

Journal of Biblical Text Research. Vol. 53.

Published Semiannually by

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

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] Theological Meaning and Translation Suggestions of Human Creation in Genesis 1:27;
2:22-23 ----- Keung-Jae Lee / 7
- [Kor.] Proper Translation and Correct Understanding of פֶּסַח in Aramaic-Greek Version:
Focusing on Exodus 12 ----- Sa-Moon Kang / 30
- [Kor.] A Study on the Correlation between עֲרֹת דְבָר and הַטְּמֵאָה in Deuteronomy 24:1-4
----- Changyop Lee / 46
- [Kor.] A Translation Proposal and Understanding of הַפְּסִילִים in Judges 3:19: Focused on Ehud
Story ----- Sok-Chung Chang / 68
- [Kor.] From Emptiness to Fullness: Reconsidering the Korean Translations of Ruth 1:9; 2:7;
3:16 ----- Hee-Sook Bae / 90
- [Kor.] Rethinking the Diachronic Variety in the Language of the Book of Esther
----- Kyoungsik Kim / 111
- [Kor.] Interpretation and Translation of the Title ἀρχηγός for Jesus
----- Young-in Kim / 140
- [Kor.] “Different” in Galatians 1:6-7 Reconsidered: Another Reading of ἕτερον and ἄλλο
----- Ho Hyung Cho / 161
- [Kor.] Father Laurentius Syen (1915-1976), a Pioneer in the Translation of the Korean Catholic
Church’s Bible: Focused on Syen’s Version of the Bible (1958-1963) and the
Korean Common Bible (1977) ----- Hwan Jin Yi / 185
- [Eng.] A Text-Hierarchical Structure of Exodus and the Analysis of Main Players
----- Gysang Jin / 210
- [Eng.] Beyond the Transfer Paradigm: New Insights in Bible Translation using the Dutch
Nieuwe Bijbelvertaling as a Case Study
----- Matthijs J. de Jong / 246

• Translated Paper •

- [Kor.] The Newer Greek Text of the New Testament (NTG²⁸ and UBS⁵) and Its Implications for
Translation ----- Vilson Scholz (Jaechon Cho, trans.) / 271

• **Book Review** •

[Kor.] *Geldgeschichten der Bibel* (D. Bauer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006); *111
Bibeltexte, die man kennen muss* (A. Malessa, Stuttgart: emons; Deutsche
Bibelgesellschaft, 2021) ----- Jong-Hoon Kim / 287

성경원문연구

- 제 53 호 -

2023. 10.

대한성서공회

성경원문연구

(제53호)

편집위원 채영삼(위원장) 유은걸(서기) 김대웅 김정훈 김충연 배희숙 이영미 이용호
이윤경 주기철 한철흠 황선우 Julie Faith Parker, Willem van Peursen, Stanley
E. Porter, Jean-François Racine, Kristin Weingart

성경번역연구소 소장 이두희

편집 조지윤 장양미 유은유 김도현 백광희 정미현 조가히 이유럽

영문 교정 김민정

표지 김소영

발행인 권의현

발행일 2023년 10월 30일

발행처 대한성서공회 성경번역연구소

06734 서울시 서초구 남부순환로 2569 ☎ 02)2103-8783, 8784 Fax: 02)2103-8897

등록년월일 : 1962년 7월 20일

등록번호 : 제1-78

ISSN : 1226-5926 (print) / ISSN : 2586-2480 (online)

인쇄처 북토리

Journal of Biblical Text Research, Vol. 53.

Published Semiannually by

the Institute for Bible Translation Research of the Korean Bible Society

Editorial Board

Editors: Young Sam Chae (Baekseok Univ.), Eun-Geol Lyu (Hoseo Univ.), Daewoong Kim (Chongshin Univ.), Jong-Hoon Kim (Busan Presbyterian Univ.), Chung-Yeon Kim (Methodist Theological Univ.), Hee Sook Bae (Presbyterian Univ. & Theological Seminary), Yeongmee Lee (Hanshin Univ.), Young Ho Lee (Seoul Theological Univ.), Yoon-Kyung Lee (Ewha Womans Univ.), Ki Cheol Joo (Kosin Global Univ.), Chul Heum Han (Korea Baptist Theological Univ.), Sun-Woo Hwang (Chongshin Univ.), Julie Faith Parker (The General Theological Seminary), Willem van Peursen (Vrije Univ., Amsterdam), Stanley E. Porter (McMaster Divinity College), Jean-François Racine (Graduate Theological Union), Kristin Weingart (Ludwig Maximilians Uni., München).

Dean of the Institute for Bible Translation Research: Doo-Hee Lee

Editorial Staff of the KBS: Ji-Youn Cho, Yang-Mi Chang, On-Yoo Yoo, Do-Hyun Kim, Kwang-Hee Back, Mi-Hyun Jung, Ga-Hee Jo, Yu-Rim Lee.

English Proofreader: Min-Jeong Kim

Cover Designer: So Young Kim

President of the KBS: Eui Hyun Kwon

The JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH is published semi-annually by the Institute for Bible Translation Research of the Korean Bible Society, 2569, Nambusunhwan-ro, Seocho-gu, Seoul, Korea. Phone: 82-(0)2-2103-8783, 2103-8784. Fax: 82-(0)2-2103-8897.

© Korean Bible Society, 2023

차 례

| | |
|--|---------------------------|
| 머리말 | 5 |
| • 논문 • | |
| 창세기 1:27; 2:22-23에서 나타나는 인간 창조의 신학적 의미와 번역 제안 | 이궁재 / 7 |
| 아랍어-그리스어 역본에 나타난 חַסֵּד의 올바른 번역과 이해 — 출애굽기 12장을 중심으로 — | 강사문 / 30 |
| 신명기 24:1-4에 나타난 כָּבֵד וְעָרֹת와 동사 הִטְמֵאָה의 상관관계 연구 | 이창엽 / 46 |
| 사사기 3:19의 הַפְּסִילִים 번역 제안과 이해 — 에훗 이야기를 중심으로 — | 장석정 / 68 |
| ‘텅 빔’에서 ‘충만’으로 — 우리말 성서 번역 재고(룻 1:9; 2:7; 3:16) — | 배희숙 / 90 |
| 에스더서 언어의 통시적 다양성에 대한 재고 | 김경식 / 111 |
| 예수에 대한 칭호 ἀρχηγός의 해석과 번역 | 김영인 / 140 |
| 갈라디아서 1:6-7에 나타난 “다른”에 대한 재고 — ἕτερον과 ἄλλο에 대한 이해 — | 조호형 / 161 |
| 한국 가톨릭교회 성서 번역의 선구자 선종완(宣鍾完) 신부(1915-1976) — “선종완역”(1958-1963)과 『공동번역 성서』(1977)를 중심으로 — | 이환진 / 185 |
| A Text-Hierarchical Structure of Exodus and the Analysis of Main Players | Gyusang Jin / 210 |
| Beyond the Transfer Paradigm: New Insights in Bible Translation using the Dutch Nieuwe Bijbelvertaling as a Case Study | Matthijs J. de Jong / 246 |

• 번역 논문 •

신약성서 최신 그리스어 본문(NTG²⁸ 및 GNT⁵)이 번역에 미치는 영향
..... 빌슨 솔츠(Vilson Scholz), 조재천 번역 / 271

• 서평 •

Geldgeschichten der Bibel (D. Bauer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006); *111 Bibeltexte, die man kennen muss* (A. Malessa, Stuttgart: emons; Deutsche Bibelgesellschaft, 2021) 김정훈 / 287

「성경원문연구」 논문 투고 규정 / 309
「성경원문연구」 투고 논문 심사 규정 / 337
「성경원문연구」 연구 윤리 규정 / 346

※표지: 『네스틀레 알란트 그리스어 신약성서: 한국어 서문판』 갈라디아서 1:6-7

※ 「성경원문연구」 표지 글자는 『성경전서』(1911년) 및 『성경 개역』(1938년)의 본문 글씨들을 집자(集字)하여 디자인한 글자임.

※뒷 표지 안쪽: <한글 성경 번역 계보도>

한국교회가 예배용 성경으로 읽어 온 『성경전서』(1911년), 『성경 개역』(1938년), 『성경전서 개역한글판』(1961년), 『성경전서 개역개정판』(1998년), 그 외의 공인역인 『공동번역 성서』(1977년)과 『공동번역 개정판』(1999년), 『성경전서 표준새번역』(1993년)과 『성경전서 새번역』(2001년, 『성경전서 표준새번역 개정판』을 2004년부터 줄여서 부름)의 번역 역사를 한눈에 볼 수 있음.

머리말

채영삼 (성경원문연구 편집위원장)

이번 「성경원문연구」 53호에는 11편의 논문과 1편의 번역 논문, 1편의 서평을 실었습니다.

이궁재 교수는 “창세기 1:27; 2:22-23에서 나타나는 인간 창조의 신학적 의미와 번역 제안”에서, 인간 창조 이야기가 두 개의 다른 문헌층에 속하므로, 각 문헌의 신학적 의미를 살리기 위해 1장의 **זָכָר**와 **נְקֵבָה**를 ‘남성’과 ‘여성’으로, 2장의 **אִישׁ**와 **אִשָּׁה**를 ‘남자’와 ‘여자’로 구분하여 번역할 것을 제안합니다. 강사문 교수는 “아람어-그리스어 역본에 나타난 **פֶּסַח**의 올바른 번역과 이해 — 출애굽기 12장을 중심으로 —”에서, ‘보호하다’의 의미로 번역되던 명사 **פֶּסַח**와 동사 **פִּסַּח**가 기원후 4세기 이후 불가타역에 이르러서야 ‘넘는다’(Passover, pass over)의 의미로 번역되었다고 하며 ‘유월절’을 ‘보호절’로 번역할 것을 제안합니다.

이창엽 교수는 “신명기 24:1-4에 나타난 **דְּבַר דְּעֵרֹת**와 동사 **אֶטְמוֹאָה**의 상관관계 연구”에서 **דְּבַר דְּעֵרֹת**와 동사 **אֶטְמוֹאָה**에 대한 새로운 해석을 통해 본문의 목적이 자신의 이익을 위해 임의로 이혼과 재혼을 이용하려는 남성으로부터 사회적 약자인 여성을 보호하는 데 있다고 주장합니다. 장석정 교수는 “사사기 3:19의 **מִמְּסִילֵי** 번역 제안과 이해 — 에훗 이야기를 중심으로 —”에서, **מִמְּסִילֵי**을 ‘돌 뜨는 곳’(채석장)이 아니라 ‘조각된 돌들이 있는 곳’(우상들이 있는 곳)으로 번역해야 에훗의 말에 대한 모압왕 에글론의 반응을 쉽게 이해할 수 있고 이것이 에글론을 암살하는 데 있어서 결정적인 역할을 했다는 것도 알 수 있다고 논합니다.

배희숙 교수는 “‘텅 빔’에서 ‘충만’으로 — 우리말 성서 번역 재고(룻 1:9; 2:7; 3:16) —”에서, 나오미의 물질적, 정신적, 신앙적 ‘텅 빔’이 이방 며느리 룻에 의해 ‘충만’으로 바뀌는 과정이, 피폐한 이스라엘 공동체의 회복과, 포로기 이후 이방인과의 결혼 금지 정책과 대조되는 이상적인 미래상을 제시한다고 주장합니다. 김경식 교수는 “에스더서 언어의 통시적 다양성에 대한 재고”에서, 에스더서 히브리어의 통시적 다양성이 언어 변이 과정의 과도기적 성격을 드러낸다는 기존의 해석에서 더 나아가, 유대인과 페르시아인 사이의 구별되는 언어와 사상을 나타내기 위한 문학적 의도에서 비롯된 것임을 논증합니다.

김영인 교수는 “예수에 대한 칭호 **ἀρχηγός**의 해석과 번역”에서, 사도행전과 히브리서에 나오는 **ἀρχηγός**가 생명과 구원으로 인도하는 예수를 가리키는 칭호로 사용되고 있음을 밝히고, **ἀρχηγός**를 ‘인도자’로 통일하여 번역할 것을 제

안합니다. 조호형 교수는 “갈라디아서 1:6-7에 나타난 ‘다른’에 대한 재고 — ἕτερον과 ἄλλο에 대한 이해 —”에서, ἕτερον과 ἄλλο가 우리말 성경에서 ‘다른’으로 일관되게 번역되었다고 하며, 각각 ‘다른 종류의 다른 개체’와 ‘같은 종류의 다른 개체’임을 논증하고, ἕτερον εὐαγγέλιον ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο를 “그 다른 복음은 [동료 사역자들이 전한 복음과 같은 종류의] 또 하나의 복음이 아닙니다”로 번역할 것을 제안합니다.

이환진 교수는 “한국 가톨릭교회 성서 번역의 선구자 선종완(宣鍾完) 신부(1915-1976) — ‘선종완역’(1958-1963)과 『공동번역 성서』(1977)를 중심으로 —”에서, 구약학을 비롯하여 다양한 고대어와 현대어에 대한 해박한 지식을 바탕으로 구약의 각 권을 번역한 “선종완역”이 『공동번역 성서』와 『북한성경』, 그리고 가톨릭의 『성경』에 미친 지대한 영향을 제시합니다.

진규상 박사는 “A Text-Hierarchical Structure of Exodus and the Analysis of Main Players”에서, 이엠 탈스트라 컴퓨터 성경 연구소에서 개발한 본문의 위계적 분석 방법을 이용하여, 출애굽기를 세 개의 대단락(1:1-4:18, 4:19-11:10, 12:1-40:38)으로 구분하고, 이를 주요 등장인물 등과 연결하여 분석함으로써 단락 구획의 타당성을 뒷받침합니다. Matthijs J. de Jong은 “Beyond the Transfer Paradigm: New Insights in Bible Translation using the Dutch Nieuwe Bijbelvertaling as a Case Study”에서, Dutch Nieuwe Bijbelvertaling (NBV, 2021)을 유진 나이다(E. A. Nida)의 번역 전통을 따르면서도 스코포스 이론에서 통찰력을 빌려 와 기능 동등성을 강화한 사례로 제시합니다.

조재천 교수는 미국성서공회의 번역 자문 위원인 빌슨 솔츠(Vilson Scholz)의 논문 “The Newer Greek Text of the New Testament (NTG²⁸ and UBS⁵) and Its Implications for Translation”을 번역하면서, NTG²⁸와 GNT⁵에서 이루어진 공동서신에서의 변화가 앞으로 신약성서 번역에 영향을 미치고, 신약성서 번역가와 개정자들에게 유용할 것이라고 소개합니다. 김정훈 교수는 “<서평> *Geldgeschichten der Bibel* (D. Bauer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006); *111 Bibeltexte, die man kennen muss* (A. Malessa, Stuttgart: emons; Deutsche Bibelgesellschaft, 2021)”에서, *111 Bibeltexte, die man kennen muss*는 복잡다단한 자본지향적 현대사회를 살아가는 신앙인과 비신앙인이 성서의 세계에 쉽게 다가갈 수 있도록 하고, *Geldgeschichten der Bibel*은 성서적 관점에서 ‘돈’에 대한 올바른 가치관을 정립하는 데 도움을 준다고 두 책을 소개하면서 구성과 내용, 장단점을 제시합니다.

이처럼 심혈을 기울여 「성경원문연구」 53호에 옥고를 써주신 모든 분들께 감사를 드립니다. 이번 연구들이 성경 원문 이해에 의미 있는 공헌이 되며, 미래의 연구자들에게 큰 도움이 될 것이라고 기대합니다. 감사합니다.

창세기 1:27; 2:22-23에서 나타나는 인간 창조의 신학적 의미와 번역 제안

이공재*

1. 들어가는 말

창세기 1-2장은 하나님의 ‘창조’에 관하여 언급하고 있다. 구약의 첫 부분을 장식한 이 ‘창조’ 모티브는 이후 제2 이사야(사 40-45), 욥기(욥 38-39), 시편(시 8; 19; 104; 136 등) 그리고 지혜문학(욥 28; 38:1-42:6; 잠 8:22-31; 전 1:3-11) 등 포로기 이후에 기록된 문헌에서도 중요하게 다뤄진다. 이는 그 당시 이스라엘 백성이 처했던 암울한 역사적 상황 속에서 창조 때 하나님께서 인간에게 약속하신 세상을 다스리고 번성(창 1:28)의 복을 상기시킬 목적이었을 것이다.

그리고 이미 잘 알려져 있는 것처럼 창세기 1-2장은 소위 ‘제사장 문서’(창 1:1-2:4상반)와 ‘야웨 문서’(창 2:4하반-25)라는 문헌층에 속해서 서로 다른 신학적 관점에서 창조주 하나님에 관하여 이야기하고 있다.¹⁾ 베스터만(C. Westermann)의 올바른 지적처럼,²⁾ 이 두 본문 속에는 이스라엘 백성

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

1) 일부 랍비들과 탈무드 해석은 하나의 창조 이야기를 지지한다. 예를 들면, D. Krochmalnik, “WAJJIZER. Anthropologie der Geschlechter in Talmud, Midrasch, Religionsphilosophie und Kabbala”, M. Oeming, hrsg., *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, BVB 1 (Münster: LIT Verlag, 2003), 88-94.

2) C. Westermann, “Das Reden von Schöpfer und Schöpfung im Alten Testament”, F. Maass, hrsg., *Das Ferne und Nahe Wort: Festschrift. Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet*, BZAW 105 (Berlin: Töpelmann, 1967), 238.

이 경험한 ‘창조주 하나님에 대한 서로 다른 신앙 고백’ 이외에도 창조와 연관된 다양한 주요 신학적 주제들이 씨실과 날실처럼 촘촘히 짜여 있다. 또한 하나님의 창조에 관하여 서로 다른 문학적 양식, 구조, 단어를 사용하기 때문에 서로 다르게 (때로는 모순되게) 진술하고 있음을 알 수 있다. 예를 들면, 첫 번째 창조 이야기와 두 번째 창조 이야기 속 창조주는 יהוה אלהים과 אלהים으로 서로 다르게 기술되었으며, 하나님의 형상과 모양대로 창조된 인간 אדם(창 1:26-27)은 다시 한 번 흙으로부터(창 2:7) 창조된다. 그리고 첫 번째 창조 이야기에서는 동물과 인간 창조 이전에 이미 세상은 채소와 나무 그리고 풀이 종류대로 자랐기에 하나님 보시기에 좋은 상태였지만(창 1:11-12), 두 번째 창조 이야기에서는 땅에 나무, 풀이 없는 척박한 상태였다(창 2:5).

무엇보다 하나님의 인간의 창조 과정을 설명하는 단어의 차이가 확인된다. 첫 번째 창조 이야기 창세기 1:27하반, וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּרֵאשִׁית בְּיוֹמֵהוּ from where (즉) 그가 그들을 וַיִּבְרָא와 וַיִּבְרָא로 창조하셨다. 두 번째 이야기에서는 YHWH 하나님이 땅의 흙으로 אדם을 만드시고(창 2:7) 여러 과정을 거쳐 창세기 2:22상반, וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הַצֵּלָע, אֶת-הָאָדָם לְאִשָּׁה from where YHWH 하나님이 아담으로부터 취한 갈빗대로 אשה를 만드셨다. 이후 아담의 진술인 창세기 2:23하반, וַיִּזְכֹּר אָדָם אֶת-אִשְׁתּוֹ לְאִשָּׁה from where 최종적으로 갈빗대를 אִשׁ로부터 취했기 때문에 אשה로 불렸음을 알 수 있다. 이들 구절에 대한 우리말 주요 번역본은 다음과 같다.

창 1:27하반

| 『개역개정』 | 『공동』 | 『새번역』 |
|----------------------|-----------------|---------------------------|
| 하나님이 … 남자와 여자를 창조하시고 | … 남자와 여자로 지어내시고 | … 하나님이 그들을 남자와 여자로 창조하셨다. |

창 2:22상반, 23하반

| 『개역개정』 | 『공동』 | 『새번역』 |
|--|---|---|
| 여호와 하나님이 아담에게서 취하신 그 갈빗대로 여자를 만드시고 …… 이것을 남자에게서 취하였은즉 여자가 부르리라 하니라 | 그 갈빗대로 여자를 만드신 다음 …… 지아비에게서 나왔으니 지어미라고 부르리라!” | 주 하나님이 남자에게서 뽑아 낸 갈빗대로 여자를 만드시고 …… 남자에게서 나왔으니 여자라고 부를 것이다.” |

창세기 2:23하반을 상당히 의역한 『공동』을 제외하고, 우리말 성경 『개역개정』과 『새번역』 모두 אָדָם와 אִשָּׁה는 ‘남자’로 אִשָּׁה와 אִשָּׁה는 ‘여자’로 동일하게 번역하고 있음을 알 수 있다. 본 연구에서는 우리말 성경에서 ‘남자’와 ‘여자’로 번역되는 4개의 히브리어 단어에 초점을 맞추어 신학적으로 타당한 번역을 제안하고자 한다.

2. 본문

먼저 두 본문에 대한 주요 독일어와 영어 번역본은 다음과 같다.

주요 독일어 번역본

| ELB | ZUR | LUT | EIN |
|---|--|--|---|
| Als Mann und Frau schuf er sie. | Als Mann und Frau schuf er sie. | Und schuf sie als Mann und Weib . | Als Mann und Frau schuf er sie. |
| und der HERR, Gott, baute die Rippe, die er von dem Menschen genommen hatte, zu einer Frau , diese soll Männin heißen, denn vom Mann ist sie genommen. | Und der HERR, Gott, machte aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau Diese soll Frau heißen, denn vom Mann ist sie genommen. | Und Gott der HERR baute eine Frau aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm, man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist. | Gott, der HERR, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau Frau soll sie heißen; denn vom Mann ist sie genommen. |

주요 영어 번역본

| NIV | NAS | NJB | NKJ |
|---|---|---|---|
| male and female he created them. | male and female He created them. | male and female he created them. | male and female He created them. |
| Then the LORD God made a woman from the rib he had taken out of the man she shall be called woman , for | The LORD God fashioned into a woman the rib which He had taken from the man, She shall be called | Yahweh God fashioned the rib he had taken from the man into a woman She is to be called Woman , because | Then the rib which the Lord God had taken from man He made into a woman , she shall be called Woman , |

| NIV | NAS | NJB | NKJ |
|-----------------------------------|--|---------------------------------|---|
| she was taken out of man . | Woman , Because she was taken out of Man . | she was taken from Man . | because she was taken out of Man . |

זָכָר과 אִישׁ와 נְקִיבָה와 אִשָּׁה를 특별한 구분 없이 각각 남자(Man)와 여자(Frau/Männin)로 번역한 주요 독일어 번역본과는 달리, 영어 번역본은 זָכָר와 נְקִיבָה는 각각 인간과 동물의 생물학적 생리적 성별의 차이(Sex)를 의미하는 ‘male’과 ‘female’로, אִישׁ와 אִשָּׁה는 인간 사회 속에서 사회적 문화적 성별의 차이(Gender)³⁾를 의미하는 ‘man’과 ‘woman’으로 의도적으로 구별되게 번역하고 있음을 알 수 있다.

2.1. זָכָר와 נְקִיבָה로 창조된 인간: 첫 번째 인간 창조 이야기

고대 근동의 인간 창조 이야기와 창세기의 인간 창조 이야기를 비교할 때 가장 큰 차이점은 זָכָר와 נְקִיבָה 또는 אִישׁ와 אִשָּׁה와 같이 서로 다른 성별의 인간이 창조되었다는 것이다.⁴⁾ 그리고 성별이 다른 인간을 창조하는 과정 속에서 이에 해당하는 히브리어 단어를 다르게 사용하고 있다는 것이다. 아마도 그 이유는 신학적으로 인간을 다른 관점으로 바라보고 있기 때문일 것이다.⁵⁾

2.1.1. אָדָם, זָכָר 그리고 נְקִיבָה의 신학적 의미

첫 번째 인간 창조 이야기에서 언급되는 주요 히브리어 단어는 다음과 같다. 첫째, 하나님의 עֲלָם과 דְמוּת를 따라 אָדָם이 창조되었다(창 1:26-27). 창세기 중 오직 제사장 문서에 속한 본문(창 1:26, 27; 5:1, 3; 6:3; 9:6)에서만 언급되는 עֲלָם과 דְמוּת는 각각 ‘형상’과 ‘모습’으로 번역되었기 때문에 אָדָם은 하나님의

3) ‘Sex’와 ‘Gender’의 차이는 J. Shapiro, “Anthropology and the Study of Gender”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 64:4 (1981), 450-462를 참고하라.

4) S. A. Meier, “Linguistic Clues on the Date and Canaanite Origin of Genesis 2:23-24”, *CBQ* 53:1 (1991), 19. 그러나 J. C. de Moor, “The Duality in God and Man: Gen 1:26-27”, J. C. de Moor, ed., *Intertextuality in Ugarit and Israel: Papers Read at the Tenth Joint Meeting of The Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland and België, Held at Oxford, 1997*, OTS 40 (Leiden: Brill, 1998), 119와 각주 33에서 언급된 학자들은 아트라하시스 서사시의 훼손된 부분에서 남자와 여자를 창조했을 가능성을 제시했다.

5) 비교, J. T. A. G. M. van Ruiten, “The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature”, G. P. Luttikhuisen, ed., *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (Leiden: Brill, 2000), 34-62.

형상과 모습대로 창조되었음을 알 수 있다.

먼저, **צַלְמֹת**과 **דְמוּת**은 본 연구의 주요 단어는 아니지만 첫 번째 인간 창조 이야기에서 중요한 신학적 의미를 지는 단어이다. 먼저, 히브리어 **צַלְמֹת**은 보통 한 대상의 모조품을 설명하는 것이 아니라 실질적인 대상을 표현할 때 사용되는 단어로 신적 존재의 외형적인 모습을 묘사할 때 사용되는 아카드어 ‘살무(*šalmu*)’에 유래되었다.⁶⁾ 이와 달리 **דְמוּת**은 한 대상의 내적인 특성 및 성질을 묘사할 때 보통 사용되었다.⁸⁾ 여타의 피조물 중 유일하게 **אָדָם**만이 하나님의 형상과 모습대로 창조되었다는 것은 피조물에 관한 특정한 무언가를 진술하려는 목적이 크다.⁹⁾ 대표적으로 타 피조물과 비교해서 **אָדָם**의 존엄성을 강조하기 위해서라는 주장¹⁰⁾과 세상에 대한 **אָדָם**의 통치권¹¹⁾을 하나님으로부터 부여받았다는 주장이 있다. 그 중 두 번째 주장은 천상 세계를 통치하는 신적 존재를 대신하여 신의 모습으로 지상 세계의 일반 백성을 통치하는 ‘왕’의 권위를 강조하는 고대 근동의 제왕 이데올로기와 밀접한 연관성이 있다.¹²⁾ 왜냐하면 왕은 지상 세계에 현존하는 신적 존재

-
- 6) ‘*šalmu*’는 모조품이 아닌 존재론적으로 등가(ontologically equivalent)의 대상을 의미한다고 Z. Bahrani, *The Graven Image: Representation in Babylonia and Assyria* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2003), 121-148은 주장하였다. 이외에도 ‘*šalmu*’에 관하여는 S. L. Herring, “A ‘Transubstantiated’ Humanity: The Relationship between the Divine Image and the Presence of God in Genesis i 26f.”, *VT* 58 (2008), 485-489와 T. Gudbergesen, “God consists of both the Male and the Female Genders: A short note on Gen 1:27”, *VT* 62 (2012), 452를 참고하라.
- 7) ‘~처럼 되다’ 또는 ‘~처럼 보인다’를 의미하는 동사 **הִמָּנֶה**에서 파생된 명사로 그 어원은 여전히 불분명하다.
- 8) C. Dohmen, *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, 2nd ed., BBB 62 (Athenäum: Peter Hanstein Verlag, 1987), 122, 각주 99.
- 9) H. Seebass, *Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996), 82.
- 10) P. A. Bird, “‘Male and Female He Created Them’: Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation”, *HTR* 74:2 (1981), 141-143; U. Neumann-Gorsolke, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung: ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, WMANT 101 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 173-185.
- 11) W. Groß, “Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?: Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut”, *JBTh* 15 (2000), 21-28은 이어지는 본문(창 1:29-30)에서 식물을 인간의 먹거리로 허락하셨다는 사실을 통해서 이를 확인할 수 있다고 주장한다. 이와 달리 D. Volgger, “Der Segen Gottes in der ersten Schöpfungserzählung Gen 1,1-2,4a”, *Liber Annuus* 65 (2015), 13-19는 인간이 생존과 번성을 위해서 먹거리로 식물이 필요하다는 사실을 통해서 특별한 먹거리를 필요하지 않은 하나님과 달리 인간은 미약한 존재라는 사실이 강조된다고 주장하였다.
- 12) H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments: Israels Weg mit JHWH*, Band 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 123.

의 ‘모습’으로 백성을 통치하기 때문이다.

그렇다면, 하나님께서 창조하신 **אָדָם**은 어떤 피조물인가? 이 본문에서 **אָדָם**은 결코 ‘남자’를 의미하지 않으며,¹³⁾ 아마도 창세기 5:2에서 인명(人名)으로 사용되기 전까지¹⁴⁾ 여타의 동물과 식물에 대비되는 인간 속(屬)¹⁵⁾을 의미한다. 그리고 중요한 사실은 하나님의 형상과 모습대로 창조된 인간이 **אָדָם**와 **נְקֵבָה**로 창조되었다는 것이다(창 1:26-27).¹⁶⁾

인간 창조 때 처음으로 사용된 이 두 단어는 이후에 동물의 성(Sex)을 구분할 때도 사용되는 단어이다. 먼저, **זָכָר**는 구약에서 남성을 표현하는 형용사로(민 3:40, 43; 렘 20:15) 3번 사용된 적도 있지만, 보통(총 82번) 객관적으로 인간과 동물의 성(Sex)을 구분할 때 **남성**을 뜻하는 명사로 사용되었다.¹⁷⁾ 그리고 이 단어는 한 대상을 상징적 또는 비유적으로 설명하거나, 식물의 성을 구분하는 데에는 단 한 번도 사용되지 않았다.¹⁸⁾ **נְקֵבָה**는 **זָכָר**에 상반되는 성의 개념으로 **여성**을 뜻한다.¹⁹⁾ 그러나 이 두 단어는 동물 창조와 연관되어 사용된 것은 없다. 이를 통해서 하나님은 자신의 형상과 모습대로 인간을 성이 구분된 ‘남성’과 ‘여성’으로 창조하셨음을 알 수 있다.

13) S. Schroer, “Schuf Gott den Mann nach seinem Bild? Biblische Männerbilder und Gottesbilder im Fokus der theologischen Genderforschung”, N. Jakoby, et al., *Männer und Männlichkeiten: Disziplinäre Perspektiven* (Zürich: vdf Hochschulverlag AG, 2013), 117-133.

14) 왜냐하면, 『개역개정』과 『개역한글』(창 2:19), 『공동번역』(창 2:15), 『표준』(창 3:20), LXX(창 2:16), VUL(창 2:19), ELB(창 2:20), EIN(창 2:25), LUT(창 3:8), NIV와 NAS(창 2:20) 그리고 KJV(창 2:19) 등 번역본에 따라 인명 아담으로 언급된 첫 본문이 다르기 때문이다.

15) O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift: Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a*, FRLANT 115 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 153-154.

16) 그러나 하나님이 자신의 형상대로 암수한몸(an androgyne)인 아담을 창조했다는 S. Ruzer, “Reflections of Genesis 1-2 in the Old Syriac Gospels”, J. Frishman and L. van Rompay, eds., *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays* (Louvain: Peeters Publishers, 1997), 94의 주장은 동의할 수 없다.

17) 남자 성기를 뜻하는 **זָכָר**에서 파생되었을 가능성이 높다. 이 단어에 관하여는 R. E. Clements, “זָכָר(zākār)”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. II (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 593-599와 A. Pazeraite, ““Zākhār and nēqēvāh He created them”: Sexual and Gender Identities in the Bible”, *Feminist Theology* 17:1 (2008), 96-98을 참고하라.

18) W. von Soden, “zikaru(m)”, *AHw*, vol. III (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981), 1526은 이에 상응하는 아카드어 ‘지카루(zikaru)’는 신적 존재 그리고 식물의 성을 구별하는 데 그리고 상징적으로는 돌과 질병의 성을 표현하는 데도 사용되었음을 제시했다.

19) W. von Soden, “naqābu(m)”, *AHw*, vol. II (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972), 743의 주장처럼 ‘꽃을 꺾다’ 또는 ‘치녀성을 잃다’를 의미의 아카드어 ‘나카부(naqābu)’에서 유래되었을 가능성이 높다. 이 단어에 관한 연구는 J. Scharbert, “נְקֵבָה(nāqāb)”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. V (Stuttgart: Kohlhammer, 1987), 589-591; A. Pazeraite, ““Zākhār and nēqēvāh He created them”: Sexual and Gender Identities in the Bible”, 96-97을 참고하라.

2.1.2. 제사장 문서에 속한 본문 속 אָדָם 와 אִשָּׁה

그렇다면 왜 첫 번째 인간 창조 이야기 속 אָדָם 와 אִשָּׁה 를 우리말 성경처럼 ‘남자’와 ‘여자’가 아닌 ‘남성’과 ‘여성’을 창조했다고 번역해야 할까? 먼저, 여타의 문헌에서 동물의 성을 구분하는데 사용되었던²⁰⁾ 이 두 단어는 소위 제사장 문서에서 인간과 동물의 다른 성을 객관적으로 설명하는 본문에 주로 언급되었다. 아마도 제사장 문서의 저자가 분명한 신학적 의도를 가지고 사용했을 가능성이 높다. 그 의도는 이 두 단어가 제사장 문서에 속한 원역사 이야기 본문²¹⁾ 중 노아의 홍수 이야기²²⁾와 창세기 이외 다른 제사장 문서에 속한 본문의 예를 살펴봄으로써 확인할 수 있다.

첫째, 노아 홍수 이야기(창 6:19; 7:9, 16) 속에서 살아남은 암컷과 수컷 동물을 지칭하는데 사용된 אָדָם 와 אִשָּׁה 는 성별에 따른 능력이나 가치의 차이가 아닌 생물학적 차이를 구분하는 데에만 언급되었다.²³⁾

둘째, 창세기 이외 제사장 문서에 속한 본문에서 이들 단어는 특정한 목적으로 인간과 동물의 생물학적 성을 구분하는 데 사용되었다. 먼저, 인간의 성별에 따라 다른 서원 예물 값이 정해지는 본문에 두 단어가 쓰였다(레 27:3-7). 그리고 제의의 목적에 따라 예물로 봉헌되는 동물의 성별을 구분할 때도 이들 단어가 쓰였다. 암·수 구분 없이 봉헌되는 화목제물과 달리(레 3:1, 6), 유월절 제물(출 12:5), 번제물(레 1:3, 10) 그리고 속죄제물(레 4:3, 23) 그리고 외국인이 봉헌하는 화목제물과 서원제물은 수컷으로만 봉헌하도록 규정되었다(레 22:18-19). 이와 달리 속건제물은 암컷 동물로만 봉헌되었다(레 5:6).²⁴⁾ 그러나 서원이나 제의의 종교적 의미는 봉헌되는 제물의 성별에 의해 좌우되지 않음은 분명하다. 이와 같이 지금까지 언급한 제사장 문서 본문 속에서 인간이나 동물을 אָדָם 와 אִשָּׁה 로 구분한 기준은 성별에 따른 능력이나 기능의 차이가 아니라 단지 생물학적 차이임을 알 수 있다.

20) 비제사장 문서에 속한 홍수 이야기(창 7:3)에서 처음으로 새 일곱 쌍의 성을 구분한 본문에서 처음으로 사용되었다.

21) 제사장 문서에 속한 원역사 이야기에 관한 연구는 M. Witte, *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, BZAW 265 (Berlin: Walter de Gruyter, 1998), 119-123과 M. Arnoeth, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 33-96을 참고하라.

22) 그 전에 먼저 아담의 계보를 소개하면서 다시 한 번 하나님께서 자신의 형상대로 인간을 남성과 여성으로 창조하셨다고 언급한다(창 5:1-2).

23) S. Shectman, “The Priestly Language of Gender”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 8 (2019), 426-427.

24) 그러나 암수 구분이 없는 비둘기(레 5:7-8; 12:6, 8)가 속죄제물로 봉헌되기도 한다.

2.1.3. 창세기 1:27 인간 창조

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם

위 본문을 원문에 충실하게 번역하면 다음과 같다: “그리고 하나님은 그 인간을 그의 형상대로 창조하셨다. 그는 그를 하나님의 형상으로 창조하셨다. (즉) 그(=하나님)는 그들, 남성과 여성을²⁵⁾ 창조하셨다.”

이러한 번역에서 몇 가지 사실을 알 수 있다. 첫째, 인간이 단수(אִתָּא)에서 복수(אֹתָם)로 전환되었다는 것이다. 이에 관하여 이미 오래전부터 유대교 랍비들²⁶⁾은 처음에 하나님은 인간을 양성(양성)을 지닌 피조물²⁷⁾로 창조하였으며, 이후 분리 과정을 통해서 남성과 여성이 창조되었다고 주석하였다. 이후 이러한 해석은 윈터(P. Winter)²⁸⁾나 드 모어(J. C. de Moor)²⁹⁾와 같은 학자들의 지지를 받았다. 드 모어는 첫 번째 창조된 인간이 양성적 본성을 지녔다는 주장을 뒷받침하기 위해 고대 근동에서 양성적 본성을 소유한 신들을 그 예로 제시하였다.³⁰⁾ 그러나 이미 YHWH 유일신 신앙을 알고 있는 제사장 문서 저자가 창조 이야기 속에서 이러한 신적 개념을 반영했을 가능성은 그리 높지 않다.³¹⁾

25) O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, 140의 주장처럼 보통 제사장 문서에서 ‘~로’로 번역되는 경우에는 ב 또는 $\text{בִּ$ 와 같은 전치사가 일반적으로 수반되었기 때문에, ‘그들을 남성과 여성으로 창조했다’고 번역하기보다는 ‘그들, 남성과 여성을 창조했다’고 번역하는 것이 좀 더 타당하다.

26) P. Heger, *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles*, STDJ 110 (Leiden: Brill, 2014), 18-21.

27) E. J. van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3: A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden*, SSN 25 (Assen: Van Gorcum, 1989), 175.

28) P. Winter, “Šadoqite Fragments IV 20, 21 and the Exegesis of Genesis 1:27 in late Judaism”, *ZAW* 68 (1956), 81: “When the Holy One – blessed he He – created the first man, He created him bi-sexual.” 이외에도 J. C. de Moor, “The Duality in God and Man: Gen 1:26-27”, 117-120에서 언급된 1900년대 주석가들의 주장과 E. Noort, “The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions”, G. P. Luttikhuisen, ed., *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (Leiden: Brill, 2000), 8-9를 참고하라.

29) J. C. de Moor, “The Duality in God and Man: Gen 1:26-27”, 120-121.

30) Ibid., 124. 그는 이집트의 아텐(Aten)과 아문-레(Amun-Re), 히타이트의 쿠마르비(Kumarbi), 메소포타미아의 엘릴(Enlil)과 마르둑(Marduk)과 같은 창조신들은 부신과 모신의 특성과 역할을 동시에 소유하거나 역할을 수행했다고 주장하였다. 이외에도 B. Groneberg, *Lob der Ištar: Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin Tanatti Ištar* (Leiden: Brill, 1997), 141과 W. Gauer, “Muttergöttin und Vatergott”, *ARG* 2 (2000), 255-282를 참고하라.

31) 비교, E. Noort, “The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions”, 7-8.

둘째, 창세기 1:1-2:4상반의 창조 이야기를 전체적으로 살펴보면 오직 인간만이 하나님의 형상대로 창조된 하나님의 피조물임을 다시 확인할 수 있다(창 1:26). 이를 통해 앞에서 간략히 언급한 것처럼 타 피조물과 비교한 인간의 존엄성이 강조되었음을 알 수 있다. 이러한 하나님의 형상대로 창조된 인간의 존엄성 모티브는 이후 ‘하나님의 형상대로 창조된 인간이 다른 인간의 피를 흘리게 하는 경우 반드시 피의 보복을 받을 것이다(창 9:6)’라는 하나님의 명령을 통해 인간과 인간 사이에서도 동일하게 적용됨을 알 수 있다.³²⁾

셋째, 하나님은 인간을 남성과 여성으로 창조했다는 것이다. 이를 통해 인간 역시 수컷과 암컷으로 구분되는 동물처럼 성별의 차이가 존재한다는 사실과 하나님의 형상대로 창조되었기에 동물과는 분명한 차이점이 있음을 말해 준다(창 5:1-2). 이러한 성의 구분은 사회적 역할이나 능력 차이를 의미하지 않을 뿐만 아니라, 좋고 나쁨의 기준이 될 수 없다. 왜냐하면 빛과 어둠, 낮과 밤, 하늘과 땅, 육지와 바다, 낮을 주관하는 빛과 밤을 주관하는 빛 모두 좋고 나쁨의 차이가 존재하지 않는 것처럼 하나님 보시기에 모두 좋은 피조물이기 때문이다.

넷째, 사회적 역할과 능력의 차이 없이 남성과 여성 모두 동등한 위치에서 있는 존엄한 존재임을 알려 준다.³³⁾

그렇다면 왜 제사장 문서 본문에서는 אִשָּׁה 와 אִשָּׁה 의 역할을 구분하지 않았을까? 이에 대한 의미 있는 답을 메이어스(C. Meyers)가 제시했다. 그녀는 그 답을 고대 근동 사회에서 여신의 위상과 여성의 지위와의 연관성에서 찾았다. 고대 근동에서 여성의 지위와 역할의 확대는 자연스럽게 여신 숭배의 증가로 연결되었기에, ‘YHWH 유일신 신앙’을 알고 있었던 제사장 문서의 저자는 의도적으로 남성과 여성의 역할을 구분하거나 특정한 성의 역할을 강조하지 않았다는 것이다.³⁴⁾

32) R. Scoralick, “Als Mann und Frau geschaffen? Die Bibel und ihre Leser*innen”, G. Bauer, R. A. Quinn, und I. Hotz-Davies, hrsg., *Die Naturalisierung des Geschlechts: Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2018), 67-74.

33) I. Fischer, “Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament”, B. Janowski und K. Liess, hrsg., *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, HBS 59 (Freiburg, Herder, 2009), 268; M. Leuenberger, “Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament”, *EvTh* 80 (2020), 213-218. 비교, P. A. Bird, ““Male and Female He Created Them’: Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation”, 157.

34) C. Meyers, “Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel”, *JAAR* 51:4 (1983), 587-588.

2.1.4. זָכָר וּנְקֵבָה와 ‘생육하고 번성하는 축복’ 모티브

זָכָר וּנְקֵבָה로 창조된 인간은 이어지는 28절에서 ‘생육하고 번성하는 축복’을 하나님으로부터 받는다.³⁵⁾ 동물 역시 생육하고 번성하는 축복을 하나님으로부터 이미 받았지만(창 1:22), 인간의 통치를 받는 피조물에 불과했다. 그리고 ‘זָכָר וּנְקֵבָה로 창조된 인간’ 모티브와 ‘생육하고 번성하는 축복’ 모티브는 창세기 5장 아담의 계보³⁶⁾를 거쳐 노아의 홍수 이야기(창 8:17; 5:1-2; 9:1, 7)까지 제사장 문서에 속한 원역사 이야기 속에서 밀접하게 연결되었음을 확인할 수 있다. 그 중심에 형상(צֶלֶם), 모습(דְמוּת), 인간(אָדָם), 남성(זָכָר)과 여성(נְקֵבָה)과 같은 히브리어 단어와 연관된 ‘축복 모티브’³⁷⁾가 있음을 알 수 있다.

먼저, 창세기 5장 아담의 계보에서 인간은 여타의 피조물(동·식물)과 비교되는 ‘생육하고 번성함의 표본’³⁸⁾이었다. 창세기 1:26-28의 내용처럼 하나님의 형상³⁹⁾대로 인간(אָדָם)은 남성과 여성으로 창조되었으며, 하나님의 복을 받았다(창 5:1-2). 비록 3절에서 אָדָם은 자손의 조상 즉, 한 개인으로 등장하지만 이어지는 אָדָם의 계보를 통해서 그의 후손이 하나님의 복을 받고 번성했다는 사실을 확인할 수 있다.

노아의 홍수 이야기에서는 זָכָר וּנְקֵבָה 대신에 노아와 그의 아들이 하나님으로부터 생육하고 번성하여 땅에 충만하는 복을 받는다(창 9:1). 그러나 홍수 이후로 인간이 창조된 환경은 변했다. 즉, 노아와 그의 가족만 생존한 상황에서 아담의 계보에서 확인된 번성은 더 이상 유효하지 않았기 때문에, 홍수 이후 하나님의 형상(צֶלֶם)대로 창조된 인간(אָדָם)의 새로운 시작을 위해서 생육하고 번성을 약속한 하나님의 축복(창 9:6-7)이 다시 전제되어야 했다.⁴⁰⁾ 결국, 하나님의 축복을 통해서 하나님의 형상대로 존엄하게 창

35) 그러나 A. Pazeraite, “‘Zākhār and nēqēvāh He created them’: Sexual and Gender Identities in the Bible”, 98은 종족 번식 및 출산을 위해서 동물을 포함한 인간을 זָכָר וּנְקֵבָה라는 단어를 사용했다고 주장한다.

36) O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, 155; M. Witte, *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, 123-126; E. Noort, “The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions”, 9. 이와 달리 E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (Berlin: Walter de Gruyter, 1990), 280-281은 창 1:26-28과 노아의 계보와의 연관성을 부정한다.

37) D. Volgger, “Der Segen Gottes in der ersten Schöpfungserzählung Gen 1,1-2,4a”, 16-19.

38) A. Schüle, “Gottes Schöpfung”, W. Dietrich, hrsg., *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld – Inhalte – Grundthemen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2017), 421.

39) 그러나 본 구절(창 5:1)에서는 צֶלֶם이 아닌 דְמוּת가 사용되었다. 한 가지 흥미로운 사실은 아담은 자신의 צֶלֶם과 דְמוּת를 닮은 아들 셋을 낳았다는 것이다(창 5:3).

40) D. Volgger, “Der Segen Gottes in Gen 9,1-7”, A. Cavicchia and M. Cucca, eds., “Figlio

조된 인간은 어떠한 환경 속에서도 생육하고 번성할 수 있음을 확인할 수 있다.⁴¹⁾

이와 같은 ‘생육하고 번성하는 축복’의 신학적 모티브는 족장들에게 자손의 번성을 약속한 하나님의 축복(창 17:6, 20-21; 28:3-4; 35:11; 47:27; 48:3-4)을 통해 지속적으로 제사장 문서 속에 중요한 주제로 다뤄졌다. 그리고 이스라엘이라는 큰 민족을 이룸으로 성취되었다(출 1:7).⁴²⁾ 이를 통해 제사장 문서 속 축복 모티브는 하나님의 인간 창조 이후 노아의 홍수 시기와 아브라함, 이삭 그리고 야곱의 족장 시기를 지나 이스라엘 민족의 번성과 직접적으로 연결되었음을 알 수 있다. 결국, 창세기 1장에서 인간이 하나님의 형상대로 남성과 여성으로 창조되었다는 주제는 단순히 신앙적 주제에 한정된 것이 아니라 이스라엘 민족이 세계 질서에 포함되는 과정을 설명하는 신학적 주제와도 밀접한 연관성을 지녔다는 사실을 알 수 있다.

2.2. אֱלֹהִים와 אֱדָמָה로 창조된 인간: 두 번째 인간 창조 이야기

두 번째 인간 창조 이야기는 첫 번째 이야기와 달리 인간(אָדָם)이 אֱלֹהִים와 אֱדָמָה로 창조되는 과정을 설명하고 있다. 그리고 이를 위해 다른 단어가 사용되었다는 것은 저자의 분명한 신학적 의도가 반영되었다는 것을 추측할 수 있다.

2.2.1. 창세기 2장 속 אֱלֹהִים와 אֱדָמָה의 창조

두 번째 창조 이야기에서 흙으로 지음 받은 אָדָם은 첫 번째 이야기와 마찬가지로 인간 속을 의미한다.⁴³⁾ 즉, 창세기 2:7-17에서 언급된 אָדָם은 남자나

d'uomo alzati, ti voglio parlare" (Ez 2,1): Studi in onore del prof. Marco Nobile in occasione del suo 75° compleanno, Bibliotheca 43 (Roma: Antonianum, 2018), 31-58; B. Janowski, "Schöpfung, Flut und Noahbund. Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte", HeBAI 1 (2012), 502-521.

41) P. A. Bird, "'Male and Female He Created Them': Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation", 157; M. Arnoeth, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, 31.

42) M. Bauks, "Genesis 1 als Programmschrift der Priesterschrift (P^s)", A. Wénin, ed., *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (Leuven: Leuven University Press, 2001), 342-344.

43) S. Japhet, "Ebenbild Gottes oder Rippe Adams? Die Stellung der Frau nach biblischem Denken in der Sicht der beiden Schöpfungsberichte", M. Oeming, hrsg., *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, BVB 1 (Münster: LIT Verlag, 2003), 81-82; B. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 93-95.

여자도 아니며, 남성과 여성의 특징을 모두 소유한 양성적인 존재도 아니다.

그렇다면 **אִישׁ**와 **אִשָּׁה**는 **זָכָר**와 **נְקֵבָה**와는 어떠한 의미적 차이가 있는가? 먼저, **אִישׁ**와 **אִשָּׁה**가 창조되는 과정은 다음과 같다: 독처하는 인간을 위해 YHWH 하나님은 그 앞에 돕는 자 **עֹזֵר**⁴⁴⁾를 만들기 위해(창 2:18, 20) 그의 갈빗대 **צִלְעַת**를 뽑아(창 2:21) **אִשָּׁה**를 만드시고, 이후에 갈빗대를 뽑은 자리에 살을 채운 인간은 **אִישׁ**가 된다(창 2:22-23).

이 과정 속에서 눈에 띄는 단어는 ‘돕는 자’로 번역되는 **עֹזֵר**이다. 일반적으로 ‘돕는 자’는 ‘도움을 받는 자’보다 상위에 위치하지만, 본 구절에서 **עֹזֵר**가 YHWH 하나님이 창조한 ‘인간’보다 상위의 지위에 있음을 의미하지 않을 뿐 아니라, 반대로 **עֹזֵר**가 ‘종’과 같이 인간을 도와주는 자로 해석할 근거도 빈약하다.

분명한 사실은 돕는 자로 동물(20절)은 적합하지 않았기 때문에, YHWH 하나님께서 아담의 **צִלְעַת**를 뽑아 돕는 자로 만드셨다는 것이다. 본문에서 갈빗대로 번역되는 히브리어 **צִלְעַת**는 ‘다른 편’, ‘다른 장소’ 또는 ‘반대편’(출 26:20)을 의미한다. 이러한 이유에서 마치 야누스의 얼굴처럼, 종종 하나의 얼굴, 두 쌍의 팔과 다리를 가진 인간으로부터 반대편의 형상에서 분리해서 돕는 자를 만들었다고 주장하는 학자⁴⁵⁾의 의견도 있지만, 이와 같은 신화적인 해석에 동의하긴 어렵다. 오히려 인간(**אָדָם**)과 돕는 자(**עֹזֵר**)는 본질적으로 한 육체에서 기원했다는 것에 초점을 맞춘다면, 쌍방 간 한쪽의 우위를 의미하지 않고 두 존재 간의 평등관계를 의미한다는 사실을 알 수 있다.⁴⁶⁾

이와 함께, 인간을 돕는 **עֹזֵר**가 남성 명사라는 사실에 주목한다면 단순히 **אָדָם**을 남자로 **עֹזֵר**를 여자로 해석하여, 위 본문을 일부 가부장적인 인식 또는 여성 종속으로 이해하거나 남성 중심의 진술로 보는 것⁴⁷⁾을 지양해야 한다. 첫 번째 창조 이야기에서는 하나님이 인간을 남성과 여성 서로 다른 성으로 창조하시고 이를 참 좋게 평가하였지만(창 1:31), 두 번째 창조 이야

44) ‘앞’ 또는 ‘맞은 편’으로 해석되는 **עֹזֵר**가 전치사 **עַל**와 함께 언급된 예는 단 2회로 본 구절을 제외하고 없기 때문에 이 단어를 해석하기에는 분명한 한계가 있다.

45) D. Krochmalnik, “WAJJIZER. Anthropologie der Geschlechter in Talmud, Midrasch, Religionsphilosophie und Kabbala”, 89.

46) E. J van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, 177; E. Noort, “The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions”, 12-13.

47) R. A. Simkins, “Gender Construction in the Yahwist Creation Myth”, A. Brenner, ed., *Genesis: A Feminist Companion to the Bible (Second Series)* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 33, 각주 5.

기에선 인간이 홀로 창조된 상황을 좋지 않게 평가한다(창 2:18). 이는 אָדָם을 통해서 이후에 언급될 אִישׁ과 אִשָּׁה가 사회적으로 서로에게 필요한 존재라는 것을 암시한다.

2.2.2. אִישׁ과 אִשָּׁה의 신학적 의미

“여호와 하나님은 아담에게서 취하신 그 갈빗대로 여자를 만드시고
…… 이것을 남자에게서 취하였은즉 여자라 부르리라 하니라(창 2:22상
반, 23하반: 『개역개정』)”

두 번째 창조 이야기에서는 보통 ‘남자’와 ‘여자’로 번역되는 אִישׁ와 אִשָּׁה가 중심 단어이다. 구약 본문에서 각각 약 2160번과 775번 언급되는 이들 단어는 생물학적 성(Sex)의 개념과는 거리가 멀다.

먼저 אִישׁ는 ‘남자’ 이외에 ‘남편’(창 29:32; 민 30:7; 삼상 1:8 등) 또는 일반 명사 ‘인간’(출 22:30; 욥 38:26) 그리고 때로는 ‘아담’(사 2:9; 31:8; 렘 2:6 등)으로도 번역된다. 그러나 하나님의 형상대로 창조된 אָדָם과 달리 인간 אִישׁ는 결코 하나님(창 32:29) 또는 YHWH(사 2:11, 17)와 동일하게 존엄한 존재가 아님을 분명히 말해 준다(비교, 호 11:9).⁴⁸⁾

‘여자’ 이외에 ‘아내’로(창 4:19, 23, 25 등) 가장 많이 번역되는 אִשָּׁה는 지금까지 많은 학자들에 의해서 אִישׁ와의 연관성에 관하여 논해졌다. 예를 들면, 보통 히브리어 문법에서 여성 명사는 남성 명사에 어미 ה־가 붙어 만들어졌기 때문에 남성 명사인 אִישׁ와 여성 명사인 אִשָּׁה는 문법적인 연관성이 있다고 주장한다. 또 다른 의견은 창세기 2장 인간 창조 이야기 전체적 내용과 비교해서 두 단어의 연관성을 찾는 것이다. 그 중심에는 (악센트를 제외하고 여성 명사 어미와 동일한) 방향을 지시하는 어미 ה־(he-locale)가 있다.⁴⁹⁾ 이러한 문법적 요소와 연관된 단어는 אִשָּׁה와 אִשָּׁה를 뜻하는 אִשָּׁה אִשָּׁה 그리고 אִישׁ와 אִשָּׁה이다. 문법적으로 이러한 주장에 동의할 수 있지만, 본문 내용을 살펴보면 논리적 모순이 있다. 왜냐하면 인간은 흙으로부터(창 2:7), 여자는 남자로부터(창 2:23) 창조되었기 때문이다. 그래서 이와 같은 문법과 내용의 논리적 모순을 갈람부시(J. Galambush)는 하나의 말장난, “the pun”⁵⁰⁾

48) N. P. Bratsiotis, “אִישׁ”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. I (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), 239.

49) J. Hofstijzer, *A Search for Method: A Study in the Syntactic Use of the H-Locale in Classical Hebrew* (Leiden: Brill, 1981), 7-10; S. A. Meier, “Linguistic Clues on the Date and Canaanite Origin of Genesis 2:23-24”, 19-21.

50) J. Galambush, “‘adam from ‘adama, ‘issa from ‘is: Derivation and Subordination in Genesis 2.4b-3.24”, M. P. Graham, W. P. Brown, and J. K. Kuan, eds., *History and Interpretation:*

으로 취급했으나, 에바흐(J. Ebach)는 좀 더 설득력 있는 논리로 이를 설명했다. 그는 ‘이야기의 논리’와 ‘문법의 논리’ 즉, “die Logik einer Erzählung”과 “die Logik der Grammatik” 사이의 모순을 인정해야 한다고 주장하였다.⁵¹⁾ 방향을 지시하는 η 를 통해서 남자와 여자의 관계를 문법적 논리로 적절히 설명하는 것이 어렵지만, YHWH 하나님은 아담의 갈빗대로 창조한 여자를 다시 아담에게로 데려다 주고(22절) 이후 여자는 남자로부터 창조되었다고 설명하는 창세기 2장 이야기의 논리로 살펴보면 두 단어의 관계가 설명 가능하다는 것이다.

그러나 אִשָּׁה 와 אָדָם 사이의 이와 같은 연관성만으로는 이 두 단어가 지닌 사회적 의미를 확인하기 어렵다. 오히려 첫 번째 인간 아담이 독처하는 것을 좋게 보지 않은 YHWH 하나님이 그의 곁에 돕는 자로 여자를 창조하는 과정과 남자와 여자가 창조된 이후 이 둘이 한 몸을 이루는 과정(창 2:24) 속에서 이 두 단어가 지닌 사회적 의미를 파악할 수 있다. 결국, 앞 본문에서 남성과 여성(זָכָר 와 נְקֵבָה)의 의미를 올바르게 이해하기 위해서 이 두 단어가 언급된 창세기 내 제사장 문서의 본문을 함께 분석했던 것처럼, 남자와 여자(אִשָּׁה 와 אָדָם)의 의미를 올바르게 파악하기 위해서도 같은 문헌층인 야웨 문서에 속한 또 다른 본문인 남자와 여자의 불순종으로 인한 YHWH 하나님의 심판을 언급한 창세기 3장을 함께 읽는 것은 도움이 된다.

그 심판의 내용은 여자의 ‘출산’과 남자의 ‘노동’이다(창 3:16-17). 아마도 이러한 내용은 야웨 문서가 기록되었을 당시 고대 이스라엘 사회 내에서 여자와 남자에게 요구되는 사회적 책임으로 이해할 수 있을 것이다.⁵²⁾ 선악과를 먹은 후 남자와 여자에게 에덴 동산과 같은 YHWH 하나님으로부터 보호받는 공간은 더 이상 존재하지 않았다. 그들이 추방된 세상은 혼자 힘으로는 살아갈 수 없는 그래서 서로 도우면서 살아가야 하는 공간이 되었다. 또한 그 공간은 실제로 이스라엘 백성이 함께 살아가고 있는 공간을 의미하기도 한다. 그곳에서 유목과 농경 사회를 경험한 후 성별의 차이에 따라 남자와 여자에게 요구되는 사회적 역할과 책임을 ‘노동’과 ‘출산’이라는 YHWH 하나님의 심판 속에서 묻고 있는 것이다.⁵³⁾ 그렇기 때문에 이러

Essays in Honour of John H. Hayes, JSOT.S 173 (Sheffield, JSOT Press, 1993), 34와 각주 6.

51) J. Ebach, “Liebe und Paradies. Die Logik einer Erzählung und die Logik der Grammatik”, ders., *Ursprung und Ziel: Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten* (Neukirchener Verlag, 1986), 115-116.

52) K. A. Mathews, *Genesis 1-11:26. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, vol. 1A (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 119-220.

53) 비교, E. Noort, “The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions”, 18; B. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments*, 102-115.

한 심판의 내용을 결코 남자와 여자 사이에 존재하는 그 어떠한 불평등(inequality)⁵⁴⁾의 원인으로 이해하거나 ‘노동’과 ‘출산’이라는 육체적 고통의 책임을 한 대상에게 묻는 것으로 오해해서는 안 된다. 오히려 심판의 내용을 한 사회의 온전함을 위해 남자와 여자에게 묻는 사회적 책임으로 이해한다면,⁵⁵⁾ 결국, אִישׁ와 אִשָּׁה는 사회적 능력의 차이가 아닌 사회적 역할의 차이를 말한다고 볼 수 있다.⁵⁶⁾

2.3. זָכָר과 נְקִיבָה 그리고 אִישׁ와 אִשָּׁה의 신학적 의미 요약

지금까지 두 창조 이야기 속에 언급된 זָכָר과 נְקִיבָה 그리고 אִישׁ와 אִשָּׁה가 지닌 몇 가지 신학적 의미에 관하여 다음과 같이 요약할 수 있다.

첫째, זָכָר과 נְקִיבָה는 인간뿐만 아니라 동물의 생물학적 성(Sex)의 차이를 의미한다면, אִישׁ와 אִשָּׁה는 사회적 성별(Gender)의 차이를 의미한다. 즉, 앞의 두 단어는 생물학적 다름인 ‘남성’과 ‘여성’을 그리고 뒤의 두 단어는 사회적 다름인 ‘남자’와 ‘여자’를 의미한다.

둘째, אִישׁ와 אִשָּׁה에 노동과 출산과 같은 사회적 역할이나 책임을 요구한다면, זָכָר과 נְקִיבָה에게는 이를 묻지 않는다. 그리고 이들 단어에 해당되는 대상 모두에게서 그 어떠한 성별의 우월성이나 사회적 지위 및 능력의 차이를 확인할 수 없다.

셋째, זָכָר과 נְקִיבָה는 하나님의 형상대로 창조되었기에 존엄한 존재라면, אִישׁ와 אִשָּׁה는 동일한 육체에서 창조되었기에 동일한 가치를 지닌 존재이다. 그러나 차이점은 אִישׁ와 אִשָּׁה는 서로에게 사회적으로 도울 수 있는 사회적 존재가 필요했다는 것이다.

넷째, זָכָר과 נְקִיבָה는 하나님의 축복을 통해 생육하고 번성할 수 있지만, אִישׁ와 אִשָּׁה는 출산을 통해 번성이 가능하다는 것이다.

마지막은 앞에서 언급하지 않은 차이점이다. אִישׁ와 אִשָּׁה만이 상징적 또는 종교적 의미로 사용된다는 점이다. 남편(אִישׁ) YHWH와 아내(אִשָּׁה) 이스라엘 백성(호 2:2, 18) 또는 남편 YHWH와 아내 예루살렘(사 54:5)의 예에

54) B. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments*, 99. 이와 달리 K. A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, 173, 220-221은 여자가 돕는 자로 창조되었기에 성별에 따른 능력의 차이, 즉 남자의 리더십과 여자의 팔로우십과 같은 차이가 존재한다고 주장한다.

55) 비교, M. Zehnder, “Homosexualität (AT)” (erstellt: März 2008), accessed 18 April 2023 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>.

56) K. A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, 173-174; S. Japhet, “Ebenbild Gottes oder Rippe Adams? Die Stellung der Frau nach biblischem Denken in der Sicht der beiden Schöpfungsberichte”, 79-80.

서 상징적 의미를, 하나님의 사자 또는 하나님의 천사(창 18:2, 16, 22; 삿 13:10, 11 등)를 אֱלֹהִים로 표현하는 예를 통해서는 종교적 의미를 확인할 수 있다. אֱלֹהֵינוּ וְלֹא-אֱלֹהִים, 즉 “내가 하나님이요 사람이 아님이라(호 11:9하반)”라는 구절은 하나님을 사람으로 묘사하지만, 이는 하나님의 능력을 인간의 관점에서 은유적으로 설명하기 위해 אֱלֹהִים를 사용하였을 뿐이다(비교, 출 15:3; 렘 14:9 등).

3. 나가는 말

우리말 성경으로 창세기 1-2장을 읽다보면, 인간 창조에 관한 서로 다른 두 이야기가 있음을 알 수 있다. 창세기 1장에서는 하나님은 자신의 형상과 모습대로 ‘남자’와 ‘여자’로 인간을 창조하였으며, 그들에게 생육하고 번성하는 하나님의 복을 주셨다. 그리고 창세기 2장에서는 YHWH 하나님이 흙으로 인간을 창조하셨지만, YHWH 하나님은 독처하는 인간을 좋지 않게 생각하시고 그의 갈빗대를 뽑아 돕는 자 ‘여자’를 창조하셨다. 그리고 이어지는 구절에서 그 인간은 자신을 ‘남자’라 칭했다. 그리고 창세기 3장을 보면, 에덴 동산에 살고 있던 ‘남자’와 ‘여자’는 선악과를 따먹는 불순종으로 인해, 각각 평생 ‘노동’과 자녀 ‘출산’이라는 YHWH 하나님의 심판을 받는다. 이처럼 창세기 1장부터 3장까지 한글 성경을 읽다보면, 같은 ‘남자’와 ‘여자’에 대한 두 개의 서로 다른 창조 이야기를 찾을 수 있다. 그러나 앞에서 논한 것처럼, 이에 해당하는 단어는 창세기 1장에서는 אָדָם과 נִשְׂמָה 그리고 창세기 2-3장에서는 אֱדָם과 אִשָּׁה와 같이 서로 다르다는 것이다.

그렇다면, 왜 서로 다른 두 개의 창조 이야기에서 서로 다른 히브리어 단어를 사용했을까? 이는 두 창조 이야기가 기록된 문헌과 그 저작 시기의 차이에서 기인했기 때문이다. 먼저, אָדָם과 נִשְׂמָה로 창조된 인간을 언급한 창세기 1장은 포로기 이후에 기록된 제사장 문서에 속한 본문이다. 그 속에서 이들은 생육하고 번성하여 땅에 충만하는 하나님의 복을 받은 존재였다. 그리고 창세기 내 또 다른 제사장 문서에서도 אָדָם과 נִשְׂמָה는 생육하고 번성하는 대상으로 언급된다. 이러한 ‘축복’ 모티브는 이방 민족의 땅 가나안에 살아가는 족장들과 출애굽 시 큰 민족을 이룬 이스라엘에게도 동일하게 적용되었다. 이와 같이 אָדָם과 נִשְׂמָה의 창조가 긍정적으로 묘사된 이유는 포로기라는 암울한 역사를 경험한 이스라엘 백성에게 다시 번성할 수 있다는 위로와 희망을 제시하기 위함이었을 것이다. 그렇기 때문에 구약은 אָדָם과

הָאָדָם에게 그 어떠한 사회적 역할이나 의무를 요구하지 않는다. 결국 אָדָם과 הָאָדָם의 생육함과 번성에 대한 하나님의 축복과 약속은 이스라엘의 재건과 연관되었음을 말해주고 있다.

이와 달리 אִשָּׁא와 אָדָם가 언급된 두 번째 창조 이야기는 왕국 시대에 기록된 야웨 문서에 속한 본문이다. 이는 이스라엘 왕국 시대의 상황을 전제했음을 의미한다. 그 현실적인 상황을 살아가는 אִשָּׁא와 אָדָם에게 노동과 출산으로 상징되는 서로 다른 사회적 역할과 의무가 요구되었을 것이다. 이는 왕국의 멸망과 같은 특별한 역사적 사건과는 무관하게, 저자가 살고 있었던 그 당시 이스라엘 백성의 삶을 지속적으로 관찰하여 얻은 성별에 따른 사회적 역할의 차이를 반영했기 때문이다. 이와 같은 이유에서 첫 번째 저자는 사회적 능력이나 역할의 차이가 아닌 생물학적 차이인 성(sex)을 의미하는 אָדָם과 הָאָדָם를, 두 번째 저자는 사회적 역할과 의무가 수반되는 사회적 성(Gender)을 의미하는 אִשָּׁא와 אָדָם를 분명하게 서로 다른 신학적 의도를 가지고 사용한 것이다.

지금까지 연구한 내용을 통해서 연구자는 다음과 같이 창세기 1:27하반과 창세기 2:22상반, 23하반의 번역을 제안하고자 한다.

“하나님이 그들을 **남성**과 **여성**으로 창조하셨다.”

“여호와 하나님이 **인간**에게서 취하신 그 갈빗대로 **여자**를 만드시고

…… 이것을 **남자**에게서 취하였은즉 **여자**라 부르셨다.”

<주제어>(Keywords)

인간 창조, 남성과 여성, 남자와 여자, 성, 젠더.

human creation, male and female, man and woman, sex, gender.

(투고 일자: 2023년 7월 31일, 심사 일자: 2023년 8월26일, 게재 확정 일자: 2023년 10월 11일)

<참고문헌>(References)

- Arnoth, M., *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... : Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Bahrani, Z., *The Graven Image: Representation in Babylonia and Assyria*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Bauks, M., “Genesis 1 als Programmschrift der Priesterschrift (P^s)”, A. Wénin, ed., *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven: Leuven University Press, 2001, 333-345.
- Bird, P. A., “‘Male and Female He Created Them’: Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation”, *HTR* 74:2 (1981), 129-159.
- Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin: Walter de Gruyter, 1990.
- Bratsiotis, N. P., “שֵׁן”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. I, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, 238-252.
- Clements, R. E., “זָכָר(zākār)”, G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. II, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, 593-599.
- Crouch, C. L., “Genesis 1:26-27 as a Statement of Humanity’s Divine Parentage”, *JThS* 61 (2010), 1-15.
- De Moor, J. C., “The Duality in God and Man: Gen 1:26-27”, J. C. de Moor, ed., *Intertextuality in Ugarit and Israel: Papers Read at the Tenth Joint Meeting of The Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland and België, Held at Oxford, 1997*, OTS 40, Leiden: Brill, 1998, 112-125.
- Dohmen, C., *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, 2nd ed., BBB 62, Athenäum: Peter Hanstein Verlag, 1987.
- Ebach, J., “Liebe und Paradies. Die Logik einer Erzählung und die Logik der Grammatik”, ders., *Ursprung und Ziel: Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1986, 111-125.
- Fischer, I., “Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament”, B. Janowski und K. Liess, hrsg., *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, HBS 59, Freiburg: Herder, 2009, 265-298.
- Galambush, J., “‘adam from ‘adama, ‘issa from ‘is: Derivation and Subordination in

- Genesis 2.4b-3.24”, M. P. Graham, W. P. Brown, and J. K. Kuan, eds., *History and interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*, JSOT.S 173, Sheffield, JSOT Press, 1993, 33-46.
- Gauer, W., “Muttergöttin und Vatergott”, *ARG* 2 (2000), 255-282.
- Groneberg, B., *Lob der Ištar: Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin Tanatti Ištar*, Leiden: Brill, 1997.
- Groß, W., “Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?: Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut”, *JBTh* 15 (2000), 11-38.
- Gudbergsen, T., “God consists of both the Male and the Female Genders: A short note on Gen 1:27”, *VT* 62 (2012), 450-453.
- Heger, P., *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles*, STDJ 110, Leiden: Brill, 2014.
- Herring, S. L., “A ‘Transubstantiated’ Humanity: The Relationship between the Divine Image and the Presence of God in Genesis i 26f.”, *VT* 58 (2008), 480-494.
- Hoftijzer, J., *A Search for Method: A Study in the Syntactic Use of the H-Locale in Classical Hebrew*, Leiden: Brill, 1981.
- Janowski, B., “Schöpfung, Flut und Noahbund. Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte”, *HeBAI* 1 (2012), 502-521.
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Japhet, S., “Ebenbild Gottes oder Rippe Adams? Die Stellung der Frau nach biblischem Denken in der Sicht der beiden Schöpfungsberichte”, M. Oeming, hrsg., *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, BVB 1, Münster: LIT Verlag, 2003, 77-85.
- Krochmalnik, D., “WAJJIZER. Anthropologie der Geschlechter in Talmud, Midrasch, Religionsphilosophie und Kabbala”, M. Oeming, hrsg., *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, BVB 1, Münster: LIT Verlag, 2003, 87-100.
- Leuenberger, M., “Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament”, *EvTh* 80 (2020), 206-229.
- Mathews, K. A., *Genesis 1-11:26. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, vol. 1A, Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- Meier, S. A., “Linguistic Clues on the Date and Canaanite Origin of Genesis 2:23-24”, *CBQ* 53:1 (1991), 18-24.

- Meyers, C., "Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel", *JAAR* 51:4 (1983), 569-593.
- Moore, S. D., "Gigantic God: Yahweh's Body", *JSOT* 70 (1996), 87-115.
- Neumann-Gorsolke, U., *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung: ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, WMANT 101, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004.
- Noort, E., "The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions", G. P. Luttikhuisen, ed., *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Leiden: Brill, 2000, 1-18.
- Pazeraite, A., "'Zākhār and nēqēvāh He created them': Sexual and Gender Identities in the Bible", *Feminist Theology* 17:1 (2008), 92-110.
- Preuß, H. D., *Theologie des Alten Testaments: Israels Weg mit JHWH*, Band 2, Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- Ruzer, S., "Reflections of Genesis 1-2 in the Old Syriac Gospels", J. Frishman and L. van Rompay, eds., *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays*, Louvain: Peeters Publishers, 1997, 91-102.
- Scharbert, J., "נָקָבָה(nāqab)", G. J. Botterweck und H. Ringgren, hrsg., *ThWAT*, vol. V, Stuttgart: Kohlhammer, 1987, 589-591.
- Schroer, S., "Schuf Gott den Mann nach seinem Bild? Biblische Männerbilder und Gottesbilder im Fokus der theologischen Genderforschung", N. Jakoby, et al., *Männer und Männlichkeiten: Disziplinäre Perspektiven*, Zürich: vdf Hochschulverlag AG, 2013, 117-133.
- Schüle, A., "Gottes Schöpfung", W. Dietrich, hrsg., *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld - Inhalte - Grundthemen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2017, 412-428.
- Scoralick, R., "Als Mann und Frau geschaffen? Die Bibel und ihre Leser*innen", G. Bauer, R. A. Quinn, und I. Hotz-Davies, hrsg., *Die Naturalisierung des Geschlechts: Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2018, 61-77.
- Seebass, H., *Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996.
- Shapiro, J., "Anthropology and the Study of Gender", *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 64:4 (1981), 446-465.

- Shectman, S., “The Priestly Language of Gender”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 8 (2019), 416-430.
- Simkins, R. A., “Gender Construction in the Yahwist Creation Myth”, A. Brenner, ed., *Genesis: A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 32-52.
- Steck, O. H., *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift: Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a*, FRLANT 115, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- van Ruiten, J. T. A. G. M., “The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature”, G. P. Luttikhuisen, ed., *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Leiden: Brill, 2000, 34-62.
- van Wolde, E. J., *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3: A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden*, SSN 25, Assen: Van Gorcum, 1989.
- Volgger, D., “Der Segen Gottes in der ersten Schöpfungserzählung Gen 1,1-2,4a”, *Liber Annuus* 65 (2015), 9-24.
- Volgger, D., “Der Segen Gottes in Gen 9,1-7”, A. Cavicchia and M. Cucca, eds., “*Figlio d'uomo alzati, ti voglio parlare*” (Ez 2,1): *Studi in onore del prof. Marco Nobile in occasione del suo 75° compleanno*, Bibliotheca 43, Roma: Antonianum, 2018, 31-58.
- von Soden, W., “naqābu(m)”, *AHw*, vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972, 743.
- von Soden, W., “zikaru(m)”, *AHw*, vol. III, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981, 1526.
- Westermann, C., “Das Reden von Schöpfer und Schöpfung im Alten Testament”, F. Maass, hrsg., *Das Ferne und Nahe Wort: Festschrift. Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet*, BZAW 105, Berlin: Töpelmann, 1967, 238-244.
- Winter, P., “Šadoqite Fragments IV 20, 21 and the Exegesis of Genesis 1:27 in late Judaism”, *ZAW* 68 (1956), 71-84.
- Witte, M., *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, BZAW 265, Berlin: Walter de Gruyter, 1998.
- Zehnder, M., “Homosexualität (AT)” (erstellt: März 2008), accessed 18 April 2023 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>.

<Abstract>

Theological Meaning and Translation Suggestions of Human Creation in Genesis 1:27; 2:22-23

Keung-Jae Lee
(Mokwon University)

Genesis 1-2 (Korean version of the Bible) consists of two different stories about the creation of humans (Gen 1:1-2:4a and 2:4b-25). In Genesis 1, God created humans in his own image as ‘man’ and ‘woman’, and gave them his blessing to be fruitful and multiply. Then, in Genesis 2, YHWH God took a rib from the human, whom he had created from the dust and created a ‘woman’ for him. Later, the first created human being called himself ‘man’. As such, they are translated as ‘man’ and ‘woman’ without distinction in both stories in the Korean translation, but are written differently in Hebrew: זָכָר and נְקִיבָה (Gen 1:27) and אִישׁ and אִשָּׁה (Gen 2:23) are written differently.

This use of different Hebrew words is due to the different literature and the different periods in which they were written. The first creation story, which mentions the creation of humans using זָכָר and נְקִיבָה, belongs to the so-called ‘priestly source’ written after the captivity. In the following texts, they are referred to as God’s blessed beings who are fruitful and multiplying. The first text (Gen 1:28) describes זָכָר and נְקִיבָה as beings created and blessed by God to be fruitful and multiply. This motif is confirmed in Noah’s genealogy (Gen 5:1-2), and refers to the humans who survived after the flood (Gen 9:6-7) and the patriarchs of Israel in Canaan (Gen 17:6, 20-21; 28:3-4; 35:11; 47:27; 48:3-4) and the Israelites who formed a large nation in Egypt (Exo 1:7). And another fact is that these words were used to distinguish the biological sex of animals (Gen 6:19; 7:9, 16). For this reason, we propose to translate זָכָר and נְקִיבָה in the first story as ‘male’ and ‘female’, signifying biological differences (sex).

The second creation story which mentions the creation of humans using אִישׁ and אִשָּׁה belongs to the so-called ‘Jahwist source’ written during the Kingdom period. These documents recorded the social situation in Israel at the time. Genesis 2:18 tells us that the first created ‘Adam’ needed ‘a helper’. And in the

following verses, Adam and a helper are referred to again as אָדָם and אִשָּׁה. This shows that they are social beings who need each other, and that Israeli society at that time would have required them to perform social roles and duties like labor and childbirth (Gen 3:16-17). For this reason, we propose to translate אָדָם and אִשָּׁה in the second story as ‘man’ and ‘woman’, signifying differences in social roles (gender).

foundation of a new beginning)가 된 것이다. 자연화, 역사화, 세계화의 각 과정을 거쳐 영구히 정례화된 것이 פסח 제사라는 것이다. 이러한 영구한 פסח 제사가 고대 다른 언어권에서는 어떻게 이해되었고 번역되었는지 살펴보고 한다. 구약성경에 פסח가 49회 나타나는데 칠십인역에서는 전부 음역되었고(πασχα 29, πασεκ 8, πασεχ 12회), 라틴역에서도 주로 음역되고 있다(phase 41, pascha 3, paschae 1, 기타 4회). 신약성경에도 פסח가 πασχα로 29회(마 4, 막 5, 눅 7, 요 10, 행 1, 고전 1, 히 1회) 나타난다. 1885년에 번역된 이수정의 우리말 성경 『신약마가전복음서언해』에서는 πασχα가 유월절(逾越節)로 번역되었다.⁴⁾ 히브리어 성경이 다른 문화권 언어로 번역되는 번역 과정에서 히브리어 명사 פסח가 왜 유월절(Passover)로 번역되었는지 궁금하다. 언제부터 무엇 때문에 פסח가 Passover로 번역되었는가를 살펴볼 필요가 있다. 실제로 פסח는 순례명절을 의미하는 פס가 있는 순례명절도 아니고 일 년에 단 한 번, 무교절 전야제(vigil)로 드리는 제사뿐이므로 פסח가 고대 역본들 속에서는 어떻게 번역되었는지 알아보려고 한다. 그리스 시대를 전후하여 히브리어 성경이 번역되기 시작한 후 다섯 개의 고대 다른 언어의 역본들을 살펴보면 פסח가 역자들에게 어떻게 이해되고 번역되었는지 알 수 있다. 이를 위해서는 그리스 시대를 전후하여 히브리어 성경을 번역한 고대 다른 언어의 역본 5개, 곧 아람어로 번역된 세 종류의 타르굼(Targum Onqelos – TO로 약칭; Targum Pseudo-Jonathan – TPJ로 약칭; Targum Neofiti – TN으로 약칭)과 그리스어로 번역된 칠십인역(the Septuagint, LXX)과 라틴어로 번역된 Vulgata(VUL로 약칭)에서 각각 פסח가 어떻게 번역되었는지 살펴볼 필요가 있다. 따라서 본 글에서는 히브리어 마소라 본문(Masoretic Text)과 고대 다른 5개의 역본(TO, TPJ, TN, LXX, VUL)들 속에서 명사 פסח와 동사 פסח가 어떻게 번역되었고 어떤 의미인지 살펴보고 한다.

앞에서 본 대로 구약성경에서 명사 פסח가 49회 나타나고 동사 פסח가 3회 나타난다. 모세오경에만 명사 פסח가 21회(출 6, 레 1, 민 10, 신 4회) 나타나고, 동사 פסח가 3회(출 12:13aβ, 23b; 27aα) 나타나지만 그중에 출애굽기 12장에 나타난 명사 פסח 2회, 동사 פסח 2회만을 검토하려고 한다. 먼저 동사

4) 이수정, 『신약마가전복음서언해』(경성: 발행처 불명, 1885). 이 막 14:1에 유월절이란 용어가 처음 나타난다.

5) 출 12:14aβ에만 유일하게 여호와와의 절기와 관련하여 פס가 있다. 본래 פס가 있으면 순례명절을 지칭한다. 봄철에 무교절(חג המצות), 여름철에 칠칠절(חג השבועות), 그리고 가을철에 초막절(חג הסוכות) 등에 פס가 붙는다(출 23:15-16; 34:18-22; 레 23:6-8; 33-37; 신 16:16).

פָּסַח 2회의 용례들을 다루고, 그 다음에 명사 פָּסַח 2회의 용례들을 다루려고 한다.

2. 히브리어 동사 פָּסַח의 번역

MT 출애굽기의 동사 פָּסַח에 대하여 로벤스탐(S. E. Loewenstamm)은 동사 פָּסַח의 의미는 ‘to pass over’라고 말하기도 하지만 이는 근거가 미약하고 본문의 증거가 없다는 것을 사례를 들어 설명한다.⁶⁾ MT 출애굽기 12:23의 פָּסַח를 LXX 역자의 착각 속에 παρελεύσεται(עבר)를 ‘pass over’로 번역한 것으로부터 시작하여, 제2 성전시대의 희년서(Jubilee)에도 ‘pass over’가 나타난다(49:2-4): 필로(Philo)가 ‘passing over’를 출애굽의 출발점으로 제안한 점(Philo, Leg. All. III, 106), 요세푸스(Josephus, Ant. II xiv,6)나 VUL을 번역한 제롬(Jerome, 출 12:23, transire) 등에 의해 פָּסַח가 ‘pass over’를 뜻하는 것으로 주장되었고, 미드라쉬 문헌에도 이런 해석이 있다는 것이다. 랍비 요시아(Josiah)는 MT 출애굽기 12:13의 על כּם וּפָסַחְתִּי(I will protect)가 아니라 וּפָסַחְתִּי(I will step over)라고 주장한다(Mek. Bo’ 7). 제2 성전시대에 פ와 ע의 구별이 미약했기 때문에 וּפָסַחְתִּי 주장은 설득력이 없다는 것이다. 왜냐하면 마찰로 생기는 후음(Laryngeals)과 인두음(Pharyngeals)의 פ와 ע을 파악할 수가 없었기 때문에 생기는 것임으로 증거가 없다는 것이다. MT 본문은 충성을 맹세한다는 וּפָסַחְתִּי를 착각하여 찬양한다는 단어, חַשְׁבֵּעַ로 번역한 경우와 마찬가지로 때문이다. וּפָסַחְתִּי를 חַשְׁבֵּעַ로 번역했기 때문에 생긴 경우와 같다는 것이다. 랍비 라쉬(Rashi)는 출애굽기 12:13 해석 끝에 פָּסַח를 ‘leaping and limping’으로 규정했고, 랍비 김히(Kimhi)도 이사야 35:6에 저는 자가 사슴처럼 뛰어노는 ‘leaping(מְרַלֵּג)’으로 간주하고 있으나(아 2:8), 이 모든 제안들이 근거가 빈약하고 본문의 증거가 없다고 로벤스탐은 주장하며 동사 פָּסַח의 본래 의미는 ‘to shield 혹은 to protect’가 보다 본래적(the more original)이라고 주장한다.⁷⁾ 앞으로 검토할 동사 פָּסַח 2개의 본문은 아래와 같다.

6) S. E. Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition*, B. J. Schwartz, trans. (Jerusalem: Hebrew University, Magnes Press, 1992), 200-202.

7) Ibid., 219.

<표 1>

| 종류 | 장절 | 본문 내용 |
|----|-----------|---|
| 1 | 출 12:13aβ | ופסחתי עלכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים |
| 2 | 출 12:23b | ופסח יהוה על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף |

2.1. 출애굽기 12:13aβ

위의 2개 תּוֹסֵף 동사 중에 출애굽기 12:13aβ를 먼저 다루어 보려고 한다. 이 절의 특징은 이스라엘 백성들이 תּוֹסֵף 제사를 드리는 과정에서 문설주와 인방에 바른 피를 본 하나님의 행동을 묘사하는 장면에서 나타나는 תּוֹסֵף 동사이다. MT 본문을 비롯해, TO, TPJ와 TN의 번역문을 대조하고, LXX과 VUL의 번역을 비교하여 תּוֹסֵף 동사의 번역과 그 의미를 살펴려고 한다.

<표 2>

| 종류 | 구분 | 본문 내용 |
|----|-----|---|
| 1 | MT | ופסחתי עלכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים |
| 2 | TO | ואיחוס עליכון ולא יהי בכון מוחא לחבלא במקטלי בארעא דמצרים |
| 3 | TPJ | ויהי אדם ניכסת פיסחא וגזירת מהולחא מערב לכון למעבד ואיחוס עליכון |
| 4 | TN | ואפסח ויחוס ואגן במימרי ויגן ממרי עליכון ולא יהווי בכון מוחא מחבל בקטלותי כל בכוריא בכרא בארעא דמצרים |
| 5 | LXX | καὶ ἔσται τὸ αἷμα ὑμῶν ἐν σημείῳ ἐπὶ τῶν οἰκουδῶν ... καὶ ὄψομαι τὸ αἷμα καὶ σκεπάσω ὑμᾶς ... ἐν γῆ Αἰγύπτῳ |
| 6 | VUL | erit autem sanguis vobis in signum in aedibus in quibus eritis et videbo sanguinem ac transibo vos; nec erit in vobis ... Aegypti. |

여기 히브리어 본문(MT)의 ופסחתי עלכם에 대해 랍비 요나단(Jonathan)은 유대 미드라쉬에 근거하여(Mekhilta, pischa, VII, 25), “나(하나님)는 너희만을 보호하고 이집트인들은 보호하지 않을 것이다”라고 번역한다.⁸⁾ 로벤스탐은 תּוֹסֵף의 의미를 ‘pass over’로 해석하는 데에 반하여 보호한다는 의견을

8) B. Grossfeld, ed., *The Targum Onqelos to Exodus*, The Aramaic Bible: vol. 7 (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc. 1988), 32, n. 8.

제시한 랍비 이스마엘(Ishmael)의 글을 인용한다. 내(하나님)가 피를 보았을 때 나는 너에게 나타나 너를 구하겠다고 한다(Yal. Sim'oni 200).⁹⁾ 이는 <표 2> 에서 보는 대로 TO, TPJ, TN에서 עלכם ופסחתּי의 아람어 번역이 보호한다는 חוס를 사용한 것은 ופסחתּי의 의미가 넘는다는 뜻이 아니라 보호한다는 의미로 이해하고 번역했기 때문이다. 여기서 פסח는 넘는다는 뜻보다는 타르굼 역자들의 번역과 같이 보호한다는 뜻으로 해석되어야 할 것으로 보인다.

TO의 경우도 그로스펠드(B. Grossfeld)는 MT의 עלכם ופסחתּי에 해당하는 TO의 대응어 “ואיחוס עליכון”를 내가 피를 보았을 때, “I will spare you”로 번역한다.¹⁰⁾ 이는 MT의 ופסחתּי를 TO에서는 ואיחוס로 번역했기 때문이다. TPJ에서는 피의 가치가 강조된다. 피는 할례를 받은 자의 피(TPJ, 출 4:24-26)와 פסח의 양의 피(רם ניכסת פיסחא)가 결합된 고귀한 피로 묘사된다. 하나님은 인방에 칠한 이런 고귀한 피를 보고 이스라엘 사람들의 집을 악귀로부터 보호할 것이라고 한다. 동시에 죽음의 천사는 이스라엘 자녀들을 해롭게 할 수 없는 무력한 자가 되게 하였다는 것이다.¹¹⁾

마헤르(M. Maher)는 TN의 13절 (ממרי ויגן במימרי ואגן ויחוס ואפסח ויחוס)을 다음과 같이 번역한다: “I will see the blood and will ‘pass by’ (ואפסח),¹²⁾ and I in my Memra will defend you.” 여기 메프라는 하나님의 인화를 피하기 위한 하나님 여호와의 호칭이다.¹³⁾ TN은 אגן과 ויגן이 두 번 반복됨으로써 방어한다는 의미를 더 강조한다. 이러한 번역은 미드라쉬 랍비 이스마엘의 Mekilta (Pischa 11:90-92; 7:86-93)에서도 방어한다는 의미를 찾을 수 있다는 것이다.¹⁴⁾ 그 외 여러 곳에서도 같은 의미를 찾을 수 있기 때문이다(Exodus Rabbah 15:12 등).

LXX에서도 ופסחתּי는 보호한다는 의미로 번역된다: καὶ ὄψομαι τὸ αἷμα καὶ “σκέπασσω ὑμᾶς” ... and “I will protect you.”¹⁵⁾ 여기서 LXX도 세 타르굼의 변

9) S. E. Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition*, 191.

10) Ibid.

11) M. McNamara and M. Maher, eds., *Targum Neofiti I: Exodus and Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, The Aramaic Bible: vol. 2 (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1994), 191, n. 31-33 참조.

12) Ibid., 48, Nfmg(Neofiti Marginal Gloss) s.

13) 배철현 역주, 『타르굼 웅켈로스 창세기』, בקרמון (서울: 한님성서연구소, 가톨릭출판사, 2001), 66-70.

14) M. McNamara and M. Maher, eds., *Targum Neofiti I: Exodus and Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, 48. n. 11.

15) C. L. Brenton, ed., *The Septuagint Version: Greek and English* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1970), 84.

역들과 같이 ופסחתי를 보호한다, 방어한다(σκεπάσω)는 의미로 번역한 것을 알 수 있다. 또한 출애굽기 12:23의 παρελεύσεται는 같은 절(23a절) עבר를 따라 된 번역이지 23절 외에는 이와 같은 번역은 없다. 왜냐하면 구약성경에서 모든 경우에 עבר가 παρελεύσεται로 번역되었기 때문이다(민 32:21; 34:2; 수 15:10 등). 아직까지 타르굼 번역들과 LXX에서는 MT의 ופסחתי가 넘어간다(pass over)는 의미로 번역되지 않았음을 엿볼 수 있다. 그러나 VUL에서는 피를 본 후 ופסחתי가 et videbo sanguinem ac “transibo vos”로 번역된다. ‘피를 본 후에 나(하나님)는 너를 넘어갈 것이다’로 번역된다. 여기서 ופסחתי가 ‘transibo’로 번역되면서부터 ‘pass over’로 사용된 것이다. 왜 ופסחתי를 다른 타르굼 번역들과 달리 ‘pass over’로 번역하였는지는 알 수가 없다. VUL 출애굽기 12:11에서는 פסח를 음역을 하고 “est enim Pascha / phase” (<id est transitus> Domini)를 괄호 속에서는 넘어간다는 뜻을 부연 설명하고 있다.

2.2. 출애굽기 12:23b

출애굽기 12:23b는 하나님이 문지방의 피를 보고 행동했다는 것을 기술하고 있다. 문지방의 피를 본 하나님은 멸하는 자가 너희 집에 들어가지 못하도록 하겠다는 문맥에서 쓰인 내용이다.

<표 3>

| 종류 | 구분 | 본문 내용 |
|----|-----|--|
| 1 | MT | ופסח יהוה על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף |
| 2 | TO | וייחוס יי על תרעא ולא ישבוק מחבל לחבלא למיעל לבתיכון לממחי |
| 3 | TPJ | ויגין מימרא דיי על תרעא ולא ישבוק מלאכא מחבלא למיעול לבתיכון למימחי |
| 4 | TN | ויפסח ויחוס ויגן מימריה דיי על תרע אבהתה דבני ישראל |
| 5 | LXX | καὶ παρελεύσεται κύριος τὴν θύραν καὶ οὐκ ἀφήσει τὸν ὀλεθρεύοντα εἰσελθεῖν εἰς τὰς οἰκίας ὑμῶν πατάξαι |
| 6 | VUL | transcendet ostium et non sinet percussorem ingredi domos vestras et laedere. |

MT 출애굽기 12:23b의 הפתח על יהוה ופסח의 의미는 그 문을 보호할 것으로 번역될 수 있다. 왜냐하면 MT 출애굽기 12:21-23의 출애굽 전송이 가족 보

호의 기능에 초점이 있기 때문이다.¹⁶⁾ MT 출애굽기 12:11b에서도 protective offering과 연계시킨다. <표 3>에서 보는 대로 TO에서도 על תרעה ויחוס יי'를 하나님은 피를 본 후에 “그 문을 보호한 것으로” 번역된다. 앞의 MT 출애굽기 12:13a 주 8번에서 보여준 대로 여기서도 같은 번역이 주어진다. 그로스펠드도 주께서 보호할 것이라고 번역한다. 이런 번역과 의미는 랍비 이스마엘의 Mekilta (Pesah, 24)에서 더욱 더 분명해진다. “Pesihah means to spare (your) live”라는 뜻이기 때문이다.¹⁷⁾ TO는 물론 TN도 보호한다(protect)는 חוס로 번역되고 있다.

타르굼 TPJ의 경우(על תרעה וינין מימרה דיי)도 וינין를 보호한다는 의미인 וינין으로 번역한다. 마헤르는 주의 메므라(Memra)가 파괴 천사가 들어와 이스라엘 자녀들의 집을 파괴하려는 것을 막고 문을 보호하고 있다는 것으로 번역한다. 이런 번역은 아람어 역자가 MT의 וינין를 וינין으로 번역했기 때문이다.¹⁸⁾ 당시 아람어를 사용하는 사람들은 히브리어 פִּסַּח가 넘어간다는 뜻보다는 보호하다는 의미로 이해한 것으로 볼 수 있다. 타르굼 TN도 비슷한 번역이다: ויפסח ויחוס וינין מימריה דיי על תרע אבהתה רבני ישראל. 맥나마라(M. McNamara)는 다음과 같이 번역한다: “and he will pass by,¹⁹⁾ and the Memra of the Lord will defend the door of the children of Israel.” 그리고 TN에서는 MT의 פִּסַּח를, 아람어의 חוס 그리고 ינין을 더 첨가함으로써, 세 번에 걸쳐 보호한다는 의미를 강조하고 있다.

LXX도 주께서 이집트 사람들을 치기 위해 문을 넘어갈 것으로 번역되지만(καὶ παρελεύσεται κύριος τὴν θύραν), 여기 παρελεύσεται는 넘어간다는 MT의 עבר(출12:23a)를 번역한 것이지 פִּסַּח의 번역이 아니다. 앞에서 본 대로 23b절 외에는 יהוה ויפסח가 παρελεύσεται로 번역된 적이 한 번도 없다. 그러면 23a절과 같은 단어(καὶ παρελεύσεται κύριος τὴν θύραν)를 사용한 역자의 의도는 이집트 사람들을 치는(πατάξαι) 것처럼 넘어간 것으로 번역했지만 두 단어는 서로 다른 단어이다: עבר와 פִּסַּח. 다른 두 동사를 왜 같은 의미의 3인칭 미래 동사(παρελεύσεται)로 번역했는지는 알 수 없다. 착각이나 혼동일 수가 있다. 오히려 우리말 성경 『공동번역 성서』(1977)는 번역하기를 “야훼께서 에집트인들을 치며 지나가시다가 ... 문설주의 피를 보시고 ... 그 문을 그냥 지나가시다가 파괴자를 당신의 집에 들어 보내어 치는 일이 없게 할

16) E. Otto, “פִּסַּח”, *TDOT*, vol. XII (1988-1989), 14.

17) B. Grossfeld, ed., *The Targum Onqelos to Exodus*, 31-33, n. 8.

18) M. McNamara and M. Maher, eds., *Targum Neofiti I: Exodus and Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, 192, n. 42.

19) *Ibid.*, 49. N. Nfmg, pp에서 ויפסח를 “And he will spare”로 번역한다.

것이다”라고 번역한다. 여기서 주 내용은 파괴자가 당신의 집에 못 들어가도록 보호한다는 의미인 것이다. 그러면 그 문을 그냥 지나가는 것이 아니라 그냥 지나가는(פסח) 것 대신에 그 문을 보호하며 파괴자가 그 집에 못 들어가게 하는 것으로 번역함이 더 어울릴 것 같다. VUL에서도 LXX처럼 같은 단어를 두 번 사용한다. 넘어간다는 의미의 두 동사 즉 transibit와 trancendet이다. 라틴어 역자도 왜 같은 의미의 동사를 두 번 사용했을까? 첫 번째 동사는 주께서 애굽 사람들을 치기 위해서 넘어갔고, 두 번째 동사는 문에 피를 보았을 때 문을 넘어갔다는 것이다. 여기서도 LXX처럼 같은 동사이므로 두 곳 다 넘어갈 것으로 번역할 수 있으나 역자의 대본이 LXX이 아니라면 역자의 의도가 무엇인지는 알 수 없다. 역자가 대본으로 MT를 사용했다면 MT의 두 동사 עבר ופסח는 다른 동사인데, 왜 같은 의미의 3인칭 미래 동사(Transibit)로 번역했는지는 알 수 없다.

지금까지 검토한 2개의 동사 פסח의 경우와 같이 여기서도 פסח에 대한 2개의 번역은 전부 보호한다는 의미의 번역으로 일치하는데 비해, 이유는 모르지만 VUL만 넘어간다는 뜻으로 달리 번역하고 있음을 볼 수 있다.

3. 히브리어 명사 פסח의 번역

여기서부터는 2번 나타나는 명사 פסח 가운데 우선 출애굽기 12:11b와 세 종류의 타르굼과 LXX과 VUL의 역본들을 대조하여 פסח의 번역과 그 뜻에 대해 살펴보려고 한다.

<표 4>

| 종류 | 구분 | 본문 내용 |
|----|----------|------------------------------------|
| 1 | 출 12:11b | ואכלתם אתו בחפזון פסח הוא ליהוה |
| 2 | 출 34:25b | דס־זבחוי ולא־ילין לבקר זבח חג הפסח |

3.1. 출애굽기 12:11b

첫 번째 명사 פסח가 출애굽기 12:11b에 나타난다. פסח의 번역과 그 뜻에 대해 살펴보려고 한다.

<표 5>

| 번호 | 구분 | 본문 내용 |
|----|-----|--|
| 1 | MT | ואכלתם אתו בחפזון פסח הוא ליהוה |
| 2 | TO | ותיכלון יתיה בבהילו פסחא הוא קדם יי |
| 3 | TPJ | ותיכלון יתיה בבהילו דשכינת מרי עלמא מטול דחייסא מן-קדם יי |
| 4 | TN | ותיכלון יתחכלון יתיה בבהילו מאכס מכס פסחא הוא קדם יי |
| 5 | LXX | καὶ ἔδεσθε ... πασχα ἐστὶν κυρίῳ |
| 6 | VUL | est enim phase id est transitus Domini. |

출애굽기 12:11에서 MT의 표현은 **ואכלתם אתו בחפזון פסח הוא ליהוה**이다. 우선 **ליהוה הוא פסח**란 형식이 주어진 배경은 MT 출애굽기 12:27에서 언급된 대로 여호와께서 이집트 사람들에게 재앙을 내리실 때 이스라엘 사람들을 보호하고 구원해 주었고, 또한 밤에 이집트 땅에서 인도하여 내셨기 때문에 가나안 땅에 도착하여 이를 기억하고(신 16:1), 한나처럼 개인 가족별로 드리는 헌신과 감사의 제사라는 것이다. 이런 표현이 구약에 13회 나타나는데 출애굽기 12장에만 3회 나타난다(11, 27, 48절).²⁰⁾ ‘주께 드린다는 **פסח** 제사’(ליהוה הוא ליהוה)란 표현이 히스기야나 요시아왕 이전에는 개인 가족별로 제사를 드렸지만 이들 왕 때부터는 하나님의 이름을 두시려고 택하신 곳이라는 신명기의 원칙(16:2)에 따라 예루살렘 성전에서 집단으로 제사를 드리게 된 것이다. 그 후 예루살렘 성전이 무너지고 없어졌지만 이스라엘 사람들은 지금도 가정적으로 하나님의 구원하심을 기억하고 **פסח** 제사를 드리고 있다.

한편 TO는 아래와 같이 번역한다: **ותיכלון יתיה בבהילו פסחא הוא קדם יי** “You should eat it in haste, it is the Passover before the Lord.”²¹⁾ 여기 TO에서는 **קדם**이 여호와 앞에 첨가되어 의인화를 피하고 있다: **יי** **קדם**. 또한 히브리어와 아람어는 같은 문자를 쓰기 때문에 **פסח**가 같은 어휘이지만 아람어 어휘 끝에 **א**이 첨가되어 아람어식 발음으로 표기된다: **פסחא**.

또한 TPJ의 경우도 TO와 비슷하게 번역을 시도한다. 하나님의 표기가 “**יי**와 **יי** 차이뿐이고” 그 외에는 차이가 없다: **ותיכלון יתיה בבהילו דשכינת מרי עלמא מטול**. 이 구절에서는 **פסח**가 아람어 **דחייסא**로 번역되었

20) 출 12:11, 27, 48; 레 23:5; 민 9:10, 14; 12:16; 신 16:1, 2; 왕하 23:21; 대하 30:1, 5; 35:1.

21) B. Grossfeld, ed., *The Targum Onqelos to Exodus*, 31.

다.²²⁾ 여기서 מַחֲיִיטָא가 자비(Maher)로 번역되었지만 본래 의미는 חוּס처럼 보호하다(protect) 또는 방어하다(defend)는 의미를 갖는다. 왜냐하면 מַחֲיִיטָא와 חוּס가 출애굽기 12장 여러 곳에서 다 같이 보호한다는 의미로 연계되기 때문이다: 27절(2회, TO), 13절(TO, TPJ).²³⁾ 또한 타르굼에서는 자주 여호와 하나님을 세상의 전능자(שְׂכִינַת מַרְיָא עלמא)로 표현한다. TN의 번역도 TPJ의 번역과 유사하다: וְחִיכְלוּן יִתְאַכְלוּן יְהִיָּה בְּבַהִילוּ מֵאֲכַס מֵאֲכַס פִּסְחָא הוּא קָדַם יְיָ. TN에서도 פִּסְחָא는 פִּסְחָא로 음역되어 사용된다. 그리고 여기서 פִּסְחָא를 파스칼 제물(the paschal sacrifice)로 간주한다. 이는 TN 출애굽기 29:13, 18에 나타나는 제의법과 연계된 것으로 보인다.²⁴⁾ 처음부터 먹는다는 동사를 두 번 반복함으로써 급하게 먹어야 함을 강조하는 듯하다.

칠십인역의 경우도 유사하다: καὶ ἔδεσθε ... πασχα ἐστὶν κυρίῳ. “And ye shall eat it in haste. It is a Passover to the Lord.” 여기서도 MT의 פִּסְחָא는 TN처럼 πασχα로 음역되었다. 그런데 LXX 역자의 πασχα는 어떤 의미를 표현하고 있는지는 몰라도 오늘의 영어번역은 Passover로 옮긴다. VUL의 경우도 유사한 번역이다: est enim phase (id est transitus) Domini. “for it is the Phase of the Lord.” 따라서 phase는 transitus 곧 pass over와 같은 의미로 이해된 것으로 보인다.

타르굼 출애굽기 12:11에서 MT의 פִּסְחָא를 TO와 TN은 פִּסְחָא로 음역을 했고, 또한 LXX도 음역을 시도한 반면에, TPJ는 보호한다는 의미인 아람어 מַחֲיִיטָא로 번역했다. 주후 2세기의 신약성경에서도 πασχα로 음역한 것은 그때까지만 해도 פִּסְחָא를 Passover로 이해한 흔적이 보이지 않는다. 그래서 당시의 TPJ도 MT의 פִּסְחָא가 protect란 의미를 가진 것으로 이해한 반면, 주후 4세기 이후의 VUL부터는 phase/Passover로 바뀐 것을 알 수 있다.

3.2. 출애굽기 34:25b

<표 6>

| 종류 | 구분 | 본문 내용 |
|----|----|--|
| 1 | MT | וְלֹא יִלְיִין לְבַקֵּר זֶבַח חַג הַפִּסְחָא |
| 2 | TO | וְלֹא יְבִיתוּן לְצַפְרָא בַר מְמֻדְבָּחָא תְּרַבִּי נַכְסַת חֲנָא דְפִסְחָא |

22) M. McNamara and M. Maher, eds., *Targum Neofiti I: Exodus and Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, 47.

23) *Ibid.*, 191, n. 28.

24) *Ibid.*, 47. n. 9.

| 종류 | 구분 | 본문 내용 |
|----|-----|---|
| 3 | TPJ | ולא יביתון לצפרא בר ממדבחה תרבי ניכסת פיסחא |
| 4 | TN | ולא יבית בצפרא לין נכסת חנא דפסחא |
| 5 | LXX | καὶ οὐ κοιμηθήσεται εἰς τὸ πρῶν θύματα τῆς ἑορτῆς τοῦ πασχα |
| 6 | VUL | neque residebit mane de victima sollemnitatis phase. |

출애굽기 34:25b는 פסח 제사의 피를 유교병과 함께 먹지 말고 제사의 제물을 아침까지 남겨두지 말라는 규정이다. 이 구절은 출 23:18과 병행된다. 두 구절을 비교해보면 다음과 같다.

(출 23:18) לא־תזבח על־חמץ דם־זבחי וְלֹא־יִלִּין חֶלְבֵי־חֲנִי עִרְבֹקָר;
 (출 34:25) לא־תשַׁחט על־חמץ דם־זבחי וְלֹא־יִלִּין לְבַקֵּר זֶבַח חַג הַפֶּסַח;

우선 출애굽기 23:18a는 “나의 제사의 피를 유교병과 같이 제사를 드릴 수 없다”고 한다. 이 구절의 동사와 목적어가 제사를 드린다는 같은 단어(זבח)이다. 한편 출애굽기 34:25에서도 “나의 제사의 피를 유교병과 함께 드리지 말라”고 한다.

여기서 동사 שחט는 제물을 잡아서 פסח 제사를 드리지 말라는 뜻이다. 또한 23:18b에서는 “나의 명절 음식의 기름을 아침까지 남겨두지 말라”는 의미이다. 여기서는 פסח חג가 쓰이는데 חג는 어울리지 않는 용어이다. 그러면 왜 חג가 여기에 있는가? פסח 앞의 חג는 자음접변으로 생긴 글자일 뿐이다. חגב의 끝 철자가 뒤 글자와 접촉해서 자음동화가 된 것으로 판단된다. 그래서 25b에 חג הפסח חג זבח의 חג는 중복오사(dittography)로 간주된다. 왜냐하면 פסח는 순례명절이 아니고 무교절 전야제(vigil)로 지키는 제사뿐이기 때문이다. 따라서 본래 구문은 חג זבח הפסח ...이다.²⁵⁾

위의 두 구절은 계약법전(출 21:22-23:33)과 두 번째 돌판(출 34장)에 있는 구절들이다. 그러므로 פסח의 기원은 후기 P자료(출 12:1-20, 21-27, 28-51)에 의존하는 것이 아니라 이미 계약법전에 존재했음을 뜻한다. 왜냐하면 23:18b에 “나의 명절”(חגני)이란 용어가 등장하기 때문이다. 그런데 P자료는 신명기보다 늦은(겔 45:21-25; 느 8:14-17) 포로기 작품이라는 웰하우젠(J. Wellhausen)의 주장²⁶⁾과 달리 카우프만(Y. Kaufmann)은 פסח의 기원을 봄

25) M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1985), 341.

26) J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: de Gruyter, 1927, 1981), 101-105.

신년의 바벨론 달력의 사용과 제의 중앙화(신 16:1-8) 등의 요인들 때문에 다윗 왕국 이전으로 소급해야 한다고 한다.²⁷⁾ פסח 제사는 VUL(phase)을 제외하고 모두 음역을 한다. 특히 바인펠드 같은 유대인들은 פסח 제사를 Passover 대신에 음역하여 paschal offering/sacrifice 등으로 사용한다.²⁸⁾ 그런데 פסח(49회)는 불가타에서 phase로 41회, pascha로 4회 음역되었고(민 9:6; 스 6:19, 20; 겔 45:21-paschae로 표기), 그 외 나머지 4회(출 12:27; 민 9:5; 33:19; 수 5:11)는 그 구절에 어울리도록 자유롭게 번역되었다.

4. 맺는 말

지금까지 살펴본 바에 의하면 פסח 제사는 출애굽 사건(출 12:21-27)에서 출발한다. 이 출애굽 사건을 통해서 이스라엘 사람들이 하나님으로부터 보호받고 구원받았기 때문이다. פסח 제사는 구원해 준 하나님께 드리는 봉헌 제사이다. 출발은 가족을 구원해 준 것에 대한 가족 제사였지만 예루살렘 성전이 있을 때는 예루살렘에 모여 집단으로 봉헌제사를 드렸다(신 16:1-7). 제2 성전은 물론 로마에 의해 예루살렘 성전에 무너진 후로부터 오늘에 이르기까지 פסח는 이스라엘 사람들이 출애굽에서 구원해 준 하나님께 대한 감사와 헌신의 봉헌제사로 주어지는 영원한 축제인 것이다.

פסח 제사가 하나님의 보호하심에 대한 봉헌이라는 증거는 세 종류의 타르굼 TO, TPJ, TN 그리고 LXX와 VUL에서도 입증된다. 다섯 역본들이 모두 음역한다. פסח의 뜻을 단정하기가 쉽지 않았기 때문에 모든 번역본들이 음역한 것이다: 즉 TO에서는 אפסח로 45회, TPJ에서도 אפסח로 27회, TN에서도 אפסח로 14회 번역되었다.

동시에 TO에서 פסח는 보호한다 혹은 방어한다는 아람어 חס 또는 חיס로 번역되었다(출 12:13, 23, 27 등). TPJ의 경우에도 פסח가 חס로 번역되었다(출 12:11, 13, 27). TN에서도 פסח가 보호한다는 의미하는 חס, חיס, חס로 번역되었다(출 12:13, 23, 27). LXX에서도 동사 פסח가 보호한다는 의미인 σκεπάσω(σκεπάσω/ἐσκέπασεν [σκεπάσω: 출 12:13, 33: 22; 시 90:14; 사 51:16; ἐσκέπασεν: 출 12:27, 40:21; 시 26:5, 13:1; 사 49:2])로 번역되었다. 지금까지의 번역에서는 פסח/פסח는 모두 다 보호한다는 의미로 번역되었음을 보았다. 그러나

27) Y. Kaufmann, *The religion of Israel*, M. Greenberg, trans. (New York: Schocken Books, 1972), 170-179.

28) M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 217-224.

VUL에 이르러서는 פסח/פסחא는 Passover란 의미로 번역되어 오늘에까지 이른다. 주후 4세기 전까지는 פסח에 대해 Passover란 용어가 없었으나 그 이후 오늘날까지 פסח는 Passover로 사용케 된 것이다. 그러나 pass over로 된 근거가 없다는 데 문제성이 있다. 앞으로 연구할 과제는 Passover의 근거를 찾는 일이다. 그래서 פסח는 유월절보다 보호절로 번역하는 것도 고려할 문제라고 본다.

<주제어>(Keywords)

פסח, 타르굼 옹겔로스, 타르굼 차명 요나단, 타르굼 네오피티, 칠십인역, 불가타.

פסח, Targum Onqelos, Pseudo Jonathan, Neofiti, LXX, Vulgata.

