Journal of Biblical Text Research. Vol. 55.
Published Semiannually by
The Institute for Bible Translation Research of the Korean Bible Society; October 2024

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] Understanding and Translation Proposal for Zephaniah 3:8 ---- Joon-Hyuk Lee / 7

[Kor.] Exegesis and Translation Proposal of ʼΑσάφ in Matthew 1:7-8
---------- Se Hyun Kang / 27

[Kor.] H. G. Appenzeller's Bible Translation, 1885~1902: Founder of the Seoul Version, Pioneer of the Critical Text and Trailblazer of Old Testament Translation
---------- Sung Deuk Oak / 48

[Kor.] A Proposal of New Transcription for New Testament Proper Names (2): In Accordance with the Revision of the New Korean Revised Version
---------- Jeongsoo Park / 80

[Eng.] An Analysis of the Debt-Slave Law in the Book of the Covenant
---------- Incheol Yang / 105

[Eng.] A Text-Hierachical Structure of Deuteronomy ---------- Gyusang Jin / 126

[Eng.] A Text-Critical Analysis of John 7:53-8:11 with a Focus on Its Stylistic Discontinuity
---------- Yan Ma / 163

[Eng.] Accounting for 616: Thinking with Iraenaeus, Craig Koester, and Interpreters from Late Antiquity ---------- Jonathon Lookadoo / 197

• Translated Paper •

[Kor.] Ein Tempel aus Worten: Zur theologischen Architektur des Psalters
---------- Bernd Janowski (Dong Yeol Kim, trans.) / 218

• Book Review •

[Kor.] *Migration Bible* (Haarlem/Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2023)
---------- Sun Bok Bae / 257

성경원문연구

- 제 55 호 -

2024. 10.

대한성서공회

성경원문연구
(제55호)

편집위원 채영삼(위원장) 유은걸(서기) 김정훈 김충연 박형대 배희숙 이영미 이용호
이윤경 주기철 한철흠 황선우 Jörg Frey, Julie Faith Parker, Willem van Peursen,
Jean-François Racine, Kristin Weingart
성경번역연구소 소장 이두희
편집 조지윤 정미현 유온유 김도현 백광희 정혜인 정형석 조가히 이유림
영문 교정 Lisa Pak 표지 김소영

발행인 권의현 발행일 2024년 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. 55.
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.), Jong-Hoon Kim (Busan Presbyterian Univ.), Chung-Yeon Kim (Methodist Theological Univ.), Hyung Dae Park (Chongshin 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.), Jörg Frey (Univ. of Zürich), Julie Faith Parker (The General Theological Seminary), Willem van Peursen (Vrije Univ., Amsterdam), 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, Mi-Hyun Jung, On-Yoo Yoo, Do-Hyun Kim, Kwang-Hee Back, Hye In Jung, Hyoungseock Cheong, Ga-Hee Jo, Yu-Rim Lee.

English Proofreader: Lisa Pak

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, 2024*

차 례

머리말 ····· 5

• 논문 •

스바냐 3:8의 이해와 번역 제안 ····· 이준혁 / 7

마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ에 대한 주해와 번역 제안 ····· 강세현 / 27

아펜젤러의 성경 번역, 1885~1902년 — 서울 번역, 비평 본문 도입, 구약 번역의 선구자 — ····· 옥성득 / 48

신약 고유명사의 새로운 표기법 제안(2) — 『개역개정』의 개정에 부쳐 — ····· 박정수 / 80

An Analysis of the Debt-Slave Law in the Book of the Covenant ····· Inchol Yang / 105

A Text-Hierarchical Structure of Deuteronomy ····· Gyusang Jin / 126

A Text-Critical Analysis of John 7:53–8:11 with a Focus on Its Stylistic Discontinuity ····· Yan Ma / 163

Accounting for 616: Thinking with Irenaeus, Craig Koester, and Interpreters from Late Antiquity ····· Jonathon Lookadoo / 197

• 번역 논문 •

말씀의 성전 — 시편의 신학적 구조에 관하여 — ····· 베른트 야노프스키(Bernd Janowski), 김동열 번역 / 218

• 서평 •

Migration Bible (Haarlem/Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2023) ····· 배선복 / 257

「성경원문연구」 논문 투고 규정 ····· / 273
「성경원문연구」 투고 논문 심사 규정 ····· / 301
「성경원문연구」 연구 윤리 규정 ····· / 316

※표지:『네스틀레 알란트 그리스어 신약성서: 한국어 서문판』 마태복음 1:7-8

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

※뒷 표지 안쪽: <한글 성경 번역 계보도>
한국교회가 예배용 성경으로 읽어 온『셩경젼셔』(1911년),『셩경 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」55호에는 8편의 논문과 1편의 번역 논문, 1편의 서평을 실었습니다.

이준혁 교수는 “스바냐 3:8의 이해와 번역 제안”에서, 스바냐 3:8이 부패한 예루살렘 지도층들과 열방을 향한 하나님의 진노에 대한 메시지뿐 아니라 하나님을 기다리는 ‘겸손한 자들’, ‘곤고하고 가난한 백성’들을 향해 희망의 메시지를 주는 구절이므로, 3:8상반의 לְיוֹם קוּמִי לְעַד를 ‘내가 증인으로 일어설 때까지’라고 번역하여 하나님의 심판의 공정성을 강조하는 의미를 분명히 할 것을 제안합니다.

강세현 선생은 “마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ에 대한 주해와 번역 제안”에서, 마태복음 1:1-17의 ‘예수의 족보’를 구조·문법·단어를 중심으로 유대 문헌과의 비교를 통해 분석하고, 마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ 사용과 시편 78편의 연관성을 신약성경의 다른 구절과 미쉬나의 시편 78편 사용과 비교·분석함으로써,『개역개정』의 ‘아사’ 번역에 ‘헬, 아삽’ 각주를 첨부하거나 본문을 ‘아삽’으로 바꾸고 각주에 ‘아사를 뜻함’을 붙일 것을 제안합니다.

옥성득 교수는 “아펜젤러의 성경 번역, 1885~1902년 — 서울 번역, 비평 본문 도입, 구약 번역의 선구자 —”에서, 아펜젤러의 이수정 역 개정과 로스 역 개정 과정에 관해 살피고 서울의 성서번역위원회 역본 번역 과정에서 비평 본문 수용에 대한 아펜젤러의 공헌을 논증함으로써, 비평 본문을 신약 번역에 도입한 선구자이자 존스, 언더우드, 스크랜턴과 더불어 구약 번역의 토대를 마련한 인물로 재평가되어야 함을 제시합니다.

박정수 교수는 “신약 고유명사의 새로운 표기법 제안(2) —『개역개정』의 개정에 부쳐 —”에서,「성경원문연구」51호(2022.10)에 게재되었던 “신약 고유명사의 새로운 표기법 제안 —『개역개정』사도행전의 인명과 지명을 중심으로 —”에 이어 자음의 파열음 표기와 외래어 표기법에 규정된 ‘관용’의 범주 문제를 다룸으로써『개역개정』의 음역 표기에 대한 현실적인 대안을 제시하기 위한 표기 방침을 수립할 것을 제안합니다.

양인철 교수는 “An Analysis of the Debt-Slave Law in the Book of the Covenant”에서, 출애굽기 21:2-11의 양식, 언약법전의 구조 내 위치, 장르, 배경,

상호본문성을 분석함으로써, 이 단락의 '종에 관한 법'이 히브리 종(עבד עברי)과 외국인을 대조하고, 노예 자신의 목소리를 들려지게 하는 방식으로 유대 공동체의 정체성을 강조하는 의도를 보여준다고 논증합니다.

진규상 교수는 "A Text-Hierarchical Structure of Deuteronomy"에서, 탈스트라의 텍스트 언어학을 사용하여 본문의 구문과 언어적 특징을 관찰하고 절들 간의 위계적 또는 병렬적 관계를 분석함으로써, 신명기의 신학적 의미와 오경 내에서 신명기의 역할을 밝히고 신명기의 구문학적 계층 구조 분석이 신명기를 읽는 설득력 있는 방법이라고 주장합니다.

Yan Ma 교수는 "A Text-Critical Analysis of John 7:53-8:11 with a Focus on Its Stylistic Discontinuity"에서, 요한복음 7:53-8:11에 대한 본문 비평적 분석과 공동 본문(co-text)과의 문체적 연속성을 분석함으로써 이 단락의 비정경성을 밝히고, 그리스어 신약성경과 현대 번역본의 요한복음 본문에서 요한복음 7:53-8:11을 삭제하거나 각주로 비요한계 문헌임을 밝힐 것을 제안합니다.

Jonathon Lookadoo 교수는 "Accounting for 616: Thinking with Irenaeus, Craig Koester, and Interpreters from Late Antiquity"에서, 요한계시록 13:18의 '짐승의 숫자'를 616으로 이해하는 사람들이 있다고 주장하는 이레네우스부터 고대 해석자들과 쾨스터가 분석한 해석의 역사를 고찰함으로써, 초기부터 있었던 666과 616의 변형을 추적하고 텍스트의 역사를 조명합니다.

김동열 목사는 베른트 야노프스키(Bernd Janowski)의 "Ein Tempel aus Worten: Zur theologischen Architektur des Psalters"를 번역하면서, 시편 전체의 구조를 '말씀의 성전'이라는 '큰 집'의 그림으로 제시하고 시편의 인간학, 우주론, 역사 신학 등의 주제가 이스라엘 역사의 순례길을 걷는 것과 같은 신학적 구조를 보여준다고 소개합니다.

배선복 교수는 네덜란드성서공회가 세계성서공회연합회와 협력하여 발간한 "*Migration Bible* (Haarlem/Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2023)"의 서평에서, *Migration Bible*이 성경에서 이주와 이주민/비이주민에 대한 본문들과 해설들을 다루고 있고 현대 이주민에 대한 이야기와 성경 읽기 계획을 소개하고 있다고 하면서, 비이주민 신자들이 이주를 주제로 성경 공부를 할 때 이주와 이주민들에 대해 재고할 기회를 준다고 평가합니다.

이 귀한 논문들이 하나님의 말씀을 더 정확하게, 더 의미 있게 이해하는 데 공헌할 것으로 믿고 감사를 드립니다.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 7-26
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.7
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

스바냐 3:8의 이해와 번역 제안

이준혁*

1. 들어가는 말

스바냐 3:8의 번역 문제는 오랜 시간 학자들 사이에서 논란이 되어 왔다.[1] 이 구절을 해석하고 번역하는 과정에는 여러 가지 복잡한 요소들이 포함되어 있다. 이는 본문 자체의 모호성과 다양한 문맥적 해석 가능성 때문이다.

이 구절은 "그러므로 너희는 나를 기다리라"(לָכֵן חַכּוּ־לִי)는 명령으로 시작된다. 그러나 이 구절에서 '기다리라'는 명령의 대상인 '너희'(2인칭, 복수)가 누구인지 명확하지 않다. 또한 이 명령 뒤에 등장하는 심판을 보면, 하나님의 분노와 모든 진노를 '그들 위에'(עֲלֵיהֶם) 쏟는다고 증언하는데 여기서 '그들'이 누구인지도 명확하지 않다. 분명한 것은 그 대상들은 서로 다

* University of the Holy Land에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 목원대학교 신학대학원 강사. 2ullaonab@gmail.com.

1) A. Berlin, *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25a (New York: Doubleday, 1994), 133; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1991), 215-216; M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 178-182; E. B. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198 (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 219-224; J. Gärtner, "Jerusalem—City of God for Israel and for the Nations in Zeph 3:8, 9–10, 11–13", R. Albertz, J. D. Nogalski, and J. Wohrle, eds., *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations—Redactional Processes—Historical Insights* (Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012), 270-282; B. Caldwell, ""Wait for Me": Appreciating the Curious Juxtaposition of Zephaniah 3:8 and 9", Ph.D. Dissertation (Concordia Seminary-Saint Louis, 2010), 1.

르다는 것이다. 이 부분에 관하여 마소라 본문을 직역하면 아래와 같다.

> 그러므로 너희는 나를 기다려라(חַכּוּ־לִי) … 나의 불타는 분노를 그들 위에(עֲלֵיהֶם) 쏟아 놓기 위해 내가 민족들을 모으고 왕국들을 소집하기로 결정하였다. … (습 3:8, 필자 역)

마소라 본문에 따르면 '기다리는 대상'은 2인칭, 복수이고 '분노와 진노를 쏟는 대상'은 3인칭, 복수이기 때문에 그 대상들은 서로 다름을 알 수 있다.

> 나 여호와가 말하노라 그러므로 내가 일어나 벌할 날까지 너희는 나를 기다리라 내가 뜻을 정하고 나의 분노와 모든 진노를 쏟으려고 여러 나라를 소집하며 왕국들을 모으리라 온 땅이 나의 질투의 불에 소멸되리라 (습 3:8, 『개역개정』)

그러나 『개역개정』의 번역에서는 '기다리는 대상'과 '분노와 진노를 쏟는 대상'을 구분하지 않아, 독자들이 이 두 대상을 동일하게 인식하는 착각을 불러일으킬 수 있다. 이 대상을 명확히 구분하지 않으면, 이방 국가들을 불러 모은다는 해석 역시 모호해진다. 즉, 이를 이방 국가를 심판하기 위한 목적으로 이해할 수도 있고, 심판의 대상으로 이방 국가를 불러 모으는 도구로도 이해할 수 있다.

더불어 스바냐 3:8a에서 '레아드(לעד)'에 관한 해석도 다양하다. 벌게이트 역본을 따라 '라아드(lāʻad)'로 읽어 '영원히'(forever)로 해석하는 경우, 마소라 본문을 따라 '전리품'(prey)으로 해석하는 경우, 그리고 70인역(LXX)을 따라 '증인'(witness)으로 해석하는 경우가 있다. '전리품'(prey)으로 해석할 경우, 여호와의 심판과 보상의 이미지가 강화되지만, '증인'(witness)으로 해석할 경우, 여호와의 공정한 심판과 법정 장면이 부각된다.

이러한 다양한 해석과 번역의 문제로 인해, 스바냐 3:8의 올바른 번역은 스바냐서 전체의 신학적 메시지를 이해하는 데 중요하다. 이 구절은 여호와의 심판과 회복이라는 주제를 담고 있으며, 이를 위해 '하나님을 기다리는 대상'과 '하나님의 분노와 진노를 쏟는 대상'들이 누구인지, 더 나아가 스바냐서 전체에서 이 구절이 가지고 있는 기능에 대해서도 살펴볼 것이다.

2. 본문

2.1. 스바냐 3:8에서 '너희'의 정체

스바냐 3:8은 '그러므로'(לָכֵן)로 시작한다. 보통 예언자들이 사용하는 '라켄(לָכֵן)'은 특정한 상황 속에서 근거 혹은 이유를 설명한 뒤에 하나님의 신적인 선포 혹은 명령을 소개할 때 사용된다.[2] 스바냐 3:8의 경우, 하나님을 기다리라는 명령이 등장한다. 8a절을 『개역개정』으로 보면 "나 여호와가 말하노라 그러므로 내가 일어나 벌할 날까지 너희는 나를 기다리라"고 번역되어 있다. 그러나 마소라 본문을 원문에 가깝게 직역하면 '그러므로 너희는 나를 기다리라 나 여호와의 말이라 전리품을 얻기 위해 내가 일어날 때까지'(לָכֵן חַכּוּ־לִי נְאֻם־יְהוָה לְיוֹם קוּמִי לְעַד)이다. 여기서 하나님을 기다리는 '너희'는 누구인가? 이를 위해서 먼저 스바냐 3:1-8을 살펴볼 필요가 있다.

2.2. 스바냐 3:1-8

필자는 스바냐 3:1-8을 한 단락으로 분류한다. 스바냐 3:1은 '호이(הוֹי)'로 시작하기에 스바냐 2:13-15에 니느웨에 대한 심판과는 구분되어진다. 즉, 스바냐 3:1-8은 예루살렘에 관한 심판이다.[3] 특이한 점은 이 단락에서 스바냐 3:1-5는 하나님이 3인칭으로 나오며, 스바냐 3:6-8은 하나님이 1인칭으로 나온다는 점이다. 그래서 스미스(J. M. P. Smith)는 6절과 7절을 앞 절과 관계없는 떨어진 예언으로 간주한다.[4] 그러나 로버츠(J. J. M. Roberts)는 6절을 앞에 나온 예언(습 3:1-5)의 확장으로 본다. 그는 예루살렘과 그 주민들에 대한 심판이 계속 선포되기 때문에 6-7절은 1-5절의 연속으로 해석할

---

2) BDB, 486.

3) 습 3:1에서 심판의 대상인 도시의 이름은 나오지 않는다. 70인역(LXX)은 습 2:15를 습 3:1로 표기하고 있다. 또한 페시타(Peshitta)에는 습 2:15 끝에 '그리고 그가 말하기를'(and he shall say)이 추가되어 있다. 이런 측면만 본다면 습 3:1에 나오는 도시는 니느웨로 간주될 수 있다. 그러나 습 3:1은 '호이(הוֹי)'로 시작하는 예언이기에 습 2:13-15에 나오는 예언 단락과는 다른 예언으로 볼 수 있다. 따라서 이 도시를 니느웨로 간주하기는 어렵다. 비록 도시의 이름은 나오지 않으나 그 뒤에 나오는 습 3:2-5에 근거하여 이 도시가 예루살렘으로 간주하는 것이 더 적절하다. 이 도시는 하나님을 신뢰해야 하며 하나님의 교훈, 계명으로부터 배워야 한다(습 3:2). 부정한 방백들, 재판장들, 선지자들, 제사장들과 도시 가운데 계시는 의로운 하나님과 대조되고 있다(습 3:3-5). 자세한 내용은 M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, 158-59; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 211을 보라.

4) J. M. P. Smith, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1911), 241.

수 있다고 주장한다. 또한 8절은 6-7절을 기반으로 한 심판으로 본다.[5] 예루살렘과 하나님의 뜻을 거역하는 방백들, 재판장들, 선지자들의 범죄를 고발하고(1-5절), 하나님의 심판의 내용이 나타난다(6-8절). 이런 근거로 스바냐 3:1-8을 한 단락으로 볼 수 있다.

예루살렘을 향하여 '호이(הוֹי)'와 더불어 세 개의 분사형이 사용되었다(습 3:1). 세 개의 분사형은 예루살렘의 상태를 잘 표현해준다. 첫째로, '모르아(מֹרְאָה)'의 형태는 성경에 스바냐 3:1에만 사용되었다. 로버츠는 이 단어의 뿌리가 '마라(מרה)'에서 온 칼, 여성, 능동분사에서 온 것으로 '반역하는 곳'(to rebel)이라는 의미로 이 단어를 이해하고 있다.[6] 이사야는 하나님의 계명에 불순종한 유다와 예루살렘을 향한 고집스러운 거절을 표현할 때 이 단어를 사용하였다(사 3:8; 30:9). 둘째로, '니그알라(נִגְאָלָה)'는 '가알(II גאל)'의 니팔, 여성, 능동분사로 사용되었다. 이 단어의 의미는 '더러운 곳'(to defiled)으로 이해되어진다(사 59:3; 애 4:14).[7] 셋째로, '억압하는 성읍'(הָעִיר הַיּוֹנָה)에서 '요나(יוֹנָה)'는 '야나(ינה)'의 칼, 여성, 능동분사이다. 스위니(M. A. Sweeney)는 세 개의 분사형이 스바냐 3:1-20의 큰 맥락 안에서 이중적인 의미를 지닌다고 제안하였다. 즉, 스바냐 3:1의 세 개의 분사형 즉, 예루살렘은 반역하는 곳, 더러운 곳, 억압하는 도시로 묘사되지만, 이후 포로에서 돌아와 예루살렘의 회복을 말하는 이미지(습 3:19-20)와의 연결점으로 사용된다는 것이다. 스바냐가 이런 단어를 선택한 것은 문학적인 연결표현으로 예루살렘의 변화를 암시하는 것으로 제안한다.[8]

스바냐는 예루살렘에 종교적, 사회윤리적인 측면의 부패가 있음을 고발하고 있다. 패역하다는 것은 하나님과의 관계에서 명령을 거역한 것이고, 더러운 곳은 제의적인 면에서 부정을 의미하며 억압이란 것은 이웃과의 관계에서 지배층의 잘못을 지적하는 것이기 때문이다.[9]

6절에 등장하는 하나님의 심판은 '내가 여러 나라를 끊어버렸으므로…'(הִכְרַתִּי גוֹיִם)로 시작한다. 로버츠는 앞 절에 예루살렘의 심판에 관하여 말하고 있는데 이방 나라들을 끊어버렸다는 심판과는 맞지 않는다고 생각하여, '여러 나라'(גוֹיִם)를 '그들의 나라'(their nation)로 고칠 것을 제안하였다. 그러나 로버츠의 견해를 따르면 심판의 대상이 지금까지 3인칭, 여성,

---

5) J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 210-211.
6) Ibid., 211-212.
7) "II גאל", *HALOT* 1, 169.
8) M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, 159-160.
9) M. E. Széles, *Wrath and Mercy: A commentary on the books of Habakkuk and Zephaniah*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1987), 100-101.

단수였는데 갑자기 3인칭, 남성, 복수가 되는 것에 대해서 설명하지 못한다. 그렇기에 필자는 마소라 본문을 따라 '여러 나라'(גוֹיִם)로 보는 것이 더 타당하다고 본다.

그렇다면 '여러 나라'(גוֹיִם)에 대한 심판은 왜 갑자기 등장하는 것인가? 여러 나라를 향한 심판은 예루살렘의 심판과 연결되어지기 때문이다. 즉, 여러 나라에 대한 심판은 예루살렘을 돌이키기 위한 기능을 한다.[10] 스바냐 3:6-8은 5절에 나타난 '의로우시고 불의를 행하지 않으시는 하나님'을 나타내는 것이다. 그렇기에 스바냐 3:6-8에 나타난 열방 심판은 하나님께서 온 땅의 주권자, 통치자임을 나타냄과 동시에 궁극적으로 예루살렘의 심판 이후 회복으로의 모습을 그리며 하나님의 큰 그림을 보여준다.[11] 이런 의미에서 스바냐 2:4-15에 나타난 열방 심판은 스바냐 3:6-7b과 연결되며 예루살렘에 교육적 기능을 하고 있는 것이다.[12] 스바냐 3:6에 나타난 것처럼 하나님께서는 이방 나라를 끊으셨다(הִכְרַתִּי). 그래서 황폐해졌고(נִצְּדוּ), 사람이 없고(בְּלִי־אִישׁ), 거주할 자가 없다(אֵין יוֹשֵׁב)는 것을 반복적으로 강조한다. 그러나 7절에서 '하나님은 나를 경외하고 나의 교훈을 받으라고 예루살렘을 향해 말했다'(אָמַרְתִּי)라고 과거로 강조하고 있다.[13] '그러면 내가 방문할 너의 거처를 끊지 않았을 것이다'(וְלֹא־יִכָּרֵת מְעוֹנָהּ כֹּל אֲשֶׁר־פָּקַדְתִּי עָלֶיהָ)라고 말씀하신다.[14] 여기서 스바냐 1장에서만 세 번 사용된(습 1:8, 9, 12) '내가 벌

---

10) J. Gärtner, "Jerusalem—City of God for Israel and for the Nations in Zeph 3:8, 9–10, 11–13", 270.

11) M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, 175.

12) J. Gärtner, "Jerusalem—City of God for Israel and for the Nations in Zeph 3:8, 9–10, 11–13", 271.

13) 습 3:7은 "너는(2인칭, 여성, 단수) 오직 나를 경외하고 교훈을 받으라고 내가 말했다. 그리고 내가 그녀에게(3인칭, 여성, 단수) 방문했던 모든 곳, 그녀의(3인칭, 여성, 단수) 거처로부터 끊어지지 않을 것이다"로 되어 있어서 하나님이 말씀하고 있는 대상이 2인칭, 여성, 단수와 3인칭, 여성, 단수가 혼합되어 나와 혼동을 일으킨다. 마소라 학자들은 "너는 오직 나를 경외하고 교훈을 받으라"(אַךְ־תִּירְאִי אוֹתִי תִּקְחִי מוּסָר)에서 너를 3인칭, 여성으로 바꾸어서 읽기를 권한다(אַךְ־תִּירָא אוֹתִי תִּקָּחֵי מוּסָר). *BHS Apparatus,* 7, 1058.

14) 70인역에서는 '그녀의 거처'(מְעוֹנָהּ)를 '그녀의 눈으로부터'(From her eyes, מֵעֵינֶיהָ)로 읽는다. 로버츠(J. J. M. Roberts)는 70인역을 따라 '그리고 내가 그녀에게 내렸던 모든 벌이 그녀의 눈으로부터 끊어지지 않을 것이다'(And there will not be cut off from her eyes all the punishment that I brought upon her)로 번역한다. 로버츠는 앞 절의 심판이 열방에 초점이 있는 것이 아니라 예루살렘에 초점이 있기 때문에 이렇게 해석한다. J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah,* 215. 그러나 베를린(A. Berlin)의 지적처럼 '눈으로부터 자르다'(cut off from the eyes)라는 표현이 성경에 단 한 번도 쓰인 적이 없고, '그녀의 거처'(מְעוֹנָהּ)를 예루살렘에 거주하는 사람들로 본다면 70인역을 따르는 것보다 마소라 본문을 그대로 따르는 것이 더 자연스럽다. 또한 스위니(Sweeney)도 70인역보다 마소라 본문을 따르는데 그는 70인역을 따라가기에 텍스트 증거가 부족하다고 판단하였다. A. Berlin, *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*, 132; M. A. Sweeney,

할 것이다'(פָּקַדְתִּי)라는 동사가 사용된 것은 주목할 만하다. 즉, 하나님께서는 여러 나라를 심판하신 것을 보고 교훈을 받으라고 경고하셨으나, 그들은 끊임없이 모든 행위를 더럽게 한 것이다(습 3:7b). 이제 의로우사 불의를 행하지 아니하시는 하나님(습 3:5)의 심판을 예루살렘은 피해갈 수 없는 것이다.

2.3. 긍정적인 기다림? 부정적인 기다림?

스바냐 3:8에 등장하는 명령인 '너희는 나를 기다려라'(חַכּוּ־לִי)에서 하나님을 기다리는 것은 긍정적인 기다림인가? 부정적인 기다림인가?

몇몇 학자들은 이 구절이 긍정적인 의미보다 부정적인 의미를 가지고 있다고 주장한다.[15] 그렇게 주장하는 대부분의 경우는 단순한 문맥적 결정이다. 『개역개정』의 번역도 "벌할 날까지 너희는 나를 기다리라"로 부정적인 이미지를 준다. 그러나 '하카(חכה)'는 히브리어 성경에서 14번 등장하는데 이 동사(חכה)는 심판보다 긍정적인 사건을 기대하는 표현에 주로 사용되었다(사 30:18; 64:3; 합 2:3; 시 33:20; 106:13).[16] 또한 문맥적 결정을 이유로 기다림을 부정적으로 접근하려는 시도가 어려운 또 하나의 이유는 7절에 등장하는 자들과 8a절에 등장하는 자들의 인칭이 맞지 않다는 것이다. 7c절에서 '끊임없이 모든 행위를 더럽게 한 자들'은 3인칭, 복수로 사용되었다. 그러나 8a절에 '기다림의 대상'은 2인칭, 복수(חַכּוּ)이다. 그렇다면 기다림의 대상은 누구인가?

로버츠는 스바냐 예언자가 스바냐 2:1-3에서 특정 그룹에게 다가오는 심판을 피하라고 촉구한 것을 감안할 때, 하나님을 기다리는 그룹(습 3:8)은 앞서 나온 그룹(습 2:1-3)을 염두에 두고 있는지 살펴봐야 한다고 주장한다. 따라서 로버츠는 스바냐 3:8에서 2인칭, 남성, 복수 형태로 등장하는 하나님을 기다리는 대상이 스바냐 2:3에 나오는 동일한 형태의 2인칭, 남성, 복

Zephaniah: A Commentary, 176.

15) 블라르딩거브로크(J. Vlaardingerbroek)는 습 3:7 다음의 "따라서"라는 단어가 "비극적인 선언이 아닐 수 없는" 것을 소개한다고 주장한다. J. Vlaardingerbroek, *Zephaniah*, J. Vriend, trans., HCOT (Leuven, Belgium: Peeters, 1999), 184. 라이트(P. Wright)는 이를 "하나님이 너희에게 고난을 가져다줄 때를 기다려라"라고 의역한다. P. Wright, *Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, SN (Nashville: Broadman & Holman, 1999), 89.

16) C. Barth, "חכה", *TDOT*, 4, 362; B. Caldwell, ""Wait for Me": Appreciating the Curious Juxtaposition of Zephaniah 3:8 and 9", Ph.D. Dissertation (Concordia Seminary-Saint Louis, 2010), 166. 흥미로운 점은 습 3:8a에 쓰인 너희는 나를 기다리라(חַכּוּ)는 표현과 이사야가 증거의 말씀을 싸매며 율법을 봉하여 심판 뒤에 예루살렘의 안전을 위한 하나님의 약속을 기다리는(חִכִּיתִי) 표현(사 8:17)이 굉장히 유사하다는 것이다. M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, 180.

수 형태로 등장하는 '여호와의 규례를 지키는 세상의 모든 겸손한 자들', '여호와를 찾는 자들', '공의와 겸손을 구하는 자들'이라고 주장하였다.[17] 로버츠와 마찬가지로 하렌(M. A. Hahlen)과 햄(C. A. Ham)은 이 구절의 문법적 세부사항을 주목한다. 즉, 스바냐 3:8에서 남성, 복수, 명령형(חַכּוּ)이 등장하면 독자들은 스바냐 2:1-3에서 유사한 명령형인 '모여라'(קוֹשׁוּ), '구하라'(בַּקְּשׁוּ)가 등장했음을 주목한다는 것이다.[18] 더불어 벤 즈비(E. B. Zvi)는 스바냐 2:2에 표현된 '여호와의 진노'(חֲרוֹן אַף־יְהוָה), '여호와의 분노의 날'(יוֹם אַף־יְהוָה) 그리고 스바냐 2:3에 표현된 '여호와의 분노의 날'(בְּיוֹם אַף־יְהוָה)이 스바냐 3:8에 나오는 '나의 분노와 모든 진노'(זַעְמִי כֹּל חֲרוֹן אַפִּי)와 연결된다고 보았다.[19] 또한 그 심판 이후 스바냐 3:12-13에 하나님께서 곤고하고 가난한 백성을 남겨두신다고 하셨고 그들은 보호받을 것이라고 말씀하셨는데 이것은 스바냐 2:3에 "혹시 … 숨김을 얻으리라"(אוּלַי תִּסָּתְרוּ)는 희망적인 표현과 연결된다고 주장한다.[20]

스바냐 3:12의 곤고하고 가난한 백성을 '남겨두리니'라는 동사(שׁאר)를 통해 스바냐 3:13에서 이들은 '이스라엘의 남은 자'로 등장한다.[21] 즉, 스바냐

---

17) J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 215.

18) M. A. Hahlen and C. A. Ham, *Minor Prophets Volume 2: Nahum-Malachi* (CPNC; Joplin, Mo.: College Press, 2006), 233.

19) E. B. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 297.

20) 이 표현은 가능성이 없는 부정적인 면보다는 긍정적인 가능성, 소망의 상황을 기대하는 표현이다. "II אוּלַי", *HALOT* 1, 21; 또한 이 표현은 신적 심판을 피하기 위해 사람의 윤리적인 행동이 유용할 수도 있다는 가능성을 나타낸다(e.g.,암 5:15). 자세한 내용은 E. B. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 147를 보라.

21) 많은 학자들은 스바냐서 전체에 '남은 자'와 관련하여 '유다족속의 남은 자'(습 2:7), '내 백성의 남은 자들'(습 2:9) 같은 표현은 등장하지만 '이스라엘의 남은 자'라는 표현은 습 3:13에 스바냐서에 한번 밖에 등장하지 않으며, '이스라엘'이라는 표현은 포로시기와 포로후기 자료에서 계속 사용되는데 그곳에서는 오직 유다 백성만이 종교 공동체의 구성원을 의미하기 때문에(스 2:70) '이스라엘의 남은 자'라는 표현은 온 이스라엘의 회복에 대한 종말론적 용어로써 후대에 첨가되었다고 제안한다. A. Berlin, *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*, 136-7; 그러나 스위니는 '이스라엘의 남은 자'를 포로후기 용어로 보는 견해에 대해 반대하며, 이 견해는 요시야의 회복 계획을 간과하는 것이라고 주장한다. 자세한 내용은 M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, 191-192를 보라. 헤이즈(C. B. Hays)도 '이스라엘의 남은 자'라는 표현이 북왕국의 생존자들과도 연관되어 등장하기 때문에(미 2:12; 렘 6:9) 스위니의 의견을 지지하였다. 자세한 내용은 C. B. Hays, "Isa 24–27 and Zephaniah Amid the Terrors and Hopes of the Seventh Century: An Intertextual Analysis", R. J. Bautch, J. Eck, and B. M. Zapff, eds., *Isaiah and the Twelve: Parallels, Similarities and Differences*, Vol. 527 (Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2020), 144를 보라. 로버츠는 '이스라엘의 남은 자'(습 3:13)는 북왕국을 가리키는 명칭이 아니라 더 포괄적으로 하나님의 모든 선택된 백성을 가리키는 명칭으로 이해를 하였고 '이스라엘의 남은 자'는 포로후기 첨가된 것이 아니라고 보았다. 자세한 내용은 J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 222를 보라. 더불어 벤 즈비(E. B. Zvi)도 '이스

에서 ‘남은 자’가 될 수 있는 조건은 ‘곤고하고 가난한 백성’이다.[22] 그들은 스바냐 2:3에서 언급된 겸손한 자들이며 공의와 겸손을 구하며 여호와를 찾는 자들이다.[23]

따라서 스바냐 3:8의 하나님을 기다리는 대상 그룹들은 스바냐 2:3, 3:12에 등장하는 ‘겸손한 자들’, ‘곤고하고 가난한 백성’이라고 판단된다. 그 근거를 정리하면 첫째, 스바냐 3:8에서 기다리는 대상인 2인칭, 복수는 스바냐 2:3에서 2인칭, 남성, 복수와 연결된다. 둘째, 스바냐 2:1-3과 스바냐 3:8에는 유사한 명령형이 등장한다는 것이다. 셋째, ‘기다리다’(חכה) 동사는 하나님이 객체일 때 항상 긍정적인 함축을 지닌다는 것이다.

2.4. ‘레아드(לעד)’의 다양한 번역 가능성과 그 의미

스바냐 3:8에 등장하는 하나님의 두 번째 진술은 “전리품을 얻기 위해 내가 일어날 때까지”(לְיוֹם קוּמִי לְעַד)이다. 이 부분은 하나님을 기다리는 대상인 겸손한 자들이 기다려야 하는 기간이다. 여기서 ‘레아드(לעד)’는 세 가지로 해석이 가능하다. 첫째, 벌게이트 역본처럼 ‘라아드(lā‘ad)’로 읽어 ‘영원히’(forever)로 해석하는 경우이다. 둘째, 70인역을 따라 ‘레에드(lē‘ēd)’ 즉, ‘증인’(as a witness)으로 해석하는 경우다. 이 경우 하나님이 주어가 되고 증인이 된다. 셋째, 마소라 본문을 그대로 받아들여 ‘레아드(lĕ‘ad)’ 즉, ‘전리품’, ‘먹이’라는 뜻으로 보는 경우다.[24] 대부분의 학자들은 70인역을 따라 ‘레에드(lē‘ēd)’ 즉, ‘증인’(as a witness)으로의 수정을 받아들인다.[25] 그럼에

라엘의 남은 자’라는 표현은 습 3:12의 곤고하고 가난한 자와 연관되기 때문에 ‘이스라엘’은 남유다 반대편에 서있는 북이스라엘을 가리키는 것이 아니라 종교적, 관념적 개념으로 사용되었다고 주장한다. E. B. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 234. 이런 견해들이 타당한 이유는 본문의 문맥상 ‘이스라엘의 남은 자’는 하나님의 심판 이후 남은 자의 개념이기 때문이다. 이런 맥락에서 스바냐는 충분히 ‘이스라엘의 남은 자’라는 표현을 사용할 수 있다고 판단된다. 따라서 필자는 ‘이스라엘의 남은 자’라는 표현을 포로 이후의 용어로 보기보다, 스바냐가 예루살렘 심판 이후 회복을 기대하고 바라보는 마음을 담은 용어로 판단한다. 스바냐와 요시야 시대의 관계에 대해서는 배희숙, “스바냐와 요시야 개혁 –요시야 개혁에 대한 예언적 관점–”, 「성경원문연구」 49 (2021. 10), 75-93을 참고하라.

22) 유윤종, “12예언서 내 스바냐의 정경적 위치와 그 함의”, 「성경원문연구」 51 (2022. 10), 112.

23) J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 218-19; A. Berlin, *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*, 136; M. E. Széles, *Wrath and Mercy: A commentary on the books of Habakkuk and Zephaniah*, 109; E. B. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 149.

24) A. Berlin, *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*, 133.

25) 참조, D. H. Ryou, *Zephaniah’s Oracles against the Nations: A Synchronic and Diachronic*

도 스위니와 벤 즈비는 '레아드(לעד)'를 마소라 본문을 그대로 받아들여 '전리품'(prey)으로 해석한다.[26] '전리품'으로 해석할 경우, 여호와가 심판을 내리고 악인들을 처벌하며 의로운 자들에게 전리품을 제공하는 이미지가 강화된다. 이는 스바냐 3장의 전체적인 주제인 여호와의 심판과 구원과 연결되며, 스바냐 3:9-10에서 여호와가 민족들을 정화하고 회복시키는 장면과도 연결된다. 또한, 유다와 예루살렘이 여호와의 심판을 통해 회복되고 다른 민족들에 대해 승리하며 전리품을 차지하는 역할을 강조한다.

반면, '증인'으로 해석할 경우, 여호와가 심판자이자 증인으로서의 역할을 수행하는 장면이 부각되며, 이는 여호와의 공정한 심판과 법정 장면을 나타낸다. 이 해석은 예루살렘과 유다의 부패에 대한 경고와 연결되며, 스바냐 3:1-7에서 예루살렘의 죄악이 상세히 묘사된 후 스바냐 3:8에서 여호와가 증인으로서 이 죄악을 심판하는 모습을 통해 예루살렘의 부패가 공정한 심판의 대상이 됨을 강조한다. 즉, '전리품'(prey) 해석은 여호와의 심판과 보상을, '증인'(as a witness) 해석은 여호와의 공정한 심판을 강조하는 것이다.[27] 이런 맥락에서 스바냐 3:6-7에 나오는 열방 심판이 예루살렘을 향한 교육적 기능을 가지는 것을 고려할 때, 하나님의 공정함을 더 강조하고 이를 통해 심판과 회개의 메시지를 더 강조할 수 있기 때문에 '레에드(lĕʻēd)' 즉, '증인'(as a witness)으로 해석하는 것이 더 옳다고 판단된다. 더불어 필자는 '레아드(לעד)'를 '증거'(for a testimony)로도 해석이 가능하다고 판단한다.[28] 여기서 말하는 '증거'(for a testimony)는 사물보다 사건(과거에 일어난 사건)을 의미한다. 하나님께서 약속을 주셨으나 예루살렘 거민들이 그 약속을 지키지 않았기 때문에, 그 결과가 어떻게 이루어지는지를 보여주기 위해 과거에 일어난 사건을 현재 일어나는 일과 연결하여 설명하는 것이다. 즉, 스바냐 3:6-7이 증거(사건)가 되어서 8절에 일어난 일로 보는 것이다.

Study of Zephaniah 2:1—3:8, Biblical Interpretation Series 13 (Leiden: Brill, 1995), 67–68; M. H. Floyd, *Minor Prophets, part 2*, FOTL XXII (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000), 233; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 209–210; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC 32 (Waco, Tex.: Word Books, 1984), 139; J. M. P. Smith, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, 247, 253.

26) M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary,* 181; E. B. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 220-223.

27) B. Caldwell, ""Wait for Me": Appreciating the Curious Juxtaposition of Zephaniah 3:8 and 9", 163-164, 177-179.

28) 눅 21:12-13에서 비슷한 용례를 찾을 수 있다. 12절에 적힌 사건들이 13절에서 증거가 된다는 것이다. 눅 21:13에서는 습 3:8에 기록된 '에이스 말티리온(εἰς μαρτύριον)'과 같은 표현을 사용하고 있다. "μαρτύριον", BDAG, 619.

따라서 ‘증인’(as a witness) 혹은 ‘증거’(for a testimony)’로 번역할 수 있다.

2.5. 하나님의 분노와 진노의 대상

8절 하반부에는 하나님을 기다려야 하는 이유를 명시하는 두 개의 ‘키(כִּי)’절이 등장한다.

첫 번째 ‘키(כִּי)’절을 『개역개정』으로 살펴보면 “내가 뜻을 정하고 나의 분노와 모든 진노를 쏟으려고 여러 나라를 소집하며 왕국들을 모으리라”이다. 그러나 마소라 본문을 그대로 직역하면 ‘내가 민족들을 불러 모으고, 나라들을 모아서, 불같이 타오르는 나의 이 분노를 그들에게 쏟아 놓기로 결정하였다’(כִּי מִשְׁפָּטִי לֶאֱסֹף גּוֹיִם לְקָבְצִי מַמְלָכוֹת לִשְׁפֹּךְ עֲלֵיהֶם זַעְמִי כֹּל חֲרוֹן אַפִּי)이다. 『개역개정』은 분노와 진노를 쏟아놓는 대상인 ‘그들’에 대한 번역이 빠져있다. 더욱이 8a절에 ‘기다림의 대상’은 2인칭, 복수(חַכּוּ)이지만 8b절에서 ‘하나님의 분노와 진노를 쏟는 대상’은 3인칭, 복수(עֲלֵיהֶם)로 사용되었다. 즉, ‘기다림의 대상 그룹’과 ‘진노의 대상 그룹’은 다르다. 그렇다면 ‘그들’은 누구인가? 즉, 하나님의 진노가 쏟아지는 대상 그룹은 누구인가?

이 구절에서 ‘그들 위에’(עֲלֵיהֶם)라는 단어의 선행사가 문법적으로 명확하지 않기 때문에 그 대상은 모호하다.

일부 해석자들은 3인칭, 남성, 복수, 대명사 접미사 ‘헴(הֶם)’을 2인칭, 남성, 복수, 대명사 접미사 ‘켐(כֶם)’으로 수정해야 한다고 주장한다.[29] 왜냐하면 앞에 나온 기다림의 대상이 2인칭, 복수(חַכּוּ־לִי)로 등장하기 때문이다. 그러나 이러한 주장은 받아들여지기 힘들다. 이 부분은 8절 하반부에 모든 열방에 대한 심판과 상충되기 때문이다.[30]

개르트너(J. Gärtner)는 ‘그들’로 지칭할 수 있는 가능성을 가진 그룹을 세 개의 그룹으로 제안했다.[31] 첫째는 예루살렘 거주민들이다. 둘째는 여러 나라들, 열방으로 보는 것이다. 셋째는 열방과 예루살렘 모두로 보는 것이다.

테일러(C. T. Taylor)에 의하면 기다리는 대상은 예루살렘의 경건한 자들이며, 그들은 여호와의 진노가 예루살렘이 아닌 모든 민족과 열방에 쏟아질 보편적인 심판의 날을 기다리라고 명령받았다고 이해를 하였다.[32] 즉,

---

29) W. Rudolph, *Micha-Nahum-Habakuk-Zephanja*, KAT XIII/3, (Gütersloh: Mohn, 1975), 287, 290.

30) M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, 181.

31) J. Gärtner, “Jerusalem—City of God for Israel and for the Nations in Zeph 3:8, 9–10, 11–13”, 271-272.

이 구절을 열방을 향한 심판으로 이해를 한 것이다. 그러나 과연 분노와 진노의 대상을 열방으로 한정지을 수 있는지에 대해서는 의심스럽다. 물론 이 구절에서 분노와 진노를 쏟기 위해 열방을 소집하는 것으로 해석하는 것도 문법적으로 가능하다. 그러나 '그들'(הֶם)에게 하나님의 진노와 분노를 쏟기 위해 열방을 소집하는 것으로 해석하는 것도 문법적으로 가능하다. 그렇다면 '그들'(הֶם)은 누구인가? 그들은 스바냐 3:1-7에 등장하는 부패한 예루살렘과 그 지도층일 가능성도 있다. 이는 스바냐 3:7에 3인칭, 복수로 등장하는 '그들' 즉, 심판을 받아야 하는 '그들'이 있기 때문이다. 만약 열방으로만 한정시킨다면 스바냐 3:1-7에 언급된 부패한 예루살렘과 그 지도층을 향한 심판은 등장하지 않고 습 3:9이하부터 바로 열방과 예루살렘의 회복이 등장한다는 문제점을 가진다. 즉, 스바냐 3:8에 등장하는 '그들 위에'(עֲלֵיהֶם)의 선행사를 '여러 나라와 왕국'으로 보는 것보다 스바냐 3:7에 등장하는 '심판 받을 대상'인 부패한 예루살렘과 그 지도층으로 보는 것이다.[33] 이런 가능성을 가지고 본문을 본다면 열방은 심판의 대상이 될 수 없다. 만약 '그들'(הֶם)이 부패한 예루살렘과 그 지도층이라면 하나님은 예루살렘을 심판하기 위해 열방을 불러 모으는 것이다. 더욱이 열방을 도구로 사용하여 이스라엘을 심판한다는 사상은 예언자들에 의해서 종종 사용되어져 왔다(사 10:5-6; 렘 25:8-9; 겔 21:19-23; 합 1:5-6).

8절에 등장하는 두 번째 '키(כִּי)'절을 보면 "온 땅이 나의 질투의 불에 소멸되리라"(כִּי בְּאֵשׁ קִנְאָתִי תֵּאָכֵל כָּל־הָאָרֶץ)가 등장한다. 로버츠는 이 부분도 앞과 동일하게 심판받을 대상을 부패한 예루살렘과 그 지도층으로 한정시킨다. 더 나아가 그는 스바냐 3:9에 나오는 회복에 관해서도 그 회복의 대상이 열방이 아니라 예루살렘으로 한정한다. 그 스스로도 예루살렘으로 한정하는 것에 있어 어려움을 인정하지만, 그럼에도 스바냐 3장에서 열방에 대한 죄와 부패를 말하지 않기 때문에 열방을 제외한다.[34] 그러나 9절에 등장하는 "열방"(עַמִּים)은 히브리어 성경에서 외국 나라를 의미한다.[35] 즉, 로버츠의 견해를 따르기는 어렵다.

스바냐 3:8에 등장하는 심판의 대상인 '하나님의 분노와 진노의 대상'을 부패한 예루살렘과 그 지도층, 그리고 열방으로 함께 이해하는 학자들도 있다.[36] 스바냐 3:1-7의 전체 요점을 열방들의 죄악처럼 예루살렘도 죄악으

32) C. T. Taylor, "The Book of Zephaniah", *IB* 6 (New York: Abingdon Press, 1956), 1030.
33) J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 215-216.
34) Ibid., 216-217.
35) B. Caldwell, ""Wait for Me": Appreciating the Curious Juxtaposition of Zephaniah 3:8 and 9", 204.

로 물들었기 때문이라는 것을 보여준다고 주장한다. 이렇게 해석하는 것도 무리가 없으나 8절의 두 '키(כִּי)'절의 대상은 세부적으로 구분되어지는 것이 더 옳다고 판단된다. 즉, 첫 번째 '키(כִּי)'절에서 하나님의 분노와 진노가 쏟아지는 대상은 부패한 예루살렘과 그 지도층들이다. 그리고 두 번째 '키(כִּי)'절에서 하나님의 심판의 대상은 열방이다.

2.6. 스바냐 3:8이 가지는 기능: 심판과 회복

스바냐 3:8은 예루살렘의 겸손한 자들(습 2:3)에게 하나님께서 희망적인 기다림의 명령과 더불어 부패한 예루살렘과 그 지도층들 그리고 열방에 대한 심판을 나타내고 있다. 이런 맥락에서 스바냐 3:8에 쓰인 '그러므로'(לָכֵן)는 단순히 앞의 문맥과만 연결되는 것이 아니라 스바냐 2:3–3:7 전체와 연결되어 진다. 스바냐 2:3의 남성, 복수, 명령과 스바냐 3:8의 "나를 기다리라"(חַכּוּ־לִי)의 남성, 복수, 명령은 상응한다. 스바냐 2:3은 겸손한 자들에게 여호와를 찾으며 구하라고 명령하고 스바냐 2:4-3:7까지는 열방과 예루살렘을 향한 하나님의 심판이 등장한다. 스바냐 2:4에 등장하는 '키(כִּי)'는 스바냐 3:8 '라켄(לָכֵן)'과 동일한 역할을 한다. 전자는 명령어 뒤에 이유를 소개하고 후자는 이전에 주어진 이유를 참고하여 두 번째 명령을 내린다.[37] 이런 맥락은 스바냐 3:8에 등장하는 '라켄(לָכֵן)'의 역할은 스바냐서에 나타난 심판과 회복이라는 맥락과도 잘 어울린다.

이 구절에서 열방을 모으기 위해 사용된 동사인, '모으다'(אסף)와 '소집하다'(קבץ) 동사는 특정 목적을 위해 사람들을 소집하는 일반적인 의미로 사용된다.[38] 하나님의 심판, 전투, 파괴를 위해 종종 사용되는 동사들이지만,

---

36) 대표적인 학자로는 헤플린(Heflin), 바커(Barker), 베일리(Bailey)가 있다. J. N. B. Heflin, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai*, Bible Study Commentary (Grand Rapids, Mich.: Lamplighter Books, 1985), 148; K. Barker and W. Bailey, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, NAC 20 (Nashville: Broadman and Holman, 1999), 484.

37) B. Caldwell, ""Wait for Me": Appreciating the Curious Juxtaposition of Zephaniah 3:8 and 9", 164-165.

38) '모으다'(אסף)와 '소집하다'(קבץ)가 함께 쓰인 경우(창 29:22; 출 3:16; 4:29; 민 11:16, 24; 21:16; 수 2:18; 삼상 5:8, 11; 왕하 23:1; 욜 2:16; 사 11:12; 합 2:5; 겔 11:17). 이 용어들은 또한 농산물의 수확, 수집 또는 집합과 관련하여 사용(אסף, 출 23:10, 16; 레 23:39; 25:3, 20; 신 11:14; 16:13; 28:38; 사 17:5; 렘 40:10, 12; 욥 39:12; 시 39:7; קבץ, 창 41:35, 48) 및 기타 물질적 이득, 예를 들어 전리품, 돈 등(אסף, 왕하 22:24; 대하 24:11; קבץ, 신 13:17; 대하 24:5; 겔 16:31). 전투를 위해 소집하는 것을 묘사할 수도 있다(אסף, 민 21:23; 삿 11:20; 삼상 17:1; 삼하 10:17; 12:29; 슥 14:2; קבץ, 삿 12:4; 삼상 7:5; 28:1; 29:1; 삼하 2:30; 왕상 20:1; 왕하 6:24). 또한 파괴(אסף, 삼상 15:6; 겔 34:29; 렘 8:13), 또는 여호와의 심판(קבץ, 겔 22:20)으로도 사용된다.

흩어지거나 포로로 끌려간 이스라엘과 유다를 모을 때도 사용된다(קבץ, 미 2:12; 4:6; 렘 31:10; 슥 10:8; 사 54:7; 56:8; 신 30:3, 4; 렘 23:3; 29:14; 31:8; אסף와 함께 쓰일 때, 미 2:12; 4:6; 사 11:12). 더욱이 스바냐 3:18-19에서 '모으다'(אסף)와 '소집하다'(קבץ) 동사가 예루살렘/이스라엘의 회복을 표현하기 위해 등장한다. 따라서 스바냐 3:8에 등장하는 '모으다'(אסף)와 '소집하다'(קבץ)의 역할은 심판과 회복을 모두 표현하고 있다.[39]

흥미로운 점은 스바냐 3:8에 등장하는 두 개의 '키(כִּי)'절인 예루살렘과 열방을 향한 심판에서 사용된 단어가 스바냐 1:2-3과 스바냐 1:18의 단어와 내용이 반복된다는 것이다.[40] 스바냐 1:2-3에서는 '아사프(אסף)'가 2절에 두 번, 3절에 한 번 사용되며 그 대상은 "땅 위의 모든 것"(כֹּל מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה)이다. 스바냐 1:18에 등장하는 "여호와의 분노의 날"(בְּיוֹם עֶבְרַת יְהוָה)은 스바냐 3:8에 등장하는 "나의 분노와 모든 진노"(זַעְמִי כֹּל חֲרוֹן אַפִּי)와 의미가 유사하고, 또한 스바냐 1:18에 "온 땅이 여호와의 질투의 불에 삼켜지리니"(בְּאֵשׁ קִנְאָתוֹ תֵּאָכֵל כָּל־הָאָרֶץ)는 스바냐 3:8에 등장하는 "온 땅이 나의 질투의 불에 소멸되리라"(בְּאֵשׁ קִנְאָתִי תֵּאָכֵל כָּל־הָאָרֶץ)와 같은 단어를 사용하였다. 이런 맥락은 스바냐 1장에 드러난 핵심 모티프인 '여호와의 날'이 스바냐 3:8과 연결된다는 것을 보여준다.[41] 특히, 스바냐 1:7-2:3에서 "여호와의 분노의 날", "여호와의 날"이 등장한다. 즉, "여호와의 희생의 날"(습 1:8),

---

39) M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, 181.

40) M. H. Floyd, *Minor Prophets, part 2*, 234.

41) 스바냐서에는 '여호와의 날' 주제가 많이 등장한다. '여호와의 날'은 아모스에 의해서 가장 먼저 사용되었다(암 5:17-20). 대부분의 학자들은 구약의 여러 정황으로 보아 아모스 이전에도 여호와의 날에 대한 이해가 있었다고 본다. '여호와의 날' 기원에 관해 많은 학자들이 다양한 방식으로 주장한다. 하지만 일치된 견해는 없다. '여호와의 날'의 개념은 북이스라엘이나 남유다에 많이 알려진 신학적 개념임에 틀림없다. 그들은 '여호와의 날'을 이스라엘의 원수를 심판하시고 적들의 억압에서 건져 주셔서 이스라엘에게 승리와 구원의 날, 원수들에게는 심판과 멸망의 수치의 날로 여겼다. 그러나 아모스는 '여호와의 날'이 심판의 날이 될 것을 선언하였다(암 5:17-20). 아모스는 하나님의 '현현' 전승과 '거룩한 전쟁' 전승을 거꾸로 이용하여 이스라엘에게 가혹한 심판의 말씀을 전한 것이다. 이사야도 '만군의 여호와의 날'을 교만한 자가 낮아지고 높은 것을 꺾어버리는 날로 묘사한다(사 2:12, 13-15, 17). 이사야도 아모스처럼 '여호와의 날'을 구원이 아닌 심판의 날이라고 선포한 것이다. 스바냐 선지자도 아모스와 이사야처럼 여호와의 '나타나심'과 '거룩한 전쟁' 전승을 거꾸로 이용하여 심판을 선언하였다. 스바냐에 나타난 '여호와의 날'은 남유다뿐 아니라 열방을 모두 포함하여 하나님의 심판의 날을 선언한 것으로 등장한다(습 2:4-15). M. U. Udoekpo, *Re-thinking the Day of YHWH and Restoration of Fortunes in the Prophet Zephaniah: An Exegetical and Theological Study of 1:14-18; 3:14-20* (Bern: Peter Lang, 2010), 43-77; S. D. Snyman, "In search of tradition material in Zephaniah 1:7-13", *AcT* (2000), 113-14; Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 177; 이동수, "야훼의 날: 스바냐 1:7-18의 공시적 통시적 연구", 「장신논단」 17 (2001. 12), 25-29.

“그날에”(습 1:9-10, 15), “그때에”(습 1:12), “여호와의 큰 날”(습 1:14), “여호와의 분노의 날”(습 1:18)로 나타난다.[42] 이 날은 심판의 날이다. 동시에 이 날은 회복의 날이 된다. 스바냐 3:8을 기점으로 열방과 예루살렘의 회복의 내용이 등장한다(습 3:9-20). 스바냐 3:9-10에 나오는 구원의 대상은 열방이다.[43] 스바냐 3:11이하에는 예루살렘의 구원, 회복이 등장한다. 스바냐 3:11은 “그날에”(בַּיּוֹם)로 시작한다. 여기서 등장하는 “그 날”은 스바냐 3:8에 언급된 하나님께서 일어나시는 ‘그 날’과 관련이 있다.[44]

따라서 스바냐 3:8은 스바냐서 전체에서 중요한 전환점으로 기능한다. 여호와의 심판과 회복이라는 두 가지 주제를 연결하는 핵심적인 다리 역할을 하기 때문이다.

3. 나가는 말

지금까지 살펴본 것처럼 스바냐 3:8은 스바냐서 전체의 메시지를 반영하며 심판과 회복이라는 두 가지 주제를 연결하는 역할을 한다. 그럼에도 불

---

42) O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990), 269.

43) 특히, 10절에 ‘내게 구하는 백성들’에 관해서는 학자마다 의견이 다르다. 크게 두 견해로 나눠지는데 첫 번째 견해의 대표적인 학자는 로버츠이다. 로버츠에 의하면 하나님의 심판으로 흩어진 디아스포라 유대인이라는 견해이다. 이 견해를 지지하는 학자들은 스바냐 당시에는 에디오피아까지 간 유대인이 많지 않기 때문에 주전 586년 직전과 직후의 유대인들을 의미하는 것으로 간주하여 이 문장을 후대삽입으로 간주한다. 두 번째 견해의 대표적인 학자는 젤리스(M. E. Széles)이다. 그는 땅 끝의 사람으로 대표되는 자들은 모든 외국인을 의미한다고 제안한다. 자세한 내용은 J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 217-8; M. E. Széles, *Wrath and Mercy: A commentary on the books of Habakkuk and Zephaniah*, 108을 참고하라.

44) 습 3:11에 교만하고 오만한 예루살렘을 정화하기 위한 요소들, 이를테면 ‘교만하여 자랑하는 자들’(עַלִּיזֵי גַאֲוָתֵךְ), ‘제거할 것이다’(אָסִיר), ‘거만하다’(נבה)와 같은 단어들은 이사야 전승과 매우 흡사하다. 먼저 ‘제거할 것이다’(אָסִיר)라는 단어는 예루살렘의 악하고 불순한 요소를 제거하여 정화하기 위한 의도로 사 1:21-26의 예언 속에서 이 단어를 사용하였다(사 1:25). ‘교만하여 자랑하는 자들’(עַלִּיזֵי גַאֲוָתֵךְ)이라는 표현은 성경에서 이사야와 스바냐 밖에 나오지 않는다(사 13:3; 습 3:11). 사 13:3에 ‘교만하여 자랑하는 자들’과 구약 성경에 딱 한 번 등장하는 사 24:8에 ‘기뻐하는 자들’(עַלִּיזִים)은 하나님에 의해 벌을 받는 이스라엘을 지칭하는 것이다. 또한 사 32장은 하나님의 심판 이후 회복의 기쁨이 포함되어 있는데 그런 면에서 사 32:13의 ‘희락의 성읍’(קִרְיָה עַלִּיזָה)이란 표현은 습 3:11을 이해하는데 유익하다. ‘거만하다’(נבה)란 용어도 이사야에 처벌받을 만한 사람이나 행동에 대해 묘사할 때 사용되었다(사 2:11, 15, 17; 3:16; 5:15, 16; 7:11; 10:33; 30:25). 사 2:6-21은 오만과 교만으로 인해 예루살렘이 심판을 받는 것을 다양한 용어로 표현하고 있다. 사 2:6-21에 나타난 그 날은 습 3:11-13의 그 날, 즉 ‘여호와의 날’이다. M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, 187-188.

구하고『개역개정』을 살펴보면 독자들에게 심판이라는 주제만 두드러지게 만드는 아쉬움이 있다.

앞서, 스바냐 3:8에 등장하는 '너희'(2인칭, 복수), 즉 하나님을 기다리는 대상에 관하여 살펴보았다. 구약성경에서 하나님을 기다린다는 것은 희망적인 이미지를 제공한다. 이 구절에서 하나님을 기다리는 대상 그룹은 겸손한 자들(습 2:3), 곤고하고 가난한 백성(습 3:12)이다. 그들은 언제까지 기다려야 하는가? 하나님께서 증인으로 일어날 때까지다. 여기서 '레아드(לעד)'를 '증인'(as a witness) 혹은 '증거'(for a testimony)로 해석하는 것은 6-7절에 나오는 열방 심판이 예루살렘을 향한 교육적 기능을 고려하는 것이며, 이는 하나님의 공정함을 더 강조하고, 심판과 회개의 메시지를 더욱 부각시킬 수 있기 때문이다.

하나님의 분노와 진노, 질투의 불의 대상은 누구인가? 그들은 부패한 예루살렘과 그 지도층들 그리고 열방이다. 이런 관점으로 번역을 한다면 스바냐 3:8은 여호와의 날의 심판적 측면을 강조하면서도, 그 날을 기다리는 겸손한 자들(습 2:3)에게 회복과 구원의 소망을 준다. 즉, 이 구절은 여호와의 심판을 선언하며, 부패한 예루살렘과 그 지도층들 그리고 열방 모두를 대상으로 하나님의 진노가 임할 것을 경고한다. 또한, 겸손한 자들(습 2:3), 곤고하고 가난한 백성(습 3:12)에게 기다리라고 명령하여 심판 후에 있을 회복과 구원을 기대하게 한다. 이는 믿음과 인내를 요구하는 행위로, 하나님의 신실한 백성들이 심판의 시기를 지나 구원을 받을 것이라는 희망을 내포하고 있다. 스바냐 3:8은 스바냐서의 중요한 모티프인 여호와의 날을 포함하며, 하나님의 공의와 자비를 동시에 보여준다. 따라서 스바냐 3:8을 올바로 번역하는 것은 스바냐서 전체를 이해하는 데 중요하다.

지금까지의 내용을 바탕으로 스바냐 3:8을 아래와 같이 번역할 것을 제안한다.

> 그러므로 너희는 나를 기다려라. 나 주의 말이다. 내가 증인으로 일어설 날까지(증거를 얻을 때까지) 기다려라. 나의 불타는 분노를 그들 위에 쏟아 놓기 위해 내가 민족들을 모으고 왕국들을 소집하기로 결정하였다. 온 땅이 내 질투의 불에 타서 소멸될 것이다. (습 3:8)

<주제어>(Keywords)
스바냐 3:8, 여호와의 날, 심판과 회복, 겸손한 자들, 곤고하고 가난한 백성.
Zephaniah 3:8, The Day of the LORD, Judgment and Restoration, The Humble, A poor and humble folk.

(투고 일자: 2024년 7월 30일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 9월 5일)

<참고문헌>(References)

배희숙, “스바냐와 요시야 개혁 –요시야 개혁에 대한 예언적 관점–”,「성경원문연구」49 (2021. 10), 75-93.

유윤종, “12예언서 내 스바냐의 정경적 위치와 그 함의”,「성경원문연구」51 (2022. 10), 99-124.

이동수, “야훼의 날: 스바냐 1:7-18의 공시적 통시적 연구”,「장신논단」17 (2001. 12), 10-29.

Barker, K. L. and Bailey, W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, NAC 20, Nashville: Broadman and Holman, 1999.

Berlin, A., *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25a, New York: Doubleday, 1994.

Caldwell, B., ““Wait for Me”: Appreciating the Curious Juxtaposition of Zephaniah 3:8 and 9”, Ph.D. Dissertation, Concordia Seminary-Saint Louis, 2010.

Floyd, M. H., *Minor Prophets, part 2*, FOTL XXII, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000.

Gärtner, J., “Jerusalem—City of God for Israel and for the Nations in Zeph 3:8, 9–10, 11–13”, R. Albertz, J. D. Nogalski, and J. Wohrle, eds., *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations-Redactional Processes-Historical Insights*, Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012, 269-283.

Hahlen, M. A. and Ham, C. A., *Minor Prophets Volume 2: Nahum-Malachi*, The College Press NIV Commentary, Joplin, Mo.: College Press, 2006.

Hays, C. B., “Isa 24–27 and Zephaniah Amid the Terrors and Hopes of the Seventh Century: An Intertextual Analysis”, R. J. Bautch, J. Eck, and B. M. Zapff, eds., *Isaiah and the Twelve: Parallels, Similarities and Differences*, Vol. 527, Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2020, 131-155.

Heflin, J. N. B., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai*, Bible Study Commentary, Grand Rapids, Mich.: Lamplighter Books, 1985.

Roberts, J. J. M., *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1991.

Robertson, O. P., *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Rudolph, W., *Micha-Nahum-Habakuk-Zephanja*, KAT XIII/3, Gütersloh: Mohn,

1975.

Ryou, D. H., *Zephaniah's Oracles Against the Nations: A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2:1-3:8*, Biblical Interpretation Series 13, Leiden: Brill, 1995.

Smith, J. M. P., *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1911.

Smith, R. L., *Micah-Malachi*, WBC 32, Waco, Tex.: Word Books, 1984.

Snyman, S. D., "In search of tradition material in Zephaniah 1:7-13", *AcT* (2000), 111-121.

Sweeney, M. A., *Zephaniah: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Széles, M. E., *Wrath and Mercy: A commentary on the books of Habakkuk and Zephaniah*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1987.

Taylor, C. T., "The Book of Zephaniah", G. A. Butterick, et al., eds., *IB* 6, New York: Abingdon Press, 1956, 1007-1034.

Udoekpo, M. U., *Re-thinking the Day of YHWH and Restoration of Fortunes in the Prophet Zephaniah: An Exegetical and Theological Study of 1:14-18; 3:14-20*, Bern: Peter Lang, 2010.

Vlaardingerbroek, J., *Zephaniah*, J. Vriend, trans., HCOT, Leuven, Belgium: Peeters, 1999.

Wright, P., *Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, SN, Nashville: Broadman & Holman, 1999.

Zvi, E. B., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198, Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

<Abstract>

Understanding and Translation Proposal for Zephaniah 3:8

Joon-Hyuk Lee
(Mokwon University)

This study examines the translation issues surrounding Zephaniah 3:8, a verse that has been the topic of long-standing debate among scholars. The verse is challenging to a complexity of elements and ambiguity of context. It begins with the command, “Therefore wait for me,” but it is unclear who both the second-person plural ‘you’ and the third-person plural ‘them’ refers to in the phrase “pour out my wrath upon them.” If the distinction between the subjects of the command to ‘wait’ (directed at the second-person plural) and the objects of ‘God’s wrath’ (third-person plural) is not clearly understood, it can lead to confusion in interpretation. For example, without clear differentiation, it becomes ambiguous whether the nations are being summoned for judgment or as instruments of judgment. Additionally, the interpretation of the term ‘lĕ‘ad (לעד)’ varies, with possibilities including ‘forever’, ‘prey’, or ‘witness’. These differences in translation and interpretation are crucial for understanding the overall theological message of Zephaniah, thereby making making an accurate translation of this verse essential for clearly conveying the themes of judgment and restoration.

This study argues that the command in Zephaniah 3:8 to “wait for me” reflects a positive anticipation, identifying the subjects as the humble and poor people mentioned in Zephaniah 2:3 and 3:12. These individuals are to wait until God rises as a witness. Interpreting ‘lĕ‘ad (לעד)’ as ‘witness’ or ‘testimony’ takes into account the educational function of the judgment on the nations toward Jerusalem, emphasizing God’s justice and reinforcing the message of judgment and repentance. The study also identifies the subjects of ‘God’s wrath and anger’ as the corrupt Jerusalem, its leaders, and the nations. In this context, Zephaniah 3:8 serves as a pivotal turning point in the book.

The verse emphasizes the judgmental aspect of the Day of the Lord while also offering hope and salvation to those who wait for that day. Therefore, this study proposes that Zephaniah 3:8 provides hope to those who humbly wait for God

while warning Jerusalem's corrupt leaders and the nations of impending judgment. Within the broader context of Zephaniah, this verse plays a key role in linking the dual themes of judgment and restoration centered on the Day of the Lord.

In conclusion, the study suggests that the translation of Zephaniah 3:8 should reflect these dual themes of judgment and restoration, demonstrating that a correct understanding of this verse is vital for grasping the overall message of the book of Zephaniah.

(재)대한성서공회
「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 27-47
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.27
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do
JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ에 대한 주해와 번역 제안

강세현*

1. 서론

NTG[28] 마태복음 1:7-8 본문에는 아삽(Ἀσάφ)이 등장한다. 그런데 이 구절에서 아사(Ἀσα)를 지지하는 이문도 존재하는데, NTG[28]은 Ἀσάφ을 원문으로 본다. Ἀσάφ과 Ἀσα 중에서 무엇을 원문으로 볼 수 있을까? 먼저 이 단어에 대한 외증을 살펴보면, Ἀσάφ이 Ἀσα보다 외증이 강한 것을 알 수 있다.[1] 왜냐하면 Ἀσάφ을 고대 알렉산드리아 사본인 시내산·바티칸 사본(ℵ B)과 서방 사본인 고대 라틴어 사본들(it)이 지지하기 때문이다.

(1) Ἀσάφ　𝔓[1vid] ℵ B C *f* [1.13] 700. *l* 844. *l* 2211 it sy[hmg] co
(2) Ἀσα　K L W Γ Δ 33. 565. 579. 892. 1241. 1424 𝔪 (a) *f* *ff* [1] vg sy

내증으로도 Ἀσάφ이 원문일 가능성이 높아 보인다. Ἀσάφ을 원문으로 가정하면, Ἀσα의 이문이 설명된다. 필사자가 Ἀσάφ에서 역사서의 진술에 맞는 Ἀσα로 수정한 것으로 볼 수 있기 때문이다. 역사서는 아비야 다음으로 아사, 아사 다음으로 여호사밧이 등극했다고 진술하기 때문에(왕상 15:8;

* 총신대학교 신약학 석사 과정. shehyngood@naver.com.

1) NTG[28] 외증은 다음 책을 참고했다. E. Nestle and E. Nestle, *Nestle-Aland: NTG Apparatus Criticus*, eds., B. Aland et al., 28. revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

22:41; 대상 3:10), 마태복음 1:7-8에서도 아비야, 아사(Ἀσα), 여호사밧으로 족보가 이어지도록 수정했을 수 있다.

하지만 Ἀσα를 원문으로 가정하면, Ἀσάφ의 이문이 나온 이유를 설명하기 어렵다. 이 경우에 필사자의 단순한 실수로 Ἀσα 대신에 Ἀσάφ을 기록했을 가능성도 적어 보인다. 1:7-8은 마태복음 중반이나 후반부가 아니라, 서두에 해당한다. 일반적으로 필사자가 서두에서부터 실수할 가능성은 적다고 볼 수 있다. 또한 1:7-8에서 필사자의 실수로 나올 수 있는 가장 가능성 있는 이문은 중복의 생략 현상으로 인한 이문인데, 이 또한 존재하지 않는다.[2] 그러면 필사자가 의도적으로 역사서의 진술과 맞지 않는 Ἀσάφ을 기록했을 가능성이 높다고 봐야 하는데, 그 이유를 설명하기 어렵다.

정리하면 Ἀσάφ을 원문으로 가정할 때는 Ἀσα의 이문이 설명되지만, Ἀσα를 원문으로 볼 때는 Ἀσάφ의 이문을 설명하기 어렵다. 따라서 Ἀσάφ이 원문일 가능성이 높다고 볼 수 있다.

하지만 이것만으로 Ἀσάφ을 원문으로 논증하기에는 부족해 보인다. 만일 마태가 역사서 진술에 맞지 않는 Ἀσάφ을 기록했다면, 여기에는 마태의 의도가 담겨 있는 것이 분명하다. 주해를 통해 이 의도를 파악할 수 있다면, Ἀσάφ을 원문으로 볼 수 있을 것이다.

마태의 의도를 파악하기 위해, 먼저 본 고는 마태복음 1:7-8을 포함하는 '예수의 족보'(1:1-17)에 대한 본문을 구조·문법적 분석과 단어 연구, 제2성전기 유대교 문헌과의 비교를 통해 주해할 것이다. 이어서 마태복음 13:35에서 아삽(Ἀσάφ)의 시편 78:2를 사용한 것을 근거로, 마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ 사용 또한 시편 78편의 주제를 반영하고 있을 가능성을 설명할 것이다. 이를 통해 본 고는 마태복음 1:7-8에서 Ἀσάφ을 기록한 목적이 '언약에 반역하는 죄인과 언약에 신실하신 하나님을 대조함을 통해, 궁극적으로 언약을 성취하시는 예수 그리스도를 강조하는 것'임을 주장할 것이다.

2. 선행연구 고찰

마태복음 1:7-8에서 Ἀσα 대신 Ἀσάφ이 나오는 이유를 연구한 학술지는 찾기 어려웠다. 대신 이에 대한 설명을 시도하는 주석들은 일부 있었다.

---

2) 중복의 생략 현상으로 나올 수 있는 이문은 두 가지 경우가 있다. 첫째, 1:7 끝의 Ἀσάφ을 쓰고, 1:8 앞의 Ἀσάφ을 생략하고 δὲ로 넘어가는 경우와 둘째, 1:7 끝의 Ἀσα에서 1:8의 Ἀσα를 생략하고 δὲ로 넘어가는 경우이다. 하지만 이 두 가지 이문은 모두 존재하지 않는다.

다음 살펴볼 6개의 주석은 모두 마태복음 1:7-8의 원문을 Ἀσα가 아니라 Ἀσάφ으로 본다. 이 주석들을 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 첫째, 1:7-8의 Ἀσάφ 사용을 역사적 인물인 '아삽'과 관련해서 이해하는 것이다. 크레이그 키너(C. S. Keener)는 마태가 아사보다 더 의로운 인물인 아삽으로 의도적으로 수정했을 가능성을 제시한다.[3] 존 놀랜드(J. Nolland)는 LXX에서는 아사를 한결같이 Ἀσα로 기술함을 언급하면서, 왜 마태는 1:7-8에서 아삽을 기록했을지 질문한다. 그리고 "아마도 하나님 나라 백성의 역사를 깨우치기 위한 의도가 있었을 것 같다"라고 대답한다.[4]

여기서 마태의 1:7-8에서의 Ἀσάφ 사용이 '아삽'과 연결된 점을 말한 것은 두 가지 측면에서 적절하다. 첫째, 마태의 Ἀσάφ 사용에 마태의 의도가 있다는 것을 긍정한 점이고, 둘째, 구체적으로 역사적 인물인 '아삽'과 연관해서 해석하는 점이다. 하지만 '아삽'과 어떤 점에서 연결될 수 있는지에 대한 구체적인 내용이 부족하고, 이에 대한 근거도 약하다는 한계가 있다.

둘째, 1:7-8의 Ἀσάφ 사용을 마태복음 13:35에서 아삽(Ἀσάφ)의 시편 78:2를 사용한 것과 연결해서 이해하는 것이다. 데이비스와 앨리슨(W. D. Davies & D. C. Allison)은 "아마도 마태는 1:7-8에서 Ἀσάφ을 쓰면서, 마태복음의 족보(1:1-17)와 시편 78편에 나오는 이스라엘의 소망을 연결하려는 의도가 있었던 것 같다"라고 진술한다.[5] 그랜트 오스본(G. R. Osborne)은 1:7-8의 Ἀσάφ에 족보와 아삽의 시편의 내용을 연결하려는 마태의 의도가 있었을 가능성을 제시한다.[6] 강대훈은 마태가 13:35에서 시편 78:2를 인용한 것을 볼 때, 마태는 아삽을 선지자로 이해했음을 말한다. 즉, 그는 "마태가 1:7-8에서 Ἀσάφ을 쓴 것을 통해, 예수가 아삽의 시편이 말하는 선지자적인 소망을 성취하는 분임을 보여 주는 것 같다"라고 말한다.[7] 신현우는 1:7-8의 Ἀσάφ을 쓴 이유를 설명하기 어렵지만, 이 표현을 통해 아삽의 시편(시 50; 73-83편)을 연상시킬 수 있는 가능성이 있기에, 여기서 마태가 아사보다 아삽을 선호했을 수도 있음을 말한다.[8]

여기서 마태의 1:7-8에서의 Ἀσάφ 사용을 좁게는 시편 78편, 넓게는 아삽

---

3) C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009), 76.
4) J. Nolland, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2005), 79.
5) W. D. Davies and D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, ICC (London; New York: T&T Clark International, 2004), 175.
6) G. R. Osborne, *Matthew*, Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 65.
7) 강대훈, 『마태복음 주석(상)』 (서울: 부흥과개혁사, 2019), 241.
8) 신현우, 『마태복음 1:1-13:52』, KECNT (서울: 감은사, 2022), 53-54.

의 시편들(시 50; 73-83편)과 연관해서 해석하려는 시도는 적절한 해석으로 평가할 수 있다. 왜냐하면 마태복음 13:35에서 시편 78:2를 인용하는 용례적 근거가 있기 때문이다. 또한 앞에서 역사적 인물인 '아삽'과 연결해서 해석하려는 시도보다, 훨씬 구체적인 장점도 있다. 아삽의 시편들에 나오는 내용을 토대로 마태복음 1:7-8을 풍성하게 해석할 수 있기 때문이다. 하지만 아쉬운 점은 이 주석들에서 아삽의 시편들을 통해 마태복음 1:7-8을 깊이 있게 주해하는 작업이 보이지 않는다는 점이다.

3. 연구 방법

본 고는 두 가지 방법을 통해 마태가 Ἀσάφ을 기록한 의도를 파악해 볼 것이다. 첫째, 마태복음 1:7-8을 포함하는 '예수의 족보'(1:1-17)에 대한 중심 주제를 파악하는 것이다. 이를 위해 먼저 본문을 구조·문법·단어를 중심으로 분석할 것이다. 그리고 아브라함과 다윗의 자손이라는 주제가 유대 문헌에 어떻게 나오는지를 살펴보고, 이 내용과 마태복음 1:1-17을 비교해서 이해해 볼 것이다. 이를 통해 1:7-8을 포함하는 1:1-17이 말하는 중심 주제가 '언약에 불순종하는 이스라엘과는 달리, 궁극적으로 아브라함·다윗 언약을 성취하시는 예수 그리스도를 강조하는 것'임을 알게 될 것이다.

둘째, 마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ 사용과 시편 78편의 연관성을 직접적·간접적 측면에서 분석하는 것이다. 먼저 직접적 연관성 측면이다. 마태는 1:7-8에서 Ἀσάφ을 기록하고, 13:35에서 Ἀσάφ의 시편 78편을 인용한다. 두 본문 사이를 연결할 수 있는 단서는 1:7-8의 Ἀσάφ이라는 단어뿐이다.[9] 하지만 만약 1:7-8을 포함하는 1:1-17과 시편 78편 사이의 연관성이 분명해진다면, 충분히 1:7-8의 Ἀσάφ이라는 이름을 통해 시편 78편을 떠올리게 했을 가능성이 존재한다.[10] 다음으로 간접적 연관성 측면이다. 만일 1:7-8에서 Ἀσάφ

9) 이런 점에서 13:35의 시 78편 인용과의 비교를 직접적인 측면으로 분류하기 어렵기도 하다. 하지만 1:7-8의 Ἀσάφ을 해석할 만한 단서를 1:1-17 안에서 찾기 힘들다는 점을 고려하면, 13:35의 시 78편 인용과의 비교가 가장 직접적인 측면에 해당한다고 볼 수 있다.

10) 신인철은 "마태복음 1:1의 아브라함과 다윗의 자손 예수 그리스도라는 주제가 마태복음 표제의 역할을 하고 마태복음 전체를 관통하는 신학적 의미를 담고 있다"라고 주장한다. 신인철, "아브라함과 다윗의 자손 예수 그리스도의 세계 이해", 「복음과 실천」 68 (2021), 131-153; 그런데 1:2-17은 1:1에 대한 주제를 직접적으로 설명하는 본문이다. 즉, 1:1이 표제로 마태복음 전체를 아우른다면, 1:1에 대한 직접적인 설명에 해당하는 1:2-17 내용도 마태복음 전체와 관련해서 해석할 수 있는 가능성이 생긴다. 이런 점을 볼 때, 1:7-8의 Ἀσάφ과 13:35에서 Ἀσάφ의 시 78편을 사용하는 것 사이에 연관성을 고려해 볼 수 있게 된다.

을 통해 시편 78편을 사용한 것이 설명된다면, 마태복음 외에 신약성서와 미쉬나(Mishnah)의 시편 78편에 대한 용례와 비교하는 것도 의미가 있다. 만일 다른 문헌에서 시편 78편을 사용한 것과 1:7-8의 시편 78편 사용 방식이 유사하다면, 이를 통해 마태가 Ἀσάφ을 통해 시편 78편을 염두에 두었을 것을 간접적으로 뒷받침해 줄 수 있다.

4. 마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ에 대한 주해

4.1. 마태복음 1:1-17의 중심 주제 분석

4.1.1. 구조, 문법, 단어적 분석

먼저 마태복음 1:1-17을 구조적으로 살펴보면서, 12-16에서 문법적인 분석을 함께 시도하려고 한다. 1:1-17은 1:1과 1:17이 1:2-16을 아우르는 샌드위치 구조이다.[11] 아래는 1:1-17의 구조를 정리한 내용이다.

A 1:1 예수 그리스도의 계보에 대한 책
  B 1:2-6a 아브라함부터 다윗 왕까지의 계보
  C 1:6b-11 다윗부터 바벨론 포로까지의 계보
  D 1:12-16 바벨론 포로부터 예수 그리스도까지의 계보
A’ 1:17 예수 그리스도의 계보에 대한 요약

예수 그리스도 다윗 아브라함 아브라함 다윗 그리스도
(1:1) (1:17)

이처럼 1:1과 1:17은 1:2-16을 감싸면서, 동시에 긴밀하게 연결되어 있다. 1:1은 예수 그리스도, 다윗, 아브라함 순서로 나오고, 1:17은 아브라함, 다윗, 그리스도 순서로 나온다. 즉, 이 족보의 주인공이신 예수 그리스도를 이해하기 위해서는, 아브라함과 다윗의 자손으로 오신 측면을 반드시 살펴봐야 한다는 점이다.

그러면 여기서 아브라함과 다윗의 자손은 무엇을 의미할까? 필자는 ‘이

11) 1:1은 1:1-17의 예수 그리스도의 계보를 가리키는 역할을 할 뿐만 아니라, 동시에 마태복음 책 전체의 제목에 해당하기도 한다. 책 전체의 제목에 대한 증거는 1:1에 정관사와 동사가 부재한 것, 유대교 문헌에서 제목이 첫 문장에 등장하는 용례(나 1:1; Tob 1:1; Bar 1:1; Testament of Job 1:1; 2Es 1:1)를 들 수 있다. J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, 70; 강대훈, 『마태복음 주석(상)』, 224.

표현이 아브라함과 다윗에게 주신 언약을 의미한다'라고 생각한다. 즉, 마태는 예수 그리스도가 아브라함과 다윗의 자손으로 오신 분, 즉 아브라함과 다윗 언약을 성취한 분이심을 강조하는 것이다.

언약 성취의 내용이 1:1-17에 어떻게 전개되는지, 1:2-6a, 6b-11, 12-16을 순차적으로 살펴보자. 먼저 1:2-6a(아브라함부터 다윗 왕까지의 계보)를 보면, 마태는 예수 그리스도로 이어지는 수직적 족보 형식에서, 그 시작점을 아브라함으로 정했다. 그것은 예수께서 아브라함 언약을 성취한 분이심을 드러내고자 한 것이다.[12] 마태는 1:2-6a에서 '아버지 + ἐγέννησεν + 아들 형식'을 깨뜨리면서, 아브라함 언약의 성취와 관련된 강조점들을 보여 준다. 첫째, '야곱이 유다와 그의 형제들(τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ)을 낳았다'라는 표현이다(1:2). 마태는 왜 유다 한 개인을 쓰지 않고, '유다와 그의 형제들'이라는 표현을 쓴 것일까? 아브라함을 통해 큰 민족을 이루겠다는 약속처럼, 하나님 백성의 공동체성을 보여 주기 위해서이다. 둘째, 이방 여인들의 이름이 족보에 포함된 것이다. 1:1-6a에 나오는 이방 여인은 다말(1:3), 라합, 룻(1:5)이다. 이는 창세기 12:1-3에서 '땅의 모든 족속이 복을 받을 것'이라는 내용의 성취를 암시한다.

다음으로 1:6b-11(다윗부터 바벨론 포로까지의 계보)을 보면, 마태는 1:6b-11에서 이스라엘 백성의 지속적인 죄악에도 불구하고, 하나님께서 다윗 언약을 신실하게 이루어 가시는 측면을 강조한다. 이 단락에서도 마태는 '아버지 + ἐγέννησεν + 아들 형식'을 깨뜨리면서, 다윗 언약의 성취와 관련된 강조점들을 보여 준다. 첫째, 다윗 언약과 다윗의 실패를 동시에 설명한다(1:6). 마태는 1:6a에서 다윗을 왕(τὸν βασιλέα)으로 말한다. 이는 다윗과 그 자손에게 영원한 왕권을 약속하신 다윗 언약을 암시한다(삼하 7:4-17). 그런데 이어서 바로 다윗의 결정적인 실수를 소개한다. 바로 우리아의 아내를 빼앗은 사건이다. 마태는 우리아의 이름을 직접적으로 기록하면서, 다윗의 범죄를 드러낸다(1:6b). 하지만 족보는 다윗의 범죄에도 불구하고 하나님께서 다윗 언약을 신실히 지켜 가시는 것을 보여 준다. 둘째, '여고냐와 그의 형제들(τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ)을 낳았다'라

12) 창 12:1-3에 나오는 아브라함 언약에는 하나님께서 아브라함을 통해 큰 민족을 이루시겠다는 약속이 담겨 있다. 즉, 하나님께서 아브라함을 통해, 이후로도 계속해서 하나님 나라 백성을 세워 가신다는 약속이다. 마 1:1-17에서 아브라함 언약이 성취되는 근거는 39번 나오는 '아버지 + ἐγέννησεν + 아들 형식'이다(마 1:2[3번], 3[3번], 4[3번], 5[3번], 6[2번], 7[3번], 8[3번], 9[3번], 10[3번], 11, 12[2번], 13[3번], 14[3번], 15[3번], 16). 여기서 ἐγέννησεν은 부정과거형으로 동사 상의 측면(Verbal Aspect)에서 볼 때, 1:1-17 본문의 전반적인 배경의 역할을 한다. 따라서 마 1:1-17은 창 12:1-3에 나오는 아브라함 언약이 이스라엘 역사 가운데 지속적으로 성취된 것과, 궁극적으로 예수에게서 이 언약이 성취되었음을 보여 준다.

는 표현이다(1:11). 마태는 왜 여고냐라고 쓰지 않고, '여고냐와 그의 형제들'이라는 표현을 쓴 것일까? 이스라엘이 범죄함으로 여고냐와 많은 백성들이 바벨론 포로로 끌려갔지만, 하나님께서 다윗 언약을 신실하게 지키셔서 여고냐의 지위를 회복시켜 주심을 보여 주기 위해서이다(왕하 25:27-30). 이 회복은 여고냐 개인의 회복으로 끝나는 것이 아니라, 결국 이스라엘 공동체의 회복으로 이어졌다. 따라서 마태는 '여고냐와 그의 형제들'이라고 기록하면서, 하나님 나라 백성의 죄악에도 불구하고 하나님께서 자기 백성들에게 다윗 언약을 신실하게 지키신다는 사실을 강조한다.

다음으로 1:12-16(바벨론 포로부터 예수 그리스도까지의 계보)을 보면, 마태는 1:12-16에서 이스라엘 백성의 지속적인 죄악과 바벨론 포로 이후의 절망적인 상황 가운데서도, 결국 아브라함·다윗 언약이 '예수 그리스도'를 통해 성취되었음을 강조한다. 이 단락에서 마태는 1:16에서 '아버지 + ἐγέννησεν + 아들 형식'을 깨뜨리면서, 아브라함·다윗 언약이 예수를 통해 성취되었음을 보여 준다.

