

# Journal of Biblical Text Research. Vol. 28.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2011

---

## Table of Contents

### • Paper •

[Kor.] A Preliminary Review of the Early Korean Translations of the Book of Psalms, with a Particular Emphasis on the Source Text, Translation Technique and Quality, and their Reception History -----	Jung-Woo Kim / 7
[Kor.] Bishop Schereschewsky and the Earlier Korean Bibles --	Yi, Hwan-Jin / 35
[Kor.] Ezekiel 20: History as interpreting process -----	Sang-Kee Kim / 58
[Kor.] A Study on the Euphemism of Sex in Korean Translations -----	Yeong Mee Lee / 86
[Kor.] Übersetzung der Antwort Jesu in Johannes 6:32 -----	Young-Jin Park / 109
[Kor.] A Study of Translation and Interpretation of σκευος in 1 Thessalonians 4:4 -----	Young Sook Choi / 128
[Kor.] Übersetzung von Kyrios in koreanischen Bibeln -----	Woo-Jin Shim / 146
[Kor.] Consistency Checks in Bible Translation and Korean Bible Versions -----	Sooman Noah Lee / 170
[Kor.] A Study of πορφύρα in 1 Maccabees Chapter 10-11 (10:20, 62, 64; 11:58) -----	Ho-Seung Ryu / 204
[Kor.] A Korean Linguistic Study on <i>New Korean Revised Version</i> -----	Young-Hwan Park / 226

### • Book Review •

[Kor.] <i>The Green Bible: Understand the Bible's Powerful Message for the Earth</i> (M. G. Maudlin and M. Baer ed., New York: HarperCollins, 2008) -----	Hee Suk Kim / 248
[Kor.] <i>An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts</i> (D. C. Parker, Cambridge: Cambridge University Press, 2008) -----	Dong-Soo Chang / 264
[Kor.] <i>Sin: a History</i> (G. A. Anderson, New Haven; London: Yale University Press, 2009) -----	Sun-Jong Kim / 279

# 우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과정에 대한 기초 연구

김정우\*

## 1. 들어가는 말

신구약 성경의 우리말 완역은 초창기 교회의 가장 간절한 소망 가운데 하나였다. 한국 개신교 최초의 신문 중 하나인 「조선그리스도인회보」에서 한 독자는 자신이 “마치 배고픈 사람과 같다”며 “한문성경을 한글로 빨리 번역해 달라고 요청”하는 편지를 보내었다(1898.5.4).<sup>1)</sup> 같은 신문은 이듬해(1899.10.25)에 장로교와 감리교가 뜻을 모아 성경 번역 위원 다섯 명을 위촉하였으며, 장차 성경을 번역할 때 “본 말뜻도 구비하고 대한 말도 순순하여 알아보고 공부하기에 편하도록 해야 한다”는 원칙을 제시하였다.<sup>2)</sup> 1900년에 드디어 『신약전서』 완역본이 나왔을 때, “대한교우들에게 또한 크게 기쁜 일이더라”고 전한다.<sup>3)</sup> 「신학월보」에서는 1904년에도 “구약은 아직까지 대한민국 문으로 번역하지 못하여 한문과 영문을 아는 형제 외에는 공부할 수가 없다”는 안타까움을 피력하였다.<sup>4)</sup> 이와 같은 성도들의 갈망과 기도를 힘입어 초기 선교사들과 지도자들은 성경 번역에 전념하였으며, 1906년 「창세기」와 「시편」이 낱권으로 먼저 번역되고,<sup>5)</sup> 1910년에 구약성경을 완역하여 1911년에 『구

\* 충신대학교 신학대학원 교수, 구약학.

- 1) “한문성경을 국문으로 번역하는 일은 어찌나 되었는지 답답합니다. 예수를 믿는 사람의 양식은 성경인데 한문을 모르는 사람은 남녀간에 국문으로 번역한 성경 내려 보내시기를 배고픈 자의 밥과 목마른 자의 물과 같이 기다리오니 원컨대 ... 영원히 썩어지지 않는 영혼의 양식을 어서 속히 내려 보내 주시어 여러 동생들의 배를 부르게 하여 주옵시기를 천만 바랍니다 하였습니다” 「조선그리스도인회보」 17 (1898. 5. 4).
- 2) 「조선그리스도인회보」 43 (1899. 10. 25). 첫 5명은 장로교의 언더우드, 게일, 리목사와 미이미회의 시란돈씨, 아펜젤러로 소개된다. “이 다섯 사람은 비단 본국 글을 잘 알 뿐 아니라 대한 방언도 잘 아는 고로 이 사무를 맡았다”고 한다.
- 3) 「조선그리스도인회보」 4:19 (1900. 5. 9). 이 당시 성경번역의 특별위원 회장은 언더우드, 서기는 아펜젤러로 소개되며, “마태복음은 팔 년 전부터 출판하였거니와 목시록까지 다 되기는 금년에 마쳤다”고 한다.
- 4) 「신학월보」 4:9 (1904. 9).

약전서』 완역본이 출간되면서 첫 『성경전서』를 내어 놓게 되었다. 이 말씀이 있었기에 한국 교회는 용광로와 같은 수난의 일제 시대를 36년간 통과하면서도 성경적인 믿음과 민족의 언어와 정신을 함께 지킬 수 있게 되었다.

올해 우리는 우리말 성경전서 완역 100주년을 맞이하면서 한편으로는 이렇게 소중한 정신적 유산을 마련해 준 우리의 선진들에게 감사하면서, 또 다른 한편으로는 우리의 유산에 대한 보다 정확한 학문적 평가를 해야 할 필요성을 느끼게 된다. 대한성서공회가 우리나라 성서학자들을 중심으로 원문에서 우리말로 직접 번역하는 작업을 지난 40여 년 동안 꾸준히 해왔음에도 불구하고,<sup>6)</sup> 교회는 번번이 새 번역들을 수용하지 못하였다. 이리하여 우리는 짧게는 50여 년(개역[1938, 1952년], 개역개정([1998년])), 길게는 100년 된 성경(성경전서 [1911년] 추후 ‘구역’으로 표기함)의 언어 유산에 매여 새 시대의 언어로 탈바꿈하지 못하는 안타까운 상황 속에 놓여 있다. 따라서 우리는 이 역사적인 시점에 서서 우리말 첫 성경이 하나의 번역 작품으로서 원문의 뜻과 한글의 용법을 각각 어느 정도의 수준에서 이해하고 번역에 반영하였는가를 검토하며 이 확고한 토대 위에서 새 시대에 어울리는 성경 번역을 위한 방향을 설정해야 할 필요성을 느끼게 된다.

## 2. 우리말 『구약전서』의 저본(底本) 문제

우리말 첫 구약전서 번역자들이 히브리어 원전을 사용한 여부와 그들의 원문 이해 능력에 대하여 현재 학계에는 두 가지 큰 축이 대립적으로 형성되어 있는 것 같다. 먼저 한 축을 형성하고 있는 민영진은 『구역』과 그 이후의 『개역』은 히브리어 원문에서 직접 번역된 것이 아니라, 한문 번역들과 영어 번역들을 대본으로 하여 번역한 것으로 보며, 최근에는 창세기 연구를 통하여 다음과 같은 결론을 내린다.<sup>7)</sup>

- 
- 5) 우리말 창세기가 이렇게 빠른 속도로 번역이 될 수 있었던 것은 민영진이 관찰한 바대로 “구약촬요의 창세기 발췌 번역”(1899)이 있었기 때문일 것이다. 민영진, “「창세기」(1906/1911년)-서지 사항, 편집 특징, 번역 특징, 주석 선택을 중심으로-”, 『Canon&Culture』 7 (2010), 11. 시편의 번역에 대해서도 우리는 동일한 결론을 내릴 수 있을 것이다. 즉, 시편 완역에는 그 이전에 나온 『시편촬요』의 도움이 컸을 것이다.
- 6) 『신약전서 새번역』(1967)을 필두로 『공동번역』(1977), 『표준새번역』(1993) 등 역작들이 나왔다.
- 7) 29-30. 그는 구체적으로 “예를 들면 사무엘상 25:21-22 『구역』은 MT 반영이 아니다”고 말한다. 30쪽, 각주 28. 이와 같은 입장은 『성서가 우리에게 오기까지』에서 더욱 명시적으로 표현된다. “1882년부터 1911년까지를 달리 ‘성서 중역(重譯) 시대’라고 말할 수도 있다. 여기서 중역이라 함은 성서를 원문에서 직접 번역하지 아니하고, 다른 번역에서 거듭 번역하는 것을

창세기 번역자들에게 본문비평에 대한 관심은 처음부터 없었다. 한 세기 전에 본문비평은 아직 생소했다. 히브리어 구약 성서 비평적 편집이 나온 것이 1937년이였다. 그러나 『구약』의 구약을 보면 심각한 MT 이탈이 군데군데 보인다. 이것은 『구약』 구약의 대본의 본문 전송에 관한 연구가 따로 필요하다는 것을 말해 준다.

민영진과 대조적으로 김중은은 “『구약』의 저본은 무엇인가?”라는 핵심적인 질문을 던진 후, “1910년까지 공인번역위원회의 구약역 저본에 대해서는 간단히 대답할 수 없지만”,<sup>8)</sup> 피터스의 『시편촬요』와 이후 피터스 자신이 개정하게 된 『개역』의 시편번역은 원문에 근거하고 있다고 주장한다.<sup>9)</sup> 이것을 입증하기 위하여 그는 먼저 『시편촬요』(이후 ‘촬요’로 표기함)를 번역한 피터스 자신의 말을 인용하고 있다.<sup>10)</sup>

나는 어려서부터 정통 유대교 집안에서 자랐기 때문에 매일 히브리어 기도서를 읽고 시편의 아름다움과 영감을 맛보면서 암송할 수 있었다. 나는 한국 사람들에게 최소한 시편 중에 얼마라도 번역해 주고 싶었다. 저주 시편을 빼고 시편의 절반 정도의 분량을 번역하는 데 약 1년이 걸렸다. ... 1898년에 출간된 시편촬요는 8년 동안 유일한 한국어 구약역으로서 그리스도인들이 사용하게 되었다.

김중은은 또한 『구약』의 「시편」을 번역한 언더우드도 자신의 번역이 “중국어 성경을 바탕으로 한 불충분한 번역”이라는 세간의 평론에 대하여 자신의 입장을 밝히는 편지에서 다음과 같이 말했다고 한다.<sup>11)</sup>

---

일컫는다. ... 우리말 구약전서는 여러 면에서 1901년 미국에서 나온 「미국표준역」(American Standard Version)을 기초 본문으로 삼고, 그 밖에 주로 한문 성서를 참고한 중역의 흔적이 짙다”. 『성서가 우리에게 오기까지』 (서울: 대한성서공회, 1995), 43.

- 8) 김중은, “구약성서국역사”, 『구약의 말씀과 현실: 심천(深川) 김중은 구약학공부문집』 (1996), 11. 그가 볼 때 『구약』에는 “특정 저본이 따로 있었던 것 같지 않다. 각 번역위원들의 역량과 재량에 따라 각자가 맡은 분량의 초역을 준비하였고, 공인번역위원회가 모여 정식으로 번역본문을 확정할 때는 원칙적으로 The American Standard Version을 기본으로 삼았던 것 같다”고 한다.
- 9) 김중은, “구약(舊約) 국역사(國譯史)에서 Alex.A.Pieters의 위치와 의의”, 『구약논단』 27 (2008), 159-182.
- 10) Ibid., 162. 이 글은 Alex. A. Pieters, “First Translations”, *The Korea Mission Field* 34:5 (1938), 91-93에서 가져온 것으로서 김중은의 사역(私譯)을 그대로 인용한 것이다.
- 11) 이 글은 언더우드가 번역 위원회의 이름으로 쓴 글이므로, 그를 3인칭으로 소개하고 있다. Ibid., 165. 김중은은 이 글을 김인수, 『언더우드 목사의 선교편지, 1885-1916』 (서울: 장로회 신학교출판부, 2002), 473에서 인용하였다.

우리는 피터스 씨가 시편 번역을 출판한 것에 대해 반가운 마음이었습니다. … 그러나 피터스 씨가 번역을 시작하기 전에 언더우드 박사는 시편에 대한 대부분의 번역을 마쳤습니다. 그것은 중국어 번역본을 바탕으로 한 것이 전혀 아니었고, 할 수 있는 데까지 비평작업의 도움을 받으며 원문으로부터 번역한 것이었습니다. … 현재 번역위원회 앞에 있는 이 시편 개정본은 언더우드 박사의 작업을 바탕으로, 물론 피터스 씨의 번역(시편촬요)이 줄 수 있는 제안들과 도움을 받아 이루어진 것입니다(필자의 강조).

이 편지에서 언더우드와 초기 번역진은 피터스의 『촬요』를 수용하지 않고 독자적인 번역을 만들어 내었다고 말하지만, 역사는 오묘하게도 피터스의 손을 들어주어 그가 『구역』을 개정하는 ‘평생위원’(permanent member)으로 위촉되었다. 이 과정에서 민휴는 미국성서공회에 피터스를 추천하는 편지에서 “히브리어 학자로서 그는 한국에서 그 어느 사람보다 훨씬 앞서 있으며 그의 한국어 지식도 매우 탁월합니다”는 평가를 보내었다고 한다(필자의 강조).<sup>12)</sup> 김중은은 피터스가 1927년부터 1938년까지 『구역』을 개정하는 과정에서 “오전과 오후에 번역 일을 하며 원전(the original text)을 앞에 놓고 세심하게 대조하여 개역을 하고 있다고 선교부에 보고하였다”고 한다.<sup>13)</sup> 끝으로 그는 피터스가 『구역』을 개정하던 난관들을 설명한 마지막 기록을 다음과 같이 소개한다.<sup>14)</sup>

1) 히브리어 성경구절 중에 불명료한 개소들에 관해 뜻이 통하는 번역을 하는 데 어려움이 있었다. 이러한 불명료 개소들의 뜻을 해석하기 위하여 적어도 12종류의 성경 번역을 참조했다.<sup>15)</sup> … 그 외에 정통과 자유주의를 망라한 주석들과 두 종류의 히브리어 사전을 사용했다.

12) 민휴(閔休, H. Miller), “조선어성경의 유래”, 류형기편 (1949[5판]), 『단권성서주석』, 53-58. 김중은, “구약(舊約) 국역사(國譯史)에서 Alex.A.Pieters의 위치와 의의”, 171에서 인용됨.

13) 김중은, “구약(舊約) 국역사(國譯史)에서 Alex.A.Pieters의 위치와 의의”, 172. 김중은에 따르면 1922년 11월부터 “C. D. Ginsburg의 히브리어 구약원전은 『개역』의 공식적 저본으로 사용되었다”고 결론 내린다. 김중은, “구약성서국역사”, 11. 그러나 문헌적 근거는 제시하고 있지 않다.

14) Ibid., 173. 이 글은 A. A. Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, *The Korea Mission Field* 36:5 (1940), 78-80에서 인용된 것이다.

15) 이 열두 개의 번역본은 “루터역, 개역루터역, 러시아 정교회역, 러시아 개역, 영어 흠정역, 영어 개역, 영어 마펫역, 영어 굿 스피드역, 영어 긴스버거역, 두 종류의 환문성경, 일역성서”로 제시된다. 김중은, “구약(舊約) 국역사(國譯史)에서 Alex.A.Pieters의 위치와 의의”, 173.

민영진과 김중은 이후 여러 학자들은 우리말 초기 성경번역자들의 원문성경 친숙도에 대한 평가에서 위에 제시된 두 축 사이에서 어느 정도의 조율을 하고 있는 듯하다. 이환진은 『성경전서』(1911)의 번역 대본을 추적하는 과정에서 시편, 잠언, 욥기의 본문들을 선별적으로 다루면서 “『구역』의 번역 대본은 한문성경 브리지만-컬벳슨역(1864)과 RV(1881)로 추정할 수 있다. 그렇지만 여러 용어와 표현을 웨레쉐브스키 관화역본(1875)과 웨레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)에서 빌려오기도 했다”고 결론내림으로써 『구역』과 히브리어 원문과의 관계를 간접적으로 배제하고 있다.<sup>16)</sup> 그렇지만, 상당수의 학자들은 여전히 『구역』이나 『개역』이 원문에서 번역된 것으로 전제하고 있는 듯하다.<sup>17)</sup>

따라서 우리는 이 글에서 시편을 중심으로 『시편촬요』와 『구역』 및 『개역』의 「시편」 번역들이 과연 히브리어 원문에서 번역된 것인지, 그렇다면 원문의 뜻을 어느 정도 잘 반영하였는지 검토하며, 나아가 우리말을 어느 정도의 수준에서 표현해 내었는지 살펴 보고자 한다. 이 과정에서 우리는 피터스의 『촬요』와 언더우드의 『구역』 「시편」 그리고 『개역』 「시편」 사이에 어떤 역

16) 이환진, “『성경전서』의 번역 대본 고찰-시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로-” 『성경원문연구』 27 (2010), 31-55.

17) 이 입장은 교회사가들에 의하여 기본적으로 주장된다. 옥성득에 따르면, “로스부터 한글 성경번역자들은 중국어(한문문리본) 성경과 영어(개역본) 성경 외에 일본어, 독일어, 프랑스어 성경을 참고하되, 최신 사본 연구 결과가 반영된 그리스어 신약(Palmer's edition)과 히브리어 성경을 저본으로 채택했다”고 한다(필자의 강조). 옥성득, “구역본 성경전서(1911)의 번역, 출판, 반포, 출판의 역사적 의미”, 『한글 성경이 한국교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향: 한글 성경 완역 및 출간 100주년 기념 학술 심포지엄』 (서울: 대한성서공회, 2011), 150. 『대한성서공회사 II』에 따르면, 『구역』의 개역위원회에서는 1922년 9월 1일에 영국성서공회에 편지를 보내어 “옥스퍼드 히브리어 사전(Oxford Hebrew Lexicon) 한 부와 함께 긴즈버거(Ginsburg)의 히브리어 구약성경 3부도 보내주실 수 있으신지요? 이것 또한 개역자회가 필요로 하는 것입니다”고 한다(146). 또한 “1897년에 나온 Introduction to the Masoretico Critical Edition of Hebrew Bible”을 소개한다(각주 93). 이만열에 따르면 한문성경 화합본(1919)이 “원문에 충실하고 문체가 부드럽으며 전국교회가 공동 사용할 수 있는 번역성경으로 기획되었다”고 한다. 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 『한글 성경 완역 및 출간 100주년 기념 학술 심포지엄』, 17-18. 박용규는 초기 성경 번역이 원문에서 이루어졌으며 “초기 번역자들은 히브리어와 헬라어에 대하여 해박한 지식을 가졌다”고 주장한다. “마가렛 힐스가 지적한 대로, ‘그것(시편촬요)은 1911년 구약에 사용된 시편번역에 공헌했다.’ 현재 갖고 있는 우리 성경의 시편 번역은 피득의 번역문을 거의 그대로 받아들여 약간의 문장 수정만 했을 정도로 시편촬요는 한글 구약성경 시편 번역에 절대적인 영향을 미쳤다. 한국에 파송된 다른 선교사도 시편 번역에 착수했지만 피득의 번역에는 따라갈 수 없었다”고 한다(필자의 강조입). 박용규, “알렉산더 피터스(1871-1958): 성경번역자, 찬송가 작사자, 복음전도자, 1895-1911”, 『평양대부흥 100주년기념 알렉산더 피터스 선교사 조명』 (서울: 내국교회와 한국교회사연구소, 2007), 21-79. 김중은, 162-163에서 인용됨.

동적인 수용 과정이 이루어졌는지 볼 수 있을 것으로 기대된다.

### 3. 성경 번역의 성격과 질에 대한 분석의 범주

우리말 성경 번역의 성격과 내용을 분석하고 평가함에 있어서 학자들은 다양한 범주를 사용하고 있다. 일반적으로 교회사가들은 대부분 ‘역사적인 관점’에서 번역자들과 번역의 과정, 역사 그리고 그 의의를 다룬다.<sup>18)</sup> 그렇지만 성서학자들의 주된 관심은 번역의 원칙과 특징,<sup>19)</sup> 저본 및 대본,<sup>20)</sup> 번역 어휘의 변화와 수용,<sup>21)</sup> 서지적 관점에서 편집의 면모 등을 다루며, 나아가 ‘국어학적 관점’에서 접근하기도 한다.<sup>22)</sup> 이 사항들을 대략 도표화 해 본다면 다음과 같다.

연구자	역사적 관점	문헌적 관점	국어적 관점
민영진	번역 역사 번역자 번역에 관한 문헌 번역 저본	편집(서지사항 포함) <sup>23)</sup> 문체 <sup>24)</sup> 번역 평가	띄어쓰기, 아래 〰 등
김중은	번역 역사 번역자 번역에 관한 문헌 번역 저본		
김창락		문체 <sup>25)</sup> 문법 <sup>26)</sup>	

18) 대표적으로 이만열, 옥성득, 이덕주를 들 수 있을 것이다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II. 번역, 반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994). 이덕주, “‘제1세대 성서’를 통해 이루어진 복음의 토착화”, 『Canon&Culture』 7 (2010), 75-126. 소기천은 성서학자이지만, 문화적 배경을 다루고 있다. 소기천, “1911년 『성경전서』의 한국 문화사적 가치에 관한 연구”, 『Canon&Culture』 7 (2010), 127-158.