(투고 일자: 2023년 7월 29일, 심사 일자: 2023년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2023년 10월 13일)

<참고문헌>(References)

- 배철현 역주, 『타르굼 웅켈로스 창세기』, תרגומין, 서울: 한님성서연구소, 가톨릭출판사, 2001.
- 이수정, 『신약마가전복음서연히』, 경성: 발행처 불명, 1885.
- Brenton, C. L., ed., *The Septuagint Version: Greek and English*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1970.
- Grossfeld, B., ed., *The Targum Onqelos to Exodus*, The Aramaic Bible: vol. 7, Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc. 1988.
- McNamara, M. and Maher, M., eds., *Targum Neofiti I: Exodus and The Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, The Aramaic Bible: vol. 2, Collegetown, Minnesota: Liturgical Press, 1994.
- Buber, M. *Moses*, New York: Harper & Brothers, 1958.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, I. Abrahams, trans. Jerusalem: Hebrew University, Magnes Press, 1987.
- Haran, M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1985.
- Kaufmann, Y., *The Religion of Israel*, M. Greenberg, trans., New York: Schocken Books, 1972.
- Loewenstamm, S. E., *The Evolution of the Exodus Tradition*, B. J. Schwartz, trans., Jerusalem: Hebrew University, Magnes Press, 1992.
- Otto, E., “תרגום”, *TDOT*, vol. XII (1988-1989), 1-23.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: de Gruyter, 1927, 1981.

<Abstract>

**Proper Translation and Correct Understanding of פֶּסַח
in Aramaic-Greek Version:
Focusing on Exodus 12**

Sa-Moon Kang
(Presbyterian University)

The purpose of this article is to deal with the proper translation for the paschal sacrifice which had been translated as the ‘Passover’. The פֶּסַח had been determined by the command of Yahweh (Exo 12:21-28) and had been historized through the Exodus Event that Yahweh had saved the Israelites from the bondage of Egyptian Pharaoh. Thus the Israelites presented the פֶּסַח sacrifice at the fixed time of every year in spring in remembrance of the salvation of Yahweh. What does the Hebrew פֶּסַח mean? There are two ways to suggest the meaning of פֶּסַח. First of all, all of the ancient versions had been transliterated the Hebrew פֶּסַח into the Aramaic פֶּסַח (TO, TN Exo 12:11; TPJ Exo 12:13), into the Septuagint $\pi\alpha\sigma\chi\alpha$ and into the Vulgata, ‘phase or pascha’. It suggests that the normal meaning of the translation was the harder than the transliteration. For the rendering of the meaning translation was not easy to define the meanings. Next it is proved that if it will be compared the Hebrew פֶּסַח with the translations of the five ancient versions: three targum: targum Onqelos, targum pseudo Jonathan, targum neofiti, the Septuagint: LXX and Vulgata, the meanings of translation of versions will be clearly known.

In the targum Onqelos the Hebrew פֶּסַח was translated into חוּם (Exo 12:13, 23) or חִים (Exo 12:27) that means to protect, to shield or to defend. In the targum Pseudo Jonathan the Hebrew פֶּסַח was also translated into the חִים (Exo 12:11, 27), or חוּם (Exo 12:13) which means to protect or to spare. In the targum Neofiti the Hebrew פֶּסַח was also translated into the Aramaic חוּם (Exo 12:13, 23) or חִים (Exo 12:27) which means to protect or to defend. In the Septuagint the Hebrew פֶּסַח was translated into the $\sigma\kappa\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\omega$ which means to protect or to spare, as well as transliteration $\pi\alpha\sigma\chi\alpha$. Until now, the Hebrew word פֶּסַח which had been rendered into ‘pass over’ did not appear.

before the Vulgata. But from the fourth century in AD in the Vulgata the

Hebrew פסח began to translate as transibit, ‘pass over’ until now. So it is proved that the better meaning rather than to pass over is to protect or to shield in the paschal context. The פסח sacrifice to Yahweh is the thanksgiving ritual to remember the grace of Yahweh God who had saved the Israelites from the bondage of Egypt (Exo 12:27). It is better that the פסח is to be translated as the protection rather than Passover. Therefore we wish to call the Hebrew word ‘פסח feast’ as a protective ritual rather than the Passover.

신명기 24:1-4에 나타난 קְרָוּת וְקָרָה와 동사 חָטְמָה의 상관관계 연구

이창엽*

1. 들어가는 말

신명기 21:10-21; 22:13-29; 24:1-4; 25:5-12 등의 구절은 신명기의 가족법에 해당한다. 신명기 21:10-21은 사로잡은 여인과의 혼인 문제(신 21:10-14),¹⁾ 미움 받는 아내가 낳은 장자의 권리(신 21:15-17), 불량한 아들의 경우(신 21:18-21)를 각각 다룬다. 이 구절들은 계층적인 부계주의 안에서 권위의 문제를 다룬다. 신명기 22:13-29는 결혼한 여인의 명예훼손(신 22:13-21), 간음(신 22:22-27), 약혼하지 아니한 여인과 동침(신 22:28-29) 등을 소개하는데, 이 구절들은 간음이라는 주제를 다룬다. 신명기 24:1-4는 이혼한 여인이 다른 사람과 재혼하고 난 뒤 이 여인과 다시 재혼하려는 남자의 문제(palingamy)를 다룬다. 마지막으로 신명기 25:5-12는 형수취수제도(5-12절)와 부당해 보이는 여인의 독특한 행동(11-12절)을 소개한다.

위에 언급된 신명기 구절에서 이혼과 연관된 구절은 신명기 22:13-21과 24:1-4이다. 신명기 22:13-21은 간음이라는 주제 아래에서 결혼한 여인의 명예가 훼손당한 경우를 소개한다. 결혼한 아내를 부당하게 미워하여 비방 거리를 만들어 누명을 씌운 다음에, 결과적으로 남자가 감당해야 하는 부양의 의무에 벗어나려는 남자의 계책을 막을 수 있는 방법 및 부당한 주장

* University of Sheffield에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 안양대학교 구약학 교수. changyoplee@anyang.ac.kr.

1) 사로잡은 여인은 전쟁에서 얻은 전리품이었지만, 그녀가 아내가 된 후에는 다시는 종으로 여기지 말라는 규정은 남편의 권위를 제한하므로 계층적 부계주의와 연관된다.

에 대한 두 배의 벌금까지 소개한다.²⁾ 신명기 22:13-21은 여인의 무죄를 입증할 수 있는 매우 구체적인 사례를 소개하여 여인이 부당한 피해를 입지 않는 절차를 소개한다.

본 논문에서 자세히 다룬 신명기 24:1-4는 엄밀하게 이혼법을 다루기보다는 이혼한 후 생길 수 있는 특수한 일련의 사건을 다룬다. 신명기 24:1-4는 남녀 쌍방 간에 사랑이 기초가 되는 결혼과는 달리 남자가 아내를 미워하여 이혼 증서를 주고 서로 갈라서는 절차가 신명기 24:1, 3에 소개된다.³⁾ 이혼의 효력이 발생하려면 남자는 먼저 이혼 증서를 써서, 그녀의 손에 주고, 그녀를 남자의 집에서 내보내는 3단계 과정을 거친다. 신명기 24:1-4는 이혼을 허용하고, 재혼을 소개한다. 그런데, 신명기 24:4는 이혼 증서를 받은 여인이 다른 사람의 아내가 되고 난 뒤 마지막 남편에게서 이혼 증서를 받거나 그 마지막 남편이 죽은 후 첫 번째 남편이 그녀를 다시 아내로 받아들여 다시 부부가 될 수 없다는 규정을 소개한다.⁴⁾ 재혼하였지만 다시 이혼했거나 혹은 사별로 인해 또 다른 남편을 잃은 전처를 다시 아내로 맞이할 수 없음에 대한 근거로 『개역개정』 신명기 24:4는 “그 여자는 이미 몸을 더럽혔은즉”이라고 말한다. 이 구절은 어떤 상황을 말하고 있는가? 이 진술은

2) 신 22:13-21은 심히 부당한 대우를 다루므로 민법 840조 3호에 해당된 사항을 다룬다. 민법 840조에 대한 것은 주 44를 참조하라.

3) 신 24:3의 ‘미워하다’는 감정의 표현으로 보기보다는 ‘이혼’에 해당하는 전문 용어로 볼 수 있다. R. Westbrook, “The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4”, B. Wells and R. Magdalene, eds., *Law from the Tigris to the Tiber: The Writings of Raymond Westbrook. Volume 2: Cuneiform and Biblical Sources* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2009), 399; A. F. Botta, *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine: An Egyptological Approach* (London: T&T Clark, 2009), 60, n. 270.

우리말로 번역된 제임스 B. 프리처드가 편집한 『고대근동문학선집』에 소개되는 결혼 계약서 항목 중에 이혼과 관련된 상황을 염두에 두고 다음과 같은 표현이 나온다; “나는 나의 아내와 이혼한다. 그녀는 더 이상 내게 아내가 아니다라고 선언하면 그는 이혼 위자료(silver of hatred, money of hatred)를 낼 의무가 있다.” 여기서 ‘이혼한다’라고 번역했지만, 원문은 ‘미워하다’이다. ‘미워하다’를 의역해서 ‘이혼하다’로 번역하고 있는데, 이는 번역의 저본인 *The Ancient Near East* (vol. II)에도 ‘hate’가 아니라 ‘divorce’로 영역한 것을 한역한 것으로 보인다(제임스 B. 프리처드 편, 『고대 근동 문학 선집』, 주원준 외 역 [서울: CLC, 2016], 440; H. L. Ginsberg, “Aramaic Papyri from Elephantine”, J. B. Pritchard, ed., *The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures*, vol. II [Princeton: Princeton University Press, 1975], 85. 우리는 ‘미워하다’라는 표현이 이혼과 연관된 전문 용어임을 주목해야 하고, 아랍어 원문이 ‘미워하다’로 표현된 것을 기억할 필요가 있다(A. Botta, *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine: An Egyptological Approach*, 59를 참조하라). 한편, 신 22:13, 16에 언급되는 ‘미워하다’는 부당하게도 이미 결혼한 것을 인정하지 않는 마음을 암시한다(J. G. McConville, *Deuteronomy* [Leicester: Apollos, 2002], 339.). 아내를 추방할 때 하는 말은 결혼할 때 했던 말과 정반대의 표현이 사용된다: “그녀는 더 이상 나의 아내가 아니며 나는 더 이상 그녀의 남편이 아니다(호 2:2).

4) 『개역개정』 신 24:3에 언급된 ‘둘째’의 기본 뜻은 ‘마지막(last)’이다.

또한 1절에 언급된 **בְּרֵית עֵרֻת**와 어떤 관련성이 있는가? 신명기 24:4는 어떤 특수한 상황을 염두에 두고 있기에 이 일이 여호와 앞에 가증한 것이라 규정하고 있는가? 신명기 24:4가 담고 있는 주장을 명확히 알기 위해 신명기 24:1-4를 먼저 구문론적 분석을 시도한다. 또한 동사 **וַעֲמַמָּה**와 **בְּרֵית עֵרֻת** 등 주요 단어를 이어 분석한다. 이 같은 분석을 통해 신명기 24:1-4가 소개하는 핵심 논지를 살펴봄으로서 신명기 24:1-4에 소개되는 법이 무엇을 강조하고 있는지 살펴본다.⁵⁾

2. 본론

2.1. 신명기 24:1-4의 구문 분석

우리는 1-3절 전부가 조건절에 해당하고, 4절이 주절이라고 보는 입장을 칠십인역에서 확인할 수 있다. 현대의 영어 성경(ESV, NIV, NAS, RSV 등)도 1-3절을 조건절로 이해하고 4절을 귀결절로 해석한다.⁶⁾ 워렌(A. Warren)은 신명기 24:1-4는 조건절(*protasis*, P)과 귀결절(*apodosis*, A)이 복합적으로 결합되어 있다고 보았다.⁷⁾ 그는 아래와 같이 $1b\alpha$ 절에 첫 번째 귀결절(1A)이 있고, 4a절에 두 번째 귀결절(1A')이 있다고 소개한다.

5) 필자는 이 논문을 신명기의 가족법을 다루는 첫 번째 시도로 여긴다. 프레슬러(C. Pressler)는 그의 박사학위 논문에서 신명기의 가족법을 모두 다루었다(C. Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws* [Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1993], 1-114.).

6) A. Warren, "Did Moses Permit Divorce? Modal weqatal as Key to New Testament Readings of Deuteronomy 24:1-4", *Tyndale Bulletin* 49 (1998), 41; 폰 라드(G. von Rad), 허신욱 등도 1-3절 전체를 조건문으로 이해한다(G. von Rad, *Deuteronomy* [Philadelphia: The Westminster Press, 1966], 150; S. W. Hur, "The Rhetoric of the Deuteronomic Code: Its Structures and Devices", Ph.D. Dissertation [Emory University, 2013], 299-301.).

JPS의 타나크(Tanakh) 영역(英譯)은 위에서 소개한 칠십인역을 비롯해서 여러 영역본들과는 다르게 1-3절 전체를 조건문으로 번역하지는 않지만, 2-3절이 1b절에 대한 보충적 설명으로 이해하여, 세미콜론(:)을 각각 1, 2절 끝과 3절 중간에 넣어 표기하고 있다(A. Berlin and M. Z. Brettler, eds., *The Jewish Study Bible* [New York: Oxford University Press, 2004], 420-421.).

7) A. Warren, "Did Moses Permit Divorce? Modal weqatal as Key to New Testament Readings of Deuteronomy 24:1-4", 43, 45. 워렌(A. Warren)은 그의 논문 45쪽에서 "1-2-3-4A=> THEN M1 may not marry W"라고 말하는데 1-2-3-4A가 아니라 1-2-3-4P로 수정할 필요가 있다.

| | | |
|-------------|-------------|--|
| 1a | 1P(כִּי) | 남자(M1-man)는 여자(W-woman)를 취하고 결혼한다 |
| 1b α | 1A(וְהָיָה) | |
| | 2P(אִם) | 여자(W)가 그(M1)의 눈에 은혜를 입지 못한다 (은혜를 발견하다). 그가 그녀 안에 קָבַר הָעֵרֹוֹת 를 발견했기 때문에 |
| 1b β | 2A | 그(M1)는 이혼 증서를 쓰고, 주고, 내보낼 수 있다(may) ⁸⁾ /이혼 증서를 쓰고, 주고, 내보내야 한다(must) ⁹⁾ |
| 2 | 3P | 여자(W)는 그(M1)의 집을 나가 다른 남자(M2)와 결혼한다 |
| 3a | 4P1 | 둘째 남자(M2)가 그녀를 싫어하고 이혼 증서를 쓰 고, 주고, 내보낸다 |
| 3b | 4P2 | 혹은 둘째 남자(M2)가 죽는다 |
| 4a | 1A' | 그러면, 첫째 남자(M1)가 여자(W)를 다시 아내로 취할 수 없다 |
| 4b | | 땅을 범죄하게 하지 말라 |

조건절과 귀결절로 결합되어 있는 구문으로 신명기 24:1-4를 분석하는 위렌은 **וְהָיָה**가 기록되어 있다는 사실을 주목해서 이를 1A로 구분하였다 (1b α 절의 1A). 위렌은 **וְהָיָה**와 **אִם**을 별개의 내용으로 나누어 첫 번째 귀결절 (1A)과 두 번째 조건절(2P)로 구분한다. 하지만, 위렌은 1A에 해당하는 내용을 전혀 설명하지 않는다. 우리는 신명기 24:1b α 에 **אִם-לֹא** 앞에 **וְהָיָה**가 기록되어 있음을 주목할 필요가 있다. 위렌의 분석처럼 **אִם וְהָיָה**와 **אִם**으로 나눌 것이 아니라 **אִם וְהָיָה** 두 단어가 연결되어 하나의 뜻을 나타내고 있을 가능성이 있는지도 살필 필요가 있다. 이것이 가능하다면 신명기 24:1-4를 기존의 분석과는 다르게 읽을 수 있다.

구약성경에서 **אִם וְהָיָה** 혹은 **אִם-וְהָיָה**이 사용된 구절은 모두 25구절이 다.¹⁰⁾ 먼저 21구절은 완료형 형태(Qatal), 명령형, 분사 형태의 동사가 먼저

8) 여자가 남자(M1)의 호의를 얻지 못하는 상황이 생겨 결혼생활에 위기가 생겼을 때, 남자는 이혼을 할 수도 있는 상황에 처해졌지만 그가 실제로 이혼하지 않을 수도 있다. 마 1:18-25에 언급되는 요셉은 마리아와의 약혼 관계를 끊지(ἀπολύω) 않고, 주의 사자의 분부대로 행하여 그의 아내를 데려온다.

9) 위렌은 1b β 절에 사용된 웨카탈(weqatal)형식은 허용적(permissive) 의미를 가질 뿐 아니라 의무적(obligative) 행동을 묘사하는 것으로 이해할 수 있다고 본다(Ibid., 43, 45, 46, 47, 50, 55). 위렌의 분석을 따르면 『개역개정』 번역은 의무적 행동만을 염두에 두고 번역한 것이다. 그에 따르면, 마 19:8/막 10:4에서는 허용적 의미에서 이혼을 허락한 것으로 신 24:1b를 해석하는 입장이고, 마 19:7에는 의무적 용법(이혼 증서를 주어 버리라)으로 신 24:1b를 이해하고 있다.

10) 창 38:9b; 출 4:8, 9; 민 5:27; 15:24; 21:9; 신 8:19; 11:13; 20:11; 21:14; 24:1; 25:2; 28:1; 28:15; 삿 4:20; 6:3; 삼상 3:9; 23:23; 삼하 11:20; 왕상 11:38; 렘 12:16; 17:24; 암 6:9; 7:2; 슥 6:15.

언급되고 이어 **אם ויהיה**이 사용되는데, 이 경우에는 모두 **אם ויהיה** 부분은 ‘만약’(if)으로 시작되는 조건문으로 해석된다.¹¹⁾ 이와는 달리 **אם ויהיה** 앞에 미완료형 형태의 동사가 사용된 성경 구절은 모두 4곳인데, 4곳에 사용된 **אם ויהיה**은 앞선 행동 다음에 이어지는 행동을 묘사하기 위한 장치로 사용되고 있는 것으로 읽을 수 있다(창 38:9b; 민 21:9; 신 24:1; 사 6:3). 4구절을 다음과 같이 번역해 본다.

오난은 그 씨가 그의 것이 되지 않을 줄 알았고, 그는 그의 형수에게 들어갔다(**אם-ויהיה** 창 38:9).¹²⁾

모세가 구리 뱀을 만들었고, 장대 위에 달았고, 뱀이 사람을 물었다 (**ויהיה-אם**),¹³⁾ 그러나 그는 구리 뱀을 쳐다보고 살았다(민 21:9).

11) 위의 21곳 가운데 암 7:2는 다양한 번역이 가능하다. 스미스(B. K. Smith)는 암 7:2에 사용된 **ויהיה**는 문자적으로 “그렇게 될 것이다(it will be)”로 번역할 수 있지만, 『개역개정』 번역처럼 과거의 사건으로 수정한다(B. K. Smith and F. S. Page, *Amos, Obadiah, Jonah* [Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 1995], 129). 앤더슨과 프리드만(F. I. Andersen and D. N. Freedman)은 **ויהיה**가 이어 소개되는 문장에 양태의 의미(modal)를 가진다고 보고, 이를 “메뚜기가 땅의 풀을 완전히 먹었을 것이다(and it would have been, it would have completely eaten the vegetation of land)”로 번역한다(F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos* [New York: Doubleday, 1989], 742.). 암 7:2의 **ויהיה**는 양태론적으로 인지양태(epistemic modality)를 나타낸다. 양태론에 대해서는 장성길의 글을 참조하라. 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2016), 105-107.

한편, 스튜어트(D. Stuart)는 잠재적 미래 사건에 대한 아모스의 전망으로 이해한다(D. Stuart, *Hosea-Jonah* [Waco, Texas: Word, 1987], 370-371). 핀리(T. J. Finley)는 이 구절이 아모스가 갑자기 든 생각에 해당한다고 보았다. 그는 **אם**을 넣어 조건문으로 만든다면, 귀결절이 없는 조건문(“메뚜기가 땅의 풀을 완전히 먹는다면 어떻게 될까[and it will happen if they finish devouring the vegetation of the land]”)으로 이해한다(T. J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah* [Chicago: Moody, 1990], 281-283.).

12) 게제니우스(W. Gesenius)는 창 38:9에는 “**ויהיה**가 사용되어 느슨하게 연결된 반복 표현의 시제”를 나타낸다고 본다. 그는 완료 형태와 함께 사용된 **אם**은 귀결절에서 과거의 사건을 반복적으로 나타내는 것으로 이해한다. 이에 해당하는 구절로 창 38:9; 민 21:9; 사 6:3 등을 소개한다(W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, E. Kautzsch, ed. and A. E. Cowley, trans. Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2006], §112ec. gg, 159o, 164d). 게제니우스와 유사하게도 주용-무라오카도 창 38:9, 사 6:3에 사용된 **אם**은 시간적인 뜻으로 사용된다고 설명한다(풀 주용-T. 무라오카, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역 [서울: 기혼, 2012], §166p.). 왈키와 오코너(B. K. Waltke and M. O'Connor)도 창 38:9; 사 6:3에 사용된 **ויהיה**는 시제를 나타내는 지시어의 기능을 하는데, 창 38:9; 사 6:3에서는 과거의 사건이 반복적으로 일어난 것으로 이해한다(B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990], 539, 643). 영어 성경 중 ESV, NIV, NRS와 『표준』, 『새번역』 등은 접속사 ‘할 때마다(whenever)’를 사용하여 시간적으로 반복된 행동으로 이해하여 번역한다. 한편, KJV, NKJ, ASV 등은 앞에 언급된 내용에 이어지는 단회적 사건으로 이해하여 “it came to pass, when he went in”으로 번역한다. 『개역한글』, 『개역개정』, 『공동』도 이어지는 사건으로 번역한다.

13) 게제니우스와는 다른 입장을 가진 주용-무라오카와 왈키-오코너는 민 21:9는 시간적인

사람이 여자를 취하였고 그녀와 결혼하였다. 그러나 그녀는 그의 눈에 호의를 얻지 못하였다(**וְהָיָה אִם-לֹא תִמְנָא**) 신 24:1).¹⁴⁾

미디안의 손이 이스라엘을 이겼고(2a), 이스라엘은 파종하였고 (**וְהָיָה אִם-זָרַע**), 미디안이 올라왔다(삿 6:2-3).¹⁵⁾

위의 4구절에 사용된 **אִם וְהָיָה** 문장은 조건문이 아니라, 앞선 문장에 자연스럽게 연결되어 이어지는 사건을 서술하는 문장(Declarative sentence, D)으로도 읽을 수 있다. **אִם**을 독립적으로 이해하기보다는 **אִם וְהָיָה**을 결합된 형태로 그 뜻을 읽을 수 있다. 우리의 관심 구절인 신명기 24:1-4를 살펴보자. 신명기 24:1b α 에 **אִם וְהָיָה**이 언급되는데, 이는 신명기 24:1a에 언급된 첫 번째 내용 다음에 사건들이 이어지고 있다. 어떤 사람이 아내를 맞이하여 그녀와 결혼을 했으면, 일반적으로 그는 그녀와 평생 부부로 산다. 그런데 우리가 주목하는 **אִם וְהָיָה**이 사용된 신명기 24:1b α 에는 사람이 아내를 취하고, 결혼하였는데 그러나 그녀가 그의 호의를 얻지 못하는 상황이 소개된다. 이는 매우 특수한 상황이다. 그 이유는 본문에서 그가 그녀에게서 **רָבַר עָרֹוֹת**를 발견했다고 말한다. 이로 인해 1b α 절부터는 결혼한 두 사람이 헤어지는 내용이 언급된다.

신명기 24:1a에 사용된 **אִם וְהָיָה**을 조건절의 표지로 볼 것이 아니라 신명기 24:1a에서 처음 언급된 사건에 연이어 새로운 일들이 이어지고 있음을 알려 주는 기능을 한다. 그러므로 신명기 24:1-4를 분석할 때 1-3절을 조건절로 보기보다는 1a절에 언급된 사건 다음에 1b α 절의 사건이 연이어 소개되고, 3절까지 사건이 계속적으로 이어지고 있다고 볼 수 있다. 1-3절까지의 모든 사건들은 서로 연결되어 있다. 일련의 사건들을 별개의 사건으로 취급하기보다는 서로 연결된 복합적인 사건으로 읽고 난 뒤, 4절에서 이를 바탕으로 최종적 판단이 내려진다. 1-3절 전체는 4a절에 언급된 주장의 사실적 근거를 제공하고 있다. 위렌의 읽기를 수정하여 아래에 필자의 입장

의미를 가진 반복 표현으로 이해하지 않고, “만약 뱀이 문다면”으로 번역하여 조건적인 문장으로 이해한다(폴 주용-T. 무라오까, 『성서 히브리어 문법』, §167e, g; B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 181).

14) 게제니우스는 신 24:1 이하는 이미 시작된 구문이 다른 종류의 구문으로 바뀌는 것을 관찰하여 파격 구문인 아나콜루톤(anacoluthon)으로 본다(W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §167b). 1절은 3인칭 남성 단수로 문장이 시작하였고, **אִם וְהָיָה**에 이어지는 동사는 3인칭 여성 단수로 시작되는 문장이 이어지고 있다. 신 24:1b α 를 좀 더 주어의 성과수를 일치시켜 표현해야 한다면, 민 5:27에서 소개하듯이 **וְהָיָה**를 **וְהָיָהָ**로 바꿀 것을 제안한다(W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §112y. 참조.).

15) 삿 6:2b 중간에 ‘올라오다’라는 동사는 접속사 없이 완료형 형태가 단독으로 사용되고 있고, 이는 독립된 내용을 담고 있다.

을 소개해 본다.

| | | |
|-----|-----------------------------|--|
| 1a | 1D(כי) ¹⁶⁾ | 남자(M1-man)는 여자(W-woman)를 취하고 결혼한다 |
| 1bα | 2D(ואיזה אם) ¹⁷⁾ | 여자(W)가 그(M1)의 눈에 은혜를 발견하지 못한다 그가 그녀 안에 רבר ערות를 발견했기 때문에 |
| 1bβ | 3D | 그(M1)는 이혼 증서를 쓰고, 주고, 내보낸다 ¹⁸⁾ |
| 2 | 4D | 여자(W)는 그(M1)의 집을 나가 다른 남자(M2)와 결혼한다 |
| 3a | 5D | 둘째 남자(M2)가 싫어하고 이혼 증서를 쓰고, 주고, 내보낸다 |
| 3b | 5D' | 혹은 둘째 남자(M2)가 죽는다 |
| 4a | 1D' | 그러면, 첫째 남자(M1)가 여자(W)를 아내로 취할 수 없다(1D+2D+3D+4D+5D/5D'=>1D') |
| 4b | | 땅을 범죄하게 하지 말라 |

필자는 신명기 24:1-4를 조건절과 귀결절의 관계가 아니라 1-3절은 연속된 내용이 담겨 있고,¹⁹⁾ 여러 사건들이 하나의 사건처럼 이어지고 있는 복합적인 연속된 사건으로 이해한 후 4절에 최종적 판단이 내려진다고 소개했다.²⁰⁾ 우리는 신명기 24:1-4에서 읽을 수 있는 것은 다음과 같다. 남자(M1)가 רבר ערות를 발견했기 때문에 아내(W)와 이혼한다. 하지만, 그녀는 이혼 위자료를 받지 못하는 결과가 생겼고, 다른 사람(M2)과 결혼한다. 그녀가 재혼한 후 이혼하거나 사별한 경우, 다시 첫 번째 남자(M1)가 그 여자와 결혼하는 일까지도 허용해야 하는가? 신명기 본문은 이를 금지한다. 그 근거로 『개역개정』은 “그 여자는 이미 몸을 더럽혔은즉” 남자(M1)는 그녀와 재혼할 수 없다고 밝힌다. 우리는 ‘더럽혔다’에 해당하는 신명기 24:4a에

16) 신 24:1에 사용된 כי는 법률적 상황에서 사용되고 있으며 이 사건은 가정의 상황을 의미한다(M. H. Patton, “Working with Biblical Hebrew Prose”, M. V. Van Pelt, ed., *Basic of Hebrew Discourse: A Guide to Working with Biblical Hebrew Prose and Poetry* [Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2019], 55.).

17) 웨카탈(weqatal)형식은 가정의 상황을 소개한다(M. H. Patton, “Working with Biblical Hebrew Prose”, 64, 144.).

18) 남편이 여자에게 주는 ‘이혼 증서’에서 이혼에 해당하는 히브리어 단어는 כריחה인데, 문자적으로 ‘절단, 잘라냄’(cutting)을 의미한다.

19) 유대인 영어 성경(TANAKH 영역)도 조건절과 귀결절의 관점에서 번역하지 않고, 연속된 문장으로 소개한다. A. Berlin and M. Z. Brettler, eds., *The Jewish Study Bible*, 420; J. H. Tigay, *Deuteronomy* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996), 221-222 참조.

20) 새로운 구문론적 시도가 조건절과 귀결절로 이해하는 전통적 입장이 제시하는 바와 결과는 크게 달라지지 않았지만, 여러 개의 결합된 문장을 다른 방식으로 읽을 수 있는 것이 나름 의미 있는 독법으로 볼 수 있다.

언급되는 동사 הַטָּמְאָה의 형태와 그 의미를 명확히 확인할 필요가 있다. 동사 הַטָּמְאָה의 형태 분석과 그 의미를 명확히 알게 되면, 자연스럽게 신명기 24:1-4 전체의 의미를 바르게 이해하는 데 한 걸음 더 가까이 나아갈 수 있을 것이다.

2.2. 신명기 24:4a의 동사 הַטָּמְאָה의 형태 분석과 그 의미

먼저 필로의 해석을 계승한 크레이기(P. C. Craigie)의 입장을 살펴보자. 크레이기는 여자가 성적인 잘못을 저질렀기에 그녀가 부정해질 수 있다고 주장한다. 그는 그녀의 두 번째 결혼이 첫 번째 남편에 대해서 부정해진 것으로 가정한다. 그는 다른 남자와 동거하는 것은 이혼 사유에 해당하는 간음으로 보고, 그는 이웃의 아내와의 동침을 금지하는 레위기 18:20을 신명기 24:3에 적용한다. 이로 인해 그녀는 첫 번째 남편에 대해 부정해진 것으로 본다.²¹⁾ 하지만 그녀의 두 번째 결혼이 그녀를 더럽히는 불법적 결과를 낳았다고 보기 어렵다. 그녀는 합법적으로 이혼 증서를 받았기에 다른 사람과 재혼할 수 있었다.

신명기 24:2는 이혼 후 다른 사람과의 재혼을 합법적으로 인정한다. 어떤 남자(M1)가 전처와 재결합하고자 하는 특수한 상황(신 24:4)을 말하기에 앞서 신명기 24:1-3에 일련의 선행 사건들을 차례대로 소개한다.²²⁾ 그녀는

21) P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 305; E. H. Merrill, *Deuteronomy* (Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 1994), 317-318. 메릴(E. H. Merrill)도 크레이기(P. C. Craigie)와 같은 입장이다. 왈튼(J. H. Walton)은 크레이기의 입장을 필로의 해석에서 시작되고 있다는 것을 소개하는 웨스트부룩(R. Westbrook)의 해석사를 언급한다(J. H. Walton, "The Place of the Hutqattel within the D-Stem Group and its Implications in Deuteronomy 24:4", *Hebrew Studies* 32 [1991], 13). 야론(R. Yaron)과 프레슬러도 각각 필로의 입장을 자세히 소개한다(R. Yaron, "The Restoration of Marriage", *JJS* 17 [1966], 6; C. Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*, 53, n. 32.). 필로의 글은 다음을 참조하라. Philo of Alexandria, *Philo, with an English Translation*, F. H. Colson and G. H. Whitaker, trans. (London: Heinemann, 1926-1944), 3.30-31.

배정훈도 크레이기의 입장과 유사하다. 배정훈은 여자가 남자(M1)와 이혼하고 다른 사람(M2)과 결혼을 하면 여자 자신의 몸이 더럽혀진 것, 즉 간음으로 평가한다. 그는 신 24:1은 이를 드러내어 말하지 않지만, 다른 남자(M2)와 결혼한 후 다시 이혼하거나 사별하였을 경우 첫 번째 남자(M1)와 재혼을 한다면 그동안 간음이라고 규정되지 않았던 두 번째 결혼이 이제는 간음 행위이고 처음 남자(M1)와 다시 재혼하는 것은 가증한 것이라 본다(배정훈, "신명기 24장 1-4절에 관한 주석-결혼, 이혼, 그리고 재혼에 관한 규정", 『장신논단』 45 [2013], 58.). 왕대일은 신 24:1-4는 가부장의 권위가 약화되어 가는 현실을 반영한다고 말한다(왕대일, 『왕대일 교수의 신명기 강의: 신명기, 약속의 땅으로 가는 길』 [서울: 대한기독교서회, 2011], 261.).

22) 남자가 여자와 결혼하고 이혼에 이르지 않고 부부로 평생을 사는 일반적인 경우는 신

합법적 절차를 따라 이혼하였고,²³⁾ 재혼할 수 있었다(신 24:2). 정당한 절차에 따라 행한 그녀의 재혼은 결코 간음이 아니다.²⁴⁾ 그녀는 가해자라기보다는 피해자에 해당되기에 크레이기의 분석은 설득력이 떨어진다. 크레이기는 우리의 논의에 중요한 어구인 동사 הִטְמֵאָה 의 형태에 대해 분석하거나 설명하지 않는다.

동사 הִטְמֵאָה 에 대해 『개역개정』은 그 여자가 “몸을 더럽혔다”라고 번역하지만 좀 더 엄밀하게 살펴볼 필요가 있다.²⁵⁾ 마소라 본문(MT)은 히트파엘 형태와 연관된 호트파알(Hothpaal, to be defiled) 형태인 הִטְמֵאָה 로 소개한다.²⁶⁾ 그런데 동사 הִטְמֵאָה 의 자음 밑에 다른 모음을 붙여 읽을 경우 여러 가지 다른 독법이 가능하다. 자음을 변형시키거나 위치를 바꾸지 않고 읽는 첫 번째 독법은 마소라 본문이 소개하듯이 재귀형의 수동 형태인 호트파알 형태(הִטְמֵאָה [후탐마아], 호트파알 완료, 3여성단수)로 읽는 것이다. 호트파알로 읽으면 “그녀가 자신을 부정하다고 선언되었다(고려되었다)”로 읽을 수 있다.²⁷⁾ 두 번째 읽기는 동사 הִטְמֵאָה 를 능동 재귀형 형태로 읽는 독법이 또한 가능하다. 동사 הִטְמֵאָה 의 재귀형은 הִטְמֵאָה ([히탐메아], 히트파엘 완료, 3여성단수)인데, 그 의미는 “그녀가 자기 자신을 부정하다고 스스로 선언했다”이다. 마지막 독법은 호팔 형태(הִטְמֵאָה [후트메아], 호팔 완료, 3여성단수)로 읽는 것이다. 이 경우에 동사 הִטְמֵאָה 는 “제삼자가 그녀를 부정하다고 선언(선포)하는 것”을 결국 의미한다. 세 번째 읽기는 선언적 의미를 가진

24: 1-4에서 다루지 않는다.

23) R. Westbrook, “The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4”, 389.

24) 맥콘빌(J. G. McConville)은 크레이기의 주장처럼 그 여인이 이혼하고 두 번째 결혼한다고 해서 이것을 부정한 것으로 볼 수 없다고 보았다(J. G. McConville, *Deuteronomy*, 359.).

25) ‘더럽혔다’라는 단어는 니팔 형태(הִטְמֵאָה)로 사용될 수 있는데, 민 5:13-14, 20, 29에서 한 남자와 한 여자가 동침은 하였으나 그녀의 남편의 눈에 숨겨 드러나지 않은 경우에도 사용되기도 한다.

26) 게제니우스와 주옹-무라오가는 호트파알(Hothpaal)로 부른다(W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §53. h.; 폴 주옹-T. 무라오가, 『성서 히브리어 문법』, §53h.). 한편, 왈키와 오코너는 호트파엘(Hothpaal) 형태라 부른다. 이 형태에서 *t* 접두어는 동화되었다(B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §26.3a-b). 왈튼은 후트카텔(hutqattel) 즉 후트파엘로 부른다(J. H. Walton, “The Place of the Hutqattel within the D-Stem Group and its Implications in Deuteronomy 24:4”, 9.).

27) 왈키와 오코너는 호트파알 형태를 수동의 의미를 가진 재귀형으로 보는 이론적 분석이 가능할 수는 있지만, 동사 형태를 호트파알 형태를 가졌지만 그 의미는 수동형인 푸알(Pual)과 같은 것으로 이해한다(B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §26.3a). 게제니우스도 푸알처럼 수동형으로 번역한다(W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §54. h.). 한편, 주옹-무라오가는 “여인이 스스로 자신을 더럽히다는 뜻으로 보는 게 적절하지만, 단순히 그녀가 더럽혀진 것을 뜻할 수 있다”라고 언급한다(폴 주옹-T. 무라오가, 『성서 히브리어 문법』, §53h.).

수동형 형태로 보는 입장이다.

3가지 독법을 부연 설명해 보도록 하자. 첫 번째 호트파알 형태(הָטָמְאָה 후탐메아)로 읽을 경우 그녀가 부정하다고 선언된 것이기에 첫 번째 읽기는 그녀의 부정함이 제삼자에 의해 선언되어 알려졌다다는 것을 강조한다.²⁸⁾ 호트파알 독법의 경우 그녀는 수혜자로 보기는 어렵다. 이 여인이 부정하다는 판결을 받은 것은 사실이지만, 이 여인이 실제로 비도덕적 행동을 한 것 보다는 비도덕적 행동을 했다고 판단되어 부정하다는 판단을 받게 되었다. 그녀는 억지로 부정하다고 선언되도록 강요되었을 가능성도 있다.²⁹⁾ 왈톤(J. H. Walton)은 그녀가 부정하다고 선언된 것은 그녀를 수치스럽게 만들기보다는 그녀를 당황스럽게 만든다고 본다.³⁰⁾ 결국 이로 인해 그녀는 이혼 위자료를 받지 못하고, 남자(MI)의 집에서 나와야 한다.

두 번째 독법인 히트파엘 형태(הִטְפָּאֵל 히탐메아)로 읽을 경우, 이혼당한 여인이 스스로 자기 자신을 부정하다고 선언한 것으로 읽을 수 있다. 히트파엘 형태로 읽을 경우 여인은 자신을 부정하다고 스스로 선언한 주체이고, 그녀는 자기 자신에 대한 주장과 책임을 가장 강하게 드러낸다. 이 경우에는 이혼을 당한 것이 아니라 이혼을 하려고 한 여인이 된다. 독자인 우리는 히트파엘 형태가 되도록 모음을 넣어 동사 הָטָמְאָה를 הִטְפָּאֵל(히탐메아)로 읽을 수는 있겠지만, 실제로 그녀가 자기에게 불리한 결정을 한다는 것은 현실에 맞지 않는 상황이다. 그녀는 이 경우에도 당연히 이혼 위자료는 받을 수 없다.

마지막 독법인 호팔 형태(הוֹפָּאֵל 후트메아)로 읽는 경우인데, 그녀는 주체로서 결정권을 전혀 가질 수 없었고, 다만 판단의 대상이 될 뿐이다.³¹⁾ 호

28) 왈톤은 그녀가 부정하다고 선언되도록 강요되었고, 그녀가 부정하다고 보는 견해가 제사장에게 전달되었고, 제사장은 공적으로 이를 알린 것으로 이해한다(J. H. Walton, “The Place of the Hutqattel within the D-Stem Group and its Implications in Deuteronomy 24:4”, 9.).

29) 왈키와 오코너는 히트파엘 형태가 때로 동사의 주체가 수혜를 받는 재귀적 용법(benefactive reflexive)으로 사용된 경우(창 20:7; 수 9:12; 왕상 8:33; 욥 13:27)가 있음을 소개한다(B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §26.2e.). 하지만, 신 24:4에 사용된 호트파알 형태는 동사의 주체가 자신을 부정하다고 판단되는 것이므로 결코 동사의 주체가 수혜를 입는 재귀적 용법으로 읽기에는 어려운 점이 많다. 그래서 왈키와 오코너는 신 24:4의 동사 הָטָמְאָה를 수혜를 받는 재귀적 용법의 용례로 소개하지 않는다. 재귀형의 수동 형태로 읽을 경우(הָטָמְאָה) 여성이 수동적으로 더러움을 받는 사실은 표현하지만, 그녀의 처해진 상황이 수혜를 입는 의미가 있는 재귀적 용법과는 어울리지 않기에 필자는 재귀적 용법이 아닌 호팔 형태로 읽을 것을 제안한다.

30) J. H. Walton, “The Place of the Hutqattel within the D-Stem Group and its Implications in Deuteronomy 24:4”, 12.

31) 왈키와 오코너의 해석에 따르면 피엘형 동사의 목적어는 수동적 대상인 반면에 히필형

팔 형태로 읽을 것을 제안하는 맥콘빌(J. G. McConville)은 제삼자가 그녀를 부정하다고 판단한 것이고, 그녀는 부정하다고 선언되었다(declared unclean)로 이해해야 한다고 본다.³²⁾ 여인 자신은 부정한 일을 하지 않았기에 부정하지 않다고 여기고 있었지만, 남편은 음행의 연고는 아니지만 그녀를 기뻐하지 않았고, 그녀가 행했을 가능성이 있는 어떤 실수를 빌미로 삼았다. 그녀는 부정한 자로 취급을 받고, 일방적으로 선언되었다.³³⁾ 호팔 형태로 읽는 독법에서는 그녀가 주체적으로 자신의 의사를 적극적으로 표명하고, 스스로 변호할 기회가 전혀 주어지지 않았음을 확인할 수 있다. 제삼자가 그녀를 일방적으로 부정하다고 선언한 것이기에 그 여인은 비난의 대상이 되었다. 그녀는 이 상황에서 결코 자신을 변호할 수 없었다. 여기서 유력한 제삼자는 바로 그녀의 첫 번째 남편일 가능성이 크다. 이혼은 전적으로 사적인 문제였기에, 민사법정에 호소할 수 있는 것이 아니었지만,³⁴⁾ 남편(M1)의 일방적 주장이 당연히 받아들여진 것으로 볼 수 있다. 남편은 그녀를 부끄럽게 만들었고, 그는 일방적으로 그녀를 부정하다고 선언했다. 상황이 이렇게 전개되어 그들이 이혼하게 된 것이다.

다양한 독법 중 동사 הִטְמֵאָה 를 호팔 형태(הִטְמֵאָה 후트메아)로 읽을 때 기존의 읽기와는 달리 신명기 24:1-4의 내용을 좀 더 명확히 이해할 수 있다. 신명기 24:4에 언급된 동사 הִטְמֵאָה 를 호팔 형태(הִטְמֵאָה 후트메아)로 읽을 경

동사의 목적어는 제2의 주체로서 동사에 간접적으로 참여하게 된다(B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §27.1d, e). 레 13:44에 의하면 제사장은 독한 피부병에 걸린 사람에 대하여 이를 확인하고, 그를 부정하다고 선언한다(피엘형). 독한 피부병이 걸린 사람은 제사장의 선언을 듣고, 온전히 자신에게 내려진 결정을 수긍했을 것이다.

32) J. G. McConville, *Deuteronomy*, 356, 359-360.

33) 야론은 신 24:4에 언급된 금지규정은 여인의 두 번째 결혼이 안정적으로 지속될 수 있도록 보호하는 데 그 목적이 있다고 보았다(R. Yaron, "The Restoration of Marriage", 8-9.). 야론의 입장을 지지하는 자는 톰슨(J. A. Thompson)인데(J. A. Thompson, *Deuteronomy* [London: IVP, 1974], 244.), 이에 대해 카미카엘(C. M. Carmichael)은 신 24:3에 언급된 두 번째 남편의 죽음 후에도 야론의 입장이 여전히 유효한가에 대해서 회의적이다(C. M. Carmichael, *The Laws of Deuteronomy* [London: Cornell University Press, 1974], 205). 웨넘(G. J. Wenham)도 카미카엘의 입장을 지지한다(G. J. Wenham, "The Restoration of Marriage Reconsidered", *JJS* 30 [1979], 37.). 웨넘은 신 24:1의 금지 규정을 근친상간(incest)의 관점에서 이해한다(G. J. Wenham, "The Restoration of Marriage Reconsidered", 38-40). 밀러(P. D. Miller)는 웨넘의 입장을 지지한다(P. D. Miller, *Deuteronomy* [Louisville: John Knox Press, 1990], 164.).

34) A. Philips, "Some Aspects of Family Law in Pre-Exilic Israel", *VT* 23 (1973), 355, 356. 한편, 신 22:15-21에는 결혼한 후 누명을 쓴 여자의 부모가 공적 재판에서 고소를 당한 딸의 무고함과 자신의 가문의 명예를 위해 증거를 가지고 반론을 제기할 수 있다. J. G. McConville, *Deuteronomy*, 339. 참조.

우, 1절에서 소개된 결혼 이후 남편은 혼인 관계 악화에 대한 책임이 여자에게 있다고 판단하고, 임의로 혼인 상태를 파기했다. 남편은 자기 아내를 유책 배우자로 낙인을 찍었고, 여인은 일방적으로 부당한 결정의 희생양이 된 상황을 상정하고 있음을 알 수 있다. 자기 아내를 전적으로 부정하다고 선언한 남편은 자신의 결혼에 대한 권리와 권한을 남용하여 그녀를 부정하다고 선언하였고, 이로 인해 이혼 위자료도 주지 않는 이득을 취하였는데, 어떻게 전 남편(M1)인 그가 자기의 이익을 위해 둘째 남자(M2)와 이혼했거나 사별한 그녀를 다시 아내로 맞이할 수 있다는 말인가? 그러므로 동사 **הטמאה**를 호괄 형태로 읽는 마지막 독법은 여인이 남편(M1)의 임의에 의해 완전히 좌우되는 상황을 상정한다.³⁵⁾ 결혼과 이혼, 재혼은 남녀 당사자의 의사가 존중되어야 한다. 하지만, 신명기 24:4는 사적 이득을 취하려는 남편의 지나친 자의적 결정이 잘못되었음을 지적한다.³⁶⁾ 신명기 24:1-3은 남성이 일방적으로 취한 결정으로 말미암아 생길 수 있는 일련의 사건들을 소개하고, 또 다른 부당한 이득을 취할 수 있는 사람(M1)의 마음까지 제어할 필요가 있기에 신명기 24:4는 신명기 24:1-3에 소개된 복합적 사실에 바탕을 둔 재혼(**palingamy**)을 금지하고 있다.³⁷⁾

2.3. 신명기 24:1의 **דבר ערות**의 의미

דבר ערות가 1절에 언급되어 구절의 순서상 먼저 다루는 것이 일반적인

35) R. Westbrook, “The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4”, 404.

36) 카우프만(S. A. Kaufman)은 신 23:20-24:7은 제8계명인 “도둑질하지 말지니라(신 5:20)”에 해당한다고 본다. 신 23:20-26은 남의 물질적 재산을 훔치는 것을 다루고 있는 반면에, 신 24:1-4와 신 24:5는 비유적으로 사람(**נפש**)을 훔치는 것을 다루고, 신 24:7은 실제적인 사람(**נפש**)을 훔치는 것을 강하게 비판한다(S. A. Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law”, *Maarav* 1:2 [1978-79], 139-140.).

37) 바인펠트(M. Weinfeld)는 신명기와 지혜서 사이에 동일 내용이 나오는 구절들(신 4:2와 잠 30:6; 신 19:14와 잠 22:28; 신 23:15[16]와 잠 30:10; 신 23:22와 전 5:3)을 비교하여 소개하였다(M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* [Oxford: Clarendon Press, 1972], 260-265). 무라오카는 바인펠트의 비교에 주목하면서 부정어가 다르게 사용된 것을 설명한다. 신명기에는 **לא**가 사용되고, 지혜서에는 **על**이 사용된다. 무라오카는 **על**은 더 직접적이고, 당장 일어날 수 있고, 구체적인 화자의 의지를 잘 보여줄 때 사용되는 반면에 신명기에 사용된 **לא**는 좀 더 간접적이고 일반적인 성격의 내용에 대해 화자의 부정적 의지를 표현할 때 사용되고 있다고 본다(T. Muraoka, “Notes on the Syntax of Biblical Aramaic”, *Journal of Semitic Studies* 11 [1966], 162).

신 24:4에 사용된 **לא**에 위의 설명을 적용해 보면 신명기 저자는 직접적으로 당장 일어나는 일은 아니고, 가능성이 있는 사건(여인이 부당한 판결을 받고 쫓겨났다가 사적 이익을 바라고 그녀와 다시 재혼하기를 바라는 남자[M1])에 대해 부정적 의견을 제시한 것으로 볼 수 있다.

경우이겠지만, 그 의미를 단정을 내리지 않고 잠시 유보하였고, 4절에 언급된 동사 **הטמאה**를 먼저 분석하였다. 동사 **הטמאה**에 대한 분석이 신명기 24:1-4 전체를 이해하는 주요한 단서를 제공하고 있음을 위에서 살펴보았다. 동사 **הטמאה**의 의미를 확인하고 난 뒤 이제 신명기 24:1의 **דבר ערות**를 다룰 수 있게 되었다.

신명기 24:1에 언급된 **דבר ערות**는 무엇을 의미할까? 첫 번째 입장은 이를 간통으로 본다. 만약 **דבר ערות**를 간통(adultery)으로 이해한다면,³⁸⁾ 신명기 22장에서 이미 간통을 저지른 여인은 돌로 쳐 죽임을 당할 것이라고 규정하는데, 신명기 22장의 규정에 따르면, 신명기 24:1에 언급된 이 여인은 이혼이 아니라 죽음이라는 선고가 내려져야 한다. 그러므로, 신명기 24:1에 언급된 **דבר ערות**는 간통을 의미한다고 해석하는 것은 그 근거가 약하다고 할 수 있다.³⁹⁾

둘째로, 크리스텐센(D. L. Christensen)은 **דבר ערות**를 ‘벌거벗은 것(naked thing)’으로 번역한다. 그는 여성의 하체가 드러난 것, 즉 특정한 사건을 가리키는 것으로 이해한다. 하지만 **דבר ערות**는 성적인 간음 행위를 가리키는 것은 아니다. 모든 사람이 볼 수 있도록 공개되었는데, 여인은 그녀의 외음부가 노출된 채 잡혔다. 이는 예레미야애가 1:8과 에스겔 16:37에서 인격화된 예루살렘이라는 여인의 하체가 드러난 것과 유사하다.⁴⁰⁾ 크리스텐센은 그녀가 간통을 범하지는 않았지만, 성적으로 보기 흉한 행동을 했다고 본다. 크리스텐센의 입장은 그녀의 유별난 행동이 문제가 된다고 보았다.

셋째로, 가레트(A. J. M. Garrett)는 그녀를 성도착자로 본다. 그녀가 결혼한 후 특별한 성적 각성이 있었고, 남편에게 비정상적인 성적 행위를 요구했고, 그녀의 남편은 이를 알게 되었다. 가레트는 **דבר ערות**를 그녀의 언어로 표현된 부정결함(uncleanness of a word)으로 이해한다.⁴¹⁾ 첫 번째 남편이 이를 알게 되었고, 이로 인해 그는 그녀와 이혼하게 된다. 첫 번째 남편에게서 이혼한 후 다른 사람과 결혼한 이 여인은 두 번째 남편과 성도착 행

38) 바인펠트는 **דבר ערות**를 3절 이하에 언급되는 다른 남자와 재혼한 후 행한 성적 일탈로 여긴다. 이로 인해 첫 번째 남편은 그녀와 재혼할 수 없다고 주장한다(M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 269-270, n. 4).

39) A. Philips, “Some Aspects of Family Law in Pre-Exilic Israel”, 355.

40) D. L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12* (Dallas: Word, 2002), 566-567. 이온에는 **ערות**은 성기의 노출을 암시하며, 여인이 불법적인 성관계를 한 것으로 인해 이혼하게 되었다고 설명한다(이온에, “구약성서의 이혼 이해: 영원한 계약의 파괴?”, 「구약논단」 49 [2013], 210-211.).

41) A. J. M. Garrett, “A New Understanding of the Divorce and Remarriage Legislation in Deuteronomy 24:1-4”, *JBQ* 39 (2011), 248-249.

위를 했기에 그녀는 이미 몸을 더럽혔다고 본다. 가레트는 첫 번째 남편은 신령하고, 의로운 사람으로 단정한다. 신명기 24:1-4에 언급된 규정은 첫 번째 남편이 자신의 영적 순결과 성적 순결을 지키는 규정을 다루고 있다고 본다. 크리스텐센과 가레트는 각각 여인을 부정적으로 평가하고 그녀의 권익이 보호되어야 하는 약자로 여기지 않는다.

위의 세 입장과는 다르게 귀욤(P. Guillaume)은 여인이 불임의 상태였던 것을 여러 번의 결혼을 통해 확인할 수 있었다고 본다. 그녀가 다른 사람과 결혼했지만, 동일하게 자녀를 두지 못했다. 귀욤은 그녀가 아이를 가질 수 없는 자였기에 신명기 24:4는 다시 첫 번째 남편과 결혼하지 못한다는 제약을 두었다고 본다.⁴²⁾ 하지만 우리는 파라모네의 소유인 어떤 노예 소녀의 결혼 계약서(주전 420년)에서 아이를 가질 수 없는 불임이 이혼의 이유가 될 수 없음을 확인할 수 있다. 이 결혼 계약서에는 남자 혹은 여자 후손이 없다는 것이 이혼의 사유가 될 수 없다고 말한다. 남편이 후손을 두지 않고 먼저 죽으면 그녀는 남편이 남긴 모든 재산의 소유주가 된다. 그녀는 다른 남편을 취해서는 안 된다는 규정도 기록하고 있다.⁴³⁾ **דבר ערות**를 아내의 불임으로 여기는 것은 타당하지 않고, 이를 이혼의 사유로 보기에는 어렵다.⁴⁴⁾

지금까지 소개한 입장들은 여성이 잘못을 행했다는 전제를 가진다. 하지만, 앞에서 동사 **הטמאה**를 호괄 형태(**הטמאה** 후트메아)로 읽는 독법은 남편의 임의에 의해 완전히 좌우되는 상황을 상정한다고 분석했다(2.2). 그러면, 우리는 **דבר ערות**를 남편이 이혼을 위한 구실에 대한 근거로 내세운 말로

42) P. Guillaume, *The Economy of Deuteronomy's Core* (Sheffield: Equinox Publishing Ltd., 2022), 185. 그의 책은 신명기에 소개되는 십일조를 다루고 있는 책이기에, 신 24:1에 언급된 동사 **הטמאה**의 형태를 분석하지 않는다. 레이니(J. C. Laney)도 이 구절을 신적 결합인 불임으로 볼 수 있다고 말한다(J. C. Laney, "Deuteronomy 24:1-4 and the Issue of Divorce", *Bibliotheca Sacra* 149 [1992], 5.).

43) 제임스 B. 프리처드, 『고대 근동 문학 선집』, 441; H. L. Ginsberg, "Aramaic Papyri from Elephantine", 84-86.

44) 민법 840조([https://www.law.go.kr/법령/민법/\(20230628,19098,20221227\)/제840조](https://www.law.go.kr/법령/민법/(20230628,19098,20221227)/제840조))는 불임을 6개 항목의 이혼사유에 포함하지 않는다. 민법 840조는 재판상 이혼사유로 6개를 규정하고 있다. 1. 배우자에 부정행위가 있었을 때, 2. 배우자가 악의로 다른 일방을 유기한 때, 3. 배우자 또는 그 직계존속으로부터 심히 부당한 대우를 받았을 때, 4. 자기의 직계존속이 배우자로부터 심히 부당한 대우를 받았을 때, 5. 배우자의 생사가 3년 이상 분명하지 아니한 때, 6. 기타 혼인을 계속하기 어려운 중대한 사유가 있을 때.

민법 840조 1호는 배우자의 부정행위는 혼인 중의 행위이고, 간통을 포함하거나 간통에 이르지 아니하나 부부의 정조 의무에 충실하지 않는 일체의 부정행위가 이에 포함된다. 1호부터 4호까지는 한쪽 배우자의 고의 과실의 잘못이 있어야 이혼 사유가 되는 것에 해당하고, 5-6호는 어떤 쪽의 과실이 있든 아니면 없든 이를 묻지 않는 내용이다. 다만, 대한민국의 민법에는 불임으로 인해 부부 갈등이 생겨 혼인 관계가 회복 불능의 상황에 이르게 되었다면 이혼을 청구할 수 있다.

읽을 수 있다. 이는 남편의 일방적 주장을 표현한 용어이다. **ערוות דבר**는 특정한 상황을 가리키는 용어로 이해하기보다는 남자(M1)가 보기에 결혼을 유지할 수 없는 지경에 이르게 되었다고 주장하기 위해 남자가 ‘반대하는 것’을 가리키는 용어이다. **ערוות דבר**는 그녀를 ‘반대하는 것’(그녀를 향해 ‘의의가 있는 것’)으로 번역하는 것이 바람직하다.⁴⁵⁾ 신명기 23:14[15]에도 사용된 **ערוות דבר**는 도덕적인 의미가 아니라 정결 규정과 연관하여 소개된다.⁴⁶⁾ 정결 규정과 관련해서 신명기 23:14[15]의 **ערוות דבר**는 제의적 관점에서 ‘반대하는 것’을 가리키고, 구체적으로는 배설물을 가리킨다.⁴⁷⁾ **ערוות דבר**가 구절에 따라 서로 다르게 번역되어 동일한 어휘가 사용된 것을 확인하기에는 어렵다. 하지만 ‘반대하는 것’으로 번역할 때 그 의미를 부각시킬 뿐 아니라 두 용례에 동일한 어구가 사용된 것을 확인하는 장점이 있다.

신명기 24:1의 **ערוות דבר**는 그녀와 이혼하기 위한 근거를 가리킨다.⁴⁸⁾ 남편의 입장에서 볼 때 그 내용이 무엇이든지 간에 그는 이 용어를 사용하여 그녀와 이혼할 수 있는 근거로 삼는다. 신명기 24:1에 언급된 **ערוות דבר**(반대하는 것)은 남편이 어떤 구실이든지 빌미를 삼아 이혼을 할 수 있다는 말이 아니라, 그가 이혼하려는 상황에서 **ערוות דבר**라는 용어를 사용하여 자신을 합리화하고 있음을 알 수 있다(신 22:14, 17 참조).⁴⁹⁾ 결혼이 법적인 절차

45) 브라우릭(G. Braulik)은 **ערוות דבר**를 ‘반대하는 것(Anstößige, objectionable)’으로 번역한다(G. Braulik, *Deuteronomium II: 16,18-34,12* [Würzburg: Echter Verlag, 1992], 178.). 이 용어가 간음이나 심각한 범죄를 의미하지 않는다. 브라우릭은 이 용어가 성적인 면에서 신체적인 결합도 의미하지 않고, 일반적으로 의미로 부적절한 행동을 가리킨다고 보았다.

46) 『개역개정』은 ‘불결한 것’, 『표준』, 『새번역』, 『공동』은 ‘더러운 것’으로 정결 규정에 맞게 번역한다. 한편, 『개역한글』은 ‘불합(不合)한 것’으로 번역하여 이를 도덕적 의미로 이해한다.

47) 웨스트부룩은 레 18:6에 언급된 ‘에르바’는 성적인 관계를 가리키는 완곡어법이지만, 신 23:15에 언급된 **ערוות דבר**는 성적인 의미로 사용되지 않는다고 주장한다(R. Westbrook, “The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4”, 398-399.).

48) C. Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*, 57, n. 44 참조.

이 어구를 엄격하게 문자적으로 해석하는 삼마이 학파는 간음만이 이혼의 사유가 되었고, 자유적인 힐렐 학파는 사소한 것으로도 아내를 추방할 수 있다고 보았다. 힐렐 학파는 **ערוות**를 비유적으로 해석하고, **דבר**라는 단어에 강조점을 둔다. 그래서 예를 들어 요리를 잘못 하는 것도 이혼의 사유라고 말한다. 한편, 랍비 아키바는 아내의 잘못이 없어도 남자가 다른 여자가 마음에 들어도 이혼할 수 있는 것도 말한다. 미슈나(Mishnah)에서 이혼에 관한 규정인 기틴(Gittin) 9:10에 ‘수치되는 일’에 대한 전문은 웨그너(J. R. Wegner)의 책과 배정훈의 논문을 참조하라(J. R. Wegner, *Chattel or Person?: The Status of Women in the Mishnah* [New York; Oxford: Oxford University Press, 1988], 46; 배정훈, “신명기 24장 1-4 절에 관한 주석 - 결혼, 이혼, 그리고 재혼에 관한 규정”, 55.). 배정훈은 힐렐 학파의 입장을 소개하면서 “아내가 접시를 깬다 해도 이혼할 수 있다”라고 번역하였지만, 웨그너는 “그녀가 그의 식사를 태웠다 해도(even if she [merely] burned his dinner)”라고 소개한다. 즉 요리를 잘못하는 아내의 행동이 그 예로 소개된다.

49) ‘들어가는 말’에서 언급된, 누명을 쓴 여자를 보호하는 법을 다루는 신 22:13-21에서 **ערוות דבר**와

에 따라 진행되었듯이 이혼도 법적인 절차를 밟아야 하고, 이혼에 대한 사유가 있어야 한다. 남편은 자신의 주장을 정당화하여 결혼을 무효화하기 위해 **דָּבַר עֲרוּת**(반대하는 것)을 언급한다. 결국 신명기 24:1-4에 언급된 여성은 남편의 일방적인 주장에 의해 이혼을 당했고, 그녀는 부당한 대우를 받았다.⁵⁰⁾ 이와 같은 대우를 받은 여인을 향해 첫 번째 남편이 재혼하여 사별하거나 이혼을 하여 홀로 된 전처를 다시 자기의 유익을 위해 재혼하는 것을 금지한다. 만약 첫 번째 남편에게 자기의 유익을 위해 이 여인과의 재혼이 허락된다면, 첫 번째 남편은 두 번의 부당한 이득을 취하는 결과를 초래한다.⁵¹⁾ 이는 십계명의 제8계명인 도둑질하지 말라는 계명 또한 여기게 된다.⁵²⁾ 신명기 24:4는 이 일은 여호와 앞에 가증한 것으로 규정한다.⁵³⁾

3. 나오는 말

필자는 본론에서 **דָּבַר עֲרוּת**를 ‘반대하는 것(의의가 있는 것)’으로 번역할 것을 제안하였고, 동사 **הִטְמֵאָה**를 호팔 형태(**הִטְמֵאָה** 후트메아)로 읽을 것을

비교할 수 있는 용어는 복수형 형태인 **עֲרוּת דְּבָרִים**(신 22:14, 17)이다. 『개역개정』은 **דְּבָרִים עֲרוּת**을 ‘비방거리’로 번역한다. *BDB, DCH, HALOT*에 따르면, **עֲרוּת דְּבָרִים**은 말뿐이면서 근거가 없는 고소를 의미한다(F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic* [Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004], 760; *DCH*, “עֲרוּת־דְּבָרִים”, 6:425; L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* [Leiden: Brill, 2001], 833.)

50) 신 24장은 전반적으로 사회적 약자의 권익이 보호되어야 함을 밝히는 장이다. R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York; Toronto; London: McGraw-Hill, 1961), 149. 출 22:21-27[20-26]; 신 23:16 등도 사회적 약자를 배려해야 함을 강조한다.

51) G. Braulik, *Deuteronomium II: 16, 18-34, 12*, 177; J. G. McConville, *Deuteronomy*, 359-360; R. Westbrook, “The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4”, 403-404.

52) 카우프만은 신 24:8-25:5는 8계명에 대한 것으로 보았다(S. A. Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law”, 139-140.). J. C. Laney, “Deuteronomy 24:1-4 and the Issue of Divorce”, 4 참조.

53) 신명기 안에서 ‘가증한 것’은 일반적으로 우상숭배를 가리킨다. 또한 제의적인 사건에도 사용된다. 하지만, 레 18, 20장과는 달리 신명기 안에서는 ‘가증한 것’이 성적인 것과 연관하여 소개되지 않는다. 신명기에서 가증한 것은 첫째로 다른 신을 섬기는 것(신 7:25, 26; 12:31; 13:14; 17:4; 20:18; 32:16)과 연관되고, 이와 연관하여 자녀들을 불살라(불 가운데 지나게 하여) 그들의 신들에게 드리는 것(신 12:31; 18:12)에도 사용되는 용어이다. 신명기 안에서 다양한 경우들이 여호와께 가증한 것이 된다. 그 예로 부정한 음식(신 14:3), 흙이나 악질이 있는 제물(신 17:1), 남녀의 의복을 바꾸어 입는 것(신 22:4), 창기나 남창(개로 소개된다)이 번 돈을 여호와께 제물로 가져오는 것(신 23:18[19]), 부당한 저울을 사용하는 자(신 2:16), 장색이 조각하였거나 부어 만든 우상(신 27:15) 등이 언급된다.

주장하였다. 신명기 24:1-4는 여자(W)가 자기 결정권을 분명히 발휘하였고, 약자인 여자의 의견이 존중되어 이혼하였는데, 상황이 바뀌어 다시 두 사람(M1과 W)이 나름 동등하게 서로를 대할 수 있기에, 다시 결합하는 경우를 염두에 두지 않는다. 도리어 남자의 편익에 의해 여자가 일방적으로 취급되었음을 소개한다. 남자의 이익을 위해 강한 자인 남자가 다시 약자인 여자를 이용하는 일이 벌어진다면, 이는 심각한 것이기에 신명기 24:4b에 “가증한 것”으로 규정한다.

신명기 24:1-4는 창세기 2:24에 소개된 처음 결혼의 의미를 부정하지 않는다. 신명기 24:1-4는 또한 이혼에 관한 일반적인 규정을 소개하는데 그 목적이 있지 않다. 있을 법한 구체적인 사례를 제시하고 있다. 결혼한 여인이 부당한 대우를 받아 이혼하게 되었고, 그녀가 재혼한 후 이혼했거나 사별하여 홀로 남게 되었을 때, 첫 번째 남편이 이 여인을 자신의 이익을 위해 다시 재혼(*palingamy*)하는 것을 금지하고 있음을 살펴보았다. 신명기 24:1-4는 사회적 약자인 여자를 보호하고자 하는 의도를 매우 강하게 피력한다고 볼 수 있다. 사회적 약자를 보호하기 위해 인간의 온정으로도 가능하지만, 인간의 마음에 의지하기보다는 법적인 규정으로 명문화할 때 그 사회가 인권의 사각지대가 생기지 않은 최소한의 장치가 마련된다. 신명기 24:1-4는 가부장적 사회를 근본적으로 바꾸는 데 목적을 삼는 것이 아니라 이를 악용하려는 사람의 마음을 제어해야 함을 잘 보여주는 구절이다. 이 구절은 현대를 살아가는 우리에게 사회적 약자를 배려해야 한다는 당위를 말할 뿐 아니라 사회적 약자가 불이익을 당하지 않도록 법적이고 제도적 개선이 더욱 필요함을 또한 일깨워 준다.

<주제어>(Keywords)

이혼, *דבר*, *ערוֹת*, 가족법, 신명기법, 가증한 것.

divorce, *דבר*, *ערוֹת*, family law, Deuteronomic law, abomination.

<참고문헌>(References)

- 배정훈, “신명기 24장 1-4절에 관한 주석-결혼, 이혼, 그리고 재혼에 관한 규정”, 『장신논단』 45 (2013), 41-65.
- 왕대일, 『왕대일 교수의 신명기 강의: 신명기, 약속의 땅으로 가는 길』, 서울: 대한 기독교서회, 2011.
- 이은애, “구약성서의 이혼 이해: 영원한 계약의 파괴?”, 『구약논단』 49 (2013), 206-233.
- 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2016), 97-118.
- 주옹, 폴-무라오까, T., 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역, 서울: 기혼, 2012.
- 프리처드, 제임스 B. 편, 『고대 근동 문학 선집』, 주원준 외 역, 서울: 기독교문서선교회, 2016.
- Andersen, F. I. and Freedman, D. N., *Amos*, New York: Doubleday, 1989.
- Berlin, A. and Brettler, M. Z., eds., *The Jewish Study Bible*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Botta, A. F., *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine: An Egyptological Approach*, London: T&T Clark, 2009.
- Braulik, G., *Deuteronomium II: 16,18-34,12*, Würzburg: Echter Verlag, 1992.
- Brown, F., Driver, S. R., and Briggs, C. A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004.
- Carmichael, C. M., *The Laws of Deuteronomy*, London: Cornell University Press, 1974.
- Christensen, D. L., *Deuteronomy 21:10–34:12*, Dallas: Word, 2002.
- Clines, D. J. A., ed., “עֵרְוָה”, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 6, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007, 425.
- Craigie, P. C., *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- de Vaux, R., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, New York, Toronto, London: McGraw-Hill, 1961.
- Finley, T. J., *Joel, Amos, Obadiah*, Chicago: Moody, 1990.
- Garrett, A. J. M., “A New Understanding of the Divorce and Remarriage Legislation in Deuteronomy 24:1-4”, *JBQ* 39 (2011), 245-250.
- Gesenius, W., *Gesenius' Hebrew Grammar*, E. Kautzsch, ed. and A. E. Cowley, trans., Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2006.
- Ginsberg, H. L., “Aramaic Papyri from Elephantine”, J. B. Pritchard, ed., *The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures*, vol. II,

- Princeton: Princeton University Press, 1975, 83-86.
- Guillaume, P., *The Economy of Deuteronomy's Core*, Sheffield: Equinox Publishing Ltd., 2022.
- Hur, S. W., "The Rhetoric of the Deuteronomistic Code: Its Structures and Devices", Ph.D. Dissertation, Emory University, 2013.
- Kaufman, S. A., "The Structure of the Deuteronomistic Law", *Maarav* 1:2 (1978-79), 105-158.
- Koehler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill, 2001.
- Laney, J. C., "Deuteronomy 24:1-4 and the Issue of Divorce", *Bibliotheca Sacra* 149 (1992), 3-15.
- McConville, J. G., *Deuteronomy*, Leicester: Apollos, 2002.
- Merrill, E. H., *Deuteronomy*, Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 1994.
- Miller, P. D., *Deuteronomy*, Louisville: John Knox Press, 1990.
- Muraoka, T., "Notes on the Syntax of Biblical Aramaic", *Journal of Semitic Studies* 11 (1966), 151-167.
- Patton, M. H., "Working with Biblical Hebrew Prose", M. V. Van Pelt, ed., *Basic of Hebrew Discourse: A Guide to Working with Biblical Hebrew Prose and Poetry*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2019, 23-144.
- Philips, A., "Some Aspects of Family Law in Pre-Exilic Israel", *VT* 23 (1973), 349-361.
- Philo of Alexandria, *Philo, with an English Translation*, F. H. Colson and G. H. Whitaker, trans., London: Heinemann, 1926-1944.
- Pressler, C., *The View of Women Found in the Deuteronomistic Family Laws*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1993.
- Smith, B. K. and Page, F. S., *Amos, Obadiah, Jonah*, Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 1995.
- Stuart, D., *Hosea-Jonah*, Waco, Texas: Word, 1987.
- Thompson, J. A., *Deuteronomy*, London: IVP, 1974.
- Tigay, J. H., *Deuteronomy*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- von Rad, G., *Deuteronomy*, Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- Waltke, B. K. and O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990.
- Walton, J. H., "The Place of the Hutqattel within the D-Stem Group and its Implications in Deuteronomy 24:4", *Hebrew Studies* 32 (1991), 7-17.
- Warren, A., "Did Moses Permit Divorce? Modal weqatal as Key to New Testament

Readings of Deuteronomy 24:1-4”, *Tyndale Bulletin* 49 (1998), 39-56.

Wegner, J. R., *Chattel or Person?: The Status of Women in the Mishnah*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1988.

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

Wenham, G. J., “The Restoration of Marriage Reconsidered”, *JJS* 30 (1979), 36-40.

Westbrook, R., “The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4”, B. Wells and R. Magdalene, eds., *Law from the Tigris to the Tiber: The Writings of Raymond Westbrook. Volume 2: Cuneiform and Biblical Sources*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2009, 387-404.

Yaron, R., “The Restoration of Marriage”, *JJS* 17 (1966), 1-11.

<Abstract>

**A Study on the Correlation between דְּבַר עֲרוֹת and הִטְמֵאָה
in Deuteronomy 24:1-4**

Changyop Lee
(Anyang University)

This paper deals with the palingamy of a man who tries to remarry his former wife after the end of her second marriage or the bereavement of her second husband. In order to understand the entire statement of Deuteronomy 24:1-4 with a new perspective, a syntactic analysis of Deuteronomy 24:1-4 is attempted. Key words such as the verb הִטְמֵאָה and דְּבַר עֲרוֹת are analyzed. Through this analysis, we can observe some correlation between the statement “after she has been defiled” and the words דְּבַר עֲרוֹת.

Unlike the traditional position of understanding Deuteronomy 24:1-4 as a conditional protasis (vv. 1-3) and apodosis (v. 4), the sentences in verses 1-4 are composed of declarative sentences (D) that describe successive events. וְהָיָה אִם used in Deuteronomy 24:1a should not be viewed as a marker for a conditional clause, but rather functions to inform that new events are continuing following the first event mentioned in Deuteronomy 24:1a.

The man (M1) uses דְּבַר עֲרוֹת as technical term (the ‘objectionable’) to lay the grounds for his divorcing his wife. Rather than being a term that refers to a specific situation, דְּבַר עֲרוֹת is a term that refers to the man (M1)’s ‘opposition’ to show that he cannot maintain his marriage. The term denotes unseemly behavior in general. There are three possible readings of the verb הִטְמֵאָה without transforming or repositioning consonants. Reading the verb הִטְמֵאָה as the passive form of the reflexive expresses the fact that the woman is passively defiled. But because her situation does not fit with the reflexive usage which connotes benefiting, I suggest that reading the verb הִטְמֵאָה as the hophal form (הִטְמֵאָה) is a more suitable reading for its contexts than the reflexive form. It fits well with the situations completely governed by the arbitrariness of the man (M1). Therefore, Deuteronomy 24:4 forbids him (M1) from taking her as his wife again by the unilateral expediency of her husband for his own benefit.

Deuteronomy 24:1-4 does not deny the meaning of the marriage introduced in

Genesis 2:24. Deuteronomy 24:1-4 also does not aim to introduce general rules regarding divorce. It presents specific, likely examples. Deuteronomy 24:1-4 can be seen as expressing very strong intention to protect women, who are socially disadvantaged. Deuteronomy 24:1-4 clearly shows that the goal is not to fundamentally change the patriarchal society, but to control the hearts of those who want to abuse his power for his own good.

사사기 3:19의 מִלְחָמָה 번역 제안과 이해 — 에훗 이야기를 중심으로 —

장석정*

1. 서론

사사기에 기록된 여러 사사들의 이야기는 이스라엘 백성이 악을 행하고 여호와 하나님을 버리고 다른 이방 신들을 섬기는 것을 시작으로 순환적으로 이어지는 일련의 과정들을 담고 있다. 이스라엘 백성이 저지른 악행에 대한 벌을 받으면서 고통 속에서 하나님께 부르짖을 때 하나님은 그들을 위해 구원자로서의 사사를 세워주시게 되는데 이 사사의 활약을 통해서 이스라엘은 대적들을 물리치고 땅이 평온해지게 된다.¹⁾

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

1) 사사기에 대한 우리나라 학자들의 최근 연구는 다음을 참고하라. 이사야, “사사 시대와 사사기의 하나님 임재 상징”, 『종교연구』 58 (2010), 275-300; 임봉대, “사사기 1:9-15에 나타난 남부지파들의 정착과 약속의 땅 성취에 관한 고찰”, 『구약논단』 26 (2020), 37-59; 장석정, “사사기에 사용된 šapat 동사 우리말 번역 제안 — 사사 웃니엘을 중심으로”, 『성경원문연구』 39 (2016), 7-25; 장석정, “사사기 순환구조 재고: 가능성 있는 내용의 부재를 중심으로”, 『신학논단』 84 (2016), 144-45; 장석정, “기드온 시대의 바알 숭배 연구 — 사사기 6:25-32을 중심으로”, 『신학과 사회』 32 (2018), 9-34; 장석정, “공존의 위험성: 삼손이야기를 중심으로”, 『신학사상』 191 (2020), 209-236; 장석정, “들릴라 다시 보기: 사사기 16장을 중심으로”, 『신학사상』 195 (2021), 11-36; 장석정, “‘과도기적(過渡期的) 나실인’ 삼손 — 사사기 13장을 중심으로”, 『신학과 사회』 35 (2021), 1-32; 장석정, “모호성(Ambiguity) 연구: 입다의 서원 이야기(삿 11:29-40)를 중심으로”, 『신학사상』 197 (2022), 37-61; 장석정, “사사기 11:37-38 번역 연구 — ‘처녀로 죽음’을 중심으로”, 『성경원문연구』 50 별책 (2022), 14-21; 정일승, “사사기에 나타난 ‘여호와와의 영’의 임재 현상에 대한 우리말 번역 제안”, 『성경원문연구』 40 (2017), 7-29.

사사기 3:12-30에 기록된 에훗 이야기를 보면, 에훗은 여호와 하나님께서 세워주신 “구원자”라고 명시되어 있다. 이렇게 구원자로 임명된 에훗이 모압의 왕 에글론을 암살하는 내용이 흥미진진하게 묘사되고 있다.

필자는 에훗 이야기의 이해에 있어서 우리나라 독자들이 어려움을 겪는 이유 중의 하나는 MT 본문에 대한 우리말 번역 과정에 기인한다고 본다. 현재 우리가 사용하는 『개역개정』에 따르면, 사사기 3:19에 “돌 뜨는 곳”이라고 번역된 것을 볼 수 있다.²⁾ 최초의 한글 번역 성경인 『성경전서』(1911)의 번역에서부터 이렇게 번역된 것을 확인할 수 있는데, 이것은 단순히 하나의 용어에 대한 번역 문제에 그치지 않는다. 『성경전서』가 처음 “돌 뜨는 곳”이라고 번역한 순간부터 무려 112년이 지난 2023년 현재까지 에훗 이야기는 이런 번역으로 인해서 이해하기 힘든 본문으로 남아 있다.

“돌 뜨는 곳”이라는 표현에서 “돌을 뜨다”라는 것은 “바위에서 석재를 만들어 내다”라는 의미로서, “돌 뜨는 곳”은 채석장을 말한다. 그러나 이렇게 번역하면 에훗의 에글론 암살 이야기의 진행 과정을 올바르게 읽고 이해할 수가 없게 된다. 단순히 에훗이 거쳐간 장소들 중의 하나로 인식되기 때문이다. 더구나 이런 번역에 해당하는 MT의 히브리어 단어 **אִלְבָּסִיָּה**은 본래 “조각된 돌들”(sculptured stones)이라는 의미로서 “채석장”이라고 번역하는 것은 본래의 의미를 크게 벗어나는 번역이 된다. 더구나 이렇게 번역함으로써 에훗 이야기 전체에 대한 이해에 걸림돌이 된다는 것이 큰 문제라고 하겠다.

본 연구는 크게 두 부분으로 나누어서 진행될 것이다. 첫째, MT, LXX, TAR 등의 본문을 분석하고 영어, 중국어, 일본어 등의 번역 성경들과 1911년부터 출간된 다양한 우리말 성경들을 비교 분석해서 『성경전서』의 “돌 뜨는 곳”이라는 번역의 유래를 살펴볼 것이다. 둘째, 에훗 이야기의 이해에 있어서 기존의 번역(“돌 뜨는 곳”)이 야기하는 문제점을 살펴보고, 이 연구에서 새롭게 제안하는 번역은 이전 번역에 비해서 얼마나 에훗 이야기를 이해하는 데 도움을 주는지를 정리하게 될 것이다. 이 과정에서 물론 기존의 학자들의 번역과 해석들을 비교 분석하게 된다. MT에 기초한 우리말 번역을 새롭게 제안함으로써, 궁극적으로 에훗 이야기에 대한 이해를 증진시키고자 하는 것이 본 연구의 최종적인 목적이라고 하겠다.

2) 삿 3:26에도 똑같이 번역되어 있다.

2. 사사기 3:19의 MT와 다양한 번역 본문들 비교

2.1. MT

וְהוּא שָׁב מִן־הַפְּסִילִים אֲשֶׁר אֶת־הַגִּלְגָּל וַיֹּאמֶר דְּבַר־סֵתֶר לִי אֱלֹהֵי הַמָּלְךְ
 וַיֹּאמֶר הִס וַיֵּצֵא מֵעֵלְיוֹ כָּל־הַעֲמֻדִים עִלָּיו

(사역) 그러나 그는 길갈 근처의 조각된 돌들이 있는 곳에서부터 돌아와서 말했다, “왕이시여! 왕께 말씀드릴 비밀 메시지가 있습니다.” 그러자 왕이 “조용히 하라!”고 말했고, 그의 시중을 들던 사람들이 그의 앞에서 물러갔다.

서론에서 언급한 것처럼, MT에서 사용된 히브리어 **הַפְּסִילִים**은 “조각된 돌들”(the sculptured stones)이라는 의미를 갖고 있다.

2.2. 번역 성경들

2.2.1. LXX

καὶ αὐτὸς ὑπέστρεψεν ἀπὸ τῶν γλυπτῶν τῶν μετὰ τῆς Γαλγάλ. καὶ εἶπεν Ἄωδ· λόγος μοι κρύβιος πρὸς σε, βασιλεῦ. καὶ εἶπεν Ἐγὼ μ πρὸς αὐτόν· σιώπα· καὶ ἐξαπέστειλεν ἀφ’ ἑαυτοῦ πάντας τοὺς ἐφροστῶτας ἐπ’ αὐτόν.

(그는 길갈 근처에 있는 조각상들(the sculptures)로부터 돌아와서;...)

LXX에서 사용된 **γλυπτῶν**는 **γλύπτης**(=sculptor)의 복수 소유격(genitive)으로서 **γλύφω**라는 동사에서 유래된 것인데, “조각하다(carve), 새기다(engrave)” 등의 뜻으로 “sculptures”라고 번역될 수 있다.

2.2.2. TAR (Targum)

whw' tb mn mhšby' d'm glgl'

(but he himself turned back at the quarries which are near Gilgal...)

3:19의 전반부의 TAR(Targum, 타르굼) 본문을 보면, MT의 **הַפְּסִילִים**이라는 단어를 **mhšby'**(=“quarries”)로 번역하고 있다. 물론 **הַפְּסִילִים**이라는 MT의 단어는 “sculptured stones”라는 의미를 갖고 있지만, 스멜릭(W. Smelik)에 따르면 TAR에서 이렇게 번역한 이유는 시리아어가 가진 “stone-quarry”라

는 의미에 기인한다.³⁾

이상으로 MT와 번역 성경인 LXX, TAR을 비교해 보았는데, MT의 סִלְטָנִים이라는 표현이 LXX에서 “조각상들”(the sculptures)로 번역되었고, TAR에서는 “채석장”(the quarries)이라고 번역한 것을 알 수 있다. 따라서 『성경전서』의 번역자회는 MT, LXX, TAR을 참고했을 가능성이 낮기 때문에⁴⁾, 남은 선택지는 영어와 중국어, 일본어 등의 성경이라고 할 수 있다. 이 성경들을 살펴보기 전에 1911년 이후에 출간된 우리말 성경들의 번역을 비교해서 살펴보자.

2.2.3. 한글 성경들

| | |
|--------------|--------|
| 『성경전서』(1911) | 돌 쓰는 곳 |
| 『성경개역』(1938) | 돌 쓰는 곳 |
| 『개역한글』(1961) | 돌 뜨는 곳 |
| 『개역개정』(1998) | 돌 뜨는 곳 |

이상의 우리말 성경들의 번역을 비교해 보면 특징적인 현상을 볼 수 있는데, 그것은 『성경전서』부터 “돌 쓰는 곳”으로 번역된 것이 개신교에서는 지금까지도 변함없이 “돌 뜨는 곳”으로 그대로 유지되고 있다는 것이다.⁵⁾ “조각된 돌들”이라는 히브리어 단어(סִלְטָנִים)를 “채석장”을 의미하는 “돌 뜨는 곳”이라고 번역하는 것은 히브리어의 의미를 몰라서 잘못 번역했다고 하기에는 그 의미에 있어서 너무나 큰 차이가 난다. 그리고 이런 우리말 번역은 최초의 우리말 번역 성경인 『성경전서』(1911)에서도 그대로 나오고 있으며, 이것이 무려 87년 동안(1911년에서 1998년까지) 바뀌지 않고 그대로 답습되고 있다는 것은 이해하기 힘들다. 개신교의 경우에는 번역자회가 참고했던 성경이 MT가 아니라, 다른 번역 성경들(영어, 중국어, 일본어 등)이었다고 볼 수 있기 때문에, 이들 번역 성경들의 내용에 영향을 받아서 “돌 뜨는 곳”이라고 번역하게 된 것이라고 추론해 볼 수 있다. 따라서 여기서 우리는 번역 성경들을 비교 분석하면서 과연 『성경전서』의 “돌 쓰는 곳”

3) W. Smelik, *The Targum of Judges* (Leiden: Brill, 1995), 372.

4) 장석정, “『성경전서』(1911)의 복합적 번역대본 가능성 — 출애굽기 4:8을 중심으로”, 『성경원문연구』 49 (2021), 8; 장석정, “출애굽기 4:10의 번역 제안과 이해 — ‘입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자’를 중심으로”, 『성경원문연구』 51 (2022), 32.

5) 한편 가톨릭 성경들은 처음부터 “우상들이 서 있는 곳”(1977)이라는 번역의 틀을 지금까지 계속해서 유지하고 있다(“돌 우상들이 있는 곳”, 2005)는 것을 알 수 있다. 이런 가톨릭의 성경 번역은 MT의 내용을 번역했다기보다는 VUL의 번역(“우상들이 있는 곳”)을 받아들였다고 볼 수 있다.

이라는 번역은 어떻게 유래하게 되었을까를 추적해 보기로 하자. 번역 성경들 중에서 먼저 영어 성경을 살펴보자.

2.2.4. 영어 성경들

KJV(1611)

But hee himsef turned again from the quarries that were by Gilgal, and said, I haue a secret errand vnto thee, O king: who said, Keepe silence. And all that stood by him, went out from him.

왜 KJV 번역에서는 “채석장”(the quarries)이라고 되어 있는 것일까? MT와 LXX에는 “채석장”이라고 번역할 수 있는 근거가 없고, 오히려 TAR에서는 “채석장”이라고 번역되어 있는 것을 볼 수 있었다. 그렇지만 KJV의 번역이 유독 TAR의 번역과 같은 것은 어떻게 설명할 수 있을까? KJV가 번역될 당시에 MT, LXX, TAR이 사용되었고, 불가타 성경(VUL)과 기존의 영어, 스페인어, 프랑스어, 이탈리아어, 독일어 성경들도 참조되었다고 알려져 있는데, 그중에서 TAR의 번역과 KJV의 번역이 일치한다는 것은 KJV가 TAR의 번역에 무게를 실었을 가능성을 보여준다.

ERV(1881)

But he himself turned back from the quarries that were by Gilgal, and said, I have a secret errand unto thee, O king. And he said, Keep silence. And all that stood by him went out from him.

ASV(1901)

But he himself turned back from the [c]quarries that were by Gilgal, and said, I have a secret errand unto thee, O king. And he said, Keep silence. And all that stood by him went out from him.

[c] or, graven images

NJPS(1988)

But he himself returned from Pesilim⁶⁾, near Gilgal, and said, “Your Majesty, I have a secret message for you.” [Eglon] thereupon commanded, “Silence!” So all those in attendance left his presence.

6) HALOT은 מַסְעֵלִים을 여리고 지방에 있는 한 장소의 이름이라고 제안하고 있다. HALOT, 948.

영어 성경 중에서 NJPS(The New Jewish Publication Society Translation)의 번역에는 특징적으로 אִבְרָם을 마치 지명인 것처럼 Pesilim으로 번역하고 있다.⁷⁾ 그러나 이렇게 단순히 하나의 지명으로 간주해서 번역하면, 뒤에 이어지는 에훗과 에글론의 대화와 행동을 이해하기 어렵게 될 가능성이 높기 때문에, 본 연구에서는 אִבְרָם이 지명일 가능성은 낮게 본다.

NRS(1989)⁸⁾

But he himself turned back at **the sculptured stones** near Gilgal and said, “I have a secret message for you, O king.” So the king said, “Silence!” and all his attendants went out from his presence.

NET(New English Translation)(2001)

But he went back once he reached **the carved images** at Gilgal. He said to Eglon, “I have a secret message for you, O king.” Eglon[ai] said, “Be quiet!” All his attendants left.

이상의 경우에서 볼 수 있듯이, 영어 번역 성경에 있어서는 적어도 17세기(KJV, 1611)부터 20세기 초(ASV, 1901)까지는 “채석장”(quarries)이라고 번역한 것을 알 수 있다. 20세기 중반 이후(RSV, NRS, NET)에 와서야 비로소 “sculptured stones” 혹은 “carved images”(NET) 등으로 MT의 אִבְרָם의 의미를 제대로 반영하는 번역이 나오기 시작했다. 『성경전서』의 번역자회가 참고했던 영어 번역 성경들 중에서 KJV, ASV 등의 영향을 강하게 받은 것으로 보이며, 그 결과 “돌 쓰는 곳”이라는 번역이 나왔을 가능성이 높다.

2.2.5. 중국어 성경

神天聖書 <모리슨역> (Morrison’s Version, 1823)

自己乃由近乎厄以勒厄亞勒之**石礦**歸去說云、王乎、我向爾有隱差使、王乃令嘿、而侍者皆出離之。

<모리슨역>은 石礦이라고 번역하고 있는데, 이는 “채석장”(the quarry),

7) 스미스(M. Smith)도 그의 주석서에서 19절의 Pesilim을 지명처럼 번역하였다. M. Smith, *Judges 1: A Commentary on Judges 1:1-10:5* (Minneapolis: Fortress Press, 2021), 189-190, 222. 슈나이더(T. Schneider)도 그녀의 연구서에서 “After returning from Pesilim near Gilgal”이라고 번역하고 있다. T. Schneider, *Judges*, Berit Olam (Collegeville: The Liturgical Press, 2000), 50.

8) RSV(1952)의 번역도 NRS의 번역과 일치한다. “at the sculptured stones near Gilgal.”

즉 “돌 뜨는 곳”이라는 의미가 되기 때문에 『성경전서』의 번역과 그 의미가 일치한다.

文理委辦譯本 <대표역본> (1856)

自往吉甲、至有雕刻形之處而反、奏於王曰、我有密事、欲以上告。
王欲靜謐、屏其侍從。

<대표역본>은 채석장이라는 의미보다는 刻形之處, “조각된 형상이 있는 곳”(where there was a sculptural shape)이라고 번역하고 있는데, 이는 “우상”과 같은 종교적인 해석을 하지 않고 중립적으로 번역하고 있다고 할 수 있다. 그러나 『성경전서』의 번역과는 다르다.

裨治文譯本 <브리지만-컬벗슨역> (Bridgman-Cullbertson’s Version, 1864)

以忽自由近吉甲列諸像之所而返、告曰、王歟、我有密事告爾。王曰、禁聲、旁立者悉退而出。

『성경전서』의 번역자회가 중요하게 참고했던 것으로 보이는⁹⁾ <브리지만-컬벗슨역>에는 諸像之所, “동상이 있는 장소”(the place of statue)로 번역하고 있어서, 『성경전서』의 “돌 뜨는 곳”이라는 번역과는 매우 다르다는 것을 알 수 있다.

北京官話譯本 <쉐레셰브스키 관화역본> (1875)¹⁰⁾

他自己從靠近吉甲的偶像地方回來、對王說、我有一件機密事稟告王、王說、靜避罷、於是左右侍立的人都退去了。

<쉐레셰브스키 관화역본>을 보면 偶像地方, “우상이 있는 장소”(the place of the idol)라는 의미로 번역하고 있어서, 히브리어 단어인 מִלְבָּרַח을 종교적 뉘앙스를 넣어서 번역하고 있다. 따라서 이는 『성경전서』의 번역과는 다르다.

이렇게 중국어 성경들의 번역을 비교 분석한 결과, 『성경전서』의 번역자회는 <대표역본>(1856)(where there was a sculptural shape)이나 <브리지만-컬벗슨역>(1864)(the place of statue)의 영향을 받지 않고, 오히려 <모리슨역>(1823)이 번역한 石礦(=the quarry)의 영향을 받은 것으로 보인다. 이런

9) 장석정, “『성경전서』(1911)의 복합적 번역대본 가능성 — 출애굽기 4:8을 중심으로”, 『성경원문연구』 49 (2021), 8.

10) 施約瑟淺文理譯本 <쉐레셰브스키 쉬운 문리역> (1902)도 “偶像”으로 번역했다.

측면에서 보면, 번역자회는 구약성서에 있어서는 지금까지 알려진 것처럼 MT를 직접 참고해서 번역했다고 보기는 힘들다고 하겠다. 당시에 참고할 수 있었던 번역 성경들 중에서 취사선택(KJV, <모리슨역>)해서 우리말(“돌 쓰는 곳”)로 번역했을 가능성이 높다.

2.2.6. 일본어 성경

<메이지역>(1887)

自らはギルガルの傍なる**石像の在る所**より引き回していひけるは王よ我爾に告ぐべき密事ありと王人拂を命じたればその旁に立つものみな出で去りぬ

He himself led him away from **the place where the stone statue** beside Gilgal **was**, and the king said that there was a secret that I had to tell him.

<메이지역>은 “우상”이라는 뉘앙스는 없고, 단순히 **石像の在る所**, “돌 형상이 있는 장소”(where the stone statue is)라는 의미로 번역하고 있어서 MT를 제대로 번역하고 있다. 그러나 『성경전서』의 “돌 쓰는 곳”이라는 번역과는 다르다는 것을 알 수 있다.

3. 에훗 이야기 본문 이해

최근의 에훗 연구는 크게 몇 가지 유형으로 나눌 수 있는데, 1) 해학이나 유머로 보는 연구¹¹⁾, 2) 암살 과정과 도피로에 초점을 맞추는 경우¹²⁾, 3) 은밀한 일, 신의 메시지 등에 무게중심을 두는 경우,¹³⁾ 4) 에훗의 암살에 관련

11) J. Magness, “Toilets and Toilet Humor in the Story of Eglon’s Murder by Ehud (Judges 3:15-26)”, *JBL* 142 (2023), 65-89; E. Christianson, “A Fistful of Shekels: Scrutinizing Ehud’s Entertaining Violence (Judges 3:12-30)”, *BI* 11 (2003), 53-78. 한편 쎄순(J. Sasson)은 에훗 이야기가 받아들여진 역사를 철저히 살펴본 결과, 이를 유머러스한 요소를 가진 내러티브로 보는 대신 풍자로 봄으로써, 최근의 연구자들은 에훗 이야기의 새로운 인식을 만들어냈다. J. Sasson, “Ethnically Cultured Interpretations: The Case of Eglon’s Murder (Judges 3)”, G. Galil, M. Geller, and A. Millard, eds., *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, VTSup 130 (Leiden: Brill, 2009), 591.

12) R. Chisholm, “What’s Wrong with This Picture? Stylistic Variation as a Rhetorical Technique in Judges”, *JSOT* 34 (2009), 171-182.

13) R. Schroeder, “Eglon’s Fat and Ehud’s Oracle: A Reconsideration of Humour in Judges 3.12-30”, *JSOT* 46 (2022), 460-479.

된 속임수(deception, trickery)의 정당성에 집중하는 경우¹⁴⁾가 그것들이다.¹⁵⁾ 에훗 이야기에 나오는 폭력성은 사회적인 해학(satire)으로 작용한다는 의견도 있는 반면에¹⁶⁾, 에훗의 살인과 요압의 경우의 유사성에 초점을 맞춰 비교 연구한 논문도 있다.¹⁷⁾ 특히 왕(G. Wong)은 에훗의 살인 행동에서 그의 ‘속임’(deception)이라는 측면을 중시하면서 부정적인 면을 부각시키고 있다.¹⁸⁾ 그러나 치شم(R. B. Chisholm)의 경우에는 사사기의 내레이터가 에훗을 철저하게 긍정적인 모습으로 묘사하고 있으며, 옷니엘과 더불어 전형적인 구원자로 부각시켰다고 본다.¹⁹⁾

코트릴(A. C. Cottrill)은 야엘과 시스라 이야기와 함께 에훗 이야기에 나오는 폭력성에 관해서 고려하는데, “affect theory”를 사용해서 폭력적인 이미지가 독자들에게 어떤 영향을 주는지를 연구했다.²⁰⁾ 또한 니프(H.-D. Neef)는 ‘Kälbermann’이라는 단어 속에 담긴 부정적인 의미에 초점을 맞추는 것에 반대하면서, 대신 에훗 이야기의 뒤편에서 여호와 하나님께서 도와 주심으로 에글론을 죽일 수 있었던 에훗의 능력을 살펴보게 해 주는 ‘영웅 전설’(hero saga)이라는 측면에 집중해야 한다고 본다.²¹⁾

이렇게 다양한 측면에서 연구되어 온 에훗 이야기는 공통적으로 에훗이 에글론을 성공적으로 암살하고 무사히 도피하는 것에 초점을 맞추고 있다. 그러나 본 연구는 오히려 에훗의 에글론 암살 장면 바로 직전까지의 내러티브에 집중하고자 한다. 그중에서도 에훗이 에글론에게 공물을 바치고 돌아가던 중에 “돌 뜨는 곳”에서 다시 방향을 돌려 에글론에게 홀로 찾아갔던 것에서 시작해서 에글론이 좌석에서 일어나는 장면까지(3:19-20)의 단 두 절에 초점을 맞추게 된다. 필자가 판단하기에 이 두 절이 전체 에훗 이야기의 핵심적인 내용을 담고 있는 결정적인 부분이기 때문이고, 여기에서 이 “돌 뜨는 곳”이라는 번역이 새롭게 번역되어야 할 중요한 이유가 드러나기

14) E. Christianson, “A Fistful of Shekels”, 53-78; R. B. Chisholm, “Ehud: Assessing an Assassin”, *BS* 168 (2011), 274.

15) 2017년에 켈리 머피(K. Murphy)가 *Currents in Biblical Research*(=CBR)라는 학술지에 비교적 상세하게 정리해 놓았다. K. Murphy, “Judges in Recent Research”, *CBR* 15 (2017), 179-213.

16) E. Christianson, “A Fistful of Shekels”, 54.

17) G. Wong, “Ehud and Joab: Separated at Birth?”, *VT* 56:3 (2006), 400-401.

18) *Ibid.*, 410.

19) R. B. Chisholm, “Ehud: Assessing an Assassin”, 282.

20) A. C. Cottrill, “A Reading of Ehud and Jael through the Lens of Affect Theory”, *BI* 22:4-5 (2014), 430-449.

21) H.-D. Neef, “Eglon as ‘Kälbermann’? Exegetische Beobachtungen zu Jdc 3:12-30”, *VT* 59:2 (2009), 284-294.

때문이다.

3.1. 본문 해석(3:19-20)

우리가 관심을 갖고 있는 3:19-20보다 이전에 나오는 본문이 묘사하고 있는 상황을 요약하면 다음과 같다. 이스라엘이 여호와 앞에 악행을 저지르니, 여호와께서 모압을 강하게 만드셔서²²⁾ 모압 왕 에글론의 지배를 받게 하셨다(3:12-14). 이스라엘이 고통 속에서 여호와께 부르짖으니 왼손잡이 에훗을 ‘구원자’로 세워주셨다(3:15).²³⁾ 그가 칼을 숨기고 가서 비둔한²⁴⁾ 에글론에게 공물을 바쳤다(3:16-17).²⁵⁾ 여기서 ‘비둔한’ 사람으로 묘사된 것과 에글론이라는 이름이 의미하는 ‘작은 송아지’ 혹은 ‘어린 황소’와 연관 지어서 에글론을 도살될 정도로 살이 찐 희생 제물로 보았다고 해석하기도 한다.²⁶⁾ 아우스루스(H. Ausloos)도 이 용어는 대부분 동물에게 사용되며, 에글론을 도살되어야 하는 살찐 짐승으로 보는 저자의 시각을 반영하고 있다고 말한다.²⁷⁾ 또한 그는 אִלְבָּסִיתַי를 “조각된 돌들”(sculptured stones)이라고 번역하면서, 이곳을 언급한 것은 19절과 26절에서 에훗의 은밀한 임무에 대한 이야기를 앞뒤에서 감싸고 있다고 본다. 그래서 19-26절이 에훗 이야기에서 핵심을 이룬다고 주장한다.²⁸⁾

22) 이스라엘의 대적을 여호와가 강성하게 만드셨다는 내용은 사사기 순환 구조에 있어서 여기가 유일하다. E. Christianson, “A Fistful of Shekels”, 62.

23) ‘구원자’라는 표현은 오직 옷니엘과 에훗에게만 사용되었고, 히필 분사형(hiphil participle)이 사용되고 있는 유일한 경우이기 때문에 이 두 사사들은 특별한 범주에 속한다고 볼 수 있다. R. B. Chisholm, “Ehud: Assessing an Assassin”, 279.

24) 스톤(L. Stone)은 뚱뚱하다거나 비둔하다는 의미보다는 건강함(healthiness)이라는 뜻으로 보았다. 스톤은 이에 대한 근거로 LXX A and B를 들고 있는데, 거기에는 “Eglon was a very handsome man”이라고 번역되어 있다. L. Stone, “Eglon’s Belly and Ehud’s Blade: Reconsideration”, *JBL* 128 (2009), 650-652.

25) אִלְבָּסִיתַי라는 히브리어 단어가 형용사로 사용되어서 “살찐”이라는 의미를 나타내며, 이는 도살될 다양한 동물들에게 적용되었다. 이는 에글론(송아지, calf)이라는 이름과 잘 어울린다. 즉 에글론이 마치 희생 제물(sacrificial animal)로 보면서 곧 도살될 대상으로 보기 때문에 이런 견해에 동조하는 학자들이 많다. M. Smith, *Judges 1*, 221.

26) P. Wénn, “Le »point de vue raconté«, une catégorie utile pour étudier les récits bibliques?: L’exemple du meurtre d’Églôn par Éhud (Jdc 3,15-26a)”, *ZAW* 120 (2008), 22.

27) H. Ausloos, “The Story of Ehud and Eglon in Judges 3:12-30: A Literary Pearl as a Theological Stumbling Block”, *OTE* 30 (2017), 230.

28) אִלְבָּסִיתַי라는 히브리어 단어는 구약에서 약 20회 정도 나오는데, 대부분의 경우에 “우상들”이라는 부정적인 의미로 해석된다. 그러나 에훗 이야기에서는 이스라엘 백성이 요단강을 건넌 후에 길갈에 세운 “돌들”(수 4:20-24)을 상기시키고 있을 가능성도 있기 때문에, 필자는 히브리어 단어 자체의 의미인 “조각된 돌들”이라고 번역하는 것이 바람직하다고 본다. 그리고 이렇게 번역한 후에 각주를 달아서 이 단어가 다른 맥락에서는 “우상”을 의미할

(3:19)

자기는 길갈 근처 돌 뜨는 곳에서부터 돌아와서 이르되 왕이여 내가 은
밀한 일²⁹⁾을 왕에게 아뢰려 하나이다 하니 왕이 명령하여 조용히 하라
하매 모셔 선 자들이 다 물러간지라

But he himself turned back at the sculptured stones near Gilgal, and
said, "I have a secret message for you, O king." So the king said,
"Silence!" and all his attendants went out from his presence. (NRS)

NRS(1989)에는 이미 KJV의 “채석장”이라는 번역은 자취를 감추고, 대신
히브리어 단어를 제대로 번역한 “조각된 돌들”(the sculptured stones)이라고
번역되어 있다. 그럼에도 불구하고 이보다 10년 후인 1998년에 나온 『개역
개정』은 여전히 “돌 뜨는 곳”이라고 번역되어 있다는 것은 이해하기 힘들
다.

웹(B. Webb)은 “the sculptured stones”이라고 번역하면서, 에훗이 이 돌들
이 있는 곳에서부터 돌아가서 에글론에게 “하나님의 명령”(20절)에 따라
“은밀한 일”(19절)을 아뢰는 것이 있다고 말한 것은 이 돌들이 에글론에게는
어떤 종교적인 중요성을 갖고 있다는 것을 보여주며, 에훗도 이 점을 알고
있다는 것도 보여준다고 본다.³⁰⁾

“조각된 돌들”이 있는 곳에서부터 에훗이 돌아갔다는 내용은 거기에서
에훗이 신의 계시(oracle)를 갖고 돌아왔다고 에글론이 생각하게끔 하려는
의도에서 비롯된 것이라는 사실은 더욱 중요하다.³¹⁾ 아미트(Y. Amit)는 에
훗이 조각된 돌들이 있는 곳을 방문했다는 것이 에글론으로 하여금 에훗의
“은밀한 일”에 대해서 들으려고 하도록 만들었다고 가정해 볼 수 있다고 분
다.³²⁾

에글론의 신하들을 물러가게 하기 위해서 에훗은 왕에게 “은밀한 일”을
언급하는데, 이 표현이 효과를 나타내면서 그들이(officials) 물러가고 왕과
단들이 남을 수 있는 가능성이 생겼다. 그리고 이 가능성은 또한 왕의 “조
용히 하라”는 한 마디로 현실이 된다. 에훗이 숨겨온 “날선 칼”로 “비둔한”

수도 있다는 설명을 붙이는 것도 한 가지 방법이 될 수 있다. Ibid., 231.

29) “은밀한 일”(『성경전서』, 1911).

30) “the sculptured stones” 라는 표현은 신성한 장소나 신전에 위치하며, 길갈의 근처에 있다는
것으로 보아 아마도 이스라엘 백성의 것으로 볼 수 있다. B. Webb, *The Book of Judges: An
Integrated Reading*, JSOTSup 46 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 172.

31) Ibid., 173.

32) Y. Amit, *The Book of Judges: The Art of Editing* (Leiden: Brill, 1999), 112.

에글론을 효과적으로 암살하려면 그를 일어나게 해야 하는데, 이것을 위해 “하나님의 명령”을 받들어 왕에게 아뢰는 일이 있다고 말한다. 에글론은 이런 에훗을 예의를 갖추어 대접하면서 그 명령을 받기 위해, 이 말을 듣자마자 좌석에서 일어나게 되고 에훗이 그를 해칠 수 있는 자세가 되었다. 에글론 자신도 모르게 그 자신이 죽음을 당해야 하는 희생제물(sacrificial animal)처럼 에훗 앞에 서게 된 것이다.³³⁾

콘웨이(M. Conway)에 따르면, **אֱלֹהֵי**를 장소 이름으로 해석하는 것은 가능성이 없다고 보는데, 이는 구약성서의 다른 모든 본문에서 이 단어가 분명하게 제의적인 목적을 가진 “carved images”를 의미하기 때문이며, 이런 해석은 사사기의 에훗 이야기와 잘 맞아 떨어진다.³⁴⁾

에훗이 “은밀한 일”에 관해서 말할 것이 있다고 했을 때, 에글론이 관심을 보인 것은 만약 에훗이 길갈 근처의 우상들이 있는 곳에서부터 돌아왔다고 왕이나 궁중 사람들에게 말했다면 더욱 이해가 된다.³⁵⁾ 이런 내용이 비록 본문에는 기록되지 않았지만 이미 독자들은 앞 구절들의 내용을 통해서 알고 있기 때문에 굳이 본문에 이 사실을 다시 설명할 필요는 없을 것이다. 그곳에 신전이 있었을 가능성도 물론 있다. 따라서 ‘은밀한 일’ 과 ‘하나님의 명령’ 등의 표현들을 통해서, 에훗이 우상이 서 있는 곳에서 받은 신의 계시를 왕을 위해서 전달하려고 한다고 에글론이 믿게 만든 것이다.³⁶⁾

내레이터가 본문에서 상세히 설명해 주지 않은 것들의 중요성을 정리할 필요가 있다. 예를 들어서 에훗이 “조각된 돌들이 있는 곳”에서 돌아왔다는 사실을 내레이터와 독자들은 알고 있지만, 이 사실을 에글론 왕에게 말했다는 내용은 본문에 없다. 그렇지만 에훗 본인이 그런 사실을 신하들이나 왕에게 말했다는 가능성이 높다. 왜냐하면 공물을 바치고 에훗이 돌아갔다 다시 왔기 때문에, 다시 돌아온 이유를 설명하자면 어디를 갔다가 돌아왔다는 말을 하게 마련이다. 그리고 이런 내용을 성서 본문에 굳이 기록하지 않은 것은 이미 독자들은 19절을 통해서 이 사실을 알고 있기 때문이라고 볼 수 있다.

쌌슨(J. Sasson)은 **אֱלֹהֵי**를 “the hewn images near Gilgal”이라고 번역하는데, ‘길갈’이 ‘둥근 것’이나 ‘원을 이루는 것’을 의미하는 것과 연관해서

33) B. Webb, *The Book of Judges*, 173.

34) M. Conway, *Judging the Judges: A Narrative Appraisal Analysis*, LSAWS 15 (University Park: Eisenbraun, 2020), 98-100.

35) Ibid., 101.

36) 여기서 ‘하나님’으로 번역된 엘로힘은 God만 의미하는 것이 아니라, 모압 사람들이 믿는 gods를 의미할 수도 있다. Ibid., 92, 101.

돌들이 원으로 나열되어 있는 높은 장소에 있는 것을 의미한다고 본다(수 4:20-23).³⁷⁾ 이런 형태의 돌들은 고대 근동에서 많이 알려져 있는데, 그것들은 깎아서 만든 돌들이고 대부분이 글자가 새겨 있지 않고 부조(reliefs)도 없다.³⁸⁾ 마리(Mari)의 문서보관소에서 발견된 자료들에 따르면, 이런 돌들을 세우는 것과 신성한 공간, 제의 의식, 희생 제사의 상호 연관성이 있다는 것을 알 수 있다.³⁹⁾ 따라서 길갈과 그 근처의 מִלִּיטָרִים을 주목해 보면, 본문의 내용이 발생한 장소를 특정할 수 있는 것뿐만 아니라, 왜 에글론이 신과의 의사소통하는 것에 민감했는지를 설명할 수 있게 된다.⁴⁰⁾ 이처럼 쎄슨도 19절의 “은밀한 일”과 20절의 “하나님의 명령”이라는 표현과의 연관성을 강조하고 있는 것을 알 수 있다.⁴¹⁾

넬슨(R. Nelson)은 מִלִּיטָרִים을 “divine images”라고 번역하면서도 이것을 “carved stones”로 볼 수도 있다고 주장한다.⁴²⁾ 넬슨에 따르면 이것은 경계 지점을 지키는 gods 혹은 spirits를 대표하는 제의적인 설치물이라고 생각할 수 있으며, 혹은 이것들이 경계 표식들(border markers)을 말하는 것일 수도 있다고 말한다. 특히 에훗 이야기 속에서 이 돌들은 경계선(boundary)으로서의 기능을 하며(19, 26절), 만일 이 돌들이 divine images라면, 에글론은 에훗이 말한 secret word가 ‘신의 계시’(oracle)라고 생각했을 수 있다.⁴³⁾

봉신(vassal)은 주군에게 “은밀한 일”, 즉 민감한 정치적, 군사적 성격을 가진 일을 제공하도록 되어 있다.⁴⁴⁾ 19절에서 “은밀한 일”이라고 번역된 표현에는 מַסְמֵר이 사용되었기 때문에, 은밀한 말씀의 의미도 있지만, 동시에 은밀한 물건(object)의 뜻도 있다. 즉, 성서 저자는 에훗이 숨겨온 칼을 의미하고 있다고 아우스루스는 주장하는데, 필자는 무리한 주장이라고 판단된다.⁴⁵⁾ 암살자가 암살 대상에게 굳이 이렇게 자신이 숨겨온 무기를 암시한다는 것은 상상하기 힘들기 때문이다. 물론 사사기 저자가 독자들에게 ‘무기’를 겨냥해서 기록한 것이라고 보는 것이 불가능하지는 않지만, 내러티

37) J. Sasson, *Judges 1-12*, Anchor Yale Bible 6D (New Haven: Yale University Press, 2014), 230.

38) *Ibid.*, 231.

39) *Ibid.*

40) *Ibid.*

41) 19절 “I have a secret message for you, O King!” 20절 “I have a divine message for you.” 여기서 엘로힘은 God or gods 모두를 의미할 수 있다. מַסְמֵר라는 단어는 word(=message), 혹은 act(assassination or the like)를 모두 의미할 수 있기 때문이다. J. Sasson, *Judges 1-12*, 232.

42) 길갈에 세운 12개의 돌들과의 가능성 있는 연관성은 흥미롭다(수 4:20). R. Nelson, *Judges: A Critical & Rhetorical Commentary* (New York: T & T Clark, 2017), 51.

43) 그러나 내러티는 이런 연관성에 대해서 독자들에게 아무런 도움도 주지 않는다. *Ibid.*

44) M. Smith, *Judges 1*, 223.

45) H. Ausloos, “The Story of Ehud and Eglon in Judges 3:12-30”, 232.

브의 상황 속에서는 위험천만한 말이기 때문에 일단 이런 가능성은 배제하기로 한다.

