

Journal of Biblical Text Research. Vol. 48.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2021

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] Plausible Source Texts for The Korean Bible (1911): Focused on Exodus 4:13
----- Sok-Chung Chang / 7
- [Kor.] A Metacritical, Deconstructive, and Transtextual Reading of the Slavery Laws
----- Yani Yoo / 26
- [Kor.] *Hăšālôm* in 2 Kings 9 ----- Yoo-ki Kim / 50
- [Kor.] Eine Analyse der Textformen von 11Q5 ----- Jong-Hoon Kim / 72
- [Kor.] Verb Syntax and Semantic Approach in Ecclesiastes 3:10-15
----- Minsu Oh / 93
- [Kor.] The Interpretative Issue of the Divine Plural ‘We’ in Genesis 1:26 and Paul
----- SeungHyun Lee / 124
- [Kor.] The Meaning of ὑπόστασις in the New Testament ----- Hong Seok Kim / 151
- [Kor.] A New Korean Translation of Revelation 3:10: Focused on Τηρήσω ἐκ
----- Chul Heum Han / 176
- [Kor.] A Study on the Translation of Yoram and Jehoram in the Korean Bible
----- Moo-Yong Jeun / 196
- [Eng.] “Testing God” Becomes “Rejection of the Land”: Israel’s Sin in Psalm 106 in Light of
the Psalm’s Chiasmic Structure ----- Kiyoung Kim / 222
- [Eng.] Israel’s Identity, Fall, and Destiny in the Book of Jubilees
----- Janghoon Park / 246

• Translated Paper •

- [Kor.] Cognitive Issues in Bible Translation: The Biblical Text in the Context of Human
Experience ----- R. D. Shaw et al. (Jaechon Cho, trans.) / 266

• Book Review •

- [Kor.] *Bible: Les récits fondateurs* (S. Bloch, F. Boyer, Montrouge: Bayard, 2016)
----- Sun-Jong Kim / 292

『성경전서』(1911)의 번역대본 가능성

— 출애굽기 4:13을 중심으로 —

장석정*

1. 서론

성경 본문을 번역한다는 것은 한편으로는 단조로운 작업이 될 수 있지만, 다른 한편으로는 끊임없는 선택의 순간을 마주해야 하는 어렵고도 복잡한 작업이 되기도 한다.¹⁾ 우리말 성경은 번역에 있어서 다양한 과정을 거쳐서 오늘날 우리가 읽는 성경으로 모습을 갖추었다. 구약성경의 경우 일반적으로 상당히 많은 부분에서 MT(마소라 본문) 대신 LXX(칠십인역)을 따라서 번역했다. 예를 들면 MT에서 주어와 목적어 등의 수 일치가 안 되어 있으면, LXX의 본문을 차용해서 번역하는 경우가 종종 있다.²⁾

필자는 출애굽기 4:13의 경우에 있어서, 1911년에 나온 우리말 최초의 성경인 『성경전서』 이래로 지금까지 모든 성경들이 일관성 있게 번역하고 있는데, 그 번역이 MT의 내용과 다르다는 점에 주목하고자 한다. 『성경전서』의 번역자들이 참고했던 원문 성경들과 영어 성경들, 중국어 성경들, 그리

* Claremont Graduate University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 가톨릭관동대학교 구약학 교수. schang15@cku.ac.kr.

- 1) 구약성서에 대한 우리말 번역 연구는 다음을 참고하라. 김동혁, “영어와 성서 히브리어의 몇 가지 문법 용어에 대한 한국어 번역 제안”, 『성경원문연구』 39 (2016), 148-159; 정일승, “사사기에 나타난 ‘여호와와 영’의 임재 현상에 대한 우리말 번역 제안”, 『성경원문연구』 40 (2017), 7-29.
- 2) 칠십인역의 우리말 번역에 관해서는 다음의 두 논문들을 참고하라. 김근주, 김선중, 김정훈, “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구 1-창세기 1:1-2:3의 예로”, 『성경원문연구』 21 (2007), 53-68; 김근주, 김선중, 김정훈, “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구 2-창세기 1:1-2:3의 예로”, 『성경원문연구』 22 (2008), 94-121.

고 일본어 성경 등의 번역대본들을 비교 분석하여 현재 우리말 번역의 유래를 추적해 보려고 한다.

2. 출애굽기 4:13의 맥락 이해

학자들은 출애굽기 3-4장에 나오는 모세의 소명 설화를 비제사장(non-priestly) 자료로 보는 반면에, 출애굽기 6장의 모세 소명 설화는 제사장(Priestly) 자료로 간주한다.³⁾ 출애굽기 3장에는 모세가 호렘 산에서 여호와를 만나서 이스라엘 백성을 출애굽시키라는 소명을 받는 내용이 기록되어 있다. 이어지는 4장에서는 이스라엘 백성이 모세의 말을 믿지 않았을 때, 행해야 하는 이적들을 보여 주는 대목(1-9절)에 이어서 모세 자신이 본래 말을 잘하지 못하기 때문에 이스라엘 백성을 출애굽시킬 인도자로서 적합하지 못하다는 항변을 하고 있는 대목(10-17절)이 나온다.

10 모세가 여호와께 아뢰되 오 주여 나는 본래 말을 잘 하지 못하는 자니이다 주께서 주의 종에게 명령하신 후에도 역시 그러하니 나는 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자니이다

모세는 자신이 본래 말을 잘하지 못하며, 하나님께서 출애굽의 사명을 맡겨 주신 후에도 여전히 말을 잘 못한다는 점을 강조하고 있다. 목숨을 걸고 이집트로 들어가서 이스라엘 백성을 인도해 내는 일을 맡으라고 명령을 했으면, 모세 자신이 청산유수같이 말을 잘하게 되어야 하지 않느냐는 논리가 암시되어 있다. 변화가 생기지 않았다는 것을 하나님께 항의하듯이 말하고 있다. 왜 자신이 아직도 말을 잘하지 못하느냐는 것이다.

문제는 3장과 4장에서 모세가 여호와께 부정적인 응답을 무려 5번(3:11, 13; 4:1, 10, 13)이나 하는데, 그 모든 내용이 결코 어눌하게 들리지 않고 오히려 달변의 느낌을 받는다. 과연 모세가 생각하는 말 잘하는 기준이나 능력은 무엇인지 궁금하게 한다.

11 여호와께서 그에게 이르시되 누가 사람의 입을 지었느냐 누가 말 못 하는 자나 못 듣는 자나 눈 밝은 자나 맹인이 되게 하였느냐 나 여호와

3) T. Römer, "From the Call of Moses to the Parting of the Sea", T. Dozeman, C. Evans, and J. Lohr, eds., *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*, VTSup 164 (Leiden: Brill, 2014), 127-129.

와가 아니냐

12 이제 가라 내가 네 입과 함께 있어서 할 말을 가르치리라

여호와와는 가장 근본적인 것을 말씀한다. 11절에 따르면 모세가 신경을 쓰고 있는 ‘말을 잘하는 능력’은 결국 사람의 입을 만들었던 창조주의 소관이라는 것이다. 이런 전지전능한 창조주 여호와 앞에서 모세는 쓸데없는 걱정을 늘어놓고 있는 셈이다. 사람의 입을 포함해서 귀와 눈도 모두 여호와가 주관하신다는 점을 강조한다. 이어지는 12절에서 여호와와는 모세의 입과 함께 있어서 할 말을 가르쳐 주겠다고 하신다.⁴⁾

이 정도로 여호와께서 모세에게 힘이 되는 말씀을 해 주셨으면, 모세도 출애굽 지도자의 소명을 적극적으로 말하는 자세를 보여 주었어야 했다. 하지만 그는 이와는 다르게 출애굽의 인도자 역할을 자신이 맡기에는 적합하지 않다는 점을 13절에서 은연중에 내비치고 있다.

13 모세가 이르되 오 주여 보낼 만한 자를 보내소서

바로 이 구절이 본 논문이 초점을 맞추고 있는 부분이다. 모세는 자신이 출애굽 인도자의 사명을 맡을 만한 능력이 되지 않기 때문에, 다른 능력이 있는 자, 즉 “보낼 만한 자”를 보내시라고 하면서, 그에게 맡겨질 출애굽 지도자의 소명을 고사하고 있는 것으로 보인다.⁵⁾ 모세의 이런 반응은 모세가 겸손하게 자신의 능력을 낮추는 모습으로 보일 수 있는데, 사실 모세는 그의 온유함과 겸손함으로 잘 알려진 인물이었다.⁶⁾ 그런데 이런 13절의 우리 말 번역은 MT의 내용과는 다르다는 점을 주목하기로 하자.

3. 출애굽기 4:13의 MT 내용 분석

וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַחנָא בִּידֵי־תְשַׁלַּח

4) 참고로 12절에 대한 탈굴의 번역은 다음과 같다.

(탈굴 웅켈로스) and my word will be in your mouth

(탈굴 네오피디) with my mouth I will be with the speaking of your mouth

5) S. Kürle, *The Appeal of Exodus: The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus*, Paternoster Biblical Monographs (Milton Keynes: Paternoster, 2013), 160.

6) (민 12:3) “이 사람 모세는 온유함이 지면의 모든 사람보다 더하더라”

또한 모세의 겸손함에 대해서는 다음의 구절을 참고하라.

(출 3:11) “모세가 하나님께 아뢰되 내가 누구이기에 바로에게 가며 이스라엘 자손을 애굽에서 인도하여 내리이까”

즉, 모세는 자신이 자격 미달이라는 것을 겸손하게 말하고 있다.

사역 그가 이르되 “오, 나의 주여! 제발 보내시려는 다른 자를 보내소서.”

『개역개정』 모세가 이르되 “오 주여 보낼 만한 자를 보내소서.”

MT의 의미는 위에서 보듯이 『개역개정』과는 미묘하게 차이가 난다. MT는 단순히 모세 자신의 능력 여부에 상관없이, 다른 사람을 보내라는 의미를 갖고 있다. 그러나 현재 우리말 성경의 번역 내용은 모세 자신은 보낼만한 자가 아니라는 의미이다.

또한 MT에서 사용된 **יִצְחָק** ('please, oh')라는 접두사는 자신보다 높은 사람과 대화할 때 시작하는 표현이며, 모세는 반대 의견을 제시할 때 이 접두사를 이미 사용한 적이 있다(10절).⁷⁾ 이는 간청이나 불평, 혹은 변명의 내용과 함께 사용된다는 점을 주목할 필요가 있다.⁸⁾ 모세의 말 속에 ‘오 나의 주여’라는 표현이 사용되었기 때문에, 불만을 나타내는 어조를 더해준 꼴이 되었고, 결국 모세는 출애굽의 인도자가 되는 그의 운명을 순순히 받아들여려고 하지 않는다는 것을 말하고 있다.⁹⁾

13절까지의 맥락에서 가장 중요한 관심사는 모세의 말하는 능력이었다. 하나님은 그에게 “가라!”라고 하시면서 할 말을 가르쳐 주겠다고 하셨다(12절). 그러나 MT에 따르면, 모세는 “보내시려는 다른 자를 보내소서.”라고 하면서 하나님께 저항하고 있다(13절). 구약성서에서 이런 태도로 하나님과 대화를 한 사람은 아무도 없으며, 하나님을 상대로 가장 자유롭게 말하고 행동했던 사람이 바로 모세였다.¹⁰⁾ 이렇게 모세는 하나님의 진노를 샀지만(14절), 그 결과는 하나님이 욱과 같은 폭풍우를 내리신 것이 아니라(욱 38:1), 그를 격려해 주시는 것으로 나타났다.¹¹⁾ 즉, 하나님은 형 아론으로 하여금 대변자의 역할을 맡게 하시는 방법을 택하신다. 토마스 도즈만(Thomas Dozeman)은 13절을 다음과 같이 번역했다.

And he said, “O, my Lord, send, please, by the hand you send.”¹²⁾

도즈만은 이 구절의 LXX의 본문을 “appoint another who is able”(능력 있는 다른 자를 임명하소서)로 번역하면서 아마도 4:10에서 모세가 자신이 말

7) H. Utschneider and W. Oswald, *Exodus 1-15*, IECOT (Stuttgart: Kohlhammer, 2015), 128.

8) W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, AB 2 (New York: Doubleday, 1999), 213.

9) Ibid.

10) H. Utschneider and W. Oswald, *Exodus 1-15*, 129.

11) Ibid.

12) T. Dozeman, *Exodus*, ECC (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 117.

을 잘하지 못하며 입이 뻗뻗하고 혀가 둔하다고 하면서 능력이 부족하다고 말했던 내용과 부합하도록 LXX가 번역하고 있는 것으로 본다.¹³⁾ 이런 지적은 필자가 이 논문에서 주장하는 요점과 일치한다. 단순히 자신이 인도자의 사명을 맡기 싫다는 것이 아니라, 자신의 능력이 부족하니까 더 능력 있는 사람을 보내라는 뜻을 LXX의 본문은 전달하고 있다는 것이다. 즉, LXX는 모세가 겸손하게 자신을 낮추는 모습을 보여 주고 있다고 하겠다.

그러나 MT의 내용에서도 모세의 겸손을 발견할 수 있다고 보는 윌리엄 프랍(William H. C. Propp)이 그의 출애굽기 주석서에서 이 구절을 번역한 것을 보면 다음과 같다.

Then he said, "Please, my Lordship, send through **the hand** you would send."¹⁴⁾

프랍은 이 번역에서 ‘다른 사람’이라는 단어를 사용하지 않고, 도즈만처럼 MT에 있는 대로 ‘손’(ἤν)을 그대로 사용해서 번역하고 있다. 누구의 ‘손을 통해서 보낸다’는 것은 물건이나 메시지를 전달하는 사람을 신뢰한다는 것이며, 따라서 모세는 여호와께서 원하시는 전달자면 누구나 보내시라고 말하고 있는 것이다.¹⁵⁾ 즉, 프랍은 이러한 모세의 태도를 겸손한 것으로 보면서, 이는 지상에서 가장 온유한 모세(민 12:3)의 이미지와 일치하며, 문맥상으로 모세의 이런 반응은 공손하게 ‘묵종(默從)’하는 것으로 본다.¹⁶⁾ 따라서 MT의 내용도 모세의 겸손함을 보여 주는 데 문제가 없다고 하겠다.

모세의 5번째 거절에 해당하는 13절의 히브리어 구문은 어색하게 보이는데, 도즈만은 모세가 하나님께서 주시는 출애굽 인도자의 사명을 묵종(默從)하는 것인지 아니면 사명을 맡을 의사가 없는 것인지를 묻는다.¹⁷⁾ 도즈만은 이 부분을 명확하게 결론짓지 않고 있으나, 필자의 생각에는 모세가 사명을 맡을 의사가 없는 것으로 보인다. 카수토(U. Cassuto)도 모세는 13절의 말을 함으로써, ‘모세 자신을 제외하고’ 하나님이 보내시길 원하는 자를 보내라는 뜻으로 해석한다.¹⁸⁾ 자기 자신만 아니라면 누구든지 보내시라는 말이다. 비록 MT와 LXX는 그 본문의 뜻에 있어서 차이가 나지만, 근본적

13) Ibid., 119.

14) W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, 182.

15) Ibid., 212.

16) Ibid.

17) T. Dozeman, *Exodus*, 143.

18) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, I. Abrahams, trans. (Jerusalem: The Magnes Press, 1967), 49.

으로 MT 자체의 본문에 근거해서 볼 때 모세는 자신 말고 다른 사람을 보내라는 의사 표시를 하고 있다고 판단된다. 이런 의미는 사르나(Nahum M. Sarna)가 그의 출애굽기 주석서에서 4:13을 번역한 것을 보면 더욱 확실해진다. “Please, O Lord, make someone else Your agent.”¹⁹⁾ 모세 자신은 고려의 대상에서 빼고, 다른 사람을 하나님의 일을 감당할 대리인으로 삼으시라는 요청을 하고 있는 것이다. 즉, MT는 모세가 하나님이 맡기시려는 사명을 맡을 의사가 없음을 표현하고 있다는 것은 분명해 보인다.

4. 영어 성경들과 LXX 분석

『개역개정』의 번역은 MT의 내용과 다르다는 점을 파악했으니, 이제 우리가 알고 있는 대부분의 영어 성경들과 학자들의 주석서에는 13절이 어떻게 번역되었는지를 살펴보기로 하자.

RSV	But he said, ‘Oh, my Lord send, I pray, some other person.’
NRSV	But he said, ‘Oh, my Lord, please send someone else.’
Houtman	But Moses said, ‘O my Lord, please send someone else.’
Dozeman	And he said, “O, my Lord, send, please, by the hand you send.”
JPS	And he said: ‘Oh Lord, send, I pray Thee, by the hand of him whom Thou wilt send.’
NJPS	But he said, “Please, O Lord, make someone else Your agent.”

이상의 영어 번역들은 분명히 우리말 성경 번역과는 차이가 나는데 그 이유는 이 영어 성경들이 MT의 본문을 그대로 번역했기 때문이다. 반면에 칠십인역을 보면 이 구절이 MT와는 다르게 번역되어 있으며, 우리말 번역 성경과 매우 유사하다는 것을 알 수 있다.

LXX καὶ εἶπε Μωϋσῆς: δέομαι, Κύριε, προχειρίσαι δυνάμενον

19) N. M. Sarna, *Exodus*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991), 21.

ἄλλον, ὃν ἀποστελεῖς.

And Moses said, please Lord, appoint **another able person**, whom you shall send.
모세가 말하길, “오 주님, 당신이 보내실 다른 능력 있는 자를 임명하소서.”

LXX가 MT와 다른 것은 칠십인역의 번역대본(Vorlage)이 MT와는 다르기 때문이라는 가능성을 생각해 볼 수 있다. 칠십인역이 번역될 기원전 2세기경에 참고한 히브리어 본문이 오늘날 우리가 갖고 있는 레닌그라드 사본과 달랐을 가능성을 말하는 것이다.

본래 MT의 본문에 나온 뉘앙스대로 보면, 모세는 자신도 출애굽의 지도자 역할을 할 수 있는 대상자에는 속하지만, 하나님이 원하시는 사람이면 누구든 선택하시라고 말하는 것이다. 그리고 속으로는 모세 자신만 아니면 누구라도 상관없다는 심리도 깔려 있다고 하겠다.²⁰⁾

그러나 이런 MT의 의미와는 다르게 LXX의 본문에 따르면, 모세는 ‘**능력 있는 다른 자**’를 보내라고 말하고 있다. 다시 말하면 모세는 출애굽을 인도할 능력이 없다는 것을 암시하고 있다.²¹⁾ 그런데 『개역개정』 번역은 LXX의 본문의 의미와 유사하게 번역하고 있다. 물론 일반적으로 성경 번역에 있어서 많은 부분들이 MT가 아닌, LXX의 본문에 따라서 번역하고 있는데, 특히 문장의 수와 성의 일치 등의 문제가 대두될 때 그렇다. 그렇지만 출애굽기 4:13의 경우에는 그런 문법적인 문제가 아니라, 모세가 여호와께 응답하고 있는 내용 속에서 모세의 심리 상태를 짐작하게 해 주는 뉘앙스의 문제가 결부되어 있다.

나흐마니즈(Nachmanides)²²⁾에 의하면, 모세는 자신을 제외한 모든 사람이 출애굽의 인도자 역할에 더 적합하다고 여겼으며, 랍비 전승에서는 인도자의 역할은 인간이 할 수 있는 임무가 아니라 천사들이나 할 수 있는 것이라고 모세는 생각했으며, 아론이 인도자 역할에 적임자라는 존경심의 발로에서 13절에서처럼 말했다고 기록하고 있다.²³⁾ 물론 MT는 모세가 13절처럼 말한 이유에 대해서는 기록하지 않고 있다. 앞에서 모세는 4회에 걸쳐서 자신이 출애굽 인도자의 역할에 맞지 않는다고 이유를 대고 있는 모습

20) C. Houtman, *Exodus*, vol. 1, HCOT (Kampen: Kok Publishing House, 1993), 413.

21) Ibid. 하우스트만(Cornelis Houtman)은 이런 LXX의 번역이 모세 자신의 부적합성을 깨달았기 때문이라고 본다.

22) 본명은 모세 벤 나흐만(Moses ben Nahman, 1194-1270)이고 13세기에 활동한 랍비이자 성서 주석가였다.

23) C. Houtman, *Exodus*, 413-414.

을 볼 수 있었다.²⁴⁾ 각각의 경우마다 하나님은 모세가 사명을 맡을 수 있도록 설득력 있는 응답들을 주셨다.²⁵⁾

이제는 모세가 하나님의 명령에 따라서 출애굽 인도자의 사명을 받아들일 만도 한데, 정작 모세는 여전히 그럴 생각이 없는 것처럼 13절에서 “보낼 만한 자를 보내소서”라고 응답하고 있다. 여기서 오늘날 개신교회들에서 사용하고 있는 성경인 『개역개정』(1998) 이외의 다른 한글 성경들의 번역을 함께 비교해 보기로 하자.

『개역한글』(1952, 1961)

모세가 가로되 주여 보낼 만한 자를 보내소서

『개역개정』(1998)

모세가 이르되 오 주여 보낼 만한 자를 보내소서

『표준』(1993), 『새번역』(2001)

모세가 머뭇거리며 “주님, 죄송합니다. 제발 보낼 만한 사람을 보내시기 바랍니다” 하고 말씀드리니,

『공동』(1977), 『공동개정』(1999)

모세가 다시 “주여, 죄송합니다. 보내실 만한 사람이 따로 있을 줄 압니다. 그런 사람을 보내십시오.” 하고 사양하자,

『성경』(2005)

그러나 모세는 “주님, 죄송합니다. 제발 주님께서 보내실 만한 이를 보내십시오.” 하고 말하였다.

1950년대 이후의 대부분의 한글 성경들은 번역에 있어서 소위 능력을 나타내는 표현(… 할 만한/능력이 있는)을 넣어서 번역하고 있다. 그렇다면 1950

24) (출 3:11) “... 내가 누구이기에 바로에게 가며 이스라엘 자손을 애굽에서 인도하여 내리이까” (출 3:13) “... 너희의 조상의 하나님이 나를 너희에게 보내셨다 하면 그들이 내게 묻기를 그의 이름이 무엇이나 하리니 내가 무엇이라고 그들에게 말하리이까”

(출 4:1) “... 그러나 그들이 나를 믿지 아니하며 내 말을 듣지 아니하고 이르기를 여호와께서 네게 나타나지 아니하셨다 하리이다”

(출 4:10) “... 오 주여 나는 본래 말을 잘 하지 못하는 자니이다 주께서 주의 종에게 명령하신 후에도 그러하니 나는 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자니이다”

25) (1) 하나님이 반드시 모세와 함께 있겠다.

(2) 내 이름은 여호와이다.

(3) 세 가지 표징들을 알려 주시고 그중 두 가지는 직접 체험하도록 하셨다.

(4) 하나님이 모세의 입과 함께 있어서 할 말을 가르쳐 주겠다.

년 이전의 한글 성경들의 번역은 어떠했는지 알아보자.

5. 최초 한글 성경들의 번역 분석

1900년에 신약성서가 번역 완료되어 『신약전서』라는 이름으로 출판된 후, 1910년에 번역이 완료된 구약성서가 1911년에 『구약전서』라는 이름으로 출판되면서 같은 해 『성경전서』가 출판되었다. 이어서 계속적으로 구약성서의 각 책들이 개정되면서 마침내 『성경개역』이라는 이름으로 1938년에 출판되었다. 따라서 본 논문에서 출애굽기 4:13에 관해서 살펴볼 우리말 성경들은 1911년도의 『성경전서』와 1938년의 『성경개역』이다. 1912년 영국성서공회 조선지부의 밀러(H. Miller) 총무는 개역위원회에 “번역자들과 개역자들, 편집자들의 지침서”(Rules for the Guidance of Translators, Revisers and Editors)를 전달하여 개역 성서의 번역 방향을 제시하였다. 이 규칙서는 개역이 이미 확정된 본문을 교열하거나 개선하는 작업이지만, 때때로 새로운 번역을 할 수 있다는 점과, 원천 본문은 히브리어 및 아람어, 그리스어 원전에서 옮기되 <제임스왕역> 등을 따를 수 있다는 점을 밝혔다.²⁶⁾ 따라서 1911년에 출판된 『성경전서』는 이런 번역 지침에 영향을 받지 않았다고 하겠다. 오직 1938년의 『성경개역』만이 이런 번역 지침에 의거한 번역이라고 볼 수 있다. 이 지침서에 언급된 <제임스왕역>을 보면 13절은 다음과 같이 번역되어 있다.

King James Version(KJV, 1611)

And he said, O my Lord, send, I pray thee, by the hand of him whom thou wilt send.

17세기 초에 나온 KJV의 번역도 보다시피 MT를 번역했다는 것을 알 수 있다. 물론 이 <제임스왕역>도 1982년에 개정되었고, 영국에서 나온 NEB, REB 번역 성경은 연도상으로 보아 1911년 『성경전서』의 번역에 영향을 줄 수 없었다. 단지 이 성경들의 번역된 내용을 참고하기 위해 아래에 인용했으며, 이 성경들 또한 MT를 번역했음을 알 수 있다.

26) 또한 “짧게 줄인 풀이역(abbreviated paraphrase)을 삼가고 가능하면 직역을 해야 한다”라고 명시하였다. 대한성서공회, “한글성경 번역사”, 3. <성경 개역> (1938), https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_3_3_1_4 (2020.12.1.).

New King James Version(NKJ, 1982)

But he said, "O my Lord, please send by the hand of whomever else You may send."

The New English Bible(NEB, 1970)

But Moses still protested, 'No, Lord, send whom thou wilt.'²⁷⁾

이제 위에서 언급한 우리말 최초의 성경인 1911년의 『성경전서』의 번역을 보기로 하자.

『성경전서』(1911) **골으되 주여 청컨대 가히 보낼만한자의 손에 부
탁하야 보내옵쇼셔**

출판 연도로 보면 1911년은 영국성서공회의 번역 지침서가 전달된 1912년보다 1년 전이다. 따라서 번역 지침서에 상관없이 번역이 가능했던 때의 우리말 최초 번역 성경이 바로 『성경전서』이다. 즉, 특별한 번역 제한이 없었음에도 불구하고 우리말 번역은 LXX의 본문의 뉘앙스와 유사하게 번역했다.²⁸⁾

『성경전서』 이후에 나온 1938년 『성경개역』의 번역 원칙은 1912년의 번역 지침서에 따라서 히브리어 및 아랍어, 그리스어 원전에서 옮겨야 한다는 것이었다. 그러나 히브리어 본문을 참고했을 가능성이 있음에도 불구하고, 1938년 『성경개역』도 역시 1911년의 번역을 그대로 답습하는 수준에 머물고 있다.

『성경개역』(1938) **모세가 갈아대 주여 보낼만한자를 보내쇼셔**

이 번역이 이후의 『개역한글』과 『개역개정』, 그리고 가톨릭 성경들도 이런 번역을 따랐다는 것은 이미 위에서 확인했다. 1911년부터 똑같은 번역이 지금까지 유지되고 있다면 필자의 관심은 ‘1911년 최초의 번역 당시에 번역자들이 참고했던 대본은 무엇이였을까’라는 것이다. 이환진은 이 당시 번역자들은 히브리어를 읽지 못했을 것으로 보고, 그들이 참고했던 대본으로는 중국어 성경인 <브리지만-쾨벳슨역>(1864)이 있었으며, 영어 성경인

27) NEB의 개정판은 1989년 출판된 The Revised English Bible(REB)이다.

28) 흥미로운 점은 LXX에는 없으나 MT의 본문에 있는 71를 그대로 번역하고 있다는 것이다. 물론 이것은 당시의 대본이었던 영어 성경들에는 이미 ‘hand’로 번역되어 있었다.

RV(1881)²⁹⁾가 있었다고 추정할 수 있다고 하면서, 용어들과 표현들은 <쉐레쉐브스키 관화역본>(1875)과 <쉐레쉐브스키 문리역>(1902)에서 빌려 오기도 했다고 본다.³⁰⁾ 또한 민영진은 번역자들이 히브리어 원문을 참조하지 않았으며, 중국어 성경들과 영어 성경(<미국표준역>, ASV)³¹⁾을 대본으로 번역한 것으로 본다.³²⁾ 반면에 김중은은 번역자들이 원칙적으로 『미국표준역』을 기본으로 삼았다고 보고 있다.³³⁾ 여기서 일단 번역자들이 참고했던 영어 성경들의 번역을 보자.

RV(1881) And he said, Oh Lord, send, I pray thee, by the hand of
him whom thou wilt send.

ASV(1901) And he said, Oh Lord, send, I pray thee, by the hand of
him whom thou wilt send.

위의 경우처럼 두 가지 영어 성경들의 번역은 MT를 번역한 것이며, 서로 정확하게 일치한다. 따라서 출애굽기 4:13의 우리말 번역은 이 영어 성경의 번역을 그대로 옮긴 것이 아님은 분명하다. 그럼에도 불구하고 김정우에 따르면, 상당수의 학자들이 여전히 『성경전서』(1911)나 『성경개역』(1938)이 원문에서 번역된 것으로 전제하고 있다고 본다.³⁴⁾ 그러나 본 연구에서 이미 살펴본 것처럼, 적어도 출애굽기 4:13의 경우에는 히브리어 본문(MT)을 번역대본으로 삼지 않았다는 것을 확인할 수 있었다. 그렇다면 히브리어 본문이 아닌 번역 성경들 중에서 번역자들이 영어 성경들과 함께 대본으로 삼았던 중국어 성경들을 살펴보기로 하자.

29) RV = Revised Version.

30) 이환진, “『성경전서』(1911년)의 번역 대본 고찰-시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로-”, 『성경원문연구』 27 (2010), 31-33.

31) The American Standard Version.

32) 민영진, 『성서가 우리에게 오기까지』 (서울: 대한성서공회, 1995), 43; 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과정에 대한 기초 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 8-9, 각주 7에서 재인용.

33) 김중은, “구약성서국역사”, 『구약의 말씀과 현실: 심천(深川) 김중은 구약학공부문집』 (서울: 한국성서학연구소, 1996), 11; 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과정에 대한 기초 연구”, 9, 각주 8에서 재인용.

34) 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과정에 대한 기초 연구”, 11. 학자들의 다양한 견해에 대해서는 같은 쪽의 각주 17을 참고하라.

6. 중국어 성경들

중국어 성경은 그 번역 역사가 우리나라보다 더 오래되었으며, 신구약이 모두 번역되어 출판된 것은 1800년대였는데, 그중에 하나가 1856년에 나온 <대표역본>(The Delegates' Version)(委辦譯本)이었다. 이 성경은 당시 한국인들이 가장 많이 읽은 중국어 성경이었다. <대표역본>과 함께 『성경전서』(1911) 이전에 출간된 세 종류의 중국어 성경들을 비교해 보자.

1. <대표역본>(1856)

曰 我主請遣他人 °

그가 말하길, “나의 주님, 다른 사람을 보내십시오.”

2. <브리지만-컬버트슨역>(Bridgman-Culbertson's version, 1864)

曰我主獻求爾託爾欲遣者之手而遣焉

그가 말하길, “나의 주님, 간곡히 부탁하오니, 주님께서 보내길 원하는 자를 보내십시오.”

3. <쉐레쉐브스키 관화역본>(1875)³⁵⁾

摩西說求我主差遣那可以差遣的人罷

모세는 말하길, 나의 주님께서 보낼 수 있는 자를 보내십시오.

4. <쉐레쉐브스키 쉬운 문리역>(文理譯)(1902)

摩西曰求我主遣所可遣之人

모세가 말하길, 나의 주님, 보낼 수 있는 자를 보내십시오.³⁶⁾

‘보낼 수 있는 자’라는 의미로 번역되어 있는 <쉐레쉐브스키 관화역본>과 <쉐레쉐브스키 쉬운 문리역>은 『개역개정』의 “보낼 만한 자”와는 비슷하지만 미묘한 의미의 차이가 있다는 것을 알 수 있다. 따라서 최소한 출애굽기 4:13에 있어서, 『성경전서』의 우리말 번역은 중국어 성경의 직접적인 영향을 받은 것이 아니었다고 판단된다.

1882년 누가복음이 최초로 우리말로 번역된 이래 한글 번역은 가속이 붙어서 1893년 번역자회가 모여서 번역 방법을 확정하게 된다. 선교사들은

35) 현대 중국어 성경 <화합본>(和合本)(1919)의 모본(母本)이다. 북경위원회는 구약 전체 번역을 쉐레쉐브스키에게 위임했고 그는 영어 <흠정역>과 독일어 <드 베테역>(De Wette)을 참조하여 히브리어 본문에서 번역하였다. 이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서”, 왕대일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오-주석과 성서 번역』, 민영진 박사 회갑기념 제 2권 (서울: 대한기독교서회, 2000), 454.

36) 이상의 한문 성경의 우리말 번역은 가톨릭관동대학교 임윤선 교수님의 도움으로 가능했다.

그리스어 성경과 영어개역판 성경을 대본으로 번역하고 한국인 조사들은 중국어 <대표역본>을 대본으로 번역하되 일본어 성경도 참고했다.³⁷⁾ 이런 과정을 거쳐 1911년 『성경전서』가 간행되었던 것이다. 따라서 중국어 <대표역본>과 일본어 성경을 참고했다는 것을 알게 되었기 때문에, 본 연구를 위해서는 중국어 성경뿐만 아니라, 일본어 성경도 참고하는 것이 마땅하다고 하겠다.

7. 일본어 성경들

여러 일본어 성경들 중에서 한국인 조사들이 참고했을 가능성이 높은 것은 1911년 『성경전서』가 나오기 이전인 1887년에 출간된 <메이지역>이며, 비교 분석을 위해 <메이지역>을 기초로 하여 1955년에 번역된 <구어역>(口語譯)도 함께 살펴보기로 한다. 김사요는 한글 성경 번역에 있어서 일본어 번역 성경으로부터 받은 영향에 대해서 연구했으나, 그가 주로 분석한 한글 성경은 1938년의 『성경개역』이다. 그에 따르면, 번역 과정에서 한국인 번역자들은 한문역과 일본어 번역 등의 다수의 ‘저본’(底本)들을 소유하고 있었다고 보면서, 일본어 역본으로는 시기적으로 1911년 이후와 1938년 사이에 출간된 <메이지역>의 개정본인 <대정역>(大正譯, 1917)과 <문어역>(文語譯, 1930)을 들고 있다.³⁸⁾ 그러나 출애굽기 4:13의 경우, 이미 1911년에 간행된 『성경전서』부터 일관되게 같은 번역을 하고 있기 때문에 김사요가 분석한 일본어 번역 성서들은 연도상으로 볼 때, 비교 대상에서 제외된다.

1. <메이지역>(Meiji Version, 1887)³⁹⁾

モーセイひけるはわが主よ願くは遣すべき者をつかはしたまへ

모세는 따지듯이 말했다. 주님, 바라옵기는 마땅히 보내실 사람을 보내십시오.

37) 김사요, “한국어 개역 성서의 용어가 일본어 번역 성서로부터 받은 영향-창세기를 중심으로-”, 『성경원문연구』 8 (2001), 217; 이만열, 옥성득, 『대한성서공회사: I. 조직, 성장과 수난』 (서울: 대한성서공회, 1993), 49-51.

38) 김사요, “한국어 개역 성서의 용어가 일본어 번역 성서로부터 받은 영향-창세기를 중심으로-”, 217.

39) 출애굽기는 헵번(Hepburn)에 의해서 1884년 일본어로 번역되었다. Doron B. C., *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*, Handbook of Oriental Studies (Leiden: Brill, 2013), 56.

2. <구어역>(口語譯, 1955)

モーセは言った、「ああ、主よ、どうか、ほかの適当な人をおつかわしてください」。

모세는 말하기를, 오! 주님, 아무쪼록 다른 적당한 사람을 사용해 주십시오.⁴⁰⁾

먼저 <메이지역>에서 “따지듯이”라는 번역은 MT에서 사용된 וְכִי의 맥락을 번역한 듯하다. 따라서 일본 성경 번역자들은 MT도 참고해서 번역하면서 동시에 LXX의 맥락에 따라 번역했다고 볼 수 있다. 왜냐하면 LXX 본문에는 “따지듯이”라는 표현이 사용되지 않았기 때문이다. <메이지역> 번역을 주도했던 헵번(Hepburn)에 따르면, 번역자들은 ‘원 히브리어 본문’(original Hebrew text)에 따라서 번역했지만, 또한 다른 자료들을 사용했다고 한다.⁴¹⁾ 헵번 자신은 히브리어 실력이 모자라서 구약성서 번역을 시도하기를 주저했다.⁴²⁾ <메이지역>의 번역자들은 계속해서 Revised Version 영어 성경이 필요하다고 미국과 영국 협회에 요청했으며 1884년까지도 이런 요청을 하고 있었는데, 이런 점에서 볼 때 그들은 오로지 구약성서의 원전에 의존했던 것이 아니라, 영어 번역 성경에 의존했으며, 혹은 적어도 영어 성경을 참고해서 그것에 맞추려고 했다고 하겠다.⁴³⁾

또한 <구어역> 번역(“다른 적당한 사람”)도 역시 MT가 아닌 LXX의 낱앙스에 따라서 번역되어 있다는 것을 알 수 있다. <메이지역>에서 ‘마땅히’라는 표현을 통해 모세 자신은 마땅하지 않은 사람이라는 것을 암시하고 있다. 또한 <구어역>에서도 모세는 출애굽 인도자 역할에 ‘적당한 사람’을 사용하시라고 말함으로써 본인이 적당한 사람이 아니라는 것을 말하고 있다. 따라서 1887년의 <메이지역>과 이를 기초로 하는 1955년의 <구어역>의 번역 내용은 1911년과 1938년의 우리말 성경들의 내용과 일맥상통하고 있다는 것을 알 수 있다. 위에서 살펴봤듯이, 중국어 성경들은 오히려 MT에 근거해서 번역하고 있는데 반해, 일본어 성경이 LXX와 유사하게 번역하고 있으며, 우리말 성경도 일본어 성경과 유사하게 LXX의 본문을 번역하고 있다면, 적어도 간접적으로나마 최초의 우리말 성경 『성경전서』의 번역 과정에 있어서 일본어 성경의 영향을 받았을 가능성도 고려해 볼 수 있을 것

40) 특이한 점은 이 1955년판 일본어 번역 성경은 MT(*Biblia Hebraica* 제3판)뿐만 아니라, **LXX**와 시리아어 성경 그리고 라틴어 성경도 참고했다. 일본어 성경들의 우리말 번역은 가톨릭관동대학교의 강우원용 교수님의 도움을 받았다.

41) Doron B. C., *The Japanese Translations*, 59.

42) Ibid.

43) Ibid., 60, 각주 18.

이다.

8. 결론

출애굽기 4:13에 대해서 우리말 성경들은 1911년 『성경전서』 이후 일관성 있게 “오 주여 보낼 만한 자를 보내소서”의 의미로 번역되었다. 위의 분석 결과 이런 번역은 MT보다는 LXX의 내용과 유사한 것으로 보인다. 1911년의 번역위원회가 과연 MT와 LXX 본문을 사용했는지 불확실한 상황에서 우리말 번역은 LXX에 기초했다고 성급하게 결론지을 수는 없다. 오히려 당시의 한국인 조사들이 참고했던 일본어 성경들 중의 하나였던 <메이지역>과 이를 기초로 번역한 <구어역>의 내용에서 우리말 번역과 유사한 점을 발견한 것은 큰 수확이었다. 비록 『성경전서』의 번역위원회가 중국어 성경들과 영어 성경들을 참고했던 것으로 알려져 있지만, 이 성경들에서는 현재 우리말 성경의 번역대본을 발견할 수 없었다. 따라서 『성경전서』의 대본성경으로서의 가능성을 최소한 출애굽기 4:13에 있어서는 일본어 성경에서 찾을 수 있는 실마리를 제공해 주고 있다. 물론 단 한 절만의 번역 과정 분석을 통해서 『성경전서』전체의 번역대본의 가능성을 논하는 것은 무리일 수 있으나, 적어도 희미한 가능성의 빛은 비치게 되었다고 하겠다. 『성경전서』의 번역대본으로 사용되었던 많은 성경들 중에 일본어 성경도 들어갈 수 있는 여지가 생겼으니 더욱 많은 구약성경의 구절들의 번역을 비교 연구함으로써 일본어 성경의 번역대본으로서의 비중도 높아질 수도 있을 것이다.

본 연구를 진행하면서, 1911년 『성경전서』의 번역 과정에서 사용했던 대본성경들에 대한 연구가 더 필요함을 느낄 수 있었다. 현재까지의 연구들이 대본성경으로 중국어 성경들에 집중했던 것에 비해, 본 연구는 일본어 성경들의 대본성경 가능성을 부각시킬 수 있었다. 따라서 『성경전서』 번역될 당시 한국인 조사들이 참고했던 일본어 성경에 대한 철저한 분석과 이런 일본어 성경 번역 과정에서 대본으로 사용되었을 가능성이 있는 네덜란드어 성경과 스페인어 성경들의 내용도 비교 분석하는 연구들이 필수적이라고 하겠다.⁴⁴⁾ 이 연구는 우리말 성경 번역 역사에 대한 더욱 심오한 이해

44) 네덜란드어 성경과 스페인어 성경의 번역이 일본어 성경의 내용(‘마땅히’ 혹은 ‘다른 적당한 사람’)과 유사함을 보여 주는 “should”와 “have to”를 사용해서 번역했다는 점은 매우 흥미롭다.

Statenvertaling (Dutch, 1637)

Doch hij zeide: Och, Heere! zend toch door de hand desgenen, dien Gij zoudt zenden.

를 가능하게 할 것이며, 지면 관계상 본 연구의 후속편으로 남겨 놓게 되었음을 밝혀 둔다.

<주제어>(Keywords)

출애굽기 4:13, 모세, 『성경전서』, 마소라 본문, 칠십인역.

Exodus 4:13, Moses, The Korean Bible, MT, LXX.

(투고 일자: 2020년 12월 30일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 15일)

But he said, Oh, Lord! send by the hand of him whom you should send.

Sagradas Escrituras (Español, 1569)

Y él dijo: ¡Ruego Señor! Envía por mano del que has de enviar.

And he said: Pray Lord! Send by hand of the one you have to send.

<참고문헌>(References)

- 김근주, 김선종, 김정훈, “칠십인경 우리말 번역을 위한 연구 1-창세기 1:1-2:3의 예로”, 『성경원문연구』 21 (2007), 53-68.
- 김근주, 김선종, 김정훈, “칠십인경 우리말 번역을 위한 연구 2-창세기 1:1-2:3의 예로”, 『성경원문연구』 22 (2008), 94-121.
- 김동혁, “영어와 성서 히브리어의 몇 가지 문법 용어에 대한 한국어 번역 제안”, 『성경원문연구』 39 (2016), 148-159.
- 김사요, “한국어 개역 성서의 용어가 일본어 번역 성서로부터 받은 영향-창세기를 중심으로-”, 『성경원문연구』 8 (2001), 216-229.
- 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과정에 대한 기초 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 7-34.
- 대한성서공회, “한글성경 번역사”, 3. <성경 개역> (1938), https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_3_3_1_4 (2020.12.1.).
- 이만열, 옥성득, 『대한성서공회사: I. 조직. 성장과 수난』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서”, 왕대일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오-주석과 성서 번역』, 민영진 박사 회갑기념 제 2권, 서울: 대한기독교서회, 2000, 413-499.
- 이환진, “『성경전서』(1911년)의 번역 대본 고찰-시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로-”, 『성경원문연구』 27 (2010), 31-55.
- 정일승, “사사기에 나타난 ‘여호와의 영’의 임재 현상에 대한 우리말 번역 제안”, 『성경원문연구』 40 (2017), 7-29.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, I. Abrahams, trans., Jerusalem: The Magnes Press, 1967.
- Childs, B. S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, OTL, Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- Cohen, D. B., *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*, Handbook of Oriental Studies, Leiden: Brill, 2013.
- Dozeman, T., *Exodus*, Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Houtman, C., *Exodus*, vol. 1, HCOT, Kampen: Kok Publishing House, 1993.
- Kürle, S., *The Appeal of Exodus: The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus*, Paternoster Biblical Monographs, Milton Keynes: Paternoster, 2013.
- Propp, W. H. C., *Exodus 1-18*, AB, New York: Doubleday, 1999.

Römer, T., “From the Call of Moses to the Parting of the Sea”, T. Dozeman, C. Evans, and J. Lohr, eds., *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*, VTSup 164, Leiden: Brill, 2014, 121-150.

Sarna, N. M., *Exodus*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991.

Utzschneider, H. and Oswald, W., *Exodus 1-15*, IECOT, Stuttgart: Kohlhammer, 2015.

<Abstract>

**Plausible Source Texts for The Korean Bible (1911):
Focused on Exodus 4:13**

Sok-Chung Chang
(Catholic Kwandong University)

Most Korean Bibles have translated Exodus 4:13 as “Moses said, Oh Lord, Please send a capable man.” since the first publication of The Korean Bible (『성경전서』) in 1911 and The Korean Revised Version (『성경개역』) in 1938. We notice that these translations are certainly not based on MT, which is the main basis for the translation of the Old Testament. This study identifies the translation issue of the verse, and tries to find out the plausible source texts for the Korean Bibles, especially for The Korean Bible.

In the case of Exodus 4:13, all English Bibles were based on MT without exceptions. Our study indicates that our Korean Bibles seem to be translated according to the LXX instead of MT. According to MT, Exodus 4:13 would be ‘Please send someone whom you want to send.’ Moses simply asks that he does not want to lead the Exodus, and that God should send somebody else other than himself.

Furthermore, our Korean translation of Exodus 4:13 seems to be derived from the Japanese Bible (Meiji Version, 1877). This study shows that the translation committee members seem to use neither MT nor LXX, and that they certainly used English, Chinese, and the Japanese Bibles. Even though all the Chinese and English Bibles seem to translate Exodus 4:13 according to MT, whereas The Korean Bible translated it in a similar way to LXX and the Japanese Bible. This shows that among the source texts for The Korean Bible Japanese Bible could have played a certain role as far as the Exodus 4:13 is concerned. Therefore, Japanese Bible would be one of the possible candidates for the source text for The Korean Bible. In the future, further studies would be necessary to secure this plausible suggestion for the source texts for the translation of the Korean Bible. Specifically Dutch Bible Statenvertaling (1637) and Spanish Bible Sagradas Escrituras (1569) need to be studied to search for more possible source texts.

메타비평, 해체, 트랜스텍스트성으로 읽는 노예법

유연희*

1. 들어가는 말

이 글은 출애굽기 계약법전(계약의 책, 출 24:7 참조)의 노예법(출 21:1-11, 20-21, 26-27)과 신명기법전의 노예법(신 15:12-18)을 다성성(polyphony), 구성(construct), 메타비평(metacriticism), 해체(deconstruction), 트랜스텍스트성(transtextuality)과 같은 키워드를 가지고 해석하려는 시도이다. 우리는 어느 하나의 키워드에 중점적으로 의존하기보다는 노예법을 구조주의 및 후기 구조주의 관점으로 대하며 고루 적용할 것이다. 이들은 서로 보완하며 같은 방향을 보므로 함께 쓰면 유용하다. 계약법전과 신명기법전의 노예법은 팔려 온 노예를 6년이 지나면 풀어 주는 경우와 평생 노예로 만드는 경우를 다룬다.¹⁾ 계약법전은 남자 노예의 해방을 다루는 반면, 여자 노예의 해방은 언급하지 않는다. 여자 노예는 주인의 성적 서비스 및 자손 증식과 연관하여 언급된다. 신명기법전은 여자 노예의 해방도 강조하고, 여자 노예를 주인의 성적 서비스 및 자손 증식과 연관하여 언급하지 않는다.

성서의 법도 다른 본문들처럼 다양한 관점에서 연구되었다. 역사비평이 구약학계를 지배하던 시기의 연구를 거쳐, 20세기 후반부 이래에는 최종 본문에 초점을 두는 문학 비평과 후기 구조주의 관점에서의 해석이 나왔

* Union Theological Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 객원교수. yaniyoo@hanmail.net.

1) 성결법전의 희년법(레 25장)도 노예 해방을 언급하지만, 이 글은 유사점이 많고 글의 방향에 맞는 계약법전과 신명기법전을 중심으로 다룬다.

다. 이 글도 이러한 연구 결과를 언급할 것이다. 전통적인 연구에서 강조되었던 것은 성서 법에 약자(고아, 과부, 이방인, 가난한 사람, 노예 등)를 보호하는 규정이 두드러지는데 특히 신명기법전에서 그렇다는 것이었다. 우리는 노예법을 중심으로 이 생각에 반박한 학자들의 해석도 소개하고 우리의 해석도 더할 것이다. 우리는 노예법이 약자보다는 소수 엘리트의 이익에 봉사하는 기록물로서 계급, 젠더, 섹슈얼리티, 몸이 어떠한지 한다고 구성하는 기능이 있음을 주장할 것이다. 나아가 주석가들의 해석에 담긴 서구 중심적 가치, 중산층 및 남성 중심적인 시각을 메타비평적으로 관찰할 것이다. 특히 트랜스텍스트 관점에서 성서 법이 내러티브 부분과 같등하며 상대화될 수 있음을 보여 줄 것이다. 우리가 연결하여 읽을 내러티브는 하갈, 사라, 아브라함의 이야기와 야곱과 라반 이야기이다. 우리는 법전 내의 불일치, 법전 사이의 다름, 법과 내러티브의 같등을 보면서 성서에 다성성이 있고, 성서 본문이 서로 대화 속에 있고, 새로운 해석에 열려 있어서 다양한 독자에게 힘을 줄 수 있다는 것을 볼 것이다. 이러한 해석은 성서 내러티브의 의도, 그리고 본문이 독자에게 행하는 것, 독자가 본문을 대할 때의 관점 등에 대해 깨어 있게 한다.

2. 방법론과 관점

이 부분에서는 이 글이 사용하는 여러 키워드인 다성성, 구성, 해체, 메타비평, 트랜스텍스트성이 노예법을 해석할 때 어떻게 활용될 수 있는지에 대해 간단히 논의한다.

다성성(또는 다성론)은 러시아의 문학 이론가 미하일 바흐친(Mikhail Bakhtin)이 도스토예프스키의 소설을 분석하며 쓴 개념으로서 저자의 목소리에 종속되지 않고 독립적인 의식과 목소리를 가진 등장인물들이 있음을 가리키는 말이다.²⁾ 즉 다성성은 음악의 대위법처럼 본문에 ‘여러 목소리’와 관점이 동시에 들어 있음을 가리킨다. 성서처럼 오랜 시간에 걸쳐 형성된 본문에 자연스레 여러 목소리, 상충하는 신학과 가치가 들어 있다는 생각은 성서학계에서 19세기 이래 충분히 나왔다. 법 본문 또한 예외가 아니고, 일관성 있는 플롯을 가진 듯한 내러티브에서도 다성성을 찾을 수 있다. 우리가 다루는 노예법만 해도 계약법전 내에서 노예에 대한 태도가 일관성

2) M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, C. Emerson, ed. & trans. (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984), 51.

이 없고, 출애굽기와 신명기가 다르다. 계약법전 내, 그리고 노예법 사이의 다성성과 내러티브의 다른 목소리는 성서 법에 대해 간단한 결론을 내지 못하게 한다.

이 글에서 말하는 ‘구성’이란 가치, 규범, 몸 등이 주어진 것이나 정해진 것이 아니라, 미셸 푸코(Michel Foucault)가 말한 바, 규율 메커니즘에 의해 형성된다는 개념이다. 푸코는 『감시와 처벌』에서 “규율은 개인을 ‘제조한다’”라고 단언한다.³⁾ 모든 개인은 수많은 권력의 그물망 속에서 규율 담론에 의해 구성된다. 규율 담론은 섹스, 젠더, 섹슈얼리티에 대해서도 어떤 모습이 일관성 있고 자연스럽게 보이도록 사회적으로 허용되는지 미리 결정한다.⁴⁾ 전체 성서 법전 및 우리가 다루는 노예법은 일종의 규율 담론으로서 계급, 젠더, 섹슈얼리티, 몸을 구성한다.

게다가 비평 이론은 의미의 미확정성을 인정하며 “한 문학 작품에서 의미는 결코 고정되거나 믿을 만하지 않고, 항상 움직이고, 다면적이고, 모호하다”라고 한다.⁵⁾ 해체비평은 자크 데리다(Jacques Derrida)가 발전시킨 해석 전략으로서 기본 개념과 생각이 하나의 의미만을 표현하지 못하고 다른 것을 보여 주며 한 본문 안의 긴장을 발견하고 허무는 시도이다.⁶⁾ 언어는 차이로만 이해할 수 있는 기호 체계이기 때문이다. 데리다의 요점은, 언어가 세계에 대한 하나의 지시를 항상 연기(defer)한다는 것이다. 데리다는 언어의 이 이중 특성을 연기(deferral)와 차이(difference, 차연)라는 말로 표현했다. 데리다에게 있어서는 법도 ‘자동 해체적으로 스스로를 해체’한다.⁷⁾ 법을 바꾸어서가 아니라, 언어의 모호함, 부정확성, 역동성 때문에 해석에서 해체된다는 것이다. 모든 본문에서 해체의 여지를 주는 이런 틈새는 성서에도 해당한다. 이 인식으로 성서는 언제나 새롭고 창의적으로 해석될 수 있다. 특히 성서 속 침묵, 생략, 모호성은 더욱 새 해석을 초대한다. 예를 들어, 본문에 노예가 주인을 ‘사랑한다’라고 말하고 귀를 뚫은 후 평생 노예가 되는 법(출 21:5; 신 15:16 참조)이 나오는 반면, 실제 그런 사례는 성서 어디에도 나오지 않는다. 이 침묵으로 우리는 노예가 주인을 ‘사랑’하여 영

3) M. 푸코, 『감시와 처벌』, 오생근 역 (파주: 나남, 2017), 267.

4) 참조, J. 버틀러, 『젠더 트러블』, 조현준 역 (파주: 문학동네, 2008).

5) P. Barry, *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory* (Manchester: Manchester Univ. Press, 1995), 35; C. B. Anderson, *Women, Ideology, and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomic Law* (London: T & T Clark International, 2004), 18에서 재인용.

6) J. 데리다, 『그라마톨로지』, 김성도 역 (서울: 민음사, 1996).

7) J. Derrida, “Force of the Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, M. Quaintance, trans., *Cardozo Law Review* 11 (1990), 945.

구 노예가 된다는 소위 자발성을 의심할 수 있다.

메타비평은 비평에 대한 비평으로서 비평적 해석과 판단의 기저에 놓여 있는 전제와 원칙 자체를 담론의 대상으로 삼는다.⁸⁾ 메타비평은 우리가 이전 서구 주석가들의 노예법 해석에 내포된 중산층, 남성 중심적, 서구 중심적 태도를 관찰할 때 도움이 될 것이다. 성서 법에 대한 기존 학자들의 작업은 자신의 원칙과 입장을 내포한다는 점에서 메타적인 의미를 함축하며 우리의 메타비평적 대상이 될 수 있다.

제라르 주네트(Gérard Genette)의 트랜스텍스트성 개념은 우리가 성서 내러티브를 가지고 법전을 상대화시키고 허물 때 유용하다. 주네트에 의하면 트랜스텍스트성은 ‘명백하든 희미하든(hidden)’ 본문을 다른 본문들과의 관계에 두는 모든 것을 가리킨다.⁹⁾ 트랜스텍스트성은 본문 사이의 교차와 본문들의 교차에 관심을 갖고, 동떨어진 본문들의 교차 및 서로의 일부가 되는 교차를 말한다.¹⁰⁾ 우리는 글의 뒷부분에서 노예법과 하갈-아브라함 및 야곱-라반 내러티브를 트랜스텍스트적으로 읽을 것이다.

이제 이렇게 여러 방법과 관점을 가지고 성서 법전 속 노예법을 읽고자 한다. 이 법이 어떻게 계급, 젠더, 섹슈얼리티, 몸을 구성하는지 살펴본 후에 이러한 구성이 잘 실행되지 않는 예를 통해 성서의 다성성, 스스로 허무는 본문, 다양한 해석에 열린 본문에 대해 성찰한다.

3. 계약법전과 신명기법전의 노예법 및 연구사의 주요 논의

이 부분에서는 먼저 계약법전과 신명기법전 속 노예법의 내용을 약술한다. 그런 후 우리의 관심사와 관련된 주요 논의를 중심으로 연구사를 정리한다.

3.1. 계약법전과 신명기법전의 노예법

계약법전은 십계명 직후에 나오는 출애굽기 20:22-23:33을 가리키고, 노

8) 이동연, “비평전쟁 시대의 메타비평 메뉴페스트”, 『문화과학』 85 (2016), 25.

9) 주네트(Gérard Genette)는 이 말을 상호텍스트성(intertextuality)보다 더 포괄적인 의미로 쓴다. G. Genette, *The Architext: An Introduction* (Berkeley: University of California Press, 1992), 83-84; 조보라미, “상호텍스트성 연구: 오태석 희곡을 중심으로” (한국현대문학학회 학술발표회자료집, 2008. 2. 15.), 166에서 재인용.

10) J. Havea, *Elusions of Control: Biblical Law on the Words of Women*, *Semeia Studies* 41 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003), 4-5.

예법, 형사법, 민법, 도덕과 종교법이 들어 있다. 계약법전은 시내산에서 하나님이 모세에게 백성에게 가르칠 법을 직접 말씀하시는 것으로 나온다. 서론은 제단에 관한 절대법(‘~하라’)으로 시작하는데(20:22-26), 특히하게도 노예에 관한 조건법(‘~이면, ~하라’)이 본론을 연다(21:1-11). 노예가 되는 원인은 전쟁 포로, 납치, 어린이 유기, 범죄에 대한 처벌, 본인의 빈곤, 부모의 빚 등이었다.¹¹⁾

노예법의 앞부분은 ‘히브리’ 남자 노예(21:2-6)와 여자 노예(21:7-11)에 관한 법으로 나뉜다.¹²⁾ 이 법의 청중이자 주체는 노예를 사는 소유주이다. 남자 노예는 6년간 일한 후 7년째에 해방시켜야 한다. 아내를 데리고 들어왔으면 함께 나간다. 그가 비혼으로 들어왔다가 주인이 아내를 주어 자녀가 생겼으면 그는 해방과 영구 노예화 사이에서 선택할 수 있다. 그의 아내와 자녀는 주인의 소유이므로 해방을 원하면 혼자 나가야 한다. 노예가 주인과 처자식을 사랑해서(אהב, 아하브) 나가지 않겠다고 하면 귀를 뚫는 의식을 거쳐 영구 노예가 된다.

계약법전에 여자 노예는 해방되지 않는 것으로 나온다. 주인은 노동력 때문이 아니라 성적인 서비스와 자산 증식을 위해 남의 딸을 첩(또는 ‘노예-아내’)으로 삼으려고 산다.¹³⁾ 그런데 그 여자가 마음에 들지 않으면 ‘속인 것이므로,’ 즉 장기적 관계에 대한 계약을 어긴 것이므로 몸값을 없어서 돌려보내야 한다. 이 여자를 외국인(נכרי, 노크리, ‘비이스라엘인’)에게 팔아서 안 된다. 주인이 구입한 여자를 아들에게 줄 경우에는 딸처럼 대해야 한다. 주인이 먼저 산 여자 외에 ‘또 다른(אחרת) [여자]’를 노예-아내로 사면, 첫째 여자에게 물품을 제공해야 한다. ‘그녀의 고기(음식), 그녀의 옷, 그리고 그녀의 기름(ענתה, 오나타)’을 제공하지 않으려면 몸값(כסף, ‘돈’)을 받기

11) J. G. Janzen, *Exodus*, Westminster Bible Companion (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997), 162.

12) 최근에 학자들은 ‘히브리’라는 말이 계급 용어, 즉 경제적으로 주변화된 이스라엘 사람을 가리킨다고 본다. W. Brueggemann, *Deuteronomy*, Abingdon Old Testament Commentaries (Nashville, TN: Abingdon Press, 2001), 166; C. Pressler, “Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21.2-11”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and Tikva Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (London: T&T Clark International, 1998), 154.

13) 웨스트브룩(R. Westbrook)과 프레슬러(C. Pressler)는 이 여자가 ‘첩’ 또는 ‘노예-아내’이지 ‘아내’가 아니라고 주장한다. 또한 노예에게서 낳은 노예는 ‘집에서 난 노예’이고 주인의 재산이다. R. Westbrook, “The Slave Woman”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and Tikva Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 220, 235-236. 이 여자가 보통 딸의 결혼처럼 ‘아내’로 보아야 한다고 주장하는 학자들(Timothy J. Turnbam과 Gregory Chirichigno)에 대해서는 C. Pressler, “Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21.2-11”, 163을 참조하라.

않고 풀어 주어야 한다.

노예법은 주인이 행사한 폭력과 관련해서 더 이어진다. 주인이 노예를 몽둥이로 때렸을 때 노예가 곧 죽으면 주인은 벌을 받아야 한다(21:20). 그러나 맞은 노예가 “하루나 이틀을 더 살면 주인은 형벌을 받지 않는다. 노예는 주인의 재산이기 때문이다”(21절). 주인이 노예를 때려서 눈이 멀거나 이가 부러지면 영구 손상에 대한 대가로 노예를 풀어 주어야 한다(21:26-27). 노예 폭력에 대한 규정은 여자와 남자 노예에게 모두 해당한다. 21장 앞부분의 노예법이 여자 노예를 주인을 위한 성적 서비스와 자손 증식 측면에서만 언급한 반면, 여기서는 남자 노예처럼 일하는 여자 노예가 있음을 알려 준다. 여자 노예는 해방의 가능성도 없는 영구 노예라는 점에 대해 법은 침묵한다. 마르틴 노트(Martin Noth)가 여자 노예의 해방 규정이 없는 것에 대해 “남자는 인격이고, 여자는 소유물이라고 보는 관점 때문인 듯하다”고 말한 것은 본인의 편견을 더 드러낸다.¹⁴⁾

신명기법전(신 12-26장)은 이집트에서 탈출한 히브리 백성이 요단을 건너 가나안으로 가기 전에 모압 평지에서 모세가 백성에게 설교 형식으로 법을 선포한다. 15장에 나오는 노예법은 계약법전처럼 7년째가 되면 노예를 풀어 주라고 한다. 노예가 주인과 주인 가족(בית, 베티, ‘집’)을 사랑하고 (אהב, 아하브) 함께 있는 것이 좋아서(רוב, 토브) “나는 이 집을 떠나가지 않겠습니다”라고 말하면 귀를 뚫고 영구 노예가 된다. 마크 비들(Mark Biddle)은 신명기법전이 계약법전을 네 가지 면에서 개정했다고 본다.¹⁵⁾ 즉, 여자 노예까지 방면하여 젠더 평등성을 보이고, 남자 노예의 처자식을 언급하지 않고, 귀 뚫는 것도 ‘하나님 앞에서’와 같은 표현 없이 세속적인 용어로 말하고, 나갈 때 넉넉한 물질을 주어 새 출발을 돕는다.

주요한 다른 점이 더 있다. 신명기는 ‘동족(אחי, 아히카, ‘네 형제’)’이라는 말을 넣어 노예가 이스라엘 사람이라는 의미를 분명하게 한다. 주인을 위한 성적 서비스와 자손 증식의 기능을 하는 여자 노예에 대한 언급이 없다. 신명기 노예법은 바로 앞의 회년법 사상과 연결되어 있어서 그 기초를 이어가며 노예를 풀어 줄 여러 이유를 든다. 이집트 종살이에서 하나님께서 구해 주셨으니까, 6년간의 노예가 품삯보다 두 배는 벌어 준 거니까, 노예를 풀어 주면 하나님이 복을 주실 거니까 ‘내보내라(שלח, 샬라흐)’고 설득한다. 게다가 신명기법전은 노예에 대한 주인의 살인과 폭력을 언급하지

14) M. 노트, 『출애굽기』, 국제성서주석 (서울: 한국신학연구소, 1981), 212.

15) M. Biddle, *Deuteronomy*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon, GA: Smyth & Helwys Pub., 2003), 259-260.

않아 분위기가 사뭇 다르다.

이들 법은 당시 사회 현실을 보여 주며 실제 사용된 실정법일까? 이들 법으로 고대 이스라엘 사회를 재구성할 수 있을까? 분명 계약법전과 신명기법전은 문맥도 내용도 다른데 성서에 나란히 들어 있다는 것은 무슨 뜻일까? 학자들이 흔히 말했던 것처럼 신명기법전이 계약법전을 개정하여 더 진전되고 인도주의적일까?¹⁶⁾ 이 노예법은 하나님의 자비를 반영한 노예해방에 초점을 두는 인권법일까, 아니면 주인의 사유 재산권을 옹호하는 지배층에 의한, 지배층을 위한 법일까? 방금 노예살이에서 해방되어 가나안으로 가는 길목에서 노예제를 말하는 것에 대해 어떻게 이해해야 할까?

3.2. 연구사의 주요 논의

학자들은 성서 법이 실제 사법 체계에서 사용되었는지와 성서 법으로 고대 이스라엘 사회를 재구성할 수 있는지에 대해 이미 결론에 이르렀다. 즉, 함무라비 법전을 비롯한 고대 중동의 여러 법전과 성서 법전은 폭넓은 주제를 다루지 않으며, 판결을 내리는 적합한 절차를 결여한다는 것이다. 한스 뵈커(Hans Boecker)는 이들 고대 중동의 법이 결혼, 이혼, 상속, 재산, 재판 진행의 일반 방식에 대해 최소한의 정보만 제공한다고 관찰했다.¹⁷⁾ 레이몬드 웨스트브룩(Raymond Westbrook)은 이들 법전이 실제 재판에 사용되지도 않았고 판결에 구속력도 없을 뿐만 아니라, 법에 대한 해설이고 서기관들의 산물에 불과하다고 보았다.¹⁸⁾ 제이 마샬(Jay Marshall)은 성서 법 연구에 인류학적 방법을 도입했는데, 고대 이스라엘 같은 산업 사회 이전의 사회는 기록된 법이나 중앙화된 국가가 없이도 타당한 법이 존재했음을 보여 주었다.¹⁹⁾ 데이비드 라이트(David Wright)는 계약법전이 함무라비 법전 자료에 의존하였고, 실제 이스라엘의 사법 제도를 반영하지 않았고 나름의 목적을 위해 기록되었다고 보았다.²⁰⁾ 제프리 스택터트(Jeffrey Stackert)

16) 예를 들면, P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans; 1976), 238.

17) H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Minneapolis, MI: Augsburg Fortress, 1980).

18) R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Cahiers de la Revue biblique 26 (Paris: J. Gabalda, 1988).

19) J. W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law*, SBLDS 140 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1993), 27-32.

20) D. P. Wright, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 346 외 여러 곳. 라이트(David Wright)에 의하면, 계약법전은 8세기 중반~7세기 중반에 신아시리아의 헤게모니에 대해

는 신명기법전이 계약법전을 사용했고, 성결법전은 기존 사제법전, 계약법전, 신명기법전을 사용했지만 각자 이데올로기적인 의도가 있었다고 주장했다.²¹⁾ 예를 들어 성결법전의 노예법(레 25:35-55)은 출애굽기 21:2-6에 의존하나 동족 노예는 금하고 외국인 노예만 규정하는 데 사용한다. 이들 법은 이스라엘 사회 관습의 역사적 실재를 반영하는 것이 아니라 종교와 문화 전통에 대한 지적인 작업을 반영한다는 것이다.

그렇다면 서로 다른 법전이 성서에 나란히 들어 있다는 사실은 무엇을 의미할까? 프랑크 크뤼제만(Frank Crüsemann)은 이들 법전이 이전의 법전을 보충한 것이 아니라 대체물이라고 여긴다.²²⁾ 왜, 언제, 어떤 방식으로 서로 다른 법전이 오경에 들어오게 되었는지에 대한 역사비평의 연구는 새로운 빛을 비추기도 했지만 추론적일 뿐이라는 평가도 많이 받았다.²³⁾ 특히 오경의 자료비평 연구 분야에서 1970년대와 1980년대에 상당한 논쟁이 벌어졌고, 전통적인 네 문서 가설(JEDP)의 구분과 연대는 큰 손상을 입었다. 이 논쟁의 결론으로 JE(야웨 문서, 엘로힘 문서)는 존재감을 아예 잃었고, 오경의 형성 연대는 바빌로니아 포로기로 늦추어졌고, 자료 구분보다는 전체로서의 오경을 다루는 쪽으로 기울어졌다.²⁴⁾ 이 결론의 배경에서 여러 법전이 오경에 공존하는 것에 대해 월터 브루그만(Walter Brueggemann)의 통찰이 의미가 있다.²⁵⁾ 오경은 포로기 어간에 작용한 두 개의 큰 신학적 해석, 즉 사제계 전승(P)과 신명기계 전승(D)이라는 두 상이한 집단의 관점을 반영한다. 오경이 두 전승을 나란히 두었다는 것은 서로 경쟁적인 전승에 목소리를 주었다는 것이다. 이처럼 성서 자체가 상이한 목소리를 담고 있

반박하려는 이데올로기적 목적을 가진 창의적이고 학문적인 작업이다.

- 21) J. Stackert, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 164.
- 22) F. 크뤼제만, 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 김상기 역 (서울: 한국신학연구소, 1995), 25. 크뤼제만(F. Crüsemann)은 사회사적인 접근을 통해 왕국시대에 예루살렘 사법기관의 법조인들이 계약법전을 만들었으며, 이 시대에 노예제가 출현했고 노예법이 중요해졌다고 주장한다. Ibid., 315.
- 23) 예를 들어, 계약법전의 연구사와 평가에 대해서는 J. W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant*, 1장을 참조하라. 마르틴 노트는 법전이 오경 형성 단계 중 어느 단계에 들어오게 되었는지 더 이상 확실히 말할 수 없다고 한 바 있다. M. 노트, 『출애굽기』, 207.
- 24) 렌토르프(Rolf Rendtorff)는 이 논쟁을 정리하며 두 가지 동의를 있다고 한다. 1. 족장부터 가나안 정착까지의 가장 오래된 문서는 기원전 7, 6세기에 신명기 사가의 배경에서 형성되었다. 2. 사제 문서는 별도로 존재하다가 나중에 이 문서에 덧붙여졌다. R. Rendtorff, “오경 연구의 최근 동향”, R. N. 와이브레이, 『오경 입문』, 차준희 역 (서울: 대한기독교서회, 2005), 부록 1, 231-232.
- 25) W. 브루그만, T. 리나펠트, 『구약개론: 정경과 기독교적 상상력』, 김은호, 홍국평 역 (서울: 기독교문서선교회, 2014), 191-192.

으며(다성성), 그 결과 신앙 공동체 또한 상이한 해석을 이어 가며 갈등도 있다.

성서의 법전에서 현대적 관심사인 인도주의를 찾는 것은 무리일 듯하다. 모셰 와인펠드(Moshe Weinfeld)는 계약법전과 비교하며 신명기법전의 인도주의를 강조했고, 노예법은 그중 한 예이다.²⁶⁾ 그러나 계약법전에는 7년째에 땅을 묵히고, 자라는 것은 뭐든 가난한 사람과 동물이 먹게 하라는 안식년법(23:10-11)이 들어 있다. 이에 비해 신명기에는 이런 법이 없으므로 한 법전을 더 인도주의적이라고 판단하는 것은 너무 단순하다. 오히려 노예법이 인도주의적 노예 해방보다는 주인의 소유권을 더 보장한다고 관찰하는 학자들이 많다.²⁷⁾ 크뤼제만이 볼 때, 계약법전은 자유민과 노예를 확실히 나누는 일종의 계급법이고, 주인이 중심이다.²⁸⁾ 법률 제도는 여러 정치 집단 간 세력 관계를 정당화하는 것이기 때문이다. 마샬에 의하면, 이스라엘 문화의 기초에는 목축과 농경, 두 형태가 있었고, 성별, 노동, 부, 계급의 구분이 규범이었으며 법은 사회적 불평등을 드러낸다. 부를 기준으로 정해진 세 부류의 사람들, 즉 노예를 소유할 수 있는 부유한 자유민, 자유민보다 낮은 지위의 비노예, 채무 등으로 인한 노예가 있었다.²⁹⁾ 비혼의 남자 노예에게 처자식이 생겼을 때 가족을 볼모로 해방을 거래하는 법이란 해방법이 아닌 것이다. 특권층의 비열함과 오만함이 깃든 법이라 할 수 있다. 그래서 출애굽기 21:2-6은 노예 보호법이 아니라 영구 노예를 만드는 법에 불과하다.³⁰⁾

무엇보다도 노예를 해방시키라고 명하는 이 두 법전에는 법을 따르지 않는 주인에 대한 제재 장치가 없다. 또한 함무라비 법전에서 채무 노예는 3년만 일하면 되지만(§117) 성서는 6년이다. 성결법전에서는 채무 노예가 제 7년이 아니라 제 50년이 되어야 해방되므로(레 25:39-40), 영구 노예나 다름 없다. 기원전 8세기의 예언자 이사야는 부자들과 권력자들이 악법을 만들

26) M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 281-294.

27) 법이 집권자와 지배층의 이데올로기를 내포한다는 의미에서 마빈 체이니(Marvin Chaney)는 계약법전의 노예 해방법이 솔로몬에 반역하여 북이스라엘을 세운 여로보암이 농민들의 민심을 사려는 것이었다고 해석한다. M. L. 체이니, 『농경사회 시각으로 바라본 성서 이스라엘: 구약성서의 종교와 사회의 역사 문학적 해석』, 우택주 외 역 (서울: 한들, 2007), 227. 우택주는 신명기법전에 대해 요시아왕이 채무 면제를 담아 대중의 환심을 사고 동시에 자신의 개혁에 반대하는 파벌들을 견제했을 것이라고 추측한다. 우택주, “구약 성서 법전에 나타난 ‘공정한 사회’론의 허와 실”, 『구약논단』 17:3 (2011), 9.

28) F. 크뤼제만, 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 318-319.

29) J. W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant*, 113.

30) F. 크뤼제만, 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 298-299.

었다고 비판한다. “불의한 법을 공포하고, 양민을 괴롭히는 법령을 제정하는 자들아, 너희에게 재앙이 닥친다!”(사 10:1). 7세기의 예언자 예레미야는 특권층이 노예를 방면하는 법을 지키지 않았다고 고발한다(렘 34:9-11). 신명기와 예레미야의 신학이 비슷하다고들 하지만, 예레미야는 신명기법전을 보기 좋게 비판한다. 이들 예언서 본문은 성서의 다성성을 잘 보여 준다.

노예는 해방되어도 다시 빈곤으로 돌아갈 확률이 컸다.³¹⁾ 신명기법전이 노예를 내보낼 때 양, 곡식, 포도주를 ‘넉넉히’ 주라고 강조하지만 이 넉넉함은 모호한 말로서, 노예가 6년간 일한 것은 품꾼의 두 배를 벌여 준 것이라는 정확한 계산과 대조가 된다(신 15:18). 구조적인 새 출발이 될 수 있는 땅을 주지 않아 결정적이다. 이삭줍기 규정(신 24:19-21)만 해도 양과 질이 충분치 않고, 일시적이지 않은가. 헤럴드 베넷(Harold Bennett)에 의하면, 고아, 과부, 나그네에 대한 자선을 들먹이는 신명기 규정(신 14:22-29; 16:9-12, 13-15; 24:17-18, 19-22; 26:12-15)은 이들을 받기만 하는 사람들로 재현하고 자존감을 손상시키고 스스로 결정을 내리는 사람들이 되지 못하게 하고, 그래서 이들의 지속적인 억압에 기여할 뿐이다.³²⁾

계약법전의 노예법은 노예가 처한 삶의 조건이 어떠했는지에 대한 실마리를 제공한다. 마샬은 주인의 폭력으로 노예가 죽사할 때 주인이 받는 벌이 모호하다고 지적한다.³³⁾ 바로 앞의 법에서는 사형을 뜻하는 ‘모트 유마트(מוֹת יוֹמָת, ‘반드시 죽어야 한다’)'를 썼지만 노예를 죽인 주인에게는 ‘나콤 이나켄(נָקַם יְנָקָם, ‘반드시 보복당해야 한다’)'이라는 표현을 쓴다(출 21:20). 사형은 아니고 어떤 벌인지 불분명하다.³⁴⁾

노예법의 논리는 일관성이 없어 보인다. 앞부분에서 남자 노예의 해방 가능성과 노예-아내를 위해 권리를 보장하는 듯한 수사학에 비하면, 주인의 폭력에 대한 규정은 노골적으로 주인을 보호한다. 또 앞에서는 노예-아내 외에 일반적인 여자 노예는 없는 것처럼 진술한다. 그러나 몇 절 뒤 노예에 대한 폭력 규정은 일반적인 여자 노예가 존재했으며, 이들이 일상적이

31) N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus* (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 2003), 119.

32) H. V. Bennett, *Injustice Made Legal: Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2002), 123-124. 베넷(H. Bennett)은 과부, 고아, 나그네에 대한 신명기 규정이 기원전 9세기 오므리 왕조 때 주요 진영이었던 야웨주의(Yahweh-alone) 제의와 관리들을 지원하기 위한 정치·경제적 프로그램의 일부였다고 주장한다.

33) J. W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant*, 120.

34) 웨스트브룩에 의하면, 주인이 받을 벌은 고인의 가족 및 확대 가족이 행하는 피의 복수이다. R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, 91.

고 과도한 폭력에 노출되어 있었음을 전제로 한다.

정리하자면, 성서 법은 역사 현실을 보여 주는 실정법이라기보다는 신학적, 이데올로기적 작품이다. 노예법은 지배층 입장에서 기록되었고 노예의 목소리는 들리지 않는다. 계약법전의 노예법은 일관성이 없고, 신명기법전은 계약법전과 다르고 ‘인도주의’ 수사학은 의심스럽다.

이제 노예법 자체가 구성하는 규범이 무엇인지와 성서 노예법에 대한 학자들의 해석이 종종 객관적이지 않을 뿐더러 나름의 법과 신학을 구성한다는 점에 대해 다루기로 한다.

4. 노예법과 해석이 구성하는 계급, 젠더, 섹슈얼리티, 몸

최근 학자들은 성서 법이 지닌 이데올로기의 목적이 정체성의 구성이라고 생각한다. 헤럴드 워싱턴(Harold Washington)은 신명기 법이 고대에 실제로 사용되었을지도 모르지만 법 전통을 설교한 현재 형태는 법의 부과보다는 가치를 주입하고 정체성을 만드는 기능을 한다고 관찰한다.³⁵⁾ 우리는 같은 말을 계약법전에 대해서도 할 수 있다. 성서 법은 최종 본문의 형태에서 나름의 실재를 만든다. 이 실재가 역사적 실재를 반영하지 않을 수도 있지만 말이다. 데리다가 텍스트를 벗어나 존재하는 것은 없고, 텍스트 안에서 어떤 현실적 존재라고 부르는 자리에는 문자(에크리튀르)밖에 없다고 주장한 바와 같다.³⁶⁾ 글쓰기로 자연적(natural) 존재가 사라지기 때문이다. 그래서 문자로서의 성서 법은 원래의 배경이 없는 채 의미가 결정될 수 있다. 성서 본문이 보여 주는 실재는 성서 본문을 낳고 보존한 엘리트 그룹의 정치적, 경제적, 신학적 관심사를 반영한다고 보는 것이 설득력이 있다.³⁷⁾

노예법은 주인과 노예에 대한 차별 대우를 명시하여 계급적 위계질서를 구성한다. 주인은 노예에게 가족을 꾸릴 기회와 해방의 기회를 주고(계약법전) 넉넉히 주어 보내는 관대한 남자(신명기법전)로 구성된다. 또한 우리는 주인이 이전 노예-아내에게 고기(שׂארה, 쉬에라, ‘그녀의 고기’)를 제공하라는 말에서 남자다움, 남성성의 구성을 본다. ‘고기’는 드물게 먹을 수 있

35) H. C. Washington, “Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach”, *Biblical Interpretation* 5 (1997), 344.

36) J. 데리다, 『그라마톨로지』, 314.

37) 놀(Kurt Noll)에 의하면, 고대에는 인구의 5%에 불과한 상류층만 문자를 알았고, 고대의 본문은 전문 서기관의 기록물이다. 성서는 특권층에 의한, 특권층을 위한 문화 유물이다. K. 놀, 『고대 가나안과 이스라엘 역사』, 소형근 역 (프리칭아카데미, 2009), 72.

던 음식이었는데, 고기 식사와 대접이 남성의 자기 정의에 필수적인 사회가 있는 것을 고려하면 여기 이 말은 우연만은 아닌 듯하다.³⁸⁾ 오나의 뜻에 대해서는 아래에서 따로 논의하겠지만, 우리가 오나를 기름으로 보고 화장품 및 향유 용도라고 보면, 고기, 옷, 기름의 조합은, 여자에게 생필품 이상의 수준을 보장하는 남자다운 주인을 구성한다. 그런데 동시에 주인은 노예에게 폭력을 행사하며 지배하는 것으로 구성된다. 노예법은 폭력을 규제하는 것이 아니라 생산한다. 즉, 노예에 대한 폭력을 합법화, 제도화하고 남성 노예주에게 폭력을 필수적인 것으로 만든다. 특히 여기서 여자 노예를 언급한 것은, 폭력과 지배가 젠더화된 주체에 관한 담론 생산에 중심적임을 암시한다.³⁹⁾

노예법은 구매했다가 맘에 들지 않는 노예-아내를 노크리(외국인)에게 팔아서 안 된다고 하는데 이 말은 타민족, 타자를 구성한다. 또한 가난한 사람들을 빚 때문에 노예로 팔리는 몸, 물리적 학대에 종속되는 몸으로 구성한다. 나아가 노예의 정신도 구성한다. 노예는 가족 때문에 영구 노예가 되기로 선택할 때 ‘나는 나의 **주인**과 나의 처자를 사랑해서’(출 21:5), ‘**주인과 주인의 가족**을 사랑하고 함께 있는 것이 좋아서’(신 25:16)라고 선언해야 했다.⁴⁰⁾ 이는 노예를 더욱 비참하게 만들고 노예의 낮은 자존감까지 구성한다. 결국 이 법은 노예에게 바람직한 선택인 해방보다는 영구 노예가 되라는 행동을 구성하고 강조할 뿐이다.

노예법은 여성의 섹슈얼리티를 성적이고 생식의 목적으로 남성의 통제권 아래 둔다. 셰릴 앤더슨(Cheryl Anderson)이 여성에 대한 신명기의 법이 여성의 몸을 세 가지 방식으로 구성한다고 본 것은 계약법전과도 잘 연결된다.⁴¹⁾ 가난해서 팔려 온 여자의 몸은 남성의 권위에 복종해야 하는 몸, 남성과 성관계를 맺어야 하는 몸, 그리고 출산을 위한 몸이다. 출애굽기의 노예법 속에서 여러 역할을 하는 여성은 각자 다르게 구성된다. 노예의 ‘아내’

38) 참조, M.I Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), 53; K. Stone, “Queer Criticism”, S. L. McKenzie and J. Kaltner, eds., *New Meanings for Ancient Texts: Recent Approaches to Biblical Criticisms and Their Applications* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013), 166에서 재인용.

39) 참조, H. C. Washington, “‘Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her’: Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (London: T&T Clark International, 1998), 193.

40) 아시리아 봉신조약의 경우처럼 여기서도 사랑이라는 말을 ‘충성’이라고 번역하는 것이 나올 수 있다. 이에 대해서는 또 다른 연구가 필요하다.

41) C. B. Anderson, *Women, Ideology, and Violence*, 74.

는 남편과 함께 덤으로 노예살이를 하는 몸으로 구성된다. ‘딸’은 첩으로 팔렸다가 남성의 마음에 들지 않는다는 이유로 돈으로 보상받고 돌려보내지는 몸으로 구성된다. 주인의 ‘(노예) 아내’는 또 다른 ‘(노예) 아내’로 대체가 가능한 몸으로 구성된다. 남자 노예와 달리 여자 노예의 몸은 성애화된다.

앤더슨은 성서 법전이 구성한 모든 정체성 중 젠더가 ‘최고의 위치’를 점한다고 주장한다.⁴²⁾ 법전은 민족, 계급과 같은 정체성도 강조하지만 ‘지배적인 남성’과 ‘종속적인 여성’이라는 젠더 패러다임을 가장 강조하고, 이에 맞서는 모든 것을 전체 그룹의 통합을 침해하는 위협으로 간주한다는 것이다. 우리도 계약법전의 남녀 노예 사이에 계급이 있음을 본다. 남자 노예는 직접적인 선언을 통해 운명을 택하는 나뉠의 주체로 구성되는 반면, 여자 노예는 이런 기회조차 주어지지 않는 것으로 구성된다. 노예법은 남성의, 부자의 권력 담론이다.

학자들의 해석은 종종 본문의 이데올로기 안에 머무는 경향이 있다. 사실 성서 법을 해석하는 주석가, 독자가 법 제정자이다. 독자는 주인과 노예에 대해 읽으며 두 계급 중 하나를 택한다. 현대 독자는 자신을 종종 중산층이라 여기고 ‘주인’과 동일시하지, 노예와 동일시하지 않을 것이다. 노예제란 다른 대륙에 가서 사람을 끌고 와 노예로 매매하고 사용한 부끄러운 과거(예를 들어 미국) 또는 반상 제도로 사람을 종으로 부린 옛 제도(한국)와 같이 바람직하지 않은 과거인 것이다. 또한 성서 본문에서 법의 주체가 주인이므로 독자는 종종 별 생각 없이 주인공 및 주체의 운명을 따르며 동일시한다. 이 독서 과정에서 독자는 법 제정자, 신학자가 된다. 어떤 독자는 신학자들의 해석 및 이에 영향을 받은 설교자들의 해석에 종속되기도 한다. 여성 독자는 성서에 여성 등장인물이 드물고 잘못 재현될 때가 많아 누구와 동일시할지 딜레마를 자주 겪는다.⁴³⁾ 노예법 본문을 읽으며 여성 독자는 성적이고 경제적으로 종속되는 노예는 아니지만 여자인 것이다. 이는 아래에서 보듯이 서구 남성 주석가가 쉽게 본문의 노예 소유주와 동일시하는 것과 대조된다.

이제 이전 학자들의 해석을 메타비평적으로 살펴보자. 우리는 나훔 사르나(Nahum Sarna)의 주석이 노예 소유주의 입장에서 읽은 것을 발견한다. 사르나는 출애굽기 21:3에 대한 주석에서 결혼한 노예가 들어오면 주인이 “그의 아내와 자녀의 ‘유지’(maintenance)를 6년 내내 책임졌을 것”이라고 한다.⁴⁴⁾ 사르나는 이 ‘유지’라는 말로 무엇을 뜻했을까? 영어 ‘maintenance’

42) Ibid., 74.

43) 참조, A. Brenner, “An Afterword: The Decalogue—Am I an Addressee?”, A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, The Feminist Companion to the Bible 6 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 255-258.

44) N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus*, 119.

는 ‘보존, 유지, 생활비에 대한 재정 지원’을 뜻한다.⁴⁵⁾ 이 말은 마치 주인이 노예의 처자식에게 6년간 공짜 숙식을 제공하고, 그들은 놀고먹는 듯한 느낌을 준다. 노예의 처자식은 주인집에서 숙식을 해결할 수 있었겠지만 그 이상의 노동을 제공해야 했을 것이다. 사르나는 또한 노예가 영구 노예가 되기로 선택하는 이유 중 하나로 ‘노예가 주인의 집에서 편안하게 느낀’ 일이 ‘상당히 빈번하게’ 일어났을 것이기 때문이라고 한다.⁴⁶⁾ 이처럼 학자들의 주석은 결코 중립적이지 않다.

게다가 독자는 성서를 옹호하는 경향이 있어서 노예법을 노예로 만드는 법이 아닌 노예 해방법으로 더 본다. 이런 경향은 이전의 서구 주석가들이 성서 법전의 인도주의를 주장한 데서 보였다. 최근에도 노예법이 아예 노예 제도를 인정하지 않는 것이라고 주장하는 이들이 있다. 빅터 해밀튼(Victor Hamilton) 같은 학자는 신명기 23:15-16에 기초하여 이를 주장한다.⁴⁷⁾ “어떤 종이 그의 주인을 피하여 … 도망하여 오거든, … 주인에게 돌려보내서는 안 됩니다. 성 안에서 그가 좋아하는 곳을 택하게 하여, 당신들과 함께 당신들 가운데서 살게 하여 주고, 그를 압제하지 않도록 하십시오.” 도망하면 누구나 노예 신분을 벗어날 수 있었다는 식으로 이 구절을 받아들이는 해밀튼은 신명기의 낭만적인 수사학에 넘어간 듯하다. 문제는 도망하여 사람들의 보호를 받아 정착한 노예의 예가 구약성서에 없다는 점이다. 노예를 풀어 줄 때 넉넉하게 챙겨 주고, 도망한 노예가 ‘원하는 곳을 택해’ 살 수 있게 하라는 말 뒤의 현실을 보려면 상상력이 더 필요하다. 메이어 스텐버그(Meir Sternberg)도 계약법전이 노예제에 부정적이라고 해석하면서, 노예법을 동족 노예의 방면을 언급하는 예레미야와 함께 다룬다(렘 34:13-16). 이들 본문의 목적은, 노예 주인을 이집트 사람의 역할에 넣어서 동족을 노예로 삼는 주인에게 오명을 씌우고 스스로 노예가 되는 사람에게는 이집트 시절 과거의 사람으로 비난하는 것이라고 한다.⁴⁸⁾ 이들 학자들의 해석은 흥미롭기는 하지만, 주장에 대한 근거보다는 성서를 옹호하고 싶은 마음, 서구 민주주의의 바람이 더 깔려 있다.

출애굽기 21:10은 남성 주석자들의 해석이 젠더를 구성하는 분명한 예일

45) <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/maintenance> (2021.1.20.).

46) N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus*, 119.

47) V. P. Hamilton, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 372.

48) R. L. Cohn, “Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature”, *Journal of Biblical Literature* 120:4 (2001), 740. Review of M. Sternberg, *Hebrews Between Cultures: Group Portraits and National Literature*, *Indiana Studies in Biblical Literature* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1998).

것이다. 이 구절은 주인이 먼저 얻은 노예 아내 외에 또 다른 노예 아내를 얻으면 첫째 여자에게 고기와 옷과 ‘그녀의 오나(אֵנָה, 오나타)’를 계속 제공해야 하며, 그렇게 하지 않으려면 몸값을 받지 않고 방면해야 한다고 규정한다. 오나는 성서에 한 번만 나오는 말(hapax legomenon)로서 학자들과 역본마다 다양한 번역어를 택한다. 우리도 사르나와 같은 근거로 ‘기름’을 택하기로 한다. 그는 이집트 지혜본문 ‘프타호텝의 가르침’(The Instruction of Vizier Ptah-Hotep)이 ‘신분이 있는 남자’라면 ‘아내의 배를 채우고, 등을 덮어 주고, 몸을 위한 기름’을 제공해야 한다고 조언하는 데서 근거를 찾는다.⁴⁹⁾

크뤼제만은 성관계를 보장하는 예가 성서와 주변 세계에 없을 뿐더러 이 여자는 ‘결혼 비슷한 성관계를 강요당하는’ 지위이므로 기본 생활 수단 중 하나인 ‘집’으로 번역해야 한다고 본다.⁵⁰⁾ 그러나 오나에 대해 더 인기 있는 번역은 ‘성관계’이다.⁵¹⁾ 한글 성서(『새번역』, 『개역개정』)를 비롯한 많은 학자들이 오나를 성관계로 이해하는 것의 배경은 무엇일까? 뵈커에 의하면, 이 법은 ‘여자 노예의 성적인 만족을 기본 권리 중 하나’로 든다.⁵²⁾ 또는 그 여자가 자녀를 가져서 최소한의 지위와 미래를 보장받는 것을 고려하기 때문일 수도 있다.⁵³⁾ 아니면 이 노예-아내의 성적 쾌락권을 연상하게 된다. 그런데 노예법이 묘사하는 상황은, 주인이 가난한 집의 딸을 사와서 성적 서비스를 받고 노예 자녀를 통해 더 많은 노동력을 확보하는 것이다. 또한 주인은 여자 노예를 흔히 잔혹하게 때린다. 그런데 이런 남자가 노예-아내에게 성적 행복 추구권을 보장할 거라는 생각은, 동물을 확대하는 사람이 폭력을 사람한테는 쓰지 않을 거라고 기대하는 것과 다르지 않다. 성적 쾌락권이란 젠더 평등이 빈약한 현실에서는 악용되는 말이다. 현대 한국 형법에서 만 13세 이상은 성적 자율권이 인정되나, 어린 여성을 포함하여 많은 여성이 ‘적극적 동의’ 없이 착취, 폭력에 노출되는 경우가 많다. 노예주

49) N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus*, 121.

50) F. 크뤼제만, 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 300.

51) L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Revised ed. (Leiden: Brill Academic Publishers; 2001), 855; H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, 160; D. Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1985), 71. NRS는 ‘marital rights’로, NAS는 ‘her conjugal rights’로 번역한다. 성적인 쾌락을 가리키는 단어로 ‘에드나(אֵדְנָה)’가 있다(창 18:12).

52) H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, 160.

53) 패트릭(Dale Patrick)은 ‘자녀를 낳을 가능성’이라고만 언급한다. D. Patrick, *Old Testament Law*, 71.

인의 권리를 더 보장하는 노예법이 그의 성관계 의무를 명했다고 보기 어렵다. 그렇다면 오나를 성관계로 해석하는 것은 문맥에도 맞지 않는다. 남성 주석가들의 환상 속에서 비천하고 버림받았어도 성적 쾌락권을 가져야 하는 여성의 몸이 구성될 뿐이다.

그런데 성서 법전이 구성하는 정체성이 내러티브에도 연속성이 있는지는 물을 만한 질문이다. 프레다임(T. Fretheim)은 구약성서 법의 가장 독특한 특징 중의 하나가 내러티브에 둘러싸여 있는 것이라고 지적한 바 있다.⁵⁴⁾ 법이 내러티브 속에 엮여져 있는 구조는 서로를 상호 작용하게 한다. 노예법의 현재 문학적 맥락만 해도 스스로를 해체한다. 지금 히브리인들은 이집트 노예살이에서 탈출하여 가나안으로 가는 길에 있다. 해방의 땅에 들어가 실천할 법을 말하는데, 다시 노예제인 것이다. 그것도 히브리 노예에게 해방의 선물을 준 신의 이름으로, 해방의 영웅 모세의 이름으로 반복된다. 이 문학 배열은 노예법이 스스로를 허무는 양상이라고 볼 수 있다.

5. 노예법이 트랜스텍스트적으로 내러티브와 만날 때

트랜스텍스트성 관점은 노예법의 이면을 더 생각하게 한다. 트랜스텍스트성은 “해석의 무게를 독자의 상상력의 어깨에 두므로 즉시 독자반응적이고 본문 구성적이 된다.”⁵⁵⁾ 독자로서 우리는 노예법을 아브라함과 하갈 내러티브 및 라반과 야곱 내러티브와 함께 읽을 때 내러티브가 노예법을 비틀고 허무는 면을 관찰한다. 사라, 레아, 라헬은 개인적으로 여자 노예를 갖고 있는 것으로 나온다. 이들은 자신의 노예를 남편에게 ‘아내’(אִשָּׁה, 이샤)로 준다(창 16:3; 30:4, 9). 웨스트브룩은 고대 중동의 법전에서 여성 노예주가 자신의 노예를 남편에게 제공할 때 이 노예의 지위가 재산 지위에서 가족 지위로 올라가고 보호받는 경우를 발견했다.⁵⁶⁾

창세기 내러티브에서 사라가 아브라함에게 아내로 준 하갈은 아들 이스마엘을 낳았다. 이 두 사람은 쫓겨나면서 동시에 해방되는 상황에 처한다(창 21장). 우리의 관심은 아브라함에 대한 묘사에 있다. 그는 수많은 가축, 종, 금은과 사병 318명을 가진(창 12:16; 13:2; 14:14; 20:14, 16) 거부이다. 그런데 하갈과 아이가 떠날 때 아브라함이 준 것은 빵(לֶחֶם, 레헴, ‘음식’)과 물

54) T. E. 프레다임, 『출애굽기: 목회자와 설교자를 위한 주석』, 현대성서주석, 한미공동주석편집 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 317.

55) J. Havea, *Elusions of Control*, 5.

56) R. Westbrook, “The Slave Woman”, 237.

한 가족부대로 하갈의 어깨에 멜 정도였다(창 21:14). 그리고 바로 다음 절에서 다 떨어지는 것으로 나온다(창 21:15). 아브라함은 바로 앞 장(창 20장)에서 그랄의 아비멜렉으로부터 소 떼, 양 떼, 남녀 노예, 은 천 세겔을 받아 더 부유하게 된 상황이다. 이는 아브라함이 하갈 모자를 맨손으로 내보낸 것과 날카롭게 대조된다. 아브라함이 아내인 하갈과 아들 이스마엘의 경제적 기반을 위해 금을 챙겨 줄 수도 있었는데 그런 묘사가 없다. 아브라함의 인색함에 대한 지적은 오래전부터 있었다.⁵⁷⁾ 우리는 이제 그의 인색함을 계약법전의 노예-아내 보호법이나 신명기 노예법의 ‘넉넉한 … 가축, 곡식, 포도주’와 나란히 두고 해석한다. 계약법전에서 노예-아내에게 ‘고기’를 주는 관대하고 유능한 남성성이 구축되었다면, 여기서 ‘빵’을 주는 아브라함은 그 남성성을 약화시킨다.

또한 노예법이 절대 권력을 가진 남자를 구성한 반면, 내러티브는 아브라함을 사라의 지시에 수동적으로 따르는 남자로 구성한다. 아브라함이 하갈을 내보내는 것을 괴로워한다는 말은 없지만 ‘자기 아들’을 내보내는 것을 괴로워한다는 말이 명시되어 있다(창 21:11). 그러면서도 그는 사라를 거역하지 못한다. 그렇다면 아브라함 내러티브는 노예법과 상충하고 노예법을 허문다. 특히 아브라함 이야기와 법전을 비롯한 오경이 포로기 여간에 형성되었다면 이들 본문은 서로 반향하므로 우리의 해석이 지나치지 않다.

라반과 야곱 내러티브 또한 외삼촌과 조카 관계라는 설정만 배제하면 노예법과의 맥락에서 새롭게 조명될 수 있다. 다시금 우리는 독자로서 트랜스텍스트성 속에서 서로 다른 본문을 연결하며 새로운 해석을 내고 새로운 본문을 구성한다. 라반과 야곱 내러티브는 노예법이 말하는 상황과 별로 다르지 않다. 야곱은 생존을 (노예주 같은) 라반에게 의탁해야 하는 (노예 같은) 신세이다. 라반은 야곱에게 속임수로 두 아내를 주며 그에 해당하는 14년의 노동 기간을 확보한다. 노예법은 6년의 노동과 7년째의 해방을 말하지만 내러티브는 기본 7년의 노동에다가 억지를 써서 보탠 14년의 노동을 말함으로써 관대함을 표방하는 듯한 노예법을 살짝 비튼다.

야곱은 두 아내(레아, 라헬)가 제공하는 두 노예(실바, 빌하)도 아내로 얻

57) 19세기 말 조세핀 버틀러(Josephine Butler)는 아브라함이 만나절분의 음식과 물만 주었고, 아버지로서 책임을 다하지도 않았다고 비판했다. J. Butler, *Lady Shunem* (London: H. Marshall, 1894), 79, 81, 87; N. Calvert-Koyzis and H. E. Weir, eds., *Strangely Familiar: Profeminist Interpretations of Patriarchal Biblical Texts* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009), 21에서 재인용; 유연희, 『이브에서 에스더까지 성서 속 그녀들』 (서울: 삼인, 2014), 77.

고, 자녀 12명도 갖게 된다. 야곱은 계약기간을 마치고 해방을 원하지만 라반은 그럴 의도가 없는 것으로 묘사된다. 창세기 30:27에 나오는 라반의 말은 계약법전과 신명기법전 속 노예법의 말투와 비슷하다(출 21:5; 신 15:16 참조). “자네가 나를 좋게 여기면”(מַצְאִי חֵן בְּעֵינַיִךְ, 마짜티 헨 베에네카) 머물라고 청한다. 라반은 야곱에게 양 한 마리도 주지 않으려고 꿈수를 쓴다. 결국 야곱은 비상하게 마련한 얼룩 양 떼를 데리고 가족과 함께 야반도주를 한다(창 31장). 라반이 일주일에 걸쳐 추격하여 야곱 일행을 따라잡은 후 주장한 말은, 노예의 아내와 아이들이 주인의 것이라는 계약법전의 노예법을 반향한다(출 21:4 참조). 라반은 “이 딸들은 나의 딸들이고 이 아들들(손주)은 나의 아들들이고 이 가축떼는 나의 가축떼이다”고 하며, “자네가 보는 모든 것이 내 것(לִי, 리)이다”고 주장한다(창 31:43). 라반과 야곱 내러티브는 노예법의 해방 수사학과 달리 노예를 속여 오래 일하게 할 뿐만 아니라 도주가 아니고서는 해방이 거의 불가능한 상황임을 암시한다. 이 내러티브도 신명기 노예법이 구성하는 관대한 주인 이미지를 해체한다.

이렇듯 하갈-아브라함 내러티브와 야곱-라반 내러티브는 법전과는 서로 동떨어져 있지만 트랜스텍스트적으로 교차한다. 내러티브에서 노예 아내를 보호하지도 못하고, 노예를 해방하지도 않으려는 남성 주인은 법전이 구성하는 관대하면서도 절대 권력을 가진 남성 이미지나 노예법의 해방 메시지를 허문다. 결국 이들 내러티브는 법을 약화시킨다. 트랜스텍스트성은 성서의 다성성을 효과적으로 드러낸다.

6. 나가는 말

우리는 앞에서 계약법전과 신명기법전의 노예법을 중심으로 다양한 방법과 관점에서 나온 해석들을 살펴보았고, 우리 또한 다성성, 구성, 해체, 메타비평, 트랜스텍스트성과 같은 도구들을 가지고 새로운 해석을 더했다. 우리가 먼저 관찰한 것은 계약법전 노예법 내의 불일치였다. 앞에서는 남자 노예 해방의 가능성과 버림받은 노예 아내를 위한 권리 보장을 말했다면, 뒤에서는 일반 여자 노예가 존재했다는 것과 남녀 노예가 일상적이고 과도한 폭력에 노출된 것을 보며 일관성이 없음을 지적했다. 그리고 계약법전과 신명기법전의 노예법은 공통된 부분도 있지만 다른 부분이 더 많은 채 오경에 나란히 존재한다는 면에서 성서의 다성성을 입증한다고 보았다.

