

Journal of Biblical Text Research. Vol. 52.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Translation Research of the Korean Bible Society; April 2023

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] A Sociological Interpretation on “Why Are the Wicked Alive? (מַדּוּעַ רְשָׁעִים יַחֲיוּ)”:
Centered on Job 21:7-16 ----- Han-geun Cho / 7
- [Kor.] On Teaching Biblical Hebrew: The Consonants ----- Jimyung Kim / 30
- [Kor.] A Study on the Main Theme about the Analogy of a Child in the Gospel of Mark:
Focusing on Understanding the Meaning of παιδίον and the Sentence
Structure of Mark 10:15 ----- Seo-Jun Kim / 54
- [Kor.] A Suggestion on the Understanding and Interpretation of 1 Corinthians 15:45: Adam as
the *Living Flesh* and Christ as the *Life-Giving Spirit*
----- Euichang Kim / 81
- [Eng.] Analysis of Participants’ Agent Role in the Two Major Divisions of Leviticus
----- Gysang Jin / 101
- [Eng.] Water (and Blood) in Ezekiel 16 and 36-37 ----- Hannah S. An / 139
- [Eng.] Inclusive and Exclusive Translations of ἄνθρωπος in the Gospel of Mark
----- Peter-Ben Smit / 167

• Translated Paper •

- [Kor.] Terms or Phrase Usage and Contextual Meaning: A Reexamination of Semantic Issues in
Translation ----- Robert Bascom (Duk Joon Park, trans.) / 182

• Book Review •

- [Kor.] *Let's Play with Greek Vocabulary* (Chang-NackKim, Seoul: Benedict Press, 2022)
----- Hye-Jin Jeong / 202

“왜 악인들이 살아있는가?(לָמָּוֹתַי וְלָמָּוֹתַי יִחִי?)”에 대한 사회학적 해석 — 욥기 21:7-16을 중심으로 —

조한근*

1. 서론

욥기를 읽는 대부분의 독자들은 철학과 신학에서 오랫동안 논의되었던 ‘무고한 자의 고난과 악인의 형통함’을 어떻게 해석해야 하는가? 라는 ‘신정론적 담론’이 핵심 주제라고 이해하고 있다.¹⁾ 특히 이 책은 잘 알려진 대로 인간의 고난을 인과응보 교리(the doctrine of retribution)로 해석했던 욥의 친구들과 무고한 자의 고통을 호소했던 욥의 언설(言說)로 구성되어 있다.²⁾ 그래서 엘리바스는 대화의 시작부터 “무죄한 자가 망했던 그가 누구

* 호서대학교에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 구세군사관대학원대학교 기독교학과 구약학 부교수와 부설 평생교육원장. hankeuncho@hanmail.net. 본 논문은 2022년 10월 29일 “사단법인 기독교세계관학술동역회”가 주관하고 “기독교학문연구회”가 주최한 “제39회 기독교학문연구회 연차학술대회”에서 발표된 논문을 재구성한 것임.

- 1) 욥기의 신정론 연구는 D. B. Burrell, *Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008), 13-19; J. J. Kwon, *Scribal Culture and Intertextuality: Literary and Historical Relationships between Job and Deutero-Isaiah* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 42-44; D. Balfour, “Second-Personal Theodicy: Coming to Know Why God Permits Suffering by Coming to Know God Himself”, *International Journal for Philosophy of Religion* 88:3 (2020), 287-305를 참고하라. 욥기의 신정론은 행위-회복-관계 사상으로 해석하기도 한다. 구자용, “우리가 항상 좋은 것을 하나님께로부터 받는데, 악한 것을 또한 받지 못하겠느냐?(욥 2:10) — 욥기가 말하는 신정론에 대한 성서신학적 고찰 —”, 「구약논단」 74 (2019. 12), 191-220을 참조하라.
- 2) K. J. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature* (Berlin; New York: De Gruyter, 1991), 35-44; M. Peterson, et al., *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2013), 191-192. 욥의 친구들은 욥이 까닭 없이

냐?”(מִי הוּא נְקִי אָבֶר)와 “올바른 사람들이 파괴되었던 것이 어디 있는
 나?”(וְאֵיפֹה יְשָׁרִים נִכְחָדוּ) (욥 4:7)라는 수사적 질문을 통해 인과응보 교리에
 대한 정당성을 설명한다.³⁾ 그리고 빌닷은 여기에 동조하여 “하나님이 정의
 를 그르치겠으며, 전능자가 의를 그르치겠는가?”(הֲאֵל יַעֲוֹת מִשְׁפָּט וְאִם-שֹׁדֵדִי) (욥
 8:3)라는 물음을 통해 인간의 역사가 하나님이 정한 법과 윤리
 적 원칙에 세워졌음을 분명히 하고 있다.⁴⁾ 또한, 소발 역시 죄를 멀리하는
 자가 누리는 평안한 삶(욥 11:14-19)과 ‘악인들’(רְשָׁעִים)⁵⁾은 멸망한다(욥
 11:20)는 논리로 결국 전능자의 세상 다스림에 대한 섭리가 인과응보의 원
 리에 있음을 시사한다.⁶⁾ 이렇듯 욥의 친구들은 ‘고통과 변영’을 인간사에
 행하시는 하나님의 징벌과 보상에 대한 ‘인과 관계’로 해석했다.⁷⁾

친구들의 이런 주장에도 불구하고 욥은 이유 없이 자신에게 닥친 고통
 이 악인에게 내려지는 형벌과 관련이 없음을 주장한다. 그래서 이 책의 첫
 머리 마지막에 언급된 침묵이 끝나고, 욥은 운문의 시작에서 자신이 당하
 는 고통에 대해 입을 열어 탄원하기 시작한다. 이 탄원에서 의문사 ‘라
 마(לָמָּה)’와 ‘마두아(מָדוּעַ)’의 수사적 질문을 통해 욥은 자신에게 닥친 이유
 없는 고통에 대해 강하게 항변하고 있다.⁸⁾ 이와 같은 욥의 항변은 엘리바

당하는 고통에 대하여 합리적인 설명을 하기 위해 전통적인 종교적 수단으로 회개와 자기
 성찰을 제안한다. S. Kivistö and S. Pihlström, “Theodicies as Failures of Recognition”, J. G.
 Hernandez, ed., *Theodicy* (Basel: MDPI, 2018), 103-110.

- 3) 토마스 아퀴나스(T. Aquinas)는 엘리바스의 인과응보 사상이 “인간의 현세적 삶에 목적을
 두고 있다.”라고 해석하기도 한다. E. Stump, *Aquinas* (London; New York: Routledge, 2003),
 461.
- 4) 빌닷의 인과응보는 엘리후의 언설에서도 동일하게 나타나는데 ‘하나님은 정의를 굽히지 않는
 다’는 것이다(욥 34:10하반, 12). 그래서 엘리후는 “왜냐하면 그가 사람의 행위에 따라 그에게
 보상하고, 그가 사람의 길대로 그에게 얻게 한다”(כִּי פִעֵל אֱדָם יִשְׁלַם לוֹ וְכִאֲרָה אִישׁ יִמְצְאוּ) (욥
 34:11)라고 하므로 인과응보 원칙에 엄격히 적용한다.
- 5) 욥의 친구들은 악을 철학적 의미로 해석하여 소멸할 수밖에 없는 일시적인 것으로 규정하였
 다. 뉴섬(C. A. Newsom)은 친구들이 악인에 대하여 윤리적인 의미에서 초점을 맞추어 해석
 하는 경향이 있다고 주장한다. C. A. Newsom, *The Book of Job: A Contest of Moral
 Imaginations* (New York: Oxford University Press, 2003), 26-129.
- 6) 소발 역시 친구들과 마찬가지로 인과응보적 정의만이 하나님의 세상 다스림의 원리라고 보
 았다. C. F. Keil and F. Delitzsch, *Job, Commentary on the Old Testament*, vol. 4 (Grand
 Rapids, MI: Eerdmans, 1976), 189-190.
- 7) 임민균, “고통 속에서 발견하는 희망에 대한 신학적 성찰: 욥기와 몰트만의 신학을 중심으
 로”, 『한국콘텐츠학회논문지』 20 (2020. 9), 638-647.
- 8) 의문사 ‘라마(לָמָּה)’는 욥 3장에서 11절과 20절에 각각 2회 사용되었고, ‘마두아(מָדוּעַ)’는
 3:12에서 사용되는데 두 용례 모두 의미상 “왜”로 번역할 수 있다. D. J. A. Clines, ed., *The
 Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011), 145-146; S.
 E. Balentine, *Job*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2006).
 88-100.

스의 첫 번째 언설에 대한 대답에서 “그리고 내가 무엇을 잘못했는지 너희는 나에게 깨닫게 하라”(욥 6:24)는 물음을 통해 징벌에 대한 이유를 명확하게 제시할 것을 요구한다. 특히 욥은 사법적 이미지를 담고 있는 “사실을 내가 준비했다”(עָרַכְתִּי מִשְׁפָּט, 욥 13:18)와 법정 증인의 부재를 의미하는 “또한 지금 보라 나의 증인이 하늘에 있다”(גַּם-עַתָּה הִנְהוּ בְּשָׁמַיִם עֵדָי, 욥 16:19)라고 기술하므로 자신의 무고함을 법률적 증거를 통해 드러내고자 했다.⁹⁾

이처럼 친구들과 욥은 고통의 원인을 ‘악인이 당하는 형벌의 결과인가?’ 아니면 이유 없는 ‘무고한 자의 시련인가?’라는 질문에 각각 다른 해석을 내놓는다.¹⁰⁾ 친구들은 고통을 죄의 결과로 인식하여 악인에게 주어질 징벌로 보았다.¹¹⁾ 하지만 욥은 무고한 자의 고난과 함께 사회 구조적 시각에서 악인이 누리는 번영에 대한 현실적인 문제를 제기한다. 여기서 주목해야 할 것은 욥기가 ‘기록될 당시’¹²⁾ 무고한 자의 고난과 ‘악인의 형통함’ 사이에는 분리할 수 없는 사회적 관계가 있다. 특히 구약성서에 나타난 악인은 탐욕과 착취의 주체로 가난한 자들에게 고통을 주는 자로 묘사되기도 한다.¹³⁾ 이에 대해 욥기는 악인을 사회적 측면에서 좀 더 명확하게 설명하고 있는데 이들을 통해 이루어지는 탐욕과 착취가 범사회적으로 무자비하게

9) “나의 증인이 하늘에 있다(욥 16:19)”와 사법적 이미지를 나타내는 “야훼는 나의 증인이다(느 11:7)”라는 두 문장은 평행으로 본다. R. Albertz and R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012), 311-312.

10) 욥기는 모든 고난이 악으로부터 생겨난 것이 아니며 모든 부유함이 의로운 삶에서 비롯된 것이 아님을 말한다. J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing, 1990), 179-187.

11) 욥의 친구들의 주장은 신명기 신학의 핵심 주제와 일치한다. S. Cook, “A Reading of Job as a Theatrical Work: Challenging a Retributive Deuteronomistic Theodicy”, *Literature & Aesthetics* 24:2 (2014), 39-62; N. C. Habel, “The Role of Elihu in the Design of the Book of Job”, W. B. Barrick and J. R. Spencer, eds., *In the Shelter of Elyon* (Sheffield: JSOT Press, 1984), 81-98.

12) 필자는 욥기의 기록 연대를 포로 후기로 본다. 이 견해는 조한근, “그 땅에서 쫓겨난 자(נִכְרָא מִן-הָאָרֶץ)에 대한 사회학적 분석 — 욥기 30:1~8을 중심으로 —”, 「구약논단」 82 (2021. 12), 84-117의 각주 2)를 참조하라. H. Gese, “Wisdom Literature in the Persian period”, W. D. Davies and L. Finkelstein, eds., *The Cambridge History of Judaism*, vol. 1 (New York: Cambridge University Press, 2008), 189-190. 루이스 핑켈스타인(L. Finkelstein)은 욥기가 우스 땅(land of Uz)의 유목 생활을 배경으로 하고 있으나 기원전 4세기경 예루살렘에서 기원했다고 주장한다. L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, vol. 1 (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1966), 231; K. J. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature*, 167에서 재인용.

13) 예언서는 악인을 관료로 묘사하기도 하며(사 3:11; 5:23; 14:5), 경제적 이익을 위한 탐욕스러운 부자로 묘사하기도 한다(렘 5:26; 미 6:10).

이루어졌음을 지적한다. 더욱이 욥기 21:7-16에 나타난 악인들은 현세에 안락한 삶을 살아가다 평안한 죽음을 맞이하는 자들로 묘사되어 있다(욥 21:13). 즉 이 본문에 나타난 “왜 악인들이 살아있는가?”(לָמָּה יִשְׁׁרָיִם אֲיָמִים, 욥 21:7)라는 수사적 질문은 악인의 불의한 행위가 명백히 드러나지만 아무런 책임이나 처벌을 받지 않는 현실을 비판한 것이다.¹⁴⁾ 이것은 대부분의 지혜문학에서 교훈하는 악인에 대한 평가와는 매우 다른 내용이다.¹⁵⁾

이런 측면에서 욥기를 이해하는데 사회적 고통의 원인을 제공했던 ‘악인’에 대한 명확한 해석이 필요하다. 그러므로 필자는 그동안 욥기 연구의 주제로 잘 다루어지지 않았던 악인에 관해 사회학적 접근을 통해 본문을 재해석하고자 한다. 특히 이들의 반사회적 행위에도 불구하고 본문이 제시하는 ‘그들이 생존한다’(יִשְׁׁרָיִם)라는 용례를 통해 ‘번영’(טוֹב)할 수 있었던 이유에 대해 고찰하고, 함께 사용된 “그들이 장수했다”라고 번역된 ‘아테쿠’(עָטָו)와 “그들이 강해졌다”라는 ‘가베루’(גָּבְרוּ)가 어떻게 반영되어 사회적 영향력을 끼쳤는지 짚어 보고자 한다. 그리고 이 본문이 갖는 정치, 경제적 의미들을 찾고 욥기 전체에 어떻게 수용하여 사회학적 정보를 제공하는지 규명하고, 재조명하는 것이 본 연구의 목적이다.

2. 본문 분석

2.1. ‘라샤(רָשָׁע)’에 대한 욥기의 이해

“악인”으로 번역된 ‘라샤(רָשָׁע)’는 구약성서에 총 266회 언급되었는데 시편과 잠언에만 무려 156회 사용되어 그 비율이 59% 이상을 차지한다. 그런데 두 책에 기술된 רָשָׁע는 율법서나 예언서와 다르게 ‘법정에서 유죄 판결’을 받아야 할 사람뿐만 아니라 확장된 의미로 ‘경건하지 못한 자’도 포함한다.¹⁶⁾ 하지만 두 책과 같은 운문체로 기록된 욥기 역시 רָשָׁע가 구약성서에서

14) 알베르츠(R. Albertz)는 욥 21장이 페르시아 시대의 사회적 위기를 반영한 것이라고 주장하기도 한다. R. Albertz, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, D. Green, trans. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 240.

15) 잠언은 의인과 악인의 운명을 대조적으로 묘사하여 인과응보 법칙의 타당성을 설명한다. R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT Supplement Series 168 (Sheffield: JSOT Press, 1994), 62-96.

16) 악인이 가난한 자를 압제하는 자로 묘사된 시편의 본문은 10:12-18; 37:14; 82:2-4 등이 있다. 이와 같은 행위는 법정에서 유죄 판결을 받을 수 있다(출 22:22; 23:6; 신 24:14, 17 참조). 특히 시 10편의 경우 악인들의 압제에서 가난한 자들을 구원해 달라는 탄원의 형식으

세 번째로 많은 26회나 기록되어 있으나 선과 악에 대한 단순한 비교보다 사회적 기능과 행위에 더 초점을 맞추고 있다.¹⁷⁾ 그래서 욥기에 묘사된 רָשָׁע는 운문체의 시작부터 그 사용 용례가 매우 독특한데 ‘임금들’(מְלָכִים), ‘모사’(עֵצִים), ‘관료들’(שָׂרִים) 다음 순으로 기술되어 있다(욥 3:14-15).¹⁸⁾ 특히 시편과 잠언에서는 일부를 제외하고 악인을 ‘탄원자와의 원수 관계’¹⁹⁾로만 묘사하거나 ‘의인’(צַדִּיק)과 단순하게 평행을 이루어 기술한 경우가 대부분이다.²⁰⁾ 반면 욥기는 악인에 대해 ‘세상을 소란’(רָגַז)하게 하는 존재로서 ‘힘없는 자’(כֹּחַ יְנִיעִי)와 평행을 이를 뿐만 아니라, ‘포로 된 자들과 감독자’(גִּבּוֹרֵי אֲסִירִים), ‘작은 자와 큰 자’(קָטָן וְגָדוֹל) 그리고 ‘주인과 노예’(אָדוֹן עֶבֶד)가 평행을 이루는 문장들에 포함되어 있다(욥 3:17-19).

더욱이 욥기는 『개역개정』에서 “권세 있는 자”와 “존귀한 자”로 각각 번역된 ‘이쉬 제로아(רוּעֵ אִישׁ / 팔의 사람)’와 ‘네수 과님(פְּנִים נְשׂוּא / 얼굴이 높여진 자)’이 단순히 “토지”로만 번역된 ‘하아레츠(הָאָרֶץ)’를 소유하는 과정을 기술하고 있다(욥 22:8).²²⁾ 하지만 이것은 정치적 영향력을 통해 세력을 확장했던 탐욕스러운 악인의 모습을 묘사한 것이다. 그리고 경제적 이권과

로 구성되어 있다. 이일레, “가난한 자의 탄원 속에 나타나는 신정론 이해: 시편 10편을 중심으로”, 『구약논단』 82 (2021. 12), 187-214.

- 17) 시 73:3-12는 욥 21:7-16까지에서 제시하는 악인의 형통함에 대한 문학적 묘사가 매우 유사한 부분도 있다. W. Kynes, *My Psalm Has Turned into Weeping: Job's Dialogue with the Psalms* (Berlin: De Gruyter, 2012), 161-175.
- 18) 페르시아 시대의 계급제도(hierarchy)로 본다. J. L. Crenshaw, “Job, Book of”, D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3 (New York: Doubleday, 1992), 863; 안근조, 『지혜 말씀으로 읽는 욥기』 (서울: 한들출판사, 2007), 20에서 재인용. 클라인즈(D. J. A. Clines)도 임금, 모사, 관료에 대한 표현은 스 7:28과 8:27 그리고 사 19:11을 근거로 페르시아적 배경이라고 제안한다. D. J. A. Clines, *Job 1-20*, Word Biblical Commentary 17 (Dallas, TX: Word Books, 1989), 94.
- 19) 시편에서 악인을 탄원자의 원수로 묘사한 부분은 “다윗의 시”라는 표제어가 붙은 개인탄원시가 대체로 그렇다(시 3:7; 7:9; 17:9, 13; 26:5; 28:3; 31:17; 36:11; 55:3 참조). 특히 개인탄원시에 등장하는 악인들은 포로 후기에 형성된 ‘경건한 자들’로 묘사된 ‘가난한 자들’과 대비되는 인물로 해석하기도 한다. 이 내용은 이일레, “개인 탄원시에 나타나는 가난한 자들의 탄원 연구”, 『성경원문연구』 50 (2022. 4), 37-59를 참조하라.
- 20) 잠 3:33; 10:3, 6, 7, 25, 27, 28, 30; 12:21; 14:11을 참조하라.
- 21) רָגַז의 어근 רָגַז는 감정적 동요를 나타내는 것으로 통치자가 온 땅을 두렵게 하는 것 혹은 하나님의 진노로 백성들이 느끼는 무서운 공포를 의미한다(사 14:16; 욥 2:11; 사 23:11 참조). 하틀리(J. E. Hartley)는 사회적 혼란을 일으키는 것으로 본다. J. E. Hartley, *The Book of Job*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 98.
- 22) 고디스(R. Gordis)는 “토지는 권력자들만 소유해야 한다”는 산헤드린(Sanhedrin 58b)과 연결하여 이 구절을 해석하고 있다. R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation, Special Studies*, Moreshet Series 2 (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 2011), 245-246.

관련된 행위들이 나타나는데 주로 가난한 자들을 대상으로 수탈과 착취를 일삼는 것들이었다. 특히 악인들은 율법에서 엄격하게 금지한 가난한 자들을 대상으로 저당권을 파렴치하게 행사하였으며(욥 22:6; 24:9하반), 가혹한 노역으로 노동력을 착취하기도 했다(욥 24:10, 11). 그러므로 필자는 악인을 정치와 경제, 두 가지 측면에서 당시 사회를 지배하려는 세력으로 볼 수 있다고 본다. 이런 특징으로 미루어 보아 עֲשָׂרָה는 권력으로 사회적 영향력을 행사했던 유력자임이 틀림없다.²³⁾

2.2. 구조(욥 21:7-16)

욥기 21:7-16은 “왜냐하면 악인들이 기뻐하는 외침은 잠시며, 경건하지 못한 자의 즐거움도 잠깐이다”(כִּי רִנְּתָה רְשָׁעִים מִקְרוֹב וְשִׂמְחַת חָפֵץ עֲרִירָה) (욥 20:5)라는 소발의 진술과는 달리 지속되는 악인의 번영을 기술한 것이다.²⁴⁾ 본문은 12절을 중심으로 전반부와 후반부로 나눌 수 있는데 심판의 부재가 악인들에게 어떤 영향을 주는지 욥의 관점에서 묘사한 것이다. 전반부는 8절에서 11절까지로 전능자의 심판 부재를 통해 악인이 번영하고 있는 상황을 설명하고 있다. 또한, 후반부는 13절부터 15절까지 악인에 대한 심판 부재가 낳은 결과 등을 번영과 연동하여 이상적인 삶과 죽음으로 묘사한다. 특히 이들은 선한 자와 악인을 구분하는 구약성서의 전통적 기준인 ‘전능자와의 계약관계’를 부정하므로 자신이 악인임을 드러내고 있다 (욥 21:13-14).²⁵⁾

전체 구조는 서론인 7절과 결론인 16절이 본문을 감싸며, 악인의 현재 모습을 수사적 고발의 형식을 취하여 기술하고 있다. 그러므로 본문은 악인들의 심판 부재의 상황과 결과라는 두 가지 요소가 반영된 ‘교차 대구’(Chiasmus) 구조를 이루고 있다.

23) 알베르츠는 악인을 경제적으로 부유한 자들이며, 정치적으로는 귀족들이라고 정의한다. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: Volume 2: From the Exile to the Maccabees*, J. S. Bowden, trans. (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), 499-500.

24) A. Pelham, *Contested Creations in the Book of Job*, Biblical Interpretation Series 113 (Leiden; Boston: Brill, 2012), 65.

25) 하나님을 고의로 거부하는 자들이다. S. J. Vicchio, *The Book of Job: A History of Interpretation and a Commentary* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2020), 162; J. P. Fokkeman, *The Book of Job in Form: A Literary Translation with Commentary*, *Studia Semitica Neerlandica* 58 (Leiden; Boston: Brill, 2012), 249.

- A. 악인의 상황 설명 (7절)
 - B. 심판의 부재 - 번영의 상황 (8-11절)
 - C. 번영의 상태 (12절)
 - B'. 심판의 부재 - 번영의 결과 (13-15절)
 - A'. 악인의 상황 설명 (16절)

좀 더 구체적으로 살펴보면 전반부는 악인의 번영이 대물림되고, 두려움이 없으며, 경제적으로 풍요를 누리는 상황을 묘사하고 있다.²⁶⁾ 특히 이 부분은 악인의 자손에게 초점을 맞추고 있는데 번영이 세습되는 상황을 ‘확고하다’라는 ‘쿤(כּוֹן)’의 분사 니팔형인 ‘나콘(נִכּוֹן)’을 사용하여 자손들에게도 사회적 영향력이 대물림됨을 암시한다. 그래서 נִכּוֹן은 ‘그들의 씨’(זַרְעָם)와 ‘그들의 자손들’(בְּנֵי אֲחֵיהֶם)을 주어로 취하므로 ‘그들의 씨 … 그들의 자손들이 … 확고해져 있다’로 해석되며 아울러 전치사 ‘עַם(임)’에 접미사 ׀을 붙인 ‘עַמָּם(임맘)’을 통해 자녀들이 누리는 확고한 번영이 부모로부터 주어진 것임을 알 수 있다(욥 21:8). 그리고 이 상황은 다시 “그들의 아이들이 춤을 출 것이다”(욥 21:11하반)라고 언급하므로 행복한 가정의 모습을 더욱 부각시켜 안정적인 삶을 강조한다.²⁷⁾ 또한, 이들이 번영할 수 있었던 것은 첫째, 재앙이 임하지 않는 것(욥 21:9)과 둘째, 계속해서 재산이 증식되었기 때문이다(욥 21:10). 특히 중심이 되는 12절은 가족 구성원 모두가 참여하는 축제에 ‘세 가지 악기’²⁸⁾를 사용하므로 악인들의 극대화된 번영을 묘사한다.²⁹⁾

후반부는 악인의 삶과 죽음을 두 가지로 묘사하는데 첫째 “번영”을 의미하는 ‘토브(טוֹב)’를 통해 악인들의 형통함을 기술하고 있다(욥 21:13상반). 둘째, 그들은 장수하며 고통이나 질병 없이 ‘한순간에’(בְּרִגְעָה) 죽음을 맞이하기도 한다. 이 번영은 전능자를 통해 세상 다스림의 과정에서 나타나는 상

26) D. Mathewson, *Death and Survival in the Book of Job* (New York; London: T&T Clark, 2006), 114-115.

27) 악인의 자녀들은 부를 바탕으로 절대 안전이 보장된 환경에서 양처럼 자유로운 상태에 있었다. 이처럼 평화로운 모습은 걸치레가 아님을 보여주기 위해 아이들의 기쁨을 강조하며 “그들이 춤을 출 것이다”라고 묘사한다.

28) 마빈 포프(M. H. Pope)는 “세 가지 악기”인 ‘토프(תוף/소고)’와 ‘킨노르(כִּנּוֹר/수금)’ 그리고 ‘우가브(עוגב/피리)’의 연주와 함께 곁들여진 가무가 바알의 제의 예식과 관련 있다고 주장하기도 한다. M. H. Pope, *Job, The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1982), 158.

29) 친구들은 욥의 주장과는 대조적으로 악인의 가문이 끊어지고 황폐하게 될 것이라고 주장한다(욥 18:14-15, 19; 20:28 참조). 뉴섬은 악인의 번영이 일종의 패러디로 시 10편과 73편을 연결하여 설정했다고 제안한다. C. A. Newsom, *The Book of Job* (New York: Oxford University Press, 2003), 162.

벌의 법칙과 무관한 것처럼 보이기도 한다. 더욱이 이들은 “당신의 길에 대한 앎을 … 앎는다”(רַעַת דְרָכֶיךָ לֹא, 욥 21:15)³⁰라고 함으로 공동체가 추구하는 신앙과 사회 규범을 무시하기도 한다.³¹ 그러므로 이와 같은 행위는 율법이 규정한 야훼의 절대적 명령인 “야훼를 경외하라”를 거부한 것으로 볼 수 있다.³²

결론인 16절은 “הֵן לֹא בִיָּדָם טוֹבָם עֲצַת רְשָׁעִים רַחֲקָה מִנִּי”를 “보라, 그들의 손안에 그들의 번영이 있지 않으며, 악인들의 계획은 나에게로부터 멀리 떨어져 있다”라고 번역할 수 있다. 그러나 많은 학자들이 지적하듯이 이 문장은 전후 맥락을 비교할 때 해석상 모순을 내포하고 있다.³³ 그런데 ‘헨(הֵן)’은 ‘가정’으로³⁴ “그들의 손안에 번영이 없다고 가정하면”이라고 해석할 수도 있다.³⁵ 이것은 욥의 입장이 반영된 것으로 악인들의 번영이 자신들의 능력에서 나온 것이 아니며, 악인들의 불의한 삶이 욥 자신의 삶과 다름을 의미한다. 그러므로 16절은 7절에서 악인의 번영에 대한 수사적 물음에 대한 욥의 대답이며 이 본문에 문학적 구조의 결론이다.

3. 정치적 상황

욥기는 악인에 대해 정치적 영향력을 행사하는 권력자로 묘사한다. 운문의 두 번째 대화 사이클에서 악인이 전능자의 심판을 받을 수밖에 없는 이유를 “그가 전능자에게 힘을 과시할 것이다”(אֶל-שָׁמַיִ' יִתְנַבֵּר)라고 기술하고

30) 코엘(J. L. Koole)에 따르면 욥 21:14의 ‘당신을 아는 길’(רַעַת דְרָכֶיךָ)과 사 58:2상반의 ‘나를 아는 길’(רַעַת דְרָכֶי)은 같은 의미로 ‘율법에 대한 지식’을 가리킨다. J. L. Koole, *Isaiah III: Volume 3 / Isaiah 56-66, Historical Commentary on the Old Testament* (Leuven: Peeters, 2001), 125.

31) 악인들은 ‘주의 율법을 버린 자들’로 묘사되기도 한다(시 119:53 참조).

32) 이스라엘이 야훼와 맺은 계약은 법적 구속력이 있다(신 26:17; 28:9; 30:16 참조). D. L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12, Word Biblical Commentary 6B* (Nashville: Thomas Nelson, 2002), 646.

33) 필자는 “그들의 손안에 그들의 번영이 있지 않다”(욥 21:16상반)에 대해 “그가 좋은 것을 그들의 집에 채웠다”(הוּא מְלֵא בְתֵיהֶם טוֹב, 22:18)라는 구문을 참고해서 번역해야 한다고 본다.

34) F. Brown, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1961), 243.

35) 이 문장은 의문사 ‘하(ה)’)를 추가하여 ‘헨 할로(הֵן הֲלֹ)’)로 재구성하여 “그들의 번영이 그들의 손안에 있지 않느냐?”로 읽기도 한다. D. J. A. Clines, *Job*, 510을 참조하라. 또 다른 경우 부정어 לֹא를 제거하여 “보라 그들의 번영이 그들의 손안에 있다”라고 해석하기도 한다. S. J. Vicchio, *The Book of Job*, 162.

있기 때문이다(욥 15:25하반). 그런데 본문은 영웅적 태도를 유지하는 데 있어 자신의 ‘강함’을 보이기 위한 용례로 ‘가바르(גָּבַר/강하다)’의 재귀형 ‘이트가바르(יִתְגַּבֵּר)’를 사용하고 있다.³⁶⁾ 더욱이 이와 같은 악인의 יִתְגַּבֵּר에 따른 영웅적 묘사는 전후(前後) 문맥에 기술된 ‘전사의 이미지’를 나타내는 ‘나타 야도(יָדָה ... נָטָה/그의 손을 폈다)’(욥 15:25상반)³⁷⁾와 전능자에게 오만한 태도를 보이며 ‘완고하고 고집스러운’ 의미를 담고 있는 ‘베차바르(בְּצַבָּאר/목으로 혹은 목덜미로)’(욥 15:26상반)를³⁸⁾ 사용하여 강함을 더욱 부각시킨다. 이러한 악인에 대한 해석은 화자인 엘리바스의 신앙적 관점에서 기술하고 있지만, 전능자에게 도전할 만큼 ‘강한 사회적 존재’라는 것을 의미한다. 특히 ‘이트가바르(יִתְגַּבֵּר)’는 악인의 권력 지향적 이미지를 나타내는 용어로 볼 수 있는데, 세력이 “강하다”라는 ‘가베루(גָּבְרוּ)’와 같은 어근을 사용하고 있다. 그러므로 욥기 21:7하반에 사용된 ‘가베루(גָּבְרוּ)’는 정치적 영웅화로 힘을 과시하는 악인의 사회적 위치를 묘사한 것이다.

또한, 욥기는 “압제자”로 번역된 명사형 ‘아리츠(עֲרִיצִי)’를 악인과 같은 용례로 사용하기도 한다(욥 6:23).³⁹⁾ 이들은 자신의 강력한 힘으로 권력을 휘두르는 무자비한 폭군의 이미지를 갖기도 한다.⁴⁰⁾ 그런데 예언서에서는 이들의 횡포가 법정 판결을 왜곡시켜 백성들을 억울하게 하였다고 고발한다(사 29:21; 암 5:12). 특히 이사야 29:21하반에서 사용된 ‘발토후(בְּתוּהוּ)’는 『개역개정』에서 “헛된 일로”로 번역하였지만 ‘황무지로’(into wasteland)를 의미하기도 한다.⁴¹⁾ 그래서 이 구문은 압제자들에 의해 “의인을 황무지로 밀어내다”⁴²⁾라고 번역하기도 한다.

욥기 역시 악인들을 사회적 불의의 주체와 압제자로 묘사하는데 이들을

36) ‘이트가바르(יִתְגַּבֵּר)’은 “영웅적 태도를 유지하다” 혹은 “영웅 놀이를 하다”라는 의미를 가진다. N. C. Habel, *The Book of Job* (Philadelphia: The Westminster Press, 1985), 259; C. F. Keil and F. Delitzsch, *Job*, 264-266.

37) “יָדָה ... נָטָה” 구문은 인간이 전능자를 대적하기 위한 용례로 쓰인 경우는 욥 15:25상반을 제외한 다른 본문에는 전혀 나타나지 않는다. “손을 폈다”라는 구문은 야훼의 구원(출 6:6; 신 4:34; 5:15; 시 136:12)과 심판(사 5:25; 23:11; 겔 6:14; 14:19; 16:27; 25:7, 13, 16; 35:3; 습 1:4; 2:13; 11:13)에 대해서만 쓰인다. D. J. A. Clines, *Job*, 358-359.

38) J. Gray, *The Book of Job* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010), 243; M. H. Pope, *Job*, 118.

39) K. Kopfsstein, “עֲרִיצִי”, G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, eds., *TDOT*, vol. XI (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), 376-378.

40) 이사야의 묵시에서는 עֲרִיצִי가 성벽을 공격하는 군대(사 25:3-4)로, 제2 이사야에서는 승리한 용사(사 49:24-26)로 묘사된 것으로 보아 바벨론의 침략과 폭군을 의미하는 것으로 보인다.

41) ‘발토후(בְּתוּהוּ)’를 “황무지로”라고 사용한 경우는 신 32:10; 시 107:40; 욥 6:18; 12:24를 참조하라. D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5, 592-593.

42) J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, Word Biblical Commentary 24 (Waco: Word Books, 1985), 388.

‘귀족’(גֵּבִיר)이라고 언급한다(욥 21:28). 악인들은 “재판관들의 얼굴이 가려진다”(פְּנֵי שֹׁפְטֵיהֶם יִכְסֶה, 욥 9:24하반)라는 내용에서도 알 수 있듯이, 자신의 이익을 위해 법정 소송에 일정한 영향력을 행사하였다.⁴³⁾ 이것은 당시 사회가 도덕성에 대한 개념이 부재하고 정의가 결여되어, 가난한 자들의 법정 소송을 원천적으로 봉쇄했음을 가리킨다.⁴⁴⁾ 또한 “그들이 가난한 자들을 길에서부터 밀어낸다”(יָטוּ אֲבוֹנֵי־מַדְרֵגָה, 욥 24:4상반)라고 묘사하므로 악인들은 가난한 자들의 권리를 박탈했을 뿐만 아니라 폭력적 위협을 행사하는 세력으로 등장한다.⁴⁵⁾ 이 구문 역시 가난한 자들이 재판에 참여하지 못하도록 ‘옆으로 미는’ 물리적 행위로 해석할 수 있다. 이렇게 압제자들은 법정 소송을 통해 가난한 자들을 학대의 수단으로 삼아 자산을 갈취했는데 주로 그 대상은 토지였다(욥 9:24상반; 20:19; 22:8). 더욱이 욥기에 언급된 “그들이 경계표들을 옮긴다”(יְשִׁיבוּ גְבֻלֹתַי)라는 것은(욥 24:2) ‘타인 소유의 토지를 침범하거나 무단으로 점유하는 행위를 엄격하게 금지한’ 히브리법이 제대로 작동하지 않았음을 의미한다.⁴⁶⁾ 결국, 악인들에 의해 토지를 빼앗긴 가난한 자들은 공동체에서 추방당하여 ‘떠도는 자들’로 전락하고 말았다(욥 24:4하반, 5).⁴⁷⁾ 그런데 이들은 기근이 가장 심각한 ‘사막의 황무지’에 거주하므로 생존권을 위협받았다(욥 30:3).⁴⁸⁾ 이렇게 추방당하여 사막에 거주하는 자들을 『개역개정』에서 “고토에서 쫓겨난 자들이니라.”라고 번역하여 ‘니케우 민-하아레츠(נִכְאוּ מִן-הָאָרֶץ)’라고 지칭한다(욥 30:8하반).⁴⁹⁾

43) 이스라엘의 사회체계는 정치와 사법 운영권을 각각 분리하고 있다. 신 1:15와 1:16-17을 비교하라.

44) H. van Loon, “But Man is Born to Trouble ... Metaphors in the Discussion on Hope and Consolation in Job 3-31”, Ph.D. Dissertation (Katholieke Universiteit Leuven, 2017), 105.

45) R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation, Special Studies*, 265.

46) 토지법에 대한 규정은 레 25:23; 신 19:14; 27:17에 기술하고 있다. 왕상 21:3; 잠 22:28을 참조하라. 신명기 역사서는 이스라엘의 토지 소유에 대한 규범을 나봇의 포도원 이야기를 통해 기술하고 있다. 즉 ‘조상이 유산으로 물려준 토지를 타인에게 양도하는 것을 야훼가 금지한다.’ P. T. Cronauer, *The Stories about Naboth the Jezreelite: A Source, Composition, and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and Passages in 2Kings 9* (New York: T&T Clark, 2005), 117.

47) 공동체에서 추방당하여 ‘떠도는 자들’을 ‘광야의 야생 나귀들’(פָּרָאִים בְּמִדְבָּר)로 비유하므로 공동체와 융화될 수 없는 존재로 낙인찍었다.

48) 욥 30:3은 황무지인 사막을 ‘메마른 땅’을 의미하는 ‘갈무드(גַּלְמוּד)’, ‘가뭇의 땅’으로 해석된 ‘찌야(צִיָּא)’와 ‘황무지와 폐허’로 번역할 수 있는 ‘쇼아 우메쇼아(שׂוּאָה וּמִשׂוּאָה)’ 등의 용례를 사용한다. 조한근, “그 땅에서 쫓겨난 자(נִכְאוּ מִן-הָאָרֶץ)에 대한 사회학적 분석 — 욥기 30: 1~8을 중심으로 —”를 참조하라.

49) 이들은 공동체에서 추방당한 자들이다. A. R. Ceresko, *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic* (Rome: Biblical Institute Press, 1980), 56-57. 욥 30:8은 “고토에서 쫓겨난 자” 외에

결국, 악인들은 히브리인들에게 제의적 규범과 사회법에 대한 포괄적 의미를 담고 있는 “주의 도리”로 번역된 ‘다아트 데라케카(דְּרָכֵי הַיְהוָה/당신의 길들의 지식)’에 대해 거부할 수 있는 사회적 위치에 있었다(욥 21:14). 더욱이 필자가 이미 언급한 대로 “권세 있는 자”와 “존귀한 자”로 각각 번역된 ‘이쉬 제로아(רוּעֵ אִישׁ /팔의 사람)’와 ‘네수 파님(נְשׂוּא פָּנִים)/얼굴이 높여진 자’들이 갖가지 불법적인 방법으로 ‘토지(הָאָרֶץ)’를 소유할 수 있었던 것은 전통적인 히브리법을 적용하여 처벌할 수 없는 권력을 가진 자들이었기 때문이다(욥 22:8). 그러므로 사회를 장악하고 백성들을 수탈하여 번영을 이룬 권력자에 대해 “왜 또한 그들의 힘이 강해졌는가?”(מַדּוּעַ ... נִמְנָבְרוּ הוּל) (욥 21:7하반)⁵⁰라는 욥의 수사적 질문은 당시 정치적 상황을 비판한 것으로 이해할 수 있다.

4. 경제적 상황

욥기는 악인을 온갖 불의한 방법으로 부를 축적한 자들로 묘사한다. 그래서 그들의 경제적 부에 대한 은유적 표현으로 “왜냐하면 기름으로 그의 얼굴을 닦았으며, 허리에 지방이 끼었다”(כִּי־כִסָּה פָּנָיו בְּחֶלְבֹו וַיַּעַשׂ פִּימָה עֲלֵי־כֶסֶל)라고 기술한다(욥 15:27).⁵¹ 이와 같은 표현은 가난과 궁핍으로 굶주림을 겪고 있는 상황과 반대되는 개념으로 영양 상태가 좋은 모습을 통해 번영의 증거를 제시한 것이다. 그런데 기욤(A. Guillaume)은 『개역개정』에서 “장수하며”라고 번역된 ‘아테쿠(עֲתָקוּ)’를 “그들이 부유하다”로 해석하기를 제안한다(욥 21:7하반).⁵² ‘부유’를 의미하는 עֲתָקוּ는 본문 안에서 악인

두 가지 추가적 묘사가 있는데 ‘어리석은 자의 자식’(בְּנֵי־נֶבֶל)과 ‘이름 없는 자의 자식’(בְּלֵי־שֵׁם)으로도 묘사한다. S. E. Balentine, *Job*, 453-454. 고디스는 이들이 사회적으로 가장 천한 계급에 속한다고 주장한다. R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation, Special Studies*, 332. 보스(J. Boss)는 이들이 ‘공동체 밖에 있는 자들’이라고 주장한다. J. Boss, *Human Consciousness of God in the Book of Job* (New York: T&T Clark, 2010), 150.

50) 이 구문은 토지를 소유한 ‘지주 귀족’(חֵיל נְבוֹר)이라는 일반문구를 상기시킨다. J. E. Hartley, *The Book of Job*, 313.

51) 시편은 악인의 외형적인 모습을 “그들의 눈은 살이 찌서 빠져나왔다”(시 73:7상반)라고 묘사하는데 부유한 삶을 의미한다. 예레미야서에서 “살지고 윤택하다(렘 5:28상반)”라고 묘사한 악인의 모습은 가난한 자를 대상으로 한 왜곡된 법정 소송을 통해 얻어진 경제적 번영을 의미한다. R. P. Carroll, *The Book of Jeremiah, Old Testament Library* (London: SCM, 1986), 189.

52) 기욤(A. Guillaume)은 ‘아테쿠(עֲתָקוּ)’가 ‘아랍어에서 동사로 “번영하다, 번창하다”라는 의미로 사용되었으며, 때로 히브리어에서도 “부”를 의미하는 용례로 사용되었다”라고 제시

들의 경제적 상황을 반영한 “그들의 집들은 두려움으로부터 평안하다”(שְׁלוֹמָם מִפְּחָד, 욥 21:9상반)와 “그의 황소가 번식하고 … 암소가 새끼를 낳는다”(שׁוֹרוֹ עֵבֶר … הַבָּלֶט פָּרְתוֹ)라는 비유로 설명된다.⁵³⁾ 이것은 악인들이 누리는 평안한 삶이 경제적 번영에서 비롯되었음을 분명하게 기술한 것이다. 또한, 본문은 “즐기며”로 번역된 ‘이스메후(אִשְׁמְחוּ)’가 미완료 동사로 쓰인 것으로 보아 번영이 계속 유지되고 있음을 암시한다(욥 21:12). 이와 같은 악인의 번영이 어떻게 이루어질 수 있었는가?라는 질문에 욥기는 다음과 같이 기술하고 있다.

첫째, 악인들은 고대 이스라엘의 자급 경제에 기본단위였던 토지와 그 부속물들을 강제로 갈취하였다(욥 24:2-3). 이 토지로는 경작용 농지를 일구어 식량과 기호 식품을 생산(욥 24:6)했을 뿐만 아니라 주거용 가옥을 짓고(욥 20:19) 기근에 대비하여 소규모 가축도 길렀다(욥 24:2하반).⁵⁴⁾ 더욱이 나귀나 소는 농사에 꼭 필요한 가축으로 짐을 나르거나 밭을 가는 중요한 수단이었다(욥 24:3).⁵⁵⁾ 그런데 악인들은 식량 생산의 기본단위인 농지와 그에 필요한 가축들을 강제로 수용하므로 가난한 농민들의 생존 기반을 무너뜨렸다. 이것은 곧 악인들이 토지를 독점하게 되는 결과를 낳았다.⁵⁶⁾

둘째, 악인들은 과도하게 저당권을 남용하여 부를 쌓았다. 이들은 채권을 회수하는 과정에서 율법이 금지한 ‘가난한 자의 옷’과 같은 물품까지 빼앗음으로(욥 24:9하반)⁵⁷⁾ 가난한 자들이 헐벗은 몸으로 추운 밤을 지내야 했는데(욥 24:7) “그들은 옷이 없어 벗고 다녔다”(עָרֹם הָלְכוּ בְּלִי לְבוּשׁ), 욥 24:10상반)라는 기사가 상황을 충분히 설명하고 있다. 그런데 심한 가난으로 더 이상 저당 잡을 소유물이 없을 경우에는 채무자를 노예로 만들기도

한다. 그래서 그는 욥 21:7을 “왜 악인이 살고 번영하며 심히 부요한가?”라고 번역한다. A. Guillaume, *Studies in the Book of Job* (Leiden: Brill, 1968), 104.

53) 레반트(Levant)에서 황소는 폭풍의 신을 상징하며, 우가릿의 서사시(Ugaritic Epic)에서 암소는 아나트(Anat)를 상징하기도 한다. 고대 근동에서 황소와 암소는 양과 염소와 함께 다산과 부의 상징적 의미를 갖는다. A. Caubet, “Animals in Syro-Palestinian Art” B. J. Collinss, ed., *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002), 220-222.

54) B. W. Porter, “Assembling the Iron Age Levant: The Archaeology of Communities, Politics, and Imperial Peripheries”, *JAR* 24, (2016), 373-420.

55) O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987), 51-56.

56) 조한근, “‘욥기에 나타난 토지 독점에 따른 경제 정의의 공공성 파괴 원인 연구 — 욥기 24:1-12을 중심으로 —”, 『구약논단』 75 (2020. 3), 60-92.

57) 계약법전과 신명기 법전은 가난한 자들의 옷을 저당 잡을 경우 해지기 전에 돌려주라고 규정한다. 가난한 자들은 상업자금인 아닌 생계를 위해 유일한 걸옷을 담보로 대부분을 받았다(출 22:26-27; 신 24:12-13, 17하반). C. Meyers, *Exodus*, New Cambridge Bible Commentary (New York: Cambridge University, 2005), 200.

했다(욥 6:27). 더욱이 어린 나이에 어머니의 품을 떠나 채무 노예가 되는 경우도 있었다(욥 24:9상반). 이렇게 채무 노예로 전락한 자들은 가혹한 노동과 굶주림 그리고 목마름에 시달려야 했다(욥 24:10-11).⁵⁸⁾ 이런 최빈곤층의 경제적 상황은 본문에서 제시한 번영을 누리며 한가롭게 평화로운 삶을 살아가는 악인과 대조를 이룬다. 그러므로 악인이 이룩한 풍요롭고 평화로운 삶은 결국 가난한 자들을 착취하여 얻어진 것으로 볼 수 있으며, 욥기가 기록될 당시 경제적 불평등이 극대화된 사회였음을 보여준다.

5. 신학적 재해석

이제까지 논증한 바와 같이 욥기 21:7-16이 기술하고 있는 악인의 번영에 대한 이해가 단순한 신학적 범주의 신정론에 관한 문제나 인과응보 교리에 대한 논쟁만으로 해석하기 어려운 부분이 있다. 즉 욥기가 기술하고 있는 악인에 대한 이해는 당시 사회적 상황을 반영한 것으로 정치, 경제적 관계의 틀에서 해석해야 한다. 왜냐하면, 욥기 전체의 핵심 내용을 담고 있는 운문(poetry)에서는 선과 악에 대한 기준을 종교적 행위나 제의적 거룩성을 해석하고, 직접 평가하는 내용이 나타나지 않을 뿐더러 사회악으로 고통받는 자들이 엄연히 존재하고 있음을 명시하기 때문이다. 오히려 선과 악은 법률적 의미를 나타내는 ‘정의’(מִשְׁפָּט)와 윤리적 행위를 뜻하는 ‘공의’(צְדָקָה)로 기술하고 있는데(욥 8:3) 당시 사회법과 윤리적 기준에 대한 실천 유무를 판단 기준으로 삼고 있다(욥 22:6-9; 29:12-17). 그러므로 욥도 자신의 무죄에 대한 맹세를 두 가지 기준에서 탄원하는데 첫째로 가난한 자들의 권리를 침해하거나 빼앗지 않는 것(욥 31:9, 13, 21)과 둘째로 빈곤한 자들을 적극적으로 구제하는 것이었다(욥 31:16-20). 그러므로 악인에 대해 사회 규범에 근거한 정치, 경제적 해석은 ‘그들의 삶의 자리’(Sitze im Leben)를 가늠하는 가장 중요한 척도이다. 이처럼 악인의 삶의 자리는 “왜 악인들이 살아있는가?”라는 수사적 질문에 정치적 의미로 ‘가베루(גַּבְרָה)’와 경제적 의미로 ‘아테쿠(עֲתִיקוּ)’를 사용하여 답하고 있는데, 두 용례를 본문에서 다음과 같이 해석할 수 있다.

첫째 ‘가베루(גַּבְרָה)’는 악인의 강한 이미지를 상기시키는데 히브리인들이 전능자와 맺은 계약관계를 파기하는 것과 같은 상황을 만들어 낸다(욥

58) 욥은 자신의 고난을 가혹한 강제 노역의 일종인 ‘군역’(גְּבָא) (욥 7:1상반)과 “그들을 기대하는 노예”(עֲבָדֵי עֵל) (עֲבָדֵי עֵל, 욥 7:2상반)에 비유하여 탄식한다. M. H. Pope, *Job*, 58-59.

21:14-15). 이유는 그들의 변영이 자신들의 능력에 의해 만들어졌다고 인식했기 때문이며, 이러한 인식은 “비록 그의 높이가 하늘에 오를지라도”(אִם-עֲלָה לְשָׁמַיִם וְיֵאָדוֹ)라고 묘사하므로 권력 지향적임을 설명한다(욥 20:6상반). 이러한 악인들의 절대 권력은 사회 법률에 영향을 받지 않을 뿐만 아니라 왜곡하는 자로 기술하기도 한다(욥 9:24). 그리고 ‘가난하거나 사회적으로 천대받는 자들’을 억압하여 착취의 수단으로 삼았는데, 이것은 다분히 정치적 영향력을 반영한 것이다.⁵⁹⁾ 특히 악인들에 대해 “입의 칼로부터”(מִפִּיָּהֶם מִחֶרֶב, 욥 5:15)⁶⁰⁾와 “확대하고 버렸다 … 빼앗았다”(욥 20:19) 그리고 “불의한 자의 턱뼈”(욥 29:17상반) 등으로 묘사된 것은 통치의 수단이 잔인했음을 보여준다. 이런 관점에서 본문에 나타난 “세력이 강한가?”(욥 21:7하반)라는 수사적 질문은 정치적으로 당시 사회를 장악하여 막강한 영향력을 행사했던 악인들의 상황을 설명한 것이다.

둘째 ‘아테쿠(עֲתֵקוּ)’는 악인의 현재 상황에 가장 잘 맞는 용례로 본문 역시 ‘장수와 변영’을 모두 기술하므로 포괄적 해석이 가능하다. 특히 악인의 일상적인 삶은 가족들이 번식하고, 아이들이 밖에 나가 춤추는 모습으로 묘사하므로 평안의 상태임을 알 수 있다(욥 21:10-11).⁶¹⁾ 이렇게 어린아이들이 마음대로 뛰어다닐 수 있는 것은 이곳이 절대 안전한 장소임을 의미한다. 그런데 욥기는 “그들에게만 그 땅이 주어졌다 그리고 어떤 나그네도 그들 가운데로 지나가지 못했다”(욥 15:19)라고 언급하므로 특정인에게만 주어진 배타적 장소인 ‘그 땅이’(הָאָרֶץ) 있음을 설명한다.

물론 농지에 타인이 들어와 농작물이나 기타 물건에 손을 대는 행위는 절도에 해당했으나 생존을 위해 곡식이나 과일을 채집하는 것은 허용되었다(출 23:11; 레 19:9-10; 신 24:19-21).⁶²⁾ 하지만 야생 나귀로 비유된 극빈층

59) 욥기는 “가난한 자”를 의미하는 용례로 ‘에비온(אֲבִיּוֹן)’과 ‘아니(עֲנִי)’를 사용하고 있는데 모두 경제적 빈곤을 뜻한다. 그리고 사회계층을 의미하는 ‘달(גַּל)’은 ‘천대받는 자’ 혹은 ‘비천한 자’로 해석할 수 있다. 조한근, “욥과 친구들의 대화 속에 나타난 경제적 양극화 논쟁”, 『구약논단』 57 (2015. 9), 38-68.

60) 필자는 ‘입의 칼로부터’가 ‘강한 자의 손으로부터’(מִיַּד הַחֹזֵק)와 함께 평행을 이루어 사용되므로 권력의 억압을 의미하며 불공정한 법정 판결과 연관이 있다고 본다. 조한근, “욥기에 나타난 토지 독점에 따른 경제 정의의 공공성 파괴 원인 연구; 욥기 24:1-12을 중심으로”를 참조하라.

61) K. J. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature*, 52. 신명기는 이와 같은 변영이 하나님과의 계약관계가 지켜질 때 주어지는 것이라고 정의한다. M. Witte, “Does The Torah Keep Its Promise? Job’s Critical Intertextual Dialogue with Deuteronomy”, K. Dell and W. Kynes, eds., *Reading Job Intertextually* (New York, London: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 62.

62) 하틀리는 성결법전에 나타난 추수 법이 지주와 가난한 자 모두의 입장을 대변하는 것이라고 주장한다. J. E. Hartley, *Leviticus*, Word Biblical Commentary 4 (Dallas: Word Books, 1992), 314.

에 속하는 ‘떠돌이들’이(욥 24:5) 악인이 소유한 포도밭에서 열매를 채취하는 행위를 ‘엘라케슈(עֲלָקֶשׁ)’ 용례를 사용하여 약탈 행위로 몰아갔다(욥 24:6하반).⁶³⁾ 더욱이 이들이 일반 사회에 접근하는 행위조차 차단하기도 했는데 “도둑같이 사람들 가운데서 쫓겨났다”라는 표현에서 잘 나타난다(욥 30:5하반). 사실 밭과 포도를 따는 곳으로 묘사된 토지는 가난한 자의 농지로 악인들에 의해 강제 수용되었을 가능성이 매우 크다(욥 24:2-6). 그리고 가난한 자들은 농지를 잃고(욥 24:2상반; 30:8하반) 악인들의 노예로 전락하거나(욥 24:9-11) 사막으로 쫓겨나 기근에 시달리며 생명을 겨우 연명하는 자들이었다(욥 24:5; 30:3-7).

결국, 악인들은 갖가지 명목으로 가난한 자들의 토지와 재산을 갈취하여 부를 축적하고 풍요로운 삶을 누렸으며 대를 이어 세습까지 되었다(욥 21:8). 본문은 악인들에 대해 “그들의 날들이 그 번영함으로 지나갔다”(בָּלְלוּ יְנַכְלֵן כְּטוֹב יְמֵיהֶם), 욥 21:13상반)라고 묘사하므로 전능자의 심판이 임하지 않는 신정론의 부재처럼 보이기도 한다. 하지만 악인이 번영을 누리다가 장수하고 평화로운 죽음을 맞이하며 자손들에게 세습되는 상황은 당시 경제적 불평등을 안고 있는 극심한 계급사회가 장기간 계속되어 사회적 침식이 진행되었다고 볼 수 있다. 이런 관점에서 본문에서 기술하고 있는 번영은 “금을 가지며 은으로 집을 채운 귀족들”(욥 3:14)이라는 비유에서도 볼 수 있듯이 권력자들의 탐욕스러운 부정부패의 결과로 봐야 한다. 그러므로 “왜 악인들이 살아있는가?”(מַדּוּעַ רְשָׁעִים יְחִי?)라는 물음은 ‘가베루(גַּבְרוּ)’와 ‘아테쿠(עָתְקוּ)’ 용례를 통해 정치와 경제를 모두 장악하여 사회를 통제하고 권력을 누렸던 자들의 모습을 표현한 것이다.⁶⁴⁾

6. 결론

필자는 욥기 21:7-16을 통해 악인들의 번영을 사회적 관점으로 분석했다. 악인들이 정치적으로는 권력을 통해 당시 사회를 장악했으며, 경제적으로는 가난한 자들을 착취하여 막대한 부를 축적하였던 상황을 설명했

63) ‘엘라케슈(עֲלָקֶשׁ)’는 “그들이 약탈했다”로 번역하기도 한다. F. Brown, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, 545b; 조한근, “그 땅에서 쫓겨난 자(בְּנֵי הַמְּדָרְיָן)”에 대한 사회학적 분석 — 욥기 30: 1-8을 중심으로 —”에서 재인용.

64) 관료들은 이스라엘에 군주제가 시작될 때부터 압제자의 모습으로 등장한다. G. A. Yee, “The Bible, the Economy, and the Poor”, *Journal of Religion and Society Supplement* 10 (2014), 4-14.

다. 그런데 욥기는 악인들의 영향력을 불의한 개인이 부를 축적하는 과정을 묘사한 것이 아닌, 당시 공동체가 경험했던 불평등한 정치, 경제적 사회상을 운문의 형식을 빌려 기술한 것이다. 그러므로 “왜 악인들이 살아있는가?”(חַיִּים רָשָׁעִים מָה־יִחְיֶה)라는 질문은 다음과 같이 신학적 결론을 내릴 수 있다.

첫째, 평화로운 삶으로 묘사된 악인들의 번영은 권력자들에 의해 경제적 인 독점이 이루어졌음을 의미한다. 이스라엘은 본래 농업을 기반으로 한 자급자족의 경제구조를 가졌으나, 군주제 이후 토지가 국유화되고 관료들이 녹봉 대신 토지의 경작권을 하사받는 수록토지제⁶⁵)로 바뀌게 된다(삼상 8:14-15). 이러한 변화는 일부 권력자들이 토지를 독점할 수 있게 하였고, 포로 후기에는 더욱 심화되어 가난한 자들의 농지가 권력자들에게 귀속되는 경우가 허다했는데(느 5:4-5) 이와 같은 현상은 욥기 곳곳에서도 나타난다. 그러므로 “왜 악인이 살아있는가?”라는 질문은 악인의 번영이 경제 독점의 과정에서 발생한 착취의 가혹함에 대한 탄원으로 볼 수 있다.

둘째, 악인의 번영은 전통적인 히브리 규범들과 사회법이 작동하지 않았음을 시사한다. 특히 본문은 악인들이 “하나님의 길에 대한 지식”을 거부하므로 전통적 규범에 의한 사회법을 무시하는 자들로 묘사된다. 그러므로 이들은 조상들이 정한 토지법에 개의치 않고 가난한 자들의 농지를 강제로 수용할 수 있었으며, 사회적 약자들을 대상으로 한 공적부조의 조항들도 무시할 수 있었다. 이것은 당시 사회가 불평등한 계급사회였음을 의미한다. 이러한 정황을 뒷받침하는 것이 영웅의 이미지를 나타내는 “그들이 강해졌다”라는 ‘가베루(גַּבְרָה)’ 동사를 통해 알 수 있다.

특히 마지막 언설자로 등장하는 엘리후 역시 ‘가난한 자’(לַיִת)와 ‘빈궁한 자’(עָנִי)가 부르짖을 수밖에 없는 이유를 악인의 행위에서 비롯되었음을 언급하고 있다(욥 34:28). 또한 범사회적으로 착취의 주체를 ‘랍빔(רַבִּים)’으로 묘사하는데 ‘세력이 있는 자들’을 의미한다. 그런데 ‘רַבִּים’은 ‘정치, 군사적 힘’을 뜻하는 연계 형태로 명사 ‘제로아(זְרוּא)’와 함께 사용되므로 강력한 정치적 영향력을 행사하는 자들임을 알 수 있다(욥 35:9). 이처럼 악인의 반사회적 행위와 영향력은 사회 규범으로 해결할 수 없는 특수한 계층이었음을 말하고 있으며 욥기 전반에 걸쳐 공통적으로 지적하고 있다. 그러므로

65) 수록토지제(Prebendal Domain)는 국가의 관료들이 군주로부터 녹봉 대신 토지를 하사받아 경작할 수 있는 권한을 부여받는 것을 의미한다. 그런데 이 토지는 엄밀히 말해 군주의 토지로 관료는 토지를 이용할 수 있는 권리만 가질 수 있었다. 쿠틀(R. B. Coote)는 기원전 1000년부터 유다 왕국의 멸망 전까지 이스라엘의 정치체계가 군주제로 변화됨에 따라 토지소유권이 ‘세습제’에서 ‘수록제’로 현저히 변천하였다고 주장한다. R. B. Coote, *Amos among the Prophets: Composition and Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 27-29.

욥기는 악인의 심판을 법률이 아닌 전능자의 영역으로 수용하고 있다.

셋째, “왜 악인들이 살아있는가?”(מָדַעַת הַרְשָׁעִים יְהוָה)라는 구문은 정치 용어인 ‘가베루(גַּבְרָה)’와 경제 상황을 설명한 ‘아테쿠(עֲתָקוּ)’의 총체적 의미에 부합한다. 욥은 악인의 번영을 “왜”(מָדַעַת)라는 의문사를 통해 인과응보 교리와 신정론에 대한 의문을 제기한다. 이러한 의문은 알베르츠(R. Alvertz)가 지적했듯이 욥기가 기록될 당시 경제적 상황과 사회상을 반영한 것이다.⁶⁶⁾ 그런데 본문은 악인의 번영이 대를 이어 세습되는 상황을 기술하므로 불평등이 한세대 이상 지속하였음을 의미한다. 이처럼 불의한 자들의 번영에 대해 욥의 수사적 질문은 정의실현에 대한 사회적 의지나 개혁조치들이 없었음을 지적한 것이다.

결론적으로 악인들은 자신의 권력으로 가난한 자들을 수탈하여 정치와 경제를 장악한 자들이며, 사회적 침식의 원인을 제공한 자들이다. 그러므로 악인은 당시 사회에서 독점적 지위를 누렸던 관료집단으로 정의할 수 있다.

<주제어>(Keywords)

욥기의 악인들, 경제적 번영, 압제자, 정치 권력, 관료.

the wicked in the Book of Job, economic prosperity, oppressor, political power, bureaucracy.

(투고 일자: 2023년 1월 26일, 심사 일자: 2023년 2월 24일, 게재 확정 일자: 2023년 4월 19일)

66) R. Alvertz, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, 497-503.

<참고문헌>(References)

- 구자용, “우리가 항상 좋은 것을 하나님께로부터 받는데, 악한 것을 또한 받지 못하겠느냐?(욥 2:10) - 욥기가 말하는 신정론에 대한 성서신학적 고찰 -”, 「구약논단」 74 (2019. 12), 191-220.
- 안근조, 『지혜 말씀으로 읽는 욥기』, 서울: 한들출판사, 2007.
- 이일레, “가난한 자의 탄원 속에 나타나는 신정론 이해: 시편 10편을 중심으로”, 「구약논단」 82 (2021. 12), 187-214.
- 이일레, “개인 탄원시에 나타나는 가난한 자들의 탄원 연구”, 「성경원문연구」 50 (2022. 4), 37-59.
- 임민균, “고통 속에서 발견하는 희망에 대한 신학적 성찰: 욥기와 몰트만의 신학을 중심으로”, 「한국콘텐츠학회논문지」 20 (2020. 9), 638-647.
- 조한근, “그 땅에서 쫓겨난 자(יְהוּדֵי הָאָרֶץ)에 대한 사회학적 분석 - 욥기 30: 1~8을 중심으로 -”, 「구약논단」 82 (2021. 12), 84-117.
- 조한근, “욥기에 나타난 토지 독점에 따른 경제 정의의 공공성 파괴 원인 연구 - 욥기 24:1-12을 중심으로 -”, 「구약논단」 75 (2020. 3), 60-92.
- 조한근, “욥과 친구들의 대화 속에 나타난 경제적 양극화 논쟁”, 「구약논단」 57 (2015. 9), 38-68.
- Albertz, R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: Volume 2: From the Exile to the Maccabees*, J. S. Bowden, trans., Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.
- Albertz, R., *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, D. Green, trans., Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Albertz, R. and Schmitt, R., *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012.
- Balentine, S. E., *Job*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon, GA: Smyth & Helwys, 2006.
- Balfour, D., “Second-Personal Theodicy: Coming to Know Why God Permits Suffering by Coming to Know God Himself”, *International Journal for Philosophy of Religion* 88:3 (2020), 287-305.
- Boss, J., *Human Consciousness of God in the Book of Job*, New York: T&T Clark, 2010.
- Borowski, O., *Agriculture in Iron Age Israel*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987.
- Brown, F., *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody, MA: Hendrickson, 1961.