(3:20)

에훗이 그에게로 들어가니 왕은 서늘한 다락방에 홀로 앉아 있는 중이라 에훗이 이르되 내가 **하나님의 명령**⁴⁶⁾을 받들어 **왕에게 아뢰** 일 있**나이다** 하매 왕이 그의 **좌석에서 일어나**니

19절에서와 같이 20절에서도 “하나님의 명령”이라고 번역된 표현에도 **מִלְּפָנָיו**가 사용되었는데, 여기서는 독자와 에글론에게 각각 서로 다르게 이해되었다고 아우스루스는 주장한다. 즉, 독자들에게는 **מִלְּפָנָיו** 역시 에훗이 숨겨 온 칼을 의미하며, 에글론에게는 신의 계시(oracle)로 이해되었다는 것이다. 그래서 신에게 경의를 표하기 위해서 좌석에서 일어난 것이라고 본다.⁴⁷⁾ 그러나 **מִלְּפָנָיו**가 반드시 무기를 의미할 필요 없이 일관성 있게 “조각된 석상”이 있는 곳에서 신의 계시를 받아서 왕에게 전달하려는 것으로 이해하는 것이 더 자연스럽다고 생각된다.

슈뢰더(R. Schroeder)는 “하나님의 명령”(a message from a deity)을 고대 서아시아 주술(ancient West Asian divination)에 연관시키면서, 신으로 왕이 받게 되는 메시지들은 크게 두 가지로 나누어진다고 말한다. 첫째, 신의 계시는 종종 신에게 바치는 제물과 신전의 기구들을 갖추도록 요구하는 내용을 포함한다. 둘째, 신의 계시는 왕에 대한 공개적인 승인(approval)을 표현한다는 것이다.⁴⁸⁾

요세푸스는 “왕이 너무 기쁜 나머지 왕좌에서 뛰어 올랐다”고 기록하고 있는데, 에글론은 에훗의 신으로부터 기쁜 소식을 들을 것을 기대했던 것으로 요세푸스는 이해한 것이다.⁴⁹⁾ 여기서 “좌석에서 일어나니”(20절)라는 내용에서 ‘좌석’이라고 번역된 히브리어 **מִלְּפָנָיו**는 ‘왕좌’, ‘좌석’이라기보다는 오히려 ‘변기’(toilet seat)라고 번역해야 한다고 보는 견해도 있다.⁵⁰⁾ 그러나 넬슨은 이런 번역은 모압 왕 에글론에게 큰 모욕이 된다고 보면서 ‘왕좌’(throne)로 보는 것이 왕의 품격에 맞는다고 주장한다.⁵¹⁾

46) “하나님의 명”(『성경전서』, 1911).

47) H. Ausloos, “The Story of Ehud and Eglon in Judges 3:12-30”, 232.

48) R. Schroeder, “Eglon’s Fat and Ehud’s Oracle”, 469-470.

49) Josephus, *Ant.* 5.188; R. Schroeder, “Eglon’s Fat and Ehud’s Oracle”, 471-2에서 재인용

50) J. Magness, “Toilets and Toilet Humor in the Story of Eglon’s Murder by Ehud (Judges 3:15-26)”, 86.

51) R. Nelson, *Judges*, 51.

3.2. 에훗과 에글론의 독대

공물을 바치는 과정에서 왕과 그의 신하들에게 신임을 얻은 에훗은 이를 바탕으로 나중에 돌아왔을 때도 의심을 받지 않고 왕과 단둘이 있는 기회를 잡았다.

- 1) 왕이여 내가 **은밀한 일**을 왕에게 아뢰려 하나이다
→ 모셔 선 자들이 다 물러간지라

왕은 에훗이 돌 뜨는 곳에 갔다가 돌아왔기 때문에 그가 왕 자신에게 말할 은밀한 내용을 갖고 있다고 믿게 만들었다. 에훗이 왕에게 은밀한 일을 아뢰겠다고 했을 때, 왕은 조용히 하라고 했는데 그 이유는 무엇인가? 물론 은밀한 일이니까 다른 부하들이나 시종들이 들으면 안 된다고 여겼을 가능성이 있다. 그러나 에훗이 “돌 뜨는 곳”을 들렀다는 사실을 왕이 알았다면 이 구절은 더욱 이해가 된다. 왜냐하면 이 돌 뜨는 곳은 새긴 우상들이 있는 곳으로서 신을 숭배하는 장소로 여겨졌기 때문이다. 그렇다면 이곳을 들렀던 에훗이 어떤 종류의 신적인 계시를 받았을 가능성을 에글론이 염두에 두었다면 에훗이 은밀한 일을 아뢰겠다고 했을 때 즉각적으로 신의 계시를 왕 자신에게도 알려주려는 것으로 이해할 수도 있었을 것이다.

- 2) 내가 **하나님의 명령을 받들어 왕에게 아뢰** 일이 있나이다
→ 왕이 그의 좌석에서 일어나니

두 가지 과정을 통해서 에훗은 이 두 가지 목적(왕과의 독대, 왕이 일어나 남)을 달성했다.⁵²⁾ 여기서 하나님의 명령은 왕의 통치의 정당성을 인정해주는 수단으로 작용한다.⁵³⁾ 공물을 바침으로써 에훗은 에글론에게 그의 충성을 보여주었다. **은밀한 일**이라는 표현 속에서 에훗은 에글론에게 중요한 정치적인 정보를 약속했을 때 그는 모압 정부와 협업을 하는 사이가 자발적으로 되었음을 입증한다. 또한 **하나님의 명령/말씀(20절)**을 받들어서 왕에게 말을 할 것이라는 것은 에글론의 통치권에 대해서 신이 인정해 주기를 기대하게 만들었다.⁵⁴⁾

에훗의 전략(공물을 바침, 돌 뜨는 곳, 은밀한, 신의 명령)은 한 가지 요소

52) B. Webb, *The Book of Judges*, 188.

53) R. Schroeder, “Egion’s Fat and Ehud’s Oracle”, 471.

54) 왕은 그 땅의 신으로부터 공개적인 지지를 기대했을 수도 있다. Ibid.

에 초점을 맞추고 있다. 그것은 “**왕에게 가까이 접근하는 것**”이었다. 왕과 단 들이만 있어야 하고, 가까이 있을 수 있어야 한다는 필요조건을 채우는 전략이 이것들이라고 할 수 있다. 또한 이렇게 가까이 접근할 수 있어야 에훗이 준비한 단검을 효과적으로 사용할 수 있는 것이기 때문에 “**왕과의 물리적인 거리**”야말로 에훗 이야기에서 중요한 개념이 된다.

“하나님의 명령”이라는 말은 왕으로 하여금 좌석에서 일어나게 만드는 결정적인 말이 되었다는 점에서 의미가 있다. 여기에 한 가지 추가한다면, 왕이 일어날 일이 있도록 만들어야 하는데, 그것은 신의 계시를 받을 때, 예의를 갖추면서 왕조차도 일어나야 한다는 점을 이용해서 왕이 권좌에서 일어나게 되었다. 에글론의 비둔함을 언급한 것(17절)은 에훗이 준비한 단검으로 에글론을 죽이려면 그가 서 있을 때 공격해야 효과적이라는 것과 연관되는 중요한 정보가 된다.

이상의 연구 결과는 『성경전서』가 “돌 뜨는 곳”이라고 번역하는 순간(1911년)부터 에훗 이야기의 가장 핵심적인 개념성이 자취를 감춰버리게 된다는 것을 분명히 알려 준다. 그리고 이런 번역이 맞춤법만 개정되고 아무런 수정도 없이 현재의 『개역개정』에 “돌 뜨는 곳”이라는 번역이 그대로 남아 있는 것은 에훗 이야기의 핵심적인 내용들을 제대로 해석하고 이해하는데 큰 걸림돌이 되는 것이 사실이다. 따라서 본 연구에서 제안한 것처럼 “조각된 돌들이 있는 곳”으로 번역하면 이런 해석상의 어려움이 사라지고 오롯이 에훗 이야기에 담긴 메시지를 모든 한국의 독자들이 이해할 수 있게 되리라고 본다.

4. 결론

본 연구를 통해서 에훗 이야기의 MT 히브리어 표현 **אִלְהִיָּם**의 번역은 『성경전서』(1911)에서부터 『개역개정』(1998)까지 “돌 뜨는 곳”(=채석장)이라고 되어 있다는 것을 확인했다. 그리고 『성경전서』 번역자회가 참고했을 것으로 추정되는 원문 성경들과 번역 성경들을 면밀히 살펴본 결과, 놀라운 사실을 발견했다. 즉, 원래 히브리어 표현 **אִלְהִיָּם**의 뜻이 “조각된 돌들”(the sculptured stones)인데, LXX는 “조각상들”(the sculptures)이라고 번역한 반면에 TAR에서는 “채석장”(the quarries)이라고 번역했다는 것이다. TAR의 이런 번역이 중요한 것은 불가타(Vulgate)의 번역이 “우상들”(the idols)이라고 번역되었음에도 불구하고, KJV, ERV, ASV 등의 영어 성경들

은 TAR와 똑같이 “채석장”(the quarries)으로 번역하고 있다는 사실이다.

『성경전서』의 번역자회는 원문 성정보다는 영어, 중국어, 일본어 등의 번역 성경들을 참고해서 번역했을 가능성이 높는데, 그중에서 우선 영어 성경들은 “채석장”으로 번역하고 있기 때문에 이 영어 성경들에 무게를 두고 『성경전서』의 번역이 이루어졌을 가능성이 있다. 또한 이제까지 번역자회가 주로 참고한 것은 <브리지만-퀴벳슨역> 혹은 <대표역본>이라고 학계에서 보고 있던 것에 비해서, 본 연구에서 중국어 성경들을 비교 분석한 결과 이 두 가지 중국어 성경들은 “조각된 형상이 있는 곳”(대표역본), 혹은 “여러 형상이 있는 곳”(브리지만-퀴벳슨역)으로 번역하고 있어서 『성경전서』와 다르다는 것을 확인했다. 그러나 오히려 <신천성서>(모리슨역)는 “채석장”으로 번역하고 있다는 것도 확인할 수 있었다.

따라서 『성경전서』 번역자회는 영어 성경들 중에서 KJV, ERV, ASV를 참고하고 중국어 성경 중에서는 <신천성서>에 무게 중심을 실어서 최종적으로 “돌 쓰는 곳”이라고 번역하게 되었을 가능성이 있다. 그런데 이렇게 번역된 것이 에훗 이야기의 해석에 있어서 걸림돌이 되어 왔다는 것을 많은 학자들의 연구를 통해서 알 수 있었다. 왜냐하면 대표적으로 KJV의 “채석장”이라는 번역은 현대 영어성경에서는 이미 제외되었고, NRS(the sculptured stones), GNT(the carve stones), NET(the carved images) 등의 성경에서 보듯이, “조각된 돌들/형상”의 맥락으로 번역되고 있다. 이에 따라서 에훗 이야기의 해석에 있어서도 이렇게 “조각된 돌들이 있는 곳”을 에훗이 들렀다가 다시 에글론을 만나러 혼자서 왔다는 사실에 주목한다.

에훗이 에글론에게 말한 “은밀한 일”과 “하나님의 명령”이라는 표현은 에훗이 “조각된 돌들이 있는 곳”을 다녀온 것과 밀접한 관계가 있으며, 에글론은 에훗이 이곳에서 들은 신의 계시를 그에게 전해주려는 것으로 이해했다고 보는 견해가 지배적이다. 결국 “하나님의 명령”이라는 표현을 듣고 에글론은 앉아 있던 좌석에서 일어나게 되고 에훗은 그가 준비했던 단점으로 효과적으로 에글론을 죽일 수 있게 되었던 것이다.

מִי־הַבְּרִיטָא를 “채석장”이라고 번역하면, 단순히 에훗이 거쳐간 장소만을 의미하게 되는 데 그치게 되고, 이에 따라서 에훗의 말에 대한 에글론의 반응들과의 연관성도 기대하기 어렵게 만든다. 그러나 이 표현을 “조각된 돌들이 있는 곳”으로 번역하면, 에훗의 말들에 대한 에글론의 반응을 쉽게 이해할 수 있게 되고 이것이 에글론을 암살하는 데 있어서 결정적인 역할을 했다는 것도 알 수 있게 된다. 고대의 본문을 현대어로 번역하는 일은 쉽지 않지만, 그럼에도 불구하고 MT가 우리에게 전해준 본문의 표현을 올바르게

번역하는 일은 구약학자들이 최선을 다해서 성심성의껏 임해야 하는 신성한 의무라고 생각된다. 본 연구를 통해서 보여준 **מְחַלְחָלִים**에 대한 새로운 번역 제안이 히브리어 단어의 뜻에 충실하며, 우리나라 성도들의 에훗 이야기 이해에도 크게 기여할 수 있다고 본다.

<주제어>(Keywords)

에훗, 사사기 3:19-20, 돌 뜨는 곳, 『성경전서』(1911), 에글론.
Ehud, Judges 3:19-20, the quarries, Korean Bible (1911), Eglon.

(투고 일자: 2023년 7월 27일, 심사 일자: 2023년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2023년 10월 11일)

<참고문헌>(References)

- 이샤야, “사사 시대와 사사기의 하나님 임재 상징”, 「종교연구」 58 (2010), 275-300.
- 임봉대, “사사기 1:9-15에 나타난 남부지파들의 정착과 약속의 땅 성취에 관한 고찰”, 「구약논단」 26 (2020), 37-59.
- 장석정, “공존의 위험성: 삼손이야기를 중심으로”, 「신학사상」 191 (2020), 209-236.
- 장석정, “과도기적(過渡期的) 나실인’ 삼손 — 사사기 13장을 중심으로”, 「신학과 사회」 35 (2021), 1-32.
- 장석정, “기드온 시대의 바알 숭배 연구 — 사사기 6:25-32을 중심으로”, 「신학과 사회」 32 (2018), 9-34.
- 장석정, “들릴라 다시 보기: 사사기 16장을 중심으로”, 「신학사상」 195 (2021), 11-36.
- 장석정, “모호성(Ambiguity) 연구: 입다의 서원 이야기(삿 11:29-40)를 중심으로”, 「신학사상」 197 (2022), 37-61.
- 장석정, “사사기 순환구조 재고: 가능성 있는 내용의 부재를 중심으로”, 「신학논단」 84 (2016), 144-45.
- 장석정, “사사기에 사용된 šapat 동사 우리말 번역 제안 — 사사 웃니엘을 중심으로”, 「성경원문연구」 39 (2016), 7-25.
- 장석정, “사사기 11:37-38 번역 연구 — ‘처녀로 죽음’을 중심으로”, 「성경원문연구」 50 별책 (2022), 14-21.
- 장석정, “『성경전서』(1911)의 복합적 번역대본 가능성 — 출애굽기 4:8을 중심으로”, 「성경원문연구」 49 (2021), 7-28.
- 장석정, “출애굽기 4:10의 번역 제안과 이해 — ‘입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자’를 중심으로”, 「성경원문연구」 51 (2022), 32-56.
- 정일승, “사사기에 나타난 ‘여호와의 영’의 임재 현상에 대한 우리말 번역 제언”, 「성경원문연구」 40 (2017), 7-29.
- Amit, Y., *The Book of Judges: The Art of Editing*, Leiden: Brill, 1999.
- Ausloos, H., “The Story of Ehud and Eglon in Judges 3:12-30: A Literary Pearl as a Theological Stumbling Block”, *OTE* 30 (2017), 225-239.
- Boling, R. G., *Judges: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 6A, Garden City: Doubleday, 1965.
- Chisholm, R., “Ehud: Assessing an Assassin”, *BS* 168 (2011), 274-282.
- Chisholm, R., “What’s Wrong with This Picture? Stylistic Variation as a Rhetorical Technique in Judges”, *JSOT* 34 (2009), 171-182.
- Christianson, E., “A Fistful of Shekels: Scrutinizing Ehud’s Entertaining Violence

- (Judges 3:12-30)", *BI* 11 (2003), 53-78.
- Conway, M. L., *Judging the Judges: A Narrative Appraisal Analysis*, LSAWS 15, University Park: Eisenbrauns, 2020.
- Cottrill, A. C., "A Reading of Ehud and Jael through the Lens of Affect Theory", *Biblical Interpretation* 22 (2014), 430-449.
- Kraeling, E. G., "Difficulties in the Story of Ehud", *JBL* 54 (1935), 205-210.
- Magness, J., "Toilets and Toilet Humor in the Story of Eglon's Murder by Ehud (Judges 3:15-26)", *JBL* 142 (2023), 65-89.
- Murphy, K., "Judges in Recent Research", *CBR* 15 (2017), 179-213.
- Neef, H.-D., "Eglon as 'Käbermann'? Exegetische Beobachtungen zu Jdc 3:12-30", *VT* 59 (2009), 284-94.
- Nelson, R., *Judges: A Critical & Rhetorical Commentary*, New York: T&T Clark, 2017.
- Sasson, J., "Ethnically Cultured Interpretations: The Case of Eglon's Murder (Judges 3)", G. Galil, M. Geller, and A. Millard, eds., *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, VTSup 130, Leiden: Brill, 2009, 571-595.
- Sasson, J., *Judges* 1-12, Anchor Yale Bible 6D, New Haven: Yale University Press, 2014.
- Schneider, T., *Judges*, Berit Olam, Collegeville: The Liturgical Press, 2000.
- Schroeder, R., "Eglon's Fat and Ehud's Oracle: A Reconsideration of Humour in Judges 3.12-30", *JSOT* 46 (2022), 460-479.
- Smelik, W., *The Targum of Judges*, Leiden: Brill, 1995.
- Smith, M., *Judges 1: A Commentary on Judges 1:1-10:5*, Minneapolis: Fortress Press, 2021.
- Stone, L., "Eglon's Belly and Ehud's Blade: A Reconsideration", *JBL* 128 (2009), 649-663.
- Webb, B., *The Book of Judges: An Intergrated Reading*, JSOTSup 46, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Wénn, P., "Le »point de vue raconté«, une catégorie utile pour étudier les récits bibliques?: L'exemple du meurtre d'Églôn par Éhud (Jdc 3,15-26a)", *ZAW* 120 (2008), 14-27.
- Wong, G., "Ehud and Joab: Separated at Birth?", *VT* 56 (2006), 399-412.

<Abstract>

**A Translation Proposal and Understanding of הַפְּסִילִים
in Judges 3:19:
Focused on Ehud Story**

Sok-Chung Chang
(Catholic Kwandong University)

This study clearly shows that the Hebrew word הַפְּסִילִים has been translated into 돌 뜨는 곳 (the place where the stones were cut, i.e. quarries) since the Korean Bible(hereinafter KB, 1911) up to the New Korean Revised Version(1998). After reviewing various original texts as well as English, Chinese, and Japanese Bible translations, which the translation Committee for KB consulted, I found the most surprising fact that the Hebrew word means the sculptured stones, and LXX translated it into *the sculptures* but Targum translated it into “the quarries.” Targum’s translation is important because KJV, ERV, and ASV not only translated MT literally but also seem to follow Targum’s translation of *the quarries* instead of Vulgate’s where *the idols* was used.

The translation committee for KB is thought to have consulted the English, Chinese, and Japanese Bibles instead of the original texts. Among those consulted Bibles, English Bibles translated the Hebrew word into *quarries*, so the committee might have treated them more importantly than the rest. Scholars have also thought that the committee consulted the Delegates’ Version (1856) and the Bridgman-Cullbertson’s Version (1864) among the Chinese Bibles. After the comparison and analysis of various Chinese Bibles, I however found that these two Bibles translated it into where *there was a sculptural shape* and *the place of the statues* respectively. Only Morrison’s Version (1823) translated it into “the quarry.” Moreover, in the case of the Japanese Bibles, Meiji Version (1887) translated it into *the place where the stone statue was*.

Therefore, the committee considered KJV, ERV, ASV, and Morrison’s Version more than other Bibles and finally translated it into 돌 뜨는 곳 (the quarries). However, this translation has been a stumbling block for the interpretation of Ehud’s story. “The quarries” in KJV has been deleted among

the modern English translations: NRS (the sculptured stones), GNT (the carved stones), and NET (the carved images). In the scholarly world, the majority of scholars focus on the fact that Ehud returned from the sculptured stones and came to meet Eglon alone.

If we translate הַפְּסִילִים into the quarries, it only means a place where Ehud passed by. Then it becomes difficult for the readers to figure out the relationship between Ehud's sayings and Eglon's responses. But If we translate it into "the sculptured stones" like NRS, the reader could easily understand Eglon's responses to Ehud's sayings and the significance of *the sculptured stones* in Ehud's assassination of Eglon. Although translating the ancient texts correctly into modern languages is not easy at all, it is a sacred responsibility of Hebrew Bible scholars, and they should do it with all their hearts and minds. This study shows that the new Korean translation of הַפְּסִילִים into 조각된 돌들이 있는 곳 seems to be faithful to the meaning of the Hebrew text (MT) and could contribute to Korean Christians' understanding of the story of Ehud.

‘텅 빔’에서 ‘충만’으로

— 우리말 성서 번역 재고(룻 1:9; 2:7; 3:16) —

배희숙*

1. 도입

네 장으로 된 짧은 책 룻기는 그 분량에 비해 다양한 읽기 관점을 제공해 준다. 베들레헬을 무대로 하면서 이야기 끝에서나(4:17b) 계보에서(4:18-22) 다윗을 언급하기 때문에 다윗 관점으로 읽는 것은 자연스럽다. 국내의 연구는 특히 사사 시대 언급으로 시작하고(1:1) 베레스에서 다윗까지의 계보(4:18-22)로 끝나는 문학적 구조에 주목한다. 김지찬은 이를 시대적 전환을 말해주는 해석학적 틀로 간주하고, 룻기는 평범한 사람들의 헤세드를 통해 텅 빈 이스라엘이 채움으로 바뀌는 “해피엔딩의 구속사”로서 “사사시대에 피폐해진 이스라엘의 공동체 삶이 어떻게 다윗 시대에 풍요롭게 되었는지를 보여주는” 이스라엘 이야기라고 한다.¹⁾ 엄태항도 여기서 “사사시대 기근(비위짐)은 다윗 왕가 탄생으로 채워진다”는 것과 “다윗 시대를 채워짐의 시대로(의) 암시”를 관찰한다.²⁾ 반면 기민석은 룻 이야기가 이

* Universität Münster에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 구약학 교수. hsbae@puts.ac.kr. 이 논문은 ‘구약성서에 나타난 약함의 신비’라는 주제 아래 룻기를 다룬 “베들레헬 성문에서 - 새 시대의 여명 (룻 1-4장)”, 『기독교사상』 776 (2023. 08), 120-135을 확장한 것으로 2023년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임(20230831-001).

1) 김지찬, 『룻기, 어떻게 설교할 것인가: 본문주해에서 설교까지』 (서울: 생명의 말씀사, 2018), 81, 718, 730-731.

2) 엄태항, “룻기 도입부(1:1~5)의 기근과 모암 이주 주제가 룻을 가모장(matriarch)으로 서술하는 문학적 기능성”, 『성침논단』 13 (2022.8), 137. 그러나 이야기 부분에 대한 주석에서는 이와는 달리 이미 회복된 이상적인 공동체를 보여준다고 주장한다. 아래 92쪽 참고.

스라엘이 극도로 하나님께 신의를 지키지 못하였던 시대를 배경으로 하면서도 다윗의 족보로 끝맺음으로써 “이스라엘의 민족주의와 엘리트주의를 조롱”한다는 다른 해석을 제시한다.³⁾ 다윗 관점으로 볼 때 룯기는 무엇보다도 유다 사람과 결혼한 모압 여인 룯이 유다 베들레헴에 정착하고 보아스와 결혼하며 다윗의 증조모가 되었다는 이야기로서, 모압인을 “십 대뿐 아니라 영원히”⁴⁾ 이스라엘 회중으로 받아들이는 것을 금하는 율법 규정(신 23:4-7)을 정면으로 거스른다. 에스라와 느헤미야는 공히 포로기 이후 이스라엘 사회의 주된 문제로 이방인과의 연혼 문제를 거론하는데(스 10장; 느 13장) 특히 느헤미야 13장은 신명기 총회법을 지시하며 이방인, 특히 이방 여인과의 결혼을 금지한다(느 13:1-3, 23-27). 따라서 룯기는 포로기 이후 시대의 이방인 문제에 긍정적인 입장을 표명하는 책으로 해석된다.⁵⁾

룯기는 성경의 다른 책에 비해 여성의 삶을 다루며 사건을 일관되게 여성의 관점에서 서술한다는 점에서 위기에 처한 이스라엘의 집을 세우는 여성들의 이야기로도 읽힌다.⁶⁾ 이때 룯기의 중심인물이 누구인지가 분명하지 않다.⁷⁾ 1장과 4장에서는 나오미가, 2장과 3장에서는 룯이 각각 무대의 중심을 차지하며 독립적으로 행동하고, 한 여자가 중심에 있을 때 다른 여자는 부수적 인물이 되기 때문이다. 이러한 현상을 관찰한 브렌너(A. Brenner)는 룯기는 본래 개별적으로 존재한 민담과 같은 ‘나오미 이야기’와 ‘룯 이야기’가 결합된 것이라고 주장하였다.⁸⁾ 주지하듯이 룯기는 나오미의 텅 빈 인생이 채워지는 과정을 전해 준다. 이 점에서 나오미와 룯은 결코 분리될 수 없다. 왜냐하면 1장에서 나오미의 한탄을 통해 드러난 ‘텅 빔’은 2장과 3장의 주요 인물인 룯을 통해 ‘충만’으로 바뀌기 때문이다.

룯기에는 구약성경의 다른 본문을 암시하거나 지시하고 있어서 정경적 관점에서 상호본문읽기가 가능하다. 룯기에는 특히 창세기에 대한 암시가 많다.⁹⁾ 엠타항은 “장소(모압에서 베들레헴으로), 생각(비움/불행에서 채움/

3) 기민석, “다윗 인생의 서곡, 룯기와 신의(信義)”, 『생명과학』 13 (2015), 13-34.

4) 베레스의 계보(4:18-22)의 열 세대는 신명기법을 의식한 의도적 구성으로 볼 수 있겠다.

5) I. Fischer, *Rut*, HThKAT (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2001), 61-65, 75.

6) I. Fischer, “Rezeption von Recht und Ethik zugunsten von Frauen: Zu Intention und sozialgeschichtlicher Verortung des Rutbuches”, M. Oeming, ed., *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, Beiträge zum Verstehen der Bibel 1 (Münster; Hamburg; London: LIT, 2003), 109-125; I. Fischer, *Rut*, 73-74.

7) 누가 중심인물인가에 관하여 J. Dekker and A. H. Dekker, “Centrality in the Book of Ruth”, *VT* 68 (2018), 41-50 참고.

8) A. Brenner, “Naomi and Ruth”, *VT* 33 (1983), 385-397.

9) E. A. Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period – A Call for Inclusion*, LHB/OTS 604 (London et al.: Bloomsbury, 2016), 61-118 참고.

축복으로), 그리고 시대(사사시대에서 왕정시대)의 전환”을 나타내는 룯기의 주제가 족장전승과의 대화를 통해 나타난다는 점을 관찰한다. 창세기 19장에 비추어보면 룯기는 “모압 여성 룯을 통해 부정적인 과거에서 회복된 새로운 공동체를 긍정적으로 부각”하고, 창세기 38장에 비추어보면 유다와 다말의 “불륜으로 가계가 이어지는 것과는 달리” 룯과 보아스 사이에서는 “부끄러운 것 없는 유다의 새로운 혈통이 탄생”하였음을 말하며, 또 룯기의 도입구에 나오는 기근과 모압 이주 모티브는 “아브라함 전승과 대화하면서 시대 전환을 나타내는 문예장치”로서 한편으로는 “룯을 아브라함과 같은 가모장(matriarch)으로 제시”하며 다른 한편으로는 베들레헴 공동체를 사사시대와는 질적으로 다른 “회복된 공동체”로 제시한다는 것이다.¹⁰⁾ 그의 주장에 따르면 룯기는 이미 회복된 이상적인 공동체를 말하고 있지 결코 “전환”을 보여주지 않는다는 점에서 모순이 나타난다.

룯기는 사사기 마지막 몇 장과 동일한 시대적 배경과 근접한 지리적 공간, 그리고 유사한 문학적 구성요소를 공유하므로, 사사기와의 비교는 새로운 신학적 통찰을 제공한다.¹¹⁾ 박유미는 사사기 19-21장과 비교함으로써 “룯기는 사사기의 마지막 분위기와는 완전히 다르게 은혜와 환대가 넘치는 이야기로 가득 차 있”으며, 두 이야기는 “사사시대라는 시대적 배경과 베들레헴이라는 장소적 배경을 공통적으로 가지고 있지만 매우 대조적인 분위기를 보여준다.”¹²⁾고 결론 짓는다. 두 공동체의 차이를 “여성에 대한 관점과 태도에서” 찾고, 나아가 여성에 대한 관점이 곧 공동체를 폭력적-비윤리적 사회 또는 인격적-윤리적 사회를 만드는 갈림길이 된다는 그녀의 지적은 적절할 것이다.¹³⁾ 그러나 전체 이스라엘 이야기(삿 19-21장)와 ‘집’을 세우는 여자들의 이야기(룯 1-4장)라는 차이를 고려하지 않은 채, 여성의 이름과 적극적인 의사 표현의 유무, 그리고 여성이 주체냐 객체냐를 기준으로 두 공동체를 규정하는 것은, 두 본문에 나타나는 차이점을 지나치게 단순화한 것으로 보인다. 아브너리(O. Avnery)는 두 이야기는 경계에 있

10) 엄태항, “룯기 도입부(1:1~5)의 기근과 모압 이주 주제가 룯을 가모장(matriarch)으로 서술하는 문학적 기능성”, 129-131.

11) E. F. Campbell, Jr., *Ruth*, AB 7 (New York et al.: Doubleday, 1975), 35-36; M. S. Moore, “To King or Not to King: A Canonical-Historical Approach to Ruth”, *BBR* 11:1 (2001), 27-41는 “왕이 없는” 동일한 시대를 배경으로 하는 사사기 17-21장과 룯기를 대조해 봄으로써 비교할 만한 상황에서 등장인물들의 반응이 근본적으로 다르게 나타난다는 점을 강조한다.

12) 박유미, “여성 등장인물을 중심으로 한 사사기 19-21장과 룯기 비교 연구”, 「구약논집」(2020), 77-107; W. A. Gage, “Ruth upon the Threshing Floor and the Sin of Gibeah: A Biblical Theological Study”, *WTJ* 51:2 (1989), 369-375; F. J. Geiser, “Which Bethlehem? A Tale of Two Cities”, *Word & World* 33:4 (2013), 349-356.

13) 박유미, “여성 등장인물을 중심으로 한 사사기 19-21장과 룯기 비교 연구”, 102.

는 인물에 대한 두 가지 유형의 사회적 행동을 제시하는 동시에 사회적 수용 문제를 다루며, “룻기는 문턱을 넘어 평화롭게 밤을 보내려는 시도에 실패하고 문밖에 남겨진 첩의 끔찍한 이야기에 대한 희망적인 대안”이라고 말하면서 그것은 보아스 한 사람에게 의해 이루어진다는 점도 지적한다.¹⁴⁾ 유연희는 낭만적이고 이데올로기적인 “착한 읽기”의 일반적인 흐름을 거슬러 룻기를 외국인 이주노동자의 생존기로 읽어내는데 이를 통해 베들레헬 공동체의 남성뿐만 아니라 여성도 심지어 나오미조차도 룻에게 그리 호의적이지 않음을 관찰한다.¹⁵⁾ 그러니까 룻기에 나타난 베들레헬 공동체가 처음부터 완성된 이상적인 사회상을 보여주는지는 논의의 여지가 있는 것이다.

본고는 세 구절(1:9; 2:7; 3:16)에 대한 우리말 성서 번역을 재고하면서 룻기의 이해 제고를 목적으로 한다. 첫째, 1:9는 나오미가 모압에서 베들레헬으로 귀향하는 도중에 두 며느리에게 하는 말로서, 나오미의 ‘텅 빔’은 가족과 물질뿐만 아니라 그로 인한 정신과 신앙에까지 이르는 총체적 상실을 말해 주며, 이로써 룻기의 읽기 방향을 지시해 준다. 두 번째 검토할 2:7은 보아스의 밭에서 일꾼 감독관이 보아스에게 룻에 대하여 하는 말로서, 베들레헬 사회가 이상적인 사회가 아니라 특히 이방여인에게 호의적이지 않은 곳이었음을 시사한다. 마지막으로 3:16은 나오미가 룻에게 한 말로서, 나오미의 텅 빈 상태가 바로 룻을 통해 채워진다는 사실을 확증해 준다. 이로써 본고는 룻기가 에스라-느헤미야에 나타나는 포로기 이후의 이방인 연흔 문제에 대한 반응이라는 해석 선상에서 이상적인 미래에 대한 비전을 제시한다는 것을 덧붙이고자 한다.

2. 번역 재고

2.1. 룻기 1:9a: 축복 기원인가 조언인가?

1:8-9a는 룻기에 나타나는 첫 대화의 일부이다. 모압 땅에서 남편과 두 아들을 여인 나오미가 베들레헬으로 돌아가고자 유다 땅을 향해 가는 도상에

14) O. Avnery, “On the Threshold: Liminality in the Stories of the Concubine of Gibeah and Ruth”, *JSOT* 46:2 (2021), 230-248.

15) 유연희, “글로벌시진 룻의 달콤살벌한 성공기”, 『한국기독교신학논총』 62 (2009), 57-78. 같은 관점으로 A. Brenner-Idan, “From Ruth to the ‘Global Woman’: Social and Legal Aspects”, *Interpretation* 64:2 (2010), 162-168 참고.

서, 동행하는 두 며느리들에게 친절로 돌아갈 것을 촉구하며 하는 말이다. 표현의 차이는 있지만 이 대목의 우리말 성서 번역본은 모두 두 문장의 축복으로 번역한다. 『개역개정』을 보자.

8a 나오미가 두 며느리에게 이르되 너희는 각기 너희 어머니의 집으로 돌아가라 8b 너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것 같이 여호와께서 너희를 선대하시기를 원하며 9a 여호와께서 너희에게 허락하사 각기 남편의 집에서 위로를 받게 하시기를 원하노라 하고

8b절은 며느리들의 과거 행위에 대한 하나님의 보응을 구하는 축복이며, 9a절은 그들의 미래에 베푸실 축복이다. 대부분의 현대 번역(NRS, ESV, JPS 등)이나 개인 번역도 이와 같다.¹⁶⁾

말은 생각의 반영이다. 나오미의 며느리 축복은 분명히 그녀의 하나님 이해로부터 비롯된 것이라 할 수 있다. 이일레는 나오미가 야훼를 며느리들의 선행에 헤세드로 보응해 주시고 며느리들에게 위로 받을 곳을 허락해 주시는 하나님으로 이해하고 있다고 한다.¹⁷⁾ 이충열은 6절에서 ‘일어나다, 떠나다, 걸어가다’는 세 개의 동사로 기술하는 나오미의 행위를, 출애굽기 12:31과 사무엘상 23:13의 용례를 근거로 “하나님의 특별한 역사하심에 대한 반응”을 나타내며 베들레헴으로의 귀향은 “믿음에 기초한 나오미의 신앙적인 결단”이라고 해석한다.¹⁸⁾ 일반적으로 가까운 가족의 죽음 경험은 심리적 정신적 손상을 초래하여 일상생활에 심각한 영향을 준다. 룯기의 첫 다섯 구절은 남편과 두 아들의 죽음 뒤에 홀로 남겨진 과부 나오미의 기막힌 사연을 전한다. 나오미는 ‘밥집/쌀집’¹⁹⁾이라는 뜻을 가진 도시 베들레헴에 먹을 것이 없어, ‘(나의) 하나님은 왕’이라는 이름을 가진 남편 엘리멜렉을 따라 두 아들과 함께 모압 땅으로 가 거류하는데²⁰⁾ 남편은 죽고, 모압

16) E. F. Campbell, Jr., *Ruth*, 60; R. L. Hubbard, *The Book of Ruth*, NICOT (Grand Rapids, MI: William. B. Eerdmans, 1988), 98; T. Linafelt, *Ruth*, Berit Olam (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1989), 9; I. Fischer, *Rut*, 130; 이사야, “모압 여인의 하나님: 룯기 1:1-22에 대한 주석적 연구”, 『신학논단』 69 (2012. 7), 225, 230; 김지찬, 『룯기, 어떻게 설교할 것인가: 본문주해에서 설교까지』, 151-152 외.

17) 이일레, “룯기 1:8 하반절에 나타난 룯의 선행의 성격과 성격과 כְּאִשְׁרָא עֲשִׂיתָם의 우리말 번역을 위한 제언: 룯기 3:10의 חֶמֶד 이해를 중심으로”, 『성경원문연구』 31 (2012. 11), 37. 같은 해석으로 김지찬, 『룯기, 어떻게 설교할 것인가: 본문주해에서 설교까지』, 152.

18) 이충열, “나오미의 신앙과 좌절”, 『신학사상』 197 (2022. 06), 63-86, 68.

19) ‘베들레헴’은 문자적으로 ‘빵집’(house of bread)이다. 고대 이스라엘의 주요 농작물은 보리와 밀이다. 그러니까 빵이 주식이다. 이 점을 고려한다면 ‘빵집’보다는 ‘밥집’이나 ‘쌀집’이 히브리어 베들레헴에 상응한다.

20) 두 아들의 이름 말론은 ‘병골’을, 기론은 ‘약골’을 의미한다. E. Zenger, *Das Buch Ruth*,

여자와 결혼하여 십여 년 살았던 그녀의 두 아들마저도 자식을 남기지 못한 채 죽는다. 5b절은 이러한 상태를 강조하여 서술한다. “그녀만 (텅그러니) 남았다. 자식도 남편도 없이”(사역).²¹⁾ 나오미가 연달아 겪은, 삶의 부정적 경험은 그녀의 신앙에 아무런 영향을 미치지 않았을까? 나오미가 며느리들에게 하는 말은 그녀의 신앙적 트라우마를 잘 드러내 준다.

8절은 두 개의 명령형(가라, 돌아가라)으로 시작하여 야훼를 주어로 하는 짧은 미완료형(Jussive)으로 끝난다. 9절도 8절과 같은 형태로 시작하지만 동사의 목적어가 없으며 명령문이 뒤따른다.²²⁾ 9a절은 단축 미완료형과 명령형으로 구성되어 있다(וַתֵּן יְהוָה לָכֶם וּמִצָּאֵן מְנוּחָה אֲשֶׁר בֵּית אֲשֶׁרָה). 홀스테드(R.D. Holmstedt)는 명령형 다음에 미완료 단축형이 오는 구문은 일반적이지만 그 반대의 경우는 그렇지 않다는 것을 지적하면서 9aβ절을 파격 구문으로 간주한다.²³⁾ 즉 9a절은 미완성의 기원문과 명령문으로 이루어져 있다는 것이다. 나아가 쉬퍼(J. Schipper)는 이 파격의 수사적 기능을 살핀다. 그에 따르면 나오미는 며느리들에게 종교적 관습에 따라 하나님의 복을 구하다가 갑자기 말을 돌려 매우 현실적이며 실질적인 조언으로써 모압으로 돌아가도록 설득한다. 이를 반영하면 9a절은 “여호와께서 너희에게 허락하셔서 ... (아니다)²⁴⁾ 너희는 각자 남편 집에서 위로를 받도록 해라”는 의미가 된다. 나오미는 며느리들의 안정된 삶은 야훼의 개입이 아니라 “남편의 집”이라는 공간에서 가능한 것이므로 며느리들의 선택에 달려 있다고 말하며 친정으로(“어머니의 집으로”) 돌아갈 것을 권하는 것이다.²⁵⁾ 야훼의 축복을 구하다가 갑자기 매우 현실적인 조언을 하는 나오미의 모습은

ZBK.AT 8 (Zürich: TVZ, 1986), 34. 이로 미루어 볼 때 엘리멜렉의 이민은 병약한 아들들을 위한 고육지책이었던 것 같다. C. P. Baylis, “Naomi in the Book of Ruth in Light of the Mosaic Covenant”, *Bibliotheca Sacra* 161 (2004), 415. 흉년에 아브라함은 애굽으로, 이삭은 블레셋의 그랄로 가서 거류하며 각각 아내를 누이로 속이며 살길을 모색하기도 했지만 그들의 이민 생활은 물질적 풍요로 이어진다(창 12:1-20, 26:1-13)는 사실도 엘리멜렉의 모압 이주를 부정적으로 볼 수 없게 한다.

- 21) 룻과 오르바, 두 며느리가 있음에도 이렇게 기술했던 것은 여자의 삶이 남자에 의해 규정되는 당시 가부장 문화에서 기인된 것으로 보인다.
- 22) E. F. Campbell, Jr., *Ruth*, 66; F. W. 부쉬 지음, 정일오 옮김, 『룻기·에스더』, WBC (서울: 솔로몬, 2007), 132; R. D. Holmstedt, *Ruth: A Handbook on the Hebrew Text* (Waco: Baylor University Press, 2010), 75.
- 23) R. D. Holmstedt, *Ruth: A Handbook on the Hebrew Text*, 75.
- 24) J. Schipper, “The Syntax and Rhetoric of Ruth 1:9a”, *VT* 62 (2012), 642-645; J. Schipper, *Ruth. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 7D (New Haven; London: Yale University Press, 2016), 90-91에 따르면 나오미의 두 말 사이에 ‘Oh, forget it!’의 의미가 들어있다.
- 25) J. Schipper, “The Syntax and Rhetoric of Ruth 1:9a”, 644; D. N. Fewell, “Space for Moral Agency in the Book of Ruth”, *JSOT* 40:1 (2015), 83.

바로 인생의 쓴 경험의 반영이라 하지 않을 수 없다.

이어지는 나오미의 권고는 훨씬 더 현실적이고 실용적이다. 룯이나 오르바에게는 살아 있는 남편의 형제가 없으며, 설령 나오미에게 남편 엘리멜렉의 형제가 있어 재혼을 할 수 있다 치더라도 자식을 낳기에는 너무나 늙었기 때문에 ‘형사취수제’라는 사회구제책도 무용하다는 것이다(1:11-13a). 그러니까 나오미는 현실에서 아무런 희망을 찾지 못한다. 이러한 극단적 절망 상태를 나오미는 여호와와 손을 친 결과로 받아들인다(1:13b). 나오미는 여호와를 까닭 없이 폭력적인 하나님으로 인식한다. 나오미의 이러한 하나님 이해는 베들레헬에 도착한 직후에도 표현된다.

베들레헬 성문에서 자신을 떠들썩하게 맞이하는 베들레헬 여자들에게 나오미는 “나를 나오미라 부르지 말고 마라라 부르라”라고 말하며, 한때 풍족하고 달콤했던 자신의 삶이 이제는 쓴 것과 빈털터리가 되어버렸다고 한탄한다(1:20-21). 나오미는 자신이 겪은 재앙을 하나님의 가혹한 처사로 간주한다. 나오미에게 여호와와는 잔인하고 폭력적인 전능자이다. 나오미가 이렇게 하나님의 주권에 대하여 말하고 있다고 하여 그녀의 귀향을 신앙적 결단에 의한 것으로 볼 수 없다.²⁶⁾ 이야기 전개에 따르면 나오미는, 룯으로부터 보아스의 헤세드에 대하여 듣기 전까지 아무런 희망을 품지 않는다. 그때까지 나오미는 오직 집에 거하며 외국인 며느리의 이삭 줍기로 연명하는 무기력한 시어머니에 불과하다. 남편에 이어 두 아들을 잃은 상실 경험은 나오미의 가장 기초적이고 기본적인 신앙마저 흔들어 놓은 것이다.

6절의 동사 ‘일어나다’(קָוַם)는 사건의 전환과 행위자의 행동 의지를 나타낸다. 잇따른 불행과 재앙 속에서도 나오미로 하여금 주저앉지 않고 일어설 수 있게 한 것은 “여호와께서 그의 백성을 돌보사 그들에게 양식을 주셨다”는 소문이였다. 보아스가 소문을 듣고 룯을 선대한 데서 알 수 있듯이(2:11-12) 룯기에서 ‘소문’은 긍정적 행동의 발단이 된다.²⁷⁾ 엘리멜렉이 양식을 찾아 모압 땅으로 떠났듯이, 나오미도 양식을 찾아 베들레헬으로 돌

26) 반면 룯의 경우는 단순히 시어머니 봉양이라는 윤리 도덕적 행위 이상의 신앙적 결단으로 볼 수 있다. 오르바는 “그의 백성과 그의 신들에게로” 돌아가고 룯은 “어머니의 백성”과 “어머니의 하나님”을 선택한다(1:15-16). 보아스도 룯이 유다로 온 일을 “이스라엘의 하나님 여호와와 날개 아래에 보호를 받으러” 온 신앙적 행위로 해석한다(2:12). 특히 보아스가 남편이 죽은 후 시어머니 나오미에게 행한 룯의 행위를 두고 “네 아비와 어미와 친척의 땅을 떠나” 전에 “알지 못하던” 백성에게로 왔으며 칭찬하는데(2:11) 룯의 행위를, 하나님의 약속(창 12:1-3)에 따라 행한 아브라함에게 견주어 있다.

27) 고대 이스라엘 여성의 비공식 네트워크로서의 ‘소문’이 룯기에서 어떻게 기능하는지에 대하여 P. F. Esler, “‘All That You Have Done ... Has Been Fully Told to Me’: The Power of Gossip and the Story of Ruth”, *JBL* 137:3 (2018), 645-666 참고.

아온 것이다. 추수기에 돌아왔다는 사실(1:22)도 이를 지지해 준다. 나오미는 남편도 아들도 없이, 무엇보다도 어떤 희망이나 기대 없이 귀향한 것이다. 그러므로 룯기는 오그랑쪽박이 된 나오미의 인생이 어떻게 채워지는지, 하나님을 ‘치는 자’로 경험한 그녀의 신앙이 어떻게 회복되어 가는지를 추적하는 것이 바른 읽기와 해석이 될 것이다.

2.2. 룯기 2:7: 감독관의 말인가 룯의 말인가?

룯기 2장은 보아스에 대한 소개로 시작한다(2:1). 그러나 곧바로 초점은 룯에게로 이동한다. 모압 여인 룯은 나오미에게 밭으로 가서 자기에게 은혜를 베풀 사람을 찾아 이삭을 줍겠다고 말하고 이에 나오미는 허락한다(2:2).

룯이 이삭을 줍기 위해 우연히 들어간 곳은 보아스의 밭이었다. 마침 보아스도 밭에 도착한다. 보아스는 추수하는 사람들에게 축복의 인사를 하고, 일하는 자들도 야훼의 축복으로 화답한다. 그런 다음 보아스는 옆에 있는 젊은 시종에게 낫선 여인의 정체를 묻는다. 시종은 “이는 나오미와 함께 모압 지방에서 돌아온 모압 소녀”(2:6)라고 말한 뒤 룯의 부탁을 전한 다음 룯에 대한 자신의 평가도 덧붙인다(2:7). 2:7의 히브리어 본문은 룯기에서 가장 난해한 구절로서²⁸⁾ 그 자체로 의미가 통하지 않아 학자들은 저마다 판독을 시도한다. 우리말 성서 번역본을 비교해보면 내용적인 차이 하나가 확연히 눈에 띈다.

『개역한글』, 『개역개정』

그의 말이 나로 베는 자를 따라 단 사이에서 이삭을 줍게 하소서 하였고 아침부터 와서는 잠시 집에서 쉰 외에 지금까지 계속하는 중이니이다

『표준』, 『새번역』

(그녀가) 일꾼들의 뒤를 따라다니면서, 곡식단 사이에서 떨어진 이삭을 줍도록 허락해 달라고 하더니, 아침부터 와서 지금까지 저렇게 서 있습니다. 아까, 여기 밭집에서 잠깐 쉬었을 뿐입니다.

28) 하반절(הַבַּיִת הַזֶּה שֶׁבָּתָהּ הָיְתָה מְעֻטָּה) 구문의 다의성에 대하여 M. S. Moore, “Two Textual Anomalies in Ruth”, *CBQ* 59 (1997), 239-240 참고. R. G. Beattie, “A Midrashic Gloss in Ruth 2,7”, *ZAW* 89 (1977), 122-124는 미드라쉬 주석으로서 난외에 기록된 것이 나중에 본문으로 들어온 것으로 간주한다.

『공동』, 『공동개정』

(그녀가) 일꾼들이 거두면서 흘린 이삭을 뒤따르며 줍게 해달라고 사정하더군요. 아침에 와서 지금까지 앉지도 않고 이삭을 줍고 있음/있습니다.

『개역한글』과 『개역개정』, 그리고 『공동』과 『공동개정』에 따르면, 룯은 감독관에게 이삭을 줍게 해달라고 부탁하였고, 감독관의 허락 아래 룯은 아침부터 지금까지 거의 쉬지 않고 열심히 이삭을 줍고 있는 상황이다. 이삭을 줍는 룯의 모습이 남달라 보아스의 시선을 사로잡았을 것이다. 『표준』과 『새번역』은 좀 애매하긴 하지만 “저렇게 서 있다”는 표현으로 보면 룯은 이삭을 줍게 해달라고 부탁한 후 허락을 받기 위하여 상당 시간 서서 기다리고 있는 모습을 말하는 듯하다. 이삭 줍고 있는 사람들과는 달리 룯의 서 있는 모습은 특히나 보아스의 눈에 잘 띄었을 것이다. 이삭줍기는 율법이 규정하는 가난한 자와 나그네의 권리이다(레 19:9; 신 10:18; 24:19이하). 만약 룯이 허락을 받기 위해 서 있는 것이라면 일반적인 이삭줍기 관행 이상을 요구하고 있음을 의미한다.

룰은 보아스가 도착하기 전부터 이미 이삭을 줍기 시작한 것인가, 아니면 허락을 받기 위해 서있는 것인가?²⁹⁾ 아니면 또 다른 상황을 말하는가?³⁰⁾ 또 ‘집’은 주택을 말하는가³¹⁾ 아니면 농막 같은 ‘밭집’을 말하는가? 룯이 감독관에게 했다고 하는 말을 자세히 살펴보자.

감독관이 전하는 룯의 말(אֲלֶקְטָהּ נָא וְאֶסְפְּתִי בְעֵמְרִים אַחֲרַי הַקֹּצְרִים)에서 가장 큰 어려움은 동사 다음에 나오는 부사구 בְעֵמְרִים이 이삭 줍는 장소(곡식 단에서)를 말하는지 아니면 주운 이삭을 처리하는 방식(곡식 단으로)을

29) 이 방향으로 김의원, 민영진, 『사사기 룯기』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 (서울: 대한기독교서회, 2007), 738; 김지찬, 『룯기, 어떻게 설교할 것인가: 본문주해에서 설교까지』, 299.

30) M. Carasik, “Ruth 2:7: Why the Overseer Was Embarrassed”, *ZAW* 107:3 (1995), 493-494는 보아스가 룯에게 말한 8절과 9절의 내용으로부터 완전히 다른 정황을 추론한다. (1) 이삭을 주우러 다른 밭으로 가지 말라. (2) 내 밭을 떠나지 말고 내 여종들과 함께 있으라는 8절의 말은 보아스가 도착했을 때 룯이 떠나는 상황을 말해주며, (3) 여자들의 밭을 떠나지 말라. (4) 남자들이 너를 건들지 않게 하겠다는 말로부터 남자 일꾼들이 룯에게 뭔가 불편한 행동을 해서 룯이 떠날 수밖에 없었으며, (5) 목이 마르거든 일꾼들이 길어온 것을 마시라는 말로부터 물을 마시려는 룯에게 남성 일꾼들이 어떤 불편한 행동을 했을 것이며, 그 결과 룯이 밭을 떠나고 있는 모습을 보아스가 보게 되었다는 것이다.

31) D. Lys, “Résidence ou repos? Notule sur Ruth ii 7”, *VT* 21 (1971), 497-501은 마지막 문장 מָעַט שָׁבֵתָהּ הַבַּיִת מְעַט를 “This (field) has been her dwelling – The house has meant little.”(여기가 그녀의 거처입니다. 집은 별 의미가 없습니다.)로 번역함으로써 나오미의 집으로 이해하고 있음을 보여준다.

말하는지에 관한 것이다.³²⁾ 이 의미를 알기 위해 추수 관행에 대한 이해가 필요해 보인다. 고대 이집트 벽화에 묘사된 추수 장면에 따르면 곡식을 베는 남자들 뒤에서 여자들이 단으로 묶는다(시 129:7 참고).³³⁾ 곡식 단은 선선한 타작마당으로 옮겨지고,³⁴⁾ 가난한 자들은 추수 기간에 추수가 끝난 밭을 돌아다니며 남은 이삭을 줍는다. 7절이 만약 추수꾼의 작업이 끝난 곳에서 이삭을 ‘주워 단으로 모으겠다’는 것을 의미한다면 굳이 허락을 받을 필요가 없을 것이다.³⁵⁾ 그러나 **וַיִּקְצֹץ**이 이삭을 줍고 모으는 장소(“곡식 단 사이에서”)를 의미한다면 그것은 아직 추수가 한창인 곳에서 이삭을 줍고 모으게 해달라는 요청이 된다. 감히 그런 특권을 요구하다니 그것도 외국인! 누가 봐도 당돌한 요구라 아니할 수 없다.

부쉬(F. W. Bush)는 룯이 실제로 그리했다면 이삭을 주으러 나온 다른 가난한 여인들의 “적대감을 야기했을 것”이라고 말하고, 보아스가 나중에 룯에게 ‘곡식 단에서’ 이삭 줍게 허락한 것(2:15)과 어울리지 않음도 지적한다.³⁶⁾ 후르비츠(A. Hurvitz)는 감독관이 주인인 보아스가 일꾼들의 쉼터로 마련해 준 ‘집’에 룯을 머물게 해준 일로 보아스의 눈치를 보느라 두서없이 말하고 있다고 해석한다.³⁷⁾ 반면 그로스만(J. Grossman)은 감독관의 말이 상당히 과장되어 있다고 보는데 그의 본문 관찰은 언급할 만하다. 일반적으로 여기서 사용된 두 개의 동사 ‘줍다’(טָקַץ)와 ‘모으다’(קָטַף)는 ‘주워 모으다’라는 연속적 행위로 이해된다.³⁸⁾ 그에 반해 그로스만은 이 두 동사에 무시할 수 없을 정도의 분명한 의미 차이가 있다는 것을 민수기 11장을 들어 주장한다. 광야 여정 가운데 있는 이스라엘 백성의 불평에 하나님은 만나와 메추라기를 주시자 백성은 만나는 ‘줍고’(8절), 메추라기는 “그 날 종일 종야와 그 이튿날 종일토록” ‘모으다’(32절). 이를 근거로 그로스만은 ‘모으다’는 행위는 ‘줍다’와는 달리 탐욕으로 닥치는 대로 쓸어 담는 의미가 담겨 있음을 밝힌다.³⁹⁾ 그로스만은 집을 나서며 나오미에게 한 룯의 말

32) R. D. Holmstedt, *Ruth: A Handbook on the Hebrew Text*, 116.

33) I. Fischer, *Rut*, 162; 김지찬, 『룯기, 어떻게 설교할 것인가: 본문주해에서 설교까지』, 295-297.

34) F. W. 부쉬, 『룯기·에스터』, 191; I. Fischer, *Rut*, 162.

35) T. Linafelt, *Ruth*, 32.

36) F. W. 부쉬, 『룯기·에스터』, 191.

37) A. Hurvitz, “Ruth 2,7 – ‘A Midrash Gloss?’”, *ZAW* 95 (1983), 121-123; J. Schipper, *Ruth*, 199 참고.

38) J. Schipper, *Ruth*, 119. 우리말 성서에는 두 개의 동사 ‘줍다’(טָקַץ)와 ‘모으다’(קָטַף)가 ‘줍다’로만 번역되어 있다.

39) J. Grossman, “‘Gleaning among the Ears — Gathering among the Sheaves’: Characterizing the

이나(2:2), 내레이터의 종합적 진술(2:17)에 미루어 감독관의 말은 룯의 말을 직접 인용한 것이 아니라 룯에 대한 그의 시각의 반영이라는 결론을 내린다.⁴⁰⁾ 룯에게 호의적이지 않은 것이다. 룯에 대한 감독관의 부정적인 시각은 특히 그가 룯을 ‘룯’이나 ‘나오미의 며느리’가 아니라 민족적으로 규정하며, 그것도 “모압 지방에서 돌아온 모압 소녀”(2:6)라고 그녀의 출신 지역을 거듭 언급하면서 사람 자체가 아니라 외국인이라는 사회적 지위를 강조하는 데서⁴¹⁾ 확인된다.

이런 맥락에서 보자면 감독관이 룯을 서술하는 7b절은 ‘룯이 거의 쉬지 않고 온종일 일하고 있다’는 의미를 떨 것이다. 이 말은 언뜻 감독관이 룯의 부지런함을 칭찬하는 것 같지만 실은, 그로스만에 따르면, 주인인 보아스가 모압 여자의 이삭줍기를 제지해 주기를 바라는 의도에서 한 말이다.⁴²⁾ 이삭 줍는 안전한 공간은 물론 물까지 제공해 준(2:8-9) 보아스에게 룯이 땅에 엎드려 절하며 ‘어찌하여 이렇게 분에 넘친 호의를 그것도 외국인 여자에게 베풀 수 있느냐’며 자신이 외국인이라는 점을 주지시킨 사실(2:10)은 보아스의 친절이 일반적이지 않은 것임을 시사하는 동시에 당시 이방 여인의 사회적 위상이 어떠한지를 여실히 보여 주기도 한다.⁴³⁾ 보호자 없는 외국인 여성에게 성추행은 다반사였을 것이다(2:9a; 2:22 참고).⁴⁴⁾ 보아스가 시종들에게 룯으로 하여금 “곡식 단 사이에서⁴⁵⁾ 줍게 하라”(2:15)고 하거나 또 “그를 위하여 곡식 다발에서 조금씩 뽑아 버려서 그에게 줍게 하라”(2:16)고 지시할 때마다 “그녀를 책망하지 말라”(2:15), “그녀를 꾸짖지 말라”(2:16)는 말을 덧붙인 사실도 보아스의 발에서 이삭 줍는 이방 여인 룯에 대한 일꾼들의 달갑지 않은 시선을 방증해준다. 이방인 룯에 대한 비호의적 시각은 비단 감독관만의 것은 아닐 것이다. 그의 태도는 베들레헴 사회를 대변한다 할 수 있을 것이다.

Image of the Supervising Boy (Ruth 2)”, *JBL* 126 (2007), 708.

40) *Ibid.*, 704, 707, 716.

41) R. D. Holmstedt, *Ruth: A Handbook on the Hebrew Text*, 115; 이사야, “모압 여인의 하나님: 룯기 1:1-22에 대한 주석적 연구”, 231.

42) J. Grossman, “Gleaning among the Ears — Gathering among the Sheaves”, 711.

43) 김의원, 민영진, 『사사기/룯기』, 740은 룯이 보아스에게 “모세의 계명을 어기고 있음을 은연중 지적하고 있다”고 주석하는데 이는 본문 흐름에 맞지 않아 보인다.

44) D. Shepherd, “Violence in the Fields? Translating, Reading, and Revising in Ruth 2”, *CBQ* 63 (2001), 444-463; D. Shepherd, “Ruth in the Days of the Judges: Women, Foreignness and Violence”, *Biblical Interpretation* 26:4-5 (2018), 528-543.

45) 2:7의 בְּתוֹכָם 과는 달리 בְּתוֹכָם 이다.

2.3. 룯기 3:16: 나오미의 회복과 개입

룯의 부지런함과 보아스의 호의 덕분에 룯은 일반적인 이삭줍기를 통해 주울 수 있는 양보다 훨씬 많은 양의 곡식과 또 넉넉히 먹고 남은 음식을 가지고 집으로 돌아온다. 룯은 나오미에게 주운 이삭을 보여주고 싸온 음식을 내놓는다(2:17-18). 그 모습에 나오미는 몹시 놀라 어디서 주웠느냐는 질문을 연발하며 그 은인에게 일반적인 축복을 한다. “너를 돌본 자에게 복이 있기를 원하노라.”(2:19) 그러더니 그 은인이 다름 아닌 ‘보아스’라는 말에 나오미는 전심으로 여호와와 복을 구한다. “그가 여호와로부터 복 받기를 원하노라.”(2:20) 1:9에 비추어 볼 때 나오미가 누군가를 위해 여호와와 복을 구하기 시작했다는 것은 그녀의 신앙이 회복되고 있음을 나타내는 표지이다. “그 사람은 우리와 가까우니 우리 기업을 무를 자 중의 하나”(2:20)라는 사실을 이제야 며느리에게 알린다는 것도 나오미의 변화를 나타낸다. 그런 친척이 존재했지만, 나오미는 그동안 아무런 희망도, 기대도 하지 않았던 것이다. 풍성한 음식과 양식을 본 나오미는 “그가 살아 있는 자들과 죽은 자들에게 그의⁴⁶⁾ ‘헤세드’를 저버리지 않았다”(2:20, 사역)라고 말하며 그 동안 쓰디쓴 경험만을 계속했던 자신에게 이제 하나님의 은총이 시작되었음을 예감한다. 룯이 가져온 풍성한 양식과 음식은 분명히 나오미에게 희망의 사인(sign)으로 작용한 것이다.⁴⁷⁾ 룯이 나오미에게 “내 추수를 다 마치기까지 너는 내 소년들에게 가까이 있으라”(2:21)라고 한 보아스의 호의를 전하자 나오미는 룯의 안전을 염려하며 “그의 소녀들과 함께 나가라”(22절)라고 조언한다. 아침에 룯이 이삭을 주우러 나갈 때 룯의 안전에 대한 말 한마디 없었던 것을 고려하면, 이제야 나오미의 도덕적 민감성이 되살아나 정상적으로 작동하고 있음을 알 수 있다.⁴⁸⁾ 트라우마가 극복되고 있는 것이다. 이제 나오미는 사회적 메커니즘 속에서 자신이 해야 할 중요한 역할을 수행할 수 있을 것이다. 3장은 그러한 모습을 보여준다.

46) 여기서 ‘그’는 히브리어 구문상 여호와일 수도 있고 보아스일 수도 있다. 그러나 나오미가 일찍이 두 며느리에게 ‘그들이 산 자(나오미)와 죽은 자들에게 헤세드를 행했다’(1:8)고 한 말로 볼 때 여기서도 여호와와 ‘헤세드’보다는 보아스의 ‘헤세드’를 가리킬 공산이 크다. 나오미는 보아스가 룯에게 율법의 요구를 넘어서는 ‘헤세드’를 행한 사실로부터 그가 ‘기업을 무를 자’로서 ‘죽은 자들’에게도 법의 요구를 넘어서는 ‘헤세드’를 행할 것이라고 기대하는 것이다. Yoo-ki Kim, “The Agent of *hesed* in Naomi’s Blessing (Ruth 2,20)”, *Biblica* 95 (2014), 589-601.

47) B. Mangrum, “Bringing ‘fullness’ to Naomi: Centripetal nationalism in the Book of Ruth”, *HBT* 33 (2011), 62-81.

48) D. N. Fewell, “Space for Moral Agency in the Book of Ruth”, 90.

모압 땅에서 돌아올 때 며느리들에게 각자 자기 남편의 집에서 ‘위로’를 찾으라고 권하였던(1:9) 나오미는 이제 며느리 룯을 위해 ‘안식할 곳’을 자신이 적극적으로 찾겠노라고 말한다(3:1). 나오미는 회복되어 은혜를 찾는 자가 되어 있다. 나오미는 이를 수확기가 지나기 전에 수행하고자 한다. 그녀는 보아스가 ‘우리의 친족’, 즉 나오미와 룯의 친족이라는 사실을 다시금 주지시키면서 보아스가 “오늘 밤에 타작 마당에서 보리를 까부름”(3:2) 것이라고 일러 준다. 이어서 룯의 행복한 미래를 보장하기 위해 자신이 직접 고안한 전략도 말해 준다(3:3-4). 룯은 나오미의 지시에 따라 “목욕하고 기름을 바르고 의복을 입고” 타작 마당으로 내려간다.

동틀 무렵 집으로 들어오는 룯을 본 나오미는 **מי אתך**, 직역하면 “너는 누구냐, 내 딸아!”(3:16)라고 말한다. 우리말 성서 번역본은 모두 다 “어찌 되었느냐”라고 옮기고 있다.⁴⁹⁾ 이는 룯이 시어머니의 전략을 제대로 실행해 냈는지, 보아스는 또 나오미의 믿음대로 행동했는지에 대한 나오미의 궁금증을 담은 번역이다. 반면 그레이(J. Gray)는 나오미의 질문에는 룯의 부채를 숨기려고 의도가 있다고 해석한다.⁵⁰⁾ 보아스가 룯과의 만남에 대해 아무도 알지 못하기를 바라는 것(3:14)과 같은 맥락이라는 것이다. 존스(E. A. Jones III)는 나오미의 질문이, 시력이 약한 이삭이 아버지의 축복을 받고 자에서로 가장하고 온 야곱에게 한 반응과 동일한 형태임을 관찰한다. “너는 누구냐, 내 아들아”(창 27:18)라는 이삭의 말에서 ‘내 아들아’는 목소리 때문에 에서임을 확신하지 못함을 나타내는데⁵¹⁾ 그와 같이 나오미의 질문도 미명에 제대로 분간하지 못하여 나온 질문이며, 룯인지 확신하지 못한 이유는 며느리가 보아스와 밤을 지새리라 기대했거나, 아니면 위험을 무릅쓴 모험이었기에 룯의 이른 귀가에 놀랐다는 것이다.⁵²⁾ 필자는 나오미의 질문이 타작마당에서 보아스가 룯에게 한 질문과 같다는 점에 주목하고자 한다. 타작마당에서 잠을 청한 보아스는 한밤중에 자신의 발치에서 뭔가를 느끼고 깜짝 놀라 “당신 누구요?”(**מי אתך**)라고 묻는데(3:8-9) 그것은 놀람으로 인한 반사적 질문이었다. 미명에 돌아오는 룯을 보고 나오미가 “당신 누구요?”라고 물으며 “내 딸”이라고 불렀다면, 이는 룯의 정체가 아니라 룯의 모습에 대한 놀람에 더 무게가 실려 있음을 말해준다. 나오미는 왜 놀랐을

49) 여러 그리스어 사본들은 조금씩 다르지만 대체로 이 방향의 번역을 제시한다. E. A. Jones III, “‘Who Are You, My Daughter [מי אתך]?’ A Reassessment of Ruth and Naomi in Ruth 3”, *CBQ* 76-4 (2014), 653-654 참고.

50) J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCB (London: Nelson, 1967), 419.

51) E. A. Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period – A Call for Inclusion*, 43.

52) *Ibid.*, 44.

까? 스톤(T. Stone)의 해석이 매우 인상적이다. 미명에 겉옷에 곡식을 가득 안고 들어오는 룯의 모습이 마치 임신한 여자와 같았기 때문이라는 것이다.⁵³⁾ 여기서 곡식을 안고 오는 룯의 모습은 나오미의 ‘텅 빔’을 채워줄 자손의 출생을 상징한다고 볼 수 있다.

룯은 밤에 있었던 모든 일을 나오미에게 들려주고, 겉옷 가득 채운 보리에 대해서는 “빈 손으로(בְּיָדַי) 네 시어머니에게 가지 말라”는 보아스의 배려로 설명한다(3:17). 나오미가 귀향 직후 베들레헴 성문에서 여인들에게 여호와께서 자신을 “비어”(בְּיָדַי) 돌아오게 하셨다고 한탄한 것에 비추어 보면(1:21) 룯이 보아스의 말을 인용했다기보다는 해석한 말로 보인다.⁵⁴⁾ 이는 첫 장에서 보여주는 나오미의 ‘텅 빔’이 보아스가 담아준 풍성한 곡식으로 채워질 것이라는 점을 시사한다.⁵⁵⁾ 아무리 많은 양의 곡식이라도 남편과 두 아들을 잃은 나오미의 공허함을 채우지는 못할 것이다. 곡식을 안고 오는 룯의 모습이 임신한 여자의 모습으로 보였다는 스톤의 해석을 받아들이면 나오미의 ‘텅 빔’은 단순히 곡식으로만 채워지는 것이 아니라 자손을 통해 채워질 것을 상징한다 하겠다. 여기서 분명해진 것은 나오미의 ‘텅 빔’이 ‘충만’으로 전환되는 것은 다름 아닌 룯을 통해 이루어진다는 것이다. 이를 확증하듯 4장은 나오미의 믿음대로 보아스가 성문 공적 자리를 통해 기업 무르기와 룯을 아내로 삼는 일(4:9-10)을 확정한다. 룯과 보아스는 결혼하고, 아들이 태어나자 이웃 여인들은 “나오미에게 아들이 태어났다”(4:17)고 선언한다. 나오미가 한탄하던 베들레헴 성문이 마침내 온 공동체가 축복하고 찬양하는 곳으로 변모한다(1:19-21; 4:11-17).

3. 나가는 말

본고는 세 구절에 대한 우리말 성서 번역을 재고함으로써 룯기의 이해 제고를 목적으로 한다.

(1) 룯기 1:9는 대체로 나오미가 두 며느리에게 하는 축복으로 번역되어 있다. 홈스테드는 8b-9a절을 파격구문으로 간주하고, 쉬퍼는 이 파격이 수사적으로 나오미가 하나님의 축복을 빌다가 갑자기 실용적인 조언으로 바

53) T. Stone, “Six Measures of Barley: Seed Symbolism in Ruth”, *JSOT* 38 (2013), 198.

54) J. Grossman, “Gleaning among the Ears — Gathering among the Sheaves”, 706; 유연희, “글로벌시진 룯의 달콤살벌한 성공기”, 67 참고.

55) B. Mangrum, “Bringing ‘Fullness’ to Naomi: Centripetal Nationalism in the Book of Ruth”, 72.

꾼다는 점을 밝힌다. 이를 기반으로 본고는 8-9절은 나오미의 ‘텅 빔’이 단순히 남편과 두 아들의 죽음에 의한 상실에만 한정되지 않고 그녀의 심리적, 정신적, 신앙적 상태와도 연관되어 있음을 주장한다. 삶의 부정적인 경험은 신앙에도 영향을 미친다. 1:9는 또한 나오미의 총체적 ‘텅 빔’이 어떻게 ‘충만’으로 전환되는지를 추적하는 것이 룻기의 바른 읽기 방향이라는 것을 제시하는 역할을 한다.

(2) 일반적으로 룻기에 나타난 베들레헬은 사사기가 보여주는 사회와는 대조적이라고 주장한다. 그러나 룻기 2:7은 베들레헬의 다른 모습을 엿보게 해준다. 이삭 줍는 밭에서 이방 여인은 성적인 위험에 노출되어 있다. 베들레헬 사회는 이방인에 대하여 비호의적임을 보여준다. 룻기는 “사사들이 치리하던 때”(1:1)로 시작함으로써 룻기가 사사 시대를 배경으로 하며 동시에 베들레헬 사회가 사사 시대의 일부였음을 말해준다. “자기 소견대로” 행하는 사사 시대와 크게 다른 사회는 아니었던 것이다.

(3) 3:16은 나오미의 전략을 수행하고 새벽에 돌아온 룻에게 나오미가 하는 말이다. 이는 룻의 정체를 묻는 말이 아니라 그녀의 모습에 놀람을 드러내는 표현으로 나오미의 ‘텅 빈’ 인생이 어떤 방식으로 채워지는지를 시사한다. 보아스가 담아 준 넉넉한 곡식은 나오미의 물질적인 ‘텅 빔’을 채우는 것을 넘어 궁극적으로 자녀의 출산을 통해 채워짐을 예시한다. 또한 룻기는 나오미의 ‘텅 빔’이 나오미에 의해 채워지는 것이 아니라 이방 여인 며느리 룻에 의해 채워진다는 것을 보여준다.

룻기는 나오미의 인생은 물론 베들레헬 사회가 변모되는 과정을 보여준다. 나오미와 룻이 이삭을 주워 배불리 먹고, 과부였던 룻이 아이를 낳는다. 늙은 나오미가 아기를 품에 안고 양육하며, 사람들은 서로를 축복하고 선행을 칭송하며 하나님을 찬양한다. 룻기는 베레스의 계보(4:18-22)로써 다윗을 새 시대를 열 인물로 제시하면서⁵⁶⁾ 이상적인 새 시대 구현에 결정적인 것은 이방인에 대한 태도라고 말한다. 이로써 룻기는 포로기 이후 에스라-느헤미야에 나타나는 이방여인과의 연혼이라는 시대적 문제에 답변을 제시할 뿐만 아니라 이상적인 사회에 대한 비전을 제시해주는 책이라 할 수 있다.

56) 베레스의 계보(4:18-22)는 창세기의 계보(창 5:3-29; 11:10-26)처럼 열 세대로 이루어져 있으며 이는 시대적 구분을 나타낸다. Z. Ron, “The Genealogical List in the Book of Ruth: A Symbolic Approach”, *JBQ* 38 (2010), 85-92.

<주제어>(Keywords)

룻기 1:9; 2:7; 3:16, 룻, 나오미, 보아스, 이방인과의 연혼.

The Book of Ruth, Ruth 1:9; 2:7; 3:16, Ruth, Naomi, Boaz, mixed marriage.

(투고 일자: 2023년 7월 31일, 심사 일자: 2023년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2023년 10월 13일)

<참고문헌>(References)

- 기민석, “다윗 인생의 서곡, 롯기와 신의(信義)”, 『생명과말씀』 13 (2015), 13-34.
- 김의원, 민영진, 『사사기/롯기』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 김지찬, 『롯기, 어떻게 설교할 것인가: 본문주해에서 설교까지』, 서울: 생명의 말씀사, 2018.
- 박유미, “여성 등장인물을 중심으로 한 사사기 19-21장과 롯기 비교 연구”, 『구약논집』 (2020), 77-107.
- 부쉬, F. W., 정일오 옮김, 『롯기·에스더』, WBC, 서울: 솔로몬, 2007.
- 엄태항, “롯기 도입부(1:1~5)의 기근과 모압 이주 주제가 롯을 가모장 (matriarch)으로 서술하는 문학적 기능성”, 『성침논단』 13 (2022), 107-143.
- 유연희, “글로벌시민 롯의 달콤살벌한 성공기”, 『한국기독교신학논총』 62 (2009), 57-78.
- 이샤야, “모압 여인의 하나님: 롯기 1:1-22에 대한 주석적 연구”, 『신학논단』 69 (2012), 219-242.
- 이일레, “롯기 1:8 하반절에 나타난 롯의 선행의 성격과 אִישׁוּר כְּאִשָּׁר의 우리말 번역을 위한 제언: 롯기 3:10의 רָחֵם 이해를 중심으로”, 『성경원문연구』 31 (2012), 24-46.
- 이충열, “나오미의 신앙과 좌절 — 롯기 1:6-7, 19-22에 대한 상호본문비평적 연구”, 『신학사상』 197 (2022), 63-86.
- Avnery, O., “On the Threshold: Liminality in the Stories of the Concubine of Gibeah and Ruth”, *Journal for the Study of the Old Testament* 46:2 (Dec 2021), 230-248.
- Baylis, C. P., “Naomi in the Book of Ruth in Light of the Mosaic Covenant”, *Bibliotheca Sacra* 161 (2004), 413-431.
- Beattie, D. R. G., “A Midrashic Gloss in Ruth 2,7”, *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 89 (1977), 122-124.
- Beattie, D. R. G., “Ruth 2,7 and Midrash”, *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987), 422-423.
- Bertrand Z., “Zu Rut 2,7”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 58:1-2 (1940-1941), 156-158.
- Brenner, B., “Naomi and Ruth”, *Vetus Testamentum* 33 (1983), 385-397.
- Campbell, Jr. E. F., *Ruth*, AB 7, New York et al.: Doubleday, 1975.
- Carasik, M., “Ruth 2,7: Why the Overseer Was Embarrassed”, *Zeitschrift für*

- Alttestamentliche Wissenschaft* 107:3 (1995), 493-494.
- Dekker, J. and Dekker, A. H., “Centrality in the Book of Ruth”, *Vetus Testamentum* 68 (2018), 41-50.
- Esler, P. F., ““All That You Have Done ... Has Been Fully Told to Me’: The Power of Gossip and the Story of Ruth”, *Journal for the Biblical Literature* 137:3 (2018), 645-666.
- Fewell, D. N., “Space for Moral Agency in the Book of Ruth”, *JSOT* 40:1 (2015), 79-96.
- Fischer, I., “Rezeption von Recht und Ethik zugunsten von Frauen: Zu Intention und sozialgeschichtlicher Verortung des Rutbuches”, M. Oeming ed., *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen, Beiträge zum Verstehen der Bibel 1*, Münster; Hamburg; London: LIT, 2003, 109-125.
- Fischer, I., *Rut*, HThKAT, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2001.
- Gage, W. A., “Ruth upon the Threshing Floor and the Sin of Gibeah: A Biblical Theological Study”, *Westminster Theological Journal* 51:2 (Fall 1989), 369-375.
- Geiser, F. J., “Which Bethlehem? A Tale of Two Cities”, *Word & World* 33:4 (2013), 349-356.
- Gray, J., *Joshua, Judges and Ruth*, NCB, London: Nelson, 1967.
- Holmstedt, R. D., *Ruth: A Handbook on the Hebrew Text*, Waco: Baylor University Press, 2010.
- Hubbard, R. I., *The Book of Ruth*, NICOT, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1988.
- Hurvitz, A., “Ruth 2,7 — ‘A Midrash Gloss?’”, *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983), 121-123.
- Jones III, E. A., *Reading Ruth in the Restoration Period – A Call for Inclusion*, LHB/OTS 604, London et al.: Bloomsbury, 2016.
- Jones III, E. A., ““Who Are You, My Daughter (‘תַּיְתָּי מִי אַתְּ?’) A Reassessment of Ruth and Naomi in Ruth 3”, *Catholic Biblical Quarterly* 76 (2014), 653-664.
- Kim, Yoo-ki, “The Agent of hesed in Naomi’s Blessing (Ruth 2,20)”, *Biblica* 95 (2014), 589-601.
- Linafelt, T., *Ruth*, Berit Olam, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1989.
- Lys, D., “Résidence ou repos? Notule sur Ruth ii 7”, *Vetus Testamentum* 21:4 (1971), 497-501.

- Mangrum, B., “Bringing ‘Fullness’ to Naomi: Centripetal Nationalism in the Book of Ruth”, *Horizons in Biblical Theology* 33:1 (2011), 62-81.
- Moore, M. S., “To King or Not to King: A Canonical-Historical Approach to Ruth”, *Bulletin for Biblical Research* 11:1 (2001), 27-41.
- Moore, M. S., “Two Textual Anomalies in Ruth”, *Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997), 234-243.
- Ron, Z., “The Genealogical List in the Book of Ruth: A Symbolic Approach”, *Jewish Bible Quarterly* 38 (2010), 85-92.
- Schipper, J., *Ruth. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 7D, New Haven; London: Yale University Press, 2016.
- Schipper, J., “The Syntax and Rhetoric of Ruth 1:9a”, *Vetus Testamentum* 62 (2012), 642-645.
- Shepherd, D., “Ruth in the Days of the Judges: Women, Foreignness and Violence”, *Biblical Interpretation* 26,4-5 (2018), 528-543.
- Shepherd, D., “Violence in the Fields? Translating, Reading, and Revising in Ruth 2”, *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001), 444-463.
- Stone, T. J., “Six Measures of Barley: Seed Symbolism in Ruth”, *Journal for the Study of the Old Testament* 38 (2013), 189-199.
- Zenger, E., *Das Buch Ruth*, ZBK.AT 8, Zürich: TVZ, 1986.

<Abstract>

**From Emptiness to Fullness:
Reconsidering the Korean Translations of Ruth 1:9; 2:7; 3:16**

Hee-Sook Bae
(Presbyterian University and Theological Seminary)

The Book of Ruth has four chapters, but offers multiple perspectives. First, the fact that the book is set in Bethlehem and David is mentioned at the end of the narrative (4:17b) and in the genealogy (4:18-22) provides a context for reading it from David’s point of view. According to this interpretation, the Book of Ruth is about Israel not Ruth and Naomi. Second, unlike other biblical books, the Book of Ruth focuses on women’s lives and relates events from their perspective; thus, it is viewed as a story of women building the “house of Israel” during a time of crisis. It is ambiguous in this reading whether Naomi or Ruth is the protagonist. Thirdly, the Book of Ruth makes references to or allusions to other Old Testament texts; consequently, it can be read from a canonical perspective by comparing them.

This article reconsiders the Korean translations of Ruth 1:9; 2:7; 3:16 in an effort to enhance understanding of the Book of Ruth.

(1) Naomi urges her two daughters-in-law to return to Moab while traveling from Moab to Bethlehem. Naomi’s unanticipated advice in 1:9, following her request for YHWH’s favor, indicates that the loss of her husband and two sons has diminished her faith in God. Thus, 1:9 provides a reading orientation for the Book of Ruth, namely, to investigate how Naomi’s initial emptiness is filled.

(2) The first phrase of the Book of Ruth positions it in the time of the Judges. In general, intertextual analysis reveals that the Book of Ruth depicts Bethlehem differently from the Book of Judges. In Ruth 2:7, however, the words of Boaz’s field overseer disclose hostile attitudes toward Ruth and her vulnerability to sexual violence in Boaz’s fields. Bethlehem was not a perfect community from the beginning.

(3) Naomi’s question, “Who are you, my daughter?” in Ruth 3:16, is not a query about Ruth’s identification but rather a reflection of her surprise at seeing Ruth enter with her grain-filled apron. This image of a pregnant woman

symbolizes the filling of Naomi's emptiness through Ruth's birth of a son. In this manner, the book suggests that Ruth, Naomi's foreign daughter-in-law, facilitates Naomi's transformation from an initial state of emptiness to one of fullness.

The Book of Ruth depicts not only Naomi's transformation from "emptiness" to "fullness" but also Bethlehem's transformation from hostility to benediction toward the foreign woman Ruth. The catalyst for this transformation was Boaz. Therefore, the Book of Ruth is not only a response to the issue of mixed marriage that appears in Ezra and Nehemiah after the exile but also a vision of an ideal society. A welcoming attitude toward foreigners is essential for the dawn of a new era, according to the Book of Ruth.

에스더서 언어의 통시적 다양성에 대한 재고

김경식*

1. 들어가는 말

구약성서의 책들은 언제 저술되었는가? 이는 성서를 연구하는 이들의 풀리지 않는 의문이자 중요한 과제이다. 성서의 형성 과정과 그 역사를 탐구하는 일이 어려운 이유는 이와 관련한 직접적인 근거 자료가 현저히 부족하기 때문이다. 그러므로 성서에 ‘기록된 언어’의 특징을 근거로 특정 본문의 연대를 결정할 수 있다는 견해는 충분히 매력적으로 받아들여진다. 이 방법론의 전제는 다음과 같다. 언어는 근본적으로 ‘변이의 속성’을 갖고 있으며, 유다는 ‘포로기’와 ‘디아스포라’의 경험을 통해 외래어(특히 아람어)의 강한 영향을 받게 되면서, 히브리어 역시 급격한 변이 과정을 겪게 되었을 것이다. 따라서 포로기를 기점으로 하여 어떤 언어 변이가 발생했는지를 파악하고, 이러한 언어 변이의 경향성과 흐름을 구조화하여 특정 본문의 저술 혹은 편집 시기를 파악하는 데에 적용해 볼 수 있다는 것이다. 이것이 아비 후르비츠(A. Hurvitz)를 비롯하여 성서 히브리어의 역사적 통시성을 연구하는 학자들의 기본적인 전제이다.¹⁾

* Bar-Ilan University에서 성서학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 구약학 객원교수. kungsik@gmail.com.

1) 성서의 언어적 특성에 기반하여 본문의 연대를 결정하려는 시도는 후르비츠(A. Hurvitz) 훨씬 이전부터 시작되었다(후르비츠의 첫 논문은 시편에 관한 것으로 1968년에 출판되었고, 그의 방법론을 체계적으로 정리한 박사논문은 1972년에 출간되었다). 역대기와 사무엘서/열왕기서에 나타난 병렬 구문을 비교하여 언어의 시대적 차이를 밝히려는 시도했던 게제니우스(W. Gesenius, 1815)로부터 시작하여, 역대기, 에스라, 느헤미야서 등에 나타난

그런데 문제는 이러한 방법론이 어느 정도의 객관성을 담보한다고 할지라도, 언제나 확일적으로 적용될 수는 없다는 점이다. 왜냐하면 언어는 끊임없이 변화하는 성질을 갖고 있기도 하지만, 화자나 저자가 언어 변이의 흐름과 관계없이 ‘의도적으로 선택’하여 특정한 언어 표현 방식을 사용할 수도 있기 때문이다.²⁾ 옛 어투가 반영된 개역 성경이 현재까지도 개신교의 주된 경전으로 ‘선택되어’ 사용되고 있는 것은, 옛 어투가 부여하는 종교적 권위 때문이라 할 수 있다. 그러므로 우리는 언어 특성을 통해 본문의 형성 연대를 판단할 때에는 세심한 주의를 기울여야 한다.

에스더서 마소라 본문은 페르시아 시대의 배경을 갖고 있으면서도, 이른 시기와 후대의 언어 특징이 모두 나타나고 있으며, 그만큼 언어적인 복잡성이 드러나는 책이다. 그러므로 일반적으로 에스더서는 통시적 언어 변이 과정에 있어 과도기적 성격을 드러내는 책이라 여겨진다. 문학 장르의 측면에서 보면, 에스더서는 일반적으로 ‘역사 노벨라’로 분류된다.³⁾ 노벨라는 플롯 안에서 역동적으로 소통하는 화자들이 중심적인 역할을 한다.⁴⁾ 노벨라 플롯의 역동성은 등장인물의 행동과 대화에 대한 생동감 있는 묘사를 통해 드러난다. 그래서 노벨라의 언어는 다른 본문 유형에 비교해 볼 때 더 ‘섬세하게 선택된’ 언어를 사용했을 가능성을 염두에 두어야 한다.

이러한 ‘언어의 선택’을 보여주는 구약성서 내의 대표적인 예가 바로 ‘모

LBH(Late Biblical Hebrew)의 특징을 정리한 크로파트(A. Kropat, 1909), 그리고 후기 언어에 대한 아람어의 영향을 제시한 드라이버(S. R. Driver, 1956) 등이 있다. 이에 대해 잘 정돈된 연구서는 다음을 참고하라. Dong-Hyuk Kim, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew and Linguistic Variability: A Sociolinguistic Evaluation of the Linguistic Dating of Biblical Texts* (Leiden: Brill, 2013), 11-15. 후르비츠의 공헌은 당시까지 제안된 성서 히브리어의 다양한 통시적 측면을 고려하여, 포로기 이전의 이른 시기의 특징을 드러내는 히브리어(Early Biblical Hebrew)와 포로기 이후에 나타나는 후대의 히브리어(Late Biblical Hebrew)를 구분하는 합리적인 기준과 방법론을 제시했다는 점이다.

- 2) ‘통시적 변화’가 아닌 ‘임의적인 선택’의 측면에서 후르비츠의 방법론을 반박하는 대표적인 학자들은 영(I. Young), 레젝코(R. Rezetko) 등이다. 다음을 참고하라. I. Young, R. Rezetko, and M. Ehrensverd, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, vol 2 (London: Equinox, 2008).
- 3) 베를린(A. Berlin)은 룯기, 에스더, 그리고 다니엘서를 성서의 대표적인 역사 노벨라로 분류한다. A. 베를린, “역사 노벨라: 룯기, 에스더, 다니엘”, Z. 탈쉬르 편, 『구약 성경문학 탐구』, 한국이스라엘학회 역 (서울: CLC, 2022), 582-583. ‘역사 노벨라’라는 표현은 표면적으로 내용상의 ‘허구성’을 강조하지만, 다른 한편에서 그 이야기는 실제 역사에 근거한 것임을 나타내고 있다.
- 4) 흥미롭게도 창세기의 요셉 이야기, 룯기, 그리고 에스더 등과 같이 전형적인 노벨라의 형식을 갖추고 있는 본문들에는 하나님의 개입이 직접적으로 등장하지 않는다. 버만(J. Berman)은 노벨라의 성격을 지닌 성서 본문이 인간의 복잡성을 역동적이고 면밀하게 잘 드러내고 있으며, 하나님의 뜻을 이룸에 있어 인간의 능동적인 역할을 잘 드러내고 있음을 말한다. 다음을 보라. J. Berman, *Created Equal* (New York: Oxford University Press, 2008), 135-143.

방 아람어체'(Pseudo-Aramaism)의 사용이다. 일반적으로 '아람어' 표현은 후대 히브리어의 대표적인 특징이라 여겨지지만,⁵⁾ '모방 아람어체'는 시대적인 요인과 관계없이 히브리어를 사용하는 담화자와 구별되는 '이국적' 특징을 나타내기 위해 사용되기도 한다.⁶⁾ 그리고 에스라서에 나타난 아람어 본문 부분은 유대인이 아닌 이방인들의 시각과 사고방식을 보다 강하게 전달하고 있으며, 융합될 수 없는 유대인과 이방인의 차이를 언어적 간극을 통해 나타내는 효과를 이루어내고 있다.⁷⁾ 언어적으로 이방성을 드러내는 또 다른 흥미로운 예는 의도적으로 보이는 '문법적인 혼동'으로 일반적인 히브리어 문법과 어긋나는 어투는 이방성을 드러내기 위한 문학 장치라 지적되기도 한다.⁸⁾ 이와 대조적으로 후기 본문에 나타나는 특징은 '의고체(擬古體)'(Pseudo-Archaism) 표현 방식으로 후기의 언어보다는 의도적으로 옛 어투를 적용함으로 앞선 성서 전통과의 연속성과 권위를 부각하기 위한 문체라 이해되고 있다.⁹⁾ 그렇기 때문에 우리는 언어의 표면적 특징만을 염두에 두기보다는, 특정한 언어 표현을 담고 있는 책의 역사적, 사회적 배경과 이데올로기, 그리고 저자의 의도 등을 종합적으로 고려하여 접근할 필요가 있다.

본 연구에서 필자는 통시적으로 복잡한 성격을 드러내는 에스더서의 언어 표현 방식의 요인에 대해 논의하고자 한다. 이를 위해 먼저 통시성에 초

5) 아람어는 이미 이스라엘 왕국 시대 때부터 일종의 국제 공용어(lingua franca)로 오랫동안 사용되어 왔기 때문에 LBH의 특징으로 규정할 때는 세심한 주의가 필요하다. 아람어 현상과 관련한 다양한 측면을 다룬 후르비츠의 연구를 참고하라. A. Hurvitz, "The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew", *Israel Exploration Journal* 18:4 (1968), 234-240. 또한 북이스라엘과 아람의 지리적인 근접성으로 인해 북이스라엘 방언(예를 들어 사 5장의 '드보라의 노래')에서 아람어의 영향이 나타나기도 한다. 북이스라엘 히브리어의 특징에 대해 다음을 참고하라. G. A. Rendsburg, "Northern Hebrew through Time: From the Song of Deborah to the Mishnah", C. L. Miller-Naudé and Z. Zevit, eds., *Diachrony in Biblical Hebrew* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2012), 339-360.

6) A. Hurvitz, "The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew", 236-237. 후르비츠는 왕상 20:10의 שַׁפָּח (=שׁוּפָח)과 왕하 6:13의 אִיכָה (=אִיפָה)를 예로 들고 있다(Ibid., 236, n. 14).

7) J. Berman, "The Narratological Purpose of Aramaic Prose in Ezra 4.8-6.18", *Aramaic Studies* 5:2 (2007), 165-191.

8) 이는 룯기의 히브리어와 관련하여 종종 지적된다. 명사 어미를 혼동하는 듯한 룯의 담화 특징을 지적하는 T. H. Lim, "How Good Was Ruth's Hebrew? Ethnic and Linguistic Otherness in the Book of Ruth", J. Collins and D. Harlow, eds., *Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Collins. W. B. Eerdmans Pub. Co., 2011), 101-115와 모압 여인 룯의 이방성을 반영하는 요소들을 제시한 R. D. Holmstedt, *Ruth: a Handbook on the Hebrew Text* (Waco: Baylor University Press, 2010), 41-49를 참고하라.

9) 이와 관련하여 다음을 참고하라. J. Joosten, "Pseudo-Classicism in Late Biblical Hebrew", *ZAW* 128:1 (2016), 16-29.

점을 둔 에스더서의 언어에 대한 선행 연구를 제시하고, 기존의 연구에서 제시된 통시성을 드러내는 에스더서의 언어 요소가 단순히 통시성의 측면에서뿐만 아니라 저자의 문학적 의도에 따른 선택에서 비롯되었을 가능성을 몇 가지 예들을 통해 제시해 볼 것이다. 이를 통해 특정한 언어 요소의 성격을 올바르게 이해하기 위해서는 다양한 측면이 고려되어야 함을 주장하고자 한다.

2. 에스더서 언어의 통시성에 관한 선행 연구

에스더서 언어의 통시적 특징에 대한 논점을 이해하기 위해서는 먼저 성서 히브리어의 통시성에 대한 전반적인 이해가 필요하다. 이를 간략히 제시한 다음, 에스더서의 언어의 통시성에 대한 선행 연구를 정리해 보고자 한다.

2.1. 성서 히브리어의 통시성에 관한 논의들¹⁰⁾

성서 히브리어의 통시성과 관련한 연구자들의 주된 관심사는 히브리어의 통시적 특성을 통해 구약성서 본문의 연대를 가늠할 수 있는지다. 이와 관련하여 초기 성서 히브리어(Early Biblical Hebrew, 이하 EBH)¹¹⁾ 후기 성서 히브리어(Late Biblical Hebrew, 이하 LBH)를 구분하는 체계적인 방법론을 정립한 후르비츠와 그의 방법론을 따르는 이들은 ‘바벨론 포로기를 기준’으로 하여 EBH와 LBH 사이에 명백한 차이가 존재한다고 주장한다.¹²⁾ LBH는 아람어 내지, 랍비 문헌의 언어가 되는 미슈나 히브리어(Mishnaic Hebrew, 이하 MH)에 가까운 특징을 보인다. 이러한 방법론적 기준을 통해 분석해 볼 때, LBH의 특징을 전형적으로 드러내는 책은 에스라

10) 한정된 지면에서 이에 관한 논의를 자세히 다룰 수는 없다. 그리고 이에 대해서 이미 체계적으로 정리된 자료들이 적지 않다. 본 연구에서는 핵심적인 논점들을 요약적으로만 제시한다. 히브리어의 통시성과 관련한 다음의 최근 연구를 참고하라. 김동혁, “성서 히브리어의 언어 변이”, 『구약논단』 28:1 (2022), 8-33.

11) EBH(초기 성서 히브리어)는 SBH(Standard Biblical Hebrew, 표준 성서 히브리어) 및 CBH(Classical Biblical Hebrew, 고전 성서 히브리어)로도 불린다.

12) A. Hurvitz, *בין לשון ללשון: לתולדות לשון המקרא בימי בית שני* (Yerushalayim: Mosad Byalik, 1972). LBH를 구별하기 위해서는 LBH 단어가 후대의 책들에 주로 나타나야 하며, 이에 대응하는 EBH 단어가 포로기 이전 본문에 주되게 사용되어야 하고, 성서 이후 미슈나 히브리어와의 연관성을 가지고 있어야 한다.

서, 느헤미야서, 그리고 역대기 등이다.

다른 한편, 구약성서 내에서 성서 히브리어의 통시적 변이의 증거가 명확하게 나타난다고 주장하는 후르비츠의 방법론에 반박하는 영(I. Young), 레젝코(R. Rezetko), 에렌스베르드(M. Ehrensverd) 등의 진영은 EBH와 LBH로 구별되는 것처럼 보이는 언어적 차이는 연대적 요인에서 비롯된 것이 아니라 언어 형태의 다양성에서 기인한 것이라 본다. 이들은 이러한 입장을 주장하기 위해 ‘양층언어’(diglossia)¹³⁾ 개념을 도입하고 있으며, 히브리어 본문 상에서 나타나는 언어 사용 방식의 차이는 통시적 언어 변이의 결과가 아니라 저자의 임의적인 ‘선택’의 결과라 주장한다.¹⁴⁾

그리고 이처럼 첨예하게 대립하는 두 진영의 방법론과는 다른 제3의 입장자, 두 진영의 입장을 보완하고자 하는 견해는 ‘사회언어학적’(sociolinguistic) 접근 방식이다. 폴락(F. Polak),¹⁵⁾ 김동혁¹⁶⁾ 등이 이러한 입장에 속하는데, 이는 언어를 둘러싼 다양한 사회·문화적 맥락을 고려하는 접근하는 방식이다. 사회언어학적 관점에서 언어를 통해 표현되는 담화나 글의 의미는 어떤 환경과 문맥 가운데 전해지는가에 따라 달라질 수 있으므로, 언어에 영향을 미칠 수 있는 시대나, 지리적 환경, 그리고 그 언어를 사용하는 사람의 나이나 교육 수준 등 다양한 요소를 고려할 필요가 있음을 강조한다.

13) ‘양층언어’의 대표적인 예는 아랍어이다. 아랍어의 경우 쿠란 아랍어에 기초한 ‘표준 아랍어’(문어)와 지역에 따라 다르게 발전한 ‘방언 아랍어’(구어)로 나뉘어 사용된다.

14) 특히 다음을 보라. I. Young, R. Rezetko and M. Ehrensverd, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, vol. 2, 72-105.

15) 폴락은 포로 후기의 문헌이 대체로 구문론적으로 한정형 동사 중심의 단순 문장보다는 명사 문장 중심의 복합 문장으로 되어 있는 경향성을 보인다고 주장한다. 그리고 이는 포로기 이후 유다가 경험했던 ‘페르시아 서기관식 글쓰기’의 영향이라고 본다. 그래서 그는 동사 중심의 단순 문장은 비교적 오래된 구어의 특징을, 그리고 명사 중심의 복합 문장은 그보다 후대의 문어적 특징을 반영하는 것이라 보았다. F. Polak, “The Oral and the Written: Syntax, Stylistics and the Development of Biblical Prose Narrative”, *JANES* 26 (1998), 59-105.

16) 김동혁은 언어를 구사하는 사회적 계층의 차이에서 기인한 언어 변화의 가능성을 제시한다. 그는 후르비츠와 그를 반박하는 학자들 사이에서 쟁점이 되는 다양한 예들을 열거하고, 비평적으로 검토함으로써 언어 변이는 특정한 시기를 기준으로 갑자기 일어날 수 있는 현상이 아님을 지적하면서도(후르비츠에 대한 비판), 언어 사용 방식의 변화는 전적으로 단순히 선택의 결과가 아닌 통시적으로 변이하는 속성에서 비롯되는 것임을 주장하였다(이안영 등에 대한 비판). 그는 두 진영의 견해가 내포하는 약점을 보완하고자 하며, 언어의 변화 양상의 복잡성이 충분히 고려되어야 함을 지적한다. Dong-Hyuk Kim, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew and Linguistic Variability*, 151-161; 김동혁, “성서 본문의 언어학적 연대 결정에 관한 논쟁과 언어 변이성 개념에 근거한 그 이론적 평가”, 『캐논앤컬처』 6:2 (2012), 137-164.

2.2. 에스더서 언어의 통시성에 관한 연구

에스더서 언어의 통시성과 관련하여 연구자들이 공통적으로 지적하는 바는 에스더서 언어의 통시적 복잡성이다. 에스더서에는 EBH와 LBH의 요소들이 혼재되어 있으므로, 어떤 요소에 초점을 두는가에 따라 에스더서의 언어에 대한 이해가 완전히 달라질 수 있다.¹⁷⁾ 에스더서의 언어 특징과 관련한 종합적인 연구는 손에 꼽을 정도인데, 필자는 로버트 폴진(R. Polzin), 로널드 버지(R. L. Bergey), 엘리후 나타나엘(E. Nathanael), 그리고 로버트 홀스테드(R. D. Holmstedt) 등의 연구를 검토하고 정리해 보고자 한다. 그리고 에스더서의 일부 통시적 언어 요소와 관련하여 사회언어학적인 견해를 제시하고 있는 몇몇 연구들 또한 살펴볼 것이다.

2.2.1. 로버트 폴진(R. Polzin)

폴진은 성서 히브리어의 통시성에 대한 연구사 가운데 선구자적인 위치를 점하고 있다. 그는 역대기사가(Chronicler)의 책들 가운데 LBH의 특징을 전형적으로 드러내는 본문을 중심으로 후기 언어의 특징을 정리한다.¹⁸⁾ 에스더와 관련하여 할애된 분량은 많지 않지만, 그의 연구는 에스더서의 LBH 특징을 드러내는 구체적인 구문들을 제시하고 있기 때문에 참고할 만하다. 폴진이 지적하는 에스더서의 LBH 특징은 다음과 같다: וְיָדִי 없이 사용되는 [부정사 + כִּי / כִּן] 구문의 높은 비율(1:4, 5; 2:7, 12, 15, 19; 5:9; 9:25), EBH에서 단수로만 표현되는 단어의 복수 표현(1:13 עֲתִיּוֹם), 단수형 단어의 반복(עֵרִי וְעֵרִי) 등이다.¹⁹⁾ 그는 이처럼 에스더서의 언어는 LBH의 특징을 보이고 있기는 하지만 전반적으로는 EBH의 특성이 강하게 나타나고 있음을 지적한다. 폴진은 이런 맥락에서 에스더서의 저자가 “성공적으로 고대 히

17) 예를 들면 폴진(R. Polzin)은 에스더서의 언어가 EBH를 적극적으로 활용하여 ‘의고체’(Pseudo-Archaism)의 특징을 드러내고 있다고 주장하는 반면(R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an History Typology of Biblical Hebrew Prose* [Missoula: Scholars Press, 1976], 3-4), 무어(C. A. Moore)는 LBH의 특징에 집중하고 있다(C. A. Moore, *Esther*, AB 7B [Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1971], LVII).

18) 그는 역대기사가의 책들(느헤미야, 에스라, 역대기상하) 가운데에서도 사무엘서/열왕기서와 병행하지 않는 역대기 본문들, 느헤미야의 회상 부분(N1)을 제외한 나머지 느헤미야 본문(N2), 그리고 에스라서 등을 중심 본문으로 삼고, 이를 연대기적으로 앞선 성서의 다른 책들과 비교하여 LBH의 언어적 특징을 정리하였다. 그리고 그는 이를 토대로 P(Priestly Source 제사장 문서)의 언어적 통시성을 고찰하여 P가 역대기사가의 책들보다 연대기적으로 이른 시기의 언어 특징을 보이고 있음을 제안했다: JE → Court History → Dtr → P(g) → P(s) → Chr. → Ezra → N2. R. Polzin, *Late Biblical Hebrew*, 113-114.

19) *Ibid.*, 74-75.

브리어 문체를 모방”하고 있다고 말한다.²⁰⁾

2.2.2. 로날드 버지(R. L. Bergery)

버지는 에스더서 연구사에 있어 처음으로 에스더서 언어의 통시성에 초점을 맞춘 단행본 분량의 연구 결과를 제시하였다.²¹⁾ 이 연구는 히브리어의 통시성과 관련하여, 단어와 구문의 ‘분포’, ‘대조’, 그리고 ‘랍비 문헌들과의 비교’ 등의 방법론적 절차를 통해 EBH와 LBH의 언어적 특징을 구분하는 후르비츠의 통시적 언어 분석 방식에 기초하여 에스더서의 본문을 관찰하였다.²²⁾ 그 결과 버지는 폴진이 제시한 LBH 요소 외에도 에스더의 많은 문법 요소들이 LBH의 성격을 드러내고 있음을 주장했고, 에스더서 내에서 나타나는 문법적인 발전(어형, 철자, 음운, 구문)과 어휘의 발전(단어, 표현 방식)을 반영하는 LBH 목록 58개를 다음과 같이 제시한다:²³⁾

כתב/צוה על, כתב, כשר הדבר לפני, כנס, כל יום ויום, ישט, ירושלים, יקר, קבל, פתגם, עשה כרצון, עמוד, על ככה, נבעת, מלכות, מאמר, לשון, כתר, תכריך, שתיה, שרביט, שנה נז, שנה, שלט, שאר, רצפה, קים על נפש, קים, חכר, איש היה ... ושמו, אין + 구문형 부정사, אגרת, תקף, ביום X לחדש X, בזה, בוץ, בו, בהל, 동사, 접미어가 부가된, בקשה, X, גבה חמשים אמה, בשנת X למלכות X, הוא יהודי, דת, גזר (על), זמן, זוע, זהב וכסף, ויישב (הדבר) לפני, טוב, טוב + על, חיה, זעק-זעקה, זמן, זוע, זהב וכסף, ויישב (הדבר) לפני, יותר נז-

그런데 버지는 폴진과 유사하게 에스더서 내에서 EBH의 속성 또한 다수 나타남을 지적하면서도, 에스더서 내의 EBH 요소는 본문의 연대를 판단하는 지표가 될 수 없다고 본다.²⁴⁾ 그는 언어가 통시적인 변이 과정을 거치면서 EBH와 LBH가 서로 공존하다가 결국 LBH로 교체되는 흐름이 구약성서

20) Ibid., 3. 폴진은 느헤미야서 본문을 ‘느헤미야의 기억’ 부분에 해당하는 부분(N1)과 그 외의 부분(N2)으로 나누고 있다. 그는 N1이 에스더서와 같이 EBH와 LBH가 혼재된 성격을 보이고 있음을 지적한다(Ibid., 4).

21) R. Bergery, “The Book Of Esther — Its Place in The Linguistic Milieu Of Post-exilic Biblical Hebrew Prose: A Study in Late Biblical Hebrew”, Ph.D. Dissertation (Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1983); 다음의 논문 또한 참고하라. R. Bergery, “Late Linguistic Features in Esther”, *Jewish Quarterly Review* 75:1 (1984), 66-78.

22) R. Bergery, “The Book Of Esther — Its Place in The Linguistic Milieu Of Post-exilic Biblical Hebrew Prose: A Study in Late Biblical Hebrew”, 1-26.

23) 이 목록은 그의 논문 맨 마지막 페이지에 잘 정리되어 있다. Ibid., 207.

24) Ibid., 172, n. 1.

내의 후대 본문과 MH 문헌에서 나타난다고 주장한다.²⁵⁾ 따라서 다양한 통시적 언어 요소들이 공존하는 현상이 LBH의 자연스러운 특징이라는 것이다. 그러므로 후르비츠의 방법론을 따르는 버지에게 있어 EBH와 LBH의 요소가 공존하는 본문에서는 LBH의 용례를 통해 본문의 후대성이 입증된다. 즉, EBH와 LBH가 공존하는 본문의 연대를 파악할 때, LBH의 특징을 우선시해야 한다는 것이다.

2.2.3. 엘리후 나타나엘(E. Nathanael)

본 논의를 위해 그다음으로 참고할 만한 연구는 나타나엘의 논문이다.²⁶⁾ 그는 기본적으로 이른 시기의 성서 히브리어와 후기 히브리어의 특성을 균형 있게 보려 했다. 나타나엘은 EBH와 LBH의 분류 방식이 아닌 성서 히브리어(BH)와 미슈나 히브리어(MH)를 분류 기준으로 삼는다.²⁷⁾ 그럼에도 버지가 제시한 LBH의 특징과 나타나엘이 본 MH의 특징은 많은 부분 유사하다. 그는 에스더서에서 BH와 MH가 혼재하는 언어적 특징을 에스더서의 형성 과정과 연관시킨다. 그는 후대 랍비 문헌에서 언급되는 에스더서의 저작에 대한 다양한 해석 전통을 종합하여, 에스더/모르드개, 그리고 느헤미야, 에스라 시대의 ‘대회당 사람들’(כנסת הגדולה)이 에스더서의 형성 과정에 관여했음을 제안한다.²⁸⁾ 나타나엘에 따르면 에스더/모르드개는 여전히 성서 시대의 언어 유산을 이어받은 세대이며, 에스더서 내 BH 특징을 드러내는 언어 표현에 영향을 준 이들이다. 그리고 페르시아 시대에 예루살렘으로 귀환한 ‘대회당 사람들’은 후대의 MH 언어에 익숙한 이들이었기 때문에, 에스더의 최종 편집 과정에서 이들의 영향을 받아 MH의 요소가 추가된 것이라 본다.²⁹⁾ 흥미롭게도 이 가설은 에스더서가 디아스포라의 삶의 자리가 아닌 예루살렘에서 완성된 것으로 본다. 이를 종합하여 나타나엘은 에스더서의 ‘이중 편집’을 통해 BH와 MH의 특징이 공존하게 된 것이라 주장한다.

그리고 나타나엘은 에스더서 본문에 나타난 철자법, 문법, 그리고 어휘의 주요 특징을 제시한다. 위에서 살펴보았듯이 그는 BH와 MH의 언어가

25) Ibid., 173-174.

26) E. Nathanael, “לשון בחחפושת: לשונה של מנילח אסתר”, A. Bezek, ed., *לשון 77 ספר דניא אסתר* (Elon Shbut: Tabunot, 1996), 171-193.

27) 나타나엘(E. Nathanael)이 분류하는 통시적 언어 분류 방식에서 MH는 대체로 LBH를 포괄하는 개념이기는 하지만 어떤 경우에는 분류 방식이 다소 모호해 보이기도 한다. 그의 연구에서 BH는 다른 학자들의 EBH와 대응하는데, 일부 LBH의 요소가 BH로 분류되기도 한다.

28) Ibid., 174

29) Ibid., 173-175. 나타나엘의 주장은 상당 부분 유대 문헌의 기록에 근거한다.

공존하고 있다는 점에 중요한 의미를 부여하기 때문에, 버지와 달리 철자법, 문법, 그리고 어휘에 있어 EBH와 LBH의 성격을 균형 있게 제시하려 한다. 나타나엘이 제시하는 에스더서의 주요 언어 특징을 정리하면 다음과 같다.³⁰⁾

| | BH (EBH / LBH 일부) | MH (LBH) |
|-----|---|--|
| 철자법 | - 불완전서법 1:1 מַלְלָךְ; 1:4 בהראתו | - 완전서법 1:4 גְּדוּלְתוֹ; 1:5 ובמלואת |
| 문법 | - 지시대명사 זאת (*MH זו) - 관계대명사 אשר - 부사 ככה (*MH כך) - 조건부사 אם - 의문사 ה - 바이크톨형 - 전치사+부정사(1:2 כשבת) ³¹⁾ - 절대형 부정사 사용 | - 인칭대명사 אני (*BH אנכי) - 조건부사(부정) אילו - 동명사형(פעולה)의 빈번한 사용 ³²⁾ - אין + 분사 (לא + 분사) - 긴 모달형 동사(תקטלונה)의 부재 - 니팔형 동사의 높은 비율 - 에스더에서만 쓰이는 히트파엘 형태 (מתהלחל, ותתהלחל, מתיהדים) |
| 어휘 | | - 페르시아어와 아람어의 빈번한 용례 - 에스더서에만 나타나는 단어들과 Hapax legomena בזיון, ביתן, בהט, אנס, אמנה, אברן, תתחלחל, הצלה, הנחה, דר, גנוים, מואמר, כתר, כרפס, יושיט, התיהר, מרוקים, תמרוקים, נזק, סחרת, פרשה, שרביט, שתיה, תכריך, 등 |

나타나엘은 위와 같이 BH와 MH의 언어 요소들이 공존하고 있는 에스더

30) 아래의 표는 Ibid., 176-192에서 논의된 내용을 정리한 표이다.

31) 버지(R. L. Bergey)는 היה 동사와 함께 나오지 않는 이러한 형태를 LBH의 특징이라 본다(R. L. Bergey, "The Book Of Esther", 52-55).

32) 나타나엘은 쿠크의 견해에 따라 MH에서는 동명사형이 BH의 절대형을 대체해 나갔음을 제시하고 있다. E. Nathanael, "לשון בתחפושה: לשונה של מגילה אסתר", 181, n. 30. BH에서도 이러한 형태가 나타나기는 하지만 MH만큼 빈번하게 사용되고 있지는 않다. 칼 동사의 동명사 어형은 קטלה(קטילה)이며, 피엘의 동명사 어형은 קטול인데 LBH나 MH에서는 아람어의 영향으로 קטלה 형태가 나타난다. 에스더서에는 칼 동사 동명사형(שְׁאֵלָה / שְׁתִּיָּה)과 아람어의 영향을 받은 피엘 동사 동명사형(בְּקָשָׁה)이 모두 나타난다.