19) 김창락, “『성경전서』(1911)의 번역 검토”, 『Canon&Culture』 7 (2010), 39-74; 민영진, “『창세기』(1906/1911년)”, 『Canon&Culture』 7 (2010), 5-38;王大일, “『성경전서』(1911년)에 반영된 번역의 특징들”, 『Canon&Culture』 8 (2010), 5-36.

20) 김중은, “구약(舊約) 국역사(國譯史)에서 Alex. A. Pieters의 위치와 의의”; 이환진, “『성경전서』의 번역 대본 고찰” (2010), 31-55.

21) 廣剛 (히로 다카시), 『개화기 한국어 성서의 번역어 연구: 마가복음을 중심으로』 (서울: 高麗大學校 大學院, 2005).

22) 이달, “『성경전서』(1911)의 요한계시록 번역 특징에 대한 고찰”, 『Canon&Culture』 8 (2010), 71-98.

23) 민영진은 여기에 “책이름, 장표시, 절표시, 새 문단에 각설표, 사람 이름(외줄), 장소 이름

왕대일		문제(입말, 글말) <sup>27)</sup>	
소기천	문화적 배경	문제(국한문혼용)	
이달		문제(첨가와 삭제) 번역 평가	우리말 표기문제 <sup>28)</sup> 어휘 사용 문제 <sup>29)</sup>
이환진	번역자 번역 저본(대본)		
이덕주	번역 역사 번역 과정 번역자		

위의 도표를 볼 때, 민영진의 분석 모델이 가장 종합적이며 유용함을 알 수 있다. 또한 역사적 관점과 국어적 관점을 배제한다면, 대부분 원문과 번역문의 문체와 문법을 중심으로 번역의 질에 대한 평가를 하고 있음을 알 수 있다. 따라서 우리도 문체와 문법의 관점과 그리고 대본 문제를 중심으로 우리말 옛 시편 번역본들의 성격과 질을 검토하고 평가해 보고자 한다. 그러나 논문의 제한성 때문에, 우리는 일차적으로 우리에게 친숙하면서도 쉬운 23편과 중요하지만 어려운 시인 110편을 선택하였다.<sup>30)</sup>

(겹줄, 음역(물결줄), 시와 산문의 문체적 구별(시는 머리 위로 글자 두 개 정도 칸을 비움) 등을 제시한다.

- 24) 민영진은 이 항목을 번역 특징으로 제시하며, “(1) 대명사를 실명사로(존대법), (2) 히브리어 본문의 생략(첨가보다 생략이 더 많음), (3) 우리말 첨가, (4) 원문 변경, (5) 와전된 본문의 자의적 조정, (6) 헤브라이즘 처리(부정사를 강조법으로 제시함)” 등을 꼽는다.
- 25) 김창락은 구역이 “우리말다운 문체를 만듦으로써 외국어투의 문체를 피했다”고 보며, 그 문체적 특징으로서 ‘관소리체’를 제시한다.
- 26) 그는 주로 문법적 관점에서 구역의 장단점으로 정리하고 있다. 그는 장점으로서 (1) 동사의 연결형을 줄지어 사용함, (2) 수동태를 가능한 한 능동태로 만들, (3) 전치사구를 우리말 어법에 어울리게 함을 꼽고, 단점으로서 (1) 현재 분사와 단순 과거 분사 차이 구별 못함, (2) 대동접속사 가르 문제, (3) ‘다만, 오직’ 같은 불필요한 말을 덧붙이며, 동작동사와 상태동사를 구별 못하고, 주격 조사를 부정확하게 사용하였다고 비판한다.
- 27) 왕대일은 구역의 번역은 “원문 내용을 풀어서 순수 우리말 번역으로 살렸다”고 본다.
- 28) 이달은 엄격한 의미에서 국어와 국문법 차원에서 먼저 ‘표기문제’로서 (1) 연결-분절양상, (2) 자음과 모음의 음소표기, (3) 음운현상으로서 두음법칙, 구개음화, 모음조화의 표기, (4) 문법형태소로서 조사, 사이시옷 표기를 다룬다.
- 29) 그는 1911년의 국어와 오늘날 현대 국어 사이에 두드러지게 차이가 나는 어휘들을 열거하며 설명한다.
- 30) 또한 우리는 『촬요』 62편 중에서 첫 35편을 중심으로 보다 포괄적으로 분석하며, 각주에 반영하였다.



#### 4. 시험 본문: 시편 23편과 110편의 대본 및 번역의 질에 대한 평가

구약학자들에 따르면 19세기 말과 20세기의 구약의 번역 성경들은 야곱 벤 하임이 편집한 『제 2 랍비 성경』이나<sup>31)</sup> 이 책의 히브리어 본문을 그대로 수용하고 본문비평을 시도한 『긴스버거 구약』을 저본으로 사용한 것으로 본다.<sup>32)</sup> 시편 23편과 110편의 경우 『제 2 랍비 성경』의 히브리어 원문은 현재 우리가 사용하는 비평본(BHS)의 원문과 동일하므로, 『시편촬요』<sup>33)</sup>와 『구역』과 『개역』의 「시편」번역이 원문과 우리말을 어느 정도 정확하게 이해하였는지 검토해 볼 수 있다. 또한 그 당시 우리말 번역들은 한문 성경을 대본으로 사용한 것으로 간주되므로, 우리는 이 글에서 『대표본』(일명 문리관주 1804),<sup>34)</sup> 『브리지만-켈벗슨』(1864 이후 브리지만으로 요약하여 표기함),<sup>35)</sup> 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』(이후 쉐레쉐브스키로 표기함)(1902),<sup>36)</sup> 그리고 『화합본』(1919)<sup>37)</sup>의 번역과도 비교하는 과정을 거치고자 한다.<sup>38)</sup>

31) Jacob Ben Hayim Ibn Adoniya; *Biblia Rabbinica: A reprint of the 1525 Venice Edition*, ed., Introduction by Moshe Goshen-Gottstein (Jerusalem: Makor Pub., 1972).

32) 민영진, 『성서가 우리에게 오기까지』에 따르면 『긴스버거 구약』은 초판(1894년) 후에 부분적으로 교정되며(1908, 1926), “이것이 우리말 『구역』과 『개역』의 구약 히브리어 대본이 된다”고 한다(p. 14). Jacob ben Hayyim ben Isaac ibn Adonijah, *Introduction to the Rabbinic Bible*. Hebrew and English with explanatory notes by Christian D. Ginsburg, Prolegomenon by Norman H. Snaith (New York: Ktav, 1968). 이후 루돌프 키틀은 긴스버거가 편집한 제 2 랍비 성경에 근거하여 『히브리어 성서』(*Biblia Hebraica*)를 편집한다(1909). Rudolph Kittel, *Biblia Hebraica* (Lipzig: J. C. Hinrichs, 1909). 키틀은 이후 레닌그라드 코덱스를 저본으로 삼아 O. Eissfeldt, Paul Kahle, Albrecht Alt, W. Baumgartner와 함께 제 3판에서 완성된 비평본을 만든다. *Biblia Hebraica* (Stuttgartiae: Bibelanstalt, 1937).

33) 피터스는 150편 중에서 모두 62편의 시들을 번역하였다(1-10, 15, 16, 18, 19, 20, 22-25, 27, 30, 32, 37, 46, 50, 51, 62, 63, 65, 67, 84, 86, 90, 91, 95, 96, 97, 98, 100, 103, 105, 107, 110, 112-116, 119, 121, 124, 126-128, 130, 133, 138, 142, 145, 146, 148, 150). 여기에 있는 62수는 시편에서 신앙적으로나 신학적으로 가장 중요한 시들로 꼽힐 수 있을 것이다.

34) 『新舊約聖書: 文理串珠』(상해: 中華民國聖經公會, 1920[1804]).

35) 『舊新約全書』(神戶: 大英國北英國聖書公會, 1906[1864]).

36) 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』(1912[1902]). 필자는 이환진 교수의 도움으로 이 책이 김경수 편, 『1912년에 발간된 한문성경』(서울: 이화문화출판사, 2010)으로 출판되었음을 알게 되었다. 이 글을 씀에 있어서 옛 우리말 성경과 한문성경들의 서지 사항들을 제공해 준 대한성서공회 문헌정보자료실 이은숙 과장에게 감사드린다.

37) 『화합본』은 일명 the Union Version으로서 1919년에 처음 출판되었다. 이환진에 따르면, 「북경관화 화합본」(상하이, 영국성서공회)은 1919년에 구약이 완성되지만, 「시편」은 「창세기」와 함께 1907년에 이미 출판되었다. 이환진, 「19세기와 20세기 중국어 성서,」 『말씀의 뜻 밝혀 주시오: 주석과 성서 번역』 왕대일 엮음 (서울: 대한기독교서회, 2000), 413-499. 필자는 초기 『화합본』을 볼 수 없었으므로, 1961년판에 근거하여 검토하였다.

38) 필자는 번역들의 차이점을 좀 더 분명하게 알아보며 효과적으로 비교·대조·검토하기 위하

#### 4.1. 시편 23편에 대한 번역 평가

23:1

찰요 여호와는 나의 목자가 되셨스니  
내게 부족함이 업스리로다  
구역 여호와께서 나의 목자시니  
내게 부족함이 업스리로다  
개역 여호와는 나의 목자시니  
내가 부족함이 업스리로다  
개한 여호와는 나의 목자시니  
내가 부족함이 없으리로다

제 1절은 ‘나의 목자가 되셨다’(찰요)가 ‘목자시니’로 변한 것 외에는 큰 차이가 없으므로 『찰요』의 번역이 지금까지 계속되고 있는 셈이다. 『구역』의 ‘목자시니’는 영어성경(KJV, RV, ASV의 is)을 따른 번역이다.

제 2행의 ‘부족함이 업스리로다’(찰요, 구역)는 히브리어에서 미완료 형태(*lōʾ ʾeḥsār*)로서,<sup>39)</sup> 미래로 번역한 것은 쉬운 일이 아니었을 것으로 판단된다.<sup>40)</sup>

23:2

찰요 여호와가 날노 향여곰 방초 동산에 눕게 하시고  
쉬울만한 물 가호로 나를 잇쓰시며  
구역 나로 향여곰 푸른 풀밭헤 눕게 하시며  
잔잔한 물 가호로 나를 인도하시도다  
개역 그가 나를 푸른 초장에 누이시며  
설만한 물 가호로 인도하시는도다  
개한 그가 나를 푸른 초장에 누이시며  
설만한 물 가호로 인도하시는도다

---

여 원래의 번역본들에는 반영되어 있지 않지만 히브리어 평행법을 따라 문장을 새롭게 배열하여 보았다. 또한 『개역한글』(1952, 1956)은 『개역』(1938)을 새로운 한글 맞춤법에 따라 수정한 것으로서 현대 독자를 위하여 첨가하였다.

39) 히브리어 음역은 Bible Works 7.0에서 악센트 기호를 빼고 그대로 가져왔다.

40) 영어 성경들은 모두 ‘없을 것이다’(‘I shall not want’[KJV, ASV 등])로 번역하고 있다. 한문 성경은 匱乏(대표본=브리지만, ‘다하여 없어짐’), 窮乏(쉐레체브스키), 缺乏(화합본)으로 번역한 것을 볼 때 ‘부족함이 없을 것이다’는 쉽고도 좋은 우리말 번역이다. 『표준』과 『공동』은 현재형으로 이해하며 ‘내게 아쉬움 없어라’로 번역한다. 이 풍부와 결핍의 동사에 있어서 완료형과 미완료형의 번역에 대하여, Paul Joueon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 2006), §125, d를 보라(사 1:15; 출 16:12; 창 18:28 참조). 현재의 맥락에서 미래가 적절하다.

제 2절에서 주어진 ‘그’이지만, 『촬요』는 의미상의 주어에 따라 ‘여호와’를 첨가한다. 제 1행의 명사구(bin’ôṭ deše’)는 ‘방초 동산’(촬요), ‘푸른 풀밭’(구역), ‘푸른 초장’(개역)으로 번역된다. 제 2행의 명사구(mê mənūḥôt)는 ‘쉬울만한 물 가’(촬요; 개역)와 ‘잔잔한 물 가’(구역)로 번역된다. 『촬요』의 ‘방초 동산’은 『대표본』의 ‘芳草之苑’에서, ‘쉬울만한 물 가’는 브리지만의 ‘憩息(계식)之水濱’과 유사하다(安歇的水邊 웨레쉐브스키 [=화합본]). 『구역』의 ‘푸른 풀밭’은 우리말을 가장 잘 살렸으나, ‘잔잔한 물 가’는 영어성경(RV, AS)의 ‘still waters’를 번역하면서 원문의 의미에서 벗어나게 되었다. 제 1행의 동사(yarbiṣēnî)를 ‘눕게 하다’로 제시한 『촬요』 번역은 이후의 번역에서 수용되며, 제 2행의 ‘잇스시며’는 ‘인도하다’라는 한문으로 수정된다(한문성경들은 모두 리으로 제시한다).

23:3

촬요 내 령혼을 회복히시고

즈기 일흠을 위하샤 나를 올흔 길노 인도히시도다

구역 나의 령혼을 회복히시고

즈기 일흠을 위하샤 공의의 길노 인도히시도다

개역 내 령혼을 소생식히시고

자기 이름을 위하야 의의 길노 인도하시는도다

개한 내 영혼을 소생시키시고

자기 이름을 위하야 의의 길로 인도하시는도다

제 1행의 목적어인 ‘내 령혼’(촬요)은 매우 독특한 번역으로 평가할 수 있을 것이다. 왜냐하면, 한문성경들은 ‘我’(대표본), ‘我靈’(브리지만), ‘我心’(웨레쉐브스키)으로 번역하고 있기 때문이다. 동사(yəšōbēb)는 한문성경에서 이 단어는 ‘蘇’(대표본), ‘復蘇’(브리지만), ‘蘇醒’(웨레쉐브스키=화합본)으로 번역되고 있으므로, 『촬요』와 『구역』의 ‘회복하다’는 독자적인 번역이지만(RV, restore), 『개역』의 ‘소생시키다’는 한문성경을 따른 것으로 평가할 수 있을 것이다.

제 2행의 명사구(maḡalê-ṣedeq)는 우리말 ‘올흔 길’(촬요)에서 ‘공의의 길’(구역)과 ‘의의 길’(개역)로 추상화 되며 수정된다. 『구역』과 『개역』은 한문성경(義路[브리지만, 웨레쉐브스키, 화합본]; 坦道[대표본] 참조)을 따른 것으로 보인다. 그러나 『구역』의 ‘공의의 길’은 『개역』의 ‘의의 길’보다 더 구체적이다. 제 2행의 ‘인도하다’(촬요, 구역, 개역)는 웨레쉐브스키의引導와

일치한다.

23:4

촬요 내가 죽음의 음곡으로 hinghil지라도  
악흔 거슬 두려워아니힐 거스  
쥬씩셔 날노 흠씩 헛심이어  
쥬의 막닥이와 집hing이가 나를 안위h읍느이다  
구역 쏘흔 내가 비록 사망의 음침흔 골짜기로 든닐지라도  
해 bat음을 두려워h지아니흠은  
쥬 썩셔 나와 흠씩 계심이라  
쥬의 막닥이와 쥬의 집hing이가 나를 안위하시나이다  
개역 내가 사망의 음침한 골짜기로 단닐찌라도  
해를 두려워하지 아닐 것은  
쥬씩셔 나와 함께 하심이라  
쥬의 집행이와 막닥이가 나를 안위하시나이다  
개한 내가 사망의 음침한 골짜기로 다닐찌라도  
해를 두려워하지 않을 것은  
주께셔 나와 함께 하심이라  
쥬의 지팡이와 막대기가 나를 안위하시나이다

제 1행의 명사구(*gē' ṣalmāwet*) ‘죽음의 음곡’(촬요)은 한문성경을 참고했  
을 수 있다(死蔭之谷[브리지만], 死蔭之幽谷[쉐레셰브스키=화합본]; 陰翳  
[대표본]). 『구역』의 ‘사망의 음침한 골짜기’는 이후 『개역』에서 수용된다.

제 3행에서 목자가 양을 지키는 두 도구(*šibṭōkā ūmiš'antekā*)는 『촬요』  
와 『구역』에서 원문의 순서를 따라 ‘쥬의 막닥이와 집hing이’로 바로 제시하는  
데, 『개역』에서 순서가 도치되어 ‘집행이와 막닥이’로 잘못 변하고 있다(=개  
역개정). 인칭대명사 소유격 ‘쥬의’는 원문에서 두 번 나오므로 『구역』에서  
두 번 다 반영하지만, 한 번만 반영하는 『촬요』가 번역적으로는 더 낫다고 볼  
수 있다(이중기능). 『촬요』의 ‘안위하다’는 이후의 번역에서 모두 수용된다  
(‘安慰’ [쉐레셰브스키=화합본]).

23:5

촬요 쥬씩셔 내 원슈 압헤 날을 위h샤 상을 베프시고  
기름으로 내 머리에 바르섯스매 나의 잔이 넘치h읍느이다  
구역 쥬씩셔 나를 위h샤 내 원슈 압헤 상을 베프시고  
기름으로 내 머리에 부으시니 나의 잔이 넘치느이다  
개역 쥬씩셔 내 원슈의 목전에서 내게 상을 베프시고

기름으로 내 머리에 발으셨스니 내 잔이 넘치나이다  
 개한 주께서 내 원수의 목전에서 내게 상을 베푸시고  
 기름으로 내 머리에 바르셨으니 내 잔이 넘치나이다

이 절의 번역은 우리말 세 번역에서 큰 차이가 없으므로 『촬요』의 번역이 기본적으로 수용되었다고 할 수 있다. 단 제 1행에서 『촬요』의 ‘원수 앞에’(=구역)는 『개역』에서 ‘目前’이라는 한문으로 수정된다. 원문(neḡed šōrārāy)에는 ‘눈’이 없으므로, 『개역』은 한문성경을 참조했을 수 있다(‘面前’ [화합본]). ‘상’이란 우리말 번역은 賞과 床의 두 가지 뜻으로 이해될 수 있으므로, 원어(šulḥān)의 뜻을 따라 ‘잔치상’으로 번역되었으면 더 좋았을 것이다(筵席 [쉐레쉐브스키=화합본]).

제 2행에서 『촬요』의 ‘기름으로 내 머리에 바르셨스매’(=개역)는 『구역』에서 ‘기름으로 내 머리에 부으시니’로 수정된다. 이 구는 원어(diššantā baššemen)에서 원래 ‘바르다’나 ‘붓다’는 뜻이 아니고, ‘새롭게 하다’(to refresh)는 뜻이다. 즉, 고대 이스라엘 사회에서는 손님에게 기름을 부어줌으로써 기분을 새롭게 하였다(잠 15:30). 따라서 우리의 번역들은 전통적인 번역을 따라 ‘기름을 붓다’(to anoint)로 이해하였다. 이 번역을 유지한다고 할 때 우리 문화에서는 ‘기름을 부어주는 행동’이 없으므로, 『촬요』의 번역이 『구역』보다 더 적절하다고 할 수 있다.

23:6

촬요 내 평생에 덩녕이 은총과 즈비흠이 나를 쓰르겻슴이어  
 내가 여호와의 던에 거햐야 영원히 밋즈리로다  
 구역 진실노 선흠과 인즈하심이 나의 사닌 날스지 나를 쓰르리니  
 내가 여호와의 던에 영원토록 거햐리로다  
 개역 나의 평생에 선하심과 인자하심이 덩녕 나를 쓰르리니  
 내가 여호와의 집에 영원히 거햐리로다  
 개한 나의 평생에 선하심과 인자하심이 정녕 나를 따르리니  
 내가 여호와의 집에 영원히 거햐리로다

이 절을 시작하는 강조의 불변사(ʔak)는 ‘덩녕이’(촬요=개역)와 ‘진실노’(구역)로 번역된다. 제 1행에서 한 쌍의 추상명사(tōb wāḡesed)는 ‘은총과 즈비흠’(촬요), ‘선흠과 인즈하심’(구역), ‘선하심과 인자하심’(개역)으로 변화를 거듭한다. 한문성경에서 이 두 단어는 恩寵福祉(대표본), 恩寵與矜恤(브리지만), 恩寵慈惠(쉐레쉐브스키), 恩惠慈愛(화합본)로 번역되고 있다. 『촬요』의 ‘은총’은 한문성경을 참고했을 수 있으며, 『구역』은 ASV(goodness=KJV)를

참고했을 것이다. 이 시편의 마지막 구(*lā'ōreḵ yāmîm*)를 『촬요』에서 ‘영원히  
밋츨리로다’로 번역한 것은 이 전치사구의 의미를 오해한 것이지만, 만약 전  
치사 *le*를 살려 보려는 의도가 있었다면, 피터스가 히브리어 원문을 가지고  
씨름하였다고 볼 수 있을 것이다.<sup>41)</sup>

#### 4.2. 시편 110편에 대한 번역 평가

110:1

촬요 여호와께서 내 주의 날으샤되  
내가 네 원슈로 네 발등상을 삼을 쟈 신지  
내 우편에 안자 잇스라 하셨도다  
구역 여호와께서 내 주의 날너 곶으샤되  
내가 네 원슈를 네 발등상 되게 헉기까지  
내 올흔 편에 안즈라 하셨도다  
개역 여호와께서 내 주의게 말삼하시기를  
내가 네 원슈로 네 발등상 되게 하기까지  
너는 내 우편에 안즈라 하셨도다  
개한 여호와께서 내 주에게 말씀하시기를  
내가 네 원수로 네 발등상 되게 하기까지  
너는 내 우편에 앉으라 하셨도다

이 절에서 우리말 성경에서 번역상의 차이는 두드러지지 않으며, 핵심 단  
어들은 공유된다(‘내 주’, ‘원슈’, ‘발등상’). 다만 ‘우편’(촬요)이 ‘올흔 편’(구  
역)으로 변하지만, 다시 ‘우편’(개역)으로 돌아간다. 동사에서 ‘안자 잇스라’  
(촬요)는 ‘안즈라’(구역, 개역)로 변화한다. 원문의 단어(*šēb*)는 ‘앉으라’로 번  
역하는 것이 정상이지만(*sit*[RV, ASV]; 坐我右[대표본]; 坐於我右[브리지만,  
쉐레체브스키]), ‘앉아 있어라’는 순간적인 동작보다 지속적인 상태를 묘사한  
다는 점에 있어서 『촬요』의 번역이 원문의 의미를 더 잘 살려낸 것으로 보인  
다.