- Burrell, D. B., *Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.
- Carroll, R. P., *The Book of Jeremiah*, Old Testament Library, London: SCM, 1986.
- Caubet, A., “Animals in Syro-Palestinian Art”, B. J. Collins, ed., *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, 211-234.
- Ceresko, A. R., *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic*, Rome: Biblical Institute Press, 1980.
- Christensen, D. L., *Deuteronomy 21:10-34:12*, Word Biblical Commentary 6B, Nashville: Thomas Nelson, 2002.
- Clines, D. J. A., *Job 1-20*, Word Biblical Commentary 17, Dallas, TX: Word Books, 1989.
- Clines, D. J. A., ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Cook, S., “A Reading of Job as a Theatrical Work: Challenging a Retributive Deuteronomistic Theodicy”, *Literature & Aesthetics* 24:2 (2014), 39-62.
- Coote, R. B., *Amos among the Prophets: Composition and Theology*, Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Cronauer, P. T., *The Stories about Naboth the Jezreelite: A Source, Composition, and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and Passages in 2Kings 9*, New York: T&T Clark, 2005.
- Crenshaw, J. L., “Job, Book of”, D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, New York: Doubleday, 1992, 858-868.
- Dell, K. J., *The Book of Job as Sceptical Literature*, Berlin; New York: De Gruyter, 1991.
- Finkelstein, L., *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, vol. 1, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1966.
- Fokkelman, J. P., *The Book of Job in Form: A Literary Translation with Commentary*, *Studia Semitica Neerlandica* 58, Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Gese, H., “Wisdom Literature in the Persian period”, W. D. Davies and L. Finkelstein, eds., *The Cambridge History of Judaism*, vol. 1, New York: Cambridge University Press, 2008.

- Gray, J., *The Book of Job*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.
- Gordis, R., *The Book of Job: Commentary, New Translation, Special Studies*, Moreshet Series 2, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 2011.
- Guillaume, A., *Studies in the Book of Job*, Leiden: Brill, 1968.
- Habel, N. C., *The Book of Job*, Philadelphia: Westminster Press, 1985.
- Habel, N. C., “The Role of Elihu in the Design of the Book of Job”, W. B. Barrick and J. R. Spencer, eds., *In the Shelter of Elyon*, Sheffield: JSOT Press, 1984.
- Hartley, J. E., *Leviticus*, Word Biblical Commentary 4, Dallas: Word Books, 1992.
- Hartley, J. E., *The Book of Job*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.
- Keil, C. F. and Delitzsch, F., *Job*, Commentary on the Old Testament, vol. 4, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976.
- Kivistö, S. and Pihlström, S., “Theodicies as Failures of Recognition”, J. G. Hernandez, ed., *Theodicy*, Basel: MDPI, 2018, 97-114.
- Koole, J. L., *Isaiah III: Volume 3 / Isaiah 56-66*, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven: Peeters, 2001.
- Kopfstein, K., “עֲרִי””, G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, eds., *TDOT*, vol. XI, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, 376-378.
- Kwon, J. J., *Scribal Culture and Intertextuality: Literary and Historical Relationships between Job and Deutero-Isaiah*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Kynes, W., *My Psalm Has Turned into Weeping: Job’s Dialogue with the Psalms*, Berlin: De Gruyter, 2012.
- Mathewson, D., *Death and Survival in the Book of Job*, New York; London: T&T Clark, 2006.
- Meyers, C., *Exodus*, New Cambridge Bible Commentary, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Newsom, C. A., *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Pelham, A., *Contested Creations in the Book of Job*, Biblical Interpretation Series 113, Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Peterson, M., et al., *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 2013.

- Pope, M. H., *Job*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1982.
- Porter, B. W., “Assembling the Iron Age Levant: The Archaeology of Communities, Politics, and Imperial Peripheries”, *JAR* 24 (2016), 373-420.
- Stump, E., *Aquinas*, London; New York, Routledge, 2003.
- Van Loon, H., “But Man is Born to Trouble … Metaphors in the Discussion on Hope and Consolation in Job 3-31”, Ph.D. Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven, 2017.
- Vicchio, S. J., *The Book of Job: A History of Interpretation and a Commentary*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2020.
- Walton, J. H., *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing, 1990.
- Watts, J. D. W., *Isaiah 1-33*, Word Biblical Commentary 24, Waco: Word Books, 1985.
- Whybray, R. N., *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT Supplement Series 168, Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Witte, M., “Does The Torah Keep Its Promise? Job’s Critical Intertextual Dialogue with Deuteronomy”, K. Dell and W. Kynes, eds., *Reading Job Intertextually*, New York; London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, 54-65.
- Yee, G. A., “The Bible, the Economy, and the Poor”, *Journal of Religion and Society Supplement* 10 (2014), 4-14.

<Abstract>

**A Sociological Interpretation on
“Why Are the Wicked Alive? (מַדּוּעַ רְשָׁעִים יְחִיּוּ)”:
Centered on Job 21:7-16**

Han-geun Cho
(The Salvation Army Graduate University)

The book of Job takes as a central theme the *theodic* debate about *the suffering of the innocent and the prosperity of the wicked*, which has been long debated in philosophy and theology. The book, as is well known, consists of the speeches of Job who appealed the suffering of the innocent and of his friends who interpreted human suffering with the doctrine of retribution. Job and his friends have different interpretations about the cause of pain, and presents them in respective questions of ‘Is it the ordeal of the innocent?’ and ‘Is the result the punishment of the wicked?’

The theological logic of his friends recognized suffering as a consequence of sin, and viewed it as a punishment given to the wicked. However, along with the suffering of the innocent, Job raised a realistic question about the prosperity enjoyed by the wicked from a social structural perspective.

It should be noted that there was an inseparable social relationship between the sufferings of the innocent and the prosperity of the wicked at the time the book of Job was written. In particular, the wicked in the Old Testament are often portrayed as subjects of greed and exploitation, who inflict pain on the poor. However, the book of Job explains the wicked more clearly from a social point of view, and points out that their greed and exploitation was ruthless throughout society. Moreover, the wicked in Job 21 are described as those who live a comfortable life in this world and die a peaceful death (Job 21:13). In other words, the rhetorical question of “Why are the wicked alive?(מַדּוּעַ רְשָׁעִים יְחִיּוּ)/*madua reshayim iechyu*” (Job 21:7) is a criticism of the reality where crimes are exposed but are not subject to any responsibility or punishment. This is very different from the evaluation of evil persons taught in most wisdom literature.

In this respect, readers need to clearly understand and interpret the ‘wicked man’ who provided the social cause of suffering in reading the book of Job. I

would thus like to reinterpret the text through a sociological approach about the wicked, which has not been often dealt with as the subject matter when studying this book. The purpose of this thesis is to find political and economic meanings by analyzing how the wicked is understood and structured in the text, and to find out how to the entire book of Job can be accommodated to provide sociological information and to reinterpret it.

성서 히브리어 발음 교육을 위한 제언 — 자음 명칭을 중심으로 —

김지명*

1. 들어가는 말

외국어를 처음 배우기 시작하는 학습자는 배우는 언어의 소리를 모국어의 소리를 기준으로 인지할 수밖에 없다. 왜냐하면 그 외국어의 소리를 있는 그대로 인지할 수 있는 스키마(schema), 즉 인지 구조가 뇌에 형성되어 있지 않기 때문이다.¹⁾ 예컨대 우리말을 모국어로 하는 사람(이후 편의상 ‘우리말 사용자’)은 영어를 처음 접할 때 g를 ㄱ으로 n은 ㄴ으로 수용한다. 예를 든 영어의 자음들은 엄밀히 말해서 우리말 자음에는 없는 음가를 갖지만 처음 영어를 배우는 학습자는 불가피하게 ㄱ과 ㄴ으로 이해할 수밖에 없다. 따라서 외국어의 자음과 모음을 나타내는 기호(소위 알파벳)를 한글 자모로 음역하여 우리말 사용자인 학습자에게 제공하는 일은 초기 학습 단계에서 반드시 필요하다.

외국어의 소리를 한글로 옮기는 작업, 즉 음역은 각 언어가 가진 자음과 모음을 비교하여 가장 근접한 소리를 서로 대응시켜 원어가 가진 소리를 한글로 최대한 비슷하게 표현하는 일이다. 그런데 외국어와 우리말은 유사한 소리라도 엄밀히 평가하면 서로 다른 소리인 경우가 많다. 따라서 외국어의 한글 음역은 서로 정확히 상응하는 소리가 부재한 상태에서 이루어지

* Brite Divinity School at Texas Christian University에서 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 강사. jimyungkim@yonsei.ac.kr.

1) 스키마에 대한 이론은 다음을 보라: D. Roy, “Semiotic Schemas: A Framework for Grounding Language in Action and Perception”, *Artificial Intelligence* 167 (2005), 179-188.

기 때문에 음역은 매우 까다로운 일이며 종종 초보 학습자에게 혼란을 야기한다. 예를 들어 ㄱ으로 표기할 수 있는 영어의 g는 유성 연구개 파열음(voiced velar plosive)인 반면에 ㄱ은 소리가 없는 무성음이며, 특히 종성에서 ㄱ은 파열음이 아닌 폐쇄음이 되기 때문에 목구멍으로부터 나오는 공기의 흐름을 막으며 소리 내야 한다.²⁾ 이러한 차이를 무시하고 영단어 dog를 단순히 한글 초성(ㄷ), 중성(ㄱ), 종성(ㄱ)의 형태로 조합하면 ‘독’이 되는데, dog의 g는 유성 파열음이기 때문에 무성 폐쇄음인 ㄱ받침으로 마무리하게 되면 dog라는 어휘의 영어 발음을 제대로 표현하지 못한다. 한글로 영단어 dog를 ‘독’이 아닌 ‘도그’로 흔히 표기하는 이유는 (물론 정확한 이론에 기초한 것은 아니겠으나) dog의 g를 유성 파열음에 가깝게 소리 내려는 직관적인 반응에 기인한다. 이렇게 외국어의 한글 음역은 외국어뿐만 아니라 한글 자모의 특성까지도 이해해야 더 정확해지기 때문에 학습자는 어렵더라도 음역의 구체적인 원리를 터득할 필요가 있다. 각 언어가 가진 소리의 차이에 대한 설명이 없이 자모의 일대일 대응 방식으로 단순화한 음역 원칙만을 제시하는 외국어 교육은 외국어 학습의 진입 장벽을 낮추는 장점은 있다. 그러나 얼마 가지 않아 혼란을 일으키게 되어 궁극적으로 효과적인 학습을 방해하게 된다.

이에 더하여 성서 히브리어의 경우 주요 발음 전통만 하더라도 예메나이트(Yemenite), 세파르디(Sephardi), 아슈케나지(Ashkenazi) 등 최소 세 가지로 계승되고 있기 때문에 혼란이 가중되기도 한다. 그러므로 학습자의 혼란을 최소화하는 성서 히브리어 교육을 위해서 교수자는 다음 사안을 고려해야 한다: (1) 히브리어 발음 전통의 다양성과 더불어 (2) 우리말과 히브리어가 가진 음성학적 특징을 학습자에게 설명할 필요가 있으며, (3) 이러한 특징 때문에 한글 기호로 재현하는 히브리어의 소리는 정확한 구현에 한계가 있음을 이해시켜야 하고, (4) 그럼에도 불구하고 가능한 한 유사하게 히브리어를 음역할 수 있는 한글 표기를 교수자가 선호하는 발음과 방식으로 설명해야 한다. 가능하다면 히브리어 표준 음역을 제시하면 좋겠지만, 근본적으로 히브리어 발음이 다양하게 전승되고 있고, 또한 이미 다양한 음역과 발음을 보여 주는 교재가 많이 출판되어 있는 상황에서 표준을 제시하는 것은 현실성이 없어 보인다. 따라서 히브리어 발음 교육을 위해 현재 통용되고 있는 여러 히브리어 발음의 차이와 그 원인을 적어도 교수자는 이해하고 있어야 하며, 이를 바탕으로 유연하게 학습자를 교육해야 한다. 그런 점에서 나는 이 글을 통해 히브리어 소리를 익힘에 있어 핵심 요소라

2) 이병근, “파열음(破裂音)”, 한국민족문화대백과사전, <http://encykorea.aks.ac.kr> (2022. 8. 13.).

할 수 있는 히브리어 발음 전통의 차이, 자음의 교육 실태, 그리고 히브리어와 우리말의 소리의 차이 등의 정보를 제공하여 히브리어 교수자들이 일일이 이러한 부분을 조사하는 수고를 덜어줌으로써 궁극적으로 히브리어 교육에 일조하고자 한다.

2. 독법

히브리어의 다양한 발음을 살펴보기에 앞서 먼저 히브리어의 ‘독법’(vocalization)을 이해해야 한다. 히브리어 문자는 본래 모음 기호가 없이 자음만 있었기 때문에 히브리어 성경도 자음만 기록된 채로 전해졌고, 읽을 때는 읽는 이가 모음을 직접 붙여 읽어야 했다. 영어로 치환하여 예를 들자면, “I STD HBR”라는 ‘문장’은 “I study Hebrew”라고 독자가 직접 모음을 더해 읽어야 했다는 것이다. 언어를 불문하고 아마 이 정도로 단순한 문장은 대체로 큰 혼동 없이 읽을 수 있을 것이다. 그러나 혼란의 여지가 존재하는 것도 사실이다. 그러니 문장이 복잡해지고 내용이 길어지면 당연히 상당한 수준의 오독과 곡해가 생기게 된다. 다행히 유대인들은 정확한 읽기를 전승하기 위해 노력했고 마침내 모음 기호를 추가로 개발하여 자음 본문에 덧붙이기 시작했다. 이 모음 기호를 개발한 티베리아(Tiberia)의 유대인 학자들을 마소라 학자(masorettes)라고 하며 그들이 개발한 모음 체계를 마소라 모음 체계(masoretic pointing system)라고 부른다.³⁾ 이 체계는 기원 후 600년 즈음에 고안되었다.

티베리아의 마소라 학자들이 모음이 없던 히브리어 성경 본문에 모음을 추가하여 읽었던 방식을 티베리아식 독법(Tiberian vocalization)이라 부른다. 예컨대 전도서 1:2의 첫 두 단어 **הַבֵּל הַבָּלִים**은 ‘헤벨 하발림’이 아니라 ‘하벨 하발림’이라고 읽도록 규정한 것이다. 세골 명사 **הַבֵּל**의 연계형은 원칙적으로 모음 세골이 두 음절 모두에 들어가기 때문에 ‘헤벨’로 읽어야 하지만 마소라 학자들은 이 경우 아랍어의 영향을 받은 ‘하벨’이라는 발음으로 전승했다.⁴⁾

하지만 히브리어 성경의 독법은 한동안 통일되지 못하고 다양하게 전승

3) 엄밀한 의미에서 이것은 강제와 억양 등을 포함한 포괄적 읽기 안내 체계이므로 ‘모음’ 체계라기보다 ‘발음’ 체계이다. 다만 이 체계의 가장 주된 기능이 모음을 알려 주는 것이므로 편의상 ‘모음 체계’라고 부를 만하다.

4) C. L. Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18C (New York: Doubleday, 1997), 101.

되었다.⁵⁾ 지금까지 전해져 온 독법은, 사마리아 독법, 바벨론 독법, 팔레스타인 독법이 있다. 사마리아 독법의 경우 기본이 되는 자음 문서 자체가 없으며 다양한 자음 문서에 사마리아식 독법이 사용되며 전승되었다. 사마리아 독법은 구전으로만 전해졌기 때문에 마소라 모음 기호 같은 정교한 체계를 갖추지 못했다. 바벨론 독법도 사마리아 독법과 상황이 크게 다르지 않다. 바벨론 독법의 경우는 나름의 모음 기호 체계가 존재하지만 완성도가 높지 않은 탓에 결국 티베리안 독법의 영향을 많이 받게 되어 독법 자체가 혼란스럽게 전해지게 되었다. 팔레스타인 독법은 ‘팔레스타인’이라는 지역이 티베리아를 포함하는 넓은 지역을 지칭하기 때문에 티베리아 독법을 포함하는 것으로 여겨진 적이 있었지만 현재는 구분된 독법으로 보고 있다. 팔레스타인 독법의 모음 기호가 달린 성경 본문은 그리 많지 않고 미드라쉬, 탈무드, 미쉬나 등의 본문에서 더 많이 발견된다.

다양한 독법에도 불구하고 다행히 유대인들이 공통으로 사용하는 하나의 독법이 있는데, 그것이 바로 처음에 소개한 티베리아 독법이다. 이 독법을 반영한 본문을 마소라 학자들이 만들었다고 하여 ‘마소라 본문’(masoretic text)이라고 부른다. 위에 언급한 다른 독법들은 독자적인 체계를 가지긴 했지만 통일되고 완성된 체계로 발전하지 못하여 결국 마소라 본문에 의해 밀려나게 되었다. 랜들 가(R. Garr)와 스티븐 파스버그(S. Fassberg)는 ‘성서 히브리어’(Biblical Hebrew)라 함은 실질적으로 ‘티베리안 성서 히브리어’(Tiberian Biblical Hebrew)와 동일한 것이라고 이야기한다.⁶⁾ 즉 우리가 학습하고자 하는 ‘성서 히브리어’의 발음은 결국 ‘티베리안 독법’에 따른 발음이 되는 것이다.

3. 히브리어 발음의 주요 전통

동일한 기호에 대한 다양한 독법이 이미 혼란을 일으킬 수 있는 상황에서 히브리어 학습자가 직면하는 또 하나의 문제는 단일 독법이라도 지역 전통에 따라 달리 발음할 수 있다는 것이다. 외국어를 학습하는 사람은 대부분 그 언어의 자음과 모음의 모양과 이름을 가장 먼저 익히고 각 기호가 가진 소리가 자신의 모국어에서 어떤 소리에 해당하는지를 배운다. 그런데

5) 이하의 문단 전체는 다음 책 9, 10, 12장을 참고하였다: W. R. Garr and S. E. Fassberg, eds., *A Handbook of Biblical Hebrew: Volume 1: Periods, Corpora, and Reading Traditions* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016).

6) Ibid., ix.

안타깝게도 성서 히브리어의 경우 같은 마소라 본문을 읽더라도 전승되어 온 지역의 언어 특징에 따라 발음을 달리했고, 그들이 사용한 문자의 이름을 발음하는 방식도 상이한 경우가 생겼다.

성서 히브리어의 고대 발음은 대략 3세기에 접어들면서 오직 예전 시 낭독과 독서를 위해서만 사용되며 계승되었고 일상생활에서는 사용되지 않았다. 당시 유대인들은 히브리어가 아닌 아람어와 그리스어를 주로 사용했으며, 시간이 더 흘러 유대인들은 세계 각 지역에 흩어져 디아스포라로 살아갔기 때문에 히브리어 발음은 점차 디아스포라 유대인의 거주 지역 언어의 영향을 받게 되었다. 그러던 중 약 1700년이 지난 19세기부터 다시 히브리어를 일상 언어로 쓰기 시작하는데, 이미 전승되어 온 발음이 매우 다양했기 때문에 ‘현대 히브리어’의 발음은 통일되지 못했다. 우리가 구약 성경을 읽을 때의 발음은 고대의 발음이 아니라 현대 히브리어 발음인데, 디아스포라 유대인들의 발음이 매우 다양하기 때문에 교수자들도 다양한 전통 중 하나를 학습한 경우가 많으며 당연히 현재 학습자들도 다양한 발음 중 하나로 히브리어를 배우게 된다. 이렇게 다양화된 히브리어의 발음은 크게 나누어 사마리아식과 비(非)사마리아식으로 구분한다. 그리고 비사마리아식 발음은 다시 세 가지로 나뉘는데, 그것이 현재 우리에게 알려져 있는 대표적인 발음인 세파르디, 아슈케나지, 예메나이트 세 가지 전승이다.

3.1. 세파르디

세파르디 유대인들(Sephardi Jews)이 사용하던 히브리어를 세파르디 히브리어(Sephardi Hebrew)라고 부른다. 이 전통이 일반적으로 현대 히브리어의 기초가 되었다고 인정받는 발음이다. 그들은 주로 예전에 히브리어를 사용했는데, 당연히 예전의 핵심 요소는 히브리어 성경이었다. 즉 세파르디 유대인들이 사용한 히브리어 발음은 주로 그들의 경전을 읽을 때 사용했던 발음이므로 세파르디 히브리어 발음이 곧 성서 히브리어 발음이라고 해도 과언이 아니다. 현재 성서 히브리어 교재로 사용되는 대부분의 책들은 세파르디 전통을 따르고 있다.

세파르디 유대인들은 매우 광범위한 위치에 흩어져 살고 있는 유대인들이며, 주로 서아시아 지역의 유대인들과 북부 아프리카와 유럽 각지의 유대인들이 여기에 속한다. 특히 이들은 현대 스페인과 포르투갈 등이 위치한 이베리아 반도에 살았으며, 15세기경 추방되어 그 근처인 북부 아프리

카와 유럽 여러 지역에 정착하여 살았다.⁷⁾ 이들의 후손은 현재 이스라엘에 가장 많이 거주하며 세계 도처에서도 살아가고 있다.

3.2. 아슈케나지⁸⁾

아슈케나지 히브리어(Ashkenazi Hebrew)는 로마의 박해로 독일과 프랑스 등을 포함한 북부 유럽에 흩어진 유대인들이 사용했던 히브리어이다.⁹⁾ 현대 히브리어는 비록 세파르디 히브리어 발음에 기초하고 있지만 현재 유대인들의 거의 대부분(아마도 80% 이상)은 아슈케나지 유대인일 것으로 추정되기 때문에 아슈케나지 히브리어도 많은 영향을 주었다고 할 수 있다.¹⁰⁾

아슈케나지 유대인들이 구사하는 발음의 중요한 특징은 그들이 일곱 개의 마소라 모음 부호의 발음을 모두 구분해 왔다는 점이다. 즉 카메츠, 파타흐, 체레, 세골, 히렉, 홀렘, 슈렉, 이 일곱 개의 발음 중 카메츠와 파타흐, 체레와 세골은 비록 이론적으로는 장, 단의 차이가 있으나 실제로 대부분의 유대인들이 그 차이를 구분하지 않는데 아슈케나지 유대인들은 이 발음을 서로 다르게 구사한다는 것이다. 이에 더하여 장모음 ɪ를 표기하는 읽기모(matres lectionis) ‘마브/와우’(모음일 때 슈렉)와 단모음을 표기하는 킵부츠의 발음도 대개의 경우 그 장, 단의 차이를 구분하지 않지만 아슈케나지 유대인들은 구분하는 것으로 알려져 있다. 티베리안 독법은 마소라 모음 기호 7개를 모두 쓰고 있기 때문에 어떤 학자들은 7개 기호를 모두 구분할 수 있는 아슈케나지 유대인들이 티베리안 독법의 계승자들이라고 보기도 한다. 그러나 이 주장은 아슈케나지 유대인들이 13세기까지 세파르디 유대인들의 발음을 공유했었고 그 후로 차이가 나타나기 시작했기 때문에 설득력이 없다. 나아가서 이미 티베리안 독법에서 슈렉과 킵부츠는 두 기호를 서로 바꾸어 쓰기 때문에 이 두 발음을 구분한다는 것 자체로 아슈케나지 유대인들이 티베리안 독법의 정통 계승자들이라고 보기는 어렵다.

7) M. S. Diez, “Mapped: Where Sephardic Jews Live After They Were Kicked out of Spain 500 Years Ago”, <https://qz.com/> (2022. 8. 13.); S. Aroeste, “Latino, Hispanic or Sephardic? A Sephardi Jew Explains Some Commonly Confused Terms”, <https://www.myjewishlearning.com> (2022. 8. 13.).

8) ‘아슈케나지(Ashkenazi)’는 ‘독일인’(Germany)이라는 뜻의 히브리어를 음역한 것이다.

9) “Ashkenazi: People”, *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com> (2022. 8. 13).

10) Ibid.

3.3. 예메나이트

예메나이트 혹은 예멘 히브리어(Yemenite Hebrew)는 예멘에 살거나 혹은 한때 그곳에 살았던 유대인들에 의해 전승되어 온 히브리어이다. 현재 예멘 출신 유대인(Yemenite Jews)들은 대부분 이스라엘에 살고 있으며, 일부 미국에 살거나 혹은 다른 곳으로 흩어진 것으로 알려져 있다.¹¹⁾

예멘식 히브리어 발음은 흔히 가장 고대의 발음을 보존하고 있는 것으로 인정받기 때문에 매우 중요하다. 그러나 이러한 평가에도 불구하고 우리가 구약성경을 읽을 때의 발음으로 예멘 히브리어가 선호되는 것은 아니다. 왜냐하면 앞서 언급한 것처럼 세파르디 히브리어가 사실상 현대 히브리어의 기초가 되었고, 아슈케나지 유대인은 가장 많은 인구를 가졌으므로 이 두 발음이 그만큼 큰 영향력을 가졌고 예멘 히브리어의 입지는 상대적으로 약하기 때문이다.

4. 주요 발음 전통의 비교

성서 히브리어는 대부분의 우리말 사용자들에게는 매우 생소한 언어이다. 만일 교수자가 위에 언급한 세 가지 주요 발음 전통을 세세히 가르치려 들면 초기 접근성이 떨어져 학습자의 의욕을 떨어뜨리게 되는 문제가 생기기 때문에 다양한 전통의 발음을 학습자에게 모두 주지시킬 필요는 없다. 그러나 교수자는 가르치는 사람으로서 다양한 발음 전통에 대해 지식을 갖추고 이 부분을 학습자에게 이해시킴으로서 학습자 자신이 배운 발음이 소위 ‘표준’이라는 인식적 오류를 갖지 않도록 지도해야 한다.

그럼에도 불구하고 앞서 언급한 것처럼 현재 히브리어 성경을 읽을 때 흔히 표준 발음처럼 제시되는 방식은 세파르디 전통이다. 세파르디 유대인들의 발음도 엄밀히 말해서 모두 같은 발음을 구사하는 것은 아니기 때문에 이 역시 통일된 발음을 제시할 수는 없으나 히브리어 문법서의 고전 중 하나인 데이빗슨(A. B. Davidson)의 책을 따르면 세파르디 전통의 자음의 명칭과 발음은 다음과 같다.¹²⁾

11) R. Nordland, “Persecution Defines Life for Yemen’s Remaining Jews”, <https://www.nytimes.com> (2022. 8. 13.).

12) A. B. Davidson, *An Introductory Hebrew Grammar with Progressive Exercises in Reading Writing and Pointing*, 26th ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1966), 8: 원서에는 강세 기호가 추가

4.1. 데이빗슨에 따른 세파르디 자음 발음

기호	명칭	음역기호	기호	명칭	음역기호
א	<i>ʾā-leph</i>	'13)	ל	<i>lā-medh</i>	l
ב	<i>bêth</i>	<u>bh</u>	מ	<i>mēm</i>	m
ב		b	נ	<i>nûn</i>	n
ג	<i>gî-mel</i>	<u>gh</u>	ס	<i>sā-mekh</i>	s
ג		g	ע	<i>ʾa-yin</i>	'14)
ד	<i>dā-leth</i>	<u>dh</u>	פ	<i>pē</i>	<u>ph</u>
ד		d	פ		p
ה	<i>hē</i>	h	צ	<i>ṣā-dhé</i>	ṣ
ו	<i>wāw</i>	w	ק	<i>qôph</i>	q
ז	<i>za-yin</i>	z	ר	<i>rēš</i>	r
ח	<i>hêth</i>	ḥ	ש	<i>śîn</i>	ś
ט	<i>têth</i>	ṭ	שׁ	<i>śîn</i>	ś
י	<i>yôdh</i>	y	ת	<i>tāw</i>	<u>th</u>
כ	<i>kaph</i>	<u>kh</u>	ת		t
כ		k			

데이빗슨은 이 표에 더하여 실제 소리를 어떻게 조음해야 하는지 부연설명을 덧붙인다. 그에 따르면 소위 ‘베가드케파트’ 문자는 모음 뒤에서 마찰음화될 때 기음과 마찰음으로, 그렇지 않은 경우, 즉 연장점(dagesh lene)을

되어 있으나 이 표에서는 생략했고, 원서에서 대문자로 표기된 문자는 모두 소문자로 표기했다. 원서에는 끝 글자의 형태가 다른 경우 따로 표기가 있으나 이 표에서는 생략했다. 소위 ‘베가드케파트’(בגדכפת)의 경우 원서에는 연장점(dagesh lene)이 있는 표기를 따로 기록하지 않았으나 이 표에는 추가했다. 그 외 다른 표기는 모두 원서를 그대로 재현했다. 다음을 참고하라: 2음절 이상의 명칭은 음절 사이에 -(붙임표)가 삽입되어 있다. 어조장모음(tone-long vowel) 위에는 장음 기호(macron; 예: ē), 순장모음(pure-long vowel) 위에는 곡절 기호(circumflex, 예: ê)가 표기되었다. 마찰음화(spirantization)된 ‘베가드케파트’ 문자가 포함된 경우 h를 추가로 표기하고 밑줄을 그어 눈에 띄도록 했다(예: *ʾā-leph*의 ph는 연장점이 없는 **פ**의 끝글자이며 *pē*의 p는 연장점이 있는 **פ**이다).

13) 단어의 시작부에 오는 작은따옴표처럼 생긴 이 발음 기호는 ‘modifier letter right half ring’이라는 명칭을 가지고 있으며, 유니코드는 U+02BE이다. 그리스어의 부드러운 숨표[spiritus lenis, (')]와 혼용하여 쓸 수 있다. 그 유니코드는 U+1FBD이다.

14) 단어의 시작부에 오는 작은따옴표처럼 생긴 이 발음 기호는 ‘modifier letter left half ring’이라는 명칭을 가지고 있으며 유니코드는 U+02BF이다. 고대 그리스어의 거센 숨표(spiritus asper, ['])와 혼용하여 쓸 수 있다. 그 유니코드는 U+02BD이다.

가질 때는 격음과 파열음으로 소리 내야 한다.¹⁵⁾ 예를 들어 **ג**는 영어의 *v*; **א**은 북부 독일어 발음으로 내는 Tage의 *g*; **פ**는 영어 father의 *th*; **כ**는 우크라이나의 도시 Kharkiv(하르키우)¹⁶⁾의 *kh*; **פ**는 영어의 *f*; **ת**는 영어 thin의 *th*로 소리 내야 한다.

히브리어 자음 중 후음(**ו פ ת א**)은 한글 **ㅎ**이나 영어의 *h*와 비슷한 발음으로 이해할 수 있는 **ת**를 제외하고는 자세한 설명을 필요로 한다. 데이빗슨을 따르면 **א**의 소리는 부드러운 숨소리(smooth breathing)이며 영어 hour의 *h*, 즉 목구멍 혹은 성문(glottis)을 닫았다 열면서 가볍게 터뜨리며 내는 소리이다. 우리말 사용자들은 hour의 *h*를 목음으로 이해하여 hour를 ‘아워’로 발음하곤 하는데, 여기서 ‘아’의 초성 **ㅇ**은 목구멍을 닫았다 여는 과정 없이 내는 소리여서 자음 음가가 전혀 없다. 하지만 hour의 *h*나 히브리어의 **א**는 목구멍을 닫았다 여는 순간의 소리가 존재하며, 약하긴 하지만 엄연히 자음으로서의 음가를 갖는다. **ו**도 조음 방식은 유사하지만 차이점은 **ו**이 더 거칠고 날카로운 소리를 갖는다는 데 있다. 즉 **ו**은 목구멍을 닫았다가 갑자기 열면서 거세게 후두를 사용해 소리를 내야 한다. 따라서 **ו**은 거친 소리를 표기하기 위해 거친 숨표 기호(‘)로 나타낸다. 마지막으로 **ת**는 독일어 발음을 아는 사람에게는 비교적 익숙한 소리이다. 데이빗슨에 따르면 **ת**는 독일어 machen의 *ch*에 해당하는 소리를 갖는다. 흔히 이 발음은 우리말에는 없는 것으로 생각하기 쉽지만 의외로 이와 유사한 소리가 매우 빈번하게 사용된다. 예를 들어 ‘큰~ 건물’이라는 표현에서 ‘큰’을 강조하여 길게 발음하면 목구멍을 사용하여 소리를 내게 되면서 **ת** 혹은 machen의 *ch*와 유사한 소리를 만들어 낼 수 있다(물론 이 경우 첫 자음 **ㄱ** 소리는 제외해야 한다.). 후음은 아니지만 후음과 연계하여 소개할 발음은 **ר**이다. 데이빗슨은 **ר**를 영어의 *r*로 표기할 뿐 발음에 대한 부연설명을 자세히 하지 않는다. 다만 **ר**는 후음이 아니기 때문에 단지 **ר**가 후음과 유사한 음운현상을 만들어 낸다는 이유로 후음처럼 ‘굴리는 목구멍소리’(“rolling, throaty sound”)로

15) ‘베가드케파트’ 문자가 연강점을 갖지 않을 때 마찰음화된다고 이해하는 것과 두 개의 발음을 가졌다고 규정하는 것은 차이가 있다. 예를 들어 한글 자음의 경우 ‘국수’의 첫음절 중성 **ㄱ** 다음에 오는 **ㅅ**과 ‘갑자기’의 첫음절 중성 **ㄱ** 다음에 오는 **ㅅ**은 된소리, 즉 **ㅅ**(쑤)과 **ㅅ**(쑤)으로 변하는데, 이는 음운현상이 두 개의 소리를 가진 것으로 분석하지 않는다. 마찬가지로 히브리어의 ‘베가드케파트’ 문자도 각 기호가 두 개의 발음을 나타내기 위해 고안된 것이 아니라 마찰음화되는 음운현상이 일어났다고 이해해야 한다.

16) Kharkiv의 한글 음역은 ‘하르키우’이기 때문에 데이빗슨은 **כ**의 소리를 한글의 **ㅎ** 혹은 히브리어의 **ק**와 거의 유사한 소리로 소개하는 듯하다. 그러나 **כ**의 소리는 오히려 **ת**와 매우 유사하다. 참고로 원서에서 Kharkiv는 러시아식으로 Kharkov로 표기되었다. 국립국어원에 등록된 Kharkiv의 공식 발음은 ‘하르키우’이지만 실제로 우크라이나에서는 마지막 **v**를 영어의 *v* 혹은 *f*로 발음한다.

조음해서는 안 된다는 설명을 덧붙일 뿐이다. 이 설명에서 주의할 부분은 데이빗슨이 말하고자 하는 바는 ʁ가 후음이 아니기 때문에 목구멍소리(throaty sound)를 내서는 안 된다고 말한 부분이지 ʁ가 굴리는 소리(rolling sound)가 아니라고 말한 것은 아니라는 점이다. 다만 미국식 영어에 익숙한 사람이라면 ‘굴리는 소리’로서 미국식 r의 발음이 히브리어의 ‘굴리는 소리’와 다르다는 것을 인식해야 한다는 점이다. 히브리어의 ‘굴리는 소리’는 혀를 입 안쪽으로 한껏 만 상태에서 내는 미국식 영어의 r과 달리 상대적으로 혀를 조금만 만 상태에서 내는 전음(혹은 트릴[trill])에 더 가깝다. 예컨대 히브리어의 관계대명사 אֲשֶׁר는 ‘asher’(아셀)이라기보다 오히려 한글로 ‘아쉐르’라고 표기하는 것이 더 원어의 소리와 유사하다.

우리말 사용자가 쉽게 생각하지만 의외로 어려운 히브리어 발음은 ʔ와 ʕ이다. 데이빗슨은 자음으로서의 ʔ를 영어 water의 w에 견주어 설명한다. 이 설명은 영어 발음을 정확히 이해하는 사람에게는 명료하게 다가오지만 한국어 사용자에게는 오해를 불러일으키기 쉽다. 왜냐하면 우리말 사용자는 영어의 w가 가진 음가를 마치 모음 u의 소리 혹은 한글 모음 ㅜ로 이해하기 때문이다. 이런 이해를 바탕으로 한국어 사용자는 water를 ‘워터’로 인식하는 경우가 많은데, 이 역시 hour의 h와 같이 한글로 표기할 방법이 없기 때문에 어쩔 수 없는 대안일 뿐 w는 초성으로 쓰일 때 약하지만 분명한 자음 음가를 가지고 있다.¹⁷⁾ 영어의 w는 단어의 맨 앞에서 유성음이며 모음 ㅜ처럼 입술을 모은 상태에서, 그러나 ㅜ처럼 입술을 내미는 것이 아니라 안쪽으로 모아들인 상태에서 목구멍으로부터 소리를 내되 순간적으로 입술의 긴장을 완화시켜 살짝 벌려 공기를 빼면서 조음한다. 이 소리가 모음 ㅜ 혹은 ‘워’처럼 들릴 수 있으나 엄밀한 의미에서 모음이 아니라 자음이라는 부분을 인식할 필요가 있다.

우리말 사용자에게 ʕ가 어려운 것도 같은 이유에서이다. 데이빗슨은 ʕ를 영어 year의 y와 같은 것으로 소개하는데, 이 역시 우리말 사용자는 ㅣ라는 모음으로 이해하곤 한다. 예를 들어 year와 ear를 한글로는 모두 ‘이어’로 음역하는 이유는 한글에 y의 자음 음가를 나타낼 수 있는 기호가 없기 때문이다. 그러나 영어 원어민에게 year와 ear는 y의 자음 음가 때문에 명백히 다른 소리로 들린다.¹⁸⁾ 영어의 y는 한글 모음 ㅣ를 발음할 때처럼 입술을 좌우로 얹게 벌린 상태에서 혀를 연구개 쪽으로 밀어 올리고 소리 내면서 동시에 혀의 긴장을 완화시켜 제자리로 돌아오게 한다. 연구개와 혀가 근

17) w는 모음 뒤에서는 u와 같은 발음을 갖는다.

18) y는 초성이 아닌 경우 모음이다.

접한 상태에서 조음하기 때문에 모음 **י**를 낼 때보다 소리가 나오는 길이 막혀 있어야 하며 따라서 **י**보다 답답한 소리가 나와야 한다.

이 외에도 주목할 발음은 더 있다. 치음인 **ט**와 **ת**는 모두 영어의 **t**와 유사한 소리지만 데이빗슨은 전자의 경우 혀를 펴서 입천장(경구개) 쪽을 누르며 나는 소리라고 설명하며, 치음이라기보다 오히려 구개음에 가깝다고 말한다. 아마도 한글 기호 **ㄷ**에 가까운 소리일 것이다. 이러한 차이를 기호로 구분하기 위해 그는 **ט**를 **ṭ**로 표기한다.

이와 같은 방식으로 그는 **ד**과 **ז**의 차이도 설명한다. 즉 **ז**는 **ד**과 유사한 소리지만 조음할 때 혀가 경구개 쪽을 건드려야 한다는 것이다. 따라서 **ז**는 **ṣ**로 표기한다. 이에 더하여 그는 **ד**과 **ז**의 유사성에 대해서도 언급한다. 이 두 자음은 본래 다른 소리를 가졌을 것으로 추정하지만 점차 구분할 수 없게 되어 서로 혼용될 정도가 되었다. 하지만 아쉽게도 데이빗슨은 **ז**의 음역인 **ṣ**가 **ד**의 음역인 **s**와 어떤 차이가 있는지에 대해서는 설명하지 않는다. 마지막으로 언급할, 주의해야 할 발음은 **ק**와 **ק**의 발음이다. 데이빗슨은 **ק**를 **k**로 **ק**를 **q**로 음역하는데, 이 두 문자도 부연설명이 필요하다. 국제음성기호(International Phonetic Alphabet 혹은 IPA)에 따르면 문자 **k**는 무성 연구개 파열음이며 **q**는 무성 구개수 파열음이다. ‘구개수’는 연구개보다 조금 뒤쪽, 즉 목젓(uvula)에 가까운 부위를 말하므로 **k**와 **q**는 조음 위치상 매우 유사한 소리를 가질 수 밖에 없으며 실제로 구분하기는 쉽지 않다.

4.2. 세파르디 발음과 다른 주요 발음의 비교

비록 위에 소개한 세파르티 전통의 발음이 구약성경을 읽기 위한 발음으로 가장 보편적으로 수용되고 있기는 하지만 그 전통 안에서도 다양한 발음이 존재하고 있으며, 그 다양한 발음은 타 전통의 발음과 동일한 경우가 많다. 그렇기 때문에 성서 히브리어 자음 교육에 있어서 교수자는 명칭이나 발음의 절대적 표준을 제시할 수 없다. 그러므로 교수자는 되도록 다양한 발음 전통에 대한 폭넓은 이해를 가지고 학습자를 상대할 필요가 있다. 이제 데이빗슨이 제시한 세파르디 발음을 기준으로 아슈케나지와 예메나이트 발음이 다른 경우를 비교하여 분석해 보자.¹⁹⁾ 여기에 언급되지 않은 자음들은 세 발음 전통에서 대체로 크게 차이가 없는 경우이다.

(1) **כ**: 앞서 부드러운 숨소리라고 설명한 이 기호는 아슈케나지 전통에서

19) 아래 모든 설명은 다음을 참고하였다: S. Morag, “Pronunciations of Hebrew”, *Encyclopedia Judaica*, vol. 16, 2nd ed. (Detroit: Gale, 2007), 547-62.

는 묵음이며, 심지어 세파르디 발음을 구사하는 많은 유대인들 역시 이를 묵음으로 이해하고 있다. 예메나이트 전통에 속하는 유대인들은 대부분 부드러운 숨소리로 발음하지만 일부는 묵음으로 발음한다.

(2) **כ/כּ**: 세 전통 모두 연강점을 갖는 경우 **b**로, 갖지 않는 경우 **v**로 발음하며 일부 예메나이트 유대인들과 세파르디 유대인들은 구분 없이 모두 **b**로 발음한다.

(3) **כּ/כ**: 세파르디 일부와 아슈케나지 전통에서는 연강점 유무에 관계없이 **g**(무성 연구개 파열음)로 발음하지만 대부분의 예메나이트 유대인들과 일부 세파르디 유대인들은 연강점이 없을 때 무성 연구개 마찰음(**g**를 발음하면서 동시에 연구개를 진동시킴)으로 발음한다.

(4) **פ/פּ**: 대부분의 세파르디 유대인과 아슈케나지 유대인들은 연강점 유무에 관계없이 **d**(유성 치경 파열음)로 발음한다. 그러나 예메나이트 유대인들은 연강점이 없을 때 영어 *father*의 *th*처럼 유성 치간 마찰음으로 발음한다.

(5) **ה**: 데이빗슨이 **h**로 설명한 이 자음은 의외로 일부 세파르디와 아슈케나지 전통에서 묵음으로 처리하며 특히 **מפיק(mappiq)**이 첨가된 경우에도 발음하지 않는 것으로 조사되었다. 그러나 예메나이트 유대인들은 모두 **h**로 발음한다.

(6) **ו**: 데이빗슨이 *water*의 **w**로 설명한 이 자음의 경우 아슈케나지 유대인들은 모두 **v**로 발음하며 일부 세파르디 전통에서도 **v**로 발음한다. 예메나이트 전통에서는 모두 **w**로 발음한다.

(7) **ז**: 세 전통 모두 대체로 **z**(유성 치경 치찰음)로 발음한다.

(8) **ח**: 데이빗슨에 따르면 **h**는 무성 인두 마찰음(**h**), 즉 독일어 *machen*의 *ch*에 해당하는 소리를 갖는다. 그러나 일부 세파르디 유대인들과 아슈케나지 유대인들은 무성 구개수 마찰음(**χ**)으로 발음하기도 한다.²⁰⁾ 그런데 인두 마찰음이나 구개수 마찰음은 조음 위치에 큰 차이가 없고 우리말에는 없는 소리이기 때문에 우리말 사용자들에게 이 두 소리는 실제로 구분하기 어렵다. 어떤 유대인들은 **h**처럼 **h**으로 발음하거나 묵음처리하기도 한다.

(9) **ע**: 히브리어 자음을 세 가지로 구분할 때 유성음과 무성음에 더하여 소위 ‘강세음’(emphatic)을 들 수 있는데, 이 경우에 해당하는 자음은 **ע**와 **ע׃**이다. 이 두 강세음은 유사한 발음의 대응 자음이 각각 하나씩 있다. **ע**의 대응 자음은 연강점을 갖는 **ט**이며 **ע׃**의 대응 자음은 **ט׃**이다. 데이빗슨이 소개한 **ע**의 발음 기호가 **ʔ**인데 이는 **ט**의 발음인 무성 치경 파열음에 대응하는

20) 구개수는 목젓을 말한다.

‘강세음’을 나타낸다. 이 소리는 t의 조음 위치인 치경에서 혀를 조금 더 내민 위치, 즉 치음이며 동시에 혀가 조금 더 퍼지기 때문에 혀의 뒤쪽이 들리면서 연구개음화하게 된다. 파열음이라는 점은 두 소리가 가진 공통점이다. **ʔ**는 아마도 한글 **ㄷ**과 견주어 볼 수 있는 소리일 것이다. 다만 다수의 세파르디 유대인들과 아슈케나지 유대인들은 **ʔ**를 강세음으로 발음하지 않고 그에 상응하는 보통 소리(t)로 발음한다. 반면에 많은 예메나이트 유대인들은 강세음을 사용한다.

(10) **ʔ**: 앞서 설명한 것처럼 **ʔ**는 영어 year의 y처럼 발음한다. 일부 유대인들은 영어의 j처럼 유성 파찰 구개전음(voiced prepalatal affricate, **ǰ**)으로 발음한다.

(11) **ɣ/ɣ**: 거의 대부분의 유대인들에게 이 자음의 발음은 같다. 다만 데이빗슨이 설명한 바, 연강점이 없는, 약하게 발음하는 **ɣ**가 우크라이나의 도시 Kharkiv(하르키우)의 kh처럼 발음된다는 것은 오해의 소지가 있다. 왜냐하면 Kharkiv에서 첫 자음 kh의 발음은 우리말 **ㅋ**보다는 **ㅎ**에 더 가깝게 들리기 때문이다. 이 자음은 영어의 k처럼 조음하려고 하는 상태로 입 모양을 형성시킨 후에 소리 자체는 무성 연구개 마찰음(voiceless velar fricative)처럼 발음하는 것이 좋을 듯하다.

연강점을 갖는 **ɣ**의 경우 영어의 k처럼 무성 연구개 파열음으로 발음한다.²¹⁾ 사마리아 전통에서는 연강점이 없는 경우에도 무성 연구개 폐쇄음으로 발음한다.

(12) **ʃ**과 **ʃ**: 앞서 설명한 것처럼 데이빗슨은 이 두 자음의 발음 기호를 각각 다르게 표기한다(**ʃ**=**ś**, **ʃ**=**s**). 하지만 솔로모 모락(S. Morag)에 따르면 모든 유대인들이 이 두 발음의 차이를 구분하지 않고 있다. 다만 유대인 공동체마다 발음 자체는 약소하게 다를 수 있다. 예컨대 어떤 지역에서는 모두 **ś**로, 다른 지역에서는 모두 **s**로, 또 다른 어떤 지역에서는 **ś**와 **s**사이의 어떤 소리로 발음되기도 한다.²²⁾ 하지만 이러한 차이가 한국어 사용자에게 유의미한 정도의 차이로 인식되지는 않을 것으로 생각된다.

(13) **χ**: 이론적으로 이 자음은 **χ**과 유사하게 조음하지만 더 거칠고 날카로운 소리를 갖는다. 그러나 모락에 따르면 아슈케나지와 세파르디 전통에 속한 다수의 유대인들이 **ɣ**처럼 무성 연구개 마찰음(voiceless velar fricative), 즉 kh 혹은 **k**로 발음한다; 또 어떤 아슈케나지 유대인들은 **χ**과 마찬가지로 묵

21) 모락(S. Morag)은 파열음이 아니라 폐쇄음이라고 설명한다. S. Morag, “Pronunciations of Hebrew”, 555.

22) **ś**는 폴란드어에서 쉽게 발견되는 발음으로 영어의 sh와 유사하지만 그보다 훨씬 더 약하게 (혹은 s에 가깝게) 발음해야 한다.

음으로 여긴다.

(14) **פ/פ**: 일부 유대인들은 강점의 유무와 관계없이 모두 영문자 p 혹은 **프**처럼 발음한다.

(15) **צ**: 이 자음은 흔히 **ㅅ**로 표현되는데, 이는 무성 연구개 치찰음(voiceless velarized hissing sound)이다. 이 소리는 무성 치음 파찰음(voiceless dental affricate)인 ts와 다른데, 모락에 따르면 많은 경우 후자로 발음하기도 한다. 그러나 우리말 사용자에게 이러한 차이는 식별이 거의 가능하지 않으므로 단순히 **ㅅ**으로 이해할 수 있다.

(16) **ק**: 흔히 **ㄱ**과 거의 동일한 발음으로 인식되는 이 자음의 경우, 일부 예메나이트 유대인들은 유성 구개수 파열음(voiced uvular plosive), 즉 **ㄱ**처럼 발음하기도 한다.

(17) **ג**: 흔히 전음(혹은 트릴[trill])으로 발음하는 이 자음을 대부분의 아슈케나지 유대인들은 유성 연구개 마찰음(voiced velar fricative)으로 발음한다. 이 소리는 한글 **ㄱ** 혹은 영문자 g를 조음하는 것보다 조금 더 뒤쪽(연구개)에서 소리를 내야 한다.

(18) **ש/ש**: 사마리아 전통에서는 점의 위치와 상관없이 모두 **ㅅ**으로 발음한다.

(19) **ת/ת**: 대부분의 유대인들이 강점의 유무와 상관없이 모두 영문자 t로 발음하는 이 자음의 경우도 몇몇 예외가 있다. 일부 예메나이트 유대인들은 영어의 ts로 발음하며, 또 어떤 일부 예메나이트 유대인들은 연강점이 없을 때 무성 치간음(voiceless interdental), 즉 영단어 thin의 th로 발음한다. 다른 어떤 유대인들인 유성 치간음(voiced interdental), 즉 영단어 that의 th로 발음한다. 일부 아슈케나지 유대인들은 강점이 없을 때 영어의 s로 발음한다.

5. 국내 히브리어 교재의 자음 설명

데이빗슨은 그의 책에서 소개한 자음의 명칭과 발음이 세파르디 전통이라고 설명한다. 그러나 앞서 언급한 것처럼 세파르디 발음은 이를 구사하는 사람들 사이에서도 통일되어 있지 않다. 예를 들어 세파르디 발음으로 히브리어를 공부한 많은 사람들 중 **ו**를 영어의 w가 아닌 독일어의 w, 혹은 영어의 v로 이해하는 사람들이 많이 있다. 히브리어와 한글의 근본적인 소리 차이에서 오는 어려움에 더하여 한 전통 안에서의 다양한 발음 전승은 히브리

어의 한글 음역에 혼란을 가중시킨다. 이제 국내 출판된 히브리어 교재들이 이 다양한 히브리어 자음 발음을 어떻게 설명하고 있는지 알아보자.

아래 발음 설명은 다음 저자/역자들의 히브리어 교재를 종합한 것이다²³⁾: 김영진²⁴⁾, 김재관(J. 와인그린)²⁵⁾, 김정우(주옹-무라오가)²⁶⁾, 김정훈(M. D. 푸타토)²⁷⁾, 김창대²⁸⁾, 류근상(J. 와인그린)²⁹⁾, 박미섭³⁰⁾, 박철현³¹⁾, 방석종³²⁾, 배제민³³⁾ 유재원³⁴⁾, 서한원/이양목³⁵⁾, 신충훈(M. Greenberg)³⁶⁾, 이기락(T. O. 램딘)³⁷⁾, 이영근³⁸⁾, 이희성³⁹⁾, 최명덕/정길호(A. P. Ross)⁴⁰⁾. 이 글에 열일곱 권에 담긴 모든 발음 설명을 다 자세히 다룰 수는 없으니, 가장 중요한 자음의 명칭을 중심으로 논평이 필요한 최소한의 설명만 덧붙이도록 하겠다.

(1) א: 아~알레프, 알렙, 알렌, 알레프, 알-렌, 알-렙, 알렙alef(음가: 성문폐쇄음, 묵음, ◦, ’)

(2) ב/ב: 베-트/베이트, 베틀, 벳(베틀), 베틀, 베-트, 벨- (음가: b/v[bh, b]; ㅂ/ㅂㅎ)

(3) ג/ג: 김멜, 기멜, 기-멜 (음가: g/g[gh]; ㄱ/후음r, ㄱㅎ)

(4) ד/ד: 달렐, 달렛, 달렌, 다렛, 달레트, 달-렌 (음가: d/d[dh, th in the], ㄷ/ㄷ[ㄷㅎ])

(5) ה: 헤-이, 헤, 헤- (음가: h; ㅎ)

(6) ו: 바브, 봐브, 와우, 와-우, 바브/와우 (음가: v or w; ㅂ, 연한ㅂ, ㅂ순경음, 우, 묵음)

23) 아래 저자와 역자들의 순서는 모두 한국인 저자와 역자의 이름순으로 했다. 번역서의 경우에도 히브리어 알파벳의 한글 음역은 역자의 이해와 번역이 중요하기 때문에 역자의 이름을 기준으로 다른 저자들과 함께 나열했다.

24) 김영진, 『성서히브리어』(서울: 올림하타낙, 2005).

25) J. 와인그린, 『구약성서 히브리어 완성』 수정판 2판, 김재관 역(서울: CLC, 2012).

26) 주옹-무라오가, 김정우, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역(서울: 기훈, 2012).

27) M. D. 푸타토, 『구약성서 히브리어 시작하기』, 김정훈 역(서울: CLC, 2017).

28) 김창대, 『25일 완성 히브리어 정복』(과주: 문예림, 2016).

29) J. 와인그린, 『히브리어 문법』, 류근상 역(서울: 크리스찬출판사, 2000).

30) 박미섭, 『성서 히브리어 문법』(서울: 기훈, 2012).

31) 박철현, 『3일 만에 끝내는 히브리어의 뼈대』(서울: 솔로몬, 2002).

32) 방석종, 『히브리어 문법』(서울: 대한기독교서회, 2002).

33) 배제민, 『새로운 형태의 히브리어 연구』(서울: 총신대학출판부, 1986).

34) 유재원, 『성서 히브리어 문법』(서울: 민영사, 1990).

35) 서한원, 이양목, 『알기쉬운 새히브리어 교본』(서울: 성지출판사, 2006).

36) M. Greenberg, 『히브리어 길라잡이』, 신충훈 역(서울: 아가페문화사, 2003).

37) 토마스 O. 램딘, 『성서 히브리어』, 이기락 역(서울: 가톨릭출판사, 1995).

38) 이영근, 『히브리어 문법해설』(서울: 비블리카 아카데미아, 2004).

39) 이희성, 『성경 히브리어 문법』(용인: 킹덤북스, 2020).

40) A. P. 로스, 『로스성서히브리어』, 최명덕, 정길호 역(서울: 미스바, 2007).

- (7) ז: 자인 (음가: z; ז, 유성음ז)
- (8) ח: 헤_이트/헤-트, 헤트, 헛(헛트), 헤-트, 헬- (음가: h; 독일어 Bach의 ch, ח, חח, 무성후음, 거센ח)
- (9) ט: 테_이트/테-트, 테트, 텃(텃트), 떤트, 테-트, 텔- (음가: t, t, t로 쓰고 t로 발음, 둔한 t; ט, ט, טט, 무성 치음의 파열 연구개음)
- (10) י: 요드, 윗(요드), 요-드 (음가: y, y 또는 목음, 영어의 y, 영어의 j; י, י, 이, 모음적 구개추이음)
- (11) כ/כ: 카프, 캅(카프), 캄 (음가: k/k(kh, h, 그리스어 χ, 거센 ch, 독일어 machen의 ch, k와 구분할 수 없음); כ(헛트와 비숫)/כ(연한소리כ, כח)
- (12) ל: 라메드, 라멧(라메드), 라-멜 (음가: l; ל, לל)
- (13) מ: 멤, 멤- (음가: m; מ)
- (14) נ: 눈, 눈- (음가: n, נ)
- (15) ס: 싸멕, 사멕, 사메크, 사-멕, 싸멕 (음가: s, house의 s, 둔한 s, ש; ש, ש)
- (16) ע: 아인 (음가: ‘, ‘로 쓰고 목음 처리, ‘օ, 목음, 초성օ, 성문이 열리면서 급하게 나는 날카로운 후음, 거친 숨소리처럼 목구멍 뒤에서 나는 강한 소리, 유성 후음, 인후부 깊은 곳에서 강하게 발음, 목구멍 뒤에서 나는 소리. 거의 꿀꺽하는 소리에 가까움)
- (17) פ/פ: 페-, 페 (음가: p[불어의 p]/f[ph, p, 영어의 f]; פ/פח[연한소리פ])
- (18) צ: 짜~디~, 짜데, 차데, 짜데, 짜디(딕)⁴¹⁾, 짜-데, 차-데 (음가: s, ts, s로 쓰고 ts발음; צ, צ, צ, 강한 치찰음, 무성 연구개 치찰음)
- (19) ק: 코프, 콕(코프), 꼬프, 코-프 (음가: q, k, q로 쓰고 k로 발음, 목 뒤에서 나는 k, 기식 없는 k, ק; ק, קק, ק)
- (20) ר: 레_이쉬/레-쉬, 레쉬, 레-쉬 (음가: r, 이탈리아어 r, 아랍어 r, 영어 r; 프랑스어 r, 독일어 r, ר, 유음ר)
- (21) ש/ש: 신/션, 쉰/션, 신-/션-, 시-ל/쉬-ל (음가: s[s]/s[sh]; ש(ש, ש과 같은 발음)/ש(ש))
- (22) ת/ת: 타우/타브, 타브, 타우, 타-우, Taw (음가: t[프랑스어 t]/t[th, think의 th, 라틴어 natio의 t, 스페인어 nación의 c]); 강점과 관계없이 모두 t로 발음; ת/תח(ת)

41) “짜딕”은 일반적으로 צדק(차디 혹은 차데)로 칭하지만, 이 글자의 다음에 오는 ק와 연음하는 관습이 생겼던 탓에 현대 유대인들이 קצדק으로 발음하다가 생긴 것이다. 또한 이 경우 ‘의로움’을 뜻하는 단어 קצדק과 철자가 같아 더 쉽게 오칭되는 경향이 있다. 다음을 보라: M. Posner, “Tzaddik vs. Tzadi”, <https://www.chabad.org> (2022. 8. 13.). 이디쉬어의 경우 ‘차텍’으로 발음하기도 하다. 다음을 보라: U. Weinreich, *Modern English-Yiddish Yiddish-English Dictionary* (New York: McGraw-Hill Book Co, 1968), 453.

5.1. 자음 이름 음역의 평가

위에 나열한 총 열일곱 권의 히브리어 문법책들 중 여섯 책은 각 자음의 한글 음역을 제공하지 않고 오직 국제 음성 기호(혹은 영문)로만 소개한다. 그중 세 권은 역서이며 다른 세 권은 한글 저서이다. 한글 음역을 제시한 대부분의 책들 중 **א**과 **א**의 경우 영문 음역만 제시하거나 혹은 한글 음역에 더하여 영문 음역을 추가로 제시한 경우가 있었다. 이 조사를 통해 발견할 수 있는 사실을 정리해 보면 다음 다섯 가지로 요약할 수 있다.

첫째, 히브리어 알파벳의 한글 음역에 있어 종성 처리에 따라 생기는 음역 차이가 가장 많은 것으로 드러난다. 국립국어원이 제정한 한국어 어문 규범 중 외래어 표기법에 따르면 받침으로는 오직 ㄱ, ㄴ, ㄷ, ㄹ, ㅁ, ㅂ, ㅅ만 써야 한다.⁴²⁾ 그러나 무성음인 우리말 자음과 달리 히브리어는 영어처럼 대부분의 자음이 유성음이어서 국립국어원이 제시한 여섯 개의 자음으로만 받침을 기재하면 본래의 소리를 왜곡하게 되는 경우가 많다. 예컨대 ‘달렛(**ד**)의 경우’라는 문구를 우리말처럼 발음하면 ‘달레식 경우’로 읽어야 하지만 본래 자음 명칭이 **ד**이기 때문에 마지막 자음인 **ד**의 발음을 살려 ‘달레트의 경우’처럼 발음하는 것이 원어 발음에 가깝다. 이런 문제를 인식한 대부분의 히브리어 문법서 저자들은 외래어 표기법 원칙을 준수하기보다 자신만의 방식으로 사실상 별다른 원칙이 없이 자기가 원하는 소리를 재현하도록 책을 구성한다. 즉 **ד**는 **ㄷ**받침을 써서 ‘달렛’으로 음역하거나 음절을 늘려 ‘달레트’로 음역하여 마지막 소리에 **ד**가 있음을 보여 준다. 하지만 어떤 경우는 외래어 표기법대로, 즉 사용할 수 없는 **ㄷ**받침 대신 **ㅅ**받침을 사용하는 경우도 있다(달렛).

둘째, 어떤 저자 혹은 역자들은 장모음을 표기하기 위해 물결표(~)나 붙임표(-)를 사용한다. 예를 들어 **הפּוֹ**(**פּ**)의 경우 단순히 ‘페’로 쓰기도 하지만 순장모음을 표현하기 위해 ‘페-’로 표기하는 경우가 있다. 다소 특이한 경우는 ‘시-ㄴ/쉬-ㄴ’의 경우인데, 이런 음역은 모음이 길다는 표시를 확실하게 하지만 한글 표기 방식으로는 적합해 보이지 않는다.

셋째, 어떤 자음들은 예사소리(평음), 거센소리(격음)와 된소리(경음)로 달리 표기되었다. 예컨대 **ט**의 경우 **ㅌ**(테트) 혹은 **ㅎ**(떼트)로, **ס**의 경우 **ㅅ**(사멕) 혹은 **ㅆ**(싸멕)으로, **צ**의 경우 **ㅈ**(짜데) 혹은 **ㅊ**(차데) 혹은 **ㅉ**(싸데)로, **ק**의 경우 **ㅋ**(코프) 혹은 **ㄱ**(꼬프)로 **שׁ/שׂ**의 경우 **신/쉬** 혹은 **썬/썬**으로

42) 국립국어원 편, “외래어 표기법”, 한국어 어문 규범, <https://komorms.korean.go.kr> (2017. 3. 28.).

표기하는 것으로 나타난다.

넷째, 유일하게 모든 저자와 역자들이 통일된 음역을 보여준 경우는 \aleph (자인)과 γ (아인)이 있다.

다섯째, 어떤 음역들은 원음과 동떨어진 것으로 보이는 경우도 있다. 예를 들어 ‘바브’의 경우는 영문 음역 ‘waw’의 ‘w’의 음가와 ‘v’를 합성한 듯한 형태(봐)로 보인다. 만일 ‘waw’를 (일부 세파르디 유대인들과) 아슈케나지 유대인들이 발음하는 대로 v로 발음한다면 ‘waw’의 w는 독일어식 음역으로 보는 것이 옳고, 영문으로는 ‘vav’로 즉 ‘바브’로 옮겨야하다. 보편적인 세파르디 방식의 ‘waw’는 ‘와우’로 발음하는 것이 바람직하나, 아슈케나지 발음을 선택하는 경우에 ‘와’ 발음에 맞춰 ‘봐’라고 음역하는 것은 옳지 않다. \aleph (\aleph)의 경우 ‘다렛’은 \aleph 의 음가를 정확히 전달하지 못하며, ‘달렌’의 \aleph 받침은 외래어 표기법에 맞지 않으면서 동시에 \aleph 의 음가인 \aleph 을 표기하지도 않고 있어서 바람직한 음역이 될 수 없다.

위 조사한 내용을 종합해 보면 히브리어 자음의 소리를 직관적으로 보여주는 각 교재의 한글 음역의 첫 자음들은 예사소리(평음), 거센소리(격음), 된소리(경음) 정도의 차이를 보일 뿐 큰 차이는 없으며, 그것도 대체로 식별이 가능한 것으로 파악된다. 다만 히브리어 자음의 명칭 음역이 통일되어 있지 않다는 점과, 각 저자 혹은 역자들이 정확한 원칙을 가지고 음역을 하지 않고 있다는 점은 현재 이루어지고 있는 히브리어의 자음 발음 교육이 체계적으로 진행되지 않고 있음을 방증하는 것이다(각 책의 음역 원칙을 분석하고 비평하는 것이 목적이 아니었기 때문에 구체적인 사례는 생략하겠다). 따라서 후에 저술될 히브리어 교재에서는 이런 부분이 보완되어 출간되어야 할 것이다.