우리는 또한 규율 담론으로서의 노예법이 문자 및 최종 본문으로서 가치

를 주입하고 정체성을 구성한다고 보았다. 노예법은 계급 제도와 위계질서를 구성하는데, 부유한 남성 노예주는 관대함과 폭력이 정체성의 일부인 존재로 구성하는 반면, 노예는 주인을 사랑하여 영구 노예를 선택한다고 선언해야 하는 낮은 자존감을 가진 존재로 구성한다. 여자 노예는 동료 남자 노예보다 낮은 존재로 구성되고, 노예주에게는 성적으로 종속되어야 하는 존재로서 남자 노예에 비해 성애화된다.

우리는 또한 서구 학자들의 주석에 내포된 남성 중심적, 서구 중심적, 중산층 중심적, 그리고 본문의 이데올로기에 머무는 경향을 메타비평적으로 살펴보았다. 그들은 노예법의 주체인 노예 소유주와 동일시하는 경향이 있었다. 그들의 남성 중심적 해석은 버림받은 노예 아내를 성적 쾌락권을 가져야 하는 몸으로 구성하였다.

우리는 노예법을 아브라함과 하갈 내러티브 및 라반과 야곱 내러티브와 함께 트랜스텍스트적으로 보았다. 내러티브 속 주요 남성(아브라함과 라반)의 인물 묘사는 노예법이 구성한 관대하고 절대 권력을 가진 남성 노예주 이미지를 허물었고 노예법의 해방 메시지를 해체시켰다. 이를 통해 우리는 내러티브가 노예법을 상대화시킨다고 주장했다.

<주제어>(Keywords)

노예법, 다성성, 메타비평, 해체, 트랜스텍스트성.

Slavery Laws, Polyphony, Metacriticism, Deconstruction, Transtextuality.

(투고 일자: 2021년 1월 23일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 22일)

<참고문헌>(References)

- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- New American Standard Bible, CA, La Habra: Lockman Foundation, 1971.
- New Revised Standard Version, New York: American Bible Society, 1989.
- 노트, M., 『출애굽기』, 국제성서주석, 서울: 한국신학연구소, 1981.
- 놀, K., 『고대 가나안과 이스라엘 역사』, 소형근 역, 프리칭아카데미, 2009; Noll, K. L., *Canaan and Israel in Antiquity: An Introduction*, London: Sheffield Academic Press/Continuum, 2001.
- 데리다, J., 『그라마톨로지』, 김성도 역, 서울: 민음사, 1996; Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- 렌토르프, R., “오경 연구의 최근 동향”, R. N. 와이브레이, 『오경 입문』, 차준희 역, 서울: 대한기독교서회, 2005, 부록 1, 223-255; Rendtorff, R., “Directions in Pentateuchal Studies”, *Currents in Research: Biblical Studies* 5 (1997), 43-65.
- 버틀러, J., 『젠더 트러블』, 조현준 역, 파주: 문학동네, 2008; Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.
- 브루그만, W., 리나펠트, T., 『구약개론: 정경과 기독교적 상상력』, 김은호, 홍국평 역, 서울: 기독교문서선교회, 2014; Brueggemann, W. and Linafelt, T., *Introduction to the Old Testament: The canon and Christian imagination*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012.
- 우택주, “구약 성서 법전에 나타난 ‘공정한 사회’론의 허와 실”, 『구약논단』 17:3 (2011), 34-53.
- 유연희, 『이브에서 에스더까지 성서 속 그녀들』, 서울: 삼인, 2014.
- 이동연, “비평전쟁 시대의 메타비평 메뉴페스토”, 『문화과학』 85 (2016), 18-53.
- 조보라미, “상호텍스트성 연구: 오태석 희곡을 중심으로”, 한국현대문학학회 학술발표회자료집, 2008. 2. 15., 164-183.
- 체이니, M. L., 『농경사회 시각으로 바라본 성서 이스라엘: 구약성서의 종교와 사회의 역사 문학적 해석』, 우택주 외 역, 서울: 한들, 2007.
- 크뤼제만, F., 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 김상기 역, 서울: 한국신학연구소, 1995; Crüsemann, F., *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München: Kaiser, 1992.
- 푸코, M., 『감시와 처벌』, 오생근 역, 파주: 나남, 2017; Foucault, M., *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.
- 프레다임, T. E., 『출애굽기: 목회자와 설교자를 위한 주석』, 현대성서주석, 한미공

- 동주석편집, 서울: 한국장로교출판사, 2001; Fretheim, T. E., *Exodus, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991.
- Anderson, C. B., *Women, Ideology, and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomical Law*, London: T & T Clark International, 2004.
- Bakhtin, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, C. Emerson, ed. & trans., Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984.
- Bennett, H. V., *Injustice Made Legal: Deuteronomical Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2002.
- Biddle, M., *Deuteronomy*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon, GA: Smyth & Helwys Pub., 2003.
- Boecker, H. J., *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Minneapolis, MI: Augsburg Fortress, 1980.
- Brenner, A., "An Afterword: The Decalogue—Am I an Addressee?", A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, The Feminist Companion to the Bible 6, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 255-258.
- Brueggemann, W., *Deuteronomy*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville, TN: Abingdon Press, 2001.
- Calvert-Koyzis, N. and Weir, H. E., eds., *Strangely Familiar: Protofeminist Interpretations of Patriarchal Biblical Texts*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009.
- Cohn, R. L., "Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature", *Journal of Biblical Literature* 120:4 (2001), 739-741.
- Craigie, P. C., *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament, 2nd ed., Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1976.
- Derrida, J., "Force of the Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", M. Quaintance, trans., *Cardozo Law Review* 11 (1990), 919-1045.
- Hamilton, V. P., *Exodus: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- Havea, J., *Elusions of Control: Biblical Law on the Words of Women*, Semeia Studies 41, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.
- Janzen, J. G., *Exodus*, Westminster Bible Companion, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997.

- Koehler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Revised ed., Leiden: Brill Academic Publishers; 2001.
- Marshall, J. W., *Israel and the Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law*, SBLDS 140, Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.
- Patrick, D., *Old Testament Law*, Atlanta, GA: John Knox Press, 1985.
- Pressler, C., “Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21.2-11”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, London: T&T Clark International, 1998, 147-172.
- Sarna, N. M., *The JPS Torah Commentary: Exodus*, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 2003.
- Stackert, J., *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Stone, K., “Queer Criticism”, S. L. McKenzie and J. Kaltner, eds., *New Meanings for Ancient Texts: Recent Approaches to Biblical Criticisms and Their Applications*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013, 155-176.
- Washington, H. C., “‘Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her’: Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, London: T&T Clark International, 1998, 185-213.
- Washington, H. C., “Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach”, *Biblical Interpretation* 5 (1997), 324-363.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992.
- Westbrook, R., *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Cahiers de la Revue biblique 26, Paris: J. Gabalda, 1988.
- Westbrook, R., “The Slave Woman”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, London: T&T Clark International, 1998, 214-238.
- Wright, D. P., *Inventing God’s Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

<Abstract>

A Metacritical, Deconstructive, and Transtextual Reading of the Slavery Laws

Yani Yoo

(Methodist Theological University)

This essay reads the slavery laws in the Covenant and Deuteronomic Codes with key words such as polyphony, construction, metacriticism, deconstruction, and transtextuality. We first observed inconsistencies within the slavery law in Exodus 21. The beginning part of the law talks about the possibility of liberation of male slaves and guarantees rights of the slave-wife taken before another one, presenting the slave owner as a generous man. But then the law regulating the owners' violence against women and men slaves assumes that all slaves are exposed to excessive and regular violence. For us, the coexistence of the slave laws of the Covenant and Deuteronomic Codes in the Pentateuch with more differences than similarities powerfully demonstrates the polyphony of the Bible.

We argued that the slavery laws as disciplinary discourses enculturate values and construct identities. The slavery laws construct class and hierarchy, serving the interest of the rich male slave owner. While the owner is constructed as both generous and violent, the male slave is constructed as one with low self-esteem, having to say that he loves his owner as he chooses to become a permanent slave. The female slave is constructed as lower than the male slave and is sexualized, being subject to her owner sexually.

We observed metacritically how western scholars' interpretations and commentaries come from their male, middle class, and western backgrounds, and how they remain in the ideologies of the text. Above all, they tend to identify themselves with the slave owner, the subject of the law. Their male-centered interpretations construct the abandoned slave-wife as the body with which they are entitled to sexual pleasure.

We read the slavery laws transtextually with the Hagar-Abraham and the Jacob-Laban narratives. Abraham is described as stingy and passive, unable to protect his slave-wife Hagar and his child Ishmael. Laban is described as a

(slave) owner who would not send off his (slave-like) Jacob with gifts. The characterizations of these male figures undermine the male slave-owner who was constructed as both generous and powerful by the slavery laws. Thus we argued that the narratives deconstruct and relativize the laws.

열왕기하 9장의 “하살롬”

김유기*

1. 들어가며

열왕기하 9장은 예후의 정변을 다룬다. 예후는 기원전 9세기에 이스라엘 군대 사령관으로 길르앗 라못에서 시리아(아람) 군대에 맞서 싸우고 있었다. 이스라엘의 요람 왕은 그 싸움에서 부상을 입고 이스라엘로 가서 몸을 추스르고 있었다. 그때 엘리사가 보낸 예언자가 길르앗 라못에 있던 예후를 찾아와 그의 머리에 기름을 붓고 이스라엘 왕으로 세운다. 예후는 군사들을 모아 요람이 머물고 있는 이스라엘로 진격해 온다. 아무것도 모르는 요람은 예후를 맞이하러 나가지만 예후는 요람을 죽인다. 요람 왕을 찾아왔던 유다의 아하시야 왕도 예후의 명령에 따라 죽음을 맞는다. 예후는 요람의 어머니 이세벨을 찾아가고 이세벨은 당당하게 예후에 맞서지만 결국 비참한 최후를 맞는다.

이 급박한 이야기 가운데 세 장면에서 다섯 번에 걸쳐 “하살롬(חֲשַׁלֹּוֹם)”이라는 표현이 나온다. “하살롬”은 ‘온전함’, ‘평화’, ‘안전’ 등을 뜻하는 ‘살롬(שָׁלוֹם)’에 의문표지 ‘하-(-ה)’가 결합된 형태이다. 이 표현이 처음 등장하는 곳은 예후가 다른 사령관들과 함께 있는 장면이다. 엘리사가 보낸 예언자가 다른 사령관들과 함께 있는 예후를 불러내어 골방으로 데려간다. 거기

* Johns Hopkins University에서 근동학으로 박사학위를 받음. 현재 서울여자대학교 기독교학과 부교수. ykim@swu.ac.kr. 이 논문은 2021학년도 서울여자대학교 교내 연구비의 지원을 받았음(2021-0077).

서 예후의 머리에 기름을 붓고 아합의 집안을 치라는 하나님의 명령을 전한 다음 도망간다. 예후는 사령관들에게로 돌아온다. 사령관들은 “하살롬”이라고 말하고, 이어서 예후에게 예언자가 왜 왔는지 묻는다(11절). 다음으로 이 표현이 등장하는 곳은 예후의 무리가 오는 것을 보고 요람 왕이 기마병을 두 차례 보내는 장면이다. 요람이 보낸 첫 기마병이 요람의 명령대로 예후에게 “하살롬”이라고 말하고(18절), 두 번째 기마병 역시 예후에게 “하살롬”이라는 말을 전한다(19절). 두 기마병이 모두 돌아오지 않자 마침내 요람 왕이 직접 예후를 만나러 나가 “하살롬”이라고 말한다(22절). 이 표현이 마지막으로 나오는 곳은 예후가 이세벨을 만나는 장면이다. 이세벨은 예후를 보자 “하살롬”이라는 말로 예후를 맞이한다(31절). 이 장에서 “하살롬”은 모두 예후에게 하는 말이지만 말하는 사람이나 상황이 다양하게 나타난다.

이 논문에서는 “하살롬”이라는 발화가 예후의 정변 이야기 가운데 어떤 맥락에서 이루어지는지를 살피면서 각각의 상황에서 이 표현을 어떻게 번역하는 것이 적절한지 알아보려 한다. 먼저, “하살롬”이 일부 고대 번역본과 현대 번역본에서 어떻게 번역되어 있는지를 살핀다. 다음으로, “하살롬”은 판정 의문문이므로 성서 히브리어에서 판정 의문문과 그에 대한 반응이 어떤 형태를 띠는지 살펴보고 이를 한국어의 판정 의문문과 비교한다. 또한 “하살롬”은 인사말로 쓰이기 때문에 한국어 인사말의 쓰임새와 비교해 본다. 그런 다음 열왕기하 9장에 나오는 “하살롬”의 기능을 중심으로 번역의 방향을 제시한다.

2. 열왕기하 9장에 나오는 “하살롬”과 그 번역

2.1. 히브리어 원문

아래의 (1)-(5)는 열왕기하 9장에서 “하살롬”이 등장하는 대화이다. 여기에 제시되는 한국어 번역에서는 “하살롬”을 음역 그대로 쓴다.

(1) 왕하 9:11 (장군들 → 예후)

השלום מדוע בא־המשגע הזה אליך
אתם ידעתם את־האיש ואת־שיחו

가: 하살롬? 그 망나니가 장군한테 왜 왔습니까?

나: 장군들이 그 사람 알잖아요. 그 사람이 떠들어 대는 것도요.

(2) 왕하 9:18 (기마병 1 → 예후)

כה־אמר המלך השלום
מה־לך ולשלום סב אל־אחרי

가: 임금님이 이렇게 말씀하셨습니다. “하살롬?”
나: 너랑 살롬이 무슨 관계가 있느냐? 기수를 돌려 내 뒤로 오너라.

(3) 왕하 9:19 (기마병 2 → 예후)

כה־אמר המלך שלום
מה־לך ולשלום סב אל־אחרי

가: 임금님이 이렇게 말씀하셨습니다. “살롬?”
나: 너랑 살롬이 무슨 관계가 있느냐? 기수를 돌려 내 뒤로 오너라.

(4) 왕하 9:22 (요람 → 예후)

השלום יהוא
מה השלום עד־זנוני איזבל אמך וכשפיה הרבים

가: 하살롬, 예후?
나: 하살롬이 뭐니까? 임금님의 어머니 이세벨이 음란한 일과 마술
을 해 대고 있는데요.

(5) 왕하 9:31-32 (이세벨 → 예후)

השלום זמרי הרג אדניו
מי אתי מי

가: 하살롬, 시므리, 제 주인을 죽인 자?
나: 내 편이 누구냐? 누구냐?

위의 (1), (4), (5)에서는 “하살롬”이라는 표현으로 대화가 시작된다. (2)와 (3)에서는 기마병이 요람 임금의 말을 전하는데 그 내용이 (2)에서는 “하살롬”이고 (3)에서는 “살롬”이다. (2)에는 의문표지 ‘하-’가 붙어 있고 (3)에는 의문표지가 붙어 있지 않다. 그렇지만 의문표지가 없더라도 의문표지가 있는 경우와 의미 차이는 없는 것으로 보인다.¹⁾ 더군다나 (2)와 (3)의 질문에

1) 성서 히브리어 판정 의문문에 반드시 의문표지가 붙을 필요는 없다. H. G. Mitchell, “The Omission of the Interrogative Particle”, R. F. Harper, F. Brown, and G. F. Moore, eds., *Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1908), 128에 따르면 구약성서에 실제로 의문표지가 생략된 직접 의문문이 22번 나온다고 한다. C. H. J. van der Merwe, J. A. Naudé, and J. H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, 2nd ed. (London: T&T Clark, 2017), 473은 의문표지가 붙은 판정 의문문은 의문표지가 없는 판정 의문문과 의미론적으로나 화용론적으로 차이가

대한 예후의 대답이 정확히 일치하는 점으로 미루어 볼 때 의문표지가 붙지 않은 (3)의 “살롬”에 (2)의 “하살롬”과 다른 의미나 기능이 있는 것으로 보기는 어렵다.

2.2. 고대 번역본

칠십인역에서는 여기에 나오는 “하살롬”을 하나같이 “에이 에이레네(εἰ εἰρήνη)”로 옮긴다. 칠십인역은 다른 곳에서도 “살롬”을 거의 늘 “에이레네(εἰρήνη)”로 옮기고 있으며, 칠십인역에 나오는 “에이레네”는 거의 대부분 히브리어 “살롬”의 번역어이다.²⁾ 히브리어의 의문표지 ‘하-’와 ‘살롬’을 그리스어의 의문표지 ‘에이(εἰ)’와 명사 ‘에이레네(εἰρήνη)’로 기계적으로 옮기고 있는 것이다. 따라서 칠십인역이 히브리어 “하살롬”의 기능과 의미를 어떻게 이해하고 있었는지 알기 어렵다.

불가타는 열왕기하 9장에 나오는 “하살롬”을 좀 더 다양한 방식으로 번역하고 있다. 라틴어 번역은 (1)-(5)의 질문에 나오는 “하살롬”을 각각 (6 ①-⑤)와 같이 옮긴다.

(6) 불가타의 “하살롬” 번역 (왕하 9장)

- ① *rectene sunt omnia* (11절) (모든 것이 좋습니까?)
- ② *pacata sunt omnia* (18절) (모든 것이 평화로우나?)
- ③ *num pax est* (19절) (평화가 있겠느냐?)
- ④ *pax est (Hieu)* (22절) (평화가 있는가, 예후?)
- ⑤ *numquid pax esse potest (Zamri)* (31절) (도대체 시므리에게 평화가 있을 수 있겠느냐?)

위의 (6 ③-⑤)에서는 ‘평화’를 뜻하는 *pax*라는 명사를 사용했으며 (6 ②)에서는 ‘평화로운’을 뜻하는 형용사 *pacata*가 나온다. 그렇지만 (6 ①)에서는 ‘옳게’, ‘잘’ 등의 뜻을 지니는 부사 *recte*가 등장한다. ‘살롬’의 주요한 의미인 ‘온전함’, ‘잘 지냄’의 뜻을 살려 옮긴 것으로 보인다. 한편, (6 ⑤)는 (6 ①-④)와는 달리 “도대체 평화가 있을 수 있겠느냐?”라는 뜻을 지니는 수사의문문으로 옮긴다. 이처럼 불가타는 “하살롬”을 형식에 맞추어 옮기는 대

없는 것 같다고 한다.

2) F. J. Stendebach, “שָׁלוֹם *šālôm*”, *TDOT*, vol. 15, 20; E. Hatch and H. A. Redpath, *Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 1998), 401-402.

신 ‘평화’의 의미를 살리면서 문맥에 맞추어 자유롭게 옮긴다.

불가타는 “하살롬” 번역의 두 가지 가능성을 보여 준다. 첫째는 ‘평화’라는 의미를 살려서 번역하는 것이고, 둘째는 ‘온전함’, ‘잘 지냄’의 의미를 살려서 번역하는 것이다. 이 두 가지 경향은 현대 번역본들에서도 이어지고 있다.

2.3. 현대 서양어 번역본

불가타에서 나타난 두 경향은 영어 번역에서도 이어진다. 몇몇 영어 번역은 “하살롬”을 아래의 (7)과 같이 옮긴다.

(7) 영어 성서의 “하살롬” 번역 (왕하 9장)

	ESV	KJV	NAB	NAS
11절	b1	b1	b1	b1
18절	a1	a1	b3	a1
19절	a1	a1	b3	a1
22절	a1	a1	b3	a1
31절	a1	a4	b1	b2
	NIV	NJB	NRS	TNK
11절	b3	b1	b3	b1
18절	a2	b1	a1	b1
19절	a2	b1	a1	b1
22절	a3	b1	a1	b1
31절	a3	b4	a1	b2

- (a1) Is it peace
- (a2) Do you come in peace
- (a3) Have you come in peace
- (a4) *Had* Zimri peace
- (b1) Is all well
- (b2) Is it well
- (b3) Is everything all right
- (b4) How did Zimri get on

(7 a1-a4)는 ‘peace’를 포함하여 옮기고 있으며 (7 b1-b4)는 ‘peace’ 없이 ‘well’이나 ‘all right’라는 표현을 사용한다. 31절을 옮길 때 KJV와 NJB는 독특한 방식을 사용한다. KJV는 이세벨의 말 전체를 “*Had Zimri peace, who*

slew his master?”라는 질문으로 옮긴다. NJB도 이와 비슷한 방식으로 “How did Zimri get on after killing his master?”로 옮긴다. 두 번역 모두 “시므리”를 호격으로 이해하지 않는다는 점에서 위의 (6 ⑤)에 나오는 불가타의 번역과 닮아 있다. 독일어 번역인 ZB 역시 이와 비슷하게 “Wie geht es Simri, dem Mörder seines Herrn?”으로 옮긴다.

위에서 살펴본 영어 번역본은 “하살롬”을 번역할 때 때로는 평화에 관련된 질문으로, 때로는 잘 지내는지를 묻는 말로 옮긴다. NAB, NJB, TNK가 ‘peace’를 한 번도 사용하지 않는다는 점이 눈에 띈다. 그러나 ESV, KJV, NAS, NIV, NRS는 대부분 ‘peace’를 번역어로 사용한다.

독일어 성서를 보면, ‘Friede’(평화)는 LB와 ZB에서 18, 19, 22절에 나오고 ELB에서는 11, 18, 19, 22절에 나온다. EIN에서는 18, 19, 22절에서 ‘friedlich’(평화로운)라는 형용사가 나온다. EIN은 이 구절들에서 “in friedlicher Absicht kommen”(평화로운 의도를 가지고 오다)라는 표현을 사용한다. 프랑스어 성서를 보면, NEG와 TOB는 11절의 “하살롬”만을 인사말로 옮기고 있으며 나머지 네 곳은 모두 ‘paix’(평화)를 사용하여 “Est-ce la paix?”로 옮기고 있으며 BFC는 다섯 곳에 등장하는 “하살롬”을 옮기면서 ‘평화’를 사용하지 않고 모두 안부를 묻는 말로 옮긴다. 이처럼 프랑스어 성서에도 ‘평화’를 번역어로 사용하는 번역본과 그렇지 않은 번역본이 있다. 전반적으로 여기서 살펴본 현대 서양어 번역본 가운데에는 ‘평화’를 번역어로 사용하는 번역본이 훨씬 많다.

2.4. 한국어 번역본

한국어 성서 역시 “하살롬”을 다양한 방식으로 옮긴다.

(8) 한국어 성서의 “하살롬” 번역 (왕하 9장)

	『개역개정』	『새번역』
11절	평안하나	좋은 소식이었소
18절	평안하나	평화의 소식이냐고
19절	평안하나	평화의 소식이냐고
22절	평안하나	평화의 소식이오
31절	평안하나	그게 평화냐

	『공동개정』	『성경』
11절	좋은 일이었소	괜찮소
18절	무슨 일이 있소	평안하시냐고
19절	무슨 일이 있소	평안하시냐고
22절	잘 되어 가오	평안하오
31절	그래 일이 잘 되었느냐	평안하냐

『개역개정』은 “하살롬”을 일관되게 “평안하냐”라는 안부를 묻는 질문으로 옮기고 있다.

『새번역』은 사령관들의 질문(11절)에 나오는 “살롬”을 “좋은 소식”으로 옮긴다. 엘리사의 제자가 예후를 데리고 갔다가 예후 혼자 돌아온 상황에서 예후가 어떤 소식을 들었다는 것을 전제로 이렇게 번역한 것 같다. 요람왕의 질문(18, 19, 22절)은 모두 “평화의 소식”이라는 표현을 사용한다. 요람이 전장으로부터 오는 소식을 기대하고 있을 것이라고 미루어 짐작한 것 같다. 이세벨의 질문(31절)을 번역할 때에는 ‘평화’라는 단어를 사용하긴 했지만 수사 의문문으로 번역함으로써 예후의 행동을 질책하는 의미를 살렸다.

『공동개정』은 다른 한국어 번역과 달리 ‘평화’나 ‘평안’이라는 단어를 사용하지 않는다. 그 대신 ‘일’이라는 단어를 자주 사용한다(11, 18, 19, 31절). “하살롬”을 일이 잘 되었는지, 좋은 일인지, 무슨 일인지 묻는 의문문으로 이해하는 것이다. 물론 31절의 “그래 일이 잘 되었느냐”는 “상전을 죽인 역적 지뜨리 놈아”라는 표현에 바로 뒤이어 나오므로 실제로 일이 잘 되었는지를 묻는 질문이 아니라 예후를 비난하고 조소하는 수사적 질문이다.

『성경』은 『개역개정』과 마찬가지로 “평안”이라는 단어를 주로 사용하고 있으며 사령관들이 말하는 11절만 “괜찮소”로 옮기고 있다. 이 번역은 엘리사가 보낸 예언자가 예후를 데려갔던 것에 관해 사령관들이 예후를 걱정하는 마음을 드러내 주는 번역이다.

열왕기하 9장에 나오는 “살롬”을 번역하면서 한국어 성서는 대체로 ‘평화’라는 단어를 사용하지 않고 인사말로 옮긴다. 『새번역』만 “평화”라는 단어를 사용한다. 전반적으로 『새번역』과 『공동개정』은 좀 더 구체적인 상황을 가정하는 질문을 하고 있으며 『개역개정』과 『성경』은 좀 더 일반적인 인사말을 사용하고 있다.

3. 판정 의문문과 그 대답

“하살롬”은 생김새로 볼 때 ‘살롬’ 앞에 의문표지가 결합된 판정 의문문의 형태를 띠고 있다. 먼저 성서 히브리어 판정 의문문이 포함된 대화가 어떤 모습으로 이루어지는지를 살피고 한국어의 판정 의문문과 비교함으로써 두 언어 사이에 어떤 차이가 있는지 알아본다.

3.1. 판정 의문문

의문문에는 긍정이나 부정으로 대답할 수 있는 판정(判定) 의문문, 의문사를 사용하여 구체적인 정보의 설명을 요구하는 설명(說明) 의문문, 대답을 요구하지 않고 명제에 대해 화자의 강한 긍정을 표현하는 수사(修辭) 의문문이 있다.³⁾ “하살롬”은 의문사 없이 의문표지 ‘하-’를 사용하는 질문이므로 설명 의문문은 아니고 판정 의문문으로 분류할 수 있다. 물론 판정 의문문이나 설명 의문문이 형태를 그대로 유지하면서 실제로 질문을 하는 것이 아니라 화자의 주장을 강화하는 수사 의문문으로 사용될 가능성은 있다. 그러나 “하살롬”이 수사 의문문으로 쓰이는 경우는 찾아보기 어렵다.

3.2. 성서 히브리어의 판정 의문문

성서 히브리어에서 판정 의문문은 평서문 앞에 ‘하-(-ה)’를 붙임으로써 만든다. ‘하-’는 독립된 단어로는 사용되지 않고 주로 문장의 첫 단어 앞에 붙여서 쓴다. 판정 의문문에서 ‘하-’가 생략될 수도 있는데 이런 경우 글말에서는 평서문과 구분되지 않는다. 그러나 실제로 이런 의문문을 발화하는 경우에는 ‘하-’가 붙어 있는 의문문과 마찬가지로 특정한 억양을 사용했을 것으로 추정된다.⁴⁾

판정 의문문에 대해 긍정적으로 대답할 때에는 주로 의문문에 나오는 첫 단어를 반복한다.⁵⁾ 아래의 (9)에서는 리브가의 오빠와 어머니가 리브가에게 질문한다. 여기서 맨 앞에 붙은 의문표지 ‘하-’는 이 문장이 판정 의문문임을 분명히 드러내 준다.

3) 남기섭, 고영근, 『표준 국어문법론』, 제4판 (서울: 박이정, 2014), 357-358.

4) L. Hawley, “Linguistic Markers of Polar Interrogatives in Biblical Hebrew”, *Hebrew Studies* 56 (2015), 19-21.

5) 판정 의문문에 대한 대답으로 첫 단어만을 반복하는 예로, 창 27:24; 29:5; 삿 13:11; 삼상 23:11-12; 삼하 2:20; 12:19; 20:17; 왕상 13:14; 왕하 4:26; 10:15; 렘 37:17; 학 2:13을 보라.

(9) 창 24:58

התלכי עם-האיש הזה אלך

“너 이 사람하고 같이 가려느냐?” “네, 가겠습니다.”

오빠와 어머니의 질문에 리브가는 אלך(‘제가 가겠습니다’)으로 답한다. 한국어의 ‘예’나 영어의 ‘yes’와 같은 감탄사는 나오지 않는다. 단순히 ‘할락(הלך)’ 동사의 미완료 1인칭 단수형으로 대답한다. 질문의 첫 단어, 즉 의문표지 ‘하-’가 붙어 있는 단어는 ‘할락’의 미완료 2인칭 여성 단수형인데 답을 할 때에는 이 동사를 사용하면서 인칭만 상황에 맞게 바꾼 것이다. 이와 같이 성서 히브리어에서는 관정 의문문에 대해 긍정적인 답을 할 때 흔히 의문문의 첫 단어를 반복하여 사용한다. 물론, 때로는 첫 단어보다 더 많은 부분을 반복하기도 하고 질문 전체를 반복하기도 한다. 첫 단어가 동사나 대명사일 때에는 상황에 맞는 형태로 고쳐서 답하며, 명사일 때에는 그대로 사용한다. 과거에 문법학자들은 대답에서 반복되는 단어가 질문 가운데 특별히 강조되는 단어라고 생각했지만,⁶⁾ 최근의 학자들은 이런 대답이 단순히 질문의 첫 단어를 반복하는 것이며 이 첫 단어를 빼고 문장의 나머지 부분은 생략되는 것으로 이해한다.⁷⁾ 예를 들어, 신시아 밀러(Cynthia L. Miller)는 이렇게 전통적인 견해를 반박한다. ‘질문의 일부나 전체를 대답에서 반복하는 것은 긍정적인 답을 표현하는 일상적인 방법일 뿐이다. 힘을 주거나 강조하는 것으로 보아서는 안 된다.’⁸⁾

관정 의문문에 부정적으로 대답할 때에는 (10)처럼 “로(לא)”라고 짧게 답할 수 있다.

(10) 학 2:12

הן שא-איש בשר-קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל-הלחם ואל-הנויד ואל-היין ואל-שמן

ואל-כל-מאכל היקדש ויענו הכהנים ויאמרו לא

“만일 어떤 사람이 거룩한 고기를 자기 옷자락으로 싸서 들고 가다가 빵이든 국이든 포도주든 기름이든 어떤 음식에든 닿았다고

6) 예를 들어, GKC, § 150 n은 성서 히브리어 관정 의문문의 긍정적 대답은 ‘라틴어에서처럼, 흔히 질문에서 강조된 단어를 반복함으로써 (또는 2인칭을 1인칭으로 바꾸기도 하면서) 표현된다’라고 한다. P. Joüon, *Grammaire de l’Hébreu biblique* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1996), § 161 l 역시 긍정적 대답에서는 ‘질문이 관심을 가지고 있는 단어를 단순히 반복한다’라고 한다.

7) 대답에서 반복되는 첫 단어의 성격에 대한 논의로, Y.-k. Kim, “Responses to Polar Questions in Biblical Hebrew”, *Revue biblique* 126 (2019), 345-346을 참고하라.

8) C. L. Miller, “Linguistics”, B. T. Arnold and H. G. M. Williamson, eds., *Dictionary of the Old Testament: Historical Books* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005), 660.

합시다. 그러면 그것이 거룩해지겠습니까?” 그러자 그 제사장들이 대답했다. “아니요.”

그렇다면 성서 히브리어의 판정 의문문에 대한 부정적인 대답에는, 긍정적인 대답과 달리, 부정을 뜻하는 감탄사가 사용된다고 볼 수도 있다. 그러나 이레네 란데(Irene Lande)는 이러한 대답을 부정의 감탄사가 아니라 부정어로 본다. 다시 말해, 이 대답은 기본적으로 동사 앞에 부정어를 붙인 것이고, 동사와 그에 따르는 모든 것이 생략되면서 부정어만 남아서 부정의 대답이 되었다는 것이다.⁹⁾ 같은 맥락에서 김동혁은 부정어 ‘로’가 영어의 ‘no’에 해당하는 감탄사가 아니라 대답에서 생략된 서술어를 부정하는 부정어 ‘not’에 상응한다고 설명한다.¹⁰⁾ 따라서 성서 히브리어 판정 의문문의 대답은 긍정이든 부정이든 질문을 반복하면서 흔히 첫 단어 외에 모든 것을 생략하는 방식으로 이루어진다고 할 수 있다.

이러한 히브리어 판정 의문문과 그 대답을 고려한다면 “하살롬”이라는 질문이나 “하살롬”으로 시작하는 질문에 대해 긍정적인 대답으로 기대되는 것은 “살롬”이다. 예를 들어 아래의 (11)에서 엘리사는 자기를 만나러 오는 수넬 여자에게 게하시를 보내서 안부를 묻게 한다. “하살롬”을 세 번 사용하여 여자를 포함한 일가족 세 사람의 안부를 묻는데 여기에 대해 여자는 짤막하게 한 차례 “살롬”이라고 답한다.

(11) 왕하 4:26 (게하시 → 수넬 여자)

שלום לך השלום לאישך השלום לילד ותאמר שלום:

가: 마님은 잘 지내십니까? 어르신은 잘 지내십니까? 아이는 잘 지내니까?

나: 네.

이 외에도 여러 곳에서 “하살롬”으로 시작되는 질문에 대한 답은 “살롬”으로 나온다.¹¹⁾ “하살롬”에 대한 부정적인 대답으로 “로”나 “로 살롬”을 기대할 수 있지만 이런 표현은 나오지 않는다. 그 대신에 의도적으로 다른 말을 하거나 대답을 하지 않는 경우가 있다. 열왕기하 9장에서 예후는 다섯 번의 질문에 대해 한 번도 “살롬”이라 대답하지 않는다.

9) I. Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament* (Leiden: Brill, 1949), 65.

10) D.-H. Kim, “לֹא and the Biblical Hebrew Negative Response”, *Vetus Testamentum* 68 (2018), 405-408.

11) 창 29:6; 43:27-28; 삼상 16:4-5; 왕상 2:13-14; 왕하 5:21-22.

3.3. 성서 히브리어와 비교한 한국어의 판정 의문문

한국어의 판정 의문문은 서술어에 붙는 어미로 평서문과 구분된다. 설명 의문문은 의문사가 있다는 점에서 판정 의문문과 구분되지만, 판정 의문문과 같은 어미가 붙는다.¹²⁾ 의문문에 붙는 어미는 상대 높임법의 등급에 따라 ‘-냐’, ‘-는가’, ‘-나’, ‘-(으)오’, ‘-(으)니까’ 등의 다양한 형태를 띤다.

한국어에서 판정 의문문에 대해 답할 때에는 흔히 감탄사를 사용한다. 긍정적으로 답할 때에는 ‘응’, ‘네’, ‘예’ 등의 표현을 사용한다. 부정적으로 답할 때에는 ‘아니’를 사용한다. 여기에 보조사 ‘-요’를 붙여서 두루높임을 표현할 수는 있지만 그 외에 부정의 판단을 표현하는 감탄사는 없다.¹³⁾

에케하르트 쾨니히(Ekkehard König)와 페터 지문트(Peter Siemund)는 세계의 언어를 판정 의문문에 답하는 방식에 따라 ‘예/아니오 체계(yes/no systems)’, ‘찬성/반대 체계(agree/disagree systems)’, ‘반복 체계(echo systems)’로 분류한다.¹⁴⁾ 이 분류에 따르면 영어는 ‘예/아니오 체계’이며 한국어는 ‘찬성/반대 체계’이며 히브리어는 ‘반복 체계’이다. ‘예/아니오 체계’와 ‘찬성/반대 체계’는 부정 의문문에 대답하는 방식에서 차이가 나긴 하지만 두 체계 모두 ‘예’나 ‘아니오’라는 감탄사를 사용한다.¹⁵⁾ 그러나 ‘반복 체계’ 언어에서는 판정 의문문에 답할 때 질문의 일부를 반복한다. 물론 판정 의문문에 답하는 방식을 이렇게 셋으로 분명히 나누어 분류할 수 있는 것은 아니다. 실제로 한국어에서 판정 의문문에 답할 때에 ‘반복 체계’를 사용하여 답하기도 한다.

(12) 판정 의문문에 대한 짧은 긍정적 대답

가: 지금 밖에 많이 춥니?

나: ㄱ. 응.

ㄴ. 맞아. / 사실이야.

ㄷ. 추워.

12) 성서 히브리어에서 의문표지 ‘-하’는 판정 의문문에는 붙지만 설명 의문문에는 붙지 않는다. 중세 국어나 경상도 방언에서는 판정 의문문에 붙는 어미와 설명 의문문에 붙는 어미가 다르지만 현대 표준 한국어에서는 두 종류의 의문문에 같은 어미를 사용한다. 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 358.

13) 이필영, “국어의 응답 표현에 대한 연구”, 『텍스트언어학』 6 (1999), 103-104는 한국어에 응답어로만 기능하는 감탄사 가운데 긍정적인 응답어는 ‘응’, ‘네’, ‘예’, ‘암’, ‘아무렴’ 등으로 여러 가지가 있는 데 반해 부정적인 응답어는 ‘아니’밖에 없다는 점을 지적한다.

14) E. König and P. Siemund, “Speech Act Distinctions in Grammar”, T. Shopen, ed., *Language Typology and Syntactic Description*, 2nd ed., vol. 1, *Clause Structure* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007), 320-322.

15) 이 두 체계의 차이에 관해서는 D.-H. Kim, “כִּן as ‘Yes’ and כִּן as ‘No’”, *Vetus Testamentum* 70 (2020), 363-365를 보라.

ㄹ. 응. 추위.

위의 (12 가)의 질문에 대해 대답하는 사람은 짧게 긍정적으로 답할 때 (12 가-ㄹ) 중 하나로 답할 수 있다.¹⁶⁾ 각각의 대답은 맥락에 따라 다른 화용론적 의미가 있을 수 있지만 기본적으로는 질문 명제의 내용이 사실임을 인정한다는 의미를 전달한다. 성서 히브리어도 판정 의문문에 대해 질문의 첫 단어를 반복하는 방식으로만 답하지는 않는다. 다양한 대답은 대답하는 사람의 태도나 상황을 드러낸다.¹⁷⁾ 그러나 한 가지 분명한 점은 이 다양한 대답 가운데 한국어의 ‘예’에 해당하는 표현은 없다는 점이다. 따라서 원문에서 질문의 내용을 반복하는 긍정 대답을 한국어로 번역할 때에는 자연스러운 한국어 표현을 위해 ‘예’나 ‘응’ 등의 감탄사를 자주 사용할 필요가 있다. “하살롬”이라는 말에 “살롬”이라고 답할 때에도 이 답을 “예”로 옮길 수 있다. 그런데 열왕기하 9장에서는 “살롬”이라는 대답이 전혀 나오지 않는다. 그렇다면 이곳에 쓰인 “하살롬”은 어떤 기능을 하는 것일까?

4. “하살롬”과 그 대답의 기능

4.1. 인사말로 사용된 “하살롬”

성서 히브리어 ‘살롬’은 ‘평화’를 뜻하기도 하지만 그 기본 의미는 단순히 전쟁이 없는 상태보다는 모든 것이 제자리에 있는 온전한 상태를 가리킨다.¹⁸⁾ 이러한 뜻을 지니는 추상 명사 ‘살롬’에 의문표지를 덧붙이면 상대

16) 장경희, “판정 질문에 대한 긍정과 부정”, 『한국어 의미학』 7 (2000), 151-153은 한국어에서 판정 의문문에 대해 답하는 방식을 “직접 긍정”과 “간접 긍정”으로 나누는데, “직접 긍정”에는 (12 가)처럼 감탄사를 사용하거나 (12 나)처럼 명제 내용이 사실임을 진술하거나 (12 다)처럼 명제 내용을 반복하거나 (12 라)처럼 두 가지 방식을 섞어서 사용하는 방식이 있다고 한다.

17) 성서 히브리어 판정 의문문에 대답하는 다양한 방식과 거기에서 드러나는 응답자의 태도에 관한 연구로 Y.-k. Kim, “Responses to Polar Questions in Biblical Hebrew”, 344-359를 보라.

18) HALOT, 1507은 명사 ‘살롬’이, ‘온전하게 남아 있다’(to remain intact) 또는 ‘건강하다’(to be in good health)라는 뜻을 지닌 동사에서 비롯된 것으로 보면서 그 기본적인 의미를 ‘완전함’(completeness) 또는 ‘온전함’(intactness)으로 보는 일반적인 견해를 지지한다. 여러 섹어에서 이 어근의 의미를 살핀 W. Eisenbeis, *Die Wurzel שלם im Alten Testament*, BZAW 113 (Berlin: de Gruyter, 1969), 50 역시 섹어에서 이 어근의 기본 의미를 ‘온전함의 개념’(die Vorstellung der Ganzheit)으로 파악한다. F. J. Stendebach, “שלם šālôm”, 15-20은 이 단어의 기본 의미에 대한 여러 견해를 소개하면서 결론적으로 ‘온전함’(intactness), ‘완전

방이나 제3자가 특별한 어려움 없이 잘 지내는지 묻는 질문이 된다. 즉, “하살롬”은 질문의 형식을 띠고 있지만 일반적으로 상대방의 안부를 묻는 인사말로 기능한다. 화자는 청자에게 “하살롬”이라는 판정 의문문을 사용하여 질문하고 청자는 질문의 첫 단어인 “살롬”을 반복함으로써 대답한다. 이런 대화를 주고받는 과정에서 화자는 청자의 안부를 묻고 청자는 거기에 답하는 행동을 하고 있는 것이다.

“하살롬”은 정보를 묻는 질문이 아니다. 구약성서의 대화에서 이 질문은 사람들이 만나서 대화를 시작할 때에 나온다. 또한 이 질문에 부정어를 사용하여 답하는 경우는 없다. 즉, “하살롬”이라고 질문할 때 “로”라고 대답하지는 않는다. 더 나아가 청자의 상황이 ‘살롬’이 아닌 경우에도 부정적으로 답하지 않는다. 위의 (11)에 나오는, 게하시가 전한 엘리사의 질문과 그에 대한 수넴 여자의 답을 보면 잘 알 수 있다. 사실 수넴 여자는 자신의 아이가 갑자기 죽은 상황에서 엘리사를 찾아온 것이다. 엘리사의 종 게하시의 여자에게 엘리사의 말을 전한다. 그것은 “하살롬”이라는 표현을 세 번 반복하면서 여자와 남편과 아이의 안부를 묻는 인사말이다. 여기에 대해 여자는 “살롬”이라고 짧게 답한다.¹⁹⁾ 엘리사를 간절히 만나고 싶은 여자는 게하시와 이야기를 주고받을 생각이 없었던 것이다. 여자는 나중에 엘리사를 만나고 나서야 자신의 마음을 털어놓는다(왕하 4:28). 이런 맥락에서 여자가 게하시에게 짤막하게 “살롬”이라고 말한 것은 대화를 짧게 끝내려는 형식적인 대답이었을 수 있다.²⁰⁾

사무엘상 16:4-5에 나오는 베들레헬의 원로들과 사무엘 사이의 대화는 조금 다르다. 사무엘은 다윗에게 기름을 부어 새로운 왕으로 세우려는 계획을 품고 베들레헬을 찾는다. 사울이 왕으로 있는 상황에서 이것은 도시의 평온을 뒤흔들어 놓을 수 있는 엄청난 계획이었다. 베들레헬의 원로들은 떨면서 나와 사무엘을 맞이하면서 “살롬 보에카(בואו שלום)” (예언자님이

함’(wholeness), ‘잘 지냄’(well-being)의 개념과 연결된 것으로 본다.

19) 앞서 이 여자는 아이의 죽음을 남편에게 알리지 않은 채 엘리사에게 다녀오겠다고 말한다. 남편은 특별한 날도 아닌데 엘리사를 찾아가겠다는 이유를 묻는데 이 질문에 여자는 “살롬”이라고 답한다(왕하 4:23). “하살롬”이라는 질문이 없는데도 “살롬”이라 답하는 점이 흥미롭다. 여기서도 여자는 남편의 질문에 대해 직접적인 답을 회피할 목적으로 이렇게 말하는 것으로 보인다. 이런 점에서 『개역개정』이 이곳의 “살롬”을 “평안을 비나이다”로 번역한 것은 어색하다.

20) I. Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*, 5는 이런 점을 인정하면서도 질문이 인사말로 굳어진 표현이라 “살롬” 외에는 거의 다른 답을 할 수 없었을 것이라고 한다. 어떤 경우든 여자의 답은 사실을 진술하는 것이 아니라 사회적 관례에 따른 형식적인 표현이다.

오시는 것은 좋은 일입니까?)라고 묻는다.²¹⁾ 여기서 “살롬”은 서술어로 쓰였다. 원로들은 사무엘의 방문이 ‘살롬’을 깨뜨리는 일일지도 모른다는 두려움에 떨고 있었던 것이다(삼상 16:4). 그런데도 사무엘은 자신의 계획을 숨기고 원로들에게 “살롬”이라고 말한 다음, 야훼께 제사를 드리러 온 것이라고 둘러댄다(삼상 16:5). 사무엘상 16:4와 같이 주어가 뒤따라 나오는 경우가 아니라면 대부분의 경우 “하살롬”은 일상적인 대화에서 흔히 사용되는 인사말이다.

4.2. 열왕기하 9장의 “하살롬”

열왕기하 9장에 다섯 번 나오는 “하살롬”이라는 질문은 화자는 다르지만 청자는 언제나 예후이다.²²⁾ 이 질문에 대한 예후의 반응은 다양하게 나온다. 그런데 “살롬”이라는 대답은 한 번도 나오지 않는다. 예후는 18, 19, 22절에서 “살롬”이라 대답하는 대신 다른 말을 하고 있다.²³⁾ 반면 11절과 31절에서는 “하살롬”이라고 한 사람에게 아무런 대꾸를 하지 않는다.²⁴⁾

4.2.1. 열왕기하 9:11

지휘관들과 함께 있던 예후는 엘리사의 제자를 따라 나갔다가 다시 돌아온다. 그때 지휘관들 가운데 누군가가 “하살롬”이라는 말로 대화를 시작한 것이다. 여기서 지휘관들이 ‘평화’에 관심을 가지고 질문을 했을 것 같지는 않다. 모르드카이 코건(Mordechai Cogan)과 하임 타드모르(Hayim Tadmor)는

21) 여기서 의문표지 ‘하-’가 쓰이지 않았지만 문맥에서 볼 때 의문문이 아니라고 볼 근거는 없다. 밧세바가 아도니야에게 했던 질문, “הַשְׁלוֹם בָּאֵךְ”(하살롬 보에카)(왕상 2:13)와 비교해 보라.

22) 17절을 요람 왕이 기마병에게 지시하면서 예후한테 “하살롬”이라고 말하라고 한 것까지 포함하면 여섯 번 나온다.

23) 이와 같이 둘러서 답하는 예를 삼하 18:29, 32에서 찾을 수 있다. 29절에서 다윗은 아히마아스에게 לַשְׁלוֹם לְנַעַר לַאֲבִישׁוֹן이라고 말하며 압살롬의 안부를 묻는데 아히마아스는 자기가 떠나올 때 뭔가 일이 있었는데 무슨 일인지 모르겠다는 취지로 답한다. 32절에서도 다윗은 לַשְׁלוֹם לְנַעַר לַאֲבִישׁוֹן이라고 같은 질문을 하는데 구스 사람은 다윗의 원수가 압살롬처럼 되기를 원한다고 둘러서 말함으로써 압살롬의 죽음을 알린다. 그러나 다윗의 질문은 상대방의 안부를 묻는 인사말이 아니라 제3자의 안부를 묻는 질문이라는 점에서 왕하 9장에 나오는 기마병들의 “하살롬”과는 차이가 있다.

24) 이처럼 “하살롬”에 대해 답을 하지 않는 경우는 구약성서에서 삼하 20:9에 나오는 요압과 아마사의 대화에서 찾아볼 수 있다. 여기서 요압은 아마사에게 “하살롬”이라고 다정하게 인사하는 척하면서 그를 칼로 찔러 죽인다. 요압은 아마사가 “살롬”이라고 대답할 틈도 주지 않고 아마사를 죽인 것으로 보인다. 또한 삼하 18:28에서는 아히마아스가 다윗 왕에게 “살롬”이라고 인사한 다음 대답을 기다리지 않고 바로 승리의 소식을 전한다.

갑자기 출현한 예언자 때문에 예후의 동료들이 예후에게 그 예언자가 뭔가 좋은 전조(前兆)를 가지고 왔는지 묻는다고 본다.²⁵⁾

여기서 “하살롬”은 정보를 묻는 질문보다는 형식적인 인사말로 보는 것이 자연스럽다. 더구나 바로 이어서 ‘그 망나니가 장군한테 왜 왔습니까?’라고 묻는다는 점을 보면 이 표현은 인사말로 보는 것이 낫다. 만약 정보를 묻는 질문이었다면 질문한 사람은 예후가 답하기를 기다렸을 것이다. 인사말에 대해서도 상대방의 반응을 기다릴 수 있다. 그러나 이 경우에는 예언자가 온 이유가 몹시 궁금했던 사령관이 형식적인 인사말을 건네고 나서 바로 이어서 질문을 하고 있다. 그러므로 “하살롬”은 질문이 아니라 질문에 앞서 형식적으로 내뱉은 인사말이다.

4.2.2. 열왕기하 9:18, 19, 22

요람 왕이 보낸 기마병들은 왕의 말을 전한다. 첫째 기마병은 “하살롬”이라고 하고 둘째 기마병은 이 표현에서 의문표지를 빼고 “살롬”이라고 한다.²⁶⁾ 두 표현 사이에 의미 차이는 없다. 예후의 대답은 두 경우 모두 문자 그대로 똑같다. 그의 대답은 간접적이다.²⁷⁾ 질문에 대해 “살롬”이라 답하지 않고 “살롬”이란 단어를 문체 삼아서 의문사를 사용하여 질문함으로써 사실상 부정적으로 답한다.

요람 왕이 전한 “하살롬”은 단순한 인사말로 볼 수 있다.²⁸⁾ 위의 2.3.과 2.4.에서 살펴본 현대어 번역본들 가운데 ‘평화’라는 단어를 포함하는 번역도 있고 그렇지 않은 번역도 있다.²⁹⁾ ‘평화’가 포함된 번역은 예후가 평화로

25) M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 11 (New Haven; London: Yale University Press, 1988), 108. 『새번역』의 “좋은 소식이 었소”는 이런 주장을 반영한 것으로 보인다.

26) D. J. Wiseman, “Is It Peace? — Covenant and Diplomacy”, *Vetus Testamentum* (1982), 320은 둘째 기마병이 전한 19절의 “살롬”을 질문이 아니라 “평화입니다(It is peace)”라는 긍정적인 진술로 해석한다. 그러나 의문표지가 없다고 해서 의문문이 아니라고 보기는 어렵다. 위의 각주 1을 보라.

27) 이은영, “직접적인 대답과 간접적인 대답의 기능”, 『한국어학』 20 (2003), 181은 한국어에서 간접적인 대답의 발화 상황이 일어나는 경우는 “물음의 간접 화행으로 받아들인 경우, 직접적인 대답이 화자와 청자 사이의 인간관계에 도움을 주지 못해서 예들러 표현해야 하는 경우, 청자가 의도한 새로운 화제를 표현하기 위한 경우”라고 한다. 성서 히브리어도 그다지 다르지 않다. 예후는 일종의 말놀이를 하면서 기마병이 전한 요람의 인사와 요람이 직접 건네는 인사에 직접적으로 대답하지 않고 자기가 하고 싶은 말을 한다.

28) I. Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*, 5에 따르면 여기서 요람은 일반적인 인사를 건네고 있는 것이다.

29) 위에서 다룬 번역본 가운데 이 세 구절의 번역에서 ‘평화(peace, Friede/friedlich, paix)’라는 단어를 포함하는 번역은 ESV, KJV, NAS, NIV, NRS, EIN, ELB, LB, ZB, NEG, TOB, 『새번역』이고, 그렇지 않은 번역은 NAB, NJB, TNK, BFC, 『개역개정』, 『공동개정』, 『성경』이다.

은 목적으로 오는지 의심하는 요람 왕이 그것에 관해 묻고 있다고 생각한 것 같다. 한편, 모든 것이 잘 되어 가는지 묻는 인사말로 옹긴 번역은 길르앗 라못에서 시리아에 맞서 싸우고 있는 전쟁이 어떻게 진행되고 있는지를 요람 왕이 묻는 것으로 이해했을 수도 있고 단순히 형식적인 인사말로 이해했을 수도 있다.

요람은 기마병들에게 인사를 전할 때 말을 몰고 오는 부대의 지휘관이 예후라는 사실을 몰랐다. 누구인지도 모르는 사람에게 평화로운 목적으로 오는지, 또는 전장의 상황이 어떤지를 물었을 것 같지는 않다. 요람은 단순히 부대를 몰고 오는 지휘관이 누구인지 확인할 겸 인사를 전한 것이다. 기마병을 보내서 전한 요람 왕의 물음은 단순히 “(하)살롬”이다. 다른 구체적인 내용이 덧붙여져 있지 않다.³⁰⁾

예후는 요람이 전한 인사말에 답하는 대신 ‘너랑 ‘살롬’이 무슨 관계가 있느냐’라고 물으면서 기마병에게 자기 뒤를 따르라고 한다.³¹⁾ 요람은 지휘관이 예후 같다는 파수병의 보고를 받고 상황을 직접 파악하기 위해 아하시야와 함께 예후에게 직접 나아간다. 요람이 직접 예후를 만나러 가는 것은 아마 예후를 믿었기 때문일 것이다. 요람이 예후를 만나자마자 처음 하는 질문은 “하살롬, 예후”이다. 여기서도 역시 요람은 예후에게 일반적인 인사를 건넨 것이다.³²⁾ 덧붙이는 말은 없다. 이 짧고 간단한 질문에 대해 예후는 수사 의문문으로 답한다. 그는 요람이 인사말로 건넨 “살롬”을 ‘온전함’이라는 어휘적 의미로 사용하여 자신이 온 목적을 에둘러 말한다. 즉, 이 세벨의 잘못된 행동으로 ‘온전함’이 깨어졌다고 주장한다. 요람은 그제서야 예후가 반란을 일으켰다는 사실을 깨닫고 아하시야에게 소리 질러 알리지만 결국 예후의 화살을 맞고 죽는다.

4.2.3. 열왕기하 9:31

31절에는 예후가 오는 것을 본 이세벨이 하는 말이 기록되어 있다. 위의

30) 삼상 16:4에 나오는 “שלום באך”와 왕상 2:13에 나오는 “שלום באך”라는 표현은 상대방이 온 목적이 궁금해서 묻는 말이다. 예후가 오는 목적이 궁금했다면 아마도 이런 표현을 사용했을 것이다.

31) D. J. Wiseman, “Is It Peace? — Covenant and Diplomacy”, 320은 “하살롬”이 일상적인 인사말을 넘어서 평화적인 협정을 제안하는 것으로 생각하면서 예후의 대답을 그 근거로 제시한다. 그러나 질문에 나오는 “살롬”과 대답에 사용된 “살롬”이 같은 기능을 한다고 가정할 이유는 없다. 오히려 예후는 단순한 인사말로 사용된 “살롬”을 활용하여 비꼬면서 대답하고 있는 것으로 보인다.

32) Ibid., 321은 여기서도 “하살롬”을 단순한 인사말이라 생각하지 않고 “협상에 대한 진지한 바람”을 나타낸다고 본다. 그러나 요람에게 그런 바람이 있었다면 그것을 이처럼 짤막한 표현을 써서 암시적으로 표현하지는 않았을 것 같다. 더구나 요람이 예후의 의도를 알고 있었다고 생각하기는 어렵다.

2.3.에서 살펴보았듯이 KJV, NJB, ZB 등은 여기서 “시므리”를 호격이 아니라 “살롬”을 누리는 주체로 번역하였다. 그러나 비록 비꼬는 표현을 쓰기는 하지만 이세벨이 예후에게 인사말을 하는 것으로 보는 것이 자연스럽다.³³⁾ 이세벨은 예후에게 “하살롬”이라고 한 다음 그를 가리켜 “시므리, 제 주인을 죽인 자!”라고 하는 것이다. 시므리가 엘라 왕을 죽이고 스스로 왕이 되었지만 7일 만에 비참한 최후를 맞은 것처럼(왕상 16:9-20) 예후의 반란도 성공하지 못하리라는 것이다. 예후는 이세벨의 말에 아무런 대꾸도 하지 않고 누가 자기편에 서서 도움을 주겠느냐고 소리 지르며 다그쳐 묻는다.³⁴⁾

이런 상황에서 “하살롬”은 ‘온전함’이나 ‘평화’를 뜻하는 어휘적 의미보다는 화용론적 기능의 관점에서 보아야 한다. 물론 이 질문을 예후가 ‘살롬’을 파괴하는 반역 행위를 한 것을 비꼬는 말로 해석하는 것이 불가능한 것은 아니다.³⁵⁾ 그러나 형식적 인사도 문맥이나 억양에 따라 비꼬는 말이 될 수 있다. 더 나아가 이세벨은 예후를 “시므리”라고 부름으로써 예후를 깎아내리고 있다. 여기서 “하살롬”을 일반적인 인사말로 보아도 이세벨이 예후를 조롱하는 의미는 그대로 남아 있다.

4.2.4. 번역

열왕기하 9장 본문을 문학적으로 분석함으로써 “하살롬”의 다양한 의미를 찾으려는 노력이 있었다. 예를 들어, 올리언(S. Olyan)은 열왕기하 9장에서 반복되는 “하살롬”이라는 표현 안에 ‘살롬’을 파괴한 이세벨을 비난하는 목소리와 깨어진 ‘살롬’을 회복하는 사람으로서 예후의 이미지가 드러난다고 분석한다.³⁶⁾ 그와 달리 아이젠바이스(W. Eisenbeis)는 ‘살롬’이라는 주제어를 사용함으로써 신명기 역사가가 아합 가문 사람들을 평화로운 사람들로 묘사하며 예후는 잔인한 살인자로 그리고 있다고 한다.³⁷⁾ 그러나 이러한 문학적 분석의 결과를 번역에까지 반영할 필요는 없다. 이 장에 나오는 “하살롬”은 ‘온전함’이나 ‘평화’의 의미를 지나치게 드러내지 않으면

33) I. Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*, 7-8은 “시므리”를 호격으로 보는 견해와 “살롬”의 주어로 보는 견해를 설명하면서, 이세벨이 치장하고 왕을 맞이하듯 점잖게 비웃는 인사를 하는 상황에서는 “시므리”를 호격으로 보고 “하살롬”을 인사말로 보는 것이 자연스럽다고 본다.

34) 두 번 반복된 의문사가 급박한 상황을 잘 표현한다.

35) S. Olyan, “*Hāsālôm: Some Literary Considerations of 2 Kings 9*”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), 668.

36) *Ibid.*, 652-668.

37) W. Eisenbeis, *Die Wurzel שלום im Alten Testament*, 110.

서 인사말로 옮기는 것이 자연스럽다.

열왕기하 9장에 나오는 “하살롬”을 『개역개정』이 한결같이 “평안하나”로 번역한 것은 주목할 만하다. 『개역개정』은 문맥에 관계없이 “하살롬”을 모두 인사말로 보고 한국어의 일반적인 인사말로 번역한다. 한국어에서 오늘날 가장 흔하게 쓰이는 인사말은 ‘안녕(安寧)’을 포함하는 표현이다.³⁸⁾ ‘안녕하십니까?’나 ‘안녕하세요?’가 ‘평안하십니까?’나 ‘평안하세요?’보다는 훨씬 자주 사용되며 친구 사이에서 흔히 ‘안녕!’이라고는 하지만 ‘평안!’이라고는 잘 하지 않는다.³⁹⁾ 따라서 번역에서는 『개역개정』이 사용한 ‘평안하다’보다는 ‘안녕하다’를 활용하는 것이 자연스럽다. 한국어 인사말 ‘안녕하세요’는 누군가를 만났을 때 처음 할 수 있는 인사말이다. 이 인사말에 대해서 ‘안녕하세요’라는 인사말로 대답할 수도 있고 ‘네’라고 감탄사를 사용해서 대답할 수도 있고 대답을 얼버무릴 수도 있다. 이런 점에서 히브리어 ‘살롬’도 비슷한 특성을 갖는다.⁴⁰⁾ 따라서 이러한 인사말에 나오는 “살롬”을 번역할 때 일부 서양어 번역본이나 『새번역』처럼 ‘평화’라는 단어를 사용하여 의미를 제한할 필요는 없다.

11절의 “하살롬”은 얼마 전에 만났던 사람을 다시 만나는 상황이고 대답을 기대하는 인사말이 아니기 때문에 ‘어서 오시오’ 등의 표현으로 옮길 수도 있지만 ‘안녕하다’를 살려 ‘안녕하시오’로 옮길 수도 있을 것이다. 이렇게 할 경우 ‘안녕하시오’라는 표현은 뒤따라 나오는 질문 앞에 형식적으로 들어가는 인사말로 읽을 수 있다. 18, 19, 22절에서는 요람이 자기 부하에게 인사를 전하거나 직접 인사하는 장면이므로 ‘안녕하시오’ 등의 표현으로 번역할 수 있다. 그러면 예후의 대답은 18, 19절에서는 ‘너랑 안녕이 무슨 관계가 있느냐? 기수를 돌려 내 뒤로 오너라’가 될 것이고 22절에서는 “안녕하시오”가 뭐니까? 임금님의 어머니 이세벨이 음란한 일과 마술을 해 대

38) 신호철, “한글 고전 작품 속에 나타난 인사말 연구: 식사 관련 인사말과 두루 쓰임 인사말을 중심으로”, 『한말연구』 56 (2020), 110-111에서는 한글 고전 소설 작품에서 ‘평안(平安)’이 ‘두루 쓰임 인사말’로 쓰였을 것이라는 결론을 내린다. 더 나아가 ‘평안’이 ‘안녕’보다 높은 등급으로 사용되는 것 같다고 한다. 그러나 최현배, “인사하는 말”, 『한글』 95 (1946), 108은 ‘안녕’을 ‘평안’보다 높은 등급으로 분류한다는 사실을 언급하면서 이런 구분을 “쓸데없는 인공적 구별”이라고 한다.

39) 『표준국어대사전』에서는 “편한 사이에서, 서로 만나거나 헤어질 때 정답게 하는 인사말”로 쓰이는 ‘안녕’을 감탄사로 분류하지만 ‘평안’에 관해서는 감탄사의 용례를 언급하지 않는다.

40) I. Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*, 5는 안부를 묻는 히브리어 표현 ‘살롬’이 질문의 성격을 잃어버렸다는 점을 지적하며 영어의 “How do you do?”에 대해 “Very well, thank you.”라는 상투적인 표현으로 답할 수도 있고, “How do you do?”라고 질문을 반복함으로써 답할 수도 있고, 모호하게 중얼거림으로써 답할 수도 있다는 사실을 언급한다.

고 있는데요’가 될 것이다. 이런 번역은 일상적인 인사를 예후가 비꼬아 대답하는 것으로 읽을 수 있다. 31절에서 이세벨이 예후에게 하는 인사 역시 ‘안녕하시오, 시므리, 제 주인을 죽인 자’로 할 수 있다. 뒤따라 나오는 표현이 예후를 비난하면서 조롱하는 표현이므로 이세벨이 ‘안녕하시오’라는 일상적인 인사를 나름의 방식으로 뒤틀어 말하는 것으로 읽을 수 있다.

5. 맺음말

열왕기하 9장에 다섯 번 나오는 “하살롬”은 판정 의문문의 형태를 띤 인사말이다. “하살롬”이라는 질문에 대해 예후는 일반적으로 기대되는 대답과는 다른 형태의 반응을 보인다. 예후의 이런 반응은 “하살롬”이 특별한 기능을 해서라기보다는 반란을 마음먹고 행동으로 옮기는 예후의 단호한 태도와 더 깊이 관련되어 있다. 따라서 대화의 상황은 다르더라도 열왕기하 9장의 “하살롬”은 모두 일상적인 인사말로 볼 수 있다. 문학적으로 볼 때에 다양하게 해석할 여지가 없지 않지만 대화의 상황을 봐도 그렇고 다른 내용이 덧붙여지지 않은 점을 봐도 “하살롬”은 일상적인 대화에서 사용되는 인사말이다. 따라서 한국어로 번역할 때에는 ‘안녕하다’와 같이 흔히 활용되는 인사말을 이용해서 옮기는 것이 좋다.

<주제어>(Keywords)

열왕기하 9장, 판정 의문문, 인사말, 하살롬, 살롬.

2 Kings 9, polar questions, greetings, *hāšālôm*, *šālôm*.

(투고 일자: 2021년 1월 29일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 17일)

<참고문헌>(References)

- 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 제4판, 서울: 박이정, 2014.
- 신호철, “한글 고전 작품 속에 나타난 인사말 연구: 식사 관련 인사말과 두루 쓰임 인사말을 중심으로”, 『한말연구』 56 (2020), 99-119.
- 이은영, “직접적인 대답과 간접적인 대답의 기능”, 『한국어학』 20 (2003), 175-190.
- 이필영, “국어의 응답 표현에 대한 연구”, 『텍스트언어학』 6 (1999), 71-105.
- 장경희, “관정 질문에 대한 긍정과 부정”, 『한국어 의미학』 7 (2000), 149-174.
- 최현배, “인사하는 말”, 『한글』 95 (1946), 107-114.
- Cogan, M. and Tadmor, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 11, New Haven; London: Yale University Press, 1988.
- Eisenbeis, W., *Die Wurzel שלום im Alten Testament*, BZAW 113, Berlin: de Gruyter, 1969.
- GKC = Gesenius, W., *Gesenius' Hebrew Grammar*, E. Kautzsch, ed., A. E. Cowley, trans., 2nd ed., Oxford: Clarendon, 1910.
- HALOT = Koehler, L. and Baumgartner, W., eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, M. E. J. Richardson, trans. and ed., Study edition, Leiden: Brill, 2001.
- Hatch, E. and Redpath, H. A., *Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2nd ed., Grand Rapids: Baker, 1998.
- Hawley, L., “Linguistic Markers of Polar Interrogatives in Biblical Hebrew”, *Hebrew Studies* 56 (2015), 7-22.
- Joüon, P., *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1996.
- Kim, D.-H., “אֵל and the Biblical Hebrew Negative Response”, *Vetus Testamentum* 68 (2018), 402-414.
- Kim, D.-H., “אֵל as ‘Yes’ and אֵי as ‘No’”, *Vetus Testamentum* 70 (2020), 361-368.
- Kim, Y.-k., “Responses to Polar Questions in Biblical Hebrew”, *Revue biblique* 126 (2019), 344-359.
- König, E. and Siemund, P., “Speech Act Distinctions in Grammar”, T. Shopen, ed., *Language Typology and Syntactic Description*, 2nd ed., vol. 1, *Clause Structure*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007, 276-324.
- Lande, I., *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*, Leiden: Brill, 1949.
- Miller, C. L., “Linguistics”, B. T. Arnold and H. G. M. Williamson, eds., *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, Downers Grove: InterVarsity

Press, 2005, 657-669.

Mitchell, H. G., “The Omission of the Interrogative Particle”, R. F. Harper, F. Brown, and G. F. Moore, eds., *Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper*, vol. 1, Chicago: University of Chicago Press, 1908, 115-129.

Olyan, S., “*Hāšālôm*: Some Literary Considerations of 2 Kings 9”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), 652-668.

TDOT = Botterweck, G. J. and Ringgren, H., et al., eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, T. Willis, et al., trans., 16 vols., Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2018.

Van der Merwe, C. H. J., Naudé, J. A., and Kroeze, J. H., *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, 2nd ed., London: T&T Clark, 2017.

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

Wiseman, D. J., “Is It Peace? — Covenant and Diplomacy”, *Vetus Testamentum* (1982), 311-326.

<Abstract>

***Hăšālôm* in 2 Kings 9**

Yoo-ki Kim

(Seoul Women's University)

In the story of Jehu's rebellion in 2 Kings 9, the question *hăšālôm* appears five times. The speakers are Jehu's fellow commander (v. 11), the first (v. 18) and second (v. 19) horsemen sent by Joram, Joram himself (v. 21), and Jezebel (v. 31), while the addressee is Jehu in all these cases. The Septuagint renders *hăšālôm* in 2 Kings 9 consistently as an interrogative particle εἰ and εἰρήνη ('peace'). The Vulgate also employs the words *pax* (peace) and *pacatus* (peaceful) in four of the five cases. Yet the Latin version is not as literal as the Greek in its translation of the expression. Some modern translations use words meaning *peace*, either consistently or partly, while others resort to a greeting formula.

In its form, *hăšālôm* is a typical polar question. A speaker can utter this short question simply to greet the addressee or ask about a third party's wellbeing by adding a prepositional phrase which points to the third party. As with other polar questions in Biblical Hebrew, an echo system language, the addressee generally responds with *šālôm*, the first word of the question, to answer the question in the affirmative. The negative answer *lō'* expected in other polar questions is not found for *hăšālôm* in the Old Testament. Probably, the expression was generally not taken as a serious question but a greeting formula.

In 2 Kings 9, Jehu never answers *hăšālôm* questions with *šālôm*. He either does not respond to the question (vv. 11, 31) or responds in an uncooperative manner (vv. 18, 19, 22). At any rate, the five occurrences of *hăšālôm* directed to Jehu are not real questions about peace but general greetings. Therefore, it is best to render *hăšālôm* as a greeting in the target language, such as *annyeong-* in Korean.

쿠파란 시편 필사본(11Q5[=11Ps^a])의 본문 형태 분석

김정훈*

1. 들어가는 말

일반적으로 “11Q5(=11QPs^a)”¹⁾로 표시하는 쿠파란 시편 필사본은 1956년 2월 초에 베두인들이 발견하였다.²⁾ 하지만 정확한 장소는 나중에 이루어진 학술적 발굴 과정에서야 밝혀졌다. 이 필사본은 원래 길이가 5.3-5.6m였을 것으로 보이는데, 5m 정도만 복원될 수 있었다. 필사본의 높이는 26cm 정도였을 것으로 추정하지만, 지금은 대략 15-18cm 정도만 복원되었다. 현재 28단(columns)이 남아 있으며, 제각각의 단은 원래 25행으로 필사되었지만, 지금

* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 구약학으로 박사학위(Dr. Theol.)를 받음. 현재 부산장신대학교 신학과 부교수. ihoze@hotmail.com. 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A5A2A01024840).

- 1) 쿠파란 문헌을 표기하는 방식으로는 약어 체계와 일련번호 체계가 있다. 여기서는 편의상 일련번호 체계로 표기한다. 이 체계에 대한 설명으로는, 김정훈, 『구약주석 어떻게 할 것인가? 구약본문의 이해와 주석을 위한 길잡이』 (서울: 새물결플러스, 2018), 104-105를 보라. 전체 쿠파란 문헌의 목록은 참조, E. Tov, ed., *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series*, DJD XXXIX (Oxford: Clarendon Press, 2002).
- 2) 11Q5의 발견 및 발굴, 필사본의 특징과 관련한 상세한 내용과 편집 본문은, J. A. Sanders, ed., *The Psalms of Qumrān Cave 11 (11QPs^a)*, DJD IV (Oxford: Clarendon, 1965); J. A. Sanders, ed., *The Dead Sea Psalms Scroll* (New York: Cornell University Press, 1967); 또한, 나중에 편집된 첫 부분 단편은 F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar, and A. S. van der Woude, eds., *Qumran Cave 11. II: 11Q2-18, 11Q20-30*, DJD XXIII (Oxford: Clarendon, 1998); 그리고 이 필사본에 대한 자세한 분석으로는 U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran* (Leiden; Boston: Brill, 2003)을 보라.

은 대개 15-17행, 드물게 18행을 복원할 수 있다. 고문서학(paleography)의 고찰을 바탕으로 이 필사본은 기원후 30-50년 무렵에 필사된 것으로 여긴다.

11Q5는 필사본 자체의 고대성과 더불어 비교적 많은 양의 본문이 남아 있어서 가치가 높다. 이 필사본은 101편부터 시작하여 모두 48편의 개별 시편을 담고 있다. 물론 대부분은 히브리어 정경 시편 5권에 드는 시들이지만, 흥미롭게도 이 가운데 시편 본문이 아니거나(삼하 23:1-7), 정경에 들어 있지 않은 시편들(151A, 151B, 154, 155편; 집회 51:13-30; 다윗 저작, 시온 시편, 창조주 찬양, 구원 탄원, 연작)이 포함되어 있다.³⁾ 그런데 이 필사본은 이런 점보다 개별 시편의 배열이 마소라 본문과 다르다는 점이 두드러진다.⁴⁾ 그래서 11Q5와 관련하여 가장 많이 논의된 것은 마소라 본문이나 칠십인역과 다른 시편 배열의 문제였다.⁵⁾ 핵심이 되는 논의는, 마소라 본문과 차이를 보이는 11Q5의 시편 배열이 이 당시 여전히 유동적이었던 정경화의 과정을 보여 주는 것인지,⁶⁾ 아니면 정경과는 관련 없이 개별적으로 형성된 특이한 경우인지⁷⁾였다. 이들 연구는 시편의 정경화와 더 나아가서 구약성경의 정경화를 둘러싼 거시적인 차원의 논의를 다룬다. 이와 관련하여 11Q5의 구조를 분석하려는 시도도 있었다.⁸⁾

하지만 본문비평 관점에서 이 필사본의 본문을 분석한 연구는 드물다. 대표적으로 다멘(Ulrich Dahmen)이 11Q5에 관해 상세한 논의를 하지만,⁹⁾

-
- 3) 이 시편들에 대한 연구로는, D. Dimant, "David's Youth in the Qumran Context (11QPs^a 28:3-12)", J. Penner, et al., eds., *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature* (Leiden: Brill, 2012), 97-114; M. R. Lehmann, "11QPs^a and Ben Sira", *RQ* 11 (1983), 239-251; R. Polzin, "Notes on the Dating of the Non-Massoretic Psalms of 11QPs^a", *HTR* 60 (1967), 468-476; J. A. Sanders, "Two Non-Canonical Psalms in 11QPs^a", *ZAW* 76 (1964), 57-75 등을 들 수 있다. 우리말 연구로는, 이환진, "쿰란 공동체가 남긴 『시편 두루마리』(11QPs^a) 속의 일곱 시편", 『신학과세계』 53 (2005), 7-35를 보라.
- 4) 정경에 든 시편을 중심으로 11Q5의 시편 배열을 MT와 비교해보면 다음과 같다: 101-103; 109; 118; 104; 147; 105; 146; 148; 121-132; 119; 135; 136; 118; 145; 139; 137; 138; 93; 141; 133; 144; 142; 143; 150; 140; 134.
- 5) 연구사의 일목요연한 정리로는, 김정우, "시편 본문비평에 있어서 70인역과 쿰란 사본의 위치와 가치", 『성경원문연구』 3 (1998), 291-317; 김정우, "쿰란의 성서 시편들과 11QPs^a의 배열 문제 및 그 정경적 함의", 『Canon & Culture』 2:1 (2008), 89-120; 유윤중, "사해사본 11QPs^a와 시편의 정경화", 『신학논단』 43 (2006), 235-248; 이윤경, "쿰란 시편사본과 페세르 시편을 통해 본 쿰란공동체의 신학", 『Canon & Culture』 10:1 (2016), 147-171 등을 참조하라.
- 6) J. A. Sanders, *DJD IV*; P. Flint, "The Book of Psalms in the Light of the Dead Sea Scrolls", *VT* 48 (1988), 453-472; P. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (Leiden, et al.: Brill, 1997) 등.
- 7) M. H. Goshen-Gottstein, "The Psalms Scroll (11QPs^a): A Problem of Canon and Text", *Textus* 5 (1966), 22-33; S. Talmon, "Pisqah Be'emasa' Psuq and 11QPs^a", *Textus* 5 (1966), 11-21; P. W. Skehan, "A Liturgical Complex in 11QPs^a", *CBQ* 35 (1973), 195-205 등.
- 8) 이러한 논의를 정리해 놓은 것으로는, P. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, 186-198을 참조할 수 있다.

그의 관심은 11Q5가 초기 유대주의의 시편 수용 양상 분석에 있다. 따라서 그는 11Q5의 본문이 본문비평이나 본문역사에는 그리 중요하지 않다고 단언해 버린다.¹⁰⁾ 이는 그가 체계적인 본문 형태 분석을 통한 본문 역사적 고찰을 하지 않은 탓이라 여긴다. 실제로 그는 11Q5의 본문 이형들을 논의 하면서¹¹⁾ 마소라 본문과는 다르지만 칠십인역과 일치하는 용례들은 체계적으로 다루지 않는다. 따라서 11Q5가 본문비평이나 본문역사에서 중요하지 않다고 한 그의 판단에는 동의하기 어렵다. 더욱이 어떤 이형이든 비의도적 변화에서부터 의도적 수정에 이르기까지 여러 차원과 여러 층위가 엮보이는 11Q5의 본문 이형들은 논의하지 않는다.

이에 본 연구는 11Q5의 본문 형태 자체를 분석한다. 이를 위해서는 무엇보다 이형들(variants)의 특징을 분류해야 한다. 이는 개별 이형들이 마소라 본문과 구분되는 본문 전통에서 비롯했는지, 필사자 또는 본문 형성자의 의도적 수정인지를 판가름하기 위해서이다. 이를 통해서 먼저 과연 이 필사본의 본문이 어떤 본문 전통에서 있는지, 다른 본문 전통들과 어떤 관련이 있는지, 그래서 본문역사의 어떤 자리를 차지하는지를 가늠하고자 한다. 올리히(Eugene Ulrich)의 편집본을 바탕으로 11Q5와 다른 본문증거들 사이에서 찾아볼 수 있는 이형들은 모두 375개이다.¹²⁾ 특히 이 필사본의 원래 필사 본문(11Q5*)의 이형(337개)과 필사본 자체에서 그것을 수정한 수정 본문(11Q5^{corr}; 38개)을 구분하여 제각각 본문 형태와 그 역사 관점에서 분석한다. 이를 통해서 기원전 1세기의 본문역사에서 11Q5가 보여 주는 의미를 파악하고자 한다.

2. 원-본문(11Q5*) 이형의 특징

2.1. 11Q5* ≙ (MT=LXX)

2.1.1. 본문이 다른 경우

11Q5의 이형들 가운데 이 범주에 드는 본문 형태, 곧 11Q5만 다른 본문

9) 참조, U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*, 267-318.

10) *Ibid.*, 313.

11) *Ibid.*, 101-266을 보라.

12) E. Ulrich, ed., *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants. Vol. 3* (Leiden: Brill, 2013), 694-726에서 언급하는 이형 분석을 보라. 또한, P. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, 69-80과 견주어 보라. 필사본 편집 과정에서 직접적인 판단과 필사본 사진은 J. A. Sanders, *DJD IV*를 참조할 수 있다. 우리는 여기에서 올리히의 편집본을 기본 자료로 삼으며, 샌더스의 책에 있는 필사본 사진과 본문 상태 판단으로 보충하여 분석한다. 이 이형 수에는 11Q5와 다른 쿨란 성경 본문의 이형도 포함되어 있다.

을 내보이는 용례가 가장 많다.¹³⁾ 먼저 본문 길이에겐 차이가 없고, 11Q5가 다른 본문을 제공하는 용례가 눈에 띈다.¹⁴⁾ 대부분은 마소라 본문과 칠십인역에 전승된 본문과는 다른 본문 형태를 추측하게 하는 것들이다. 첫 용례로 보기를 들자면, 시편 102:18에서 ‘기도’를 뜻하는 마소라 본문의 연계형 명사 תְּפִלָּה(=4Q84)와 칠십인역의 τὴν προσευχήν을 11Q5는 ‘벌레’를 뜻하는 명사 תולעת로 쓴다. 직관적으로는 당혹스러운 차이이다. 그런데 이 낱말에 이어 절대형으로 쓰인 명사 תְּפִלָּה는 이곳과 예레미야 17:6에서만 쓰여서 그 뜻이 분명하지 않다. 시편의 본문에서 이 낱말을 τῶν ταπεινῶν(‘비천한 사람들의’)으로 옮겼지만, 예레미야서에서는 ἡ ἀγριομυρική(‘떨기나무’)로 옮겼다. 아마도 11Q5의 본문 전통은 후자의 의미 이해가 바탕이 될 것이다. 두 전통 가운데 본문비평 관점에서 어느 전통이 더 오래되었을지는 판가름하기 쉽지 않다. 여호와가 ‘혈뺨은 이의 기도’를 돌아보신다는 말과 좀 더 상징적인 표현이기는 하지만 ‘떨기나무의 벌레’를 돌아보신다는 말이 엇비슷한 의미이기 때문이다. 따라서 이것이 11Q5 필사자의 수정인지, 그 이전 본문 전승을 반영하는지는 명확히 구분하기 어렵다.¹⁵⁾

이처럼 개별 이형들은 제각각 본문비평 관점의 판단을 거쳐야 본문역사를 재구성할 수 있을 것이다. 하지만, 이런 용례들은 적어도 이 필사본 시대에는 어떤 형태로든 오늘날 마소라 본문과 칠십인역으로 전해진 것과는 구분되는 본문의 전승이 존재했음은 분명히 보여 주며, 11Q5는 그 독자적 본

13) 명확하게 알아볼 수 있는 것으로 마소라 본문과 칠십인역이 일치하고 11Q5만 다른 경우는 모두 143번 찾아볼 수 있으며, 히브리어의 문제이거나 칠십인역이 의역하여서 칠십인역의 일치 여부를 판가름할 수 없는 44번의 용례도 더 있다. E. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*, 694-726의 이형 분석에서 “11Q5] MT” 조합의 이형들을 보라. 흥미로운 보기를 들자면, 시 128:5; 129:4에서 마소라 본문은 신명사문자 יהוה를 쓰는 데 비해, 11Q5는 אֱרוֹנִי(‘주님’)를 쓴다. 여기서 칠십인역이 κύριος(‘주님’)로 옮긴 것은 어떤 것을 대본으로 했는지 알 수 없다.

14) 우리는 여기서 용례의 원문을 다 쓰지 않고, 구절 뒤 괄호의 숫자로 이형들을 구분한다. 구절 뒤 괄호 안에 있는 숫자는 필사본 해당 단의 행을 뜻한다. 그리고 위 첨자의 숫자는 같은 행에서 이형이 여럿 표시되었을 때, 그 순서를 일련번호로 표시한 것이다. 또한, 우리는 앞으로 시편 순서를 11Q5의 순서에 따라 표시한다. 이를 바탕으로 자세한 본문은 E. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*, 694-726을 찾아보라. 참조, 시 102:18(1), 26(8¹); 118:27(3); 104:1(7), 4(10³), 29(8³), 31(10); 105:3(10-11), 11(16); 148:5(9); 121:5(4), 8(6); 122:4(10); 125:1(3); 130:2(11¹), 7(15); 132:12(5²), 16(8); 119:2(12), 5(15), 37(1¹), 82(1), 83(2¹), 83(2×2), 87(6), 106(2²), 107(3¹), 108(4²), 117(13¹), 129(2), 130(3), 131(4²), 142(15¹), 152(3^{1, 2}), 153(4), 162(14), 175(6); 135:5(11), 5(12), 6(12); 136:3(7); 145:1(7¹), 2(9), 18(11), 20(14); 139:10(1), 14(5²), 15(6), 16(8³); 93:1(17²); 141:5(1); 144:3(14), 15(15); 150:6(7); 140:4(14).

15) 비교, U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*, 103-104. 다멘은 여기서 절대형을 쓰인 낱말에 대해 관찰하지 않아서, 11Q5의 본문을 후대의 것으로 판단하였는데, 이는 부주의한 판단으로 여길 수 있다.

문 전통을 드러낸다.

한편, 본문이 달라지는 경우는 비슷한 자음 본문 사이의 차이나, 자음 본문 순서가 바뀌어서 생긴 이형(metathesis)도 있다. 이런 보기에서는 본문 필사 과정에서 생겼을 필사 오류가 제각각 다르게 전승된 것으로 여길 수 있다. 시편 139:15에서 마소라 본문은 인간 창조의 전통을 언급하는데, 하나님은 은밀한 곳에서 기도자 자신의 뼈대(עצמי; ‘저의 뼈’)를 지으셨다고 고백하며, 칠십인역도 여기에 따라 τὸ ὄστούν μου로 옮긴다. 그런데 11Q5는 ענבי(‘저의 형상’)로 쓴다. 표면적으로 보자면, 정방형 자음 מ과 כ 사이의 혼동에서 온 차이라고 말할 수 있다. 하지만, 명사 ענב가 구약성경에서 ‘우상’을 뜻하는 경멸적인 용어로 주로 쓰인다는 점을 생각한다면,¹⁶⁾ 11Q5의 본문은 어렵다. 그래서 더 오래된 창조 전통의 낱말 사용(참조, 욥 10:8)을 반영할 수도 있다(lectio difficilior). 한편, 시편 119:152에서 마소라 본문은 מְעַרְחִי(‘당신의 증거들에서부터’)를 쓰고, 칠십인역은 그에 맞게 ἐκ τῶν μαρτυρίων σου로 옮긴다. 그런데 11Q5는 이 가운데 자음의 순서가 바뀌어서(metathesis) מְעַרְחָה(‘당신[에 대한] 지식에서부터’)가 되어 있다.¹⁷⁾ 시편 119편에서 마소라 본문에서 쓰인 낱말은 매 구절 번갈아 쓰이는 말쑤를 뜻하는 8가지 낱말 가운데 하나라는 점을 고려하면, 11Q5는 분명히 필사 오류가 전승된 형태일 것이다. 시편 141:5에서도 마찬가지로의 현상을 찾아볼 수 있는데, 마소라 본문의 וְתַלְתִּי(‘그리고 저의 기도’; 칠십인역 καὶ ἡ προσευχή μου)에 비해, 11Q5의 וְתַלְפָּתִי(?)는 명백한 필사 오류다.¹⁸⁾

2.1.2. 본문의 길이가 차이 나는 경우

먼저 11Q5의 본문이 길어진 경우가 있다.¹⁹⁾ 물론 자음 ו나 י가 더 있어서 접속사가 추가되거나(보기, 시 135:4 וְיִשְׂרָאֵל 11Q5] יִשְׂרָאֵל MT LXX), 복수형(보기, 시 139:16 סְפָרִיכָה 11Q5] סְפָרִיךָ MT LXX)을 표시하는 경우가 많지만,

16) 참조, 삼상 31:9; 삼하 5:21; 사 10:11; 46:1; 렘 50:2; 호 4:17; 8:4; 13:2; 14:9; 미 1:7; 숙 13:2; 시 106:36, 38; 115:4; 135:15; 대상 10:9; 대하 24:18.

17) 이렇게 자음 순서가 다르면서 두 본문 전통이 다 유의미한 경우는 참조, 140:4 עֲנַבִּישׁ(‘거미’) 11Q5] עֲנַבִּישׁ MT, ἀσπίδων LXX(‘독사’).

18) 이 이형에 관한 좀 더 자세한 논의는, 참조, U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*, 212. 이 필사본이 적극적인 교정을 한 현상을 고려한다면 의외이다. 아마도 수정자도 이 필사 오류는 미처 인지하지 못한 듯하다.

19) 11Q5에 정경 외의 시편이 더 있는 경우를 뺀 용례들은 다음과 같다. 시 102:24(6); 104:25(5²⁻³), 31(10), 32(11¹); 105:7(13), 29(4), 37(10); 121:5(4); 122:4(10); 129:8(9¹); 130:1(10), 2(11²); 132:11(3); 119:37(1²), 40(4), 45(8), 64(6), 88(7¹), 110(6¹), 137(10), 156(7), 159(11²), 171(1); 135:2(8, 9), 4(11²), 6(13-14); 136:7(10); 145:4(12), 21(17¹⁻³); 154:1-3(21-22); 139:14(5), 16(8¹); 137:1(17²); 143:3(9¹); 134:2(2).

그렇더라도 본문 전통의 차이를 생각하게 하는 보기들이 많다. 이런 것들은 개별 문맥을 살펴서 본문비평 관점에서 판단해야 한다. 여기서는 이런 현상과 다른 보기를 들어보자. 시편 121:5 첫머리에 11Q5는 בַּלַּיְלָה(‘밤에’)가 있다. 그리하여 이 문장은 ‘밤에도 여호와와 그의 대를 지키시는 분입니다’가 된다. 하지만 이 표현은 마소라 본문에도, 칠십인역에도 없다. 아마도 이 이형은 다멘의 관찰처럼,²⁰⁾ ‘밤’과 ‘낮’의 교차 대구를 중심으로 ‘밤에 여호와와의 보호하심’(5전반절; 𐤁) / ‘낮에 여호와와의 보호하심’(5후반절; 𐤂) // ‘낮에 해의 상함이 없음’(6전반절; 𐤂) / ‘밤에 달의 해침이 없음’(6후반절; 𐤁)의 구조를 완성하는 구실을 했을 것이다. 본문비평의 관점에서 보면, 마소라 본문과 칠십인역 본문에 더 무게를 둘 수 있다(lectio brevior, lectio difficilior). 그렇지만 11Q5의 본문은 분명히 히브리 시 문학의 특성을 잘 반영하고 있어서 비의도적 첨가로 보이지는 않는다.

하지만, 시편 137:1의 경우는 다르다. 마소라 본문은 עַל נְהַרֹת בָּבֶל(‘바벨론의 강변에서’)로 연계 상태에 있는 두 명사 앞에 전치사가 쓰여 있으며, 이는 칠십인역에서 ἐπὶ τῶν ποταμῶν Βαβυλώνης로 그대로 옮겨졌다. 그런데 11Q5는 עַל נְהַרֹת בָּבֶל로 써서 ‘바벨론’ 앞에 전치사 ב가 더 있다. 사실 두 본문 전통 다 가능한 하다. 하지만 이 이형은 의도성에서 갈라졌다기보다는 마소라 본문 전통의 중자탈락(haplography)이나 11Q5 전통의 중복오사(dittography)로 필사 오류에서 비롯하였을 것으로 이해하는 것이 낫겠다. 어쨌거나 11Q5에서 본문이 고쳐지지 않았다는 점은 이 전통이 적어도 이 필사본 이전으로 거슬러 올라간다고 추정할 수 있다.

반면에 11Q5의 본문이 짧은 경우²¹⁾도 자음 𐤁나 𐤂가 차이로 접속사가 없거나(보기, 시 119:113 תּוֹרַתְכָּה 11Q5] תּוֹרַתְךָ MT LXX), 단수형(보기, 시 119:72 מֵאֵלַי 11Q5] מֵאֵלַי MT LXX)이 되는 용례들이 많다. 이 용례들에서도 개별적으로 의도성이나 비의도적 이형으로 판단할 수 있다. 여기서는 이런 현상과 다른 보기를 들어보자. 시편 136:4에서 마소라 본문에서는 여호와가 גְּדֹלוֹת גְּבֻלוֹת(‘큰 이적들’)를 홀로 행하신 분으로 찬송한다. 그리고 이것은 칠십인역(θαυμάσια μεγάλα)과 일치한다. 하지만 11Q5에는 גְּדֹלוֹת가 없다. 다멘은 이 현상을 두고 유일신관(monotheistisch)을 강조하는 의도라고 주장한다(참조, 시 72:18; 86:10; 98:1).²²⁾ 곧 ‘큰 이적들’이라는 표현은 ‘작은 이

20) 참조, U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*, 132.

21) 참조, 시 109:27(6); 104:25(4); 105:9(15²); 122:2(8), 3(9²), 5(11¹), 8(13); 125:2(4²); 130:8(15); 119:41(5), 105(1³), 109(5), 110(6²), 113(9), 117(13²), 142(15²), 160(12²), 174(4); 135:3(10²⁻³), 4(11¹); 136:4(8), 8(11²), 15(16); 145:3(10); 139:18(10), 19(11); 141:7(3).

22) U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*, 191.

적들’을 행하는 존재들을 인정하는 꼴이 되어 삭제했다는 것이다. 이 주장이 다소 논리의 비약이 있어 보이기는 하지만, 어떤 형태로든 11Q5의 이형은 비의도적이라 할 수 없음은 분명하다. 한편, 시편 122:2도 흥미롭다. 마소라 본문에서는 לְרַגְלֵינוּ (‘우리의 발’)가 성문에 들어섰다고 표현한다. 이는 칠십인역(oí pódēs hēmōn)도 마찬가지다. 이 표현은 1전상반절부터 화자를 향한 1인칭 복수형의 발언이 이어진다고 본다면 이해가 된다. 하지만 1전상반절에서 화자가 1인칭 단수인 것과는 어긋난다. 이런 관점에서 11Q5는 לְרַגְלֵי (‘내 발’)라고 써서 1전상반절의 진술을 이어 간다. 따라서 본문비평 관점에서 두 본문은 우열을 가리기 쉽지 않다. 적어도 11Q5의 본문이 비의도적으로 인칭 접미어를 누락시켰다고 쉽사리 단정할 수는 없으며, 이 필사본에 전해진 본문은 분명히 1인칭 단수 인칭 접미어가 있는 본문이었을 것이다.

2.2. (11Q5^{*}=LXX) ≠ MT

11Q5의 본문이 마소라 본문과는 다르지만, 칠십인역과 일치하는 형태가 있다. 이런 용례는²³⁾ 칠십인역 본문이 마소라 본문과 다를 때, 마소라 본문과만 일치하는 경우를 3번밖에²⁴⁾ 찾아볼 수 없는 것과 대조적이다. 이 용례들은 분명히 11Q5의 필사자에게 칠십인역 본문 형태나 전통이 독자적으로 전해져 영향을 미쳤음을 짐작할 수 있게 해 준다.

이 가운데 많은 경우 같은 낱말에 한두 개의 자음이 덧붙여 있거나 빠져 있어서, 또는 달라져서 생겨나는 이형들이다. 이를테면, 시편 102:27 후반 첫 문장의 마소라 본문은 ‘옷처럼(כְּלִבְנוֹת) 그분이 그것들(하늘과 땅; 26절)을 바꾸실 것입니다’이다. 그런데 11Q5와 칠십인역에는 이 낱말 앞에 접속사가 있다(וְכִלְבֻּנוֹת ; $\text{καὶ ὡσει περιβόλαιον}$; ‘그리고 옷처럼’). 구문 관점에서 꼭 필요하지는 않은 이 접속사는 아마도 히브리어 본문에서 바로 앞 낱말이 자음 1로 끝나는 점을 고려할 때(בְּלוֹן), ‘그것들이 낡을 것입니다’, 중복오사(dittography)로 덧붙였거나 마소라 본문이 중자탈락(haplography)으로 빠졌

23) 참조, 시 102:26(8²), 27(9); 109:26(5-6), 31(9); 104:1(6²), 4(10¹), 22(2¹), 29(8³), 30(9); 147:20(7²); 121:3(3); 122:7(12); 125:4(7); 126:1(10), 6(14, 15¹⁻²); 129:3(5); 119:16(2²), 17(3³), 68(10), 71(13), 88(7²), 105(1²), 119(15¹), 163(14²); 135:18(1); 145:5(13¹⁻²), 16(7-8); 139:19(11); 138:1(2¹), 7(8²); 93:1(16, 17¹); 144:5(16); 142:5(1); 143:5(11²).

24) 흥미롭게도 이런 경우는 11Q5, frg. E ii에 든 시 104:24, 35; 147:1에서 “11Q5 MT]LXX”의 형태로 찾아볼 수 있다. 참조, E. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*, 697; 비교, F. García Martínez, *DJD XXIII*, 33-34.

을 수 있다. 이와 상반되는 용례도 있다. 가령, 시편 139:19 후반에서 마소라 본문은 접속사와 함께 시작하여 ‘그리고 피의 사람들아(וְאִנְשֵׁי דָמַיִם) 나를 떠나거라!’이다. 전반절이 하나님을 향하여 악인들에 대한 심판을 기원하는 문장이어서 접속사가 없어도 무방해 보인다. 이런 관점이 11Q5와 칠십인역의 본문에 반영되었을 것이다(אִנְשֵׁי דָמַיִם; ἄνδρες αἱμάτων). 이런 용례들을 통해서 쿠파 시대 자음 차원에서 일어났던 본문 분화 현상을 추측할 수 있다.²⁵⁾

하지만, 전혀 다른 낱말을 전제하는 때도 있다. 보기를 들자면, 시편 129:3 전반에서 마소라 본문은 עַל-גְּבִי הָרְשָׁוִי הָרְשָׁוִי חָרְשָׁוִי(‘발 가는 이들이 내 등 위에서 발 갈았습니다’)으로 쓴다. 그런데 11Q5는 여기서 עַל גְּבִי הָרְשָׁוִי רְשָׁוִים(‘악인들이 내 등 위에서 발 갈았습니다’)으로 필사하였다. 두 본문의 차이는 단순한 필사 오류나 비의도적 변화로 보기는 어렵다. 11Q5의 본문 전통은 흥미롭게도 칠십인역에서 찾아볼 수 있다(ἐπὶ τοῦ νότου ἐκέκταινον οἱ ἁμαρτωλοί). 따라서 이 유형은 분명히 마소라 본문과는 독자적으로 전승된 칠십인역 전통과 공유하는 본문 형태를 반영하는 것이 틀림없다.

그런가 하면 길이의 차이를 보이는 용례들도 있다. 표제가 남아 있는 경우가 흥미로운데, 시편 104:1에서 마소라 본문에는 표제가 없다. 그런데 11Q5에는 דָּוִד(‘다윗의’)가 표제로 뚜렷이 남아 이 전통은 칠십인역(τῷ Δαυιδ)이 뒷받침하며, 쿠파 제4 동굴에서 발견된 시편 필사본 단편(4Q87)에서도 본문은 남아 있지 않지만, 단편을 바탕으로 공란을 재구성하면 이 표제가 있었을 것으로 여겨진다. 그러니 시편 104편의 표제 전통은 적어도 쿠파 시편 필사본이 만들어지던 때에는 존재하였을 것으로 여길 수 있다. 또한 보기를 더 들자면, 119:68에서 11Q5는 טוֹב אַחַהּ אֲדוֹנִי(‘선하십니다, 당신은, 주님!’)로 쓴다. 하지만 셋째 낱말 ‘주님’은 마소라 본문에는 없다. 하지만 칠십인역(χρηστός εἰ σύ κύριε)은 11Q5의 본문을 지지한다.

11Q5가 마소라 본문과 달리 칠십인역과 일치하는 용례들에서 우리는 기원전 1세기-기원후 1세기 다양한 본문 형태들이 공존하며 혼재했던 유동성과 다층성을 엿볼 수 있다.

2.3. 11Q5* ≙ MT ≙ LXX

세 본문 전통이 다 제각각인 경우는 많지 않은 용례에서 찾아볼 수 있는

25) 이런 현상이 두드러진 경우는 쿠파 폐사립의 본문 인용(lemmata)에서 찾아볼 수 있다. 이에 대해서는, J.-H. Kim, “Intentionale Varianten der Habakukzitate im Peshet Habakuk - Rezeptionsästhetisch untersucht,” *Biblica* 88 (2007), 23-37을 참조하라.

데,²⁶⁾ 이들은 분명히 서로 다른 형태의 본문이 공존했던 시대를 반영할 것이다.

이 이형들 가운데서는 한 본문에서 분화한 흔적을 찾아볼 수 있는 용례가 있다. 예를 들어, 시편 147:20에서 마소라 본문은 בְּלִי יְדֵעוּם(‘그리고 법도들, 그들이 그것을 알지 못했습니다’)이다. 이 문장은 칼(qal)형 동사로 읽고 있어서 목적어가 중복된 형태다. 반면에 11Q5는 동사를 히필(hiphil)형으로 읽어서 동사에 붙은 접미어를 간접 목적어로 처리했으며, 첫머리에 접속사도 없다(מִשְׁפָּטִים בְּלִי הוֹדִיעוּם; ‘법도들을 그분은 그들에게 알려주지 않으셨습니다’). 칠십인역은 두 전통이 융합된 듯하여 앞부분은 접속사가 있는 마소라 본문의 전통을, 뒷부분은 11Q5의 사역형 동사로 읽었다(καὶ τὰ κρίματα οὐκ ἐδήλωσεν αὐτοῖς; ‘그리고 그 법도들을 그분은 그들에게 알리지 않으셨습니다’). 이 세 본문 전통은 서로 차이가 있지만, 같은 낱말들의 변화형에서 분화하였다.

반면에 셋 가운데 어느 하나가 다른 낱말을 따르는 용례도 있다. 시편 119:159에서 마소라 본문은 כִּי כִתְבָהּ(‘당신의 인자하심을 따라’)로 쓴다. 이와 비슷하지만 칠십인역은 ἐν τῷ ἐλέει σου(‘당신의 인자하심으로써’)로 옮기는데, 이는 כִּי כִתְבָהּ를 번역 대본으로 전제할 것이다. 그렇게 보면 칠십인역과 마소라 본문은 비슷한 정방형 자음의 혼동에서 비롯한 이형으로 볼 수 있다. 하지만 11Q5는 여기에서 כִּי כִתְבָהּ를 쓴다. 전치사는 마소라 본문과 같지만, 낱말 자체가 달라졌다. 두 전통 가운데 어느 것이 더 오래되었는지 적어도 본문 분화 형태는 다른 낱말로도 이어졌음은 분명하다.

이런 형태의 본문 이형 전통은 이 필사본의 시대에 본문 형태가 다양하게 분화하여 공존하였음을 추측할 수 있도록 해 준다.

2.4. (11Q5^{*}=MT^{ms[sl]}) ≠ MT^L

11Q5에서 흥미로운 점은 본문이 마소라 전통의 중세 필사본에 남아 있는 경우를 자주 찾아볼 수 있다.²⁷⁾ 보기를 들자면, 시편 121:1에서 레닌그라드

26) 시 102:20(3), 29(11); 147:20(7^{1, 2}); 125:5(7); 119:44(8), 119(15³), 159(15¹); 145:5(14); 139:12(4), 21(13).