서의 언어 성격을 보여주면서 이 책의 언어가 과도기적 성격을 나타내고 있음을 부각한다. 그는 MH의 언어 특성이 에스더서에 다수 반영되어 있으면서도, 여전히 전반적으로 남아있는 BH의 언어 요소는 에스더서의 언어를 성공적으로 성서 히브리어처럼 보이게 함으로 앞선 성서 문헌들과의 긴밀한 연관성을 형성했음을 보여주는 증거라 주장한다.³³⁾

2.2.4. 로버트 홀스테드(R. D. Holmstedt)

네 번째로 살펴볼 에스더서의 언어적 통시성에 관한 단행본 분량의 가장 최신 연구는 촘스키(N. Chomsky)의 구조주의 언어 이론을 따르는 대표적인 생성문법주의자로 알려진 홀스테드의 연구이다.³⁴⁾ 그는 이 책에서 에스더서 본문 전체를 언어적이고 문법적인 관점에서 세밀하게 분석하였다.

그는 버지의 연구가 에스더서 언어의 통시적 특징에 대한 중요한 데이터를 제시하기는 하지만, 언어 변이의 ‘요인’에 대한 분석 방식이 다소 확실적이라는 데에 한계가 있음을 지적한다. 홀스테드는 언어 변이에 대한 원인을 다양한 측면에서 이해할 필요가 있음을 지적한다.³⁵⁾ 언어 변이의 원인과 작용 방식(mechanism)을 설명하기 위해 그는 먼저 외부적 요인으로서 ‘외래어 차용’(borrowing)을 예로 들고 있다. 에스더서는 페르시아 왕궁을 배경으로 하고 있기 때문에 페르시아 차용어들이 포함되는 것은 당연하다. 이러한 차용어들 가운데에는 히브리어로는 표현 불가능한 페르시아 관직에 대한 명칭들(אֲחֻשְׁרָפִים, כַּרְפָּס)이 있는가 하면, 히브리어로 표현할 수 있음에도 의도적으로 페르시아어를 차용한 용례가 있다(שָׂרִים/פְּרָתִים; חֶקֶר/חֶקֶר, מִשְׁפָּט, תּוֹרָה; מִשְׁפָּט/פְּתָנִים; רֶבֶר, רַבֵּר). 홀스테드는 ‘선택적이고 의도적인 차용어’는 저자와 독자 모두 ‘이중 언어’를 이해하고 있음을 함축하고 있으며, 히브리어를 우선적으로 사용하는 유대인의 문화와 페르시아어를 사용하는 페르시아인의 문화 사이에 존재하는 경계를 나타내기 위한 목적으로 다양한 형태의 차용어를 사용했을 가능성을 제시한다.³⁶⁾ 그리고 홀스테드는 언어 변이의 내부적 요인으로서 ‘재평가와 확장’(reanalysis and extension)을 들고 있다. ‘재평가’란 표면적으로는 동일한 표현을 사용하지만 실제로는 다른

33) Ibid., 192-193.

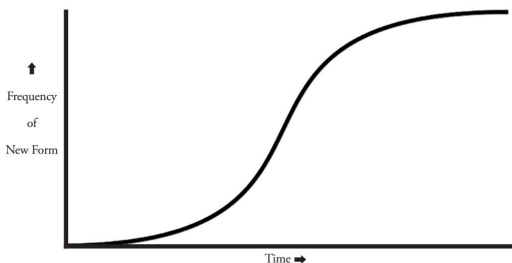
34) R. D. Holmstedt, *Esther: A Handbook on the Hebrew Text* (Waco: Baylor University Press Waco, 2015).

35) Ibid., 18-19.

36) Ibid., 19-20. 성서에서의 페르시아어 사용과 관련하여 히브리어와 고대 히브리어 사이의 접촉에 관해 연구한 다음의 논의를 참고하라. A. Wilson-Wright, “From Persepolis to Jerusalem: A Reevaluation of Old Persian-Hebrew Contact in the Achaemenid Period”, *JT* 65 (2015), 152-167.

용법과 의미로 변이된 경우를 나타내는 것이고, 이와 반대로 ‘확장’은 같은 의미와 용법을 갖지만, 표현 방식이 변화된 경우를 가리킨다.³⁷⁾

홈스테드는 언어 변이가 특정한 시점을 기점으로 하여 EBH와 LBH의 분포를 엄격히 구별하는 후르비츠의 방법론에 반대하며, 이에 대한 대안으로 S-곡선 형태의 언어 변이 흐름 모델이 후르비츠의 언어 변이 모델에 대안이 될 수 있다고 생각한다.³⁸⁾ 그는 S-곡선은 이른 시기의 언어와 후대의 언어가 공존하는 본문에서 이러한 다양성이 통시적인 맥락에서 이해될 수 있는 것인지, 아니면 다른 요인으로 인한 것인지에 대한 중요한 단서를 제공한다고 본다. 홈스테드는 이 방법론을 적용하면서 에스더서 내에서 EBH와 LBH를 대표하는 각



| Book | ממלכה | מלכות | % new (מלכות) | Period |
|-----------------------|-------|-------|---------------|--------|
| Deut | 7 | 0 | 0 | Early |
| 2 Sam | 6 | 0 | 0 | |
| Isa 1-39 ⁶ | 12 | 0 | 0 | |
| 1 Kgs | 12 | 1 | 8 | Middle |
| 1 Sam | 6 | 1 | 14 | |
| Jer | 17 | 3 | 15 | |
| 2 Chr | 19 | 17 | 47 | Late |
| Pss | 6 | 6 | 50 | |
| Qum | 36 | 52 | 59 | |
| 1 Chr | 3 | 11 | 79 | |
| Ezra (Heb) | 1 | 6 | 86 | |
| Esth | 0 | 26 | 100 | |
| Dan (Heb) | 0 | 16 | 100 | |
| Mish | 0 | 20 | 100 | |

기 다른 표현 방식이나 문법의 비율이 성서의 각 책에서 어떻게 나타나고 있는지를 관찰하였다. 예를 들어 ממלכה와 מלכות의 분포를 나타내는 홈스테드가 제시한 표를 참고하라.³⁹⁾ 표에서 볼 수 있듯이 מלכות의 비율이 후기 시대에 급격히 높아지는 S-곡선을 형성하고 있으며, 에스더서에서는 오직 מלכות만 나타난다. 이러한 측면에서 에스더서의 מלכות은 LBH의 지표가 될 수 있다는 것이다.

이런 관점에 기초하여 홈스테드는 버지가 제시한 에스더서의 LBH 요소들 가운데 통계적인 면에서 S-곡선을 충족할 만큼 유의미한 빈도를 충족하지 못하는 요소들을 상당 부분 걸러내었고, 다음의 14개의 목록을 LBH의 지표로 받아들인다: מלכות, ויום, כל-יום, 목적격 인칭 접미어가 부가된 동사,

37) 그는 재평가의 예로 조건 부사 אם이 부정적인 의미를, 그리고 לא אם가 긍정적인 의미로 변화한 예를 들고 있다(사 22:14; 왕상 20:23). 그리고 확장의 예는 히벨 동사에서 발견되는 모음 변화이다(ישניר / השניר). Ibid., 20-21.

38) Ibid., 21-22. (그래프는 22쪽에서 발췌)

39) Ibid., 25-26. (표는 26쪽에서 발췌)

יקר (40) 홈스테드는 이러한 통계 조사를 통해 에스더서는 버지가 제시하는 만큼 현저한 언어 변이의 양상을 보이고 있지는 않지만, 상대적으로 후기 언어의 특징을 보이고 있으며, MH로 발전해 가는 자연스럽고 과도기적인 성격의 언어 특성을 보이고 있음을 제시한다.

2.2.5. 사회언어학적 접근 방법

비록 에스더서에만 초점을 둔 연구는 아니지만 에스더서의 언어 특성에 대한 중요한 통찰을 제공해 주는 사회언어학의 방법론에 기반한 연구들을 참고해 볼 만하다. 여기에서는 앞서 언급한 폴락과 김동혁의 연구를 정리해서 제시해 보고자 한다.

폴락은 역대기, 에스라서, 느헤미야서, 그리고 에스더 등과 같은 포로 후기 문헌에서 사용되는 구문 형태와 이 책들보다 연대기적으로 앞선 시대의 문헌인 사무엘서, 열왕기서의 구문 형태를 자세히 비교하였다. 그 결과 그는 포로 후기 문헌에서 명사와 명사적 용법으로 사용되는 동사형(nominal verbal forms, 분사와 구문형 부정사)의 비율이 정형 동사형(finite forms)의 비율에 비해 높게 나타나고, 단문보다는 종속절이 다수 포함되어있는 복문의 구조가 빈번하게 사용되고 있음을 보여주었다.⁴¹⁾ 그가 제시하는 에스더서의 몇 가지 특징을 예와 함께 제시하면 다음과 같다.⁴²⁾

| | |
|---------------------------------------|---|
| (1) 긴 명사 요소들 (66쪽) | אֵל אַחְשֶׁר־רַפְּנֵי־הַמֶּלֶךְ וְאֵל־הַפְּחוֹת אֲשֶׁר עַל־מְדִינָהּ וּמְדִינָהּ (3:12) |
| (2) 여러 명사 요소들이 하나의 동사에 종속 (72쪽) | וְנִשְׁלוֹת סִפְרִים בְּיַד הָרָצִים אֶל־כָּל־מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ (3:13) וְהַמֶּלֶךְ שָׁב מִגִּנַּת הַבֵּיתָן אֶל־בֵּית מִשְׁתֵּה הַיַּיִן (7:8) |
| (3) 동사만으로 이루어진 절이 거의 나타나지 않음 (73-74쪽) | *에스더서에서 동사만으로 이루어진 절이 나오는 일부 용례 וְאֵלוֹ לְעִבְדִים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכְּרֵנוּ הִחַרְשָׁתִי (7:4) תָּלְהוּ עֲלָיו (7:9) |

40) Ibid., 265-269. 이 페이지에서 홈스테드(R. D. Holmstedt)는 버지가 제안한 목록들 가운데에서 S-곡선 이론에 부합하는 요소가 무엇인지 잘 정리해서 보여주고 있다.

41) F. Polak, “The Oral and the Written”, 63-65.

42) 아래의 표에 표기된 페이지 숫자는 위에 인용된 폴락의 연구 논문(“The Oral and the Written”)의 페이지를 가리킨다.

| | |
|------------------------------|---|
| <p>(4) 종속절을 선호 (75쪽)</p> | <p>וּנְשָׁלוּחַ סְפָרִים ... לְהַשְׁמִיד לְהָרַג וּלְאַבֵּד אֶת־כָּל־הַיְהוּדִים (3:13) וּשְׁלַחַם לְבוֹז ... פָּתְשָׁנוּן הַכְּתָב לְהַנְתִּין דָּת בְּכָל־מְדִינָה וּמְדִינָה (3:14) גָּלוּי לְכָל־הָעַמִּים</p> |
|------------------------------|---|

폴락은 후대의 본문에서 나타나는 명사적 요소들의 높은 비율과 빈번한 복문의 사용은 페르시아 서기관 관습의 영향을 받은 ‘문어체’의 특징이라 주장한다. 그리고 이와 대조적으로 동사 비율이 높은 이른 시기 본문의 특징은 ‘구어체’의 경향을 반영하는 것이라 여긴다. 폴락이 분석한 통계에 따르면 에스더서 구문은 페르시아 시대를 배경으로 하는 문헌들 가운데에서도 높은 명사 요소의 비율을 보인다.⁴³⁾ 따라서 폴락의 분석에 따르면 에스더서가 적지 않은 EBH의 특징을 보이고 있으면서도, 문체상으로 LBH의 성격이 주도적으로 나타나고 있는 것을 볼 수 있다.

김동혁은 후르비츠가 제시했던 EBH와 LBH의 언어 특징을 나누는 기준이 정당한지 몇 가지 예시를 통해 검증한다. 그는 특별히 사회적인 계층 구조가 언어 변이에 미치는 영향을 염두에 두고 ‘위로부터의 변이’(의도적 변이, 산문)와 ‘아래로부터의 변이’(자연스럽고 무의식적인 변이, 기록된 담화)를 구분하여 제시하고 있다.⁴⁴⁾ 그는 성서 히브리어의 통시성을 드러낸다고 여겨져 온 언어 요소들이 연대기적으로 어떠한 분포 양상을 보이는지 파악하기 위해, 각 시대를 대표하는 구약성서의 책을 기준으로 통계 데이터를 산출했다. 그리고 이를 통해 어느 시점에서 급격한 언어 변이가 나타났는지를 관찰하였고, ‘포로기’를 기준으로 한 양극화된 관점에서 언어의 통시성을 파악하려는 후르비츠 방법론의 약점을 지적하고자 했다.

김동혁의 연구 가운데 에스더서의 언어와 관련한 연구에 있어 참고할 만한 부분은 (1) ‘וְיָהִי/וְיָהִי + 전치사 + 구문형 부정사 vs. 전치사 + 구문형 부정사’, (2) ‘XXX הַמִּלֶּךְ vs. הַמִּלֶּךְ XXX’, (3) ‘מַמְלֹכָה vs. מְלֻכּוֹת’, 그리고 (4) ‘צַעֲקָ vs. זַעֲקָ’ 등에 관한 그의 관찰이다. 이를 에스더서와 관련한 내용만을 추려서 정리하면 아래와 같다.

43) 스(0.383), 예(0.306), 느 8-10(0.322), 대하 29-36(0.306), 단 1:1-2:3(0.268) (Ibid., 70).
 44) Dong-Hyuk Kim, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic Variability*, 89-96. 김동혁이 제시하는 이러한 변이의 구분은 사회언어학적인 구분 방식이다. ‘아래로부터의 변이’란 어떤 불특정한 이유로 인해 자연스럽게 발생하는 언어 변이 현상이다. 그리고 이러한 변이는 주로 사회적으로 하위 계층에서 시작되기 때문에 ‘아래로부터의 변이’라 정의된다. 이와 대조되는 사회언어적 변이는 ‘위로부터의 변이’이다. 이는 사회적으로 상위 계층의 의도에 의해 주도되는 변이로 새로운 개념의 도입이나 외래어 유입 등이 이에 해당한다.

| | 오래된 표현 방식 | 새로운 표현 방식 | 변이 요인 |
|-----|-------------------|-----------------------------|----------------------------------|
| (1) | ויה/ויה + 부정사 (3) | ויה/ויה(x) + 부정사 (6) | 담화문 / 아래로부터 (포로기) |
| (2) | XXX המלך (25) | המלך XXX (0) ⁴⁵⁾ | 산문 / 위로부터 (포로기 이후) |
| (3) | ממלכה (0) | מלכות (26) | 산문 / 위로부터 (포로기 이후) |
| (4) | צעק (0) | זעק (3) | 담화문 / 아래로부터 (포로기 이전 말엽/포로기 초) |

에스더서의 전체적인 언어 특성을 위 4가지만으로 정의할 수는 없지만 위 대표적인 예들을 보면 시간의 흐름에 따른 자연스러운 변이(1, 4)와 저자의 의도를 반영하는 임의적인 변이(2, 3)가 공존하는 현상을 참고할 수 있다.

위 선행 연구들은 다양한 관점에서 에스더서의 언어 특성에 관한 연구 결과를 전달하고 있는데, 정도의 차이가 있기는 하지만 대체로 모든 연구가 공통되게 드러내는 바는 에스더서 내에 다양한 언어적 특성을 반영하는 요소들이 공존하고 있다는 점이다. 그리고 몇몇 학자들은 이러한 언어 요소의 복잡성에는 과도기적 통시성뿐만 아니라, 저자의 의도에 따른 선택 또한 작용하고 있음을 지적하였다.

필자는 위의 연구들을 참고하면서 에스더서 언어의 통시성을 나타내는 지표로 제시되었던 언어 요소들 가운데 일부가 노벨라 장르로 분류되는 에스더서 내에 함축된 저자의 문학적 의도와 관련되어 있을 가능성을 제시해 보려고 한다. 물론, 필자는 에스더서 언어의 통시성을 대표하는 요소들이 모두 저자의 의도에 따른 선택의 결과라 주장하는 것은 아니며, 에스더서 본문에서 표면적으로 드러나 있는 언어의 다양성이 획일적인 통시성의 측면에서만 고려될 수 없음을 주장하고자 한다. 그렇기 때문에 다음의 논의에서는 언어학적인 측면만이 아니라, 해석적이고 문학적인 접근 방식 또한 주요하게 고려될 것이다.

3. 에스더서 언어 표현 방식의 다양한 요인들

3.1. 담화문과 EBH/LBH의 관계성

폴진은 LBH에 대한 그의 연구에서, 언어의 형식적인 유형을 기준으로

45) 김동혁은 왕비(המלכה)를 가리킬 때는 ‘새로운 표현 방식’을 사용한다고 지적한다(20회 중 18회). 그는 에스더서에서 사용되는 이러한 표현 방식은 저자가 ‘의도적으로’ 선택한 방식이라 본다. Ibid., 118-119.

느헤미야서를 회상 본문(N1)과 그 외의 본문(N2)으로 분류한다. 그는 느헤미야의 자기 담화 형식의 회상 본문인 N1은 EBH의 성격을, 그리고 N2는 LBH의 특징을 다수 나타내고 있음을 제시하고 있다.⁴⁶⁾ 그리고 폴락은 성서에 기술된 구문 구조 유형을 분류하며, 페르시아 시대 유다 방언의 특징을 제시하고 있다. 그는 느헤미야서와 에스라서의 회상 본문을 이루는 구문 구조가 당시의 문어체보다는 덜 복잡한 구조로 이루어져 있으며,⁴⁷⁾ 아람어 문체의 영향이 잘 나타나지 않음을 지적한다. 그래서 폴락은 느헤미야의 회상 본문과 에스라의 회상 본문에 반영된 문체의 독특한 특징이 페르시아 시대 유다 방언의 성격을 드러내는 것이라 본다.⁴⁸⁾ 폴락의 주장에 따르면, 유다 방언은 다소 변칙적인 성격이 강하고 EBH와 후기 문체(아람어의 영향을 받은) 사이의 과도기적 형태를 보인다. 따라서 그는 후기 문헌을 통해 간접적으로 드러나는 페르시아 시대 유다 방언은 EBH의 특징과 LBH의 특징을 어느 정도로 함께 드러내기는 하지만, 기존의 문법과는 변칙적인 특징이 나타난다는 점에서, 전형적인 문어체 상에서 드러나는 EBH와 LBH의 특성과도 구별됨을 주장한다.⁴⁹⁾ 이와 같이 폴진과 폴락의 연구는 후기 문헌에 기록된 담화문이 일반 문어체와는 어느 정도 구별된 언어의 특성을 나타내고 있음을 제시한다.

이는 담화문이 중요한 비중을 차지하고 있는 에스더서의 노벨라로서의 성격을 감안해 볼 때, 에스더서의 언어 특징을 이해하는 데 있어 중요한 통찰을 줄 수 있다고 생각한다. 물론 노벨라의 언어는 ‘가공된 언어’의 성격이 더 강할 수 있고, 에스라-느헤미야와는 다른 사회적 배경을 전제하고 있기 때문에, 폴진과 폴락의 관찰을 에스더서에 기계적으로 적용할 수는 없다. 그러나 구별된 담화문의 특징을 제시하는 폴진과 폴락의 선행 연구는 통시적인 관점에서만 이해되었던 EBH와 LBH의 요소들이 에스더서의 담화문에서 어떻게 변칙적으로 사용되고 있는지 재고하게 하는 중요한 근거가 될 수는 있다.

46) R. Polzin, *Late Biblical Hebrew*, 73-74.

47) 폴락이 제시하는 페르시아 시대 문어체의 성격과 관련하여 다음을 참고하라. F. H. Polak, “The Judean Speech Community in the Achaemenid Empire”, O. Lipschits and M. Oeming, eds., *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006), 596-606.

48) *Ibid.*, 606-611.

49) 예를 들어 느헤미야서에서는 **נ**과 함께 나오는 고전적인 청유형(Corhortative) 형식(느 5:10)이 나오기도 하지만, ‘목적의 의미’를 나타내는 확장된 청유형이 나오기도 한다(느 5:3). 그리고 **לְבַקֵּשׁ**과 같은 전형적인 EBH 유형이 나타나기도 하고, **לְבַקֵּשׁ**을 대체하는 변칙적 형태인 *wa'eqṭēla*가 나타난다(스 7:28; 8:15; 느 1:5 등). *Ibid.*, 611-614.

필자는 에스더서의 담화문을 화자별로 구분해 보았다. 아래는 버지(58개)와 홈스테드(14개)가 제시하는 에스더서의 후기 히브리어 특징을 대표하는 요소들이 에스더서의 담화문에서 어떻게 분포하고 있는지 분석한 비교표이다.⁵⁰⁾

| 화자 | 유대인 담화 | | 페르시아인 담화 | |
|---------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 문장 단위 수 | 38 | | 87 | |
| 단어 단위 수 (문장당 평균 빈도) | 366 (9.6) | | 751 (8.6) | |
| LBH 표현 수 (전체 단어 대비 비율) | Bergey | Holmstedt | Bergey | Holmstedt |
| | 21 (5.7) | 5 (1.3) | 42 (5.6) | 28 (3.7) |

위 통계에서도 볼 수 있듯이 문장 단위를 기준으로 한 담화문의 수는 페르시아인의 담화문이 유대인 담화문의 수보다 2배 넘게 나타나고 있다. 이는 에스더서가 페르시아를 배경으로 하고 있으며, 그만큼 페르시아인의 목소리가 주되게 강조되고 있음을 나타낸다. 각 담화문을 이루는 평균적인 단어 단위의 수는 유대인 담화와 페르시아인 담화가 각각 9.6단어와 8.6단어로, 통계적으로 유의미하다고는 볼 수 없을 만큼 유사한 양이다. 버지가 제시한 LBH 목록을 기준으로 삼아 유대인 담화문과 페르시아인 담화문에서 나타나는 LBH의 비율을 비교해 보면 거의 동일하다. 그런데 홈스테드가 개정된 LBH 목록을 기준으로 보면 LBH의 요소는 유대인 담화에서는 5번, 페르시아인 담화에서는 19번 나타나며, 문장 대비 비율로 계산하면 페르시아인의 담화에서 3배 정도 더 높은 비율로 나타나고 있음을 볼 수 있다.⁵¹⁾ 즉, LBH의 기준에 대해 더 보수적으로 접근했을 때, 유대인 담화문에

50) 여기서 제시된 통계표는 ETCBC 연구소가 만들고 공개한 BHSA(ver. 2021) 데이터를 기초로 하여 만들었다. 이 성서 데이터와 관련한 소개는 다음의 연구를 참고하라. 김경식, “디지털 성서학 플랫폼 — 성서 데이터베이스 구축 현황과 디지털 성서학 연구 플랫폼 개발의 방향성”, 『구약논단』 29:2 (2023), 191-228. 담화문을 분류하는 방식을 예를 들어 보자면, “וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְהֶגְמוֹן הַכֹּסֶף נָתַן לָךְ יְהוֹעָם לְעִשָׂוֹת בּוֹ כְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ” (에 3:11)에서 וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְהֶגְמוֹן은 ‘저자 서술문’으로 분류되고, 그 뒷부분이 ‘담화문’으로 정의된다. 그리고 한 구절이 여러 개의 담화문 문장을 포함할 수 있는데, 에 3:8은 4개의 담화문 문장으로 나누어진다. 담화문 데이터는 다음 링크를 참고하라.

https://github.com/alphalef/digital-biblical-studies/blob/main/Esther-Linguistic-Approach/esther_discourse_data.csv

51) 홈스테드의 제안에 따르면, 유대인 담화문 가운데 나타나는 LBH 표현들은 총 3가지이다: דַּר(4:11,16; 9:13), מַלְכוּת(4:14), כֹּסֶס(4:16). 이 가운데 דַּר는 페르시아어 차용어이고, מַלְכוּת은 아람어 어형의 특징을 갖고 있으며, כֹּסֶס는 포로 후기 본문들에서만 나타나는 어휘이다.

서 LBH 요소의 사용이 전반적으로 더 ‘제한’되어 있음을 보여준다. 홈스테드의 제안에 기반한 통계는 담화 유형과 EBH/LBH의 구별된 사용 방식이 연관되어 있을 가능성을 제시하고 있다.

이러한 측면에서 필자는 에스더서 내에 혼재된 언어 특성을 통시적인 차원에서만 접근하는 것이 아니라 ‘담화문 상에서 나타나는 문학적 의도’ 또한 함축되어 있음을 주장하고자 한다. 아래에서 그 몇 가지 예를 제시한다.

3.2. 동사 + 접미어 vs. 동사 + תָּסַף + 접미어

타동사가 대명사를 목적어로 가질 때, 동사에 목적격 접미어를 바로 부가하는 형태(이하 VSuf)와 목적격 전치사 תָּסַף에 목적격 접미어를 부가하여 표현하는 방식이 있다(이하 VPPsuf). 대체로 전자의 경우가 후기 히브리어의 특징을 반영한다고 본다.⁵²⁾ 에스더에서는 VSuf와 VPPsuf의 용례가 각기 17:2로 확연하게 구별된다.⁵³⁾

담화문을 기준으로 VSuf의 용례를 살펴보면 페르시아인 담화문에서 3번 나타나고(6:9; 7:5, 9), 유대인 담화문에는 한 번도 나타나지 않는다. 그리고 VPPsuf의 용례를 찾아보면 페르시아인 담화문(8:7)과 모르드개의 부림절 서신(9:25)에서 각각 한 번씩 나타나고 있다. 이를 종합하여 정리해 본다면, 페르시아인의 담화를 특징짓는 형태는 VSuf이고, 이와 대조되는 형태는 VPPsuf라고 할 수 있다. 그런데 이 부분에서 흥미로운 점은 아하수에로 왕은 두 가지 형태를 모두 말하고 있다는 점이다. 하만의 처형에 대해 언급하는 아하수에로 왕의 담화를 인용하는 대목을 비교하면 다음과 같다.

(아하수에로 왕의 담화 - 신하에게) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ תִּלְהוּ עִלַּי 7:9
 (아하수에로 왕의 담화 - 에스더, 모르드개에게) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶחָשׁוּרֶשׁ 8:7
 וְאַתּוֹ תִּלּוּ עַל-הָעֵץ
 (부림절 서신⁵⁴⁾ - 유대인들에게) וְאַתְּ-בְּנִי עַל-הָעֵץ 9:25

52) R. Bergey, “The Book of Esther”, 85-89; R. Polzin, *Late Biblical Hebrew*, 32-37.

53) 이 통계는 한정 동사가 목적어를 갖는 용례를 기초로 한 것이다. 홈스테드는 (b)의 형태가 한 번만 나온다고 적고 있지만(R. Holmstedt, *Esther*, 29), 예 8:7과 9:25 등에서 두 번 나타난다. 부정사형까지 포함하면 VSuf는 3번(3:8; 4:7, 8), 그리고 VPPsuf는 한 번 더 나온다(9:22).

54) 여기에 언급된 내용은 9:23로부터 시작되는 모르드개가 작성한 서신의 내용에 포함된다. R. Holmstedt, *Esther*, 247; M. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, 2nd ed. (Eugene, OR: Wipf&Stock, 2001), 118-120.

위 용례를 보면 담화자와 담화의 대상을 기준으로 표현 방식이 달라짐을 볼 수 있다. 아하수어로 왕이 신하에게 직접 명령할 때는 VSuf 형태를 사용하여 말하고, 아하수어로 왕이 유대인의 정체성을 밝힌(8:1) 에스더와 모르드개를 향해 말할 때,⁵⁵⁾ 그리고 모르드개의 부림절 서신문에는 VPPsuf를 사용한다. 엄밀히 말하면 아하수어로 왕이 에스더에게 말하는 구문의 형태는(8:7) ‘전치사 + 접미어 + 동사’(אֲחֵרַת אֶת)이다. 이는 앞에 나오는 구문(בֵּית־הַמֶּלֶךְ)과 같이 목적어를 강조하기 위한 어순 변경으로 이해될 수도 있다. 그런데 목적격 전치사가 정형 동사 앞에 나오는 경우는 구약성서에서 적지 않게 나타나고 있지만(75회), 에스더서에서는 아하수어로 왕이 말하는 이 부분이 유일하다는 점에 주목할 필요가 있다. 필자가 제시하는 논의의 맥락에서 이해해 보면 아하수어로 왕은 EBH로 표현되는 유대인의 담화 방식과 유사한 어법으로 에스더와 모르드개에게 말을 하고 있기는 하지만, 도치된 변칙적인 구문은 유대 담화 방식과 여전히 구별되는 페르시아인 담화의 특징을 함축하고 있는 것으로 이해할 수 있다고 생각한다. 이런 맥락에서 VSuf와 VPPsuf 형식은 에스더서 내에서 단순히 통시성을 나타내는 특징이라기보다 유대인과 페르시아인의 담화 형식을 구분하는 지표로 여겨질 수 있다.

3.3. כְּתָב vs. סֵפֶר

에스더서에서 왕의 조서를 나타내는 표현으로는 כְּתָב(3:14; 4:8; 8:8, 13; 9:27), אֲנָרַת(9:26, 29)와 סֵפֶר(1:22; 2:23; 3:13; 8:5, 10; 9:20, 25)가 있다. 담화문을 기준으로 용례를 살펴보면 페르시아인의 담화에서는 כְּתָב(8:8)가 사용되고, 유대인의 담화에서는 סֵפֶר(8:5)가 언급된다. 그리고 부림절 서신에서도 סֵפֶר(9:25)가 사용되고 있다.

서로 다른 단어를 사용하는 담화문은 아래와 같이 에스더와 아하수어로 왕이 대화를 나누는 문맥 가운데에서 찾아볼 수 있다.

55) 이 구문과 관련하여 아하수어로 왕이 왜 유대식 어법을 사용하고 있는가라는 질문이 제기될 수 있다. 필자는 담화에 있어 중요한 것은 담화자 당사자뿐만 아니라 그 담화를 듣고 있는 상대방의 정체성 또한 중요하게 고려되어야 한다고 생각한다. 여기서 아하수어로 왕의 청자는 유대인인 에스더와 모르드개이다. 그럼에도 아래에서 언급하는 바와 같이 이 구절에서 나타나는 아하수어로 왕의 어법은 유대인의 어법과 여전히 구별되는 특징을 일부 나타내고 있다고 생각한다.

위 각 문장에서 서술어의 역할을 하는 구문은 **לְהַשִּׁיב**이다(VP 동사구). 에스더의 담화(8:5)에서는 조서를 취소해 달라는 에스더의 요청이 먼저 나오고(**לְהַשִּׁיב אֶת־הַסְּפָרִים**), 뒤이어 이 ‘조서의 내용’을 열거한다(PP [목적격] 전치사구). 이에 반해 아하수어로 왕의 담화는(8:8) 조서가 어떤 권위를 가지는지를 **בְּשֵׁם־הַמֶּלֶךְ** 먼저 설명하고 있으며(NP 명사구), 에스더의 담화와는 달리 동사구(VP)를 부정어구(NegP)와 함께 맨 뒤에 넣음으로(**אֵין לְהַשִּׁיב**) 앞선 조서를 취소할 수 없음을 말한다. 즉, 에스더는 조서가 취소되어야 한다는 의지를 강조하는 반면에, 아하수어로 왕은 조서에 담긴 페르시아 왕의 권위를 강조하고 있다. 이러한 담화의 구문 구조 비교를 통해, 단순히 통시적 차이로만 이해될 수 없는 두 단어의 구별되는 의미를 파악해 볼 수 있다.

3.4. קבץ vs. כנס / קהל

일반적으로 **כנס**는 **אסף**, **קבץ**와 대비되는 전형적인 LBH의 특징을 나타내는 단어로 알려져 있다. 구약성서에서 **כנס**는 주로 후기 본문과 시편에서만 사용되고 있으며,⁵⁸⁾ 에스더서에는 한 번 나타난다(에 4:16). 이 단어와 대비되는 EBH 표현인 **אסף**는 에스더서에서 한 번도 나타나지 않고, **קבץ**만 3번 사용된다(에 2:3, 8, 19). 이러한 용례는 에스더서 언어의 과도기적인 통시성으로 이해되기도 한다. 그런데 이 두 단어의 사용은 단순히 통시적인 관점에서가 아닌, 담화문의 측면에서도 이해될 수 있다. 에스더서에서 두 표현은 각기 다음과 같이 나타난다.

| 페르시아인 담화 (2:3) | 유대인 담화 (4:16) |
|--|---|
| וַיִּקְבְּצוּ אֶת־כָּל־נְעָרֵי־בְחוּלָה טוֹבַת מְרָאָה אֶל־שׁוּשַׁן הַבִּירָה אֶל־בֵּית הַנָּשִׁים אֶל־יָד הַגָּא סָרִיס הַמֶּלֶךְ שֹׁמֵר הַנָּשִׁים | כָּנֹס אֶת־כָּל־הַיְּהוּדִים הַנִּמְצְאִים בְּשׁוּשַׁן וַנּוּמְו עָלַי וְאֶל־תְּאֻכְלוּ וְאֶל־תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לַיְלָה |

위 두 담화 모두 페르시아 제국의 수도인 ‘수사’에 특정한 목적을 위해 사람들을 모으라는 의미를 전달하고 있다. 페르시아인의 담화문에서는 EBH 단어인 **קבץ**의 미완료 시제(jussive의 의미)가 사용되고 있고, 유대인 담화에서는 LBH 단어인 **כנס**의 명령형이 사용되고 있다. 이와 동일한 의미를 나타

58) 사 28:20; 겔 22:21; 39:28; 시 33:7; 147:2; 전 2:8, 26; 3:5; 느 12:44; 대상 22:2.

내는 כנס 어근은 아람어에서도 나타나지만,⁵⁹⁾ קבץ는 그렇지 않다.⁶⁰⁾ 이러한 단어의 성격으로 보면 כנס에는 LBH의 성격이 있고, קבץ는 EBH의 특성을 보여준다고 할 수 있다. 담화의 측면에서 보면, 앞서 제시한 두 가지 예가 LBH의 경우는 이방인의 담화, 그리고 EBH가 유대인의 담화에서 나타나는 현상과는 반대된다. 그리고 버지는 כנס와 אסף, קבץ의 통시적 관계성만을 언급하고 있는데,⁶¹⁾ 에스더서에는 ‘유대인의 모임’을 나타내는 의미로 8장과 9장에서 לקח 또한 언급된다(8:11; 9:2, 15, 16, 18). 이 어근은 유대인들을 보호하기 위한 왕의 서신에서 처음 언급된다(8:11). 필자는 이 단어의 사용을 유대주의적인 관점에서 재고하고자 한다.

비록 에스더서 마소라 본문 내에는 직접적인 종교적 표현이 드러나 있지는 않지만, 에스더가 명령하는 금식은 성서 전통에서 ‘회개’의 행위를 함축한다.⁶²⁾ 그리고 왕의 조서에서 명하고, 유대인들이 실행한 ‘모임’(קהל)은 자신들의 대적에 대항한 무력 행위임과 동시에 부림절 절기의 기원이 된다. 즉, 금식과 자기방어를 위한 유대인의 모임은 유대 민족의 정체성과 종교성을 강화하는 성격을 가진다. לקח 어근의 명사 형태인 קהלה와 קהל은 성서에서 종교 공동체로서의 모임을 함축하는 용도로 빈번하게 사용된다(신33:4; 느 5:7; 시 89:6; 대상 28:8 등).⁶³⁾ 그리고 כנס 어근의 명사 형은 성서에서 한 번도 나타나지는 않지만, MH에서 종교적 모임을 가리키는 의미로 발전하게 된다(קניס).⁶⁴⁾ 에스더서의 언어가 LBH 내지, MH로 변화하는 과도기 가운데 있다고 생각할 때, 유대인들의 특별한 모임을 가리키는 כנס와 קהל은 에스더 2장에서 언급되고 있는 קבץ와 차이를 보인다. 폴락은 유대 방언에 관한 연구에서 종교적 맥락에서 표현되는 페르시아 시대 유대 방언이 LBH의 요소들을 상당 부분 포함하고 있음을 지적하고

59) ‘모으다’를 의미하는 아람어 표현 방식은 כנס와 כנס 등의 두 가지 표현 방식이 있다. 타르쿰 번역에서는 2:3의 단어를 כנס로 번역했고, 4:16에서는 마소라 본문과 동일하게 כנס로 표기했다.

60) 이 두 단어의 또 다른 유의어인 אסף 또한 동일한 의미의 아람어 어근이 있다.

61) R. Bergey, “The Book of Esther”, 129-131.

62) J. Grossman, *Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2011), 113-114. 에스더서의 종교성에 대해서는 많은 논쟁이 있다. 한정된 지면에 모두 열거하기가 쉽지 않기 때문에 이와 관련하여 필자의 박사논문의 서론 부분에서 제시하고 있는 참고문헌을 참조하라. Kyoungsik Kim, “Adaptation of the Genres of the Call Scene in Esther 4 and the Battle Report in Esther 8-9”, Ph.D. Dissertation (Bar-Ilan University, 2020), 1, n. 4.

63) 에스더서의 문맥에서 이 동사의 의미와 용법에 관한 자세한 논의는 다음을 참고하라. Ibid., 210-215.

64) M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: Luzac&co., 1903), 650.

있다.⁶⁵⁾

이런 맥락에서 כנס는 통시적인 특성이 있기도 하지만, קבץ와 동일한 의미론적 범주에서 이를 대체하는 것이라기보다, 유대인의 민족적 정체성, 혹은 종교성을 드러내는 모임의 성격을 강조하려는 목적이 내포된 ‘저자의 의도’로 이해되어야 한다.

3.5. הָאֱלֹהִים vs. הַשָּׁמַיִם

머지는 에스더서에서 함께 나타나는 הָאֱלֹהִים와 הַשָּׁמַיִם의 통시성에 대해 언급하면서 전자는 EBH, 그리고 후자는 LBH의 특성을 나타내는 단어로 규정한다.⁶⁶⁾ 그런데 여기에는 통계상의 문제가 있다. הַשָּׁמַיִם는 후기 문헌에만 나타나기는 하지만 에스더서와 에스라서에서만 나타나고 있다(7번 중, 에스더서에서만 6번). 그리고 הָאֱלֹהִים가 포로기 이전 문헌에만 일관되게 나타나는 것이 아니므로 언어 분포만을 근거로 하여 EBH로 규정하기에는 무리가 있어 보인다. 그런데 흥미롭게도 두 단어의 전체 용례 24번 가운데 13번이 에스더서에서 사용된다.⁶⁷⁾ 이 책에서 הָאֱלֹהִים가 6번, 그리고 הַשָּׁמַיִם가 7번 사용되는데, 한 번을 제외하고는 같은 구절에 두 단어가 ‘함께’ 사용된다. 그렇기 때문에 הַשָּׁמַיִם의 경우에도 분포만으로는 이 단어를 LBH의 지표라고 판단하기 어렵다.

에스더서에서 הַשָּׁמַיִם와 הָאֱלֹהִים는 아하수에로 왕과 에스더의 담화에서만 나타난다. 각 명사를 이루는 어근에서 파생된 ‘동사’의 경우, שָׁמַם는 에스더서에서 사용되고 있지만, שָׁמַם은 한 번도 나타나지 않는다. 에스더서에서 שָׁמַם 동사는 ‘계획하다’(2:21, 23; 3:6; 6:2; 9:2), ‘찾다’(2:2, 15), ‘(호의를) 구하다, 요청하다’(4:8; 7:7) 등의 다양한 의미로 사용된다.⁶⁸⁾ BDB 사전에 따르면 ‘찾다’, ‘구하다’의 의미를 가진 שָׁמַם의 의미는 후대의 용례이며,⁶⁹⁾ 이 의미를 표현하는 명사형이 바로 הַשָּׁמַיִם이다. ‘요청’의 의미를 가진 שָׁמַם 동사의 후

65) F. Polak, “The Judean Speech Community in the Achaemenid Empire”, 614-617. 폴락은 이러한 언어적 특징은 2차 성전 시대에 성전과 종교적인 영역에서 중심으로 활동했던 이들이 외부와의 빈번한 접촉을 하면서 초래된 결과라 본다(Ibid., 616-617).

66) R. Bergéy, “The Book of Esther”, 133-134.

67) הָאֱלֹהִים 샏 8:24; 삼상 1:17, 27; 2:20; 왕상 2:16, 20; 사 7:11; 시 106:15; 읍 6:8; 예 5:6, 7, 8; 7:2, 3; 9:12; 단 4:14 (16번). הַשָּׁמַיִם 예 5:3, 6, 7, 8; 7:2, 3; 9:12; 스 7:6 (8번).

68) 의미론적으로 분류한 다음의 사전 항목을 참고해보라. R. de Blois, et al., eds., “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew”, <https://semanticdictionary.org/semDic.php?databaseType=SDBH&language=en&lemma=שָׁמַם&startPage=1> (2023.9.2.).

69) BDB, 134-135; 느 2:4; 스 8:23; 단 1:8; 시 104:21.

기 용법과 이와 관련된 명사 **בַּקְשָׁה**는 ‘이방 왕궁 내의 권위자를 향한 요청’(느 2:4; 스 7:6; 단 1:8)과 ‘하나님께 드리는 간구’(스 8:23; 시 104:21) 등을 의미한다. 이런 차원에서 **בַּקְשָׁה**는 후기 문헌에서 ‘이방 왕궁’이라는 특정한 배경이나 ‘종교적인 맥락’을 반영하는 의미로 확장된 명사라 이해될 수 있다.⁷⁰⁾ 이러한 의미는 에스더에서도 나타난다. 모르드개는 에스더에게 사람을 보내어 왕에게 나아가 유대인의 생명을 간절히 구할 것을(4:8 **לְבַקֵּשׁ**) 요청하고, 아하수에로 왕은 자신의 앞에 과감하게 나아 온 에스더에게 ‘요구’(5:3 **בַּקְשָׁה**)가 무엇인지 묻는다.

이제 **שְׂאֵלָה**와 **בַּקְשָׁה**가 함께 쓰이고 있는 아하수에로 왕과 에스더의 담화문을 살펴보자.

5:3 [מַה־לָּךְ אֶסְתֵּר הַמְּלִכָּה] [וַיֹּמַר־בַּקְשָׁתְךָ עַד־חַצֵּי הַמְּלָכוֹת] [וַיִּנָּתֵן לָךְ] 5:3
 (c) (b) (a)
 5:4 [אִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב]... 5:4
 (B)

5:6 [מַה־שְּׂאֵלָתְךָ] [וַיִּנָּתֵן לָךְ] [וַיֹּמַר־בַּקְשָׁתְךָ עַד־חַצֵּי הַמְּלָכוֹת] [וַתַּעַשׂ] 5:6
 (d) (b) (c) (a')
 5:8 [אִם־מִצְאָתִי חֵן בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ] [וְאִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב] [לָחַת אֶת־שְׂאֵלָתִי] [וְלַעֲשׂוֹת אֶת־בַּקְשָׁתִי]... 5:8
 (D) (C) (B) (A)

7:2 [מַה־שְּׂאֵלָתְךָ אֶסְתֵּר הַמְּלִכָּה] [וַתִּנָּתֵן לָךְ] [וַיֹּמַר־בַּקְשָׁתְךָ עַד־חַצֵּי הַמְּלָכוֹת] [וַתַּעַשׂ] 7:2
 (d) (b) (c') (a')
 7:3 [אִם־מִצְאָתִי חֵן בְּעֵינֵיךָ הַמֶּלֶךְ] [וְאִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב] [תִּנָּתֵן־לִי נַפְשִׁי בְּשְׂאֵלָתִי וְעַמִּי בְּבַקְשָׁתִי] 7:3
 (C') (B) (A')

9:12 [וַיֹּמַר־שְׂאֵלָתְךָ] [וַיִּנָּתֵן לָךְ] [וַיֹּמַר־בַּקְשָׁתְךָ] [עוֹד וַתַּעַשׂ] 9:12
 (d') (b') (c) (a')
 9:13 [אִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב] [יִנָּתֵן נִסְמָחַר לַיהוּדִים]... 9:13
 (C'') (B)

위 각 담화의 흐름에서 우리는 **שְׂאֵלָה**가 담화의 미묘한 변화를 이끌어 내고 있음을 볼 수 있다. 아하수에로 왕의 첫 질문(5:3)은 (b)가 중심이 된다. 위에서 보았듯이 이는 이방 왕궁에서의 요청을 의미하는 표현이다. 그리고

70) 이 명사의 후대성은 의미와 더불어 이 명사가 취하고 있는 아람어 어형을 통해서도 파악될 수 있다 (BDB, 134).

(c)는 에스더의 요구가 실행될 것임을 왕이 보증하는 표현이다. 이에 에스더는 왕을 존중하는 어구인 (B)를 말한 다음,⁷¹⁾ 왕이 하만과 함께 자신이 준비한 연회에 참석해 달라고 요청한다(5:4).

이후 왕은 하만과 함께 에스더를 찾아와 다시 묻는데, 그는 이 두 번째 질문에서 הַמֶּלֶךְ 를 부가한다(5:6). 이에 에스더 또한 왕을 높이는 어구 (A)를 하나 더 부가한다(5:8). 기존의 통시적 이해로 구분해 보면 (b)-(B)는 LBH의 성격, 그리고 (a)-(A)는 EBH의 성격으로 묶일 수 있다. 이러한 확장된 구문은 왕과 에스더의 긴밀한 관계성을 표상한다. הַמֶּלֶךְ 를 통한 담화문의 확장은 공식적인 요청을 넘어서 친밀한 관계성을 전제로 하여 에스더의 ‘소원’이 무엇인지 묻는 아하수에로의 깊은 관심을 나타내며, 구약성서에서 빈번하게 나타나는 전형적인 존중어인 ‘... בְּעֵינַי הוּא מְקַדְּמָנִי’ 구문은 아하수에로에 대한 더 높은 존중감과 친밀감을 나타내는 효과를 부여한다.⁷²⁾ 구문 형식을 보면 (b)-(B)는 매우 정형화되어 거의 변하지 않지만, 이에 반해 (a)-(A)는 계속해서 변칙적으로 변화하는 것을 볼 수 있다. 그만큼 공식적인 어투라기보다 보다 친근하고 자유로운 형식의 담화로 느끼게 한다. 마지막 에스더의 담화(9:13)에서는 (B)가 빠져 있다. 지금까지의 논의의 맥락에서 생각해 보면, 12절에서 전쟁을 그만 멈추었으면 하는 왕의 의도에 반하여, 수산에서만큼은 하루 더 전쟁을 연장했으면 하는 에스더의 신중하고 공식화된 어투를 전달하는 것이라 이해될 수 있다. 이처럼 הַמֶּלֶךְ 와 הַמֶּלֶךְ 는 에스더서 내에서 과도기적인 통시성을 나타낼 뿐만 아니라 담화문에서 문학적인 효과를 부여하는 기능을 하고 있다.

4. 결론

본 연구에서는 성서 히브리어의 통시성을 드러내는 지표로 여겨져 온 에스더서의 일부 단어와 구문이 담화문에서 어떤 문학적인 효과와 의미를 부여하는지 고찰해 보았다. 언어는 본질적으로 변화하는 속성을 갖고 있기

71) 일반적으로 (B) 구문은 LBH 용법이라고 여겨진다.

72) 이러한 아하수에로 왕과 에스더의 담화에서 나타나는 존중 어법과 수사 방식에 대한 논의는 다음을 참고하라. B. D. Estelle, “Esther’s Strategies”, *Hebrew Studies* 53 (2012), 68-70; L. M. E. Hare, “Gendered Speech: A Sociolinguistic Study of Conversations between Men and Women in Biblical Narrative”, Ph.D. Dissertation (University of Toronto, 2018), 36-37, 42-43. 특히 우리말 번역 문제와 관련하여 다음을 또한 참고하라. 김성언, “정중 어법과 우리말 존대법 — 에스더기를 중심으로”, 「성경원문연구」 37 (2015), 97-100.

때문에, 언어의 통시성은 성서 본문을 이해하는 데 매우 중요한 요소가 된다. 하지만 사회언어학의 관점이 강조하고 있듯이 언어의 다양성과 변이에는 시대적인 요인뿐만 아니라 사회적이고 문화적인 맥락 등과 같은 다양한 요인이 있을 수 있음을 또한 고려해야 한다.

필자는 언어의 다양성과 관련하여 본문 ‘밖’의 사회적 문맥이나 시대적 요인뿐만 아니라 본문 ‘안’에 내재된 저자의 문학적 의도 또한 면밀하게 고려되어야 한다고 생각한다. 저자의 언어는 저자의 시대와 사회 구조 내에서 형성되는 언어 체계에 항상 구속되지는 않는다. 후대 문헌의 저자, 특히 언어 변이의 과도기를 경험한 저자는 옛 언어와 새로운 언어 모두를 알고 있었을 것이고, 특정한 문학적 의도를 위해 두 다른 언어 요소를 적절히 구분하여 사용했을 가능성을 고려해야 한다. 이를 파악하기 위해 필자가 연구 본문으로 삼은 에스더서는 다양한 문학적 장치와 생동감 있는 담화를 담고 있는 노벨라 장르이기 때문에 문학적 의도가 내포된 언어의 다양성을 이해하는 데 적절한 본문이다.

에스더서의 언어의 통시성을 둘러싼 다양한 학자들의 연구를 통해 살펴 보았듯이 에스더서의 언어는 EBH와 LBH가 혼재된 과도기적인 책이라 여겨져 왔다. 필자 역시 이러한 관점에 포괄적으로 동의하면서도 EBH와 LBH의 구별되는 특징이라 여겨져 온 몇몇 표현들이 단순히 통시성의 측면에서만 고려될 수 없음을 주장하기 위해 담화문 분석을 진행하였다. 필자는 이러한 논의와 분석을 통해 에스더서의 담화문은 등장인물들의 민족적인 정체성을 드러내고 있으며, 특히 통시적으로 EBH와 LBH의 특징을 드러내는 것이라 여겨져 온 일부 구문이나 단어는 저자에 의해 무의식적으로 사용되었다기보다는 유대인과 페르시아인 사이의 구별되는 언어와 사상을 나타내기 위한 문학적 의도에서 비롯된 것임을 논증하고자 했다.

이처럼 에스더서의 다양한 언어 표현 방식은 단순히 통시적인 복합성의 측면에서만만이 아니라, 저자의 문학적인 의도와 당대의 사회적인 문맥 등을 고려하여 접근할 때, 더욱 입체적으로 이해될 수 있으리라 생각한다.

<주제어>(Keywords)

에스더서, 노벨라, 언어적 다양성, 문학적 의도, 통시성, 과도기적 언어.

Book of Esther, Novella, linguistic variety, literary intent, diachronicity, transitional language.

<참고문헌>(References)

- 김경식, “디지털 성서학 플랫폼 — 성서 데이터베이스 구축 현황과 디지털 성서학 연구 플랫폼 개발의 방향성”, 「구약논단」 29:2 (2023), 191-228.
- 김동혁, “성서 본문의 언어학적 연대 결정에 관한 논쟁과 언어 변이성 개념에 근거한 그 이론적 평가”, 「캐논앤컬처」 6:2 (2012), 137-164.
- 김동혁, “성서 히브리어의 언어 변이”, 「구약논단」 28:1 (2022), 8-33.
- 김성언, “정중 어법과 우리말 존대법 – 에스더기를 중심으로”, 「성경원문연구」 37 (2015), 97-100.
- 베를린, A., “역사 노벨라: 롯기, 에스더, 다니엘”, Z. 탈쉬르 편, 『구약 성경문학 탐구』, 한국이스라엘학회 역, 서울: CLC, 2022, 582-599.
- Bergey, R., “Late Linguistic Features in Esther”, *Jewish Quarterly Review* 75:1 (1984), 66-78.
- Bergey, R., “The Book Of Esther — Its Place in The Linguistic Milieu Of Post-exilic Biblical Hebrew Prose: A Study in Late Biblical Hebrew”, Ph.D. Dissertation, Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1983.
- Berman, J., *Created Equal*, New York: Oxford University Press, 2008.
- Berman, J., “The Narratological Purpose of Aramaic Prose in Ezra 4.8-6.18”, *Aramaic Studies* 5:2 (2007), 165-191.
- De Blois, R., et al., eds., “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew”, <https://semanticdictionary.org/semDic.php?databaseType=SDBH&language=en&lemma=בְּשֵׁרָא&startPage=1> (2023.9.2.)
- Estelle, B. D., “Esther’s Strategies”, *Hebrew Studies* 53 (2012), 61-88.
- Fox, M., *Character and Ideology in the Book of Esther*, 2nd ed., Eugene, OR: Wipf&Stock, 2001.
- Grossman, J., *Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading*, Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011.
- Hare, L. M. E., “Gendered Speech: A Sociolinguistic Study of Conversations between Men and Women in Biblical Narrative”, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 2018.
- Holmstedt, R. D., *Esther: A Handbook on the Hebrew Text*, Waco: Baylor University Press Waco, 2015.
- Holmstedt, R. D., *Ruth: A Handbook on the Hebrew Text*, Waco: Baylor University Press, 2010.
- Hurvitz, A., *בין לשון ללשון: לתולדות לשון המקרא בית שני*, Yerushalayim: Mosad Byalik, 1972.

- Hurvitz, A., “The Chronological Significance of ‘Aramaisms’ in Biblical Hebrew”, *Israel Exploration Journal* 18:4 (1968), 234-240.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London: Luzac&co., 1903.
- Joosten, J., “Pseudo-Classicism in Late Biblical Hebrew”, *ZAW* 128:1 (2016), 16-29.
- Kim, Dong-Hyuk, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew and Linguistic Variability: A Sociolinguistic Evaluation of the Linguistic Dating of Biblical Texts*, Leiden: Brill, 2013.
- Kim, Kyoungsik, “Adaptation of the Genres of the Call Scene in Esther 4 and the Battle Report in Esther 8-9”, Ph.D. Dissertation, Bar-Ilan University, 2020.
- Lim, T. H. “How Good Was Ruth’s Hebrew? Ethnic and Linguistic Otherness in the Book of Ruth”, J. Collins and D. Harlow, eds., *Second Temple Judaism*, Grand Rapids: Collins. W. B. Eerdmans Pub. Co., 2011, 101-115.
- Moore, C. A., *Esther*, AB 7B, Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1971.
- Nathanael, E., “לשון בתחפושת: לשונה של מגילת אסתר”, A. Bezek, ed., *אסתר* **נא** **ד**, Elon Shbut: Tabunot, 1996, 171-193.
- Polak, F. H., “The Judean Speech Community in the Achaemenid Empire”, O. Lipschits and M. Oeming, eds., *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006, 596-606.
- Polak, F. H., “The Oral and the Written: Syntax, Stylistics and the Development of Biblical Prose Narrative”, *JANES* 26 (1998), 59-105.
- Polzin, R., *Late Biblical Hebrew: Toward an History Typology of Biblical Hebrew Prose*, Missoula: Scholars Press, 1976.
- Rendsburg, G. A. “Northern Hebrew through Time: From the Song of Deborah to the Mishnah”, C. L. Miller-Naudé and Z. Zevit, eds., *Diachrony in Biblical Hebrew*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2012, 339-360.
- Wilson-Wright, A., “From Persepolis to Jerusalem: A Reevaluation of Old Persian-Hebrew Contact in the Achaemenid Period”, *VT* 65 (2015), 152-167.
- Young, I., Rezetko, R. and Ehrensverd, M., *Linguistic Dating of Biblical Texts*, vol 2, London: Equinox, 2008.

<Abstract>

**Rethinking the Diachronic Variety
in the Language of the Book of Esther**

Kyoungsik Kim
(Methodist Theological University)

In this study, I utilize previous scholarly work on the diachronic nature of the language used in the Book of Esther to propose that diachronic variety elements would be indicative of the author's literary intent. The Book of Esther is commonly regarded as exemplifying a transitional language style. However, it is crucial to recognize that the language employed in the Book of Esther, categorized as belonging to the *novella* genre also reflects the deliberate linguistic choices made by the author.

With this in mind, I focus on the discourses found within the text of Esther. In the Book of Esther categorized as the genre of novella, discourses serve as a critical driver of the main plot. I argue that the distinct Jewish and Persian identities are linguistically evident in the discourse. Particularly, I have examined specific discourses from the text of Esther and analyzed their usage of language elements which were considered as the diachronic marker. I find that expressions categorized as Early Biblical Hebrew and Late Biblical Hebrew are not used haphazardly or without criteria; rather, they are deliberately selected and employed to differentiate between Jewish and Persian identities. The findings suggest that certain language elements are best understood as *authorial choices* that reflect the deliberate literary intentions of the author rather than being solely attributed to natural diachronic development.

To comprehensively comprehend linguistic diversity, it is essential to not only consider external factors such as the social context and historical period in which the text was written but also carefully examine the author's literary intentions embedded within the text itself. An author's language is not invariably constrained by the linguistic norms prevailing during their specific time and within their social milieu. Authors of later texts, particularly those who experienced a transitional phase of linguistic development might have been acquainted with both older and newer linguistic forms and skillfully employed

elements from these two distinct linguistic phases for specific literary purposes.

The language employed in the Book of Esther appears to possess characteristics of a transitional work, blending elements from Early Biblical Hebrew and Late Biblical Hebrew. However, as evidenced in this study, the various linguistic expressions in the Book of Esther can be more effectively understood in terms of the author's literary intent rather than solely through the lens of diachronic complexity. This approach allows for a more nuanced and comprehensive understanding of the language used in the Book of Esther.

예수에 대한 칭호 ἀρχηγός의 해석과 번역

김영인*

1. 들어가는 말

어떤 한 인물에게 부여된 호칭, 칭호 또는 존칭은 그 인물에 대한 전부를 다 설명해 주지는 못할지라도 적어도 어떤 한 단면은 잘 보여 준다고 할 수 있다. 예수에 관한 공관복음 전승에 따르면 예수께서는 이 땅에서 사역하실 때 자신이 누구인가를 명시적으로 밝히지 않은 것처럼 보인다. 왜냐하면 제자들은 “이 사람은 도대체 누구인가?”(τίς ἄρα οὗτός ἐστιν;)¹⁾라는 질문을 제기했을 뿐만 아니라 그의 주변에 있던 무리조차 예수를 때론 ‘세례요한’이나 ‘엘리아’로 때론 ‘선지자’로 불렀다고 전해지기 때문이다.²⁾ 더군다나 예수의 십자가 처형 이후에도 제자들의 인식이 “그는 하나님과 모든 백성 앞에서 말과 일에 능하신 선지자”로 머물러 있기 때문이기도 하다.³⁾ 이런 이유로 초기 기독교는 예수께 다양한 칭호를 부여했고 예수께 부여된 호칭을 탐구하는 것은 신약성경 기독교론의 출발점이기도 하다.

칭호에 대한 연구를 통해 신약성경 기독교론의 초석을 놓은 부세트(W. Bousset)는 비록 종교사학과(religionsgeschichtliche Schule)의 확신에 따른 연구이기는 하지만 초기 기독교의 신앙고백 전승 궤도 안에 자리 잡은 주(κύριος)와 그리스도(χριστός)라는 칭호의 기원에 대한 괄목할 만한

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

1) 참조, 막 4:41; 마 8:27; 눅 8:25.

2) 참조, 막 8:28; 마 16:14; 눅 9:19.

3) 참조, 눅 24:19. 특별한 언급이 없는 한 우리말 성경 인용은 『개역개정』을 사용한다.

연구를 수행했다.⁴⁾ 같은 맥락에서 예수에 관한 존칭을 연구한 쿨만(O. Cullmann)은 기독교 신학의 핵심이 초기 기독교의 신앙고백에 있음을 주지하고 그 신앙고백에 나타난 예수에 관한 다양한 존칭을 예언자, 고난받는 하나님의 종, 대제사장, 메시아, 인자, 주(κύριος), 구원자(σωτήρ), 로고스, 하나님의 아들로 확장하여 탐구한다.⁵⁾ 이처럼 예수에 관한 칭호는 예수가 누구인가를 가장 직관적으로 말해 주는 기능을 갖는다. 같은 맥락에서 예수에 관한 칭호를 연구한 한(F. Hahn)은 예수의 칭호를 인자, 주(κύριος), 그리스도, 다윗의 자손, 하나님의 아들로 한정하여 위의 연구와 대화를 한다.⁶⁾

그렇다면 신약성경에는 왜 이렇게 다양한 예수에 관한 호칭이 등장하는가? 그것은 먼저 위에서 언급한 것처럼 지상의 예수가 자신의 정체성을 명시적으로 밝히지 않았기 때문일 수 있고, 동시에 예수의 인격과 사역을 어떤 단 하나의 칭호로 담아낼 수 없었기 때문일 수도 있다. 따라서 우리는 예수께 부여된 어떤 한 칭호에 너무 집착해서도 안 되겠지만, 예수에 대한 단 하나의 칭호도 놓쳐서는 안 될 것이다. 이런 이유에서 본 소고는 예수에 대한 칭호 중에서 사각지대(?)에 놓여 있는 ἀρχηγός를 다루려고 한다.

2. ἀρχηγός 번역의 문제

초기 기독교의 케리그마에 나타난 예수에 대한 존칭 ἀρχηγός의 의미를 고찰하기 위해서 우선 이 용어의 어원을 살펴볼 필요가 있다. ἀρχηγός는 “ἀρχ(η) + ηγός”의 두 부분으로 구성된 단어이다. 앞부분 ‘ἀρχ(η)’는 ἀρχω 동사의 명사형으로 점유된 장소 또는 시간적, 질적, 양적 의미에서 첫 번째가 되는 것을 뜻하고 그런 의미에서 “시작하다, 통치하다, 지시하다, 이끌다”란 의미가 있다. 그래서 이로부터 파생된 같은 계열의 명사 ἀρχός는 “조상, 설립자, 창시자” 등 우선순위의 첫 번째를 말한다.⁷⁾ 두 번째 부분인

4) W. Bousset, *Kyrios Christos*, J. E. Steely, trans. (Texas: Baylor University Press, 2013); 또한 게르트 타이센, 아네트 메르츠, 『역사적 예수』, 손성현 역 (서울: 다산글방, 2001), 730-732; 래리 허타도, 『주 예수 그리스도』, 박규태 역 (서울: 새물결플러스, 2010), 57-77; 이상일, “신약기독론의 이중언어적 기원”, 『신약연구』 15 (2018), 206-233, 특히 208-214.

5) O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 5. Auf. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957).

6) F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel – Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964).

7) G. Delling, “ἀρχηγός”, G. Kittel, G. Friedrich, hrsg., *ThWNT I* (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1990), 485-488; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I

‘ηγός’는 동사 ἄγω나 ἡγέομαι로부터 파생된 명사형으로 이들은 주로 ‘인도하다, 안내한다. 이끌다’ 등을 뜻한다. 여기에서 파생된 명사는 ‘지도자, 리더, 장관’ 등을 의미한다.⁸⁾ 그런데 이 ἀρχηγός는 신약성경에서 사도행전과 히브리서에만 각각 두 번씩 나오는 예수에 대한 칭호이다.⁹⁾

“생명의 주(ἀρχηγόν)를 죽였도다”(행 3:15상반)

“임금(ἀρχηγόν)과 구주로 삼으셨느니라”(행 5:31하반)

“그들의 구원의 창시자(ἀρχηγόν)를 …”(히 2:10하반)

“믿음의 주(ἀρχηγόν)요 또 온전하게 하시는 …”(히 12:2상반)

예수의 존칭 ἀρχηγός에 대한 위의 『개역개정』 번역을 보면 사도행전 3:15상반과 히브리서 12:2상반은 ἀρχηγός를 κύριος의 대칭 번역어인 ‘주’(主)로 번역하여 ἀρχηγός의 원의(原意)를 살리지 못할 뿐 아니라 원문(原文)이 κύριος일 것이라는 착각을 불러일으킨다. 하지만 사도행전 5:31하반과 히브리서 2:10하반은 다소 낮설지만 각각 ‘임금’과 ‘창시자’(創始者)로 번역하여 ἀρχηγός를 예수의 다른 칭호들과 차별화하고 그 고유의 신학적 의미를 살린 것처럼 보인다. 반면에 『공동』은 같은 구절에 나온 ἀρχηγός를 ‘생명을 주관하시는 분’(행 3:15상반), ‘지도자’(행 5:31하반), ‘창시자’(創始者)(히 2:10하반), ‘근원’(히 12:2상반)으로 번역한다. 『개역개정』과 비교할 때 단지 히브리서 2:10하반의 ‘창시자’와 일치하며 ἀρχηγός의 번역이 쉽지 않음을 표출한다.¹⁰⁾

사실 ἀρχηγός의 번역에서 나타나는 이러한 현상은 우리말 성경 번역의 경우만 그런 것은 아니다. 그렇다고 영어 성경이 『개역개정』처럼 ἀρχηγός의

(Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1960), I. 159.

8) H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 621-622.

9) 클레멘스 1서와 2서에서도 이 존칭이 예수께 적용되어 나타난다. 다음을 참고하라. 1C1m. 14:1; 51:1; 63:1 또한 2C1m. 20:5.

10) 중국에서 가장 많이 사용하는 표준역인 <화합본>(和合本)의 경우 ἀρχηγός가 나타나는 구절을 사도행전에서는 ‘主’, ‘君王’로, 히브리서에서는 ‘元帥’, ‘創始’로 번역하고, <현대중문역본>(現代中文譯本)은 각각 ‘主’, ‘元首’와 ‘先鋒’, ‘創始者’로 번역한다. 중국어 성경의 경우 ἀρχηγός가 우리 성경 『개역개정』에서처럼 κύριος를 연상하는 ‘주’(主)로 번역하는 경향을 보인다. 또 『개역개정』에서 ‘임금’으로 번역한 말의 대응어인 ‘君王’도 읽을 수 있다. 이것은 우리말 성경 번역이 중국의 성경 번역에 영향을 받았다는 방증이기도 하다. 하지만 ἀρχηγός의 의미를 살린 듯 보이는 ‘선봉’(先鋒), ‘창시자’(創始者) 등도 나타난다. 일본의 경우 상용성경인 <구어역>(口語譯)은 위의 구절을 차례로 ‘君’, ‘導き手’ 그리고 다시 ‘君’과 ‘導き手’로, <신공동역>(新共同譯)은 ‘導き手’, ‘導き手’, ‘創始者’, ‘創始者’로 번역한다. 일본어 성경의 경우 ἀρχηγός의 번역으로 ‘지도자’(導き手)와 ‘창시자’(創始者)를 선호하고 있음을 볼 수 있다.

신학적 특성이나 의도를 배제한 채 κύριος를 연상시키는 ‘Lord’로 번역한 것은 아니다. 예를 들어 KJV와 NAS는 사도행전 3:15상반의 경우 ἀρχηγός를 ‘prince’로, NIV와 RSV는 ‘author’로 번역하고, 사도행전 5:31하반의 경우 KJV, NAS, NIV는 ‘prince’로, NRS는 ‘leader’로 각각 번역한다. 그리고 히브리서 2:10하반의 경우 KJV는, ‘captain’으로, NAS와 NIV는 ‘author’로, NRSV는 ‘pioneer’로 번역하고 있으며, 히브리서 12:2상반의 경우 KJV, NAS, NIV는 ‘author’로, NRS는 ‘pioneer’로 번역한다.¹¹⁾

이처럼 ἀρχηγός에 대한 번역은 쉽게 일치를 보지 못할 뿐 아니라 그 신학적, 해석적 입장에 따라 지금껏 주의를 끌지 못한 낯선 칭호인 ‘임금/왕자’(prince), ‘창시자/근원자’(author), ‘지도자’(leader), ‘대장’(captain), ‘선구자’(pioneer) 등과 같은 단어의 장(field)을 펼친다. 이렇게 볼 때 신약성경 텍스트에 ἀρχηγός가 어떻게 예수에 대한 칭호로 도입되었고 어떻게 사용되고 있는지에 대한 정확한 해석이 뒷받침되지 않는다면 ἀρχηγός의 번역은 일치를 보지 못하고 요원할 것이다. 그러므로 ἀρχηγός라는 용어가 어디에서 유래했고 어떤 특징을 가지고 있으며 그 용도가 무엇인지에 대한 고찰이 필요하다.

3. 구약성경과 유대교 문헌에서의 용례

종교사적으로 볼 때 초기 기독교는 유대적 사고와 강한 연결점을 가지고 있을 뿐만 아니라 유대교로부터 특별한 영향을 받았다.¹²⁾ 더구나 신약성경의 저자들은 구약성경에서 하나님께 부여한 고유하고 독특한 호칭과 서술

11) 독일어 성경은 가장 많이 사용하는 <루터번역>(LUT), <공동번역>(EIN), 그리고 문자적 번역에 충실한 <엘버펠더>(ELB)를 살펴보면, 먼저 행 3:15상반의 경우 LUT, ELB는 ‘Fürsten’으로, EIN은 ‘Urheber’로 번역하고, 행 5:31하반의 경우 LUT는 ‘Fürsten’으로, ELB는 ‘Führer’로, 그리고 EIN은 ‘Herrscher’로 번역한다. 히 2:10하반의 경우 LUT는 ‘Anfänger’, ELB와 EIN은 ‘Urheber’로 번역하고, 12:2상반의 경우 LUT와 ELB는 ‘Anfänger’로, EIN은 ‘Urheber’로 번역한다. 독일어 성경의 경우 ἀρχηγός의 번역이 ‘군주’, ‘군왕’을 의미하는 ‘Fürsten/Herrscher’를 제외하면 ‘지도자’(Führer)와 ‘창시자/근원자’(Urheber/Anfänger)로 대별되는 것을 알 수 있다. 프랑스어 성경의 경우 대표적 성경인 <루이스공역>(LSG)은 위의 구절을 사도행전에서는 두 경우 모두 ‘Prince’로 번역하고, 히브리서에서는 ‘Prince’와 ‘chef’로 달리 번역한다. <공동번역>인 TOB의 경우 사도행전에서 LSG와 마찬가지로 둘 다 ‘Prince’로 번역하고, 사도행전에서는 둘 다 ‘initiateur’로 번역한다. 프랑스어 성경 번역의 경우 ἀρχηγός의 번역으로 ‘왕자’(Prince)와 ‘창시자/근원자’(initiateur)로 기울고 있음을 볼 수 있다.

12) 게르트 타이센, 아네트 메르츠, 『역사적 예수』, 726-741.

어를 그리스도께 전이시킴으로 그리스도를 하나님과 동일시했다.¹³⁾ 따라서 기독교론의 중심에 있는 예수의 칭호에 관한 연구는 신구약의 전승사를 잇는 중요한 과제이다.

이런 맥락에서 신약성경에서 기독교론적 칭호로 나타나는 ἀρχηγός가 구약성경에서 어떻게 사용되는지 살펴야 할 필요가 있다. LXX에 여러 차례 나타나는 ἀρχηγός는 히브리어 שׂרָר, רַשׁ, אֲשִׁי, קִצִּין 등을 번역할 때 사용되지 만, ¹⁴⁾ 주로 ‘שרר’¹⁵⁾의 대응 번역어이다. 히브리어 ‘שרר’는 ‘머리’를 의미하는 셈족의 관용적 표현이다. 그리고 이로부터 “첫 번째, 높은 자리”라는 뜻과 그 위치에 있는 사람을 나타내는 “우두머리, 지도자”라는 의미로 파생되어 사용된다.¹⁶⁾ 이런 용례에 따라 LXX는 ἀρχηγός를 ‘어른/족장’¹⁷⁾, ‘통치자/지도자/(군대) 지휘관’¹⁸⁾, ‘근본/원천/시초’¹⁹⁾로 자주 번역된다. 요약하면 구약성경에서의 ἀρχηγός는 주로 ‘정치적·군사적 지도자’를 말하며 전용된 의미로 ‘근원(자)/창시자’로 사용되는 것을 볼 수 있다.²⁰⁾ 즉 구약성경에 나타나는 ἀρχηγός는 항상 집단을 다스리고 이끄는 사람에 대한 칭호이지 하나님에 대한 칭호가 아닐뿐더러 메시아에 대한 칭호도 아니다.

쿰란문서에서는 모임의 지도자가 구약성경에서처럼 집단을 이끈다는 의미에서 אֲשִׁי의 칭호를 받는다.²¹⁾ 당연히 이 אֲשִׁי는 LXX에서의 ἀρχηγός이다. 쿰란 공동체의 지도자는 종말론적 맥락에서 예루살렘의 제의를 회복시

13) W. Bousset, *Kyrios Christos*, 121-123; 게르트 타이센, 아네트 메르츠, 『역사적 예수』, 788-793; 또한 G. 프리드리히, 『예수의 죽음』, 박영옥 역 (서울: 한국신학연구소, 1988), 218.

14) G. Dellling, “ἀρχηγός”, *ThWNT I*, 486.

15) 예를 들어 출 6:14; 민 10:4; 13:3; 25:4; 신 33:21; 삿 9:44; 대상 5:24; 12:21; 미 1:13 등.

16) 빌헬름 게제니우스, “שרר”, 『게제니우스 히브리어 아랍어 사전』, 이정의 역 (서울: 생명의 말씀사, 2007), 739-740; BDB, 8829.

17) 예를 들어 『개역개정』 출 6:14, “그들의 조상을 따라 집의 어른(Καὶ οὗτοι ἀρχηγοὶ οἴκων πατριῶν αὐτῶν) …”; 대상 5:24, “그들의 족장은(καὶ οὗτοι ἀρχηγοὶ οἴκου πατριῶν αὐτῶν) …”

18) 예를 들어 『개역개정』 민 10:4, “... 지휘관들(οἱ ἄρχοντες, ἀρχηγοὶ Ἰσραηλ) ...” 이 구절에서 ἀρχηγός에 대한 다른 현대 역본 NAS, NIV, NRS는 ‘leader’로, KJV는 ‘prince’로, EIN은 ‘군지휘관’의 의미를 담은 ‘Befehlshaber’로 번역한다; 『개역개정』 대상 12:21, “...큰 용사요 군대 지휘관(ἀρχηγοὶ χιλιάδων εἰσὶν) ...” 여기에서 다른 현대 역본 KJV, NAS는 ‘군지휘관’을 의미하는 ‘captain’으로, NIV는 일반적인 백성들의 지도자를 의미하는 ‘leader’로 번역한다.

19) 예를 들어 『개역개정』 미 1:13, “... 죄의 근본(ἀρχηγὸς ἀμαρτίαςοι) ...”; 또한 『공동』 마카1 9:16, “...흉악한 음모의 주동자들(τῶν ἀρχηγῶν τῆς κακίας) ...”

20) 스콧(J. Julius Scott)은 LXX와 세속의 문헌에서 ἀρχηγός를 (1) path-breaker(pioneer), (2) source/founder, (3) leader-ruler로 번역한다고 정리한다. 자세한 것은 다음을 보라. “ARCHEGOS in the salvation history of the epistle to the Hebrews”, *JET* 29/1 (1986), 47-54, 47-48; 또한 다음을 참고하라. G. Dellling, “ἀρχηγός”, *ThWNT I*, 485-486.

21) 참조, 1QSb 20; 1QM5.1; CD 7.20 rec A; 4Qplzl0.22.

켜야 하는 임무를 갖는다. ἀρχηγός가 인도자, 안내자의 모티프로 사용되는 유대교의 문헌들도 있다.²²⁾ 에티오피아 에녹서와 에스드라 4서에서는 종말의 때에 메시아가 하나님의 백성들을 하늘로 인도할 것이라고 말할 때 이 개념을 사용한다.²³⁾ 심지어 바룩의 시리아 묵시록에서는 토라, 노모스, 율법이 바로 그런 안내자의 역할을 한다고 보기도 한다.²⁴⁾ 여기에서 인도하는 것의 의미가 생명과 구원을 가져다주는 것과 연결하고 있는 것은 주목할 만하다. 고대 그리스 철학으로 구약성경을 변증하는 알렉산드리아의 필로(Philo of Alexandria)의 경우를 보면 그에게 ἀρχηγός가 자주 나타나지는 않는다. 그렇지만 그가 ἀρχηγός를 사용할 때 그 의미는 주로 구약성경의 용례에 따른 ‘조상’이나 ‘선조’를 말한다.²⁵⁾

이처럼 ἀρχηγός를 번역하고 사용하는 스펙트럼은 너무나 넓고 다양한 가능성을 내포하고 있다. 그렇다면 초기 기독교는 과연 어떤 의미와 기능을 담아서 ἀρχηγός를 예수에 대한 칭호로 사용했는지 궁금하지 않을 수 없다.

4. 신약성경에 나타난 ἀρχηγός

신약성경이 헬라 사상의 영향 아래 형성되었다는 것은 주지의 사실이다. 이런 맥락에서 신약성경에 나타나는 기독교적 칭호의 근저에 헬라의 영웅 헤라클레스(Ηρακλῆς)가 있다는 주장은 가장 흔히 제기되는 것 중의 하나이다.²⁶⁾ 헤라클레스는 신이 부여한 임무를 완수하기 위해 고통스러운 삶을 살았고 그 보상으로 죽지 않았는데 초기 기독교회는 이것을 예수에게 투영했다는 것이다.²⁷⁾ 더구나 헤라클레스가 제의를 통해 신으로 숭배되듯이 예수의 경우 역시 초기 기독교가 신앙고백 안에서 헤라클레스의 칭호인

22) ἀρχηγός와 관련된 이 문헌에 대한 설명은 다음을 참조하라. P. Müller, *Christos Archegos*, (Frankfurt: Peter Lang, 1973), 172-192.

23) 참조, EtiopHen 49:4; 69:27; 4Es 7:38.

24) 참조, Syr Ap Bar 85:1-3; 77:13-16.

25) 참조, Philo, *Migr Abr*, 170-175.

26) H. M. Zilling, *Jesus als Held* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2011), 28-30, 145-150; A. Eppinger, *Hercules in der Spätantike: Die Rolle des Heros im Spannungsfeld zwischen Heiden und Christentum* (Wiesbaden: Herrassowits Verlag, 2015), 256-322; W. Grundmann, *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalem Ur-gemeinde*, ZNW 38 (1939), 45-73, 특히 45.

27) 로마 제정 후기 가장 인기 있는 숭배 제의는 디오니시스, 헤라클레스, 아티스 등이며 이들은 신이나 신의 아들로 추앙받았다. 자세한 것은 다음을 참고하라. 최혜영, “로마 황제 숭배와 기독교”, 『서양고대사연구』 19 (2006), 87-115, 특히 96-99.

ἀρχηγός와 그 동의어인 ἀρχηγέτης를 역사적 예수에게 부여했다고 설명하는 것이 자연스럽다는 것이다.²⁸⁾

이 주장은 한편으로 그럴듯해 보이지만, 신약성경에 나오는 예수에 대한 존칭 ἀρχηγός가 헤라클레스로부터 유래했다고 보기는 어렵다.²⁹⁾ 오히려 위에서 살펴본 것처럼 이 칭호는 구약성경(LXX)에서 사용되던 칭호가 예수께 전이되었다고 보는 것이 더 타당하고 개연성이 있다. 왜냐하면 유대교는 신약의 교회가 태동한 토양이고 LXX는 초기 기독교의 경전이었기 때문이다. 이것을 확인하기 위해서는 초기 기독교가 예수께 부여한 칭호인 ἀρχηγός가 구약의 전통과 얼마나 유사하며 또 그 차별점과 특이점은 무엇인지 그 용례를 신약성경의 본문을 통해서 살펴보는 것이 순서일 것이다.

4.1. 사도행전에서의 ἀρχηγός

사도행전에서 ἀρχηγός가 어떻게 표현되고 있는가를 이해하려면 먼저 사도행전을 저술한 누가의 의도를 파악하는 것이 전제된다. 사도행전 서문에 나타난 선교적 프로그램(행 1:8)은 누가가 이미 종말론적 긴장의 완화를 감지했다는 것을 알게 한다. 그리고 그의 이중 저술 또는 연속 저술인 누가-행전은 급속한 종말론의 약화를 구원사(Heilsgeschichte)로 대치하며 기대하고 있음을 볼 수 있다.³⁰⁾ 말하자면 교회의 역사는 구원사의 마지막 단계인 부활과 재림 사이에 놓여 있다는 역사적 서술 방식에 의한 묘사이다.³¹⁾

이러한 관점에서 사도행전에 나타나는 ἀρχηγός(3:15; 5:31)는 사도행전의 선교적 프로그램이 보여 주는 지역 구분 중에서 첫 번째 장소인 예루살렘에서 벌어진 사건을 기술할 때 나타나는 기독교적 칭호이다. 형식 면에서

28) C. S. Keener, *Acts*, vol. 2 (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 1097; G. 프리드리히, 『예수의 죽음』, 208; 또한 Menge-Gütling, “ἀρχηγός”, *Griechische-deutsches und deutsch-griechisches Hand- und Schulwörterbuch*, 10. Aufl. (Berlin-Schöneberg: Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung, 1913), 110; 또 다른 설명 방식에 관하여는 B. J. Whitfield, *Joshua Traditions and the Argument of Hebrews 3 and 4*, BZNW 194 (Berlin: Walter de Gruyter, 2013).

29) 반론 W. Grundmann, *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde*, 65-71.

30) 한스 콘첼만, 안드레아스 린데만, 『신약성서신학』, 박두환 역 (서울: 한국신학연구소, 2001), 258; H. Conzelmann and A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, UTB (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 356-357.

31) 참조, 페르디나트 한, 『신약성서신학 I』, 김문경, 김희영 역 (서울: 대한기독교서회, 2010), 623; E. 헨헨, 『사도행전(I)』, 국제성서주석, 이선희, 박경미 역 (서울: 한국신학연구소, 1987), 99.

사도행전은 설교 또는 연설이 내용의 1/3에 이른다. 이중 우리가 다루려는 ἀρχηγός를 포함한 문맥은 누가가 구성하여 전승한 총 24편의 설교에서 8개를 차지하고 있는 베드로의 세 번째와 다섯 번째 설교 속에 있다. 누가는 이 설교의 대부분을 전승과 편집으로 구성했고 일부는 문체모방 기법도 활용한다. 사도행전에는 특히 2:14-36; 3:12-26; 4:9-12; 5:29-32; 20:18-35에 LXX의 문체(Septuagintism)가 보이는데 우리가 조명하려는 ἀρχηγός의 문맥이 모두 여기에 포함된다.³²⁾

4.1.1. 베드로의 세 번째 전도 설교에서

베드로의 세 번째 전도 설교(행 3:11-26)는 성전 미문 앞에서 구걸하던 병자의 치유 사건이 계기가 되어 도입된다. 솔로몬의 행각에서 행한 베드로의 설교는 17절 분위기를 전환하는 불변화사 ‘vūv’과 칭중을 향한 부름 “형제들아”(ἀδελφοί)로 단락이 양분된다. ἀρχηγός를 포함하고 있는 앞 단락에서 베드로는 병자를 치유한 것이 자신의 능력과 경건에 의한 것이 아니라(12절), 하나님이 예수를 통하여 고쳐 주신 것이라는 이유를 말하면서 치유와 생명의 근거에 예수의 이름이 있다고 설명하며 기독교적 진술을 한다(16절).

이때 베드로가 사용하는 ἀρχηγός는 소유격에 의해서 확장되며 ‘ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς’로 그 의미가 구체화되는데(15절), 이것이 바로 예수를 부르는 호칭 ‘생명의 ἀρχηγός’가 된다. 이 호칭은 유대인들이 ‘생명의 ἀρχηγός’를 죽였다는 바로 위의 구절(14절), 그리고 그것과 대칭되며 바로 뒤에 이어지는 “하나님이 죽은 자 가운데서 그를 살리셨다”는 구절(15하반절)에 의해서 죽음-생명의 대칭 구조가 부각되는 곳에 위치한다. 그리고 이어서 16절은 다시 반복적으로 그의 이름을 믿는 믿음으로 말미암아(ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) 치유의 능력이 나타났다고 부연한다. 즉 치유의 근원에는 생명이 있다는 생각이다. 따라서 여기에 사용된 ‘생명의 ἀρχηγός’라는 말은 그 속격과 함께 ‘생명의 근원/원천(자)’라는 의미와 잘 부합한다.³³⁾

그러나 만일 ‘ἀρχηγός’와 결합된 이 소유격을 ‘방향과 목적의 소유격’(Genitiv des Zweckes und der Richtung)으로 본다면,³⁴⁾ 이 경우 ἀρχηγός는

32) 우도 슈넬레, 『신약정경개론』, 김문경, 문병구, 임진수 역 (서울: 대한기독교서회, 2023), 485-486; 페르디나트 한, 『신약성서신학 I』, 619; E. 헨헨, 『사도행전(I)』, 47, 히에로니무스의 견해 인용; 또한 다음을 참조하라. C. S. Keener, *Acts*, 1096-1099, 1218-1220.

33) E. 헨헨, 『사도행전(I)』, 166, 326.

34) F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*,

“생명으로 인도하는 지도자/인도자”로 해석할 수 있다.³⁵⁾ 그리고 이 방향의 소유격 때문에 인도한다는 의미가 강조된다면 ‘ἀρχηγός’를 ‘인도자’라고 해야 한다.³⁶⁾ 사실 베드로는 이런 관점에서 ‘ἀρχηγός’가 나타나지 않는 설교의 나머지 하반절에서 모세를 인용하며 논증한다. 이때 베드로는 ‘선지자’(προφήτης)라는 존칭을 사용한다. 모세 역시 LXX에서 ἀρχηγός로 불린 자이며, 생명의 땅인 가나안으로 이스라엘 백성을 인도한 자이다.

4.1.2. 베드로의 다섯 번째 전도 설교에서

베드로의 다섯 번째 전도 설교(행 5:29-32)는 그의 세 번째 설교와 유사한 구조를 갖는다. 베드로의 세 번째 설교가 병자의 치유라는 기적이 발단이 었다면, 그의 다섯 번째 설교 역시 감옥 문이 열리는 기적 이후 전개된다. 대중 앞에서 설교가 금지된 베드로와 사도들은 감옥 문이 기적으로 열린 후 다시 성전에서 가르치다가 체포되어 공의회(συνέδριον) 앞에 선다(27절). 베드로의 다섯 번째 설교는 바로 공의회가 소집한 청문회에서 대체사장이 던진 질문에 대답하는 형식으로 시작된다(29절).

여기서 비록 베드로의 설교가 형식적으로 변론 격의 연설이지만 내용적으로는 설교이다(30-32절).³⁷⁾ 이 중 ἀρχηγός를 포함하고 있는 31절은 누가 신학의 핵심적 요약이라는 찬사를 받는다.³⁸⁾ 이곳에서 사용된 ἀρχηγός는 사도행전 3:15에서처럼 속격으로 확장되어 그 의미를 구체화하고 있지는 않지만, 하나님의 신적 행위를 통해서 예수가 ‘ἀρχηγός και σωτήρ’가 되었다는 표현 속에 첨가된 σωτήρ를 통해서 나름 그 의미와 의도를 엿볼 수 있다.³⁹⁾ 하지만 이 두 기독교적 칭호를 연결하는 και를 어떻게 볼 것인가는 문제가 된다. 왜냐하면 불변화사 και는 흔히 접속사로(kopulative) 사용되거나 부사로(adverial)로 사용되기 때문이다. 그래서 접속사일 경우 등가의 개념을 나열한 것이지만, 부사적으로 사용할 때는 강조와 설명의 기능이 부가된다.⁴⁰⁾ 즉 σωτήρ는 ἀρχηγός에 대한 설명과 해설이 된다.

(Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), §166, 또한 그 용례 요 5:29의 ‘εις ἀνάστασιν ζωῆς’, 마카2 7:14의 ‘ἀνάστασις εἰς ζωὴν’ 더 나아가 롬 5:18의 ‘εις δικαίωσιν ζωῆς’과 그 밖의 사례를 참고하라; E. 헨헨, 『사도행전(I)』, 326, 특히 각주 10; C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, vol I, ICC (London: T&T Clakrk, 1994), 198

35) C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 198; 하워드 마샬, 『사도행전』, 왕인성 역 (서울: CLC, 2016), 148.

36) E. 헨헨, 『사도행전(I)』, 326, 특히 각주 10.

37) Ibid., 339.

38) C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 290.

39) ‘σωτήρ’의 번역은 『개역개정』의 ‘구주’보다는 ‘구원자’가 더 적절하다.

40) F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, §44;

σωτήρ는 사실 누가 사도행전을 기록할 당시 세속의 용례와 강한 연결점이 있다. 전통적으로 σωτήρ는 헬라 세계에서 신을 지칭하거나 그 신의 대리자로 여겨지는 통치자를 일컬을 때 자주 사용되며 황제 숭배의 용어이다.⁴¹⁾ 그러나 σωτήρ는 동시에 LXX의 용어이기도 하다. 이 말은 하나님과 하나님의 구원을 묘사할 때 주로 사용되지만, 간혹 하나님의 구원을 대리하는 야훼의 종인 메시아를 연상시키는 구절들에서도 나타난다.⁴²⁾ 아마 이런 이유로 유대인들은 예수를 σωτήρ, 즉 ‘구원자’로 불렀을 것이다.⁴³⁾ 하지만 초기 기독교의 예수에 대한 호칭 σωτήρ는 로마 황제를 칭했던 정치적 의미가 아니라 “이스라엘에 회개함과 죄 사함을 주는”(5:31상반) 메시아적 구원자로서의 의미를 말할 것이다. 그렇다면 사실 σωτήρ 옆에는 κύριος가 나열되는 것이 정당할 것이다. 왜냐하면 “나무에 달아 죽인⁴⁴⁾ 예수를 우리 조상의 하나님이 살리시 … 오른 손으로 높이사 임금과 구주로 삼으셨느니라”(행 5:30-31)는 이미 사도행전의 앞에서 초기 기독교의 선교적 설교와 강하게 공명하기 때문이다.⁴⁵⁾ 이런 의미의 연장선에서 KJV, NAS, NIV 등이 κύριος와 같은 의미이지만 실제로 원문에서는 κύριος를 사용하지 않았기 때문에 ‘Prince’로, 『개역개정』이 ‘임금’으로 번역했을 개연성이 높다.

그렇다면 여기에서 왜 κύριος가 아니고 ἀρχηγός인가? 그것은 위에서 언급한 것처럼 당시 세속에서 σωτήρ는 정치적 통치자가 주는 구원에 방점이 있는 용어이기 때문이다. 그리고 만일 이 σωτήρ에 이미 예수께 드러져 익숙한 κύριος가 결합한다면 이것은 황제 숭배의 공식 용어와 동일한 것이다.⁴⁶⁾ 따라서 여기에서 사용된 초기 기독교의 기독교적 칭호인 ἀρχηγός는 사도행전 3:15와 같이 예수가 회개(μετάνοια)와 죄 사함(ἄφεσις ἁμαρτιῶν)으로 인도하는 안내자, 구원자의 역할을 하시는 분이라는 것을 말하려는 의도가 있는 것이다. 그리고 σωτήρ와의 결합에서 오는 선입감과 편견을 불식시키기 위한 완곡어법으로도 알맞다고 볼 수 있다.

하성수, 강지수 편저, 『그리스어 문법』 (왜관: 분도출판사, 2005), 741-746.

41) W. Foerster, “σωτήρ”, G. Friedrich, hrsg. *ThWNT*, VII (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag; Theologischer Verlag, 1964), 1004-1012.

42) 참조, 눅 9:9; 사 49:6. 또한 W. Foerster, σωτήρ, *ThWNT*, 1013; 김영인, “예수 그리스도가 하나님의 서술어인가?”, 『성경원문연구』 41 (2017), 160-178, 특히 169-170.

43) C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 290; G. 프리드리히, 『예수의 죽음』, 210.

44) 참조, 신 21:23. 십자가형을 의미한다.

45) 행 2:36하반, “너희가 십자가에 못 박은 이 예수를 하나님이 주와 그리스도(κύριον και χριστόν)가 되게 하셨느니라 하니라”

46) S. R. F. Price, “Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult”, *JHS* 104 (1984), 79-95; 또한 최혜영, “로마 황제 숭배와 기독교”, 87-115, 특히 102-106.

4.2. 히브리서에서의 ἀρχηγός

히브리서의 배경에는 무엇보다도 믿음의 길을 가는 도중에 발생한 무기력과 피로감이 놓여 있다.⁴⁷⁾ 심지어 박해와 배교의 위기감이 고조된다.⁴⁸⁾ 이러한 상황 속에서 히브리서의 저자는 신앙의 본질을 회복함으로 위기를 타개하려고 한다. 당연한 귀결로 그는 참된 믿음을 정의하고 그러한 믿음 예로의 동참을 촉구한다.⁴⁹⁾ 이때 신앙의 모범으로 예수가 제시된다. 왜냐하면 예수는 부끄러움을 개의치 않고 십자가를 참으며(12:2) 믿음의 길을 ‘앞서가신 분’(πρόδρομος)이기 때문이다(6:20). 그만큼 히브리서에서는 예수의 고난과 희생이 강조된다.

또한 히브리서에서 인상적인 것은 그 문학적 형식에 관한 것이다.⁵⁰⁾ 비록 히브리서가 바울편지의 종결과 유사한 형식을 가지고 있지만(13:22, 23-25) 저자는 설교를 의미하는 ‘권면의 말’(λόγος τῆς παρακλήσεως)이라는 전문용어를 중요하게 사용한다(13:22). 따라서 히브리서의 저자는 ‘권면의 말’이라는 자기표현과 일치하게 기독교적 진술과 권면을 반복적으로 교차 사용하며 히브리서를 구성한다.⁵¹⁾ 이 구조 속에서 히브리서에 첫 번째로 등장하는 ἀρχηγός는 낮아지고 높아지신 하나님의 아들에 대한 기독교적 진술이 들어 있는 2:5-18의 중간에⁵²⁾ 그리고 다시 구원사 속에서 믿음을 증명한 증인들의 목록을 기술한 이후에 이제 ‘바로 당신’이 그 후속 주자라는 신앙의 권면을 담은 12:1-29의 앞부분에 나타난다.⁵³⁾

47) 참조, 히 6:1-6; 10:23-25; 12:3. 또한 H. Conzelmann und A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, 401; 우도 쉬넬레, 『신약정경개론』, 647.

48) 참조, 히 10:26-29, 32-39.

49) “믿음은 바라는 것들의 실상(ὑπόστασις)이요 보이지 않는 것들의 증거(ἔλεγχος)니”(히 11:1), 그리고 11:1-12:2를 참고하라.

50) E. Grässer, *An die Hebräer*, EKK XVII/1 (Braunschweig: Benziger/ Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verl., 1990), 15-18.

51) Ibid., 28-30; H. Conzelmann und A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, XVII/1, 399-401; 우도 쉬넬레, 『신약정경개론』, 647-651; P. J. 악트마이어, J. B. 그린, M. M. 톰슨, 『새로운 신약성서개론』, 소기천, 윤철원, 이달 역 (서울: 대한기독교서회, 2004), 568-570; 또한 배종열, “히브리서의 구조” 『개신논집』 20 (2020), 36-65.

52) E. Grässer, *An die Hebräer*, 111-156; P. Pokorný and U. Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 2798 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 674; 우도 쉬넬레, 『신약정경개론』, 568.

53) E. Grässer, *An die Hebräer*, 225-342; P. Pokorný, U. Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, 674; 우도 쉬넬레, 『신약정경개론』, 568.

4.2.1. 기독교론적 진술 속에서

기독교론적 진술과 권면이 교차하는 형식으로 구성된 히브리서의 첫 번째 기독교론적 진술은 서문이 끝나자마자 시작된다(1:5-14). 그런데 이 기독교론적 진술은 ἀρχηγός를 포함하고 있는 두 번째 기독교론적 진술의 문맥인 2:5-13과 그 형식과 내용이 병행한다. 첫 번째 기독교론적 진술의 도입이 구약성경 시편을 인용하며 천사와 비교하는 것이라면, 두 번째 기독교론적 진술 역시 시편을 인용하며 천사와의 비교로 도입된다. 이 두 기독교론적 진술은 모두 구원(σωτηρία)이라는 주제가 그 핵심이다.⁵⁴⁾ 이와 같은 구조 속에서 ἀρχηγός가 나타나는 2:10-13은 그 뒤에 이어지는 2:14-18에서 부연하며 질문하는 것에 대한 대답이며 동시에 예수의 죽음이 모든 사람에게 어떤 결과를 끼치는가에 대한 해석학적 열쇠가 된다.⁵⁵⁾ 따라서 히브리서 2:10하반에 나오는 예수에 대한 칭호인 ‘ἀρχηγός σωτηρίας’는 이런 신학적 진술 속에서 살펴야 한다.

히브리서 2:10하반에 있는 ἀρχηγός 역시 사도행전 3:15하반과 마찬가지로 소유격에 의해서 확장되며 그 의미가 구체화 되는 것을 볼 수 있다. 즉 ἀρχηγός인 예수는 ‘ἀρχηγός σωτηρίας’라는 것이다. 그런데 사도행전과 다른 점은 이 ‘ἀρχηγός σωτηρίας’를 다시 앞뒤에서 수식어가 직접 꾸민다는 것이다: ἀγαγόντα + τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας + αὐτῶν. 여기에서 남성 단수 목적격 아오리스트 분사 ‘ἀγαγόντα’⁵⁶⁾의 주어가 10절에 명시적으로 나오는 것은 아니지만 그 앞 9절에서 ‘예수’라고 이미 밝히고 있다. 그리고 이 ‘ἀγαγόντα’의 목적어와 ‘ἀρχηγός σωτηρίας’를 뒤에서 꾸미는 남성 복수 소유격인 ‘αὐτῶν’이 지칭하는 대상은 ‘πολλοὺς υἱοὺς’로 일치한다. 즉 예수는 많은 아들을 영광으로 이끄시는 일을 했던 그들의(αὐτῶν) ‘구원의 ἀρχηγός’라는 말이다. 그렇다면 이 ἀρχηγός는 ἀγαγόντα의 원형이며 ἀρχηγός와 어근이 같은 ἄγω와의 관계 속에서 “인도자, 안내자”를 의미할 가능성이 많다.

물론 이 ἀρχηγός를 관계대명사절 “δι’ ὃν τὰ πάντα καὶ δι’ οὗ τὰ πάντα” (2:10상반)에 초점을 맞추면 “창시자, 근원자”로 볼 여지도 있다. 왜냐하면

54) 천사와 비교하며 전개한 첫 번째 기독교론적 진술의 결론인 “... 구원(σωτηρία)받을 상속자들을 섬기라 보내심이 아니냐”(히 1:14)와 두 번째 기독교론적 진술의 중간에 “... 많은 아들들을 이끌어 영광에 들어가게 하시는 일에 그들의 구원(σωτηρία)의 창시자를 ...”(히 2:10)을 비교하라.

55) E. Grässer, *An die Hebräer*, 122.

56) ἀγαγόντα의 원형 ‘ἄγω’에 대해서는 다음을 참조하라. H. G. Liddell and R. Scott, “ἄγω”, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed.(revised suppl.) (Oxford: Clarendon, 1996), 17-18; 또한 W. Bauer, “ἄγω”, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6. Aufl. (Berlin; New York: de Gruyter, 1988), 27-28.

이 구절은 로마서 11:23의 전치사 말놀이에서처럼 창조의 주체자이신 그리스도를 묘사하고 있다는 가능성도 있기 때문이다.⁵⁷⁾ 특히 거스리(D. Guthrie)가 이런 주장을 한다.⁵⁸⁾ 이와 같은 기초에서 ‘author’로 번역한 성경이 NAS, NIV, RKJV 등이며, 우리말 성경 『개역개정』의 ‘창시자’도 그런 경향으로 볼 수 있다.⁵⁹⁾ 하지만 이 ἀρχηγός를 올바르게 해석하려면 히브리서의 저술 의도에 맞게 고난이라는 주제 속에서 이해해야 하며 특히 히브리서 2:9에 나온 역사적 예수를 강조하는 ‘예수’라는 이름과 “고난으로 말미암아 온전케 하심이 합당하도다”(2:10하반)를 주목해야 한다.⁶⁰⁾

4.2.2. 신앙적 권면 속에서

히브리서의 종결 부분은 “구름같이 허다한 증인들”을 전술(前述)한 11장을 기준으로 그것을 앞뒤로 감싸고 있는 두 번의 권면으로 이루어져 있다(10:32-39, 12:1-29).⁶¹⁾ 첫 번째 권면은 핍박과 박해와 같은 어려운 상황 속에서 참된 믿음을 지키며 인내하라는 내용이고, 두 번째는 11장에 열거된 믿음의 증인들처럼 담대하게 믿음의 경주에 참여하여 그 믿음을 증명하라는 권면이다. 우리가 분석하려는 ἀρχηγός는 이 두 번째 권면의 서두인 믿음의 경주를 시작하시고 완주하신 예수의 신앙적 모범(exemplum fidei)을 설명하는 12:1-3에 나타난다. 여기에서도 ἀρχηγός는 사도행전 3:15상반, 히브리서 2:10하반처럼 소유격으로 확장된 형태가 중요한 의미를 부여한다. 하지만 여기서는 좀 다르다. πίστις의 소유격이 ἀρχηγός뿐만 아니라 τελειωτής까지 이중으로 수식한다. 따라서 여기에서 사용된 ἀρχηγός는 τελειωτής와의 관계 속에서 해석할 수밖에 없다.

신약성경에는 신앙의 권면을 운동경기 ‘경주’(ἀγών)에 비유하는 경우가 종종 있는데,⁶²⁾ 히브리서 12:1-3 역시 ‘경주’라는 메타포를 통해서 묘사한다.⁶³⁾ 그리고 운동 경기에서 가장 많이 요청되는 ‘인내’(ύπομονή)가

57) U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, EKK VI/2 (Braunschweig: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verl., 1980), 272-274.

58) D. 거스리, 『히브리서』 (서울: CLC, 2015), 129-131.

59) 사실 우리말 성경 번역은 ἀρχηγός를 ‘주’로 번역했다. 다음을 비교하라. 공인역 『신약전서』(1906) “...그 **구원의 주장**으로 하여금 고난으로써 온전케 하심이니”, 『신약전서』(1938) “...더희 **구원의 주**를 고난으로 말미암아 온전케 하심이 합당하도다”, 『성경전서 개역한글판』(1961[1956]) “...저희 **구원의 주**를 고난으로 말미암아 온전케 하심이 합당하도다”.

60) 다음을 참고하라. A. L. B. Peeler, *You are my Son* (London; New York: T&T Clark, 2014) 80-83.

61) P. Pokorný and U. Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, 674; 우도 슈넬레, 『신약정경개론』, 568.

62) 예를 들면 고전 9:24; 빌 2:16; 3:13-14; 딤후 2:5 등이 그렇다.

63) 히 12:1-3 에는 당시의 육상경기를 연상시키는 많은 표현들이 있다. 경기장의 관중을 의미하는 “구름 같이 둘러싼 허다한 증인들”(περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων), 경주에 참가하

이 세 구절을 강하게 응집하며 하나의 통일성을 이룬다.⁶⁴⁾ 이 세 구절 중에서 운동 경기라는 메타포가 믿음이라는 현실로 구체화되면서 역사적 예수의 전승을 요약하는 2절이 중심이 된다.⁶⁵⁾ 이때 경주에 참가하는 자가 모두 결승점을 바라보듯이 믿음의 경주에 참여하는 자도 결승점, 목표를 바라봐야만 한다(2상반절). 그런데 그 목표가 바로 예수라는 지점에서 두 개의 기독교적 호칭이 믿음(πίστις)의 꾸밈을 받으며 나타난다: ‘믿음의 ἀρχηγός και τελειωτής’

그렇다면 ἀρχηγός와 병행하며 나타난 τελειωτής는 어떤 의미이며, ἀρχηγός를 해명하기 위해서 어떤 역할을 하는가? τελειωτής는 “성취하다, 완성하다, 이루다”라는 뜻을 가진 τελειώω 동사와 같은 어근으로부터 파생된 명사형으로 주요 의미는 “완성자, 종결자”이다.⁶⁶⁾ 히브리서 5:9상반에서도 그런 의미로 나타난다: “온전하게(τελειωθείς) 되셨은즉”. 여기서 ‘ἀρχηγός και τελειωτής’의 어근 ‘ἀρχη-τελ’은 서로 짝을 이루며 수사학적 측면에서 “기원과 완성”, “원인과 결과”, “시작과 끝”을 함의한다. 이런 이유에서 헬라 교부들은 τελειωτής를 주로 ‘완성자’로 해석한다.⁶⁷⁾ 이 경우 ἀρχηγός는 보통 τελειωτής, 즉 ‘완성자’의 짝인 ‘창시자’로 번역한다. 이런 맥락에서 τελειωτής’를 ‘perfecter’로 번역한 영어 성경이 ESV, NAS, NIV, NRS 등이다.

그러나 τελειωτής뿐만 아니라 ἀρχηγός를 해석할 때 우리가 가장 유의해야 하는 것은 먼저 본문에 천착하는 것이다. 위에서 언급한 것처럼 히브리서 12:1-3의 전반적인 분위기는 ‘경주’(ἀγών)라는 메타포로 감싸여 있다. 구름같이 둘러싼 허다한 증인(μαρτύρων)들은(1상반절) 경기장 메타포와 연결할 때 잘 이해가 된다. 그 증인들이란 경주에서의 완주를 격려하는 관중의 다름이 아니다. 또한 “인내로써 우리 앞에 당한 경주를 하며(τρέχωμεν)”(2하반절)라고 경주의 상황을 직접적이며 구체적으로 묘사한다. 더구나 이 τρέχωμεν은 우리말 번역과 달리 청유형(adhortative)으로

여 함께 달리자는 권유를 담은 “우리 앞에 당한 경주를 하며”(τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα), 경주의 최종 목표, 결승점에 대한 “바라보자”(ἀφορῶντες), “피곤하여 낙심치 않기”(μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλούμενοι).

64) 12:1의 “인내로써”(δι’ ὑπομονῆς), 12:2의 “참으사”(ὑπέμεινεν), 12:3의 “참으신”(ὑπομεμενηκότα).

65) 오토 미헬, 『히브리서』, 국제성서주석, 강원돈 역 (서울: 한국신학연구소, 1987), 587.

66) 참고. H. G. Liddell and R. Scott, “τελειώω”, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. (revised suppl.) (Oxford: Clarendon, 1996), 1770; W. Bauer, “τελειωτής”, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, 6. Aufl. (Berlin; New York: de Gruyter, 1988), 1602-1603.

67) 불가타(Vulgata)도 ‘cōsummātor’(완성자)로 번역한다. 다음을 참고하라. 윌리엄 L. 레인, 『히브리서』, WBC 47하, 채천석 역 (서울: 솔로몬, 2007), 368-369; 오토 미헬, 『히브리서』, 598.

경주에 함께 참여하자는 권유이며 도전이다. 그렇다면 여기에서 사용된 ἀρχηγός와 τελειωτής는 일차적으로 경기를 시작하시고 완주한 사람을 표현한다고 보아야 할 것이다.⁶⁸⁾ 따라서 ‘경주’의 메타포에서 신앙의 모범(exemplum fidei)으로 제시된 예수는(2상반절) 믿음의 경주를 시작하셨고 그 목표에 도달하였을 뿐만 아니라 완주하시고 경주를 마치신 분이다. 이런 관점에서 ἀρχηγός는 기본적으로 인내로써 믿음의 길을 ‘완주하신 분’(τελειωτής)이 그 길을 알기 때문에 우리를 그 목적지로 이끌어 주실 수 있는 분으로 이해해야 한다.⁶⁹⁾ 그래서 ἀρχηγός는 그 길을 먼저 가시고 앞서가신 분이기⁷⁰⁾ 때문에 ‘창시자’라기보다는 ‘인도자’ 또는 ‘안내자’로 볼 수 있을 것이다.⁷¹⁾

5. 나가는 말

초기 기독교의 선교적 케리그마 속에 들어 있는 예수에 대한 칭호 ἀρχηγός는 신비로운 단어이다. 이 단어는 구약성경의 히브리어 ראש, שר, נשיא, קצין 등이 의미하는 “머리, 첫 번째, 높은 자리, 우두머리, 지도자, 어른/족장, 통치자, 지도자, (군대) 지휘관, 근본/원천/시초”라는 다양한 개념을 ἀρχηγός 하나로 수렴(收斂)했고, 초기 기독교에서 이것을 수용하여 예수에 대한 칭호로 사용했다. 그런데 이렇게 초기 기독교가 ἀρχηγός 하나로 수렴한 예수에 대한 칭호는 다시 현대의 성경에서 그 의미가 이산(離散)된다. 마치 구약성경에서 사용된 다양한 의미처럼 현대의 성경들도 예수께 사용된 칭호인 이 ἀρχηγός를 “주, 임금, 왕자, 창시자, 근원자, 지도자, 대장, 선구자” 등으로 각기 달리 번역한다.

그러나 신약성경 사도행전과 히브리서에서 사용된 ἀρχηγός는 이 연구에서 밝힌 것처럼 현대의 번역에서도 수렴할 여지가 있다. 왜냐하면 ἀρχηγός를 사용하는 전승의 문맥에 공통점이 있고 모두 역사적 예수와 일관된 연결점을 갖고 있기 때문이다(행 2:13; 5:30; 히 2:9; 12:2). 이런 관점에서 ἀρχηγός는 예수께 드린 가장 주요한 호칭인 κύριος와 큰 차별점을 가지고 있다. κύριος가 예수의 지위와 사역에 대한 비교적 폭넓은 일반적

68) 히 5:9상반의 “은전하게(τελειωθείς) 되셨은즉”의 의미가 “완성했다, 이루었다”라기보다는 내용상 “도달했다”로 보기도 한다. 다음을 보라. 오토 미헬, 『히브리서』, 594.

69) E. Grässer, *An die Hebräer*, 238.

70) 참조, 히 6:20상반 “그리로 앞서가신(πρόδρομος) 예수께서”.

71) 오토 미헬, 『히브리서』, 597.

칭호라면, ἀρχηγός는 그의 사역, 특히 생명과 구원으로 인도하는 것과 관련해서만 표현하는 아주 특별한 기능적 칭호라고 볼 수 있다. 이것은 사도행전과 히브리서가 ἀρχηγός를 사용할 때 LXX와의 밀접한 관계 속에 있다는 사실 속에서도 확인할 수 있다. 사실 하나님은 자신이 택한 사람을 통하여 그의 백성을 인도하고 백성들은 하나님이 택한 지도자를 따른다는 것은 구약성경 내러티브의 중심 구조이기도 하다.

사도행전의 문맥에서 ἀρχηγός는 구원과 생명으로 이끄는 인도자의 표상이 강하다. 그리고 히브리서에서는 고난을 통과하고 목적지에 도달하신 예수가 ἀρχηγός이기 때문에 우리를 그 목적지로 이끌어 주신다는 믿음이 담겨 있다. 이처럼 ἀρχηγός는 모두 구원론적 맥락에서 사용되고 있고 예수의 죽음과 부활에 대해서 전한다. 그러므로 예수가 죽음을 넘어 부활로 인도하는 ἀρχηγός라는 확신은 그에게 희망을 두는 모든 그리스도인에게 박해를 견뎌 내는 힘과 용기를 줄 뿐만이 아니라 그들을 구원과 생명으로 이끄실 수 있다는 믿음을 굳건하게 한다. 바로 이것이 초기 기독교의 케리그마에 들어 있는 ἀρχηγός의 의미이다. ἀρχηγός를 이렇게 해석할 때 만일 우리가 ἀρχηγός에 대한 일관성 있는 번역을 시도한다면 아래와 같이 새로운 번역을 제시할 수 있을 것이다.

“생명의 인도자(ἀρχηγόν)를 죽였도다”(행 3:15상반)

“인도자(ἀρχηγόν)와 구원자로 삼으셨느니라”(행 5:31하반)

“그들의 구원의 인도자(ἀρχηγόν)를 …”(히 2:10하반)

“믿음의 인도자(ἀρχηγόν)요 또 온전하게 하시는 …”(히 12:2상반)

<주제어>(Keywords)

ἀρχηγός, 기독교론적 칭호, 초기 기독교의 케리그마, 베드로의 전도 설교, 히브리서의 권면.

ἀρχηγός, Christological title, Kerygma in early Christianity, Peter's missionary speech, exhortation in the epistle to the Hebrews.