여기서 1:16을 문법적으로 분석해 보자. ἐγεννήθη는 1:16에 1번 나온다. 여기서 마태는 '아버지 + ἐγέννησεν + 아들 구조'를 깨뜨린다. 수동태에서 현저성은 문법적 주어의 위치에 있는 동작의 수혜자에게 주어지는데, 여기서는 Ἰησοῦς가 강조되고 있다.[13] 그러면 39번 나오는 '아버지 + ἐγέννησεν + 아들'이라는 문법적 구조를 이탈하면서까지, Ἰησοῦς를 강조하는 목적은 무엇일까? 그것은 예수 출생의 기원이 인간 부모에게 있는 것이 아니라, 신적인 기원에 있음을 강조하는 것이다. 여기서 예수의 출생에 대한 행위자가 나오지 않고, 그저 '마리아'에게서 예수가 태어나셨음을 설명하는 것은, 예수의 출생에 대한 직접적인 행위자가 '하나님'이심을 강조하는 신적 수동태를 보여 준다.[14]

구조·문법적 분석을 정리하면, 1:1-17은 예수께서 아브라함과 다윗 언약을 성취하는 분이심을 보여 주고 있다.

다음으로 1:1-17에 나오는 '낳다'(γεννάω)라는 단어를 분석해 보자. 마태는 γεννάω를 44번 사용한다(마 1:2[3번], 3[3번], 4[3번], 5[3번], 6[2번], 7[3번], 8[3번], 9[3번], 10[3번], 11, 12[2번], 13[3번], 14[3번], 15[3번], 16[2번], 20; 2:1; 19:12; 26:24). 이것을 크게 세 가지로 나누어 볼 수 있다. 첫째, 아브라함과 다윗을 거쳐 예수에게까지 이어지는 족보 안에서 사용된 경우이다(마 1:2[3번], 3[3번], 4[3번], 5[3번], 6[2번], 7[3번], 8[3번], 9[3번], 10[3번],

13) 박윤만, "신약성서 헬라어의 현저성 표지들", 「신약연구」 9 (2010), 328-329.

14) 신적 수동태에 대해서는 다음 책을 참고하라. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 437-438.

11, 12[2번], 13[3번], 14[3번], 15[3번], 16상). 둘째, 예수의 출생과 관련되어 사용된 경우이다(마 1:16하, 20; 2:1). 셋째, 일반적인 출생을 뜻하는 경우이다(마 19:12; 26:24).

이 중 첫째·둘째는(총 44번 중에 42번에 해당) 이스라엘에게 주신 '메시아에 대한 약속'과 관련된다. 먼저, 마태복음 1:1-16에서 γεννάω는 아브라함·다윗 언약과 연관된다. 1:2-16상반까지의 출생들(ἐγέννησεν)은 역사 속에서 아브라함·다윗 언약이 성취되는 과정을, 1:16하반에서 예수의 출생(ἐγεννήθη)은 두 언약의 궁극적 성취를 보여 준다. 다음으로 마태복음 1:20의 출생(γεννηθὲν)은 이사야 7:14의 약속과 관련된다. 마태는 1:20에서 예수께서 성령으로 잉태된 것을 말하면서, 1:22-23에서 이것이 이사야 7:14의 약속에 대한 성취임을 밝힌다. 마지막으로 마태복음 2:1의 출생(γεννηθέντος)은 미가 5:2의 약속과 연결된다. 마태는 2:1에서 예수께서 베들레헴에서 태어나신 것을 말하면서, 2:5-6에서 이것이 미가 5:2의 약속에 대한 성취임을 보여 준다.

정리하면, 마태는 γεννάω를 일반적인 출생의 의미로 2번 사용하지만(마 19:12; 26:24), 예수의 정체성을 설명하는 1-2장에서는 '메시아에 대한 약속의 성취'와 관련해서 γεννάω를 사용한다고 볼 수 있다.

구조·문법·단어 분석을 정리하면, 1:1-17은 예수께서 '아브라함과 다윗 언약을 성취하는 메시아'이심을 분명히 말해 준다.

4.1.2. 유대 문헌에 나타난 아브라함과 다윗의 자손

그러면 당시 유대인들은 아브라함과 다윗의 자손을 어떻게 이해했을까? 그리고 마태는 '예수께서 아브라함과 다윗의 자손'이라는 설명을 통해, 유대인들에게 어떤 내용을 전하고자 한 것일까?

먼저 당시 유대인들의 아브라함의 자손에 대한 이해를, Sirach 44:18-23; 1 Maccabees 2:49-70; Psalms of Solomon 9:9-11; 18:3-5를 통해 살펴보자.[15] Sirach 44:18-23에는 아브라함과 이삭이 '온 열방'의 조상이고 축복의 통로임을 말한다. 이는 '모든 민족이 아브라함과 그 자손을 통해서 복을 받게 될 것'이라는 아브라함 언약의 내용을 반영한 것이다(창 12:1-3; 18:18; 22:18).

---

15) 본 고는 외경 본문은『공동』을, 위경 본문은 다음 책을 참고했다. J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (New Haven; London: Yale University Press, 1983); J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom, and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, vol. 2 (New Haven; London: Yale University Press, 1985).

이어서 1 Maccabees 2:49-70에서 마따디아는 유언을 남기면서, 이스라엘의 조상들 중 아브라함을 처음으로 소개한다(2:52). 또 마따디아는 율법을 지키는 것에 대해 여러 번 언급하면서(2:50, 53, 55, 58, 64, 67, 68), 특별히 아들들에게 율법을 열심히 지킬 것을 명령한다(2:50, 64, 68). 즉, 여기서 참된 아브라함의 자손은 바로 율법을 지키는 자들임을 알 수 있다.

Psalms of Solomon 9:9-11에는 아브라함의 자손들이 모든 민족 위에 선택받았고(9:9), 조상들과 함께 하나님과 언약을 맺은 자들이며(9:10), 이러한 선택과 언약은 영원히 지속될 것임을 말한다(9:9, 11). 또 Psalms of Solomon 18:3-5에는 하나님께서 아브라함의 자손인 이스라엘을 사랑하시고(18:3), 메시아가 통치할 때 하나님께서 이스라엘에 은혜를 베푸실 것을 말한다(18:5). 정리하면, Psalms of Solomon은 하나님께 '선택'받은 아브라함의 자손에게 '영원한 언약'이 있고, '메시아'가 아브라함의 자손인 이스라엘에 은혜를 베풀 것을 말한다.

Sirach 44:18-23; 1 Maccabees 2:49-70; Psalms of Solomon 9:9-11; 18:3-5를 정리해 보면, 첫째, 일부 유대인들은 '아브라함의 자손'이라는 표현과 열방에 복을 주시는 아브라함 언약을 연결해서 이해한 것 같다(Sir 44:18-23). 둘째, 일부 유대인들은 아브라함의 자손과 메시아를 연관해서 이해한 것 같다(Pss 9:9-11; 18:3-5). 셋째, 일부 유대인들은 아브라함의 자손과 율법을 지키는 것을 연결해서 이해한 것 같다(1Ma 2:49-70).

정리하면 마태는 예수께서 아브라함의 자손이고 아브라함 언약을 성취하는 분이라는 선포를 통해, 예수께서 '열방에 복을 주신다'라는 아브라함 언약을 성취하는 분이시고,[16] 참 메시아이심을 강조한다. 또한 당시 아브라함의 자손이라고 믿으면서도 율법을 지키지 않는 유대인을 비판하면서(마 1:1-17; 3:7-12; 5:20; 6:2, 5; 7:1-5, 15-23; 8:12; 9:11, 34; 11:16-19, 20-24; 12:1-2, 9-14, 22-37, 38-45; 13:53-58; 15:1-20; 16:1-4; 19:3-12; 21:12-17, 23-32, 33-46; 22:15-22, 23-33, 34-40; 23:1-36), 바로 예수께서 율법을 완성하시고, 율법을 가르치시는(마태복음에 나오는 다섯 가지 강화) 참된 아브라함의 자손임을 강조한다(마 5:17-20; 7:24-27; 12:46-50; 13:51-52; 25:31-46; 28:20).

다음으로 다윗의 자손에 대해 살펴보자. '다윗의 자손'이라는 표현은 유대적 배경을 강하게 갖고 있고(4QIsaa 8-10; 4Q252 v 3-4; 4Q285 5//11Q14 1 i; 참조, 삼상 17:12; 마 1:1; 12:15-23; 요 1:49; 롬 1:2-4; 계 5:5; Pss 17:21-37; T.

16) 마태복음은 '아브라함의 자손'을 구원의 범주적인 면에서 모든 민족을 포함하는 것으로 본다. 강대훈, 『마태복음 주석(상)』, 229-230; 아브라함의 자손 예수 안에는 열방이 하나님의 자녀가 될 수 있다는 선교 신학적 관점이 함의되어 있다. 신인철, "아브라함과 다윗의 자손 예수 그리스도의 세계 이해", 139-146.

Levi 18:7),[17] 복음서 중에서 마태복음에서 가장 강조되고 있는 표현이다(마 1:20; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30, 31; 21:9, 15; 22:42; 막 10:48; 12:35; 눅 18:38, 39). 쿰란 문헌에 다윗의 자손이라는 표현이 많이 나오지만, 본 장에서는 쿰란 문헌에 대한 내용은 지면상의 한계로 생략하고, Sirach 45:23-26; 47:1-11; 48:15-16과 1 Maccabees 2:57; Psalms of Solomon 17장에 나오는 '다윗의 자손'에 대한 내용을 중점적으로 살펴볼 것이다.

Sirach 45:23-26은 엘르아살의 아들 비느하스에 대해 이야기하면서, 45:25에 "주님께서 유다 지파 이새의 아들 다윗과 맺은 계약은 아들들에게만 대대로 왕권을 계승하게 하셨다"라는 내용이 나온다. 48:15-16은 이스라엘의 지속적인 범죄로 나라에서 쫓겨나는 심판을 받게 되지만, 소수의 백성만이 남아서 다윗 가문의 통치자와 함께 살면서 주님을 기쁘게 했음을 말한다. 또한 1 Maccabees 2:57은 마따디아의 유언에 대한 내용 중에도, "다윗은 그의 자비로운 마음 때문에 영원한 왕권을 차지했다"라고 언급한다. 이 내용을 정리하면, 이스라엘이 범죄할지라도, 다윗에게 주어진 왕권에 대한 약속은 계속해서 유효함을 말해 준다.

그런데 Sirach 47:1-11은 다윗의 자손에 대한 보다 구체적인 내용을 보여 준다. 이 본문은 다윗이 왕으로 세워지는 과정을 말하면서, 다윗이 이방 민족을 힘으로 무찌르는 모습을 부각하고 있다. 다윗이 골리앗과 사면의 적들과 원수인 블레셋을 물리치는 모습이 나온다(47:4-7). 즉, 집회서에서 말하는 다윗의 자손은 다윗처럼 이스라엘을 압제하는 이방 민족을 무찌르는 존재이다.

다음으로 Psalms of Solomon 17장을 살펴보자. 17:4는 하나님께서 다윗과 그의 자손에게 영원한 왕권을 약속하신 내용이 나온다. 17:5-6은 이스라엘의 범죄로 인해 이방 나라의 침략을 받고, 다윗의 왕권이 빼앗긴 것처럼 보이는 현실을 말하면서, 다윗의 자손 즉 왕이신 메시아께서 다시 오셔서(17:21, 32), 이방 민족을 쫓아내고 심판하시고(22-25, 29, 36, 43절), 이스라엘을 다스리게 될 날을 고대하며 기도한다(26-28, 30-35, 40, 41-46절).

이 중 17:24의 "to destroy the unlawful nations with the word of his mouth"에서 그의 입의 말씀(the word of his mouth)은 LXX 이사야 11:4를 암시한 것으로 보인다. LXX는 '그의 입의 말씀', 히브리어 본문은 '그의 입의 막대기'로 나오기 때문이다.[18] 정리하면, Psalms of Solomon 17장에 나오는 다윗의 자

17) 이민규, "다윗의 자손에 관한 다양한 이해: 구약, 솔로몬의 시편, 쿰란, 마태복음 비교를 중점으로", 「신학과 사회」 38 (2024), 76; 강대훈, "제2성전기 유대교의 메시아 사상", 「신약연구」 14 (2015), 323; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 52-78.

18) J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, 58.

손은 이사야 11:1-4와 연관되어 있고, 그분의 입의 말씀으로 이방 나라들을 무찌르는, 즉 전쟁을 승리로 이끄시는 메시아의 모습을 보여 준다.[19]

Sirach 45:23-26; 47:1-11; 48:15-16과 1 Maccabees 2:57; Psalms of Solomon 17장을 정리해 보면, 유대인들은 대체로 '다윗의 자손'을 이스라엘을 압제하는 이방 나라들을 무찌르는, 즉 전쟁을 승리로 이끄시는 메시아로 이해한 것으로 보인다.

그러면 마태는 '예수께서 다윗의 자손이고 다윗의 언약을 성취하는 분'이라는 선포를 통해, 이방 나라를 무찌르는 다윗의 자손을 기대한 유대인들에게 어떤 내용을 전하고자 한 것일까?

마태복음은 당시 유대인들의 이해와는 다르게, 다윗의 자손을 구약 선지서와 유대 문헌과 연결해서, '치유하는 목자의 존재'로 묘사한다(마 9:27; 12:23; 15:22; 20:30-31; 겔 34:4, 23-24; 사 61:1; 4Q251; Pss 17:38-40).[20] 맹인(9:27), 귀신 들려 눈멀고 말 못하는 사람(12:23), 귀신 들린 가나안 여인의 딸(15:22), 맹인 두 사람(20:30-31)을 치유하실 때, '다윗의 자손'이라는 표현이 나온다. 당시 유대인들은 대체로 이방 민족을 힘으로 무찌르는 다윗의 자손을 기다렸지만, 예수는 고통받는 자들과 함께하며 그들을 치유하는 목자의 모습으로 오셨다.

정리하면, 마태는 1:1에서 다윗의 자손을 쓰면서, 예수께서 바로 다윗 언약을 성취하신 참 다윗의 자손이심을 분명히 밝히고, 동시에 당시 유대인들의 다윗의 자손에 대한 오해를 바로잡고자 한 것이다. 마태복음 12:23에서 무리가 "다윗의 자손이 아니냐"라고 말한 질문에 나오는 μήτι는 그들의 부정적 의견을 담고 있는 표현으로, 무리가 예수를 다윗의 자손으로 인정하지 않았음을 보여 준다. 그리고 12:24에서 바리새인들은 예수가 귀신의 왕 바알세불을 힘입는 존재라고 말하면서, 예수가 결코 다윗의 자손이 아님을 주장한다. 이러한 유대인들의 생각은 예수께서 예루살렘에 입성할 때 다윗의 자손을 외치는 장면(21:9)이 군사적 메시아를 기대하면서 환호한 것임을 보여 준다. 결국 그들은 예수가 자신들이 기대한 군사적 메시아가 아니자, 예수를 십자가 죽음으로 넘기게 된다. 이처럼 마태는 복음서를 시작하는 1:1에서 '다윗의 자손'을 기록함으로, '예수가 군사적 메시아가 아니라 치유하는 목자로 이 땅에 오신 분'임을 미리 암시하는 것이다.[21]

---

19) Ibid.

20) 강대훈, 『마태복음 주석 (상)』, 664-669.

21) 신인철은 '다윗의 자손 예수'라는 표현이 이방인을 포함한 모든 민족을 질병과 영적 삶에서 회복할 메시아를 암시하는 호칭임을 주장한다. 신인철, "아브라함과 다윗의 자손 예수 그리스도의 세계 이해", 149-152.

이처럼 유대 문헌에 나타난 아브라함과 다윗의 자손에 대한 내용을 살펴볼 때, 마태가 1:1-17에서 '예수께서 아브라함과 다윗 언약을 성취하신 메시아'라는 선포를 통해 당시 독자들에게 전하고자 한 내용을 풍성히 이해할 수 있게 된다.

4.2. 마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ 사용과 시편 78편의 연관성 분석

1:7-8은 1:1-17 안에 포함되어 있다. 따라서 1:1-17의 전체 주제는 1:7-8에도 영향을 준다. 그러면 1:7-8의 Ἀσάφ과 '언약에 반역하는 죄인과 언약에 신실하신 하나님을 대조함을 통해, 궁극적으로 아브라함·다윗 언약을 성취하시는 예수 그리스도'라는 주제는 어떻게 관련되어 있을까?

이를 파악하기 위해, 마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ 사용과 시편 78편의 연관성을 직접적·간접적 측면에서 살펴볼 것이다. 먼저 직접적인 연관성 측면으로, 마태복음 13:35의 시편 78:2 인용과 1:7-8의 시편 78편 사용을 비교해 볼 것이다. 다음으로 간접적 연관성 측면으로, 마태복음 외에 신약성서와 미쉬나(Mishnah)의 시편 78편에 대한 용례와 유사점을 찾아볼 것이다.

4.2.1. 마태복음 13:35의 시편 78:2 인용과의 비교

13장은 예수께서 무리에게 비유를 통해 천국의 비밀을 가르치시는 내용이다. 그리고 중간인 13:35에서 시편 78:2를 인용하면서, 예수께서 비유로 교훈하신 목적을 밝히신다. 그것은 '창세부터 감추인 것들을 드러내기 위함'이다. 유대인들은 마음이 완악해서 계속해서 깨닫지 못했지만(마 13:13-15), 예수는 천국 비밀을 그들에게 드러내시기 위해 비유로 가르치셨다(마 13:1-52). 마치 아삽이 끊임없이 불순종하는 백성에게 비유의 말씀을 전하면서(시 78:1-2),[22] 다윗을 소망하게 한 것처럼 말이다(시 78:70-72). 마

22) 예수께서 비유를 통해 하늘나라의 비밀을 드러내 주셨지만, 당시 대부분의 유대인들은 깨닫지 못했다. 마 13:13-15는 이들의 모습을 "보아도 보지 못하며 들어도 듣지 못하며 깨닫지 못했다"라고 묘사한다. 이러한 모습은 마 13:35에서 인용하는 시 78편에 나오는 이스라엘의 모습과 유사하다. 이스라엘은 하나님의 언약을 지키지 않고 율법 준행을 거절하며(78:10), 여호와께서 행하신 것과 그의 기이한 일을 잊어버렸다(78:11). 그들은 계속해서 하나님께 범죄하며(78:17), 심지어 하나님을 대적했다(78:19). 이들은 은혜를 받았어도 여전히 범죄하고 하나님의 기이한 일들을 믿지 않고(78:32), 하나님의 언약에 성실하지 않았다(78:37). 아삽은 이처럼 계속해서 반역하는 백성들을 향해, '예로부터 감추어졌던 것들을 드러낸다(78:2)'라고 말하면서, 이들에게 여호와께서 행하신 일들과 증거와 법도를 알려주고 있다(78:1-5). 즉, 아삽이 끊임없이 불순종하는 백성에게 말씀을 알려 주는 것처럼, 예수 또한 당시 복음을 깨닫지 못하는 유대인들에게 하늘나라의 비밀을 비유를 통해 드러내고 계신 것이다.

태는 시편 78편의 완악한 이스라엘과 예수께서 활동할 당시의 완악한 이스라엘을 연결하고, 동시에 시편 78편에서 말씀을 전하는 아삽과 천국 비밀을 가르치시는 예수를 연결하면서, '불순종하는 백성들에게도 말씀을 선포하시는 하나님의 은혜'를 강조한다.

마태복음 13:35의 시편 78:2 사용 방식과 유사하게, 1:7-8에서 마태는 Ἀσάφ을 쓰면서 시편 78편의 해석적 렌즈를 통해서 마태복음 1:1-17을 보여주고 싶었던 것 같다. 시편 78편은 계속해서 언약에 불순종하는 이스라엘에, 신실하신 하나님께서 '다윗'을 통해 언약을 성취하시는 내용이 나온다.[23] 마찬가지로 마태복음 1:1-17 안에도 이스라엘 백성의 지속적인 죄악 속에도 결국 '다윗 언약을 예수께서 성취하신다'라는 내용이 나온다.[24]

---

23) 먼저 굴더(M. D. Goulder)는 아삽의 시편들 안에 전반적으로 '언약 신학'이 나옴을 주장한다. 먼저 아삽은 언약을 직접적으로 언급한다(시 50:5, 16; 74:20; 78:37). 또 아삽은 여러 곳에서 언약을 암시하기도 한다. 언약적 표현인 '하나님의 인자하심(חסדו)'을 말하고(시 77:8), 언약적 그림인 '양 떼'에 대한 이미지를 통해 하나님께서 자기 양 떼를 돌보시는 것을 말한다(시 74:1; 77:20; 78:52, 70-71; 79:13; 80:1; 83:12). M. D. Goulder, "Asaph's History of Isreal", *Journal for the Study of the Old Testament* 20 (1995), 74; 다음으로 레이(D. Ray)는 아삽의 시들 중에서 특별히 시 78편을 연구하면서, 두 가지 강조점을 제시한다. 첫 번째 강조점은, 시 78편이 신실하신 하나님과 불순종하는 이스라엘을 대조한다는 점이다. 레이는 시 78편이 '신실하신 하나님과 불순종하는 이스라엘을 대조'하는 근거를 세 가지로 제시한다. 첫째, 시 78편에 히필 동사가 48번 나오는데, 이 중 33개 동사의 주어가 '하나님'인 것이다. 또한 이 중 약 17개에서 주어 변환까지 일어나는데, 예를 들어, 출 17:5-6에서 주어인 '모세'가 시 78:15에서 '하나님'으로, 출 34:10에서 주어인 '모든 백성'이 시 78:11에서 '하나님'으로, 민 20:11에서 주어인 '모세'가 시 78:20에서 '하나님'으로 등이 있다. 이러한 주어 변환은 '하나님의 일하심'을 강조하는 경향성이 있는 것 같다. 둘째, 신적 행위에서 인간적인 행위자를 격하시키는 경향을 보인다는 점이다. 셋째, 기적에서 인간적인 요소는 신성한 활동의 도구로 격하되는 경향을 보인다는 점이다. D. Ray, "Who did What to Whom?: Reassessing God's Activity in Psalm 78", *Colloquium* 52 (2020), 65-82; 두 번째 강조점은 시 78편이 다윗을 강조한다는 점이다(78:70-72). 시 78:1-7은 1인칭을 주어로, 78:8-69는 과거 이스라엘의 역사를 설명하면서 하나님을 3인칭 주어로, 78:70-72는 다윗을 3인칭 주어로 사용한다. 즉, 새로운 신적 권한을 지닌 목자 다윗을 기대하는 것으로 시 78편은 마무리된다. D. Ray, "Who did What to Whom?: Reassessing God's Activity in Psalm 78", 82-83.

24) 첫째, 마 1:1-17 안에는 이스라엘 백성의 지속적인 죄악이 드러난다. 먼저 이 족보의 중심인물 중 한 사람인 다윗의 치명적인 범죄를 드러내는데, 바로 '우리아'의 이름을 직접적으로 언급하는 것이다(1:6). 다음으로 '바벨론으로 사로잡혀 갔다'라는 표현을 2번 언급하는 점이다(1:11-12). 바벨론 포로는 이스라엘의 지속적인 죄악으로 받은 징계였다. 이뿐만 아니라 족보에 나오는 인물들의 삶을 자세히 살펴보면, 이들이 지은 죄가 구약성경 곳곳에 등장한다. 둘째, 마 1:1-17 안에는 시 78편에서 보여 주는 것처럼, '예수께서 궁극적으로 다윗 언약을 성취하는 분'이심이 드러난다. 시 78편 마지막에 다윗이 등장한다(78:70-72). 다윗은 이스라엘을 자기 마음의 완전함으로 기르고, 그의 손의 능숙함으로 그들을 지도한다(78:72). 불순종하는 이스라엘 백성들에게 하나님께서 다윗을 통해 언약을 부분적으로 성취해 주신다. 이와 비슷하게 마 1:1-17은 다윗 언약이 예수를 통해 성취됨을 강조한다. 시 78편에서 다윗을 통해 부분적으로 언약이 성취되는 것과는 달리, 마 1:1-17에서 예수를 통한 성취는 언약의 완전한 성취를 보여 준다.

그러면 시편 78편과 마태복음 1:1-17에서 '언약에 불신실한 죄인'과 '언약에 신실하신 하나님' 중에 무엇이 더욱 강조될까? 바로 언약에 신실하신 하나님이다. 방정열은 시편 78편의 결론부인 78:65-72에 거절과 선택 패턴이 나오는 것을 주장한다. 즉, 65-72절은 "이스라엘 역사에서 지속적으로 불순종하는 이스라엘을 향한 경고의 메시지이면서, 동시에 하나님의 구원 역사를 기대하는 희망의 메시지"임을 말하는 것이다.[25] 이 결론부를 보면, 거절보다 '선택'에 더 강조점이 있음을 알 수 있다. 왜냐하면 시편 78편의 마지막 부분에서 결국 다윗을 통한 소망으로 시가 끝나기 때문이다(시 78:70-72). 이와 마찬가지로 마태복음 1:1-17 안에도, 언약에 불신실한 이스라엘의 역사가 나오지만, 결국 언약을 성취하신 예수의 이야기로 마무리된다(마 1:16-17).

정리하면, 마태는 13:35와 1:7-8에서 시편 78편을 사용하면서, 불순종하는 이스라엘과 언약에 신실하신 하나님의 은혜를 대조하고, 궁극적으로 예수를 통해 언약이 성취되었음을 강조한다고 볼 수 있다.

4.2.2. 요한복음 6:31; 7:38과 미쉬나(Mishnah)의 시편 78편 사용과의 비교

마태복음을 제외한 다른 신약성서는 시편 78편을 어떻게 사용했을까? 스티브 모이스(S. Moyise)와 마르텐 멘켄(M. J. J. Menken)은 *The Psalms in the New Testament*에서, 네 군데에서 시편 78편을 사용한다고 말한다.[26] 이 중 마태복음 13:35를 제외하면 세 군데이다. 첫째, 요한복음 6:31에서 시편 78:2를 인용한 경우, 둘째, 요한복음 7:38에서 시편 78:16, 20을 암시한 경우, 셋째, 요한계시록 16:4에서 시편 78:44의 주제 중 하나를 반영해서 사용한 경우이다. 이 중 요한복음 6:31; 7:38이 마태복음의 시편 78편 사용과 유사함으로, 여기서는 이 두 가지 경우를 살펴보려고 한다.[27]

첫째, 요한복음 6:31은 무리가 시편 78:2를 인용하면서 예수께 질문하는 본문이다. 모세는 하늘에서 그들에게 떡을 주어 광야에서 먹게 했는데, 예수 당신은 어떤 표적을 행할 수 있는지 물어보는 내용이다. 그런데 이 말 안에는 "물론 당신은 모세보다는 못합니다"라는 뉘앙스가 담겨 있는 것 같다.[28] 또한 이들은 예수께서 생명의 떡임을 설명하시고 난 이후에(요

25) 방정열, "시편 78편의 종말론적 전망: '거절과 선택' 패턴", 「한국개혁신학」 64 (2019), 28-32.

26) S. Moyise and M. J. J. Menken, *The Psalms in the New Testament* (London; New York: T&T Clark International, 2004), 247-248.

27) 계 16:4에서 시 78:44의 사용은 성도를 괴롭히는 악한 자들에 대한 심판을 말한다. 반면 요 6:31과 7:38의 시 78편 사용은 이스라엘의 불신앙과 예수를 통해 주어지는 하나님의 은혜를 대조하는 것을 보여 주면서, 마태의 시 78편 사용과 유사하다.

6:35-40), 예수를 믿지 않고 수군거렸고(6:41-42), 결국 많은 사람이 예수를 떠나갔다(6:66). 즉, 지금 시편 78:2를 인용함으로, 이스라엘의 불신앙과 생명을 주기 위해 이 땅에 오신 예수의 모습이 대조된다.

둘째, 요한복음 7:38은 예수께서 "성경에 이름과 같이"라고 말하시면서, 자신의 배에서 생수의 강이 흘러나오는 것을 언급하신 내용이다. 여기서 '성경'은 어떤 구절을 말하는 것일까? 아마도 가장 큰 영향을 주는 구절은 에스겔 47장; 스가랴 14:8일 것이다. 하지만 시편 78:16, 20도 출애굽기 17장의 바위에서 나오는 물을 말하고 있어서, 요한복음 7:38에 암시된 것으로 볼 수 있다.[29] 그런데 시편 78:16과 78:20 사이를 보면, 이스라엘 백성의 불순종이 나온다. 그들은 계속해서 하나님께 범죄하고 메마른 땅에서 지존자를 배반했고(78:17), 탐욕대로 음식을 구했으며(78:18), 하나님을 직접적으로 대적했다(78:19). 하지만 하나님은 그들에게 바위에서 물을 공급하셨고(78:16, 20), 심지어 떡과 고기도 주셨다(78:20). 즉, 78:16, 20은 이스라엘의 죄악과 하나님의 은혜를 대조적으로 보여 주는 본문이다. 그리고 요한은 7:38에서 시편 78:16, 20을 암시적으로 사용하면서, 여전히 예수를 믿지 않고 분쟁하며 심지어 예수를 잡으려고 하는 유대인들과(요 7:43-44) 생수의 강을 주시는 예수를 대조한다.

정리하면, 요한복음 6:31과 7:38의 시편 78편 사용도, 마태복음의 시편 78편 사용처럼, '이스라엘의 불신앙과 예수를 통해 주어지는 하나님의 은혜'를 대조한다고 볼 수 있다.

다음으로 미쉬나의 시편 78편 사용에 대해 살펴보자. 미쉬나의 시편 78편 사용은 1세기 유대인들의 시편 78편에 대한 해석 경향을 반영하고 있을 가능성이 있다. 왜냐하면 미쉬나는 탄나임 시대(약 주전 50~주후 200년)의 랍비들의 구전 전승을 담고 있기 때문이다. 비록 미쉬나의 자료들 중 주후 70년 이후의 자료가 많다고 할지라도, 이들 중에는 1세기 초에 통용되던 구전 전승에 기초를 두는 내용들이 포함되어 있다. 예를 들어, 복음서에 나오는 '장로들의 전통'에 대한 말씀은 미쉬나에 해당하는 것으로 볼 수 있다(막 7:3-4; 마 15:2).[30] 따라서 미쉬나의 시편 78편 사용은 1세기 유대인들의 시편 78편 사용에 대한 경향을 반영하고 있을 가능성이 있다.

미쉬나에는 시편 78편 인용이 한 번 나오는데, Makot 3:14 A에서 시편

---

28) S. Moyise and M. J. J. Menken, *The Psalms in the New Testament*, 133-134.

29) Ibid., 134.

30) C. A. 에반스, 『신약 성경 연구를 위한 고대 문헌 개론』, 김주한·박정훈 역, (서울: 솔로몬, 2018), 446-451; C. A. Evans, *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).

78:38을 인용한다. Makot은 미쉬나 4번째 세다림(Sedarim)인 『네지킨』(Neziqin)에 해당한다. Makot은 '매질'이라는 뜻으로, 주로 체벌을 집행하는 형법에 대해서 다룬다. 이 중 Makot 3:14 A는 신명기 28:58과 29:9를 대조한다. 율법을 지키지 않을 때 그 사람과 자손들이 벌을 받게 될 경고의 내용과(신 28:58), 언약의 말씀을 지킬 때 벌이 끝난다는 내용이다(신 29:9).[31] 그러면서 언약의 말씀을 지킬 경우 벌에서 해방되는 근거로, '하나님은 긍휼이 충만하시고 그들의 죄악을 용서하셨다'(he is full of compassion and forgave their iniquity)라는 시편 78:38의 인용을 제시한다. 미쉬나에서 벌에서 용서받는 근거로 시편 78:38을 인용했다는 점은 의미심장하다. 이는 당시 유대인들이 '백성들의 죄악에도 불구하고, 끝까지 언약에 신실하셔서 은혜를 베푸시는 하나님'이라는 관점으로, 시편 78편을 해석했다는 증거로 볼 수 있기 때문이다. 그리고 이 점은 마태가 시편 78편을 사용한 것과 유사한 점이 있다. 마태도 시편 78편을 통해, '불순종하는 이스라엘과 언약에 신실하신 하나님의 은혜'를 대조하고 있기 때문이다.

이번 장의 내용을 정리해 보자. 요한복음과 미쉬나의 시편 78편 사용과 마태복음 13:35에서 시편 78편 사용의 용례를 분석해 볼 때, 마태복음 1:7-8처럼 Ἀσάφ이라는 이름을 통해 시편 78편을 암시하는 듯한 내용은 없었다. 그래서 이를 결정적인 증거로 보기는 힘들다. 하지만 당시에 '불신앙과 언약에 신실하신 하나님의 은혜'라는 주제를 시편 78편을 통해 사용한 용례들이 존재한 것은 분명하다. 이는 '마태가 1:7-8에서 Ἀσάφ이라는 이름을 기록하면서, 독자들이 시편 78편을 떠올릴 것을 기대했을 것'이라는 해석적 가능성을 열어 준다.

5. 결론

본 고는 두 가지 방법을 통해 마태가 Ἀσάφ을 기록한 의도를 살펴보았다. 첫째, 마태복음 1:7-8을 포함하는 '예수의 족보'(1:1-17)에 대한 중심 주제를 구조·문법·단어를 중심으로, 유대 문헌과의 비교를 통해 분석했다. 이를 통

31) A. "And a reader reads: If you will not observe to do … the Lord will have your stripes pronounced, and the stripes of your seed (Dt. 28:58ff.) (and he goes back to the beginning of the passage). And you will observe the words of this covenant (Dt. 29:9), and he finishes with, But he is full of compassion and forgave their iniquity (Ps. 78:38), and he goes back to the beginning of the passage." Mishnah 본문은 다음 책 번역본을 참고했다. J. Neusner, *The Mishnah: A new translation* (New Haven; London: Yale University Press, 1988).

해 1:7-8을 포함하는 1:1-17이 말하는 중심 주제가 '언약에 불순종하는 이스라엘과는 대조적으로 아브라함·다윗 언약을 성취하시는 예수 그리스도를 강조하는 것'임을 알게 되었다.

둘째, 마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ 사용과 시편 78편의 연관성을, 마태복음 13:35; 요한복음 6:31; 7:38; 미쉬나 Makot 3:14 A에서 시편 78편을 사용하는 것과 비교해서 분석해 보았다. 이를 통해, 마태가 1:7-8에서 Ἀσάφ 기록을 통해 시편 78편과 연관시키려는 의도가 있었을 가능성을 논증해 보았다.

즉, 1:7-8의 Ἀσάφ을 통한 시편 78편 사용은 마태복음 1:1-17 안에 담겨 있는 '이스라엘의 불신앙에도 불구하고 아브라함·다윗에게 주신 언약을 신실하게 성취하신 하나님의 은혜'와 구체적으로 '다윗 언약을 완전히 성취하신 예수의 은혜(시편 78편과의 비교)'를 잘 보여 준다.

마지막으로 본 고의 내용을 바탕으로『개역개정』마태복음 1:7-8에 대한 번역을 제안하고 글을 마치려 한다. 마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ에 대한 번역은 두 가지로 나눌 수 있다. '아사'로 번역하는 역본(개역개정, 우리말성경, NIV, NET, NLT)과, '아삽'으로 번역하는 역본(공동번역, 새번역, ESV)이 있다. 이 중『개역개정』은 '아사'로 번역한다. 물론 이 인물이 '아사'를 가리키는 것이 맞기 때문에, 이 번역도 틀린 번역은 아니다. 다만, 원문인 Ἀσάφ의 의미를 살리지 못하는 다소 아쉬운 번역인 것은 사실이다. 따라서 마태복음 1:7-8에서 원문의 의미를 살려 줄 두 가지 번역 방법을 제안한다. 첫째, 기존 '아사' 번역을 유지할 경우에, 각주를 통해 '헬, 아삽'을 첨부하는 것이다. 둘째, 번역 자체를 '아삽'으로 바꿀 경우에, 각주를 통해 '아사를 뜻함'을 붙여 주는 것이다. 이 두 가지 번역 방법은 마태복음 1:7-8의 Ἀσάφ에 담겨 있는 풍성한 의미를 찾아낼 수 있는 길잡이 역할을 할 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)
마태복음 1:7-8, 아삽, 아사, 시편 78편, 예수의 족보.
Matthew 1:7-8, Asaph, Asa, Psalms 78, The genealogy of Jesus.

(투고 일자: 2024년 7월 17일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 10월 11일)

<참고문헌>(References)

강대훈,『마태복음 주석(상)』, 서울: 부흥과개혁사, 2019.

강대훈, “제2성전기 유대교의 메시아 사상”,「신약연구」14 (2015), 311-340.

박윤만, “신약성서 헬라어의 현저성 표지들”,「신약연구」9 (2010), 309-335.

방정열, “시편 78편의 종말론적 전망: ‘거절과 선택’ 패턴”,「한국개혁신학」64 (2019), 10-42.

신인철, “아브라함과 다윗의 자손 예수 그리스도의 세계 이해”,「복음과 실천」68 (2021), 131-156.

신현우,『마태복음 1:1-13:52』, KECNT, 서울: 감은사, 2022.

에반스, C. A.,『신약 성경 연구를 위한 고대 문헌 개론』, 김주한·박정훈 역, 서울: 솔로몬, 2018.

이민규, “다윗의 자손에 관한 다양한 이해: 구약, 솔로몬의 시편, 쿰란, 마태복음 비교를 중점으로”,「신학과 사회」38 (2024), 75-107.

Charlesworth, J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New Haven; London: Yale University Press, 1983.

Charlesworth, J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom, and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, vol. 2, New Haven; London: Yale University Press, 1985.

Collins, J. J., *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Davies, W. D. and Allison, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, ICC, London; New York: T&T Clark International, 2004.

Goulder, M. D., “Asaph’s History of Isreal”, *Journal for the Study of the Old Testament* 20 (1995), 71-81.

Keener, C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009.

Moyise, S. and Menken, M. J. J., *The Psalms in the New Testament*, London; New York: T&T Clark International, 2004.

Nestle, E. and Nestle, E., eds., *Nestle-Aland: NTG Apparatus Criticus*, 28, revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Neusner, J., *The Mishnah: A new translation,* New Haven; London: Yale University Press, 1988.

Nolland, J., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2005.

Osborne, G. R., *Matthew*, Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament, Grand Rapids: Zondervan, 2009.

Ray, D., “Who did What to Whom?: Reassessing God’s Activity in Psalm 78”, *Colloquium* 52 (2020), 65-84.

Wallace, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.

<Abstract>

Exegesis and Translation Proposal of Ἀσάφ in Matthew 1:7-8

Se Hyun Kang
(Chongshin University)

The text of Matthew 1:7-8 in the NTG[28] is viewed as having Ἀσάφ (Asaph) instead of Ἀσά (Asa). Then why did Matthew use Asaph? Scholarly thought is generally divided into two categories. First, the use of Asaph in 1:7-8 is understood in relation to the historical figure 'Asaph'. Second, the use of Asaph in 1:7-8 is understood in connection with Matthew 13:35, where a psalm of Asaph, Psalm 78:2, is used. Among these, the second view seems more specific and plausible, however, the second view also has its limitations, as it does not provide a thorough exegesis of Matthew 1:7-8 through the Psalms of Asaph.

This paper will, therefore, comprehensively analyze the intent behind the mention of Asaph in 1:7-8 through two methods. The first method is to identify the central theme of the 'Genealogy of Jesus' (1:1-17), which includes Matthew 1:7-8. The text will be analyzed with a focus on its structure, grammar, and vocabulary. Subsequently, the theme of the descendants of Abraham and David will be examined by comparing how it appears in Jewish literature with Matthew 1:1-17. Through this, it will be revealed that the central theme of the genealogy is ultimately Jesus Christ, who fulfills the Abrahamic and Davidic covenants, by contrasting sinners who rebel against the covenant with the God who remains faithful.

How then is Asaph in 1:7-8 related to the theme of 1:1-17? There is scant information about Asaph, however, within the passage of 1:1-17, making it difficult to determine the intent behind the use of Asaph in those verses. For this reason, the second method is necessary, which involves analyzing the use of Asaph in Matthew 1:7-8 both directly and indirectly in relation to Psalm 78. In the first place, we can directly compare Matthew's use of Asaph in 1:7-8 with the quotation of Psalm 78 by Asaph in 13:35. Next, we can indirectly compare the how Psalm 78 is used in both the New Testament and the Mishnah with how it is used in the Gospel of Matthew.

Through this, the article will argue that the purpose of recording Asaph (Ἀσάφ) in Matthew 1:7-8 is to emphasize Jesus Christ as the ultimate fulfillment of the covenant, contrasting sinners who betray the covenant to God's faithfulness to it, as seen in Psalm 78.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 48-79
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.48
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

아펜젤러의 성경 번역, 1885~1902년

— 서울 번역, 비평 본문 도입, 구약 번역의 선구자 —

옥성득*

1. 들어가는 말

이 논문에서는 아펜젤러(H. G. Appenzeller, 1858.2.6.~1902.6.11.)의 한글 성경 번역 관련 세 가지 주제를 검토한다. 2장에서는 1885년부터 1902년까지 선교사 사역 기간에 아펜젤러가 성경의 어떤 부분을 번역했는지 그 공헌을 연대순으로 정리하고, 번역 논쟁점에서 그가 취한 입장을 규명한다. 3장은 아펜젤러의 번역 대본과 성서 비평 본문의 사용 여부를 검토하고, 이를 통해 해방 이전 구약 번역의 대본과 비평 본문 문제를 간단히 검토한다. 4장은 아펜젤러가 1897년 2월부터 「죠션크리스도인회보」에 매주 주일 성경 공과 공부를 위해 구약 본문을 발췌 번역하고 게재한 번역을 한글 구약 번역의 한 효시로 자리매김할 것이다. 2장은 기존 연구의 재정리로 일부 오해를 바로잡는 내용은 있으나 새로운 주장은 없다. 반면 3장과 4장은 기존 이해를 반박하는 주장들이 들어가 있다. 아직 아펜젤러의 성서 번역 공헌을 하나의 일관된 논문으로 정리한 글이 없으므로, 이 논문이 그 공백을 채워줄 수 있을 것이다.

아펜젤러의 어머니 마리아 게하르트는 펜실베이니아 랭캐스트 지역의 메노나이트(재세례파)로 평생 영어를 거의 사용하지 않고, 수더턴(Souderton)에서 자녀들을 양육할 때 '펜실베이니아 독일어'만 사용했다. 메

* Boston University에서 기독교사로 박사학위를 받음. 현재 University of California, Los Angles 아시아언어문화학과 한국기독교학 석좌교수. sungoak@hotmail.com.

노나이트는 성경공부를 중시했으므로, 마리아는 주일 오후 세 자녀를 앉혀 놓고 루터역 독일어 성경을 함께 읽었다.[1] 따라서 아펜젤러는 집에서는 독일어, 학교에서는 영어를 사용하며 자랐다. 이런 성경 중심의 경건성과 이중언어 구사력이 그가 선교사가 되는 데 영향을 주었으며, 1885년부터의 한글 성경 번역에 도움이 되었다. 아펜젤러는 영어, 독일어, 그리스어에 능했고, 언더우드와 더불어 한글 신약 번역과 초기 구약 번역에 기여했다.

아펜젤러의 부친은 개혁교회 교인이었으므로, 아펜젤러는 어릴 때부터 "하이델베르크 요리문답"을 외우며 신앙을 키웠다. 이는 루터주의와 칼빈주의를 조화시킨 요리문답서로 1614년 도르트대회에서 개혁교회가 공인했고, 미국 장로교회에서도 인정했다. 아펜젤러는 1872년 세례와 견신례를 받았다. 1878년 아버지의 희망에 따라 랭캐스터에 있는 개혁교회의 프랭클린마샬대학(Franklin and Marshall College)을 다녔으며 1882년에 졸업했다. 그런데 그는 감리교인과 친했고, 1879년 랭캐스터 제일감리교회에서 하나님의 은혜를 '경험'하고 "할렐루야"를 외치는 감리교도가 되었다. 그곳에는 독일어에 능한 독일계 감리교인이 많았다.[2]

어머니로부터 종교개혁 급진파(좌파)인 메노나이트 신앙과 우파인 루터주의를 물려받고, 아버지로부터 개혁주의(캘빈주의) 신앙을, 본인의 경험에 따라 웨슬리주의를 수용한 청년 아펜젤러는 에큐메니컬 신앙을 키워나갔다. 아펜젤러는 백인 중산층 출신이었지만, 언더우드와 같이 전형적인 앵글로색슨 양키는 아니었다.[3] 뉴저지의 광활한 농촌과 중소 도시의 문화, 이민 공동체와 다중 언어, 경건한 가정, 학문적인 대학, 교회 연합적인 신앙 등의 배경에서 성장한 아펜젤러는 한국에서 장로회와 감리회와 성공회가 연합 사업으로 시작한 한글 성경 번역 사업에 첫 북감리회 선교사의 한 명으로 참여했다.

아펜젤러가 드루신학교를 다닐 때 교수진은 1881년에 출간된 영국 캠브리지의 두 성서신학자 웨스트코트(B. F. Westcott)와 호트(F. J. A. Hort)의 그

---

1) W. E. Griffis, *A Modern Pioneer in Korea: The Life Story of Henry G. Appenzeller* (New York: Revell, 1912), 61-63.

2) 중국 감리회 초기 선교사의 한 명으로 푸초우에 파송되어 매클레이와 14년간 활동하다가 서울로 전임되어 배재학당 교사로 봉사하고 한미화활판소를 세우고 정동제일교회 2대 목사로 시무한 올링거(F. Ohlinger) 목사도 이 지역 독일계 감리교인 출신이었다. 한국 감리회가 초기에 영어 교육, 기독교 문명론 선교 정책을 취한 것은 매클레이-올링거-아펜젤러-스크랜턴 노선이다. 아펜젤러와 같이 메노나이트 배경에서 자란 한국 선교사는 성공회의 첫 의사 선교사인 랜디스(E. B. Landis)였다. 그는 University of Pennsylvania 의대를 나와 한국에 온 유일한 미국 성공회 선교사로 제물포 성누가병원 원장으로 시무했다.

3) 언더우드도 프랑스에서 교육을 받았고, 1.5세로 뉴욕에 이민을 왔으며, 화란 개혁교회 신학교를 다니면서 구세군 활동에 참여하고 부흥 집회를 여는 다중적 신앙의 교회 연합적 인물이었다.

리스어 신약과 옥스퍼드판 영어 개역본(RV) 신약전서의 비평 본문을 수용하고 가르쳤다. 아펜젤러는 1885년 한국으로 올 때 70여 권의 책을 화물로 가지고 왔는데, 그 안에는 웨스트코트의 <신약 정경 형성사 개론>(*General Survey of the History of the Canon of the New Testament*) 1881년 판과 셀러리(J. E. Cellerier)의 <성서 해석학>(*Biblical Hermeneutics*, 1881)이 있었다.[4)]

2. 아펜젤러와 신약 번역

아펜젤러의 신약 한글 번역을 연대순으로 정리하면 다음과 같이 네 시기가 있었다. (1) 이수정 역본 개정, 1885~1893년, (2) 로스 역본 개정, 1889~1890년, (3) 번역위원회 역본 신약 번역, 1891~1902년, (4) 구약 개인역, 1897~1902년. 시기별로 그의 번역을 간단히 정리해 보자.

2.1. 이수정 역본 개정, 1885~1893년

이수정 역본 마가복음은 다음 네 가지가 발간되었고, 아펜젤러가 수정, 번역한 것은 3번과 4번이다.[5)] 1)『新約聖書馬可傳』(橫濱, 福音印刷合資會社, 明治十七年 1884), 米國聖書會社 발행, 한문에 토를 단 현토(懸吐) 한문본. 2)『신약마가젼복음셔언히』(橫濱, 福音印刷合資會社, 明治十八年 1885), 米國聖書會社 발행, 87면, 국한문 혼용본. 3)『마가의젼ᄒᆞᆫ복음셔언히』(橫濱, 福音印刷合資會社, 明治二十年 1887), 蘇格蘭聖書會社 발행, 한글판. 4)『마가의젼ᄒᆞᆫ복음셔언히』 (한성, 한미화활판소, 1893), 미국성서공회(이후 ABS) 간행 순 한글판 등이다. 첫 세 판본은 요코하마 복음인쇄합자회사에서 출간했고, 마지막 판본은 서울 배재학당 내 한미화활판소(韓美華活版所 Trilingual Press, 1889년 설립)에서 인쇄했다.

언더우드와 아펜젤러는 루미스 총무로부터 이수정본 마가복음 수십 권을 받아 짐에 넣고 4월 5일 인천항에 상륙했다. 흔히 알려진 것처럼 이 복음서 몇 부를 "언더우드와 아펜젤러가 손에 들고 제물포항에 내렸다."[6)]는 말

---

4) H. G. Appenzeller, "Notebooks, Item 1885", Henry G. Appenzeller Papers, Mission Research Library, Union Theological Seminary, Columbia University, New York.

5) 옥성득, "1887년 개정판 『마가의젼ᄒᆞᆫ복음셔언히』 고찰", 「성경원문연구」 38 (2016), 119-137; 참고, 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 I』(서울: 대한성서공회, 1994), 153-157.

6) W. D. Reynolds, "Translation of the Scriptures into Korean", *Korea Review* (May 1906), 171; 민경배,『韓國基督敎會史』(서울: 대한기독교출판사, 1982), 167.

은 사실이 아니다. 성서는 해관에서 통제하는 품목이었으므로, 가방이나 손에 들고 들어오는 것은 어려웠다. 첫 선교사들이 국외에서 번역 및 출판된 복음서를 가지고 입국한 것은 선교 역사상 유례가 없는 일이었지만, 이미 로스본 복음서들이 국내에 상당수 반포되었고, 이수정본 마가복음은 부산에서 일부 반포된 상태였다. 스크랜턴 의사도 5월 6일 서울에 들어올 때 루미스가 준 이수정본 마가복음 한 상자를 가지고 왔는데, 아펜젤러의 짐이 7월 말이 지나 서울에 도착했으므로, 그보다 앞서는 마가복음의 서울 반입이었다. 루미스는 스크랜턴에게 세관에서 통관되지 않으면 버려도 좋다고 말했는데, 사실 루미스는 언더우드와 아펜젤러에게도 같은 양을 주고 그런 말을 했는데, 모두 통관되었다.[7)]

아펜젤러의 첫해 어학교사는 이정민이었다. 그는 1886년 7월 초에 보수가 많은 다른 자리로 옮겼다. 이어서 권서로 일하게 되는 최성균, 배재학당 학생 한용경, 본처전도인이 되는 최병헌과 심노겸이 어학교사나 번역조사로 도왔다.[8)] 아펜젤러와 언더우드는 한국어를 익히면서, 루미스 목사가 서울을 방문한 1885년 10월부터 이수정의 마가복음을 수정하기 시작했다. 1:1 "神의子耶蘇基督의福音이니그쳐음이라 신의자예수쓰크리슈도쓰의복음이니그쳐음이라"를 본 한국인은 '신의 아들'을 '귀신의 아들'로 오해하므로, 두 선교사는 수정본 출간을 주장했다.[9)] 루미스는 이를 한국어에 익숙하지 못한 두 선교사의 성급한 판단으로 간주했다.[10)]

대개 한 지역에 파송된 첫 선교사들은 언어를 배우면서 복음서를 번역하는데, 한글 복음서의 경우 이미 만주와 일본에서 출간되어 반포되고 있었으므로, 서울의 선교사들—언더우드, 아펜젤러, 스크랜턴, 헤론, 알렌—은 이들을 수정하고 새로 번역하기 위해 1887년 2월 7일 조선어성서번역위원회(Committee for Translating the Bible into the Korean Language)를 구성했다. 이날 결정한 사항은 다음 세 가지였다. 첫째, 위원장에 언더우드, 서기에 아펜젤러를 선출했다. 둘째, 휴양하러 일본에 가는 언더우드는 번역 사업에 대한 정보를 수집한다. 셋째, 아펜젤러는 로스에게 편지하여 서울로 초청하고 번역에 협조를 구한다.[11)] 이로써 일본과 만주에서 이루어진 기존 번

---

7) W. B. Scranton, "Historical Sketch of the Korea Mission of M. E. Church", *Korean Repository* (July 1898), 257.

8) 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 I』, 187-189.

9) H. G. Appenzeller's letter to Dr. E. W. Gilman, 1887. 8. 9.

10) H. Loomis's letter to E. W. Gilman, 1886. 5. 14. "언더우드를 제외한 한국에 있는 모든 선교사는 한국인 번역자와 함께 이수정 번역을 개정할 수 있을 때까지 기다리는 것이 최선이라고 생각합니다."

11) Committee for the Translation of the Bible into the Korean Language, "Minutes", February 7,

역 사업을 계승하되, 서울의 성서위원회가 주도권을 잡고 한글 성서 번역 사업을 진행했다.

이수정 역본 마가복음의 최종 개정 작업은 아펜젤러가 맡았다.[12] 수정은 1887년 2월 초에 거의 마무리되었다. 1887년 2월 언더우드는 요코하마에 갈 때 인쇄하기 위해 수정한 마가복음 원고를 들고 갔다. 그는 헵번 의사의 충고대로 일본 성서위원회가 채택한 세 공회 연합 방식을 따라, 루미스에게 마가복음 수정본을 세 공회 연합본으로 출판해 달라고 요청했다. 그러나 루미스는 이수정본이 미국성서공회(ABS)의 출판물이므로 그 수정본도 배타적으로 출판해야 한다고 주장했다. 언더우드는 어쩔 수 없이 출판을 지원한 스크틀랜드성서공회(NBSS) 톰슨 총무의 후원을 받아 조판에 착수했다. 언더우드의 협조 요청을 받은 영국성서공회(BFBS) 중국지부 총무들(마카오의 켄뮤어와 천진의 브라이언트)도 이미 로스본 마가복음이 있었기 때문에 새 역본을 지원할 뜻이 없었다. ABS는 언더우드-아펜젤러 역본을 '경쟁본'으로 보았고, BFBS는 '제3의 역본'으로 간주하고 지원을 거절했다. 두 공회는 마가복음 수정본을 기존 역본을 무시하는 성급한 작업으로 보았다. 1887년 성서위원회의 첫 작품인 『마가의젼ᄒᆞᆫ복음셔언ᄒᆡ』는 NBSS의 후원으로 8월 말경 요코하마 후쿠인(福音)인쇄합자회사에서 2,000부가 출간되었다. 복음인쇄소는 ABS가 출판하는 일본어와 한국어 성경을 인쇄하고, 점차 중국, 필리핀, 태국의 성경까지 인쇄하면서 발전했다.[13]

아펜젤러와 언더우드가 개정한 1887년 판 『마가의젼ᄒᆞᆫ복음셔언ᄒᆡ』는 한글 성경 번역사와 출판사에서 다음 몇 가지 의의를 지녔다. 첫째, 번역에는 천주교 신자였다가 언더우드의 어학교사가 된 송순용과 아펜젤러의 어학교사였던 한용경 등이 조사로 참여했다. 송순용은 천주교가 한 세기 동안 축적한 한글 번역 전통을 개신교에 전달하는 다리 역할을 했다. 둘째, 국내 번역 문체에서 구어(입말) 중심의 로스역과 달리 어원을 밝혀서 적는 문어(글말)의 전통과 국한문에서 온 한문 용어를 많이 사용하는 전통이 1887년 판 마가복음에서부터 시작되었다. 셋째, 1887년 수정판은 신(神) 대신 샹뎨(上帝)를 사용했다. 언더우드나 아펜젤러는 로스본에서 채용한 하나님(하ᄂᆞ님)을 수용하지 않았다. 넷째, 세 성서공회의 연합을 위한 논의가 1887년 마가복음 수정판을 계기로 시작되었다. 당시에는 경쟁본이나 제3의 번역으로 성사되지 않았으나, 결국 조선성서위원회는 세 공회 연합을 추진했고, 1919년까지 한국 성서사업은 세 공회 연합 사업이 되었다. 한편 1893년

1887.

12) H. G. Appenzeller's Diary, 1887. 2. 8.; 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 I』, 198.

13) "The Printing of the Scriptures", *Bible Society Record* (New York: May 1916), 109.

판『마가의젼ᄒᆞᆫ복음셔언ᄒᆡ』(한성: 한미화활판소, 1893)는 1887년판에서 스크랜턴이 철자를 일부 수정하고 ABS가 제본비를 후원하여 발행했다.[14)]

2.2. 로스 역본 개정, 1889~1890년

로스본(예수셩교본)은 만주의 심양 문광서원에서 발간된 1882년의 누가, 요한복음부터 1887년의 예수셩교젼셔, 그리고 1893년까지 발간된 마태, 누가, 마가복음과 사도행전까지 9종 이상의 다양한 단권 한글 성서와 최초의 신약전서를 지칭한다. 사실 로스본 단권 성경은 1893년에도 11,000부가 출판되었다.[15)]

이수정 역본의 개정본이 서울의 언더우드와 아펜젤러에 의해 발간되고, 한글 성경 번역의 주도권이 심양의 로스 팀에서 서울의 성서번역위원회로 넘어가기 시작하자, 1889년 BFBS는 위원회에 로스본 개정을 요청했다. 언더우드는 로스본의 번역 오류, 한문 투, 의주 사투리, 철자법 등을 문제 삼고 무용론을 주장하면서 그 개정에 반대하고 새 번역을 주장했다. 로스는 의주 방언의 문제점을 처음부터 알고 있었으므로, 서울 철자법이 아닌 점 외에는 문제가 없다고 주장하고, 철자법만 통일해서 바꾸면 5년간 사용할 수 있고, 이어서 개정하면 된다고 보았다. BFBS의 브라이언트는 언더우드의 견해를 첫 번역본을 만들려는 젊은 선교사의 야망으로 간주하고 아직 번역할 만큼 한국어에 능숙하지 못하다고 판단했다. 루미스는 로스역의 가치를 평가절하했다.

이런 로스본 개정 논쟁 중에 아펜젤러는 로스-브라이언트의 견해를 지지하고 철자법만 서울말에 맞추어 바꾸면 4~5년간 유용하다고 보았다. 스크랜턴, 헤론, 기퍼드도 아펜젤러를 지지했다. 그 결과 스크랜턴, 헤론, 올링거, 기퍼드, 하크니스로 로스역개정위원회가 구성되고, 누가복음 수정을 아펜젤러에게 맡겼다. 그 결과 아펜젤러는 첫 복음서인『예수셩교누가복음젼셔』를 수정하여 1890년『누가복음젼』을 한미화활판소에서 출판했다. 아펜젤러는 로마서도 수정하여 1890년『보라달로마인셔』를 출간했다. 이들은 로스역의 본문에서 철자법만 일부 바꾸었고, 어휘와 문장 구조에서 큰 변화가 없는 매우 보수적인 개정이었다.[16)]

---

14) H. Loomis's letter to E. W. Gilman, 1893. 3. 8; 옥성득, "1887년 개정판『마가의젼ᄒᆞᆫ복음셔언ᄒᆡ』고찰",「성경원문연구」38 (2016), 119-139.

15) 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 I』, 66-76.

16) Ibid., 211-221. 자세한 분석은 유경민, "로스 번역본을 수정한 아펜젤러『누가복음젼』(1890)의 문법, 음운, 어휘 요소의 수정과 교체",「우리말연구」36 (2014), 29-57을 참조하라.

2.3. 위원회 역본 번역, 1891~1902년

1890년 5월 20일 성서번역위원회는 루미스의 영향 속에 로스역 개정을 중단하고 새 번역을 시작하기로 했다. 번역자들의 한국어와 번역 실력이 향상되면서 개정 과정에서 철자법 외에도 용어, 오역, 문체, 표현 등에 문제를 느끼고 새 번역의 필요성을 공감했기 때문이다. 그러나 번역을 맡은 스크랜턴이 건강을 잃어 1891년 2월 안식년을 떠나자, 그를 대신해 아펜젤러가 책임을 맡았고, 4월에는 언더우드가 건강이 나빠 안식년을 떠나고 게일이 그를 대신했다. 아펜젤러는 스크랜턴과 언더우드가 번역하던 마태복음과 마가복음을, 게일은 사도행전과 요한복음을 번역했다. 그 결과 아펜젤러 역의『마태복음전』이 1892년 1월에 개정위원회와 선교사 교재용으로 30부만 발간되었다. 그것은 로스 역본의 본문과 전혀 다른 새 번역으로, 서울 위원회 역본의 효시였다. “아펜젤러의『마태복음전』은 그동안 별다른 진전을 보이지 못했던 국내 성경 번역에 그 원칙과 방향을 잡아주었다는 점에서 한글 성경의 또 하나의 기초”가 되었다.[17]

1893년 서울을 방문한 BFBS 만주지부 총무 켄뮤어의 제안대로, 성서사업을 재정비하고, 그동안 일본식으로 해 오던 번역 방법을 중국식으로 바꾸었다. 새로 상임성서실행위원회(Permanent Executive Bible Committee)를 조직하고, 이들이 성서번역자회(Board of Official Translators)를 임명하고 그들의 번역을 검토할 권한을 가지게 했다. 실행위원회는 각 선교회가 파송한 2인 대표자로 구성했다. 북장로회는 언더우드와 게일, 북감리회는 아펜젤러와 스크랜턴, 성공회는 트롤로프를 개인 자격으로 보냈다. 1893년 11월 첫 상임위원회 모임에서 언더우드가 회장, 스크랜턴이 서기로 선출되었다. 1895년 남장로회는 레이놀즈를 파송했다. 이후 신약 번역은 한국인 조사들이 한문 위원회본을 저본으로 초역을 한 후, 번역자회 위원인 선교사가 그리스어 본문과 영어 개역본을 참고하여 개인역을 만들고, 변역자회의 토론을 거쳐 표결로 본문을 확정하여 시험 역본을 만들었다. 이 시험 역본을 발간하여 3년간 반포한 후 공인 역본을 확정했다. 그 결과 1900년 서울 미이미교회활판소에서 시험 역본『신약젼셔』를 발간했다. 서울에서 발간한 첫 신약전서였다.

아펜젤러가 번역한 단권은 마태복음(1895), 마가복음(1895), 고린도전서(1898), 고린도후서(1898)로 출판되었으므로, 1900년 신약전서 안의 그 책들의 본문은 공인역본 본문으로 출판되었다.[18] 아펜젤러는 1897~1898년「대

17) 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 I』, 232.

18) 언더우드는 누가복음, 빌립보서, 골로새서, 디모데전후서, 디도서, 요한 1, 2, 3서, 유다서를

한크리스도인회보」에서 마태복음 공과 본문을 연재했는데, 그 번역은 단권 마태복음에서 가져왔으며, 1900년 임시본 신약전서는 이 본문을 일부 개정했다. 마태복음 28:1-2을 예로 들면, 철자법 수정 외에 1절에서 "그우회"를 "돌우헤"로, 2절에서 "하ᄂᆞ님의 ᄉᆞ쟈ㅣ"를 "쥬의 텬사가"로 수정했다. 이처럼 1895년, 1898년, 1900년 아펜젤러는 임시역 마태복음을 계속 수정해 나갔다.

마태복음 28:1-2 비교

1898년 회보: 안식일 잇튼날 ᄉᆡ벽에 막달나에 마리와와 다른 마리아가 무덤을 보랴고 왓더니 크게 디동ᄒᆞ며 하ᄂᆞ님의 ᄉᆞ쟈ㅣ 하ᄂᆞᆯ에셔 ᄂᆞ려와 무덤문에 돌을 굴니고 그우희 안졋ᄂᆞᆫ ᄃᆡ[19]

1900년 신약젼셔: 안식일 잇틀 날 새벽에 막달나 마리와와 다른 마리아가 무덤을 보랴고 왓더니 크게 디동ᄒᆞᄆᆡ 쥬의 텬사가 하ᄂᆞᆯ에셔 나려와 무덤 문에 돌을 굴니고 그 돌 우헤 안졋ᄂᆞᆫ ᄃᆡ

아펜젤러는 1898~1902년 번역자회 독회에서 데살로니가서 이후 계시록까지 임시본 본문을 공인본 본문으로 수정, 확정했다.

아펜젤러가 조사 조한규와 함께 1902년 6월 목포에서 열리는 성서번역자회 모임에 가다가 선박 사고로 함께 익사하면서, 신약 번역은 큰 암초를 만났다. 한글 신약전서를 애타게 기다리는 한국 교인을 위해, 상임실행위원회의 요청으로 남장로회는 전주의 레이놀즈를 서울에 거주하면서 번역에 전념하도록 했고, 북장로회는 언더우드와 게일에게 번역에 전념하도록 배려했다. 이 세 번역위원은 1902년 10월부터 1906년 3월까지 시험본과 공인본을 완성했다. 1906년 첫 공인본 신약전서(구역)가 발간되었다.

1893~1902년 가장 논쟁이 된 주제는 God의 한글 번역어로 텬쥬냐 하ᄂᆞ님이냐의 용어 논쟁이었다. 북감리회는 세 파로 분리되었다. 중국에서 사역했던 올링거는 샹뎨 지지자였으나 두 자녀의 죽음으로 1893년 서울을 영구적으로 떠났다. 존스(G. H. Jones)는 올링거를 따라 1892~1893년에 출간한 『구약공부』 상권과 하권에 상뎨를 채택했다. 스크랜턴은 언더우드와 함께 텬쥬 지지자였는데, 스크랜턴은 샹뎨나 신 대신 텬쥬를 채택해야 그 한글 용어인 하ᄂᆞ님과 더불어 두 용어만 사용하게 될 것으로 보았다. 반면 아펜젤러는 시종일관 하ᄂᆞ님을 지지했다. 언더우드는 여러 용어를 실험하다

번역했고, 게일은 요한복음, 사도행전, 갈라디아서, 에베소서, 요한계시록을 번역했고, 스크랜턴은 로마서, 야고보서, 히브리서, 베드로전후서를, 레널즈가 데살로니가전후서를 번역했다. 계시록을 게일이 번역했다는 근거는 H. Loomis' letter to E. W. Gilman, 1899. 1. 18. 이다. 레이놀즈는 독회에 참여 임시본을 확정하는 데 기여했다.

19) "례ᄇᆡ일공과", 「대한크리스도인회보」, 1898. 3. 30.

가 1894년 텬쥬로 기울었다.

1894년 상임성서실행위원회는 텬쥬와 하ᄂᆞ님을 놓고 표결했다. 결과는 4:1로 텬쥬를 지지하는 자가 많았는데, 하ᄂᆞ님을 지지하는 자는 아펜젤러 혼자였다.[20] 영국교회(성공회)도 텬쥬를 지지했다. 그러나 상임위원회와 달리 일반 선교사들은 한국인들과 함께 하ᄂᆞ님을 선호했다. 천주교와 구분되어야 한다는 논리가 강했기 때문이다. 1894년 가을 상임위원회는 잠정 타협책으로 마태복음과 사도행전을 출간하면서, 각각 1,000부는 하ᄂᆞ님 판본으로, 500부는 텬쥬 판본으로 인쇄했다.

이후 1904년까지 하ᄂᆞ님판과 텬쥬판이 공존했다. 그러나, 한국인들은 성공회 교인을 제외하고 거의 모두 하ᄂᆞ님판을 매입하고, 선교사들도 언더우드를 제외하고 모두 하ᄂᆞ님판으로 기울었다. 1904년 전후 하ᄂᆞ님으로 고정된 배경에는 1897년 「죠션크리스도인회보」와 「그리스도신문」에서 한국인 편집인들(최병헌, 노병선, 송기용 등)이 논설을 통해 고대 중국인이 섬긴 상제와 한국의 하ᄂᆞ님을 유일신으로 제시했으며, 1896년부터 독립신문이 일관되게 일반명사(용어)로서 하ᄂᆞ님을 사용하고 지지한 사실이 있었다. 그 신학적 이유는 게일의 어원적 유일신론 주장(하ᄂᆞ = 하늘 + 한 + 하나로서, 하ᄂᆞ님은 하늘에 계신 한 크신 분)과 헐버트의 단군신화의 삼위일체적 재해석(환인 하ᄂᆞ님, 성령 환웅, 동정녀 웅녀, 神人 단군)에 이어 마침내 언더우드가 한국 고대 건국 신화에 나타난 유일신으로서 하ᄂᆞ님을 수용하면서 기독교화된 새 용어(neologism) 하ᄂᆞ님을 창출했기 때문이었다. 아펜젤러는 일관되게 하ᄂᆞ님을 지지했고, 그의 입장이 결국 정착되었다.[21] 위원회본 번역 기간에 아펜젤러와 관련된 다른 두 쟁점은 비평 본문의 사용 여부와 구약 번역의 시작이었다. 이 두 주제는 다른 논문이 다루지 않았으므로, 두 장으로 나누어 분석해 보자.

3. 비평 본문과 아펜젤러, 1896~1902년

3.1. 존 로스의 비평 본문 수용

로스가 번역, 출판한 1882년의 『예수셩교요안ᄂᆡ복음』은 웨스트코트 호트

20) 아펜젤러는 성경에서는 물론 『구셰진주』(1895), 『텬로지귀』(1895), 『묘축문답』(1895) 등에서 하ᄂᆞ님을 사용했다. 그것은 로스의 노선이었다.

21) 유일신 새 용어 하ᄂᆞ님의 창출 과정은 옥성득, 『한국 기독교 형성사』 (서울: 새물결플러스, 2020), 137-185를 참고하라.

(Westcott and Hort) 그리스어 신약성서 비평 본문을 기초로 한 옥스퍼드판 그리스어 신약전서를 저본으로 번역한 영어 신약 개역본(The Revised Version, 1881)을 반영했다. 로스는 제8장 간음한 여인 사건 관련 구절을 후대에 삽입한 본문으로 보고 1882년 봄 요한복음 번역에서 생략했다. 다만 번역 출판 자금을 지원해 준 영국성서공회의 요청으로 이듬해에 그 본문을 넣었다.

로스본이 비평 본문을 저본으로 했다는 사실은 유명한 삼위일체 관련 본문인 요한일서 5장 7-8절과 디모데전서 3장 16절을 보면 확실히 알 수 있다.[22] 요한일서 5장 부분의 흠정역본, 문리본, 영어 개역본, 로스본을 비교하면 다음 표와 같다.

<표 1> 요한일서 5:7-8 비교

KJV(1616)	For there are three that bear record in heaven, the Father, the Word, and the Holy Ghost: and these three are one. And there are three that bear witness in earth, the Spirit, and the warter, and the blood: and thess three agree in one.
문리본(1854)	在天作證者三, 父也, 道也, 聖神也, 此三而一者也. 在地作證者三, 神也, 水也, 血也. 此三者亦歸於一也.
RV(1881)	And it is the Spirit that bearth witness, because the Spirit is the truth. For there are three who bear witness, the Spirit, and the warter, and the blood: and thess three agree in one.
로스본(1887)	령이간증ᄒᆞ문곳이진리되미니세가지간증ᄒᆞ매령과물과피니이세가지ᄂᆞᆫ화하여ᄒᆞᆫ나이되ᄆᆡ
구역 임시본(1900)	증거ᄒᆞᄂᆞᆫ 이ᄂᆞᆫ 셩령이니 셩령은 진실ᄒᆞ시니라 증거ᄒᆞᄂᆞᆫ 거시 세시 잇ᄉᆞ니 셩령과 물과 피요 이 세시 ᄯᅩᄒᆞᆫ 합ᄒᆞ야 ᄒᆞ나히 되신 거시라

흠정역의 수용 본문은 밑줄 친 부분을 추가했다. 한문 문리본(Delegates' Version, 1854)은 흠정역을 그대로 따랐다. 수용 본문은 8절의 영, 물, 피에

22) 1690년 아이작 뉴턴(Isaac Newton, 1643-1727)은 논문("An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture")에서 이 두 구절을 다루었다. 당시 이 구절들은 삼위일체를 지지하는 대표적인 본문이었으므로, 뉴턴은 성공회와 충돌을 피하려고 논문을 출판하지는 않았다(그의 사후 1754년에 발간되었다). 이 논문에서 뉴턴은 두 구절을 성경 본문 타락의 대표적인 예로 지적했다. 초기 그리스어 원문을 중세 시대 교황주의자들이 삼위일체 교리를 강화하고 이단을 차단하려고 의도적으로 수정했는데, 뉴턴은 이를 '로마 교회의 경건한 사기'(pious frauds of the Roman Church)요 '중대한 범죄'로 규정했다.

상응하도록 7절에 성부, 말씀, 성신으로 세 개의 짝을 만들고, 8절에 '땅에서'를 추가하고 7절에는 '하늘에서'를 추가하여 하늘과 땅에서 삼위일체를 증거한다고 본문을 조작하고, 이를 라틴어 불가타 역본에 고정했다. 그러나 영어 개역본(RV)은 더 오래된 사본을 찾아서 밑줄 부분을 제거하고 "증거하는 이는 성령이니, 성령은 곧 진리이기 때문이다"로 수정했으며, 로스본은 이를 따라 "령이간증ᄒᆞ문곳이진리되미니"(영이 간증함은 이 곧 진리됨이니)로 번역했다. 구역본(1900, 1906)을 비롯해 이후 한글 성서는 모두 영어 개역본과 로스본처럼 비평 본문을 따랐다. 8절의 물은 세례, 피는 십자가 처형을 의미하며, 성령과 더불어, 예수의 사역의 시작인 세례와 마지막인 십자가 죽음에 동참한 하나님이 예수의 신성을 증언한다는 뜻이다. 굳이 수용 본문처럼 조작하지 않고 오래된 사본대로 이해해도 삼위일체의 의미가 드러난다.[23] 앞에서 보았듯이 구역본의 요한일서는 언더우드가 번역했다. 언더우드와 아펜젤러 등 번역위원과 실행위원은 모두 흠정역의 본문을 거부하고, 1881년 그리스어와 영어 비평 본문을 받아들였다.

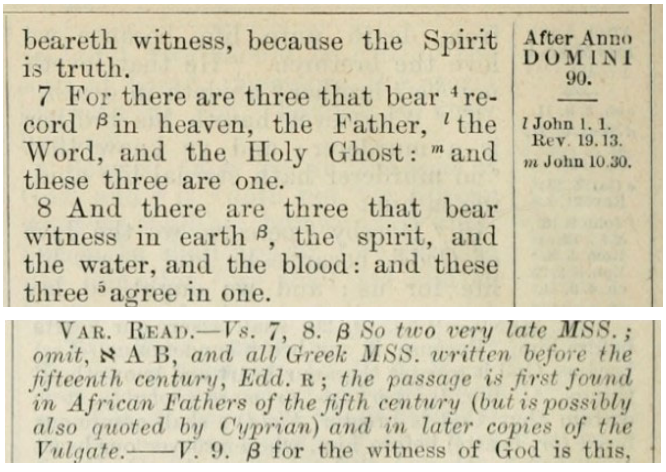
3.2. 비평 본문의 소개자 아펜젤러

1896년 아펜젤러는 신약을 번역하면서 비평 본문을 이용했다. 그는 안식년 휴가 때인 1896년 1월 말 로저스 박사(Dr. Rogers)가 추천한 다음 책 1888년 판(초판은 1880년 출판)을 주문, 한국에 가지고 와서 사용했다. 여러 편집자들(T. K. Cheyney, S. R. Driver, R. L. Clarke, Alfred Goodwin, and W. Sanday)이 만든 *The Variorum Bible: The Authorized Version edited with Various Renderings and Readings from the Best Authorities* (New York: E. & J. B. Young & Co., 1888)이었다. 이 바리오룸 관주성경은 구약 본문은 흠정역으로 하되, 신약은 흠정역에 비평적 읽기를 달았다. 장마다 주제를 요약하고, 본문 옆에 관주를 넣고, 난하주를 더해서 비평 본문이 들어간 다른 읽기를 제시했다. 요한일서 5:7-8을 보면 흠정역 본문에 β 부분은 매우 후대의 사본 두 개에 등장하며, 모든 15세기 이전 그리스어 사본에는 생략되어 있고, 5세기 아프리카 교부들의 글에 처음 발견되며, 라틴어 불가타 역본에서 고정시켰다고 설명했다.

---

23) 옥성득, "로스본을 비평 본문에서 번역하다(1882~1887년)", 「좋은 나무」, 2022. 7. 11.

<표 2> *The Variorum Bible*(1881, 1888) 요한일서 5:7-8


beareth witness, because the Spirit is truth.
7 For there are three that bear [4]record [β]in heaven, the Father, [l]the Word, and the Holy Ghost: [m]and these three are one.
8 And there are three that bear witness in earth [β], the spirit, and the water, and the blood: and these three [5]agree in one.

After Anno DOMINI 90.

l John 1. 1. Rev. 19. 13.
m John 10. 30.

VAR. READ.—*Vs.* 7, 8. β *So two very late MSS.; omit,* ℵ A B, *and all Greek MSS. written before the fifteenth century, Edd.* R; *the passage is first found in African Fathers of the fifth century (but is possibly also quoted by Cyprian) and in later copies of the Vulgate.*——*V.* 9. β for the witness of God is this,

아펜젤러의 입장은 번역자회의 입장이었다. 1897년 성서번역자회 서기 스크랜턴 목사는 영국성서공회 한국지부 총무 켄뮤어에게 "번역에 필요한 참고 자료의 제공"을 요청하면서 "비평 서적 목록"(List of critical books)을 제출했다.[24] 그 목록에는 1860년대에 초판이 간행된 수용 본문(Textus Receptus)에 기초한 카일 델리취 구약 주석이 들어있었지만, 알포드 그리스어 신약전서, 옥스퍼드 그리스어 신약전서는 비평 본문을 반영하고 있었고, 70인역 비평본 3권도 있어, 번역자회는 1880년대 초기 성서비평학을 수용하고 있었다.

스크랜턴이 요청한 대로 영국성서공회가 모든 책의 전질을 제공하지는 않았다. 하지만 번역자들이 1906년『신약젼셔』공인본을 출판할 때까지, 그리고 1910년 구약전서의 번역을 완성하고, 1911년 첫『셩경젼셔』를 낼 때까지 여러 주석, 사전을 참고하면서 번역했다. 아펜젤러가 성서번역자회 위원으로 1902년까지 일하고 별세했고, 스크랜턴도 그 위원으로 1900년 임시본 신약전서 번역에 참여했으므로, 그것을 약간만 수정한 1906년의 첫 공인본 신약전서는 성서 본문 비평을 어느 정도 반영한 번역본이었다.

피터즈의『시편촬요』(1898)는 히브리어 원문에서,[25] 언더우드의『시편』(1906)과 아펜젤러와 언더우드의『창셰긔』(1906)는 한문 문리본과 히브리어 본문을 저본으로 하고, 바리오룸 성경에 나온 비평 본문을 소극적으로

24) 류대영, 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 II』(서울, 대한성서공회, 1994), 97.
25) Alex. A. Pieters, "First Translations", *Korea Mission Field* 34:5 (May 1938), 91-93.

반영한 번역이었다.[26]

3.3. 아펜젤러 이후의 비평 본문 수용

한글 구약 번역에서 저본(대본)과 비평 본문 문제는 이 논문의 한계를 넘어서지만, 간단히 정리해 보자. 아펜젤러와 관련된 이 주제는 다음 장에서 다루겠다. 민영진은 개역 성경(1938)까지 구약은 히브리어 원문이 아니라 영어본과 한문본을 대본으로 번역했고, 본문 비평에 관한 관심은 처음부터 없었다고 주장하지만,[27] 이는 지나친 해석이었다. 사실 언더우드는 1894년 청일전쟁으로 일반 사역이 불가능할 때 시편 대부분을 "한문 성경에서 번역한 것이 전혀 아니라, 비평적 도움을 받으면서 최대한 원문에서 번역했다."[28] 김중은의 주장대로 피터즈의 『시편촬요』(1898)는 히브리어 원문에서 번역했다.[29] 그러나 피터즈는 성서신학을 공부하지 않은 상태였고, 따라서 비평 본문을 반영하지는 않았다.

구역본 『구약젼셔』(1911)의 저본은 1903년에 발간된 긴즈버그(Christian D. Ginsburg)의 줄인 히브리서 본문 *The Text of the Hebrew Bible in Abbreviations*이었다.[30] 히브리어 성경 원고본(Facsimiles of Manuscripts of the Hebrew Bible)은 1897~1898년에 출간되었는데, 그 줄인 단권본을 1903년 이후 구약 번역자회와 레이놀즈가 이용했을 것이다. 창세기는 아펜젤러가 34장까지 초역하고, 이후는 언더우드가 초역했다. 시편은 언더우드가

---

26) 1906년의 시편에 대해 밀러(閔休, H. Miller)는 뒷날 "우리는 피터스 씨가 시편 번역을 출판한 것에 대해 반가운 마음이었습니다. … 그러나 피터스 씨가 번역을 시작하기 전에 언더우드 박사는 대부분의 시편 번역을 마쳤습니다. 그것은 한문 번역본을 바탕으로 한 것이 전혀 아니었고, 할 수 있는 데까지 비평 작업의 도움을 받으며 원문으로부터 번역한 것이었습니다."라고 말했다. 민휴(閔休, H. Miller), "조선어성경의 유래", 류형기 편, 『단권성서주석』(경성: 신생사, 1934), 53-58. 즉 언더우드는 비평 본문을 고려했다. 그러나 한문본을 저본으로 하지 않았다는 것은 사실이 아니다.

27) 민영진, "「창셰긔」(1906/1911년)-서지 사항, 편집 특징, 번역 특징, 주석 선택을 중심으로-", 「Canon & Culture」7 (2010), 5-38. 민영진은 1938년 개역본까지 구약 본문은 히브리어 맛소라 텍스트(MT)에서 직접 번역한 경우는 제한적이었고 대부분 영어본과 문리본에서 번역했다고 주장한다. 특히 1906년 창셰긔를 분석한 후 "창셰긔 번역자들에게 본문비평에 대한 관심은 처음부터 없었다. 한 세기 전에 본문비평은 아직 생소했다."라고 주장했다. 창세기가 히브리어 본문에서 번역되지는 않았지만, 본문 비평은 일부 반영되었다.

28) H. G. Underwood's letter to A. J. Brown, 1905. 11. 15.

29) 김중은, "구약(舊約) 국역사(國譯史)에서 Alex. A. Pieters의 위치와 의의", 「구약논단」27 (2008), 159-182.

30) 김정우, "우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『셩경젼셔』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과정에 대한 기초 연구", 「성경원문연구」28 (2011), 7-34를 참고하라.

히브리어 원문에서 1900년 2월까지 초역하고, 1906년 단권으로 출판했으며, 이어서 1906년 단권 창세기를 출간했다. 언더우드의 시편과 창세기 본문이 거의 그대로 1911년 구약전서에 들어갔다. 잠언과 예레미야는 게일이 번역했고 언더우드가 교열했으며, 말라기는 홀(E. F. Hall)이 초역했다. 번역자회는 이 초고를 놓고 검토하는 독회를 거쳐 최종 원고를 만들었다. 창세기와 시편 외에 나머지는 레이놀즈, 김정삼, 이승두 전주 번역팀이 번역자회 본문으로 완성했다. 레위기는 1909년 5월에 번역되었다. 레위기의 용어는 카일 델리취 주석(영어본)도 참고하면서 번역했다.

개역(1938)의 경우에는 12개의 저본을 이용했고, 긴즈버그 히브리어 원문에서 번역했다.[31] 개역을 완성한 피터즈와 레이놀즈, 그 이전 베어드(W. M. Baird)[32] 등은 히브리어 원문을 놓고 씨름하며 한 단어, 한 어구를 정했다. 피터즈는 1925년 9월부터 구약 개역위원에 임명되어 한 해 동안 민수기, 사사기, 룻기, 사무엘 상하, 열왕기 상하를 개정했는데 히브리어 본문으로 번역을 검토했다.[33]

따라서 구역본이나 개역본 모두 그리스어 원문이나 히브리어 원문이 저본이었으며, 비평본문도 구역본(신약 1906, 구약 1911)부터 반영했다고 하겠다. 아펜젤러의 경우 1902년에 별세한 관계로 신약 번역에 크게 공헌했지만, 역시 비평본문을 앞장서서 소개하고 반영하려고 했다. 다만 다음 장에서 보듯이 1897년 구약 번역에서는 비평본문을 반영하지 않았다.

4. 구약 번역과 아펜젤러, 1897~1898년

흔히 구약 성경 한글 번역의 효시를 피터즈로 보지만[34] 사실은 존스, 언

---

31) Alex. A. Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, *Korea Mission Field* (May 1940), 78. 12개 저본은 “독일어 루터 역본과 개역본, 러시아어 정통 역본과 개역본, 영어 흠정역본, 개역본, Moffat 역본, Goodspeed 역본, Ginsburg 영어 역본, 두 개의 한문본, 하나의 일본어 역본이었고, 여러 정통적이고 자유적인 주석들과 두 개의 히브리어 사전을 참고했다.” 한 어구가 다양하게 번역되어 있고 사전도 다를 경우 위원회의 다수결 투표로 결정했다. 예를 들면 에스겔 20:39의 “가서 각각 그 우상을 섬기고”는 한 번역자가 여호와께서 그런 말을 할 리가 없다는 태도를 견지해서 몇 시간 토론 후에 투표로 결정했다.

32) 베어드는 구약 번역을 위해 안식년 기간에 뉴욕에서 유대인 랍비에게 히브리어를 배우기도 했다.

33) Alex. A. Pieters, “Annual Report of Alex. A. Pieters for the year 1925~26”, Pieters Papers, Presbyterian Historical Society, Philadelphia, PA, USA.

34) 김중은, “최초의 구약 국역 선구자 알렉산더 피터즈”, 「교회와 신학」 XIII (1981), 29-42; 박준서, 『최초의 한국어 구약성경 번역자 알렉산더 알버트 피터스 목사』 (서울: 대한기독교

더우드, 스크랜턴, 아펜젤러가 효시였다. 피터즈는 성서위원회의 요청으로 1897년 7월 1일부터 시편 번역에 들어가 10월까지 저주 시편을 제외하고 예배 때 낭독하거나 교독(交讀) 하기에 적합한 56편을 번역했고, 이듬해 6편을 추가하여 시편 150편 가운데 62편을 발췌 번역하여 『시편촬요』를 1898년 5월 미이미교회활판소에서 출판했다. 단행본으로서는 첫 구약 번역서였고, 개인 사역본이었다.[35]

4.1. 구약 번역의 효시는 존스의 『구약공부』(1892~1893)

피터즈 이전에 다른 선교사들이 먼저 구약을 번역했으며, 그 일부를 소책자 형태로 간행하거나 신문에 연재, 출판했다.

첫째, 1892~1893년 구약의 여러 책의 본문을 발췌하고 한글 번역문을 실은 소책자인 『구약공부』를 배재학당의 교장 존스(George H. Jones, 1867~1919) 목사가 번역하여 출판했다.[36] 한글 구약 번역의 효시요, 발췌 구약 성경 번역문의 효시로, 『시편촬요』보다 5~6년 앞서 책으로 출판되었다. 1892년에 발간된 그 상권은 창세기부터 신명기까지 모세 5경으로 1~26과를 실었고,[37] 1893년에 출간된 하권은 여호수아부터 사무엘상까지 발췌, 번역했는데, 27~39과를 수록했다. 공과 공부용이었으므로 책마다 총론을 싣고, 각과는 1) 제목, 2) 본문 4면 정도, 3) 질문 1면 정도, 4) 주석 약 2면을 넣어서 본문의 이해를 도왔다. 책 첫 부분에 “인지명 목록”을 실었는데, 이는 로스본에서 1882년 누가복음에서 채택했던 강명편(講名篇)의 전통을 잇는 목록이었다. 그만큼 구약의 인명과 지명이 생소했기 때문이었다. 아빅랍한(亞伯拉罕, Abrahm), 이식렬(以色列, Israel), 마셔(摩西, Moses), 살모이

서회, 2021).

35) 요코하마의 미국성서공회 일본지부 총무 루미스는 피터즈가 미국성서공회 권서 재직 중에 번역한 점, 미국성서공회의 공인을 거쳐 미국성서공회 역본으로 출판하지 않은 점에 불만을 표했다. 이에 피터즈는 1898년 6월 미국성서공회 권서에서 사임하고 영국성서공회 조선지부로 자리를 옮겨 부총무직을 맡았다(류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』 97).