27) 시 102:26(8); 105:6(13²); 123:1(15^{2, 3}), 5(8²); 129:2(4), 8(9²); 130:2(11^{2, 3}); 132:12(4); 119:2(12), 16(2²), 17(3^{1, 2, 3}), 18(4), 70(12), 71(13), 85(4), 92(11), 105(1¹), 108(4¹), 114(10), 128(1), 131(4¹), 133(6), 136(9), 160(12¹), 163(14²); 135:1(7²), 6(14), 17(1), 18(1); 136:8(11¹); 145:13(2-3), 21(16); 139:16(8², 9), 23(15²); 138:1(2¹); 133:3(10¹, 10-11); 144:1(12^{2, 3}), 2(14); 143:4(10²), 5(11²), 6(12¹); 149:9(3); 140:2(13³), 3(14). 물론, 이 경우와는 반대로, 11Q5의 필사본문이 레닌그라드 사본의 본문과 일치하는 반면에, 중세 히브리어 필사본에서 또 다른 본문의 형태

사본에 전해진 마소라 본문의 표제는 לְמַעַן לְשִׁיר (‘순례를 위한 노래’)로 연계 형으로 쓰인 다른 순례 시편들의 표제 הַמַּעַלּוֹת; שִׁיר (‘순례의 노래’)와 다르다. 그런데 11Q5는 어느 순례 시편들처럼 표제를 הַמַּעַלּוֹת로 쓴다. 이 전통은 칠십인역(Ὁδὴ τῶν ἀναβαθμῶν)에서 뒷받침되는데, 그런 전통이 중세 히브리어 필사본들에서도 찾아볼 수 있다. 그러므로 두 전통은 어느 순간에 분화하여 공존하다 제각각 전승되었을 것으로 판단할 수 있다. 본문 역사가 좀 더 복잡하기로는, 시편 119:17전반을 보기로 들 수 있다. 레닌그라드 사본에 전해진 마소라 본문은 גַּמַּל עַל-עַבְדְּךָ (‘당신 종을 후대해 주십시오’)로 쓴다. 여기서 쓰인 동사의 기본형은 ‘완성하다’인데, 11Q5는 기본 뜻은 같지만, 셋째 자음이 다른 גַּמְוֹר로 필사하였다. 칠십인역은 ‘대갓음하다’라는 뜻이 있는 ἀνταπόδος를 쓰는데, 이 번역으로는 어느 전통을 전제하는지 알기 어렵다. 그런데 11Q5의 전통은 쿰란 본문 전통에서 4Q90은 물론 중세 히브리어 필사본들에서도 찾아볼 수 있어서 마소라 본문과 구분되는 본문 전통을 보여 준다. 이 유형의 분화는 비슷한 발음 때문에 구두 전승 시대로 거슬러 올라갈 수도 있다. 또한, 본문의 길이 차이가 나는 경우도 있다. 가령, 시편 138:1에서 레닌그라드 사본에는 אֲוֹדָה בְּכָל-לְבָבִי (‘제 온 마음으로 당신께 감사드립니다’)로 필사되었다. 그렇지만 11Q5에서는 동사 다음에 신명사문자를 써서 אֲוֹדָה יְהוָה בְּכֹל לְבָבִי의 본문을 전한다. 이 전통은 칠십인역(ἐξομολογήσομαι σοι κύριε ἐν ὅλη καρδίᾳ μου)은 물론 중세 히브리어 필사본들에서도 찾아볼 수 있어서, 분명히 고대의 또 다른 본문 형태를 짐작할 수 있다.

이런 형태는 11Q5의 본문 전통이 중세 필사본에 남아 있는 본문 전통의 고대성을 입증할 뿐 아니라, 그 자체가 레닌그라드 사본에 남아 있는 마소라 본문 전통과는 다른 본문 형태를 추측할 수 있게 해 준다.

3. 11Q5 수정 본문(11Q5^{corr}) 유형의 특징

11Q5에서 찾아볼 수 있는 중요한 특징 가운데 하나는 현존하는 필사본 38번의 용례²⁸⁾에서 필사본의 원래 필사자가 쓴 본문(11Q5^{*})에 대한 수정

를 찾아볼 수 있는 용례들도 많지는 않으나 찾아볼 수 있다. 참조, 시 101:4(4); 104:24(4^{1,2}); 126:4(13); 119:161(13²); 145:21(17²); 138:7(8²); 140:2(13¹). 비록 이 형태의 유형은 본문비평에서 크게 비중을 차지하지는 않겠지만, 본문의 다층성의 증거로는 그 가치를 인정할 수 있겠다.

28) 참조, E. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*, 694-726. 이 가운데 정경 본문이 아닌 시편에 든 2번의 보기는 여기서 다루지 않는다(Ap Zion 12 {אָנֹשׁ 11Q5^{*} = 4Q88} ≠ אִישׁ 11Q5^{corr}; Ap Zion 12 {יִשְׁתַּלֵּם 11Q5^{*} ≠ {יִשְׁתַּלֵּם 11Q5^{corr} = 4Q88}).

(11Q5^{corr})이 있다는 점이다. 11Q5^{corr}의 본문 수정은 글자 위에 점을 찍어 표시하거나, 낱말 위 행간에 본문을 삽입하거나 본문을 지우는 등의 형태로 나타난다.²⁹⁾ 이 수정 본문은 보통 필사자 자신이 한 것으로 본다.³⁰⁾ 이는 글씨체가 가장 중요한 기준이 될 수 있지만, 토브(E. Tov)가 말하듯, 쿵란 필사본의 수정 본문들이 몇 글자에 제한되므로, 결정적이지는 않다.³¹⁾ 더구나 본문을 지우기도 하고, 수정 본문에 점을 찍기도 하며, 행간에 쓰기도 하는 등 다양한 형태를 보여 주는 것은 수정이 여러 차례에 걸쳐 이루어졌을 가능성도 생각하게 한다. 어쨌거나 본문을 수정하는 것은 본문 필사 과정에서 생겨난 오류를 고치기도 했지만, 또 다른 본문의 증거를 통한 판단의 가능성을 고려할 용례들도 있다. 이런 것은 다른 본문 증거들과 비교하면 판명될 것이다. 만약 후자의 경우라면, 쿵란 본문이 전승되던 당시 본문의 유동성과 비교정성의 단서로 여길 수 있기에 분석할 만한 가치가 있다.

3.1. MT의 전통과 일치하는 수정

3.1.1. 11Q5* ≙ (11Q5^{corr}=MT=LXX)

11Q5의 수정 본문 가운데 가장 많은 경우는 독자적인 형태의 원래 필사본문을 MT 본문 전통과 일치하는 형태로 바꾼 경우다. 이 가운데 수정 본문이 마소라 본문, 칠십인역과 일치한 경우가 가장 많다.

① 11Q5*의 필사 오류 수정

먼저 비슷한 정방향 자음 문자의 혼동을 수정한 보기가 있다. 가령, 시편 119:59에서 11Q5*의 본문은 $\text{ואשיחה רגלי אל עדוותיכה}$ (‘그리고 제 발을 당신의 증거들을 향해 두겠습니다’)로 쓰는데, 11Q5^{corr}는 동사를 마소라 본문과 칠십인역(καὶ ἐπέστρεψα)과 일치하게 ואשיבה (‘제가 돌이켰습니다’)로 고쳤다.³²⁾ 자음 ב 와 ת 사이의 혼동에서 온 본문 차이를 고친 것으로 판단할 수 있다. 또한, 시편 140:2에서 11Q5*는 חמייח(?) 으로 이해할 수 없는 낱말로 필사

29) 이에 대해서는 J. A. Sanders, *DJD IV*, 13-14; U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*, 29-30을 보라.

30) 참조, J. A. Sanders, *Dead Sea Psalms Scroll*, 20-21; U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*, 28.

31) E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (Leiden: Brill, 2004[e-book, 2018]), 223, accessed 30 January 2021 from <https://brill.com/view/title/11475>.

32) 필사본에는 자음 ב 만 남아 있지만, 샌더스는 그 아래 ת 를 지운 흔적이 있는 것으로 관찰하였다. J. A. Sanders, *DJD IV*, 30.

하였다. 이것을 11Q5^{corr}는 마소라 본문이나 칠십인역(ἀδίκου)과 같게 잘못 쓴 첫째, 위에 ט을 덧붙여서 המטים(‘폭력들’)으로 고쳤다.

그런가 하면 비슷한 자음이 빠져 있는 것을 마소라 본문 전통과 일치하도록 채워 넣은 용례들도 있다. 시편 104:32에서 11Q5* 본문은 ויעשו(‘그것들이 행하였다’)이다. 하지만 이 본문의 문맥은 신현현(theophany)의 한 현상으로 화산이 폭발하는 장면을 그린다. 그래서 11Q5^{corr}은 마소라 본문과 칠십인역(καὶ καπίζονται) 전통과 일치하게 ויעשו(‘그것들이 연기를 뿜었다’)이다.³³⁾

이런 경우 말고 자음이나 낱말이 빠진 것 가운데 더 많은 경우는 단순한 필사자의 실수에서 비롯하였다.³⁴⁾ 보기를 들자면, 시편 119:42의 경우 11Q5* 본문은 וענה(‘그러면 그가 대답할 것입니다’)로 3인칭 남성 단수 주어를 취한다. 그러나 이 구절은 앞선 구절인 41절의 ‘그리고 여호와여, 당신의 인자하심과 당신의 구원이 당신의 말씀대로 제게 오기를 바랍니다!’(개인 번역)에 대한 결과문으로 1인칭 주어가 와야 한다. 이에 따라 11Q5^{corr}는 마소라 본문이나 칠십인역(καὶ ἀποκριθήσομαι)과 같게 행간에 자음 נ을 써넣어 ונענה(‘그러면 제가 대답하겠습니다’)로 고쳤다(참조, 4Q89). 그러나 11Q5*의 본문은 단순 필사 오류로 여길 수 있겠다.

반면에, 11Q5의 필사자가 잘못해서 두 번 쓴 본문을 지운 경우도 2번 있는데 다음과 같다.

122:6 שאלו שא 11Q5* ≠ {שאלו 11Q5^{corr} = MT = ἐρωτήσατε LXX}
 132:10 חשב חשב 11Q5*(?)³⁵⁾ ≠ {חשב 11Q5^{corr} = MT = ἀποστρέψης LXX}

이 두 용례 모두 문맥으로 보나 문법으로 보나 같은 본문을 두 번 쓸 까닭

33) 이런 용례로는, הבנוה 11Q5* ≠ {הבנויה 11Q5^{corr} = MT = οἰκοδομουμένη LXX}(122:3); אנוח 11Q5* ≠ {אנוחו 11Q5^{corr} = MT = ἡμεῖς LXX}(124:7); אוכלמה 11Q5* ≠ {אוכלמה 11Q5^{corr} = MT = τῆν τροφήν αὐτῶν LXX}(145:15); בול 11Q5* ≠ {בול 11Q5^{corr} = MT = ἐν πάσι LXX}(143:5) 등이 있다.

34) 이런 용례로는, מם 11Q5* ≠ {מעם 11Q5^{corr} = MT = παρὰ LXX}(121:2); נאחתי 11Q5* ≠ {נאחתי 11Q5^{corr} = MT = ἦρα LXX}(123:1); עבכה 11Q5* ≠ {עברכה 11Q5^{corr} = MT(5Q5) = καὶ ὁ δοῦλος σου LXX}(119:155); מרשעים 11Q5* ≠ {מרשעים 11Q5^{corr} = MT = ἀπὸ ἀμαρτωλῶν σωτηρία LXX}(119:155); נתן 11Q5* ≠ {נתן 11Q5^{corr} = MT = καὶ δίδως LXX}(145:15); ישבו 11Q5* ≠ {ישבונו 11Q5^{corr} = MT = ἐκ ἐκαθίσασμεν LXX}(137:1); נעימו 11Q5* ≠ {נעימו 11Q5^{corr} = MT = ἠδύθησαν LXX}(141:6) 등이 있다.

35) 필사본에는 “חשב” 다음에 아무런 까닭 없이 빈 자리가 있는데, 잘못해서 한 번 더 쓴 본문을 지운 자리로 여긴다. 참조, J. A. Sanders, *DJD IV*, 27과 부록의 필사본 사진.

이 전혀 없다. 따라서 11Q5*의 필사 오류를 수정한 것으로 여겨야 할 것이다.

자음의 순서를 뒤바꿔 쓴 것(metathesis)을 고친 보기도 있는데, 시편 143:6에서 11Q5*는 יעִפָּה(?)를 쓴다. 하지만 이 구절에서 이 자음 본문은 뜻이 통하지 않으며, 11Q5^{corr}가 11Q5* 본문의 첫 자음 י를 지우고 행간에 자음을 추가한 עִיפָה가 마소라 본문에서나 칠십인역(ἀνυδρός)에서나 앞선 ‘땅처럼’과 연계 상태를 이루어 ‘마른’의 뜻으로 어울린다.

또 다른 수정의 형태로는 앞선 구절의 끝나는 부분과 혼동하여 앞선 부분의 구절을 문맥에 맞지 않게 한 번 더 쓴 경우(homoioteleuton)가 있는데, 시편 118:26 후반에서 11Q5*는 בַּשֵּׁם בְּרַכְנוּכֶם(‘우리가 이름으로 당신들을 축복하였습니다’)인데, 여기서 쓰인 בַּשֵּׁם(‘이름으로’)은 문맥에 어울리지 않는다. 왜냐하면, 이 표현은 전반절에서 ‘여호와’와 함께 쓰였으며, 후반절에서는 ‘여호와의 집에서’(בְּבַיִת יְהוָה)가 또 이어지기 때문이다. 따라서 11Q5*의 필사자는 전반절의 구절을 무의식적으로 썼으며, 이것을 11Q5^{corr}가 지운 것이다. 반대로 이어지는 낱말의 첫 부분을 잘못 쓴 용례도 있다(homoiarcton). 시편 105:44에서 11Q5*는 동사 יָתַן(‘주다’)의 부정사 연계형이 전치사와 결합된 형태의 לָתַת를 쓴다. 하지만 이 형태는 구절의 첫 표현으로 어울리지 않는다. 더구나 앞선 구절과 이어지는 구문도 아니다. 아마도 11Q5*의 필사자는 이 낱말 뒤에 이어지는 לָהֶם(‘그들에게’)의 첫 자음에 무의식적으로 영향을 받아 잘못 필사하였을 것이다.

지금까지 논의한 용례들은 모두 11Q5^{corr}가 11Q5*의 필사 오류를 수정한 것으로 그 수정의 전통은 마소라 본문, 칠십인역과 일치하였다. 이로써 우리는 적어도 이런 경우에 마소라 본문의 자음 본문 전통은 이 필사본 당시까지 거슬러 올라간다고 판단할 수 있다.

② 11Q5*의 필사 오류가 아닌 경우

한편, 필사 오류가 아닌데도 11Q5^{corr}가 11Q5*의 본문을 마소라 본문/칠십인역의 전통과 같도록 고친 용례도 있다. 시편 145:1에서 11Q5*는 표제에 이어 시편 첫머리에 신명사문자(tetragrammaton)를 쓰는데, 이 필사본의 전반적인 특징에 따라 고대 히브리어로 구분하였다.³⁶⁾ 그러나 필사 오류라고 볼 수는 없다. 그렇다고 해서 첫머리에 “여호와여”로 시작하는 본문의 전통은 마소라 본문에서나 칠십인역 등 역본 전통 어디에서도 찾아볼 수 없다. 이런 전통에 걸맞게 11Q5^{corr}는 이 신명사문자 아래와 위에 제각각 점을 찍어 삭제할

36) 이에 대해 참조, J. A. Sanders, *DJD IV*, 6.

것을 표시하였다. 따라서 이 용례는 11Q5*의 신명사문자를 임의로 삽입했을 가능성과 우리에게 전해지지 않는 또 다른 본문 전통의 가능성을 열어준다.

3.1.2. 11Q5* ≙ (11Q5^{corr}=MT)

이 경우는 11Q5^{corr}가 마소라 본문과 함께 11Q5*를 수정했지만, 번역에서는 구분할 수 없는 차이여서 칠십인역의 전통과 일치하는지는 확인할 수 없는 용례들이다.

물론 여기서도 11Q5*의 필사 오류를 수정한 보기가 있다. 시편 145:3의 11Q5* 본문은 לְהוֹדוּ 이다. 11Q5^{corr}는 여호와와 위대하심을 기리는 이 구절의 문맥에서 마소라 본문에서처럼 푸알(Pual) 분사형인 본문에서 빠진 자음 נ 을 행간에 집어넣어 לְהוֹדוּנוֹ 로 바로잡았다.

시편 119:154에서 11Q5*는 ‘법정 변론을 하다’라는 뜻의 동사 בִּיב 의 2인칭 남성 명령형 동사 בִּיב 를 쓴다. 이 형태는 히브리어 문법에 어긋나지 않는다. 하지만, 11Q5^{corr}는 마소라 본문에서 쓰이며, 히브리어 성경 본문에서 더러 찾아볼 수 있는 형태로 בִּי 의 어미가 첨가된 형태³⁷⁾로 행간 첨가를 통해서 고친다. 11Q5*가 틀린 본문이 아니므로, 이 경우 11Q5^{corr}의 수정은 분명히 마소라 본문과 일치하는 본문의 전통을 반영할 것이다.

시편 142:8의 11Q5*는 ‘에워싸다’는 동사(כָּתַר)의 히필(Hiphil)형을 쓴 것으로 보인다. 왜냐하면, 필사본에서 이 형태 כָּתַרְו 에서 히필 형의 전형적인 자음 ו 가 있는 자리가 비어 있어서 11Q5^{corr}가 지운 것으로 보이기 때문이다(11Q5 Col. XXV, 5). 히브리어 성경에서 이 동사의 히필 형은 여기 말고 하박국 1:4와 잠언 14:18에서 더 쓰인다. 하지만 11Q5^{corr}는 이 히필 형이 아니라, 마소라 본문의 전통처럼 같은 뜻으로 쓰이는 피엘(Piel)형을 염두에 두고 자음 ו 를 지운 듯하다. 사실 피엘형도 히필형과 같은 뜻으로 쓰이므로(참조, 샛 20:43; 시 22:13; 욥 36:2), 이 수정도 본문 전통을 반영하겠다.

시편 143:3에서도 11Q5*는 ‘짓이기다’라 뜻이 있는 피엘 동사형으로 흔히 쓰이지 않는 כָּתַר 을 쓴 것으로 보인다(참조, 시 44:20; 51:10). 반면에 11Q5^{corr}는 마소라 본문에서 쓰이는 것과 같이 좀 더 많이 쓰이는 כָּתַב (참조, 사 53:10; 시 72:4; 89:11; 시 95:5 등)로 원래 자음을 지우고 행간에 자음을 고쳤다.

이 용례들은 11Q5^{corr}가 11Q5*와는 구분되는 마소라 본문으로 이어진 본

37) 이 형태에 대해서는, 참조, 주용-무라오카, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역 (서울: 기혼, 2012), § 48 d.

문의 전통을 알고 있었으며, 그에 따라 본문을 수정하였다는 사실을 추측하게 해 준다.

3.1.3. (11Q5^{*}=MT^L) ≙ (11Q5^{corr}=MT^{mss})

이 경우는 11Q5^{*}가 레닌그라드 사본으로 이어진 본문 전통을 반영하는 반면에, 11Q5^{corr}는 레닌그라드 사본의 본문과 구분되는 중세 히브리어 필사본으로 이어진 본문의 전통과 일치하는 경우다. 시편 119:106에서 11Q5^{*}는 레닌그라드 사본의 히브리어 본문과 같게 ‘당신의 의로운 규례들’(חֲקֵי טוֹב)로 필사하였지만, 필사본은 복수 연계형 어미인 자음 ׀가 있어야 할 자리가 비어 있어서 11Q5^{corr}가 지운 것으로 보인다. 여기서 칠십인역(τὰ κρίματα)은 복수형의 본문을 지지한다. 이렇게 볼 때, 11Q5^{corr}의 수정은 이해하기 어려워지지만, 중세 히브리어 필사본들(MT^{mss})에서 이 본문의 전통이 독자적으로 존재하였을 가능성을 추측하게 해 준다.

3.1.4. (11Q5^{*}=MT^{mss}) ≙ (11Q5^{corr}=MT^L)

위의 경우와는 반대로 이 용례에서는 11Q5^{*}가 중세 히브리어 필사본과 일치하고, 11Q5^{corr}가 레닌그라드 사본의 히브리어 본문과 일치한다.

시편 119:27에서 11Q5^{*}는 פְּקוּדֵיךָ יְיָ(‘당신 법도의 길’)로 쓰는데, 이는 중세 필사본 하나(MT^{mss})에서 찾아볼 수 있는 전통이다. 하지만 11Q5^{corr}는 행간에 자음 ׀를 보충하여 레닌그라드 사본의 마소라 본문과 칠십인역의 본문(ὁδὸν δικαιοματιῶν σου)과 일치하는 פְּקוּדֵיכֶּךָ로 수정하였다. 11Q5^{*}의 본문이 중세 히브리어 필사본의 전통과 일치하는 것이 우연일 수도 있지만, 독자적 본문 전송의 흔적일 가능성도 있다.

시편 138:1에서 11Q5^{*}는 후반절 첫머리에 신명사문자를 고대 히브리어로 써넣었다. 그러나 이것을 11Q5^{corr}는 신명사문자 아래위에 점을 찍어서 지울 것을 제안한다. 이 제안은 레닌그라드 사본과 칠십인역 본문의 전통과 일치한다. 하지만 11Q5^{*}의 본문 전통도 중세 필사본(MT^{mss})에서 찾아볼 수 있어서 단순한 필사 오류는 아닐 가능성도 있다.

3.1.5. (11Q5^{*}=LXX) ≙ (11Q5^{corr}=MT)

시편 126:6의 11Q5^{*}는 יִלְכוּ וּבְנוּ הַלֵּלְךָ(‘그들이 반드시 가서 올 것입니다’)이다. 이 본문은 칠십인역(πορευόμενοι ἐπορεύοντο καὶ ἔκλαον)이 지지한다. 그런데 11Q5^{corr}는 첫째 동사형을 지우고 יָלַךְ로 다시 쓴 것으로 판단한다.³⁸⁾

38) 참조, J. A. Sanders, *DJD IV*, 25.

결국, 이 본문은 두 동사의 인칭이 달라지게 되었다. 11Q5^{corr}가 앞선 동사만 수정한 것이 부주의한 수정자의 임의 수정으로 보이지만, 이 전통이 중세 히브리어 필사본들(MT^{mss})에서도 발견되는 점은 흥미롭다. 레닌그라드 사본은 둘째 동사를 부정사 절대형으로 읽는데, 보통 이를 역접문 강조의 용법으로 새긴다.³⁹⁾ 어쨌거나 이 용례에서 위에서 설명한 순서로 성장했을 본문의 역사를 추정할 수 있다.

3.2. MT의 전통과 다른 수정

11Q5^{corr}의 수정 본문 가운데 많지는 않지만, 마소라 본문과 달라진 보기들도 있다. 이런 형태의 이형들은 11Q5^{corr}가 마소라 본문과 구분되는 또 다른 본문 전통을 따랐는지, 아니면 새로운 형태의 본문을 제시하는지를 판가름하는 것이 가장 중요하다.

3.2.1. 11Q5* ≙ (11Q5^{corr}=LXX) ≙ MT

시편 105:6에서 11Q5*는 עבְדוּךָ עַבְדֶּיךָ로 첫째 낱말을 잘못 필사하였고, 이를 11Q5^{corr}가 지워서 수정하였다. 그런데 중요한 것은 이 수정 본문이 마소라 본문과 다르다는 점이다. 마소라 본문의 전통은 위의 본문처럼 복수형 명사를 쓴 ‘그분의 종들’이 아니라 ‘그분의 종’(עַבְדֶּיךָ)으로 단수형을 쓴다. 11Q5의 전통과 같이 복수형 명사를 쓰는 본문 형태는 칠십인역(δούλοι αὐτοῦ)에서 찾아볼 수 있다. 그러므로 11Q5의 본문 형태는 마소라 본문보다는 칠십인역과 더 가깝다고 할 수 있다.

3.2.2. (11Q5*=LXX=MT) ≙ 11Q5^{corr}

시편 119:111 후반에서 마소라 본문은 전반절의 ‘당신의 증거들은 영원히 저의 기쁨입니다’라는 표현에 이어, 그 근거문으로 כִּי שְׂשׂוֹן לִבִּי הִמָּה(‘왜냐하면 그것들은 제 마음의 기쁨이기 때문입니다’)라고 쓴다. 문장 첫머리의 불변화사 כִּי는 칠십인역에서도 ἔτι로 옮겨졌다. 11Q5*는 이 전통을 따랐지만, 11Q5^{corr}가 이 낱말을 지우고 그 자리에 윗점을 찍어 놓은 것으로 보인다.⁴⁰⁾ 11Q5^{corr}의 수정 본문은 후반절을 원인문이 아니라 추가 진술로 만든다. 이는 아마도 이어지는 112절과 동의적 평행법을 이루려는 의도로 추정할 수

39) 참조, H. J. Kraus, *Psalmen 60-150*, 7. Aufl., BKAT XV2 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2003), 1032; GK §113 p, r.

40) 참조, J. A. Sanders, *DJD IV*, 32.

있다.⁴¹⁾ 현존하는 본문 증거에서는 이런 이형을 찾아볼 수 없지만, 11Q5^{corr}의 임의 수정인지, 또 다른 본문 형태를 반영하는지를 확정하기는 쉽지 않다.

3.2.3. 11Q5* ≙ 11Q5^{corr} ≙ (MT=LXX)

시편 136:7에 이어 11Q5*는 마소라 본문과 칠십인역의 전통에서는 찾아볼 수 없는 구절이 더 있다. 두 전통에서 7절은 하늘의 큰 빛을 창조하신 분을 향한 찬양이며, 8절은 구체적으로 해, 9절은 달과 별 창조가 이어진다. 그런데 11Q5*는 그 사이에 **וַיִּרְאֵהוּ כִּי לְעוֹלָם חָסְרוּ אֶת הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרַח** ('해와 달을, 이는 그분의 인자하심이 영원하기 때문입니다')가 더 있다. 여기에서 필사본에 **וְיָרַח** ('그리고 달') 앞에는 11Q5^{corr}가 **וְאֵת**를 지운 흔적이 있다. 그러니 이 본문은 적어도 11Q5가 필사되던 시대에는 존재했을 것으로 보인다.

시편 145:2의 끝에도 11Q5*는 마소라 본문과 칠십인역의 전통에서는 찾아볼 수 없는 구절 **וְיָרַח וְיָרַח בְּרוּךְ יְהוָה שְׁמוֹ** ('송축받으소서, 여호와, 그분의 이름')가 더 있다. 여기서 11Q5^{corr}는 평행을 맞추어 **וְיָרַח וְיָרַח בְּרוּךְ יְהוָה שְׁמוֹ** ('송축받으소서, 여호와, 그리고 송축받으소서, 그분의 이름')로 행간에 낱말을 추가하였다. 이 구절은 1-2절의 찬송 다짐과 3절의 찬양 내용과도 어울린다. 그러므로 이 구절이 단순한 임의 삽입으로 단정하기는 쉽지 않다.

4. 맺음말

우리가 분석한 대로 11Q5*의 본문과 그것을 수정한 11Q5^{corr}의 본문은 우리에게 전해진 여러 본문 전통을 다양한 방식으로 드러내 준다. 그러므로 이 필사본의 본문 형태는 간단히 한 마디로 평가하고 말 것이 아니라, 이형을 내보이는 개별 용례들을 세심히 분석하고 분류하여야 그 본문비평과 본문역사에서 차지하는 가치를 제대로 매길 수 있다.

11Q5*의 시편 필사 본문의 이형에서 가장 눈에 띄는 점은 마소라 본문이나 칠십인역과는 독자적인 본문 형태가 가장 많다는 점인데, 이는 이 필사본의 시대에 구약성경 본문은 여전히 유동적이고 다층적이었던 점을 입증해 준다. 이 점은 세 전통 모두가 다른 용례들에서도 입증된다.

한편, 11Q5의 본문이 마소라 본문과 달리 칠십인역과 일치하는 용례들이나 레닌그라드 사본의 마소라 본문과는 달리 중세 히브리어 필사본들에 전송된 본문과 일치하는 용례들은 11Q5에서 발견되는 이형들이 단순한 필사

41) U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*, 171.

자의 임의 수정이 아니라 이 당시 존재하던 본문 형태를 반영함을 알 수 있다.

그리고 11Q5*의 필사 본문을 11Q5^{copy}가 11Q5*를 수정할 때, 기준이 된 본문의 형태는 마소라 본문의 그것과 비슷하였다고 추측할 수 있다. 하지만, 더러는 오늘날 레닌그라드 사본에 전승된 마소라 본문의 형태와는 조금씩 차이나는 고대 본문의 흔적도 드러내 주어서, 이 시대에는 자음 본문이 여전히 한 형태로 고정되어 있지 않았음을 짐작하게 해 준다.

결론적으로 이상에서 한 11Q5의 시편 필사 본문 형태 분석을 통해서 우리는 두 가지 사실을 명확히 말할 수 있다. 먼저, 이 필사본이 필사되던 시대에 히브리어 성경의 자음 본문은 아직 고정되지 않은 채, 서로 독자적으로 존재하고 있었을 뿐 아니라, 서로 영향을 주고받았다는 사실이다. 그래서 본문비평과 본문역사에서 이 필사본은 마소라 본문이나 칠십인역에 버금가는 가치가 있으므로 본문역사 재구성에 세심하게 사용하여야 한다.

<주제어>(Keywords)

쿰란 성경 본문, 11Q5, 시편, 본문비평, 본문역사.

Qumran biblical texts, 11Q5, Psalms, textual criticism, textual history.

(투고 일자: 2021년 1월 30일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 19일)

<참고문헌>(References)

- 김정우, “시편 본문비평에 있어서 70인역과 쿵란 사본의 위치와 가치”, 『성경원문연구』 3 (1998), 291-317.
- 김정우, “쿵란의 성서 시편들과 11QPsa의 배열 문제 및 그 정경적 함의”, 『Canon & Culture』 2:1 (2008), 89-120.
- 김정훈, 『구약주석 어떻게 할 것인가? 구약본문의 이해와 주석을 위한 길잡이』, 서울: 새물결플러스, 2018.
- 유윤중, “사해사본 11QPsa와 시편의 정경화”, 『신학논단』 43 (2006), 235-248.
- 이환진, “쿵란 공동체가 남긴 『시편 두루마리』(11QPsa) 속의 일곱 시편”, 『신학과 세계』 53 (2005), 7-35.
- 이윤경, “쿵란 시편사본과 페세르 시편을 통해 본 쿵란공동체의 신학”, 『Canon & Culture』 10:1 (2016), 147-171.
- 주옹-무라오카, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역, 서울: 기혼, 2012.
- Carbajosa, I., “11QPsa and the Hebrew Vorlage of the Peshitta Psalter”, *Aramaic Studies* 2:1 (2004), 3-24.
- Dahmen, U., *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPsa aus Qumran*, Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Dimant, D., “David’s Youth in the Qumran Context (11QPsa 28:3-12)”, J. Penner, et al., eds., *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Leiden: Brill, 2012, 97-114.
- Flint, P., “The Book of Psalms in the Light of the Dead Sea Scrolls”, *VT* 48 (1988), 453-472.
- Flint, P., *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Leiden, et al.: Brill, 1997.
- García M., F., Tigchelaar, E. J. C., and van der Woude, A. S., eds., *Qumran Cave 11. II: 11Q2-18, 11Q20-30*, DJD XXIII, Oxford: Clarendon, 1998.
- Goshen-Gottstein, M. H., “The Psalms Scroll (11QPsa): A Problem of Canon and Text”, *Textus* 5 (1966), 22-33.
- Kim, J.-H., “Intentionale Varianten der Habakukzitate im Peshet Habakuk - rezeptionsästhetisch untersucht”, *Biblica* 88 (2007), 23-37.
- Kraus, H. J., *Psalmen 60-150*, 7. Aufl., BKAT XV2, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2003.
- Lehmann, M. R., “11QPsa and Ben Sira”, *RQ* 11 (1983), 239-251.
- Sanders, J. A., ed., *The Dead Sea Psalms Scroll*, New York: Cornell University Press, 1967.

- Sanders, J. A., ed., *The Psalms of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)*, DJD IV, Oxford: Clarendon, 1965.
- Sanders, J. A., “Two Non-Canonical Psalms in 11QPs^{ab}”, *ZAW* 76 (1964), 57-75.
- Skehan, P. W., “A Liturgical Complex in 11QPs^{ab}”, *CBQ* 35 (1973), 195-205.
- Talmon, S., “Pisqah Be’emsa’ Psuq and 11QPs^{ab}”, *Textus* 5 (1966), 11-21.
- Tov, E., *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Leiden: Brill, 2004(e-book, 2018), accessed 30 January 2021 from <https://brill.com/view/title/11475>.
- Tov, E., ed., *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series*, DJD XXXIX, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Ulrich, E., ed., *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants. Vol. 3*, Leiden: Brill, 2013.

<Abstract>

Eine Analyse der Textformen von 11Q5

Jong-Hoon Kim

(Busan Presbyterian University)

Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um die Textformen von 11Q5. Die betreffende Handschrift aus der Qumran Höhle 11 enthielt 48 Psalmen, nämlich 36 Psalmen ab Psalmen 101, aber auch einige außerkanonische Psalmen. Wie bekannt, stellen sie eine gegenüber MT unterschiedliche Reihenfolge der Psalmen. Deshalb konzentrierten sich die meisten Forschungen bis jetzt darauf. In dieser Handschrift sind aber auch gegenüber MT bzw. LXX eine Menge eigene Lesarten vorhanden. Diese Lesarten und deren Bedeutung in der Textkritik und der Textgeschichte wurden noch relativ außer Acht gelassen. Der vorliegende Beitrag wollte diese Variante systematisch analysieren.

Nach der Edition von Eugene Ulrich finden sich etwa 375 Varianten in der Handschrift. Zunächst wurden die Varianten mit MT und LXX verglichen. Vor allem ist erkennbar, dass sich die Textform des MT schon in dieser Zeit von den anderen einigermassen abgehoben war. Der Text von 11Q5 spiegelt aber an vielen Stellen eigenartige Textvarianten, d.h. 11Q5 spiegelt eine vermutlich sowohl von MT als auch von LXX unabhängige Textform wider. Trotzdem gibt es an vielen Stellen die Übereinstimmungen entweder mit MT oder mit LXX. Die Textformen der Korrektur (11Q5^{corr}) stellt nichts anderes dar. Daraus ist vorstellbar, dass die Verschiedenen Textformen in der Zeit von 11Q5 vorhanden waren und miteinander influieren. Auf jeden Fall stellt 11Q5 im Vergleich mit MT und LXX textkritisch eine sehr wichtige Textform dar. Deshalb müssen die Varianten von 11Q5 an den jeden Stellen sorgfältig textkritisch überprüft werden.

전도서 3:10-15의 동사 구문론과 의미론적 접근

오민수*

1. 들어가는 말

현대 언어학의 발전은 성경 텍스트를 이해하는 데 있어 풍성한 도움을 주고 있다. 최근 들어서 본문-지향적인 접근법보다는 독자-지향적인 본문이해가 서구 학계에서 발전하였고,¹⁾ 그 결과 구약신학에서 화용론(pragmatics)이나 수사적(rhetorical) 접근법 등이 활용되어 텍스트 이해의 지평²⁾을 확대하

* Christian-Albrechts-Universität zu Kiel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 대신대학교 구약학 조교수. amicitiadl@naver.com.

1) 이 학문적 경향의 토대를 이루는 탁월한 기초 연구로, R. E. Longacre, “Discourse Perspective on the Hebrew verb: Affirmation and restatement”, W. R. Bodine, ed., *Linguistics and Biblical Hebrews* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 177-189; R. E. Longacre, “Weqatal Forms in Biblical prose”, R. D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistic* (Dallas; Winona Lake: Summer Institute of Linguistics; Eisenbrauns, 1994), 50-98; A. Niccacci, “The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry”, S. E. Fassberg and A. Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 247-268; J. Joosten, “The Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System”, S. E. Fassberg and A. Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 135-137을 소개할 수 있다. 이들 연구서는 시제(tense) 중심에서 시상(aspect)과 태(voice) 중심으로 히브리어 동사 구문론을 분석한다. 이에 따라 본문해석의 포인트는 텍스트에서 독자, 또는 화자와 청자의 상황 재현 속에 움직여 간다. 비교, 이상혁, “성경 히브리어 동사형태 연구: 시간, 상, 양태를 중심으로”, 『개혁논총』 17 (2011), 41-73; 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2016), 99-120.

2) A. Wagner, *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament: Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*, BZAW 253

고 있다. 한편, 현대의 해석자가 어떠한 근거로 일관성을 가지고 통합적으로 읽을 수 있는 독자(또는 독자 그룹)를 상정할 수 있는지, 또는 그러한 독자층은 현대적 접근이 이상적으로 재구성하는 현대 해석자에 의해 투영된 독자가 아닌지에 대한 질문에 대해서 분명한 설명은 여전히 난제(難題)로 남아 있다.³⁾ 왜냐하면, 우선 본문-구성적 읽기를 하는 완벽한 독자란 현대 문학의 가상적인 상정으로 고대시대의 선별적(selective)이고 복합적인(complex) 본문을 접근하는 데는 다소 한계가 있기 때문이다. 또한, 썸어 고유의 문법 체계를 바탕으로 한 구문론과 의미론적 접근법보다는 현대 서구 언어와 현대 문학적 언어의 관념의 체계를 고대 썸어 체계에 덧씌워서 -현대 문학과 언어 체계를 가진 언어학자의 입장에서 고대 본문에서 발생한- 의미공란(a blank space, 또는 ‘빈칸 여백’)을 메워가는 것이 아닌가 하는 의심을 피할 길이 없다. 물론, 이러한 언어학적이고 문학적인 노력이 본문의 내용을 통합적으로 읽고 종합하는 데 유의미한 또한 부인할 수 없는 사실이며, 아무리 강조해도 지나치지 않을 것이다.

그러함에도 불구하고 복서-썸어군에 속한 히브리어의 체계의 고유성⁴⁾을 먼저 고려하고 읽어 보는 것은 위에 언급한 해석적 한계로 인해 더욱 절실하다. 연구자는 현대 언어와 썸어인 히브리어의 체제적 불일치의 어려움을 해소하기 위해, 복수 언어 간에 불변의 상수를 토대로 동사의 문법적 체계와 기능적인 체계를 설명 가능하게 동사 구문론(verbal syntax)과 의미론(semantics)⁵⁾을 본문에 적용하고자 한다.

(Berlin: W. de Gruyter, 1977); H. Weinrich, *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*, 6th ed. (Stuttgart: Kohlhammer, 2001).

3) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch* (Zürich: TVZ, 1994), 194-199; R. Bartelmus, “Tempus als Strukturprinzip”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte* (Zürich: Pano Verlag, 2002), 133-157.

4) 예를 들어, 히브리어 동사의 문법적인 카테고리에는 완료형, 미완료형, 분사형이 있는데, 일반적으로 완료형은 과거를, 미완료형은 미래를 구현한다고 설명한다. 물론 타당한 설명이기는 하나, 히브리어에서 완료형은 그 결합 방식에 따라 때로는 현재를, 때로는 과거와 대과거를, 때로는 미래를, 그리고 과거의 가정적 상황을 나타내기도 한다. 용법이 다양하게 분화되기는 미완료형도 마찬가지이다. 사실상 모든 시제가 문형에 따라 가능하게 된다. 단지 문맥에 따라 다른 기능을 가진다고 말하기는 어려움이 있다. 왜냐하면 그 문맥이라는 것 역시도 본문에 접근하는 해석자 주관의 이미 전제된 것이기 때문이다.

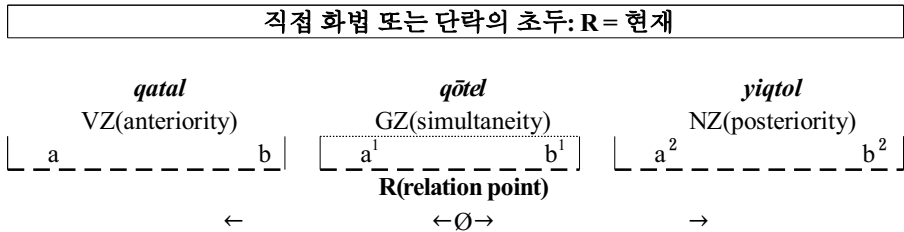
5) 히브리어 동사 체계를 해석자 주관의 정의 내리는 ‘문맥’이라는 애매한 입장보다는 동사 구문의 체계와 연관시켜 문법 공학적인 기초를 마련한 선구적인 연구서들은 다음과 같다. R. Bartelmus, *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte* (Zürich: Pano Verlag, 2002); R. Bartelmus and N. Nebes, eds., *Sachverhalt und Zeitbezug: Semitistische und*

1.1. 연구의 접근법과 목적

본 소고는 독자 중심의 책 읽기에 다소 거리를 두며, 전도서 3:10-15까지의 내용을 동사 구문론과 의미론적으로 해설하는 것을 목표로 한다. 이를 위해서 히브리어 동사의 다양한 용법들을 일관된 문법적 체계상에서 설명을 가능하게 하는 히브리어 동사의 상대적 시상 체계를 사용할 것이다. 또한, 이를 통해서 전도서 3:10-15이 말하고자 하는 하나님과 세계, 그리고 인간 이해를 간략히 기술해 보고자 한다.

1.2. 상대적 시상 체계를 통한 동사 구문론과 의미론의 요약

(1) 상대적인 시제 체제



완료와 미완료는 그 성격상 ‘시점적인’(punctuality) 반면, 동시적인 사건을 나타내는 ‘코텔(qōtel)’은 ‘지속성’(duration)을 지닌다. ‘바브(1)’⁶⁾와 합성 동사형(syndesis)인 ‘와이퀸(wayyiqtol)’과 ‘베카탈(w^cqatal)’은 문장 속에서 단순한 동사 형태에 도달한 시간의 층위를 일정 정도 분명히 해 주는 기능을 하는데, ‘와이퀸(wayyiqtol)’은 단순히 과거 진행을 표현하고, ‘베카탈(w^cqatal)’은 미래 진행 또는 일반적인거나 반복적인 사실들을 표현한다. ‘베카탈(w^cqatal)’은 ‘상연’(Darstellung)의 차원을 벗어나면 ‘익톨(yiqtol-KF)’의 기능처럼 – 종종 ‘케톨(q^tol)’ 이후에 위치하여 – 소원이나 명령을 지속한다. 구문론적으로 볼 때, 바브 합성 동사형은 항상 문장의 초두에 위치하며, 단순 동사형은 ‘임의적인 비동사 구성 요소’(x) 이후에 위치한다.⁷⁾ 이러한 합성 동사형을

alttestamentliche Studien: Adolf Denz zum 65. Geburtstag, JBVO 4 (Wiesbaden: Harassowitz, 2001); W. Groß, *Verbform+Funktion: WAYYIQTOL für die Gegenwart: Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Schriften*, ATSAT 1 (St. Ottilien: EOS Verlag, 1976).

6) 그로스(Walter Groß)의 연구에 따르면 내러티브에서 이야기 체인에 사용된 waw는 진행을 알려주는 ‘길라잡이’(Progressanweiser)의 기능을 한다. W. Groß, *Verbform+Funktion: WAYYIQTOL für die Gegenwart*, 153.

7) 직접 화법은 위의 규칙에서 예외에 해당한다. 동사의 주기능과 부기능에 관하여, 오민수,

단순 동사와의 관계를 도식화하여 부기능적 차원으로 나타내면 다음과 같다.

(2) 단순 동사와 합성 동사형의 관계 I

직접 화법 또는 단락(본문)의 초두: R ≠ 현재			
동사형	<i>qatal</i>	<i>qōtel</i>	<i>wayyiqtol</i>
발생시점 ⁸⁾	VZ	GZ	Progress
시간경과	perfective	imperfective	perfective
동작형	punctual	durative	punctual
방향계수	retrospective ←(역행)	∅ ←∅→	prospective (진행)→

(3) 단순 동사와 합성 동사형의 관계 II

직접 화법 또는 단락(본문)의 초두: R ≠ 현재			
동사형	<i>qatal</i>	<i>qōtel</i>	<i>w^eqatal</i>
발생시점	VZ	GZ	Progress
시간경과	perfective	imperfective	imperfective
동작형	punctual	durative	punctual
방향계수	retrospective ←(역행)	∅ ←∅→	prospective (진행)→

내러티브에서 주어의 전환이나 주어를 부각시킬 때, 경우에 따라 ‘베-익스-익톨(w^e-x-yiqtol)’을 사용한다. 그러나 ‘익톨(yiqtol)’의 미완료적이며 시점적인 기능으로 인하여 문맥에 따라 동작의 ‘기동’(ingressive)⁹⁾을 뜻하기도 한다. ‘파익톨(wayyiqtol)’ 이후에 오는 ‘베-익스-카탈(w^e-x-qatal)’의 경우, 다루어진 사건(사실, 동작)이 R 이후에 위치할 수 있다.¹⁰⁾ 그러할 경우

“고전 히브리어의 노에틱적 해설과 그 적용 —읍기 1:1-5—”, 「성경원문연구」 40 (2017), 30-51; 오민수, “동사구문론과 결합가 이론으로 살펴본, 전도서 12장 9-10절의 해석학적 조명”, 「구약논단」 24:3(2018), 142-171을 참고하기를 제안한다.

8) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 206. 명사문은 무시간적이므로 일반적이고 보편적인 현상을 할 수 있다. 반면, 동사문은 여러 지표로 통해서 그 기능을 세분화시킬 수 있다. 동사문은 발생시점(Zeitlageverhältniss), 시간경과(Zeitablaufverhältniss), 동작형(Aktionsart = 시상), 방향계수(Richtungskoeffizient)를 지니게 된다.

9) R. Bartelmus, *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen <Allerweltswortes>- zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems*, ATSAT 17 (St. Ottilien: EOS Verlag, 1983), 60-61. 바텔무스(R. Bartelmus)는 yiqtol의 기동적 용법에 관해서 S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, The Biblical Resource Series (Oxford: Eerdmans, 1982), 27-29와 연관하여 설명하고 있다.

10) A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, JSOTSup. 86 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 68. 이에 반하여, 니카치(Alviero Niccacci)는 시제와 시상

‘베-익스-카탈(w^c-x-qatal)’의 점진적 사건 진행(progress)이 아니며 ‘새로운 도입’(relative new entry)을 알리는 관용적인 표현이 된다. 이때 내레이터는 숨을 가다듬고 다음 장면을 도입한다. 반면, 다루어진 사건이 R 이전에 위치할 경우 점진적 사건 진행은 전진을 뜻하지 않고 역행(regress)을 뜻하므로 배경 정보(HG/background information)를 전달하거나 대과거(pluperfect)를 뜻한다. 또한, 특별한 경우, ‘베-익스-카탈(w^c-x-qatal)’은 이전과 이후의 진행된 두 사건(사실)의 동시적으로 끝나는 대립적인 관계(adversative relation)를 의미하기도 한다.¹¹⁾ ‘베-익스-코텔(w^c-x-qōtel)’은 동시성으로 순전한 현재의 지속적인 사건일 경우 ‘보편적인 사건’이나 ‘부대 상황절’(circumstantial clause)을 인도할 수 있다. 동작이나 사건의 ‘유발’(Auslösung)이라는 측면에서 모든 명령은 그 자체로 후시성을 지님으로 별도의 설명이 필요하지 않을 것이다.

서로 다른 언어의 고유성에도 불구하고, 모든 동사는 문법적인 범주인 동사형(qatal, qotel, yiqtol과 그 결합형)과 상대적인 준거점(relational point of view)에 따른 발생시점, 시간경과, 동작형, 방향계수를 지니게 된다.¹²⁾ 단순 동사형인 qatal을 예로 들면, 사건의 발생시점은 전시성(anteriority), 사건의 시간경과로는 완료(perfective), 동작형에서는 시점적(지점적, punctuality), 방향계수에 있어서는 회고적(retrospective)이다. wayyiqtol은 방향계수에 있어서 진행(progress)을 표시하는 것을 제외하고는 qatal의 기능적 범주와 동일하다. 단순 동사형인 yiqtol은 발생시점에서는 진행(progress), 시간경과로서는 미완료, 동작형에서는 시점적이며, 방향계수에 있어서는 전망적(prospective)이다. 이러한 기능적인 범주를 기본으로, 동사(단순형과 복합형)는 주기능과 부기능을 가진다. 단순형을 예로 들면, 주기능에서 qatal은 과거의 개별적인 사건을, yiqtol은 미래의 개별적인 사건을 표현한다. 부기능은 문법적인 기능을 벗어나는 범주인데, 발생시점, 시간경과, 동작형, 방향계수를 통해서 파생되는 것이다. yiqtol의 부기능은 사건의 시간적 경과로 볼 때 아직 완료되지 않았기에 발생하는 미완료성이다. 그래서 yiqtol은 때에 따라 반복적(iterative)이고 습관적인(habitative) 사건을, 때에 따라 화법성(must, can 등등)이나 비현실적인 가정(Irealis)을 표현하기도 한다.¹³⁾

체계보다는 구문에서의 문법적 구성 요소의 위치의 변화가 동사의 역할을 규정하도록 하였다.

11) R. Bartelmus, “Sachverhalt und Zeitbezug: Pragmatisch-exegetische Anwendung eines noetischen Theorems auf 1 Kön 1”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Text* (Zürich: Pano Verlag, 2002), 355-381.

12) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 206.

13) Ibid.

구와 절, 문장 속에서 출현되는 동사에 기본적인 모든 용법이 동시에 병행적으로 사용되는 것은 아니다.

위에서 요약적으로 설명된 히브리어 동사 체계에서 알 수 있듯이, 상대적 시상 체계는 시상, 법, 태가 주관적으로 정해지는 것이 아니다. 동사 구분에서 주기능을 담당하는 것은 시제이며, 시제적 기능이 적용될 수 없을 때 부기능적 특성에서 방향과 양태적 특성들이 발현된다.

본 소고의 연구자는 접근하고자 하는 본문인 전도서 3:10-15에서 동사의 구문론과 의미론으로 접근하여, 본문단락의 표현적 측면과 내용적 측면의 상호관계를 설명할 것이다. 또한, 이런 접근과 해설을 통해 해당 단락 속에 함의하고 있는 하나님과 인간과 세계상을 이해하고 살펴보고자 한다.

2. 본론

2.1. 전도서 3:10-15의 본문 사역

관찰 (V.10)	<p>10a רֵאִיתִי אֶת־הַעֲנָן 10b אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם 10c לַעֲנוֹת בּוֹ:</p>	<p>qatal šr qatal liqtol¹⁴⁾</p>
성찰 (V.11)	<p>11a אֶת־הַכֹּל עָשָׂה יְפֹה בַעֲתוֹ 11ba גַּם אֶת־הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם 11bβ מִבְּלֵי אֲשֶׁר לֹא־יִמְצָא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֶׂה 11bγ אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף:</p>	<p>x-qatal gm x-qatal mbly šr lō-yiqtol šr qatal</p>
깨우침 I (V.12)	<p>12aα יִרְעֵתִי 12aβ כִּי אֵין טוֹב בָּם 12b כִּי אִם־לְשִׂמּוּחַ וּלְעִשׂוֹת טוֹב בְּחַיֵּיוֹ: 13aα וְגַם כָּל־הָאָדָם שֵׂיֵאֵכֵל וְשָׂתָה 13aβ וְרָאָה טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ 13b מִתַּת אֱלֹהִים הִיא:</p>	<p>qatal ky ExS^{neg} ky 'm iqtol w^cliqtol w^cgm N ša=yiqtol w^cqatal w^cqatal NS</p>
깨우침 II (V.14)	<p>14aα יִרְעֵתִי 14aβ כִּי כָל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם 14aγ עָלְיוֹ אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לְגַרֵעַ 14b וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שִׁירָאוֹ מִלְּפָנָיו:</p>	<p>qatal ky kl šr yiqtol x-yiqtol ExS^{neg} liqtol w^c ExS^{neg} liqtol w^c-x-qatal ša=yiqtol</p>
강화: 격언구문 (V.15)	<p>15aα מִה־שֶׁהִיא כָּבֵד הוּא 15aβ וְאֲשֶׁר לְהִיּוֹת כָּבֵד הִיא 15b וְהָאֱלֹהִים יִבְקֹשׁ אֶת־נַרְדָּף:</p>	<p>x-ša=qatal, NS w^c šr x-qatal w^c-x-yiqtol</p>

- 10a 나는 그 일(הַעֲוֹנוֹתַי)을 **관찰하였습니다**(qatal-과거).
 10b 하나님이 사람의 아들들에게(בְּיָדֵינוּ) 주신(תָּנָה) qatal-과거),
 10c 전념하게 하려고(‘겸허하게 하려고’),
- 11a 그 전부를(כָּל) 하나님은 그 시절에 아름답게 만드셨습니다(הִפְעִיל, x-qatal).
 11ba 또한 영영의 시간(עַד)을¹⁵⁾ 그들의 마음(이성)속에 두셨습니다(תָּנָה x-qatal).
 11bb 다만¹⁶⁾ 사람이(הָאָדָם) 그 일(הַמַּעֲשֵׂה)을 찾아낼 수 없습니다(yiqtol-화법).
 11by 하나님께서(הָאֱלֹהִים) 만드신 것을, 처음부터 마지막까지.
- 12aa 나는 **알았습니다**(qatal-과거):
 12aβ 그들이(사람)에게 더 좋은 것은¹⁷⁾ 없습니다.
 12b 그가 사는 동안¹⁸⁾ 기뻐하며 선한 것을 행하는 것(עָשָׂה)¹⁹⁾보다
 13aa 또한 모든 사람들에(כָּל-הָאָדָם) 관해:²⁰⁾
 13aβ **저마다**(כָּל-distributivum) 먹고(yiqtol-일반) 마시고 그의 수고 중에
 (בְּכָל-עֲמָלָא) 좋은 것을 보는 것(weqatal-일반)은
 13b 하나님의 (한 가지) 선물(מַתָּה אֱלֹהִים)입니다.
- 14aa 나는 **알았습니다**(qatal):
 14aβ 하나님이(הָאֱלֹהִים) 만드시는(הִפְעִיל, yiqtol-일반)²¹⁾ 모든
 것(כָּל-distributivum)은
 14aβ 영원한 시간 동안(עַד) 있을 것입니다(הֵיחָד, yiqtol-미래).
 14aγ 거기에 아무것도 더해야 할 것이(liqtol)²²⁾ 없고, 아무것도 빼야 할
 것이(liqtol) 없습니다.
 14ba 하나님은(הָאֱלֹהִים) 그렇게 행하셨습니다(we-x-qatal).
 14bβ **사람들이** 두려워하는(yiqtol-습관)²³⁾
- 15aa ‘있었던 것(הָיָה, qatal-과거)은 벌써 있는 것이고
 15aβ 있어야 할 것은(הָיָה, liqtol) 벌써 있었도다(הָיָה, qatal-과거).
 (‘있었던 것이 무엇이든²⁴⁾ 벌써 있는 것이고, 있어야 할 것은 벌써
 있었도다’)
 15b 하나님(הָאֱלֹהִים)은 사라진 것²⁵⁾을 그렇게 끊임없이
 찾으시도다(we-x-yiqtol-일반).’

14) 전치사와 부정사연계형의 결합을 뜻한다.

15) 비교, “1. long time, all (comming) time, 2. for all time, long time ago”, *Holladay*, 267; E. Jenni, “Das Wort ‘ölām im Alten Testament”, *ZAW* 64 (1952), 197-248; T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, BK XIX Sonderband (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000), 174. ‘올람(עֹלָם)’이란 어휘의 뿌리는 공동-셈어군의 어근으로 거슬러 올라간다. 예니(E. Jenni)는 그의 박사학위 논문에서 이 어휘의 이해를 위해 북서-셈어군의 페니키아어, 우가릿어, 아람어, 히브리어, 모압어, 암몬어, 블레셋어, 푸닉어의 사용된 예들을 분석한다. ‘올람’의 어근은 사자의 석비(石碑)에 빈번히 등장하였다. 그의 연구 결과는 주로 ‘영원’이라고 번역되는 ‘올람’이라는 어휘의 연구에 한 획을 긋는 획기적인 결과를 가져왔다. 그의 연구 이후 학자들은 ‘올람’이란 그리스적 개념의 초시간적인 ‘영원성’이나 제대로 구조화시키는 철학적인 의미로 이해될 수 있는 것이 아니라, 구체적인 시간으로 과거로도 미래로도 향할 수 있는 물리적인 시간이지만, ‘올람’의 시간은 계산하기 어려운 ‘가장 먼 시간’(die fernste Zeit)이라는 결론을 받아들인다. 비교, H. Sasse, “αἰών, αἰώνιος”, *TDNT* I (1964), 197-209; “Whereas Greek in general distinguishes between χρόνος and αἰών, using the former of time in

itself and the latter for the relative time allotted to a being, Plato distinguishes between αἰών as timeless, ideal eternity, in which there are no day or months or years, and χρόνος as the time which is created with the world as a moving image of eternity(εἰκὼ κινήτων τινα αἰώνος).”(197-198). “In its view of the aeons the NT is in essential agreement with 1st century apocalyptic. The framework of eschatological notions is broken only by the fact that the αἰὼν μέλλον is no longer merely in the future. Believers are already redeemed from this present evil αἰὼν (Gl. 1:4) and have tasted the powers of the future αἰὼν (Hb. 6:5).”(207)

16) HAL, 128.

17) E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*, Band 1: Die Präposition Beth (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), Rub 2897, 282. 예니는 그의 연구서에서 본 구절의 전치사 베티의 기능을 ‘다수 속에 국지화’(Localisation in einer Menge)로 분류한다. 왜냐하면 x-편에 있는 구성소가 동적으로 y-편의 다수 속에 들어가기 때문이다(277). 대부분의 주석가들은 예니의 전치사 연구를 참고하지만 본 절의 전치사 베티를 ‘국지화의 베티’가 아니라, ‘성질의 베티’(beth constitutionis)로 간주하고 있다. 예니의 연구에 따르면, ‘성질의 베티’의 전치사 사례는 명사문의 술어(x-편)가 y-편에 의해서 한정될 경우를 지칭한다(Ibid., Rub 13, 90-91). y-편의 실현자를 통해 x-편이 술어화되는 것에 방점이 있다. 비교, T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 166; F.-J. Backhaus, “*Es gibt nichts Besseres für den Menschen*” (Koh 3.22): *Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet*, BBB 121 (Bodenheim: Philo, 1998), 108-109.

18) 비교, HAL, 295. <베티+접미대명사> 결합의 동일 의미가 레 18:12와 신 28:66에서도 사용되고 있다. 연구자의 해석은 예니의 전치사 범주, ‘시간화의 베티’(Beth Temporalisationis)에 의해서 지지를 받고 있다. E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*, Band 1, Rub 324, 300.

19) R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, BZAW 130 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1973), 53-54; T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 166. 클뤼거(T. Krüger)는 브라운(R. Braun)의 해석에 반대하며, 이 구문을 ‘좋은 것을 향유하다’(Gutes genießen)와 ‘지나가게 하다’(es gehen lassen)로 번역하는 것에 강력한 이의(異議)를 제기한다(비교, 전 7:20; 5:1[4:17]; 8:11-12). 그런 번역은 그리스어의 ευν- πράττειν과 ευν- δρᾶν의 의미와 일치하고 있고, 그런 의미적 해석은 전도서에서나 구약 전체에서 어떤 구절에서도 증명된 바 없기 때문이다.

20) F.-J. Backhaus, “Die Pendenskonstruktion im Buch Qohelet”, *ZAH* 8 (1995), 1-30, 특히 4; W. Groß, *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch: Studien zum althebräischen Satz I* (ATSAT 27) (St. Ottilien: EOS Verlag, 1987), 1-193, 184. 바크하우스(F.-J. Backhaus)의 연구에 따르면, ‘돌출문’(casus pendens)은 단락 도입과 단락 종결뿐만 아니라 문장 ‘다말뭉음 기능’(Bündelfunktion)을 하고 있다. 그로스는 ‘돌출문’이 내러티브 산문(Prosa), 예설 산문, 그리고 특별히 예언과 지혜적인 기원을 가진 운문(Poesie)에 사용되고 있는 문학적 히브리어의 규격화된 표현 양식에 속한다고 한다. 돌출문은 유연성 있는 언어적 도구이다. 그러나 어떤 경우에서도 강조, 역설(力說), 긴박감 넘친 연결 암시(GK §116w, 376; §143, 479; §159i, 518; Joüon §156, 477)와 같은 단 한 가지 목표로 사용되지 않는다.

21) F.-J. Backhaus, “Die Pendenskonstruktion im Buch Qohelet”, 1-30, 특히 5.

22) 비교, 술어적인 구문 <라메드+부정형>의 ‘의무화 화법’(deontische Modalität)에 대해 예니가 집대성한 전치사 연구를 참고하라! E. Jenni, “Epistemische Modalitäten im Proverbienbuch”, J. Luchsinger, H.-P. Mathys, and M. Sauer, eds., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 36-47, 특히 40-41. 이 화법은 ‘비현실 화법’(modus non-realis)에 속하며, 강한 가능성 또는 개연성, 즉 주관적인 진술을 표현할 수 있다. 특별히 이 화법은 후기 언어에서 사용되고 있다.

23) 접속사 וְ(웨)의 기원에 대해서는 재론의 여지가 있으나 일반적으로는 공용 셈어였던 고대 아람어 접속사 dī(디)에서 유래되었다고 본다. 전도서 내에서 접속사 וְ와 וְאֵל(아쉐르)는 나란히

2.2. 구문론과 의미론적 해석과 본문이해

2.2.1. 관찰 영역(전 3:10)

천하의 모든 사건은 특정한 시기가 있다(전 3:1-9). 그리고 사람은 자신의 특정 계획에 대해 유리한 시점인지, 그 시절의 전환점이 언제일지 미리 내다보고 알아차릴 입장에 있지 않다. 그렇기에 사람 스스로 (변갈아 오는) 대립적인 사건들에 대해 가타부타할 평가를 금할 수밖에 없다. 그렇다면 사람은 단지 운명에 맡겨진 채 속수무책으로 당해야만 하는 것인가? 그러한 엄세적이고 회의적인 어조를 함의하는 것일까?

사람의 통제권 밖에 있는 것을 코헬렛은 전도서 1:13b의 워딩(wording)을 수용하여, 전도서 3:10a에 관찰을 개시하면서, 음색을 달리한다. 두 구절을 자세히 살펴보면, 구문적으로 작지만 엄청난 어조의 변화를 관찰할 수 있다.

	כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַחַת הַשָּׁמַיִם הוּא עֵינָן רַע נֶתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוּת בּוֹ: 1:13aβ-13b
「사역」	… 하늘 아래 행사된 모든 것들, 저것은 나쁜 일 ²⁶⁾ 이라 하나님이 사람의 아들들에게 애쓰도록 주신 것이라 ²⁷⁾
	רָאִיתִי אֶת־הָעֵינָן אֲשֶׁר נֶתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוּת בּוֹ: 3:10b

공존한다. 후기 히브리어에서 쉐가 아쉐르를 대체한다. 그래서 전도서 내에서, 의미론적으로 두 접속사의 문법적 기능을 구분해야 할 뿐 아니라 구분할 수 있다. 이에 대한 히브리어와 고 문헌학을 참고하라, R. Bartelmus, “Haben und Sein: Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet”, R. Bartelmus, ed., *auf der Suche nach archimedischem Punkt der Textinterpretation* (Zürich: Pano Verlag, 2002), 222-223.

- 24) 비교, M. P. Fernández, *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999), U.8.III.6.C., 51; U.6.5-8, 41: “-שׁ’s originally demonstrative function is especially clear when it has as antecedent מִי ‘who?’, מָה ‘what?’, or - כָּל ‘all’, in structures like מִי־שׁ ‘who(m)ever’, or מִי־מָה ‘whatever’, and כָּל־הוּא ‘all/anyone who(m)’.”
- 25) E. Jenni, “Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräischen”, B. Huwyler and K. Seybold, eds., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Band I (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 51-60. ‘니팔 분사는 칼 분사 수동 קָטַל과 같은 정태적인 상태를 표현하지 않고, ‘되어지는 것’(geworden sein), ‘스스로 일어나는 것’(an sich geschehen lassen) 또는 간혹 주어에 의해서 아직 감내되어야 하는 행위를 미래 분사적으로(gerundivisch) 표현한다.’(54)
- 26) יָנָן(인안)은 단지 ‘일’을 말하지 않는다. 일반적으로 사업이나 사역, 역사를 뜻하는 히브리어 어휘는 עֲבוּדָה(아보다, labor, service, usage, *Holladay*, 262)와 מִלְאָכָה(메라카, mission, work, labor, affair, *Holladay*, 196)이다. 반면, ‘인안’은 전념하게 하고 몰두하게 하는 경제 상업적인 의미를 지닌 전문 용어인 영업, 경영, 사업에 가깝다. J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1987), 72: “The noun ‘inyān (business) occurs only in Ecclesiastes (2:23, 26; 3:10; 4:8; 5:2, 13 [3, 14E]; 8:16), but it is used in the Talmud (*Qidd. 6b; B. Bat. 114b*).” 영업적 행위라는 측면에서 또 다른 어휘가 전도서에 등장하는데, 그것은

(1) <אֲשֶׁר(아쉐르)+qatal> 구문의 시간화 현상

1:13에서는 <아쉐르+qatal> 구문 이후 명사문, הוּא עֲנִין(후 인얀 라, ‘이는 괴로운 것이니’)가 이어진다. 히브리어 명사문은 무시간성(Zeitlosigkeit)²⁸⁾을 지니고 있다. 문맥에 따라 앞 문장의 시제의 영향을 받기도 하나, 그 자체로서는 무시간적 현상, 즉 보편적인 사실을 진술하는 것이 일반적이다. 1:13에서 명사문(‘후 인얀 라’)과 לִבְנֵי אֱלֹהִים נָתַן(나탄 엘로힘 립브네 하아담, ‘하나님이 인생들에게 주사’)은 관계사 ‘아쉐르’ 없이 연결되어 있다. 반면, 3:10b에서 관찰의 내용인 הָאֲשֶׁר(하-인얀, ‘그 일’)은 이어지는 <아쉐르+qatal> 구문과 연결되어 있고, 과거 시제로 나타나고 있다. 이러한 어법 변화는 의미적 전의를 일으킨다. 왕이었던 코헬렛은 1:13b에서 해 아래서 일어난 사건, 또는 그것에 관한 연구와 탐구를 ‘나쁜 인얀’이라고 규정한다. 그리고 그의 견해를 보편타당한 진리를 진술할 수 있는 명사문으로 진술한다. 마치 ‘원은 둥글다’라는 공리(axiom)를 말하듯, 해 아래서 발생하는 모든 것들을 절대적인 허무한 것으로 단정하였다. 반면, 3:10에서는 그것은 하나님이 인간에게 주신 것으로 인간이 볼 때는 이미 과거가 된 것으로 이해하고 있다. 그리고 ‘인얀 라’(나쁜 일, 1:13b)는 하나님이 인생에게 주신 ‘하-인얀’(그 일, 3:10a)으로 변하고, 이제는 대상화하고 객관화 가능한 것으로 만들고 있다.

(2) 1:13b의 진술의 보편성 제거

코헬렛은 3:10에서 ‘하-인얀’(그 일)을 ‘관찰의 내용’으로 삼고 있다. 이를 통해 코헬렛은 1:13b의 ‘괴로운 것’이란 총체적 단정을 철회시키고 전날의 거침없었던 코헬렛의 도발적 어법을 약화시키고 있다. 코헬렛은 3:10에서 이전의 진술의 구문의 기본 어휘들을 그대로 사용하지만 다른 방향으로 해석의 방향을 전환시키고 있다. 하나님이 인생들에게 주신 ‘인얀’이 ‘라’(나쁜 것, 악한 것)라는 원칙적 단정을 구문적으로 유보하고 단지 과거에 있었던 일로, 거리를 두고, 그것을 관찰하고 있다.

(3) 인간의 그 어떤 개입이 없는 하나님이 미리 행하신 일에 대한 부정적인 함축 제거

יָנַן(이트론, ‘유익/이익’)이다. 이 단어는 시장과 상거래의 개념에 가깝다(N. Lohfink, *Kohelet*, NEB, 3rd ed., [Würzburg: Echter Verlag, 1986], 20).

27) … 하늘 아래에서 행하는 모든 일을 연구하여 살핀즉, 이는 괴로운 것이니 하나님이 인생들에게 주사 수고하게 하신 것이라 (『개역개정』)

28) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 73, 114, 194.

전도서 3:10a은 하나님이 사전에 주신 ‘인안’(일)을, 그것에 대해 말하고 있는 주체인 사람의 동의, 수락, 협력이 전혀 없었음에도 부정적으로 평가하고 있지 않다.²⁹⁾ 더 나아가, 명사 ‘인안’에는 정관사가 붙은 형태, אַלְהֵי(하-인안, ‘그 일’)으로 표기되었고, ‘하-인안’은 일반적이고 불특정한 사실이 아니라 구체적이고 특정한 것을 지칭하고 있다. 한정된 용법의 ‘하-인안’(그 일)은 다름 아니라, 전도서 3:1-9까지 때의 순환과 함께 일어난 사건들을 의미하고 있다.

(4) 결론

전도서 3:10c와 전도서 1:13by의 마소라 어휘와 배열 순서는 동일하다: בַּיּוֹם אֲלֵהֶיִם לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנֹת בּוֹ(나탄 엘로힘 립브네 하-아담 라-아노트 보). 그러나 위의 언급된 세 가지 핵심 요점은 전도서 3:10c를 전도서 1:13by의 연장선상에서 이해되지 않을 뿐만 아니라 긍정적인 견해로의 해석적 가능성을 열어 두어야 한다는 인식을 일으키고 있다. 코헬렛의 입장 변화로 본다면, 전도서 3:10c는 ‘하나님이 인생들(사람의 아들들)을 전념하게 하려고’(또는 ‘겸허하게 하려고’)로 이해될 수 있다. 또한, 겸손은 전도서 3:14b의 지혜 문학적 의미에서 두려움인 공경심(Ehrfurcht)³⁰⁾과도 잘 어울린다.³¹⁾ 이 번역은 연구자의 견해로 볼 때 문법적으로 불가능한 것이 전혀 아니다. 단어 합성 לַעֲנֹת(라-아노트)의 어근은 ענה이다. 사전적으로 III ענה는 qal형에서 ‘괴롭히다, 누구를 전념하게 하다’로, II ענה는 hif형에서 ‘겸손하게 하다’로 나타난다.³²⁾ 그러나 문법적으로 볼 때, 히브리어에서 자주 발생하는 동화 현상을 고려해 볼 수 있다. 단어 합성 לַעֲנֹת(라-아노트)에서 사역형의 구성적인 형태소³³⁾인 ה(하)가 전치사 ל(lamed)에 동화되어 나타날 수

29) 비교, A. A. Fischer, “Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3-3,15*”, ZAW 103 (1991), 72-86, 특히 76-77. 피서는 전 1:1-3:15까지의 한 덩어리 단락이 원형구성(Ringkomposition)으로 작성되었음을 입증하고 있다. 그는 이러한 대단락 구성을 밝히므로 통해서, ‘왕-코헬렛’의 인식론적 전개와 한계, 그리고 전환을 간접적으로 보여 주고 있다.

30) A. A. Fischer, *Skepsis oder Furcht Gottes?: Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, BZAW 247 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1997), 33-35.

31) 비교, A. Vonach, “Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der “Kanonformel” in Koh 3,14”, A. Schoors, ed., *Qohelet in the Context of Wisdom*, BETL 136 (Leuven: Peeters, 1998), 391-397, 특히 395-396.

32) HAL, 807-808.

33) 김유기는 박정운의 한국어 사동의 형태 분석에 기대어, 성서 히브리어의 사동구문을 세 가지 유형(분석적 사동, 형태론적 사동, 어휘적 사동)으로 분류하고 있다. 분석적 사동은 사동주의 원인 행동과 피사동주의 결과 행동이 나뉘어 나타나는 경우(예, ‘먹게 하다’), 형태론적 사동은 동사의 어간에 사동 접사 ‘-이-’가 붙는 경우(예, ‘먹이다’), 그리고 어휘적 사동은 하나의 서술어로 사역적인 상황을 표현하는 것이다(예, ‘기른다’, ‘살해하다’). 본 소고에서

있다.³⁴⁾ 이 현상은 위에 언급된 핵심 요점들과 잘 어울린다. 이제 코헬렛은 전도서 3:1-9까지의 사건들을 관찰함에 있어서 사건들이 시간 조건화된 차원을 주목하여 본다. 그리고 관찰자는 사람의 처분권 밖에 있는 체힘이나 사건들에 대한 일관된 부정적 견해로부터 거리를 둔다.

2.2.2. 성찰 영역(전 3:11)

전도서 1:13b에 대한 거리 두기와 사람 편에서 영향을 줄 수 없는 미리 정해진 일(사건)에 대한 코헬렛의 견해는 전도서 3:11a의 성찰에서 반향을 일으킨다: ‘그 모든 것을 하나님은 그의(의)³⁵⁾ 적당한 시간(תּוֹמָת)에 아름답게(יָפֵה)'

연구자가 말하는 형태소(formatives Element)를 사용하는 사동은 형태론적 사역에 해당된다. 박정운, “한국어 사동구문의 의미: 원형의미론적 접근”, 『언어』 28 (2003), 367-368; 김유기, “히브리어 ‘하야(היה)’ 사동구문의 번역”, 『성경원문연구』 44 (2019), 7-26, 특히 9. 그 밖에, 김유기의 캄리(B. Comrie)의 사동의 의미론적 차이 연구에 따르면, “어휘적 사동에 가까울수록 직접 사동에 가까우며 피사동주의 제어 정도는 약해진다. 반면 분석적 사동에 가까울수록 간접 사동에 가깝고 피사동주의 제어 정도가 강하다. 형태론적 사동의 그 중간 정도에 위치한다.” (9) 비교, B. Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 172-174. 본 소고의 연구자의 견해에 따르면, 캄리의 피사동주의 컨트롤을 기준으로 한 접근은 ‘히브리어’ 구문에서의 활용은 다소 한계가 있는 듯하다. 왜냐하면, 히브리어의 사역형 자체는 예니의 동사 결합가 이론에 따르면, 목적어에 합당한 행위(objektscomforme Handlung)를 부가하는 것으로 일정 정도의 피사동주의 묵인, 승인, 동의, 찬동이 전제되어 있다. 비교, E. Jenni, *Das hebräische Pi'el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchungen einer Verbalform im Alten Testament* (Zürich: EVZ, 1968), 275-276. 연구자는 현대 언어학의 분석의 도움을 받되, 썬어는 썬어 체계 내의 문법적 가능한 설명과 기능적 이해를 시도하는 것(예, ‘노에틱적 접근’)이 더욱 유익하리라 생각해 본다.

34) 본 구절에서는 ‘질문-대답’ 관계가 전제되어 있지 않은 것으로 보인다. 그래서 I הִיף hif “대답하다”(HAL, 805-807)라는 의미는 고려의 대상에서 제외된다. 그럼에도, 전 3:9의 질문을 ‘수사적 질문’이 아니라, ‘실제 질문’이라고 이해한다면, ‘질문-대답’ 관계가 그렇게 불가능해 보이지만은 않다. 게다가 I הִיף ‘대답하다’와 II הִיף ‘전담하게 하다’는 서로 긴밀하게 연결되어 있다. 어원론적(etymological) 입장에서, 두 어근은 모두 고대 오리엔트의 유사 어근인 이집트어 *n(n)*(돌이키다, 뒤집다)과 아카드어 *enū*(뒤집다, 바꾸다)와 관련이 있기 때문이다(W. A. Ward, “Comparative Studies in Egyptian and Ugaritic”, *JNES* 20:1 (1961), 37; *AHW* 220-221.). 이 공동성에서 유추해 본다면, הִיף의 어원적 기본 의미를 ‘반응하다’, ‘응대하다’로 추론할 수 있으며, 두 어휘(I הִיף와 II הִיף)는 원형의미론적(semasiological) 연쇄 계열에 속한다: ‘돌아서다’ > ‘반응하다’ > ‘아무에게(또는 무엇에게) 주목하여 향하다’ > ‘전담하게 하다’ > ‘기꺼이 반응하다’, 즉 ‘(청을) 들어주다’, ‘대답하다’. C. J. Labuschagne, “הִיף ‘nh I antworten”, *THAT* II (2004), 335-341, 특히 335-336.

35) בְּעֵתוֹ(베일토, ‘그의 시간’)에서 접미대명사 3인칭 남성 단수 ו(오, ‘그의’)의 지칭 가능한 후보는 문장 내에서, 남성 단수인 הַכּוֹל(학כול, ‘그 모든’)과 אֵשׁ(아싸, ‘만들다’)의 주어인 하나님일 수 있다. 문장적인 차원에서, 집합 명사인 ‘학כול’이 유력성을 지니지만, 전 3:11a의 주어인 하나님 역시도 제외할 수는 없다. 어휘 사용에 있어서, 모호성(ambiguity)이나 양가성(ambivalence)은 전도서의 기술 언어의 주요 특징 중 하나를 이루기 때문이다. 연구자는 위의 「사역」에서는 ‘오’가 ‘학כול’을 지칭함을, 지금 논거에서는 ‘오’는 하나님을 의미함을 말

만드셨습니다!’ 여기에서 טוב(토브, ‘좋은/선한’)와 נָא(라, ‘나쁜/(사)악한/해로운’)³⁶⁾라는 상호 반대되는 개념쌍은 찾아볼 수 없다.³⁷⁾ 정관사가 붙은 명사 נָא(학콜, ‘그 모두/전부’)는 전도서의 다른 구절들(전 2:16bβ; 3:19bβ, 20)처럼, 앞 문장의 전체 대립쌍을 의미할 수 있다.³⁸⁾ 코헬렛은 하나님의 편에서 하나님께서 천하만사의 양 측면 모두를 시간의 순환 속에 ‘아름답게’(!) 창조하셨다는 사실을 관찰을 통해 확인함으로써, 선과 악, 또는 좋고 나쁨이라는 이분법적인(dualistic) 분리를 폐기한다. 그런 후, 희비가 엇갈릴 수 있는 인간의 생은 ‘전체로서 하나’로 이해하게 된다. 사람의 관점에서 볼 때, 하나님은 나쁜 것뿐 아니라 좋은 것을 창조하실 수 있다(비교, 욥 2:10). 사람은 호불호가 갈릴 수 있는 이 양자 전부를 수용해야 한다.

11절의 ‘성찰’은 하나님의 관점에서 사고를 진행하고 있다. “그 전부를 하나님은 그 시절에 아름답게 만드셨습니다.”를 주목할 필요가 있다. 자신을 왕으로 소개했던 코헬렛이 모든 것을 암울하게 판단하였던 지난날의 사고의 태도와는 전혀 다른, 이 얼마나 경탄할 만한 사실인가! 그는 자신의 현 지점에서 볼 때, 도저히 완전히 이해할 수 없는 사실(사건)에 대해 성찰하여 살펴보고 있다. 이러한 측면에서 해당 구절은 ‘전시성’(anteriority)으로 표현되고 있다. 왜냐하면 ‘언급된 사건이 최종적으로 언급된 사건에 비해 앞서 있기 때문이다.’³⁹⁾ 즉, 10절의 자신의 관찰보다 한 시체가 앞서 있는 것이다. 하나님의 행하심을 문법적으로 정밀하게 말한다면 대과거인 것이다. 모든 것을 그의 시간에 아름답게 창조하셨다(11a절)는 것은 본문 층위에서 아무도 통지해 주지 않았다. 코헬렛의 이런 입장과 관념의 기원에 대한 질

한다. 왜냐하면, 이렇게 함으로써 전도서의 기술법이 가진 문예적인 특징을 모두 담아낼 수 있기 때문이다.

36) HAL, 1165-1176.

37) 연구자의 견해는 HAL, 405a의 견해와는 상반된다. נָא(야페, ‘아름다운’)는 이 문장에서 전 3:11의 recht(올바른)과 전 5:18[17]의 angenehm(유쾌한)에 대한 대응어가 아닌 듯하다. 미(美)에 대한 구약성경의 개념은 아름다움에 대한 ‘객관적인 태도’(objektives Verhalten)에 중요성이 있는 것이 아니다. ‘발생하는 것으로서의 아름다운 것은 기본적인 성격은 존재하는 것으로의 아름다움이다. (그러한 의미에서) 아름다운 것은 모든 인간에게 공통적인 것이며 사람됨에 속한 것이다.’ (C. Westermann, 480). 객관화되지 않은 아름다움, 또는 객관화될 수 없는 아름다움은 전 3:11a에서 ‘야페’의 기능적 성격(‘무엇을 위한 아름다움인가?’)과 일치한다. C. Westermann, “Das Schöne im Alten Testament”, H. Donner, H. Robert, R. Smend, eds., *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 479-497, 특히 479-482.

38) 반면, ‘학콜’을 절대적 개념으로 추상화시켜 우주적 총체성을 의미하는 것을 해석하는 뮐러(H.-P. Müller)의 해석은 탈문맥적 경향으로 인해 거리를 둘 필요가 있다. H.-P. Müller, “Theonome Skepsis und Lebensfreude”, *BZ.NF* 30 (1986), 1-19, 특히 14.

39) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 73, 207.

문과는 별도로, 이런 성찰의 안목은 단순히 관찰(‘보았다’, 전 3:10)을 통해서 도입되었다! ‘성찰’은 경험(체험)의 해석을 가능하도록 하는 아직 종결되지 않은 사유(思惟)의 과정이다. ‘하나님이 모든 것을 아름답게 만드셨다’라는 진술은 경험주의적 차원에서 입증되지는 않는다. 하지만 관찰자는 이미 수행된 경험들을 해석하고 있다. 이에 더하여, 전도서 3:11b에서 코헬렛(관찰자)은 이미 10절의 ‘아쉐르’ 이하 문장에서 암시하고 있는 시간적인 차원을 심화하고 있다. 그는 전도서 3:11a의 일시적인 ‘특정한 과거’인 $\text{נָּעַ$ (에트, ‘적합한 때’)를 11b절에서는 장기적으로 지속되는 시간, עֹלָם (올람, ‘영영의 시간’)40)으로 확장한다. 히브리어에서 ‘올람’은 미래뿐 아니라 과거도 관계될 수 있다.

구문의 표현적 측면에서, 진술의 무게를 11a절의 ‘학-쿨’(그 모든)에 두면서, ‘올람-시간’은 목적격 부표(*nota accusativi*)인 $\text{נָּעַ$ (에트)를 통해 강조할 뿐 아니라41), 소문장에서 ‘올람-시간’을 문두에 세움으로 부각시키고 있다.42) “11b 또한 영영의 시간(עֹלָם)43)을 그들의 마음(이성)속에 두셨습니까(בְּלִבָּם , *qatal*-과거).” 11a절과 11b절의 구문 결합은 해설적 비접속사 구문(*asyndetic*)44)임을 참작해 본다면, 하나님의 행위에 대한 미(美)의 기능적 차

40) E. Jenni, “Das Wort ‘ōlām im Alten Testament”, 197-248.

41) 비교, H. Jenni, “Die sogenannte *nota accusativi* im biblischen Hebräisch”, J. Luchsinger, H.-P. Mathys, and M. Saur, eds., “... der seine Lust hat am Wort des Herrn!?: Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag, AOAT 336 (Münster: Ugarit Verlag, 2007), 143-184. “에트를 통한 표시는 – 히브리어에서 격 탈락 이후 – 직접 목적을 확실하게 하는 데 사용되지 않는다. (...) 오히려 화용론적인 필요에 이용되고 있다. 즉, 직접 목적어를 (문장의 배정으로 두는 것이 아니라) 전면에 부각시켜 세우는 데 사용되고 있다.” (157)

42) 그로스 3.2.1. 단순한 비접속사 동사문’ 참조. “#Sy2 – Verb – Sy 3-6 ... #은 표식된 구문 이어짐이다. 여기에 Sy2(목적어)는 구문에서 이슈화(Topikalisierung)되는 위치에 선다. Sy2는 Sy1(주어)이 없어도 그 자체로 구문의 초점이 된다. 화용론적 측면에서의 구문 배치에서 Sy2는 전체 문장의 부각을 알림해 주고 있다. 여기에서도 몇몇 예외적인 그룹은 있다: Sy2의 이슈화가 담화의 단락 구분에 사용되는 경우, 즉 내용적 명료한 전환부를 알림하고 있는 경우에는 초점화가 된 것이 아니다. DRK(신명기-사사기-열왕기) 내에 이에 대한 증빙본문은 신명기의 규례들에 국한된다.”(186), W. Groß, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa: untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön*, FAT 17, Tübingen: Mohr, 1996), 172-173; W. Groß, “Die Position des Subjekts im Hebräischen Verbalsatz, untersucht an den asyndetischen ersten Redesätzen in Gen, Ex 1-19, Jos-2Kön”, *ZAH* 6 (1993), 170-187. 명사문 어순에 최근 권성달의 연구 시도는 기념비적이기는 하나, 텍스트 종류의 구분 없이 이루어짐에 아쉬움이 남는다. 권성달, “성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구”, 「성경원문연구」 35 (2014), 170-194.

43) 비교, *Holladay*, 267; E. Jenni, “Das Wort ‘ōlām im Alten Testament”, 197-248; T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 174.

44) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 200; 비교, W. Groß, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa*, 180.

원45) – 왜냐하면, 하나님의 작업은 일정 시절에서 아름답기 때문이다 – 은 정도 부사(Gradpartikel) ׀(감, ‘또한’)46)을 통해 11b α 절의 내용을 점증시키며 더 상세히 해설하고 있다. 하나님께서 사람의 마음(이성) 속에 두신 ‘영영한 시간’(die ferne Zeit)은 기능적인 측면에서 하나님의 아름다운 행위의 항목으로 분류될 수 있다. 11b β - γ d절에서 복합 접속 부사 אַשְׁרֵי מִבְּלִי(미베리아쉐르, ‘다만’)47)로 도입되어 말해지는 사람의 제한적 이해력은 하나님의 선물(은총)로 해석될 수 있다. 말하자면, 좋음과 나쁨, 선함과 악함이라는 이분법적인 분리는 ‘영영의 시간’이란 측면에서 내려놓을 수밖에 없으며, 도리어 사람은 실제 하나님의 선사하여 주신 (부분-)가능성에 집중할 수 있다.

표현적 차원에서, 인간에게 주어진 이 제한이 어떤 방식으로 거론되고 있는지 질문해 볼 수 있다. 여기에 ‘일반화의 yiqtol’(yiqtol-Generalitas) 사용도 가능할 만한 용법이다: ‘사람(אָדָם)은 하나님의 일을, 처음부터 마지

45) C. Westermann, “Das Schöne im Alten Testament”, 479-497.

46) 미셸(D. Michel, *Qohelet*, EdF 258 (Darmstadt: WBG, 1988), 137)과 물러(H.-P. Müller, “Theonome Skepsis und Lebensfreude”, 13)의 해석과는 반대로, 연구자의 견해에 따르면, 불변사 ׀(감, ‘또한’)은 여기에서 “첨가하는 기능”을 지닌다. 참고, B. Isaksson, “The Word Olam in 3:11”, *Studies in the Language of Qoheleth: With Special Emphasis on the Verbal System*, SSU 10 (Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1987), 176-189, 특히 181; F.-J. Backhaus, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle: Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, BBB 83 (Bodenheim: A. Hain, 1988), 119; W. Zimmerli, *Prediger*, ATD 16-1, 3rd ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 163; H.-W., Hertzberg, *Der Prediger (Qohelet)*, KAT 16 (Leipzig: Deichert, 1932), 86; R.-J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline* (Toronto: University of Toronto, 1976), § 378, 63). 여기서 이 불변사는 하나님의 역사나 행위의 새로운 측면을 소개해 주고 있다. 왜냐하면, ׀(확률, ‘그 전부’)은 전 3:1-9의 대립쌍인 양자 모두를 지칭할 수 있기 때문이다. ‘확률’에서 대립적인 쌍을 이루는 모든 사건들은 긍정적이든, 부정적이든 평가되지 않은 채 그대로 있게 된다. ‘올람-시간’(11b α 절)은 11a절의 특정한 시간(에트)에 대해 보충적인 관계에 있다. ‘그래서 하나님의 총체적 창조사역이란 지평에서 사람의 시각에서 보기에 ‘나쁜 측면들’은 그 자체로 ‘아름다운 빛’으로 드러날 수 있다.’ (T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 174.) 만일 사람이 나쁜 측면에서도 적절한 태도를 보일 수 있다면, 사람은 이로써 자신의 행위를 통해 하나님의 창조의 ‘아름다움’을 재-생산하는 것이다.

47) 전치사 ׀(민)과 결합된 ׀(베리)는 이어지는 אַשְׁרֵי(아쉐르)와 함께, 제약(Einschränkung)을 의미한다: “dass nicht nur”(HAL, 128); 비교, “jedoch ohne dass” (L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, HThKAT [Stuttgart: Herder, 2004], 268); “doch ohne daß”(N. Lohfink, *Kohelet*, 33). LXX(ὅπως μὴ εὕρη ὁ ἄνθρωπος)와 VUL(ut non inveniatur homo)은 복합 접속사 구문을 부정하는 목적절로 의미를 축소하고 있다. *mibb^eli*와 *b^elibbām*(왕하 1:3) 사이의 유사음 중첩(paronomasia)이나 중언번이 일어났다고 간주하여 이 둘을 동일 의미로 읽는 독법(J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 98; R. Gordis, *Koheleth - The Man and His Word: A Study of Ecclesiastes*, 3rd ed. [New York: Schocken Books, 1968], 232)은 어려움이 있다.

막까지, 항상 전혀 포착하지⁴⁸⁾ 못한다.’ 즉, 사람은 하나님의 역사를 전혀 포착하지 못하는 불가능한 자이다. 즉, 이 번역은 인식론적인 회의주의를 표방하게 된다. 그러나 이것은 11a-b α 절의 내용과 조화를 이루지 못한다. 두 번째 가능성은 ‘비현실의 yiqtol’(yiqtol-Irrealis)용법 사용이다: ‘다만 사람은 하나님의 일을 포착하지 못할 수도 있다. 하지만, 사실은 그것을 포착한다!’ 그렇다면, 이 문장은 사람의 완전한 이해를 내용으로 다루고 있을 것이다.⁴⁹⁾ 그러나 ‘비현실의 yiqtol’용법 사용은 설득력이 없다. 내용적으로 보면, 12-13절과 14절은 사람 중의 한 사람인 관찰자의 지식(‘깨우침’)을 서술하고 있다. 그 관찰자는 이미 사람 중, 한 사람이다. 그래서 본 구절은 하나님의 역사(הַמַּעֲשֶׂה)에 대한 ‘사람의 인식 가능성 제로(zero)’를 말하고 있지 않다. 위에 있는 두 후보 용법이 적절하지 않다면, 여기에서 yiqtol은 사람의 미래적 지각(מַצָּא) 가능성을 의미함 – 미래의 개별적인 사건 – 이 분명하다; 사람이 하나님의 일을 찾지 못함은 ‘단회적인 미래의 사건’이 된다. 다른 한편, 미래는 그 결과가 개방되어 있기 때문에 ‘화법성’(Modalität)을 수반한다: ‘사람은 하나님의 일을 찾을 수 없다.’ 미래 개방성을 11b절의 내용에 적용하게 되면, 사람의 찾을 수 없음은 일시적이고, 시점적(지점적, punctual) 순간으로 해석할 수 있다. 이러한 동사 구문론의 관찰로 통해, 하나님의 역사(행사)에 대한 불가해성은 사람의 이해의 ‘부분 가능성’을 배제하고 있지 않다고 추론할 수 있다. 이러한 맥락에서 yiqtol은 인간의 능력을 가늠하게 하는 역동적인 양태의 한 부분으로 이해하는 것도 적절할 것이다.

어구: וְעַד-סוּף; מְרֹאֵשׁ (메로쉬 베아드-쑥, ‘처음부터 마지막까지’, 11b γ 절)은 하반절 문장의 주동사(לֹא-יִמְצָא, 11b β 절)와 관련되지 않는다. 만약 그렇게 된다면, 이 어구는 시간적 관점에서 부사적이 되고, 인간의 이해 가능성을 절대적으로 부정하는 것일 것이다. 즉, 제한적 시간 동안 사는 사람이(무시간적인) 하나님의 행사에 대해 전적으로 이해 불가능한 것이다. 연구자의 견해로는 ‘메로쉬 베아드-쑥’은 하나님의 행사(הַמַּעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים, 11b γ 절)를 수식하는 것으로 보는 것이 적당한 해석이다. 사람은 하나님의 행사의 ‘되

48) A. R. Ceresko, “The Function of Antanaclasis (*mš* ‘to find’ // *mš* ‘to reach, overtake, grasp’) in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth”, *CBQ* 44 (1982), 551-569, 특히 565-569; 비교, I. M. Casanowiz, “Paronomasia in the Old Testament”, *JBL* 12 (1893), 105-167, 113. 이에 반하여, H. Spieckermann, “Suchen und Finden: Kohelets Kritische Reflexionen”, *Bib* 79 (1988), 305-332. 이 동사의 원천의미론적(semasiological) 변천을 살펴 보면, ‘다다른다’ > ‘찾다’ > ‘찾아내다’ > ‘포착하다’ > ‘파악하다’로 이해될 수 있다.

49) 사실상 슈비엔호르스트-셴베르그(L. Schwienhorst-Schönberger)의 번역은 이러한 뉘앙스를 공명시켜 주고 있다. L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 260.

어짐'(과정, 경과, 절차)⁵⁰⁾을 전체적으로는 알 수 없지만, 사람은 최소한 하나님의 행사의 일부분은 이해(포착)하거나 이해(포착)할 수 있다. 사람의 생명의 날(12b절) 동안, 하나님의 행사는 시점적이며 파편적으로 경험할 수 있는 것이다.⁵¹⁾

코헬렛이 하나님의 관점에서 수행하였던 '성찰'(11bβ절) 부분을 면밀히 관찰하면, 표현적 차원에서 코헬렛의 인식적 전환이 숙련되게 이루어짐이 명확하게 나타나고 있다. 우선, 11bβ절에서는 사람은 집합적인 의미('다만 사람이(אֲדָמָה) 그 일을 찾아낼 수 없습니다')를 부각시키고 있다면, 10b절의 '관찰'에서는 개별적인 사람('하나님이 사람의 아들들에게[אֲדָמָה בְּנֵי] 주신')⁵²⁾을 염두에 두고 있다. 한편, 관찰자인 코헬렛의 '성찰' 속에서 그의 진술은 개별적인 관찰을 넘어서 보편적인 의미에서 '사람'(אָדָם)을 향하고 있다. 즉, 그의 성찰은 개별적인 현상을 넘어서 일반적인 진술이 된다. 다른 한편, 하나님의 개념에 대한 정밀화가 이루어진다. 여기에서는 일반적인 하나님에 대한 개념인 אֱלֹהִים(엘로힘, '하나님/신')이 아니라 אֱלֹהֵי(하-엘로힘, '그 하나님/신')이 사용되고 있다. 하나님은 여기에서 더 이상 무명의 하나님이나 보편적인 의미(일반 계시적 차원)에서 신이 아니라, 정관사가 붙어 있는 '그 하나님'이다. '그 하나님'이란 개념 속에는 전도서의 책 저자의 눈에 특정한 실체가 된 어떤 분이며, 또한 코헬렛 개인의 고백적인 차원이 어우러져 있다.⁵³⁾ 개별적 사람(אֲדָמָה בְּנֵי)에서 '일반적 차원에서 사

50) 비교, 'Die RS-Regel, 265) und Exkurs: Überprüfung an den Prosa-Relativsätzen mit אָדָם im AT', W. Groß, *die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa*, 327-328.

51) R. Bartelmus, "Haben und Sein", 220-221. '인간의 삶에 있는 모든 체형들에 대해 사실적으로 주어진 '적당한 시점'이 존재한다 - καιρός, LXX는 정밀한 감각으로 본문 속에 있는 낱양상을 번역하였다. (...) 인간에게 금해진 것은 단지 아름다운 순간을 머무르도록 하는 능력이다. - 인간은 시간의 흐름에 종속되어 있다.'

52) 명사 '벤'(아들)의 복수 연계형 '브네'는 명사 '벤'의 의미 중 '지절'(Glieder)을 의미하며(HAL I, 132), 단체 복수가 아니라 개별 복수를 말하고 있다. 따라서 집합 명사인 '아담'과는 어법적인 차이를 나타내고 있다.

53) GK 126l, 425; L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 92; A. Schoors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qohelet*, Part II: Vocabulary, OLA 143 (Leuven: Peeters, 2004), 169-170. '엘로힘'은 전도서 내에 총 40회 사용되는데, 그중 8회는 정관사가 없는 형태이고, 32회는 정관사와 함께 등장하고 있다. 슈비엔호르스트스-쎬베어거는 '엘로힘' 용법의 정관사 유무를 주도면밀히 분석한 결과, 정관사+엘로힘 용법은 개인의 신앙 고백적 차원으로 인식한다. 그 신은 다른 신이 아니라, 이스라엘의 하나님이다. 반면, 스키퍼(A. Schoors)는 코헬렛의 정관사의 비규칙적인 사용을 후대 언어의 한 증거로 보고 있다: "Qoh's irregular use of the article has classical antecedents, but the higher frequency of it could betray as later satge of the language, close to MH [Mishanic Hebrew]." (169) 연구자의 견해에 따르면, 정관사 용법은 지혜 문학적 차원의 보편적인 신 개념에서 특수적이고 개인 신앙적인 차원의 하나님 개념으로 전환되는 문학적 의도를 가진 문법적인 특이 현상이다.

람'(עָנָה)으로의 전환은 인간론적 깨우침(12-13절)을 준비해 주고 있다.⁵⁴⁾

2.2.3. 깨우침(지식) 영역(전 3:12-15)

(1) 인간론적 깨달음

전도서 3:10-15의 소단락은 이중적 차원의 깨우침을 소개한다. 완료 1인칭 공성 단수 וַיֵּן(야다, verba resultativa) 동사로 도입되는 첫 번째 깨우침 형식은 관찰자의 인간론적 인식을 주제로 삼고 있다: 완료 1인칭 공성 단수, וַיֵּן 동사로 시작한 ‘관찰’(10절)은 ‘성찰’(11절)을 도입하고 있고, 이를 통해 관찰자는 첫 번째 ‘깨우침’(지식)에 도달한다: ‘12aβ 그들(사람)에게 더 좋은 것은 없습니다 + 12b אִם יֵשׁ(키-임, ‘보다’).’ 긍정적으로 다시 옮겨 보자면, ‘그들에게 가장 좋은 것은 + 단지 … 일뿐입니다.’가 된다. ‘가장 좋은 것’은 지선(至善)의 가치를 말하고 있다.⁵⁵⁾ 인간론적인 차원에서 그가 추구한 가장 좋은 것, 가장 선한 것은 무엇인가? 그것은 현재에 있어서 그의 생명의 날 동안, 하나님께서 허락한 생을 향유하는 것과 선한 행위에 있다. 11a절이 카이로스적인 תַּעֲ (에트) 여기에서도 반향을 주고 있다. 11a절에서 하나님께 주신 ‘적당한 시간’은 יְמֵי בְּרַחֲמָיו(베하이야브, ‘그가 사는 동안’)의 시간으로 정리된다. 11a절에서 인간이 전혀 영향을 미칠 수 없는 과거의 설정으로 되었던 하나님의 적당한 시간은 아무런 맥락이 없는(초월적) 실체가 아니라 현재의 사람의 행위와 향유 속에 살아있는 실체가 구현된다. 이러한 맥락에서 관찰자는 아주 단순하고 기초적인 인간의 향유 가능성(먹고, 마시고, 좋은 것을 보는 것)을 주목하고 있다. 표현적 차원에서, 인간의 향유 가능성(13aβ절)은 히브리 구문에서는 ‘돌출문’(casus pendens, 13aα절)으로도 도입된다. ‘돌출문’은 이어지는 문장의 내용 중 주제화시킬 것으로 문장 밖으로 미리 끄집어내 와서 개시하는 구문적 형태이다. 먹고, 마시고, 좋은 것을 보는 단순한 행위는 모든 인간이 누릴 수 있는 것이다. 그러나 제한이 없는 것은 아니다. 향유 가능성은 모든 인간에게 주어져 있다. 하지만 모든 사람

54) 개별성과 일반성의 문체적 전환은 이후에 구절에서도 사용되고 있다: 접미대명사 3인칭 남성 복수(11bα절과 12aβ절에서 사람의 개별성) vs. 일반적이고 보편적 차원에서 사람(11bβ절과 13aα절). 이뿐만 아니라 동일한 문체적 변환형식이 전 2:3b와 12b에서 사용되고 있다.

55) 이 가치의 내용은 무엇인지 말하기 전에 먼저 표현적 차원에서 어법적이고 문체적인 전환 기법이 얼마나 기술적인지 살펴보자! 12aβ절에서 אִם(밤, ‘그들의 속에’)은 전치사(베트)와 접미대명사 3인칭 남성 복수(-암)로 결합되어 있다. 여기서 개별 복수로 표현된 접미대명사 남성과 베트의 결합은 10a절에서 고려의 대상으로 구현했던 개별적 사람들을 다시 한번 암시하고 있다. 12aβ절과 12b절에서 인칭대명사의 수의 변환(개별적 인간에서 일반적 인간으로)은 10-12절에서도 구현되고 있다. 관찰자의 기법은 아주 숙련되어 있었는데, 이러한 전환으로 통해서 13aα절의 ‘배분의 콜’(לְ-distributivum)을 사용하는 אִם-לְ(콜-하야담, ‘각각 사람’)을 준비해 주고 있다.

들이 스스로 재량껏 자유자재로 누릴 수 있는 것이 아니라, 그것은 **מִתַּת אֱלֹהִים** (말타트 엘로힘, ‘하나님의 선물’)로서 하나님의 은총에 의존한다(13b절).

표현적 차원에서, 사람의 기초적이고 단순한 삶의 향유에 있어 *yiqtol weqatal weqatal*(13a절)로 접속된 동사 구문론을 주목할 필요가 있다. *yiqtol*은 내러티브에서 주로 ‘미래의 개별적인(단회적인) 사건’을 표현한다. 그런데 ‘먹고, 마시고, 좋은 것을 보는 것’은 단지 미래의 단회적인 사건이 될 수 없음은 자명하다. 따라서 반복적이고 습관적인 사건을 표현한 ‘일반화의 *yiqtol*’⁵⁶⁾이 사용됨을 알 수 있다. ‘하나님이 아름답게 만드신(11a절) 그 전부가 사람의 관점에서 좋은 것으로 간주되는 것이 아니라, 사람이 그것을 즐거워하거나(12b절) 좋은 것을 행할 때(12b절) 그것은 사람에게 좋게 여겨진다. 그러니까 수용적인 향유(*rezeptiv*) 뿐 아니라 좋은 것의 생산적인(*produktiv*) 구현을 말하고 있다.’⁵⁷⁾ 이를 통해, ‘죽음의 운명 앞에 현존하는 유익 전부를 탈가치화 시키고 사람에게 남겨진 작은 향유 가능성을 부정적으로 판단하였던’ 전도서 2:24의 코헬렛의 논증은 비평적으로 상대화되고 있다.