이 절에서 『촬요』의 ‘발등상’은 원어(*hādōm ləraḡleʿkā*)를 우리말 ‘발’과  
한문 ‘등상’을 결합한 번역을 만들어 내었다. 원래 ‘등상’(凳床)은 “발돋움이  
나 결상으로 쓰는 나무로 만든 기구”나 “나무로 만든 세간의 하나. 발판이나  
결상”(국립국어원사전)으로서 충분한 의미 전달을 하지만, 원문의 ‘발’까지  
번역에 반영했다고 볼 수 있다. 한문성경은 ‘足下’(대표본), ‘足凳’(브리지만,

41) 마소라 사본은 “나는 여호와의 집으로 돌아가 영원히 그곳에서 살겠습니다”로 읽는다.

쉐레쉐브스키)으로 제시되므로, 『촬요』의 번역은 독자적 번역으로 꼽을 수 있을 것이다.

110:2

촬요 여호와께서 장춧 씨온으로 브터  
 네 권력을 표하는 막닥이를 보내시리니  
 네가 원슈 중에서 쥬장홀지어다  
 구역 여호와께서 장춧 주의 권능을 씨온으로 브터 나타내시고 고아샤되  
 네가 네 원슈 가운데서 다스리라 하시도다  
 개역 여호와께서 시온에서부터 주의 권능의 홀을 내어 보내시리니  
 주는 원슈 중에서 다샤리쇼셔  
 개한 여호와께서 시온에서부터 주의 권능의 홀을 내어 보내시리니  
 주는 원슈 중에서 다스리소서

이 절에서 세 번역은 상당히 달라진다. 제 1행에서 『촬요』의 ‘네 권력을 표하는 막닥이’는 ‘권능’으로 추상화되고(구역), ‘권능의 홀’(개역)로 다시 수정된다. 히브리어 원문(*matteh-‘uzzakā*)은 직역하자면, ‘권능의 홀’로서 임금의 자신의 권력과 권위를 행사하는 지팡이를 뜻하므로, 『촬요』는 원문의 뜻을 잘 드러낸 반면에 『개역』은 형식적 일치를 따라 번역하였음을 알 수 있다.

제 1행의 동사(*yišlah*)는 ‘보내시리니’(촬요), ‘나타내시고’(구역), ‘내어 보내시리니’(개역)로 번역된다. 물론, 목적어를 보통명사인 ‘막닥이’(촬요)나 ‘홀’(개역)로 번역할 것인지, 혹은 추상명사인 ‘권능’(구역)으로 번역할 것인지에 따라 동사의 형태는 달라질 수 있지만, ‘내어 보내다’(개역)로 번역하는 것은 몹시 어색해 보인다. 『개역』이 굳이 ‘내어 보내다’로 번역한 것은 영어 성경의 ‘send forth’(RV, ASV)를 반영하려는 의식적 시도로 보인다.

제 2행의 동사(*rādēh*)는 명령형으로서 ‘쥬장홀지어다’(촬요), ‘다스리라’(구역), ‘다스리라’(개역)와 기원형의 ‘다스리소서’(개한[1952])로 변하고 있다. 이 동사는 일반적으로 ‘다스리다’는 뜻이므로, ‘주장하라’(촬요)는 매우 독특한 뉘앙스를 살려낸 것으로 볼 수 있다.

110:3

촬요 내가 권세를 잡는 날에 네 빅성들이 제 몸을 즐겁게 드림이어  
 거룩하고 아름다운 중에 새벽 티로 말미암아  
 내가 네 년쇼홀 이슬을 잇는도다  
 구역 권세를 잡으시는 날에 주의 빅성이 즐거움으로 제 몸을 드리니  
 주의 장경들이 다 거룩한 옷을 넘어 새벽에 난 이슬보다 만토다

개역 주의 권능의 날에 주의 백성이 거룩한 옷을 입고 즐거이 헌신하니  
주의 청년이 주의 대하야 새벽이슬 갖도다  
개한 주의 권능의 날에 주의 백성이 거룩한 옷을 입고 즐거이 헌신하니  
새벽 이슬 같은 주의 청년들이 주께 나오느도다

이 절에서 번역들은 결정적으로 달라진다. 먼저 이 절을 시작하는 시간을 알리는 부사구(*bəyôm hêlekā*)에 대하여 『촬요』의 ‘권세를 잡는 날에’는 1절의 ‘네 권력을 표하는 막달이’를 이어주면서 시온에 등극한 왕이 드디어 권력을 쟁취하였음을 말해주며, 문법적으로 ‘시작을 알리는 용법’(ingressive)을 잘 드러내어 준다. 이 『촬요』의 번역은 그 당대의 역본들을 비교해 볼 때, 탁월한 번역으로 꼽을 수 있을 것이다. 왜냐하면, 한문성경들은 秉鈞之日(대표본), 操權之日(브리지만), 行軍之日(쉐레셰브스키)로 번역하며,<sup>42)</sup> 당시의 영어 성경들은 일반적으로 ‘in the day of thy power’로 번역하고 있다(KJV, RV, ASV). 『구역』은 『촬요』를 따라 ‘권세를 잡으시는 날에’로 의미 일치의 번역을 하지만, 『개역』은 문자적으로 ‘주의 권능의 날에’로 번역하고 있다. 따라서 ‘네가 권세를 잡는 날에’(촬요)는 탁월한 선택으로 꼽을 수 있을 것이다.<sup>43)</sup>

마소라 사본에서 제 1행을 시작하는 구(*ʿamməkā nəḏābōt*)는 명사 문장으로서 ‘당신의 백성’과 ‘자원 예물’로 구성되어 있으므로, 기본적으로 ‘당신의 백성(혹은 군대)이 헌신하다’는 뜻을 갖고 있다.<sup>44)</sup> ‘네 빅성들이 제 몸을 즐겁게 드림이어’(촬요)와 ‘주의 빅성이 즐거움으로 제 몸을 드리니’(구역)는 원문의 뜻을 따라 좋은 우리말로 잘 번역하고 있다. 『개역』은 한문 어투를 따라 ‘주의 백성이 … 즐거이 헌신하니’로 번역한다. 여기에서 ‘즐겁다’는 표현은 그 당시 영어 성경(KJV, RV, ASV)에는 나타나지 않으므로, 독자적인 번역이거나 한문성경을 참조했을 수 있다(必以己樂[브리지만], 樂心[쉐레셰브스키]; 甘心[화합본]).

이 절의 중앙에 나오며 세 번째 구를 형성하고 있는 원문(*bəhadrê-qōdeš*)은 ‘거룩하고 아름다운 중에’(『촬요』), ‘거룩한 옷을 입고’(구역), ‘거룩한 옷을 입고’(개역)로 번역되었다. 이 구는 당대의 영어성경에서 ‘in the beauties of holiness’(KJV, RV), ‘in holy array’(ASV), 한문성경에서는 必衣聖服(대표본),

42) 후대 한문성경에서는 掌權의日(화합본)로 나온다.

43) 그렇지만 필자는 원문의 구(*bəyôm hêlekā*)를 ‘임금님이 태어나시던 날에’로 번역하였다. 김정우, 『시편주석 3』(서울: 총신대출판부, 2010), 356.

44) 70인역은 ‘주께 권세가 있다’(μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ)로 읽으므로(=חַבְדָּךְ בְּיָמֶיךָ BHS 비평주), 자음 본문을 수정하지 않고 뒤따르는 구와 함께 ‘임금님이 태어나시던 날에 당신은(이미) 권세를 얻었다’로 이해할 수 있다.



輸於聖之美者(브리지만), 飾以聖裝(쉐레쉐브스키), 要以聖潔的妝飾爲衣(화합본)로 번역된다. 따라서 『촬요』는 ‘거룩함’(qōdeš)과 ‘아름다움’(hādār)을 다 살리는 직역을 선택하였으며(KJV, RV, 브리지만), 『구역』은 원어(hādār)가 ‘입다’를 뜻하기 때문에, ‘거룩한 옷을 입었다’로 번역하였다.<sup>45)</sup> 즉, 이 구에 있어서 『촬요』는 직역을 하였으며, 『구역』은 뜻을 잘 살렸다.

또한 이 구(bəḥadrê-qōdeš)는 마소라 사본에서는 제 1행으로 연결되어 있지만(ASV), 독법에 따라 제 2행으로 연결될 수도 있다(RV). 우리말 번역에서 『촬요』와 『구역』은 제 2행으로, 『개역』은 제 1행으로 연결하고 있다. 현대의 번역들에서 이 구는 대부분 제 2행으로 연결되고 있으므로(NIV, NIB, NET, JPS, NAB, NIB 등), 『촬요』의 선택은 탁월했다고 볼 수 있다.

원문에서 네 번째 구를 형성하고 있는 원어(mēreḥem mišḥār)는 우리말 번역에서 ‘새벽 티로 말미암아’로 직역되기도 하며(촬요, the womb of the morning [KJV, RV, ASV]), ‘새벽’으로 의역되면서 뒤따라 나오는 ‘이슬’과 합하여 ‘새벽에 난 이슬’(구역), ‘새벽이슬’(개역)로 번역되었다. 한문 성경들은 대부분 ‘태’는 생략하고 ‘새벽’으로 번역하며, 뒤따라오는 ‘이슬’과 연결하고 있으며(朝露[대표본], 黎明之露[쉐레쉐브스키], 清晨的甘露[화합본]),<sup>46)</sup> 오직 브리지만만이 태와 이슬을 다 표현하고 있다(由味爽之胎爾獲爾幼之露兮). 따라서 『촬요』의 번역은 원문과 그 구조를 매우 충실히 따랐다고 평가할 수 있다.

이 절의 마지막 구(ləḳā ṭal yaldūteʾlḳā)는 마소라 사본에서 제 3행에 나오며, ‘당신에게 이슬인 당신의 젊은이들이 있다’로 직역할 수 있을 것이다.<sup>47)</sup> 이 구는 ‘내가 네 년쇼(年少)홀 이슬을 잇는도다’(촬요), ‘주의 장정들이 (새벽에 난) 이슬보다 만토다’(구역), ‘주의 청년이 주의 대하야 새벽이슬 갖도다’(개역)로 번역된다.<sup>48)</sup> 여기에서 『촬요』의 번역은 원문의 구문을 『구역』이나 『개역』보다 더 정확하게 읽었지만, ‘내가 너를 젊게 할 이슬이 있게 할 것이다’라는 뜻으로 번역하였으므로 오역에 가까운 번역으로 평가할 수 있을 것

45) ‘거룩한 옷을 입고’는 ‘거룩한 옷으로 장식하고’로 번역될 수도 있다(출 28:2; 시 29:2; 96:9; 쉘레쉐브스키, 화합본 참조). 이 구는 몇몇 고대 히브리어 필사본, 심마쿠스, 제롬에서는 ‘거룩한 산에서’로 읽혀지기도 하였다(RSV, NET; 시 87:1; 습 8:3 참조).

46) 오직 브리지만-컬벳슨 역만이 ‘이슬’과 분리하며, 味爽之胎[매상: ‘날이 새려고 막 먼동이 틀 무렵’]로 번역한다.

47) 이 구는 70인역과 페쉬타에서 ‘이슬’이 생략되고, ‘내가 너를 낳았다’로 번역되므로, 마소라 사본의 자음을 크게 수정하지 않고, ‘나는 너를 이슬처럼 낳았다’(אניך כמים)로 번역할 수 있을 것이다.

48) 『개역한글』의 ‘새벽 이슬 같은 주의 청년들이 주께 나오는도다’는 그 어떤 현대 번역에서도 찾아볼 수 없는 독특한 번역이다.

이다. 물론 피터스는 그 당시 영어 번역들의 ‘thou hast the dew of thy youth’(KJV, RV)를 참조하며 우리말로 번역하는 데 고심하였을 것이며, 결과적으로 이 난해한 연계형 구문의 의미를 상상하여 번역한 것으로 이해할 수는 있다. 『구역』은 당대의 한문성경들의 번역들을 따라 ‘이슬보다 많다’(爾之冠者多於朝露兮[대표본], 爾之壯丁多於黎明之露[브리지만]; 참조 你的民多如清晨的甘露[화합본])라는 비교급으로 해석한 것 같다. 그러나 현대의 영어 및 유럽어 번역에는 그 어디에도 ‘이슬보다 많다’는 비교급이 나오지 않는다. 따라서 우리는 『촬요』의 번역이 비록 오역이지만, 『구역』보다 원문과 더 깊이 씨름하였고, 『구역』은 한문 성경을 참조하여 번역했다고 결론지을 수 있을 것이다.

110:4

촬요 여호와와셔 일즉 밍세히시고 뉘웃치지아니히실 거슨 곶아샤딕  
네가 말기새딕의 반렬을 조차 영원토록 제스장이 되노도다  
구역 여호와와셔 밍세히신 거슬 뉘웃치지아니히시리니 곶아샤딕  
네가 세세에 제스장이 되어 뿔기세딕의 반차를 좃치리라 히섯도다  
개역 여호와와는 맹서하고 변치아니 하시리라 날아시기를  
너는 뿔기세딕의 반차를 좃차 영원한 제사장이라 하섯도다  
개한 여호와와는 맹세하고 변치 아니하시리라 이르시기를  
너는 뿔기세딕의 반차를 좃아 영원한 제사장이라 하섯도다

이 절에서는 먼저 문체의 변화가 눈에 띈다. 『촬요』와 『구역』에서는 ‘곶아샤딕’이 본문과 동일한 크기로 나오지만 『개역』에서는 ‘날아시기를’로 작아지며 원문에는 없지만 첨가된 단어임을 밝혀준다. 옛 번역에서 직접화법은 인용문의 표시가 없었으며, 이 전통은 오늘날까지 지속되고 있다.

이 절에 대한 『촬요』의 번역은 ‘밍세히다’, ‘뉘웃치다’, ‘제스장’, ‘영원한’에서 거의 가감 없이 『구역』에 반영되며,<sup>49)</sup> ‘말기새딕의 반렬을 조차’는 ‘뿔기세딕의 반차를 좃치리라’로 가볍게 수정된다. 『촬요』에서 ‘말기새딕’으로 번역한 것은 원어(malkî-šedeq)를 그대로 음역한 것으로서 그 당시 영어번역들은 Melchizedek(KJV, RV, ASV; 창 14:18)으로 확정되어 있었기 때문에 『촬요』가 히브리어 원문을 보고 그대로 음역한 것으로 평가할 수 있다. 『구역』은 영어 번역을 따라 뿔기세딕으로 표기하였을 것이다. 『촬요』의 ‘반렬’(班列)은 『구역』의 ‘반차’(班次)보다 더 쉬운 우리말로 보인다. 이 단어는 한문성경

49) 『구역』에서 ‘세세에’로 번역한 것은 원문(šōlām)의 뜻에 어울리지만 불필요한 수정으로 보인다.

에서 班聯(대표본), 班(브리지만), 法(쉐레셰브스키), 等次(화합본)로 번역되므로 『촬요』의 ‘반렬’은 독자적인 번역으로서 탁월한 선택이었다고 말할 수 있을 것이다. 또한 모든 한문성경은 ‘祭司’로 번역하는데 『촬요』는 ‘제사장’으로 번역하여 독자적인 용어를 만들었다.

110:5

촬요 주피서 네 우편에 계서서 노하시는 날에  
 님금들을 치시리로다

구역 주피서 너를 도으샤 그 노하시는 날에  
 반드시 열왕을 치시리로다

개역 주의 우편에 계신 주피서 그 노하시는 날에  
 열왕을 쳐서 파하실것이라

개한 주의 우편에 계신 주께서 그 노하시는 날에  
 열왕을 쳐서 파하실 것이라

제 1행에서 『촬요』의 ‘네 우편에 계서서’는 『구역』에서 그 뜻을 따라 ‘너를 도으샤’로 잘 번역되었는데 『개역』에서 다시 ‘주의 우편에 계신’으로 되돌아가고 있다. 또한 『개역』은 ‘주의 우편에 계신 주피서’로 번역함으로써 첫 ‘주’와 둘째 ‘주’가 누구를 가리키는지 모호하게 만들었다. 물론 『개역』은 이 시편의 주인공이 ‘메시아 왕’이라는 점을 신학적으로 고려하여 존대법을 쓴 것으로 이해할 수도 있다.

제 2행에서 『촬요』의 토박이말 ‘님금들’은 『구역』과 『개역』에서 한자어 ‘열왕’으로 수정되었다(列王: 대표본, 브리지만, 쉐레셰브스키, 화합본). 또한 『구역』은 ‘반드시’를 추가하는데, 이것은 원문에 근거가 없는 자의적 번역으로서 한문성경을 따라 덧붙여진 번역으로 보인다(必擊列王[대표본], 必打傷列王[화합본]; 曾擊列王[브리지만], 擊傷列王[쉐레셰브스키] 참조; 영어성경에도 나오지 않는다). 『촬요』의 ‘노하시는 날’은 원문에 나오는 ‘그의’를 생략한 번역이며, 『구역』과 『개역』에서는 이 접미사 대명사를 살려내고 있다. 그러나 『구역』에서 ‘그’는 ‘주님’을 가리키지만, 『개역』에서는 이 시편의 주인공인 ‘임금’을 가리키도록 어순이 배열되어 의미를 좀더 명료하게 하고 있다.

제 2행의 동사(māḥas)는 기본적으로 ‘부수다, 깨뜨리다, 무찌르다’는 뜻으로 사용되고 있으므로(HALOT, to smash; 샷 5:26; 함 3:13; 시 18:39[한 38절]; 68:22[한 21절]) 『촬요』와 『구역』의 ‘치다’가 『개역』의 ‘파하다’라는 한문 어투보다 우리 입말에 더 자연스러워 보인다(必擊[대표본], 必打傷[쉐레셰브스키=화합본]).

110:6

찰요 쥬가 렬방 중에 국문을 베프시매 죽음들노 그득하게 흐시고  
만흔 나라의 머리를 치시리로다  
구역 그가 만국 가운데서 형벌을 베프샤 죽음이 그득하게 흐시고  
여러 나라에 머리 된자를 치시리로다 [good]  
개역 렬방 중에 판단하야 시체로 가득하게 하시고  
여러 나라의 머리를 쳐서 파하시며  
개한 열방 중에 판단하야 시체로 가득하게 하시고  
여러 나라의 머리를 쳐서 파하시며

이 절의 번역에서 우리말 번역자들은 주어의 문제로 고심하였음이 분명해 보인다. 원문에서 주어는 ‘그’로서 ‘주님’(the Lord)이 될 수 있고, ‘메시아 왕’(the lord)도 될 수 있다. 『찰요』는 ‘쥬’로서 하나님을, 『구역』은 ‘그’로서 ‘왕’을, 『개역』은 주어를 생략하는 기지를 발휘하였으나 앞 절에서 동작의 주체를 ‘왕’으로 보았으므로 『구역』의 해석을 따르고 있다고 볼 수 있다.

제 1행의 첫 동사(yādîn)는 ‘국문을 베프시매’(찰요), ‘형벌을 베프샤’(구역), ‘판단하야’(개역)로 번역한다. 아마 『찰요』는 『브리지만』의 施鞠을, 『구역』은 『대표본』의 罰이나 『쉐레쉐브스키』의 行刑을 참조했다고 볼 수 있다(刑罰[화합본] 참조). 『개역』의 ‘판단하야’는 이 단어의 일차적인 의미(to judge)를 직역한 것으로 보이며, 문맥의 뉘앙스를 그 이전 번역보다 잘 살려내지 못했다. 원문에서 이 동사는 전치사 be와 함께 나오기 때문에, 현재의 문맥에서는 ‘벌하다’는 뜻으로 번역되어야 한다(HALOT, ‘to execute judgement’).