36) 인천의 존스는 1892년 벵겔(Margaret Bengel)과 결혼하고, 통신 과정으로 테네시주 해리맨의 아메리칸대학교(American University)를 졸업하고 학사 학위를 받았다. 1892~1893년 아펜젤러가 안식년 휴가를 떠나자 서울로 와서 배재학당 교장직을 맡았고, 1893년 8월 연회에서 다시 인천으로 파송받았다. 구약공부는 존스가 서울에 근무할 때 만들었다. 1893년 존스는 로스역을 비판했고, 1895년 아펜젤러의 마태복음을 호평했다. 1895년 아펜젤러를 도와 *Korean Repository*를 창간하고 편집했다. 1900년에는 신약번역자회 위원이 되어, 아펜젤러 사후에 레이놀즈, 언더우드, 게일과 함께 신약을 번역했다. 그러나 제물포와 강화 지역의 사역이 증가하자 1905년 번역위원에서 사임하였다.

37) 현재 국내에 상권을 보유한 도서관이 없어, 상권의 서문이나 창세기 등의 번역문을 볼 수 없다.

긔(撒母耳記, Samuel), 가리아(坷利亞, Goliath) 등의 예에서 보듯이 인명과 지명 표기는 거의 한문 문리본을 따라 한글로 음역을 했다. 스크랜턴을 따라 샹뎨를 채택했으며, 샹뎨 앞에 한 칸을 띄우는 대두법을 사용했다. 다만 야화화(耶和華, Jehovah) 대신 여호와로 표기했다.

<표 3>『구약공부』하(1893)에 실린 구약 본문

27과 수 6:1-21	28과 수 24:1-30	29과 삿 7:1-23
30과 룻 1장	31과 삼상 3장	32과 삼상 7장
33과 삼상 8장	34과 삼상 10:17-27	35과 삼상 12장
36과 삼상 16장	37과 삼상 17장	38과 삼상 19장
39과 삼상 31장		

둘째, 1894년 청일전쟁으로 선교 사역이 중단되었을 때 언더우드는 시편을 번역했다. 이 번역은 출간되지 않았지만, 1906년 그의 번역으로 나온『시편』으로 연결된다.

셋째, 1894~1895년 스크랜턴이 북감리교회 주일 성경공부를 위해 신약에서 1,080절을, 구약에서 창세기 열한 장, 출애굽기 여섯 장, 시편 네 편 등을 번역했다.[38] 이 번역문은 아마도 등사본으로 인쇄하여 감리교회 주일 공과로 사용했을 것이다. 따라서 등사본 초역 단계의 구약 번역은 스크랜턴이 시작했다. 존스의 책 구약공부 두 권과 스크랜턴의 이 등사본 번역문이 있었기에, 감리교회는 예배 시간에 구약을 낭독할 수 있었다.[39]

넷째, 1897년 2월 초에 켄뮤어 총무는 "번역위원 한 명에게 창세기 1장 번역을 맡겼는데 아직 5절에 머물러 있다."라고 보고했다.[40] 이 번역위원이 누구인지 밝혀주는 자료는 없지만, 정황상 아펜젤러였을 가능성이 크다. 하지만 창세기 1장에 그친 개인 번역이므로 큰 의미는 없다.

4.2. 아펜젤러의「죠션크리스도인회보」공과 구약 번역, 1897~1898년

다섯째, 1897년 건양(建陽) 2년(1897) 2월 2일 창간된 한국 교회의 첫 신문(주간지)인「죠션크리스도인회보」(이후「회보」)에 공과 공부를 위한 사

38) *Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church in the USA* [hereafter *ARMEC*] (New York: MEC, 1895), 247.

39) 참고, "례빅례식",「대한크리스도인회보」, 1898. 1. 12.에 실린 예배 순서에 "구약 몇 구절을 읽음"이 나오고, 그 설명에 "만일 시편을 읽거든 함께 화답함이 가함"이라는 설명이 붙어 있는데,『시편촬요』(1898) 이전에 존스의 책과 스크랜턴의 등사본 번역문이 있었기에 가능했다.

40) A. Kenmure's letter to W. Wright, 1897. 2. 6.

무엘상 번역 본문이 실리기 시작했다.[41] 4면의 주간지에서 1면은 사설, 2-3면은 공과 공부, 4면은 교회 소식을 실었으므로, 공과 공부의 비중이 컸다. 1897년 2~3월 「회보」에 실린 사무엘상 본문의 번역자는 다음 세 명 중 한 명이다. 1) 존스. 1893년 『구약공부』 하권에 실었던 사무엘상 네 장의 본문을 수정하고 추가로 많은 장을 번역하여 「회보」 공과에 실을 때 "묻는 말"을 썼을 가능성이 없지 않다. 2) 스크랜턴. 1895~1896년에 감리교회 공과를 번역한 스크랜턴이 추가로 사무엘상을 번역했을 수도 있다. 3) 1897년 「회보」를 창간한 편집장 아펜젤러. 「회보」의 사설과 공과 본문과 교회 소식에서 그 저자는 밝혀져 있지 않다. 아펜젤러가 번역했다는 1차 자료를 아직 찾지 못했으나, 아펜젤러가 최종 번역자였다는 가설의 가능성을 하나씩 살펴보자.

스크랜턴과 아펜젤러와 언더우드는 1897년 1월 4일부터 2월 24일까지 번역자회(Board of Translators) 독회로 매일 3시간씩 모여 마태복음을 번역하고 본문을 확정했다.[42] 그런데 「회보」의 구약 본문 번역자는 스크랜턴은 아니었다. 그는 1895년 창세기 열한 장, 출애굽기 여섯 장, 시편 네 편을 번역했다. 다음 해에는 그의 연례보고서에 따르면 1897년 5월 1일까지 "서울에 머물면서 그 시간을 이용해 미이미교회 예문(Ritual)을 개정하고 장정(Discipline)과 혼인과 세례 증명서의 일부를 새로 번역했다." 그는 "야고보서의 개인역을 개정했는데, 실행위원회가 출판했다."[43] 번역은 그것이 전부였다. 감리사 스크랜턴은 시병원의 일을 하면서 1893년부터 남대문 상동교회와 동대문 볼드윈채플을 맡아 목회에도 많은 시간을 보냈다. 봄에는 버스티드(John B. Busteed) 의사가 건강을 잃고 여름에 미국으로 돌아갔으므로 병원 일도 늘었다. 1893년부터 스크랜턴 목사가 맡은 상동교회는 4년 만인 1897년 봄에 교인이 250명으로 증가해 새 예배당이 필요할 정도였다.[44] 따라서 스크랜턴이 번역했을 가능성은 희박하다.

존스가 회보의 본문을 번역했을 가능성도 적다. 그는 1896년 1월 안식년 휴가를 떠나 상하이와 런던을 거쳐 10월에는 오하이주 포메로이에 있는 처가를 방문하고, 12월에는 뉴욕주의 고향 우티카(Utica)를 방문하고 부모와 함께 시간을 보냈다.[45] 존스는 16개월간의 긴 안식년을 보내고 1897년 5월

41) 이 번역문에 대해서는 민영진, "「죠션크리스도인회보」에 연재된 구약", 「기독교사상」 30:12 (1986. 12): 108-118을 참고하라.

42) W. B. Scranton's letter to H. Loomis, 1887. 10. 8.

43) *ARMEC*, 1897, 238.

44) 1893년 정동교회와 동대문볼드윈채플로부터 교인 10명을 넘겨받아 병원 건물에서 시작한 상동교회는 1897년 봄 교인이 250명으로 늘었다(W. B. Scranton's letter to Dr. Leonard, 1897. 5. 20).

45) G. H. Jones's letter to Dr. A. B. Leonard, 1896. 10. 28; G. H. Jones's letter to N. T. Smith,

에 제물포에 돌아와,[46] 부흥하는 교회를 조직하고 관리하는 데 바쁜 시간을 보냈다. 따라서 1897년 2월부터 7월까지 6개월간 연재한 「회보」의 사무엘서 상하와 열왕기상 본문을 존스가 번역하기는 현실적으로 어려웠다. 만일 그가 1896년 초 휴가를 가기 전에 미리 기존 사무엘상 본문을 개정하고 열왕기상까지 여러 장을 추가 번역한 후 「회보」를 창간하려는 아펜젤러에게 번역문과 질문 원고를 주고 떠났을 수도 있다. 그러나 <표 4>에서 보듯이 「회보」의 첫 6개월간 실린 사무엘 상하와 열왕기상을 번역하려면 6개월가량 걸리므로, 최소한 창간 1년 반이나 2년 전인 1895년 초부터 6개월 정도 「회보」의 공과 공부를 위해 번역했어야 한다. 그러나 바쁜 선교 현장에서 잡지 창간을 바라보며 미리 2년 전이나 1년 반 전에 자비로 시간을 들여 개인 번역을 시작했을 가능성은 적다. 대신 아펜젤러의 부탁을 받아 사무엘상하의 16개 장과 열왕기상의 5개 장에 대한 질문지는 안식년 휴가를 가기 전에 한두 달 작업으로 만들 수 있었을 것이다. 이 추론은 아래 3절 사무엘상 10장 분석을 통해 강화될 것이다.

반면 아펜젤러는 1895년 안식년에서 돌아온 후, 1897년 1월과 2월에는 배재학당을 벙커(D. A. Bunker)에게 맡기고, 선교회 회계 일을 하면서, 성경 번역과 「회보」 편집과 *Korean Repository* 편집 등 문서 사역에 몰두했다.[47] 「회보」 내용은 모두 그의 손을 거쳐 발행되었다.[48] 미이미활판소(Trilingual Press)도 벙커가 맡다가, 새로 부임한 콥(G. C. Cobb)이 소장으로 전담했다. 따라서 「회보」에 실린 구약 본문은 아펜젤러가 번역했을 것으로 추정한다.[49] 존스가 1893년에 번역해 놓은 사무엘상의 네 장은 참고하여 번역했을 것이다. 이때 그의 성경 번역조사는 조한규였으므로, 조한규의 도움을 받아 아펜젤러가 최종 번역문을 「회보」에 실었다고 보아야 한다. 이 경우 「회보」의 사무엘 상하 번역은 아펜젤러 역이다. 「회보」의 조사는 최병헌과 송기용으로 논설과 다른 글의 편집을 도왔다.[50]

1896. 12. 7.

46) "제물포 교회론", 「죠션크리스도인회보」, 1897. 6. 2.

47) *ARMEC*, 1897, 245.

48) 1897년 가을 배재학당의 학생 수가 120명으로 증가하자, 아펜젤러는 1897년 9월 스크랜턴 감리사에게 「회보」의 편집인 자리에서 물러나고 싶다는 뜻을 표했으나, 대신할 선교사가 없어서 편집 일을 계속했다. H. G. Appenzeller's letter to W. B. Scranton, 1897. 9. 15., "아펜젤러와 번커의 서간 ①" 「동방학지」 52 (1986. 6), 310.

49) 1986년 민영진은 회보의 번역문의 번역자를 알 수 없다고 후일의 과제로 남겨놓았다(민영진, "「죠션크리스도인회보」에 연재된 구약", 116). 그는 당시 북감리회에서 번역할 수 있던 스크랜턴과 존스와 아펜젤러의 역사적 정황을 구체적으로 살피지 않고, 저자를 추적하지 않았다.

50) "Report XIII—The Korean Christian Advocate", *Journal of the Fourteenth Annual Meeting of*

이 「회보」는 창간호부터 “례빅일 공과” 2면을 개설하고 성경 본문과 주석과 묻는 말을 실었다. 미국 주일학교협회(Sunday School Association)가 공과를 싣는 조건으로 「회보」의 발행비를 지원했기 때문이다.[51] 공과 공부의 형식은 책의 총론 후 각 공과는 제목, 본문, 주석, 질문을 실었는데, 1893년 존스의 『구약공부』와 비교하면 주석과 질문(묻는 말)의 순서를 바꾸었다. 1897~1898년 「회보」에 실린 본문은 다음과 <표 4>와 같다.

<표 4> 「죠션(대한)크리스도인회보」에 실린 성서 번역 발췌문

1897년
2월 2일~3월 31일(공과 1~9): 사무엘상 10, 15, 16, 17, 20, 23, 24, 26, 31장
4월 7일(공과 10): 누가 24장(부활절)
4월 14일~5월 12일(공과 11~15): 사무엘하 2, 5, 6, 7, 9장
5월 19일(공과 16): 시편 32편(다윗 왕의 회개)
5월 26일~7월 14일(공과 17~20, 22~24): 사무엘하 15, 18, 열왕기 1, 3, 4, 5, 8장
6월 23일(공과 21): 잠언 23장 일부(금주)
7월 21일~12월 8일(공과 25~45): 마태 2~12장
12월 15일(공과 46): 누가 2장(성탄절)
12월 22일~29일(공과 47~48): 마태 13장

1898년
1월 5일~6월 8일(공과 49~71) 마태 14~28장
6월 12일~12월 28일(공과 72~100) 창세기 1~26장

공과를 사무엘서로부터 시작한 것은 이전에 창세기부터 여호수아까지 감리교회에서 주일 공과(성경공부)를 진행했기 때문으로 짐작된다. 대부분 장 전체를 번역하지 않고 일부만 번역했으며, 장을 연속적으로 번역하지 않고 공과 공부하기에 좋은 장을 선택적으로 번역해서 실었다. 각 교회는 매주 화요일에 발행된 「회보」를 받아 주일학교 공부에 사용했다. 1897년에 구약 공과 공부는 2월 2일부터 7월 14일까지 게재했다. 각 번역에는 주석과 묻는 말을 달아 공과 공부에 도움을 주었다. 주석 부분은 이화학당의 교사 로스와일러(Louisa C. Rothweiler)가 썼고,[52] 묻는 말은 존스(G. H. Jones) 목

---

the Korea Mission of the MEC (1898), 50.

51) Ibid.

52) 따라서 로스와일러가 존스에 이어 한국에서 구약 주석을 쓰고 발표한 첫 선교사 중 한 명이다. 그의 부친이 독일계 미국인 이민자요 구약학자로 디트로이트 볼드윈대학의 교수였는데, 루이자 로드와일러는 저먼왈레스대학을 졸업했다. 그녀는 성경 신학도 공부했으며, 한국에 오기 전 디트로이트 베레아 공립학교 교사였다. 신학교를 다니지 않은 존스보다 로스와일러가 주석을 쓸 자격이 있었다.

사가 작성했다.[53] 따라서 아펜젤러가 1893년 존스의 구약공부에 나오는 사무엘상 4개 장은 수정했을 수도 있지만, 나머지는 새로 번역했다. 그 이유를 아래 본문 분석을 통해 살펴보자.

4.3. 사무엘상 10장: 『구약공부』(1893)와 「회보」(1897)의 번역 비교

「죠션크리스도인회보」(1897)에는 먼저 사무엘상 10, 15, 16, 17, 20, 23, 24, 26, 31장 등 아홉 장이 번역되어 실렸는데, 이 가운데 존스의 『구약공부』와 겹치는 부분은 10, 16, 17, 31장 등 네 장에 불과하다. 「회보」 창간호(1897.2.2.)에 실린 사무엘상 10장 17-27절 번역[54]을 존스의 『구약공부』(1893)와 『구약젼셔』(1911)의 같은 구절과 비교해 보자. 표에서 밑줄 친 부분은 마소라 본문(MT)과 다른 번역이다.

<표 5> 사무엘상 10:17-27 『구약공부』, 「회보」, 『구약젼셔』 번역 비교

절	『구약공부』(1893)	「회보」(1897)	『구약젼셔』(1911)
17	살모이빅셩을불너미ᄉᆞ파에셔 여호와씌모히고	사무엘이 미샤파에셔 야화화 압헤 빅셩을 모흐고	삼무엘이 미스바로 여호와 압헤 빅셩을 불러 모흐고
18	이ᄉᆡᆨ렬ᄌᆞ손의게닐러 ᄀᆞᆯᄋᆞᄃᆡ 샹뎨여호와씌셔이ᄀᆞᆺ치닐ᄋᆞ샤ᄃᆡ내가이ᄉᆡᆨ렬을ᄋᆡ급에셔 나오게ᄒᆞ고너희랄ᄋᆡ급사람의손에셔구원ᄒᆞ고너희를몹시구ᄂᆞᆫ 모든나라의손에셔구원ᄒᆞ되	무리의게 닐너갈ᄋᆞᄃᆡ 이스라엘 죡쇽 하ᄂᆞ님 야화화씌셔 ᄀᆞᆯ으샤디 녜젼에 내가 너희를 인도ᄒᆞ야 ᄋᆡ급에 나오게ᄒᆞ고 ᄋᆡ급사ᄅᆞᆷ과 밋 여러나라의 학ᄃᆡᄒᆞᄂᆞᆫ이의 손에 너희를 버셔나게ᄒᆞ얏더니	이스라엘 ᄌᆞ손다려 닐ᄋᆞᄃᆡ 이스라엘 하ᄂᆞ님 여호와씌셔 닐ᄋᆞ시기를 내가 이스라엘을 인도ᄒᆞ야 애굽에셔 애굽사ᄅᆞᆷ의 손과 모든 나라의 너희를 압제ᄒᆞᄂᆞᆫ 손에셔 구원ᄒᆞ셧스되
19	오직너희가오ᄂᆞᆯ너희를친히모든환란과고란에셔나오게ᄒᆞ신너희 샹뎨를ᄇᆞ리고ᄯᅩ더브러말ᄒᆞ되우리우ᄒᆡ	환난과 고초에 구원ᄒᆞᆫ 너희 하ᄂᆞ님을 너희가 ᄇᆡ쳑하고 인군 셰우기를 구ᄒᆞ니 이졔 너희가 맛당히 이곳에 니ᄅᆞ러	너희 모든 환난과 간고한 가온ᄃᆡ셔 구원ᄒᆞ신 하ᄂᆞ님을 너희가 오늘ᄂᆞᆯ 슬혀ᄇᆞ리고 말하기를 왕을 세워 우리를 다ᄉᆞ리

53) "Report XIII—The Korean Christian Advocate", *Journal of the Fourteenth Annual Meeting of the Korea Mission of the MEC* (1898), 50.

54) "사울노 이스라엘 첫ᄌᆡ 님군", 「죠션크리스도인회보」, 1897. 2. 2.

절	『구약공부』(1893)	「회보」(1897)	『구약전셔』(1911)
	왕을셰우라ᄒᆞ니이제너희가맛당히너희지파와너희모든천ᄃᆡᄃᆡ로다 여호와의압희뵈이라	너의 지파를 각각싸라 야화화 압헤 셔라ᄒᆞ고	게 ᄒᆞ라하니 너희 지파의 인명수효대로 여호와 압헤 다 모으고 천명씩 쎄를 ᄂᆞ호라ᄒᆞ고
20	살모이이ᄉᆡᆨ렬모든지파들을갓가이오게ᄒᆞ여변아민의지파를붓들고	사무엘이 이스라엘 지파로 ᄒᆞ여곰 졔비를 쏩아 변야민 죡쇽을 엇고	삼우엘이 모든 이스라엘 지파를 갓가히 세운 후에 벤야민의 지파를 제비뽑고
21	또변아민의지파를모든가솔ᄃᆡ로갓가이오게ᄒᆞ여마틀리의가솔을붓들고그즁에긔ᄉᆞ의아들소라를붓들되오직차즐쌔에만나지못ᄒᆞᆫ지라	변야민 지파로 ᄒᆞ여곰 졔비를 쏩아 마특리 죡쇽 긔ᄉᆞ의 아들 사울노를 엇엇더니 차질수가 업ᄂᆞᆫ지라	또 벤야민 지파를 각각 그 죡쇽대로 세운 후에 맛으리의 죡쇽을 제비쏩고 또 기스의 아들 사울을 제비쏩으니 차차도 맛나지 못ᄒᆞᄂᆞᆫ지라
22	그런고로무리가 여호와씌뭇ᄌᆞ오ᄃᆡ그사ᄅᆞᆷ이아직아니로잇가ᄒᆞᆫ대 여호와씌셔ᄃᆡᄒᆞ여 ᄀᆞᆯ아샤ᄃᆡ보라물건ᄉᆞ이에숨엇ᄂᆞ니라	야화화씌 엿ᄌᆞ와 ᄀᆞᆯ아ᄃᆡ 그사람이 이곳에 니ᄅᆞ오리잇가 ᄃᆞ답하야 갈ᄋᆞ샤ᄃᆡ 그사ᄅᆞᆷ이 집안 셰간속에 숨엇ᄂᆞ니라	이에 여화와 씌 무르ᄃᆡ 이리로 또 올 사람이 ᄒᆞ나이 앗습ᄂᆞ잇가 여화와 슥셔 ᄀᆞᆯ아샤되 집가온ᄃᆡ 숨엇ᄂᆞᆫ니라 ᄒᆞ시니
23	무리가ᄃᆞ라나숨은ᄃᆡ셔ᄉᆞᆯ어오게ᄒᆞ니그사ᄅᆞᆷ이니라러빅셩가온ᄃᆡ셔니억ᄀᆡ로우희뭇빅셩보담더크더라	사ᄅᆞᆷ들이 ᄯᅩ차 붓드러 빅셩즁에 셰우니 그신체가 고대ᄒᆞ야 사ᄅᆞᆷ들이 겨우 그 억ᄀᆡ에 닷ᄂᆞᆫ지라	사람이 달려가 거ᄉᆡᆨ셔 다려오니 사울이 빅셩가온ᄃᆡ 서매 그키는 뭇사ᄅᆞ보다 엇ᄀᆡ 우나 더ᄒᆞᆫ지라
24	살모이모든빅셩에게말ᄒᆞ여ᄀᆞᆯᄋᆞᄃᆡ너희가여호와의ᄐᆡᆨᄒᆞᆫ신바사ᄅᆞᆷ이빅셩즁에ᄒᆞ나토ᄀᆞᆺᄒᆞᆫ이가업ᄉᆞᆷ을보지못ᄒᆞᄂᆞ냐ᄒᆞ니모든빅셩이소ᄅᆡ질너ᄀᆞᆯᄋᆞᄃᆡ왕은만셰에슈ᄒᆞ쇼서ᄒᆞ더라	사무엘이 빅셩의게 닐러ᄀᆞᆯ아ᄃᆡ 너희ᄂᆞᆫ 야화화씌셔 ᄐᆡᆨ한 사ᄅᆞᆷ을 보아라 억죠인민즁에 비ᄒᆞᆯ쟈ㅣ 업ᄂᆞ니라 빅셩들이 환락ᄒᆞ야 부루지져 ᄀᆞᆯᄋᆞᄃᆡ 우리왕은 쳔셰나 향슈ᄒᆞ쇼셔	삼우엘이 여러 빅셩ᄃᆞ려 닐ᄋᆞᄃᆡ 너희가 여호와씌셔 ᄐᆡᆨ하신 사ᄅᆞᆷ을 보ᄂᆞ냐 모든빅셩가온ᄃᆡ ᄒᆞ나도 짝할 이가 업다ᄒᆞ니 빅셩들이 소ᄅᆡ하야 ᄀᆞᆯᄋᆞᄃᆡ 왕은 만셰나 사옵쇼셔 ᄒᆞ더라

절	『구약공부』(1893)	「회보」(1897)	『구약전셔』(1911)
25	이에살모이나라모양을빅셩에게고ᄒᆞ야칙에긔록하고 여호와압희두니라또살모이가 모든빅셩을각각그집으로보내니라	사무엘이 나라 법뎐으로 빅셩을 뵈이고 칙에 써셔 야화화 압헤두고 빅셩을 보내여 각각 집에 도라가게ᄒᆞ고	삼무엘이 나라의 법도를 빅셩의게 반포ᄒᆞ고 칙에 기록ᄒᆞ야 여호와 압헤 두고 모든 빅셩을 각각 ᄌᆞ긔집으로
26	소라또ᄒᆞᆫ긔비아에그집으로도라갈ᄉᆡ 샹뎨계셔ᄆᆞ음을 감동케ᄒᆞ신ᄒᆞᆫ무리를더불고가니라	사울노ᄂᆞᆫ 기비아로 도라갈ᄉᆡ 하ᄂᆞ님ᄭᅴ 감화밧은이ᄂᆞᆫ 만히 ᄯᆞ라가고	사울도 기브아 본집으로 도라가매 하ᄂᆞ님ᄭᅴ셔 그 ᄆᆞ암을 감동식히신쟈더라 ᄒᆞᆫ 무리가 ᄯᆞ라가니라
27	오직엇던괴악ᄒᆞᆫ쟈들이ᄀᆞᆯᄋᆞᄃᆡ이사ᄅᆞᆷ이엇지능히우리를구원ᄒᆞ리오하고소라를업수이녁여례물을 드리지 아니ᄒᆞ되오직소라ᄂᆞᆫ 안뎡ᄒᆞ더라	모든 비류들은 ᄀᆞᆯᄋᆞᄃᆡ 이사ᄅᆞᆷ이 엇지 우리를 구원ᄒᆞ리요ᄒᆞ야 업슈이 녁이고 례물을 드리지 아니ᄒᆞ되 사울노가 묵연히 잇더라	엇던 란류들이 말ᄒᆞ기를 이 사람이 엇더케 우리를 구원ᄒᆞ겟느냐 하고 멸시하며 례물을 드리지 아니ᄒᆞ되 사울이 모르는 톄ᄒᆞ더라

<표 5>에서 보듯이 『구약공부』와 「회보」의 두 본문은 단어나 구문에서 전혀 다른 번역이다. 만일 존스가 「회보」의 본문을 안식년 출발 전인 1895년에 번역했다면, 1893년 구약공부 발행 이후 2년 만에, 1) 용어 변경(샹뎨→하ᄂᆞ님), 2) 고유명사 표기 변경(여호와→야화화, 살모이→사무엘, 미ᄉᆞ파→미샤퍄, 이ᄉᆡᆨ열→이스라엘, 변아민→변야민, 소라→사울노 등), 3) 대두법 삭제, 4) 띄어쓰기 채용 등 혁신적인 변화를 수용해야 했다. 그것은 불가능한 일은 아니었다. 그러나 5) 구문이 전혀 다르며, 직역 대신 의역이 들어간 번역이다. 「회보」 역에서 필자가 밑줄을 친 부분은 마소라 본문과 어긋나는 번역이다. 과연 2년 만에 존스가 그런 변화를 수용하면서, 구문과 단어를 전혀 다르게, 일부 개악을 하면서, 수정하거나 새로 번역했을지 의문이다.

구역 『구약전셔』와 비교할 때, 우리는 다음 두 가지 사실을 알 수 있다. 첫째, 단어나 구문은 「회보」 번역(1897)보다 오히려 『구약공부』 번역(1893)이 더 구역(1911)에 가깝고, 마소라 본문에 충실한 번역이다. 민영진은 『구약공부』의 존재를 알지 못했으므로 회보 번역, 구역, 개역만을 비교

한 후「회보」번역이 마소라 본문에 충실한 번역이라고 주장했으나,[55] 그가 논문에서 밝힌 대로 사무엘상 10:17-27에서「회보」번역은 마소라 본문의 160여 개 히브리어 낱말에서, 37개 삭제, 18개 첨가, 대응 불일치 7개 등 62개 단어(약 39%)의 불일치가 발생하여[56] 마소라 본문에 충실한 번역은 아니었다. 반면『구약공부』는 일부 불일치가 있으나 마소라 본문의 구문을 거의 그대로 따라가는 직역을 했다.

둘째,『구약공부』의 번역자와 달리「회보」의 번역자는 다음과 같은 오역이나 단어를 생략한 의역을 범하고 있다.

<표 6>「회보」의 오역과 의역과 생략

17절: 미스바'로'를 미스바'에셔'로 오역
18절: 히브리어 전치사 'min'(~로부터, ~에서)을 '~에'로 2회 오역
18절/20절: 자손을 '죡쇽'으로, 혹은 지파를 '죡쇽'으로 번역
18절/20절: '모든'을 생략하거나 '여러'로 번역
19절: 접미사 'kem'(너희의)을 생략
20절/21절: '~로 ᄒᆞ여곰'의 표현 사용
21절: '제비샵고'를 1회 생략, 문장 연결사 'ᄯᅩ'를 2회 생략
22절: 문장 연결사 '그런고로'를 생략, 주어 '여호와' 1회 생략
23절: "그 신체가 고대ᄒᆞ야"라고 의역, "엇ᄀᆡ에 낫ᄂᆞᆫ지라"로 의역
24절: 의문형을 명령형으로 번역, '모든 백성'을 '억조인민'으로 번역
'소리질러'를 '부루지져'로 번역
25절: 집'으로'를 집'에'로 오역, 백성'에게'를 백성'을'로 번역,
'고ᄒᆞ고'를 '뵈이고'로 번역
26절: '그집으로' 생략, 'ᄒᆞᆫ 무리가'를 생략
27절: '어떤'을 '모든'으로 오역

이러한 오역과 생략을 볼 때 두 본문의 번역자는 달랐다. 결론적으로『구약공부』와「회보」의 본문은 전혀 다른 번역이며, 따라서『구약공부』의 번역자(존스)와「회보」의 번역자는 다른 사람이었다. 당시 감리회 선교사 가운데 번역을 할 수 있는 자격을 갖춘 자는 스크랜턴, 존스, 아펜젤러 세 사람이었고, 이들 가운데「회보」의 구약 본문 번역자는 편집자인 아펜젤러였다.

회보의 번역 저본은 1) 마소라 본문, 2) 앞장에서 다룬 영어 흠정역(KJV)

55) 민영진, "<改訳> 사무엘上 · 下의 原訳本:『죠선크리스도인 회보』에 실린 사무엘 상하의 MT 반영 정도 및 1, 2차 개정 본문과의 비교",「신학과 세계」14 (1987), 5-42.
56) Ibid., 15-26.

본문 아래 비평이 반영된 다른 읽기가 들어간 *The Variorum Bible*(1881), 3) 영어 개역본(RV, 1885), 4) 한문 문리본(1858) 등이었다. 문리본을 따라 신명사문자(Tetragramm)를 야화화(耶和華)로 표기했다. 5) 1911년에 발행된 구역(舊譯)『구약전셔』의 대본이 된 긴스버그 히브리어 성경은 아직 발간 전이라 이용되지 않았다.

「회보」의 구약 번역은 종래 구약 최초의 한글 번역으로 생각해온 피터즈의『시편촬요』보다 1년 앞선다.[57] 특히 한글 성경 번역사에서 처음으로 띄어쓰기를 시도하고, 2단 내려쓰기로 인쇄한 점에서 큰 의의를 가지는 번역이었다. 아직 구약 번역이 공식적으로 시도되지 않았던 시점에서 나왔다는 점, 그리고 고종의 아관파천(俄館播遷) 등 기울어가는 조선 왕조를 바라보며 이스라엘의 첫 임금인 사울의 등극과 뒤이어 전개되는 이스라엘 왕조사를 다룸으로써 현실에 대한 성경적 시각을 주려고 했다는 점에서, 회보의 구약 번역은 높이 평가되어야 할 것이다.

4.4. 시편의 비교: 아펜젤러 역, 피터즈 역, 언더우드 역

그러면 회보역(아펜젤러의 번역)은 이후 나온 피터즈와 언더우드의 구약 (시편) 번역과 얼마나 달랐으며, 이후 번역에 어떤 영향을 주었을까? 마침「죠션크리스도인회보」1897년 5월 19일 자에 아펜젤러가 번역한 시편 32편이 있으므로, 1898년 피터즈의『시편촬요』와 1906년 언더우드의『시편』, 1911년 구역의 시편, 1938년 개역의 시편과 비교하면 의미 있는 결과를 도출할 수 있을 것이다.

첫째, 회보 역의 저본을 알기 위해서, 시편 32:1-5의 영어 흠정역(Variorum Bible, 1881; RV, 1885와 동일함), 한문 문리본(文理 委辦譯本 Delegates' Version, 1858), 아펜젤러역을 비교해 보자.

<표 7> 시편 32:1-5 비교, KJV, 문리본, 아펜젤러역

절	KJV(1881), RV(1885)	文理 委辦譯本 (1858)	「회보」역(1897)
1	Blessed is he whose transgression is forgiven, whose sin is covered.	人得赦其過、而蓋其愆者、福兮、	사ᄅᆞᆷ이 ᄌᆞ긔의 죄과ᄅᆞᆯ 샤ᄒᆞ고 덥ᄂᆞᆫ 쟈ㅣ 복이며
2	Blessed is the man unto whom the	人不為耶和華所	사ᄅᆞᆷ이 야화화ᄭᅴ 득죄치

57) 류대영, 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 II』, 94.

절	KJV(1881), RV(1885)	文理 委辦譯本 (1858)	「회보」역(1897)
	LORD imputeth not iniquity, and in whose spirit there is no guile.	罪、其心無偽者、福兮、	아니ᄒᆞ야 마음의 거짓거시 업ᄂᆞᆫ 쟈ㅣ 복이로다
3	When I kept silence, my bones waxed old through my roaring all the day long.	我不言己罪、終日欷歔、筋骨漸衰、	내가 믁믁ᄒᆞ고 종일토록 탄식ᄒᆞ기에 근골이 쇠ᄒᆞ엿도다
4	For day and night thy hand was heavy upon me: my moisture is turned into the drought of summer. Selah.	爾朝夕譴我、精氣漸涸、有如夏日、嘆其乾兮、	야화와ᄭᅴ셔 죠셕으로 나ᄅᆞᆯ 칙망ᄒᆞ매 나의 졍긔 ᄆᆞ름이 여름날 쪼임 ᄀᆞᆺ도다
5	I acknowledged my sin unto thee, and mine iniquity have I not hid. I said, I will confess my transgressions unto the LORD; and thou forgavest the iniquity of my sin. Selah.	我自任厥過、不匿己非、禱耶和華、曰、我任罪於爾前、爾則赦宥兮、	내가 나ㅣ 죄를 알어 숨기지 아니 하고 야화화ᄭᅴ 빌어 ᄀᆞᆯᄋᆞ되 내가 ᄌᆞ복ᄒᆞ노니 용셔 ᄒᆞ쇼셔 ᄒᆞ노라

<표 7>의 세 역본에서 단어와 문장 구성을 볼 때, 아펜젤러의 번역은 흠정역본(영어 개역본과 동일)의 번역이 아니라, 문리본의 직역에 가깝다. 사무엘상의 경우와 달리, 아직 다른 선교사들이 번역한 시편을 참고할 수 없었고, 한국인 전도사들과 지식인 교인들이 한문 문리본을 읽고 있는 현실에서, 주일학교 공과용 개인역으로 문리본을 번역해 주는 것이 현실적으로 적절했을 것이다. 바리오룸 성경의 난하 각주에 있는 다른 읽기는 전혀 반영하지 않았다. 한문본에서 1절과 2절을 "人"으로 시작하는 번역본은 문리본이다. 특히 2절에서 흠정역은 "그 영에 궤휼/간사함이 없는 자"이지만, 아펜젤러는 문리본을 따라 "마음에 거짓 것이 없는 자"로 번역했다. 따라서 아펜젤러의 시편 저본은 문리본이었으며, 영어 역본을 참고했을 것이다. 즉 번역조사인 조한규가 문리본에서 초역한 본문을 아펜젤러가 함께 다듬었을 것이다.

둘째, 다음 <표 8>에 나오는 피터즈의 『시편촬요』 번역(1898년)과 비교하면, 피터즈는 전혀 다른 번역을 하고 있는데, 문리본과 아펜젤러의 「회보」 번역을 무시하고 새로 번역했음을 알 수 있다. 그의 대본이 히브리어 성경이었기 때문이었다.

셋째, 언더우드의 1906년 『시편』 번역은 피터즈의 『시편촬요』 번역을 개정하되 일부 단어는 교체했다(예, 2절 궤휼→간사, 3절 잠잠할→자복지 아

니할). 문장의 구조도 제법 바뀌었다. 간혹 아펜젤러의 용어를 수용하기도 했다(예, 1절 덥는→덥허주심을).

넷째, 1911년의 구역 시편은 1906년 언더우드의 시편을 그대로 수용하고 일부 철자만 수정했다. 그러나 피터즈가 마무리한 1938년 개역 성경의 시편은 27년 후의 번역이므로 단어와 어순과 구문 모두가 개정되었다. 따라서 개역 성경의 시편은 피터즈의 『시편촬요』에서 더 많이 멀어졌다. 다시 말하면 구역 『구약젼셔』(1911)부터 피터즈의 시편 번역의 영향력은 상당히 감소했고, 개역 성경(1938)에 오면 32편의 경우 1절을 제외하면 연속성이 사라진 전혀 다른 번역이 되었다.

<표 8> 시편 32:1-5, 피터즈 『시편촬요』, 언더우드 『시편』, 구역, 개역

절	피터즈, 『시편촬요』(1898)	언더우드, 『시편』(1906)	구역 시편 (1911)	개역 시편 (1938)
1	죄악의 샤홈을 엇으며 죄의 ᄀᆞ리움을 엇은 이ᄂᆞᆫ 복이 잇ᄂᆞᆫ 이로다	그 허물 샤홈을 엇으며 그 죄 덥허주심을 엇은 이ᄂᆞᆫ 복이 잇ᄂᆞᆫ 이로다	그 허물 샤홈을 엇으며 그 죄 덥허주심을 엇은 이는 복 잇ᄂᆞᆫ쟈로다	허물의 사함을 얻고 그 죄의 가리움을 받은 자는 복이 있도다
2	여호와씌 허물을 허물노 보시지 아니ᄒᆞ심을 엇으며 그 심령에 궤휼홈이 업ᄂᆞᆫ 사ᄅᆞᆷ은 복이 잇ᄂᆞᆫ 사ᄅᆞᆷ이로다	여호와씌셔 죄를 주시지 아니ᄒᆞ시고 그 ᄆᆞ음에 간사홈이 업ᄂᆞᆫ쟈는 복 잇ᄂᆞᆫ 쟈로다	여호와씌셔 죄를 주시지 아니ᄒᆞ시고 그 ᄆᆞ음에 간사홈이 업ᄂᆞᆫ쟈는 복 잇ᄂᆞᆫ 쟈로다	마음에 간사가 없고 여호와께 정죄를 당치 않은 자는 복이 있도다
3	내가 ᄌᆞᆷᄌᆞᆷᄒᆞᆯ 쌔에 내 쌔가 쇠ᄒᆞ니 죵일 브ᄅᆞ지즘을 인홈이로다	내가 죄를 ᄌᆞ복지 아니ᄒᆞᆯ 쌔에 내 쌔가 쇠ᄒᆞ엿ᄉᆞ오니 죵일 부르지즘을 인홈이로다	내가 죄를 ᄌᆞ복지 아니ᄒᆞᆯ 쌔에 내 쌔가 쇠ᄒᆞ엿ᄉᆞ오니 죵일 부르지짐을 인홈이로다	내가 토설치 아니할 때에 종일 신음하므로 내 뼈가 쇠하였도다
4	대개 쥬의 손이 밤낫으로 내게 무겁게 림ᄒᆞ셧슴이어 나의 졍긔가 변ᄒᆞ야 여름 가믐에 ᄆᆞ	주씌셔 쥬야로 나를 즁히 칙망하셧스니 나의 진익이 ᄆᆞᆯ나 녀름에 감음과 ᄀᆞᆺ	주씌셔 쥬야로 나를 즁히 칙망하셧스니 나의 진익이 ᄆᆞᆯ나 녀름에 감음과 ᄀᆞᆺ치 되엿ᄂᆞ니	주의 손이 주야로 나를 누르시오니 내 진액이 화하여 여름 가물에 마름 같이 되었나이다

절	피터즈, 『시편촬요』(1898)	언더우드, 『시편』(1906)	구역 시편 (1911)	개역 시편 (1938)
	ᄅᆞᄂᆞᆫ 것 ᄀᆞᆺ치 되엿습ᄂᆞ이다(씰나)	치 되엿ᄂᆞ니다(셀나)	다 (셀나)	(셀라)
5	내가 내 죄ᄅᆞᆯ 쥬ᄭᅴ 알니우고 내 허믈을 숨기지 아니ᄒᆞ엿슴이어 내가 닐ᄋᆞᄃᆡ 내 죄악을 여호와ᄭᅴ ᄌᆞ복ᄒᆞ리라 ᄒᆞ엿스매 쥬ᄭᅴ셔 내 죄의 허믈을 샤ᄒᆞ셧습ᄂᆞ이다(씰나)	내가 내 죄를 쥬ᄭᅴ 알외고 나의 죄악을 숨기지 아니ᄒᆞ고 말ᄒᆞ기를 내 허물을 여호와ᄭᅴ ᄌᆞ복하겠다 ᄒᆞ엿스매 쥬ᄭᅴ셔 내 죄악을 샤ᄒᆞ셧ᄂᆞ이다(셀나)	내가 내 죄를 쥬ᄭᅴ 알외고 나의 죄악을 숨기지 아니ᄒᆞ고 말ᄒᆞ기를 내 허물을 여호와ᄭᅴ ᄌᆞ복하겠다 ᄒᆞ엿스매 쥬ᄭᅴ셔 내 죄악을 샤ᄒᆞ셧ᄂᆞ이다(셀나)	내가 이르기를 내 허물을 여호와께 자복하리라 하고 주께 내 죄를 아뢰고 내 죄악을 숨기지 아니하였더니 곧 주께서 내 죄의 악을 사하셨나이다 (셀라)

5. 맺는말

아펜젤러는 이 논문 제2장에서 정리했듯이 선교사 사역 기간(1885~1902) 쉬지 않고 성경을 번역, 수정한 한글 성경 번역의 개척자였다. 초기 한글 신약전서 번역에 기초를 놓은 세 사람은 로스, 언더우드, 아펜젤러였는데, 아펜젤러는 1885~1893년 이수정본의 개정, 1889~1890년 로스본의 개정에 이어 1891년부터 서울의 조선성서번역자회 번역자로서 첫 위원회 역본인 마태복음을 번역, 1892년에 출판했으므로, 1880~1890년대 서울 번역본의 기초를 놓았다. 제3장의 논증대로 아펜젤러는 로스, 언더우드와 더불어 비평본문을 신약 번역에 도입한 선구자였다. 그리고 제4장에서 새롭게 밝힌 대로 아펜젤러는 존스와 더불어 한글 구약 번역의 효시로서, 1897년에 사무엘상하, 열왕기상, 시편을 번역했고, 1898년에 창세기 등 구약의 여러 본문을 발췌, 번역하여 「죠선(대한)크리스도인회보」의 지면에 발행했다. 그동안 피터즈를 구약 번역의 효시로 보았으나 구약 번역 본문을 처음 활자로 발간한 자는 존스와 아펜젤러로 수정하고, 구약 번역에 기초를 놓은 자로 존스, 아펜젤러, 언더우드, 피터즈 4인의 공헌을 재평가해야 할 것이다.

<주제어>(Keywords)
아펜젤러, 비평본문, 죠션크리스도인회보, 구약 번역, 존스, 피터즈.
H. G. Appenzeller, critical text, *Korean Christian Advocate*, Translation of the Old Testament, G. H. Jones, A. A. Pieters.

(투고 일자: 2024년 7월 26일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 10월 15일)

<참고문헌>(References)

김정우, “우리말 초기「시편」번역본들(『시편촬요』[1898], 『셩경젼셔』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과정에 대한 기초 연구”,「성경원문연구」28 (2011), 7-34.

김중은, “구약(舊約) 국역사(國譯史)에서 Alex. A. Pieters의 위치와 의의”,「구약논단」27 (2008), 159-182.

김중은, “최초의 구약 국역 선구자 알렉산더 피터즈”,「교회와 신학」XIII (1981), 29-42.

“례뷔례식”,「대한크리스도인회보」, 1898. 1. 12.

“례뷔일공과”,「대한크리스도인회보」, 1898. 3. 30.

류대영, 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 II』, 서울: 대한성서공회, 1994.

민경배,『韓國基督敎會史』, 서울: 대한기독교출판사, 1982.

민영진, “『죠션크리스도인회보』에 연재된 구약”,「기독교사상」30:12 (1986. 12), 108-118.

민영진, “「창셰긔」(1906/1911년)-서지 사항, 편집 특징, 번역 특징, 주석 선택을 중심으로-”,「Canon & Culture」7 (2010), 5-38.

민영진, “<改訳> 사무엘上 · 下의 原訳本:『죠선크리스도인회보』에 실린 사무엘 상하의 MT 반영 정도 및 1, 2차 개정 본문과의 비교”,「신학과 세계」14 (1987), 5-42.

민휴(閔休, H. Miller), “조선어 성경의 유래”, 류형기 편,『단권성서주석』, 53-58, 경성: 신생사, 1934.

박준서,『최초의 한국어 구약성경 번역자 알렉산더 알버트 피터스 목사』, 서울: 대한기독교서회, 2021.

“사울노 이스라엘 첫직 님군”,「죠션크리스도인회보」, 1897. 2. 2.

옥성득, “1887년 개정판『마가의젼흔복음셔언히』고찰”,「성경원문연구」38 (2016), 119-137.

옥성득, “로스본을 비평 본문에서 번역하다(1882~1887년)”,「좋은나무」, 2022. 7. 11.

옥성득,『한국 기독교 형성사』, 서울: 새물결플러스, 2020.

옥성득, 이만열,『대한성서공회사 I』, 서울: 대한성서공회, 1993.

유경민, “로스 번역본을 수정한 아펜젤러『누가복음젼』(1890)의 문법, 음운, 어휘 요소의 수정과 교체”,「우리말연구」36 (2014), 29-57.

“제물포 교회론”,「죠션크리스도인회보」, 1897. 6. 2.

A. Kenmure’s letter to W. Wright, 1897. 2. 6.

Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church in the USA, New York: MEC, 1895-1899.

Appenzeller, H. G., “Notebooks, Item 1885”, Henry G. Appenzeller Papers, Mission

Research Library, Union Theological Seminary, Columbia University, New York.

Cheyney, T. K., et al., eds., *The Variorum Bible: The Authorized Version edited with Various Renderings and Readings from the Best Authorities*, New York: E. & J. B. Young & Co., 1888.

Committee for the Translation of the Bible into the Korean Language, "Minutes", February 7, 1887.

G. H. Jones's letter to Dr. A. B. Leonard, 1896. 10. 28.

G. H. Jones's letter to N. T. Smith, 1896. 12. 7.

Griffis, W. E., *A Modern Pioneer in Korea: The Life Story of Henry G. Appenzeller*, New York: Revell, 1912.

H. G. Appenzeller's Diary, 1887. 2. 8.

H. G. Appenzeller's letter to Dr. E. W. Gilman, 1887. 8. 9.

H. G. Appenzeller's letter to W. B. Scranton, 1897. 9. 15.

H. G. Underwood's letter to A. J. Brown, 1905. 11. 15.

H. Loomis's letter to E. W. Gilman, 1886. 5. 14.

H. Loomis's letter to E. W. Gilman, 1893. 3. 8.

H. Loomis's letter to E. W. Gilman, 1899. 1. 18.

Pieters, Alex. A., "Annual Report of Alex. A. Pieters for the year 1925~26", Pieters Papers, Presbnyterian Historical Society, Philadelphia, PA, USA.

Pieters, Alex. A., "First Translations", *Korea Mission Field* 34:5 (May 1938), 91-93.

Pieters, Alex. A., "Notes on Old Testament Revision", *Korea Mission Field* (May 1940), 78-82.

"Report XIII—The Korean Christian Advocate", *Journal of the Fourteenth Annual Meeting of the Korea Mission of the MEC* (1898), 50.

Reynolds, W. D., "Translation of the Scriptures into Korean", *Korea Review* (May 1906), 171.

Scranton, W. B., "Historical Sketch of the Korea Mission of M. E. Church", *Korean Repository* (July 1898), 256-269.

Scranton, W. B., letter to Henry Loomis, Oct. 8, 1887.

"The Printing of the Scriptures", *Bible Society Record* (New York: May 1916), 109.

W. B. Scranton's letter to Dr. Leonard, 1897. 5. 20.

W. B. Scranton's letter to H. Loomis, 1887. 10. 8.

<Abstract>

H. G. Appenzeller's Bible Translation, 1885~1902: Founder of the Seoul Version, Pioneer of the Critical Text and Trailblazer of Old Testament Translation

Sung Deuk Oak
(University of California, Los Angeles)

This paper investigates three topics related to the translation of the Korean Bible by Henry Gerhard Appenzeller (February 6, 1858~June 11, 1902). Chapter 2 provides a chronological summary of Appenzeller's contributions during his missionary service from 1885 to 1902, focusing on the specific parts of the Bible he translated and his positions on some major controversies. This section reorganizes and clarifies existing research. Chapter 3 examines Appenzeller's use of source texts and biblical criticism, thereby addressing issues related to Old Testament translation sources and criticism texts up to 1938. Chapter 4 discusses Appenzeller's translation and publication of the extracted chapters of the Old Testament for the weekly Sunday Bible study in the *Korean Christian Advocate* beginning in February 1897, proposing this as the second earliest Korean Old Testament translation, after G. H. Jones' 1893 tract, *Study of the Old Testament*. While Chapter 2 primarily consolidates existing research and addresses some misunderstandings, Chapters 3 and 4 introduce new arguments that challenge existing understandings. Given the absence of comprehensive studies on Appenzeller's contributions to Bible translation, this paper aims to fill that scholarly gap.

Appenzeller was one of the pioneers in Korean Bible translation, continually translating and revising the Scriptures throughout his missionary service (1885~1902). John Ross, H. G. Underwood, and H. G. Appenzeller can be identified as the foundational figures in the early translation of the Korean New Testament. As argued in Chapter 3, Appenzeller, alongside Ross and Underwood, was a pioneer in incorporating critical texts into New Testament translation. Furthermore, as newly revealed in Chapter 4, Appenzeller should be regarded as the one of the trailblazers of the Korean Old Testament translation, having translated and published various extracted Old Testament texts, including

the First and Second Books of Samuel, the First Book of Kings, and the Psalms in 1897, and Genesis in 1898, in the *Korean Christian Advocate*. Although Alexander Pieters has traditionally been considered the pioneer of Old Testament translation, this recognition should be corrected to acknowledge G. H. Jones and Appenzeller as the first two translators to publish Old Testament texts. The contributions of Jones, Appenzeller, Underwood, and Pieters in establishing the foundation for Old Testament translation should be re-evaluated.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 80-104
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.80
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

신약 고유명사의 새로운 표기법 제안(2)

— 『개역개정』의 개정에 부쳐 —

박정수*

1. 서론

신약 그리스어의 인명·지명을 일정한 음역 원칙에 따라 표기하는 작업은 신약시대와 오늘의 간격을 좁히기 위해서 긴급한 과제이다. 그렇지만 고유명사의 음역 원칙을 현실화하는 작업은, 지난 100여 년을 넘게 사용하여 익숙해진 음역을 쉽게 간과하거나 역행할 수 없는 '딜레마'를 가지고 있다. 이 논문은 가장 최근에 출판된 가톨릭의 『성경』(2005)의 신약과 개신교의 『새한글성경 신약과 시편』(2021)을 비교하여, 새로운 개정을 준비하고 있는 『성경전서 개역개정판』(1998)의 현실적인 대안을 모색하는 작업이다. 개신교에 있어서 성경 『개역개정』은 예배와 설교, 찬양 등 신앙과 교회 생활의 '교과서'와 다름없다. 이 성경을 다시 재개정하는 작업에서 『성경』과 『새한글성경 신약과 시편』의 고유명사 음역을 그대로 수용하기에는, 그간 인명·지명을 관습적으로 발음하고 기억하고 사용해 왔던 독자들이 사용하기에 적지 않은 어려움을 줄 수 있다.

『성경』과 『새한글성경 신약과 시편』에 나타난 새로운 우리말 표기법의 가장 두드러진 변화는 아마도 익숙해진 고유명사 발음에 거스르는 파열음 표기와 '표준국어'로 빈번히 사용하는 새로운 지명일 것이다. 실제로 파열음 표기를 전면적으로 도입할 경우 적어도 수백 개의 고유명사를 거센소리

* Universität Heidelberg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 성결대학교 신약학 교수. pjs@sungkyul.ac.kr.

로 발음해야 하는 어려움을 감수해야 한다. 예를 들어, '베데스다'를 '벳자타'로, '다비다'를 '타비타'로, '그리스보'를 '크리스포'로 '가야바'를 '카야파'로 그리고 '그레스게'를 '크레스케'로 발음하는 어려움에 직면하게 된다. 게다가 황제 '글라우디오'를 '클라우디우스'로 '안디옥'을 '안티오키아'로 하듯, 관용(慣用)으로 사용되던 고유명사와『표준국어대사전』[1]에 나오는 인명과 지명 등도 낯설기는 마찬가지다. 그렇다면 고유명사 작업의 딜레마를 '현실적으로' 극복하는 대안은 무엇일까?

이 논문의 목적은 어떤 그리스 음가 표기에 대한 새로운 이론이나 방법을 개발함이 아니라『개역개정』의 현실적인 대안을 제시하기 위한 '표기 방침'을 수립하려는 시도이다. 신약 성경 고유명사를 우리말로 음역 표기하는 데 있어서 핵심은 현재로서는 자음에서 '파열음 표기'와 '관용의 범위' 문제로 보인다. 누군가 '번역은 반역'이라고 했다. 그러나 성경을 단지 고전으로 읽는 사람을 위해서가 아니라, 인생과 삶의 영원한 '경전'으로 읽는 사람들의 마음과 귀에 결코 '거슬림'이 되어서는 안 되겠다고 생각한다. 그러므로『개역개정』의 고유명사 음역을 개정하는 원칙은, 비록 문화적 괴리감이나 사회적 소통의 어려움에도 불구하고 '최소한의 개정'이어야 한다는 관점을 먼저 밝혀 두고 싶다.

사실 이제까지『개역개정』을 위한 일목요연한 음역 원칙은 없었다. 그래서『개역개정』은, 마치 원칙 없이 신약 그리스어 즉, 그리스어 음가를 구성하거나 고유명사의 발음을 표기했다고 생각할 수 있으나, 실은 음역 표기의 일관성을 가지고 있다. 이 논문의 일차적인 과제는 그 일관성을 문장으로 진술하고 사례를 나열하여 음역 표기 원칙을 작성하는 것이다.

가톨릭은『공동번역 성서』를[2] 대체할 새로운 번역을 시도하여 2005년『성경』을 출판하고, 이 성경의 이해를 돕기 위해 주교회의 성경위원회는『주석 성경』의 별책으로 출판하며, "성경 고유명사 음역 원칙과 관용·예외 목록"이라는 문서를 발간하였다.[3] 이 문서는 우리말 고유명사 음역을 구약 히브리어와 신약 그리스어를 망라하여 필요한 사항을 정리하고, 기존의

---

1) 국립국어원,『표준국어대사전』(서울: 계문사, 1999), 2008년 10월 9일 개정판 이후 국립국어원 누리집에서 온라인으로 제공되고 있으며 이 논문에서는 온라인판을 사용함 (https://stdict.korean.go.kr/main/main.do 2024.7.30.).

2)『공동번역 성서』는 "천주교와 개신교에서 교회 일치(에큐메니컬) 운동의 일환으로 공동 구성한 한국 성경공동번역위원회가 1977년 부활절에 편찬한 한국어 성경이다." https://bible.cbck.or.kr/Ncb(2024.7.30).

3) 이 자료는 현재 주교회의 홈페이지에 게시되어 있는 것을 사용하였다. https://ebook.cbck.or.kr/gallery/view.asp?seq=214927(2024.7.30.). 앞으로 이 자료의 인용은 "성경 고유명사 음역 원칙", 1.1.1.로 본문에 표기한다.

관용과 예외 사항을 망라한 실용적 지침서이다. 이 논문에서는 『개역개정』의 고유명사 음역 원칙을 이 항목에 따라 작성함으로써, 가톨릭과 개신교의 인명·지명 표기 원칙을 비교할 수 있도록 하였다.

다음으로 관용의 범주를 나누어 설명하고, 이것을 종합하여 체계적으로 작성해야 한다. 이 두 번째 과제는 필자가 이전에 출판한 논문을 통하여 자세히 제시하였기에 여기서는 핵심을 요약하여 좀 더 일목요연한 '세칙'으로 작성하려고 한다. 마지막으로 이 원칙과 세칙을 적용하여 신약의 고유명사 전체를 대상으로 표기하여 제시한다. 이 작업은 약 700여 개의 고유명사를 모두 음역하여 표기했으나, 지면의 한계로 이 논문에서는 『개역개정』의 표기법을 대체한 고유명사만 추출하여 제공한다. 물론, 제안된 고유명사마다 새로운 표기의 지침과 관용과 예외 사항을 별도로 설명해 두었다.

참고로 이 논문의 본문에서 그리스어 고유명사를 나열할 때는 ' '를 붙이지 않고 음역 표기에만 붙인다. 그러나 예를 나열할 때는 모두 ' '를 붙이지 않는다. 또한 '>' 혹은 '<'표시는 '개정의 방향'을 의미한다. 즉, '개역개정의 표기>필자 제안'을 의미한다(예. Λυδία 루디아>리디아, Κλαύδιος 클라우디우스<글라우디오).

2. 자음 표기

2.1. 파열음 표기

우리말 자음에서 파열음이란 폐에서 나오는 공기를 막았다가 터뜨리면서 내는 소리인데 조음(調音)의 위치가 아니라 방법에 따른 분류의 하나로서, 'ㅂ, ㅃ, ㅍ, ㄷ, ㄸ, ㅌ, ㄱ, ㄲ, ㅋ'이 있다.[4] 먼저 가톨릭 『성경』의 파열음 표기 변경에 관해 언급해 보자. 이제까지 어두(語頭)에서는 거센소리를 표기하지는 않았던 『공동번역 성서』와는 다르게 『성경』은 무성 파열음 'ㅍ, ㅌ, ㅋ'를 어두에도 표기하여, 파열음 표기에 일관된 방침을 도입하였다. 예를 들면, Κλαύδιος를 '글라우디오>클라우디우스'로, Ταβιθά를 '다비타>타비타'는 물론, Πισίδιος를 '비시디아>피시디아'로, Πόντος를 '본도>폰토스'로 음역하였다. 물론 된소리도 일부 자음에 붙는 히브리어 이중점과 그리스어 이중 자음에 한정해 사용하고 있다("성경 고유명사 음역 원칙", 1.1.4.).

---

4) 조음 방법에 따른 부류는 파열음과 파찰음(ㅈ, ㅉ, ㅊ), 마찰음(ㅅ, ㅆ, ㅎ), 유음(ㄹ), 비음(ㄴ, ㅁ, ㅇ)이 있다. 『표준국어대사전』, "자음", https://stdict.korean.go.kr/main/main.do 2024.7.30.

『새한글성경 신약과 시편』도 국립국어원의 외래어 표기법의 규정을 따라 『표준국어대사전』의 고유명사 표기 용례를 상당한 정도로 수용하여 제공했지만, 기본적으로는 『개역개정』의 음역을 존중하고 있는데, 이 성경의 머리말 제12항은 이렇게 적고 있다. “고유명사의 한글 음역은 『성경전서 개역개정판』의 음역을 존중하되, 초중고등학교 교과서에 있는 말은 국립국어원의 ‘외래어 표기법’ 규정을 따른다.” 『새한글성경 신약과 시편』은 문단 부호를 사용하거나 높임말을 사용하는 등 매우 혁신적인 번역을 시도하고 있다. 그만큼 고유명사의 음역도 『개역개정』의 음역과는 차이를 보인다. 예를 들면, ‘이고니온’(Ἰκόνιον)은 관용을 따르지만, ‘다메섹’(Δαμασκός)은 ‘다마스쿠스’로, ‘가이사랴’(Καισάρεια)는 ‘카이사레아’로 표기한다. 『새한글성경 신약과 시편』은 가톨릭의 『성경』과는 다르게 파열음 표기 ‘ㅍ, ㅌ, ㅋ’를 도입하는 데 있어서 어떤 일관된 원칙보다는 『개역개정』과 교과서나 국립국어원의 표기 용례를 선별적으로 적용하고 있는 셈이다. 여기에 어떤 원칙과 관용에 대한 기준은 마련되어 있지 않은 듯하다.

필자는 이전의 논문에서는 이상일과 민경식의 의견을 검토하여, 무기 무성 파열음인 ‘π, τ, κ’를 ‘ㅃ, ㄸ, ㄲ’로, 유기 무성 파열음 ‘φ, θ, χ’를 ‘ㅍ, ㅌ, ㅋ’로, 유성 파열음 ‘β, γ, δ’는 현재와 같이 ‘ㅂ, ㄱ, ㄷ’로 무성음 표기를 구분하자고 제안하는 이상일의 견해보다는[5] 외래어 표기법을 따라 유성 파열음 ‘π, τ, κ’와 ‘φ, θ, χ’는 ‘ㅍ, ㅌ, ㅋ’로 하고 유성 파열음 ‘β, δ, γ’은 ‘ㅂ, ㄷ, ㄱ’로 신약의 본문 음역에 사용하자고 제안하는 민경식의 의견[6]을 지지하고 고유명사 표기에 적용했었다.[7]

그러나 『개역개정』의 실제적인 개정 작업을 고민하면서, 필자는 고유명사에 관한 한 현재로서는 파열음 표기가 가져올 충격을 고려하여 파열음 ‘β, γ, δ, θ, κ, π, τ, φ, χ’는 이제까지와 같이 유성과 무성음을 구별하지 않고 ‘ㅂ, ㄷ, ㄱ’로 표기하는 원칙을 유지함이 현실적이라고 판단했다. 여기서도 관용을 어디까지 존중하느냐의 문제는 남는다. 다음 장에서 세부 범주로 나누어 이 문제를 검토한다. 현재 『새한글성경 신약과 시편』의 많은 고유명사에 파열음 표기가 반영되어 있고, 가톨릭의 『성경』에는 일관되게 적용하고 있으므로, 다음 세대는 무성 파열음에 ‘ㅍ, ㅌ, ㅋ’ 도입이 더 확산할 수 있다고 생각한다. 한 세대가 지난 후 다시 『개역개정』을 개정할 때는 『새한

5) 이상일, “신약성경 그리스어 외래어 표기 방식에 대한 제안과 그 적용–마태복음을 중심으로”, 「성경원문연구」 46 (2020), 151-170(157).
6) 민경식, “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 「신약논단」 17:1 (2010), 177-200(188).
7) 박정수, “신약 고유명사의 새로운 표기법 제안-『개역개정』 사도행전의 인명과 지명을 중심으로”, 「성경원문연구」 51 (2022), 170-200.

글성경 신약과 시편』과 통합하여 고유명사의 음역 원칙을 다시 조정할 수 있기를 기대한다.

2.2. 자음 일반 규칙

이제 자음을 표기하는 일반 규칙을 설명해 보자. 자음이 모음 앞에 올 때는 별도의 모음을 보충하지 않고 자음 자체만 표기한다. 또 자음 앞이나 어말에서는 자음에 '으'를 붙여 표시하면 된다(예. Μαρία 마리아, Νικάνωρ 니가노르, Στεφανᾶς 스데바나, Κλωπᾶς 글로바, Δημήτριος 데메드리오, Νίγερ 니게르). 어중과 어말의 'μ'는 'ㅁ'로 표시하나, 어두에서 'ν' 앞에 올 때는 '므'로 표시한다(예. Ἀδμίν 아드민, Μνάσων 므나손). 그러나 λ은 Ἰσραήλ(이스라엘)이나 Σαούλ(사울)처럼 어말에는 받침으로 쓰이는데, 어중의 자음 앞에서는 'ㄹ'로, 모음 앞에서는 'ㄹㄹ'로 표시한다[8](예. Μάλχος 말코스, Ἀβιληνή 아빌레네, Ἑλλάς 헬라, Ἀπολλωνία 아볼로니아).

다음으로 쌍자음(gemination)은 일반적으로 모음 앞의 λ처럼 해당 자음을 반복하여 표기한다. 민경식은 "① 쌍자음은 단자음과 같은 방식으로 표시한다. ② 그러나 '뮈뮈'(μμ)와 '뉘뉘'(νν)는 각각 'ㅁㅁ'와 'ㄴㄴ'으로 표시한다"고 설명한다.[9] 그러나 굳이 원칙을 ①로 하고 예외를 ②로 할 필요 없이, ②를 원칙으로 하여, 쌍자음은 그 음가 하나를 앞 음절의 받침에 표시하고, 나머지는 예외나 관용으로 처리하는 것이 더 일관된 규칙이 된다(예. Βαραββᾶς 바라바>바랍바, Ναγγαί 낙개, Ἄρχιππος 아깁보, Ἐμμαοῦς 엠마오, Σουσάννα 수산나, Ἰάννης 얀네, Ἄσσος 앗소).

현재 가톨릭 성경은 쌍자음 'ββ'를 'ㅃ'로, 'γγ'를 'ㄲ'로, 'δδ'를 'ㄸ'로, 'ζζ'를 'ㅉ'로 표기하고 있다. 그러나 된소리를 쓰지 않는 외래어 표기법 제3항을 따르는『개역개정』은 쌍자음을 앞 음절의 받침에 표시하되, 'δδ나 θθ, ττ, τθ'처럼 받침이 'ㄷ'인 경우에는, 외래어 표기 원칙 제3항에 위배되어 사용할 수 없으므로 'ㅅ'으로 대체하는 현행 규칙을 유지하면 된다(예. Λύδδα 룻다>릿다, Μαθθίας 맛디아, Ἀττάλεια 앗달리아, Ματθάν 맛단. 관용 예. Σαδδουκαῖος 사두개<삿두개, Κολοσσαί 골로새<골롯새, Θεσσαλονίκη 데살로니가<뎃살로니가). 받침에 'ㅅ'을 사용하는 경우에 대해서는 다음 절에서 본격적으로 다루도록 하자.[10]

---

8) 민경식, "성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안", 191.

9) Ibid., 192.

10) 이를 위해서는 민경식이 받침에 'ㅅ'을 쓰지 않는 것을 일반 규칙으로 삼을 필요는 없겠다. Ibid., 189-190.

쌍자음처럼 유사한 소릿값을 가지는 ‘ξ’와 ‘ψ’는 현재 신약 성경의 고유명사에서 어두에 나오는 예는 없고, 다만 어중(語中)과 어말(語末)에만 나온다. 이 경우 그래서 ‘ξ’와 ‘ψ’는 각각 ‘ㄱㅅ’와 ‘ㅂㅅ’으로 적는다. 이때 앞의 ‘ㄱ과 ㅂ’은 받침으로 적는다[11](예. Ἀλέξανδρος 알렉산더>알렉산드로, Φῆλιξ 벨릭스>펠릭스). 그러나 Σαμψών(삼손)과 같이 앞에 다른 받침이 올 때는 ‘ㄱ과 ㅂ’ 받침은 묵음이 된다.[12] 그런가 하면, ‘κχ, πφ, τθ’도 겹자음과 같이 앞의 자음을 받침으로 적는다(예. Ζακχαῖος 삭개오, Σάπφιρα 삽비라, Ματθάν 맛단). 이와 유사한 자음 표기의 또다른 규칙으로는 ‘γ, κ, χ, ξ’ 앞에 오는 ‘γ’는 ‘ㅇ’ 받침으로 적는 것이다(예. Ἀσύγκριτος 아순그리도>아싱그리도, Κεγχρεαί 겐그리아>겡그레애).

2.3. 기타 자음 표기

자음을 받침으로 쓰는 원칙을 외래어 표기법 제3항에는 “받침에는 ‘ㄱ, ㄴ, ㄹ, ㅁ, ㅂ, ㅅ, ㅇ’만을 쓴다”라고 하는데, 민경식은 여기서 ‘ㅅ’을 사용하지 않기로 한다. 물론, 소수의 고유명사에 한정되기는 하지만 어말에 오는 ‘θ’나 ‘τ’ 바로 앞 모음이 단음일 경우에는 사용할 수 있다는 단서를 남기고는 있다.[13] 하지만 굳이 단모음 말고 장모음이 앞에 올 경우에도 ‘ㅅ’은 사용할 수 있는데, 가룟 유다의 출신 지명인 Ἰσκαριώθ는 ‘이스카리오트’보다는 어말을 받침에 적는 현재 가톨릭 성경의 ‘이스카리옷’이나, 『개역개정』의 ‘가리옷>가룟’을 사용하고, ‘Ἰωβήδ’도 ‘요베드’보다는 ‘요벳’으로 표기하면 된다(다만 이 경우는 히브리어 음역이기에 ‘오벳’으로 표기한다). 또 다른 히브리어의 음역을 따르는 Δαυίδ도 ‘다위드’보다는 ‘다윗’이, 복합모음이 앞에 오는 Ῥουθ는 ‘루트’보다는 ‘룻’이 『개역개정』의 표기를 바꾸지 않으면서 외래어 표기법을 준용할 수 있다.

더 나아가 ‘τ’나 ‘θ’가 이중으로 쓰일 때도 앞에 나오는 것을 ‘ㅅ’으로 표기하는 현재 『개역개정』의 규칙을 준용할 필요가 있다. 예를 들면, Ματθάν과 Μαθθίας을 가톨릭의 『성경』처럼 ‘마탄’과 ‘마티아(스)’라고 하지

---

11) 가톨릭의 『성경』은 어두에서도 파열음 표기에 ‘ㅂ, ㄷ, ㄱ’를 사용하도록 전면 개정함에 따라, “‘ξ’와 ‘ψ’가 첫소리일 때에는 각각 ‘크ㅅ’과 ‘프ㅅ’으로 적는다. 끝소리일 때에는 ‘크’와 ‘프’가 각각 앞 음절의 ㄱ과 ㅂ 받침이 된다”는 규칙을 적용한다. “성경 고유명사 음역 원칙”(3.1.).

12) 신약 고유명사에서 ‘ψ’가 사용된 사례는 총 3가지인데, 이 가운데 나머지 둘 Ἄραψ(아라비아)과 Αἰθίοψ(에디오피아)은 모두 모음 뒤에 사용되며, ‘표준국어’ 표기를 사용하고 있다.

13) 비교. 민경식, “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 187(각주 26).

않고, 『개역개정』과 같이 '맛탄>맛단'과 '맛티아(스)>맛디아'로 하는 것이다. 이와 같은 용례를 볼 때, 받침에 'ㅅ'을 사용하여 기존의 표기법을 준수하는 편이 더 나은 선택이라고 판단된다.

자음에서 고려할 또 다른 문제는 자음 앞 'ρ' 표기이다. 모음이 뒤따를 때나 어말에서는 자음 일반 규칙대로 사용하면 된다(예. Ἀριστόβουλος 아리스도불로, Γερασηνός 거라사, Νίγερ 니게르). 라틴어와 프랑스식 표기를 선호하는 가톨릭의 『성경』과는 달리 현재 『개역개정』은 영어식 표기를 선호하기에 음절 끝 받침으로 '르'를 회피한다(Βαρθολομαῖος 바돌로매, Βαρναβᾶς 바나바, Δέρβη 더베 등). 이 경우도 첫음절에 사용되는 경우에 '바르-'나 '베르-', '세르-'등으로 표기하기보다는[14] 영어식 발음표기를 따라 '르'를 회피하는 『개역개정』의 관용을 유지하는 편이 낫겠다. 세부적 예외 사항은 그리 많지 않으므로 전체 용례를 표기해 둔 이 논문의 마지막에서 표기하도록 하자.

3. 모음 표기

3.1. 'υ'의 표기

먼저 논쟁이 되는 'υ'를 살펴보자. 현재 『개역개정』은 이 음가를 'ㅜ'로 표기하고 있다. 어떤 학자는 이중모음 'αυ'나 'ευ'로 남아 있는 것에서 추측하여 고전 그리스어에서는 'υ' 음가가 원래 'ㅜ'였다고도 하지만 명확한 근거를 제시하지는 못한다. 그 주장이 옳다 해도 고전 그리스어보다 더 후대에 속한 신약 성경에서는 'υ'를 'ㅜ'로 표기할 수는 없다. 더욱이 이중모음 'ου'도 '우'로 표기하고 있어서 구별할 수 없는 문제점을 가지고 있다. 『새한글성경 신약과 시편』은 'ㅜ'와 'ㅣ'를 혼용하고 있지만, 가톨릭의 『성경』은 일관되게 'ㅣ'로 표기한다.[15] 'υ'의 음가 표기에서도 필자의 이전 논문에서는 이상일은 물론 민경식과 같이 학술적으로나 신약의 본문 음역에서는 'ㅟ'로 표기함을 지지하였으나,[16] 그러나 'ι ει η (ῃ) οι υ (υι) οι가 모두 i로 발음되는' 이른바 이오타시즘(Itazismus) 현상이 신약 성경 시대 이후에 본

14) 이전 논문에서는 이 표기를 선택했다. 박정수, "신약 고유명사의 새로운 표기법 제안", 175.

15) 주교회의 성서위원회, "성경, 고유명사 음역 원칙", 3.1.(각주 6.): "'위'가 성경 그리스말 'υ'에 더 가깝기는 하지만 나중에 '이'로 발음된다. 보기: Διονύσιος 디오니시오스; Συρία 시리아; Τύρος 티로스⇒티로."

16) 박정수, "신약 고유명사의 새로운 표기법 제안", 176.

격화되었는데,[17] 현재까지도 ‘υ’의 음가는 신약시대 이후 라틴어와 현대 그리스어로 변천되어 ‘ㅣ’로 정착된 사례가 많으므로 이런 결과를 반영할 필요가 있었다.[18] 대표적인 예가 Τύριος ‘튀로스>티레’ 그리고 Συρία ‘쉬리아>시리아’이다. 현재의 『개역개정』에 이 원칙을 적용한다면, Βαβυλών ‘바벨론>바빌론’, Βιθυνία ‘비두니아>비디니아’, Λυκαονία ‘루가오니아>리가오니아’로 변경된다. 이런 선택을 가능하게 할 수 있는 이유는, 우선 『표국국어대사전』에서 사용될 만큼 세계사에서도 등장하는 인물의 경우에는 거의 ‘ㅣ’로 표기되어 있고, 게다가 성경에만 등장하는 인물들의 경우 이 음가 변화를 적용하여도 상대적으로 ‘작은 충격’으로 다가올 수 있기 때문이다.

3.2. 모음 일반 규칙

우선 모음에 관한 간단한 일반 규칙을 열거해 보면 다음과 같다. 모음은 장단의 구별 없이 ‘아, 에, 이, 오, 우’ 등 한 모음자로 적는다.[19] 장모음과 악센트는 별도로 표기하지 않는다. 예를 들면, ‘ε’와 ‘η’는 모두 ‘에’로 표기되고, ‘ο’와 ‘ω’는 모두 ‘오’로 표기된다(예. Μῆδος 메디아인). 또 ‘ι하기(下記)’(iota subscriptum)도 별도로 표기하지 않으므로, ‘ῃ’나 ‘ῳ’도 ‘에’와 ‘오’로 적으면 된다(예. Ἡρῳδίων 헤로디온). 또 어두 모음에서 거친 숨표 ‘῾’가 붙었을 때 ‘ㅎ’으로 적는데, ‘아’를 ‘하’, ‘에’를 ‘헤’, ‘이’을 ‘히’, ‘오’를 ‘호’, ‘우’를 ‘후’로 표기하면 된다(예. Ἄγαβος 하가보, Ἡρῴδης 헤롯). 이에 따라 히브리어 이름 여선지자 Ἄννα는 ‘안나>한나’로, 대제사장 Ἄννας는 ‘안나스>한나스’로 된다. 그러나 ‘ρ’에서는 표기하지 않는다(예. Ῥώμη 로마).

이렇게 하여 우리는 다음과 같은 24개 자음과 모음에 대한 표기법을 정할 수 있겠다.[20]

---

17) Ibid., 177. F. Blass, A. Debrunner and F. Rehkopf, eds., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 17th ed. (Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1990), 19(§22), 각주 1.

18) 이에 대해서는, 박정수, “신약 고유명사의 새로운 표기법 제안”, 176-177.

19) 주교회의 성서위원회, “성경, 고유명사 음역 원칙”, 1.3.

20) Ibid., 3.1: “그리스 말의 각 철자는 다음과 같이 적는다.

α: 아	β: ㅂ(ββ: ㅃ)	γ: ㄱ(γγ: ㄲ)	δ: ㄷ(δδ: ㄸ)
ε: 에	ζ: ㅈ(ζζ: ㅉ)	η: 에	θ: ㅌ
ι: 이	κ: ㅋ	λ: ㄹ(ㄹ)	μ: ㅁ
ν: ㄴ	ο: 오	π: ㅍ	ρ: ㄹ
σ: ㅅ(σσ: ㅆ)	τ: ㅌ	υ: 이*	φ: ㅍ
χ: ㅋ	ω: 오		

ξ와 ψ가 첫소리일 때에는 각각 ‘크ㅅ’과 ‘프ㅅ’으로 적는다. 끝소리일 때에는 ‘크’와 ‘프’가 각각 앞 음절의 ㄱ과 ㅂ 받침이 된다. ① Ξανθικός 크산티코스(2마카 11:30) ② Σαμψάμης 삼

α: 아	β: ㅂ	γ: ㄱ	δ: ㄷ
ε: 에	ζ: ㅅ	η: 에	θ: ㄷ
ι: 이	κ: ㄱ	λ: ㄹ	μ: ㅁ
ν: ㄴ	ξ: ㄱㅅ	ο: 오	π: ㅂ
ρ(ῥ): ㄹ	σ(ς): ㅅ	τ: ㄷ	υ: 이
φ: ㅂ	χ: ㄱ	ψ: ㅂㅅ	ω: 오

3.3. 이중모음

다음으로 이중모음 표기에 관한 규칙을 살펴보자. 이중모음은 한 음절 안에 두 개의 모음이 겹쳐 있는 것을 말한다. 그러나 이중모음이 되기 위해서는 반드시 폐모음(닫은 홀소리)인 ‘ι’와 ‘υ’로 끝나야 한다. 이중모음과 그 발음은 다음과 같이 표기한다.

αι: 아이	ει: 에이	οι: 오이	υι: 위이
αυ: 아우	ευ: 에우	ου: 우	

여기서 이중모음 ‘아이’는 ‘애’로, ‘오이’는 ‘외’로, ‘에우’는 어두에서 ‘유’로, ‘위이’는 ‘위’로 종종 축약된다(예. Αἰνέας 아니네아(스)>애네아, Τρύφαινα 두루바이나>두리배나, Βέροια 베로이아>베뢰아, Εὐνίκη 에우니게>유니게, Λευί 레위).

그러므로 ‘ια, ιε(ιη), ιο, ιου, ιω’등은 이중모음이 아니라 두 개의 모음이므로, 일반적으로는 각각 ‘이아, 이에, 이오, 이우, 이오’로 발음하면 된다. 하지만, 이들이 어두에 오면 각각, ‘야, 예, 요, 유, 요’로 표기하게 된다(예. Ἰάϊρος 야이로, Ἰάκωβος 야고보, Ἰεριχώ 예리고. 관용. 여리고, Ἰορδάνης 요르단, Ἰουλία 율리아, Ἰωσήφ 요셉).

또 모음 위에 두 개의 점이 붙어 ‘모음 분리 음역 표시’(ϊ)가 있는데, 이것은 이 표가 붙은 모음과 그 앞의 모음이 이중모음이 되지 않는다는 규칙을 의미한다. 예를 들면, Γάϊος는 ‘개오’가 아닌 ‘가이오’이며, Ἰουδαϊσμος는 ‘유대스모스’가 아닌 ‘유다이스모스’이 되고, 따라서 ‘유대이즘’이 아닌 ‘유다이즘’이 맞다(예. Βηθσαϊδά 벳사이다. 관용: 뱃새다).

프사케스(1마카 15:23) ③ Ἀλέξανδρος 알렉산드로스(1마카 1:1) ④ Ἀψάλωμος 압살로모스 ⇒ 압살롬(1마카 11:70).

* ‘위’가 성경 그리스말 ‘υ’에 더 가깝기는 하지만 나중에 ‘이’로 발음된다. 보기: Διονύσιος 디오니시오스; Συρία 시리아; Τύρος 티로스 ⇒ 티로.”

3.4. 모음의 단축 변화

문제는 이중모음이 단축되는 현상이 자주 나타난다는 것이다. 필자는 이전 논문에서 이런 모음과 이중모음의 동화 및 축약(ει, υ, υι, οι→ι, αι→ϵ, ω→ο) 현상으로서 '이타시즘'을 언급했다. 특히 이중모음은 고전 그리스어에서 코이네 그리스어로 변천하면서 여러 가지 음가로 변화를 하였다. 여기서 'αι>ε' 현상은 우리말 음역에서도 '아이>애'로 표기하듯이 '축약'으로 볼 수도 있겠다. 그런데 'ει'다음에 모음이 올 때 일어나는 'ει>ε'는 초기 헬레니즘 시대에는 자취를 찾을 수 있지만, 신약에서는 이미 변화된 채로 나타난다. 그 변천 흔적이 나타난 사례가 Ἄρ***ει***ος Πάγος(행 17:19, 22)가 ὁ Ἀρεοπαγίτης라는 관직으로 나타나는 경우이다.[21] Αἰν***έ***ας(행 9:33-34)는 Αἰν***εί***ας의 변화 결과다. 또 신약에서 'ει'는 히스기야나 요시야 등 '–야'로 끝나는 히브리어 외래어 이름을 그리스어로 음역할 때 '-ίας'로 남기 때문에 'ει>ε'가 일어나지는 않는다(예. Ἀνανίας 하나냐>하나니아).[22] 그러므로 우리는 신약에서는 'ει>ι'의 이타시즘 현상만 반영하여 '이'로 음역하면 된다(예. Καισάρ**ει**α 가이사랴> **카**이사**리**아, Θυάτειρα 두아디라, Λαοδίκεια 라오디게아>라오디기아).

4. 관용의 범주

마지막으로, 외래어 표기법 제1장 표기의 기본원칙 제5항도 '이미 굳어진 외래어는 관용을 존중하되, 그 범위와 용례는 따로 정한다'고 규정하며, 인명·지명의 세부 규정에서도 자주 '관용을 존중'하거나 '따른다'고 언급되어 있다. 하지만 어디까지를 관용으로 보느냐, 또 개정하면 어떤 원칙으로 기존의 관용을 변경할지 토론이 필요하다. 여기서 발생되는 문제를 범주별로 나누어보자.

4.1. 어말 '-ς' 생략

필자는 이전 논문에서 "그러므로 인명과 지명의 우리말 어말에서 일어나

---

21) F. Blass, A. Debrunner and F. Rehkopf, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, 24(각주 2).

22) Ibid., 31(§38).

는 '-스'의 생략은 인명에서는 관용을 유지하고 지명에서는 적극적으로 개정하되, 각각 세부적 범주로 나누어 적용할 필요가 있다"고 했다.[23] 그럼 어떤 원칙과 관용의 방침을 수립할 수 있을까?

이 문제에 대해서 가톨릭『성경』은 "신약 성경의 경우 널리 알려진 고유명사가 -ης, -ας, -ος, -ους로 끝나는 경우 이를 생략하고 음역한다"고 진술한다.[24] 이름에서는 광범위하게 관용을 인정해야만 한다. 사도들의 이름과 복음서 저자, 7인의 헬라계 유대인 등에서 나타나듯이 '-ς'앞에는 다양한 모음 형태가 붙어 있고, 이런 모음 앞의 자모에 따라 다양한 발음이 나타난다(예. Πέτρος 베드로, Φίλιππος 빌립, Ἀνδρέας 안드레, Μαθθαῖος 마태, Μᾶρκος 마가<마르고, Λουκᾶς 누가, Ἰωάννης 요한 등, Ἡρῴδης 헤롯, Ἐμμαοῦς 엠마오, Στέφανος 스데반 행 6:3, 비교. Στεφανᾶς 스데바나 고전 1:16). 성경의 이름은『표준국어대사전』에 사례로 나와 있는 12사도와 복음서 저자 등을 제외하면 그렇게 많지 않으므로 그 외의 대부분의 음역은『개역개정』의 관용을 따르도록 한다(다만, 앞에서 언급한 'υ'는 'ㅣ'로 한다).

그러나 지명에서는 가능한 한『표준국어대사전』이나 교과서 등 현대 지명 표기에 동화되도록 하는 편이 우리의 취지에 맞는다. 예를 들어, Ἀντιπατρίς나 Ἄσσος, Γαλατία는 제안된 규칙에 따라서 '안디바드리'와 '앗소', '갈라디아'로 하지만, Εὐφράτης나 Δεκάπολις, Μίλητος와 같이 현대국어에 보편적으로 사용되는 지명은 '유프라테스'나 '데카폴리스', '밀레토스'로 파열음까지 표기하는 현대의 지명 표기를 택한다. 하지만, Ἔφεσος나 Κόρινθος, Θεσσαλονίκη와 같이 현재까지 사용되는 지명이라 할지라도 서신서에 사용되는 지명들은 '에페소스'나 '코린토스', '테살로니키'가 아니라,『개역개정』의 관용을 그대로 유지하여 '에베소'나 '고린도', '데살로니가'로 한다.

4.2. 고대 팔레스타인 지명 '-α'

이 문제 역시 이전 논문에서 다루었고[25] 다른 측면에서 강조할 필요가 있다. 지명을 나타내는 행정단위로 어미에 '-α'가 자주 사용되고, 드물지만

23) 박정수, "신약 고유명사의 새로운 표기법 제안", 178.

24) 주교회의 성서위원회, "성경 고유명사 음역 원칙", 3.12. "여기서 '널리 알려진'의 기준은 열두 사도, 성경 저자, 성인 이름, 그리고 관습 등에 바탕을 둔다. ① Ἀνδρέας 안드레아(마 4:18) ② Μαθθαῖος 마태오(마 10:3) ③ Ἡρῴδης 헤로데(마 14:1) ④ Ἐμμαοῦς 엠마오(눅 24:13) 그러나 여성과 혼동할 여지가 있는 남성 이름의 경우는 그대로 둔다. Στεφανᾶς 스테파나스(고전 1:16)."

25) 박정수, "신약 고유명사의 새로운 표기법 제안", 183-186.

‘-τις’도 나온다. 이 어미에는 앞 음절을 연결하는 모음 ‘ι’가 따라다닌다(예. Μακεδονία 마케도니아, Λυκαονία 리카오니아, Τραχωνῖτις 드라고닛). 또 앞 음절에 따라 ‘-αια, -εια, -ιια 등’으로도 나타난다(예. Ἰουδαία, Γαλιλαία, Σαμάρεια). 이들은 헬레니즘 시대 행정구획을 표시하는 단위로서 시대에 따라 다소 차이는 있지만, 로마 시대에도 이러한 행정단위는 지속되었는데, 오늘날 지방 총독(Prokurator)이 지배하는 주(州)나 수도 외의 ‘지방’(province)에서 나타난다(예. Καισάρεια 카이사리아). 고대 팔레스타인은 코일레 시리아’(Κοίλη Συρία, 마카상 10:69)에 속한 ‘지방’으로서, 소아시아나 그리스 연안의 ‘주(州)’보다는 더 작은 시리아 총독이 관할하는 ‘지방’이라는 의미가 더 적절하다. 참고로 좀 더 좁은 의미로 ‘지역’이라고도 할 수 있지만, 이렇게 지명을 세분하기는 어렵기에, ‘주, 지방, 도시, 마을’ 정도의 단위로 구분하는 것이 현실적이다.[26]

역사적으로 고대 팔레스타인은 헤롯 대왕이 죽은 후, 아우구스투스 황제의 재가로 4개의 영지로 나누어 유대아와 사마리아는 아르켈라오스에게, 나머지는 갈릴래아와 페레아를 안티파스에게 주고 요르단 북동부의 바타내아와 가울라니티스, 트라코니티스 등을 필립에게 주었다(『유대전쟁사』, 2.94).[27] 남쪽부터 지명을 나열하자면 Ἰδουμαία와 Ἰουδαία, Σαμάρεια, Γαλιλαία, 그리고 트랜스 요르단 지방의 Πέροια, Γαυλανῖτις, Τραχωνῖτις 등이 있다.[28] 이 모든 지명에서 보듯이 한결같은 행정단위 명 ‘-α’와 ‘-τις’가 들어 있다. 이렇게 지명에서 ‘-α’를 표기하는 것은 중요하다. 특히 ‘갈릴래아’와 ‘유대아’는 예수의 주 활동 지방으로 자주 등장하기에 더욱 그렇다.