(2) 신학적 깨달음

전도서 3:14의 두 번째 깨달음은 관찰자의 신학적인 인식을 주제로 하고 있다. 어휘적인 면을 볼 때, 14절에서는 키워드 **עָשָׂה**(아싸, 11b β 절; 14a β 절)와 **עוֹלָם**(올람, 11b α 절; 14a β 절)이 다시 사용되고 있다. 여기에서 용어 엘로힘(하나님)은 정관사와 함께 나타난다(11b β 절; 14a β -b절). **יְדַעְתִּי כִּי כָּל-אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יְהִי לְעוֹלָם**(14a절, 야다티 키 콜-아쉐르 야아세 하-엘로힘 후 이흐예 레-올람)에서 목적절을 이끄는 ‘키 문장’(‘하나님이 행하시는 모든 것은 영영한 시간 동안 있을 것이라’)은 역시 돌출문으로 도입되고 있다. 즉, ‘하나님이 행하시는 모든 것’이 화제(topic)가 되어, 신문적인 차원이 주제화되고 있다. ‘키 목적절’ 내의 주동사 **יְהִי**(이흐예)의 용법 *yiqtol*은 미래의 개별적 사실(individuality), 미래의 시점적 사건(punctuality)을 의미하고 있다.⁵⁸⁾ 시점적 의미(단회성)는 ‘올람-시간’의 시간 용법과 결합되어 퇴색되는 반면, 미래 하나님의 행위의 일반성이 부각된다. ‘올람-시간’이란 차원에 미래의 하나님의 모든 개별적인 행동(**כָּל**-distributivum)은 지속적이다.

56) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 84, 204.

57) T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, 176.

58) 비교, E. Jenni, “Adverbiale Zeitbestimmungen im Klassischen Hebräisch”, *ZAH* 17-20 (2004-2007), 92-108. 규칙 1(Regel 1): ‘시간 감각과 시간에 대한 사고는 langue란 매체로 형성된 본문의 parole 속에 있는 것이지, 언어 구조 속에 있는 문법적이고 어휘적인 언어 수단에 있지 않다. (...)’

첫 번째 인간론적 차원의 깨달음(지식)은 ‘키-목적절’로 도입되어 비접속사 결합(asyndetic)으로 연결된 두 개의 명사문(구문적 순서: 부정 존재문 in 12aβ절 + we 명사문 in 13a절)으로 구성됐지만, 두 번째 신학적 차원의 깨달음(지식)은 두 개의 접속사 결합(syndetic)으로 이어진 동사문(구문적 순서: yiqtol in 14aβ절 + we-x-qatal)으로 구성되어 있다. 그리고 두 번의 깨달음 모두 돌출문이 1회씩 사용되어 있다(13a절; 14aβ절). 이와 동시에 11ba절의 소본문(וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה מִלְפָּנָיו: qatal-과거)이 14aβ절(אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים, yiqtol-일반)에서 재반복해서 받아들여지고 있다. 이런 구문론적 배치는 간접 성찰에 이어 깨달음에 도달하는 일련의 사고의 과정을 긴밀하게 엮어 주고 있다. 문장을 배치하는 어형의 모습은 전체 내용의 응집성과 통일성을 파악하는데 도움을 주고 있다. 그 밖에, 14aβ-b절은 ‘키-목적절’의 깨달음의 처음(וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה מִלְפָּנָיו: qatal-과거)과 마지막(אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים, yiqtol-일반)을 장식하고 있는 점을 주목할 필요가 있다. 이런 소단락 배치를 통해 14절 내에는 소맥락이 형성된다: ‘과거이든 미래이든 하나님은 항상 행동하시는 분이시고, 사람은 단지 현재 속에서 수용하는 존재일 뿐이다.’

11ba절에 따르면, 하나님은 ‘올람-시간’을 사람의 마음(이성)속에 두셨다(יָתַן). 즉, ‘올람-시간’은 본질상 사람의 처분권에 있지 않지만, 하나님은 ‘영영한 시간’(머나먼 시간)에 대한 사용 권한을 인간에게 할당해 주신 것이다. 그렇다 하더라도, 사람의 이해력은 하나님의 일(행사)을 완전히 이해할 입장(לֹא יִמְנָא, 11bβγ절)은 되지 못한다. 달리 말해 보자면, “인간의 마음(이성)은 인간에게 자신의 생명의 날을 넘어서 생각하며, 하나님께서 생활 세계에 능동적이고 느껴지게 개입하시는 것을 잘 알아차리지 못할 뿐, 하나님의 행동하시는 것을 분별할 가능성을 제공한다.”⁵⁹⁾

하나님의 아름다운(יָפָה) 행사에 관한 사람의 제한된 이해 가능성은 11b절에 따르면 본래 하나님께서 만드신 사람의 본성(Natur)에 의존되어 있다. ‘올람-시간’은 하나님의 소유물이다. 마찬가지로, ‘올람-시간’은 각양의 하나님의 행사에서도 유효성을 지닌다. 이에 대해, 히브리어 구문의 표현적 측면에서, 접속사 waw가 없는 ‘설명적 비접속사 구문’(explikative Asyndese)이 사용되고 있다는 것을 주목할 필요가 있다!

(...) 14aβ 영원한 시간 동안(לְעוֹלָם) 있을 것입니다:

그리고 ‘올람-시간’에 있는 하나님의 모든 행사는 소위 ‘정경 공

59) A. Vonach, “Gottes Souveränität anerkennen”, 393.

식’(Kanonformel)⁶⁰)이라는 대립적인 두 개념과 관련되어 있다:

14ay עָלִיוּ אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לְגַרֵעַ (거기에 아무것도 더해야 할 것이 없고, 아무것도 빼야 할 것이 없습니다).

본문에서 이 대립 개념은 신명기 4:2; 13:1과 같은 필연법의 규례 (apodictic laws)에서 나타나는 바와 같은 하나님의 행사의 ‘변경 불가능성’을 함의한 것으로 보이지는 않는다. 14ay절에서 이 공식은 이중적인 의미를 지니고 있다: 한편으로, 그 공식은 사람이 하나님의 행사가 완전하다는 것을 알고 있다는 것을 말하지만, 이 어구는 다른 한편으로 하나님의 주권성을 강조하는 것이다.⁶¹) 하나님의 행하시는 방식이 그러하기에, 사람은 그의 행하심의 부분적으로 이해 가능한 성격과 부분적으로 이해 불가능한 성격으로 인해 그분을 두려워하게 된다. ‘코헬렛은 독자들에게 사람이 하나님을 두렵게 여기게 할 목적으로 하나님이 그렇게 행하신다고 엄격하게 가르치는 것이 아니라, 오히려 사람들이 하나님에 대해 공포를 느끼는데, 그분은 모든 것을 아름답게 만드시는 분이요 행하시는 분이라는 것을 표현한다: 하나님의 행하심은 부정적인 성격의 것이어서 공포(*tremendum*)를 자아내는 것이 아니다: 문제는 선과 악(또는, טוב ורע, ‘좋은 것과 나쁜 것’)을 판단하는 인간의 권리 주장이다(창 3:5, 22).’⁶²) 오히려, 습관적으로 사람들은 하나님께 대해 공포심(אִיֶּקוֹל, yiqtol-일반 > 반복, 습관)⁶³)을 가지지만, 하나님의 행사의 완전성은 사람을 매료시키는 성격(*fascinatum*)의 것이다.⁶⁴)

2.2.4. 강화 영역

코헬렛의 사고 과정은 15절에서 그 정점에 도달한다. 그는 ‘유사 평행법’으로 구성된 하나의 잠언 구를 통해 자신의 사상을 강화한다: “그 절은 자

60) Ibid., 391, 394; 비교, E. Reuter, “Nimm nichts davon weg und füge nichts hinzu: Dtn 13,1, seine alttestamentlichen Parallelen und seine altorientalischen Vorbilder”, *BN* 47 (1989), 107-114; 이에 반하여, H.-P. Müller, “Theonome Skepsis und Lebensfreude”, 16.

61) A. Vonach, “Gottes Souveränität anerkennen”, 395.

62) R. Bartelmus, “Haben und Sein”, 223; H.-P. Stähli, “אִיֶּקוֹל *jr*’ fürchten”, *THAT* I (2004), 765-778, 특히 776; S. Plath, *Furcht Gottes: Der Begriff אִיֶּקוֹל im Alten Testaments*, Arbeit zur Theologie 2 (Stuttgart: Calwer, 1962), 54-56.

63) 주기능에서 볼 때, yiqtol은 미래의 단회적인 사실에 사용된다. 미래가 미완결성으로 인해 부기능적 차원이 개시되는데, 그것이 일반성이다. 일반성으로부터 반복, 습관, 관행의 용법이 파생된다. ‘다회적인 사건’은 다회적인 반복(iterativum)과 다회적인 개별적 반복(habitativum)으로 구분될 수 있다.

64) R. Bartelmus, “Haben und Sein”, 223; H.-P. Stähli, “אִיֶּקוֹל *jr*’ fürchten”, 765-778, 특히 776; S. Plath, *Furcht Gottes*, 54-56.

체 구조에 있어서 걸작이다. 특별히 현재를 앞쪽 미래로, 뒤쪽 과거로 연결한다.”⁶⁵⁾ 하나님은 이미 일어난 것을 다시금 생겨나도록 보살피고 있다. 15 절의 문장은 11a절과 14a절의 하나님 행위에 관한 진술을 총괄 요약하고 있다. 하나님의 행사가 항상 아름답고 영원하다면, 하나님의 그 밖에 달리 무엇을 행해야 하겠는가?

15b 하나님(**אֱלֹהֵינוּ**)은 사라진 것⁶⁶⁾을 그렇게 끊임없이 찾으시도다

3. 전체 요약 및 하나님, 인간, 세계 이해

전도서 3:10-15의 단락은 관찰(10절) – 성찰(11절) – 깨우침(12-13절; 14절)으로 연결되는 사고 전개를 나타내고 있다. 관찰은 하나님의 관점에서의 성찰의 문을 열어 주고 있다. 그런 다음 두 번의 깨우침(지식) 형식을 강화하는 격언구(15절)가 전체 단락을 요약해 주고 있다. 코헬렛은 이전에 표명된 입장(1:13b)과는 달리, 하나님에 의해 미리 주어지는 상반된 순환적 사실을 관찰하고, 이것은 하나님이 사람을 겸손하게(또는 전념하게) 하시려고 허용하신 일이라고 말한다(3:10c; 2.1.1.). 관찰로부터 생겨난 성찰(2.2.2.)에서는 그 모든 것은 아름다운 적절한 시기(11a절)가 있으며, 다만 사람이 하나님의 행사를 전체적으로는 이해할 수 없다는 사실을 통해(11b γ 절) 사람의 부분적 불가능성과 부분적 가능성을 말한다(11b β 절). 코헬렛의 관찰과 성찰은 이중적 깨달음에 도달하고 있다(2.2.3.): 인간론적인 차원에서, 하나님이 설정하시는 카이로스적인 시간(시기)은 초월적인 것이 아니라 사람의 단순한(simple) 향유 가능성(먹고, 마시고, 좋은 것을 보는 것)이나 선한 행동 속에 실체화되고 있다(12b절). 또한, 신론적인 차원에서 깨달음은 하나님의 이런 선한 행사는 – 인간의 개입과 이해 여부와 상관없이 – 미래적으로도 지속되며 인간으로서 더하고 뺄 수 없는 주권적인 성격의 완결성(14a γ 절)을 지닌다. 사람들이 습관적으로 공포심을 느끼는 하나님이란 존재(14b β 절)는 그분의 심미적인 아름다움으로 사람을 매료하신다. 그러므로 사람의 제한적 이해 가능성은 제약적인 것이 아니라 부분적인 것일 뿐이다. 비록 현실 속에서 하나님의 손길(개입)은 파편적으로 포착 가능할지

65) H.-W. Hertzberg, *Der Prediger (Qohelet)*, 89.

66) E. Jenni, “Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräischen”, 51-60, 특히 54.

라도, 그것은 전혀 암울한 것이 아니다(2.2.4.). 사람이 자신의 일을 시점적(punctual)으로 향유하고 그것으로 좋은 것을 행할 수 있다면, 비록 제한된 시간 동안 사는 인생(12b절)이지만, ‘올람-시간’(영영한 시간, 11ba절)의 카이로스적 실체를 만끽할 수 있다. 하나님은 단지 멀리 계시고 불가해하며, 종잡을 수 없는 두려운 분(deus tremendus)이 아니라, 사람을 매혹하시는 분(deus fascinus)이시다. 전도서 3:10-15는 사람이 마주한 일(사건) 속에 즐거움으로 머물 수 있고 선한 것으로 창출할 수 있는 한, 그러한 것으로 웅변하고 있다.

4. 나오는 글

연구자는 전도서 3:10-15의 단락을 상대적 시상 체계의 동사 구문론과 의미론으로 분석하였으며, 본문 단락의 표현과 의미 생성을 주목하여 보았다. 소단락 내에서 동사는 다양한 기능을 하고 있다. 우선, qatal은 과거와 대과거의 성격을 지니고 있으며, 관찰과 성찰, 깨우침을 개시한다. yiqtol은 미래의 개별적 사실을 의미할 뿐만 아니라 일반적인 사실과 반복(습관)적 용법으로 사용되고 있다. 존재문 형식의 무시간성은 진술을 보편적으로 탈바꿈시키고 있다. 또한, 전도서 3:10-15는 개별적 개념(개별 복수)과 일반적 개념(정관사 용법)을 번갈아 가며 전략적으로 사용함을 통해, 자신의 진술에 설득력을 주고 있다.

동사 구문론과 의미론을 기초로 보여 준 전도서 3:10-15의 사상은 대단히 경이롭다: 사람은 영원한 시간 속에 계신 하나님의 행사를 전체적으로 알 수는 없지만, 부분적인 이해와 포착 가능성을 가지고 있다. 하나님은 시절에 따라 희비가 엇갈리는 모든 것조차도 아름답게 하신다. 그 카이로스적 지점은 사람의 생명의 날 동안, 좋은 것(선한 것)을 기뻐하고 좋은 것(선한 것)을 행할 때 구현된다. 사람들은 더하거나 뺄 수 없는 주권적 완결성을 지닌 하나님에 대해 자주 두려움을 느끼지만, 하나님은 사람들을 그분의 아름다움으로 매혹하시는 분이다. 시간(세월)의 흐름에 종속되어 있더라도 사람의 부분적 향유 가능성은 여전히 남아 있다. 코헬렛은 그러한 향유 역 시도 하나님의 선물(은총)임을 말한다. 전도서 3:10-15의 사상은 회의적이고, 염세적인 세계관과는 거리를 두고 있다.

따라서 코헬렛은 인간의 이해의 불가능성을 회의적으로 보지 않고, 선함과 행복을 누릴 수 있는 부분적 가능성 속에 카이로스적 실체를 만끽할 수

있다고 역설한다. 이러한 맥락에서, 하나님이 하신 일의 시종을 알 수 없는 인간에게 하나님이란 두려운 분이 아니라, 순간순간의 기쁨으로 찾아오시는 아주 매력적인 분으로 이해할 수 있다. 그러한 행복은 심지어 가장 단순한 먹고, 마시고, 좋은 것을 누리는 것 속에도 발견된다. 코헬렛의 세계관 속에서 본다면, 다 이해할 수 없었던 현실 세계 속에 삶의 기쁨을 발견해 내고 선을 행할 줄 아는 사람이 겸손한 사람이고 하나님의 손길을 읽는 행복한 사람일 것이다. 하나님을 알아본다는 측면에서 그것은 또한 코헬렛이 주장하는 일상의 경건성이 될 것이다.

<주제어>(Keywords)

전도서, 상대적 시제체계, 동사 구문론, 생의 향유, 세계관.

Ecclesiastes, relative tense, verbal syntax, enjoyment of life, worldview.

(투고 일자: 2021년 1월 31일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 22일)

<참고문헌>(References)

- 권성달, “성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구”, 『성경원문연구』 35 (2014), 170-194.
- 김유기, “히브리어 ‘하야(היה)’ 사동구문의 번역”, 『성경원문연구』 44 (2019), 7-26.
- 박정운, “한국어 사동구문의 의미: 원형의미론적 접근”, 『언어』 28 (2003), 367-368.
- 오민수, “고전 히브리어의 노에틱적 해설과 그 적용 —욥기 1:1-5—”, 『성경원문연구』 40 (2017), 30-51.
- 오민수, “동사구문론과 결합가 이론으로 살펴본, 전도서 12장 9-10절의 해석학적 조명”, 『구약논단』 24:3 (2018), 142-171.
- 우상혁, “성경 히브리어 동사형태 연구: 시간, 상, 양태를 중심으로”, 『개혁논총』 17 (2011), 41-73.
- 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2016), 99-120.
- Backhaus, F.-J., *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle: Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, BBB 83, Bodenheim: A. Hain, 1988.
- Backhaus, F.-J., “Die Pendenskonstruktion im Buch Qohelet”, *ZAH* 8 (1995), 1-30.
- Backhaus, F.-J., “*Es gibt nichts Besseres für den Menschen*” (Koh 3.22): *Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet*, BBB 121, Bodenheim: Philo, 1998.
- Bartelmus, R., *Einführung in das Biblische Hebräisch – ausgehend von der grammatischen und (text-)syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentexts des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben Ascher: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch*, Zürich: TVZ, 1994.
- Bartelmus, R., “Haben und Sein: Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich: Pano Verlag, 2002, 222-223.
- Bartelmus, R., *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen <Allerweltswortes> – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems*, ATSAT 17, St. Ottilien: EOS Verlag, 1983.
- Bartelmus, R., “Sachverhalt und Zeitbezug: Pragmatisch-exegetische Anwendung eines noetischen Theorems auf 1 Kön 1”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer*

- philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Text*, Zürich: Pano Verlag, 2002, 355-381.
- Bartelmus, R., “Tempus als Strukturprinzip”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich: Pano Verlag, 2002, 133-157.
- Bartelmus, R. and Nebes, N., eds., *Sachverhalt und Zeitbezug: Semitistische und alttestamentliche Studien Adolf Denz zum 65. Geburtstag*, JBVO 4, Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Braun, R., *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, BZAW 130, Berlin; New York: W. de Gruyter, 1973.
- Casanowiz, I. M., “Paronomasia in the Old Testament”, *JBL* 12 (1893), 105-167.
- Ceresko, A. R., “The Function of Antanaclasis (*mš* ‘to find’ // *mš* ‘to reach, overtake, grasp’) in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth”, *CBQ* 44 (1982), 551-569.
- Comrie, B., *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 2nd ed., Chicago: The University of Chicago Press, 1989, 172-174.
- Crenshaw, J. L., *Ecclesiastes*, OTL, Philadelphia: The Westminster Press, 1987.
- Driver, S. R., *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, The Biblical Resource Series, Oxford: Eerdmans, 1982.
- Fernández, M. P., *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, Leiden; Boston: Brill, 1999.
- Fischer, A. A., “Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3-3,15*”, *ZAW* 103 (1991), 72-86.
- Fischer, A. A., *Skepsis oder Furcht Gottes?: Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, BZAW 247, Berlin; New York: W. de Gruyter, 1997.
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, unter verantwortlicher Mitarbeit von Dr. Udo Rütterswörden, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Rudolf Meyer und Dr. Herbert Donner, Berlin; Heidelberg; New York; London; Paris; Tokyo: Springer-Verlag, 1987. (GK)
- Gordis, R., *Koheleth - The Man and His Word: A Study of Ecclesiastes*, 3rd ed., New York: Schocken Books, 1968.
- Groß, W., *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch: Studien zum althebräischen Satz I*, ATSAT 27, St. Ottilien: EOS Verlag, 1987.

- Groß, W., “Die Position des Subjekts im Hebräischen Verbalsatz, untersucht an den asyndetischen ersten Redesätzen in Gen, Ex 1-19, Jos-2Kön”, *ZAH* 6 (1993), 170-187.
- Groß, W., *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa: untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön*, FAT 17, Tübingen: Mohr, 1996.
- Groß, W., *Verbform+Funktion: WAYYIQTOL für die Gegenwart: Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Schriften*, ATSAT 1, St. Ottilien: EOS Verlag, 1976.
- Hertzberg, H.-W., *Der Prediger (Qohelet)*, KAT 16, Leipzig: Deichert, 1932.
- Holladay, W. L., ed., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Grand Rapids, MI; Leiden: Eerdmans; Brill, 1986. (Holladay)
- Isaksson, B., “The Word Olam in 3:11”, *Studies in the Language of Qoheleth: With Special Emphasis on the Verbal System*, SSU 10, Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1987, 176-189.
- Jenni, E., “Adverbiale Zeitbestimmungen im Klassischen Hebräisch”, *ZAH* 17-20 (2004-2007), 92-108.
- Jenni, E., *Das hebräische Pi’el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchungen einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich: EVZ, 1968.
- Jenni, E., “Das Wort ‘ōlām im Alten Testament”, *ZAW* 64 (1952), 197-248.
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen*, Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- Jenni, H., “Die sogenannte nota accusativi im biblischen Hebräisch”, J. Luchsinger, H.-P. Mathys, and M. Saur, eds., “... der seine Lust hat am Wort des Herrn!": *Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag*, AOAT 336, Münster: Ugarit Verlag, 2007, 143-184.
- Jenni, E., “Epistemische Modalitäten im Proverbienbuch”, J. Luchsinger, H.-P. Mathys, and M. Sauer, eds., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Band II, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 36-47.
- Jenni, E., “Zur Funktion der reflexiv-passiven Stammformen im Biblisch-Hebräisch”, B. Huwyler and K. Seybold, eds., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Band I, Stuttgart: Kohlhammer, 1997, 51-60.
- Joosten, J., “The Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System”, S. E. Fassberg and A. Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, 135-137.
- Köhler, L. and Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten*

- Testament I/II*, Leiden; Boston: Brill, 2004. (HAL)
- Krüger, T., *Kohelet (Prediger)*, BK XIX Sonderband, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.
- Labuschagne, C. J., “ענה ‘nh I antworten”, *THAT II* (2004), 335-341.
- Lohfink, N., *Kohelet*, NEB, 3rd ed., Würzburg: Echter Verlag, 1986.
- Longacre, R. E., “Discourse Perspective on the Hebrew verb: Affirmation and restatement”, W. R. Bodine, ed., *Linguistics and Biblical Hebrews*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992, 177-189.
- Longacre, R. E., “Weqatal Forms in Biblical prose”, R. D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistic*, Dallas; Winona Lake: Summer Institute of Linguistics; Eisenbrauns, 1994, 50-98.
- Michel, D., *Qohelet*, EdF 258, Darmstadt: WBG, 1988.
- Müller, H.-P., “Theonome Skepsis und Lebensfreude”, *BZ.NF* 30 (1986), 1-19.
- Niccacci, A., “The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry”, S. E. Fassberg and A. Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, 247-268.
- Niccacci, A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, JSOTSup. 86, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Plath, S., *Furcht Gottes: Der Begriff אָרֵר im Alten Testaments*, Arbeit zur Theologie 2, Stuttgart: Calwer, 1962.
- Reuter, E., “Nimm nichts davon weg und füge nichts hinzu!: Dtn 13,1, seine alttestamentlichen Parallelen und seine altorientalischen Vorbilder”, *BN* 47 (1989), 107-114.
- Sasse, H., “αἰών, αἰώνιος”, *TDNT I* (1964), 197-209.
- Schoors, A., *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qohelet*, Part II: Vocabulary, OLA 143, Leuven: Peeters, 2004.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Kohelet*, HThKAT, Stuttgart: Herder, 2004.
- Spieckermann, H., “Suchen und Finden: Kohelets Kritische Reflexionen”, *Bib* 79 (1988), 305-332.
- Stähli, H.-P., “אָרֵר jr’ fürchten”, *THAT I* (2004), 765-778.
- Vonach, A., “Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der “Kanonformel” in Koh 3,14”, A. Schoors, ed., *Qohelet in the Context of Wisdom*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 136, Leuven: Peeters, 1998, 391-397.
- Wagner, A., *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament: Untersuchungen*

im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik, BZAW 253, Berlin: W. de Gruyter, 1977.

Ward, W. A., "Comparative Studies in Egyptian and Ugaritic", *JNES* 20:1 (1961), 31-40.

Weinrich, H., *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*, 6th ed., Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

Westermann, C., "Das Schöne im Alten Testament", H. Donner, H. Robert, and R. Smend, eds., *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 479-497.

William, R.-J., *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto: University of Toronto, 1976.

Zimmerli, W., *Prediger*, ATD 16-1, 3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

<Abstract>

Verb Syntax and Semantic Approach in Ecclesiastes 3:10-15

Minsu Oh
(Daeshin University)

The researcher analyzed the paragraphs of Ecclesiastes 3:10-15 as verb syntax and semantics of a relative tense system, and focused on the expression and meaning generation of the text paragraph. Within the sub-paragraph, the verb has various functions. Verbs within this unit function in various ways. First of all, the verb form qatal is characteristic of the past and pluperfect, and starts observation, reflection, and enlightenment. Yiqtol uses not only individual facts of the future but also general facts and repetitive (habitual) usages. The timelessness of the form of existence is universally transforming statements. In addition, Ecclesiastes 3:10-11 convincingly expresses one's own statements through strategic use of alternating individual concepts and general concepts.

The way the passages in Ecclesiastes 3:10-15 deploy is a narrative development of wisdom that leads to observation (v. 10) - reflection (v. 11) - enlightenment (vv. 12-13; v. 14). Unlike the position of King-Qohelet (1:13b), the Evangelist Qohelet observes the contradictory facts pre-set by God, saying that this is what God has allowed to a humble (or devote) man (3:10c). He says that there is a proper time (v. 11a) when all things are beautiful, but that man cannot understand God's event as a whole (v. 11b γ) and implies the partial possibility and partial impossibility of man (v. 11b β). Observation and reflection reach dual enlightenment, and the anthropological dimension of the pre-set kairos-time is not transcendental, but exists in the possibility of simple enjoyment (eating, drinking, seeing good) It is realized in the good and good behavior (v. 12b). On the theological level, enlightenment - this good event of God - continues in the future, and has the sovereignty (v. 14a γ) of sovereign personality that cannot be added or subtracted as a human. People who are habitually fearful of God (v. 14b β) are enchanted by His aesthetic beauty. Therefore, a person's limited understanding is not limited, but partial. Even if it is a part of a person and if he can enjoy it and do good things, even though he

lives for a limited time (v. 12b), he can enjoy the kairos-reality of “Olam-time” (eternal time, v. 11b α). The thought of Ecclesiastes 3:10-11 is very marvelous: God is not just a distant, incomprehensible, indescribably fearful being (deus tremendus), but a fascinus (deus fascinus). Man does not know God’s events as a whole, but has partial understanding and possibility of capture. Even if it is subject to the passage of time (years), the possibility of partial enjoyment of a person remains. The evangelist says that such enjoyment is also God’s gift. The thought of Ecclesiastes 3:10-15 is far from a skeptical, pessimistic worldview.

창세기 1:26의 신적인 ‘우리’에 대한 해석학적 전통과 바울

이승현*

1. 들어가는 말

창세기 1:26에는 인류 창조의 청사진이 된 하나님의 ‘형상’(צלם)과 ‘모양’(דמות) 등의 개념과 함께, 하나님에 대한 신적인 복수형 ‘우리’(אֱנֹכָה וְאַתָּה וְכָל־בְּרֵאשִׁית הַבְּרָאָה)가 세 번 등장한다. 성서 해석학 역사에서 독자들은 창세기의 저자가 말하는 하나님의 형상과 모양이 무엇을 의미하는지에 대해서 열띤 토론을 벌였다. 그리고 이 본문에 등장하는 신적인 복수형의 정체가 누구인지에 대해서도 심각하게 논쟁했다. 모세오경이 유대인들의 엄격한 유일신 신앙의 근거를 형성하기에, 그 첫 번째 책 창세기에 등장하는 신적인 복수형은 유대인들에게 꼭 해결해야 하는 해석학적 난제였다. 그러나 현재 까지도 학자들은 이 신적인 복수형이 가리키는 대상에 대한 일치된 의견에 이르지 못한 채, 대략 6가지 견해들을 그 해결책으로 제시했다: (1) 다신론적 신화의 흔적, (2) 피조세계, (3) 창조주의 장엄함의 표현(plural of majesty), (4) 자기소환(self-summons, 혹은 self-deliberation), (5) 천상의 법정(heavenly council/court), 그리고 (6) 하나님의 복수성(plurality), 혹은 이중성(duality).¹⁾

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

1) 이 여섯 가지 의견들에 대한 자세한 분석을 위해서는 다음을 참고하라. J. R. Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2005), 55-56; D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, *Tyndale Bulletin* 19 (1968), 62-69; J. E. Fossum, “Gen 1:26 and 2:7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 16:2 (1985), 202-239; T. A. Keiser, “The Divine Plural: A Literary-Contextual Argument of Plurality in the Godhead”, *Journal for the Study of the Old Testament* 34:2 (2009), 132-133; P. Niskanen, “The Poetics of Adam: The Creation of אָדָם

이 견해들 중 처음 네 가지는 여러 가지 해석학적 약점들로 인하여 소수의 견으로 간주되었고, 천상의 법정과 하나님의 복수성만이 설득력 있는 주요 의견으로 자리매김했다.²⁾ 이 두 의견들은 고대와 현대의 창세기 독자들의 해석에서 빈번하게 발견되고 있다.

유일신 전통을 고수하는 많은 유대인 랍비들은 신적인 ‘우리’의 정체를 주로 천상의 법정 개념을 통해서 해석했다. 유대 전통과 기독교 전통을 각각 그리스 철학의 빛 아래서 재해석한 필로(Philo)와 고대 영지주의자들도 천상에 속한 천사들, 혹은 권세들을 통해서 신적인 ‘우리’를 설명했다. 특별히 영지주의자들은 하늘의 주요 권세들인 데미우지(Demiurge), 혹은 얄타바웃(Yaltabaoth)을 하늘의 선한 아버지의 뜻에 반하여 인간을 창조한 악한 창조주로 제시했다. 물론 이들과 비슷한 시기를 살았던 교부들은 삼위일체의 교리를 통하여 신적인 ‘우리’를 설명하면서, 영지주의자들을 주류 교회 밖으로 내몰았다. 그리고 교부들과 영지주의자들 모두가 자신들의 신학적 스승으로 간주했던 사도 바울은 그가 다메섹에서 만난 부활한 예수 그리스도의 빛 아래서 창세기 이야기를 재해석했다. 바울은 자신의 서신서 여러 곳에서 예수 그리스도를, 선재한 하나님의 아들로 간주하고, 하나님과 함께 세상의 창조에 동참한 창조의 동역자로 제시한다(고전 8:6; 골 1:15-20; 비교, 히 1:2-4).³⁾ 나아가 바울은 선재한 예수가 바로 아담의 창조의 청사진이 된 하나님의 형상 그 자체라고 주장한다(ἡ εἰκών τοῦ ἐπουρανίου; 고전 15:45-49; 고후 4:4-6; 비교, 롬 8:29).⁴⁾ 그러므로 이 논문에서 우리는 창세기 1:26에서 발견되는 신적인 ‘우리’의 정체와 연관하여 다음 세 가지에 대해서 자세히 조사해 보고자 한다: (1) 창세기의 신적인 ‘우리’가 안고 있는 해석학적 난제, (2) 이 신적인 ‘우리’에 대한 필로와 유대인 랍비들, 그리고 영지주의자들의 해석, 그리고 (3) 바울의 기독교적 해석. 이 비교 연구를 통해

in the Image of אֱלֹהִים”, *Journal of Biblical Literature* 128:3 (Fall 2009), 425-426.

2) T. A. Keiser, “The Divine Plural: A Literary-Contextual Argument of Plurality in the Godhead”, 132-133.

3) 골로새서에 대한 바울의 저작설은 신약 학자들 간에 논란의 대상이 되어 왔다. 그럼에도 불구하고, 골 1:15-20에 담긴 기독교적 시는 골로새서의 저작 시기 이전에 작성된 아주 오래된 초기 기독교의 시로 보여진다. 따라서 본 저자는 이 본문을 바울 신학의 일부로 간주하는 대다수의 학자들의 견해에 동의한다. 그리고 바울의 제자, 혹은 바울의 추종자에 의해서 기록된 히 1:2-4에 담긴 기독교적 주장도 바울의 견해에 의해서 깊이 영향 받았다. 참조, J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 1998), 267-77; D. W. Pao, *Colossians & Philemon*, Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 20-23.

4) 바울의 아담 기독교적 논의에 대해서는 다음을 참고하라. 이승현, 『바울의 아담 기독교와 새 관점』 (서울: 감은사, 2020).

서 우리는 성서가 침묵한 곳에서 발생하는 해석학적 가능성과 그에 따른 해석 공동체들 간의 갈등도 관찰할 것이다.

2. 창세기 1:26의 신적인 ‘우리’가 안고 있는 해석학적 난제

창세기 1:26은 창조주 하나님이 여섯째 날 행한 인간의 창조를 다음과 같이 묘사한다:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבְהֵמָה
וּבְכָל-הָאָרֶץ וּבְכָל-הַרְמֵשׁ הָרֶמֶשׂ עַל-הָאָרֶץ

하나님이 이르시되 우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 우리가 사 람을 만들고 그들로 바다의 물고기와 하늘의 새와 가축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게 하자 하시고⁵⁾

이 본문에서 창세기 저자는 하나님의 말씀하심을 가리키는 히브리어 동사 וַיֹּאמֶר에서는 3인칭 단수형을 사용하는 반면에, 하나님의 형상과 모양에 따른 창조의 제안에서는 1인칭 복수형을 세 번 사용한다. 이에 창세기의 처음 유대인 독자들이 창세기 저자가 언급한 복수형 ‘우리’의 정체에 대해서 심각하게 고민했을 것은 너무도 자명하다.⁶⁾ 유대교의 유일신 신앙의 근간이 되는 모세오경의 첫 번째 책에, 그리고 우상 숭배를 철저히 배격하는 구약성서의 첫 시작에서 복수형 공칭 접미사가 하나님에 대해서 쓰여지고 있기 때문이다. 창세기의 신적인 복수형은 유대인 독자들에게 반드시 해결해야 할 해석학적 난제였다. 물론, 신약성서의 조명 아래서 구약성서를 읽는 기독교인 독자들에게 이 신적인 복수형의 등장은 성부, 성자, 성령을 지칭하는 삼위일체론적 하나님 이해에 대한 첫 번째 성경적 증거였다. 그러나 기독교의 삼위일체론적 해석은 창세기의 처음 유대인 독자들이 받아들일 수 있는 설득력 있는 해결책이 아니었다. 이 사실은 필로와 유대인 랍비들이 초기 기독교와 다른 방식으로, 혹은 초기 기독교의 기독교론적 해석을 비판하면서, 이 해석학적 난제를 해결하려 했다는 사실에서 잘 발견된다.⁷⁾ 이 미 앞에서 언급된 바와 같이, 창세기 1:26의 신적인 복수형에 대한 해석학

5) 본 논문에서 인용된 한글 성서 본문은 특별한 언급이 없는 한 모두 『개역개정』을 참고로 할 것이다.

6) 참조, 하경택, “야훼 유일신 신앙의 형성 과정에 관한 소고”, 『Canon&Culture』 4:1 (2010), 159-187.

7) 참조, J. E. Fossum, “Gen 1:26 and 2:7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism”, 203-220.

적 역사 속에서 학자들은 크게 여섯 가지 해결책들을 제시했다. 이 중에서 천상의 법정과 하나님의 복수성만이 고대와 현대의 독자들에게 설득력 있는 다수 의견으로 받아들여졌다.

첫 번째, 위의 두 가지 다수 의견들 중 천상의 법정 개념에 대해서 먼저 살펴보도록 하자. 구약성서 안에는 하나님의 보좌를 중심으로 천사들이 둘러선 하늘의 법정이 자주 등장한다.⁸⁾ 욥기의 시작에서 우리는 하늘에서 법정이 열리고, 하나님의 아들들로 불리는 천사들이 하나님과 대화하는 장면을 본다. 그리고 곧이어 등장한 사탄이 욥을 참조함으로써, 욥의 긴 고난의 이야기가 전개된다(욥 1:6; 2:1; 5:1; 15:8). 시편 기자는 여러 곳에서 하늘의 심판관으로서 세상을 다스리는 하나님의 ‘권위’와 ‘공의’에 대해서 노래한다(시 82:1-3; 89:5-7; 97:7-9). 권위와 공의는 모든 왕들과 신들의 주인이 되어 세상을 다스리는 우주의 왕으로서의 하나님의 자질을 가리킨다. 그리고 선지자 이사야와 에스겔은 하늘의 법정에 선 하나님의 보좌 위에 위치한 하나님의 영광과 그 보좌를 둘러싼 천사들에 대해서 자세히 묘사한다(사 6; 겔 1). 우상 숭배에 대한 철저한 금지 명령 아래서 하나님의 모습을 묘사하는 것에 대한 터부에도 불구하고, 이사야와 에스겔은 인간의 모습처럼 계시되는 하나님의 영광스러운 외모를 ‘감히’ 묘사한다.⁹⁾ 창세기 저자의 주장처럼, 하나님이 자신의 형상과 외모를 따라 인간을 창조했다면, 하나님의 현현이 인간의 눈에 계시될 때 그의 영광스러운 모습은 당연히 인간의 외모와 유사할 것이다.¹⁰⁾ 예레미야에게 하나님의 법정은 하나님의 참된 뜻을 담은 그의 말씀이 선포되는 곳이다. 참된 선지자들은 천사들과 함께 하늘의 법정에 참석하여 하나님의 말씀을 듣는 특권이 주어지고, 그 곳에서 들은 하나님의 말씀을 바르게 선포해야 할 책임을 소유하게 된다(렘 23:18-22).

하나님의 보좌와 그 영광에 대한 환상에서 이사야 선지자는 하나님과 천

8) 참조, P. D. Miller, “Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as Cosmic-Political Symbol”, *Horizons in Biblical Theology* 9:2 (1987), 53-78.

9) J. A. Middlemas, “The Prophets, the Priesthood, and the Image of God (Gen 1,26-27)”, *Biblica* 97:3 (2016), 337.

10) 참조, W. R. Garr, *In His Own Image and Likeness : Humanity, Divinity, and Monotheism* (Leiden: Brill, 2003), 118-171; D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, 57-58; J. R. Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, 25-26; C. L. Crouch, “Made in the Image of God: The Creation of אֱלֹהִים, the Commissioning of the King and the Chaostkampf of Yhwh”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 16:1 (2016), 14-15; C. L. Crouch, “Genesis 1:26-7 as a Statement of Humanity’s Divine Parentage”, *The Journal of Theological Studies* 61:1 (2010), 4-12; A. Schüle, “Made in the ‘Image of God’: The Concepts of Divine Images in Gen 1-3”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117:1 (2005), 4-6.

사들 간에 발생한 흥미로운 대화에 대해서 다음과 같이 언급한다(사 6:8):

וַאֲשַׁמְעַ אֶת-קוֹל אֲדֹנָי אֲמַר אֶת-קוֹלִי וְיָמִי יִלְדָּנִי וְאֲמַר הֲנִי שְׁלַחְנִי
 내가 또 주의 목소리를 들으니 주께서 이르시되 내가 누구를 보내며
 누가 우리를 위하여 갈꼬 하시니 그 때에 내가 이르되 내가 여기 있
 나이다 나를 보내소서 하였더니

흥미롭게도, 하나님에 대한 묘사에서 이사야는 창세기 저자와 마찬가지로 단수형과 복수형을 번갈아 사용하면서, 천사들을 포함한 하늘의 공회 혹은 법정에 대해서 암시해 준다.¹¹⁾ 그러나 유일신관을 견지하는 칠십인역의 유대인 번역자는 이사야가 차용한 신적인 복수형 동사에 대해서 불편하게 생각한다. 이에 칠십인역 번역자는 “누가 우리를 위하여 갈꼬?”(וְיָמִי יִלְדָּנִי)를 ‘누가 이 백성을 위하여 갈꼬?’(τίς πορεύεται πρὸς τὸν λαὸν τοῦτου)로 수정해서 번역한다. 여기서 우리는 기원전 3세기 유대인 저자들에게도 창세기의 신적인 복수형 ‘우리’는 해결해야 할 해석학적 난제로 기능했음을 알 수 있다.

사실 창세기의 저자도 하늘의 공회를 구성하는 천사들의 존재에 대해서는 이미 잘 알고 있는 듯하다(비교, 창 3:24; 6:1-4; 18:2).¹²⁾ 창세기 3:22-24에서 저자는 범죄한 아담과 하와를 향하여 선악을 아는 일에 ‘우리 중에 하나와 같이 되었다’(כְּאֶחָד מֵאֵנָּח)는 하나님의 고백을 인용한다. 곧이어 하나님은 타락한 아담과 하와를 에덴동산 바깥으로 쫓아낸 후, 천사들을 그 문 앞에 세워 그들의 입장을 가로막는다. 창세기의 저자는 창세기 1:26의 신적인 복수형 안에 하늘의 공회, 혹은 법정의 구성원들인 천사들을 포함하고 있을 수 있다. 그러나 창세기 1:26에서 묘사되는 하나님의 인간 창조의 행위와 선포의 배경은 하늘의 법정이 아니라, 창조된 하늘과 땅인 것으로 보인다. 그리고 창세기의 저자는, 위에서 살펴본 선지자들과 달리, 창세기 1:26을 전후로 해서 하늘의 법정 혹은 공회에 대해서 그 어떤 구체적인 언급도 하지 않고 있다. 구약성서에서 창조는 창조주 하나님의 배타적인 권리요 주권적인 행위로 선포된다(비교, 사 40:14; 44:24). 창세기의 저자도 이

11) J. R. Middleton, *The Liberating Image : The Imago Dei in Genesis 1*, 57. 비교, C. Westermann, *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, 1st Fortress Press ed. (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1994), 144-145; T. A. Keiser, “The Divine Plural: A Literary-Contextual Argument of Plurality in the Godhead”, 133; D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, 66.

12) 창세기 1장과 3장의 저자가 제사장 사가(Priestly writer)와 야훼 사가(Yahwistic writer) 등으로 구성된 다른 인물들일 수 있지만, 본 논문에서는 창세기의 최종 편집인을 그 저자로 보고 논문의 논지를 전개할 것이다.

런 선포에 동의하고 있다고 믿는 데에는 큰 무리가 없을 것이다. 구약성서에서 ‘하나님의 아들들’로 불리는 천사들은 하나님의 창조의 동반자가 아니라, 그의 창조 행위에 대한 증인들에 불과하다(욥 38:7).¹³⁾ 이 사실은 창세기 저자가 신적인 ‘우리’라는 표현을 통해서 천사들을 지칭하지 않고, 따라서 하늘의 법정 개념은 창세기 1:26의 신적인 ‘우리’의 정체에 대한 유용한 상호 텍스트(intertext)가 아닐 수도 있음을 암시한다. 그렇다면 창세기 1:26의 신적인 ‘우리’를 통해서 창세기 저자가 지칭하고 있는 대상은 누구일까? 여기서 우리는 위에서 언급된 여섯 가지 해석학적 제안들 중 두 번째 주요 의견인 하나님의 복수성, 혹은 이중성에 대해서 숙고해 볼 필요가 있다.

두 번째, 하늘의 공회 견해와 달리, 하나님의 복수성/이중성의 견해는 창세기 1:26-27의 문맥적 상황을 통해서 설명될 수 있다는 해석학적 장점을 소유하고 있다. 신적인 복수형이 처음 발견되는 창세기 1:26-27에는 인간과 하나님에 관한 흥미로운 세 가지 비교들이 존재한다.¹⁴⁾ 첫 번째, 이 본문에서 단수형과 복수형으로 번갈아 묘사되는 하나님과 마찬가지로, 인간도 동시에 단수형과 복수형을 통해서 묘사되고 있다(אֱלֹהִים, אֱלֹהֵינוּ, אֱלֹהֵי). 이 사실은 복수형 하나님의 정체에 대한 난제는 단수형과 복수형으로 번갈아 묘사되는 인간의 정체와 깊은 연관이 있음을 암시한다. 두 번째, 하나님과 인간의 복수성에는 어떤 특별한 특징들이 내재되어 있는 듯 보인다. 인간의 경우 복수성은 남자와 여자(זָכָר וּנְקֵבָה)라는 다른 성별로 구성되어 하나의 연합을 이루는 쌍의 개념으로 표현된다. 물론 창세기의 이해에서 하나님은 인간처럼 성을 통해서 구분되는 존재가 아니다. 그러나 인간의 복수성이 신적 복수형에 대해서 제공하는 해석학적 단서는 하나님 안에도 복수성이 내재하는 동시에, 그 복수성 안에는 일치성에 근거한 특별한 연합이 존재한다는 사실이다.¹⁵⁾ 그리고 창세기에서 남자와 여자의 연합이 언급될 때, 그 연합은 항상 생명의 탄생 혹은 창조를 묘사하기 위해서이다(1:27; 5:2-4; 6:19-20; 7:3-16). 인간의 경우와 마찬가지로, 창세기 1:26에서 복수형이 하

13) D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, 67.

14) 저자는 이 세 가지 비교들을 다음의 논문에서 차용했다. 참조, T. A. Keiser, “The Divine Plural: A Literary-Contextual Argument of Plurality in the Godhead”, 134-146.

15) 참조, Ibid., 137. 비교, J. C. de Moor, “The Duality in God and Man: Gen 1.26-27 as P’s Interpretation of the Yahwistic Creation Account”, J. C. de Moor, ed., Intertextuality in Ugarit and Israel (Leiden: Brill, 1998), 112-126; P. A. Bird, “‘Male and Female He Created Them’: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation”, *Harvard Theological Review* 74:2 (1981), 134.

나님께 사용될 때, 창세기 기자는 하나님이 인간을 창조해 내는 장면을 묘사하고 있다.¹⁶⁾ 마지막으로, 세 번째, 하나님과 인간을 향하여 단수형과 복수형이 동시에 사용되는 주요 배경은 하나님이 인간을 자신의 ‘형상’을 따라 창조하는 장면이다. 아마도 형상이라는 개념은 하나님과 인간이 소유한 단수성과 복수성 간의 긴장 어린 공존을 포함하거나, 아니면 어떤 형태로든지 그 공존의 근거로 기능하고 있을 수 있다.¹⁷⁾ 하나님의 형상으로 창조된 인류가 복수형으로 묘사되는 쌍을 통해서 존재하고, 그 존재 안에는 생명의 탄생을 위한 연합이 존재한다는 사실은 인간 형상의 기원인 하나님 안에도 복수성이 특수한 연합 안에 존재할 수 있음을 알려 준다.¹⁸⁾ 그러나 신적인 복수형에 대해서 창세기 1-3장의 문맥이 제공하는 이런 정보에도 불구하고, 창세기 기자는 여전히 하나님 안에 존재하는 복수성의 본질을 분명하게 설명하지 않고 있다. 물론, 창세기 1:2에서 저자는 하나님의 영의 존재를 언급하고 있기에, 신적인 복수형은 하나님과 그의 영을 가리키고 있다고 주장할 수 있다.¹⁹⁾ 사실 하나님의 영은 구약성서의 다른 본문들에서 종종 창조의 대행자로 제시되곤 한다(욥 33:4; 34:14-15; 사 32:15; 겔 36-37; 시 104:30). 그러나 신약성서의 저자들과 달리, 고대 유대인들의 사상에서 하나님의 영은 하나님과 분리된 하나의 독립된 인격체의 개념으로 발전하지 못했다.²⁰⁾ 창세기의 신적인 복수형에 대한 후대 유대인들의 해석에서 하나님의 영이 거의 언급되지 않는다는 사실은 이 점을 더욱 분명히 해 준다.²¹⁾

16) T. A. Keiser, “The Divine Plural: A Literary-Contextual Argument of Plurality in the Godhead”, 138.

17) 물론 이 본문에서 창세기 저자는 하나님의 형상을 피조세계를 향한 인간의 통치권과 기능적으로 연결시키고 있다. 하나님의 형상 개념은 하나님의 본질과 외형, 그리고 통치권과 연관되어 심도 있게 다루어 질 필요가 있다. 참조, D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, 54-58; Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, 58-60; Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*, 172.

18) T. A. Keiser, “The Divine Plural: A Literary-Contextual Argument of Plurality in the Godhead”, 137-138, 143-146; P. Niskanen, “The Poetics of Adam: The Creation of אָדָם in the Image of אֱלֹהִים”; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 21.

19) D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, 69.

20) 참조, 이승현, 『성령』 (서울: 킹덤북스, 2018), 205-424; A. W. Pitts and Pollinger Seth, “The Spirit in Second Temple Jewish Monotheism and the Origins of Early Christology”, S. E. Porter and A. W. Pitts, eds., *Christian Origins and Hellenistic Judaism: Social and Literary Contexts for the New Testament* (Leiden: Brill, 2013), 135-176.

21) 물론, 이레니우스를 포함한 많은 교부들은 삼위일체론의 전제 하에서 하나님의 영인 성령의 창조 사역을 이 본문의 해석에 포함시킬 것이다(*Haer.* 4.4; 2.2.4; 2.30.9; 3.22.2).

3. 창세기 1:26의 신적인 ‘우리’에 대한 고대인들의 해석

위에서 우리는 창세기 1:26의 신적인 복수형 ‘우리’와 연관된 해석학적 난제에 대해서 알아보고, 그 난제에 대한 여섯 가지 해결책들 중 두 주요 의견들을 간략하게 살펴보았다. 이제 하늘의 공회와 하나님의 복수성이라는 두 해석학적 제안들을 중심으로 고대인들이 어떻게 창세기의 신적인 복수형 ‘우리’를 해석하고 있는지에 대해서 자세히 살펴보도록 하자. 이어지는 논의에서 우리는 바울과 동시대의 유대인 사상가 필로와 고대의 유대인 랍비들, 그리고 영지주의자들의 창세기 해석에 대해서 자세히 관찰해 볼 것이다.

3.1. 필로

그리스 철학의 조명 아래서 히브리어 성서의 진리성을 입증하기 원했던 필로는 자신의 저술들 여러 곳에서 창세기에 대한 그의 해석학적 견해들을 잘 보여주고 있다. 필로의 관점에서 창조된 인간 영혼은 두 부분으로 나누어진다. 하나는 선하고 이성적인 부분이고, 또 다른 하나는 비이성적이고 악한 부분이다. 필로가 생각하는 인간의 몸은, 당시의 그리스인들의 일반적인 이해와 마찬가지로, 무익하고 쓸모없는 흙으로부터 기인한 악한 존재이다. 인간의 몸은 고귀한 영혼을 가두고 있는 감옥으로 기능하기에, 죽음을 통해서 인간의 영이 육에서 분리될 때 인간의 영은 참다운 자유를 경험할 수 있다. 인간 영혼의 악한 부분의 존재는 아담이 하나님의 명령을 어기고 선악과를 따먹는 선택을 한 사건에서 가장 잘 보여진다. 그런데 필로에게 하나님은 그 어떤 악한 행동을 하거나, 악한 것을 창조할 수 없는 선한 분이다. 심지어는 타락한 아담을 처벌하는 일조차도 하나님이 수행할 수 있는 선한 일들의 범주 바깥에 놓여 있다. 그러므로 필로는 인간 영혼의 악한 부분을 포함한 악한 것들의 창조와 인류의 타락과 심판의 행위를 모두 하나님이 아닌, 그러나 하나님과 연관된 권세들 혹은 데미우지에게 돌린다 (*Leg. all.* II.6; *De spec. leg.* I.333; *De fuga et invent.* 68-70). 바벨탑을 건설하여 하나님께 도전하는 인류를 향한 심판으로서 그들의 언어들을 혼란스럽게 한 사건도 천사들이 수행한 일이다(*De conf.* 175). 필로에게 영적인 권세들은 창조주 하나님의 종들로서 하나님에게 적합하지 않은 일들을 대신 수행하는 천사들이다.²²⁾ 이런 맥락에서, 필로에게 창세기 1:26의 신적인 복수

22) 저자는 여기서 인용되는 필로에 대한 자료들을 다음의 논문에서 차용했다. 참조, J. E. Fossum, “Gen 1:26 and 2:7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism”, 203-208.

형은 선하신 창조주 하나님 아버지와 다른 영적인 권세들, 혹은 천사들을 함께 아우르는 표현이다(*De opificio mundi* 72). 이런 해석을 통해서 필로는 모든 선한 것들의 궁극적 기원이 되는 하나님의 선함을 방어한다.²³⁾ 결론적으로, 필로에게 창세기 1:26의 신적인 복수형 ‘우리’는 인간의 선한 요소들을 창조한 하나님과 함께, 악한 요소들을 창조한 천사들과 같은 영적인 권세들을 지칭한다.

창세기 1:26-27과 연관된 필로의 해석에서 흥미로운 점은 로고스(Logos)의 존재와 역할, 그리고 이성을 통한 하나님 형상에 따른 인간의 창조이다. 그리스 철학의 영향을 받은 필로에게 이성은 인간이 성취할 수 있는 최상의 덕목이다. 그리고 필로에게 로고스는 스토아 학자들이 숭상했던 우주를 지탱하는 원칙으로서 하나님의 아들로 인식되고(*Fug.* 109), 창조 질서를 유지하는 지혜와 동일시된다(*Agric.* 51).²⁴⁾ 필로는 창세기 1:26-27에서 인간 창조의 모델이 된 하나님의 형상과 모습을 이성과 동일시하고, 타락 전 이상적인 인간을 로고스와 동일시한다. 로고스가 하나님의 형상을 소유한 존재이므로, 필로에게는 보이지 않는 하나님의 계시는 로고스를 통해서 가능하다. 필로에게 인류의 구체적 구성원으로서의 인간은 창세기 2:7에서 창조되는 아담이다(*Quaest. Gen* 1.4).²⁵⁾ 창세기 1:26-27과 2:7에서 필로는 이상적 인간과 역사적 인간이라는 두 종류의 다른 인간 창조를 본다.²⁶⁾

3.2. 랍비들

그리스 철학의 빛 아래서 이성과 로고스 개념을 통해서 창세기를 해석한 필로와 달리, 고대의 랍비들은 대체로 창세기 1:26을 자신들의 유일신 신앙과 충돌할 수 있는, 따라서 ‘이단자’(minim)들이 자신들의 왜곡된 주장의 근거로 사용할 수 있는 매우 위험한 본문으로 간주한다(*Gen R.* 8.8; *Sanh.* 38b).²⁷⁾ ‘이단자’들은 천사들, 혹은 권세들이 하나님의 창조의 동역자

23) *Ibid.*, 206.

24) D. Steenburg, “The Worship of Adam and Christ as the Image of God”, *Journal for the Study of the New Testament* 12:39 (1990), 104.

25) Philo, *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, New updated ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson Pub., 1993), 10-11.

26) 바울은 고전 15:45-49에서 첫 번째 아담과 마지막 아담을 비교하며 부활의 몸을 논의하고 있다. 그러나 여기서 바울이 자신의 두 아담 이야기를 필로에게서 빌려 왔다고 보기에는 둘 간의 해석학적 간극이 너무 넓다. 비교, S. J. Hultgren, “The Origin of Paul’s Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45-49”, *Journal for the Study of the New Testament* 25:3 (2003), 343-370.

27) 이 예들에서 발견되는 랍비들의 가르침은 대략 3세기경으로 간주된다. 본 저자는 이 본문

들로 부름받았다고 주장한다. 고대 랍비들은 이들의 주장을 반박할 합리적 해석을 제공하기 위하여, 자신들의 해석학적 창의력을 쏟아부었다. 고대 랍비들의 해석학적 해결책들 중 가장 인기 있는 것은 창세기 1:26의 우리 안에서 하나님과 그의 수행 천사들로 구성된 하늘의 공회를 보는 것이다. 그 한 예로, 3세기 중반의 랍비 하니나(R. Hanina)는 그의 제자들에게 다음과 같이 가르친다:

그[하나님]가 아담을 창조하려 할 때, 그는 수행하는 천사들과 상의하며 그들에게 말했다: “우리가 사람을 만들자”(Gen. R. 8,4).

그러나 ‘이단자’들의 주장과 달리, 랍비들에게 하늘의 공회를 구성하는 천사들은 하나님의 창조 동반자들이 아니라, 하나님의 창조 의지를 수행하는 자들이 되어야 한다. 이에 3세기 초반 바벨론에서 팔레스타인으로 돌아온 랍비 라브(R. Rab)의 제자 랍비 유다(R. Judah)는 ‘우리의 형상을 따라 우리가 사람을 만들자’라는 제안 속에서 하나님과 그의 수행하는 천사들 사이에 발생한 한 사건을 묘사한다(Sanh. 38b). 랍비 유다의 설명에 따르면, 단지 하나님의 뜻을 수행하는 집사들에 불과한 천사들이 인간 창조에 대한 하나님의 주권에 복종하기보다는 그 과정에 관여하여 하나님의 권리를 공유하려 할 때, 그들은 하나님으로부터 오는 죽음을 경험하게 된다. 랍비들의 관점에서 인간 창조에 대한 의지는 천사들로부터 기인한 것이 아니라, 하나님 자신으로부터만 기인해야 한다. 그럼에도 불구하고, 랍비 요한난(R. Yohanan)의 해석에 따르면, 하나님은 하늘의 공회와 대화하지 않고는 아무 것도 행하지 않고, 자신의 뜻에 대한 수행을 위해서 하늘의 공회를 구성하는 천사들을 항상 사용한다.²⁸⁾

그러나 랍비 요한난 이후 고대 유대인 랍비들은, 비록 창세기 1:26에서 하나님이 하늘의 공회와 상의했다는 사실은 부인하지 않지만, 인간 창조에 대한 천사들의 역할을 최소화 시키려 한다. 랍비 후나(R. Huna)에 따르면, 비록 인간 창조에 대한 하나님과의 대화에 하늘의 공회의 구성원인 천사들이 관여하였으나(‘우리가 사람을 만들자’, 창 1:26), 그들의 관여에 상관없이 인간의 창조는 전적으로 하나님 자신의 의지에 따른 하나님의 결정이다(‘하나님이 자기 형상으로 사람을 창조하시고’, 1:27).²⁹⁾ 이처럼 인간 창조

에서 논의되는 예들을 포섬(J. E. Fossum)에게서 가져왔음을 밝힌다. 참조, J. E. Fossum, “Gen 1:26 and 2:7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism”, 208-210.

28) Ibid., 211.

29) Ibid., 212-213.

를 전적으로 하나님 자신의 결정이요 창조적 행위의 결과임을 강조하기 원하는 고대 랍비들의 해석은 인간 창조에서 천사들의 적극적인 관여를 보는 — 물론 그들의 창조 행위가 인간의 악한 부분들의 창조에만 한정되었지만 — 필로의 해석과 다소 상이하다. 이런 측면에서, 랍비들이 ‘이단자들’로 간주하는 그들의 대적들은 필로와 같은 해석학적 경향성을 지닌 그리스과 유대인들이었을 수 있다.³⁰⁾ 물론, 3-4세기경 유대인 랍비들이 대면한 대적들은 그리스 철학의 영향 아래서 창세기의 창조 이야기를 급진적으로 재해석한 영지주의자들이었을 가능성이 더 농후하다. 이에 우리는 악한 창조신 데미우지와 그의 여성 동역자 지혜로 구성된 ‘소피아 신화’(Sophia Myth)를 통해서 인간의 창조를 설명한 영지주의자들의 급진적 창세기 해석에 대해서 살펴보고자 한다.

3.3. 영지주의자들

초대교회 역사에서 영지주의자들은 마르키온(Marcion)으로부터 기인한 ‘이단들’이라고 불리며, 교부들의 주요 대적으로 등장한다. 그러나 영지주의는 하나의 일관된 신앙 체계 아래 발생한 균일한 종교 운동이라기보다는, 2-4세기 초기 ‘정통’ 기독교의 대적들을 하나로 아우르는 우산 개념(umbrella term)이다. 학자들은 초기 기독교의 특정 이단들을 한 단어로 영지주의라고 부를 때, 영지주의의 개념이 정확히 무엇인지 정의하기 어렵다는 사실에 대해서 고민했다.³¹⁾ 현재 학자들의 다수 의견에 따르면, 그 안에 다양한 경향성을 지닌 영지주의는 소피아 신화를 중심으로 한 이원론적 세계관을 배경으로 신적 기원에 대한 지식(Gnosis)을 통한 구원을 추구한다. 그리고 영지주의 안에는 크게 다음과 같은 네 부류의 문서들이 존재한다: (1) 발렌타이너스 그룹(Valentinian), (2) 셋 그룹(Sethian), (3) 토마스 그룹(Thomasine), 그리고 (4) 소수의 신비주의 그룹(Hermetic).³²⁾

영지주의의 유대 기독교적 기원을 암시하면서, *Tripartite Tractate*는 고대 유대교 안에 존재했던 다양한 이단적 가르침에 대해서 언급한다. *Tripartite Tractate*에 따르면, 어떤 유대인들은 유일신 사상을 유지한 반면, 다른 유대인들은 하나님의 복수성을 견지하고, 또 다른 유대인들은 하나님의 창조

30) 참조, Ibid., 214.

31) 참조, K. L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2003).

32) 이 네 그룹들에 대한 상세한 논의와 그들에게 속한 영지주의 문서들에 대해서는 다음을 참고하라. Ibid., 154-169.

행위를 그의 천사들에게 돌린다.³³⁾ 이 영지주의 문서의 유대교에 대한 평가는 우리가 위에서 살펴본 필로와 랍비들이 보여준 창세기 이해와 매우 유사하다. 필로는 창조에 있어서 하나님의 뜻의 주요 수행자로 천사들, 지혜 그리고 말씀을 제시하고, 인간에게 존재하는 악한 요소들의 창조를 천사들에게 돌린다. 그리고 하나님의 창조의 주요 수행자로 팔레스타인 유대교는 주의 천사를 제시하고, 랍비들은 하나님의 공회에 속한 천사들을 제시한다. 그러나 영지주의에 속한 문서들에 담긴 소피아 신화는 인간의 창조를 선하신 하늘 아버지의 뜻에 반한 악한 창조자 데미우지, 혹은 알타바웃과 그의 파트너 소피아의 무지로 돌린다.³⁴⁾ 예를 들면, *Hypostasis of the Archons*에 따르면, 영적인 권세들이(archons)이 함께 모여 흠으로부터 아담을 창조할 회의를 개최한다. 그들 중 우두머리인 악한 창조자는 — *Hypostasis of the Archons*에서 그의 이름은 사마엘(Samael)이라고 불린다 — 하늘에 속한 불멸의 하나님의 형상이 물에 비취자, 그 형상을 가두기 위해서 인간의 몸을 만든다. 사마엘이 하늘의 형상을 가둔 몸을 만든 결과 이 땅에 아담이 창조된다(*Hyp. Arch.* 87-88).³⁵⁾ 이에 하늘의 선한 아버지는 진리의 영을 아담과 인류에게 보내어 그들의 신적 기원에 대해서 알려 주고, 자신들의 신적 기원에 대한 지식을 통해서 인류는 악한 창조주와 그에게 속한 권세들로부터 해방되어 하늘로 올라가는 구원을 경험한다(*Hyp. Arch.* 96-97).

아마도 소피아 신화에 근거한 영지주의자들의 창조 이해를 가장 선명하게 보여주는 책은 *Apocryphon of John*(*Ap. John*)일 것이다.³⁶⁾ *Apocryphon of John*은 전통적인 창세기 해석을 완전히 뒤집어 버리는 소피아 신화를 철저하게 따르면서, 인간을 포함한 악한 세상의 창조를 악하고 무지한 신 알타바웃에게 돌린다. 인간의 거주지인 세상이 창조되기 전, 하늘의 선한 아버지는 보이지 않는 하늘의 세상과 그곳의 거주자들인 천사들을 창조한다. 그러나 이 하늘의 영적인 피조물들 중 마지막 존재인 소피아는 ‘무지’ 속에서 자신을 닮은 영적 존재인 알타바웃을 창조하고, 그를 빛나는 구름 속에 감추어 버린다(*Ap. John* 9:26-10:19). 그러나 곧이어 알타바웃은 눈에 보이는 세상을 창조하고, 그를 따르는 천사들에게 다음과 같이 선포한다: “나는 질투하는 하나님이니 내 외에는 어떠한 신도 존재하지 않는다”(13:1-13).

33) J. E. Fossum, “Gen 1:26 and 2:7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism”, 227.

34) 참조, J. E. Goehring, “A Classical Influence on the Gnostic Sophia Myth”, *Vigiliae christianae* 35:1 (1981), 16-23; G. W. MacRae, “Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth”, *Novum testamentum* 12:2 (1970), 86-101.

35) J. M. Robinson, R. Smith, and members of the Coptic Gnostic Library Project, *The Nag Hammadi Library in English*, 4th rev. ed. (Leiden: Brill, 1996), 162-163.

36) *Apocryphon of John*의 본문을 위해서는 다음을 참고하라. *Ibid.*, 104-123.

그러자 하늘의 선한 아버지는 알타바웃에게 주어진 능력을 회수하기 위하여 자신의 모습을 물 위에 비춘다. 그러나 물 위에 비친 하늘 아버지의 형상을 본 알타바웃과 그를 따르는 천사들은 그 형상을 사로잡기 위하여 인간을 창조하려 한다. 이 과정에서 알타바웃은 그를 따르는 천사들에게 다음과 같이 제안한다:

“우리가 하나님의 형상과 우리의 모습을 따라 사람을 만들자. 그렇게 해서 그의 형상이 우리를 위한 빛이 되게 하자”(15:1-5; 비교, 창 1:12-27).

악한 창조자 알타바웃은 ‘완전한 인간’의 모양을 따라 한 존재를 창조하고, 그를 따르는 천사들은 그 존재에게 자신들이 소유한 특별한 특징들을 제공한다. 그 결과 첫 번째 인간인 아담이 이 땅에 탄생한다(*Ap. John* 15:9-10). 그러나 그들이 창조한 악한 세상에 놓인 아담의 궁극적인 본질은 이 땅이 아니라, 빛의 아버지가 창조한 빛의 세계에 속해 있다(8:30-9:1). 아담이 소유한 하늘에 속한 하나님의 형상과 능력은 현재 알타바웃과 그의 천사들이 죽음의 어두움을 의미하는 흙으로 만든 아담의 육체 안에 갇혀 있다. 아담의 인류가 구원을 얻기 위해서는 그들이 망각했던 자신들의 신적 기원에 대한 지식을 필요로 한다.

위에서 우리가 살펴본 필로와 랍비들의 창세기 이해를 영지주의자들의 창세기 이해와 비교해 보면, 몇 가지 흥미로운 점들이 발견된다. 첫 번째, 이 세 무리들은 모두 창세기 1:26의 신적인 ‘우리’ 안에서 한 분 하나님이 아니라, 복수의 신적인 존재들을 본다. 두 번째, 이들의 창세기 이해에는 하나의 공통된 목적이 존재하는데, 그 목적은 선한 하나님 아버지를 악과 타락한 세상의 존재로부터 분리시키는 것이다. 그러나 세 번째, 필로가 하나님을 인간에게 속한 선한 것들의 창조주로 간주하고 악한 것들의 창조를 천사들에게 돌리는 반면에, 영지주의자들은 인간의 창조를 하나님 아버지가 아니라 악한 창조주 데미우지, 혹은 알타바웃에게 돌린다. 하늘과 땅을 잇는 긴밀한 연관성 속에서 창세기를 해석하는 필로와 랍비들과 달리, 영지주의자들은 그들의 독특한 이원론적 세계관에 기초한 소피아 신화를 통해서 창세기 1:26-27의 인간 창조로부터 하늘의 선한 아버지를 철저히 분리시킨다.³⁷⁾ 이제, 필로와 동시대를 살면서 그의 그리스 철학적 사고관과 유대 전통을 공유한, 그리고 유대인 랍비들과 기독교 영지주의자들에 앞서

37) 참조, K. L. King, *What Is Gnosticism?*, 192-201.

초기 기독교 신학을 정립한 사도 바울의 창세기 1:26 해석에 대해서 조사해보도록 하자.

4. 창세기 1:26의 신적인 ‘우리’에 대한 바울의 기독교론적 해석

필로와 고대 유대인 랍비들은 하늘의 공회와 천사들을 통해서, 그리고 영지주의자들은 악한 창조주 데미우지와 그를 추종하는 영적인 권세들을 통해서 창세기 1:26의 신적인 ‘우리’를 설명한다. 그러나 영지주의자들을 포함한 소위 ‘이단들’과의 갈등 속에서 초기 기독교 신학을 발전시킨 교부들은 삼위일체론적 이해를 통해서 창세기의 신적인 복수형을 설명한다. 예를 들면, 교부신학의 시작으로 간주되는 이레니우스는 영혼과 육체로 구성된 인간의 창조를 하나님, 선재한 말씀인 그의 아들, 그리고 영원한 지혜인 성령에게로 돌린다. 따라서 이레니우스에게 창세기 1:26의 신적인 ‘우리’는 하나님 아버지와 선재한 아들, 그리고 성령으로 구성된 세 분이다(Haer. 4.4; 2.2.4; 2.30.9; 3.22.2).³⁸⁾ 이레니우스에 앞서 기독교 변론가 저스틴 마티(Justin Martyr)는 창세기 1:26에서 하나님은 천사들이 아니라, 그의 선재한 아들에게 인간 창조를 상의하고 있다고 주장한다(Dialogue with the Jew Trypho 62). 이러한 주장을 통해서 저스틴 마티는 인간 몸의 창조에 천사들이 관여되었다는 유대인들의 주장을 반박한다. 그러나 창세기 1:26에서 성부, 성자, 성령 간의 대화를 본 이레니우스와 달리, 저스틴 마티는 성부와 성자 간의 대화에 참여한 성령을 언급하지 않는다. 저스틴 마티의 기독교론적 해석은 그에 앞서 1세기 초대교회 기독교론의 기초를 세운 바울에게까지 거슬러 올라간다. 이에 이어지는 논의에서 우리는 창세기의 신적인 ‘우리’에 대한 바울의 기독교론적 이해에 대해서 자세히 살펴보고자 한다. 물론 바울은 자신의 서신서 어는 곳에서도 필로와 유대인 랍비들처럼 창세기 1:26에 대한 주석적인 해석을 제공하지 않는다. 대신 바울은 하나님의 창조의 동역자인 예수의 신분을(고전 8:6; 골 1:15-20),³⁹⁾ 그리고 하나님의 형상을 소유한, 혹은 하늘의 형상 그 자체인 예수의 본질을(롬 8:29; 고전 15:44-49;

38) 참조, J. J. Johnson, *Christ, Creation, and the Cosmic Goal of Redemption: A Study of Pauline Creation Theology as Read by Irenaeus and Applied to Ecotheology*, The Library of New Testament Studies (London; New York: T&T Clark, 2018), ch.5.

39) 비록 골로새서의 바울 저작설은 학자들 간의 논쟁의 대상이지만, 본 저자는 골 1:15-20이 골로새서의 작성에 선행한 바울에게 속한 기독교론적 시를 포함하고 있다고 믿는다. 참조, J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 268.

고후 4:4-6; 비교, 히 1:1-4) 자신의 구원론적 논의의 핵심 축으로 제시한다.

4.1. 하나님의 창조의 동역자인 예수

고린도전서 8:5-6에서 바울은 하늘과 땅의 많은 신들과 주들에 대한 이방인들의 믿음에도 불구하고, 자신과 고린도 교회 성도들에게는 ‘한 하나님’과 ‘한 주’ 밖에 없다고 선포한다. 한 분 하나님에 대한 바울의 유일신 신앙은 그의 전통적 신앙 토대인 유대교로부터 기인하고, 한 주 예수에 대한 그의 기독교적 신앙은 주로 높아진 예수에 대한 초대교회의 믿음으로부터 기인한다.⁴⁰⁾ 바울에 앞서 유대인 출신 제자들로 구성된 예루살렘의 초대교회는 부활한 예수를 자신들의 주라 부르며 경배하기 시작한다.⁴¹⁾ 회심 후 예수 전통을 접한 바울은 그들의 신앙적 전승에 동의하면서 예수를 주라 부르는데 적극적으로 동의한다(고전 16:22; 12:3).⁴²⁾ 그리고 바울은 *κύριος*라는 그리스어 단어를 예수에게 적용하면서, 제자들에게 한정되었던 예수의 주권을 전 우주적 주권으로 확장 발전시킨다(빌 2:9-11). 사실 바울에게 ‘예수가 주이시다’라는 믿음의 고백은 성도들에게 하나님의 구원이 주어지는 가장 핵심적인 방편이다(롬 10:9-10). 이 기독교적 믿음의 고백을 통해서 바울은 율법의 일들을 통해서 이방인들을 ‘더 완전하게’ 만들고자 하는 유대주의자들과 맞선다.⁴³⁾ 바울에게 예수의 주권에 대한 고백은 오직 성령을 통해서만 가능하고, 새 언약의 실체인 성령은 율법 앞에서 무기력한 인간의 죄인 됨을 극복하게 해 주는 종말론적 실체이다(고전 12:3; 롬 8:2-3). 그러나 고린도전서 8:5-6에서 우리가 좀 더 주목해 보기 원하는 것은 (1) 바울의 주인 예수가 창조주 하나님과 맺고 있는 특별한 관계와 (2) 세상의 창조에서 그가 행한 창조사역의 본질이다.

바울은 고린도전서 8:6에서 다음과 같이 선포한다:

40) 참조, Ibid., 248; J. D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem, Christianity in the Making*, (Cambridge, U.K. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2008), 212-229.

41) 여기서 우리는 유대인 출신 제자들이 하나님과 함께 예수를 경배의 대상으로 삼는 ‘이위일체론적 유일신관’(binatarian monotheism)의 발전을 목격하게 된다. 참조, L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2003), 134-154.

42) 참조, 이승현, “빌립보서 2:6-11을 통해서 본 바울의 기독교적 구약 사용”, 『신약논단』 26:1 (2019), 215-256; 이승현, “‘하나님과 동등 됨’의 의미에 대한 고찰과 빌립보서 2:6-11 해석”, 『성경원문연구』 39 (2016), 203-222.

43) 이 부분에 대한 좀 더 상세한 논의를 위해서는 다음을 참고하라. 이승현, “아브라함과 성령을 통해서 본 갈라디아인들의 칭의 이해”, 『신약논단』 27:1 (2020), 229-269.

ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος
 Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ

그러나 우리에게는 한 하나님 곧 아버지가 계시니 만물이 그에게서
 났고 우리도 그를 위하여 있고 또한 한 주 예수 그리스도께서 계시니 만
 물이 그로 말미암고 우리도 그로 말미암아 있느니라

첫 번째, 이 본문의 전반부에서 바울은 하나님의 창조사역에 대해서 노
 래하고, 후반부에서는 주 예수 그리스도의 창조사역에 대해서 노래한다.
 바울은 먼저 하나님을 만물의 아버지라고 부르는데, 이는 만물(τὰ πάντα)이
 다 그로부터 나왔기 때문이다. 만물은 피조된 세계에 속한 모든 것들을 아
 우르는 용어로서, 바울의 현재 신앙고백의 배경이 하나님과 그의 창조에
 관한 것임을 분명히 해 준다. 이 고백에서 바울은 하나님의 창조주로서의
 역할을 두 가지 그리스어 표현들 ἐξ οὗ와 εἰς αὐτόν을 통해서 구체적으로 묘
 사한다. 첫 번째 그리스어 표현 ἐξ οὗ는 만물의 기원이 하나님으로부터임을
 알려 줌으로써, 하나님이 만물의 창조주 됨을 강조한다. 그리고 두 번째 그
 리스어 표현 εἰς αὐτόν은 하나님의 창조적 구원의 결과로 탄생한 ‘우리’, 즉
 성도들로 구성된 교회가 하나님을 위하여 존재함을 알려 준다. 이 사실은
 하나님에 대한 경배가 교회의 창조와 존재 목적이 됨을 분명히 해 준다. 바
 울은 여기서 창조주 하나님의 신분과 역할에 대해서 이중적으로 설명하고
 있다. 하나님의 창조는 일반적인 측면에서 만물을 존재하게 했고, 특별한
 측면에서는 교회의 탄생을 가져왔다.

두 번째, 고린도전서 8:6의 후반부에서 바울은 창조와 연관된 예수의
 지위와 역할을 두 그리스어 표현들 δι' οὗ와 δι' αὐτοῦ를 통해서 묘사한다. 이
 그리스어 표현들에서 전치사 διὰ는 창조의 사역에서 주 예수가 하나님을
 도와 창조를 수행한 동역자였음을 알려 준다. 바울이 예수의 창조사역과
 연관하여 그리스어 전치사 διὰ를 두 번 사용하는 데에는 특별한 이유가
 있다. 첫 번째 διὰ 용례를 통해서 바울은 만물이 이 땅에 존재하게 된 궁극적
 창조의 방편은 예수임을 알려 준다. 그리고 두 번째 διὰ 용례를 통해서
 바울은 하나님의 구원의 결과로 새롭게 탄생한 새 백성 ‘우리’의 존재도
 예수를 통한 새 창조의 결과임을 알려 준다. 이렇게 해서 바울은 예수가
 하나님이 행하신 두 번의 창조, 즉 첫 세상의 창조와 새 백성의 창조에
 동참한 창조의 동역자임을 분명히 한다. 여기서 바울은 창세기 1:26의
 신적인 ‘우리’ 간에 발생한 대화가 하나님 아버지와 선재한 아들 간에
 진행된 것이었음을 전제하고 있다.⁴⁴⁾ 그러나 바울은 단순히 주 예수

44) 여기서 우리는 하나님의 창조의 동역자로서의 유대인 지혜 전통이 바울의 기록론에 깊이

그리스도를 하늘의 공회(會)의 천사들을 대치하는 한 인물로 제시하지 않는다. 왜냐하면 바울에게 예수는 선재한 하나님의 아들이로서 모든 천사들 위에 위치한다, 그리고 하나님의 신적인 지위와 형상을 함께 공유하는 만물의 경배의 대상이기 때문이다(빌 2:6-11; 비교, 고전 6:3; 히 1:1-4).⁴⁵⁾ 고대 유대인들과 기독교인들의 신앙 체계에서 천사들은 결코 하나님과 함께 피조세계의 경배를 공유하지 못한다(계 22:8-9; 골 2:18; 고전 6:3; 비교, 롬 1:25; 마 4:9-10; 눅 4:7-8). 그러나 하나님과의 관계에서 예수가 소유한 창조의 동역자로서의 특별한 지위와 중요성에도 불구하고, 바울은 하나님과 예수 사이에 존재하는 위계질서적 차이들에 대해서 침묵하지 않는다. 만물의 창조의 시작과 존재 목적은 하나님 아버지만의 특권에 속하고, 그 창조의 수행은 예수 그리스도를 통해서이다. 예수가 하나님 아버지의 창조와 새 창조의 동역자로서의 기능을 감당한 이유는 예수 자신이 높임을 받기 위해서가 아니라, 하나님 아버지께 영광을 돌리기 위해서이다(εις δόξαν θεοῦ πατρός, 빌 2:11). 바울에게 주 예수는 궁극적으로 하나님 아버지께 복종하는 하나님의 아들이다(비교, 고전 15:24-28).

골로새서 1:15-20은 고린도전서 8:6에서 간략하게 묘사된 예수의 창조사역을 훨씬 더 확장해서 노래하고 있다. 골로새서 1장에 담긴 기독교론적 시는 골로새서의 작성을 선행하면서 바울 신학의 후반부를 반영하고 있다고 믿어진다.⁴⁶⁾ 골로새서에 담긴 기독교론적 시에서, 첫 번째, 예수는 보이지 않는 하나님의 보이는 형상이요, 모든 피조물들보다 먼저 나신 선재한 분이라고 불린다(1:15). 여기서 형상과 선재의 개념들은 유대인들의 지혜 전통이 예수에게 적용된 기독교론적 발전의 결과로 보인다.⁴⁷⁾ 그리고, 두 번째, 골로새서의 기독교론적 시는 예수를 ‘통해서’ 만물이 창조되었다는 고린도전서 8:6의 기독교론적 주장에 동의하는 동시에(δι’ αὐτοῦ, 골 1:16), ‘예수 안에서’(ἐν αὐτῷ)⁴⁸⁾와 ‘예수를 위해서’(εις αὐτόν)라는 두 가지 그리스어 표현들을 새롭게 소개한

영향을 미쳤음을 알 수 있다. 참조, D. Steenburg, “The Worship of Adam and Christ as the Image of God”, 101-06; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 266-293.

45) 참조, J. D. G. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010); L. W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2005).

46) J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, N.I.G.T.C. (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans 1996), 35-39; D. W. Pao, *Colossians & Philemon*, 90-91.

47) 참조, D. W. Pao, *Colossians & Philemon*, 91-93.

48) 이 그리스어 표현에서 전치사 ἐν은 도구적(instrumental)인 의미를 넘어서, ‘dative of sphere’로 해석되는 것이 옳다. 참조, *Ibid.*, 96.

다. 이 두 표현들을 통해서 골로새서는 예수를 단순히 창조의 실행자로 선포하는 고린도전서 8:6의 주장을 넘어서, 하나님과 함께 창조된 만물의 존재 목적에 동참하는 분으로 제시한다.⁴⁹⁾ 마지막 그리스어 표현 *εἰς αὐτόν*은 고린도전서 8:6에서 창조의 기원과 목적인 하나님을 향하여 사용되었던 바로 그 표현이다. 세 번째, 골로새서의 기독교론적 시는 창조된 만물의 본질을 좀 더 상세하게 묘사한다. 예수를 통해서 창조된 만물은 ‘하늘과 땅에 존재하는 보이는 것들과 보이지 않는 것들, 그리고 왕들과 권세들과 통치자들’까지 모두 아우른다. 이 사실은 바울에게 예수는 하늘의 공회에 속한 천사들과 영지주의자들이 언급한 모든 권세들을 다 초월하여 다스리는 우주의 주이고, 하나님 편에 속한 유일무이한 특별한 존재임을 알려 준다. 심지어 골로새서에서 예수는 필로와 스토아 철학자들이 세상을 지탱하는 원칙으로 간주했던 말씀과 동일시된다(골 1:17). 마지막으로, 골로새서의 기독교론적 시는 고린도전서 8:6의 교회론적 ‘우리’를 그리스도의 몸으로 지칭하고, 예수가 그 몸의 머리가 됨을 알려 준다(골 1:18; 비교, 고전 12:12-31). 예수 그리스도의 몸 된 교회의 탄생은 그가 십자가에서 경험한 죽음을 통해서 하나님과 원수 되었던 자들이 하나님과 화해하게 된 결과 발생한 예수의 새 창조의 사역의 결과이다(골 1:20-21). 하나님과 인류가 원수가 된 사건은 아담의 타락 이야기로 거슬러 올라간다. 예수의 희생의 죽음은 아담에게 속한 인류의 범죄에 대한 형벌인 그들의 사망에 대한 대속의 죽음이다(롬 5:12-21). 이런 면에서, 예수의 사역은 아담과 인류의 타락을 극복하는 새 아담의 새 창조 사역이라고 불릴 수 있다.⁵⁰⁾ 결론적으로, 바울 신학에서 예수는 하나님의 창조와 새 창조의 유일한 동역자로서, 하늘과 땅의 그 어떤 존재와도 비견될 수 없는 특별한 지위를 소유한 우주의 주인이다.

4.2. 하나님의 형상을 소유한 예수

골로새서의 기독교론적 시는 예수를 ‘보이지 않는 하나님의 형상’(εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀόρατου, 1:15)이라고 칭함으로써, 성육신한 예수가 이 땅에서 하나님을 계시한 하나님의 아들임을 알려 준다. 바울 신학에 깊이 영향 받은 무명의 히브리서의 유대인 저자는 예수의 하나님의 형상됨을 예수가 하나님의 영광의 빛을 비추고, 하나님의 본질을 그 안에 소유하고 있음을 통

49) 참조, R. Bauckham, “Where Is Wisdom to Be Found? Colossians 1.15-20(II)”, D. Ford and G. Stanton, ed., *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub., 2004), 134.

50) 이와 관련하여 다음의 내용 전반을 참조할 수 있다. 이승현, 『바울의 아담 기독교론과 새 관점』.

해서 설명한다(히 1:3).⁵¹⁾ 이 두 본문들이 보여주는 예수의 하나님의 형상됨에 대한 기독교적 이해는 유대인들의 아담 전통과 더불어, 지혜 전통의 영향을 받은 듯 보인다(비교, 지혜 7:26).⁵²⁾ 사실 고대인들의 사고에서 형상은 보이지 않는 신적 존재들이 인간의 눈에 계시될 때 보이는 영광, 혹은 빛으로 둘러싸인 외모와 밀접한 연관이 있다(비교, 사 6:1-6; 겔 1:26-28). 그들에게 신들의 형상을 소유한 사람 혹은 물건은 단순히 신들의 복사품이 아니라, 그 신들의 실질적인 임재와 그 임재에 동반된 능력과 동일시된다.⁵³⁾ 특별히 고대 근동에서 형상 개념은 왕들에게 적용되면서 왕실 이데올로기(royal ideology)의 한 중요한 축을 구성한다. 이 왕실 이데올로기에 따르면, 땅의 왕들은 하늘의 신들의 살아 있는 임재를 의미하는 그들의 형상을 소유하면서, 피조물들에 대한 신들의 통치를 대신 실행하는 특별한 존재들이다.⁵⁴⁾ 여기서 신의 형상을 소유한 왕과 같은 특별한 인간들은 신들과의 존재론적 연합 속에 거하는 그들의 아들들로 간주된다(비교, 창 1:26-27; 5:1-3; Ps 2; 8).⁵⁵⁾ 이러한 고대인들의 형상 개념은 유대인들의 아담 전통과 지혜 전통, 그리고 이 두 전통들을 계승한 바울의 예수 이해에 깊이 스며들어 있는 듯 보인다. 바울은 고린도전서 15:45-49와 고린도후서 4:4-6을 포함한 자신의 서신서 여러 곳에서 예수를 하나님의 형상을 소유한 하나님의 아들로 소개하고 있다. 나아가 바울은 예수에게 속한 하나님의 새 백성은 예수의 형상에 따른 변화를 경험하는 하나님의 자녀들이라고 가르친다(롬 8:29; 고후 3:18). 이 본문들에서 바울은 하나님의 형상을 소유한 예수가 바로 창세기 1:26의 하나님의 형상을 소유한 신적인 ‘우리’의 구성원임을 전제한다. 이 전제 하에서 바울은 예수가 하나님과 창조에 대해서 가지는 특별한 신분과 기능을 기독교적으로, 그리고 구원론적으로 자세히 서술하며 묘사한다.

51) 참조, H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 1-6, 42-46.

52) 참조, D. W. Pao, *Colossians & Philemon*, 94-95.

53) 참조, S. L. Herring, “A “Transubstantiated” Humanity: The Relationship between the Divine Image and the Presence of God in Genesis 1:26f.”, *Vetus Testamentum* 58:4-5 (2008), 485-88; D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, 85-95; Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, 25-26.

54) S. L. Herring, “A “Transubstantiated” Humanity: The Relationship between the Divine Image and the Presence of God in Genesis 1:26f.”, 494; D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, 82-83; Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, 53, 87-89; C. L. Crouch, “Made in the Image of God: The Creation of אֱדָם, the Commissioning of the King and the Chaokampf of Yhwh”, 1-21.

55) C. L. Crouch, “Genesis 1:26-7 as a Statement of Humanity's Divine Parentage”, 9-12.

첫 번째, 고린도전서 15:49에서 바울은 성도들이 경험할 미래의 부활의 몸을 설명하면서 ‘하늘의 형상’(τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) 개념을 소개한다. 하늘의 형상은 당연히 하늘의 주인인 하나님의 형상을 에둘러 지칭하는 표현인데, 이 형상은 현재 하늘로부터 기인한 예수에게서 발견된다(15:48-49).⁵⁶⁾ 예수가 소유한 하나님의 형상은 흠에서 기인한 아담이 소유한 땅의 형상과 완전히 대조된다. 아담이 소유한 땅의 형상이 ‘죽음’과 ‘약함’과 ‘불명예’의 특징을 가진 반면에, 예수가 소유한 하늘의 형상은 ‘불멸’과 ‘강함’과 ‘영광’으로 채워져 있다. 바울에게 예수는 하늘의 형상을 입고 영광 중에 거하던 선재한 하나님의 아들이다(비교, 빌 2:6-8). 그러나 선재한 아들은 아담의 땅의 형상을 덧입고 이 땅에 성육신한 후, 십자가에서 자신의 육체에 죽음을 경험했다. 그 후 예수는 하늘의 형상이 품은 부활의 생명을 통하여 육체의 죽음을 극복하고, 만물의 경배의 대상인 우주의 주로 높여졌다(빌 2:9-11; 비교, 고전 12:23-28). 물론 바울에게 부활의 생명은 하나님과 예수의 영인 성령을 통해서 아담의 형상을 따라 태어나고 죽은 인간의 몸이 경험하게 될 종말론적 실체이다(롬 8:9-10). 그리고 성도들에게 부활의 생명을 선사할 주 예수는 ‘생명을 주는 영’과 동일시된다(πνεῦμα ζωοποιῶν, 고전 15:45; 고후 3:17). 예수는 자신과의 연합을 통하여 자신 안에 속한 자들의 죽음/죽을 몸을 부활시켜 자신이 소유한 하늘의 형상을 공유하게 해 줄 것이기 때문이다(고전 15:48-49; 롬 6:3-6). 그러므로 바울에게 예수는 인류를 도탄으로 몰고간 타락한 아담과 대조되는, 생명을 주는 새 아담으로 불린다(롬 5:12-21).⁵⁷⁾ 새 아담 예수가 소유한 하늘의 형상에 따른 성도들의 부활은 그들이 종말론적으로 경험할 새로운 창조 사건의 가장 결정적인 요소이고(고전 15:50-57; 비교, 고후 5:17), 첫 아담의 타락과 저주를 극복하는 우주적 사건의 결론이다.⁵⁸⁾

두 번째, 고린도후서 4:4-6에서 바울은 자신과 고린도인들이 함께 주로 고백하는 예수를 ‘하나님의 형상’(εἰκὼν τοῦ θεοῦ)이라고 칭한다. 바울에게 예수가 하나님의 형상인 이유는 현재 그의 얼굴에 하나님의 영광이 빛을 내며 머물러 있기 때문이다. 고린도전서 15:43에서 바울은 영광을 불명예와 대조되는 다소 사회적 윤리적 개념으로 제시했지만, 고린도후서 4:6에서는 어두움을 밝히는 빛 같은 시각적 개념으로 제시한다. 시각적 측면에

56) 참조, A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians : A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2000), 1287-1288.

57) 참조, 이승현, 『바울의 아담 기독교론과 새 관점』, 239-262.

58) 참조, Ibid., 380-408.

서 하나님의 영광은 보이지 않는 하나님의 신적인 외모가 인간의 눈에 계시될 때, 그 계시된 외모를 둘러싸고 있는 빛나는 광채를 가리킨다(비교, 히 1:3; 겔 1:26-28; 사 6:1-6).⁵⁹⁾ 하나님의 외모가 품고 발산하는 빛나는 광채는 그 안에 담긴 하나님의 신적인 본질의 시각적 발현이므로, 하나님의 형상인 예수는 하나님의 신적 본질에 동참하는 자이다.⁶⁰⁾ 바울은, 형상에 대한 유대인들의 일반적 이해에 동의하면서, 자신의 서신서 여러 곳에서 영광과 형상을 마치 동의어처럼 사용한다(비교, 롬 1:23; 8:29-30; 고전 11:7; 고후 3:18).⁶¹⁾ 유대인들의 창세기 해석 전통을 따르면, 하나님의 형상을 따라 피조된 아담도 원래 하나님의 영광을 덧입고 있었으나, 타락 후 그 영광을 상실하고 벌거벗은 채 발견되었다.⁶²⁾ 그러나 하나님의 영광과 형상에 대한 바울의 이해에서 우리는 아담과 예수 간에 존재하는 큰 질적 차이를 결코 놓칠 수 없다. 아담은 하나님의 형상에 따라 창조된 피조물에 불과하지만, 예수는 하나님의 형상 그 자체로서 하나님의 창조의 동역자이다. 첫 창조에서 창조주 하나님이 흑암에 빛을 비추며 창조를 시작했던 것처럼, 현재 하나님은 자신의 영광의 형상인 예수의 복음의 빛을 사람들의 마음에 비추며 새로운 피조물인 성도들을 창조하고 있다(고후 4:6). 이 사실은 우리에게 첫 창조시 아담 창조의 청사진이 된 하나님의 형상을 공유한 신적인 ‘우리’의 정체에 대한 바울의 해답을 알려 준다. 바울은 하나님과 함께 그의 형상을 공유한 예수를 창세기의 신적인 ‘우리’가 지칭하는 두 분으로 이해하고 있다.

창세기 1:26-27에서 신적인 ‘우리’가 공유한 하나님의 형상이 아담의 창조의 청사진으로 기능했기에, 바울에게는 하나님의 형상을 소유한 예수가 하나님과 함께 신적인 ‘우리’를 구성하는 두 번째 구성원이다. 그리고 하나님의 형상인 예수의 복음의 빛을 접하여 믿고 그에게 속하게 된 성도들은 날마다 ‘영광에서 영광으로’(ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) 변화되는 새로운 피조물이다(고후 3:18; 5:17). 이 영광스러운 변화는 현재 성도들의 내면에서 지속적인 과정을 통하여 발생하는 역동적인 현상이다. 바울에게 예수의 복음을 믿고 회심하는 순간은 새로운 피조물인 성도들의 창조의 시작을 의미하고, 그 시작은 계속적인 내면의 영광스러운 변화로 이어진다. 그리고 그 변화

59) M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2005), 331.

60) 참조, M. A. Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Company, 2014), 197.

61) 참조, U. W. Mauser, “God in Human Form”, *Ex auditu* 16 (2000), 81-99.

62) 이승현, 『바울의 아담 기독론과 새 관점』, 168-169, 472-473.

의 마지막은 예수가 소유한 하늘의 형상에 따른 성도들의 몸의 부활이다. 이처럼 바울은 예수 그리스도가 이룬 구원과 종말론적 부활을 그가 소유한 하나님의 형상을 따라 성취하는 새 창조의 사건으로 이해한다. 여기서 우리는 창세기 1장의 하나님의 형상 개념을 통한 첫 창조에 대한 이야기가 바울의 예수 이해에서 아담 기독교론적으로, 그리고 종말론적으로 한층 더 발전하고 있음을 본다.⁶³⁾

5. 나가는 말

유대교와 기독교에서 성경은 그 해석 공동체들에게 삶과 신앙의 방향을 결정하도록 돕는 가장 중요한 기록된 문서인 정경으로 간주된다. 그러나 성경이 침묵하는 곳에서 해석 공동체들은 창의적인 해석의 기회를 보는 동시에, 급진적인 해석이 발생할 위험을 보기도 한다. 창세기 1:26의 신적인 ‘우리’의 본질에 대한 창세기 저자의 침묵이 가장 좋은 예이다. 이 논문에서 우리는 창세기의 신적인 ‘우리’의 본질에 대한 후대의 해석 공동체들의 다양한 해석들에 대해서 살펴보았다. 필로와 유대인 랍비들은 천사들로 구성된 하늘의 공회를 신적인 ‘우리’에 대한 해결책으로 제시한다. 그러나 필로가 인간의 악한 부분의 창조를 천사들에게 돌림으로써 하나님의 선하심을 방어하려 한 반면에, 랍비들은 천사들을 단순히 창조에 대한 하나님의 뜻의 수행자로 제시하여 하나님의 배타적 권리를 방어하려 한다. 반면에 영지주의자들은 세상의 창조를 악한 창조주 데미우지와 그의 천사들에게 돌림으로써, 선하신 하늘의 아버지를 악한 세상의 존재로부터 격리시키고자 한다. 물론 영지주의자들과 대척점에서 있는 교부들은 삼위일체론적 해석을 통해서 세상의 창조를 삼위 하나님에게 돌린다. 그리고 그들에 앞서 초대교회 신앙을 그리스 사회에 소개하며 발전시킨 바울은 예수 그리스도를 하나님의 형상을 소유한 하나님의 창조의 동역자로 제시한다. 그리고 바울은 첫 창조 이야기의 빛 아래서 자신의 주 예수가 이룬 구원을 종말론적으로 재해석한다. 이처럼 성서가 침묵한 자리에서 우리는 다양한 해석학적 가능성과 함께, 해석학적 공동체들 간의 갈등을 본다. 그러나 이 논문에서 우리는 하나님의 영인 성령과 신적인 ‘우리’ 간의 관계에 대해서는 충분히 조사해 보지 못했다. 창세기 기자가 지나가듯 언급한 하나님의 영의 존재를 이레니우스와 교부들은 창조의 세 번째 조력자로 중요하게 제시한다.

63) 참조, D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, 103.

이에 대한 미래의 연구는 본 논문이 시작한 대화를 훨씬 더 풍부하게 해 줄 것으로 기대된다.

<주제어>(Keywords)

창세기 1:26, 신적인 복수형, 필로, 영지주의, 소피아 신화, 바울의 아담
기독론.

Genesis 1:26, divine plural, Philo, Gnosticism, Sophia Myth, Paul's Adam
Christology.

(투고 일자: 2021년 1월 11일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 15일)

<참고문헌>(Refernces)

- 이승현, 『바울의 아담 기독교론과 새 관점』, 서울: 감은사, 2020.
- 이승현, “빌립보서 2:6-11을 통해서 본 바울의 기독교론적 구약 사용”, 『신약논단』 26:1 (2019), 215-256.
- 이승현, 『성령』, 서울: 킹덤북스, 2018.
- 이승현, “아브라함과 성령을 통해서 본 갈라디아인들의 칭의 이해”, 『신약논단』 27:1 (2020), 229-269.
- 이승현, “‘하나님과 동등 됨’의 의미에 대한 고찰과 빌립보서 2:6-11 해석”, 『성경 원문연구』 39 (2016), 203-222.
- 하경택, “야훼 유일신 신앙의 형성 과정에 관한 소고”, 『Canon&Culture』 4:1 (2010), 159-187.
- Attridge, H. W., *The Epistle to the Hebrews : A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Bauckham, R., “Where Is Wisdom to Be Found? Colossians 1.15-20(II)”, D. Ford and G. Stanton, eds., *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004, 129-138.
- Bird, P. A., “‘Male and Female He Created Them’: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation”, *Harvard Theological Review* 74:2 (1981), 129-159.
- Clines, D. J. A., “The Image of God in Man”, *Tyndale Bulletin* 19 (1968), 53-103.
- Crouch, C. L., “Genesis 1:26-7 as a Statement of Humanity’s Divine Parentage.” *The Journal of Theological Studies* 61:1 (2010), 1-15.
- Crouch, C. L., “Made in the Image of God: The Creation of מַלְאָכִים, the Commissioning of the King and the Chaokampf of Yhwh.”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 16:1 (2016), 1-21.
- Dunn, J. D. G., *Beginning from Jerusalem*, Christianity in the Making, Cambridge, U.K. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2008.
- Dunn, J. D. G., *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010.
- Dunn, J. D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, N.I.G.T.C., Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1996.
- Dunn, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 1998.
- Fossum, J. E., “Gen 1:26 and 2:7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 16:2 (1985), 202-239.

- Garr, W. R., *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden: Brill, 2003.
- Goehring, J. E., "A Classical Influence on the Gnostic Sophia Myth", *Vigiliae Christianae* 35:1 (1981), 16-23.
- Harris, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2005.
- Herring, S. L., "A "Transubstantiated" Humanity: The Relationship between the Divine Image and the Presence of God in Genesis I 26f.", *Vetus Testamentum* 58:4-5 (2008), 480-494.
- Hultgren, S. J., "The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45-49", *Journal for the Study of the New Testament* 25:3 (2003), 343-370.
- Hurtado, L. W., *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2005.
- Hurtado, L. W., *Lord Jesus Christ : Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2003.
- Johnson L., J. J., *Christ, Creation, and the Cosmic Goal of Redemption: A Study of Pauline Creation Theology as Read by Irenaeus and Applied to Ecotheology*, The Library of New Testament Studies, London; New York: T&T Clark, 2018.
- Keiser, T. A., "The Divine Plural: A Literary-Contextual Argument of Plurality in the Godhead", *Journal for the Study of the Old Testament* 34:2 (2009), 131-146.
- King, K. L., *What Is Gnosticism?*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- MacRae, G. W., "The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth", *Novum testamentum* 12:2 (1970), 86-101.
- Mauser, U. W., "God in Human Form", *Ex auditu* 16 (2000), 81-99.
- Middlemas, J. A., "The Prophets, the Priesthood, and the Image of God (Gen 1,26-27)", *Biblica* 97:3 (2016), 321-341.
- Middleton, J. R., *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2005.
- Miller, P. D., "Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as Cosmic-Political Symbol", *Horizons in Biblical Theology* 9:2

(1987), 53-78.

- Moor, J. C. de, “The Duality in God and Man: Gen 1.26-27 as P’s Interpretation of the Yahwistic Creation Account”, J. C. de Moor, ed., *Intertextuality in Ugarit and Israel*, Leiden: Brill, 1998, 112-126.
- Niskanen, P., “The Poetics of Adam: The Creation of אָדָם in the Image of אֱלֹהִים”, *Journal of Biblical Literature* 128:3 (2009), 417-436.
- Pao, D. W., *Colossians & Philemon*, Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament, Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Philo, *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, New updated ed., Peabody, Mass.: Hendrickson Pub., 1993.
- Pitts, A. W. and Seth, P., “The Spirit in Second Temple Jewish Monotheism and the Origins of Early Christology”, S. E. Porter. and A. W. Pitts., eds., *Christian Origins and Hellenistic Judaism: Social and Literary Contexts for the New Testament*, Leiden: Brill, 2013, 135-176.
- Robinson, J. M. and Smith, R., and members of the Coptic Gnostic Library Project, eds., *The Nag Hammadi Library in English*, 4th rev. ed., Leiden: Brill, 1996.
- Schüle, A., “Made in the ‘Image of God’: The Concepts of Divine Images in Gen 1-3”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117:1 (2005), 1-20.
- Seifrid, M. A., *The Second Letter to the Corinthians*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Company, 2014.
- Steenburg, D., “The Worship of Adam and Christ as the Image of God”, *Journal for the Study of the New Testament* 12:39 (1990), 95-109.
- Thiselton, A. C., *The First Epistle to the Corinthians : A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2000.
- Trible, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Westermann, C., *Genesis 1-11 : A Continental Commentary*, 1st Fortress Press ed., Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1994.