제 1행에서 동사의 목적어가 되는 원어(gôyîm)는 한문성경들(列邦 [브리지만, 쉐레쉐브스키=화합본]; 諸異邦人[대표본] 참조)을 따라 ‘렬방’(찰요=개역)과 ‘만국’(구역)으로 각각 번역된다. 제 2행의 목적어가 되는 원어(rōš)는 기본적으로 ‘머리’(찰요=개역)이지만, 현재의 문맥에서 ‘지도자, 통치자’를 가리키므로, ‘머리 된자’(구역)가 아주 자연스러운 우리말 번역이 된다(元兇[대표본], 首領[브리지만], 敵人之首[쉐레쉐브스키], 仇敵的頭[화합본]).

원문에서 제 2행의 마지막 구(‘al-ʿereṣ rabbāh)는 부사구로서 ‘넓은 지역에서’라는 뜻이지만<sup>50)</sup> 우리말 성경들은 ‘머리’와 연계된 구문으로 보고, ‘만흔 나라의 머리’(찰요), ‘여러 나라에 머리 된자’(구역), ‘여러 나라의 머리’(개역)로 번역하고 있다. 이 번역은 ‘in many countries’(RV, ASV), ‘over many countries’(KJV)로 번역한 당시의 영어본과도 상충되며, 한문성경에서는 오

50) ‘over the wide earth’(ESV), ‘over a wide land’(JPS), ‘across the wide earth’(NAB), ‘over a broad country’(NAS), ‘over the vast battlefield’(NET) 등.

직 브리지만과 정확하게 일치하고 있다(多國之首領兮). 그러므로, 이 구의 번역에 있어서 우리말 성경들은 모두 원문에 충실하지 못했음을 드러내고 있다.

110:7

찰요 쥬가 길의 시내를 마실거시니  
 그럼으로 머리를 드시리로다  
 구역 쥬가 장춧 길겻 시내에서 물을 마시고  
 괴운을 가다듬으시리로다  
 개역 길가의 시냇물을 마시고 인하여  
 그 머리를 드시리로다  
 개한 길가의 시냇물을 마시고 인하여  
 그 머리를 드시리로다

이 절의 주어에서 『찰요』는 앞 절과 동일하게 ‘쥬’를 제시하나, 『구역』은 앞 절의 ‘그’에서 ‘쥬’로 전환하고 있으므로 주어를 ‘하나님’으로 잘못 보았다고 말할 수 있다. 『개역』은 주어를 생략함으로써 모호성을 계속 유지하고 있다. 원문에서 주인공은 ‘길가의 시냇물을 마시므로’, 하나님이 될 수 없고, 새로 등극한 왕으로 보아야 한다. 따라서 우리말 번역은 모두 원문의 의미를 충분히 이해하고 번역한 것으로 보기 어렵다.

제 2행에서 ‘머리를 들다’(yārîm rō’s)는 표현은 일반적으로 전쟁의 맥락에서 ‘승리를 거두다’는 뜻으로 사용된다(시 3:3; 27:6). 그러나 우리말 성경은 모두 이 히브리적 관용구(hebraism)를 직역하고 있다. 흥미롭게도 『구역』은 ‘괴운을 가다듬으시리로다’로 의역하고 있는데, 이것은 제 1행에서 ‘길겻 시내에서 물을 마시고’의 결과로 일어난 현상으로 해석한 것이다. 『찰요』도 제 1행과 2행 사이에 ‘그럼으로’를 첨가하므로 제 2행을 결과로 보는 것은 마찬가지이다. 그러나 ‘물을 마심으로써 새 힘을 얻은 것’은 제 1행에 내포된 의미이며, 제 2행은 전투가 승리로 끝나서 새 왕의 왕권이 확립되었음을 말해주고 있다.

## 5. 나가는 말

짧은 두 편의 시를 분석한 것에 근거하여 어떤 결론을 내린다는 것은 성숙한 학문적 태도로 볼 수 없겠지만, 이 기초 조사를 통하여 다음과 같은 점을

잠정적으로 정리하여 볼 수 있을 것이다.

먼저 저본이나 대본의 문제에 있어서 피터스가 히브리어 원문을 어떤 형태로든 보며 씌름한 흔적도 여러 곳에 나타난다. 예로서, ‘영원히 밋츠리로다’(לֹא־זְרַקַּת יָמִיִּם 23:6); ‘발등상’(110:1, 직역), ‘거룩하고 아름다운 중에’ 구의 행 연결과 ‘새벽 티로 말미암아’라는 번역(110:3), ‘네 년쇼홀 이슬’(110:3; 비록 오역이지만), 그리고 무엇보다도 ‘말기새딕’(110:4)이라는 음역은 원문에서 직접 번역한 것으로 사료된다.

또한 원문의 이해에 있어서 『촬요』는 여러 곳에서 원문의 의미를 상당히 예리하고 정확하게 제시하였다:<sup>51)</sup> 우리는 ‘목자가 되섯스니’(23:1), ‘막닥이와 집헝이’(23:4), ‘내 우편에 안자 잇스라’(110:1), ‘네 권력을 표호는 막닥이’(110:2), ‘쥬장홀 지어다’(110:3), ‘권세를 잡는 날에’(110:3), ‘쥬찌셔 네 우편에 계셔셔’(110:5) 등의 번역을 꼽을 수 있을 것이다. 물론 『촬요』에도 어색하거나 원문을 잘못 이해한 것으로서 ‘네 년쇼홀 이슬’(110:3), ‘쥬가 길의 시내를 마실거시니 그럼으로’(110:7)를 지적할 수 있다.<sup>52)</sup>

『촬요』는 쉬운 우리말 표현을 골라내는 데 애를 쓴 것은 분명해 보인다:<sup>53)</sup>

- 
- 51) 『촬요』의 첫 35편의 시들(1-50편)을 살펴보면 다음과 같다: ‘죽정이’(1:4; 겨[구역, 개역]), ‘나를 호외하는 방패’(2:3[구역; 나의 방패[개역]), ‘의에 합하는 제스’(4:5; 의의 제사[구역, 개역]), ‘내 마음에 베프신 것뵈’(4:7; 내 마음에 두신 기쁨[구역, 개역]), ‘쥬의 두터운 은혜를 넘고’(5:7; 만흔 인즈흠심을 넘음으로[구역. 풍성한 인자를 힘입어[개역]), ‘교만한 티도’(10:4; 교만한 모양[구역, 교만한 얼굴[개역]), ‘내게 등지게 하섯스니’(18:40; 도라서셔 도망게 하신 거스[구역, 등을 내게로 향하게 하시고[개역]), ‘눈을 쏘아 나를 보며’(22:17; 무례히보는도다[구역, 주목하여 보고[개역]), ‘허물을 허물노 보시지 아니하심을 잊으며’(32:2; 죄를 주시지 아니하시고[구역, 정죄를 당치 않은 자[개역]), ‘은혜를 베풀고 주는도다’(37:21; 공홀히 녀이고 시제하도다[구역, 은혜를 베풀고 주는도다[개역]), ‘제스로 나와 흠피 언약을 미즌 이’(50:5; 제사로 나와 언약한 자[구역, 개역]), ‘산에 있는 일만 회싱’(50:10; 일천 산의 회생들[구역, 천산의 생축[개역]), ‘슈소의 고기 … 슈염소의 피’(50:13; 수소의 고기 … 염소의 피[구역, 개역]), 또한 19:3에서 ‘연설, 말, 소리’로 번역한 것은 후대의 번역보다 더 정확해 보인다(방언, 말슴, 소리[구역, 언어, 들리는 소리[개역]).
- 52) 『촬요』의 첫 35편의 시들(1-50편)에서 어색한 번역: ‘눈이 늙습노이다’(6:7), ‘측성을 기틀지어다’(37:3; 측성을 좇칠지어다[구역, 성실로 식물을 삼을지어다[개역]). 대명사 표기에서 원문에 천착한 경우: ‘그들의 업어 된 것’, ‘그들의 줄’(2:3). 특이한 번역: ‘풍류히리로다’(27:6; 찬양히리로다[구역, 찬송하리로다[개역]).
- 53) 『촬요』에 나오는 첫 35편(1-50편)의 시들을 살펴 보면 다음과 같다: ‘악훈 차의 췌임’(1:1; 악훈 차의 의론[구역, 악인의 꺾[개역]), ‘쥬즌이 심각하는 자’(1:2; 묵상하는도다[구역, 묵상하는 자[개역]), ‘열미를 밋고’(1:3; 과실을 맺으며[개역]), ‘울흔 차의 길’(1:6 [구역; 의인[개역]), ‘헛되어 심각하노’(2:1; 헛된 일을 경영하노[구역, 허사를 경영하는고[개역]; 相議[브리지만], 商議[화합본], 會議[체레체브스키] 참조), ‘쇠 막닥이’(2:9; 털장[구역, 철장[개역]), ‘근심을 맞낫슬 췌’(4:1; 도탄 중에서[구역, 곤란 중에[개역]), ‘사탐의 즈손들아’(4:2; 인즈들아[구역, 인생들아[개역]), ‘거긋 것’(4:2[구역, 궤홀[개역]), ‘경건흔 차를 싸신거술’(4:3[구역, 택하신 것을[개역]), ‘도흔 것’(4:6; 선[구역, 선[개역]), ‘도리키다’(7:12; 회기하다[구역]), ‘믈낫스니’(6:2[구역; 수척하였으니[개역]), ‘거긋 것’(7:12; 궤홀[구역]).

‘회복하다’(23:3; 소생식히다 [개역참조]), ‘머리에 기름을 바르다’(23:5; 붓다 [구역] 참조), ‘제 몸을 즐겁게 드림이어’(110:3), ‘눕듯치지아니하다’(110:4), ‘반렬’(110:4; 반차[구역] 참조), ‘님금들’(110:5, 렬왕[구역] 참조), ‘만흔 나라’(110:6, 렬방[개역] 참조). 특히 『촬요』는 ‘자비함’(23:6)처럼 추상명사를 한문 투에서 우리말 어투로 잘 바꾸고 있다.<sup>54)</sup>

『촬요』에도 한문성경 번역과 일치하는 것들로서 ‘방초 동산’(대표본, 23:2) ‘죽음의 음곡’(브리지만, 23:4), ‘은총’(대표본, 브리지만, 23:6), ‘국문을 베프 시때’(브리지만, 110:6) 등이 나온다. 이 점에서 『촬요』는 『대표본』과 『브리지만』을 참조한 것 같다. 그렇지만 『촬요』의 한문성경 의존도는 그렇게 높아 보이지 않는다.

『구역』은 『촬요』의 시편을 기본적으로 수용하여 번역한 곳이 여러 곳에 나타나며, 가끔 어순을 도치하여 조그만 수정을 가하는 경우들이 있다. 또한 『구역』은 『촬요』와 같이 『개역』보다 한글 어투를 더 많이 사용하며, 때로는 『촬요』를 떠나 독자적으로 더 좋은 우리말을 골라내고 있다: ‘푸른 풀밭’(23:2), ‘잔잔한 물 가’(23:2), ‘거룩한 옷을 넘어’(110:3), ‘너를 도으샤’(110:5), ‘머리 된자’(110:6).<sup>55)</sup> 물론 『구역』은 한문성경을 따르다가 원문에서 이탈한 경우도 보여주고 있다: 예로서, ‘이슬보다 만토다’(110:3). 전체적으로 볼 때, 『구역』의 『촬요』 의존도는 매우 높으며, 『촬요』를 떠날 때에는

‘도라보시다’(8:4; 권고하다[구역, 개역]), ‘꾸지르시고’(9:5[구역, 책하시고[개역]), ‘피호는 곳’(9:9; 높은 곳[구역], 산성[개역]), ‘씩툼인줄’(9:20; 씹툼인줄[구역], 인생 뿐인줄[개역]), ‘머물며’(15:1 류호며[구역], 유할 자[개역]), ‘흔들님’(15:5; 움직임[구역], 요동치[개역]), ‘덧들’(18:5; 덧치[구역], 울무[개역]), ‘어즈럽게 흐섯도다’(18:14; 꽤하게 흐섯도다[구역], 파하섯도다[개역]), ‘구리 활’(18:34[구역], 늦활[개역]), ‘언어가 없고 들리는 소리’(20:7; 병거[구역, 개역]), ‘기와 조각’(22:15; 와록[구역], 질그릇 조각[개역]), ‘짧엇슬 쎄’(25:7[구역], 소시[개역]), ‘숨는 곳’(32:7; 숨을 곳[구역], 은신처[개역]), ‘악을 짓기로만 향함이로다’(37:8; 죄건에만 싸지리라[구역], 행악에 치우칠 뿐이라[개역]; 恐蹈罪愆[대표본] 참조), ‘업드러침을 당하지아니할 거순’(37:24; 랑폐되지아니하리니[구역], 아주 업드러지지 아니함은[개역]), ‘싸흠 부르섯도다’(50:1; 천하에 조칙하였니[구역], 세상을 부르섯도다[개역]), ‘마득흔 만물’(50:12; 충만한 것[구역, 개역]), ‘마르침’(50:17; 교훈[구역, 개역]), ‘흔들어 말호고’(50:20; 휘방호며[구역], 공박하며[개역]).

54) 의로움과 온전함(7:7; 내 공의와 내 속에 있는 성실함 [구역], 내 의와 성실함[개역]), ‘악담 흠과 속임과 포악함 … 잔해흠과 죄악’(10:7; 저주흠과 간사흠과 포악함 … 잔해흠과 간악함 [구역], 저주와 궤함과 포악 … 잔해 죄악[개역]), 울흠(18:20, 의[구역]), ‘인자하심’(구역; 인자[개역]), 붓그러움(22:6[구역]; 휘방거리[개역]), 평강흠(37:11; 평강[구역], 화평[개역]), ‘공의로오심’(50:5; 공의[구역, 개역]).

55) 『구역』에도 탁월한 번역들이 나온다. 예로서 8:2에서 “쥬피셔 원슈를 인호야 어린 오히와 첫 먹는 차의 입으로써 힘있게 찬송호기를 덩흐섯스오니 이는 디덕과 원슈 갑는자로 호여 곱 줄줄케 하심이로다”로 번역함으로써, 어린 아이와 젓먹이들의 찬송으로 승리하는 주님의 능력을 잘 부각시키고 있다. 또한 8:5에서 ‘하느님보다 조금 못하게 하섯다’(구역)는 원문의 의미에 더 가깝지만, 이후 『개역』에서 ‘천사’로 되돌아간다.

영어성경을 따른 경우들이 자주 보인다: 예로서, ‘잔잔흔 물가’(23:2), ‘부으시니’(23:5, ‘anoints’; ASV), ‘안즈라’(110:1), ‘멜기세텍’(110:4) 등을 들 수 있다. 『구역』의 독자적인 번역으로서 ‘거룩흔 옷을 넘어’(110:3)는 원문의 뜻을 살린 좋은 번역으로 꼽을 수 있을 것이다.

『구역』에서 가장 눈에 띄이는 서지적 사항 가운데 하나는 시편 119편에서 히브리어 알파벳을 우리말 음가로 옮긴 것으로서 우리말 성경 번역 전통에서 유일무이한 사건으로 꼽힐 수 있다.<sup>56)</sup> 불행히도 이 전통은 이후 『개역』의 과정에서 사라졌다.

『개역』은 어휘 선택과 구문 이해에 있어서 기본적으로 『촬요』와 『구역』을 따르지만, 한문 어투를 주로 채택한다: ‘초장’(23:2), ‘소생’(23:3), ‘의의 길’(23:3), ‘원수의 목전’(23:5), ‘우편’(110:1), ‘권능의 흘’(110:2), ‘권능의 날’(110:3), ‘헌신하니’(110:3), ‘반차’(110:4), ‘렬왕’과 ‘렬방’(110:5, 6), ‘시체’(110:6). 『개역』이 한문투의 어휘를 취한 것은 한글이 공식적인 교육 언어로 배제되어가던 일제 강점기 시대의 문학적인 경향이나 기호였을 수도 있을 것이다.

100년 전의 번역 환경은 원전의 비평본, 주석들, 원문사전들, 그리고 디지털 텍스트들을 모두 갖춘 오늘날의 환경과 비교할 수 없을 정도로 열악하였으며 거의 원시적인 수준이었을 것이다. 그 어려운 환경 속에서도 원문과 아시아 언어들과 씨름하면서 100여 년을 애송할 수 있는 번역을 만들어 내었다는 것은 그들의 노고와 헌신이 얼마나 훌륭했는지 역설적으로 잘 말해준다. 그들이 그들에게 주어진 유산을 갈고 닦으며 당대 최고의 작품을 만들어 내었음을 아무도 부인할 수는 없을 것이다.

끝으로, 지난 100년의 「시편」 유산에서 한 가지 참으로 안타까운 사실은 히브리어의 첫 번째 특징으로서, 시와 산문을 기본적으로 구별하는 평행법을 아직까지도 우리의 번역본에 반영하지 못하고 있다는 점이다. 다음 시대의 새 번역에서는 시와 산문을 시각적으로뿐 아니라 의미론적으로 구별하는 편

---

56) 영어 성경 번역에서는 『구역』이 대본으로 사용한 RV에는 나타나지 않으며, KJV 초판과 ASV에는 나타나고 있다. KJV(1611)의 시편 119편에 나오는 알파벳 표기는 다음과 같다: ALEPH, BETH, GIMEL, DALETH, HE, VAV, ZAIN, CHETH, TETH, IOD, CAPH, LAMED, MEM, NUN, SAMECH, AIN, PE, TSADDI, KOPH, RESH, SCHIN, TAV. 알파벳의 영어 음역 표기는 구약성경에서 예레미야 애가나 잠언 31장 등에서 나오지 않고 오직 여기에만 나오고 있다. ASV(1901)의 시편 119편에 나오는 알파벳 표기는 KJV(1911)와 알렘에서 바브까지는 같으며 그 뒤에는 달라진다: ZAYIN, HHETH, TETH, YOD, KAPH, LAMEDH, MEM, NUN, SAMEKH, AYIN, PE, TSADDE, QOPH, RESH, SHIN, TAV. 『구역』의 음역은 다음과 같다: 알넵, 벳, 끼멜, 팔넛, 헤, 와우, 사인, 겿, 뎛, 옷, 감, 라멧, 멤, 눈, 사 맥, 아인, 베, 싸테, 곱, 레스, 신, 다우. 『구역』의 발음 표기는 그 당시 외국어를 우리말로 표기하던 관습과 관계를 인정하더라도 원어 발음 표기의 정밀도에서 상당히 떨어지고 있다.



집적 배려가 꼭 있기를 소망한다.<sup>57)</sup>

<주요어>(Keywords)

『시편 활요』, 『구역』, 『개역』, 『개역개정』, 『성경전서』(1911), 저본, 대본, 『대표본』, 『브리지만-컬벗슨역』, 『쉐레쉐브스키역』, 『화합본』, 번역의 특징, 번역의 질.

Alexander A. Pieters, *The Old Testament in Korean* (1911), *The Complete Bible in Korean* (1911), *The Revised Version of Korean Translation of the Old Testament* (1938), *Wenli Reference Bible* (Delegates Version, 1804), *Bridgman and Culbertson's Version*, *Schereschewsky's Version* (Easy Wenli Bible, 1902), KJV, RV, ASV, Translation Technique, Translation Quality.

(투고 일자: 2011. 3. 28; 심사 일자: 2011. 3. 28; 게재 확정 일자: 2011. 4. 1)

---

57) 『구역』과 『개역』이 대본으로 사용하였다는 RV에는 시편과 시편 외의 시들이 평행법을 따라 제시되었다.

<참고문헌>(References)

- 廣剛 (히로 다카시), 『개화기 한국어 성서의 번역어 연구: 마가복음을 중심으로』, 서울: 高麗大學校 大學院, 2005.
- 김정우, 『시편주석 3』, 서울: 총신대출판부, 2010.
- 김중은, “구약(舊約) 국역사(國譯史)에서 Alex.A.Pieters의 위치와 의의”, 『구약논단』 27 (2008), 159-182.
- 김중은, “최초의 구약국역 선구자 알렉산더 피터스(Alexander A. Pieters)”, 『교회와 신학』 13 (1981), 29-42.
- 김중은, “구약성서국역사” 『구약의 말씀과 현실: 심천(深川) 김중은 구약학공부문집』, 서울: 한국성서학연구소, 1996.
- 김창락, “『성경전서』(1911)의 번역 검토”, 『Canon&Culture』 7 (2010), 39-74.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II. 번역, 반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, “「창세기」(1906/1911년)-서지사항, 편집특징, 번역특징, 주석 선택을 중심으로-”, 『Canon&Culture』 7 (2010), 5-38.
- 민영진, “최근에 발견된 희귀본 성경 『구약촬요』(舊約撮要)”, 『기독교사상』 385 (1991), 157-166.
- 박용규, “알렉산더 피터스(Alexander Albert Pieters): 성경번역자, 찬송가 작사자, 복음전도자 1895-1911”, 『신학지남』 294 (2008), 106-155.
- 소기천, “1911년 『성경전서』의 한국 문화사적 가치에 관한 연구”, 『Canon&Culture』 7 (2010), 127-158.
- 왕대일, “『성경전서』(1911년)에 반영된 번역의 특징들”, 『Canon&Culture』 8 (2010), 5-36.
- 이달, “『성경전서』(1911)의 요한계시록 번역 특징에 대한 고찰”, 『Canon&Culture』 8 (2010), 71-98.
- 이덕주, “‘제1세대 성서’를 통해 이루어진 복음의 토착화”, 『Canon&Culture』 7 (2010), 75-126.
- 이환진, “알렉산더 피터스의 『시편촬요』 번역 평가”, 『시편: 우리 영혼의 해부학: 김이곤 교수 정년퇴임 기념 논문집』, 서울: 한들출판사, 2006, 413-454.
- 이환진, “『성경전서』의 번역 대본 고찰-시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로-” 『성경원문연구』 27 (2010), 31-55.
- 『舊新約全書』, 神戸: 大英國北英國聖書公會, 1906(1864).
- 『新舊約聖書:文理串珠』, 上海: 中華民國聖經公會, 1920(1804).
- A. A. Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, *The Korea Mission Field* 36:5 (1940), 78-80.
- Jacob Ben Hayim Ibn Adoniya, *Biblia Rabbinica: A reprint of the 1525 Venice*

*Edition*, ed., introduction by Moshe Goshen-Gottstein, Jerusalem: Makor Pub., 1972.