<참고문헌>(References)

- 『신약전서』, 경성: 경성성서공회(영국성서공회 경성지부), 1906.
- 『성경개역』, 경성: 조선경성성서공회, 1938.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 거쓰리, D., 『히브리서』, 서울: CLC, 2015.
- 게제니우스, 빌헬름, 『게제니우스 히브리어 아람어 사전』, 이정의 역, 서울: 생명의 말씀사, 2007.
- 김영인, “예수 그리스도가 하나님의 서술어인가?”, 「성경원문연구」 41 (2017), 160-178.
- 레인, 윌리엄 L., 『히브리서』, WBC 47하, 채천석 역, 서울: 솔로몬, 2007.
- 마샬, 하워드, 『사도행전』, 왕인성 역, 서울: CLC, 2016.
- 미헬, 오토, 『히브리서』, 국제성서주석, 강원돈 역, 서울: 한국신학연구소, 1987.
- 배종열, “히브리서의 구조”, 「개신논집」 20 (2020), 36-65.
- 쉬넬레, 우도, 『신약정경개론』, 김문경, 문병구, 임진수 역, 서울: 대한기독교서회, 2023.
- 악트마이어, P. J., 그린, J. B., 톰슨, M. M., 『새로운 신약성서개론』, 소기천, 윤철원, 이달 역, 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 이상일, “신약기독론의 이중언어적 기원”, 「신약연구」 15 (2018), 206-233.
- 최혜영, “로마 황제 숭배와 기독교”, 「서양고대사연구」 19 (2006), 87-115.
- 콘첼만, 한스, 린데만, 안드레아스, 『신약성서신학』, 박두환 역, 서울: 한국신학연구소, 2001.
- 타이센, 게르트, 메르츠, 아네트 메르츠, 『역사적 예수』, 손성현 역, 서울: 다산글방, 2001.
- 프리드리히, G., 『예수의 죽음』, 박영옥 역, 서울: 한국신학연구소, 1988.
- 하성수, 강지수 편저, 『그리스어 문법』, 왜관: 분도출판사, 2005.
- 한, 페르디난트, 『신약성서신학 I』, 김문경, 김희영 역, 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 허타도, 래리, 『주 예수 그리스도』, 박규태 역, 서울: 새물결플러스, 2010.
- 헨헨, E., 『사도행전(I)』, 국제성서주석, 이선희, 박경미 역, 서울: 한국신학연구소, 1987.
- Barrett, C. K., *The Acts of the Apostles*, Vol I, ICC, London: T&T Clark, 1994.
- Bauer, W., “ἄγω”, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6. Aufl., Berlin; New York: de Gruyter, 1988, 27-28.
- Blass, F., Debrunner, A. and Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

- Bousset, W., *Kyrios Christos*, John E. Steely, trans., Texas: Baylor University Press, 2013.
- Conzelmann, H. and Lindemann, A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, UTB, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, 5. Auf., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957.
- Delling, G., “ἀρχηγός”, G. Kittel and G. Friedrich, hrsg., *Theologisches Handwörterbuch zum Neuen Testament*, vol. I, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1990, 485-488.
- Eppinger, A., *Hercules in der Spätantike: Die Rolle des Heros im Spannungsfeld zwischen Heiden und Christentum*, Wiesbaden: Herrassowitz Verlag, 2015.
- Foerster, W., “σωτήρ”, G. Friedrich, hrsg. *Theologisches Handwörterbuch zum Neuen Testament*, vol. VII, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, Theologischer Verlag, 1964, 1004-1012.
- Frisk, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol I., Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1960.
- Grässer, E., *An die Hebräer*, EKK XVII/1, Braunschweig: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verl., 1990.
- Grundmann, W., *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde*, ZNW 38 (1939), 45-73.
- Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel – Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964.
- Keener, Craig S., *Acts*, vol. 2, Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Liddell, H. G., and Scott, R., “ἄγω”, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. (revised suppl.), Oxford: Clarendon, 1996, 17-18.
- Menge-Gütling, “ἀρχηγός”, *Griechische-deutsches und deutsch-griechisches Hand- und Schulwörterbuch*, 10. Aufl., Berlin-Schöneberg: Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung, 1913, 110.
- Müller, P., *Christos Archegos*, Frankfurt: Peter Lang, 1973.
- Peeler, A. L. B., *You are my Son*, London; New York: T&T Clark, 2014.
- Pokorný, P. and Heckel, U., *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 2798, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Price, S. R. F., “Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult”, *JHS* 104 (1984), 79-95.
- Whitfield, B. J., *Joshua Traditions and the Argument of Hebrews 3 and 4*. BZNW

194; Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

Wilckens, U., *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, EKK VI/2. Braunschweig:
Benziger/ Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verl., 1980.

Zilling, H. M., *Jesus als Held*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2011.

<Abstract>

Interpretation and Translation of the Title ἀρχηγός for Jesus

Young-in Kim
(Seoul Theological University)

This thesis is a study on ἀρχηγός, the oldest Christological title of early Christianity. ἀρχηγός is a title for Jesus in the missionary proclamation of early Christianity. However, this title has received less attention than other titles for Jesus. Moreover, there is a problem that its translation has no consistency in modern translations of the Bible. This also means that modern Bible translations do not give an appropriate interpretation of ἀρχηγός. Interestingly, the word ἀρχηγός was used for translating the Hebrew words ראש, שר, גשיא, קצין in the Old Testament into Greek for the Septuagint incorporated wide range of meanings such as head, the first, leader, elder, chieftain, ruler, (army) commander, source, and beginning. And early Christianity accepted this tradition as a title for Jesus. However, modern Bible translations fails to find a single concept corresponding to this ἀρχηγός, and again pours out various concepts about ἀρχηγός, which only shows insufficient and imperfect research on ἀρχηγός. As already shown in the Septuagint, the use of ἀρχηγός in Acts and Hebrews exemplifies the possibility of converging multiple concepts into a single concept in modern Bible translations. This is because there is a commonality in the context of tradition where ἀρχηγός is used, and that they are all consistently connected to the historical title of Jesus (Act 2:13; 5:30; Heb 2:9; 12:2). From this point of view, ἀρχηγός can be seen as a special functional title related to his ministry, especially to that of leading to life and salvation. In detail, ἀρχηγός is a symbol of a leader who leads to salvation and life in the context of the Acts of the Apostles, and in the Epistle to the Hebrews, it is an exemplum fidei of passing through hardships and reaching the destination. Therefore, the conviction that Jesus is ἀρχηγός, who leads beyond death to resurrection, not only gives all Christians who put their hope in him the strength and courage to endure persecution, but also strengthens the belief that he can lead them to salvation and life. When we interpret in this manner, a consistent

translation of ἀρχηγός could be ‘the leader’.

갈라디아서 1:6-7에 나타난 “다른”에 대한 재고

— ἕτερον과 ἄλλο에 대한 이해 —

조호형*

1. 서론

“번역자는 반역자”(Traduttore, traditore)라는 표현은 번역에 대한 중요성을 느끼게 하는 이탈리아 속담이다.¹⁾ 이 속담은 번역자가 원천 언어에서 수용 언어로 전환하는 것이 쉽지 않은 작업임을 드러낸다.²⁾ 번역자는 단순히 문자에서 문자로 옮기는 작업을 하는 것뿐만 아니라, 문자에 녹아든 시대의 가치관 및 세계관과 같은 여러 요소를 담아내야 한다.³⁾ 이에 대한 라르보(V. Larbaud)의 비유는 아주 적절한데, 그는 번역자를 “저울질하는 사람”으로 묘사한다. 그는 저울의 이편에는 원천 언어가, 저편에는 수용 언어가 있는데, 번역자는 모든 요소를 고려하여 원천 언어의 의미를 최대한 잘 드러내면서 양쪽의 무게를 맞추어야 한다고 설명한다.⁴⁾ 모두가 인정할 수 있듯이, 번역자는 숙명처럼 다가오는 반역을 피하고자 원천 언어의 의미를

* The Southern Baptist Theological Seminary에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 충신대학교 신학대학원 신약학 조교수. hajunyou0914@chongshin.ac.kr.

- 1) 이에 대하여, J. L. Borges, *This Craft of Verse* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 57을 보라.
- 2) R. V. Leeuwen, “On Bible Translation and Hermeneutics”, C. Bartholomew, C. Greene, and K. Möller, eds., *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation* (Carlisle: Paternoster Press; Grand Rapids: Zondervan, 2001), 284-311.
- 3) E. Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context* (New York: Routledge, 2014), 69-104.
- 4) V. Larbaud, *Sous l’invocation de Saint Jérôme* (Paris: Gallimard, 1997), 76-79.

문맥적 상황을 고려하여 정확한 번역을 해야 한다. 아무리 강조해도 지나치지 않을 문맥의 중요성을 기초로, 본 논문은 갈라디아서 1:6-7에 나타난 ἕτερον εὐαγγέλιον ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο의 의미를 고찰하고자 한다. 이 구문에서 “다른”이라고 번역되는 ἕτερον과 ἄλλο의 뉘앙스 차이가 있는지에 대한 접근은 중요한 요소 중 하나가 될 것이다.⁵⁾ 이를 위해, 무엇보다도, 1:6-7에 나타난 ἕτερον과 ἄλλο의 의미에 대한 여러 사전 및 다양한 성경 번역본들을 살펴 보며, 또한, 학자들이 이 두 단어의 뉘앙스의 차이를 어떻게 이해하는지 고찰할 것이다. 그런 다음, 신약성경에서 이 두 단어가 어떻게 사용되는지 각 의미를 간략하게 조사하면서, 각 단어가 속한 문맥적인 정황의 중요성을 인식하도록 할 것이다. 마지막으로, 이 두 단어가 속한 구문을 문법적으로 살펴보고, 이 구문이 속한 단락을 수사학적으로 이해하여 이 둘의 의미를 추적할 것이다. 더 나아가, 편지 전체에서 이 두 단어가 어떻게 연결되는지 조사하면서, 각 단어의 의미를 드러낼 것이다.

1.1. 갈라디아서 1:6-7에 나타난 ἕτερον과 ἄλλο에 대한 여러 사전과 번역본의 이해

몰턴(J. H. Moulton)과 밀리건(G. Milligan)은 램지(W. Ramsay)가 처음에는 ἕτερον과 ἄλλο의 의미 차이를 인정하는 라이트풋(J. B. Lightfoot)의 주장을 반대하다가, 이후에 마이어(A. W. Mair)의 영향으로 두 단어의 차이를 인정하게 된 사례를 보여 준다.⁶⁾ 그만큼 이 두 단어의 의미 차이에 관한 결정은 쉽지 않다. 실제로, 그리스어 사전 중 대표적인 몇몇 사전에서도 이 두 단어의 의미 차이가 있는지 의견이 나뉜다. BDAG와 세이어(J. H. Thayer) 및 아봇-스미스(G. Abbott-Smith)는 갈라디아서 1:6-7에 나타나는 ἕτερον은 다른 종류 안에서 다른 개체를, ἄλλο는 같은 종류 안에서 다른 개체를 의미한다고 주장한다.⁷⁾ 그러나 BDF는 이 둘의 의미 구분에 있어서 부정적이며, 다음과 같이 진술한다.

5) 본 논문 전체에서 갈 1:6에 등장하는 ἕτερον과 ἄλλο를 언급할 때, 각 형용사의 기본형처럼 이해되는 ἕτερος와 ἄλλος를 혼용하여 사용할 것이다. 특히 필자는 1:6-7의 문맥과 직접적으로 연결될 경우, ἕτερον과 ἄλλο로, 일반적인 차원에서 이 두 단어를 다룰 때, ἕτερος와 ἄλλος를 사용할 것이다.

6) J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder and Stoughton, 1930), 257.

7) BDAG, 399; J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti* (New York: Harper & Brothers, 1889), 29; G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 22.

갈라디아서 1:6 이하에 등장하는 εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μὴ τινές εἰσιν οἱ 문구에서 ἕτερον과 ἄλλο는 구분 없이 사용되는 것처럼 보인다. 하지만 ἄλλο는 εἰ μὴ를 소개하기 위하여, 어느 정도의 의미 중복으로 사용되는 것 같다.⁸⁾

BDF의 주장에 반대하면서 로버트슨(A. T. Robertson)은 다음과 같이 주장한다.

나는 갈라디아서 1:6 이하 문장에서 진정한 차이를 주장하지 않을 수 없다. ἕτερον에서 ἄλλο로 변경되는데, 바울이 선포한 것과 동일한 수준(ἄλλο)의 복음임을 그가 인정하지 않으려고 하는 바로 그 이유 때문이다.⁹⁾

이처럼, 대표적인 여러 그리스어 사전에서조차, 1:6-7에 나타난 ἕτερον과 ἄλλο의 뉘앙스의 차이에 대하여 의견이 분분하다.

이 두 단어에 대하여 여러 번역본의 번역을 살펴보는 것도 아주 중요하다. 먼저, 한글 번역본과 관련해서, 장의 배열 순서 때문에 6절의 “다른 복음”과 7절의 “다른 복음”이 떨어져 있는 것처럼 느끼는 것이 사실이다. 갈라디아서 1:6-7을 살펴보면 다음과 같다.

Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο (NTG²⁷, NTG²⁸)

그리스도의 은혜로 너희를 부르신 이를 이같이 속히 떠나 **다른 복음**을 따르는 것을 내가 이상하게 여기노라 **다른 복음은 없나니** (『개역개정』)

그리스어 문장에서 6절의 “다른 복음”(ἕτερον εὐαγγέλιον)이라는 명사구는 7절에서 “다른 복음은 없나니”(ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο)라는 관계대명사 절이 수식하는 형태이다. 한글 번역의 의미를 고려하면, 6절의 “다른 복음”은 갈라디아 교인들이 따르려는 거짓 가르침을 드러내며, 7절에서 “다른 복음”은 없다고 바울이 반복하는 인상을 준다. 그러나 『개역개정』에서 “다른”이라고 번역된 단어는 같은 단어들이 아님을 알 수

8) BDF, §306(4).

9) A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (New York: George H. Doran, 1914), 747.

있는데, 6절의 ἕτερον과 7절의 ἄλλο를 특별한 구분 없이 “다른”으로 번역한다. 이러한 현상은 『새한글성경 신약과 시편』,¹⁰⁾ 『새번역』,¹¹⁾ 『표준』,¹²⁾ 『우리말성경』,¹³⁾ 『개역한글』,¹⁴⁾ 『공동』,¹⁵⁾ 『공동개정』¹⁶⁾과 같은 여러 한글 번역본에서도 마찬가지이다.¹⁷⁾ 여러 한글 번역본에서 두 번의 “다른 복음”의 반복적인 언급은 단순히 강조의 역할을 보여 주는 것 같다.

NIV(“a different gospel which is really no gospel at all”)와 NLT(“a different way that pretends to be the Good News but is not the Good News at all”), 그리고 KJV(“Which is not another: Which is not another”)와 YLT(“another good news; that is not another”)와 같은 영어 번역본의 경우, ἕτερον과 ἄλλο를 의미 구분 없이 “different”나 “another”로 번역한다. 반면에, ESV, RSV, NRS, NET, NAS와 같은 많은 영어 번역본의 경우, ἕτερον과 ἄλλο를 구분하여, 전자를 “different”, 후자를 “another”로 번역한다. 사실, “different”와 “another”는 구분 없이 사용될 정도로 서로 호환되는 단어들이다. 그런데도, “different”는 둘 이상의 사람이나 사물이 똑같지 않다는 것을 강조하며, “similar”의 반대로써 “완전히 다르다”라는 것을 의미한다.¹⁸⁾ “another”는 “또 다른 하나”를 의미한다.¹⁹⁾ 이처럼, 비록 ἕτερον과 ἄλλο를 구분하는 것처

10) “내가 놀랄 일입니다. 그리스도님의 은혜로 여러분을 불러 주신 분을 떠나 이렇게나 빨리 **다른 복음**으로 넘어가고 있는 꼴이라니요! **그 다른 복음**이라는 것은 실제로는 존재하지 않습니다.”

11) “여러분이 그렇게도 빨리 떠나 **다른 복음**으로 넘어가는 데는, 나는 놀라지 않을 수 없습니다. 실제로 **다른 복음**이 있는 것은 아닙니다.”

12) “여러분을 그리스도의 은혜 안으로 불러 주신 그분에게서, 여러분이 그렇게도 빨리 떠나 **다른 복음**으로 넘어가는 데는, 나는 놀라지 않을 수 없습니다. 실제로 **다른 복음**이 있는 것은 아닙니다.”

13) “그리스도의 은혜로 여러분을 부르신 분을 여러분이 그렇게 쉽게 떠나 **다른 복음**을 좇는 것에 대해 나는 놀라지 않을 수 없습니다. 사실 **다른 복음**은 없습니다.”

14) “그리스도의 은혜로 너희를 부르신 이를 이같이 속히 떠나 **다른 복음** 좇는 것을 내가 이상히 여기노라 **다른 복음**은 없나니”

15) “그리스도의 은총으로 하느님의 자녀가 된 여러분이 그렇게도 빨리 하느님을 외면하고 **또 다른 복음**을 따라 가고 있다니 놀라지 않을 수 없습니다. 사실 **다른 복음**이란 있을 수 없습니다.”

16) “그리스도의 은총으로 하느님의 자녀가 된 여러분이 그렇게도 빨리 하느님을 외면하고 **또 다른 복음**을 따라가고 있다니 놀라지 않을 수 없습니다. 사실 **다른 복음**이란 있을 수 없습니다.”

17) 『공동』과 『공동개정』에서는 “또 다른 복음”과 “다른 복음”으로 번역하지만, ἕτερον과 ἄλλο의 차이를 두는 것 같지 않다.

18) D. Lea, et al., *Oxford Learner's Thesaurus: A Dictionary of Synonyms* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 199; J. Sinclair, et al., *Collins COBUILD English Dictionary for Advanced Learners* (Glasgow: HarperCollins, 2001), 423; D. Summers, et al., *Longman Language Activator* (Harlow: Longman, 1993), 336-341.

19) J. Sinclair, et al., *Collins COBUILD English Dictionary for Advanced Learners*, 56; D.

럼 보이지만, 영어 구문으로 보면 ESV(“a different gospel—not that there is another one”), RSV(“a different gospel—not that there is another gospel”), NRS(“a different gospel—not that there is another gospel”), NET(“a different gospel—not that there really is another gospel”), NAS(“a different gospel; which is really not another”)는 문체상 “다른”이라는 단어의 반복을 피하려고 ἕτερον과 ἄλλο를 “different”와 “another”로 번역한 것이지, 이 둘의 뉘앙스 차이를 염두에 둔 것 같지 않다.²⁰⁾ 이처럼 한글 번역본이든 영어 번역본이든, 여러 번역본은 갈라디아서 1:6-7에 나타난 ἕτερον과 ἄλλο를 의미 구분 없이 번역함으로써, 아쉽게도 그 구문의 뉘앙스를 정확하게 드러내지 못하는 것처럼 보인다.

1.2. 갈라디아서 1:6-7의 ἕτερον과 ἄλλο에 대한 학자들의 이해

학자들은 1:6의 ἕτερον과 1:7의 ἄλλο의 뉘앙스 차이를 인정하는지에 대한 여부에 의해서 크게 두 부류로 구분할 수 있다. 무엇보다도, 많은 학자는 두 형용사의 의미 구분을 인정하지 않는다. 실바(M. Silva)는 바울이 같은 의미의 두 형용사를 사용하는 이유는 아마도 문체가 손상되기 때문이라고 본다. 1:7에서 ἄλλο의 등장은 바로 뒤이어 나오는 εἰ μὴ를 소개하기 위함이라는 것이다.²¹⁾ 그러나 단순히 εἰ μὴ를 소개하기 위함이라고 주장하기에는 납득하기 어렵다. 오히려 1:7의 “다른 복음은 없나니”(ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο)라는 구문이 없다면, 구조적으로 εἰ μὴ가 ἕτερον εὐαγγέλιον에 더 잘 연결되는 것처럼 보인다. 브루스(F. F. Bruce), 평(R. Y. K. Fung), 하몬(M. S. Harmon)과 같은 여러 학자는 1:6-7에서 ἕτερον과 ἄλλο의 뉘앙스의 차이를 두어서는 안 된다고 주장한다. 이에 대한 주요한 예는 고린도후서 11:4인데, 이들은 이 구절에서 두 형용사의 구분이 나타나지 않는다고 설명한다.²²⁾ 이들의

Summers, et al., *Longman Language Activator*, 49.

20) 물론, 그리스어와 영어가 인도 유럽어족이기 때문에, 문법의 유사함을 가질 수 있지만, 여러 영어 번역본에서는 구문론적으로 ἕτερον과 ἄλλο의 의미 차이를 드러내지 않는다. 그리스어와 영어 사이에 나타난 유사함에 대하여, P. Baldi, *An Introduction to the Indo-European Languages* (Carbondale: Southern Illinois University, 1983), 67-77, 124-139; H. M. Hoenigswald, “Greek”, A. G. Ramat and P. Ramat, eds., *The Indo-European Languages* (Routledge: London, 1998), 228-260을 보라.

21) M. Silva, *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 55-56.

22) F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 81; R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 45; M. S. Harmon, *Galatians*, EBTC (Bellingham: Lexham

지적처럼, 신약성경의 몇몇 부분에서 이 둘의 차이가 혼용되어 사용된 것이 사실이다. 물론, 의미 영역에 있어서 상호 교환적으로 사용할 수 있지만, 그렇다고, 이 두 형용사가 등장하는 모든 용례가 그런 것은 아니다.²³⁾ 베틀(H. D. Betz)는 바울이 갈라디아서 1:6의 진술이 충분하지 않다고 생각하여, 좀 더 확장하여 어떠한 복음이 있지 않다고 7절을 진술한다고 주장한다. 그러나 그의 주장과 달리, 6절에서 갈라디아 교인들이 따르려고 하는 그 행동은 갈라디아 교인들을 부르신 하나님을 떠나는 것이기 때문에, 이들이 추구하려는 그 복음이 얼마나 잘못되었는지 충분히 보여 준다. 따라서 베틀의 주장은 설득력이 없다. 무(D. J. Moo)는 바울이 의미 차이가 없는 ἕτερον과 ἄλλο를 사용하는 이유는 문체의 효과 때문이라고 주장한다. 그러나 아쉽게도, 그는 문체의 효과에 대하여 구체적으로 설명하지 않는다.²⁴⁾ 또한, 무는 1:6의 ἕτερον을 “하나를 다른 하나와 비교하는” 둘의 개념을 가지고 있다고 설명하면서, 참 복음과 거짓 복음을 대조하려는 의도로 ἕτερον을 사용했을 가능성을 시사한다. 이어서 그는 7절에서 더 일반적이고 나열하는 ἄλλο로 바꾸어 표현하는데, 아마도 바울이 이러한 거짓 복음이 복음이라는 어떠한 주장을 전면으로 부정하기 때문이라고 주장한다.²⁵⁾ 그의 이해대로 한다면, “다른(ἕτερον) 복음은 다르다(ἄλλο)”가 되어야 하는데, ἄλλο를 부정하는 οὐκ가 존재한다. 정황에 대한 그의 이해는 동의할 수 있지만, 관계대명사 구절에 대한 그의 문법적인 설명은 명확하게 드러나지 않는다. 슈라이너(T. R. Schreiner)는 신약이 기록될 당시 “다른”을 뜻하는 ἕτερος와 ἄλλο스가 구분된 의미로 사용되었다는 분명한 증거가 없다고 주장한다.²⁶⁾ 그러나 아

Academic, 2021), 42.

23) 이에 대하여, 아래에서 살펴볼 것이다.

24) D. J. Moo, *Galatians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 79.

25) Ibid. 무(D. J. Moo)에 의하면, ἕτερος와 ἄλλο스는 코이네 그리스어 기간에 구분되어 혼용되었지만, ἕτερος는 신약 시대에는 점차 사용되지 않았으며, 베드로전·후서와 요한계시록에 나타나지 않고, 요한 문헌에 한 번 등장한다고 주장한다(D. J. Moo, *Galatians*, 86). 그러나 그의 주장과 달리, ἕτερος는 신약에서 98회나 나타나며, 좀처럼 등장하지 않는 이유는 성경의 저자가 “다른”이라는 표현을 쓸 이유가 없었기 때문일 것이다. 무는 1:6-7에서 ἕτερον과 ἄλλο의 의미 차이를 둔다면, “부류가 다른 복음” 대 “같은 부류 내의 다른 복음”의 구도로 이해하게 된다고 주장한다(D. J. Moo, *Galatians*, 87). 그러나 그의 주장은 과도한 해석이다. ἕτερον과 ἄλλο의 차이를 둔다고 해도, 무가 말하는 것처럼 되지 않는다. 왜냐하면 바울은 갈 1:5-10에서 바울이 선포한 복음 말고 다른 복음은 있지 않다는 것과 갈라디아 교인들이 빠져드는 복음은 완전히 다른 복음이라는 것을 주장하기 때문이다. 필자가 보기에, 바울은 다른(ἕτερον) 복음이 자기 주변의 다른 동역자들이 선포하는 그러한 “다름”(ἄλλο)이 아니며, 이들이 빠진 가르침은 완전히 다른 것임을 주장하기 위해, 이 두 단어의 뉘앙스 차이를 두고 있다.

26) T. R. Schreiner, *Galatians*, BECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 86.

래에서 살펴보겠지만, 신약의 몇몇 구절에서 ἕτερος와 ἄλλος는 그 의미 차이가 존재한다. 또한 그는 바울이 1:7의 ἄλλο를 사용하는 것은 대적자들이 자칭 복음이라고 선포한 것이 절대로 복음이 아님을 강조하기 위해서라고 주장한다.²⁷⁾ 그러나 만약 거짓 교사들이 자칭 복음으로 선포한 것이 복음이 아니라고 주장해야 한다면, 부정어 οὐ가 있으면 안 될 것 같다. 이외에도 반스(P. Barnes), 키너(C. S. Keener), 마틴(J. L. Martyn), 한센(G. W. Hansen), 맥 나이트(S. McKnight), 콜(R. A. Cole), 던(J. D. G. Dunn)과 같은 많은 학자들 역시, 1:6-7에 나타난 ἕτερος와 ἄλλος의 의미 차이가 없다고 주장하지만,²⁸⁾ 1:6-7의 구문에 대한 그들의 이해는 구체적으로 드러나지 않는다.

학자들의 부류 중, 소수라고 할지라도 여러 학자는 각 형용사의 의미의 차이를 인정한다. 버턴(E. D. W. Burton)은 1:7의 관계대명사 ὃ는 1:6의 ἕτερον εὐαγγέλιον을 가리키며, ἄλλο는 ἕτερον과의 명백한 대조를 위해 사용된다고 주장함으로써 두 형용사의 의미를 구분한다.²⁹⁾ 롱케네커(R. N. Longenecker) 역시 이 두 형용사의 질적인 차이를 인정하면서, 갈라디아 교인들이 매혹된 것은 “다른 복음 — 전혀 같은 복음이 아니었음”을 바울이 지적한다고 주장한다.³⁰⁾ 1:6-7에 대한 번역의 어려움을 인식하는 조지(T. George)는 바울이 “다른”이라는 의미를 나타내는 그리스어의 두 단어를 사용하면서 의미의 차이를 만들어 내고, 갈라디아 교인들이 ‘ἕτερος 복음’을 받아들였음을 강조한다고 주장한다.³¹⁾ 드실바(D. A. deSilva)와 드 보어(M. C. de Boer)는 1:6의 ‘ἕτερον 복음’은 거짓 교사들의 메시지를 바울의 것과 완전히 다른 것임을, 1:7의 ἄλλος는 그 ‘ἕτερον 복음’이 ἄλλο가 아니라고 진술하면서 논리적 진행을 하고 있다고 주장한다.³²⁾ 모리스(L. Morris)는 바울은 1:6-7에서 의도적으로 단어 선택을 하고 있다고 주장한다. 그는 이러한 단어 선택이 갈라디아 교인들이 취하려는 새로운 입장은 이전에 이들이 받아

27) Ibid.

28) P. Barnes, *Galatians*, Ep Study Commentary (Leyland: EP Books, 2006), 48; C. S. Keener, *Galatians*, NCBC (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 39; J. L. Martyn, *Galatians*, AYB (New Haven: Yale University Press, 1997), 110; G. W. Hansen, *Galatians*, IVPNTC (Downers Grove: InterVarsity, 1994), 37; S. McKnight, *Galatians*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 51; R. A. Cole, *Galatians: An Introduction and Commentary*, TNTC 9 (Downers Grove: InterVarsity, 1989), 76-77; J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, BNTC (Peabody: Hendrickson, 1993), 38, n.1.

29) E. D. W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC (New York: C. Scribner's Sons, 1920), 22, 422.

30) R. N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Dallas: Word, 1990), 15.

31) T. George, *Galatians*, NAC 30 (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 93.

32) D. A. deSilva, *The Letter to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 126; M. C. de Boer, *Galatians*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2011), 41

들었던 복음과 본질적으로 다른 종류의 것이었음을 강조하는 것이라고 주장한다.³³⁾ 이처럼, 여러 학자는 1:6-7에 나타난 ἕτερος와 ἄλλος의 의미 차이를 인정하지만, 아쉽게도 구체적으로 이 구문에 나타난 특징을 설명하지 않고, 이 두 단어를 둘러싼 문맥적인 상황을 고려하지 않는 것처럼 보인다.

2. 신약성경에 나타난 ἕτερος와 ἄλλος

신약성경에서 ἕτερος와³⁴⁾ ἄλλος는³⁵⁾ 어원적으로 “다른”이라는 의미를 가진 형용사여서, 이 둘은 구분 없이 나타나기도 한다. 마태복음 16:14에서 “사람들이 인자를 누구라 하느냐”라고 묻는 예수의 질문에 대해, 제자들은 “이르되 더러는 세례 요한, 더러는(ἄλλοι) 엘리야, 어떤 이는(ἕτεροι) 예레미야나 선지자 중의 하나라 하나이다”라고 답변한다. 이 문장에서 두 번째 등장하는 “더러는”이라는 표현은 ἄλλοι의 번역인데, “다른 사람들”이라고 직역될 수 있다. 또한, “어떤 이”의 번역은 ἕτεροι인데, 이 단어 역시 “다른 사람들”로 직역될 수 있다. 여기에서 이 둘은 의미에 어떠한 차이가 있지 않다. 고린도전서 12:8-9에서도 ἕτερος와 ἄλλος가 함께 나타난다. 바울은 이 두 구절에서 “... 어떤 사람에게는(ἄλλω) 같은 성령을 따라 지식의 말씀을, 다른 사람에게는(ἐτέρω) 같은 성령으로 믿음을, 어떤 사람에게는(ἄλλω) 한 성령으로 병 고치는 은사를”이라고 진술한다. “어떤 사람에게는”이라는 표현이 두 번 등장하는데, 이 표현의 번역이 ἄλλο이며, “다른 사람에게는”이라는 표현은 ἕτερο이다. 이외에도 고린도전서 15:39-40과 고린도후서 11:4에도 ἕτερος와 ἄλλος가 의미 구분 없이 서로 호환할 정도로 사용되기도 한다.³⁶⁾

그러나 두 형용사의 뉘앙스 차이는 엄연히 존재한다. ἕτερος의 경우, 다른

33) L. Morris, *Galatians* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996), 43.

34) 신약성경에 98회 등장하는 ἕτερος의 의미에 대하여 BDF, §306; BDAG, “ἕτερος”, 399; LSJ, “ἕτερος”, 702; L&N, §58.36, §58.37; J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 254; G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 183; J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, 257을 보라.

35) ἄλλος는 신약성경에 155회 등장하는데, 이 단어의 의미는 BDF, §306; BDAG, “ἄλλος”, 46-47; LSJ, “ἄλλος”, 70; L&N, §58.36, §58.37; J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 29; G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 22; J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, 23을 보라.

36) 흥미롭게도, 로버트슨(A. T. Robertson)은 고후 11:4에 등장하는 ἕτερος와 ἄλλος의 차이를 두려고 한다(A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 747). 그러나 바울이 대적자들을 겨냥하여 이들의 가르침을 지적하고 있다는 점에서, 이 둘의 차이를 만들기는 쉽지 않다.

종류의 다른 개체를 가리킨다.³⁷⁾ 예를 들어, 사도행전 2:4에서 누가는 “그들이 다 성령의 충만함을 받고 성령이 말하게 하심을 따라 다른(ἐτέραις) 언어들로 말하기를 시작하니라”라고 보고한다. 이 구절에서 “다른”이라는 표현은 ἐτέραις에서 오는데, 한곳에 모여 있었던 사람들이 전혀 다른 언어를 사용하고 있음을 암시한다. 로마서 7:23에서도 바울은 “내 지체 속에서 한 다른(ἕτερον) 법이 내 마음의 법과 싸워 내 지체 속에 있는 죄의 법으로 나를 사로잡는 것을 보는도다”라고 진술한다. 이 구절에서 “한 다른 법”은 “내 마음의 법”과 싸울 정도로 전혀 다른 위치에 있음을 암시한다.³⁸⁾ ἕτερος와 달리, ἄλλος는 같은 종류의 다른 개체를 말한다. 예를 들어, 요한복음 18:16에서 “베드로는 문 밖에서 있는지라 대제사장을 아는 그 다른(ἄλλος) 제자가 나가서 문 지키는 여자에게 말하여 베드로를 데리고 들어오니”라고 진술된다. 이 구절에서 “다른”은 ἄλλος에서 오는데, 같은 제자의 부류 중 다른 사람을 일컫는다. 히브리서 기자는 11:35에서 “... 또 어떤 이들(ἄλλοι)은 더 좋은 부활을 얻고자 하여 심한 고문을 받되 구차히 풀려나기를 원하지 아니하였으며”라고 진술한다. 여기에서 “어떤 이들”에 해당하는 표현이 ἄλλοι인데, 같은 종류의 다른 사람을 가리킨다. 이처럼, ἕτερος는 다른 종류의 다른 개체를, ἄλλος는 같은 종류의 다른 개체를 나타낸다.

3. 문맥 안에서 ἕτερον과 ἄλλο의 의미 이해


위에서 살펴본 것처럼, ἕτερον과 ἄλλο는 의미 영역에 있어서 상당히 중첩되어 혼용되는 경우가 있다고 할지라도, 몇몇 구절이 보여 주는 것처럼, 이들은 다른 뉘앙스를 갖고 있다. 따라서, 두 형용사의 의미를 정확하게 파악하기 위해서는 이 단어들을 둘러싸고 있는 문맥적인 정황, 즉 이 단어들이 속한 문장이나 이 문장이 속한 단락 또는 이 단락이 속한 편지 전체를 살펴야 한다.

37) ἕτερος가 다른 종류의 다른 개체의 뉘앙스를 갖는 경우가 여러 문서에 나타나는데, 예를 들어, 사 28:11(γλώσσης ἐτέρας, LXX); 집회서 1:22(ἐτέραν γλώσσαν); 지혜서 7:5(ἐτέραν ἀρχήν); 유딧서 8:20(ἕτερον θεόν); 막 16:12(ἐτέρα μορφή); 눅 9:29(ἕτερον); 약 2:25(ἐτέρα ὁδῶ); 고전 14:21(ἐτέρων); 행 2:4(ἐτέραις γλώσσαις); 바나바서 18:1(ἐτέραν γνώσιν καὶ διδαχήν)이다.

38) 이에 대하여, 조호형, “‘하나님의 법’(롬 7:22, 25; 8:7)에 대한 또 다른 이해”, 『성경원문연구』 51 (2022), 211-213를 보라.

3.1. ἕτερον과 ἄλλο가 속한 갈라디아서 1:6-7 구문 고찰

한글 번역본은 일반적으로 7절에 등장하는 ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο를 “다른 복음은 없나니”라고 번역한다. 엄밀하게, 이 번역은 그리스어 원문에 적합한 번역은 아니다. 이 구문을 자세히 살펴보면 다음과 같다.

ἕτερον εὐαγγέλιον ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο


관계대명사 ὅ가 이끄는 절은 바로 앞에 있는 ἕτερον εὐαγγέλιον을 수식한다. 관계대명사는 일반적으로 두 개의 문장에서 반복된 단어가 있을 때 하나의 문장으로 만들기 위해 나타난다.³⁹⁾ 특히, 7절을 자세히 살펴보면, ὅ는 중성 단수 주격이며, οὐκ는 부정어로서 ἔστιν ἄλλο를 부정한다. οὐκ ἔστιν ἄλλο는 ἕτερον εὐαγγέλιον의 상태를 설명하면서, 관계대명사 절은 “다른 복음(ἕτερον εὐαγγέλιον)은 다르지 않다”라고 직역된다. 모든 한글 번역본이 하는 것처럼, “다른 복음은 없다”라고 번역하는 것은 원문을 있는 그대로 직역한 것이 아니다. 또한 위에 언급된 대부분의 영어 번역본 역시 관계대명사 구절이 ἕτερον εὐαγγέλιον을 단순히 강조하는 것으로 이해하는 경향을 띠지만, 이 구문은 강조를 위함이 아니다. 주목할 만하게도, 이 두 형용사가 속한 구문을 자세히 살펴보면 중요한 장치가 나타난다. 앤더슨(R. D. Anderson Jr.)에 의하면, 이 장치는 문학적인 장르에서 자주 마주칠 수 있는 수사학적인 장치로서 “자기 교정”(self-correction)이라고 불린다. 이 “교정”을 통하여, 바로 앞에 있는 진술을 더 상세하게 설명하면서 논지를 강화할 뿐만 아니라, 특정 지점에 청자(聽者)의 주의를 기울이도록 한다.⁴⁰⁾ 1:6-7의

39) 관계대명사와 관련하여, BDF, §293; J. A. Brooks and C. L. Winbery, *Syntax of New Testament Greek* (Lanham: University Press of America, 1979), 175-176; D. A. Black, *It's Still Greek To Me: An Easy-to-Understand Guide to Intermediate Greek* (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), 142; R. A. Young, *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach* (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 75-77; D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 335-337; A. J. Köstenberger, B. L. Merkle, and R. L. Plummer, *Going Deeper with New Testament Greek* (Nashville, B&H Academic, 2016), 394-395를 보라.

40) R. D. Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology (Leuven: Peeters, 1998), 146; R. D. Anderson Jr., *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian* (Leuven: Peeters, 1999), 71. “자기 교정”(self-correction)에 대한 인식은 D. A. deSilva, *The Letter to the Galatians*, 126; M. C. de Boer, *Galatians*, 41에도 나타난다.

구문에 나타난 ἕτερον(다른 종류의 다른 개체)과 ἄλλο(같은 종류의 다른 개체)도 정확하게 이 “교정”을 보여 준다. 바울은 ἕτερον에서 ἄλλο로 더 구체적으로 교정하면서, 갈라디아 교인들이 지금 따르려는 것은 바울 자신이 선포한 복음과 전혀 다른 복음임을 나타낸다. 바로 이어, 이 다른(ἕτερον) 복음은 바울 주변의 동료들과의 비교에서 발견되는 “다름”이 아니라는 것이다. 편지의 수신자들은 바로 이 지점에서 ἕτερον과 ἄλλο의 뉘앙스 차이를 인식했을 것이다. 왜냐하면 일반적으로 사람은 담화를 들으면, 사용된 단어들 이 무엇을 의미하는지 결정하기 위하여 문맥적인 정황과 상호작용하기 때문이다.⁴¹⁾ 실제로, 갈라디아서에는 수사학적인 언어유희(wordplay)가 종종 등장한다. 바울은 같은 단어로 다른 의미를 나타내기도 한다. 예를 들어, 32회 등장하는 νόμος의 용례는 모두 같은 의미가 아니다(예를 들어, 4:21[두 번째 νόμος]; 5:23; 6:2).⁴²⁾ 바울은 수신자들이 각 의미를 충분히 이해했을 것으로 생각했기 때문에 νόμος라는 단어로 다른 의미를 나타낸다. 바울은 또한 다른 단어로 같은 의미를 나타내기도 한다. 6:2의 βάρος와 6:5의 φορτίον이 그 예이다. 흥미롭게도, 6:2에서는 서로 감당해야 하는 억압적인 “짐”이며, 6:5에서는 각자가 짊어질 수 있는 “짐”을 의미하지만, 수신자들은 이 둘의 차이를 충분히 이해했을 것이다.⁴³⁾ 마찬가지로, 1:6-7에 등장하는 ἕτερον과 ἄλλο의 뉘앙스의 차이를 두고 얼마든지 수신자들은 그 뉘앙스의 차이를 이해하였을 것이다.

3.2. 갈라디아서 1:6-7이 속한 1:6-10에서 ἕτερον과 ἄλλο 이해

바울 서신의 서두 부분은 발신자, 수신자, 인사말로 구성되는데, 갈라디아서의 경우 아주 이례적으로 그 형식이 변형된다.⁴⁴⁾ 서두 부분(1:1-5) 이후

41) E. A. Nida and J. P. Louw, *Lexical Semantics of the Greek New Testament: A Supplement to the Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, RBS 25 (Atlanta: Scholars, 1992), 36.

42) 이에 대하여, 필자의 최근의 글 H. Cho, *The Principle of the New Era in Galatians: Another Look at the Law of Christ (Gal 6:2)* (Eugene: Pickwick, 2023), 58-60을 보라. 또한, 언어유희와 관련하여 필자의 다음의 글들을 보라. 조호형, “갈라디아서 6:2에 나타난 ‘그리스도의 법’에 대한 연구”, 『신약연구』 14 (2015), 516-533. H. Cho, “Another Look at ἔννομος Χριστοῦ in 1 Corinthians 9:21”, *ExpTim* 130 (2018), 65-66; 조호형, “새 시대의 삶의 원리로 서 성령: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς(롬 8:2)에 대한 또 다른 이해”, 『신약연구』 19 (2020), 114, 135; 조호형, “‘하나님의 법’(롬 7:22, 25; 8:7)에 대한 또 다른 이해”, 201-223.

43) G. S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians*, Moffatt NT Commentary (London: Hodder & Stoughton, 1934), 183.

44) 바울 서신의 형식과 관련하여, J. A. D. Weima, *Paul the Ancient Letter Writer: An*

바로 감사 단락이 등장하는 것이 바울 서신의 전형적인 모습인데, 감사를 뜻하는 *εὐχαριστέω*가 아니라 놀람을 뜻하는 *θαυμάζω*로 단락을 시작한다.⁴⁵⁾ 여러 학자가 지적하는 것처럼, 이러한 형식의 변화는 바울과 수신자 사이에 있었던 문제와 연결된다.⁴⁶⁾ 특히, 갈라디아 교회 안에 일어난 문제를 직접적으로 보여 주는 부분이 1:6-7이며, *ἕτερον*과 *ἄλλο*의 뉘앙스의 차이는 갈라디아 교인들의 상황을 잘 묘사한다. 중요하게도, 이 두 형용사와 함께 1:6-10에 등장하는 *εὐαγγέλιον*이라는 단어(또는 어근)를 고려하면, 바울의 주장이 논리적으로 전개되고 있음을 알 수 있다. 6절에서 바울은 교인들이 따르려는 “다른 복음”(ἕτερον εὐαγγέλιον)은 바울 자신이 선포한 복음과 다른 종류임을 진술한다. 7절에서 *ὁ*는 바로 앞 *ἕτερον εὐαγγέλιον*을 가리키는데, 이는 바울과 그의 동역자 사이에서 발견되는 같은 종류의 복음(ἄλλο)이 아님을 암시한다. 바울은 또한 7절에서 교회 안에 어떤 사람들이 “그리스도의 복음”(τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ)을 바꾸려고 한다는 것을 나타내는데, 여기에서 “그리스도의 복음”은 바울과 동역자들이 선포하는 복음을 가리키며, 이 복음의 변형이 바로 *ἕτερον εὐαγγέλιον*임이 분명하다. 8절에서 “우리나 하늘로부터 온 천사라도” 바울과 동역자들이 선포한 복음(*εὐηγγελισάμεθα*)에 반대되는 복음 즉 *ἕτερον εὐαγγέλιον*을 전하면(*εὐαγγελίζονται*) 저주받게 된다는 것과 9절에서 누구든지 갈라디아 교인들이 받았던 복음과 반대되는 *ἕτερον εὐαγγέλιον*을 전하면(*εὐαγγελίζεται*) 저주받게 된다는 것을 명시한다. 10절에서 바울은 그리스도의 복음을 전한 그

Introduction to Epistolary Analysis (Grand Rapids: Baker Academic, 2016)는 아주 유익한 정보를 제공하고 있으며, 특히 83-84를 보라. 또한, F. Tolmie, *Persuading the Galatians: A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter*. WUNT 2/190 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 44를 보라.

45) 지면의 한계 때문에 바울 서신의 저작성에 대하여 여기에서 다룰 수 없지만, 논란의 여지가 있든지(엡, 골, 살후, 딤펢, 딤후, 딤펢) 없든지(롬, 고전, 고후, 갈, 빌, 살전, 몬), 일반적으로 알려진 13권의 감사 단락은 롬 1:8-15; 고전 1:4-9; 고후 1:3-11; 엡 1:15-19; 빌 1:3-11; 골 1:3-12; 살전 1:2-5; 살후 1:3-12; 딤펢 1:12; 딤후 1:3; 몬 1:4-6에 등장한다. 물론 몇몇 편지들은 감사 단락의 형식이 다르기도 하고(고후, 엡), 그 단락이 등장하지 않기도 한다(딤펢). 저작성 논란과 관련하여 다음의 글들을 참조하라. J. B. Polhill, *Paul and His Letters* (Nashville: Broadman & Holman, 1999), 120-126; S. E. Porter, *The Apostle Paul: His Life, Thought, and Letters* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 181-184.

46) 마테라(F. J. Matera)는 *Galatians*, SP 9 (Collegeville: Liturgical Press, 1992), 48-49에서 “감사 단락의 생략과 이 단락을 놀라움의 진술로 대체한 것은 그 상황이 극도로 위기임을 청중들에게 알리기 위함이다.”라고 정확하게 지적한다. 마테라가 지적하는 것처럼, 많은 학자가 같은 견해를 밝히며, 갈라디아서의 감사 단락의 이례적인 형식을 인식한다. 예를 들어, T. George, *Galatians*, 88-89; J. L. Martyn, *Galatians*, 107; B. Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 80; T. R. Schreiner, *Galatians*, 82; D. J. Moo, *Galatians*, 75를 보라.

리스도의 종이 자신임을 밝힌다. 이처럼 ἕτερον과 ἄλλο의 뉘앙스 차이는 1:6-10의 논지를 더욱 분명하게 한다.

1:6-7의 ἕτερον과 ἄλλο를 이해하기 위해, 이 구절들이 속한 문맥을 수사학적으로도 분석할 수 있다.⁴⁷⁾ 1절에서 바울은 자신을 “사람들에게서 난 것도 아니요 사람으로 말미암은 것도 아니요 오직 예수 그리스도와 그를 죽은 자 가운데서 살리신 하나님 아버지로 말미암아 [된] 사도”로 밝히고 있는데, 이는 수사학에서 에토스(ethos)에 해당한다. 이 에토스는 수신자들을 설득하는 데 필요한 화자의 도덕성과 관련된다.⁴⁸⁾ 에토스를 통하여, 바울은 자신의 사도권이 누구에게서 나왔는지 설명함으로써, 자신이 선포한 복음의 정당성과 도덕성을 갈라디아 교인들에게 알린다. 그런 다음, 수신자들의 감정적인 반응을 끌어내기 위해 사용하는 파토스(pathos)가 등장한다.⁴⁹⁾ 1:6-7에서 갈라디아 교인들이 무엇을 따르는지 진술하고, 1:8-9에는 파토스가 확실히 절정에 이르게 된다.⁵⁰⁾ 바울은 ἐάν과 εἴ의 등장을 통해, “만약 ~한다면”이라는 의미를 계속 사용하면서 수신자들의 감정을 일으킨다. 또한 그는 “하늘로부터 온 천사”라는 표현을 과장(hyperbole)해서 사용하고, “저주를 받을지어다”(ἀνάθεμα ἔστω)라는 표현을 두 번이나 반복적으로 등장시킴으로써 갈라디아 교인들의 감정을 동요시킨다.⁵¹⁾ 10절에서도

47) 엄밀하게, 갈 1-2장에서 바울은 자신이 선포한 복음의 신적인 성격을 변호한다. 특히 파토스가 가득한 1:6-10을 제외하고, 1-2장은 에토스가 주를 이룬다고 할 수 있다. 갈 1-2장의 수사학적 기능에 대하여, R. E. Ciampa, *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*, WUNT 2/102 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 307; S. Fowl, “Who Can Read Abraham’s Story? Allegory and Interpretive Power in Galatians”, *JSNT* 17 (1995), 77-95; C. H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macon: Mercer University Press, 1988), 119-146. 이외에도 바울과 수사학에 관련하여, 다음의 글을 참조하라. T. W. Martin, “Invention and Arrangement in Recent Pauline Rhetorical Studies: A Survey of the Practices and the Problems”, J. P. Sampley and P. Lampe, eds., *Paul and Rhetoric* (New York: T&T Clark, 2010), 107; D. F. Watson, “The Role of Style in the Pauline Epistles”, J. P. Sampley and P. Lampe, eds., *Paul and Rhetoric* (New York: T&T Clark, 2010), 130-131; C. Forbes, “Paul and Rhetorical Comparison”, J. P. Sampley, ed., *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016), 196-229.

48) A. E. Walzer, M. Tiffany, and A. G. Gross, “Aristotle’s Rhetoric: A Guide to the Scholarship”, A. G. Gross and A. E. Walzer, eds., *Rereading Aristotle’s Rhetoric* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 2000), 194-197.

49) Ibid. 또한, J. Walker, “Pathos and Katharsis in ‘Aristotelian’ Rhetoric: Some Implications”, A. G. Gross and A. E. Walzer, eds., *Rereading Aristotle’s Rhetoric* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 2000), 75-92; R. Webb, “Imagination and the Arousal of the Emotions in Greco-Roman Rhetoric”, S. M. Braund and C. Gill, eds., *The Passions in Roman Thought and Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 112-128을 보라.

50) R. D. Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, 145.

51) Ibid., 146.

이 파토스는 두세 개의 질문을 통해 등장한다(“내가 사람들에게 좋게 하라 하나님께 좋게 하라 사람들에게 기쁨을 구하라”). 이 구절에서 바울은 “사람”과 “하나님”을 등장시키는 것은 물론이거니와, 수사학에서 자주 부정적인 의미로 발견되는 *πείθω*를 사용하면서, 수신자들의 감정을 끌어낸다.⁵²⁾ 바울은 수신자들을 설득하기 위해 에토스에서 파토스로 나아가기 전, 파토스를 더욱 극대화한다. 1:6-7에서 바울은 같은 종류의 다른 개체를 뜻하는 *ἄλλο*를 바울과 그의 동역자들이 선포한 “그리스도의 복음”과 연결하고, 이 복음을 바꾸려는 “어떤 사람들”이 선전하는 것은 다른 종류의 ‘ἕτερον 복음’임을 구분한다. 만약 이 둘 중 ‘ἕτερον 복음’을 따른다면, 어떠한 일이 발생하는지를 1:8-10에서 보여 줌으로써 그는 파토스의 효과를 끌어내고 있다. 이처럼, 바울은 *ἕτερον*과 *ἄλλο*의 의미를 구분하여 사용하면서 수사학적으로 갈라디아 교인들을 효과적으로 설득하고 있다.

3.3. 편지 전체 안에서 갈라디아서 1:6-7의 *ἕτερον*과 *ἄλλο* 이해

바울의 서신에는 크게 4가지 형식으로 구성된다. 서두와 감사 단락, 그리고 본론과 맺음말이다.⁵³⁾ 특히 감사 단락은 바울 당대의 서신에 나타나는 형식으로서,⁵⁴⁾ 바울은 수신자들을 설득하기 위하여 이 형식을 활용한다. 그는 감사 단락을 통하여 수신자들을 향한 염려와 관심을 드러내며(목회적 기능), 이들을 격려하며 칭찬의 수준에 이르도록 도전과 권면한다(권면의 기능).⁵⁵⁾ 이 중요한 기능들과 함께, 감사 단락의 미리 보여 주는 (foreshadowing) 기능은 편지의 본론 부분에서 바울이 다루게 될 주제들을 미리 언급함으로써 수신자들이 본론에 들어가기 전에 그 주제들을 인식하도록 한다.⁵⁶⁾ 그러나 위에서 언급한 것처럼, 갈라디아서에는 감사 단락 대

52) Ibid.

53) 감사 단락을 서두 부분에 포함한다면, 3가지 형식이라고 부를 수 있다. 편지 형식과 관련하여, 다음의 글들을 보라. L. A. Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*, JSNTSup 55 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 35; C. J. Roetzel, *The Letters of Paul: Conversations in Context* (Atlanta: John Knox, 1975), 30.

54) 이에 대하여, J. L. White, *Light from Ancient Letters, Foundations and Facets* (Philadelphia: Fortress, 1986), 39, 65를 보라. 감사 단락의 중요성에 대하여, H. Cho, *The Principle of the New Era in Galatians*, 43-44, 특히, 44, n.72에 열거된 학자들을 보라.

55) J. A. D. Weima, *Paul the Ancient Letter Writer*, 56-59.

56) P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (Berlin: Töpelmann, 1939), 77; P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (Leiden: Brill, 1977), 15, 263; J. A. D. Weima, *Paul the Ancient Letter Writer*, 59-60.

신에 $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ 로 시작하는 질책(rebuke) 단락이 등장하는데, 이 단락 역시 감사 단락이 갖는 기능들을 갖는다. 비록 학자들은 이 질책 단락의 미리 보여 주는 기능을 인정하려고 하지 않지만,⁵⁷⁾ 마틴은 이 기능을 인정하는데, 그의 진술은 아주 유익하다.

그러므로 그는 이 질책 단락을 서신의 주제를 제시하고 편지 전체의 전망을 보여 주기 위하여 사용한다. 이렇게 하면서, 그는 1:6-9에서 말한 ‘복음’과 거짓된 복음에 대하여 설명하고 1:10-6:10의 핵심 주제들과 논증들, 그리고 결론들을 도출한다.⁵⁸⁾

바울 서신의 감사 단락이 갖는 기능 중 하나는 감사 단락이 편지 전체와 연결된다는 것인데, 질책 단락 역시 이 기능이 있다. 1:6-7에서 바울은 갈라디아 교인들이 따르려는 복음이 자신이 선포한 복음과 전혀 다른($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$) 복음이라고 주장하며, 이 복음은 바울과 그의 동역자들 사이에서 발견되는 다른($\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$) 복음이 아님을 명백히 밝힌다. 질책 단락의 미리 보여 주는 기능을 염두에 두고, 각 형용사가 의미하는 바를 본론 부분에 연결하여 “관계”의 관점에서 살펴볼 수 있다.

먼저, 다른 개체의 다름을 뜻하는 $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ 이다. 이 표현과 맞물려 있는 것은 1:7에 언급된 “어떤 사람들”(τινές)이다. 이들은 갈라디아 교인들을 “교란하여 그리스도의 복음을 변하게” 하여 “다른”($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$) 복음을 전한 사람들이다.⁵⁹⁾ 이 거짓 교사들에 대한 언급은 편지 전체에 걸쳐 등장한다.⁶⁰⁾ 이들은 3:1에서 갈라디아 사람들을 찌는 누군가(τίς)와 연결된다. 찌는 이 사람들은 예수 그리스도의 십자가 사건의 결과를 훼손하는 영향을 끼쳤다. 4:17에 의하면, 이 거짓 교사들은 사도로서 바울이 선포한 복음을 거절함으로써 바울과 교인들 사이를 이간시키는($\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$) 행동을 하였다. 5:7에서 바울은 복음의 진리 안에서 달음질을 잘하던 갈라디아 교인들을 “누군가”(τίς)가 순종하지 못하게 했다고 진술하면서, 교회에서 활동 중인 거짓 교사들을 암시한다. 이 교사들을 5:10에서 “요동하게 하는 자”(ὁ ταρασσών)

57) 예를 들어, F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 79-84; S. McKnight, *Galatians*, 47-52; R. A. Cole, *Galatians*, 74-82.

58) J. L. Martyn, *Galatians*, 107.

59) 동사 $\tau\alpha\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$ 는 1:7에서 복수로, 5:10에서 단수로 등장하는데, 이 두 구절 모두 갈라디아에 침투한 거짓 교사들을 가리킨다. 5:10에서 단수로 사용된 이유는 아마도 거짓 교사들을 총칭하는 단수로 사용되었기 때문일 것이다. ‘변하게 하다’라는 표현은 정반대의 상태를 의미한다(E. D. W. Burton, *Galatians*, 25; R. N. Longenecker, *Galatians*, 16).

60) J. A. D. Weima, *Paul the Ancient Letter Writer*, 87-88.

로, 5:12에서 “어지럽게 하는 자들”이라고 바울은 지칭한다. 그는 교회 전체를 위기로 몰아넣은 “적은 누룩”(μικρὰ ζύμη)과 같은(5:10) 거짓 교사들은 영원한 심판을 받게 될 것이라고 단언한다. 이들이 선전한 것은 자칭 복음이라고 주장했을 수도 있으나, 바울이 선포한 것과 전혀 다른(ἕτερον) 복음이었다. 이처럼, 1:6의 ἕτερον이라는 단어는 다른 복음을 전한 거짓 교사들과 연결되며 본론의 진술에도 연결된다.

그다음, 같은 종류의 다름을 함축하는 ἄλλο이다. 바울은 “다른(ἕτερον) 복음”이 바울 자신의 동역자들이 선포하는 것과 같은 그런 “다른(ἄλλο) 복음”이 아님을 주장한다. ἄλλο의 의미를 염두에 둔다면, 1:18-2:10에서 바울과 동역자들의 관계가 두드러지게 나타남을 알 수 있다.⁶¹⁾ 1:18-24에는 복음의 진리를 함께 전하는 주의 형제 야고보(1:19)를 만나고 “그리스도 안에 있는 유대의 교회들”(1:22)이 “그 믿음을 지금 전하는”(νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν) 바울로 인하여 하나님께 영광을 돌린다. 2:1-2에서 바울은 동역자들인 바나바와 디도와 함께 예루살렘 사도들에게 자신이 선포한 복음을 제시하기 위하여 예루살렘에 올라갔음을 밝힌다. 예루살렘으로 갈 때 함께 한 동역자들의 관계 역시 ἄλλο의 관계이다. 2:7-10은 바울과 예루살렘의 사도들인 베드로와 야고보 및 요한과의 관계를 설정하는데, 베드로가 할례자의 사도였다면 바울은 이방인의 사도로 인정하며 서로 친교의 악수(δεξιᾶς ἔδωκαν ἑμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας)를 했다는 장면을 보여 준다. 바울과 그 주변에 있는 동역자들 및 예루살렘 사도들은 같은 복음의 진리를 선포하는 다른(ἄλλο) 개체임을 드러낸다. 이처럼, 질책 단락의 미리 보여 주는 기능을 통하여, 1:6-7에 등장하는 ἕτερον과 ἄλλο의 모습을 편지의 본론 전체와 연결하여 살펴볼 수 있게 된다.

4. 번역 제안 및 결론

지금까지 필자는 갈라디아서 1:6-7에 등장하는 ἕτερον εὐαγγέλιον ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο 구문에서 ἕτερον과 ἄλλο의 뉘앙스의 차이가 있는지를 살펴보았다. 이 두 형용사에 대한 몇몇 사전은 뉘앙스의 차이를 인정하기도 하지만,

61) 엄밀하게 갈 1:11-17은 1:18-2:10에 밀접하게 연결되는데, 거짓 교사들의 비난에 대한 바울의 변호이자 자서전적인 설명이 등장한다. 갈 1:11-2:10을 통하여, 갈라디아 교회의 거짓 교사들은 바울이 예루살렘 사도들에게서 복음을 배운 이후 갈라디아 교회의 대부분의 구성원인 이방인들을 위해 율법을 제외하고 믿음만을 가르쳤다고 비난하면서, 그의 사도 됨을 인정하지 않았다는 것을 알게 된다.

다른 사전은 아주 부정적일 정도로 의견이 분분하였다. 여러 한글 번역본은 그 차이를 발견할 수 없었고, 많은 영어 번역본에서도 구문론적으로 그 차이를 발견하는 것이 쉽지 않았다. 학자들 역시 이 두 단어의 차이를 인정하는 부류가 있었지만, 많은 학자는 인정하지 않았다. 필자는 여러 사전과 다양한 번역본 및 학자들의 견해를 살펴보면서, 이 두 단어의 뉘앙스의 차이를 발견하기 위해서는 이 두 단어가 속한 문장과 이 문장이 속한 단락을 살펴보고, 이 단락이 속한 편지 전체의 문맥 안에서 그 뉘앙스의 차이를 얻을 수 있다고 주장했다. 필자는 먼저 1:6-7에 초점을 맞추고 이 두 단어가 속한 구문을 고찰하였다. ἕτερον εὐαγγέλιον과 이 표현을 수식하는 관계대명사 ὃ 구문의 관계를 문법적으로 살펴보고, 수사학에서 자주 사용되는 “자기 교정” 장치임을 드러내면서, ἕτερον은 다른 종류의 다른 개체임을, ἄλλο는 같은 종류의 다른 개체임을 주장하였다. 그런 다음, 필자는 1:6-7의 ἕτερον과 ἄλλο를 1:6-10 단락 안에서 고찰하였는데, 전혀 다른 복음은 바울의 주변 동역자들의 복음과 같지 않으며, 전혀 다른 복음을 전한다면 저주 아래 놓이게 될 것임을 분명히 하는 것임을 드러냈다. 특히 1:6-7의 ἕτερον과 ἄλλο의 뉘앙스의 차이는 수사학의 파토스에 해당하는 1:8-9에 이르는 가교 역할을 한다는 것도 밝혔다. 마지막으로 필자는 1:6-7이 속한 1:6-10을 감사 단락의 대체인 질책 단락으로 이해하고, 감사 단락처럼, 이 질책 단락도 목회적 기능, 권면하는 기능, 미리 보여 주는 기능을 가진다고 이해하였다. 세 가지 기능 중 미리 보여 주는 기능의 관점을 근거로, 다른 종류의 “다른”을 뜻하는 ἕτερον과 같은 종류의 “다른”을 함축하는 ἄλλο를 편지의 본문에서 살펴보았다. 이렇게 이 두 단어가 속한 문장과 단락 및 편지 본문 전체를 살펴봄으로써, 필자는 ἕτερον εὐαγγέλιον ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο를 “전혀 다른 복음, 이것은 [동료 사역자들의] 또 하나의 복음이 아니다.”로 번역되어야 한다는 결론에 이르게 되었다. 더 나아가, 필자는 갈라디아서 1:6-7 번역을 다음과 같이 제안한다. “그리스도의 은혜로 여러분을 부르신 이를 이같이 속히 떠나 다른 복음을 따르는 것을 내가 이상하게 여깁니다. 그 다른 복음은 [동료 사역자들이 전한 복음과 같은 종류의] 또 하나의 복음이 아닙니다. 다만 어떤 사람들이 여러분을 교란하여 그리스도의 복음을 변하게 하려 합니다.”

<주제어>(Keywords)

갈라디아서 1:6-7, ἕτερον(다른 종류) 복음, ἄλλο(같은 종류) 복음, 갈라디아서 정황, 문맥.

Galatians 1:6-7, ἕτερον (different kind) Gospel, ἄλλο (same kind) Gospel, the Galatian situation, context.

(투고 일자: 2023년 7월 31일, 심사 일자: 2023년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2023년 10월 11일)

<참고문헌>(References)

- 조호형, “갈라디아서 6:2에 나타난 ‘그리스도의 법’에 대한 연구”, 「신약연구」 14 (2015), 516-543.
- 조호형, “새 시대의 삶의 원리로서 성령: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς(롬 8:2)에 대한 또 다른 이해”, 「신약연구」 19 (2020), 109-144.
- 조호형, “‘하나님의 법’(롬 7:22, 25; 8:7)에 대한 또 다른 이해”, 「성경원문연구」 51 (2022), 201-223.
- Abbott-Smith, G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1922.
- Anderson Jr., R. D., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology, Leuven: Peeters, 1998.
- Anderson Jr., R. D., *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation*, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian, Leuven: Peeters, 1999.
- Baldi, P., *An Introduction to the Indo-European Languages*, Carbondale: Southern Illinois University, 1983.
- Barnes, P., *Galatians*, Ep Study Commentary, Leyland: EP Books, 2006.
- Black, D. A., *It’s Still Greek To Me: An Easy-to-Understand Guide to Intermediate Greek*, Grand Rapids: Baker Academic, 1998.
- Blass, F. and Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, R. W. Funk, trans. and rev., Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Borges, J. L., *This Craft of Verse*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Brooks, J. A. and Winbery, C. L., *Syntax of New Testament Greek*, Lanham: University Press of America, 1979.
- Bruce, F. F., *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Burton, E. D. W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC, New York: C. Scribner’s Sons, 1920.
- Cho, H., “Another Look at ἔννομος Χριστοῦ in 1 Corinthians 9:21”, *ExpTim* 130 (2018), 62-71.
- Cho, H., *The Principle of the New Era in Galatians: Another Look at the Law of Christ (Gal 6:2)*, Eugene: Pickwick, 2023.
- Ciampa, R. E., *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*, WUNT 2/102, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Cole, R. A., *Galatians: An Introduction and Commentary*, TNTC 9, Downers

- Grove: InterVarsity, 1989.
- Cosgrove, C. H., *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians*, Macon: Mercer University Press, 1988.
- Danker, F., et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- De Boer, M. C., *Galatians*, NTL, Louisville: Westminster John Knox, 2011.
- DeSilva, D. A., *The Letter to the Galatians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Duncan, G. S., *The Epistle of Paul to the Galatians*, Moffatt NT Commentary, London: Hodder & Stoughton, 1934.
- Dunn, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, BNTC, Peabody: Hendrickson, 1993.
- Forbes, C., “Paul and Rhetorical Comparison”, J. P. Sampley, ed., *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, London: Bloomsbury T&T Clark, 2016, 196-229.
- Fowl, S., “Who Can Read Abraham’s Story? Allegory and Interpretive Power in Galatians”, *JSNT* 17 (1995), 77-95.
- Fung, R. Y. K., *The Epistle to the Galatians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- George, T., *Galatians*, NAC 30, Nashville: Broadman & Holman, 1994.
- Gutt, E., *Translation and Relevance: Cognition and Context*, New York: Routledge, 2014.
- Hansen, G. W., *Galatians*, IVPNTC, Downers Grove: InterVarsity, 1994.
- Harmon, M. S., *Galatians*, EBTC, Bellingham: Lexham Academic, 2021.
- Hoenigswald, H. M., “Greek”, A. G. Ramat and P. Ramat, eds., *The Indo-European Languages*, Routledge: London, 1998, 228-260.
- Jervis, L. A., *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*, JSNTSup 55, Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Keener, C. S., *Galatians*, NCBC, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Köstenberger, A. J., Merkle, B. L., and Plummer, R. L., *Going Deeper with New Testament Greek*, Nashville, B&H Academic, 2016.
- Larbaud, V., *Sous l’invocation de Saint Jérôme*, Paris: Gallimard, 1997.
- Lea, D., et al., *Oxford Learner’s Thesaurus: A Dictionary of Synonyms*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Leeuwen, R. V., “On Bible Translation and Hermeneutics”, C. Bartholomew, C. Greene, and K. Möller, eds., *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, Carlisle: Paternoster Press; Grand Rapids: Zondervan,

- 2001, 284-311.
- Liddell, H. G., Scott, R., and Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., with revised supplement, Oxford: Clarendon, 1996.
- Longenecker, R. N., *Galatians*, WBC 41, Dallas: Word, 1990.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies, 1996.
- Martin, T. W., “Invention and Arrangement in Recent Pauline Rhetorical Studies: A Survey of the Practices and the Problems”, J. P. Sampley and P. Lampe, eds., *Paul and Rhetoric*, New York: T&T Clark, 2010, 48-118.
- Martyn, J. L., *Galatians*, AYB, New Haven: Yale University Press, 1997.
- Matera, F. J., *Galatians*, SP 9, Collegeville: Liturgical Press, 1992.
- McKnight, S., *Galatians*, NIVAC, Grand Rapids: Zondervan, 1995.
- Moo, D. J., *Galatians*, BECNT, Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Morris, L., *Galatians*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1996.
- Moulton, J. H. and Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, London: Hodder and Stoughton, 1930.
- Nida, E. A. and Louw, J. P., *Lexical Semantics of the Greek New Testament: A Supplement to the Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, RBS 25, Atlanta: Scholars, 1992.
- O’Brien, P. T., *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Leiden: Brill, 1977.
- Polhill, J. B., *Paul and His Letters*, Nashville: Broadman & Holman, 1999.
- Porter, S. E., *The Apostle Paul: His Life, Thought, and Letters*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York: George H. Doran, 1914.
- Roetzel, C. J., *The Letters of Paul: Conversations in Context*, Atlanta: John Knox, 1975.
- Schreiner, T. R., *Galatians*, BECNT, Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Schubert, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlin: Töpelmann, 1939.
- Silva, M., *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Sinclair, J., et al., *Collins COBUILD English Dictionary for Advanced Learners*, Glasgow: HarperCollins, 2001.
- Summers, D., et al., *Longman Language Activator*, Harlow: Longman, 1993.

- Thayer, J. H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, New York: Harper & Brothers, 1889.
- Tolmie, F., *Persuading the Galatians: A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter*. WUNT 2/190, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Walker, J., "Pathos and Katharsis in 'Aristotelian' Rhetoric: Some Implications", A. G. Gross and A. E. Walzer, eds., *Rereading Aristotle's Rhetoric*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2000, 75-92.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Walzer, A. E., Tiffany, M., and Gross, A. G., "Aristotle's Rhetoric: A Guide to the Scholarship", A. G. Gross and A. E. Walzer, eds., *Rereading Aristotle's Rhetoric*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2000, 185-203.
- Watson, D. F., "The Role of Style in the Pauline Epistles", J. P. Sampley and P. Lampe, eds., *Paul and Rhetoric*, New York: T&T Clark, 2010, 119-142.
- Webb, R., "Imagination and the Arousal of the Emotions in Greco-Roman Rhetoric", S. M. Braund and C. Gill, eds., *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 112-128.
- Weima, J. A. D., *Paul the Ancient Letter Writer: An Introduction to Epistolary Analysis*, Grand Rapids: Baker Academic, 2016.
- White, J. L., *Light from Ancient Letters*, Foundations and Facets, Philadelphia: Fortress, 1986.
- Witherington III, B., *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Young, R. A., *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach*, Nashville: Broadman & Holman, 1994.

<Abstract>

**“Different” in Galatians 1:6-7 Reconsidered:
Another Reading of ἕτερον and ἄλλο**

Ho Hyung Cho
(Chongshin University)

This paper examines the meaning of ἕτερον and ἄλλο in the phrase ἕτερον εὐαγγέλιον ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο (Gal 1:6-7). To be precise, these two adjectives have different nuances: ἕτερον implies a different entity of a disparate kind and ἄλλο a different entity of the same kind. Yet, there is a divergence of opinion on whether the difference in meaning between the two is or not: scholars, dictionaries, and translations. Interestingly, it seems that Korean versions almost consistently disagree about the difference. The two words occur in the New Testament without distinction (Mat 16:14; 1Co 12:8-9; 15:39-40; 2Co 11:4). On the contrary, there is a clear difference in nuance between the two (Act 2:4; 7:23; Joh 18:16; Heb 11:35). Considering the cases of the New Testament, the meaning of the two should be determined in light of the context surrounding these words. Recognizing that the meaning of each word must be examined in context, I explore first of 1:6-7 to which the two words belong. Syntactically, the relative pronoun clause becomes nothing more than emphasis due to redundancy if the distinction between the two is not acknowledged. Rather, I affirm these two expressions as a rhetorical device of *self-correction*; ἄλλο is used as a specific explanation of the preceding ἕτερον in terms of the different nuances. Then, I expound on 1:6-7 within in light of 1:6-10. Paul drops a hint of the situation of the Galatian believers in verse 6 that they are trying to follow the ἕτερον gospel. In verse 7, it is mentioned that the ἕτερον gospel is not the gospel of his co-workers for Paul. In addition, I reveal that the semantic distinction between ἕτερον and ἄλλο plays a major role in reaching 1:8-9, which corresponds to *pathos*. Lastly, I recognize that 1:6-7 belongs to a rebuke section of 1:6-10 that replaces the thanksgiving one which has three functions: pastoring, exhortation, and foreshadowing. Especially, its foreshadowing function evinces that ἕτερον and ἄλλο are connected to the main body of Galatians along with their two different meanings. In this manner, I deduce the

conclusion that ἕτερον εὐαγγέλιον ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο should be translated as *a totally different gospel that is not another gospel [of coworkers]* by delving into the contextual situation around the two adjectives and considering their different nuances.

한국 가톨릭교회 성서 번역의 선구자 선종완(宣鍾完) 신부(1915-1976)

— “선종완역”(1958-1963)과 『공동번역 성서』(1977)를
중심으로 —

이환진*

1. 들어가는 말

2020년은 한국 가톨릭교회와 개신교회의 성서 번역 역사에서 잊지 못할 한 해가 될 것 같다. 이 해에 한국 개신교회 선교 사상 처음으로 신약전서(『예수성교전서』, 1887)를 펴낸 존 로스(John Ross) 선교사의 자료집¹⁾이 남서울대학교의 박형신 교수에 의해 발간되었고 또한 한국 가톨릭교회에서 처음으로 구약성서를 번역한 선종완 신부의 『선종완 신부 성서번역 자료집』(전 41권)²⁾을 경기도 과천에 있는 성모영보수녀회가 펴냈기 때문이다.

이 글은 한국 가톨릭교회의 선종완 라우렌시오(Laurentius) 신부(1915-1976)의 성서 번역 작업을 소개하고 간략하게 평가하는 것을 목적으로 한다. 먼저 선종완 라우렌시오 신부가 1958년부터 1963년까지 혼자 번역한 이른바 “선종완역”을 소개하고 다음에는 그가 『공동번역 성서』(1977년) 번역에 참여하면서 어떻게 번역 작업을 했는지 그가 직접 쓴 글을 소개하면서 간단한 평가를 하려고 한다.

이렇게 선종완 라우렌시오(Laurentius) 신부의 성서 번역 세계를 살펴보고자 하는 이유는 아직까지 선종완 신부의 성서 번역에 대해서 본격적으로

* New York University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 전 감리교신학대학교 구약학 교수. adcoelum@gmail.com.

1) 박형신 편, 『존 로스 자료집』(서울: 한국교회사학회, 2020).

2) 말씀의성모영보수녀회 엮음, 『선종완 신부 전집』(과천: 성모영보수녀회, 2020).

살펴본 글이 거의 없기 때문이다.³⁾ 그리고 그의 성서 번역 작업은 우리에게 끼친 영향이 매우 크기 때문이기도 하다.

<사진 1> 선종완 신부의 젊은 시절⁴⁾



2. 선종완 신부와 성서 번역

선종완 신부는 한국의 가톨릭교회와 개신교회가 작업하여 1997년 부활절에 펴낸 『공동번역 성서』⁵⁾의 구약 번역 작업에 가톨릭교회의 대표로 참가한 학자이다. 이 『공동번역 성서』는 1977년에 나왔는데 선종완 신부는 이 책이 나오기 1년 전 타계하실 때까지 병상에서 곽노순 목사와 함께 번역

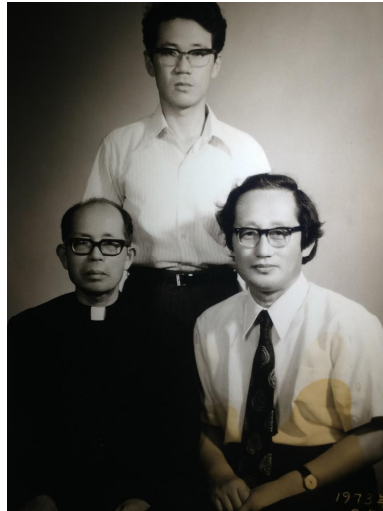
3) 아래의 여러 글에 “선종완역”(1958-1963)이 간략하게 언급되어 있다. 李元淳, “聖書國譯史論考”, 『민족문화』 3 (1977), 44-45; 이성우, “한국 천주교회의 우리말 성서번역사와 우리말 성서번역의 의미”, 근·현대 한국가톨릭연구단 지음, 『한국 근·현대 100년 속의 가톨릭교회 (상)』 (서울: 가톨릭출판사, 2003), 109-110; 정인준, “선종완 신부의 삶을 통한 가르침”, 『가톨릭신학과사상』 51 (2005), 167, 173-174. 그리고 민영진, 『국역성서연구』 (서울: 성광문화사, 1984), 165-166은 “선종완역” 구약성서가 “다분히 직역”이면서도 “우리 고유어 표현의 잦은 빈도가 특징적”이라고 언급하고 있다. 말씀의 성모영보수녀회 엮음, 『선종완 - 깊은 숲 영란처럼 향기롭게』 (서울: 나이에미디어, 2015), 108-132는 “선종완역”과 『공동번역 성서』 작업에 그가 어떻게 헌신하면서 임했는가를 길게 설명하고 있다.

4) 이 논문에 실린 사진들은 2021년 9월 1일에 과천 성모영보수녀원의 선종완 신부 기념관에서 필자가 찍은 것이다.

5) 『공동번역 성서』 구약의 번역 평가에 대해서는 민영진, “共同翻譯 舊約聖書の 翻譯特徵”, 『신학사상』 22 (1978), 67-78; 민영진, 『국역성서연구』, 168-179를 보라.

작업에 몰두했다. 선종완 신부는 1968년부터 1976년까지 문익환 목사와 곽노순 목사와 함께 번역 작업에 참여했다.⁶⁾ 그런데 곽노순 목사는 박사학위를 마치기 위하여 1976년에 미국으로 돌아가고 문익환 목사는 그 당시 독재정권에 맞서서 민주화 투쟁을 했다는 죄목으로 감옥에 갇혀 있었다. 그래서 『공동번역 성서』의 구약 번역의 최종 원고는 선종완 신부가 마지막까지 작업할 수밖에 없었다. 선 신부는 돌아가시기 바로 며칠 전까지 그러니까 1976년 7월 초까지 최종적으로 번역 작업을 했다. 따라서 우리나라가 최초로 신·구교가 연합하여 번역한 『공동번역 성서』 구약의 마무리는 선종완 신부가 한 것이다.⁷⁾

<사진 2> 왼쪽부터 선종완 신부, 곽노순 목사, 문익환 목사 (1976년 9월)



그런데 『공동번역 성서』가 나오기 전 선종완 신부는 이미 구약의 약 2/3를 혼자서 번역해 냈다. 그 목차는 다음과 같다.

『제1편 창세기』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1958.

『제2편 출애굽기·레위기』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1959.

『제3편 민수기·신명기』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1959.

『제4편 요수예기·판관기·루트기』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1959.

『제5편 사무엘 전후서』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1959.

6) 곽노순, “히브리말 … 몽둥이 말이고 한국말은 비단 말”, 『성경원문연구』 45 (2019), 325-339.

7) 2021년 9월 1일 성모영보수녀회의 정 실비아 수녀의 설명.

『제6편 열왕기 3·4서』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1959.

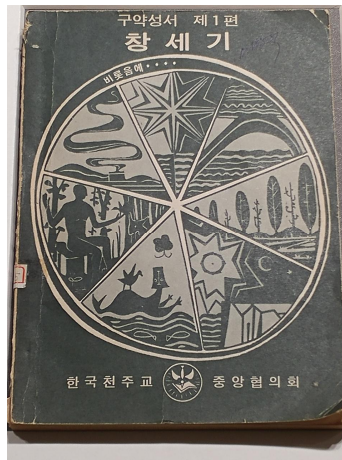
『제10편 성영』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1959.

『제12편 이사야 예언서』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1959.

『제13편 예레미야 예언서·애가·바룩 예언서』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1963.

선종완 신부가 1958년에 설립한 경기도 과천의 성모영보수녀회에서는 2019년 12월 그의 성서 번역 관련 자료집 41권을 모두 펴냈다. 그분이 수도 없이 고친 교정 번역 원고까지 다 포함한 것이다. 이로써 우리는 그분이 어떤 과정을 거쳐 성경을 번역했는지 잘 알게 되었다.

<사진 3> “선종완역” 『창세기』 초판, 1958년



3. 선종완 신부와 구약학

선종완 라우렌시오(Laurentius) 신부는 1915년 강원도 원주에서 태어나 『공동번역 성서』가 나오기 1년 전인 1976년 7월 11일에 하느님의 부르심을 받았다. 선 신부님의 생애는 크게 세 가지로 특징지을 수 있는데⁸⁾ (1) 1950년-1970년대에 서울 가톨릭대학교에서 성서학 교수로 가르치신 것과 (2) 경기도 과천에 있는 성모영보수녀회를 창립하신 것 그리고 (3) 한국 가톨릭교회 역사상 처음으로 구약성서를 원어에서 번역하신 것이다. 여기에

8) 정인준, “선종완 신부의 삶을 통한 가르침”, 162-169.

덧붙여 구약성서 가운데 제2경전(외경)에 속하는 바룩을 한국인 최초로 번역한 학자이기도 하다.

선종완 신부의 생애는 이분이 세우신 과천의 성모영보수녀회에서 이미 두 권을 펴냈다.⁹⁾ 따라서 그분의 생애에 대해서는 이 두 권의 책을 참고하는 편이 나을 것이다. 다만 이 글에서는 선종완 신부의 성서 번역 세계에 초점을 맞추어 살펴보고자 한다.

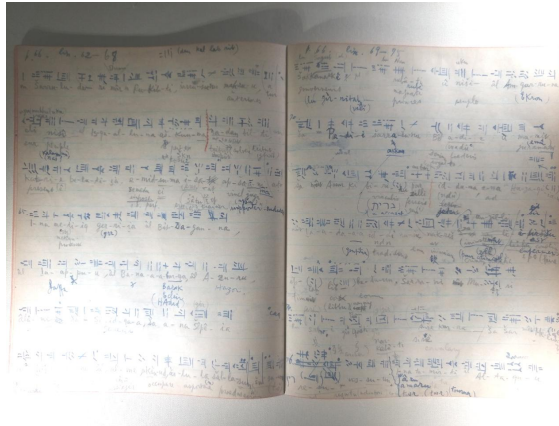
선종완 신부는 1948년부터 1952년까지 4년간 자비를 들여 이탈리아와 이스라엘에서 성서학을 공부했다. 특히 구약학 공부에 매진한 것으로 보이는데 그것은 1951년에서 1952년까지 1년간 예루살렘 성서연구소(L'Ecole Biblique et Archéologique Française de Jerusalem)에서 성서학과 성서고고학을 공부한 것을 보면 잘 알 수 있다. 물론 선종완 신부는 그 이전 1942년부터 1945년까지 일본 중앙대학 전문부에서 경제학과 법학을 공부했다. 그리고 1948년에 이탈리아의 우르바노 대학(Pontificia Università Urbaniana)에 편입하여 신학을 공부하고 로마 안젤리쿰 대학(Pontificia Università San Tommaso D'Aquino) 신학연구과에서 공부하기도 했다. 결국 1950년에서 1951년까지 로마 성서대학(Pontificium Institutum Biblicum De Urbe)에서 성서학을 공부하여 석사학위를 받았다. 이렇게 이분의 관심은 성서학이었다.

선종완 신부는 유학을 떠나기 전부터 고대 언어에 능하신 분이어서 서울 가톨릭대학에서 성서학 교수로 가르쳤다. 이것은 그분이 “히브리어, 그리스어, 아랍어, 라틴어, 아르메니아어, 시리아어, 이탈리아어, 독일어, 프랑스어, 일어 등 다양한 외국어에 능통”¹⁰⁾했기 때문이었다. 그런데 필자가 2021년 9월 1일 과천 성모영보수녀회에 있는 선종완 신부 기념관을 방문하여 확인한 것으로는 이분이 고대 셈어 가운데 아카드어도 열심히 공부하신 것이다. 아카드어(Akkadian)는 썩기문자로 되어 있는 고대 셈어로 기원전 3천 년대 후반부터 1천 년 대까지 고대 중동에서 바빌론 사람들과 아시리아 사람들이 사용하던 언어이다. 히브리어 구약성서를 연구하는 데 필요한 언어이다. 이렇게 선종완 신부는 성서를 가르치고 또 번역하기 위하여 현대어뿐만 아니라 히브리어와 아랍어와 아카드어와 같은 고대 셈어도 열심히 연구하고 공부했던 것이다.

9) 말씀의성모영보수녀회 엮음, 『선종완 신부 유고집 - 말씀으로 산 사제』(서울: 성바오로출판사, 1984); 말씀의성모영보수녀회 엮음, 『선종완 - 깊은 숲 영란처럼 향기롭게』(서울: 나이테미디어, 2015).

10) 말씀의성모영보수녀회 엮음, 『선종완 - 깊은 숲 영란처럼 향기롭게』, 61.

<사진 4> 선종완 신부의 아카드어 필사 노트



뿐만 아니라 수메르어(Sumerian)까지 공부하여 성서에 나오는 용어의 뜻을 설명하는데 선종완 신부가 처음으로 구약을 번역하여 “비롯음에”라는 부제를 붙여 펴낸 『창세기』(1958)를 보면 알 수 있다. 이 번역의 창세기 2:6 에는 아담이라는 뜻에 대해서 “옛날 말로서는 수메리아말에 「아다(아버지), 무(나의)」 곧 「나의 아버지」가 「아담」에 가장 가깝다.”¹¹⁾라고 설명했다. 또한 에덴이라는 말의 뜻도 수메르어로 “비옥한 들”이라고 창세기 2:8 의 난하주에서 설명한다.¹²⁾ 이 설명에 대해서는 이론이 없지 않을 수 있으나 선종완 신부의 성서에 대한 사랑과 열정을 엿볼 수 있는 대목이다. 또한 선종완 신부가 성서 히브리어를 포함하여 북서방 셈어(North-West Semitics)를 읽을 수 있었다는 것은 그의 히브리어 설명에 잘 나타난다.¹³⁾

선종완 신부는 또한 성서 히브리어를 중심으로 아카드어 문헌인 텔 엘 아마르나(Tel El Amarna) 문헌뿐만 아니라 12세기의 페니키아어(“페니키아 문자”) 문헌인 아히람 석판 비문 그리고 아람어(“아라메이아말”)를 언급한다. 특히 고 히브리어(“헤브레아말”) 문자가 페니키아어에서 비롯되었다는 점도 우리에게 알려 주고 있다. 그리고 급기야 마소라 학자들이 지금의 히브리어 성서의 형태를 만들어 낸 유대인 학자들이라는 것도 말한다.¹⁴⁾

뿐만 아니라 선종완 신부의 성서 사본학적 식견이 무척 넓은 것은 다음의 설명을 통하여 잘 알 수 있다.

11) 선종완 역, 『창세기』(구약성서 제1권), 34 난하주 6.

12) Ibid., 난하주 7.

13) Ibid., 9.

14) Ibid., 9-10.

이런 경로를 밟아 우리에게까지 이르게 된 구약성서 원문사본의 수는 1,600에 가까운데, 기원후 13세기 이후의 것이 대부분이요 13세기의 것이 선, 12세기의 것이 여덟, 10세기 이전의 것은 매우 드물다. 구약성서의 완전한 사본으로서 가장 온전한 것이 기원후 1009년 사무엘·벤·야콥이 베긴 B19a 뻬뜨로뵐리스(레닌그라드)의 사본인데, 이것은 알렙뵤의 세파르디움 유대아 회당에 보존되었다가 소실된 벤·아세르 본인의 사본(10세기)과 같은 종류이다. 그리고 부분적으로 된 것으로는 기원후 1세기의 이사야서가 전부 남아있고, 가장 오랜 것으로는 기원전 4세기 것으로 레위기의 한부분(一九 삼일-삼사, 二〇 이십-이삼, 二一 이사-二二 삼, 二二 사-오)이 있으니 이것을 페니치아 글씨로 쓰인 것이며, 또 이것이 기원후 10세기의 사본과 아주 같음을 보면, 성서가 얼마나 순전하게 보존되어 오던가를 알 수 있다. 이제까지 여기 말한 것은 유테아교의 랍비들이 지켜오던 헤브레아 마소라 원문에 관한 것이다.¹⁵⁾

이 부분은 히브리어 마소라 본문의 사본에 대한 선종완 신부의 설명이다. 시대별 사본의 수를 밝히면서 남아 있는 가장 오래된 마소라 본문 사본이 1009년의 “레닌그라드 사본”(Leningrad Codex, B19a)인 것을 알려 주면서 동시에 그보다 몇십 년 이른 “알렙포 사본”(Aleppo Codex, 10세기 초)도 함께 언급한다. 그러면서 사해 동굴에서 발견된 구약성서 두루마리에 대해 자세히 언급하고 있다.

이 부분 이후에는 약 3쪽에 걸쳐 라틴어 역본(옛 라틴어역, 불가타) 뿐만 아니라 그리스어 역본(칠십인역, 아퀼라, 심마쿠스, 테오도시온)과 그 개정본들에 대해 자세히 설명한다. 그리고 신약의 본문 사정과 역본들에 대해서도 설명한다. 이렇게 히브리어 사본과 고대어 역본들에 대해서 자세히 설명한 개론서가 없던 당시에 무척 파격적인 설명이다. 지금 읽어 보아도 무척 자세하고 정교한 설명이 아닐 수 없다.

이렇게 선종완 신부는 성서를 사랑한 학자였다. 그래서 그토록 고대 문헌을 파고들었고 그것으로 끝나지 않고 어떻게 하면 이 고대 문헌 지식을 활용하여 성서를 아름다운 한국어로 표현할 수 있을까를 고심한 학자였다. 따라서 그의 “비롯음에”(창 1:1)라는 용어는 한국어 성서 번역사에 길이 남을 번역어가 아닐 수 없다.

뿐만 아니라 선종완 신부는 화가이고 음악가이다. 이분은 성서 지도를 3점 제작하신 일이 있는데 예루살렘 지도와 이스라엘 지도 그리고 고대 중동 지도이다.

15) Ibid., 10.

<사진 5> 선종완 신부가 그린 예루살렘 지도



선종완 신부의 성서 사랑은 그의 놀라운 그림 실력을 통해서도 이렇게 유감없이 드러난다. 성서를 신학생들에게 가르치기 위해 직접 예루살렘의 박물관을 매일 2시간씩 걸어서 오가며 이 그림을 모사하였다고 한다. 지금부터 70년 전에 그린 그림이지만 지금 보아도 훌륭한 지도가 아닐 수 없다.

<사진 6> 선종완 신부가 그린 성서 시대의 이스라엘 지도



4. 선종완 신부와 “선종완역”(1958~1963)

선종완 신부가 1958년부터 1963년까지 번역한 9권의 구약성서에서 가장 눈에 띄는 특징은 길게 해설을 곁들인 성경이라는 점이다. 이것은 성서 본문에 익숙지 않은 독자들을 위한 것임은 말할 것 없다. 이러한 전통은 한국 가톨릭교회의 전통으로 보인다.¹⁶⁾

창세기의 경우는 성서 전체와 구약 전체 그리고 모세오경의 입문서 역할 까지 겸하고 있다. 그분이 번역한 다른 책의 경우도 거의 마찬가지이다. 곁들여 언급해야 할 것은 선종완 신부의 구약 각 책 이름 목록 가운데 지금도 가톨릭교회에서 사용하고 있는 이름은 “판관기”, “에스텔”, “집회서”(集會書), “바룩”, “하바꾹” 등이다.

또 하나 언급해야 할 것은 구약에 나오는 “야훼”라는 신명이다. 히브리어로 “요드, 헤이, 바브, 헤이”라는 네 글자로 되어 있는 이 이름을 한국 개신교회의 성경은 대부분 한문 성경 <대표본>(1854)의 영향으로 “여호와”(耶和華)라고 표기되어 있다. 그런데 선종완 신부는 그의 개인 번역에서 거룩한 이름(*Nomen Sacrum*) 네 글자를 당시 성서학계의 견해를 반영하여 한국어로는 처음으로 “야훼”로 번역하였다.¹⁷⁾ 선종완 신부가 참여한 『공동번역 성서』의 구약 신명은 “야훼”이며 지금도 한국 가톨릭교회의 『성경』(2005)은 출애굽기 3:15와 6:2 등에서 이 이름을 그대로 보존하고 있다.

4.1. “선종완역”의 “비롯음에”(창세기 1:1)

그리고 또 하나 언급해야 할 것은 그분의 “비롯음에”라는 번역어이다. 히브리어 성서의 시작 말 בְּרֵאשִׁית을 “비롯음에”라고 번역한 것은 무척 신선한 번역이라고 말하지 않을 수 없다. 한국어를 무척 사랑했던 선종완 신부는 בְּרֵאשִׁית을 “비롯음에”로 번역하기 위해 8번이나 줄을 그어 가면서 이 번역어를 찾기 위해 고심했던 흔적을 그분이 남긴 번역 원고를 보면 알 수 있다. 한국 개신교회의 예배용 성경 『성경전서 개역개정판』(1998)은 “태초에”라고 번역하였고 한국 가톨릭교회의 공인역 『성경』(2005)은 『공동번역 성서』(1977)를 따라 “한처음에”라고 번역하였다.¹⁸⁾ 사실 “태초에”라는 번역어는

16) 『스스성경』(1910)과 『신약성서 사복음·종도행전』(제18판, 1968) 그리고 『서간성서』(제5판, 1963)가 이 경우에 해당한다. 『200주년 신약성서』(1991)와 『주석성경』(2010)도 마찬가지이다.

17) 1938년에 중국 길림성의 용정(龍井)에서 나온 「십자군」(十字軍)이라는 잡지에서 김재준 목사는 창 1-4장을 번역하면서 “야훼”라는 이름을 사용하기도 한다.

18) 『공동번역 성서』는 “한 처음에”로 가톨릭교회의 『성경』은 “한처음에”로 약간 다르게

우리가 익숙하여 별 저항감 없이 받아들이는 용어이지만 어려운 용어이다. 그리고 “한처음에”는 어색한 한국어 표현이라고 말할 수 있다. “처음”이면 “처음”이지 “한”이라는 말을 앞에 붙여 어색한 감을 지울 수 없다. 이런 면에서 선종완 신부의 “비롯음에”는 신학적인 해석이 들어가 있는 토박이말이다. 그는 번역 주에서 “비롯음”이라는 말을 이렇게 설명한다.

이 「비롯음」은 영원한 천주 홀로 엄연히 계시고 만물이 아직 생겨나기 전 아무것도 없을 때를 뜻하니, 창조와 더불어 비로소 만들어 내셨음을 뜻한다.¹⁹⁾

“머리”라는 말에서 나온 ‘브레쉬트(בְּרֵאשִׁית)’의 ‘레쉬트(רֵאשִׁית)’를 선종완 신부는 “비롯음”으로 번역하면서 “비로소”와 연결시켜 아무것도 없을 때 천주에 의해 창조가 시작되었다고 이해하고 있다. “처음 시작하다”라는 뜻의 “비롯하다”에서 만든 “비롯음”라는 말을 위의 짧은 설명에서 보듯이 “비로소”라는 말과 연결하여 설명하고 있다. 그래서 절대절로 창세기 1:1을 이해하고 있다.²⁰⁾

4.2. “선종완역”의 “빛이 생기어라”(창 1:3)

다음으로 언급해야 할 부분은 창세기 1:3이다. 이 구절이 이렇게 되어 있다.

천주께서 가라사대 「빛이 생기어라」하시매, 빛이 생기니라.

여기서 “선종완역”의 “생기어라”와 “생기니라”는 히브리어 אֵל의 번역이다. אֵל은 히브리어 동사 אָלַם에서 파생된 표현이다. 이 אָלַם 동사를 선종완 신부는 “생기다”라는 말로 번역한 것이다. 그런데 『성경전서』(1911)는 “잇스라”와 “잇거늘”이라는 말로 번역했다. 곧 אָלַם 동사를 “있다”로 번역했다. 이러한 번역은 『개역한글』과 『개역개정』도 마찬가지이다. 아마도 영어 성경 제임스왕역(KJV)이나 영어 개정역(RV)의 “be”²¹⁾를 따른 것으로

띄어쓰기를 했다.

19) 선종완 역, 『창세기』, 30, 각주 2.

20) 물론 창 1:1은 『공동번역 성서』와 『새번역』의 난하주처럼 “…지어 내시던(창조하시던) 맨 처음”과 비슷하게 상황절로도 이해할 수 있다. 영어 성경 NJPS가 창 1:1을 상황절로 번역한다(“When God began to create heaven and earth”). 그런데 선종완 신부는 여기서 창 1:1을 절대절로 번역한다. 그리스어 칠십인역, 시리아어 페쉬타역, 라틴어 불가타역, 아랍어 타르굠크역과 같은 고대어 번역을 따르고 있다.

21) “Let there be light: and there was a light.” (KJV, RV)

보인다. 물론 <대표본>(1854)을 위시한 중국어 성경도 마찬가지로 “있다”는 뜻의 有²²⁾로 번역하였기에 이 영향이라고 생각해 볼 수도 있다.

그런데 문제는 הָיָה 동사에서 파생한 הָיָה 가 히브리어로 3인칭 명령형이라는 점이다. 우리말의 어법은 2인칭 명령밖에 없다. 그러나 성서 히브리어에는 2인칭 명령형이 별도의 파생 형태로 존재한다. 하지만 3인칭 명령의 경우 별다른 형태는 없고 많은 경우 미완료태(Yiqtol)가 3인칭 명령으로 사용되기도 한다. 바로 창세기 1:3의 הָיָה 가 이 경우에 해당한다. 따라서 한국어로 번역하기 위해서는 3인칭 명령을 2인칭 명령으로 바꾸어 번역해야만 자연스러운 한국어 번역이 될 것이다.

이렇게 “선종완역”은 “생기다”라는 번역어로 창세기 1:3의 הָיָה 동사를 번역했는데 이 번역은 한국어 성경 가운데 처음인 듯하다. 곧 הָיָה 동사를 존재(“있다”)가 아닌 과정(“생기다”)으로 이해하여 빛이 하느님의 피조물인 것을 분명하게 나타낸 것이다. 선종완 신부의 이러한 הָיָה 동사 이해가 매우 혁신적인 것은 대부분의 외국어 성경이 “있다”로 번역했음에도 불구하고 이를 따르지 않고 “생기다”라고 번역했기 때문이다.²³⁾ 이러한 이해와 맥을 같이 하여 『공동번역 성서』(1977)는 창세기 1:3을 “‘빛이 생겨라!’ 하시자 빛이 생겼다”라고 번역했다. 또한 민영진 박사가 “공동번역 평양교정본”이라고 그 특징을 설명한 『북한성경』(1990)²⁴⁾도 『조선어 스테디 성경』(2008)²⁵⁾도 이 부분을 똑같이 번역한다. 그리고 『새번역』(2001)도 가톨릭교회의 『성경』(2005)도 이와 거의 같게 번역했다.²⁶⁾

22) “宜有光,即有光(焉)”(代表本, 브리지만-켈벗슨譯); “要有光,就有了光”(세레체브스키 淺文理譯, 和合本, 和合本修訂版).

23) 지난 세기 초에 나온 히브리어 사전 *BDB*(225쪽)도 “나타나다”(to appear)로 창 1:3의 히브리어 הָיָה 를 이해하고 있다(“let light appear, and there light appeared.”). 이러한 견해는 게제 니우스-불 히브리어 사전도, 켈러-바움가르트너 히브리어 사전에서도 비슷하게 찾아볼 수 있다. 이 두 사전이 창 1:3의 הָיָה 를 꼭 집어서 “생기다”라는 뜻으로 등록하지는 않았지만 “생기다, 벌어지다”(to come to pass, geschehen)라는 뜻이 이 동사의 일차적인 뜻이라 밝히고 있다(Ges-Buhl, 243; Koehler-Baumgartner, 243-244).

24) 민영진, “『북한성경』 제작 실무자”, 『새가정』 537 (2002), 15-16. 신약은 1983년에 나왔다. 민영진 교수는 북한 조선기독교도련맹의 강양섭 목사에서 들은 이야기라고 하면서 『북한성경』은 이영태라는 분이 제작 실무 작업을 했다고 한다. 그런데 이영태 선생은 『성경전서』(1911)과 『성경 개역』(1938)의 구약 번역 작업에 참여한 이놀서(William D. Reynolds, 1867-1951)의 조사(assistant)를 지낸 분으로 알려져 있다.

25) 이 성경을 알려 주신 조영진 목사(고양조선족선교교회)에게 감사사를 드린다.

26) “‘빛이 생겨라’ 하시니, 빛이 생겼다”(『새번역』), “‘빛이 생겨라.’ 하시자 빛이 생겼다”(『성경』).

4.3. “선종완역”의 “땅과 하늘”(창 2:4)

이번에는 창세기 2:4를 언급하지 않을 수 없다. 선종완 신부는 창세기 2:4 하반을 “천주 야훼께서 땅과 하늘을 지으시던 날,”이라고 번역한다. 그런데 창세기 2:4상반은 “하늘과 땅이 창조될 때에 그 유래가 이러하였느니라”라고 번역한다. 곧 “하늘과 땅”(2:4상반)과 “땅과 하늘”(2:4하반)의 차이이다. 이 차이는 문체의 차이이기도 하지만 신학의 차이이기도 하다. 성서학자들은 19세기 이래로 창세기 1:1-2:4상반을 사제 문서(P)라고 부르고 2:4하반을 야훼 문서(J)라고 부른다. 곧 신학적인 관점이 다르기에 창세기 2:4상반은 “하늘과 땅”이라고 표현하는데 이 표현은 창세기 1:1의 “하늘과 땅”이라는 표현과 함께 사제 문서(P)의 앞과 뒤를 감싸는 역할을 한다. 곧 사제 기자는 여기서 “하늘과 땅”이라는 말로 시작하여 “하늘과 땅”이라는 공간을 가리키는 말로 끝맺으면서 그 안에 “첫째 날, 둘째 날 …”과 같은 시간을 가리키는 말들을 가둔다. 곧 공간이 시간을 가두는 것과 같은 신학적인 의도가 담긴 표현이다. 사제들은 시간에 맞추어 하느님께 예물을 드려야 했기 때문에 시간에 민감할 수밖에 없었을 것이다.

이러한 신학적 의도는 창세기 2:4하반의 “땅과 하늘”이라는 표현에서도 찾아볼 수 있다. 야훼 문서(J)는 창세기 2:4상반의 “하늘과 땅”과는 다르게 2:4하반에서 “땅과 하늘”이라고 표현하면서 창세기 2장 끝까지 땅에서 벌어지는 일에만 초점을 맞추고 있기 때문이다. 선종완 신부는 야훼 문서(J)의 이러한 신학적인 의도를 알아차리고 창세기 2:4하반에서 “땅과 하늘”로 번역한 듯하다. 사실 칠십인역이나 폐쉬타역과 같은 고대어 번역 성경들은 이러한 신학적 의도는 무시한 채 “하늘과 땅”으로 창세기 2:4하반을 번역했다.²⁷⁾ 특히 이 대목에서 불가타역을 언급하지 않을 수 없는데 선종완 신부는 가톨릭 사제이기 때문에 불가타역 라틴어 성경을 평생 품에 끼고 살았다고 한다. 그래서 그분이 돌아가시고 난 뒤에 그분의 무덤에 그 라틴어 불가타역 성경을 함께 묻어드렸다고 한다. 선종완 신부는 창세기 2:4하반을 번역하면서 이토록 애지중지하였던 불가타역 성경의 “하늘과 땅”이라는 표현을 따르지 않고 히브리어 본문의 신학적 의도를 고스란히 담고 냈다. 이 번역이 한국어 성경 가운데 매우 이른 시기의 파격적인 번역이라는 것은 『성경전서』(1911)과 『성경개역』(1938) 그리고 『개역한글』(1961)에 걸쳐 계속해서 창세기 2:4하반을 “하늘과 땅”으로 번역한 것을 보면 알 수 있다.

27) 아람어 타르굼역은 히브리어 성경을 따라 “땅과 하늘”로 번역했다. 그리고 영어 성경 KJV (1611)와 RV(1881)과 JPS(1917) 또한 “(the) earth and (the) heaven”으로 번역했다.

한국어 성경은 『공동번역 성서』(1977)과 『표준』(1993)과 『개역개정』(1998)에 와서야 비로소 “땅과 하늘”로 창세기 2:4하반의 이 표현을 번역하였다. 이렇게 놓고 본다면 선종완의 『창세기』 2:4하반에 등장하는 “땅과 하늘”이라는 표현은 매우 획기적인 번역이다. 『공동번역 성서』은 이 부분에서 “선종완역”을 따랐다고 말할 수 있다. 또한 『북한성경』(공동번역 평양교정본, 1984)도 가톨릭교회 『성경』(2005)도 『조선어 스테디 성경』(2008)도 똑같이 “땅과 하늘”로 이 부분을 번역한다.

4.4. “선종완역”의 “내가 있노라”(출 3:14)

그 다음 “선종완역”의 출애굽기 3:14를 잠깐 설명하기로 하자.

천주께서 모세에게 가라사대 「나는 『내가 있노라』(에훼)하는 이로라
하시고, 또 이르시기를 「이스라엘의 후손들에게 『“내가 있노라”(에훼)
하는 이가 나를 너희에게 보내셨느니라」고 이렇게 말하라」 하시며,²⁸⁾

선종완 신부는 위의 인용처럼 잘 알 수 없는 출애굽기 3:14의 히브리어 표현 אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה를 “나는 ‘내가 있노라’하는 이로라”로 번역한다. 그리고 אֶהְיֶה는 “내가 있노라”로 번역한다. 이 표현을 한국 개신교회의 첫 공인 성경 『성경전서』(1911)은 “나는 즈연히 있는 자”로 번역했다. 그런데 1938년에 나온 『성경 개역』은 “나는 스스로 있는 자”로 번역한다. 이 번역은 『개역한글』(1961)과 『개역개정』(1998)까지 이어진다. 곧 『성경전서』와 개역 전통의 특징은 אֶהְיֶה의 어근인 히브리어 동사 אָהַב를 번역하면서 “있다”라고 번역하고 여기에 “자연히”(『성경전서』)나 “스스로”(『개역한글』)라는 말로 신학적 해석을 덧붙이고 있다.

그런데 『공동번역 성서』은 출애굽기 3:14의 이 표현을 “나는 곧 나다”와 “나다”로 각각 번역한다. 이 번역은 곧 “나”라는 말에 초점을 맞추어 번역한 듯한 인상을 준다. 이러한 경향은 이어서 나오는 『표준』의 개정판인 『새번역』까지 이어진다. 『새번역』 역시 『공동번역 성서』처럼 “나는 곧 나다”와 “나”라고 하는 분”이라고 각각 번역하기 때문이다. 그런데 재미난 점은 『표준』은 개역 전통을 따라 “나는 스스로 있는 나”와 “스스로 계신 분”이라고 번역한 것이다. 곧 『새번역』은 여기서 개역 전통을 따랐다가 『공동번역 성서』을 따라 “나”에 초점을 두어 번역하였다. “스스로 있다”를 바꾸어 “스

28) 선종완 역, 『출애굽기 · 레위기』, 7.

스로”를 빼고 “나는 곧 나” 또는 “나”로 번역하여 “나”를 강조한 것이다. 이러한 경향은 가톨릭교회의 공인역 『성경』(2005)에서도 찾아볼 수 있다. 이 가톨릭 성경은 이 부분을 “나는 있는 나다”와 “있는 나”로 번역하기 때문이다.

이렇게 출애굽기 3:14의 번역은 약 100여 년의 한국어 성경 번역 역사에서 “자연히”와 “스스로”를 “있다”라는 말 앞에 집어넣은 번역에서 “있는 나”나 “나다”처럼 “나”를 강조하는 경향으로 바뀌어 간 것을 알 수 있다. 그런데 “선종완역”은 앞의 인용에서 본 것처럼 “내가 있노라”라는 말로 **אני**를 번역하여 “나”를 강조하는 듯한 인상을 주는데 이러한 전통은 『공동번역 성서』와 가톨릭교회의 『성경』(2005)으로 이어진다고 말할 수 있다. 그리고 이미 『북한성경』(공동번역 평양교정본, 1984)과 『조선어 스테디 성경』도 이 번역을 그대로 채용하고 있다.

5. 선종완 신부와 『공동번역 성서』(1977)

1977년 부활절에 나온 『공동번역 성서』는 세계에서 두 번째로 신·구교가 함께 번역하여 내놓은 성경이다. 이 번역 성경의 구약은 개신교회의 문익환 목사와 광노순 목사 그리고 천주교회의 선종완 신부의 작품이다. 특별히 선종완 신부는 임종하기 일주일 전까지 병원에서 이사야 번역의 마지막 교정을 보았다고 한다.²⁹⁾ 당시 문익환 목사는 시국 사건으로 감옥에 있었고 광노순 목사는 학위를 마치러 다시 미국에 되돌아간 상태였다. 그리고 『공동번역 성서』 구약의 책임자로는 선종완 신부만 남아 있던 상황이었다. 그래서 임종하기 일주일 전까지 번역의 마무리 교정을 병상에서조차 하신 것이다.

이러한 『공동번역 성서』는 파격적인 번역으로 1977년 부활절에 나왔을 때 세간을 놀라게 했다. “야훼”라는 신명을 사용한 것까지는 이해가 되지만 “하느님”으로 표기한 것은 일부의 보수적인 한국 개신교회에게는 충격이었다. 그리고 개신교인들에게 익숙한 고유명사가 많이 달라진 이유로 결국 대다수의 한국 개신교회는 『공동번역 성서』 사용을 기피했다. 당시 일부의 감리교회와 기독교장로회가 이 『공동번역 성서』를 교회에서 사용하기는 했으나 예배용으로 정착되지는 못했다. 물론 지금까지 대한성공회와 한국정교회 그리고 한국 그리스도교회가 『공동번역 성서』를 예배용으로 사

29) 2021년 9월 1일 과천 성모영보수녀회의 정 실비아 수녀의 증언.

용하고 있다. 물론 지금은 『공동번역 성서 개정판』(1999년)을 사용하는 것이다.

이에 비해서 한국 천주교회는 『공동번역 성서』가 나온 이래로 200여 년 동안 사용하던 “천주” 대신 “하느님”을 사용하고 또 “야훼”라는 신명도 사용하기로 한다. 물론 지금은 자체적으로 번역한 『성경』(2005)을 예배용으로 사용하지만 여전히 30여 년 동안 『공동번역 성서』에 익숙해진 탓에 이 천주교회의 『성경』에 낯설어하는 사제들이 많이 있었다고 한다. 그런데 분명한 사실은 천주교회 성경이 “야훼”라는 신명을 모두 “주”나 “주님”으로 바꾸긴 했으나 교회에서 공식적으로 “야훼”라는 신명을 사용하기 시작한 것은 선종완 신부의 개인 번역이다. 하지만 학계에서도 통용되고 있는 “야훼”라는 거룩한 이름(*Nomen Sacrum*)은 선종완 신부의 번역어이고 1958년에 한국 천주교 중앙협의회에서 펴낸 『창세기』에 처음 등장한 용어이다.

5.1. 선종완 신부의 논문 “올바른 사람도 믿어야 살 수 있다”의 일부(152-154쪽)³⁰⁾

그렇다면 선종완 신부는 『공동번역 성서』에 어떠한 공헌을 남겼는지 그가 남긴 글을 인용하면서 살펴보기로 하자. 선종완 신부가 하박국 2:4를 주제로 쓴 논문 “올바른 사람도 믿어야 살 수 있다”의 앞부분이다. 논문 속에서 “본문 비판”이라는 소제목이 붙어 있는 이 부분(152-154쪽)은 선종완 신부가 『공동번역 성서』의 번역 작업에 참여하면서 하박국을 번역할 때 얼마나 고심하면서 작업했는지 그 단초를 얻을 수 있는 부분이다. 따라서 여기에 이 부분을 그대로 옮겨 놓고 그 뒤에 약간의 설명과 평가를 덧붙이기로 하자.³¹⁾

『공동번역 성서』 초고에 이 구절을 다음과 같이 풀이해 보았다.

멋대로 설치지 말아라.
나는 그런 사람을 바로 보지 않는다.
나를 믿고 진실하게 바로 살아라.
그래야 살 길이 열린다.

30) 말씀의성모영보 수녀회 엮음, 『선종완 신부 유고집 - 말씀으로 산 사제』, 152-154. 이 글은 본디 「가톨릭대학 論文集」 2 (1976), 5-34에 실린 글의 일부이다.

31) 이하 5.1. 전체는 선종완 신부의 논문을 직접 인용한 것이다.

1.1. 본문 비판

이렇게 풀이한 데는 다음과 같은 이유가 있다. 마소라 히브리 원문을 글자 그대로 옮겨 보면 다음과 같다.

보라(hinnē) 우쫘대로 있구나('ppelāh), 마음을(naphshō) 바르게(yashrāh) 지니고(bō) 있지 않구나(lō'). 올바른 사람도(wešaddiq) 제가 성실해야(be 'emūnāthō) 살 길이 열린다(yihyeh).

칠십인역에서는 ἐὼν ὑποστείληται(뒤로 물러선다면)라고 되어 있다. 원문을 'hēn(만일) ullaph(물러선다면)'이나 'hēn(만일) 'uppal(게을러진다면)'이라 읽었을 것 같다. 아퀼라(Aquila)는 ἰδοῦ νοχέλευου ἐνοῦ(무성의 하구나)라고 되어 있다. 원문을 'hinne he'āšēl'이라 읽었을 것 같다. 유다 사막 사해 안에서 발견된 칠십인역 수정본(Rec.)에는 '어두움'('aphlāh)이라고 되어 있다.

마소라의 '웁빨라'의 끝 자음이 ph보다 l이라는 뒷받침을 아퀼라와 칠십인역 수정본에서 볼 수 있다.

Aquila는 둘째 자를 잘못 보아서, 칠십인역 수정본은 첫째 자를 잘못 들어서 그렇게 달라졌을 것 같다.