<Abstract>

**The Interpretative Issue of the Divine Plural ‘We’
in Genesis 1:26 and Paul**

SeungHyun Lee
(Hoseo University)

The divine plural ‘we’ in Genesis 1:26 has a long history of interpretation among both its ancient and modern readers. Since the author of Genesis does not clarify who he has in his mind when he speaks of ‘we’, the readers are left wondering about their identity. So far, six interpretative options have been suggested as its answers: (1) memory of pluralistic myth, (2) the created world, (3) the plural of majesty, (4) self-summons, or self-deliberation, (5) the heavenly council or court, and (6) the plurality or duality of God. Among them, the first four options are considered minor due to their various interpretative weaknesses. Only the last two options of the heavenly council/court and God’s plurality/duality are considered rather convincing by the readers of Genesis. In this article, we would like to examine various ancient interpretations of the divine plural ‘we’ in Genesis 1:26, especially focusing on the last two interpretative options. First, Philo seems to be prone to the heavenly council/court option by including angels in the divine plural. For Philo, human soul has two different parts, one part of which is being good, while the other being evil. Since Philo wants to argue that God is only responsible for the creation of the good part, he ascribes the creation of evil parts to angels. Likewise, later rabbis also argue that the divine plural consists of God and his angels. But rabbis claim for angels’ minimal involvement in the creation of human beings as they only serve God’s will. For the rabbis, God is the one who is solely responsible for the creation of human beings. While agreeing upon the heavenly council option, ancient gnostics ascribe the creation of humanity to the evil creator Demiurge and his angels. Thereby, the gnostics completely separate the Good Father from the creation of the evil world. Unlike all these ancient interpreters, Paul interprets the divine plural in Genesis Christologically. For Paul, Jesus is the sole cocreator of God who shares the heavenly image with God. According to the divine image found in Jesus, God and the Son created Adam together.

신약성서 안에서 ὑπόστασις의 의미

김홍석*

1. 여는 말

그리스어 단어 ὑπόστασις는 기독교 교리사 안에서 특별히 중요한 의미를 갖고 있다. 삼위일체 교리를 논의하는 과정에서 삼위의 개별적 특성을 나타내는 개념으로 사용되었기 때문이다. 이 단어는 초대 교회의 교리적 논쟁 이전에, 이미 신약과 구약성서 안에서 여러 번 사용되었음을 알 수 있다. 신약성서에서는 상대적으로 적게 다섯 번,¹⁾ 그리고 그리스어로 번역된 구약성서에는 이 보다 많은 스물두 번이 사용되었다.²⁾

성경 안에서 용례들이 많은 것이 아니기 때문에, 성경 안에 나타난 ὑπόστασις의 개념사를 일목요연하게 조망하는 연구는 쉽지 않을 뿐만 아니라, 연구 결과의 보편적 타당성을 담보하기도 어려울 것이다. 각 문서들의 기록 연대에 대한 확정이 전제되어야 하기 때문이다. 그러나 일반적으로 구약성서가 그리스어로 번역되던 시기를 주전 1세기 혹은 2세기경으로 추정하고 있고, 이 시기는 ὑπόστασις 개념을 통해 고대 그리스 철학 안에서 존재론적인 의미가 구체화되던 시기와 겹쳐짐을 확인할 수 있다. 비슷한 시기에 활동한 그리스 철학자들은 ὑπόστασις를 통해 그들 학파의

* Universität Heidelberg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 신약학 객원 교수. gansa09@hotmail.com. 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2019S1A5B5A07106932).

1) 고후 9:4; 11:17; 히 1:3; 3:14; 11:1.

2) 여기는 그리스어 외경인 Wis 16:21과 Pss 15:5 그리고 17:24가 포함되어 있다.

존재론적 구상들을 논증했다. 이러한 생각들 안에서 신약성서 저자들과 연결점을 찾을 수 있을 것이다. 신약성서 저자들은 보편적인 그리스 문화의 영향 아래에서 그리스어로 기록되었고, 많은 경우 비슷한 시기에 번역된 그리스어 구약성서를 인용하고 있기 때문이다.

우선, *ὑπόστασις* 개념이 고대 그리스의 비철학적 문헌 안에서 어떻게 사용되었는지를 살펴보고, 이후 이 철학 밖에 있던 용례가 철학적 문헌들 안에서 어떻게 사용되었는지에 대한 개념사를 당시 *ὑπόστασις*를 자신들의 존재론을 위한 주요 개념 중 하나로 사용했던 중기 스토아학파를 중심으로 살펴볼 것이다. 이를 통해 나온 개념을 바탕으로 신약성서 안에 사용된 *ὑπόστασις*의 통일성 있는 해석을 시도하고, 더 나아가 저자가 이 단어를 통해 나타내려고 한 신학적 의도를 규정해 볼 것이다.

2. 그리스 문헌들 안에서 *ὑπόστασις*의 간략한 개념사 (Begriffsgeschichte)

그리스 문헌들 안에서 *ὑπόστασις*의 개념은 긴 역사적 과정과 함께 그리고 다양한 학파들 안에서 형성되었다. 특히 고대 그리스 철학사 안에서 *ὑπόστασις*는 존재론적인 의미 형성을 위해 중요한 역할을 하고 있다. 그러나 그 이전에 기록된 철학적 문헌들 외에 비철학적인 문헌들 안에서도 *ὑπόστασις*의 용례들을 확인할 수 있다. 비철학적 문헌들에 대한 연구가 선행되어야 하는 이유는 비철학적 문헌들 안에서 생겨난 개념이 철학적 개념 형성에 영향을 주었을 가능성이 크기 때문이다.

2.1. 철학 외의 문헌들 안에서 *ὑπόστασις*

ὑπόστασις 개념은 철학적인 의미 안에서 형이상학적인 개념으로 발전하기 이전에 고대 그리스의 의학적인 혹은 자연과학적인 문헌들 안에서 사용되었음을 확인할 수 있다. 히포크라테스로 대표되는 고대 그리스의 의학적인 문서들 안에서 *ὑπόστασις*는 혼합물의 구성 성분이나 액체의 침전물을 나타내는 데 사용되었다.³⁾

3) 소변의 침전물 (Hippokrates, *Aph. IV* 79; Galenus, *De sanitate tuenda IV* 4,40. 6,20; Galenus, *De natura hominis* 158 참조), 우유의 침전물 (Hippokrates, *Mul. III*). 비의학적인 문서들이긴 하지만, 와인의 침전물(Theophrastus, *De causis plantarum IV* 7,4; Polybius, 34, 9, 10f. 참조)로 사용된 곳도 발견될 수 있다.

자연과학적인 문헌들로는 아리스토텔레스의 기상학적 자료들이 대표적으로 언급될 수 있다. 아리스토텔레스는 강수량이나 구름의 양 혹은 눈이 녹고 난 후의 잔재물들을 나타낼 때, ὑπόστασις를 사용했다.⁴⁾ 고대 그리스의 자연과학적 혹은 의학적 문헌들 안에서 살펴볼 수 있는 것은 ὑπόστασις가 어떤 형태의 변형 혹은 움직임이나 농축과 같은 양적인 변형과 관련된다는 사실이다. 즉, 어떤 물질의 형태가 변형되었거나 양상이 변화되었음에도 불구하고, 원물질의 본질적인 특성을 유지하고 있는 것과 관련하여 ὑπόστασις가 사용되었다. 또한 형태의 변형과 양적 변화에도 불구하고 본성을 유지하고 있는 물질들은 감각 기관을 통해 인식이 가능한 형태로 존재함을 나타내고 있다. 비철학적인 자연과학적 혹은 의학적 문헌들 안에서 ὑπόστασις의 개념은 한 물질의 고유하고 본질적인 특성을 유지함과 동시에, 감각적으로 인식 가능한 양상으로 존재함을 나타내는 개념으로 정리할 수 있을 것이다. 이러한 자연과학적 혹은 의학적 용례들 안에서 추상할 수 있는 ὑπόστασις의 개념은, 이어지는 고대 그리스 철학의 존재론적 진술들 안에서 개념과 의미의 형성을 위한 토대로 매우 중요한 역할을 하고 있음을 이어지는 연구 안에서 확인할 수 있을 것이다.

2.2. 철학적 문헌들 안에서 ὑπόστασις

자연과학적 혹은 의학적 문헌들 안에서 형성된 ὑπόστασις의 용례는 철학적 문헌들 안에서 형이상학적 혹은 사변적 형태로 수용되었다. 자연과학적 혹은 의학적 용례로부터 철학적 사변 안으로 넘어오는 과정과 함께 ὑπόστασις는 대략 두 가지의 의미로 분화되어 규정될 수 있다: 하나는 본성의 유지라는 측면에서 ‘(지속적) 존속’(Bestand)이라는 의미로, 다른 하나는 인식 가능한 양상으로 실제로 존재해야 한다는 측면에서 ‘실재’(Realität)라는 의미로 나타난다.

고대 그리스 철학의 분과들 중에서 ὑπόστασις의 이 두 개념들을 가장 조화롭게 사용한 학파로 포세이도니오스(Posidonios, 주전 135-151 추정)를 중심으로 한 중기 스토아학파를 들 수 있다.⁵⁾ 그들은 자신들의 존재론을 특유

4) Aristoteles, *Meteor.* II, 1 p 353b 23ff.

5) 중기 이후의 플라톤학파(신플라톤학파의 경우 삼위일체 교리와 관련된 직접적인 연결점을 가질 수 있다)나 아리스토텔레스학파도 ὑπόστασις를 자신들의 철학을 표현하기 위해 다양한 용례 안에서 용어로 사용했다(H. Köster, “ὑπόστασις”, G. Kittel, G. Friedrich, hrsg., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [Bd. 8], [Stuttgart; Berlin; Koeln: Kohlhammer, 1969], 574-576 참조). 이런 다른 학파의 용례나 헬레니즘 시대의 유대 문헌들을 소개하기에는 지면이 너무 부족하다. 때문에 중기 스토아들로 제한해서 개념사를 요약해 보려고 한다. 중기 스토아들,

의 일원론적 세계관을 통해 설명하기 위해 *ὑπόστασις*를 서로 상반된 본질을 가진 두 대상을 연결하는 개념으로 정리하며 발전시켰다. ‘포세이도니오스에게 *ὑπόστασις* 개념이 어떻게 유래되었는가’하는 문제에 대한 연구에서 이러한 이중적인 개념의 근원을 동일한 학파의 크리시포스(chrysippus, 주전 279-206 추정)로 보기보다는, 이전의 서로 다른 학파들의 사상들로부터 유래했을 것이라는 추측이 설득력을 얻고 있다: *ὑπόστασις*의 두 가지 개념 중 ‘존속’이라는 의미로의 사용을 피타고라스학파로부터, 그리고 ‘실재’라는 의미로의 사용을 에피쿠로스학파로부터 영향을 받은 것으로 본다.⁶⁾ 왜냐하면, 크리시포스가 명사 *ὑπόστασις*를 사용했다는 직접적인 증거를 발견하지 못했고, 여전히 동사 *ὑφίσταμαι*의 용례를 통해 유추할 수밖에 없기 때문이다.⁷⁾ 서로 다른 기원을 가진 ‘존속’과 ‘실재’라는 두 의미가 포세이도니오스에 이르러 어떻게 수용되는지를 간략하게 살펴보기로 한다.

2.2.1. ‘존속’으로서의 *ὑπόστασις*

*ὑπόστασις*의 두 의미 중 첫 번째 의미, 즉 ‘지속적인 존속’(Bestand)은 피타고라스학파의 언급 안에서 발견된다. 기록 연대와 관련해서는 여전히 논쟁의 여지가 있으나, 아마도 기원전 2세기의 것으로 보이는 오셀루스(Ocellus, 이 사람 자체는 기원전 5세기 이전의 인물로 추정)라는 이름 아래 기록된 피타고라스의 위작 문서 안에서 명사 *ὑπόστασις*가 사용되었는데, 이곳에서 *ὑπόστασις*는 생성의 원인, 즉 존재의 토대와 관련된 문제를 언급하는 과정에서 사용되었다.

(...) αἰτία δὲ γενέσεως ὅπου ταυτότης καὶ ὑπόστασις τοῦ ὑποκειμένου, φανερόν (...)⁸⁾

(생성의 원인은 토대의 동일과 존속이 지배적인 곳에서 분명하게 인식될 수 있다)

위의 피타고라스학파의 언급 안에서 *ὑπόστασις*는 아래에 깔려 있는 어떤

특히 포세이도니오스를 중심으로 개념사를 요약한 이유는 우선 신약성서 저자들에게 가장 영향을 줄 수 있는 시기로 특정될 수 있기 때문이고, *ὑπόστασις*가 개념사 안에서 가장 뚜렷한 의미를 갖는 시기이기 때문이다.

6) J. Hammerstaedt, “Das Aufkommen der philosophischen Hypostasisbedeutung”, C. Hornung, S. de Blaauw, W. Löhr and S. Schmidt-Hofner, eds., *JbAC* 35 (Aschendorff Verlag: Münster: 1992), 1-11, 여기는 7-11.

7) H. Köster, “ὑπόστασις”, 574.

8) O. Lucanus, *De universi natura* 18 II,1.

본질적인 대상이 ‘남겨진 것’이라는 의미로 해석될 수 있다. 그 본질적인 특성을 동일하게 유지하고 있는 어떤 독립적인 대상으로 파악될 수 있다. 자연과학적 혹은 의학적 문헌 안에서 도출된 ὑπόστασις의 두 가지 의미 중에서 피타고라스학파는 ‘존속’으로서의 개념으로 사용했음을 확인할 수 있다. 그러나 이 문장 안에서 ὑπόστασις는 일치 혹은 동일을 의미하는 ταυτότης와 등위 접속 관계로 연결되어 있다. 따라서 ὑπόστασις는 동일성 자체와는 구분되는 혹은 동일성보다 더 많은 어떤 특성을 의미하게 된다. 뒤리(H. Dörrie)의 견해에 의하면, 여기서 ὑπόστασις는 이미 물리적인 실현 혹은 현실화(Realisierung)의 전제 조건이 된다고 본다.⁹⁾

2.2.2. ‘실재’로서의 ὑπόστασις

피타고라스학파에서 ὑπόστασις를 ‘존속’이라는 개념으로 사용했음이 확인되었다면, ‘실재’라는 개념으로의 사용은 에피쿠로스학파의 문헌에서 발견될 수 있다. 에피쿠로스학파의 데메트리우스 라코(Demetrius Laco)는 기원전 2세기의 인물로 추정되는데, 신과 사람의 접촉 방식에 대해서 논하는 과정에서 ὑπόστασις 단어를 사용하였다:

φανερὸν ὡς καὶ τὸν θεὸν ἀνθρωπόμορφον χρῆ καταλειπεῖν, ἵνα καὶ σὺν λογισμῷ τὴν ὑπόστασιν ἔχη. (Pherc. 1055 col. 14,3-8)

(또한 사람들이 신을 사람의 형상 안에 두어야만 한다는 것은 자명하다. 그가 그의 실존도 이해할 수 있게 하기 위해서)

여기서 ὑπόστασις는 ‘실존’이라고 번역됨으로 일차적으로는 존재 자체에 대한 묘사로 볼 수 있다. 하지만 신과 사람의 접촉 방식을 설명하기 위한 전체 문장의 맥락 안에서 ‘실재’라는 표현은 일차적으로 존재 자체를 향하고 있지만, 잠재적으로 두 존재의 연결 방식, 즉 상호 관계성을 지향하고 있다.

또한 그의 별들에 대한 묘사 안에서도 ὑπόστασις가 사용되었는데, 천문학적 현상들의 실재를 표현하기 위해서 사용되었다:

περὶ τε γὰρ γενέσεως [τῶν] [ἄσ]τερων καὶ περὶ ἐπίστολῆς καὶ κρύψεως ὑποστά[σεως] κεινήσεως (Pherc. 831 col. 10,3-11)

(별들의 탄생에 대하여 그리고 그의 뜨고 지는 것의 실재에 대하여)

9) H. Dörrie, ‘Υπόστασις (Hypostasis): Wort- und Bedeutungsgeschichte, NAWG 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), 62 (각주 6 참조).

이 표현 안에서도 *ὑπόστασις*는 표면적으로 별이 뜨고 지는 것의 실재를 가리키고 있다. 그러나 이면적으로 그 실재성 자체에 대한 것이 아니라, 오히려 그 별들의 실제 나타남의 방식을 향하고 있음이 동시에 고려되어야 한다. 존재하는 방식 뿐만 아니라, *ὑπόστασις*는 그 존재의 나타나는 방식까지를 함축하고 있다.¹⁰⁾

위의 문장들에서 사용된 *ὑπόστασις*의 용례들을 종합하여 보면, 피타고라스학파에게서 *ὑπόστασις*를 통하여 표현된 ‘실재’라는 존재 방식은 ‘실현’이라는 현상을 폭넓게 포괄하고 있다고 볼 수 있다. 그래서 피타고라스학파의 *ὑπόστασις* 개념은 존재 자체를 포함한 존재의 재현 혹은 실현으로 이해될 수 있다.

2.2.3. 포세이도니오스(Poseidonios)에게서 두 개념의 조화

서로 다른 철학적 분파 안에서 ‘존속’과 ‘실재’ 혹은 ‘실현’으로 용례가 나누어져 유래된 *ὑπόστασις*는 중기 스토아 철학자들 안에서 융합의 과정을 겪는다. 그 대표적인 학자가 앞서 말한 포세이도니오스이다. *ὑπόστασις* 개념이 중기 스토아학파에서 중요한 역할을 하게 된 이유는 스토아 철학의 일원론적인 특성 때문이다. 스토아학파의 존재론은 일원론적인 세계관을 그 배경으로 하고 있었기 때문에, 모든 존재를 일원론적으로 허상이나 현상으로 파악하는 것을 거부한다. 스토아 철학은 존재의 본질적인 특성이 실제로 대상화되어야 한다고 생각했다. 이와 관련해서 되리는 중기 스토아학파의 *ὑπόστασις*에 세가지 특성이 전제된다고 정리했다: 지속적이고 철저한 구성, 개체의 실재와 지속적인 관계 그리고 *οὐσία* 개념과의 밀접한 상관관계가 그것이다.¹¹⁾

이러한 전제 아래 포세이도니오스는 몇몇 그리스어 단어들과 대립 개념으로 이루어진 비교를 통해서 *ὑπόστασις*의 개념을 정립하고 있다. 우선은 실재는 *ἔμφασις*(반사)와는 다른 것이다. 포세이도니오스는 태양 외의 것들은 반사(*ἔμφασις*)이지, 실재(*ὑπόστασις*)가 아니라고 주장한 아리스토텔레스의 글을 인용하면서, 실제로 존재하는 것과 반사된 것 사이를 엄격하게 구분했다. 따라서 실재 없이 나타나기만 하는 현상은 참된 실재가 아니라는 것이다:

Ἄριστοτέλης δὲ τὰ παρήλιά φησιν ἔμφασιν εἶναι μὴ ἔχοντα ὑπόστασιν.
(Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente*, Fragment 314).¹²⁾

10) J. Hammerstaedt, “Das Aufkommen der philosophischen Hypostasisbedeutung”, 8 (각주 10).

11) H. Dörrie, *ὑπόστασις(Hypostasis): Wort- und Bedeutungsgeschichte*, 50.

12) W. Theiler, hg., *Poseidonios. Die Fragmente*, O. Gigon u.a., *Texte und Kommentare. Eine*

다음으로 그는 ὑπόστασις를 ἐπίνοια 혹은 ἔννοια(생각, 사상, 개념)과 구분했다.¹³⁾ 포세이도니오스는 실체적으로 나타나지 않고 단순히 개념적인 것만으로도 존재할 수 있다는 생각을 수용한 플라톤 철학을 비판하면서, 개념은 실재와 연결되어야만 한다는 주장을 펼쳤다:

ταύτην δὲ Ποσειδώνιος ἐν ἑ περὶ μετεώρων καὶ κατ' ἐπίνοιαν καὶ καθ' ὑπόστασιν ἀπολείπει (W. Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente*, Fragment 311).¹⁴⁾

또한 포세이도니오스는 실재 안에서 구체화된 본질과 물질은 단지 생각 안에서만 구분된다고 주장했다:

διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης τὴν οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν τῆς ἐπινοίας μόνον (W. Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente*, Fragment 267).

위의 표현들 안에서 포세이도니오스는 사변 안에서는 일어날 수 있는 일들이 실제로 그렇지 않다고 주장한다. 이 주장 안에 역설적으로 단지 사변적인 것은 실제 안에 존재하는 것과 구분될 수 있다. 바로 이 문장 안에 이어지는 마지막 대립 명제, 즉 οὐσία와 ὑπόστασις 사이의 구분이 포함되어 있다.

마지막으로 포세이도니오스에게서 ὑπόστασις는 οὐσία와 구분되는데, 실제로 이 두 개념은 구분됨과 동시에 상호 보완적인 관계를 가진다. οὐσία는 무한하고 초월적인 존재이지만, 전혀 육적인 것이나 물질적인 것으로 이해될 수 없다. οὐσία는 육적이지도 물질적이지도 않기 때문에, 실재성을 가질 수가 없다. οὐσία가 실재할 수 없다면, 스토아 철학의 일원론적 세계관 안에서 본질적인 문제를 야기한다. 반면에 ὑπόστασις는 현존 안으로 내재한다는 실재성을 가진다. 때문에 포세이도니오스에게 본질의 실재와 질의 실재는 이원론적인 서로 다른 영역이 아니라, 실재라는 하나의 영역으로 파악될 수 있게 된다:

ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν φασι δύο εἶναι τὰ ἐκτικὰ ὄρια, τὸ μὲν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν, τὸ δὲ [τι] κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ (W. Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente*, Fragment 268).

Altertumswissenschaftliche Reihe (Bd. 10,1 u. 2) (Berlin/Boston: De Gruyter, 1982), 335 참조.

13) Ibid., 267 참조.

14) 이는 포세이도니오스에 의해 기상학적 현상들 안에 수용되었다. 생각 안에서 뿐만 아니라, 실재 안에서 존재하는 것으로.

ὕποστασις를 통해 οὐσία의 무제한자가 제한자와 연결될 수 없다는 모순된 문제점이 해결될 수 있는 길과 스토아 철학이 본질적으로 지닌 모순점들을 해소할 수 있는 길이 열린다. 퀴스터(H. Köster)는 οὐσία와 ὑπόστασις 사이의 상호 보완적 관계를 이렇게 정리한다:

Während οὐσία das seinem Charakter nach unendliche Sein (=Urmaterie) als solches ist, handelt es sich bei ihrer ὑπόστασις um das ins Dasein getretene Sein, d.h. also ὑπόστασις ist das reale, in der Wirklichkeit des Daseins manifestierte Sein, wie es in den Einzeldingen vorhanden ist.¹⁵⁾

영원하고 불변하는 존재로써 οὐσία의 특성이 야기한, 제한된 개체들과 연결되기 어렵다는 모순적 상황이 ὑπόστασις를 통해 현존하는 개체들과 연결될 수 있게 되었다. ὑπόστασις를 통해 초월적 실체는 그 본성을 왜곡시키지 않은 채 개체들 안에 존재할 수 있게 되었고, 개체는 ὑπόστασις를 통해 초월적 실체의 본성을 공유함으로써 초월적 실체와 연결될 수 있게 된다는 것이다. 이런 의미에서 스토아 철학에서 ὑπόστασις는 구체적인 명료성과 동시에 개체 안에서의 실재성을 포괄하는, 그리고 초월적 존재와 제한적 상태를 연결하는 매개체의 역할을 하는 개념으로 사용되었다.¹⁶⁾

2.3. 요약

고대 그리스 철학 안에서 발전해 온 ὑπόστασις 개념을 요약하면 다음과 같다: 의학적·자연과학적 용례들로부터 넘겨받은 ‘존속’과 ‘실재’라는 서로 다른 두 가지의 개념이 서로 다른 근원 안에서 형성되어 사용되어 오다가, 중기 스토아학파의 포세이도니오스에 의해서 두 개념이 서로 합쳐지는 개념사적 과정을 겪었음을 알 수 있다. 서로 상반된 두 개념은 일원론적인 스토아적 존재론을 설명하기 위해 매우 중요한 역할을 했다. 초월적 실체의 특성이 고스란히 남아 있음을 가리키는 ‘존속’이라는 의미와, 개체 안에 감각 가능한 모습으로 존재하는 실재성이라는 의미가 ὑπόστασις 안에 공존하고 있기 때문이다. 초월적 존재가 현 세계 안에서 인지되고 감각될 수 있는 것은 ὑπόστασις가 그 초월적 존재의 속성을 매개하는 역할을 하고 있기 때문에 가능하다. 중기 스토아학파 안에서 ὑπόστασις는 현상 뒤에 숨어 있는

15) H. Köster, “ὕποστασις”, 574.

16) Ibid., 574f.

실재를 담보함으로 초월자와 제한자를 연결하는 개념이다.

3. 신약성서 안에서 ὑπόστασις

이미 언급한 바와 같이, 신약성서 안에서 ὑπόστασις는 총 5회 사용되었다: 바울 서신에서 두 번(고후 9:4; 11:17), 히브리서에서 세 번(히 1:3; 3:14; 11:1). 적은 용례 안에서도 통일된 의미로 번역되지 못했다. ὑπόστασις는 『개역개정』 번역에서 고린도후서 9:4에서는 ‘믿음’으로, 11:17에서는 ‘기탄 없이’라는 표현으로 의역되었다. 히브리서 3:14에서는 ‘확신한 것’이라고 바울 서신에서와 유사하게 번역되었고, 1:3에서는 ‘본체’로, 마지막으로 11:1에서는 ‘실상’이라고 번역됨으로써 존재론적·철학적 의미가 포함되어 있음을 알 수 있다. 특히 1:3의 본체는 성부와 성자 사이의 관계를 설명하기 위해 사용된 표현으로 가장 교리적 용례와 유사함을 알 수 있다.

이제 고대 그리스 문헌들 안에서 발견한 ὑπόστασις의 개념사적 의미와 신약성서 안의 각 용례들 사이의 연결점을 찾을 수 있는지 살펴볼 것이다. 이 과정에서 새로운 해석의 가능성이 발견될 수 있을 것이다.

3.1. 고린도후서 9:4

μή πως ἐὰν ἔλθωσιν σὺν ἐμοὶ Μακεδόνες καὶ εὐρωσιν ὑμᾶς ἀπαρσκευάστους κατασχυνθῶμεν ἡμεῖς, ἵνα μὴ λέγω ὑμεῖς, ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτη.

만약 마케도니아 사람들이 나와 함께 가서 준비되지 못한 너희를 본다 면, 우리가 이 실상으로 인해 부끄럽게 되었다고 말하지 않기 위하여,

고린도후서 9:4 안에 있는 ὑπόστασις를 확실하게 번역하는 작업은 쉽지 않다. 그 동안의 연구사 안에서 많은 다양한 번역 제안들이 있었다. 우선, 『개역개정』은 ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτη를 연보에 대한 준비를 원하는 바울의 기대와 연결함으로 “이 믿던 것에” 라고 번역했다. 『개역개정』과 유사한 제안으로 바레트(G. K. Barrett) 종교 개혁자들의 전통 안에서 ὑπόστασις의 의미인,¹⁷⁾ ‘확신’(Zuversicht)으로 고린도 교회를 향한 바울의 마음을 구체화

17) 사실 LXX 안에서 ὑπόστασις의 번역도 일관성이 있다고 볼 수 없다. 스물두 번의 용례 안에서 그나마 여러 번 ‘확신’이라는 의미로 사용되었을 뿐이다(Ibid., 579-581 참조).

하는 방향으로 번역했다.¹⁸⁾ 실제로 이 번역을 수용한 콰스터는 ‘의도’(Vorhaben) 혹은 ‘계획’(Plan)으로 번역함으로써 『개역개정』의 제안과 유사하게 바울의 입장에서 출발하여 자신만의 강조점으로 의역을 시도했다.¹⁹⁾ 반면에 고린도 교회의 상황을 반영한 번역들이 있다. 바우어(W. Bauer)는 그의 그리스어-독일어 사전에서 ‘상황’(Lage)이라고 다소 모호한 번역을 제안했는데, 이는 기본 의미 중 하나인 ‘토대’(Grundlage)에서 파생된 것으로 보인다. 슈멜러(T. Schmeller)도 이에 동의한다.²⁰⁾ 빈디쉬(H. Windisch)는 아주 중립적으로 대명사처럼 번역한 두 가지 의역을 제안했다: ‘이 일에 있어서’, ‘이와 관련해서’.²¹⁾

고린도후서 9:4은 바울이 고린도 교회에 두 번째 연보에 대한 준비를 부탁하는 단락 안에 포함되어 있다.²²⁾ 바울은 고린도 교회에 형제들을 보냈고, 그 보낸 이유를 3절에서 5절 안에 밝히고 있다. 여기서 총 네 번의 목적 문장(Final-Satz)들이 사용되었다. 3절에는 두 개의 ἵνα절을 통하여 이 형제들을 보낸 목적을 밝히고 있다: 이 부분과 관련된 ‘너희에 대한 우리의 자랑이 헛되지 않기 위하여’(ἵνα μὴ τὸ καύχημα ἡμῶν τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κενωθῆ ἔν τῷ μέρει τούτῳ), ‘내가 말한 것처럼 너희가 준비하게 하기 위하여’(ἵνα καθὼς ἔλεγον παρεσκευασμένοι ᾗτε). 5절에서는 그 목적을 다시 한번 강조하면서, ‘형제들이 미리 가서 너희가 약속했던 연보를 미리 준비하게 하기 위하여’(ἵνα προέλθωσιν εἰς ὑμᾶς καὶ προκαταρτίσωσιν τὴν προεπηγγελμένην εὐλογίαν ὑμῶν)라는 문장을 통해, 형제들이 원하는 것이 필요하다고 생각했음을 밝히고 있다. 이 사이에 기록된 4절은 혹시나 발생할 수 있는 부정적인 상황을 가정하여, 이런 일이 일어나지 않도록 방지하는 데 서신을 기록한 의도가 있다. 고린도 교회의 성도들은 아마 이 서신을 쓰기 얼마 전에 마케도냐 사람들을 위해 연보를 작성했고, 이를 바울은 이미 마케도냐 사람들에게 자랑했다. 만약 고린도 교회 성도들이 이전에 약속한 것을 준비하지 않았다면, 바울의 자랑이 헛된 것이 될 가능성이 있고, 또한

18) G. K. 바레트, 『고린도후서』(서울: 한국신학연구소, 1986), 297-298.

19) H. Köster, “ὑπόστασις”, 582-583.

20) W. 바우어, 『바우어 헬라어 사전: 신약성경과 초기 기독교 문헌의 헬라어-한국어 사전』이정의 역(서울: 생명의말씀사, 2017), 1571 참조; T. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther* (EKK VIII/2) (Neulirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2015), 69 (84도 참조).

21) H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (MeyerK 6) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924), 273.

22) 잘 알려진 것처럼, 이 단락은 독립적인 편지가 합쳐진 것인지, 아니면 재차 강조하려는 것인지에 대한 문제가 논의되기도 한다. 다만, 본 연구는 단락의 맥락 안에서 ὑπόστασις의 의미를 파악하는 것에만 제한할 것이다.

마게도냐 사람들과 바울이 고린도에 도착한 후에 급하게 준비한다면, 이 연보는 억지가 될 가능성이 있기 때문에 이를 사전에 방지하기 위한 목적으로 본 단락을 쓴 것으로 볼 수 있다.

이런 본문의 맥락 안에서 서로 다른 두 지점이 전제된다. 하나는 바울이 고린도 교회 성도들에게 기대하는 것이고, 다른 하나는 고린도 교회 성도들의 상황이다.²³⁾ 사실상 그동안 연구자들의 ὑπόστασις에 대한 다양한 번역들이 이러한 각각의 상황을 반영하고 있음을 알 수 있다. 보다 정확한 ὑπόστασις의 의미를 반영하기 위해서는 이러한 두 지점에 대한 상황적 파악이 전제되어야 한다. 서로 다른 두 본질 사이의 관계를 연결하는 의미를 가진 ὑπόστασις가 본문 안에서 바울의 기대 혹은 염려와 고린도 교회의 실질적인 상황이라는 두 지점을 연결하기 위해 사용되었음을 알 수 있다. 때문에 본문의 ὑπόστασις 안에 있는 바로 이 두 지점 중에 어느 곳에 중점이 찍히는지에 따라 서로 다른 의미로 해석되어 왔다고 볼 수 있다. 이 ‘믿던 것’ 혹은 ‘확신’ 혹은 ‘기대’나 ‘계획’과 같은 번역은 고린도 교회의 입장이 아니라, 바울의 입장에 중점을 두고 있다. 반대로 ‘상황’이나 ‘토대’ 등의 번역은 고린도 교회의 입장을 중심으로 ὑπόστασις의 의미를 고려한 것이다. 4절에서 바울이 부정적인 상황을 가정하여 ὑπόστασις에 부끄럽게 될까 염려하는 것은 이 두 입장이 조화되지 않고, 바울의 기대와 바람이 충족되지 않는 고린도 교회의 실상과 관련된다. ὑπόστασις가 2-3절의 자랑과 관련되면, 수동적으로 바울의 기대와 자랑이 부끄러움을 당하는 것이 되고, 이 당하는 대상인 ὑπόστασις는 바울의 기대와 자랑이 될 것이다. 반대로 ὑπόστασις가 준비되지 않은 고린도 교회의 실제 상황과 관련되면, ὑπόστασις는 능동적으로 바울을 부끄럽게 만드는 주체가 된다. 본문의 ὑπόστασις 안에서 이 두 지점이 정확하게 겹쳐진다. 부끄럽게 될 대상으로도, 부끄럽게 만들 실상으로도 해석이 가능하다.

때문에 ὑπόστασις가 가진 ‘실재’라는 의미를 최대한 손상하지 않도록 함과 동시에, 바울이 염려하는 고린도 교회의 실제 상황을 반영하는 해석으로 본문의 ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτη를 ‘이 실상에’ 혹은 ‘이 실상으로 인해’라고 번역하는 것이 가장 적합하다고 본다. 다만, 독자들이 좀 더 이해하기 쉽도록

23) 이러한 양상은 ὑπόστασις 연구사 안에서 나타나는데, 위의 개념사 안에서는 ‘본질’과 관련된 ὑπόστασις의 용례를 소위 초월자로부터 개체들 안으로 내재하는 방향으로 이해한 반면에, 소요학파(Peripatus)라고 불리는 아리스토텔레스학파는 개체들 안에 있는 ὑπόστασις를 주장한다. 그래서 본질이 다른 학파들에게서 당연시되는 초월자로부터 개체로 향하는 방식이 아니라, 정반대로 개체들로부터 초월자를 향해 나아가는 방식을 주장한다(H. Köster, “ὑπόστασις”, 575 참조).

하기 위해, ‘이 실상을 보고’라고 의역하는 것도 함께 제안한다. 이를 통해 바울이 갖고 있던 기대와 *ὑπόστασις*를 직접 연결하는 것보다, 고린도 교회의 ‘실제 상황’에 초점을 맞추는 것이 ‘실재’가 감각 가능한 영역 안에서 나타남과 관련되어 사용되는 *ὑπόστασις*의 용례와 더욱 잘 부합되기 때문이다. 바울을 부끄럽게 만들 수 있는 상황은 고린도 교회의 ‘실제 모습’, 즉 ‘실상’이다.

3.2. 고린도후서 11:17

ὁ λαλῶ, οὐ κατὰ κύριον λαλῶ ἀλλ' ὡς ἐν ἀφροσύνῃ, ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχίσεως.

나는 주를 따라 말하는 것이 아니라, 오히려 어리석음 안에 있는 사람처럼 자랑의 이 실재 안에서 말하는 것이다.²⁴⁾

고린도후서 11:17에 기록된 *ὑπόστασις*도 다른 곳과 마찬가지로 여러 의미로 다양한 번역 가능성이 제안되었다. 『개역개정』은 ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει 표현을 “기탄 없이”라고 자랑하는 바울의 태도를 중점으로 의역했다. 바레트와 린츠만(H. Lietzmann)은 9:4과 동일하게 ‘확신’(Zuversicht)이라고 번역할 것을 제안한다. 즘미엠프스키(J. Zmijefski)는 ‘의도’(Vorhaben)로 번역했는데, 이와 유사한 해석으로 ‘계획’이나 ‘제안’ 등의 번역을 고려한 해석가들이 있다.²⁵⁾ 이보다 좀 더 의역한 경우들로, 볼프(C. Wolff)의 ‘대상’(Gegenstand), 볼트만(R. Bultmann)의 ‘주제’(Thema), 베키(J. Becker)의 ‘상태’(Zustand), 보쉬(S. Bosch)의 ‘상황’(Situation)을 들 수 있다.²⁶⁾

이런 다양한 번역의 예들 안에서 눈에 띄는 부분은, 번역하는 과정에서 정반대로 해석한 학자들이다. 퀴스터는 ‘의도’(Vorhaben)로 번역했는데, 그는 여기서 사용된 *ὑπόστασις*가 거의 실재(Wirklichkeit)와 반대말로 나타난다고 생각했다: “Es ist deutlich, dass *ὑπόστασις* in solchem Zusammenhang nahezu das Gegenteil von Wirklichkeit bezeichnet”.²⁷⁾ 이와 반대로 슈멜러는 일차적으로 전치사 구문 ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει를 “in dieser Ausprägung”(이 표현 안에서)라고 번역하면서,²⁸⁾ 자랑의 실행(Verwirklichung)을 반드시 부

24) 가능한 원문의 의미를 살려서 직역할 때, ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχίσεως는 ‘자랑의 이 실재 안에서’라고 번역할 수 있다. 하지만 독자들에게 보다 쉬운 의미 전달을 위해서 본문 전체는 ‘내가 말하는 것(방식)은 주를 따라 하는 것이 아니라 어리석은 사람들이 말하는 방식 안에 있지만, 내 자랑의 내용은 사실 그대로를 말하는 것이다’라고 의역을 할 수 있을 것이다.

25) T. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther*, 237 (각주 32) 참조.

26) Ibid. (각주 33과 35)

27) H. Köster, “ὑπόστασις”, 583.

28) T. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther*, 233.

정적으로만 볼 필요가 없다고 해석했다.²⁹⁾ 이 표현이라는 의미 안에는 속성과 그 속성의 드러남이라는 구도가 포함되어 있기 때문에, 고대 그리스 철학의 개념사 안에서 발견한 ὑπόστασις가 가진 두 본질 사이에서 작용하는 매개적 역할과 관련될 수 있다.³⁰⁾ 이 매개적 역할 안에 있는 개념은 실제성의 존속에 대한 문제로 이어질 수 있다.

본문에서 문제가 되는 것은, 바울이 자기 자신을 자랑하는 내용과 자랑하는 태도 사이의 간극이다. 자랑하는 모습은 주를 따르는 것이 아니라, 어리석은 사람들의 태도를 모방하여 말하는 것이다. 앞선 단락인 11:1-5까지의 내용을 살펴보면, 바울은 당시 고린도 교회 안에 들어온 거짓 사도와 속이는 일꾼들 때문에 염려하고 있었다. 그들은 지극히 크다고 자기 스스로를 그리스도의 사도로 가장하고 자랑하는 자들이었고, 고린도 교회는 그들의 다른 예수, 다른 영 그리고 다른 복음을 고린도 교회가 분별 없이 어느 정도 수용했다. 그 거짓 사도들이 자기 자신을 나타내는 방식이 자랑이다. 이 자랑은 거짓이고, 허구이다. 이를 본문에서 바울은 ‘어리석은 사람들의 말하는 방식’(ὡς ἐν ἀφροσύνῃ)이라고 규정하고, 자신도 말하기 방식은 그리스도가 아니라, 이 사람들의 말하기 방식을 따라 자랑할 것이라고 전제하는 것이다. 하지만 이제 바울이 자랑하려고 하는 내용은 어리석은 허구가 아니라, 실제적 진실임을 강조하는 것이다. 때문에 본문에서 ὑπόστασις는 이런 태도와는 다른, 자랑의 참된 내용과 실체를 변호하기 위한 표현이 된다. 비록 자랑이라는 형식은 어리석은 사람들과 동일하지만, ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχίσεως, 즉 그 자랑의 실체 안에는 어리석은 거짓 사도들과 구분되는 진실이 담겨 있음을 강조하는데, 여기서 ὑπόστασις가 사용된 것이다.

자랑이라는 말하기 방식과 그 자랑의 내용 사이에서 실체를 보증하기 위한 역할을 하는 자리에 ὑπόστασις가 위치하고 있다. 바울이 말했던 ‘자랑이라는 말하기 방식’을 빌려 말하고 있지만, 말하는 내용은 거짓이나 허구가 아니라, 진실 즉 ‘실재’라는 것이다.

3.3. 히브리서 3:14

μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως
μέχρι τέλους βεβαίαν κατέσχωμεν

우리는 그리스도의 참여자가 되었다. 만약 실재의 시작을 끝까지 견고하게 붙잡기만 한다면,

29) Ibid., 237.

30) 이 의미는 히 1:3에서의 ὑπόστασις의 의미와 직접적으로 관련될 수 있다.

전통적으로 히브리서 3:14의 ὑπόστασις도 ‘확신’ 혹은 ‘믿음’과 같은 의미로 번역되었다. 『개역개정』도 목적격-소유격으로 연결된 τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως를 “시작할 때 확신한 것을”이라고 번역함으로 전통적인 루터의 제안을 따르고 있다. 이와 관련해서 미헬(O. Michel)은 ‘확신’으로의 번역적 전통으로 LXX를 지목하면서 이렇게 주장했다:

τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως는 처음의 확신을 뜻하지, 확신의 단초를 가리키지 않는다.³¹⁾

그러나 이런 번역은 단어의 의미뿐만 아니라, 고전어의 특성상 허용될 수 있는 부분이 있다고 하더라도, 목적격-소유격으로 구성된 문장 구조마저 완전히 변형해야 하는 상황에 놓이게 된다. 바우어는 히브리서 3:6에 언급된 심적인 상태를 고려하여 번역한 되리를 인용하면서, ὑπόστασις의 개념을 ‘상태’, ‘자세’ 혹은 ‘처지’ 라는 의미의 범주 안에 포함시켰다.³²⁾ 레인(W. L. Lane)도 ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως를 “basic position”으로 번역하면서, 이 ὑπόστασις 개념은 ‘신자들이 예수가 하나님의 아들이라는 고백을 하는 의무 아래 자기 자신을 두었을 때, 신자들의 기독교적인 자리의 시작’을 의미한다고 설명했다.³³⁾ 쾨스터의 경우 독특한 번역을 시도한다. 우선 그는 히브리서에 사용된 용례 전체를 다룰 때 이 ὑπόστασις라는 개념에 대해 일반적인 의미로 ‘견고함’(Festigkeit)이라는 자세와 연결된 의미를 제안한다. 하지만 상세히 설명하는 과정에서는 이 개념이 “실재”, 즉 “Wirklichkeit Gottes”라는 의미로 사용되었음을 구체적으로 논증한다.³⁴⁾

보다 확실한 ὑπόστασις 의미를 유추하기 위해서, 본문의 정확을 살펴보는 일은 중요하다. 본문은 완료형 동사가 사용된 주문장과 조건문 부문장으로 구성되어 있다. 때문에 ‘완료형 동사가 사용된 주문장의 내용이 부문장 안에 사용된 조건에 종속될 수 있느냐’하는 신학적인 문제가 발생한다. 즉 그리스도의 참여자가 된 일, 곧 이미 완료된 이 일이, 변경될 수 있는가 하는 예민한 구원론적 문제를 내포하고 있다. 조건문 부문장에 중심을 두는 해석가들은 본문 전후의 모티브가 되는 출애굽한 이스라엘 민족이 광야에서 안식에 들어오지 못한 사건을 근거로 변화 불가능한 완료된 사실에 중점을 두기보다 취소나 변경될 수 있는 가능성을 더 높이 보려고 한다. 그러나 완

31) O. Michel, 『히브리서』 (서울: 한국신학연구소, 1987), 262.

32) W. 바우어, 『바우어 헬라어 사전』, 1571

33) W. L. 레인, 『히브리서』 (I), 채천석 역 (서울: 솔로몬, 2007), 342 그리고 344.

34) H. Köster, “ὑπόστασις”, 586f.

료형으로 기록된 주문장에 더 초점을 맞추는 학자들은 실제 이루어지지 않는 경고를 통해 교회를 교훈하려는 의도로 해석한다.³⁵⁾

구조적으로 14절의 표현은 6절과 대칭을 이루고 있다. 동일한 동사 κατάσχωμεν이 ἐάν이 여는 부문장에서 술어 역할을 하고 있다. 때문에 ὑπόστασις가 포함된 구문은 다음과 같이 병행되어 있음을 알 수 있다:

V.6	ἐάν[περ] τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος	κατάσχωμεν
	소망의 확신과 자랑을	
V.14	ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν	
	실체의 시작을 끝까지 확실하게	

부수적인 전치사 구와 수식어들을 제거하면, 6절의 τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος의 자리에 14절의 τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως가 위치함을 알 수 있다. 6절의 ‘소망의 확신과 자랑’이라는 표현 안에 이미 ὑπόστασις의 개념사 속에 나타나는 서로 다른 두 본질을 연결하는 역할이 암시되어 있다. 왜냐 하면, 미래의 현세화, 혹은 내세적인 것의 현세화와 같은 기본 구조를 내포하고 있기 때문이다. 이런 모티브가 14절의 ‘실체의 시작’이라고 번역될 수 있는 구절 안에서도 적용이 가능한지를 살펴보아야 할 것이다.

콰스터가 ‘하나님의 실재’(Wirklichkeit Gottes)라는 초월적 측면을 강조했다면, 바이스의 경우 ‘믿음의 토대’(Glaubensgrundlage)라고 번역함으로써 신앙인들의 삶의 자리와 관련된 측면에 무게 중심을 두었다.³⁶⁾ 이 두 번역은 믿음이라는 인간적인 출발점과 하나님의 실재라는 초월적인 출발점을 갖고 있기 때문에, 6절의 표현과 같이, 14절의 표현 안에서 서로 다른 두 지점이 전제됨을 확인할 수 있다. 바이스의 번역은 전통적인 번역에 나타난 것처럼 믿음 자체를 가리키는 것이 아니라, 믿음을 가능하게 만드는 토대임을 강조했다. 이는 본문의 정황들 안에서 콰스터가 말하는 하나님의 실재와 충분히 연결될 수 있는 공유 지점을 가진다. 본문이 속한 3장 전체는 신앙인들을 위한 교훈의 근거로 기독교론적인 논증을 전제하고 있는데,³⁷⁾

35) H.-F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*. KEK (XIII), 15. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1991), 261-266; 혹은 인식의 문제로 해석하려는 시도도 있다(Arnold G. Fruchtenbaum, *Der Hebräerbrief. Eine Auslegung aus messianisch-jüdischer Perspektive*, 3. Aufl. [Hünfeld: CMD, 2012], 65 참조). 더 이상의 심화된 논의는 본 소고의 주제와 직접적인 관련이 없기 때문에 생략한다.

36) H.-F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 264-266.

37) *Ibid.*, 263 이하 참조.

그리스도의 존재는 그리스도인들의 삶의 방식과 태도를 결정하는 동기와 근거가 되는 것이다. 즉 히브리서 저자는 기독교론에서 출발하여 그리스도인들의 삶을 위한 교훈을 권면하고 있다는 것이다. 여기서 그리스도의 존재와 그 사역은 하나님의 실재가 시작된 것으로 볼 수 있다.³⁸⁾ 사실상 ‘하나님의 실재’와 ‘믿음의 토대’ 이 둘은 출발 지점이 다를 뿐, 동일한 대상을 지칭하는 것이다. 왜냐하면, 그리스도를 통해 나타난 ‘하나님의 실재’가 ‘믿음의 토대’로 기능을 하고 있기 때문이다. 분명히 *ὑπόστασις*는 믿음을 가능하게 하는, 그리스도를 통해 나타난 어떤 실재이고, 믿음이 성립되게 하는 어떤 대상 혹은 사건이다. 하지만 엄격한 의미에서 믿음 자체로 표기하는 것은 *ὑπόστασις*가 가진 존재론적 의미와, 이 단어를 여기 사용한 저자의 의도를 일부만 반영하거나 훼손할 우려가 있다. *ὑπόστασις*를 해석하기 위해서는 이 단어 안에 이미 전제된 인간적 특성과 초월적 특성, 이 두 서로 다른 영역을 충분히 고려하는 것이 필수적이고, 단어 자체가 가진 존재론적 의미를 무시하고 의역할 이유가 없다.

때문에 히브리서 3:14에서 *τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως*는 ‘실재의 시작을’ 이라고 번역할 것을 제안한다. 하나님으로부터 그리스도를 통해 시작된 실재가 그리스도인들에게 믿음의 토대로 작용하여, 그리스도인들이 그리스도에 참여하는 것을 가능하게 만들었다. 초월자인 하나님과 제한자인 인간 사이의 서로 다른 두 영역이 *ὑπόστασις*를 통해서 실재를 손상시키지 않으면서 접근과 접촉이 가능하도록 연결되고 있는 것이다. 이어지는 히브리서 저자의 용례 안에서도 *ὑπόστασις*는 ‘믿음’이나 ‘소망’과 관련되어 사용된다. 하지만 ‘믿음’이나 ‘소망’ 자체로 번역될 수 없는 이유가 보다 구체적으로 확증이 가능할 것이다.

3.4. 히브리서 11:1

Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

믿음은 소망하는 것들의 실상이고, 보이지 않는 것들의 증거이다.

히브리서 11:1은 명사와 명사를 수식하는 소유격 분사 혹은 구문으로 구성된 동일한 구조를 가진 두 구문이 주어 *πίστις*의 술어 역할을 하고 있다. 술어부를 통해 믿음이 미래적인 것을 어떻게 현재화하는가 하는 문제와, 비가시적인 것을 어떻게 가시화하는지를 연결하고 있다. 문장의 구조를 보

38) 이어지는 ‘3.5. 히브리서 1:3’ 단락 안에서 이를 더욱 구체적으로 확인할 수 있을 것이다.

면, 다음과 같다:

πίστις	ἐλπίζομένων	ὑπόστασις
	πραγμάτων οὐ βλεπομένων	ἔλεγχος

히브리서 11:1의 ὑπόστασις도 확실하지 않은, 여러 번역 가능성들만 주장될 뿐이다. 바우어는 여기서 전통적으로 종교 개혁자들에 의해 제안된 ‘신뢰’나 ‘확신’으로의 번역을 명확하게 거부하고, ‘실행’ 혹은 ‘실현’이라는 범주 안에 본문을 배치했다.³⁹⁾ 레인도 전통적인 종교 개혁자들의 번역을 ὑπόστασις의 의미 안에 주관적인 가치를 부여했기 때문에 주장 불가의 것으로 간주했고,⁴⁰⁾ “실제”(objective reality)로 번역했다.⁴¹⁾ 여기서 레인은 ὑπόστασις를 대상적인 의미로만 제한했는데, 이는 바이스도 동의한다. 바이스는 ὑπόστασις의 의미를 규정하는 과정에서 주체적인(subjektiv) 관점과 대상적인(objektiv) 관점으로 구분하여 해석을 시도한다. 주체적인 관점은 믿음의 태도 혹은 자세에 대한 권면과 관련되어, ‘건고하게 서 있어야 함’을 의미하는 문장들 안에서 사용되는데, 앞서 분석한 히브리서 3:14의 ὑπόστασις는 여기에 속한다고 볼 수 있다. 반면에 11:1에서의 ὑπόστασις는 히브리서 1:3과 함께 대상적인 관점 안에서 사용된 경우로 분류하고, 특히 1b절에서 ὑπόστασις’는 ἔλεγχος와 병행되기 때문에, 믿음의 대상적인 특성을 가진다고 주장한다.⁴²⁾ 콕스터도 바이스와 유사하게, ἐλπίζομένων ὑπόστασις를 ‘희망하는 것들의 실재’로 해석했다. 그 희망하는 것들 안에는 미래적이고 피안의 특성을 가진다고 보고, ὑπόστασις를 통해 그 미래적인 피안의 특성을 가진 것이 객관화되고 대상화된다고 보았다.⁴³⁾

히브리서 11:1의 ὑπόστασις는 개념사 안에서 살펴본 특성을 많은 부분 공유하고 있음을 파악할 수 있다. 히브리서 저자는 소망하는 것이라는 미래적이고 피안적인 대상을 현세화하고 현재화하는 것이 믿음이라는 개념을 설명하고 있다. 이런 상황 안에서 ὑπόστασις는 미래와 현재를 연결하고, 피안과 현세를 연결하는 역할을 하고 있다. 서로 다른 본질을 가진 두 세계가 ὑπόστασις 안에서 서로 연결되고 공존하게 된다.

39) W. 바우어, 『바우어 헬라어 사전』, 1571.

40) W. L. 레인, 『히브리서』 (II), 236.

41) Ibid., 234.

42) H.-F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 561.

43) H. Köster, “ὑπόστασις”, 584-586.

전체 문장 안에서 *ὑπόστασις*는 *πίστις*를 서술하는 말이기 때문에, *πίστις* 자체와는 구분되어야 한다. 그리고 소망과 관련된 구절 안에서 *ὑπόστασις*는 소망하는 것들의 *ὑπόστασις*이기 때문에, 소망 자체로 볼 수도 없다.⁴⁴⁾ 미래적 피안적 특성을 가진 것이 본질적 특성을 유지한 채, 현세에서 대상화된 ‘실재’가 *ὑπόστασις*이다. 이미 『개역개정』은 위의 논의들을 잘 수렴하여 ‘실상’으로 *ὑπόστασις*의 의미가 잘 반영된 번역을 하였기 때문에, 본 단락에서는 다른 번역을 제안하기 보다는 *ὑπόστασις*가 가진 존재론적 의미를 설명하는 데에 초점을 맞추기로 한다.

3.5. 히브리서 1:3a

ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ
그는 그의 영광의 광채이고, 그의 실재의 드러남이다.

히브리서 1:3a에 나타난 *ὑπόστασις*의 번역은 지금까지 살펴본 용례들 가운데 가장 논쟁의 여지가 적다. 바우어는 그의 사전에서 ‘존재’, ‘실체’, ‘본체’의 범주에 본문을 정리했다.⁴⁵⁾ 콰스터도 ‘존재’(Wesen)라고 번역했고, 특히 “die Realität der jenseitigen Wirklichkeit dh Gottes”는 ‘하나님, 즉 피안의 실체의 실재’를 의미한다고 주장했다.⁴⁶⁾ 레인은 ‘본성’(nature)이라고 번역함으로 삼위일체적인 의미를 더 강력하게 부여했다.⁴⁷⁾

본문은 기독교론적 전체 맥락 안에서 하나님의 아들을 설명하는 등위 접속사 *καί*로 연결된 두 개의 병행구로 이루어져 있다:

<i>ἀπαύγασμα</i>	<i>τῆς δόξης</i>	<i>αὐτοῦ</i>
<i>χαρακτήρ</i>	<i>τῆς ὑποστάσεως</i>	

이 짧은 구절 안에 사용된 단어들은 *δόξα*를 제외하고는 신약성서 안에서 흔히 사용된 단어들은 아니다. ‘빛을 발함’이라는 의미를 가진 *ἀπαύγασμα*는 신약성서 안에서 이곳에만 사용되었고, 지혜서(LXX)에 한 번 사용되었을 뿐이다. ‘각인’ 혹은 ‘복사’ 등으로 번역될 수 있는 *χαρακτήρ*도 신약성서

44) LXX 전통 안에서 *ὑπόστασις*를 이렇게 번역한 예들을 보게 된다. 아래 각주 48 참조.

45) W. 바우어, 『바우어 헬라어 사전』, 1571.

46) H. Köster, “ὑπόστασις”, 584.

47) W. L. 레인, 『히브리서』 (I), 230-231.

안에서 다른 곳에서는 사용된 예가 없고, LXX에서 세 번의 용례가 확인되는데(Lev 13:28; 2Ma 4:10; 4Ma 15:4), ‘나타남’이라는 의미로 이해될 수 있다. 의역하면, 아들은 하나님의 영광의 빛을 발하는 것이고, 하나님의 실체를 각인하여 나타내는 것이다.

앞서 고대 그리스 문헌들 안에서 ὑπόστασις가 ἔμφασις와 구분된 것처럼, ὑπόστασις는 단순히 ἀπαύγασμα, 즉 반사하는 것도 아니며, χαρακτήρ, 즉 나타나는 것도 아니다. 자명하게 ὑπόστασις는 실재 자체와 관련된다. 또한 ὑπόστασις는 δόξα와 병행되어 동의어적 관계 안에 사용되었지만, 고대 그리스 철학적 문헌들 안에서 οὐσία와 구분되듯이, δόξα 자체와도 구분된다.

이런 관점에서 ὑπόστασις를 통해서 명확해지는 아들과 하나님의 관계는, 우선 아들은 하나님 자체가 아니며, 하나님과 아들이라는 서로 다른 두 존재는 독립된 존재라는 사실이다. 이어서 하나님의 실체적인 본질이 ὑπόστασις를 통해서 아들 안에 존속됨으로 실재한다. 뿐만 아니라, οὐσία와 같이 개체와 연결되기 힘들었던 초월적 본성이 현세와 같은 감각적 세계 안에서 구체적으로 표명될 수 있는 길이 ὑπόστασις를 통해서 가능하게 되었다. 때문에 χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ를 ‘그(하나님)의 실재를 드러냄’으로 번역하는 것을 제안한다. 히브리서 1:13에서 사용된 ὑπόστασις의 용례는 이 단어가 삼위일체 교리 안에 있는 세 위격을 신학적으로 구현해 내기 위한 용어로 수용되는 과정에서 의미 있는 지점임을 알 수 있다.

4. 닫는 말

신약성서 안에서 ὑπόστασις를 통일성 있게 번역하는 일은 가능한가? 고대 그리스 문헌 안에 있는 개념사적 의미에 부합하게 번역할 수 있을까? 이를 통해 교리사의 삼위일체 용어적 사용을 신약성서 안에서 발견할 수 있을까?

그동안 구약성서의 그리스어 번역 전통과⁴⁸⁾ 이 영향을 받은 것으로 보이는 종교 개혁자들의 전통에 의해, ὑπόστασις는 ‘확신’이나 ‘신뢰’, 혹은 ‘소망’으로 번역되어 왔다. 사실 이것마저도 통일성을 갖고 있지 않고, 문맥 안에서 이해하기 쉬운 의역으로 대체되어 왔다. 그러나 고대 그리스

48) LXX에서도 ὑπόστασις는 여러 다양한 히브리어와 연결되어 통일되지 못한 채 번역되었다.

LXX에서는 πῶντῃ를 가장 많이 ὑπόστασις로 번역하였다(룻 1:12; 시 38:8; 겔 19:5). 이 전통을 종교 개혁자들이 번역을 할 때, 수용한 것으로 볼 수 있다.

철학의 존재론 안에서 *ὑπόστασις*는 ‘존속’이라는 의미와 ‘실재’라는 의미로 본질상 서로 다른 두 존재 사이를 연결하는 매개 개념으로 사용되었다. 때문에, 의역으로 치우친 전통적인 번역으로는 이런 개념사 안에서 파악 가능한 *ὑπόστασις*의 본래적 의미를 충분히 담아내기가 어려웠다.

그 무엇보다 뚜렷하게 모든 본문 안에서 *ὑπόστασις*는 서로 다른 두 지점을 전제한다. 바울 서신의 경우 교회의 실상과 자신의 기대(고후 9:4), 그리고 자랑이라는 어리석은 형식과 자랑 안에 담긴 거짓 없는 진실(고후 11:17)이 서로 대립되어 있다. 히브리서의 *ὑπόστασις* 용례들은 고대 철학과 상대적으로 더 많이 연결될 수 있는데, 인간의 출발점과 하나님의 실재에 대한 초월적 출발점(히 3:14), 미래적이고 피안적인 대상과 현재적이고 현세적인 상황(히 11:1), 그리고 초월적 하나님의 실재와 각인되어 감각 세계 안에 드러나는 현상(히 1:3)이 서로 대비되어 나타난다. 바울의 경우, *ὑπόστασις*가 가진 철학적 개념으로까지 발전하지는 못했지만, 서로 다른 두 지점 사이의 갈등을 배경으로 ‘실상’이라는 ‘실재’로서의 의미는 반영하고 있음을 알 수 있다. 히브리서의 경우, 상대적으로 훨씬 더 *ὑπόστασις*가 가진 철학적 의미를 함축하고 있고, 하나님의 실재를 현세와 현재에 연결하는 자리에서 역할을 하고 있음을 발견할 수 있다. 뿐만 아니라, 신약성서가 기록된 시대 이후, 신플라톤 주의자들의 영향 안에서 형성된 삼위일체 교리를 뒷받침하는 용어의 전형(Prototyp)으로까지 이해될 수 있다. *ὑπόστασις* 안에서 발견되는 ‘존속’과 ‘실재’라는 기본 의미를 바탕으로, 초월자이신 하나님의 존재가 그 존재적 본성을 유지한 채, 현세의 제한된 개체들 안에서 실재함이 히브리서 저자의 용례 안에 발견되기 때문이다.

신약성서 안에서 *ὑπόστασις*는 ‘실재’ 혹은 ‘실상’으로 통일된 의미 안에서 번역될 수 있고, 또한 그렇게 번역되어야 저자들이 *ὑπόστασις*를 사용함으로써 드러내고자 했던 신학적 의미를 표현할 수 있을 것이다. 이 신학적 의미는 기독교론과 삼위일체론의 성서적 근거로 활용하는 데 기여할 수 있다. *ὑπόστασις*를 통해서 성자는 성부의 본성, 즉 신성을 존속하고 있음이 확정될 뿐만 아니라, *ὑπόστασις*를 통해서 성자는 감각 가능한 세계 안에서 실재할 수 있는 가능성이 열리기 때문이다. 성자 안의 *ὑπόστασις*뿐만 아니라, 성령 안의 *ὑπόστασις*에 대해서 다음 단계의 연구가 필요할 것이다.

<주제어>(Keywords)

위격, 존속, 실재, 삼위일체, 존재론.

Hypostasis, Existence, Continuance, Trinity, Ontology.

(투고 일자: 2021년 1월 29일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 20일)

<참고문헌>(References)

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, editio funditus renovata, cooperantibus H. P. Rüger et J. Ziegler ediderunt K. Elliger et E. Rudolph, Stuttgart 1967/1977.
- Novum Testamentum Graece, post E. Et E. Nestle communitier ediderunt B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, 27. rev. Aufl. Stuttgart, 1993.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, vol. I-II, Stuttgart, 1935.
- 레인, W. L., 『히브리서』 (I-II), 채천석 역, 서울: 솔로몬, 2007.
- 미헬, O., 『히브리서』, 강원돈 역, 서울: 한국신학연구소, 1987.
- 바레트, G. K., 『고린도후서』, 서울: 한국신학연구소, 1986.
- 바우어, W., 『바우어 헬라어 사전: 신약성경과 초기 기독교 문헌의 헬라어-한국어 사전』, 이정의 역, 서울: 생명의말씀사, 2017.
- Dörrie, H., 'Υπόστασις (Hypostasis): Wort- und Bedeutungsgeschichte, NAWG 3, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, 35-92.
- Fruchtenbaum, A. G., *Der Hebräerbrief. Eine Auslegung aus messianisch-jüdischer Perspektive*, 3. Aufl., Hünfeld: CMD, 2012.
- Galenus, *De sanitate tuenda*, Konrad Koch, hg., Corpus Medicorum Graecorum (Bd. V 4,2), Lipsiae (u.a.), 1913.
- Hammerstaedt, J., "Das Aufkommen der philosophischen Hypostasisbedeutung", C. Hornung, S. de Blaauw, W. Löhr und S. Schmidt-Hofner, eds., *JbAC* 35, Aschendorff Verlag: Münster, 1992, 1-11.
- Harder, R., *Ocellus Lucanus Text und Kommentar*, W. Jaeger, hg., Neue Philologische Untersuchungen (1. Heft), Berlin: Weidmann, 1926.
- Heiberg, I. L., hg., *Hippocrates Opera, Corpus Medicorum Graecorum* II, Lipsiae, 1927.
- Hippocrates, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Bd. I-X, Paris, 1839-1861.
- Köster, H., "ὑπόστασις", G. Kittel, G. Friedrich, hrsg., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd. 8), Stuttgart; Berlin; Koeln: Kohlhammer, 1969, 571-588.
- Schmeller, T., *Der zweite Brief an die Korinther* (EKK VIII/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2015.
- Theiler, W., hg., *Poseidonios. Die Fragmente*, O. Gigon u.a., Texte und Kommentare. Eine Altertumswissenschaftliche Reihe (Bd. 10,1 u. 2), Berlin/Boston: De Gruyter, 1982.
- Weiss, H.-F., *Der Brief an die Hebräer*, KEK (XIII), 15. Aufl., Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Windisch, H., *Der zweite Korintherbrief* (MeyerK 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.

<Abstract>

The Meaning of ὑπόστασις in the New Testament

Hong Seok Kim

(Presbyterian University and Theological Seminary)

ὑπόστασις has been employed as a term for a person in the doctrine of the Trinity. Therefore, it is a word that plays a critical role in the history of Christian doctrine. However, in the Bible, this word may be one of the most challenging terms to translate. In the New Testament, this word hasn't been translated identically, despite its a few examples. Religious reformers have translated this word as trust and confidence, reflecting their theological perspectives.

For an accurate and consistent translation of ὑπόστασις, we need to take a look at the conceptual history of ὑπόστασις in ancient Greek documents. The fundamental problem in ancient Greek ontology was that the Transcendental Being could not enter the limited individual due to its substantial nature. ὑπόστασις resolved the problem in the ontology of this ancient philosophy by enabling a connection between the Transcendental Being and the limited one while keeping the essential nature of the Transcendental Being. In ancient Greek philosophy, the reason why ὑπόστασις was able to play a role as a link between the Transcendental Being and the limited one was that the word had the meaning of continuance(Bestand) and existence(Wirklichkeit) at the same time. These two meanings are likely to have been driven initially by different schools. But the two became a unified concept when Poseidonios, one of the main figures of the Middle Stoics, combined the ideas. Thus, the ontological possibility, which means the Transcendental Being keeping its nature could exist in the limited individuals, was made possible through ὑπόστασις.

The meaning of ὑπόστασις found in conceptual history can be used for the translation of ὑπόστασις in the New Testament. In the New Testament, ὑπόστασις is employed five times by two authors (2 Corinthians 9:4; 11:17; Hebrews 1:3; 3:14; 11:1). However, ὑπόστασις was not translated identically in other foreign language Bibles as well as the KRV. Although sense-for-sense translation benefits the audience's understanding, the translation's purpose to carry its

original denotation should not be lost. Consequentially, contextually liberal translation poses the threat of misunderstanding of the author's intention.

Most of all, in the texts of the New Testament, it is important that ὑπόστασις was used to bridge opposing points that are difficult to reconcile contextually in the texts of the New Testament. Contrary to the author of Hebrews, Paul used ὑπόστασις to personally imply conflicts within the church whilst the author of Hebrews used ὑπόστασις within the theological scope. Paul applied ὑπόστασις to describe his situation instead of theological perspectives, while the author of Hebrews applied ὑπόστασις in the meaning of the theological subjects. The *actual* aspects of Paul himself in his situation is delicately expressed through ὑπόστασις, and Paul prepares lessons and encouragements for the status of the church through this. In Hebrews, the revelation of the *existence of God* in the present day has been portrayed through ὑπόστασις. Hebrews 1:3 has an almost perfect theological agreement with the example used by Trinitarianism, which is the final purpose of studying this word.

Therefore, the fundamental ontological meaning of *existence* should not be weakened or alienated within all these examples. The translation should be attempted within the range containing the fundamental meaning of *existence* in line with the context and authors' intent. The uniform translation of ὑπόστασις in the New Testament based on the conceptual history provides the very ground for the interpretation of the text itself and a decisive contribution to the whole history of Christian doctrine.

요한계시록 3:10의 한글 번역에 대한 제언

— Τηρήσω ἐκ를 중심으로 —

한철흠*

1. 문제 제기

요한계시록의 말미에 어떤 말도 더하거나 빼지 말라는 준엄한 경고가 등장함에도 불구하고,¹⁾ 『개역개정』은 요한계시록 3:10을 번역하면서 그리스어 원문에 있는 특정한 전치사를 번역하지 않았을 뿐만 아니라, 원문에 없는 동사를 삽입하였다. 본 연구의 목적은 이 번역의 문제점을 짚어 보고 원문에 충실한 번역을 제안하는 것이다. 그리스어 신약성경에 따르면, 예수는 요한계시록 3:10에서 빌라델비아 교회에 다음과 같은 약속을 한다.

“ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, καὶ γὰρ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης, πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.”²⁾

이 구절을 축자적(逐字的)으로 번역하면 다음과 같다.

* Vanderbilt University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 한국침례신학대학교 신약학 조교수. scratch@kbtus.ac.kr. 본 연구는 2021년도 한국침례신학대학교 교내 연구비 지원으로 이루어졌음.

1) “내가 이 두루마리의 예언의 말씀을 듣는 모든 사람에게 증언하노니 만일 누구든지 이것들 외에 더하면 하나님 이 두루마리에 기록된 재앙들을 그에게 더하실 것이요 만일 누구든지 이 두루마리의 예언의 말씀에서 제하여 버리면 하나님이 이 두루마리에 기록된 생명나무와 및 거룩한 성에 참여함을 제하여 버리시리라”(『개역개정』 계 22:18-19).

2) 본 논문에 사용된 그리스어는 SBLGNT (SBL Greek New Testament)이다.

네가 나의 인내의 말씀을 지켰으므로 내가 또한 땅에 거하는 자들을 시험하기 위하여 장차 온 세상에 임할 시험의 시간으로부터 너를 지키리라.³⁾

그런데 이 구절에 대한 『개역개정』 — 그리고 『개역』 — 의 번역은 원문과 다소 차이를 보인다.⁴⁾

『개역개정』 네가 나의 인내의 말씀을 지켰은즉 내가 또한 너를
지켜 시험의 때를 면하게 하리니 이는 장차 온
세상에 임하여 땅에 거하는 자들을 시험할 때라

이 번역에서 문제의 소지가 있는 것은 “내가 또한 너를 지켜 시험의 때를 면하게 하리니”이다. 이것은 *καὶ γὰρ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ*를 번역한 것인데, 앞서 소개한 필자의 축자적 번역 “내가 또한 … 시험의 시간으로부터 너를 지키리라”와 두 가지 점에서 다르다. 첫째로 『개역개정』은 “… (으)로부터”를 의미하는 전치사 *ἐκ*를 번역하지 않았으며, 둘째로 원문에 없는 “면하게 하리니”를 첨가하였다. 『현대인의 성경』은 『개역개정』과 매우 비슷하게 *ἐκ*를 번역하지 않고 “고난을 당하지 않게 해 주겠다”를 첨가하였다.

『현대인의 성경』 “나도 너를 지켜 … 고난을 당하지 않게 해 주겠다”

『개역개정』과 『현대인의 성경』 번역에 따르면, 빌라델비아 교인들은 시험의 때 혹은 고난에 직면하지 않을 것이다. 반면에 『공동개정』과 『새번역』은 『개역개정』과 『현대인의 성경』과 같이 *ἐκ*를 번역하지 않았지만, 『개역개정』과 『현대인의 성경』과 달리 시험이나 고난을 면하게 해 주겠다는 표현을 첨가하지 않았다.

『공동개정』 “환난이 닥쳐올 때에 나는 너를 보호해 주겠다.”

『새번역』 “시험을 받을 때에, 나도 너를 지켜 주겠다.”

『공동개정』에 따르면, 빌라델비아 교회는 환난이 닥쳐올 때, 즉 환난이

3) 이 구절에서 “시험”으로 번역된 단어 *πειρασμός*의 의미는 나중에 논의될 것이다.

4) 『개역개정』과 『개역』의 번역은 사실상 똑같다. 『개역개정』은 『개역』의 “너를 지키어”를 “너를 지켜”로 바꾸었을 뿐이다.

임박할 때 보호를 받을 것이다. 이것은 환난을 당하기 직전에 보호받음을 말하는 것으로 해석된다. 반면에 『새번역』에 의하면, 빌라델비아 교회는 시험을 받게 될 것이다. 그렇지만 예수가 시험에 처한 빌라델비아 교회를 지켜 줄 것이다.

요약하자면, 『개역개정』과 『현대인의 성경』에 따르면, 빌라델비아 교회는 시험의 때 혹은 고난을 비켜 갈 것이다. 『공동개정』에 의하면, 빌라델비아 교회는 환난 직전에 보호를 받을 것이다. 이와 사뭇 다르게, 『새번역』에 따르면, 빌라델비아 교회는 시험 중에 보호를 받을 것이다.

이처럼 원문으로부터 다소 자유로운 한글 번역들과 달리, 영어 성경들은 그리스어 원문에 충실하게 ἐκ를 번역하고, 다른 표현을 첨가하지 않았다. 이 번역들에 따르면, 예수는 시험 혹은 시련의 시간으로부터 빌라델비아 교회를 지켜 주겠다고 약속한다.

ASV	“I also will keep thee from the hour of trial”
NKJ	“I also will keep you from the hour of trial”
ESV; NRS; RSV	“I will keep you from the hour of trial”
NAS	“I also will keep you from the hour of testing”
NIV	“I will also keep you from the hour of trial”
NLT	“I will protect you from the great time of testing”

영어 표현 “keep you from the hour of trial”(시험의 시간으로부터 너를 지켜 준다)은 “keep you from undergoing the trial”(네가 시험을 겪지 않도록 지켜 준다)을 의미할 수도 있고, “keep you right through the trial”(네가 시험을 통과할 때 지켜 준다)을 의미할 수도 있는데, 그리스어 원문은 두 의미가 모두 가능하다.⁵⁾

본 연구자는 이와 같은 중의성(重義性)을 살리는 축자적 한글 번역을 제안한다. 이를 위해 우선 2장에서 전치사 ἐκ의 중의성을 분석할 것이다. 3장에서는 τηρεῖν ἐκ 및 유사한 표현들이 신약성경의 다른 곳에서 사용된 용례를 살펴볼 것이다. 4장에서는 요한계시록 3:10의 τηρεῖν ἐκ에 내포된 중의성을 분석한 후에, 5장에서는 요한계시록 3:10에서 말하는 “시험”의 의미와 대상에 대한 새로운 해석을 제안할 것이다. 6장에서는 『개역개정』 번역에 함축된 신학적 의미를 살펴볼 것이다. 이를 통해 3:10의 중의성을 살리는 축자적 번역이 최선의 번역임을 보이고자 한다.

5) L. Morris, *Revelation*, Tyndale New Testament Commentaries (Downers Grove: InterVarsity Press, 1987), 82.

2. 전치사 ἐκ의 중의성

요한계시록 3:10의 번역에서 중요한 역할을 하는 것은 ἐκ의 의미이다. 이 전치사는 중의성을 띠는데, 이는 τηρεῖν ἐκ의 중의성으로 이어진다. 전치사 ἐκ의 첫째 의미는 출처(source)이고 둘째 의미는 분리(separation)인 반면에, 전치사 ἀπό의 첫째 의미는 분리이고 둘째 의미는 출처이다.⁶⁾ 그렇지만 ἐκ와 ἀπό의 용법은 종종 겹친다.⁷⁾ 따라서 ἐκ는 출처를 의미할 수도 있고,⁸⁾ 분리를 의미할 수도 있다.

ἐκ의 두 의미는 σώζειν ἐκ(… [으]로부터 구원하다)에 잘 드러난다. 유다서 1:5에 사용된 σώζειν ἐκ에서 ἐκ는 출처를 의미한다. 유다는 주께서 백성을 애굽 땅에서 구원해 내시고(λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας), 믿지 않은 자들 나중엔 멸하셨음을 상기시킨다. 여기에서 애굽 땅으로부터의 구원은 앞서 애굽 땅에 있던 백성을 구출(救出)함을 의미한다. 반면에 요한복음 12:27에 사용된 σώζειν ἐκ에서 ἐκ는 분리를 뜻한다. 예수는 아버지께 σώσον με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης (이때로부터 나를 구원하여 주옵소서)라고 기도하고 바로 철회한다. ‘이때’는 십자가를 지는 고난과 죽음의 시간을 가리키는데, 이것은 예수가 십자가를 지기 전에 한 말이므로 여기에서 구원은 십자가 고난과 죽음을 면제함을 의미한다.

이처럼 동일한 표현인 σώζειν ἐκ에서조차 ἐκ는 출처뿐만 아니라 분리를 의미할 수 있다. 따라서 요한계시록 3:10의 해석에서 이 전치사의 사전적 의미가 결정적 역할을 한다고 보기는 힘들다.

3. τηρεῖν ἐκ 및 유사 표현들의 용례

3.1. διατηρεῖν ἐκ(행 15:29)

예루살렘 회의 결과를 이방인 성도들에게 보내는 편지에서 τηρεῖν의 강

6) D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 368, 371.

7) Ibid., 363. 심지어 살전 2:6에서 ἀπό와 ἐκ는 번갈아 사용된다(Ibid.). οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν, οὔτε ἀφ’ ὑμῶν οὔτε ἀπ’ ἄλλων (“너희에게서든지 다른 이에게서든지 사람에게서는 영광을 구하지 아니하였노라”, 『개역개정』).

8) *BDAG* 사전에 따르면, 계 3:10에 사용된 (τηρεῖν) ἐκ는 이 의미를 지닌다(W. Bauer, et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. [Chicago: University of Chicago Press, 2000], 296.)

조형인 διατηρεῖν이 ἐκ와 함께 사용된다. ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε (“너희가 이것들로부터 자신을 지키면 잘하는 것이다,” 행 15:29하). 이것은 같은 구절(행 15:29상)에서 우상에게 바친 제물과 피와 목 졸라 죽인 것과 음행을 멀리할 것(ἀπέχεσθαι)을 말한 직후에 등장한다. 따라서 διατηρεῖν ἐκ와 ἀπέχεσθαι의 의미는 같고, 전자에 사용된 전치사 ἐκ와 후자에 사용된 접두사 ἀπ(ό)-의 의미도 같다고 볼 수 있다. 이것들로부터 자신을 지키라는 말은 이것들을 멀리하라는, 즉 이것들과 거리를 두라는 말이다. 여기에서 ἐκ는 물리적 분리를 의미한다.

3.2. τηρεῖν ἐκ(요 17:15)

요한계시록 3:10 이외에, 신약성경에서 τηρεῖν ἐκ가 등장하는 곳은 요한복음 17:15뿐이다. 이 구절에서 예수는 아버지께 제자들을 지켜 달라고 기도한다. οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου ἀλλ’ ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ (‘나는 아버지께서 그들을 세상에서 데려가시기를 비는 것이 아니라 그들을 악[혹은 악한 자]으로부터9) 지키시기를 비는 것입니다’, 요 17:15). 제자들이 세상에 속하지 않는다는 이유로 세상은 그들을 미워하기 때문에(요 17:14),¹⁰⁾ 세상은 악한 세상을 가리킨다.¹¹⁾ 따라서 17:15의 “악”은 세상의 악을 가리킨다. 예수는 제자들이 세상의 악으로부터 물리적으로 분리되기를 기도하는 것이 아니라 영적으로 분리되어 보호받기를 기도하는 것이다. 제자들은 세상에 사는 동안 악의 공격을 받지만, 악의 영향을 받지 않도록 하나님이 도우실 것이다.¹²⁾ 요한복음에서 τηρεῖν ἐκ가 악의 영향력으로부터의 영적 보호를 의미하듯이, 요한계시록에서 τηρεῖν ἐκ는 시험의 영향력으로부터의 영적 보호를 의미할 가능성이 있다.

3.3. τηρεῖν ἀπό(약 1:27)

τηρεῖν ἐκ와 비슷한 τηρεῖν ἀπό가 야고보서에 등장한다. 신약성경에서 전

9) ἐκ τοῦ πονηροῦ는 ‘악으로부터’로 번역될 수도 있고, ‘악한 자로부터’로 번역될 수도 있다.

10) “내가 아버지의 말씀을 그들에게 주었사오매 세상이 그들을 미워하였사오니 이는 내가 세상에 속하지 아니함 같이 그들도 세상에 속하지 아니함으로 인함이니이다”(『개역개정』 요 17:14).

11) 이와 비슷하게 요 7:7에서 “세상”(κόσμος)은 악한 세상을 가리킨다(“세상이 너희를 미워하지 아니하되 나를 미워하나니 이는 내가 세상의 일들을 악하다고 증언함이라”, 『개역개정』).

12) 『개역개정』의 번역 “내가 비유는 것은 … 악에 빠지지 않게 보전하시기를”에는 이 의미가 담겨 있다.

치사 ἐκ와 ἀπό가 상호 교환적으로 사용되는 이상, 이 두 동사구(動詞句)는 사실상 같은 표현으로 볼 수 있다. ‘하나님 아버지 앞에서 깨끗하고 더럽혀지지 않은 경건은 … ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου(세상으로부터 자신을 흠 없게 지키는 것)이다’(약 1:27). 이 구절에서 ‘세상’(κόσμος)은 하나님을 대적하는 인간 환경을 의미한다.¹³⁾ 따라서 세상으로부터 자신을 지키는 것은 세상으로부터 물리적으로 분리되는 것이 아니라, 경건을 방해하는 세상의 악, 곧 세상의 악한 영향력으로부터 자신을 영적으로 지키는 것이다.¹⁴⁾ 야고보서 1: 27에서 ‘세상’이 장소로서의 세상이 아니라 세상의 악한 영향력을 상징하듯이, 요한계시록 3:10에서 시험의 ‘시간’은 시험을 받는 물리적 기간이 아니라 시험의 부정적 영향력을 상징할 가능성이 있다.

4. 요한계시록 3:10의 τηρεῖν ἐκ의 중의성

전치사 ἐκ의 해석에 따라 τηρεῖν ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ의 해석은 달라진다. 이 장에서는 τηρεῖν ἐκ의 중의성을 살펴보면, ἐκ의 목적어인 ‘시험의 시간’을 상징적으로 해석할 것을 제안하고자 한다.

4.1. 시험의 시간에서 꺼내어 지켜 줌

ἐκ가 출처를 의미한다면, τηρεῖν ἐκ는 시험의 시간에 처해 있는 빌라델비아 교회를 꺼내어 지켜 줌을 의미한다. 그렇다면 시험의 시간으로부터 지켜 줌은 시험의 시간으로부터 면제함을 의미하지 않고, 시험의 시간에 처한 그들을 조만간 구출함을 의미한다. 이것은 앞서 살펴본 유다서 1:5의 σώζειν ἐκ 용법과 비슷하다.

그러나 꺼내는 동작은 상황의 변화를 암시하는데, τηρεῖν은 상황의 변화보다는 상태의 지속을 의미한다. 오니(David E. Aune)의 지적대로, 요한계시록 3:10에서 τηρεῖν은 어떤 상태를 지속함을 의미하고, 예수는 빌라델비아 성도들의 상황이 다가올 환난의 시간으로 인해 악영향을 받지 않을 것

13) D. G. McCartney, *James*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 129. 이 의미를 살리기 위해 『개역개정』과 『새번역』 등에서는 κόσμος를 ‘세속’으로 번역하였다.

14) 약 1:27의 ‘세상으로부터’는 요 17:15의 ‘악으로부터’와 사실상 같은 것을 의미한다고 볼 수 있다. 이 두 구절은 세상에서 살 수밖에 없는 그리스도인들이 세상의 악으로부터 영적으로 분리되는 것, 즉 영적으로 보호받는 것에 대해 말하는 바, 요한복음은 하나님의 도움을 강조하고 야고보서는 인간의 책임을 부각하는 차이를 보일 뿐이다.

임을 약속하는 것으로 보인다.¹⁵⁾ 앞서 3장에서 살펴본 대로, ‘지키다’를 의미하는 동사 τηρεῖν 혹은 διατηρεῖν과 함께 사용된 전치사 ἐκ와 ἀπό 중에 출처를 의미하는 경우가 없다는 사실은 우연이 아니다.¹⁶⁾ ‘지키다’를 의미하는 동사와 같이 사용되는 전치사는 출처보다는 분리를 의미한다.¹⁷⁾

이 문제를 해결하는 방법은 τηρεῖν ἐκ를 하나의 동작으로 보지 않고 두 개의 동작으로 보는 것이다. 예를 들면, 토마스(Robert L. Thomas)는 τηρεῖν ἐκ가 시험의 시간으로부터 벗어나게 한 후에 지켜 줌(preservation after removal from the period)을 의미한다고 해석한다.¹⁸⁾ 그러나 τηρεῖν이라는 하나의 동사에 벗어나게 함과 지켜 줌이라는 두 동작이 모두 담겨 있다고 보는 것은 ἐκ의 출처 의미를 살리기 위한 다소 무리한 해석이다.

4.2. 시험의 시간을 면하도록 지켜 줌

상태의 지속을 함축하는 τηρεῖν의 의미를 살리려면, ἐκ가 분리를 의미한다고 해석하면 된다. 그런데 앞서 살펴본 대로, (δια)τηρεῖν ἐκ에서 ἐκ는 물리적 분리를 의미할 수도 있고, 영적 분리를 의미할 수도 있다. 우선 사도 행전 15:29의 (δια)τηρεῖν) ἐκ처럼, 요한계시록 3:10의 (τηρεῖν) ἐκ는 물리적 분리를 의미할 수 있다. 그렇다면 요한계시록 3:10에서 예수는 빌라델비아 교회가 시험의 시간을 면하도록 지켜 주겠다고 약속한 것이다. 빌라델비아 교회 성도들은 처음부터 시험의 시간에 들어가지 않을 것이다. 『개역개정』— 그리고 『현대인의 성경』—의 번역 “내가 또한 너를 지켜 시험의 때를 면하게 하리니”는 이 의미를 담는다. 이것은 앞서 살펴본 요한복음 12:27의 σώζειν ἐκ 용법과 비슷하다.

이것은 문법적으로 충분히 가능한 해석이다. 그러나 이 해석은 환난에 관한 요한계시록의 관점과 사뭇 다르다는 약점을 지닌다. 무엇보다도 죽음

15) D. E. Aune, *Revelation 1-5*, WBC 52A (Dallas: Word Books, 1997), 239.

16) 다음 예들이 보여 주듯이 φυλάσσειν ἀπό(…로부터 지키다)의 ἀπό 역시 출처가 아니라 분리를 의미한다. φυλάσσεσθε ἀπό πάσης πλεονεξίας(모든 탐욕으로부터 [자신을] 지켜라, 눅 12:15). φυλάξει ἀπό τοῦ πονηροῦ([주가] 악[한 자]으로부터 지키시리라, 살후 3:3).

17) ἐκ가 출처를 의미한다고 보고 계 3:10을 해석하는 것이 어려움은 브라운(Schuyler Brown)의 해석에 잘 드러난다. 브라운은 분리를 의미하는 ἀπό와 달리 ἐκ는 어떤 상황에서 밖으로 꺼내지는 경우에 사용되고, 따라서 당사자가 이전에 그 상황에 있었음을 전제한다고 주장한다. 그러나 브라운은 예수가 빌라델비아 교회를 시험의 시간으로부터 구출하겠다고 약속한다고 해석하지 않고, 예수는 시험의 시간 중에 특별한 도움을 주겠다고 약속한 것이라고 해석한다(S. Brown, “‘The Hour of Trial’ [Rev 3:10]”, *Journal of Biblical Literature* 85:3 [1966], 310).

18) R. L. Thomas, *Revelation 1-7: An Exegetical Commentary* (Chicago: Moody Press, 1992), 285.

당한 예수를 증언하느라 밧모섬으로 유배되어 예수의 환난에 동참한 요한(계 1:9), 그리고 환난을 받을 때에 죽도록 충성하라고 말한 예수(계 2:10)가 독자들에게 고난으로부터의 열외(列外)를 당근책으로 제시하였을 가능성은 적다. 오히려 요한은 죽임당한 어린양을 따르는 독자들에게 순교가 복이라고 말한다(계 14:13).¹⁹⁾ 마운스(Robert H. Mounce)는 요한계시록 3:10의 요지를 통찰력 있게 지적한다. 교회가 시험의 시간에 그리스도에게 신실했기 때문에 그리스도는 큰 시험의 시간에 교회에 신실할 것이다.²⁰⁾

4.3. 시험의 시간을 버티도록 지켜 줌

요한계시록 3:10의 ἐκ가 물리적 분리가 아닌 영적 분리를 의미하는 것으로 해석하는 것도 가능하다. 요한복음 17:15의 τηρεῖν ἐκ가 악으로부터 영적으로 분리하여 보호함, 즉 악의 영향력으로부터 보호함을 의미하듯이, 요한계시록 3:10의 τηρεῖν ἐκ는 시험으로부터 영적으로 분리하여 보호함, 즉 시험의 영향력으로부터 보호함을 의미할 수 있다. 그렇다면 예수는 시험의 시간에 처한 빌라델비아 교회가 시험에 굴하지 않고 승리하도록 도와주겠다는 약속을 한 것이다. 빌라델비아 교회 성도들은 시험의 시간을 통과해야 할 것이다. 그렇지만 예수의 도움으로 시험에 넘어지지 않고 승리할 것이다.

이 해석은 τηρεῖν ἐκ의 목적어인 시험의 ‘시간’을 다소 상징적인 의미로 해석하는 것이다. 앞서 살펴본 대로, 야고보서 1:27에서 τηρεῖν ἀπό의 목적어인 ‘세상’은 장소로서의 세상이 아니라 세상의 악 곧 세상의 악한 영향력을 상징한다. 이와 마찬가지로, 요한계시록 3:10에서 시험의 ‘시간’은 시험의 물리적 기간이 아니라 시험의 부정적 영향력을 상징한다. 예수는 빌라델비아 교회 성도들이 시험의 영향력으로부터 분리되도록 지켜 줌으로써 그들이 시험을 이기도록 도와줄 것이다.

전치사 ἐκ가 어떤 영향력으로부터의 분리 및 보호를 의미하는 경우는 요한계시록 15:2에서도 발견된다. 요한은 짐승과 그의 우상과 그의 이름의 수로부터 이긴 자들(τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνης αὐτοῦ καὶ ἐκ

19) “지금 이후로 주 안에서 죽는 자들은 복이 있다”(『개역개정』, 계 14:13상). 데살로니가전서에서 “그리스도 안에서 죽은 자들”(οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ, 4:16)은 그리스도를 믿은 모든 죽은 자들을 가리키지만, 요한계시록에서 “지금부터 주 안에서 죽는 자들”(οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπ’ ἄρτι)은 순교자들을 가리킨다. 요한계시록이 말하는 극심한 박해 중에 주 안에서 죽는다는 것은 순교를 의미하기 때문이다.

20) R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, rev. ed., *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 103.

τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ)을 본다. 마운스는 νικῶντας ἐκ가 황제 숭배로 촉발된 극심한 시련으로부터의(‘from’ 혹은 ‘out of’) 구원을 암시한다고 본다.²¹⁾ 그러나 여기에서 승리한 자들은 시련으로부터 구원받은 자들이 아니라, 시련에 정면으로 맞서 순교한 자들이다. 짐승의 우상에게 경배하지 아니하는 자는 다 죽임을 당하므로(계 13:15), 요한계시록 15:2에서 짐승의 우상을 이긴 자들은 믿음을 지킨 순교자들로 보아야 한다. 요한계시록에서 성도들은 죽기까지 생명을 아끼지 않음으로써 이긴다(계 12:11).²²⁾ 달리 말하면, 짐승과 그의 우상과 그의 이름의 수로부터 이긴다는 말은 짐승의 세력이 가하는 박해를 받지만 그 부정적 영향력을 이긴다는 말이다.

이 해석은 환난에 관한 요한계시록의 관점과 부합한다는 장점을 지닌다. 예수는 환난을 받을 때에 죽도록 충성하라고 명령한다(계 2:10). 요한계시록의 저자인 요한 자신도 예수를 증언한 탓에 밧모섬으로 유배되었다(계 1:9). 요한은 죽임당한 어린양을 따르는 독자들에게 순교가 복이라고까지 말한다(계 14:13).

5. 요한계시록 3:10의 “시험”의 의미

빌라델비아 교회는 시험의(πειρασμοῦ) 시간으로부터 보호를 받는데, 이것은 땅에 거하는 자들을 시험하기 위하여(πειράσαι) 온 세상에 임할 시험의 시간이다. 여기에서 시험의 의미가 무엇인지에 따라 요한계시록 3:10의 해석은 사뭇 달라진다. 본 장에서는 “땅에 거하는 자들”에 대한 새로운 해석을 제안함으로써 “시험”의 대상과 의미를 밝히고, 이를 통해 τηρεῖν ἐκ의 해석에 대한 실마리를 찾고자 한다.

5.1. 심판으로서의 시험

요한계시록 3:10의 시험을 불신자들을 향한 하나님의 심판으로 보는 견해가 있다. 래드(George E. Ladd)는 3:10의 시험을 하나님이 짐승을 따르는 자들에게 쏟으시는 진노로 이해한다. 시험은 땅에 거하는 자들, 즉 이교도들에게 임하지만, 박해를 받는 교회는 시험의 시간으로부터 보호받는다.²³⁾

21) Ibid., 285, 각주 7번.

22) “또 우리 형제들이 어린 양의 피와 자기들이 증언하는 말씀으로써 그를 이겼으니 그들은 죽기까지 자기들의 생명을 아끼지 아니하였도다”(『개역개정』 계 12:11).

23) G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans

오스본(Grant R. Osborne)도 비슷한 입장을 취한다. 3:10에서 “온 세상”은 “땅에 거하는 자들”을 가리키는데, 이들은 시험 즉 하나님의 진노를 받을 불신자들이다. 빌라델비아 교회는 불신자들에게 미치는 하나님의 진노로부터 벗어나지는 않지만, 그 안에서 보호를 받을 것이다.²⁴⁾

5.2. 심판 및 검증으로서의 시험

요한계시록 3:10의 시험은 불신자들을 심판할 뿐만 아니라 신자들의 믿음을 검증하는 이중 목적을 지닌다고 보는 견해도 있다. 브라운(Schuyler Brown)은 *πειρασμοῦ*와 *πειράσαι*의 대상과 의미가 상이하다고 주장한다. 3:10의 범세계적 환난은 그리스도인들의 믿음을 증명하는 시험이기에 *πειρασμός*라고 불린다.²⁵⁾ 동시에 이 종말론적 환난은 땅에 거하는 자들, 즉 불신자들을 시험하기 위한(*πειράσαι*) 것인데, 여기에서 시험함은 괴롭힘을 의미한다.²⁶⁾ 시험의 시간은 그리스도인들에게도 위협이 되지만, 주로 교회의 적들에게 미치는 것이다.²⁷⁾

이와 비슷하게 빌(G. K. Beale)에 따르면, 시험은 신자들의 믿음을 정화하고 강화하면서,²⁸⁾ 동시에 땅에 거하는 자들, 즉 불신자들을 심판하는 이중 목적을 지닌다.²⁹⁾ 교회는 시험 곧 환난을 통과하지만 영적으로 보호받는다. 브라운과 마찬가지로, 빌은 환난의 초점이 불신자들을 향한 하나님의 심판에 있다고 본다.³⁰⁾

5.3. 시험으로서의 시험

이상의 해석들은 모두 3:10의 “땅에 거하는 자들”을 불신자들로 이해하고, 이 구절에 하나님의 진노가 암시되어 있다고 본다. 그러나 이 표현이 불신자들만을 가리킨다는 결정적인 증거는 없다. 브라운은 “땅에 거하는 자

Publishing Company, 1972), 62.

24) G. R. Osborne, *Revelation*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 193-194.

25) S. Brown, “The Hour of Trial”, 312.

26) *Ibid.*, 312-313.

27) *Ibid.*, 310.

28) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 291.

29) *Ibid.*, 290.

30) *Ibid.*

들”이 요한계시록의 다른 곳(6:10; 8:13; 11:10; 13:8, 14상, 14하; 17:8)에서 비기독교인들, 즉 교회의 박해자들, 하나님의 심판의 대상, 황제 숭배자들을 가리키므로, 이 표현은 3:10에서도 기독교 공동체의 적대자들을 가리킨다고 주장한다.³¹⁾ 그렇지만 요한계시록에서 땅에 거하는 자들이 항상 구제 불능의 악인들이 아니라는 사실에 주목해야 한다. 무엇보다도 땅에 거하는 자들에게도 회개의 가능성은 열려 있다. 두 증인의 죽음을 기뻐하던(계 11:10) 땅에 거하는 자들은 큰 지진이 나자 두려워하여 하늘의 하나님께 영광을 돌리는데(계 11:13), 이 표현에는 회개의 의미가 담겨 있다. 하나님을 두려워하고 그에게 영광을 돌리는 것은 천사가 전하는 복음의 내용이기 때문이다(계 14:6-7).³²⁾ 이처럼 땅에 거하는 자들에게 회개의 가능성이 남아 있는 만큼, 3:10의 시험을 악인들을 향한 하나님의 진노로 보는 해석 및 악인들을 향한 심판과 의인들을 향한 검증의 이중적 시험으로 보는 해석은 설득력을 잃는다.

더 중요한 것은 다른 구절들과 달리 3:10에서 “땅에 거하는 자들”이 “온 세상”이라는 표현과 같이 사용된다는 사실이다. “땅에 거하는 자들” — 혹은 “땅”³³⁾ — 에 부정적 뉘앙스가 함축되어 있더라도, ‘땅에 거하는 자들을 시험하기 위하여 장차 온 세상에 임할 시험’이라는 표현에서 “땅에 거하는 자들”과 “온 세상”을 동일시하는 것은 자연스러운 해석이다. 그렇다면 땅에 거하는 자들은 신자들과 불신자들을 포함하는 온 세상의 사람들을 가리키고, 따라서 시험의 의미도 이들을 망라하는 성격의 것이어야 한다.³⁴⁾

더구나 브라운이 인정하듯이, *πειράζειν*이 ‘괴롭히다’를 의미하는 것은 특이한 경우이고, 신약성경의 다른 곳에서 용례를 찾아볼 수 없다.³⁵⁾ 논자의 생각에, 요한이 *πειρασμός*를 긍정적 의미로 신자들에게 적용하면서, 어원이 같은 *πειράζειν*을 부정적 의미로 불신자들에게 사용하였을 가능성은 매우 적다. 한 구절에 사용된 *πειρασμός*와 *πειράζειν*은 품사만 다를 뿐 동일하게 ‘시험(하다)’을 의미하는 것으로 보아야 한다.

따라서 가장 쉬우면서도 가장 문맥에 충실한 해석은 3:10이 의인들과 악

31) S. Brown, “The Hour of Trial”, 309.

32) 게다가 넷째 대접 제양으로 괴로워하는 사람들이 회개하지 아니하고 하나님께 영광을 돌리지 않았다(계 16:9)는 진술에 비추어 볼 때, 회개하는 것과 하나님께 영광을 돌리는 것은 사실상 같은 것을 의미한다.

33) 예를 들면, 요한계시록 13장에서 두 번째 짐승은 땅에서 올라온다(계 13:11).

34) 요한계시록에서 “온 세상”(οἰκουμένη ὅλη)은 점점 더 부정적인 의미로 사용된다. 3:10에서 시험의 대상인 온 세상은 12:9에서 미혹의 대상으로 묘사되고, 16:14에서 온 세상의 왕들은 하나님을 대적하는 전쟁터로 소집된다.

35) S. Brown, “The Hour of Trial”, 312.

인들에게 임할 범세계적 시험을 말한다고 문자 그대로 받아들이는 것이다. 이 해석은 다음과 같은 장점을 지닌다. 첫째로, 이 해석은 땅에 거하는 자들을 온 세상(사람들)과 동일시하는 본문의 지지를 받는다. 둘째로, 이 해석을 따르면 어원이 같은 *πειρασμός*와 *πειράζειν*의 본래 의미를 살리며 두 단어의 의미를 품사 외에 구분할 필요가 없다. 셋째로, 이 해석은 악인들과 의인들이 모두 시험을 받음을 말하는 요한계시록의 관점과 부합한다. 요한계시록에서 *πειράζειν*은 거짓 사도들을 시험하여 그 정체를 드러내는 경우에도 사용되고(2:2), 그리스도인들을 시험하는 박해의 경우에도 사용된다(2:10). 그렇다면 3:10은 악인들을 시험하는 2:2과 의인들을 시험하는 2:10의 융합이라고 볼 수 있다.³⁶⁾

따라서 3:10의 시험이 신자들과 불신자들을 망라하여 온 세상의 사람들에게 임하는 모종의 시험이라면, 빌라델비아 교회가 시험의 때를 면할 것이라고 번역한 『개역개정』은 재고의 여지가 있다. 서두에 제안한 대로 ‘시험의 시간으로부터 너를 지키리라’라고 축자적으로 번역하면, 빌라델비아 교회가 시험을 면할 수도 있고 시험을 당하지만 이길 수도 있다는 기점언어(起點言語, source language)의 중의성이 살아난다.

그러나 시험의 성격은 같지만 그 결과는 다르다. 온 땅에 거하는 모든 이를 시험하기 위한 동일한 성격의 시험이 임할 때, 예수는 인내의 말씀을 지킨 빌라델비아 교회 — 그리고 이들처럼 신실한 그리스도인들 — 만 도와 줄 것이다. 신자들은 장차 닥칠 범세계적 시험을 피할 수 없지만 이겨낼 수 있다. 3:10은 시험에 직면한 불신자들의 운명에 관해 직접적으로 말하지 않지만, 그들이 예수의 도움을 받지 못한다는 사실은 시험에 넘어질 가능성이 큼을 암시하는 것으로 보인다.

5.4. 환난으로서의 시험

요한계시록 3:10의 시험은 신자들과 불신자들을 망라하여 세상의 모든 이에게 임하는 모종의 시험이다. 인접 문맥이 빌라델비아의 상황을 언급하므로 ‘시험의 시간’은 지역적 박해를 가리킨다는 헤머(C. J. Hemer)³⁷⁾의 주장에 일리가 있더라도, 그것이 “온 세상”에 미치는 시험이라는 점, 3:10에 사용

36) 모리스(L. Morris)는 계 3:10에서 하나님께서 이교도들에게 또 다른 기회를 준다고 본다(L. Morris, *Revelation*, 82).

37) C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement* 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986), 164-165.