『개역개정』은 두 지명을 ‘갈릴리’와 ‘유대’로 통일하고 있다. 그런데 지방명으로서 ‘유대’(Ἰουδαία)는 신약에만 사용되고, 구약에는 인명과 지명, 국명으로서 ‘유다’만 사용된다. 그러므로 일단, Ἰουδαία(유대아)를 히브리어의 음역 표기로 볼 이유는 없다. 문제는 『개역개정』에서 가장 빈번히 나오는 이 Ἰουδαία를, 명사(혹은 형용사) Ἰουδαῖος[유대인(의) 혹은 유대교(의)]와 구분하여 음역하기가 매우 어렵다는 데 있다. 이 용어의 혼란스러

26) M. 헹엘, 『유대교와 헬레니즘』 1권, 박정수역 (파주: 나남, 2012), 104. ‘코일레 시리아’ 지방을 ‘재무장관’이나 ‘장군’이 지배하였다면, 이곳은 ‘휘파르코스’가 지배하는 곳으로서, 그 아래에는 ‘코마르케스’가 지배하는 촌락 ‘코메’가 있었다. ‘-α’와 동일한 규모의 행정단위는 ‘-τις’였다(예. 암마니티스, 가울라니티스, 갈라디티스 등).

27) F. 요세푸스, 『유대전쟁사』 1권, 박정수, 박찬웅 공역 (파주: 나남, 2008), 194.

28) 상세한 지도는 Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece Greek-English New Testament*, 28th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschat, 2012), 속 표지, “신약시대의 팔레스타인” 참고.

운 사용을 피하려고 가톨릭의 『성경』은 '유대아'를 사용하지 않고 '유다 지방'으로 사용한다. 그런데 '갈릴리'는 '갈릴래아'로 『공동』의 음역을 그대로 사용하고 있다('이두매아'와 '이투래아'도 '-아'로 음역).

필자의 판단으로는 『개역개정』이든 가톨릭의 『성경』이든 팔레스타인 지명의 음역은 '-아'로 통일할 필요가 있다. 왜냐하면, 이 신약시대 팔레스타인의 행정체계를 정확히 표현하지 않으면, 중간기 이후 헬레니즘 시대에서 로마 시대에 이르는 역사적 배경을 전달하기가 매우 혼란스럽기 때문이다. 그러므로 『개역개정』은 둘을 구분하여 지역명을 '유대아'(Ἰουδαία)로 하고, 나머지 '유대'(Ἰουδαῖος)는 명사(혹은 형용사)로서 '유대인(의)' 혹은 '유대교(의)'로 '번역'할 것을 제안한다.

이와 유사하게 『개역개정』이 영어의 음역을 따라 사용하는 '갈릴리'도 '-아'가 들어가야 한다. 뵈젠(W. Boesen)의 연구에 의하면, 이 지명은 구약 6곳에서 '갈릴'(גָּלִיל)로 나오는데(수 20:7; 21:32; 왕상 9:11; 왕하 15:29; 대상 6:76; 사 9:1=8:23), 그 뜻은 '구역' 혹은 '영역'이라는 뜻이다. 이들 중 앞의 세 곳에서 '갈릴리의 게데스'(קֶדֶשׁ בַּגָּלִיל)라고 사용되는데, 이는 '갈릴'의 북쪽에 있는 도피성이었다고 한다.[29] 우리의 논점은 이름의 의미가 아니라 신약시대 그리스어 음역이다. '갈릴래아'(Γαλιλαία)라는 음역은 칠십인역에서 나타나는데(위의 6곳 이외에도 1마카 5:14 등 14번), 아마도 이사야에서 처음으로 "이방의 갈릴리"(גְּלִיל הַגּוֹיִם)라는 표현에서 '갈릴라'(Γαλιλα)라는 발음이 나타나고 여기에 그리스어 지방의 어미 '-ια'가 붙었다고 하겠다.[30]

이렇게 이 지명은 이미 헬레니즘 시대로부터 히브리어 '갈릴'보다 '갈릴래아'라는 그리스어로 이미 자리 잡고 있었다. 그러므로 현재 '갈릴리'라는 히브리어의 영어식 음역은 재고되어 '-α'로 끝나는 '갈릴래아'로 하고, 구약의 '갈릴리' 6곳을 바꾸어야 한다. 같은 기준에 따라 고대 팔레스타인의 나머지 지방의 음역은 현재의 Σαμάρεια '사마리아'(ει>ι)는 그대로 유지되고, Ἰουδαία를 '이두매>이두매아'로 바꾸고, 파열음을 포함하는 Ἰτουραῖος를 '이투래>이두래아(인)'와 Καισάρεια를 '가이사랴>카이사리아'(ει>ι)로 바꾸면 되겠다.

---

29) 이 본문들을 전승사적으로 연구한 뵈젠(W. Bösen)는, 이 지역이 처음에는 요르단 서쪽의 산악지대 동족의 특정 지역("케데스 주변지역")에서 솔로몬 시대에 상부 고지대와 하부 저지대로 확대되었다가, 북왕국 멸망이후 이방인들의 거주하게 되면서 "이방인의 갈릴리"(사 8;23)로 굳어지게 되었다고 한다. W. 뵈젠, 『예수시대의 갈릴래아』, 황현숙 옮김 (병천: 한국신학연구소, 1998), 22-27.

30) Ibid., 21.

4.3. 히브리어와 라틴어 음역

신약 그리스어가 차용한 외래어로서 히브리어 음역 표기의 기본 원칙은 앞에서 설명한 지명과 마찬가지로, 인명에서도 구약과 동일한 고유명사는 원천어(原泉語)인 히브리어로 표기하되, 그리스어로 널리 통용되는 경우는 그리스어로 표기한다. 라틴어의 경우에는 라틴어에서 유래하여 그리스어보다 우세한 고유명사는 라틴어로 음역하고, 무성 파열음 'ㅍ, ㅋ, ㅌ'과 어말 '-스'를 사용하여 표기하도록 한다. 이 문제는 필자의 이전 논문에서 자세히 다루었으므로, 사례별로 정리된 결과를 아래 6.3.의 고유명사 표기(제안)를 참고하면 되겠다.

4.4. 문화적, 종교적 집단

이제 마지막으로 사람이나 민족에서 파생된 집단명과 언어를 어떻게 '번역' 표기하는지를 다루어보자.

먼저, 이름에서 파생된 것들로는 학파나 종파 등이 있다. 신약시대에도 학파와 종파 및 정치적 당파를 구분하는 여러 가지 사회적 종교적 집단들이 있었다. 『개역개정』은 이들을 '-파, -당, -인'과 같은 어미를 고유명사 끝에 붙여 표현하고 있다. 이를테면, 종교적인 집단을 '바리새인들'(οἱ Φαρισαῖοι)과 '사두개인들'(οἱ Σαδδουκαῖοι)이라고 표현하거나, 어느 곳에서는 '사두개인의 당파'(αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων)나 '바리새(종)파'(αἵρεσις τῶν Φαρισαίων) 혹은 '나사렛 종파'(αἵρεσις τῶν Ναζωραίων)라는 표현을 사용한다. 또한 '헤롯당'(οἱ Ἡρῳδιανοί), '젤롯인'(ὁ ζηλωτὴς), '니골라당'(ὁ Νικολαΐτης)과 같이 대표인 이름의 집단으로 표시하거나, '에피쿠로스'(Ἐπικούρειος)와 '스토아'(Στοϊκός) 같은 철학파로 구분하기도 한다.

고대 시대 학파, 종파 및 정치 당파는 그 경계를 구분하기 어렵다. 그러므로 '종파'(αἵρεσις)라는 직접적인 표현이 나오는 경우만 '-파'로 번역하고, 없는 경우는 '-인' 혹은 '-사람'으로 통일하자. '바리새'나 '사두개'와 같은 고유명사에서 파생된 종파의 경우 '바리새인'과 '사두개인'으로 하고, 인물 중심의 집단의 경우 '헤롯 당'(Ἡρῳδιανοί)은 '헤롯 사람들'로, '니골라 당'(Νικολαΐτης)은 '니골라 사람(들)' 등으로 통일한다. 그러나 '종파'가 명시될 때에는 '-당'이라는 말 대신 '-파'로 통일함이 좋겠다(예. αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων[행 5:17] 사두개인의

당파>사두개파, αἵρεσις τῶν Φαρισαίων 바리새파, τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως[행 24:5] 나사렛 이단>나사렛파).

이보다는 적은 범주이지만, 지역 이름에서 파생된 인종과 출신 지역 사람들에 대한 표현들도 많이 나온다. 대표적인 어미로 '-ης, -ίτης, -ος, -ιος, -αῖος, -ηνός, -εύς 등'이 있는데 모두 지역명에 '-사람' 혹은 '-인'을 붙이면 된다(예. Γαλάτης 갈라디아인, Ἰσραηλίτης 이스라엘인, Ἀθηναῖος 아테네인, Ἐφέσιος 에베소인, Δαμασκηνός 다마스쿠스인, Θεσσαλονικεύς 데살로니가인, Ἀλεξανδρεύς 알렉산드리아인). 그러나 '헬라스'에서 파생된 '헬라인'(Ἕλλην)이나 '헬라파'(Ἑλληνιστής)와 같이 좀 더 광범위한 문화적 범주에 속한 인종과 출신자는 어떻게 표기하는 것이 좋을까? 마지막으로 이 문제를 검토하자.[31]

현재 『개역개정』은 초창기 『개역한글』에서부터 그리스어 '헬라스' (Ἑλλάς)에서 어말 '–스'를 생략하는 규칙을 따라 '헬라'로 음역하여 파생어 포함 총 38회 사용한다. 구약에서 5회 나타나는데, 모두 '헬라인들(의)' (Ἑλλήνων)로 나온다(단 8:21; 10:20; 11:2; 욜 3:6; 슥 9:13).[32] 신약에서 Ἑλλάς는 그리스 본토를 가리키는 지역명으로는 단 1회 사용되고(행 20:2), '헬라인'과 '헬라 여자'(Ἕλλην, Ἑλληνίς)로 가장 빈번하게 사용된다. 간혹 '헬라파(유대인)'(Ἑλληνιστής 행 6:1; 9:29; 11:20)나 '헬라어(형)/헬라 말로(부)'(Ἑλληνιστί 요 19:20; 행 21:37. 비교. 계 9:11)라고 '번역'하여 사용하기도 한다.

고대 그리스 문명의 후계자를 자처한 알렉산드로스 대왕은 동방 세계를 정복하였는데, 이 동방 세계에서 그리스인의 언어(아테네 방언)가 통용어로 사용되고 그리스인의 삶의 방식이 정착되었다. 이 헬레니즘 문명은 서방으로도 확장되어 로마의 이탈리아 남부와 시칠리아까지 확장되었는데, 이탈리아 남부는 '대(大)그리스'(Großgriechenland)라고도 불렸다.[33] 서양 고대사에서 '헬레니즘'과 그 이전 '고전 그리스' 두 시대를 통합하여 명하는 **'헬라스'(희랍)**라는 우리말 용어는 이미 사용되지 않고, 대신 '그리스'(Greece, Greek)를 사용한다. 이에 따라 가톨릭의 『성경』과 『새번역』을 비롯한 『새한글성경 신약과 시편』은 '헬라' 대신 '그리스'라는 용어를 사용하지만 적당한 용어가 되지 못한다. 왜냐하면, '그리스' 역시 두

31) 아래의 논의는 최초로 박정수, "신구약 중간사와 관련한 번역 용어, 그리스어 인명 표기 및 유대교 문헌표기법 통일 제안", 「신약논단」 20 (2013), 537-571에서 시작되었음.

32) 칠십인역에서는 사 9:11(τοὺς Ἕλληνας)의 '블레셋 사람'을 '서쪽에서 오는 그리스인들'이라고 번역하며(사 9:12 『개역개정』), 렘 46:16과 50:16의 '포악한 칼'과 '압박하는 칼'을 '그리스의 칼'(μαχαίρας Ἑλληνικῆς)로 번역하고 있다.

33) H. Windisch, 'Ἕλλην', G. Kittel, ed., *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament II* (Stuttgart; Berlin; Koeln: Kohlhammer Verlag, 1933-1979), 502-503.

시대를 구분할 수 없고, 무엇보다 이 용어로는 신약의 문화적 문맥인 '헬레니즘 시대'만의 특징을 드러내지 못하기 때문이다. 현재로서는 『개역개정』의 '헬라'를 '헬레니즘' 대용어(代用語)로 이해해야 한다. 그러나 일단 지명으로서 유일하게 나오는 사도행전 20:2의 Ἑλλάδα (Ἑλλάς의 여성, 목적격, 단수 명사)만큼은 '헬라스'로 차별하여 그리스 반도의 북부 마케도니아와 구분되는 '그리스 본토'로 구분할 필요가 있다. 나머지는 대부분은 Ἕλλην과 Ἑλληνιστί(혹은 Ἑλληνικός)인데, 각각 '헬라인'과 '헬라어'로 유지하자.

그런데 신약의 배경인 헬레니즘 세계에서는 그리스 본토 출신의 사람도 있었고,[34] 그리스 본토 밖 헬레니즘 세계에서 그리스어로 말하며 그리스적 사고방식을 가진 다양한 지역과 민족 출신의 사람들도 존재했다. 이들은 주로 이전에 이른바 '야만인들'이었던 지역의 토착 상류 지배계층으로서 그리스 본토인 즉 '헬라스인'과는 구별되는 'Hellenist'(Ἑλληνιστής)이었다. 『개역개정』은 이런 유대인을 '헬라파 유대인'(행 6:3; 9:29; 11:20)이라고 '번역'한다. 사도행전 6:1 이하에 의하면, 이들의 대표자 7인 중 6인은 '스테파노스, 필립포스, 프로코로스, 니카노르, 티몬, 파르메나스' (Στέφανος, Φίλιππος, Πρόχορος, Νικάνωρ, Τίμων, Παρμενᾶς)라는 그리스식 이름을 가진 유대인들이고, 유일하게 니콜라오스는 안티오키아 출신의 이방인 개종자(Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα)였다. 이들은 분명 그리스어를 사용하는 사람들이었다.[35] 그러므로 Ἑλληνιστής의 어원과 역사적·문학적 문맥으로 볼 때 가톨릭 『성경』과 『새한글성경 신약과 시편』처럼 '그리스말을 하는 유대인'으로 표현하는 것이 타당하다고 할 수 있다. 그러나 이제까지 설명한 문화적 속성을 고려한다면 '헬라계 유대인'이라고 표현하는 방법도 바람직하다. 사도행전 9:29에 바울과 논쟁하는 Ἑλληνιστάς에 대해서도 이렇게 번역할 수 있다.

그런데 사도행전 11장은 이 사람들을 통해서 기독교 공동체의 복음 선포가 유대아 지역을 넘어 안티오키아까지 확장된 '이방인' 선교 사건이었다

---

34) 'Ἑλλάς'는 원래 호메로스가 사용할 때는 '그리스 북부지역' 테살리아인을 지칭하였는데, 헤로도토스가 사용하면서부터 그리스인들을 통칭하는 용어가 되었다. H. Bietenhard, 'Ἕλλην', C. Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1975-1978).

35) 나는 헹엘(M. Hengel)의 저작 『유대교와 헬레니즘』에서만은 '그리스어 사용 유대인들'이라고 번역했다. 헹엘이 후에 또 다른 책에서 자세히 논구하여 '그리스어를 정확히 사용할 수 있는 유대인'이라는 의미로 사용하기 때문이다. M. Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, J. Bowden trans. (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 1-29, 특히 8-10.

(행 11:18). 19절 이하는 다음과 같이 기록된다.

> 19 그 때에 스데반의 일로 일어난 환난으로 말미암아 흩어진 자들이 베니게와 구브로와 안디옥까지 이르러 유대인에게만 말씀을 전하는데 20 그 중에 구브로와 구레네 몇 사람이 안디옥에 이르러 헬라인(Ἑλληνιστὰς)에게도 말하여 주 예수를 전파하니(『개역개정』)

여기서 어떤 사본 즉, 일부 파피루스와 알렉산드리아 사본 등[36]은 Ἑλληνιστὰς를 Ἑλληνὰς로 읽는다. 여기서 본문비평을 판단할 필요는 없겠다. 다만 Nesstle Aland 27/28판의 원문대로 Ἑλληνιστὰς로 읽는다면 이들의 정체성은 '헬레니즘계 사람'이고, "스데반의 일로 일어난 환난으로 말미암아 흩어진 자들"은 사도행전 6:1에 등장한 바로 그 Ἑλληνιστὰς 즉, '헬레니즘계 유대인'이라고 해야 한다. 이렇게 되면 문제는 사도행전 6:18부터 전개되는 문맥상 이방인 전도가 아니라 유대인 전도인 셈이다. 그러나 Ἑλληνὰς를 본문으로 읽는다면 '헬라인' 즉, '헬라스인'이 되고 문맥상 이해가 된다. 그래서 『개역개정』은 Ἑλληνιστὰς와는 다르게 "헬라인에게도"라고 번역하고, Ἑλληνιστὰς를 각주로 처리하여 '헬라파 유대인에게도'라고 표기해 두고 있다.

요약하자면, 시대구분이 없는 일반적인 '그리스'보다는 '헬라'(스)를 유지하자는 것이다. 차라리 일단 지명으로서 유일하게 나오는 사도행전 20:2의 Ἑλλάδα(Ἑλλάς의 여성, 목적격, 단수 명사)만큼은 **'헬라스'**로 음역하여 그리스 반도의 북부 마케도니아와 구분되는 '그리스 본토'로 구분하고, Ἑλληνιστής(Hellenist)는 '**헬라계 유대인**'이라고 '번역'하여 표기할 필요가 있다. 나머지는 대부분은 Ἕλλην와 Ἑλληνιστί(혹은 Ἑλληνικός)인데, 각각 '헬라인'과 '헬라어'로 그대로 표기하면 되겠다.

5. 결론과 세부 대안

5.1. 결론

이제 우리는 이제까지 논의한 내용을 항목별로 정리하여 '『개역개정』의 고유명사 표기 원칙(案)'을 작성하고, 최종적으로 이 원칙을 적용하여 약

36) Ἕλληνας $\mathfrak{P}^{74}$ $\aleph^{2}$ A D^{*}. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece Greek-English New Testament*, 28th.(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschat, 2012), 417(20절 하단).

700여 개의 '신약 인명과 지명 및 기타 목록'을 제안하면서 글을 마치고자 한다. 이 표기 원칙을 작성하는 데 있어서, 가톨릭의 "성경 고유명사 음역 원칙과 관용·예외 목록"의 순서를 비교하면서, 국립국어원에서 제정한 외래어 표기법의 '제3장 표기 세칙' 순서도 고려하였다.

지면상의 이유로 마지막 표에는 '『개역개정』을 재개정한 목록'만을 선별하여 제공한다. 전체 목록에는 『개역개정』과 같지만 『새한글성경 신약과 시편』과 다른 고유명사도 약 200여 개가 된다. 목록의 '설명'란에서 보듯이, 현재 자주 사용되고 있는 지명에 관해서는 『표준국어대사전』에 사용하고 있는 보편적인 표기를 적극적으로 도입하여 제안했다. 왜냐하면, 지명은 인명보다는 훨씬 더 시대적 지속성과 다국어들 사이의 연속성이 크기 때문에 『개역개정』의 세계화된 독자들과 젊은 세대 독자들에게 성경과 현대 지명의 괴리감을 좁혀줄 필요가 있었기 때문이다. 반면 인명의 경우는 좀 더 보수적일 필요가 있었다. 성경 이외의 문헌에서는 거의 나오지 않고 성경에서조차 한두 번 나오는 이름을 굳이 변경하여 독자들에게 부담감을 줄 필요는 없다고 생각했다. 더욱이 성경의 이름은 서양 문화에 이미 '토착화' 되어서 동양 문화권에 속한 한글과 같게 발음될 필요는 없기 때문이다. 그러나 거의 인식되지 않을 정도의 차이를 주는 모음 'υ'는 원칙대로 '이'로 표기했다. 그래서 그리스어(혹은 히브리어) 원지음 표기에 가장 가까운 방식을 추구하되, 우리말 『개역개정』의 독자들에게 크게 거슬리지 않는 발음 표기에 머무르는 것으로 제안을 하게 되었다.

5.2. 『개역개정』의 고유명사 표기 원칙(案)

5.2.1. 그리스어 음역은 우리나라 교육부에서 제정 고시한 다음 외래어 표기법을 기준으로 다음 원칙을 따른다.

가. 외래어는 국어의 현용 24자모만으로 적는다.
나. 외래어의 1음운은 원칙적으로 1기호로 적는다.
다. 받침에는 'ㄱ, ㄴ, ㄹ, ㅁ, ㅂ, ㅅ, ㅇ'만을 쓴다.
라. 파열음 표기에는 된소리와 거센소리를 쓰지 않는 것이 원칙으로 한다.
마 이미 굳어진 외래어는 관용을 존중하되 그 범위와 용례는 따로 정한다.
바. 그리스어의 악센트는 달리 표기하지 않는다.
사. 모음은 장단의 구별 없이 '아, 에, 이, 오, 우' 등 한 모음자로 적는다.

5.2.2. 그리스어의 각 철자는 다음과 같이 적는다.

α: 아	β: ㅂ	γ: ㄱ	δ: ㄷ
ε: 에	ζ: ㅅ	η: 에	θ: ㄷ
ι: 이	κ: ㄱ	λ: ㄹ	μ: ㅁ
ν: ㄴ	ξ: ㄱㅅ	ο: 오	π: ㅂ
ρ(ῥ): ㄹ	σ(ς): ㅅ	τ: ㄷ	υ: 이
φ: ㅂ	χ: ㄱ	ψ: ㅂㅅ	ω: 오

5.2.3. 자음의 표기는 다음과 같이 한다.

가. 일반 원칙

1) 자음이 모음 앞에 올 때는 별도의 모음을 보충하지 않고 자음 자체만 표기한다.

예. Μαρία 마리아, Λυδία 리디아.

2) 자음 앞이나 어말에서는 자음에 '으'를 붙여 표시한다.

예. Δημήτριος 데메드리오, Νικάνωρ 니가노르, Κλωπᾶς 글로바, Νίγερ 니게르.

3) 파열음 β, γ, δ, θ, κ, π, τ, φ, χ은 'ㅂ, ㄷ, ㄱ'로 표기한다.

4) γ, κ, χ, ξ 앞에 오는 γ는 'ㅇ' 받침으로 적는다.

예. Ἀσύγκριτος 아싱그리도, Κεγχρεαί 겡그레애.

나. 세부 규칙

1) 겹자음(gemination)은 앞음절의 받침과 나누어 표시한다.

예. Βαραββᾶς 바랍바, Σουσάννα 수산나, Ἰάννης 얀네, Ἄσσος 앗소.

관용: Κολοσσαί 골로새<골롯새, Θεσσαλονίκη 데살로니가<뎃살로니가.

2) κχ, πφ, τθ 및 ξ도 겹자음과 같은 방법으로 표기한다.

예. Ζακχαῖος 삭개오, Σάπφιρα 삽비라, Ματθάν 맛단, Ἀλεξανδρῖνος 알렉산드리아(인).

3) 파열음이 어말에 쓰일 때 받침으로 적되 δ와 θ는 'ㅅ'으로 표기하고, 어중(語中) δδ는 경우는 'ㅅㄷ'으로 표기한다.

예. Ἰάκωβ 야곱, Γώγ 곡, Ἰωσήφ 요셉, Δαυίδ 다윗, Ναζωρέθ 나사렛, Λύδδα 릿다, Μαθθίας 맛디아.

관용. Θαδδαῖος 다대오<닷대오, Σαδδουκαῖος 사두개인<삿두개인.

4) λ는 어중의 자음 앞과 어말에는 'ㄹ' 받침으로, 모음 앞에서는 'ㄹㄹ'로, 표시한다. 어중 λλ도 'ㄹㄹ'로 표기한다.

예. Σαλμώνη 살모네, Σαούλ 사울, Ἀβιληνή 아빌레네, Ἀπολλωνία 아볼로니아.

5) 어중과 어말의 μ는 ‘ㅁ’로 표시하나, 어두에서 ν앞에 올 때는 ‘므’로 표시한다.

예. Δαλμανουθά 달마누다, Σαλήμ 살렘, Μνάσων 므나손.

5.2.4. 모음의 표기는 다음과 같이 한다.

1) 모음은 장단의 구별 없이 ‘아, 에, 이, 오, 우’ 등 한 모음자로 적는다.

예. Μῆδος 메디아인.

2) 장모음과 악센트, ‘ι하기(下記)’(iota subscriptum)는 별도로 표기하지 않는다.

3) 모음에 붙은 거친 숨표 ‘ ’’는 ‘ㅎ’으로 적는다. 그러나 ‘ρ’에서는 표기하지 않는다.

예. Ἡρῳδίων 헤로디온, Ἑρμῆς 헤르메스, Ἑσρώμ 헤스론, Ῥώμη 로마.

4) 이중모음은 다음과 같이 음역하고, 축약과 단축 현상을 반영하여 표기한다.

αι: 아이	ει: 에이	οι: 오이	υι: 위이
αυ: 아우	ευ: 에우	ου: 우	

예. Αἰνέας 아니네아>애네아, Κλαυδία 글라우디아, Ἀντιόχεια 안티오키아, Καισάρεια 카이사레이아>카이사리아, Εὐνίκη 에우니게>유니게, Βέροια 베로이아>베뢰아, Ἰδουμαία 이두마이아>이두매아, Λευί 레위.

5) ια, ιε(ιη), ιο, ιου, ιω가 첫소리로 쓰일 때는 각각 ‘야, 예, 요, 유, 요’로 적는다.

예. Ἰάϊρος 야이로, Ἰάκωβος 야고보, Ἰεριχώ 여리고(관용<예리고), Ἰορδάνης 요르단, Ἰουλία 율리아, Ἰωσήφ 요셉, Ἰωβήδ 요벳.

5.2.5. 고유명사가 -ης, -ας, -ος, -ους로 끝나는 경우 이를 생략하고 음역한다.

예. Ἀνδρέας 안드레, Ἡρῴδης 헤롯, Ἐμμαοῦς 엠마오, Στέφανος 스데반.

비교. Στεφανᾶς 스데바나.

관용. Ἁλφαῖος 알패오, Ματθαῖος 마태, Μᾶρκος 마가, Ἔφεσος 에베소, Κόρινθος 고린도, Θεσσαλονικεύς 데살로니가 등.

5.2.6. 외래어 차용어의 음역은 다음과 같다.[37)]

가. 히브리어

1) 구약의 고유명사가 신약에 나올 때 히브리어의 표기에 따라 적는다.

예. Ἐμμανουήλ 임마누엘(עִמָּנוּאֵל), Ῥοβοάμ 르호보암(רְחַבְעָם), Βόες 보아스(בֹּעַז).

2) 히브리어에서 온 고유명사라 할지라도 그리스어로 널리 통용되는 이름은 그리스어에서 음역한다.

예. Ἀνανίας 하나냐(חֲנַנְיָה), 초르(צֹר)>Τύρος 티로스>티레(현대어).

3) 헬레니즘 시대에 이름이 바뀐 지명은 신약에 나오는 대로 음역한다.

예. Πτολεμαΐς 프톨레마이스(עַכּו. 원지음표기. 행 21:7), Γαλιλαία 갈릴래아(גָּלִיל).

나. 라틴어

1) 라틴어에서 유래하여 그리스어보다 우세한 고유명사는 라틴어로 음역한다.

2) 라틴어의 음역은 무성 파열음 'ㅍ, ㅋ, ㅌ'과 어말 '-스'를 사용하여 표기한다.

예1. 황제 Κλαύδιος(행 18:2) 클라우디우스<글라우디오, Καῖσαρ Αὐγοῦστος(눅 2:1) 카이사르 아우구스투스<가이사 아구스도.

예2. 키프로스의 로마 총독 Σέργιος Παῦλος(행 13:7) 세르기우스 파울루스<서기오 바울, 그러나 아카이아의 로마 총독 Γαλλίων 갈리오(그리스 이름).

예3. 로마 장교 Κορνήλιος 코넬리우스<고넬료, Ἰούλιος 율리우스<율리오.

예4. 라틴어 성을 가진 비유대인 Τίτιος Ἰοῦστος 티티우스 유스투스<디도 유스도, 그리스어 이름이 아닌 Νηρεύς(롬 16:15) 네레우스<네레오, 반면 Ἔραστος(2명: 행 19:22, 딤후 4:20; 롬 16:23) 에라스도(그리스 이름).

예5. '다메섹'(דַּמֶּשֶׂק)>다마스코스(Δαμασκός)>다마스쿠스.

5.2.7. 다음과 같은 기준으로 이미 쓰이는 고유명사들의 음역은 관용어로 받아들인다.

1)『개역개정』의 전통으로 사용되어 온 성경 각 책명, 사도 이름 등.

2)『표준국어대사전』에 수록되어 있거나 교과서에서 사용되어 일반인들의 귀에 익은 것.

3) 국립국어원과 같은 공식 기관에서 출판한 용례집에 들어있는 것.

---

37) 이 규칙은 주교회의 성서위원회, "성경, 고유명사 음역 원칙", 3.10.을 준용함.

5.3.『개역개정』신약의 고유명사 목록(案)

부록의 표는 신약 성경의 모든 인명과 지명을 세계성서공회연합회의 『그리스어 신약성서』제5판(GNT[5], 2014)과 네슬-알란트의 『그리스어 신약성경』제28판(NTG[28], 2012)을 원문으로 하여 제시하고, 『개역개정』(1998)과 가톨릭의 『성경』(2005), 그리고 『새한글성경 신약과 시편』(2021)과 일일이 비교 검토하여 '『개역개정』의 개정'을 위한 제안을 담고 있다.

<주제어>(Keywords)

성경 번역,『개역개정』의 개정, 고유명사의 음역, 신약의 고유명사, 성경 고유명사 목록.

Bible Translation, Revision of the New Korean Revised Version, Transcription of New Testament Proper Names, Proper Names of New Testament, List of Biblical Proper Nouns.

(투고 일자: 2024년 7월 30일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 9월 6일)

<참고문헌>(References)

국립국어원,『표준국어대사전』, 서울: 계문사, 1999(2008 개정판), https://stdict.korean.go.kr/main/main.do(2024.7.30.).

민경식, “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”,「신약논단」 17 (2010), 177-200.

박정수, “신구약 중간사와 관련한 번역 용어, 그리스어 인명 표기 및 유대교 문헌 표기법 통일 제안”,「신약논단」20 (2013), 537-571.

박정수, “신약 고유명사의 새로운 표기법 제안-『개역개정』사도행전의 인명과 지명을 중심으로”,「성경원문연구」51 (2022), 170-200.

뵈젠, W.,『예수시대의 갈릴래아』, 황현숙 역, 병천: 한국신학연구소, 1998.

요세푸스, F.,『유대전쟁사』1권, 박정수, 박찬웅 공역, 파주: 나남, 2008.

이상일, “신약성경 그리스어 외래어 표기 방식에 대한 제안과 그 적용–마태복음을 중심으로”, 「성경원문연구」 46 (2020), 151-170.

주교회의 성서위원회, “성경 고유명사 음역 원칙과 관용·예외 목록”, https://ebook.cbck.or.kr/gallery/view.asp?seq=214927(2024.7.30.).

헹엘, M.,『유대교와 헬레니즘』1권, 박정수역, 파주: 나남, 2012.

Bietenhard, H., ‘Ἕλλην’, C. Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1975-1978.

Blass, F., Debrunner A. and Rehkopf, F., eds., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 17th ed., Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1990.

Hengel, M., *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, J. Bowden trans., Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece Greek-English New Testament*, 28th ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschat, 2012.

Windisch, H., ‘Ἕλλην’, G. Kittel, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, Stuttgart; Berlin; Koeln: Kohlhammer Verlag, 1933-1979.

<Abstract>

A Proposal of New Transcription for New Testament Proper Names (2): In Accordance with the Revision of the New Korean Revised Version

Jeongsoo Park
(Sungkyul University)

The purpose of this paper is not to develop a new theory or method of Greek transliteration but rather it is an attempt to establish a 'policy' for transcription that will provide a realistic alternative to the New Korean Revised Version (hereafter NKRV). The principle of revising the transcription of proper names in the NKRV should be 'minimal revision,' despite the purpose of improving cultural disparity or difficulties in social communication.

There has never been a single clear set of transcription principles for the New Korean Revised Version, so it may seem like the NKRV is an unprincipled rendering of a Greek phonetic system or pronunciation of proper names, but there is indeed a consistent transcription. The primary task of this paper is to write a transcription principle by stating its consistency and concisely and listing examples.

The Catholic Church published the Bible (2005), and to aid in understanding, the Bible Committee of the Bishop's Conference published a separate volume of the annotated Bible titled "Principles of Transcription and List of Leniency and Exceptions for Biblical Proper Nouns." This document is a practical guide that compiles necessary items for the Korean transcription of proper nouns from the Old Testament Hebrew and New Testament Greek, including existing leniency and exceptions. In my paper, the principles of transcription of proper names in the NKRV are written in accordance with this article to allow for a comparison of the Catholic and Protestant principles of transcription of proper names.

The categories of leniency are divided and explained, and they must be synthesized and written systematically. This second task has been presented in detail in my previous published papers, hence here I will summarize the key points and write a more concise set of 'detailed rules.' Finally, these principles and detailed rules will be applied to all transcriptions of proper nouns in the New Testament. This task involves transcribing approximately 700 proper nouns, but

due to space limitations, this paper will only extract and present the proper nouns that replace the NKRV's transcription method.

<부 록>

표기 사항설명: 설명이 없는 고유명사는 “표기 원칙(案)”을 따름.
표준국어=『표준국어대사전』에 나오는 음역.
원지음표기=표준국어는 아니지만 널리 사용되는 음역.
히./라./그.음역=원천어(히브리어/라틴어/그리스어)로 음역.
연속된 인지명=문장 안에 연속된 고유명사는 같은 방식으로 음역.
그리스어에 붙은 수=동일한 고유명사 중 하나(예. 동명이인 등).

1. 지명

NTG[28](GNT[5])	새한글	가톨릭	개역개정	개정 제안	표기 원칙 설명
Ἄζωτος	아스돗	아스돗	아소도	아스돗	히.지명
Ἀθῆναι	아테네	아테네	아덴	아테네	표준국어
Αἴγυπτος	이집트	이집트	애굽	이집트	표준국어
Ἀκελδαμάχ	하켈다마	하켈 드마	아겔다마	하겔다마	
Ἀμφίπολις	암피폴리스	암피폴리스	암비볼리	암피폴리스	표준국어
Ἀντιόχεια-2	안티오키아	안티오키아	안디옥	안티오키아	표준국어
Ἄρειος Πάγος	아레오파고스	아레오파고스	아레오바고	아레오파고스	원지음표기
Ἁρμαγεδών	아마겟돈	하르마게돈	아마게돈	하르마게돈	
Ἀχαΐα	아카이아	아카이아	아가야	아카이아	원지음표기
Βαβυλών	바빌론	바빌론	바벨론	바빌론	
Βιθυνία	비티니아	비티니아	비두니아	비디니아	
Γαββαθα	가바다	가빠타	가바다	갑바다	
Γάζα	가자	가자	가사	가자	표준국어
Γαλατικός	갈라티아	갈라티아	갈라디아	갈라디아(의)	
Γεννησαρέτ	게네사렛	겐네사렛	게네사렛	겐네사렛	
Δαμασκός	다마스쿠스	다마스쿠스	다메섹	다마스쿠스	라.음역
Δεκάπολις	데카폴리스	데카폴리스	데가볼리	데카폴리스	원지음표기
Εὐφράτης	유프라테스	유프라테스	유브라데	유프라테스	표준국어
Θυάτειρα	두아디라	티아티라	두아디라	디아디라	
Ἰδουμαία	이두매아	이두매아	이두매	이두매아	
Ἱεράπολις	히에라폴리스	히에라폴리스	히에라볼리	히에라폴리스	원지음표기
Ἰλλυρικόν	일리리쿰	일리리쿰	일루리곤	일리리곤	

NTG[28](GNT[5])	새한글	가톨릭	개역개정	개정 제안	표기 원칙 설명
Ἰορδάνης	요르단	요르단	요단	요르단	표준국어
Ἰουδαία	유대아	유다	유대	유대아	지명
Ἰουδαῖος-1	유대아 지역 유대아 유대아사람	유다 유다인 유다의	유대 유대인 유대의	유대아(의) 유대인(의) 유대교(의)	
Ἰούδας-10	유대아 (나라)	유다	유대, 유다	유다	히.음역 (인명,나라명)
Ἰταλία	이탈리아	이탈리아	이달리야	이탈리아	표준국어
Ἰταλικός	이탈리아	이탈리아	이달리야	이탈리아	
Καισάρεια	카이사레아	카이사리아	가이사랴	카이사리아	원지음표기
Καππαδοκία	카파도키아	카파도키아	갑바도기아	카파도키아	표준국어
Κεγχρεαί	겡그레아	켕크레애	겐그레아	겡그레아	예외(아이>애).
Κνίδος	크니도스	크니도스	니도	크니도스	연속된 지명 (행 27:7)
Κρήτη	크레타	크레타	그레데	크레타	표준국어
Κύπρος	키프로스	키프로스	구브로	키프로스	표준국어
Κυρήνη	키레네	키레네	구레네	키레네	표준국어
Κώς	코스	코스	고스	코스	연속된 지명 (행 21:3)
Λαοδίκεια	라오디게아	라오디케이아	라오디게아	라오디기아	
Λιβύη	리비아	리비아	리비야	리비아	표준국어
Λύδδα	룻다	리따	룻다	릿다	
Λυκαονία	루가오니아	리카오니아	루가오니아	리가오니아	
Λυκία	리키아	리키아	루기아	리기아	
Λύστρα	루스드라	리스트라	루스드라	리스드라	
Μακεδονία	마케도니아	마케도니아	마게도냐	마케도니아	표준국어
Μελίτη	몰타	몰타	멜리데	몰타	표준국어
Μεσοποταμία	메소포타미아	메소포타미아	메소보다미아	메소포타미아	표준국어
Μίλητος	밀레토스	밀레토스	밀레도	밀레토스	표준국어
Μιτυλήνη	미틸레네	미틸레네	미둘레네	미딜레네	
Μύρα	무라	미라	무라	미라	
Μυσία	미시아	미시아	무시아	미시아	
Νέα Πόλις	네아폴리스	네아폴리스	네압볼리	네아폴리스	원지음표기

NTG[28](GNT[5])	새한글	가톨릭	개역개정	개정 제안	표기 원칙 설명
Νικόπολις	니코폴리스	니코폴리스	니고볼리	니코폴리스	원지음표기
Πάταρα	파타라	파타라	바다라	파타라	연속된 지명 (행 21:1)
Πάφος	파포스	파포스	바보	파포스	원지음표기 (예외)
Πέργαμος	페르가몬	페르가몬	버가모	페르가몬	표준국어
Πόντος	폰토스	폰토스	본도	폰토스	표준국어
Πτολεμαΐς	프톨레마이스	프톨레마이스	돌레마이	프톨레마이스	표준국어
Ῥήγιον	레기움	레기움	레기온	레기움	라.음역
Ῥόδος	로도스	로도스	로도	로도스	표준국어
Σαλαμίς	살라미스	살라미스	살라미	살라미스	표준국어
Σαλείμ	살렘	살림	살렘	살림	요 3:23(ει>ι)
Σαμοθρᾴκη	사모트라케	사모트라케	사모드라게	사모트라케	표준국어
Σάμος	사모스	사모스	사모	사모스	표준국어
Σάρδεις	사르디스	사르디스	사데	사르디스	표준국어
Σαρών	샤론	사론	사론	샤론	히.음역
Σελεύκεια	셀레우키아	셀레우키아	실루기아	셀레우키아	표준국어
Σιδώνιος-2	시돈의	시돈의	시돈 땅	시돈(의)	
Σινᾶ	시나이산	시나이산	시내	시나이	
Σμύρνα	스미르나	스미르나	서머나	스미르나	표준국어
Σπανία	스페인	에스파냐	서바나	스페인	표준국어
Συράκουσαι	시라쿠사	시라쿠사	수라구사	시라쿠사	표준국어
Συρία	시리아	시리아	수리아	시리아	표준국어
Σύρτις	시르티스	시르티스	스르디스	시르디스	
Ταρσός	타르수스	타르수스	다소	타르수스	표준국어
Τιβεριάς-2	티베리아스 (바다)	티베리아스 (호수)	디베랴	티베리아스	표준국어
Τρῳάς	트로아스	트로아스	드로아	트로아스	원지음표기
Τύρος	티레	티로	두로	티레	표준국어
Φιλαδέλφεια	필라델피아	필라델피아	빌라델비아	필라델피아	표준국어
Φοινίκη	페니키아	페니키아	베니게	페니키아	표준국어
Φρυγία	프리기아	프리기아	브루기아	프리기아	표준국어
Χίος	키오스	키오스	기오	키오스	표준국어

2. 인명

NTG[28](GNT[5])	새한글	가톨릭	개역개정	개정 제안	표기 원칙 설명
Ἄγαβος	하가보	하가보스	아가보	하가보	
Ἀδμίν	아드민	아드민	아니	아드민	그.음역
Ἀδραμυττηνός	아드라뭇데노	아드라미티움	아드라뭇데노	아드라밋데노	
Αἰνέας	아이네이스	애네아스	애니아	애네아	
Ἀκύλας	아퀼라	아퀼라	아굴라	아길라	
Ἀλέξανδρος-5	알렉산더	알렉산드로스	알렉산더	알렉산드로	
Ἀμπλιᾶτος	암블리아도	암플리아투스	암블리아	암블리아도	
Ἀνανίας-3	하나냐	하나니아스	아나니아	하나냐	히.음역
Ἄννα	한나	한나	안나	한나	
Ἄννας	한나스	한나스	안나스	한나스	
Ἀντιοχεύς	안티오키아 사람	안티오키아 출신	안디옥 사람	안티오키아 사람	
Ἀρφαξάδ	아르박삿	아르팍삿	아박삿	아르박삿	히.음역 (대상 1:18등)
Ἀσύγκριτος	아순그리도	아싱크리토스	아순그리도	아싱그리도	
Βαραββᾶς	바르압바	바라빠	바라바	바랍바	
Βαραχίας	베레갸	베레크야	바라갸	베레갸	히.음역
Βαρσαββᾶς-2	바르삽바	바르사빠스	바사바	바삽바	
Δάμαρις	다마리스	다마리스	다마리	다마리스	연속된 지명 (행 17:34)
Δίδυμος	쌍둥이	쌍둥이	디두모	디디모	각주. 쌍둥이
Διονύσιος	디오니시우스	디오니시오	디오누시오	디오니시오	
Διόσκουροι	디오스쿠로이	디오스쿠로이	디오스구로	디오스쿠로이	각주. 제우스의 두 아들
Ἔβερ	에벨	에베르	헤버	에벨	히.음역
Ἐλιέζερ	엘리에셀	엘리에제르	엘리에서	엘리에셀	히.음역
Ἐλύμας	엘루마	엘리마스	엘루마	엘리마	
Ἑρμῆς-2	헤르메스	헤르메스	허메	헤르메스	표준국어
Εὔβουλος	유불로	에우불로스	으불로	유불로	
Εὔτυχος	유두고	에우티코스	유두고	유디고	
Ζαχαρίας-1	스가랴	즈카르야	사가랴	스가랴	히.음역
Ζαχαρίας-2	스가랴	즈카르야	사가랴	사가랴(요한	그.음역

NTG[28](GNT[5])	새한글	가톨릭	개역개정	개정 제안	표기 원칙 설명
				의 아버지)	(동화된 이름)
Ἰανναί	얀나	얀나이	얀나	얀내	
Ἰούλιος	율리우스	율리우스	율리오	율리우스	라.음역
Ἰοῦστος-3	유스투스	유스투스	유스도	유스투스	라.음역
Ἰωσῆς-1	요세	요세	요셉	요세	
Κλαύδιος-2	클라우디우스	클라우디우스	글라우디오	클라우디우스	라.음역
Κλεοπᾶς	글레오바	클로파스	글로바	글레오바	
Κλήμης	클레멘트	클레멘스	글레멘드	글레메	Κλήμεντος의 주격
Κορνήλιος	코르넬리우스	코르넬리우스	고넬료	코르넬리우스	라.음역
Κυρήνιος	키레니우스	퀴리니우스	구레뇨	키레니우스	라.음역
Λάμεχ	라멕	라멕	레멕	라멕	
Λούκιος-2	루키우스	루키오스	루기오	루키우스	라.음역
Λυδία	리디아	리디아	루디아	리디아	
Λυσανίας	루사니아	리사니아스	루사니아	리사니아	
Λυσίας	리시아스	리시아스	루시아	리시아스	표준국어
Μνάσων	므나손	므나손	나손	므나손	
Νάρκισσος	나르키소스	나르키소스	나깃수	나깃소	그.이름
Νηρεύς	네레우스	네레우스	네레오	네레우스	라.음역
Νύμφα	눔파	님파	눔바	님바	
Ὀλυμπᾶς	올룸바	올림파스	올름바	올림바	
Παῦλος-2	바울	바오로	바울	파울루스 (세르기우스)	로마 총독 (라.음역)
Περσίς	페르시스	페르시스	버시	페르시스	예외(페르시아 파생어)
Πόρκιος	포르키우스	포르키우스	보르기오	포르키우스	로마 총독 (라.음역)
Πύρρος	부로	피로스	부로	비로	
Σαλά-2	셀라	셀라	살라	셀라	히.음역
Σεμεΐν	세메인	시므이	서머인	세메인	구약에 없음 (그.음역)
Σέργιος	세르기오	세르기우스	서기오	세르기우스	로마 총독 (라.음역)
Σκευᾶς	스게와	스케우아스	스게	스규아	
Στάχυς	스다구	스타키스	스다구	스다기	

NTG[28](GNT[5])	새한글	가톨릭	개역개정	개정 제안	표기 원칙 설명
Συντύχη	순두게	신티케	순두게	신디게	
Σώπατρος	소바더	소파테르	소바더	소바드로	
Σωσίπατρος	소시바더	소시파테르	소시바더	소시바드로	
Τέρτιος	더디오	테르티우스	더디오	테르티우스	라.음역(이름)
Τιβέριος	티베리우스	티베리우스	디베료	티베리우스	현대표준국어
Τίτιος	티티우스	티티우스	디도	티티우스	라.음역(이름)
Τρύφαινα	드루베나	트리패나	드루배나	드리배나	
Τρυφῶσα	드루보사	트리포사	드루보사	드리보사	
Τύραννος	튀란노스	티란노스	두란노	디란노	
Τύχικος	두기고	티키코스	두기고	디기고	
Ὑμέναιος	후메나이오스	히메내오스	후메내오	히메내오	
Φῆλιξ	펠릭스	펠릭스	벨릭스	펠릭스	로마 총독 (라.음역)
Φῆστος	베스도	페스투스	베스도	페스투스	로마 총독 (라.음역)
Φοίβη	뵈베	포이베	뵈뵈	뵈베	
Φορτουνᾶτος	포르투나토스	포르투나투스	브드나도	보두나도	
Φύγελος	부겔로	피겔로스	부겔로	비겔로	

3. 인종, 언어, 집단

NTG[28](GNT[5])	새한글	가톨릭	개역개정	개정 제안	표기 원칙 설명
Ἀβαδδών	아바돈	아바똔	아바돈	아밧돈	
Ἀπολλύων	아폴리온	아폴리온	아볼루온	아볼리온	
Ἄρτεμις	아르테미스	아르테미스	아데미	아르테미스	표준국어
Αὐγοῦστος	아우구스투스	아우구스투스	아구스도	아우구스투스	표준국어
Μεσσίας	메시아	메시아	메시야	메시아	
Ἀθηναῖος	아테네 사람	아테네인	아덴	아테네 사람	
Αἰγύπτιος	이집트 사람	이집트 사람	애굽 사람	이집트 사람	표준국어
Αἰθίοψ	에티오피아 사람	에티오피아 사람	에디오피아 사람	에티오피아 사람	표준국어
Γαδαρηνός	가다라 사람	가다라인	가다라	가다라인	
Γαλιλαῖος	갈릴래아 사람	갈릴래아 사람	갈릴리인 갈릴리	갈릴래아인 갈릴래아	
Δαμασκηνός	다마스쿠스	다마스쿠스	다메섹 사람	다마스쿠스	표준국어

NTG[28](GNT[5])	새한글	가톨릭	개역개정	개정 제안	표기 원칙 설명
	사람	사람		사람	
Δερβαῖος	더베 사람	데르베 사람	더베 사람	더배 사람	
Ἑβραῖος	히브리 사람	히브리 사람	히브리파 히브리인	히브리 사람 히브리인	
Ἑβραϊστί	히브리말로 히브리말	히브리말로 히브리말	히브리 말로 히브리어로	히브리 말로 히브리어로	
Ἑλλάς	그리스	그리스	헬라	헬라스	명.그리스본토
Ἕλλην	그리스 사람	그리스 사람	헬라 헬라인	명.헬라인, 형.헬라(계)	
Ἑλληνίς	그리스(여자)	그리스(여자)	헬라의 헬라인(여자)	명.헬라인 (여자) 형.헬라(계)	
Ἑλληνιστής	그리스말을 쓰는(사람)	그리스인 그리스 사람	헬라파 유대인	헬라계 유대인	(범그리스) 헬레니즘계 사람
Ἡρῳδιανοί	헤롯당 사람들	헤로데 당원	헤롯 당	헤롯 사람들	
Ἰουδαϊκός	유대아 사람들이 지어낸	유다인	유대인	유대인(의) 유대교(의)	비교. 유대교 (Ἰουδαϊσμος)
Ἰουδαϊκῶς	유대아 사람답게	유다 사람	유대인	유대인처럼	
Ἰτουραῖος	이두래아	이투래아	이두래	이투래아 사람	
Κορίνθιος	코린트 사람	코린토 사람	고린도 사람 고린도인	고린도 사람 고린도인	관용
Κρής	크레타 사람	크레타 사람	그레데인	크레타인	표준국어
Κύπριος	키프로스 사람	키프로스 사람	구브로 사람	키프로스 사람	표준국어
Κυρηναῖος	키레네 사람	키레네 사람	구레네 사람	키레네 사람	표준국어
Λευίτης	레위 사람	레위인	레위족 사람 레위인	레위 사람 레위인	눅10:32; 요1:19; 행4:36 모두 통일
Λευιτικός	레위 계통	레위 자손	레위 계통의	레위 자손의	
Λυκαονιστί	루가오니아 말	리카오니아 말	루가오니아 방언	리카오니아 말	원지음표기
Μακεδών	마케도니아 사람	마케도니아 사람	마게도냐	마케도니아 사람	표준국어

NTG[28](GNT[5])	새한글	가톨릭	개역개정	개정 제안	표기 원칙 설명
	마케도니아	마케도니아			
Μῆδος	메디아 사람	메디아 사람	메대인	메디아 사람	표준국어
Νικολαΐτης	니콜라우스당 사람	니콜라오스파	니골라 당	니골라 사람	αἱρέσις는 '-파', 그 외 '-사람(인)'
Νινευίτης	니네베 사람	니네베 사람	니느웨 사람	니네베 사람	히.음역
Πάρθος	파르티아 사람	파르티아 사람	바대인	파르티아인	표준국어
Ῥωμαῖος	로마 사람 로마 시민	로마인 로마 시민	로마인 로마 사람	로마인 로마 시민	
Σαμαρίτης	사마리아 사람	사마리아 사람	사마리아인	사마리아 사람	
Σκύθης	스키타이 사람	스키티아인	스구디아인	스키타이인	표준국어
Σύρος	시리아 사람	시리아 사람	수리아	시리아 사람	표준국어
Συροφοινίκισσα	시리아 페니키아	시리아 페니키아	수로보니게	시리아 페니키아	표준국어
Ταρσεύς	타르수스 사람 타르수스 출신	타르수스 사람 타르수스 출신	다소 사람 다소 출신	타르수스 사람 타르수스 출신	표준국어
Τύριος	티레 사람	티로 사람	두로 사람	티레 사람	표준국어 (라.음역)
Φαρισαῖος	바리새파 사람 바리새파	바리사이	바리새인 바리새파	바리새인	바리새인으로 통일
Χαλδαῖος	칼데아 사람	칼데아인	갈대아 사람	칼데아 사람	표준국어

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 105-125
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.105
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

An Analysis of the Debt-Slave Law in the Book of the Covenant

Inchol Yang*

1. Introduction

An important introductory section in the Book of the Covenant (Exo 20:22-23:33), the debt-slave law (Exo 21:2-11), presents something of a challenge to biblical scholars who have struggled to explain the relationship between the Hebrew male slave and female slave on the basis of ancient Near Eastern parallels as well as intertextual approaches. The casuistic laws in the debt-slave law ("if-then" forms) evidently reflect numerous characteristics of ancient Near Eastern law codes, especially the Code of Hammurabi in the second millennium B.C.E. For this reason, scholars have historically not only insisted on the antiquity of the debt-slave law but focused on the compositional history of Exodus. On the other hand, scholars have also noted the intertextual relationships of three laws among the debt-slave laws (Exo 21:2-11; Deu 15:12-18; Lev 25:39-46). These three laws have mutually enabled scholars to examine other aspects of the Hebrew slave laws: the manumission for the Hebrew female slave (Deu 15:12) and the Jubilee year for slaves (Lev 25:40).[1)]

* Ph.D. in the Hebrew Bible at Claremont School of Theology, US. Assistant Professor of Old Testament, United Graduate School of Theology at Yonsei, Seoul. tothebible@yonsei.ac.kr.

1) For discussion of ancient Near Eastern parallels studies in Exo 21:2-11, see esp. D. P. Wright, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi* (New York: Oxford University Press, 2009); B. M. Levinson, *"The Right*

Although such scholars' endeavors to define characteristics of the debt-slave law have shed light on understanding how law functions in ancient Israel, they only apply their interpretative methodologies to other slave laws rather than other intertextual narratives in the Hebrew Bible. More recently, scholars have discerned relationships between the debt-slave laws and other intertextual narratives. In his article, "The Three Laws on the Release of Slaves," Calum Carmichael argues that in the debt-slave law, Moses looks back to Jacob's problems when serving the Aramean Laban, as described in the Book of Genesis.[2] In light of the Jacob narrative, Carmichael interprets the female servant as Leah, and thus interprets v. 8a of the debt-slave law as follows: "she is a woman for whom he has no liking and she is not designated as his wife."[3] It is noteworthy of a good model for understanding the text through the views of other narratives.

In this paper, as I consider these intertextual allusions in debt-slave law, I argue that the debt-slave law in Exodus 21:2-11, apparent in David Carr's "oral-written memorized forms"[4], denotes one particular narrative element concerning the Hebrew slave's strong feelings towards his family. It is significant that the chiastic structure in Exodus 21:2-11 and "if-then" stipulations reflect "oral-written memorized forms," such as the Code of Hammurabi in ancient Israel's educated enculturation curriculum. However, the debt-slave law does not simply preserve "oral-written memorize forms," but describes its setting by using the Hebrew slave's own voice: "I loved my owner,

---

Chorale": Studies in Biblical Law and Interpretation (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); J. Van Seters, *A Law Book for the Diaspora* (New York: Oxford University Press, 2003); S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the light of Cuneiform and Biblical Law* (Leiden: E.J. Brill, 1970). Many commentaries note the intertextual relationships, e.g., B. S. Childs, *The book of Exodus: a critical, theological commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1974); W. H. Propp, *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 2 (New York: Doubleday, 2006). See the analyses of Exo 21:2-11 from the perspective of Wisdom-Laws in B. S. Jackson, *Wisdom-Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16* (New York: Oxford University Press, 2006); C. Pressler, "Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21:2-11", V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (New York: T & T Clark, 2004).

2) C. Carmichael, "The Three Laws on the Release of Slaves (Ex 21,2-11; Dtn 15,12-18; Lev 25:39-46)", *ZAW* 112 (2000), 509-525.

3) Ibid., 516.

4) D. M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart* (New York: Oxford University Press, 2005).

my wife, and my children! I shall not go out free!" (Exo 21:5). This paper proceeds in four stages; first, on the basis of critical notes, it translates the debt-slave law, second, it examines the literary form and setting of Exodus 21:2-11 within the larger literary framework of the Book of the Covenant (Exo 20:22-23:33), third, it identifies and examines a number of intertextual relationships between Exodus 21:2-11 and texts from the Hebrew slave laws in Leviticus and Deuteronomy; finally, it not only draws conclusions concerning how these intertextual interpretations complement each other, but also reveals the role of narrative in the law.

2. Translation and Critical Notes of Exodus 21:1-11

1 And-these the-laws that you-shall-put before-them[5)]

2 **When** you (masculine sg.)-acquire a Hebrew male-servant, six years he-shall-serve / but in-the-seventh he-shall-go-out **<u>as a free man</u> without-compensation**

3 If **he-alone** will-come, **he-alone** will-go-out / if a-husband-of a-woman is **he** and his woman shall-go-out with-him

4 If his-owner will-give-him a-wife and she-will-bear him sons or daughters / the-wife and her-children, she-will-be belong-to her-owner and-he-will-go-out **he-alone**

5 and-if the-servant **will surely say**, "I-loved, my-owner, my-wife, and-my-children / I-shall-not-go-out **<u>free</u>**"

6 and his-owner **shall-bring-him** to the-God and-**he-shall-bring-him** to the-door or to the-door-post and his-owner shall-pierce his-ear with-awl and-he-shall-serve-him for-life (forever)

7 and-when a-man shall-sell his-daughter as a-slave to-say / she-shall-not-go-out as the-male-servant go-out

8 If disagreeable in-eyes-of her-owner who he-did-not-designate-her (concubine) and-he-shall-let-her-be-redeemed / to a foreign people

5) According to Phyllis Trible's method, she uses hyphens to join the English words that convey the one Hebrew word. P. Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis: Fortress, 1994).

he-shall-not-rule (no right) to-sell-her for-his-treacherous-act against-her

9 and-if for-his-son he-shall-designate-her / like-law-of daughters he-shall-do to-her

10 If another-woman, he-will-take for him / her-food, her-clothing, and her-oil he-shall-not-diminish

11 and-if these three he-will-not-do for-her / and-she-will-go-out **without-compensation** without silver

21:1 The Samaritan Pentateuch, the Vulgate, and other English translations omit the *waw* conjunctive, except the LXX (καὶ). Given the fact that the present casuistic law is located between two apodictic laws (Exo 20:23-26; 22:18[17]-23:19), I translate verse 1a as "and these laws that you shall put before them."

21:2 Verses 2a and 2b have a peculiar syntactic structure: "in the X year he shall / in the X year he shall." By locating specific years before verbs, it helps readers to easily memorize these verses. The LXX follows the structure of the MT.

The Samaritan Pentateuch, the LXX, the Peshitta, the Vulgate add a suffix second masculine singular suffix: "he shall serve **you.**" Thus, it seems to clarify the identity of the object "you" as "master." But this addition would be redundant, since the verb in verse 2b also has no direct object.

I translate "לחפשי," as "as a free man." As Bruce Waltke points out, the "indirect object" *lamed* marks the so-called datival goal.[6] The *lamed* mark can be used when a person altered his or her status.

21:3 While the MT includes the third person masculine singular suffix of "גף," the Samaritan Pentateuch uses plural form of "גף." Perhaps, the Samaritan Pentateuch attempts to substitue plural "servants" rather than a single "servant" by adding *yodh* and *waw*.

The LXX, the Syriac, and the Pseudo-Jonathan Targum insert the conjunction "and" before "if" perhaps because the content of verse 2a is closely connected with verse 2b.

21:4 In verse 4a, many manuscripts, the LXX, the Syriac, and the Vulgate

6) B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990), 209.

begin with the conjunction "and" rather than "if."

The Samaritan Pentateuch, the LXX, the Syriac, and the Vulgata have "his servant" rather than "her servant." These translations might have done this to maintain "his servant" of verse 4a.

I translate verse 4bα as "the-wife and her-children, she-will-be (third imperfect feminine singular) belong-to her-owner." Many translations and commentaries render this as "the wife and her children shall belong to her owner." This ignores the singular form of the verb "be." Evidently, according to verse 4bα, the female servant belongs to her owner but does not know the position of her children. If only their mother belongs to their owner, it might be assumed that her children would leave without their mother.

21:5 The Syriac omits the *waw* conjunction before "if."

21:6 In verse 6a, the LXX inserts "to the law court" before "to God." This translation clarifies the setting of the text.

21:7 The LXX translates verse 7 as "And if any one sells his daughter as a domestic, she shall not depart as the maid-servants depart." The LXX not only specifies "a female servant (אמה)" as "a domestic servant (οἰκέτιν)," but also changes "the male servants (העבדים)" into "the female servant (αἱ δοῦλαι)." According to Deuteronomy 15:2, the author announces the freedom of Hebrew male servant and female servant after their work for six years. The LXX might harmonize its translation with the interpretation of Deuteronomy.

21:8 In the MT Kethib, verse 8aβ appears as יעדה (he didn't designate her). By contrast, in לא the LXX, the Targum, and the Vulgata, verse 8a β appears as "לו יעדה (for himself he designated her)." From the context of the debt-slave law, prior to the contract between the female slave's father and the owner, she becomes a maidservant for her owner (v. 7a). In other words, without the owner's designation, she cannot work. For this reason, the translation of the LXX uses "for himself he designated her." I follow, however, the MT's Kethib reading. Analyzing this verb through intertextual narratives, especially Jacob's narrative, the displeasing female servant echoes Leah's appearance before Jacob.

21:10 The Hebrew noun "ענתה" is a *hapax legomena*, therefore its original meaning is unclear. *BDB* defines the noun as "her marriage

rights," which refers to the female servant's social status as a concubine.[7] In order to elucidate the role of the female servant, *HALOT* specifies "marriage rights" as "sexual intercourse."[8] On the basis of Shalom Paul's comparative analysis, I translate "ענתה" as "her oil." When Shalom Paul compares the debt-slave law with the Lipit-Ishtar Law Code, he notes the essential items for the minimal support of a woman to be: grain, oil, and clothing. Therefore, he assumes the Hebrew noun "ענתה" as "her oil."[9] *HALOT*, in the Akkadian text, also introduces the three basic items for supporting a woman: food, ointment, and a garment.[10]

3. Demarcation and Structure

Scholars argue that the literary form of the Book of the Covenant is comprised of three major segments that guide the Israelite daily life under YHWH God's laws: 1) Exodus 20:22-26, which focuses on the first apodictic laws for the Israelite religious practices at their altar; 2) Exodus 21:1-22:17[16], which focuses on the casuistic law for the resolution of specific issues; and 3) Exodus 22:18[17]-23:33, which focuses on the second apodictic laws for the Israelite religious festivals and humanitarian supports. In particular, Albrecht Alt highlights this structure, since the coexistence of two different laws provides the *Sitz im Leben* of Israelite laws. On the basis of this structure, he argues that the casuistic laws reflect the Canaanite laws, but the two apodictic laws relate to the original Israelite cultic setting.[11]

However, a closer examination demonstrates how the two different laws are closely synonymous. Of course, "*mišpāṭîm*, If-then" forms in casuistic laws are unique when these laws are compared to apodictic laws. Nevertheless, the book's literary features reveal their close connection. For example, the deity

---

7) *BDB*, 773.
8) *HALOT*, 855.
9) S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the light of Cuneiform and Biblical Law*, 56-57.
10) *HALOT*, 855.
11) A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (Garden City, NY: Doubleday and Co., 1968), 173-222.

God occurs in both laws (Exo 21:6; 22:28[27]). While the role of God is "an arbitrator in the court" in Exodus 21:6, the role of God is a chiefdom for the Israelite in Exodus 22:28[27]. Furthermore, the deity YHWH in the Prologue (Exo 20:22) reoccurs as YHWH God in the Epilogue (Exo 23:25). Regardless of the redactionist's additions, it is apparent that the deity God in these two different laws extends to YHWH God in the Epilogue.

The literary form of the Book of the Covenant may be presented as follows:

Structure of Exodus 20:22-23:33

I. Prologue: **YHWH**'s Word from the Heaven	Exo 20:22
II. Apodictic Laws I	20:23-26
A. Prohibition of Idolatry (second masculine plural)	20:23
B. The Altar Law (second masculine singular)	20:24-26
III. Casuistic Laws (*mišpāṭîm*, "*kî* and *ʾim*" forms)	21:1-22:17[16]
A. Introduction	21:1
B. Debt-Slavery Law: **God** as a lawgiver (v. 6)	21:2-11
C. Asylum Law	21:12-14
D. Child Rebellion Law	21:15-17
E. Bodily Injury Law (vv. 23b-27, *Lex Talionis*)	21:18-27
F. The Goring Ox Law	21:28-36
G. The Law of Animal Theft	22:1[21:37]-22:4[3]
H. The Law of Compensation for Damages	22:5[4]-15[14]
I. The Law of Seduction	22:16[15]-17[16]
IV. Apodictic Laws II	22:18[17]-23:19
A. Prohibition of Idolatry	22:18[17]-20[19]
B. Protection Law for the Weak: the stranger, the widow, the orphan, and the poor	22:21[20]-27[26]
C. The Law for the lawyer: **God** as *nāśîʾ*	22:28[27]
D. Ritual Laws: the Holiness of offering, and the Holiness of People (v. 30 second masculine plural)	22:29[28]-31[30]
E. The Law of integrity in the court	23:1-3
F. Humanitarian Support for the Enemy	23:4-5
G. Prohibition of the injustice of the poor, the	23:6-9

	false witness, bribes, and the oppression of the stranger	
H.	The Ritual Observances: the Sabbath year, the Sabbath day, the Religious Calendar, and the Holiness of Offering	23:10-19
V. Epilogue: Promises and Warnings from **YHWH God**		23:20-33
A.	Promise I: The Protection of Messenger against Enemies (v. 21 Your transgression, suffix second masculine plural to v. 22 second masculine singular)	23:20-23
B.	Warnings: Prohibition of Idolatry, Worship of **YHWH God**	23:24-25
C.	Promise II: Fertility, Terror, Plague (צרעה) against Enemies	23:26-31
D.	Warning: Prohibition of Covenant with gods	23:32-33

Exodus 21:2-11 comprises the second major segment of the Book of Covenant, which presents stipulations for debt-slave laws. The salient literary features in debt-slave laws are "*kî* and *ʾim*" forms. Two *kî* clauses not only function as the initial protasis which introduces two different slave laws, but also functions as a demarcation which separates the debt-slave laws (Exo 21:2a, 21:7a). One specific *kî* clause begins new stipulations for the Hebrew male servant (Exo 21:2-6). Where another *kî* clause provides stipulations for the female servant (Exo 21:7-11). However, by adding the *waw* conjunctive before verse 7, two different *kî* clauses are connected each other.

In the two different *kî* clauses, *ʾim* forms consist of subunits for debt-slave laws. In the first *kî* clause, *ʾim* forms consist of four protasis subunits. At the outset of the first *kî* clause, the first stipulation emphasizes the manumission of the Hebrew slave in the seventh year. But as we follow four *ʾim* forms, the debt-slave becomes "a permanent slave for his owner and family." On the other hand, at the outset of the second *kî* clause, the first stipulation highlights the legal restrictions of the female

servant. But as we follow another four *ʾim* forms, the owner not only supports his female servant economically, but also announces her redemption. It is noteworthy that the combination section of the waw conjunctive and the *ʾim* form changes slaves' social status (Exo 21:5, 11).

Finally, the debt-slave law employs two *inclusios*: the repetition of "חנם (without compensation)" and the contrast of three different properties. First, the Hebrew adjective "חנם (without compensation)" found in the first protasis for the Hebrew male servant, occurs again in the last apodosis for the female servant (Exo 21:2, 11). Second, two different slaves require three precious properties. In verse 5, the Hebrew male slave chooses to become a permanent chattel for his owner because of three precious properties: his owner, his wife, and his children. Third, as found in verse 11, the owner should support his female servant with three supports: her food, her clothing, and her oil.

The following diagram illustrates the formal structure of Exodus 21:2-11.

Structure of Exodus 21:2-11

I. Casuistic Law for the Hebrew Servant (עבד עברי) 21:2-6
   - A. First Protasis for the Servant: The sabbatical year for the Servant (חפשי) and no compensation (חנם) 21:2
   - B. Stipulation I for the unmarried Servant 21:3a
   - C. Stipulation II for the married Servant(Husband, בעל): The manumission for the wife 21:3b
   - D. Stipulation III for the Servant: Properties belong to the Owner – Wife, Children (Owner, אדני) 21:4
   - E. The Voice of the Servant (ואם) 21:5
   - F. Stipulation IV for the Servant: the Process of Permanent Servant 21:6

II. Casuistic Law for the Female Servant (אמה) 21:7-11
   - A. Second Protasis for the Female Servant: the Prohibition of the sabbatical year 21:7
   - B. Stipulation I for the Female Servant: the concubine for the

Owner (Owner, אדני) 21:8

C. Stipulation II for the Female Servant: the concubine for the Owner's son 21:9

D. Stipulation III for the Female Servant: Three Supports (ואם) (Food, Garment, the conjugal rights or oil) 21:10

E. Stipulation IV for the Female Servant: The manumission and no compensation (חנם) 21:11

Overall, the debt-slave laws have "*kî* and *ʾim*" forms, which facilitate readers to memorize stipulations for the Hebrew servant and the female servant. In this respect, these forms accurately explain David Carr's "oral-written memorized forms," although stipulations for the debt-slave laws have no numerical order.[12] The two *kî* clauses enable readers to distinguish two main paragraphs and the four *ʾim* clauses functions as four subunits in one large paragraph.

4. Genre and Language

Casuistic laws for debt-slave are the genre of this passage, classified in the critical division of the *mišpāṭîm* (21:1-22:17[16]). In the passage, ten protases and apodoses contain third person singular form, which reflects the basic characteristics of ancient Near Eastern law codes, especially the Code of Hammurabi in the second millennium B.C.E. For example, Hammurabi's casuistic laws prescribe the matter of fact enslavement of debtors as follows:

> 117: If an obligation came due against a seignior and he sold (the services of) his wife, his son, or his daughter, or he has been bound over to service, they shall work (in) the house of their purchaser or oblige for three years, with their freedom reestablished in the fourth year.[13]

Just as Hammurabi's casuistic law 117 elucidates the end of the slaves'

12) D. M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, 168.

13) J. B. Pritchard, ed., *The Ancient Near East. Volume 1: An Anthology of Texts and Pictures*, 3rd ed. (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr., 2011), 165.

obligation, so the debt-slave laws stipulate the duty and the date of the Hebrew slave.

However, based on the differences between the two kinds of laws, scholars have made some assumptions. One of the differences between the two laws is the use of second person singular form of Exodus 21:2. To resolve this stylistic difference, Albrecht Alt proposes the use of the nipʿal form of the verb *mkr* attested in the corresponding manumission laws of Deuteronomy and the Holiness Code (Deu 15:12a; Lev 25:39a) as follows: כי ימכר איש עברי "If a Hebrew man is sold."[14] More recently, David Wright argues that the usage of second person form is actually original to Exodus 21 rather than redactional supplementation. He further insists that second singular form in Exodus 21:2 comes from the influence of the preceding altar laws, which use verbs in second person (20:24-26).[15] Thus, he stresses that scribes borrowed from Hammurabi's casuistic laws but revised creatively its forms to make connections to other apodictic laws.

Although, these scholars missed the fact that the debt-slave laws in verse 5 belongs to a peculiar genre: personal confession before the public. Regardless of redactional elements, the author of debt-slave laws seems to emphasize verse 5 through the combination of an infinitive absolute and a finite verb of the same root: ואם אמר יאמר "and if he surely says."[16] Furthermore, verse 5 highlights the Hebrew slave's own voice by using the first person singular form: "I love my owner, my wife, and my sons! I will not go out free!" This emotional sentence reflects the Hebrew slave's decision to become a permanent chattel beyond stipulations for the debt-slave laws.

5. Setting

Scholars have long noted that stipulations of debt-slave laws were garnered in the pre-exilic period rather than exilic period. Van Seters argues that the historical setting of the Covenant Code reflects the Judean community after the

14) B. M. Levinson, "The "Effected Object" in Contractual Legal Language: The Semantics of "If you purchase a Hebrew Slave" (Exod. XXI 2)", *VT* 56 (2006), 485-504.

15) D. P. Wright, *Inventing God's Law*, 326.

16) R. J. Williams, *Williams' Hebrew Syntax*, J. C. Beckman, rev., 3rd ed. (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 85 §205.

exilic period. From the historical setting of Nehemiah 5:1-13, Van Seters insists that the Covenant Code was written later than the Hebrew legal tradition of Deuteronomy (Deu 15:12-18).[17] In contrast to Van Seters' hypothesis, David Wright and Bernard Levinson argue that the Covenant Code's composition would be 740 to around 640 B.C.E. since in the Neo-Assyrian period. Assyrian culture and ideology influenced the formulation of laws in the Judean society.[18] For instance, the cultural impact of the Neo-Assyrian period can be proved by the evidence of the Black Obelisk. The Black Obelisk portrays Jehu prostrate at the Assyrian king, Shalmaneser III (858-824)'s feet.[19] As David Carr points out, Hammurabi's laws in Assyrian education enculturation curriculum influenced the Hebrew Scripture.[20]

However, some textual evidence reflects the historical setting of the debt-slave laws further earlier. First, in Exodus 21:2 the Hebrew noun "עבד עברי (Hebrew slave)" provides us with clues to identify the antiquity of the text. Brevard Childs insists that the term "Hebrew slave" does not designate an ethnic group, and was intended to be a pejorative designation of a legal or social status within the Ancient Near Eastern society of the second millennium.[21] I agree with his argument because after the announcement of debt-slave laws, the usage of "עברי (Hebrew)" mainly occurs in the period's early foundation of the Israelite kingdoms (1 Sam 4:6, 9; 13:3, 7, 19; 14:11, 21; 29:3).[22] In these texts, by using "עברי (Hebrew)," the Philistines call the Israelite pejoratively. It is apparent that the term "Hebrew" was used for socially inferior groups. Second, in Exodus 22:28[27], the Hebrew noun "נשיא (chieftain)" depicts the early tribal social system. Nahum Sarna insists that the Hebrew noun "נשיא" can be translated as "chieftain, not a king," since the background of Exodus 21-22 is rural and the way of life uncomplicated.[23] And in the context of the Book of the

17) J. Van Seters, *A Law Book for the Diaspora*, 93-95.
18) See D. P. Wright, "Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi", 98-99; B. M. Levinson, *"The Right Chorale": Studies in Biblical Law and Interpretation*, 330.
19) B. W. Anderson, *The Living World of the Old Testament* (Harlow, Essex: Longman, 1993), 284.
20) D. M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, 137.
21) B. S. Childs, *The book of Exodus*, 468.
22) Jer 34:9, 14 reflects the memory of the debt-slave law for the post exilic community.
23) N. M. Sarna, *Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel* (New York: Schocken Books, 1996), 161.

Covenant, the historical setting of the debt-slave laws would be rural rather than urbanized situation. Alt also argues that the time of the adoption of Canaanite law must lie in the generations between the entry and the foundation of the Israelite kingdoms in Palestine, when the Israelite first came into close contact with the Canaanites.[24] Third, the debt slave laws were established in the process of developing nations. The historical setting of slave laws depicts the earliest stage of economic growth in a small chiefdom. Without economic stability, the owner could not manage his domestic chattel in his house. The context of the Book of Covenant gives us some vestiges of the early kingdom of Israel although extra-biblical evidence is scanty.

6. Intertextual Analysis

Discussion may now turn to the intertextual aspects of Exodus 21:2-11, Deuteronomy 15:12-18, and Leviticus 25:39-45.

The first major instance of an intertextual reading in these passages occurs in Exodus 21:2, "when you buy a Hebrew male servant, six years he shall serve / but in the seventh he shall go out free without compensation." Within the context of Exodus 21:2-11, the verse presents one of Yahweh's instructions to the Hebrew male servant concerning his freedom after six years. Specifically, the verse does not depict any economic support from his owner. Furthermore, there is no stipulation for the female servant's freedom after six years.

On the other hand, the language of Deuteronomy elucidates several issues of Exodus' debt slave laws.

> Deuteronomy 15:12-18
>
> 12 When your brother the Hebrew man or the Hebrew woman will be sold to you, and he shall serve you six years and in the seventh year you shall let him go free from you 13 and when you will let him go free from you. You shall not let him go empty handed 14 You shall surely make necklace for him from your flock and from your threshing floor and from your wine vat that the LORD your God blessed you, you shall give to him 15 and you shall remember that you were a servant in the land of

24) A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, 129.

Egypt and YHWH your God redeemed you therefore I am commanding you this word today. 16 and it will be happen when he shall say to you I will not go out from you for he loved you and your house since it was good to him with you 17 and you shall take an awl and you shall set in his ear and in the door and he shall be belong to you a servant forever and also to your female servant you shall do the same. 18 You shall not be harden in your eyes when you send him your hired servant six years and the LORD your God blessed you in all that you will do

First, the Deuteronomistic slave law adds stipulations for the Hebrew woman. In Exodus 21:7, the debt-slave law prohibits the Hebrew woman from leaving her owner. However, the Deuteronomistic slave law gives a chance to the Hebrew woman to leave her enslavement after her six years work. Second, the Deuteronomistic slave law allows the Hebrew male slave to be compensated from the property of his owner. In Exodus 21:2, 11, the Hebrew male servant and female servant leaves their home without compensation. But according to the Deutronomistic slave law, they can receive economic support from their owner. In this respect, the Deuteronomistic slave law not only interprets the debt-slave law in the Book of the Covenant, but also inserts new interpretation in their text in order to apply in their historical setting.

A similar concern for stipulations of the Hebrew servants occurs in Leviticus 25:39-45.

Leviticus 25:39-45

39 If your brother was impoverished under your authority, sold to you, do not make him work as a slave. 40 He shall remain under you as a resident hireling he shall work under you until the jubilee year 41 Then he and his children with him shall be released from your authority. He shall return to his kin group and return to his ancestral holding 42 For they are my slaves, whom I freed from the land of Egypt, they shall not be sold as slaves are sold 43 You shall not rule over him with harshness. You shall fear your God 44 Male and female slaves as you may have from the nations around about you, from them that you may buy male and female slaves. 45 Also from among the children of residents who live under your sway, from them you shall buy, or from their kin groups that are under your sway, whom they begot in your land. These shall become your property.

In Leviticus 25:39-45, the Leviticus slave law reveals different perspectives from both the Exodus slave law and the Deuteronomistic slave law but complements them. The Leviticus slave law protects an Israelite brother, who is a father and has sons. The Leviticus slave law regards an Israelite slave as a brother, who needs economic support from his other brothers. The Leviticus slave enables the Israelite to buy their servants from their kin groups. By avoiding to use the Hebrew noun "עבד עברי(Hebrew slave)," the Leviticus slave clarifies the kind of brother. The brother is a father and has sons but has to dwell with his owner. In contrast to this, the Exodus slave law suggests different cases. An unmarried slave should leave alone (Exo 21:3a). A slave who is married before he becomes a slave, but without children, will be free after six years together with his wife (Exo 21:3b). A slave married by his owner while he is a slave, will be free after six years, but must leave his wife and children with his owner (Exo 21:4). Comparing these stipulations to the Leviticus slave law, the Leviticus slave law does consider the case where a debt-slave is bought and sold together with his children. They no longer serve for six years, but can leave until the Jubilee year. Therefore, it is assumed that the Leviticus slave law functions as a supplement to the Exodus slave law.

Overall, three different laws (Exo 21:2-11; Deu 15:12-18; Lev 25:39-45) reflect their different historical setting but complement each other. Apart from the priority over other laws, each slave law mutually explains and completes each stipulation.

7. Interpretation of Exodus 21:2-11

In this section, I will interpret the debt-slave law and explain the function of the debt-slave law in Exodus 21:2-11. In Exodus 21:2-11, two slave laws symmetrically contrasts each other. In Exodus 21:2, the Hebrew slave is to be released at the end of six years. On the other hand, in Exodus 21:7, the female slave who was sold by her father could not go free. Instead, the subunits of the law in Exodus 21:7-11 open the opportunity for the enslaved daughter. Without offering three properties (food, garment, and oil) for the owner's concubine, the

owner has to release her without her work for six years. My main focus of interpretation on the debt-law is to answer why scribes use this symmetric structure. Among this symmetric structure, the slave's own voice in Exodus 21:5 is the key to understanding their intention.

First, scribes attempt to unify their identity by using the contrast between the Hebrew male servant and a foreign people. As I discussed the concept of the Hebrew noun "עבד עברי (Hebrew slave)" in the historical setting, it refers to economically marginalized Israelites. But the contrast between the economically marginalized Hebrew servant and the Hebrew noun "עם נכרי (a foreign people)" (Exo 21:8) also reflects the ethnicity of "עבד עברי (Hebrew slave)." In Exodus 21:8, although the owner's concubine was displeasing to him, he redeems his concubine and cannot be allowed to sell her to a foreign people. This stipulation brings negative images to foreign people. In contrast to this, in Exodus 21:4a, the owner gives his maidservant (or maybe concubine) to the Hebrew slave except sending the Hebrew servant's family with him after his work for six years (Exo 21:4b). If so, why did scribes of the Book of the Covenant compare the Hebrew servant with foreign people but not allow his family to be sent with him? Since a foreign person has no relationship with the owner, giving his concubine would contaminate the owner's purity. For example, Nehemiah's social historical setting fit this situation. In Nehemiah 5:1-10, Nehemiah tried to stop the debt-slave among the Judean community. In particular, in Nehemiah 5:8, Nehemiah has negative feelings toward foreigners who bought the Jews. From this intertextual interpretation, scribes prohibit owner's female servants from giving a foreign people, insofar as the debt-slave law infringes the identity of the Judean society.

Second, the Hebrew slave's personal confession before the court highlights the observance of God's law. In light of casuistic laws of Exodus, it is rare to find a phrase by the narrator with emotion except Exodus 21:5. After the Hebrew slave speaks out his emotional confession before his owner, he was brought to the door or doorpost, and his owner pierces his ear with an awl. Then, he becomes a permanent chattel for his owner. This process echoes prophets' announcement towards his people. For example, Zechariah describes the Israelites behavior as follows: "Zechariah 7:12a and-their-hearts they-made flint against-listening the-instruction and-the-words which YHWH of-hosts sent

by-his-spirit in-the-hand-of the-earlier prophets." The Israelite did not open their heart before YHWH. They are not willing to listen to the instruction of YHWH.

8. Conclusion

In conclusion, as I have analyzed the form, structure, genre, setting, and intertextual interpretation for the debt-law in Exodus 21:2-11, I found that the slave's own voice evidently reflects scribes' intentionality for their community, although personal confession is peculiar within the caustic laws (Exo 21:1-22:17[16]). In one sense, the slave's own voice reflects Carol Newsom's concept, a polyphonic voice in the text.[25] Perhaps, scribes' historical setting has had impact on his writing, but their independent voice for the Judean community still remains in the Hebrew Scriptures. As the Israelite became God's faithful servants in Sinai narrative, the owner of the Hebrew servant is evidently related to the image of God. The Israelite as God's faithful servant must confess their love through the process of a permanent chattel for God.

<Keywords>
Oral-Written memorized forms, The Debt-Slave Law, The Book of the Covenant, Form critical approach, Intertextual Approach.

(투고 일자: 2024년 6월 13일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 10월 11일)

25) C. A. Newsom, "The Book of Job as Polyphonic Text", *JSOT* 97 (2002), 87–108.

<References>

Alt, A., *Essays on Old Testament History and Religion*, Garden City, NY: Doubleday and Co., 1968.

Anderson, B. W., *The Living World of the Old Testament*, Harlow, Essex: Longman, 1993.

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., "The Three Laws on the Release of Slaves (Ex 21,2-11; Dtn 15,12-18; Lev 25:39-46)", *ZAW* 112 (2000), 509-525.

Carr, D. M., *Writing on the Tablet of the Heart*, New York: Oxford University Press, 2005.

Childs, B. S., *The book of Exodus: a critical, theological commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1974.

Jackson, B. S., *Wisdom-Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16*, New York: Oxford University Press, 2006.

Koehler, L. and Baumgarter, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill, 2001.

Levinson, B. M., "The "Effected Object" in Contractual Legal Language: The Semantics of "If you purchase a Hebrew Slave" (Exod. XXI 2)", *VT* 56 (2006), 485-504.

Levinson, B. M., *"The Right Chorale": Studies in Biblical Law and Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Newsom, C. A., "The Book of Job as Polyphonic Text", *JSOT* 97 (2002), 87–108.

Paul., S. M. *Studies in the Book of the Covenant in the light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden: E.J. Brill, 1970.

Pressler, C., "Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21:2-11", V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, New York: T & T Clark, 2004.

Pritchard, J. B., ed., *The Ancient Near East. Volume 1: An Anthology of Texts and Pictures*, 3rd ed., Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr., 2011.

Propp, W. H., *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 2, New York: Doubleday, 2006.

Sarna, N. M., *Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel*, New York: Schocken Books, 1996.

Trible, P., *Rhetorical Criticism: Context, Method and the Book of Jonah*, Minneapolis: Fortress, 1994.

Van Seters, J., *A Law Book for the Diaspora*, New York: Oxford University Press, 2003.

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

Wright, D. P., *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, New York: Oxford University Press, 2009.

Williams, R. J., *Williams' Hebrew Syntax*, J. C. Beckman, rev., 3rd ed., Toronto: University of Toronto Press, 2007.

<Abstract>

An Analysis of the Debt-Slave Law in the Book of the Covenant

Inchol Yang
(Yonsei University)

An important introductory section in the Book of the Covenant (Exo 20:22-23:33), the debt-slave law (Exo 21:2-11), presents a challenge to biblical scholars who have struggled to explain the relationship between the Hebrew male slave and female slave based on ancient Near Eastern parallels as well as intertextual approaches. The casuistic laws in the debt-slave law ("if-then" forms) evidently reflect numerous characteristics of ancient Near Eastern law codes, particularly the Code of Hammurabi from the second millennium BCE. As a result, scholars have historically not only insisted on the antiquity of the debt-slave law but have also focused on the compositional history of Exodus. Additionally, scholars have also noted the intertextual relationships of three laws among the debt-slave laws (Exo 21:2-11; Deu 15:12-18; Lev 25:39-46). These laws together have enabled scholars to examine other aspects of the Hebrew slave laws: the manumission for the Hebrew female slave (Deu 15:12) and the Jubilee year for all slaves (Lev 25:40). Although scholarly endeavors to define characteristics of the debt-slave law have shed light on understanding how law functions in ancient Israel, they only apply their interpretative methodologies to other slave laws rather than other intertextual narratives in the Hebrew Bible. In this paper, as I consider these intertextual allusions in debt-slave law, I argue that the debt-slave law in Exodus 21:2-11, apparent in David Carr's "oral-written memorized forms," denotes one particular narrative element concerning the Hebrew slave's strong feelings towards his family. It is significant that the chiastic structure in Exodus 21:2-11 and "if-then" stipulations reflect "oral-written memorized forms," as found in the Code of Hammurabi, in ancient Israel's educated enculturation curriculum. However, the debt-slave law does not simply preserve "oral-written memorize forms," but also describes its setting by using the Hebrew slave's own voice: "I loved my

owner, my wife, and my children! I shall not go out free!" (Exo 21:5). This paper proceeds in four stages; first, on the basis of critical notes, it translates the debt-slave law; second, it examines the literary form and setting of Exodus 21:2-11 within the larger literary framework of the Book of the Covenant (Exo 20:22-23:33); third, it identifies and examines a number of intertextual relationships between Exodus 21:2-11 and texts from the Hebrew slave laws in Leviticus and Deuteronomy; finally, it not only draws conclusions concerning how these intertextual interpretations complement each other, but also reveals the role of narrative in the law.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 126-162
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.126
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

A Text-Hierarchical Structure of Deuteronomy

Gyusang Jin*

1. Introduction

Section 1 introduces the organization and flow of this article. Section 2 introduces the research methodology and its origin. It then details the text linguistics used to discover the syntactic hierarchical structure of Deuteronomy. Section 2.1 introduces the rules for judging the relationship between clauses as hierarchical or parallel to discover the text-hierarchical structure of Deuteronomy. Section 2.2 explains why it is necessary to read the text as a text hierarchy. Section 3 displays the outline of the Pentateuch, where it checks the place of Deuteronomy. Section 4 describes the process of discovering the syntactic structure of Deuteronomy. Section 5 compares the divisions identified in the syntactic structure with those of scholars and discusses their features and strengths.