Jacob ben Hayyim ben Isaac ibn Adonijah, *Introduction to the Rabbinic Bible*, Hebrew and English with explanatory notes by Christian D. Ginsburg, Prolegomenon by Norman H. Snaith, New York: Ktav, 1968.

Paul Joueon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 2006.

<Abstract>

**A Preliminary Review of the Early Korean Translations of the Book of Psalms, with a Particular Emphasis on the Source Text, Translation Technique and Quality, and their Reception History**

Prof. Jung-Woo Kim  
(Chongshin University)

As the Korean Church as a whole and the Korean Bible Society in particular are celebrating the centennial anniversary of the first publication of *the Complete Bible in Korean* (1911) this year, it seems very appropriate to look back on the history of our Bible translations and evaluate the qualities of each version and revision published in the nascent periods of translation (from 1898 to 1938 in this paper). So far, Korean biblical scholars are divided into two major camps in their understanding of the source text of *The Old Testament in Korean* (1911) and *The Revised Version of Korean Translation of the Old Testament* (1938) - one argues that even though it is a highly complicated matter, early translators must have wrestled with the original text of the Hebrew Bible; however, the other argues that they used English versions such as *The Revised Version* (RV, Oxford and Cambridge University, 1887) of the KJV (1611) and the American Standard Version (ASV, 1911) together with a couple of Chinese versions such as the Wenli Reference Bible (Delegates Version, 1804), Bridgman and Culbertson's Version (1864), Schereschewsky's Easy Wenli Bible (1902 [based on his translation in 1875]). This paper aims to discuss this agelong issue of the source text by analyzing two major texts in Psalms intensively with special reference to the translators' understanding of the Hebrew words, phrases and syntax. The present writer concludes that the first Korean translations of the Psalms by Alexander A. Pieters betrays some evidences which show that he has struggled with the Hebrew text in several passages and that he has also been in contact with the Chinese versions available in his time. With regard to the qualities of Korean translations in terms of their choice of the most suitable and common words and phrases in excellent ways, Pieters' translations could be highly evaluated even at this period. We can safely

conclude that his translations were basically followed by Underwood's translation of the Psalms (1906, 1911) even though we should acknowledge that Underwood endeavored and made his own efforts by referencing the Chinese versions and his own understanding of the received Hebrew text. We may count it as an irony of history that Pieters was appointed as one of the members responsible for the revision of *The Complete Bible in Korean*, against or in accordance with the will of Underwood of which we know little. At any rate, he as the reviser of Underwood's translation of Psalms, sometimes recovered his first translations (1898), while at other times he accepted Underwood's translations and eventually finished his job successfully (1938). As for the styles of writing, Pieters and Underwood preferred to use Korean terms and its literary style as much as possible during the early stages; however, in later works by Pieters and *The Revised Version of Korean Translation of the Old Testament* (1938), many Korean terms were replaced with the Chinese ones, which may reflect the literary taste of the time. One final suggestion to improve the literary style of the present *New Revision of the Revised Version of Korean Translation of the Old Testament* (1998) is that its style would be far better if the poetic texts are to be rearranged according to the basic design of the Hebrew poetic text, namely, in terms of parallelism.

## 쉐레쉐브스키 주교와 초기 한글성경

### -전도서 1장을 중심으로-

이환진\*

愚者多言將來之事, 人不能知

身後之事, 孰能告人 (전도서 10:14, 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역)

愚昧者は 말을 많이 하거니와 사람이 將來 일을 알지 못하나니

身後事를 알게 할 者가 누구이나 (전도서 10:14, 간이국한문 개역한글판)

1938년에 나온 『개역』은 지금도 우리가 사용하고 있는 한글판(1961)과 개정판(2004)의 어머니 성경이다. 이 성경의 출현은 알렉산더 피터스(Alexander A. Pieters)가 없이는 불가능했다. 피득(彼得)이라는 이름을 지니고 있는 이 선교사는 러시아인이었는데 본디 유대인이다. 그러니까 유대교에서 개신교로 신앙을 바꾸어 초기 한국 장로교회의 선교활동과 성경 번역에 지대한 공헌을 남긴 인물이다. 하느님은 백여 년 전에 한국에 유대인을 보내셔서 우리 말로 성경을 번역하도록 하신 것이다.

그런데 이러한 유대인이 또 한 사람이 더 있다. 바로 쉐레쉐브스키(Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831-1906) 주교이다. 시(施) 주교로 더 잘 알려져 있는 이분은 중국에서 백여 년 전에 성경 번역 작업을 한 인물로 알려져 있다. 피득(彼得)보다는 약간 이른 시기에 중국에서 선교 활동한 인물로, 본디 리투아니아 사람으로 유대인이었으나 미국으로 건너가 성공회 교인이 된 분이다.

쉐레쉐브스키 주교는 중국어로 두 종류의 성경을 번역하였다. 하나는 『쉐레쉐브스키 관화역본』(1875)이라고 부르는 구약성경이고 다른 하나는 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』(1902)이라고 부르는 성경전서이다.<sup>1)</sup> 앞의 관화역본

\* 감리교신학대학교 교수, 구약학.

1) 『쉐레쉐브스키 쉬운 문리역』(상제판)의 1912년판이 최근 우리나라에서 다시 발간되기도 하였다. 金旻洙 편, 『1912년에 발간된 漢文聖經』 (서울: 書執文人畫·이화문화출판사, 2010). 그런데 이 성경을 일일이 타이핑하고 펴낸 김경수 선생은 이 책이 쉐레쉐브스키의 쉬운 문리역 성경(1902)인 것을 모르는 듯하다. 그의 편자 후기에는 이 한문성경의 이름에 대해 아무런 언급이 없다.

은 이름 그대로 북경말로 번역한 성경이다. 북경지방의 중국인들이 당시에 사용했던 언어로 번역한 성경을 말한다. 구약만 번역했다. 그가 유대인이었기 때문에 구약에 친숙하여 이렇게 먼저 구약만 펴낸 것으로 짐작한다. 뒤의 쉬운 문리역은 말 그대로 문리체보다는 좀 쉬운 문체로 번역한 성경전서이다.

이렇게 장황하게 설명하는 이유는 그의 두 한문성경이 초기 우리말 성경에 지대한 영향을 미치기 때문이다. 그 가운데에서도 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)은 『게일-이원모역』(1925)과 『개역』(1937)에 많은 영향을 미친다. 특히 용어나 표현이 바로 시(施) 주교의 쉬운 문리역에서 많이 온 것을 알 수 있다. 이 글에서는 특히 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)이 초기 두 한글성경에 얼마만큼 영향을 미쳤는지 전도서 1장을 예로 들어 살펴보고자 한다.

## 1. 초기 한글성경 번역가들과 한문성경

『게일-이원모역』(1925)의 서문과 『개역』(1938)을 번역한 피터스의 글 “구약 개정에 대한 노트”(1940년)에는 이런 말이 나온다. 우선 『게일-이원모역』의 서문의 일부를 읽어보자.

“翻譯할 때에 前人の 譯本을 參照하는 것은 거의 第二原則이라

英國 一世 야고보의 譯本으로 불지라도 前人 된달의 譯本 中에서 十分의 九나 引用한 故로 本 聖經을 翻譯할 때에도 히브리文 舊約과 헬라文 七十人譯 舊約과 獨逸 루터 先生의 譯本과 一千八百八十一年에 改正한 譯本과 英國 옥스벳大學 出身 모벳 氏의 最新譯本이며 鮮文으로는 現行하는 譯本과 유대인의 譯本이며 기타 日文譯本까지 參照하여 서로 比較하고 히브리와 헬라 字典에 萬分の 一이라도 遺漏하거나 模糊함이 없도록 努力하였노라<sup>3)</sup>

요즘의 표기법으로 바꾸어 읽어보았다. 그러나 한자는 그대로 두고 인용한 것이다. 이 부분은 게일 선교사와 이원모 장로가 함께 쓴 “서언”(緒言)에 들어 있는 두 번째 번역원칙이다. 이 가운데 우리의 눈을 끄는 것이 “유대인의

2) 『기일역』(奇一譯)이라고 이름 붙여있는 성경을 구태여 『게일-이원모역』이라고 이름 붙이는 까닭은 게일과 함께 번역작업을 한 이원모 장로의 노력이 결코 소홀히 될 수 없다는 점과 용어나 표현이 한문을 잘 알고 있던 이원모 장로가 없이는 나올 수 없는 것이기 때문이다.

3) 奇一, 『新譯 新舊約全書』, 影印本(서울: 한국이공학사, 1986), 緒言. (원출판년도 1925)

번역”이라는 표현이다. 이 유대인의 번역은 1915년에 나온 유대인들의 영어 번역(JPS)을 가리키는 것일까? 그럴 가능성도 전혀 배제할 수 없지만 아무래도 한문성경을 말하는 듯하다.

“유대인의 번역”이라는 표현은 현행하는 한글성경과 일본어 역본을 말하는 부분 가운데 들어 있는 것으로 한문성경을 가리키는 듯하다. 두 번역가가 말하는 한글성경이란 『구역』(1911)을 말하는 것이고 일어역은 페이지역(1888) 등을 가리키는 것이 아닐까 짐작한다. 이러한 짐작이 맞다면 동양 삼국의 번역 가운데 한문성경을 언급하지 않았는데 바로 한문성경 가운데 유대인이 번역한 성경으로는 앞서 언급한 쉐레쉐브스키 주교의 두 번역을 가리키는 것으로 생각할 수 있다. 그런데 당시 가장 많이 보았던 한문성경은 역시 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)이었으므로 이 성경을 가리키는 것으로 생각할 수 있다. 쉐레쉐브스키 주교는 유대인이기 때문이다.

또한 한글 『개역』의 번역 작업을 마무리하는 데 무려 10여 년이나 종사한 알렉산더 피터스는 이 작업을 하면서 다음과 같은 역본들을 참조하였노라고 말하고 있다. 앞서 말한 대로 “개역 구약 개정에 대한 노트”(Notes on Old Testament Revision)라는 글이다.<sup>4)</sup>

“... 이 작업을 하면서 참고한 책은 다음과 같다. 독일어 성경은 루터 역과 개정역(the Revised), 영어 성경은 개역(Revised), 모팻역(Moffatt), 굿스피드역(Goodspeed), 긴스버그(Ginsburg)의 영어역, 그리고 중국어 역본 두 개와 일본어 역본 하나이다.”

피터스가 『개역』의 개정 작업을 하면서 참고한 성경은 독일어 성경과 영어 성경과 중국어 성경 각각 두 종류 그리고 일본어 성경 하나이다. 이 가운데에서 “중국어 역본 두 개”라는 표현이 우리의 관심을 끄는 표현이다. 두 중국어 성경은 아마도 앞서 언급한 쉐레쉐브스키 주교의 두 역본일 가능성이 크다. 왜냐하면 우리나라 최초의 완역본인 『구역』(1911)이 브리지만-켈벗슨역(1864)을 많이 참조하여 번역하였는데 이와 달리 『개역』(1938)은 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 표현이 많이 등장하기 때문이다.

한문성경의 경우 그 출발점은 대표본(1854)이다. 흔히 문리성경(文理聖經)으로 알려져 있는 이 성경은 책이름에 “문리”(文理)라는 말이 들어가서 이렇게 부르는 듯하다. 특히 구약은 영국의 중국학의 기초를 놓은 제임스 렉(James Legge)을 중심으로 영국 런던선교회 소속 선교사들 그리고 왕따오(王

4) 이환진, “알렉산더 피터스의 한글 개역 구약 개정 작업 - “구약 개정에 대한 노트”(1940년)를 중심으로”, 『성경원문연구』 22 (2008), 50.



稻)라는 중국인 학자가 함께 펴낸 번역본이다.<sup>5)</sup> 그러나 십년 후에 미국인 선교사인 브리지만과 켈벗슨이 독자적으로 펴낸 성경이 바로 브리지만-켈벗슨역(1864)이다. 이 성경 역시 그 문체는 문리체 성경이다. 따라서 우리가 참조하려는 네 개의 한문성경 가운데 대표본(1854)과 브리지만-켈벗슨역(1864)을 문리성경이라고 부를 수 있다. 하지만 앞서 언급한 대로 대표본(1854)이 수려한 한문으로 번역된 성경이기에 이 번역을 문리성경으로 부르고 있는 듯하다. 이와는 다르게 브리지만-켈벗슨역(1864)은 영어성경 KJV(1661)를 참조하여 원문을 충실히 반영하려고 노력한 한문성경이기에 문리체이긴 하나 그렇게 유려한 문장이라고 보기는 어렵다. 하지만 이 성경은 한글 최초의 완역 성경인 구역(1911)에 지대한 영향을 미친다.<sup>6)</sup>

## 2. 쉘레쉴브스키 주교 그리고 그의 북경어 구약과 쉬운 문리역

이들 두 문리체 성경과 다르게 입말체로 번역한 한문성경이 있는데 바로 쉘레쉴브스키 주교가 번역한 관화역본이다. 이것을 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)이라고 부르는데 구약만 들어있는 성경이고 북경말로 번역한 성경이다. 쉘레쉴브스키 주교는 사실 이 번역을 내놓은 뒤로 주교라는 호칭을 미국 성공회에서 부여받는다.<sup>7)</sup> 이 호칭에 대해서 현지 선교사들 사이에 설왕설래 하였지만 쉘레쉴브스키는 이 호칭을 자랑스럽게 생각했다. 스스로 한문성경 번역이 자신의 선교적 사명이라고까지 여겼던 쉘레쉴브스키는 북경 지역에 파송 받아 그 지역 중국인들이면 누구나 쉽게 원문을 충실히 반영한 한문성경을 읽을 수 있도록 해야 한다는 사명감을 지니고 있었다.<sup>8)</sup> 이렇게 해서 나온 성경이 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)인데 아마도 이 성경이 입말체로 번역된 첫 구약 한문성경이 아닐까 추정한다.

정통 유대인이기 때문에 히브리어에 자유로웠고 또한 한문에도 능했던 쉘레쉴브스키는 약 10여 년에 걸쳐 이 번역을 내놓는다. 그가 대본으로 사용한 히브리어 마소라 본문은 야콥 벤 하임의 랍비 성경이었던 듯하다.<sup>9)</sup> 그리고

5) Hwan-Jin Yi, "James Legge, the Chinese Delegates' Version of the Bible and Korean Translations of the Bible", 『신학과 세계』 (*Theology and the World*) 5 (September 2008), 9-35.

6) 이환진, "『성경전서』의 번역 대본 고찰 - 시편과 잠언과 욥기를 중심으로", 『성경원문연구』 27 (2010), 31-55.

7) Iren Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky (1831-1906)*, Leiden: Brill, 1999, 125.

8) Ibid., 96-97.

9) Ibid., 182, n. 32.

그는 이 번역을 내놓기 위해 중세 유대인 학자들인 라쉬(Rashi)와 이븐 에즈라(Ibn Ezra) 그리고 19세기의 독일인 구약학자 드 베테(de Wette)의 주석을 많이 참조하기도 하였다.<sup>10)</sup> 이 번역의 공헌은 지금도 중국인들이 사용하고 있는 화합본(和合本) 성경 가운데 1919년에 나온 국어체 한문성경의 모체가 된다는 사실이다.<sup>11)</sup>

그런 뒤 그는 성경번역에 대한 열망을 접지 않았다. 그러나 그의 몸이 말을 듣지 않았다. 북경에서 오랜 세월 성경 번역 작업에 헌신했던 쉐레쉐브스키 주교는 어느 날 열병에 걸려 혼수상태에 빠지는데 몇 주 만에 겨우 회복되었으나 제대로 걸을 수가 없었다.<sup>12)</sup> 이러한 악조건 속에서도 쉐레쉐브스키 주교는 위의 관화역본을 개정하는 작업을 하였으며 곧이어 문리체 성경보다는 약간 쉬운 문리체로 성경 번역 작업을 하는데 이 성경은 일본에서 이루어졌다. 건강상 일본으로 건너가 중국인 학자들과 함께 이 작업을 해낸 것이다.<sup>13)</sup> 그 성격을 보면 자신의 관화역본(1875)을 대본으로 삼아 대표본(1854)을 참조하여 그 용어를 많이 빌려 온 흔적을 여기저기서 찾아볼 수 있다.<sup>14)</sup> 또한 자신의 관화역본(1875)은 구약만 있는 것인데 신약도 쉬운 문리체로 함께 번역하였다.<sup>15)</sup> 몸이 마비되어 두 손가락으로만 타자를 쳐서 번역했다고 하여 “이지성경”(二指聖經)이라고도 부른다.

경기도 이천에 있는 기독교문사 문서실에 보관되어 있는 한문성경 가운데 가장 많은 한문성경은 바로 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 관주판(版)이다.<sup>16)</sup> 본문은 같고 관주 작업을 하여 펴낸 것인데 한국인들에게 꽤 인기가 있었던 듯하다. 관주(貫珠)가 붙어있는 이 성경에는 Bishop Shereschewsky's Version이라는 이름이 붙어 있기도 하다.<sup>17)</sup> 탁사 최병헌 목사와 같이 한학에 조예가 깊었던 한학자들은 대표본(1854)을 많이 읽었고<sup>18)</sup> 일반 교인들 가운

10) Ibid., 189-190.

11) Ibid., 153, 248-249.

12) Ibid., 142-143.

13) Ibid., 146-153.

14) Ibid., 113-114.

15) Ibid., 242.

16) 2009년 여름에 감리교신학대학교의 한국교회사 교수이신 이덕주 박사와 함께 이곳을 방문하여 확인하였다.

17) Ibid., 160.

18) 崔炳憲, 『韓哲輯要』, 京城: 博文書館, 1922, 1; 이환진, “성서 번역가 탁사 최병헌의 잠언(23장)과 시편(32편, 122편)과 역대하(6-7장) 번역문 분석 - 「조선(대한) 크리스도인 회보」의 경우”, 『성경원문연구』 17 (2005년), 45-71을 참조하라. 또한 대표본(1854)은 브리지만-퀵벗슨역(1864)과 함께 일본어 초기성경에도 깊은 영향을 미친다. 이에 대한 연구로는 강선아, “일본어역 성서 번역사 - 전도서 1장-12장을 중심으로”, 감리교신학대학교 신학대학원 2009학년도 석사학위논문 그리고 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일

데에서 한문을 읽을 수 있는 분들은 이 시(施) 주교의 번역(1902)을 선호한 듯하다. 하지만 탁사의 글을 읽어보면 주로 대표본(1854)을 외워서 적고 있으나 후대에 갈수록 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)을 참조한 흔적을 많이 찾아볼 수 있다.

이렇게 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역은 한글 개역(1938)에 많은 영향을 미친 것으로 보인다. 또한 신학 저작에도 많이 인용되어 신학화하는 데 중요한 역할을 한다. 따라서 쉘레쉴브스키 주교의 두 성경은 중국인 그리스도인들과 한국인 그리스도인들에게 깊은 영향을 미친 것으로 볼 수 있다. 이만큼 시(施) 주교는 극동 아시아 그리스도인들의 언어생활에 깊은 흔적을 남겼다.

### 3. 전도서 1:1-10의 비교 분석

그러면 여기서는 전도서 1:1-10을 본문의 예로 삼아, 19세기에 나온 한문성경인 대표본(1854)과 브리지만-컬벳슨역(1864) 그리고 쉘레쉴브스키의 두 성경인 북경 관화역 구약(1975)과 쉬운 문리역(1902) 그리고 영어성경 ASV(1901)를 초기 한글성경인 구역(1911)과 게일-이원모역(1925)과 개역(1938)과 함께 나란히 놓고 비교해 보기로 하자. 각 역본의 이름은 발행년도의 순서에 따라 표기한다. 다만 쉘레쉴브스키 주교의 두 성경은 이름이 길어 각각 “북경어 구약”(875)과 “쉬운 문리역”(1902)으로 줄여서 표기한다.

