법의 비밀’에 담긴 함의 등은 여타 묵시문학에서 명확한 병행구절을 찾기 어려운 것이다. 과연 이런 카테콘 표상과 묵시문학의 종말론 사이에 연속성을 전제한 채 논의하는 것이 얼마나 정당한 것인지는 의문시된다. 책의 2/3에 해당하는 후반부에서 카테콘은 사실상 논의의 대상이 되지 못한다. 그렇다면 책의 제목 자체를 ‘재림의 지연’으로 정하는 편이 더 타당한 것 아닌가?⁶⁾ 메츠거가 ‘동기상 병행구절’(Motivische Parallelen)이라는 항목 아래 뮤은 여러 문헌은 묵시문학의 종말론이라는 이름으로 평균치를 내기가 어려운 것이다. 가령 요한계시록과 에스드라4서, 바룩서 사이에는, 기독교 묵시문학과 유대교 묵시문학의 차이가 염존한다. 초대교회의 크리스천은 예수 그리스도의 재림을 기다리는 동시에, 그의 선포와 사역에서 이미 하나님의 실현된 종말을 감지했기 때문이다. 더구나 각 문서는 재림의 지연을 상이한 관점에서 다루고 있다.

5) 참조, Ch. H. Giblin, *The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Re-Examination of 2 Thessalonians 2* (Rome: Pontifical Biblical Inst., 1967).

6) 사실 이런 연구 주제는 그다지 새로운 것이 아니다. 대표적으로 R. Bauckham, “The Delay of the Parousia”, *Tyndale Bulletin* 31 (1980), 3-36; E. Gräßer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, BZNW 22 (Berlin: De Gruyter, 1977); K. Erlemann, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament: Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung*, TANZ 17 (Tübingen; Basel: Francke, 1995).

둘째, $\tauὸ\ κατέχον$ 과 $ὁ\ κατέχων$ 을 각각 세상의 ‘세력’과 그를 대표하는 ‘사람’으로 이해한 시도는, 문제를 해결하기보다 더 많은 문제를 양산한다. 카테콘이 부정적인 세력으로서 메시아의 재림을 막고 있다면, 그것이 어떻게 하나님의 구원사의 한 요소로 기여할 수 있는가? 논평자의 판단에, 데살로니가후서의 저자는 ‘막는 것’과 ‘막는 자’를 형식적으로 등치시키려 한 것이 아니라, ‘막는 자’의 기능이 ‘막는 것’에 있음을 보여 주고 싶었을 뿐이다. 곧 $\tauὸ\ κατέχον$ 은 $ὁ\ κατέχων$ 의 행위를 가리키는 것이다.⁷⁾

셋째, 이른바 가명 서신으로서 데살로니가후서를 연구할 때, 암시된 저자 바울이 데살로니가 사람들이 아닌 실제 독자에게 이야기하는 문제, 즉 그가 바울 이후 시대의 문제에 대해서 권고하는 상황의 난점을 면밀히 감안하지 않은 대목도 눈에 띈다(108, 참조 121).⁸⁾ 이미 세상을 떠난 바울이 실제 독자 시대의 문제에 대해서 이야기하는 상황을 그들은 받아들이기 어려웠을 것이다. 이것은 단지 상호본문성에 근거하여 메츠거의 해석에 문제를 제기하려는 것만이 아니다. 데살로니가후서의 저자가 – 적어도 우리에게 난해해 보이는 – ‘카테콘’ 표상을 별다른 설명 없이 사용하고 있다면, 이는 독자들이 그에 대해서 친숙했다는 증좌로 보는 것이 마땅하다. 이런 논의가 없는 것은 아쉽다.

넷째, 우리에게 가장 아쉬운 것은 메츠거의 결과물을 토대로 카테콘의 정체와 관련된 저자와 독자의 상황이 충분히 규명되지 않았다는 점이다. 이에 따라 성서 번역에 있어 이 연구의 결과를 적용하기는 한층 더 어렵게 되고 말았다.⁹⁾ 물론 본문상의 모든 면면을 낱낱이 밝혀야 성서주석의 궁극

7) 납득하기 어려운 것은, 메츠거가 ‘불법한 자’(2:8)는 ‘불법의 비밀’, ‘막는 자’는 ‘막는 것’의 인격화라고 주장하는 지점이다(125). 명사의 성 이외에 이렇게 주장할 근거는 딱히 없다. 본문을 놓고 보면, 오히려 두 세력 자체가 이미 인격화되고 있다! ‘불법의 비밀’이 ‘일하고’($\epsilonὐεργέω$) 있고, ‘막는 것’이 ‘저지하고’($κατέχω$) 있기 때문이다. 이 세력의 하수인으로서 현실 세계의 특정 인물을 지칭하는 것이라면 동의하겠으나, 메츠거는 주장은 이런 방향이 아니다. 고대 사회의 인격화 기법에 대해서, E.-G. Lyu, *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus: Eine exegetische Untersuchung zum pln. Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht*, WUNT 2.318 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 281-284.