2. Methodology and its origin

This study uses Eep Talstra's text linguistics. This methodology is derived from the linguistics of Herald Weinrich. Only after observing all the linguistic features of a text, Weinrich formulated the principles of linguistic organization

* Ph.D. in Old Testament Theology at the Vrije Universiteit Amsterdam. Adjunct Professor in Old Testament Theology at Chongshin University Graduate School. jin.gyusang.numbers.80@gmail.com.

into what he called text grammar.[1] While Weinrich studied modern languages, Wolfgang Schneider applied the same principle to the study of the Hebrew Bible.[2] In earnest, Talstra observed all linguistic features (grammatical information such as verbal tense, verbal stem, person, gender, number, and part of speech at the grapheme level, lexical spelling, repitition at the word level, function at the phrase level, clause type at the clause level, narrative domain, direct speech domain at the text level) in the text of the Hebrew Bible at all linguistic levels.[3] From the first clause to the last clause in the text of a chapter, he determined whether the relationship between clauses is hierarchical or parallel based on the linguistic similarities and differences between two adjacent clauses.[4] By observing and judging the relationship between all the clauses, he finally discovered the syntactic hierarchical structure of the text. Whereas Talstra's study was a chapter-by-chapter study, this study goes beyond the scope of a single chapter to discover the text hierarchy of the entire book of Deuteronomy.

2.1. Rules for determining relationships between clauses

2.1.1. Hierarchical, parallel relationships

2.1.1.1. Hierarchical relationship between main clause and subordinate clause

The table below shows an example of the relationship between main and subordinate clauses.[5] The clause type in 1:34 (18052) is *Wayyiqtol-X*, and opens the paragraph (#) by introducing the group of participants, YHWH (יְהוָה) and the sound of your words (קוֹל דִּבְרֵיכֶם). The clause

1) H. Weinrich, "Die Textpartiur als heuristische Methode", W. Dressler, ed., *Textlinguistik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978), 391-412.
2) W. Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch* (Munich: Claudius, 2001).
3) https://etcbc.github.io/bhsa/features/0_home/.
4) E. Talstra, "Clause Types and Textual Structure An Experiment in Narrative Syntax", E. Talstra, ed., *Narrative and Comment: Contributions to Discourse Grammar and Biblical Hebrew: Presented to Wolfgang Schneider* (Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis, 1995), 169.
5) The abbreviations listed above the table represent the linguistic information in each column. Each abbreviation is paired with a term written above it. BO stands for book, Ch for chapter, PNG for person, number, and gender, CLTP for clause type, CA for clause atom number, In for indentation, and P for the presence or absence of a paragraph. We will often use CA to refer to a specific clause.

type of 1:34 (18053) is *Wayyiqtol-0*, which differs from WayX in the preceding clause (18052). The inflection of the predicate (יִקְצֹף) refers back to (יְהוָה) in the previous clause, stating that YHWH heard the people and was angry. Thus, 1:34 Way0 (18053) is embedded under 1:34 WayX (18052).

```
Book Chapter Verse Person Number Gender Clause Type Clause Atom number Indent Paragraph
 BO Ch Vs   PNG CLTP    CA    In   P
DEUT01,34 3sgM WayX 18052 19.# [וַ <Cj>] [יִשְׁמַע <Pr>] [יְהוָה <Su>] [אֶת־קוֹל דִּבְרֵיכֶם <Ob>]
DEUT01,34 3sgM Way0 18053 20..    [וַ <Cj>]  [יִקְצֹף <Pr>]
DEUT01,34 3sgM Way0 18054 20..    [וַ <Cj>]  [יִשָּׁבַע <Pr>]
DEUT01,34 ---- InfC 18055 21..     |  [לֵאמֹר <Pr>]
```

2.1.1.2. Parallelism between main clauses

The clause type in 1:34 (18054) is also *Wayyiqtol-0*. The inflection of (יִשָּׁבַע) is the same as the inflection of the preceding (יִקְצֹף) (18053): YHWH was angry and swore an oath. Thus, 1:34 Way0 (18054) parallels 1:34 Way0 (18053).

2.1.1.3. Main and subordinate clauses

The clause type of 1:34 (18055) is an infinitive construct. The preposition (לֵ) of the infinitive (לֵאמֹר) signals subordination to the preceding clause. At the same time, it opens the subsequent direct speech section. Thus, 1:34 InfC (18055) is embedded under 1:34 Way0 (18054).

2.1.2. Deciding the best mother clause

```
05,01 3sgM WayX 18584  9.# [וַ <Cj>]  [יִקְרָא <Pr>]  [מֹשֶׁה <Su>]  [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
27,01 3sgM WayX 20829 10.#    [וַ <Cj>] [יְצַו <Pr>] [מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל <Su>] [אֶת־הָעָם <Ob>]
27,09 3sgM WayX 20860 10.#    [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם <Su>] [אֶל כל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
29,01 3sgM WayX 21204  9.# [וַ <Cj>]  [יִקְרָא <Pr>]  [מֹשֶׁה <Su>]  [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
```

In the table above, all four clauses have the clause type *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, singular, masculine, introducing (מֹשֶׁה) as the explicit subject, and open a paragraph. There are three mother clause candidates (5:1; 27:1, 9) that show connectivity to 29:1 WayX. To determine the

most appropriate mother clause, we must further examine the linguistic similarities between 29:1 WayX and the three preceding clauses.[6] 27:9 and 29:1 have identical clause type (*Wayyiqtol-X*), the 3rd person, singular, masculine, explicit subject (מֹשֶׁה), and complement (אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל). 27:9 and 27:1 have identical clause type, the 3rd person, singular, masculine, explicit subject (מֹשֶׁה), and the participant (הָעָם) is spelled differently than (יִשְׂרָאֵל), but they refer to the same object. 29:1 and 5:1 have identical clause type, the 3rd person, singular, masculine, explicit subject (מֹשֶׁה), and the complement (אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל). In addition, they have the same predicate (יִקְרָא). Therefore, the similarity between 29:1 and 5:1 is higher than between 29:1 and 27:1 and 9. Therefore, 29:1 is connected to 5:1 as a parallel relationship. The decision causes the embedding of 27:1 and 9, which introduce an expanded set of participants (מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל), (הָעָם) or (מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם), (כָּל־יִשְׂרָאֵל) developing an embedded narrative line under 5:1 and 29:1. The narrative line in 5:1 an 29:1 describes Moses calling all of Israel. In contrast, the narrative line in 27:1 and 9 describes Moses and the elders of Israel speaking to the people and Moses and the Levitical priests speaking to all of Israel.

2.2. Reading a text as a syntactic hierarchical structure

In general, a text is a linear arrangement of words. A syntactic hierarchical structure, on the other hand, refers to the discourse of a text and is the result of the reader's observation of linguistic features between clauses and the reader's judgment of the hierarchical or parallel relationship between clauses based on their similarities.[7] Reading the text as a text-hierarchy helps the reader in several ways. First, the syntactic hierarchical structure can teach us what clause types (e.g., *Wayyiqtol-X*, W-X-Qatal, etc.) open paragraphs in all linguistic levels. Robert Longacre

---

6) Another name for a main clause is a mother clause. The mother clause usually serves as the main clause for the subordinate clauses that follow, or it can be parallel to the clauses that follow.

7) E. Talstra, "A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative", E. van Wolde, ed., *Narrative Syntax and the Hebrew Bible: Papers of the Tilburg Conference 1996* (Leiden: Brill, 1997), 85-105.

understood a text as a linear arrangement of words and determined that a particular clause type has a function. For example, Longacre thought that *Wayyiqtol* develops the storyline of a narrative, and that W-X-Qatal gives background information. Francis I. Andersen said that *Wayhi* clauses indicate the beginning of a new paragraph.[8] However, a syntactic hierarchical structure shows that a particular clause type performs multiple functions depending on the textual levels where it occurs.[9] Therefore, a text hierarchy helps a reader to have a sharper definition of a clause type.

To illustrate how this approach guides the reading of the text, we will have a look at Deuteronomy 31. 31:1 WayX opens a paragraph by introducing (מֹשֶׁה) as an explicit subject. The clause type *Wayyqtol-0* in the following 31:1 (21406) differs from the clause type *Wayyiqtol-X* in the preceding 31:1 (21405). The inflection of (יְדַבֵּר) in 31:1 (21406) refers to the explicit subject (מֹשֶׁה) of the preceding clause (21405). Thus, 31:1 (21406) develops an embedded narrative line under 31:1 WayX. 31:1 Way0 and 7 WayX have different clause types. 31:1 WayX-Way0 (21405, 21406) introduces the set of participants, (מֹשֶׁה), (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה), (כָּל־יִשְׂרָאֵל). Meanwhile, 31:7 (21436) introduces a different set of participants, (מֹשֶׁה), (יְהוֹשֻׁעַ). The difference is also the basis for embedding 31:7 WayX under 31:1 (WayX-Way0). However, they also have connectivity. The inflection of (יִקְרָא) in 31:7 refers back to the inflection of (יְדַבֵּר), and describe the calling and speaking of Moses. The (יְהוֹשֻׁעַ) in 31:7 WayX (21436) is part of the (כָּל־יִשְׂרָאֵל) in the preceding 31:1 Way0 (21406). Thus, 31:7 WayX opens an embedded paragraph under 31:1 Way0. 31:9 (21452) and 31:7 have the same clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, singular, masculine information, indicating connectivity. However, 31:9 WayX-Way0-Ptcp (21452, 21453, 21454) introduce the expanded set of participants, (מֹשֶׁה), (הַתּוֹרָה הַזֹּאת), (הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי), and (אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה). Moses called Joshua in 31:7 WayX, while

8) F. I. Andersen, *The Sentence in Biblical Hebrew* (Berlin: De Gruyter, 1974).

9) R. E. Longacre, “Weqatal Forms in Biblical Hebrew Prose, a Discourse-Modular Approach”, R. D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994): 50-95. For a related discussion, see. Gyusang Jin, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers* (New Jersey: Gorgias Press, 2023), 27.

Moses wrote the Torah and gave it to the Levitical priests and all the elders of Israel in 31:9 WayX. Thus, 31:9 WayX opens an embedded paragraph under 31:7 WayX. The Levitical priests and all the elders in 31:9 are also part of all Israel in 31:1 (21406). So 31:9 WayX develops an embedded narrative line under 31:1 WayX, describing Moses' communication with the Levitical priests and all the elders.

```
31,01 3sgM WayX 21405 10.#  [וַ <Cj>] [יֵלֶךְ <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
31,01 3sgM Way0 21406 12..    [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה <Ob>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
31,07 3sgM WayX 21436 13.#      [וַ <Cj>] [יִקְרָא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [לִיהוֹשֻׁעַ <Co>]
31,09 3sgM WayX 21452 14.#        [וַ <Cj>] [יִכְתֹּב <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת <Ob>]
31,09 3sgM Way0 21453 16..            |  [וַ <Cj>] [יִתְּנָהּ <PO>] [אֶל־הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי <ap><Co>]
31,09 -plM Ptcp 21454 18.e            |        |  [הַ <Re>] [נֹשְׂאִים <PC>] [אֶת־אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה <Ob>]
31,09 ---- Defc 21455 17d.            |  [וְאֶל־כָּל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל <pa><cj>]
31,14 3sgM WayX 21478 15.#          [וַ <Cj>] [יֹּאמֶר <Pr>] [יְהוָה <Su>] [אֶל־מֹשֶׁה <Co>]
31,16 3sgM WayX 21488 15.#          [וַ <Cj>] [יֹּאמֶר <Pr>] [יְהוָה <Su>] [אֶל־מֹשֶׁה <Co>]
31,24 3sgM Way0 21541 14.#        [וַ <Cj>] [יְהִי <Pr>]
31,24 ---- InfC 21542 15..            [כְּכַלּוֹת <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
31,24 ---- InfC 21543 16..              |  [לִכְתֹּב <Pr>] [אֶת־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת <Ob>] [עַל־סֵפֶר <Co>]
31,24 ---- InfC 21544 17..              |        [עַד תֻּמָּם <Ps>]
31,25 3sgM WayX 21545 15.#          [וַ <Cj>] [יְצַו <Pr>] [מֹשֶׁה<Su>] [אֶת־הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה <Ob>]
```

31:9, 14, and 16 have the identical clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, singular, masculine information. 31:14 and 16 introduce the set of participants, (יְהוָה), (מֹשֶׁה), which differ from the set of participants, Moses, Joshua, the Torah, the Levitical priests, in 31:9. The WayX clauses in 31:14 and 16 describe the speaking of YHWH to Moses. YHWH tells Moses of his impending death and commands him to hand over his leadership to Joshua. Thus, 31:14, 16 WayX develop an embedded narrative line under 31:9 WayX.

The clause type *Wayhi* in 31:24 (21541) differs from the *Wayyiqtol-X* in 31:9 (21452). However, they also have connectivity. The clauses in 31:24 (*Wayhi*-InfC-InfC-InfC-InfC) re-introduce the set of participants, (מֹשֶׁה), (דִּבְרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת) and (סֵפֶר), who also occur in 31:9. The inflection of (כַּלּוֹת) and (תֻּמָּם) in 31:24 refers back to (מֹשֶׁה) in 31:9 WayX (21452), indicating connectivity. 31:24 *Wayhi* transits from the communication between Moses, the Leviticus priests, and all elders of Israel in 31:9 *WayX* to between Moses and the Levites in 31:24 and 25 at a parallel narrative line. At the same time, 31:24, *Wayhi* provides

antecedent information to set the stage for the narrative in 31:25 WayX, which follows. The clause type *Wayyiqtol-X* in 31:25 (21545) differs from the clause type *Wayhi* in the preceding 31:24. 31:25 WayX (21545) introduces the set of participants, (מֹשֶׁה), (הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה), which differs from the set of participants in 31:24. Thus, 31:25 WayX opens an embedded paragraph under 31:24 *Wayhi*.

In conclusion, 31:1, 7, 9, 14, 16, and 25 have the same clause type, *Wayyiqtol-X,* the 3rd person, singular, masculine information, and open a paragraph by introducing explicit subject (מֹשֶׁה). However, they have different sets of participants and develop a narrative line at a different textual level. 31:1 WayX opens a paragraph at a higher textual level, while 31:7 WayX develops the narrative line under 31:1. 31:9 WayX opens a paragraph under 31:7 WayX. 31:14, 16 WayX clauses continue the narrative line under 31:9. 31:25 WayX opens a paragraph under 31:24 *Wayhi*, which indicates the transition from the preceding narrative line in 31:9 WayX to the following one in 31:25 WayX, and provides antecedent information for the progression of 31:25 WayX. Likewise, the syntactic hierarchical structure in 31:1-25 clearly defines the functions of a particular clause type.

3. Syntactic Hierarchical Structure of Deuteronomy

3.1. The two major divisions in Deuteronomy

Syntax refers to the structure of clauses, the rules, principles, and processes that govern the word order in a text.[10] Syntax is the framework of the text. It deserves priority over other areas of linguistic analysis, such as participants' analysis and rhetorical analysis.[11] In the

10) K. L. McKay, "Syntax in Exegesis", *TynBul* 23 (1972), 39-57 (39). "Syntax refers to the arrangement of words in clauses, sentences, and paragraphs. The order in which the words are arranged is a matter of relationship between them, and the function of a word cannot be determined without considering its relationship." See, e.g., Gyusang Jin, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers*, 23.

11) W. van Peursen, "Participant Reference in Genesis 37", *JNSL* 39:1 (2003), 85-102 (101).

Pentateuch, a particular arrangement of words, or syntactic patterns, function as demarcation markers. The BDSF (Basic Divine Speech Formula: YHWH spoke to Moses) appears 209 times and opens a paragraph at a lower textual level.[12] The EDSF (Elaborate Divine Speech Formula: "The YHWH spoke to Moses" + locative or time phrase), on the other hand, is an extended form of BDSF, functioning as a discourse marker that opens a major division at higher textual levels.[13] The EDSFs (BDSF + time phrase) appear in Leviticus 16:1 and Deuteronomy 32:48, split the first major division of Leviticus into two divisions (1:1-15:33, 16:1-24:23), and split Deuteronomy into two major divisions (1:1-32:47, 32:48-34:12).[14] This paper will elaborate on the process of discovering the macro-syntactic structure of Deuteronomy.

3.2. The Macro Structure of Deuteronomy

3.2.1. Complete view (1:1-34:12)

This section briefly describes the macro-structure of Deuteronomy and the function of clauses that open a paragraph at lower textual levels. The elaboration on observing similarities between clauses and determining their hierarchical or parallel relationships will be given in the following sections. The first major division (1:1-32:47) consists of prologue, two bodies, while the second major division (32:48-34:12) functions as epilogue. The prologue (1:1-4:49) gives antecedent information for the main body and epilogue of Deuteronomy. 1:1 NmCl opens Deuteronomy and gives antecedent information for developing its following clauses. The

---

12) https://shebanq.ancient-data.org/hebrew/text?iid=3801&page=1&mr=r&qw=q.

13) Gyusang Jin, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers*, 62-65. EDSF (BDSF + phrase of place) appears in Exo 4:19, 12:1, Lev 1:1, 25:1, and Num 3:14, dividing Exodus into three major divisions (1:1-4:18, 4:19-11:10, 12:1-40:38) and Leviticus into two major divisions (1:1-24:23, 25:1-27:34). And the first major division of Numbers is divided into two (1:1-3:13, 3:14-8:26). EDSF (BDSF + locative + time phrases) appears in Num 1:1, 9:1, dividing the book of Numbers into two major divisions (1:1-8:26; 9:1-36:13). EDSF (BDSF + double locative phrase) appears in Num 20:23, 33:50, 35:1, dividing the second major division into four divisions (9:1-20:22, 20:23-33:49, 33:50-34:29, and 35:1-36:13).

14) We omit the description of the hierarchical relationship between all EDSFs. Gyusang Jin, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers*, 65.

Wayhi in 1:3 gives more specific antecedent information for its following clauses.

01,01 NmCl 17913 5.# [אֵלֶּה <Su>] [הַדְּבָרִים <PC>]
01,01 xQtX 17914 8.. [אֲשֶׁר <Re>] [דִּבֶּר <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>] [בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן <Lo>] [בַּמִּדְבָּר <Lo>]
[בָּעֲרָבָה <Lo>] [מוֹל סוּף <Lo>] [בֵּין־פָּארָן וּבֵין־תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב <Lo>]
01,02 NmCl 17915 7.. [אַחַד עָשָׂר יוֹם <PC>] [מֵחֹרֵב <Aj>] [דֶּרֶךְ הַר־שֵׂעִיר <Aj>] [עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ <Aj>]
01,03 Way0 17916 6.. [וַ <Cj>] [יְהִי <Pr>] (1:3a)
05,01 WayX 18584 9.# [וַ <Cj>] [יִּקְרָא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
27,01 WayX 20829 10.# [וַ <Cj>] [יְצַו <Pr>] [מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל <Su>] [אֶת־הָעָם <Ob>]
27,09 WayX 20860 10.# [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם <Su>] [אֶל כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
29,01 WayX 21204 9.# [וַ <Cj>] [יִּקְרָא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
31,01 WayX 21405 10.# [וַ <Cj>] [יֵּלֶךְ <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
31,30 WayX 21566 12.# [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [בְּאָזְנֵי כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל <Co>] [אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת <Ob>]
32,44 WayX 21741 10.# [וַ <Cj>] [יָּבֹא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
32,45 WayX 21743 10.# [וַ <Cj>] [יְכַל <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
32,48 WayX 21756 3.# [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [יְהוָה <Su>] [אֶל־מֹשֶׁה <Co>] [בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה <Ti>]
33,01 NmCl 21773 12.# [וְ <Cj>] [זֹאת <Su>] [הַבְּרָכָה <PC>]
33,01 xQtX 21774 13.. [אֲשֶׁר <Re>] [בֵּרַךְ <Pr>] [מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים <Su>] [אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל <Ob>] [לִפְנֵי מוֹתוֹ <Aj>]
34,01 WayX 21893 11.# [וַ <Cj>] [יַּעַל <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [מֵעַרְבֹת מוֹאָב <Co>] [אֶל־הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה <Co>]
34,05 WayX 21905 11.# [וַ <Cj>] [יָּמָת <Pr>] [שָׁם <Lo>] [מֹשֶׁה עֶבֶד־יְהוָה <Su>] [בְּאֶרֶץ מוֹאָב <Aj>] [עַל־פִּי יְהוָה <Aj>]

The *Wayyiqtol-X* clauses in 5:1 and 29:1 split the body of Deuternomy (5:1-32:47) into two bodies (5:1-28:69, 29:1-32:47). The *Wayyiqtol-X* clauses in 27:1 and 9 split body 1 (5:1-28:69) into three divisions (5:1-26:19, 27:1-8, 27:9-28:69). The *Wayyiqtol-X* clauses in 31:1, 32:44, 45 split body 2 (29:1-32:47) into four divisions (29:1-30:20, 31:1-32:43, 32:44, and 32:45-47). The *Wayyiqtol-X* clauses in 34:1 and 5 split the epilogue (32:48-34:12) into three divisions (32:48-33:29, 34:1-4, and 34:5-12). In conclusion, the EDSF in 32:48 divides Deuteronomy into two major divisions, and the *Wayyiqtol-X* clauses, which introduce Moses as an explicit subject, distinguish the body of Deuteronomy from its prologue and epilogue, and split the body into two bodies, and seven divisions, and the epilogue into three divisions.[15)]

15) When the *Wayyiqtol-X* clause introduces Moses as the explicit subject and the predicates (יִּקְרָא), (יְצַו), and (יְדַבֵּר), this paper calls them as Moses' Speaking Formulas (MSFs). Otherwise, when the *Wayyiqtol-X* clause introduces Moses as an explicit subject, the predicates express Moses' movements and actions and develop the narrative line at a lower textual level, this paper calls them as Moses' Agent Formulas (MAFs).

3.2.2. The first major division (1:1-32:47)

3.2.2.1. Prologue (1:1-4:49)

(1) Opening markers

The nominal clause (אֵלֶּה הַדְּבָרִים) in 1:1 opens the book of Deuteronomy, gives antecedent information for the following clauses, and foreshadows what Moses will speak to all Israel. The five locative phrases ('In the wilderness of Arabah, across the Jordan, in the opposite of Sup, between Paran and Tophel, Laban and Hazeroth, and Dizahab') (מִדְבָּר בָּעֲרָבָה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן), (מוֹל סוּף), (בֵּין־פָּארָן וּבֵין־תֹּפֶל), (לָבָן וַחֲצֵרֹת), (דִי זָהָב) in 1:1 refer to the locative phrases in Numbers 35:1 ('by Jericho, in the plains of Moab by the Jordan River') (עַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ). So 1:1 opens Deuteronomy under Numbers 35:1.

(2) Division 1 (1:1-5)

```
01,01 ---- NmCl 17913  5.# [אֵלֶּה <Su>] [הַדְּבָרִים <PC>]
01,01 3sgM xQtX 17914  8..      [אֲשֶׁר <Re>] [דִּבֶּר <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>] [בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן <Lo>] [בַּמִּדְבָּר <Lo>]
                                  [בָּעֲרָבָה <Lo>] [מוֹל סוּף <Lo>] [בֵּין־פָּארָן וּבֵין־תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב <Lo>]
01,02 ---- NmCl 17915  7..   [אַחַד עָשָׂר יוֹם <PC>] [מֵחֹרֵב <Aj>] [דֶּרֶךְ הַר־שֵׂעִיר <Aj>] [עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ <Aj>]
01,03 3sgM Way0 17916  6.. [וַ <Cj>] [יְהִי <Pr>]
01,03 3sgM xQtX 17917 10..   [בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה <Ti>] [בְּעַשְׁתֵּי־עָשָׂר חֹדֶשׁ <Ti>] [בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ <Ti>] [דִּבֶּר <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל <Co>] [כְּכֹל <Aj>]
01,05 3sgM xQtX 17924 10.#   [בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן <Lo>] [בְּאֶרֶץ מוֹאָב <Lo>] [הוֹאִיל <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
01,05 3sgM ZQt0 17925 11..     [בֵּאֵר <Pr>] [אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת <Ob>]
01,05 ---- InfC 17926 12..       [לֵאמֹר <Pr>]
01,06 3sgM XQtl 17927 14.q           [יְהוָה אֱלֹהֵינוּ <ap><Su>] [דִּבֶּר <Pr>] [אֵלֵינוּ <Co>] [בְּחֹרֵב <Lo>]
01,19 1pl- Way0 17977 15.#             [וַ <Cj>] [נִּסַּע <Pr>] [מֵחֹרֵב <Co>]
01,20 1sg- Way0 17983 16.#               [וָ <Cj>] [אֹמַר <Pr>] [אֲלֵכֶם <Co>]
01,22 2plM WayX 17993 16.#               [וַ <Cj>] [תִּקְרְבוּן <Pr>] [אֵלַי <Co>] [כֻּלְּכֶם <Su>]
02,01 1pl- Way0 18117 15.#             [וַ <Cj>] [נֵּפֶן <Pr>]
02,01 1pl- Way0 18118 15..             [וַ <Cj>] [נִּסַּע <Pr>] [הַמִּדְבָּרָה <Co>] [דֶּרֶךְ יַם־סוּף <Aj>]
02,01 1pl- Way0 18120 15..             [וַ <Cj>] [נָּסָב <Pr>] [אֶת־הַר־שֵׂעִיר <Ob>] [יָמִים רַבִּים ס <Ti>]
02,08 1pl- Way0 18144 15.#             [וַ <Cj>] [נַּעֲבֹר <Pr>] [מֵאֵת אַחֵינוּ בְנֵי־עֵשָׂו <ap><Co>]
02,08 1pl- Way0 18147 15..             [וַ <Cj>] [נֵּפֶן <Pr>]
02,08 1pl- Way0 18148 15..             [וַ <Cj>] [נַּעֲבֹר <Pr>] [דֶּרֶךְ מִדְבַּר מוֹאָב <Aj>]
02,13 1pl- Way0 18165 15..             [וַ <Cj>] [נַּעֲבֹר <Pr>] [אֶת־נַחַל זָרֶד <Ob>]
03,01 1pl- Way0 18267 15.#             [וַ <Cj>] [נֵּפֶן <Pr>]
03,29 1pl- Way0 18369 15..             [וַ <Cj>] [נֵּשֶׁב <Pr>] [בַּגָּיְא מוּל בֵּית פְּעוֹר פ <sp><Co>]
04,01 ---- MSyn 18370 13m#         [וְ <Cj>] [עַתָּה <Ti>]
04,01 ---- Voct 18371 16v.               [יִשְׂרָאֵל <Vo>]
04,41 3sgM xYqX 18559 14.#           [אָז <Ti>] [יַבְדִּיל <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [שָׁלֹשׁ עָרִים <Ob>] [בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שָׁמֶשׁ <Lo>]
04,42 ---- InfC 18560 16..             | [לָנֻס <Pr>] [שָׁמָּה <Mo>] [רוֹצֵחַ <Su>]
04,44 ---- NmCl 18568 15.#             [וְ <Cj>] [זֹאת <Su>] [הַתּוֹרָה <PC>]
```

The clause type of 1:2 is a nominal clause (NmCl), which is identical to that of 1:1, indicating connectivity. 1:2 ('It is an eleven-day's journey from Horeb by way of Mount Seir to Kadesh-barnea') specifies the antecedent information of 1:1. The clauses, *Wayhi*-xQtX-xQtX, in 1:3 ('In the 40th year, on the first day of the 11th month, Moses spoke to the

sons of Israel, as YHWH had commanded Moses') (וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעַשְׁתֵּי־עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ) contrast with (אַחַד עָשָׂר יוֹם) in 1:2 NmCl, indicating that more time than necessary passed after going out of Egypt before Israel reached the wilderness in the Arabah across the Jordan. Moses explains the reason and begins to speak the Torah (בֵּאֵר אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת) not to repeat the failure of Israel in 1:5 ZQt0.[16)]

1:5 xQtX (הוֹאִיל מֹשֶׁה) specifies its preceding clause. The clause type, infinitive construct, in 1:5 (17926) differs from the preceding one ZQt0 in 1:5. The inflection of 1:5 InfC (לֵאמֹר) refers back to the inflection (בֵּאֵר) in 1:5 ZQt0, indicating connectivity. 1:5 InfC initiates a direct speech section at a lower textual level.

(3) Division 2 (1:6-4:49)

1:6 XQtl (17927) has a different clause type from 1:5 InfC (17926). Moses is the inflection of (לֵאמֹר) (17926), and a part of "us" in the suffixes of (אֵלֵינוּ) and (אֱלֹהֵינוּ), indicating connectivity. Thus, 1:6 XQtl gives specified antecedent information under 1:5 InfC.

The inflections of (נְסַע), (נֵפֶן), (נָסָב), (נַעֲבֹר), and (נֵשֶׁב) in 1:19; 2:1, 8, 13; 3:1, and 29 point out the suffixes (נוּ) of (אֱלֹהֵינוּ), (אֵלֵינוּ) in 1:6 (17927), indicating a connectivity. The *Wayyiqtol-0* clauses develop a parallel direct speech line, recounting the itinerary of Moses and Israel. The clauses in 1:20, 22 Way0-WayX introduce participants, Moses and Israel, and describe their communication. 4:1 is a macro-syntactic sign, and 4:1 Voct calls Israel. 4:1 Msyn opens a direct speech section under 1:5 InfC (לֵאמֹר) at a different textual level of 3:29 Way0.

The time phrase (אָז) in 4:41, 42 xYqX-InfC indicates the moment after the (וְעַתָּה) in 4:1 Msyn. The clauses in 4:41 and 42 introduce the set of participants, (מֹשֶׁה), (שָׁלֹשׁ עָרִים), (רוֹצֵחַ), and open an embedded paragraph. Moses separates the cities for refugees to which unintentional murderers can flee. 4:41 xYqX and 44 NmCl have different clause types. (זֹאת הַתּוֹרָה) in 4:44 refers back to (שָׁלֹשׁ עָרִים) in 4:41. Thus, 4:4-49 develops an embedded direct speech line under 4:41 and closes 1:1-4:49.

1:1-4:49 narrates the itinerary of Moses and Israel, and explains why

16) ZQt0 marks clause types with no word before the qatal verb and no explicit subject afterward. Notations and descriptions of other clause types can be found at the following link. https://etcbc.github.io/bhsa/features/typ/.

they reached the present place on the 1st day of the 11th month of the 40th year, even if they could have reached in 11 days.

(4) Discourse function

The prologue (1:1-4:49) remembers the wandering of Israel in the desert.

3.2.2.2. Body 1 (5:1-28:69)

(1) Opening marker

```
05,01 3sgM WayX 18584  9.# [וַ <Cj>] [יִקְרָא <Pr>]  [מֹשֶׁה <Su>]  [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
05,01 3sgM Way0 18585 11..        [וַ <Cj>] [יֹאמֶר <Pr>] [אֲלֵהֶם <Co>]
27,01 3sgM WayX 20829 10.#   [וַ <Cj>] [יְצַו <Pr>] [מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל <Su>] [אֶת־הָעָם <Ob>]
27,09 3sgM WayX 20860 10.#   [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם <Su>] [אֶל כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
28,69 ---- NmCl 21199 12.#            [אֵלֶּה <Su>] [דִּבְרֵי הַבְּרִית <PC>]
29,01 3sgM WayX 21204  9.# [וַ <Cj>] [יִקְרָא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
29,01 3sgM Way0 21205 11..        [וַ <Cj>] [יֹאמֶר <Pr>] [אֲלֵהֶם <Co>]
```

The *Wayyiqtol-X* in 5:1 opens the 1st body (5:1-28:69) under 1:3 *Wayhi*, describing the commandments for preventing failure in 5:1-28:69. 5:1 and 29:1 have the same clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, singular, masculine information, and the phrases' order (Conjunction → Predicate → Subject → Complement). They also have the same predicate (יִקְרָא), explicit subject (מֹשֶׁה), complement (כָּל־יִשְׂרָאֵל), indicating very high similarity. Furthermore, Way0 follows 5:1 and 29:1 WayX. The inflection of (יֹאמֶר) and the suffix of (אֲלֵהֶם) (18585, 21205) in 5:1 and 29:1 Way0 refer back to the explicit subject (מֹשֶׁה) and the complement (כָּל־יִשְׂרָאֵל) (18584, 21204) in 5:1 and 29:1 WayX. Therefore, 29:1 is connected to 5:1 as a parallel relationship, overcoming a long distance between them, and opens the 2nd body (29:1-32:47) and the 1st division (5:1-26:19).

(2) Division 1 (5:1-26:19)

The pattern to split division 1 into sub-divisions 1-4

The pattern, moving from the commandment, "hear", to "keep", occurs four times in 5:1-26:19 and splits it into four sub-divisions(5:1-6:3, 6:4-8:20, 9:1-18:14, 18:15-26:19). The "hear" gives a general commandment. In contrast, the "keep" gives practical rules to achieve the general commandment at a lower textual level. The clause type of a following clause changes from the preceding one, and its textual level changes and lists practical rules to execute and elaborates on them. The

pattern, moving from the commandment, “hear”, to “keep”, first occurs in (שְׁמַע) (18586) of 5:1, (שְׁמַרְתֶּם) (18591, 18699) of 5:1, 32. The pattern occurs the second in (שְׁמַע) (18729) of 6:4, (תִּשְׁמְרוּן) (18921) of 8:1. The pattern occurs the third in (שְׁמַע) (19010) of 9:1, (הִשָּׁמְרוּ) (19299) of 11:16, (תִּשְׁמְרוּן) (19370) of 12:1, (שְׁמֹר) (19479) of 12:28, (תִּשְׁמְרוּ) (19506) of 13:1, (שָׁמוֹר) (19789) of 16:1. The pattern occurs lastly in (תִּשְׁמָעוּן) (20013) of 18:15 and (שָׁמַרְתָּ) (20813) of 26:16.

Sub-Division 1 (5:1-6:3)

5:1 commands Israel hear the statutes and ordinances of YHWH. The clause type, WQt0, of 5:1 and 32 differs from Zim0 in 5:1. However, the inflection of (שְׁמַרְתֶּם) of 5:1 and 32 refers back to that of (שְׁמַע) in 5:1, indicates connectivity, and commands Israel to learn them and to keep to do them.

Sub-Division 2 (6:4-8:20)

6:4 parallels 5:1. They have the same clause type, Z-Imperative-0, predicate (שְׁמַע), PNG (the 2nd person, singular, masculine), whose inflection indicates Israel. 6:4 commands them to love Him. (תִּשְׁמְרוּן) (18921) in 8:1 commands them to keep the commandments of YHWH and remember what YHWH had done in Egypt, and motivates them to get rewarded. The inflections of (תִּשְׁמְרוּן) (18921), (עֲשׂוֹת) (18922), and the suffix of (מְצִוְּךָ) (18919) in 8:1 refer back to the inflection of (שְׁמַע) in 6:4 and indicate connectivity. However, the clause types, Ptcp-ZYq0-InfC, in 8:1 differ from 6:4 Zim0 and open an embedded paragraph under 6:4.

Sub-Division 3 (9:1-18:14)

9:1, 6:4 have the same (שְׁמַע) Zim0 and they are parallel. 9:1 (שְׁמַע) commands Israel to cross the Jordan river and occupy the land. 9:7 (זְכֹר) (19047), 11:16 (הִשָּׁמְרוּ) (19299), 12:28 (שְׁמֹר) (19479) have identical clause type, Zim0, and inflection indicating Israel. Thus, they develop a parallel direct speech line, describing practical rules to achieve the land.

9:7, 11:16, 12:28, and 9:1 have identical claus type and inflection, indicating connectivity. On the other hand, 18:15 (תִּשְׁמָעוּן) (20013) xYq0 and 9:1 (שְׁמַע) (19010) Zim0 have different clause types, but identical verb stem and inflection. Thus, 18:15 xYq0 is embedded under 9:1 Zim0, overcoming a long distance between them. The decision causes embedding

the clauses in 9:7, 11:16, and 12:28, occurring between 9:1 and 18:15. Therefore, the clauses develop a direct speech line under 9:1.

```
05,01 3sgM WayX 18584  9.# [וַ <Cj>] יִקְרָא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
05,01 3sgM Way0 18585 11..      [וַ <Cj>] יֹאמֶר <Pr>] [אֲלֵהֶם <Co>]
05,01 2sgM ZIm0 18586 12.q          [שְׁמַע <Pr>] [יִשְׂרָאֵל <Vo>]
05,01 ---- Defc 18588 15d.                  [אֵת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים <Ob>]
05,01 -sgM Ptcp 18589 16..                      [אֲשֶׁר <Re>] [אָנֹכִי <Su>] [דֹבֵר <PC>] [בְּאָזְנֵיכֶם <Co>] [הַיּוֹם <Ti>]
05,01 2plM WQt0 18590 14..                  [וּ <Cj>] [לְמַדְתֶּם <Pr>] [אֹתָם <Ob>]
05,01 2plM WQt0 18591 14..                  [וּ <Cj>] [שְׁמַרְתֶּם <Pr>] [לַעֲשֹׂתָם <PO>]
05,32 2plM WQt0 18699 14..                  [וּ <Cj>] [שְׁמַרְתֶּם <Pr>] [לַעֲשׂוֹת <Pr>]
05,32 3sgM xQtX 18701 17..                      [כַּאֲשֶׁר <Cj>] [צִוָּה <Pr>] [יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם <Su>] [אֶתְכֶם <Ob>]
06,04 2sgM ZIm0 18729 12.#          [שְׁמַע <Pr>]
08,01 ---- Ptcp 18919 15d#                  [כָּל־הַמִּצְוָה <Ob>] [אֲשֶׁר <Re>] [אָנֹכִי <Su>] [מְצַוְּךָ <po>] [הַיּוֹם <Ti>]
08,01 2plM ZYq0 18921 16..                      [תִּשְׁמְרוּן <Pr>] [לַעֲשׂוֹת <Pr>]
09,01 2sgM ZIm0 19010 12.#          [שְׁמַע <Pr>]
09,04 2sgM xYq0 19032 16..                      [אַל <Ng>] [תֹּאמַר <Pr>] [בִּלְבָבֶךָ <Co>]
09,04 ---- InfC 19033 17..                          [בַּהֲדֹף <Pr>] [יְהוָה אֱלֹהֶיךָ <ap><Su>] [אֹתָם <Ob>] [מִלְּפָנֶיךָ <Co>]
09,07 2sgM ZIm0 19047 14.#              [זְכֹר <Pr>]
09,07 ---- xQt0 19050 17d.                      [לְמִן־הַיּוֹם <Ti>] [אֲשֶׁר <Re>] [יָצָאתָ <Pr>] [מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם <Co>]
11,16 2plM ZIm0 19299 14.#              [הִשָּׁמְרוּ <Pr>] [לָכֶם <Co>]
11,16 3sgM xYqX 19300 22..                      [פֶּן <Cj>] [יִפְתֶּה <Pr>] [לְבַבְכֶם <Su>] |
11,26 2sgM ZIm0 19341 16.#                      [רְאֵה <Pr>]
11,26 -sgM Ptcp 19342 17..                      [אָנֹכִי <Su>] [נֹתֵן <PC>] [לִפְנֵיכֶם <Co>] [הַיּוֹם <Ti>] [בְּרָכָה וּקְלָלָה <Ob>] |
12,01 ---- NmCl 19369 15.#                  [הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים <PC>] [אֵלֶּה <Su>]
12,01 2plM xYq0 19370 18..                      [אֲשֶׁר <Re>] [תִּשְׁמְרוּן <Pr>] |
12,28 2sgM ZIm0 19479 14.#              [שְׁמֹר <Pr>]
12,29 3sgM xYqX 19486 17.#                      [כִּי <Cj>] [יַכְרִית <Pr>] [יְהוָה אֱלֹהֶיךָ <ap><Su>] [אֶת־הַגּוֹיִם <Ob>]
13,01 ---- Ptcp 19504 16c#                  [אֶת כָּל־הַדָּבָר <Fr>] [אֲשֶׁר <Re>] [אָנֹכִי <Su>] [מְצַוֶּה <PC>] [אֶתְכֶם <Ob>]
13,01 2plM xYq0 19506 19..                      [תִּשְׁמְרוּ <Pr>] [אֹתוֹ <Ob>] |
14,01 ---- NmCl 19600 17.#                      [בָּנִים <PC>] [אַתֶּם <Su>] [לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם <ap><Co>]
14,01 2plM xYq0 19601 18..                      [תִּתְגֹּדְדוּ <Pr>] [לֹא <Ng>]
14,01 2plM WxY0 19602 19..                      [וְ <Cj>] [לֹא <Ng>] [תָּשִׂימוּ <Pr>] [קָרְחָה <Ob>] [בֵּין עֵינֵיכֶם <Co>] [לָמֵת <Aj>]
16,01 ---- InfA 19789 15.#              [שָׁמוֹר <Pr>] [אֶת־חֹדֶשׁ הָאָבִיב <Ob>]
16,01 2sgM WQt0 19790 18..                      [וְ <Cj>] [עָשִׂיתָ <Pr>] [פֶּסַח <Ob>] [לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ <ap><Co>]
18,15 3sgM xYqX 20012 13.#          [נָבִיא <Ob>] [מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי <Co>] [יָקִים <Pr>] [לְךָ <Aj>] [יְהוָה אֱלֹהֶיךָ <Su>]
18,15 2plM xYq0 20013 18..                          [תִּשְׁמָעוּן <Pr>] [אֵלָיו <Co>]
19,01 3sgM xYqX 20050 16.#                      [כִּי <Cj>] [יַכְרִית <Pr>] [יְהוָה אֱלֹהֶיךָ <ap><Su>] [אֶת־הַגּוֹיִם <Ob>]
21,01 3sgM xYqX 20252 16.#                      [כִּי <Cj>] [יִמָּצֵא <Pr>] [חָלָל <Su>] [בְּאַדְמָה <Co>]
21,15 3plF xYqX 20313 16.#                      [כִּי <Cj>] [תִהְיֶיךָן <Pr>] [לְאִישׁ <PC>] [שְׁתֵּי נָשִׁים <Su>]
21,18 3sgM xYqX 20329 16.#                      [כִּי <Cj>] [יִהְיֶה <Pr>] [לְאִישׁ <PC>] [בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה <Su>]
22,13 3sgM xYqX 20398 16.#                      [כִּי <Cj>] [יִקַּח <Pr>] [אִישׁ <Su>] [אִשָּׁה <Ob>]
24,01 3sgM xYqX 20564 16.#                      [כִּי <Cj>] [יִקַּח <Pr>] [אִישׁ <Su>] [אִשָّה <Ob>]
24,05 3sgM xYqX 20590 16.#                      [כִּי <Cj>] [יִקַּח <Pr>] [אִישׁ <Su>] [אִשָّה חֲדָשָׁה <Ob>]
25,01 3sgM xYqX 20663 16.#                      [כִּי <Cj>] [יִהְיֶה <Pr>] [רִיב <Su>] [בֵּין אֲנָשִׁים <PC>]
26,16 -sgM Ptcp 20811 15.#                  [הַיּוֹם הַזֶּה <Ti>] [יְהוָה אֱלֹהֶיךָ <ap><Su>] [מְצַוְּךָ <po>]
26,16 ---- InfC 20812 18..                          [אֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים <Ob>] [לַעֲשׂוֹת <Pr>]
26,16 2sgM WQt0 20813 16..                      [וְ <Cj>] [שָׁמַרְתָּ <Pr>]
26,16 2sgM WQt0 20814 16..                      [וְ <Cj>] [עָשִׂיתָ <Pr>] [אוֹתָם <Ob>] [בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ <Aj>]
27,01 3sgM WayX 20829 10.#  [וַ <Cj>] [יְצַו <Pr>] [מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל <Su>] [אֶת־הָעָם <Ob>]
27,09 3sgM WayX 20860 10.#  [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם <Su>] [אֶל כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
28,69 ---- NmCl 21199 12.#          [דִּבְרֵי הַבְּרִית <PC>] [אֵלֶּה <Su>]
```

9:7 (זְכֹר)(19047) commands Israel to remember the golden calf story where YHWH was angry. 11:16 (הִשָּׁמְרוּ) (19299) commands them to keep their heart. Otherwise they will get cursed. 11:26 Zim0 (רְאֵה) (19341) opens an embedded paragraph under 11:16 (19299). Moses commands them to look at he blesses and curses them. The inflection of (רְאֵה) (19341), the suffix of (פְּנֵיכֶם) (19342) in 11:26 refers back to the inflection of (הִשָּׁמְרוּ) (19299) in 11:16, and indicates connectivity.

The decision causes embedding (תִּשְׁמְרוּן) (19370) of 12:1, which opens an embedded paragraph between 11:16 (19299) and 12:28 (19479) at a lower textual level than them. (אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים) in 12:1 reminds anaphorically the commandments of YHWH to Israel through Moses in 11:16-32, anticipates cataphorically the commandments in 12:1-27. The imperative (שְׁמֹר) in 12:28 commands Israel to keep the commandments of YHWH through Moses. Then, YHWH will bless them and allow them to possess nations.

The clause type xYq0 in 13:1 (תִּשְׁמְרוּ) (19506) differs from 12:28 Zim0. However, 13:1 and 12:28 have identical inflection and verb stem. The object (אֵת כָּל־הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם) (19504) in 13:1 works for the predicate (תִּשְׁמְרוּ) (19506) in 13:1, as well as for (שְׁמֹר) in 12:28. (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) (19600) in 14:1 under 13:1 corresponds to (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) (19486) in 12:29 under 12:28. Therefore, 13:1 and 12:28 indicate very high connectivity. 13:1 opens a paragraph at a lower textual level, and commands Israel not to add nor subtract the commandment of YHWH through Moses.

14:1 NmCl-xYq0-WxY0 (19600, 19601, 19602) and 13:1 (Participle) (19504) have different clause types. However, the inflections of (תִּתְגֹּדְדוּ) (19601), (תָּשִׂימוּ) (19602) in 14:1 refer back to the inflection of (תִּשְׁמְרוּ) (19506) in 13:1, indicating connectivity. Thus, 14:1 opens an embedded paragraph under 13:1 Ptcp, and warns them not to cut out their hair according to Canaanite's custom. The clause type of 16:1 (שָׁמוֹר) (19789) is infinitive absolute, which differs from the clause type, Z-Imperative-0, of 12:28 (שְׁמֹר) (19479). However, they have identical inflection. (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) (19790) in 16:1 corresponds to (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) (19486) in 12:29, and indicates connectivity. Therefore, 16:1 InfA (19789) opens an embedded

paragraph under 12:28 Zim0 (19479) and commands Israel to keep the month of Abib and to keep the Passover for YHWH.

Sub-Division 4 (18:15-26:19)

The clause type, xYq0, of (תִּשְׁמָעוּן) (20013) in 18:15 differs from that, Z-Imperative-0, of (שְׁמַע) (19010) in 9:1. However, they have identical verbal stem, and inflection. (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) occurs in 9:4 under 9:1 and 18:15 (19033, 20012), indicating connectivity. Therefore, 18:15 xYqX-xYq0 (20012, 20013) opens an embedded paragraph under 9:1 (19010), and commands Israel to hear the voice of the prophet whom YHWH will stand for them. Otherwise, YHWH will punish them. 18:15 xYq0 (20013) and 19:1 xYqX (20050) have different clause types. However, the subject (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) (20050) in 19:1 corresponds to (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) (20012) in 18:15 and indicates connectivity. Thus, 19:1 develops an embedded direct speech line under 18:15. The eight clauses in 19:1, 21:1, 15, 18, 22:13, 24:1, 5, and 25:1 have identical clause type, xYqX, which initiates with the conjunction (כִּי). The participants (אִישׁ), (אִשָּׁה), a man or woman, occur frequently to explain ordinances and indicate connectivity. Therefore, they develop an embedded direct speech line under 18:15 xYqX at a parallel textual level and describe the commandment for them to build up cities for refugees after occupying nations, the duty for elders and judges to do justice, for a husband to protect the right of his first son, for a father to punish a rebellious son, for a woman must keep her virginity, for a husband must write a letter when he will divorce, for a man needs to respect a woman from captivity when he marries her, for people must not mix seeds, nor make a cow and a donkey plow a land, for a man must take responsibility for dead brother's wife, for people to execute herem against the Amalekite. Those eight clauses teach Israel to live a life, keeping the ethics of YHWH, finding ways to solve the struggles among family and neighbors, and prohibiting them from following the Canaanite customs. They predict Israel will enter the land, and command them to obey YHWH.

The clause types, Ptcp-InfC-WQt0-WQt0, of (עֲשׂוֹת) (20812), (שָׁמַרְתָּ) (20813), (עָשִׂיתָ) (20814) in 26:16 differ from 18:15 (תִּשְׁמָעוּן) xYq0. However, they have an identical inflection, Israel. (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) in 26:16

refers back to (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) in 18:15, and indicate connectivity. Therefore, 26:16 opens an embedded paragraph under 18:15. 26:16 commands Israel to keep the commandments of YHWH, righteousness, heart, and soul. They summarize the commandments of YHWH through Moses in 5:1-26:16 and close the 1st body. (הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים) in 26:16 recalls (אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים) in 12:1, and (אֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים) in 5:1 (18588). (לְבָבְךָ) (20814) in 26:16 recalls (לְבַבְכֶם) (19300) in 11:16 and (לְבָבְךָ) (19032) in 9:4. (עֲשׂוֹת) (20812) in 26:16 recalls (עֲשׂוֹת) (18922, 18699) in 5:32 and 8:1. (הַיּוֹם) and (מִצִּוְּךָ) (20811) in 26:16 recall (הַיּוֹם) and (מִצִּוְּךָ) (18919) in 8:1, and (הַיּוֹם) in 5:1 (18589).

(3) Divisions 2-3 (27:1-8, 27:9-28:69)

27:1 WayX introduces an expanded set of participants, (מֹשֶׁה), (זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל), (הָעָם), opens the 2nd division (27:1-8) under 5:1 WayX, and describes that Moses and the elders of Israel command sons of Israel. 27:9 WayX introduces an expanded set of participants, (מֹשֶׁה), (הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם), (כָּל־יִשְׂרָאֵל), and opens the 3rd division (27:9-28:69) at a parallel narrative line, in which Moses and the priests spoke to all of Israel. (אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית) in 28:69 NmCl indicates the words of YHWH through Moses in 5:1-28:68 and closes body 1.

3.2.2.3. Body 2 (29:1-32:47)

(1) Opening marker

As seen in 3.2.2.2., 29:1 WayX opens the body 2 (29:1-32:47), as 5:1 opens the body 1 (5:1-28:69).

(2) Division 1 (29:1-30:20)

29:1 XQl-xQtX (21206, 21207) and 29:1 Way0 (21205) have different clause types. The 2nd person, masculine, plural suffixes of (אַתֶּם), (רְאִיתֶם) (21206), (עֵינֵיכֶם) (21207) refer back to the 3rd person, masculine, plural suffix of (אֱלֹהֵם) in 29:1 Way0, and develop a direct speech line. Moses commands Israel to look at what YHWH had done against the pharaoh, his servants, and Egypt before their eyes. Moses reminds the salvation of YHWH and motivates them to hear and obey what Moses will command onwards.

```
29,01 3sgM WayX 21204  9.#  [וַ <Cj>] [יִקְרָא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
29,01 3sgM Way0 21205 11..    [וַ <Cj>] [יֹּאמֶר <Pr>] [אֲלֵהֶם <Co>]
29,01 2plM XQt1 21206 12.q      [אַתֶּם <Su>] [רְאִיתֶם <Pr>] [אֵת כָּל <Ob>]
29,01 3sgM xQtX 21207 13.e        [אֲשֶׁר <Re>] [עָשָׂה <Pr>] [יְהוָה <Su>] [לְעֵינֵיכֶם <Lo>] [בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם <Lo>] [לְפַרְעֹה וּלְכָל־עֲבָדָיו וּלְכָל־אַרְצוֹ <Co>]
31,01 3sgM WayX 21405 10.#   [וַ <Cj>] [יֵּלֶךְ <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
31,01 3sgM Way0 21406 12..     [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה <Ob>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
31,07 3sgM WayX 21436 14.#          [וַ <Cj>] [יִקְרָא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [לִיהוֹשֻׁעַ <Co>]
31,09 3sgM WayX 21452 15.#              [וַ <Cj>] [יִכְתֹּב <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת <Ob>]
31,09 3sgM Way0 21453 17..                  |  [וַ <Cj>] [יִתְּנָהּ <PO>] [אֶל־הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי <ap><Co>]
31,09 -plM Ptcp 21454 19.e                  |       |  [הַ <Re>] [נֹשְׂאִים <PC>] [אֶת־אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה <Ob>]
31,09 ---- Defc 21455 18d.                  |       [וְאֶל־כָּל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל <pa><cj>]
31,14 3sgM WayX 21478 16.#                [וַ <Cj>] [יֹּאמֶר <Pr>] [יְהוָה <Su>] [אֶל־מֹשֶׁה <Co>]
31,16 3sgM WayX 21488 16.#                [וַ <Cj>] [יֹּאמֶר <Pr>] [יְהוָה <Su>] [אֶל־מֹשֶׁה <Co>]
31,24 3sgM Way0 21541 15.#              [וַ <Cj>] [יְהִי <Pr>]
31,24 ---- InfC 21542 17..                    [כְּכַלּוֹת <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
31,24 ---- InfC 21543 18..                  |  [לִכְתֹּב <Pr>] [אֶת־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת <Ob>] [עַל־סֵפֶר <Co>]
31,24 ---- InfC 21544 19..                  |       [עַד תֻּמָּם <Ps>]
31,25 3sgM WayX 21545 16.#                [וַ <Cj>] [יְצַו <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶת־הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה <Ob>]
31,30 3sgM WayX 21566 13.#        [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [בְּאָזְנֵי כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל <Co>] [אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת <Ob>]
32,01 2plM ZIm0 21568 15..          | [הַאֲזִינוּ <Pr>]
32,01 ---- Voct 21569 18v.          |  |  |  | [הַשָּׁמַיִם <Vo>]
32,01 1sg- WYq0 21570 17..          |  |  | [וַ <Cj>] [אֲדַבְּרָה <Pr>]
32,01 3sgF WYqX 21571 16..          |  | [וְ <Cj>] [תִּשְׁמַע <Pr>] [הָאָרֶץ <Su>] [אִמְרֵי־פִי <Ob>]
32,44 3sgM WayX 21741 10.#   [וַ <Cj>] [יָבֹא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
32,44 3sgM WayX 21742 12..        [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה־הַזֹּאת <Ob>] [בְּאָזְנֵי הָעָם <Co>] [הוּא וְהוֹשֵׁעַ בִּן־נוּן <Su>]
32,45 3sgM WayX 21743 10.#   [וַ <Cj>] [יְכַל <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
32,45 ---- InfC 21744 12..        [לְדַבֵּר <Pr>] [אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה <Ob>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
```

(3) Division 2 (31:1-32:43)

31:1, 32:44, 45 (21405, 21741, 21743) have identical clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, masculine, singular information, the explicit subject (מֹשֶׁה). Their following clauses (21406, 21742, 21744) introduce an expanded set of participants, (כָּל־יִשְׂרָאֵל), (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה), (כָּל־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה־הַזֹּאת), (כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה). They also have the predicates (יְדַבֵּר) (21406) in 31:1 Way0, (יְדַבֵּר) (21742) in 32:44 WayX, (דַּבֵּר) (21744) in 32:45 InfC, which have an identical verbal stem, and describe Moses, who delivered the word of YHWH, indicating very high connectivity. Therefore, the *Wayyiqtol-X* clauses (21405, 21741, 21743) develop a parallel narrative line under 29:1 WayX.

31:1-32:43 delivers the word of YHWH through Moses to all of Israel, Joshua, the Levitical priests, and the elders of Israel by scroll, and calls the skies and the land. In contrast, 32:44-47 delivers the word of YHWH through the song (הַשִּׁירָה) (21566) of Moses to the people.

```
29,01 3sgM WayX 21204  9.# [וַ <Cj>] [יִקְרָא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
29,01 3sgM Way0 21205 11..    [וַ <Cj>] [יֹאמֶר <Pr>] [אֲלֵהֶם <Co>]
31,01 3sgM WayX 21405 10.#   [וַ <Cj>] [יֵלֶךְ <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
31,01 3sgM Way0 21406 12..    [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה <Ob>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
31,30 3sgM WayX 21566 13.#      [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [בְּאָזְנֵי כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל <Co>] [אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת <Ob>]
32,44 3sgM WayX 21741 10.#   [וַ <Cj>] [יָבֹא <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
32,44 3sgM WayX 21742 12..    [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה־הַזֹּאת <Ob>] [בְּאָזְנֵי הָעָם <Co>] [הוּא <Su>] [וְהוֹשֵׁעַ בִּן־נוּן <Co>]
32,45 3sgM WayX 21743 10.#   [וַ <Cj>] [יְכַל <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>]
32,45 ---- InfC 21744 12..      [לְדַבֵּר <Pr>] [אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה <Ob>] [אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל <Co>]
```

31:1 WayX-Way0 (21405, 21406) describes Moses, who went to all of Israel and spoke the words to them. 31:7 WayX (21436) introduces the set of participants, Moses and (יְהוֹשֻׁעַ), who is the part of (כָּל־יִשְׂרָאֵל) in 31:1 Way0 (21406). Therefore, 31:7 WayX develops an embedded narrative line under 31:1 WayX. Moses called Joshua and the leader for the 2nd generation rather than all of Israel. 31:7 and 9 have identical clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, masculine, singular, explicit subject (מֹשֶׁה), indicate connectivity. However, 31:9 describes Moses, who wrote the Torah, while 31:7 describes Moses, who called Joshua. Therefore, 31:9 opens an embedded paragraph under 31:7. 31:9 WayX (21452) introduces an expanded set of participants, Moses, (הַתּוֹרָה הַזֹּאת), (הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי), (אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה), (כָּל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל). Moses wrote this Torah and gave it to the Levitical priests who bear the ark and to the elders of Israel. 31:14 and 16 have identical clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, singular, masculine, and introduce the set of participants, (יְהוָה), (מֹשֶׁה). Therefore, they show high similarity and parallel. However, the set of participants in 31:14 and 16 differs from that in 31:9. Moses spoke in 31:9. In contrast, YHWH spoke to Moses in 31:14 and 16. Thus, 31:14 and 16 WayX develop a narrative line under 31:9 WayX. YHWH spoke about the impending death of Moses, commanded him to hand over his leadership to Joshua in 31:14. YHWH said Israel will betray YHWH in the future in 31:16. Moses spoke to Joshua, the priests, and the elders in 31:7-13, while Moses commanded the Levites in 31:25. 31:24 (21541) *Wayhi*-InfC-InfC-InfC introduce the set of participants, Moses, (דִּבְרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת), (סֵפֶר), (הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה). Moses commands the Levites to put the scroll of the Torah beside the ark. Moses commands his audience by speaking in 31:1-23, while (כְּכַלּוֹת)

(21542) in 31:24 describes Moses, who completed writing the Torah on the scroll. (הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה) in 31:25 (21545) recalls (הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנֹּשְׂאִים אֶת־אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה) in 31:9 (21453, 21454), and emphasizes the role of the Levites who keep the Torah.

31:30 WayX (21566) and 31:1 Way0 (21406) have different clause types. However, they have the same 3rd person, singular, masculine, the set of participants, Moses and all of Israel, indicating connectivity. Thus, 31:30 WayX opens an embedded paragraph under 31:1 Way0. (דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת) (21566) in 31:30 differs from (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) (21406) in 31:1, but there is overlap between them, also indicating a connection. The suffix of (הַאֲזִינוּ) (21568) in 32:1 and the inflection of (תִּשְׁמַע) (21571) point to (כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל) (21566) in 31:30, indicating connectivity. The body 1 (5:1-28:69) describes Moses who commands Israel to "listen", whereas Moses commands heaven and earth will hear him in 32:1.[17)]

(4) Divisions 3-4 (32:44, 32:45-47)

32:44 WayX (21741) has identical clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, singular, masculine, the explicit subject (מֹשֶׁה) wth 31:1 WayX, making them parallel relationship, and describes the movement of Moses. 32:44 WayX (21742) introduces the group of leaders, (הַשִּׁירָה־הַזֹּאת), (אָזְנֵי הָעָם), (יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן), and develops an embedded paragraph under 32:44 WayX (21741). Joshua spoke the word of song to the ears of the people. 32:45 and 44 (21743, 21741) have identical clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, singular, masculine, explicit subject (מֹשֶׁה), describe the movement of Moses, making them a parallel relationship. 32:45 WayX-InfC also introduces the set of participants, (כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה), (כָּל־יִשְׂרָאֵל), and describes that Moses completed his words. (כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) (21744) in 32:45 recalls the words of Moses in the body 1 (5:1-28:69) and the body 2 (29:1-32:47). (יְכַל) in 32:45 closes 29:1-32:47 and 5:1-32:47 at the same time.

(5) Discourse function of body2

The body 1 (5:1-28:69) describes Moses who delivers the word of YHWH to all of Israel. In contrast, the body 2 (29:1-32:47) describes

17) The heavens (הַשָּׁמַיִם) (21569) and the earth (אֶרֶץ) (21570) in 32:1 compose an inclusio, recalling the heavens and earth in Gen 1:1. Thus, they simultaneously signal the end of the Pentateuch and the imminent end of Deuteronomy.

Moses, who delivers the word of YHWH to supporting leaders, Joshua, elders, priests, and the Levites, and instructs the whole congregation of Israel through songs.

3.2.2.4. Major Division 2 (32:48-34:12)

(1) Opening marker

Deuteronomy 32:48 and Numbers 9:1 are EDSFs in which a time phrase occurs. 32:48 WayX is EDSF in which BDSF is combined with a time phrase (בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה). Numbers 9:1 WayX is also EDSF in which BDSF is combined with a locative phrase and a time phrase. However, the syntactic pattern in 32:48 is shorter than that in Numbers 9:1. Thus, the structuring force of 32:48 is also weaker than Numbers 9:1. Therefore, the EDSF in 32:48 is embedded under the EDSF in Numbers 9:1. Deuteronomy 32:48 opens an embedded division under Numbers 9:1, It closes Deuteronomy and the Pentateuch at the same time.[18)]

```
32,48 3sgM WayX 21756  3.# [וַ <Cj>] [יְדַבֵּר <Pr>] [יְהוָה <Su>] [אֶל־מֹשֶׁה <Co>] [בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה <Ti>]
32,48 ---- InfC 21757  7..          [לֵאמֹר <Pr>]
33,01 ---- NmCl 21773  6.#     [וְ <Cj>] [זֹאת <Su>] [הַבְּרָכָה <PC>]
33,01 3sgM xQtX 21774  7..        [אֲשֶׁר <Re>] [בֵּרַךְ <Pr>] [מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים <Su>] [אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל <Ob>] [לִפְנֵי מוֹתוֹ <Aj>]
34,01 3sgM WayX 21893  5.#   [וַ <Cj>] [יַעַל <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [מֵעַרְבֹת מוֹאָב <Co>] [אֶל־הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה <Co>]
34,01 3sgM WayX 21895  6.#     [וַ <Cj>] [יַרְאֵהוּ <PO>] [יְהוָה <Su>] [אֶת־כָּל־הָאָרֶץ עַד־דָּן <Ob>]
34,04 3sgM WayX 21898  7.#        [וַ <Cj>] [יֹאמֶר <Pr>] [יְהוָה <Su>] [אֵלָיו <Co>]
34,05 3sgM WayX 21905  5.#   [וַ <Cj>] [יָמֹת<Pr>] [שָׁם <Lo>] [עֶבֶד־יְהוָה <Su>] [בְּאֶרֶץ מוֹאָב <Aj>] [עַל־פִּי יְהוָה <Aj>]
34,10 3sgM WxQX 21918  6..      [וְ <Cj>] [לֹא <Ng>] [קָם <Pr>] [נָבִיא <Su>] [עוֹד <Mo>] [בְּיִשְׂרָאֵל <Co>] [כְּמֹשֶׁה <Aj>]
34,10 3sgM xQtX 21919  8.e          [אֲשֶׁר <Re>] [יָדְעוֹ <PO>] [יְהוָה <Su>] [פָּנִים אֶל־פָּנִים <sp><Mo>]
34,11 ---- Defc 21920  7d.        [לְכָל־הָאֹתוֹת וְהַמֹּפְתִים <Aj>]
34,11 3sgM xQtX 21921 10..            [אֲשֶׁר <Re>] [שְׁלָחוֹ <PO>] [יְהוָה <Su>]
34,11 ---- InfC 21922 11.e            [לַעֲשׂוֹת <Pr>] [בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם <Lo>] [לְפַרְעֹה וּלְכָל־עֲבָדָיו וּלְכָל־אַרְצוֹ <Co>]
34,12 ---- Defc 21923  8d.        [וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל <pa><cj>]
34,12 3sgM xQtX 21924  9..          [אֲשֶׁר] [עָשָׂה <Pr>] [מֹשֶׁה <Su>] [לְעֵינֵי כָל־יִשְׂרָאֵל <Aj>]
```

(2) Division 1 (32:48-33:29)

32:48 InfC opens a direct speech section, in which YHWH spoke that Moses cannot enter the promised land where Israel will enter. The clause type in 33:1 is a nominal clause. (זֹאת הַבְּרָכָה) in 33:1 refers back to a part of (יְדַבֵּר) in 32:48.[19)] The participants (מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים) in 33:1

---

18) The following paper discusses the syntactical structure of the Pentateuch as a whole and the function of 32:48: see the following book. Gyusang Jin, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers*, 57-78.

xQtX (21774) refer back to (יְהוָה), (מֹשֶׁה) in 32:48 WayX, and indicate connectivity. Moses, as the 1st person speaker, directly calls 12 tribes of Israel as the 2nd person addressee. The blessing of YHWH through Moses in Deuteronomy 33 recalls the blessing of Jacob to his 12 sons in Genesis 49. It closes Dueteronomy, the Pentateuch as Genesis 49 closes Genesis.

(3) Divisions 2-3 (34:1-4, 5-12)

34:1 and 5 have identical clasue type, *Wayyiqtol*-X, the 3rd person, singular, masculine, the explicit subject (מֹשֶׁה), the participant (מוֹאָב), describe the movement of Moses, making them parallel relationship. 34:1 WayX describes Moses, who climbed up Mount Nebo from the plains of Moab. 34:5 WayX describes Moses, the servant of YHWH, who died in the plains of Moab according to the word of YHWH. 34:1 (21893, 21895) have the clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, singular, masculine information. However, 34:1 (21895) WayX introduces a different set of participants, (יְהוָה), Moses, (כָּל־הָאָרֶץ אֶת־הַגִּלְעָד עַד־דָּן), and develops an embedded narrative line under 34:1 (21893). YHWH showed the whole land of Gilead to Dan. 34:1 and 4 have the same clause type, *Wayyiqtol-X*, the 3rd person, singular, masculine information. However, the predicate (יַרְאֵהוּ) in 34:1 has object suffix, unlike the predicate (יֹאמֶר) in 34:4. Thus, 34:4 opens an embedded paragraph under 34:1, and YHWH said that He would give the lands to the descendants of Abraham, Isaac, and Jacob. The clause type, WxQX, in 34:10, differs from 34:5 WayX and introduces the set of participants, (נָבִיא), (מֹשֶׁה), (יִשְׂרָאֵל), and opens an embedded paragraph under 34:5. The relative conjunction (אֲשֶׁר) in 34:10 xQtX (21919) indicates subordination, and specifies the commemoration for Moses in 34:10 WxQX (21918). A prophet (נָבִיא) who knew YHWH face-to-face did not stand again. 34:11 Defc-xQtX-InfC-Defc specify the commemoration for Moses in 34:10 WxQX. YHWH sent him to the pharaoh and his servants in Egypt, for him to execute all the signs and wonders. 34:12 Defc-xQtX specifies (כָּל־הָאֹתוֹת וְהַמּוֹפְתִים) in 34:11 Defc (21920). Moses did great power with a mighty hand before the eyes of all of

19) This paper assumes that Moses might have delivered the blessing of YHWH as he has done so far.

Israel. YHWH will do it again through Joshua.

(4) Discourse function

The epilogue (32:48-34:12) describes YHWH, who blessed Israel through Moses, climbed up Mount Nebo, died there, commemorates his special status, and closes Deuteronomy.

4. Discussions with scholars' compartments

This section compares scholars' thematic demarcations with syntactic-demarcations, and explains this study's characteristics and advantages.

4.1. Prologue (1:1-4:49)

In this study, the prologue is 1:1-4:49. It recounts the itinerary in the desert after going out of Egypt. The prologue consists of the itinerary (1:1-4), the reason why Moses speaks (1:5-18), and the wandering in the desert (1:19- 4:49).

Michael A. Grisanti and many scholars consider 1:1-5 to be a general introduction.[20] This study, on the other hand, splits 1:1-5 into two parts: 1:1-2 as a comprehensive introduction necessary to begin the entire book of Deuteronomy and 1:3-5 as a specified introduction to develop with 1:4-4:49.

Robert Polzin sees 1:6-4:40 as "the first address of Moses".[21] This study sees that 1:5 opens 1:5-4:49 and 4:41-49 closes it in a narrative domain, and 1:6-4:40 is the body of the prologue in a direct speech domain. This study agrees with Polzin.

Grisanti sees 1:6-4:49 as a "historical retrospect".[22] This article agrees with him. Tigay sees 1:6-4:43 as a "prologue: the first discourse".[23]

---

20) M. A. Grisanti, *Deuteronomy*, The Expositor's Bible Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012), 76.

21) R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History* (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1993), 36.

22) M. A. Grisanti, *Deuteronomy*, 81.

23) J. H. Tigay, *Deuteronomy*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: The Jewish Publication

However, 4:44 is a nominal clause and means “This is the Torah.” The (זֹאת) in 4:44 refers cataphorically to the laws of cities for refugees that will be described in 4:45-49. However, the content of the cities already begins in 4:41-43. Thus, it does not make sense to separate 4:41-43 from 4:44-49 since 4:44 opens the paragraph under 4:41 xYq0 (אָז יַבְדִּיל מֹשֶׁה שָׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שָׁמֶשׁ), and specifies the laws of the cities for refugees. 1:1-4:49 closes a prologue, before (וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל) in 5:1 opening body 1. Therefore, it is reasonable to see 1:1-4:49 as a prologue. (וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֶל־הַחֻקִּים) in 4:1 follows 1:6-3:29 in a direct speech domain and leads 4:1-49.

Arnold sees 1:6-3:29 as “historical discourse from Horeb to Beth-Peor”.[24] He describes the content here well. Thus, it is agreeable. Adamczewski defines 1:6-2:1 as “Israel’s original sin, the forty-year-long exile of the sinful Israelites in the wilderness”.[25] However, the beginning of Israel’s exile is signaled by (נִסָּע) in 2:1, and the same verb appears in 2:8, 3:1, and continues through 3:29. Therefore, Adamczewski’s definition is lacking evidence.

Moshe Weinfeld sees 1:6-8 as “The order to depart”.[26] He describes the content there well. Thus, it is agreeable. Christopher J. H. Wright sees 1:6-18 as a “Structure for Growth”, a positive interpretation that outwardly Israel was being organized. However, the section describes Moses’ complaint that he cannot handle the Israelites alone and the appointment of leaders. However, they later become rebels who complain to Moses and break down the hierarchy of the Israelite organization. Thus, this paper views this negatively.

Dennis T. Olson sees chapters 1-4 as “A Story of Faithfulness and Rebellion”.[27] It is agreeable. Patrick D. Miller sees chapter 1 as “On the Way with the Lord”, chapter 2 as “Peace and War on the Way”, chapter 3 as “Moses: A Suffering Servant”, and chapter 4 as “Call to

---

Society, 1996), 6-57.

24) B. T. Arnold, *The Book of Deuteronomy Chapters 1-11* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2022), 167-335.

25) B. Adamczewski, *Deuteronomy-Judges: A Hypertextual Commentary* (Berlin: Peter Lang, 2020), 27.

26) M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1991), 130-133.

27) D. T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 23.

Obedience".[28] He demarcated 1-4 chapter by chapter and defined themes. Regarding syntactic structure, 1:19-3:29 occurs in the direct speech domain, describing Israel's march, turnaround, and camping. However, the predicates (נָסַע) in 1:19 and 2:1 split the paragraph into two sub-paragraphs (1:19-46, 2:1-3:29). Therefore, a syntactic division makes more sense than a chapter-by-chapter division.

Christensen sees 1:1-3:22 as "The Exodus into the Promised Land under Moses".[29] However, 1:6-4:49 occurs in a direct speech domain. Seeing 1:1-3:22 as one textual unit is not reasonable. Instead, seeing 1:1-3:29, until before the macro-syntactic sign (וְעַתָּה) in 4:1, as one textual unit would be better.

Stephan Cook sees 1:1-4:43 as "The first discourse of Moses".[30] This study sees the law of cities for refugees in 4:44-49 continues the commandments of YHWH and that Moses chose cities for refugees in 4:1-43. Therefore, it is more appropriate to view 1:1-4:49 as one textual unit.

Arnold sees 4:1-43 as a "Sermonic Discourse: The Nature and Tragedy of Idolatry".[31] The predicates (שְׁמַע) in 4:1, (יְלַמֵּדוּן) in 4:10, and (וְנִשְׁמַרְתֶּם) in 4:15 express the imperfect tense, conveying an imperative meaning. They command Israel to keep the statutes and ordinances of YHWH, and their souls from being led astray. Therefore, since the focus is to avoid idolatry, it is appropriate to modify Arnold's definition.

Walter Brueggemann defined 1:1-3:29 as "Memory as Context for Interpretation".[32] This study views the prologue as 1:1-4:49. The command to build a city of refuge in 4:41-49 recalls Numbers 35, and since Moses' recollections in the prologue extend to Numbers 36, the command to build a city of refuge in 35 can also be seen as part of the prologue.

---

28) P. D. Miller, *Deuteronomy* (Louisville: John Knox Press, 1990), 21-42.
29) D. L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, Word Biblical Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), 3.
30) S. L. Cook, *Reading Deuteronomy* (Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2015), 34-62.
31) B. T. Arnold, *The Book of Deuteronomy Chapters 1-11*, 336.
32) W. Brueggemann, *Deuteronomy* (Nashville: Abingdon Press, 2001), 25-49.

4.2. Body 1 (5:1-28:69)

The first body is 5:1-28:69. Moses delivers YHWH's commands to Israel. The first body is divided into three divisions (5:1-26:19, 27:1-8, 27:9-69). Division 1 is split into four sub-divisions as follows. 5:1-6:3 describes Moses' commands for Israel to listen, and keep the commands of YHWH. 6:4-8:20 describes Moses' commands for them to love YHWH and keep their heart. 9:1-18:14 describes Moses' commands to Israel to know that YHWH will destroy the nations, to hear and keep His commands, to remember the golden calf incident and rebellion, and to keep the Passover. 18:15-26:19 describes Moses' command for Israel to hear the voice of the prophet whom YHWH will raise up. Divisions 2-3 (27:1-8 and 27:9-69) describes Moses and supporting leaders spoke to the people.

Polzin views 5:1b-28:68 as "The Second Address of Moses".[33] Syntactically, 5:1-26:19 conveys Moses' second speech in a direct speech domain. 27:1 WayX signals a shift from a direct speech domain to a narrative domain, which describes a scene of Moses and the elders of Israel commanding to the people, and then delivers the commands in a direct speech domain. 27:9 WayX switches back to a narrative domain, depicting Moses and the Levitical priests delivering a speech to all of Israel, followed by Moses' speech in direct speech domain. Thus, chapters 5-28 deliver three speeches by Moses. Therefore, Polzin's definition needs to be revised. Grisanti sees 5:1-26:19 as a "Exposition of the Covenantal Stipulations".[34] It is largely agreeable.

Thompson defines 4:1-11:32 as the "Basic Stipulations", 12:1-26:19 as the "Detailed Stipulations", 27:1-26 as the "Document clause", 28:1-14 as "Blessings", and 28:15-68 as "Curses".[35] Syntactically, 1:1-3:29 describes Israel's wilderness wandering, and 4:1-49 concludes the prologue with instructions to avoid repeating the failure of the first generation of Israel, foreshadowing the content of the first body that follows. Specifically,

---

33) R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History*, 43.
34) M. A. Grisanti, *Deuteronomy*, 158.
35) D. A. Thompson, *Deuteronomy*, Belief: A Theological Commentary on the Bible (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2014), 16.

Moses commands to keep the commandments and statutes in 4:1-9, to teach the Ten Commandments in 4:10-14, to guard the souls in 4:15-40, and to build a city of refuge in 4:41-49. Then, 5:1 WayX opens the first body by introducing Moses as an explicit subject. Thus, thematically, Thompson's definition of 4:1-11:32 is possible. Syntactically, however, 4:1-49 is separate from 5:1-11:32. Since Division 1 of the first body is divided into four sub-divisions (5:1-6:3, 6:4-8:20, 9:1-18:14, and 18:15-28:69) with the pattern of "hear" to "keep" occurring four times, it is reasonable to separate 5:1-8:20 from 9:1-11:32. Rather than moving from the basic rules in 4:1-11:32 to the detailed rules in 12:1-26:19, it makes more sense to think of it as moving four times within Dvision 1 from the general command to "hear" to the specific command to "keep".

Hamilton defined 4:41-11:32 as "Be Careful in the Future", 12-26 as "The Laws of Deuteronomy", and 27-30 as "Blessings and Curses".[36)]

However, 4:41-11:32 contains the laws of cities of refugee, the command to listen, learn, and keep the commandments of the YHWH, to love Him, to cross the Jordan river and possess nations, to remember the rebellion in the desert, and guard their hearts, and the blessings and curses. "Be careful in the future" does not quite summarize this flow. The entirety of chapters 5-26, not just chapters 12-26, is the law delivered to Israel through Moses, so it doesn't fit as a definition for a limited section. Also, since the dividing line between the first and second bodies is 29:1 WayX, viewing chapters 27-30 as one textual unit does not make sense. The blessings and curses only fit in chapters 27-28. Chapters 29-30 describe Moses' commands for Israel to keep and do the word of YHWH.

Arnold sees 4:44-26:19 as "Torah Discourse: Covenant Instructions for Israel".[37)] It is thematically agreeable. However, separating 4:44-49 from 5:1-26:19 is proper.

Tigay sees 4:44-28:68 as the "Second Discourse: The covenant made in Moab".[38)] 5:1, 27:1, and 9 WayX introduce Moses, the elders of Israel or

---

36) V. P. Hamilton, *Handbook on the Pentateuch* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 3-11, 405, 418, 462.

37) B. T. Arnold, *The Book of Deuteronomy Chapters 1-11*, 420.

38) J. H. Tigay, *Deuteronomy*, 58-273.

Moses, the Levitical priests at an explicit subject, open three direct speech domains. Thus, his definition is incorrect.

Olson defines chapter 5 as "The Blueprint of Deuteronomy's Structure and Themes", 6-11 as "The Great Commandment for the present", 12-18 as "Expansions of the Ten Commandments", and 19-28 as "Expansion of the Ten Commandments".[39] It is agreeable that 5-28 develop from the Ten Commandments to its expansion. On the other hand, this paper sees three divisions (5:1-26:19, 27:1-8, 27:9-28:69).

Sacks sees 5:1-11:32 as "Stipulations (a)", 12:1-26:19 as "Stipulations (b)", 27:1-26, 31:1-30 as "Desposition and regular reading", and 28:1-69 as "Sanctions: the blessings and the curses".[40] He sees the nominal clause in 12:1 as a cue to open a paragraph. On the other hand, this study sees the (אֵלֶּה הַחֻקִּים) in 12:1 refers back to the commandment of the mother clause (הִשָּׁמְרוּ) in 11:16, and concludes 11:16-12:27. In general, his thematic definitions are agreeable.

Thompson defines 5:1-11:31 as "Moses' Second Address: Reiterating the Role of the Rules", 12:1-26:19 as "A New Vision for a New Land: Comprehensive Covenant Living", and 27:1-28:68 as "The Conclusion of Moses' Second Address: What Will Israel Choose, Blessing or Curse?"[41] This study views Moses' three speeches in 5:1-28:69. Moses spoke to all of Israel in 5:1-26:19. Moses and the elders spoke to them in 27:1. Moses and the Levitical priests spoke to them in 27:9.

Schultz defines 5:1-11:32 as "The Love Relationship", 12:1-26:19 as "Instructions in Practical Living for a God-related People", and 27:1-30:20 as "Alternatives for a God-related People".[42] This study views 29:1 WayX opens the 2nd body. Therefore, it proposes to separate 27:1-28:69 from 29:1-30:20.

Christensen defines 3:23-7:11 as "The Essence of the Covenant-Moses and the Ten Words", 7:12-11:25 as "Life in the Promised Land-The Great

---

39) D. T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses*, 40-88; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 65-189.

40) J. Sacks, *Covenant & Conversation: A weekly Reading of the Jewish Bible, Deuteronomy: Renewal of the Sinai Covenant* (New Milford, CT: Maggid Books & The Orthodox Union, 2019), 19-20.

41) D. A. Thompson, *Deuteronomy*, 58-195.

42) S. J. Schultz, *Deuteronomy: The Gospel of Love*, Everyman's Bible Commentary (Chicago: Moody Press, 1961), 18.

Peroration", 11:26-16:17 as "Laws on Human Affairs in Relation to God", 16:18-21:9 as "Laws on Leadership and Authority in Ancient Israel", and 21:10- 25:19 as "Laws on Human Affairs in Relation to Others".[43] It is hard to agree with his divisions and definitions. For example, from 19:1-25:1, eight xYqX clauses led by a conjunction (כִּי) parallel in a direct speech line, which explains various rules in the land, but he includes only 19:1-21:9 in 16:18-21:9, while he considers 21:10-25:19 as one textual unit.

Adamczewski sees 3:23-32:52 as a "Vision of Canaan, its temple, and its Theocratic laws".[44] It is disagreeable. He lumps together the prologue, the epilogue, and two bodies into one unit, and his definition does not fit.

Gerhard von Rad defined 1:1-11:32 as "Historical presentation of the events at Sinai and parenetic (advisory or hortatory material connected with these events", 12:1-26:15 as "The reading of the law", 26:16-19 as "The sealing of the covenant", and 27:1-26 as "Blessings and curses".[45] This study sees 1:1-4:49 as prologue, 5:1-28:69 as body 1, 29:1-32:47 as body 2. The laws occur throughout the bodies, not from 12:1, which belongs to the thrid sub-division of body 1.

Eckart Otto considers the legal setions of 12:1-26:19, 27:1-26 constitute Moses' interpretation of the Sinai-torah for a new generation in the land of Moab.[46] He thinks Deuteronomy 12 is a hermeneutical key.[47] He argues the Covenant Code in Exodus 21:12-14 is revised in Deuteronomy 19:1-13.[48] I think his argument is reasonable. On the other hand, this paper argues 9:1-18:14 focuses on the commandments for Israel to hear and keep His commands and the Passover. In the text-hierarchy 12:1-31

---

43) D. L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, 63, 158, 217, 353.
44) B. Adamczewski, *Deuteronomy-Judges: A Hypertextual Commentary*, 28.
45) G. von Rad, *Deuteronomy* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 31-169.
46) E. Otto, "Deuteronomy as the Legal Completion and Prophetic Finale of the Pentateuch", M. Armgardt, B. Kilchör, and M. Zehnder, eds., *Paradigm Change in Pentateuchal Research*, Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 22 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2019), 179-188.
47) Ibid., 181.
48) E. Otto, *Deuteronomium 12,1-23,15*, HThKAT (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2016), 1504-1550.

opens an embedded paragraph under 11:16 (הִשָּׁמְרוּ), and summarizes what Israel must keep.

4.3. Body 2 (29:1-32:47)

The second body is 29:1-32:47. 29:1-30:20 describes Moses' commands for Israel to remember what YHWH had done in Egypt. 31:1-29 describes his commands to Joshua, the priests; and the giving of the Torah scrolls to the Levites. 31:30-32:43 describes Moses' song for Israel, Moses' words to the heavens and the earth. 32:44-47 describes The closing of Moses' words for Israel.

Polzin sees 29:1-31:6 as "The Third Address of Moses" and 31:7-33:29 as "The Collection of Moses' Final Sayings".[49] In this study, 29:1 WayX opens 29:1-32:47. The WayX clauses in 31:1, 44, 45 describe the movement of Moses, are followed by clauses including (וַיְדַבֵּר), and separate the 2nd body into four divisions (29:1-30:30, 31:1-32:43, 32:44, and 32:45). 31:30 WayX also includes (וַיְדַבֵּר), and splits 29:1-32:43 into two sub-divisions (29:1-31:29 and 31:30-32:43).

Polzin, on the other hand, considers two speeches in 29:1-31:29 as one, so it is not agreeable. Grisanti sees 29:2-30:20 as "The Grounds and Need for Covenantal Renewal".[50] It is agreeable.

Olson sees 29:1-32:52 as a "The New Covenant for the Future".[51] It is generally agreeable. However, this study sees 32:48 opens the epilogue. Klein sees 27:1-30:20 as "Sanctions: Covenant Ratification".[52] His definitions are agreeable, except for his demarcations. 27:1-28:69 describes the speaking of Moses, the elders, and the Levitical priests to Israel. On the other hand, 29:1-32:47 describes the speaking of Moses to all of Israel, the Levitical priests, and the elders of Israel.

---

49) R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History*, 69-72.
50) M. A. Grisanti, *Deuteronomy*, 465, 499; R. D. Nelson, *Deuteronomy* (Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2002), 333, 344.
51) D. T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses*, 120.
52) M. G. Kline, *Treaty of the Great King: the Covenant Structure of Deuteronomy* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1963), 48-49.

4.4. Epilogue (32:48-34:12)

Deuteronomy concludes with 32:48-34:12. 32:48-33:29 describes "YHWH's blessing for the twelve tribes of Israel". 34:1-4 describes "Moses' climbing up Mount Nebo". 34:5-12 describes "The Death of Moses and commemoration".

Grisanti sees 31:1-34:12 as a "The Continuity of the Covenant from Moses to Joshua".[53] This study proposes to separate 31:1-30 from 32:48-34:12. Moses spoke not only to Joshua, but to the elders of Israel and all of Israel in 31:1-32:47. Olson called 33:1-34:12 as "God's Blessing, Moses' Death".[54] It is agreeable. Wright sees 32:48-34:12 as "The Last Mountain: The Blessing and Death of Moses".[55] It is agreeable.

Otto argues the first part of the song in 32:1-52 speaks of judgment on Israel, the second part of it speaks of salvation, which alludes the prophet, psalms and proverbs. He argues Deuteronomy completes the Pentateuch, and alludes the rest of the emerging canon of the Hebrew Bible.[56] I agree with him. However, this paper argues to split the song in 32:1-47 from the narrative in 32:48-52.

5. Conclusion

Chapter 1 of this paper presented an overview of the research. Chapter 2 explained the origin of the methodology and the rules for determining the relationships between clauses. It explained the need to read a text as a text-hierarchy. Chapter 3 introduced the macro-syntactic structure of Deuteronomy, followed by the prologue in the 1st major division, the opening markers of the two bodies and the epilogue (the 2nd major

---

53) M. A. Grisanti, *Deuteronomy*, 499.
54) D. T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses*, 159.
55) C. J. H. Wright, *Deuteronomy*, Understanding the Bible Commentary Series (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996), 323-329.
56) E. Otto, "Deuteronomy as the Legal Completion and Prophetic Finale of the Pentateuch", 185-186.

division), and the internal structure. Chapter 4 compared scholars' divisions with syntactic divisions, proposed revisions in some scholarly divisions, and argued for the advantages of syntactic divisions.