5.2. 각 자음의 음가 설명에 대한 평가

위에 소개한 각 자음의 한글 음역을 통해 학습자들은 첫 자음이 해당 자음의 음가임을 직관적으로 알 수 있다. 그러나 베가드케파트 문자나 후음 등 부연 설명이 필요한 경우도 있는데, 당연히 모든 책들이 각 자음을 어떻게 발음해야 하는지 길게 혹은 짧게 설명을 담고 있다. 이 글에서는 모든 설명을 망라할 수 없으므로 간략한 발음만을 소개 했다. 아래는 그 발음 설명의 특징에 대한 요약이다.

첫째, 위에 간략히 나열한 발음들은 앞서 소개한 주요 세 발음 전통이 보이는 다양한 차이들을 그대로 반영하고 있고, 그만큼 다양한 소리로 각 자

음을 설명한다. 저자들과 역자들이 다양한 경로로 히브리어를 습득했고 이를 기준으로 히브리어를 교육하고 있다는 사실도 이로써 방증된다. 아쉬운 것은 어떤 책의 저자/역자는 다른 발음 전통의 존재를 무시하거나 혹은 잘못된 것으로 치부하기도 하는데, 이는 오히려 해당 저자/역자가 복잡한 히브리어 발음 전통에 대해 무지함을 보여 주는 것이다. 히브리어 교육을 담당하고 있는 구약학자들은 자기가 선호하는 발음을 학생들에게 가르친다 하더라도 다른 발음 전통이 존재하고 있음도 주지시킬 필요가 있다.

둘째, 베가드케파트 문자의 경우 다게쉬의 유무에 따른 소리를 영문 알파벳에 밑줄을 긋는 방식(혹은 h를 더하는 방식)으로 부드러운 소리를 표시하거나 한글 음역에서 ㅎ을 첨가하여 구분함을 알 수 있다. 후자의 경우 ㄴㅎ, ㄱㅎ, ㄷㅎ, ㄱㅎ, ㅍㅎ, ㅌㅎ처럼 한글 표기로 적합하지 않은 방식으로 설명하게 되기 때문에 국제음성기호나 영문으로 설명하는 것이 더 적절해 보인다(같은 맥락에서 ㅎㅎ, ㄹㄹ, ㅌㅌ 등도 부적절하다). 이 여섯 문자의 발음은 각 전통에 따라 조금씩 달리 발음되는데, 한글 저/역서에서도 그러한 차이가 발견된다.

셋째, 문제가 되는 발음 설명도 있다. 예컨대 1나 '의 경우 읽기모로 쓰이는 경우를 '묵음'이라고 설명하는 부분은 초보자를 이해시키는 데에는 어느 정도 도움이 될 수 있지만 이론적으로 옳지 않다. 마소라 본문의 경우 읽기모 앞에 모두 마소라 모음 부호가 붙어 있어 읽기모 자음들을 묵음처럼 이해하기 쉽지만 본래 마소라 모음 부호가 붙기 전에 이 자음들은 모음을 나타내는 기호로 쓰인 것이므로 묵음이라는 표현은 적절치 않다.

넷째, 여기에 소개한 책들의 히브리어 발음 설명은 한국어, 영어, 독일어, 스페인어 등을 포함한 다양한 언어를 활용하여 히브리어 발음을 설명한다. 히브리어 발음을 설명하기 위해 동원된 외국어의 특정 발음들은 구체적인 어휘를 들어 설명하는 경우 발음을 이해하는 데에 도움이 된다. 그러나 단순히 외국어의 알파벳, 특히 영어의 알파벳으로만 설명하는 히브리어의 음가는 정확도가 떨어진다. 대표적인 예로 ㄱ의 경우 단순히 r이라고 소개하거나 '영어의 r'이라고 설명하게 되면 ㄱ의 일반적인 발음에서 매우 동떨어진 인식을 심어 줄 수 있다. 또한 어떤 언어든지 각 문자는 위치에 따라 음운현상 때문에 다르게 발음되는 경우가 있기 때문에 언제나 구체적인 단어를 통해 설명하는 것이 히브리어 발음의 음가를 설명하는 바람직한 방식이다.

6. 나가는 말

평생 성경을 읽고 해석하고 그것을 토대로 설교를 하며 살겠다고 작정한 대다수의 신학생들에게 성경 원전을 읽고 해석하는 근간을 마련해 주는 원어 교육의 중요성은 말로 다 할 수 없다. 그러나 히브리어처럼 생소한 언어는 자음의 명칭과 발음을 익히는 것부터 이미 넘기 힘든 큰 장벽이다. 그래서인지 많은 신학생들이 히브리어 학습을 포기하고 평생 히브리어 원전을 거의 사용하지 않는다. 원전을 사용한다 하더라도 히브리어에 대한 이해 없이 단순히 원어를 다루는 주석을 무비판적으로 의존하여 묵회를 해 나가는 것은 안타까운 현실이다. 이 논문이 히브리어 교육의 근본적 문제에 답을 줄 수 있는 것은 아니지만, 히브리어 학습의 첫걸음이라고 할 수 있는 자음의 명칭과 발음 교육을 보다 체계화 할 수 있는 기본 정보를 제공하려 했다는 점에서 히브리어 교육에 일조하기를 바라며, 나아가 한국 교회의 설교 사역의 발전에 이바지하기를 바란다.

<주제어>(Keywords)

티베리아식 독법, 세파르디, 아슈케나지, 예메나이트, 성서 히브리어 자음 교육, 히브리어 한글 음역.

Tiberian vocalization, Sephardi, Ashkenazi, Yemenite, biblical Hebrew consonants, transliteration of biblical Hebrew.

(투고 일자: 2023년 1월 21일, 심사 일자: 2023년 2월 24일, 게재 확정 일자: 2023년 3월 3일)

<참고문헌>(References)

- 국립국어원 편, “외래어 표기법”, 한국어 어문 규범, <https://kornorms.korean.go.kr/> (2022. 12.27.).
- 김영진, 『성서히브리어』, 서울: 올람하타낙, 2005.
- 김창대, 『25일 완성 히브리어 정복』, 파주: 문예림, 2016.
- 푸타토, M. D., 『구약성서 히브리어 시작하기』, 김정훈 역, 서울: CLC, 2017.
- 박미섭, 『성서 히브리어 문법』, 서울: 기혼, 2012.
- 박철현, 『3일 만에 끝내는 히브리어의 뼈대』, 서울: 솔로몬, 2002.
- 방석중, 『히브리어 문법』, 서울: 대한기독교서회, 2002.
- 배제민, 『새로운 형태의 히브리어 연구』, 서울: 총신대학출판부, 1986.
- 서한원, 이양목, 『알기쉬운 새히브리어 교본』, 서울: 성지출판사, 2006.
- 와인그린, J., 『구약성서 히브리어 완성』, 수정판 2판, 김재관 역, 서울: CLC, 2012.
- 와인그린, J., 『히브리어 문법』, 류근상 역, 서울: 크리스찬출판사, 2000.
- 유재원, 『성서 히브리어 문법』, 서울: 민영사, 1990.
- 이병근, “파열음(破裂音)”, 한국민족문화대백과사전, <https://encykorea.aks.ac.kr/> (2022. 12.27.).
- 이영근, 『히브리어 문법해설』, 서울: 비블리카 아카데미아, 2004.
- 이희성, 『성경 히브리어 문법』, 용인: 킹덤북스, 2020.
- 주옹-무라오까, 김정우, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역, 서울: 기혼, 2012.
- 토마스 O. 램딘, 『성서 히브리어』, 이기락 역, 서울: 가톨릭출판사, 1995.
- A. P. 로스, 『로스성서히브리어』, 최명덕, 정길호 역 (서울: 미스바, 2007).
- Greenberg, M., 『히브리어 길라잡이』, 신충훈 역 (서울: 아가페문화사, 2003).
- Aroeste, S., “Latino, Hispanic or Sephardic? A Sephardi Jew Explains Some Commonly Confused Terms”, <https://www.myjewishlearning.com> (2022. 12. 27.).
- Davidson, A. B., *An Introductory Hebrew Grammar with Progressive Exercises in Reading Writing and Pointing*, 26th ed., Edinburgh: T&T Clark, 1966.
- Diez, M. S., “Mapped: Where Sephardic Jews Live After They Were Kicked out of Spain 500 Years Ago”, <https://qz.com> (2022. 12. 27.).
- Garr, W. R. and Fassberg, S. E., eds., *A Handbook of Biblical Hebrew: volume 1: Periods, Corpora, and Reading Traditions*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2016.
- Morag, S., “Pronunciations of Hebrew”, *Encyclopedia Judaica*, vol. 16, 2nd ed., Detroit: Gale, 2007, 547-562.
- Nordland, R., “Persecution Defines Life for Yemen’s Remaining Jews”, <https://www.nytimes.com> (2022, 12. 27.).

- Posner, M., “Tzaddik vs. Tzadi”, <https://www.chabad.org> (2022. 12. 27.).
- Roy, D., “Semiotic Schemas: A Framework for Grounding Language in Action and Perception”, *Artificial Intelligence* 167 (2005), 179-188.
- Seow, C. L., *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18C, New York: Doubleday, 1997.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica, “Ashkenazi: People”, *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com> (2022. 12. 27.).
- Weinreich, U., *Modern English-Yiddish Yiddish-English Dictionary*, New York: Mc Graw-Hill Book Co, 1968.

<Abstract>

On Teaching Biblical Hebrew: The Consonants

Jimyung Kim
(Presbyterian University and Theological Seminary)

Students of Biblical Hebrew often complain about how difficult it is to learn the language. Of course, the first and foundational problem lies in mastering the Hebrew alphabet (or aleph-bet), particularly the pronunciation of each letter. The problem of the Masoretic reading system's notorious difficulty is only next. Overcoming the barrier of properly pronouncing consonants is no doubt the primary matter.

Beginners of the language have to confront unexpected obstacles when learning Biblical Hebrew consonants. Unlike most other languages, Biblical Hebrew's original sounds are lost, and its modern pronunciations are diversified because of the complex history of the Jewish diaspora. Moreover, there is no unified method to transliterate Biblical Hebrew into the Korean writing system, which is essential for beginners to understand the pronunciation of Biblical Hebrew. Such circumstances eventually led Hebrew Bible scholars in Korea to produce introductory grammar books that render the sound of each letter differently in many cases. This eventually made learning the consonants of Biblical Hebrew, which is supposed to be the simplest and clearest subject in learning foreign languages, quite complex and unclear. As many students cannot take the first step, they cannot go any further but give up on learning Biblical Hebrew.

Instructors' understanding of the current situation regarding Biblical Hebrew consonant teaching is pivotal. In this paper, I endeavored to provide instructors with key features to consider in teaching Biblical Hebrew consonants. For example, I introduce a comparison of the three main traditions of Hebrew pronunciation, that is, Sephardic, Ashkenazi, and Yemenite. Then I offer an analysis of seventeen different introductory grammar books that are used in Biblical Hebrew grammar classes in Korea, focusing on consonants in general; their ways of dealing with the name and pronunciation of each letter in

particular. Finally, I add my evaluation on the current situation of Biblical Hebrew consonant education based on the textbooks I analyzed, hoping to foster better Biblical Hebrew education.

마가복음의 어린아이 이야기의 주된 주제에 대한 고찰

— παιδίων의 의미와 마가복음 10:15의 문장구조 이해를 중심으로 —

김서준*

1. 서론

마가복음 9:33-37과 10:13-16에 나오는 두 개의 어린아이 이야기는 어린이 주일이 되면 자주 듣게 되는 설교 본문이다. 어린 시절부터 예수와 어린아이에 대한 이야기를 들으면서 성장한 사람이라면 예수가 어린아이를 안고 축복하는 모습은 예수에 대한 하나의 고정된 이미지처럼 남아 있을 것이다. 교회에서 배운 바에 따르면 예수는 아이들을 특별히 사랑하시는 분이시다. 반면에 어린아이들이 오지 못하도록 막은 제자들은 아이들을 귀찮게 여기거나 무시하는 어른들의 모습을 대표한다. 예수는 제자들에게 아이들의 순수한 마음을 닦아야 한다고 가르치셨다: 천국은 순전한 믿음을 소유한 어린이들의 것이며, 어린아이처럼 되지 않으면 천국에 들어갈 수 없다.¹⁾

하지만 우리에게 익숙해진 이런 내용들이 마가복음 본문의 맥락, 본문을 구성하고 있는 어휘와 문장구조에 대한 이해, 본문의 등장인물의 말, 행위에 대한 의미 분석, 등, 본문에 대한 주석적 연구를 통해서 정당한 것으로

* Humboldt Universität zu Berlin에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 계명대학교 신약학 교수. aromaletter@live.co.kr. 이 논문은 이 땅에서 παιδίων으로 살아가는 서*순씨께 바칩니다.

1) 뮐러(P. Müller)는 어린아이 이야기 해석에 대한 그의 교수자격논문(Habilitationsschrift)에서 독일교회에서도 위에서 필자가 요약한 내용들이 주로 가르쳐지고 있음을 이야기한다. P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde: Kinder im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992), 33 이하.

입증될 수 있는지는 또 다른 문제이다. 이런 점에서 두 개의 어린아이 이야기 본문을 대략 살펴보다도 적어도 다음과 같은 질문들이 떠오르게 된다: 1) 우리가 들어온 일반적인 어린아이 이야기의 메시지는 과연 이 이야기가 위치한 마가복음의 서사적 맥락에 어울리는가? 2) 예수가 아이를 안거나 축복한 행위는 마가복음 9:35, 9:37, 10:14-15의 예수의 가르침과 어떤 연관성을 가지는가? 지금까지의 해석은 이러한 상관관계를 충분히 고려했는가? 3) 두 개의 어린아이 이야기에 나오는 어린아이들은 과연 누구인가? 이 아이들은 세상의 평범한 아이들을 대표하는 상징적인 존재인가? 4) 어린아이 이야기가 담고 있는 메시지들은 위에서 언급한 내용으로 다 설명할 수 있는가?

본 연구는 마가복음의 두 개의 어린아이 이야기와 관련된 이와 같은 질문들을 하나하나 다루어 보려고 한다. 우선 본 연구는 두 개의 어린아이 이야기가 자리한 위치와 역할을 마가복음의 큰 두 번째 단락의 서사적 구조 안에서 살펴보려고 한다. 다음으로는 마가복음 9:33-37과 10:13-16의 상관관계를 어휘와 모티브, 주제 면에서 살펴보고, 이 두 이야기의 핵심 주제에 대해서 논할 것이다. 그리고 두 개의 어린아이 이야기에 나오는 예수의 교훈과 어린아이를 통한 행위 사이의 연관성에 대해서 살펴볼 것이다. 특히 예수의 교훈과 행위의 의미를 *παιδίων*의 의미 분석을 통하여 새롭게 정리하고, 마가복음을 비롯한 복음서에 나오는 예수의 제자도 교훈과 관련하여 설명해 보고자 한다. 마지막으로 본 연구는 논란이 되는 마가복음 10:15의 문장구조 해석 문제를 두 번째 어린아이 이야기의 전체 흐름과 관련하여 다루어 보고자 한다.

2. 두 개의 어린아이 이야기의 맥락과 상호연관성

마가복음 8:22-10:52는 포괄병행구조(*inclusio*)를 형성하는 두 개의 서로 다른 소경 치유 기사, 마가복음 8:22-26과 마가복음 10:47-52에 둘러싸여 있다. 이 긴 마가복음의 두 번째 단락은 길 위에서 예수가 제자들을 가르치는 내용이 주를 이룬다(9:17, 38; 10:17, 20, 35).²⁾ 예루살렘으로 가는 예수와 제자들의 여정 가운데서 눈에 띄는 것은 예수의 고난과 죽음에 대한 세 번의

2) 마가복음의 큰 둘째 단락에서 자주 사용되는 “길 위에서”라는 표현은 예수의 제자도와 관련된 “구조화된 모티브(*strukturierendes Motiv*)”이다. D. Lüthmann, *Das Markusevangelium*, HNT (Tübingen: Mohrsiebeck, 1987), 141.

예고이다(8:31; 9:30; 10:33). 이 세 번의 예고에 대한 제자들의 반응은 항상 무지와 몰이해로 점철되며, 이러한 제자들의 모습은 마가복음의 큰 들쭉 단락의 시작과 끝에 등장하는 소경이 눈을 뜨는 모습(8:22-26; 10:46-52)과 대조를 이룬다.³⁾

마가복음 9:33-37의 첫 번째 어린아이 이야기는 예수의 두 번째 고난과 죽음 예고 다음에 등장한다. 제자들은 예수가 두 번째로 장차 자신이 당할 고난과 죽음에 대해서 이야기했을 때, 그것을 깨닫지도 못하며, 거기에 대해서 묻기도 무서워한다(9:32). 제자들의 무지와 어리석음은 누가 더 큰 자인가를 놓고 벌인, 길 위에서의 다툼 보도를 통해서 더 고조된다(9:34). 첫 번째 어린아이 이야기의 예수의 가르침과 행위는 이러한 제자들의 길 위에서의 다툼과 직접적으로 연관된다. 예수는 큰 자로서 행세하길 원하는 제자들에게 모든 사람들을 섬기는 자(πάντων διάκονος)로서의 제자도를 말씀하신다. 두 번째 어린아이 이야기는 제자들의 축귀하는 자에 대한 보도와 그에 대한 예수의 대답(9:38-41), 작은 자에 대한 예수의 가르침, 화평에 대한 교훈(9:42-50), 그리고, 이혼을 주제로 한 바리새인의 시험(10:1-12)에 대한 보도 다음에 이어진다. 이 두 번째 어린아이 이야기는 제자들과 상반된 어린아이들을 향한 예수의 환대와 축복에 대해서 말한다.

첫 번째 어린아이 이야기와 두 번째 어린아이 이야기는 이렇게 중간에 여러 이야기로 나누어져 있지만 여러 가지 면에서 공통점이 있다. 우선 두 이야기는 모두 공간적으로 “집”(οικία)⁴⁾에서 이루어진 사건이며, 각각 어린아이를 향한 예수의 상징적인 행위와 가르침의 내용을 담고 있다. 두 본문이 담고 있는 주된 메시지 역시 서로 긴밀히 연관되는데, 이 점은 두 본문의 공통된 표현과 모티브를 통해서 분명히 드러난다.⁵⁾ 두 본문의 전체적인 구조와 내용을 비교하면 다음과 같다.⁶⁾

3) 제자들이 예수와 함께하는 내부자들임에도 예수의 말씀의 뜻을 이해하지 못하는 모습은 마치 영적 소경과 같다.

4) 마가복음에서 “집”은 예수의 활동에서 특별한 중요성을 가지는데, 특히 예수가 제자들을 가르치는 장소로 자주 등장한다(7:17; 9:28; 9:33; 10:10). 자세한 것은 J. Schreiber, “Die Christologie des Markusevangeliums: Beobachtungen zur Theologie und Komposition des Zweiten Evangeliums”, *ZThK* 58.2 (1961), 162-164 참조.

5) P. Spitaler, “Biblical Concern for the Marginalized: Mark’s Stories About Welcoming the Little Ones (Mk 9,33-11,11)”, *ETHL* 87.1 (2011), 90 이하; M. Ebner, “Kinderevangelium oder markinische Sozialkritik? Mk 10,13-16 im Kontext”, *Gottes Kinder*, JBTh (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002), 318; B. Bosenius, *Der Literarische Raum des Markusevangeliums*, WMANT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014), 335 이하 참조. 흥미로운 점은 마가복음의 두 개의 어린아이 이야기에서 서로 나뉘진 막 9:35와 10:15의 예수 말씀이 마 18:3-4에서 한 이야기에서 혼합된 형태로 나타난다는 것이다.

6) 아래 표의 번역은 필자의 사역에 따른 것임.

마가복음 9:33-37		마가복음 10:13-16	
	장면:		장면:
33절	그들은 가버나움에 왔다. 집에 계실 때 예수가 제자들에게 질문하였다. “너희가 길에서 무엇으로 논쟁을 하였느냐?”	13절	사람들이 예수에게 어린아이들을 만져주시기를 바라며 데리고 왔다. 그런데 제자들은 그들을 꾸짖었다.
34절	제자들은 침묵하였다. 왜냐하면 그들은 길에서 누가 더 큰지 서로 논쟁했기 때문이었다.		
	첫 번째 가르침:		첫 번째 가르침:
35절	예수께서 앉으신 다음 제자들을 불러 말씀하셨다. “만일 누군가가 첫째가 되고자 한다면 그는 모든 사람의 마지막이 되고, 모든 사람을 섬겨야 한다.”	14절	그러나 예수께서는 이것을 보시고 분노하시며 제자들에게 말씀하셨다. “아이들이 나에게 오게 하고, 금하지 말라. 하나님의 나라가 이런 아이들의 것이다.”
	상징적 행위:		두 번째 가르침:
36절	그리고, 어린아이 하나를 데려다가 그들의 한 가운데 세우고, 아이를 안고, 그들에게 말씀하셨다.	15절	“내가 진실로 너희에게 말한다. 누구든지 어린아이에게 하듯이기 하나님의 나라를 받아들이지 않으면 절대로 거기에 들어가지 못할 것이다.”
	두 번째 가르침:		상징적 행위
37절	“누구든지 이런 어린아이 중에 하나를 나의 이름으로 받아들이면 그는 나를 받아들이는 것이다. 누구든지 나를 받아들이는 사람은 나를 받아들이는 것이 아니라 나를 보내신 분을 받아들이는 것이다.”	16절	그리고, 그는 어린아이들을 안고 손을 그들 위에 얹어 축복하셨다.

7) 아래에서 자세하게 논하겠지만 막 10:15의 문장을 이해하는 방식에는 여러 가지가 있다. 그 중에서도 필자는 *ὡς παιδίων*의 *παιδίων*을 목적격으로 읽고, 이 문장의 주된 강조점이 어린아이를 받아들여야 한다는 것에 있음을 주장하고자 한다. 이러한 읽기 방식은 막 10:15의 문장

두 개의 어린아이 이야기는 예수와 제자들 사이의 서로 상반되는 모습을 보도한다는 점에서 유사하다. 두 개의 어린아이 이야기에서 예수는 어린아이를 받아들이고, 축복하는 존재이다. 그리고 마가복음 9:37에서 확인할 수 있는 것처럼 예수는 스스로 자신을 어린아이와 같은 위치에 있는 존재로 여긴다. 하지만 제자들은 첫 번째 이야기에서 보는 바와 같이 마지막 자리, 종의 자리가 아닌 첫 번째 자리, 곧 섬김을 받는 자리를 차지하기 위해 싸우고 있다. 그리고 두 번째 이야기에서 제자들은 어린아이가 자신들의 그룹 안으로 들어오지 못하도록 아이들을 데려온 사람들을 막아선다. 이런 제자들의 모습은 첫 번째 어린아이 이야기의 제자들의 모습과 다르지 않다.

두 본문의 공통적인 주제는 $\delta\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\alpha\iota$ 동사의 사용에서 잘 드러난다.⁸⁾ 마가복음 9:37에서 $\delta\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\alpha\iota$ 동사는 네 번이나 반복되어 사용되며, 모두 세 주체에 대한 받아들임을 이야기한다: 어린아이, 예수, 예수를 보낸 자(하나님). 여기서 어린아이를 환대하고 받아들여야 한다는 교훈의 중요성은 어린아이라는 존재가 예수와 그리고, 더 나아가서 하나님과 동일시됨으로 강조된다. 두 번째 어린아이 이야기에서도 어린아이들을 받아들여야 한다는 주제가 제자들과 예수 사이의 상반된 모습 속에서 부각된다.⁹⁾ 마가복음 10:15는 이러한 주제를 직접적으로 표현하는데, 어린아이가 하나님의 나라와 비교되는 것은 첫 번째 이야기에서 어린아이가 예수, 더 나아가 하나님과 동일시되는 점과 유사하다.¹⁰⁾ 이러한 예수의 가르침은 어린아이에게 새로운 의미와 가치를 부여하며, 동시에 어린아이에 대한 새로운 변화된 태도를 요구한다.

3. 첫 번째 어린아이 이야기(막 9:33-37)의 주된 주제

3.1. 마가복음 9:35의 예수 말씀의 의미와 예수의 상징 행위

마가복음 9:35의 ‘첫째($\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$)가 되고자 하면 모든 사람의 끝($\acute{\epsilon}\sigma\chi\alpha\tau\omicron\varsigma$)이 되어야 하며, 모든 사람을 섬기는 자($\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$)가 되어야 한다(막 9:35)’는 예

구조에도 잘 어울릴 뿐만 아니라 막 10:13-16의 전체 맥락에도 더 잘 어울린다. 그리고 막 9:37과 10:15의 주제가 $\delta\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\alpha\iota$ 동사를 중심으로 연결된다는 점에서도 $\pi\alpha\iota\delta\iota\omicron\nu$ 를 목적적으로 읽는 것은 매우 설득력 있는 해석이다. 자세한 분석은 아래 내용을 참조하라.

8) P. Spitaler, “Biblical Concern for the Marginalized: Mark’s Stories About Welcoming the Little Ones (Mk 9,33-11,11)”, 97 이하; W. Stegemann, “Lasset die Kinder zu mir kommen”, W. Stegemann, W. Schottroff, hrsg., *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen. Band 1. Methodische Zugänge* (München: Kaiser, 1980), 128 이하 참조.

9) 자세한 내용은 아래를 참조하라.

10) 필자가 주장하듯이 $\acute{\omega}\varsigma$ $\pi\alpha\iota\delta\iota\omicron\nu$ 의 $\pi\alpha\iota\delta\iota\omicron\nu$ 를 목적적으로 읽을 때 이런 점이 명확해진다.

수의 가르침은 위에서 살펴본 것처럼 제자들의 길 위에서의 논쟁과 관련된 다. 흥미로운 점은 이러한 예수의 가르침이 마가복음의 첫 번째 어린아이 이야기뿐만 아니라 복음서의 여러 맥락에서 찾아볼 수 있다는 것이다. 마가복음의 첫 번째 어린아이 이야기의 예수 말씀의 의미와 상징적인 행위의 의미를 이해하는 데 있어서 이러한 병행구절들과의 상관성을 살펴보는 것은 매우 중요하다. 특히 주목해야 할 본문은 마가복음 9:35에 나오는 *πρῶτος-ἔσχατος, διάκονος* 사이의 대조와 유사한 대조들이 나타나는 본문들로서 정리하면 다음과 같다: 마태복음 18:4(*μέγας-ταπεινῶ*); 20:26-27(*μέγας-διάκονος, πρῶτος-δοῦλος*); 23:11-12(*μέγας-διάκονος, ὑψῶ-ταπεινῶ*); 마가복음 10:43-44(*μέγας-διάκονος, πρῶτος-δοῦλος*); 누가복음 9:48c(*μέγας-μικρός*); 14:11(*ὑψῶ-ταπεινῶ*); 18:14(*ὑψῶ-ταπεινῶ*); 22:26(*μέγας-νέος, ἡγέομαι-διακονέω, μέγας-διακονέω*); 요한복음 13:12-17(*κύριος-δοῦλος*).

우선 마태복음 18:3-4는 마가복음의 첫 어린아이 이야기의 병행본문에 나오는 예수의 말씀이다. 이것은 마가복음 본문과 유사한 예수의 가르침의 내용을 전해주지만 마가복음 9:35의 주제와 10:15의 주제가 서로 혼합된 형태를 보여 준다.¹¹⁾ 이 외에 마태복음은 마가복음 10:43-44에 상응하는 제자도 교훈을 그대로 20:26-27에 수용하고 있으며, 마태복음 23:11-12에서 서기관과 바리새인의 외식과 위선을 고발하는 맥락에서 다시 한 번 유사한 교훈이 등장한다. 누가복음 9:48은 마가복음 9:35를 반영하지만 마가복음 9:37의 말씀과 연결되어 매우 간단한 형태를 보인다: ‘너희 모든 사람 가운데서 가장 작은 자(*μικρότερος*)가 곧 큰 자(*μέγας*)이다.’ 마가복음 10:43-44에 해당하는 예수의 가르침은 누가복음 22:26-27에 나타난다. 하지만 맥락은 마가복음과 차이가 있다. 누가복음에 따르면 예수는 세베대의 아들들의 요구 후가 아니라 마지막 만찬 후에 일어난 제자들의 논쟁과 관련하여 섬김의 제자도를 말씀하신다. 요한복음의 경우 제자들의 발을 씻어주는 이야기를 통해서 선생(*διδάσκαλος*)이며 주님(*κύριος*)이지만 스스로 종(*δοῦλος*)이 된 예수의 모습이 부각된다(13:14-15).¹²⁾

11) 일반적으로 마 18:3의 ‘돌이켜 어린아이와 같이 되는 것’, 그리고 18:4의 ‘어린아이와 같이 자신을 낮추는 자’라는 표현은 어린아이의 마음의 겸손, 겸양을 나타내는 것으로 이해된다. 하지만 이 표현은 마가복음과 마찬가지로 어린아이가 가진 실제적인 지위와 연관 지어 이해해야 한다. 마태복음 역시 제자들의 누가 큰 자인가에 대한 논의가 예수의 어린아이를 통한 가르침의 동기임을 명확히 하고 있으며, 이런 맥락에서 어린아이는 낮은 지위에서 섬기는 자의 표본으로 등장한다. 마태복음의 어린아이 이야기 역시 마가복음과 마찬가지로 “작은 자”에 대한 가르침과 연결된다는 점도 어린아이를 통한 교훈이 단지 영적인 겸손, 겸양에 있지 않다는 점을 시사한다(마 18:6 이하 참조).

12) 요 13:12-17의 내용은 여러 가지 면에서 흥미롭다. 예수가 자신을 발을 씻기는 종으로 말씀

이처럼 마가복음의 첫 번째 어린아이 이야기에 나오는 첫 예수의 가르침은 야고보와 요한의 요구에 대한 예수의 대답, 서기관과 바리새인에 대한 비판, 마지막 만찬에서의 논쟁, 세족식 등, 복음서의 다양한 맥락에서 확인할 수 있는 예수의 제자도의 핵심 내용이다. 이러한 사실은 첫 번째 어린아이 이야기의 주된 주제가 종으로 섬기는 삶을 살 것을 이야기하는 예수의 일반적인 제자도 교훈과 따로 떨어진 것이 아니라는 점을 상기시킨다. 마가복음의 내적인 서사적 구조 안에서도 첫 번째 어린아이 이야기를 통해서 처음으로 언급된 섬김에 대한 예수의 가르침이 두 번째 어린아이 이야기를 거쳐서 세베대의 아들들의 요구를 보도하는 마가복음의 큰 두 번째 단락(막 8:22-10:52)의 마지막까지 이어지는 것을 볼 수 있다. 그리고 이 마지막 장면(막 10:35-45)에서 제자들의 길 위에서 다툼과 유사한 제자들의 문제를 다시 보게 된다. 예수는 야고보와 요한의 요구에 대해서 큰 자가 아니라 모든 사람을 섬기는 종(δοῦλος)이 될 것을 말씀하시고, 자신의 역할 역시 섬기는 자(διάκονος)로 규정하신다. 마가복음의 첫 번째 어린아이 이야기를 통해서 처음 주제화된 섬김의 제자도는 이처럼 마가복음의 큰 두 번째 단락의 길 위에서 제자들과 관련된 여러 에피소드들을 하나로 묶어 주는 주된 주제이다.

마가복음 9:35의 예수의 가르침은 예수의 한 어린아이를 향한 상징적인 행위를 통해서 더 분명하게 가시화된다. 예수가 한 아이를 안아 준 행위(ἐναγκαλισάμενος)¹³⁾는 제자들을 향한 또 다른 가르침의 방식이다. 이야기의 구조를 보면 예수의 상징적인 행위는 마가복음 9:35의 가르침을 더 선명히 부각시키는 역할뿐만 아니라 마가복음 9:37의 선행적인 모델 역할도 한다. 이렇게 마가복음 9:37과 연결 지어 볼 때 예수가 아이를 안아 준 행위는 단순한 포옹이 아니라 아이를 향한 환대와 받아들임을 의미한다고 볼 수 있다.¹⁴⁾ 예수의 상징적인 행위의 의미를 이해하는 데 있어서 중요한 것은 이러한 가르침과의 연관성 외에도 본문의 한 어린아이가 예수의 가르침 속에서 가지는 의미이다. 마가복음 본문 속의 한 어린아이는 예수의 가르침의 내용과 아무런 상관이 없는 존재가 결코 아니다. 그는 예수가 말씀하신 세상의 끝, 마지막에 처한 자를 대표하는 존재이다.¹⁵⁾ 이러한 관찰은 마

하시는 장면은 막 10:45/마 20:28이나 눅 22:27을 생각나게 한다. 그리고 요한복음의 신학 안에서 예수의 발 씻음은 그의 십자가 죽음과 연결되는데, 막 10:45/마 20:28 역시 예수의 섬김의 소명을 그의 대속의 죽음과 관련 지어 이야기한다.

13) 동사 ἐναγκαλιζομαι는 공관복음 병행본문에는 나타나지 않으며 막 9:36과 10:16에만 사용된다.

14) P. Spitaler, "Welcoming a Child as a Metaphor for Welcoming God's Kingdom: A Close Reading of Mark 10.13-16", *JSNT* 31.4 (2009), 431 이하 참조.

15) W. Stegemann, "Lasset die Kinder zu mir kommen", 130 이하; P. Müller, *In der Mitte der*

가복음 본문에 등장하는 한 아이가 과연 어떤 아이인지에 대한 질문을 던진다.

3.2. παιδίον의 의미¹⁶⁾

마가복음 9:36-37의 παιδίον은 흔히 “어린아이”로 번역되며, 일반적인 아이, 주위에서 볼 수 있는 불특정한 평범한 아이로 이해된다. 이런 배경에서 주석가들은 흔히 마가복음 본문의 메시지를 고대 사회에서 어른들이 가졌던 아이들에 대한 부정적인 태도, 인식과 연관시킨다. 하지만 이러한 이해는 고대 사회의 아이들에 대한 인식의 부정적인 측면만 다룬 것으로, 고대 사회에서 자란 모든 아이들이 열악하고, 강압적인 환경에서 자랐다고 단정 지을 수 없다. 물론 고대 문헌 자료들 안에서 아이들을 향한 부정적인 평가와 아이들이 당한 여러 가지 억압과 인권유린에 대한 내용들을 찾는 것은 어렵지 않다.¹⁷⁾ 하지만 동시에 고대 문헌 자료들은 오늘날과 별 다를 바 없는 아이들의 친진난만한 모습과 아이들을 향한 부모의 지극한 사랑, 자녀 교육을 위한 열정을 보여 주기도 한다.¹⁸⁾

이러한 접근법의 또 다른 문제점은 마가복음 본문의 παιδίον이 일반적인 어린아이들의 대표자가 아니라 가버나움의 집에 있었던 한 특정한 아이를 가리킨다는 점을 간과한다는 것이다. 37절의 ἐν τῶν τοιοῦτων παιδίον이라는 표현을 볼 때 예수와 제자들이 함께 들어간 집에는 여러 명의 아이들이 있었으며, 예수가 중간에 세우신 어린아이, 그리고, 품에 안으신 아이는 그들 중의 한 명이였다. 그리고 예수의 παιδίον을 통한 상징적인 행위가 예수의 제자도 교훈과 긴밀히 연관된다는 점 역시 기존의 해석에서 진지하게 고려

Gemeinde, 209 이하.

- 16) παιδίον은 신약성경에 모두 53회 등장한다. 그 중에 43회가 공관복음에 나오며, 요한복음과 요한서신을 합쳐서 3번, 바울서신에 1번, 그리고, 히브리서에 3번이 등장한다. 이처럼 παιδίον에 대한 이야기는 유독 예수의 삶과 가르침을 담은 복음서에서 많이 나타난다.
- 17) 예를 들어 고대 사회에서 아이를 버리는 것은 흔히 있는 일이었다. 건강하고 힘이 있는 아이들은 양육할 가치가 있다고 여겼지만 여자나 병약한 아이는 버려지기도 했다. 또한 일반적인 아이들의 교육은 자유자에게 해당하며, 경제적인 여유가 있어야 가능한 것이었다. 자세한 것은 H. R. Weber, 『예수님과 어린아이』, 양금희 역 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2000), 22 이하; P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde*, 107 이하 참조.
- 18) 특히 편지, 예술작품, 비문 가운데 고대 사회의 어른들 역시 자신의 아이들을 지극히 사랑했음을 나타내는 증거들을 자주 찾아볼 수 있다. 자세한 자료는 W. Stegemann, “Lasset die Kinder zu mir kommen”, 117 이하; P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde*, 117 이하 참조. 아이들을 향한 일반적인 부모의 사랑은 신약성경에서도 찾아볼 수 있다(막 5:35-43; 7:24-30; 9:14-29와 병행본문들; 눅 11:5-8, 9-13).

되지 않는다. 예수가 제자들 가운데 세우시고 안아주신 *παιδίον*은 모든 사람들의 끝, 마지막에 처한 자, 또한 모든 사람들을 섬기는 자를 상징적으로 보여 주는 존재이다(눅 9:48, *μικρότερος*).¹⁹⁾

이런 점에서 *παιδίον*을 비롯한 *παῖς*, *παιδός*, *παιδάριον*, *παιδίσκη*와 같은 단어들에 연령이 낮은 어린아이들을 가리킬 뿐만 아니라 일반적으로 작고, 미성숙한 대상을 지칭하며, 특히 사회적 지위에 있어서 종(노예)을 의미할 수도 있다는 점은 매우 주목할 만한 사실이다.²⁰⁾ *παιδίον*은 *παῖς*의 지소사(Diminutivform)로 일반적으로 갓난아기에서 어린아이까지 아직 육체적으로 크게 성장하지 않은 아이들을 가리키며, 남성과 여성 모두에 사용된다. 이 단어는 다른 *παῖς*나 *παιδ-*어군의 단어들과 마찬가지로 일반적으로 작고, 미성숙한 아이들을 지칭하는데, 구체적으로 그 연령이 어디까지인지는 확정적으로 말하기 어렵다.²¹⁾ *παιδίον*은 위에서 언급한 다른 *παῖς*나 *παιδ-*어군의 단어들과 달리 고대 문헌에서 종을 의미하기도 한다(Aristoph., Ra 37; Nu 132).²²⁾ 그리고 더 나아가서 *παιδίον*은 정신적, 영적으로 성숙하지 못한 사람을 가리킬 때에도 사용되기도 하며(고전 14:20), 비유적인 의미에서 하나님의 자녀들(히 2:13 이하), 예수의 제자들, 신도들(요 21:5; 요일 2:18; 3:7)을 가리킬 수도 있다. *παιδίον*의 이러한 다양한 용례들, 곧, 육체적이나 정신적으로 미성숙한 대상을 가리키기도 하고, 사회적으로 낮은 지위에 있는 사람을 말할 때도 사용될 수 있다는 점은 이 단어가 “어린아이”라는 고착된 의미에 결코 묶여 있지 않다는 것을 말하는 것이다.

위에서 살펴본 *παιδίον*의 의미 영역과 마가복음 본문의 맥락을 고려하면 마가복음 9:36-37의 *παιδίον* 역시 종으로 살아가던 아이를 가리킬 가능성을 배제할 수 없다.²³⁾ *παιδίον*을 종으로 보면 예수가 어린아이를 제자들 앞에

19) 여기에 대해서 P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde*, 204; R. T. France, 『마가복음』, 이종만, 이요한, 정모세 역 (서울: 새물결플러스, 2017), 604; M. E. Boring, *Mark: A Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012), 281; N. F. Santos, *Family Relations in the Gospel of Mark* (New York: Peter Lang, 2021), 130 참조.

20) *παῖς*: Aeschyl., Cho. 652; Plut., Alcib. 193; JosAs 99,3; Jos., Ant. 18,192; 칠십인역에서 매우 자주; 마 8:6, 8, 13; 12:18; 14:2; 눅 1:54, 69; 7:7; 12:45; 15:26 등. *παιδάριον*: Xenoph., Ag. 1,21; Diog. L., Vit. 6,52, 삼상 25:5; 룻 2:5, 9 등. *παιδίσκη*: TestJob 21:2; Jos., Ant. 18,40; 칠십인역에서 매우 자주; 마 26:69; 막 14:66, 69; 눅 22:56; 행 12:13; 16:16, 19; 요 18:17 등. *παιδίσκη*는 특히 고대사회에서 성적 노예로 살아가는 여자아이를 가리키는 데 사용되기도 한다. 자세한 것은 *ThWNT, LSJ, BDAG, παῖς, παιδάριον, παιδίσκη* 항목 참조.

21) *παιδίον*의 의미 영역을 복음서의 용례들을 중심으로 정밀하게 분석한 뮐러는 *νήπιος, μικρός*와의 연관성에 특별히 주목한다. P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde*, 201 이하 참조.

22) 자세한 것은 *ThWNT, LSJ, παιδίον* 항목 참조.

23) W. Stegemann, “Lasset die Kinder zu mir kommen”, 123 이하; J. Marcus, 『마가복음 II』, 장성민 역 (서울: CLC, 2016), 1127 이하, 1138 이하 참조.

세우고, 안아 준 행위는 마가복음 9:35의 마지막에 처한 자(ἔσχατος)로서 “모든 사람의 섬기는 자”(πάντων διάκονος)가 되어야 한다는 제자도 교훈과 더 직접적으로 연결된다. 특히 διάκονος가 일반적으로 고대 사회에서 종종 식탁에서 시중을 드는 종을 지칭했다는 점을 생각하면, 어린아이 이야기 본문의 παιδίον이 가버나움의 한 집에서 실제로 식탁에서 시중을 들던 어린 종이었을 가능성을 배제할 수 없다.²⁴⁾ 이처럼 예수가 제자들 앞에서 세우신 아이가 식탁에서 시중을 들던 아이라면 예수의 가르침과 어린아이를 통한 상징 행위의 의미는 더 분명히 이해된다. 그리고 마가복음 10:44의 “모든 사람의 종”(πάντων δοῦλος)이 되어야 한다는 예수의 교훈과 마가복음 10:45에서 예수가 자신을 “섬기는 자”(διάκονος)로 정의하는 것 역시 더 분명히 이해할 수 있게 된다. παιδίον과 διάκονος, δοῦλος와의 상관관계와 더불어 παιδίον과 위에서 언급한 마가복음 9:35의 병행본문들에 나타나는 ἔσχατος, μικρός, νέος, ταπεινώ와 같은 단어들의 상관관계 역시 어린아이 이야기의 παιδίον이 어린 종을 가리킬 가능성을 뒷받침한다. 이런 표현들은 모두 단순히 연령이나 체격과 같은 사람의 외적 조건을 가리키는 말들이 아니라 위에서 살펴본 것처럼 세상 속에서 실제로 낮은 지위에 처한 작은 자들을 가리킨다.

이러한 관찰과 더불어 고대 로마 사회에서 어린아이들을 버리거나 파는 일들이 많았다는 사실도 마가복음의 어린아이 이야기를 해석하는 데 진지하게 고려해야 한다. 로마 시대에는 아버지는 자신에게서 난 아이들에 대한 전권(patria potestas)을 가지고, 그들을 버릴 수도, 팔 수도 있었고, 심지어 죽일 수도 있었다(Dionysios, Ant Rom II 26,4).²⁵⁾ 이러한 권위는 법적으로 보장된 것이었고, 이집트를 비롯해서 로마의 속주에 속한 전 지역에서 일반적으로 행해졌다. 아이들이 버려지거나 팔리는 이유는 다양했다. 대부분의 경우는 아이들을 기를 능력이 없거나 아이들이 미래에 도움이 안 된다고 여겨질 때, 버리고, 팔았지만(Seneca, De ira I 15,2; Cicero, Leg III 8,19; Plutarch, Lycurg 16), 때로는 부모의 삶의 향유를 위해서 그렇게 되기도 했다(Polybios, Hist XXXVI 17; Sueton, Aug 65). 그리고 팔린 아이들은 그 집의 노예로, 유흥의 도구로 전락했으며, 거지나 창녀가 되기도 했다.²⁶⁾ 예수의

24) J. Marcus, 『마가복음 II』, 1127 이하; B. Bosenius, *Der Literarische Raum des Markusdevangeliums*, 336; P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde*, 209 이하.

25) J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer II* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 2 이하 참조.

26) W. Stegemann, “Lasset die Kinder zu mir kommen”, 120 이하; H. R. Weber, 『예수님과 어린 아이』, 22 이하.

제자 공동체가 유대인들의 모임이며 유대 사회에서도 이런 로마의 관행이 영향을 미쳤을지는 확실히 알 수 없지만²⁷⁾, 당시 팔레스타인 북부 지역이 헬라시대부터 이방의 문화와 관습에 깊이 융화된 점과 그 외 팔레스타인 유대인 사회가 겪은 오랜 전쟁과 경제적 위기 상황을 생각하면 다수의 아이들이 팔렸던 고아가 되었던 간에 종으로 살았을 것이라는 점을 부정할 수 없다.²⁸⁾

3.3. 어린아이에 대한 환대와 받아들임

마가복음 9:37의 예수의 두 번째 말씀의 주제는 네 번이나 반복되는 *δέχομαι* 동사에 있다. 모든 사람의 끝, 마지막을 대변하는 종으로 살아가는 어린아이를 받아들여야 한다는 예수의 가르침은 단순한 명령으로 끝나지 않는다. 예수는 어린아이를 자신과 동일시하고, 더 나아가서 하나님과 동일시함으로써 어린아이에 대한 새로운 인식을 요구한다. 이러한 새로운 인식은 제자들에게 어린아이를 받아들여야 한다는 명령의 무게를 증폭시킨다. 어린아이를 환대하고 받아들이는 것은 해도 되도, 안 해도 되는 그런 일이 아니다. 어린아이를 받아들이지 않는 것은 곧 예수를 받아들이지 않는 것이며, 더 나아가 예수를 보낸 분, 하나님을 받아들이지 않는 것이기 때문이다.²⁹⁾

예수가 자신을 어린아이와 동일시하는 것과 관련하여 마가복음 10:42-45의 내용은 매우 흥미롭다. 여기서 예수는 제자들에게 섬기는 종의 삶을 요구할 뿐만 아니라 자기 자신이 곧, 그런 종임을 천명하신다. 이런 점에서 마가복음 9:37에 나타난 어린아이와 예수의 자기 동일화는 단순히 과장된 수사나 영적, 신학적 유비가 아니다. 이것은 예수의 삶에서 확인할 수 있는 실

27) 타키투스(Tacitus)는 유대인들의 아이들을 버리는 관례를 따르지 않는 예외적인 행위에 대해서 칭송한다(Hist 5).

28) 슈테게만(W. Stegemann)은 탈무드의 기록을 바탕으로 팔레스타인의 유대 사회에도 경제적인 이유로 아이들을 팔거나 저당 잡는 일들이 있었을 것이라 주장한다. 자세한 것은 W. Stegemann, "Lasset die Kinder zu mir kommen", 123 이하 참조. 헬라, 로마 시대의 팔레스타인 지역의 사회적, 경제적 상황에 대해서는 R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel: Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2008), 175 이하 참조. 어떤 학자들은 예수의 행위와 가르침(막 9:37)을 유대교 가르침(Meg 13a)과 연관 지어 고아를 입양하는 것을 의미한다고 주장하기도 한다. J. Marcus, 『마가복음 II』, 1128 이하; J. M. Gundry, "Children in the Gospel of Mark, with Special Attention to Jesus' Blessing of the Children (Mark 10:13-16) and the Purpose of Mark", M. J. Bunge, eds., *The Child in the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 154 이하 참조.

29) 필자가 역으로 재구성한 내용은 실제로 눅 10:16에 나타난다: *καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστειλαντά με.*

재이다. 누가복음 22:27이 보도하는 마지막 만찬 때의 제자도 교훈 가운데, 그리고 요한복음 13장의 세족식 말씀 가운데도 예수는 자신이 섬기는 종의 역할을 하고 있음을 이야기한다. 그러한 종으로서의 낮아짐은 많은 사람들을 위해 생명을 내어주는 데서 정점에 이른다(막 10:45).

마가복음 9:37의 예수의 교훈은 마태복음의 최후의 심판 비유와 제자과송 설교에 나타나는 작은 자에 대한 환대와 받아들임에 대한 말씀과 연결되기도 한다.³⁰⁾ 마태복음의 최후의 심판 비유에서 주목해야 할 부분은 심판자 예수가 자기 자신을 지극히 작은 자 한 사람과 동일시하는 말씀이다(마 25:40). 의인들이 지극히 작은 자 하나(ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων)에게 한 여러 선한 행위들은 곧, 예수에게 한 행위로 평가받는다. 그리고 마가복음 어린이이 이야기에서 언급되는 받아들임(δέχομαι)이라는 주제도 등장하는데, 지극히 작은 자 하나가 나그네 되었을 때 그를 영접한 것이 곧 예수를 영접하는 것과 같다는 것은 마가복음 9:37의 메시지와 결을 같이하는 내용이다. 환대와 받아들임이라는 주제와 관련하여 예수의 제자과송 단락 역시 마가복음 9:37의 예수의 교훈을 더 넓은 차원에서 이해할 수 있는 바탕을 제공한다. 마태복음 10:40-42는 예수의 제자들을 향한 환대와 받아들임을 강조하는데, 이 말씀 중에 특별히 마태복음 10:40의 말씀은 마가복음 9:37의 내용과 직접적으로 연관된다. 마태복음의 맥락에서는 방랑 설교자들인 제자들이 환대와 받아들임의 대상이라는 차이점이 있으나 마태복음 10:42의 말씀을 참고하면 방랑 설교자들을 받아들이는 것 역시 작은 자 한 사람(ἓνα τῶν μικρῶν τούτων)을 향한 환대이며, 섬김임을 알 수 있다. 다시 말해서 복음을 전하는 제자들 역시 곤고한 처지에서 살아가는 작은 자들이었다.³¹⁾

마가복음 9:37의 예수의 가르침과 마가복음 9:36의 예수의 상징적인 행위는 공관복음의 여러 전승들에서 찾을 수 있는 작은 자를 향한 환대와 받아들임을 강조하는 교훈과 관련하여 보다 큰 맥락에서 이해할 수 있다. 예수는 작고, 비천한 처지의 사람들을 향한 환대와 받아들임을 강조하면서 그들과 자신을 동일시하셨다. 마태복음에서 예수와 동일시된 그 작은 자들

30) 이러한 연관성에 대해서 H. R. Weber, 『예수님과 어린이』, 92 이하; J. Marcus, 『마가복음 II』, 1140 이하 참조.

31) 마가복음 역시 이러한 제자들을 향한 환대와 섬김을 어린이이 이야기에 이어서 말하고 있다(막 9:41). 이와 같이 예수의 환대와 가르침은 제자들에게 이중성을 가지고 있다. 예수는 제자들에게 어린이이와 같은 작은 자를 받아들일 것을 이야기할 뿐만 아니라 동시에 제자들에 대한 받아들임을 이야기한다. 요 13:20 역시 이런 점에서 매우 흥미롭다. 발 씻음을 통해서 제자들에게 섬김의 도를 말씀하신 예수는 동시에 제자들에 대한 환대와 받아들임을 강조한다.

은 주리고, 목마른 자, 입을 것이 없는 자, 나그네 된 자, 병든 자, 옥에 갇힌 자, 그리고 나아가서 구약의 선지자와 의인처럼 방랑 설교자로 곤고한 상황에서 살아가는 제자들이었다. 마가복음에서 그 작은 자들은 종으로 살아가던 어린아이들이다. 이들은 겉으로 보기에 낮은 처지의 아이들이지만 예수, 더 나아가서 하나님을 만나고 경험할 수 있는 기회를 품고 있는 존재들이다. 우리는 이러한 사실을 마가복음의 두 번째 어린아이 이야기의 예수의 가르침 속에서도 확인할 수 있다.

4. 두 번째 어린아이 이야기의 주제

4.1. 본문의 핵심 주제와 선행 질문들

두 번째 어린아이 이야기에서 제자들의 행위와 예수의 행위는 ‘받아들임’이라는 주제를 중심으로 명확히 대조적으로 묘사된다. 제자들은 예수에게 어린아이들을 데리고 오는 사람들을 꾸짖음으로 어린아이들이 자신들의 영역 안으로 들어오는 것을 허락하지 않는다. 마가복음 9:33-37의 내용을 기억하며 읽는 독자라면 제자들이 예수의 가르침을 받은 지 얼마 지나지 않아 여전히 반복해서 잘못을 저지르고 있음을 알 것이다.³²⁾ 예수와 제자들 사이의 아이들을 향한 태도의 격차는 마가복음 10:14와 10:15에 기록된 예수의 가르침을 거쳐서 본문의 마지막에 예수가 아이들을 안고 손을 얹어 축복하는 장면에서 절정을 이룬다.³³⁾

본문의 핵심 주제와 더불어 두 번째 어린아이 이야기를 이해하는 데 있어서 우선 명확히 해야 할 질문들은 다음과 같다: 1) 본문에서 어린아이들을 데리고 온 사람들은 과연 누구인가? 2) 본문에서 언급되는 어린아이들은 어떤 아이들인가? 3) 제자들은 왜 이 어린아이들을 못 오게 막아섰는가? 이러한 질문들은 주석가들 사이에서 대부분 세세하게 다루어지지 않는다. 설령 다룬다고 하더라도 본문의 주제를 어린아이들에 대한 보편적인 관심과 사랑, 혹은, 아이들과 같이 되어야 한다는 것에 두고 이러한 질문들을 다룬다. 이런 접근 방식은 아래에서 상세하게 논하겠지만 여러 가지 억측들

32) 여기에 대해서 J. Marcus, 『마가복음 II』, 1206 참조. 제자들의 행위를 묘사하는 ἐπιτιμάω는 예수의 첫 번째 고난, 죽음 예고 이후 베드로가 한 행위를 나타내기도 한다.

33) 제자들과 예수의 행위를 정리해 보면 다음과 같다: 제자들 - 사람들을 꾸짖음, 아이들이 오는 것을 원하지 않고 방해함, 예수 - 아이들을 안음, 손을 얹어 축복함. 예수의 마지막 행위를 통해서 결국 아이들을 만져 주기를 바라고 나온 사람들의 목적의 성취된다.

로 인해서 본문의 핵심 주제를 이해하는 것을 더 어렵게 만든다.

첫 번째 질문과 관련하여 예수에게 아이들을 데리고 온 사람이 누구인지는 본문에서 명확히 언급되어 있지 않다. 복수형 동사 *προσέφερον*로부터 이들이 다수라는 것은 이야기할 수 있지만 주어의 생략으로 누구라고 단정적으로 말할 수는 없다. 하지만 몇몇 학자들이 주장하듯이 제자들의 가족들이 아니라는 점은 확실해 보인다.³⁴⁾ 제자들이 자신들의 아내가 자신들의 아이들을 데리고 오는데 그 아이들을 못 오게 막았다는 것은 납득하기 어려울 뿐만 아니라 제자들이 부름을 받는 장면을 비롯한 가족과 관련된 예수의 말씀을 참고할 때 제자들이 아내와 다른 혈연의 가족 구성원과 함께 예수의 공생애 사역에 함께했다고 말할 수 없기 때문이다.³⁵⁾ 다음으로 아이들의 부모가 아이들을 데리고 왔다고 주장하는 주석가들도 있다.³⁶⁾ 이것 역시 확실하지는 않지만 앞의 입장보다는 가능성이 있는 주장으로 보인다. 하지만 공관복음서의 *παῖς*나 *παιδίον*의 용례들을 볼 때 마가복음 본문의 아이들은 부모가 없는 아이들을 가리킬 가능성도 있다.³⁷⁾ 이렇게 보면 아이들을 데리고 온 사람들은 아이들을 데리고 있거나 알고 있던 사람들로서 아이들의 처지를 불쌍히 여긴 사람들일 것이다.

두 번째 질문과 관련하여 이미 우리는 첫 번째 어린아이 이야기의 *παιδίον*이 일반적인 아이가 아니라 가버나움의 집의 특정한 한 아이임을 주목하였다. 그리고 *παιδίον*이 종으로 살아가던 아이일 수 있으며, 또 고아를 가리킬 수 있음을 살펴보았다. 두 번째 어린아이 이야기 속의 아이들 역시 도입부 장면에서 명확히 이야기하는 것처럼 어떤 사람들이 예수에게 만져주심을 바라고 데리고 온 특정한 아이들이다. 첫 번째 어린아이 이야기와 두 번째 어린아이의 연관성, 마가복음 10:14-15의 하나님의 나라 선언 말씀, 그리고 예수의 아이들을 향한 행위의 의미를 종합적으로 고려할 때 두 번째 어린

34) 예를 들어 보제니우스(B. Bosenius)는 제자들의 아내들이 아이들을 데리고 왔다고 주장한다. B. Bosenius, *Der Literarische Raum des Markusevangeliums*, 330 이하.

35) 보제니우스는 막 10:29-30에 “아내”에 대한 언급이 없다는 것에서 아내들이 예루살렘까지 제자들과 함께 갔다고 주장한다. 그리고 아이들과 헤어지기 이전에 아이들의 어머니들이 예수의 축복을 받고자 아이들을 데리고 온 것이라 설명한다. 하지만 마가복음의 다수의 사본이 “아내”를 언급할 뿐만 아니라 누가복음의 병행구절 역시 “아내”를 함께 언급한다는 점을 주목해야 한다. 또한 막 10:29-30의 “아버지”에 대한 언급이 일정하지 않은 점은 본문에 나오는 가족 구성원의 목록을 고정적인 것으로 이해해서는 안 된다는 점을 상기시킨다.

36) J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, EKK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015), 80; J. Marcus, 『마가복음 II』, 1204; R. T. France, 『마가복음』, 638 참조.

37) 뮐러는 *παῖς*, *παιδίον*의 의미 영역을 조사하면서 이 단어들이 부모가 있는 특정한 아이만 지칭하는 것이 아니라 작은 자, 미성숙한 자, 종 등, 부모가 언급되지 않는 다수의 경우들에 사용된다는 점에 주목한다. P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde*, 276 이하.

아이 이야기의 아이들 역시 일반적인 아이들이 아니라 사회 속에서 작은 자로 살아가던 비천한 처지의 아이들이 확실히 있다. 여기에 더해서 흔히 ‘만지다’라고 번역되는 ἅπτω의 사용에서 또 다른 가능성을 살펴볼 수 있다. 복음서에서 ἅπτω는 자주 치유 행위와 연관되는데(마 8:3, 15; 9:29; 17:7; 20:34; 막 1:41; 7:33; 8:22; 눅 5:13; 22:51)³⁸⁾, 이러한 관찰은 어른들이 단지 아이들을 만져 달라고 예수에게 데리고 온 것이 아니라 아픈 아이들을 고쳐 주길 바라고 예수에게 데리고 왔다고 이해할 수 있는 근거를 제공한다. 또한 이야기의 마지막에 보도되는 예수의 행위, 어린아이들에게 손을 얹어 축복한 것(κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ’ αὐτά) 역시 어른들이 아이들을 데리고 온 이유가 치유에 있다고 볼 수 있는 단서가 된다(막 1:31; 1:41; 5:23; 5:41과 병행본문; 막 8:22; 눅 4:40; 7:14 참조).³⁹⁾ 본문에 사용된 ἅπτω, τίθημι τὰς χεῖρας와 같은 표현들을 주목한다면 본문에 등장하는 어린아이들이 그냥 평범한 아이들이 아니라 질병으로 고통 가운데 있었던 아이들이었을 가능성을 배제하기 어렵다.⁴⁰⁾

지금까지 논의된 내용을 바탕으로 세 번째 질문과 관련하여서도 더 설득력 있는 답을 제시할 수 있다. 대부분의 학자들은 제자들이 아이들을 막아선 이유에 대해서 아이들이 예수를 방해하지 않도록 하기 위해서였다고 설명한다.⁴¹⁾ 이런 입장은 아이들을 어른들의 일을 방해할 수도 있는 성가신 존재로 이해한다.⁴²⁾ 하지만 이런 해석은 마가복음 본문의 맥락에서 유추할 수 있는 내용이 아니며, 마가복음 본문이 말하는 제자들의 무지와 몰이해의 핵심 내용과는 거리가 멀다.⁴³⁾ 예수의 분노를 일으킨 제자들의 행위는 오히려 이야기 가운데 등장하는 어린아이들의 특정한 사회적 처지를 고려

38) BDAG, ἅπτω 항목 참조.

39) U. Heckel, “Die Kindersegnung Jesu und das Segnen von Kindern: Neutestamentliche und Praktisch-theologische Überlegungen zu Mk 10,13-16 Par.,” *ThB* 32.6 (2001), 328 이하 참조.

40) 공관복음에서 자주 아이들의 치유 기사가 보도되는 것은 주목할 만한 사실이다(막 5:21-43/마 9:18-26/눅 8:40-56; 막 7:24-30/마 15:21-28; 막 9:14-29/마 17:14-21/눅 9:37-43; 마 8:5-13/눅 7:1-10). 눅 7:1-10에서 παῖς와 함께 δοῦλος가 등장하는 점도 마가복음의 본문의 아이들이 어떤 아이들인지 이해하는 데 도움이 될 수 있다. 자세한 것은 P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde*, 277 이하.

41) 예를 들어 A. Y. Collins, *Mark: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 472; K. J. Timpte, *The Transformational Role of Discipleship in Mark 10:13-16: Passage Towards Childhood*, LNTS (London: International Clark, 2022), 88; J. D. M. Derrett, “Why Jesus Blessed the Children (Mk 10:13-16 Par.)”, *NovT* 25.1 (1983), 11 참조.

42) 현대의 수많은 교회가 제자들의 모습을 이런 의미에서 부정적으로 평가하면서도 여전히 아이들이 떠드는 것을 우려해 따로 방을 만들어 부모와 함께 있게 하거나 선생님을 붙여서 함께 지내게 한다. 막 10:13 해석과 관련하여 흥미로운 사실이 아닐 수 없다.

43) J. Marcus, 『마가복음 II』, 1206 참조.

하는 것이 도움이 된다. 상술한 것처럼 본문에 등장하는 아이들은 보통 가정의 평범한 아이들이 아니라 종으로 살던 비천한 처지의 아이들로, 특히 어른들이 불쌍히 여겨 예수의 치유를 바라고 데려 온 아픈 아이들로 이해할 수 있다. 제자들은 아마도 그런 아이들이 자신의 그룹으로 들어오는 것이 합당하지 않다고 생각했을 것이다. 길 위에서의 다툼과, 후에 보도되는 세 배대의 아들의 요구에서 보듯이 제자들의 문제는 세상의 마지막에 처한 존재들을 환대하고 받아들일 준비가 아직 되어 있지 않다는 것이었다.

4.2. 아이들을 향한 하나님의 나라 선언의 의미

마가복음 10:14에서 예수는 아이들을 막아 선 제자들에게 어린아이들이 어떤 존재들인지 말씀하신다: τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 이 예수의 말씀에 따르면 제자들이 막아섰던 그 아이들은 하나님의 나라의 소유자, 하나님 나라의 주인공들이다. 중요한 것은 여기서 τῶν τοιούτων이라는 표현이다. 이 지시어는 분명히 일반적인 세상의 모든 어린아이들을 가리키는 것이 아니라 마가복음 10:13에서 명시된 어떤 사람들이 예수에게 데리고 온 특정한 아이들을 지칭한다. 마가복음 본문에 등장하는 아이들은 결코 세상의 모든 일반적인 아이들을 대표하는 존재가 아니다.⁴⁴⁾

대부분의 주석은 이러한 사실을 무시한 채 마가복음 본문의 어린아이들을 일반적인 아이들로 해석하고, 예수의 선언 역시 모든 어린아이들에게 일반적으로 해당하는 것으로 이해한다.⁴⁵⁾ 그리고 아이들이 하나님의 나라를 소유할 수 있는 근거들로 다음과 같은 어린아이의 특징들을 이야기한다: 아이들의 순수함, 욕심 없음, 나약함, 부모를 의지하고, 신뢰함.⁴⁶⁾ 이러

44) 막 9:37의 ἐν τῶν τοιούτων παιδίων과 마찬가지로 막 10:14의 τῶν γὰρ τοιούτων은 예수의 말씀이 특정한 그룹을 향한 것임을 명확히 보여 준다. 지시어 τοιούτων은 τούτων과는 다르게 본문 속의 아이들뿐만 아니라 그러한 부류의 아이들을 지칭한다고 이해할 수 있다. 하지만 τοιούτων이 본문의 맥락을 벗어나서 세상의 모든 아이들이나 아이들의 성품을 가진 어른들까지 포함한다고 볼 수는 없다.