된 μελλούσης(‘막 … 하려고 하는’)가 다른 종말론 문맥(1:19; 8:13; 10:7; 12:5; 17:8)에서 재림에 앞서는 최후의 사건들을 가리킨다는 사실, 3:11에 재림이 언급된다는 점 등에 비추어 볼 때, ‘시험의 시간’은 범세계적인 종말론적 사건을 가리킬 것이다.³⁸⁾ 그리고 그것은 그리스도의 보호가 필요한 큰 환난에 해당할 것이다. 더구나 ‘시험의 시간’(τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ)에 정관사가 사용된다는 사실로 보건대, 저자는 독자들이 이 사건을 잘 알고 있으리라 가정하였을 테고, 그것은 바로 하나님의 종말론적 승리 직전에 있을 큰 고통과 고난의 기간일 것이다(단 12:1; 마 24:15-31; 막 13:7-20; 계 7:14).³⁹⁾

요한계시록에서 말하는 환난과 복음서에서 말하는 환난은 일맥상통한다. 예수는 소묵시록(小默示錄)이라 불리는 감람산 강화(마 24장, 막 13장, 눅 21장)에서 종말론적 환난에 관해 이야기한다.⁴⁰⁾ 환난에 해당하는 그리스어 단어는 θλίψις인데(마 24:9, 21, 29; 막 13:19, 24),⁴¹⁾ 마태복음 24:21에 사용된 “큰 환난”(θλίψις μεγάλη)이라는 표현이 정관사와 함께 요한계시록 7:14에 등장한다는 사실은 의미심장하다. 오니는 7:14의 “큰 환난”(ἡ θλίψις ἡ μεγάλη)이 3:10의 ‘시험의 시간’을 지칭한다고 본다.⁴²⁾ 7:14에서 구원받은 큰 무리는 바로 “큰 환난에서 나오는 자들”(οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης)이다. 그러므로 3:10의 시험이 7:14의 환난과 같거나 유사한 성격의 고난이라면, 빌라델비아 교회 역시 시험을 비켜 가지 않고 통과할 것이다. 예수는 그 와중에 도움을 주겠다고 약속한 것이다. 요한계시록에서 그리스도인들은 박해를 모면하는 것이 아니라 박해를 통과해 이기는 자들이다.⁴³⁾

38) G. R. Osborne, *Revelation*, 193. 오스본(G. R. Osborne)은 빌라델비아 교회를 모든 신실한 신자들과 동일시한다(Ibid., 194). 그렇다면 종말론적 사건으로서의 시험이 빌라델비아 교회에 어떤 의미를 지니는지 반문할 수 있다. 어쩌면 빌라델비아 교회 성도들을 포함하는 최초의 독자들 — 그리고 많은 후대의 독자들 — 은 자신들이 종말의 때를 살고 있다고 믿었을 것이고, 요한계시록의 종말론적 메시지를 자신들의 상황에 자연스럽게 적용했을 것이다.

39) D. E. Aune, *Revelation 1-5*, 239.

40) 마태복음의 감람산 강화는 ‘이런 일’ 곧 예루살렘 성전 파괴라는 가까운 미래의 사건뿐만 아니라, ‘주의 임하심(παρουσία)과 세상 끝’의 징조라는 종말론적 사건들에 관한 내용을 담고 있다.

41) θλίψις는 종말론적 환난을 의미하기도 하지만, 그리스도인들이 평상시에 겪는 환난을 의미하기도 한다(요 16:33; 롬 8:35). 누가복음은 θλίψις 대신에 ἀνάγκη를 사용한다(21:23). 이 단어는 “환난”(『개역개정』), “재난”(『새번역』, 『공동개정』), “고난”(distress)(NIV, NRSV) 등으로 번역된다.

42) D. E. Aune, *Revelation 1-5*, 239.

43) 이처럼 3:10의 πειρασμός가 환난을 의미하는 이상, 이 단어를 “환난”으로 번역한 『공동개정』 및 “고난”으로 번역한 『현대인의 성경』의 정당성은 인정받을 수 있다. 그러나 πειρασμός가 종말론적 환난을 의미하더라도, 이것은 번역의 문제이기보다는 해석의 문제이다. 따라서 이 단어를 굳이 “환난”이나 “고난”으로 번역하기보다는, 『개역개정』처럼 그 일차적 의미인 “시험”을 살려 원문에 충실하게 번역하는 것이 낫다.

6. 『개역개정』 번역의 함축적 의미

요한계시록 3:10의 『개역개정』 번역 “시험의 때를 면하게 하리니”는 번역가의 의도 및 의식과 상관없이 특정한 신학을 지지하는 것으로 해석될 여지가 있다. 교회가 환난을 피해갈 것이라고 보는 대표적인 해석은 교회가 환난 전에 휴거(rapture)될 것이라고 믿는 세대주의 전천년설(dispensational premillennialism)이다.⁴⁴⁾ 세대주의 전천년설에 따르면, 대환난 전에 교회는 지상에서 공중으로 휴거되고, 지상에서는 대환난이 일어난다. 예수의 지상 천년왕국은 대환난 후에 실현된다.

20세기를 대표하는 세대주의 학자 중의 한 명인 월부르드(John F. Walvoord)에 따르면, 요한계시록 3:10은 환난 전 휴거설에 딱 들어맞는다. 온 세상에 임하여 땅에 거하는 자들을 시험하는 시험은 다름 아닌 하나님의 심판으로서의 대환난을 가리키는데, 교회를 대환난으로부터 구하는 사건은 다름 아니라 휴거이다.⁴⁵⁾ 요한계시록 3:10에 대한 『개역개정』의 번역은 이 신학과 잘 맞아떨어진다. 『개역개정』에 따르면, 빌라델비아 교회는 시험의 때를 면할 것이기 때문이다.

앞서 살펴본 대로 『개역개정』의 번역이 문법적으로 불가능한 것은 아니다. 문제는 『개역개정』의 번역이 원문에 내포된 두 의미 중의 하나에 불과하다는 사실이다. 번역에서 기점언어의 중의성은 가능한 한 유지되어야 한다. 특별히 기점언어의 중의성을 희생하고 선택한 의미가 특정 신학의 근거 본문으로 사용될 때는 더욱 그렇다. 굳이 특정한 전치사를 해석하지 않고 특정한 동사를 삽입하여 자유롭게 번역할 이유는 없다. 본 연구자는 빌라델비아 교회가 시험으로부터 면제되도록 보호받을 것이라고 ‘해석한’ 『개역개정』의 번역뿐만 아니라, 빌라델비아 교회가 시험을 버티도록 보호받을 것이라는 두 번째 해석도 포함하는 독자적 번역을 제안하는 바이다.

그러나 이 견해는 요한계시록 3:10의 중의성이 저자의 의도임을 의미하

44) 환난 후 휴거설은 다음을 참조하라. R. H. Gundry, *The Church and the Tribulation: A Biblical Examination of Posttribulationism* (Grand Rapids: Academie Books, 1973).

45) J. F. Walvoord, *Revelation, The John Walvoord Prophecy Commentaries* (Chicago: Moody Publishers, 2011), 84. 교회는 계 6-19장에 묘사된 환난 이전에 구원을 받는 반면에, 이스라엘의 열두 지파 중에서 인침을 받은 십사만 사천(계 7:4)은 환난을 통과한다. 이 해석에 따르면, 요한계시록이 말하는 휴거는 다름 아닌 살전 4:13-17에 묘사된 사건이다(Ibid., 85). 살전 4장이 휴거를 언급하는지의 문제는 본 논문의 주제를 벗어난다. 넓게는 성경 전체, 좁게는 요한계시록에 대한 세대주의 전천년설의 ‘문제점’을 요약한 다음을 참조하라. B. Witherington III, *Revelation, The New Cambridge Bible Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 260-262.

지는 않는다. 저자는 이 구절의 중의성을 의도하지 않았을 것이다. 신실한 그리스도인들이 환난의 시간을 피해갈 것이라는 약속과, 환난의 시간을 통과하며 잘 견딜 것이라는 약속은 너무나 다른 메시지로서 양립할 수 없기 때문이다. 3:10의 중의성이 저자의 의도가 아니라면, 성도들의 고난에 관한 요한계시록 및 다른 신약성경 책들의 관점에서 어떤 의미가 저자의 의도인지에 대한 단서를 찾을 수 있을 것이다.

필자가 보기에 신약성경은 성도들의 고난에 관하여 일관된 목소리를 낸다. 예수는 그리스도인들이 세상에서 고난 겪는 것을 기정사실화한다. 그리스도인들은 세상에서 환난을 당한다(요 16:33). 천국은 박해를 받는 자들의 것이다(마 5:10). 바울은 환난을 당할 때 참을 뿐만 아니라(롬 12:12), 즐거워해야 한다고 말한다(롬 5:3). 심지어 하나님의 나라에 들어가려면 많은 환난을 겪어야 한다(행 14:22). 히브리서는 더 좋은 부활을 얻기 위해 심한 고문을 받은 자들을 언급한다(히 11:35). 그리스도인들은 종말론적 환난에 처해지고 미움을 받고 죽임을 당할 것이다(마 24:9). 하나님은 택하신 자들을 위하여 환난의 날들을 감하실 것이지만(마 24:22), 택하신 자들이 환난에서 배제되는 것은 아니다. 이 사상은 순교가 복이라고 말하는 요한계시록 14:13에서 절정에 달한다. 요한계시록을 포함하는 신약성경에서 그리스도인의 환난은 회피의 대상이 아니라 극복의 대상이다.⁴⁶⁾

7. 맺음말

본 논문에서는 요한계시록 3:10의 원문에 담긴 중의성을 살리는 번역을 제안하기 위하여 기존 번역들의 문제점을 살펴보고, 새로운 독자적 번역을 제안하였다. 2장에서는 전치사 ἐκ의 중의성을 살펴보았다. 신약성경에서 ἐκ와 ἀπό는 용법이 겹치므로, 요한계시록 3:10의 ἐκ는 출처를 의미할 수도 있고, 분리를 의미할 수도 있다. 3장에서는 τηρεῖν ἐκ 및 이와 유사한 표현들의 다른 용례들을 살펴보았다. 사도행전 15:29의 διατηρεῖν ἐκ는 물리적으로 분리되어 (자신을) 지킴을 의미하는 반면에, 요한복음 17:15의 τηρεῖν ἐκ 및 야고보서 1:27의 τηρεῖν ἀπό는 영적으로 분리하여 지킴, 즉 영적 보호를 의미

46) 따라서 “시험을 받을 때에, 나도 너를 지켜주겠다”라고 번역한 『새번역』이 『개역개정』보다 저자의 의도에 가깝다고 볼 수 있다. 그러나 이것 역시 번역보다는 해석의 문제로 남겨 놓는 것이 좋다. 이 해석을 번역에 그대로 반영한다면 기점언어의 중의성은 또 다시 상실될 것이다. 번역가는 다른 해석의 여지가 없지 않은 이상 자신의 해석을 최소화하고 기점언어에 충실하게 중의성을 살리는 독자적 번역을 추구해야 할 것이다.

한다.

4장에서는 *τηρεῖν ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ*의 중의성을 분석하였다. 전치사 *ἐκ*가 출처를 의미한다면 이 표현은 시험의 시간에 처한 빌라델비아 교회를 꺼내어 지켜 줌을 의미하지만, 이 해석은 상태의 지속을 의미하는 *τηρεῖν*의 의미와 잘 부합하지 않는다. *ἐκ*가 물리적 분리를 의미한다면 빌라델비아 교회가 시험의 시간을 면하도록 지켜 줌을 의미하지만, 이것은 그리스도인이 종말론적 환난을 통과하고 이겨야 한다는 요한계시록의 전반적인 메시지와 부합하지 않는다. 반면에 *ἐκ*가 영적 분리를 의미한다면 시험의 시간을 통과하는 빌라델비아 교회가 시험을 잘 버티도록 지켜 줌을 의미하는데, 이 해석은 성도들이 환난과 순교를 겁내지 않도록 격려하는 요한계시록의 전반적 메시지와 잘 맞는다. 예수는 빌라델비아 교회가 시험의 영향으로부터 분리되도록 지켜 줌으로써 그들이 시험을 이기도록 도와줄 것이다.

5장에서는 “시험”의 대상과 의미를 분석하였다. 논자는 요한계시록에서 땅에 거하는 자들에게 회개의 가능성이 남아 있다는 사실 및 땅에 거하는 자들이 받을 시험이 온 세상에 임한다는 사실에 주목하여, 시험은 신자들과 불신자들을 망라하여 땅에 거하는 모든 사람을 대상으로 한다는 새로운 해석을 제안하였다. 요한계시록 3:10의 시험은 단순한 시험이 아니라 종말론적 환난을 의미하고, 요한계시록 7:14에서 구원받은 큰 무리가 통과하는 큰 환난을 가리킬 가능성이 크다.

6장에서는 요한계시록 3:10의 『개역개정』 번역 “시험의 때를 면하게 하리니”에 함축된 신학적 의미를 살펴보았다. 이 번역은 문법적으로 충분히 가능하지만, 대환난 전에 교회가 지상에서 공중으로 휴거된다는 세대주의 전천년설을 지지하는 것으로 보일 소지가 다분하다. 『개역개정』의 번역이 상이한 평가를 받는 세대주의 전천년설의 근거 본문으로 사용될 수 있다면, 굳이 특정한 전치사를 해석하지 않고 특정한 동사를 삽입하여 자유롭게 번역할 필요가 있는지 의문을 제기할 수 있다. 그 대신에 본 논문에서는 예수가 빌라델비아 교회가 시험으로부터 면제되도록 보호할 것으로 ‘해석한’ 『개역개정』의 번역과 더불어, 예수가 빌라델비아 교회가 시험을 버티고 이기도록 보호할 것이라는 또 다른 해석도 포함하는 중의적 번역이 필요함을 주장하였다. “시험의 시간으로부터 너를 지키리라”라는 축자적 번역은 이 목적에 잘 부합한다.⁴⁷⁾ 이와 같은 축자적 번역은 요한계시록의 예언의 말씀에서 어떤 말도 더하거나 빼지 말라는 준엄한 경고를 따르는 것

47) 물론 본 논문이 줄곧 보여 주었듯이, 이 축자적 번역을 환난 전 휴거와 양립하도록 해석하는 것이 불가능한 것은 아니다.

이기도 하다(계 22:18-19).

<주제어>(Keywords)

요한계시록 3:10, 시험의 시간, 환난, 중의성, 축자적 번역.

Revelation 3:10, the hour of trial, tribulation, ambiguity, literal translation.

(투고 일자: 2021년 1월 31일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 22일)

<참고문헌>(References)

- Aune, D. E., *Revelation 1-5*, WBC 52A, Dallas: Word Books, 1997.
- Bauer, W., et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Beale, G. K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Brown, S., “‘The Hour of Trial’ (Rev 3:10)”, *Journal of Biblical Literature* 85:3 (1966), 308-314.
- Gundry, R. H., *The Church and the Tribulation: A Biblical Examination of Posttribulationism*, Grand Rapids: Academie Books, 1973.
- Hemer, C. J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 11, Sheffield: JSOT Press, 1986.
- Ladd, G. E., *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1972.
- McCartney, D. G., *James*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Morris, L., *Revelation*, Tyndale New Testament Commentaries, Downers Grove: InterVarsity Press, 1987.
- Mounce, R. H., *The Book of Revelation*, Rev. ed., The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Osborne, G. R., *Revelation*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Thomas, R. L., *Revelation 1-7: An Exegetical Commentary*, Chicago: Moody Press, 1992.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Walvoord, J. F., *Revelation*, The John Walvoord Prophecy Commentaries, Chicago: Moody Publishers, 2011.
- Witherington, III, B., *Revelation*, The New Cambridge Bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<Abstract>

**A New Korean Translation of Revelation 3:10:
Focused on Τηρήσω ἐκ**

Chul Heum Han
(Korea Baptist Theological University/Seminary)

In Revelation 3:10, Jesus says that he will keep the Philadelphian Christians, who have kept his word of endurance, from the hour of trial. This article suggests that the Greek clause *καὶ γὰρ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ* should be translated literally into Korean. The New Korean Revised Version translates this clause somewhat liberally as “I also will keep you exempt from the hour of trial.” In so doing, the New Korean Revised Version inserts *exempt* which does not appear in the Greek text. Instead, this article argues for a literal translation: “I also will keep you from the hour of trial,” which is faithful to the Greek text.

The Greek preposition *ἐκ* may mean either *source* or *separation* in the Greek New Testament. When the *ἐκ* of Revelation 3:10 is taken to mean *source*, then Jesus promises to take the Philadelphian Christians out of the trial. But this reading is weakened by the fact that the meaning of *τηρεῖν* – *to cause a state to continue* – scarcely means *out of*, which presupposes a change of situation. When the *ἐκ* of Revelation 3:10 is taken to mean physical separation, then Jesus is promising to keep the Philadelphian Christians exempt from the hour of trial. This translation, however, is undermined by the fact that Revelation views the eschatological tribulation as something through which the followers of the Lamb must pass.

The easiest and best translation is to construe the *ἐκ* of Revelation 3:10 as meaning spiritual separation or protection, in which case Jesus promises to keep the Philadelphian Christians from being negatively affected by the eschatological trial. The followers of the Lamb will have to pass through the trial but will come out victorious with his special help. This view is supported by the fact that Revelation encourages the readers to overcome the eschatological tribulation.

The strength of the suggested literal translation of Revelation 3:10 lies in maintaining the ambiguity of the Greek, which can be taken to mean either that

Jesus will keep the Philadelphian Christians from experiencing the trial, or that Jesus will protect them so that they can overcome the trial. In contrast, the liberal translation of the New Korean Revised Version fails to preserve this ambiguity, insofar as it excludes the second meaning. This study pays special attention to the possibility that the translation of the New Korean Revised Version is used as a proof text for dispensational premillennialism, especially the pre-tribulation rapture theory, though my suggested literal translation does not exclude the idea of pretribulational rapture advocated by dispensational premillennialists.

한국어 성경의 ‘요람’과 ‘여호람’ 번역에 관한 소고

전무용*

1. 들어가는 말

사람 사는 곳에서 같은 이름을 가진 사람을 만나는 것은 흔한 일이다. 가끔 같은 생활 공동체 안에서 같은 이름을 쓰는 사람들을 만나는 경우도 있지만, 그 이름을 부르는 상황들이 다르기 때문에, 이름이 같은 것 때문에 큰 어려움이 생기는 경우는 흔하지 않다. 성경 안에는 같은 이름을 쓰는 다른 사람들이 적지 않다. 그래도 그 이름들이 성경을 읽는 데 어려움을 주는 경우는 많지 않다. 그 인물들이 활동하는 시대와 상황이 다르기 때문이다. 그런데 유독 몇몇 이름들은 성경을 읽는 일뿐만 아니라 이해하는 데도 크게 어려움을 준다. 그중 어려움이 가장 심한 두 이름이 있다. 두 사람에게 두 이름이 교차해서 사용되는 ‘요람’과 ‘여호람’이다.

‘이스라엘의 왕 아합의 아들’이 ‘요람’으로도 나오고 ‘여호람’으로도 나온다. 또 ‘유다의 왕 여호사밧의 아들’이 ‘여호람’으로도 나오고 ‘요람’으로도 나온다. 1) ‘아합의 아들 여호람/요람’과 2) ‘여호사밧의 아들 여호람/요람’ 두 사람은 같은 절에서도 같은 이름으로도 나오고, 다른 이름으로도 나와서, 몹시 혼란스럽다. ‘누구의 아들 여호람(요람)’이 아니라, 전후 맥락 없이 ‘여호람’으로도 나오고 ‘요람’으로도 나와서, 이 이름이 누구를 말하는지를 알려면 앞뒤의 맥락을 다시 세심하게 읽어야만 하는 경우가 종종 있다. 그런데 성경의 독자는 모두 다 성경을 정밀하게 아는 사람들이 아니다.

* 한남대학교에서 국어학으로 박사 학위를 받음. 전 대한성서공회 번역실 국장. kbsjmy@hanmail.net.

얼마간 또는 상당 기간 교회를 다녔더라도 성경 속의 내용을 자세하게 공부해서 아는 사람은 많지 않다. 모든 사람이 성경을 처음 읽을 때가 있다. 이때 성경이 어렵다고 생각되면 다시는 읽고 싶지 않을 수도 있다. 무엇이든 공부하지 않고 알 수는 없지만, 공부를 하더라도 혼란스럽지 않다면 훨씬 쉽게 내용을 알 수 있을 것이다. 그런데 요람과 여호람의 경우에는 이름이 혼용되는 문제만이 아니라, 두 왕가가 혼인 관계로 얽혀 있어서, 그림을 그려 가면서 요람과 여호람을 파악해야만 각각 누구를 말하는지 구분할 수 있다.

정말 문제는, 그렇게 구약에 나오는 ‘요람’과 ‘여호람’이 때면 각각 누구를 말하는지 가까스로 구분을 했다고 하더라도, 그리하여 자기가 사용하는 성경에 이 두 이름이 나올 때마다 ‘이스라엘의 왕 아합의 아들’ ‘유다의 왕 여호사밧의 아들’이라고 표시를 해서 성경을 읽을 때는 혼란이 되지 않도록 해 둔다고 해도, 여전히 문제는 남는다. 성경 독자들 사이에 이 이름으로 대화를 할 때나, 설교자가 이 이름을 들어서 설교를 한다고 할 때에, 화자와 청자 사이에 그 이름이 누구를 말하는지 계속해서 혼란이 될 수 있다. 말하는 사람이, 또는 글을 쓰는 사람이, 이 이름을 언급할 때마다 계속해서 ‘이스라엘의 왕 아합의 아들 아무개(여호람/요람)’와 ‘유다의 왕 여호사밧의 아들 아무개(여호람/요람)’로 구별해서 말하거나 표현하지 않는다면, 독자나 청자는 다시 그 말의 맥락 속에서 지금 누구를 가리켜 말하는 것인지 다시 따져야만 한다.

<표 1> 요람 여호람의 출현 빈도

	북왕국 아합의 아들		남왕국 여호사밧의 아들
요람	13회	>	5회
여호람	13회	<	16회

<표 1>에서 보듯이 히브리어 본문에서는 북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들로는 여호람 13회/요람 13회, 남왕국 유다의 왕 여호사밧의 아들로는 여호람 16회/요람 5회(신약 포함하면 7회) 나온다.¹⁾ ‘요람’이라는 이름으로는 ‘아합의 아들’이 더 많이 나오고, ‘여호람’이라는 이름으로는 ‘여호사밧의 아들’이 더 많이 나온다. 본고에서는 편의상 잠정적으로 요람으로 나오

1) 아래 3장에서 조사한 표에서 확인할 수 있다. 히브리어 본문을 기준으로 하였고, 역본에 따라서 대명사를 실명사로 번역한 경우는 횡수에서 제외하였다.

는 횃수가 더 많은 ‘북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들’을 ‘요람(여호람)’으로 표현하고, ‘여호람’으로 나오는 횃수가 더 많은 ‘남왕국 유다의 왕 여호사밧의 아들’을 ‘여호람(요람)’으로 적기로 한다.

본고에서는 먼저 (1) 두 사람과 비슷한 시기의 주요 인물들의 관계를 살펴보고, (2) 이 두 사람의 이름들이 성경 전체에서 각각 어떻게 표기되어 있는지, 『성경전서 개역개정판』, 『성경전서 새번역』, 『공동번역 성서 개정판』, <제임스왕역>(KJV), <현대영어역>(CEV), <새국제역>(NIV), <영어표준역>(ESV), <취리히성경>(ZB)을 대상으로 각각의 성경들이 이들을 어떻게 번역하고 있는지를 조사하여 표를 만들고, (3) 그 표기들이 누구를 말하는지를 살펴보고, (4) 성경 번역에서 혼란을 줄일 수 있는 길을 모색해 보고자 한다.

KJV는 한글 『구역』(1911)과 『개역』(1938) 번역 당시에 참고가 되었을 것이라는 점에서, CEV와 NIV는 현대 번역들 중에서 이 두 사람의 이름을 일관성 있게 ‘조정하여’ 번역한 역본이라는 점에서, ESV는 KJV의 음역을 그대로 이어받고 있어서 일부는 조정하여 번역하면서도 일부는 히브리어 본문에 기록된 그대로 조정 없이 번역하여, 『개역개정』과 비교가 될 수 있다는 점에서, ZB는 전혀 음역을 조정하지 않고 히브리어 본문 그대로 번역했다는 점에서 대상으로 삼았다.²⁾

2. 비슷한 시기의 주요 인물들

구약에는 ‘유다의 여호사밧의 아들 여호람(요람)’과 ‘이스라엘의 아합 왕의 아들 요람(여호람)’ 말고도, ‘여호람’이 한 사람 더 나온다. 역대하 17:8에 나오는 ‘제사장 여호람’이다. 그렇지만 제사장 여호람의 경우에는 본문을 읽는 데 아무런 혼란이나 어려움을 주지 않는다. 남쪽 나라 유다의 왕 아사의 아들 여호사밧이 왕이 되고, 왕위에 오른 지 3년이 되었을 때, 제사장 엘리사마와 여호람을 유다 여러 성읍에 보내었고, 그들이 여호와와의 율법책을 가지고 유다 성읍들을 두루 다니며 백성들을 가르쳤으니, 여기에 나오는 ‘제사장 여호람’은 다른 두 여호람 임금과 혼동이 될 여지가 없다.

‘요람’의 경우는 성경에 모두 네 사람이 나온다.³⁾ (1) 하맛 왕 도이의 아

2) Luther Bibel(2017)이나 Gute Nachricht Bibel(2000)은 두 사람을 모두 ‘Joram’으로 번역하고 있어서, 본고에서는 비교하지 않았다. 이들 번역본의 선택은, 혼란을 반으로 줄이기는 했지만, 같은 맥락에서 또는 비슷한 맥락에서 동명이인이 나온다는 점에서 어려움은 남아 있다.

3) <대한성서공회 USB 성경> (서울: 대한성서공회, 2013)의 검색 기능을 활용해서 손쉽게 확

들. (2) 여호사밧의 아들. (3) 아합의 아들. (4) 모세의 아들 엘리에셀의 자손. '하맛 왕 도이의 아들 요람'은 사무엘하 8:10에 한 번 나오는데, 성경을 읽는 데 아무런 어려움이나 혼란을 주지 않는다. '모세의 아들 엘리에셀의 후손 요람'도 한 번 나오는데, 이 본문 또한 성경을 읽는 데 아무런 어려움을 주지 않는다. 그러나 '북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들 요람(여호람)' 및 '남왕국 유다의 왕 여호사밧의 아들 여호람(요람)'은 심하게 혼란을 주고 있다. 여기서는 먼저 성경 본문에서 이 두 사람과 함께 나오는 그 시기의 남북 왕조의 왕실 인물들을 살펴보고, 간단하게 연대표를 만들어 보고자 한다. 왜냐하면 가까운 주변 인물들도 이 두 사람의 이름의 혼란스러운 사용과 관련이 있기 때문이다. 또한 이 시기의 왕실 인물들 가운데도 동명이인이 여러 사람 있어서 혼란을 가중시키기 때문이다.

2.1. 북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들 요람(여호람)의 주변 인물들

오프리 (기원전 885-874) ⁴⁾	북왕국 이스라엘의 여섯 번째 왕. 아합 왕의 아버지(왕상 16:28-30 등 참고). ⁵⁾
아합 (874-853)	북왕국 이스라엘의 일곱 번째 왕. 오프리의 아들이다. ⁶⁾ 이세벨(시돈사람 옛바알의 딸)을 아내로 삼고, 바알을 섬겨 예배하였다(왕상 21:25 등 참고). ⁷⁾
아하시야 (853-852)	북왕국 이스라엘의 여덟 번째 왕. 아합의 아들이다(왕상 22:40 등 참고). 아하시야에게는 아들이 없었으므로, 그가 죽자 동생 요람(여호람)이 왕이 되었다(왕하 1:17).
요람 (여호람, 852-841)	아합의 아들. 아하시야의 동생이다(왕하 3:1), 북왕국 이스라엘의 아홉 번째 왕이다.

인할 수 있다. 또한, J. Strong, *The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Nashville: T. Nelson Publishers, 1990).

- 4) 통치 연도는 『굿뉴스스터디바이블』의 “성경 역사 개요표”를 따름. 『굿뉴스스터디바이블 개역개정판』(서울: 대한성서공회, 2001), 17.
- 5) 구약에는 3명의 오프리가 더 나온다: (1) 베냐민 사람 베겔의 아들. (2) 유다의 아들 베레스의 후손. (3) 미가엘의 아들로, 다윗 시대에 잇사갈 방백.
- 6) 성경에는 한 명의 아합이 더 나온다. 바벨론 포로 초기에 활동한 거짓 예언자 아합인데, 느부갓네살에게 죽음을 당한다.
- 7) 성경에는 이세벨이 한 명 더 나온다. 차침 선지자라는 두아디라 교회의 여자 이세벨이다.

<p>예후 (841-814)</p>	<p>이스라엘의 열 번째 왕. 님시의 손자이며 여호사밧의 아들이다. 예후가 요람을 배반하고 왕이 되었다(왕하 9:14). 엘리야가 기름을 부어 왕으로 세웠다. (예후의 아버지 여호사밧은 유다 왕 여호람[요람]의 아버지 여호사밧과는 다른 사람이다. 구약에는 모두 5명의 ‘예후’가 나온다. 여호사밧의 아들 예후는, 이스라엘 바아사 왕에게 하나님의 진노를 선포한 선지자/선견자 ‘예후’ [왕상 16:1, 7, 12; 대하 19:2; 20:34]와도 다른 인물이다.)</p>
<p>여호아하스 (814-798)</p>	<p>예후의 아들(왕하 10:35; 13:1). (남왕국 유다 왕 여호람의 아들 6대 왕 아하시야의 다른 이름도 ‘여호아하스’이다. 또 애굽 왕 느고에 의해서 폐위된 요시야의 아들인 유다 17대 왕도 ‘여호아하스’이다[왕하 23:30])</p>
<p>요아스 (798-783)</p>	<p>이스라엘 왕 여호아하스의 아들(왕하 13:9-10). (구약에 모두 8명의 요아스가 나오는데, 혼동되기 쉬운 사람으로 이스라엘 아합 왕의 아들 아하스 왕자[왕상 22:26]와 유다 왕 아하시야의 아들 요아스[왕하 11:2]가 있다.)</p>

2.2. 남왕국 유다의 왕 여호사밧의 아들 여호람(요람)의 주변 인물들

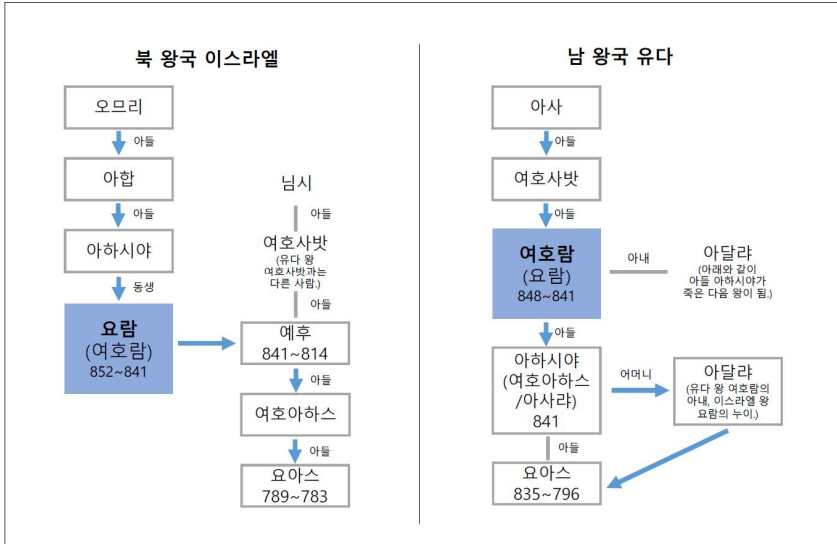
<p>아사 (911-870)</p>	<p>유다 왕국의 세 번째 왕. 아버지는 아사, 어머니는 마아가이다(왕상 15:8-9). (대상 9:16에는 레위 사람 아사가 한 명 더 나온다.) 아수바는 아사의 아내이자 여호사밧 왕의 어머니이다.</p>
<p>여호사밧 (870-848)</p>	<p>아사의 아들, 아사 왕의 아들(왕상 15:24), 유다 왕국의 네 번째 왕이다. (성경에는 모두 7명의 ‘여호사밧’이 나온다.)</p>
<p>여호람 (요람, 848-841)</p>	<p>유다 왕 여호사밧의 아들, 유다 왕국의 다섯 번째 왕이다. 북왕국 이스라엘 왕 요람(여호람)의 누이 아달라와 결혼함으로써, 그의 매제가 된다.</p>

<p>아하시야 (또는 여호아하스, 아사랴, 841)</p>	<p>여호람과 아달랴 사이에서 난 아들, 남왕국 유다의 여섯 번째 왕, 여호아하스(대하 21:17; 25:23)의 다른 표기. '아사랴'로도 나온다(대하 22:6).⁸⁾ (북왕국 이스라엘 왕 요람[여호람]의 조카이다.)</p>
<p>아달랴 (841-835)</p>	<p>남왕국 유다 왕 여호람의 아내로, 아하시야 왕의 어머니이다(왕하 8:26). 자기 아들 아하시야 왕이 죽자, 남편 여호람에게서 태어난 다른 아들들을 죽이고 6년을 통치하였다. 북왕국 이스라엘 왕 오므리의 손녀이고, 아합 왕과 이세벨 사이에서 난 딸로, 이스라엘 왕 요람(여호람) 왕의 여동생이다. 아달랴는 반역을 일으킨 무리에게 죽임을 당했다.</p>
<p>여호사브앗/여호세바 (아하시야의 누이, 여호람/요람 왕의 딸)</p>	<p>열왕기하 11:2에는 '여호세바'로, 역대하 22:11에는 '여호사브앗'으로 나온다. 히브리어 이름 '여호세바'와 '여호사브앗'은 바꾸어 쓸 수 있다. 아달랴가 왕의 씨 곧 왕의 자손들을 죽일 때에, 한 살 된 자기 조카 요아스(여호람/요람 왕의 아들)를 숨겨서 아달랴의 살육에서 구출한다. 이 요아스의 고모는 역대하 22:11에 따르면 제사장 여호야다와 결혼한 사람이다.⁹⁾</p>
<p>요아스 (835-796)</p>	<p>아하시야 왕과 시비아 사이에서 태어난 아들. 제사장 여호야다(여호사브앗의 남편)가 아달랴에게 반역을 일으켰을 때 유다 왕으로 세웠다. 유다의 일곱 번째 왕으로, 일곱 살에 왕이 되어 40년을 다스렸다(왕하 12:1[2]).</p>

8) 구약에는 모두 26명의 '아사랴'가 나온다. <대한성서공회 USB 성경> (서울: 대한성서공회, 2013). 『공동』의 경우에는 '우찌랴(웃시아)'로도 나오는 유다 아마샤 왕의 아들 '아사랴'는 '우찌야'로 통일하여 번역하고 있기 때문에, 사람 수 계산은 역본에 따라 약간 다를 수 있다.

9) 『해설관주성경전서』 (서울: 대한성서공회, 2005). 『해설관주성경전서』의 "왕하 11:1-3" 해설 참고. 왕하 11:3; 왕하 12:1[2] 비교. 『개역개정』 왕하 11:2에서 "요람 왕의 딸 아하시야의 누이 여호세바"라는 번역도 한참을 들여다보아 세 사람의 관계를 계산해 보아야 "여호람/요람 왕의 딸"이 "아하시야"를 꾸미는 것이 아니라 "여호세바"를 꾸미는 말인 것을 알 수 있다. "요람 왕의 딸 아하시야"를 먼저 읽고 나면, 요람 왕에게 '아들 아하시야' 말고 '딸 아하시야'가 따로 있었나 하고 순간적으로 혼란이 생길 수 있다. 『개역개정』을 다시 개정한다면 이러한 혼란도 해소해 주어야 한다. KJV 2Ki 11:2 But Jehosheba, the daughter of king Joram, sister of Ahaziah, took Joash the son of Ahaziah, and stole him from among the king's sons which were slain;

<그림 1> 요람과 여호람을 중심으로 본
이스라엘과 유다 왕국의 통치권 계보도



* 그림의 연대는 『굿뉴스스터디바이블』의 “성경 역사 개요표”를 따름.10)

3. ‘요람’, ‘여호람’의 성경 속 표기 양상과 번역 양상

열왕기하 1:17에서는 서로 다른 두 사람이 한 문장 안에서 둘 다 ‘여호람’으로 나오는데, 『개역개정』과 『새번역』에서는 두 사람을 히브리어 본문 그대로 ‘여호람’으로 번역하고 있다.

『개역개정』 왕하 1:17

왕(이스라엘 왕 아하시야)이 엘리야가 전한 여호와와의 말씀대로 죽고 그가 아들이 없으므로 여호람(=이스라엘의 왕 아합의 아들, 아하시야의 동생, 다른 곳에서는 “요람”으로도 나옴)이 그를 대신하여 왕이 되니 유다 왕 여호사밧의 아들 여호람의 둘째 해였더라 (괄호 부분 필자 첨가)

『새번역』 왕하 1:17

엘리야가 전한 주님의 말씀대로, 북왕국 이스라엘에서는 아하시야 왕이 죽었다. 그에게 아들이 없었으므로, 그의 동생* 여호람이 그의 뒤를

10) 『굿뉴스스터디바이블 개역개정판』, 14-19.

이어 왕이 되었다. 때는 남왕국 유다에서 여호사밧의 아들 여호람이 즉위하여 다스린 지 이년이 되던 해였다.

* 난외주: 칠십인역과 시리아어역을 따름. 히브리어 본문에는 ‘그의 동생’ 없음

『개역개정』의 경우, 아무런 설명 없이 있는 그대로 번역하고 있는데, 성서의 인명 표기 양상에 대해서 정확하게 알고 있지 않다면, 위의 본문 내용을 혼란 없이 읽기는 쉽지 않다.

『새번역』의 경우 칠십인역과 시리아어역을 따라 “그의 동생”을 “여호람” 앞에 첨가해 주어서 인물들의 관계를 알 수 있도록 도움을 주고 있지만, 이것으로 이 본문에 나오는 “여호람”이 누구인지를 아는 것은 여전히 쉽지 않다.¹¹⁾ 다만 『새번역』은 원문에 없는 “북왕국 이스라엘에서는”을 첨가하여 번역해서, 하반절에 나오는 “남왕국 유다에서 여호사밧의 아들 여호람이”와 대응이 되도록 하여 독자의 혼란을 크게 줄여 주고 있다.¹²⁾ “북왕국 이스라엘에서는” 정도의 첨가 번역은, 내용상 틀린 것도 아니고, 독자의 이해를 크게 도울 수 있다는 점에서, 독자를 배려한 좋은 번역으로 생각할 수 있다. 그렇더라도 한 구절 한 구절을 엄중하게 생각하는 성경의 번역이라는 점을 생각하면, 이렇게 첨가하지 않고도 혼란이나 어려움을 줄일 수 있다면, 이러한 첨가는 절제하는 것이 좋을 것이다. 이러한 첨가가 일어난 바탕에는 역시 ‘요람’과 ‘여호람’의 혼란 가능성이 있다. 필자는 독자를 배려한 번역이라는 점에서 이러한 첨가를 환영하고 지지한다. 다만 본고에서는 ‘전체 의미 - 가감 없이’, ‘가능한 한 축자역’으로¹³⁾ 번역한 개역 성경의 전

11) “His brother: As indicated in the footnotes of RSV[prj: RSV.2KI 1:17 and GNT[prj: GNTD 2KI 1:17, the Hebrew text does not include these words. But the words his brother are found in three ancient versions and they may have dropped out of the Hebrew text because of a scribal error. This information is implied in the Hebrew text of 2 Kgs 3:1. Most modern versions include these words here since, in addition to the evidence from the ancient versions, logic requires something like this in view of the statement that Ahaziah had no son. Even though CTAT gives a {B} rating to the Hebrew text, translators may wish to include the information here that Ahaziah and Jehoram were brothers.” R. L. Omanson and J. E. Ellington, *A Handbook on 1-2 Kings*, vol. 2, UBS Handbook Series (New York: United Bible Societies, 2008), 706-707.

12) 그렇더라도, 다음의 <표 2> <표 3>에서 보듯이, 다른 곳들에서는 히브리어 본문에서 ‘여호람’으로 표기한 ‘아합의 아들 여호람’을 모두 ‘요람’이라고 조정하여 번역하고, 난외주에 ‘히, 여호람’이라고 밝혀서 번역하고 있는 점을 생각하면, 이렇게 번역에 예외를 둔 것은 독자에게 혼란을 줄 수 있다.

13) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II (서울: 대한성서공회, 1994), 133, 145.

통에서는 이러한 어려움을 어떻게 해결하는 것이 좋을 것인지에 관심을 두고 있다.

『새번역』에서는 이스라엘 왕 아합에게 아들이 둘 있는데, 형이 ‘아하시야’이고 그 동생이 ‘여호람’이라는 것을 알 수 있지만, 이 정보만으로 이 사람이 “이스라엘의 왕 아합의 아들 요람”(왕하 8:16)과 같은 사람인지는 알 수가 없다. 이것을 알려면 결국 성경을 입체적으로 읽어서, 아합 왕에게 ‘아하시야’와 ‘요람’과 ‘여호람’이라는 아들이 있었다는 것을 알아내야 하고, ‘요람’과 ‘여호람’이 동일 인물로서 두 이름을 쓰고 있다는 것을 유추해 내야 한다. 또한 ‘아하시야의 동생 여호람’의 ‘아하시야’가 ‘유다 왕 여호람의 아들 아하시야’와 동명이인인 것을 다시 확인해야만 한다.

그런가 하면, 아래 예시 본문에서 보듯이 『개역개정』 역대하 22:5-6에서는 아합의 아들로 나오는 사람을, 히브리어 본문이 여호람(יְהוֹרָם)으로 기록하고 있는데도, ‘요람’으로 조정해서 번역하고 있다.

『개역개정』 대하 22:5-6

5 아하시야가 아합의 집의 가르침을 따라 이스라엘 왕 아합의 아들 요람(יְהוֹרָם)¹⁴과 함께 길르앗 라못으로 가서 아람 왕 하사엘과 더불어 싸우더니 아람 사람들이 요람(יְהוֹרָם)을 상하게 한지라

6 (이스라엘 왕) 요람(원문은 대명사)¹⁵이 아람 왕 하사엘과 싸울 때에 라마에서 맞아 상한 것을 치료하려 하여 이스라엘로 돌아왔더라 (이스라엘 왕) 아합의 아들 요람(יְהוֹרָם)이 병이 있으므로 유다 왕 여호람(יְהוֹרָם)의 아들 아사라*가 이스라엘에 내려가서 방문하였더라 (괄호 부분 필자 첨가)

* 난외주: 본장 1절에는 ‘아하시야’

『개역개정』은 이 본문에서 아합의 아들을 ‘요람’으로 번역하여 구별하고 있지만, 히브리어 본문은 여호람(יְהוֹרָם)이다. 그런데 그렇더라도 이 본문과 열왕기하 8:16 등에 나오는 “유다의 왕 (여호사밧의 아들) 여호람”이 다른 곳에서는 ‘요람’으로도 나오기 때문에(왕하 8:23, 24 등) 여전히 혼란은 남아 있다. 결국 두 사람이 똑같은 두 이름을 함께 쓰고 있어서, 이 이름들이

14) NET Study Note: *Jehoram* and *Joram* are alternate spellings of the Israelite king's name (also in vv. 6-7). The shorter form is used in these verse to avoid confusion with King Jehoram of Judah, father of Azariah. NET도 본문을 “*Joram*”으로 조정 번역하고, 이러한 연구용 주를 붙였다. *New English Translation*(NET), <https://netbible.org/bible/> (2020. 12. 6.).

15) NET Translator's Note: *Heb* “he”; the referent (*Joram*) has been specified in the translation for clarity. NET도 본문을 “*Joram*”으로 실명사로 조정하여 번역하고, 이러한 번역자 주를 붙였다.

나오는 곳을 모두 조사하고, 그 관계를 규명하고, 그 이름들이 가리키는 사람이 실제로 누구인지를 매번 확정해야만 본문을 이해할 수 있다.

또 어려운 것은 '이스라엘 왕 아합의 아들 아하시야(요람/여호람의 형)'(왕상 22:40)가 있는데, 또 '유다 왕 여호람의 아들 아하시야'(왕하 8:25)가 동명이인으로 나온다는 점이다. 여기서 나오는 부상을 입은 북왕국 이스라엘 왕 '아합의 아들 요람(여호람, 아하시야의 동생)'은 남왕국 유다 왕 여호람(요람)의 아들 아사랴(아하시야, 여호아하스)에게는 외삼촌이 된다. 달리 말하면 북왕국 아합의 아들이며 요람(여호람)의 형 아하시야가, 남왕국 여호람(요람)의 아들 아사랴(아하시야, 여호아하스)에게 외삼촌이라는 말이다. 외삼촌과 조카의 이름이 같은데, 그 조카의 이름이 이렇게 세 가지나 된다.

이처럼 이 시기의 여러 인물들의 이름이 여러 층위에서 혼란을 주고 있어서 성경을 읽는 데 어려움을 더하고 있다. ESV의 경우, 열왕기하 9:15, 17, 21, 22, 23, 24; 역대하 22:5 등에서는 히브리어 본문에서 여호람(יְהוֹרָם)으로 기록하고 있는 북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들 요람(여호람)을 "Joram"으로 조정하여 번역하고 있으면서,¹⁶⁾ 열왕기하 1:17에서는, "Jehoram"으로 히브리어 본문 그대로 번역하고 있어서, 번역상의 일관성이 없이 번역하였다.¹⁷⁾ 또한 열왕기하 3:6; 역대하 22:5, 7에서도 북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들 요람(여호람)을 Jehoram으로 번역하고 있다.

ESV의 경우 KJV의 음역을 그대로 답습하고 있는 것이 보인다. 그렇다고 해서 KJV나 ESV가 이 본문들에 나오는 여호람(יְהוֹרָם)을 남왕국 유다 왕 여호사밧의 아들 여호람(요람)으로 보고 있는 것은 아닐 것이다. 물론 어디든 내용을 잘 들여다보면 유다 왕 여호람과 이스라엘 왕 여호람을 구분할 수는 있겠지만, 이러한 내용에 대한 자세한 이해가 없는 독자들에게는 사람 이름에 대한 혼란 때문에 성경을 읽기가 어려울 수 있다. 이러한 어려움이 가장 심한 곳은 역대하 22:5, 6이다. 22:5에서는 같은 사람(이스라엘의 아합 왕의 아들)을 히브리어 본문이 여호람과 요람으로 기록하고 있고, KJV나 ESV는 이를 Jehoram과 Joram으로 그대로 번역하고 있다. 그런데 ESV의 경우에는 역대하 22:6에서 יְהוֹרָם בֶּן־אָחָב(아합의 아들 여호람)을 "Joram the son of Ahab"으로 조정하여 번역하고 있어서, 독자로서는 혼란스럽다.

16) 이곳의 조정 번역은 KJV를 따른 것이다. 그러나 대하 22:6에서는 또 다른 양상이 나타난다. 이는 본고에서 이어서 논할 것이다.

17) 아래에 제시한 <표 2> <표 3>, 요람 여호람 번역 비교표 참조.

KJV 2Ch 22:5-6

5 He walked also after their counsel, and went with Jehoram the son of Ahab king of Israel to war against Hazael king of Syria at Ramothgilead: and the Syrians smote Joram. 6 And he returned to be healed in Jezreel because of the wounds which were given him at Ramah, when he fought with Hazael king of Syria. And Azariah the son of Jehoram king of Judah went down to see Jehoram the son of Ahab at Jezreel, because he was sick.

ESV 2Ch 22:5-6

5 He even followed their counsel and went with Jehoram the son of Ahab king of Israel to make war against Hazael king of Syria at Ramoth-gilead. And the Syrians wounded Joram, 6 and he returned to be healed in Jezreel of the wounds that he had received at Ramah, when he fought against Hazael king of Syria. And Ahaziah the son of Jehoram king of Judah went down to see Joram the son of Ahab in Jezreel, because he was wounded.

아합의 아들이 요람과 여호람 둘이 있다는 것인가 하고 생각할 수도 있고, 혹시 교정 잘못이 아닌가 하고 생각할 수도 있다. 물론 같은 사람을 ‘요람’으로도 ‘여호람’으로도 쓰는 것을 생각할 수도 있겠지만, 누군가의 설명이 없이 독자 스스로 이러한 유추를 하는 것은 쉬운 일이 아니다. 어쨌든 독자가 스스로 의문을 가지고 답을 찾아가야만 의혹을 풀 수 있는 번역이라는 점은 분명하다.

UBS 핸드북 시리즈에서는 혼란을 피할 수 있도록, 다음과 같은 대안을 제시하고 있다.

Jehoram: This king of Israel, who was the brother of Ahaziah and son of Ahab, is sometimes called Joram (2 Kgs 8.16). Jehoram is also the name of one of the kings of Judah, the son and successor of Jehoshaphat. This other Jehoram is also mentioned in 2 Kgs 8.16 and in this verse. In order to avoid confusion between these two kings, GNT 2KI 1:17 consistently uses the spelling “Joram” for the king of Israel (brother of Ahaziah) and “Jehoram” for the king of Judah. The same practice should probably be followed in other languages.”

(밑줄 부분 필자 번역: 이들 두 임금 사이의 혼란을 피하기 위해서, GNT는 열왕기하 1:17 등에서 한결같이 이스라엘 임금을 ‘요람’으로 쓰

고 있고, 유다 임금을 ‘여호람’으로 쓰고 있다. 다른 언어의 번역들에서도 아마 같은 방식을 따라야 할 것이다.)¹⁸⁾

열왕기하 13장에 나오는 ‘요아스’도 ‘유다의 왕 아하시야(‘여호아하스’의 변형)의 아들 요아스’와 ‘이스라엘 왕 여호아하스(예후의 아들)의 아들 요아스’가 같이 나와서 성경을 읽는 데 또한 어려움을 준다.¹⁹⁾

『개역개정』 왕하 13:1

유다의 왕 아하시야의 아들 **요아스**의 제이십삼 년에 예후의 아들 여호아하스가 사마리아에서 이스라엘 왕이 되어 십칠 년간 다스리며

『개역개정』 왕하 13:10

유다의 왕 **요아스**의 제삼십칠 년에 여호아하스의 아들 **요아스**가 사마리아에서 이스라엘 왕이 되어 십육 년간 다스리며

본 원고에서는 이들 이름들 가운데서도 특히 성경 독서에 혼란과 어려움을 주는 ‘요람’과 ‘여호람’을 히브리어 본문은 어떻게 기록하고 있는지, 『개역개정』을 비롯하여 여러 한국어 번역들과 주요 외국어 번역들에서 어떻게 번역하고 있는지 표로 작성하여 살펴보고, 어떠한 문제가 있는지, 어떠한 개선책이 있는지를 검토하여 대안을 제시하고자 한다.

<표 2> 북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들 요람(여호람) 번역 비교표

	개역개정	새번역	공동개정	KJV	CEV	NIV	ESV	ZB (BHS)
왕하 1:17 중	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Joram*	Joram*	Jehoram	Jehoram (יהורם)
왕하 3:1 상	여호람	요람*	여호람	Jehoram	Joram*	Joram*	Jehoram	Jehoram (יהורם)
왕하 3:6	여호람	요람*	여호람	Jehoram	Joram	Joram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
왕하 8:16 상	요람	요람	요람 (16하)	Joram	Joram	Joram	Joram	Joram (יורם)
왕하 8:25 상	요람	요람	요람	Joram	Joram	Joram	Joram	Joram (יורם)

18) R. L. Omanson and J. E. Ellington, *A Handbook on 1-2 Kings*, vol. 2, 706-707.

19) 구약에는 ‘여호아하스’도 3명이 나온다.

	개역 개정	새번역	공동 개역	KJV	CEV	NIV	ESV	ZB (BHS)
왕하 8:28 상	요람	요람	요람	Joram	Joram	Joram	Joram	Joram (יֹרָם)
왕하 8:28 하	요람	요람	요람	Joram	Joram	Joram	Joram	Joram (יֹרָם)
왕하 8:29 상 하	요람(상)/ 요람(중)	요람(상)/ 요람(중)	요람(상)/ 요람(하)	Joram(상) Joram(하)	he(상)/ him(하)	Joram(상)/ Joram(하)	Joram(상)/ Joram(하)	Joram(יֹרָם)/ Joram(יֹרָם)
왕하 9:14	요람/ 요람	요람/ 요람	요람/ 요람	Joram/ Joram	14-16절 통합번역	Joram	Joram/ Joram	Joram(יֹרָם)/ Joram(יֹרָם)
왕하 9:15	생략	요람	없음	Joram	Joram*	Joram*	Joram	Jehoram (יְהוֹרָם)
왕하 9:16	요람/ 요람	요람/ 요람	요람/ 없음	Joram/ Joram (2회)	Joram	Joram/ him	Joram/ Joram	Joram (יֹרָם)/ Joram (יֹרָם)
왕하 9:17	요람	요람	요람	Joram	Joram	Joram	Joram	Jehoram (יְהוֹרָם)
왕하 9:21	요람/ 요람	요람/ 요람	요람/ 요람	Joram/ Joram	Joram/ Joram	Joram	Joram/ Joram	Jehoram (יְהוֹרָם)/ Jehoram (יְהוֹרָם)
왕하 9:22	요람	요람	요람	Joram	Joram	Joram	Joram	Jehoram (יְהוֹרָם)
왕하 9:23	요람	요람	요람	Joram	Joram	Joram	Joram	Jehoram (יְהוֹרָם)
왕하 9:24	요람	요람	요람	Jehoram	Joram	Joram	Joram	Jehoram (יְהוֹרָם)
왕하 9:29	요람	요람	요람	Joram	Joram	Joram	Joram	Joram (יֹרָם)
대하 22:5	요람	요람*	요람	Jehoram	Joram*	Joram*	Jehoram	Jehoram (יְהוֹרָם)
대하 22:5	요람	요람	요람	Joram	Joram	Joram	Joram	Joram (יֹרָם)
대하 22:6	요람 (6중)	요람* (6중)	요람 (6하)	Jehoram (하)	Joram	Joram (하)	Joram (하)	Jehoram (יְהוֹרָם)(하)
대하 22:7 상	요람	요람* ²⁰⁾	요람	Joram	없음	Joram	Joram	Joram (יֹרָם)
대하 22:7 하	요람	요람	요람	Jehoram	Joram	Joram	Jehoram	Jehoram (יְהוֹרָם)

20) 대하 22:7 상반에 있는 각주는 삭제해야 하고, 22:7 하반의 “요람”에 “히, 여호람, 요람의 변형”이라고 각주를 붙여야 한다.

<표 3> 남왕국 유다의 왕 여호사밧의 아들 여호람(요람) 번역 비교표

	개역 개정	새번역	공동 개정	KJV	CEV	NIV	ESV	ZB (BHS)
왕상 22:50	여호람	여호람	요람 (51절)	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם) (51절)
왕하 1:17	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
왕하 8:16	여호람	여호람	여호람 (16상)	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)*21)
왕하 8:21	여호람	여호람	여호람	Joram	Jehoram*	Jehoram*	Joram*22)	Joram* (יֶרָם)
왕하 8:23	여호람	여호람	여호람	Joram	Jehoram	Jehoram	Joram	Joram (יֶרָם)
왕하 8:24	여호람	여호람	여호람	Joram	Jehoram	Jehoram	Joram	Joram (יֶרָם)
왕하 8:25	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
왕하 8:29 (중/하)	여호람 (하)	여호람 (하)	여호람 (중)	Jehoram (중)	생략 (중)	Jehoram (중)	Jehoram (하)	Jehoram (יהורם)(중)
왕하 11:2	요람	여호람*	없음	Joram	Jehoram*	Jehoram*	Joram	Joram (יֶרָם)
왕하 12:18	여호람	여호람	여호람 (19절)	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם) (19절)
대상 3:11	요람	여호람*	요람	Joram	Jehoram*	Jehoram*	Joram	Joram (יֶרָם)
대하 17:8	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
대하 21:1	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
대하 21:3	여호람	여호람 (3회)	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
대하 21:4	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
대하 21:5	여호람	여호람	여호람	Jehoram	대명사	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
대하 21:9	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
대하 21:16	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
대하 22:1	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
대하 22:6	여호람 (6하)	여호람 (6하)	여호람 (6중)	Jehoram (중)	대명사	Jehoram (중)	Jehoram	Jehoram (יהורם)
대하 22:11	여호람	여호람	여호람	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram	Jehoram (יהורם)
마 1:8	요람/ 요람	요람/ 요람	요람/ 요람	Joram/ Joram	Jehoram	Jehoram/ Jehoram	Joram/ Joram	Joram/Joram (Ἰωράμ)

3.1. 북왕국 “이스라엘의 왕 아합의 아들 요람”과 남왕국 “유다의 왕 여호사밧의 아들 여호람”

‘여호람’과 ‘요람’이 같이 나오는 열왕기하 본문(왕하 8:16, 25, 29)에서 “이스라엘의 왕 아합의 아들 요람”으로 나오고 있고, “유다의 왕 여호사밧의 아들 여호람”으로 나오고 있다. 이렇게 나오는 본문이 두 사람을 가장 분명하게 구별해서 이해할 수 있는 본문이다.

『개역개정』 왕하 8:16

이스라엘의 왕 아합의 아들 요람 제오년에 여호사밧이 유다의 왕이었을 때에 유다의 왕 여호사밧의 아들 여호람이 왕이 되니라

『개역개정』 왕하 8:25

이스라엘의 왕 아합의 아들 요람 제십이년에 유다 왕 여호람의 아들 아하시야가 왕이 되니

『개역개정』 왕하 8:29

(이스라엘의 왕 아합의 아들) 요람 왕이 아람 왕 하사엘과 싸울 때에 라마에서 아람 사람에게 당한 부상을 치료하려 하여 이스라엘로 돌아왔더라 유다의 왕 여호람의 아들 아하시야가 아합의 아들 요람을 보기 위하여 내려갔으니 이는 그에게 병이 생겼음이라

『개역개정』 대하 22:6

요람이 아람 왕 하사엘과 싸울 때에 라마에서 맞아 상한 것을 치료하려 하여 이스라엘로 돌아왔더라 아합의 아들 요람이 병이 있으므로 유다 왕 여호람의 아들 아사랴가 이스라엘에 내려가서 방문하였더라

ZB 2Ki 8:16

Und im fünften Jahr Jorams, des Sohns des Achab, des Königs von Israel, als Jehoschafat König von Juda war, wurde Jehoram^{*23}, der Sohn Jehoschafats, König, König von Juda.

21) ZB의 난외주: 8,16 Jehoram ist eine andere Form des Namens Joram.

22) ESV의 난외주: 8:21 Joram is an alternate spelling of Jehoram (the son of Jehoshaphat) as in verse 16; also verses 23, 24.

23) ZB의 난외주: Jehoram ist eine andere Form des Namens Joram (필자 번역: 여호람은 요람이라는 이름의 다른 형태이다.)

ZB의 경우에는 철저히 히브리어 본문에 나온 그대로 전혀 조정이 없이 음역을 하였다. 다만 열왕기하 8:16에서는 위 예시에서 보듯이, ‘유다 왕 여호사밧의 아들 여호람*’에 난외주를 붙여서, 여기 나오는 ‘Jehoram’이라는 이름이 ‘Joram’이라는 이름의 또 다른 형태임을 밝혀 주고 있다. 이 난외주는 여호사밧의 아들도 요람이라는 이름으로도 나온다는 점을 알려 주고 있다는 점에서, 같은 절에 ‘유다 왕 아합의 아들 요람’이 나오는 것을 함께 읽고 있는 독자들에게 유효한 정보를 제공하는 것이다. 그러나 열왕기상 22:51(『개역개정』으로는 50절) 등 다른 곳에서는 아무 설명 없이 ‘Jehoram’으로 번역하고 있고 또 같은 사람을 ‘Joram’으로 번역한 경우에도 다른 설명이 없어서, 독자의 혼란을 줄이기에 한계가 있다. 더구나 같은 사람 아합의 아들을 한 절에서 아무런 난외주 설명 없이 ‘Jehoram’과 ‘Joram’으로 번역하고 있어서(대하 22:5), ZB의 난외주는 한계가 있어 보인다.

ZB 2Ch 22:5

Auch folgte er ihrem Rat und zog mit **Jehoram**, dem Sohn des Achab, dem König von Israel, nach Ramot-Gilead in den Krieg gegen Chasael, den König von Aram, die Aramäer aber verwundeten **Joram**.

영어든 독일어든, 대부분의 전통적인 번역의 인쇄용 본문에서는 대부분 난외주는 꼭 필요한 번역 각주만 붙이고, 일반적인 설명이나 해설에 해당하는 내용은 붙이지 않았다. 그러나 성경 본문을 읽는 독자들의 수준도 높아져 있고, 동시에 본문 이해에 대한 기대도 높아지면서, 좀 더 친절한 난외주가 요구되고 있다. 한국 교회에서 해설이 있는 성경의 보급이 크게 늘어 난 것도 독서 경향의 변화의 증거라고 할 수 있다.²⁴⁾

3.2. 이스라엘 왕 아합의 아들 ‘요람(여호람)’

이 논문의 ‘들어가는 말’에서 언급한 것처럼, 북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들이 히브리어 본문에서 ‘요람’으로 나온 곳이 13회이고, ‘여호람’으로 나온 곳도 13회이다. <표 2>에서 KJV를 보면, 열왕기하 9:15, 17, 21, 22

24) 2020년 가을 ‘정기이사회’에 보고된 대한성서공회의 통계를 보면 『개역개정』 성경 가운데 주석 성경이 13,067,025부가 보급되었고, 주석이 없는 성경은 10,591,299부가 보급되었다. 이 통계의 비율이 다른 나라에도 그대로 적용되지는 않겠지만, 전통적으로 해설이 없는 성경이 보급되었던 것을 생각하면 독자들의 성경 독서 양상이 변했다는 점은 알 수 있다. 대한성서공회, 「2020년 가을 ‘정기이사회’ 보고서」, [https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=bible3&wr_id=95\(2020.12.4.\)](https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=bible3&wr_id=95(2020.12.4.))

등에서는 북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들을, 히브리어 본문이 ‘여호람’ 인데도 ‘요람’으로 조정해서 번역을 한 것을 알 수 있다. 그러나 KJV 열왕기하 9:24; 역대하 22:5, 7 등은 여전히 ‘여호람’으로 번역하고 있어서 일관성이 없다. 『개역개정』에서는 이들 중 22회를 ‘요람’으로 번역하였다. 역대하 22:5는 같은 사람(이스라엘 왕 아합의 아들)을, 히브리어 본문이, 앞에서는 ‘여호람’으로 뒤에서는 ‘요람’으로, 두 형태로 적고 있다. KJV는 이를 히브리어 본문 그대로 ‘Jehoram(יְהוֹרָם)’과 ‘Joram(יֹרָם)’으로 번역하고 있다. 이 경우 『개역개정』은 ‘여호람’을 ‘요람’으로 조정하여 번역했다.²⁵⁾ 앞뒤에서 같은 사람이 다른 이름으로 나오는 것을 피하기 위해서 조정 번역을 한 것이다.

그러나 『개역개정』도 열왕기하 1:17(중); 3:1(상), 6 등에서는 북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들을, 히브리어 본문을 따라 그대로 조정 없이 ‘여호람’으로 번역하고 있다.²⁶⁾ 이들 세 곳은 본문의 전후 관계가 분명하고, 해당 본문 맥락 안에서는 북왕국 이스라엘의 왕인 것이 분명해서, 조정할 필요를 느끼지 못했을 수도 있다. 그러나 조정한 곳에도 조정하지 않은 곳에도 아무런 난외주 설명이 없는 점은, 번역을 할 때 이러한 문제를 충분히 고려하지 못한 것으로 생각된다.

BHS에서 ‘여호람’으로 나온 곳이 『개역개정』 번역에서 ‘요람’으로 조정된 9곳은 열왕기하 9:17, 21(2회), 22, 23, 24; 역대하 22:5, 6, 7하 등이다. ‘여호람’으로 나온 곳들 중 3회는 ‘여호람’으로 그대로 번역하였다(왕하 1:17; 왕하 3:1, 6). 열왕기하 9:15는 BHS에서 ‘여호람’으로 나왔지만 번역에서는 한국어의 통사적 특성에 따라서 생략되었다. 본고에서는, 추후 『개역개정』을 다시 개정을 한다면, 음역을 이미 상당히 조정하고 있는 『개역개정』의 전통에 따라, 독자의 혼란을 줄일 수 있도록, 일관성 있게 북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들을 모두 ‘요람’으로 조정하여 번역하고, 그 사실을 난외주에 밝혀 줄 것을 제안한다.

전체적으로 히브리어 본문이 아합의 아들을 ‘여호람’으로 기록한 곳을 ‘요람’으로 조정하여 음역한 『새번역』도 열왕기하 1:17에서는 조정도 하지 않고, 난외주도 붙이지 않았다. 추후 『새번역』도 열왕기하 1:17도 ‘요람’으로 일관성 있게 번역을 조정하거나, 난외주에서 ‘또는 요람, 이스라엘 왕 아

25) 왕하 9:24의 경우, KJV를 개정한 <영어개역>(RV)과 <미국표준역>(ASV) 등을 살펴보면 ‘Joram’으로 조정하여 번역했는데, 이들 두 역본도 대하 22:5; 22:7 등은 여전히 ‘Jehoram’으로 번역하고 있어서, 이 문제를 다 해결하지는 않았다.

26) 『개역』(1938)도 이러한 음역 양상은 『개역개정』과 같다.

합의 아들'이라고 설명해 줄 것을 제안한다.²⁷⁾

『개역개정』 본문이 역대하 22:6의 '아사랴'에 “본장 1절에는 ‘아하시야’”라고 난외주를 붙여 준 것은 꼭 필요한 정보이다. 사실상 1절만이 아니라, 1-5절까지 절마다 '아하시야'가 나오다가, 여기 6절에 와서 갑자기 '아사랴'가 나오기 때문에, 이 각주 표현도 '1-5절에는 ‘아하시야’”라고 조정해 주는 것이 좋을 것이다.²⁸⁾ 구약 전체에서 '아사랴'라는 이름은 모두 17명이 나오고 있어서²⁹⁾, 이 이름의 번역은 특히 주의할 필요가 있다.

3.3. 남왕국 유다 왕 여호사밧의 아들 여호람(요람)

<표 3>에서 확인할 수 있듯이, 히브리어 본문에서 '남왕국 유다 왕 여호사밧의 아들'이 '여호람'으로 나오는 곳은 16곳이고, '요람'으로 나오는 곳은 5곳이다. 그리고 모든 역본들이 '여호사밧의 아들 여호람'은 '여호람'으로 번역하고 있다. 그런데 '여호사밧의 아들'이 '요람'으로 나오는 5곳은 역본에 따라서 '여호람'으로 모두 조정하여 번역하고 그 자리에 각주를 붙여서 히브리어 본문이 요람이라고 설명하기도 하고(NIV, CEV, 『새번역』), 모두 히브리어 본문 그대로 '요람'으로 번역하면서 그 가운데 한 곳만 난외주를 붙이기도 하고(ESV, 왕하 8:21), 아무런 설명 없이 5곳 가운데 3곳만 '여호람'으로 조정하여 번역하면서 2곳은 '요람'으로 번역하기도 하였다(『개역개정』, 『공동개정』). 이러한 번역 양상은 번역된 본문으로만 성경을 읽는 독자들에게는 적지 않은 혼란과 어려움을 줄 수 있다.

3.3.1. 유다 왕 여호사밧의 아들로, 히브리어 본문이 '여호람'인데 '여호람'으로 번역한 곳들

사실상 이들 본문 16곳의 번역은, 실제로 이들이 '유다 왕 여호사밧의 아들'이 아니더라도 번역에는 그 자체로 아무런 문제가 없는 본문들이다. 그렇지만 같은 이름이면서 다른 사람이 있기 때문에, 이 이름들도 혼란이 없는지 다시 들여다보아야 할 필요가 생기는 것이다. 또 같은 사람을 히브리어 본문에서 '요람'이라고 적은 본문과의 관계 속에서 이 이름을 어떻게 번

27) 또는 '이스라엘 왕 아합의 아들, 요람의 다른 표기 형태' 정도의 정보를 붙일 수도 있겠다.

28) 이 본문에 대한 역본들의 반영은 다양하다. ZB나 KJV나 ASV와 같은 전통적인 번역들은 설명 없이 '아사랴'(Azariah)로 번역하고 있고, LU나 CEV는 설명 없이 '아하시야'로 번역하였고, NIV나 『새번역』, 『공동개정』 등은 '아하시야'로 조정하여 번역하면서 난외주에 설명을 붙이고 있다.

29) <대한성서공회 USB 성경>. 또한, J. Strong, *The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. 스트롱(Strong)의 사전에서는 Azariah를 24명으로 분류하였다.

역하는 것이 좋을지 생각할 필요가 생기는 것이다.

『개역개정』 왕상 22:50-51

50 여호사밧이 그의 조상들과 함께 자매 그의 조상 다윗 성에 그의 조상들과 함께 장사되고 그의 아들 여호람이 대신하여 왕이 되니라

51 유다의 여호사밧 왕 제십칠년에 아합의 아들 아하시야가 사마리아에서 이스라엘의 왕이 되어 이 년 동안 이스라엘을 다스리니라

구약에서 ‘유다 왕 여호사밧의 아들’이 처음 나오는 위의 본문에서, 그가 누구인지 아주 분명하게 알 수 있다. 더구나 51절에서는 그가 유다의 왕인 것까지 확연히 드러나고, 유다 왕조와 이스라엘의 왕조가 교차해서 서술되고 있다는 것도 알 수 있다.

『새번역』의 역대하 22:6에서는 히브리어 본문이 실명사가 아닌 곳이 실명사로 번역된 곳이 있지만, 대명사를 실명사로 번역하는 일은 이름의 혼란과는 약간 다른 일이다. 위 표에서는 조사하지 않았지만, 대명사를 실명사로 번역하는 일은 다른 역본들에서도 종종 확인이 된다.

본고에서는 출현 빈도에 바탕을 두고 ‘유다 왕 여호사밧의 아들’을 ‘**여호람**(요람)’으로 적기로 하고 있는데, 이 이름을 좀 더 친절하게 번역한다면 난외주에서 ‘또는 요람, 히브리어 본문에서는 두 이름이 함께 사용됨’ 정도의 번역 주를 붙여 주면 독자에게 도움이 될 수 있다. 이 이름을 모두 ‘요람’으로 조정하여 번역하고 있는 LB를 생각하지 않더라도, 다음 항에서 다루겠지만, 역본에 따라서 이 사람이 ‘요람’으로 나온 곳을 그대로 ‘요람’으로 번역하기도 했기 때문에, 이러한 정보를 제공할 필요가 생기는 것이다. 현대에 들어서 여러 언어의 번역본들을 비교하면서 함께 읽는 일이 많다는 점도 염두에 둘 필요가 있다. 더구나 전자 매체를 통하여 성경을 읽는 일이 많아지면서, 지면의 제약은 받지 않고 여러 역본을 비교해서 읽는 독자들이 많아져 있기 때문에, 이러한 독서 환경의 변화를 번역에서도 고려할 필요가 생기는 것이다.

3.3.2. 유다 왕 여호사밧의 아들로, 히브리어 본문이 ‘요람’인데 ‘여호람’으로 번역한 곳들

열왕기하 8:21, 23, 24의 경우에는, ‘유다 왕 여호사밧의 아들’인데 히브리어 본문이 ‘요람’으로 기록하고 있다. <표 3>에서 보듯이, 이 본문들은 KJV에서도 ‘요람’으로 번역하고 있는데 『개역개정』은 ‘여호람’으로 조정하여 번역하였다. 표에 제시하지 않았지만, 『개역』(1938)이 번역 당시에 많이 참

고했을 것으로 보이는 <영어개역>(RV)이나 <미국표준역>(ASV)도 이 본문들은 ‘요람’으로 번역하고 있다.³⁰⁾ 『개역』(1938)이 이들 선행 번역본들보다 더 폭넓게 음역을 조정한 것은 무척 흥미롭다.

『개역』(1938) 왕하 8:21 여호람이 모든 병거를 거나리고 사일노 갖더니
 『개역』(1938) 왕하 8:23 여호람의 남은 사적과 그 행한 모든 일은
 『개역』(1938) 왕하 8:24 여호람이 그 렬조와 함씩 자매

3.3.3. 유다 왕 여호사밧의 아들로, 히브리어 본문이 ‘요람’인데 ‘요람’으로 번역한 곳들

유다 왕 여호사밧의 아들 **여호람**(요람)을 히브리어 본문이 ‘요람’으로 기록하고 있는 곳들 가운데서 『개역개정』이 ‘요람’으로 번역한 곳은 다음 두 곳이다.

『개역개정』 왕하 11:2
 요람 왕의 딸 아하시야의 누이 여호세바가 아하시야의 아들 요아스를 왕자들이 죽임을 당하는 중에서 빼내어 그와 그의 유모를 침실에 숨겨 아달라를 피하여 죽임을 당하지 아니하게 한지라

『개역개정』 대상 3:11
 그의 아들은 요람이요 그의 아들은 아하시야요 그의 아들은 요아스요

물론 이 본문들은 1938년 『개역』에서부터 ‘요람’으로 번역하였다.

『개역』(1938) 왕하 11:2 요람 왕의 딸 아하시야의 누이 여호세바가
 『개역』(1938) 대상 3:11 그 아달은 요람이요 그 아달은 아하시야요

이 두 곳의 ‘요람’이 ‘북왕국 이스라엘의 아들 요람(여호람)’이 아닌 것은, 앞 2항과 <표 3>에서 쉽게 확인할 수 있다. 1938년 당시에 『개역』의 번역자들이, 그리고 그 이전의 KJV나 RV나 ASV 번역자들이 왜 이 본문은 ‘요람’을 그대로 유지했는지는 확인할 길이 없다. 다른 곳에서도 이름이 둘인 사람들의 이름들을 조정하지 않고 히브리어 본문 그대로 번역한 것을 생각하면 이해할 수 있는 일이지만, 번역 각주도 없이, 한 역본 안에서도 일

30) ASV 2Ki 8:21 “Then Joram passed over to Zair …”; RV 2Ki 8:21 “Then Joram passed over to Zair …”

관성 없이 음역을 조정하기도 하고 그대로 두기도 한 것은, 세심하게 본문을 살피지 못한 결과일 수도 있다.³¹⁾ 『개역개정』의 경우, 이미 1938년부터 유다 왕 여호사밧의 아들 여호람(요람)의 일부 음역을 ‘여호람’으로 번역하고 있는 점을 고려하여, 그리고 그렇게 조정하는 것이 독자들에게 좀 더 친절한 번역일 뿐만 아니라, 성경 본문 읽기의 어려움을 크게 해소해 줄 수 있다는 점에서, 본고에서는 이들 두 곳의 ‘요람’도 ‘여호람’으로 조정하여 수정할 것을 제안한다. 본문 자체의 수정은 다음 개정 때로 미루어 둔다 해도, 각주를 넣어서 독자의 이해를 돕는 것은 본문의 본격적인 개정 이전이라도 도모할 수 있을 것으로 생각한다.

3.3.4. 신약 본문의 ‘요람’ 음역

앞에서 ‘요람’과 ‘여호람’의 음역들을 구약 본문을 바탕으로 논의하였지만, 『개역개정』의 경우에, 그리고 『새번역』과 『공동번역』의 경우에도 마찬가지로, 마태복음 1:8에 나오는 ‘요람’의 음역도 재고가 필요하다. 마태복음 1:8은 그리스어도 Ἰωράμ’으로 나와 있고, 『개역개정』도 ‘요람’으로 잘 번역하고 있다. 이 경우 GNT, CEV, NIV 같은 경우는 ‘Jehoram’으로 조정하여 번역하였다. 『새번역』에서 구약 본문들은 ‘유다 왕 여호사밧의 아들’을 모두 ‘여호람’으로 조정하여 번역하였는데, 신약에서만 그리스어 그대로 ‘요람’으로 번역하고 있어서, 신약과 구약 사이의 번역 일관성이 유지되지 못하였다.³²⁾

신약과 구약은 번역자의 구성이 전혀 다르기 때문에, 번역 과정에 이를 조율하기는 어렵다. 번역이 끝난 뒤에, 별도로 구약과의 관련성을 고려하여 번역을 검토할 필요가 있다. 그리하여 1) 번역을 조정하거나, 2) 각주에서 구약과 신약의 차이를 밝혀 주거나 할 필요가 있다.³³⁾ 본고에서는, 본문의 음역 자체를 구약에 따라 조정하고, 난외주에서 이를 설명해 주는 것을

31) 일일이 용어 색인(*concordance*)을 보면서 본문을 비교해야만 이러한 사실을 확인할 수 있는 ‘아날로그 시대의 번역 특징’이라는 점으로 생각할 수 있다. 지금은 컴퓨터 프로그램으로 성경 번역이 이루어지고, 검색 기능을 통해서 언제든 같은 용어가 어디에 나오는지를 즉시 모두 검색해 볼 수 있는 ‘디지털 시대’이기 때문에, 이러한 문제들을 쉽게 확인할 수 있다.

32) 이러한 문제는 이 이름의 음역뿐만 아니라, 마 1:6의 ‘우리야’도 마찬가지이다. 다윗의 용사이며 밧세바의 남편인 이 사람은 구약에서는 ‘우리야’로 신약에서는 ‘우리아’로 음역하고 있다. 틀린 것은 아니지만, 구약에 나오는 사람의 이름인 경우에, 신약의 그리스어 이름도 구약의 음역인 것을 고려하여, 구약에 맞추어 음역할 필요가 있다. 구약에 나오는 인물의 경우에, 그리스어 표기도 히브리어 이름의 음역이기 때문이다.

33) 이러한 점은 처음부터 ‘번역 원칙’ 또는 ‘개정 원칙’에 밝혀 두지 않으면 놓치고 지나갈 수 있다.

제안한다.

4. 나가는 말

성서 본문에서 두 사람의 이름이 함께 나오는 출현 양상을 바탕으로 볼 때, 성경 본문의 표현은 기본적으로는 '이스라엘의 왕 아합의 아들 요람'과 '유다의 왕 여호사밧의 아들 여호람'이라고 할 수 있다. 그렇지 않다 하더라도 <표 1>에서 보듯이, 두 사람의 이름이 사용된 빈도로 보아서 이 두 이름을 기준으로 삼을 수 있다. GNT, CEV, NIV 같은 경우도, 히브리어 본문에서 '이스라엘의 왕 아합의 아들'을 '여호람'으로 표기한 곳을 모두 '요람'으로 조정해서 번역하였고, 히브리어 본문에서 '유다의 왕 여호사밧의 아들'을 '요람'으로 표기한 곳을 모두 '여호람'으로 조정해서 번역하였으며, 이러한 사실을 난외주에 남기고 있다. 이렇게 번역에서 인명을 조정해 주지 않을 경우, 역사적 상황과 인간관계를 모두 정확하게 인지하고 있지 않은 한, 독자들은 혼란을 벗어나기가 거의 불가능하다. 『개역개정』의 음역 조정 전통을 존중하면서 독자의 혼란을 줄일 수 있도록, 한글 성서의 번역에서 음역을 조정할 것을 제안한다.

히브리어 본문에서 '이스라엘의 왕 아합의 아들'을 '여호람'으로 표기한 곳을 『개역개정』에서 '요람'으로 조정해서 번역한 곳은 열왕기하 9:15³⁴⁾, 17, 21(2회), 22, 23, 24; 역대하 22:5, 6(중), 7(하)이다. 추가로 '여호람'을 '요람'으로 조정할 것을 제안하는 곳은 열왕기하 1:17(중); 3:1(상), 6이다. 이곳들은 잠정적으로 '또는, 요람'과 같은 내용을 난외주에 추가할 수 있을 것이다.

히브리어 본문에서 '유다의 왕 여호사밧의 아들'을 '요람'으로 표기한 곳을 『개역개정』에서 '여호람'으로 조정해서 번역한 곳은 열왕기하 8:21, 23, 24이다. 추가로 '요람'을 '여호람'으로 조정할 것을 제안하는 곳은 열왕기하 11:2; 역대상 3:11이다.

『개역개정』과 『새번역』 신약에서 '요람'을 '여호람'으로 조정하여 구약과 사람 이름을 같게 조정하는 것을 제안하는 곳은 마태복음 1:8(2회)이다.

『새번역』 열왕기하 1:17에서, 남왕국 유다에서 여호사밧의 아들 여호람이 즉위하여 다스린 지 이년이 되던 해에, 아하시야의 동생(이스라엘의 아합 왕의 아들) 여호람이 왕이 되었다. 그런데 『새번역』 다른 곳에서는 이스

34) 『개역개정』에서 열왕기하 9:15는 주어 생략의 형태로 번역되었다.

라엘 아합 왕의 아들(아하시야의 동생)을 모두 ‘요람’으로 조정하여 번역하고 일부는 난외주에서 설명을 붙여 주고 있다. 이곳만 ‘여호람’으로 번역한 까닭을 알기 어렵다. 이곳도 『새번역』의 다른 곳과 마찬가지로 ‘요람’으로 조정해야 번역의 일관성이 유지된다.

『새번역』 왕하 1:17

엘리아가 전한 주님의 말씀대로, 북왕국 이스라엘에서는 아하시야 왕이 죽었다. 그에게 아들이 없었으므로, 그의 동생 **여호람요람**이 그의 뒤를 이어 왕이 되었다. 때는 남왕국 유다에서 여호사밧의 아들 여호람이 즉위하여 다스린 지 이년이 되던 해였다.

『새번역』의 경우, 열왕기하 8:21, 23, 24 등에서는, 열왕기하 11:2; 역대상 3:11에서와 같이 난외주를 붙여서, 히브리어 본문이 요람(יֹרָם)인 것을 나타내 주어야 일관성이 있고, 또한 다른 역본들과 비교해서 읽을 때에도 혼란을 겪지 않을 수 있다.

『공동개정』 역대상 12:8의 “여호람”은 ‘여로함’ Jeroham(יֵרוֹחַם)의 오기이다. 『공동개정』 열왕기상 22:51 “요람”은 히브리어 본문도 ‘Jehoram(יְהוֹרָם)’이고, 실제 내용도 여호람(남왕국 유다의 왕 여호사밧의 아들, 아사라의 아버지)이다. 이 두 곳은 ‘여호람’과 ‘요람’으로 번역한 곳을 모두 찾아서 확인하는 중에 발견한 오류들이다. 다음 쉘에서는 다음과 같이 바로잡아야 할 것이다.

『공동개정』 대상 12:8

그들 출신 **여호람여로함**의 아들 요엘라, 즈바디야가 그들이다.

『공동개정』 왕상 22:51

여호사밧은 열조들과 함께 잠들어 그의 조상인 다윗의 성에 안장되었다. 그의 아들 **요람여호람**이 왕위를 계승하였다.

『공동개정』은 “내용의 동등성”(Dynamic Equivalence)을 번역 원칙으로 삼고 있다는 사실을 머리말에 밝히고 있다. 이 원칙을 따라서, 또 열왕기하 8:21, 23, 24에서 히브리어 본문 ‘요람’을 ‘여호람’으로 조정하여 번역한 것을 따라서, ‘남왕국 유다의 왕 여호사밧의 아들’인 『공동개정』 역대상 3:11과 마태 1:8의 ‘요람’은 ‘여호람’으로 수정할 것을 제안한다. 또한, ‘북왕국 이스라엘의 왕 아합의 아들’을 ‘요람’으로 조정하여 번역한 열왕기하 9:17, 21(2회), 22, 23, 24; 역대하 22:5, 6(하), 7(하)을 따라서, 열왕기하 1:17(중); 3:1(상), 6의 ‘여호람’은 ‘요람’으로 수정할 것을 제안한다.

<주제어>(Keywords)

요람, 여호람, 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』.

Joram, Jehoram, New Korean Revised Version, Common Translation of the Holy Bible, Revised New Korean Standard Version.

(투고일자: 2020년 12월 9일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 21일)

<참고문헌>(References)

- 『굿뉴스스터디바이블 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2001
- 『해설관주성경전서』, 서울: 대한성서공회, 2005.
- 대한성서공회, 「2020년 가을 ‘정기이사회’ 보고서」, https://www.bskorea.or.kr/bs/board.php?bo_table=bible3&wr_id=95 (2020. 12. 4.)
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II, 서울: 대한성서공회, 1994.
- Contemporary English Version*, <대한성서공회 USB 성경>, 서울: 대한성서공회, 2013 탑재 본문.
- Gute Nachricht Bibel* (GNB), [https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/GNB/\(2020. 12. 6.\)](https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/GNB/(2020.12.6.))
- Lutherbibel* 2017 (LU), [https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/LU17/\(2020. 12. 1.\)](https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/LU17/(2020.12.1.))
- New English Translation*(NET), <https://netbible.org/bible/> (2020. 12. 6.)
- New International Version*, <대한성서공회 CD-Rom 성경 2.0>, 서울: 대한성서공회, 2005 탑재 본문.
- Omanon, R. L. and Ellington, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, UBS Handbook Series, New York: United Bible Societies, 2008.
- Strong, J., *The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible: with main concordance, appendix to the main concordance, topical index to the Bible, dictionary of the Hebrew Bible, dictionary of the Greek Testament*, Nashville: T. Nelson Publishers, 1990.
- Zürcher Bibel (ZB), [https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/ZB/](https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/ZB/(2020.12.1.)) (2020. 12. 1.)

<Abstract>

A Study on the Translation of Yoram and Jehoram in the Korean Bible

Moo-Yong Jeun

(Former Secretary of Translation Department,
Korean Bible Society)

In the Old Testament, the son of Ahab king of Israel appears as Joram and Jehoram. Also, the son of Jehoshaphat king of Judah appears as Jehoram and also as Joram. In this paper, we look at how these two names are used in the Bible, and how the patterns of use and translation of the two names can cause difficulties for readers. The texts of KJV, CEV, NIV, ESV, ZB and Hebrew BHS were examined to clarify this problem and to find a solution. Among Korean Bible translations, New Korean Revised Version (NKRIV), Revised New Korean Standard Version (RNKSV), and Common Translation of the Holy Bible (CTHB) were examined to see how each translation translated these names. And we looked at how the two people using the two names could cause confusion for the reader, and how to adjust or revise the translation in order to make it less confusing.

In the Hebrew text, the son of Ahab king of Israel is marked as Joram, but it is translated in 2 Kings 1:17b; 3:1a and 6 as Jehoram in the NKRIV. It was therefore suggested to adjust them to Joram.

Among the places in the Hebrew text where the son of Jehoshaphat king of Judah is marked as Joram, i.e., 2 Kings 11:2 and 1 Chronicles 3:11 in the NKRIV, the translation into Joram was proposed to be adjusted to Jehoram.

In the New Testament where Joram appears twice in Matthew 1:8, it was proposed to adjust the Joram the son of Jehoshaphat king of Judah to Jehoram.

Jehoram in 1 Chronicles 12:8 of the CTHB is an error of Jeroham (יֵרוֹחַם). Joram in 1 Kings 22:51 of the CTHB is also the translation of the Hebrew word Jehoram (יְהוֹרָם), and its actual content is Jehoram (son of Jehoshaphat, king of Judah in the southern kingdom, father of Azariah). It was suggested to correct the translation of these two places.

“Testing God” Becomes “Rejection of the Land”: Israel’s Sin in Psalm 106 in Light of the Psalm’s Chiastic Structure

Kiyoung Kim*

1. Introduction

Psalm 106 is an intriguing text as it concerns various subject matters. It begins with praise to the Lord with the petition following then switches its interest to report Israel’s history spanning from the days in Egypt to the exile in forty-eight verses. It returns and ends with another praise and petition to the Lord. Thus, scholars have tried to determine its nature and message with varying interests in the text. Some focus on its cultic aspect, while others are interested in its historical and narrative features.¹⁾ Also, scholarship has broadened its interests

* Ph.D. in Old Testament at Southwestern Baptist Theological Seminary. Assistant Professor at Korea Baptist Theological University/Seminary. Kykim@kbut.ac.kr.

1) For the cultic aspect, see G. H. Wilson, “The Structure of The Psalter”, P. Johnston and D. G. Firth, eds., *Interpreting the Psalms: Issues and Approaches* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005), 245; B. Becking and E. Peels, *Psalms and Prayers: Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oud Testamentische Werkgezelschap in Nederland En Belgio, Apeldoorn August 2006* (Leiden: Brill, 2007), 73, 221; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms* (London: Epworth Press, 1966), 114. Concerning the historical and narrative features, see H. P. Nasuti, “Historical Narrative and Identity in the Psalms”, *Horizons in Biblical Theology* 23:2 (2001), 132-153; N. Calduch-Benages and J. Liesen, eds., *History and Identity: How Israel’s Later Authors Viewed Its Earlier History*, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook, vol. 2006 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006), 43-55; J. H. Hayes, *Understanding the Psalms* (Valley Forge: Judson Press, 1976), 126; R. Alter, *The Art of Biblical*

and delved into the psalm’s place in relation to the neighboring psalms.²⁾

Among these various issues, one of the prominent characteristics of Psalm 106 is that it deals with Israel’s sins. Scholars have noticed that Psalms 105 and 106 are a thematic pair. Psalm 105 conveys that Israel earned the promised land through God’s faithfulness to his covenant with Israel’s patriarchs (i.e., Abraham, Isaac, and Jacob); yet, Psalm 106 interprets the Torah narrative that Israel lost their land because they disobeyed God.³⁾ Therefore, the subject of Israel’s failure in Psalm 106 is a prominent theme.

This article is particularly interested in verses 13-15 and attempts to reveal these verses’ theological contribution to the psalm’s overall message in light of its structure. This article argues that verses 13-15 describe the Israelites’ fundamental issue in the wilderness, which is “testing” (נִסָּה) God, and that the chiasmic structure of Psalm 106 and verses 13-15 cooperate to exhibit the developmental process of Israel’s sin. In the structure, “testing God” becomes “jealousy of God’s ownership” and eventually culminates in Israel’s fatal failure, namely, the loss of the promised land. In reporting Israel’s sin in the wilderness, verses 13-15 locate first in the order of various events in Psalm 106.⁴⁾

Poetry, rev. and upd. ed. (New York: Basic Books, 2011), 29-73.

2) H. N. Wallace, *Psalms* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009), 164-165; W. P. Brown, *Psalms* (Nashville: Abingdon Press, 2010), 127-128; P. R. House, “Examining the Narratives of Old Testament Narrative: An Exploration in Biblical Theology”, *The Westminster Theological Journal* 67:2 (2005), 241; S. J. Lawson and M. E. Anders, *Psalms 76-150*, Holman Old Testament Commentary, vol. 12 (Nashville: Holman Reference, 2006), 170; M. J. Steussy, *Psalms*, Chalice Commentaries for Today (St. Louis: Chalice Press, 2004), 173; A. A. Anderson, *The Book of Psalms: Based on the Revised Standard Version*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 736; J.-A. Roetman and C. V. Hooft, “Le Psaume 106 Et Le Pentateuque”, *Etudes Theologiques et Religieuses* 85:2 (2010), 233.

3) K. Schaefer, *Psalms*, B. Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry (Collegeville: Liturgical Press, 1993), 262.

4) The psalm records various events as follows: the event at the wilderness/camp (vv. 13-18), Mt. Horeb (vv. 19-23), and the Tent (vv. 24-27), and the stories of Baal of Peor (vv. 28-31), the water of Meribah (vv. 32-33), and the land of Canaan (vv. 34-36).

Although verses 7-12 reveal the Israelites’ sin in Egypt and at the exodus event (v. 7), the section’s main focus lies in God’s saving work at the Red Sea (vv. 8-12). Scholars understand verse 6 in different manners. Some consider it as the keynote of the history of Israel’s sin; thus, verse 6 encompasses verses 6-46. Others include verse 6 as a part of the first event (vv. 6-12). For the former view, see E. Gerstenberger, *Psalms, Part 2, and Lamentations* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 236; D. Kidner, *Psalms 73-150*, TOTC, vol. 16 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2008), 413. For the latter, see N. Declaissé-Walford, R. A. Jacobson, and B. L. Tanner, *The Book of Psalms*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 802; M. Wilcock, *The Message*

Thus, verses 13-15 exhibit the initial stage and the fundamental problem of Israel.

In order to advance the argument, this article first undertakes a poetic analysis of verses 13-15 to reveal their meanings. Second, since it argues the development of Israel's sin in Psalm 106, this article articulates the chiasmic structure of the psalm. Lastly, this article locates verses 13-15 in the chiasmic structure and demonstrates the gradual intensification of the Israelites' sin in that structure. In this way, this article highlights the Israelites' essential failure in the wilderness (vv. 13-15) as well as the function of the structure of the psalm (chiasm) in signifying the progression of the Israelites' sin and the consequences of their failure (i.e., their loss of the land).

As Mitchell Dahood points out, verses 13-15 include one of the most puzzling texts to interpret among many psalms.⁵⁾ This article suggests one way to understand the meaning of verses 13-15, especially concerning the nature of Israel's sin. Also, unlike other structural analyses, this article uniquely notices that the psalm's structure exposes the progressive nature of Israel's sin.⁶⁾

2. Analysis of Verses 13-15

2.1. Verse 13: Ignoring God's deeds

Verse 13 begins with two words, מְהֵרָה and שָׁכַחוּ. The first verb (מְהֵרָה) means that "they hastened" and the next word exhibits the Israelites' act of forgetting (שָׁכַחוּ); yet, these two words form a hendiadys as they work together.⁷⁾ In this case, שָׁכַחוּ takes the core meaning, whereas מְהֵרָה functions emphatically, so together the two words mean "they quickly forgot".⁸⁾ The verse also exhibits

of Psalms 1-150: Songs for the People of God, Bible Speaks Today (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), 135-136.

5) See M. J. Dahood, *Psalms III*, Anchor Bible, vol. 17A (New Haven; London: Yale University Press, 2007), 71.

6) See pp. 9-10, which suggests the article's unique criteria to understand the structure of the psalm.

7) Usually, when two words construct a hendiadys, they are the same part of speech, and one word carries the central meaning, while the other intensifies the first word's meaning. E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible* (Grand Rapids: Baker Book House, 1968), 657.

8) M. J. Dahood, *Psalms III*, 70.

deliberate action as it is asyndeton;⁹⁾ thus, the first half of the verse means “they quickly and intentionally forgot”.¹⁰⁾

The verb שָׁכַח reminds the reader of verse 7 since it conveys a subject similar to that found in verse 13: Israel’s failure of remembering God’s deeds (לֹא זָכְרוּ) [“they did not remember”].¹¹⁾ Verse 7 notes that the Israelites’ failure to remember (לֹא זָכְרוּ) God leads them to rebel against him. In the same way, forgetting (שָׁכַח) God causes Israel to walk a sinful path.¹²⁾ What, therefore, did Israel forget? In the theological sense, שָׁכַח often appears in the context of people’s forgetting God’s saving acts, covenant, or commandment (Jdg 3:7; Isa 65:11; Eze 23:25; Hos 2:1; Jer 18:15; 23:27; Psa 44:21; Job 8:13).¹³⁾ Deuteronomy repeatedly teaches not to forget God, his deeds, and his commandments (Deu 6:12; 8:11, 14, 19; cf. Psa 78:7; 103:2).¹⁴⁾ Moreover, in the MT, the word “deed” (מַעֲשֵׂה) often relates to the works of God.¹⁵⁾ In light of

9) F.-L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150* (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 89; E. Gerstenberger, *Psalms*, 240; J. Goldingay, *Psalms*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, vol. 3 (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 229.

10) The structure of verse 13 is as follows:

^{b1} מַעֲשֵׂיו¹ ^{a2} שָׁכַחוּ² ^{a1} מְהֵרָה³ (13a)

^{b2} לַעֲצָתוֹ² לֹא-חָבֹנוּ³ (13b)

Since a1 (מְהֵרָה) and a2 (שָׁכַח) form a hendiadys, a1 functions like an adverb (“quickly”); a2 (שָׁכַח) and a3 (חָבֹנוּ) form a grammatical parallel (verb/3mp/perfect); b1 and b2 also stand in parallel (noun/3ms suffix) as the objects of the verbs.

11) Interestingly, in verse 13, the psalmist does not repeat the word זָכַר but instead uses שָׁכַח, which is a specific word used to intensively exhibit the human failure of remembrance in the religious sense. See where שָׁכַח and זָכַר appear as a pair: Gen 40:23; Deu 9:9; 1Sa 1:11; Isa 54:4; Pro 31:7. Thus, these two are in a relationship as antonyms. W. Schottroff, “שָׁכַח”, E. Jenni and C. Westermann, eds., *Theological Lexicon of the Old Testament* (Peabody: Hendrickson, 1997), 1322-1327.

See other examples in Psa 44:18; 45:11; 106:21; 119:61, 109; 137:5. In the book of Psalms, there are four occasions where God is used as the subject of this verb; however, these verses do not imply that God forgets his people. See Psa 10:2; 13:2 [Eng. v. 1]; 42:10; 74:19. *HALOT*, s.v. “מְהֵרָה”. This article uses the words “readers” and “audience” interchangeably.

12) Isa 17:10 has שָׁכַח and זָכַר together. The verse’s context reveals that the Israelites’ judgment is due to their failure to remember God and his work. J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 351, 353. See also Deu 8:19, which says that forgetting God would open the gate for judgment.

13) W. Schottroff, “שָׁכַח”, *TLOT*, 1322-1327.

14) Deu 6:12; 8:11, 14, 19. See also H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Continental Commentary*, Continental Commentaries (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 319.

15) מַעֲשֵׂה in the MT often describes the works or deeds of God. See Exo 34:10; Deu 3:24; 11:7; Jos 24:31; Jdg 2:7, 10; Isa 5:19; 10:12; 28:21; Jer 51:10; Psa 33:4; 64:10. *HALOT*, s.v. “מַעֲשֵׂה”.

verses 7-12 and the word מְעַשֵּׂי, then, it is not difficult to understand that the first half of verse 13 points out the sins of Israel — that the Israelites ignore (i.e., intentionally forgot) God’s saving work, even his work at the Red Sea (vv. 7-12).¹⁶⁾

The second half of verse 13 supports the message concerning the motif of willful ignorance. The text reads, “they did not wait for” (לֹא־חָכְרוּ), and in the MT, the basic meaning of חָכַח is “to wait for”, “to be patient”, or “to tarry”. When the object of the verb חָכַח (“waits for”) is God or his work, the context often explains that the person who waits has hope of God’s intervention in one’s circumstances (Psa 33:20; Isa 8:17; 30:18; 64:4; Dan 12:12; Hab 2:3; Zep 3:8).¹⁷⁾ Yet, verse 13 ends by reporting the Israelites’ failure to wait for God’s counsel (עֲצָה).¹⁸⁾ The word “counsel” could relate to either the sinful event following verses 14-15, which parallels Numbers 11, or a more general idea of God’s salvific plan in Israel’s history. In terms of the former, the second half of verse 13 could convey that “they did not wait for God’s provision for their food”.¹⁹⁾ In terms of the latter, the motif of “not remembering” or “forgetting” appears several times throughout the distinct periods of events covered in the psalm (vv. 7, 13, 21), which suggests that the theme of “forgetting” could function as a thematic superscription that recalls the Israelites’ problem in the history of their sin.²⁰⁾ In either case, the Israelites ignored (i.e., “did not wait for”) God’s intervention into their circumstances. In sum, the tentative translation of verse 13 is as follows: “They quickly and intentionally forgot his salvific work and did

H.-J. Kraus and K. R. Crim, *Theology of the Psalms* (Minneapolis: Augsburg, 1986), 35.

16) See e.g., the following commentators: L. C. Allen, *Psalms 101-50*, rev. ed. (Nashville: Thomas Nelson, 2002), 71; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 319; S. J. Lawson and M. E. Anders, *Psalms 76-150*, 168. Forgetting God is a sin since this action involves a conscious and willful decision. H. D. Preuss, “שָׁכַח”, G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 14 (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 672-678.

17) C. Barth, “חָכַח”, *TDOT*, vol. 4, 359-363.

18) The MT often reports that the Israelites fail to wait for God’s plan or instruction (e.g., Exo 15:24 [cf. Num 20:2-3]; Deu 1:22; Psa 33:20; Isa 8:17; 30:18; Hab 2:3; Zep 3:8). S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 3rd ed., International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments (Edinburgh: T & T Clark, 1901), 22; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, New American Commentary, vol. 4 (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 73.

19) J. Goldingay, *Psalms*, 229; D. Williams, *Psalms 73-150*, Communicator’s Commentary Series: Old Testament, vol. 14 (Dallas: Word Books, 1989), 268; L. C. Allen, *Psalms 101-50*, 71.

20) Isa 5:19; 14:26; 19:17; 28:29; Psa 33:11; 73:24; 107:11.

not wait for his salvific plan (or provision for food).”

2.2. Verses 14-15: Understanding Israel’s Sinful Act

The central syntactical relationship between verses 14 and 15 is cause and effect. Verse 14 reveals the Israelites’ sinful motivation and the object they required, and verse 15 records the consequence of their motivation: רָזוּן. The combination of וַיִּתְאָוּ תְאֵוָה (“and they craved”) in verse 14 reminds readers of Numbers 11:4, which similarly states, הִתְאָוּ תְאֵוָה (“they craved”). Numbers 11:4 reveals that the Israelites’ craving was due to their desire for meat. Yet, the text reports that they were not satisfied with the food in their mouth; thus, they received God’s punishment (cf. Num 11:20; Psa 78:30-31).

In light of the above understanding, verse 14 highlights Israel’s motivation for their sinful act. The parallel in this verse is “wilderness” (בְּמִדְבָּר) and “desert” (בְּיַשְׁמוֹן), which together create a pair. When the word “desert” (יַשְׁמוֹן) stands parallel with “wilderness” (מִדְבָּר), the biblical authors’ use of this combination often exhibits the howling wilderness (e.g., Psa 78:40; 107:4).²¹ Further, the verbs וַיִּתְאָוּ and וַיִּנְסוּ form a grammatical parallel (3mp). Although these two do not produce a semantic parallel, they bring a negative force to the Israelites’ behavior. The word וַיִּתְאָוּ often conveys an unfavorable sense in the Hithpael form: “to crave for”.²² Also, six times in the Psalms, נִסָּה has God as its object, and in all occurrences, the verb relates to the Israelites’ rebellion against God (Psa 78:18, 41, 56; 95:9; 106:14). In sum, from the context of Numbers 11:4-6 (cf. Psa 78), what the Israelites craved (וַיִּתְאָוּ) was “meat” (בָּשָׂר), and their greed (i.e., motivation) was equal to “testing” God (וַיִּנְסוּ). Thus, the translation of

21) HALOT, s.v. “יַשְׁמוֹן”; S. Talmon, “מִדְבָּר”, *TDOT*, vol. 8, 89-118.

Verse 14 stands as follows:

וַיִּתְאָוּ תְאֵוָה בְּמִדְבָּר
וַיִּנְסוּ אֶל-יַשְׁמוֹן

The structure of Psalm 78:40 stands as follows:

כִּמָּה וַיִּמְרוּהוּ בְּמִדְבָּר
יַעֲצִיבוּהוּ בְּיַשְׁמוֹן:

Similarly, one could reconstruct Psalm 107:4 as follows to show the parallel:

תִּעֲוּ בְּמִדְבָּר
בְּיַשְׁמוֹן דָּדָד
עִיר מוֹשֵׁב לֹא מֵצְאוּ:

22) See Num 11:34; Deu 5:21; Psa 45:12; Lam 6:2.

verse 14 would be “they tested God by their craving (i.e., for meat) in the howling wilderness”.²³⁾

Verse 15 states the consequences of the Israelites’ sinful desire for meat conveyed in verse 14. This article is particularly interested in the word רָיוֹן in terms of the result of Israel’s sin as God’s punishment.²⁴⁾ Concerning the nature of רָיוֹן in verse 15, Numbers 11:4 and its related context provide a meaningful insight since, as in the cases of “and they craved for” (וַיִּתְאַווּ תַאֲוָה) [Psa 106:14]) and “they craved for” (וַיִּתְאַווּ הַתַּאֲוָה) [Num 11:4]), it is reasonable to assume that two texts are related. In light of the context of Numbers 11, then, the possible options for understanding the meaning of רָיוֹן in Psalm 106:15 would be “loathsomeness” (זָרָא [Num 11:20]) or “plague” (מַכָּה) [11:33]).²⁵⁾ Numbers 11:20

23) C. Briggs and E. G. Briggs also say that the Israelites tested God “by questioning His ability to provide for them.” C. A. Briggs and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (London: T & T Clark, 1906), 350.