The contributions of this paper to studying Deuteronomy are as follows.

First, this study introduces the syntactic-hierarchical structure of Deuteronomy for the first time. Rather than demarcating a text by themes that readers intuitively grasped, the study observed both the syntax and linguistic features of the text and then judged the relationships between neighboring clauses as hierarchical or parallel, finding a structure supported by linguistic signs.

Second, the study explained that MSFs (Moses' speaking formulas) compartmentalize the two bodies of Deuteronomy. The first body is divided into four divisions by a pattern of switching from the verb "hear" to the verb "keep" occurring four times. The second body was explained to be divided into four divisions by MAFs (Moses agent formulas), which describe Moses' movement or behavior.

Third, this paper identified the structure of Deuteronomy in the context of the structure of the Pentateuch by EDSFs, explaining that 32:48 divides Deuteronomy into two major divisions and that 32:48-34:12 closes Deuteronomy and the Pentateuch at the same time.

Fourth, this paper extracts a theological meaning of Deuteronomy. The flow from the prologue to the epilogue through two bodies instructs readers not to repeat the failure of the first generation of Israel but to hear, do, keep the words of YHWH, go to the promised land to occupy the land. Moses's death strongly motivates readers not to repeat his failure again and closes Deuteronomy.[57)]

---

57) E. Otto, *Deuteronomium 23,16-34,12*, HThKAT (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017), 2284-2285. He observes the linguistic correspondence between 34:10-12 and 29:1-2, which shows the similarity between YHWH and Moses, which implies a positive evaluation of Moses. He argues the premature death of Moses before entering the promised is not because of his sin, but because of his three roles as a leader of Israel, the mediator of the divine revelation of the *Torah* at Sinai, the interpreter of *Torah* in the land of Moab were given to Joshua, the transcribed *Torah*, and the priests and elders, and his roles were complete. His argument is very insightful. On the other hand, this paper argues the reason for the premature death of Moses also could indicate a negative evaluation of the failure of Moses. YHWH even punished him even if he was a great leader, prophet, and mediator, and encouraged the 2nd generation of Israel and contemporary readers to be loyal to YHWH and obey Him better than Moses.

In conclusion, this paper argues that the syntactic-hierarchical structure of Deuteronomy is text-centered, and a sound alternative way to read Deuteronomy.

<Keywords>
Deuteronomy, the Pentateuch, Syntax, Text Hierarchy, Text linguistics of Eep Talstra.

(투고 일자: 2024년 7월 28일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 9월 4일)

<References>

Adamczewski, B., *Deuteronomy-Judges: A Hypertextual Commentary*, Berlin: Peter Lang, 2020.

Andersen, F. I., *The Sentence in Biblical Hebrew*, Berlin: De Gruyter Mouton, 2014.

Arnold, B. T., *The Book of Deuteronomy Chapters 1-11*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2022.

Brueggemann, W., *Deuteronomy*, Nashville: Abingdon Press, 2001.

Christensen, D. L., *Deuteronomy 1:1-21:9*, Word Biblical Commentary, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001.

Cook, S. L., *Reading Deuteronomy*, Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2015.

Grisanti, M. A., *Deuteronomy*, The Expositor's Bible Commentary, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012.

Hamilton, V. P., *Handbook on the Pentateuch*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.

Jin, Gyusang, *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers*, New Jersey: Gorgias Press, 2023.

Kline, M. G., *Treaty of the Great King: the Covenant Structure of Deuteronomy*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1963.

Longacre, R. E., "Weqatal Forms in Biblical Hebrew Prose, a Discourse-Modular Approach", R. D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994, 50-95.

McKay, K. L., "Syntax in Exegesis", *TynBul* 23 (1972), 39-57.

Miller, P. D., *Deuteronomy*, Louisville: John Knox Press, 1990.

Nelson, R. D., *Deuteronomy*, Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2002.

Olson, D. T., *Deuteronomy and the Death of Moses*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.

Otto, E., *Deuteronomium 12,1-23,15*, HThKAT, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2016.

Otto, E., *Deuteronomium 23,16-34,12*, HThKAT, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017.

Otto, E., "Deuteronomy as the Legal Completion and Prophetic Finale of the Pentateuch", M. Armgardt, B. Kilchör, and M. Zehnder, eds.,

Paradigm Change in Pentateuchal Research, Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 22, Wiesbaden: Harrassowitz, 2019, 179-188.

Polzin, R., *Moses and the Deuteronomist,: A Literary Study of the Deuteronomic History*, Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

Sacks, J., *Covenant & Conversation: A weekly Reading of the Jewish Bible, Deuteronomy: Renewal of the Sinai Covenant*, New Milford, CT: Maggid Books & The Orthodox Union, 2019.

Schneider, W., *Grammatik des Biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch,* Munich: Claudius, 2001.

Schultz, S. J., *Deuteronomy: The Gospel of Love*, Everyman's Bible Commentary, Chicago: Moody Press, 1961.

Talstra, E., "A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative", E. van Wolde, ed., *Narrative Syntax and the Hebrew Bible: Papers of the Tilburg Conference 1996*, Leiden: Brill, 1997, 85-105.

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.

Thompson, D. A., *Deuteronomy*, Belief: A Theological Commentary on the Bible, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2014.

Tigay, J. H., *Deuteronomy*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996.

Van Peursen, W., "Participant Reference in Genesis 37", *Journal of Northwest Semitic Languages* 39:1 (2003), 85-102.

Von Rad, G., *Deuteronomy*, Philadelphia: The Westminster Press, 1966.

Weinfeld, M., *Deuteronomy 1-11*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1991.

Weinrich, H., "Die Textpartiur als heuristische Methode", W. Dressler, ed., *Textlinguistik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 391-412.

Wright, C. J. H., *Deuteronomy*, Understanding the Bible Commentary Series, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996.

<Abstract>

A Text-Hierarchical Structure of Deuteronomy

Gyusang Jin
(Chongshin University Graduate School)

This paper uses the text linguistics of Eep Talstra, observes all the linguistic features at the grapheme, morpheme, phrase, clause, and text at all textual levels, judges the relationship between clauses whether it is parallel or hierarchical, and goes through the same process from the first clause to the last clause in a text, and discovers the syntactic-hierarchical structure of Deuteronomy. While scholars, Robert Longacre and Francis. I. Andersen, suggest that a text is an arrangement of lexemes, Talstra considers a text as a text hierarchy, which defines the function of a clause type depending on the context where it belongs. The same clause type, *Wayyiqtol-X*, could open a textual unit at a high textual level, or at a lower textual level. A text hierarchy helps a reader to sharpen the definition of a clause type. While previous scholars determined textual structure according to a thematic criterion, this study focuses on syntax, especially EDSFs (Elaborate Divine Speech Formulas) to demarcate major divisions in Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy (1:1-32:47 and 32:48-34:12), while BDSFs (Basic Divine Speech Formulas) demarcate micro-divisions under the EDSFs. The asyndetic *tōledōt* formulas compose the macro-structure of Genesis, while the EDSFs function as a structuring principle in the four books and compose the macro-structure of the Pentateuch. The structuring principles in Deuteronomy are MSFs (Moses' Speaking Formulas), in which Moses called, spoke, or commanded a participant or a group of participants, and MAFs (Moses' Agent Formulas), in which Moses moved, behaved, came, went or wrote. MSFs function as a macro-demarcation marker, while MAFs function as a micro-demarcation marker under MSFs. To be specific, this paper demarcates Deuteronomy into prologue (1:1-4:49), body 1 (5:1-28:69), body 2 (29:1-32:47), and epilogue (32:48-34:12). A pattern moving from a verb (hear) to (keep) splits the body 1 into four sub-divisions. In

comparison, MAFs (WayX clauses describing the movement of Moses) split body 2 into four sub-divisions. This paper explains each division's opening and closing markers and its inner structure and argues that the syntactic-hierarchical structure is a convincing way to read Deuteronomy. This paper also discusses scholarly demarcations, explains the effect of reading Deuteronomy as a text hierarchy, and argues its advantages. Lastly, this study summarizes its contribution to studying Deuteronomy. This paper does not undermine the textual structures according to thematic criterion but rather proposes that the text-hierarchy of Deuteronomy is a sound alternative method of reading Deuteronomy.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 163-196
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.163
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

A Text-Critical Analysis of John 7:53–8:11 with a Focus on Its Stylistic Discontinuity

Yan Ma*

1. Introduction

John 7:53–8:11, the pericope of the woman caught in adultery, is a well-known text-critical issue in the New Testament. The originality of this pericope as part of John's Gospel has long been investigated by biblical scholars. As early as the fourth century, church fathers had already recognized the absence of John 7:53–8:11 in some manuscripts of their time. Augustine affirmed the originality of this pericope and believed that some manuscripts intentionally omitted the passage. Augustine's resolution temporarily settled this text-critical issue for almost fifteen centuries but has been seriously challenged in the modern era.[1] B. F. Westcott and F. J. A. Hort proposed that John 7:53–8:11 had the origin from an extraneous independent source and was later

* Ph.D. in New Testament at McMaster Divinity College. Assistant Professor of New Testament and Director of MTS Program at Canadian Chinese School of Theology, Tyndale University. yma.ccst@tyndale.ca.

1) Augustine, *Treatises on Marriage and Other Subjects*, R. J. Deferrari, ed., C. T. Wilcox, et al., trans., Writings of Saint Augustine 15, The Fathers of the Church, A New Translation 27 (Washington: The Catholic University of America Press, 1955), 107–108; J. N. Cerone, "Introduction", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551 (New York: Bloomsbury, 2016), 1–2; D. C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 343.

interpolated into John's Gospel in Western manuscripts.[2] Most contemporary biblical scholars argue against the pericope of the woman caught in adultery as an original composition of John's Gospel. NTG[28][3] and GNT[5][4] both identify John 7:53–8:11 not only as a later addition to the original Greek text by placing double square brackets around the passage but also as a nonsignificant variant for textual reconstruction by providing a negative apparatus and assigning the A rating in the apparatus respectively.[5] Almost all translations indicate John 7:53–8:11 to be a non-original text through various means, such as brackets or italic s.[6] Recent commentaries on John's Gospel generally deny the possibility of John 7:53–8:11 being an original part.[7]

---

2) B. F. Westcott and F. J. A. Hort, eds., *Introduction and Appendix*, Vol. 1 of *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge Library Collection Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 82–88.

3) The apparatus of NTG[28]: Ad ⟦ 7:53−8:11 ⟧ 53, *ff*[2] .

4) The apparatus of GNT[5]: omit 7:53–8:11 $\mathfrak{P}^{66, 75}$, ℵ, A[vid], B, C[vid], L, N, T, W, Δ, Θ, Ψ, 0141, 33, 157, 565, 1241, 1333; include 7:53–8:11 D, 180, 205, 579, 597, 700, 892, 1006, 1010, 1071, 1243, 1292, 1342, 1505, Bzy [(F gap 7:28–8:10), G, H, M]; include 7:53–8:11 with asterisks or obeli (E include so only 8:2–11), S, 28; include only 8:3–11 (Λ with asterisks); include 7:53–8:11 after Lk 21:38 *f*[13], after Jn 7:36 225, after Jn 21:25 (with critical note) 1; include 8:3–11 after Lk 24:53 1333[s].

5) NTG[28] contains both positive and negative apparatuses. For the variant-unit with the variants that are substantial for establishing the original text, a positive apparatus that lists readings for and against the text is provided. For the variant-unit with the variants that are valuable for understanding the history of the text instead of establishing the original text, a negative apparatus that only lists readings against the text is provided. GNT[5] offers only the positive apparatus for variant-units but indicates the committee's level of certainty regarding which variant is the original reading by assigning a rating to each variant-unit in the apparatus, namely A rating (certain), B rating (almost certain), C rating (with difficulty), and D rating (uncertain). See S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 150, 165–166.

6) J. N. Cerone, "Introduction", 2.

7) C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster, 1978), 589–591; G. R. Beasley-Murray, *John*, 2nd ed., Word Biblical Commentary 36 (Nashville: Thomas Nelson, 1999), 143–144; R. E. Brown, *The Gospel according to John: Introduction, Translation, and Notes*, 3 vols., Anchor Bible (New York: Doubleday, 1966), 1:332–336; D. A. Carson, *The Gospel according to John*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 333–334; C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. (Peabody: Hendrickson, 2003), 735–736; A. T. Lincoln, *The Gospel according to St. John*, Black's New Testament Commentary (Peabody: Hendrickson, 2005), 524–528; J. R. Michaels, *The Gospel of John*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 493–495; F. J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina (Collegeville: Liturgical, 1998), 259; L. Morris, *The Gospel according to John*, Rev. ed., The New International Commentary on the New Testament (Grand

Although the committees of NTG[28] and GNT[5], the translators of the New Testament, and the commentators seem to treat it as a scholarly consensus that the pericope of the woman caught in adultery is not an original part of John's Gospel, some textual critics still dispute over this complicated text-critical issue. Both those who hold to the Johannine originality of John 7:53–8:11 and those who regard John 7:53–8:11 as a later interpolation accordingly offer various textual evidence. In order to assess which view is more convincing, a thorough and rigorous study on the text-critical issue in John 7:53–8:11 is necessary. In addition, the extant studies of both views only focus on whether John 7:53–8:11 can fit into the broader context of John's Gospel but fail to examine whether the pericope demonstrates the stylistic continuity with its co-text. However, according to the principle of modern linguistics, it is the co-text of John 7:53–8:11, as its immediate linguistic context, that serves as the primary determinant for the Johannine originality of the pericope.[8)] This paper will first survey the current scholarship of the text-critical issue in John 7:53–8:11 in terms of the two views and their respective text-critical evidence. By adopting reasoned eclecticism to evaluate both external and internal evidence, the paper will then conduct a text-critical analysis of John 7:53–8:11.[9)] Based on this analysis, this study argues that John 7:53–8:11 should be removed from the text of John's Gospel in the Greek New Testament and modern translations due to the non-Johannine originality of this pericope.

Rapids: Eerdmans, 1995), 778–779.

8) According to the theory of SFL, co-text is the linguistic units, involving words, clauses, and clause complexes, within a specific discourse that surround a particular point in the discourse. It is the co-text of a phrase, being its immediate linguistic environment in the discourse, that serves as the primary constraint on its meaning. See C. M. I. M. Matthiessen et al., *Key Terms in Systemic Functional Linguistics*, Key Terms Series (London: Continuum, 2010), 74; S. E. Porter, "Dialect and Register in the Greek of the New Testament: Theory", M. D. Carroll R., ed., *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 299 (Sheffield: Sheffield Academic, 2000), 198; J. T. Reed, *A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 136 (Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 42.

9) Whether the story of the woman caught in adultery is the original text of John's Gospel and whether the story itself is authentic are two separate issues. This paper aims to examine the originality of John 7:53–8:11 rather than the authenticity of the pericope itself.

2. A Survey of Scholarship

Only a minority of textual critics argue for the originality of John 7:53–8:11. Those with this minority view, such as Z. C. Hodges, J. P. Heil, M. Robinson, and J. D. Punch, all acknowledge that the pericope of the woman caught in adultery is absent from the earlier and better manuscript traditions. Appealing to the external evidence, Hodges claims that John 7:53–8:11 must have been omitted in some manuscript traditions at a date earlier than all the surviving manuscripts. Consequently, Hodges employs later Greek manuscripts, early versions, and patristic citations as the witness to the pericope.[10] With the presupposition that the pericope is an original part of John's Gospel, Hodges offers an exposition of the passage within the Johannine context as the internal evidence.[11] Turning to the internal evidence, Heil attempts to attest to the linguistic and literary linkages between John 7:53–8:11 and the Johannine narrative. On the basis of this analysis, Heil suggests reconsidering the external evidence of the pericope.[12] Considering both the external and internal evidence, Robinson affirms the Johannine originality of John 7:53–8:11. Robinson's conclusion is reached based on his observation that a large number of manuscripts and lectionaries contain the pericope and his perception that the linguistic features of the pericope demonstrate Johannine nature.[13] Examining both the internal and external evidence, Punch proposes the theory of ecclesiastical suppression which asserts that John 7:53–8:11 was omitted to avoid the misinterpretation and/or misapplication of the passage.[14] Internally,

---

10) Z. C. Hodges, "The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11): The Text", *Bibliotheca Sacra* 136 (1979), 318–332.

11) Z. C. Hodges, "The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11): Exposition", *Bibliotheca Sacra* 137 (1980), 41–53.

12) J. P. Heil, "A Rejoinder to 'Reconsidering "The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered"'", *ÉglThéol* 25 (1994), 361–366; J. P. Heil, "The Story of Jesus and the Adulteress (John 7,53–8,11) Reconsidered", *Biblica* 72 (1991), 182–191.

13) M. A. Robinson, "Preliminary Observations regarding the Pericope Adulterae based upon Fresh Collations of nearly All Continuous-Text Manuscripts and All Lectionary Manuscripts Containing the Passage", *Filologia Neotestamentaria* 13 (2000), 35–59; M. A. Robinson, "The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551 (New York: Bloomsbury, 2016), 115–145.

14) In his published dissertation, *The Pericope Adulterae: Theories of Insertion & Omission*, Punch evaluates five theories that deal with the text-critical issue in John 7:53–8:11 based on

Punch seeks to verify the contextual compatibility as well as the grammatical and syntactical congruity of the pericope with the broader Johannine context. Externally, Punch relies on Codex Bezae, lectionary texts, early versions, and patristic citations.[15)]

The majority of textual critics argue against the originality of John 7:53–8:11. Those with this majority view, such as B. D. Ehrman, D. C. Parker, J. Knust, T. Wasserman, and C. Keith, offer diverse textual evidence to testify that the pericope of the woman caught in adultery is not an original part of John's Gospel. Ehrman concentrates on the story of Jesus' intervention in an execution proceeding recorded by Didymus, a fourth-century Alexandrian theologian, in his Ecclesiastes commentary, which is similar to the one in John 7:53-8:11 and has been used to support the Johannine originality of the pericope. Because Didymus did not identify the story as the Johannine origin nor the original text, Ehrman rejects the reliability of this patristic evidence.[16)] By tracing the reception history of John 7:53-8:11 in terms of both its location and text form, Parker concludes that the pericope was received into different places of John's Gospel at a later date instead of the original text.[17)] Knust reviews patristic writings but finds no suspicion from church fathers regarding the misinterpretation and/or misapplication of John 7:53-8:11. Moreover, the scribal practice requires preservation rather than deletion, especially for such an extensive passage. Knust thus contends that the suppression theory is invalid and

---

both internal and external evidence. The five theorise are redactional insertion, contending that the pericope was inserted by a later Johannine redactor or community; ecclesiastical interpolation, claiming that the pericope was inserted by a later scribe other than the Johannine redactor or community; liturgical omission, stating that the pericope was omitted due to lectionary practice; accidental omission, suggesting that the pericope was accidentally omitted; ecclesiastical suppression, asserting that the pericope was omitted to avoid the misinterpretation and/or misapplication of the passage. According to this evaluation, Punch proposes ecclesiastical suppression since this theory accounts for the internal and external evidence in a less complex way than the other four theories. See J. D. Punch, *The Pericope Adulterae: Theories of Insertion & Omission* (S. I.: LAP Lambert, 2012).

15) J. D. Punch, "The Piously Offensive Pericope Adulterae", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551 (New York: Bloomsbury, 2016), 7–31.

16) B. D. Ehrman, "Jesus and the Adulteress", *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*, New Testament Tools and Studies 33 (Leiden: Brill, 2006), 196–220.

17) D. C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*, 342–343; D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, 95–102.

the pericope cannot be an intentional omission.[18] Since the extant manuscripts without John 7:53-8:11 reflect scribes' great concern for the fidelity of the text, Wasserman asserts that the pericope is unlikely to be an unintentional or intentional omission but rather the later addition of an existing Jesus tradition to John's Gospel in the second or third century.[19] Keith emphasizes the value of socio-historical context in determining whether John 7:53-8:11 is an original part of John's Gospel. In light of Keith's estimation, it is more plausible that the pericope is a later composition due to the need of the early church to prove Jesus' literacy.[20]

3. Methodology

In contemporary New Testament scholarship, there are two distinct views of textual criticism. Traditionally, biblical scholars regard textual criticism as textual reconstruction, the aim of which is to establish the original New Testament text. Recently, some biblical scholars have treated textual criticism as tracking textual transmission, the goal of which is to understand the reception history of the New Testament text and the social context of early Christianity.[21] This paper holds a traditional view and thus the study in the paper is undertaken for the purpose of reconstructing the original Greek text of the New Testament.

---

18) J. Knust, "Early Christian Re-Writing and the History of the Pericope Adulterae", *Journal of Early Christian Studies* 14 (2006), 485–536; J. Knust, "'Taking away from': Patristic Evidence and the Omission of the Pericope Adulterae from John's Gospel", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551 (New York: Bloomsbury, 2016), 65–88; J. Knust and T. Wasserman, *To Cast the First Stone: The Transmission of a Gospel Story* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

19) T. Wasserman, "The Strange Case of the Missing Adulteress", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551 (New York: Bloomsbury, 2016), 33–63; J. Knust and T. Wasserman, *To Cast the First Stone: The Transmission of a Gospel Story*.

20) C. Keith, "The Pericope Adulterae: A Theory of Attentive Insertion", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551 (New York: Bloomsbury, 2016), 89–113; C. Keith, *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the Literacy of Jesus*, New Testament Tools, Studies and Documents 38 (Leiden: Brill, 2009).

21) S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 1.

In the process of textual reconstruction, it is important to take into account all available evidence of different textual variants in order to ascertain which variant represents the original reading. This paper adopts reasoned eclecticism, which is generally acknowledged as the most appropriate method for New Testament textual criticism. Evaluating both external and internal evidence, this method will provide adequate objectivity for textual reconstruction.[22)]

External textural evidence concentrates on the manuscripts that testify to a particular textual variant, such as Greek manuscripts, lectionary texts, early versions, and church father citations. Because it acts as the most objective witness for the textual history of the New Testament, external evidence usually takes priority over internal evidence in establishing the original text. When external evidence is not decisive, internal evidence will have more value in making text-critical decisions. In the contemporary study of textual criticism, three external criteria, date and text-type, geographical distribution, and genealogical relationship, are employed to compare individual manuscripts for their reliability and weight in assessing different variants.[23)] The strongest variants will be those readings that are supported by high-quality manuscripts of an early date from diverse geographical locations without apparent genealogical relationships.[24)] In practice, earlier manuscripts from the fourth century and before are generally considered to have greater weight than later manuscripts, while later manuscripts until the tenth century may also have some measure of importance.[25)] Furthermore, manuscripts of the Alexandrian text-type are commonly regarded as the superior witness to the original Greek text of the New Testament and are widely recognized to have greater weight than manuscripts of other text-types.[26)]

Internal evidence focuses on the features of the New Testament text itself, such as language, style, and context, so as to estimate the probability of a particular textual variant reflecting the original Greek text. Due to its subjective

---

22) M. W. Holmes, "Reasoned Eclecticism in New Testament Textual Criticism", B. D. Ehrman and M. W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, 2nd ed., New Testament Tools, Studies, and Documents 42 (Leiden: Brill, 2013), 771; S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 92.

23) M. W. Holmes, "Reasoned Eclecticism in New Testament Textual Criticism", 771; S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 100–102.

24) S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 107–108.

25) Ibid., 104.

26) Ibid., 75–76.

nature, internal evidence normally cannot overrule external evidence in making text-critical judgments. In the contemporary study of textual criticism, two sets of internal criteria, transcriptional probabilities, and intrinsic probabilities, are utilized to select the variant that is closest to the original text.[27] Transcriptional probabilities are concerned with inspecting whether the variation of a variant-unit results from particular scribal tendencies during the transmission of the New Testament text.[28] Intrinsic probabilities are related to analyzing which variant of a variant-unit most conforms to the author's style when writing the New Testament text.[29] Since the probability is inferred from predictions about how the text would have been transmitted or written on the basis of scribal tendencies or the author's style, it is almost impossible to weigh internal evidence with absolute certainty.[30] The strongest variants will be those readings that are least likely to have been altered because of scribal tendencies in transmitting the text and have the most continuity with the author's style in writing the text.[31]

4. Text-Critical Analysis

Before progressing to the text-critical analysis, it is necessary to first define and categorize the text-critical issue in John 7:53–8:11 based on the grammatical structure of the Greek language. According to the theory of Systemic Functional Linguistics (SFL), the rank scale is used to divide the grammatical structure of a language into a hierarchy of distinct constituents, namely morpheme, word, word group, clause, clause complex, and paragraph. The variant-unit thus can be defined by the rank scale in light of variations at different levels. Variations at

---

27) M. W. Holmes, "Reasoned Eclecticism in New Testament Textual Criticism", 771; S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 110.

28) On the one hand, scribes can introduce errors into the text for various reasons. One the other hand, they may sometimes correct what they perceived to be errors in the text. See S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 110, 112.

29) The author's style refers to the variation in language while addressing different social situations. The stylistic continuity includes contextual cohesion, theological coherence, linguistic conformity, and source consistency. See Ibid., 110, 130.

30) Ibid., 110.

31) Ibid., 112, 129.

the word level, the word group level, the clause level, the clause complex level, and the paragraph level respectively refer to variety among the elements of the word, the elements of the word group, the elements of the clause, the elements of the clause complex, and the elements of the paragraph. Therefore, the variant-unit consisting of variations at the word level, the word group level, the clause level, the clause complex level, and the paragraph level respectively can be defined as the word level variant-unit, the word group level variant-unit, the clause level variant-unit, the clause complex level variant-unit, and the paragraph level variant-unit.[32)]

Given the complicated nature of the text-critical issue in John 7:53–8:11 which involves many variant-units with different readings,[33)] variations can be found at the word level, the word group level, the clause level, the clause complex level, and the paragraph level as presented in the apparatuses of NTG[28] and GNT[5].[34)] This paper will only investigate the variation at the paragraph level, namely whether the pericope of the woman caught in adultery as the paragraph level variant-unit was original to or interpolated in John's Gospel. From the perspective of textual criticism as textual reconstruction, this section will conduct a text-critical analysis of John 7:53–8:11 to determine the Johannine originality of this pericope by adopting reasoned eclecticism. To establish the original New Testament text, both external and internal evidence will be evaluated according to the criteria and principles mentioned above.

4.1. External Evidence

The external evidence of the text-critical issue in John 7:53–8:11 can be classified into three groups, manuscripts that do not include the pericope,

---

32) Ibid., 84; C. S. Stevens, *History of the Pauline Corpus in Texts, Transmissions and Trajectories: A Textual Analysis of Manuscripts from the Second to the Fifth Century*, Texts and Editions for New Testament Study 14 (Leiden: Brill, 2020), 54–57.

33) In the study of New Testament textual criticism, it is necessary to distinguish between a variant-unit and a reading. A variant-unit is a section of the Greek New Testament that has different forms of Greek text in different manuscripts, whereas a reading is an individual variant form of Greek text that constitutes a variant-unit. See S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 81.

34) For details about the textual variants involved in John 7:53–8:11, see the apparatuses of NTG[28] and GNT[5].

manuscripts that include the pericope with suspicion, and manuscripts that include the pericope without suspicion. For the textual reconstruction of the New Testament, it is generally acknowledged that only the manuscripts before the tenth century should be considered as the significant witness that contributes to the determination of the original reading. As a result, this section will concentrate on the manuscripts with continuous Greek text before the tenth century, which will suffice for the analysis of the paper.

Most manuscripts with continuous Greek text before the tenth century do not have John 7:53–8:11. Papyrus 66 (third century/Alexandrian text-type),[35] papyrus 75 (third century/Alexandrian text-type),[36] Codex Sinaiticus (fourth century/Alexandrian text-type),[37] Codex Vaticanus (fourth century/Alexandrian text-type),[38] Codex Regius (eighth century/Alexandrian text-type),[39] Codex Petropolitanus Purpureus (sixth century/Byzantine text-type),[40] Codex

35) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, E. F. Rhodes, trans., 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 100; J. Chapa, "The Early Text of John", C. E. Hill and M. J. Kruger, eds. *The Early Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 147; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th ed. (New York: Oxford University Press, 2005), 56–57.

36) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 101; J. Chapa, "The Early Text of John", 145; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 58–59.

37) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 107; J. Chapa, "The Early Text of John", 155; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 58–67.

38) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 101; J. Chapa, "The Early Text of John", 155; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 67–69.

39) The Greek text of Codex Regius, a manuscript of the Gospels (nearly complete), represents the Alexandrian text-type. The text of this manuscript frequently agrees with Codex Vadcanus although it badly written by a scribe with many ignorant errors. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 113; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 77.

40) The Greek text of Codex Petropolitanus Purpureus predominantly belongs to the Byzantine text-type but contains a number of readings with earlier text-types. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 113; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 77, 79.

Borgianus (fifth century/Alexandrian text-type),[41] Codex Freerianus (fifth century/Alexandrian text-type),[42] Codex Sangallensis (ninth century/Byzantine text-type),[43] Codex Koridethi (ninth century/Byzantine text-type),[44] Codex Athous Laurae (eighth or ninth century/Byzantine text-type),[45] Majuscule 0141 (tenth century/eclectic text-type),[46] Minuscule 33 (ninth century/Alexandrian text-type),[47] Minuscule 565 (ninth century/Byzantine text-type),[48] and

41) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 113; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 80.

42) The Greek text of Codex Freerianus has mixed text-types. The text of John represents the Alexandrian text-type. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 113; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 80.

43) The Greek text of Codex Sangallensis, a manuscript of the Gospels (complete with the exception of John 19:17–35), has mixed text-types. The text of Mark represents the Alexandrian text-type, which is similar to that of Codex Regius. The text of Matthew, Luke, and John represents the Byzantine text-type. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 109; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 82–83.

44) The Greek text of Codex Koridethi, a manuscript of the Gospels, belongs to the Byzantine text-type. Codex Koridethi is roughly and inelegantly written by a scribe who was unfamiliar with Greek, which might reduce the reliability of this manuscript. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 109; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 83.

45) The Greek text of Codex Athous Laurae, a manuscript of most New Testament books, has mixed text-types. The text of Mark mainly represents the Alexandrian text-type but have some readings with the Western text-type. The text of other Gospels represents the Byzantine text-type. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 118; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 84–85.

46) According to Aland's categories of New Testament manuscripts, the Greek text of Majuscule 0141 is classified into Category III as the eclectic text-type. Most textual critics do not regard Majuscule 0141 as a significant manuscript. It can be inferred that the text-type of this manuscript is inferior to the Alexandrian text-type. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 122.

47) The Greek text of Minuscule 33 excellently represents the Alexandrian text-type but shows the influence of the Byzantine text-type in Acts and the Pauline Epistles. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 109; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The*

Minuscule 1424 (ninth or tenth century/Byzantine text-type)[49] do not bear the pericope. Although the part that might bear the pericope is defective in Codices Alexandrinus and Ephraemi, the missing leaves of both codices are highly unlikely to possess the pericope because of the limited space.[50] Thus Codex Alexandrinus (fifth century/Byzantine text-type)[51] and Codex Ephraemi (fifth century/Alexandrian text-type)[52] can also be counted as manuscripts that do not have John 7:53–8:11.

Some manuscripts with continuous Greek text before the tenth century have John 7:53–8:11 but indicate the pericope as the suspicious text with asterisks or obeli. Codex Vaticanus 354 (tenth century/Byzantine text-type)[53] records the

---

Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration, 87–88.

48) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 133; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 89.

49) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 135; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 90–91.

50) B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, 4th Rev. ed., 2nd ed. (London: United Bible Societies, 1994), 187.

51) The Greek text of Codex Alexandrinus has mixed text-types. The text of the Gospels represents the oldest examples of the Byzantine text-type, but the text of the other New Testament books represents the Alexandrian text-type, ranking along with Codex Sinaiticus and Codex Vaticanus as the superior witness to the original New Testament text. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 109; C. E. Hill and M. J. Kruger, "Introduction: In Search of the Earliest Text of the New Testament", C. E. Hill and M. J. Kruger, eds., *The Early Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 7; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 67.

52) The Greek text of Codex Ephraemi, which has been erased during the twelfth century and many sheets has been rewritten, frequently agrees with the secondary Alexandrian text-type but also has the features of all the major text-types. Despite its relatively earlier date, the value of Codex Ephraemi is much less than expected. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 109; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 69–70.

53) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 113; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 80.

complete John 7:53–8:11, while Codex Basilensis (eighth century/Byzantine text-type)[54] records only John 8:2–11 and Codex Tischendorfianus III (ninth century/Byzantine text-type)[55] records only John 8:3–11. In spite of having the pericope, these manuscripts explicitly indicate its dubious originality.

Several manuscripts with continuous Greek text before the tenth century have John 7:53–8:11 as the authentic text. Codex Bezae (fifth century/Western text-type),[56] Codex Boreelianus (ninth century/Byzantine text-type),[57] Codex Seidelianus I (ninth century/Byzantine text-type),[58] Codex Seidelianus II (ninth century/Byzantine text-type),[59] Codex Campianus (ninth century/Byzantine text-type),[60] and Minuscule 892 (ninth century/Alexandrian text-type)[61]

54) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 110; B. M. Metzgerand B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 74.

55) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 118; B. M. Metzgerand B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 83.

56) The Greek text of Codex Bezae represents the Western text-type. The textual feature of Codex Bezae is characterized by the additions, omissions, and alterations of the text, especially in Luke and Acts, which leads to many variations from the text of other manuscripts. Thus the reliability of Codex Bezae has to be questioned. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 109–110; C. E. Hill and M. J. Kruger, "Introduction: In Search of the Earliest Text of the New Testament", 7; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 70–71.

57) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 110; B. M. Metzgerand B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 74.

58) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 110; B. M. Metzgerand B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 74–75.

59) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 110; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 76.

60) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 113; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 77.

61) The Greek text of Minuscule 892, a manuscript of the four Gospels, represents the Alexandrian

contain the pericope.

As the external evidence demonstrates, John 7:53–8:11 lacks support from high-quality manuscripts of an early date from diverse geographical locations without apparent genealogical relationships. In general, earlier manuscripts from the fourth century and before as well as manuscripts of the Alexandrian text-type are considered as the superior witness to the original Greek text of the New Testament and are widely recognized to have greater weight than other manuscripts. However, John 7:53–8:11 is absent from almost all these manuscripts except for Minuscule 892, a manuscript of the Alexandrian text-type from the ninth century. It is worth noting that all four manuscripts which are commonly regarded as the best manuscripts of the above list in New Testament textual criticism, Papyrus 66, papyrus 75, Codex Sinaiticus, and Codex Vaticanus, do not include John 7:53–8:11. It is true that most earlier manuscripts represent the Alexandrian text-type, but the two earlier manuscripts of the Byzantine text-type, Codex Alexandrinus from the fifth century[62] and Codex Petropolitanus Purpureus from the sixth century,[63] do not include John 7:53–8:11 either. Furthermore, the text without the pericope is testified by several manuscripts of the Alexandrian, Byzantine, and eclectic text-types respectively, while the text with the pericope is primarily testified by the manuscripts of Byzantine text-type with one manuscript each of the Alexandrian and Western text-types. That is to say, the witness against John 7:53–8:11 is more geographically and genetically diverse.

As for the manuscripts that have John 7:53–8:11 as the authentic text, the

---

text-type and preserves many remarkable early readings. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 134; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 90.

62) The Greek text of Codex Alexandrinus has mixed text-types. The text of the Gospels represents the oldest examples of the Byzantine text-type. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 109; C. E. Hill and M. J. Kruger, "Introduction: In Search of the Earliest Text of the New Testament", 7; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 67.

63) The Greek text of Codex Petropolitanus Purpureus predominantly belongs to the Byzantine text-type but contains a number of readings with earlier text-types. See K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 113; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 77, 79.

earliest one is Codex Bezae from the fifth century. Codex Bezae represents the Western text-type, a text-type probably aiming at revising and standardizing the text of available manuscripts.[64] In addition, the textual feature of Codex Bezae is characterized by the additions, omissions, and alterations of the text, which leads to many variations from the text of other manuscripts.[65] Apart from Minuscule 892, a manuscript of the Alexandrian text-type from the ninth century, all the other manuscripts containing John 7:53–8:11 represent the Byzantine text-type from the ninth century or after. The Byzantine text-type most likely results from revising and standardizing the text of available manuscripts and tends to include everything. Despite the large quantity of manuscripts, the Byzantine text-type may not be counted as a reliable witness to the original New Testament text.[66] A further indication of its non-original character is that there is no unified narrative and position for John 7:53–8:11 since the pericope involves many variant-units with different readings and has been inserted in various places of the New Testament. From these observations, it can be perceived that John 7:53–8:11 does not belong to the original text of John's Gospel.

The external evidence proposed by the textual critics for the originality of John 7:53–8:11 is not reliable. Hodges tends to verify the originality of John 7:53–8:11 based on the authenticity of the story itself.[67] Even though the story of the woman caught in adultery is authentic, this fact cannot confirm the Johannine originality of the pericope since these are two separate issues. Actually, John 20:30 explicitly declares that not all the stories of Jesus are written in the Gospel. Moreover, as Hodges admits himself, his hypothesis that John 7:53–8:11 must have been omitted in some manuscript traditions at a date earlier than all the surviving manuscripts cannot be decisively proved.[68]

---

64) S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 76.

65) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 109–110; C. E. Hill and M. J. Kruger, "Introduction: In Search of the Earliest Text of the New Testament", 7; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 70–71.

66) D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, 100; S. E. Porter, *How We Got the New Testament: Text, Transmission, Translation*, Acadia Studies in Bible and Theology (Grand Rapids: Baker, 2013), 31; S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 78.

67) Z. C. Hodges, "The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11): The Text", 319–320.

68) Ibid., 331–332.

Robinson, as a proponent of both the Byzantine text-type and the Majority text approach,[69] relies heavily on manuscripts of the Byzantine text-type and establishes the original New Testament text simply based on the majority reading.[70] Consequently, Robinson's conclusion concerning the originality of John 7:53-8:11 is reached according to his observation that a large quantity of manuscripts and lectionaries representing the Byzantine text-type contain the pericope.[71] However, the quality of the Byzantine text-type is greatly inferior to the other text-types and the Majority text approach has been criticized by most biblical scholars due to its inadequate theoretical foundation.[72] Punch appeals to Codex Bezae as the major witness to the Johannine originality of John 7:53-8:11,[73] whereas the text-type and textual features of this manuscript are questionable.[74]

---

69) Hodges is also a proponent of the Majority text approach but suggests that the manuscript tradition of each reading should be considered, whereas Robinson insists the validity of the majority reading regardless of other factors. See S. E. Porter, "Textual Criticism", C. A. Evans and S. E. Porter, eds., *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove: InterVarsity, 2000), 1212; S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 91.

70) Robinson argues for the priority of the Byzantine text-type and the credibility of the Majority text approach in many of his works. In the Greek New Testament with the Byzantine textform edited by Robinson and Pierpont, John 7:53-8:11 is included as the original text without any textual note. See M. A. Robinson, "'It's All about Variants' – Unless 'No Longer Written'", D. L. Akin and T. W. Hudgins, eds., *Getting into the Text: New Testament Essays in Honor of David Alan Black* (Eugene: Pickwick, 2017), 116–153; M. A. Robinson, "The Case for Byzantine Priority", D. A. Black, ed., *Rethinking New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Baker, 2002), 125–139; M. A. Robinson, "The Case for the Byzantine Textform: A New Approach to 'Majority Text' Theory" (Toccoa Falls, GA: Southeastern Regional Meeting of the Evangelical Theological Society, March 8–9, 1991), 1–15; M. A. Robinson, "The Credibility of the Majority Text Theory and its Value for Apologetics" (Nashville, TN: Southeastern Regional Meeting of the Evangelical Theological Society, March 21, 1986.), 1–18; M. A. Robinson and W. G. Pierpont, eds., *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform* (Southborough: Chilton, 2005).

71) M. A. Robinson, "Preliminary Observations regarding the Pericope Adulterae based upon Fresh Collations of nearly All Continuous-Text Manuscripts and All Lectionary Manuscripts Containing the Passage", 35–59; M. A. Robinson, "The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock", 115–145.

72) S. E. Porter, "Textual Criticism", 1212; S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 78, 96; C. S. Stevens, *History of the Pauline Corpus in Texts, Transmissions and Trajectories: A Textual Analysis of Manuscripts from the Second to the Fifth Century*, 31–32.

73) J. D. Punch, "The Piously Offensive Pericope Adulterae", 23–25.

74) K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical*

Because John 7:53–8:11 cannot be found in the earliest and best manuscripts, the textual critics have to rely on the later Greek manuscripts, lectionary texts, early versions, and patristic citations. Most manuscripts containing the pericope are from or after the ninth century and represent the Byzantine text-type, a text-type that has almost been dismissed as a reliable witness to the original New Testament text.[75] Moreover, John 7:53–8:11 is also absent from the early lectionaries, the oldest and best forms of the Syriac and Coptic versions, the Sahidic version, the sub-Achmimic version, the older Bohairic version, the Gothic version, and some manuscripts of the Old Latin, Old Georgian, and Armenian versions. No Greek church fathers before the twelfth century mention the pericope of the woman caught in adultery in their commentaries on John's Gospel.[76] Although Didymus, a fourth-century Alexandrian theologian, records a similar story in his Ecclesiastes commentary, Ehrman has proved the unreliability of this patristic witness.[77] Therefore, the attempts of the textual critics to argue for the originality of John 7:53–8:11 are unsuccessful and the external evidence against the Johannine originality of the pericope appears to be overwhelming.

4.2. Internal Evidence

The internal evidence of the text-critical issue in John 7:53–8:11 involves transcriptional and intrinsic probabilities. For the textual reconstruction of the New Testament, the reading that is least likely to have been altered due to scribal tendencies and has the most continuity with the author's style usually

---

Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism, 109–110; C. E. Hill and M. J. Kruger, "Introduction: In Search of the Earliest Text of the New Testament", 7; B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 70–71; S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 76.

75) D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, 100; S. E. Porter, *How We Got the New Testament: Text, Transmission, Translation*, 31; S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 78.

76) B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, 187–188; D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, 96.

77) B. D. Ehrman, "Jesus and the Adulteress", 196–220; D. C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*, 343.

reflects the original Greek text. This section will estimate both the transcriptional probabilities of whether the pericope is an omission from or an addition to the text of John's Gospel and the intrinsic probabilities of whether the pericope conforms to the style of John's language with particular attention to its co-text in the discourse unit of John 7:37–8:59.

Regarding transcriptional probabilities, John 7:53–8:11 may be either an omission from or an addition to the text of John's Gospel. As Wasserman verifies, the extant manuscripts without the pericope of the woman caught in adultery reflect scribes' great concern for the fidelity of the text. Given the high quality of these early manuscripts and the nature of the pericope, John 7:53-8:11 is almost impossible to be an unintentional or intentional omission.[78] According to the common scribal practice, the editorial deletion is sternly warned and is regarded as unacceptable. For such an extensive passage like John 7:53-8:11, the scribes are more likely to preserve than to delete the pericope.[79] Closely reviewing patristic witnesses, Knust finds no suspicion from church fathers regarding the misinterpretation and/or misapplication of John 7:53-8:11, which further testifies that the intentional deletion of the pericope is almost impossible.[80] Based on the text-type of the pericope, largely the Byzantine tradition, John 7:53–8:11 might be an early oral tradition of Jesus which was later added to John's Gospel in the second or third century.[81] In line with transcriptional probabilities, John 7:53–8:11 does not belong to the original text of John's Gospel since the pericope is most likely to have been added during the transmission of the New Testament text.

Concerning intrinsic probabilities, the co-text of John 7:53–8:11 must be analyzed to discern whether the pericope conforms to the style of John's language in the immediate context of the text. According to the theory of SFL, co-text is the linguistic units, involving words, clauses, and clause complexes,

---

78) B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, 189; D. C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*, 342; T. Wasserman, "The Strange Case of the Missing Adulteress", 33–63.

79) J. Knust, "'Taking away from': Patristic Evidence and the Omission of the Pericope Adulterae from John's Gospel", 88.

80) Ibid., 87–88.

81) D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, 100; S. E. Porter, *How We Got the New Testament: Text, Transmission, Translation*, 31.

within a specific discourse that surround a particular point in the discourse.[82] Previous studies, no matter the minority or majority view, normally concentrate on whether the style of John 7:53–8:11 in terms of its theme, syntactical features, and vocabulary accord with the rest of John's Gospel. However, it is the co-text of the pericope, being its immediate linguistic environment, that serves as the primary determinant for the originality of John 7:53–8:11. Even though the pericope of the woman caught in adultery can fit into the broader context of John's Gospel, John 7:53–8:11 cannot be counted as the original composition without demonstrating the stylistic continuity with its co-text, which comprises contextual cohesion, theological coherence, linguistic conformity, and source consistency.[83]

In light of S. E. Porter's boundary markers of discourse and Robert E. Longacre's transition markers of episode, namely shift in grammatical person, shift in verb tense-forms, connective word, temporal expression, locative expression, circumstances change, and participant switch, John 7:37–8:59 constitutes a discourse unit, in which John 7:53–8:11 is embedded.[84] In the primary clause of John 7:37, the conjunction δέ is a connective word, which frequently connects a sequence of related events.[85] The nominal group τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς is a temporal expression that suggests a different time. These markers indicate that John 7:37 introduces a discourse unit. In the primary clause of John 8:59, the prepositional group ἐκ τοῦ ἱεροῦ is a

82) C. M. I. M. Matthiessen et al., *Key Terms in Systemic Functional Linguistics*, 74; S. E. Porter, "Dialect and Register in the Greek of the New Testament: Theory", 198; J. T. Reed, *A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, 42.

83) S. E. Porter and A. W. Pitts, *Fundamentals of New Testament Textual Criticism*, 130.

84) Porter identifies shift in grammatical person, shift in verb tense-forms, connective word (e.g. ἀλλά, γάρ, δέ, καί, οὖν, and τότε), and time word (e.g. μετά, νύν, νύνι, ὅτε, πρίν, πρὸ, and πρότερος) as boundary markers of discourse. Longacre identifies temporal expression, locative expression, circumstances change, and participant switch as transition markers of episode. See R. E. Longacre, "A Top-Down, Template-Driven Narrative Analysis, Illustrated by Application to Mark's Gospel", S. E. Porter and J. T. Reed, eds., *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 170 (Sheffield: Sheffield Academic, 1999), 145; S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed., Biblical Languages, Greek 2 (Sheffield: Sheffield Academic, 1994), 301.

85) J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2 vols., 2nd ed. (New York: United Bible, 1989), 788; S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 208.

locative expression that implies a different locale for John 9:1. The conjunction καὶ in John 9:1 is a connective word, which is widely used to conjoin grammatical units with equal status and most likely signifies the start of a new episode in this verse.[86] The nominal groups ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς in John 9:1 and οἱ μαθηταὶ in John 9:2, introducing new participants into the scene, suggest a participant switch from the Jews who tried to stone Jesus in John 8:59. These markers indicate that John 8:59 closes a discourse unit.

Examining the co-text of John 7:53–8:11 in the discourse unit of John 7:37–8:59, the pericope demonstrates stylistic discontinuity at three levels, contextual cohesion, theological coherence, and linguistic conformity. First, it can be perceived from the temporal expression τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς in John 7:37 as well as the narrative in John 7:37–7:52 and John 8:12–8:59 that both these two passages take place on the last day of the festival. Nevertheless, the temporal expression ὄρθρου in John 8:2 signifies that John 8:2–8:11 happens on a different day from the previous narrative. Second, the reduced form αὐτοῖς in John 8:12 does not specify to whom Jesus spoke again, which means that Jesus' interlocutors have been stated in the preceding passage. However, the antecedent of αὐτοῖς with the plural form can only be found in John 7:37–7:52 but not in John 7:53–8:11 since the woman caught in adultery is Jesus' only interlocutor in the final scene of the pericope. That is to say, John 8:12–8:59 is connected with John 7:37–7:52, rather than John 7:53–8:11, to compose the complete narrative of Jesus' last-day teaching at the Feast of Tabernacles. Third, the theological theme of both John 7:37–7:52 and John 8:12–8:59 is concerned with Jesus' identity, whereas that of John 7:53–8:11 is related to Jesus' forgiveness. Fourth, the semantic domains in John 7:53–8:11 are distinct from those in its co-text.[87] Domain 3 "Plants" is used in John 7:53–8:11 but does not occur in John 7:37–7:52 nor John 8:12–8:59. Domain 17 "Stances and Events Related to Stances" is frequently used in John 7:53–8:11 but only seldom appears in John 7:37–7:52 and is not adopted in John 8:12–8:59. Domain 10 "Kinship Terms," domain 12 "Supernatural Beings and

86) J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 810; S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 211.

87) The semantic domains in John 7:53–8:11, John 7:37–7:52, and John 8:12–8:59 are analyzed according to *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* by J. P. Louw and E. A. Nida.

Powers," domain 14 "Physical Events and States," domain 23 "Physiological Processes and States," domain 25 "Attitudes and Emotions," domain 28 "Know," domain "31 Hold a View, Believe, Trust," domain 57 "Possess, Transfer, Exchange," domain 63 "Whole, Unite, Part, Divide," domain 64 "Comparison," and domain 70 "Real, Unreal" never occur in John 7:53–8:11 but are adopted in both John 7:37–7:52 and John 8:12–8:59. Domain 13 "Be, Become, Exist, Happen," domain 69 "Affirmation, Negation," and domain 90 "Case" appear only once in John 7:53–8:11 but are frequently adopted in both John 7:37–7:52 and John 8:12–8:59.[88] Fifth, as many textual critics have affirmed, the vocabulary of John 7:53–8:11 apparently differs from not only that of its co-text but also that of John's Gospel.[89] Sixth, John 7:53–8:11 presents some unique syntactical features that are nonexistent in either its co-text or the rest of John's Gospel. For example, the pericope uses the conjunction δέ at a much higher frequency.[90] In accordance with intrinsic probabilities, John 7:53–8:11 does not belong to the original text of John's Gospel since the pericope has no continuity with John's narrative in its co-text.

The internal evidence proposed by the textual critics for the originality of John 7:53–8:11 is not convincing. Hodges' exposition of the passage is done based on the presupposition that the pericope is an original part of John's Gospel,[91] hence the exposition cannot be counted as valid internal evidence. Heil fails to inspect the linguistic and literary linkages between John 7:53-8:11 and its co-text in the discourse unit of John 7:37–8:59,[92] which are essential for assessing the Johannine originality of the pericope. Furthermore, Daniel B. Wallace provides cogent proof that the four linguistic and five literary linkages between John 7:53-8:11 and the rest of John's Gospel identified by Heil in fact further attest to the non-Johannine nature of the pericope.[93] Both Robinson and

88) For details of semantic domains in John 7:53–8:11, John 7:37–7:52, and John 8:12–8:59, see Appendix 1, Appendix 2, and Appendix 3.

89) B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, 188; D. C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*; D. B. Wallace, "Reconsidering 'The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered'", *New Testament Studies* 39 (1993), 291–292.

90) D. B. Wallace, "Reconsidering 'The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered'", 291.

91) Z. C. Hodges, "The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11): Exposition", 41–53.

92) J. P. Heil, "A Rejoinder to 'Reconsidering "The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered"'", 361–366; J. P. Heil, "The Story of Jesus and the Adulteress (John 7,53–8,11) Reconsidered", 182–191.

Punch seek to verify the stylistic continuity of John 7:53–8:11 with the broader context of John's Gospel,[94] whereas it is the stylistic continuity of the pericope with its co-text that serves as the primary determinant for the originality of the pericope. Therefore, the endeavors of the textual critics to argue for the originality of John 7:53–8:11 are unsuccessful and the internal evidence against the Johannine originality of the pericope appears to be more substantial.

5. Conclusion

According to the text-critical analysis above, it can be concluded that both the external and internal evidence testify against the originality of John 7:53–8:11, the pericope of the woman caught in adultery. Since this text-critical analysis is conducted for the purpose of reconstructing the original Greek text of the New Testament, this paper proposes that John 7:53–8:11 should be removed from the text of John's Gospel in the Greek New Testament and modern translations. As the non-original text, the pericope remaining in its usual place interrupts the Tabernacles discourse in John's Gospel and will mislead contemporary readers. Given the fact that John 7:53–8:11 has been included in the New Testament for such a long history, the pericope can be placed in a footnote at the end of the Gospel with the textual note indicating its non-Johannine originality.

<Keywords>
textual criticism, the Gospel of John, Greek text, biblical manuscripts, linguistic method.

(투고 일자: 2024년 3월 5일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 10월 15일)

93) D. B. Wallace, "Reconsidering 'The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered'", 290–296.

94) J. D. Punch, "The Piously Offensive Pericope Adulterae", 7–31; M. A. Robinson, "The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock", 115–145.

Appendix 1: Semantic Domains in John 7:53–8:11

Semantic Domains	Instances
92 Discourse Referentials	45
89 Relations	25
33 Communication	16
67 Time	10
84 Spacial Extensions	8
15 Linear Movement	8
83 Spacial Positions	7
17 Stances and Events Related to Stances	5
93 Names of Persons and Places	4
9 People	4
88 Moral and Ethical Qualities and Related Behavior	4
85 Existence in Space	3
2 Natural Substances	3
60 Number	3
59 Quantity	2
7 Constructions	2
11 Groups and Classes of Persons and Members of Such Groups and Classes	2
37 Control, Rule	2
56 Courts and Legal Procedures	2
3 Plants	1
69 Affirmation, Negation	1
90 Case	1
53 Religious Activities	1
13 Be, Become, Exist, Happen	1
42 Perform, Do	1
87 Status	1
68 Aspect	1
20 Violence, Harm, Destroy, Kill	1
1 Geographical Objects and Features	1
27 Learn	1
8 Body, Body Parts, and Body Products	1

Semantic Domains	Instances
58 Nature, Class, Example	1
24 Sensory Events and States	1

Appendix 2: Semantic Domains in John 7:37–52

Semantic Domains	Instances
92 Discourse Referentials	70
89 Relations	34
33 Communication	21
93 Names of Persons and Places	9
69 Affirmation, Negation	9
67 Time	8
90 Case	7
84 Spacial Extensions	7
15 Linear Movement	6
53 Religious Activities	6
13 Be, Become, Exist, Happen	5
11 Groups and Classes of Persons and Members of Such Groups and Classes	5
31 Hold a View, Believe, Trust	4
63 Whole, Unite, Part, Divide	4
87 Status	3
85 Existence in Space	3
23 Physiological Processes and States	3
68 Aspect	3
61 Sequence	2
83 Spacial Positions	2
1 Geographical Objects and Features	2
12 Supernatural Beings and Powers	2
28 Know	2
9 People	2
37 Control, Rule	2
35 Help, Care For	2
27 Learn	2

Semantic Domains	Instances
17 Stances and Events Related to Stances	2
56 Courts and Legal Procedures	2
51 Festivals	1
58 Nature, Class, Example	1
26 Psychological Faculties	1
14 Physical Events and States	1
2 Natural Substances	1
57 Possess, Transfer, Exchange	1
60 Number	1
10 Kinship Terms	1
24 Sensory Events and States	1
70 Real, Unreal	1
39 Hostility, Strife	1
64 Comparison	1
25 Attitudes and Emotions	1

Appendix 3: Semantic Domains in John 8:12–59

Semantic Domains	Instances
92 Discourse Referentials	298
89 Relations	111
33 Communication	79
90 Case	40
69 Affirmation, Negation	37
13 Be, Become, Exist, Happen	36
93 Names of Persons and Places	30
67 Time	26
15 Linear Movement	23
83 Spacial Positions	19
72 True, False	19
12 Supernatural Beings and Powers	18
10 Kinship Terms	16
28 Know	13
36 Guide, Discipline, Follow	8

Semantic Domains	Instances
88 Moral and Ethical Qualities and Related Behavior	8
24 Sensory Events and States	8
85 Existence in Space	7
58 Nature, Class, Example	7
74 Able, Capable	7
87 Status	6
9 People	6
30 Think	6
31 Hold a View, Believe, Trust	6
57 Possess, Transfer, Exchange	6
23 Physiological Processes and States	6
37 Control, Rule	6
25 Attitudes and Emotions	6
91 Discourse Markers	5
84 Spacial Extensions	4
20 Violence, Harm, Destroy, Kill	4
59 Quantity	3
42 Perform, Do	3
60 Number	3
7 Constructions	3
14 Physical Events and States	2
41 Behavior and Related States	2
71 Mode	2
27 Learn	2
32 Understand	2
64 Comparison	2
68 Aspect	2
70 Real, Unreal	2
53 Religious Activities	2
6 Artifacts	1
11 Groups and Classes of Persons and Members of Such Groups and Classes	1
8 Body, Body Parts, and Body Products	1
81 Spacial Dimensions	1

Semantic Domains	Instances
78 Degree	1
63 Whole, Unite, Part, Divide	1
2 Natural Substances	1

<References>

Aland, K. and Aland, B., *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Erroll F. Rhodes, trans., 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Augustine, *Treatises on Marriage and Other Subjects*, R. J. Deferrari, ed., C. T. Wilcox, et al., trans., Writings of Saint Augustine 15, The Fathers of the Church, A New Translation 27, Washington: The Catholic University of America Press, 1955.

Barrett, C. K., *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2nd ed., Philadelphia: Westminster, 1978.

Beasley-Murray, G. R., *John*, 2nd ed., Word Biblical Commentary 36, Nashville: Thomas Nelson, 1999.

Brown, R. E., *The Gospel according to John: Introduction, Translation, and Notes*, 3 vols., Anchor Bible, New York: Doubleday, 1966.

Carson, D. A., *The Gospel according to John*, Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Cerone, J. N., "Introduction", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551, New York: Bloomsbury, 2016, 1–5.

Chapa, J., "The Early Text of John", C. E. Hill and M. J. Kruger, eds., *The Early Text of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 140–156.

Ehrman, B. D., "Jesus and the Adulteress", *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*, New Testament Tools and Studies 33, Leiden: Brill, 2006, 196–220. (Originally published as: Ehrman, B. D., "Jesus and the Adulteress", *New Testament Studies* 34 [1988], 24–44.)

Heil, J. P., "A Rejoinder to 'Reconsidering "The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered"'", *ÉglThéol* 25 (1994), 361–366.

Heil, J. P., "The Story of Jesus and the Adulteress (John 7,53–8,11) Reconsidered", *Biblica* 72 (1991), 182–191.

Hill, C. E., and Kruger, M. J., "Introduction: In Search of the Earliest Text of the New Testament", C. E. Hill and M. J. Kruger, eds., *The Early Text of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press,

2012, 1–19.

Hodges, Z. C., "The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11): Exposition", *Bibliotheca Sacra* 137 (1980), 41–53.

Hodges, Z. C., "The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11): The Text", *Bibliotheca Sacra* 136 (1979), 318–332.

Holmes, M. W., "Reasoned Eclecticism in New Testament Textual Criticism", B. D. Ehrman and M. W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, 2nd ed., New Testament Tools, Studies, and Documents 42, Leiden: Brill, 2013, 771–802.

Keener, C. S., *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols., Peabody: Hendrickson, 2003.

Keith, C., "The Pericope Adulterae: A Theory of Attentive Insertion", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551, New York: Bloomsbury, 2016, 89–113.

Keith, C., *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the Literacy of Jesus*, New Testament Tools, Studies and Documents 38, Leiden: Brill, 2009.

Knust, J., "Early Christian Re-Writing and the History of the Pericope Adulterae", *Journal of Early Christian Studies* 14 (2006), 485–536.

Knust, J., "'Taking away from': Patristic Evidence and the Omission of the Pericope Adulterae from John's Gospel", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551, New York: Bloomsbury, 2016, 65–88.

Knust, J. and Wasserman, T., *To Cast the First Stone: The Transmission of a Gospel Story*, Princeton: Princeton University Press, 2018.

Lincoln, A. T., *The Gospel according to St. John*, Black's New Testament Commentary, Peabody: Hendrickson, 2005.

Longacre, R. E., "A Top-Down, Template-Driven Narrative Analysis, Illustrated by Application to Mark's Gospel", S. E. Porter and J. T. Reed, eds., *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 170, Sheffield: Sheffield Academic, 1999, 140–168.

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, 1989.

Matthiessen, C. M. I. M., et al., *Key Terms in Systemic Functional Linguistics*, Key Terms Series, London: Continuum, 2010.

Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, 4th Rev. ed., 2nd ed., London: United Bible Societies, 1994.

Metzger, B. M. and Ehrman, B. D., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th ed., New York: Oxford University Press, 2005.

Michaels, J. R., *The Gospel of John*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Moloney, F. J., *The Gospel of John*, Sacra Pagina, Collegeville: Liturgical, 1998.

Morris, L., *The Gospel according to John*, rev. ed., The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Parker, D. C., *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Parker, D. C., *The Living Text of the Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Porter, S. E., "Dialect and Register in the Greek of the New Testament: Theory", M. D. Carroll R., eds., *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 299, Sheffield: Sheffield Academic, 2000, 190–208.

Porter, S. E., *How We Got the New Testament: Text, Transmission, Translation*, Acadia Studies in Bible and Theology, Grand Rapids: Baker, 2013.

Porter, S. E., *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed., Biblical Languages, Greek 2, Sheffield: Sheffield Academic, 1994.

Porter, S. E., "Textual Criticism", C. A. Evans and S. E. Porter, eds., *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove: InterVarsity, 2000, 1210–1214.

Porter, S. E. and Pitts, A. W., *Fundamentals of New Testament Textual*

Criticism, Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

Punch, J. D., *The Pericope Adulterae: Theories of Insertion & Omission*, S. I.: LAP Lambert, 2012.

Punch, J. D., "The Piously Offensive Pericope Adulterae", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551, New York: Bloomsbury, 2016, 7–31.

Reed, J. T., *A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 136, Sheffield: Sheffield Academic, 1997.

Robinson, M. A., "'It's All about Variants' – Unless 'No Longer Written'", D. L. Akin and T. W. Hudgins, eds., *Getting into the Text: New Testament Essays in Honor of David Alan Blac*, Eugene: Pickwick, 2017, 116–153.

Robinson, M. A., "Preliminary Observations regarding the Pericope Adulterae based upon Fresh Collations of nearly All Continuous-Text Manuscripts and All Lectionary Manuscripts Containing the Passage", *Filologia Neotestamentaria* 13 (2000), 35–59.

Robinson, M. A., "The Case for Byzantine Priority", D. A. Black, ed., *Rethinking New Testament Textual Criticism*, Grand Rapids: Baker, 2002, 125–139.

Robinson, M. A., "The Case for the Byzantine Textform: A New Approach to 'Majority Text' Theory", Toccoa Falls, GA: Southeastern Regional Meeting of the Evangelical Theological Society, March 8–9, 1991, 1–15.

Robinson, M. A., "The Credibility of the Majority Text Theory and its Value for Apologetics", Nashville, TN: Southeastern Regional Meeting of the Evangelical Theological Society, March 21, 1986, 1–18.

Robinson, M. A., "The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551, New York: Bloomsbury, 2016, 115–145.

Robinson, M. A. and Pierpont, William G., eds., *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, Southborough: Chilton, 2005.

Stevens, C. S., *History of the Pauline Corpus in Texts, Transmissions and Trajectories: A Textual Analysis of Manuscripts from the Second to the Fifth Century*, Texts and Editions for New Testament Study 14, Leiden: Brill, 2020.

Wallace, D. B., "Reconsidering 'The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered'", *New Testament Studies* 39 (1993), 290–296.

Wasserman, T., "The Strange Case of the Missing Adulteress", D. A. Black and J. N. Cerone, eds., *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, Library of New Testament Studies 551, New York: Bloomsbury, 2016, 33–63.

Westcott, B. F. and Hort, F. J. A., eds., *Introduction and Appendix*, Vol. 1 of *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge Library Collection Religion, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

<Abstract>

A Text-Critical Analysis of John 7:53-8:11 with a Focus on Its Stylistic Discontinuity

Yan Ma
(Canadian Chinese School of Theology, Tyndale University)

John 7:53–8:11, the pericope of the woman caught in adultery, is a well-known text-critical issue in the New Testament. The originality of this pericope as part of John's Gospel has long been investigated by biblical scholars. Most contemporary biblical scholars argue that the pericope of the woman caught in adultery was not an original composition of John's Gospel. NTG[28] and GNT[5] both identify John 7:53–8:11 not only as a later addition to the original Greek text by placing double square brackets around the passage but also as a nonsignificant variant for textual reconstruction by providing a negative apparatus and assigning the A rating in the apparatus. Almost all translations indicate John 7:53–8:11 to be a non-original text through various means. Recent commentaries on John's Gospel generally deny the possibility of John 7:53–8:11 being part of the original part. On the other hand, some textual critics still hold to the Johannine originality of John 7:53–8:11 and offer various textual evidence.

However, the extant studies of both views only focus on whether John 7:53–8:11 can fit into the broader context of John's Gospel but fail to examine the stylistic continuity of the pericope with its co-text. According to the principle of modern linguistics, it is the co-text of John 7:53–8:11, as its immediate linguistic context, that serves as the primary determinant for the Johannine authenticity of the pericope. This paper conducts a text-critical analysis on John 7:53–8:11, adopting reasoned eclecticism to evaluate both external and internal evidence and paying particular attention to whether the pericope demonstrates the stylistic continuity with its co-text. Based on this analysis, the paper argues that John 7:53–8:11 has no canonical authority. Since this text-critical analysis is conducted for the purpose of reconstructing the original Greek text of the New Testament, this paper proposes that John 7:53–8:11 should be removed from the text of John's Gospel in the Greek New Testament and modern translations. As

the non-canonical text, the pericope remaining in its usual place interrupts the Tabernacles discourse in John's Gospel and will mislead contemporary readers. Given the fact that John 7:53–8:11 has been included in the New Testament for such a long history, the pericope can be placed in a footnote at the end of the Gospel with the textual note indicating its non-Johannine originality.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 197-217
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.197
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

Accounting for 616:
Thinking with Irenaeus, Craig Koester, and Interpreters from Late Antiquity

Jonathon Lookadoo*

1. Introduction

Although the existence of variant readings for the number in Revelation 13:18 has long roots in the transmission history of Revelation, the publication of P. Oxy. 4499 in 1999 has revivified debate about both the earliest recoverable reading of the number and led to new proposals for how the two earliest attested numbers, 616 and 666, might be accounted for.[1] Both D. C. Parker and J. Neville Birdsall have suggested that 616 should be adopted as the earliest reading.[2] Others have defended 666 as the earliest text, including Craig R. Koester, Keith Bodner, and Brent Strawn.[3] Over the last decade, Koester has

* Ph.D. in Theology at the University of Otago. Associate Professor at the Presbyterian University and Theological Seminary. jonathon.lookadoo@puts.ac.kr. This article has been generously supported by the Research Fund of the Presbyterian University and Theological Seminary, 2024.

1) N. Gonis, et al., *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 66 (London: Egyptian Exploration Society, 1999), 10-37.

2) D. C. Parker, "A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation: P^{115} (P. Oxy. 4499)", *NTS* 46 (2000), 159-174; J. N. Birdsall, "Irenaeus and the Number of the Beast: Revelation 13:18", A. Denaux, ed., *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*, BETL 161 (Leuven: Peeters, 2002), 349-359.

3) C. R. Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A (New Haven: Yale University Press, 2014), 596-599; C. R. Koester, "The Number of the Beast in Revelation 13 in Light of Papyri, Graffiti, and Inscriptions", *Journal of Early Christian History* 6:3 (2016), 1-21; K. Bodner and B. A. Strawn, "Solomon and 666 (Revelation 13.18)",

followed Irenaeus's suggestion for how the variant may have come into existence, namely, because some in the second century found it easier to interpret 616 than to interpret 666.[4] This article engages with Koester, Irenaeus, and other late antique interpreters of the number to consider how 616 might have entered the textual tradition.

The article follows Koester in positing that 666 is the earliest recoverable reading. While Koester argues the point at some length, this article accepts 666 as a tentative starting point for the purpose of testing another element in Koester's discussion. Despite the ongoing text-critical debate over whether 666 or 616 might be earlier, the purpose of this article is to consider Koester's arguments about Irenaeus's treatment of the number, not to establish the earliest reading outright.[5] After introducing both Irenaeus and Koester's recent work on the number in Revelation 13:18, the article gives more extensive consideration to how 616 may have been incorporated into some manuscripts. Although Irenaeus suggests that a scribal error may account for the entry of 616 into the manuscript tradition, he accuses some of his opponents of knowingly maintaining the wrong number in the text of Revelation 13:18 in order to suit their interpretive agenda. Koester argues that this provides evidence that at least some in the second century found 616 an easier text to exegete when interpreting the text by means of gematria. The article examines other interpretations of 616 in the Roman imperial period as a way to test Koester's hypothesis. While intriguing, this article argues instead that another Irenaean suggestion, namely, scribal error, is more likely to account for how two numbers already entered into the textual tradition of Revelation 13:18 in the second century.

NTS 66 (2020), 299-312. I am aware of the recent publication of the new ECM volumes on Revelation and am grateful to one of the anonymous reviewers for pointing out its importance for this article. The ECM prefers 666 as its reading. The text and apparatus can be found here: https://ntvmr.uni-muenster.de/ecm (accessed August 28, 2024). Unfortunately, I did not have access to the printed volumes during the writing of this article and thus have not been able to consult the editors' notes to consider their rationale.

4) C. R. Koester, "The Number of the Beast in Revelation 13 in Light of Papyri, Graffiti, and Inscriptions", 3-4, 19.

5) Irenaeus knew both 666 and 616 in the textual tradition at the end of the second century (*Haer*. 5.30.1). 616 is found in P^{115} and C, while 666 is found (with variant spellings) in P^{47}, ℵ, A, P, and 046. For further manuscript evidence and additional variant readings, readers are urged to consult, M. Lembke, et al., *Die Apokalypse: Teststellenkollation und Auswertungen*, Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments 6, ANTF 49 (Berlin: De Gruyter, 2017), 130-133.

2. Craig Koester and Irenaeus: 616 as an Easier Reading?

As part of his argument that the number in Revelation 13:18 should be understood as Nero, Craig Koester has appealed to Irenaeus of Lyons to show that the uncertainty about which number is earliest has roots that go back to the second century. Irenaeus was a second-century Christian writer who is best remembered for his collection of anti-heretical writings opposing Valentinus and others who might now be classified as "gnostics."[6] Book 5 of Irenaeus's *Adversus Haereses* contains the earliest reference to the number in Revelation 13:18 (*Haer*. 5.30.1-4).[7] Irenaeus cites the number as part of a discussion of the antichrist that fits within his larger section on the end of all things.[8] Already in the last quarter of the second century, Irenaeus is aware of alternative versions of the number. He insists that 666 is the best reading because it is found "in all the approved and oldest copies" (ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις; *in omnibus antiquis et probatissimis et ueteribus scripturis*) of the Apocalypse (*Haer*. 5.30.1).[9] Although Irenaeus does not know (οὐκ οἶδα; *ignoro*), how 616 entered some manuscripts of Revelation, he indicates that some teachers were interpreting the name of the antichrist according to a text that included 616 instead of 666. Irenaeus warns that those who interpret 616 "in accordance with their vanity" (κατὰ κενοδοξίαν; *secundum inanem gloriam*) open themselves to judgment due to their error. They are at fault due to the false nature of their interpretations, the wrong biblical

---

6) For concise biographical accounts of Irenaeus, see D. Minns, *Irenaeus: An Introduction* (London: T&T Clark International, 2010), 1-13; R. A. Norris, "Irenaeus of Lyons", F. Young, L. Ayres, and A. Louth, eds., *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 45-52; E. Osborn, *Irenaeus of Lyons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 1-7.

7) P. C. Almond, *The Antichrist: A New Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 44-46.

8) Irenaeus, *Haer*. 5.25.1-5.30.4. See also B. McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 2000), 58-59.

9) For the text of Irenaeus's *Adversus Haereses*, see A. Rousseau, L. Doutreleau, and C. Mercier, *Irénée de Lyon: Contres des Hérésies, Livre V*, SC 153 (Paris: Cerf, 1969). Most of Irenaeus, *Haer*. 5.30.1 is preserved in a fragment from the *Sacra Parallel*a attributed to John of Damascus. For details, see A. Rousseau, L. Doutreleau, and C. Mercier, *Irénée de Lyon*, 364. However, the Greek text cited in this article is the critical reconstruction by the editors in A. Rousseau, L. Doutreleau, and C. Mercier, *Irénée de Lyon*, 365.

texts that the have used, and because they are more prone to be led astray by the antichrist due to their ignorance (*Haer.* 5.30.1).

Koester reasons from Irenaeus's account that one possible explanation for why 616 gained popularity within the textual tradition was due to the fact that some teachers found it easier to build interpretations around 616 than around 666.[10] After all, despite Irenaeus's suggestion of three interpretive options for 666, he remains circumspect about which option might be most likely to describe the antichrist (*Haer*. 5.30.3). Koester thinks that Irenaeus regards his opponents as using an easier interpretation because of Irenaeus's reference to their vanity (*Haer*. 5.30.1). "Irenaeus considered 666 to be authentic and indicates that for him it was the more difficult reading, since he was not certain what name the number signified. In his context, 616 seems to have become popular because some found it easier to equate with a theory about the name of the Antichrist."[11] In other words, 616 may have provided early Christian readers with a riddle that was easier to solve than 666.

Koester's hypothesis is briefly mentioned as part of a larger discussion about the nature of the numerical riddle in 13:18 and the Roman imperial social context in which twenty-first-century interpreters should place it. The remark about Irenaeus is not elaborated and is not central to his argument. Yet it is an important idea to explore further due to Irenaeus's early date and Koester's well-deserved prominence as a commentator on Revelation. The Irenaean suggestion that 616 was easier for some teachers to interpret is thus worthy of consideration as a possible reason for why it entered into the textual tradition.[12] What interpretation might Irenaeus's opponents have employed to explain the meaning of the number? How

---

10) C. R. Koester, "The Number of the Beast in Revelation 13 in Light of Papyri, Graffiti, and Inscriptions", 3-4. Koester writes, for example, "In the categories of textual criticism, Irenaeus wrote in a social context where 666 was the more difficult reading, because he was not sure what name would yield that total. The variant 616 was apparently the easier reading because some people had definite theories about its meaning." C. R. Koester, "The Number of the Beast in Revelation 13 in Light of Papyri, Graffiti, and Inscriptions", 4.

11) Ibid., 19.

12) Naturally, the previous sentence presumes that 666 is the earliest recoverable reading, a point that not everyone will concede. See again D. C. Parker, "A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation: P^{115} (P. Oxy. 4499)", 159-174; J. N. Birdsall, "Irenaeus and the Number of the Beast: Revelation 13:18", 349-359, both of whom have argued that 616 is earlier than 666.

would these interpretations have been easier than Irenaeus's suggestion? To answer questions like these, an investigation into how other early Christian readers interpreted the number 616 would aid Koester's proposed acceptance of Irenaeus's explanation.

3. The Interpretation of 616 in Late Antiquity

Unfortunately for twenty-first-century scholars, no second-century interpretations of 616 remain. Irenaeus provides the only extant discussion of the number from the second century. In the third-century, Hippolytus (*Antichr*. 50) and Victorinus of Poetovio (*Comm. Apoc.* 13.4) both accept 666 as the text of Revelation 13:18. It is thus difficult to know for certain how Irenaeus's opponents may have identified the antichrist based on 616. Yet there are early Christian interpretations of 616 that are in circulation from the fourth century. Since interpreters during the Roman imperial and late antiquity made use of interpretations that preceded them, later interpretations of 616 can be explored to determine, if possible, whether these later interpretations utilized earlier material that may have been known to Irenaeus. For example, Hippolytus knows Irenaeus's interpretation of Revelation 13:18 and utilizes the same names in his third-century discussion of the number (*Antichr*. 50).[13] Accordingly, this section examines the interpretations of Tyconius of Carthage and the *Liber geneologus* — both of which accept 616 in their texts of Revelation 13:18 — to explore how they make sense of the number along with possible precedents to each interpretation.

3.1. Tyconius

Little is known for certain about Tyconius of Carthage. What is known comes from the fifth-century author Genadius of Marseilles, who wrote in his *De uiris illustribus* that Tyconius was from Africa and obtained

13) The text of Hippolytus's *De Christo et Antichristo* is found in G. N. Bonwetsch and H. Achelis, *Hippolytus Werke I*, 2 vols., GCS 1 (Leipzig: Hinrichs, 1897), 2.1-47.

sufficient learning in the scriptures (Gennadius, *Vir. ill.* 18).[14] Gennadius lists four books composed by Tyconius.[15] However, only one of these books, the *Book of Rules* (*Liber regularum*) has survived fully intact.[16] While Tyconius's *Book of Rules* was an important text which was cited by Augustine (*Doc. Chr.* 3.30.42),[17] arguably his most influential work was his commentary on the Apocalypse.[18]

Tyconius's *Commentary* is no longer extant in a complete form, but it was quoted by Latin commentators on the Apocalypse including, among others, Caesarius of Arles, Primasius, and Bede.[19] Johannes Haussleiter first proposed that Tyconius's commentary might be reconstructed on the basis of later sources.[20] Much twentieth-century scholarship on Tyconius was dedicated to reconstructing his commentary.[21] As late as 1997, Roger Gryson asked whether it was possible to reconstruct Tyconius's

---

14) References to Gennadius's *De viris illustribus* come from J. -P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 58 (Paris: Ateliers catholiques, 1862).

15) These are *On Internal War* (*De bello intestino*), *Expositions of Various Causes* (*Expositiones diversarum causarum*), the *Book of Rules* (*Liber regularum*), and *On the Apocalypse* (*In Apocalypsin*). The last two books have proven most influential, while the first two are no longer extant.

16) For critical edition and translation, see J. -M. Vercruysse, *Le livre des Règles*, SC 488 (Paris: Cerf, 2005).

17) Citations of Augustine's *De doctrina christiana*, come from R. P. H. Green, *Augustine: De doctrina christiana*, OECT (Oxford: Oxford University Press, 1995). Tyconius may also have influenced Augustine's doctrine of the two cities, although the degree and manner of this influence is disputed among recent scholars. For a recent account that contextualizes the debate and considers recent scholarship on Tyconius, see J. v. Oort, "Tyconius' Apocalypse Commentary, Its Reconstruction, and Its Significance for Augustine's Doctrine of the Two Cities", *VC* 72 (2018), 513-532.

18) J. Hoover, "The Apocalyptic Number 616 and the Donatist Church", *JEH* 72 (2021), 711-715, who traces well the impact of Tyconius's interpretation of the number in Rev 13:18 through late antiquity and into the early medieval period. See further K. Poole, "The Western Apocalypse Commentary Tradition of the Early Middle Ages", M. A. Ryan, ed., *A Companion to the Premodern Apocalypse* (Leiden: Brill, 2016), 106-107.

19) On the Latin commentary tradition on the Apocalypse, see R. Gryson, "Les commentaires patristiques latin de l'Apocalypse", *Revue théologique de Louvain* 28 (1997), 305-337, 484-502.

20) J. Haussleiter, "Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse", *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 7 (1886), 239-257.

21) For reviews of the history of scholarship, see R. Gryson, *Tyconii Afri Expositio Apocalypseos*, CCSL 107A (Turnhout: Brepols, 2011), 13-19; F. S. Gumerlock and D. C. Robinson, *Tyconius: Exposition of the Apocalypse*, Fathers of the Church 134 (Washington DC: Catholic University of America Press, 2017), 5-6.

commentary, answering, "Ce n'est pas sûr."[22] Nevertheless, scholarship on Tyconius reached a turning point 2011 when Gryson published a critical reconstruction of Tyconius's commentary.[23] A few years later Francis Gumerlock and David Robinson published an English translation, expanding the potential readership of this important fourth-century commentary.[24]

Turning to Revelation 13:18, Tyconius's text of Revelation is notable for its inclusion of 616. Unlike Irenaeus, Tyconius offers no comment to indicate awareness of alternative readings. However, he agrees with his Lyonese predecessor in believing that the number must be calculated according to Greek, since Greek was the language in which Revelation was composed and John the Seer wrote his work to believers in Asia (Tyconius, *In apoc*. 4.46). Tyconius appeals to presentations of the divine in terms of the Alpha and the Omega (Rev 1:8; 21:6; 22:13) as further evidence that the number must be understood with reference to a Greek way of counting. Tyconius thus writes the number with Greek letters as XIϹ, that is, Chi-Iota-Digamma.[25] Tyconius either misreads the digamma (ϛ) as a final sigma (ς) or treats it as such for the sake of convenience. On this basis, he treats the χ as the first letter of Christ (Χριστός), and the ς is interpreted as the last letter. The ι takes its place in the middle. Tyconius concludes that the beast in Revelation 13:18 is portrayed in terms of Jesus. "Christ is understood, and a likeness is shown of him whom the church worships in truth, and to whom Adversity makes himself similar" (Tyconius, *In apoc*. 4.46).[26]

Tyconius incorporates another noteworthy element into his interpretation

---

22) R. Gryson, "Les commentaires patristiques latin de l'Apocalypse", 316.

23) R. Gryson, *Tyconii Afri Expositio Apocalypseos*. All citations of the Latin text of Tyconius's work come from Gryson's edition. Gryson's Latin edition was accompanied by the publication of a French translation: R. Gryson, *Tyconius: Commentaire de l'Apocalypse*, Corpus Christianorum in Translation 10 (Turnhout: Brepols, 2011).

24) F. S. Gumerlock and D. C. Robinson, *Tyconius*. All English translations of Tyconius's work come from Gumerlock and Robinson's edition.

25) Chi (X) can be used to represent the number 600. Iota (I) is used in Greek as a shorthand representation for the number 10. Finally, digamma (Ϛ) stands for the number 6.

26) See similarly the suggestion of P. J. Williams, "P^{115} and the Number of the Beast", *TynBul* 58 (2007), 151-153, who notes "the visual resemblance" of χις to *nomina sacra* such as χρς, χς, ιης, and ις.

of the number in Revelation 13:18. He does not interpret the riddle of the number in terms of gematria, as Irenaeus did at the end of the second century. Instead, Tyconius understands the number as a visual puzzle to be understood as a monogram.[27] For those who have the wisdom which the author of Revelation sets out as a prerequisite in Revelation 13:18, the number and name can be interpreted as a visual mark by which the people of the antichrist would be identified.[28] This way of understanding of Revelation 13:18 was important for later Latin interpreters of the Apocalypse. In the early sixth century, for example, Caesarius of Arles refers to the numerical letters XIϹ and notes that "when they are rendered as a monogram, they are a symbol and a name and a number."[29]

One may think, *prima facie*, that there is good reason to suspect that Tyconius was drawing on earlier traditions by interpreting the number visually. If so, this would constitute potential evidence for Koester's hypothesis, following Irenaeus, that the variant 616 entered the tradition due to interpreters who found the number easier to exegete. While such a proposal cannot be definitively ruled out, Tyconius's visual interpretation of the number is unlikely to have been the occasion for Irenaeus's suggestion that some interpreters found it easier to interpret 616 (*Haer*. 5.30.1). Irenaeus consistently assumes that gematria is the means by which the riddle in Revelation 13:18 is to be solved. He makes no allowance for another method and is thus unlikely to have known the sort of visual exegesis to which Tyconius appeals, even among his second-century opponents.

Since the solution proposed by Tyconius is unlikely to have given rise to the appearance of 616 in the manuscript tradition, Koester's desire to follow Irenaeus in thinking that interpretive ease accounts for the spread

---

27) For attempts to envision what this monogram might have looked like, see R. Gryson, *Tyconius*, 167; F. S. Gumerlock and D. C. Robinson, *Tyconius*, 139; M. Kusio, *The Antichrist Tradition in Antiquity: Antimessianism in Second Temple and Early Christian Literature*, WUNT 2.532 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 207.

28) See further R. Gryson, *Tyconii Afri Expositio Apocalypseos*, 310-311.

29) Caesarius of Arles, *Latin Commentaries on Revelation*, Ancient Christian Texts, W. C. Weinrich, trans. (Downers Grove: IVP Academic, 2011), 89; Caesarius of Arles, *Homilies on the Apocalypse* 11.

of 616 must be further tested.

3.2. *Liber genealogus*

Another witness to how the number 616 was interpreted by some readers of Revelation can be found in the fifth-century *Liber genealogus*. The composition history of *Liber* is complex, but it may be concisely summarized in terms of three recensions.[30] The earliest recension of *Liber* was written in 427 CE. The work expresses a Donatist view of history and stands opposite to earlier Catholic attempts to sketch a complete history.[31] The Donatists, for example, are identified with Abel in the retelling of biblical history, while the Catholics are the descendants of Cain, the first murderer.[32] In 438 CE, another editor took up *Liber* and rewrote it for a new audience.[33] The final recension had a more complicated period of gestation, with an initial update being completed in 455 and the final update finished only in 463. *Liber genealogus* may thus be understood as part of a larger Catholic-Donatist struggle over how Christians interpreted sacred history in a post-Constantinian world.[34]

As the narration progresses through God's actions with God's people and the divine self-revelation in Jesus Christ, the story describes the

---

30) For further discussion of *Liber genealogus*, see J. Hoover, *The Donatist Church in an Apocalyptic Age* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 197-208; P. Monceaux, *Historire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. 6 (Paris: Ernest Leroux, 1922), 249-258; R. Rouse and C. McNelis, "North African Literary Activity: A Cyprian Fragment, the Stichometric Lists and a Donatist Compendium", *Revue d'histoire des textes* 30 (2000), 219-224.

31) See, for example, Eusebius of Caesarea, *Chronicon*, the text of which can be found in J. Karst, *Eusebius' Werke: Die Chronik*, GCS 20 (Leipzig: Hinrichs, 1911). On the open nature of early Christian attempts to trace their origins, see M. Vinzent, *Resetting the Origins of Christianity: A New Theory of Sources and Beginnings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 1-9.

32) R. Rouse and C. McNelis, "North African Literary Activity", 212. The relevant passage is *Liber* 18-23.

33) On the manuscripts of this and all recensions of *Liber*, see T. Mommsen, *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII*, MGH 9 (Berlin: Weidmann, 1892), 154-159. The recension of 438 is unique in identifying the Vandal king Gaiseric as the antichrist (*Liber* 616). Further discussion may be found below.

34) A. Dearn, "Persecution and Donatist Identity in the *Liber genealogus*", H. Amir and B. t. H. Romeny, eds., *From Rome to Constantinople: Studies in Honor of Averil Cameron*, Late Antique History and Religion (Leuven: Peeters, 2007).

deaths of Peter and Paul under Nero.[35] The reference to Nero leads to the claim that Nero will "again" (*iterum*) be involved in a future persecution (*Liber* 614).[36] *Liber geneologus* thus attests a renewed interest in a Nero *redivivus* legend during the late fourth and early fifth centuries.[37] The narrator diverges from the story at this point to offer readers additional information about Nero as well as validation for the claim that Nero will come again. The author identifies Nero as the one whom John the Seer called 616 (DCXVI). The author of *Liber* then writes, "Here wisdom is overturned" (*hic sapientia uertitur*; *Liber* 615). The author thereby alludes to the connection between the number and wisdom in the Apocalypse: "This is wisdom" (ὧδε σοφία ἐστίν; Rev 13:18).[38] Although the author has identified Nero as the antichrist by appealing to the number in Revelation 13:18, this association is little more than a bald assertion. What is required is some form of exegesis that confirms the author's interpretation of the riddle in Revelation. For *Liber*, the mode by which the riddle is to be solved is gematria. Whereas Tyconius appealed to a visual form of exegesis, *Liber* takes the letters in *antichristus* and adds them up according to their numeric values.[39] The resulting sum comes to 154 (CLIIII). The author then multiplies 154 "by the four letters of Nero's name" (*secundum litteras IIII nominis Neronis*; *Liber* 615). When 154 is multiplied by 4, the product is 616, that is, the number of the beast in the text of Revelation known to the author of *Liber*.