45) 마가복음 본문에서 무명의 어른들이 예수께 데리고 온 아이들이 세상의 다양한 아이들의 특성과 자질을 모두 가질 수는 없는 것이다.

46) 어린아이의 특징으로 순수하고, 순전한 믿음에 대해서는 이미 클레멘트(Clement of Alexandria)가 언급한 바 있다(Paedagogus 1.5). 아이의 나약함과 의지에 대해서는 어거스틴(Augustine of Hippo)이 강조한 바 있다(Cofessiones 21), 근래에는 아이들이 순전히 어른들을 의지하는 모습을 하나님의 나라에 대한 태도와 연결 짓는 해석들이 많다. J. Marcus, 『마가복음 II』, 1207 이하; A. Y. Collins, *Mark*, 473; W. Lane, *The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 360; P. Dschulnigg, *Das Markusevangelium*, ThKNT (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007), 272; J. M. Gundry, "Children in the Gospel of Mark, with Special Attention to Jesus"

한 어린아이에 대한 이해는 마가복음 10:14에 대한 설명으로 그치지 않고, 마가복음 10:15의 해석에까지 이어진다. 그리고 두 번째 어린아이 이야기의 주된 메시지가 어린아이들의 그러한 면들을 닮아야 한다는 데 있다고 주장한다.

하지만 위에서 열거한 어린아이들의 특징들이 정말 일반적인 아이들의 모습으로 인정할 수 있는가 하는 것은 또 다른 판단의 문제이다. 십분 양보하여 아이들이 그런 면모를 가지고 있다고 인정한다고 하더라도, 그런 아이들의 특징들이 하나님의 나라에 들어갈 수 있는 근거라는 내용은 복음서가 증거 하는 예수의 하나님의 나라 선포의 내용에 비추어보면 분명 낮은 것이다. 결론적으로 마가복음 10:14와 10:15의 해석에서 자주 등장하는 어린아이들에 대한 묘사들은 주석가들이 제안하는 어린아이들에 대한 일반적인 이해일 뿐이며, 마가복음 본문의 맥락에서 확인할 수 있는 내용들이 아니다.⁴⁷⁾

그렇다면 마가복음 10:14의 아이들을 향한 예수의 하나님의 나라 선언의 의미는 무엇인가? 이 질문과 관련하여 다른 공관복음이 전해주는 예수의 하나님의 나라 선언의 예들을 살펴보는 것은 큰 도움이 된다.⁴⁸⁾ 우선 누가복음 6:20의 제자들을 향한 선포를 떠올려 볼 수 있다. 이 본문에는 마가복음 본문과 같은 형식 ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ가 나타난다: ‘가난한 자는 복이 있나니 하나님의 나라가 저들의 것이다’(Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). 이 복 선포는 예수를 따라나선 제자들의 현실적인 어려움과 함께 그들을 향한 하나님의 축복과 위로를 전한다. 마태복음 21:31에는 세리들과 창녀들이 유대의 종교 지도자들보다 하나님의 나라에 먼저 들어갈 것이라는 예수의 말씀이 등장한다. 마태복음 본문은 위선과 교만에 빠져 있던 종교지도자들을 고발하면서 다른 한편으로는 세리와 창녀 같은 사람들에게도 하나님의 나라가 주어질 수 있다는 것을 상기시킨다.

예수의 하나님의 나라 말씀은 이처럼 가난과 핍박, 멸시와 정죄 등, 현실 세계의 불행한 처지에 있는 사람들을 향한 하나님의 보상과 위로를 약속한다.⁴⁹⁾ 위에서 제안한 대로 사람들이 예수께 데리고 온 아이들을 일반적인

Blessing of the Children (Mark 10:13-16) and the Purpose of Mark”, 151 이하 참조.

47) 여기에 대해서 C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark: An Introduction and Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979). 323 이하; P. Spitaler, “Welcoming a Child as a Metaphor for Welcoming God’s Kingdom: A Close Reading of Mark 10.13-16”, 433 이하 참조.

48) 막 10:14와 눅 6:20, 마 21:31과의 연관성에 대해서 W. Stegemann, “Lasset die Kinder zu mir kommen”, 126 이하 참조.

49) W. Stegemann, “Lasset die Kinder zu mir kommen”, 126 이하 참조.

어린아이들이 아니라 종으로 살던 아이들, 고아들, 혹은, 아픈 아이들로 이해한다면 마가복음 본문의 하나님의 나라 선언 역시 다른 공관복음 본문들의 하나님의 나라 선포와 그 맥락이 크게 다르지 않다는 것을 알 수 있다. 어린아이들을 향한 하나님의 나라 선언의 근거는 결코 일반적인, 그것도 바라보는 사람에 따라서 달라지는 어린아이들의 특성에 있는 것이 아니라 사람들이 예수께 데리고 온 아이들이 처한 비천하고 불행한 처지에 있는 것이다.

4.3. 마가복음 10:15의 문장구조 이해⁵⁰⁾

예수의 두 번째 가르침은 ἀμήν으로 시작한다. 이 표현은 말씀의 진정성을 강조하는 표현으로 이 표현 뒤에는 주로 어떤 명제가 따른다.⁵¹⁾ 어린아이 이야기에서 그 명제란 하나님의 나라에 들어가는 조건에 대한 것이다: ἀμήν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν. 이 본문은 상술한 바와 같이 일반적으로 예수가 하나님의 나라를 받아들이는 방식을 가르치는 것으로 이해되었다. 이런 전통적인 이해는 ὡς 뒤의 παιδίον을 주격으로 읽는다. 그러면 전체 문장은 ‘누구든지 어린아이가 하나님의 나라를 받아들이는 것처럼 하나님의 나라를 받아들이지 않는 사람은 하나님의 나라에 들어가지 못할 것이다.’라는 의미로 이해된다.⁵²⁾

여기에서 한 가지 질문이 생긴다. 지금까지 본 바와 같이 예수는 제자들이 어린아이들을 받아들이지 않고, 자신에게 오지 못하게 한 행위를 문제

50) 막 10:15는 편집비평과 양식비평을 선호한 과거의 연구에서 종종 마가의 부차적 삽입으로 간주되었다. J. Gnilka, *Markus II*, 80; G. Klein, “Jesus und die Kinder. Bibelarbeit über Markus 10,13-16”, G. Klein, hrsg., *Ärgernisse, Konfrontation mit dem Neuen Testament* (München: Kaier, 1970), 67 이하. 마가복음의 이야기 구조를 살펴볼 때 13절과 16절은 이야기 전체의 구조적 틀을 형성하고 그 안의 두 개의 예수 말씀은 제자들과 예수의 행위와 밀접한 관련을 맺고 있다. 이러한 점을 고려하면 막 10:13-16 전체를 하나의 이야기로 간주하는 것이 더 자연스럽다. 여기에 대해서 W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus* (Gütersloh: Mohn, 1979), 443 참조.

51) ἀμήν 다음에는 영적 보상과 징벌에 대한 약속과 경고가 자주 따라 나온다(막 3:28; 9:1, 41; 10:29).

52) 우리말 성경 번역을 비롯한 대부분의 주석가들이 이러한 해석을 지지한다. 보제니우스는 παιδίον을 주격으로 읽는 방식에 대해, ὡς παιδίον을 바로 ὃς에 연결된 것으로 보느냐 아니면 δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ이 생략된 문장 형식(Ellipse)으로 보느냐에 따라서 두 가지로 나눈다. B. Bosenius, *Der Literarische Raum des Markusdevangeliums*, 333 이하. 필자가 볼 때는 두 가지 방식 모두 어린아이들을 제자들의 이상형으로 보고, 그들을 닮아야 한다고 주장한다는 점에서 별 차이가 없다.

삼았다. 즉, 첫 번째 어린이 이야기에서 강조된 모든 사람의 끝, 마지막에 처한 존재인 어린이를 받아들여야 한다는 예수의 가르침을 행하지 않았다는 것이 제자들의 결정적인 문제였다. 이런 배경 하에서 위의 전통적인 이해가 옳다면 왜 갑자기 예수가 어린이들이 하나님의 나라를 받아들이는 방식을 주제로 말씀하시는지 설명하기 어렵다.⁵³⁾ 그리고 어린이가 하나님의 나라를 받아들이는 방식의 본질적인 내용이 무엇인가에 대해서도 질문이 생긴다. 위에서 살펴본 것처럼 마가복음 10:14의 하나님의 나라 선언과 연결 지어 학자들은 여기에 대해서 다양한 아이들의 특징들을 이야기한다. 하지만 그런 아이들의 특징들이 어떤 의미에서 하나님의 나라에 들어가는 조건으로 주장될 수 있는지 납득하기는 어려운 일이다. 예를 들어 하나님의 나라가 있다는 것에 대해서 어린이와 같이 순수한 마음으로 받아들이고 인정하면 하나님의 나라에 들어갈 수 있는 것인가?⁵⁴⁾ 복음서 어디에서도 이러한 내용에 상응하는 예수의 가르침을 찾아볼 수 없으며, 또한 어린이 이야기의 맥락 안에서도 이러한 교훈의 필요성을 찾을 수 없다.

이런 점에서 기존의 읽기 방식보다는 마가복음 10:15의 *παιδίων*을 목적격으로 읽는 방식을 진지하게 고려해 볼 수 있다. 이러한 읽기는 문법 규칙에도 위배되지 않을 뿐 아니라 *παιδίων*의 위치를 더 잘 설명해 줄 수 있는 해석이기도 하다.⁵⁵⁾ 만약 기존의 읽기 방식을 고수한다면, *παιδίων*이 왜 하필 문장의 마지막에, 그것도 *ὡς* 뒤에 위치했는지 설명해야 하며, *ὡς παιδίων*을 앞의 주동사 *δέξεται*와 목적어 *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*가 생략된 형태로 볼 수 있는지에 대해서도 검토되어야 한다. 그렇다면 *παιδίων*을 목적격으로 이해할 때 마가복음 10:15의 *ὁς ἄν* 문장을 어떻게 이해할 수 있는가? 아마도 다음의 두 가지 형태가 가능할 것이다:⁵⁶⁾ ‘누구든지 어린이를 받아들이듯

53) W. Stegemann, “Lasset die Kinder zu mir kommen”, 134 이하; P. Spitaler, “Welcoming a Child as a Metaphor for Welcoming God’s Kingdom: A Close Reading of Mark 10.13-16”, 433 이하. 스피탈러(P. Spitaler)는 더 나아가 마가복음 본문에서 어린이의 어떤 이상적인 모습에 대한 묘사를 찾아볼 수 없다는 점을 지적한다.

54) 교회 지도자들이 어린이 이야기의 메시지를 이용하여 자신의 말에 대한 순종을 종용한다면 이것은 아주 나쁜 경우가 될 것이다.

55) 슈테게만은 막 10:15의 *παιδίων*을 목적격으로 읽을 것을 제안하면서 *ὡς*와 함께 목적어가 이어지는 것이 매우 일반적인 용례라고 언급한다. 그는 예로 막 12:31의 *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*을 든다. *σεαυτόν*이 따로 떨어져서 하나의 주어 구실을 하지 않는 것처럼 *παιδίων*을 문장의 주어로 보기가 어렵다고 주장한다. W. Stegemann, “Lasset die Kinder zu mir kommen”, 133 이하.

56) 현재의 우리말 성경의 번역들은 사실 *παιδίων*을 주격으로도 볼 수 있고, 목적격으로도 볼 수 있는 모호한 형태를 취하고 있다. 하지만 *παιδίων*을 문장의 주어로 보고 번역했음이 확실하다. 『공동』은 원문에 없는 어린이의 특징까지 더하여 다음과 같이 번역하였다: “나는 분

이 하나님의 나라를 받아들이지 않으면 하나님의 나라에 절대 들어갈 수 없을 것이다.’ 혹은 부정사 *μή*를 *ὡς παιδίον*에까지 연결시켜 ‘누구든지 어린이를 받아들이지 않듯이 하나님의 나라를 받아들이지 않으면 하나님의 나라에 절대 들어갈 수 없을 것이다.’ 두 번째 경우는 다음과 같이 줄여서 표현할 수도 있을 것이다. ‘누구든지 어린이에게 하듯이 하나님의 나라를 받아들이지 않으면 하나님의 나라에 절대 들어갈 수 없을 것이다.’ 어떤 번역을 취하든 *παιδίον*을 목적격으로 이해하는 것의 강조점은 어린이를 받아들이는 것이 하나님의 나라를 받아들이는 것과 연결되는 데에 있다.⁵⁷⁾

이렇게 *παιδίον*을 목적격으로 보는 해석은 무엇보다 예수의 행위와 가르침의 의미를 더 명확하게 해준다는 점에서 매우 설득력이 있다. 환대와 받아들임의 주제는 마가복음 10:15의 *δέχομαι*를 통해서 직접적으로 언급되지만 다른 한편으로 마가복음 10:16에 묘사된 예수의 행위를 통해서도 명확히 드러나는 주제이다. 예수가 낮고 비천한 처지의 어린이들을 안아 준 행위는 그런 아이들을 환대하고 받아들인 것이며, 그들이 하나님의 나라에 이미 속한 자들이라는 마가복음 10:14의 선언을 가시화해서 보여 준 것이나 다름이 없다.⁵⁸⁾ 반대로 제자들이 아이들을 거부한 행위는 예수의 말씀에 비추어 보자면 단지 어린이들을 무시했기 때문에 문제가 된 것이 아니라 하나님 나라에 속한 아이들을 거부함으로써 문제가 된다. 사람들이 불쌍히 여겨 예수께 데리고 온 아이들이 하나님의 나라에 속해 있다면, 그런 아이들을 받아들이지 않고 거부하는 것은, 곧 하나님의 나라에 들어가기를 거부하는 것이나 다름이 없다.⁵⁹⁾ 마가복음 10:15의 예수의 가르침의 핵심은 제자들에게 아이들이 하나님의 나라를 받아들이는 방식을 본받으라는 것에 있지 않다. 그 핵심은 세상의 보잘 것 없고 비천한 자들을 환대하고 받아들이는 것이 하나님의 나라의 질서에 합당한 모습이라는 것을 가르

명히 말한다. 누구든지 어린이와 같이 순진한 마음으로 하느님 나라를 받아들이지 않으면 결코 거기 들어가지 못할 것이다”하고 말씀하셨다.”

- 57) 보제니우스는 *ὡς παιδίον*을 단지 *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*의 수식어로 보는 방식과 앞의 문장의 동사 *δέξεται*와 연결시켜 이해하는 두 가지 방식이 있다고 이야기한다. 어떻게 읽든지 문장의 중심 주제는 *παιδίον*을 주격으로 읽는 것과는 다르게 어린이를 환대하고 받아들이는 것에 있게 된다. 막 10:15의 다양한 읽기 방식에 대해서는 P. Spitaler, “Welcoming a Child as a Metaphor for Welcoming God’s Kingdom: A Close Reading of Mark 10.13-16”, 426 이하; P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde*, 48 이하도 참조.
- 58) 어린이가 하나님의 나라에 속해 있다는 예수의 선언과 예수가 어린이를 안은 행위에서 주목해야 할 점은 하나님의 나라와 예수 사이의 병행구조이다. 이런 병행구조는 예수가 제자들을 향한 말씀 가운데에서도 관찰할 수 있다. 어린이를 받아들이는 것은 곧 예수를 받아들이는 것이며(막 9:37), 또한 하나님의 나라를 받아들이는 것이다(막 10:14-15).
- 59) P. Spitaler, “Welcoming a Child as a Metaphor for Welcoming God’s Kingdom: A Close Reading of Mark 10.13-16”, 440 참조.

치는 데에 있는 것이다.⁶⁰⁾

마가복음 10:15에서 마지막으로 주목해야 할 점은 예수가 제자들이 받아들이기기를 거부한 어린아이들을 받아들이는 것과 하나님의 나라를 받아들이는 것을 동일한 것으로 취급하고 있다는 것이다. 이렇게 어린아이의 가치를 하나님의 나라라는 대상과 동일시하는 어법은 마가복음 9:37에서 사람들의 끝, 마지막에 처한 자인 어린아이가 예수, 더 나아가 하나님과 동일시되는 점과 유사하다.⁶¹⁾ 세상에서 끝, 마지막에 처한 비천한 자로 살아가는 어린아이에 대한 환대와 받아들임을 강조하는 예수의 가르침은 단순히 그러한 자를 생각하고 돌봐야 한다는 단순한 윤리적 담론이 아니다. 마가복음 본문의 어린아이와 같은 자들을 환대하고 받아들이는 것은, 곧 예수 자신과 더 나아가 하나님을 환대하고 받아들이는가의 문제이며, 이것은 동시에 하나님의 나라를 경험하면서 살아갈 수 있는가 하는 종말론적인 구원의 문제와 직결된 것이다. 예수의 제자들은 이처럼 가장 작고 낮은 존재인 아이들을 환대하고 받아들임으로써 예수를 통해서 드러나고 있는 하나님의 나라, 그리고 다가올 하나님의 나라의 질서를 실현할 것을 요구받는다.

5. 결론

마가복음 9:33-37의 첫 번째 어린아이 이야기와 10:13-16의 두 번째 어린아이 이야기기의 주된 주제를 특별히 마가복음의 큰 두 번째 단락(막 8:22-10:52)의 길 위에서의 제자도 교훈과 연결 지어 살펴보았다. 그리고 첫 번째 어린아이 이야기와 두 번째 어린아이 이야기의 주된 메시지는 세상의 가장 낮은 곳에 처한 존재인 종으로서의 섬김과 동시에 그런 자를 환대하고 받아들임에 있다는 것을 확인하였다. 예수는 두 개의 어린아이 이야기에서 제자들에게 일반적인 아이들에 대한 사랑이나 관심을 요구하지 않으며, 아이들을 닮을 것을 요구하지도 않는다. 이러한 해석은 두 개의 어린아이 이야기가 자리한 본문의 맥락에도 어울리지 않을 뿐 아니라 두 본문이 담고 있는 예수의 가르침과 상징 행위의 의미에도 맞지 않는다.

첫 번째 어린아이 이야기를 해석하면서 본 연구는 특별히 παιδίων의 의미

60) 그닐카(J. Gnllka)는 예수가 아이를 안고 축복하는 모습은 곧, 하나님의 나라의 한 장면을 보여 주는 것이라 주석한다. J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II*, 81.

61) 막 9:37과 10:15 사이의 상호보완적인 의미 관계에 대해서 P. Spitaler, "Biblical Concern for the Marginalized: Mark's Stories About Welcoming the Little Ones (Mk 9,33-11,11)", 99 참조.

분석을 통해서 예수가 제자들 앞에 세우고 안아주신 아이가 일반적인 아이가 아니라 종(노예)으로 살아가던 아이를 가리킬 가능성을 제시하였다. 이런 해석은 παιδίων의 성경을 비롯한 고대 문헌의 용례에도 잘 맞을 뿐만 아니라 특히 본문의 예수의 가르침과 어린아이에 대한 상징적 행위의 의미를 분명히 이해하게 해준다. 예수는 크고자 하는 제자들에게 모든 사람들의 마지막에 처한 존재인 어린 종을 세우시고, 섬김의 제자도에 대해서 말씀하셨다(막 9:35). 뿐만 아니라 그런 비천한 존재들과 자신을 동일시하면서 그들을 향한 새로운 인식과 태도를 요구하셨다(막 9:37). 이러한 제자도 교훈의 의미는 마가복음 내적으로는 두 번째 어린아이 이야기를 거쳐서 세베대의 아들들의 요구에 대한 예수의 대답에서 더욱더 분명해진다(막 10:42-45). 또한 작은 자로서의 섬김과 작은 자를 받아들여야 한다는 요구는 공관복음과 요한복음에 나오는 여러 병행구절에서도 확인할 수 있는 예수의 제자도의 핵심 내용이며, 마가복음의 첫 번째 어린아이 이야기는 이러한 메시지와 긴밀한 연관성을 가진다.

두 번째 어린아이 이야기에서 본 논문은 이 이야기가 환대와 받아들임이라는 주제를 중심으로 예수의 행위와 제자들의 행위를 대조적으로 그리고 있음을 주목하였다. 그리고 마가복음 10:14와 10:15에 나오는 하나님의 나라 메시지의 의미를 이러한 이야기 구조 안에서 살펴보았다. 마가복음 10:14의 예수의 아이들을 향한 하나님의 나라 선언은 다른 공관복음서의 하나님의 나라 선언 말씀을 볼 때 결코 낮은 것이 아니다. 예수는 무명의 어른들이 고쳐 주기를 바라고 데리고 온 불쌍한 아이들을 하나님의 나라의 주인공으로 선언하셨다. 그리고 예수는 마가복음 10:15에서 그런 아이들을 거부한 제자들에게 그들을 환대하고 받아들여야 한다는 것을 다시 한 번 분명히 하셨다. 기존의 대부분의 연구들은 ὡς παιδίων을 주격으로 해석함으로써 본문의 메시지가 어린아이와 같이 되는 데에 있는 것으로 이해해 왔지만 위에서 주장한 대로 ὡς παιδίων을 목적격으로 해석하는 것이 예수와 제자들의 대립된 행위 가운데 강조되는 환대와 받아들임이라는 본문의 메시지에 더 잘 어울린다.

두 개의 어린아이 이야기가 담고 있는 예수의 하나님의 나라 선언과 상징적인 행위는 세상의 낮고, 천한 존재인 아이들에 대한 새로운 인식과 그들에 대한 환대와 받아들임을 요구한다. 하나님의 나라는 바로 그런 아이들의 것이다. 그들을 받아들이지 않는다면 누구도 하나님의 나라를 경험할 수 없다. 예수가 예루살렘으로 가는 길 위에서 강조하신 것은 스스로 낮아져 다른 사람들을 섬기는 삶, 그리고 이미 작고 낮은 자로 살고 있는 사람들

에 대한 환대와 받아들임, 그 외에 다른 것이 아니었다.

<주제어>(Keywords)

마가복음 9:33-37, 마가복음 10:13-16, 어린아이 이야기, 하나님의 나라, 환대와 받아들임.

Mark 9:33-37, Mark 10:13-16, children's stories, Kingdom of God, welcoming and hospitality.

(투고 일자: 2023년 1월 31일, 심사 일자: 2023년 2월 24일, 게재 확정 일자: 2023년 4월 20일)

<참고문헌>(References)

- France, R. T., 『마가복음』, 이종만, 이요한, 정모세 역, 서울: 새물결플러스, 2017.
- Marcus, J., 『마가복음 II』, 장성민 역, 서울: CLC, 2016.
- Weber, H.-R., 『예수님과 어린이』, 양금희 역, 서울: 장로회신학대학교출판부, 2000.
- Boring, M. E., *Mark: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2012.
- Bosenius, B., *Der Literarische Raum des Markusevangeliums*, WMANT, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014.
- Collins, A. Y., *Mark: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Cranfield, C. E. B., *The Gospel According to Saint Mark: An Introduction and Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Derrett, J. D. M., “Why Jesus Blessed the Children (Mk 10:13-16 Par.)”, *NovT* 25.1 (1983), 1-18.
- Dschulnigg, P., *Das Markusevangelium*, ThKNT, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Ebner, M., “Kinderevangelium oder markinische Sozialkritik? Mk 10,13-16 im Kontext”, M. Ebner, Hg., *Gottes Kinder*, JBTh, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002, 315-336.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus II*, EKK, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015.
- Gundry, J. M., “Children in the Gospel of Mark, with Special Attention to Jesus’ Blessing of the Children (Mark 10:13-16) and the Purpose of Mark”, M. J. Bunge, eds., *The Child in the Bible*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Heckel, U., “Die Kindersegnung Jesu und das Segnen von Kindern: Neutestamentliche und Praktisch-theologische Überlegungen zu Mk 10,13-16 Par”, *ThB* 32.6 (2001), 327-345.
- Kessler, R., *Sozialgeschichte des alten Israel: Eine Einführung*, Darmstadt: WBG, 2008.
- Klein, G., “Jesus und die Kinder. Bibelarbeit über Markus 10,13-16”, *Ärgernisse, Konfrontation mit dem Neuen Testament*, München: Kaier, 1970, 58-81.
- Lane, W., *The Gospel According to Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Lührmann, D., *Das Markusevangelium*, HNT, Tübingen: Mohrsiebeck, 1987.
- Marquardt, J., *Das Privatleben der Römer II*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Müller, P., *In der Mitte der Gemeinde: Kinder im Neuen Testament*,

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992.

Santos, N. F., *Family Relations in the Gospel of Mark*, New York: Peter Lang, 2021.

Schmithals, W., *Das Evangelium nach Markus*, Gütersloh: Mohn, 1979.

Schreiber, J., “Die Christologie des Markusevangeliums: Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums”, *ZThK* 58.2 (1961), 154-183.

Spitaler, P., “Biblical Concern for the Marginalized: Mark’s Stories about Welcoming the Little Ones (Mk 9,33-11,11)”, *EThL* 87.1 (2011), 89-126.

Spitaler, P., “Welcoming a Child as a Metaphor for Welcoming God’s Kingdom: A Close Reading of Mark 10.13-16”, *JSNT* 31.4 (2009), 423-446.

Stegemann, W., “Lasset die Kinder zu mir kommen”, W. Stegemann, W. Schottroff, hrsg., *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Band 1. Methodische Zugänge*, München: Kaiser, 1980, 114-144.

Timpte, K. J. K., *The Transformational Role of Discipleship in Mark 10:13-16: Passage Towards Childhood*, LNTS, London: International Clark, 2022.

<Abstract>

**A Study on the Main Theme about the Analogy of a Child
in the Gospel of Mark:
Focusing on Understanding the Meaning of παιδίον
and the Sentence Structure of Mark 10:15**

Seo-Jun Kim
(Keimyung University)

This study interprets the two analogies of a child in Mark 9:33-37 and 10:13-16 in association with the events related to the disciples that occurred on the road in the second paragraph of the Gospel of Mark, and suggests that they contain the core lessons of the discipleship of Jesus. The key teachings are, as is expressed well in Jesus' words and symbolic action in the first analogy of a child, that disciples are to serve not as the first but as the last, and that they are to welcome and receive small and insignificant beings like a little child. The second analogy of a child, in close connection with the first analogy, also emphasizes a new shift in how children are to be perceived, and how they should be welcomed and accepted. Existing studies have understood that these analogies are intended to correct adults' negative perceptions of children in the ancient world. However, the current study argues that such understanding not only is inconsistent with the context of the passage, but also stems from a misunderstanding of the key word, παιδίον and the sentence structure of Mark 10:15. Considering its use throughout the Bible and other ancient literature, the word παιδίον in the analogy of a child is likely to refer to a child who lived as a servant rather than an ordinary child. Jesus put before his disciples the little child who was living as the last in the world, and spoke of his discipleship of serving as the servant of all people (Mark 9:35). He also demanded a new shift in the perception of the little child by identifying that child with himself (Mark 9:37). Likewise, the second child analogy reveals the meaning of Jesus' teachings and symbolic actions more clearly when the children in the text are assumed to be in lowly and miserable situations. The problem with the disciples was not that they lacked a childlike innocent and dependable mind, but that they rejected and did not accept children, whose standings were the last in the world. Jesus' words

about the kingdom of God (Mark 10:14-15) are not intended to urge his disciples to become like children, but to emphasize that the kingdom of God belongs to the children they did not accept, and that no one can enter it without receiving these little ones.

고린도전서 15:45의 이해와 해석에 대한 제안 — “살아 있는 육신”인 아담과 “살려 주는 영”인 그리스도 —

김의창*

1. 들어가는 말

바울이 자신의 서신서들 가운데에서 부활이라는 주제에 대해서 가장 자세하게 설명한 곳은 고린도전서 15장이다. 전 장에 걸쳐서 바울은 그리스도의 부활과 성도의 부활에 대해서 설명하고 있는데, 먼저 1-11절에서 바울은 자신이 고린도 성도들에게 전한 복음 가운데에서 부활의 교리가 차지하는 의미에 대해서 설명한다. 그 다음, 12-34절에서 바울은 일부 고린도 성도들의 질문을 간접적으로 인용하면서¹⁾ 그리스도의 부활의 중요성과 의미를 설명한다. 35-50절에서 바울은 고린도 성도들이 부활에 대해서 직접적으로 질문한 내용에 대해서 구체적으로 답변한다. 그리고 마지막 51-58절에서 바울은 미래에 있을 성도들의 부활의 영광을 기대하면서 그 현실적 귀결에 대한 언급으로 부활에 대한 설명을 마무리한다.

바울은 고린도전서 15장에서 부활에 대해서 설명하면서, 여러 구약 본문들을 인용하는데,²⁾ 22절과 45절에서 “아담”을 언급하기 때문에 여러 학자들

* University of St. Andrews에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 햇빛트리니티신학대학원대학교 신약학 조교수. ec.kim@ttgu.ac.kr.

1) 고전 15:12 “너희 중에서 어떤 사람들은 어찌하여 죽은 자 가운데서 부활이 없다 하느냐?”

2) 예를 들어, NTG²⁸의 인용 각주에 따르면, 고전 15:25에서 시 110:1 인용, 고전 15:27에서 시 8:6 인용, 고전 15:32에서 사 22:13 인용, 고전 15:45에서 창 2:7 인용, 고전 15:54에서 사 25:8 인용, 고전 15:55에서 호 13:14를 인용한다. 이에 대한 더 자세한 내용은 다음을 참조하라. R. E. Ciampa and B. S. Rosner, “1 Corinthians”, G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary*

이 고린도전서 15장의 배경들 가운데에서 창세기 1-2장의 창조 이야기를 중요하게 논의한다.³⁾ 특히 45절은 35-50절이 이루고 있는 교차대구법 구조의 가운데 놓여 있고, 고린도 성도들이 질문한 것에 대한 바울의 답변의 핵심을 담고 있다. 바울은 45절에서 창세기 2:7을 인용을 하는데, 이에 대한 이해가 쉽지 않다.⁴⁾ 기존의 한글 번역들은 고린도전서 15:45의 “*ψυχὴν ζῶσαν*”과 “*πνεῦμα ζωοποιῶν*”을 해석하는 것에 있어서 많은 어려움을 겪었다.⁵⁾

『개역한글』(1961)

기록된 바 첫 사람 아담은 **산 영**이 되었다 함과 같이 마지막 아담은 **살려 주는 영**이 되었나니

『개역개정』(1998)

기록된 바 첫 사람 아담은 **생명**이 되었다 함과 같이 마지막 아담은 **살려 주는 영**이 되었나니

『공동개정』(1999)

성서에 기록된 대로 첫 사람 아담은 **생명 있는 존재**가 되었지만 나중 아담은 **생명을 주는 영적 존재**가 되셨습니다.

『새번역』(2001)

성경에 “첫 사람 아담은 **산 영**이 되었다”고 기록된 바와 같이, 마지막 아담은 **생명을 주시는 영**이 되셨습니다.

on the New Testament Use of the Old Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 743-748.

- 3) 이에 대한 자세한 논의는 다음의 책들을 참조하라. J. R. Asher, *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 42 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 110-116; J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, Studies in Biblical Literature 15 (Atlanta: SBL, 2005), 231-260; M. Rosik, “*In Christ All Will Be Made Alive*” (1 Cor 15:12-58): *The Role of Old Testament Quotations in the Pauline Argumentation for the Resurrection*, European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 6 (Frankfurt: Peter Lang, 2013), 185-216.
- 4) “신약에서 가장 논쟁적인 본문들 중에 하나이다.” J. R. Asher, *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, 110.
- 5) 영어 번역들은 “*ψυχὴν ζῶσαν*”을 “살아 있는 존재”(living being, NIV, ESV)나 “살아 있는 영혼”(living soul, KJV)으로 번역하였다. 독어 번역들은 “*ψυχὴν ζῶσαν*”을 “살아 있는 존재”(lebendigen Wesen, LB)나 “땅에 속한/일시적인 산 존재”(irdisches Lebewesen, EIN)로 번역하였다.

『현대인의 성경』(1985)

성경에 ‘첫 사람 아담은 **산 존재**가 되었다.’라고 쓰여 있으나 마지막 아담인 그리스도는 **생명을 주시는 영**이 되셨습니다.

『새한글성경 신약과 시편』(2021)

마찬가지로 성경에 이렇게 적혀 있기도 합니다. “첫 사람 아담은 **생명체가** 되었다.” 그런데 마지막 아담은 **생명을 주시는 영**이 되셨습니다.

본 논문은 고린도전서 15:35-50에 나타나는 부활에 대한 설명을 바르게 이해하기 위해서는 아담과 그리스도에 대해서 바울이 논의하고 있는 “이중적인 대조”를 바르게 이해해야 한다고 주장한다. 바울은 아담과 그리스도가 이중적 대조, 곧 “존재론적 대조”(ontological contrast)와 “기능적 대조”(functional contrast)를 이루고 있다고 설명하는데, 이 논의는 바울의 고린도전서 15:45에서 나타나는 창세기 2:7 인용에서 뚜렷하게 나타난다. 지금까지 고린도전서 15:45에 대한 학자들의 논의는 바울의 구약 인용, 곧 창세기 2:7 자체에 집중하였다. 그렇기 때문에 고린도전서 15:45를 해석함에 있어서, 창세기 2:7을 직접적으로 인용하여 “*ψυχὴν ζῶσαν*”을 “생명”(『개역개정』)이나 “산 영”(『개역한글』, 『새번역』)으로 해석하였다. 본 논문은 바울의 창세기 인용을 통해서 첫 번째 아담과 마지막 아담인 그리스도와와의 대조를 설명하려는 바울의 의도에 주목하고자 한다. 바울은 이 대조를 이중적으로 강조하는데, 하나는 “존재론적”인 것으로 “(살아 있지만 [장치] 죽음 가운데 있게 되고 여전히 흙에 속하여 있는) 육신”인 아담과 “(죽음 가운데에서 살리심을 받았고 하늘에 속하여 있는) 영”인 그리스도를 대조한다. 또 하나의 대조는 “기능적”인 것으로 “(하나님께 생명을 받아서) 살아 있는” 아담과 “(하나님처럼 생명을 주며) 살려 주는” 그리스도를 대조한다. 바울은 이런 이중적 대조를 통하여서 창세기에서 다른 이에게 생명을 주는 사역이 하나님께 속하였지만, 이제는 부활하신 그리스도의 사역이라는 것을 강조하면서, 고린도 성도들에게 이제 그리스도에게 속하여 주 안에서 “주의 일에 더욱 힘쓰는 자들이 될 것”(57-58절)을 권면한다.

따라서 본 논문은 고린도전서 15:45의 창세기 2:7 인용을 살펴보면 바울이 첫 번째 아담과 마지막 아담을 어떻게 논의하는지 이해하고자 한다. 그리고 고린도전서 15:45에 나타나는 아담과 그리스도의 이중적 대조에 대한 바울의 논의를 바탕으로, 고린도전서 15:45에 대한 새로운 번역을 제안하고자 한다.

2. 고린도전서 15:42-50의 구조

고린도전서 15:35-50에서 바울은 고린도 성도들이 부활에 대해서 직접적으로 질문한 내용에 대해서 구체적으로 답변하는데, 35절은 부활에 대한 고린도 성도들의 두 가지 질문들을 담고 있다. 첫 번째는 “죽은 자들이 어떻게(πῶς) 다시 살리심을 받는가?”로 부활에 대한 근원적인 질문이었고, 두 번째는 “부활할 때에 어떤 몸으로(ποῖο σώματι) 나타나는가?”로 부활한 몸의 본질에 대한 것이었다. 바울은 첫 번째 질문에 대해서 36-41절에서 답을 하고, 이어서 두 번째 질문에 대해서 42-50절에서 답을 한다. 베일리(K. E. Bailey)는 수사학적으로 바울의 각 질문들이 매우 정교한 교차대구법(chiastic structure)으로 구성되어 있다고 주장한다. 그의 논의에 따르면, 두 번째 질문에 대한 바울의 답변(42-50절)은 다음과 같이 이해할 수 있다:⁶⁾

42절: 썩을 것과 썩지 아니할 것의 대조(썩을 것에서 썩지 아니할 것으로의 변화)

43절: 수치/약함에서 영광/능력으로 변화

44절: 육신적인 몸에서 영적인 몸⁷⁾으로 변화

45절: 아담과 그리스도 대조

46-47절: 육신적인 것과 영적인 것의⁸⁾ 대조

48-49절: 흙에 속한 자의 형상에서 하늘에 속한 자의 형상으로 변화

50절: 썩을 것과 썩지 아니할 것의 대조

바울은 부활한 몸의 본질을 42-44절에서 네 가지의 변화를 통해서 설명한다. 곧 성도들은 부활을 통해서 “썩을 것”에서 “썩지 아니할 것”으로(42절), “수치”에서 “영광”으로(43절), “약함”에서 “능력”으로(43절), 그리고 “육신적인 몸”에서 “신령한 몸”으로(44절) 변화한다. 바울은 부활 가운데 이뤄지는 몸의 변화를 “심겨지고”(σπείρεται)⁹⁾ “살리심을 받는”(ἐγείρεται)¹⁰⁾ 동사

6) K. E. 베일리, 『지중해의 눈으로 본 바울: 고린도전서의 문예-문화적 연구』, 김귀탁 역 (서울: 새물결플러스, 2017), 694에 나오는 도표를 참고하여 수정을 하였다.

7) 『개역개정』은 “σῶμα πνευματικόν”을 “신령한 몸”으로 번역하였지만, “육신적인 몸”과의 대조를 위해서 “영적인 몸”으로 번역한다.

8) 『개역개정』은 “τὸ πνευματικόν”을 “신령한 사람”으로 번역하였지만, “육신적인 사람”과의 대조를 위해서 “영적인 사람”으로 번역한다.

9) 『개역개정』은 “σπείρεται”를 “심고”라고 번역하였지만, 동사의 형태는 “σπείρω”(“심다”, “씨를 뿌리다”)의 현재 수동태 직설법 3인칭 단수이다. 수동태를 강조하기 위해서 “심겨지고”라 번역하였다. 43-44절에서도 동일하다.

10) 『개역개정』은 “ἐγείρεται”을 “살아나며”라고 번역하였지만, 동사의 형태는 “ἐγείρω”(“일으

들을 통해서 강조한다. 이 반복되는 수동태 동사들의 주어, 곧 동사들의 행동을 받는 대상은 42-43절에서 나타나지 않는다. 42-43절의 각각의 요소들, 곧 “씩을 것”이나 “씩지 아니할 것”(42절), 그리고 “수치”, “영광”, “약함”, “능력”(43절) 모두는 방법(method)이나 방식(manner)을 나타내는 전치사 “~을 통하여”(ἐν)를 취한다.¹¹⁾ 따라서 이 요소들은 심겨지고 살리심을 받는 대상(주어)을 가리킨다고 보는 것보다는, 어떤 것이 심겨지고 살리심을 받는 방법이나 방식에 대한 것으로 보는 것이 타당하다.

그러다가 44절에서는 “육신적인 몸”(σῶμα ψυχικόν)과 “영적인 몸”(σῶμα πνευματικόν)이 전치사 없이 바로 주격으로 동일한 수동태 동사들을 취한다. 따라서 44절에서와 마찬가지로 42-43절에서 “심겨지고” “살리심을 받는” 대상(곧 주어)은 “몸”(σῶμα)이라는 것을 유추해 볼 수 있다.¹²⁾ 또한 이 단락에서 제시되는 바울의 답변이 고린도 성도들의 두 번째 질문, “부활한 몸의 본질은(ποιῶ σῶματι) 무엇인가?”에 대한 것이라고 생각하면, 42-43절 각 대조의 주어가 바로 “몸”이라는 것을 알 수 있다.

계속해서 바울은 42-44절에 설명하였던 부활의 변화를 46-50절에서 다시 한 번 강조한다. 성도들은 “흠에 속한 자의 형상”에서 “하늘에 속한 자의 형상”으로 변화하게 된다. 바울은 이 변화를 “입게 될 것이다”(φορέσομεν)는 표현으로 설명하면서,¹³⁾ 세 가지의 대조를 통해서 다시 한 번 강조한다. 곧, “육신적인 것”(τὸ ψυχικόν)과 “영적인 것”(τὸ πνευματικόν)(46-47절), “흠에 속한 자의 형상”과 “하늘에 속한 자의 형상”(48-49절), 그리고 “씩을 것”과 “씩지 아니할 것”(50절)의 대조이다. 이 가운데에서 마지막 “씩을 것”과 “씩지 아니할 것”의 대조는 42절의 설명과 수미쌍관을 이루게 되고, 바울은 이 대조를 52-54절에서 계속 이어서 설명한다. 고린도 성도들의 두 번째 질문에 대해서 바울은 부활의 몸의 본질이 비록 성도의 정체성을 그대로 유지

키다”, “살리다”)의 현재 수동태 직설법 3인칭 단수이다. 수동태의 의미를 강조하기 위해서 “살리심을 받는다”고 번역하였다. 43-44절에서도 동일하다.

11) D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 372-375.

12) 슈라이너(T. R. Schreiner)도 그의 주석에서 같은 논의를 하고 있다. T. R. Schreiner, *1 Corinthians: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentary 7 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2018), 321-322.

13) 그리스어 “φορέσομεν”은 권유를 나타내는 부정과거 가정법 1인칭 복수로도 볼 수 있다(“입도록 하자”). G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 194-195; R. Collins, *First Corinthians*, Sacra Pagina 7 (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 572; J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 234, n. 9.

하지만(몸), 전혀 다른 것으로 변화한다고 설명한다.¹⁴⁾ 그리고 그러한 변화와 대조에 대한 바울의 논의의 핵심에는 45절의 “첫 사람 아담”과 “마지막 아담”인 그리스도의 대조가 있다. 이처럼 45절은 구조적으로 교차대구법의 핵심에 놓여 있을 뿐만 아니라, 내용면에서도 앞(42-44절)과 뒤(46-49절)에서처럼 “변화”를 설명하지 않고, 오직 “대조”만을 나타낸다는 점에서 구별된다. 특별히 45절의 대조는 “새 창조 속에서 썩지 아니할 것이 영원한 나라를 유업으로 받을 새 시대를 출범”시켰다는 점에서 매우 큰 의미를 가지고 있다.¹⁵⁾ 그 의미를 더 잘 이해하기 위해서는 45절의 배경을 이루고 있는 창세기 2:7에 대한 고찰이 필요하다.

3. 고린도전서 15:45와 창세기 2:7

바울은 고린도전서 15:45상반에서 “기록된 바”(οὕτως γέγραπται)라는 인용구문을 통하여서 창세기 2:7하반을 인용한다.

(고전 15:45상반)

GNT⁵⁾ Εγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν
『개역개정』 첫 사람 아담은 생령이 되었다

(창 2:7하반)

וַיִּהְיֶה הָאָדָם מֵעִפְרוֹת הָאֲדָמָה מֵחַיָּים MT

LXX¹⁶⁾ καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν
『개역개정』 사람이 생령이 되니라

LXX과 비교하였을 때에, 바울은 첫 단어 “그리고”(καί)를 생략하고, 가운데에 “처음”(πρῶτος)과 “아담”(Ἀδὰμ)을 삽입하여 인용하였다. 바울이 “아담”이라는 고유명사를 삽입한 것은 테오도시온(Theodotion)이나 심마쿠스(Symmachus)의 인용 가운데에서도 발견되기 때문에 바울이 의도적으로 바꿨다는 것보다는 LXX 본문이 아닌 다른 본문을 인용하였을 가능성이 있

14) 티슬턴(A. C. Thiselton)은 이를 가리켜 “정체성의 연속성과 더불어 형태상의 변화”라는 말로 표현한다. A. C. 티슬턴, 『고린도전서: 해석학적 & 목회적으로 바라 본 실용적 주석』, 권연경 역 (서울: SFC, 2011), 502.

15) K. E. 베일리, 『지중해의 눈으로 본 바울: 고린도전서의 문예-문화적 연구』, 695.

16) 모든 LXX의 본문은 다음의 책을 인용하였다. H. B. Swete, *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909).

다.¹⁷⁾ 그러나 45절에 등장하는 “처음”이라는 형용사는 구약 본문이나 다른 교부들의 인용에도 등장하지 않기 때문에, 바울의 논지를 설명하기 위해서 삽입되었음을 알 수 있다. 바울의 논지는 고린도전서 15장 전반에 나타나는 논의를 이해해야 하는데, 이 논의는 첫 번째 아담과 그리스도에 대한 것이다.

학자들은 고린도전서 15장에서 비단 22절과 45절뿐만 아니라 전반적으로 창세기 1-2장의 창조와 아담 이야기에 대한 암시들(allusions)이 있다고 주장한다. 비단 바울은 고린도전서 15:22에서 “아담”에 대해서 언급하고 있을 뿐 아니라, 부활에 대한 고린도 성도들의 첫 번째 질문 “죽은 자들이 어떻게 다시 살리심을 받는가”에 대해서 36-41절에서 답할 때에도 창세기 1-2장에 대한 암시들을 언급한다.¹⁸⁾ 고린도전서 15:38에서 “하나님이 그 뜻대로 그에게 형체를 주시되 각 종자에게 그 형체를 주시느니라”고 한 것은 창세기 1:11-12에서 하나님께서 “땅은 풀과 씨 맺는 채소와 각기 종류대로 씨 가진 열매 맺는 나무를 내라 하시니 그대로 되어 땅이 풀과 각기 종류대로 씨 맺는 채소와 각기 종류대로 씨 가진 열매 맺는 나무를 내니 하나님이 보시기에 좋았더라”를 암시하고 있다고 볼 수 있다.¹⁹⁾ 또한 고린도전서 15:39에서 “육체는 다 같은 육체가 아니니 하나는 사람의 육체요 하나는 짐승의 육체요 하나는 새의 육체요 하나는 물고기의 육체라”는 바울의 논의도 창세기 1:20-26에서 하나님의 창조 세계를 땅의 짐승들과 바다의 생물들과 공중의 새들로 분류한 것을 암시한다.²⁰⁾ 마지막으로, 고린도전서 15:40-41에서 “하늘에 속한 형체도 있고 땅에 속한 형체도 있으나 하늘에 속한 것의 영광이 따로 있고 땅에 속한 것의 영광이 따로 있으니, 해의 영광이 다르고 달의 영광이 다르며 별의 영광도 다른데 별과 별의 영광이 다르도다”라는 내용은 창세기 1:14-15에서 하나님께서 하늘의 궁창에 광명체들로 하여금

17) C. D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Society for New Testament Studies Monograph Series 69 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 208-209; J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 231-232.

18) 라이트(N. T. Wright)는 고전 15:35-50의 논의가 창 1-2장의 창조 이야기의 토대 위에 구축되어 있다고 본다. 이런 면에서 “살리는 영”은 창세기에서 창조주의 활동과 신약 시대의 예수의 사역을 동시에 가리키고 있다고 주장한다. N. T. 라이트, 『하나님의 아들의 부활』, 박문재역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2005), 539-570.

19) D. E. Garland, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 729; J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 232; R. E. Ciampa and B. S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Eerdmans, 2010), 803.

20) R. Collins, *First Corinthians*, 566; J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 232; R. E. Ciampa, and B. S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 805.

땅을 비추게 하여서, 하늘과 땅을 나누는 것을 암시할 뿐만 아니라 16절에서 하나님께서 큰 광명체(해), 작은 광명체(달), 그리고 별들을 만드신 것을 암시한다.²¹⁾

뿐만 아니라, 바울은 고린도전서 15:47에서도 “첫 사람은 땅에서 났으니 흙에 속한 자”라는 설명은 창세기 2:7에서 “하나님이 땅의 흙으로 사람을 지으시고”의 설명과 함께 3:19에서 “너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라”는 명령을 암시하고 있다.²²⁾ 그리고 고린도전서 15:49에서 “우리가 흙에 속한 자의 형상을 입은 것 같이 또한 하늘에 속한 이의 형상을 입으리라”라는 바울의 설명은 하나님께서 자신의 형상을 따라 자신의 모양대로 사람을 지으셨고(창 1:26-27), 아담의 후손이 아담의 모양과 형상과 같았다(창 5:3)는 창세기의 배경을 암시한다.²³⁾

이처럼 바울은 고린도전서 15:42-50에서 고린도 성도들의 두 번째 질문, 곧 부활한 몸의 본질에 대해서 대답을 할 때, 창세기 1-2장의 창조와 아담 이야기를 배경으로 두고 있다고 할 수 있다. 그렇기 때문에 학자들은 고린도전서 15:45하반에서도 창세기 2:7상반에 대한 암시가 있다고 주장한다.²⁴⁾

(고전 15:45하반)

GNT⁵ ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῶσσοιοῦν
『개역개정』 마지막 아담은 살려 주는 영이 (되었다)

(창 2:7상반)

מַעֲשֵׂי מַטְהַר בְּאַפְיֵי נְשֹׂמַת הָאֲדָמָה MT

LXX καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζῶης
『개역개정』 생기를 그 코에 불어넣으시니

다시 말하자면, 바울의 논의 가운데에서 창세기 2:7에서 하나님께서 아

21) R. Collins, *First Corinthians*, 566-567; J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 232; R. E. Ciampa and B. S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 805-806.

22) R. Collins, *First Corinthians*, 571; J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 234; R. E. Ciampa and B. S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 822.

23) R. Collins, *First Corinthians*, 572; J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 234; R. E. Ciampa and B. S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 823-824.

24) G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 788-789; J. R. Asher, *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, 114; J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 232; R. E. Ciampa and B. S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 818-822.

답에게 “생기를 코에 불어넣는” 행위와 고린도전서 15:45에서 그리스도가 “생명을 주는” 행위와 어떤 연관성이 있다는 것이다. 중요한 것은 생기를 그 코에 불어넣어서 아담에게 “생명을 주는” 기능은 창세기에서는 하나님의 역할이었지만, 바울은 그 역할을 고린도전서 15:45에서는 마지막 아담이신 그리스도가 맡는다는 점에서 또 하나의 대조를 설명하고 있다는 것이다. 바울은 이미 창세기 2:7하반을 인용하면서 “처음”(πρῶτος)이라는 단어를 삽입하여서 처음 아담과 “마지막”(ἔσχατος) 아담을 대조하고자 하였다. 그것은 고린도전서 15:22에서 “아담 안에서 모든 사람이 죽은 것 같이 그리스도 안에서 모든 사람이 삶을 얻으리라”에서 하였던 대조의 논의와 일맥상통한다.

4. 아담과 그리스도의 대조

고린도전서 15:45에서 바울은 더 나아가서 첫 번째 아담을 “ψυχὴν ζῶσαν”으로, 마지막 아담인 그리스도를 “πνεῦμα ζωοποιῶν”으로 묘사하면서, 이 두 아담을 존재론적으로, 그리고 기능적으로 대조하면서 자신의 논의를 진행한다.²⁵⁾

4.1. 아담과 그리스도의 존재론적 대조

바울은 고린도전서 15:45에서 첫 번째 아담을 “ψυχή”로 설명하고 마지막 아담을 “πνεῦμα”라고 설명한다. 그리스어 단어 “ψυχή”는 생명, 사람, 생명, 내적 자아, 영혼 등 다양한 뜻을 지니고 있다.²⁶⁾ 이러한 용어는 그 자체로 많은 의미를 내포하고 있기 때문에 단어에 대한 어원적인 접근보다는 바울이 이 용어를 어떠한 맥락과 논의 가운데 사용하는지에 유의해야 한다. 바울은 45절의 맥락 가운데에서 “ψυχή”를 “πνεῦμα”와 대조를 이루는 의미로 사용한다.²⁷⁾ 44절에서 부활을 통해서 “육신적인 몸”(σῶμα ψυχικόν)이 “영

25) 스탠리(C. D. Stanley)도 “아담과 그리스도의 대조”가 창 2:7의 인용뿐만 아니라 바울의 논의 전반에 흐르는 “중심주제”(backbone)라고 설명한다. C. D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, 208.

26) F. W. 덴커, 『신약성서 그리스어 사전』, 김한원 역 (서울: 새물결플러스, 2017), 604. 여기에서는 문맥상 “영”(πνεῦμα)과 대조되는 뜻의 “육”을 나타낸다.

27) J. P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 235; R. E. Ciampa and B. S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 821.

적인 몸”(σῶμα πνευματικόν)으로 변화한다고 하였고, 46절에서는 “육신적인 것”(τὸ ψυχικόν)은 “영적인 것”(τὸ πνευματικόν)과 대조된다.²⁸⁾ 이러한 대조는 비단 고린도전서 15장에서만 나타나는 것이 아니라, 이미 2:14-15에서 바울은 “ψυχή”와 “πνεῦμα”는 대조를 나타내는 개념으로 설명하였다.

육신적인 사람(ψυχικός ἄνθρωπος)²⁹⁾은 하나님의 영적인 일들(τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ)³⁰⁾을 받지 아니하나니 이는 그것들이 그에게는 어리석게 보임이요, 또 그는 그것들을 알 수도 없나니 그러한 일은 영적으로(πνευματικῶς) 분별되기 때문이다. 영적인 자(ὁ πνευματικός)³¹⁾는 모든 것을 판단하나 자기는 아무에게도 판단을 받지 아니하느니라. (저자 사역)

이처럼 바울이 설명하는 “ψυχή”는 “영적이지 않은 것” 곧 “육신적인 것”으로 이해할 수 있고, “πνεῦμα”는 반대로 “육신적이지 않은 것” 곧 “영적인 것”으로 이해할 수 있다.³²⁾ 바울에 따르면, 이러한 “육신적인 사람”(ψυχικός ἄνθρωπος)은 여전히 현세에 속하여서 다른 일, 곧 신령한 일을 생각할 수 없다. 이는 바울이 3:1에서 고린도 성도들에 대한 훈계와 연결 지어서 이해할 수 있는데, 여기에서 바울은 고린도 교인들이 보여 준 태도들이 그들이 영적인 자들과 반대되는 것으로서의 “육신적인”(ψυχικός) 자들일 뿐만 아니라 “육신적인”(σαρκίνους) 자들이라는 것을 보여 준다고 비판한다. “내가 영적인 자들(πνευματικοίς)³³⁾을 대함과 같이 너희에게 말할 수 없어서 육신적인 자들(σαρκίνους)³⁴⁾…을 대함과 같이 하노라.”

고린도전서 3:1에 나타나는 대조를 통해서, 바울은 “육신적인”(ψυχικός) 것과 “육신적인”(σάρκινος) 것 모두가 동일하게, “영적인[신령한]”(πνευματικός)

28) 이러한 용어들에 대한 해석은 학자들 사이에서 많은 논의의 대상이 되었을 뿐만 아니라 성경 번역에 있어서도 다양한 결과로 나타났다. 예를 들어, 『개역개정』과 『개역한글』은 44절을 “육의 몸”과 “신령한 몸”으로 번역하였지만, 영어 번역들 가운데에서 ESV, NIV, KJV는 “자연적인 몸”(natural body)과 “영적인 몸”(spiritual body)으로, RSV는 “육신적인 몸”(physical body)과 “영적인 몸”(spiritual body)으로 번역하였다.

29) 『개역개정』은 “육신에 속한 자[들]”이라고 번역을 하지만 “신령한 자들”에 대한 대조의 의미를 강조하기 위해서 “육신적인 자들”이라고 표현하였다.

30) 『개역개정』은 “하나님의 성령의 일들”이라고 번역을 한다.

31) 『개역개정』은 “신령한 자”라고 번역한다.

32) 이러한 점에서 바울의 “ψυχή”에 대한 이해는 그 당시 플라톤적인 “불멸의 영혼”이나 “물질적인 인간 존재 중에서 영원히 남아 있을 부분”에 대한 이해와 구분된다. K. E. 베일리, 『지중해의 눈으로 본 바울: 고린도전서의 문예-문화적 연구』, 699.

33) 『개역개정』은 “신령한 자들”이라고 번역한다.

34) 『개역개정』은 “육신에 속한 자[들]”이라고 번역을 하지만 “영적인 자들”에 대한 대조의 의미를 강조하기 위해서 “육신적인 자들”이라고 표현하였다.

것에 반대되는 의미를 가지고 있는 것으로 이해하고 있다는 것을 알 수 있다. 고린도전서에서 바울의 논의는 사람을 “영”(πνεῦμα)과 “육”(σὰρξ)과 “혼”(ψυχή)의 세 가지 카테고리로 나누는 것이 아니라, 오직 두 개의 카테고리, 즉 “영적인 자들”과 “육과 세상에 속하여 있는 자들”로 구분하고 있다는 점이 중요하다. 이러한 점에서 “육신적인”(ψυχικός) 것과 “육신적인”(σάρκιος) 둘 다 바울이 “통상적으로 인간적인” 사람들, 단순히 현세 속에서 보통 사람들의 가치관들에 의해서, “사람을 따라”(κατὰ ἄνθρωπον, 3:3) 살아가는 자들, 내세의 돌입에 의해서 살아가는 자들과는 반대되는 사람들로 묘사하는 그런 사람들을 가리킨다.³⁵⁾

영적인 자들이나 육신적인 자들 모두는 몸을 지니고 있지만, 문제는 그들이 하나님의 성령에 의해서 인도하심을 받는 영적인 자들이나, 아니면 그들이 육신적인 것들을 신경 쓰며 사는 육신적인 자들인가에 있다.³⁶⁾ 톰 라이트(N. T. Wright)에 따르면,

여기에서의 문제는 그들이 창조주의 성령에 의해서 내주함을 입어서 인도하심을 받으며 지혜롭게 되어 있는가, 아니면 그들이 모든 인류에게 공통적인([ψυχικός]) 삶의 차원에서 생활하고 있거나 실제로 모든 썩어질 피조물에 공통적인 ([σάρκιος]) 삶의 차원에서 생활하고 있느냐와 관련되어 있다. 또한 바울이 12장에서 영적인 것들([πνευματικά])에 관하여 논의할 때에 이러한 “영적인 은사들”은 “비육신적인”이라는 의미에서의 “영적인” 것이 아니라, 대부분의 경우에 있어서 영감 받은 말, 치유 등등의 은사들을 통해서 성령이 사람의 육신의 측면들에 작용하고 있는 것과 관련되어 있다.³⁷⁾

따라서 고린도전서 15:45에 나타나는 아담과 그리스도의 존재론적인 대조, 곧 “육신”(ψυχή)인 첫 번째 아담과 “영”(πνεῦμα)인 마지막 아담은 각자의 존재론적인 대조에 머무르지 않고, 성도들로 하여금 “육신적인 사람”에서 “영적인 사람”으로의 변화는 세상적이고 통상적인 인간의 삶으로부터

35) N. T. 라이트, 『하나님의 아들의 부활』, 459-460.

36) 이런 면에서 베일리는 고전 15:35-50에 나타나는 “몸”(σῶμα)에 대한 바울의 이해를 1) “육체”(σὰρξ)를 가진 몸; 2) “육신적인 몸”(σῶμα ψυχικόν); 그리고 3) “영적인 몸[신령한 몸]”(σῶμα πνευματικόν)이 있다고 설명한다. 육신적인 몸은 살아 있어서 통상적인 생명의 호흡에 의해서 활동하지만 하나님의 영적인 일을 알지 못하는 육신과 관련된 인격을 가리킨다. 이에 반해 영적인 몸은 하나님의 성령에 의해서 생기가 불어넣어지고 활동하는 몸이다. K. E. 베일리, 『지중해의 눈으로 본 바울: 고린도전서의 문예-문화적 연구』, 692-700; 라이트도 비슷한 논의를 한다. N. T. 라이트, 『하나님의 아들의 부활』, 559-560.

37) N. T. 라이트, 『하나님의 아들의 부활』, 553.

하나님의 영이 내주하는 삶으로의 변화로 규정되어야 함을 나타낸다고 할 수 있다. 같은 맥락에서 톰 슈라이너(T. R. Schreiner)는 42-50절에서 바울이 대조를 통해서 나타내고자 한 것은 “성령을 통해서 힘을 얻고 움직이는 몸”이라고 주장한다. 그 몸은 신체를 가지고 있지만(physical), (땅 위의) 육신적인 몸(earthly body)과 달리 다른 영역에서 사는 것인데 이는 그것이 성령을 통해서 약동하기 때문이다.³⁸⁾

50절에서 “육과 혈”이 하나님 나라를 유업으로 받을 수 없다는 것은 신체적인 몸(physical body)이 하나님 나라에 포함되지 않는다는 것이 아니라, “씩을” 육과 혈, 곧 “수치와 약함 속에 있고 육신적인 몸에 속한” 육과 혈은 하나님 나라를 유업으로 받을 수 없다는 의미이다.³⁹⁾ 바울은 42-50절의 교차대구법의 구조 중심에 45절을 배치함으로써 육체를 가진 몸을 가진 성도들이, 땅에 속한 몸이나 육신적인 몸에서 하늘에 속한 몸과 영적인 몸으로 변화할 수 있는 방법은 “마지막 아담, 살려 주는 영”의 사역을 통해서 가능하다고 강조하고 있다. 오직 썩지 않는 부활의 몸이 하나님 나라를 유업을 받을 수 있게 되는데, 이렇게 되는 것은 부활의 몸이 마지막 아담의 “살려 주는 영”의 기능과 사역의 결과로서 나타나기 때문이다.⁴⁰⁾

4.2. 아담과 그리스도의 기능적 대조

첫 번째 아담과 마지막 아담인 그리스도의 사역의 대조는 각각을 수식하는 “현재 분사들”(ζῶσαν, ζωοποιούν)로 나타난다. 첫 번째 아담은 “살아 있는 육신”(ψυχὴν ζῶσαν)인 것에 반해, 두 번째 아담은 “살려 주는 영”(πνεῦμα ζωοποιούν)으로 묘사된다. 그리스어 동사 “ζωοποιέω”는 “살아나게 하다”, “살리다”, “생명을 주다”를 의미하는데,⁴¹⁾ 바울은 이 동사를 자신의 서신서들 가운데에서 7번 사용한다.⁴²⁾ 특별히 이 단어가 부활의 문맥 가운데에서 사용될 때에는 이 동사는 하나님의 사역을 가리킨다. 다시 말하자면, “생명

38) T. R. Schreiner, *1 Corinthians: An Introduction and Commentary*, 322.

39) *Ibid.*, 324.

40) N. T. 라이트, 『하나님의 아들의 부활』, 541.

41) F. W. 덴커, 『신약성서 그리스어 사전』, 263.

42) 롬 4:17 “하나님은 죽은 자를 살리시며”; 롬 8:11 “그리스도 예수를 죽은 자 가운데서 살리신 이가 너희 안에 거하시는 그의 영으로 말미암아 너희 죽을 몸도 살리시리라”; 고전 15:22 “그리스도 안에서 모든 사람이 삶을 얻으리라”; 고전 15:36 “어리석은 자여 내가 뿌리는 씨가 죽지 않으면 살아나지 못하겠고”; 고전 15:45 “마지막 아담은 살려 주는 영이 되었나니”; 고후 3:6 “영은 살리는 것이니라”; 갈 3:21 “만일 능히 살게 하는 율법을 주셨더라면 의가 반드시 율법으로 말미암았으리라”

을 주고” “살리는” 주체는 주로 하나님을 가리킨다(롬 4:17; 8:11). 고린도전서 15장에서 바울은 이 단어를 3번 사용하는데, 22절과 36절에서는 살려 주는 주체가 하나님인 것을 알 수 있다.

『개역개정』

(고전 15:22) 아담 안에서 모든 사람이 죽은 것 같이 그리스도 안에서 모든 사람이 **살을 얻으리라**(ζωοποιηθήσονται).

(고전 15:36) 어리석은 자여 네가 뿌리는 씨가 죽지 않으면 **살리심을 받지**(ζωοποιεῖται) 못하겠고⁴³⁾

바울은 이 동사를 부활과 관계해서 하나님의 사역으로 설명하면서, 창조주의 능력이 ‘죽은’ 씨앗에 ‘생명을 부여한다’는 것을 강조한다.⁴⁴⁾ 그런데 이제 이 사역이 마지막 아담에게 기능적으로 부여되었다는 것이 “살려 주는 영”으로 묘사된 그리스도를 통해서 강조된다. 치암파와 로스너(R. E. Ciampa and B. S. Rosner)는 이러한 “살려 주는 영”은 창세기 2:7을 에스겔 37장(특히 6, 9, 10, 14절)의 빛 가운데에서 이해한 것이라고 설명한다.⁴⁵⁾ 창세기에서는 하나님께서 살려 주는 사역과 기능을 감당하였지만, 에스겔 37:14에서는 하나님께서 자신의 영을 그의 백성 가운데 두어서 그들을 살아나게 할 것이라고 약속한다. 바울은 하나님께서 자신의 “영”으로 이루시기로 약속한 사역이, 이제는 “영”이신 그리스도에게 부여되었다고(참조. 고후 3:17) 설명한다.