24) The particular challenge in understanding verses 14-15 lies in the textual variant concerning רָיוֹן in verse 15. The apparatus suggests מְיוֹן as meaning provision or food. The LXX writes πλησμονήν, which conveys a similar sense as מְיוֹן, meaning food, drink, satisfaction, or gratification. One may argue that the act of God’s provision of meat for Israel in verse 15 still can be considered as their punishment, insisting that although the general mood of verse 15 carries the message of God’s punishment, this is not a critical reason to take רָיוֹן simply because of its possible meaning and the Israelites’ sinful motivation. This noun occurs three times in the MT (Isa 10:16; Mic 6:10; Psa 106:15). *HALOT* gives its lexical usages as “emaciation”, “leanness”, and “consumption”, as well as “a shrunken ephah”. Yet, this article insists on accepting רָיוֹן instead of מְיוֹן. First, the LXX never translates מְיוֹן as πλησμονήν anywhere else except this verse. Second, מְיוֹן occurs only two times in the MT (Gen 45:23; 2Ch 11:23), and it seems that it does not carry any theological importance in those contexts; instead, it means food. Third, it is better to take the waw at וַיִּשְׁלַח as adversative. If one takes רָיוֹן and the adversative function of the waw, then a tentative translation would be “God sent what they asked for, but it was food.” In this case, food does not fit in the context. Fourth, רָיוֹן reminds the reader of רָצוֹן (“acceptance”, “pleasure”, “goodwill”, or “favor”). In the rhetorical point, it is *paronomasia* that the psalmist abandons the audience’s expectation. The psalmist asks for God’s gracious acceptance in verse 4. Then, although they had sinned (הִטְאָנוּ), according to verse 6, God saved them at the Red Sea (בְּיַם־סוּף) in verse 9. In the very first event in the wilderness, the audience expects God’s gracious food (מְיוֹן), but רָיוֹן is given to them instead. Thus, the psalmist creates impact by emphasizing the people’s fault with this rhetorical skill. In short, it seems that רָיוֹן is a better reading than מְיוֹן. M. D. Gray, “Psalm 106, 15b: Did the Children of Israel Get What They Asked For?”, *SJOT* 7:1 (1993), 131-132; *HALOT*, s.v. “רָיוֹן”.

25) M. D. Gray, “Psalm 106, 15b”, 129; *HALOT*, s.v. “זָרָא”, and “מַכָּה”. See also R. D. Cole, *Numbers*, New American Commentary, vol. 3B (Nashville: Broadman & Holman, 2000), 198; J. Milgrom, *Numbers Ba-Midbar: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990), 92; P. J. Budd,

reads “until it comes from your nostril and becomes loathsome” (עַד אֲשֶׁר־יֵצֵא) לְזָרָא (מֵאִפְּכֶם וְהָיָה לְכֶם לְזָרָא), an expression that describes loathsomeness as a secretion coming out “from” the internal body. Similarly, Dahood takes בָּ (בְּנִפְשָׁם) as the meaning of “from” regarding “they do not make a sound from a throat” (לֹא־יִהְיוּ בְּגֵרוֹנָם) in Psalm 115:7.²⁶ However, this verse uses a different word for “throat” (גְּרוֹן) than Numbers 11:20. Furthermore, the preposition בָּ should be considered with the verb שָׁלַח. Dahood interprets שָׁלַח as “cast out” and provides several examples where שָׁלַח has this meaning; however, שָׁלַח in his examples does not take בָּ but מִן.²⁷ In the Piel form, this verb usually means “to send away” or “to send forth.” When God is the subject, the verb usually takes בָּ with a direct object.²⁸ When the passage addresses the subject of a curse or God’s prophetic threats, the verb often takes as its object God’s tool for punishment, such as plagues (Eze 14:21), the sword (Jer 9:15; 24:10; 29:17; 49:37), enemies (Deu 28:48; 2Ki 24:2; Isa 10:6), the Assyrians (Jer 48:12), and famine (Eze 5:16). Therefore, רָזוּן should be understood as a disease rather than loathsomeness. In sum, observing the connection with Numbers to discern the meaning of the word רָזוּן, it seems to refer to מַכָּה (“plague” [cf. Num 11:33]).²⁹

Next, in terms of understanding the word נִפְשׁ in Psalm 106:15, commentators maintain different views. For example, Don Williams sees that this word describes the Israelites’ spiritual poverty.³⁰ Dahood and Hans-Joachim Kraus understand נִפְשׁ as “throat”.³¹ John Goldingay, Leslie Allen, and Artur Weiser read this word merely as a pronoun (i.e., “them”).³² Charles Briggs discusses various usages of נִפְשׁ, which he takes to mean “appetites” since he interprets the

Numbers, Word Biblical Commentary, vol. 5. (Waco: Word Books, 1984), 131; J. Peter Lange, *Numbers, or, the Fourth Book of Moses, A Commentary on the Holy Scriptures Old Testament*, vol. 3, pt. 1 (New York: Charles Scribner, 1900), 67.

26) M. J. Dahood, *Psalms III*, 71.

27) See Dahood’s examples: Gen 3:23; Lev 18:24; 20:23; Jer 28:16. See also M. D. Gray, “Psalm 106, 15b”, 131.

28) V. Dahmen, “שָׁלַח”, *TDOT*, vol. 15, 49-73.

29) See the following commentators who read רָזוּן as plague. F.-L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalms* 3, 89; M. Wilcock, *The Message of Psalms*, 137.

30) D. Williams, *Psalms 73-150*, 268.

31) M. J. Dahood, *Psalms III*, 71; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 319.

32) J. Goldingay, *Psalms*, 229; L. C. Allen, *Psalms 101-50*, 71; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, Old Testament Library (Philadelphia: Westminster Press, 1962), 683.

prefix כִּ as “according to”.³³⁾ None of these commentators, however, give a satisfactory grammatical and syntactical answer for their choice. It seems that “them” simply refers to a crowd of people and does not connote other meanings. Briggs’s understanding is difficult to accept since רִזּוֹן is a plague. A probable candidate for this word would be “throat” since disease could attack the throat. However, a question arises: if the particular organ is such an important matter, why does the psalmist not use the word גְּרוֹן for the throat but נֶפֶשׁ ?³⁴⁾

The word rhetorically (i.e., *amphibologia*) conveys the message that God’s judgmental action causes a change in one’s attitude.³⁵⁾ Psalm 78:31 describes the same event in Numbers 11. Psalm 78:31 writes of God’s judgment on the Israelites by two verbs: הֲרַג (“to kill”) and כִּרַע (“to bow down” or “to bend one’s knee”).³⁶⁾ Notably, the Hiphil form of כִּרַע often carries the figurative sense of “to bring one low”. In other words, the word does not merely focus on annihilation but the “attitude or disposition” of a person.³⁷⁾ Thus, God sends a plague to kill sinners among Israel, but at the same time, he wants to correct their attitude toward himself.³⁸⁾ In sum, verse 15 means “God gave what they asked for, but he sent them a plague”, which suggests, “God gave them meat, but then he sent the plague to punish them and correct their attitude.” Therefore, the conclusive translation for verses 13-15 is as follows:³⁹⁾

Verse 13: “They quickly and *intentionally* forgot his salvific work and

33) C. A. Briggs, “The Use of Nps’ in the Old Testament”, *JBL* 16 (1897), 25; M. D. Gray, “Psalm 106, 15b”, 130.

34) M. D. Gray, “Psalm 106, 15b”, 130. See also Isa 3:16; *HALOT*, s.v. “ גְּרוֹן ”.

35) E. W. Bullinger, *Figures of Speech*, 804.

36) The below reconstructed structure of Psa 78:31 exhibits that “to kill” and “to bend one’s knee” stand in parallel and serve to carry the sense of punishment:

$\text{בְּמִשְׁכַּנְיָהֶם}$	וַיִּהְרַג
הַכֹּרֵעַ	$\text{וַיִּאֶף אֱלֹהִים עֲלֵיהֶם}$
$\text{וּבְחַרְרֵי יִשְׂרָאֵל}$	

37) See 2Sa 22:40; Psa 18:40; H.-J. Fabry, “כִּרַע”, *TDOT*, vol. 7, 336-339.

38) A few commentators misunderstand the food as God’s gift or representation of his graciousness in verse 15. R. J. Clifford, *Psalms 73-150*, Abingdon Old Testament Commentaries (Nashville: Abingdon Press, 2003), 158. However, God’s grace did not come from food but from his intention to correct Israel’s spiritual status. According to Num 11:6, it seems that God gave the manna first, and Israel complained without having any meat. Thus, God already provided food to sustain them. He had been showing his grace at the point when the Israelites tested him. M. Wilcock, *The Message of Psalms*, 136; S. J. Lawson and M. E. Anders, *Psalms 76-150*, 168.

39) Italics indicate that the words are not in the MT but reflect current research on the verses.

did not wait for his salvific plan (or provision for food).”

Verse 14: “They tested God by craving *meat* in the howling wilderness.”

Verse 15: “God gave them what they asked for (i.e., *meat*), but then he sent them a plague” to *punish them and correct their attitude*.

In sum, analysis on verses 13-15 reveals the Israelites’ willful rebellion against God, that is, their act of testing God and God’s intention to correct their behavior.

3. The Literary Structure of Psalm 106: Chiasm

Although God intends to punish their sins and correct their behavior, the chiasmic structure exhibits that the Israelites’ sin intensifies gradually. Proposing a chiasm for the structure of Psalm 106 is nothing new. Several scholars have suggested this structure, but their analyses have not met unanimity and are not satisfactory.⁴⁰⁾ Michael Wilcock tries to see the structure of the psalm as a chiasm, yet his structure only establishes two pairs (vv. 1-5 and 43-48; 6-12 and 34-42) and leaves a long section (vv. 13-33) out of the structure. Besides, he neither presents any criteria for the structure’s delineation nor suggests what significance his analysis carries.⁴¹⁾ Jan-Albert Roetman and Caspar Visser’t Hooft analyze the structure by observing key words (vv. 1-5 and 44-47) and themes (vv. 6-12 and 34-43). However, their observation on the central part (vv. 13-33) is strange. According to their observation, the criteria for searching for structural features suddenly change from key terms or themes to specific figures (i.e., Moses, Aaron, and Phinehas). Roetman and Hooft even admit that their structure is essentially hypothetical.⁴²⁾ Robert Alden suggests a chiasmic structure based on repeated keywords, yet his structure is not detailed as it has only one

40) M. Wilcock, *The Message of Psalms*, 134-143; J.-A. Roetman and C. V. Hooft, “Le Psaume 106 Et Le Pentateuque”, 233-243; R. L. Alden, “Chiasmic Psalms (III): A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 101-150”, *JETS* 21:3 (1978), 199-210; L. R. Martin, “Chiasmic Structure of Psalm 106”, *OTE* 31:3 (2018), 506-521.

41) M. Wilcock, *The Message of Psalm*, 134.

42) J.-A. Roetman and C. V. Hooft, “Le Psaume 106 Et Le Pentateuque”, 233-243.

pair (A-B-A').⁴³⁾ One of the most recent works on the structure of the psalm is that of Lee Roy Martin. Although his proposal exhibits twelve pairs and seems clear-cut, the structure stands by only one verbal parallel in each pair.⁴⁴⁾

This article suggests three considerations as it analyzes the literary structure of Psalm 106. The first consideration for the division of the poem is the notion of narrativity. Since the psalm contains different historical incidents, it must be delineated by reasonable cut-offs at the beginning and the ending of each incident. Robert Alter recognizes the narrative thrust in psalms such as 78, 105, and 106.⁴⁵⁾ As he defines this narrativity's characteristics, he considers two major structural features: intensification (i.e., specification) and consequentiality (i.e., cause-effect/result relationship). In other words, the psalmist develops a structure that could intensify a particular theme through a series of linear thinking; hence, Alter suggests that one could find these specific features by searching for word pairs.⁴⁶⁾ Second, one should notice that events in the psalm are not set in the chronological order of Israel's journey in the wilderness, especially as recorded in the book of Numbers.⁴⁷⁾ According to thematic intensification, the psalmist arranges events with a specific purpose (e.g., cause,

43) R. L. Alden, "Chiastic Psalms (III)", 201-202.

44) L. R. Martin, "Chiastic Structure of Psalm 106", 510.

45) R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 29-30, 32. See also W. Brueggemann and B. A. Strawn, *From Whom No Secrets Are Hid: Introducing the Psalms* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2014), 133. Although the psalms do not follow the way Hebrew poetry communicates with its audiences, that does not mean that the psalms reject the aspect of the narrative. The psalms change the mode of communication to offer a thematic emphasis and provoke emotions. A cause-effect/result relationship still obtains in the narrative portions of the psalms. One example would be the use of the *waw*-consecutive. J. W. Watts, *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT Supplement Series 139 (Sheffield: JSOT, 1992), 193-194. See also F.-L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalms* 3, 90.

46) R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 42-44, 102; See also, J. R. Lundbom, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*, 2nd ed. (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997), 38-70; A. R. Ceresko, "The Function of Chiasmus in Hebrew Poetry", *CBQ* 40:1 (1978), 1; Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, Alter Orient Und Altes Testament Bd. 210 (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1984), 228; A. Berlin and L. V. Knorina, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, rev. and exp. ed., Biblical Resource Series (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 79.

47) For instance, the Israelites' rejection of the promised Land (vv. 24-27) follows the story of Dathan and Abiram (vv. 16-18). In the book of Numbers, these are in reverse order (Num 14 and 16). Also, the story of Baal of Peor (Psa 106:28-31) is followed by the event about the waters of Meribah (vv. 32-33), which the book of Numbers presents in a different order (Num 20 and 25).

middle phase, or the result).⁴⁸) The third consideration is that most incidents contain specific geographical or proper names, such as Egypt (בְּמִצְרַיִם [v. 7]), the wilderness (בְּמִדְבָּר [v. 14]), the camp (בְּמַחֲנֶה [v. 16]), Horeb (בְּחֹרֵב [v. 19]), the tent (בְּאֹהֶל־יְהוָה [v. 25]), Baal of Peor (לְבַעַל פְּעוֹר [v. 28]), the water of Meribah (עַל־מַי מְרִיבָה [v. 32]), and Canaan (כְּנַעַן [v. 38]).⁴⁹) Thus, this article notices these names as essential clues for the structural division of the psalm, and based on these considerations, this article proposes the following structure of Psalm 106:

Figure 1. Structure of Psalm 106

- A: Introduction: Summons to Praise (vv. 1-3)
- B: Petition and Confession (vv. 4-6)
- C: The Exodus Story (vv. 7-12): Not Remembering but God Saves
- D: The Story in the Wilderness/the Camp (vv. 13-18): Testing God Develops Jealousy
- E: The Story at the Mt. Horeb (vv. 19-23): Visualized Sin, Idolatry
- F: The Story at the Tent (vv. 24-27): Israel’s Rejection of the Promised Land
- E’: The Story of Baal of Peor (vv. 28-31): Visualized Sin, Idolatry
- D’: The Story of the Meribah (vv. 32-33): Testing God Consumed Even the Leaders
- C’: The Story in the Land of Canaan (vv. 34-46): God Remembers and Saves
- B’: Petition and Vow (v. 47)
- A’: Conclusion: Summons to Praise (v. 48)

Per the suggested structure above, A and A’ stand as parallel. The two begin and end with הַלְלוּיָהּ. Also, both praise God’s eternity (לְעוֹלָם [v. 1]; מִן־הָעוֹלָם וְעַד [v. 48]). B and B’ show similarities in their petitions. Their subjects are in the first person (i.e., singular in v. 4 and plural in vv. 6, 47), and they record the speaker’s petition for God’s salvation: “with your salvation” (בִּישׁוּעָתְךָ [v. 4]) and “save us” (הוֹשִׁיעֵנוּ [v. 47]).

48) See O’Connor, who also notices the thematic importance of the psalm. M. P. O’Connor, *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1980), 493.

49) F.-L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalms* 3, 88.

Although C and C' are relatively long sections, they also construct a pair for a few reasons.⁵⁰⁾ Verses 7-12 and 34-46 summarize Israel's rebellious event toward God and God's saving deeds. In these sections, some words or themes receive this article's attention: (1) "they did not remember" (לֹא זָכְרוּ [v. 7]) and "he remembered" (וַיִּזְכֹּר [v. 45]); (2) "they rebelled" (וַיִּמְרוּ [v. 7]) and "they rebelled with their purpose" (וַיִּמְרוּ בְּעֶצְתָּם [v. 43]); and (3) God's saving intention to Israel (וַיִּוֹשִׁיעֵם [v. 8]; וַיִּוֹשִׁיעֵם [v. 10]; וַיִּצִילֵם [v. 43]; וַחֲסָדָיו [v. 45]; לְרַחֲמִים [v. 46]). In verse 7, the Israelites did not remember, so they rebelled, but God saved them (vv. 8, 10).⁵¹⁾ In C', the Israelites purposely rebelled (i.e., intensification), and yet, God remembered and saved them (vv. 45, 46).⁵²⁾ Also, the two unlinked imperfect verbs require attention (וַיִּמְרוּ בְּעֶצְתָּם [v. 43]). In the series of consecutive actions, these two verbs have no *waw* prefix.⁵³⁾ Then, with "many times" (רַבּוֹת פְּעָמִים [v. 43]), God's saving work (וַיִּצִילֵם) and the Israelites' rebellion (וַיִּמְרוּ) create a dramatic contrast, and this effect intensifies their rebellion further. Thus, the opposite order of the two words appears (i.e., Israel's non-remembrance and their rebellion vs. Israel's rebellion yet God's remembrance).

Next, D (vv. 13-18) and D' (vv. 32-33) constitute a pair for a few reasons. First, verses 14 and 32 both remind readers of the event at Meribah. Exodus 17:2 reveals the nature of the people's sin at Meribah; it records that "they tested Yhwh" (מִהַחֲסֹן אֶת־יְהוָה). This exodus event echoes verse 14, where it says "they tested God in the wilderness" (וַיִּנְסוּ־אֶל בְּיַשִּׁימוֹן).⁵⁴⁾ Verse 32 directly refers to this geographical site: "at the waters of Meribah" (עַל־מֵי מְרִיבָה).

50) Since the description of the life in the land (C') is relatively longer than the other episodes and records of the many sinful aspects of the Israelites' life in the land, one may insist on dividing C' into several different sections. However, in the book of Psalms, the typical theme about life in the land is apostasy from God (Psa 78; 106; 107), and many descriptions about the Israelites' deeds in the land ultimately concern the same subject. E. Haglund, *Historical Motifs in the Psalms*, Coniectanea Biblica Old Testament Series 23 (Malmö: CWK Gleerup, 1984), 106.

51) *Waw*-consecutive in וַיִּמְרוּ as succession. B. K. Waltke and M. P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), §33.2.1a.

52) In verse 45, the *waw* at וַיִּזְכֹּר produces the sense of "and yet". B. K. Waltke and M. P. O'Connor, *Biblical Hebrew Syntax*, §33.2.1d.

53) Among all of the verbs in verses 34-46, only two verbs in verse 38 have no *waw* prefix. However, the verb does not connect to a *waw* linkage; instead, it is a member of the dependent clause (אֲשֶׁר זָבְחוּ לַעֲצָבִי כְנָעַן).

54) H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 319.

Second, in verse 33, the psalmist writes רִיחַ, which makes a connection to “among their life” (בְּנִפְשָׁם).⁵⁵ The word רִיחַ reflects the sense of God’s life-giving power, as in Genesis 6:17; 7:15, and Ezekiel 37:14.⁵⁶ Further, in opposite correlation to רִיחַ, God sent “plague among their life” (רִיזוֹן בְּנִפְשָׁם), which is the opposite of giving life in verse 15.⁵⁷ Third, verse 16 reveals that the sin of the Israelites was jealousy (וַיִּקְנְאוּ [“they were jealous”]), and its consequence was the punishment of אֵשׁ (“fire”) and לְהִבָּה (“flame”).⁵⁸ Concerning verse 32, the MT apparatus suggests adding the 3ms suffix to the verb “to anger” (וַיִּקְצִיפוּ). It seems appropriate to accept the revision and understand the 3ms suffix as referring to Moses instead of God when considering the relationship between verses 32 and 33. The probable development in verses 32 and 33 is that the latter further explains what happens in the former. In other words, if one accepts Moses as the object of the verb (i.e., וַיִּקְצִיפוּ), then verse 32 states that the Israelites enraged Moses, which leads to Moses’s failure, and verse 33 further explains the deeper problem of the Israelites. It is the Israelites’ rebellious act against God that leads Moses to speak impetuous words.⁵⁹

The verses particularly reveal the sources of the Israelites’ problem. They enraged God due to water (עַל-מַי).⁶⁰ Numbers 20:2-4 explains that the Israelites’ rebellious deeds (הַמַּרְיָם [Num 20:10]) were due to their lack of water and their fear of death. Water (D’) and fire (D) occur many times as a pair in the MT (Exo 12:9; 32:20; Num 31:23; 1Ki 18:38; Isa 30:14; 43:2; 64:1; Joe 1:20; Mic 1:4; Psa 66:12; Pro 30:16). In D, the people were jealous of Moses and Aaron’s leadership, and God judged them by fire (אֵשׁ) and flame (לְהִבָּה). In D’,

55) See also Avishur’s work, where he discusses common pairs in Hebrew and Ugaritic. Y. Avishur, *Stylistic Studies*, 413.

56) K. A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, New American Commentary, vol. 1A (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 332; R. Feldmeier and H. Spieckermann, *God of the Living: A Biblical Theology* (Waco: Baylor University Press, 2011), 203-206.

57) HALOT, s.v. “רִיזוֹן”.

58) Fire and flame appear together in Num 21:28; Isa 4:5; 5:24; 10:17; 43:2; 47:14; Jer 48:45; Eze 21:3; Hos 7:6; Joe 1:19; 2:3; Oba 1:18; Psa 29:7; 83:15; 105:32; 106:18; Lam 2:3. See also U. Cassuto, “Parallel Words in Hebrew and Ugaritic”, *Leshonenu* 15 (1947), 65; V. Hamp, “אֵשׁ”, *TDOT*, vol. 1, 418-428; J. Hausmann, “לְהִבָּה”, *TDOT*, vol. 7, 469-473.

59) J. Goldingay, *Psalms*, 234; L. C. Allen, *Psalms 101-50*, 65. Figuratively lips can mean language or speech (*metonymy*). E. W. Bullinger, *Figures of Speech*, 546.

60) עַל as “with regard to” or “concerning.” HALOT, s.v. “עַל”.

the opposite direction is established: the people enraged Moses by water, which brought judgment on Moses.

Now, E and E' share a similar development of the storylines. They both mention mediators ("Moses" [v. 23] and "Phinehas" [v. 30]), and they both address the Israelites' idolatry (v. 19 and v. 28).⁶¹⁾ Both Moses and Phinehas are God's chosen people who belong to the covenant of God. In verse 23, the psalmist describes Moses as God's chosen one (בְּחִירוֹ). Also, verse 31 depicts Phinehas as righteousness. This expression reminds readers of Genesis 15:6, where Abraham, who made a covenant with God, was also counted as righteous.⁶²⁾ Phinehas also made a covenant with God in Numbers 25:12.⁶³⁾ Further, E and E' similarly present the image of idolatry. In verse 20, the psalmist describes a molten bull that eats grass (בְּתַבְנִית שׁוֹר אֹכֵל עֵשֶׂב). In verse 28, the Israelites demonstrate their manner of idol worship by eating food that is offered to lifeless gods (וַיֹּאכְלוּ זִבְחֵי מַתִּים). Therefore, both sections project the image of idolatry by describing the act of eating. Lastly, F addresses the Israelites' rejection of the promised land, which stands alone at the center of the chiasmic structure.

The above analysis exhibits that Psalm 106 stands with five pairs and a central point of emphasis. Particularly, D and D' form the first event in Israelites' lives in the wilderness among various incidents in Psalm 106. Unlike C and C', which draws readers' attention toward God's saving work, D and D' focuses on Israel's sin. The next section demonstrates the gradual intensification of their sin.

4. Theological Observations: Israel's Fundamental Problem and Its Intensification

"Testing God" was the Israelites' vital issue throughout their wilderness journey (Psa 106:14). The psalmist uses two incidents in verses 13-15 and 32-33 to emphasize this problem. One significant clue is the psalmist's usage of the terms בְּמִדְבָּר and בְּיַשְׁמוֹן in verse 14 to describe the locus of the problem. There

61) See Hos 9:10, which explains the sins of Israel at Baal Peor. H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 320.

62) E. Gerstenberger, *Psalms*, 241.

63) P. J. Gentry and S. J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, 2nd ed. (Wheaton: Crossway, 2018), 576-577.

are four instances which designate the tent (אֹהֶל) or camp (מַחֲנֶה) where the event happened in Numbers 11 (vv. 9, 10, 25, and 31). Hence, there must be a reason why the psalmist employed בְּמִדְבָּר and בִּישִׁימוֹן even though other words exist referring to the location of the event. Shemaryahu Talmon discusses the motif of the wilderness (מִדְבָּר) in biblical literature, explaining that the wilderness was an isolated desert where there was a lack of life and vitality and that there are two significant elements in its thematic sense: (1) the place where God protects his people and provides for their needs and (2) a type that represents the Israelites’ wickedness, testing God’s ability and salvific plan.⁶⁴ Therefore, the psalmist specifically selects the story from Numbers 11 because it typifies God’s provision and the Israelites’ wickedness in the wilderness. Similarly, the corresponding account, Numbers 20, has these two themes: (1) the Israelites doubted God’s ability to provide water, and (2) they sinned against God. Even in this case, the faith issue reached Moses and Aaron (יַעַן לֹא־הֶאֱמַנְתֶּם) [Num 20:12]) so that they are marked as rebellious people as well.⁶⁵ In sum, verses 13-15 and 32-33 together show that “testing God” was the underlying issue in the Israelites’ journey, and the latter even exemplifies that the sin of “testing God” consumed the leaders of Israel.

The following verses (i.e., vv. 16-18) are closely related to verses 13-15 (D) as they exhibit developed aspects of Israel’s sin. The psalmist’s point in verses 16-18 concerns the Israelites’ jealousy (קִנְיָא). In verses 13-15, the psalmist discusses the motif of “testing God” with the Israelites’ act of “craving” in mind (אוֹדָה [v. 14]). The verbs אוֹדָה (v. 14) and קִנְיָא (v. 16) can be a pair, as in Proverbs 24:1, carrying a similar sense.⁶⁶ Thus, the psalmist argues that when the Israelites tested God, their greed dwelt in them (v. 14), and it became more vivid in the development of their sin (v. 16). The psalmist chooses the word קִנְיָא to

64) S. Talmon, *Literary Motifs and Patterns in the Hebrew Bible Collected Studies* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013), 58-62.

65) In terms of the faith issues, note that the word נִסָּה connotes the unfaithfulness involved when one tests God’s ability. G. Gerleman, “נִסָּה”, *TLOT*, 741-742, Exo 17:7 also shows the connection between “testing God” and “unfaithfulness”. J. Shailhamer compares Abraham and Moses. Abraham, who lived before the law, represents the man of faith, but Moses, who received the law, was not recognized as a man of faith. J. H. Shailhamer, “The Mosaic Law and the Theology of the Pentateuch”, *The Westminster Theological Journal* 53 (1991), 257-258.

66) Structural analysis on Pro 24:1 is as follows:

רָעָה	בְּאִנְשֵׁי	אֶל־תִּקְנֵא
אֲתָם	לְהִיֹּת	וְאֶל־תִּחְזָא

express the gravity of this type of sin (i.e., jealousy). When a human is the subject of this verb, the word implies a violent fear of losing one's loved one.⁶⁷⁾ In other words, this word connotes the fear of losing ownership. Interestingly, this idea of ownership reminds the audience of קנה, which is phonologically similar to נאן.⁶⁸⁾ According to Numbers 16:3, the Israelites were jealous of Moses and Aaron's leadership. Such jealousy is a violation of God's ownership since Numbers 5 and 7 indicate that being holy does not depend on one's freedom of choice but God's.⁶⁹⁾ Leadership is based on God's choice, but the Israelites crossed a line that they were not supposed to cross. In sum, the Israelites' sin in the wilderness develops from the level of testing God with craving (vv. 13-14) to the aspect of jealousy of God's ownership (vv. 16-18).

The chiasmic structure of Psalm 106 continually exhibits that Israel's sin gets worse. Their sin is visualized and crystallized at Mt. Horeb (E) and in the incident of Baal of Peor (E') by their worshipping idols. The center of the structure (F) eventually emphasizes the people's fatal failure of rejecting entry into the promised land.

5. Conclusion

This article has examined the structure of Psalm 106, primarily focusing on verses 13-15. This study gave particular attention to these verses since they serve to describe the Israelites' fundamental issue in the wilderness, which ultimately leads to their loss of the land. This study has argued that the Israelites' willful rebellion against God is "testing God" and, further, that verses 13-15 and the psalm's literary structure (i.e., chiasm) cooperate to demonstrate the progression (or intensification) of sin among the Israelites. Each story creates a pair with its corresponding story, and verses 24-27 stand alone as the center of the chiasmic structure. In the structure, the sin of "testing God" (vv. 13-15) gradually grew and developed into another phase of sin, "jealousy" (vv. 16-18). Further, the structure of Psalm 106 shows that the development of sin is crystallized by the Israelites' worshipping idols (vv. 19-23, 28-31), and this

67) E. Reuter, "נאן", *TDOT*, vol. 13, 47-58.

68) J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 85.

69) See Psa 106:16, which refers to Moses as "the holy one of the Lord".

wickedness led the people to reject the promised land (vv. 24-27). Overall, the psalm reveals that Israel’s fundamental sin of “testing God” (vv. 13-15) is essentially an attempt to acquire God’s ownership (vv. 16-18), which results in the wilderness generation’s loss of the promised land.

<Keywords>

Psalms, Psalm 106, Israel’s sin, promised land, wilderness, chiastic structure, chiasmus.

(투고 일자: 2021년 1월 4일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 3월 9일)

<References>

- Alden, R. L., "Chiastic Psalms (III): A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 101-150", *JETS* 21:3 (1978), 199-210.
- Allen, L. C., *Psalms 101-50*, rev. ed., Nashville: Thomas Nelson, 2002.
- Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, rev. and upd. ed., New York: Basic Books, 2011.
- Anderson, A. A., *The Book of Psalms: Based on the Revised Standard Version*, 2 vols., New Century Bible Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Avishur, Y., *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, Alter Orient Und Altes Testament Bd. 210, Kevelaer: Butzon & Bercker, 1984.
- Becking, B. and Peels, E., *Psalms and Prayers: Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oud Testamentische Werkgezelschap in Nederland En Belgio, Apeldoorn August 2006*, Leiden: Brill, 2007.
- Berlin, A. and Knorina, L. V., *The Dynamics of Biblical Parallelism*, rev. and exp. ed., Biblical Resource Series, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Beyerlin, W., "Der Nervus Rerum in Psalm 106", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 86:1 (1974), 50-64.
- Botterweck, G. J., Ringgren, H., and Fabry, H.-J., eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Briggs, C. A., "The Use of Npš in the Old Testament", *JBL* 16 (1897), 17-30.
- Briggs, C. A. and Briggs, E. G., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, London: T & T Clark, 1906.
- Brown, W. P., *Psalms*, Nashville: Abingdon Press, 2010.
- Brueggemann, W., *Abiding Astonishment: Psalms, Modernity, and the Making of History*, Literary Currents in Biblical Interpretation, 1st ed., Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.
- Brueggemann, W. and Strawn, B. A., *From Whom No Secrets Are Hid: Introducing the Psalms*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2014.
- Budd, P. J., *Numbers*, Word Biblical Commentary, vol. 5, Waco: Word Books, 1984.
- Bullinger, E. W., *Figures of Speech Used in the Bible*, Grand Rapids: Baker Book House, 1968.
- Calduch-Benages, N. and Liesen, J., *History and Identity: How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History*, Deuterocanonical and Cognate

- Literature Yearbook, vol. 2006, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006.
- Cassuto, U., “Parallel Words in Hebrew and Ugaritic”, *Leshonenu* 15 (1947), 97-102.
- Ceresko, A. R., “The Function of Chiasmus in Hebrew Poetry”, *CBQ* 40:1 (1978), 1-10.
- Clifford, R. J., *Psalms 73-150*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville: Abingdon Press, 2003.
- Cole, R. D., *Numbers*, The New American Commentary, vol. 3B, Nashville: Broadman & Holman, 2000.
- Dahood, M. J., *Psalms III*, The Anchor Bible, vol. 17A, New Haven; London: Yale University Press, 2007.
- Dearman, J. A., *Jeremiah and Lamentations*, Grand Rapids: Zondervan, 2002.
- Declaissé-Walford, N., Jacobson, R. A., and Tanner, B. L., *The Book of Psalms*, NICOT, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2014.
- Driver, S. R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 3rd ed., International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, Edinburgh: T & T Clark, 1901.
- Feldmeier, R. and Spieckermann, H., *God of the Living: A Biblical Theology*, Waco: Baylor University Press, 2011.
- Gentry, P. J. and Wellum, S. J., *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, 2nd ed., Wheaton: Crossway, 2018.
- Gerstenberger, E., *Psalms, Part 2, and Lamentations*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Goldingay, J., *Psalms*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, vol. 3, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Gray, M. D., “Psalm 106, 15b: Did the Children of Israel Get What They Asked For?”, *SJOT* 7:1 (1993), 125-133.
- Greenstein, E. L. and Preminger, A., *The Hebrew Bible in Literary Criticism*, New York: Unger, 1986.
- Haglund, E., *Historical Motifs in the Psalms*, Coniectanea Biblica Old Testament Series 23, Malmö: CWK Gleerup, 1984.
- Hayes, J. H., *Understanding the Psalms*, Valley Forge: Judson Press, 1976.
- Hossfeld, F.-L. and Zenger, E., *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- House, P. R., “Examining the Narratives of Old Testament Narrative: An

- Exploration in Biblical Theology”, *The Westminster Theological Journal* 67:2 (2005), 229-245.
- Huey, F. B., *Jeremiah, Lamentations*, New American Commentary, vol. 16, Nashville: Broadman Press, 1993.
- Jenni, E. and Westermann, C., eds., *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody: Hendrickson, 1997.
- Kidner, D., *Psalms 73-150*, TOTC, vol. 16, Downers Grove: InterVarsity Press, 2008.
- Kraus, H.-J., *Psalms 60-150: A Continental Commentary*, Continental Commentaries, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Kraus, H.-J. and Crim, K. R., *Theology of the Psalms*, Minneapolis: Augsburg, 1986.
- Lange, J. P., *Numbers, or, the Fourth Book of Moses*, A Commentary on the Holy Scriptures Old Testament, vol. 3 [pt. 1], New York: Charles Scribner, 1900.
- Lawson, S. J. and Anders, M. E., *Psalms 76-150*, Holman Old Testament Commentary, vol. 12, Nashville: Holman Reference, 2006.
- Lundbom, J. R., *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*, 2nd ed., Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.
- Martin, L. R., “Chiastic Structure of Psalm 106”, *OTE* 31:3 (2018), 506-521.
- Martin, O. R., *Bound for the Promised Land: The Land Promise in God’s Redemptive Plan*, New Studies in Biblical Theology, Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.
- Mathews, K. A., *Genesis 1-11:26*, New American Commentary, vol. 1A, Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- Merrill, E. H., *Deuteronomy*, New American Commentary, vol. 4, Nashville: Broadman & Holman, 1994.
- Milgrom, J., *Numbers Ba-Midbar: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- Mowinckel, S., *The Psalms in Israel’s Worship*, Eng. ed., Biblical Seminar, Nashville: Abingdon Press, 1979.
- Nasuti, H. P., “Historical Narrative and Identity in the Psalms”, *Horizons in Biblical Theology* 23:2 (2001), 132-153.
- O’Connor, M. P., *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1980.
- Oswalt, J. N., *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, New International Commentary on

- the Old Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Roetman, J.-A. and Hooft, C. V., “Le Psaume 106 Et Le Pentateuque”, *Etudes Theologiques et Religieuses* 85:2 (2010), 233-243.
- Schaefer, K., *Psalms*, Berit Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville: Liturgical Press, 1993.
- Shailhamer, J. H., “The Mosaic Law and the Theology of the Pentateuch”, *The Westminster Theological Journal* 53 (1991), 241-246.
- Steussy, M. J., *Psalms*, Chalice Commentaries for Today, St. Louis: Chalice Press, 2004.
- Talmon, S., *Literary Motifs and Patterns in the Hebrew Bible Collected Studies*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- Wallace, H. N., *Psalms*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- Waltke, B. K. and O’Connor M. P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Watts, J. W., *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT Supplement Series, vol. 139, Sheffield: JSOT, 1992.
- Weiser, A., *The Psalms: A Commentary*, Old Testament Library, Philadelphia: Westminster Press, 1962.
- Westermann, C., *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta: J. Knox Press, 1981.
- Westermann, C., *The Praise of God in the Psalms*, London: Epworth Press, 1966.
- Wilcock, M., *The Message of Psalms: Songs for the People of God*, 2 vols., Bible Speaks Today, Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
- Williams, D., *Psalms 73-150*, Communicator’s Commentary Series, Old Testament, vol. 14, Dallas: Word Books, 1989.
- Wilson, G. H., “The Structure of the Psalter”, P. Johnston and D. G. Firth, eds., *Interpreting the Psalms: Issues and Approaches*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2005, 229-246.

<Abstract>

**“Testing God” Becomes “Rejection of the Land”:
Israel’s Sin in Psalm 106 in Light of the Psalm’s Chiastic Structure**

Kiyoung Kim

(Korea Baptist Theological University/Seminary)

Psalm 106 is an intriguing text as it concerns various subject matters. In forty-eight verses, it deals with praise to the Lord which is followed by petition following, then switches its interest to report Israel’s history spanning from the days in Egypt to the exile, and returns and ends with another praise and petition to the Lord. Thus, scholars have tried to determine its nature and message with varying interests in the text.

Among various subjects, this article focuses on Israel’s sin in Psalm 106. Notably, it attempts to reveal the meaning of verses 13-15 and the function of the psalm’s structure. Concerning verses 13-15, there is no single scholarly consensus on the meaning of the passage. These verses are often referred to as one of the most puzzling texts to interpret among many psalms. This study gave particular attention to these verses since they serve to describe the Israelites’ fundamental issue in the wilderness. This article suggests one way to understand the meaning of verses 13-15, especially concerning the nature of Israel’s sin. Regarding the psalm’s structure, a few scholars have expounded on the chiastic structure of the psalm. Unlike other structural analyses, this article uniquely notices that the psalm’s structure exposes the progressive nature of Israel’s sin.

In order to advance the argument, this article first undertakes a poetic analysis of verses 13-15 to reveal their meanings. Second, since it argues the development of Israel’s sin in Psalm 106, this article articulates the chiastic structure of the psalm. Lastly, this article locates verses 13-15 in the chiastic structure and demonstrates the gradual intensification of the Israelites’ sin in that structure.

Verses 13-15 locate the first incident in the wilderness in the structure; thus, they exhibit Israel’s fundamental failure i.e., testing God. In the structure, the sin of “testing God” (vv. 13-15) gradually grew and developed into another phase of sin, “jealousy” (vv. 16-18). Further, the structure of Psalm 106 shows that the

development of sin is crystallized by the Israelites’ worshipping idols (vv. 19-23, 28-31), and this wickedness led the people to reject the promised land (vv. 24-27).

In sum, this article suggests one way to understand the meaning of verses 13-15 and reveals the theological contribution of Psalm 106’s chiasmic structure that Israel’s “Testing God” is a fundamental sin among Israelites which ultimately results in the loss of the promised land.

Israel's Identity, Fall, and Destiny in the Book of Jubilees

Janghoon Park*

1. Introduction

One important merit of studying Second Temple Jewish literature is that it can demonstrate the ways in which the Old Testament was being understood by the Jews roughly contemporaneous with the New Testament authors. This knowledge can enable us to see the extent to which the New Testament authors uniquely understand the Old Testament and also the points at which their readings of the Old Testament differ from those of their Jewish contemporaries. To contribute to the exploration of Second Temple literature for this purpose, the present article focuses on the book of Jubilees, with particular reference to Israel's identity, fall, and destiny, which are important themes in both the Old and the New Testament. It is hoped that the findings of this examination can serve as a hermeneutically fruitful source of comparison with the corresponding themes in the Old Testament and the New Testament.

2. An Introduction to the Book of Jubilees

Presumably composed between 160 and 150 BCE,¹⁾ Jubilees retells the

* Ph.D. in New Testament at the University of St. Andrews. Lecturer in New Testament at Baekseok University. Janghoon1028@gmail.com.

1) J. C. VanderKam, "The Origins and Purposes of the Book of Jubilees", M. Albani, J. Frey, and A. Lange, eds., *Studies in the Book of Jubilees*, Texts and Studies in Ancient Judaism 65

Pentateuchal story from Genesis 1 to Exodus 24 in a new way while interweaving his own words with it. Its goal is to offer a particular way of reading the original Pentateuchal text.²⁾ The features of the particular interpretative perspective promoted in Jubilee – i.e., consistent emphasis on the legal and priestly dimension of Israel's identity and Israel's exclusive covenant relationship with God³⁾ – along with other internal and external evidence, suggests that Jubilees is probably arguing against Hellenization (with some criticisms on high priests) rather than polemicizing against the temple establishment itself.⁴⁾ That is, Jubilees seeks to counter the Hellenizing tendency within Israel to pursue the ideal of “a golden age of non-separation between

(Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 20 proposes this date based on the information that Jubilees antedates the composition of 1En 83-90 (no earlier than 164 BCE) – a book with which Jubilees is familiar – and predates the Qumran settlement (in 140's BCE) – because the earliest copy of Jubilees is found in the Qumran library (cave 4). For a more detailed support for this view, see J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Harvard Semitic Monographs 14 (Missoula: Scholars Press for Harvard Semitic Museum), 1977, 214-285. For a survey of other views, see *ibid.*, 207-213.

- 2) J. C. VanderKam, “Recent Scholarship on the Book of Jubilees”, *Currents in Biblical Research* 6:3 (2008), 405-431, esp. 409-410, who affirms the general unity of the book, as do most scholars. See *ibid.*, 410-416, for his helpful engagements with some recent views (including the most recent proposal by M. Segal, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 117 [Leiden: Brill, 2007]) that posit various redactors/compliers based on some seeming inconsistencies in Jubilees.
- 3) J. C. VanderKam, “The Origins and Purposes of the Book of Jubilees”, 16-19, also notes that Jubilees' legal and priestly concern is expressed also in its purposeful framing of its entire message with a Jubilean chronology and a solar calendar.
- 4) The former is the majority view, and the latter is proposed by L. Ravid, “Purity and Impurity in the Book of Jubilees”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13 (2002), 61-86, esp. 80-86 (non-sectarian polemic against the Zadokite priests) and M. Segal, *The Book of Jubilees*, 319-322 (proto-sectarian polemic against the Jewish establishment anticipating the Qumran sect). See J. C. VanderKam, “Recent Scholarship on the Book of Jubilees”, 412-420, for his critical engagements with the views of L. Ravid and M. Segal (esp. J. C. VanderKam, “Viewed from Another Angle: Purity and Impurity in the Book of Jubilees”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13:2 (2002), 209-215, against L. Ravid, “Purity and Impurity in the Book of Jubilees”). See also the convincing argument by A. Y. Reed, “Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees: The Evidence of Angelology and Demonology”, G. Boccaccini, et al., eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 353-368, against using the framework of opposition between the “Enochian Judaism” and the “Zadokite Judaism” (proposed by Gabriele Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998]) and siding Jubilees with the former. A. Y. Reed shows that Jubilees presents “Book of the Watchers as consonant with the Pentateuch and reads the two as supplementary accounts of earthly events as interpreted from a heavenly perspective” (A. Y. Reed, “Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees”, 366).

peoples,” away from the Mosaic legal emphasis on the separation of the Jews from non-Jews.⁵⁾ Jubilees advocates this anti-Hellenizing separatism by retelling particularly Israel’s history in the pre-Mosaic era and showing that Israel’s law is of heavenly nature, which originated from God’s creation rather than Moses and was even obeyed by Israel’s patriarchs. This view of the occasion and purpose of the book is helpful in understanding Jubilee’s presentation of Israel’s identity, fall, and destiny.⁶⁾

3. Israel’s Identity in Jubilees

One important feature of Jubilees’ understanding of Israel’s identity is its presentation of Israel in close connection with Adam. Jubilees portrays Adam positively and affirms close ties between Adam and Israel. This is supported by the following three observations.

First, Adam is explicitly mentioned as the first in the list of Israel’s patriarchs and specifically compared with Israel. In Jubilee’s retelling of Jacob’s reception of blessings, Abraham prays that God would give Jacob and his descendants – namely Israel – “all the blessings with which he blessed Adam, Enoch, Noah, and Shem” and “attach” to them “everything that he promised to give [Abraham] … until eternity – like the days of heaven above earth” (19:27). It is through Jacob’s descendants that Abraham’s name “and the name of [his] ancestors Shem, Noah, Enoch, Malaleel, Enos, Seth, and Adam be blessed” (19:24). These passages make it clear that in Jubilees, God’s blessings that are initially given to Adam, the first patriarch of Israel, are passed down to the subsequent patriarchs and are ultimately focused on Jacob and his descendants, namely Israel.

This view of Israel as the ultimate recipients of God’s blessings to Adam is

5) J. C. VanderKam, “The Origins and Purposes of the Book of Jubilees”, 20-22.

6) For our study, we will rely on the critical English text prepared by J. C. VanderKam, ed., *The Book of Jubilees: A Critical Text*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 510 (Scriptores Aethiopici 87) (Lovanii: Peeters, 1989); J. C. VanderKam, trans., *The Book of Jubilees*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 511 (Scriptores Aethiopici 88) (Lovanii: Peeters, 1989), from the Ethiopic manuscripts (which are translations of a Greek version, which is in turn translated from the original Hebrew) because we have only fragmentary Hebrew versions found at Qumran (see J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001], 16) and Jubilees in its entirety has been preserved only in Ethiopic.

confirmed and highlighted in 2:17-24. In this passage, God elects Jacob's descendants on the seventh day of creation after his creation of Adam on the sixth day. He declares as follows.

I will now separate a people for myself from among my nations. They, too, will keep sabbath. I will sanctify the people for myself and will bless them as I sanctified the sabbath day ... I have chosen the descendants of Jacob among all of those whom I have seen. I have recorded them as my first-born son and have sanctified them for myself through the ages of eternity. (Jub 2:19-20)

The significance of Israel as the elect Sabbath-keepers and the first born son is re-expressed in 2:23 in relation to Adam: "there were 22 leaders of humanity from Adam until [Jacob]; and 22 kinds of works were made until the seventh day." In other words, the way Adam's descendants led up to Israel can be compared with the way God's works of creation continued until the seventh day. The point is that just as the seventh day of creation is the "blessed" and "sanctified" day of celebrating the completion of God's work of creation, so also Israel is the people "blessed" and "sanctified" on the seventh day, who mark the consummation of God's work of raising his people.⁷⁾

Second, an intimate connection between Adam and Israel is expressed another way when Adam and Eve are presented as the first Israelites to keep the law of Israel. This is commonly considered clear in Jubilees 3:8-14. This passage retells the story about the births of Adam and Eve and their entrance to the Garden of Eden. In this retelling, what Adam and Eve go through constitutes the first and foundational application of the Levitical purity law in Leviticus 12:2-5.⁸⁾ In Leviticus 12:2-5, the birth of a boy makes his mother unclean for seven days "as at the time of her menstruation" and further prohibits her from entering the

7) So W. K. Gilders, "The Concept of Covenant in Jubilees", G. Boccaccini, et al., eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 178-192, esp. 181. L. Doering, "The Concept of the Sabbath in the Book of Jubilees", *Studies in the Book of Jubilees*, 179-205, esp. 187-193, points out that the sabbath observance is Israel's exclusive privilege of participating in "a holy festal day to all his creation" (2:25; cf. 50:9) with God and the two higher classes of angels, namely "the angel of the presence" and "the angels of holiness," who are also circumcised as Israel (15:27).

8) J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, 31 observes the same connection between the Eden story and Lev 12 in 4Q265.

sanctuary for additional thirty three days. This results in the total of forty days of separation from the sanctuary. In the case of the birth of a girl, the time of separation is twice as long, namely fourteen days of impurity and the additional sixty six days outside the sanctuary – altogether eighty days of delayed entrance into the sanctuary.

For the author of Jubilees, this Levitical law concerning child birth, prior to its manifestation in the law of Israel, was applied to Adam and Eve and then stipulated as a heavenly principle. According to Jubilee’s retelling of Adam and Eve’s births in Jubilees 3:8-14, Eve as well as Adam were created outside the Garden of Eden (cf. Gen 2:15-22), and Adam was brought into the Garden of Eden only “after 40 days” of his birth, and Eve, “on the eightieth day” (Jub 3:9).⁹⁾ This completion of forty days for Adam and eighty days for Eve prior to their entrance to the Garden of Eden serves as the reason that this “commandment was written in the heavenly tablets for the one who gives birth to a child” (3:10), “for Israel to keep for all times” (3:14).¹⁰⁾ In other words, Adam and Eve’s observance of this Levitical law became a foundational event for its heavenly legislation and its permanent effectiveness for Israel.¹¹⁾ The implication of this retelling of Adam and Eve’s births is not difficult to grasp: what God did to Adam and Eve at the primeval time is prototypical of what God does to Israel. The first two human beings are the prototypical Israelites, the Garden of Eden is the prototypical temple,¹²⁾ and God’s creational design expressed in the first

9) J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*, Supplements to the Journal for the Study of the Pseudepigrapha 1 (Sheffield: JSOT, 1987), 92-93, rightly observes that this is one of the passages where the author of Jubilees adds materials to the original Genesis text to express his particular historiographical perspective.

10) See M. Segal, *The Book of Jubilees*, 49-52, for a helpful discussion on how the details of Lev 12:2-5 can be connected with the events with Adam and Eve as presented in Jub 3:8-14.

11) F. G. Martínez, “The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees”, *Studies in the Book of Jubilees*, 243-260, helpfully observes that “the heavenly tablets” in Jubilees are not only “the divine, pre-existing archetype of the Torah” (Jub 3:9-11; 33:10-12; 16:3-4; 4:5) but also register good and evil (Jub 19:9; 30:19-22), reveal the complete course of history (Jub 5:13-14; 16:9; 24:33; 23:32; 31:32b; 32:21-22), and present correct interpretations of the law – i.e., calendar and feasts (Jub 6:17, 28-29, 30-35; 16:28-29; 18:19; 32:27-29; 49:8) and other laws (3:31; 4:32; 15:25; 28:6; 30:9; 32:10-15) – much like the Oral Torah in Rabbinic Judaism.

12) W. R. G. Loader, *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 278-279. This is also supported by Jubilees’s endeavor to clarify that Adam’s sexual intercourse with Eve took place outside Eden (Jub 3:6-9, 34) presumably because of impurity caused by sexual emissions (Lev 15:18; 22:4-7) (G. Anderson, “Celibacy

human beings is reflected in the law of Israel.

This view also underlies Jubilees 3:27 where Adam, having sinned and now leaving the Garden of Eden dressed with “clothing out of skins” made by God, “burned incense as a pleasing fragrance – frankincense, galbanum, stacte, and aromatic spices.” Scholars generally agree that this description of the task of burning incense by a man whose nakedness is covered is indicative of a priestly work performed by Aaron and his sons.¹³⁾ By attributing this priestly work to Adam – and then to the patriarchs, such as Enoch (4:25), Noah (6:1-3), Abraham (13:9) and Jacob (32:3-4) – Jubilees seems to make the point that Adam, the ancestor of humanity, is the first priest of Israel, and the people of Israel, among the nations, are the true priestly descendants of Adam.¹⁴⁾ This priestly link between Adam and Israel further underlies Jubilees 3:30-31, where Adam’s covering of his shame through his priestly garment serves as the ground for the commandment that Israelites must “cover their shame” unlike “the nations [who] uncover themselves.” In other words, among Adam’s descendants, only Israel is Adam’s true priestly descendants and the nations are likened to “the animals and beasts.”¹⁵⁾

Third, not all Israel fit this priestly conception of Israel emphasized in Jubilees. Throughout its retelling of the stories of Israel’s patriarchs, Jubilees emphasizes the laws concerning Israel’s priestly identity and their separation from the rest of humanity. Only those who show unflinching devotion to the exclusiveness of Israel’s priestly identity – as opposed to those Jews who

or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden”, *Harvard Theological Review* 82:2 [1989], 129). For J. van Ruiten, “Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4-3:24 in The Book of Jubilees”, G. P. Luttikhuisen, ed., *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (Leiden: Brill, 1999), 75-76, the Garden of Eden can also be seen as the “Holy of Holies” within the temple (Jub 3:12; 4:26, and 8:19).

13) J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism*, 94; J. van Ruiten, “Eden and the Temple”, 78, n27 citing Exo 20:26; 28:42. J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, 28 claims that what is in view here is the evening incense offering in Exo 30:8.

14) Similarly J. L. Kugel, *A Walk through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of Its Creation*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 156 (Leiden: Brill, 2012), 41-42.

15) J. van Ruiten, “Eden and the Temple”, 78, and J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism*, 94-95 note that this passage also functions to criticize the contemporary priests’ neglect of their priestly duties and their participation in the Hellenistic practice of public nudity (cf. 1Ma 1:13-14; 2Ma 4:13-15).

marginalize them – are the “holy seed” of Isaac who follows in the footsteps of the priestly patriarchs and constitutes the true returnees from exile for whom God renews the covenant.¹⁶⁾ As James C. VanderKam rightly notes, this priestly line from Adam to Israel culminates in the election of Levi and his seeds to be Israel’s angelic¹⁷⁾ priests ruling over “a priestly kingdom” (31:14-15; 33:20).¹⁸⁾

The above three points show that Jubilees is keen on presenting Adam as the prototypical priestly figure and Israel as Adam’s true priestly descendants elected at the seventh day of creation.

4. Israel’s Fall in Jubilees

Jubilees’ understanding of Israel’s fall is characterized by the following observations.

First, Jubilees emphasizes the violation of the laws concerning Israel’s priestly identity as the paradigmatic case of sin. The basic meaning of sin in Jubilees is the act of deviating from God’s ordained path for humanity (Jub 5:12-13).¹⁹⁾ These divinely prescribed principles of human conduct are, in Jubilees, operative in the patriarchal period, come to be recorded in the heavenly tablets after the first historical application of each principle, and later are codified in Israel’s law. The law of Israel, then, encapsulates the eternally valid heavenly principles for the divinely intended humanity. Failure to keep the law, therefore, constitutes the paradigmatic case of falling short of realizing God’s creational intention for

16) As helpfully emphasized by A. Y. Reed, “Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees”, 368, this is not a sectarian exaltation of a particular Jewish group defined differently from the national identity of Israel. Rather, Jubilees exhorts the Jews to hold onto their original national identity as a kingdom of priests (33:20).

17) That Levi and his seeds will “serve in [God’s] temple like the angels of the presence and like the holy ones” implies that the angelic roles are taken over by them. As A. Y. Reed, “Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees”, 356, contends, angels themselves will be subordinated to Israel in the end, lacking the privileges of Israel (5:17; 15:32; 23:30-31).

18) J. C. VanderKam, “The Origin and Purposes of the Book of Jubilees”, 19, who also remarks that although Judah is similarly elected as Israel’s leader, Levi is of the higher ranking (31:15; 18-20).

19) So C. T. Pierce, *Spirits and the Proclamation of Christ: 1 Peter 3:18-22 in Light of Sin and Punishment Traditions in Early Jewish and Christian Literature* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 118.

humanity. In Jubilees, this divinely intended humanity is represented in priestly terms by emphasizing the avoidance of moral impurity²⁰ – i.e., blood-related impurity (shedding and eating blood, failure to cover blood),²¹ sexual impurity (fornication²²) and intermarriage²³) and idolatry²⁴ – and participation in the heavenly reality through separation from the world – i.e., sabbath-keeping,²⁵ and circumcision.²⁶ For Israel, disobedience to these laws is therefore tantamount to a fall from the heavenly reality and a denial of priestly identity. For Gentiles, their non-observance of these laws confirms their fundamental belonging to the earthly reality and their non-priestly identity. In this light, it is significant that in Jubilees, the first sin to be committed in a universal scale and punished by God's sweeping judgment – i.e., the fall of the Watchers, their descendants, and humanity at that time (Jub 5:1-2; 7:20-33) – is described in terms of moral impurity, namely fornication (5:1; 7:21-22) and blood-shedding (5:2; 7:22-25). The implication is that their sins constitute a paradigmatic rejection of the heavenly principles and a forfeiture of priestly identity, which merits God's judgment and which no human being must follow (7:29-33).²⁷

20) While Jubilees' main emphasis lies in moral impurity, L. Doering, "Purity and Impurity in the Book of Jubilees", G. Boccaccini, et al., eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* (Grand Rapids: Eerdmans 2009), 262-268, shows that Jubilees has concerns for ritual impurity as well – Jub 3:8-14, 34; 21:16; 23:1-7; 32:8, 10-4; 49:9 (pace L. Ravid, "Purity and Impurity in the Book of Jubilees").

21) As noted by L. Doering, "Purity and Impurity in the Book of Jubilees", 269, this blood-related impurity causes the defilement of the land that demands the blood of its inhabitants who have committed blood-shedding (Jub 7: 28-33; cf. Num 35:33-34).

22) Ibid., 270. Jub 7:21 (cf. 4:22; 20:5); 30:8; 33:20; 16:17-18 (cf. Exo 19:5-6).

23) Ibid., 271-272, who notes that intermarriage makes Israel genealogically impure by spoiling the purity of Israel's priestly lineage as the "holy seed" of Isaac (Jub 16:17-18; 22:20-22; 30:13-14).

24) Ibid., 273. Jub 21:5; 22:16; cf. Lev 20:3.

25) As was noted above, sabbath-keeping marks the sanctity and blessedness of Israel (Jub 2:17-24). G. Anderson, "Celibacy or Consummation in the Garden?", 130, construes from the spatio-temporal prohibition of sexual intercourse – not on the sabbath nor in the temple – that "the sabbath is a means of actualizing, in a non-Temple environment, the requirements of Temple existence."

26) N. E. Livesey, *Circumcision as a Malleable Symbol* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 18-19, rightly sees Jubilees' strict emphasis on the circumcision on the *eighth day* as the sign of one's belonging to the Lord (Jub 15:26). As W. K. Gilders, "The Concept of Covenant in Jubilees", 185 notes, circumcision is also the way in which Israel participates in the heavenly fellowship with God and "the angels of the presence" and "the angels of sanctification" who are also circumcised (Jub 15:27). This heavenly fellowship takes places on the sabbath day.

27) Similarly A. Y. Reed, "Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees", 360, states that the fallen

Israel recapitulates this fall if they fail to keep these laws;²⁸⁾ Gentiles confirm their fallen state as they live in denial of these laws.²⁹⁾

Second, Jubilees discusses two causes of sin, namely defective human heart and demonic influence.³⁰⁾ Demonic influence began by the fall of the Watchers (Jub 5). In the retelling of the story of the Watchers in Jubilees,³¹⁾ the Watchers and their offspring, namely the giants born by the Watchers's illicit sexual union with human women, intensify human corruption primarily by being a bad example.³²⁾ That is, the Watchers' illicit union with human women and the giants' intramural blood-shedding function as paradigmatic instances of "fornication, and pollution, and ... all injustice" (7:20-22), with the result that every human being follows in their footsteps in blood-shedding and corruption (7:23-25; 5:1-3) and ultimately experience the paradigmatic instance of God's judgment on the sinners, namely the flood (7:20-21; 5:4-11).³³⁾ The fact that not only the Watchers and the giants but also the human sinners (other than Noah's family) all received God's judgment (Jub 5:4-11) emphasizes human responsibility, especially in comparison with the version of the same story in the Book of Watchers where only the Watchers and the giants are punished.³⁴⁾

angels serve as "paradigms for the Jewish adoption of Gentiles practices." Cf. C. T. Pierce, *Spirits and the Proclamation of Christ*, 115.

28) Cf. A. Y. Reed, "Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees", 368.

29) It is also noteworthy that the violations of these laws form the context in which most of the instances of the word "sin" appear – i.e., Jub 9:15; 11:5-6; 16:8; 20:6; 21:19, 21, 22; 23:14, 16, 23; 33:20; 39:6; 41:23, 25; 50:5. Sin in a general sense is referred to in Jub 1:19; 5:12; 15:34; 22:21; 30:21 (sin as covenant breach). More particular sins are in view in 28:6 (deception) and 49:9 (failure to observe Passover).

30) While "the nations" also contribute to Israel's sin, they are not included in our analysis because they are a secondary, less immediate factor than the two causes under discussion. See M. T. Brand, *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 188-192, for a discussion on the role of the nations and Belial in Jub 1:19.

31) C. T. Pierce *Spirits and the Proclamation of Christ*, 112 notes (via R. H. Charles, *The Book of Jubilees, or The Little Genesis Translated From the Editor's Ethiopic Text and Edited, with Introduction, Notes, and Indices* [London: Adam and Charles Black, 1902], xliv; lxxviii-lxx) that Jubilees was probably influenced also by the Astronomical Book and Book of Dream Visions, as well as Book of Watchers.

32) I made the same point, though from a different angle, in "Paul's Conception of Sin and Death in Romans 5-8 and 1 Corinthians 15", Ph.D. Dissertation (University of St Andrews, 2018), 87.

33) M. T. Brand, *Evil Within and Without*, 172-173; C. T. Pierce, *Spirits and the Proclamation of Christ*, 115.

34) M. T. Brand, *Evil Within and Without*, 173-174; C. T. Pierce, *Spirits and the Proclamation of*

Both human choice and demonic influence are again affirmed in Jubilee's retelling of the story subsequent to the flood. "Demons" (7:27; 10:1-2) and "wicked spirits" (10:3) – both of which probably refer to the spirits of the giant s³⁵) – now exercise more direct power on humanity by "mislead[ing]" Noah's grandchildren and "destroy[ing]" them (7:27; 10:1). They are even capable of "rul[ing] the spirits of the living" (10:6) and "the thoughts of people's minds" (12:20). Even after God binds nine tenths of them and subordinate one tenth of them to "Satan" (10:11) or "Mastema, the leader of the spirits" (10:8a), for him to be able to serve the role of prosecuting and judging human sinners,³⁶) they

Christ, 114-115; L. T. Stuckenbruck, "The Book of Jubilees and the Origin of Evil", G. Boccaccini, et al., eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 300. More specifically, in one of the three traditions reflected in 1En 6-11 (i.e., one in which "Shemihazah" leads his subordinate angels [i.e., the Watchers] to have illicit sexual relationship with human women), the primary problem caused by the Watchers is the *danger* posed on people by the violence of their giant descendants (1En 6-7; 8:4; 9:9-10). In response, God punishes them and rescue the victimized people (1En 10:9-22). However, the problem in Jubilees, as correctly noted by L. T. Stuckenbruck, "The Book of Jubilees and the Origin of Evil", 299-300, is the *bad ethical influence on humanity* exerted by the Watchers and the giants through their *own sinning among themselves* – to which God responds by punishing *all* of those who sinned (similarly M. T. Brand, *Evil Within and Without*, 172, 156). M. T. Brand, *Evil Within and Without*, 156-157, further notes (via D. Dimant, "1 Enoch 6-11: A Methodological Perspective", *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 13 [1978], 329) that there are two other traditions in 1En 6-11: one earlier tradition in which the Watchers impart forbidden knowledge (esp., divination and magic) (1En 7:1; 9:7-8; 10:7) and the other later tradition in which "Asael" teaches weapon-making (which leads to wars) and jewelry and cosmetic (which enables seduction) (1En 8:1-2; 9:6; 10:1-5, 8). These illegitimate teachings contributed to human sins, which then led to the flood (the Watchers and the giants are destroyed by Gabriel and Michael prior to the flood; 1En 10:9-15).

35) L. T. Stuckenbruck, "The Book of Jubilees and the Origin of Evil", 302 (followed by C. T. Pierce, *Spirits and the Proclamation of Christ*, 116; also I. Fröhlich, "Evil in Second Temple Texts", E. Koskeniemi and I. Fröhlich, eds., *Evil and the Devil*, International Studies on Christian Origins 481 [London: Bloomsbury, 2013], 23-50, esp. 34) draws this conclusion based on 1En 15:9, 11; 16:1 and Jub 5:8-9; 10:1-6. The picture emerging from these passages is that the giants, upon death, became disembodied spirits and began influencing people, even before the flood.

36) M. T. Brand, *Evil Within and Evil Without*, 179 suggests that the name "Mastema" probably comes from Hos 9:7-8 (meaning hostility) and alludes to the angelic "accuser" in Job 1-2 and Zec 3:1-2. As insightfully observed by A. Yoshiko Reed, "Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees", 366-367, this portrayal of Mastema's role shows that Jubilees has transformed Enochic models of demonic activities by "subordinating them to a theodicy more in line with the Deuteronomistic principle, and its depiction of demons falls closer to Job's image of the *satan* and to Deuteronomistic and prophetic views of the role of 'the nations' in the history of Israel."

still retain some capacity for inciting human beings to sin.³⁷⁾ This, however, does not mean that humans commit sin primarily as a result of demonic operation. When Mastema asks God to give one tenth of the evil spirits to himself to “be able to exercise the authority of my will among mankind,” the rationale for this request is specifically that “the evil of mankind is great” (10:8). As rightly pointed out by Brand, the undiminished evilness of humanity serves as the ground for the continued operation of Mastema and his subordinate spirits in the divine system.³⁸⁾ The same is true of the operation of Beliar, who, like Mastema, can “bring charges” against people before God and “trap them away from every proper path so that they may be destroyed” from God’s presence (1:20).³⁹⁾

5. Israel’s Destiny in Jubilees

In Jubilees, the destiny of Israel is determined by the power of death. The following two observations capture Jubilees’ conception of death.

First, Jubilees affirms mortality itself as natural part of human existence and connects the negative sense of death with curtailed lifespan and physical destruction (i.e., premature, violent death), both of which occur in a penal context in accordance with the Deuteronomic theology.⁴⁰⁾ Jubilees rests on the assumption that God’s creational design for human lifespan is at least 1000 years. This can be construed from Jubilees’ portrayal of Adam’s death and the eschatological restoration of Israel. In its retelling of Adam’s death at the age of 930 years, Jubilees comments that Adam’s death before 1000 years is a result of Adam’s transgression, being the materialization of God’s threat that “on the day

37) M. T. Brand, *Evil Within and Evil Without*, 181.

38) M. T. Brand, *Evil Within and Evil Without*, 180; A. Yoshiko Reed, “Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees”, 357-358. Also J. Park, “Paul’s Conception of Sin and Death in Romans 5-8 and 1 Corinthians 15”, 92.

39) M. T. Brand, *Evil Within and Evil Without*, 188.

40) D. N. D. Jong, “The Decline of Human Longevity in the Book of Jubilees”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21:4 (2012), 355-356, as cited for the same point by J. Park, “Paul’s Conception of Sin and Death in Romans 5-8 and 1 Corinthians 15”, 91. See also G. J. Brooke, “Exegetical Strategies in Jubilees 1-2: New Light from 4QJubilees^{ab}”, *Studies in the Book of Jubilees*, 39-58, for Jubilees’ strong reliance on Deuteronomy.

that you eat from it you will die" (4:30).⁴¹⁾ This constitutes "the first reduction in human longevity" due to sin.⁴²⁾ Continuing sins of the subsequent generations of Adam causes successive decline in human lifespan down to seventy years old (23:15), and in the eschatological evil generation, even infants will "look old like one whose years are 100" (23:25).⁴³⁾ However, when this declining longevity is reversed in the eschatological Israel, their lifespan is ultimately restored to the original lifespan of "1000 years and to more years" (23:26).

In addition to curtailment in lifespan, physical destruction also is a penal consequence of sin.⁴⁴⁾ This is best seen in Jubilee's account of the fall of the Watchers and the resultant widespread human sins.⁴⁵⁾ In response to this massive corruption, God not only decrees that "their lifespan is to be 120 years" (5:8) but also "sent his sword among them so that they would kill one another ... until all of them fell by the sword and were obliterated from the earth" (5:9). God inflicts judgment on the Watchers as well when God's angels "tied them up in the depths of the earth" (5:6). God also punishes the giants, their offspring, when he issues the order to "strike them with the sword and to remove them from beneath the sky" (5:7). Physical destruction, then, together with declining longevity, constitutes the two types of human death that result from sins.

Second, while Israel as well as the rest of humanity are vulnerable to physical

41) That this is based on Psa 90:4 ("a thousand years in your sight are like yesterday") is recognized by J. L. Kugel, *A Walk through Jubilees*, 51; J. M. Scott, *On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 91 (Leiden: Brill, 2005), 228; D. N. D. Jong, "The Decline of Human Longevity in the Book of Jubilees", 347; J. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 66 (Leiden: Brill, 2000), 170.

42) J. M. Scott, *On Earth as in Heaven*, 109. Similarly D. N. D. Jong, "The Decline of Human Longevity in the Book of Jubilees", 347. Cf. J. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted*, 168-170.

43) D. N. D. Jong, "The Decline of Human Longevity in the Book of Jubilees", 50, rightly observes this it is a hyperbole designed to communicate "an inversion of the promise of Isa 65:20." J. M. Scott, *On Earth as in Heaven*, 118, says that this premature aging in children is a sign of the more miserable living condition produced by Israel's sin, though it may not imply further shortening of longevity itself.

44) This resonates with my argument in "Paul's Conception of Sin and Death in Romans 5-8 and 1 Corinthians 15", 92.

45) D. N. D. Jong, "The Decline of Human Longevity in the Book of Jubilees", 357-364, also draws attention to the stories of Cain (4:1-6, 31-32) and of Esau (Jub 36:8-9; 37:1, 5, 24; 38:1-14) for the same principle of covenantal retribution.

destruction and subject to declining longevity, they are ultimately recovered from these two senses of death.⁴⁶⁾ Contrary to John R. Levison, other scholars generally note that curtailment in human lifespan is not a penal result of Adam's sin that is confined to Adam alone but a penal consequence that is universally applied to (and exacerbated by) the subsequent generations of Adam's descendants – all of which arose after Adam's expulsion from the Garden of Eden.⁴⁷⁾ Abraham, therefore, “had not completed four jubilees during his lifetime” despite the fact that he “was perfect with the Lord in everything that he did” (23:10). As James Scott notes, this reduction of lifespan below 1000 years during humanity's existence outside of the Garden of Eden will be restored to the eschatological Israel, whose lifespan will be elevated to 1000 years and more.⁴⁸⁾ This ultimate restoration of human lifespan to Adam's pre-fall state converges with the final restoration to Adam's pre-fall residence, namely “the entire land of Eden” (8:21).⁴⁹⁾ This will happen when Israel's universal rue is restored (23:29-30) through the sons of Levi and Judah (31:15-20) on “all of the land beneath the sky” encompassing “the entire land of Eden” (8:16, 19-21; 32:18-19) with the sanctified “Zion and Jerusalem” (1:27-28; cf. 4:26).⁵⁰⁾

46) Similarly J. Park, “Paul's Conception of Sin and Death in Romans 5-8 and 1 Corinthians 15”, 93-94.

47) While scholars would generally recognize this, they tend to pay little attention to the implication of it.

48) J. M. Scott, *On Earth as in Heaven*, 121-125, who additionally argues that the gradual decline in longevity from Adam to Moses is mirrored by the gradual increase in longevity, the latter eventually reaching the divine ideal of 1000 years and more when “Eden-like conditions” are restored (124) and “the full and final recapitulation of the original creation” is accomplished (125).

49) D. N. D. Jong, “The Decline of Human Longevity in the Book of Jubilees”, 345 rightly recognizes (via G. Brin, *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 39 [Leiden: Brill, 2001], 191-193) that the idea of lengthened life is derived from “length of days” for *national Israel on the land* as a reward of the law observance in Exo 20:12 and Deu 30:17-20. While Israel's return to the land does not inaugurate the process of increasing lifespan – which happens only after Israel repents – the full restoration of the original lifespan *does* converge with the full restoration of the land, “the entire land of Eden” (*pace* B. Halpern-Amaru, *Rewriting the Bible: Land and Covenant in Post-Biblical Jewish Literature* [Valley Forge: Trinity Press International, 1994], 51-54, who marginalizes the territorial dimension of Jubilees's eschatology too much).

50) G. L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Studia Post-Biblica 20 (Leiden: Brill, 1971), 77-78. J. M. Scot, *On Earth as in Heaven*, 174-175, helpfully observes that the land envisioned here seems to correspond to “the ideal border of the Davidic-Solomonic period.” He further notes correctly that while Jubilees may show some messianic expectation

Israel is also vulnerable to physical destruction. In Jubilees, sinners and idol worshippers can experience God's judgmental destruction in addition to their subjection to reduced lifespan. This is best seen in the case of the destruction of the sinners at the time of the flood and also in God's administration of "the sword, judgment, captivity, plundering, and devouring" on the evil eschatological generation of Israel (23:22). When these sinners die, they "will descend to sheol and will go to the place of judgment" (22:22), as will evil angels,⁵¹⁾ there awaiting a universal judgment on "the great day of judgment when there will be condemnation on all who are corrupted their ways and their actions before the Lord" (5:10).⁵²⁾ This kind of premature, violent death can be experienced by some faithful Israelites when God's judgment is inflicted in response to the corruption of national Israel as a whole (23:22-25).⁵³⁾ However, they will receive postmortem vindication.⁵⁴⁾ In other words, upon physical demise, "their bones will rest in earth and their spirits will be very happy" after being relocated in the heaven, where they will "see all their punishments and curses on their enemies" and "know that the Lord is one who executes judgment but shows kindness to hundreds and thousands and to all who love him" (23:30-31).⁵⁵⁾ Jubilees, however, envision Israel's postmortem heavenly existence as eschatologically permanent. In Jubilees's eschatological scenario, Israel, without bodily resurrection or heavenly ascension, will continue to exist as new generations are born and their hearts are transformed (1:23-25), thereby ensuring the perpetuation of the covenantal relationship.⁵⁶⁾

("Kings will come from you" in 32:18), it is not developed, and more importantly, it is eclipsed by Jubilees' emphasis on Levi and his priestly descendants.

51) C. T. Pierce, *Spirits and the Proclamation of Christ*, 120 rightly observes that similar fate awaits evil angels in Jub 5:6, 10.

52) G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Expanded ed., Harvard Theological Studies 56 (London: Harvard University Press, 2006), 48, n109.

53) For the unfaithful ethnic Israelites themselves, such death is God's covenantal retribution.

54) J. Park, "Paul's Conception of Sin and Death in Romans 5-8 and 1 Corinthians 15", 93, referring to G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 48.

55) G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, 49, points to the two corresponding notions in Testament of Moses 10, namely that the spirits of the righteous ascend to heaven and that the punishment of their enemies comes from heaven.

56) R. J. Bautch, "Afterlife in Jubilees: Through a Covenantal Prism", T. Nicklas, et al., eds., *The*

To summarize: Israel, though still mortal as divinely intended, will overcome the two forms of negative death, namely reduction in human lifespan and physical destruction, through the eschatological restoration of the original human lifespan and the postmortem vindication through heavenly ascension.

6. Conclusion

A “rewritten scripture,” Jubilees displays the following features in its conceptualization of Israel’s identity, fall, and destiny. Jubilees describes the law-abiding Israelites as the true descendants of Adam, who embodies the glorious priestly vision of humanity intended at creation. Israel, however, can forfeit her identity and fall, by breaking the law through the influence of the corrupt human heart and demonic beings. While naturally mortal, Israel can shorten her lifespan by committing sins. Israel’s shortened lifespan and physical destruction can be reversed through eschatological vindication and heavenly ascension.

<Keywords>

Jubilees, Israel, Identity, Death, Destiny.

(투고 일자: 2021년 1월 31일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 20일)

<References>

- Anderson, G., "Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden", *Harvard Theological Review* 82:2 (1989), 121-148.
- Bautch, R. J., "Afterlife in Jubilees: Through a Covenantal Prism", T. Nicklas, et al., eds., *The Human Body in Death and Resurrection*, Berlin: W. de Gruyter, 2009, 205-220.
- Boccaccini, G., *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Brand, M. T., *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Brin, G., *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 39, Leiden: Brill, 2001.
- Brooke, G. J., "Exegetical Strategies in Jubilees 1–2: New Light from 4QJubilees^{aw}", M. Albani, J. Frey, and A. Lange, eds., *Studies in the Book of Jubilees*, Texts and Studies in Ancient Judaism 65, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 39-58.
- Charles, R. H., *The Book of Jubilees, or The Little Genesis: Translated From the Editor's Ethiopic Text and Edited, with Introduction, Notes, and Indices*, London: Adam and Charles Black, 1902.
- Davenport, G. L., *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Studia Post-Biblica 20, Leiden: Brill, 1971.
- De Jong, D. N., "The Decline of Human Longevity in the Book of Jubilees", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21:4 (2012), 340-365.
- Dimant, D., "1 Enoch 6-11: A Methodological Perspective", *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 13 (1978), 323-339.
- Doering, L., "Purity and Impurity in the Book of Jubilees", G. Boccaccini, et al., eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 261-275.
- Doering, L., "The Concept of the Sabbath in the Book of Jubilees", M. Albani, J. Frey, and A. Lange, eds., *Studies in the Book of Jubilees*, Texts and Studies in Ancient Judaism 65, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 179-205.
- Fröhlich, I., "Evil in Second Temple Texts", E. Koskeniemi and I. Fröhlich, eds., *Evil and the Devil*, International Studies on Christian Origins 481, London: Bloomsbury, 2013, 23-50.

- Gilders, W. K., "The Concept of Covenant in Jubilees", G. Boccaccini, et al., eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 178-192.
- Halpern-Amaru, B., *Rewriting the Bible: Land and Covenant in Post-Biblical Jewish Literature*, Valley Forge: Trinity Press International, 1994.
- Kugel, J. L., *A Walk through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of Its Creation*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 156, Leiden: Brill, 2012.
- Levison, J. R., *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*, Supplements to the Journal for the Study of the Pseudepigrapha 1, Sheffield: JSOT, 1987.
- Livesey, N. E., *Circumcision as a Malleable Symbol*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Loader, W. R. G., *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Martínez, F. G., "The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees", M. Albani, J. Frey, and A. Lange, eds., *Studies in the Book of Jubilees*, Texts and Studies in Ancient Judaism 65, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 243-260.
- Nickelsburg, G. W. E., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Expanded ed., Harvard Theological Studies 56, London: Harvard University Press, 2006.
- Park, J., "Paul's Conception of Sin and Death in Romans 5-8 and 1 Corinthians 15", Ph.D. Dissertation, University of St Andrews, 2018.
- Pierce, C. T., *Spirits and the Proclamation of Christ: 1 Peter 3:18-22 in Light of Sin and Punishment Traditions in Early Jewish and Christian Literature*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Ravid, L., "Purity and Impurity in the Book of Jubilees", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13 (2002), 61-86.
- Reed, A. Y., "Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees: The Evidence of Angelology and Demonology", G. Boccaccini, et al., eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 353-368.
- Van Ruiten, J., "Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4-3:24 in The Book of Jubilees", G. P. Luttikhuisen, ed., *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden:

Brill, 1999, 63-94.

- Van Ruiten, J., *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 66, Leiden: Brill, 2000.
- Scott, J. M., *On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 91, Leiden: Brill, 2005.
- Segal, M., *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 117, Leiden: Brill, 2007.
- Stuckenbruck, L. T., "The Book of Jubilees and the Origin of Evil", G. Boccaccini, et al., eds., *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 294-308.
- VanderKam, J. C., "Recent Scholarship on the Book of Jubilees", *Currents in Biblical Research* 6:3 (2008), 405-431.
- VanderKam, J. C., *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Harvard Semitic Monographs 14, Missoula: Scholars Press for Harvard Semitic Museum, 1977.
- VanderKam, J. C., trans., *The Book of Jubilees*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 511 (Scriptores Aethiopici 88), Lovanii: Peeters, 1989.
- VanderKam, J. C., *The Book of Jubilees*, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- VanderKam, J. C., ed., *The Book of Jubilees: A Critical Text*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 510 (Scriptores Aethiopici 87), Lovanii: Peeters, 1989.
- VanderKam, J. C., "The Origins and Purposes of the Book of Jubilees", M. Albani, J. Frey, and A. Lange, eds., *Studies in the Book of Jubilees*, Texts and Studies in Ancient Judaism 65, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 3-24.
- VanderKam, J. C., "Viewed from Another Angle : Purity and Impurity in the Book of Jubilees", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13:2 (2002), 209-215.

<Abstract>

Israel's Identity, Fall, and Destiny in the Book of Jubilees

Janghoon Park
(Baekseok University)

Second Temple Jewish literature is a helpful resource for illuminating the hermeneutical interface between the Old Testament and the New Testament. The present article seeks to contribute to our knowledge of Second Temple literature by exploring the book of Jubilees, an interpretative retelling of the Pentateuchal narrative. Our specific focus is on Jubilees' understanding of Israel's identity, fall, and destiny, which are three important themes that are expounded in both the Old and the New Testaments. The book of Jubilees displays the following features in its conceptualization of Israel's identity, fall, and destiny. First, Jubilees describes Israel as the true successors of Adam, who embodied the glorious creational vision of priestly humanity and retained it even after his sin. Adam is described as the first priest of Israel who kept the ritual regulations in the Mosaic law, and the people of Israel are presented as Adam's true priestly descendants. Not all of the Jewish people belong to Israel, and only those Jews who remain faithful to the Mosaic law, obeying particularly the priestly regulations that mark Israel as distinct from Gentiles constitute the true priestly line descending from Adam. Second, concerning Israel's fall, Jubilees emphasizes Israel's violation of the Mosaic law, especially the regulations that mark Israel's priestly identity, as the paradigmatic case of sin, which is exemplified in the story of the fall of Watchers in Genesis 6. Jubilees identifies corrupt human heart and demonic power as the two causes of human sins that are also operative also in Israel, inclining Israel to forfeit their priestly identity. While the people of Israel are provided with some protection from demonic power, they are still vulnerable to demonic influence. Third, concerning Israel's destiny, the people of Israel do not enjoy the privilege of either disembodied immortality or bodily resurrection because God's creational intention for humanity was longevity rather than immortality. The result of Adam and Israel's fall was therefore not mortality itself but shortened lifespan and premature

physical destruction that now characterize human life in the present world. Only those Jews who keep the Mosaic law and retain their priestly identity will be restored from this shortened span and premature violent death through eschatological vindication and heavenly ascension.

<번역 논문>

성서 번역에서 인지적 이슈들 — 인간 경험의 정황 안에 있는 성서 본문 —

대니얼 쇼(R. Daniel Shaw), 대니 딜로우치(Danny DeLoach),
조나단 그라임스(Jonathan Grimes), 존 루치비아(John O. Luchivia),
셰릴 실저(Sheryl Silzer), 에이미 웨스트(Amy West)*
조재천 번역**

1. 서론

정신과 뇌의 관계는 복합적이다. 그 관계는 성서 번역 작업과도 관련되기 때문에, 성서 번역은 인지적 과정에 대한 이해를 필요로 한다. 인지적 과정에 대한 연구는 바벨탑 사건 이후의 역사와 궤를 같이하는 여러 학문 분

* R. 대니얼 쇼(danshaw@fuller.edu)는 풀러신학교 타문화학 대학원의 인류학과 번역 교수이고 SIL-International의 인류학 자문위원이다. 쇼 박사는 1969년부터 1981년까지 사모아에서 번역가로 일했고 1973년부터 SIL 인류학 자문위원으로, 1982년부터 풀러신학교의 교수로 재직 중이다. 대니 딜로우치(danny_deloach@sil.org)는 SIL-International의 성서 관여 자문위원이다. 딜로우치 박사는 파푸아 뉴기니에서 1995년부터 2015년까지 성서활용을 위한 전문가로 활동했다. 조나단 그라임스(jonathangrimes@fuller.edu)는 SIL-International의 언어학자/번역자이다. 그라임스 박사는 남아시아에서 2000년부터 2006년까지 언어 조사 전문가로 활동했고 2006년부터 현재까지 번역 프로젝트 팀원으로 일하고 있다. 존 O. 루치비아(John_Ommani@sil.org)는 SIL-International의 세계 성서 서비스 부장이다. 루치비아 박사는 1991년부터 현재까지 케냐에서 다양한 직책을 맡아 왔다. 셰릴 실저(Sheryl_silzer@sil.org)는 세계 언어 서비스의 다문화 자문위원이다. 실저 박사는 1968-1972년 콜롬비아에서 SIL과 함께 일했고 1974-1990년 인도네시아에서 일했다. 현재 캘리포니아주 라 미라다의 탈봇신학교 겸임교수이다. 에이미 웨스트(amy_west@sil.org)는 SIL-International의 성서 관여 자문위원이다. 웨스트 박사는 1989년부터 2010년까지 필리핀에서 인류학자로 일했고, 최근에는 대부분 시간을 “문화가 성서를 만나다”(Culture Meets Scripture) 세미나를 자문하고 여행하면서 보낸다. R. D. Shaw, et al., “Cognitive Issues in Bible Translation: The Biblical Text in the Context of Human Experience”, *The Bible Translator* 71:1 (2020), 38-56.

** University of Notre Dame에서 고대 기독교와 유대교(Christianity and Judaism in Antiquity) 전공으로 박사학위를 받음. 현재 전주대학교 신약학 조교수. jcek@hotmail.com.

과들로부터 비롯되었다. 그런데 번역 수용자들의 정신-뇌 복합체는 번역자의 통제를 벗어나 있다. 번역자는 단지 원 본문을 새로운 정황 안에 소개할 수 있을 뿐이고, 그렇게 번역된 본문의 의미를 추론하는 독자들은 그들이 이미 알고 있는 것에 기초해서 그렇게 한다. 그렇다면 요한복음 3:16 같은 성서 구절을 번역하기 위해 번역자는 무엇을 알아야 하는가? 현대 언어들 가운데는 “하나님”, “사랑”, “세상”, “민다”, 또는 “영생”과 같은 성서 그리스어 단어들에 상응하는 단어들을 가지지 않은 언어들도 종종 있다. 그런 언어들에서 동등한 개념들을 찾아내는 작업은 예수께서 니고데모로 하여금 이해하기를 원하셨던 메시지를 전달하는 일을 더 복잡하게 한다. 현지 언어에 존재하는 그러한 어휘적 공백을 메우기 위해서는 고대 히브리어와 그리스어 본문에 대한 연구, 그리고 그러한 개념들이 유통되었던 고대 사회의 정황을 연구해야 한다. 거기에 더해 새로운 사회 종교적 환경에 대한 인지적 연구 또한 필요하다.

우리가 번역 과정을 고찰하기 위해 사용하는 개념들 자체가 번역에 대한 우리의 이론적 접근 방식을 시사한다. 역사적으로 ‘세계관’, ‘역동적 등가’, 그리고 ‘의미’ 등의 용어들은 ‘하나의 정황에서 다른 정황으로’ 개념이 옮겨질 수 있음을 강조한다. 번역자의 역할에 초점을 두고 얀 드 바르(Jan de Waard)와 유진 나이다(Eugene A. Nida)의 책 제목을 풀어 쓰자면, “언어학 과 문화적 차이의 장막을 걷어서 사람들이 원 메시지의 적실성을 명확히 볼 수 있게 하는 것”이다.¹⁾ 나이다는 의사소통을 위한 하나의 최종 결과물을 상정한 다음 그것을 통해 “원천 언어 수용자들과 사실상 동일한 방식으로 수용 언어 수용자들이 성서 메시지에 반응하기”를 기대했다.²⁾ 지난 반세기 동안 나이다의 학문적 영향은 현대 번역 원칙의 시금석이 되어 왔다.³⁾

최근 번역의 동향은 간 언어적 의사소통에 있어서 복합적인 사회 종교적 행위 아래에 자리 잡은 정신적 과정들을 고려하는 방향으로 변하고 있다. 번역자는 인지적 과정을 염두에 두고서 청중으로 하여금 원 저자의 의도에 상응하는 추론을 하도록 도울 수 있다.⁴⁾ 인지적 접근을 사용함으로써 우리는

1) J. de Waard and E. A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Thomas Nelson, 1986), 14.

2) E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1982; original edition, 1969), 24.

3) E. A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden: Brill, 1964).

4) 이 논문에서 우리는 상관성 이론(relevance theory)을 개념적 기초로 삼아 의사소통 너머의 인간 경험 전체에 관한 통찰을 시도할 것이다. 우리가 다루는 이슈들에 반영되었지만, 번역 성서의 수용자들은 번역 내용의 도움을 받아 추론을 한다. 우리는 크리스티안 노르드(Christiane Nord), 코부스 마라이스(Kobus Marais)와 라이네 메일레어츠(Reine Meylaerts), 그리고 다른 동료들이 우리 분야를 융합적 사고의 방향으로 옮겨 이동시킨 점을 칭송한다.

최종 결과물보다는 원활한 의사소통에 필요한 과정의 중요성을 확인할 것이다. 우리가 이 논문에서 제기하는 이슈들은 번역 작업을 설명하는 인지 모델들을 살펴보고도 하기 위함이다. 그 인지 모델들은 역으로 그 번역 성서를 받는 사람들의 기대(expectations)를 설명하게 될 것이다. 우리는 먼저 도식 이론을 소개하고 그것을 우리의 논지를 발전시키는 하나의 개념 틀로 삼고자 한다. 단선적이고, 환원주의적인, ‘단순한’ 모델들 대신, 우리는 마라이스(Kobus Marais)와 메일레어츠(Reine Meylaerts)⁵⁾가 그들의 동료들과 함께 제시한 ‘복합적인’ 네트워크 모델들을 활용할 것이다. 이러한 방법론을 통해 우리는 요한복음 3:16에 관련된 인지적 공백들을 메우는데 필요한 연구의 가치를 음미할 수 있을 것이다. 이 논문에서 우리의 목적은 인지적 접근들을 활용해서 번역자가 성서 본문의 총체성을 인식하고, 전혀 다른 인지적 환경에 놓인 인간 경험의 정황 안에서 성서 본문의 메시지를 전달하도록 하는 것이다.

2. 도식 이론(Schema Theory)

스트라우스(Claudia Strauss)와 퀸(Naomi Quinn)은 그들의 고전적인 연구에서 도식(schema)을 다음과 같이 정의했다: 도식은 “우리 지식 중 연관된 부분들을 조직화하는, 학습된 혹은 타고난 정신 구조들”로 이루어진다.⁶⁾ 좀 더 실제적으로 말하면, 도식 이론은 사람들이 물리적, 사회적 환경 안에서 겪은 경험에 기반을 둔 관념들을 어떻게 활용하는지를 서술한다.⁷⁾ 사람들이 관찰한 사물들 혹은 사건들에 대한 추론 네트워크를 형성함으로써 그들의 인지적 정황 안에서 어떻게 도식을 사용해서 소통하는지를 설명하는 것이 적합성 이론⁸⁾이라면, 포코니어(Gilles Fauconnier)와 터너(Mark Turner)

하지만 이 논문에서 우리의 목표는 사람들로 하여금 번역된 성서 본문의 내용을 그들의 언어와 문화의 안에서의 삶에 연계시키도록 돕는 것이다. C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 2nd ed. (Abingdon: Routledge, 2018; original edition, St. Jerome Press, 1997); K. Marais and M. Reine, eds., *Complexity Thinking in Translation Studies: Methodological Considerations* (Abingdon: Routledge, 2019).

5) K. Marais and M. Reine, eds., *Complexity Thinking in Translation Studies: Methodological Considerations*.

6) C. Strauss and N. Quinn, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 49.

7) R. D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

8) D. Sperber and D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (Cambridge: Harvard University Press, 1986; reprinted, 1995).

는 경험과 사상의 혼합으로부터 새로운 의미를 만들어 내는 다양한 방식에 있어서 어떻게 도식들이 결합될 수 있는지를 보여 준다.⁹⁾ 이 점을 지지하기 위해 마라이스¹⁰⁾는 추론 형성 과정에 사회적 경험과 기호학의 관계에 주목한다: “뇌로부터 정신이 생성된다는 사실로부터 물질적 현상이 기호학을 만들어 낸다고 말할 수 있지만, 역으로 기호학은 정신을 통해 인과적 힘을 현실에 미침으로써 현실을 바꾸고 새로운 형태의 현실을 만들어 낸다.”¹¹⁾ 그렇게 해서 사람들은 사회적 상호 작용을 통해, 그리고 그들의 경험의 총화에 대한 성찰을 통해 도식을 형성한다.¹²⁾

보다 최근에 대니 델로우치(Daniel A. DeLoach)는 ‘말-도식’(사람들이 성서 본문을 경험하는 방식)과 ‘행동-도식’(사람들이 성서 본문을 일상생활에 연결하는 방식)을 구별했다. 전자가 당위적인 번역 방법에서 나온 것이라면 후자는 사람들로 하여금 본문을 생활 경험에 연결시킬 수 있게 한다. 말-도식과 행동-도식을 합침으로써 각 도식이 단독으로는 도달할 수 없었던 하나의 새로운 혼합적 관점이 생겨날 수 있다. 그러한 혼합은 사람들의 본문 이해에서 나온 지식과 경험을 확장시킨다.¹³⁾ 도식을 이렇게 이해하게 되면 다양한 민족들이 그들의 생활 경험을 사용해서 대비되는 관점들을 정립할 수 있고 관찰된 동일한 사실로부터 대안적인 함의를 이끌어 낼 수 있다.¹⁴⁾

예를 들어 북미주의 번역자는 일상 언어로의 번역을 그의 기독교적 섬김이라고 여기고, 그 섬김을 실천하기 위해 성서 언어와 지역 언어 둘 다 존중하면서 정확한 번역을 위해 본문 석의와 해석학을 필수적 요소로 사용할

9) G. Fauconnier and M. Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities* (New York: Basic Books, 2002).

10) K. Marais, *Translation Theory and Development Studies: A Complexity Theory Approach* (Abingdon: Routledge, 2014), 67.

11) Ibid.

12) A. C. R. West, “Response to Death: The Powerful Influence of Assumptions, Relationships and Ritual on the Balangao Christians in the Philippines”, Ph.D. Dissertation (Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2007), 33-34.

13) D. A. DeLoach, “Knowing God in Melanesia: Schemas Relevant to Vernacular Scripture Engagement”, Ph.D. Dissertation (Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2016), 220.

14) 이것이 시사하는 바는 원문, 번역자, 그리고 수용자 등 상호 작용에 참가한 모든 사람들의 도식들이 주어진 본문에 대한 해석에 영향을 미친다는 것이다. 특정 본문에 담긴 의미에 대한 사람들의 이해의 총합을 반영하는 다양한 통찰들이 그러한 여러 도식들로부터 생겨난다. 정확히 말해서 그것은 본문의 메시지를 바꾸지는 않지만, 본문의 해석 과정은 문화적 경험에 따라 달라질 수 있다. 본문에 대한 인식 그리고 반응에 있어서 해석학이 중요하기 때문이다. R. D. Shaw and C. E. Van Engen, *Communicating God's Word in a Complex World: God's Truth or Hocus Pocus?* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2003), 174.

것이다. 멜라네시아 시골에 있는 사람은 번역된 본문이 그 방언을 사용하는 공동체의 사회적 가치를 향상시키는가에 주안점을 두고 그 번역의 가치를 판단할 것이다.¹⁵⁾ 이처럼 두 도식이 두 개의 다른 정황을 묘사하긴 하지만, 둘 중 어느 것도 원본의 의도를 있는 그대로 표현하는 것도 아니고, 번역을 현대 인간 경험에 적용하는 것도 아니다. 우리는 효과적인 의사소통에 있어서 도식의 기능을 좀 더 탐구할 필요가 있다. 그것은 하나의 인식 정황 내에서 인간 경험의 역할을 이해함으로써 가능하다. 인식 정황은 그들의 특수한 문화 내에서뿐 아니라 인간 경험에 부합하는 이상을 설정해 주는 여러 문화 유형들에 걸쳐서 사람들이 상호 작용하는 방식을 규정하기 때문이다.

3. 더글라스의 네 문화 도식(four cultural schemas)

메리 더글라스(Mary Douglas)는 네 개의 원초적 문화 도식들을 사용해서 “문화 분석”을 위한 하나의 모델을 제시했다(이 용어를 그녀가 사용한 것은 아니다). 세계 여러 곳의 문화를 연구하면서 더글라스는 모든 문화가 두 차원에 기초해서 서술될 수 있다고 가정했다. 하나는 어떻게 한 사회의 구조적 요소들에 의해서(격자[Grid] 혹은 구조[Structure]) 사람들이 구분되는가이고, 다른 하나는 어떻게 사회적 경계들이(집단[Group] 혹은 공동체[Community]) 정체성을 설정하는가이다. 이 두 차원은 인간 상호 작용에 있어서 네 개의 대비되는 문화적 성격을 설명하는 틀을 제공한다.¹⁶⁾ 그녀는 이 고도로 일반화된 모델을 사용해서 문화적 경향들(cultural bias)이 어떻게 사람들이 상호 작용하는 방식에 영향을 미치는지를 설명했다.

마이클 톰슨(Michael Thompson), 리처드 엘리스(Richard Ellis), 그리고 아론 윌다브스키(Aaron Wildavsky)는 더글라스의 개념을 사용해서 하나의 문화 이론을 발전시켰는데, 그 이론에 의해 “사회적 관계들에 내재되어 있고 또한 그것들을 정당화하는” 인지적 과정이 규명된다.¹⁷⁾ 그 결과로 드러난 문화적 경향들은 역으로 사회적 관계의 도식들을 만들어 내는데, 그 도식들이야말로 “사람들이 세계에 대해서 품고 있는 암묵적인 이론들로서, 그 이

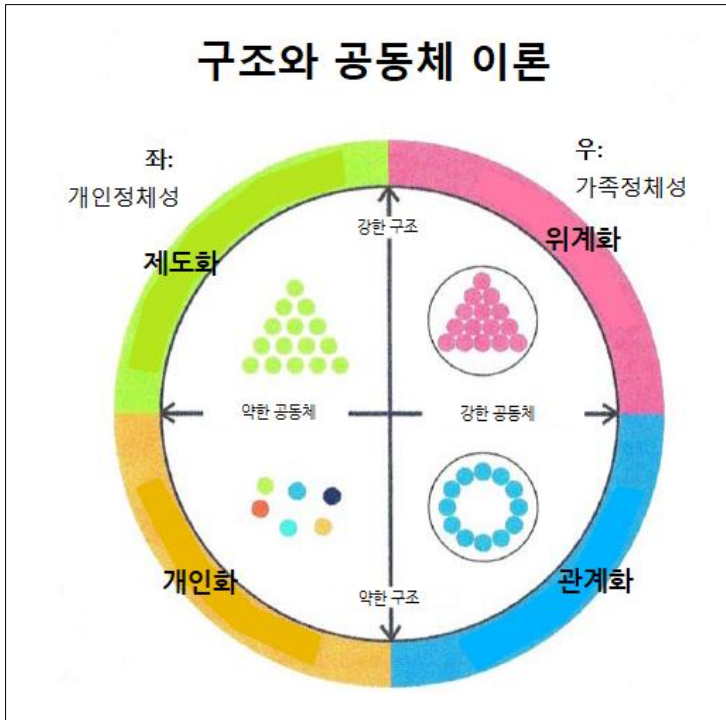
15) D. A. DeLoach, “Knowing God in Melanesia”, 14-15.

16) M. Douglas, “Cultural Bias”, Mary Douglas, ed., *In the Active Voice* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), 201-203.

17) M. Thompson, R. Ellis, and A. Wildavsky, *Cultural Theory* (Boulder: Westview Press, 1990), 58.

론에 의거해서 사람들은 혼란스러운 정보들을 이해할 수 있고 ... 옛 지식으로써 새로운 사건들을 해석한다".¹⁸⁾ 쉐릴 실저(Sheryl Silzer)는 그녀의 다언어/다문화 워크숍에 활용하기 위해 이 이론에 제시된 네 도식들을 <그림 1>과 같은 사분면 표로 만들었다.

<그림 1> 네 문화 도식¹⁹⁾



일반적으로 소비 시장 경제 사회에서 개인들은 집단의 부정적 영향들로부터 보호받는데, 그때 약-공동체 도식들(weak-community schemas)이 형성된다.²⁰⁾ 사분면의 왼쪽 두 유형은 사회적 책임에 비해 개인의 선택을 북돋

18) Ibid.

19) S. Silzer, *Biblical Multicultural Teams: Applying Biblical Truth to Cultural Differences* (Pasadena: William Carey International University Press, 2011), 33으로부터 변용함. 실저는 세계 여러 곳에서 실시한 다문화 워크숍에서 이 사분면 표의 핵심을 나타내기 위해 이 용어들과 그림들을 활용했다. 실저의 용어들이 톰슨, 엘리스, 윌다브스키(M. Thompson, R. Ellis, and A. Wildavsky, *Cultural Theory*), 그리고 후에 링겐펠터(S. Lingenfelter, *Agents of Transformation* [Grand Rapids: Baker, 1996])가 사용한 더글라스의 사회학적 용어보다 사람들에게 더 좋은 반응을 얻었다.

20) M. Douglas, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory* (London: Routledge, 1992), 132.