8) 이에 대해서, A. Merz, *Die fiktive Selbstauslegung des Paulus: Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, NTOA 52 (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht; Fribourg : Academic Press, 2004), 5-35, 195-244.

9) 「성경원문연구」에서 다룰 서평으로 가장 아쉬운 것은, 이 주석적 연구의 결과가 성경 번역에 별다른 시사점을 제공하지 못한다는 것이다. 국역성서는 살후 2:6과 2:7을 다음과 같이 옮긴다.『개역개정』“막는 것이 있는 것을 아니니”/ “그것을 막는 자가 있어 그 중에서 옮겨질 때까지”;『새번역』“그자가 지금은 억제를 당하고 있지만”/ “억제하시는 분이 물러나실 때까지는”;『공동개정』“그자는 지금 어떤 힘에 불들려 있습니다”/ “그러나 그 악한 자를 불들고 있는 자가 없어지면”;『성경』“어떤 것이 그자를 저지하고 있지만”/ “그것을 저지하는 어떤 이가”. 기존의 한역본은 카테콘을 번역하기 위해서 번역가가 상당히 고심했음을 엿볼

적인 목적에 도달했다고 말할 수는 없다. 해석자는 본문이 말하지 않고 있는 것을 밝히는 데 한계가 있기 때문이다. 오히려 단순 번역으로 원문의 뜻을 전해 줄 수 없다면, 여기에 어느 정도까지 ‘해설’을 덧붙일 수 있느냐라는 점은 여전히 우리에게 숙제로 남아 있다고 하겠다.

5. 나오는 말

앞에서 논의한 바를 정리하면 다음과 같다. 데살로니가후서 2장의 카테콘은 고대의 세계관을 숙고하지 않으면 이해하기 어려운 신약성경 전체의 난해구절이다. 파울 메츠거는 이 문제를 집중적으로 다루고 이를 유대교와 기독교 묵시문학과 비교함으로써, 데살로니가후서의 위치를 분명히 하고자 애썼다. 그에 따르면 카테콘은 이 세상에 속한 세력으로서 현재 하나님을 대적하는 존재의 활동을 억제하고 있으나, 그 기능이 종식될 때 하나님의 궁극적인 개입을 가능케 한다. 그러나 그 카테콘은 하나님의 도구일 뿐, 하나님에게서 유래하는 궁정적인 존재는 아니다. 연구를 숙독하고도 데살로니가후서의 상황과 의도를 분명히 파악하기가 어렵다는 것은 아쉬움으로 남는다. 성서해석의 최종 결과물은 번역에 반영된다고 할 때, 이 연구가 성서 번역가의 고충을 해결하는 데 충분히 기여하지는 못한다는 인상이다.

<주제어>(Keywords)

데살로니가후서, 카테콘(‘막는 자[것]’), 종말의 자연, 묵시문학.

Der zweite Thessalonicherbrief, Der/das Katechon, Parusieverzögerung, Apokalyptik.

(투고 일자: 2020년 7월 31일, 심사 일자: 2020년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2020년 10월 19일)

수 있다. 『개역개정』을 제외한 대부분 역본은 2:6을 의역했다. 특별히 『새번역』은 2:7에서 존대법을 사용함으로써 카테콘을 ‘하나님’으로 해석하고 있다. 우리말에만 존재하는 번역상의 난점이라 하겠다.

<Abstract>

Book Review - *Katechon: II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*
(Paul Metzger, BZNW 135, Berlin: de Gruyter, 2005)

Eun-Geol Lyu
(Hoseo University)

In seiner 2004 in Manz angenommenen Dissertation versucht Paul Metzger, den unter Exegeten äußerst umstrittenen Sinn des Katechon in 2Thess 2,6.7 zu erhellen und ihn mit apokalyptischen Parallelen zum Vergleich zu bringen. Nach der gründlichen Exegese des Textes kommt der Autor zu einem Ergebnis, dass das Katechon als Macht zu verstehen sei, die Wirkung des Widergottes in letzten Zeiten verhindert (vgl. 2,4). Jedoch sei diese Rolle des Katechon auf die Frist beschränkt, nach der es aus dem Weg geräumt werden sollte, und der Widergott erneut zu wirken beginnen würde. Metzger vergleicht dann dieses Katechonbild mit der Problematik ‘Parusieverzögerung’ in der jüdischen und christlichen Apokalyptik und sucht die Kontinuität dazwischen.

Mezgers Arbeit könnte man kritisch hinterfragen, auch wenn man ihren Beitrag genügend anzuerkennen vermöchte. Es bleibt vor allem unbegründet, ob in der übrigen Apokalyptik wirklich eine solche Kontinuität besteht. Denn die Katechonvorstellung ist derart einzigartig, dass die Wendung sonst kaum ausdrücklich belegt ist. M. E. hätte der Titel ‘Parusieverzögerung in der Apokalyptik’ also besser gepasst.