첫 번째 아담은 생명을 하나님께 받음으로써 “살아 있는 육신”이 되었지만, 마지막 아담은 “생명을 주는 영”으로, 그에게 속한 모든 자들에게 생명을 부여하게 된다. 이처럼 “살려 주는” 사역은 “죽은 자들의 부활”과 동의어로 이해할 수 있다(롬 4:17; 8:11; 고후 3:6).⁴⁶⁾ 곧 그리스도에게 속한 자들은 믿음과 세례를 통하여 그와 한 몸이 된 자들이고(고전 12:13), 그리스도의 피에 참여하고 그리스도의 몸에 참여하는 자들이고(고전 10:16-17),⁴⁷⁾

43) 『개역개정』은 수동태 동사인 “ζωοποιεῖται”를 “살아나지 못하겠고”라고 능동태적 의미로 번역하지만, 수동태의 의미를 살려서 번역했다. 놀랍게도 대부분의 영어 번역도 이를 수동태가 아닌 능동태로 번역하고 있다. 예를 들어, ESV, NRSV, NIV 모두 “살아나다”(come to life)로 번역하고 있다. 반면에 KJV는 “되살아나게 되다”(be quickened)로 수동태로 번역하고 있다.

44) N. T. 라이트, 『하나님의 아들의 부활』, 544.

45) R. E. Ciampa and B. S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 820.

46) D. E. Garland, *1 Corinthians*, 734.

47) J. A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*,

이들은 그리스도로 말미암아 그의 부활에 참여하게 될 것이다(참조. 빌 3:10).

이러한 첫 번째 아담과 마지막 아담의 이중적 대조에 대한 바울의 논의는 고린도전서 15:50으로 귀결된다. “혈과 육은 하나님 나라를 이어 받을 수 없고 또한 썩는 것은 썩지 아니하는 것을 유업으로 받지 못한다.” 42-49절에서 “육신적인 몸/것”은 “영적인 몸/것”과 대조를 이루면서 특히 42-43절에서 반복해서 강조된다. 바울은 우리가 가진 육신적인 몸에는 영광이나 강한 것이 없다고 주장하는 것이 아니라, 이 몸에 내재된 가장 큰 영광과 강한 것이라도 하나님 나라의 영광과는 비교조차 할 수 없다는 의미를 주장한다.⁴⁸⁾ 이러한 대조는 단지 생명을 받은 육신적인 아담과, 생명을 주는 영인 예수님의 대조로 다시 한 번 강조된다. 따라서 바울은 우리의 이 “혈과 육의 몸”으로는 도저히 하나님의 나라에 들어갈 수 없고, “살려 주는 영이신” 그리스도 안에서 철저하고 전적인 변화가 이뤄져야 한다고 주장하는 것이다.

5. 나가는 말: 고린도전서 15:45의 이해와 해석에 대한 제안

고린도전서 15:45의 “마지막 아담”(ὁ ἔσχατος Ἀδάμ)이라는 표현은 예수 그리스도를 마지막 아담으로 하는 많은 “아담들”이 존재한다는 것이 아니라, 예수 그리스도가 궁극적인 지점, 즉 “최종적인 아담”이라는 것을 의미한다.⁴⁹⁾ 바울이 45절에서 제시하는 대조는 “살아 있는 육신”(ψυχὴν ζῶσαν)이 된 “첫 번째 사람 아담”(ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ)과 “살려 주는 영”(πνεῦμα ζωοποιούν)이 된 “마지막 아담”(ὁ ἔσχατος Ἀδάμ)이다. 바울은 이미 21-22절에서 아담과 그리스도를 대조하였는데, 45절에서 바울은 아담과 그리스도를 이중적으로, 존재론적인 대조와 기능적인 이중적 대조로 설명한다. 바울이 아담을 가리켜 “육신”이라고 하면서 “육신에 속한” 아담의 존재론적 특징을 강조한다.

첫 번째 아담은 하나님께서 “살아 있는 육신”으로 만드셨다. 창세기의 기사는 첫 번째 아담이 창조로 말미암아 그 출발점이 되었고, 모든 인간이 첫 번째 사람에게서 나왔다고 선언한다. 그러나 첫 번째 사람은 죄로 말미암

Anchor Bible (New Haven: Yale University Press, 2008), 598.

48) D. 프라이어, 『고린도전서: 지역 교회에서의 생활』, 정옥배 역 (서울: IVP, 2022), 396.

49) N. T. 라이트, 『하나님의 아들의 부활』, 539.

아 “살아 있지만 육신에 속한 자”와 같이 되었고, 그를 말미암아 모든 사람이 죽게 되었다(고전 15:22). 첫 번째 아담은 비록 하나님께 생명을 받은 자였지만 자신의 죄로 말미암아 죽음과 땅에 속한 자였다. 그에 반해 마지막 아담은 “영으로” 생명을 받은 자가 아니라 생명을 주는 자였다.

따라서 고린도전서 15:45에서 “*ψυχὴν ζῶσαν*”을 “생령”(『개역개정』)이나 “살아 있는 영”(『개역한글』, 『새번역』)으로 해석하는 것은 바울이 사용하고 있는 “영”과 대조를 이루는 “*ψυχή*”의 의미를 간과하는 것이다. 따라서 45절의 “*ψυχὴν ζῶσαν*”은 44절의 “육신적인 몸”(σῶμα ψυχικόν)과 46절의 “육신적인 것”(τὸ ψυχικόν)에 대한 바울의 논의에 따라서 “살아 있는 육신”으로 번역하는 것을 제안한다.⁵⁰⁾ 이는 통상적인 종류의 인간의 몸, 통상적인 생명의 호흡에 의해서 활동하는 몸과 관련되어 이해해야 한다.⁵¹⁾ 다시 말해 첫 번째 아담은 “살아 있는 육신”이었지만, 하나님의 일을 알지 못하는(혹은 하나님의 일을 아는 데에 실패한) 인격이라는 것을 표상한다.

이와 대조적으로, 마지막 아담이신 그리스도는 “살려 주는 영”(πνεῦμα ζωοποιῶν)이다. 이 표현은 이중적인데 첫째로 ‘존재론적’으로 “영”(πνεῦμα)은 44절의 “영적인 몸”(σῶμα πνευματικόν)을 연상시키며 부활하신 그리스도의 몸이 모든 성도들의 부활한 몸의 첫 모범(23절)이라는 의미를 나타낸다. 그리스도께서는 부활의 전형적인 사례(paradigm case)에 해당하며 부활이 무엇인가 알 수 있는 것은 오로지 그리스도의 부활에 근거하여 규정될 수 있는 것이다.⁵²⁾ 또 다른 하나는 ‘기능적’으로 그리스도의 “살려 주는”(ζωοποιῶν) 사역과 관련이 있다. 이 사역은 원래 하나님께 속한 사역인데, 그것은 이제(하나님의 약속을 따라서) 그리스도에게 주어졌다. 부활하신 그리스도는 “살려 주는 영”으로 자신에게 속한 자들에게 생명을 주고, 그들로 하나님 나라를 유업으로 받을 수 있도록 변화시킨다(50절). 다시 말하자면, 예수는 단지 개별적인 “영적인(신령한) 몸” 곧 하나님이 부활을 통해서 만들고자 의도한 존재들의 첫 번째 열매가 될 뿐만 아니라, 하나님이 그를 통하여 이 일을 이루게 될(곧 살려 주는 사역) 바로 그러한 영적인 존

50) 바울이 아담을 가리켜서 “육신”이라고 지칭하는 것은 아담의 “육신” 자체를 언급하기보다는 “육신적인 존재” 혹은 “육신에 속한 존재”인 아담을 강조하기 위함이다. 그럼에도 불구하고 “*ψυχὴν ζῶσαν*”을 “살아 있는, 육신에 속한 존재”나 “살아 있는, 육신적인 존재”라고 해석하지 않고 “살아 있는 육신”이라고 해석할 것을 제안하는 이유는 “πνεῦμα ζωοποιῶν” 곧 “살아 있는 영” 자체이신 (“살아 있는 영적인 존재”가 아니라) 그리스도와와의 대조를 더 분명하게 표현하기 위해서이다.

51) N. T. 라이트, 『하나님의 아들의 부활』, 560.

52) A. C. 티슬턴, 『고린도전서: 해석학적 & 목회적으로 바라 본 실용적 주석』, 477.

재임을 가리킨다.⁵³⁾ 이런 점에서 새 창조에서 그리스도의 부활은 성령이 새로 형성하고 지시한 부활한 몸의 첫 열매로 자리 잡고 있다.⁵⁴⁾

<주제어>(Keywords)

살아 있는 육신, 살려 주는 영, 존재론적 대조, 기능적 대조, 아담.

living flesh, life-giving Spirit, ontological contrast, functional contrast, Adam.

(투고 일자: 2023년 1월 30일, 심사 일자: 2023년 2월 24일, 게재 확정 일자: 2023년 3월 6일)

53) N. T. 라이트, 『하나님의 아들의 부활』, 561.

54) K. E. 베일리, 『지중해의 눈으로 본 바울: 고린도전서의 문예-문화적 연구』, 703.

<참고문헌>(References)

- 덴커, F. W., 『신약성서 그리스어 사전』, 김한원 역, 서울: 새물결플러스, 2017.
- 라이트, N. T., 『하나님의 아들의 부활』, 박문재 역, 서울: 크리스찬 다이제스트, 2005.
- 베일리, K. E., 『지중해의 눈으로 본 바울: 고린도전서의 문예-문화적 연구』, 김귀탁 역, 서울: 새물결플러스, 2017.
- 티슬턴, A. C., 『고린도전서: 해석학적 & 목회적으로 바라 본 실용적 주석』, 권연경 역, 서울: SFC, 2011.
- 프라이어, D., 『고린도전서: 지역 교회에서의 생활』, 정옥배 역, 서울: IVP, 2022.
- Asher, J. R., *Polarity and Change in 1 Corinthians 15: A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 42, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Ciampa, R. E. and Rosner, B. S., “1 Corinthians”, G. K. Beale and D. A. Carson eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Ciampa, R. E. and Rosner, B. S., *The First Letter to the Corinthians*, Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Collins, R., *First Corinthians*, Sacra Pagina 7, Collegeville: Liturgical Press, 1999.
- Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Fitzmyer, J. A., *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, New Haven: Yale University Press, 2008.
- Garland, D. E., *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Heil, J. P., *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, Studies in Biblical Literature 15, Atlanta: SBL, 2005.
- Rosik, M., “In Christ All Will Be Made Alive” (1 Cor 15:12-58): *The Role of Old Testament Quotations in the Pauline Argumentation for the Resurrection*, European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 6, Frankfurt: Peter Lang, 2013.
- Schreiner, T. R., *1 Corinthians: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentary 7, Downers Grove: InterVarsity Press, 2018.
- Stanley, C. D., *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in*

the Pauline Epistles and Contemporary Literature, Society for New Testament Studies Monograph Series 69, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Swete, H. B., *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*, Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

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

<Abstract>

**A Suggestion on the Understanding and Interpretation
of 1 Corinthians 15:45:
Adam as the *Living Flesh* and Christ as the *Life-Giving Spirit***

Euichang Kim
(Torch Trinity Graduate University)

As K. E. Bailey rightly observes, 1 Corinthians 15:45 lies in the heart of the chiasmic structure of verses 35-50, but its meaning is difficult to understand. Especially understanding the meaning of ψυχὴν ζῶσαν and πνεῦμα ζωοποιῶν in verse 45 was not easy, and it gave the previous Korean translations problems to translate the phrase. On this account, this article examines Paul's use of Genesis 2:7 in 1 Corinthians 15:45, and how Paul contrasts the first Adam and the last Adam.

Paul contrasts the first Adam with the last Adam in a dualistic way. First, Paul makes an ontological contrast which sets an antithesis of Adam who is living but only as a natural being, placed in death and belonging to dust, and Christ who is the spirit, raised from death and belonging to heaven. Paul already explains this contrast in 1 Corinthians 2:14-15 where he makes a sharp distinction between a *natural/fleshly person* (ψυχικὸς ἄνθρωπος) and a *spiritual person* (ὁ πνευματικός). Moreover, in 1 Corinthians 3:1, Paul argues that he could not address the Corinthians as *spiritual people* (πνευματικοῖς) but as *people of the flesh* (σαρκίνοις). This shows that Paul uses the *spiritual* as an antithesis to *natural* or *fleshly*. Thus Paul's contrast continues in 15:45 where he makes an ontological contrast between the first Adam who is still a natural being and the last Adam who is now a spiritual being.

Second, Paul makes a functional contrast which sets an antithesis of Adam who received life from God and Christ who *gives life* (like God). The verb *to give life* (ζωοποιέω) is explicitly and exclusively used with regard to God's ministry in verse 22 and 36 in 1 Corinthians chapter 15. The first Adam was a being that received life from God, but the last Adam is a being that gives life. Through this dualistic contrast, Paul claims that the life-giving ministry that belonged to God in Genesis is now entrusted to the resurrected Christ, which

leads to Paul's exhortation for the Corinthians to belong to Christ and to *abound in the work of the Lord*. Thus this article aims to suggest an interpretation of 1 Corinthians 15:45 based on the dualistic contrast between Adam and Christ.

Analysis of Participants' Agent Role in the Two Major Divisions of Leviticus

Gyusang Jin*

1. Purpose of this study

This paper is aimed at explaining that Leviticus is demarcated into two major divisions (1:1-24:23, 25:1-27:34) and two sub-divisions in the first major division (1:1-15:33, and 16:1-24:23) according to the Elaborate Divine Speech Formula [**basic divine speech formula** + **locative phrase**], and at confirming the validity of the demarcation and elaborating the effect of the demarcations.¹⁾ At first sight this approach leads to an uneven division of the book, at least as far as the two major divisions are concerned, and it does not coincide with well-known traditional approaches that take, for example, the Holiness Code as the second part of the book. Therefore, in the second part of this article we will compare our division of the text based on formal and syntactic criteria with other scholarly

* Ph.D. in Old Testament Theology at the Vrije Universiteit Amsterdam. jin.gyusang.numbers.80@gmail.com. This paper stems from a presentation given to the session, "Linguistics and Biblical Hebrew, National Association of Professors of Hebrew" held at the SBL Annual Meeting in Denver, Colorado, on 19. Nov. 2022.

1) For the book of Numbers I found that the Elaborate Divine Speech Formula is a structuring element that divides the book into its major divisions, because both Num 1:1 and 9:1 start with the most elaborate EDSF. In the present article I will investigate whether my conclusions are also valid for Lev. G. Jin, "Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers", Ph.D. Dissertation (Vrije Universiteit Amsterdam, 2021), 49-65. <https://research.vu.nl/en/publications/investigating-the-text-hierarchical-structures-and-composition-of6>

suggestions for the division of Leviticus. This paper raises the following hypothesis: if the demarcations are valid, each division would show strong separability and weak connectivity from its adjacent sections. The analysis of participants' roles will help us to see the validity of the demarcations.

This paper displays the types and frequencies of agent roles of participants who occur in two adjacent divisions. I define the terminologies of agent roles, shared agent roles, and unique agent roles. Agent roles occur in a transitive verb, shared agent roles occur in both divisions, while unique agent roles occur only division relative to its adjacent divisions. The shared agent roles indicate the connectivity between divisions, while the change of their percentage between divisions would indicate the separability of each division from its adjacent divisions and would indicate the development of the discourse function. The unique agent roles of participants which occur only in a division relative to its adjacent division will sharpen the separability of a division from its adjacent division, validate the demarcations, and explain the discourse function of each division.

To see the validity of the demarcations, this paper will compare mainly 1:1-24:23 with 25:1-27:34. To study the validity of the first major division, 1:1-24:23, this paper will compare it with its preceding division, Exodus 12:1-40:38. To see the validity of the second major division, 25:1-27:34, this paper will compare it with its following division, Numbers 1:1-3:13, and this paper also will compare the two sub-divisions, 1:1-15:33 and 16:1-24:23. I assume that 16:1 is the basis of the two subdivisions because 16:1 has a Divine Speech formula + Time phrase. We study Numbers as part of its larger context of the Pentateuch.

The analysis of participants' roles will result in the discourse functions between the two major divisions and the two sub-divisions in the first major division.

Lastly, the paper compares the discourse functions based on the syntactic divisions in Leviticus with the scholars' discourse functions based on their thematic demarcations, and explain what are the unique effects of our demarcations. Lastly, this paper will summarize this study and its contribution.

2. Demarcation markers in Leviticus

The BDSF (Basic Divine Speech Formula), in which YHWH spoke to Moses without any locative or time phrase, occurs 160 times in total in the Pentateuch, except for Genesis, and opens a small paragraph.²⁾ Its clause type *Wayyiqtol* + X (explicit subject) demarcates a text into a paragraph unit.³⁾ The EDSFs (Elaborate Divine Speech Formula), in which a BDSF is combined with a locative or time phrase, occur 13 times in total in the four books of the Pentateuch (except Genesis).⁴⁾ An EDSF, in which a BDSF is combined with a locative, occurs mainly by keeping quite a distance from the preceding EDSF and its following EDSF. The outcome raised a conjecture that each EDSF opens a larger textual unit at a higher textual level than each BDSF does.⁵⁾ The clause type *Wayyiqtol* + X of each EDSF opens a textual unit, the explicit subject of an EDSF signals a new start, and the added locative phrase strengthens the start, and supports the hypothesis.⁶⁾

2) Gysang Jin, "YHWH basic speaking formula in the Pentateuch in the HB", <https://shebanq.ancient-data.org/hebrew/text?iid=3801&page=1&mr=r&qw=q> (2023. 04. 19.).

3) The clause type, W-X-Qatal, also could demarcate a paragraph or a textual unit as the clause type *Wayyiqtol* + X does at the same textual level, depending on the relationship between clauses that are adjacent to it. Its occurrence is less frequent in the Pentateuch than the clause type *Wayyiqtol* + X. It indicates generally the opening of a paragraph or gives background information to progress a story in the paragraph. E. Talstra, "Clause Types and Textual Structure An Experiment in Narrative Syntax", E. Talstra, ed., *Narrative and Comment: Contributions to Discourse Grammar and Biblical Hebrew Presented to Wolfgang Schneider* (Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis, 1995), 166-174.

4) Gysang Jin, "Pattern1 (locative)", <https://shebanq.ancient-data.org/hebrew/text?iid=2862&page=1&mr=r&qw=q> (2023. 04. 19.). Four types of EDSFs occur in the Hebrew Bible. I presented them in my dissertation: G. Jin, "Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers", 53-58.

5) I elaborated on how the syntactic-hierarchical structure of Lev was discovered in my thesis, but here I focus on elaborating the analysis of the roles of participants in the demarcations in Lev. G. Jin, "Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers", 59-60.

6) The EDSF in Num 1:1 is comprised of BDSF, double locative phrases, one time phrase, and its subordinate clause that specifies the time phrase in its main clause. The added extensive adjunct phrases and subordinate clause make the EDSF in Num 1:1 the strongest new start among all the EDSFs. In my study, I embed Num 1:1 under Gen 1:1, that is, the strongest new start in the Pentateuch, and see how Num 1:1 opens the second stage in the Pentateuch. I elaborated on them in my thesis: G. Jin, "Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers", 49-56. In this paper, I focus mainly on the function of the EDSFs [**basic divine speech formula** + **locative phrase**] that occur in Lev. G. Jin, "Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers", 49-65.

In this paper, the EDSF [**Basic Divine Speech Formula + Locative phrase**] demarcates Leviticus into two major divisions, Leviticus 1:1-24:23, and 25:1-27:34, and the EDSF [**Basic Divine Speech Formula + Time phrase**] demarcates the first major division into 1:1-15:33 and 16:1-24:23.⁷⁾

3. Elaboration on the effect of the demarcations by the agent roles of participants

This paper elaborates through the analysis of the agent roles of participants, on the validity of the demarcations in the two major divisions of Leviticus and the two sub-divisions of the first major division and their effects.⁸⁾ The analysis of the agent roles of participants explains which participants behave and affect directly the other participants and events in a division, while the analysis of participants shows which participants occur in a division.⁹⁾ “Participants” includes some participants who just occur in substantives, suffixes, and personal pronouns but do not behave in any way, while the agent roles clarify which

7) The EDSF [**Basic Divine Speech Formula + Time phrase**] occurs less frequent than the EDSF [**Basic Divine Speech Formula + Locative phrase**], occurs intermittently in between the latter EDSFs, which compose of the main structural frame in the Pentateuch, while the former EDSF demarcates a smaller textual unit.

8) In another paper, I explained the validity of the demarcations in the first major division of Numbers and their effect through the analysis of participants. See G. Jin, “Analysis of Participants in the First Major Division of Numbers”, 8-50. Available from: doi:10.22782/eots.2022.22..001.

9) L. de Regt and S. E. Runge investigated the references of participants in some chapters of Num or Gen. They were interested in judging whether a reference is marked, that is otherwise un-marked. L. de Regt, *Linguistic Coherence in Biblical Hebrew Texts: Arrangement of Information, Participant Reference Devices, Verb Forms, and Their Contribution to Textual Segmentation and Coherence* (Piscataway, NJ: Gorgias, 2019), 5-22. S. E. Runge, “A Discourse-Functional Description of Participant Reference in Biblical Hebrew Narrative”, Ph.D. Dissertation (Stellenbosch University, 2007), 90-175. S. Bar-Efrat, R. Alter, A. Berlin, M. Sternberg, and D. M. Gunn studied participants using literary analysis and judged intuitively their role. S. Bar-Efrat, “Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative”, *VT* 30 (1980), 154-173. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1978), 143-162. A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield: Almond Press, 1983), 23-42. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading. Indiana Studies in Biblical Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 342-364. D. M. Gunn, *Narrative Art in the Hebrew Bible, Oxford Bible Series* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 63-74. I am indebted to them because I became acquainted with the research topic of participants and seeing their studies I got inspired to have the research idea of agent roles based on a thorough linguistic investigation to the whole text of Lev.

participants occur at a transitive verb and really work and govern the events that happen within a division. I annotated the role of participants as an agent, who occur in a transitive verb, and work with the other participants who occur in a direct object as a patient in the same clause.¹⁰⁾

The analysis of agent roles explains effectively how the discourse function or the plot of a story develops from the preceding division to its following division.

4. Research Process

4.1. Confirmation of the validity of the demarcations

I will check whether the outcome of the analysis of the agent roles of the participants meets the hypothesis in which each of the divisions demarcated by the EDSF [**basic divine speech formula** + **locative phrase**] shows strong separability and weak connectivity.

4.1.1. Validation by frequency of agent roles

I will display the relative frequency of shared agent roles that occur commonly in two adjacent divisions, and that of unique agent roles that occur only in one of the divisions. If the relative frequency of unique agent roles in each division is much larger than that of the shared agent roles, the outcome would advocate the hypothesis and the validity of the demarcations.¹¹⁾

4.1.2. Validation by Jaccard distance

In a case in which the percentage of shared agent roles is a little bigger in both divisions or only in the former or only in the latter division than that of unique agent roles, the data requires more clarification to judge the validity of the

10) I extracted all the lexemes and the linguistic parameters of them from ETCBC database and annotated agent roles of participants in all the transitive verbs, patient roles of participants in all the direct objects that occur in the four divisions, Exo 1:1-40:38, Lev 1:1-24:23, 25:1-27:34, and Num 1:1-3:13. To see linguistic parameters, Eep Talstra Centre for Bible and Computer, VU University Amsterdam, "0 home", https://etcbc.github.io/bhsa/features/0_home/ (2023. 04. 19.).

11) I compare the percentage, the relative frequency, of shared agent roles or unique agent roles that occur in adjacent divisions instead of using their frequency. The size of each adjacent division is different from each other. Therefore comparing their percentage makes it fair.

demarcations. Here I bring the Jaccard distance between the compared divisions.¹²⁾

(1) Definition of Jaccard distance

The Jaccard distance is a mathematical formula which aims to measure the separability between divisions in terms of participants' agent roles. I can count how many times participants' agent roles occur in Leviticus, then, depending on their total occurrence, calculate the percentage of their frequency in a specific division, and then depending on the percentage of identical and different agent roles, measure how much divisions are similar or dissimilar. For example, the participants' agent roles could give a slight impression of whether the divisions of Leviticus are similar or dissimilar.

(2) One example of results with the Jaccard distance

This section introduces a simple example in which the Jaccard distance was helpful. In the table below, column A enumerates four agent roles in Leviticus 1:1-24:23 and 25:1-27:34. Column B and C give their frequencies in each division. The cells B6 (301) and C6 (94) give the overall sums of all agent roles. Column E and F enumerate the relative frequency of each agent role in A and B. Each agent role in column B was divided by B6, each in column C by C6. Column G gives the lowest of the two relative frequencies in columns E and F (e.g. MIN (E2, F2) = G2). Then, G6 combines all minimums (G2 + G3 + G4 + G5), that is G6 is “m” which is applied to Jaccard formula $[2+2/(m-2)]$. Then, B8 $[2+2/(G6-2)]$ shows how G6 was applied to the formula. C8 is the result of the application, the Jaccard distance between Lev 1:1-4:23 and 25:1-27:34.

Figure 1. One example of how to calculate a Jaccard distance

	A	B	C	D	E	F	G
1	The agent roles of participants	Lev1.1_24_23	Lev25.1_27.34	MIN (Lev1.1_24_23, Lev25.1_27.34)	Lev1.1_24_23_ relative frequency	Lev25.1_27.34_ relative frequency	MIN(E,F)
2	YHWH	20	35	20	0.02	0.25	0.02
3	Israel	165	50	50	0.03	0.17	0.03
4	The land of Canaan	3	2	2	0.03	0.06	0.06
5	priest	113	7	7	0.12	0.05	0.12
6	Total	301	94				0.23
7							
8	Jaccard distnace	$2+2/(G6-2)$		0.87			

12) I elaborated on Jaccard distance in my thesis: G. Jin, “Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers”, 43-47.

(3) Interpretation of the Jaccard distance

If the Jaccard distance is close to 1, the separability between the adjacent divisions is very strong and the connectivity is very weak. The outcome advocates the hypothesis. If the Jaccard distance is the exact 1, the adjacent divisions are completely different. By contrast, if the Jaccard distance is close to 0, the separability between the adjacent divisions is very weak, and the connectivity is very strong. If the Jaccard distance is 0, the adjacent divisions are exactly identical. The Jaccard distance between Leviticus 1:1-24:23 and 25:1-27:34 is 0.87, which indicates that both divisions have very strong dissimilarity, and very weak similarity.

4.2. Separability with agent roles

4.2.1. Separability in the change of percentage of shared agent roles

Shared agent roles that occur commonly in the adjacent two divisions indicate the connectivity between the divisions. However, the change in the percentage of the shared agent roles from the preceding division to its following division indicates the separability of each division relative to its adjacent division in terms of discourse function. Even if the shared agent roles occur commonly in the two divisions, the different strength of their activity indicates a change in the relationship between an agent and its patient or an event. Even if shared agent roles occur, their patients or relevant events could change. Those changes would indicate the separability between the divisions and advocate the validity of the demarcations.

4.2.2. Separability by the percentage of unique agent roles

Unique agent roles that occur only in one of two adjacent divisions relative to its adjacent division indicate how they affect the other participants and events in a division. They sharpen the separability of each division and explain well the discourse function or the development of plot from the preceding division to its following division.

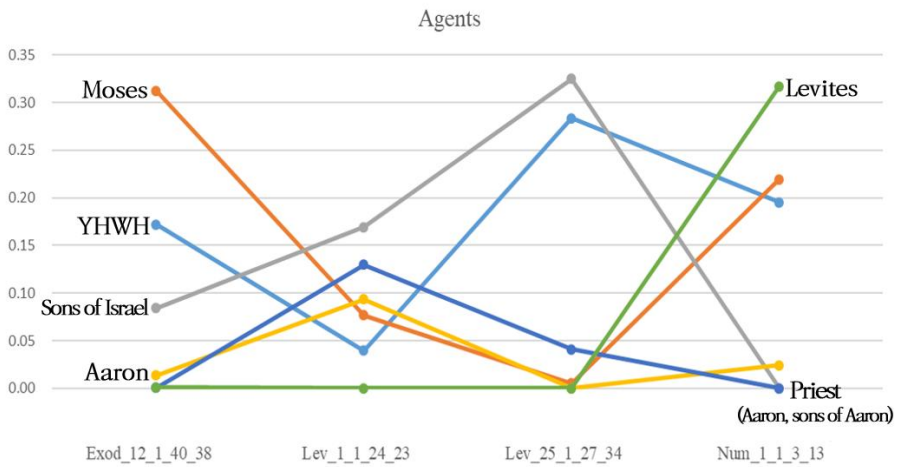
5. Description of the analysis

5.1. Complete view

Figure 2. The change in the percentage of the shared agent roles in four divisions

agents	Exod_12_1_40_38	Lev_1_1_24_23	Lev_25_1_27_34	Num_1_1_3_13
YHWH	304	48	55	8
Moses	553	93	1	9
sons of Israel	149	205	63	0
Aaron	24	113	0	1
priest (Aaron, sons of Aaron)	1	157	8	0
Levites	2	0	0	13
Total	1769	1211	194	41

agents	Exod_12_1_40_38	Lev_1_1_24_23	Lev_25_1_27_34	Num_1_1_3_13
YHWH	0.17	0.04	0.28	0.20
Moses	0.31	0.08	0.01	0.22
sons of Israel	0.08	0.17	0.32	0.00
Aaron	0.01	0.09	0.00	0.02
priest (Aaron, sons of Aaron)	0.00	0.13	0.04	0.00
Levites	0.00	0.00	0.00	0.32



I display the whole picture, which shows how the relative frequency of each shared agent role changes between the four divisions.¹³⁾ In division Exodus 12:1-40:36, the two main agents whose percentage is high are YHWH and Moses; in division Leviticus 1:1-24:23, the two main agents are a priest and the sons of Israel, while in division Leviticus 25:1-27:34 they are YHWH and the sons of Israel, and in division Numbers 1:1-3:13, Moses and the Levites. The different combinations of main agents and the change in their percentage between divisions demonstrate connectivity and separability between divisions.

5.2. Comparison between two divisions

Leviticus is divided into Leviticus 1:1-24:23 and 25:1-27:34, the former being the first major division, the latter being the second major division. To define the function of the first major division, I will compare it with its preceding division, Exodus 12:1-40:36 in terms of agent roles, and to define the function of the second major division, I will compare it with its following division, Numbers 1:1-3:13.¹⁴⁾ Next, I will compare the two major divisions, and then the two sub-divisions, Leviticus 1:1-15:33, 16:1-24:23.

13) The four columns in the upper level include the frequency of each of the four agent roles: the agent role of YHWH, that of Moses, that of Aaron, that of a priest, and that of the Levites. Each of the four cells in the row of the total includes the sum of the frequencies of all the agent roles that occur in each division. There are more types of agent roles in play. The list that includes all types of agent roles which occur in each of the four divisions is too lengthy. To explain how the change in the percentage of shared agent roles indicates separability, I selected only four types of shared agent roles. I omitted the names of the other types of agent roles in the list of each division. In fact, 156 types of agent roles occur in Exo 12:1-40:36, 162 types of agent roles in Lev 1:1-24:23, 41 types of agent roles in Lev 25:1-27:34, and 10 types of agent roles in Num 1:1-3:13. The four columns in the lower level include the relative frequency of each of the four types of agent roles. For example, I divided the frequency 304 of the agent role of YHWH in Exo 12:1-40:36 by the total frequency of all types of agent roles (1,769). The outcome is the relative frequency 0.17 of the agent role of YHWH in Exo 12:1-40:36. The same way resulted in the other relative frequencies in the four columns in the lower level.

14) As the EDSF [**basic divine speech formula** + **locative phrase**] demarcates the two major divisions in Lev, the same EDSF demarcates the three major divisions of Exo 1:1-4:18, 4:19-11:10, and 12:1-40:38; also, it demarcates the first major division of Num into two sub-divisions, Num 1:1-3:13, 3:14-8:26. Therefore, I compare Exo 12:1-40:38 with Lev 1:1-24:23, and Lev 25:1-27:34 with Num 1:1-3:13. If the comparison results in consistent outcome in which strong separability and weak connectivity happen, the outcome will strengthen the validity of the demarcations by the EDSF. G. Jin, "Investigating Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers", 55-60.

5.3. Exodus 12:1-40:38 and Leviticus 1:1-24:23

5.3.1. Types of agent roles and their frequency

Figure 3. The number of types of agent roles and their frequency and percentage

agent.role.type	Ex.12.1_40.38	Lv.1.1_24:23	Ex.12.1_40.38	Lv.1.1_24:23
shared	8	8	0.05	0.08
unique	148	94	0.95	0.92
total	156	102		
agent.role.frequency	Ex.12.1_40.38	Lv.1.1_24:23	Ex.12.1_40.38	Lv.1.1_24:23
shared	1061	393	0.60	0.52
unique	708	370	0.40	0.48
total	1769	763		

Here we compare Exodus 12:1-40:38 with Leviticus 1:1-24:23. The two left columns in the upper level include the number of types of shared agent roles that occur in both divisions and those of unique agent roles that occur only in one division. The two right columns in the upper level include their percentage in each division. The two left columns in the lower level include all the frequencies of shared agent roles that occur in both divisions and those of unique agent roles that occur only in one division. The two right columns in the lower level include their percentage.¹⁵⁾

While the two right columns in the upper level indicate a very strong separability and weak connectivity, those in the lower level indicate a stronger connectivity and a weaker separability. The two judgments are contradictive. While each of the two judgments considers the number of shared types or that of unique types and their relative frequencies, plus the frequencies of all the shared agent roles or those of unique agent roles and their relative frequencies, the Jaccard distance considers synthetically the number of shared types or that of unique types, their relative frequencies and the frequencies of all the shared agent roles or those of unique agent roles and their relative frequencies at once,

15) I will omit the description of what the frequencies and percentages in the cells of the upper level and lower level in the table indicate in the following comparisons between other two divisions.

which results in the synthetic judgment. To clarify whether both divisions still show strong separability and weak connectivity, I bring the Jaccard distance between both divisions in the next section 5.3.2.

5.3.2. Jaccard distance

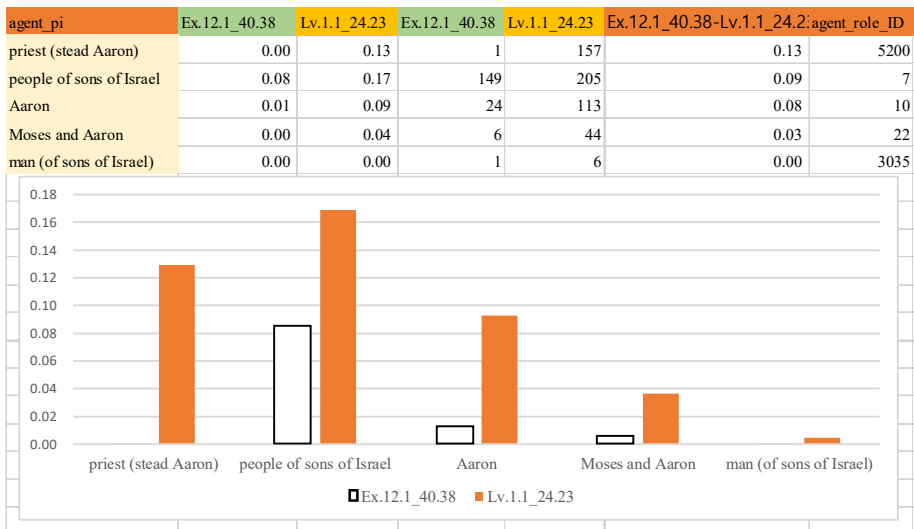
Figure 4. The Jaccard distance between two divisions

Jaccard agent	Ex.12.1_40.38	Lv.1.1_24.23
Lv.1.1_24.23	0.87	0.00

The Jaccard distance between both divisions is 0.87, which indicates a very strong separability between both divisions. The connectivity between them is 0.13 (1-0.87), which indicates very weak connectivity.¹⁶⁾ As a result, the Jaccard distance advocates strong separability and weak connectivity.

5.3.3. Change in the percentage of shared agent roles

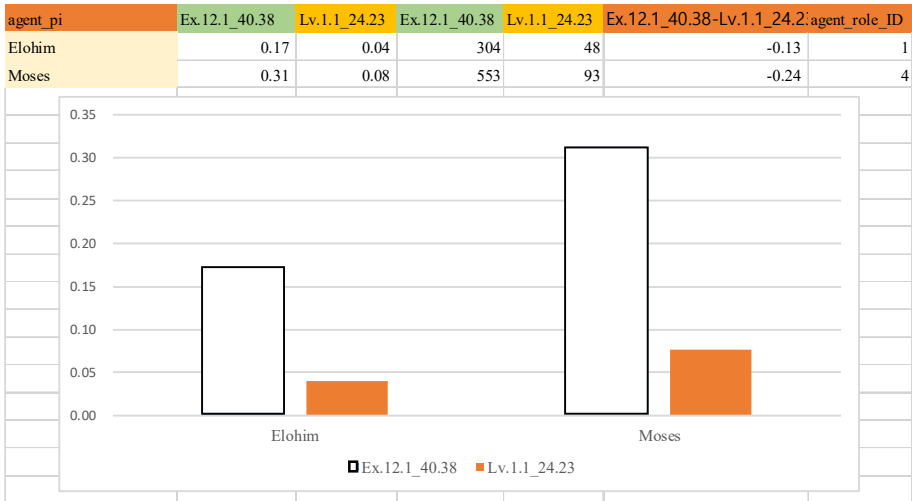
Figure 5. The shared agent roles whose percentage increases



16) The separability in Jaccard distance also indicates the dissimilarity between two divisions in terms of agent roles, while the connectivity in Jaccard distance indicates their similarity.

The table above includes 5 of the 12 shared agent roles whose percentage increases in the latter division. Shared agent roles' activity in the latter division is busier than that in the former division. They are a priest, people of sons of Israel, Aaron, Moses and Aaron, and a man of Israel. While the former shared roles describe mainly making the Tabernacle and the articles of clothing of a priest, the latter shared roles describe what a priest is to execute in the Tabernacle. It indicates the separability of discourse function between both divisions.

Figure 6. The shared agent roles whose percentage decreases



The table above displays the shared agent roles whose percentage decreases in the latter division. Shared agent roles' activity in the latter division is less busy than that in the former division. They are Elohim and Moses. In the former division Elohim fought against pharaoh and his army and commanded making the Tabernacle and its items, while in the latter division Elohim commands the sacrifices that priests are to offer and a portion they are to take, and the laws preventing sexual customs of the Canaanites. While Elohim in the former division plays a dynamic role to redeem Israel and uses them as a tabernacle maker, Elohim in the latter division is static and gives the ritual laws and practical laws to keep purity.

5.3.4. Unique agent roles and their percentage

Figure 7. The unique agent roles that occur only in the former division

agent_pi	agent_role_ID	Ex.12.1_40.38	Lv.1.1_24.23
Bezalel	35	132	0
Moses and people of sons of Israel	19	105	0
Bezalel, Oholiab and whole men with wise heart	48	95	0
whole the wise people	42	72	0
whole wise heart	410	17	0
men (fight and hit a pregnant woman)	2893	9	0
chiefs of the people of Israel	5241	8	0
chiefs (of group of thousands and hundreds)	5244	8	0
man (strikes the eye of his servant or handmaid)	3012	7	0
Jethro	3175	7	0

The table above displays 10 of the 144 unique agent roles that occur only in the former division relative to the latter division.¹⁷⁾ They are Bezalel, Moses, Israel, Oholiab, whole wise men, chiefs of Israel, Jethro, fat, and all the wise women. They offered their material and made a tabernacle and its items.

Figure 8. The unique agent roles that occur only in the latter division

agent_pi	agent_role_ID	Ex.12.1_40.38	Lv.1.1_24.23
priest (sons of Aaron, high)	1553	0	57
person (of sacrifice of peace offering)	2459	0	29
diseased person	4752	0	19
sons of Aaron (the priest)	13	0	17
combination of man and sojourner of Israel	5099	0	16
someone (presents an offering to YHWH)	1847	0	15
whoever (owns the house of land property of land of Canaan)	654	0	14
person (who swears an oath)	2397	0	13
one person (ordinary, one, sin, unintentional)	2588	0	12
man (who sent the goat away to Azazel)	2960	0	12

The table above displays 10 of the 150 unique agent roles that occur only in

17) The full list of the unique agent roles in the former division is too lengthy so I display only 10 of all the unique agent roles. I do the same way in the following tables of unique agent roles.

the latter division relative to the former division. They are a priest, a person, the sons of Aaron, a diseased person, a sojourner, who present mainly sacrifices before YHWH.

The unique agent roles in the former division describe the preparation of a tabernacle and its items, while those in the latter division describe the execution of the sacrifices by priests and Israel. The different discourse functions indicate strong separability between both divisions.

5.4. Leviticus 1:1-24:23 and 25:1-27:34

5.4.1. Types of agent roles and their frequency

Figure 9. The number of types of agent roles and their frequency and percentage

agent.role.type	Lv.1.1_24:23	Lv.25.1_27.34	Lv.1.1_24:23	Lv.25.1_27.34
shared	5	5	0.03	0.12
unique	157	36	0.97	0.88
total	162	41		
agent.role.frequency	Lv.1.1_24:23	Lv.25.1_27.34	Lv.1.1_24:23	Lv.25.1_27.34
shared	508	133	0.42	0.69
unique	703	61	0.58	0.31
total	1211	194		

Here we compare Leviticus 1:1-24:23 with 25:1-27:34. The two right columns in the upper level of the table above indicate very strong separability and weak connectivity. On the other hand, the separability and connectivity in each of the two right columns in the lower level contradict each other. The higher relative frequency of unique agent roles in the former division compared to the latter division indicates stronger separability and weaker connectivity; however, in the latter division it goes the other way around. To see whether a synthetic judgment by the Jaccard distance would support strong separability and weak connectivity between both divisions, I bring the Jaccard distance between both divisions in the next section.

5.4.2. Jaccard distance

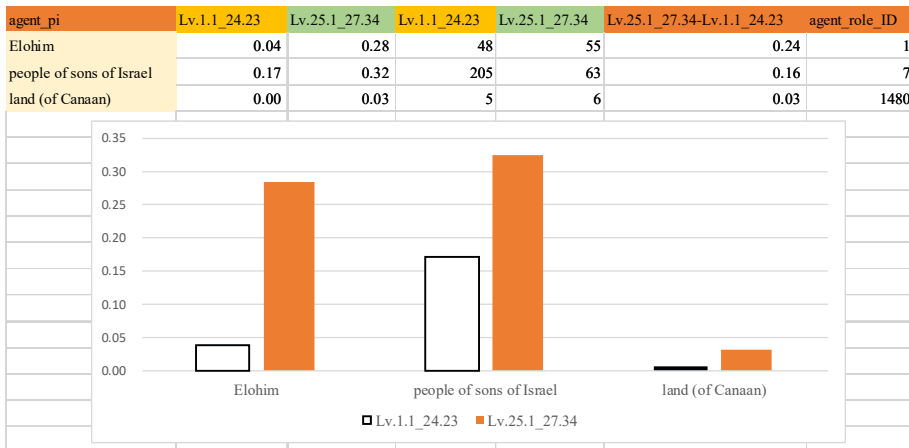
Figure 10. The Jaccard distance between two divisions

Jaccard_agent	Lv.1.1_24.23	Lv.25.1_27.34
Lv.1.1_24.23	0.00	0.85

The Jaccard distance between both divisions is 0.85, which indicates the very strong separability between both divisions. The connectivity between them is 0.15 (1-0.85), which indicates very weak connectivity. Therefore, the Jaccard distance supports a strong separability and a weak connectivity.

5.4.3. Change in percentage of shared agent roles

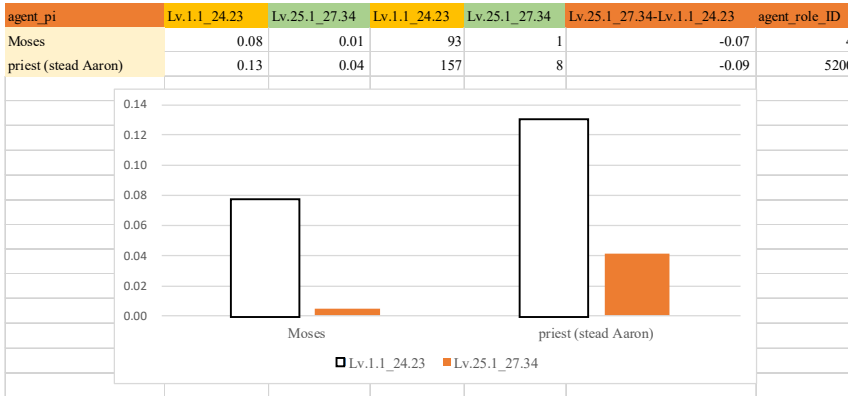
Figure 11. The shared agent roles whose percentage increases



The table above includes the shared agent roles whose percentage increases in the latter division. Their activity is busier in the latter division than in the former division. They are Elohim, sons of Israel, and the land of Canaan. While Elohim in the narrative domain of the former division commands through Moses various commandments relevant to the laws of sacrifices, the laws preventing the sexual customs in the land of Canaan, Elohim in the latter division commands also through Moses the laws of Sabbath, Jubilee, the laws to keep for them to settle in the land of Canaan, and votive offering, occurs in the first person where Elohim works and commands the sons of Israel in the direct speech domain.

While the former describes mainly a static Elohim who gives the ritual laws, the latter describes an active Elohim who works and commands Israel giving feasts and practical laws. The different activities of Elohim and the discourse functions indicate the separability between both divisions.

Figure 12. The shared agent roles whose percentage decreases



The table above displays the shared agent role of a priest whose percentage decreases in the latter division. The activity of Moses and a priest becomes less busy in the latter division. While Moses works to process the ordination of priests in the former division, he delivers just the word of YHWH in the latter division. While a priest helps actively to serve the offerings of the people of Israel in various sacrifices in the former division, his activity is static and judges conversion values and the valuation of land property in the latter division. The different discourse functions and the activity of Moses and a priest between both divisions indicate separability.

5.4.4. Unique agent roles and their percentage

Figure 13. The unique agent roles that occur only in the former division

agent_pi	agent_role_ID	Lv.1.1_24.23	Lv.25.1_27.34
Aaron	10	113	0
priest (sons of Aaron, high)	1553	57	0
Moses and Aaron	22	44	0
person (of sacrifice of peace offering)	2459	29	0

agent_pi	agent_role_ID	Lv.1.1_24.23	Lv.25.1_27.34
diseased person	4752	19	0
Aaron and his sons	30	18	0
sons of Aaron (the priest)	13	17	0
man and sojourner of Israel	5099	16	0
someone (presents an offering to YHWH)	1847	15	0
whoever (owns the house of land of land property)	654	14	0

The table above displays 10 of the 157 unique agent roles that occur only in the former division relative to the latter division. They are Aaron, Moses, high priest, a person, sons of Aaron, a diseased person, and sojourner. They are relevant to the laws of a leprous patient, various sacrifices, and anointment.

Figure 14. The unique agent roles that occur only in the latter division

agent_pi	agent_role_ID	Lv.1.1_24.23	Lv.25.1_27.34
man (consecrates land property to YHWH)	3088	0	7
people (who remain among Israel)	2487	0	4
man (consecrates his house to YHWH)	3091	0	4
wild animal (of open field)	380	0	3
enemies (of sons of Israel)	4625	0	2
ten (women)	1635	0	2
sound (of leaf)	1780	0	2
soul (of YHWH)	1788	0	2
person (who made the vow)	2408	0	2
owner (of herd or flock pass under the rod)	2550	0	2

The table above displays 10 of the 36 unique agent roles that occur only in the latter division relative to the former division. They are a man, a person, an owner, horror, consumption, fever, and wild animal.

While the unique agent roles in the former division describe mainly the works of Moses, Aaron, the sons of Aaron, and the high priest, those in the latter division occur mainly in the exemplifications of various laws. The different discourse functions indicate strong separability between both divisions.

5.5. Leviticus 1:1-15:33 and 16:1-24:23

5.5.1. Types of agent roles and their frequency

Figure 15. The number of types of agent roles and their frequency and percentage

agent.role.type	Lv.1.1_15:33	Lv.16.1_24:23	Lv.1.1_15:33	16.1_24:23
shared	9	9	0.09	0.13
unique	93	60	0.91	0.87
total	102	69		
agent.role.frequency	Lv.1.1_15:33	Lv.16.1_24:23	Lv.1.1_15:33	16.1_24:23
shared	399	308	0.52	0.69
unique	364	140	0.48	0.31
total	763	448		

Here we compare Leviticus 1:1-15:33 with 16:1-24:23, both of which are demarcated. As for the table above, the two right columns in the upper level indicate very strong separability and weak connectivity. On the other hand, the two right columns in the lower level of the table above indicate very strong connectivity and weak separability. The relationship between separability and connectivity in each of the two right columns in the upper level and lower level is contradictory. To have the synthetic judgment and to clarify whether both divisions show separability and weak connectivity, I calculate the Jaccard distance between both divisions.

5.5.2. Jaccard distance

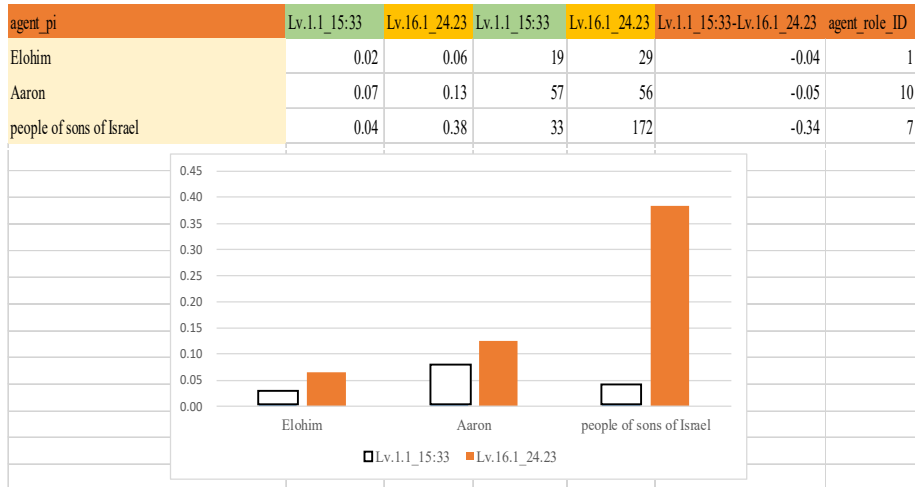
Figure 16. The Jaccard distance between two divisions

Jaccard_agent	Lv.1.1_15:33	Lv.16.1_24:23
Lv.1.1_15:33	0.00	0.85

The Jaccard distance between both divisions is 0.85, which indicates a very strong separability between both divisions. The connectivity between them is 0.15 (1-0.85), which indicates a very weak connectivity. Therefore, the Jaccard distance supports strong separability and weak connectivity.

5.5.3. Change in percentage of shared agent roles

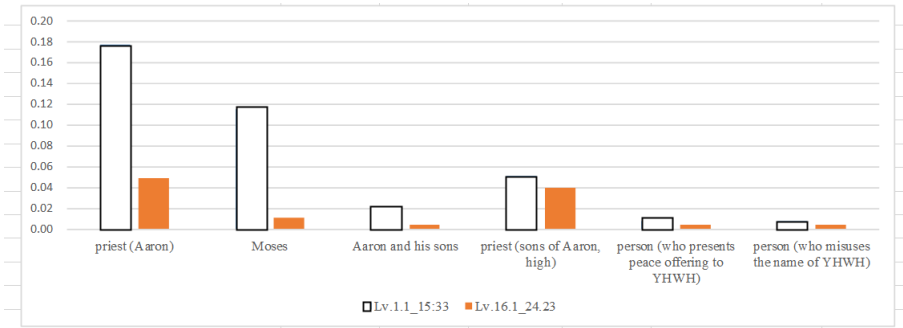
Figure 17. The shared agent roles whose percentage increases



The table above displays 3 shared agent roles whose percentage increases in the latter division. Their activity becomes dynamic in the latter division. They are Elohim, Aaron, and the sons of Israel. While Aaron gets the commandment to execute sacrifices and gets ordained, his activity is static in the former division, he is busy offering burnt offerings and sin offering to send Azazel into the desert in the latter division. Israel offers their offerings before YHWH in the former division, while they become busy, get the warning not to follow the sexual customs in the land of Canaan, get the commandment to execute the feasts, and offer votive offerings before YHWH in the latter division.

Figure 18. The shared agent roles whose percentage decreases

agent_pi	Lv.1.1_15:33	Lv.16.1_24:23	Lv.1.1_15:33	Lv.16.1_24:23	Lv.1.1_15:33-Lv.16.1_24:23	agent_role_ID
priest (Aaron)	0.18	0.05	135	22	0.13	5200
Moses	0.12	0.01	88	5	0.10	4
Aaron and his sons	0.02	0.00	16	2	0.02	30
priest (sons of Aaron, high)	0.05	0.04	39	18	0.01	1553
person (who presents peace offering to YHWH)	0.01	0.00	6	2	0.00	2405
person (who misuses the name of YHWH)	0.01	0.00	6	2	0.00	2406



The table above displays the shared agent roles whose percentage decreases in the latter division. Their activity becomes less busy in the latter division. They are the high priest, Aaron and his sons, Moses, a priest, and a person. The activity of priests becomes less busy, while the activity of Israel becomes busier than in the former division. While the former division describes mainly the works of Aaron, the latter division emphasized the duty of Israel not to follow the evil customs in the land of Canaan. Moses is busy executing the ordination of Aaron and his sons in the former division, while he is static and delivers the laws of YHWH to Israel. The different activities of priests, Moses, and different discourse functions indicate the separability between both divisions.

5.5.4. Unique agent roles and their percentage

Figure 19. The unique agent roles that occur only in the former division

agent_pi	Lv.1.1_15:33	Lv.16.1_24:23	agent_role_ID
Moses and Aaron	44	0	22
person (of sacrifice of peace offering)	29	0	2459
diseased person	19	0	4752
sons of Aaron (the priest)	17	0	13
someone (presents an offering to YHWH)	15	0	1847
whoever (owns the house of land of land property)	14	0	654
person (who swears an oath)	13	0	2397
one person (ordinary, one, sin, unintentional)	12	0	2588
man (head of him is bare)	9	0	3072
woman (with menstruation)	8	0	332

The table above displays 10 of the 93 unique agent roles that occur only in the

latter division relative to the former division. They are Moses and Aaron, a person, the sons of Aaron, a diseased person, someone, a man, and a woman. They offer sacrifices, and are relevant to the laws of purification.

Figure 20. The unique agent roles that occur only in the latter division

agent_pi	Lv.1.1_15:33	Lv.16.1_24.23	agent_role_ID
man and sojourner of Israel	0	16	5099
man (who sent the goat away to Azazel)	0	12	2960
man (has sexual intercourse with his sister)	0	6	3074
descendants (of Aaron)	0	6	4781
man (of sons of Israle)	0	6	3035
whole soul (who eats corpse died naturally, torn by beasts)	0	5	425
man (who curses his father and mother)	0	5	2998
man (of house of Israel) or sojourner	0	5	3055
land (of Canaan)	0	5	1480
sojourner (Israel)	0	3	1866

The table above displays 10 of the 60 unique agent roles that occur only in the latter division relative to the former division. They are a man, a sojourner, and the descendants of Aaron, who are relevant to the laws preventing sexual customs in the land of Canaan.

While the unique agent roles in the former division are relevant to various sacrifices, and to the laws of purification, those in the latter division are relevant to atonement, holy offering, feasts, and the laws preventing sexual customs in the land of Canaan. The different discourse functions between both divisions indicate strong separability.

5.6. Leviticus 25:1-27:34 and Numbers 1:1-3:13

5.6.1. Types of agent roles and their frequency

Here we compare Leviticus 25:1-27:34 with Numbers 1:1-3:13. The two right columns in both the upper level and lower level of the table below indicate a very strong separability and a weak connectivity between the divisions. We check the Jaccard distance between both divisions to see whether it also supports the hypothesis.

Figure 21. The number of types of agent roles and their frequency and percentage

agent.role.type	Lv.25.1_27.34	Nu.1.1_3.13	Lv.25.1_27.34	Nu.1.1_3.13
shared	2	2	0.05	0.20
unique	39	8	0.95	0.80
total	41	10		

agent.role.frequency	Lv.25.1_27.34	Nu.1.1_3.13	Lv.25.1_27.34	Nu.1.1_3.13
shared	35	2	0.20	0.08
unique	138	24	0.80	0.92
total	173	26		

5.6.2. Jaccard distance

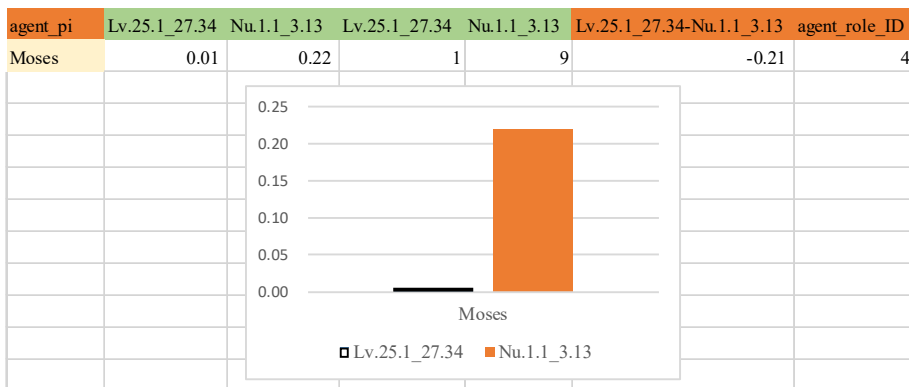
Figure 22. The Jaccard distance between two divisions

Jaccard_agent	Lv.25.1_27.34	Nu.1.1_3.13
Lv.25.1_27.34	0.00	0.89

The Jaccard distance between both divisions is 0.89, which indicates a very strong separability and a very weak connectivity between both divisions. Likewise, the Jaccard distance advocates strong separability and weak connectivity.

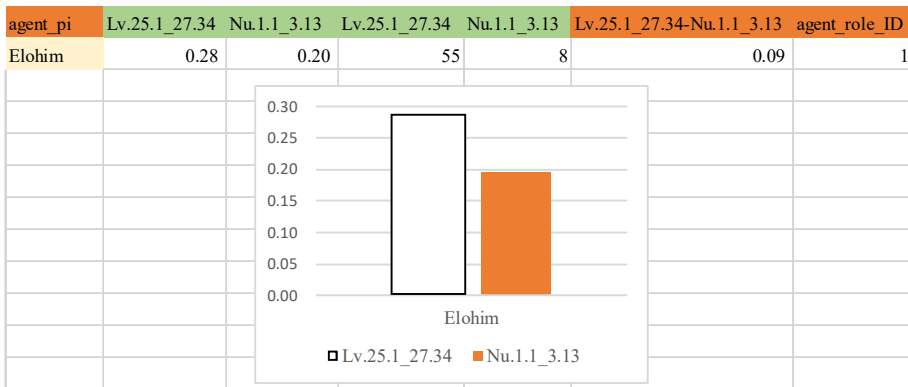
5.6.3. Change in percentage of shared agent roles

Figure 23. The shared agent roles whose percentage increases



The table above displays 1 shared agent role whose percentage increases in the latter division. While Moses stands a poor person in a direct speech domain, Moses in the latter division executes a census, presents the Levites to Aaron and his sons, and becomes active in a narrative domain. The different activities of Moses and the discourse functions between both divisions indicate separability.

Figure 24. The shared agent roles whose percentage decreases



The table above displays 1 shared agent role whose percentage decreases in the latter division. While Elohim commands many commandments to settle in the land of Canaan and works actively as an agent in the first person in the former division, Elohim in the latter division is static and commands the census to Moses in a narrative domain. The different activities of YHWH and the discourse functions between both divisions indicate separability.

5.6.4. Unique agent roles and their percentage

Figure 25. The unique agent roles that occur only in the former division

agent_pi	Lv.25.1_27.34	Nu.1.1_3.13	agent_role_ID
people of sons of Israel	63	0	7
priest (stead Aaron)	8	0	5200
man (consecrates land property to YHWH)	7	0	3088
land (of Canaan)	6	0	1480
people (who remain among Israel)	4	0	2487

agent_pi	Lv.25.1_27.34	Nu.1.1_3.13	agent_role_ID
man (consecrates his house to YHWH)	4	0	3091
wild animal (of open field)	3	0	380
enemies (of sons of Israel)	2	0	4625
ten (women)	2	0	1635
sound (of leaf)	2	0	1780

The table above displays 10 of the 39 unique agent roles that occur only in the former division relative to the latter division. They are the sons of Israel, a priest, a man, the land of Canaan, the people who remain, and wild animal, who occur in the exemplifications explaining the laws to settle in the land of Canaan.

Figure 26. The unique agent roles that occur only in the latter division

agent_pi	Lv.25.1_27.34	Nu.1.1_3.13	agent_role_ID
whole sons of Levi	0	13	51
Moses and Aaron	0	4	22
Moses, Aaron and chiefs of gathering	0	2	5069
Aaron	0	1	10
Aaron and his sons	0	1	30
Nadab and Abihu	0	1	5048
men (going out war)	0	1	2892
male (going out war)	0	1	3110

The table above displays 8 unique agent roles that occur only in the latter division relative to the former division. They are all sons of Levi, Moses, and Aaron, the heads of tribes of Israel, and men going out to war, who are relevant to a census.

While the unique agent roles in the former division describe the laws not to be expelled from the land of Canaan, those in the latter division describe the census to prepare a war and marching. The different discourse functions indicate strong separability between both divisions.

In section 5 so far, I compared the last division of Exodus with the first division of Leviticus, the two major divisions in Leviticus, and the last division of Leviticus and the first division in Numbers, and two sub-divisions in the first

division of Leviticus. In all the comparisons, Jaccard distances supported that both divisions showed strong separability and weak connectivity in terms of agent roles. The outcome validates the demarcations by the EDSF [**divine speech formula + locative phrase or time phrase**].

6. Discussion with the demarcations of scholars

Here I introduce the demarcations of scholars who proposed their outlines of Exodus, Leviticus, and Numbers, compare them with my demarcations in Exodus 12:1, Leviticus 1:1, 16:1, and 25:1, and explain the possible disadvantages, although I acknowledged the value of their demarcations.¹⁸⁾

6.1. Exodus 12:1-40:38

6.1.1. Exodus 12:1 as a beginning of a division

Samuel R. Driver considers Exodus 12:1-18:27 as the second division in Exodus.¹⁹⁾ He demarcates Exodus into 3 divisions, “Events leading to the deliverance of the Israelites from Egypt” (1:1-11:10), “The departure of the Israelites from Egypt, and their journey as far as Rephidim” (12:1-13:22), and “Israel at Sinai” (19:1-40:38). I agree with his demarcation in 12:1 but I do not agree when he reckons Exodus 4:19 as a part of the first division 1:1-11:10. Rather I argue that 4:19 opens the second major division. He reckons that 19:1 opens the third major division, while I argue that it opens an embedded division under 12:1.

Cornelis Houtman considers Exodus 12:1-13:16 as the ninth division, “Pharaoh gives in the people leave”, in Exodus.²⁰⁾ In my view, giving more focus to the work of YHWH who allows Israel to go out of Egypt would be better rather than giving more focus to the work of pharaoh.

Brevard S. Childs also considers Exodus 12:1-13:16 as one textual unit, the

18) I described the discussion on Num 3:14 in the paper. See G. Jin, “Analysis of Participants in the First Major Division of Numbers”, 42-44.

19) S. R. Driver, *The Book of Exodus* (New York: Cambridge University Press, 1911), 9.

20) C. Houtman, *Historical Commentary on the Old Testament, Exodus* (Kampen: Kok Publishing house, 1993), 137. He demarcates Exo into 19 divisions.

eighth division, “Passover and Exodus”, in Exodus.²¹⁾ He did not use a macro-structure in Exodus, rather enumerated linearly 24 divisions. Ronald E. Clements considers that Exodus 12:1-36 as the 22th division, “The institution of the Passover”, among the enumerated 69 divisions.²²⁾ Joseph T. Lienhard considers Exodus 12:1-20 as the 28th division, “The Passover ritual prescribed”, among the enumerated 94 divisions.²³⁾ George A. Ghadwick and P. J. Clyde Randall use for Exodus 12:1-51 as one textual unit.²⁴⁾ They simply followed the divisions by chapter. In response to them, I argue for 12:1 as the start of the third major division.

6.1.2. Exodus 12:1 in the middle of a division

Umberto Cassuto considers Exodus 1:1-17:16 as the first part, “Bondage and Liberation”, in Exodus.²⁵⁾ Carol Meyers considers Exodus 1:1-15:21 as the first major division, “Israel in Egypt”, in Exodus. I agree generally with their thematic demarcations, but I propose demarcation by the EDSF.