마소라의 '힌느네 웁빨라'를 한마디로 붙여 읽으면 'hanne 'ephal'이 된다(K. Budde, Breitreiher, O. Procksch의 생각이다). 그렇게 되면 재귀형 분사에 관사를 붙인 것이 되고, '스스로 존재하는 자'라는 뜻이다. 이 Nominativus pendens를 이 구절 전반부 끝말 'bō'로 받아서 이 문장의 목적어로 삼을 수 있다. '스스로 존재하는 자, 그런 자를'이라 하면, '로야슈라 나프쇼 보'라고 길고 어색한 단어로 '마음이 올바르지 못한 사람'을 뜻하여 후반부의 '쌩디크'(올바른 사람)와 대조시킬 필요가 없다. '스스로 존재하는 자'가 '올바른 사람'과 대조를 이룬다.

영어 성경 ICC, NAB, NEB도 Rash man, the reckless라 번역한 것은 마소라의 뜻을 떠나지 않았다고 볼 것이다.

한편 시리아 번역에는 "'awwlāh'라 읽어 '악한 자'(ha 'awwāl)를 가리킨다. 벨하우젠(Wellhausen), 할러(Haller), 마르티(Marti)는 이를 따랐다. 후반부의 '올바른 사람'(šaddiq)과 대조가 잘 된다. 이 경우에도 셋째 자는 l인 것을 눈여겨볼 것이다.

불가타는 'incredulus'(믿지 않는 자)라 하였다. 성예로니모가 'āphal의 사역형을 민수기 14:44에서 'Contenebrari'(어두워지다)라 번역한 것처럼, 여기서도 그렇게 된 것으로 보는 이도 있다(P. Schlegg 참조).

그러나 반 후나커(Van Hoonaker)는 칠십인역을 따라 "'ullaph'(물락한다)로 보고 아모스 8:13; 이사야 51:20에 그 유사한 곳을 들었다. 이것을 따른 것이 예루살렘 성서(Jerusalem Bible, Junker, Rinaldi, Bernini, M.

Delcor)이다.

이것 말고는 스텐젤(M. Stenzel)이 “악을 행하는 자(po‘el ’āwel)는³²⁾ 그런 짓으로(bō) 제 목숨을(naphshō) 지키지 못한다(lo’ ishmōr)”³³⁾ 고쳐 읽으며, 후반부와 만족할 만한 대조를 이루었다. ‘악을 행하는 자’와 ‘올바른 사람’, ‘제 목숨을 지키지 못한다’와 ‘살 길이 열린다’ 또 ‘그런 짓으로’와 ‘성실함으로’가 좋은 대조를 이룬다.

마소라의 ‘마음을 바르게 지니고 있지 않구나’가 칠십인역에는 ‘οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου αὐτῷ’라 되어 있다. 이것은 히브리 원문을 ‘나는(naphshi) 그에게(bō) 호감을 가질 수(raṣtah) 없다(lo’)’로 보았을 것이다.

마소라의 한 사본과 아퀼라도 칠십인역의 ‘나피쉬’(나는)를 따랐다. 『공동번역 성서』가 이것을 따라 전반부를 풀어 이렇게 번역했다.

멋대로 설치지 말아라.

나는 그런 사람을 바로 보지 않는다.

후반부에 마소라의 ‘제가 성실하여야’(be ’emūnātō)가 칠십인역에는 ‘나에게 성실하여야’(ἐκ πίστεώς μου)로 되어 있지만 Wc 사본에는 ‘나에게’(μου)가 없다. 칠십인역 사본에도 아퀼라에도 마소라같이 ‘제가 성실하여야’라고 되어 있다.

히브리서에 인용된 것은 ‘나의 의인’(ὁ δὲ δίκαιός μου)으로 된 사본이 많다.³⁴⁾

성실성을 보이는 것은 하느님께 보이는 것이며, 또 자신이 보이는 것이기 때문에 뜻은 마찬가지다.

『공동번역 성서』에서 “나를 믿고 진실하게 바로 살아라”, “멋대로 설치지 말아라”라고 번역한 것은 누구나 실천할 원칙을 드러낸 데 지나지 않는다.

5.2. 선종완 신부의 위의 글에 대한 설명

무엇보다도 먼저 언급해야 할 것은 선종완 신부가 하박국을 번역할 때 철저히 본문을 비평을 거쳤다는 점이다. 먼저 선종완 신부는 히브리어 마소라 본문을 세심하게 살펴보고 본문 자체가 어려워 번역이 잘 되지 않는

32) “Meinrad Stenzel, “Habakuk, 2, 1-4. 5a,” *Biblica*, vol. 33, 1952, 508에 나열된 구절(시편 119, 3; 58,3; 82,2; 욥기 34,32)에 보라.”(선종완 신부의 각주)

33) “위 논문 p.509에 나열된 구절(잠언 1,19; 6,32; 8,36; 29:24; 13,3; 16, 17,19; 21,23; 22,5)에 보라.”(선종완 신부의 각주)

34) “히브리서 10:38을 가리킨다.”(선종완 신부의 각주)

하박국 2:4의 앞부분을 자세히 분석한다. 그러면서 고대 역본도 함께 살펴 보는데 그리스어 칠십인역과 시리아어 페쉬타역 그리고 라틴어 불가타역을 여러 학자들의 견해와 함께 분석하면서 고대 성경 번역자들이 히브리어 본문을 어떻게 이해하였을까를 추정하기도 한다(153쪽).

특히 칠십인역의 루키안(Lucian) 개정본까지 언급하면서 그분들의 원 마소라 본문의 이해가 어떠했을까를 살펴본다.

“마소라의 ‘마음을 바르게 지니고 있지 않구나’가 70인역에는 ‘οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου αὐτῷ’라 되어 있다. 이것은 히브리어 원문을 ‘나는(naphshi) 그에게(bō) 호감을 가질 수(raṣtah) 없다(lo)’로 보았을 것이다.”

선종완 신부가 『공동번역 성서』의 번역 방식에 대해 쓰신 앞의 글 “올바른 사람도 믿어야 살 수 있다”의 154쪽에 나오는 설명이다. 그런데 선종완 신부는 이렇게 히브리어에서 대구법이 중요하다는 사실을 인식하고 스텐젤이라는 학자의 설명에 귀 기울인 것이다.

“이것 말고는 스텐젤(Meinrad Stenzel)이 “악을 행하는 자(po‘el ‘āwel)는³⁵⁾ 그런 짓으로(bō) 제 목숨을(naphshō) 지키지 못한다(lo’ ishmōr)”라³⁶⁾ 고쳐 읽으며, 후반부와 만족할 만한 대조를 이루었다. ‘악을 행하는 자’와 ‘올바른 사람’, ‘제 목숨을 지키지 못한다’와 ‘살 길이 열린다’ 또 ‘그런 짓으로’와 ‘성실함으로’가 좋은 대조를 이룬다.”

이 학자를 인용하는 이유는 히브리어 성서의 다른 곳에 대구법으로 되어 있는 부분을 이 학자가 인용하기 때문이다. 그래서 “Meinrad Stenzel, “Habakuk, 2, 1-4. 5a,” *Biblica*, vol. 33, 1952, p. 508에 나열된 구절(시편 119, 3; 58,3; 82,2; 욥기 34,32)에 보라.”(위의 글, 153쪽)와 “위 논문 p. 509에 나열된 구절(잠언 1,19; 6,32; 8,36; 29,24; 13,3; 16, 17.19; 21,23; 22,5)에 보라.”(위의 글, 153쪽)라는 각주를 특별히 단다. 그 까닭은 성경 여기저기에 하박국 본문과 비교하여 볼 수 있는 대구가 등장하기 때문이라고 생각하신 듯하다. 이렇게 선종완 신부는 히브리어의 특징을 잘 파악하고 이러한 원문의

35) “Meinrad Stenzel, “Habakkuk, 2, 1-4. 5a,” *Biblica*, vol. 33, 1952, p. 508에 나열된 구절(시편 119, 3; 58,3; 82,2; 욥기 34,32)에 보라.”(선종완 신부의 각주)

36) “위 논문 p.509에 나열된 구절(잠언 1,19; 6,32; 8,36; 29,24; 13,3; 16, 17.19; 21,23; 22,5)에 보라.”(선종완 신부의 각주)

특징을 번역문에도 반영해 보려고 노력한다.

이외에도 선종완 신부는 고대 그리스어 번역도 기원전 3세기~기원전 1세기에 나온 칠십인역 이외에도 기원후 1세기에 나온 아퀼라(Aquila)역도 함께 살펴보고 있다(153쪽). 그리고 본문 비평을 하는데 신약 히브리서 10:38에 인용되어 있는 칠십인역 하박국 2:4의 여러 사본까지도 세심하게 평가한다(154쪽). 뿐만 아니라 선종완 신부는 이스라엘 사해의 쿨란 지역에서 1947년부터 발견되기 시작한 쿨란 동굴의 성서 사본도 참조하면서 히브리어 본문의 이해가 어떠했을까를 설명한다(153쪽). 그리고 영어 성경도 참조하여 하박국 2:4의 본문을 어떻게 번역했을까 살펴보기도 한다. 선종완 신부는 미국에서 나온 영어 성경 NAB나 영국에서 나온 영어 성경 NEB도 언급한다(153쪽). 하지만 특별히 예루살렘 성서(La Bible de Jérusalem)를 언급하는데 아마도 이 성경이 가톨릭교회와 개신교회가 세계 최초로 함께 번역한 성경이기 때문인 듯하다. 한국어 『공동번역 성서』는 세계에서 두 번째로 신·구교가 함께 번역한 성경이기 때문이기도 할 것이다. 이렇게 교회 일치의 정신에 입각하여 성서 번역에 임했던 선종완 신부의 자세를 우리는 이 짧은 글에서도 찾아볼 수 있다.

이렇게 지난한 과정을 거쳐 하박국 2:4의 전반부의 번역은 다음과 같은 결과물을 낳았다(154쪽).

멋대로 설치지 말아라.

나는 그런 사람을 바로 보지 않는다.

(하박국 2:4상반, 선종완 『공동번역 성서』 초역)

멋대로 설치지 말아라.

나는 그런 사람을 옳게 여기지 않는다.

(하박국 2:4상반, 『공동번역 성서』)

이렇게 선종완 신부의 하박국 2:4의 초역과 『공동번역 성서』를 비교해 보면 앞부분은 거의 같다. 다만 “나는 그런 사람을 바로 보지 않는다.”가 “나는 그런 사람을 옳게 여기지 않는다.”로 살짝 바뀌었다. 곧 “바로”가 “옳게”로 바뀐 것이 다를 뿐이다. 하박국의 이 부분은 선종완 신부가 돌아가시고 1년 뒤에 나온 1977년의 『공동번역 성서』와 1999년의 『공동번역 성서 개정판』에서도 바뀌지 않고 그대로 남아 있다. 또한 1984년에 나온 『북한성경』(공동번역 평양교정본)의 구약도 마찬가지이다. 그리고 2008년에 나온 『조선어 스테디 성경』도 『북한성경』의 본문을

고치지 않고 그대로 사용한 스티디 성경이다.³⁷⁾

6. 맺는말

위에서 살펴본 대로 선종완 신부는 한국 가톨릭교회 성서 번역의 선구자라고 부를 수 있을 것이다. 특별히 구약의 경우가 그렇다. 선종완 신부는 수메르어를 포함하여 북서방 셈어뿐만 아니라 현대어에 능할 정도로 성서학에 대한 탁월한 식견을 지니고 있었다. 또한 선종완 신부는 예술성 또한 뛰어나 그가 아름답게 그린 성서 지도가 네 점이 남아 있다. 신학생들뿐만 아니라 성서 독자들에게 도움을 주고자 했다. 그리고 메추라기를 키워서 성서 번역 작업의 비용을 댈 정도로 성서 번역에 대한 열정 또한 대단했다.

또한 선종완 신부는 “야훼”라는 신명을 번역어로 처음으로 사용한 학자이고 한국어로는 처음으로 제2경전(외경)에 들어 있는 “바룩”을 번역했다. 또한 그의 한국어 사랑이 얼마나 대단했는가는 “비롯음에”라는 토박이말을 창세기의 첫 표현으로 사용한 것을 보면 충분히 짐작할 수 있다. 이런 면에서 선종완 신부를 가톨릭교회 성경 번역의 선구자라고 부르는 것이다.

“선종완역”은 비록 구약 전체를 번역한 것은 아니지만 한마디로 『공동번역 성서』와 『북한성경』 그리고 가톨릭교회의 『성경』에 지대한 영향을 미친 성경이다. 물론 『공동번역 성서』는 선 신부가 직접 번역에 참여한 성경이기도 하다. 위에서는 창세기와 출애굽기의 극히 일부의 구절(창 1:1, 3; 2:4; 출 3:14)을 예로 설명했지만 선종완 신부의 번역어는 이들 성경에 그대로 전해 내려오고 있다.

그리고 “선종완역”은 1958년에 이미 성경 본문에 자세한 소제목을 달아 독자의 이해를 돕고자 했다. 대한성서공회가 펴낸 『대지 넣은 신약전서 가로쓴 한글판』과 같은 해에 나온 성경이다. 곧 한국 가톨릭교회뿐만 아니라 한국 개신교회의 성서까지 포함하여 독자를 위하여 소제목을 달고 가로쓰기로 펴낸 성경의 모범적인 예를 보여 주는 성경이 “선종완역”이다.

또한 선종완 신부가 1976년에 쓴 논문 “올바른 사람도 믿어야 살 수 있다”의 앞부분은 그분이 『공동번역 성서』 프로젝트에 참여하여 치열한 학문적 엄격성과 섬세함으로 하박국 2:4 본문을 연구하고 번역했는지 잘 보여 주는 부분이다. 아마도 한국어로 되어 있는 글 가운데 성서 번역을 얼마나 치열하게 했는가 그 과정을 잘 보여 주는 유일한 글이 아닐까 생각한다.

37) 『조선어 스티디 성경』, vi.

이렇게 선종완 신부가 우리에게 남긴 “선종완역”(1958-1963)과 『공동번역 성서』(1977)는 한국 가톨릭교회뿐만 아니라 한국 개신교회에게도 크나큰 유산이 아닐 수 없다.

<주제어>(Keywords)

성서 번역, 선종완 신부, “선종완역”(1958-1963), 『공동번역 성서』(1977), 창 1:1, 3; 2:4, 하박국 2:4, 야훼.

Bible translation, Father Laurentius Syen, Syen’s Version of the Bible (1958-1963), The Korean Common Translation (1977), Genesis 1:1, 3; 2:4, Habakkuk 2:4, Yahweh.

(투고 일자: 2023년 7월 1일, 심사 일자: 2023년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2023년 10월 10일)

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서』(가톨릭용), 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『공동번역 성서 개정판』(가톨릭용), 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『스스성경』(四四聖經), 1910.
- 『성경』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.
- 『성경 개역』, 京城: 聖書公會, 1938.
- 『성경전서』, 조선경성: 대영성서공회, 1911.
- 『성경전서』, 조선기독교도련맹 중앙위원회, 1990. (『북한성경』)
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 표준새번역』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 聖芬道修道院 역, 『서간 성서』. 제5판. 서울: 가톨릭出版社, 1963.
- 『신약성서 사복음 · 종도행전』. 제18판. 서울: 가톨릭出版社, 1968.
- 『200주년 신약성서』, 서울: 한국천주교 중앙협의회, 1991.
- 『조선어 스테디 성경』, 서울: 순교자의 소리, 2008.
- 『주석 성경』, 한국 천주교 중앙협의회, 2010.
- 『舊約全書』, 京都: 美華書院, 1874. (북경관화역 구약)
- 『舊約全書』, 大美國聖經會, 1896; 원출판년 1864. (브리지만-컬벳슨역)
- 『文理 舊新約聖書』, 聖書公會印發, 1854. (대표본)
- 『聖經 和合本 (上帝版)』, 香港, 香港聖經公會, 1961. (원출판년 1919) (화합본)
- 『聖經 和合本修訂版 (神版)』, 台臺灣臺北: 台灣聖經公會, 2015. (화합본 수정판)
- JPS Hebrew-English TANAKH, The Traditional Hebrew Text and The New JPS Translation, Second Edition, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999. (NJPS)*
- The Holy Bible, The Revised Version, Oxford: The University Press, 1925; org. ed. 1881. (RV)*
- The Holy Scriptures According to the Masoretic Text, A New Translation. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1955; org. ed. 1917. (JPS)*
- 곽노순, “히브리말 … 몽둥이 말이고 한국말은 비단 말”, 「성경원문연구」 45 (2019), 325-339.
- 말씀의성모영보수녀회 엮음, 『선종완 – 깊은 숲 영란처럼 향기롭게』, 서울: 나이테 미디어, 2015.
- 말씀의성모영보수녀회 엮음, 『선종완 신부 성서번역 자료집』(전 41권), 과천: 성모 영보수녀회, 2020.

말씀의성모영보수녀회 엮음, 『선종완 신부 유고집 - 말씀으로 산 사제』, 서울: 성 바오로출판사, 1984.

민영진, “『북한성경』 제작 실무자”, 『새가정』 537 (2002), 15-16.

閔泳珍, 『國譯聖書研究』, 서울: 성광문화사, 1984.

閔泳珍, “共同翻譯 舊約聖書の 翻譯特徵”, 『신학사상』 22 (1978), 67-78.

박형신 편, 『존 로스 자료집』, 서울: 한국교회사학회, 2020.

이성우, “한국 천주교회의 우리말 성서번역사와 우리말 성서번역의 의미”, 근·현대 한국가톨릭연구단 지음, 『한국 근·현대 100년 속의 가톨릭교회 (상)』, 서울: 가톨릭출판사, 2003, 103-128.

李元淳, “聖書國譯史論考”, 『민족문화』 3 (1977), 32-50.

정인준, “선종완 신부의 삶을 통한 가르침”, 『가톨릭신학과사상』 51 (2005), 162-193.

Brown, F., Driver, S. R., and Briggs, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, Oxford: Calrendon Press, 1907. (BDB)

Buhl, F., *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch Über das Alten Testament*, Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer-Verlag, 1962. (Gesenius-Buhl)

Koehler, L., and Walter B., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament*, Study Edition, M. E. J. Richardson, trans., Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. (Koehler-Baumgartner)

<Abstract>

**Father Laurentius Syen (1915-1976), a Pioneer in the Translation of
the Korean Catholic Church's Bible:
Focused on Syen's Version of the Bible (1958-1963) and
the Korean Common Bible (1977)**

Hwan Jin Yi

(Methodist Theological University)

Father Laurentius Syen, whose Korean name is Sun, Jong-wan can be called a pioneer of the Korean Catholic Church's Bible translation. He had excellent knowledge of Biblical Studies, being fluent in modern and North-West Semitic languages, including Sumerian. In addition, Father Syen was also a man of outstanding artistry, who drew four beautiful Bible maps. With these maps, he wanted to help not only the seminarians but also the Bible readers. His enthusiasm for Bible translation was so great that he would raise quails to cover the costs for Bible translation.

Indeed, Father Syen was the first person to use the divine name *Yahweh* (야훼) as a Bible translator, and for the first time in Korean, he translated the Book of Baruch contained in the Second Canon (Apocrypha). His great love for the Korean language can be assumed from the fact that he used native Korean word '비롯음에 (*bee-rot-eum-eh* meaning *in the beginning*)' as the first word of his translation of Genesis. It is in this respect that Father Syen is called a pioneer in the Catholic Church's Bible translation work.

Syen's Version of the Bible has had a profound impact on the Korean Common Translation (1977), the North Korean Bible (1984), and the Catholic Bible (2005) although it wasn't a full translation of all Old Testament books. Of course, Father Syen did participate in the translation of the Korean Common Translation (1977). Only few verses of Genesis and Exodus (Gen 1:1, 3; 2:4; Exo 3:14) are given as examples in the paper, but expressions from Father Syen's Version of the Bible have been passed down in those Korean translations of the Bible.

In addition, the first part of Father Syen's paper, *Even the right person can live by trusting* (올바른 사람도 믿어야 살 수 있다, 1976) clearly shows his

intense academic rigor and sensitivity in studying Habakkuk 2:4 text to translate the verse when he was participating in the Korean Common Translation (1977) project. It is probably the only writing in Korean that reveals how intense the work of translating the Bible is.

I believe Father Syen's own translation (1958-1963) and the Korean Common Translation (1977) are a great legacy not only for the Korean Catholic Church but also for the Korean Protestant Church.

A Text-Hierarchical Structure of Exodus and the Analysis of Main Players

Gyusang Jin*

1. Purpose of this study¹⁾

Section 1 overviews the outline of this paper. Section 2 introduces the text-hierarchical structure of Exodus and its three major divisions by the structuring principle EDSFs [**Elaborate Divine Speech formula in which a basic divine speech formula is combined with a locative or time phrase**].²⁾

2. Text-hierarchical structure of Exodus and its three major divisions

This paper uses the text-linguistics of Eep Talstra to construct Exodus's text-hierarchical structure and discovers its divisions.³⁾ It observes the linguistic

* Ph.D. in Old Testament Theology at Vrije Universiteit Amsterdam. Adjunct Professor in Old Testament Theology at Chongshin University Graduate School. jin.gyusang.numbers.80@gmail.com.

1) This paper stems from a presentation given to the session, Gyusang Jin, "Biblical Hebrew Language and Linguistics" (Pretoria, South Africa: SBL International Meeting, 5. July. 2023.).

2) A syntactic pattern in which YHWH spoke to Moses is called a Basic Divine Speech Formula, a syntactic pattern in which a basic divine speech formula is combined with a locative or time phrase or the combination of them as an Elaborate Divine Speech Formula.

3) E. Talstra, "Text Linguistics: Biblical Hebrew", G. Khan, et al, eds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden: Brill, 2017), 2, 4-5; E. Talstra, "Clause Types and Textual Structure: An experiment in narrative syntax", E. Talstra, ed., *Narrative and Comment*:

similarity between clauses (e.g., clause type, person, number, gender, the arrangement of phrases, participants in the inflection of a predicate or the suffix of a preposition or the explicit subject), judges their relationship whether the following one is subordinate to its preceding one, otherwise coordinate. For example, two clauses would be parallel if they have identical clause types and PNG (person, number, gender) and the same arrangement of phrases and participants in a reference. Otherwise, the following one will be subordinate to its preceding clause if their clause types, PNG, or the arrangement of phrases are different, and the following one opens an embedded paragraph or narrative line under the preceding one.⁴⁾ It reiterates the process from the first clause to the last one in a text. It discovers its text-hierarchical structure, where the function of word order, whose other name is a syntactic pattern or EDSF [**Elaborate Divine Speech formula**], is defined.⁵⁾ The clause type, *Wayyiqtol-X*, of EDSF, indicates

Contributions to Discourse Grammar and Biblical Hebrew: presented to Wolfgang Schneider (Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis, 1995), 169; W. van Peursen, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira: A Comparative Linguistic and Literary Study*, (Leiden: Brill, 2007), 143; R. Longacre, "Weqatal Forms in Biblical Hebrew Prose, a Discourse-Modular Approach", R. D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 50-95. He sees a text as an arrangement of lexemes, while Talstra sees a text as a form of text-hierarchical structure.

- 4) E. Talstra, "Hebrew Syntax: Clause Types and Clarchy", K. Jongeling, H. Murre-van den Berg, and V. Rompay, eds., *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax* (Leiden: Brill, 1991), 185. It is noted that the rules to judge the hierarchical relationship between clauses are applied strictly between clauses that occur within a paragraph. However, in the relationship between clauses that open a paragraph, the clauses that have different clause types can be parallel and progress the same narrative line at the same textual level.
- 5) E. Talstra and van der Merwe, "Biblical Hebrew Word Order. The Interface of Information Structure and Formal Features", *ZAH* 15/16 (2004), 68-107; H. Weinrich, *Tempus: Besprochene und erzählte Welt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 28-32; W. Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch*, 5th ed. (Munich: Claudius Verlag, 1982). W. Schneider adopted the linguistics of Weinrich. E. Talstra, "Clause Types and Textual Structure An experiment in narrative syntax", 169; E. Talstra, "Text Linguistics: Biblical Hebrew", 2, 5-8. Talstra got inspired by Schneider and Weinrich and discovered a syntactic-hierarchical structure of a text, in which he observed a syntactic pattern, that is, the placement of a verb from and phrases in a clause, and defined the function of the word order, which this paper calls EDSFs. According to searching, the EDSFs occur with five types in the four Pentateuch books, excluding Gen, demarcating a larger textual unit at a higher textual level. The identical EDSF demarcates Lev into two major divisions, 1:1-24:23 and 25:1-27:34, the first major division of Num into two divisions, 1:1-3:13 and 3:14-8:26. The EDSF [**BDSF + double locative + time phrases**] in Num 1:1 starts Num. The EDSF [**BDSF + locative + time phrases**] in Num 9:1 demarcates Num into two major divisions, 1:1-8:26 and 9:1-36:13. The EDSFs [**BDSF + double locative phrase**] in Num 20:23, 33:50, and 35:1 demarcate the second major division of Num into four divisions,

an opening of a paragraph. BDSF (basic divine speech formula in which YHWH spoke to Moses) is a typical form indicating a new start. Each locative or time phrase also shows a fresh start, and their combination suggests a solid start.⁶⁾ EDSF occurs 13 times with 5 types, among which the EDSF [**BDSF + a locative phrase**] in Exodus 4:19 and 12:1 splits Exodus into three major divisions 1:1-4:18, 4:19-11:10, and 12:1-40:38.⁷⁾ This paper uses the analysis of main players who occur in each division and confirms the validity of the demarcations.

3. Analysis of Main Players in the three major divisions in Exodus

Syntactic clues and grammatical clues first validate the textual demarcations. The analysis of the main players second support their validity. To progress the analysis, this section explains the different meanings of main players from that of participants or agents and introduces the terminologies of shared main players, unique main players.

3.1. Observations on Main Players in each division

3.1.1. Difference between participants, agents, and Main Players

9:1-20:22, 20:23-33:49, 33:50-34:29, and 35:1-36:13. The EDSFs [**BDSF + time phrase**] in Lev 16:1, Deu 32:48 demarcate the first major division of Leviticus into two divisions, 1:1-15:33 and 16:1-24:34, Deu into two major divisions, 1:1-32:47 and 32:48-34:12. Gyusang Jin, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers* (Piscataway: Gorgias Press, 2023).

6) Gyusang Jin, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers*, 62-65.

7) About the query to discover EDSFs in the Hebrew Bible, see Gyusang Jin, "Pattern1 (locative)", <https://shebanq.ancient-data.org/hebrew/text?iid=2862&page=1&mr=r&qw=q> (2023. 09. 05.). Gen 1:1 xQtX ("In the beginning, Elohim created the skies and the land.") starts the Pentateuch and Gen. The five *tōledōt* formulae in Gen 2:4, 5:1, 6:9, 11:10, and 37:2 are parallel, open a major division and progress an embedded narrative line. I embed the nominal clause in Exo 1:1 ("These are the names of sons of Israel.") under Gen 37:2 NmCl, which progresses the story of the genealogy of Jacob. Exo 1:1 opens Exo, and it's the first major division 1:1-4:18. Gyusang Jin, "YHWH basic speaking formula in Genesis, Exodus, Leviticus", <https://shebanq.ancient-data.org/hebrew/text?iid=4030&page=1&mr=r&qw=q> (2023. 09. 05.). In Gen, BDSF occurs 20 times under a *tōledōt* formula, continues its preceding clause within a paragraph at a lower textual level, and composes a part of a paragraph. In comparison, five *tōledōt* formulae compose the outline of Gen at a larger textual unit at a higher textual level. Gyusang Jin, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers*, 60.

The main players include participants at an intransitive verb and those at a transitive verb. In contrast, agents include participants who occur only at a transitive verb.⁸⁾ Participants include all the entities, whether they are human beings, animals, abstract concepts, time, place, etc. All the entities that occur at all the grammatical locations, such as an explicit subject, an inflection of a verb, the suffix of a noun or a preposition, personal pronoun, and demonstrative pronoun.⁹⁾ Therefore, participants are the most comprehensive criterion that includes all the entities that occur in a text, main players are the second comprehensive criterion, and agents are the third inclusive criterion.¹⁰⁾

3.1.2. Shared Main Players and Unique Main Players

Shared main players occur in both adjacent divisions and indicate connectivity between them. Unique main players occur only in a division relative to its adjacent division and indicate relative separability.

3.2. Analysis of Main Players to validate the demarcations in the three major divisions

3.2.1. Comparison in terms of type, frequency, and Jaccard Distance

Two adjacent divisions can be compared: type, frequency, and Jaccard distance. For example, if YHWH and Moses occur in two adjacent divisions, the number of shared types is 2. If YHWH occurs 5 times, Moses occurs 3 times in Division A, YHWH occurs 13 times, and Moses occurs 7 times in Division B, the total frequency of shared main players in Division A is 8, that in Division B is 20.

If pharaoh occurs 1 time, foremen occur 2 times only in Division A, tabernacle occurs 4 times, and priests occur 6 times, golden calves occur 10 times only in Division B, the number of unique types in Division A is 2, that in

8) Gyusang Jin, "Analysis of Participants' Agent Role in the Two Major Divisions of Leviticus", *JBTR* 52 (2023), 30-49.

9) E. Talstra, "Approaching the Mountain of Exodus 19: Thou Shalt Explore Syntax First", *HIPHIL Novum* 3 (2016), 2-24.

10) The method has been tested on the Book of Numbers. It has shown to be helpful and accurate in the doctorate thesis, "Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers", which recently has been published as a preface in a series of *Perspectives on Linguistic and Ancient Languages* by Gorgias Press and released worldwide. About the upcoming publication of it, see, <https://www.gorgiaspress.com/perspectives-on-linguistics-and-ancient-languages>.

Division B is 3. The frequency of the unique main players in Division A is 3, and that in Division B is 20.

3.2.2. Assumption

If two adjacent divisions show strong separability and weak connectivity to each other in terms of type or frequency, the outcome will support the validity of the demarcations. I compare the number of shared types or their frequency with the number of unique types or their frequency within a division. If two adjacent divisions commonly show strong separability and weak connectivity in terms of type or frequency, the outcome will support the demarcation. However, there could be unclear cases whether they support the demarcation or not. First, a division could show strong separability and weak connectivity, while its adjacent division could show weak separability and strong connectivity in terms of type or frequency. Second, two divisions could show strong separability and weak connectivity regarding type. In comparison, two divisions could show weak separability and strong connectivity in frequency and vice versa. Then the two outcomes contradict each other. In these cases, judgment on the validity of the demarcation needs to be clarified. It requires Jaccard distance for clarification, which synthetically considers the main players’ types and frequencies and extracts an accurate judgment.

3.2.3. Jaccard Distance

3.2.3.1. Process to extract the Jaccard Distance between two divisions

Figure 1. One example of extracting Jaccard distance

| | A | B | C | D | E | F | G |
|---|----------------------------|------------|-----------|----------------------------|------------------------------|------------------------------|----------|
| 1 | participant identification | Division1 | Division2 | MIN (Division1, Division2) | Division1_relative frequency | Division2_relative frequency | MIN(E,F) |
| 2 | YHWH | 59 | 57 | 57 | 0.11 | 0.37 | 0.11 |
| 3 | Joseph | 324 | 1 | 1 | 0.60 | 0.01 | 0.01 |
| 4 | Jacob | 155 | 0 | 0 | 0.29 | 0.00 | 0.00 |
| 5 | Moses | 0 | 98 | 0 | 0.00 | 0.63 | 0.00 |
| 6 | Total | 538 | 156 | | | | 0.12 |
| 7 | | | | | | | |
| 8 | Jaccard distnace | 2+2/(G6-2) | | 0.94 | | | |

The table above shows how to extract the Jaccard Distance between two adjacent divisions. Column A lists four main players, among which YHWH and Joseph are shared main players, while Jacob is a unique main player who occurs only in Division A, and Moses is a unique main player who occurs only in

Division B.¹¹⁾ Columns B and C list the frequency of a main player in each Division. Column D lists the minimum between the frequency of a main player in Division A and that in Division B. For example, the minimum between B2 (59) and C2 (57) is D2 (57). Columns E and F list the percentage of a main player in each Division. For example, the relative frequency of YHWH in Division A is resulted by dividing the frequency of YHWH by the total frequency of main players in Division A. To be specific, $E2 (0.11) = B2 (59) / B6 (538)$, $F2 (0.37) = C2 (57) / C6 (156)$. The relative frequency of YHWH in Division B is resulted by dividing the frequency of YHWH by the total frequency of main players in Division B. To be specific, $F2 (0.37) = C2 (57) / C6 (156)$. Column G lists the minimum between the percentage of a main player in Division A and Division B. For example, the minimum between E2 (0.11) and F2 (0.37) is G2 (0.11). G6 is the sum of all the minimums in column G. To be specific, $G6 (0.12) = G2 (0.11) + G3 (0.01) + G4 (0.00) + G5 (0.00)$. G6 (0.12) is applied in the mathematical formula to extract the Jaccard Distance between Division A and B as in B8, and the outcome is C8 (0.94).

3.2.3.2. Interpretation of the Jaccard distance between two divisions

Suppose the Jaccard distance is close to 0, indicating extreme similarity or connectivity between two divisions, while the Jaccard distance, close to 1, shows very strong dissimilarity or separability. If the Jaccard distance is 0, which indicates two divisions are identical, while the Jaccard distance of 1 means two divisions are perfectly different. The Jaccard distance C8 (0.94) indicates extreme separability and weak connectivity between Division A and B.

3.3. Comparing two divisions

The left two columns in the upper level include the number of shared types commonly occurring in two divisions and that of unique types that occur only in a division relative to its adjacent division. The right two columns in the upper level include the percentage of the shared types and that of unique types.

11) In fact, Division A (Gen 37:2-50:26) has 2 shared types and 252 unique types. The sum of their frequencies is 1529, while Division B (Exo 1:1-4:18) has 2 shared types and 50 unique types, and the sum of their frequencies is 334. The table above listed only four types and their frequencies, and their sum to exemplify how to extract a Jaccard Distance.

The left two columns in the lower level include the frequency of shared main players commonly occurring in two divisions and that of unique main players occurring only in a division relative to its adjacent division. The right two columns in the upper level include the percentage of the shared main players and that of unique main players.

3.3.1. Genesis 37:2-50:26 and Exodus 1:1-4:18

3.3.1.1. Comparison in terms of type and frequency

Figure 2. The number of types of agent roles and their frequency and percentage

| who.type | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 |
|---------------|----------------|--------------|----------------|--------------|
| shared | 2 | 2 | 0.01 | 0.04 |
| unique | 252 | 50 | 0.99 | 0.96 |
| total | 254 | 52 | | |
| who.frequency | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 |
| shared | 383 | 58 | 0.25 | 0.17 |
| unique | 1146 | 276 | 0.75 | 0.83 |
| total | 1529 | 334 | | |

The table above compares Genesis 37:2-50:26 with Exodus 1:1-4:18. The two divisions show strong separability and weak connectivity regarding types and frequency.

3.3.1.2. Jaccard Distance

Figure 3. Jaccard distance between two divisions

| Jaccard | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 |
|----------------|----------------|--------------|
| Gen 37:2_50:26 | 0.00 | 0.98 |

The Jaccard distance between the two divisions is 0.98, indicating strong separability and weak connectivity and confirming the judgment.

3.3.2. Exodus 1:1-4:18 and 4:19-11:10

3.3.2.1. Comparison in terms of type and frequency

Figure 4. The number of types of main players and their frequency and percentage

| who.type | Ex.1.1. 4.18 | Ex.4.19_11.10 | Ex.1.1. 4.18 | Ex.4.19_11.10 |
|----------|--------------|---------------|--------------|---------------|
| shared | 9 | 9 | 0.17 | 0.10 |
| unique | 43 | 84 | 0.83 | 0.90 |
| total | 52 | 93 | | |

| who.frequency | Ex.1.1. 4.18 | Ex.4.19_11.10 | Ex.1.1. 4.18 | Ex.4.19_11.10 |
|---------------|--------------|---------------|--------------|---------------|
| shared | 200 | 477 | 0.60 | 0.71 |
| unique | 134 | 199 | 0.40 | 0.29 |
| total | 334 | 676 | | |

The table above compares Exodus 1:1-4:18 with Exodus 4:19-11:10. The two divisions show strong separability and weak connectivity regarding type. However, the two divisions seem to indicate weak separability and robust connectivity in terms of frequency. Therefore, the two outcomes seem to contradict each other. To make a precise judgment, the Jaccard distance between the two divisions will be given.

3.3.2.2. Jaccard Distance

Figure 5. Jaccard distance between two divisions

| Jaccard | Ex.1.1. 4.18 | Ex.4.19_11.10 |
|--------------|--------------|---------------|
| Ex.1.1. 4.18 | 0.00 | 0.73 |

The Jaccard distance between the two divisions is 0.73, indicating strong separability and weak connectivity and confirming the demarcation's validity.

3.3.3. Exodus 4:19-11:10 and 12:1-40:38

3.3.3.1. Comparison in terms of type and frequency

Figure 6. The number of types of main players and their frequency and percentage

| who.type | Ex.4.19_11.10 | Ex.12.1_40.38 | Ex.4.19_11.10 | Ex.12.1_40.38 |
|----------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| shared | 11 | 11 | 0.12 | 0.03 |
| unique | 82 | 396 | 0.88 | 0.97 |
| total | 93 | 407 | | |

| who.frequency | Ex.4.19_11.10 | Ex.12.1_40.38 | Ex.4.19_11.10 | Ex.12.1_40.38 |
|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| shared | 500 | 1403 | 0.74 | 0.59 |
| unique | 176 | 993 | 0.26 | 0.41 |
| total | 676 | 2396 | | |

The table above compares Exodus 4:19-11:10 with Exodus 12:1-40:38. The two divisions show strong separability and weak connectivity regarding type. However, the two divisions seem to indicate weak separability and strong connectivity in terms of frequency. Therefore, the two outcomes seem to contradict each other. To precisely judge, I bring the Jaccard distance between the two divisions.

3.3.3.2. Jaccard Distance

Figure 7. Jaccard distance between two divisions

| Jaccard | Ex.4.19_11.10 | Ex.12.1_40.38 |
|---------------|---------------|---------------|
| Ex.4.19_11.10 | 0.00 | 0.74 |

The Jaccard distance between the two divisions is 0.74, indicating strong separability and weak connectivity and confirming the demarcation’s validity.

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

3.3.4.1. Comparison in terms of type and frequency

Figure 8. The number of types of main players and their frequency and percentage

| who.type | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 |
|----------|---------------|-------------|---------------|-------------|
| shared | 13 | 13 | 0.03 | 0.04 |
| unique | 394 | 345 | 0.97 | 0.96 |
| total | 407 | 358 | | |

| who.frequency | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 |
|---------------|---------------|-------------|---------------|-------------|
| shared | 1415 | 928 | 0.59 | 0.50 |
| unique | 981 | 919 | 0.41 | 0.50 |
| total | 2396 | 1847 | | |

The table above compares Exodus 12:1-40:38 with Leviticus 1:1-24:23. The

two divisions show strong separability and weak connectivity regarding type. However, the two divisions seem to indicate weak separability and strong connectivity in terms of frequency. Therefore, the two outcomes seem to contradict each other. To precisely judge, I bring the Jaccard distance between the two divisions.

3.3.4.2. Jaccard Distance

Figure 9. Jaccard distance between two divisions

| | | |
|---------------|---------------|-------------|
| Jaccard | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 |
| Ex.12.1_40.38 | 0.00 | 0.80 |

The Jaccard distance between the two divisions is 0.80, indicating strong separability and weak connectivity and confirming the demarcation’s validity.

In conclusion, comparing the two divisions in terms of type or frequency approximated the separability and connectivity between the two divisions. The Jaccard distance gave a mathematical confirmation of the separability and connectivity between the two divisions and confirmed the validity of the demarcations.

3.4. Description of the analysis of Main Players in the three major divisions

The description of how the percentage of shared main players increases or decreases from a preceding division to its following division will help a reader to understand the separability between the two divisions and to see what is happening in a division, how the relationship between main players, the role of a main player changes, how main players affect an event, and the thematic development between divisions.

3.4.1. Whole picture

3.4.1.1. Change in the combination of main players in a division

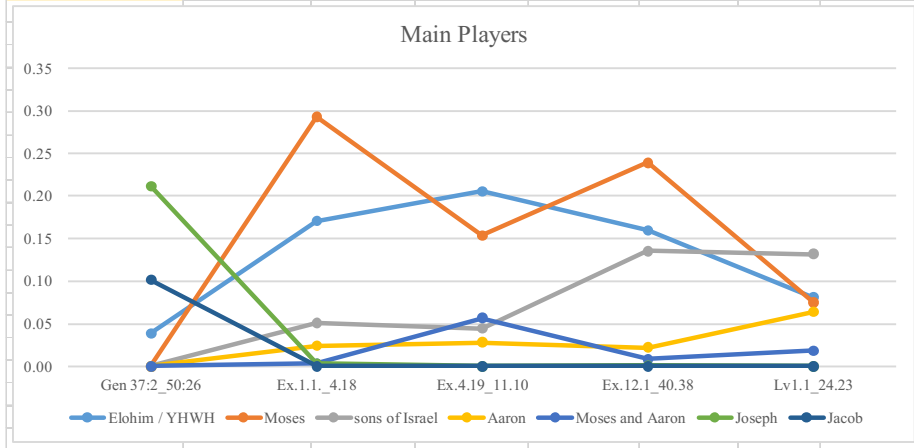
The table below displays the whole picture in which the combination of main players with high percentages in each division changes and indicates separability. In Genesis 37:2-50:26, the main players are Joseph and Jacob. In

Exodus 1:1-4:18, the main players are Moses and YHWH. In Exodus 4:19-11:10, the main players are YHWH and Moses. In Exodus 12:1-40:38, the main players are Moses, YHWH, and the sons of Israel. In Leviticus 1:1-24:23, the main players are the sons of Israel, YHWH, Moses, and Aaron.

Figure 10. The change in the percentage of the shared main players in the four divisions¹²⁾

| participant identification | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 | Ex.4.19_11.10 | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 | ID number | Main Player |
|----------------------------|----------------|--------------|---------------|---------------|-------------|-----------|-------------|
| Elohim / YHWH | 59 | 57 | 139 | 383 | 149 | 1 | Main Player |
| Moses | 0 | 98 | 104 | 574 | 139 | 2 | Main Player |
| sons of Israel | 0 | 17 | 30 | 325 | 244 | 3 | Main Player |
| Aaron | 0 | 8 | 19 | 52 | 117 | 4 | Main Player |
| Moses and Aaron | 0 | 1 | 38 | 19 | 34 | 8 | Main Player |
| Joseph | 324 | 1 | 0 | 2 | 0 | 62 | Main Player |
| Jacob | 155 | 0 | 0 | 0 | 0 | 8239 | Main Player |

| participant identification | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 | Ex.4.19_11.10 | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 | ID number | Main Player |
|----------------------------|----------------|--------------|---------------|---------------|-------------|-----------|-------------|
| Elohim / YHWH | 0.04 | 0.17 | 0.21 | 0.16 | 0.08 | 1 | Main Player |
| Moses | 0.00 | 0.29 | 0.15 | 0.24 | 0.08 | 2 | Main Player |
| sons of Israel | 0.00 | 0.05 | 0.04 | 0.14 | 0.13 | 3 | Main Player |
| Aaron | 0.00 | 0.02 | 0.03 | 0.02 | 0.06 | 4 | Main Player |
| Moses and Aaron | 0.00 | 0.00 | 0.06 | 0.01 | 0.02 | 8 | Main Player |
| Joseph | 0.21 | 0.00 | 0.00 | 0.00 | 0.00 | 62 | Main Player |
| Jacob | 0.10 | 0.00 | 0.00 | 0.00 | 0.00 | 8239 | Main Player |



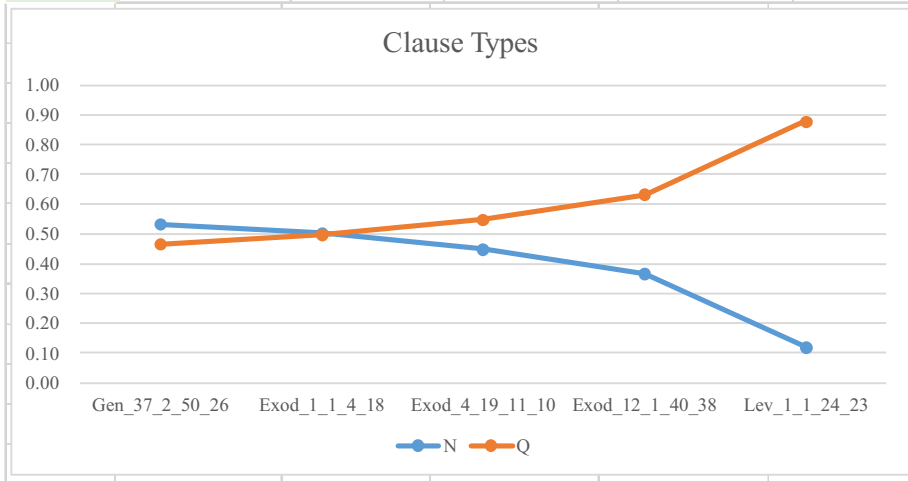
3.4.1.2. Change in the domains in a division

12) ID number matches each agent role of a participant. Even if a participant occurs in various grammatical locations, explicit subjects, suffixes, the inflection of a predicate, demonstrative pronouns, and different morphological spellings, an identical ID number is assigned to the same participant.

Figure 11. The frequency and percentage of the domains in the four divisions

| domain | Gen_37_2_50_26 | Exod_1_1_4_18 | Exod_4_19_11_10 | Exod_12_1_40_38 | Lev_1_1_24_23 |
|--------------|----------------|---------------|-----------------|-----------------|---------------|
| N | 1006 | 193 | 359 | 1084 | 288 |
| Q | 878 | 191 | 439 | 1868 | 2091 |
| Total | 1884 | 384 | 798 | 2952 | 2379 |

| domain | Gen_37_2_50_26 | Exod_1_1_4_18 | Exod_4_19_11_10 | Exod_12_1_40_38 | Lev_1_1_24_23 |
|--------|----------------|---------------|-----------------|-----------------|---------------|
| N | 0.53 | 0.50 | 0.45 | 0.37 | 0.12 |
| Q | 0.47 | 0.50 | 0.55 | 0.63 | 0.88 |



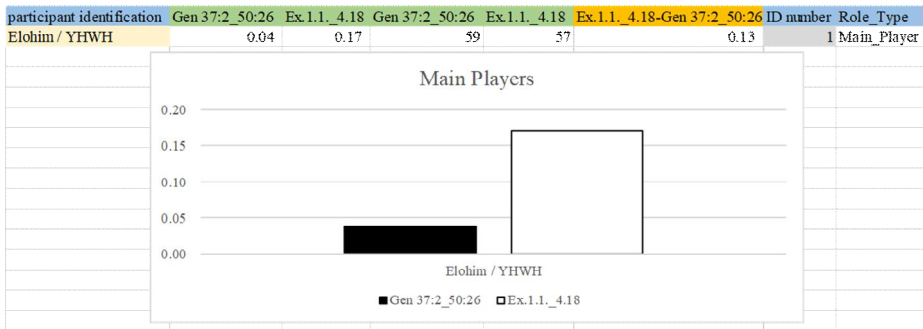
The table above shows the change in the percentage of domains in each division. In Genesis 37:2-50:26, the rate of a narrative domain is higher than that of a direct speech domain. In Exodus 1:1-4:18, both domains' percentages are almost similar. In Exodus 4:19-11:10, the ratio of a direct speech domain exceeds that of a narrative domain. In Exodus 12:1-40:38, the percentage of a direct speech domain is higher, almost double that of a narrative domain. In Leviticus 1:1-24:23, the rate of a direct speech domain is excessively increased than that of a narrative domain. In a direct speech domain in Genesis 37:2-50:26, Israel, Joseph, and his brothers communicate mainly. In Exodus 4:19-11:10, YHWH communicates mainly with Moses, Aaron, and the pharaoh, while in 12:1-40:38, Israel communicates with Moses, who speaks mainly with YHWH, while in Leviticus 1:1-24:23, YHWH communicates primarily with Moses, Israel, and Aaron. Those changes indicate the separability between

divisions.

3.4.2. Comparing Main Players in Genesis 37:2-50 with those in Exodus 1:1-4:18

3.4.2.1. Shared Main Players

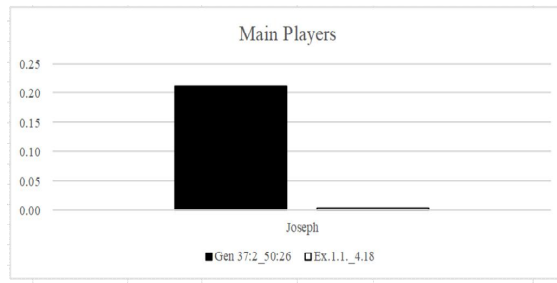
Figure 12. The shared main players whose percentage increases



The table above shows the shared main player, YHWH, whose percentage increases in the latter division. In the former division, YHWH occurs less than other main players, Jacob, Jacob’s brothers, Judah, and the pharaoh, while in the latter division, YHWH occurs more frequently than other main players, Israel, the daughter of the pharaoh, the new king of Egypt, the elders of Israel, and the daughter of Levi. In the former division, YHWH kills Onan, goes along with Joseph, reveals the meaning of a dream to Joseph and the pharaoh, allows Jacob to meet Joseph, and blesses the sons of Jacob. In the latter division, YHWH protects midwives, hears and sees the groaning of Israel, and persuades Moses to perform Exodus of Israel in Egypt. Even if the shared main player, YHWH, indicates connectivity between two divisions, the change in the percentage of YHWH and the change of main players with whom YHWH work indicate strong separability between the two divisions.

Figure 13. The shared main players whose percentage decreases

| participant identification | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 | Ex.1.1._4.18-Gen 37:2_50:26 | ID number | Role_Type |
|----------------------------|----------------|--------------|----------------|--------------|-----------------------------|-----------|-------------|
| Joseph | 0.21 | 0.00 | 324 | 1 | -0.21 | 62 | Main_Player |



The table above shows the shared main player, Joseph, whose percentage decreases in the latter division. Joseph governs the former division, while he occurs just reminding a reader he was in Egypt. The decrease sharpens the separability between the two divisions.

3.4.2.2. Unique Main Players

Figure 14. The unique main players that occur only in the former division

| Main Player | ID number | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 |
|---|-----------|----------------|--------------|----------------|--------------|
| Jacob | 8239 | 155 | 0 | 0.10 | 0.00 |
| 10 sons (of Israel, Jacob) | 17396 | 88 | 0 | 0.06 | 0.00 |
| Judah | 41 | 77 | 0 | 0.05 | 0.00 |
| pharaoh (chiefs of) | 17654 | 70 | 0 | 0.05 | 0.00 |
| brothers (of Joseph) | 16448 | 69 | 0 | 0.05 | 0.00 |
| 11 brothers (of Joseph, including Simeon, Benjamin) | 16581 | 57 | 0 | 0.04 | 0.00 |
| 9 brothers (of Joseph except one who will bring Benjamin) | 20238 | 57 | 0 | 0.04 | 0.00 |
| Tamar (bride of Er) | 16998 | 27 | 0 | 0.02 | 0.00 |
| wife (of Potiphar) | 16327 | 23 | 0 | 0.02 | 0.00 |
| Reuben (of Leah) | 34 | 22 | 0 | 0.01 | 0.00 |

The table above shows 10 of 252 unique main players who occur in the former division but do not occur in the latter division. They include Jacob, Jacob's sons, the pharaoh, Tamar, Potiphar's wife, and describe the struggle between Jacob and his sons and between Joseph's brothers, and sharpen the separability of the former division relative to the latter division.

Figure 15. The unique main players that occur only in the latter division

| Main Player | ID number | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 | Gen 37:2_50:26 | Ex.1.1._4.18 |
|-----------------------|-----------|----------------|--------------|----------------|--------------|
| Moses | 2 | 0 | 98 | 0.00 | 0.29 |
| sons of Israel | 3 | 0 | 17 | 0.00 | 0.05 |
| daughter (of pharaoh) | 12332 | 0 | 15 | 0.00 | 0.04 |
| new king | 14 | 0 | 14 | 0.00 | 0.04 |
| the elders of Israel | 874 | 0 | 12 | 0.00 | 0.04 |

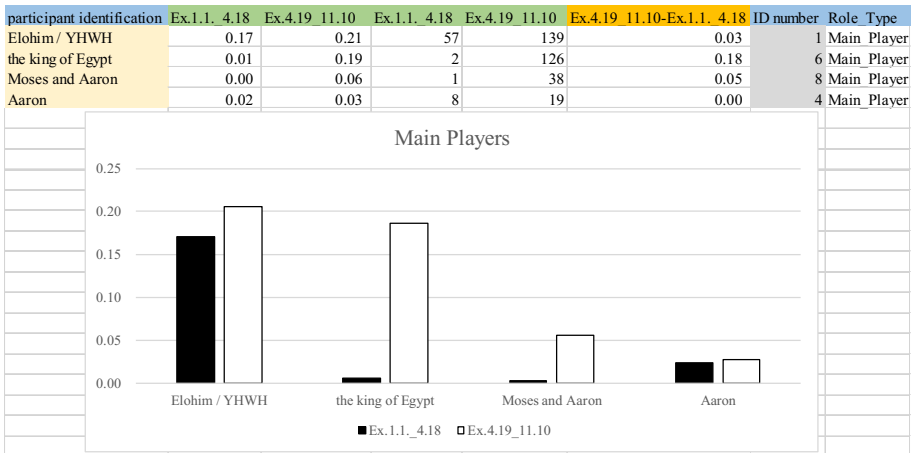
| Main Player | ID number | Gen 37:2 50:26 | Ex.1.1. 4.18 | Gen 37:2 50:26 | Ex.1.1. 4.18 |
|----------------------------|-----------|----------------|--------------|----------------|--------------|
| daughter (of Levi) | 12337 | 0 | 10 | 0.00 | 0.03 |
| daughters (7) | 12317 | 0 | 9 | 0.00 | 0.03 |
| Aaron | 4 | 0 | 8 | 0.00 | 0.02 |
| sister (of the son, Moses) | 4913 | 0 | 8 | 0.00 | 0.02 |
| new king and his people | 12797 | 0 | 7 | 0.00 | 0.02 |

The table above shows 10 of the 50 unique main players who occur in the latter division but do not occur in the former division. They include Moses, the sons of Israel, the daughter of the pharaoh, the new king, the elders of Israel, the daughter of Levi, Aaron, Moses’ sister, and so on, and describe the protection of YHWH to Moses and the plan of YHWH to use Moses to bring Israel out of Egypt and sharpen the separability of the latter division relative to the former division.

3.4.3. Comparing Main Players in Exodus 1:1-4:18 with those in 4:19-11:10

3.4.3.1. Shared Main Players

Figure 16. The shared main players whose percentage increases

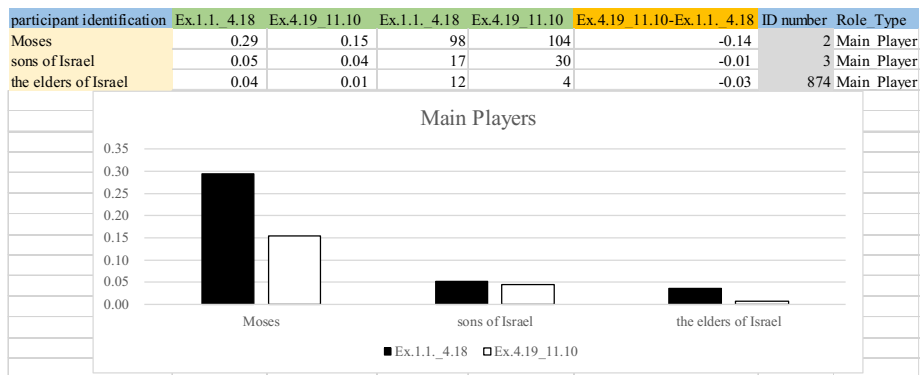


The table above shows 4 of the 6 shared main players whose percentage increases in the latter division and indicates strong separability. They are YHWH, the king of Egypt, and Moses and Aaron. YHWH in the former division protects Moses and persuades him to perform Exodus of Israel. In contrast, YHWH in the latter division becomes busier, commanding Moses and Aaron to visit the pharaoh and perform 10 plagues to attack the pharaoh. The king of

Egypt in the former division occurs when YHWH prophesizes he will refuse first but will finally send Israel in a direct speech domain.

In contrast, the king of Egypt frequently occurs in a narrative domain as a performer and a direct speech domain as a speaker to Moses, Aaron, and his servants. He resists the commandment of YHWH and suffers from the 10 plagues that YHWH gives. Aaron occurs in the speaking of YHWH to persuade Moses in the former division, while he extends his hand to bring frogs and gnats to Egypt instead of Moses in a narrative domain.

Figure 17. The shared main players whose percentage decreases



The table above shows 3 of the 6 shared main players whose percentage decreases in the latter division and indicates strong separability. They are Moses, the sons of Israel, and the elders of Israel. In the former division, Moses is active in killing an Egyptian who persecuted a Hebrew man for resisting YHWH's calling to bring Israel out of Egypt, while he performs the commandment of YHWH to go against the pharaoh without resistance in the latter division. The sons of Israel and the elders of Israel in the former division hear the calling of YHWH through Moses and express their faith before YHWH, while they suffer from the arduous labors that the pharaoh commanded and grumble before Moses in the latter division. They get less focus on the central struggle between YHWH and the pharaoh.

3.4.3.2. Unique Main Players

Figure 18. The unique main players that occur only in the former division

| Main Player | ID number | Ex.1.1. 4.18 | Ex.4.19 11.1 | Ex.1.1. 4.18 | Ex.4.19 11.10 |
|---------------------------------------|-----------|--------------|--------------|--------------|---------------|
| daughter (of pharaoh) | 12332 | 15 | 0 | 0.04 | 0.00 |
| new king | 14 | 14 | 0 | 0.04 | 0.00 |
| daughter (of Levi) | 12337 | 10 | 0 | 0.03 | 0.00 |
| daughters (7) | 12317 | 9 | 0 | 0.03 | 0.00 |
| sister (of the son, Moses) | 4913 | 8 | 0 | 0.02 | 0.00 |
| new king and his people | 12797 | 7 | 0 | 0.02 | 0.00 |
| midwives (of Hebrew) | 7636 | 6 | 0 | 0.02 | 0.00 |
| Shiphrah and Puah | 12785 | 6 | 0 | 0.02 | 0.00 |
| Moses and people of sons of Israel | 7 | 5 | 0 | 0.01 | 0.00 |
| mother (of the boy, daughter of Levi) | 7480 | 5 | 0 | 0.01 | 0.00 |
| Moses and the elders of Israel | 12818 | 5 | 0 | 0.01 | 0.00 |

The table above shows 10 of the 82 unique main players who occur only in the former division relative to the latter. They are the daughter of the pharaoh, the new king, the daughter of Levi, the sister of Moses, midwives, and so on. They describe mainly the birth of Moses and the protection of the YHWH of Moses. They sharpen the separability.

Figure 19. The unique main players that occur only in the latter division

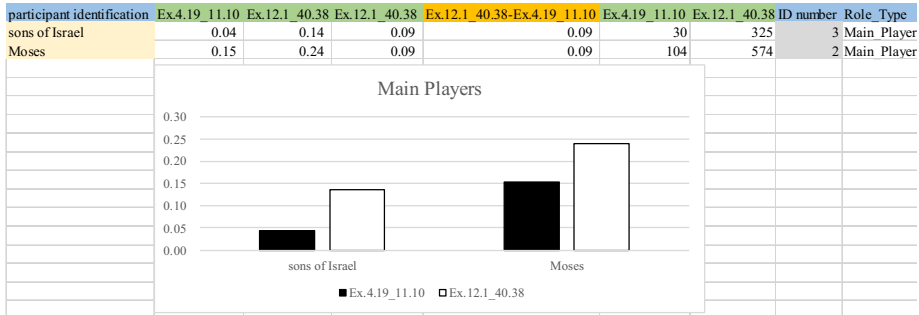
| Main Player | ID number | Ex.1.1. 4.18 | Ex.4.19 11.1 | Ex.1.1. 4.18 | Ex.4.19 11.10 |
|--|-----------|--------------|--------------|--------------|---------------|
| Moses and Aaron and Israel | 12810 | 0 | 24 | 0.00 | 0.04 |
| locust | 8092 | 0 | 13 | 0.00 | 0.02 |
| hail (plague) | 8974 | 0 | 13 | 0.00 | 0.02 |
| magicians (of Egypt) | 8054 | 0 | 10 | 0.00 | 0.01 |
| foremen (of sons of Israel) | 9610 | 0 | 10 | 0.00 | 0.01 |
| foremen (of sons of Israel) and Israel | 12868 | 0 | 10 | 0.00 | 0.01 |
| frogs | 9518 | 0 | 8 | 0.00 | 0.01 |
| slavermasters and foremen | 12783 | 0 | 7 | 0.00 | 0.01 |
| staff (of Aaron) | 4542 | 0 | 4 | 0.00 | 0.01 |
| darkness | 12356 | 0 | 3 | 0.00 | 0.00 |
| swarm (of flies) | 4329 | 0 | 3 | 0.00 | 0.00 |

The table above shows 10 of the 396 unique main players who occur only in the latter division relative to the former. They are Moses and Aaron and Israel, locusts, hail, magicians, foremen, frogs, the stick of Aaron, darkness, swarms, and so on. They describe the 10 plagues YHWH used to attack the pharaoh and Egyptians. They also sharpen the separability.

3.4.4. Comparing Main Players in Exodus 4:19-11:10 with those in 12:1-40:38

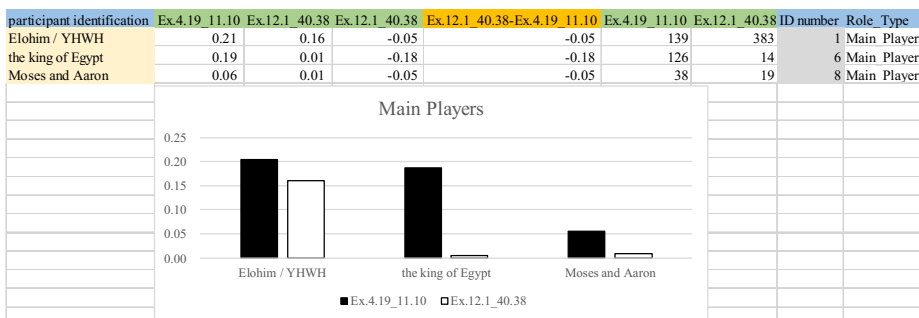
3.4.4.1. Shared Main Players

Figure 20. The shared main players whose percentage increases



The table above shows 2 of the 5 shared main players whose percentage increases in the latter division. They are Moses, the sons of Israel. The sons of Israel in the former division suffer from the hard labor that the pharaoh commanded, while they in the latter division execute the Passover, march and encamp in the desert of Sinai, get commandments of YHWH in a direct speech domain, and become busier. Moses in the former division performs the commandment of YHWH to attack the pharaoh, while he becomes more active in the latter division to lead the marching of Israel, to persuade grumbling Israel, fight against Amalek in a narrative domain, and gets the commandments of YHWH to make a tabernacle and its furnishings in a direct speech domain. The increased percentage of shared main players indicates separability between the two divisions.

Figure 21. The shared main players whose percentage decreases



The table above shows 3 of the 6 shared main players whose percentage decreases in the latter division. They are YHWH, the king of Egypt, and Moses

and Aaron. Their percentage decreases as the battle between YHWH and the pharaoh ends in the former division. They fade away in the latter division and indicate a remarkable change between the two divisions.

3.4.4.2. Unique Main Players

Figure 22. The unique main players that occur only in the former division

| Main Player | ID number | Ex.4.19 | 11.10 | Ex.12.1 | 40.38 | Ex.4.19 | 11.10 | Ex.12.1 | 40.38 |
|--|-----------|---------|-------|---------|-------|---------|-------|---------|-------|
| locust | 8092 | | 13 | | 0 | | 0.02 | | 0.00 |
| hail (plague) | 8974 | | 13 | | 0 | | 0.02 | | 0.00 |
| magicians (of Egypt) | 8054 | | 10 | | 0 | | 0.01 | | 0.00 |
| foremen (of sons of Israel) | 9610 | | 10 | | 0 | | 0.01 | | 0.00 |
| foremen (of sons of Israel) and Israel | 12868 | | 10 | | 0 | | 0.01 | | 0.00 |
| frogs | 9518 | | 8 | | 0 | | 0.01 | | 0.00 |
| slavemasters and foremen | 12783 | | 7 | | 0 | | 0.01 | | 0.00 |
| Zipporah | 107 | | 5 | | 0 | | 0.01 | | 0.00 |
| staff (of Aaron) | 4542 | | 4 | | 0 | | 0.01 | | 0.00 |
| swarm (of flies) | 4329 | | 3 | | 0 | | 0.00 | | 0.00 |

The table above shows 10 of the 394 unique main players who occur only in the former division but do not occur in the latter division. They are locusts, hail, magicians, foremen, frogs, slavemasters, Zipporah, the stick of Aaron, swarms of flies, and so on. They describe the attacks of YHWH against the pharaoh and Egyptians and sharpen separability.

Figure 23. The unique main players that occur only in the latter division

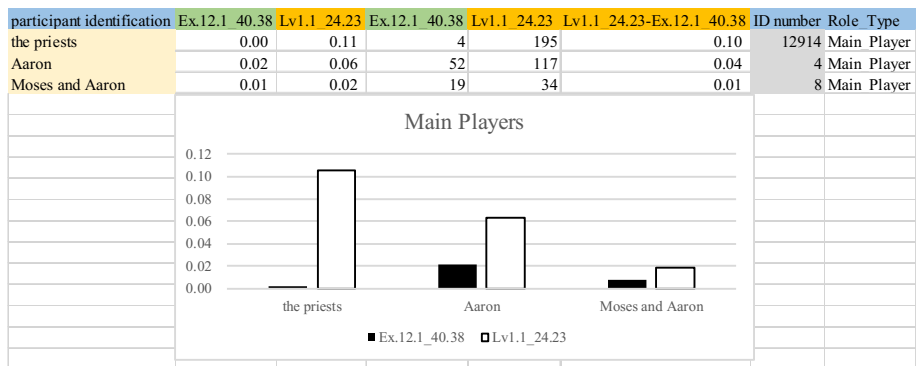
| Main Player | ID number | Ex.4.19 | 11.10 | Ex.12.1 | 40.38 | Ex.4.19 | 11.10 | Ex.12.1 | 40.38 |
|--|-----------|---------|-------|---------|-------|---------|-------|---------|-------|
| Moses and people of sons of Israel | 7 | | 0 | | 144 | | 0.00 | | 0.06 |
| Bezalel | 13 | | 0 | | 62 | | 0.00 | | 0.03 |
| whole the wise people | 16 | | 0 | | 49 | | 0.00 | | 0.02 |
| Aaron and his sons | 11 | | 0 | | 39 | | 0.00 | | 0.02 |
| Bezalel, Oholiab and whole men with wise heart | 20 | | 0 | | 36 | | 0.00 | | 0.02 |
| Jethro | 8215 | | 0 | | 15 | | 0.00 | | 0.01 |
| whole chiefs of the gathering | 884 | | 0 | | 11 | | 0.00 | | 0.00 |
| servant (of Hebrew) | 5459 | | 0 | | 10 | | 0.00 | | 0.00 |
| master (of handmaid of a man of Israel as) | 7793 | | 0 | | 8 | | 0.00 | | 0.00 |
| messenger (of Elohim) | 7696 | | 0 | | 7 | | 0.00 | | 0.00 |

The table above shows 10 of the 345 unique main players who occur only in the latter division but do not occur in the former division. They are Moses and the sons of Israel, Bezalel, the wise people, Aaron and his sons, Jethro, entire chiefs of the gathering, and so on. They describe the commandment of YHWH for them to make the tabernacle and its furnishings and obey the commandments of YHWH. They indicate strong separability.

3.4.5. Comparing Main Players in Exodus 12:1-40:38 with those in Leviticus 1:1-24:23

3.4.5.1. Shared Main Players

Figure 24. The shared main players whose percentage increases

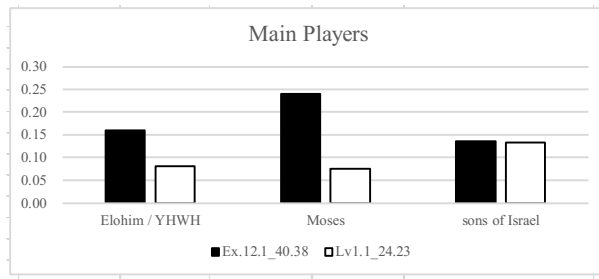


The table above shows 3 of the 6 shared main players whose percentage increases in the latter division. They are the priests, Aaron, and the combination of Moses and Aaron. The priests occur in the former division describing the clothes that they will wear, while they occur in the latter division when YHWH commands their duties. Aaron in the former division occurs in the event of golden calves, while he occurs in the latter when he performs the anointment for the priests and Israel. The combination of Moses and Aaron occurs in the former division when YHWH commands them to perform the Passover and when Israel complains to them in the desert of Sinai.

In contrast, they occur in the latter division when they get the commandments not to eat unclean animals and how to treat a man who has a discharge. The shared main players commonly occur in a direct speech domain in the two divisions, while they in the latter division receive many commandments. The increase in their percentage indicates separability.

Figure 25. The shared main players whose percentage decreases

| participant identification | Ex.12.1 40.38 | Lvl.1 24.23 | Ex.12.1 40.38 | Lvl.1 24.23 | Lvl.1 24.23-Ex.12.1 40.38 | ID number | Role Type |
|----------------------------|---------------|-------------|---------------|-------------|---------------------------|-----------|-------------|
| Elohim/ YHWH | 0.16 | 0.08 | 383 | 149 | -0.08 | 1 | Main Player |
| Moses | 0.24 | 0.08 | 574 | 139 | -0.16 | 2 | Main Player |
| sons of Israel | 0.14 | 0.13 | 325 | 244 | 0.00 | 3 | Main Player |



The table above shows 3 of the 7 shared main players whose percentage decreases in the latter division. They are YHWH, Moses, and the sons of Israel. YHWH was busy in the former division giving commandments and instructing the sons of Israel, while YHWH spoke in the first person to addressees in a direct speech domain in the latter division. Moses is busy in the former division executing the commandment of YHWH and persuading grumbling Israel. He gets the commandments of YHWH to make the Tabernacle and its furnishings, while Moses occurs mainly as an audience in a narrative domain and addressee in a direct speech domain in the latter division. The sons of Israel in the former division are busy performing the Passover, marching and encamping in the desert of Sinai in a narrative domain, grumbling before Moses, and receiving the commandments of YHWH to make the Tabernacle and its furnishings in a direct speech domain. In contrast, they accept the commandments in a direct speech domain to offer their offerings before YHWH, not to follow the sexual customs of the Canaanites, and receive the commandments to keep to enter the land of Canaan. In conclusion, the shared main players in the former division occur in both domains, while they in the latter occur less, mainly in a direct speech domain.

3.4.5.2. Unique Main Players

Figure 26. The unique main players that occur only in the former division

| Main Player | ID number | Ex. 12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 | Ex. 12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 |
|--|-----------|----------------|-------------|----------------|-------------|
| Moses and people of sons of Israel | 7 | 144 | 0 | 0.06 | 0.00 |
| Bezalel | 13 | 62 | 0 | 0.03 | 0.00 |
| whole the wise people | 16 | 49 | 0 | 0.02 | 0.00 |
| Bezalel, Oholiab and whole men with wise heart | 20 | 36 | 0 | 0.02 | 0.00 |
| people (of new king) | 9 | 19 | 0 | 0.01 | 0.00 |
| Jethro | 8215 | 15 | 0 | 0.01 | 0.00 |

| Main Player | ID number | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 |
|-------------------------------|-----------|---------------|-------------|---------------|-------------|
| the king of Egypt | 6 | 14 | 0 | 0.01 | 0.00 |
| the elders of Israel | 874 | 12 | 0 | 0.01 | 0.00 |
| whole chiefs of the gathering | 884 | 11 | 0 | 0.00 | 0.00 |
| servant (of Hebrew) | 5459 | 10 | 0 | 0.00 | 0.00 |

The table above shows 10 of the 394 unique main players who occur only in the former division but do not occur in the latter division. They are Moses, Israel, Bezalel, the wise people, and so on, are relevant to making the Tabernacle and its furnishings, and indicate separability.

Figure 27. The unique main players that occur only in the latter division

| Main Player | ID number | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 | Ex.12.1_40.38 | Lv1.1_24.23 |
|--|-----------|---------------|-------------|---------------|-------------|
| priest (sons of Aaron, high) | 4033 | 0 | 89 | 0.00 | 0.05 |
| person (who swears an oath) | 6324 | 0 | 26 | 0.00 | 0.01 |
| person (of sacrifice of peace offering) | 6362 | 0 | 21 | 0.00 | 0.01 |
| person (sins deceiving a fellow citizen) | 6352 | 0 | 20 | 0.00 | 0.01 |
| sons of Aaron (the priest) | 5 | 0 | 17 | 0.00 | 0.01 |
| woman (with menstruation) | 665 | 0 | 17 | 0.00 | 0.01 |
| whoever (owns the house of land of property of land of Canaan) | 1446 | 0 | 17 | 0.00 | 0.01 |
| man and sojourner of Israel | 12839 | 0 | 17 | 0.00 | 0.01 |
| one person (ordinary, one, sin, unintentional) | 6694 | 0 | 15 | 0.00 | 0.01 |
| someone (presents an offering to YHWH) | 4756 | 0 | 14 | 0.00 | 0.01 |

The table above shows 10 of the 345 unique main players who occur only in the latter division but do not occur in the former division. They are a high priest, a person, the sons of Aaron, and so on, are relevant to the duties of priests, play a role as an exemplification in a commandment, and indicate separability.

4. Discussion with scholars' demarcations

In this section, I discuss the difference, advantages, and shortcomings between scholars' demarcations with syntactic demarcations.

4.1. Exodus 4:19

4.1.1. Exodus 4:19 as a beginning of a divisions

George W. Coats demarcates Exodus into two major divisions, "Exodus and Moses Traditions" (1:1-13:16), "Wilderness Traditions" (13:17-Deu 34:1).¹³⁾ He

13) G. W. Coats, *Exodus 1-18*, Forms of the Old Testament Literature (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998), 3-11.

splits the first major division into nine divisions, among which the first five divisions are “Exposition” (1:1-14), “Moses stories” (1:15-2:22), “Moses vocation account” (2:23-4:23), “Circumcision etiology” (4:24-26), and “Execution of vocation commission” (4:27-6:1). He splits again the third division into three sub-divisions, “Transition” (2:23-25), “Narration of the Moses-Aaron vocation tradition” (3:1-4:18), and “Transition” (4:19-23). He sees the enumeration of the sub-divisions develops the vocation of Moses and the execution, and 4:19 begins the third sub-division which indicates the transition from the vocation of Moses to his execution at a lower textual level, while I see 1:1-4:18 introduces Moses, describes YHWH called Moses, persuaded him to use as an Exodus instrument, 4:19 initiates the execution of Exodus plan at a higher textual level, and helps a reader to see Genesis 1:1-4:18 narrates the antecedent information and prepares the stage before the execution of Exodus, highlights the execution of Exodus in Egypt in 4:19-11:10.

Scott M. Langston demarcates Exodus into 17 divisions, among which the first seven divisions are “The Israelites’ suffering” (1:1-14), “Attempts to kill Israel’s Male infants” (1:15-22), “Moses’ birth” (2:1-10), “Moses’ early life” (2:11-25), “Moses encounters YHWH” (3:1-6), “Moses and YHWH negotiate” (3:1-4:17), and “YHWH attempts to kill Moses” (4:19-31).¹⁴⁾ He considers 4:19 opens the seventh division, which continues the interplay between YHWH and Moses, while I see 4:19 distinguishes 4:19-11:10 from 1:1-4:18. The EDSF in 4:19 indicates a strong new start. YHWH’s commandment for Moses to return to Egypt indicates the transition from the story in Midian to that in Egypt. The description of the death of all the men who sought the life of Moses also shows the closing of the preceding stage before beginning a new phase. I interpret the trial of YHWH to kill Moses as the discipline to strengthen the hierarchy between YHWH and Moses to use him as an Exodus instrument, while YHWH was generous to hear the resistance and complaint of Moses in 3:1-4:18. The contrast also justifies 4:19 initiates a new solid division.

4.1.2. Exodus 4:19 as a part of a divisions

Umberto Cassuto demarcates Exodus into three major divisions, “The

14) S. M. Langston, *Exodus: Through the Centuries*, Blackwell Bible Commentaries (Oxford: Blackwell Pub., 2006), 14-77.

Bondage and Liberation” (1:1-17:16), “The Torah and its Precepts” (18:1-24:18), and “The Tabernacle and its service” (25:1-4:38).¹⁵ I generally agree with his three major demarcations. He splits the first major division into nine divisions, among which the first four divisions are “The bondage” (1:1-22), “The birth of the savior and his upbringing” (2:1-22), “Moses’ mission” (2:23-4:31), and “The first attempt and its failure” (5:1-6:1). He sees 2:23-4:31 as one division. However, “Moses’ mission” is too narrow to cover all the contents, “Israel’s groaning”, “YHWH’s calling to Moses, Moses’ resistance”, “YHWH’s persuasion to Moses”, and “YHWH’s commandment to Moses to go to Egypt and meet Aaron”.

Robert Alan Cole demarcates Exodus into four major divisions, “Israel in Egypt” (1:1-11:10), “Exodus to Sinai” (12:1-18:27), “Covenant and Law” (19:1-31:18), and “Rebellion and Renewal” (32:1-40:38).¹⁶ I generally agree with his thematic demarcations. He splits the first major division into three divisions, “Israel before Moses” (1:1-22), “Early life of Moses” (2:1-25), and “Meeting with God” (3:1-4:31).¹⁷ This paper sees YHWH meets Moses throughout 3:1-11:10, “Meeting with God” is too broad to define the function of 3:1-4:31. This paper considers that 4:1-18 describes Moses went back to Jethro and indicates the end of his life in Midian, while Moses’ going back to Egypt according to YHWH’s commandment suggests the start of his mission in Egypt.

Thomas Joseph White demarcates Exodus into five divisions, “Deliverance from Egypt” (1:1-12:51), “Wilderness” (13:1-18:27), “Covenant” (19:1-24:18),

15) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes Press; Hebrew University, 2008), 7-485.

16) R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries Vol. 2 (Wheaton: Tyndale Press, 1973), 66-112; W. H. C. Propp, *Exodus 19-40*, The Anchor Yale Bible Commentaries (New Haven: Yale University Press, 2006), 119-354. He splits Exo into 7 divisions, “Israel in Egypt” (1:1-11:10), “Liberations from Egypt” (12:1-15:21), “Sojourn in the Wilderness” (15:22-18:27), “The First Covenant” (19:1-24:18), “The Tabernacle Directions” (25:1-31:18), “The Covenant Broken and Restored” (32:1-34:35), and “Building the Tabernacle” (35:1-40:38). He splits the first division into ten sub-divisions, among which the first seven sub-divisions are “As ever they oppressed him so he multiplied” (1:1-14), “If he is a son, kill him” (1:15-21), “For I drew him from the waters” (1:22-2:10), “Who set you as a man, ruler, and judge?” (2:11-15a), “A sojourner was I in a foreign land” (2:15b-23a), “And Deity remembered his covenant” (2:23b-25), and “YHWH the Hebrews’ deity happened upon us” (3:1-4:31). He also sees 3:1-4:31 as one textual unit. However, his definition does not seem proper to cover 3:1-4:31.

17) R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, 66-91.

“Cultic rituals” (25:1-31:18), and “Fall and Eschatological Restoration” (32:1-40:38).¹⁸⁾ He splits the first division into 19 sub-divisions, among which the first four sub-divisions are “Pharaoh, Genocide, and Universal Moral Weakness” (1:1-22), “Vocation to Prophecy” (2:1-25), “The Divine Name” (3:1-25), “Introduction to Exodus 4–11, Mirabilia Dei as Purification of Human Superstition” (4:1-31).¹⁹⁾ It is agreeable with the definitions in the first two sub-divisions, while those in the second two are too specific to cover all the events in the sub-divisions.

Mark S. Smith demarcates Exodus into three major divisions, “The priestly arrangement of Exodus” (1:1-14:31), “The poetics of Exodus 15 and its position” (15:1-21), and “The priestly arrangement of Exodus” (15:22-40:38).²⁰⁾ He sees Exodus enumerates the priestly arrangement, and explains the function of the poems in 15:1-21 as fulcrum point in the book for the priestly redaction of the book of Exodus.²¹⁾ He explains 15:1-12 generally refer to the events in the first half of the book, while 15:13-18 anticipate the events in the second half of the book. I agree with his elaboration, while I propose the demarcation based on the EDSF. He splits the first major division into three divisions, “Moses’ Movement From Egypt to Midian” (1:1-2:25), “Moses’ First Call and Confrontation” (3:1-6:1), and “Moses’ Second Call and Yahweh’s Confrontation with Pharaoh” (6:2-14:31).²²⁾ However, Exodus 4:19–61 emphasizes the mighty leadership of YHWH under which Moses surrenders and the wisdom of YHWH to prophesy what is to occur in the battle against the pharaoh. Therefore, “Moses’ First Call and Confrontation” is hard to cover 3:1-6:1.

Carol Meyers demarcates Exodus into three major divisions, “Israel in Egypt” (1:1-15:21), “Sinai and covenant” (15:22-24:18), and “Sanctuary and new covenant” (25:1-40:38).²³⁾ She splits the first major division into six divisions,

18) T. J. White, *Exodus*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids: Brazos Press, 2016), 25-107.

19) T. J. White, *Exodus*, 50-79.

20) M. S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, The Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies 239 (Sheffield, United Kingdom: Sheffield Academic Press, 1997), 192-204.

21) M. S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 204-206.

22) M. S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 192-204.

23) C. Meyers, *Exodus*, New Cambridge Bible Commentary (New York: Cambridge University Press, 2005), 32-123; G. I. Davies, *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1-18: Vol. 1*, International Critical Commentary (London: T&T Clark, 2020), 65-66. He demarcates Exo into three major divisions, “The Exodus Story” (1:1-15:21), “The Wilderness Journey”

“The Oppression” (1:1-22), “The Emergence of Moses” (2:1-25), and “Moses’ Call and Mission” (3:1-7:7).²⁴ Her thematic definitions and demarcations are agreeable, while syntactic demarcations are proposed in this paper.

Glen S. Martin demarcates Exodus into 13 divisions, among which the first two divisions are “Preparing for the Journey” (1:1-2:25), “The call of God” (3:1-4:31).²⁵ This paper sees 4:19 begins a new stage in which YHWH

(15:22-18:27), and “The Sinai Narrative (First Part)” (19:1-40:38). G. I. Davies, *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1-18: Vol. 2*, International Critical Commentary (London: T&T Clark, 2020), 1-265. He splits the first major division into five divisions, “Israel in Egypt and the early life of Moses” (1:1-2:22), “Moses’ commissioning and approach to pharaoh” (2:23-7:13), “Moses and Aaron before pharaoh (The first nine plagues)” (7:14-10:29), “Passover and departure” (11:1-13:22), and “The deliverance at the sea” (14:1-15:21). His thematic definitions are generally agreeable. T. E. Fretheim, *Exodus, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), 100-118. He demarcates Exo into six major divisions, “Sojourn in Egypt, Plagues, and the Exodus” (1:1-15:21), “Wilderness Wanderings (I)” (15:22-18:27), “Stay at Sinai; giving of law; covenant” (19:1-24:18), “Tabernacle (I) and Priesthood” (25:1-31:18), “Apostasy, forgiveness, and covenant renewal” (32:1-34:35), and “Tabernacle (II)” (35:1-40:38). He splits the first major division into 1:1-7, 8-14, 1:15-2:10, 11-22, 23-25, 3:1-7:7, 7:8-11:10, 12:1-27, 13:17-22, and 15:1-21. He defined 3:1-7:7 as an “initial confrontation with Pharaoh that fails”, which does not seem proper because the communication between YHWH and Moses is overwhelming there rather than the confrontation with the pharaoh. P. Enns, *Exodus*, the NIV application commentary (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000), 42. He demarcates Exo into 3 major divisions, “Departure From Egypt” (1:1-15:21), “Mount Sinai: Law” (16:1-24:18), and “Mount Sinai: Tabernacle” (25:1-40:38). He splits the first major division into three divisions, “Prelude” (1:1-7:7), Plagues (7:8-10:29), and “Departure” (11:1-15:21), and splits the first division into six sub-divisions, “Pharaoh’s Solution to a Growing” (1:1-22), “A Savior is Born” (2:1-10), “Moses Finds a New Home” (2:11-25), “Moses Meets His Maker” (3:1-4:17), “Moses Returns to Egypt” (4:18-31), and “Prelude to Disaster” (5:1-7:7). He sees 4:18-31 as one textual unit while I argue 4:19 opens a new textual unit.

24) C. Meyers, *Exodus*, 32-123.

25) G. S. Martin, *Exodus, Leviticus, Numbers*, Holamn Old Testament Commentary (Brentwood: Broadman & Holman, 2002), 26-513; B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), 1-107. Brevard S. Childs demarcates Exo into 24 divisions, among which the first five divisions are “Introduction” (1:1-7), “Israel’s Persecution and the Birth of Moses” (1:8-2:10), “Moses Slays an Egyptian and Flees to Midian” (2:11-25), “The Call of Moses” (3:1-4:17), and “The Return to Egypt” (4:18-6:1). J. H. Walton, *Exodus*, Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2016), 47-78. John H. Walton demarcates Exo into 28 divisions, among which the first eight divisions are “The Israelites in Egypt” (1:1-14), “Pharaoh’s Plan” (1:15-22), “The Birth and Rescue of Moses” (2:1-10), “Moses’ Crime and Flight to Midian” (2:11-25), “Encounter with God” (3:1-10), “Moses’ Objections” (3:11-22), “Signs and Reassurance for Moses” (4:1-17), and “Return to Egypt” (4:8-31). N. M.

commands Moses to return to Egypt, 4:18 ends the calling of YHWH, while Martin sees 4:19-31 belongs to “The call of God” (3:1-31).

4.1.3. Exodus 4:19 as the end of a divisions

Cornelis Houtman enumerates the first five divisions as “pharaoh’s resistance to the fulfillment of the promises to the patriarchs” (1:1-22), “The birth of Israel’s deliverer” (2:1-10), “The deliverer rejected by his people” (2:11-22), “The call of the deliverer” (2:23-4:19), and “The return of the deliverer to Egypt” (4:20-31).²⁶ He sees 4:19 ends a textual unit, while I see it starts a new major division.

4.2. Exodus 12:1

4.2.1. Exodus 12:1 as a beginning of a divisions

Nahum M. Sarna demarcates Exodus into 19 divisions, among which the divisions from the sixth one to the eighth one are “The Plagues” (7:14-11:10), “The Last Act” (12:1-51), and “Commemorative Rituals” (13:1-16).²⁷ He sees 12:1-51 end the story of the plagues, while this paper sees 12:1 begins the execution of Exodus.

J. H. Walton defines the divisions of Exodus from the ninth one to the fifteenth one as “Confrontation with Pharaoh” (5:1-21), “More Revelation from God” (6:1-27), “First Demonstration of Power” (6:28-7:13), “The Ten Plagues” (7:14-11:10), “Instructions for the Passover” (12:1-30), “Departure from Egypt” (12:31-51), and “Consecration of the Firstborn” (13:1-16).²⁸ I see 12:1 starts

Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 3-30. He demarcates Exo into 19 divisions, among which the first four divisions are “Reversal of Fortune” (1:1-22), “The Birth and Youth of Moses” (2:1-25), “The Commissioning of Moses” (3:1-4:17), and “The Challenge of Leadership: Initial Failure” (4:18-6:1).

26) C. Houtman, *Exodus. Vol. 1*, Historical Commentary on the Old Testament (Leuven: Peeters Publishers, 1993), 220-540.

27) N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus*, 38-68.

28) J. H. Walton, *Exodus*, 79-147; N. M. Sarna, *Exodus*, 30-75. He defines the divisions of Exo from the fifth one to the ninth one as “Divine Reaffirmation” (6:2-7:13), “The Plagues” (7:14-11:10), “The Last Act” (12:1-51), “Commemorative Rituals” (13:1-16), and “The Exodus” (13:17-14:31). W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, 355-572. He sees 12:1-15:21 as the second division, “Part II. Liberation from Egypt, Exodus”. J. T. Lienhard, ed., *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Ancient Christian Commentary on Scripture (Illinois:

the third major division at a higher textual level, while he considers it opens a division in the same narrative line with its preceding division.

George W. Coats splits the first major division into nine divisions, among which the second three divisions are “Execution of vocation commission accounts” (7:7-12:36), “Concluding summary” (12:37-42), and “Cultic ordinances” (12:43-13:16). He splits again the first division into two sub-divisions, “sign cycle” (7:7-11:10), “Passover ordinance” (12:1-51).²⁹⁾ He considers 12:1 to begin the second sub-division at a lower textual level, while this paper sees it as the start of the third major division of Exodus.

InterVarsity Press, 2001), 79-90. He defines the twenty-sixth division in Exo as “The Passover Ritual Prescribed” (12:1-20). R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, 66-148. He defines the first two divisions in Exo as “Israel in Egypt” (1:1-11:10) and “Exodus to Sinai” (12:1-18:27). G. S. Martin, *Exodus, Leviticus, Numbers*, 48-94. He defines the fourth to the fifth divisions in Exodus as “Getting Pharaoh’s attention” (8:1-11:10) and “The Passover” (12:1-13:22). B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, 108-214. He defines the divisions from the sixth division to the ninth division in Exo as “The Renewed Call of Moses” (6:2-7:7), “The Plagues of Egypt” (7:8-11:10), and “Passover and Exodus” (12:1-13:16). The scholars above consider 12:1 as a beginning of a division in the same narrative line with its preceding division. In contrast, This paper considers it starts the third major division at a higher textual level.

29) G. W. Coats, *Exodus 1-18*, 17-18; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 7-485. He splits the first major division into nine divisions, among which the second three divisions are “The exodus from Egypt” (12:1-13:16), “The division of the Sea of Reeds” (13:17-15:21), and “The travails of the journey” (15:22-17:16). T. J. White, *Exodus*, 25-107. T. J. White splits the first major division (1:1-12:51) into 19 divisions, among which the eighteenth one and the nineteenth one is “Tenth Plague: Death of the Firstborn, Excursus: The Death of the Firstborn and the Transcendent Justice of God” (11:1-10), “The Passover Lamb” (12:1-51). U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 7-182. He considers 1:1-17:16 as the first major division, “The Bondage and Liberation,” which is split into 9 divisions, “The bondage” (1:1-22), “The birth of the savior and his upbringing” (2:1-22), “Moses’ mission” (2:23-4:31), “The first attempt and its failure” (5:1-6:1), “Prelude to successful action” (6:2-7:7), “The plagues” (7:8-9:10), “The exodus from Egypt” (12:1-13:16), “The division of the Sea of Reeds” (13:17-15:21), and “The travails of the journey” (15:22-17:16). T. E. Fretheim, *Exodus*, 101-114. He splits the first major division (1:1-15:21) into eight divisions, “God’s creational and historical promises” (1:1-7), “oppressive pharaonic regime” (1:8-14), “the wisdom and courage of five lowly women” (1:15-2:10), “women’s first actions against oppressors” (2:11-22), “An intensification of God’s activity” (2:23-25), “An initial confrontation with pharaoh that fails” (3:1-7:7), “plagues” (7:8-11:10), and “Passover” (12:1-27). The scholars above see that 12:1 continues its preceding division at the lower narrative line. It is agreeable that he sees 12:1 begins a new division, while this paper sees 12:1 as the start of the third major division at a higher textual level.

4.2.2. Exodus 12:1 as a part of a division

Peter Enns defines the first major division as “Departure From Egypt” (1:1-15:21), which is split into three divisions, “Prelude to Disaster” (1:1-7:7), “Plagues 1-9: Prelude to Israel’s Release and Egypt’s Destruction” (7:8-10:29), and “Departure” (11:1-15:21). He splits the third division into sub-divisions, “The Plagues on the Firstborn and the Passover: Israel is Released” (11:1-13:16), “Crossing the Sea” (13:17-14:31), and “The Song at the Sea” (15:21-21).³⁰⁾ He tried forcibly to tie separate events, plagues, and Passover, releasing Israel as one textual unit. I think seeing 12:1 begins the impending Exodus, as seeing 4:19 begins the imminent battle between YHWH and the pharaoh, is reasonable.

G. I. Davies splits the first major division (1:1-15:21) into four divisions, “Israel in Egypt and the Early Life of Moses” (1:1-2:22), “Moses’ Commissioning and Approach to pharaoh” (2:23-7:13), “Moses and Aaron before pharaoh (The First Nine Plagues)” (7:14-10:29), and “Passover and Departure” (11:1-13:22).³¹⁾ He defined the function of the first three divisions using the criterion of participants and used the criterion of theme for the fourth and fifth divisions. Using one criterion consistently would have been better. Splitting 11:1-10 from 12:1-13:22 is better because 11:1-10 does not describe the Passover.

Mark S. Smith splits the first major division, 1:1-14:31, into three divisions, “Moses’ Movement From Egypt to Midian” (1:1-2:25), “First Call and Confrontation with Pharaoh” (3:1-6:1), and “Moses’ Second Call and Yahweh’s Confrontation with Pharaoh” (6:2-14:31).³²⁾ He needed to use one criterion instead of two criteria, place, and plot, which break the consistency that helps a reader understand how each division develops a narrative line. He focused on

30) P. Enns, *Exodus*, 43; C. Meyers, *Exodus*, 32-123. C. Meyers splits the first major division (1:1-15:21) into six divisions in terms of theme, “The Oppression” (1:1-22), “The Emergence of Moses” (2:1-25), “Moses’ Call and Mission” (3:1-7:7), “Signs-and-Wonders (Nine Calamities)” (7:8-10:29), “Plagues, Rituals, and Departure” (11:1-13:16), and “The Deliverance” (13:17-15:21). Here again I recommend to split 11:1-10 from 12:1-13:16.

31) G. I. Davies, *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1-18: Vol. 1*, 117-658; G. I. Davies, *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1-18: Vol. 2*, 1-215; S. M. Langston, *Exodus: Through the Centuries*, 105-125. S. M. Langston demarcates Exo into 17 divisions, among which the tenth division is “The Passover” (11:1-13:16).

32) M. S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 192-204.

distinguishing the first call of YHWH and the second call of YHWH. Instead, this paper considers 1:1-4:18 describes the stage where YHWH prepares the Exodus plan with Moses, 4:19-11:10 as the battle between YHWH and pharaoh, and 12:1-40:38 as the marching in the desert of Sinai and giving the commandments at Mount Sinai.

As seen so far, many scholars have demarcated the textual units based on thematic differences or the difference of a plot or a place. This paper agreed with some of their demarcations and disagreed with some that seem unreasonable and contradict the linguistic clues I displayed. Some saw 4:19 and 12:1 as a beginning of a division that continues at the same textual level as its preceding textual unit or a beginning of an embedded division. In response to them, this paper argued that 4:19 and 12:1 open a textual unit at a higher textual level relative to their adjacent preceding divisions. This paper argues that the EDSFs in 4:19 and 12:1 indicate a stronger start than the other demarcation markers in Exodus. Others saw 4:19 and 12:1 as a part of a division. They could have given more weight to the structuring force in 4:19 and 12:1, while this paper sees they start a major division in Exodus. Scholars' demarcations provided plentiful interpretations of the thematic developments between divisions in Exodus. However, the outcomes were subjective rather than text-centered. At the same time, This paper proposed the demarcations by the EDSFs. It argued that the textual structure and demarcations help a reader to have a sound understanding of the discourse functions between divisions and thematic developments.

5. Conclusion

This section summarizes the works of the present study and its contributions. Section 1 introduced the working flow in this paper. Section 2 briefly introduced the text-hierarchical structure of Exodus and its three major divisions. Section 3 progressed the analysis of the main players in the three major divisions in Exodus. This paper explained the strong separability and weak connectivity mainly between the three divisions in Exodus and between Exodus 1:1-4:18 with Genesis 37:2-50:26 and between Exodus 12:1-40:38 with Leviticus 1:1-24:23 showing the frequency of unique main players is more potent than that of shared

main players between two divisions, using Jaccard distance between them. Section 4 compared scholars' demarcations with the syntactic demarcations and proposed the advantage of the demarcations by the EDSF.

This section proposes a few contributions to this paper.

First, it introduces the text-hierarchical structure of Exodus.

Second, the syntactic patterns EDSFs help to discover the text-hierarchical structure of Exodus and justify its validity.

Third, this paper showed that the validity of the demarcations based on syntactic analysis is supported by the analysis of the main players in the three divisions in Exodus.

Fourth, the analysis of main players distinguished the participants who occur at a verb from those who occur at a substantive or the suffix of a preposition or personal pronouns and clarified who are the main players who work really in a division and affect the other participants and the events that occur in a division.

Fifth, the main players' analysis displayed the main players' data based on accurate annotation, computational queries, and Jaccard distance. It helped a reader to understand the discourse function between divisions based on the solid data foundation. It avoided the intuitive argument on the main players in a division or the interpretation of the discourse functions between divisions.

Sixth, Exodus 1:1-4:18 describes the stages where YHWH prepares the Exodus plan based on the agony of Israel in Egypt and brings Moses as an ambassador to execute it, while 4:19-11:10 describes the battle between YHWH and pharaoh and 12:1-4:38 describes Israel's Exodus and marching in the desert of Sinai and YHWH's revelations at Mount Sinai.

Seventh, seeing demarcations in the syntactic-hierarchical structure helps a reader to reckon the functions and discourse functions each demarcation initiates.

Conclusively, this paper argues the demarcations by the EDSFs in Exodus into three major divisions, 1:1-4:18, 4:19-11:10, and 12:1-40:38, and proposes a valid texture structure.

<Keywords>

syntactic-hierarchical structure, the analysis of participants, main players, discourse analysis, text-linguistics, the book of Exodus.

(투고 일자: 2023년 7월 31일, 심사 일자: 2023년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2023년 9월 6일)

<References>

- Cassuto, U., *A commentary on the book of Exodus*, Jerusalem: Magnes Press; Hebrew University, 1967.
- Childs, B. S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- Coats, G. W., *Exodus 1-18*, Forms of the Old Testament Literature, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998.
- Cole, R. A., *Exodus: an introduction and commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries Vol. 2, Wheaton: Tyndale Press, 1973.
- Davies, G. I., *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1-18: Vol. 1-2*, International Critical Commentary, London: T&T Clark, 2020.
- Enns, P., *Exodus*, the NIV application commentary, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000.
- Fretheim, T. E., *Exodus*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- Houtman, C., *Exodus. Volume 1*, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven: Peeters Publishers, 1993.
- Jin, Gysang, "Analysis of Participants' Agent Role in the Two Major Divisions of Leviticus", *JBTR* 52 (2023), 30-49.
- Jin, Gysang, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers*, Piscataway: Gorgias Press, 2023.
- Langston, S. M., *Exodus: Through the Centuries*, Blackwell Bible Commentaries, Oxford: Blackwell Pub., 2006.
- Lienhard, J. T., ed., *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Ancient Christian Commentary on Scripture, Illinois: InterVarsity Press, 2001.
- Martin, G. S., *Exodus, Leviticus, Numbers*, Holamn Old Testament Commentary, Brentwood: Broadman & Holman, 2002.
- Meyers, C. L., *Exodus*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Propp, W. H. C., *Exodus 19-40*, The Anchor Yale Bible Commentaries, New Haven: Yale University Press, 2006.
- Sarna, N. M., *The JPS Torah Commentary: Exodus*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- Smith, M. S., *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, Sheffield: JSOT Press, 1997.
- Talstra, E., "Approaching the Mountain of Exodus 19: Thou shalt explore

Syntax First”, *HIPHIL Novum* 3 (2016), 2-24.

- 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., “Hebrew Syntax: Clause Types and Clarchy”, K. Jongeling, H. Murre-van den Berg, and V. Rompay, eds., *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax*, Leiden: Brill, 1991, 180-193.
- Talstra, E., “Text Linguistics: Biblical Hebrew”, G. Khan, et al, eds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden: Brill, 2017, 1-9.
- Talstra, E. and van der Merwe, “Biblical Hebrew Word Order. The Interface of Information Structure and Formal Features”, *ZAH* 15/16 (2004), 68-107.
- Van Peursen, W., *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira: A Comparative Linguistic and Literary Study*, Leiden: Brill, 2007.
- Walton, J. H., *Exodus*, Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary, Grand Rapids: Zondervan Academic, 2016.
- White, T. J., *Exodus*, Brazos Theological Commentary on the Bible, Grand Rapids: Brazos Press, 2016.

<Abstract>

A Text-Hierarchical Structure of Exodus and the Analysis of Main Players

Gyusang Jin

(Chongshin University Graduate School)

This paper progresses the research on Exodus, introducing the text-hierarchical structure of Exodus and how it can be discovered. The research gives priority to syntax, its second priority to participants and their roles, and its third priority to rhetorical criteria such as theme, place, and plot. Based on the demarcations in the structure, this paper explains the discourse functions between divisions. This study used the ETCBC linguistic inventory in which ETCBC encoded all the linguistic annotations and parameters of the Hebrew Bible at all linguistic levels. The text-hierarchical structures of the Pentateuch and Exodus were discovered using the ETBC database. Using the text-linguistics of Eep Talstra, this paper judged recursively the relationship between clauses in Exodus, whether it indicates a subordinate relationship or coordinate relationship, and extracted the whole structure of Exodus. There are two scholars who influenced Talstra's text-linguistics. Weinrich defined syntax as a way of communication. Wolfgang Schneider adopted the linguistics of Weinrich. Schneider argued that syntax describes the linguistic forms that perform the communicative process. Talstra agreed with Schneider's view that a word order has its own function, and described the function of a word order by observing the placement of a verb form and phrases in a clause. This paper calls the word order a syntactic pattern or an Elaborate Divine Speech Formula [**divine speech formula + locative or time phrase**]. The EDSFs [**Basic Divine Speech formula + locative phrase**] in Exo 4:19, 12:1 demarcate Exodus into three major divisions of 1:1-4:18, 4:19-11:10, and 12:1-40:38. This paper focuses on the demarcations in Exodus, which differ by scholars according to the literary criteria such as theme, place, and plot they use. For example, Umberto Cassuto considers 1:1-17:16 as the first major division of Exodus while another group of scholars like Mark S. Smith, Carol Meyers, G. I. Davies considers 1:1-15:21, and George W. Coats 1:1-13:16 as the first major division. This paper does not focus on

syntactic demarcations in competition with thematic demarcations. Instead, it proposes them as an alternative way to look at the text of Exodus in the Pentateuch from a new perspective and as the development of discourse functions between the divisions. This paper argues that seeing demarcation markers in the syntactic-hierarchical structure helps readers reckon their function and the discourse function of a division that each demarcation marker initiates.

Beyond the Transfer Paradigm: New Insights in Bible Translation using the Dutch Nieuwe Bijbelvertaling as a Case Study

Matthijs J. de Jong*

1. Translation as a linguistic activity

For centuries, translation has been described as the transfer of one language into another.¹⁾ It was commonly held that translation, as a linguistic transfer, could focus on either form or content.²⁾ The first procedure involves converting the language forms in the source text into corresponding language forms of the target language. The second procedure aims to express the meaning of the source text naturally in the target language. In the 1960s, Eugene Nida labeled these two approaches as “formal equivalence” and “dynamic equivalence” respectively.³⁾ Nida himself strongly advocated for the second approach,

* Ph.D. in Old Testament, Leiden University. Professor of Bible Translation at the Vrije Universiteit Amsterdam (the Netherlands) and head of Translation and Bible Research at the Bible Society for the Netherlands and Flanders. m.j.de.jong@vu.nl.

1) This article is an elaborated version of the first part of my inaugural address, M. J. de Jong, *De Schrift Opnieuw Geschreven: Nieuw inzicht in vertalen met Genesis 1 en Job 42* (Haarlem; Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2023), 5-17.

2) J. Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, 4th ed. (New York: Routledge, 2016), 29-57.

3) E. A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: Brill, 1964); E. A. Nida and C. R. Faber, *The Theory and Practice of Translation (TAPOT)* (Leiden: Brill, 1969); also J. Munday, *Introducing Translation Studies*, 62-69; A. O. Mojola and E. Wendland, “Scripture Translation in the Era of Translation Studies”, T. Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St. Jerome, 2003), 1-10.

dynamic equivalence, or “functional equivalence” as he later renamed it.⁴⁾ This led to the emergence of a new type of Bible translation in natural language that spread worldwide: the Good New Bible and its many siblings.

However, reflection on translation as a linguistic activity did not stop with Nida. More recent Bible translation projects further developed the approach of dynamic/functional equivalence and aimed to address some of its weaknesses. While Nida used “functional equivalence” synonymously with dynamic equivalence, subsequent Bible translation scholars preferred to emphasize the differences between Nida’s approach and their own definition of functional equivalence. This was done in an attempt to rescue an updated version of functional equivalence from the criticism and difficulties associated with Nida’s approach.⁵⁾ The Dutch Nieuwe Bijbelvertaling (NBV), first published in 2004 and revised in 2021, is a typical example of functional equivalence in the latter sense.⁶⁾ It follows the tradition of Nida but seeks to incorporate improvements and innovations.

2. Functional equivalence renewed: the case of the NBV

The NBV was intended from the outset to be a new standard Bible for the Dutch language area, serving both liturgical and cultural purposes.⁷⁾ The methodological starting point was the recognition that a good translation requires a natural and effective use of one’s own language. The functional aspect of words, their meaningfulness and effectiveness, depends on how they are employed. Since languages differ significantly in this regard, these differences must be taken into account. Otherwise, it may appear on the surface that a corresponding text has been produced, while at a deeper level irreparable damage has been caused. Furthermore, the NBV introduced new criteria to the

4) J. de Waard and E. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation* (Nashville: Nelson, 1986).

5) For instance T. Wilt, *Bible Translation: Frames of Reference*, 234-235.

6) See K. F. de Blois and T. Mewe, “Functional Equivalence and the New Dutch Translation Project”, *The Bible Translator* 52:4 (2001), 430-440.

7) For an overall characterization of the NBV, R. Buitenwerf, “The New Dutch Translation of the Bible: Principles, Problems, and Solutions”, *The Bible Translator* 56:4 (2005), 253-261.

approach of functional equivalence, with two major innovations that will be addressed here.⁸⁾

2.1. Stylistic differentiation within the Biblical corpus

Most Bible translations do not reflect the stylistic diversity expressed within biblical literature. The majority of Bible translations employ a similar style and diction – whether formal, archaic, fluent, or colloquial – throughout the entire biblical corpus. While translations vary greatly from each other, a consistent style can be observed within each translation.⁹⁾ The NBV breaks this pattern by making a comprehensive effort to mirror the stylistic differentiation within the biblical corpus. This involves not only distinguishing between poetic, narrative and rhetorical texts, but also incorporating more subtle levels of stylistic variation. For each biblical book or related cluster of books, the translation established a distinct “voice” and style, formulating an appropriate strategy to express this in the translation.¹⁰⁾ In older, formally equivalent Dutch Bible translations, every biblical character speaks in an archaic tone of voice regardless of the speech situation. In NBV, the tone of voice is adjusted according to the speech situation to sound more natural. For instance, when David prays to God in 1 Chronicles 29:17, he speaks in a solemn tone of voice in the NBV, mirroring the tone in the Hebrew source text:

| | |
|----------------------|---|
| NBV | Ik weet, mijn God, dat U de harten van de mensen beproeft en oprechtheid verlangt. Welnu, uit de oprechtheid van mijn hart heb ik U dit alles geschenken. |
| NBV-E ¹¹⁾ | I know, my God, that You test the hearts of people and desire sincerity. Now, from the sincerity of my heart, I have offered You all these things. |

Now, let’s consider a different speech situation, in 1 Samuel 17:28, where

8) For a description of the translation method of the NBV (in Dutch), M. J. de Jong and C. Hoogerwerf, *NBV21: De vertaalmethode toegelicht* (Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 2021), 14-40.

9) J. Barton, *A History of the Bible: The Book and its Faiths* (London: Allen Lane, 2019), 465-466.

10) See also R. Buitenwerf, “The New Dutch Translation”, 256-258.

11) NBV-E is my own rendering of the NBV in English.

David's elder brother Eliab sharply rebukes young David. In this passage, the NBV adopts an appropriate manner of speech for an angry man publicly rebuking his younger brother:

- NBV Echt iets voor jou, om met je brutale neus vooraan te willen staan als er gevochten gaat worden.
- NBV-E Typical you, wanting to be at the forefront with your cheeky face¹²⁾ when there's going to be a fight.

Among current translations some adopt a rather formal style throughout, such as the NRSV updated edition,¹³⁾ others a more accessible style, such as the Common English Bible (CEB).¹⁴⁾ Characteristic of the NBV is the stylistic differentiation *within* the translation.

It is important to note that the stylistic relief in the translation is based on an analysis of the source text, but it reflects the source text *indirectly*, as it employs typically Dutch stylistic devices to create literary effects comparable to those found in the source text. Superficially, one could consider this a free translation, but the NBV translators were convinced that on a deeper level this rendition does justice to the emotional and situational aspects of the text, bringing it to life for the reader.

2.2. Distinction between linguistic and textual features

The second methodological innovation in de NBV was the distinction between linguistic features and textual features.¹⁵⁾ Since the primary objective was a translation in natural language, linguistic features specific to the source language should not be incorporated into the translation but should be filtered

12) The Dutch expression is, literally: "with your cheeky nose".

13) NRSV-UE 1Sa 17:28: "I know your presumption and the evil of your heart, for you have come down just to see the battle", and 1Ch 29:17: "I know, my God, that you search the heart and take pleasure in uprightness; in the uprightness of my heart I have freely offered all these things".

14) CEB 1Sa 17:28: "I know how arrogant you are and your devious plan: you came down just to see the battle!", and 1Ch 29:17: "Since I know, my God, that you examine the mind and take delight in honesty, I have freely given all these things with the highest of motives".

15) See K. F. de Blois and T. Mewe, "Functional Equivalence and the New Dutch Translation Project", 431, and R. Buitenwerf, "The New Dutch Translation", 254-255.

out during the translation process. Two examples may serve to illustrate this:

| | <i>Source language feature</i> | <i>Natural Dutch</i> | <i>Natural English</i> |
|----------------|--|-----------------------------------|-----------------------------|
| Genesis 3:4 | לֹא־מוֹת תִּמָּוֶת litt. “you will not dying die” | je zult helemaal niet sterven! | you surely will not die! |
| Acts 10:34 | Ἀνοίξας τὸ στόμα εἶπεν litt. “having opened his mouth he said” | hij nam het woord en zei | he began to speak |

The source text is replete with such linguistic features. In a translation aiming for functional equivalence, these elements must be consistently identified, functionally assessed, and rephrased into fitting counterparts in the target language. On the other hand, *textual* features are literary characteristics that distinguish a particular book. For example, purposeful word repetition, repeated phrases or motifs that structure a text, or intentional quotations from or allusions to other texts. These textual features should remain visible in the translation. An example is the repeated phrase תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ, meaning “under the sun,” in Ecclesiastes. The phrase “under the sun” characterizes the situation of human beings “in this world,” referring to earthly life. Ecclesiastes uses this phrase 29 times, making it his literary signature. Moreover, it emphasizes the book’s overall theme that life is full of sorrow and uncertainty.

In the English Good News Translation, the phrase is translated as “in this world” or “in life,” or it is left implicit when it was felt to be redundant. As a result, this author’s signature is lost in translation. In the NBV, the phrase is consistently rendered as “onder de zon” (under the sun) in Dutch. The Dutch phrase “onder de zon” is a natural expression, but also indicative of literary and stylized language usage, distinguishing it from more colloquial expressions. In this way, it functions as the author’s signature in the translation as well.

The distinction between linguistic and textual features in the source text proved to be useful. Firstly, it represented an improvement over the formal-equivalence approach, where language features are occasionally but not systematically filtered out, resulting in arbitrariness and imbalance in the translation. In contrast, the rule of keeping all source language features out of

the translation added to the consistency of the translation method.

Secondly, the NBV approach represented an improvement over the earlier dynamic-equivalent approach, where the literary features of the biblical texts sometimes remained underexposed (as seen in the example of “under the sun”). In previous dynamic-equivalent translations, the strong focus on contextual consistency instead of verbal consistency sometimes led to an underestimation of the thematic and structural function of word repetition and other “literary signatures” found within the biblical books.¹⁶⁾

3. Progress and difficulties

The methodological innovations described above stem from the understanding that the text as a whole is the primary object in translation. The central focus of the translational act is not the individual word or sentence but the entire text,¹⁷⁾ or at least textual units with sufficient context, as meaning is constructed on the basis of textual coherence. While every textual element holds relevance in translation, each element’s importance lies in its contribution to the structure and coherence of the overall text.