1:1

(대표본) 耶路撒冷王, 大關之子, 宣播大道, 其言曰

(브리지만-컬벳슨역) 耶路撒冷王, 大關之子, 傳道之言如左

(북경어 구약) 耶路撒冷王大具的兒子柯黑列之言, 記在下面他說

(쉬운 문리역) 耶路撒冷王, 大衛子柯希列其言如左

(ASV) The Word of the Preacher, the son of David, king in Jerusalem.

(구역) 다윗의 아들 예루살넬 왕 전도자의 말씀이라

(게일-이원모역) 다윗의 아들 예루살넬王이 傳道하야 골아디

(개역) 다윗의 아달 예루살넬왕 전도자의 말씀이라

이 구절에서 중심이 되는 말은 “전도”(傳道)인 듯하다. 한글 두 성경이 모두 “전도”라는 말을 사용한다. 그런데 이 말은 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “전도지언”(傳道之言)이라는 표현에서 비롯된 듯하다. 물론 “다윗의 아들 예

번어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 176-199를 참조하라.

루살렘 왕”이라는 말은 두 한글성경의 공통 요소이다. 이 말은 게일-이원모역(1925)과 개역(1938)이 똑같이 옮겼다는 말인데 이러한 번역 경향은 게일-이원모역(1925)이 “짧게 줄인 풀이역”이라는<sup>19)</sup> 별명을 갖는다 하더라도 두 번역가가 한 때 개역위원회의 일원이었다는 사실을 증명하는 근거라고 말할 수 있을 것이다.

그런데 구역(1911)에는 이 절 전체가 표기법만 다를 뿐 개역(1938)과 똑같이 “다윗의 아들 예루살렘 왕 전도자의 말씀이라”라고 읽은 것을 보면 개역(1938)은 구역(1911)의 이 구절을 그대로 따른 것을 알 수 있다.

1:2

(대표본) 吾觀萬事, 空之又空, 虛之又虛

(브리지만-컬벳슨역) 傳道者曰, 太虛之虛, 太虛之虛哉, 凡所有者皆虛也

(북경어 구역) 凡事都是虛空的虛空, 虛空的虛空, 都是虛空

(쉬운 문리역) 柯希列曰, 凡事虛中之虛, 虛中之虛, 皆屬於虛

(ASV) Vanity of vanities, saith the Preacher; vanity of vanities, all is vanity.

(구역) 그 말씀에 굴으되 범스가 헛되고 헛되고 쏘 헛되고 헛되여 다 헛된디 속흐엿도다

(게일-이원모역) 萬事가 空虛하고 空虛하니

(개역) 전도자가 갈아대 헛되고 헛되며 헛되고 헛되니 모든 것이 헛되도다

이 구절에서 구역(1911)과 개역(1938)이 다른 점은 앞부분이다. 구역(1911)은 “그 말씀에 굴으되 범스가”라고 되어 있고 개역(1938)은 이것을 “전도자가 갈아대”라고 간결하게 읽었다. 히브리어 본문을 따른 경우이다. 또한 구역(1911)의 마지막에 나오는 “다 헛된디 속흐엿도다”는 원문에 없는 것으로 생각하고 빼고 읽었다. 그렇지만 구역(1911)의 이 표현은 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 “개속어허”(皆屬於虛)를 그대로 읽은 것이다.

그런데 게일-이원모역(1925)의 경우 “전도자가 말한다”라는 부분은 빼고 또한 거듭 반복되는 “헛되다”(헤벨)는 말을 “공허하다”라고 단 두 번만 읽는다. 줄인 풀이역이라는 말에 걸맞게 이 부분을 이렇게 간결하게 읽었는데 거의 비슷한 표현이 나오는 12:8에서는 게일-이원모역(1925)이 “虛無하고 虛無하고 虛無하도다”라고 읽어 히브리어 “헤벨”(לֶבֶל)을 “허무”(虛無)로 바꾸어

19) 閔泳珍, 『國譯聖書研究』(서울: 성광문화사, 1986), 150.

읽었을 뿐만 아니라 세 번 반복하여 읽는 것이 다르다. 이 번역어는 가톨릭 성경(2005)에서 채택하여 지금껏 이어지는 용어이기도 하다.

개역(1938)의 “헛되고 헛되며 헛되고 헛되니 모든 것이 헛되도다”는 물론 구역(1911)에서 온 것이다. 그대로 따르지는 않았지만 “헛되다”가 네 번 반복되는 것은 분명 구역(1911)의 전통이라고 말할 수 있다. “헛되고 헛되다”는 말은 히브리어로 “헛된 것 가운데서도 헛되다”(הבל הבלים)라고 되어 있지만 구역(1911)이나 개역(1938)의 번역가들은 모두 그냥 “헛되다”는 말을 반복적으로 나열하여 읽는다. 초기 한글성경만이 지니고 있는 전통이다. 한문성경이나 영어성경 ASV에서는 이러한 모습을 찾아 볼 수 없기 때문이다.

개역(1938)은 이렇게 이 부분에서 구역(1911) 전통을 그대로 따르고 있다. 이러한 모습은 12:8에서도 똑같이 찾아볼 수 있다. 개역(1938)은 “헛되고 헛되도다 모든 것이 헛되도다”라고 하였는데 구역(1911) 또한 “헛되고 헛되도다 모든거시 다 헛되도다”라고 읽기 때문이다. 다른 것은 “다”라는 말을 개역(1938)이 빼고 읽은 것뿐이다. 이렇게 전도서의 핵심 표현이라 할 수 있는 “헛되다”는 말은 대표본(1854)을 위시한 한문성경에서 구역(1911)과 개역(1938)이 빌려왔지만<sup>20)</sup> 문장 구성은 독자적이다.

1:3

(대표본) 光天之下，營營操作，何益之有

(브리지만-컬벳슨역) 人於日下，凡所歷之勞苦，有何益哉

(북경어 구약) 人於日下，凡所勞碌經營的有何益處

(쉬운 문리역) 人於日下勞碌操作，何益之有

(ASV) What profit hath man of all his labor wherein he laboreth under the sun?

(구역) 사람이 날아래서 슈고하는 모든 슈고가 무슨 리익이 잇스리오

(게일-이원모역) 人生이 世上에서 受苦하나 所用이 무어시뇨

(개역) 사람이 해 아래서 슈고하는 모든 슈고가 자기의게 무엇이 유익한고

이 구절에서 세 한글성경의 공통 용어는 “슈고”(受苦)이다. 물론 브리지만-

20) 물론 “헛되다”는 말은 1891년에 나온 스캇(James Scott)의 영한사전에서 온 것이라고 볼 수도 있을 것이다. James Scott, *English-Corean Dictionary* (Corea: Church of England Mission Press, 1891), 332를 보면 “Vanity” 항목을 “헛됨”으로 읽는다. 이와 달리 1890년에 언더우드 가 펴낸 한영사전에는 “Vanity” 항목을 “교만, 자궁, 헛것”으로 읽기도 한다. Horace Grant Underwood, 『韓英字典 한영주년』 (*A Concise Dictionary of the Korean Language in Two Parts Korean-English and English-Korean, Part II: An English-Korean Dictionary*), Student Edition (Tokio: The Yokohama Seishi Bunsha, 1890), 276 참조.

컬벗슨역(1875)이 “노고”(勞苦)라는 비슷한 용어를 쓰고 있기는 하지만<sup>21)</sup> 한글성경만의 용어라 할 수 있다. 이 용어는 물론 구역(1911)에서 비롯되었다.

1890년에 나온 언더우드의 『한영저단』에는 “슈고”(受苦)라는 항목을 “Hardship, difficulty, suffering”으로 설명하고 있고(Part I, 138) 영어 ASV의 용어인 “Labor”를 동사로는 “익쓰오, 힘쓰오, 일하오”로 명사로는 “익, 일, 공부”로 설명하고 있다(Part II, 152). 또한 1981년에 나온 스캇의 영한사전(192쪽)에도 “Labour”는 “공부”로 “to Labour”는 “일하다, 품팔다, 공부하다”로 설명하고 있는 것을 보면 초기 한글성경의 “슈고”라는 말은 영어성경 ASV의 “labor”를 옮긴 것으로 보기 어렵다. 이뿐만 아니라 1880년에 나온 『한불저단』(439쪽)에도 “슈고”라는 항목을 한자로는 “受苦”라고 표기하고 그 설명은 “Pein, difficulte, travail pénible, affliction, souffrance, lassitude, accablement”로 하고 있는 것을 보면 영어 “labor”와는 별 상관이 없는 것을 알 수 있다. 따라서 초기 한글성경의 “슈고”라는 용어는 한국어식 한자말인 것을 알 수 있다. 그런데 이어서 나오는 부분에서 게일-이원모역(1925)은 그 번역 성격에 걸맞게 “所用이 무어시뇨”라고 고유한 용어를 사용하면서 간결하게 읽었는데, 구역(1911)을 따랐을 것으로 짐작하는 개역(1938)은 “모든 슈고가 자기의게 무엇이 유익하고”라고 읽어 구역(1911)의 “모든 슈고가 무슨 리익이 잇스리오”와는 약간 다르게 읽었다. 물론 이 두 성경은 모두 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 “하익지유”(何益之有)를 읽은 것으로 생각해 볼 수 있다. 이 표현은 물론 대표본(1854)에서 온 것이다. 따라서 이 가운데 “익”(益)을 “유익”(구역)과 “이익”(개역)으로 약간 달리 읽은 것이 다를 뿐이다.<sup>22)</sup>

물론 개역(1938)은 “자기의게”라는 말을 집어넣어 읽었고 “무엇이 유익하고”라고 하여 구역(1911)이 “무슨 리익이 잇스리오”라고 대표본(1854)이나 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902) 등의 한문성경을 그대로 읽은 것과 달리 풀어 읽었다. 곧 이 부분에서 개역(1938)은 구역(1911)을 따르되 독자적인 판단으로 문장 구조를 다르게 읽어 옮겼다. 구역(1911)은 히브리어 본문의 “무슨 유익(이익)이 사람에게”(마-이트론 라-아담)라는 표현을 문자 그대로 읽었다. 구역의 번역 성격과 다르게 축자적 읽기를 보여주는 부분이다. 그런데 개역(1938)은 오히려 이 부분에서 문자적으로 문장을 구성하지 않고 “자기에게

21) 두산동아의 2005년판 『백년옥편』(217쪽)은 “노고”(勞苦)를 “힘들여 애쓰는 수고”라고 설명하고 있다.

22) 게일의 한영자전(1914)은 “익”(益) 자를 이렇게 설명한다. “益(더할) To pour in more; to increase. Progress. The 42nd Diagram. Many; profit; benefit; use”(131쪽). 이렇게 놓고 보면 “유익”(개역)이나 “이익”(구역)이나 비슷한 뜻을 전달한다고 말할 수 있다. 다만 『개역』(1938)의 “유익”(有益)은 “쓰임”(use)에 더 강조점을 두고 있는 용어로 보이며, 『구역(1911)』의 “이익”(利益)은 “이득”(profit)에 더 강조점을 두고 있는 말이 아닐까 짐작한다.

무엇이 유익하고”라는 식으로 읽어 개역의 독자적 성격과는 다른 읽기를 드러내고 있다.

구역(1911)의 “날아래서”는 개역(1938)의 “해 아래서”로 “날”이 “해”로 바뀐 것을 알 수 있다. 대표본을 빼고 세 한문성경이 모두 “일하”(日下)로 되어 있어서 두 번역이 다 가능하다고 볼 수 있으나 개역의 경우 히브리어 본문의 “타하트 하-솨마쉬”(טַחַת הַחַמָּשִׁי)를 보고 “해”로 바꾸었을 가능성이 크다.

1:4

(대표본) 世代迭更, 大地恒存

(브리지만-컬벳슨역) 一代既逝一代又來, 惟地永存

(북경어 구약) 一代過去, 一代又來, 地是永遠長存

(쉬운 문리역) 一代逝, 一代來, 大地永存

(ASV) One generation goes and another generation cometh; but the earth abideth for ever.

(구역) 흔 세딤는 가고 흔 세딤는 오되 짜는 영원히 잇도다

(게일-이원모역) 地球는 恒常 잇스나 世代는 變更하며

(개역) 한세대는 가고 한세대는 오되 짜는 영원히 잇도다

개역(1938)은 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)을 그대로 따른 듯하다. 물론 구역(1911)과도 거의 같다. 이 경우는 구역(1911)이 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)을 따른 경우일까? 물론 “짜는 영원히 잇도다”(땅은 영원히 잇도다)라는 말에서 “땅”[地]은 브리지만-컬벳슨역(1864)의 용어이다. 그러나 “영원히 있다”라는 표현은 분명히 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)의 번역어이다. 그리고 더 분명한 것은 “지시영원장존”(地是永遠長存)이라는 말에 분명히 “영원”(永遠)이란 말이 들어있다. 쉘레쉴브스키는 이 성경에서 “영원”이라는 말을 강조하기 위하여 “장존”(長存)이라고 “장”(長)을 집어넣어 그 뜻을 더 명확하게 하고자 했다.

따라서 구역(1911)과 개역(1938)은 이 구절에서, 앞부분은 쉬운 문리역(1902)을, 뒷부분은 관화역본(1875)을 따라 읽은 것을 확인할 수 있다. 물론 개역(1938)이 히브리어 본문을 대본으로 읽은 것을 부인할 수 없다. 그러나 용어는 분명히 쉘레쉴브스키의 두 성경에서 빌려온 것이 분명하다.

1:5

(대표본) 日出日入, 運行不息

(브리지만-컬벳슨역) 日出日入, 而急趨於所出之處

(북경어 구약) 日頭出來, 日頭落下, 又往所出的地方急急轉行

(쉬운 문리역) 日出日入, 趨歸其所, 復又出照

(ASV) The sun also ariseth, and the sun goeth down, and hasteth to its place where it ariseth.

(구역) 날이 나오기도 하고 날이 드러가기도 하느니 그 나오는 곳으로 급히 가고

(게일-이원모역) 太陽은 出入하야 運行이 쉬지 아니하며

(개역) 해는 쫓다가 지며 그 쫓던 곳으로 빨리 도라가고

게일-이원모역(1925)의 “태양”(太陽)은 그 고유한 번역어이지만, 전체적으로 이 부분에서 대표본(1854)을 따른 흔적이 보인다. “出入하야”는 대표본(1854)의 “일출일입”(日出日入)을 “출입”(出入)으로 줄여 읽은 것으로 볼 수 있다. 대표본(1854)의 “일”(日)을 “태양”(太陽)으로 바꾸어 읽었다. 그런데 이어서 나오는 “運行이 쉬지 아니하며”는 대표본(1854)의 “운행불식”(運行不息)을 옮긴 것이 분명하다. 다른 성경에서는 모두 보이는 “급히”라는 표현이 보이지 않기 때문이다.

구역(1911)은 이 부분에서 전체적으로 브리지만-컬벳슨역(1864)을 따른 것이 분명하다. 물론 앞부분의 “날이 나오기도 하고 날이 드러가기도 하느니”는 대표본(1854)에서 왔다고 볼 수도 있다. 두 한문성경이 똑같기 때문이다. 뿐만 아니라 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)도 이 부분이 대표본(1854)과 똑같다. 여러 한문성경의 대표본(1854) 의존도를 보여주는 예이다. 그런데 구역의 뒷 부분인 “그 나오는 곳으로 급히 (가고)”는 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “급추어소출지처”(急趨於所出之處)를 거의 그대로 반영한 것으로 볼 수 있다. 구역(1911)의 번역 성격을 잘 보여주는 부분이다.

개역(1938)은 이 구절에서 구역(1911)의 “날”을 “해”로 바꾸어 읽었다. 뿐만 아니라 “나오다 … 들어가다”를 “뜨다 … 지다”로 우리말다운 표현을 사용하고 있다. 개역이 독자적인 번역을 지향하고 있던 것과는 다른 모습이다. 물론 영어성경 ASV의 “to arise … to set”를 반영했다고 볼 수도 있다. 그러나 히브리어 본문의 “자라흐”(\*צָרַח)와 “보”(\*בּוֹא)라는 동사도 이 뜻을 지니고 있기에 영어성경을 반영했다기보다는 히브리어로 확인한 것을 알 수 있다.

하지만 개역(1938)은 “그 쫓던 곳으로 빨리 도라가고”라는 마지막 부분에서 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 “추귀기소”(趨歸其所)를 그대로 반영하고 있다. 특히 “돌아가다”라는 표현은 이 쉬운 문리역의 “귀”(歸)를 반영하고 있는 표현이기 때문이다. 이 용어는 다른 한문성경에서는 찾아볼 수 없는 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 고유한 번역어이다. 그런데 개역(1938)의 “그 쫓던 곳으로”는 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 번역본문에는 없지만



그 본문을 설명하는 할주(割註)를 반영하고 있다. 곧 그 할주는 “복우출조혹 작즉소유출조지소”(復又出照或作卽所由出照之所)라고 설명하는데 이 가운데에서 “출조지소”(出照之所)를 “그 켜던 곳으로”라고 반영한 것으로 읽을 수 있다.

1:6

(대표본) 風自北來, 復自南至, 廻旋靡定

(브리지만-겔벗슨역) 風行於南, 復旋於北, 旋轉而行, 風返旋于所旋之處

(북경어구약) 風往南吹, 又轉到北,<sup>23)</sup> 南旋轉而吹, 從何旋轉, 復又旋轉

(쉬운 문리역) 風往南行, 復轉於北, 旋轉而行, 從何旋轉, 復又旋轉

(ASV) The wind goeth toward the south, and turneth about unto the north; it turneth about continually in its course, and the wind returneth again to its circuits.

(구역) 바람이 남편으로 불다가 북편으로 도리키고 이리 불며 더리 불어 부던 곳으로 다시 도라가고

(게일-이원모역) 바람은 定한 方向이 업시 南으로 불다가 北으로 불며

(개역) 바람은 남으로 불다가 북으로 도리키며 이리 돌며 더리 도라 부던 곳으로 도라가고

개역(1938)은 이 구절에서 구역(1911)을 거의 그대로 따르고 있다. 다만 “남편”을 “남”으로 “북편”(북편)을 “북”(북)으로 “편” 자를 빼고 읽은 것이 다르며 “북편으로 도리키고”를 “북으로 도리키며”로 “...고”를 “...며”로 바꾼 것이 다를 뿐이다. 물론 “불다”를 “돌다”로 바꾸어 “이리 불며 더리 불어”(구역)를 “이리 돌며 더리 도라”(개역)로 읽은 것도 다른 점이다.

그런데 이렇게 개역(1938)과 거의 똑같은 구역(1911)은 뒷부분에서 “이리 불며 더리 불어 부던 곳으로 다시 도라가고”라고 독특하게 읽었는데 이 부분은 브리지만-겔벗슨역(1864)의 “풍반선우소선지처”(風返旋于所旋之處)를 반영하고 있는 듯하다. 특히 “부던 곳”이라는 표현이 브리지만-겔벗슨역(1864)의 “소선지처”(所旋之處)를 그대로 읽은 것인데 “(부던) 곳”이라는 뜻의 “처”(處)가 바로 그 흔적이다. 다른 한문성경에서는 찾아볼 수 없는 표현이기 때문이다. 개역(1938) 역시 브리지만-겔벗슨역(1864)의 고유한 이 표현을 그대로 따랐다. 그러나 전반적으로 구역(1911)이나 개역(1938)은 독자적인 읽기를 보여주고 있다.

23) 미국성서공회 도서관에 있는 1875년판은 “北”을 “比”로 잘못 표기하고 있다.

그러면서도 개역(1938)은 히브리어 본문의 표현을 문자 그대로 반영하고자 노력하고 있는데, 특히 “이리 돌며 더리 도라”는 “쏘베브 쏘베브 헬레크”(סוֹבֵב סוֹבֵב הוֹלֵךְ)에 나오는 “돌다”는 뜻의 동사(\*סִבַּב)를 그대로 반영하고자 한 노력을 찾아볼 수 있다.

게일-이원모역(1925)은 이 구절에서 독특한 표현을 선보이는데 그것은 “定 向 方 向 이 업시”라는 표현이다. 또한 “南으로 불다가 北으로 불며”라는 표현도 바람이 반복하여 부는 모습을 이렇게 단순하게 표현하고 있다.

1:7

(대표본) 百川歸海, 海不見其溢, 河水從所來而來, 復從所來而去

(브리지만-켈벗슨역) 河悉流立於海, 而海尙不盈, 河所來之處, 河悉復歸之

(북경어구약) 江河都往海裏流, 海卻不滿溢, 江河往何處流, 流了又流

(쉬운 문리역) 諸河流於海, 海不滿溢, 河往何流, 流而復流

(ASV) All the rivers run into the sea, yet the sea is not full; unto the place whither the rivers go, thither they go again.