There are also thematic demarcations which I cannot agree with. First, James G. Murphy considers Exodus 11:1-12:51 as the fourth section, “The Moral Law, The Civil Law”, in Exodus.²⁶⁾ I do not think Exodus 11:1-10 describes a moral law, rather it describes the preparation of Israel before going out of Egypt. Exodus 12:1-51 describes the Passover, rather than a civil law.

Richard G. Moulton considers Exodus 8:1-19:25 as the fourth division, “Ordinance: The Passover and the First-born”, in Exodus.²⁷⁾ However, his

21) B. S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), 178. He demarcates Exo into 24 divisions.

22) R. E. Clements, *Exodus* (New York: Cambridge University Press, 1972), 66-73.

23) J. T. Lienhard, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture III, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Illinois: InterVarsity Press, 2001), 79.

24) G. A. Chadwick, *The Book of Exodus* (New York: A. C. Armstrong and Son, 1899); P. J. C. Randall, *The Exodus* (Pittsburgh: Peoples Printing Company, 1919).

25) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1997), 7, 136, 211, 319. He demarcates Exo into three parts, “Bondage and Liberation” (1:1-17:16), “The torah and its precepts” (18:1-24:18), “The tabernacle and its service” (25:1-40:38).

26) J. G. Murphy, *A Critical and Exegetical Commentary* (New York: I.K.Funk&Co., Publishers, 1881), 13. He demarcates Exo into five sections, “Bondage in Egypt” (1:1-4:31), “The Ten Plagues” (5:1-8:32), “The Exodus” (9:1-10:29), “The Lawgiving” (11:1-12:51), and “The Tabernacle” (13:1-40:38).

27) R. G. Moulton, *The Exodus* (London: Macmillan, 1896), 307. He splits Exo into 9 divisions,

thematic definition is too general to cover the contents in the section, which includes the attacks of YHWH against pharaoh, the Passover, going out of Egypt, the story of manna, the marching in the desert of Sinai and reaching the mount of Sinai.

John Peter Lange considers Exodus 1:1-18:27 as the first division, "Moses and Pharaoh", in Exodus.²⁸⁾ His thematic demarcations seem reasonable, but they emphasize the participants Moses and Pharaoh more than YHWH. Rather I argue that 12:1 opens the third major division and gives more focus to the Passover which emphasizes that YHWH brings Israel out of Egypt Himself by His sacrifice and power, not by Israel's power. I think the demarcations by the EDSF lead readers to concentrate on the authority, power, and love of YHWH to His people.

6.2. Leviticus 1:1-24:23 (Lev 1:1-15:33 and 16:1-24:23)

6.2.1. The beginning of the second major division before Leviticus 25:1

Gary A. Rendsburg considers Leviticus 1:1-17:16 as the first major division "The outer court".²⁹⁾ He demarcates the divisions in Leviticus depending on the change of places. However, his distinguishment seems too general to cover the contents in the division. The impurified food in Leviticus 11 and the laws relevant to leprous disease in 13-14 do not fit his definition. I also think demarcating 1:1-15:33 and 16:1-24:23 as two sub-divisions of the first major division helps to see the transition from the sacrifices by priests to the atonement by Aaron, the holiness of Israel.

John H. Walton considers the first major division as "Divine Equilibrium"

"Census: The sons of Israel that came into Egypt" (1:1-4:31), "Genealogy" (5:1-6:30), "Ordinance of the Passover" (7:1-25), "Ordinance: The Passover and the First-born" (8:1-19:25), "Law of the Ten Commandments from Sinai" (20:1-26), "The Book of the Covenant"(21:1-24:18), "Specification of the Tabernacle and its Service" (25:1-31:18), "Covenant of the Second Table" (32:1-34:35), "Specification of the Building of the Tabernacle" (35:1-40:38).

28) J. P. Lange, *The Second Book of Moses* (New York: Scribner, Armstrong & Co, 1876), 1, 67, 129, 148. He uses the divisions in Exo as "Moses and Pharaoh" (1:1-18:28), "Moses and Sinai" (19:1-31:18), "The legislation" (32:1-34:35), and "The building of the tabernacle"(35:1-40:38).

29) G. A. Rensburg, "The Inclusion in Leviticus XI", *Vetus Testamentum* 43 (1993): 418-421. He demarcates Lev into three major divisions, "The outer court" (1:1-17:16), "Sanctuary" (18:1-24:23), "The Holy of holies" (25:1-27:34).

(1:1-23:44), the second major division as “Human Equilibrium” (24:1-27:34).³⁰ He splits the first major division into three sub-divisions, “Equilibrium of Sacred Space” (1:1-17:16), “Equilibrium of Sacred Statues” (18:1-22:33), and “Equilibrium of Sacred Times” (23:1-44). I agree generally with his thematic demarcation, however, I argue to demarcate two major divisions by the EDSF.

Gordon J. Wenham defends the first three major divisions, “Laws on Sacrifice” (1:1-7:38), “Institution of the Priesthood” (8:1-10:20), and “Uncleanness and its Treatment” (11:1-16:34).³¹ I agree generally with his thematic demarcations. On the other hand, seeing Leviticus 1:1-24:23, 25:1-27:34 as two major divisions helps a reader to see the transition from the laws that priests must keep from now on to the laws that Israel must keep in the

30) J. H. Walton, “Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus”, *BBR* 11:2 (2001), 293-304.

31) G. J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 4. He demarcates Lev into four major divisions, “Laws on Sacrifice” (1:1-7:38), “Institution of the Priesthood” (8:1-10:20), “Uncleanness and its Treatment” (11:1-16:34), and “Prescriptions for Practical Holiness” (17:1-27:34). A. T. Chapman, *The Book of Leviticus* (Cambridge: The University Press, 1914), 10. A. T. Chapman uses the first three major divisions, “The Laws of sacrifice” (1:1-7:38), “The inauguration of the worship” (8:1-10:20), and “Rules of purification” (11:1-16:34). N. Micklem, *Leviticus*, *The Interpreter’s Bible* (Nashville: Abingdon Press, 1953), 3. N. Micklem demarcates Lev into five divisions, 1-7, 8-10, 11-15, 16, 17-26. R. G. Moulton, *The Literary Study of the Bible* (Charleston: Nabu Press, 2011), 309. R. G. Moulton uses the first three major divisions, “Laws and Ritual of Oblations” (1:1-7:38), “Law of the Consecration of Priests” (8:1-10:20), “Law of Purification and Atonement” (11:1-16:34). G. Bush, *Notes, Critical and Practical, on the Book of Leviticus* (New York: Ivson & Phinney, 1857), 4-5. G. Bush uses the first five divisions, “Laws concerning sacrifices” (1:1-7:38), “Institution of the Priesthood” (8:1-10:20), “Distinction of clean and unclean animals” (11:1-47), “Laws concerning purification” (12:1-15:33), and “Various regulations” (16:1-22:33). J. E. Hartley, *Leviticus*, *WBC* (Texas: Word Books, Publisher, 1992), 29-30. He demarcates the first five divisions, “Regulations for sacrifices” (1:1-7:38), “Ordination of Aaron as high priest and his sons as priests” (8:1-10:20), “Laws on ritual purity” (11:1-15:33), and “Regulations and calendar for the day of atonement” (16:1-34). C. C. Roach, “XII. The Book of Leviticus”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* (1950), 458-466. He demarcates the first five divisions, “The Laws of Sacrifice” (1:1-7:38), “The consecration of Aaron and his sons” (8:1-10:20), “Laws of clean and unclean” (11:1-15:33), and “The day of atonement” (16:1-34). M. F. Rooker, *Leviticus*, *The New American Commentary* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2000), 27. He demarcates the first five divisions, “Laws concerning offerings and sacrifices” (1:1-7:38), “The institution of the priesthood” (8:1-10:20), “Laws of purity” (11:1-15:33), and “Day of atonement” (16:1-34). J. Milgrom, *The Anchor Bible, Leviticus 17-22* (New York: Doubleday, 2000), 1267-1295. He demarcates the first three divisions, “The Sacrificial System” (1:1-7:38), “The inauguration of the Cult” (8:1-10:20), “The Impurity System” (11:1-16:34).

land of Canaan.

Peter R. Schlicht demarcates the first six divisions, “Juridical with embedded Procedural” (1:1-7:38), “Narrative” (8:1-10:20), “Juridical with embedded Procedural” (11:1-15:33), “Narrative / Procedural” (16:1-34), “Juridical (Generally)” (17:1-24:9), and “Narrative with embedded Juridical” (24:10-23).³²⁾ It is interesting to see he demarcates the textual units based on the two genres. On the other hand, I propose considering the linguistic system in Leviticus first, and give the second weight to the difference of genres.

Moshe Kline demarcates the first seven divisions: “The sacrificial system – all periscope rows triads” (1:1-7:38), “all pericope rows dyads” (9:1-12:8), “Impurities and purification” (13:1-15:33), “all pericope rows triads” (16:1-18:30), “Focal Unit: Holiness” (19:1-37), “all pericope rows triads” (20:1-22:25), and “all pericope rows dyads” (22:26-24:23).³³⁾ He considers that mechanically a group of three chapters composes a division. However, the three chapters in a division do not seem to have a thematic relevance, nor gives he a title to cover the contents of the three chapters.

Lienhard considers Leviticus 23:26-24:23 as the 42nd section, “The day of atonement, the feast of booths, the sanctuary light and the showbread: punishment of blasphemy”, among 47 enumerated sections.³⁴⁾ He does not seem to find the development of discourse functions between the sections; apparently he tried only to define a theme in each section, and thinks each section is enumerated.

Mary Douglas considers Leviticus 10:1-20, “the Holy Place defiled”, corresponds to 24:1-23, “the Name defiled”.³⁵⁾ Her general composition of

32) P. R. Schlicht, *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible Leviticus* (New York: Cambridge University Press, 1976), 167.

33) M. Kline, “The Literary Structure of Leviticus”, *The Biblical Historian* 2:1 (2006), 11-28.

34) J. T. Lienhard, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture III, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, 209.

35) M. Douglas, “The Forbidden Animals in Leviticus”, *JSOT* 59 (1993), 3-23. She proposes a ring composition of Lev, in which two divisions correspond to each other as follows: Lev 1:1-9:24 “things and persons consecrated to the Lord” with 25:1-55 “things and persons belonging to the Lord”, 11:1-15:33 “blemish, leprosy” with 21:1-22:25 “blemish, leprosy”, 16:1-34 “atonement for Tabernacle” with 23:1-44 “holy times, Day of Atonement”, 18:1-30 “regulation of sex; Molech” with 20:1-27 “regulation of sex; Molech”, 19:1-37 “mid-turn: equity between the people” with 26:1-46 “ending: equity between God and people”. Two divisions do not have a match: 17:1-16 “bridge: summary”, 27:1-34 “latch: redeeming things and persons consecrated or belonging to the Lord”.

Leviticus is creative but she does not match Leviticus 17:1-16 or 27:1-34 with a textual unit. These weaken the validity of her ring structure.

Wilfried Warning considers Leviticus 1:1-3:17 as the first unit in Leviticus.³⁶⁾ He studied the possibility of a Hebrew word that can demarcate a textual unit. He proposes interesting structures in Leviticus but they do not integrate one macro-structure, rather each of them exists as a fragmented proposal.

6.3. Leviticus 25:1-27:34

6.3.1. Leviticus 25:1 as a beginning of a division

Rendsburg considers Leviticus 25:1-27:34 as the third major division “The Holy of Holies”.³⁷⁾ His demarcation in the third division corresponds to my division. On the other hand, his thematic definition does not cover the contents of the feasts, the Sabbath, and the practical laws relevant to settle in the land of Canaan in the division.

Schlicht demarcates the last division, “Juridical Generally” (25:1-27:34).³⁸⁾ I agree with his thematic definition, while I do not agree as he demarcates the textual units in Leviticus according to two different genres.

Kline demarcates the last division, “Redemption” (25:1-27:34).³⁹⁾ I do not agree with his thematic definition in the division, because the laws of vow, practical laws to settle in the land of Canaan, and the laws of assessment do not fit the definition.

Lienhard considers Leviticus 25:1-7 as the 43rd section, “The sabbatical year”, 25:8-24 as the 44th section, “The jubilee year”, among 47 enumerated sections.⁴⁰⁾ I propose to find the development of discourse functions between the 47 sections.

Douglas considers that Leviticus 1:1-9:24, “things and persons consecrated to the Lord”, corresponds to 25:1-55, “things and persons belonging to the

36) W. Warning, “The Contribution of Terminological Patterns to the Literary Structure of Leviticus”, Ph.D. Dissertation (Andrews University, 1997), 230. He demarcates the textual units based on the number seven as 1:1-3:17, 8:1-10:7, 14:1-57, 27:1-34, 6:1-7:38, 8:1-10:7, 10:8-20, 14:1-57, 13:1-14:57, 19:1-37, 20:1-27, 22:1-33, and 23:1-44.

37) G. A. Rendsburg, “The Inclusion in Leviticus XI”, 418-421.

38) P. R. Schlicht, *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible Leviticus*, 167.

39) M. Kline, “The Literary Structure of Leviticus”, 11-28.

40) J. T. Lienhard, *Ancient Christian Commentary on Scripture III, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, 185-219.

Lord".⁴¹⁾ Her thematic definition between two sections apparently more or less correspond but it does not include the laws that priest would take parts of the sacrifices that a person of Israel would offer before YHWH in Leviticus 7:10, 14, 34-36.

Samuel H. Kellogg and Ibn Ezra demarcate Leviticus by a chapter's division. I propose to detect a linguistic sign that indicates a demarcation rather than following chapter's division first.

Warning considers Leviticus 25:1-26:46 as the tenth unit in Leviticus.⁴²⁾ He considers a macrostructure of Leviticus in which many textual units are omitted. It is hard to follow the incomplete form of his structure.

6.3.2. Leviticus 25:1 as a part of a preceding division

Wenham considers Leviticus 17:1-27:34 as the fourth major division "Prescriptions for Practical Holiness".⁴³⁾ I think his thematic definition is too general to cover the contents in the division, in which the laws of the feasts and the Sabbath do not fit.

Arthur Thomas Chapman considers the last two major divisions, "The Laws of Holiness" (17:1-26:46), "A supplementary chapter dealing with vows and their redemption" (27:1-34).⁴⁴⁾ I think his thematic definition is too general to cover "the laws of vows" in 22:1-33, "the feasts" in 23:1-44, "The lamp and the breads of the sanctuary" in 24:1-23, "Sabbath" in 25:1-55, "blessing and warning" in 26:1-46. I also do not think Leviticus 27:1-34 is a supplementary

41) M. Douglas, "The Forbidden Animals in Leviticus", 3-23.

42) W. Warning, "The Contribution of Terminological Patterns to the Literary Structure of Leviticus", 231-232. He demarcates the textual units as a chiasmic structure as well: 4:1-5:19, 6:1-7:38, 14:1-57, 16:1-34, 23:1-44, 24:1-23, 27:1-34, 25:1-26:46, and 26:1-46.

43) G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 4.

44) A. T. Chapman, *The Book of Leviticus*, 10. C. R. Smith, "The Literary Structure of Leviticus", *JSOT* 70 (1996), 17-32. C. R. Smith uses Lev 17:1-26:46 as one textual unit "Holiness code". R. G. Moulton, *The Literary Study of the Bible*, 309. R. G. Moulton uses the last two major divisions, "The Covenant of Holiness" (17:1-26:46), "Law of Vows and Tithes" (27:1-34). J. E. Hartley, *Leviticus*, 29-30. He demarcates the last two divisions in Lev into "Laws on holy living" (17:1-26:46), "Laws on Tithes and offerings" (27:1-34). C. C. Roach, "XII. The Book of Leviticus", 458-466. He demarcates the last two divisions, "Holiness legislation" (17:1-26:46), "Appendix" (27:1-34). M. F. Rooker, *The New American Commentary, Leviticus, Volume 3A*, 27. He demarcates the last two divisions, "Laws of Holiness" (17:1-26:46), "Vows and Tithes" (27:1-34). J. Milgrom, *The Anchor Bible, Leviticus 17-22*, 1295. He uses 17:1-27:34 as "The Holiness Source".

chapter. Rather, it also describes the laws that Israel must keep in the land of Canaan to settle there. I recommend to see the participants the sons of Israel as main players in Leviticus 25:1-27:34, while the participant Aaron is the main player in 16:1-24:23.

George Bush considers as the last division, “Laws concerning the festivals, vows, and tithes” (23:1-27:34).⁴⁵⁾ He thinks the three laws are enumerated but I argue the laws in 16:1-24:23 describe the laws that Israel must keep not to be expelled from the land of Canaan, while the laws in 25:1-27:34 describe the laws that Israel must keep to settle in the land of Canaan.

Walton considers the second major division as “Human Equilibrium” (24:1-27:34).⁴⁶⁾ He demarcates Leviticus 24:1-27:34 into five sub-divisions, “Human Equilibrium in sacred space” (the first half of chapter 24), “Human Equilibrium in status in the camp” (the second half of chapter 24), “Human Equilibrium in setting times outside the camp” (25:1-55), “Establishing or disrupting equilibrium across the zones” (26:1-46), and “Sacred objects vowed to the Lord (movement through zones)” (27:1-34). I think his definitions of the five sections are reasonable. On the other hand, I argue to separate Leviticus 24:1-23 from 25:1-27:34.

6.3.3. Leviticus 25:1 as the end of a preceding division

Leigh M. Trevaskis considers Leviticus 23:1-25:55 as one textual unit.⁴⁷⁾ He considers the symbolic dimension in 24:1-9, the cultic ideal of holiness to the Israelite community which dwells within the camp in 24:10-23 are the clues to tie 24:1-23 with its adjacent 23:1-44 and 25:1-55.⁴⁸⁾ I think his argument is reasonable. On the other hand, I recommend seeing the function of Leviticus 24:1-23 not only in its adjacent sections but also in the whole outline of Leviticus.

As seen so far, most scholars demarcated the textual units based on thematic differences or development. The demarcations of the scholars are unique and provide diverse opinions explaining how the thematic flow develops from the preceding section to its following section. However, some of their thematic

45) G. Bush, *Notes, Critical and Practical, on the Book of Leviticus*, 4-5.

46) J. H. Walton, “Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus”, 304.

47) L. M. Trevaskis, “The Purpose of Leviticus 24 within its Literary Context”, *Vetus Testamentum* 59 (2009), 295-312.

48) L. M. Trevaskis, “The Purpose of Leviticus 24 within its Literary Context”, 300, 311.

definitions are too broad to cover a division, inaccurate, and contradict the linguistic clues of participants' roles. On the other hand, this paper demarcates first textual divisions by syntax and the EDSF, avoids subjective demarcations by relying only on a thematic criterion, and explains second how discourse function develops between sections.

7. Conclusion

I summarize my work in this paper and how the work contributes to understanding the book of Leviticus.

In sections 1 and 2, I explained how I demarcated the text of Leviticus into two major divisions and two sub-divisions in the first major division. Even if I omitted the detail of the process of how I discovered the syntactic-hierarchical structure of Leviticus, I explained how the EDSF [**Elaborate Divine Speech Formula + locative phrase**] demarcates the divisions. This structure prepared the foundation on which I would examine the relationship between the divisions and begin the analysis of participants' roles.

In section 3, I elaborated on the analysis of the participants' roles and used it to support the demarcations, explain their effects, and define their discourse functions. I focused on the agent roles of participants who occur at a transitive verb and affect the other participants who occur in a direct object and the events that occur in a division.

In section 4, I explained how I will develop the analysis of participants' roles and use it to prove the hypothesis in which each division would indicate strong separability and weak connectivity to its adjacent division. I calculated the Jaccard distance between the two compared divisions. The Jaccard distances between them was always close to 1, so it validated the strong separability of each division to its neighboring division.

In section 5, I compared the two major divisions and the two sub-divisions in the first major division in Leviticus using the relative frequencies of shared agent roles and those of unique agent roles. I visualized the change of percentage of shared agent roles between divisions and defined the discourse functions of the divisions. I also displayed the unique agent roles and their frequencies and

explained how they strengthen the separability of each division and defined the discourse function of each division.

In section 6, I listed the demarcations of scholars and compared them with my demarcations. I agreed with some opinions if they fit the linguistic clues that I listed, otherwise I explained why I disagreed and proposed my demarcations and discourse functions.

I argue for five contributions of this study as follows.

First, the analysis of agent roles advocates the validity of the demarcations by the EDSF [**basic divine speech formula + locative phrase**].

Second, the analysis of agent roles explains well the theme of each division, and how the discourse function of each section develops from the preceding section to the following section.

Third, the analysis clarifies the main players who work strong and affect the other participants and events that occur in a division, and how the relationship between players changes and the events develop between divisions. It also shows which new agent roles appear, and which new events begin and develop.

Fourth, the analysis finds participants and their agent roles based on accurate quantitative research rather than based on subjective intuition without quantitative research; thus, it leads to a sound judgment on the agent roles of participants and on the discourse function of the divisions.

Fifth, Leviticus 1:1-24:23 describes the agent roles of priests, Aaron, and his sons, while 25:1-27:34 describes the practical laws that Israel is to obey to enter the land of Canaan, and not to be expelled from there.

Conclusively, I argue that demarcating Leviticus in two major divisions, 1:1-24:23 and 25:1-27:34, and demarcating two sub-divisions for the first major division, 1:1-15:33 and 16:1-24:23, propose a valid textual structure.

<Keywords>

syntactic hierarchical structure, computational query, text-linguistics, discourse analysis, the analysis of participants roles, the book of Leviticus.

<References>

- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1978.
- Berlin, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield: Almond Press, 1983.
- Bush, G., *Notes, Critical and Practical, on the Book of Leviticus*, New York: Ivison & Phinney, 1857.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1997.
- Chadwick, G. A., *The Book of Exodus*, New York: A. C. Armstrong and Son, 1899.
- Chapman, A. T., *The Book of Leviticus*, Cambridge: The University Press, 1914.
- Childs, B. S., *The Book of Exodus*, Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- Clements, R. E., *Exodus*, New York: Cambridge University Press, 1972.
- De Regt, L., *Linguistic Coherence in Biblical Hebrew Texts: Arrangement of Information, Participant Reference Devices, Verb Forms, and Their Contribution to Textual Segmentation and Coherence*, Piscataway, NJ: Gorgias, 2019.
- Douglas, M., "The Forbidden Animals in Leviticus", *JSOT* 59 (1993), 3-23.
- Driver, S. R., *The Book of Exodus*, New York: Cambridge University Press, 1911.
- Efrat, B., "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative", *VT* 30 (1980), 154-173.
- Ezra, I., *Commentary on the Pentateuch, Leviticus (VA-YIKRA)*, New York: Menorah Publishing Company, Inc., 2004.
- Gunn, D. M., *Narrative Art in the Hebrew Bible, Oxford Bible Series*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hartley, J. E., *Leviticus*, WBC, Texas: Word Books, Publisher, 1992.
- Houtman, C., *Historical Commentary on the Old Testament, Exodus*, Kampen: Kok Publishing house, 1993.
- Kellogg, S. H., *The Expositor's Bible, The Book of Leviticus*, Toronto: Hodder and Stoughton, 1928.
- Kline, M., "The Literary Structure of Leviticus", *The Biblical Historian* 2:1 (2006), 11-28.
- Lange, J. P., *The Second Book of Moses*, New York: Scribner, Armstrong & Co, 1876.
- Lienhard, J. T., *Ancient Christian Commentary on Scripture III, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Illinois: InterVarsity Press, 2001.
- Meyers, C., *Exodus*, New York: Cambridge University Press, 2005.

- Mickleman, N., *Leviticus*, The Interpreter's Bible, Nashville: Abingdon Press, 1953.
- Milgrom, J., *The Anchor Bible, Leviticus 17-22*, New York: Doubleday, 2000.
- Moulton, R. G., *The Exodus*, London: Macmillan, 1896.
- Moulton, R. G., *The Literary Study of the Bible*, Charleston: Nabu Press, 2011.
- Murphy, J. G., *A Critical and Exegetical Commentary*, New York: I. K. Funk&Co., Publishers, 1881.
- Rensburg, G. A., "The Inclusion in Leviticus XI", *Vetus Testamentum* 43 (1993), 418-421.
- Roach, C. C., "XII. The Book of Leviticus", *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* (1950), 458-469.
- Rooker, M. F., *Leviticus*, The New American Commentary, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2000.
- Runge, S. E., "A Discourse-Functional Description of Participant Reference in Biblical Hebrew Narrative", Ph.D. Dissertation, Stellenbosch University, 2007.
- Sternberg, M., *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana Studies in Biblical Literature, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Smith, C. R., "The Literary Structure of Leviticus", *JSOT* 70 (1996), 17-32.
- Talstra, E., "Clause Types and Textual Structure An experiment in narrative syntax", E. Talstra, ed., *Narrative and comment: contributions to discourse grammar and biblical Hebrew presented to Wolfgang Schneider*, Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis, 1995, 166-180.
- Talstra, E., "Text Linguistics: Biblical Hebrew", G. Khan, ed., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden: Brill, 2017, 2-5.
- Van Peursen, W. T., "A Computational Approach to Syntactic Diversity in the Hebrew Bible", *Journal of Biblical Text Research* 44 (2019), 237-253.
- Van Peursen, W. T., "Participant Reference in Genesis 37", *Journal of Northwest Semitic Languages* 39 (2003), 85-102.
- Warning, W., "The Contribution of Terminological Patterns to the Literary Structure of Leviticus", Ph.D. Dissertation, Andrews University, 1997.
- Walton, J. H., "Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus", *BBR* 11.2 (2001), 293-304.
- Wenham, G. J., *The Book of Leviticus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

<Abstract>

Analysis of Participants' Agent Role in the Two Major Divisions of Leviticus

Gyusang Jin
(Vrije Universiteit Amsterdam)

This paper progresses the research on Leviticus, giving the first priority to syntax and results in a text-hierarchical structure, and the second priority to the analysis of participants' roles and results in the discourse functions between the syntactic divisions. This study considers the ETCBC linguistic inventory that includes the annotated linguistic database of the Hebrew Bible at all linguistic levels such as grapheme, morpheme, phrase, and clause,⁴⁹⁾ together with the text-hierarchical structure constructed on the basis of the annotation of all clause relationships that occur in a text, using the text-linguistics of Eep Talstra. This methodology stems from the linguistics of Wolfgang Schneider, who adopted the linguistic model of Weinrich who had defined syntax as a means of communication.⁵⁰⁾ Schneider viewed that syntax is a description of the linguistic forms that conduct the process of communication, and that word order is a form that has its own function.⁵¹⁾ In the same line, Talstra observes the verb form and its placement in the clause as well as the adjunct phrases in the clause, and describes the function of the word order. I call this an Elaborate Divine Speech Formula [**divine speech formula + locative or time phrase**].⁵²⁾ In my conjecture, the EDSFs in the four books of the Pentateuch except Genesis demarcate the major divisions as follows: Exod 1:1-4:18, 4:19-11:10, 12:1-40:38; Lev 1:1-24:23 (subdivided into 1:1-15:33 and 16:1-24:23), 25:1-27:23; Num 1:1-8:26 (subdivided into 1:1-3:13 and 3:14-8:26), 9:1-36:13 (subdivided into 9:1-20:22, 20:23-33:49, 33:50-34:29 and 35:1-36:13); Deut 1:1-32:46 and

49) W. van Peursen, "A Computational Approach to Syntactic Diversity in the Hebrew Bible", *JBTR* 44 (2019): 237-238.

50) H. Weinrich, *Tempus, Besprochene und erzählte Welt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1964), 29.

51) W. Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch*, 5th ed. (Munich: Claudius Verlag, 1982). E. Talstra, "Text grammar and Hebrew Bible I: Elements of a Theory", *BO XXXV* (1978), 169.

52) <https://shebanq.ancient-data.org/hebrew/text?iid=2862&page=1&mr=r&qw=q>
<https://shebanq.ancient-data.org/hebrew/text?iid=2832&page=1&mr=r&qw=q>

32:47-34:12.

This paper focuses on the demarcations in Leviticus, which might be different from the demarcations of scholars who made thematic divisions. For example, most scholars propose Lev 17:1-26:46 as one literary unit with a holiness code. This paper does not seek to present syntactic division in competition with semantic divisions, but rather as an alternative way of looking at the text that puts Leviticus in the context of the Pentateuch in a different light and of the discourse functions between the syntactic divisions.

Water (and Blood) in Ezekiel 16 and 36-37

Hannah S. An*

1. Introduction

In Ezekiel 16, Ezekiel, an exiled priest and prophet, delivers a lengthy prophetic tirade (Eze 16:1-63) against Jerusalem, which is represented as the unfaithful wife of YHWH. The mention of Jerusalem's birthplace as having belonged to the Canaanites and of her ancestry as going back to the Amorites and Hittites (Eze 16:3, 45)—these being three of the seven peoples of the Promised Land that YHWH commanded the Israelites to eradicate, along with their idols (Deu 7:1-6)¹—emphasizes the licentiousness of the personified

* Ph.D. in Old Testament at Princeton Theological Seminary, US. Associate Professor of Old Testament Studies at Torch Trinity Graduate University, Seoul. hannah.an@ttgu.ac.kr.

** An earlier draft of this paper was presented at an online academic conference hosted by the Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR) at Doshisha University in Japan and the Institute of Korean Theological Information Network Service (IKTINOS) in South Korea on January 14, 2023.

1) For further discussion on the rhetorical function of these ethnic groups, see T. Ishida, "The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations", *Biblica* 60 (1979), 461-490; D. Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts between the Exiles and the People who Remained (6th-5th Centuries BCE)*, LHBOTS 543 (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 166 (esp. n. 89); B. Oded, "'Your Father Is an Amorite and Your Mother a Hittite' (Ezekiel 16:3)", S. Yona, et al., eds., *Marbeh Hokmah: Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz* (University Park, PA: Penn State University Press, 2015), 389-400.

Jerusalem. According to Ezekiel, the abominable deeds of Jerusalem dwarf those of her neighbors, including Samaria to the north and Sodom and her daughters to the south (Eze 16:46-47; cf. Lev 20:23). Ezekiel 16 and Ezekiel 23 are regarded as instances of “inner-biblical exegesis” or “resumptive exposition” (*Prinzip der Wiederaufnahme*)²⁾ because they share metaphors of adulterous women, with the later chapter intensifying the graphic imagery of the earlier one.³⁾ However, in the wider framework of the book of Ezekiel, Ezekiel 16 and Ezekiel 23 both belong to the literary unit that features indictment of Israel, and the promise of restoration in Ezekiel 16 is, as expected, difficult to find in Ezekiel 23.⁴⁾ This paper proposes that further evidence for a literary affinity with Ezekiel 16 may be located in the literary unit of Ezekiel 34-39 (“Oracles of Restoration” B’), which is parallel to that of Ezekiel 12-23 (“Oracles of Judgment” B).⁵⁾ The metaphor of using water to cleanse Israel of her defilement is especially prominent in Ezekiel 16 and Ezekiel 36. Although exegetes have occasionally observed the relationships between these chapters, further exploration is required to properly assess the correspondences between Ezekiel 16 and Ezekiel 36:1–

2) See discussion and examples of the concept in M. A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985); W. Zimmerli, *Ezekiel 1–24*, 2nd ed., BKAT 13/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979; org. ed. 1969), 215-216; C. Kuhl, “Die „Wiederaufnahme“—ein literarkritisches Prinzip?”, *ZAW* 64 (1952), 1-11; D. I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 1–24*, NICOT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 24-25, 45, 286.

3) D. I. Block, *Ezekiel: Chapters 1-24*, 24-25, 729. For those who affirm strong literary interdependence between the two chapters, see W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel: Chapters 1–24*, R. E. Clements, trans., Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1979), 480; M. Greenberg, *Ezekiel 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22 (Garden City, NY: Doubleday, 1983), 488-493; S. Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 156-200.

4) Other examples of “resumptive exposition” that do not always occur in texts replete with restoration elements may be found here. D. I. Block, *Ezekiel: Chapters 1–24*, 24-25.

5) R. M. Davidson, “The Chiasmic Literary Structure of the Book of Ezekiel”, D. Merling, ed., *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea* (Berrien Springs, MI: Institute of Archaeology/Siegfried H. Horn Archaeological Museum, 1997), 71-93 (esp. 75). Other notable discussions on Ezekiel’s literary structure can be found in U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies: Volume 1: Bible*, I. Abrahams, trans. (Jerusalem: Magnes Press, 1973), 227-240; S. Talmon and M. Fishbane, “The Structuring of Biblical Books: Studies in the Book of Ezekiel”, B. Knutsson, ed., *Annual of the Swedish Theological Institute - 1975-76* (Leiden: Brill, 1976), 129-153; T. D. Mayfield, *Literary Structures and Setting in Ezekiel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

37:14.⁶⁾

In this article, I examine Ezekiel 16 (vv. 1-14) in relation to ancient Near Eastern literature in order to trace the sociocultural norms that may have influenced the rhetoric of the prophetic narrative. In Ezekiel 16, recurrent flashbacks to YHWH's rescue of Jerusalem as a foundling and transformation of her into a royal consort contrast with his rejection of her after she degenerates into a shameless prostitute.⁷⁾ In the context of ancient Near Eastern traditions about birth rituals, we can see that the foundling theme in Ezekiel 16 reinforces YHWH's gracious character in reinstating Israel despite her unfaithfulness. Then I compare Ezekiel 16 and Ezekiel 36:1-37:14 in order to evaluate aspects that are reappropriated in the latter chapters, paying particular attention to the imagery of water (and blood) that is underscored prior to the account of the ushering of Israel's revival. In biblical scholarship, the connection between these chapters with respect to the concept of hopeful repatriation has not been drawn with sufficient attentiveness.⁸⁾ In seeking to fill the gap, the present study concludes that Ezekiel's rhetoric in Ezekiel 36:1-37:14 is indebted to the foundling motif in Ezekiel 16, especially by alluding to the priestly purgation rituals (e.g., Num 19; Lev 16) for the sake of stressing the contrast between Israel's former state of defilement and her eschatological recovery.

6) See, for example, in W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel: Chapters 25-48*, J. D. Martin, trans., Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1983), 238, 247-248, 265, 276; M. Greenberg, *Ezekiel 21-37: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A (Garden City, NY: Doubleday, 1997), 720, 729, 732; T. Häner, "Reading Ezekiel 36.16-38 in Light of the Book: Observations on the Remembrance and Shame after Restoration (36.31-32) in a Synchronic Perspective", W. A. Tooman and P. Barter, eds., *Ezekiel: Current Debates and Future Directions*, FAT 112 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 329-331.

7) Since the scope of the paper is limited, I will focus on a literary reading of the relevant chapters rather than providing an ideological critique of the ways in which Jerusalem is subjected to sexual violence by her male partners. See, for example, in H.-M. Lim, "A Reconsideration of the Problematic Image of Yahweh and the Metaphor in Ezekiel 16", *KJOTS* 25:2 (2019), 91-117 (in Korean).

8) Refer to Häner's discussion of the lexical links between Eze 16 and Eze 36 along the verbs "to be ashamed" (כָּלַם) and "to remember" (זָכַר). T. Häner, "Reading Ezekiel 36.16-38 in Light of the Book", 329-331.

2. Deliverance of Jerusalem

2.1. Unwashed Infant (Eze 16:1-5)

And as for your birth, on the day you were born your cord was not cut, nor were you washed with water⁹⁾ to cleanse you, nor rubbed with salt, nor wrapped in swaddling cloths. (Eze 16:4 ESV)

As commentators have noted, washing, oiling, salting, and swaddling a newborn after severing the umbilical cord is a common practice in ancient Near Eastern and Mediterranean cultures.¹⁰⁾ The mythological rationale for the birth ritual is given in Levantine folklore and likely reflects the socioeconomic factors informing the text of Ezekiel 16:4. It is said that the midwife “bathes the baby and anoints its body with oil in which fine powdered salt has been dissolved” not only to fortify the skin but also to ward off evil influences, for “non-salted children have a weak and silly character.”¹¹⁾ Illegitimate children who are labeled as *ibn ḥaram* or *bandūq* (“bastard”) are deprived of the chance to be salted after birth, and calling a person as “not salted” is considered as an insult.¹²⁾ Some scholars believe that in the ancient Near East, postnatal washing was a way of formally acknowledging newborns. Those who did not receive this ritual ablution would be put up for adoption.¹³⁾

9) The difficulty of the hapax װַשְׁׁוּ (“to cleanse you” NRS and ESV; “for cleansing” NAS; “to make you clean” NIV; “to cleanse” NKJ) has been duly noted by many commentators and its translation remains inconclusive. See W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 323; M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, 275; D. I. Block, *Ezekiel: Chapters 1–24*, 473.

10) J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites* (Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 1966), 8, 196.

11) *Ibid.*, 8.

12) *Ibid.*

13) M. Stol and F. A. M. Wiggermann, *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, CM 14 (Groningen: STYX Publications, 2000), 178; C. Wilcke, “Noch einmal: *šilip rēmim* und die Adoption *ina mē-šu*: Neue und alte einschlägige Texte”, *ZA* 71 (1981), 94; M. Malul, “Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents: A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16.1-7”, *JOT* 46 (1990), 109; Raymond Westbrook, *Law from the Tiber: The Writings of Raymond Westbrook, Volume 2: Cuneiform and Biblical Sources*, B. Wells and F. R. Magdalene, eds. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009), 139-141; R. Yaron, “Varia on Adoption”, *JJP* 15 (1965), 171-173; R. Borger, *Handbuch der Keilschriftliteratur: Band 1: Repertorium der Sumerischen und Akkadischen Texte*, vol. 1 (Berlin: de Gruyter, 1967-1975), 30.

Remarkably, the section of the Hammurabi Code on primary adoption (CH 185) refers to the foundling as “a child in his [or her] water [and blood]”: “If a man adopted a child in its water (*ina me-e-šu* = ‘out of its water’) and has brought him up, that one who has been raised shall not be reclaimed.”¹⁴ R. Westbrook and others maintain that the expression “its water” is a shortened form of “its water and blood,” an ancient phrase for what we call amniotic fluid.¹⁵ The following line of the cuneiform text of Susa illustrates the point: “Manniyatu the *istarītu* abandoned Mar-ešre in his water and blood in order to acquire her property.”¹⁶ Omitting a washing ritual for a newborn indicates that the biological parents intend to dispose of the child. Legally, the action implies that the natural parents are foregoing their parental rights.¹⁷ Such measures secure the primary parental rights of adoptive parents—who may be judicial officials or temple functionaries who remain celibate—if the natural parents later attempt to reclaim the child.¹⁸ According to YHWH’s description of the infancy of Jerusalem in Ezekiel 16:5, no one was willing perform the birth ritual for Jerusalem. Instead, being abhorrent from the moment she was born, she was cast out into an open field.

Ezekiel’s metaphorical narrative makes clear that the parents did not accidentally lose the baby and were not forced to abandon her by circumstances; rather, they simply cast the baby outside the city wall because she repulsed them. That “no eyes pitied” her enough to perform the birth ritual (v. 5) implies that not even adoptive parents were available, indicating the direness of her adversity.¹⁹ The use of the term “open field” (פְּנֵי הַשָּׂדֶה, Eze 16:5) is

14) R. Westbrook, *Law from the Tigris*, 140. So R. Yaron, “Varia on Adoption”, 171. Driver and Miles’ argument against interpreting the legal provision (CH 185) as pertaining to the case of a foundling is convincingly refuted by Yaron.

15) R. Westbrook, *Law from the Tigris*, 140. See the discussion of its translation in C. Willeke, “Noch einmal”, 88 n. 3.

16) R. Westbrook, *Law from the Tigris*, 140 (MDP 23 288). *Mémoires de la Mission archéologiques de Perse, Mission de Susiane*, vols. 16-28 (1921-1939).

17) R. Westbrook, *Law from the Tigris*, 140-141.

18) J. Morgenstern, *Rites of Birth*, 187.

19) Aside from the severance of the umbilical cord, water and oil are indispensable components of the birth ritual, presumably for the purification of the mother and the infant from blood contamination with water, and for the smearing of oil on the newborn’s breast. J. A. Scurlock, “Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Medical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia”, *Incognita* 2 (1991), 135-183; J. Black, et al., eds, *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia*:

remarkable because the ritual texts of the Pentateuch occasionally employs the phrase in the context of removing contamination involving water and blood as an instrument of ritual mediation (cf. Lev 14:7, 53; Num 19:16). The text does not make clear why the parents loathed their newborn. But the author's use of the term hints that their antipathy may be a response to the malevolent potency of an intrinsic defilement. Whether the banishment was a response to undesirable physical traits or innate abnormalities, the severity of the rejection recalls the Babylonian practice of discarding a "hideous" child (or cattle) and the accompanying riddance ritual.²⁰⁾ If a baby was born with defective features, the Babylonians interpreted this as an omen of impending evil. A ritual was performed to enable the parents to ward off this evil, a ritual that culminated in abandoning of the baby in a river.²¹⁾ To deflect the looming evil forces, the parents of the baby to be disposed of recited incantations to Šamaš (the sun god)²²⁾ and Nārum (the river god)²³⁾ three times each, ending with a sincere petition to protect the parents from evil and for their own vitality:

... By the command of Ea and Asalluḫi, remove that evil. May your banks release it. Take it down to your depths. Extract that evil. You, (full of) laughter, grant me life!²⁴⁾

Along with purging flora believed to have purifying effects, the malformed child would then be dropped into the river, a site of ceremonial catharsis of defilement.²⁵⁾

2.2. Unwashed Foundling (Eze 16:6-7)

In Ezekiel 16:6, we find a subtle point of reversal in the case of Jerusalem,

An Illustrated Dictionary, 2nd ed. (London: The British Museum Press, 1992, 1998; repr. 2003/4), 133.

20) J. Morgenstern, *Rites of Birth*, 165.

21) Ibid.

22) S. M. Maul, *Zukunftsbewältigung: eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Mainz: Philipp von Zabern, 1994), 338, Line 16 A Vs. 15 ÉN⁷ ḏUTU DI.KUD AN-e KI-tim EN kit-te [u] me-šá-ri

23) Ibid., 339, Line 25 A Rs. 1 [ÉN attī] ḏ^d ID DÛ-at k[a-la-ma]

24) J. Morgenstern, *Rites of Birth*, 166; S. M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 339, Lines 41-43.

25) J. Morgenstern, *Rites of Birth*, 166.

which YHWH observes writhing in her own blood in an open field. The twofold repetition of “in your blood” (בַּדָּמָיִךְ) is intertwined with the imperative, “Live!” (חַיִּי, Eze 16:6/2x). In Babylonia, the parent of a baby pleaded to the river deity for his life²⁶) before disposing of the unwanted baby in the river. But in the oracular parable of Ezekiel, YHWH commands the rejected child to live. The juxtaposition of the image of Jerusalem bathed in her own blood with YHWH’s command to live engenders a portrait of regeneration analogous to that of the creation account of Genesis. Just as the LORD God breathed life into Adam’s nostrils so that he became a living being (Gen 2:7), YHWH’s word of life infuses a miraculous transformation of the moribund foundling. The child, near death, flourishes “like a plant of the field” (Eze 16:7), figuratively signifying a divine deliverance equivalent to the birth ritual required for an infant’s survival. The image of the baby girl being rejuvenated and growing into an adult lady with flowering physical characteristics is reminiscent of the image of a well-watered plant at the riverside. In the Babylonian context, the infant drowns in the water. In Ezekiel, the water enables her to thrive. Like a source of living water, YHWH’s creative proclamation nurtures the child and enables her to reach womanhood as she grows tall and manifests exquisite “adornment of the adornments” (בְּעֲדַי עֲדָיִם, Eze 16:6-7).²⁷)

2.3. Bathing and Washing of the Bride (Eze 16:8-9)

With the qualifier “yet you were naked and bare” (v. 7), the parabolic narrative transitions to a metaphorical scene in which YHWH enters a marital covenant with the mature Jerusalem. The act of spreading one’s garment over a virgin represents a man’s readiness to take a woman as his wife (cf. Rut 3:9), and this legal partnership is articulated in the formulaic statement “I pledged myself to you … you became mine,” as in Israel’s covenantal agreement with YHWH (v. 8 NRS; cf. Exo 6:7; 19:5; 24:7, 8). Then YHWH bathes his new

26) S. M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 341, Line 43 A Rs 12 and D Rs. 3 (TI¹.[LA] + qī]-°i-šī)

27) Commentators disagree on how to interpret the Hebrew phrase (בְּעֲדַי עֲדָיִם). E.g., “to the time of (monthly) periods” (G. A. Cooke, *Ezekiel*, 163; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 324; cf. the BHS textual notes), “the loveliest of adornments” (M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, 276), “completely nude” (D. I. Block, *Ezekiel: Chapters 1–24*, 478). G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1936).

bride with water to cleanse her stains of blood, anoints her with oil, dresses her in splendid robes and precious jewels, and provides her with delectable food. The emphatic words, “I passed by you … and saw you” (v. 6a) and “I passed by you again and looked on you …” (v. 8a), distinguish the scene of YHWH’s discovery of Jerusalem as a foundling from that of his marriage with Jerusalem at her full maturity. However, the preceding literary unit, in which YHWH nourishes the foundling (vv. 6-7), should not be read independently of the unit in which YHWH takes Jerusalem as his bride (vv. 8-14).

In these two metaphorical accounts, YHWH explains his unwavering commitment to Jerusalem as an adoptive father and spouse, accounts that flow seamlessly as they repeat key terms (vv. 6a, 8a). This perspective has further ramifications for understanding the water ritual that YHWH conducts for Jerusalem in Ezekiel 16:9. Some commentators remark that the rescue of the flailing baby in her own blood in the earlier section (v. 4) is deferred until YHWH discovers her again in her prime (v. 9) and rinses the blood from her,²⁸⁾ in which case YHWH is purifying a blood stain that has remained since infancy.²⁹⁾ Others opine that it is illogical for a full-grown woman to receive divine cleansing for blood from her childhood and that the stain is the result of menstruation or coitus.³⁰⁾ Both of these interpretations pose difficulty. In the priestly prescriptions of Leviticus (cf. Eze 36:17), menstrual blood is regarded as one of the most abominable defilements, and it is inconceivable that YHWH would be near such a contagion during the purgation process (cf. Lev 15:24; 18:19; 20:18). Moreover, although prenuptial bathing and anointing is attested in ancient Near Eastern sources, these never mention a husband administering the rite, which he would be even less likely to do after the marriage has been consummated.³¹⁾ Nor is there any ancient record of the husband rinsing the

28) See the discussion of female blood in A. Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, OTM (Oxford: Oxford University Press, 2001), 167-175 (esp. 167).

29) Greenberg, for instance, contends that the unit’s literary structure (i.e., “in the telescopic vision of the allegory”) points to YHWH’s cleansing of Jerusalem’s birth blood. This is understandable in light of the fact that he rejects the translation of בַּעֲדֵי עֲדִים (v. 7a) as “to the time of (monthly) periods” (Cooke, Zimmerli, et al.). M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, 278.

30) G. A. Cooke, *Ezekiel*, 163; W. Eichrodt, *Ezekiel*, 199; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 324. W. Eichrodt, *Ezekiel*, OTL, C. Quin, trans. (Philadelphia, PA: Westminster, 1970).

31) In the Sumerian marriage ode, Innana is depicted as being “bathed” on Iddin-Dagan’s lap, although this does not suggest that her sexual partner performed the rite. S. N. Kramer, *The*

blood from coitus with water; even though, in ancient marital customs, retaining the blood from the conjugal union on a sheet of cloth was an essential legal procedure.³²⁾ It is also hard to explain why a description of washing the woman's blood from coitus would be combined with phrases describing prenuptial ablution and anointing.

None of these solutions can satisfactorily overcome the interpretive incongruity of Ezekiel's allegorical oracles, which are poetically evasive. Through his distinct literary arrangements, Ezekiel apparently exploits the ambiguity of his analogies in order to reinforce the impact of his prophetic messages. The first notable expression is "naked and bare" (Eze 16:7), which occurs in Ezekiel 16:22 and is repeated in Ezekiel 16:39 (cf. Eze 23:29). In the first instance of this usage, in verse 7, YHWH describes Jerusalem at the height of her maturity yet "naked and bare," recalling her former predicament as a foundling as well as her current predicament of being unprotected by a husband. The reference to YHWH's rinsing Jerusalem's blood stain is embedded in the clause describing YHWH's washing and anointing of Jerusalem with a double focus. YHWH's washing of Jerusalem's blood stain with water is a unilaterally gracious act of deliverance akin to his expunging of her defiled beginning, since he had previously rescued Jerusalem when she was a foundling flailing in her own blood, without having been washed with water for cleansing (v. 4). In other words, the section about YHWH's purification of Lady Jerusalem with water fills in the gap in the section about YHWH's discovery of the foundling Jerusalem (vv. 2-7), when the cleansing with water as part of the birth ritual was omitted despite the illustration of her proliferation. Whether the blood stain on her body mentioned in verse 9 is caused by birth or coitus, the focus is the completeness of YHWH's deliverance in washing away her shameful past—epitomized by the blood discharges of women, which in the priestly outlook, is

Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer (Bloomington: Indiana University Press, 1969), 65. Also see S. Greengus, "Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites", *JCS* 20:2 (1966), 61-62; W. Heffening, "Zur Geschichte der Hochzeitsgebräuche im Islam: Ein Beitrag zur Volkskunde der islamischen Länder", R. Hartmann and H. Scheel, eds., *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft* (Leipzig: O. Harrassowitz, 1944), 392-394.

32) M. Stol, *Women in Ancient Near East* (Berlin: De Gruyter, 2016), 97; C. Locher, *Die Ehre einer Frau in Israel* (Freiburg: Universitätsverlag, 1986), 189-190; M. Malul, "Susapinnu: The Mesopotamian Paronym and His Role", *JESHO* 32 (1989), 264-266.

the most detestable form of ritual defilement.³³⁾ This line of portrayal resurfaces in verse 22, when the text conflates her infancy and adulthood into “the days of your youth,” a time “when you were naked and bare, wallowing in your blood.”

2.4. Adulteress Wallowing in Water and Blood Again (Eze 16:36-39)

The tone of God’s prosecution of Lady Jerusalem (vv. 15-22) intensifies in the subsequent divine accusations (vv. 23-34; vv. 35-42), which include graphic descriptions of her prostitution and immorality. The imagery in Ezekiel 16 (vv. 15-22; vv. 23-34; vv. 35-42; vv. 43-52) leading up to the zenith of God’s wrath is the antithesis of Jerusalem’s blissful moment as God’s beautiful bride. The section (vv. 15-52) describing God’s conviction and sentence against his wife Jerusalem is rich with violent imagery, as though she were now wallowing in bodily discharges (vv. 15, 17, 27, 36) and the blood of her children in the context of her harlotry (vv. 36, 38).

Commentators observe that Ezekiel’s use of euphemistic comparisons to the pornographic spectacle of body parts and their secretions in Ezekiel 16 illustrates Jerusalem’s insatiable concupiscence (vv. 28-29). M. Greenberg, for instance, proposes that “your lust was poured out” (הַשֵּׁפָה נְהַשְׁתָּהּ, Eze 16:36) refers to “female genital ‘distillation,’” which indicates the arousal fluid Jerusalem excretes in her whoredom.³⁴⁾ S. T. Kamionkowski identifies an additional image of Jerusalem the whore venerating phallic idols (Eze 16:17, “male images”; cf. Isa 57:8). In light of the gender reversals in Ezekiel 16, she argues that the abundance of female discharges should be interpreted as a reference to “female ejaculation.”³⁵⁾ She concludes:

At a subtle level within the text of Ezekiel 16, wife Israel’s crime is that she is trying to pass for a male. Like a male, she is associated with war and violence, she seeks multiple sexual partners, she symbolically acquires male genitalia and ejaculates rather than receiving and containing fluids... And it is no accident that the word תועבה is used here.³⁶⁾

33) A. Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, 167.

34) M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 285.

35) S. T. Kamionkowski, “Gender Reversal in Ezekiel 16”, *Prophets and Daniel: A Feminist Companion to the Bible*, A. Brenner, ed. (London: Sheffield Academic Press, 2001), 177.

36) *Ibid.*, 182.

In recompense for Jerusalem's adultery and bloodshed, YHWH will pour "the blood of wrath and jealousy" upon her (v. 38) and force her to bear her debauchery and abominations (v. 58). The twofold description of Jerusalem's sin, adultery and pedocide, is reiterated in various forms throughout Ezekiel 16, such as idolatry and murder (v. 38) and lewdness and abominations (vv. 43, 58). As two sides of the same coin, adultery and pedocide reflect the offenses committed by the people of Judah in the ritual context of their idolatry (i.e., worship of idols and child sacrifices; cf. Eze 23:37), and they interface moral ramifications. As the following chapters will demonstrate, the carnage for which the Judahites would be condemned will vary from extortion to murder (Eze 22–24): in defiance of the Torah, they will violate the Sinaitic covenant in every respect against God's own people.³⁷ Jerusalem, the unfaithful wife of YHWH, perpetrated the heinous crime of despising her husband and his children (vv. 44–52), imitating her pagan parents: "Your mother was a Hittite and your father was an Amorite" (v. 45b; cf. v. 3). With this summary of Jerusalem's ancestry, Ezekiel's prophetic accusation comes full circle. Jerusalem, the adulterous wife, deserves to bear her own dishonor (vv. 52, 54) since she failed to remember the days of her youth (v. 43). Ezekiel's dual characterization of Jerusalem's sin is consistent with the emphasis on YHWH's redemptive initiative in both her childhood and her adulthood (v. 22): though she was born as a foundling in blood and an uncovered maiden, Jerusalem the chosen queen has transformed into a brazen harlot who shamelessly rejected her own husband and slaughtered his children. However, Ezekiel's message concludes with a message of unexpected optimism. When his fury is fully exhausted (v. 42), YHWH will remember his covenant with Jerusalem in her youth (v. 60) and grant her even greater sign of unmerited favor. To her shame, YHWH will enter into an "everlasting covenant" with her (v. 60) and pardon all her vile transgressions (v. 64).

37) See related discussions in D. I. Block, *Ezekiel: Chapters 1–24*, 707–708, 714; L. E. Cooper, Sr., *Ezekiel: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 17 (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994), 218; D. L. Thompson, *Ezekiel*, CBC 9 (Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2010), 142.

3. Jerusalem Restored (Eze 36-37)

3.1. The Promise of Israel's Renewal (Eze 16:55//Eze 36:10, 11)

In Ezekiel 36 (vv. 1-38) and 37 (vv. 1-14), Ezekiel announces promises of Israel's renewal, restating and expounding strands of earlier oracular utterances. Using the metaphor of a defiled menstruant (Eze 16:17), Ezekiel begins Chapter 36 by recapitulating the principal sins of Israel, which are allegedly the basis for YHWH's punishment of Jerusalem in Ezekiel 16. The literary reformulation in Ezekiel 36 is attained by blending various strands of literary elements from Ezekiel 16 to project the house of Israel as YHWH's beautiful wife in her youth (e.g., Eze 16:22, 43, 60). For example, Ezekiel 36 (v. 11) and Ezekiel 16 (v. 55/3x) both contain the word for "former state, time" (לְקִדְמוֹתַי), which connects the two chapters by underlining the idyllic past of YHWH's covenantal partners³⁸:

As for your sisters, Sodom and her daughters shall return to their former state (לְקִדְמוֹתַי), and Samaria and her daughters shall return to their former state (לְקִדְמוֹתַי), and you and your daughters shall return to your former state (לְקִדְמוֹתַי). (Eze 16:55 ESV)

And I will multiply (רַבֵּה) on you man and beast, and they shall multiply (רַבֵּה) and be fruitful. And I will cause you to be inhabited as in your former times (בְּקִדְמוֹתֵיכֶם), and will do more good to you than ever before. Then you will know (יָדַעַ) that I am the LORD. (Eze 36:11 ESV)

The emphatic repetition of "former state" in Ezekiel 16:55 occurs in the context of YHWH's pronouncement that Jerusalem will be restored along with Sodom and Samaria (Eze 16:53-54). In Ezekiel 36:11, the promise of renewal is amplified by the verbs "multiply" (רַבֵּה) and "know" (יָדַעַ), which occur repeatedly in the description of YHWH's gratuitous dealing with Israel in Ezekiel 36. To bless Israel, YHWH declares that he will "multiply, increase, or make [Israel] abundant," referring to both agricultural plenty and population growth (Eze 36:10, 11/2x, 29, 30, 37). This portrait of fertility and abundance

38) M. Greenberg, *Ezekiel 21-37*, 720; D. I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48*, NICOT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 332.

starkly contrasts with Jerusalem's "multiplying" of her whoring in Ezekiel 16 (vv. 7, 25, 26, 29, 51) and harkens back to YHWH's blessing of her increase when he discovered Jerusalem as a foundling (Eze 16:7). The recognition formula "You shall know that I am the LORD" that was addressed to Jerusalem as an adulterous wife in Ezekiel 16 (v. 62) is used again in Ezekiel 36, pertaining now not only to Israel but to all of the nations (vv. 23, 36; cf. vv. 11, 32, 38).

3.2. Judgment on the Adulterous Wife (Eze 36:16-21)

Ezekiel 36:17 compares Israel's spiritual corruption to "the uncleanness of a woman in her menstrual impurity" (ESV) (הַטְּמֵאָה הַיְּנִיָּה; cf. Lev 15:26; 18:19).³⁹ The phrase is not used explicitly in Ezekiel 16. But in describing Jerusalem's ritual defilement as a result of her adultery with "male images," the chapter alludes to profuse bodily discharges during her arousal.⁴⁰ The image of Jerusalem's lust being "poured out" (vv. 15, 36) dovetails with the image of the women of Jerusalem "pouring out" the blood of innocent children (v. 36) in Ezekiel 16. In fact, in underscoring the wretched promiscuity and violence of Jerusalem, Chapter 16 (vv. 15, 36, 38) repeats the verb "pour out" several times. Exploiting the verbal cues, Ezekiel 36:18 succinctly recaptures the essence of the longest discourse in the book of Ezekiel 16 (vv. 1-63): Jerusalem, the adulterous wife, is punished for her idolatry and bloodshed; just as she "poured out" the innocent blood, so YHWH will "pour out" his wrath upon the Israelites.

So I poured out (וַאֲשַׁפָּה) my wrath (חַמָּתִי) upon them for the blood that they had shed (וַאֲשַׁרְ-שָׁפְכוּ; lit: "poured") in the land, for the idols with which they had defiled it. (Eze 36:18 ESV)

The statement that YHWH "poured out" his rage (וַאֲשַׁפָּה חַמָּתִי עֲלֵיהֶם) on the Israelites in Ezekiel 36:18 corresponds to the expression, "I will bring upon you the blood of wrath and jealousy" (וַיָּבִיאוּ עֲלֵיכֶם דָּם חַמָּה וְקִנְיָה) in Ezekiel 16:38. YHWH foretold of the days when "his wrath" and "his jealousy" would be

39) Cf. Eze 7:19, 20; 18:6, 22:10. See also Jacob Milgrom's comments regarding the menstruant in *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3 (New York: Doubleday, 1991), 948-953.

40) M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 285-286; D. I. Block, *Ezekiel: Chapters 1-24*, 500.

exhausted and withdrawn from Jerusalem in Ezekiel 16 (v. 42); accordingly, in Ezekiel 36, Ezekiel speaks of the prophetic reversal: YHWH will be vindictive in his “jealousy and wrath” on behalf of Israel after she suffers derision among the nations (vv. 5-6). Ezekiel assures us that God will gather the people of Israel back from the world, restore them to their homeland (Eze 36:24), and transform them (Eze 36:24-32) and bless them abundantly (Eze 36:33-37). The first phase of the restoration will entail purification from uncleanness caused by their idolatry.⁴¹⁾

3.3. Cleansing of the Adulterous Wife (Eze 36:22-32)

Over the generations, the image of water cleansing in Ezekiel 36:25 has elicited a variety of interpretations, giving rise to various ablutionary and baptismal rites in Judaism and Christianity.⁴²⁾

I will sprinkle (וַיִּרְקַתִּי) clean water (מַיִם טְהוֹרִים) on you, and you shall be clean from all your uncleannesses (מִכָּל טִמְאֹתֵיכֶם), and from all your idols I will cleanse you. (Eze 36:25 ESV)

Given Ezekiel’s penchant for inner biblical allusion, it is significant that terms evoking the priestly texts are interwoven in this particular verse. For instance, the verb “to sprinkle” (זָרַק) in conjunction with the preposition על (עָלַיְכֶם), Eze 36:25) in the context of priestly ritual is chiefly used when referring to the handling of blood or a sacred compound symbolic of blood.⁴³⁾ The purification ritual rendered for the house of Israel in Ezekiel 36 (v. 25) probably alludes to

41) So J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, Interpretation (Louisville, KY: John Knox, 1990), 167.

42) W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, 248-249; D. I. Block, *Ezekiel: Chapters 25–48*, 354. Also, see A. Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism* (Leiden: Brill, 2000), 228; O. Betz, “Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament”, *RevQ 1* (1958/59) 213-234.

43) E.g., “throw against, upon” (לְעַלְיָ) Exo 24:6, 8; 29:16, 20; Lev 1:5, 11; 3:2, 8, 13; 7:2; 8:19, 24; 9:12, 18; 17:6; Num 18:17; 19:13, 20. Cf. “sprinkle against, upon” (בְּזָה עָלַי) Exo 29:21; Lev 5:9; 8:30; 14:7; 16:14, 19; Num 8:7; 19:18, 19. Note Milgrom’s convincing argument (with Gray, Ehrich, Rashi, et al.) that “water[s] of purification” (מַיִם תְּשַׁאֲרֵם) Num 8:7) and “waters of lustration” (מַיִם בְּזָה) Num 19:9, 21; 31:23) are synonymous (contra Levine). J. Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers* (Philadelphia: JPS, 1990), 61; B. A. Levine, *Numbers 1–20*, AB 4 (New Haven: Doubleday, 1993), 274-275.

the red heifer ritual for the Israelites (Num 19:1-22) involving water(s) of “impurity” or “lustration” (מַי נְדָה, Num 19:20).⁴⁴ If so, this implies that the “clean water” (מַיִם טְהוֹרִים) mentioned in Ezekiel 36:25 should not be correlated with the unadulterated water used for ablution or baptism in later Judeo-Christian religious practices, even if the practices were inspired by this text. The Hebrew text has other terms that may be associated with the unmixed water used in a ritual setting, such as “holy water” (מַיִם קְדוֹשִׁים, Num 5:17) and “fresh water” (מַיִם חַיִּים, Num 19:17).⁴⁵

Mixing water with the natural components that symbolize life in blood, albeit only trace amounts of such components, produces a lustration effect. This aspect more or less aligns with YHWH’s bathing of Jerusalem with water and rinsing her blood stains (Eze 16:9) in the context of a marriage covenant. The accounts of the purification rite in Ezekiel 16 and Ezekiel 36 are both presented at the pivotal juncture of God’s intervention to deliver and renew his covenantal partner. Both chapters demonstrate that God’s merciful regard for the unmerited motivates his salvific undertaking. For instance, YHWH’s regard for Jerusalem (Eze 16:5) and for his holy name (Eze 36:21) is accentuated by a verb that means “to spare” or “to have compassion” (חָמַל)⁴⁶ followed by the preposition על. In Ezekiel 16:5, the verbs “to pity” (חָוַס) and “to have compassion” (חָמַל) in a hendiadys construction disclose YHWH’s profound benevolence for the founding Jerusalem that is abandoned in an open field.⁴⁷ In Ezekiel 36:21,

44) See W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, 249. However, Zimmerli fails to mention that the verb זָרַק is utilized in the context of Num 19:9-22 (esp. v. 13).

45) Noting the specific employment of the verb זָרַק, Block suggests that “clean water” (מַיִם טְהוֹרִים) in Eze 36:25 figuratively fuses, along with the threefold accent on “be clean” (טָהַר) in the verse, the cultic executions of both types (i.e., “priestly cleansing rituals and blood sprinkling ceremonies”). But this viewpoint does not account for the fact that the verb זָרַק (with על) is never used with ritual water for purification purposes in the priestly text, with the exception of the “water(s) of lustration” mentioned in Num 19:13, 20. Indeed, the triple occurrences of “clean” (טָהַר) in Eze 36:25 reveal an intriguing reversal of the corresponding triple occurrences of “unclean” (טָמֵא) in Num 19:20. While acknowledging the expression’s literary dependence on the text of Num 19 (vv. 13, 20), Greenberg rejects Ehrlich’s attempt to read “clean water” (מַיִם טְהוֹרִים) as an euphemism for “water(s) of lustration” (מַי נְדָה, Num 19:13, 20) and proposes that the terminology is merely the case of a “resultative adjective” for literary emphasis (“water that effects purity”). But the two viewpoints (i.e., those of Greenberg and Ehrlich) are not necessarily incompatible. D. I. Block, *Ezekiel: Chapters 25–48*, 354; M. Greenberg, *Ezekiel 21–37*, 730.