우는 체제를 나타낸다.²¹⁾

홉스테드(Geerd Hofstede)가 설명하듯이 ‘개인화’적(individuating) 문화 도식의 특징은 독자적인 선택을 할 수 있는 개인들이다. 이상적인 상황에서, 개인화하는 두 사람이 같은 선택을 하지 않을 것이다. 유사성은 개별성과 충돌하기 때문이다.²²⁾

반면 ‘제도화’하는(institutionalizing) 사람들은 뭘 해야 할지, 그리고 그것을 어떻게 해야 할지에 대해서 명확한 설명과 상세한 지침을 더 좋아한다. 제도화 도식 내의 사람들은 범주들, 그리고 거기 붙은 명칭으로부터 사회적 구조 안에서 살아가는 데 도움을 얻는다.²³⁾

한편, 강-공동체 도식들(strong-community schemas)은 가족이 자원을 공유하고 상호 관계를 통해서만 생존할 수 있는 사회에서 발견된다. 이 두 유형에서는 개인보다 집단의 이익이 우선되며, 가족 안에서 개인이 서로에 대한 책임을 질 뿐 아니라 보다 넓은 사회에서도 같은 원리가 작용한다.²⁴⁾ 이 도식들은 보다 통전적이어서 몸과 정신을 통합하고 집단들 간의 균등성을 꾀으로써 사람들을 위계적 관계로 편성한다.²⁵⁾ 우주와 자연은 인간 세계의 일부로 간주되고, 영적 권세들이 인간과 그들이 사는 세계 사이의 상호 작용에 영향을 미친다.

‘위계화’(hierarching) 도식들이 반영하는 사회는 하나의 계층화된 일체로서, 최고위 계층 사람들이 결정권을 행사하고 대중의 삶에 대해 책임을 진다. 누구나 자신의 위치를 알고 주어진 역할에 상응하는 이상에 따라 살아가는데, 그 역할들은 종종 존대법 체계에 의해 언어적으로 규정된다. 집단 구성원들은 이 사회 구조에 순응하지 않는 사람들에게 사회적 압력을 가함으로써 적합한 행동이 이루어지도록 한다.²⁶⁾

‘관계화’(interrelating) 도식은 집단의 의사 결정이 구성원들의 합의에 의해 이루어지는 상황에 형성된다. 여기서는 상호 작용에 새로운 성격이 나타나면 그에 따라 새로운 사회적 현실이 만들어진다.²⁷⁾ 모든 사람이 동등

21) M. Thompson, R. Ellis, and A. Wildavsky, *Cultural Theory*, 12.

22) G. Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations across Cultures*, 2nd ed. (Thousand Oaks: Sage, 2001), 91; S. Silzer, *Biblical Multicultural Teams*, 29; 참조, B. C. Shin, and S. Takagi Silzer, *Tapistry of Grace: Untangling the Cultural Complexities in Asian American Life and Ministry* (Eugene: Wipf and Stock, 2016), 106-108.

23) S. Silzer, *Biblical Multicultural Teams*, 29.

24) M. Douglas, *Risk and Blame*, 133.

25) M. Thompson, R. Ellis, and A. Wildavsky, *Cultural Theory*, 12.

26) S. Silzer, *Biblical Multicultural Teams*, 30.

27) K. Marais, *Translation Theory and Development Studies*; Kobus Marais, *A (Bio)Semiotic*

하고 따라서 집단 전체의 이익에 모두가 기여하며 모든 유형의 자원을 공유한다. 각자 다른 사람에 대해 책임을 진다는 것은 자원만이 아니라 집단의 이상을 공유하고 지지한다는 것을 의미한다.²⁸⁾

이 네 도식들은 삶의 모든 측면 — 식사, 의사소통, 노동, 휴식, 청소, 그리고 우정과 지도력에 대한 이상 등 — 에 관한 일상적인 결정들에 의해서 유지, 강화된다. 또한 이 모든 것은 인간 영성에도 영향을 미친다.²⁹⁾ 각 도식이 다른 세 도식들과 연계되어 이해될 때, 하나의 문화 복합 현상이 생겨나며, 그것은 새뮤얼 로(Samuel Law)³⁰⁾가 지적하듯이, 복합적인 체계들의 ‘미로’(mazeway) 안에서 연구되어야 한다.³¹⁾ 에이미 웨스트(Amy West)가 아래 제6장에서 제시한 말레이시아 사바(Sabah, Malaysia)의 예에서 보듯이 번역자들은, 자신들의 문화적 경향이 무엇이건 간에, 각 문화 도식을 섭렵함으로써 독자들로 하여금 인지적 변화를 실현하는 데 어떤 조정이 필요할지 이해하게 될 것이다. 그러한 인지적 변화는 원 저자들이 전제한 이상과 번역 성서 독자들이 전제하고 있는 이상을 호응시키는 데 필요하기 때문이다.

약-공동체 경향(개인화와 제도화 성향)을 지닌 번역자들에게 가장 큰 도전은 현지인들이 물리적 세계와 영적 세계를 서로 연결된 것으로 인식하는 정황이다. 문화 도식 이론의 도움을 통해서 강-공동체 부족들이 새로운 정체성의 수용을 힘들어할 때, 약-공동체 사회 출신의 번역자는 그들의 문화적 이상에 맞도록 신앙을 혼합할 수 있는 대안적 표현들을 찾을 수 있게 된다. 이 점에 관해서는 아래 제5장에 케냐의 사례를 통해 존 루치비아(John Luchivia)가 설명할 것이다.

더욱이 약-공동체 번역자들은 논리적 설명에 의존하기보다는 번역이 어떻게 사람들의 대인 관계를 변화시킬 수 있는지를 인식할 필요가 있다. 강-공동체 유형의 사회에 속해 있던 성서의 원 독자들에게 성서의 메시지가

Theory of Translation: The Emergence of Social-Cultural Reality (Abingdon: Routledge, 2019).

28) S. Silzer, *Biblical Multicultural Teams*, 31.

29) S. Silzer, “Caring for the Person in an Organizational Setting: New Directions in SIL Training”, Ph.D. Dissertation (Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2001); S. Silzer, *Biblical Multicultural Teams*, 81-137.

30) S. K. Law, *Revitalizing Missions on the Cusp of Change: Complex Systems Science Mazeways for Mission Theory amid Twenty-first Century Realities* (Lexington: Emeth Press, 2016).

31) 하나의 사회학 모델로서 더글라스의 격자와 집단은 인간 상호 작용에 대해 많은 것을 설명한다. 번역자들은 이것을 활용해서 그들 자신의 경향들을 인식하고 각종 경향들이 작용하는 정황에서 번역 작업을 할 때 그로 인한 부정적 결과들을 최소화할 수 있다. 가능하면 현지 번역자들을 번역에 참여시켜야 할 이유가 여기에 있다.

생생하게 전달되었다면, 번역을 통해 오늘날 강-공동체 도식을 지닌 사람들 역시 그들이 인식해 온 초자연적 실체들을 어떻게 다루어야 할지를 알 수 있을 것이다. 이것이 웨스트가 제6장에서 밝힐 내용이다. 개인화 사회 출신 번역자들이 본문을 어떻게 주석하고 번역할지에 관심을 기울이는 것과 달리, 강-공동체 수용자들은 본문이 전달하는 메시지를 어떻게 살아 내지에 관심이 많다. 그래서 “집단 … 그리고 격자 … 이 두 요소의 조합을 통해 사람들은 자신들을 조직화해서 자신들이 추구하는 목적을 달성할 수 있는 가능한 방법을 찾아낸다”.³²⁾ 다음 장에서 조나단 그라임스(Jonathan Grimes)는 번역을 위한인지 원리로서 문화 도식들과 그 원리의 함의들을 이해함으로써 도식 이론을 마가렛 아처(Margaret Archer)의 성찰(reflexibility) 개념에 연결할 것이다.

4. 문화적 성찰(Cultural reflexivity)

한 히말라야 부족의 문화적 정체성 연구에서 조나단 그라임스는 마가렛 아처가 성찰(reflexibility) 개념과 작용성(agency) 이론의 이해를 통해 사람들이 도식들을 형성하고 변형하는 방식을 규명했음을 밝혔다.³³⁾ 이러한 개념들을 활용해서 그라임스는 한 티베트 사회에서 의례의 재활성화(revitalization of rituals)를 설명한다. 도식 이론의 출발점은 문화 경험으로부터 의미가 도출될 수 있다는 데 있다.³⁴⁾ 반면 아처는 문화의 두 층위, 즉 문화 체계(cultural systems)의 층위와 사회문화적(sociocultural) 층위간 상호 작용으로서 문화적 변화를 이해한다. 문화 체계 층위는 사회 내에서 발견되는 논리 체계를 말하고, 사회문화적 층위는 공동체의 전제들 내에서 사람들이 하는 행위들, 즉 그들의 도식들을 다룬다.³⁵⁾ 이 두 층위의 관계는 논리적이고 인과적으로 묘사될 수 있고, 그것은 개인들과 그들이 속한 집단들 사이의 상호 작용을 반영한다.

논리적 관계와 인과적 관계의 이 상호 작용이 의도적인 문화 변화의 힘

32) M. Thompson, R. Ellis, and A. Wildavsky, *Cultural Theory*, 97.

33) M. S. Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 106.

34) B. Shore, *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning* (New York: Oxford University Press, 1996), 44, 45; R. D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, 122; C. Strauss and N. Quinn, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, 6.

35) M. S. Archer, *Culture and Agency*, 104.

을 이해하는 데 있어서 중요하다. 작용성(agency)은 하나의 ‘속성’(property)으로서, 그 속성이 사람들로 하여금 그들의 인지 모델들을 변형시킬 수 있게 하고 특정 공동체 내에서 그들의 경험을 공유하는 방식에 영향을 준다.³⁶⁾ 아처에 따르면 성찰(그녀는 그것을 ‘내적 대화’[internal conversation]라고 부른다)은 논리적 관계와 인과적 관계를 연결한다. 개인적 성찰은 사람들이 정황 안에서 자신들, 즉 그들이 지니고 있는 문화적 경향들을 인식하는 데 영향을 미친다. 마찬가지로 소통적 성찰은 공동체 구성원들 간 상호 작용을 통해 공개적으로 수행된다. 사람들이 자신들의 정체성을 만들고 공유하는 동안 소통적 성찰을 통해 그들의 내적 대화를 형상화한다.³⁷⁾

아처의 경우 서구적 관점의 사회학에 기반을 두어서 개인적 성찰에 관한 자료 수집이 용이했지만, 히말라야 부족들은 집단주의적, 위계적 사회이기 때문에, 그만큼 그라임스는 공동체 수준에서 성찰의 과정을 보여 주는 데이터를 수집하는 데 어려움을 겪었다.³⁸⁾ 한 히말라야 공동체가 과거 전통으로부터 의례들을 재활성화하는 과정은 창의적이었다. 그것을 관찰하면서 그라임스는 공동체가 공유 경험을 의도적으로 만들어 낼 때 공동체 수준의 작용성이 의례로 나타난다는 사실을 이해했다. 공유된 경험의 특성들, 그리고 다시 고안된 고대 의례들은 현대 정황에 적합하도록 조정되었다. 이 조정의 방식을 통해서 어떻게 작용성이 하나의 인지적 접근에 통합되는지, 그리고 역으로 그 인지적 접근이 공동체 내의 특정한 경험 구조들을 어떻게 유지하고 변형시킬 수 있는지를 알 수 있다. 재활성화된 의례에 따라오는 도식에 근거해서 그라임스는 의례가 공동체에 대한 사람들의 공유된 헌신을 문화적으로 재활성화시킨다는 사실을 발견했다.³⁹⁾ 이것은 언어 이전 기호적(prelinguistic semiotic) 상호 작용을 의도적으로 공유함으로써 가능했다.⁴⁰⁾ 공동체에 대한 공유된 헌신은 인간이 경험의 공유를 통해 의미를 만들어 내는 하나의 층위를 나타낸다. 그것은 개별 행위자들이 그러한 헌신을 가지고 의례에 참여하는 층위로 전이될 수 있다.

36) L. M. Ahearn, “Language and Agency”, *Annual Review of Anthropology* 30 (2001), 130. 여기서 작용성(agency)은 특정 변화를 이끌어 내는 데 필요한 의도적 행동이라는 의미이다. 그것은 문화적 정체성의 공유된 의미들 이면에서 동기를 부여하는 힘이다. J. D. Grimes, “Incorporating Agency into a Cognitive Theory of Cultural Identity: Lessons from the Himalaya”, Ph.D. Dissertation (Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2018), 310.

37) M. S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 302.

38) J. D. Grimes, “Incorporating Agency into a Cognitive Theory of Cultural Identity”, 139-143.

39) Ibid., 148-154.

40) K. Marais, *A (Bio)Semiotic Theory of Translation*, 67.

불교를 기반으로 하는 환경에서 성찰의 인지적 속성을 이해하는 것은 성서 번역에 중대한 영향을 끼칠 수 있다. 본문 분석만큼이나 중요한 것은 일단 새로운 번역이 소개된 후 성찰 과정들을 관찰함으로써 얼마나 효과적인 의사소통이 일어났는지 평가하는 것이다. 만일 번역이 그 사회에 의미가 있다면, 그것은 그들의 번역으로 인식될 것이다. 만약 번역이 참으로 보다 관계적 현상으로서 “다문화 상황에서 인간 상호 작용을 중재한다”면,⁴¹⁾ 최종 번역물만이 아니라 번역 과정 전체가 한 공동체를 외부 침입에 대한 대응적 작용성(reactive agency)으로부터 일종의 창조적 작용성(creative agency)으로 움직일 수 있을까? 그렇게 된다면 히말라야 부족은 불교적 종교 체계로부터 변화를 촉발해 낼 수 있을 것이다. 특히 그것은 진행 중인 의례의 재활성화에 부합하는 공유된 인지적 정체성에 따라 그들이 살아가고 예배하는 방식에 영향을 줄 것이다.⁴²⁾ 만약 성서 본문이 밖에서 주어진 강제적 기호 체계로 인식된다면,⁴³⁾ 그들의 대응 태도는 거부를 향한 사회 종교적 이상을 촉발시킬 것이다. 반면, 만약 사람들이 번역을 하나의 새로운 현상으로 경험하고 자신들의 것으로 간주한다면, 자신들의 고유한 인지 체계를 통해 그것을 해석할 것이다. 즉, 창조적 태도가 자극을 받아 그들이 누구인지를 표현하는 의례와 의식을 강화하는 것이다.⁴⁴⁾ 그리고 내재하는 사회적, 종교적 도식들이 향상되면서 번역뿐 아니라 번역 과정에 참여한 사람들까지도 존중과 환영을 받게 된다.

5. 다문화 정황에서 ‘심정 언어’(heart language)라는 신화

아프리카 도시 지역에서 삶의 다양한 상황에 어느 언어를 사용할지를 결정해야 할 때 다중 언어 사용의 중요성이 부각된다. 이른바 ‘심정 언어’ 혹은 고향 언어를 규정하는 것은 무의미하다. 전형적인 케냐인은 최소 세 언어에 능통하고 정황과 필요에 따라 끊임없이 그것들을 바꾸어 사용한다. 아프리카 도시 지역에서는 생존을 위한 언어적 선택의 순간들을 중심으로 인생이 돌아간다. 언어 사용의 역학은 무엇인가? 그 역학이 개인적으로는

41) K. Marais, *Translation Theory and Development Studies*, 62.

42) J. D. Grimes, “Incorporating Agency into a Cognitive Theory of Cultural Identity”, 145.

43) K. Marais, *Translation Theory and Development Studies*, 8-9.

44) 이것은 더글라스의 모델에 대한 흥미로운 시험이 될 것이다. 티베트인들은 외부의 행위와 본문의 경향을 의도적으로 경험하면서 그들의 상호 관계적 도식을 풍성하게 함으로써 그들 공동체 내에서 새로운 공유된 추론들을 의식적으로 발전시키려고 시도한다.

다중 언어적 예배 상황에서, 그리고 공적으로는 사회생활 전반에서 번역된 성서를 사용하는 방식에 어떤 영향을 미치는가?

다중 언어 환경에서 자라면서 사회 종교적인 다양한 유형의 의사소통에 여러 언어를 능통하게 사용하는 경우를 상상해 보라. 누군가 당신에게 ‘심정 언어’가 성서 읽기와 영적 성장에 필수적이라고 말한다. 당신은 어떤 언어로 성서를 읽어야 하는가? 루치비아가 학교 다니던 1970년대 학교 내에서는 토착어 사용이 금지되었다.

우리가 매일 논리적 사고를 연습한 언어는 영어와 키스와힐리(Kiswahili)어였습니다. 토착어는 사소한 일들에, 그리고 마을에서 아이들과 놀이할 때 사용하는 언어였습니다. 교회에서 찬송하고 광고할 때 토착어로 한 이유는 그것들이 사소한 것들이기 때문입니다. 기도와 설교는 키스와힐리어로 말해졌습니다. 하나님께 말하는 것, 그리고 그분으로부터 듣는 것은 생사가 걸린 중대한 사안이었기 때문입니다. 이것을 지금 뒤집어서 나의 ‘심정 언어’로 성서를 읽으라는 것은 어려운 뿐만 아니라 의미 없는 일입니다(루치비아가 2017년 9월 보낸 개인 이메일).

언어는 생각을 담고 정보를 전달하는 단순한 실용적 수단 이상이다. 사람들은 언어를 사용해서 일차적으로 세계를 인지 도식 안에 창조적으로 조직하고 각자의 사회 언어적 정황 안에서 자기 자신들을 적절하게 표현한다. 그라임스가 발견했듯이 언어는 정체성 표지임과 동시에 사람들이 자신을 바라보는 방식을 형성한다. 그래서 최대의 성찰 효과를 내는 하나의 ‘심정 언어’를 구분해 내는 것, 그리고 그것과 대비되는 다른 언어들이 행동, 결심, 혹은 정체성 변화를 덜 일으킬 것이라고 상정하는 것은 무의미하다.⁴⁵⁾

언어 사용에 관한 인지 도식은 하나의 언어 복합체를 사용하는 모든 사람들의 반응과 행동에 영향을 미치며 작동한다. 사람들이 생각하고 행동하는 유형은 저장된 정보의 언어적 범주들에 의해서 영향을 받는다는 점이 세베이어(Sabaot language) 프로젝트 운영자와의 최근 대화에서 제기되었다: “내가 세베이족 사람들과 대화할 때 여러 언어들을 사용할 수 있지만,⁴⁶⁾ 나와 같은 정황에 있는 사람들만이 내 말을 이해할 수 있을 것입니다”(2019년 9월

45) J. O. Luchivia, “Contextualised Language Choice in the Church in Kenya”, Ph.D. Dissertation (Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2013), 25.

46) 서부 케냐의 세베이어는 나일어족의 한 언어이다. 반투어를 사용하는 부쿠수족은 세베이족을 감싸고 있고 그들 모두는 국가 언어들인 영어와 키스와힐리어를 구사한다. 세베이인 중 부쿠스인과 대화할 때 부쿠스어를 말할 수 있는 사람들이 있지만, 오직 다른 세베이인만이 그 개념적 함의를 온전히 이해할 수 있다.

2일 개인적 대화). 따라서 “다중 언어 구사자가 한 언어를 골라 쓰는 이유는 한 집단과 동일시되기 위해서가 아니라 다른 집단으로부터 구별되기 위해서이다”.⁴⁷⁾ 더 나아가 다중 언어 환경은 리더십 문제들, 조직 구조, 삶의 모든 사안을 다루는 능숙함, 그리고 효과적인 의사소통에 관련된 선호 사항들에 영향을 미친다.⁴⁸⁾ 케냐 지도자들은 전달하고자 하는 메시지에 맞는 언어를 골라서 사용하곤 한다. 특정 공동체를 향한 중요한 메시지는 토착어로 말하지만, 일반 다중 언어 청중을 상대로 단결과 국가적 가치를 역설할 때는 국가 언어들(national languages)을 사용한다. 그런 상황에서 사람들이 생존하려면 한 다원주의 사회의 모든 층위와 연결되어야 하고, 그 복잡성을 가늠해 나가는 동안 적합한 언어를 사용해야 한다. 다중 언어 사용은 하나의 새로운 정체성으로 진화하고 있다.⁴⁹⁾

요약하면, 루치비아는 그라임스와 같은 입장이다. 개인적으로 그리고 집단적으로, 언어가 정체성과 문화를 형성하는 데 토대적 기능을 담당한다. 따라서 성서 번역에 종사하는 이들은 핵심 목표에 집중해야 한다. 최종 번역물뿐 아니라, 비록 희미하더라도, 그것이 어떻게 사용될 수 있을지에 관련된 소수 언어 자원을 개발하는 일이 그것이다.⁵⁰⁾ 다중 언어 구사자들에게 언어 선택은 최소한의 에너지를 사용해서 메시지를 전달하는 그들의 능력에 기초한다. 화자와 청자가 모두 그 메시지를 쉽게 이해할 수만 있다면 심지어 하나의 문장 내에서도 여러 언어가 쓰일 수 있다.⁵¹⁾ ‘심정’이건 아니건, 모든 상황에 맞는 하나의 언어는 존재하지 않는다. 다중 언어가 사용되는 세계화된 동아프리카의 도시 지역에서 번역자들은 사람들이 어떻게 신앙을 포함한 일상 대화에 필수적인 다양한 언어들로부터 최대한의 유익을 얻고 있는지를 고려해야만 한다.⁵²⁾

6. 사회 종교적 적실성(Socioreligious Relevance)

에이미 웨스트는 세계 여러 곳에서 연 워크숍에서 이러한 문화적, 언어적 문제들을 사람들의 영적 관심사에 적용해 왔다. 성서 속 민족들과 오늘

47) J. O. Luchivia, “Contextualised Language Choice in the Church in Kenya”, 33.

48) J. Edwards, *Multilingualism* (London: Penguin Books, 1994), 208.

49) J. O. Luchivia, “Contextualised Language Choice in the Church in Kenya”, 28.

50) A. Corsellis, *Public Service Interpreting: The First Steps* (London: Palgrave Macmillan, 2008), 101.

51) D. Sperber and D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, 125.

52) J. O. Luchivia, “Contextualised Language Choice in the Church in Kenya”, 143.

날 민족들의 도식들은 매우 다르지만, 사실 사람들이 성서의 정보를 그들의 현 상황 속에서 소화하는 방식을 형성하는 것은 오늘날의 문화 도식들이다. 성서와 문화의 연계는 성서 본문을 특정 상황에 적용해야 할 정당성을 제공한다. 그것은 사람들로 하여금 성서의 가르침에 비추어 그들의 사회 종교적 이상이 작동하는 현실을 마주할 수 있게 한다. 어떻게 한 부족의 종교적 도식이 그들이 성서 본문을 받아들여 응답하는 방식에 영향을 미치는가? 이 영향을 이해함으로써 사람들이 성서를 그들의 상황과 연계시키도록 도울 수 있다. 또한 외부인들이 좋게 보아 혼합주의적이고 나쁘게 보면 이교적이라고 여기는 그들의 의례들과 다른 문화적 표현들에서, 그들은 하나님의 임재의 가치를 실감할 수 있게 된다.⁵³⁾

사바(말레이시아)의 카다자족(the Kadazan)은 재난을 당하지 않기 위해 주의를 기울여서 ‘할아버지 산’을 노엽게 하지 말아야 한다. 그들은 키나발루(Kinabalu) 산이 모든 망자들의 혼이 머무는 마지막 안식처라고 믿는다. 재난을 방지하는 차원에서 경건한 이들은 할아버지 산에게 정기적으로 희생 제사를 드린다. 키나발루 산이 얼마나 강력한지를 증명하기 위해 사람들은 최근의 한 사건을 이야기한다. 제멋대로 굴고 배려심이 없는 관광객들이 산에 올라가 환락 행위를 벌였고 벌거벗은 채로 그들의 탈선 행위를 촬영해서 사회관계망에 공유했다. 얼마 지나지 않아 심한 지진이 사바 지역을 강타했다. 그리고 그것이 토사 홍수를 일으켜서 막대한 피해를 입혔다.⁵⁴⁾

카다자족 신자들은 그 두 자연재해가 할아버지 산의 노여움 때문에 일어났다고 설명했다. 의례 전문가가 높은 하늘에 올라가 할아버지 산에게 어떻게 해야 할지 여쭙었고 카라바오(물소) 일곱⁵⁵⁾ 마리와 닭 한 마리로 희생 제사를 바치라는 말을 들었다. 이것을 행하지 않으면 할아버지 산의 노여움이 풀리지 않을 것이고 재난이 이어질 것이라고 했다. 그 의례는 전국의 언론이 방송하는 가운데 시행되었다.⁵⁶⁾

“문화가 성서를 만나다” 워크숍에서 웨스트는 암 도표를(그림 2) 사용해서 사람들이 그들 안에 깊이 뿌리내린 도식들을 발견하도록 도왔다. 암 잎들

53) R. D. Shaw, “Beyond Syncretism: A Dynamic Approach to Hybridity”, *International Bulletin of Mission Research* 42:1 (2018), 10.

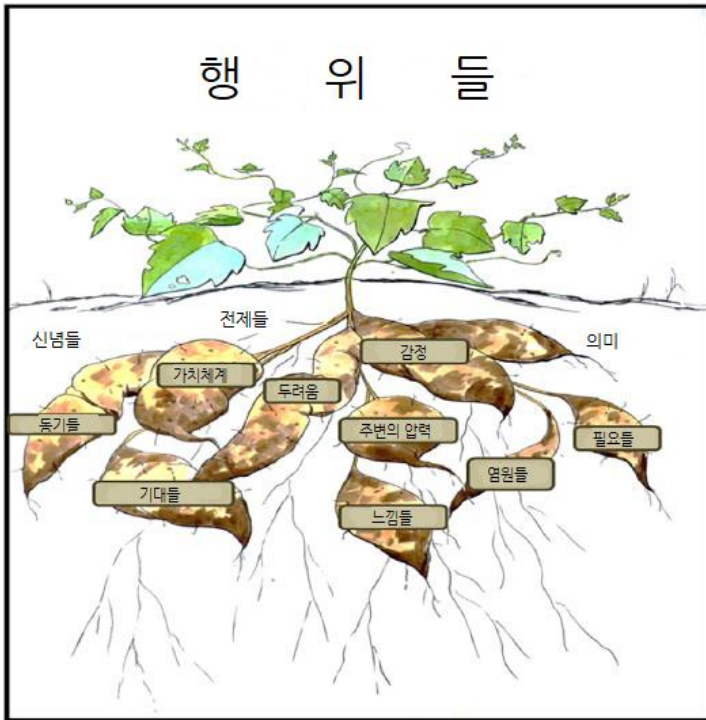
54) P. W. Report, “Naked Tourists Blamed for Deadly Malaysian Earthquake.”, *New York Post*, <https://nypost.com/2015/06/08/naked-tourists-blamedfor-deadly-malaysian-earthquake/>.

55) 카다자족은 일곱을 완전수라고 믿는다.

56) IANS, “Ritual Conducted on Malaysian Mountain to Appease Spirits,” Updated June 20, 2015, https://zeenews.india.com/news/world/ritual-conductedon-malaysian-mountain-to-appease-spirits_1616784.html. 2016년 4월 사바의 코타키나발루에서 열린 ‘문화가 성서를 만나다’ 수업에서 학생들의 응답을 통해 공유됨.

은 가시적이고 묘사될 수 있는 행동들, 즉 사람들이 행하는 것을 나타낸다. 얇 줄기는 뿌리 깊은, 하지만 잘 드러나지 않는, 행동의 동기들을 나타낸다. 몇 가지만 예를 들면 가치 있게 생각하는 것들, 관계의 압력, 바라는 것들, 두려워하는 것들 등이다. 행동의 뿌리까지 깊이 파고들면, 경험을 추동하는 힘의 실체들을 표면으로 끄집어낼 수 있다. 일단 그것들을 언어로 표현할 때 그들은 성찰을 통해 행위의 정당성을 객관적으로 평가할 수 있게 된다. 전제와 가치관, 그리고 압력이 행동을 유발했다는 사실을 인식하고 나면, 그들은 번역된 성서로부터 배운 것을 그러한 인식과 연계시킨다.⁵⁷⁾

<그림 2> 얇 도표: 신념과 가치 체계에 의해서 추동되는 행위들



워크숍에 참석했던 카다자 기독교인들은 성서를 할아버지 산을 달래야 하는 필요에 적용하고자 했다. 두려움에 대응하기 위해 그들은 시편 46:1[1-2]을 인용했다: “하나님은 우리의 피난처시요 힘이시니 환난 중에 만날 큰 도움이시라”. 그리고 시편 146:5는 그들에게 새로운 용기를 주었

57) A. C. R. West, “Equipping for Decision-Making when Culture Clashes with Scripture” (Texas: Paper presented at Bible Translation at Dallas, 2013. 10. 15), 2-4.

다: “야곱의 하나님을 자기의 도움으로 삼(…)는 자는 복이 있도다”. 할아버지 산에게 제사드리는 일에 관해서는, (예수를 영원한 희생제사로 서술하는) 히브리서 9장과 10장을 읽고 나서 더 이상 제사를 바치지 않기로 결심했다. 기독교 선교 역사가 백 년이 넘었지만, 사바 지역 사람들은 교회가 그런 영적인 문제들을 오래전에 해결했다고 여겼다. 따라서 현재의 모든 행동을 ‘기독교적’이라고 간주하고 있었다. 그들의 암들을 파낼 기회, 즉 그들의 도식을 성서 본문에 비추어 평가할 기회를 그들은 갖지 못했다. 신과 영적 존재들에 관한 뿌리 깊은 관념들이 문제시된 적은 거의 없었다. 일단 이 문제가 관심사로 떠오르자, 성서를 새롭게 음미함으로써 교회 내에 성찰적 대화가 일어났고 하나님을 영화롭게 하는, 문화적으로 영향력 있는 방식들이 생겨났다.⁵⁸⁾

7. 토착어의 성서 본문 관여 모델(A model for vernacular engagement with the biblical text)

번역 성서가 공동체들의 삶의 방식에 어떻게 관련되는지를 공동체들이 통합적으로 이해하는 것, 결국 거기에 우리의 관심이 있다. 단지 외부인들이 제시한 것의 수용, 혹은 현지 인지 구조에 기반을 둔 토착어로 된 경험이 곧 성서 본문에 대한 존중은 아니다. 오히려 그들의 혼합을 통해 성서 본문을 받는 사람들의 정황 안에서 성서 내용에 대한 하나의 새롭고 적실한 이해를 만들어 내는 것이 필요하다.

이 과정을 조사하기 위해 딜로우치는 포코니어와 터너의 인식 혼합 (conceptual blending)이라는 개념⁵⁹⁾을 활용해서 토착어의 성서 본문 관여 모델을 개발했다.⁶⁰⁾ 이 모델에 의하면 공동체는 (성서 본문을 소화하는) 말-도식과 (성서 본문을 삶과 연결시키는) 행동-도식을 결합한다. 이 둘은 하나의 혼종 인식(a hybrid concept)을 만들어 낸다. 그 인식은 성서 본문이 생생한 경험의 특수성 안에서 소통되는 과정을 통해 드러난다. 즉, 수용자들은 성서 본문의 의도된 메시지라고 그들이 인식한 바를 살아 내게 되는 것이다(그림 3).

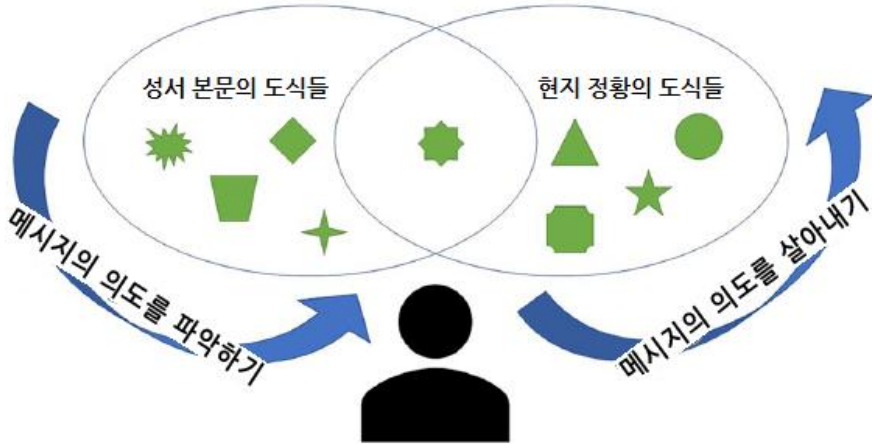
58) A. C. R. West, and J. Shetler, “Culture Meets Scripture Report” (Kota Kinabalu: Sabah Theological Seminary, 2016).

59) G. Fauconnier and M. Turner, *The Way We Think*.

60) D. A. DeLoach, “Knowing God in Melanesia”, 222-231.

<그림 3> 토착어의 성서 본문 관여 모델⁶¹⁾

개념 혼합 이론에 비추어본 토착어의 성서본문 관여



성서 번역은 메시지에 담긴 암호를 해독하는 작업이 아니다. 그것은 거룩한 본문을 통한 의사소통으로서, 웨스트가 밝혔듯이, 하나의 인지적 과정을 촉발하고 그 인지적 과정 속에서 공동체가 성서 본문을 삶에 활용하고자 하는 욕구를 자극한다. 그 욕구를 실현하는 과정에서 공동체는 하나의 성서 본문의 메시지를 분별해 낸 다음, 그 지식을 그 공동체의 특수성 안에서 일어나는 의미 구현 활동에 적용시킨다. 그러한 성찰 활동이 사람들로 하여금 의미 있는 방식으로 살 수 있도록, 또 그라임스가 히말라야 민족들에 관한 그의 연구에서 강조했듯이, 사람들이 중요하다고 여기는 것에 적합한 방식으로 살 수 있도록 한다. 그러한 과정의 결과는 다음과 같다: (1) 사람들이 성서 본문을 그들의 정황 안에서 존중한다; (2) 한 본문이 인간 삶의 정황에서 지니는 가치를 인정하는 현지 표현을 만들어 낸다; 그리고 (3) 쇼가 언급한 것처럼,⁶²⁾ 그들은 상호 배움을 경험한다.

결국, 사람들은 그들과 그들의 삶의 방식에 적실하다고 인식한 것에 비추어서만 번역된 성서를 받아들일 수 있다. 크리스티안 노드(Christiane Nord)는 “번역을 둘러싼 상호 작용”⁶³⁾의 한 부분으로서 도식들 간의 충돌

61) Ibid., 245로부터 변용.

62) R. D. Shaw, “Beyond Contextualization: Toward a Twenty-first-century Model for Enabling Mission”, *International Bulletin of Missionary Research* 34:4 (2010), 211.

63) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 16-18.

이 있을 수 있다고 보았다. 그 충돌을 피하기 위해 번역자들은 더글라스의 문화 유형들의 적실성을 받아들여야 한다. 또한 번역을 “원 본문을 기반으로 사람들 간에 벌어지는 의도적이고, 언어가 개입된 간-문화적 상호 작용”⁶⁴⁾이라고 인식할 필요가 있다. 성서 본문의 대립하는 관점들에 편승하고, 개인화하는 인지 환경과 집단주의적 인지 환경 간의 충돌이 강화될 때 나타나는 것이 히버트(Paul G. Hiebert), 쇼(R. Daniel Shaw), 그리고 티에누(Tite Tiéno)가 “분리된-충위 기독교”라고 부르는 것이다.⁶⁵⁾ 어느 지역에서든 기독교인들이 자신들의 도식에 비추어 성서 본문을 묵상할 때, 즉 본문에 기반을 두어서 새로운 추론을 만들어 낼 때, 다른 정황에 있는 사람들이 그렇게 해서 확장된 인식들로부터 유익을 얻는다. 같은 본문에서 각자 다른 무엇인가를 보는 것이다. 그것들이 다 모이면 하나의 거대한 이해의 집합체가 생겨나고, 그것이 특정한 하나를 넘어서게 해 주는 해석학적 순환으로 이어질 것이다.⁶⁶⁾

8. 인지적 성찰(cognitive reflexivity)을 위한 번역

이제 이런 인지적 문제들을 염두에 두고 우리가 서론에서 제기한 요한복음 3:16의 인지적 공백을 메울 방법을 찾아보자. 이 문제에 대해서 쇼가 파푸아 뉴기니 서부 지방 늪지대의 집단주의적, 관계적인 사모아인들과 교류하면서 얻은 해답은 인류학적, 언어학적, 그리고 주석적 연구였다. 그 연구는 성서 원 본문과 사모아인들의 이상, 그 둘을 모두 이해하고자 하는 연구였다. 그 둘이 합해져서 번역 정확이 만들어지는데, 그 정황은 한편으로 공통된 인간성을 표출하는 유사성들을 인식하면서도 다른 한편으로는 인지적 차이를 규명할 수 있게 한다.⁶⁷⁾

‘하나님’을 지칭하는 용어를 정립하기 위해서 사모아인들의 친족 관계와 사회 구조를 분석할 필요가 있다. 1970년대 각 장옥(長屋; longhouse)에는 “어르신” 한 명씩이 있어서 집안일을 두루 감독했다. 이것이 ‘아요’이다. 그

64) H. Vermeer, “Skopos and Commission in Translational Action”, A. Chesterman, ed., *Readings in Translation* (Helsinki: Oy Finn Lectura, 1989), 173.

65) P. G. Hiebert, R. D. Shaw, and T. Tiéno, *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices* (Grand Rapids: Baker, 1999), 15.

66) R. D. Shaw and C. E. V. Engen, *Communicating God's Word in a Complex World*, 73-75.

67) R. D. Shaw, “The Translation Context: Cultural Factors in Translation,” *Translation Review* 23 (1987), 25-29.

와 같은 한 존재가 한 집안만이 아니라 사회적 체계 전체(한 집안, 그 집안의 친구들, 그 친구들의 친구들, 그리고 적들까지)를 관장하는 조정자 역할을 할 수 있다는 가능성은 사모아인들 자신과 그들이 관계 맺는 모든 사람들의 정체성을 새롭게 인식하게 했다. 한 장옥의 어르신처럼 한 초인적 존재가 전체 사회 체계를 관장한다는 사실을 인식함으로써 사모아인들은 상호 적대감과 침략, 그에 대한 반격 등을 자제할 수 있었다. 모두가 한 큰 ‘아요’의 감독 아래 있는 같은 체계의 구성원이라고 생각했기 때문이다. ‘아요’를 그들이 사용했던 포용적인 소유 대명사 ‘오예’와 결합함으로써 사모아인들은 그들의 ‘아요’ 인식틀을 수정해야 했다; ‘오예 아요’는 “우리(모두)의 돌봄자”로서 그의 영역 내 모든 사람, 그러니까 땅에 사는 모든 사람을 돌보는 분이다. 이처럼 친족 관계 용어에 대한 연구를 활용해서 그것을 보다 넓은 사회 구조, 즉 우호적이거나 적대적인 관계와 그 관계에 적합한 행동 유형들에 적용함으로써 ‘하나님’을 지칭할 용어를 정립한 것이다.⁶⁸⁾

‘오예 아요’에 담긴 집단적 속성은 ‘메누굴로 오골라’, 즉 “조심스럽게 감독함”이라는 용어에 잘 드러난다. 그 용어가 곧 ‘사랑’의 번역어로서 모든 ‘모노호인디 요블리’, 즉 “땅에 거주하는” 사람들, “세상” 만민에게 미쳤다. 그러한 깨달음은 외부인들을 대할 때 어떻게 행동해야 하는지에 대한 사모아인들의 인지적 틀을 바꾸었다. 식민지 정부의 관리들, 그리고 뒤이어 들어왔던 선교사들은 사모아인들 서로 간의 침략과 식인 관습을 비난했지만 아무도 그들에게 그것이 왜 비난받을 만한 것인지 말해 주지 않았다. 모든 인간과 밀접하게 교제하시는 분의 돌봄 아래 있는 모든 사람들에게 그들의 관계의 틀이 확장되었을 때 비로소 그들은 외부인들의 금령을 이해할 수 있었다.

그렇다면 이 잘 알려진 구절에 들어 있는 ‘믿는다’의 의미는 무엇일까? 그것은 인간의 감각 인식과 지식획득에 관한 사회 언어학적 연구를 요구한다. 사람이 세상을 어떻게 경험하는가? 그것은 보여지는가, 만져지는가, 맛보아지는가, 들리는가, 아니면 냄새를 풍기는가? 세상을 경험함으로써 사람들은 그들의 기존 지식을 점검하고 그것을 새로 입력된 내용에 적용한다. 위에서 언급한 아쳐의 ‘성찰’(reflexivity)이 바로 그것이다. 요한복음 3:16의 정황에서 사모아인들은 예수를 물리적으로 경험하지 않았다. 하지

68) R. D. Shaw, *From Longhouse to Village: Samo Social Change, Case Studies in Anthropology Series* (Fort Worth: Harcourt Brace, 1996), 55-67.

만 다른 성서 본문들과 함께 이 구절의 인지적 자극을 “들음”으로써 그들은 “이해하게” 되었다. 다시 말해서 그들은 “믿었고” 그래서 새로운 생명을 얻었다. 새로운 생명이라는 관념을 번역하기 위해서 이제 사모아인들의 우주관을 살펴볼 차례다.

사모아인들의 “영생” 관념은 선악 간의 우주적 대결과 관련이 있다. 선은 ‘코구아’ 즉 죽은 조상들의 혼령들에 의해 표현된다. 이 혼령들은 이생에서의 삶과 영적 존재 사이를 끊임없이 순환한다. 영적 존재들은 나무 꼭대기 너머 ‘쿠구아 문순’ 즉 조상들의 집에 있는 존재들이다. 그래서 “태어난다”라는 말은 ‘코구아 일라’ 즉, 문자적으로 “조상 한 명을 획득한다”를 뜻한다.⁶⁹⁾ 사모아인들이 요한복음 3:16의 영생을 이해하기 위해서는 삶, 죽음, 재생의 순환적 생명 개념을 벗어나서 하나님의 영에 의존하는 새로운 삶이라는 개념을 발견해야 한다. 번역이 그들의 성찰 과정을 작동시켜서 ‘코구아’의 도식을 재구성하도록 할 수 있다. 재생하는 혼령을 통한 “끝나지 않는 생명”이 아니라 “하나님의 영에 의해 활성화된 생명”으로 말이다.⁷⁰⁾

물론 요한복음 3:16은 그 한 구절만 따로 떨어져 있지 않고 보다 큰 본문과 함께 작동하고 있다. 니고데모와 예수의 야간 대화 전체의 문맥 안에서 본문을 이해하는 것이 중요하다. 니고데모는 조언을 구하고 있었고 그것을 그의 영향권 안에 있는 사람들에게 나누어 줄 수 있었다. 예수는 역사로부터 한 요점을 말씀하셨다. 자신을 구리뱀과 동일시하면서 예수는 니고데모로 하여금 이스라엘의 역사, 특히 모세를 새롭게 바라보도록 자극했다. 하지만 그들이 공유했던 그러한 인지 환경을 사모아인들은 가지고 있지 않았다. 그들은 이스라엘과 하나님의 관계의 역사에 대해 아는 바가 없었다. 유대 지도자들이 “다시 태어남”을 이해할 수 없었듯이 사모아인들도 그러했다. 예수께서 니고데모의 인식들을 조정해 준 것처럼 윤희 혼령이라는 사모아인들의 도식도 조정될 필요가 있었다. 더 나아가 번역 과정에서 쇼의 도식도 조정되었다. 그가 사모아 우주관을 새롭게 음미하게 되면서 성

69) R. Daniel Shaw, “The Good, the Bad and the Human: Samo Spirit Cosmology” (Adelaide: Paper presented at the Australian Association for the Study of Religions, 1981), 96-97. 사모아인들은 인간이 태어날 때 조상이 신생아에게로 들어와서 생명을 준다고 믿는다. 그 순간 ‘코구아’가 ‘핀린’으로 바뀌는데, 그것은 조상들의 처소에서 한 인간에게로 거처가 옮겨졌음을 의미한다.

70) 이 언어유희가 영어로는 분명하지 않다. 하지만 사모아말로는 분명하다. 하나님의 영에 의해 활성화됨으로써 재생하는 ‘쿠구아’는 끝난다. 사모아말에서 존재 양식을 표현하는 용어들이 바뀌는 것은 매우 중요하므로, 이 용어변화 역시 중요한 메시지를 나타낸다.

서 본문에 대한 이해가 넓어졌기 때문이다.

9. 결론

우리가 고찰한 인지적 과정의 중요성을 인식함으로써 성서 번역자들은 문헌적, 인류학적, 그리고 영적 문제를 함께 고려하게 될 것이다. 번역 작업은 본문 분석, 번역 원칙들과 함께 인지적 연구를 필요로 한다. 그래야 번역 수용자들이 본문과 함께 그 본문의 정황을 음미하면서 자신들의 현지 도식(local schema)을 조정할 수 있기 때문이다.⁷¹⁾ 다른 말로 하면, 번역은 “다언어 정황에서 일어나는 인간 상호 작용을 중재”하는,⁷²⁾ 하나의 관계적 작업으로 이해되어야 한다. 이 과업을 달성하기 위해 다언어적, 다문화적이고 지구화된, 그리고 융합된 인지 환경들의 복합성을 고려해야 한다. 우리는 이론의 뒷에 걸리지 말고 이론 너머 현실을 다루어야 한다. 현실에는 한편으로 우리가 어떻게 원문을 번역으로써 개념화할 것인가의 문제가 있고, 다른 한편으로 번역된 본문을 수용자들이 어떻게 소화하는가의 문제가 있다. 과거의 단선적 논리를 넘어 인식 도식들이 서로 연결된 하나의 복합체적 접근을 시도해야 한다. 사람과 번역은 상호 작용을 한다. 사람들은 그들의 경험의 총화를 가지고 번역에 들어와서 처음에는 하나의 메시지에 대해 자기 성찰적으로 반응하다가 이내 성서 본문이 전달하는 메시지의 실체와 창조적으로 상호 작용하기에 이른다.

이 엄청난 과업에 참여하기 위해 성서 번역자들이 무엇을 알아야 하는가? 먼저 저자와 원 독자들의 정황을 완전히 이해해야 한다. 그것은 주석적, 해석학적, 인지적 함의들이 포함된 정황이다. 저자가 무엇을 의도했고, 그 의도를 이해하기 위해 원 독자들이 전제했던 것은 무엇인지를 파악해야 한다. 동시에 번역자는 번역을 읽는 독자들의 정황, 즉 그들이 번역된 메시지를 자신들의 인지적, 사회 종교적 경험에 비추어 어떻게 이해할 것인지를 알아야 한다. 사람들이 성서를 그들의 문화적, 언어적 공간 안에서 이해할 수 있게 하는 인지적 과정, 거기에 우리의 일차적 관심이 있다. 문화 유형의 영향, 그들이 본문을 인지적으로 묵상하는 방식, 그들의 언어적, 종교적 이상에 담긴 함의, 그리고 그 모든 것이 사람들이 번역된 본문에 반응하

71) 적절하게 훈련된 현지인 번역자들은 그들의 도식들을 번역 과정에 활용한다. 우리가 위에서 제기한 문제들과 관련해서 그들이 본문과 정황을 함께 음미한다면 그들과 그들이 만든 번역, 그리고 본문을 받는 사람들이 모두 유익을 얻을 것이다.

72) K. Marais, *Translation Theory and Development Studies*, 62.

는 방식에 어떻게 관련되는지를 우리는 알고자 한다. 이러한 인지적 문제들에 관련된 성서 본문에 대한 연구는 다른 이들이 수행할 것이다. 우리가 원하는 바는 번역 과정의 두 측면에 동등한 관심이 기울여지는 것이다. 이 모든 것을 염두에 두고 말할 수 있는 것은 번역이 하나의 복합적인 인지적 미로라는 점이다. 그것은 인간 경험의 틀을 바꾸어 이전에 존재하지 않았던 무언가를 만들어 낸다. 그 과정에서 한 공동체만의 하나의 새로운 인지 혼합이 나타나고, 그것이 인간 경험의 집합에 신선한 이해를 가져다 줄 것이다.

<주제어>(Keywords)

인지 연구, 도식, 다언어사용, 성찰, 영성, 인지 환경.

cognitive studies, schema, multilingualism, reflexivity, spirituality, cognitive environment.

(투고 일자: 2021년 1월 19일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 17일)

<참고문헌>(References)

- Ahearn, L. M., "Language and Agency", *Annual Review of Anthropology* 30 (2001), 109-137.
- Archer, M. S., *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Archer, M. S., *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Corsellis, A., *Public Service Interpreting: The First Steps*, London: Palgrave Macmillan, 2008.
- D'Andrade, R., *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DeLoach, D. A., "Knowing God in Melanesia: Schemas Relevant to Vernacular Scripture Engagement", Ph.D. Dissertation, Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2016.
- De Waard, J. and Nida, E. A., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Thomas Nelson, 1986.
- Douglas, M., "Cultural Bias", M. Douglas, ed., *In the Active Voice*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982, 183-254.
- Douglas, M., *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, London: Routledge, 1992.
- Edwards, J., *Multilingualism*, London: Penguin Books, 1994.
- Fauconnier, G. and Turner, M., *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York: Basic Books, 2002.
- Grimes, J. D., "Incorporating Agency into a Cognitive Theory of Cultural Identity: Lessons from the Himalaya", Ph.D. Dissertation, Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2018.
- Hiebert, P. G., Shaw, R. D., and Tiénou, T., *Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practices*, Grand Rapids: Baker, 1999.
- Hofstede, G., *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations across Cultures*, 2nd ed., Thousand Oaks: Sage, 2001.
- IANS, "Ritual Conducted on Malaysian Mountain to Appease Spirits," Updated June 20, 2015, https://zeenews.india.com/news/world/ritual-conducted-on-malaysian-mountain-to-appease-spirits_1616784.html.
- Law, S. K., *Revitalizing Missions on the Cusp of Change: Complex Systems Science Mazeways for Mission Theory amid Twenty-first Century Realities*, Lexington: Emeth Press, 2016.

- Lingenfelter, S., *Agents of Transformation*, Grand Rapids: Baker, 1996.
- Luchivia, J. O., "Contextualised Language Choice in the Church in Kenya", Ph.D. Dissertation, Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2013.
- Marais, K., *A (Bio)Semiotic Theory of Translation: The Emergence of Social-Cultural Reality*, Abingdon: Routledge, 2019.
- Marais, K., *Translation Theory and Development Studies: A Complexity Theory Approach*, Abingdon: Routledge, 2014.
- Marais, K. and Meylaerts, R., eds., *Complexity Thinking in Translation Studies: Methodological Considerations*, Abingdon: Routledge, 2019.
- Nida, E. A., *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden: Brill, 1964.
- Nida, E. A. and Taber, C. R., *The Theory and Practice of Translation*, 2nd ed., Leiden: Brill, 1982; original edition, 1969.
- Nord, C., *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 2nd ed., Abingdon: Routledge, 2018; original edition, St. Jerome Press, 1997.
- Post Wire Report, "Naked Tourists Blamed for Deadly Malaysian Earthquake.", *New York Post*, <https://nypost.com/2015/06/08/naked-tourists-blamed-for-deadly-malaysian-earthquake/>.
- Shaw, R. D., "Beyond Contextualization: Toward a Twenty-first-century Model for Enabling Mission", *International Bulletin of Missionary Research* 34:4 (2010), 208-215.
- Shaw, R. D., "Beyond Syncretism: A Dynamic Approach to Hybridity", *International Bulletin of Mission Research* 42:1 (2018), 6-19.
- Shaw, R. D., *From Longhouse to Village: Samo Social Change*, Case Studies in Anthropology Series, Fort Worth: Harcourt Brace, 1996.
- Shaw, R. D., "The Good, the Bad and the Human: Samo Spirit Cosmology", Adelaide: Paper presented at the Australian Association for the Study of Religions, 1981.
- Shaw, R. D., "The Translation Context: Cultural Factors in Translation.", *Translation Review* 23 (1987), 25-29.
- Shaw, R. D. and Van Engen, C. E., *Communicating God's Word in a Complex World: God's Truth or Hocus Pocus?*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2003.
- Shin, B. C. and Takagi Silzer, S., *Tapistry of Grace: Untangling the Cultural Complexities in Asian American Life and Ministry*, Eugene: Wipf and

Stock, 2016.

Shore, B., *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*, New York: Oxford University Press, 1996.

Silzer, S., *Biblical Multicultural Teams: Applying Biblical Truth to Cultural Differences*, Pasadena: William Carey International University Press, 2011.

Silzer, S., “Caring for the Person in an Organizational Setting: New Directions in SIL Training”, Ph.D. Dissertation, Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2001.

Sperber, D. and Wilson, D., *Relevance: Communication and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 1986; reprinted, 1995.

Strauss, C. and Quinn, N., *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Thompson, M., Ellis, R., and Wildavsky, A., *Cultural Theory*, Boulder: Westview Press, 1990.

Vermeer, H., “Skopos and Commission in Translational Action”, A. Chesterman, ed., *Readings in Translation*, Helsinki: Oy Finn Lectura, 1989, 173-187.

West, A. C. R., “Equipping for Decision-Making when Culture Clashes with Scripture”, Texas: Paper presented at Bible Translation at Dallas, 2013. 10. 15.

West, A. C. R., “Response to Death: The Powerful Influence of Assumptions, Relationships and Ritual on the Balangao Christians in the Philippines”, Ph.D. Dissertation, Fuller Graduate School of Intercultural Studies, 2007.

West, A. C. R., and Shetler, J., “Culture Meets Scripture Report”, Kota Kinabalu: Sabah Theological Seminary, 2016.

<초록>

성서 번역에서 인지적 이슈들

— 인간 경험의 정황 안에 있는 성서 본문 —

인지 연구는 정신-뇌와 인간 행동 간의 연관성을 탐구하는 모든 분야에 영향을 미친다. 당연하게도 성서 번역은 다분야적 작업으로서 인지적 과정의 영향을 받는다. 한편으로 특정 성서 본문에 의도된 의미, 다른 한편으로 특정 민족 집단의 정황에 기반해서 추론된 의미들에 관해 성서 번역자는 무엇을 알아야 하는가? 이질적이지만 상호 작용할 수밖에 없는 이 두 환경들이 혼합됨으로써 성서 본문의 내용으로부터 나오는 지식의 총화를 투영해 낼 수 있는가? 공저자들은 번역과 인간 행동의 관계를 반영하는 다양한 인지적 과정을 탐구한다. 우리의 목표는 번역된 성서 본문이 어떻게 인간의 인지 활동과 어우러지면서 특정한 정황에서의 행동에 영향을 미치는지를 보이는 것이다.

<서평>

Bible: Les récits fondateurs

(S. Bloch, F. Boyer, Montrouge: Bayard, 2016)

김선중*

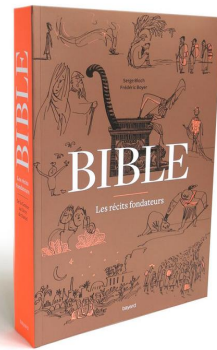
1. 머리말

성경은 읽기 어렵다. 다른 나라 이야기이고, 오래전 남의 나라말로 쓰인 것을 번역한 책이기 때문이다. 성경의 시대와 오늘 사이에는 시간과 공간과 문화 등의 여러 간격이 있다. 어려워서 이해하기 힘들 뿐 아니라, 영상과 소리 등 다매체에 익숙한 현대인이 종이에 기록된 활자를 통해 성경에 맛을 들이기가 쉽지 않다.

일반인이 기독교의 경전이자 인류 문화의 보고로서의 성경을 친근하게 대하는 데 도움을 주는 여러 방안이 있다. 『메시지 성경』처럼 오늘날 현대인에게 익숙한 언어로 번역할 수 있다.1) 『컬러 일러스트레이션 새번역』이나 만화 성경처럼 삽화와 만화를 통해 독자들의 이해를 돕고 상상력을 자극할 수 있다.2)

프랑스의 베이야르 출판사(Bayard)에서 펴낸 세르즈 블로흐(Serge Bloch,

<그림 1> 표지 그림



* Université de Strasbourg에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 정읍중앙교회 담임목사. sjhosed@hanmail.net.

- 1) 메시지 성경에 대한 소개와 평가를 위해서는 김선중, “유진 피터슨의 『메시지: 구약 모세오경(영한대역)』 서평”, 『Canon & Culture』 14 (2013), 249-260을 보라.
- 2) 김영래, “『성경전서 새번역 컬러 일러스트레이션』 활용의 인식론적 고찰”, 『성경원문연구』 17 (2005) 7-23; 양재훈, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제 - Siku의 The Manga Bible, NT-Raw를 중심으로”, 『성경원문연구』 23 (2008), 146-171.

1956년)와 프레데릭 브야이에(Frédéric Boyer, 1961년)의 <성경 – 주요 이야기들>은 구약성경에 나오는 주요 이야기를 토대로 한 삽화 성경에 해당한다. 앞으로는 <주요 이야기들>로 줄여 부르기로 한다. 프랑스 인터넷 서점 아마존은 종교 만화(Bd Religieux)로 분류한다(<https://www.amazon.fr/>). 정확히 말해 <주요 이야기들> 만화 성경도 아니고, 일러스트레이션 성경도 아니다. 굳이 말하면 성경 이야기에 대한 삽화집이라고 말할 수 있다. 책의 저자를 삽화가(illustrateur, dessinateur), 글쓴이(auteur)의 순서로 나열하는 것도 이를 반영한다. 만화 성경이 사각형에 그림을 넣고 대사를 말풍선에 넣어 이야기를 진술하고, 일러스트레이션 성경이 기존의 번역 성경 본문에 삽화를 넣는다면, <주요 이야기들>은 지문을 최대한 줄이고, 삽화로 이야기를 표현하고 있다. 기존의 애니 밸러튼(Annie Vallotton)의 컬러 일러스트레이션 성경에서 삽화만을 뽑아 그 주위에 성경을 다시 진술한 것으로 이해할 수 있다.³⁾

이 책을 펼쳐 보면 매우 놀랍다. 성경책이라기보다 그림책에 가깝다. 기존의 성경책에 대한 이해를 가지고 있는 사람이 보면, 낯설다. <주요 이야기들>이 가지고 있는 획기적인 점은 인터넷 홈페이지를 운영하고 삽화를 애니메이션으로 만들어 상영한 점이다. <주요 이야기들>은 미디어 성경에 해당한다.⁴⁾ <그림 2>에서 볼 수 있듯이 홈페이지의 초기 화면에서는 이 성경

<그림 2> 홈페이지 초기 화면



3) 스위스 아버지와 프랑스 어머니에게서 태어난 애니 밸러튼의 프랑스 이름은 ‘안 마리 발로퐁’(Anne Marie Vallotton)이다.

4) ‘미디어 번역’을 위해서는 R. Hodgson, “Communication and Translating the Bible in New Media for the 21st Century”, 『성경원문연구』 15 (2005), 154-200을 보라.

을 ‘이야기되고 그려지고 영상화된 성경’(La Bible racontée – dessinée – animée)이라고 밝히고, ‘당신이 전혀 보지도, 읽지도, 들어보지도 못한 성경’(La Bible comme vous ne l’avez jamais vue, lue et entendue)이라고 소개하고 있다.⁵⁾ <주요 이야기들>은 어린이에서 어른, 초심자에서 전문가까지의 독자를 대상으로 한다.

이 책을 이해하기 위해서는 프랑스와 벨기에의 프랑스어 문화에서 만화(bande dessinée)와 삽화(illustration)가 예술과 문화에서 차지하는 위치를 알아야 한다. 프랑스에서 만화는 ‘제9의 예술’(le neuvième art)로 불리는데, 프랑스 어린이들은 초등학교에서부터 프랑스어 시간에 만화를 하나의 예술과 문학 작품으로 배우고 익힌다. 애니메이션의 역사에서는 19세기 말에 프랑스 레이노(Charles-Émile Reynaud, 1844-1918)의 작품이 시초인 것으로 알려져 있다.⁶⁾ 이 글에서는 ‘삽화가’와 ‘만화가’라는 표현을 함께 사용하겠지만, 우리나라의 배경에서는 만화가보다는 화가 쪽에 더 가깝다. 참고로 이 책의 연장선상에서 2020년 10월에 <예수 – 말씀 이야기>가 같은 출판사에서 나왔다.⁷⁾ 아래에서는 <주요 이야기들>과 홈페이지의 짜임새와 특성을 살펴보고자 하겠다.

2. 짜임새

이 책은 528쪽으로 이루어져 있고, 크기는 가로 21.5센티미터, 세로 30센티미터로 정확히 A4 크기의 책이다. 책은 머리말(prologue, 17-19쪽), 35개의 장(chapitre, 21-499쪽), 맺음말(épilogue, 497-499쪽), 본문 읽기(lectures, 501-519), 목차(table des matières, 523-527쪽)로 구성되어 있다.

2.1. 머리말

머리말에서는 구약성경은 바벨론 포로기를 경험한 이스라엘 백성이 유일신 야웨 하나님과 하나님의 약속을 기억하며 기록된 책임을 밝힌다.

5) <https://www.bible-recits.com/>(2021. 1. 27.).

6) D. Auzel, *Émile Reynaud et l'image s'anima biographie d'Émile Reynaud* (Paris: Édition du May, 1992).

7) S. Bloch, F. Boyer, *Jésus : L'histoire d'une Parole* (Montrouge: Bayard, 2020).

2.2. 각 장의 표지와 본문

본론은 35개의 장으로 이루어져 있는데, 1-13장은 창세기, 14-17장은 출애굽기, 18장은 여호수아, 19장은 룻기, 20장은 사사기, 21-23장은 사무엘기, 24-25장은 열왕기, 26장은 아가, 27장은 이사야, 28장은 에스겔, 29장은 요나, 30장은 시편, 31장은 욥기, 32장은 에스더, 33장은 토빗, 34장은 에스라-느헤미야, 마지막으로 36장은 다니엘을 다룬다. 책의 배열에서 볼 수 있듯이, 이 책은 구약성경의 모든 책을 다루지 않는다. 기본적으로는 히브리어 성서의 3분법의 순서를 따르면서도 어느 정도 책의 배경이 된 역사의 순서를 따르고 있다. 글쓴이에 따르면 구약성경의 계약과 관련된 주요 내용을 선별하고 있다.⁸⁾

각 장의 표지는 <그림 3>에서 볼 수 있듯이, 제목과 부제, 그 장이 다루는 성경의 장, 신학의 주제를 간략하게 소개하고, 각 장의 본론은 삽화와 삽화에 해당하는 서술로 이루어져 있다. 1장의 표지를 우리말로 번역하면 아래와 같다.

<그림 3> 1장 ‘창조’의 표지



8) <https://www.thinglink.com/scene/794974285306265601?buttonSource=viewLimits>(2021. 1. 27.).

창조 또는 처음 말씀들

창세기 1-2장에 따라

하나님이 하늘과 땅, 식물, 동물 ... 그리고 너와 나를 만드시는 날. 왜 세상의 행복이 사물에 이름을 붙이는 것인지 배우는. 그리고 어떻게 외로움이 극복되는지.

본문에서 삽화는 보통 한 쪽에 한 개에서 네 개까지 배열된다. 삽화는 잉크를 펜촉으로 그린 것이고, 색이 입혀져 있다. 가장 흔한 경우는 <그림 4>처럼 삽화를 한 쪽에 네 개를 배열하여 이야기를 전개하는 경우이다. 책의 2장 ‘정원’(jardin)에 있는 본문의 지문을 우리말로 옮기면 다음과 같다.

<그림 4> 2장 ‘정원’의 한 본문



- (왼쪽 첫째 지문) 네가 먹으면, 너는 다른 사람이 될 거야. 뱀이 말한다. 너는 죽지 않을 것이고 다른 것을 보게 될 거야.
- (왼쪽 둘째 지문) 너는 완전히 다르게 볼 거야. 동산. 동산의 사람들. 하늘 ...
- (왼쪽 셋째 지문) 너희들이 먹는 날에, 너희 눈이 열릴 거야. 뱀이 말한다.
- (왼쪽 넷째 지문) 열망이 너무 강하다. 하와가 과일을 먹는다. 아

담 또한 그것을 원한다.

(오른쪽 첫째 지문) 하와가 아담에게 반쪽을 준다.

(오른쪽 둘째 지문) 그들이 갑자기 사자를 무서워한다.

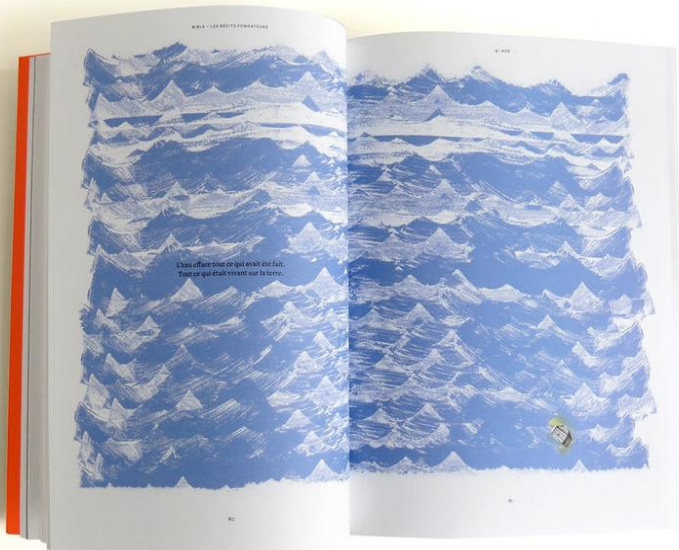
(오른쪽 셋째 지문) 그들이 갑자기 거미를 무서워한다. 나무와 구름을 무서워한다.

(오른쪽 넷째 지문) 그들은 동산에서 숨기 위해 달린다.

글쓴이는 아담과 하와가 사자와 거미, 나무와 구름을 무서워하게 된다고 서술한다. 사람이 죄를 지어 나머지 피조 세계와 떨어진 관계를 말한다. 머리 글에서 이미 말했듯이, <주요 이야기들>은 기존의 번역 성경을 대본으로 삼지 않는다. 성경을 왜곡하는 것도 아니고, 단지 세속 작가의 문체에서 비롯하는, 기존 성경에 대한 개작도 아니다. 이 책은 삽화집이자 삽화 성경으로서 삽화가와 글쓴이의 동화적 상상력을 최대한 반영한다. 그동안 지나치게 교리적인 성경 읽기에 익숙해 있던 독자에게 그림으로 다가간다.

노아의 홍수 경우에는 바다를 책의 편 두 쪽에 걸쳐 놓고 노아의 방주를 오른쪽 아래 구석에 놓아 거대한 물이 세상과 방주를 뒤덮은 모습을 그리고(<그림 5>), 다윗과 골리앗의 싸움도 두 쪽에 그림으로써 키 작은 다윗과 거인 골리앗 사이에 벌어진 싸움을 역동적으로 묘사하는 효과를 노린다(<그림 6>).

<그림 5> 노아의 홍수



<그림 6> 다윗과 골리앗



출처: 삽화가의 홈페이지⁹⁾

많은 지면을 차지하고 있는 그림에 비해, 본문은 매우 짧다. <그림 5>와 <그림 6>에 있는 본문은 아래와 같다.

물은 만들어진 모든 것을 지운다.
땅 위에 살아 있던 모든 것을.

골리앗은 물맷돌을 거인의 이마에 맞추는 다윗에게 달려든다.
단숨에.

2.3. 맺음말

맺음말에는 35개의 이야기에 대한 간략한 해설이 나온다. 여기에서는 512쪽에 있는 22장의 ‘다윗과 골리앗’에 대한 해설을 번역하여 소개한다. 기독교의 일반 역사비평에서부터 유대교의 미드라쉬 해석에 이르기까지 전문적인 주석의 내용을 비교적 쉽게 소개하고 있다.

9) [https://www.sergebloch.com/#/bible/\(2021. 1. 27.\)](https://www.sergebloch.com/#/bible/(2021. 1. 27.)).

사무엘과 사울의 모호한 관계에 사울과 다윗의 덜 모호하지만, 비극적인 관계가 이어진다. 첫째, 사울은 음악과 노래를 통해 우울증을 진정시킬 수 있는 젊은 양치기를 본다. 둘째, 이 어린 양치기는 거인 골리앗과 싸우면서 민족의 영웅이 된다. 셋째, 다윗은 성스러운 임금이다. 비극은 사울의 질투와 어두운 범죄로 이루어진다. 이스라엘 왕국은 피, 가족의 전쟁, 또한 우울증에서 태어난다. 그러나 다윗의 모습은 그 유명한 성경의 신화에 기초하고 있는데, 힘센 사람 앞에 있는 약자, 괴물 앞에 있는 젊은이, 무거운 무기를 든 군인 앞에 있는 양치기에게 승리를 주는 것이다. 다윗 임금의 신화를 창조해야 한다! 다른 성경 본문(삼하 21:19)에서는 골리앗에 대한 승리는 다른 영웅, 엘하난에게 주어진다. 많은 미드라쉬 주석이 다윗과 골리앗을 적의 있는 사촌으로 생각한다. 다윗은 모압 여자 룯의 후손이고, 골리앗은 누이 오르바의 후손으로 말이다.

3. 특징

3.1. 저자

<주요 이야기들>의 특징을 이해하기 위해서는 저자와 삽화가와 출판사를 알아야 한다. ‘성경’이라는 제목이 붙어 있는 책에 저자가 있다는 사실은 <주요 이야기들>이 기존의 <또브>(TOB)나 <루이 스킵>(Louis Segond) 등의 프랑스어 성경에 삽화를 넣은 성경이 아니기 때문이다. 중요한 구절을 뽑은 성경도 아니다. 프레데릭 브아이에가 다시 쓴 성경(rewritten Bible)에 해당한다. 아래에서 다시 말하겠지만, 저자는 다시 쓰기(réécriture)로 자신의 작품을 설명한다. 브아이에는 1991년 이후에 40여 편의 소설과 시집 등을 낸 문학가이며 2001년에는 베이야르 출판사에서 <새 번역 성경>(Bible Nouvelle Traduction)을 제작하는 데 참여한 바 있다.

다음으로 프랑스의 알자스 출신인 세르즈 블로흐는 현재 프랑스와 유럽 뿐 아니라 영미에서도 유명한 세계적인 삽화가이다. 프랑스 초등학교생들에게 가장 인기 있는 ‘막스와 릴리’(Max et Lili) 시리즈의 작가이기도 하다. 우리나라에서도 동화 『돌 씹어 먹는 아이』에 삽화를 넣는 작업을 하였다.¹⁰⁾ <주요 이야기들>에 있는 수백 개의 삽화는 2016년 9월 24일에서 2017년 2월 10일까지 파리의 ‘르 쟁까트르 파리(le CENTQUATRE-PARIS, 104

10) 송미경 글, 세르주 블로크 그림, 『돌 씹어 먹는 아이』(서울: 문학동네, 2019).

Paris)’에서 일반인에게 전시되었다. 홈페이지에 있는 질문과 응답을 통해 만화가가는 자신이 알자스 지방에서 자라날 때 초등학교 시절의 종교 의무 교육에서 배운 성경 교육을 떠올린다.

이 성경을 출판한 베이야르 출판사는 두 계층을 대상으로 하는 책을 출판한다. 어린이와 청소년, 그리고 종교를 비롯한 인문학 서적을 출판한다. 어린이와 청소년을 위해서는 매년 270권 이상의 책을 출판하고, 종교와 인문학 분야에서는 매년 70여 권의 책을 출판한다. 이 출판사에서는 지금까지 어린이 성경, 삽화 성경을 포함하여 모두 19권의 성경을 출판하였다.¹¹⁾

이처럼 일반 문학 작가와 일러스트레이터, 일반 출판사가 목회자와 신학자의 도움을 받아 성경을 만들었기에, 기존의 종교인들이 생각하지 못하는 독창적인 작품을 만들어 낼 수 있었다. 2017년 1월 4일에는 베이야르 출판사의 주관으로 프란치스코 교황에게 소개하는 예식을 했다.

3.2. 홈페이지

무엇보다 독자의 시선을 끄는 점은 <주요 이야기들>을 소개하는 인터넷 홈페이지를 운영하는 점이다.¹²⁾ 홈페이지에는 소개(accueil), 소식(actu), 내막(coullisses), 성경과 독자(la Bible et vous), 주요 질문(grandes questions), 서점(la librairie)의 여섯 메뉴가 있다.

3.2.1. 소개

‘소개’에서는 <주요 이야기들>을 출판하게 된 동기와 과정을 밝힌다. 지금까지 시도되지 않은 책을 출판하여, 삽화와 애니메이션을 통하여 어린이로부터 어른, 초심자로부터 전문가에 이르기까지의 현대 독자들에게 성경의 주요 내용을 알리는 목적이 있다. 주로 종교적이고 교리적인 관점에서가 아니라, 철저히 현대인과 현대 문명의 관점에서 성경의 메시지를 전달하려고 한다. 홈페이지에서는 성경을 이야기하는 것은 독자가 사는 세상을 이야기하는 것이라고 밝힌다. 따라서 이 책은 단순히 성경의 처음부터 끝까지를 다시 이야기하는 것이 아니라, 현대의 개인과 사회가 안고 있는 문제, 곧 이민, 전쟁, 사랑, 권력, 형제 살인, 질투, 배신, 죽음 등의 문제를 성경의 이야기에 비추어 다룬다.

11) [https://www.bayard-editions.com/\(2021. 1. 27.\)](https://www.bayard-editions.com/(2021. 1. 27.)).

12) [https://www.bible-recits.com/\(2021. 1. 27.\)](https://www.bible-recits.com/(2021. 1. 27.)).

3.2.2. 소식

‘소식’에서는 이 책의 삽화, 출판과 관련된 전시회 등을 소개하고 애니메이션으로 제작된 영상을 게시하고 있다. 2021년 1월 23일 현재 25개의 에피소드가 애니메이션으로 제작되어 있다.¹³⁾ 이외에도 프란체스코 교황에게 소개된 뉴스, 2016년 11월부터 프랑스 가톨릭 방송국(KTO)에서 대림절 동안 애니메이션을 방영한 것을 알린다. 2016년 11월 15일에는 파리 실내 오케스트라가 까트르썩 파리에서 애니메이션 사운드트랙에 대한 연주회를 열었다. 마지막으로 2016년 10월부터 프랑스와 벨기에의 프낙(Fnac)을 비롯한 유명 서점에서 글쓴이, 삽화가, 편집장들과의 대담에 대한 소식을 전한다.

3.2.3. 내막

‘내막’에서는 2012년부터 글쓴이와 삽화가가 만나서 3년 동안 성경을 제작하게 된 과정을 저자와 삽화가의 인터뷰를 동영상으로 소개하고, 삽화를 애니메이션으로 만드는 과정을 보여 준다.

(1) 글쓴이

<그림 7>의 글쓴이와 관련된 난에는 ‘성경을 쓰기와 다시 쓰기’, ‘성경에서 추출한 35개 에피소드’, ‘성경에 매혹된 저자’라는 항목이 있다. 이 항목에는 각각 5개, 3개, 3개의 질문에 대하여 글쓴이가 대답하는 동영상이 마련되어 있다. 질문은 다음과 같다.

- 성경을 쓰기와 다시 쓰기: ‘애니메이션이 어떻게 성경 읽기에 도움이 될 수 있는가?’, ‘작업을 하면서 어떤 어려움에 부딪쳤는가?’, ‘성경에 대해 일하는 것이 위압적인가?’, ‘어떻게 세르즈 블로흐와 일하게 되었는가?’, ‘어떻게 글쓰기 작업을 하는가?’
- 성경에서 추출한 35개 에피소드: ‘이 이야기들은 무엇을 말하는가?’, ‘왜 이 이야기들을 골랐는가?’, ‘이 이야기들은 우리에게 무엇을 질문하는가?’
- 성경에 매혹된 저자: ‘당신이 가장 좋아하는 인물은 누구인가?’, ‘당신에게 어느 이야기가 가장 감동적인가?’, ‘그러한 본문들에 대해 작업할 때 무엇을 느끼는가?’, ‘당신은 어떻게 성경을 만났는가?’

13) [https://www.youtube.com/channel/UCCGtiIU-9wMxBiBZ4njDeOA/featured\(2021. 1. 27.\)](https://www.youtube.com/channel/UCCGtiIU-9wMxBiBZ4njDeOA/featured(2021. 1. 27.)).

<그림 7> 글쓴이



위의 11개의 질문과 대답을 보면, 성경을 번역하고 각색하는 번역자나 문학자가 가지게 되는 고뇌와 성경을 대하는 자세를 알 수 있다. 글쓴이는 <주요 이야기들>을 제작할 수 있는 근거를 아래와 같이 한마디로 표현한다.

성경은 권위 있는 책¹⁴⁾이다. 왜냐하면 시간의 시작부터 남자와 여자가 그것을 읽고, 번역하고, 쓰고, 다시 쓰는 위험을 감행하기 때문이다.

La Bible est bible parce que depuis le début des temps, des hommes et des femmes ont pris le risque de la lire, de la traduire, de l'écrire et la réécrire.

이 한 문장을 통하여 글쓴이는 성경은 단지 고대에 완성되어 닫힌 책이 아니라, 사람들이 계속해서 읽고 해석하여 다시 써야 하는 책이라는 인식을 보여 준다. 성경을 다시 쓰는 작업을 하고 번역을 하는 일이 위험을 감내해야 하는 작업이기에, 성경이 권위 있는 책임을 알 수 있다고 말한다.

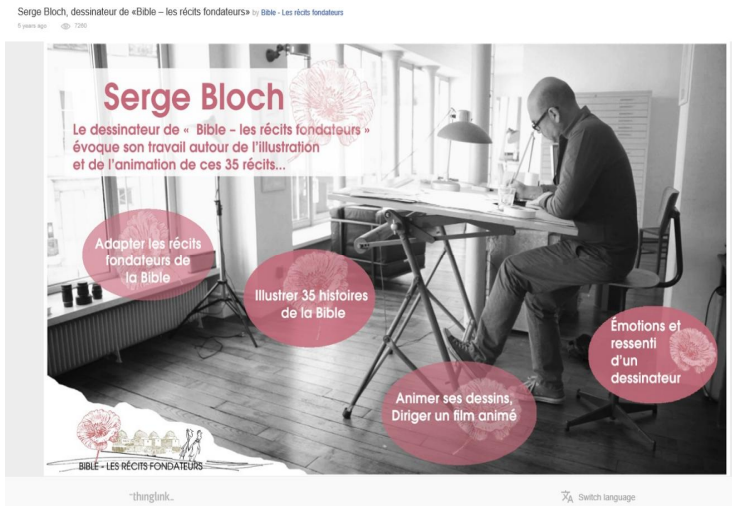
14) 저자는 정경으로서의 ‘성경’(La Bible)과 하나의 책으로서의 ‘성경’(bible)을 일종의 말놀이로 사용한다. 파피루스의 나무껍질이나 책을 뜻하는 그리스어 ‘비블로스(βιβλος)’에서 ‘성경’이라는 말이 나온 데에서 이러한 사용은 아무 문제없다.

(2) 삽화가

<그림 8>의 삽화와 관련된 항목에는 모두 16개의 질문과 대답이 있다. 항목별로 살펴보면 다음과 같다.

- 성경의 주요 이야기들을 조화롭게 하기: ‘당신은 이 이야기들을 위해 당신의 특성을 적응시켰는가?’, ‘프레데릭 브라이에와 어떻게 작업했는가?’, ‘폭력을 어떻게 설명하는가?’, ‘당신의 작품에서 정의의 소리를 어떻게 발견할 수 있는가?’, ‘이 생각을 어떻게 산출했는가?’
- 성경의 35개 이야기를 그리기: ‘그림에 대한 당신의 방법론은 무엇인가?’, ‘그리기에 힘든 이야기가 있었는가?’, ‘그리는 데 얼마만큼의 시간이 필요한가?’, ‘당신의 그리는 방식이 진화했는가?’
- 그림을 활성화하기, 애니메이션 필름을 지휘하기: ‘당신의 그림을 어떻게 애니메이션으로 만드는가?’, ‘어떤 유형의 애니메이션을 선호하는가?’, ‘애니메이션 작업에서 무엇이 가장 힘든가?’, ‘마리아네스 고드라(Marie-Agnès Gaudrat, 만화가이자 출판사의 편집인)와도 함께 일했는데?’, ‘애니메이션 시리즈도 지도하는가?’
- 만화가의 감정과 감동: ‘이 모험에서 무엇을 붙잡는가?’, ‘성경을 그리면서 특별한 감정을 느꼈는가?’

<그림 8> 삽화가



글을 읽을 때 독자의 선입견이 작용하지만, 어떠한 그림으로 표현하는가

에 따라 내용이 달라질 수 있다. 선의 굵기, 그림의 크기와 여백, 인물의 인상 등, 화가가 표현하는 방식에 따라 독자들이 받아들이는 강도는 다를 수 밖에 없다. 삽화를 애니메이션으로 만들 때도 인물의 움직임, 성우의 목소리 등, 고려해야 할 내용이 많다. <주요 이야기들>은 공동체가 함께 작업하여 이러한 문제들을 해결한다.

(3) 애니메이션 제작

<그림 9>의 애니메이션 제작에서는 애니메이션의 에피소드에 들어가는 음악을 담당하는 작곡가와 애니메이션 제작자와 성우와 행한 질문과 대답을 담고 있다. 이곳에 있는 동영상들을 보면, 글쓴이와 삽화가의 의도를 바르게 반영하기 위해 수많은 회의를 통해 의견을 나눈 사실을 알 수 있다.

- 음악가 벤자망 리볼레(Benjamin Rivolet): ‘<성경: 주요 이야기들>의 애니메이션의 작곡가인 벤자망 리볼레는 어떻게 작업하는가?’, ‘사운드트랙을 녹음하는 현장에 대한 동영상’
- 애니메이션과 이미지 제작자: ‘세르즈 블로호의 그림과 프레데릭 브아이에의 글을 어떻게 애니메이션으로 만드는가?’
- 나레이션 앙드레 뒤솔리에(André Dussollier): 배우 앙드레 뒤솔리에가 프레데릭 브아이에와 함께 스튜디오에서 요셉의 목소리를 녹음하는 장면을 보여 준다.

<그림 9> 애니메이션 제작



3.2.4. 성경과 독자

‘성경과 독자’에서는 삽화 전시회에서 나오는 사람들이 느낀 점에 대해 인터뷰형 동영상에 담고 있다. 그들이 생각하는 성경, 천국 등에 대해 말한다. 성경이 단지 신학자와 성서학자의 전유물로서 청중은 그저 들어야 하는 대상이 아니라는 인식을 보여 준다. 신앙인뿐 아니라 일반인들에게 성경과 성경의 내용을 알리기 위해 소통하는 모습을 볼 수 있다.

3.2.5. 주요 질문

‘주요 질문’에서는 성경이 현대에 가지고 있는 주요 문제들을 저자, 신학자, 목회자들이 그 핵심을 짧게 설명하는 동영상으로 이루어져 있다. 홈페이지에 나타난 질문과 응답의 항목을 만들게 된 문제의식은 다음과 같다.

2000년 이상 전에 생겨난 성서 이야기에는 아담과 하와, 곧 성의 차이의 발생, 노아와 세상의 취약성, 바벨과 전체주의 세계의 악몽, 모세와 민족의 해방과 같은 우리 인류를 여전히 활성화하는 근본적인 모든 질문이 담겨 있다. 아브라함부터 사라, 룻, 요셉, 다윗, 솔로몬, 요나를 지나 욥에 이르기까지, 구약성경의 위대한 인물들의 이야기는 여전히 21세기에도 반향을 일으킨다. 매주, 이 주요 질문들은 <성경 - 기초 이야기>의 저자인 프레데릭 브라이에와 같은 성경 전문가들의 도움으로 주제를 탐구한다.¹⁵⁾

홈페이지에는 현재 12개의 질문과 답이 올라와 있다. 왜 하나님은 소돔 성읍을 전멸시키셨나? 가인은 동생 아벨을 살해하여 하나님께 실제로 처벌받았나? 왜 아담과 하와는 사과를 씹어 먹었나? 누가 오늘날의 예언자인가? 성경은 무엇을 이야기하는가? 하나님은 살인자들을 보호하시는가? 모세는 히브리 사람인가 이집트 사람인가? 용서가 악을 선으로 바꿀 수 있는가? 사람은 사람이 저지르는 폭력에 저항할 수 있는가? 하나님은 사람을 다루실 수 있는가? 남자와 여자는 평등한가? 왜 하나님은 이집트에 열 개의 재앙을 내리셨는가?

위의 질문들은 당혹스러워 보일 수도 있다. 가인이 동생을 죽인 대가로 벌을 받았는가의 질문 등이 그러하다. 고상하지 않은 질문의 표현도 있다. ‘사과를 씹어 먹다’(croquer une pomme)와 같은 우스꽝스러운 표현도 사용하고 있다. 하지만 이 질문들은 매우 중요하고 근본적인 신학의 반성을 담

15) [https://www.bible-recits.com/grandes-questions/\(2021. 1. 27.\)](https://www.bible-recits.com/grandes-questions/(2021. 1. 27.)).

고 있고, 때로는 조야해 보이는 질문도 독자들과의 의사소통을 위한 것으로 보인다. 가인의 처벌 여부에 관한 질문은 하나님이 아벨의 제사만 받으신 것에 대해 하나님의 책임도 있지 않은가라는 질문을 담고 있다. 아담과 하와가 사과를 씹어 먹었는가의 질문은 선악과의 정체와 그 이야기가 말하고자 하는 의도에 관해 설명한다. 성경이 무엇을 말하는가의 질문에서는 성경이 역사책인지, 혹은 그렇다면 왜 이야기의 장르로 진술되고 있는지를 설명한다. 히브리 사람과 이집트 사람의 이중 정체성에 대한 모세에 관한 질문을 통해 히브리 종교인과 그리스도교인의 신앙에 대해 다룬다.

이러한 질문에 프레데리 브아이에, 파리 가톨릭 신학교의 구약학 교수 소피 라몽(Sophie Ramond), 로잔대학교의 구약학 명예교수인 다니엘 마게라(Daniel Marguerat), 폴레즈 드 프랑스의 토마스 뢰머(Thomas Römer), 뮐루즈 가톨릭 연구소의 자끄 니왜비아르 신부(Jacques Nieuviarts), 파리 가톨릭 신학교의 룩 크레피 주교(Luc Crépy)가 동영상에서 대답하고 있다. <그림 10>은 인간의 폭력에 대해 대답하는 다니엘 마게라의 동영상 화면이다.

<그림 10> 전문가의 해설



LA GRANDE QUESTION

L'homme peut-il résister à sa propre violence ?



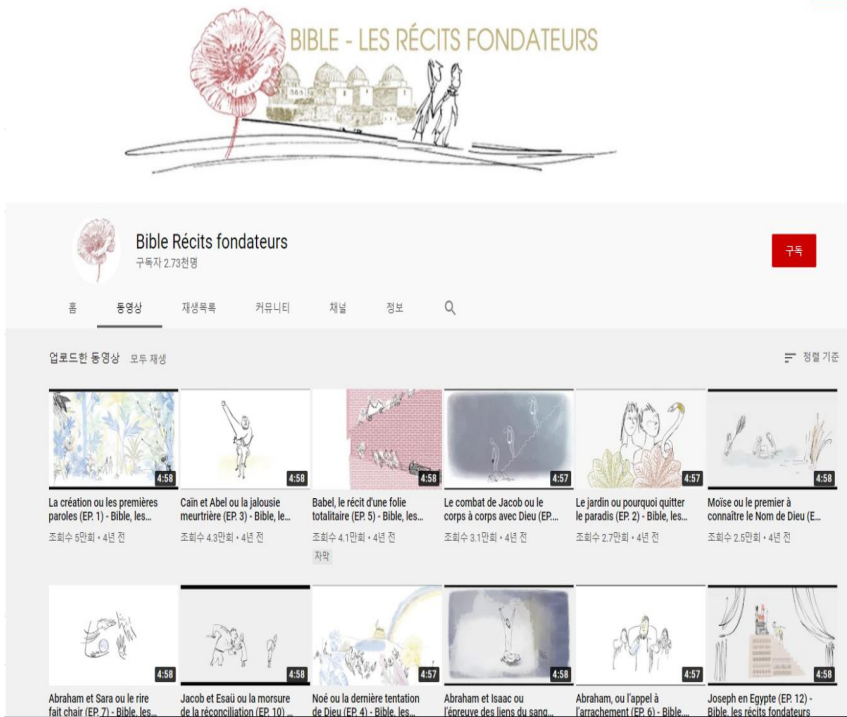
Daniel Marguerat

Pasteur de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud en Suisse, bibliste, professeur honoraire à l'université de Lausanne. Spécialiste international du Nouveau Testament, son œuvre exégétique porte sur les récits bibliques, et l'histoire des écritures du Nouveau Testament.

3.3. 애니메이션 제작

이 성경이 가지고 있는 탁월한 점은 단지 평면의 성경으로 제작된 것에서 멈추지 않는다는 점이다. 삽화를 애니메이션으로 제작하였고, 그 애니메이션을 프랑스의 가톨릭 방송국에서 실제로 방영하였다. 현재는 유튜브에서 그 애니메이션을 감상할 수 있다. <주요 이야기들>은 제9의 예술로서의 만화의 형식을 넘어, 평면으로서의 종이책이 전달할 수 없는 메시지를 영상으로 표현하고 있다.

<그림 11> 유튜브 화면



3.4. 성경과 현대 윤리

글쓴이에 따르면, <주요 이야기들>에 나오는 이야기들을 선별할 때, 편집진은 구약성경에 나오는 하나님과 백성의 계약 신학의 흐름에 따라했다고 하지만, 그 선별의 주된 기준은 단지 신학적인 것만이 아니다. 현대인의 삶의 문제, 윤리 문제의 관점이 작용하기도 한다. 폭력, 성차별, 도시 문명 등

의 문제를 다루는 본문에 특히 주목한다. 이러한 구성에 따라 저자와 신학자들이 대답하는 것도 매우 효율적이다.¹⁶⁾

가인이 동생 아벨을 죽인 후, 자신을 보호하려고 하는 방어 기제로서 문화를 만들게 되는 과정에서 나온 문명을 표현하기 위해 삽화가는 기계의 공장과 대도시의 빌딩을 그린다(70쪽). 인간의 언어를 통합함으로써 전체주의의 야망을 실현하고자 하는 결과물인 바벨탑을 그릴 때, 삽화가는 바벨탑 꼭대기에 에펠탑을 그려 넣고 있다(95쪽). 성경의 메시지는 단지 글쓴이의 서술을 통해 서술되지 않고, 삽화가의 그림을 통해 독자들의 마음에 새겨진다.

4. <주요 이야기들>의 좋은 점과 아쉬운 점

4.1. 다매체 사회에서의 미디어 성격

<주요 이야기들>의 홈페이지 초기 화면에서 이 책은 그동안 전혀 보지도, 읽지도, 듣지도 못한 책이라고 자평하고 있다. 홍보를 위해 지나치게 자신의 작업을 높이 평가하는 것으로 보일지 모르지만, 지금까지 책에 대해 가지고 있는 선입견을 무너뜨린 것만큼은 사실이다. 종이라는 평면에 작업할 수밖에 없는 글과 책이 가지고 있는 한계를 뛰어넘기 위해 인터넷 홈페이지와 동영상의 다매체를 활용한 것이 무엇보다 획기적이다. 평면에 사람과 사물을 입체적으로 표현할 수 없어, 구성 요소를 분해하여 표현한 피카소(Picasso)의 표현 방식을 따르는 것과 같은 인상을 받는다.

4.2. 인간 현실과 성경의 메시지

이 책은 신학 수업을 전문적으로 받지 않은 문학과 만화가의 작품이라는 점에서 매우 신선하다. 물론 신학과 성서 주석이 전문가들에 의해 이루어져야 한다. 하지만 이 말이 신학과 성경이 전문가들의 전유물이라는 말은 아니다. 일부 특정한 사람이 성경을 독점할 경우, 나머지 사람은 들러리로 전락한다. 일부 사람이 말하고 가르치는 것을 따를 수밖에 없어진다. 여기에서부터 교회의 권력의 문제가 발생한다고 해도 지나친 말이 아니다. 물론 어느 정도까지는 목회자와 교사의 신앙 지도가 필요하다. 하지만 교

16) <http://alexandraoury.com/2018/01/bible-les-recits-fondateurs-de-serge-bloch-et-frederic-boyer.html>(2021. 1. 27.).

회는 노예로서의 신앙인이 아니라, 자립하는 신앙인을 만들어 내야 한다. 스스로 고민하고, 스스로 판단하여, 스스로 결정하는 신앙인을 양산해야 한다. 그러한 점에서 일반 출판사에서 종교인이 아닌 일반 문학과와 삽화가, 성우와 애니메이션 제작자가 함께 다매체 성경을 출판한 점은 많은 도전을 준다. 특별히 탈종교 시대, 탈기독교 시대에 무엇보다 필요한 작업이다. 위로부터 아래를 향하는 교리와 신앙의 가르침을 주려는 것만이 아니라, 현실에서 문제의식을 느끼고 출발하는 아래에서 위로 향하는 방법에 해당한다. 세상 사람들의 시선과 관점을 무시하고 기독교의 진리를 선포하는 것이 아니라, 세상 속에서 보편 인류가 가지는 문제를 가지고 성경을 바라본다.

4.3. 아름다움으로 성경을 감상하기

성경을 읽는 목적은 단지 기독교의 교리를 공부하거나 지식을 쌓기 위한 것이 아니다. 지적인 읽기만을 했을 때, 오히려 많은 부작용이 일어날 수 있다. 기독교의 구원은 단지 지적인 동의를 통해 일어나지 않는다. 지정의의 사람의 통전적인 차원에서의 구원을 말한다. 따라서 성경 읽기를 통하여 하나님과 피조 세계를 깊이 알아 가며, 동시에 감정을 풍요롭게 하는 미적인 차원까지 나가야 한다. 그러하기 위해서는 음악과 미술 등 예술의 차원에서 성경을 읽도록 하는 것이 필요하다.¹⁷⁾

<주요 이야기들>이 행한 시도가 획기적인 이유가 바로 이 점에 있다. 잉크와 펜촉을 통하여 핵심 이야기를 표현한다. 지친 현대인에게 여백을 준다. 생각할 공간을 준다. 더 나아가 이를 애니메이션을 제작함으로써 현대인과 대화한다.

4.4. 주석의 아쉬움

<주요 이야기들>이 독자들에게 많은 흥미를 주고 의사소통을 하려고 애쓰는 것이 사실이다. 그러나 흥미를 주는 것과 바른 정보를 전하는 것은 별개의 문제이다. 성경 시대에는 생각조차 할 수 없던 문제가 생기는 현대의 문명을 고대 성경의 빛에서 이해하기 위해 다시 쓰기 작업이 필수적이다. 하지만 이러한 과정 가운데 철저하고 신중한 주석을 필요로 한다. 대표적으로 한 가지 보기만 들면, 에덴동산에 대한 묘사가 그러하다. 글쓴이는 ‘그

17) 김선종, “구약성서의 구원론”, 『신학이해』 53 (2019), 75-101; R. 빌라테서, 『신학적 미학 - 상상력, 아름다움, 그리고 예술 속의 하나님』, 손호연 역(서울: 한국신학연구소, 2001).

때, 사람은 일하지 않았다. 천국이였다.’라고 말함으로써(45쪽), 마치 에덴 동산에서는 아담과 하와가 아무런 일을 할 필요가 없었던 것으로 언급하여, 일이 죄를 지은 처벌로 나타난 것으로 오해하게 한다. 하지만 창세기 2장에서의 사람은 땅을 경작하는, 노동하는 인간이다.

60쪽에서는 아담과 하와의 아들 가인과 아벨 이외에 이미 여러 사람이 함께 살고 있었던 것으로 서술한다. 사실 이것은 이미 구약 위경 “아담과 하와의 생애”에서 이미 나온 내용으로 부록의 읽기 자료에서 더 자세하게 설명하면 불필요한 오해는 없을 것으로 보인다.

4.5. 홈페이지 업데이트

<주요 이야기들>에 해당하는 인터넷 홈페이지를 운영하는 점이 매우 획기적이다. 그리고 그 내용도 매우 알차다. 하지만 호기심과 혹시나 하는 마음으로 홈페이지를 검색하지 않으면, 인쇄본을 통해서도 홈페이지와 동영상 상을 찾기가 쉽지 않다. 책과 홈페이지와 애니메이션이 가지고 있는 유기적인 활용에 대한 소개와 홍보가 더 잘 되어 있으면 좋을 것이다.

홈페이지의 질문과 대답란에서 지금까지 12가지 질문에 대하여 신학자와 목회자들이 대답하고 있지만, 그 이상은 진행되고 있지 않다. 홈페이지에서는 매주 질문과 대답을 올린다고 소개되어 있지만 멈추어 있는데, 이것은 현실상의 문제가 작용하고 있는 것으로 보인다. 전문가의 대답과 일반인의 반응이 역동적으로 반영될 수 있다면 성경을 소개하고 확신시키며 성경을 교육하는 데에 큰 자료로 사용될 수 있을 것이다.

4.6. 선별되지 않은 책에 대한 설명

<주요 이야기들>이 구약성경에서 선택하지 않은 책에 대해 충분히 설명하지 않은 점도 아쉽다. 전체 35개 장 가운데 반에 해당하는 17개의 장이 창세기와 출애굽기에 할애되고 있다. 글쓴이는 하나님의 계약의 관점에서 주요 이야기를 골랐다고 말하고 있지만, 십계명을 받는 이야기만 서술할 뿐, 오경의 핵심을 차지하는 계약 법전, 성결 법전, 신명기 법전에 관한 내용이 빠져 있다. 예언서에서도 예레미야, 아모스, 호세아처럼 드라마와 같은 인생을 산 예언자들이 빠져 있는 것도 아쉽다. 물론 성경의 모든 책에 나오는 이야기를 다시 쓰고, 이 수많은 이야기를 삽화로 그려내는 작업이 쉽지 않은 것은 사실이나, 차라리 더 많은 시간을 들여 두 권으로 나누어 구약

성경을 집필했으면 좋았을 것이라는 아쉬움이 있다. 신약은 이미 복음서가 출판되었으니, 앞으로 사도행전과 서신서 등에 나오는 흥미진진한 이야기들을 일반 독자들에게 쉽게 풀어 주기를 기대한다.

5. 맺음말

하나님의 말씀은 송이꽃보다 더 달다(시 19:10). 하지만 그 맛을 느끼게 되기까지는 많은 시간과 훈련 과정이 필요하다. 많은 사람에게 하나님의 말씀의 맛과 뜻을 알 수 있게 하는 것은 결국 전문가들의 몫이다.

다매체 성경 <주요 이야기들>은 오늘날 성경을 편찬하고 반포하는 기관과 그 업종에 종사하는 사람들에게 많은 도전을 준다. 어린이로부터 어른, 일반인에서 신앙인에 이르기까지 성경을 소개하고 알리는 데에 매우 유용하다. 간혀 있는 글이 아니라, 성경을 전혀 접해 보지 않은 사람도 거부감 없이 쉽게 펼쳐 볼 수 있도록 말과 그림과 동영상으로 다가간다. 성경을 만드는 기관이 각 나라의 성서공회이든 일반 기독교 출판사이든, 글쓴이와 삽화가와 성우와 애니메이션 제작자와 홈페이지 제작자와 운영자 외에 많은 사람을 섭외하여 성경을 제작하기 위해서는 많은 열정과 시간과 자본이 필요하다. 하지만 오랜 시간 동안의 작업을 통해 맺게 되는 열매는 매우 값지다.

다매체 시대에 한국 교회에도 많은 문학가, 삽화가, 예술인들이 글과 그림과 음악과 미술과 영상 등 여러 다양한 방법으로 다매체 성경을 만들어 하나님의 말씀을 쉽고 친근하게 세상에 전하게 되는 날이 어서 빨리 이르게 되기를 바란다.

<주제어>(Keywords)

성경, 핵심 이야기들, 다매체, 홈페이지, 삽화, 애니메이션.

Bible, récits fondateurs, multimedia, homepage, illustration, animation.

<참고문헌>(References)

- 김선중, “유진 피터슨의 『메시지: 구약 모세오경(영한대역)』 서평”, 『Canon & Culture』 14 (2013), 249-260.
- 김선중, “구약성서의 구원론”, 『신학이해』 53 (2019), 75-101.
- 김영래, “『성경전서 새번역 컬러 일러스트레이션』 활용의 인식론적 고찰”, 『성경원문연구』 17 (2005) 7-23.
- 빌라데서, R., 『신학적 미학 – 상상력, 아름다움, 그리고 예술 속의 하나님』, 손호연 역 (서울: 한국신학연구소, 2001).
- 송미경 글, 세르주 블로크 그림, 『돌 씹어 먹는 아이』(서울: 문학동네, 2019).
- 양재훈, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제 - Siku의 The Manga Bible, NT-Raw를 중심으로”, 『성경원문연구』 23 (2008), 146-171.
- Auzel, D., *Émile Reynaud et l'image s'anima biographie d'Émile Reynaud* (Paris: Édition du May, 1992).
- Bloch, S., Boyer. F, *Jésus : L'histoire d'une Parole* (Montrouge: Bayard, 2020).
- Hodgson, R., “Communication and Translating the Bible in New Media for the 21st Century”, 『성경원문연구』 15 (2005), 154-200.
- <http://alexandraoury.com/2018/01/bible-les-recits-fondateurs-de-serge-bloch-et-fred-eric-boyer.html>(2021. 1. 27.).
- <https://www.bayard-editions.com/>(2021. 1. 27.).
- <https://www.bible-recits.com/>(2021. 1. 27.).
- <https://www.thinglink.com/scene/794974285306265601?buttonSource=viewLimits> (2021. 1. 27.).
- <https://www.sergebloch.com/#/bible/>(2021. 1. 27.).
- <https://www.youtube.com/channel/UCCGtiIU-9wMxBiBZ4njDeOA/featured>(2021. 1. 27.).

<Abstract>

Bible: Les récits fondateurs
(S. Bloch, F. Boyer, Montrouge: Bayard, 2016)

Sun-Jong Kim
(Jeongeup Joongang Presbyterian Church)

Published in 2016 by Bayard Culture, *Bible: les récits fondateurs* is an illustrated Bible rewritten by a general writer and designed by an illustrator. This Bible comes from the ambition to create a Bible that readers have never seen, read, or heard before. This Bible mainly contains illustrations with minimal writing. The greatest feature of this Bible is to show the process of producing the website and to introduce questions and answers by experts. As a media Bible, *Bible: les récits fondateurs* aims to promote the biblical message from children to adults and from beginners to believers.

We live in a multimedia age today. Even without the fourth industrial revolution mentioned, the civilization will change rapidly in the future. The existing literal Bible would not be able to excite young people who are changing too quickly. It would be difficult to satisfy them. In fact, the media Bible, produced in an illustration and video form, is not a new Bible made in a new culture. Already for early Christians, the Bible was not just a written Bible, but a Bible that was made to be listened to in narrations and looked at in paintings. In this regard, the media Bible restores the ideology of the time when the Bible was produced. Therefore, it seems that *Bible: les récits fondateurs* comes from not only this motivation but also a deeper theological dimension. Faith is not just an intellectual acknowledgment or confession. Through the healing of emotions, a complete person must be created.

In order to produce a media Bible, we need the infrastructure of writers, illustrators, voice actors, broadcasters, animators, and artists. And it should be based on healthy commentaries from biblical scholars. This work is possible when the Christian culture is established to some extent. Religion should not remain as a ghetto within the walls of religious people. It is necessary to communicate with the secular culture to make the biblical message be delivered to the general public more easily.