(구역) 모든 강물은 다 바다로 흘러 드러가되 바다는 찻지아니흐는도 다 강 물은 어느 곳으로 흐르던지 줄곳 흐르나니라

(게일-이원모역) 江河는 넘치지 아니흐는 바다로 쉬지 아니흐고 흘러 드러가니

(개역) 모든 강물은 다 바다로 흘으되 바다를 채오지 못하며 어나 곳으로 흘으던지 그리로 련하야 흘으나니라

개역(1938)의 앞부분의 “모든 강물은 다 바다로 흘으되”에서 “모든 … 다”는 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)에만 있는 “제”(諸)를 반영하는 표현이다. 물론 이어서 나오는 “바다를 채오지 못하며”는 대표본(1854)의 “해불견기익”(海不見其溢)을 그대로 옮긴 듯하다. 특히 “견”(見)이라는 수동태 표현을 “채우다”라고 반영한 듯하다. 그렇지만 이어서 나오는 “어나 곳으로 흘으던지”는 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 “하왕하류”(河往何流)를 반영한 듯하다. 물론 마지막 부분의 “그리로 련하야 흘으나니라”는 개역(1938)만의 고유한 읽기로 보인다. 어디에서도 “연(連)하여 흐르다”라는 표현은 찾아볼 수 없기 때문이다. 모두 다 “그리로 다시 흐른다”는 식으로 읽고 있기 때문이다.

게일-이원모역(1925)의 시작 말인 “강하”(江河)는 두 번씩이나 반복되는 쉐레쉐브스키 관화역본(1875)의 번역어이다. 이어서 나오는 부분은 이 역본의 번역 성격에 맞게 간결하게 줄여 읽고 있다.

구역(1911)은 개역(1938)과 거의 비슷하나 뒷부분에 나오는 “강 물은 어느

곳으로 흐르던지 줄곳 흐르느니라”가 개역(1938)과 조금 다르다. 특히 “강 물은”은 개역(1938)이 생략한 부분이다. 그리고 구역(1911)의 “줄곳 흐르느니라”를 개역(1938)은 “런하야 흘으나니라”라고 하여 “줄곳”을 “그리로 런하야”로 고쳐 읽었다.

물론 히브리어 원문은 “강물은 나왔던 곳으로 돌아가 거기서 다시 흘러 내린다”(민영진)라고도 읽을 수 있다. 민 교수님의 연구에 따르면 이 부분은 계속되는 동작을 나타낼 수도 있고 반복되는 동작을 나타낼 수 있다.<sup>24)</sup> 히브리어 동사 “슈브”(שוב)가 이런 기능을 둘 다 가지고 있기 때문이다. 이런 면에서 구역(1911)은 쉘레쉴브스키 북경관화역 구약(1875)을 따르고 게일-이원모역(1925)과 개역(1938)은 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)을 따랐다고 말할 수 있다.

1:8

(대표본) 萬物運動, 言之不能盡, 觀之不勝觀, 聞之不勝聞,

(브리지만-컬벳슨역) 萬物以勞苦而盈人不勝言之, 目不能飽於視, 耳不能足於聞

(북경어 구약) 若將萬事一一題論, 必致疲乏, 人也不能說盡, 眼無時看飽, 耳無時聽足

(쉬운 문리역) 若以萬事一一論之, 必致疲乏, 人不能言盡, 目無時視飽, 耳無時聞足

(ASV) All things are full of weariness; man cannot utter it: the eye is not satisfied with seeing, nor the ear filled with hearing.

(구역) 만물의 슈고를 사람의 말노 능히 다 할수 업느니 그런고로 눈은 보기에 빅부르지아니히고 귀는 듯기에 츠지아니흐느니라

(게일-이원모역) 萬物의 運動이 無盡하야 눈으로 보며 귀로 드를 수 업거니와

(개역) 만물의 피곤함을 사람이 말노 다 할수 업나니 눈은 보아도 족함이 업고 귀는 드러도 차지 아니 하는도다

먼저 게일-이원모역(1925)의 “萬物의 運動”은 대표본(1854)의 “만물운동”(萬物運動)에서 온 것이 분명하다. 또한 “無盡하야”의 “진”(盡) 또한 대표본

24) 민영진, “전도서 1:7b의 이해”, 『현대와 신학』 12 (1989년 5월), 7-20. 이 글의 영어 번역으로는 Young-Jin Min, “Notes: How do the rivers flow? (Ecclesiastes 1.7)”, *The Bible Translator*, 42:2 (April 1991), 226-231을 보라. 대표본(1854)과 브리지만-컬벳슨역(1864)과 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)이 “복”(復)이라는 용어로 또 ASV도 “again”이라는 용어로 이렇게 읽었다. 그런데 쉘레쉴브스키 북경관화역 구약(1875)은 “흐르고 또 흐른다”[流了又流]로 읽어 계속되는 동작으로 이 용어 “슈브”(שוב)를 이해하였다.

에서 비롯된 표현으로 보인다. 물론 쉐레쉐브스키의 두 한문성경도 이 용어를 대표본(1854)에서 빌려온 듯하다.

구역(1911)과 개역(1938)의 “만물의 슈고”와 “만물의 피곤함”에서 “만물”은 대표본(1854)의 시작 말인 “만물운동”(萬物運動)의 “만물”에서 온 듯하다. 물론 브리지만-퀄벳슨역(1854)의 “만물이노고”(萬物以勞苦)의 “만물”도 대표본(1854)을 그대로 따온 것으로 보인다.

그런데 구역(1911)의 “슈고”는 물론 구역(1911)의 고유한 읽기이지만 브리지만-퀄벳슨역(1864)의 “노고”(勞苦)와 비슷하다. 이 “슈고”라는 번역어는 개역(1938)의 1:13에서 “슈고하게 하신 것이라”라는 표현에 또한 등장한다. 이와 달리 개역(1938)은 여기서 “만물의 피곤함”으로 읽는데 “피곤함”은 쉐레쉐브스키의 두 한문성경에 나오는 “피핍”(疲乏)을 옮긴 것이 분명하다. “피핍”(疲乏)은 “피로함, 쇠약함”이라는 뜻(동아 1173)을 지니고 있기 때문이다. 물론 영어성경 ASV의 “weariness”를 옮긴 것으로 볼 수도 있다. 1891년에 나온 스콧의 영한사전(339쪽)에 “Wearied, weary”를 “곤하다, 피곤하다”라고 설명하고 있기 때문이다.

또한 구역(1911)의 “사람의 말노 능히 다 할수 업느니”는 대표본(1854)의 “언지불능진”(言之不能盡)이나 이 표현을 거의 그대로 따온 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 “인불능언진”(人不能言盡)을 거의 그대로 반영한 듯하다. 특히 구역(1911)의 “능히”라는 말이 그 흔적으로 보인다.

그런데 구역(1911)의 “사람의 말노”나 개역(1938)의 “사람이 말노”에 들어 있는 “사람”은 원문에는 없는 표현으로 쉐레쉐브스키의 두 한문성경에만 등장하는 표현이다. 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)은 할주(割註)에서 이 점을 분명히 표현하고 있다. “또는 만물 운동을 말로 다 할 수 없다”는 뜻으로 “혹작만물운동언지불능진”(或作萬物運動言之不能盡)이라고 설명하고 있기 때문이다. 따라서 구역(1911)이나 개역(1938)의 “사람”은 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)에서 비롯된 표현인 것을 알 수 있다.

마지막 부분에서 구역(1911)은 “그런고로 눈은 보기에 비부르지아니하고 귀는 듣기에 츠지아니흐느니라”라고 읽는데 이 부분에서 “그런고로”는 구역(1911)만의 독특한 읽기이지만 이어지는 부분은 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 할주에서 비롯된 부분이다. 그 할주는 “원문작목불포어시이불만어문”(原文作目不飽於視耳不滿於聞)이라고 하여 “원문에는 눈은 보기에 배부르지 않고 귀는 듣기에 차지 않는다”라고 되어 있다. 다만 개역(1938)의 “눈은 보아도 족함이 업고”라는 표현은 개역만의 독특한 읽기이다. “족함이 없다”는 말은 브리지만-퀄벳슨역(1864)의 “이불능족어문”(耳不能足於聞) 가운데

“불능족”(不能足)을 옮긴 듯한 인상을 준다. 아니면 영어성경 ASV의 “the eye is not satisfieth with seeing”을 그대로 옮긴 듯하다.

1:9

(대표본) 有必復有, 成必再成, 天下之物, 咸非新創

(브리지만-컬벳슨역) 曩所有者後將復有之曩所作者後將復作之, 則日下無所新創

(북경어 구약) 已有的事後必又有, 已成的事後必又成, 日下並無新事

(쉬운 문리역) 已有之事, 後必復有, 已成之事, 後必復成, 日下並無新事

(ASV) That which hath been is that which shall be; and that which hath been done is that which shall be done: and there is no new thing under the sun.

(구역) 임의 잇는 일이 후에 다시 잇고 임의 일운 일이 후에 다시 일우리니 날 아래 도모지 새 일이 업느니라

(개일-이원모역) 過去事가 다시 잇고 現在事가 後에도 잇서 世上에 새일이 업느니

(개역) 임의 잇던 것이 후에 다시 잇겠고 임의 한일을 후에 다시 할지라 해 아래는 새 것이 업나니

구역(1911)과 개역(1938)의 공통 용어 가운데 특징적인 것은 “임의”(이미)라는 용어이다. 그런데 이 표현은 쉘레쉴브스키의 두 한문성경 만이 가지고 있는 고유어이다. 곧 “이미”라는 뜻의 “이”(已)가 바로 그 용어인데 구역(1911)과 개역(1938)은 “임의 … 임의 …”로 반복하여 쉘레쉴브스키의 두 성경과 똑같이 그대로 읽는다. 그런데 두 번 반복되는 “후에”라는 말은 브리지만-컬벳슨역(1864)의 반복을 그대로 따른 것으로 볼 수 있다. 쉘레쉴브스키의 두 성경에는 이 말이 반복되지 않기 때문이다. 이렇게 구역(1911)에 반영되어 있는 브리지만-컬벳슨역(1864)의 흔적은 곳곳에서 발견된다. 이것을 개역(1938)은 그대로 물려받고 있다.

그리고 이 구절에서 중요한 용어는 “있다”[有]와 “이루다”[成]인 듯한데, 구역(1911)의 “있다 … 이루다”라는 반복적인 표현을 개역(1938)은 그대로 따르지 않고 “있다 … 하다”라는 표현으로 바꾸어 표현한다. 구역(1911)의 “있다 … 이루다”라는 표현은 대표본의 “유(有) … 성(成)”에서 온 것으로 볼 수 있다. 물론 이 구조는 브리지만-컬벳슨역(1864)도 그대로 따른다. 또한 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)도 그대로 따랐는데 구역은 이 전통을 그대로 반영하고 있다. 그런데 이와 달리 개역(1938)의 “있다 … 하다”라는 표현은

영어성경 ASV의 “be … do”의 구조를 반영하고 있는 것이 아닐까 짐작한다. 곧 영어성경 ASV의 입김을 한글 개역(1938)에서 찾아볼 수 있는 부분이다. 물론 히브리어 본문의 “하야(\*היה) … 아싸(\*אשר)”를 그대로 반영한 것으로 보는 편이 더 나올 수도 있다.

그리고 개역(1938) 마지막 부분의 “새것이 업나니”는 분명히 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 “(日下並)無新事”를 그대로 반영한 것으로 볼 수 있다. 물론 히브리어 본문에도 같은 말이 나오지만 정확하게는 “새로운 것이 아무 것도 없다”로 히브리어 본문을 읽을 수 있기 때문이다.

1:10

(대표본) 如言新創, 何諦視之, 則自昔已然

(브리지만-컬벳슨역) 有何者, 人可論之云. 視哉斯乃新也, 蓋我儕之先上古已久有之矣

(북경어 구약) 有一件事人若指著說, 這是新事, 那知在我們已前的世代已經有了

(쉬운 문리역) 若有事, 人指之曰, 斯乃新事, 不知在我儕以先之世已有矣

(ASV) Is there a thing whereof it may be said, See, this is new? it hath been long ago, in the ages which were before us.

(구역) 무슨 일이 잇는디 사롬이 널으기를 볼지어다 이 거시 새 일이라고 가히 흘수 잇느냐 우리 전 세상에도 임의 잇섯나니라

(개일-이원모역) 무슨일이던지 새일이라 흐지말나 過去世代에도 잇섯나니라

(개역) 무엇을 가라쳐 널아기를 보라 이것이 새 것이라 할 것이 잇스라 우리 오래 전세대에도 임의 잇섯나니라

개역(1938)의 앞부분인 “무엇을 가라쳐 널아기를”은 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 “약유사, 인지지왈”(若有事, 人指之曰)에서 “약”(若)만 빼고 그대로 읽은 것으로 보인다. 이어서 나오는 “보라 이것이 새 것이라” 또한 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 “사내신사”(斯乃新事)를 그대로 옮긴 것이다. 또한 “우리 오래 전세대에도 임의 잇섯나니라”도 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)의 “재아제이선지세이유”(在我儕以先之世已有)를 거의 그대로 반영한 것으로 볼 수 있다. 물론 “오래 전세대”에서 “세대”라는 말은 “세”(世)를 약간 바꾸어 읽은 것이기는 하지만 말이다. 1:4에도 나오는 “세대”라는 용어는 물론 대표본(1854)의 용어이다. 이 구절에서 대표본(1854)은 이 용어를 사용하지는 않았지만 말이다.

이와 달리 구역(1911)의 “무슨 일이 있느니 사람이 널으기를”은 브리지만-켈벗슨역(1864)의 “유하사, 인가론지운”(有何事, 人可論之云)을 그대로 반영한 것으로 보인다. 물론 이어서 나오는 “가히 홀수 있느냐”는 “인가론지운”(人可論之云) 가운데 “가”(可)를 반영한 듯하다.

#### 4. 맺는 말

전도서 1장 전체 가운데 나머지 부분인 1:11-18도 분석하였지만 지면 관계상 이 글에 다 싣지 못하였다.<sup>25)</sup> 웨레쉴브스키 주교의 두 한문성경인 북경 관화역 구약(1875)과 쉬운 문리역(1902)이 초기 한글성경에 미친 영향은 위의 분석과 거의 같다.<sup>26)</sup> 이렇게 위의 분석은 전도서 1:1-10에 국한한 것이지만 웨레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)의 영향이 초기 한글성경인 개역(1938)과 게일-이원모역(1925)에 얼마만큼 들어 있는지 짐작할 수 있다. 개역(1938)은 모두 10절 가운데 적어도 5절-6절에서 부분적으로 그 용어와 표현을 빌려와 읽고 있다. 곧 한글 개역(1938)의 약 50-60%의 번역어와 표현이 웨레쉴브스키 쉬운 문리역의 영향인 듯하다. 게일-이원모역(1925)은 3절에서 용어와 표현을 빌려왔다. 구역(1911)도 3절에서 웨레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)의 영향을 보이고 있다.

또 우리가 생각해야 할 점은 웨레쉴브스키 주교가 그의 쉬운 문리역(1902)을 펴낼 때 자신의 관화역본(1875)을 대본으로 삼고 대표본(1854)을 참조하여 비교적 운율을 맞추고자 했다는 점이다. 따라서 웨레쉴브스키 쉬운 문리역(1902) 속에는 그의 관화역본(1875)도 들어가 있다는 점을 염두에 두어야 할 것이다.<sup>27)</sup>

25) 초기 한글성경에 구체적으로 어떤 표현과 용어가 들어와 있는지 분석한 것도 지면 관계상 싣지 못한 점을 양해 바란다. 자세한 사항은 초기 한글성경과 한문성경의 영향관계를 연구한 단행본을 펴낼 때 싣기로 한다.

26) 필자는 잠언과 아가 그리고 애가를 같은 방식으로 분석해 보았는데 웨레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)이 개역(1938)에 미친 영향은 위의 분석 결과와 거의 같다. 곧 50-60%의 영향을 용어와 표현에서 발견할 수 있었다. 구역(1911)과 게일-이원모역(1925)의 경우도 거의 비슷하다.

27) 웨레쉴브스키의 두 한문성경은 우리말 초기 성경에 깊은 영향을 미치는데 이는 성경에만 국한된 것은 아니다. 탁사 최병헌 목사 또한 그의 대표 저서, 『만종일련』(萬宗一禱)에서 자신의 웨슬리식 토착화 신학을 말하는 가운데 “上主를 見하는 자니”라는 부분에서 웨레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)의 마태복음 5:8과 누가복음 10:27을 다음과 같이 인용한다.

盡心盡性하고 盡意盡力하여 上主를 愛하며 愛隣如己하야  
上主의 誠命을 守호는 者들이오

<주요어>(Keywords)

쉐레쉐브스키 주교, 개역(1938), 구역(1911), 게일-이원모역(1925), 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902), 쉐레쉐브스키 관화역본(1875), 대표본(1854), 브리지만-컬버튼역(1864).

Bishop Schereschewsky, Korean Revised Version (1938), Korean Old Version (1911), Gale Version in Korean (1925), Schereschewsky's Easy Wenli Version (1902), Schereschewsky's Peking Colloquial Old Testament (1875), Wenli Delegates' Version (1854), Bridgman and Culbertson's Version (1864).

(투고 일자: 2011. 1. 20; 심사 일자: 2011. 2. 25; 게재 확정 일자: 2011. 3. 14)

---

心이 淨潔한 자는 福이 有하니 彼等이 上主를 見할 것이오

특히 위의 표현 가운데 “진심진성(盡心盡性)하고 진의진력(盡意盡力)해야”라는 표현은 누가복음(10:27)에 나오는 표현이지만 마태복음(22:37)에도 거의 같은 표현이 나온다. 이 표현은 탁사 신학의 핵심 구절이라고 말할 수 있다. 탁사는 그의 마지막 신학적 요약인 “수양(修養)의 요결(要訣)”에서도 특히 “심”(心)과 “성”(性)의 관계를 중용에 빗대어 설명하고 있기 때문이다. 이렇게 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)은 한국인 신학자들의 신학화에도 지대한 공헌을 남겼다. 이렇게 쉐레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)은 한글성경 개역(1938)의 표현과 용어에만 영향을 미친 것이 아니라 신학화 작업에도 지대한 공헌을 남겼다. 유대인 쉐레쉐브스키 주교는 중국의 그리스도인들뿐만 아니라 한국의 그리스도인들의 언어생활과 신학에 깊은 흔적을 남겼다.



<참고문헌>(References)

(1) 성경

- 『貫珠 聖經全書 簡易國漢文』, 서울: 大韓聖書公會, 1964.
- 『舊新約全書』, 福州: 大美國聖書會, 1896 (Bridgman and Culbertson's Version, American Bible Society) (원출판년도 1864).
- 『舊約全書』, 上海: 大美國聖書會, 1878 (Old Testament in Mandarin, Tienchu, ABS - Shanghai) (쉐레쉐브스키 관화역본, 원출판년도 1875)
- 奇一, 『新譯 新舊約全書』, 影印本. 서울: 한국이공학사, 1986 (계일-이원모역, 원출판년도 1925).
- 金昞洙 편, 『1912년에 발간된 漢文聖經』, 서울: 書執文人畫 · 이화문화출판사, 2010 (원출판년도 1902).
- 『文理 舊新約聖書』, 上海: 聖書公會, 1933 (Wenli Bible, Delegates' Version, Shanghai: British & Foreign Bible Society) (원출판년도 1854).
- 『성경』, 한국 천주교 주교회의 편, 서울: 한국 천주교 중앙회의, 2005.
- 『성경 개역』, 서울: 대한성서공회, 1938 (The Holy Bible in Korean, Revised Version).
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『성경전서』, 조선 경성: 대영성서공회, 1911.
- 『淺文理 新舊約聖經 串珠』(상제판), 上海: 美國聖書會, 1925 (Easy Wenli Reference Bible, Bishop Schereschewsky's Version, Term Shangti, American Bible Society) (쉐레쉐브스키 쉬운 문리역, 원출판년도 1902).
- Fischer, Bonifatio, Iohanne Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. eds. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Dritte, verbesserte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- The Holy Bible Containing Old and New Testaments. American Standard Version, From the American Standard Edition of the Revised Version, New York: American Bible Society, 1901.*

(2) 사전

- 『東亞 百年玉篇』, 전면 개정판, 서울: 두산동아, 2005.
- Gale, James Scarth, 『韓英字典』(*Korean-English Dictionary, The Chinese Character*), 京城: 耶蘇教書會, 1914.
- Koehler, Ludwig and Walter Baumgartner, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Study Edition, 2 vols. trans. M. E. J. Richardson, Leiden: Brill, 2001(HALOT).
- Les Missionnaires de Corée de la Societé des Missions Étrangères de Paris, 『한불주

년 韓佛字典』(*Dictionnaire Coréen-Français*), Yokohama: C. Lévy, Imprimeur-Libraire, 1880.

Scott, James, *English-Corean Dictionary*, Corea: Church of England Mission Press, 1891.

Underwood, Horace Grant, 『韓英字典 한영즈던』(*A Concise Dictionary of the Korean Language in Two Parts: Korean-English & English-Korean, Student Edition*), Yokohama, Shanghai, Hongkong, Singapore: Kelly & Walsh, L'd., 1890.

### (3) 연구 논문 및 책

강선아, “일본어역 성서 번역사 - 전도서 1장-12장을 중심으로,” 감리교신학대학교 신학대학원 2009학년도 석사학위논문.

민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 176-199.

민영진, “전도서 1:7b의 이해”, 『현대와 신학』 12 (1989년 5월), 7-20.

閔泳珍, 『國譯聖書研究』, 서울: 성광문화사, 1984.