46) M. Greenberg, *Ezekiel 21–37*, 729; D. I. Block, *Ezekiel: Chapters 25–48*, 348 n. 63.

47) In other instances, the verb occurs with חָוַס in hendiadys structure as “My eye will not spare,

YHWH promises to act on account of his holy name, not on account of Israel (36:22; cf. 36:32). His “compassion” (חַמֵּל) for the sanctity of his name is aroused when the Israelites, who are called “YHWH’s people” (עַם־יְהוָה אֱלֹהֵי, v. 20), end up desecrating the holy epithet of YHWH as the pagan nations ridicule Israel’s exilic existence (Eze 36:20). The plight of the house of Israel described in Ezekiel 36 here converges with that of the foundling Jerusalem in Ezekiel 16: each is in dire need of salvation from a state of deprivation and alienation.

The word “impurity” (הִזְדִּיחַ), which means either menstruation or menstruant throughout the Bible⁴⁸) and is used in Numbers 19:20 (vv. 13, 20; Num 31:23), also appears in Ezekiel 36:17, which encapsulates the nature of Israel’s transgression as understood in the priestly conceptual framework (cf. Lev 12:2; 18:19; Eze 18:6):

Son of man, when the house of Israel lived in their own land, they defiled it by their ways and their deeds. Their ways before me were like the uncleanness of a woman in her menstrual impurity (הִזְדִּיחַת הַנְּדָה).
(Eze 36:17 ESV)

In Ezekiel 36:17, the expression הִזְדִּיחַ, denoting a menstruant, is variously translated in such phrases as “a woman in her menstrual impurity” (ESV), “a woman in her impurity” (NAS), “a woman’s monthly uncleanness” (NIV), and “a woman in her menstrual period” (NRS).⁴⁹) Hence, when YHWH declares that he will sprinkle “clean water” (מַיִם טְהוֹרִים) to eliminate all her “uncleannesses” in Ezekiel 36:25 (מִכָּל טִמְאוֹתֶיךָ), the lexical correspondence conjures the priestly cleansing potion of the red heifer ritual mentioned in Numbers 19 (vv. 13, 20). In Numbers 19, the so-called “water of impurity” (מַיִם הַנְּדָה, vv. 13, 20) is the liquid mixture composed of ashes from the red heifer sacrifice, cedar wood, hyssop branches, and crimson thread, with each component figuratively representing blood or employed in the manipulation of blood for the sake of

and I will have no pity” (לֹא אֶחְמֹל) (Eze 5:11) (Eze 5:11; 7:4; 7:9; 8:18; 9:5; 9:10). The reappearance of this pair in Eze 16:5, which presents the account of Jerusalem’s infancy, ironically points to YHWH’s vindictive declaration (e.g., Eze 5:11 et al.) and thereby spotlights Jerusalem/Israel’s changed lot due to her unfaithfulness.

48) *BDB*, 622.

49) In the context of Eze 36, Eze 36:25 is a conceptual reversal of Eze 36:17-18. M. Greenberg, *Ezekiel 21-37*, 730.

atonement.⁵⁰) As part of the riddance ritual, the mixture is to be sprinkled upon the ritually defiled person in an open field (עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה), as shown in Leviticus and Numbers.⁵¹) Through the imagery of sprinkling of ritual substance in Numbers 19 (vv. 13, 20), YHWH's initial discovery and purgation of the foundling Jerusalem, who has been left unwashed (וּבְמִים לֹא־רָחֲצָתָּ לְמַשְׁעֵי, Eze 16:4) in an open field (וַתִּשְׁלַכְּכִי אֶל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה), wallowing in her own blood (מִתְבֹּרֶסֶסֶת בְּדַמֶּיךָ, Eze 16:6), is thus juxtaposed with YHWH's sprinkling of the cleansing mixture (i.e., water and blood) on the menstruation-stained house of Israel (Eze 16:17) after he gathers her from among the nations at the outset of the eschatological renewal. The potency of the purgation is also illustrated also by the ways in which “all” (כָּל) is reiterated in modifying “your uncleannesses” (מִכָּל טִמְאוֹתֶיךָ, Eze 36:25) and “your idols” (וּמִכָּל־גִּלּוּלֶיךָ, Eze 36:25), the rhetorical emphasis detected in Leviticus 16 (v. 16; cf. Lev 16:19).

Thus he shall make atonement for the Holy Place, because of the uncleannesses of the people of Israel (מִטִּמְאוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) and because of their transgressions, all their sins (לְכָל־חַטָּאתָם). And so he shall do for the tent of meeting, which dwells with them in the midst of their uncleannesses (בְּתוֹךְ טִמְאוֹתָם). (Lev 16:16 ESV)

And Aaron shall lay both his hands on the head of the live goat, and confess over it all the iniquities of the people of Israel (אֶת־כָּל־עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), and all their transgressions (וְאֶת־כָּל־פְּשָׁעֵיהֶם), all their sins (לְכָל־חַטָּאתָם) ... (Lev 16:21 ESV)

It is evident that Ezekiel has taken the term from Leviticus, for the term is mostly attested in the book of Leviticus to connote sins in ethical and ritual contexts. Ezekiel's employment of the distinctive noun in describing the context of the Day of Atonement in Ezekiel 36:25 is theologically meaningful. Just as forgiveness of Israel, despite her utter failure as a covenant partner, is

50) See H. Maccoby's contention that “water of impurity” (מֵי נִדָּה) should be translated as “waters of menstruation” since the red cow represents not only blood in general but also menstrual blood, which in ancient times signified the power of creation, mortality, and reproduction. The association is reasonable, but there is no biblical justification for it. H. Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and Its Place in Judaism* (New York: Cambridge University Press, 1999), 105-117.

51) Cf. The mention of “open field” in other riddance rituals in the priestly texts (Lev 14:7; 17:5).

definitively declared on the basis solely of YHWH's grace and mercy on the Day of Atonement (cf. Exo 32-33), so YHWH will ultimately cleanse the house of Israel from all of her uncleannesses by sprinkling "clean water" on her. YHWH's provision of cleansing derived from the sacrificial blood will thus effectively undo even the repulsive form of human sins as figuratively expressed in the woman's bloody discharge.⁵²⁾

The import of this overlapping of imagery lies in the fulfillment of God's commitment to "remember" the covenant with Jerusalem established in the days of her youth by entering into "an everlasting covenant" (Eze 16:60; cf. 37:26) with her. Its rhetorical impact is realized in the paradoxical turnaround of Jerusalem's lot: although Jerusalem failed to remember the days of her youth, YHWH remains faithful by remembering the covenant of those days, leaving Jerusalem dumbfounded as it recalled her disgrace and undeserving grace then and now (Eze 16:62-63). Both chapters feature the verb "to remember (זָכַר)" (Eze 16:22, 43, 60, 61, 63; cf. 36:31) in connection with the expression "to be ashamed (כָּלַם)" (Eze 16:27, 52, 54, 61, 63; cf. 36:6, 7, 15, 32) and "to be confounded (בוֹשָׁה)" (Eze 16:63; cf. 36:32).

3.4. Extension of God's Grace to Israel and Beyond (Eze 36:33-38)

God will be also mindful of Jerusalem's "sisters," Samaria and Sodom, and Ezekiel 37 elaborates on the future unity of the entire house of Israel in his hand. Before the section on the unification of Jerusalem and Israel begins, Ezekiel's oracle regarding the rehabilitation of Israel's house (Eze 36:33-38) and the visionary report of the bones in the valley (Eze 37:1-14) appear to have in the background YHWH's encounter with Jerusalem as a foundling in Chapter 16. YHWH promises to reinstate the desolate and hopeless condition of the house of Israel (Eze 16:31-33//Eze 37:14), just as he restored the infant foundling by announcing life to her, and she flourished like a tall plant with luscious fruits (Eze 16:7-8). The image of a foundling girl blossoming into a lady like a thriving plant (Eze 16) is enlarged to the extent that the Edenic paradise is

52) In this sense, I depart from Klawans' interpretation of Ezekiel's rhetorical objective, which, in Klawans' view, is to highlight the ease with which God would cleanse his people of their sin, just as a menstruant woman would purify herself of menstrual discharge. J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 31.

projected onto the future restoration of the house of Israel. The section begins by reaffirming that YHWH's cleansing rite that will be accomplished on a single day in an eschatological sense and that Israel's deserted towns would be repopulated and rebuilt like "the garden of Eden" (Ezek 36:33-35 NRS).⁵³⁾

3.5. Mandate to "Live!" (Eze 37:1-14)

The revival of the hopeless condition of the foundling in Ezekiel 16 (v. 6/2x) echoes throughout Ezekiel's vision of the dry bones in Ezekiel 37, with the verb "to live" (חַיָּה) receiving particular emphasis through rhetorical repetition (37:6, 9, 10, 14).⁵⁴⁾ The regenerative act is delineated with gruesome details of desiccated bones being covered with sinews and flesh (Eze 37) and evokes the image of Jerusalem writhing helplessly in her own blood while naked (Eze 16). In both accounts, YHWH's word is responsible for rejuvenating the forsaken's mortal condition. As in Ezekiel's vision of Jerusalem springing up like a tall plant after YHWH's creative command, YHWH, through Ezekiel, breathes—similar to the creation account in Genesis where God's breath imparts life to the first human (Gen 2:7)—the very life force from the four winds into the dry bones, transforming them into a vast army (Eze 37:1-10). Accordingly, Ezekiel's vision of the valley of bones embodies YHWH's early assurance to grant the people of Israel "a new heart" and place "a new spirit" as part of his restoration plans (Eze 11:19; 18:31) in establishing a new covenant relationship with them (Eze 36:26-28). This scene of Israel's regeneration, nonetheless, precedes YHWH's showering the house of Israel with "clean water" to generate purification and save them from all their uncleannesses (Eze 36:25, 29).

4. Conclusion

A literary comparison of Ezekiel 16 and Ezekiel 36:1-37:14 reveals that these chapters are interconnected, especially with respect to the theme of rehabilitation

53) See the contextualized reading of Eze 36 in J. R. Lee, "Exodus and Utopia: Focusing on Ezekiel 36:16-38", *TS* 12 (1998), 217-244 (in Korean).

54) Refer to Zimmerli's brief remark, which is restricted to Eze 37:9-10. W. Zimmerli, *Ezekiel* 2, 339.

and renewal. A close examination of Ezekiel 16 in relation to ancient Near Eastern texts sheds light on the rhetorical strategy of the foundling narrative. A phrase from the Mesopotamian legal texts on primary adoption is used to refer to the foundling as “a child in his [or her] water [and blood],” which seems to coincide with the portrayal of Jerusalem as an abandoned newborn of Canaanite parents who is lying in her own blood in an open field (Eze 16:2-6). According to R. Westbrook and others, the phrase “its water” in the ancient Near East is an abbreviated form of “its water and blood,” an ancient term for what we now call amniotic fluid.

In this way, the blood stain on Jerusalem personified as the naked foundling and the exposed virgin in Ezekiel 16 (vv. 6-7; vv. 8-14) signifies her utter vulnerability. The literary arrangement of the unit (e.g., repetition of “I passed by you and saw/looked on you,” vv. 6a, 8a) indicates that the blood stain on the uncovered lady in Ezekiel 16 figuratively reiterates the humble origin of Jerusalem in relation to the preceding account (vv. 6-7). YHWH had saved Jerusalem as a foundling when she was flailing in her own blood without having been cleansed with water (Eze 16:4-6). His unconditional mercy of deliverance manifested in washing Jerusalem’s blood stain with water (Eze 16:9) is thus comparable to his eradication of her congenital defilement. The account of YHWH’s washing Lady Jerusalem with water fills in the literary gap left by the account of YHWH’s discovery of the foundling Jerusalem, an account that apparently does not refer to the purgation rite. Since YHWH’s saving grace was emphasized in both the childhood and adulthood of Jerusalem, Ezekiel’s dual description of Jerusalem’s sin is consistent with this emphasis (Eze 16:22): Despite having been delivered as a foundling and an uncovered maiden, Jerusalem the chosen queen has evolved into an impudent prostitute who publicly rejected her own husband and sacrificed his children.

Employing the metaphor of a defiled menstruant (Eze 16:17), Ezekiel begins the section (Eze 36:1-37:14) by recapitulating the main sins of Israel that are the ostensible basis for YHWH’s judgment against Jerusalem in Ezekiel 16. The literary reformulation in Ezekiel 36 is attained by distinctively weaving various literary strands from Ezekiel 16 to portray the house of Israel as YHWH’s beautiful wife in her youth (e.g., Eze 16:22, 43, 60). For instance, Ezekiel 36 (vv. 10, 11) and Ezekiel 16 (v. 55) both contain the word for “former state, time”

(הַרְבֵּה), which connects the two chapters by emphasizing the glorious past of YHWH's covenantal partners. The verb "multiply" (הַרְבֵּה), first used to delineate YHWH's merciful deliverance of Jerusalem (Eze 16:7), is reappropriated in the description of Jerusalem's wanton debauchery in Ezekiel 16 (vv. 25, 26, 29, 51); and it is used, with a reverse effect, to underline the promise of renewal for Israel in Ezekiel 36 (vv. 10, 11/2x, 29, 30, 37) in the blissful state of Edenic paradise (vv. 33-35; cf. Eze 16:6). The verb for "know" (יָדָע) used in the self-recognition formula in Ezekiel 16 (v. 62) that is addressed to Jerusalem is expanded in Ezekiel 36 (vv. 11, 23, 32, 36, 38) to include the surrounding nations that were taunting Israel.

The predicament of the house of Israel in Ezekiel 36 after the outpouring of YHWH's "jealous wrath" (Eze 36:6; cf. Eze 16:42) upon it, parallels that of Jerusalem, the foundling, in Ezekiel 16; both desperately need of deliverance from a state of desolation and estrangement. YHWH's purging of the foundling Jerusalem, who is left unwashed (Eze 16:4) in an open field (Eze 16:5) and wallowing in her own blood (Eze 16:6), is strikingly contrasted with YHWH's sprinkling of the purifying mixture (i.e., water and blood) on the house of Israel (Eze 16:17), stained by menstruation (an account that alludes to the imagery of the ritual potion that is sprinkled upon the defiled in Num 19:13, 20). In this way, the most revolting pollutant in the priestly worldview is expunged from the house of Israel by means of sacred liquid substance, emblematic of expiating blood, so that God's Spirit can dwell within their midst (Eze 36:25-27). The rhetorical effect of the comparison is evident in the ironical outcome of Jerusalem's fate. Even though Jerusalem did not "remember" the days of her youth (Eze 16:22, 43), in his compassion YHWH remained faithful by "remembering" the covenant (Eze 16:60, 61; cf. Eze 37:26) out of his compassion (לְמַלְא, Eze 36:21; cf. Eze 16:5), leaving Jerusalem in consternation as it evoked memories of her disgrace and undeserving grace then and now (Eze 36:6, 7, 15, 31, 32; cf. Eze 16:27, 52, 54, 63).

Ezekiel 36:1-37:14 explains the realization of the unification of the entire house of Israel under God's control and how God will be mindful of Jerusalem's "sisters," Samaria and Sodom. Ezekiel's prophecy about the rehabilitation of the house of Israel (Eze 36:33-38) and the visionary account of the bones in the valley (Eze 37:1-14) is uttered in the context of the account in Chapter 16 of

Jerusalem's encounter, as a foundling, with YHWH by way of his divine command, "Live!" (Eze 16:6/2x). This interaction is in stark contrast to the way estranged parents beseech the river god for their lives when abandoning an unwanted baby in the Mesopotamian riddance ritual, thereby dramatically affirming YHWH's enduring loving-kindness for his chosen people, whose parents have forsaken them (Eze 16:2). The creative mandate reverberates throughout Ezekiel's vision of the dry bones in Ezekiel 37:6, 9, 10, and 14, distinctively punctuated by the verb "to live" (חַיָּה).

<Keywords>

Ezekiel 16, Ezekiel 36-37, purification ritual, restoration, Numbers 19, foundling.

(투고 일자: 2023년 2월 1일, 심사 일자: 2023년 2월 24일, 게재 확정 일자: 2023년 4월 19일)

<References>

- Betz, O., "Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament", *Revue de Qumrân* 1 (1958/59), 213-234.
- Black, J., et al., eds., *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, 2nd ed., London: The British Museum Press, 1992, 1998; repr. 2003/4.
- Blenkinsopp, J., *Ezekiel*, Interpretation, Louisville, KY: John Knox, 1990.
- Block, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- Block, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48*, NICOT, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Borger, R., *Handbuch der Keilschriftliteratur: Band 1: Repertorium der Sumerischen und Akkadischen Texte*, 3 vols., Berlin: de Gruyter, 1967-1975.
- Cassuto, U., *Biblical and Oriental Studies: Volume 1: Bible*, I. Abrahams, trans., Jerusalem: Magnes Press, 1973.
- Collins, A. Y., *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden: Brill, 2000.
- Cooke, G. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1936.
- Cooper, Sr., L. E., *Ezekiel: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 17, Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994.
- Davidson, R. M., "The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel", D. Merling, ed., *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea*, Berrien Springs, MI: Institute of Archaeology/Siegfried H. Horn Archaeological Museum, 1997, 71-93.
- Eichrodt, W., *Ezekiel*, OTL, C. Quin, trans., Philadelphia, PA: Westminster, 1970.
- Fishbane, M. A., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon, 1985.
- Greenberg, M., *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22, Garden City, NY: Doubleday, 1983.
- Greenberg, M., *Ezekiel 21-37: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A, Garden City, NY: Doubleday, 1997.
- Greengus, S., "Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites", *Journal of Cuneiform Studies* 20:2 (1966), 55-72.

- Häner, T., “Reading Ezekiel 36.16–38 in Light of the Book: Observations on the Remembrance and Shame after Restoration (36.31–32) in a Synchronic Perspective”, W. A. Tooman and P. Barter, eds., *Ezekiel: Current Debates and Future Directions*, FAT 112, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 323-344.
- Heffening, W., “Zur Geschichte der Hochzeitsgebräuche im Islam: Ein Beitrag zur Volkskunde der islamischen Länder”, R. Hartmann and H. Scheel, eds., *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig: O. Harrassowitz, 1944, 386-422.
- Ishida, T., “The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations”, *Biblica* 60 (1979), 461-490.
- Kamionkowski, S. T., “Gender Reversal in Ezekiel 16”, *Prophets and Daniel: A Feminist Companion to the Bible*, A. Brenner, ed., London: Sheffield Academic Press, 2001, 170-185.
- Klawans, J., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kramer, S. N., *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*, Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- Kuhl, C., “Die ‘Wiederaufnahme’—ein literarkritisches Prinzip?“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 64 (1952), 1-11.
- Lee, J. R., “Exodus and Utopia: Focusing on Ezekiel 36:16-38”, *Theology and Society* 12 (1998), 217-244 (in Korean).
- Levine, B. A., *Numbers 1–20*, AB 4, New Haven: Doubleday, 1993.
- Lim, H.-M., “A Reconsideration of the Problematic Image of Yahweh and the Metaphor in Ezekiel 16”, *KJOTS* 25:2 (2019), 91-117 (in Korean).
- Locher, C., *Die Ehre einer Frau in Israel*, Freiburg: Universitätsverlag, 1986.
- Maccoby, H., *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and Its Place in Judaism*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- Malul, M., “Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents: A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16.1-7”, *Journal for the Study of the Old Testament* 46 (1990), 97-126.
- Malul, M., “Susapinnu: The Mesopotamian Paranymp and His Role”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 32 (1989), 241-278.
- Maul, S. M., *Zukunftsbewältigung: eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*,

- Mainz: Philipp von Zabern, 1994.
- Mayfield, T. D., *Literary Structures and Setting in Ezekiel*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Mein, A., *Ezekiel and the Ethics of Exile*, OTM, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Milgrom, J., *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, New York: Doubleday, 1991.
- Milgrom, J., *The JPS Torah Commentary: Numbers*, Philadelphia: JPS, 1990.
- Morgenstern, J., *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites*, Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 1966.
- Moughtin-Mumby, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Oded, B., “‘Your Father Is an Amorite and Your Mother a Hittite’ (Ezekiel 16:3)”, S. Yona, et al., eds., *Marbeh Hokmah: Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz*, University Park, PA: Penn State University Press, 2015, 389-400.
- Rom-Shiloni, D., *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts between the Exiles and the People who Remained (6th-5th Centuries BCE)*, LHBOTS 543, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Scurlock, J. A., “Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Medical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia”, *Incognita* 2 (1991), 135-183.
- Stol, M., *Women in Ancient Near East*, Berlin: De Gruyter, 2016.
- Stol, M. and Wiggermann, F. A. M., *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, CM 14, Groningen: STYX Publications, 2000.
- Talmon, S. and Fishbane, M., “The Structuring of Biblical Books: Studies in the Book of Ezekiel”, B. Knutsson, ed., *Annual of the Swedish Theological Institute – 1975-76*, Leiden: Brill, 1976.
- Thompson, D. L., *Ezekiel*, CBC 9, Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2010.
- Westbrook, R., *Law from the Tigris to the Tiber: The Writings of Raymond Westbrook, Volume 2: Cuneiform and Biblical Sources*, B. Wells and F. R. Magdalene, eds., Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009.

- Wilcke, C., “Noch einmal: *šilip rēmim* und die Adoption *ina mē-šu*: Neue und alte einschlägige Texte”, *Zeitschrift für Assyriologie* 71 (1981), 87-94.
- Yaron, R., “Varia on Adoption”, *Journal of Juristic Papyrology* 15 (1965), 171-183.
- Zimmerli, W., *Ezechiel 1-24*, 2nd ed., BKAT 13/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979; org. ed. 1969.
- Zimmerli, W., *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel: Chapters 1-24*, R. E. Clements, trans., Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1979.
- Zimmerli, W., *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel: Chapters 25-48*, J. D. Martin, trans., Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1983.

<Abstract>

Water (and Blood) in Ezekiel 16 and 36-37

Hannah S. An
(Torch Trinity Graduate University)

This article compares Ezekiel 16 and Ezekiel 36:1-37:14 as an example of “resumptive exposition” (D. I. Block) with particular attention to the ways that the message of Israel’s restoration in the later chapters allude to the message of Jerusalem’s judgment and rehabilitation in the earlier one. Although commentators have occasionally noted various lexical and thematic links between Ezekiel 16 and Ezekiel 36-37, none has yet provided an integrative assessment of these chapters with respect to the foundling motif. The prophetic indictment of the adulterous Jerusalem in Ezekiel 16 recurrently appeals to YHWH’s merciful treatment of Jerusalem in her youthful years as an exposed orphan and uncovered virgin (vv. 1-14). The author proposes that the ancient Near Eastern texts on the birth ritual and the foundling inform the rhetoric of Ezekiel 16. A careful examination of the chapters warrants the conclusion that Ezekiel 36:1-37:14, in connection with Ezekiel 16, employ literary reversal and amplification through skillful interlacing of lexical elements (e.g., to multiply, to know, to remember, and to live) to augment the import of YHWH’s message for the eschatological renewal of Israel. Moreover, in both chapters (Eze 16 and 36), the water ritual intimated at the beginning of YHWH’s deliverance of the covenantal partner is allusively linked to priestly texts on riddance rituals (e.g., Num 19; Lev 16), underscoring the irony of divine forgiveness of the house of Israel—to her shame. Ezekiel’s prophecy of the restoration of the house of Israel (Eze 36:33-38) and the vision of the bones in the valley (Eze 37:1-14) parallel the depiction in Ezekiel 16 of Jerusalem’s encounter with YHWH as a foundling in response to his divine command, “Live!” (Eze 16:6/2x). The creative imperative reverberates throughout Ezekiel’s vision of the dry bones in Ezekiel 37 (vv. 6, 9, 10, and 14) with the word *to live* (חַיִּי) serving as a characteristic leitmotif. This pronouncement powerfully affirms YHWH’s eternal loving-kindness for his chosen people, whom their parents had abandoned (Eze 16:2), in contrast to the way these estranged parents entreat the river god for

their lives while abandoning an unwanted child in the Mesopotamian riddance ceremony. Ezekiel 16 is thus a significant dialectical partner in understanding the prophetic discourse on the hopeful future of Israel in Ezekiel 36:1-37:14.

Inclusive and Exclusive Translations of ἄνθρωπος in the Gospel of Mark

Peter-Ben Smit*

1. Introduction

The translation of a word like the Greek ἄνθρωπος, occurring more than 40 times in the Gospel of Mark,¹⁾ offers an interesting challenge for gender-sensitive ways of translation. The root meaning of the word is “human being,” but it can clearly take on several different, more specific meanings, including “man” (“male human being”) or even “someone.”²⁾ Deciding on the appropriateness of these more specific renderings of ἄνθρωπος, especially translating the term as “man”, beyond its basic meaning of “human being” depends, of course, on the context in which the word is used. Beyond these

* Th.D. in New Testament Studies at University of Bern, CH. Professor of Contextual Biblical Interpretation at Vrije Universiteit Amsterdam; Professor (by special appointment) of Ancient Catholic Church Structures, Utrecht University, NL; Research Associate, Faculty of Theology, University of Pretoria, SA. p.b.a.smit@vu.nl. A draft version of this paper was discussed in a class in “Bible Translation as Contextual Theology” at the Faculty of Religion and Theology in the Fall of 2022; I am grateful to Lars Kramer, AnneMarie Smith, Eleni Christou and Mia Aglieco for their input.

1) That is, in: 1:17, 23; 2:10, 27-28; 3:1, 3, 5, 28; 4:26; 5:2, 8; 7:7-8, 15, 18, 20-21, 23; 8:24, 27-31, 33, 36-38; 8:38; 9:9, 12, 31; 10:7, 9, 27, 33, 45; 11:2, 30, 32; 12:1, 14; 13:26, 34; 14:13, 21, 41, 62, 72; 15:3.

2) For a survey of possible meanings, see, for instance: the entry in the *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, *ad loc.*, compare, for instance, the appertaining entry in *Thayer's Lexicon*, *ad loc.*

kinds of meanings, the term can also be used to denote someone as a human being and as different from non-humans in two ways, that is, as different from animals (e.g., Mark 1:17) and from God (e.g., 7:8; 8:33; cf. 12:14); this, however, is not the topic of this contribution. Rather, in this article, I argue that when translating the Gospel of Mark, gains can be made when translating the word more inclusively or gender-neutral in several places (i.e., as ‘human being’, ‘person’, or ‘someone’) than is currently the case in many translations, and that gains can also be made by translating the word exclusively in other places, that is, as “man” (“male human being”). These considerations have to do with the analysis of the context in which this word occurs.

Thus, in this article, we will deal with some specific examples, without touching upon all the occurrences of this word in the Gospel according to Mark, which serves as a case study here, as this would go widely beyond the intended scope of this contribution. The aim of this paper is to contribute to the discussion about translating inclusively or exclusively, which features the question of the translation of ἄνθρωπος. As Martin put it over 30 years ago, “Translators have regularly rendered anthropos as ‘man’, concealing women or rendering them invisible under a blanket of male linguistic hegemony.”³⁾ To start, we will consider a number of examples in which an inclusive translation would be preferable from a gender-sensitive perspective before discussing some examples where the reverse is the case, after which general conclusions will be formulated.

Through this investigation, this paper contributes to the broader discourse on gender and biblical interpretation, which, indebted as it is to emancipatory movements in society, academia, and faith communities, has both an ethical and a hermeneutical dimension. The ethical dimension concerns, for instance, doing justice to the presence of persons of all genders in the New Testament texts (rather than, e.g., hiding the possible presence of women in congregations, for instance, behind an exclusive rendering in translation of the inclusive plural ἀδελφοί; other examples abound).⁴⁾ The hermeneutical dimension concerns the

3) C. J. Martin, “Womanist Interpretations of the New Testament: The Quest for Holistic and Inclusive Translation and Interpretation”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 6 (1990), 41-61, 43.

4) For a recent contribution by a male feminist scholar on ‘unhiding’ the presence of women, see: Ch. D. Du Toit, “A ‘Realistic’ Reading as a Feminist Tool: The Prodigal Son as a Case Study”,

observation that allowing the voices of emancipatory movements, self-consciously positioned as they are, to play a part in the conversation about Bible translation helps to unearth or rediscover dimensions of the text that have become less visible. This is, of course, a well-known dynamic, yet it bears emphasis.⁵⁾ In the course of this contribution, reference will be made to a number of translations; these have an illustrative purpose, and there is no intention of being exhaustive. Naturally, the scope of these examples is limited by the languages to which the author has access; the situation may well be different in other languages, especially such languages in which (grammatical) gender operates in a different manner than in, for instance, English, German, and Dutch.

2. Translating Inclusively

Among the texts in which ἄνθρωπος can be generically translated with gendered gain and hence in a gender-inclusive (or, at least, not in a gender-specific manner with an androcentric bias, i.e., as “man”) manner as “person” or “someone” are a number of narratives in which Jesus heals someone or liberates them from an unclean spirit. A first example is Mark 1:23 (καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτω); here it is not compelling to make this ἄνθρωπος emphatically a “man” (as, for instance, the new Dutch NBV21 translation of 2021 does). Neither the context nor the word usage itself give the impression that the gender of the person in question matters here (the only reason to think so would be a contrast story or combination story with the healing of Peter’s mother-in-law in 1:29-31, with then one miracle in the public domain with a man as the lucky one and one indoors with a woman as the focus, but this is not a compelling reason for stressing the maleness of the person in 1:23 more than the Greek ἄνθρωπος does). By the way, this way of translating does not directly mean that the person “therefore” can also be a woman; in fact, the gender of the person does not matter; it could just as well

HTS Theologese Studies/Theological Studies 78:4 (2022), 1-7.

5) For a recent plea for incorporating emphatically contextual perspectives into biblical interpretation, see, for instance: Peter-Ben Smit, Klaas Spronk and Kirsten van der Ham, “Contextual Biblical Interpretation: A Theological Necessity”, *Concilium* 2022:3 (2022), 15-24.

have said τις to say what the text says. That translation is therefore preferable: “... there was someone with an unclean spirit.”)

A similar occurrence is the case at the end of Chapter 2 and the beginning of Chapter 3. In 2:27, ἄνθρωπος occurs in Jesus’ statement that the Sabbath was made for the ἄνθρωπος and not the other way around. It makes little sense to translate ἄνθρωπος with “man” here (and most newer translations do not do so either). The continuation of the story at the beginning of Chapter 3 also uses ἄνθρωπος and does so to refer to a person with a shriveled hand. It is obvious that the word should be translated here as “someone”, “human”, or “person” (and so does the NBV21, using “someone” in 3:1). However, it is consistent to keep this person gender-neutral by also translating similarly in 3:3 and 3:5 and not referring to this person as “man” (which, for instance, the NBV21 does). It is an unnecessary explication of the gender of the person in question, which the text as such does not emphasize (despite the fact that the word ἄνθρωπος is masculine, grammatically speaking). A more neutral and less androcentric translation—for example, 3:3 “and he said to the one with the shriveled hand” (or with the older Dutch NBG translation of 1951, in somewhat cumbersome Dutch, “tot de mens”)—prevents this one-sided gender accent. Further, room is created to imagine this person as other than as a man (for example, as a woman), although the use of words in the text does not emphasize that either; yet, it does create broader possibilities for identification (without wishing to suggest that women can only identify with women in texts).

In both cases, one could also consider that the afflictions that these people suffer from belong to the less (clearly) gendered conditions; thus, they are first and foremost affected and impaired as human beings as such.⁶⁾ This consideration finds support in the observation that in 5:24-25 the person to be healed suffers from an ailment that, with good grounds, can be considered a gendered disorder and is therefore promptly described as “woman” (γυνή), even though the answer to Jesus’ question of “who” (τίς - gender neutral) emphatically presented as such (cf. again γυνή in 5:33) and also addressed by Jesus as such (θυγάτηρ in 5:34). Here, the text—and this is where the NBV21

6) An interpretation that is at least potentially problematic from the point of view of disabled perspectives, which cannot be addressed here; moreover, it may well be that the Gospel according to Mark has an anthropological ideal that does not harmonize with 21st century sensibilities regarding “ableness” and “disability.”

has been revised with respect to the NBV of 2004—would lose some of its expressiveness if the element of gender were reduced by translating θυγάτηρ as, for example, “my child”, or even by removing it altogether (as was the case in the NBV).

Regardless of the situation of the gender-specific affliction referred to in the last paragraph, it is clear that by translating in a more inclusive, or better gender-neutral, way—that is, by not applying a gendered emphasis in the text in the target language where there is none in the text in the source language—there are gains to be made, at least as far as these examples are concerned.

A further and final example is the famous “man” (ἄνθρωπος) carrying a jar of water in 14:13 (ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων), who could just as well be a “someone” with an unspecified gender. Oftentimes, this person turns out to be a man in translations; in fact, this seems to be the standard, at least in the translations to which I have access,⁷⁾ and this understanding has given rise to a tradition in commentaries wrestling with the gender of the person involved, noting the oddity of man doing the work of a woman.⁸⁾ Linguistically, however, there is little reason to specify the gender of this person (also, αὐτῷ at the end of the verse does not specify gender but simply refers back to the grammatically

7) Exceptions exist, of course. Without providing an exhaustive list of them, both the Dutch (Roman Catholic) Willibrord translation of 1995 translates “iemand” (“someone”), the programmatically gender inclusive *Bibel in gerechter Sprache* (2006) translates “Person”, which has, in German, the additional effect of substituting a grammatically feminine word designating “someone” for the Greek and grammatically masculine equivalent.

8) How deeply ingrained the notion that the ἄνθρωπος here is a “man” is indicated by even Taylor’s remark, in the context of a study that looks for “hidden women” in the Gospel of Mark, that “gender is strikingly skewed” here, given that a man occurs who is doing a woman’s work. See: J. E. Taylor, “‘Two by Two’: The Ark-etypal Language of Mark’s Apostolic Pairings”, *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts* (London: Bloomsbury, 2014), 58-82, 73. Without giving a full survey of available exegetical opinion, the oddity of a man carrying water is treated variously by commentators, all on the assumption that one is dealing with a male here. For instance, E. Boring, *Mark: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 385-387, does not comment on the matter at all, which is probably the most minimalist solution. A more maximalist interpretation is the one offered by P. Williamson and M. Healy, *The Gospel of Mark* (Grand Rapids: Baker, 2008), 281: “Jesus’ instructions seem to indicate a prearranged signal. Ordinarily, carrying water jugs was a woman’s task. Apparently Jesus has arranged for this man to be waiting for the disciples, and when they see him they need not say anything but simply follow him.” The same interpretative strategy is also pursued by, for instance, E. J. Schnabel, *Mark: An Introduction and Commentary* (Westmont: InterVarsity, 2017), 352, and R. T. France, *The Gospel of Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 364-365.

masculine ἄνθρωπος). This lack of particular emphasis may also be indicated by the rewriting of the verse in Mat 26:18, which has πρὸς τὸν δεῖνα (“so-and-so”), thereby moving gender even further into the background (Luke 22:10 maintains ἄνθρωπος). The question as to how the disciples could have recognized the person in question if a public transgression of gender roles is not its identifying characteristic can be answered by pointing to the arrival of two disciplines of Jesus in combination of place (on an entryway of the city), the water jar, and the coming forward of the person with the water jar to meet them. The verb ἀπαντάω that is used in Mark 14:13 means more often than not that someone comes forward to meet someone else rather than that someone is met (passively) by another person.⁹⁾ In other words, Jesus does not so much instruct the disciples to pick someone from the crowd, but rather tells them that the person who will meet them will be carrying a water jar.

Returning to the focus of this contribution, in Mark 14:13, the inclusive translation of ἄνθρωπος is very well possible, makes an interpretative riddle disappear, and also opens up the narrative for the presence of a woman, or, at the very least, avoids emphasizing the gender of a person in translation where this is not stressed in the source text. This does not mean that the person carrying the water jar could not have been a male, but it does mean that this is not stressed by Mark and that it is not necessary to make a point of it in interpretations of this verse. This last observation can be expanded in at least one way—that is, by pointing to the role of ambiguity in biblical texts and their translations. Whereas in some cases, explicating things that remain implicit in texts may be necessary, for instance, because certain culturally specific information is needed to make sense of an expression or scene (e.g., translating ἔθνος as “non-Jewish people” rather than as simply “people”, and so on), in other cases, an explication might be misleading or, at least, narrow the interpretative options that a text offers. Of course, a desire for lucid and transparent translations, which offer clarity as to what the text “really means”, exists, but, as Bauer has argued forcefully, this

9) See, for example, Luk 17:12 (lepers approaching Jesus: καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἰς τινα κώμην ἀπήντησαν [αὐτῷ] δέκα λεπροὶ ἄνδρες), or also Sir. 31:22; 33:1, the use of the verb with a dative in Mark 14:13 (i.e., ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος) agrees with these instances (in Luk 17:12 the personal pronoun in the dative may have been omitted) and also indicates the flow of the movement: the “someone” is the one meeting (and presumably identifying) the disciples, not the other way around.

hermeneutical desire is also colored by epistemological urges stemming from the Enlightenment, whereas in other settings, ambiguity may be valued more highly.¹⁰⁾ This should make one at least hesitate when crafting translations that are more explicit, for instance, concerning the gender of actors in the text, in the target language than in the source language. Allowing the gender of a person to remain unspecified in a translation might well be a good fit with what did or did not matter to the authors of the source texts and avoid highlighting, usually, male agency and presence at the expense of, most frequently, female presence and agency.

3. Translating Exclusively

Somewhat less intuitively, gains can also be made in translations—and some also make them—by translating ἄνθρωπος in an exclusive manner, that is, by using the English equivalent “man” in the sense of a “male person.” In at least two cases, this seems to be a profitable course of action, and both can serve as a caution against “automatically” opting for an inclusive manner of translating, both in general and concerning ἄνθρωπος in particular.

First, in Mark 10:9, Jesus’ pronouncement ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω occurs in the context of a discussion among men about the way in which unilateral divorce ought (or ought not) be seen as permissible, a real point of contestation in early Judaism.¹¹⁾ However, Jesus’ statement is often translated as referring to humans in general—this is even the case in the programmatically gender-inclusive *Bibel in gerechter Sprache* (“Was Gott zum Paar verbunden hat, soll ein Mensch nicht trennen”). Besides the setting being a discussion among men (Pharisees and Jesus) in public (the public sphere being seen as a “male space”), it also has its starting point in a question that refers explicitly to what men are allowed to do (vis-à-vis of women): εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολύσαι (10:2). Enhancing the atmosphere of male competitiveness is the note that this question was asked in order to test Jesus (πειράζοντες αὐτόν, v. 2).

10) See: Th. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011, *passim*.

11) See for this and what follows: P.-B. Smit, “Man or Human? A Note on the Translation of “ἄνθρωπος” A in Mark 10.1-9 and Masculinity Studies”, *The Bible Translator* 69 (2018), 19-39.

When the exchange progresses, the word ἄνθρωπος makes an appearance in verse 7: ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα. The quotation, also in its present context (as stressed by a later part of the textual tradition), clearly has a male human being in mind here, and an according translation suggests itself. If this is the case, however, then verse 9 would also require a translation of ἄνθρωπος as “man”, rather than as “human being.” Otherwise, it does not follow logically from verse 7 and does not really provide an answer to the question about male behavior in verse 2. A more exclusive translation would be preferable here. The result, to be sure, can also be seen as accentuating the text somewhat differently, as Jesus’ pronouncement now focuses more on restraining the male exercise of power over women (c.q. of husbands over their wives) than on divorce as such (which is not the point anyway; the specific case of unilateral divorce is what is at stake here).¹²⁾

The second case to be discussed here is a little more complex (and less clear). It concerns the Roman centurion’s statement that ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (15:39).¹³⁾ Some translations opt for a translation with the meaning “human being” here, while others opt for specifying gender by translating “this man” or “dieser Mensch” to use English and German examples. Although the

12) As it is well-known, the conversation about divorce (or the “sending away” of a partner) continues in vv. 10-12, albeit in a different setting (a house) and among different conversations partners (Jesus and his own disciples rather than Jesus and the Pharisees). What is striking is that these verses seem to assume that divorce is also an option for women (ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται, v. 12). Commonly, it is suggested that here a different socio-cultural background is involved, that is, Greco-Roman, rather than Jewish, as Roman law did provide for “bilateral” divorce, and that the two texts were combined redactionally (with the first having a more likely background in Jesuanic bedrock tradition than the second one). When reading the texts in sequence, however, it would seem that what is prohibited to the ἄνθρωπος qua “man” in v. 9 is now prohibited for both men and women. The ambiguity of the meaning of the noun ἄνθρωπος facilitates this development in the narrative. Although it must still mean “man” in v. 9, what is prohibited to a man is taken to be forbidden for humans at large in vv. 11-12.

13) This interpretation is, of course, based on an understanding of the centurion’s words in 15:39 that is not ironic or sarcastic; for a convincing argument regarding this, see, for example, H. K. Bond, “A Fitting End? Self-Denial and a Slave’s Death in Mark’s Life of Jesus”, *New Testament Studies* 65 (2019), 425-442, esp. 441-442. Different (and with a survey of the history of interpretation): N. Eubank, “Dying with Power Mark 15,39 from Ancient to Modern Interpretation”, *Biblica* 95 (2014), 247-268; Eubank understands the centurion’s statement as a double entendre, which, of course, both allows for a sarcastic centurion *and* the “real” meaning of what he says, which is an unintentional confession of Jesus’ identity.

first kind of translation can certainly be defended (and nicely brings together the dimensions of being human and God's son simultaneously), the second one might be more attractive when translating with a sensitivity to gender that includes an awareness of the role of constructions of masculinities. The reason for stating the latter is that the scene at the foot of the cross is highly gendered and has much to do with masculinity, even if women could also be (and were) crucified.¹⁴ The theatrical humiliation of Jesus as a male leader, the outcome of a confrontation with other male leaders, which certainly involved his being stripped of his clothing and may well have evoked associations with sexualized forms of abuse, also meant that Jesus was being stripped publicly—particularly in the “male” public sphere—of his identity as a credibly masculine figure, a status that he had certainly achieved throughout the gospel narrative.

Further, the centurion who comments on Jesus' demise is, in many ways, an archetypically masculine figure, leading to a scene in which one person who is emphatically gendered as masculine comments on another figure who has been stripped of his masculinity. Furthermore, he, the centurion, does so by means of an expression that is also highly masculine in character—that is, υἱὸς θεοῦ, an epithet that was used variously. In this context, although out of the mouth of a Roman officer, the phrase evokes the moments during which Jesus is identified as the son of the most high in the Markan narrative (besides the disputed reference to the same in 1:1, which is, however, making a text critical comeback, at least in the Münster Editio Critica Maior of Mark).¹⁵ The Roman officer's use of the term, however, also draws attention to the broader use of the term to refer to sons of deified persons, such as Titus, the son of deified emperor Vespasian, the duo having been responsible for the siege and sack of Jerusalem in 70 CE.¹⁶ The term does not just connote divine status (or association with it), but it is also quite emphatically a gendered masculine phrase. This political contrast is, of course, of interest; yet, here, its gendered dimension is of primary

14) See for the gendered (and sexualized) dimension of crucifixions, especially that of Jesus, for example, R. Figueroa and D. Tombs, “Recognising Jesus as a Victim of Sexual Abuse”, *Religion and Gender* 10 (2020), 57-75.

15) See: *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior, Vol. I/2.1., The Gospel of Mark, Text* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021), *ad loc.*

16) For a survey of the history of religions background of the expression, see: A. Yarbro Collins, “Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans”, *Harvard Theological Review* 93 (2000), 85-100.

importance, as it is the third component of 15:39 that turns it into a heavily gendered affair, hinging on questions of masculinity. Taking all of this into account, it may well be preferable to translate ἄνθρωπος in an exclusively gendered manner, that is, by having the centurion say, “Truly, this man was son of God.”

4. Excurs — ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

Of all the ways in which the noun ἄνθρωπος occurs in the Gospel of Mark, the most unusual one is the one in the expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου that occurs, often as a clear (self-)designation of Jesus in 14 instances. Although there is little doubt that ἄνθρωπος here does not refer to “man” as a “male human being” but to “human being” as such, even though Jesus appears in many ways as a masculine figure, it is still a question as to what the expression wants to indicate. Clearly, the background of the expression is found in Jewish apocalypticism, especially in the scenario described in Daniel 7, where a figure appears bearing this designation. Both here and in other occurrences of the term in the tradition of Israel (such as 93 times in the book of Ezekiel), there is little reason to opt for a translation in terms of “male” rather than “human.” How (the historical) Jesus used the expression exactly and even what Mark intended to express with it is a matter of ongoing discussion;¹⁷⁾ yet, for the purposes of the present contribution, it is clear that translations should point to the “son of humankind” or the like (such as the German “Menschensohn” or the Dutch “Zoon des mensen” or “Mensenzoon”), rather than to the, in English overly familiar, expression “Son of man.”¹⁸⁾

17) In general, see: L. Bormann, “Der Menschensohn und die Entstehung der Christologie”, L. Bormann, ed., *Neues Testament: Zentrale Themen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014), 111-128; with regard to Mark see, for example, the recent and succinct discussion by Reinhard von Bendemann, “Das Markusevangelium als Herausforderung für die Theologie”, *Zeitschrift für Neues Testament* 24 (2021), 23-39.

18) See also the argument of J. E. Taylor, “Ho Huios Tou Anthrōpou, ‘The Son of Man’: Some Remarks on an Androcentric Convention of Translation”, *The Bible Translator* 48 (1997), 101-109.

5. Concluding Observations

The above considerations lead to a number of concluding observations, both on the level of approach and method and on the level of content.

First, it has become clear that a gender-critical approach to the translation of a polysemic noun, such as like ἄνθρωπος can be very productive in as far as working toward a more inclusive translation is concerned. When considering the options for translating the word in a more or less gender-inclusive way—that is, as “human being”, as “someone”, or as “man” (“male human being”)—it appeared that, in a number of instances, there was reason to suggest a more inclusive, or, more precisely, a less gender-specific translation, to avoid creating a one-sided emphasis with regard to gender where none is needed. In other words, in a number of texts, translations use terms such as “man” rather than “someone” or the like, where this is not required. This can be seen as contributing to both a fair representation of the source text in the translation and as facilitating the reception of the source text in a manner that may well be easier for a broader spectrum of genders. This speaks to concerns regarding gender justice as well as to concerns related to making texts accessible (without suggesting, of course, that one can only identify with a person of the same gender in a text).

Second, it also became apparent that in other cases, somewhat counterintuitively, precisely a non-inclusive translation, that is, one that translates ἄνθρωπος as “man” in the sense of a “male human being”, is much to be preferred, precisely for reasons having to do with gender sensitivity. For instance, in Mark 10, it became clear that the criticism of male behavior that Jesus engages in by restraining the male ability to (unilaterally) divorce wives comes out best when translating ἄνθρωπος as “man” in the famous dictum, indicating that what God has brought together should not be rent apart by male agency. Further, the centurion’s comment about Jesus’ death on the cross, this ἄνθρωπος was Son of God, sheds more specifically gendered light on the death of the Son of God. Considering such cases might lead to new perspectives on the meaning of these texts and even substantially impact their interpretation.

Third, on the level of method, this also means that in attempting to translate in a gender-sensitive manner, automatism ought to be avoided, such as always

translating ἄνθρωπος as “someone”, “person”, or “human being.” Lack of attention to the literary context of the use of the term might, in fact, backfire on the attempt to translate gender sensitively, as texts dealing with specifically male behavior could be extended to deal with human behavior, such as divorce, in general, even if there is no good reason for assuming that it does. To this, it may be added that translations ought to exercise restraint in explicating the gender of persons in one way or another if it is ambiguous in the text itself, which is often the case whenever a word like ἄνθρωπος is being used. Allowing space for ambiguity may be somewhat counterintuitive for (at least some) Bible translators, yet it may suit aspects of the texts they are dealing with.

Lastly, all of this makes a modest contribution to understanding Mark’s use of the term ἄνθρωπος, which, as it became clear, covers a range of meanings, from “someone” in general, by way of “human being” as different from animals (fishes in the case discussed here), “human being” as different from God, and the very specific use of the term in the expression “Son of Man”, to, indeed, “man” in the sense of “male human being.”

<Keywords>

Gospel of Mark, gender, inclusivity, translation, ἄνθρωπος.

(투고 일자: 2023년 1월 30일, 심사 일자: 2023년 2월 24일, 게재 확정 일자: 2023년 4월 18일)

<References>

- Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior, Vol. I/2.1., The Gospel of Mark, Text*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021.
- Bauer, Th., *Die Kultur der Ambiguität*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Bendemann, R. von, “Das Markusevangelium als Herausforderung für die Theologie”, *Zeitschrift für Neues Testament* 24 (2021), 23-39.
- Bond, H. K., “A Fitting End? Self-Denial and a Slave’s Death in Mark’s Life of Jesus”, *New Testament Studies* 65 (2019), 425-442.
- Boring, E., *Mark: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- Bormann, L., “Der Menschensohn und die Entstehung der Christologie”, L. Bormann, Hg., *Neues Testament: Zentrale Themen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014, 111-128.
- Du Toit, Ch. D., “A ‘Realistic’ Reading as a Feminist Tool: The Prodigal Son as a Case Study”, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 78:4 (2022), 1-7.
- Eubank, N., “Dying with Power Mark 15,39 from Ancient to Modern Interpretation”, *Biblica* 95 (2014), 247-268.
- Figueroa, R. and Tombs, D., “Recognising Jesus as a Victim of Sexual Abuse”, *Religion and Gender* 10 (2020), 57-75.
- France, R. T., *The Gospel of Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Martin, C. J., “Womanist Interpretations of the New Testament: The Quest for Holistic and Inclusive Translation and Interpretation”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 6 (1990), 41-61.
- Schnabel, E. J., *Mark: An Introduction and Commentary*, Westmont: InterVarsity, 2017.
- Smit, P.-B., Spronk, K., and van der Ham, K., “Contextual Biblical Interpretation: A Theological Necessity”, *Concilium* 2022:3 (2022), 15-24.
- Smit, P.-B., “Man or Human? A Note on the Translation of ἄνθρωπος in Mark 10.1-9 and Masculinity Studies”, *The Bible Translator* 69 (2018), 19-39.
- Taylor, J. E., “‘Two by Two’: The Ark-ctypal Language of Mark’s Apostolic Pairings”, J. E. Taylor, ed., *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts*, London: Bloomsbury, 2014, 58-82.
- Taylor, J. E., “Ho Huios Tou Anthrōpou, ‘The Son of Man’: Some Remarks on an Androcentric Convention of Translation”, *The Bible Translator*

48 (1997), 101-109.

Williamson, P. and Healy, M., *The Gospel of Mark*, Grand Rapids: Baker, 2008.

Yarbro Collins, A., “Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans”, *Harvard Theological Review* 93 (2000), 85-100.

<Abstract>

**Inclusive and Exclusive Translations of ἄνθρωπος
in the Gospel of Mark**

Peter-Ben Smit
(Vrije Universiteit Amsterdam)

This paper discusses the question of a more or less inclusive translation of the noun ἄνθρωπος in the Gospel of Mark. An analysis of a selected number of occurrences of this noun in this gospel shows that it would be desirable to translate it (more) inclusively in many cases, while in some other cases, the desired gender justice that (often) drives the quest for more inclusive translations is, in fact, better served by means of an exclusive translation, regardless of how counterintuitive this may seem. Thus, it is argued that an overarching gender sensitivity when translating this term is even more necessary than a more or less automated, inclusive translation of the term. Beyond discussing the selected texts in which ἄνθρωπος occurs, the paper also makes a modest contribution to researching this word's meaning in the Second Gospel.

<번역 논문>

단어 또는 문구 사용과 맥락상의 의미 — 번역에 있어서 의미론적 논점들의 재고찰 —

로버트 베스컴(Robert Bascom)*

박덕준 번역**

1. 서론

“단어들이 의미들을 갖는 것이 아니라 의미들이 단어들을 갖고 있다”고 종종 인식되어 왔다. 그러나 더 나아가서 의미의 기본 단위들이라고 일반적으로 생각되는 단어들과 문구들이 실제로는 맥락들(contexts) 안에서 용례들(usages)을 갖고 있다고 보는 것이 좋다. 이러한 맥락들은 그 자체로 정신과 육체의 상태들과 공정들을 촉발시키는 소통의 요소들이며, 따라서 의미의 해석으로 합당하게 간주될 수 있다. 그러므로 본고는 “의미”를 전통적 단어나 문구에서부터 사용의 맥락들로 재배치하려고 시도할 것이다.

때로는 이러한 사용의 맥락들은 음운론적 패턴들, 때로는 문법적 구조들, 때로는 상호성 같은 사회적 요인들에 의해, 그리고 물론 가장 흔하게는 (전통적으로 “의미 영역들”[semantic domains]로 제시되던) 어휘적 패턴들과 범주들에 의해 형태가 갖추어진다. 앞으로 살펴보겠지만, 이렇게 다양한 의미론적 구조들은 그들의 맥락들로부터 의미를 추출해낸 바로 그 단어

* United Bible Societies Global Translation Advisor. rbascom@biblesocieties.org. Robert Bascom, “Terms or Phrase Usage and Contextual Meaning: A Reexamination of Semantic Issues in Translation”, *The Bible Translator* 72:2 (2021), 175-188.

** Westminster Theological Seminary에서 성경해석학으로 박사학위를 받음. 현재 합동신학대학원대학교 구약신학 교수. pb4dad@gmail.com.

들과 구문들로 구성되어 있다.

인지언어학자들은 맥락에 근거한 의미 같은 것에 대해 오랫동안 암시해 왔지만,¹⁾ 무엇이 의미론을 구성하는지에 대한 명확한 재진술은 지연되고 있다. 본고는 연구의 범위와 실례들을 주로 성경 본문의 번역에 국한할 것이나, 이 견해들이 거기서 유효하다고 발견되는 만큼 모든 곳에 적용이 되어야 할 것이다.

2. 의미란 무엇인가?

다수의 인지언어학자들에 의하면, 의미는 수신자에게 있어서 어떤 종류의 정신적 표상(representation) 즉 이미지, 관계 또는 마음의 상태에 대한 촉발로 보아야 한다.²⁾ 그러므로 의미는 단어나 구문에서 발견되는 것이 아니라 소통이 있을 때 수신자의 마음에 예상되는 정신적 공정들의 활성화에서 발견되어야 한다. 이것은 종종 단지 특정한 이미지를 촉발하는 것이 될 수 있다. 조지 래코프(G. Lakoff)는 유명하게도 “코끼리를 생각하지 말라”는 문구를 사용해서 이를 예증하기가 얼마나 쉬운지 보여주었다.³⁾ 사실 일단 그 단어가 내뱉어지면 어떤 종류의 코끼리를 생각하지 않는 것이 불가능해 보인다. 마크 터너(M. Turner)는 그가 혼합(blending)이라고 부르는 것 즉 혁신적이면서 동시에 명약관화한 의미망들(semantic networks) 간의 관계들의 촉발(그는 “감옥 미끼”[jail bait]라는 예를 드는데, 이는 성년 남성들의 관점에서 보는 미성년 소녀들을 지칭한다)에 대해 자세히 기술했다.⁴⁾

지금까지 든 이러한 예들은 청자의 마음과 화자의 마음에 유사한 정신적 표상이 유발됨을 보여준다. 인간들은 다른 사람들의 정신적 표상들과 일치하도록 연결되어 있다 — 말하자면, 협력의 원리(cooperative principle) — 는 풍부한 증거가 있다.⁵⁾ 그렇지만 마음의 상태들은 어떠한가? 만약 누군가

1) 예를 들어, G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); G. Fauconnier and M. Turner, *The Way We Think* (New York: Basic Books, 2002).

2) G. Fauconnier and M. Turner, *The Way We Think*, 353-355.

3) G. Lakoff, *Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate* (White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2004).

4) G. Fauconnier and M. Turner, *The Way We Think*.

5) M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition* (Cambridge: Harvard University Press, 2000); 또한 거울 뉴런(mirror neurons)에 관해서는 V. S. Ramachandran, *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human* (New York: W. W. Norton & Company, 2011).

다른 사람을 모욕하고자 노력한다면, 조롱하는 사람의 마음에 교만과 우월감을 촉발하는 것뿐 아니라 조롱당하는 사람의 마음에 수치와 굴욕감을 촉발하는 것이 그 목표가 될 것이다. 그러나 많은 마음 이론(theory of mind) 또는 인지적 관점 수용론(cognitive perspective-taking)의 전수자들이 보여주듯이,⁶⁾ 인간은 유년기(4세경)에 다른 사람들이 특정 맥락에서 무엇을 생각하거나 느낄 것인지 추측(또는 논리적으로 추론)하고 그것을 자기의 생각들과 느낌들과 구분하는 능력을 발달시킨다. 이것을 깨닫는 것이 고통을 주면서도 유익한데, 이것이 상호 간의, 그러나 동일하지 않은 마음의 상태들의 촉발을 허용한다.

3. 어휘 의미론(lexical semantics)과 문제점들

3.1. 어휘 의미론은 지나치게 어휘적이다(Lexical semantics is too lexical)

어휘 이외의 언어적 측면들(특히 화용론적 측면들)이 때로 의미 분석에 포함되어 왔지만, 대부분의 의미론은 사실 어휘 의미론이라고 여길 수 있다. 이러한 일반적 관행의 예외는 시제와 상(aspect)의 논의와 관련된 직시(deixis)의 고찰에서 발견된다. 예를 들어 “존이 친구 집으로 운전하다가 주방에 가스레인지로 켜 놓았다는 점을 기억했다”(As John drove to his friend’s house, he remembered he had left the stove on in his kitchen)고 하자. 화자의 관점에서 보면, 언급되고 있는 과거의 시점(drove … remembered)이 있지만 또한 그 이전의 시점(had left the stove on)이 존재한다. 이 발언에서 직시의 시점들은 “이” 또는 “저”라는 어휘의 사용에 담겨있지 않고, 도리어 시간을 나타내는 (과거/대과거의) 문법적 관계로 제시되어 실현된다.

아래에서 살펴보겠지만, 방사형(radial) 어휘 구조들 말고도 다른 의미 구조들뿐 아니라 다른 언어적 망들(linguistic networks)도 설명되어야 하는데, 이것들은 음운학에서부터 문법, 사회학에 이르는 언어학적/기호학적/소통학적 요소들에 근거한 망들(networks)을 포함한다. 그러므로 의미론은 전방위적 언어 현상들에 걸쳐 분배되어 있는 것으로 보아야지, 어휘에 국한해

6) 예를 들어, C. A. Hynes, A. A. Baird, and S. T. Grafton, “Differential Role of the Orbital Frontal Lobe in Emotional Versus Cognitive Perspective-Taking”, *Neuropsychologia* 44:3 (2006), 374–383.

서는 안 된다. 그러나 아마 더 중요하게도 의미론적 해석은 다양한 언어 현상들의 맥락(context)에 위치하고 있다고 보아야지, 현상들 자체에 있다고 보면 안 된다.

3.2. 어휘 의미론은 지나치게 방사형 모델이다(Lexical semantics is too radial)

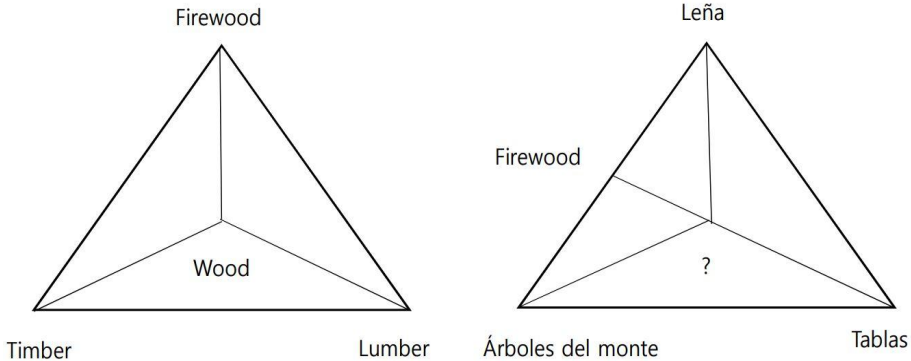
조지 레코프는 대부분의 어휘 의미론이 지나치게 방사형 범주들에 초점이 맞추어져 있다고 주장한다.⁷⁾ 종종 이러한 범주들은 원형적(prototypical)이라고 간주된다. 레코프는 “어머니”를 예로 드는데, 이것은 원형적으로 생물학적 어머니들(예: 존의 어머니)을 언급하는 데에서 시작하지만, 곧 환유적인 것(예: 위탁모[foster mother])으로 확장되고 더 나아가 은유적 용례들(예: 주요 광맥[the mother lode], 매우 중요한 전쟁[the mother of all battles])으로 확장될 수 있다. 그러므로, 중심적, 원형적 사용은 동기화된(완전히 예측할 수는 없지만) 확장들을 발생시키는데, 이것들이 중심부의 원형으로부터 발원한다고 여겨진다.

그러나 방사형 모델은 어휘 의미론에 국한하더라도 유일한 의미 구조가 아니다. 레코프에 의하면, 다른 대체 구조는 가족 유사성(family resemblances)이다. 비록 그가 예를 들지는 않지만 이 견해는 다른 인지언어학자들에게서 발견되는데, 그들은 방사형 구조를 갖지 않지만 언어적 대표물이 없는 중심지(center) 또는 중심부(hub)와 모두 연결된 의미망들(영역들[domains]이라는 용어보다 다수가 선호함)을 언급해왔다. “도심”(centroid)이라는 개념을 사용하는 이 모델은 방사형 구조와 달리, 연관된 어휘들 덩어리의 중심부에 특정 어휘가 없다.

스페인어에서 이런 예를 찾는다면 영어에서 “나무”(wood)라고 부르는 것과 관련된 단어들이 될 것이다. 혹자는 “화목”(firewood), “목재”(lumber, unfinished for building), “재목”(timber, felled trees in a forest) 등을 세분해서 언급할 수 있겠지만, 모두 나무이다. 그러나 만약 스페인어에서 일반적, 중심적 대체용어인 *madera*로 시작한다면 어려움에 봉착하는데, 이는 방화범이 아니라면 아무도 *madera*를 태우지 않기 때문이다. 화목에 해당하는 단어는 *leña*인데, 예를 들자면 벽난로나 야영지 모닥불에서 태울 수 있는 유일한 종류의 나무(또는 나무에 대한 용어 사용)라고 말할 수 있다. 그러나 스페인어 사용자들은 여전히 *madera*를 나무에 대한 중심 용어라고 생각한

7) G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, 83-85.

다. 어떻게 그럴 수 있을까? *Madera*가 사용자들에게는 “중심” 용어처럼 느껴질지 몰라도, 그 사용 패턴을 보면 *leña*가 단순히 *madera*의 방사형 확장(영어에서 “firewood”가 “wood”에서 나온 것처럼)이 아니라 도심 구조(centroid structure)를 갖고 또한 의미망(semantic network)에서 독립적이지만 연결된 교차점(node)에 위치하고 있음을 알 수 있다. 두 단어 *leña*와 *madera*의 관계는 인접 교차점들이라고 할 수 있다. — 그것들은 연결되어 있지만 둘 중 어느 것도 서로에 대해 중심에 있다고 할 수 없다. 아래의 그림은 교차점들로 구성된 의미망들이라는 개념을 제시하려는 시도인데, 영어 용어들에 대한 방사형 구조는 좌측에 그리고 스페인어 용어들에 대한 도심 구조는 우측에 배치했다. 나중에 다른 예들을 통해 더 많은 도심 구조들을 볼 수 있을 것이다.



3.3. 어휘 의미론은 종종 통계 또는 어원/본질에 의존하여 지나치게 본질주의적이다(Lexical semantics is often too essentialist either by statistics or by etymology/essence)

번역자들은 종종 성경 본문의 단어 또는 문구가 번역 불가라고 불평한다. 그들은 “우리 언어에서는 이 단어에 해당하는 말이 없다”고 말하곤 한다. 이런 방식으로 문제를 규정하는 것은 어휘적이고 본질주의적이다. — 즉, 이 접근은 그 단어 또는 구문이 번역자의 언어에는 존재하지 않을지 모르는 어떤 본질적인 속성들을 갖고 있거나 “원초적”(natural) 범주에 속해 있다고 본다. 이는 의미론을 지나치게 협소한 관점을 통해 생각하도록 번역자를 가둔다. 용어들과 구문들은 많은 다양한 패턴들에 근거한 사용의 맥락들(contexts of usage)을 갖고 있고, 이 사용 패턴들은 어느 정도 구체적으

로 사상화(mapping)할 수 있다. 이 “사용 지도들”(usage maps) — 즉 다른 구조적 패턴들에 근거한 사용의 맥락들 — 안에서 우리는 함께 의미의 해석에 대해 협상한다.