The multiple recensions of *Liber* mean that there are small differences in the precise wording of some manuscripts. Nevertheless, the identification with Nero and the solution to the number of 616 by means

35) On the various narrative portrayals of the deaths of Peter and Paul in early Christianity, see D. L. Eastman, *The Many Deaths of Peter and Paul*, OECS (Oxford: Oxford University Press, 2019).

36) All citations from the text of *Liber* come from T. Mommsen, *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII*, 160-196.

37) E.g. Commodian, *Instructiones* 41. See further J. Hoover, "The Apocalyptic Number 616 and the Donatist Church", 717.

38) The Vulgate of the relevant clause in Rev 13:18 reads *hic sapientia est*.

39) A (1) N (13) T (19) I (9) C (3) R (17) H (8) I (9) S (18) T (19) U (20) S (18). See *Liber* 615. The manuscript St. Gall Stiftsbibliothek 133 (G) inverts the letters *r* and *h*. This reading is accepted by T. Mommsen, *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII*, 194 and has been followed in this footnote. The resulting sum is not, of course, dependent on any transposition of the letters.

of a gematria involving the multiplication of 154 (*antichristus*) by the four letters in Nero's name hold steady across the recensions. Yet the recension of 438 CE, known as the Florentine recension (F), contains four additional paragraphs not found in any other recensions. The editor of F is aware of an alternative number in the interpretive tradition, namely, 666. F notes that in Victorinus of Poetovio's *Commentary on the Apocalypse* the number of the antichrist is 666 (*Liber* 616). The editor of F then adds a series of names that can be added via gematria to come to the sum of 666. These include Procopius Anthemius, Teitan, Diclux, and Gaiseric (*Liber* 616-618). Recent scholarship on Victorinus of Poetovio, however, suggests that these names come not from Victorinus's third-century commentary but instead from later recensions.[40] Although it remains uncertain precisely how or in what form the editor of F may have known Victorinus's *Commentary*, he records names found in the later recensions of Victorinus's work that are at odds with the text of Revelation utilized in *Liber*. Such a development is remarkable in the textual and interpretive history of Revelation and may indicate, as Hoover suggests, the editor suspected "that something is wrong with the simple 616 calculation proposed by his predecessor."[41]

The interpretation of the number in *Liber* is remarkable because it offers insight into another way in which the number 616 could be understood by readers of the New Testament Apocalypse. It is also important because it provides patristic support for identifying Nero as the answer to the riddle posed by Revelation 13:18.[42] Although the author of *Liber* may be indebted to an earlier source and the Florentine editor explicitly names his additional source as some version of Victorinus's

---

40) The text comes from Victorinus of Poetovio, *Comm. apoc.* 13.3. On this Victorinian text, see M. Dulaey, *Victorin de Poetovio: Sur l'Apocalypse et autres écrits*, SC 423 (Paris: Cerf, 1997), 108; R. Gryson, "Les commentaires patristiques latin de l'Apocalypse", 308.

41) J. Hoover, "The Apocalyptic Number 616 and the Donatist Church", 717.

42) F. X. Gumerlock, "Nero Antichrist: Patristic Evidence for the Use of Nero's Naming in Calculating the Number of the Beast", *Westminster Theological Journal* 68 (2006), 347-360. This point has not always been recognized by recent New Testament scholars. For example, R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 262: "the name of Nero was apparently never suggested by the ancient commentators even though his persecution zeal made him a model of the Antichrist."

commentary, it is unclear whether this interpretation of 616 as Nero can be traced back to the second century. On the whole, it is unlikely that anything like the fifth-century interpretation of 616 was known to Irenaeus. His mode of gematria differs from the calculation in *Liber*, the latter of which includes multiplication. Irenaeus knows no such means of calculation.[43)]

4. Another Irenaean Suggestion

After examining the earliest extant interpretations of 616, this study has found it unlikely that the specific interpretations of Tyconius and *Liber genealogus* have roots that extend back to the second century. Neither the visual mode of exegeting the number suggested by Tyconius nor the additional step of multiplying the value of one name by another are hinted at in Irenaeus's *Adversus Haereses*. Although it cannot be definitively ruled out that Irenaeus may have known a mode of interpreting 616 along the lines of those suggested by Tyconius or *Liber*, the current state of the evidence suggests it was unlikely. While Tyconius and *Liber genealogus* made use of earlier interpretive traditions, interact with preceding interpretations of the New Testament Apocalypse, and thus offer vital insight into how Revelation 13:18 was understood by believers in the fourth and fifth century, there is no sign that these interpretations can substantially enhance our understanding of Irenaeus, *Haer*. 5.30.1.

What, then, is to be made of the Irenaean suggestion that Koester makes so much of, namely, that the popularity of 616 came from the comparative ease that some teachers found in interpreting the smaller number? Two matters are important to note in response.

First, Koester's belief that 616 was popular because it was easier to interpret fails to account adequately for the polemical nature of Ireaneus's *Adversus Haereses*. To be sure, the main point of Koester's discussions of

43) Additional support in second-century literature may be found in Irenaeus, *Haer*. 1.15.2; Sib. Or. 1.324-331. The authors utilize gematria without multiplication. For further discussion of the theological significance of numerical symbolism, see F. Bovon, "Names and Numbers in Early Christianity", *NTS* 47 (2001), 267-288.

666 lies on how twenty-first-century interpreters should understand Revelation 13:18, not on how Irenaeus understood the text.[44] Irenaeus is merely a dialogue partner and an early witness to the state of the text in the second century. Yet to understand Irenaeus fully demands that readers take seriously the polemical tone of the work in which he wrote. Irenaeus is at pains throughout *Adversus Haereses* to put forward a vision of the rule of faith (*regula fidei*) that guides his readers into right understanding over and against the erroneous beliefs proffered by figures like Valentinus. Irenaeus is unlikely to allow that the teachers to whom he is opposed have any positive motives for interpreting 616. He instead insists that the teachers act "in accordance with their vanity" (κατὰ κενοδοξίαν; *secundum inanem gloriam*; Irenaeus, *Haer*. 5.30.1). Such an assertion fits second-century polemic well but need not be accepted as a wholly accurate account of Irenaeus's opponents. These teachers may have accepted 616 because they thought that it was the better reading on text-critical grounds or because they believed, like Irenaeus about 666, that 616 could be found "in all the approved and oldest copies" (ἐν πᾶσι τοὶς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις; *in omnibus antiquis et probatissimis et ueteribus scripturis*). To read Irenaeus's polemic in *Haer*. 5.30.1 does not demand that his opponents regard 616 as an easier number to interpret. Rather, Irenaeus objects to both his opponents' attempts to define the term with certainty and their dissemination of the erroneous number and interpretations through their teachings. Although Irenaeus attributes these mistaken attempts to his opponents' desire for self-promotion, such psychologizing interpretations of the Irenaean opponents must be understood within the confines of Second Sophistic rhetoric.[45]

Second, Irenaeus suggests an alternative reason for why 616 entered the textual tradition. Irenaeus is inclined to think that this happened through

---

44) C. R. Koester, *Revelation*, 534-538, 596-599, 605-606; C. R. Koester, "The Number of the Beast in Revelation 13 in Light of Papyri, Graffiti, and Inscriptions", 1-21. See also C. R. Koester, "The Antichrist Theme in the Johannine Epistles and Its Role in Christian Tradition", R. A. Culpepper and P. N. Anderson, eds., *Communities in Dispute: Current Scholarship on the Johannine Epistles* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), 189.

45) See further K. Eshelman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 104.

scribal error as the middle term in 666 (χξς), ξ (60), was "unfolded" (ἐξαπλουμένου; *expansa*) into ι (10) as in χις (616; *Haer.*. 5.30.1). In other words, the root cause of the term's entry into the textual tradition was due to a scribal error caused by a confusion in the middle term. Irenaeus recognizes that a majuscule Ξ may be easily confused with a capital I when written quickly by hand, particularly in light of the need sometimes to write concisely to fit material within the confines of a particular manuscript. Although Koester acknowledges this explanation for why 616 may have entered the textual tradition, he attributes its preservation and dissemination to the comparative ease that Irenaeus's opponents had in interpreting 616.[46] In light of recent scholarship on scribal habits in general and scribes' activity on Revelation in particular, Irenaeus's suggestion about confusion deserves more attention.[47] By appealing to the possibility of a scribal error (γραφικὸν ἁμάρτημα; *scriptorum peccatum*; Irenaeus, *Haer*. 5.30.1), Irenaeus offers a stronger possibility for how the numerical variant in Revelation 13:18 entered the textual tradition. After two numbers were in the textual tradition, it would be difficult to eradicate the variation. Both readings would continue to spread as scribes copied manuscripts in response to their patrons. If Irenaeus is correct that 666 is earlier than 616, the dissemination of 616 may be due in part to the continued use of teachers, but there is no evidence that indicates 616 was easier to interpret than 666.

5. Conclusion

This article has taken up the way in which Irenaeus's treatment of the variant in Revelation 13:18 has been utilized by Craig Koester in his

46) C. R. Koester, "The Number of the Beast in Revelation 13 in Light of Papyri, Graffiti, and Inscriptions", 3.

47) On scribal tendencies in the Apocalypse, see J. Hernández, *Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse: The Singular Readings of Sinaiticus, Alexandrinus, and Ephraemi*, WUNT 2.218 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006); E. Hixson, *Scribal Habits in Sixth-Century Greek Purple Codices*, NTTSD 61 (Leiden: Brill, 2019); P. Malik, *P. Beaty III (P^{47}): The Codex, Its Scribe, and Its Text*, NTTSD 52 (Leiden: Brill, 2017); J. R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, NTTSD 36 (Leiden: Brill, 2008).

recent scholarship on the number. Koester's commitment to engaging the interpretive history of Revelation 13:18 is to be applauded as is his knowledge of numerical symbolism in the ancient world. Yet his suggestion that Irenaeus's opponents interpreted 616 instead of 666 because they found the former to be easier to interpret does not have a great deal of evidence in its favor. The reception history reveals two examples of how 616 was interpreted. Tyconius interprets 616 visually with reference to how the numerical letters appear to be an abbreviation of the name of Christ. *Liber genealogus* adds the isophephic value of the Latin word, *antichristus*, before multiplying it by four for the number of letters in Nero's name. Both texts draw on earlier sources from within the history of interpretation of Revelation and thereby offer fascinating insights into how Revelation was understood from the Roman imperial period into late antiquity. Yet there is little to suggest that anything like these interpretations are known to Irenaeus at the end of the second century. Irenaeus's mode of calculation is an act of simple addition by gematria. While Irenaeus asserts that some of his opponents preferred 616 because it allowed them to come to an interpretation that they liked, such an assertion psychologizes his opponents and is better understood with reference to ancient polemic instead of textual criticism.

Rather than appealing to the possibility that 616 may have been easier to interpret, contemporary scholars of the text of Revelation would be better served by acknowledging the polemical nature of Irenaeus's work and his concomitant depictions of his opponents. They should instead value the suggestion in *Haer*. 5.30.1 that a scribal error provides a likely reason for the early appearance of the variants 666 and 616, since Ξ and I might be visually confused by scribes quickly reading manuscripts that contained no spacing between letters. Alongside Irenaeus's well-earned reputation as a biblical theologian and scriptural synthesizer, his grounding in the realities of the textual world of his day reveals knowledge that contemporary scholars of Revelation 13:18 should take seriously. In so doing, textual critics of the New Testament may find that the history of interpretation can shed light on the history of the text as it was known during the Roman imperial and late antique periods.

<Keywords>
History of Interpretation, Irenaeus of Lyons, Craig R. Koester, Number of the Beast, Revelation.

(투고 일자: 2024년 7월 31일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 10월 15일)

<References>

Almond, P. C., *The Antichrist: A New Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Birdsall, J. N., "Irenaeus and the Number of the Beast: Revelation 13:18", A. Denaux, ed., *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*, BETL 161, Leuven: Peeters, 2002, 349-359.

Bodner, K. and Strawn, B. A., "Solomon and 666 (Revelation 13.18)", *NTS* 66 (2020), 299-312.

Bonwetsch, G. N. and Achelis, H., *Hippolytus Werke I*, 2 vols., GCS 1, Leipzig: Hinrichs, 1897.

Bovon, F., "Names and Numbers in Early Christianity", *NTS* 47 (2001), 267-288.

Dearn, A., "Persecution and Donatist Identity in the *Liber genealogus*", H. Amir and B. t. H. Romeny, eds., *From Rome to Constantinople: Studies in Honor of Averil Cameron*, Late Antique History and Religion, Leuven: Peeters, 2007.

Dulaey, M., *Victorin de Poetovio: Sur l'Apocalypse et autres écrits*, SC 423, Paris: Cerf, 1997.

Eastman, D. L., *The Many Deaths of Peter and Paul*, OECS, Oxford: Oxford University Press, 2019.

Eshelman, K., *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Gonis, N., et al., *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 66, London: Egyptian Exploration Society, 1999.

Green, R. P. H., *Augustine: De doctrina christiana*, OECT, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Gryson, R., "Les commentaires patristiques latin de l'Apocalypse", *Revue théologique de Louvain* 28 (1997), 305-337, 484-502.

Gryson, R., *Tyconii Afri Expositio Apocalypseos*, CCSL 107A, Turnhout: Brepols, 2011.

Gryson, R., *Tyconius: Commentaire de l'Apocalypse*, Corpus Christianorum in Translation 10, Turnhout: Brepols, 2011.

Gumerlock, F. X., "Nero Antichrist: Patristic Evidence for the Use of Nero's Naming in Calculating the Number of the Beast", *Westminster Theological Journal* 68 (2006), 347-360.

Gumerlock, F. and Robinson, D. C., *Tyconius: Exposition of the Apocalypse*, Fathers of the Church 134, Washington DC: Catholic University of America Press, 2017.

Haussleiter, J., "Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse", *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 7 (1886), 239-257.

Hernández, J., *Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse: The Singular Readings of Sinaiticus, Alexandrinus, and Ephraemi*, WUNT 2.218, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Hixson, E., *Scribal Habits in Sixth-Century Greek Purple Codices*, NTTSD 61, Leiden: Brill, 2019.

Hoover, J., "The Apocalyptic Number 616 and the Donatist Church", *JEH* 72 (2021), 709-725.

Hoover, J., *The Donatist Church in an Apocalyptic Age*, Oxford: Oxford University Press, 2018.

Karst, J., *Eusebius' Werke: Die Chronik*, GCS 20, Leipzig: Hinrichs, 1911.

Koester, C. R., *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A, New Haven: Yale University Press, 2014.

Koester, C. R., "The Antichrist Theme in the Johannine Epistles and Its Role in Christian Tradition", R. A. Culpepper and P. N. Anderson, eds., *Communities in Dispute: Current Scholarship on the Johannine Epistles*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014, 187-196.

Koester, C. R., "The Number of the Beast in Revelation 13 in Light of Papyri, Graffiti, and Inscriptions", *Journal of Early Christian History* 6:3 (2016), 1-21.

Kusio, M., *The Antichrist Tradition in Antiquity: Antimessianism in Second Temple and Early Christian Literature*, WUNT 2.532, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

Lembke, M., et al., *Die Apokalypse: Teststellenkollation und Auswertungen*, Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments 6, ANTF 49, Berlin: De Gruyter, 2017.

Malik, P., *P. Beatty III (P^{47}): The Codex, Its Scribe, and Its Text*, NTTSD 52, Leiden: Brill, 2017.

McGinn, B., *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York: Columbia University Press, 2000.

Migne, J. -P., *Patrologia Latina*, vol. 58, Paris: Ateliers catholiques, 1862.

Minns, D., *Irenaeus: An Introduction*, London: T&T Clark International, 2010.

Mommsen, T., *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII*, MGH 9, Berlin: Weidmann, 1892.

Monceaux, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. 6, Paris: Ernest Leroux, 1922.

Mounce, R. H., *The Book of Revelation*, rev. ed., NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Norris, R. A., "Irenaeus of Lyons", F. Young, L. Ayres, and A. Louth, eds., *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 45-52.

Oort, J. v., "Tyconius' Apocalypse Commentary, Its Reconstruction, and Its Significance for Augustine's Doctrine of the Two Cities", *VC* 72 (2018), 513-532.

Osborn, E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Parker, D. C., "A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation: P^{115} (P. Oxy. 4499)", *NTS* 46 (2000), 159-174.

Poole, K., "The Western Apocalypse Commentary Tradition of the Early Middle Ages", M. A. Ryan, ed., *A Companion to the Premodern Apocalypse*, (Leiden: Brill, 2016), 103-143.

Rouse, R. and McNelis, C., "North African Literary Activity: A Cyprian Fragment, the Stichometric Lists and a Donatist Compendium", *Revue d'histoire des textes* 30 (2000), 189-238.

Rousseau, A., Doutreleau, L., and Mercier, C., *Irénée de Lyon: Contres des Hérésies, Livre V*, SC 153, Paris: Cerf, 1969.

Royse, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, NTTSD 36, Leiden: Brill, 2008.

Vercruysse, J. -M., *Le livre des Règles*, SC 488, Paris: Cerf, 2005.

Vinzent, M., *Resetting the Origins of Christianity: A New Theory of Sources and Beginnings*, Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

Weinrich, W. C., *Latin Commentaries on Revelation*, Ancient Christian Texts, Downers Grove: IVP Academic, 2011.

Williams, P. J., "P^{115} and the Number of the Beast", *TynBul* 58 (2007), 151-153.

<Abstract>

Accounting for 616:
Thinking with Irenaeus, Craig Koester, and Interpreters from Late Antiquity

Jonathon Lookadoo
(Presbyterian University and Theological Seminary)

This article explores one element of the history of interpretation for the number of the beast in Revelation 13:18. Although most manuscripts have accepted 666 as the number written by John the Seer, the number 616 was in circulation as a variant by at least the late second century. Irenaeus of Lyons knew the variant and insisted that 666 was the reading accepted by the best manuscripts of the day. In the last decade, Craig Koester has utilized Irenaeus's comments in his analysis of the history of interpretation, consideration of what the earliest number might be, and reflection on how the number came into existence. This article engages with the last point, namely, Koester's use of Irenaeus as a way to think about how 616 entered into the textual tradition of Revelation.

Koester understands Ireneaus's claim that some of his second-century opponents wrongly interpreted the number as 616 to provide evidence that at least some in the second century found 616 to be the easier of the two readings. 666 would thus be the *lectio difficilior*. By engaging other interpretations of 616 evident in late antiquity, this article casts doubt on such an interpretation. Tyconius of Carthage employs visual exegesis to interpret a numerical abbreviation of 616 as a pictogram for the antichrist. The fifth-century *Liber genealogus* utilizes gematria, but the calculations in the *Liber* involve a step of multiplication that is unlikely to have been known to Irenaeus. While these two readings do not rule out the possibility that some second-century interpreters found 616 to be easier to interpret, they cast doubt on the likelihood that Irenaeus knew the methodologies found therein.

A better interpretation of Irenaeus's words recognizes the polemical nature of Irenaeus's *Adversus Haereses*. The requirements of polemic in

the Second Sophistic do not necessitate a positive evaluation of one's opponents' motives. In addition, Irenaeus makes another claim for how 616 may have entered the textual tradition that is too often overlooked by interpreters, namely, that a scribal error in the middle term of the numerical abbreviation may be to blame for the discrepancy between 666 and 616. While Irenaeus asserts that 666 is earlier reading — something that remains disputed — this exploration of the history of interpretation maintains the plausibility of Irenaeus's text-critical suggestion while also demonstrating the value of careful attention to the interpretive history of a text when considering how variants came into existence.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 218-256
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.218
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

<번역 논문>

말씀의 성전
— 시편의 신학적 구조에 관하여 —

베른트 야노프스키(Bernd Janowski)*
김동열 번역**

1. 시편 "큰 집"

시편에 관한 그리스도적 해석이 시작된 때부터, 시편은 반복해서 그 특별한 영적 특성을 강조하는 비유와 대조로 특징 지워졌다. 이른 시기에 아타나시우스(Athanasius, 295-373 CE)가 마르셀리누스(Marcellinus)에게 보낸 편지에서, 시편이 우리 영혼의 "거울"이며 모델이라는 견해가 나타난다. 성경의 모든 책에 있는 "성령의 신령한 은혜"를 뛰어넘어, 시편은 가장 특별한 신령한 은혜와 눈에 띄는 독특한 성격을 갖고 있다:

> 사실 시편은 성경의 나머지 책들과 공통적으로 공유한 특징 외에도, 그 속에 영혼의 생기가 변화무쌍하게 표현되어 있으며, 하나님께로 방향전환하는 회개가 특징적으로 아로새겨진 놀라운 책이다. 따라서 누구든지 거울을 보는 것같이 시편을 보고 자신의 모습을 보고 깨닫기를 원하는 사람은 누구든지 시편이 묘사하는 대로 자기를 만들어 간다.[1)]

* der Universität Tübingen에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 동 대학 신학부 구약학 명예퇴임 교수. bernd.janowski@uni-tuebingen.de. B. Janowski, "Ein Tempel aus Worten: Zur theologischen Architektur des Psalters", E. Zenger, ed., *The Composition of the Book of Psalms*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 238 (Leuven: Uitgeverij Peeters, 2010), 279-306.

** 한신대학교에서 구약학으로 박사 과정 수료(Ph. D. Candidate). 현재 퍼펙터즈교회 담임목사. alexande0213@hanmail.net.

비슷한 설명이 아우구스티누스의 고백록 9권과 10권, 또는 루터의 1528년 그의 유명한 시편 서문에서 나타난다. 거기서 그는 시편을 "그 속에 모든 것이 가장 아름답고 가장 짧게, 마치 성경 전체가 그 안에 다 담겨 있는 것 같이 아름다운 소책자 또는 핸드북으로 만들어지고 준비된" "작은 성경"이라 이름을 붙였다.[2] 시편에 대한 이런 평가가 이루어진 원인은 루터에게 있다. 그는 시편이 인간 실존의 거울이며, 동시에 '성도의 교제'에 대한 증언이라 했다. 그러므로 "어떤 문제 가운데 있든지, 각 사람은 그의 문제와 딱 맞아서, 마치 오직 그를 위해 세팅된 것 같은 시편과 그 안에 있는 말씀들을 발견한다. 그렇기 때문에 우리는 시편 말씀보다 더 좋은 것을 찾을 수도, 바랄 수도 없다."[3] 루터는 그의 서문에 이렇게 요약했다,

> … 만일 그대가 보다 생생한 색깔과 형태로 채색된 거룩한 그리스도의 교회를 작은 그림에 담아 보기 원한다면, 그대 앞에 시편을 취하라. 그러면 그대는 그리스도교가 무엇인지를 보여주는 아름답고, 밝고, 순수한 거울을 가지게 될 것이다. 그렇다. 그대는 그 안에서 당신 자신과 '너 자신을 알라'(*Gnothi seauton*)는 경구에 대한 정답과 하나님 자신과 모든 피조물에 관하여 알게 될 것이다.[4]

또한 거울 은유[5]에 필적하는 중요성을 갖는 것이 집 은유이다. 집 은유,

---

1) Athanasius, *Brief an Marcellinus*, Section 10, 재인용. H. J. Seven, *Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist: Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus* (Trier: Paulinus, 1998), 155. 다른 곳에서 아타나시우스는 시편을 "실과의 동산"이라 불렀으며, 인간은 "필요하다고 생각하는 곳마다 이곳에서 유익을 얻어야 한다"고 말한다. Ibid., 175. 참조, Chr. Reemts, *Schriftauslegung: Die Psalmen bei den Kirchenväter*, New Stuttgart Commentary, Old Testament 33/6 (Stuttgart: Catholic Bible Work, 2000), 29-30. 보다 최근에 동산 은유는 아래의 책에 사용되었다. N. Lohfink, "Die Einsamkeit des Gerechten: Zu Psalm 1", N. Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel: Große Bibeltexte neu erschlossen* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1999), 163-171, 특히 163.

2) M. Luther, "Zweite Vorrede auf den Psalter" (1528), H. Bornkamm, ed., *Luthers Vorreden zur Bibel* (Frankfurt aM: Insel, 1983), 64-69, 특히 65. 참조, B. Janowski, "Die 'Kleine Biblia': Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments", B. Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit*, Beiträge zur Theologie des Alten Testament (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 125-164, 특히 126-127.

3) M. Luther, *Preface* (주. 2), 68.

4) Ibid., 69. J. Calvin도 *Vorrede zum Psalmenkommentar*(1557)에서 시편은 "해부경"(speculum; 역자주, 인체 내부검사용 검안경)이라 언급했다: "나는 충분한 이유를 가지고 그 책 [시편]을 영혼의 모든 부분들의 분석서라 부른다. 이 거울에는 어떤 사람이 자신 안에 느끼는 모든 감정이 반영되어 있다." E. Busch et. al., eds., *Calvin-Studienausgabe*, vol. 6: *The Psalm Commentary. A selection* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 21. 참조, R. Schwarz, *Calvin's life's work in his letters*, vol. 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1909), 175-176.

즉 시편은 시편 1, 2편이 정문이고, 시편 3-150편이 내부의 방인 "큰 집"(*magna domus*)이라는 사상 또한 일찍이 히에로니무스(c. 347-419/420 CE)에게 있었다. 그는 그의 시편 주석 서문 – "시편에 관한 성 히에로니무스 장로의 논문"(*Tractatus S. Hieronymi Presbyteri in librum Psalmorum*) – 에서 시편 1편을 시편의 "큰 집"(*magna domus*)으로 인도하는 "대문"(*grandis porta*)이라 부른다:

> 시편서는 마치 하나의 큰 집과 같다. 이 집은 외부의 문을 여는 하나의 열쇠를 가지고 있지만, 방마다 개별적으로 열쇠가 있다. 비록 대문의 열쇠인 성령이 더 크다고 하더라도, 방마다 그만의 작은 열쇠가 있다. 따라서 만약 누군가 열쇠들을 뒤섞어 버린다면, 방 하나를 열려고 할 때, 열 수가 없을 것이다. 먼저 올바른 열쇠를 찾아야 한다. 따라서 각 시편은 마치 그 자체로 열쇠를 가진 개별적인 방과 같다. 이 집의 대문은 시편 1편이다.[6]

그러므로 히에로니무스는 마치 서문과 150개의 개별 시편을 구분하듯이, 시편 1편(우리는 시편 2편을 추가함)과 전체 시편을 구별한다. 각각의 "열쇠"를 가지고 있다면 "큰 집"과 "내부의 방들"은 각각 별개로 "열" 수 있다 – 필자는 이 은유를 바탕으로 이"집"의 신학적 구조에 관해 질문하고자 한다(II). 시편이 돌이 아닌 '말씀의 성전'이라는 사실은(III) 그 고유한 언어와 구조와 명백한 관련이 있다. 이것들은 아래에서 주요 논점이 될 것이다.

2. 시편의 신학적 구조에 관하여

시편의 신학적 구조를 묘사하기 위해, 필자는 시편 1편과 2편이 "문"을 이루고 있다는 잘 알려진 사실로 시작해 보겠다. 기도하는 사람이나 읽는 사람은 시편의 "큰 집"을 통과하기 위해 그 문으로 들어간다(II/1). 현관 입구 뒤에는 – (구체적) 이미지로 머물고 있는 – "내부의 방들"이 보인다. 그 뒤로 개별 시편, 시편 그룹 및 일부 수집물의 "문"이 열려 있고, 찬양과 탄원, 삶과 죽음, 스올과 성전, 질서와 혼돈, 다윗과 시온, 신화와 역사, 또는

---

5) 거울과 동산 은유(참조, 위의 주. 1) 외에도 예를 들어 카씨오도르(Cassiodor)의 "시편서는 모든 하나님의 말씀의 보고(寶庫)이다(Liber psal morum totius scripturae divinae thesaurus)"(CC 98,647)와 같이 "보고"(寶庫, *thesaurus*) 은유에 대한 언급이 있어야 한다.

6) 참조, Chr. Reemts, *Schriftauslegung*, 23, 34. 교부들의 시 1-2편 해석에 관해서는 J. T Willis, "Psalm 1– An Entity", *ZAW* 91 (1979) 381-401, 특히 387-391을 보라.

창조와 구속과 같은 광범위한 연관성을 관찰자에게 보여준다(II/2). 마치 그 집을 지탱하는 "마감석"과 같이 맨 끝에 할렐루야 시편 146-150편이 있다. 이 시편에서 "모든 호흡"(시 150:6)이 시온의 왕이신 하나님의 위대하심과 권능을 찬양한다. 그리고 나서 시편은 강렬하고 "우렁차게" 끝난다(II/3).[7]

2.1. 시편의 입구(시 1-2편)

누구든지 시편을 열어서 시편 1편을 읽기 시작하는 사람은 다른 시편들과는 다른 텍스트를 만난다. 왜냐하면 그것은 기도나 찬송이 아니라, 축복이기 때문이다. 그리고 그것은 개념적인 어법으로, 즉 의인과 악인의 대조법으로 공식화하고, 구체적인, 즉 나무와 겨의 이미지로 그 메시지를 형성하고 있다.[8] 바로 시편 2편을 이어서 읽으면 머리글은 없지만 맺음말은 있는 본문을 만나는데, 이는 여호와께 피하는 모든 사람을 축복하는 내용이다.

1	복 있는 사람은	의인의 길
	악인들의 꾀를 따르지 아니하며	
	죄인들의 길에 서지 아니하며	
	오만한 자들의 자리에 앉지 아니하고	
2	오직 여호와의 율법을 즐거워하여	
	그의 율법을 주야로 묵상하는도다	
3	그는 시냇가에 심은 나무가	
	철을 따라 열매를 맺으며	
	그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니	
	그가 하는 모든 일이 다 형통하리로다	

7) 아래를 참조하라. F. Hartenstein의 ""Wach auf, Harfe und Leier, ich will wecken das Morgenrot" (Psalm 57:9) – Musikinstrumente als Medien des Gotteskontakts im Alten Orient und im Alten Testament", M. Geiger and R. Kessler, eds., *Musik, Tanz und Gott: Tonspuren durch das Alte Testament*, SBS 207 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2007), 101-127, 특히 118-123; E. Zenger, ""Aller Atem lobe JHWH!": Anthropologische Perspektiven im Hallel Ps 146–150", M. Bauks, K. Liess, and P. Riede, eds., *Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*, FS.(역자주: 기념논문집) B. Janowski (Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 565-579와 301-303. 아래 시편 본문의 한글 번역은『개정개정』을 따랐다.

8) 아래를 참조하라. B. Weber, *Psalm 1 und seine Funktion der Einweisung*, FS. J. H. Schmid (Riehen – Basel: arteMedia, 2005), 175-212; J. H. Schmid, "Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs: Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschließt", *SJOT* 21 (2007) 179-207; B. Janowski, "Wie ein Baum an Wasserkanälen: Psalm 1 als Tor zum Psalter", B. Janowski, *Die Welt als Schöpfung*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4 (Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 199-218.

4	악인들은 그렇지 아니함이여 오직 바람에 나는 겨와 같도다	악인의 길
5	그러므로 악인들은 심판을 견디지 못하며 죄인들이 의인들의 모임에 들지 못하리로다	
6	무릇 의인들의 길은 여호와께서 인정하시나 악인들의 길은 망하리로다(시 1편)	두 길
	…	
12	그의 아들에게 입맞추라 그렇지 아니하면 진노하심으로 너희가 길에서 망하리니 그의 진노가 급하심이라 여호와께 피하는 모든 사람은 다 복이 있도다(시 2편)	왕의 길 //땅의 심판자 (참조, 1-3절)

시편 1편과 2편은 축복을 통해 서로 연결될 뿐 아니라, 여러 키워드를 통해서도 서로 연결된다. 시편 1편이 완전한 시편의 특징인 "생명의 길"(의인과 악인) (דֶּרֶךְ, 6절) 이미지로 끝나는 한편, 시편 2편에서는 땅의 왕들과 재판관들이 그들의 멸망의 길에 대해 경고했다(דֶּרֶךְ, 12절). 그리고 시편 1, 2편에 따라 의인이 밤낮 율법을 "묵상하고", "암송하는"(הָגָה) 동안, 시편 2:1에 따라 열방은 "헛된 생각(הָגָה רִיק)을 하기" 때문에 "헛된 계획"을 세운다.[9] "원수들" 모티프는 시편 2편(1-5, 8-12절)과 시편 3편(1-8절)을 연결하고, 이것은 차례로 시편의 제1권을 연결한다(시 3-41편). 여기 시편 3-14편이 속해 있는데, 이스라엘의 심판과 구원의 하나님을 모티프로 시작한다(시 3:9; 14:7). 이런 식으로 이 본문의 중요 개념과 기본 모티프는 "중첩되어 있거나, 서로 겹쳐서" 있게 되어,[10] 사람이 한 차원의 의미를 찾을 수도 있고, 또 다른 차원의 전환된 의미를 발견할 수도 있다.[11]

9) 시 1편과 2편에서 대조되는 모티프로서의 '하가(הָגָה)'의 기능에 대해서는 F. Hartenstein, ""Der im Himmel thront, lacht" (Ps 2:4): Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontexte", D. Sänger, ed., *Gottessohn und Menschensohn: Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*, Biblical-Theological Studies 67 (Neukirchen Vluyn,: Neukirchener Verlag, 2004), 158-188, 특히 175.

10) N. Lohfink, "Psalmengebet und Psalterredaktion", *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34 (1992) 1-22, 특히 12.

11) 또한 아래를 참조하라. J. T. Willis, "Psalm 1– An Entity", 391-393 및 마지막으로 B. Weber, ""Herr, wie viele sind geworden meine Bedränger…" (Ps 3:2a): Psalm 1-3 als Ouvertüre des Psalters unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 3 und seinem Präsk", E. Ballhorn and

시편에 대한 보다 최근의 연구는 이러한 현상을 표제와 모티프의 연결(*concatenatio*)로 설명했다.[12] 그것이 가져오는 효과는 두 가지이다: 첫째, 개별 진술의 구체성이 증가한다. 즉 시편 1편은 "의인"과 "악인"의 대조를 통해 묘사한 내용을 시편 3편에서는 "(궁지에 몰린) 기도하는 사람"과 "(공격하는) 대적"의 대조를 통해 더욱 구체적으로 표현한다. 둘째, 메시아가 행하는 일(시 2:9)을 하나님 자신이 행하는 것으로 표현한다(시 3:8). 또한 시편 2, 3편에서 현실 세계에서 일어나는 일처럼 보이는 내용이 시편 1:4-6에서는 – 적어도 칠십인역 본문에서는 – 종말론적 관점으로 바뀌게 된다.[13] 키워드 연결에 의해 모든 진술들은 서로 조화롭게 연결된다. 즉 이미지와 모티프의 중첩[14]을 촉진함으로써, 더 큰 의미적 연관성을 드러낸다. 시편 1-2편을 중심으로 이러한 연관성을 살펴보겠다.

- 1:1; 2:12의 **축복** 주제는 다윗의 시편 제1권(시 3-41편)의 끝 40:5와 41:2,[15] 그리고 더욱이 시편의 끝부분인 시편 144:15와 146:5까지 전개된다.
- (여호와의) "율법"(시 19:8; 37:31; 40:9; 78:1, 5, 10; 89:31; 94:12; 105:45, 그리고 119편[25회]), "의인과 악인"(시 6; 27; 37; 57; 63; 71; 91; 92; 141편 등) 및 "(인생) 길"(시편에서 66회)의 **중심 주제와 모티프**가 등장한다.
- 뿐만 아니라 서론인 시편 1-2편과 결론인 할렐루야 시편 146-150편이 시편 전체 주제 메시지의 **뼈대**를 이룬다.[16]

로핑크(N. Lohfink)는 키워드와 모티프 연결이라는 현상의 특징을 이렇게 묘사한다. "모든 것은 통찰력과 더 넓은 이해를 위한 개방적 관점을 제

G. Steins, eds., *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung: Methodenreflexionen und Beispielexegesen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 231- 251을 보라.

12) 아래를 참조하라. N. Lohfink, "Psalmengebet und Psalterredaktion", 7-13; E. Zenger, *Psalmenforschung nach H. Gunkel und S. Mowinckel*, VTS 80 (Leiden - Boston – Köln: Brill, 2000), 399-435, 특히 419-422. 그리고 이 책 속 쳉어(E. Zenger)의 기고 논문을 보라.

13) 이에 관해서는 B. Janowski and F. Hartenstein, *Psalmen 1-50*, BKAT 15, 개정판 (Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010), 제1장을 보라.

14) 이미지와 모티프의 중첩은 새로운 입체적 형태를 만들어 낸다. 아래의 논문을 보라. B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009), 13-21. 그리고 A. Wagner, *Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur*, A. Wagner, ed., Parallelismus membrorum, OBO 224 (Fribourg: Academic Press; Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 1-26, 특히 8-18, 22-26.

15) 이에 관해서는 아래에서 다룰 것이다.

16) 이에 관해서는 아래의 '3. 시편의 결말(시 146-150편)'을 보라.

공한다. 평면적인 텍스트가 다차원적 공간으로 변모한다. 이러한 연결을 통해 독자는 시편들 사이의 관계를 명확하게 파악하고, 시편 전체를 하나의 큰 이야기로 이해할 수 있다."[17] 시편 1편은 악인의 행동에 대한 구체적인 내용을 명시적으로 언급하지는 않지만, 악인에 대한 호칭("악인", "죄인", "조롱하는 자")을 통해 악인의 행동에 대한 정보를 추론할 수 있도록 한다. 그러나 다른 차원, 즉 다윗의 시편 제1권(시 3-41편) 전체 맥락에서 훨씬 더 많은 언급들을 찾을 수 있다. 주의할 점은 시편 1편과 시편 37:30-31[18] 사이의 상호텍스트적 관련성뿐만 아니라, 델리취(F. Delitzsch)가 이미 지적했듯이, 시편 1, 2편과 다윗 시편 전체에서 '아슈레(אַשְׁרֵי)' 공식이 구조적 가치를 지닌다는 사실이다.

"그리고 두 개의 아슈레(1:1; 2:12)와 함께 시작해서, 두 개의 아슈레(40:5; 41:2)와 함께 시편 제1권이 끝난다":[19]

> **복 있는 사람**은 악인들의 꾀를 따르지 아니하며
> 죄인들의 길에 서지 아니하며
> 오만한 자들의 자리에 앉지 아니하고(시 1:1).
> 다 **복이 있도다**. 여호와께 피하는 모든 사람은(시 2:12).
> **복이 있도다**. 여호와를 의지하고
> 교만한 자와 거짓에 치우치는 자를 돌아보지 아니하는 자는(시 40:4).
> **복을 받을 것이라**. 여호와께서 그를 지키사 살게 하시리니
> 그가 이 세상에서(시 41:2).

시편 1:1과 시편 40:5와의 관계는 특히 명확하다. 두 시편 모두 몇 가지 차이[20]가 있음에도 불구하고 악인과의 구별은 "소수자의 집단 의식"[21]을 표

---

17) N. Lohfink, "Psalmengebet und Psalterredaktion", 12. 참조, N. Lohfink, "Der Psalter und die christliche Meditation: Die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis der Psalmen", *BK* 47 (1992), 195-200, 특히 199.

18) "의인의 입은 지혜로우며 그의 혀는 정의를 말하며 그의 마음에는 하나님의 법이 있으니 그의 걸음은 실족함이 없으리로다"(시 37:30, 31, 시 1편에 해당하는 어휘와 어구에 대한 강조와 함께). 참조, B. Weber, "Der Beitrag von Psalm 1 zu einer 'Theologie der Schrift'", *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 20 (2006), 83-113, 특히 100-101.

19) F. Delitzsch, *Die Psalmen* (Leipzig: Dörflin & Franke, 1894), Reprinted (Gießen: Brunnen, 2005), 66. 참조, B. Weber, *Psalm 1 und seine Funktion der Einweisung*, 190-191 및 J. M. Auwers, *La composition littéraire du psautier: Un état de la question*, Cahiers de la RB 46 (Paris: Gabalda, 2000), 130-133. 다윗의 시편 제1권(시 3-41편)에서는 시 1:1; 2:12; 40:5와 41:2 외에 시 32:1; 32.2; 33:1; 34:9에 축복문이 4개 더 있다. 참조, J. C. Mccann, "The Shape of Book I of the Psalter and the Shape of Human Happiness", P. W. Flint and P. D. Miller, eds., *The Book of Psalms: Composition and Reception*, VTS 99 (Leiden-Boston: Brill, 2005), 340-348.

현한다. 또한 시편 41:2와 수많은 차이점[22]에도 불구하고 눈에 띄는 유사점이 있다. 특히 시편 41:4-10의 원수에 대한 묘사에서 말하듯이, "가난한 자"는 그의 원수들, 이웃, 믿을 수 없는 친구들로부터 심각한 고통을 겪는다:

4	내가 말하기를 여호와여 내게 은혜를 베푸소서 내가 주께 범죄하였사오니 나를 고치소서 하였나이다	
5	<u>나의 원수</u>가 내게 대하여 악담하기를 그가 어느 때에나 죽고 그의 이름이 언제나 없어질까 하며	원수: 이웃, 친척
6	나를 보러 와서는 거짓을 말하고 그의 중심에 악을 쌓았다가 나가서는 이를 널리 선포하오며	↓
7	나를 미워하는 자가 다 하나같이 내게 대하여 수군거리고 나를 해하려고 꾀하며	
8	이르기를 악한 병이 그에게 들었으니 이제 그가 눕고 다시 일어나지 못하리라 하오며	↓
9	내가 신뢰하여 내 떡을 나눠 먹던 <u>나의 가까운 친구</u>도 나를 대적하여 그의 발꿈치를 들었나이다	믿을 수 없는 친구
10	그러하오나 주 여호와여 내게 은혜를 베푸시고 나를 일으키사 내가 그들에게 보응하게 하소서[23]	

시편 41편에서 병들어서 기도하는 사람은 원수들의 공격과 배신을 겪었지만, 여호와의 은혜로운 돌봄으로 그것을 극복했다. 시편 41:1의 메시지는 원수들의 공격에 굴복하지 않고, "가난한 자를 보살피는 자는 복이 있다"는 것이다.

1	가난한 자를 보살피는 자에게 복이 있음이여 재앙의 날에 여호와께서 그를 건지시리로다	명백한 축복 –를 통해:
2	여호와께서 그를 지키사 살게 하시리니 그가 세상에서 복을 받을 것이라 주여 그를 그 원수들의 뜻에 맡기지 마소서	} 원수의 괴롭힘
3	여호와께서 그를 병상에서 붙드시고 그가 누워 있을 때마다 그의 병을 고쳐주시나이다	} 질병

20) 이에 관해서는 G. Barbiero, *Das erste Psalmenbuch: Eine synchrone Analyse von salm 1–41*, ÖBS 1 (Frankfurt a.M.-Berlin-Bern: Peter Lang, 1999), 51-54를 보라.
21) Ibid., 53.
22) 이에 관해서 Ibid., 59-62를 보라.
23) 이에 관해서는 B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 180-193을 보라.

우리의 질문과 관련하여 중요한 결론을 도출할 수 있다. 시편 1:1-3과 41:2-4, 즉 두 "모퉁이돌 시편"의 첫 번째 연을 비교해 보면 다음과 같은 사실을 알 수 있다.

> 시편 1편은 여호와의 율법을 사랑으로 받아들이는 것을 복된 길로 제시한다. 시편 41편에서는 가난한 자(41:2, מַשְׂכִּיל אֶל־דָּל)를 돌보는 것을 복된 길로 제시한다. 이러한 평행구절을 통해서 율법의 핵심적 가치를 강조한다. 즉 가난한 사람을 돌보는 것은 구약 율법의 핵심 관심사 중 하나이며, 이스라엘 백성의 근본적인 하나님 경험과 일맥상통한다.[24]

가난한 자를 돌보는 이러한 관심은 시편 41:4-10이 묘사된 듯이 원수, 이웃, 믿을 수 없는 친구들이 우위를 점하고 "가난한 자"를 죽이려고 위협할 때 절실해진다(시 41:8!). 시편 1편에서는 이러한 원수들과 일치하는 악인, 죄인, 조롱하는 자들이 있으며, 복된 사람은 그들의 삶의 규범과 거리를 둔다. – 시편 1편은 사실 악인들이 실제로 행하는 것이 아니라, 그들이 행하지 **않는** 일을 말한다!(참조, 시 1:4) – 그러나 다윗의 시편 전체의 첫 번째 시편으로서의 중요한 위치를 통해 프로그램적 힌트를 제공한다. 이 힌트는 시편 41편에서 구체화되고, 다윗 시편 전체의 원수에 대한 묘사에게 상세하게 설명된다. 이를 통해 우리는 "시편 제1권의 시작과 끝 사이에 신학적 순례 여정이 제시된다는 인상"[25]을 받게 된다. 시편 1편은 이 여정의 문을 열어준다. 이러한 관점에서 나머지 내용을 모두 해석해야 한다. 즉 시편 1-2편은 복된 삶, 의인의 삶을 사는 방법에 대한 지침을 제공한다. 시편 40-41편은 시련과 고통 속에서 하나님을 믿는 것의 중요성을 강조한다. 이 두 쌍의 시편은 "다양하면서 전형적이고 신학적으로 '문제적인' 삶의 상황과 세상 속에서 하나님 앞에 있는 인간의 조건(*conditio humana in mundo coram deo*)"[26]을 다룬다. 이 두 쌍의 시편을 함께 살펴보면 인간 삶의 다양한 측면과 하나님과의 관계 속에서 이러한 삶을 살아가는 방법에 대한 통찰력을 얻을 수 있다.

시편서의 구조를 살펴보면, 특히 시편 제1권(시 3-41편)과 제2권(시 42-72

---

24) G. Barbiero, *Das erste Psalmenbuch*, 61.

25) Ibid., 62.

26) M. Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter: Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter*, ATANT 83 (Zürich: TVZ, 2004), 102. 아래의 논의를 참고하라. Ibid., 95-102; F. L. Hossfeld and E. Zenger, *Die Psalmen. I: Psalm 1–50*, NEB 29 (Würzburg: Echter, 1993), 12-14.

편)에서 두드러지게 나타나는 의인과 악인의 대조가 시편서 전체를 통해 "재배치" 될 수 있다는 점을 주목해야 한다. 브루그만(W. Brueggemann)[27]에 의하면 후기 지혜시 73편으로 시작하는 시편 제3권(시 73-89편)이 율법이라는 말[28]을 직접 언급하지는 않지만, 율법 주제를 실제로 채택했다. 즉 시편 1편에서 대조적으로 제시한 "의인의 길과 악인의 길"이라는 행위-결과 관계를 다시 생각한다는 것이다. 새로운 것은 하나님께 기도하는 (의로운) 자가 (사악한) 불경건한 자들의 행동에 직면했을 때, 그리고 무엇보다 그가 죽을 때에도, 하나님께서 그에게 가까이 계시는 지에 대한 질문이다.[29] 죽음과 쇠퇴는 "쇠퇴/전환의 책"[30]인 시편 제3권에 처음으로 나온다. 이 또한 이스라엘[31]과 연관된 것이다. 이처럼 시편 73편은 시편 제3권을 여는 시편으로 개인의 경험과 민족의 운명을 바탕으로 "지혜의 위기"를 전형적인 방식으로 다루고 있다. 시편 73-83편인 아삽의 시편에서 "개인적 위기 인식과 집단적 위기 인식은 중첩되어 나타난다. 두 가지 위기 경험의 핵심은 이 세상에서 하나님 임재의 '장소'와 '방식'에 대한 질문이다."[32] 시편 73-89편의 끝에서 독자는 역사신학적으로 다윗 왕국의 멸망(시 89편)을 묘사하는 변화된 상황에 직면하게 된다. 이는 이러한 위기에서의 탈출구로서 여호와의 왕권과 세상을 채우는 정의(시 93-100편)라는 프로그램적 대안을 불러일으킨다. 시편 73-89편과 시편 93-100편은 하나님의 백성이 직면한 위기와 고통에 대한 묵상을 제공한다. 그러나 이 시편들은 또한 하나님의 약속과 그의 정의로운 통치에 대한 희망을 제공한다.

시편 제1권(시 3-41편)이 제2권(시 42-72편)에서 제3권(시 73-89편)[33]으

---

27) W. Brueggemann, "Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon", JSOT 50 (1991) 63-92.

28) 토라(תּוֹרָה)라는 말은 시 73-89편 안에서는 시 78:1, 5, 10에 처음 나오고, 그리고 다음에 시 89:31에 나온다.

29) 이에 관해서는 아래의 논문을 보라. F. L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalmen 51–100*, HTKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder 2000), 330-335; B. Janowski and K. Liess, "Gerechtigkeit und Unsterblichkeit: Psalm 73 und die Frage nach dem 'ewigen Leben'", R. Hess and M. Leiner, eds., *Alles in allem: Eschatologische Anstöße*, FS. J. C. Janowski (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005), 69-92.

30) B. Weber, "Psalm 78 als 'Mitte' des Psalters? – ein Versuch", *Biblica* 88 (2007) 305-325, 특히 309.

31) 시 73:1에서의 "이스라엘"을 위해서는 F. L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalmen 51–100*, 332, 353을 참조하라.

32) Ibid., 354.

33) 탄원에서 찬양으로 가는 중에(아래 '2. 신학적 순례 여정 a) 탄원에서 찬양으로'를 보라), 시편서 제3권은 일종의 접합부이며, 시 78편은 아마도 시편의 중심일 가능성이 있다. 참조, B. Weber, "Psalm 78 als 'Mitte' des Psalters? – ein Versuch", passim(역자주: '여기 저기' 분산되어 있다는 의미의 라틴어); M. Millard, "Die 'Mitte des Psalters': Ein möglicher Ansatz

로, 그리고 이어서 제4권(시 90-106편)과 제5권(시 107-145편)으로의 내적 전환(transition)을 보여주는 예는 시편서 전체가 전형적인 삶의 정황을 극복하기 위한 신학적 순례 여정으로 제시된다는 것을 명확하게 보여준다.[34] 이 여정의 구조와 계획에 대한 고려 사항은 다음과 같다.

2.2. 신학적 순례 여정(제1-5권)

다섯 권의 시편서[35]가 신학적 순례 여정을 나타낸다는 인상은 우선 시편서의 거시구조적 구성 기법에 근거한다. 잘 알려진 대로 이것은 표제, 송영적 결론(시 41:14; 72:18-19; 89:53; 106:48) 뿐 아니라, 서론(시 1-2편)과 결론부 할렐루야(시 146-150편)로의 프레임이 포함된다. 이러한 프레임은 한편으로는 "지혜 토라"(시 1편)와 "여호와와 그의 기름부음 받은 자의 왕권"(시 2편)이라는 반복되는 주제를 가지고 있으며, 다른 한편으로는 "시온의 왕이신 하나님을 찬송하라" (시 146-150편)는 이스라엘과 열방의 구세주와 함께 하는 삶의 실제적 지평을 설정한다. 이 프레임은 이 책에 수집된 본문을 읽고 기도하는 마음으로 활용하면 "한편으로는 죽음의 권세와 권능에 맞서고, 다른 한편으로는 여호와의 구원의 능력에 온전히 의지하는 힘을 준다…."[36]

또한 시편서 다섯 권의 신학적 순례 여정으로서의 특징은 시편의 시적 구조에 관한 관찰에 근거한 것이라 말할 수 있다. 그의 논문 "시편의 시들"에서 세이볼트(K. Seybold)[37]는 – 보다 좁은 의미로 본문의 구조와 대조하

---

einer Theologie der Hebräischen Bibel", E. Ballhorn and G. Steins, eds., *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*, 252-260.

34) 이에 관해서는 또 M. Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, 93-123을 보라.

35) Book I: 시 3-41편; Book II: 시 42-72편; Book III: 시 73-89편; Book IV: 시 90-106편; Book V: 시 107-145편. 아래의 논문을 보라. J. M. Auwers, *La composition littéraire du psautier*, 77-108, 그리고 이 책에 있는 시편 제5권의 마지막 시편으로서 시 145편에 관한 그의 기고 논문. 또 E. Zenger, "Das Buch der Psalmen", E. Zenger. u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 348-370, 특히 355; E. Zenger, ""Aller Atem lobe JHWH!"", 567, 주 8을 함께 보라; F. L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalmen 101-150*, HTKAT (Freiburg-Basel–Vienna: Herder, 2008), 789-807. 그리고 대안적 입장(the alternative positions)을 가지고 있는 E. Ballhorn, *Das Telos des Psalters: Der Text-zusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches* (Ps 90–150), BBB 138 (Berlin – Wien: Philo, 2004), 294-297 and M. Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, 338, 주. 252를 보라.

36) E. Zenger, "Der Psalter als Buch: Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion", E. Zenger, ed., *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18 (Freiburg–Basel –Wien: Herder, 1998), 1-57, 특히 31-32.

37) K. Seybold, *Poetik der Psalmen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2003).

여 – 그가 "텍스트 세계"[38]라 부르는 것의 수많은 예를 제공했다. 어떤 텍스트의 "세계"는 무엇보다도 먼저 시온 시편[39]에서처럼 성전에 대한 방향성이나, 개인 감사시에서처럼 사람이 자신의 삶의 중요한 전환점을 회고하는 일과 같은, 공간적이고 시간적인 관점을 의미한다.[40] 그뿐 아니라 또한 은유적 언어와 "생산적 모호성"과 "유연성"[41]을 의미한다. 텍스트의 세계는 시공간적인 의미를 가지며, 비유, 상징, 은유 등을 사용하여 독자의 상상력을 자극하고 다양한 해석을 가능하게 하는 언어이다. 호스펠트(F.-L. Hossfeld),[42] 브라운(W. P. Brown)[43] 및 헤케(P. Van Hecke)[44]가 눈에 띄게 강조한 은유에 본질적인 것은 개별적 대상에 대한 객관적 제한이 폐지됨과 동시에 그 구체적인 것이 지워지지는 않는다는 사실이다.[45] 예를 들어 추상적인 "왕국"은 "보좌"라는 구체적인 상징으로 표현되거나(시 47:9; 93:2 등) 추상적인 "생명"은 "나무"라는 구체적인 상징으로 표현된다(시 1:3; 52:10; 92:13-16):

구체적인 것	나무	보좌	산	
	|	|	|	← 상징화
추상적인 것	생명	왕국	하나님의 처소	

38) Ibid., 193-227을 보라.

39) 이에 관해서는 아래 하우게(M. R. Hauge)가 성전과 스올의 공간 개념을 비교한 내용을 보라.

40) 이에 관해서는 아래 'b) 스올과 성전 사이 – 우주적인 측면'을 보라.

41) 이에 관해서는 B. Janowski, "Die 'Kleine Biblia'", 137-141을 보라. 또한 시편의 이미지에 대해서는 아래 참조, W. P. Brown, *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor* (Louisville, KY – London: Westminster John Knox, 2002); B. Janowski, "De profundis: Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen", B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 244-266; K. Seybold, *Poetik der Psalmen*, 193-212.

42) F. L. Hossfeld, "Die Metaphorisierung der Beziehung Israels zum Land im Früh-judentum und im Christentum", F. Hahn, u.a., eds., *Zion–Ort der Begegnung*, FS. L. Klein, BBB 90 (Bodenheim: Athenaeum, 1993), 19-33.

43) W. P. Brown, *Seeing the Psalms*, passim(역자주, '여기 저기' 분산되어 있다).

44) P. Van Hecke, ed., *Metaphor in the Bible*, BETL187 (Leuven: Peeters, 2005), 또한 B. JanowskiI, *Konfliktgespräche mit Gott*, 21-35를 보라.

45) 무엇보다 이 논문들을 보라. O. Keel, *Altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament: Using the example of the Psalms* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 8-9, 21-39. 또한 O. Keel, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden: Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*, OBO 122 (Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 267-273; O. Keel and C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134 (Freiburg-Basel-Vienna: Herder, 2001), 13-14; B. Janowski, "Das biblische Weltbild: Eine methodologische Skizze", B. Janowski and B. Ego, eds., *Das biblische Weltbild und seine alt-orientalischen Kontexte*, FAT 32 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001/2004), 3-26, 특히 13-15.

상징화 행위는 구체적인 현실과 추상적인 개념을 연결하는 과정으로, 비물질적인(추상적인) “왕권”개념을 물질적인 의미(보좌라는 구체적인 “대상”)로 변환하고, 이를 이스라엘의 종교적 상징 체계에 닻을 내리는 것을 말한다.[46]

시편서의 신학적 구조를 질문할 때, 이러한 고려 사항은 근본적으로 중요하다. 이를 증명하기 위해 세 가지 예를 살펴볼 것이다. 각각의 예는 **인간학** (탄원/찬양), **우주론** (스올/성전), **역사 신학** (다윗/시온)이라는 서로 다른 주제적 초점을 가지고 있지만, 의미나 모티프에서 서로 겹치거나 서로 유사점을 공유한다.

2.2.1. 탄원에서 찬양으로 – 인간학적인 측면

앞으로 살펴볼 것이지만, 누가 시편의 역사신학에 대해 묻는다면, 시편의 구조는 이스라엘 역사의 주요 사건들을 따른다.[47] **시편서 전체**가 이스라엘의 역사적 흥망성쇠를 보여주듯이, **개별 시편 본문의 프레임**과 특히 개인 시편(KE 및 DE; 역자주, KE와 DE는 각각 Klagelieder des Einzelnen, Danklieder des Einzelnen의 약자이며, 각각 개인 탄원시와 개인 감사시를 말함)에서 기도하는 자는 (위협적인) 죽음에서 (희망적인) 삶으로 가는 극적인 여정을 보여준다. 폰 라트(G. von Rad)는 삶의 적대감, 질병 및 정의가 부정되는 것과 같은 기본적 삶의 고통을 다루는 신학적 인간학을 “이스라엘의 응답”[48]이라고 불렀다. 이것은 하나님의 백성이 여호와의 말씀과 행동에 반응하고, 코람 데오(Coram Deo)에서 자신을 스스로 발견하는 삶이다.

이 입장을 더 발전시켜 최근 시편 연구는 탄원과 찬양이라는 두 가지 근본적인 기도의 형식 때문에 시편의 중요성을 강조했다.[49] 수많은 탄원시가 하나님에 대한 찬양이라고 하기엔 과도함에도 불구하고, 시편이 찬양(의 책)(תְּהִלִּים [סֵפֶר])[50]이라는 독특한 책으로 불린 이유는 하나님에 대한 찬양이 신학의 기본적 형태이기 때문이며, 또 구약성경의 이해에 따르면, 하나

---

46) B. Janowski, “Die ‘Kleine Biblia’”, 22-23. 그리고 K. Seybold, *Poetik der Psalmen*, 227을 보라.

47) 이에 관해서는 아래 ‘2.2.3. 다윗에서 시온으로 – 역사신학적인 면’을 보라.

48) 이에 관해서는 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I (Munich: Chr. Kaiser, 1992), 366-473을 보라.

49) 이에 관해서 J. M. Auwers, *La composition littéraire du psautier*, 109-112도 보라.

50) 이에 관해서는 B. Weber, “Psalm 78 als ‘Mitte’ des Psalters? – ein Versuch”, 310-312의 주를 보라. 이와 관련하여 시 72:20(즉, 시편 제2권의 끝 부분)에서 “다윗의 애가”가 끝났다는 편집자의 주를 주목하는 것이 중요하다. 시편 제4권, 제5권은 시 90:1에서 “모세의 탄원 기도(!)”로 시작된다.

님에 대한 찬양이 "인간의 가장 독특한 존재 형태"[51]이기 때문이다. 왜냐하면 하나님을 찬양할 때, 인간의 자기 절대화는 상대화되고, 하나님-인간 관계의 핵심이 무엇인지 드러나기 때문이다. 즉 하나님의 구원하시는 은혜와 한없는 자비하심은 모든 피조물, 이스라엘 백성, 그리고 모든 민족을 포용한다(참조, 시 146-150편).[52]

심지어 하나님의 임재에 대한 끊임없는 질문인 "왜/무엇을 위해?" 그리고 "얼마나 오래?"라는 질문을 불러 일으키는 개인 탄원시조차도 "하나님과의 갈등 대화"로서 인간의 삶은 오직 코람 데오(coram Deo)의 삶일 때만 성공할 수 있다는 믿음을 자양분으로 만들어진다. 비록 하나님에게서 멀어진 상황 가운데 말하고 있기는 하지만, 시편 저자들은 하나님에 관한 믿음을 포기하고자 하는 유혹에 맞서 싸운다. 시편 13편의 모범적인 예처럼, 작품의 구조를 통해 알 수 있듯이, 그들의 탄원은 하나님 찬양으로 이어지고,"(고난을 물리치실 수 있는) 분"께 그들이 호소한다는 것을 명확히 보여준다.[53] 탄원은 "고통의 자기 표현이나 자기 연민이 아니라 **고통의 반전**에 관한 것이다."[54]

I.	1	다윗의 시, 인도자를 따라 부르는 노래	표제
	1a	여호와여 어느 때까지니이까 나를 영원히 잊으시나이까	**기원**
	b	주의 얼굴을 나에게서 어느 때까지 숨기시겠나이까	
	2a	나의 영혼이 번민하고	소송
		종일토록 마음에 근심하기를 어느 때까지 하오며	
	b	내 원수가 나를 치며 자랑하기를 어느 때까지 하리이까	

51) G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 381. 참조, 계속 이어지는 인용문도 보라: "찬양과 더 이상 찬양하지 않는 것은 삶과 죽음처럼 서로 대립한다." 또한 이 논문도 보라. H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 328-330. 그리고 그 아래 303-304를 보라. 시 146:1b-2에 관한 것이다.

52) 이에 관해서는 아래 '3. 시편의 결말(시 146-150편)'을 보라.

53) C. Westermann, "Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments", C. Westermann, *Forschung am Alten Testament: Gesammelte Studien II* (Munich: Chr. Kaiser, 1974), 250-268, 특히 255; C. Markschies, ""Ich aber vertraue auf dich, Herr!": Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen", *ZAW* 103 (1991), 386-398. 따라서 사람은 탄원시를 통해 단순히 어려움이나 고통을 호소하는 것이 아니다. 탄원시는 하나님에 대한 믿음을 확인하고 드러내는 중요한 의미를 지닌다. 마르크쉬스(Markschies)에 의하면 "목표지향적 신뢰 패러다임"은 하나님이 인간을 구원하기 위해 계획을 세우고 그 계획을 이행하기 위해 인간의 신뢰를 요구한다.

54) C. Westermann, "Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments", 255(필자에게 중요함).

II.	3a	여호와 내 하나님이여 나를 생각하사 응답하시고	**기원**
	b	나의 눈을 밝히소서 두렵건대 내가 사망의 잠을 잘까 하오며	
	4a	두렵건대 나의 원수가 이르기를 내가 그를 이겼다 할까 하오며	부탁
	b	내가 흔들릴 때에 나의 대적들이 기뻐할까 하나이다	
III.	5aαβ	나는 오직 주의 사랑을 의지하였사오니 나의 마음은 주의 구원을 기뻐하리이다	신뢰자
	aγ.b	내가 여호와를 찬송하리니 이는 주께서 내게 은덕을 베푸심이로다	찬양서원

시편 13편에서 이러한 반전은 1절에서 여호와의 이름을 칭송하는 것으로 시작하여, 3절의 "여호와 내(!) 하나님"이라는 외침에서, 마지막으로 5절의 "주(!)의 사랑"//"주(!)의 구원"이라는 신뢰 표현에서 완성되는 **신뢰의 상승 라인**(*aufsteigende Linie des Vertrauens*)으로 표현되었다:

1	여호와여 어느 때까지니이까 나를 영원히 잊으시나이까 주의 얼굴을 나에게서 어느 때까지 숨기시겠나이까
3	여호와 내 하나님이여 나를 생각하사 응답하시고 나의 눈을 밝히소서 두렵건대 내가 사망의 잠을 잘까 하오며
5	나는 오직 주의 사랑을 의지하였사오니 나의 마음은 주의 구원을 기뻐하리이다

이런 신뢰의 상승 라인은 불만의 하강 라인에 의해 균형을 이룬다.

증가하는 신뢰		감소하는 탄원	
여호와	1	탄원	1-2
여호와 내 하나님	3	부탁	3-4
▼ 주의 사랑//구원	5	▼ 신뢰/찬양 서원	5

시편의 신학적 구조를 이해하는 데 있어서 이 사실은 근본적인 중요성을 지닌다. 시편 13편과 다른 탄원시는 개별적인 텍스트 구조를 통해 어떻게 탄원에서 찬양으로 가는 과정을 보여주는지, 그리고 이는 전체 시편의 큰 흐름에도 적용된다. 이를 테면 1-2절: "어느 때까지"→ 5aγ.b절: "기뻐하리이다"와 같은 것이 시편의 전체 흐름을 광범위하게 결정한다: 시편 기자는 불평으로 시작한다. 시편은 박해(시 3; 18편; 35:1-6 등), 신정론(시 5; 7편 등), 원수(시 55-59편 등), 질병(시 6; 38; 41편 등), 생명의 위험(시 22; 88편

등), 죄책감(시 32; 51편 등), 사망(시 39; 90편 등)에 대한 것이다. 그리고 그것은 – 시편 89/90편을 기점으로 – "창조, 하나님의 나라, 그리고 이스라엘과 함께하신 하나님의 역사(Geschichte)와 관련된"[55] **하나님 찬양**으로 끝맺는다. 무엇보다 다윗의 시편 제1권(시 3-41편)과 제2권(시 51-72편)이 대표하는[56] 첫 시작과 결론 시편 146-150편이 그 "우렁찬" 목표를 이루는 이 종결부 사이에, **인간의 조건** (*conditio humana*)의 다양한 모습, 즉 고난, 기쁨, 슬픔, 죄, 용서, 희망 등이 시편에 담겨 있다. 하지만 결국 모든 것은 하나님 찬양으로 이어진다. 시편에는 수많은 불평과 탄원이 담겨 있음에도 불구하고, 시편은 "찬양의 성전"[57]이며, 이러한 특징은 시편의 독특한 언어 형식과 밀접한 관련이 있다.

> 간청하는 사람은 자신과 자신의 세계에서 시작한다. 찬양하는 사람은 하나님에게서 온다. 하나님을 찬양하는 것은 다가올 일에 대해 말하기 때문에 열려 있다. 실용적인 측면에서, 찬양의 말은 또한 간청의 기능을 가지고 있다. 왜냐하면 찬양은 찬양과 모순되는 세상을 바꾸고 싶어 하기 때문이다. 그러나 찬양은 하나님께 모든 것을 열어놓는다. 하나님 찬양은 미래에서 온다. 그리고 그 미래는 하나님의 것이다.[58]

이 주제를 더 탐구하기 전에,[59] 잠시 멈추고 하나님 찬양의 실제적이 의

---

55) F. L. Hossfeld, "Von der Klage zum Lob – die Dynamik des Gebets in den", *BK* 56 (2001), 16-20, 특히 18.

56) 그러나 "다윗 시편 제1권의 탄원의 바다에서 … 찬양의 섬들"(Ibid., 18)이 있다. 예를 들어, 하위 모음집인 시 3-14편 중 "찬양의 중심은 억압받는 기도의 탄원으로 둘러싸인 시 8편의 왕의 찬송이다"(Ibid.). 그것이 시 8편이, 탄원과 간청의 기도로 구성된 시 3-14편의 하위 모음집의 중심 또는 절정으로서, 성서적 인간상의 추상적이고 맥락 없는 초안을 형성하지 않는 이유이다(참조, 시 8:5의 기본적인 질문). 그러나 탄원과 간청의 기도 속에서 시 3-7편(고난 받는 자로서의 개별적인 시)과 9-14편(사회적 그룹으로서의 "가난한 자")이 말하는 고통에 적용된다는 소망의 구체적 메시지는 아래의 논문을 보라. F. Hartenstein and B. Janowski, "Psalmen/Psalters I - III" , *RGG* 4/6 (2003), 1761-1777, 특히 1771. 그리고 이 책에서 F. Hartenstein의 기고논문을 보라. 동일한 것이 중심 시 19편과 함께 하위 모음집인 시 15-24편에도 동일하게 적용된다. 또한 이 논문도 보라. M. Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, 97-98. 그리고 이 책 속에 브라운(W. P. Brown)의 기고 논문을 보라. 이 구성 원리는 처음부터 시편 안에서 탄식에서 찬양으로 가는 길을 준비하는 신학적 대위법을 설정한다. 끝으로 갈수록 이 길은 더욱 더 넓고 매력적으로 다가온다.

57) H. Spieckermann, "Der theologische Kosmos des Psalters", *Berliner Theologische Zeitschrift* 21 (2004), 61-79, 특히 79.

58) E.Ballhorn, *Das Telos des Psalters*, 372. 참조, Ballhorn, "Die gefährliche Doxologie: Eine Theologie des Gotteslobs in den Psalmen", *Bibel und Liturgie* 77 (2004), 11-19. 본 논문의 내용과 관련하여 F. L. Hossfeld, "Von der Klage zum Lob", 19와 H. Spieckermann, "Der theologische Kosmos des Psalters", 61-62도 보라.

미를 더 자세히 살펴볼 것이다

2.2.2. 스올과 성전 사이 - 우주적인 측면

인간학적 차원에서 우주적인 차원으로, 또는 성전신학적 차원으로의 전환은 모든 것이 바뀌는 것처럼 보일 수 있다. 그렇다면 기도하는 사람의 운명과 성전에서의 하나님의 임재에는 어떤 관계가 있을까? 많은 시편의 답변은 놀랍도록 명확하다: 즉 하나님, 성전/시온, 그리고 기도하는 사람은 서로 밀접한 관계가 있다.[60] 단지 이 관계가 본문에서 어떻게 구현되는지가 문제일 뿐이다.

이 질문에 답하기 위해, 개인 감사 시편의 특징인 **죽음에서 삶으로의 전환**을 살펴보겠다. 죽음에서 삶으로의 이러한 전환은 공간적인 과정으로 표현되는데, 이는 피안(죽음)을 차안(삶)과 연결한다 – 그리고 이는 여호와의 구원 행위를 통해 이루어지는데, 여호와는 피안에 있는 "죽은"[61] 자를 "끌어올리거나" 또는 "끌어내" 준다.

시편 18:3-6		공간개념
3	내가 찬송 받으실 여호와께 아뢰리니 내 원수들에게서 구원을 얻으리로다	구원을 위한 부르짖음
4 5	사망의 줄이 나를 얽고 불의의 창수가 나를 두렵게 하였으며 스올의 줄이 나를 두르고 사망의 올무가 내게 이르렀도다	스올에 있는 기도하는 사람
6	내가 환란 중에서 여호와께 아뢰며 나의 하나님께 부르짖었더니 그가 **그의 성전에서** 내 소리를 들으심이여 그의 앞에서 나의 부르짖음이 그의 귀에 들렸도다	성전에 계신 하나님

59) 이에 관해서는 아래 '3. 시편의 결말(시 146-150편)'을 보라.

60) 참조, H. Spieckermann, "Der theologische Kosmos des Psalters", 68-73.

61) 개인 시편에서 특정한 죽음의 개념에 관해서는 아래의 논문을 참고하라. C. Barth, *Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, B. Janowski, ed. (Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1997); K. Liess, *Der Weg des Lebens: Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*, FAT II/5 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); G. D. Eberhardt, *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament*, FAT II/23 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 222-236; B. Janowski, "Der Gott Israels und die Toten: Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze", B. Janowski, *Die Welt als Schöpfung*, 266-304, 특히 279-286.

시편 30:1-3		공간개념
1	여호와여 내가 주를 높일 것은 주께서 나를 끌어내사 내 원수로 하여금 나로 말미암아 기뻐하지 못하게 하심이니이다	찬양으로의 요구: 기도하는 사람의 구출
2	여호와 내 하나님이여 내가 주께 부르짖으매 나를 고치셨나이다	치유를 위한 절규
3	여호와여 주께서 내 영혼(נֶפֶשׁ)을 스올에서 끌어내어 나를 살리사 **무덤으로 <내려가지>** 아니하게 하셨나이다	스올에서 끌어올린 죽음으로부터의 구원

시편 30편에 따르면 여호와께서는 기도하는 사람을 가죽 두레박처럼 스올에서 "끌어올리셨고"(דלה, 피엘형 1절)[62], 피안으로부터 그의 생명을 "건져 올리셨다"(עלה, 히필형 3a절. 참조, 욘 2:6b 등). 이와 함께 그는 구덩이로 "내려가는" 사람들 가운데서(ירד, 3b절), "그를 살리셨도다"(חיה, 피엘형).

시편 18:4-6; 30:2-4, 그리고 다른 본문[63]에서와 같이 수직으로 – 아래(**스올**)에서 위(**성전**)까지 – 끌어올려지는 구조 과정의 이미지와 유사한 것이, 개인 감사시인 시편 116편[64]에서도 발견될 수 있다. 이 시편은 두 번째 부분(12-19절)에서 수평적 방향성을 가진 공간 개념도 포함하고 있다. 긴 본문에서 구원 내러티브와 감사-제사 보고를 인용하면 다음과 같다:

구원 내러티브		공간 개념
3	**사망의 줄**이 나를 두르고 스올의 고통이 내게 이르므로 내가 환난과 슬픔을 만났을 때에	스올
4	내가 여호와의 이름으로 기도하기를 여호와여 주께 구하오니 내 영혼(נֶפֶשׁ)을 건지소서 하였도다	

62) 그 과정을 위해서는 출 2:16, 19 그리고 K. Seybold, *Poetik der Psalmen*, 206을 보라.

63) 이에 관해서는 아래의 논문에서 본문과 용어의 모음집을 보라. C. Barth, *Die Errettung vom Tode*, 98-116; K. P. Adam, *Der Königliche Held: Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18*, WMANT 91 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000), 49, 55-66; B. Ego, "Die Wasser der Gottesstadt: Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen", B. Janowski and B. Ego, eds., *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 226, 주. 17 외.

64) 이에 관해서는 B. Jasnowski, "Dankbarkeit: Ein anthropologischer Grundbegriff im Spiegel der Toda-Psalmen", B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 267-312, 특히 274-287. 그리고 F. L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalmen* 101–150, 291-302(F. L. Hossfeld)를 보라.

5 여호와는 은혜로우시며 의로우시며
우리 하나님은 긍휼이 많으시도다
6 여호와께서는 순진한 자를 지키시나니
내가 어려울 때에 나를 구원하셨도다
7 내 영혼(נֶפֶשׁ)아 네 평안함으로 돌아갈지어다
여호와께서 너를 후대하심이로다
8 주께서 내 영혼(נֶפֶשׁ)을 사망에서,
내 눈을 눈물에서, 내 발을 넘어짐에서 건지셨나이다

죽음으로부터의 구원:
"건지다" →
"행하다"

9 내가 생명이 있는 땅에서
여호와 앞에 행하리로다

"여호와 앞에" //
생명이 있는 땅에서

감사제 보고

13 내가 구원의 잔을 들고
여호와의 이름을 부르며
14 여호와의 모든 백성 앞에서
나는 나의 서원을 여호와께 갚으리로다
15 그의 경건한 자들의 죽음은
여호와께서 보시기에 귀중한 것이로다
16 여호와여 나는 진실로 주의 종이요
주의 여종의 아들 곧 주의 종이라
주께서 나의 결박을 푸셨나이다
17 내가 주께 감사제를 드리고
여호와의 이름을 부르리이다
18 내가 여호와께 서원한 것을
그의 모든 백성이 보는 앞에서 내가 지키리로다
19 예루살렘아, 네 한가운데에서
곧 여호와의 성전 뜰에서 지키리로다 할렐루야

성전에서의
감사-제사

이 글의 공간 개념을 고려할 때, 하우게(M. R. Hauge)의 말처럼 이 시편을 "대조적인 장소의 신성한 지형"[65]에 대해 말할 수 있다. 왜냐하면 이 시편

65) M. R. Hauge, *Between Sheol and Temple: Motif Structure and Function in the I-Psalms*, JSOTSS 178 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 281-287. 구약성경에서 지하세계의 위치에 관해서는 이제 K. Liess, ""Hast du die Tore der Finsternis gesehen?" (Ijob 38,17): Zur Lokalisierung des Totenreiches im Alten Testament", A. Berlejung and B. Janowski, eds., *Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*, FAT I/64 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 397-422를 보라.

은 스올(3절)에서 산 자의 땅(9절)을 거쳐 여호와의 집 뜰(19절)까지 이끄는 전체적인 움직임을 따라가면서, 기도하는 사람을 재앙에서 점진적으로 구원에 이르는 극적인 길을 걸어가게 하기 때문이다. 또 그래서 시편이 기도하는 사람으로 하여금 재난에서 구원으로의 극적인 경로를 점진적으로 다루기 때문이다. 시편 116:3-9는 스올(3-4절)에서 시작하여 **자비로우신 하나님**(5절)께로 가까이 이끌어주는 동선을 구축한다. 하나님은 위(=성전)에서 내려오는 구원의 개입을 통하여 "낮은 곳에 있는" 기도하는 사람(6bα절)과의 거리를 극복하시고(6bβ절. 참조, 8절), 그에게 산 자들의 땅(9절)[66]에서 그분 앞에 걸을 수 있도록 해주시는(הלך 히트파엘) 분이다. 과거와 관련된 구원 내러티브(3-6절)는 아래(스올)로부터 위로(3-4절), 또 위(성전)로부터 아래로(5-6절), 이렇게 양방향의 수직적 과정으로 이루어진다고 약속한다:

성전	여호와	4	5	여호와의 들으심
	↑			↓
스올	기도하는 사람의 탄원	3	6	기도하는 사람

구원을 얻은 후(7-8절), 기도하는 사람의 길은 "안식"의 장소(7절)에서/"산 자의 땅"(9절)에서 "여호와의 집 뜰"(19절)로 산 자의 땅→예루살렘→성전의 안뜰의 세 동심원과 함께 수평 방향에서 이어진다. 이 세 동심원은 구원받은 자가 여호와와의 교제로 점진적으로 돌아가는 것을 공간적으로 묘사한다.[67] 시편의 끝에서 스올에서 성전까지 먼 길을 걸어온 기도하는 사람은 구원받아 다시 그의 하나님 앞에 서서 "모든 백성 앞에서"(18b절. 참조, 14a절)[68] 감사하는 마음으로 그를 찬양한다.

---

66) 참조, H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis: Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, OBO 181 (Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 112-113, 특히 122-123. "산 자/자들의 땅" (사 38:11; 53:8; 렘 11:19; 겔 26:20; 32:23, 24, 25, 27, 32; 시 56:13; 116:9; 142:5; 욥 28:13)이라는 성전 신학적 표현에 관해서는 특히 F. Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs: Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*, FAT I/55 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 92-99를 보라.

67) 참조, H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis*, 123.

68) 하나님, 성전/시온, 기도하는 사람의 관계는 H. Spieckermann, "Der theologische Kosmos des Psalters", 68-73에서 알 수 있듯이 JHWH-왕(시 93-100편), 그리고 특별히 시온 시편(시 46; 48; 76; 84편 등)에서도 볼 수 있다. 이에 따르면, "인간은 세상을 하나님의 성전으로부터 비추어 볼 때만 비로소 하나님 앞에서(coram Deo) 자신의 삶을 이해할 수 있다"(Ibid., 70). 특히 시 84편(고라 자손의 시 84-85, 87-88편 모음집 안에 있는)은 이러한 주장을 뒷받침하는 좋은 예시이다. 이 시편은 포로기 이후의 시온 시편으로, 2-5절, 6-8절, 9-13절의 세 부분으로 구성되어 있으며, 각 부분은 모두 축복으로 끝나거나(5절과 12절) 시작한다(6절). 이 시편은 성전 신학적 관점에서 인간 실존의 토대를 제시한다고 볼 수 있다. 이 시편에 관

한 가지 중간 결론을 내려보겠다: 시편 18:3-5; 30:1-3; 116:3-5, 13-15 등의 감사 시편에서 볼 수 있듯이, 기도하는 사람은 한편으로는 스올과의 다양한 경험을 되돌아보고 이러한 방식으로 죽음에서 삶에 이르는 극적인 여정을 되새긴다. 이러한 경험을 구성하는 요소는 여러 공간적, 시간적 차원의 얽힘이다. 이로 인해 기도하는 사람은 두 공간과 두 시간에 동시에 살고 있는 것처럼 느껴진다. 지금은 극복했지만 여전히 기도하는 동안, 기도하는 사람은 자신이 기억하는 과거의 고통스러운 죽음의 위험과 구원으로 가득한 미래로 나아가는 현재 속에서 이중적인 존재를 경험한다. 이런 상반된 시간(과거/현재)과 공간(스올/성전) 경험의 얽힘은 언제 어디서나 일어나는 것이 아니라 특정한 상황에서만 발생한다. 그것은 바로 **성전에서의 감사 축제 상황**이다. 이곳에서 죽음/삶의 경험이 극적으로 표현되며, 회중 가운데 공개적인 기도를 통해 재현된다. 감사의 노래에서 명확하게 드러나듯이 기도는 억압받는 자들이 생명으로 들어가는 길을 보여주는 **전환적 행위**인데, 생각으로만이 아니라, 실제적으로, 즉 잃어버린(탄원)과 그리고 다시 얻는(찬양) 하나님과의 친밀함을 표현하는 것이다.

2.2.3. 다윗에서 시온으로 – 역사신학적인 면

크라츠(R. G. Kratz)[69]에 따르면, 시편 3-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-145편[70]으로 구분된 다섯 권의 시편(41:14; 72:18-19; 89:53; 106:48의 결론부 찬송에 의해 구분됨)[71]에는 "이스라엘 역사의 신학적으로 중요한 지점들이 나타나며, 종합적으로 볼 때 이러한 역사적 흐름의 윤곽이 드러난다."[72]

시편 41:13과 72:18-20의 처음 제1권, 제2권의 송영 형식은 다윗과 솔로몬 시대의 왕정시대로 이어지며, 왕권의 개인적인 측면(시 3-41편)과 왕권의

한 더 자세한 분석은 아래의 논문을 참고하라. F. L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalmen 51–100*, 507-523 (E. Zenger); S. Gillingham, "The Zion Tradition and the Editing of the Hebrew Psalter", J. Day, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel*, JSOTSS 422 (London-New York: T & T Clark International, 2006), 308-341, 특히 322-324를 보라.

69) 자세한 내용은 E. Zenger, *Buch der Psalmen* (주. 35), 354-356을 참고하라. 또한, H. Gese, *Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters*, H. Gese, *Vom Sinai zum Zion: Beiträge zur biblischen Theologie,* Beiträge zur Evangelischen Theologie 64 (München, Chr. Kaiser, 1974), 159-164를 참고하라.

70) 그것에 관해서는 앞에 있는 주. 35를 보라.

71) R. G. Kratz, "Die Tora Davids: Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters", *ZTK* 93 (1996) 1-34, 특히 21-28. 참조, R.G. Kratz, Die Gnade des täglichen Brots: Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser, *ZTK* 89 (1992) 1-40, 특히 36-38.

72) R. G. Kratz, "Die Tora Davids", 21. 참조, B. Weber, "Psalm 78 als 'Mitte' des Psalters?– ein Versuch", 317, 주. 32. 그리고 J. Steinberg, *Die Ketuvim– ihr Aufbau und ihre Botschaft*, BBB 152 (Frankfurt a.M.: Philo, 2006), 222-271도 보라.

우주적 측면(시 42-72편)은 서로 연관되어 있다. "메시아적"이고 왕다운 신학적 방식으로 성찰하는 시편 73-89편은 제3권이다. 이는 형식적으로 제1-2권과 제4-5권 사이의 "접점"에 위치하며 "쇠퇴/전환의 책"[73]으로 간주될 수 있고, 다윗 왕국, 다윗 언약, 그리고 다윗 성의 멸망을 다룬다고 볼 수 있다. 따라서 네 번째 송영(시 106:48)은 이스라엘이 이방 민족에게 항복한 것을 탄식하고(시 106:27, 40-42), 이방 민족으로부터 구원과 모으는 것을 간구한다. 이것은 다윗과 솔로몬 시대의 왕권의 확립으로부터 전개되어(시 2/3-41, 42-72편), 쇠퇴의 시대를 거쳐(시 73-89편), BCE 587년의 멸망으로 진행되는 전반적인 "역사적인" 과정을 연상시킨다. 마지막 전환이 시편 107-145편과 함께 (그리고 시 146-150편의 할렐루야 찬송을 포함하여) 회복의 시대로 이끈다. 그 시대는 "시편 3-72편에 따라 예전에 한 번 있었던 것과 시편 73-106편에 따라 잃어버린 것을 다른 형태로 되돌리는 것이다.[74] "역사-신학적 기본 구조"[75]가 아마도 시편에 새겨져 있을 것이다.

이 기본 구조를 이해하는 데 중요한 것은 한 시대 안에서도 시대를 초월한 텍스트가 존재한다는 것이다. 예를 들어 제2권 안에 있는 시편 44편 또는 시편 51:20-21은 역사신학적으로 읽을 때 597/587년 멸망과 그 이후 회복의 시대로 이어지는 것으로 해석된다. 이러한 텍스트는 "관련된 구체적인 시대와 연결시킬 때 반대로 해석된다"거나 또는 **역사의 전형적 의미**로 이해한다.

> 각 개별 시대는 전체 역사 과정의 일부로서 항상 그 자체 안에 전체를 포함하고 있으며, 역사의 선형적 진행에서 자신의 위치를 가진다. 말하자면 다른 시대와 동시에 존재한다. 역사의 맥락은 항상 역사의 결과에 영향을 미치므로, 수용자의 자신의 상황에 따라 달라진다.[76]

이와 같은 전형적 역사관에서는, 다음과 같은 측면이 보고되고 있다. 이것은 소위 시편의 "다윗화"[77]로도 알려져 있다. 열세 편(칠십인역으로는

---

73) B. Weber, "Psalm 78 als 'Mitte' des Psalters?– ein Versuch", 309.
74) R. G. Kratz, "Die Tora Davids", 23-24.
75) B. Weber, "Psalm 78 als 'Mitte' des Psalters?– ein Versuch", 317, 주. 32.
76) R. G. Kratz, "Die Tora Davids", 23.
77) 이에 관하여 아래 논문을 보라. N. Füglister, "Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende", J. Schreiner, ed., *Beiträge zur Psalmenforschung: Ps 2 und 22*, FzB 60 (Würzburg: Echter, 1988), 319-384, 특히, 368-371. 참조, N. Füglister., "Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu", *BK* 47 (1992) 201-208, 특히 206-207; E. Ballhorn, " 'Um deines Knechtes David willen' (Ps 132:10): Die Gestalt Davids im Psalter", *Biblische Notizen* 76 (1995) 16-31; M. Kleer, *"Der liebliche Sänger der Psalmen*

열여섯 편)의 시편 표제들(시 3; 7; 18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142편)에서 다윗은 삶의 구체적인 위기 상황을 회상한다.[78] 여기에 이 메시아적 왕의 자격은 승리자가 아니라, 전형적인 고통을 받는 자이다. 이 시는 개인적 탄원시에 해당하는데, 그 고통에 대한 묘사는 전형적인 것이며, 그것은 주관적으로 받은 고통이 이상적-전형적인 것으로 극복되어 되어 있기 때문이다.[79] 이런 식으로 시편은 "여호와 앞에서 삶의 갈등, 위기, 승리에 대한 개인적인 반응의 모델"[80]이 되었다. 이것은 예를 들어 시편 22편을 보면 분명해진다. 고통에 대한 시편 22편의 묘사를 따른다면, 델리취가 적절히 말했듯이, 다윗은

> 자신의 탄식과 함께 고통의 지극히 깊은 곳으로 깊이 내려간다. 그리고 희망과 함께 고통의 보상은 그를 지극히 높은 곳으로 올라가게 한다. 다른 말로, 즉 비유적인 과장법으로 표현하자면, 아라비아어로 '무부슬가', 즉 강렬한 색채로 묘사하는 것이다. 그것이 없으면 시적 언어는 셈족의 눈에는 흐릿하고 창백하게 보일 것이다. 여기서 비유적 요소는 예언적 요소가 된다.[81]

따라서 시편은 – 무엇보다 먼저 시편 1편은 시편을 시작하며, 편집에 의해 시편 2편과 연결되어 있다[82] – 개인이나 이스라엘 백성이 여호와의 토라에 대한 순종의 길, 즉 자신들을 죽음에서 생명으로 인도하는 길[83]을 추

Israels": Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen, BBB 108 (Bodenheim: Philo, 1996), 그리고 클레어(M. Kleer)의 책에 있는 세이볼트(K. Seybold)의 기고논문을 보라.