This insight was formalized in the NBV procedure. Prior to commencing the actual translation, the translators conducted a comprehensive analysis of the entire text of a biblical book. This analysis aimed not only to understand the text but also to identify its formal and literary features, in search of the textual characteristics with regard to structure, style, diction, and so forth. This process established the stylistic and literary profile of the source text, serving as a foundation for distinguishing between linguistic and textual features.

As a second preliminary step the translators formulated a strategy: how can the unique literary profile of the book be faithfully reflected in the translation? Although their “book strategy” was largely guided by the project’s translation method and principles, for each individual book a strategy was defined that tailored the overall method to suit the specific literary profile of the book. Only

16) Similarly K. F. de Blois and T. Mewe, “Functional equivalence and the New Dutch Translation Project”, 435-437.

17) This insight is expressed by many recent scholars, among them P. Ricoeur, *On Translation*, E. Brennan, trans. (London; New York: Routledge, 2006), 31.

after completing this initial work did the actual translation process begin.

The insight that the text as a whole is the focal point for translation and the formalization of this insight in the translation procedures reflected a new awareness of the translation process and how it can be responsibly carried out. However, during the process, various difficulties arose. Firstly, defining the literary profile of a text and identifying textual features in contrast to source language features required interpretation, and often the interpretations of the translators (and other experts involved) differed.¹⁸⁾ Secondly, even when there was reasonable agreement on the literary characteristics of a particular text, implementing them in the translation was not straightforward. There were multiple options to consider, and frequently none of them seemed to work.¹⁹⁾ This problem was inherent in the method. The principal decision to use natural target language effectively kept source language features out of the translation but could not guarantee the retention of textual features.

4. Reception and revision of the NBV

4.1. Response to the translation

When the NBV was published in 2004, it was enthusiastically received by thousands of Dutch readers, both within and outside the churches. The translation was appreciated for its natural language and literary quality, as it was

18) The NBV project was an extensive translation project in which many people were involved. The translation team comprised some twenty people, Biblical Hebrew experts, Biblical Greek experts and Dutch language specialists. A group of some sixty supervisors, representing a range of religious denominations and/or academic fields or perspectives, read the texts and gave their feedback. A coordination team of Bible translation experts facilitated the process and the discussions involved. Finally, a steering committee decided on the major issues. For an overview, see <https://www.debijbel.nl/nbv21/medewerkers-en-betrokkenen-nbv> and see K. Spronk, *Het verhaal van een vertaling: De totstandkoming van de Nieuwe Bijbelvertaling* (Heerenveen: Uitgeverij NBG, 2005), 50-62.

19) Acknowledged in the second pre-publication of the NBV, Nederlands Bijbelgenootschap, *Werk in Uitvoering 2. Deeluitgaven Nieuwe Bijbelvertaling* (Haarlem; 's-Hertogenbosch, Nederlands Bijbelgenootschap, 2000), 368-369. During the project, the Netherlands Bible Society published three pre-publications of the NBV, entitled 'Work in Progress' (*Werk in Uivoering*, *Werk in Uitvoering 2*, and *Werk in Uitvoering 3*). This article refers a few times to these pre-publications. The Bible Society presents itself as the author of these publications.

perceived as expressive, enjoyable, and spiritually engaging. It was the first major Bible translation in Dutch to fully utilize the literary potential of the target language. However, the translation also faced a lot of criticism. In the Dutch Protestant tradition, verbal consistency (or: concordance) in Bible translation was highly valued, whereas the contextual approach of the NBV method often resulted in variation rather than verbal consistency. Some of the critics did not fully understand the method behind by the NBV, while others rejected it and judged the translation according to their own standards. The majority of critics however accepted the method but pointed out examples of what they considered excessive liberties in formulation, unconventional or anti-traditional choices, or explicit interpretations.

The Netherlands Bible Society (NBS), aware of the innovative nature of the NBV, encouraged readers to try out the translation, use it, and provide feedback. NBS promised to use the feedback in due time for a revised edition of the translation. This led to an extensive response, from Bible readers, churches, and the scholarly community. NBS gathered and analyzed this massive feedback, and between 2016 and 2020, a systematic revision of the NBV took place. The revision aimed to address structural points of criticism and improve the translation according to its own standards.²⁰⁾

4.2. Consistency

The primary issue was a lack of consistency throughout the translation. Critics had pointed out that there was more linguistic variation in the NBV than was methodically warranted. While the translation was based on contextual primacy, which meant that words were translated based on their contextual function, there were instances where words or phrases in similar contexts received different renderings, sometimes even within the same biblical book.²¹⁾ This over-variation often compromised the recognition of recurrent terms that structure the text or establish thematic lines.

20) The author was involved in the revision process as the head of translation and project leader. The process of revision is described by M. J. de Jong and C. Hoogerwerf, *Vertaalmethode*, 41-67. For an overview of the people involved, see <https://www.debijbel.nl/nbv21/medewerkers>.

21) See also K. F. de Blois and T. Mewe, "Functional equivalence and the New Dutch Translation Project", 432-433.

This critical response revealed that the strength of the NBV, its focus on the literary profile of each biblical book and stylistic differentiation within the corpus, also posed a potential weakness. While it prioritized the literary characteristics of individual books, the translation as a whole suffered from the lack of a strong editorial process to unify the various books and eliminate unnecessary variation. Such a comprehensive redaction had not been feasible prior to the initial publication in 2004, as it would have significantly delayed the process. Therefore, the revision aimed to introduce balanced consistency throughout the translation.

4.3. Controversial choices

Another issue addressed in the revision was a series of controversial translation choices. Although these choices affected only a small number of texts, they had received substantial criticism. Most of these controversial choices could be linguistically and exegetically defended as possibilities, but readers perceived an anti-traditional tendency in certain instances. For example, in Genesis 12:3 the NBV adopted the reading: “All the peoples on earth will wish to be blessed like you”, with the traditional rendering offered in a footnote: “Through you all the peoples on earth will be blessed.” This provoked significant criticism. Although the option followed by the NBV is acknowledged in biblical scholarship, in the revision process the principle was established that in contested cases the translation should follow the option with the best scholarly support. Research conducted during the revision process confirmed that in the case of Genesis 12:3 scholarly support favors the conventional rendering, which was subsequently adopted in the revised NBV²²⁾

4.4. Explication

The third recurring category of criticism related to explication in the NBV. This was a well-known problem.²³⁾ Explicit rendering was, to some extent,

22) For an extensive discussion (in Dutch), J. van Dorp, “De zegen van Abram als revisie-probleem. Herziening van de vertaling van Genesis 12:3b”, *Met Andere Woorden* 36:2 (2017), 6-21.

23) Already during the NBV project an internal evaluation had identified a tendency towards

inherently part of the approach, resulting from the use of natural language and the aim to provide an intelligible target text. Used cautiously, explicitation enhances the quality and readability of a translation, but there is a sliding scale wherein translators can easily go too far and adopt explicative renderings that have the opposite effect, for instance, if their explicitations bring in unwanted nuances. During the revision process, the NBV was scrutinized for such explicative renderings, many of which had already been identified by critical readers. In many cases, a more open formulation was found to not only accommodate readers' preferences but also enhance the literary quality of the text.

4.5. Capitalization

Lastly, one of the most commonly criticized aspects of the NBV was the decision to drop the capitalization of personal pronouns referring to God, Jesus, and the Holy Spirit. Almost all Dutch Bibles from the 18th century onwards used such capitals (the exception was the Dutch Good Nieuws Bijbel, but this translation was initially not intended for liturgical use). Although this capitalization is a standard convention in Dutch – both in liturgical and in secular contexts – the expectation during the early stage of the NBV project was that this convention was slowly running out of use. A modern, up-to-date translation for the 21st century, it was believed, should better leave these capitals out. Three decades later, it was clear that this expectation had not come true. Particularly in the religious sphere, the capital had stayed. Furthermore, the translation committee had underestimated the sentiment surrounding this capital. Many believers were deeply attached to it: for them, the capital showed reverence and respect, and its omission indicated a lack of reverence and respect for God. For a translation to be accepted as the Bible, God's authoritative word, these capitals are essential in the estimation of many Dutch readers.

Although this criticism was persistent and widely spread throughout the churches, it was difficult to evaluate it by NBV standards. From a scholarly point of view, there is not much to support it: the source text does not contain

over-explicitation. See K. F. de Blois and T. Mewe, "Functional Equivalence and the New Dutch Translation Project", 432, 438.

such capitals, and neither did the earliest Dutch translations. It is a convention that originated in the 18th century. From the literary translation method, there is not much to support it either. Such capitals do not add to the literary character of the text. On the contrary, they can provoke undue emphasis when the text is read aloud and they impair to some extent the typographical aesthetics. Argued from the translation method, it is preferable to leave them out. At the same time, it seemed far from courteous to promise readers to make use of their reactions in the revision and then ignore the issue addressed most frequently by far. It is here that approaching translation as solely a linguistic affair evidently falls short. A broader view on translation is necessary. This is where *skopos* comes to the fore as an additional perspective.

5. *Skopos* as an additional perspective

Skopos theory is based on the insight that the purpose of the translation plays a decisive role in the actual translation process, guiding the translator to choose from a plethora of different possibilities.²⁴⁾ Whereas the purely linguistic approach to translation works with the formula “source text + concept of equivalence determines the outcome,” *skopos* theory added a further factor: “goal + source text + concept of equivalence determines the outcome.”

Initially, the NBV project kept the *skopos* perspective outside. Only in the later stages of the project did the insights from *skopos* gain a foothold, as NBS realized that the translation under preparation was not “the” new translation fit for any purpose and any reader, but a particular translation primarily destined for liturgical usage and secondarily for cultural usage.²⁵⁾ The fact that this translation, with its outspoken literary character, aimed at experienced readers,

24) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*, 2nd ed. (London; New York: Routledge, 2018).

25) This growing awareness is reflected in K. F. de Blois and T. Mewe, “Functional Equivalence and the New Dutch Translation Project”, 432-440. For the adoption of the insights from *skopos*-theory in the NBV-project and subsequent Dutch translation projects, in particular Lourens de Vries has to be credited. See for instance L. de Vries, “Functies en Filters van de Nieuwe Bijbelvertaling”, R. Buitenwerf, J. W. van Henten, and N. de Jong-van den Berg, eds., *Ambacht en Wetenschap: Elf wetenschappers over De Nieuwe Bijbelvertaling* (Heerenveen: Jongbloed, 2006), 27-40.

was now somewhat reluctantly acknowledged.²⁶⁾ Finally, it was conceded that the translation aimed at readers with at least some biblical and theological background knowledge.²⁷⁾

In the revision of the NBV, the insights from *skopos* theory were adopted from the start. The revision was defined on the basis of its goals, and the procedures were designed to achieve these goals.²⁸⁾ The primary goal was to improve the NBV according to its own standards in line with the structural points of criticism. Secondary goals were to improve the acceptance of the translation for liturgical usage, to live up to the promise that the readers' response would be taken seriously in the revision, and finally, to prove that giving the public's voice a place in the revision process adds something valuable.

As mentioned above, the capitalization of personal pronouns referring to God, Jesus, and the Holy Spirit did not fit the translation method of the NBV, yet a substantial part of the target readers saw this omission as a serious deficiency. *Skopos* theory helped the NBS understand that there had been a partial mismatch in the initial project between goals and means. The primary goal was a new translation for liturgical use, while the means was a translation method strongly focusing on literary aspects. Although in many respects the method worked towards the goal, it was not a perfect fit. In the revision process, the purpose of the translation was given priority, and it was decided to adopt the capitalization in the NBV21. The decision led to appreciation, but also to new criticism.²⁹⁾ In

26) Acknowledged in the second pre-publication of the project: Nederlands Bijbelgenootschap, *Werk in Uitvoering* 2, 375-379. See also L. de Vries, "Het Eigene van De Nieuwe Bijbelvertaling. Uitgangspunten, methode, doelen", K. Spronk, et al., eds., *De Bijbel Vertaald: De kunst van het kiezen bij het vertalen van de bijbelse geschriften* (Zoetermeer: Meinema, 2007), 11-29; T. van der Louw, "Terug naar de basisvragen. De Nieuwe Bijbelvertaling in perspectief", *Wapenveld: Over geloof en cultuur* 71:4 (2021), 13-19.

27) K. F. de Blois and T. Mewe, "Functional equivalence and the New Dutch Translation Project", 438.

28) M. J. de Jong and C. Hoogerwerf, *Vertaalmethode*, 38-40, 47-56.

29) Although broadly appreciated by Dutch Bible readers, it also appeared something had changed in the Dutch context in the decades between the initial project (started 1993) and the publication of the revised edition in 2021. During the NBV-process the issue was framed as "traditional" (= Bible with capitalization) versus "modern" (= Bible without capitalization). In 2021, when the NBV21 was about to appear, the capitalization was criticized from a gender perspective by feminist theologians: in their estimation the capitalization of personal pronouns referring to God has as a damaging side-effect that the maleness of God is accentuated: he

any case, it underscores the importance of knowing the target readers, their expectations, and sensitivities in order to make balanced decisions in the translation process. Moreover, it shows that Bible translation involves much more than carefully and skillfully dealing with language.

It seems fair to say that this is where we have arrived in the Dutch context. The common view of translation as a linguistic operation remains unchanged but is clearly complemented with the insights of *skopos*. This is a workable situation and may be representative of the stance of many Bible societies worldwide.

The question, however, is whether this has brought us to the heart of translation. Have we arrived at the final formula, defining translation as “goal + source text + concept of equivalence determines the outcome”? There are reasons to question this. The first can be derived from the NBV process. We have already seen that interpretation formed a crucial part of the translation process. This was fully acknowledged but not fully regulated in the procedure. The slogan “to translate is to choose” was frequently used, but *how* the interpretative decisions were made was much less clear.³⁰⁾ In an article characterizing the NBV, Lourens de Vries refers to underlying problems of a fundamental hermeneutical nature that were not explicitly addressed in the NBV project. A case in point is the problems caused by the plurality of interpretation.³¹⁾ In order to discuss this, we must take into account some of the recent developments in the field of translation studies.

6. New insights from translation studies

An outstanding recent advancement in translation studies is the recognition that the notion of translation solely as a linguistic process is considered outdated.³²⁾ Two schemas modeling the translation process may illustrate the paradigm shift that has occurred.³³⁾

becomes He.

30) In the revision, some steps were taken in this respect. One of the revision principles was that in controversial cases, the interpretation with the best scholarly support had to be adopted.

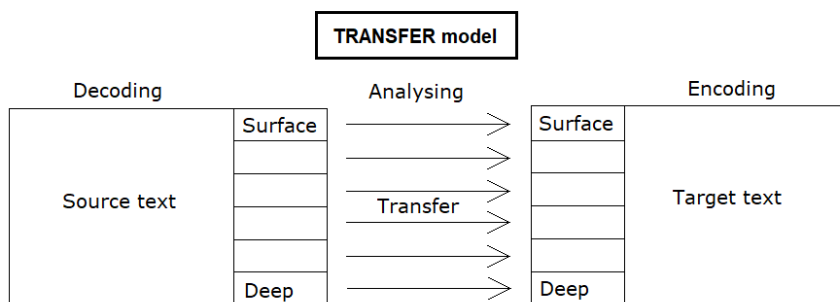
31) L. de Vries, “Het Eigene”, 28.

32) L. de Vries, “Het Eigene”, 11-29.

33) Both schema's are discussed by D. Katan and M. Taibi, *Translating Cultures: An Introduction*

6.1. The transfer model

The first schema of the transfer model, stemming from Nida,³⁴⁾ shows the familiar view of translation as a transfer from one language to another.



The translator takes a piece from the source text, analyzes it, detaches it from its linguistic code (decoding) and formulates it in the new linguistic code (recoding). The transfer model assumes that “something” is being transported from A to B. A skillful translator brings it undamaged to the other side. The translator is a language expert who operates invisibly; linguistics does the job.³⁵⁾

As the schema marks out, the transfer can be accomplished on two levels: one translates either on the surface of the text – the approach of formal equivalence – or one works with the deeper, underlying level of meaning – the approach of dynamic or functional equivalence. Either way, the process runs the same. The transfer paradigm implies a direct relation between the source text and the target text. What stands in between is a switch of linguistic code, executed on either the surface or the deeper meaning level of the text.

True, as we saw above, *skopos* theory added another factor: translation as working towards a particular goal. This opened the way for an additional perspective, complementing the method of equivalence. However, *skopos*

for Translators, Interpreters and Mediators, 3rd ed. (London; New York: Routledge, 2021), 190, 193.

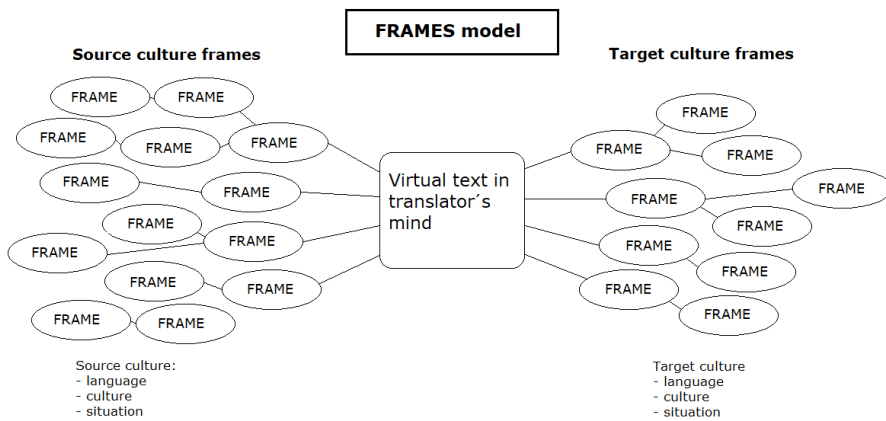
34) See E. A. Nida and C. R. Faber, *TAPOT*, 484.

35) R. Arrojo, “The Revision of the Traditional Gap between Theory & Practice & the Empowerment of Translation in Postmodern Times”, *The Translator* 4:1 (1998), 39; D. Katan and M. Taibi, *Translating Cultures*, 360.

theory did not yet part with the transfer paradigm.³⁶⁾ Subsequent translation scholars, however, did. What came in its place? During the past decades, several theories have seen the light. Here, I present a model that receives relatively broad acceptance among translation scholars.

6.2. The Frames model

The new model can be termed the frames model.³⁷⁾



According to the frames model, the relation between the source text and the target text is not a direct one. The central position is taken by the virtual text in the mind of the translator, the image that the translator forms of the text: a re-conceptualization of the source text by an act of interpretation. In this process, the translator makes a huge number of judgments, pertaining to the frames at the right and at the left. The frames at the left relate to the source text. They represent knowledge and ideas relating to the source language, the text, its

36) A. Chesterman, "Skopos theory. A retrospective assessment", *Reflections on Translation Theory: Selected papers 1993 – 2014* (Amsterdam: Benjamins, 2017), 60, referring to C. M. de León, "Skopos and beyond: A critical study of functionalism", *Target* 20:1 (2008), 1-28.

37) D. Katan and M. Taibi, *Translating Cultures*, 192-193. They name it 'the cognitive creation translation model', but for convenience sake I call it the frames model. Note also that in T. Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, the authors depart from Nida's transfer model (see in particular chapter 1). Timothy Wilt (in chapter 2) proposes a new model of translation in which frames of reference play a central part. This model resembles the frames model presented here in several fundamental respects.

genre, structure, style, the source culture, the situation to which the text refers, and so forth.³⁸⁾ All this results in estimations and judgments by the translator, affecting the virtual text in the translator's mind – how the translator sees it, what he/she sees in it, what he/she makes of it. At the same time, the translator also forms a virtual image of the intended target text. Here again, a range of judgments and estimations play a role, represented by the frames at the right. These frames pertain to the target language, literary aspects, the target culture with its norms, values, and sensitivities, the target audience with its needs and expectations, the theological or religious tradition the translation aims to align with, and so forth.³⁹⁾ These conceptualizations of both the source text and the target text in the mind of the translator play a vital role in the translation process.

The frames paradigm regards translation as a holistic process. A translator will, of course, pay due attention to every detail of the source text, but he or she will do so in relation to his/her conceptualization of the text as a whole. The factors related to above – the method of equivalence and the *skopos* of the translation – certainly still play an important part but do not fully determine the outcome. The frames paradigm can explain why translators working with the same method, the same *skopos*, and the same source text, still come to different results.

7. Bible translation between two paradigms

7.1. Translation as transfer remains standard

It is interesting to position the NBV between these two paradigms. First of all, the project and its translation method were defined in terms of the transfer paradigm. This is evident from the Handbook for the NBV (the project manual for the translators) and the final pre-publication in 2003, in which the translation method was once more explained to the public.⁴⁰⁾ One of the slogans that

38) D. Katan and M. Taibi, *Translating Cultures*, 190-195.

39) This model furthermore allows for external factors to be partly decisive for the translation result, such as time pressure, access to scholarly resources, pressure to follow an existing translation, see T. Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, 43-58.

40) Nederlands Bijbelgenootschap, *Werk in Uitvoering 3: Op weg naar de voltooide Nieuwe*

commended the translation method to the public as “translation precedes theology.” This meant to imply that theological convictions (of translators, supervisors, or groups of target readers) were to be kept out of the translation process. Translation was deemed to be a linguistic operation on the source text, and the theological appropriation comes afterwards when the translation has been established. This position is indicative of the transfer paradigm and an over-optimistic belief in scholarly interpretation free from preconceived notions.

Yet, at the same time we also see glimpses of the frames paradigm in the NBV procedures, but without awareness of the implications. We see, for instance, a focus on texts in their entirety, emphasis on textual analysis and interpretation, and the attempt to provide an appropriate translation strategy for every biblical book. Furthermore, the translators acknowledged that translation implies constantly making choices, and that these choices, for the greater part, are not obvious or inescapable but relate to a particular reading or interpretation of the source text and contribute to a preconceived idea of what the target text should look like. The implications of this were, however, not fully addressed.

7.2. An exceptional essay

With one exception. The first publication of preliminary results in 1998 contains some of the first fruits of the new translation, including the books of Esther, Ecclesiastes, Jonah, Judith, and Acts, followed by an essay on translation.⁴¹⁾ In this essay, it is stated that “translation is not the replacement of words in one language by words from another language”. It is explained that translation must not focus on individual words or sentences but take the entire text as its focus in order to work from contextual coherence. The text as a whole has to be interpreted, divided into coherent subunits, and for each subunit the hierarchy of formal characteristics has to be established. To identify the relevant textual features, the text must be analyzed in light of the conventions of the source language and in comparison with other texts in the source domain. This analysis determines which formal (textual, stylistic, literary) aspects stand out

Bijbelvertaling (Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 2003), 221-261.

41) Nederlands Bijbelgenootschap, *Werk in Uitvoering [Nieuwe Bijbelvertaling]* (Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1998), 206-214, entitled “what is translation?”.

and are to be adopted in the translation. Similarly, at the receiving end the translation has to be assessed against the backdrop of the target language system and its conventions. This means that the source text and the translation can only be compared indirectly with each other. The essay further states that interpretation necessarily precedes any translation. The content of the text is not a given but variable and is determined by interpretation: “this implies that the reader of a translation meets the source text as if through a filter.”

The essay comes remarkably close to the frames paradigm. It states that all translation depends on interpretation. It is not a matter of choice or method, but applies both to formal-equivalent and functional-equivalent translations. Furthermore, the apparent directness of literal translation is exposed as being deceptive: these translations focus on individual words and grammatical structures at the expense of what is most relevant in translation, the coherence of the larger textual units.

However, after exploring these new grounds, the essay returns to a conventional description of translation. “Is it always possible to give a complete, fully equivalent translation?” it is asked. Yes, is the answer. “Even though it is impossible to retain every element of the source text in the translation, a translation is faithful when all functional and hierarchically important elements of the source text are adopted.” Finally, the essay concludes in familiar language: “Translation, and Bible translation as well, is the transfer of a source text into a target language.”

By now, we know that this is questionable. Many translation scholars tend to disagree. The quotation above nicely captures the problem: “a translation is faithful when all functional and hierarchically important elements of the source text are adopted.” The problem is that the decision which elements are functional and hierarchically important depends on interpretation, that is, on the translator’s judgment.

In subsequent publications, the NBV was consistently and conventionally explained in terms of the transfer paradigm. The same holds true for its successor, the NBV21. The Dutch context of Bible translation is probably not exceptional. It is attractive to keep presenting translation as a linguistic process, and the translator as a linguistically competent servant of the source text. This is how translation has been described for centuries, and it is what the audience

expects.

7.3. New insight in translation

Although the notion of translation as a transfer still holds its ground, it does not go uncontested. One scholar persistently taking arms against the transfer paradigm is Lawrence Venuti. His book *Contra Instrumentalism*⁴²⁾ is an attempt to convince non-specialists that there is not some “thing” that is “in” the text, an essence waiting for the translator to free it from its current linguistic encryption in order to be expressed anew in a different language. There is, in Venuti’s words, no *invariant* that is conveyed or rephrased. Translation never is a direct reflection of a text, but always an indirect one: interpretation stands in between. The implication of this is that a translation, by its very nature, is a text in its own right, the expression of a certain interpretation of an existing text.

This also has implications for how we regard the translator. The translator plays a crucial role, because his or her interpretation of the text is decisive. Not two translations of a text are similar because not two interpretations are completely similar. We cannot approach a text but from our own frames of reference. According to Venuti, this asks for a new perspective on translation. Commonly speaking, translation has just one essence: a translation represents its source text, and to the extent it does not, it has failed. In Venuti’s view, a translation needs to be judged and valued not in one, but in two essential aspects: similarity and dissimilarity with regard to its source. No matter how precise and how corresponding a translation is, the fact that it is a text written in another language, embedded in another time and culture makes it, both in form and meaning, a new text.⁴³⁾

8. Conclusions

The insights presented in this article regarding the frames paradigm pose

42) L. Venuti, *Contra Instrumentalism: A Translation Polemic* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2019).

43) *Ibid.*, 74, 135-136.

significant challenges for Bible translators, their organizations, and the public. However, these insights also offer an opportunity to initiate a discussion on the complex choices translators face that cannot be resolved through linguistic expertise alone. The frames paradigm recognizes the diverse factors, both linguistic and non-linguistic, that shape the translation process and emphasizes the translator's responsibility to deal with all these factors.

One must certainly not conclude from this that the importance of linguistics for translation should be relativized. Linguistic competence is essential for effective translation, a *conditio sine qua non*. Nevertheless, it is equally incorrect to view translation solely as a linguistic endeavor. According to the frames paradigm, translation is not a transfer, and the target text is not a replication of the source text. Instead, a translation can be seen as a contemporary representation of an existing text, one that fundamentally aligns with the source text while also exhibiting differences. A certain duality is therefore inherent in translation. These new insights in translation evidently ask for further reflection. One aspect that stands out is the need of transparency. Translators must not remain invisible, but step out of the wings and explain their choices. Equally important is a move toward more inclusion in translation committees and awareness that given the importance of frames of references a balanced team is the best starting point.

Also on the spiritual side some questions need to be addressed. Within our Christian tradition, we are used to regard Bible translations as representing the Bible as such, as containing God's holy Word. However, we have also come to realize that translators, like all individuals, are influenced by their own context and conceptual frameworks. The process of re-conceptualizing the source text makes every translation a child of its own age.⁴⁴⁾ Does this conflict with a Christian perspective on scripture? Perhaps not necessarily so. From the beginnings of the Christian faith, the sanctity of the Bible was not seen as enshrined within the text itself or in a holy language, but rather in the divine reality to which the Bible testifies.⁴⁵⁾ Consequently, all subsequent Bible translations are part of an ongoing endeavor to engage with God's holy Word.

44) L. de Vries, "Het Eigene", 11, explains that the choices translators make also reflect their own context and time.

45) L. de Vries, "Retranslations of Holy Scriptures: Why Keep Translating the Bible?", *Journal of Biblical Text Research* 45:10 (2019), 252-268.

Embracing the Christian view of Scripture and acknowledging contemporary translational insights, each Bible translation can be seen not only as a representation of the source text but also as a recontextualization of the eternal Word.

<Keywords>

Bible translation, Nieuwe Bijbelvertaling, interpretation, translation as linguistic transfer, translation as reconceptualization.

(투고 일자: 2023년 7월 14일, 심사 일자: 2023년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2023년 8월 31일)

<References>

- Arrojo, R., “The Revision of the Traditional Gap between Theory & Practice & the Empowerment of Translation in Postmodern Times”, *The Translator* 4:1 (1998), 25-48.
- Barton, J., *A History of the Bible: The Book and its Faiths*, London: Allen Lane, 2019.
- Buitenwerf, R., “The New Dutch Translation of the Bible: Principles, Problems, and Solutions”, *The Bible Translator* 56:4 (2005), 253-261.
- Chesterman, A., “Skopos theory. A retrospective assessment”, *Reflections on Translation Theory: Selected papers 1993 – 2014*, Amsterdam: Benjamins, 2017, 55-70.
- De Blois, K. F. and Mewe, T., “Functional Equivalence and the New Dutch Translation Project”, *The Bible Translator* 52:4 (2001), 430-440.
- De Jong, M. J., *De Schrift Opnieuw Geschreven: Nieuw inzicht in vertalen met Genesis 1 en Job 42*, Haarlem; Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2023.
- De Jong, M. J. and Hoogerwerf, C., *NBV21: De vertaalmethode toegelicht*, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 2021.
- De León, C. M., “Skopos and beyond: A critical study of functionalism”, *Target* 20:1 (2008), 1-28.
- De Vries, L., “Functies en Filters van de Nieuwe Bijbelvertaling”, R. Buitenwerf, J. W. van Henten, and N. de Jong-van den Berg, eds., *Ambacht en Wetenschap: Elf wetenschappers over De Nieuwe Bijbelvertaling*, Heerenveen: Jongbloed, 2006, 27-40.
- De Vries, L., “Het Eigene van De Nieuwe Bijbelvertaling. Uitgangspunten, methode, doelen”, K. Spronk et al., eds., *De Bijbel Vertaald: De kunst van het kiezen bij het vertalen van de bijbelse geschriften*, Zoetermeer: Meinema, 2007, 11-29.
- De Vries, L., “Retranslations of Holy Scriptures: Why Keep Translating the Bible?”, *Journal of Biblical Text Research* 45:10 (2019), 252-268.
- De Waard, J. and Nida, E., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation*, Nashville: Nelson, 1986.
- Katan, D. and Taibi, M., *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*, 3rd ed., London; New York: Routledge, 2021.
- Mojola, A. O. and Wendland, E., “Scripture Translation in the Era of Translation

- Studies”, T. Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome, 2003, 1-10.
- Munday, J., *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, 4th ed., New York: Routledge, 2016.
- Nederlands Bijbelgenootschap, *Werk in Uitvoering Nieuwe Bijbelvertaling*, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1998 (first pre-publication of the NBV-project).
- Nederlands Bijbelgenootschap, *Werk in Uitvoering 2: Deeluitgaven Nieuwe Bijbelvertaling*, Haarlem; 's-Hertogenbosch: Nederlands Bijbelgenootschap, 2000 (second pre-publication of the NBV-project).
- Nederlands Bijbelgenootschap, *Werk in Uitvoering 3: Op weg naar de voltooide Nieuwe Bijbelvertaling*, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 2003 (third pre-publication of the NBV-project).
- Nida, E. A., *Toward a Science of Translating*, Leiden: Brill, 1964.
- Nida, E. A. and Faber, C. R., *The Theory and Practice of Translation (TAPOT)*, Leiden: Brill, 1969.
- Nord, C., *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 2nd ed., London; New York: Routledge, 2018.
- Ricoeur, P., *On Translation*, E. Brennan, trans., London; New York: Routledge, 2006.
- Spronk, K., *Het verhaal van een vertaling: De totstandkoming van de Nieuwe Bijbelvertaling*, Heerenveen: Uitgeverij NBG, 2005.
- Van der Louw, T., “Terug naar de basisvragen. De Nieuwe Bijbelvertaling in perspectief”, *Wapenveld: Over geloof en cultuur* 71: 4 (2021), 13-19.
- Van Dorp, J., “De zegen van Abram als revisie-probleem. Herziening van de vertaling van Genesis 12:3b”, *Met Andere Woorden* 36:2 (2017), 6-21.
- Venuti, L., *Contra Instrumentalism: A Translation Polemic*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.

<Abstract>

**Beyond the Transfer Paradigm:
New Insights in Bible Translation
using the Dutch Nieuwe Bijbelvertaling as a Case Study**

Matthijs J. de Jong

(The Bible Society for the Netherlands and Flanders)

This article focuses on recent advancements in Bible translation, using the Dutch Nieuwe Bijbelvertaling (NBV) as a case study. The NBV was published in 2004 and underwent a revision in 2021. This translation follows the tradition of Nida, but also aims to enhance the method of functional equivalence with innovative elements. The 2021 edition incorporates valuable feedback from readers to improve the translation according to its own standards and draws insights from *skopos* theory to address various dilemma's. Consequently, the NBV exemplifies the contemporary stance of Bible translation that emphasizes methodological improvements and acknowledges the additional perspective of *skopos* theory. However, it still predominantly adheres to the view of translation as a solely linguistic endeavor and remains within the paradigm of translation as a transfer process.

Within the field of translation studies, the transfer paradigm has been under scrutiny for several decades. A more current paradigm (frames paradigm) recognizes that translation inherently involves a reconceptualization of the source text influenced by various factors and frames of reference. Furthermore, the translator not only reconceptualizes the source text but also envisions a particular concept of the target text. Embracing these insights entails recognizing that translation is not a straightforward transfer but is rooted in interpretative processes. While glimpses of these insights were evident in the NBV project, the translators at the time were not fully aware of the implications.

Bible translators and their organizations tend to present their translations within the framework of the transfer paradigm, conforming to the audience expectations and adhering to the traditional view of translation as reproduction of the same text in new words. However, according to the frames paradigm, the relationship between source text and translation is less direct. A translation can

be seen as a contemporary representation of an existing text, fundamentally aligned with the source text but also displaying distinct variations. Translation inherently embodies a certain duality. The current scholarly view of translation does not necessarily conflict with a Christian perspective on Scripture: a translation can be viewed not only as a representation of the source text but also as a recontextualization of the eternal Word.

<번역 논문>

신약성서 최신 그리스어 본문(NTG²⁸ 및 GNT⁵)이 번역에 미치는 영향

빌슨 솔츠(Vilson Scholz)*

조재천 번역**

20세기 초부터 성서공회에 연계된 번역팀들은 우리가 요즘 ‘비평본문’이라고 부르는 그리스어 신약 본문을 선호하는 경향을 보여 왔다. 1904년 대영성서공회는 수용본문(*Textus Receptus*) 대신 네스틀레의 그리스어 신약성서 제4판을 표준으로 채택하고 번역을 위한 대본으로 추천했다(2004년 세계성서공회 배경 논문, “Scripture Translation and the Churches”, 5쪽 각주 8). 여기에 더해 성서 번역자들은 최신 원문 판본을 선호하는 경향도 보인다. 그래서 새로운 판본이 출판되면 성서 번역이나 기존 번역의 개정 번역에 종사하는 이들은 그것을 즉각 사용하려고 한다.

2012년 독일성서공회는 그리스어 신약성서 네스틀레-알란트 본문의 스물여덟 번째 판본을 출판했다(NTG²⁸). 2년 후 2014년, NTG²⁸과 동일한 본문을 가진 UBS 그리스어 신약성서의 제5판이 나왔다(GNT⁵).¹⁾ 만약 번역위원

* 미국 Concordia Seminary에서 신약학으로 박사학위(Th.D.)를 받음. 브라질 Seminario Concordia와 ULBRA(Lutheran University of Brazil) 교수 및 미국성서공회 번역자문위원 역임. vscholz@uol.com.br. Vilson Scholz, “The Newer Greek Text of the New Testament (NTG²⁸ and UBS⁵) and Its Implications for Translation”, *The Bible Translator* 72:3 (2021), 284-293.

** University of Notre Dame에서 CJA(Christianity and Judaism in Antiquity)로 박사학위를 받음. 현재 전주대학교 신약학 조교수. jcho@jj.ac.kr.

1) [역주] 네스틀레-알란트(Nestle-Aland) 판본은 독일성서공회에서 발행하는 그리스어 신약성서 비평본문이다. 에버하르트 네스틀레(Eberhard Nestle)가 1898년 초판을 발행한 이래 지속적으로 개정되어 1993년에 제27판, 2012년 제28판이 나왔다. 미국성서공회(United Bible Society, 줄여서 UBS) 판본은 네스틀레-알란트 판본과 동일한 본문을 담고 있지만 그보다 2-3년 늦게 출판된다(UBS 제5판의 경우 2014년에 출판됨). 두 판본은 본문의 구성에 있어서

회가 이 새로운 판본들을 사용하기로 한다면 번역에 어떤 영향이 있을까? 그 영향은 중대한 것일까? 신약성서 번역에 있어 그러한 영향의 중요성을 규명하는 것이 이 논문의 목적이다. 개별 구절에 있어서 각 판본 편집자들의 결정을 평가하는 것은 이 논문의 범위를 벗어난다.

첫째, 번역자들과 번역팀들은 이 새로운 판본들이 이전 판본들과 분명 차이가 있다는 점을 알아야 한다. 일단 그 차이들은 공동서신에 국한된다(야고보서, 베드로전서와 베드로후서, 요한1·2·3서, 그리고 유다서). 독자들은 NTG²⁸ 및 GNT⁵의 서론(각각 50*-51*쪽과 2*-4*쪽)에 그 본문들, 그리고 그 본문들에 딸린 비평장치에 관한 설명을 눈여겨보아야 한다. NTG²⁸ 편집자들에 따르면 새 본문은 27판과 서른네 군데에서 달라졌다. 표가 하나 제시되었는데 거기에는 해당 구절의 NTG²⁷과 NTG²⁸ 본문이 병행해서 대비되어 있다. 반면, GNT⁵에는 본문이 서른세 군데에서 달라졌다고 되어 있다. 개수 하나가 다른 이유는 GNT⁵ 편집자들이 베드로전서 2:25에 일어난 사소한 철자법 변화(ἀλλά가 ἄλλ'로 바뀐 것)를 변화 항목으로 간주하지 않았기 때문이다.²⁾

NTG²⁸ 및 GNT⁵가 본문에 있어서 NTG²⁷ 및 GNT⁴와 달라진 구절은 다음과 같다: 야고보서 1:20; 2:3, 4, 15; 4:10; 베드로전서 1:6, 16(2x); 2:5, 25; 4:16; 5:1, 9, 10; 베드로후서 2:6, 11, 15, 18, 20; 3:6, 10, 16(2x), 18; 요한1서 1:7; 3:7; 5:10, 18; 요한2서 1:5, 12; 요한3서 1:4; 유다서 1:5, 18(2x).

대본에 일어난 모든 변화가 번역에 영향을 주는 것은 아니다. 로저 오맨슨(R. Omandson)이 그의 *A Textual Guide to the Greek New Testament*에서 거듭 지적했듯이 UBS 그리스어 신약성서에 제시된 1,400여 개의 이문 중 많은 것들이 번역에 영향을 주지 않는다. 보다 역동적인 성격의 번역의 경우에 특히 그렇다(오맨슨의 책은 GNT⁴에 기반했지만 GNT⁵에 있어서도 그의 관찰은 유효하다). 많은 경우, 번역자들이 (원문의 기본 본문이나 이문 중) 어떤 것을 선택하든 번역은 같아진다는 말이다. 이 현상은 NTG²⁸ 및 GNT⁵

약간 다르고 비평장치의 내용과 구성에 있어서도 다르다. 일반적으로 네스틀레-알란트 판본은 신학 연구와 수업을 위해 적합하고 UBS 판본은 성서 번역에 종사하는 실무자들을 염두에 두었다고 여겨진다. 이 논문에서 저자가 네스틀레-알란트 판본 대신 UBS 판본에 기초해서 논지를 전개하는 것도 그 때문이다. 우리말로 지칭할 때 네스틀레-알란트 판본은 일반적으로 “네스틀레-알란트 제28판”처럼 음역한다. 이 논문에서 저자는 두 판본을 각각 NA28, UBS5라고 표기했지만, 나는 이 번역에서 「성경원문연구」 논문 투고 규정에 따라 NTG²⁸과 GNT⁵로 바꾸어 표기했다.

- 2) [역주] 2012년에 발행된 NTG²⁸ 초판에는 서른네 군데 본문이 변경된 것으로 제시되어 있지만, 2014년에 발행된 NTG²⁸의 수정3판(3rd Corrected Printing)에는 뻔전 2:25가 빠지고 서른세 군데로 되어 있다. 따라서 GNT⁵ 편집자들이 이 사소한 철자법 변화를 본문의 변경으로 간주하지 않았다고 보기는 NTG²⁸ 수정3판을 반영한 것으로 볼 수 있다.

의 공동서신 본문에 일어난 몇몇 변화에도 적용된다. 예를 들어, 야고보서 4:10에 첨가된 관사(κυρίου 대신 τοῦ κυρίου)는³⁾ 어떤 번역에도 거의 영향을 주지 않을 것이다.

당연한 이유 때문에, 현재까지⁴⁾ 출판된 역본들이나 역본 개정판들 중 이 새로운 본문을 반영하고 있는 것은 많지 않다. 특별히 언급할 가치가 있는 역본 하나는 2012년 독일에서 출판된 BasisBibel(www.basisbible.de)이다.⁵⁾ 이 역본은 <대비평본>(Editio Critica Maior)의 첫 번째 출판 부분을大本으로 삼았는데, <대비평본>의 첫 출판 부분인 공동서신 본문이 NTG²⁸ 및 GNT⁵에 사용되었다.⁶⁾

아래에서 나는 NTG²⁸ 및 GNT⁵ 본문의 공동서신 부분 중, 내가 판단하기에 번역에 있어서 영향을 줄 만한 구절들을 검토할 것이다. 그 결과 서른네 구절 중 절반인 열일곱 구절에 일어난 본문 변화가 신약성서 번역자들과 개정자들에게 일정한 영향을 줄 것이라고 제안할 것이다.

야고보서 2:37): 이 구절의 새로운 본문에서 부사 ‘거기’(그리스어 ἐκεῖ)의 위치가 뒤로 옮겨졌고, 본문 속 인물(야고보서의 독자)이 가난한 사람에게 하는 말의 두 번째 부분에 놓이게 되었다. 즉, “너는 거기 서 있든지 내 발 아래에 앉으라”에서 “너는 서 있든지 거기 내 발 아래에 앉으라”처럼 된 것

3) [역주] 저자는 원 논문에서 그리스어 원어 표기 대신 로마자 음역을 사용했지만 나는 「성경 원문연구」 논문 투고 규정에 따라 모든 원문 인용 부분을 그리스어 원어로 바꾸어 표기했다.

4) [역주] 여기서 “현재”는 이 논문이 출판된 2021년을 말한다. GNT⁵가 출판된 지 7년밖에 안 되었으므로 그것을大本으로 삼아 새로 번역하거나 개정된 성서 역본들이 별로 없다는 것이 저자가 말하는 “당연한 이유”이다.

5) [역주] BasisBibel(독일어 basis는 ‘기본’, ‘토대’ 등을 뜻함)은 2010년 신약이 먼저 출판되었고, 2012년 시편에 이어 2021년 구약까지 성서 전체가 출판되어 나왔다. 이 역본은 어린이, 청소년, 지역 사회의 비기독교인 등 ‘성경을 처음 접하는’ 독자들을 위해 가독성을 높이면서도 최신 성서학 연구 성과를 반영한 정확한 성서 본문을 담으려고 했다. BasisBibel에 대한 기본 정보와 본문을 접할 수 있는 웹페이지 주소는 다음과 같다(저자가 제시한 주소는 더 이상 유효하지 않음).

<https://www.die-bibel.de/bibeln/unsere-uebersetzungen/basisbibel>(2023년 7월 2일.).

6) [역주] <신약성서대비평본>(이하 줄여서 <대비평본>, *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior*)은 1970년 독일 뮌스터 소재 신약성서원문연구소(Institut für neutestamentliche Textforschung)에서 쿠르트 알란트(Kurt Aland)의 주도로 시작한 프로젝트이다. 이 프로젝트는 현전하는 사본적 증거들을 모두 수집해서 디지털화하고 분석, 평가하여 새 비평본문을 만들고 그것에 부속하는 비평장치를 개정, 증보하는 작업이다. 전체 다섯 권(volumes) 중 2013년 제4권 공동서신이 첫 번째로 나왔고, 2017년 제3권 사도행전에 이어 2021년 제1권 복음서 중 마가복음이 출판되었다. 신약 전체 대비평본은 2030년까지 완성될 예정이다.

7) [역주] 이 논문에서 다루어지는 열일곱 구절에 대해서, 독자들의 편의를 위해 『성경전서 개역개정판』(1998)의 번역 본문을 제시할 것이다. 본문 중 굵은 글씨는 새 비평본문의 변화가 일어난 지점을 지시한다. “가난한 자에게 말하되 너는 거기 서 있든지 내 발등상 아래에 앉으라”

이다(강조는 저자의 것). 이것은 미미한 변화이지만 번역에 영향을 준다. 예를 들어, 현재 CEV에는 “tell the one who is poor to stand **at the side** or sit on the floor”라고 되어 있는데, 이것이 “tell the one who is poor to stand or sit **there** on the floor”라고 바뀌게 될 것이다. 이 변화에 대해서 GNT⁵ 편집자들은 {C} 등급을 주었다.⁸⁾

베드로전서 4:16⁹⁾: 여기서 편집자들은 *ὀνόματι*(“이름”)를 *μέρει*(“부분”)로 대신했는데, 이 변화는 (주로 중세 후기에 필사된) 몇몇 사본들과 비잔틴 본문(Byz)을 따른 것이다. 이렇게 바뀐 본문의 번역은 “그 이름으로 하나님께 영광을 돌리라”가 아니라, (KJV처럼) “그 부분에 대해서 하나님께 영광을 돌리라”가 될 것이다. BasisBibel은 “Vielmehr soll er dadurch die Herrlichkeit Gottes mehren”(“하지만 차라리 그는 이를 통해 하나님의 영광을 높여야 한다”)이라고 옮겼다. 이 변화를 GNT⁵ 편집자들은 {B} 등급으로 평가했다. 번역자들은 GNT⁵에 새롭게 더해진 비평장치 항목에 유의해서 번역해야 한다.

베드로전서 5:1¹⁰⁾: 이 구절에서는 본래 본문에 있던 *οὕτως*(“그래서, 그러므로”)이 그리스어 관사의 복수 대격형 *τούς*로 대체되었다. 이전 경우(벧전 4:16)처럼 여기서도 과거는 “다시 미래가 되었다.” 다시 말해서, 결과적으로 비잔틴 본문이 채택된 것이다. 하지만 무심코 본문을 읽는 사람은 이 변화를 알아채지 못할 것이다. 짧은 한 단어가 바뀐 사소한 변화이기도 하고, 이 항목에 대한 비평장치나 이문 등급 표시가 전혀 보이지 않기 때문이다. UBS 그리스어 신약성서 이전 판에도 없었고,

8) [역주] GNT 판본의 비평장치(본문 아래에 있는, 개별 단어나 어구의 사본상의 문제를 설명하는 주석)는 네스틀레-알란트 판본에 없는 특별한 요소를 가지고 있다. 번역상 문제가 될 만한 항목들을 다룰 때, 편집자들은 기본 본문으로 채택된 독법의 ‘확실성’을 {A}, {B}, {C}, {D} 네 등급 중 하나로 표시해 두었다. 등급이 매겨진 본문 내 각 항목에 대한 위원회의 논의 내용과 설명을 모아 펴낸 자료가 브루스 M. 메츠거(Bruce M. Metzger)의 *A Textual Commentary on the Greek New Testament*이다(우리말로 『신약 그리스어 본문 주석』이라는 제목으로 장동수 교수가 번역하여 대한성서공회에서 2016년 출판했다). 1971년 초판과 1975년 개정판은 GNT³에 연계되고 2005년 제2판은 GNT⁴에 상응한다(GNT⁵에 상응하는 개정판은 출판되지 않았다). 각 등급에 대한 메츠거의 설명은 다음과 같다: “The letter {A} signifies that the text is virtually certain, while {B} indicates that there is some degree of doubt concerning the reading selected for the text. The letter {C} means that there is a considerable degree of doubt whether the text or the apparatus contains the superior reading, while {D} shows that there is a very high degree of doubt concerning the reading selected for the text” (*A Textual Commentary*, 초판 xxviii).

9) [역주] “**만일** 그리스도인으로 고난을 **받으면** 부끄러워하지 말고 도리어 그 이름으로 하나님께 영광을 돌리라”

10) [역주] “너희 중 장로들에게 권하노니 ...”

제5판에도 없다. 성서 번역자도 서문에서 보았던 관련 내용을 기억하지 못하면 이 변화를 인지하지 못하기 십상이다. GNT⁵ 서문이 권고하듯이, 독자가 이 변화된 항목에 대해 상세한 논의를 검토하기 위해서는 NTG²⁸ 혹은 <대비평본>을 살펴보아야 한다. 과연 이 변화는 번역에 어떤 영향을 미칠까? 이것은 중대한 사안은 아니다. 이미 말한 대로 GNT⁵ 난외주에 언급되지 않을 정도로 미미한 차이이기 때문이다. 문자적 번역을 추구하는 번역자들이 이 구절을 οὖν 대신 τούς라고 읽게 되면 기존 번역에 있던 “그래서”나 “그렇다면” 같은 말을 지울 수 있을 것이다. 다시 말해서, 새로운 그리스어 본문을 아주 문자적으로 번역하다 보면 결국 KJV(“The elders which are among you I exhort”)와 비슷하게 될 것이다¹¹⁾. KJV가 대본으로 삼은 ‘다수 본문’은 곧 NTG²⁸ 및 GNT⁵에 인쇄된 새로운 그리스어 본문이 대본으로 삼은 비잔틴 본문과 다르지 않기 때문에 이런 결과가 나오는 것이다.¹²⁾ 이 변화에 대해서는 GNT⁵의 비평장치에 아무 언급이 없기 때문에 어떤 등급도({A}, {B}, {C} 혹은 {D}) 매겨지지 않았다.

베드로전서 5:14¹³⁾: NTG²⁶ 이래 비평본문에서 이 구절은 Ἰησοῦ(“예수”)를 대괄호([])에 담고 있어서 그것을 포함해 번역하면 “그리스도 예수 안에서”가 된다.¹⁴⁾ 새로운 본문에서 이것은 대괄호 부분 없이 “그리스도 안에

11) [역주] 대부분 국역 성서에는 애초부터 οὖν이 번역되지 않았기 때문에 KJV와 차이가 없는 상태였다(가톨릭 『성경』만 “그러므로”를 번역했다). 『개역개정』이 결과적으로 <대비평본>을 반영한 것처럼 되긴 했지만, 이는 <대비평본>이 비잔틴 본문을 채택했기 때문에 일어난, 의도하지 않은 성과이다(단, 『새한글성경 신약과 시편』(2021)은 <대비평본>과 NTG²⁸ 본문을 충실히 반영한 결과로 οὖν 없이 번역했다). 『개역개정』이 그 당시 최신 비평본문(GNT³ 혹은 GNT⁴)을 대본으로 한 전면 재번역이 아니라, 기존 『개역한글』(1952)과 『성경개역』(1938)을 소폭 개정한 역본이라는 것은 주지의 사실이다. 결국 『개역개정』이 대본으로 삼은 원문은 『성경개역』(1938)의 대본이라고 말해야 한다. 류대영 등에 의하면 그것은 네스틀레 제12판(1923)으로 추정된다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II — 번역, 반포와 권서사업』(서울: 대한성서공회, 1994), 35-36, 171 참조. 단, 류대영 등이 1923년 출판된 네스틀레의 본문을 ‘제14판’이라고 서술한 것은 사실과 다르다. 1923년은 제12판이 출판된 해이고, 제14판은 1930년에 출판되었다.

12) [역주] 저자가 ‘다수 본문’(the Majority Text), ‘수용 본문’(Textus Receptus), ‘비잔틴 전승’(the Byzantine Tradition) 등 여러 용어로 지칭하는 신약성서 본문은 사실상 스테파누스(Stephanus, 본명은 Robert Estienne)가 출판한 ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΠΑΝΤΑ(1550, 제3판)를 가리킨다.

13) [역주] “모든 은혜의 하나님 곧 그리스도 안에서 너희를 부르사 ...”

14) [역주] 비평본문에 대괄호(bracket, [])가 처음 도입된 것은 NTG²⁵(1963)였다. 기본적으로 대괄호는 원본인지 아닌지가 불확실한 어구나 단어를 본문에 표기할 때 사용한다. 독자는 대괄호를 통해 그 안에 담긴 어구의 원문과 관련된 불확실성을 인지하는 한편, 대괄호에 묶인 독법이 다른 경쟁하는 이문들보다 선호된다는 사실 또한 인정해야 한다. 하지만 그간 학자들 사이에서 대괄호의 정당성에 대해 비판이 없지 않았다. R. Aasgaard, “Brothers in Brackets? A Plea for Rethinking the Use of [] in NA/UBS”, *JSNT* 26:3 (2004), 301-321 참조.

서”로 바뀌었다. 비전문가가 그리스어 본문을 읽을 때 대괄호가 나오면 그것이 이전 판본에 없던 것을 새로 집어넣는 과정에 대괄호를 친 것인지, 아니면 있던 것이 불확실해져서 대괄호를 친 것인지 알기가 어렵다. 이 경우 네스틀레의 이전 판본에 Ἰησοῦ가 없었다가 NTG²⁶에 와서 새로 더해지면서 대괄호에 넣은 것이다. 이 긴 본문은 비잔틴 본문에 의해 지지를 받지만(예를 들어, KJV에 “by Christ Jesus”라고 되어 있다), NTG²⁸에는 들어오지 못했다. 이 변화가 그리 중대한 것은 아니다. 대부분 최신 역본들은(새로운 본문에 맞추어 개정되더라도) 이미 비평본문에 대괄호 부분을 무시하고 “그리스도 안에서”라고 번역을 해왔기 때문이다.¹⁵⁾ 이 구절에도 GNT⁵ 등급 표시가 없는데, 두 독법이 동등한 가치를 가진다는 <대비평본>의 견해에 따르기 위해서이다(“동등한 가치를 지닌 독법들”에 관한 상세한 논의는 아래 각주 31번 참조).

베드로후서 2:6¹⁶⁾: 이 구절에 있어서 다시 한번, 편집자들이 변경한 본문이 비잔틴 전승에서 발견되는 본문과 같아졌다. 즉, “**경건하지 않은(ἀσεβέσιν)** 자들에게 일어날 일의 본보기”가 “**후세에 경건하지 않게 처신할(ἀσεβείν)** 자들을 위한 본보기”로 바뀐 것이다. 이전 네스틀레-알란트 판본들(26판과 27판) 및 GNT⁴는 ἀσεβέ[σ]iv이라고 인쇄함으로써 두 가지 독법이 같이 드러나도록 했다. NTG²⁸ 및 GNT⁵의 “새로운” 본문은 이미 KJV(“those that after should live ungodly”)가 대본으로 삼았던 본문이다. 언뜻 보기에 이전 본문 “경건하지 않음”과 새로운 본문 “경건하지 않게 처신함”은 별 차이가 없어 보인다. 하지만 여기에는 하나의 윤리학적 논점이 담겨 있다. 그것은 상습적인 도둑과 한번 어떤 물건을 훔친 사람의 구분 문제이다. 그와 마찬가지로, “경건하지 않은 자들”과 “경건하지 않게 처신하는 자들”은 같지 않을 수 있는 것이다. 이 차이가 경미하더라도 번역에는 영향을 줄 수 있다. 이 항목에 GNT⁵ 편집자들은 {C} 등급을 주었다.

베드로후서 2:11¹⁷⁾: 이전 판본들(NTG²⁷ 및 GNT⁴)에서 이 구절에는 *παρὰ κυρίου*(그리스어 전치사 *παρά*와 그것의 목적어인 *κύριος*의 속격)가 들어 있었다. 그 의미는 “... 천사들도 **주로부터** 그들을 거슬러 비방하는 고발을 이끌어내지 않는다”이다. 하지만 많은 역본들이(예를 들어, RSV나 ESV) 그 본문을 따르지 않고 그것의 이문(비잔틴 본문의 독법이면서 새로운 비평

15) [역주] 이미 대부분 국역에 “그리스도 안에서”라고 번역되어 있다.

16) [역주] “... 후세에 **경건하지 아니할 자들**에게 본을 삼으셨다.”

17) [역주] “더 큰 힘과 능력을 가진 천사들도 **주 앞에서** 그들을 거슬러 비방하는 고발을 하지 아니하느니라”

본문에 채택된 독법)인 *παρὰ κυρίῳ*를 따랐다. 전치사 *παρά*와 명사 *κύριος*의 여격이 결합해서 “주 앞에서”라는 뜻으로 번역된 것이다. 반면, BasisBibel은 ‘최신’ 본문(<대비평본>과 NTG²⁸)을 대본으로 삼는다고 밝혔지만 이 구절에서 그 원칙을 깨고 이전 판본의 독법을 따라 번역했다(“주로부터”).¹⁸⁾ GNT⁵는 이 항목에 등급을 매기지 않았는데, <대비평본>이 이 독법과 다른 이문(이 전치사구가 없는 독법)을 동등한 가치를 지닌다고 간주했기 때문이다. 하지만 <대비평본>의 이러한 판단이 GNT⁵의 비평장치에 명확하게 서술되어 있지 않다는 점을 지적해야 할 것 같다.

베드로후서 2:15¹⁹⁾: 이 구절에서 분명 본문에 변화가 있었는데도 GNT⁵는 다시 한번 비평장치에 아무런 정보를 주지 않고 있다. 변화한 항목은 *καταλείποντες*(현재 분사) 대신 들어온 *καταλίποντες*(부정과거 분사)이다. 그리스어 분사의 두 시제, 즉 현재와 부정과거 사이에 의미의 차이가 있다고 한다면, 이 변화는 번역에 영향을 줄 수 있다. 다시 말해서 여기에 문제가 되는 것은, “바른 길을 떠남”이 “미혹됨”에 앞서 일어나는지 아니면 두 가지가 동시에 일어나는지를 살펴 번역하는 것이다. 현재 분사 형태를 대본으로 삼으면 “바른 길을 떠나면서 그들은 미혹된다”처럼 번역하고, 부정과거 분사 형태를 취하면 주동사의 시간보다 앞선 시간의 동작이나 사건을 표현하기 때문에 “바른 길을 떠난 후 그들은 미혹된다”처럼 번역하게 된다. 하지만 모든 사람이 현재와 부정과거 사이에 그런 분명한 차이가 있다고 생각하지는 않는다. 몇몇 언어들에서는 그런 차이를 나타내기가 불가능할 수도 있다. 그런 언어들에서는 하나의 형태로 완결된 동작과 진행 중인 동작이 모두 표현되기 때문이다.

베드로후서 2:18²⁰⁾: “음란으로써 육체의 정욕 중에서 유혹받는” 사람들은 “그릇되게 행하는 사람들에게서 겨우[ὀλίγως] 피한 사람들”인가? 아니면 “참으로[ὄντως] 피한 사람들”인가? GNT⁴는 ὀλίγως(“겨우”)를 취하면서 거기에 {A} 등급을 주었다. 웨스트콧과 호르트(Westcott-Hort, 1881) 이래

18) [역주] 다시 한번, 『개역개정』과 『새한글성경 신약과 시편』은 다른 경로를 통해 동일한 결과에 도달했다. 전자는 아주 오래된 본문을 대본으로 삼았고, 후자는 가장 새로운 본문을 대본으로 삼았다. 다만, 『새한글성경 신약과 시편』이 대본으로 삼은 NTG²⁸의 경우, “주 앞에서”와 그 전치사구가 없는 이문에 “동등한 가치”를 부여했기 때문에 다음 국역이나 개정 작업 시에 이 전치사구가 없는 이문도 “동등한 가치”를 부여할 수 있다는 점을 번역자들이 명심해야 한다. 국역 중 유일하게 NTG²⁷ 본문에 충실한 번역이 가톨릭 『성경』에 나타난다(“천사들은 … 주님에게서 그들에 대한 모욕적인 판결을 끌어내지 않습니다”).

19) [역주] “그들이 **바른 길을 떠나 미혹되어** 브올의 아들 발람의 길을 따르는도다 …”

20) [역주] “그들이 … 그릇되게 행하는 사람들에게서 **겨우** 피한 자들을 음란으로써 육체의 정욕 중에서 유혹하는도다”

비평본문은 줄곧 그 독법을 채택했었다. 새 본문은 ὄντως(“참으로”)를 채택하면서 {C}등급을 매겼다. 이 독법은 비잔틴 전승에 나타나고 따라서 루터의 번역과 KJV에도 나타난다. 이 새로운 비평본문에 따라 번역 또는 개정을 하려고 한다면, 그 결과 분명 꽤 오랫동안 어떤 역본에도 나타난 적이 없는 번역을 얻게 될 것이다.

베드로후서 2:20²¹⁾: 이 구절에서 ἡμῶν(“우리의”)은 비평본문에 원래 없었다가 개정되면서 본문에 들어오는 과정에 있었다. 오래된 비평본문들(예를 들어 웨스트콧과 호르트의 본문) 중 이 단어를 가진 판본은 전혀 없었는데 최근 판본들(예를 들어, NTG²⁶⁾ 대괄호와 함께 이 단어가 나타나기 시작했다. 반면 새 본문은 이 단어를 제외했다. “우리의”가 없는 본문이 분명 더 어려운 독법이다(*lectio difficilior*). 고대이건 현대이건 베드로후서 2:20을 읽을 때 독자들은 “주와 구원자 예수 그리스도”와 같은 문구 앞에 “우리의”를 넣는 것을 자연스럽게 느끼기 때문이다. 그래서 더 짧고, 더 어려운 이 본문이 비잔틴 전승에 나타난다는 사실이 다소 놀랍다. KJV의 “the knowledge of the Lord and Saviour Jesus Christ”가 그런 경우다. 중대한 문제가 걸린 것은 아니지만 번역은 약간 달라질 것이다. GNT⁵ 편집자들은 “우리의”가 없는 본문에 {C}등급을 주면서 채택했다.

베드로후서 3:6²²⁾: 독자들은 새로운 원문을 읽으면서 δι’ ὧν(전치사 διὰ에 이어 관계대명사 복수 속격이 온 경우)이 δι’ ὅν(전치사 διὰ에 이어 관계대명사 단수 대격이 온 경우)으로 바뀐 것을 발견할 것이다. 그 결과 번역에 있어서 “그것들을 통해”가 “그것 때문에”로 바뀌게 된다. 기본 본문에서 탈락해서 이제 이문이 된 본문(δι’ ὧν)은 그 의미가 유동적이다. 관계대명사의 선행사가 불분명하기 때문이다. 세상이 멸망한 간접적 이유인 “그것들”이 무엇일까?²³⁾ 새로운 본문(δι’ ὅν)을 영어로 (선행사를 적시하지 않고서) 표현하기는 쉽지 않지만, 그것은 분명 하나님의 말씀을 가리킨다. BasisBibel은 “Auf sein Wort hin ist auch die damalige Welt untergegangen”(“그의 말씀에 기초해서 당시의 세상 또한 멸망당했다”)라고

21) [역주] “만일 그들이 **우리** 주 되신 구주 예수 그리스도를 앞으로 ...”

22) [역주] “**이로 말미암아** 그 때에 세상은 물이 넘침으로 멸망하였으되”

23) [역주] 여기에서 『개역개정』은 “이로 말미암아”라는 애매한 표현을 사용했고 다른 국역들은 원문의 ‘전치사+관계대명사’ 구를 아예 번역하지 않았다. 많은 영역본들은 “through/by these/which”처럼 모호한 대명사나 관계대명사를 사용해서 옮겼는데, NIV만 특이하게 “by these waters”라고 구체화했다. 국역 중에는 『새한글성경 신약과 시편』이 독보적이다. 그것은 새로운 본문을 반영해서 “하나님의 말씀 때문에”라고 옮겼다.

옳았다.²⁴) 이것은 비평본문에 있어서 큰 변화이고 이 변화를 지지하는 사본이 많지 않다는 점을 우리는 인정해야 한다. 또한 이런 본문 형태는 어떤 현대 역본에도 나타난 적이 없었다(몇몇 불가타 성서 사본에 나오긴 하지만). 만약 번역위원회나 개정팀이 NTG²⁸ 및 GNT⁵를 따르기로 결정한다면 독자들은 분명 놀라게 될 것이다. 이 구절에 대해 GNT⁵ 편집자들은 제4판에서 없던 새로운 비평장치 항목(혹은 각주)을 마련했다. 불행하게도 이런 조치는 다른 구절의 경우에는 이루어지지 못했다. δι' ὧν에서 δι' ὅν으로의 변화에 매겨진 등급은 {C}이다.

베드로후서 3:10²⁵: 이 구절 하반절이 어떻게 끝나는지는 신약성서 본문비평에 있어서 매우 어려운 문제 중 하나로 꼽힌다. 하반절은 이렇게 시작한다: “땅과 그 위에 있는 것들이 ...” 이어지는 서술부에 세 가지 가능성이 있다. 먼저, 가장 쉬운 독법이 비잔틴 전승을 비롯한 많은 사본들에 나타난다: κατακαήσεται(“불태워질 것이다”, KJV, RSV). 반면, 이전 판본의 비평본문(NTG²⁷ 및 GNT⁴)에는 εύρεθήσεται(“보일 것이다”)라고 되어 있다. 이걸 매우 어려운 독법이고, 그래서 틀린 것처럼 보인다. 하지만 번역은 약간 의역을 해서 “will be exposed”(ESV)처럼 할 수 있다. 이런 상황에도 불구하고 신학적으로 이 독법이 더 구성적이다!²⁶) 이제 새 비평본문은 그것을 οὐχ εύρεθήσεται(“보이지 않을 것이다”)로 바꾸었다. 그렇게 되면 “사라질 것이다”라는 뜻으로 이해될 수 있어서 더 쉬운 독법이 된다. 이 독법은 한두 개 고대 역본들에 나타나는데, 정확히 말하면 6세기 시리아어 역본인 필록세누스(Philoxenus) 사본 몇 개와 콥트어 역본 두 개이다(사히디 역본[the Saidic]과 제5방언 역본[Dialect V]). 제5방언 역본의 경우, 사본 보존 상태가 너무 나빠서 글자들이 잘 보이지 않기 때문에 이 독법일 것이라고 추정될 뿐이다(그래서 비평장치에 ^{vid} 라는 표시가 있다). 이 독법에 매겨진 등급은 {C}이지만, {D}를 받았어야 할 것 같다. 만약 성서 역본 개정팀이 GNT⁵ 본문에 따르게 된다면 이 부분을 읽게 될 독자는

24) [역주] 하지만 최신판 BasisBibel에는 벵후 3:6이 다음과 같이 번역되어 있다: Durch beide, sein Wort und das Wasser, wurde diese Welt vernichtet, als sie vom Wasser überflutet wurde. 즉, 저자의 서술과 달리 새로운 그리스어 본문이 번역에 반영되지 않았다.

25) [역주] “... 땅과 그 중에 있는 모든 일이 드러나리로다”

26) [역주] 저자가 NTG²⁷ 및 GNT⁴의 독법을 신학적으로 더 ‘구성적’(constructive)이라고 평가하는 이유가 무엇일까? 일반적으로 신학에서 구성적 성격이라 함은 창의적이고 새로운 착상, 통찰, 개념을 자극하고 이끌어 내는 성질을 의미한다. 주님의 날에 어떤 방식으로 “땅과 그 위에 있는 것들이 드러날 것”인가? 그것들은 우리가 지금 보고 있는 것들과 다를까? 하늘에서 새로운 현실이 내려온다는 환상(요한계시록) 대신, 땅에 있는 현실이 새롭게 드러난다는 발상은 확실히 우리의 상상력을 자극하는 면이 있다.

분명 놀랄 것이다. (이상 서술은 이 구절의 사본학적 문제를 대략적으로 평가한 것에 불과하다. 하지만 <대비평본>과 그 결과물인 NTG²⁸ 및 GNT⁵ 편집위원회의 결정을 본격적으로 평가하는 작업은 이 논문의 목적을 벗어난다).

베드로후서 3:16²⁷⁾: 이 구절은 베드로후서의 저자가 바울의 편지들을 언급한 구절로 잘 알려져 있다. 그의 편지들에 이해하기 어려운 부분들이 있는데 무식하고 굳세지 못한 사람들이 그것들을 곡해하고 있다는 것이다. 여기 들어 있던 *στρεβλοῦσιν*(동사 *στρεβλώω*의 현재형으로서 이 동사는 신약에서 여기에 한 번만 나온다)이 새 본문에서 *στρεβλώσουσιν*으로 바뀌었다. 그렇게 되면 “무식한 자들과 굳세지 못한 자들이 … 곡해할 것이다”처럼 번역된다. 아쉽게도 GNT⁵에는 독자에게 본문이 이렇게 바뀌었다는 사실을 알려 주는 비평장치 항목이 없다. NTG²⁸ 비평장치를 확인해 보면 편집자들이 이 독법으로 바꾼 근거가 파피루스 사본 72를 포함 열 개 정도의 사본들이라는 것을 확인할 수 있다. 이 독법은 비잔틴 전승과 그 외 대다수 본문 전승에 부합하지 않는다. 나는 이 변화 자체를 문제 삼으려는 것이 아니고 이 새로운 본문이 장차 그에 상응하는 번역에 변화를 가져올 것이고 그것은 이전 역본들에 한 번도 나타난 적이 없다는 사실을 지적하고자 하는 것이다. BasisBibel은 다음과 같이 번역했다: “Diejenigen … werden das falsch deuten. Und genauso werden sie es auch mit den übrigen Schriften tun”(“이런 사람들은 … 그것을 곡해할 것이다. 그리고 그들은 다른 거룩한 글들에도 같은 일을 할 것이다”; 강조는 저자가 함). 이렇게 되면 저자는 자기 시대에 무슨 일이 일어나고 있었는지를 묘사한 것이 아니라 다가올 시대에 일어날 일을 예고한 것이 된다. GNT⁵ 편집자들이 서문에서 “비평장치 항목이 없는 경우 대부분 … 본문의 변화가 번역과 석의에 아무 상관이 없기 때문이다”라고 말했지만 이 구절에서는 본문의 변화가 명백하게 번역과 석의에 상당한 영향을 미치고 있다. GNT⁵ 비평장치에는 이 독법을 언급한 항목 자체가 없기 때문에 등급도 매겨지지 않았다.

베드로후서 3:18²⁸⁾: 필사자들은 신약성서 각 권이 끝날 때 “아멘”을

27) [역주] “... 그 중에 알기 어려운 것이 더러 있으니 무식한 자들과 굳세지 못한 자들이 다른 성경과 같이 그것도 **역지로 풀다가** 스스로 멸망에 이르느니라”. 이 번역에 사용한 ‘역지로 풀다’는 동사 *στρεβλώω*의 의미를 정확하게 표현하지 못한다. 다른 국역들처럼 ‘잘못 해석하다’, ‘곡해하다’ 정도의 번역이 더 낫다.

28) [역주] “오직 우리 주 곧 구주 예수 그리스도의 은혜와 그를 아는 지식에서 자라 가라 영광이 이제와 영원한 날까지 그에게 있을지어다”

더하곤 하는데 특히 결말이 축복이나 기원일 때 그렇다. 예상한 대로 대다수 사본에 베드로후서는 “아멘”으로 끝난다. 많은 역본들 역시 “아멘”을 가지고 있다.²⁹⁾ 비평본문의 이전 판본에 그 단어는 대괄호에 포함되어 있었다. 최소한 NTG²⁶ 이후로 그 단어가 본문에 포함되는 과정에 있었음을 독자들을 알아챌 수 있다. 이제 새 본문에 “아멘”은 본문에서 빠졌다. 그것이 제외되어야 할 증거는 네 개의 그리스어 사본, 두 개의 고대 역본(it^z geo), 그리고 세 개의 교부 서술이다. “아멘”이 없는 독법이 분명 *lectio difficilior*이다. GNT⁵에서 그것은 {C}등급을 받았다.

요한1서 1:7³⁰⁾: 이 구절에 초두에 있던 δὲ(“그러나”)가 새로운 본문에서 사라졌고, GNT⁵는 비평장치에서 이 변화를 다루지 않았다. 대신 독자는 ἐάν(“만약”)에 붙은 다이아몬드 표시(◆)를 보게 될 것이다. GNT⁵ 서문(*4)에 따르면, (새로운 그리스어 신약성서 본문으로 사용된) <대비평본> 제2판에 “병행배열”(split guiding line)이라는 것이 나타난다. 이것은 기본 본문과 동일한 가치를 지니는 이문을 기본 본문과 함께 병행해서 배열하는 것이다.³¹⁾ 이 이문은 NTG²⁸의 비평장치에 언급이 되었지만, GNT⁵에는 되어 있지 않고 890쪽 부록에 따로 제시된 목록에 들어 있다. 이 “대안 독법 목록”은 <대비평본>에 병행배열로 나타나는(GNT⁵에는 다이아몬드로 표시된) 이문들을 모두 보여 준다. 그렇기 때문에 이 목록은 GNT⁵가 제공하지 않은 각주 항목을 보완한다. 요한1서 1:7의 경우, 기본 본문은 ἐάν이지만 그와 “동등한 가치를 지닌

29) [역주] 국역 중 『개역개정』에 “아멘”이 없고, 『새한글성경 신약과 시편』에도 없다. 전자는 너무 오래된 원문을 반영한 탓이고, 후자는 가장 최신의 원문(NTG²⁸)을 반영해서 없었다. NTG²⁶와 NTG²⁷를 반영한 다른 모든 국역과 영역본들은 “아멘”(Amen)을 가지고 있다.

30) [역주] “그가 빛 가운데 계신 것 같이 우리도 빛 가운데 행하면 우리가 서로 사귄다”

31) <대비평본> 편집자들은 병행배열에 대해 다음과 같이 설명한다. “편집자들은 한 구절에 여러 이문이 나타날 때, 보통 그중 하나를 채택해서 초기 본문(initial text)으로 정한다. 하지만 어떤 구절에서는 모든 관련된 기준을 가지고 치열하게 토론을 한 후에도 하나를 초기 본문으로 정하지 못하는 경우가 있다. 이 두 가지 경우를 구분하기 위해 후자의 상황에 적용하는 방식이 ‘병행배열’이다. 초기 본문이 될 만한 두 이문이 경쟁할 때 그것들을 모두 한 줄 안에 위아래로 나란히 배열하는 것이다. 그 이문들에 대해서 편집자들은 어떤 공식적인 등급을 매기지 않았다. 이문 중 어느 것이 초기 본문으로서 더 큰 가능성이 있는지 판단할 수 없다는 것이다. 하지만 어쩔 수 없이 그중 하나가 뒷줄에 놓여야 하고, 그것이 a라는 이름을 갖게 된다. 아래에 놓인 독법에 대해서는, 그것을 다른 이문들과 비교하거나 비평장치에 표시할 때, 거기에 다이아몬드(◆)를 붙여 구별한다”(Aland et al. 2013, 34). 이상의 설명을 검토해 보자. 우선, “병행배열”이 <대비평본> 내에서는 잘 작동한다고 할 수 있다. 한 줄에 두 이문을 위아래로 함께 두고 인쇄하면 되기 때문이다. 하지만 (병행배열 방식으로 인쇄할 수 없는) NTG²⁸ 및 GNT⁵의 독자들에게 이것은 다소 헷갈리는 설명이다. 게다가, 독자는 둘 중 위에 놓인 이문이 아무래도 더 선호되는 독법일 것이라는 인상을 받을 수밖에 없다.

이문”으로서 ἐάν δε가 있음을 그 목록이 나타내 준다. 대다수 사본들은 δε를 가지고 있으며 그것을 누락하고 있는 사본들은 몇 개 되지 않는다. 요한1서의 이 단락에서 ἐάν으로 시작하는 문장이 몇 개 연속되고 있는 와중에 ἐάν에 δε가 이어서 함께 나오는 문장은 7절의 이 문장이 유일하다는 점을 알 수 있다. δε가 있고 없고에 따라 무슨 차이가 있는가? 그것은 긴밀하게 연관된 사태들을 이어서 서술할 때 사용하며, 그때 “그리고”와 거의 같은 기능을 할 수 있다(LN, 89.87). 하지만, 보통 그 단어는 대조의 표시로 쓰이며 “그러나”를 의미한다(LN, 89.124). 어느 경우든지, δε는 앞 절과 모종의 논리적 연결을 만들어 낸다. 만약 이 구절에 δε가 없으면, 앞 구절 내용과 무관한 새로운 생각이 펼쳐지기 시작한다고 볼 수 있다.

요한1서 5:10³²: 이 구절은 다음과 같이 번역되어 왔다. “하나님의 아들을 믿는 자는 자신의 안에 증거를 가지고 있다.” NTG²⁸ 및 GNT⁵에서 이 구절에 있던 ἐν ἑαυτῷ(“자신의 안에”; 여기서 ‘자신’은 ‘하나님의 아들을 믿는 자’를 가리킴)가 ἐν αὐτῷ(“그의 안에”; 여기서 ‘그’는 ‘하나님의 아들’을 가리킴)로 바뀌었다. BasisBibel은 다음과 같이 번역했다: “Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat in ihm die Aussage, die Gott als Zeuge gemacht hat”(“하나님의 아들을 믿는 사람은 증인이신 하나님이 주신 증거를 그의 안에 가지고 있다,” 강조는 저자의 것). “자신의 안에”에서 “그의 안에”로 바뀜으로써 이 구절은 좀 더 기독교론적인 표현이 된 것이다. 이 구절 역시 GNT⁵에 {C}로 등급이 매겨져 있다.

요한1서 5:18³³: 바로 앞의 구절과 정반대의 변화가 이 구절에서 일어났다. 즉, ἑαυτόν(“자신”)이 αὐτόν(“그”)을 대체한 것이다. 번역도 “하나님으로부터 난 자가 그를 지킨다”가 “하나님으로부터 난 자가 자신을 지킨다”로 바뀌게 되는데, 이때 ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ(“하나님으로부터 난 자”)가 누구인지에 영향을 미치게 된다. 새로운 본문에서 그것은 하나님의 아들이 될 수 없다. 그렇다면 하나님으로부터 난 사람, 즉 신자가 자기 자신을 지키게 된다. 그리고 “기독교인이 자기 자신을 지키”의 신학적 의미는 “하나님의 아들이 그를 지켜주심”에 비해 훨씬 약해졌다고 말할 수밖에 없다.³⁴⁾ 비

32) [역주] “하나님의 아들을 믿는 자는 자기 안에 증거가 있고 ...”

33) [역주] “하나님께서로부터 난 자는 다 범죄하지 아니하는 줄을 우리가 아노라 하나님께로부터 나신 자가 그를 지키시매 악한 자가 그를 만지지도 못하느니라”

34) [역주] 우리말에서는 존대법 때문에 ‘난 자’와 ‘나신 자’, ‘지키매’와 ‘지키시매’처럼 표기법 자체로 그 지시 대상이 구별된다(전자는 신자 일반, 후자는 예수님). 새로운 본문에 따르면, “하나님께서 태어난 사람은 자기 자신을 지킵니다”(『새한글성경 신약과 시편』)처럼 번역해야 한다.

록 새 본문의 독법(ἐκείν)을 지지하는 사본이 대다수이지만 GNT⁵에서 이 독법은 {C} 등급을 받았다.

유다서 1:5³⁵: NTG²⁸ 및 GNT⁵에 실린 새로운 비평본문에 의하면, Ἰησοῦς가 이집트에 있었고 사람들을 구원했는데 그는 나중에 그들을 멸망시켰다. 만약 이것인 원본 혹은 “초기 본문”(학자들은 이 용어를 “원본”보다 점점 더 선호한다)이었다면, 필사자들이 그것을 κύριος(“주님”)로 바꾸어야 한다고 느꼈을 법하다. 후자가 더 넓은 의미를 지니고 있고, 이 구절에 더 잘 어울리는 것 같기 때문이다. 그렇다면 Ἰησοῦς는 ‘더 어려운 독법’(lectio difficilior)이 된다. 이 독법은 몇 개의 사본들에 의해 지지를 받는데 그중 바티칸사본(B)이 있다. 다른 몇몇 사본들은 “예수”를 포함하면서 이런저런 변형된 표현들을 가지고 있지만, 바티칸사본(B)에 있는 표현이 바로 <대비평본>과 NTG²⁸, GNT⁵의 편집자들이 채택한 본문이다. 결국 이 구절은 기독교론적 관점에서 매우 흥미로운 구절이 되었다. 한 가지 첨언할 점은, 라틴어역(the Vulgate)은 “예수”라고 번역했지만, 그것을 신라틴어역(the New Vulgate)이 Dominus(“주”)로 바꾸었다는 사실이다. 최근 역본 중 “Jesus”를 채택한 역본은 ESV이다.³⁶ GNT⁵에서 이 독법은 {C} 등급이 매겨져 있다. 나는 여기서 이 독법에 대해 단지 대략적이고 피상적으로만 설명했는데, 보다 상세한 논의는 이 논문의 목적을 벗어나며 이 논문의 목적은 성서 번역자들에게 그리스어 판본에 일어난 변화를 주지시키는 것이기 때문이다.

맺는말

그리스어 비평본문 공동서신 부분 중 열일곱 구절이 달라졌고, 이 변화들은 대체로 번역에 영향을 줄 뿐 아니라 그 중 대다수는 신학적 함의를 동반한다. 달라진 부분 중 과반수(아홉 개)가 베드로후서에 있다. 어떤 경우 새 판본 편집자들이 “시계를 거꾸로 돌려서” 비잔틴 전승을 따랐다. 이렇게 해서 본문 비평가들(특히 “역사비평”을 채택한 이들)이 비잔틴 ‘유형’의 본문에 부정적 편견을 가지고 있다는 의심을 잠재울 수 있게 되었다(그것이 그들의 일차적 목적은 아니었겠지만). 이 논문에서 다른 대부분 경우가

35) [역주] “... **주께서** 백성을 애굽에서 구원하여 내시고 후에 믿지 아니하는 자들을 멸하셨으며”

36) [역주] 한편, 『새한글성경 신약과 시편』(2021)은 이 논문의 저자는 물론 ESV 번역자들도 생각하지 못한 기발한 번역을 제시한다: “... **하나님이 여호수아를 시켜** 이집트 땅에서 백성을 구원해 내셨지만, 나중에는 믿지 않는 사람들을 없게 버리셨습니다.”

GNT⁵에 {C}등급으로 표시되어 있다. 구절이 원문인지 아닌지에 대한 불확실성이 그만큼 높다고 편집위원회가 판단한 것이다. 나는 논문의 초입에서 전 세계 많은 번역팀들의 경향을 보여 주는 한두 개의 관행들을 언급했다. 이제 나는 여기 논문 말미에서, (적어도 세계성서공회와 함께 하는) 번역팀들이 실제 사용하고 있거나 추천되는 또 하나의 정책을 덧붙여야 하겠다. UBS 그리스어 신약성서의 비평장치에 {C} 혹은 {D}등급이 표시될 때, 여러분은 편집자들의 지시(비록 불확실한 지시이긴 하지만)를 따르거나, 아니면 그것을 재고해 볼 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)

네스틀레 알란트 그리스어 신약성서 제28판, UBS 그리스어 신약성서 제5판, 공동서신, 비평본문과 번역.

Nestle–Aland Novum Testamentum Graece 28th ed., UBS Greek New Testament 5th ed., Catholic Epistles, critical text and translation.

(투고 일자: 2023년 7월 4일, 심사 일자: 2023년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2023년 10월 11일)

<참고문헌>(References)

- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II — 번역, 반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 메츠거, 브루스 M., 『신약 그리스어 본문 주석』, 장동수 역, 서울: 대한성서공회, 2016.
- Aasgaard, R. “Brothers in Brackets? A Plea for Rethinking the Use of [] in NA/UBS”, *JSNT* 26:3 (2004), 301-321.
- Aland, B., et al., eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior, vol. 4. Die Katholischen Briefe/Catholic Letters, Part 1*, 2nd ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- Aland, B., et al., eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior, vol. 3. Die Apostelgeschichte/The Acts of the Apostles*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2 vols, 2nd ed., New York: United Bible Societies, 1996.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek*, 2nd ed., D-Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Westcott, B. F. and Hort, F. J. A., *The New Testament in the Original Greek*, 2 vols, Cambridge: Macmillan and Co., 1881.

<약어>(Abbreviations)

- CEV Contemporary English Version (1999)
- <대비평본> *Editio Critica Maior* (Aland et al. 2013, 2017, in References)
- ESV English Standard Version (2001, 2016)
- GNT Greek New Testament
- LN Louw and Nida 1996 (in References)
- NTG^{26, 27, 28} Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 26th ed. 1979; 27th ed. 1993; 28th ed. 2012
- RSV Revised Standard Version (1952)
- UBS United Bible Societies
- UBS^{3, 4, 5} UBS *Greek New Testament*, 3rd ed. 1975; 4th ed. 1993; 5th ed. 2014

<초록>

신약성서 최신 그리스어 본문(NTG²⁸ 및 GNT⁵)이 번역에 미치는 영향

새로운 그리스어 판본인 NTG²⁸ 및 GNT⁵는 그리스어 신약성서 이전 판본(NTG²⁷ 및 GNT⁴)과 비교할 때 공동서신에서 서른네 군데에서 달라졌다. 이 변화가 신약성서의 번역에 어떤 영향을 미칠까? 이 논문에서 나는 그중 절반에 해당하는 변화들이 신약성서 번역자들과 개정자들에게 영향을 줄 것임을 보일 것이다.

<서평>

Geldgeschichten der Bibel

(D. Bauer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006);

111 Bibeltexte, die man kennen muss

(A. Malessa, Stuttgart: emons;
Deutsche Bibelgesellschaft, 2021)

김정훈*

1. 들어가는 말

21세기를 살아가는 현대인들에게 성경은 어떻게 다가오는가? 적어도 2천여 년, 어쩌면 3천여 년 전부터 글로 기록되었을 이 오래된 책¹⁾을 따라잡기도 어려울 정도로 빠르게 달라져 가는 현대 사회에서 어떻게 읽어야 하는가? 어떻게 읽을 수 있는가? 더구나 성경은 비신자들을 향한 복음 전파의 가장 중요한 수단이다. 과연 성경은, 특히 한국의 토양에서 성경은 비신자들에게 과연 접근하기에 수월한가? 그리고 신학과 교회는 그런 노력을 얼마나 기울이고 있는가? 사실 성경을 읽는 방법에 관해 수많은 책이 쏟아져 나왔고, 지금도 그렇다. 과연 그 책들이 이토록 오래된 책과 현대의 독자를 얼마나 효율적으로 이어주는지는 따져 물어보아야 할 문제다. 또한, 그런 책을 쓰는 이들에게는 가장 무거운 과제이기도 하다.

이런 문제의식의 관점에서 21세기 독일의 현실에 발을 딛고 나온 두 책

* Kirchliche Hochschule Wuppertal에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 부산장신대학교 구약학 교수. ihoze@hotmail.com.

1) 구약성경 본문의 형성과 그 역사에 대해서는, 참조, 알렉산더 아킬레스 피셔, 『구약성서 본문: 역사와 본문비평: 에른스트 뷔르트바인의 비블리아 헤브라이카 입문서에 대한 새로운 개정』, 김정훈 외 역 (서울: 대한성서공회, 2020), 특히 3-22. 이 책에 대한 서평으로는, 김정훈, “<서평> *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein* (Alexander Achilles Fischer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009)”, 『성경원문연구』 39 (2016), 448-464.

은 흥미를 끈다. 두 책 다 독일성서공회(Deutsche Bibelgesellschaft)가 주도하여 발간하였다. 그리고 두 책 다 한편으로는 현대사회의 복잡다단하고 자본 지향적인 사회를 살아가는 신앙인, 다른 한편으로는 그런 현대인으로서 성경에 관심을 두고 첫걸음을 내딛으려 하는 비신앙인을 동시에 독자층으로 겨냥한다. 우리는 이 두 책을 훑어보면서, 다음의 앞서 한 질문에 이 두 책이 어떻게 답해 가는지 눈여겨보려 한다.

2. *Geldgeschichten der Bibel* (D. Bauer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006)

인류가 단순 물물교환에서 한 걸음 더 나아가서 다양한 가치를 사들이는 수단으로 “돈”의 매개체를 도입한 이래로, 돈은 인간의 거의 모든 삶 영역에 영향을 미치게 되었다. 특히 자본 지향의 현대 사회에서는 가시적이든 비가시적이든 돈이 없는 삶은 상상조차 할 수 없게 되었으며,²⁾ 신앙인이든 비신앙인이든 이 돈에 대한 올바른 가치관 설정은 매우 중요하다. 그런 뜻에서 독일에서 성경 반포의 역할을 주도하는 독일성서공회가 “성경의 돈 이야기”(Geldgeschichten der Bibel)에 관심을 가지고 이 책을 펴낸 것은 그 기획 자체가 의미 있다고 할 수 있다.

2.1. 저자: 디트리히 바우어(Dietrich Bauer)

성경의 돈 이야기를 누가 다룰 수 있을까?³⁾ 성경의 전문가가 아니라면, 성경과 현대 사이의 시대와 장소에서 오는 거리를 쉽사리 극복할 수 없을 것이다. 반면에, 돈의 전문가, 그러니까 경제에 대한 통찰이 없다면, 전문적인 돈 이야기를 다루기 어려울 것이다. 이 책을 쓴 디트리히 바우어(Dietrich Bauer)는 1940년에 태어나서 원래 독일 하이델베르크 대학에서 경제학·재정학(Wirtschafts- und Finanzwissenschaften)을 전공한 경제 전문가로서 뷔르

2) 이런 뜻에서 이 책은 “돈이 세상을 지배한다”(Geld regiert die Welt)라는 역설적인 속담으로 시작한다. 참조, D. Bauer, *Geldgeschichten der Bibel*, 11.

3) 이와 관련해서 몇몇 기존 문헌을 들자면 다음과 같다. W. Brueggermann, *Money and Possessions: Resources for the Use of Scripture in the Church* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2016); J. Dierken, *Gott und Geld: Ähnlichkeit um Widerstreit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017); A. Nickel-Schwäbisch, *Gott und Mammon: Biblische Perspektiven zum Umgang mit Geld-In Go(l)d we trust* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2019).

템베르크, 카셀 등의 독일 개신교회 주정부 교단 최고 관리국에서 재정·종교세 관리위원장을 역임하였다. 그리고 그 이후에는 독일성서공회의 운영위원도 거쳤으며, 2014년에 별세했다.⁴⁾ 그러니 그는 사실상 경제 전문가로서 교회 현장의 경제와 재정 실무를 오래도록 담당한 사람이다. 그러므로 그는 신학의 관점보다는 현장의 관점에서 경제적 측면으로 성경에 접근하여 이 책을 저술했다고 말할 수 있다.

2.2. 책의 구성과 내용

2.2.1. 책의 구성

이 책에서도 다루듯, 구약성경에 나오는 수많은 인물은 경제적으로 부유한 사람들이 많았고, 그들은 그것을 하나님이 내리시는 “복”과 연관 짓는다. 더구나 예수님이 베푸신 수많은 말씀과 비유들은 돈과 관련되어 있기도 하다. 그만큼 돈은 인간 삶의 많은 부분을 차지한다는 뜻이다.

바우어는 이런 관점에서 성경에서 돈과 관련한 본문들을 골라서, 주제에 따라 분류하였다. 그가 성경의 돈 이야기와 관련해서 분류한 주제들은, “부유함과 번영”, “임금과 급여”,⁵⁾ “유산상속”, “저축·투자·노후대비”, “세금·관세·납부금”, “기부와 헌금”, “파산과 부채”, “돈의 유혹”, “부유함은 모든 것을 안전하게 보장해 주는가?”, “모든 돈보다 더 중요한 것” 등 모두 10가지이다. 그는 이 주제에 해당하는 성경 본문들, 특히 대개 직관적으로 읽고 이해하기 수월한 이야기 본문들을 중심으로 골라서 좀 더 구체적인 소재목을 달고 본문과 관련한 돈, 또는 재정 관련 주제를 짧게 설명한다. 그리고 성경 본문을 아무 설명 없이 그대로 제공한다. 이리하여 바우어가 짧게 설명한 주제와 관련해서 독자가 본문을 읽으면서 스스로 생각하게 하는 형태로 구성되어 있다.

2.2.2. 책의 내용

무엇보다 바우어가 여기서 제시하는 주제들은 자본 지향적인 현대사회를 살아가는 이라면, 모든 이의 눈길을 끌 수밖에 없다. 그런 것들을 성경에서 찾는다는 사실 자체만으로도 신앙인뿐만 아니라 비신앙인에게도 저절로 책으로 손이 갈 정도로 흥미를 일으킨다. 이제 이 책에서 다루는 주제들

4) 참조, https://de.wikipedia.org/wiki/Dietrich_Bauer.

5) 여기서 쓰인 독일어는 제각각 “Lohn”과 “Gehalt”이다. 둘 다 일정한 노동의 대가로 받는 돈을 뜻한다. 하지만, 구분하자면 “Lohn”은 시간 단위로 지급되는 임금을 뜻한다면, “Gehalt”는 고정된 금액의 급여를 뜻한다.

을 몇몇 본문과 함께 살펴보면, 바우어가 성경의 돈 이야기에서 드러내고자 하는 바를 따라가 보자.

바우어는 첫 주제 “부유함과 번영”(Reichtum und Wohlstand)에서 아브라함의 이야기에서 시작하면서, 고대사회에서부터 성경은 부유함을 하나님의 복 주심과 연관 짓고 있다는 사실을 분명히 한다.⁶⁾ 그러나 부유함을 거부하고 금욕주의에 들어가는 것만이 지고선은 아님을 깨닫게 한다. 하지만, 부유함이 가시적인 재화나 세력만은 아님도 함께 밝히는데, 이를 위해서 바우어는 하나님이 아브라함에게 주신 언약(창 15:1-6)과 솔로몬의 이야기(왕상 3:2-14), 곧 그가 부유함이나 권력과 같은 가시적인 것들이 아니라 지혜를 구했다는 사실로 하나님께서 그 나머지까지 선물로 주셨다는 이야기를 이어 보여준다. 이로써 성경이 인간의 삶에 필수적인 돈, 부유함을 부정적으로 보지 않지만, 그보다는 하나님과 맺는 관계를 더 근본적인 것으로 본다는 사실을 강조한다.

“임금과 급여”(Lohn und Gehalt)라는 주제에서 바우어는 특히 예수의 포도원 일꾼 비유(마 20:1-16)에서 현대 사회에 중요한 이슈인 임금과 급여의 공정성에 대해 하나님 나라 관점에서 영원한 생명을 누릴 사람들을 향한 역설적인 공정성을 강조한다.⁷⁾ 더불어 천막을 만들며 사역했던 바울의 이야기(고전 9:1-18)에서는 오늘날 우리 한국 교단에서도 첨예한 이른바 “자비량 목회”(목사 이중직)의 문제도 꺼내서 기독교회의 미래를 조심스레 내다본다.

한국 개신교회의 성경과 달리 독일의 <루터성경>(Luther Bibel, 2017)은 헬레니즘 시대의 외경도 포함하는데, 바우어는 외경의 본문도 더러 쓴다. 가령, 그는 “유산상속”(Erbschaften)의 주제에서 “때 이른 증여 대신에 유산으로 상속하기”(Vererben statt frühzeitiger Schenkung)라는 소제목으로 죽기 전까지는 절대로 유산을 상속하여 재정적으로 종속되지 말라는 집회서의 전통적 교훈을 사용한다(집회 33:20-24).⁸⁾ 하지만 이어서 잘 알려진 예수의 이른바 “잃어버린 아들” 비유(눅 15:11-32)를 꺼내 든다. 그래서 전통적인 교훈을 깨뜨리며, 때 이른 유산 증여로 빚어질 “터무니없이 잘못된 행동으

6) D. Bauer, *Geldgeschichten der Bibel*, 18.

7) 참조, *Ibid.*, 39-40.

8) 가톨릭 『성경』 번역: “아들과 아내에게, 형제와 친구에게 네가 살아 있는 동안 자신에 대한 권리를 넘겨주지 말고 네 재산을 남에게 넘겨주지 마라. 그렇게 하면 후회하면서 그것들을 간청하게 되리라. 네가 아직 살아 숨 쉬는 한 아무와도 네 자리를 바꾸지 마라. 네 아들들의 손을 바라보느니 자녀가 네게 청하는 것이 더 낫기 때문이다. 너는 모든 일에서 뛰어난 사람이 되어라. 네 명예에 흠을 내지 마라. 네 생애의 마지막 날을 맞이하여 죽을 때에 유산을 나누어 주어라.”

로도 흔들리지 않는 하나님의 위대한 사랑과 자비”⁹⁾가 다스리는 하나님 나라의 비밀을 전한다.

“저축·투자·노후대비”(Sparen, Kapitalanlage, Zukunftsvorsorge)의 주제는 사실상 사람들이 가장 관심을 두는 주제 가운데 하나일 것이다. 바우어가 질문하듯이,¹⁰⁾ 우리는 어쩌면 매일 우리의 노후를 위해서 주식에 투자해야 할지, 외환을 사 두어야 할지, 아니면 부동산에 투자할지를 고민한다. 그러면서도 신앙인으로서 그런 고민을 하는 게 맞는지도 더불어 고민한다. 바우어는 전통적인 개념에서 미래를 위한 대비(이집트에서 총리로 있던 요셉, 창 41장)와 투자의 개념(달란트 비유, 마 25:14-30)을 성경에서 찾은 뒤에 그런 일상의 경험에서 비롯한 재물 쌓기의 상식을 뒤집는 예수의 말씀을 든다. 먼저 누가복음 12:13-21의 부자 비유인데, 이 비유에서는 자기 미래를 위해서 재물을 쌓는 것이 죽음 앞에서는 아무런 의미가 없음을 강조한다. 그리고 예수께서 제자들을 내보내시며 아무것도 준비하지 않도록 한 말씀을 드는데(막 6:6하반-13), 이것은 무한한 하나님 나라의 가치가 유한하고 가시적인 가치들보다 비교할 수 없이 더 중요하며, 그것에 인생의 목표를 두어야 함을 강조한다.

이런 관점은 이어지는 “세금·관세·공공요금”(Steuern, Zölle, Abgaben) 주제에서도 마찬가지이다. 이것들은 축적의 개념인 앞선 주제와 달리 지출의 개념으로 고민되기는 마찬가지다. 바우어는 여기서 예수의 베들레헴 출생 자체가 로마 제국이 부과하는 납세의 의무 테두리 안에서 일어났음을 일깨우며(눅 2:1-7), 바리새인들과 벌였던 예수의 세금 논쟁(막 12:13-17)과 성전세 납부(마 17:24-27), 바울의 세금관(롬 13:1-7) 등을 통해 납세 의무를 긍정한다. 그러나 세리였던 삭개오의 회심에 집중하면서(눅 19:1-10), 하나님 나라의 더 중요한 가치를 위한 적극적인 지출로 나아갈 것을 던지시 말해준다.

이어서 그러한 적극적인 지출의 보기로 “기부와 헌금”(Spenden und Opfer) 주제로 이어간다. 종교세가 일상화된 독일의 배경과 자발적 헌금 제도를 따르는 우리나라 교회의 배경이 달라서, 이 부분이 우리나라의 독자들에게 같은 비중으로 와닿지는 않는다. 그래서, 구약 전통에서 세금의 일종이었던 십일조 제도(창 28:10-22; 대하 31:1-12)와 기타 헌금(마 6:1-4; 막 11:15-18; 고전 8-9장)과 관련한 바우어의 관찰은 한국 교회의 배경에서 재논의가 필요하기는 하다. 그런데도 가난한 과부의 헌금 이야기(막

9) D. Bauer, *Geldgeschichten der Bibel*, 59.

10) *Ibid.*, 62.

12:41-44)와 모든 재산을 공동으로 소유했던 초대교회의 이야기(행 4:32-37)를 통해서 하나님 나라의 가치를 우선에 두는 적극적 지출 원리를 강조한 면은 다를 바 없다.

이어서 다루는 “파산과 부채”(Insolvenz und Schulden)의 문제는 성경 시대뿐 아니라, 오늘에도 여전히 사람들을 짓누르는 삶의 무게이다. 예상하듯, 바우어는 구약성경에서 안식년의 채무 면제법(신 15:1-11)이나 희년의 채무노예 해방법(레 25:35-55) 등을 다룬다. 더불어 채무자의 관점을 배려하는 보기들을 여럿 더 들어서(왕하 4:1-7; 집회 29:1-20; 눅 16:1-9; 마 18:23-35), 성경은 자본 지향적 채무 관계의 해소를 지향함을 드러낸다.

이런 상황들이 결국 “돈”을 삶의 목표로 삼는 “돈의 유혹”(Vom Geld verführt)에 빠지기에 십상이다. 바우어가 말하듯,¹¹⁾ 돈에만 눈이 먼 사람은 결국 돈으로 매수해서 모든 것을 해결하려는 비리를 서슴지 않고, 심지어 가까운 사람을 배반하기까지 한다. 성경에서는 모세가 시내산에 올라가고 없는 동안에 자신들이 가진 귀중품으로 신까지 대신하려 했던 이스라엘 백성에서부터 시작해서(출 32장), 한 달 품삯밖에 되지 않는 은 30에 예수를 유대 지도자들에게 죽이도록 내어 준 가롯 유다(마 26:1-30, 36-57, 59-68; 27:1-10) 등 수많은 사람이 빠져들었다. 그들의 한결같은 결말은 죽음이었다.

그러니 죽음을 넘어서지 못하는 부유함은 삶을 안전하게 보장하지 못한다(Durch Reichtum voll und ganz versichert?). 바우어가 제대로 보기를 들 듯 이¹²⁾ 전도서의 저자는 이런 까닭으로 “은을 사랑하는 자는 은으로 만족하지 못하고, 풍요를 사랑하는 자는 소득으로 만족하지 아니하나니 이것도 헛되도다”(전 5:10)라고 경계한다. 바우어가 이 대목에서 결론으로 내리고자 하는 말은 “돈”에 대한 가치 전도(顛倒)의 선언인 듯하다. 이것을 입증하기 위해서 그는 가난한 사람들과 부유한 사람들의 처지가 역전되는 하나님 나라의 도래에 대한 기쁜 소식을 끌어온다(눅 6:20-26). 무한한 하나님의 나라가 임하면, 현실의 “돈”은 죽음과 마찬가지로 가치를 잃게 될 것이라는 말이다.¹³⁾

결국 바우어가 결론 삼아 하는 주장은 성경은 우리 일상에 필수 불가결한 돈에서 눈을 떼지 않고 있지만, 그 전통적인 관점을 재고한다는 것이다. 그리하여 “모든 돈보다 더 중요한 것”(Wichtiger als alles Geld)은 살아 계신

11) Ibid., 130.

12) Ibid., 158-159.

13) Ibid., 167.

하나님과 맺는 관계임을 가르쳐 준다고 역설한다.¹⁴⁾ 그리하여 “하나님 안에서 누리는 부유함은 평화, 기쁨, 희망, 충만, 그리고 영원한 삶 등의 소중한 자산을 품고 있다”¹⁵⁾는 바우어의 마지막 말은 귀 기울여 들음직하다.

2.3. 평가

이 책은 제목에서부터 그 가치를 입증한다. “성경의 돈 이야기”라는 말 한마디에서 벌써 독자들은 이 책을 집어 들고 싶은 욕구를 느끼며, 이 책이 성경 본문을 중심으로 구성되었다는 점에서 현대인들에게 성경에 생생하게 접근할 수 있는 충분한 통로를 제공했다고 할 수 있다. 더구나 저자는 경제 전문가로서, 특히 독일 교단의 재정 전문가로서 오랫동안 일해 온 경험이 있으므로, 성서학자들이 다소 사변적일 수 있는 주석을 하는 것보다 훨씬 더 생생한 “돈 이야기”를 성경에서 풀어낼 수 있다고 보겠다. 그러나 바로 그 점이 이 책의 한계이기도 하다. 물론 바우어가 “돈”과 관련한 성경 본문을 고르고, 분류하여, 경제적·재정적 관점에서 소재목을 붙이고, 현실적인 도입구를 서술한 것은 그의 고유한 능력이다. 하지만 정작 해당 본문에 대한 좀 더 구체적인 서술을 듣고 싶은 이들에게는 그의 본문 관련 해설이 너무 간략하다. 더욱이 그가 주장한 결론은 사실 다소 진부해 보이기까지 한다. 더 깊은 신학적 성찰을 녹이지 못한 것은 저자 자체의 한계로 여길 수밖에 없다. 그런데도 평신도, 또는 비신자와 같은 눈높이에서 “돈”을 주제로 성경 본문에 들어간 그의 “돈 이야기” 여정은 결코 빛이 바래지 않는다.

3. *111 Bibeltexte, die man kennen muss* (A. Malessa, Stuttgart: emons; Deutsche Bibelgesellschaft, 2021)

우리나라에서 성경의 본문, 성경이 전하는 이야기를 다루는 책을 지하철을 타고 출근하는 사람이 읽는 모습, 또는 캠핑 가서 느긋하게 의자에 기댄 채 쉬는 사람이 읽는 모습을 얼마나 실감 나게 상상할 수 있을까? 독일성서공회와 에몬스(emons) 출판사가 협력하여 출판한 이 책은 바로 그런 점에서 눈여겨볼 만하다.

14) Ibid., 174.

15) Ibid., 176.

3.1. 이 책의 시리즈와 저자

3.1.1. “111” 시리즈

왜 굳이 “111”인가? 이 책을 처음 보는 사람에게 드는 첫 질문일 것이다. 그렇지만 이 책의 끝부분에 있는 출판사의 시리즈 광고를 보면, 이내 그 답이 나온다.¹⁶⁾ 이 책은 독일 “에몬스”(emons) 출판사에서 펴내는 “111 장소”(111 Orte) 시리즈의 한 권으로 출간되었다.

사실 이 책이 들어 있는 시리즈는 에몬스 출판사가 2008년부터 펴내기 시작한 여행안내서 “가 보아야 할 장소 111”(111 Orte, die man gesehen haben muss)이다.¹⁷⁾ 이 시리즈는 독일뿐만 아니라, 전 세계 여러 곳에 대한 정보를 담은 책들을 독일어, 영어, 프랑스어, 이탈리아어 등으로 펴냈다. 하지만, 출판사는 시리즈를 여행안내서에 그치지 않고, 와인, 어린이, 캠핑지, 동물 등 여러 주제에서 “111”가지를 소개하는 책들도 포함해서 확대하였다. 2023년 현재 이 시리즈는 660권 정도나 출간되었다.¹⁸⁾ 그 가운데서 이 책은 “알아두어야 할 성경 본문 111”(111 Bibeltexte, die man kennen muss)이라는 제목으로 독일성서공회에서 집필 과정을 주도하고, 에몬스 출판사에서 “111 Orte” 시리즈에 포함하여 출간하는 협업 형태로 나왔다. 사실상 독일성서공회가 이 시리즈에 성경 관련 책을 출간한 것뿐 아니라, 에몬스 출판사가 기꺼이 이 책을 시리즈에 포함한 것, 두 출판사가 협업하여 책을 펴낸 것 모두 흥미로운 대목이다.

3.1.2. 저자: 안드레아스 말레사(Andreas Malessa)

이 책의 저자 안드레아스 말레사(Andreas Malessa)는 독일 여러 방송사에서 일한 언론인이며, 저술가이고, 개신교 자유교회(Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden)에 속한 목사이자 신학자이다.¹⁹⁾ 이 책의 부제가 “성경이 정말 재미있을 수 있을까?”(Kann denn Bibel lustig sein?)인데, 이 말에서 이 책의 저술 목적이 잘 드러나 있다. 이 책은 결코 신학자가 머리를 싸매고 쓴 신학서적이 아니다. 성경을 인생의 “여행안내서”로 삼고자 하는 이들이 재미있게 읽도록 쓴 책이다.²⁰⁾ 그러나 재미있게 쓴다는 일이 결코 아무렇게나 쓴

16) 참조, A. Malessa, *111 Bibeltexte*, 232-236.

17) 참조, <https://emons-verlag.de/verlage/emons/>.

18) 참조, <https://emons-verlag.de/buecher/111-orte/>.

19) 참조, https://de.wikipedia.org/wiki/Andreas_Malessa.

20) 이런 의도는 저자가 독일의 ERF 방송에서 한 인터뷰에서 밝힌 바 있다. 참조, <https://video.lifechannel.ch/share?key=4707A625-9536-402E-948DD55502E2EE86>.

다는 뜻은 아니며, 더욱이 아무나 쓸 수 있다는 뜻도 아니다. 그런 뜻에서 말레사는 언론인으로서 정확하고 쉽고, 현대적인 언어 구사의 능력을 갖추고 있으며, 성경을 허투루 읽고 해석하는 오류를 저지르지 않을 정도의 신학적 소양을 갖춘 사람이다.

3.2. 책의 구성과 내용

3.2.1. 책의 구성

이 책의 전반적인 구성은 에몬스 출판사의 “111 장소” 시리즈에 따른다. 그래서 111개의 성경 본문이 정확히 2쪽씩 배정되어 있다. 이 책에 포함된 본문은 구약성경이 53개, 신약성경이 58개로 거의 비슷하지만, 신약 본문이 조금 더 많다.

111개 성경 본문 가운데 첫 이야기를 보기로 좀 더 자세히 살펴보자.²¹⁾

<그림 1> 책의 구성

DIE SCHÖPFUNG DER WELT | AUS 1. MOSE/GENESIS 1-2

1. Aller Anfang ist ...

Ein Wort schafft Wirklichkeit

Und das soll man glauben? Mal ganz peu à peu: »Am Anfang« – da denken wir an einen chronologischen Beginn und fragen: »Wann und wie?« Durch den Urknall? Vor zig Milliarden Jahren? Als ein dimensionsloser Punkt reiner Energie in einer 10-hoch-minus-43stel Sekunde explodierte und sich die herumfliegenden Brocken nach Größe, Gravitation, Entfernung zur Sonne und Neigungswinkel exakt so positionierten, dass die chemischen Stoffe auf diesem Planeten ein gemäßigtes Klima und schließlich biologisches Leben ermöglichten? – Keine Ahnung. Das mag ja alles astrophysikalisch erklärbar sein, aber ein »Wunder« ist es irgendwie trotzdem, finde ich.

1. Mose/Genesis 1 ist eine Erzählung, die an den qualitativen Beginn denkt und fragt: »Wer und warum?« Der Text wurde aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt, und da gibt es zwei Wörter für »Beginn«: »Initium«, das ist der zeitliche Anfang (»Ergreif doch mal die Initiative!«). Und »Principium«, das ist der ursächliche Anlass (»grundsätzlich, prinzipiell«). Welcher steht hier? »In principio creavit Deus ...!« Statt einer Dattierung mit Chronologie gibt's eine Botschaft: *Gott* ist der Grund, warum es die Welt gibt! *Gottes Reden* lässt Leben entstehen. Alles beginnt, wenn aus Geist Materie wird, aus einer Idee eine physische Wirklichkeit.

Na gut. Aber so, wie es da steht, kann's ja nicht gewesen sein, oder? Schöne Grüße von der Astronomie, der Geologie, den Evolutionsbiologen ...! – Als Naturforscher Charles Darwin 1859 sein Buch »Von der Entstehung der Arten« veröffentlichte, beendete er es mit den Worten: »Es liegt Größe in dieser Sicht des Lebens mit seinen Kräften, die anfangs durch den Schöpfer in einige wenige Formen hineingeatmet wurden, und, dass aus so einfachen Anfängen endlos schönste und wundervollste Formen entwickelt wurden und noch werden.«

»Durch den Schöpfer hineingeatmet« – das trifft es, finde ich.



21) 참조, A. Malessa, 111 Bibeltexte, 10-11.

개별 본문은 먼저 짝수 쪽(verso)에 해당 본문에 대한 제목과 본문 해설이 있다. 첫 줄에는 “세상의 창조, 창세기 1-2장”(Die Schöpfung der Welt aus 1. Mose/Genesis)처럼 단락의 제목을 둔다. 그리고 제목이 이어지는데, 제목은 두 단계이다. 주제목은 “한처음에는 …”(Aller Anfang ist …)처럼 본문에 대한 해설을 가장 잘 나타낼 수 있는 문구로 이루어진다. 그리고 주제목 아래 작은 글씨로 소재목이 이어지는데, “한마디 말이 현실을 창조하다”(Ein Wort schafft Wirklichkeit)에서 봤듯이 본문의 내용과 관련해서 주목할 만한 사항, 또는 아래에서 살펴보겠지만, 이런저런 논쟁거리가 될 수 있는 문구가 사용된다.