어휘 의미론은 적어도 두 개의 다른 관점에서 볼 때 본질주의적이다. 첫째로, 맥락에 놓인 용어나 문구에 대한 전통적인 의미들의 위치가 통계 분석에 의해 결정된다. 만약 한 용어나 문구가 제한된 맥락으로 보이는 곳에서 천 번 등장한다면, 우리는 이러한 맥락들에서 그 용어가 특정한 의미를 갖는다고 표시할 수 있다. 이것은 우리가 사용 지도들이라고 부르는 것과 다르지 않다. 또 다른 관점은 “핵심”(core) 본질주의라고 부를 수 있을 것이다. 이 경우는 하나의 용어 또는 구문에 대한 하나의 핵심적(또는 본래의) 의미가 방사형 확장들과 함께 존재한다는 견해인데, 이에 따르면 그 핵심적 의미는 계산이나 통계 분석을 통해 찾아가기보다는 의미들의 경중을 따져 찾아낸다.

그러나 이 두 경우 모두 용어들의 뜻(senses)과 의미(meanings)에 대해 말하는 것이 지나치게 용어/구문 지향적이다. (본고에서 다루어지는 다양한 근거들 때문에) 맥락들(contexts)이 의미의 해석을 촉발하고 용어들과 구문들이 (그리고 다른 많은 언어적 요소들이) 단지 이러한 맥락적 해석들에 상응하는 사용 지도들을 갖는다고 말하는 것이 더 낫다. 경중을 재든지 숫자를 세든지, 용어들이 뜻을 갖는다는 견해는 의미가 사용 맥락들(contexts of usage) 안에서 해석된다는 견해보다 유용하지 않다. 용어들과 구문들이 스스로 기본적인 뜻을 갖는다는 견해에서 그것들을 해방시키는 것은 또한 번역자들을 해방시켜 의미론적 문제들에 대한 해결책을 찾기 위해 용어들과 구문들 자체를 넘어서 번역하는(또는 수신자의) 언어에서 재구성해야 할 문맥들로 향하도록 도와준다.

예: 네페쉬(nefesh)와 헤세드(hesed)

네페쉬(nefesh)라는 용어는 종종 “영혼”(soul)으로 번역되는데, 복수일 경우 때로는 단지 (많은) 사람들을 지칭할 때 쓰인다(예: 창 12:5). 통계적으로 계산하면, 일반적으로 “삶의 원리”(life principle) 같은 것으로 이해되므로, “영혼”이 보편적인 번역이다. 그러나 그 용어의 어원이 “목”(neck)이나 “목구멍”(throat)임을 가리키는 몇몇 경우들이 있고, 여기에서 도출된 번역이 (특히 우가릿 자료들에서) “식욕”(appetite)이다. 이 번역의 실례는 NRS의 시편 69:1의 번역에서 발견된다: “물들이 내 목까지 올라왔나이다”(waters have come up to my neck). 통계적 의미 분석은 이렇게 구체화된 지시들

(references)을 그 용어의 다른 뜻으로 기재하고 넘어갈 것이다. 그러나 본질주의적 의미론은 “목구멍”을 중심적 의미로 취하고 거기에서 “삶의 원리”와 “사람”이라는 의미들을 도출할 것이다. — 사람이 목구멍으로 숨을 쉬므로 “생명”이나 “사람”이라는 의미조차도 쉽게 도출된다. 그러나 맥락론자들에게 이것들은 해결해야 할 논쟁거리들이 아니다. 그보다는 이 모든 “의미들”(또는 용례들)을 의미망에서 연결하는 사용 지도가 있을 뿐이지, 숫자를 세거나(통계) 경중을 따져(핵심적 또는 본질주의적 의미) 그들 중 어느 것을 우선시할 필요가 존재하지 않는다.

헤세드(hesed)라는 용어는 또 하나의 유사한 예를 보여준다. 통계적 측정에 의하면, 이 용어는 가장 자주 “신실함”(faithfulness) 또는 “충성”(loyalty)을 의미하는 것으로 간주된다. 이것은 약간 미묘한 뉘앙스를 갖는데, 이 용어가 관계에 있어서 우월한 사회적 지위를 갖는 사람에게 적용되는 것으로 이해되기 때문이다. 따라서 헤세드의 보편적인 주체는 하나님이고 사람들은 객체 또는 수혜자들이다. 가장 대표적인 경우가 시편 136편인데, NRS는 헤세드를 “변함없는 사랑”(steadfast love)으로 번역한다. 그러나 본질주의적 의미론자들은 이사야 40:6에서 발견되는 용례에 주로 초점을 맞춘다. 여기서 NRS는 “모든 사람들은 풀이요; 그들의 지속성은 들의 꽃 같다”(All people are grass; their *constancy* is like the flower of the field)라고 번역한다.

통계학적 의미론자는 이사야 40:6에 은유가 사용되고 있으며, 은유들은 비교를 위해 필요한 것들만 빌려오기 때문에 “신실함”의 사회적 측면이 식물에 적용되지 않더라도 별문제가 되지 않는다고 주장할 것이다. 본질주의자들은 지속성이라는 핵심적 의미로 출발하는 것이 더 단순하다고 응답할 것인데, 그 용어가 인격적 교류(하나님과과의 관계 포함)의 맥락들에서 사용될 때는 사회적 측면(그래서 “신실함”)이 공짜로 추가된다고 할 것이다. 맥락주의자들은 다시 별문제가 되지 않는다고 주장할 것인데, 단순히 다른 사용 패턴들과 맥락에 의해 결정된 의미들이 있을 뿐 용어 자체에 다른 의미들(또는 뜻)이 있지 않다고 할 것이다. 이것은 다양한 종류의 의미망들을 맥락적 사용 지도들에서 찾아낼 수 없다는 말이 아니다. 그러나 그것들은 일반적으로 나중에 스스로에게 “역시 그렇지”(just so)라고 할 이야기들이다. 다시 말해서, 레코프에 의하면 그것들은 예측 가능하지(predictable) 않은, 동기화된(motivated) 패턴들을 드러낸다.

4. 의미 영역들

4.1. 혼합 영역들/망들(Mixed domains/networks): “key” <> llave

“Key”라는 단어는 의심할 여지 없이 대다수의 영어 사용자들에게 자물쇠나 문을 여는 열쇠의 이미지를 떠올릴 것이다. 이는 원형(prototype) 효과들에 기인하거나 또는 많은 단어들에 있어서 그 언어의 사용자들의 마음에 그 단어에 대한 “최상의” 표상이 있다는 사실 때문이다.⁸⁾ 그러나 많은 다른 종류의 key들이 있다. — 피아노[건반], 컴퓨터[자판], 지도[상징 설명], 암호[해독지], 악보[조], 그리고 문제들[수학 기호 설명서]. 만약 영어에서 그 단어에 대한 본질주의적 영역(domain)을 사상화(mapping)하려고 한다면, 접근(access) — 아마도 작은 것에서부터 큰 것으로 — 에 관한 어떤 생각이 떠오를 것이다. 원형으로 돌아가서 말하자면, 집 열쇠는 작지만 큰 집에 접근을 가능하게 하고, 잠긴 상자도 그렇고, 다른 것도 마찬가지이다.

그러나 이 영역을 스페인어로 번역해서 사상화하려고 노력하자마자 곤경에 빠진다. 집이나 자물쇠에 대한 열쇠는 스페인어로 llave이다. 그러나 llave는 또한 수도꼭지의 손잡이 또는 렌치를 의미한다. 그래서 llave의 “영역”은 사물들을 열거나 닫으려고 또는 켜거나 끄려고 잡아 돌리는 무엇이라고 말할 수 있다. 더욱 곤란하게도, 키보드의 자판들/건반들(컴퓨터, 피아노)을 부를 때는 손가락으로 누르거나 조작하는 단추 모양의 사물들을 일컫는 teclas를 사용한다. 스페인어에서 접근과 관련된 영역이 있지만, 그것에 해당하는 단어는 clave이다.⁹⁾ 여기서 말하고자 하는 바는 “영역”(domain)이라는 단어가 서로 연결된 망들이면서 종종 구체화된 개념들(돌리는 손들, 누르는 손가락들, 작은 것에서 큰 것으로의 접근)로 돌아오도록 안내하는 다양한 의미 관계들과 구조들을 묘사하는 데에 적절하지 않아 보인다는 점이다. 그리고 항상 그렇듯이, 그 망들을 구동하는 것은 맥락들과 사용이지, 그 반대가 아니다(물론 한번 구축되면, 망들은 의미 구조들의 다음 발전을 촉진하는 것이 당연하다).

8) G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, 58-60.

9) 역사적으로 llave와 관련이 있지만 지금은 독립적이다. R. Bascom, “The Role of Culture in Translation”, 8-9.

<u>영어</u>	<u>스페인어</u>	
{ Wrench(렌치) Faucet(수도꼭지 손잡이) Key(열쇠)	Llave Llave Llave	} 손으로 돌리는 도구들
(physical)		
{ Piano key (피아노 건반) Computer key(컴퓨터 자판)	Tecla del piano Tecla de la computadora	} 손으로 치는 도구들
Access tools(접근 도구들)		
(abstract) { Key of map(지도 상징 설명) Key of code(암호 해독지) Key of musical composition (음악 작품의 조) Key – important(중요한)	Clave del mapa Clave del código Clave musical Clave – importante	

위의 도표에 나타난 교차-언어적 의미 관계들은 다음과 같이 간략하게 제시할 수 있다:

wrench(렌치)		(llave)
faucet(수도꼭지 손잡이)		(llave)
key(열쇠)	=	llave
(key)(건반/자판)		tecla
(key)(나머지)		clave

4.2. 짝이 맞지 않는 교차-언어적 영역들(Mismatched cross-linguistic domains): 성경 히브리어의 촨(*tson*)과 세(*seh*)

성경 히브리어에서 양과 염소에 대한 다양한 용어들 중 두 용어가 번역자의 눈길을 끈다. 그것은 촨(*tson*)과 세(*seh*)이다. 특이한 점은 두 용어가 양과 염소를 구분하지 않는다는 것이다. 촨(*tson*)이 일반적으로 한 무리의 짐승들을 지칭하는 데에 비해, 세(*seh*)는 촨(*tson*) 중의 개별 짐승을 지칭하는데, 둘 다 양이나 염소(또는 둘 다)를 지칭한다. 이것은 성경 히브리어에서 (또는 다른 어떤 언어에서도) 특별히 문제가 되지 않지만 번역자에게는

독특한 어려움을 준다. 확실한 결정을 위해 좋은 맥락상의 실마리들이 존재하지 않는다면, 충분한 증거 없이 선택하도록 강요받는다. 해석자들은 일반적으로 “양”을 선택해왔다. 그러나 어휘의 항목들은 촌(*tson*)에 대해서는 “양 그리고/또는 염소의 떼”라는 범주를, 세(*seh*)에 대해서는 “한 마리 양 또는 염소”라는 범주를 고집하는데, 이것은 적어도 영어 사용자들의 귀에 익숙하지 않은 정도의 모호함을 준다. 우리가 직면하게 되는 사실은 명백하게 성경 히브리어에서 촌(*tson*)과 세(*seh*)라는 단어들(예를 들어 “짐승 떼”)을 촉발시킨다는 점이다.

4.3. 언어 구조들이 발견되는 다른 언어적, 소통적 영역들(Other linguistic and communicative spheres where semantic structures can be found)

4.3.1. 음운론(phonology)과 음소상징(phonaesthemes)¹⁰⁾

여러 학자들 중 특히 벤자민 버젠(B. Bergen)은 음운론에 바탕을 둔 것으로 보이는 흥미로운 의미 구조에 주목했는데, 바로 음소상징(phonaesthemes)이다.¹¹⁾ 실례들은 대략의 의미 사상들(mappings)과 함께 아래에 제공될 것이다. 누구나 쉽게 발견할 수 있는 사실은 *gl-*로 시작하는 많은 영어 용어들이 빛과 관련이 있다는 점이다. 빛의 반사를 촉발하는 것들과 광원에서 발산하는 빛을 개념화한 것들을 분류하는 것은 어렵다. 이 발산은 인간의 눈 자체(예: “glower”[노려보다])에서 나온다고 여겨졌는데, 어떻게 세상에서 눈이 빛과 상호작용하는지에 대한 고대의 관념을 반영한다. 한편 *sn-*으로 시작하는 많은 용어들은 거의 의성어인데, *코*(또는 돌출한 *코*)와 관련이 있다. 그리고 많은 *sl-* 용어들은 (때로는 중첩되는) 두 개의 의미 교차점들(semantic nodes)을 갖고 있는데, 하나는 “slippery”(미끄러운)이고 나머지는 부정적인 평가이다. 물론, 이러한 음운론에 바탕을 둔 의미 구조들은 모든 경우의 소리 패턴들을 지배하지 않는다. *gl-*과 *sn-*과 *sl-*은 때로는 음소상징(phonaesthemes)으로 기능하고, 다른 때는 단순히 관련이 없는 용어들(예: *gloat*[교만을 떨다], *snip*[썩둑 자르다], *slake*[해갈하다])의 시작 부분에 위치한다.

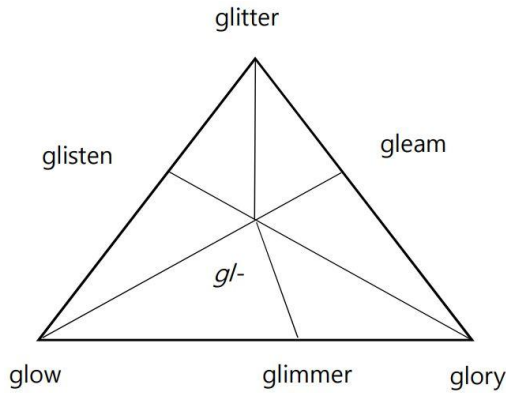
10) [역주] 음소상징을 ‘상징연음’으로 지칭하기도 한다. 윤관희, “Production and Processing of Phonaesthemes in L2 English”, 『언어』 43:4 (2018), 781-806.

11) B. Bergen, “The Psychological Reality of Phonaesthemes”, *Language* 80:2 (2004), 290-311.

gl-

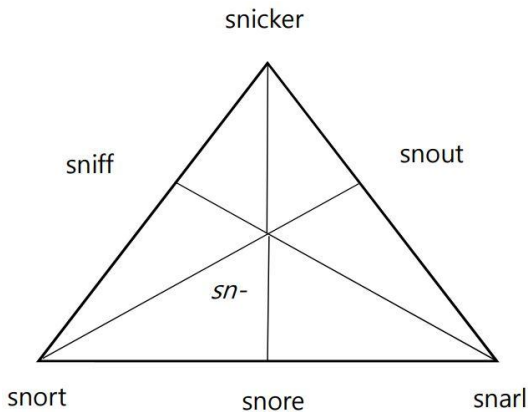
glitter[반짝이다], glisten[반짝이다], gleam[밝게 빛나다], glint[반짝이다], glimmer[희미하게 빛나다], gloss[반짝이다] (reflection of light[빛의 반사])

glower[노려보다], glare[노려보다], glance[힐끗 보다], glimpse[힐끗 보다], glow[빛나다], glory[영광] (transmission of light[빛의 전달])



sn-

snarl[으르렁거리다], snout[돌출한 코], snicker[코웃음치다], sniff[코를 킁킁거리다], snort[콧김을 불다], snore[코골다] (nose[코])

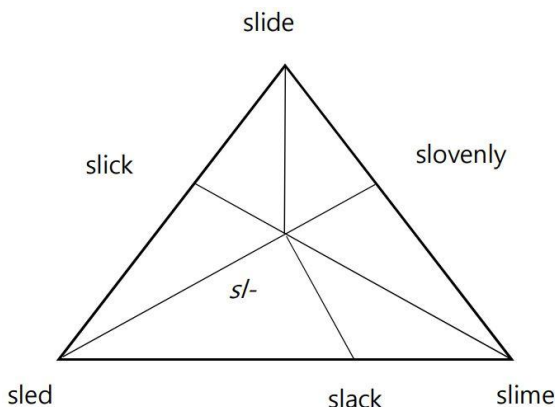


sl-

slide[미끄러지다], slick[윤기 나다], sled[썰매타다], slip[미끄러지다]

(slippery[미끄러운])

slack[느슨한], slouch[축 늘어지다], sludge[찌꺼기], slime[점액질], slosh[액체가 튀기다], slash[썩둑 자르다], sloppy[엉성한], slug[민달팽이], sluggard[게으름뱅이], slattern[행실이 나쁜 여자], slut[행실이 나쁜 여자], slang[비속어], sly[교활한], slither[미끄러지다], slow[느린], sloth[게으름], sleepy[졸린], sleet[진눈깨비], slipshod[엉성한], slay[살해하다], slant[경사], slovenly[엉성하게], slough[늪지], slum[빈민가], slump[부진], slobber[침 흘리다], slaver[침 흘리다], slur[중상], slog[힘겹게 일하다] (negative)



4.3.2. 문법(Grammar)

예: “in the corner”(en el rincón)[구석에서] vs. “on the corner”(en la esquina)[모퉁이에서]

만약 스페인어에서 시작하면, 어휘 의미론은 이 예에 대해 꽤 유용하다. 내부의 모서리에 대해서는 rincón이 적합한 단어이지만, 외부의 모서리에는 esquina를 사용한다. 두 경우 모두 전치사는 동일하게 en(“in” 또는 “on”)이다. 그러나 영어로 바꿀 때 흥미로운 일이 벌어진다. 내부와 외부의 모서리에 대한 용어가 모두 “corner”라면 영어 사용자들은 두 형태의 “corner”의 차이를 어떻게 나타낼까? 이 용어와 함께 사용하는 전치사를 통해서이다. 내부의 모서리에는 “in the corner”(구석에서)가 쓰인다. 그러나 외부의 모서리는 “on the corner”(모퉁이에서)로 표현한다. 전치사들 역시 사전에 있다고 주장할 수 있지만, 내부 또는 외부의 모서리의 이미지를 촉발하는 것은 전치사와 명사의 결합(combination)이다.

예: 성경 히브리어 운문(동의적 병행법)과 시편 38.11[12]에서의 바브(*waw*) 사용

NRS My friends and companions stand aloof from my affliction,
and my neighbors stand far off.

GNB My friends and neighbors will not come near me, because
of my sores; *even* my family keeps away from me.

이 예는 성경 히브리어에서 영어로 번역할 때 발생하는 단순한 용어 수준의 사상(mapping) 불일치처럼 보일 수 있고, 히브리어의 다른 예들(헤세드, 네페쉬)과 함께 열거될 수도 있을 것이다. 그러나 영어로 번역하는 사람들로 하여금 “and”(그리고) 또는 “even”(…조차)을 번역들로 선택하도록 만드는 것은 바브(*waw*)의 가변적 의미가 아니라, 동의적 병행법(semantic parallelism)의 구조 자체이다. 이 의미론적 맥락에서는 바브(*waw*)가 단순한 접속사에서 “더욱 그러하다”(and more so)와 같은 의미로 변환된다.¹²⁾ 동의적 병행법이 있는 경우 최선의 영어 번역은 첫째 행과 둘째 행의 논리적 관계에 달려있다. 위의 경우 “friends”(친구들), “neighbors”(이웃들), “companions”(동료들), “kinsmen”(친척들)의 번역들은 번역자들이 성경 히브리어 운문의 동의적 병행법의 근본적인 원칙(“A, and what is more, B”)¹³⁾에 따라 바브(*waw*)의 번역을 얼마나 심각하게 다루는지에 달려있다.

4.3.3. 화용론/적합성 이론(pragmatics/relevance) — 함의/함축(implication/implicature)

문법적(의미론적) 함의(implication)와 화용론의 함축(implicature) 간의 차이는 적합성 이론(relevance theory)의 지지자들에 의해 어떻게 적합성이 작동하는지에 대한 예로써 사용된다. 이에 대한 특별히 좋은 예는 마태복음 1:25에서 발견된다:

12) 참조, J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven: Yale University Press, 1981); R. Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985).

13) 참조, J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*.

함의(Implication)

NRS but [he] had no marital relations with her *until* she had borne a son.

함축(Implicature)

GNB But he had no sexual relations with her *before* she gave birth to her son.

필요 관계 없음(No necessary relation)

DHH Y sin haber tenido relaciones conyugales, ella dio a luz a su hijo.
And *without having* had conjugal relations, she gave birth to her son.

위의 번역들에서 “until”(…때까지)에서부터 “before”(…전에)로, “without having had”(“…를 갖지 않고”)로의 간단한 변화들은 문법적-의미론적 함의(NRS)에서부터 논리적인(또는 적합한) 약한 함축(GNB)을 거쳐 마지막으로 그리스어 절들 사이에 필요 관계가 전혀 없음(DHH: 이 번역은 예수의 탄생 이후 마리아의 처녀성에 대해 함의든 함축이든 무엇인가를 말하기를 회피하려고 애쓰는 것으로 보인다)에 이르는 의미의 범위를 보여준다. 그리고 이 셋 모두 그리스어 ἔως의 옹호 가능한 번역들인데, 위에서 약술한 세 가지 방식으로 다양하게 이해되고 번역된 것이다. 이것은 단순히 그리스어에서부터 사용 사상(usage mapping)에 불일치가 일어난 것으로 보일 수 있지만, 흥미롭게도 이 다양한 번역들에서 문법(함의)에서부터 화용론(함축/필요 관계 없음)으로 건너가고 있음이 발견된다.

의미론을 거의 배타적으로 어휘 안에 놓는 것은 언어학자들 사이에서조차 보편적이지 않음을 주목해야 한다. 예를 들어, 적합성 이론가들은 의미론의 상당 부분이 화용론적 수준에서 발생한다고 보는 경향이 있다. 기호학자들은 의미론을 소통 체계 안에 또는, 그들이 부르듯이, 기호들의 체계 안에 위치시킨다. 다양한 인지언어학자들은¹⁴⁾ 의미론을 소통과 인간의 교류라는 더 폭넓은 맥락들 또는 구조들 안에서 설명하려고 노력한다.¹⁵⁾

14) 특히 G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*.

15) E. Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (New York: Harper & Row, 1974).

4.3.4. 사회학(sociology) — 상호성(reciprocity)

의미 구조들을 발견할 수 있는 아마도 가장 특이하거나 예상 밖의 분야는 (아무리 폭넓게 보아도) 엄밀하게 말해서 언어학에 속하지 않은 분야이다. 그럼에도 불구하고 사회학(또는 문화학)은 인간의 교류와 소통을 다루고, 따라서 그 범위 안에 의미 구조들이 포함되어 있다고 예상하는 것이 당연하다. 그리고 실제로 그러한 구조들을 갖고 있는 것으로 보인다.

문화학의 보편적인 개념은 상호성(reciprocity)이라는 개념이다. 이것은 인사말들을 주고받음에 있어서 형식들의 일치함(또는 적어도 수준을 맞춤)에서 볼 수 있다. 예를 들어:

“Hey”	◇	“Hey” or “Hi”
“Hi”	◇	“Hi” or “Hello”
“Good morning/afternoon/ evening”	◇	“Good morning/afternoon/evening” or perhaps “Hello”

이 예들은 인사에 답할 때 어느 정도 유연하기는 하지만 일반적으로 사람들이 사회적으로 동일하다고 여겨지는 수준의 표현 사용을 고수한다는 점을 보여준다. 인사말은 상호성이 나타나는 극히 일부에 불과하다. 고프만(Goffman)은 상호성의 협상을 거의 상거래의 용어들로 묘사했다. 그는 인간의 교류의 맥락들 안에서 다양한 종류의 징표(tokens) 교환이라는 개념을 사용한다. 고프만은 아래에서 인용하는 것보다 훨씬 더 자세히 인용할 자격이 있다. 그러나 어쨌든 아래의 인용이 그 개념을 명확히 드러낸다:

행위들 또는 사건들 즉 공식적인 메시지들을 동반하는 기호-매개물들(sign-vehicles) 또는 징표들은 놀라울 정도로 그 특징이 다양하다. 개인이 자신이나 다른 사람에 대해 칭찬이나 비난의 발언을 특정한 언어와 어조로 할 때 그것들은 언어적(linguistic)일 수 있다(Garvin and Riesenberg 1952).¹⁶⁾ 개인의 육체적 움직임이 모욕 또는 아침을 전달할 때 몸짓(gestural)일 수 있고, 개인이 다른 사람보다 앞에서 문을 통과하거나 그의 좌측 대신 우측에 앉을 때 공간적(spatial)일 수 있다. 개인이 기꺼이 작업을 수용하고 다른 사람들 앞에서 침착하고 능숙하게 수행할 때 작업-내포적(task-embedded)이며, 개인이 다른 사람들보다 더 자주 말하거나 더 많은 주목을 받을 때, 소통 구조의 부분(part of the communication structure)일 수 있다.¹⁷⁾

16) P. L. Garvin and S. H. Riesenberg, “Respect Behavior on Ponape: An Ethnolinguistic Study”, *American Anthropologist* 54 (1952), 201-220.

17) E. Goffman, “The Nature of Deference and Demeanor”, *American Anthropologist* 58 (1956), 477.

우리의 관심을 끄는 것은 대체로 언어적 징표들이지만, 그것들은 소통 사건의 맥락의 틀 안에 존재하며, 소통 사건 그 자체는 인간의 교류라는 맥락의 틀 안에 존재한다.

예: 독일어의 *bitte*

구체적인 경우가 독일어에서 *bitte*의 사용이다. 이 용어에 대한 대부분의 의미 분석들은 적어도 두 뜻을 기재할 것이다. “제발”(please) 또는 “실례지만”(excuse me)으로 가장 잘 표현된 요청, 그리고 “천만에요”(you’re welcome)라는 매우 다른 의미(또는 뜻)가 그것이다. 그러나 만약 고프만(Goffman)의 사회적 징표 이론(theory of social tokens)을 적용한다면, 이 용어의 용례의 의미 구조를 더 잘 이해할 수 있을 것이다. 여기 두 뜻이 있다고 단순하게 말하는 것은 언어적 표징의 교환을 통한 사회적 관계들의 협상과 관련해 그 사용에 대해 말하는 것보다 훨씬 덜 유용하다. 간단명료하게 말하자면, 어떤 종류의 사회적 교류의 맥락에서 누군가 “Bitte!”를 먼저 주면 잠시 후 “Bitte!”를 돌려받게 된다.

5. 결론

5.1. 맥락적 의미론이라는 개념은 순환논법의 한 예인가?(Is the Idea of contextual semantics an example of circular reasoning?)

본고의 논지에 대한 하나의 비판은 맥락적 의미론이 (다양한 구조들과 더불어) 현상들을 설명하기 위해 필요하지 않으며 전통적 의미론이 모든 예들을 잘 다룰 수 있다는 것이다. 그러나 맥락적 접근은 모든 다양한 현상들에 대해 더 간명한 설명을 제공하면서도 동시에 의미론이라고 여겨지는 것에 있어서 지금까지 그랬던 것보다 더 큰 다양성을 허용한다.

더 심각한 반론은 맥락적 의미론이 순환적으로 보인다는 것이다. 즉 맥락들은 요소들(단어들, 구문들 등)로 이루어지고, 동시에 이 요소들은 각각 다른 것들에게 맥락들을 제공한다. 그러므로 예를 들어 “존이 강하게 건반(들)을 내리쳤다”(John forcefully struck the key[s])는 즉각 누군가 피아노를 치고 있다는 이미지를 촉발한다. 보통 컴퓨터 자판들(keys)을 내리치지(strike) 않고, 지도의 상징 설명(key)이나 암호의 해독도(key) 등을 내려친다고 말하는 것은 어불성설이다. 따라서 동사 “strike”(내리치다)는 “key(s)”를

해석할 맥락을 제공한다. 그러나 “key(s)”도 마찬가지로 “strike”에 맥락을 제공한다. 이 “strike”는 “strike a match”(성냥에 불을 붙이다)나 “workers going out on strike”(노동자들이 파업하는 것) 등을 말할 때 촉발되는 종류의 “strike”가 아니다. 이것이 피아노 건반들에 대해 이루어지는 특정한 행위인 반면, 다른 “strike”의 사용들은 성냥이나 노동자 같은 것들에 기반한 다른 의미의 해석을 촉발한다.

그러나 이 순환성은 논리적(logical)이기보다는 구조적(structural)이다. 맥락들은 통째로 접근이 되어, 각 부분은 다른 부분들에 대한 맥락에 기여하고 그 반대도 마찬가지이다. 그러므로 전체의 협상이 부분들의 상호작용에 있어서 함께 일어나는데, 한 부분이 필연적으로 다른 부분들보다 더 근본적이거나 중요하지 않다. 요소들은 맥락들을 결정하고, 맥락들은 요소들을 정의한다. 그리고 그 요소들을 단어들로 또는 구문들로 또는 맥락들로 볼 것인지는 단지 그 과정에서 언제 그리고 어디서 우리가 그것들을 분석할 것인지 선택하기에 달려있다.

5.2. 언어학적 그리고 사회적 공동체들 내에서 의미 협상의 구조란 무엇인가(What is the architecture of meaning negotiation within linguistic and social communities)?

본고는 아래의 논점들을 다루었다:

1. 의미는 이미지, 관계, 개념 또는 마음의 상태조차 촉발하는 것(prompting)이고, 이 촉발은 항상 협상된다.
2. 의미의 해석은 맥락적(contextual)이고, 한 용어나 구문에 담겨있지 않다.
3. 맥락들은 어휘들의 맥락들에 국한되지 않지만, 음운론에서부터 문법, 화용론 그리고 적합성 이론에 이르는 언어학의 거의 모든 영역들 안에서 형성된 망들을 포함할 수 있고 포함한다.
4. 궁극적으로 의미 해석의 맥락들은 전통적 언어학을 넘어, 기호학과 소통 그리고 인간 교류(예: 사회학) 일반을 포함한다.

대부분의 경우 우리는 이 복잡함을 무시하고, 의미를 마치 어휘적, 방사형적, 통계학적(또는 본질주의적)인 것처럼 그리고 교차언어적으로(용어/구문 또는 영역에 있어서) 사소한 차이들이나 불일치만 갖고 있는 것처럼 취급할 수도 있다. 그러나 번역자들에게 특히 그들의 원어와 다른 어족들

의 언어들(본고에서는 종종 셈족과 인도-유럽 어족 간의 차이, 때로는 동일 어족들 안의 차이도 살펴보았다)과 작업하는 사람들에게는 의미론에 대한 전통적 접근들이 붕괴되기 시작한다. 번역 작업을 해 본 사람이면 누구나 번역을 “바르게” 하기 위해 바른 단어나 구문을 찾아야 한다는, 도움이 되지 않는 견해의 한계들을 인식할 것이다. 의미의 맥락적 해석을 위해 모든 소통의 자료들을 사용하도록 해방된다면, 번역자들은 전통적으로 괴롭히던 문제들에 대한 창조적이면서 적합한 해결책들을 능히 찾을 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)

맥락, 의미론, 망들, 의미, 촉발하다.

contexts, semantics, networks, meaning, prompt.

(투고 일자: 2023년 1월 30일, 심사 일자: 2023년 2월 24일, 게재 확정 일자: 2023년 2월 28일)

<참고문헌>(References)

- Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books, 1985.
- Bascom, R., “The Role of Culture in Translation” (Malaga, Spain: United Bible Societies’ Triennial Translation Workshop paper, 2000).
- Bergen, B., “The Psychological Reality of Phonaesthemes”, *Language* 80:2 (2004), 290-311.
- Fauconnier, G. and Turner, M., *The Way We Think*, New York: Basic Books, 2002.
- Garvin, P. L. and Riesenber, S. H., “Respect Behavior on Ponape: An Ethnolinguistic Study”, *American Anthropologist* 54 (1952), 201-220.
- Goffman, E., “The Nature of Deference and Demeanor”, *American Anthropologist* 58 (1956), 473-502.
- Goffman, E., *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper & Row, 1974.
- Hynes, C. A., Baird, A. A., and Grafton, S. T., “Differential Role of the Orbital Frontal Lobe in Emotional Versus Cognitive Perspective-Taking”, *Neuropsychologia* 44:3 (2006), 374-383.
- Kugel, J., *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, New Haven: Yale University Press, 1981.
- Lakoff, G., *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Lakoff, G., *Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate*, White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2004.
- Ramachandran, V. S., *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*, New York: W. W. Norton & Company, 2011.
- Tomasello, M., *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

<약어>

- DHH Dios Habla Hoy (1979)
GNB Good News Bible (1992)
NRSV New Revised Standard Version (1989)

<초록>

단어 또는 문구 사용과 맥락상의 의미
— 번역에 있어서 의미론적 논점들의 재고찰 —

“단어들이 의미들을 갖는 것이 아니라 의미들이 단어들을 갖고 있다”고 인식되어 왔다. 그러나 더 나아가 의미의 기본 단위들이라고 일반적으로 생각되는 단어들과 문구들이 실제로는 맥락들 안에서 단지 용례들만 갖고 있다고 보아야 한다. 이러한 맥락들은 그 자체로 정신과 육체의 상태들과 공정들을 촉발시키는 소통의 요소들이며 의미의 해석으로 합당하게 간주될 수 있다. 때로는 이러한 사용의 맥락들은 음운론적 또는 문법적 패턴들에 의해 (B. Bergen 참조), 때로는 상호성 같은 사회적 요인들에 의해 (E. Goffman 참조), 그리고 물론 가장 흔하게는 (전통적으로 “의미 영역들”로 제시되던) 어휘 패턴들(일반적으로 방사형)과 범주들에 의해 형성된다. 인지언어학자들(예를 들어, Lakoff, Turner)은 오랫동안 이와 같은 것을 암시해왔지만, 무엇이 의미론을 구성하는지에 대한 명확한 재진술은 지연되고 있다.

<서평>

『그리스어야 놀자』

(김창락, 서울: 분도출판사, 2022)

정혜진*

1. 들어가는 말

김창락 교수가 지난해 4월 『그리스어야 놀자』라는 제목의 그리스어 어휘집을 출간했다.¹⁾ 분도출판사에서 출간된 이 책은 744쪽에 달하는 방대한 분량에 일반 단행본보다 큰 크라운판으로 제작되어 첫인상에 묵직한 느낌을 준다. 그러나 책 속을 들여다보면 활자가 크고 여백도 넉넉하여 편안한 느낌을 주며, 사이사이 보이는 삽화들은 친근하게 독자들의 눈길을 끈다.

무엇보다 이 책은 그리스어로 신약성서를 읽고자 하는 학도들이 기본적으로 갖추어야 할 어휘능력을 쉽고도 재밌게 갖추게 하려는 뜻에서 저술되었다. 저자는 신약성서에 나오는 거의 모든 그리스어 단어들에 그 첫 글자에 따라 알파벳 순서로 된 24개의 장 안에 배치하여 소개한다. 각 장마다 단어를 3단계로 나누어 배열하는 것이 특징인데, 독자들의 기억을 돕기 위해 저자가 능숙하게 활용하는 것은 연상법과 분석법이다. 저자의 설명에 따르면, 연상법은 “외국어 낱말의 발음 또는 의미가 모국어의 어떤 낱말과 유사할 경우에 그 양자를 관련지어 암기하는 방식”이고, 분석법은 “외국어 낱말의 구성요소를 어원상의 의미로 분석하여 한데 모아서 암기하는 방식”을 말한다. 두 방법 다 효율적이지만 어느 하나만으로는 단어를 포괄할 수 없기에, 저자는 둘 모두를 자유자재로 활용하여 학습해야 하는 단어

* 이화여자대학교에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 이화여대 강사. beatus@chol.com.

1) 김창락, 『그리스어야 놀자』 (서울: 분도출판사, 2022).

들을 다 포획하고자 한다.²⁾ 또한 만화가 박흥렬의 삽화는 저자의 설명이 강조하는 지점을 잘 포착하여 인상적인 장면으로 그려주고 있어서 독자들의 학습에 도움이 될 것이다.

『그리스어야 놀자』는 영어교사로 재직하다 신학으로 전향하여 신약성서 연구와 교육에 힘써온 김창락 교수가 오랫동안 생각하고 준비한 작업의 결과이다. 저자가 교수로 재직하던 한신대학교에서 퇴직하고, 은퇴 후에도 꾸준히 지속했던 성경 원문 번역 작업까지 마무리하는 시점에 이 책이 출간되어 뜻깊고 무척 반가운 일이다. 이 글에서는 김창락 교수의 연구 및 활동의 맥락에서 『그리스어야 놀자』 출간의 의미를 간략히 살펴보고, 이 책의 강점과 특징을 중심으로 소개하고자 한다.

2. 김창락 교수의 연구/작업과 『그리스어야 놀자』

저자인 김창락은 1936년생으로 서울대학교 영문과와 고려대학교 대학원 철학과를 졸업하고 한 고등학교에서 영어교사로 근무하다 지인의 소개로 중앙신학교에 들어가면서 남들보다 늦게 신학의 길을 걷게 되었다. 신학 공부에 들어서며 매료된 역사적 예수를 연구하겠다는 다짐으로 독일로 유학을 떠났고, 루이제 쇼트로프(Luise Schottroff) 교수의 지도하에 바울 연구로 박사학위를 마치고 귀국하게 되었다. 한신대학교 교수로 재직하면서 김창락은 사회적 비평은 물론 민중신학적 통찰을 담은 성서해석을 하는 한편, 시대적 요구와 상황에 맞추어 인권과 평화를 비롯한 다양한 주제들을 다루는 글들을 쓰기도 했다.

복음서 전공자인 필자에게 김창락은 예수의 비유를 해설한 저서의 저자로 가장 먼저 인식되었지만,³⁾ 그가 우리 신학계에 가장 중요하게 기여한 부분은 바울 연구라 할 수 있다. 바울의 인의론(認義論)을 다룬 논문과, 갈라디아서 주석은 바울 신학을 넘어 흔히 개신교 신학의 정수라 여겨지는 영역에 심도 있는 질문을 던지는 연구로 평가된다.⁴⁾ 무엇보다 ‘의(義)’라는 표현이 구약성서로부터 바울까지 어떤 문맥에서 또 어떠한 의미로 쓰이는가에 대한 근본적인 질문에서 시작한 그의 통찰은 관념적인 해석과 교리를 크게 넘어서지 못하는 바울 신학에 문제제기를 하였으며, 그 문제제기는

2) Ibid., 9.

3) 김창락, 『위로 보는 비유의 세계』 (서울: 한국신학연구소, 1997).

4) 김창락, “바울의 인의론: 무엇이 문제인가?”, 『새로운 성서해석과 해방의 실천』 (서울: 한국신학연구소, 1990), 371-392; 김창락, 『성서주석: 갈라디아서』 (서울: 대한기독교서회, 1999).

오늘날까지 여전히 유효하다.

그뿐만 아니라 『그리스어야 놀자』의 책날개에서 저자 소개를 하며 언급 되듯이, 신약성서 원문을 당대의 우리말로 번역하는 데 그가 기여한 바는 아무리 강조해도 지나치지 않다. 특히 『성경전서 표준새번역』과 『성경전서 표준새번역 개정판』을 거쳐 지금의 『성경전서 새번역』이 자리잡는 데 그의 노고가 크다. 『성경전서 새번역』을 열렬히 참조하는 성서 독자로서 김창락 교수께 깊이 감사하고 존경심을 표하는 바이다.

『그리스어야 놀자』는 저자가 영어교사이던 시절부터 터득한 교육에의 열정이 담긴 책이다. 한 인터뷰에서 밝힌 대로 저자는 남은 시간 후학들이 그리스어부터 쉽고도 재밌게 공부할 수 있게 자신의 노하우를 전수해 줄 기회를 바랐는데, 『그리스어야 놀자』가 바로 그 결실이다.⁵⁾ 이 책을 읽어가다 보면 ‘만년 지각생’으로서 신학에 입문하기 전 어린 시절부터 낯선 외국어를 배우며 단어를 외우던 저자의 모습이 그려진다. 학자이고 교육자이기 전에 먼저 ‘학도’였던 그가 체득한 공부방식을 오랜 교육자의 연륜으로 단련시켜 우리에게 이 책으로 내놓은 것이다. 오래전 『귀로 보는 비유의 세계』에서 사용했던, 친절한 경어체로 대화하는 방식을 다시 선택한 것도 저자의 의도일 것이다. 옆에 앉아 차근차근 설명하듯 전개되는 방식이 가장 큰 이 책의 좋은 점인데, 아래에서는 그리스어 어휘집으로서 강점을 부각해 살펴보겠다.

3. 『그리스어야 놀자』의 강점과 유용성

3.1. 강점 1: 연상법을 적극 활용한 어휘의 기억법

필자의 고등학교 시절, 영어 선생님이 칠판에 ‘beverage(음료)’라는 단어를 쓰고 “음료를 마시려면 어떻게 하니? 병뚜껑을 ‘빠 버리지?’”라고 설명하신 적이 있다. 그 선생님은 관련된 ‘베버리지’와 한국말 ‘빠버리지’가 발음이 유사한 것을 고리 삼아 영어 단어를 쉽게 기억하도록 연상법을 활용한 것이었다. 이십여 년이 지났지만 지금도 이 단어를 마주할 때마다 단어의 뜻과 함께 이때의 기억이 함께 떠오르는 것은 연상법 덕분일 것이다.

이와 비슷하게 김창락 교수는 연상법을 자유자재로 구사하여 독자에게 그리스어 단어들을 소개한다. 저자가 첫 글자 앞에 ‘1’과 ‘2’를 붙여 소개하

5) 김창락, 정혜진, “성서와 바울에 빠져든 만년 지각생, 김창락 교수”, 『기독교사상』 756 (2021. 12.), 51-71 참조.

는 표제어들이 주로 여기에 해당한다. 먼저 ‘1’이 붙은 표제어들은 (어원이나 뜻이 관련이 없더라도) 철자 및 발음의 유사성을 근거로 묶인 단어들이며, ‘2’가 붙은 표제어들은 철자와 발음 외에도 어원이나 의미까지 연관되는 단어들의 모음이다.

특히 한국어가 모국어인 독자들에게 한국말 표현을 공통분모로 한 설명은 이해하기가 쉬워서, 생소한 언어를 알파벳부터 배워야 하는 입문자들에게 매우 유용할 것이다. 재미있는 사례들이 굉장히 많지만 몇 가지만 간추려 보면 다음과 같다.

“아! 콜라 잡으세요”라고 외치는 사람이 있는 시장을 ἀγορά라고 해요.⁶⁾

여자가 가마를 타고 시집을 가듯 ‘결혼하다’는 γαμέω예요.⁷⁾

쌀장수가 쌀 속에 돌을 섞어서 부당이익을 취했다는 이야기를 기억하면, δολόω는 ‘불순물을 섞다’이고, δολιόω는 ‘속이다’라는 것을 쉽게 기억할 수 있겠지요?⁸⁾

성실한 농부는 언제든지 해토(解土)할(=땅을 갈) 준비태세를 갖추고 있어야 해요. ‘준비가 된’이라는 뜻의 ἔτοιμος...⁹⁾

κόραξ[까마귀]의 새까만 꼬락서니... (337)¹⁰⁾

말랑말랑해 보이는 사람은 ‘유약한, 연약한’ 인상을 풍기지요. 이처럼 μαλακός는 ‘부드러운, 연약한’을 뜻해요.¹¹⁾

깨끗하게 차려입은 남의 새옷을 더럽히면 미안해 해야 하니까 μυαίνω [얼룩지게 하다, 더럽히다, 오염시키다]예요.¹²⁾

사람을 설득하려면 폐부를 찌르는 말을 골라 해야 하는 것처럼 ‘설득하다’는 πειθω.¹³⁾

6) 김창락, 『그리스어야 놀자』, 65.

7) Ibid., 149.

8) Ibid., 187.

9) Ibid., 225.

10) Ibid., 337.

11) Ibid., 393.

12) Ibid., 404.

13) Ibid., 492.

πέτομαι는 퍼트득 하는 날갯소리를 내며 ‘(새가) 날다’를 뜻해요.¹⁴⁾

σέβομαι와 σεβάζομαι는 세배를 드리는 자세처럼 신적인 대상을 ‘예배하다, 숭배하다, 공경하다’를 뜻해요.¹⁵⁾

‘자객, 암살자’라는 뜻의 σικάριος를 기억하려면 몸에 날카로운 식칼을 품고 다니는 사람을 떠올리면 되지요.¹⁶⁾

농부가 소를 구출해 내는 것과 연관시켜 σώζω[구원하다]를 기억하세요.¹⁷⁾

‘아이’는 엄마의 태 속에서 생겨나기 때문에 τέκνον/τεκνίον이라 했어요.¹⁸⁾

겨울철에 기운이 갑자기 내려가면 내리던 비가 곧 ‘눈’으로 변하지요. χιών은 ‘눈’이에요.¹⁹⁾

ku-로 시작하는 낱말들이니 구[球]와 연결지어 기억하세요. 구[球]=공은 뒹굴뒹굴 잘 굴러가지요. κυλίω는 ‘굴리다’, κυλίομαι는 ‘뒹굴다’예요. κυλισμός는 ‘구르기, 뒹굴기’예요. ku-는 뒹구는 동작만을 뜻하지 않고 공처럼 둥근 형태를 뜻하기도 해요. κύκλος는 ‘원, 동그라미’를 뜻해요. κύκλω는 ‘주위에’를 뜻해요. κυκλεύω는 ‘에워싸다, 둘러싸다’를 κυκλόω도 ‘에워싸다, 포위하다’를 뜻하기도 하고, 또 ‘빙 둘러가다’를 뜻하기도 해요. κυκλόθεν은 ‘주변에 도처에’를 뜻해요.²⁰⁾

이상의 예에서 보듯 저자는 발음이나 뜻이 유사한 우리말 표현을 매개로 그리스어 단어를 풀이하는데, 마지막 예에서 보듯 이는 한 단어를 넘어 어원이 같은 여러 단어를 묶어 설명할 때도 적용된다. 그뿐만 아니라 어원상의 공통점이 없는 단어들이더라도 우리말 속담이나 관용표현을 매개로 철자가 유사한 그리스어 단어를 묶어서 외우게 하는 연상법도 있다.

14) Ibid., 523.

15) Ibid., 586.

16) Ibid., 592.

17) Ibid., 623.

18) Ibid., 648.

19) Ibid., 717.

20) Ibid., 350.

‘부모 밑에서’라는 직접적 표현보다 ‘부모의 슬하에서(무릎 아래서)’라고 하는 것이 더 품위 있게 받아들여져요. 그리스어에서도 γονεύς[부모]와 γόνυ[무릎] 사이에 어떤 연관성이 맺어져 있는 모양이에요.²¹⁾

남에게 모욕을 당해도 분개하지 못하는 사람을 ‘쓸개 빠진 놈’이라고 욕하지요. 생리학적으로 정말로 χολή[쓸개]가 화를 분출하는 기능을 담당하는지는 알 수 없다 하더라도 χολάω가 ‘골을 내다, 분개하다’를 뜻하니까 χολάω와 χολή 사이에 상관관계가 있음이 분명한 것 같아요.²²⁾

저자의 연상법은 위의 예들처럼 우리말 표현을 매개로 할 때 가장 쉽고 흥미롭지만 거기에만 제한되지 않는다. 어원상의 실질적 관련은 없어 보이는 단어라 하더라도, 철자나 발음상의 유사성을 부각하거나 의미상의 연관성을 상상으로 또는 의도적으로 만들어 짧은 문장이나 간단한 서사 속에서 함께 기억하게 하는 방법도 있다. 다음의 예들을 보자.

그리스도인들은 βίβλος[책, 문서]의 말씀을 영[靈]의 양식으로 날마다 βιβρώσκω[먹다] 했어요.²³⁾

Ἀριστοτέλης[아리스토텔레스]가 ἄριστον[아침식사, 점심식사, 식사]를 하고 있네요. 아! 아리스토텔레스가 ἀριστάω[식사하다] 하고 있군요. … 저것 좀 보세요. 아리스토텔레스는 왼손잡이인가 봐요. ἀριστερός[왼쪽] 손으로 먹고 있잖아요(아리스토텔레스가 실제로 왼손잡이였다는 말이 아니고, 다만 철자상으로 그렇게 연관지어 생각해 보았을 뿐이에요). ἡ ἀριστερά는 ‘왼손’을 뜻해요.²⁴⁾

사도행전에 따르면 Παῦλος는 세 번의 선교여행을 했어요. … 제1차 선교 여행의 활동은 Πάφος에서 큰 성과를 거두었지만 거기서 활동을 παύω[멈추다, 그치다] 하지 않고 아나톨리아로 건너가서 계속 이어 갔어요. 그 당시에는 대중교통이 구비되어 있지 않았기 때문에 … 모두 πεζῆ[도보로] 걸어 다녀야 했어요. … πεδινός[평평한] 땅을 걸을 때에는 그래도 견딜 만 했지만, 험한 산길을 걷는 것은 마치 발에 무거운 πέδη[족쇄, 쇠고랑]을 채워 놓은 듯 더 힘들었을 거예요.²⁵⁾

21) Ibid., 157.

22) Ibid., 718.

23) Ibid., 128.

24) Ibid., 24.

25) Ibid., 491.

물론 실제로 아리스토텔레스가 왼손잡이였는지 우리는 알지 못한다. 서문에서 저자가 강조하듯 “철자 상의 공통요소를 공통분모로 하여 한 집단으로 묶어놓고 어떤 상상력을 동원해서든지 그들 사이에 한 가족으로서 공통의 피가 흐르는 것처럼 꾸며 낸” 것이기 때문이다.²⁶⁾ 그러나 ‘왼손잡이’ 아리스토텔레스의 식사를 상상하고, 사도 바울의 도보 여행을 머릿속에 그려보는 것만으로 낯설기만 하던 단어들 이 하나로 연결되며 더없이 친숙해 지리라는 것은 의심의 여지가 없다.

무엇보다 서로 무관해 보이는 여러 단어를 한 단락으로 연결하여 함께 외우도록 하는 장치는 그것을 익숙하게 활용해온 저자가 후학들인 독자들에게 전해주고 싶은 바로 그 연상법의 결정체이다. 이 방법을 저자는 본서의 첫 장인 ‘A’에서부터 마지막 장인 ‘Ω’까지 전개하고 있다. 그래서 저자는 최대한 많은 단어를 한 꾸러미로 연결해서 외울 수 있도록 이야기를 만들어 낸다. 이 책 마지막 장의 첫 단락을 보자.

우리는 지금까지 끝인 지점인 Ω/ω 고지를 바라보며 쉴 새 없이 달려왔어요. … 우리가 끝까지 달려서 마침내 Ω/ω 산봉우리의 기슭에 발을 들여놓게 되었으니 우리 입에서 ὤ[오!]하는 감격의 탄성이 저절로 터져 나오네요. 그리고 “마침내 우리는 이루었다”는 승리의 ᾠδή[노래]를 한 곡 부르고 싶네요. 이 감격적인 순간이 있기 위해서 그동안 ὄδιν[해산의 고통]과 같은 큰 고통을 견디어 내어야만 했음을 당사자들 말고 누가 감히 상상하겠어요. 해산의 고통과 같은 고통을 회피하지 않고 자기의 ὄμω[어깨]에 메고 그 고통을 ὄδινω[고통을 겪다, 고통을 당하다] 해 낼 수 있는 사람이 아니고서는 결코 승리의 노래를 부를 수 없을 것이에요.²⁷⁾

신약성서에 나오는 어휘들을 정복하겠다는 목표는 원대하고 그 과정은 어렵지만, 저자가 친절하게 전개하는 이와 같은 문장들에 빠져서 이야기를 들듯, 때로는 장난하며 놀듯 따라가고 있다면 학습이 더 이상 ‘고통’이 아니라는 느낌이 든다. 본서의 제목에 ‘놀자’라는 청유형이 들어간 이유도 거기에 있다고 생각한다.

3.2. 강점 2: 분석법을 활용한 합성어 심화 학습

알파벳 앞에 ‘3’이 붙은 표제어들은 동일한 접두사로 구성된 낱말들의 모

26) Ibid., 10.

27) Ibid., 739.

음이다. 그리스어에는 전치사와 결합하는 합성어가 워낙 많아서 여기에 속하는 단어들을 외우는 것이 지난한 일이다. 이 작업을 돕기 위해 저자는 합성어 안에서 같은 전치사가 각기 어떤 의미로 쓰이는지를 분류하여 유사한 것들을 묶어서 학습할 수 있게 돕는다. 예를 들어 ‘K’ 항목에는 ‘κατά’와 결합하는 단어들을 20개의 항목으로 다음과 같이 묶어서 정리하고 있다.²⁸⁾

- (1) 동작동사와 결합하여 ‘아래로 향하는 운동의 방향을 표시한다 (καταβαίνω[내려가다/오다] 외)
- (2) 무거운 것이 내리누르는 작용을 하는 것을 뜻한다 (καταβαρύνω [[줄리거나 피곤하여 눈이] 무겁게 내려 감기다] 외)
- (3) 대인관계에서 상대를 알잡아보거나 멸시 또는 하대하는 것을 뜻한다 (καταγελάω[비웃다, 조롱하다] 외)
- (4) 아랫사람에게 권위나 힘을 행사하는 것을 뜻한다 (καταδουλόω[중으로 삼다, 종살이시키다] 외)
- (5) 권한을 가진 자가 주로 언어활동으로 하급자에게 힘을 행사하는 것을 뜻한다 (καταλαλέω[비방하다, 헐뜯다] 외)
- (6) 어떤 위압적인 힘에 대한 반발 작용으로 무슨 일이 일어난다는 것을 뜻한다 (καταβοάω[항의하여 소리치다] 외)
- (7) 무엇을 역으로/반대로 돌리는/뒤집는 것을 뜻한다 (καταστρέφω[둘러엎다, 뒤집다] 외)
- (8) ‘철저히, 송두리째, 온전히’를 뜻한다 (κατακαίω[불사르다, 다 태워버리다] 외)
- (9) 안정 또는 정착시키는 것을 뜻한다 (κατασκευάζω[준비하다, 짓다] 외)
- (10) 접촉 또는 밀착을 뜻한다 (καταφιλέω[입맞추다] 외)
- (11) 접촉된 것에서 분리 또는 이탈을 뜻한다 (κατάγνυμι[썩다, 부러뜨리다] 외)
- (12) 어떤 것을 하사[下賜]하는 것을 뜻한다 (κατευλογέω[축복하다] 외)
- (13) 뒤에 남긴다는 것을 뜻한다 (καταλείπω[[뒤에] 남겨두다] 외)
- (14) 자세히 들여다보거나 살피는 것을 뜻한다 (καταμανθάνω[자세히 배우다, 자세히 살피다] 외)
- (15) 상하로 또는 좌우로 움직이는 동작을 나타낸다 (κατασειώ[[손을] 흔들다, 신호하다] 외)
- (16) 내리덮거나 휘장을 내리는 것을 뜻한다 (κατακαλύπτω[자기의 머리를 덮다] 외)
- (17) 들여다보는 것, 즉 거울에 비춰보는 것을 뜻한다 (κατοπτρίζομαι [거울에 비춰보다])

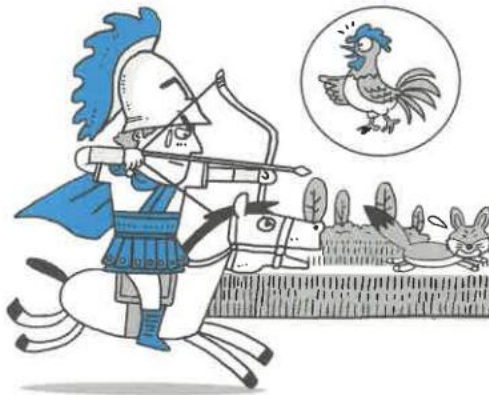
28) Ibid., 352-362.

- (18) 내리게 하는 것을 뜻한다 (καταλύω[식히다, 서늘하게/시원하게 하다] 외)
- (19) ‘사방에, 두루, 널리’를 뜻한다 (καταγγέλλω[선포하다, 널리 퍼뜨리다] 외)
- (20) ‘앉다’, ‘놓다’, ‘눅다’와 그 관련어들 (κάθημαι[앉아 있다, 앉다, 자리 잡다] 외)

이렇듯 동일한 전치사라도 접두사로서 다른 단어와 결합할 때 각기 다른 의미의 전환 또는 부가를 가져오는 역할을 한다. 저자가 나누어 밝혀준 단어들을 읽어간다면 독자들의 역량에 따라 학습할 수 있는 적절한 양이 될 것이다. 그럼에도 막대한 합성어 단어의 양이 부담스럽게 여겨진다면 먼저 ‘1’과 ‘2’가 붙은 표제어들을 중심으로 끝까지 학습하고 난 후에 각 알파벳의 ‘3’ 표제어 부분을 학습하는 것도 좋은 요령이 될 것이라 생각한다.

3.3. 강점 3-4, 그리고 아쉬운 점

마지막에 다루지만 결코 작다고 할 수 없는 이 책의 장점 두 가지가 더 있다. 첫째는 단어 암기 도움을 주기 위해 저자가 제시하는 독창적인 풀이를 강력하게 뒷받침해주는 박흥렬의 삽화들이다. 가령 책 표지에도 나오는 첫 번째 삽화를 예로 들어보자.²⁹⁾



수탉(ἀλέκτωρ)의 빨간 벼슬 모양 장식이 달린 투구를 단 장수가 있다. 그

29) Ibid., 21.

는 말을 달리는 알렉산드로스(Ἀλέξανδρος) 대왕인데 그가 활시위를 당겨 겨누는 활은 다름 아니라 한 마리 여우(ἰλώπηξ)를 향해 있다. 이 삽화 덕분에 독자들은 그리스어 단어 세 단어를 한 번에 기억하게 될 것이다. 이렇듯 이 책을 읽어가다 보면 글로만 보아서는 다가오지 않았던 저자의 상상도 삽화를 통해 선명하게 뇌리에 박히는 경험을 하게 된다.

두 번째 강점은 이 책에 우리말뿐 아니라 영어를 활용해서도 그리스어 어휘를 설명하려고 하는 저자의 성실한 노력이 담겨 있다는 점이다. 본서에서 언급하는 모든 그리스어 단어의 뜻은 우리말과 영어를 병기해서 실려 있고, 그리스어 단어에서 파생된 영어 단어들을 별도의 ‘팁’으로 부연하여 광범위하게 소개하고 있다(아래 인용 참고).³⁰⁾ 특히 그리스어에서 기원한 영어 단어들이 주로 학명이나 병명 같은 전문용어인 것을 감안하면, 독자들은 이 책을 독파해 가는 것만으로 그리스어와 영어 어휘능력의 동반상승을 얻게 될 것이라 기대된다.

tip 1 영어 dysentery(이질, 설사병)은 δυσεντέριον의 음역이다.

tip 2 영어 dysbarism(감압증[減壓症]), dysfunction(역기능[逆機能], 기능장애), dysgenics(열생학[劣生學], 역도태[逆淘汰]), dysgenic(열생학의, 역도태의), dysgraphia(필기 불능), dyskinesia(운동 이상증), dyslexia(난독증, 독서 장애), dyslexic(실독증[失讀症]의), dyslogia(사고 장애, 논리 장애, 언어 장애), dyslogistic(비난의, 욕하는), dysmenorrhea(월경 곤란[불순], 월경통), dysmetria(측정 장애), dysmorphology(기형학[畸形學]), dyspathy(동정심의 결여, 반감, 악감정), dyspepsia(소화불량), dyspeptic(소화불량의), dysphasia(부전 실어증[不全失語症]), dysphemism(위악 어법[偽惡語法]), dysphonia/-ny(발음 곤란, 발성 장애), dysphoria(불쾌감), dysplasia(형성 장애, 이[異]형성), dyspnoea(호흡곤란), dyspraxia(통합 운동 장애), dystopia(utopia의 반대, 디스토피아, 반이상향), dystrophy/-phia(영양실조, 영양불량), dysuria(배뇨 장애, 배뇨 곤란) 등등은 그리스어 접두사 δυσ-와 결합하여 생성되었다.

이상에서 제시한 본서의 강점은 부분일 뿐 전부가 아닐 것이다. 독자들의 역량과 노력에 따라 그 강점은 더 늘어나리라 생각된다. 이 책의 유용성을 강조하면서, 한 가지 아쉬운 점을 들자면 그리스어 단어 색인이 없다는 점이다. 단어들을 알파벳 철자에 따라 배치하고 있어서 단어 찾기가 어려

30) Ibid., 194.

운 것은 아니지만, 각 장 안에서 알파벳 순서에 따라 단어가 배열되지 않고 있고, 또 여러 군데 반복되어 나오는 단어들도 있기 때문에 책 말미에 단어 색인이 있었다면 이 책의 유익함을 배가시켰으리라 생각한다. 부디 이 책이 많이 알려져서 재판을 찍을 때는 그리스어 색인까지 첨가되기를 기대해 본다.

4. 나가는 말

이상에서 김창락 교수의 『그리스어야 놀자』 출간의 의미와 강점, 유용성을 간략하게 살펴 보았다. 저자는 영어교사를 하다가 ‘만년지각생’으로 신학에 입문하여 특유의 성실함과 꼼꼼함으로 그리스어 원문 성서와 우리말 사이에 다리를 놓는 일에 헌신했던 노학자이다. 그가 후학들에게 선물처럼 남기는 공부 노하우를 이 책 한 권으로 경험할 수 있음에 독자의 한 사람으로서 기쁘게 생각한다. 책 뒷표지에 나오는 정양모 신부의 추천사에도 언급되듯이, 본서가 “지금까지 출간된 그리스어 어휘 관련 도서들 중에서 가장 흥미로우면서도 내실 있는 책”이라는 데 필자도 깊이 공감한다. “입문자라면 어렵게만 느낄 수 있는 생소한 외국어 장벽을 단숨에 날려 버리면서 신선한 그리스어의 학습 세계로 초대”하는 본서를 많은 신학생들과 대중들이 만나게 되길 바란다. 독자들께 『그리스어야 놀자』를 훌륭한 *παιδαγωγός* (몽학선생/초등교사)로 추천한다.

<주제어>(Keywords)

그리스어 성서, 어휘집, 어휘, 김창락, 그리스어야 놀자.

Greek Bible, lexicon, vocabulary, Chang-Nack Kim, Let's Play with Greek Vocabulary.

(투고 일자: 2023년 2월 1일, 심사 일자: 2023년 2월 24일, 게재 확정 일자: 2023년 3월 13일)

<참고문헌>(References)

김창락, 『귀로 보는 비유의 세계』, 서울: 한국신학연구소, 1997.

김창락, 『그리스어야 놀자』, 서울: 분도출판사, 2022.

김창락, “바울의 의인론: 무엇이 문제인가?”, 『새로운 성서해석과 해방의 실천』, 서울: 한국신학연구소, 1990.

김창락, 『성서주석: 갈라디아서』, 서울: 대한기독교서회, 1999.

김창락, 정혜진, “성서와 바울에 빠져든 만년 지각생, 김창락 교수”, 『기독교사상』 756 (2021. 12.), 51-71.

<Abstract>

**Book Review – *Let's Play with Greek Vocabulary*
(Chang-Nack Kim, Seoul: Benedict Press, 2022)**

Hye-Jin Jeong
(Ewha Womans University)

This paper briefly reviews the Greek-Korean lexicon, *Let's Play with Greek Vocabulary* (GEURISEOYA NOLJA in Korean) in the context of the author's career and introduces its strengths and weaknesses.

This book not only has 744 pages but is also bigger in size than regular books, giving the impression that it would be difficult to study Greek with it. However, it is the work of an English teacher-turned-New Testament professor, carefully designed for use by beginner-level Greek students.

It aims to help students who want to learn *Koine* Greek acquire their Greek vocabulary as quickly and easily as possible. To achieve this goal, the author includes almost all the Greek words in the New Testament, and introduces them in the 24 chapters ordered according to letters of the Greek alphabet. Furthermore, he uses three creative methods to help students, that is, association, analysis, and illustrations.

First, association method utilizes the similarity of pronunciation or meaning between a foreign word and a native word to memorize the word. Second, analysis method analyzes the components of foreign words by etymology to memorize them together. Third, illustrations vividly bring up the image the author presents.

Despite its many strengths, it lacks the Greek word index. It is not so difficult to find words because chapters are arranged in alphabetical order. But within each chapter, it can be a little inconvenient to find them as they are not arranged in alphabetical order and some words are repeated here and there. It will be more helpful for students if there is an index at the end of the book.

In conclusion, this book will be useful and helpful for *Koine* Greek learners.