78) 이에 관해서는 M. Millard, *Die Komposition des Psalters: Ein formgeschichtlicher Ansatz*, FAT 9 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 127-135, 특히 251-254 (개요)를 보라, 더 나아가 M. Kleer, *"Der liebliche Sänger der Psalmen Israels"*, 87-118; J. M. Auwers, *La composition littéraire du psautier*, 137-151. 그리고 R. G. Kratz, "Die Tora Davids", 18 주. 41에 언급된 문헌을 보라.

79) 개별적인/개인적인 것에서 전형/역할로, 구체적인 것에서 추상적인 것으로, 또는 기타 등등으로 이루어지는 이런 전환이 모든 곳에서 일어난 것은 시편이 현실에 대한 구체적 파악을 하여 이를 언어적으로 표현한 사실을 말해준다. 스텍은 개인적인 탄원시과 감사시에서 이 과정을 "크기"로 규정짓지만 "개인의 고통의 방식은 강조되지 않는다"고 말한다. O. H. Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem: Psalmen–Jesaja–Deuterojesaja*, Theologische Studien, 112 (Zürich: TVZ, 1972), 36, 주. 84. 이에 관한 예들도 보라. Ibid., 36-40.

80) G. H. Wilson, *The Editing of the Psalter*, SBLDS 76 (Chico, CA: Scholars Press, 1985), 172, 이에 관해서는 기왕의 B. S. Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis", *Journal of Semitic Studies* 16 (1971) 137-150, 특히 148-149를 보라.

81) F. Delitzsch, *Die Psalmen*, 207.

82) 이에 관해서는 위의 'II. 시편의 신학적 구조에 관하여'를 보라.

83) 참조, G. H. Wilson, *The Editing of the Psalter*, 143, 더 나아가 M. Kleer, *"Der liebliche*

구하는 원천이 된다.

이러한 역사적-신학적 도식을 넘어서, 시편에 관한 최근의 연구는 **제왕적이고 신정정치적 노선**(eine messianische und eine theokratische Linie)을 확인했다. 이 노선은 제1-3권과 제4-5권에서 거시구조적 관점에서 인식될 수 있다.[84] 그리고 두 관점이 때때로 융합되고 있음에도 불구하고, 이 두 노선은 선형적인 사건 곡선을 형성한다. 왕의 신학 관점 또는 메시아적 관점은 제4-5권에서 메시아적 개념이 신정통치적 개념에 종속됨과 동시에 "전반적인 종말론적 관점"[85]에서 완성되는 방식으로 이어지고 있으며, 그 결론은 말미의 할렐루야 시편 146-150편에 나타난다. 시편 전체는 하나의 통합된 텍스트로 이해해야 한다. 시편은 이스라엘이 여호와**께서 주신 토라**(참조, 시 1편)에 대한 응답으로서 해석될 수 있다. 또 시편을 이해하기 위해서는 시편에 포함된 개별 텍스트의 의미뿐만 아니라, 시편이 쓰이고 사용된 상황과 맥락도 고려해야 한다. 시편에 대한 최근 연구는 시편 전체를 이해하는 이러한 새로운 관점을 제시한다.

그러나, 길링햄(S. Gillingham)[86]이 최근에 지적했듯이, 이것은 물론 사실의 전부가 아니다. 그 이유는 논란의 여지가 없는 근본적인 주제인 "토라"(시 1편 등)와 "다윗/메시아"(시 2편 등)에 더해"시온"이라는 또 다른 근본적인 주제가 있기 때문이다. 시온 주제는 결말의 할렐루야 시편에만 국한되지 않고, 아마도 이미 시편 1:3의 물가에 심겨진 의인의 이미지 속에(3절: "그는 시냇가에 심겨진 나무가 철을 따라 열매를 맺으며 그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니 그가 하는 모든 일이 다 형통하리로다") 암시되어 있는 것으로 보인다. 이런 암시는 시편 전체에 걸쳐 다양한 농도로 나타나 있으며,[87] 특히 시온에 대한 언급과 함께 강조된다. 베버(B. Weber)는 시온에 관해 이렇게 말한다.

> (시온에서) 율법이 나온다. 그곳은 예언이 연결되어 있는 곳이며, 예언은 거기서 나온다. 그곳에서 하나님의 하늘 왕국은 지상의 대표자와 대리인을 가지고 있다. 기도가 그곳으로 향하고 있으며, 구원의 응답이 오

Sänger der Psalmen Israels", 125.

84) "제왕적" 시편은 시 2; 72; 89; 101; 110; 144편, "신권통치적" 시편은 시 8; 19; 29; 45-48; 93-100; 145; 146-150편. 이에 관해서 E. Zenger, "Das Buch der Psalmen", 357-358의 개관을 보라. 그리고 이 책에 있는 스타이만스(H. U. Steymans)의 기고논문을 보라.

85) E. Zenger, "Das Buch der Psalmen", 357.

86) 이에 관해서는 S. Gillingham, "The Zion Tradition and the Editing of the Hebrew Psalter", 331-333(시 1-2편과 146-150편에서의 시온 전통에 관해). 그리고 이 책에 있는 그녀의 기고논문을 보라.

87) Ibid., 316.

는 곳이 그곳이다(그리고 그곳은 나중에 감사가 드려질 곳이다).[88]

시편 총 5권의 전체 구절에서, 기도하는 사람이나 독자는 이스라엘의 신앙 역사의 개별적 지점을 통과한다. 그리고 그 자신의 삶의 단계에서, **경험한 재난**과 **구원에 대한 희망** 사이의 긴장 속에서, 이 구절들을 묵상한다.[89] 이 믿음의 역사의 목표는 마지막 시편에서 "모든 호흡"(시 150:6)이라 일컬어지는 존재가 시온에서 하나님께 우주적으로 찬양하는 것이다.

3. 시편의 결말(시 146-150편)

시편의 마감석인 시편 146-150편은 반복해서 위에서 언급한 바 있다. "호흡이 있는 자마다 여호와를 찬양할지어다!"라고 할렐루야 시편 146-149편과 함께 종결부 찬양의 틀을 형성하는 시편 150편(6절)에서 말하고 있다.[90] 이 본문은 1b-2절에 따라 하늘의 성소(רָקִיעַ)[91]에서 그랬던 것처럼 지상의 성소(קֹדֶשׁ)에서 울려 퍼지는 하나님에 대한 찬양을 함께 묶고, 창조와 역사 속에서의 하나님의 능하신 행동과 위대함을 기념한다. 이 본문은 3-5절에 따라 '**내부**'(역자주, 지성소)**에서** '**외부**'(역자주, 성소)**로** 공간 이동을 하게 된다. 이 공간 이동은 아마도 예루살렘 제2성전의 상징적 지형, 즉 지성소의 중심에서 동심원적으로 점점 거룩함이 감소하는 영역으로 이동하는 것이다."[92]

		틀
1	할렐루야	
	그의 성소**에서** 하나님을 찬양하며	기도 처소로서
	그의 권능의 궁창**에서 그를 찬양할지어다**	땅과 하늘 성소
2	그의 능하신 행동**을** 찬양하며	창조와 역사 속에서
	그의 지극히 위대하심**을 따라** 찬양할지어다	위대하신 하나님의 권능

88) B. Weber, ""Herr, wie viele sind geworden meine Bedränger…" (Ps 3:2a)", 250-251.

89) 참조, R. G. Kratz, "Die Tora Davids", 27.

90) 종결하는 할렐루야 시 146-150편의 저작에 관해서는 F. L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalmen 101-150*, 807-810(E. Zenger)을 보라.

91) F. Hartenstein, ""Wach auf, Harfe und Leier, ich will wecken das Morgenrot" (Psalm 57:9)", 118에 따르면 '라키아(רָקִיעַ)'는 그릇과 같은 하늘을 나타낸다. 그 위에는 여호와의 하늘 내부 성소가 있다. 이에 관해서는 Ibid., 주. 55도 참조하라.

92) Ibid., 119(원문에서 강조), 현재 시 150편의 해석에 관해서는 특별히 E. Zenger, ""Aller Atem lobe JHWH!"", 565-579와 F. L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalmen 101-150*, 871-885(E. Zenger)를 보라.

3 나팔 소리**로** 찬양하며
비파와 수금**으로** 찬양할지어다
4 소고 **치며** 춤 **추어** 찬양하며
현악과 퉁소**로** 찬양할지어다
5 큰 소리 나는 제금**으로** 찬양하며
높은 소리 나는 **제금으로** 찬양할지어다
6 호흡이 있는 자마다 여호와를 찬양할지어다
할렐루야

성전 내부
안마당
성전의 영역
저편
우주적 기도
틀
악기들과 함께 잔치 플랜

따라서, 시편 말미에서 탄원에서 찬양으로 이어지는 전체적 흐름이 하나님께 대한 우주적인 찬양으로 울려 퍼지며, 시편 1:2에서 "주야로" – 즉 언제나, 구원의 때(낮, 빛)와 재앙의 때(밤, 어둠) – 여호와의 율법을 묵상하는 의인들의 "메아리"가 울려 퍼진다.

1 **복 있는 사람**은
악인들의 꾀를 따르지 아니하며
죄인들의 길에 서지 아니하며
오만한 자들의 자리에 앉지 아니하고
2 오직 여호와의 율법을 즐거워하여
그의 율법을 주야로 묵상하는도다
3 그는 시냇가에 심은 나무가
철을 따라 열매를 맺으며
그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니
그가 하는 모든 일이 다 형통하리도다
4 악인들은 그렇지 아니함이여
오직 바람에 나는
겨와 같도다
5 그러므로 악인들은 심판을 견디지 못하며
죄인들이 의인들의 모임에 들지 못하리도다
6 무릇 의인들의 길은 여호와께서 인정하시나
악인들의 길은 망하리로다

시편 150편과 서문인 시편 1-2편 사이의 연관성은 두 가지 관찰에 의해 더욱더 지지를 받는다. 첫 번째 관찰은 두 곳에서 나타나는 **총체성**에 관한 언급과 관련이 있다. 시편 150:6의 '콜(כֹּל)'이란 표현("호흡이 있는 자마다 여호와를 찬양할지어다")은 의미론적 차원에서 시편 2:12b("여호와께 피하

는 모든 사람은 다 복이 있다")의 언급과 일치한다. 시편 2:12의 "여호와께 피하는"(חָסָה בַיהוָה) 것은 뒤따르는 시편들, 특별히 "다윗의 시편"(시 5; 7; 11; 16; 17편 등)에 동일한 주제가 등장한다고 이해할 수 있다.[93] 그러므로 우리는 다윗의 시편 3-41편; 51-72편; 그리고 138-144; 145편, 이렇게 세 부분의 시편을 "'여호와께 피하는'과 함께 요약되는 사건에 대한 설명"으로 읽을 수 있다.[94] 시편 1:1의 "복 있는 사람은…"과 시편 2:12b의 "…하는 모든 사람은 다 복이 있도다"는 인클루시오를 형성한다.[95] "여호와의 토라를 습득하는 것은 시편을 묵상할 때 이루어지는데, 이것이 바로 '여호와께 피하는'의 구체적인 실행이다."[96] 이런 실행은 시편 150:6의 하나님에 대한 찬양에서 그 목표를 이룬다. 시편 1편에서 "의인"(vs. 악인)으로, 시편 2편에서 "여호와께 피하는 모든 사람"으로서 묘사된 하나님이 백성의 종말론적 실현은 바로 하나님을 찬양하는 곳에서 시작된다.[97] 따라서 의인의 축복(시 1:1a)으로 시작하는 시편은 하나님에 대한 우주적인 찬양으로 끝난다. 이 부르심에 이스라엘과 "호흡 있는 자마다", 즉 모든 인간이 참여할 수 있다.[98]

두 번째 관찰은 시편 1:2b의 토라 묵상(הָגָה, "중얼거리다, 암송하다")[99]에서 사용된 언어의 요소와 관련이 있다(오직 여호와의 율법을 즐거워하며/그의 율법을 주야로 묵상한다). 뿐만 아니라 시편 150:6a의 "(말의) 호흡" 또는 "말할 수 있는 호흡"(נְשָׁמָה)을 연결해 볼 때 언어의 중요성을 알 수 있다. 두 가지 말하는 상황 모두, 언어 능력을 갖추고 따라서 살아있는 피조물인 인간이 여호와의 토라, 또는 직접적으로 그분 자신께로 방향 전환을 하는 것이다. 시편 150:6의 관점에서 보면, 이 "하나님과의 실존적 연결을 할 수 있는 인간 호흡의 언어적 능력"은 하나님에 의해 인간에게 주어진 호흡이 여호와께 대한 찬양의 형태를 취할 때 가장 높은 완전성에 도달한다.[100]

---

93) 이에 관해서는 E. Zenger, "Der Psalter als Buch", 38을 주. 95와 함께 보라(역자주, 실제 5:11; 7:1; 11:1; 16:1; 17:7에 2:12b와 유사한 표현이 나온다.).

94) Ibid., 38.

95) 이에 관해서는 위의 '2. 시편의 신학적 구조에 관하여'를 보라.

96) E. Zenger, "Der Psalter als Buch", 38.

97) 참조, A. Lange, "Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Tora-weisheit: Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters", E. Zenger, ed., *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18 (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1998), 101-136, 특히 120.

98) 참조, E. Ballhorn, "Die gefährliche Doxologie", 17, 그리고 J. L. Vesco, *Le psautier de David traduit et commenté*, t. I, Lectio Divina 210 (Paris: Cerf, 2006), 75.

99) 이에 관해서는 B. Janowski, "Wie ein Baum an Wasserkanälen", 126-127을 보라.

100) E. Zenger, ""Aller Atem lobe JHWH!"", 571. 코흐(K. Koch)의 아래 논문의 제안을 이어받은 것이다. K. Koch, "Der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben…

이렇게 여호와에 대한 우주적 찬양에서 인간의 행복은 완성된다. 시편이 그 서두에서 "의인의 길"(vs. 악인의 길)로서 그것을 제시하고, 또 마지막 할렐루야 시편 146-150편의 전주곡으로서 시편 146:1b-2는 다음과 같이 요청한다:

> 내 영혼아 여호와를 찬양하라
> 나의 생전에 여호와를 찬양하며
> 나의 평생에 내 하나님을 찬송하리로다

여호와의 토라를 조용히 묵상하는 의인(시 1:2)과 "모든 호흡"(시 150:6)과 함께 하나님을 찬양하는 사람은 – 이런 방식으로 시편의 "큰 집"과 작고 큰 시편 "방들"을 걸어가는 사람은 – 길을 거닐면서 그가 만나는 모든 것을 이해하고 받아들이면서, 시편을 생명의 책으로 만드는 것이다.

> 시편의 모든 주제가 이렇게 연주된다. 시편 1편에 따르면, 이것이 토라가 된다. 의인을 억압하는 많은 불의한 사람들이 있다는 것, 인생에는 기쁨만이 아니라 많은 탄식이 있다는 것, 억눌리는 것으로 인생이 경험된다는 것, 악과 죄의 구조가 우리 자신의 삶을 형성한다는 것, 그러나 또한 하나님께서는 용서하신다는 것, 그가 구원하신다는 것. 의인의 공동체가 있다는 것, 하나님께서 이미 역사 가운데 행하셨다는 것. 그리고 결국 찬양이 이길 것(시 150편)[101]이라는 것을 믿는다.

이 모든 것은 시편 전체에서 언급된다. 그러나 시편 1편이 "토라"라는 단어와 함께 그 용어에 부여하는 기본적인 관점은 사라지지 않고 변형된 방식으로 표현된다. 이것은 전환되거나 오히려 더 훌륭하게 시편 제1-3권의 토라와 다윗-/제왕 주제에서 시편 제4-5권[102]의 새로운 주제로 관점이 이동하거나 더 정확히 말하면 확장된다. 이 새로운 영역은 가난한 자의 구원자로서 종말론적 심판을 수행하시고(시 149:5-9) 그리하여 새 하늘과 새 땅을 가져오시는(시 150편)[103] 여호와의 우주적 왕권이다.

Überlegungen zu Gen 2,7", K. Koch, *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991), 238-247, 특히 245.

101) E. Ballhorn, "'Glücklich der Mensch…': Weisung und Gebrauchsanweisung für das Psalmenbuch", *Pastoralblatt* (2003), 12-16, 특히 16.

102) 참조, J. M. Auwers, *La composition littéraire du psautier*, 123-133; E. Ballhorn, *Das Telos des Psalters*, 343. and M. Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, 40-67, 391-399.

103) 참조, E. Zenger, "'Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne'(Ps 145:21): Die

4. 말씀의 성전

결론적으로 시편은 다섯 권의 순서가 암시하는 일종의 서사적 사건 곡선 외에도 개별 시편과 그 시적 특성에 내재된 심층 구조를 가지고 있다는 점은 위에서 설명한 "순례 여정" 구조와 관련이 있다.[104] 시편을 이해할 때, 내러티브적 관점과 시적인 관점은 서로 보완하는 것으로 간주해야 한다. 각각의 관점은 서로 다른 독서 방식과 기대로 독자를 이끈다.

> 첫 번째 관점은 시간적 측면과 관련이 있다. 이 관점은 독자가 텍스트를 읽는 방향에 따라 텍스트의 전개를 파악한다. 두 번째 관점은 평면적이거나 공간적인 측면과 관련이 있다. 이 관점은 '동시화'를 통해 대규모 텍스트 안의 상호 관계를 구축한다. 이를 통해 우리는 독자의 흐름 속에서 의미를 파악하는 것만으로는 불가능했던 더 많은 추가적인 정보를 파악할 수 있다.[105]

시편의 이러한 시공간적 구조의 효과는 서두에서 언급한 "큰 집"의 은유와 연결될 수 있다.[106] 그러나 시편의 "큰 집"은 돌로 만들어진 집이나 성전이 아니라, 말씀의 성전(templum spiritual, 즉 영적 성전)이다. 서론 시편 1-2편은 그 집의 넓은 "정문"(Hieronymus: grandis porta)이다.[107] 결론 할렐루야 시편 146-150편은 크게 울려 퍼지는 "마감석"이다. 이 "말씀의 성전"[108]에 들어가는 사람은 누구든지 150편의 개별 시편과 그 안에 줄지어 있는 이스라엘 역사의 순례길들을 묵상하며 탄원에서 찬양에 이르기까지, 길고 힘든 순례의 여정을 지나서 왕이시며 구원자이신 시온의 하나님을 만난다. 그의 구원은 개인과 이스라엘과 열방을 위한 것이며, 모든 피조물을 위한 것이다.

따라서 시편을 읽는 사람은 누구나 시편만이 열어줄 수 있는 놀라운 하

Komposition Ps 145–150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik", *BZ* 41 (1997) 1-27, 특히 14-21. 그리고 B. Janowski, "Der barmherzige Richter: Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des alten Orients und des Alten Testaments", B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 75-133, 특히 113-118을 보라.

104) 이에 관해서는 위의 '2.2. 신학적 순례 여정(제1-5권)'을 보라.

105) B. Weber, "Psalm 78 als 'Mitte' des Psalters?– ein Versuch", 308(필자가 강조하고 싶다).

106) 이에 관해서는 위의 '1. 시편 "큰 집"'을 보라.

107) 이에 관해서는 위의 '2. 시편의 신학적 구조에 관하여'가 시작되는 전후의 내용을 보라.

108) 이 표현에 관해서는 위에 이미 인용한 R. G. Kratz, "Die Tora Davids", 34; E. Zenger, "Der Psalter als Buch", 47-48. 또 E. Zenger, *Psalmenforschung nach H. Gunkel und S. Mowinckel*, 434-435를 보라.

나님 사랑의 크기와 넓이와 높이와 깊이를 알 수 있다. 하나님의 사랑은 호흡이 있는 모든 자를 포함하는 넓은 사랑이며(참조, 시 145:21; 150편), 비교할 수 없는 이미지로 하나님과 그분의 피조물에 대해 말하는 차원 높은 사랑이며(참조, 시 36; 104편),[109] 상상할 수 있는 모든 척도를 뛰어넘는 깊은 사랑이다(참조, 시 23:4aα; 88편). 인간의 실존과 이스라엘의 신앙 역사를 통해 하나님 사랑의 넓이와 높이와 깊이를 모두 탐구한 끝에 남는 것은 살아계신 하나님과의 차원 높은 친밀함이다. 하나님은 시편 16편과 같이 생명의 길을 보여주시고, 시편 23편[110]처럼 뛰어난 방식으로 고통 가운데 있는 사람들이 평생토록 "여호와의 집에서" (6절) 그분의 임재 가운데 살아가도록 허락하신다.

1 **다윗의 시**.
여호와는 나의 목자시니 내게 부족함이 없으리로다
2 그가 나를 푸른 풀밭에 누이시며
쉴 만한 물 가로 나를 인도하시는도다
3 내 영혼을 소생시키시고
자기 이름을 위하여
의의 길로 인도하시는도다
4 내가 사망의 음침한 골짜기로 다닐지라도
해를 두려워하지 않을 것은
주께서 나와 함께 하심이라
주의 지팡이와 막대기가
나를 안위하시나이다
5 주께서 내 원수의 목전에서
내게 상을 차려 주시고
기름을 내 머리에 부으셨으니
내 잔이 넘치나이다
6 내 평생에
선하심과 인자하심이 반드시 나를 따르리니
내가 여호와의 집에

109) 시 36:6-10의 우주 은유에 관해서는 N. Lohfink, "Innenschau und Kosmos-mystik: Zu Psalm 36", N. Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel*, 172-187. 그리고 B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 330-335를 보라.

110) 시 23편의 해석을 위해서는 일단 B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 306-312를 보라. 시 15-24편의 하위 모음집 내에서의 위치에 관해서는 이 책 안에 있는 브라운(W. P. Brown)의 기고문을 보라.

영원히 (지속적으로)
살리로다

요약: 시편의 '건축적 기본 개념'은 "시편서 전체에서 주제들이 지향하고 있는 시공간적 차원들을 보여준다."[111] 시편의 차원들과 그들의 시적 및 소통적 특성들을 주의 깊게 탐구한다면, 시편/시편서의 신학 역시 더욱 적절하게 파악할 수 있을 것이다.[112] 필자는 건축가처럼 말씀의 성전으로 시편 전체의 그림을 제시했다. 성전으로서 시편의 시공간적 차원 제시는 시편 전체의 주제를 이해하는 데 도움이 된다.

<주제어>(Keywords)
'말씀의 성전', 시편, 베른트 야노프스키, 신학적 건축, 거대한 집, 신학적 순례 여정.
Temple of Word, Psalms, Bernd Janowski, Theological Architecture, Big House, Theological Itinerary.

(투고 일자: 2024년 7월 12일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 10월 11일)

111) K. Seybold, *Poetik der Psalmen*, 372. "시편의 건축적 기본 개념"이라는 표현에 관해서는 Ibid., 371-373을 보라.
112) 이에 관해서는 이 책에 있는 베버(B. Weber)의 기고논문도 보라.

<참고문헌>(References)

Adam, K. P., *Der Königliche Held: Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18*, WMANT 91, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.

Auwers, J. M., *La composition littéraire du psautier: Un état de la question*, Cahiers de la RB 46, Paris: Gabalda, 2000.

Ballhorn, E., *Das Telos des Psalters: Der Text-zusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)*, BBB 138, Berlin–Wien: Philo, 2004.

Ballhorn, E., "Die gefährliche Doxologie: Eine Theologie des Gotteslobs in den Psalmen", *Bibel und Liturgie* 77 (2004), 11-19.

Ballhorn, E., "'Glücklich der Mensch…': Weisung und Gebrauchsanweisung für das Psalmenbuch", *Pastoralblatt* (2003), 12-16.

Ballhorn, E., "'Um deines Knechtes David willen' (Ps 132:10): Die Gestalt Davids im Psalter", *Biblische Notizen* 76 (1995), 16-31.

Ballhorn, E. and Steins, G., eds., *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung: Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

Barbiero, G., *Das erste Psalmenbuch: Eine synchrone Analyse von salm 1–41*, ÖBS 1, Frankfurt a.M.– Berlin– Bern: Peter Lang, 1999.

Barth, C., *Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, B. Janowski, ed., Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1997.

Brown, W. P., *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*, Louisville, KY–London: Westminster John Knox, 2002.

Brueggemann, W., "Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon", *JSOT* 50 (1991), 63-92.

Busch, E., et. al., eds., *Calvin-Studienausgabe*, vol. 6: *The Psalm Commentary. A selection*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.

Childs, B. S., "Psalm Titles and Midrashic Exegesis", *Journal of Semitic Studies* 16 (1971), 137-150.

Delitzsch, F., *Die Psalmen*, Leipzig: Dörflin & Franke, 1894; reprinted, Gießen: Brunnen, 2005.

Eberhardt, G. D., *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament*, FAT II/23, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Ego, B., "Die Wasser der Gottesstadt: Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen", B. Janowski and B. Ego, eds., *Das*

biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 361-389.

Füglister, N., “Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende”, J. Schreiner, ed., *Beiträge zur Psalmenforschung: Ps 2 und 22*, FzB 60, Würzburg: Echter, 1988, 319-384.

Füglister, N., “Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu”, *BK* 47 (1992), 201-208.

Gese, H., “Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters”, H. Gese, *Vom Sinai zum Zion: Beiträge zur biblischen Theologie*, Beiträge zur Evangelischen Theologie 64, München: Chr. Kaiser, 1974, 159-164.

Gillingham, S., “The Zion Tradition and the Editing of the Hebrew Psalter”, J. Day, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel*, JSOTSS 422, London–New York: T & T Clark International, 2006, 308-341.

Hartenstein, F., *Das Angesicht JHWHs: Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*, FAT I/55, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Hartenstein, F., ““Der im Himmel thront, lacht” (Ps 2:4): Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontexte”, D. Sänger, ed., *Gottessohn und Menschensohn: Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*, Biblical-Theological Studies 67, Neukirchen Vluyn,: Neukirchener Verlag, 2004, 158-188.

Hartenstein, F., “‘Wach auf, Harfe und Leier, ich will wecken das Morgenrot’(Psalm 57:9)– Musikinstrumente als Medien des Gotteskontakts im Alten Orient und im Alten Testament”, M. Geiger and R. Kessler, eds., *Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament*, SBS 2007, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2007, 101-127.

Hartenstein, F. and Janowski, B., “Psalmen/Psalters I - III”, *RGG* 4/6 (2003), 1761-1777.

Hauge, M. R., *Between Sheol and Temple: Motif Structure and Function in the I-Psalms*, JSOTSS 178, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Hecke, P. Van, ed., *Metaphor in the Bible*, BETL 187, Leuven: Peeters, 2005.

Hossfeld, F. L., “Die Metaphorisierung der Beziehung Israels zum Land im Früh-judentum und im Christentum”, F. Hahn, u.a., eds., *Zion–Ort der Begegnung*, FS. L. Klein, BBB 90, Bodenheim: Athenaeum, 1993, 19-33.

Hossfeld, F. L., “Von der Klage zum Lob– die Dynamik des Gebets in den”, *BK* 56 (2001), 16-20.

Hossfeld, F. L. and Zenger, E., *Die Psalmen. I: Psalm 1–50*, NEB 29, Würzburg:

Echter, 1993.

Hossfeld, F. L. and Zenger, E., *Psalmen 51–100*, HTKAT, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2000.

Hossfeld, F. L. and Zenger, E., *Psalmen 101- 150*, HTKAT, Freiburg-Basel–Vienna: Herder, 2008.

Janowski, B., "Dankbarkeit: Ein anthropologischer Grundbegriff im Spiegel der Toda-Psalmen", B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, 267-312.

Janowski, B., "Das biblische Weltbild: Eine methodologische Skizze", B. Janowski and B. Ego, eds., *Das biblische Weltbild und seine alt-orientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001/2004, 3-26.

Janowski, B., "De profundis: Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen", B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, 244-266.

Janowski, B., "Der barmherzige Richter: Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des alten Orients und des Alten Testaments", B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, 75-133.

Janowski, B., "Der Gott Israels und die Toten: Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze", B. Janowski, *Die Welt als Schöpfung*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008, 266-304.

Janowski, B., "Die 'Kleine Biblia': Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments", B. Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit*, Beiträge zur Theologie des Alten Testament, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999, 125-164.

Janowski, B., *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.

Janowski, B., "Wie ein Baum an Wasserkanälen: Psalm 1 als Tor zum Psalter", B. Janowski, *Die Welt als Schöpfung*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008, 199-218.

Janowski, B. and Hartenstein, F., *Psalmen 1–50*, BKAT 15, Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.

Janowski, B. and Liess, K., "Gerechtigkeit und Unsterblichkeit: Psalm 73 und die

Frage nach dem ‘ewigen Leben’”, R. Hess and M. Leiner, eds., *Alles in allem: Eschatologische Anstöße*, FS. J. C. Janowski, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005, 69-92.

Keel, O., *Altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament: Using the example of the Psalms*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Keel, O., *Das Recht der Bilder gesehen zu werden: Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*, OBO 122, Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Keel, O. and Uehlinger, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg-Basel-Vienna: Herder, 2001.

Kleer, M., *“Der liebliche Sänger der Psalmen Israels”: Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen*, BBB 108, Bodenheim: Philo, 1996.

Koch, K., “Der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben… Überlegungen zu Gen 2,7”, K. Koch, *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991, 238-247.

Kratz, R. G., “Die Gnade des täglichen Brots: Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser”, *ZTK* 89 (1992), 1-40.

Kratz, R. G., “Die Tora Davids: Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters”, *ZTK* 93 (1996), 1-34.

Lange, A., “Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Tora-weisheit: Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters”, E. Zenger, ed., *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1998, 101-136.

Leuenberger, M., *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter: Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter*, ATANT 83, Zürich: TVZ, 2004.

Liess, K., *Der Weg des Lebens: Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*, FAT II/5 , Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Liess, K., ““Hast du die Tore der Finsternis gesehen?” (Ijob 38,17): Zur Lokalisierung des Totenreiches im Alten Testament”, A. Berlejung and B. Janowski, eds., *Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und*

ikonographische Aspekte, FAT I/64, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 397-422.

Lohfink, N., "Der Psalter und die christliche Meditation: Die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis der Psalmen", *BK* 47 (1992), 195-200.

Lohfink, N., "Die Einsamkeit des Gerechten: Zu Psalm 1", N. Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel: Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1999, 163-171.

Lohfink, N., "Innenschau und Kosmos-mystik: Zu Psalm 36", N. Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel: Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg–Basel –Wien: Herder, 1999, 172-187.

Lohfink, N., "Psalmengebet und Psalterredaktion", *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34 (1992), 1-22.

Luther, M., "Zweite Vorrede auf den Psalter" (1528), H. Bornkamm, ed., *Luthers Vorreden zur Bibel*, Frankfurt aM: Insel, 1983, 64-69.

Markschies, C., "'Ich aber vertraue auf dich, Herr!': Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen", *ZAW* 103 (1991), 386-398.

Mccann, J. C., "The Shape of Book I of the Psalter and the Shape of Human Happiness", P. W. Flint and P. D. Miller, eds., *The Book of Psalms: Composition and Reception*, VTS 99, Leiden–Boston: Brill (2005), 340-348.

Millard, M., *Die Komposition des Psalters: Ein formgeschichtlicher Ansatz*, FAT 9, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.

Millard, M., "Die 'Mitte des Psalters': Ein möglicher Ansatz einer Theologie der Hebräischen Bibel", E. Ballhorn and G. Steins, eds., *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung: Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 252-260.

Reemts, Chr., *Schriftauslegung: Die Psalmen bei den Kirchenväter*, New Stuttgart Commentary, Old Testament 33/6, Stuttgart: Catholic Bible Work, 2000.

Schmid, J. H., "Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs: Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschließt", *SJOT* 21 (2007), 179-207.

Schwarz, R., *Calvin's life's work in his letter*, vol. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 1909.

Seven, H. J., *Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist: Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus*, Trier: Paulinus, 1998.

Seybold, K., *Poetik der Psalmen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

Spieckermann, H., “Der theologische Kosmos des Psalters”, *Berliner Theologische Zeitschrift* 21 (2004), 61-79.

Steck, O. H., *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem: Psalmen–Jesaja–Deuterojesaja*, Theologische Studien 112, Zürich: TVZ, 1972.

Steinberg, J., *Die Ketuvim– ihr Aufbau und ihre Botschaft*, BBB 152, Frankfurt a.M.: Philo, 2006.

Tita, H., *Gelübde als Bekenntnis: Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, OBO 181, Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

Vesco, J. L., *Le psautier de David traduit et commenté*, t. I, Lectio Divina 210, Paris: Cerf, 2006.

Von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments*, vol. I , Munich: Chr. Kaiser, 1992.

Wagner, A., “Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur”, A. Wagner, ed., *Parallelismus membrorum*, OBO 224, Fribourg: Academic Press; Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 1-26.

Weber, B., “Der Beitrag von Psalm 1 zu einer ‘Theologie der Schrift’”, *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 20 (2006), 83-113.

Weber, B., ““Herr, wie viele sind geworden meine Bedränger…” (Ps 3:2a): Psalm 1–3 als Ouvertüre des Psalters unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 3 und seinem Präsk”, E. Ballhorn and G. Steins, eds., *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung: Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 231- 251.

Weber, B., *Psalm 1 und seine Funktion der Einweisung*, FS. J. H. Schmid, Riehen–Basel: arteMedia, 2005.

Weber, B., “Psalm 78 als ‘Mitte’ des Psalters?– ein Versuch”, *Biblica* 88 (2007), 305-325.

Westermann, C., “Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments”, C. Westermann, *Forschung am Alten Testament: Gesammelte Studien II*, Munich: Chr. Kaiser, 1974, 250-268.

Willis, J. T., “Psalm 1– An Entity”, *ZAW* 91 (1979), 381-401.

Wilson, G. H., *The Editing of the Psalter*, SBLDS 76, Chico, CA: Scholars Press, 1985.

Wolff, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

Zenger, E., “‘Aller Atem lobe JHWH!: Anthropologische Perspektiven im Hallel Ps

146–150", M. Bauks, K. Liess, and P. Riede, eds., *Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*, FS. B. Janowski, Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008, 565-579.

Zenger, E., "Das Buch der Psalmen", E. Zenger, u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, 348- 370.

Zenger, E., "'Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne'(Ps 145:21): Die Komposition Ps 145–150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik", *BZ* 41 (1997), 1-27.

Zenger, E., "Der Psalter als Buch: Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion", E. Zenger, ed., *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1998, 1-57.

Zenger, E., *Psalmenforschung nach H. Gunkel und S. Mowinckel*, VTS 80, Leiden-Boston– Köln: Brill, 2000, 399-435.

<초록>

말씀의 성전
— 시편의 신학적 구조에 관하여 —

이 논문은 시편의 복잡한 구조와 풍부한 신학적 의미를 깊이 있게 탐구한다. 시편의 구조는 신학적 메시지를 전달하는 데 중요한 역할을 한다. 시편의 '건축적 기본 개념'은 시편 전체에서 주제들이 지향하고 있는 시공간적 차원들을 보여준다. 시편의 차원들과 그들의 시적 및 소통적 특성들을 주의 깊게 탐구한다면, 시편의 신학 역시 더욱 적절하게 파악할 수 있을 것이다. 이 논문은 건축가처럼 말씀의 성전으로 시편 전체의 그림을 제시했다. 성전으로서 시편의 시공간적 차원 제시는 시편 전체의 주제를 이해하는 데 도움이 된다.

시편 텍스트의 세계는 시공간적인 의미를 가지며, 비유, 상징, 은유 등을 사용하여 독자의 상상력을 자극하고 다양한 해석을 가능하게 하는 언어이다. 시편에서 생명, 왕국, 성전은 나무, 보좌, 산이라는 구체적인 상징으로 은유적으로 표현된다. 시편의 신학적 구조를 분명히 하기 위해 이 논문은 인간학(탄원/찬양), 우주론(스올/성전), 역사 신학(다윗/시온)의 예를 살펴본다. 이들은 서로 다른 주제적 초점을 가지고 있지만, 의미나 모티프에서 서로 겹치거나 서로 유사점을 공유한다.

시편은 "큰 집"이다. 그러나 이는 돌로 만들어진 집이나 성전이 아니라, 말씀의 성전이다. 서론인 시편 1-2편은 그 집의 "대문"이다. 또 결론인 할렐루야 시편 146-150편은 성전의 "마감석"이다. 시편서는 다섯 권으로 이루어져 있고, 그 순서가 암시하는 일종의 서사적 사건 곡선이 있다. 시편을 이해할 때, 서사적 관점과 시적인 관점은 서로 보완하는 것으로 간주해야 한다. 제3권은 탄식에서 찬양으로 가는 순례길에서 제1, 2권과 제4, 5권을 연결하는 접합부이다.

시편은 "순례 여정" 구조를 가지고 있다. 이 "말씀의 성전"에 들어가는 사람은 누구든지 150편의 개별 시편과 그 안에 줄지어 있는 이스라엘 역사의 순례길들을 묵상하며 탄원에서 찬양에 이르기까지, 길고 힘든 순례의 여정을 지나서 왕이시며 구원자이신 시온의 하나님을 만난다. 그의 구원은 개인과 이스라엘과 열방을 위한 것이며, 모든 피조물을 위한 것이다. 시편을 통해 인간의 실존과 이스라엘의 신앙 역사를 통해 하나님 사랑의 넓이와 높이와 깊이를 모두 탐구한 끝에 남는 것은 살아계신 하나님과의 차원 높은 친밀함이다.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 257-272
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2024.10.55.257
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

<서평>

Migration Bible
(Haarlem/Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2023)

배선복*

1. 들어가는 말

인류의 역사는 이주의 역사라고 해도 과언이 아니다. 인간은 항상 더 나은 환경을 찾아 이동해 왔고, 그 결과 세계 구석구석에 다양한 문화와 사회를 구성하며 살고 있다. 때로는 기존의 공동체에 이주자들이 유입될 때, 다양한 변화들이 발생한다. 기존의 문화들이 융합되고, 발전하며, 새로운 기술이 만들어지는 긍정적인 결과도 있지만, 이주민과 기존 주민들 사이의 접촉이 문화적, 종교적, 경제적 충돌을 일으키는 경우도 적지 않다. 사실 이러한 부정적인 현상 때문에, 오늘날 대량의 이주자 유입은 사회 문제로 여겨진다. 몇 년 전 우리나라도 시리아 난민을 수용하는 문제를 두고 사회적 논란이 일었던 적이 있다. 북미나 유럽 등 서구에서는 이주자나 난민으로 인한 갈등이 아시아에서보다 훨씬 더 크게 사회 문제로 대두되고 있다. 이러한 상황에서 그리스도인이 이주자로서, 혹은 이주자들을 이웃으로 둔 비이주자로서, 어떻게 성경적 가치관을 따라 이 다문화 사회를 살아갈 것인가에 대한 고민은 선택이 아니라 필수이다.

이러한 세태에 발맞추어, 네덜란드-플랑드르 성서공회(Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap)가 세계성서공회연합회와 협력하여 *Migration Bible*을 출판했다.[1] 우리말로 "이주 성경" 정도로 번역될 수 있는 이 성경은 21세기,

* University of Chicago에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 구약학 시간강사. rough2000@stu.ac.kr.

1) 우리말로 번역되지 않았으므로, "이주 성경"이라는 번역보다는 *Migration Bible*이라는 영문

국경 간 이주가 활발해진 상황에서, 성경이 이주자와 이주자를 이웃으로 둔 비이주자들에게 무엇을 가르치고 있는지 보여 주고, 이주자와 비이주자 사이의 연대를 강화하는 데 목적을 두고 있다. *Migration Bible*이 염두에 둔 이주자가 난민이나 불법 체류자들만인 것은 아니다. 정당한 서류와 법적 지위를 가지고 있는 외국인들도 포함한다. 여기에는 고향을 떠나온 높은 사회적 지위에 있는 사람들도 포함된다. 하지만, 이 성경은 주로 난민, 불법 체류자, 이주 노동자 등, 사회적 약자의 위치에 있는 사람들에게 가장 큰 관심이 있다. 아무래도 이러한 사람들이, 이주한 사회에서 필요한 구성원으로 받아들여지기 더 힘든 것이 현실이기 때문이다.

본 서평은 *Migration Bible*의 성경 번역본, 구성, 내용, 집필진 등, 핵심 사항을 요약하고 아쉬운 점과 유익한 점으로 나누어 평가할 것이다. 마지막에는, 한국 상황에서 이 성경의 활용도도 간단하게 논할 것이다.

2. 주 독자층과 번역본 선택(Good News Translation)

*Migration Bible*은 새로운 영역 성경은 아니고, Good News Translation(GNT, =TEV 2판, 1992년)을 본문으로 삼고 있다. GNT는 한국인들이 많이 보는 영역 성경은 아니지만,[2] 영미권에서 교파를 초월하여 사랑받는 번역 중 하나이다. 이 번역은 유진 나이다(E. Nida)가 주창한 동적 등가(dynamical equivalence) 혹은 기능적 등가(functional equivalence) 접근 방식을 사용하여, 원문 텍스트의 생각과 의미를 전달하는 데 중점을 두며, 명확하고 단순한 언어를 사용한다.[3] 따라서, 교회 배경이 많지 않고, 영어 능력이 원어민보다 제한된 선교지에서 사용하기 적합한 번역이라고 할 수 있다.

*Migration Bible*의 독자층은 당연히 성경의 권위를 받아들이는 모든 그리스도인이지만, 제목의 "이주"라는 표현에서도 유추할 수 있듯이, 조금 더

명칭을 사용할 것이다.

2) 그러나 GNT가 국내에 소개된 것은 처음이 아니다. 비록 성경 본문으로는『개역개정』을 사용하기는 했지만, 대한성서공회는 GNT를 기반으로 한 영문 해설 성경인 *Good News Study Bible*을 이미『굿뉴스 스터디바이블』이라는 제목으로 2001년에 번역 출판한 적이 있다. 참조, 왕대일, "『독일성서공회판 해설 · 관주 성경전서』와『굿뉴스 스터디바이블』: 구약을 중심으로",「성경원문연구」9 (2001), 41-50.

3) 참조, American Bible Society News, "Dr. Eugene Nida (Nov. 11, 1914 - Aug. 25, 2011)", https://www.news.americanbible.org/article/dr.-eugene-nida-nov.-11-1914-aug.-25-2011 (2024.7.29.); "Preface", American Bible Society, Good News Bible: Good News Translation (New York: American Bible Society, 1992). "Preface"의 저자나 페이지 번호는 따로 표기되어 있지 않다.

특정한 대상을 염두에 두고 있다. 즉, 자기 고향을 떠나 이주한 사람들과 그들을 이웃으로 둔 사람들이 주 독자층이다. 특히 전자의 독자들을 위해서, 비교적 이해하기 쉬운 영어로 성경의 의미를 전달하는 데 착안한 GNT는 가장 좋은 선택지 중 하나였을 것이다.[4]

3. 구성

*Migration Bible*의 주요한 구성적 요소는 다음의 세 가지이다.

3.1. 장문 기사(Long reads)

첫 번째 요소는, 성경 본문 중간에 읽을거리로 수록된 장문 기사이다. 장문이라고 하지만 모두 두 페이지에 불과하여 읽기에 부담스럽지 않다. 장문 기사들은 성경의 내용을 오늘날의 이주민 상황과 대응하는 성경 시대의 이주 이야기로 다루며, 심층적으로 설명한다. 장문 기사는 "성경 안의 이주(Migration in the Bible)"와 "성경과 관련된 현대적 주제들(Contemporary themes in relation to the Bible)"이라는 두 가지 대주제로 분류되고, 두 가지 대주제 아래 열일곱 개의 소주제를 담은 기사로 나누어진다.[5] 다음은 열일곱 개의 장문 기사들을 요약한 것이다.

3.1.1. 성경 안의 이주

- 성경 속의 이주자와 관련된 용어들[6]

성경에서 외국인을 지칭하는 단어인 게르(גר), 토샤브(תושב), 노크리(נכרי), 자르(זר)의 의미와 지위 차이에 관해 논한다.

- 성경과 오늘날의 여성 이주자들: 나오미, 오르바, 룻의 이야기[7]

룻기에 나오는 남편과 자식을 타지에서 잃은 나오미와 그의 외국인 며느리들인 룻과 오르바는 여성 이주자의 전형이다. 오늘날에도 여성들은 다양

---

4) GNT와 비슷한 의도와 목적을 가진 번역으로는, GNT와 마찬가지로 미국성서공회(American Bible Society)가 번역한 The Contemporary English Version(CEV)이 있다. CEV를 본문으로 하는 스터디 바이블에 관한 서평이 「성경원문연구」에 실린 적이 있다. 참조, 최진영, "*The Financial Stewardship Bible* (*Contemporary English Version*) (New York: American Bible Society, 2011)", 「성경원문연구」 35 (2014), 371-384.

5) 대주제와 소주제라는 표현은 *Migration Bible*이 직접 사용하고 있는 표현은 아니다.

6) *Migration Bible* (Haarlem/Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2023), 65.

7) Ibid., 253.

한 이유로 이주자가 된다. 그들은 타지로 나아가야 하는, 또는 고향으로 돌아오는 결정을 하게 될 수 있다. 어떠한 상황이든지, 하나님은 그들을 위한 계획을 갖고 계시다.

- 엘리야의 이주 이야기[8)]

많은 사람들이 정치적, 종교적 이유로 이주한다. 성경의 엘리야가 그랬다. 하나님은 때로 이주를 허락하시지만, 타지에서 겪는 부당한 대우는 하나님의 계획을 의심하게 한다. 그렇지만, 어려운 삶마저도 하나님의 계획 안에 있고, 이를 통해 우리를 선한 방향으로 이끌어가심을 믿어야 한다.

- 하나님이 우리의 피난처이시고 우리의 힘이시다[9)]

불법 체류자로서, 난민으로서의 고통은 하나님께 "언제까지?"라는 질문을 던지게 한다. 삶은 불확실과 불안정의 연속이지만, 시편 기자는 하나님이 여전히 함께하심을 노래한다. 땅이 흔들리고 산이 흔들릴 때, 시편 46편이 주는 희망은 하나님이 우리의 피난처와 쉼터가 되신다는 것이다. 법적 소속감이 없는 이주자에게도 하나님은 하늘의 시민권을 부여하신다.

- 포로 이주자로부터 온 축복[10)]

강제 이주를 당한 이들은 유다에서 바벨론에 포로로 끌려온 다니엘과 세 친구처럼 그들의 이름, 문화, 종교, 양심 등을 버리도록 요구받는다. 이것들을 고수하다가 비난받거나 부당한 희생양이 되기도 한다. 그러나 다니엘이 하나님과 관련된 신앙 양심을 끝까지 지켰을 때, 그는 바벨론에 축복을 가져왔다. 오늘날의 이주민들도 다니엘처럼 이주한 곳의 평화와 번영을 위해 일해야 하고, 이주민의 성실성은 이주 지역의 축복이 될 것이다.

- 성경과 현재의 내부자들과 외부자들[11)]

이방인을 의미하는 많은 현대 용어는 사실 법률적 지위와 관련이 있다. 이것에 따라 대우가 달라진다. 하지만 예수는 이 용어와 상관없이 외부인을 이웃으로 대하도록 정의하셨다.

- 성경과 오늘날의 국경 안 이주[12)]

이주는 국경 바깥에서만 아니라, 국경 안에서도 이루어질 수 있다. 성경의 기드온이 미디안을 피해 숨거나, 일용직 노동자들이 (아마) 일자리를 찾아 넘어온 것처럼(마 20:1-15) 말이다. 이주자들의 상황이 매우 어렵지만, 그들의 가장 큰 자산은 믿음이다.

---

8) Ibid., 441.
9) Ibid., 625.
10) Ibid., 813.
11) Ibid., 1005.
12) Ibid., 1193.

- 온 열방의 하나님[13)]

'우리 하나님'이라는 말은 신중히 사용해야 한다. 하나님은 타자를 거부하는 '우리'만의 하나님이 아니라, 온 열방의 하나님이시기 때문이다. 하나님은 태초에 인류를 만드셨지, 나라나 종족을 만들지 않으셨다. 나라와 종족이 나뉜 것은 창세기 11장의 바벨탑 사건에서이다. 그러나 창세기 12장에서 아브라함과 그 자손만 아니라 모든 민족이 그를 통해 축복을 받을 것이라 약속하셨다. 이것은 이사야 60장도 예언하고 있고, 예수를 통해서 이루어진다. 어느 민족 누구든지 예수께 오면 축복을 받을 수 있다. 사도행전 2장 오순절 사건은 성령으로 말미암아 나라와 언어의 경계가 허물어진 날이다. 동일한 성령이 오늘도 역사한다.

3.1.2. 성경과 관련된 현대적 주제들

- 당신 뒷마당의 난민들[14)]

성경 인물들의 다양한 이주 사례 속에서, 하나님 사랑에 기반한 환대가 선한 결과들을 가져왔음을 상기시키며, 오늘날 우리 주변의 이방인들을 사랑으로 대할 것을 촉구한다.

- 기후 변화와 이주[15)]

이주의 요인은 다양하다. 그중 하나는 기후 변화이다. 기후 변화는 농작물 파괴처럼 삶의 기반을 무너뜨릴 수 있다. 구약의 룻기에도 나오미의 가정과 같이 기근을 피해 이주해서 아픔을 겪는 이들이 있다. 기후 변화로 인한 이주는 어찌할 도리가 없고, 불행을 당한 이들을 돕는 것은 그리스도인의 의무이며, 이주자의 존재는 그 이웃들에게 축복이 되기 때문에, 우리는 기후 변화로 인해 이주한 이들에 대해 바른 시각을 가지고, 바른 행동을 취해야 한다.

- 이주 노동자들[16)]

이스라엘에서 포로로 잡혀 왔던 어린 여종이 나아만에게 엘리사를 소개했듯이, 이주 노동자들은 이주 지역에는 축복이다. 그럼에도 이들은 정당한 대우를 받지 못하고 있다. 성경은 이들에게 정당한 임금을 주고 학대하지 말 것을 명령하고 있다.

- 트라우마에 반응하기[17)]

---

13) Ibid., 1381.
14) Ibid., 61.
15) Ibid., 249.
16) Ibid., 437.
17) Ibid., 629.

바벨론에 포로로 끌려간 유다처럼, 강제에 의한 이주는 트라우마이다. 현대에도 경험되는 이러한 트라우마는 성경 내러티브를 읽고 우리 자신을 성경 속 하나님의 백성과 연결함으로써 극복할 수 있다. 예레미야 29장의 반응을 강제 이주민의 현실에 적용할 수 있다.

- 난민 섬기기[18)]

난민을 돌보는 일은 일부 활동가나 단체만의 몫이 아니다. 성경은 나그네를 도우라고 명령한다. 오바댜서는 에돔이 난민이 된 이스라엘을 조롱하고, 착취했을 때 받은 경고의 예언을 기록하고 있다. 오바댜는 하나님이 돌보시는 이들을 돌보지 않았을 때 받게 될 하나님의 심판을 경고한다.

- 길 위에 하나님[19)]

성경의 하나님이 이민자 신학의 근거가 된다. 예수가 성육신했을 때, 하나님은 신성과 인성의 거리를 건너셨다. 예수는 헤롯의 박해를 피해 실제로 애굽으로 이주했다. 구약에서 하나님은 자신이 성막 안에 거하시며 돌아다니셨다고 표현한다. 그리고 여호와의 영광은 성전을 떠나 바벨론 포로들과 함께하셨다.

- 어려운 상황 속에 이주자들을 받아들이기[20)]

레바논인들은 국내 정치, 경제 상황이 어려운 중에도 난민을 수용해야 하는 딜레마에 있다. 예수께서 가난하고 어려움 중에 있는 자들을 위해 사역하셨던 것처럼, 그리스도인들도 어려운 중에도 난민을 섬기면, 하나님이 그들을 돌보실 것을 믿어야 한다.

- 기독 이주자들이 새겨야 할 다섯 가지 중요 원리[21)]

첫째, 그리스도인 이주자들은 교회 공동체에 출석해야 한다. 둘째, 이주한 나라를 위해 기도하고 축복해야 한다. 셋째, 이주한 국가의 언어와 문화를 이해하기 위해 힘써야 한다. 넷째, 이주한 국가의 예절과 관례를 가능한 한 많이 배워야 한다. 다섯째, 이주한 국가에 관해 나쁘게 말하는 것을 피해야 한다.

- 문화 이해력[22)]

다문화 사회에서는 문화 이해력이 중요하다. 사마리아 여인에게 말을 거셨던 예수는 문화를 이해하지 못한 것이 아니라, 문화를 정확히 이해하고 문화적 장벽을 건넘으로써 여인을 구원하려 하신 것이다. 바울 또한, 유대

---

18) Ibid., 817.
19) Ibid., 1001.
20) Ibid., 1007.
21) Ibid., 1189.
22) Ibid., 1377.

인에게는 유대인처럼, 이방인에게는 이방인처럼 된 것은 그의 높은 문화적 지능을 드러낸다.

3.2. 현대 이주민 이야기(Modern Migrant Stories)

두 번째 구성 요소는 각각의 장문 기사마다 또 다른 읽을거리로 하나씩 따라 나오는, 현대 이주민 이야기이다. 현대 이주민 이야기는 이주민들이 삶의 현장에서 겪는 어려움과, 그것을 신앙과 교회 공동체의 도움으로 극복한 실제 이야기들을 담고 있다. 보통 장문 기사 하나와 현대 이주민 이야기 하나가 짝을 이루고, 두 짝이 연속하여 나온다. 즉, 열여섯 개의 장문 기사와 열여섯 개의 현대 이주민 이야기가 짝을 이루어 나오고, 하나 남은 장문 기사는 1,007쪽에서 또 다른 장문 기사 다음에 나온다.

3.3. 성경 읽기 계획(Reading plans)

마지막 구성 요소는 성경 읽기 계획이다. 성경 읽기 계획은 성경의 일부를 주제를 따라 읽을 수 있도록 묶어둔 것이다. 이주와 관련된 주제도 있지만, 일반적인 성경 주제들도 포함하고 있다. 각각의 성경 읽기 계획들은 해당 주제에 대한 간략한 소개와 함께 성찰 질문들을 담고 있다. 그리고 그 소개로부터 특정 페이지와 성경 본문으로 가도록 지시한다. 해당 페이지로 가면, 그 본문과 독서 주제에 대한 한 페이지 분량의 설명이 나오고, 다시 해당 주제에 맞는 다른 페이지와 성경 본문으로 가도록 인도한다. 해당 성경 본문에는 회색으로 음영 처리된 수직선이 본문 옆에 그어져 있어, 읽기 계획을 잘 따라 읽을 수 있기에 편리하게 해 두었다. 이런 식으로 한 주제와 관련해 성경 전체적으로 다섯 개에서 열 개의 묵상을 할 수 있게 되어 있다. 한 번에 묵상할 성경 본문은 적게는 한 절부터 많게는 한 장으로 되어 있다. 성경 읽기 계획은 다섯 개의 대 주제 아래 관련된 소주제들이 포진해 있다.[23] 다음은 성경 읽기 계획의 주제들이다.

- 성경 발견하기: 하나님의 말씀, 성부, 성자, 성령, 성경이 사랑에 관해 무엇을 말하는가, 주요 구약 본문들, 주요 신약 본문들
- 성경 속 이주: 아브라함: 하나님께 의존하는 자, 축복을 가져오는 이주자들: 요셉, 신약 속 다문화 교회들, 외국인으로서의 그리스도인

23) 대주제와 소주제라는 명칭은 *Migration Bible*이 직접 사용하고 있는 표현은 아니다.

- 문화적 교류: 문화적 충돌 다루기, 다리 놓기, 환대는 중요하다, 예배
- 회복탄력성: 불확실성과 함께 살기, 하나님께 애통하기, 소외가 관계가 될 때, 기도
- 소망: 변화된 인생들, 포로기 이후의 새로운 희망과 역경, 희망은 한다

이 성경 읽기 계획의 분류에서 특이한 점을 한 가지 지적하고 싶다. 예배라는 주제는 성경 발견하기라는 대주제 안에 들어있는 것이 더 자연스럽다고 생각했는데, *Migration Bible*은 이것들을 각각 문화적 교류라는 주제 아래에 묶어 두었다. 이는 예배가 단순히 하나님과 인간과의 수직적 섬김의 종교적 활동이기만 한 것이 아니라, 이주민을 포함한 다양한 배경을 가진 서로 다른 사람들이 수평적으로 한 공동체를 이루어 같은 하나님을 섬기는 문화적 활동이 성경적 예배라는 선언이다. 이것은 예배의 본질에 대한 좋은 통찰이다.

성경 본문의 마지막, 즉 요한계시록 마지막 장 이후에는 간단한 "단어 목록(word list)"이 수록되어 있다.[24] 이 단어 목록은 성경 내 생소한 단어들을 소개하여, 성경 읽기의 이해를 높인다. 예를 들어, 아빕월, 아세라, 아르테미스, 아멘, 에봇, 회당, 랍비 등, 총 165개의 단어에 대한 간단한 설명이 나온다.

4. 집필진

서른 명의 집필진이 장문 기사, 성경 읽기 계획, 현대 이주민 이야기를 나누어 집필했다. 수록된 글들이 전문적인 성경 연구라기보다는 이주를 주제로 한 에세이들이고, 이 성경의 목적이 이주에 관한 성경적 가치관을 심어주는 것이기 때문에 집필진에 학자뿐 아니라, 선교사, 이주자, 목회자, 활동가들이 포진되어 있다.

5. 평가

이주라는 특정한 주제를 통해 성경을 읽도록 의도된 *Migration Bible*은 장단점이 명확하다. 먼저, 이 성경의 아쉬운 점에 대해 논한 뒤, 유익한 점을 제시할 것이다. 그 후 한국적 상황에서 이 성경이 어떤 의의가 있을지 간단

24) 하지만, 이 목록은 새로 만들어진 것이 아니라, 원래 Good News Bible에 포함된 것이다.

하게 언급할 것이다.

5.1. 아쉬운 점

먼저, 여러 개의 성경 읽기 계획이 있지만, 그중 어떤 것들은 조금 인위적이거나 불완전하다는 느낌을 지울 수 없다. 예를 들어 성령을 주제로 한 성경 읽기 계획은 왜 민수기 11:16-30[25]에서 시작하는지 의아하다. 모세와 같은 하나님의 영이 부어진 칠십 장로들에 관한 이야기를 성령과 연결 짓는 것은 아무런 문제가 없지만, 어차피 구약의 성령론을 다룰 거라면, 왜 "하나님의 영"이 성경에 처음 등장하는 창세기 1:2가 아닌가? 만약 창세기 1:2에 나오는 하나님의 영이 사실은 "하나님의(혹은 강력한) 바람"이나 "하나님의 숨"을 나타내는 것이라고 보았기 때문이라면, 출애굽기 31:3과 35:31에서 브살렐에게 충만하게 부어진 "하나님의 영"은 성령의 역사라고 볼 수 없는가? 또 "불확실성과 함께 살기" 부분에는 아브라함의 이주나 광야 방랑이 왜 빠져 있는가?

또 큰 문제는 아니지만, 장문 기사와 현대 이주민 이야기 등의 읽기 자료가 두서없이 삽입되었다는 인상을 준다. 읽기 자료의 내용과 그 주변 성경 본문의 내용 사이에 특별한 관련을 찾을 수 없는 경우가 많다. 만약 특정 페이지에 특정 읽기 자료를 배치한 이유가 있다면, 서두에서 그 이유를 밝혔으면 좋았을 것이다.

장문 기사에는 좋은 글들이 많기는 하지만, 어떤 부분은 성경 해석이 너무 단순하고, 이주라는 주제와 본문의 내용을 조금 억지스럽게 연결하는 것처럼 느껴지기도 한다. 예를 들어, "기후 변화와 이주(Climate Change and Migration)"라는 장문 기사는 엘리멜렉과 나오미가 기근 때문에 모압으로 이주한 이야기를 기후 변화와 연결 짓는다.[26] 그러나 기후 변화는 기근의 필요조건인가? 기근의 이유는 다양하다. 요엘서의 묘사처럼 메뚜기 떼가 농작물을 먹어 치웠을 수도 있고, 땅에 문제가 생겼을 수도 있다. 혹은 화재 같은 사고가 이스라엘의 농사를 망쳤을 수 있다. 룻기의 저자는 기근만 언급했을 뿐, 기근의 이유에 관해서는 침묵한다. 다른 예도 있다. 레바논 교회들이 자국 정치, 경제가 어려운 상황 속에서도 난민을 돌보기로 한 것을 말할 때, 사회 경제적 약자들을 사랑하시고 외국인을 돌보라고 했던 신명기 10:18과 가난한 자에게 복음을 전하고 포로 된 자에게 자유를 전파하라고

25) *Migration Bible* (Haarlem/Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2023), 181.
26) Ibid., 249-250.

하셨던 예수님의 이사야서 인용(눅 4:18)에서 성경적 당위성을 찾는다. 레바논 교회의 결정은 칭찬받아 마땅한 일이고, 약자를 돌보라는 성경 말씀도 우리가 새겨야 하지만, 인용된 본문들은 특별히 어려운 상황에서 더 약한 이들을 도우라는 말씀은 아니다. 룻에 대한 보아스의 선대에 관한 언급도 역시 약자로서 더 약한 자를 돕는 주제와 상관없어 보인다.[27]

또한 저자와 주제가 다름에도 불구하고 많은 장문 기사가, 이주자들은 그들이 건너온 나라와 국민들에게는 축복이고, 비이주자들이 이주자들을 선대 하는 것이 하나님의 뜻이라는 식의 피상적인 성경 해석과 결론을 벗어나지 못한다. 예를 들어, 다니엘이 있었기 때문에 바벨론과 페르시아가 유익을 얻었다거나, 이스라엘에서 포로로 끌려온 여종이 있었기에 나아만이 엘리사를 만나 병을 고치는 축복의 통로가 되었다는 해석은 물론 틀린 것은 아니다. 하지만, 천편일률적으로 이주자가 축복이라는 것은, 현대 다문화 사회가 겪고 있는 어려운 현실을 외면하는 듯한 인상을 준다. 난민이나 불법 체류자로 인해 여러 사회 문제를 겪고 있는 공동체들이 분명히 존재한다. 그렇기에, 현실 문제를 대수롭지 않은 것으로 여기기보다, 그 문제 자체와 성경의 대답을 조금 더 구체적으로 깊이 있게 다룰 필요가 있다. 그렇지 않다면, 이 성경이 실제 이주와 관련된 여러 가지 문제로 마찰을 겪고 있는 현실에는 큰 도움이 되지 못할 것이다.

또한 이주자에 관해서도, 하나님은 약자를 사랑하시기에 희망을 잃지 말아야 하고, 이주자들은 현지 사회에 잘 적응해야 한다는 것과 같이, 굳이 성경의 예를 끌어들이지 않아도 누구나 알고 동의할 만한 내용들인 것이 많다. 예를 들어, 이주자들이 현지 문화를 배워야 한다고 말하기 위해, “할 수 있거든 너희로서는 모든 사람과 더불어 화목하라”라는 로마서 12:18을 단순히 인용하는 것이 얼마나 더 설득력이 있을지 잘 모르겠다.[28] 이 인용이 잘못되었다는 것이 아니다. 다만, 로마에 살고 있던 유대인 그리스도인들과 로마 그리스도인들 사이에 있었던 논쟁, 반목 등의 상황과 이를 해결하고 로마 교회를 선교에 동참시키려 했던 바울의 의도를 잘 설명하고 이 말씀을 인용했더라면, 성경 말씀이 오늘 우리 사회 문제와 더 밀접하게 연관되어 있고, 복음이 해결의 열쇠가 될 수 있다는 주장에 주석적인 근거와 힘을 더해줄 수 있지 않았을까?

성경 해석과 관련하여 장문 기사나 성경 읽기 계획에서 가장 아쉬운 것은, *Migration Bible*이 제시하는 이주자를 사랑하라는 말씀에 맞지 않는 어

27) Ibid., 1007-1008.
28) Ibid., 1190.

렵거나 껄끄러운 성경 본문을 피한다는 인상을 준다는 점이다. 성경에는, 특히 구약에는 외국인을 차별하는 것처럼 보이는 구절들이 여럿 있다. 레위기 25:44-46을 예로 들어 보자. 이스라엘인은 모두 하나님의 종들이기 때문에, 기본적으로 이스라엘인이 다른 이스라엘인을 노동자가 아닌 노예로 사고팔 수 없다. 하지만 본문은 이방인을 평생 노예로 부리는 것은 허락한다. 외국인에 대한 성경 속 용어들을 다루며, 레위기 25장을 인용하며 설명하는 장문 기사[29]조차도 25:44-46을 다루지 않는 것은 일부러 어려운 본문을 회피하는 것처럼 보인다. 과연 25:44-46은 *Migration Bible*의 여러 집필진이 일관되게 말하는 하나님의 성품과 조화될 수 있는가? 있다면, 어떻게 조화될 수 있는가? 또 에스라서 마지막에는 이방인 아내와 그 소생을 다 내보내기로 한다. 이는 보기에 따라서, 율법을 지나치게 확대 적용한 것으로 볼 수 있다. 이것은 가나안 기생 라합과 모압 여인 룻이 다윗과 예수의 족보에 올라간 것과 어떻게 조화될 수 있는가? 에스라-느헤미야 본문을 포로에서 돌아온 제2성전기 유대인들의 삐뚤어진 열심으로 치부할 것인가? 이러한 본문들은 분명 이주라는 주제에 관심 있는 성경 독자들이 질문을 가질 법한 본문들이다. 하지만, *Migration Bible*은 이러한 본문들에 관해서는 침묵한다.

성경 해석과 관련된 이러한 아쉬움들은 *Migration Bible*이 스터디 바이블이 아니라는 점에 근본적인 이유가 있다. 오히려 이주라는 주제에 대해 깊이 연구할 수 있게 해 주는 성경 해설과 성찰 질문이 본문마다 관주처럼 나오고 성경 읽기 계획도 각각의 주제에 대해 성경 전반에 걸쳐 용어와 개념을 따라가도록 편집했으면 더 좋았을 것이라는 생각이 든다. 그렇지 않다면, 현재의 짧은 글들과 성경 읽기 계획표는 차라리 얇은 단행본으로 나왔으면 어땠을까 생각한다. 현재의 편집 상태에서는 이주라는 주제로 성경을 공부하기 위해, 성경 본문까지 새로 살 필요를 느끼기 힘들기 때문이다.

하지만, 편집부에서는 이 성경을 스터디 바이블로 만들지 않았고, 현재의 상태에서 본격적인 스터디 바이블과는 다른 쓰임새를 염두에 두고 만들었을 것이다. 그러한 관점에서 생각하면, 위에 언급한 단점 중 어떤 것들은 도리어 *Migration Bible*의 장점으로 평가할 수 있다(아래를 보라).

5.2. 유익한 점

이 책의 유익한 점도 많다. 특히 성경 읽기 계획과 성경 해설이 곁들어 있는 장문 기사뿐만 아니라, 현대 이주민 이야기도 이주를 주제로 한 성경 공

29) Ibid., 65-66, 165.

부 도구로 안성맞춤이다. 오늘날 우리 주변에서 많은 이주민을 볼 수 있지만, 일반적인 사람들이 그들을 주인공으로, 시간을 두고 찬찬히 바라보고 연구할 기회는 많지 않다. 하지만, 나그네 돕기를 강조하는 성경 말씀처럼, 우리는 외부인들을 우리 사회에 대한 막연한 위협으로만 느끼고 살아서는 안된다. 우리 사회에 이웃으로 이미 들어와 있는 그들에 대해 올바른 인식을 가져야 한다. 그러려면, 우리는 성경이 이주민에 대해 무엇을 말하고 있는지와 더불어 오늘날의 이주민은 어떤 사람들인지에 대해 알 필요가 있다. *Migration Bible*은 이것을 위해 흔치 않은 기회를 제공하는 손쉬운 도구이다.

위에서 언급한 것처럼, 장문 기사나 성경 읽기 계획의 성경 해설이 너무 단순하다는 느낌이 들 때가 있지만, 다른 한편으로 이 평이함은 장점이기도 하다. 먼저, 이주민이든 비이주민이든 성경의 전문가들이 아니라 대다수의 그리스도인을 대상으로 하므로, 너무 복잡하고 어려우면 접근성이 떨어질 수 있다. 위에서 언급한 성경 공부도, 조금 어렵고 복잡했다면, 이 성경을 이용하여 이주와 관련된 성경 공부를 가르칠 훈련 받은 사역자가 필요했을지도 모른다. 하지만 쉬운 글들과 많지 않은 분량의 성경 읽기 계획은 성경에 대해 잘 알지 못하고, 또 평소 이주민 문제에 관해 잘 모르던 사람들도 쉽게 읽고 이해할 수 있게 해 준다. 그렇기 때문에 내용과 분량에 대한 부담 없이 관심 있는 사람들끼리의 소그룹 성경 공부나 개인적인 성경 공부 및 묵상을 위해 이 책을 활용할 수 있을 것이다. 집필진 중 상당수가 전문적인 성경학자가 아니라 이주민 출신이거나 현장 사역자이기 때문에, 대상 독자들과 눈높이를 맞출 수 있었던 것일지 모른다.

가장 유익한 점은 무엇보다 비이주민에게 이주와 이주민들에 대해 재고할 기회를 준다는 것이다. 특히 외국인 노동자, 난민, 불법 체류자에 대한 실화를 담고 있는 현대 이주민 이야기들은 이주자들의 다양한 상황에 대해 알게 해 준다. 보통 외국인 노동자들은 더 많은 돈을 벌기 위해 자의로 이주한 사람들이고, 난민은 전쟁 등의 상황에서 생명의 위협을 피해 어쩔 수 없이 떠나온 사람이라고 이분법적으로 생각하기 쉽다. 특히 불법체류자들은 돈을 벌기 위해 현지 법까지 어겨가며, 사회에 혼란을 가져다주는 존재라는 편견이 서구에도, 우리 사회에도 분명히 존재한다. 하지만, 사람이 살기 위해 떠나오는 이유에는 단순히 전쟁과 같은 물리적 생명의 위협만 있는 것이 아니라는 점을 이주자들의 아픔, 이별, 부당한 대우, 고군분투, 화해, 성공 등을 생생하게 그린 이야기 속에서 발견할 수 있다. 사회, 경제적 어려움, 특히 기후 변화까지도 생명의 위협이 될 수 있고, 그런 위협을 피해 어쩔 수 없이 고향을 떠나, 정당한 법적 지위를 포기하면서까지 타지에 정착

할 수밖에 없는 사람들이 있다는 것, 고향을 떠나기로 한 결정은 누구에게나 쉬운 일이 아니라는 것을 깨우쳐 준다.

또한 이러한 상황들을 성경의 이야기와 등장인물을 통해서 보여 주는 장문 기사들은 우리 주변의 다양한 배경을 가진 이주민들을 더 친숙하게 만드는 효과가 있다. 룻, 다니엘, 기드온 등, 인생의 역경을 딛고 승리를 얻은 성경의 인물들이 이주자라면, 오늘날의 이주자들에 그들을 투영해서 긍정적으로 볼 수 있을 가능성이 커지기 때문이다. 룻과 나오미처럼 가족을 따라 이주한 여성이 도리어 그 자신이 가장이 되어 힘겹게 생존을 이어가야 했던 성경 이야기를 통해 오늘날의 룻과 나오미를 발견할 수 있다면, 오늘날의 교회 공동체가 보아스처럼 이들을 선대 해야 한다는 교훈이 자연스럽게 나올 수 있다.

6. 나가는 말

오늘날 세계 곳곳에서 이주민들과 현지인들 사이에 다양한 형태의 마찰이 현실이 되고 있으므로, *Migration Bible*의 출간은 시의적절한 일이다. 한국에도 난민이 있고, 불법 체류자나 이주 노동자에 대한 사회적 편견이 심각하다. 이러한 점에서, *Migration Bible*이 한국어로 번역된다면, 이러한 편견을 없애고 성경적 나그네 사랑을 실천하는 데 도움을 줄 수 있을 것이다.

그러나 구매력 측면에서 생각한다면, 아무리 현대 사회 문제와 관련성이 큰 주제라고 할지라도, 이주라는 주제로만 묵상 혹은 성경 공부를 하기 위해, 새로운 성경이 필요하다고 느낄 만한 사람이 많지 않을 것 같다. 게다가 이미 시중에 나와 있는 여러 관주 성경과 스터디 바이블 사이에서 이 정도의 평이하고 간단한 해설이 어떤 매력을 가질 수 있을지 의문이 든다. 그럼에도 이주라는 주제가 점점 더 중요해지기 때문에, *Migration Bible*이 이주라는 주제를 계속 중심에 두되, 다른 목적으로도 활용할 수 있도록 확장성을 가질 수 있다면 좋겠다.

<주제어>(Keywords)
이주 성경, 이주, 이주민, 굿뉴스 바이블, 해설 성경.
Migration Bible, Migration, Migrant, Good News Bible, Study Bible.

(투고 일자: 2024년 7월 29일, 심사 일자: 2024년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2024년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

왕대일, “『독일성서공회판해설 · 관주 성경전서』와 『굿뉴스 스터디바이블』: 구약을 중심으로”, 「성경원문연구」9 (2001), 41-50.

최진영, “*The Financial Stewardship Bible* (*Contemporary English Version*) (New York: American Bible Society, 2011)”, 「성경원문연구」 35 (2014), 371-384.

American Bible Society News, “Dr. Eugene Nida (Nov. 11, 1914 - Aug. 25, 2011)”, https://www.news.americanbible.org/article/dr.-eugene-nida-nov.-11-1914-aug.-25-2011 (2024.7.29.).

American Bible Society, Good News Bible: Good News Translation (New York: American Bible Society, 1992).

<Abstract>

Book Review - *Migration Bible*
(Haarlem/Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2023)

Sun Bok Bae
(Seoul Theological University)

This is a review of the Migration Bible, which comprises seventeen “Long Reads,” sixteen “Modern Migrant Stories,” and thirty “Reading Plans.” Despite being termed “Long Reads,” all are just two pages long, making them accessible and not overwhelming. The Long Reads delve into biblical migration stories, correlating them with contemporary migrant situations and providing in-depth explanations. Modern Migrant Stories share real-life accounts of migrants who have overcome challenges with the support of faith and church communities. The Reading Plans group Bible passages by themes, including but not limited to migration-related topics, offering brief introductions and reflective questions for each theme.

The influx of large numbers of migrants is considered a societal issue today. A few years ago, Republic of Korea experienced social controversy over the acceptance of Syrian refugees. In the Western world, such as North America and Europe, conflicts arising from migrants and refugees have become far more significant social issues than in Asia. In this context, the Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap (Netherlands-Flanders Bible Society), in collaboration with the United Bible Societies, has published the Migration Bible. This represents a crucial step towards providing a biblical perspective on modern social issues. One of the key advantages is that it provides non-immigrants with a chance to reconsider their views on migration and migrants. The real-life stories of modern migrants, including foreign workers, refugees, and undocumented immigrants, offer valuable insights into the diverse circumstances they face. These narratives, depicting the challenges, separations, injustices, struggles, reconciliations, and successes of migrants, highlight that the reasons for leaving one’s homeland extend beyond immediate threats like war. Social and economic hardships, particularly those exacerbated by climate change, can also force people to leave their homes, sometimes at the cost of their legal status, to seek

safety elsewhere. It underscores that deciding to leave one's country is a difficult choice for anyone.

However, while the essays offer simple and concise biblical interpretations, making biblical perspectives on migration more accessible, they also risk promoting a somewhat superficial understanding of current migrant issues. Despite differences in authors and topics, many articles tend to arrive at a similarly simplistic conclusion: that migrants are a blessing to the countries they enter and that it is God's will for non-migrants to treat them kindly. The message that God loves the vulnerable, so they should not lose hope, and that migrants should adapt well to their new societies is a sentiment that most people can agree with, even without biblical references. Additionally, the Migration Bible sometimes seems to sidestep challenging or uncomfortable biblical passages that might not align neatly with the message of loving migrants.

「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) 정식 논문은 아닐지라도 편집위원회가 「성경원문연구」의 주제와 범위에 맞다고 판단하는 원고는 번역 논문, 서평, 자료로 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 경우 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 성경번역연구소. 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, 전공분야, 소속 직위, 전자우편)은 각주란에 표기한다.

예시)

윤철원*

* University of Sheffield에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신약학 교수. cwyoon@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. cwyoon@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 이해하는데 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. 고딕

체로 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, 개별논문 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.)

“아델포이(형제들)”와 “아델포이”(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*)

---- *HALOT*에서 인용하였다는 표현

2.2.8. 외국인명 / 외국지명 / 외국고유명사 표기

외국의 인명, 지명, 고유명사는 한글로 표기하며 원어는 괄호 안에 부기한

다. 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 샤휀벡(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(υἱοί)'

히브리어 'מֹשֶׁה(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 흔글 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

ב)'(א(b) ג(g) ד(d) ה(h) ו(w) ז(z) ח(ḥ) ט(ṭ) י(y) כ(k) ל(l)

מ(m) נ(n) ס(s) פ)'(ע(p) צ(ṣ) ק(q) ר(r) שׂ(ś) שׁ(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 b̲ d̲ g̲ k̲ p̲ t̲로 표시한다. 중점표시(dāgeš forte)는 자음을 중복하여 표시한다(예, *hammelek*). 일반적으로 발음이 되는 단어 마지막에 위치하는 ה(h)안에 점을 첨가하는 ‘המפיק’(mappig)은 표시하지 않는다.

b. 모음

a(pataḥ), ā(qāmeṣ), â(단어 마지막에 쓰인 qāmeṣ hē), e(sĕgōl), ē(ṣērê), ê(단어 마지막과 중간에 쓰인 ṣērê yōd와 중간 sĕgōl yōd), i(단모음 ḥîreq), î(단어 중간 혹은 마지막에 쓰인 ḥîreq yōd), o(qāmeṣ ḥātûp), ō(ḥōlem), ô(ḥōlem), u(단모음 qibbûṣ), ū(장모음 qibbûṣ), 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 ה(h), ו(w), י(y)를 모음 표시 문자로 사용하였다. 모음 표시를 위하여 사용된 이 자음들을 ‘마테르 렉치오니스’라고 한다. 다음은 모음의 명칭, 형태, 그리고 음역이다.

모음 명칭		마테르י와 함께	마테르ו와 함께	마테르ה와 함께 (단어 마지막에만)
pataḥ	בַ ba	x	x	x
qāmeṣ	בָ bā 혹은 bo	בָי bâ	x	בָה bāh
ḥîreq	בִ bi	בִי bî	x	x
ṣērê	בֵ bē	בֵי bê	x	בֵה bēh
sĕgōl	בֶ be	בֶי bę̂	x	בֶה beh
ḥōlem	בֹ bō	x	בוֹ bô	בֹה bōh
qibbûṣ	בֻ bu	x	בוּ bû	x
šĕwâ	בְ bĕ			

단어 마지막에 위치한 자음 ḥ를 발음하기 위해 첨가되는 ‘삽입 파타흐’(furtive pataḥ)는 ‘파타흐’(pataḥ)로 처리한다(예, rûaḥ). 강세 표시 이동으로 발

생된 축소된 모음은 ă ĕ ŏ (šĕwâ와 ḥātep sĕgōl은 구분하지 않는다)로 표시한다. 단모음은 o(w), u(w), i(v)로 표시한다. 강세표시는 표시하지 않지만, 필요한 경우에는 제일 강세는 예음 부호(acute accent)를, 제이 강세는 억음 부호(grave accent)를 사용한다. 마켑(maqqēp)은 하이픈으로 표시한다.

② 아람어 음역

아람어 음역은 위에서 언급한 히브리어 음역 방식을 따른다. 단, 아람어 ṣērê와 ḥōlem은 종종 장음 표시가 아니다.

③ 그리스어 음역

θ 는 th, ϕ 는 ph, χ 는 ch, ψ 는 ps, η 는 ē, ω 는 ō로, '기음'(rough breathing)은 h, ν 는 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)
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	Jeursalem 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 (1862/1898)
NAS	New American Standard Bible (1960/1971)		

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 낱권 책명은 번역본에서 정하는 약어표에 따라 표기한다. 『공동』과 『공동개정』의 경우에는 앞의 두 글자를 약어로 한다.

〈『개역개정판』의 낱권 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	욜
민수기	민	에스더	에	아모스	암
신명기	신	욥기	욥	오바댜	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	스바냐	습
열왕기상	왕상	예레미야	렘	학개	학
열왕기하	왕하	예레미야애가	애	스가랴	슥
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	요일
로마서	롬	디모데전서	딤전	요한2서	요이
고린도전서	고전	디모데후서	딤후	요한3서	요삼
고린도후서	고후	디도서	딛	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
Mark	Mar	Philippians	Phi	James	Jam
Luke	Luk	Colossians	Col	1 Peter	1Pe

책명	약어	책명	약어	책명	약어
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:절이하이며, 양서의 표기형식은 책명의 약어 장:절, 장:절-절, 장:절a, 장:절b, 장:절ff이다. 성서 구절 여러 개를 같이 나열할 경우, 같은 장에서 절은 쉼표(,)로 연결하며, 낱권 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 싣고 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. 인용부호안에 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”, 왕대일 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, “개역개정판 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 Jeremias도 마찬가지 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 Addresseés 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 탈사사화를 위한 제언” (크리스천 아카데미 연구

모 임 “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 Addresseés 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: 기독교문사, 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: 韓國神學硏究所, 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. 양서

의 경우 “accessed from”으로 검색일자와 웹사이트 주소를 적는다.

예시)

김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 톺아보기 — 믹돌, 바알스본, 비하히롯—”,「성경원문연구」35 (2014), 7-26, http://www.bskorea.or.kr/(2017. 11. 28.).

김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 톺아보기 — 믹돌, 바알스본, 비하히롯—”, 「성경원문연구」 35 (2014), 7-26, https://doi.org/10.28977/jbtr.2014.1 0.35.7(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)”(휴먼명조, 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: 쿰란출판사, 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", 왕대일 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 Addresseés 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.

『예수셩교누가복음젼셔』, J. 로스, J. 매킨타이어 역, 심양: 문광셔원, 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 톺아보기 — 믹돌, 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
개정 2024년 1월 29일

「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). 번역 논문, 서평, 자료의 경우에는 1인의 심사위원을 둔다.

(5) 심사 평가서(양식 4~7)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 심사평과 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 성경 원문 연구와 한글 성경 번역에 대한 기여도
② 논문 주제 및 연구 범위의 적절성
③ 제목과 목차의 적절성
④ 연구 방법의 타당성
⑤ 논리적 구성도와 결론의 합당성
⑥ 표현의 적합성 및 문장의 명료성
⑦ 인용의 적합성과 국내 선행 연구 인용(KCI 문헌 유사도 검사 확인)
⑧ 영문 요약의 분량 및 표현의 적합성
⑨ 투고 규정에 따른 논문 작성 체제의 준수 여부
⑩ 논문의 완성도

(3) (종합 평가)

개별 항목 평가를 근거로 심사자가 ‘게재 가’(90점 이상), ‘부분 수정 후 게

재'(89-76점), '대폭 수정 후 재심사'(75-61점), '게재 불가'(60점 이하)로 평가한다.

(4) (그 외 원고 심사)
번역 논문, 서평, 자료는 심사 평가서 양식 5~7과 같이 평가한다.

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 불가한 사유가 제시되고 있다고 판단되는 경우 편집회의에서 '게재 불가'로 결정할 수 있다.
(8) 번역 논문, 서평, 자료는 1인 심사자를 두고 편집위원회가 그 의견을 참고하여 결정한다.

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 제공된다. 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
개정 2024년 1월 29일

<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			

위 제목의 논문을「성경원문연구」에 투고하면서,
「성경원문연구」연구 윤리 규정을 확인하고 숙지하여
제3조 연구자의 역할과 책임을 다하여
(1) 사실에 기초한 정직하고 투명한 연구를 진행하였고
(2) 전문가로서 학문적 양심을 견지하였고
(3) 새로운 학술적 결과를 공표하여 학문 발전에 기여할 수 있도록 했으며
(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.

신청일:
신청자: (인)
(※ 전자우편 발송 시 날인 생략)

<양식 2>

저작권 이양 동의서

(재)대한성서공회 귀하

논문제목 :

필자성명 :
생년월일 :
주　　소 :

이 논문은 필자의 창의적인 논문이며, 다른 논문의 저작권을 침해하지 않았습니다. 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 작성하신 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. 성경 원문 연구와 한글 성경 번역에 대한 기여도	15점		
2. 논문 주제 및 연구 범위의 적절성	10점		
3. 제목과 목차의 적절성	10점		
4. 연구 방법의 타당성	10점		
5. 논리적 구성도와 결론의 합당성	10점		
6. 표현의 적합성 및 문장의 명료성	10점		
7. 인용의 적합성과 국내 선행 연구 인용(KCI 문헌 유사도 검사 확인)	10점		
8. 영문 요약의 분량 및 표현의 적합성	10점		
9. 투고 규정에 따른 논문 작성 체제의 준수 여부	10점		
10. 논문의 완성도	5점		
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

<양식 5>

「성경원문연구」 투고 번역 논문 심사 평가서

* 번역 논문 제목:

1. 번역 논문 평가 내용

심사 항목	배점	평가 점수	심사 소견 요약
1. 원문 이해의 정확성	10점		
2. 번역의 정확성	10점		
3. 한국어 표현의 적합성	10점		
4. 문장의 명료성	10점		
5. 투고 규정에 따른 체제의 준수 여부	10점		
총점	50점		

2. 구체적 심사 소견 (수정 사항)

3. 종합 판정:

( ) 게재 가 (45점 이상)

( ) 부분 수정 후 게재 (44-38점)

( ) 대폭 수정 후 재심사 (37-31점)

( ) 게재 불가 (30점 이하)

년 월 일

성경원문연구 편집위원장 귀하

<양식 6>

「성경원문연구」 투고 서평 심사 평가서

* 서평 도서 제목:

1. 서평 평가 내용

심사 항목	배점	평가 점수	심사 소견 요약
1. 서평 대상 도서에 대한 정확한 이해와 적절한 소개	10점		
2. 서평 대상 도서에 대한 적절한 평가	10점		
3. 성경 원문 연구나 성경 번역에 대한 기여도	10점		
4. 표현의 적합성 및 문장의 명료성	10점		
5. 투고 규정에 따른 체제의 준수 여부	10점		
총점	50점		

2. 구체적 심사 소견 (수정 사항)

3. 종합 판정:

( ) 게재 가 (45점 이상)

( ) 부분 수정 후 게재 (44-38점)

( ) 대폭 수정 후 재심사 (37-31점)

( ) 게재 불가 (30점 이하)

년 월 일

성경원문연구 편집위원장 귀하

<양식 7>

「성경원문연구」 투고 자료 심사 평가서

* 자료 제목:

1. 자료 평가 내용

심사 항목	배점	평가 점수	심사 소견 요약
1. 주제 및 연구 범위의 적절성	10점		
2. 자료적 가치	10점		
3. 성경 원문 연구나 성경 번역에 대한 기여도	10점		
4. 표현의 적합성 및 문장의 명료성	10점		
5. 자료의 완성도	10점		
총점	50점		

2. 구체적 심사 소견 (수정 사항)

3. 종합 판정:

( ) 게재 가 (45점 이상)

( ) 부분 수정 후 게재 (44-38점)

( ) 대폭 수정 후 재심사 (37-31점)

( ) 게재 불가 (30점 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 통해서 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 임명한다. 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 피조사자의 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 조

사, 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

「성경원문연구」 편집위원회

***편집위원 :** 채영삼(위원장, 충청)
유은걸(서기, 충청)
김정훈(부산)
김충연(서울)
박형대(경기)
배희숙(서울)
이영미(경기)
이용호(서울)
이윤경(서울)
주기철(부산)
한철흠(충청)
황선우(서울)
Jörg Frey(스위스)
Julie Faith Parker(미국)
Willem van Peursen(네덜란드)
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 210부 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 규정**을 보실 수 있습니다.