그리고 홀수 쪽(recto)에는 해당 본문 단락에서 핵심이 되는 구절을 뽑아서 보여준다(위의 보기에서는, 창 1:1-4). 여기서는 해당 구절이 단락의 어느 구절에서 왔는지 밝히지 않는다. 아마도 성경에 대해 혹시라도 있을 거부감을 줄이려는 의도라고 여길 수 있지만, 본문을 성경에서 찾아 더 읽으려는 사람에게는 아쉬운 부분이다.

그리고 그와 함께 홀수 쪽에는 본문마다 각각 사진이나 그림이 한 장씩 제공된다. 이 사진이나 그림의 선정이 흥미롭다. 말레사는 모든 사진과 그림은 저작권이 없이 제공되는 것들(Creative Commons; CC)을 선택했다. 특히, 이미지 자료 대부분을 무료로 제공되는 웹사이트(pixabay.com)나 유료 이미지 제공 웹사이트(shutterstock.com)에서 내려받아 사용한다.²²⁾

한 본문과 한 주제를 한 쪽씩 간략하고, 현실감 있게 해설하고, 본문과 더불어 사진이나 그림을 제공해서 다시 한번 생각해 볼 수 있게 한 구성은 매우 인상적이다. 손쉽게 성경에 접근하는 데 큰 도움을 주는 방법임이 틀림없으며, 바로 그 점에서 독일성서공회가 에몬스 출판사의 “111 장소” 시리즈에서 출간한 의도를 짐작할 수 있다.

3.2.2. 책의 내용

앞서 언급한 대로 이 책에서는 구약성경의 본문 53개와 신약성경의 본문 58개를 골라서 설명한다. 좀 더 구체적으로 본문 선정 현황을 살펴보면 다음과 같다.

22) 참조, Ibid., 237-239의 사진 출처.

<표 1> 111 Bibeltexte의 본문 선정 현황

| 구약성경 | | | 신약성경 | | |
|------|----|--|--------------------|----|---|
| 소분류 | 개수 | 선택본문 | 소분류 | 개수 | 선택본문 |
| 오경 | 31 | 창 1-2; 2; 3; 4; 6; 8-9; 11; 12; 16; 18/21; 19; 22; 26-27; 28; 29; 33; 37; 39; 41; 45; 출 1; 2(×2); 3(×2); 12; 14; 20(×2); 32; 민 6 | 복음서 ²³⁾ | 42 | 마 1; 2(×2); 3; 5; 6(×2); 7/12; 20; 27; 28(×2); 막 1; 2; 6; 10(×2); 12; 14 (×4); 15(×3); 눅 1(×2); 2(×2); 4; 7; 8; 9; 15; 19; 24; 요 1; 2; 3; 4; 11; 20 |
| 역사서 | 10 | 수 1; 6; 룻 1; 삼상 16; 17; 삼하 11; 12; 왕상 3(×2); 10 | 사도행전 | 10 | 행 1; 2(×2); 4; 7-8; 8; 9; 10; 16; 17 |
| 시가서 | 6 | 욥 2; 40/42; 시 1; 8; 23; 139 | 서신서와 계시록 | 6 | 롬 1; 8; 고전 15; 갈 5; 계 3; 22 |
| 예언서 | 6 | 사 6; 43; 52-53; 55; 욘 1-2; 3-4 | | | |

위의 분석을 보면, 사실상 본문 선택이 다소 편중되어 있음을 알 수 있다. 구약성경의 경우 창세기가 가장 많은데, 그 반면에 시가서나 특히 예언서의 본문은 거의 선택되지 않았다. 신약성경도 복음서와 사도행전이 대부분을 차지하고, 서신서와 계시록은 상대적으로 거의 선택되지 않았다. 물론 성경의 모든 책이 독서하기에 같은 난이도가 아니며, 더러는 본문을 이해하기 위해서 꽤 많은 선이해를 가져야 한다는 점을 생각하면,²⁴⁾ 교육적 효

23) 여기서 복음서는 예수님의 생애를 우선으로 고려하여 본문을 배치한 책의 순서가 아니라 복음서 순서로 분석한다.

24) 이런 관점에서 독일에서 나온 BasisBibel의 서문에서는 성경 모든 책의 난이도를 네 단계로 나눠서 입문자들에게 성경의 독서와 공부를 위한 지침을 마련한 점은 주목할 만하다. BasisBibel의 난이도 구분에 대해서는, 참조, *BasisBibel: Die Kompakte. Altes und Neues Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021), 9-12. 신약과 시편을 중심으로 한 BasisBibel의 특징에 대한 논의로는, 참조, 유은걸, “〈서평〉 *BasisBibel: Neues Testament und*

과와 접근 용이성을 고려해서 이야기체 본문과 널리 알려진 본문을 우선해서 선택하였다고 이해할 수 있다. 그런데도 몇 번씩 다루는 본문 대신에 소외된 본문을 조금 더 선택하여 균형을 맞추려고 노력했다면 어땠을까 하는 아쉬움은 남는다.

매 본문을 소개하는 주제목들과 소제목들은 간략하고, 본문의 특징을 드러내면서도 생각해 볼 만한 질문을 던지려 저자가 노력한 흔적이 엿보인다. 왜냐하면, 제목에서 거리감을 느끼면 성경 본문에 들어가는 첫 관문부터 문턱이 생기기 때문이다.

그래서 말레사는 오늘날 사람들의 입에 흔히 오르내리는 말들을 성경 본문과 접목한 제목을 쓰곤 한다. 가령, 요셉이 이집트에 끌려가서 보디발의 아내에게 유혹받고, 그것을 거부하다 감옥에 갇힌 창세기 39장의 이야기를 시작하는 제목은 “해시태그 ‘미투’ 한번 반대로 – 짧은 경력의 금욕적 결말”(Hashtag “MeToo” mal andersrum – Keusches Ende einer kurzen Karriere)이고,²⁵⁾ 예수 그리스도의 탄생과 관련해서 동방박사들이 별을 보고 왔다는 이야기를 전하는 마태복음 2장에서는 “하늘의 GPS – 별들은 거짓말을 하지 않는다. 그것들은 침묵한다”(Himmliches GPS – Die Sterne lügen nicht. Sie schweigen)이다.²⁶⁾ 이런 제목들은 독자들에게 성경 본문과 시간적 거리를 좁히는 데 효과적인 역할을 한다.

그런가 하면, 어떤 때는 익숙한 본문을 새로운 시각으로 보도록 유도하려는 제목을 쓰기도 한다. 야곱이 베델에서 꾸 꾸를 이야기하는 창세기 28장을 다룰 때 쓴 “천사가 사다리가 필요하다고? – 웃기는 꿈”(Brauchen Engel eine Leiter? – Komischer Traum)과 같은 제목이 그러하다.²⁷⁾

또한, 독자들에게 익숙한 문구나 속담을 말놀이(Wordplay)로 조금 바꿔서 제목에 쓰기도 한다. 초대교회의 재산 공동소유를 다루는 사도행전 4장에서 말레사는 “그의 것이냐, 아니냐? – 여기서는 그것이 문제로다”(Seins oder nicht seins? – Das ist hier die Frage)를 제목으로 쓰는데,²⁸⁾ 이 제목은 유명한 셰익스피어의 햄릿에 나오는 말을 조금 수정하여 기교적으로 쓴 것이다(To be, or not to be. That is the question. = Sein oder nicht sein. Das ist die Frage.). 그리고 사도행전 7-8장에서 스테반의 순교를 다루는 대목에서는 “종교의 관용? 생각할 수 없음 – 사상은 (어디서나) 자유는 (아니다)”

Psalmen (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)”, 「성경원문연구」 34 (2014), 302-314.

25) A. Malessa, *111 Bibeltexte*, 44.

26) *Ibid.*, 126.

27) *Ibid.*, 36.

28) *Ibid.*, 206.

(Religionstoleranz? Undenkbar – Die Gedanken sind [nicht überall] frei)가 제목인데,²⁹⁾ 여기서 조금 바꿔서 쓴 “사상은 자유다”(Die Gedanken sind frei)라는 구호는 19세기 초반 독일에서 사상의 자유를 지향하며 널리 부르던 노래로 1842년에 호프만(A. H. Hoffmann)이 가사를 붙였다.³⁰⁾ 이 노래는 독일 사람들에게 정치적 압제나 표현의 자유가 있을 때 거둬 부르던 노래로 기억된다. 그러니 이런 제목은 사람들 눈에 잘 들어와서 성경 본문으로 들어가는 데 도움을 준다.

말레사는 제목뿐만 아니라, 본문을 설명하는 도입부에서도 현대의 일상 생활이나 논쟁거리가 되는 이야기로 시작하는 경우가 많다. 룻기 1장에서 나오미와 룻이 모압에서 베들레헴으로 돌아온 상황을 이야기하면서, 말레사는 흥미롭게도 오늘날 카페에서 두 여성을 본 다른 여성들이 뒷담화하는 설정을 한다. 그래서 다음과 같이 아주 생생한 구어체로 시작한다.³¹⁾

저 사람들을 내가 어디선가 봤는데 ... 잠깐만 ... 너한테서 두 테이블 뒤에 있는 저 나이 많은 여자 말이야. 근데 뒤돌아보지는 마! 응! 아이고 저런!(Woher kenn ich die ... wart mal ... die ältere Dame zwei Tische hinter dir. Aber Dreh! Dich! Nicht! Um! Menschenskind!)

룻기의 이야기가 마치 눈앞에서 벌어지는 듯 생생하게 묘사되어, 독자들은 저절로 이야기에 몰입할 수 있다.

이 밖에도 말레사는 여러 일상의 상황들을 설정하여 본문을 자연스럽게 끌어내려 하는데, 더러는 사회적으로 과장이 컸던 무거운 주제들로 시작하기도 한다. 앞서 언급한 창세기 39장의 요셉 이야기는 당연히 2017년 미국의 유명 영화 제작자 하비 와인스타인(Harvey Weinstein)의 성 추문 폭로로 시작한 “미투”(#MeToo) 운동으로 말문을 연다.³²⁾ 또 다른 보기를 들자면, 사도행전 9장에서 기독교인들을 박해하던 사울의 회심 이야기를 말레사는 아나니아의 관점에서 풀어가는데, 여기서 그는 자말 카슈끄지(Jamal Khashoggi)의 피살 이야기로 시작한다.³³⁾ 카슈끄지는 사우디아라비아 출신으로 워싱턴 포스트(Washington Post)의 칼럼니스트였는데, 평소에 사우디아라비아 정부를 비판하는 글을 써왔다. 2017년 10월 2일에 그는 사우디아

29) Ibid., 208.

30) 참조, https://de.wikipedia.org/wiki/Die_Gedanken_sind_frei.

31) A. Malessa, *111 Bibeltexte*, 76.

32) Ibid., 44.

33) Ibid., 212.

라비아 영사관에 방문했다가 암살자 15명에게 처참하게 살해되었다. 말레사는 이 충격적인 이야기로 박해자 사울을 맞으라는 신탁을 받은 아나니아의 심경으로 자연스럽게 이야기를 이어가서 독자들에게 긴장감을 고조시키며 본문으로 들어가게 한다.

이처럼 독자들의 흥미를 끌려고 노력한 말레사는 본문 해설을 짧은 단문으로 간략하고 정확하며, 쉽게 한다. 그러면서도 독자들에게 반드시 한번씩 더 깊이 생각해 보도록 하려고 애쓴다. 가령, 출애굽기 32장에서 이스라엘 백성들이 금송아지 우상을 만든 이야기에서 말레사는 이스라엘 백성에 빚대어 인간의 본성을 “권력 공백, 고립에 대한 공포, 당혹감이 합쳐져서 대체-‘신상’이 생겨나게 한다”라고 말한다.³⁴⁾ 이 본문에 “언제나 돈과 권력과 섹스가 문제다”라는 제목을 단 말레사는 이스라엘 백성들이 다름 아닌 현대인임을 넌지시 말해준다.

독일의 배경에서 언제나 충격적이면서도 깊이 반성하는 계기가 되는 것이 아우슈비츠 학살 사건인데, 말레사는 전통적으로 예수 그리스도의 고난을 예언하는 것으로 여기는 이사야 52-53장에서 이 문제를 꺼낸다. 그는 다른 이들을 위해 대신 고난을 받는 하나님의 종을 이해하기 쉽게 하려고 다음과 같은 이야기를 인용한다.

1941년 7월 29일, 아우슈비츠 수용소, 독일 비밀경찰 요원들이 프란치스체크 가요브니스체크(Franciszek Gajowniszek)를 죽이려 하였다. 그는 아내와 자식이 있다며 살려달라고 애원했다. 그때 어떤 폴란드인 사제가 소리쳤다. “대신 나를 죽이시오!” 그리하여 프란치스코 수도회 소속이었던 47세의 막시밀리안 콜베(Maximilian Kolbe)는 투옥되고, 8월 14일에 폐놀 주사를 맞고 죽었다. 프란치스체크 가요브니스체크는 살아남아서 1995년에 향년 94세로 죽었다.³⁵⁾

이런 생생한 이야기로 말레사는 이사야서의 종의 노래와 예수 그리스도의 십자가 사건을 독자들이 더욱 또렷하게 마음에 새길 수 있도록 한다.

말레사는 이런 방식으로 성경 본문을 설명하며, 111개의 본문이라도 현대인이 알아두어야 하는 목적, 그러니까 이 책의 궁극적인 목적을 출애굽기 3장 모세가 부름받는 장면에서 다음과 같이 일찌감치 밝힌다.

34) Ibid., 68.

35) Ibid., 108.

하나님은 왜 사람들의 고난을 제거하지 않으시는가 하는 질문을 “알아두어야 할 성경 본문 111”에서 자주 다루게 될 것이다. 이 질문은 개인성 있게 ‘대답할 수 있는’ 것이 아니라, 어쩌면 함께 고난을 겪고 함께 죽는 예수 그리스도를 통해서 ‘경험할 수 있고’, ‘알 수 있을’ 것이다.³⁶⁾

그리하여 그는 예수 그리스도의 죽음을 다루는 마가복음 16장의 이야기에서 괴물처럼 무자비하게(in monströser Mitleidlosigkeit) 예수님의 옷을 제비 뽑아 나누는 군인들의 모습과 그지없는 자비(rakikales Mitleiden)로 십자가에 달린 예수 그리스도를 대비시킨다.³⁷⁾ 그리고 예수 그리스도의 죽음과 부활이 신앙의 핵심임을 다음 두 곳에서 분명히 밝힌다.

2,000년 동안 모든 문화권과 사회 계층에 속한 수십억의 사람들이 자신들이 기도하면서, 또는 성경을 읽으면서 예수를 ‘듣고’, ‘체험하고’, ‘느꼈다’고 말해왔다. 그들의 증언을 몽뽕그러서 믿을 수 없다고 대놓고 말하는 것은 외람되다고 여겨진다.”³⁸⁾

“우리가 보지 않았다고 여기는데도 강력하고 영향력 있는 것들은 많다. 전기, 엑스레이, 자기장, 전파, 그리고 항체 등을 보기로 들 수 있다. 사랑은 두말할 필요가 없다.”³⁹⁾

결국 말레사의 성경 본문 해설은 단순히 현대인이 알아야 할 지식 가운데 하나를 지향하는 것은 아니다. 독일성서공회에서도 분명히 이런 대중적인 책을 선택한 까닭도 이렇게 자연스럽게 복음이 대중에게 다가가기 를 바라는 의도에서였을 것이다.

어쨌거나 이런 본문 해설에 이어 독자들은 매번 말레사가 고른 그림이나 사진을 발췌 본문과 함께 본다. 그림들 가운데는 아래 <그림 2>처럼 성경을 묘사한 성화들도 있다.⁴⁰⁾

36) Ibid., 58.

37) Ibid., 186.

38) Ibid., 192.

39) Ibid., 196.

40) Ibid., 181.

<그림 2> 본문: 마가복음 14장



Und alsbald, während er noch redete, kam herzu Judas, einer von den Zwölfen, und mit ihm eine Schar mit Schwertern und mit Stangen, von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und Ältesten. Und der Verräter hatte ihnen ein Zeichen genannt und gesagt: »Welchen ich küssen werde, der ist's; den ergreift und führt ihn sicher ab.« Und als er kam, trat er alsbald zu ihm und sprach: »Rabbi!«, und küsste ihn. Die aber legten Hand an ihn und ergriffen ihn. Einer aber von denen, die dabeistanden, zog sein Schwert und schlug nach dem Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm ein Ohr ab. Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: »Seid ihr ausgezogen wie gegen einen Räuber mit Schwertern und mit Stangen, mich gefangen zu nehmen? Ich bin täglich bei euch im Tempel gewesen und habe gelehrt, und ihr habt mich nicht ergriffen. Aber so muss die Schrift erfüllt werden.« Da verließen ihn alle und flohen. Und ein junger Mann folgte ihm nach, der war mit einem Leinengewand bekleidet auf der bloßen Haut; und sie griffen nach ihm.



하지만 대부분은 본문과 관련해서 더 깊이 생각해 볼 수 있도록 유도하거나 돕는 상징적인 사진들이다. 그 가운데 하나만 보기로 들자면, 사무엘이 사울을 대신할 이스라엘의 지도자로 다윗을 만나는 장면이 사무엘상 16장에 나온다. 여기서 잘 알려져 있듯이, 본문은 이새의 일곱 아들이 다 선택되지 않고, 목동으로 있던 막내 다윗이 선택된다는 이야기다. 하나님의 “캐스팅” 기준⁴¹⁾은 겉모습이 아니라, 하나님을 향한 속마음을 전하는 이 장면을 말레사는 면접 상황으로 설정한다. 그리고 독자들이 일상생활에서 익숙한 면접장의 사진을 보면서 본문에 비추어 스스로 돌아볼 공간을 마련

41) 이 단락의 제목이 “놀라운 캐스팅”(Überraschung bei Casting)이다.

해 준다.⁴²⁾

<그림 3> 본문: 사무엘상 16장



Und der Herr sprach zu Samuel: »Ich will dich senden zu dem Bethlehemiter Isai; denn unter seinen Söhnen hab ich mir einen zum König ersehen.«
Als sie nun kamen, sah er den Eliab an und dachte: »Fürwahr, da steht vor dem Herrn sein Gesalbter.« Aber der Herr sprach zu Samuel: »Sieh nicht an sein Aussehen und seinen hohen Wuchs: Ein Mensch sieht, was vor Augen ist; der Herr aber sieht das Herz an.« So ließ Isai seine sieben Söhne an Samuel vorübergehen; aber Samuel sprach zu Isai: »Der Herr hat keinen von ihnen erwähnt.« Und Samuel sprach zu Isai: »Sind das die Knaben alle?« Er aber sprach: »Es ist noch übrig der jüngste; und siehe, er hütet die Schafe.« Da sprach Samuel zu Isai: »Sende hin und lass ihn holen! Wir werden uns nicht niedersetzen, bis er hierhergekommen ist.« Da sandte er hin und ließ ihn holen. Und er war bräunlich, mit schönen Augen und von guter Gestalt. Und der Herr sprach: »Auf, salbe ihn, denn der ist's.« Da nahm Samuel sein Ölhorn und salbte ihn mitten unter seinen Brüdern. Und der Geist des Herrn geriet über David von dem Tag an und weiterhin. Samuel aber machte sich auf und ging nach Rama.

3.3. 평가

독일성서공회와 에몬스 출판사가 펴낸 말레사의 이 책은 성경을 접하지 않았거나, 처음 입문하는 사람들에게 더할 나위 없이 쉬운 접근성을 가지고 있다. 특히 문자보다 영상이나 이미지에 더 익숙한 우리 문화에서 이른바 “MZ 세대”에게는 매번 사진이나 그림을 통해서 더 생각할 공간을 주는

42) A. Malessa, 111 Bibeltexte, 79.

방식은 교육적으로 효과적이라고 여길 수 있다. 서술도 딱딱한 문어체가 아니라, 일상의 대화를 연상하게 하면서도 간결하고 정확한 문장으로 이루어져 있어서 가독성도 뛰어나다. 제목에서부터 도입, 서술, 이미지 자료까지 일상생활에서 벗어나지 않으려 노력한 저자의 노고가 여실히 드러나는 책이기도 하다.

물론 앞서 언급한 대로, 발췌 본문의 출처를 밝히지 않은 점과 본문의 편중은 이 책의 아쉬움으로 남을 수밖에 없다. 그렇지만, 그 아쉬움을 이 책의 접근 용이성과 간결함, 명료함이 다 덮는다.

4. 나오는 말

안내와 지침 없이 성경을 읽는 일은 매우 어려운 일일 뿐만 아니라, 자칫 두 가지 위험을 일으킬 수도 있다. 먼저, 성경을 사람들이 외면할 위험이다. 안 그래도 어려운 고대의 글인 성경이 사람들의 독서에서 완전히 제외되어 버린다면 교회와 신학에는 당연히 치명적인 위험요소가 될 것이다. 또한, 독자들이 성경 본문의 세계와 시간적·공간적 거리를 무시한 채 제멋대로 해석할 위험성이 있다. 문맥과 상황 고려가 없는 성경 해석은 그 정체성마저 위협할 수 있다.

그러므로 교회와 신학은 언제나 다시금 성경의 독자들이 좀 더 수월하게 성경 본문에 접근하고, 그 세계로 들어가서, 그 가운데서 계시하시는 하나님의 음성을 들을 수 있도록 노력해야 한다. 그런 뜻에서 우리가 살펴본 두 책은 매우 유의미하다. 바우어가 쓴 *Geldgeschichten der Bibel*은 성경의 세계는 물론, 오늘날에도 인간의 삶 거의 모든 영역에 절대로 무시할 수 없는 영향을 미치는 “돈”에 대한 올바른 가치관을 어떻게 성경을 통해서 정립해 나갈 수 있을지의 문제에 매우 유용한 실제적인 출발점을 제공해 준다. 그리고 말레사가 쓴 *111 Bibeltexte, die man kennen muss*는 성경에 관심을 둔 독자가 어쩌면 가장 쉽게 성경의 세계에 접근할 수 있도록 안내해 주는 가장 효과적인 방법 가운데 하나를 보여준다고 평가할 수 있다. 이야기 중심의 본문 선택, 구어체의 쉽고 명확하고 간결한 문체와 서술방식, 발췌 본문을 중심으로 더 깊이 생각해 볼 수 있도록 도와주는 사진과 그림 등이 모든 것들이 21세기 온라인 글쓰기와 글읽기에 익숙한 세대들에게는 최적화된 방식으로 보인다. 물론 두 책 모두 성경의 전문가가 아니라 각각 경제와 재정 전문가, 언론인이 저술하였다는 점에서 성경 해석에 근본적인 한계는

가지고 있지만, 이런 한계가 이 두 책의 장점을 가리지는 않는다.

한국의 배경에서도 성경의 전문가가 한국의 성경 독자를 위해서 이렇게 접근성과 가독성과 현실성이 뛰어난 성경 해설서를 펴내고, 그것이 독자들에게 뜨거운 사랑을 받는 날을 기대해 본다.⁴³⁾

<주제어>(Keywords)

성경 읽기, 성경 공부, 성경과 돈, 성경과 경제, 성경과 시각 매체.

reading the Bible, studying the Bible, the Bible and money, the Bible and economics, the Bible and visual media.

(투고 일자: 2023년 7월 28일, 심사 일자: 2023년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2023년 10월 13일)

43) 이런 점에서 대한성서공회에서 접근성이 뛰어난 번역으로 이미 펴낸 『새한글성경 신약과 시편』(서울: 대한성서공회, 2021)과 조만간 나올 신구약 합본은 좋은 출발점이라 생각한다. 아무쪼록 여기서 소개한 두 책의 내용과 같은 해설들이 곁들여져서, “MZ 세대”도 쉽사리 성경 본문에 접근할 수 있는 다양한 해설서, 또는 온라인 자료들이 나올 수 있기를 바란다.

<참고문헌>(References)

『새한글성경 신약과 시편』, 서울: 대한성서공회, 2021.

BasisBibel: Die Kompakte. Altes und Neues Testament, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021.

김정훈, “<서평> *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein* (Alexander Achilles Fischer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009)”, 「성경원문연구」 39 (2016), 448-464.

유은결, “<서평> *BasisBibel: Neues Testament und Psalmen* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)”, 「성경원문연구」 34 (2014), 302-314.

피셔, 알렉산더 아킬레스, 『구약성서 본문: 역사와 본문비평: 에른스트 뷔르트바인의 비블리아 헤브라이카 입문서에 대한 새로운 개정』, 김정훈 외 역, 서울: 대한성서공회, 2020.

Brueggemann, W., *Money and Possessions: Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2016.

Dierken, J., *Gott und Geld: Ähnlichkeit um Widerstreit*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Nickel-Schwäbisch, A., *Gott und Mammon: Biblische Perspektiven zum Umgang mit Geld-In Go(l)d we trust*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2019.

https://de.wikipedia.org/wiki/Andreas_Malessa.

https://de.wikipedia.org/wiki/Dietrich_Bauer.

https://de.wikipedia.org/wiki/Die_Gedanken_sind_frei.

<https://emons-verlag.de/verlage/emons/>.

<https://emons-verlag.de/buecher/111-orte/>.

<https://video.lifechannel.ch/share?key=4707A625-9536-402E-948DD55502E2EE86>.

<Abstract>

Book Review – *Geldgeschichten der Bibel*
(D. Bauer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006);
111 Bibeltexte, die man kennen muss
(A. Malessa, Stuttgart: emons; Deutsche Bibelgesellschaft, 2021)

Jong-Hoon Kim
(Busan Presbyterian University)

Churches and theology should always strive to make it easier for readers of the Bible to access the biblical text, enter into its world, and hear the voice of God revealed within it. In this sense, the two books I have examined here are highly meaningful.

(1) *Geldgeschichten der Bibel* by Bauer provides a practical starting point for establishing the correct values regarding money, which has an undeniable influence on almost every aspect of human life, both in the world of the Bible and in modern times, through biblical exploration. Certainly, Bauer's ability to select and categorize Bible passages related to money, to provide economic and financial perspectives, and to offer practical introductions is unique to him. However, for those who desire a more detailed description of specific passages he selected, his explanations may seem too concise. Furthermore, the conclusions he asserts may even seem like clichés. This can be attributed to the limitations of the author himself being unable to incorporate deeper theological reflections. Nevertheless, Bauer's journey through the money stories in the Bible from the perspective accessible to lay people or non-believers continues to shine brightly and remains relevant.

(2) *111 Bibeltexte, die man kennen muss* by Malessa can be evaluated as one of the most effective ways to guide readers with an interest in the Bible, perhaps enabling them to access the world of the Bible most easily. This book employs a storytelling-focused selection of biblical passages, a simple, clear, and concise style in spoken language, as well as pictures and illustrations that help readers think more deeply about the excerpts, making it an optimized approach for the 21st-century generation familiar with online writing and reading. This book offers unparalleled accessibility for those who have not encountered the Bible before or are just beginning to explore it. The writing style is not stiff or formal

but rather evokes everyday conversation, making it concise and precise, contributing to its excellent readability. From the title to the introduction, the narrative, and visual materials, the author's efforts to stay grounded in everyday life are evident throughout the book.

Of course, it should be noted that both books were authored by experts in their respective fields, such as an economic and financial expert and a journalist, rather than biblical experts. Thus, they have inherent limitations in biblical interpretation. Nevertheless, these limitations do not overshadow the merits of these two books.

「성경원문연구」 논문 투고 규정

1. 원고 모집 규정

1.1 목적

본 규정의 목적은 「성경원문연구」(이하 ‘본지’라 한다)에 투고하는 논문의 작성과 투고에 관한 사항을 정하는 데 있다.

1.2 원고 주제 및 범위

(1) 본지에 게재하는 국내외 학자들의 논문은 다음과 같다.

- ① 성경 원문 이해에 기여할 수 있는 논문
- ② 성경 번역에 도움이 될 수 있도록 기여하는 논문

(2) 구체적으로는 다음의 여러 주제를 다루는 논문을 게재한다.

① 히브리어, 아람어, 그리스어와 같은 성서 원어를 비롯하여, 고대역과 관련된 기타 여러 주변 언어들에 관한 논문

② 성서해석, 성서사본, 성서번역, 성서본문사, 성서번역사 등에 관한 논문

③ 한국어 성경 번역에 관한 연구를 다루는 논문

④ 성경 원문 및 번역과 관련된 학제 간의 연구 논문

(3) 본지에 투고하는 논문들에는 본지에 게재된 선행 연구 및 기타 선행 연구들을 반드시 언급한다.

(4) 한글 혹은 외국어로 다른 학술지나 단행본에 게재할 예정이거나 게재하였던 논문은 본지에 실을 수 없다.

(5) 단, <번역 논문>의 경우에는, 세계 성서 번역 이론 및 실제 연구 사례를 국내에 소개하기 위하여, 외국어로 이미 발표된 논문을 한국어로 번역하여 실을 수 있다.

1.3 분량

(1) 제출 원고는 200자 원고지로 계산하여 논문은 100쪽, 서평은 30쪽 내외의 분량으로 작성한다. 다만 ‘책 소개’ 성격의 서평일 경우 소개할 내용의 분량에 따라 100쪽 내외까지 허용하기로 하다.

(2) 원고 분량이 규정 분량인 100~150쪽보다 지나치게 초과하거나 미달할 경

우 편집위원회의 결정에 따라 조정을 받아야 한다.

(3) 외국어 초록은 400 words 가량이 되게 하되 원고 분량에 가산하지 않는다.

1.4 구성 요소

투고 논문은 다음의 5가지 구성 요소를 갖추어야 한다.

- (1) 논문
- (2) 각주 및 참고문헌 목록
- (3) 외국어 초록(abstract)
- (4) 한국어 주제어(keyword) 5개
- (5) 외국어 주제어(keyword) 5개

1.5 제출 방식과 제출 기한

(1) 원고는 한국어 문서 작성기인 hwp 프로그램 파일로 작성한다. 단, 외국어로 쓰는 논문은 MS Word 파일로 작성할 수 있다.

(2) 투고자는 hwp(영문 원고는 doc)와 pdf 컴퓨터 파일을 「성경원문연구」 온라인 논문 투고·심사 시스템(주소: <https://dbpiaone.com/bskorea/index.do>)에 제출한다.

(3) 온라인 논문 투고 시스템(<https://dbpiaone.com/bskorea/index.do>)에 논문을 투고할 때에는 공정한 심사를 위하여 필자 이름과 필자의 참고문헌 정보를 *** 또는 ‘저자정보삭제’로 표기하여 제출한다.

(4) 논문은 온라인 논문 투고 시스템을 통해 수시로 접수한다. 투고된 논문은 정기간행일(매년 4월 30일, 10월 30일) 90일 전까지 접수하여 온라인 논문 심사 시스템을 통해 해당 분야의 전문가에게 심사를 의뢰하며, 정기간행일 30일 전에 심사를 완료한다.

(5) 논문 제출자는 “KCI 문헌 유사도 검사 서비스”(아래 인터넷 사이트)를 이용하여 문헌 유사도를 검사하고, ‘KCI 문헌 유사도 검사 결과 확인서(상세)’ 파일을 받아서, <성경원문연구> 투고 시스템을 통하여 논문과 함께 제출한다.

<https://www.kci.go.kr/kciportal/po/member/loginForm.kci?returnUrl=check/login.jsp>

(6) 논문 투고 방법

① 온라인 논문 투고 시스템 회원 가입(<https://dbpiaone.com/bskorea/index.do>)

: 화면 중앙 ‘회원가입’ 클릭

→ 약관동의 > 필수입력 항목 기재 > 가입신청 > 완료

② 논문투고: 상단 메뉴 ‘투고자’ 클릭

→ 접수 중인 학술지 클릭 > ‘논문투고하기’ 클릭 > 필수입력항목 기재 > 제출

(7) 「성경원문연구」 논문 제출 기한

① 투고 마감일: 1월 31일, 7월 31일

② 논문 형식: 「성경원문연구」 투고 규정을 따른다.

1.6 제출된 논문의 관리와 심사

(1) 논문의 분량, 논문의 양식 등이 투고 규정에 맞지 않는 논문은 심사하지 않으며, 투고자에게 이를 통지한다.

(2) 제출된 원고는 투고자에게 반환하지 않는다.

(3) 심사 후 수정이 필요한 논문은 ‘논문 수정 요구서’를 통보하고, 수정된 후 재심사한다.

1.7 저작권

(1) 본지에 게재된 모든 논문과 자료의 저작권은 대한성서공회에 귀속된다.

(2) 대한성서공회는 게재된 논문, 번역 논문, 서평, 자료에 대한 원고료로 필자에게 200자 원고지 1매당 5,000원을 지불한다. 이는 최대 100매까지만 해당된다. 단, 번역 논문은 지불할 원고 매수에 제한을 두지 않는다. 한국연구재단이나 학교를 포함한 다른 기관의 지원금을 받은 논문은 원고료를 지불하지 않는다. 공동 저자의 경우 해당 원고료를 저자의 수만큼 나누어 제공한다.

(3) 투고자는 본 논문에 따른 권리와 이익 및 디지털 저작권에 대한 모든 권리 행사를 대한성서공회에 이양한다.

(4) 이에 대하여 투고자는 투고와 함께 ‘양식 2’에 포함된 ‘저작권 이양 동의서’를 제출한다.

1.8 제출처

(1) 일반 우편 주소: 서울시 서초구 남부순환로 2569 대한성서공회 성경번역 연구소. 우편번호 06734

(2) 전자우편 주소: ibtr@bskorea.or.kr

(3) 전화: 02-2103-8783, 8784, 8785

2. 원고 작성 규정

표제지, 본문, 참고문헌, 초록으로 구성된다.

2.1. 표제지

2.1.1 게재가 확정된 논문의 표제지

게재가 확정된 논문의 표제지에는 ① 한글 및 영문 제목(영문 제목에 히브리어 그리스어 아람어 등 성경 원어를 표기할 때는 영문 음역을 반드시 병기한다), ② 한글 및 영문 저자 이름, ③ 소속기관, 직위, 전공분야, ④ 필자의 연락처(주소, 전화, 전자우편 주소) 등을 적는다. 제출한 표제지는 본지에 게재 시에 다음 항목에 따라 표기된다.

2.1.2 논문 제목의 표기

(1) 논문 제목의 표기: 15 pt, 조선굵은명조, 자간 1, 장평 108, 행간 150

부제의 표기: 12 pt, 조선굵은명조, 자간 1, 장평 108, 행간 150

행을 바꾸어, —를 부제 앞뒤에 붙여 표기한다. 외국어 논문의 부제는 콜론(:)을 사용한다.

예시)

언더우드의 초기 한국어 성서 번역에 대한 고찰

—『누가복음』(1895)을 중심으로—

(2) 원고의 종류가 서평인 경우에는, <서평>(10.5 pt, 휴먼명조) 왼쪽 상단에 적어주고, 책제목(15 pt) 다음 행에 원괄호를 하고 저자, 출판사항(10.5 pt, 조선굵은명조, 자간 1, 장평 108, 중앙정렬)을 적어준다.

예시)

<서평>

Bible Translation: Frames of Reference

(T. Wilt ed., Manchester: St. Jerome Publishing, 2003)

2.1.3 저자의 표기

본지에 저자 사항을 수록할 때에는 지정한 글자 크기(11 pt, 휴먼명조, 장평 100)에 따라 제목 다음에 저자명을 기록하며, 저자 관련사항(최종 학위, 전공 분야, 소속 직위, 전자우편)은 각주란에 표기한다.

예시)

윤철원*

* University of Sheffield에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신약학 교수.
cwoon@stu.ac.kr.

2.1.4 공동 저자의 표기

공동 연구 논문인 경우에는 공동 저자명을 차례로 병기하되 연구에 끼친 기여도를 반영하여, 좌로부터 제1저자, 제2저자(계속될 때에 추가) 순으로 기록하며, 연구에 끼친 기여도가 동일할 때는 저자명의 가나다 순으로 기록한다. 다음과 같이 표기한다.

예시) 김창주*, 소형근**

* Chicago Theological Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 한신대학교 신학과 교수. qimchangjoo@naver.com.

** Rheinischen Friedrich-Wilhelms-University Bonn에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 교양학부 교수. bonnso@hanmail.net.

2.1.5 번역자의 표기

번역자(11 pt)는 저자 다음 행에 기록하고 번역자 관련 사항은 각주 처리한다.

예시) 폴 엘링워드*

윤철원 역**

* 세계성서공회연합회 번역 컨설턴트 역임.

** University of Sheffield에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신약학 교수, cwyoona@stu.ac.kr.

2.2. 본문 작성

2.2.1 용지 설정

편집용지 설정: (사용자정의) 폭 170, 길이 246.9

여백주기: 위 15, 아래 12.5, 왼쪽 25, 오른쪽 25, 머리말 15, 꼬리말 12.5

2.2.2 본문 및 각주 글자체

본문: 10.5 pt, 논문 전체에 “글꼴에 어울리는 빈칸” 설정

한글 휴먼명조, 자간 0, 장평 100, 행간 150, 문단 시작 때 들여쓰기 10 pt

영문 Times New Roman, 자간 0, 장평 100, 행간 150, 문단 시작 때 들여쓰기 10 pt

각주: 8.5 pt, “행간에 맞는 띄어쓰기” 설정

휴먼명조, 자간 0, 장평 100, 행간 135, 좌우 여백 0, 내어쓰기 10 pt

2.2.3 본문 속의 인용문

(1) 인용구나 인용절 혹은 인용문을 본문에 이어서 삽입하는 경우에는 인용부호(“ ”)를 사용하여 인용문임을 표시한다.

(2) 본문과 구분하여 인용문을 삽입하고자 할 경우에는 여백(인덴션)을 좌우로 20 pt(한글 2자)씩 부여하여 인용하였다는 것을 나타낸다. 글자는 본문 10.5 pt보다 1 pt 작은 9.5 pt 로 쓰되, 문단 시작 시에 10 pt 들여쓰기로 한다.

인용부호는 사용하지 않고, 인용문 단락의 위 아래로 1행씩을 삽입하여 인용문임을 표시한다.

(3) 인용문 안에서 강조할 때에는 한글은 볼드체로 하며, 외국어는 이탤릭체로 표기한다.

① 인용부호를 사용한 경우

예시)

위 예문에서 “여자를 유인하는 자들”은 구체적인 수는 제시되지 않았으나, 특정한 사람들을 제한해서 한 말이기 때문에 ‘-들’을 붙여야만 한다.

② 여백을 사용한 경우

예시)

그러나 일찍이 드보는 안식일을 시장 풍습과 연결시킨 적이 있다. (10.5 pt)

안식일 제도는 오히려 거의 전 세계적인 휴일-축제-시장 풍습에서 잘 설명된다. 그런 풍습에서는 규칙적인 간격으로 다시 오는 장날이나 휴일이나 축제일을 정해 놓았기 때문이다. 옛날 로마인들은 9일마다 ‘눈디내’(nundinae, 九日場)라는 장날 제도를 지니고 있었으며, 중국 남서부의 롤로스-여인들은 6일마다 빨래와 바느질을 쉬었다. 이런 휴일 선택의 동기들은 아주 다양하지만, 일반적으로 종교적인 동기가 있고, 이렇게 삽입될 휴일들은 자연히 일정한 규정과 금지령들을 초래하게 되었다. (9.5 pt)

이 관찰은 사회과학적 관점에서 고대 이스라엘 사회의 안식일을 이해하는 데 크게 유용하다.

2.2.4 내용 구분

개요 번호는 1.1.1. 1.1.1. (1)(2) ①② 의 순으로 매긴다. 글자 크기는 1.은 12 pt이며, 1.1.은 11 pt이고 나머지 개요 번호는 본문과 같은 10.5 pt이다. 고딕체로 표기한다.

2.2.5 표 / 그림 / 부록 표기

(1) “<표 번호> 제목”, “<그림 번호> 제목”, “<부록 번호> 제목” 과 같은 형식으로 표기하여, 표와 그림의 상단에 삽입한다. 출처는 표와 그림의 하단에 “출처: …”라고 표기한다.

예시)

<표 1> 컨스펙터스에 의한 장서 분석표

<그림 1> 시장분석 밴 다이어그램

<부록 1> 미국국회도서관 분류표

출처: 김주수, 이희배, 『가족관계학』 (서울: 학연사, 1986), 43.

(2) 서양 문헌의 경우에는 “Table no. Title”, “Figure no. Title”, “Appendix no. Title”로 표기한다.

예시)

Table 1. Comparison of test letters in the Senior scrolls and selected British Library scrolls

Figure 1. Senior scroll 8

Appendix 1. Price list

(3) 여러 페이지에 걸쳐 표가 계속될 경우 표 위에 “<표 번호> 계속”을 넣어 준다.

2.2.6 본문에서의 문헌 표기 관련 부호

(1) 동서의 단행본, 전집은 『』로 표시하고, 학술지, 신문, 잡지는 「」로 표시하고, 개별논문 및 작품은 “”으로 표시한다.

(2) 양서의 단행본, 전집, 학술지, 신문, 잡지는 이탤릭체로 표시하고, 개별 논문 및 작품은 “”으로 표시한다.

(3) 한글 성서 번역본은 『』으로 표시하고 성서의 각 책명은 “”로 표시한다.

예시)

단행본, 전집

동서 『』 『히브리어에서 우리말로』

양서 이탤릭체 *The Religious Polemics of Amos*

학술지, 신문, 잡지

동서 「」 「神學思想」

양서 이탤릭체 *Soundings*

개별 논문 및 작품

| | |
|--------|---|
| 동서 “ ” | “예수와 조선” “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들” |
| 양서 “ ” | “Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel” |
| 성서 | 『성경전서 새번역』 “야고보서” |

2.2.7 본문에서의 각종 부호

(1) 강조 부호 ‘ ’

예시)

‘모세의 노래’(신 31:30; 32:44)

‘him’으로 받지 않고,

(2) 콜론(:), 세미콜론(;),은 앞 단어에 붙이고, 한 칸 띄고 뒷 단어를 쓴다.

(3) 한국말에서는 원괄호의 정보는 부속 정보이므로, 원괄호는 띄지 않고 앞 단어에 붙여서 표기한다.

예시)

그의 아버지 존 언더우드도 헌신적인 성품을 지닌 기독교인이었다(언. 29).

혹은 “나는 검어서 예쁘다(I am black *and* beautiful)”처럼 번역될 수 있기 때문이다. (이 경우 큰 따옴표를 “나는 검어서 예쁘다”(I am black *and* beautiful)로 쓰는 것도 가능하다.)

“아텔포이(형제들)”와 “아텔포이”(형제들) — 둘 다 가능하다.

(4) 본문 안에서 특히 해당문헌에 대해 언급할 필요가 있는 경우, //를 사용한다. 문헌 앞에 나오는 //는 그 문헌과 같다는 표현이고, //가 없이 표현된 문장은 그 문헌에서 인용하였다는 표현이다.

예시)

샌더스(Sanders)는 더 모르(De Moor)를 따라서 ‘계단식 농경지(terrace)’로 번역하고 있다(//HALOT) ---- HALOT 과 같다는 표현

이 단어는 기본적으로 ‘경작지’와 연관되어 있으므로(BDB, HALOT)

---- HALOT에서 인용하였다는 표현

2.2.8 외국인명 / 외국지명 / 외국고유명사 표기

외국의 인명, 지명, 고유명사는 한글로 표기하며 원어는 괄호 안에 부기한다. 원어의 첫 표기 이후 표기 시에 한글만 표기할 수 있다. 본문 및 각주에서 같이 적용된다.

예시)

특징적인 것은 그들의 논의를 번역 이론의 선구자라 할 수 있는 유진 나이다(Eugene A. Nida)의 전통적인 이론과 비교하며 전개하고 있다는 점이다. 먼저, 그들은 유진 나이다의 번역 이론에 대해서 …….

투르나이젠(E. Thurneysen)과 아담스(J. E. Adams)와 샤헨벡(J. Scharfenberg)의 목회상담 이론은…….

2.2.9 고대어 / 고전어 표기

(1) 히브리어, 아람어, 그리스어는 원어를 사용한다. 음역을 할 경우 아래의 히브리어, 아람어, 그리스어의 음역 원칙을 따른다.

(2) 기타 고전어는 음역을 하되 음역 원칙은 따로 정한다.

(3) 한글로 음역을 할 경우에는 ‘한글 음역(원어)’ 형식으로 표기하고 로마자 음역을 할 경우에는 ‘원어(로마자 음역)’ 형식으로 표기한다.

예시) 히브리어 ‘바님(בָּנִים)’과 그리스어 ‘휘오이(ἰοί)’

히브리어 ‘משֶׁה(Mosheh)’와 그리스어 ‘Μωσῆς(Moses)’

히브리어, 아람어, 그리스어 음역 원칙

(1) 히브리어, 아람어, 그리스어는 문장 전체나 구절, 혹은 단어를 인용할 때 음역하지 않는 것을 원칙으로 한다(히브리어나 아람어는 모음을 첨가하지 않은 자음만 사용하되 경우에 따라서 모음이 필요한 경우에는 모음을 첨가해도 좋다. 그러나 편집위원들의 판단에 따라 그 모음을 생략할 수도 있다). 필자가 위 언어의 폰트를 가지고 있지 않은 경우, 식별이 가능하도록 선명하게 원고에 적어 제출해야 한다. 폰트와 음역은 한글 문자표 입력 ‘한글 문자표’에서(Ctrl+F10을 동시에 누른다) 로마자 음역은 ‘영어-라틴어’란에서, 히브리어와 그리스어는 각각 ‘히브리어’와 ‘그리스어’ 폰트란에서 사용한다.

(2) 음역이 꼭 필요한 경우에는 다음과 같은 규정을 따라야 한다.

① 히브리어 음역

a. 자음

א(ʾ) ב(b) ג(g) ד(d) ה(h) ו(w) ז(z) ח(h) ט(t) י(y) כ(k) ל(l)

מ(m) נ(n) ס(s) ש(š) פ(p) צ(š) ק(q) ר(r) ש(š) ש(š) ת(t)

주의: b d g k p t가 모음 다음에 위치하여 마찰음화(spirantization)된 음가는 표시하지 않는다. 만일 논의가 필요할 경우, 밑줄을 그어 b d g k p t로 표시한다. 중점표시(dāgeš forte)는 자음을 중복하여 표시한다(예, hammelek). 일반적으로 받

음이 되는 단어 마지막에 위치하는 η (h)안에 점을 첨가하는 ‘ η 마픽’(mappig)은 표시하지 않는다.

b. 모음

a(pataḥ), ā(qāmeṣ), â(단어 마지막에 쓰인 qāmeṣ hē), e(sēgōl), ē(šērê), ê(단어 마지막과 중간에 쓰인 šērê yōd와 중간 sēgōl yōd), i(단모음 ḥîreq), î(단어 중간 혹은 마지막에 쓰인 ḥîreq yōd), o(qāmeṣ ḥātûp), ô(hōlem), ô(hōlem), u(단모음 qibbûš), ū(장모음 qibbûš), û(šûreq). hē나 ’āleph이 ‘마테르 렉치오니스’(mater lectionis, 직역: “읽기[를 도와주는] 어머니[와 같은 글자]”)로 사용되는 경우, 이 두 자음을 음역할 수 있다. 기원후 11세기 마소라 학자들이 전통적인 히브리어 자음 본문을 발음하기 위하여 모음을 첨가할 때, 이미 히브리어 자음 본문은 모음을 발음하기 위하여 η (h), ι (w), υ (y)를 모음 표시 문자로 사용하였다. 모음 표시를 위하여 사용된 이 자음들을 ‘마테르 렉치오니스’라고 한다. 다음은 모음의 명칭, 형태, 그리고 음역이다.

| 모음 명칭 | | 마테르 ¹ 와 함께 | 마테르 ¹ 와 함께 | 마테르 η 와 함께 (단어 마지막에만) |
|--------|-------------|-----------------------|-----------------------|----------------------------|
| pataḥ | בּ ba | x | x | x |
| qāmeṣ | בּ bā 혹은 bo | בִּי bâ | x | בִּי bāh |
| ḥîreq | בּ bi | בִּי bî | x | x |
| šērê | בּ bē | בִּי bê | x | בִּי bēh |
| sēgōl | בּ be | בִּי bē | x | בִּי beh |
| hōlem | בּ bō | x | בּוּ bō | בּוּ bōh |
| qibbûš | בּ bu | x | בּוּ bû | x |
| šewâ | בּ bē | | | |

단어 마지막에 위치한 자음 η 를 발음하기 위해 첨가되는 ‘삼입 파타흐’(furtive pataḥ)는 ‘파타흐’(pataḥ)로 처리한다(예, rūaḥ). 강세 표시 이동으로 발생된 축소된 모음은 ä ě ö (šewâ와 ḥāteṣ sēgōl은 구분하지 않는다)로 표시한다. 단모음은 o(w), u(w), i(v)로 표시한다. 강세표시는 표시하지 않지만, 필요한 경우

에는 제일 강세는 예음 부호(acute accent)를, 제이 강세는 억음 부호(grave accent)를 사용한다. 마캅(maqqēp)은 하이픈으로 표시한다.

② 아랍어 음역

아랍어 음역은 위에서 언급한 히브리어 음역 방식을 따른다. 단, 아랍어 šērê와 ḥōlem은 종종 장음 표시가 아니다.

③ 그리스어 음역

θ는 th, φ는 ph, χ는 ch, ψ는 ps, η는 ē, ω는 ō로, ‘기음’(rough breathing)은 h, ν는 y로 표시한다. 아래에 기입하는 이오타는 모음 밑에 세디유로 표시한다.

2.2.10 성서 구절 표기

(1) 본문에서 성서의 서명을 전부 표기하거나 약어로 표기할 수 있다.

예시) 『표준』 초판 역시 전통을 따라…….

새로 번역된 『성경전서 새번역』(2001)에서는…….

(2) 우리말 성서 번역본, 외국어 성서 번역본은 대한성서공회에서 정한 약어를 사용하는데, 다음과 같다. <한글 성경 번역 계보도> 참고:

http://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_2_3_4.

한글

| 약어 | 번역본 |
|----------|--|
| 『개역한글』: | 『성경전서 개역한글판』(1961) |
| 『공동』: | 『공동번역 성서』(1977) |
| 『새번역신약』: | 『새번역 신약전서』(1967) |
| 『표준』: | 『성경전서 표준새번역』(1993) |
| 『개역개정』: | 『성경전서 개역개정판』(1998) |
| 『공동개정』: | 『공동번역 성서 개정판』(1999) |
| 『새번역』: | 『성경전서 새번역』(2001)(『성경전서 표준새번역 개정판』[2001]을 2004년에 개칭함) |

영어

| 약어 | 번역본 | 약어 | 번역본 |
|-----|---|-----|----------------------------------|
| ASV | American Standard Version (1901) | NEB | New English Bible (1961) |
| BBE | The Bible in Basic English (1949/64) | NIV | New International Version (1979) |
| CEV | The Contemporary English version (1995) | NJB | The New Jerusalem Bible (1985) |
| DBY | The Darby Bible (1884/1890) | NKJ | New King James Version (1982) |

| 약어 | 번역본 | 약어 | 번역본 |
|-----|---|-----|--|
| DRA | The Douay-Rheims (1899) Amer. Ed. | NLT | New Living Translation (1996) |
| GNB | Good News Bible (1976) | NRS | New Revised Standard Version (1989) |
| GNV | Geneva (1599) | PNT | Bishop's New Testament (1595) |
| JB | Jeusalem Bible (1966) | RSV | Revised Standard Version (1952) |
| JPS | Jewish Publication Society OT (1917) | TNT | Tyndale New Testament (1594) |
| KJV | King James Version (1611/1769) | TNK | Jewish Publication Society Tanakh (1985) |
| NAB | The New American Bible (1970) | YLT | Young's Literal Translation |
| NAS | New American Standard Bible (1960/1971) | | (1862/1898) |

히브리어

| 약어 | 번역본 | 약어 | 번역본 |
|-----|-------------------------------|-----|--------------------------------|
| BHK | Biblia Hebraica (Rud. Kittel) | BHS | Biblia Hebraica Stuttgartensia |
| BHQ | Biblia Hebraica Quinta | HNT | Salkinson-Ginsburg Hebrew NT |

아람어

| 약어 | 번역본 |
|-----|----------|
| TAR | Targumim |

그리스어

| 약어 | 번역본 | 약어 | 번역본 |
|-------------------|---|-------|---|
| GNT ⁵ | Greek New Testament (5th, UBS) | THGNT | The Greek New Testament, Produced at Tyndale House (2017) |
| NTG ²⁸ | Novum Testamentum Graece (28th. Nestle-Aland) | WHO | Westcott and Hort NT |
| LXX | Septuaginta | | |

라틴어

| 약어 | 번역본 |
|-----|---------------|
| VUL | Latin Vulgate |

독일어

| | | | |
|-----|--|-----|--|
| 약어 | 번역본 | 약어 | 번역본 |
| BB | BasisBibel (2012) | HRD | Die Bibel. Herder-Übersetzung Revidierte Fassung (2005) |
| BGS | Bibel in gerechter Sprache (2011) | LB | Luther Bibel (2017) |
| BR | Die Schrift. 4 vols. Martin Buber, Franz Rosenzweig (1954, 1955, 1958, 1962) | NGÜ | Neue Genfer Übersetzung (2011) |
| EIN | Einheitsübersetzung (2016) | ZB | Zürcher Bibel (2007) |

프랑스어

| | | | |
|-----|---|-----|---|
| 약어 | 번역본 | 약어 | 번역본 |
| BDS | La Bible du Semeur (2000) | NEG | Nouvelle Edition Geneve (1979) |
| BFC | French Bible en français courant (1997) | PDV | La Bible. Parole de Vie (2000) |
| FBJ | French Bible Jerusalem (1973) | S21 | La Bible Segond 21 (2007) |
| LSG | French Louis Segond (1910) | TOB | French Traduction Oecuménique de la Bible (1988) |
| NBS | Nouvelle Bible Segond (2002) | | |

(3) 한글 성서의 날권 책명은 번역본에서 정하는 약어표에 따라 표기한다. 『공동』과 『공동개정』의 경우에는 앞의 두 글자를 약어로 한다.

〈『개역개정판』의 날권 책명 약어표〉

구약

| 책명 | 약어 | 책명 | 약어 | 책명 | 약어 |
|------|----|--------|----|-----|----|
| 창세기 | 창 | 역대하 | 대하 | 다니엘 | 단 |
| 출애굽기 | 출 | 에스라 | 스 | 호세아 | 호 |
| 레위기 | 레 | 느헤미야 | 느 | 요엘 | 욘 |
| 민수기 | 민 | 에스더 | 에 | 아모스 | 암 |
| 신명기 | 신 | 욥기 | 욥 | 오바다 | 옵 |
| 여호수아 | 수 | 시편 | 시 | 요나 | 욘 |
| 사사기 | 삿 | 잠언 | 잠 | 미가 | 미 |
| 룻기 | 룻 | 전도서 | 전 | 나훔 | 나 |
| 사무엘상 | 삼상 | 아가 | 아 | 하박국 | 합 |
| 사무엘하 | 삼하 | 이사야 | 사 | 스마냐 | 습 |
| 열왕기상 | 왕상 | 예레미야 | 렘 | 학개 | 학 |
| 열왕기하 | 왕하 | 예레미야애가 | 애 | 스가랴 | 스 |
| 역대상 | 대상 | 에스겔 | 겔 | 말라기 | 말 |

신약

| 책명 | 약어 | 책명 | 약어 | 책명 | 약어 |
|-------|----|---------|----|-------|----|
| 마태복음 | 마 | 에베소서 | 엡 | 히브리서 | 히 |
| 마가복음 | 막 | 빌립고서 | 빌 | 야고보서 | 약 |
| 누가복음 | 눅 | 골로새서 | 골 | 베드로전서 | 벧전 |
| 요한복음 | 요 | 데살로니가전서 | 살전 | 베드로후서 | 벧후 |
| 사도행전 | 행 | 데살로니가후서 | 살후 | 요한1서 | 요1 |
| 로마서 | 롬 | 디모데전서 | 딤햄 | 요한2서 | 요2 |
| 고린도전서 | 고전 | 디모데후서 | 딤후 | 요한3서 | 요3 |
| 고린도후서 | 고후 | 디도서 | 딤통 | 유다서 | 유 |
| 갈라디아서 | 갈 | 빌레몬 | 몬 | 요한계시록 | 계 |

(4) 영어 성서의 낱권 책명은 대한성서공회에서 정한 약어를 사용하는데, 다음과 같다.

〈영어 성서의 낱권 책명 약어표〉

구약

| 책명 | 약어 | 책명 | 약어 | 책명 | 약어 |
|--------------|-----|-----------------|-----|-----------|-----|
| Genesis | Gen | 2 Chronicles | 2Ch | Daniel | Dan |
| Exodus | Exo | Ezra | Ezr | Hosea | Hos |
| Leviticus | Lev | Nehemiah | Neh | Joel | Joe |
| Numbers | Num | Esther | Est | Amos | Amo |
| Deuteronomy | Deu | Job | Job | Obadiah | Oba |
| Joshua | Jos | Psalms | Psa | Jonah | Jon |
| Judges | Jdg | Proverbs | Pro | Micah | Mic |
| Ruth | Rut | Ecclesiastes | Ecc | Nahum | Nah |
| 1 Samuel | 1Sa | Song of Solomon | Sol | Habakkuk | Hab |
| 2 Samuel | 2Sa | Isaiah | Isa | Zephaniah | Zep |
| 1 Kings | 1Ki | Jeremiah | Jer | Haggai | Hag |
| 2 Kings | 2Ki | Lamentations | Lam | Zechariah | Zec |
| 1 Chronicles | 1Ch | Ezekiel | Eze | Malachi | Mal |

신약

| 책명 | 약어 | 책명 | 약어 | 책명 | 약어 |
|---------|-----|-----------|-----|---------|-----|
| Matthew | Mat | Ephesians | Eph | Hebrews | Heb |

| 책명 | 약어 | 책명 | 약어 | 책명 | 약어 |
|---------------|-----|-----------------|-----|------------|-----|
| Mark | Mar | Philippians | Phi | James | Jam |
| Luke | Luk | Colossians | Col | 1 Peter | 1Pe |
| John | Joh | 1 Thessalonians | 1Th | 2 Peter | 2Pe |
| Acts | Act | 2 Thessalonians | 2Th | 1 John | 1Jo |
| Romans | Rom | 1 Timothy | 1Ti | 2 John | 2Jo |
| 1 Corinthians | 1Co | 2 Timothy | 2Ti | 3 John | 3Jo |
| 2 Corinthians | 2Co | Titus | Tit | Jude | Jud |
| Galatians | Gal | Philemon | Phm | Revelation | Rev |

외경

| 책명 | 약어 | 책명 | 약어 | 책명 | 약어 |
|-------------|-----|---------------------|-----|----------------|-----|
| 1 Esdras | 1Es | Sip | Sip | Laodiceans | Lao |
| Judith | Jdt | Psalms of Solomon | Pss | 4 Esdras | 4Es |
| Tobit | Tob | Baruch | Bar | Esther (Greek) | Esg |
| 1 Maccabees | 1Ma | Epistle of Jeremiah | Epj | Joshua (A) | Jsa |
| 2 Maccabees | 2Ma | Susanna | Sus | Judges (A) | Jda |
| 3 Maccabees | 3Ma | Bel | Bel | Tobit (S) | Tbs |
| 4 Maccabees | 4Ma | Prayer of Azariah | Pra | Susanna (TH) | Sut |
| Odes | Ode | Daniel (Greek) | Dng | Daniel (TH) | Dat |
| Wisdom | Wis | Prayer of Manasseh | Prm | Bel (TH) | Bet |
| Sirach | Sir | Psalm(151) | Psx | | |

(5) 동서의 표기 형식은 책명의 약어 장:절, 장:절-절, 장:절상, 장:절하, 장:절이 하이며, 양서의 표기 형식은 책명의 약어 장:절, 장:절-절, 장:절a, 장:절b, 장:절ff 이다. 성서 구절 여러 개를 같이 나열할 경우, 같은 장에서 절은 쉼표(,)로 연결하 며, 날권 성서명이나 장이 달라질 경우 세미콜론(;)을 사용한다. 그 예는 다음과 같다.

예시)

동서 『개역개정』 창 1:1; 『개역개정』 창 1:1-13; 『개역개정』 창 1:1상;

『개역개정』 창 1:1하; 『개역개정』 창 1:1이하

양서 CEV Gen 1:1; Gen 1:1-13; Gen 1:1a; Gen 1:1b; Gen 1:1ff

성서구절 나열 시에 창 1:1, 2-5; 사 1:2; Mat 1:1

(6) 사역은 여백(인덴션)을 주어 표기한다.

예시)

윌트(Wilt)가 번역한 성서 구절이다.

목자를 떠난 어린 양
 사냥하는 자들에게 당하지 않도록 날 구해주세요.
 저들이
 내 목구멍을 넓게 벌려 마구 찢어버리려 하네요.

...

2.2.11 주의 표기

(1) 주는 각주(footnote)를 사용하며, 각주번호만을 내어쓰기 10 pt를 적용하여, 1), 2) 등으로 표기한다.

(2) 각주 표기에 있어서 원자료에 나와 있는 언어를 그대로 사용하는 것과 간결하게 표기하는 것을 원칙으로 한다.

(3) 본문의 문헌 표기 부호를 따른다. 페이지 표기 시에 쪽, p., pp. 등의 표시 없이 페이지 숫자로만 표시한다.

(4) 원괄호 앞에서는 띄어서 적는다.

그 외의 표기는 아래의 각주의 예시에 따른다.

2.2.12 각주의 예시

(1) 단행본

① 동서의 경우에는 『 』을 사용하고 양서의 경우에는 서명을 이탤릭체로 표기한다.

② 공동저자의 경우, 저자 3인까지는 모두 기재한다.

③ 4인 이상일 경우 첫 번째 저자명에 동서는 외, 양서는 et al.(u.a.)을 표기하여 공동저작임을 알린다.

④ 표기 부호는 동서는 쉼표(,), 양서는 A and B(2인), A, B, and C(3인)로 한다.

예시)

동서: 저자, 『서명』 (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

저자가 1인인 경우

민영진, 『히브리어에서 우리말로』 (서울: 두란노, 1996), 123.

김정우, 『시편 89편: 그 본문과 주석』 (서울: 총신대출판부, 1992), 102-122.

저자가 2-3인인 경우

이만열, 옥성득, 『대한성서공회사』 I (서울: 대한성서공회, 1994), 25.

저자가 4인 이상인 경우

문옥표 외, 『신여성: 한국과 일본의 근대 여성상』 (서울: 청년사, 2003), 33.

양서: 저자, 서명 (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

저자가 1인인 경우

G. A. Knight, *The Song of Moses: A Theological Quarry* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 50.

저자가 2인 경우

D. B. Sandy and R. L. Giese, Jr., *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament* (Nashville: Broadman & Holman, 1995).

J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988), 56.

저자가 3인인 경우

W. Gesenius, J. Strong, and S. P. Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 65.

저자가 4인 이상인 경우

C. J. Ellicott, et al., *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press, 1881).

(2) 번역서

① 번역자명을 서명 다음에 표기한다.

예시)

동서: 저자, 『서명』, 번역자명 역 (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

L. H. 언더우드, 『상투의 나라』, 신복룡, 최수근 역 (서울: 집문당, 1999), 24.

양서: 저자, 서명, 번역자명, trans. (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, vol. 2, J. E. Turner, trans. (New York: Harper & Row, 1963), 567-569.

② 번역서의 원서 사항을 밝히고자 할 경우 ‘번역서; 원서 사항’으로 표기한다.

예시)

번역서에 저자 이름은 번역하지 않고 원저자 이름이 실려 있는 경우

M. Dibelius, 『목회서신』, 박익수 역 (서울: 한국신학연구소, 1983), 95; *Die Pastoralbriefe*, IBC (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1966).

번역서에 저자 이름을 번역하여 실고 있는 경우

M. 디벨리우스, 『목회서신』, 박익수 역 (서울: 한국신학연구소, 1983), 95; M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, IBC (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1966).

(3) 편집 책

동서의 경우에는 편, 영어의 경우에는 ed., comp., eds.(2인 이상)로 표기한다. 기타 다른 외국어는 영어에 준하는 약어를 사용한다. 독일어 편집 책의 경우 hrsg. 등으로 표기한다.

예시)

국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』 (서울: 두산동아, 1999), 56.

J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988), 58.

(4) 학위논문

“ ”으로 학위논문 명을 표기한다. 동서의 경우 박사학위논문, 석사학위논문, 신학박사학위논문 등으로 표기하며 양서의 경우 Ph.D. Dissertation, Th.M. Dissertation, Th.D. Dissertation, D.Min. Dissertation으로 표기한다.

예시)

전혜영, “현대 한국어 접속어미의 화용론적 연구”, 박사학위논문 (이화여자대학교, 1988), 23-35.

S. Burkes, “Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period”, Ph.D. Dissertation (University of Chicago, 1997), 1-3.

(5) 정기간행물 기사

① 정기간행물의 권, volume 표시는 번호만 기재한다.

② 하위번호(호, number)를 부기할 필요가 있을 경우에는 권:호로 표기한다.

③ 정기간행물의 출판년도는 괄호 안에 표기하며, 그 외의 계절 표시 등은 하지 않는다. 꼭 필요한 경우 출판 월도 밝힌다.

④ 잡지명은 일반적으로 사용되는 약어로 표기하는 것을 원칙으로 한다.

⑤ 인용부호(“ ”)와 쉼표(,)가 같이 표기될 경우 “ ”,으로 표기한다. 인용부호 안에 다른 부호(?, ! 등)로 끝날 경우에는 쉼표는 생략한다. 인용부호 안에서 ‘ ’로 끝난 경우에는 쉼표를 한다.

예시)

우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 「구약논단」 9 (2000. 10.), 150-161.

M. A. Chaney, “Whose Sour Grapes? The Addresseés of Isaiah 5:1-7 in the Light of Political Economy”, *Semeia* 87 (1999), 105-122.

C. L. Blomberg, “The Superiority of TNIV in Hebrews”, *The Bible Translator* 55:3 (2004), 310-318.

(6) 일간지

동서의 경우에는 「」으로 표기하고 양서의 경우에는 이탤릭체로 표기한다.

예시)

김석년, “두 가지면 충분하다”, 「국민일보」 2004. 12. 26.

M. Messara, “Iraq Baghda”, *Korean Times* 2004. 12. 27., 45.

(7) 편집된 책 속의 글

편집된 책 속의 글은 “ ”로 표기하되, 표기 형식은 다음과 같다.

예시)

동서: 저자, “기사명”, 편집자명 편, 『서명』 (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

장석정, “이사야 7:10-17에 관한 연구”,王大일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오, 주석과 성서 번역』 (서울: 대한기독교서회, 2000), 116-131.

양서: 저자, “기사명”, 편집자명, ed., 『서명』 (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

M. A. Chaney, “Bitter Bounty: The Dynamics of Political Economy Critiqued by the Eighth-Century Prophets”, R. L. Stivers, ed., *Reformed Faith and Economics* (Lanham: University Press of America, 1989), 15-30.

(8) 웹사이트 인용

저자, 제목, 웹사이트 주소, 검색 일자 순으로 기록하되, 표기 부호는 예시에 따른다.

예시)

민영진, “개혁개정판 이렇게 달라졌다”, <http://www.bskorea.or.kr> (2016. 3. 30.).

(9) 바로 앞의 인용

① Ibid로 표기한다.

예시)

12) 우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 150-161.

13) Ibid.

62) J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 263-281.

63) Ibid., 274-275.

② 바로 앞의 인용의 경우라도, 다음 각주에 그 인용 문헌 이외에 다른 인용을 가지고 있을 경우 같은 인용의 반복으로 처리한다.

예시)

11) W. Rudolph, *Jeremia*, 3rd. ed., *Handbuch zum Alten Testament Erste Reihe* 12 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968), 2에서 번역한 *Geschichte Jeremias*도 마찬가지로 뜻으로 이해할 수 있다.

12) W. Rudolph, *Jeremia*, 2; S. Herrmann, *Jeremia*, *Biblischer Kommentar Altes Testament XII/1* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986), 1; R. P. Carroll, *Jeremiah*, *Old Testament Library* (London: SCM Press, 1986), 89.

(10) 같은 인용의 반복

저자, 서명, 페이지 순으로 표기하되, 표기 부호는 예시에 따른다.

예시)

단행본

김정우, 『시편 89편: 그 본문과 주석』, 87.

E. S. Fiorenza, *In Memory of Her*, 43-48.

정기간행물

우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 150-161.

M. A. Chaney, “Whose Sour Grapes? The Addressees of Isaiah 5:1-7 in the Light of Political Economy”, 105-122.

(11) 심포지엄과 회의록

표기 양식은 다음과 같다.

발표자, “발표 논문” (개최지: 심포지엄 명, 날짜), 페이지.

예시)

김홍우, “한국정치의 탈사사회를 위한 제언” (크리스천 아카데미 연구 모임 “삶의 이야기, 정치 이야기 모임”, 1999. 5. 8.), 1.

小川晴久, “퇴계의 理의 현대적 번역과 실천” (퇴계의 삶과 철학 그리고 미래, 17차 퇴계 국제 학술회의, 2001. 10. 15.-10. 17.), 413.

R. Hodgson, “Norms in New Media Bible Translation” (Triennial Translation Workshop paper, 2000. 6. 21.), 5.

“Liturgiam Authenticam: On the Use of Vernacular Languages in the Publication of the Books of the Roman Liturgy” (Rome: Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, 2001).

(12) 총서사항은 정자로 기록한다.

예시)

E. Käsemann, 『로마서』, 국제성서주석 34 (천안: 한국신학연구소, 1992).

M. Tate, *Psalms 51-100*, WBC (Dallas: Word Books, 1990), 261-262, 264.

(13) 각주 하나에 여러 개의 문헌을 표기할 때, 한글 문헌과 외국어 문헌 구별 없이 인용 문헌 간에 세미콜론(;)을 사용하여 구분한다.

예시)

우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 『구약논단』 9 (2000), 150-161; M. A. Chaney, “Whose Sour Grapes? The Addressees of Isaiah 5:1-7 in the Light of Political Economy”, *Semeia* 87 (1999), 105-122, 135-150.

(14) 같은 항목이 반복될 때 세미콜론(;)으로 연결한다. 단, 연도와 페이지가 2개 이상일 때 쉼표(,)로 연결한다.

예시)

출판사와 출판지

H. G. Liddell, et al., *A Greek-English Lexicon* (Oxford; New York: At the Clarendon Press; Oxford University Press, 1996).

출판년과 페이지

L. H. 언더우드, 『언더우드-한국에 온 첫 선교사』, 이만열 역 (서울: 기독교 문사, 1990, 1999), 60-62.

J. P. Louw, et al., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1, xxiv, 118, 125-135.

(15) 원래 출판년을 표기하고자 할 경우, 양서는 “연도; org. ed. 연도”로 표기하고, 동서는 “연도; 원출판년 연도”로 표기한다.

예시)

E. C. Stanton and Revising Committee, *The Woman's Bible*, 2 vols. (Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1974; org. ed. 1895-1899).

『新譯 新舊約全書』, 奇一 역 (서울: 한국이공사, 1986; 원출판년 1925).

(16) 각주에서는 한글 자료도 쉼표를 인용부호 밖에 넣어준다.

예시)

최만자, “한국 그리스도교 여성의 경험에서 본 성서 해석”, 『성서와 여성신학』, 여성신학사상 제2집 (서울: 대한기독교서회, 1995), 143-144.

(17) 판차 사항

서명, 역자(편집자) 사항 다음에 1st ed., 2nd ed., 3rd ed., 4th ed. 등으로 표기한다.

예시)

A. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

(18) 참조

투고자의 재량에 맡긴다. 가능한 한 “참조”를 앞에 표기한다.

예시)

참조, A. Bonora, “Alleanza”, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (Tonrino: Edizioni Paoline, 1988), 21.

(19) 재인용

원본의 서지사항과 재인용한 책의 서지사항을 표기하고, “에서 재인용”을 덧붙인다. 원본의 서지사항을 모를 경우에는 재인용한 책의 서지사항과 “에서 재인용”으로 표기한다. 원본 서지사항과 재인용한 책의 서지사항의 사이에는 세미콜론(;)을 넣는다.

예시)

W. Barclay, *The New Testament*, vol. 1, 314; D. C. Arichea, “Taking Theology Seriously in the Translation Task”, R. Omanson, ed., *Discover the Bible* (New York: United Bible Societies, 2001), 240에서 재인용.

W. Bauer, *Wb*, 590; K. H. Rengstorf, *Th Wb* 7, 267; Sietzmann; Schlatter; Schnackenburg, “Apostles”, 293에서는 유니아를 ‘사도들 중에서 탁월한 사도’로 보고 있다; E. 케제만, 『로마서』, 한국신학연구소 번역실 역, 國際聖書註釋 34 (서울: 韓國神學研究所, 1982), 666에서 재인용.

(20) 학자들이 익히 알고 있어서 약어로 표기해도 대부분의 독자가 이해할 수 있는 경우에는 약어로 표기할 수 있다.

예시)

CAD A, 250^b

ABD 150 r.17

BDB, 205

HALOT 2, 233

(21) 신학사전

표기 양식은 다음과 같다.

저자, “기사명”, 편집자명, ed., *서명* (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

예시)

C. J. Labus, “קרא”, E. Jenni, hrsg., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. II (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 666-667.

(22) 전자매체본(e-book)

① 단행본의 전자매체본은 종이책의 출판년과 전자매체본의 출판년을 모두 표기하고, 웹사이트 주소와 검색일자를 적는다. 웹사이트 주소를 대신하여 DOI 또는 데이터베이스의 이름을 적을 수 있다. 양서의 경우 “accessed from”으로 검색일자와 웹사이트 주소를 적는다.

예시)

동서: 저자, 『서명』 (출판지: 출판사, 출판년[전자매체본/또는 사용한 기기의 이름, 전자출판년]), 시작 페이지-끝 페이지, 웹사이트 주소(검색일자).

R. 프리츠, 『성서 속의 물건들』, 김창락 외 역 (서울: 대한성서공회, 2013[전자매체본, 2016]), 30-40, <http://www.aladin.co.kr/>(2017. 11. 28.).

양서: 저자, *서명* (출판지: 출판사, 출판년[e-book/또는 사용한 기기의 이름, 전자출판년]), 시작 페이지-끝 페이지, accessed 검색일자 from 웹사이트 주소.

J. Barton and J. Muddiman, eds., *The Gospels*, *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: OUP, 2001[e-book, 2010]), 84, accessed 2 March 2018 from EBSCO.

② 정기간행물의 전자매체본은 웹사이트 주소와 검색일자를 적는다. 웹사이트 주소를 대신하여 DOI 또는 데이터베이스의 이름을 적을 수 있다. 양서의 경우 “accessed from”으로 검색일자와 웹사이트 주소를 적는다.

예시)

김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 훑아보기 — 므돌, 바알스본, 비하히룻 —”, 「성경원문연구」 35 (2014), 7-26, <http://www.bskorea.or.kr/>(2017. 11. 28.).

김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 훑아보기 — 므돌, 바알스본, 비하히룻 —”, 「성경원문연구」 35 (2014), 7-26, [https://doi.org/10.28977/jbtr.2014.10.35.7\(2017.11.28.\)](https://doi.org/10.28977/jbtr.2014.10.35.7(2017.11.28.)).

J. D. Beaton, “Finding Justice in Ancient Israelite Law: A Survey of the Legal

System of the Israelites during the Post-Exodus, Pre-Exilic Period”, *Journal for the Study of the Old Testament* 41:2 (2016), 139-142, accessed 28 September 2017 from <http://jot.sagepub.com/>.

③ 인용한 페이지를 알 수 없는 경우, 페이지를 대신하여 해당 장(chapter)을 적을 수 있다.

예시)

G. D. Fee, *Jesus the Lord according to Paul the Apostle: A Concise Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018[Kindle version, 2018]), chap.3, accessed 2 March 2018 from <https://www.amazon.com/>.

2.3 참고문헌

본문과 연결하여 수록하지 않고 독립적인 페이지로 한다. “<참고문헌>(References)”(휴면명조, 10.5 pt)이란 제목을 표기하고, 문헌들을 나열한다. 영어 논문인 경우에는 <References>라고 표기한다.

2.3.1 배열 순서

- (1) 배열 순서는 성서 및 기타 원전, 동서, 양서 순으로 한다.
- (2) 동서는 저자명의 가나다 순, 양서는 저자명의 알파벳으로 나열한다.
- (3) 참고문헌은 본문에 인용 또는 언급된 것으로 제한한다.

2.3.2 표기 형식

(1) 참고문헌의 내용은 저자명, 도서명, 출판사항으로 나누어지며, 각 항목은 쉼표로 구분한다.

(2) 출판사항은 괄호 없이 표기한다.

(3) 4자(40 pt) 내어쓰기로 한다.

(4) 양서의 경우 저자명을 기록할 때 성, 이름의 순으로 기록하며, 성 다음에 쉼표를 찍는다.

(5) 모든 종류의 문헌의 표기는 출판사항, 양서의 저자명, 4자 내어쓰기를 제외하고는 각주와 동일하다.

예시)

안영로, 『한국교회의 선구자 언더우드』, 서울: 쿤란출판사, 2002.

Metzger, B. M., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

2.3.3 참고문헌의 예시

(1) 동일 저자에 의한 저술을 2편 이상 제시할 경우, 서명의 가나다 순으로 하며, 저자는 반복 기술한다.

예시)

우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 「구약논단」 9 (2000), 137-166.

우택주, “고대 이스라엘에 성천창기가 존재했는가”, 「구약논단」 10 (2001), 65-84.

(2) 공동저자의 표기

예시)

동서

저자가 3인인 경우

류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II, 서울: 대한성서공회, 1994.

저자가 4인 이상인 경우

문옥표 외, 『신여성: 한국과 일본의 근대 여성상』, 서울: 청년사, 2003.

양서

저자가 2인인 경우

Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies, 1988.

Sandy, D. B. and Giese, Jr., R. L., *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament*, Nashville: Broadman & Holman, 1995.

저자가 3인인 경우

Gesenius, W., Strong, J., and Tregelles, S. P., *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Grand Rapids: Baker Book House, 1979.

저자가 4인 이상인 경우

Ellicott, C. J., et al., *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*, Oxford: Oxford University Press, 1881.

(3) 편집책

예시)

국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』, 서울: 두산동아, 1999.

Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New*

Testament Based on Semantic Domains, New York: United Bible Societies, 1988.

(4) 번역서

예시)

언더우드, L. H., 『상투의 나라』, 신복룡, 최수근 역주, 서울: 집문당, 1999.

Rainey, A. F., “엘-아마르나 서신 가나안어에 비추어 본 고대 히브리어의 접두형 활용”, 박미섭 역, *Hermeneia Today* 20 (2002), 48-69.

Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, vol. 2, J. E. Turner, trans., New York: Harper & Row, 1963.

(5) 편집된 책 속의 글

예시)

장석정, “이사야 7:10-17에 관한 연구”,王大일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오, 주석과 성서 번역』, 서울: 대한기독교서회, 2000, 116-131.

Gordis, R., “Studies in the Book of Amos”, S. A. Baron and J. E. Barzilay, eds., *American Academy for Jewish Research: Jubilee Volume (1928-29/ 1978-79)*, New York: American Academy for Jewish Research, 1980, 50.

(6) 정기간행물 기사

예시)

우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 『구약논단』 9 (2000), 150-161.

Blomberg, C. L., “The Superiority of TNIV in Hebrews”, *The Bible Translator* 55:3 (2004), 310-318.

Chaney, M. A., “Whose Sour Grapes? The Addressees of Isaiah 5:1-7 in the Light of Political Economy”, *Semeia* 87 (1999), 105-122.

(7) 학위논문

학교와 출판년을 괄호 없이 표기한다.

예시)

전혜영, “현대 한국어 접속어미의 화용론적 연구”, 박사학위논문, 이화여자대학교, 1988.

Burkes, S., “Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period”, Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1997.

(8) 성서

성서, 역자, 출판사항 순으로 표기한다.

예시)

『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.

『예수성교누가복음전서』, J. 로스, J. 매킨타이어 역, 심양: 문광서원, 1882.

(9) 판차 표기

예시)

Bauer, A., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.

(10) 총서사항

예시)

Käsemann, E., 『로마서』, 국제성서주석 34, 천안: 한국신학연구소, 1992.

Tate, M., *Psalms 51-100*, WBC, Dallas: Word Books, 1990, 261-262.

(11) 전자매체본(e-book)

예시)

단행본의 경우

프리츠, R., 『성서 속의 물건들』, 김창락 외 역, 서울: 대한성서공회, 2013(전자매체본, 2016), 30-40, <http://www.aladin.co.kr/>.

Fee, G. D., *Jesus the Lord according to Paul the Apostle: A Concise Introduction*, Grand Rapids: Baker Academic, 2018(Kindle version, 2018), chap.3, accessed 2 March 2018 from <https://www.amazon.com/>.

정기간행물의 경우

김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 토폰하기 — 므돌, 바알스본, 비하히롯 —”, 「성경원문연구」 35 (2014), 7-26, <http://www.bskorea.or.kr/>.

Beaton, J. D., “Finding Justice in Ancient Israelite Law: A Survey of the Legal System of the Israelites during the Post-Exodus, Pre-Exilic Period”, *Journal for the Study of the Old Testament* 41:2 (2016), 139-142, accessed 28 September 2017 from <http://jot.sagepub.com/>.

2.4 초록 및 키워드

2.4.1 초록

(1) 200자 원고지 4-5매 내외(A4 1쪽 내외)의 외국어 초록을 첨부한다.

(2) 제목은 12 pt, 부제는 11 pt, 저자는 11 pt, 본문은 10.5 pt로 하며 다른 것은

본문과 동일하다.

(3) “<Abstract>” (10.5 pt, 휴먼명조)를 용지 왼쪽 상단에 표기한다.

(4) 저자 이름 다음 행에 소속기관을 원괄호로 표기한다.

예시)

Taek-Joo Woo
(Korea Baptist Theological University)

2.4.2 주제어(Keywords)

“<주제어>(Keywords)” (10.5 pt, 휴먼명조)라고 쓰고, 중요 단어 5개 항목(10.5 pt, 휴먼명조)을 한국어와 영어로 표기한다. 본문 뒤에 첨가한다.

제정 2005년 4월 30일
개정 2016년 6월 9일
개정 2017년 10월 26일
개정 2018년 3월 10일
개정 2018년 10월 30일
개정 2019년 4월 17일
개정 2020년 2월 17일
개정 2021년 2월 19일
개정 2021년 11월 12일

「성경원문연구」 투고 논문 심사 규정

「성경원문연구」가 전문학술지로서 공정하고도 엄격한 절차에 의해 발간될 수 있도록, 아래와 같은 심사 기준과 절차에 따라 투고 논문을 심사하고 있습니다.

제1조 (목적)

본 규정의 목적은 「성경원문연구」에 투고된 논문의 심사에 관한 사항을 정하는 데 있다.

제2조 (투고, 심사, 인쇄, 발송의 전 과정)

투고한 논문들을 심사하여 인쇄한 뒤 발송하는 절차는 아래와 같다.

(1) 성경번역연구소에서는 국내외 성서학회 회원들에게 전자우편으로 논문 투고 안내를 공지한다. 이 때 ‘연구 윤리 서약 및 논문 게재 신청서’ 서식 파일(양식 1)을 함께 보내며, 같은 내용을 대한성서공회 누리집에도 공지한다.

(2) 투고된 모든 논문들의 목록을 작성한다. 이 때 논문의 구성 요건(논문, 참고문헌 목록, 외국어 요약문, 한국어 주제어, 외국어 주제어)이 미비할 경우 수정을 요청한다.

(3) 투고된 논문이 접수되었음을 투고자에게 통보한다.

(4) 취합된 논문 목록을 성경원문연구 편집위원회(이하 ‘위원회’라 함) 위원들의 자문을 받아 논문마다 3인의 심사위원을 소장과 위원장이 의논하여 결정하고, 심사위원들에게 심사를 의뢰한다(양식 3: 원고 심사 의뢰서).

(5) 투고 논문 심사 평가서(양식 4)가 수합된 후 위원장은 편집회의를 소집하고 심사 내용을 검토하고 편집위원회의 논의를 거쳐 게재 여부를 결정한다. 필요할 경우 인터넷 상으로도 회의를 할 수 있다.

(6) 편집위원회의 결정사항을 심사평가 함께 투고자에게 통보한다.

(7) 게재하기로 한 논문은 성경번역연구소의 편집 담당 직원들의 교정을 거쳐 인쇄한다.

제3조 (심사자 선정 및 편집위원의 투고 논문 심사)

(1) 투고 논문의 심사자는 국내외 대학에서 해당 전공분야의 박사학위를 취득한 후 5년 이상 전공 관련 주제에 관한 강의와 연구 활동을 계속하여온 학자로, 위 제2조 (4)항에서 정한 대로 심사를 의뢰한다.

(2) 편집위원이 논문을 투고했을 경우, 위원회 외부 학자가 심사를 한다.

(3) 심사 평가서가 들어오면 논문 심사자에게 소정의 심사료를 지불한다.

제4조 (비밀 준수)

심사자는 심사의 대상, 내용, 결과 등과 관련하여 일체의 정보를 투고자나 다른 심사자를 비롯하여 외부에 누설해서는 안 된다.

제5조 (심사 기준)

편집위원회에 접수된 논문은 아래의 심사 기준에 따라서 심사자는 정한 기일 내에 원고 심사 평가서를 제출하여야 한다.

(1) (형식 심사)

투고 논문이 투고 규정을 따르고 있는지 심사하고, 논문 체제, 각주, 참고문헌, 논문요약(abstract), 주제어(keyword), 약자표, 음역 등이 투고 규정에 따라 작성되지 않았을 경우 이의 수정을 지시한다.

(2) (내용 심사)

아래의 10개의 항목에 대하여 평가하여 점수를 부여하고, 그 사유와 수정 사항을 지시해야 한다.

- ① 논문 주제 및 연구 범위의 적절성
- ② 제목과 목차의 적절성
- ③ 연구 방법의 타당성
- ④ 논리적 구성도와 결론의 합당성
- ⑤ 성경 원문 연구와 한글 성경 번역에 기여하는 정도
- ⑥ 표현의 적합성 및 문단 간의 연계성
- ⑦ 인용의 적합성과 국내 선행 연구 인용(KCI 문헌 유사도 검사 확인)
- ⑧ 논문의 완성도
- ⑨ 영문 요약의 분량 및 표현의 적합성
- ⑩ 투고 지침에 따른 논문 작성 체제의 준수 여부

(3) (종합 평가)

개별 항목 평가를 근거로 심사자가 ‘계재 가’(90점 이상), ‘부분 수정 후 계재’(89-76점), ‘대폭 수정 후 재심사’(75-61점), ‘계재 불가’(60점 이하)로 평가한

다.

제6조 (심사 판정)

(1) 심사자 3인 중 2인 이상이 ‘게재 가’ 판정을 내린 논문은 수정 없이 게재한다.

(2) 심사자 3인 중 2인 이상이 ‘부분 수정 후 게재’ 판정을 내린 논문은, 당해호에 투고자가 부분 수정을 한 후에 게재한다.

(3) 심사자 3인 중 2인 이상이 ‘대폭 수정 후 재심사’ 판정을 내린 논문은 당해호에 게재를 불허하고, 차호 심사 기간 중에 재심사를 받을 수 있도록 한다.

(4) 심사자 3인 중 2인 이상이 ‘게재 불가’ 판정을 내린 경우에는 게재를 불허한다.

(5) 3인의 심사 중 ‘게재 가’와 ‘부분 수정 후 게재’가 함께 있을 경우 ‘부분 수정 후 게재’로 한다.

(6) ‘게재 가’와 ‘대폭 수정 후 재심사’와 ‘게재 불가’의 판정이 함께 있는 경우에는 ‘대폭 수정 후 재심사’로 평가한다. ‘대폭 수정 후 재심사’ 판정을 받은 논문은 ‘심사 결과 보고서’ 사본을 복사하여 투고자에게 송부하여 수정을 요구하고, 수정된 논문은 ‘대폭 수정 후 재심사’와 ‘게재 불가’의 평가를 한 심사자 중 1인이 추가로 ‘게재 가’로 재확인할 경우에 게재한다.

(7) 다만, 1인의 평가만이 ‘게재 불가’인 경우에도 그 사유가 명백하여 논문 성립이 불가능한 사유가 제시되고 있다고 판단되는 경우 편집회의에서 ‘게재 불가’로 결정할 수 있다.

제7조 (심사 결과 통보)

심사를 마친 논문은 투고자에게 그 결과를 즉시 알린다. ‘게재 가’로 최종 평가된 논문은 ‘게재 예정 증명’을 해줄 수 있다.

제8조 (수정 준수 의무)

(1) ‘부분 수정 후 게재’로 평가된 논문은 수정 요청 내용을 투고자에게 통보하여 심사자의 제안을 수렴할 수 있도록 하며, 투고자가 심사자의 제안을 수렴하여 수정하면 수정을 요청한 심사자의 확인을 거쳐 별도의 심의 없이 게재한다.

(2) ‘대폭 수정 후 재심사’ 판정을 받은 투고자는 지적 사항을 수정한 후 차호에 재투고하여 재심사를 신청할 수 있다. 이 때 논문과 함께 본인의 논지에 대한 부가적인 설명을 따로 제출할 수 있으며, 이 설명은 심사자에게 논문과 함께 제

공된다. 재심사를 통해 ‘게재 가’ 또는 ‘부분 수정 후 게재’를 받아야만 차호에 게재할 수 있으며, ‘대폭 수정 후 재심사’ 또는 ‘게재 불가’를 받은 경우에는 게재 불가로 처리한다. 논문 재심사 신청은 1회에 한한다. 차호에 재투고하지 않을 경우에는 게재 불가로 판정한다.

제9조 (이의신청 절차)

투고자가 심사 결과에 대하여 정당한 이유와 함께 위원장에게 이의를 제기할 경우, 그 사안을 위원회에서 심의하여 판단한다.

제정 2005년 4월 30일

개정 2016년 6월 9일

개정 2017년 3월 14일

개정 2017년 4월 14일

개정 2018년 8월 24일

개정 2020년 8월 28일

개정 2021년 11월 12일

<양식 1>

대한성서공회 「성경원문연구」 편집위원회 귀하

Email: ibtr@bskorea.or.kr (전화: 02-2103-8783)

「성경원문연구」 연구 윤리 서약 및 논문 게재 신청서

| | | | |
|--|---------------------------|------|--|
| 한글성명 | | 영문성명 | |
| 전 공 | (이 논문을 심사받고 싶은 전공분야를 기입함) | | |
| 소속기관 | | 직위 | |
| 주 소 | | | |
| 전화번호 | | 전자우편 | |
| 한글제목 | | | |
| 영문제목 | | | |
| <p>위 제목의 논문을 「성경원문연구」에 투고하면서, 「성경원문연구」 연구 윤리 규정을 확인하고 숙지하여 제3조 연구자의 역할과 책임을 다하여</p> <p>(1) 사실에 기초한 정직하고 투명한 연구를 진행하였고 (2) 전문가로서 학문적 양심을 견지하였고 (3) 새로운 학술적 결과를 공표하여 학문 발전에 기여할 수 있도록 했으며</p> <p>(4) 자신 및 다른 사람의 저작물을 활용할 때 적절한 방법으로 출처를 밝히는 등 선행 연구자의 업적을 인정하고 존중하였고, 제4조 명백한 연구부정행위인 ‘표절’, ‘위조’, ‘변조’, ‘부당한 저자 표시’와, ‘부당한 중복게재’, ‘이중 투고’ 등을 하지 않았음을 서약합니다. 이에 위 논문을 심사한 후 게재하여 주시기 바랍니다.</p> <p>신청일: 신청자: (인)</p> <p>(※ 전자우편 발송 시 날인 생략)</p> | | | |

<양식 2>

저작권 이양 동의서

(재)대한성서공회 귀하

논문제목 :

필자성명 :

생년월일 :

주 소 :

이 논문은 필자의 창의적인 논문이며, 다른 논문의 저작권을 침해하지 않았습니 다. 필자는 본 논문이 귀 대한성서공회 발행의 학술잡지 「성경원문연구」에 게재될 경우, 필자는 본 논문에 따른 권리와 이익 및 디지털 저작권에 대한 모든 권리 행사를 대한성서공회에 이양하겠습니다. 이 저작권에는 전자 출판과 인터넷 게시가 포함됩니다. 필자는 이후에 다른 논문을 작성할 때에 이 논문을 인용할 수 있습니다. 이 논문을 다른 학술지에 동시에 투고하지 않았으며, 이전에 출판한 적이 없습니다.

20

(서명)

(위 ‘저작권 이양 동의서’를 투고하는 논문과 함께 보내 주시기 바랍니다.)

<양식 3>

「성경원문연구」 원고 심사 의뢰서

_____ 귀하

다음 논문에 대한 심사를 의뢰하오니 수락하여 주시면 감사하겠습니다.
각 심사 항목별 평가 기준 해당란에 점수를 적어 주시고 심사 소견을 작성하
신 후 종합 판정을 내려주시기 바랍니다.

* 논문 제목: _____

년 월 일

대한성서공회 성경번역연구소

성경원문연구 편집위원장

<양식 4>

「성경원문연구」 투고 논문 심사 평가서

* 논문 제목:

1. 논문 평가 내용

| 심사 항목 | 배점 | 평가 점수 | 심사 소견 요약 |
|---|------|----------|----------|
| 1. 논문 주제 및 연구 범위의 적절성 | 10점 | | |
| 2. 제목과 목차의 적절성 | 10점 | | |
| 3. 연구 방법의 타당성 | 10점 | | |
| 4. 논리적 구성도와 결론의 합당성 | 10점 | | |
| 5. 성경 원문 연구과 한글 성경 번역에 대한 기여도 | 10점 | | |
| 6. 표현의 적합성 및 문단 간의 연계성 | 10점 | | |
| 7. 인용의 적합성과 국내 선행 연구 인용(KCI 문헌 유사도 검사 확인) | 10점 | | |
| 8. 논문의 완성도 | 10점 | | |
| 9. 영문 요약의 분량 및 표현의 적합성 | 10점 | | |
| 10. 투고 규정에 따른 논문 작성 체제의 준수 여부 | 10점 | | |
| 총점 | 100점 | | |

2. 구체적 심사 소견 (수정 사항)

3. 종합 판정:

- () 게재 가 (90점 이상)
- () 부분 수정 후 게재 (89-76점)
- () 대폭 수정 후 재심사 (75-61점)
- () 게재 불가 (60점 이하)

 년 월 일
성경원문연구 편집위원장 귀하

「성경원문연구」 연구 윤리 규정

제1조 (목적)

본 규정의 목적은 「성경원문연구」에 투고하는 연구자의 연구 윤리와 부정행위의 규제에 관한 제반 사항을 정하는 데 있다.

제2조 (적용 대상)

본 규정은 「성경원문연구」에 투고하는 연구자에 대하여 적용한다.

제3조 (연구자의 역할과 책임)

연구자는 연구의 자유에 기초하여 자율적으로 연구를 수행하되, 다음의 사항에 근거하여 자가 점검을 할 필요가 있다.

- (1) 사실에 기초한 정직하고 투명한 연구의 진행
- (2) 전문 지식을 학계와 교회 및 사회에 환원할 경우 전문가로서 학문적 양심 견지
- (3) 새로운 학술적 결과를 공표하여 학문의 발전에 기여
- (4) 자신 및 다른 사람의 저작물을 활용할 때에 적절한 방법으로 출처를 밝히는 등 선행 연구자의 업적을 인정하고 존중함.
- (5) 지속적인 연구 윤리 교육에 참여

제4조 (명백한 연구 부정행위의 범위)

연구의 제안과 수행, 연구 결과의 보고와 발표 과정에서 다음과 같은 행위를 하면 이를 명백한 부정행위로 간주한다.

<표절>

- (1) 다른 사람의 연구 내용 전부 또는 일부를 출처를 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우
- (2) 다른 사람의 저작물의 단어·문장 구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
- (3) 다른 사람의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
- (4) 다른 사람의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우

<위조>

존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구 자료, 연구 결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위

<변조>

연구 자료·과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변경·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위

<부당한 저자 표시>

(1) 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 없음에도 저자 자격을 부여하는 경우

(2) 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 있음에도 저자 자격을 부여하지 않는 경우

(3) 지도 학생의 학위 논문을 지도 교수의 단독 명의로 게재·발표하는 경우

<부당한 중복게재>

연구자가 자신의 이전 연구 결과와 동일 또는 실질적으로 유사한 저작물을 출처 표시 없이 게재한 후, 별도의 연구 업적으로 인정받는 경우 등 부당한 이익을 얻는 행위

<이중 투고>

동일한 논문을 2개 이상의 학술지에 동시에 투고하여 심사를 받는 행위

<연구 부정행위에 대한 조사 방해 행위>

본인 또는 타인의 부정행위에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위

<그 밖에 각 학문 분야에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어나는 행위>

제5조(연구 부정행위 조사 판단)

- (1) 연구자가 속한 학문 분야에서 윤리적, 법적으로 비난받을 만한 행위인지
- (2) 해당 행위 당시 연구 윤리 지침이나 보편적인 기준을 고려
- (3) 행위자의 공의, 연구 부정행위 결과물의 양과 질, 연구 부정행위를 통해

서 얻은 이익 등을 종합적으로 고려

제6조 (연구 부정행위 개별 판정이 필요한 경우)

연구 부정행위로 볼 수 있는지 개별적으로 판정할 필요가 있는 행위는 다음과 같다.

- (1) 연구 결과에 크게 영향을 미치지 않는 경미한 과실
- (2) 정직한 실수
- (3) 해석과 판단의 차이로 발생하는 결과들

제7조 (자신의 연구 결과 사용)

연구자는 자신의 연구 결과를 사용할 때에 다음의 사항들을 준수하도록 노력하여야 한다.

- (1) 연구 논문 등을 작성할 때 이전에 발표하지 않은 자신의 연구 결과를 사용한다.
- (2) 자신의 이전 연구 결과와 동일하거나 실질적으로 유사한 저작물을 게재하거나 출간하여 본인의 연구 결과 또는 성과나 업적 등으로 사용하지 않는다.
- (3) 연구자가 자신의 이전 연구 결과를 사용하고자 할 경우에는 인용 사실을 표시하거나, 처음 게재한 학술지 등의 편집자 또는 발행자의 허락을 받은 후 사용한다.

제8조 (연구 부정행위의 예방을 위한 조사에 관한 사항)

(1) 「성경원문연구」에 투고된 모든 논문은, 논문표절방지시스템인 “한국연구재단의 한국학술지 인용색인(KCI)”에서 논문 유사도 검사를 해야 한다. 그리고 논문을 투고할 때 “KCI 문헌 유사도 검사 결과 확인서”인 “상세 결과 확인서”를 논문과 함께 “온라인투고시스템”에 올린다.

(2) 한국학술지 인용색인 문헌 유사도 검사에서 나타나는 유사도 수치가 현저히 높을 경우, 편집위원장은 문헌 간 유사 여부 판단을 위해서 해당 분야 전문가에게 확인을 의뢰한다.

(3) 투고된 논문의 심사를 배정할 때, 투고자와 동일한 기관 소속의 심사자를 배제한다.

제9조 (연구 부정행위 검증 절차)

(1) 「성경원문연구」에 투고되거나 게재된 논문의 부정행위를 검증하고자 할 경우에 “예비조사”와 “본조사”, “판정”의 절차를 거쳐야 한다.

(2) 위원장이 연구 부정행위에 대한 충분한 혐의를 인지하였을 경우에는 예비조사 없이 바로 본조사에 착수할 수 있다.

제10조 (예비조사)

(1) 예비조사는 연구 부정행위 의혹에 대하여 본조사 실시 여부를 결정하기 위한 절차로, 제보를 접수한 날로부터 30일 이내에 착수하여야 한다. 예비조사 기구의 형태는 위원장이 자율적으로 정한다.

(2) 피조사자가 연구 부정행위 사실을 모두 인정할 경우에는 본조사를 거치지 않고 바로 판정을 내릴 수 있다.

(3) 위원장은 증거 자료에 대한 중대한 훼손 가능성이 있다고 판단되는 경우에는 조사위원회 구성 이전이라도 증거 자료 보전을 위한 조치를 취할 수 있다.

(4) 위원장은 예비조사가 종료된 날로부터 10일 이내에 제보자에게 예비조사 결과를 문서로 통보하여야 하며, 본조사를 실시하지 않기로 결정한 경우에는 이에 대한 구체적인 사유를 포함하여야 한다. 단, 익명 제보의 경우는 그러하지 않는다.

제11조 (본조사)

(1) 본조사는 연구 부정행위의 사실 여부를 입증하기 위한 절차로, 제12조에 따른 조사위원회를 구성하여 실시하여야 한다.

(2) 조사위원회는 제보자와 피조사자에게 의견 진술 등의 기회를 주어야 하며, 당사자가 이에 응하지 않을 경우에는 이의가 없는 것으로 간주한다.

제12조 (조사위원회의 설치와 운영)

「성경원문연구」에 투고되거나 게재된 논문의 부정행위를 규제 및 조치하기 위하여 조사와 심의가 필요한 때에 조사위원회를 두며, 이 위원회는 연구 윤리와 관련된 다음의 사항들을 심의 의결한다.

- (1) 연구 윤리 확립에 관한 사항
- (2) 연구 부정행위의 예방, 조사에 관한 사항
- (3) 제보자 보호와 비밀 유지에 관한 사항
- (4) 연구 윤리 위반 검증, 검증 결과 처리와 후속 조치에 관한 사항
- (5) 피조사자 명예 회복 조치에 관한 사항

제13조 (조사위원회 구성)

조사위원회는 위원장을 포함하여 총 7인 내외로 대한성서공회 사장이 임명

한다. 조사위원회에서 위원들 중 3인 이상이 성경원문연구 연구위원회 바깥 외부 전문가 중에서 임명되도록 한다. 그리고 조사위원회 중 해당 연구 분야의 전문가가 4인 이상이 되도록 하되, 이 중 소속이 다른 외부 전문가 1인 이상이 반드시 포함되도록 한다.

제14조 (조사위원의 기피, 제척, 회피)

(1) 다음 각 호의 어느 하나에 해당하는 경우에는 당해 사건에 조사위원이 될 수 없다.

① 제보자 또는 피조사자와 친인척 관계가 있거나 있었던 사람

② 제보자 또는 피조사자와 사제 관계에 있거나 공동으로 연구를 수행하거나 하였던 사람

③ 기타 조사의 공정성을 해할 우려가 있다고 판단되는 사람

(2) 위원장은 본조사 착수 이전에 제보자에게 제13조에 따른 조사위원 명단을 알려야 하며, 제보자가 정당한 사유로 조사위원에 대해 기피 신청을 할 경우에 이를 수용하여야 한다. 단, 제보자의 사정에 의해 연락을 취할 수 없을 경우에는 해당하지 않으며, 이 경우 관련 내용을 조사 결과 보고서에 포함시켜야 한다.

(3) 조사위원이 조사 대상 과제와 이해관계가 있는 경우 스스로 회피 신청을 하여야 한다.

제15조 (조사위원회의 임기)

위원의 임기는 해당 사건이 종결될 때까지이다.

제16조 (조사위원회의 회의)

(1) 위원장은 조사위원회의 회의를 소집하고 그 의장이 되며, 회의를 주재한다.

(2) 회의는 재적위원 과반수 이상의 출석으로 열리고 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다. 단, 징계 판정에서 제25조의 (4)에 해당하는 경우에는 재적위원 3분의 2이상의 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.

(3) 조사위원회의 회의는 비공개를 원칙으로 하며, 필요에 따라 관계자의 출석을 요구하여 의견을 청취할 수 있다.

제17조 (조사위원회 권한과 책무)

(1) 조사위원회는 문제가 제기된 논문에 대하여 조사하고 연구 윤리 위반 여부를 판정한다.

(2) 피조사자가 정당한 이유 없이 출석 또는 자료 제출을 거부할 경우에는 혐의 사실을 인정한 것으로 추정할 수 있다.

(3) 조사위원회는 연구 기록이나 증거의 멸실, 파손, 은닉 또는 변조 등을 방지하기 위하여 그에 상당한 조치를 취할 수 있다.

(4) 조사위원회 위원은 심의와 관련된 제반 사항에 대하여 비밀을 준수하여야 한다.

(5) 판정이 끝난 이후의 결과는 성경번역연구소장에게 보고해야 한다.

제18조 (연구 부정행위 제보 및 접수)

제보자는 대한성서공회 성경번역연구소에 직접 또는 서면, 전자우편 등으로 제보하되 논문명(또는 연구과제명)과 구체적인 부정행위의 내용과 증거를 제시하여야 한다.

제19조 (연구 부정행위 조사)

조사위원회는 구체적인 제보가 있거나 상당한 의혹이 있을 경우에는 부정행위의 존재 여부를 조사하여야 한다.

제20조 (출석 및 자료 제출 요구)

(1) 조사위원회는 제보자, 피조사자, 증인, 참고인에게 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 이에 반드시 응해야 한다.

(2) 조사위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 증거 자료의 보전을 위하여 해당 연구기관장의 승인을 얻어 부정행위 관련자에 대한 해당 연구 자료 제출을 요청할 수 있다.

제21조 (제보자의 권리 보호)

(1) 조사위원회는 제보자의 신원을 보호해야 할 의무를 지니며, 제보자의 실명은 공개되지 않도록 해야 한다.

(2) 제보 내용이 허위임을 알고도 이를 신고한 제보자에 대해서는 신원 보호의 의무가 요구되지 않으며, 사안에 따라 관련 사실을 해당 소속기관에 통보할 수 있다.

제22조 (피조사자의 권리 보호)

조사위원회는 부정행위에 대한 사실 규명의 조사가 종료될 때까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 해야 하며, 무혐의로 판명될 경우 피조사자

의 명예 회복을 위해 노력하여야 한다.

제23조 (이의 제기 및 소명 기회의 보장)

조사위원회는 제보자와 피조사자에게 의견 진술, 이의 제기 및 변론의 권리와 소명의 기회를 충분히 보장해야 할 의무를 갖는다.

제24조 (조사, 심의 및 판정 기간)

(1) 조사위원회는 부정행위에 관한 제보가 접수된 날로부터 6개월 이내에 조사, 심의 및 판정을 내려야 한다.

(2) 제보의 접수일로부터 역산하여 만 5년이 경과된 부정행위는 원칙적으로 처리하지 않는다.

제25조 (징계 판정)

심의 결과 부정행위로 판정될 경우 아래의 징계들을 판정할 수 있다.

- (1) 경고
- (2) 논문 불인정
- (3) 일정기간 논문 투고 금지(최소 3년 이상)
- (4) 해당 기관장에게 통보

제26조 (결과의 통지)

위원장은 조사결과에 대한 조사위원회의 결정을 서면으로 작성하여 지체 없이 제보자 및 피조사자 등 관련자에게 이를 통지해야 한다.

제27조 (재심의)

판정에 대한 재심의 요청의 경우, 판정 이후 3개월 이내에 해야 하며, 재심의 요청이 있을 경우 조사위원회는 6개월 이내에 재심의 하여 결정을 내려야 한다.

제28조 (비밀 엄수)

조사위원회는 제보, 조사, 심의, 판정, 재심의 및 건의 조치와 관련된 일체의 사항에 대해 비밀을 지켜야 할 의무를 갖으며, 여기에 직·간접적으로 참여한 자 역시도 모든 정보에 대하여 비밀을 지켜야 한다.

제29조 (기록의 보관 및 공개)

- (1) 조사와 관련된 기록은 조사 종료 시점을 기준으로 5년간 보관하여야 한다.

(2) 제보자, 조사위원, 증인, 참고인, 자문에 참여한 사람의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우에 조사위원회의 결의로 공개 대상에서 제외할 수 있다.

제정 2007년 10월 30일

개정 2014년 10월 30일

개정 2016년 6월 21일

개정 2017년 4월 14일

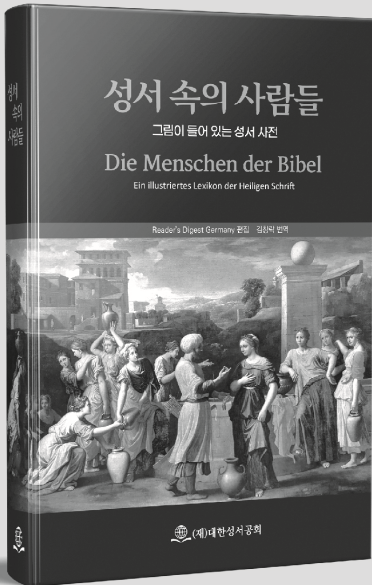
개정 2018년 4월 25일

개정 2020년 2월 21일



『성서 속의 사람들』 출간

『성서 속의 물건들』(2011),
『성서 속의 식물들』(2015),
『성서 속의 동물들』(2018)에 이어
성서 속의 ‘사람들’에 관한 모든 것을 담은 책!



성서 본문에 충실하고 이해하기 쉬운 설명
469개의 다양한 항목, 풍부한 그림과 지도



▲ 본문 미리보기(46~47쪽)

원서명 Reader's Digest Germany, ed.,
Die Menschen der Bibel. Ein illustriertes Lexikon der Heiligen Schrift,
Stuttgart: Verlag Das Beste GmbH, 2014.

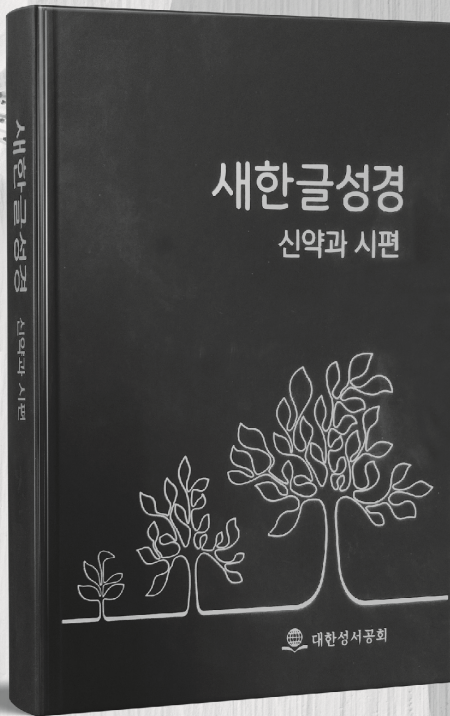
번역 김창락
면수 440면
발행일 2022년 7월
정가 45,000원

전국 온라인, 오프라인 서점에서 구입하실 수 있습니다.
(문의: 대한성서공회 반포부 02-2103-8847)





『새한글성경 신약과 시편』



- 원문의 문법 구조, 어원, 어순을 살린 번역
- 문학적 장르에 따른 다채로운 문체
- 쉽고 간결한 짧은 문장
- 다양한 높임법
- 새롭고 참신한 어휘
- 정확하고 명료한 표현
- 교회 전통어에 대한 새로운 접근

| | |
|-----|-------------|
| 면 수 | 880면 |
| 크 기 | 137 × 203mm |
| 재 질 | 하드커버 |
| 발행일 | 2021년 11월 |
| 정 가 | 11,000원 |

전국 온라인, 오프라인 서점에서 구입하실 수 있습니다.
(문의: 대한성서공회 반포부 02-2103-8847)

 (재)대한성서공회

「성경원문연구」 편집위원회

- *편집위원 : 채영삼(위원장, 충청)
유은걸(서기, 충청)
김대웅(경기)
김정훈(부산)
김충연(서울)
배희숙(서울)
이영미(경기)
이용호(서울)
이윤경(서울)
주기철(부산)
한철흠(충청)
황선우(서울)
Julie Faith Parker(미국)
Willem van Peursen(네덜란드)
Stanley E. Porter(캐나다)
Jean-François Racine(미국)
Kristin Weingart(독일)

【안내】

1. 「성경원문연구」는 반년간(4월/10월)으로 발행되는 성서학 전문 학술지입니다.
 2. 본지에 실린 논문들은 대한성서공회의 의견이 아니라 각 필자들의 의견입니다.
 3. 논문을 투고하실 분은 「성경원문연구」 온라인 논문 투고·심사 시스템 (<https://dbpiaone.com/bskorea/index.do>)에 올려 주시기 바랍니다.
 4. 구입 방법
 - (1) 대한성서공회(2층)에서 1권 10,000원에 판매합니다(각 250부 한정판).
 - (2) 인터넷 주문: 대한성서공회 성경번역연구소 홈페이지(<http://www.bskorea.or.kr>)에서 주문신청서를 작성하시고, 해당 금액을 입금하신 후 연락을 주시면 원하는 책을 우송해 드립니다(송료 1권 2,800원, 2~4권 3,300원).
- 계좌번호: 수협 033-08-000013
 - 예 금 주: 대한성서공회
 - 전화번호: 02-2103-8785 대한성서공회 성경번역연구소
5. 대한성서공회 홈페이지(<http://www.bskorea.or.kr>) ‘성경번역연구소’를 방문하시면 「성경원문연구」 지난 호 논문과 원고 투고 규정을 보실 수 있습니다.