이환진, “성서 번역가 탁사 최병헌의 잠언(23장)과 시편(32편, 122편)과 역대하(6-7장) 번역문 분석 - 「조선(대한) 크리스도인 회보」의 경우”, 『성경원문연구』 17 (2005), 45-71.

이환진, “알렉산더 피터스의 한글 개역 구약 개정 작업 - “구약 개정에 대한 노트”(1940년)를 중심으로”, 『성경원문연구』 22 (2008), 48-71.

이환진, “『성경전서』의 번역대본 고찰 - 시편과 잠언과 욥기를 중심으로”, 『성경원문연구』 27 (2010), 31-55.

崔炳憲, 『韓哲輯要』, 京城: 博文書館, 1922.

崔炳憲, “修養의 要訣,” 『神學世界』 7:1 (1923년 3월호), 64-65.

Eber, Irene. *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky (1831-1906)*, Leiden: Brill, 1999.

Ginsburg, Christian D., *The Song of Songs and Coheleth* (commonly called the Book of Ecclesiastes), Prolegomenon by Sheldon H. Blank, New York: Ktav, 1979 (원출판년도 1861).

Min, Young-Jin, “Notes: How do the rivers flow? (Ecclesiastes 1.7)”, *The Bible Translator*, 42:2 (April 1991), 226-231.

Yi, Hwan-Jin, “James Legge, the Chinese Delegates’ Version of the Bible and Korean Translations of the Bible”, 『신학과 세계』 (*Theology and the World*) 5 (September 2008), 9-35.

<Abstract>

## **Bishop Schereschewsky and the Earlier Korean Bibles**

Prof. Yi, Hwan-Jin  
(Methodist Theological University)

Born as a Lithuanian Jew and an American immigrant, Bishop Samuel Isaac Joseph Schereschewsky (1831- 1906) has deeply influenced Chinese and Korean Christians with two of his Bible translations, that is the Peking Colloquial Old Testament (1875) and the Easy Wenli Version (1902). More specifically, the Korean Revised Version (1938) and Gale's Korean translation (1925) were heavily indebted to his Easy Wenli Version in terms of their dicta and wordings. In case of the Korean Revised Version (1938), about 60% of its wordings have been influenced by Bishop Schereschewsky's Easy Wenli Bible (1902).

Schereschewsky was given the title of a mission bishop by the American Episcopal Church after he completed the Peking Colloquial Old Testament (1875). He participated in the project to translate the Bible in colloquial Mandarin. In this project he was in charge of translating the Old Testament because of his excellent knowledge of Hebrew and Aramaic. During his translating job, he consulted many commentaries written by Jewish medieval scholars such as Rashi and Ibn Ezra. He also read many German commentaries written by German scholars like de Wette because he had a background of German scholarship that he had gotten in Germany during his teenage years.

His second Bible translation in classic Chinese, Easy Wenli Version (1902), was done by his first Old Testament Version together with the Delegates's Version in Wenli (1854). As a matter of fact, his first Chinese translation can be said to be the mother version of the Chinese Union Version (1919), which is still in use by Chinese Christians. His second version in Easy Wenli heavily influenced earlier Korean Bibles like the Revised Version (1938) and Gale's Version (1925). Moreover, his Easy Wenli Bible, together with the Wenli Delegate's Version, was used by Korean theologians like Rev. Choi Pyung Hun for his theology of indigenization.

In summary, Bishop Schereschewsky was a pioneer in Bible translation in

China and Korea by the turn of the last century. Two of his Bibles should be acknowledged as landmarks for Bible translations in Asia.

## 에스겔 20장: 해석 과정으로서의 역사

김상기\*

### 1. 들어가는 말

이스라엘 역사를 회고하며<sup>1)</sup> 이스라엘의 미래를 전망하는 에스겔 20장은 예루살렘 왕권과 예루살렘에 대한 야훼의 심판을 유사한 방식으로 표상하는 19:10-14\*와 21:1-4[H 20:45-48]의 흐름을 단절시킨다. 그렇기 때문에 20장이 그 문맥에서 수행하는 기능에 대한 물음이 제기된다. 그러나 이 물음에 답하는 것은 20장 자체의 이해가 일부 난해한 구절들과 또 단순해 보이는 것과 달리 상당히 모호한 구조 때문에 쉽지 않다. 그래서 20장의 역사 회고와 관련하여 그 경계와 구조에 대해 다양한 견해들이 있다.<sup>2)</sup> 5-26절을 한 단락으로 보는 상당수의 견해들은 28a절의 형식과 기능이 10절이나 17절의 그것들과 동일하다는 점 때문에 의문시될 수밖에 없다. 그럼에도 5-26절을 한 단락으로 읽는 한 가지 이유는 27절과 30절이 모두 *lkel* (“그러므로”)으로 시작되고 말 씬 위탁을 보도하기 때문이다. 양자는 문헌비평적(Literarkritik) 관점에서 중복으로 간주되고 27-29절은 편집자의 첨가로 평가된다.<sup>3)</sup> 그러나 30절이 곧바로 26절에 이어진다면, 조상들의 길을 따른다는 30절의 비판은 야훼가 일종의 악법을 주었다는 25절과 충돌한다. 27-29절을 포함해서 읽는 경우에도 역사 구분 원칙이 모호하거나 그 적용이 철저하지 않기 때문에 27절 이하는 대체로 5-26절과 구분해서 다루어진다.<sup>4)</sup> 본문이 순환적 틀을 따라 시대를 구분

\* 전주대학교 강사, 구약학.

- 1) 에스겔 16:1-43 역시 이스라엘 역사를 전체적으로 다루며 이를 심판 이유로 제시한다는 점에서 20장과 비슷하지만 비유적이라는 점에서 20장과는 뚜렷하게 구별된다.
- 2) L. C. Allen, “The structuring of Ezekiel’s revisionist history lesson”, *CBQ* 54 (1992), 448-458 참조.
- 3) J. A. Cooke, *A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel*, ICC 12 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936), 219; W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 2nd ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), 439, 450.
- 4) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, BZAW 180 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1989), 202-203은 5-29절까지를 4단계로 나누지만 가나안 진입까지 세 단계 가운데 셋째 단계는 이스라엘의 반응에 대한 야훼의 반응이 처음 두 단계와 서로 다르다. 반면에 L. Eslinger,

하며 역사를 회고한다면, 그 틀을 찾고 이를 일관되게 적용해야 한다. 그렇게 시대가 구분된다면, 그 안에서 시대 구분의 장애였던 15-16절, 23-24절 그리고 난해한 25-26절의 의미와 기능도 드러날 것으로 기대된다.

역사 회고는 야훼가 이스라엘 장로들의 물음을 거부하고(1-3절) 그 정당성을 뒷받침하기 위해 행해진다. 역사 회고에 이어 30절에서 야훼는 현재로 돌아와 장로들에게 자신의 거부 입장을 다시 확인한다. 그러나 이 발언의 경계도 분명치 않다. 거부를 확인하는 31절이 일반적으로 그 경계로 간주되지만<sup>5)</sup> 이야기 논리와 문장 구성은 경계가 그 너머로 확장되어야 함을 시사한다. 이 경계의 확정은 20장의 기본층을 재구성하는 문제에 해당한다. 남은 본문들은 포로해방과 귀환을 다루기 때문에 그 기본층과 구별되고, 따라서 기본층과의 관련 문제가 제기된다. 이 문제들을 다루는 과정에서 한편으로는 심판이 지향하는 최종 목표와 다른 한편으로는 20장이 보다 넓은 문맥 안에서 수행하는 기능도 드러날 것이다.

이와 같은 과제 수행을 위해 본문을 구조적 관점에서 관찰하고, 현재 본문 구성은 역사적 성장과 해석 과정의 결과로서 다루어질 것이다.

## 2. 에스겔 20:1-3, 30-32, 39 - 기본층의 이야기 틀

20:1은 이 본문의 이야기 배경을 제시함으로써 2절 이하의 ‘말씀 사건’을 시공간적으로 제한하고, 에스겔의 방문객들을 이스라엘의 장로들이라고 밝힘으로써 말씀 사건의 궁극적 수신자가 이스라엘임을 시사한다. 그들의 방문 목적은 야훼께 묻기 위한 것으로만 되어 있을 뿐 그 내용은 구체적으로 밝혀지지 않는다. 본문이 묻는 행위에만 초점을 맞추는 까닭은<sup>6)</sup> 독자들이 본문에서 그것을 당연히 추론할 수 있다고 전제하기 때문일 것이다. 또한 독자는 ‘너희’(נַחֲמֵיךָ)라는 말에서 본문을 자신들에게 직접 건네는 것으로 들을 것이다. 3절에서 야훼는 맹세 형식을 빌어 질문을 거부한다. 거부 이유를 밝히고 거부를 재차 확인하는 30-31절은 1-3절과 짝을 이룬다. 문제는 이렇게 닫힌 구조가 이야기를 닫는가이다. 이야기 논리에 따르면 요구 내지 청원 거부는 그것만으로 끝나지 않고 자주 추가 행위를 수반한다. 또한 4-29절의 역사 회고도

“Ezekiel 20 and the metaphor of historical theology: concepts of biblical history”, *JSOT* 81 (1998), 121 이하의 도표에서는 특히 Magnalia Dei의 기준이 모호하다.

5) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 439, 450.

6) 3절\*: “내게 물으려고(A) 너희가 왔느냐(B)? 내가 살아 있는 한(C) 나는 너희에게 질문받지 않으리라(A’).”

야훼의 질문거부를 뒷받침하는 것 이상의 내용을 담고 있다.<sup>7)</sup> 32, 39절을 이러한 관점에서 읽을 수 있는지 살펴보아야 한다(33-38절에 대해서는 아래 참조).

32절은 흔히 32-44절의 시작으로 간주된다.<sup>8)</sup> 그런데 31절의 신언공식구  $\text{וְהָיָה אֲנִי וְאַתָּה אֵלֹהִים}$ 가 그 위치 때문에 “너희에게 질문받지 않을 것”이라는 야훼의 말씀을 강조하는 역할을 함에 따라<sup>9)</sup> 단락을 구분하고 종결하는 신언공식구의 일반적 기능은 약화된다. 이 때문에 야훼의 결심을 보도하는 32절이 접속사  $\text{וְ}$ 로 이어진다.<sup>10)</sup> 반면에 32절 다음에 접속사 없이 나오는 33절은 접속사  $\text{וְ}$ 로 시작되는 34절과 일종의 교차법적 구조를 통해 단단하게 결합되어 있다.<sup>11)</sup> 또한 35-38절과 함께 33-34절은 분노하는 야훼와<sup>12)</sup> 그의 심판을 위한 구원을 보도함으로써 하나의 의미단위를 이룬다. 이러한 구조와 내용의 차이는 32절과 33절 사이에 간격이 있음을 시사한다. 그렇다면 32절은 30-31절에 이어 읽어야 하지 않을까?

이에 대한 판단은 32a절의  $\text{עַל-רוּחֹכֶם וְהָעֵלָּה}$ 이 무엇을 지시하는가에 달려 있고,<sup>13)</sup> 이는 다시 32b절 첫머리의  $\text{אֲשֶׁר}$  이해와 관련된다.  $\text{אֲשֶׁר}$ 가 관계대명사로서  $\text{אֲתָם אֲמַרְיִם}$ 을 이끈다면  $\text{אֲשֶׁר}$ 절은 32a절의 분사구  $\text{עַל-רוּחֹכֶם וְהָעֵלָּה}$ 을 부연설명하고 이는 다시 32b절의 인용문에 의해 구체적으로 밝혀질 것이다.<sup>14)</sup> 다시

7) 이 단락이 31절로 끝난다면, 독자는 5-29절의 순환적인 역사가 중단되는지 아닌지를 묻게 될 것이다.

8) K.-F. Pohlmann, *Ezechielstudien., Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten*, BZAW 202 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992), 63과 각주 76 참조. F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, SBB 21 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH 1990), 317은 32절을 1-31절과 33-44절을 잇는 연결고리 역할을 하는 것으로 본다.

9) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 199-200.

10) 70인역의  $\delta\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$  (“이 때문에, 따라서”)는 32절과 33절을 이어 읽기 위한 해석의 결과로 볼 수 있다(F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 51 참조).

11) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 438은 에스겔서에서  $\text{וְהָיָה אֲנִי}$ 가 발언 첫머리에 나오지 않기 때문에 33절은 32절과 분리되지 않는다고 생각하며 이를 32b절의 인용구에 대한 야훼의 반응으로 간주한다. 또한 D. I. Block, *The book of Ezekiel, Chapters 1-24*, NICOT (Grand Rapids and Cambridge: W.B. Eerdmans, 1997), 650도 참조.

12) “반드시 나는 강한 손과 편 팔과 쏟아지는 분노로 너희를 다스리리라”(33b)를 이스라엘에 대한 야훼의 심판 맹세 의미로 읽을 가능성에 대해서는 렘 21:5 참조(또한 사 5:24-25; 9:8-10:4도 참조).

13) LXX역이 이 분사구(32a절)를 31절로 옮겨 놓고 있음은 MT 본문의 난해성을 보여준다.

14) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 316-317; D. I. Block, *The book of Ezekiel*, 647 참조. M. Greenberg, *Ezechiel 1-20*, HTHKAT (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2001), 410은 ‘하야’를 be 동사의 의미로 이해한다.

말해 세 어구들은 모두 동격을 이룰 것이다. 그렇다면 32절은 접속사로 31절과 서로 연결되어 있음에도 불구하고 구원 약속으로의 전환이 일어나는 첫머리가 되고, 이러한 주제변화는 31절과 32절을 구분하는 계기가 될 것이다. 반면에 אֲשֶׁר가 접속사라면 그 용법은 문맥에 따라 정해져야 하지만 인용문은 אַתֶּם אֲמַרִים의 목적절이 되고 32a절의 분사구문은 1-31절\*에 대한 반응으로 읽혀질 수 있을 것이다.<sup>15)</sup>

32절 וְהֵעֵלָה עַל־רוּחְכֶם הִיוּ לֹא תִהְיֶה  
אֲשֶׁר אַתֶּם אֲמַרִים נְהִיָּה כְגוֹיִם כְּמוֹשִׁפְחוֹת הָאָרְצוֹת לְשָׂרֵת עֵץ וְאֶבֶן:

동사 אָמַר가 인용문을 목적어로 취할 수 있음에도 불구하고(창 1:3 참조) אֲשֶׁר를 관계대명사(영어의 what)로 보고 인용문을 אֲשֶׁר절과 동격으로 읽는 것은 불가능한 일은 아닐지라도 통상적인 구문이해에서 벗어난다.<sup>16)</sup> 따라서 32b절의 인용문을 אַתֶּם אֲמַרִים의 목적절로 보고 אֲשֶׁר의 의미를 결정하는 것은 무리가 없다. 명사문 אַתֶּם אֲמַרִים은 행위가 지속되는 상태를 나타내기 때문에<sup>17)</sup> 그 인용문은 이스라엘이 에스겔에게 와서 신탁을 구하기 이전에 늘 말해오던 것으로 볼 수 있다.<sup>18)</sup> ‘너희들이 말해 왔’던 것은 과거-현재의 것으로서 그들 가운데 회자되던 말이며 너희 마음에 떠오르는 것은 현재적인 것으로서 마음속의 생각이므로 전자는 후자를 설명하는 것일 수 없다. 이스라엘은 야훼에게 신탁을 구하는 동시에 32b절의 인용구를 말하는 것이 아니다.

정관사로 규정된 וְהֵעֵלָה עַל־רוּחְכֶם(‘너희 마음에 떠오르는 것’)은 분사구문으로서 강조형식의 לֹא תִהְיֶה(독립부정사+부정+PK): ‘결코 일어나지 않으리라’를 술어로 한다. 이러한 32a절은 복합명사문(ZNS)으로 읽을 수 있지만 그 문장의 주어인 분사구가 새로운 행위를 도입하는 것이 아니기 때문에 그 분사구가 에스겔의 상대자들에게 실제로 일어난 반응을 나타내는 것이 아니라는 주장은 문장 유형에서 이끌어낼 수 없는 지나친 결론이다.<sup>19)</sup> ‘결코 일어나지 않으리라’는 야훼의 결심은 ‘너희 마음

15) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 438, 453은 32b절을 1-31절에 대한 반응으로 간주한다. K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel (Ezekiel) Kapitel 20-48*, ATD 22/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001), 301, 309도 참조.

16) 『개역』, 『개역개정』, 『표준새번역』, 『공동번역』 등 한글성서들도 그러한 이해를 따른다.

17) GKG §126a와 r참조.

18) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 339은 32b절의 인용문을 ‘새로운 결단’이라고 한다.



에 떠오르는 것'이 야훼가 대화상황으로부터 이끌어낸 어떤 것일 때에만 의미를 갖는다.<sup>20)</sup> 32a절과 32b절이 지시하는 것이 이처럼 다르다면, 32a절의 분사구문은 전적으로 야훼의 판단이지만 5-31절에 대한 이스라엘의 반응 이외의 다른 것일 수 없다. 야훼가 매 역사단계마다 자기 이름을 위해 이스라엘에 대한 분노와 그에 따른 심판결의를 철회하고 구원의 역사를 계속 열어갔던 그의 지난 행적에 따라 이스라엘이 자신의 현재를 판단한다면, 이스라엘은 야훼가 비록 지금 질문받기를 거부하는 것이 이스라엘에 대한 분노 때문일지라도 야훼가 이스라엘과의 관계를 종결하지 않고 궁극적으로 자기 이름을 위해 다시 새 일을 하리라고 기대하게 될 것이다. 바로 이 기대가 역사 회고를 듣는 이스라엘의 '마음에 떠오르는 것'이라고 할 수 있다.

이 기대는 이미  $\text{פָּנָה}$ 에 내포된 기대에 비교될 수 있다. 야훼를 찾고 그에게 묻는 것( $\text{פָּנָה}$ )은 전통적인 행위로서 그의 응답이 삶과 평화를 가져오리라는 기대를 함축한다면(삼상 9:9; 시 9:11[H 10]; 호 10:12; 암 5:4.6; 렘 10:21; 애가 3:25-30 등 참조), 야훼는 질문받기를 거부함으로써 숨은 이 기대를 부정한다. 그러나 이 거부와 부정은 5-28a절이 야훼의 분노철회를 반복해서 언급하기 때문에 상대화된다. 역사 회고의 이러한 이야기 기능은 32a $\beta$ 절의  $\text{לֹא יִהְיֶה לְיִשְׂרָאֵל הִיָּסָד}$ 가 이스라엘의 희망을 강하게 부정하는 형식임에도  $\text{פָּנָה}$ 를 조건문으로 읽는 것을 허용할 것이다.<sup>21)</sup> 30-32절이 내용면에서 교차법적 구조를 보이며 긴밀하게 결합된 하나의 의미단위를 구성한다는 점도 그러한 판단을 뒷받침한다.<sup>22)</sup>

19) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 310-313와 각주 1.12. 복합명사문 개념을 부정하는 입장에 대해서는 W. Gross, "Is there really a compound nominal clause in biblical Hebrew?", C. Miller (ed.), *The verbless clause in biblical Hebrew: Linguistic approaches* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 19-49 참조.

20) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 315-316은 에스겔 11:5; 14:3, 4, 7; 38:10 등의 유사한 표현을 근거로 "너희 마음에 떠오르는 것"을 부정적으로 판단한다. 그러나 문맥의 차이들은 이를 지지하지 않는다. 특히 38:10a절에서 "마음에 떠오르는 것"은 중립적 표현이며 그 생각의 질은 10b절에서 비로소 '악한 생각'으로 규정된다. 따라서 이 구절들을 근거로 20:32a의 말을 부정적인 것으로 평가하는 것은 방법론적인 면에서 문제가 있다.

21) 조건문을 이끄는 접속사로서의  $\text{פָּנָה}$ 에 대해서는 GKG §159cc와 JM §167j 그리고 W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, München: Claudius Verlag, 8. Aufl., 1993, 53.4.5 참조.

22) K.-F. Pohlmann, *Ezechielstudien*, 63은 그러나 이 연관을 다르게 파악한다.

A 30-31au	이스라엘의 우상숭배(행위) 고발
B 31aβb	이스라엘의 신탁요청(희망)과 야훼의 거부
B' 32a	이스라엘의 생각(기대)과 야훼의 부정
A' 32b	이스라엘의 우상숭배(생각) <sup>23)</sup> 고발

이 도표는 A와 B의 관계를 B'와 A'사이에서도 볼 수 있을 것으로 기대하게 한다. 바로 이점도 אֱלֹהִים를 조건문으로 읽는 것을 지지한다. אֱלֹהִים가 조건('...하는 한', '...한다면')을 나타낸다면, 그것은 심판의 조건화로서 야훼의 결심을 위한 판단 근거인 동시에 심판 철회 가능성의 단서이기도 하다.

위와 같은 אֱלֹהִים의 의미 결정은 직접적은 아니지만 32b절의 인용문을 1인칭 청 유형(cohortative)으로 읽기를 지지한다. 물론 'לְשָׂרָה עֵין וְאַבְנִן ... נְהִיָּה כְּנֹוִים'이 직설법으로 미래를 나타내고 체념과 낙담을 함축할 수도 있다.<sup>24)</sup> שָׂרָה 피엘형이 제의적으로 사용되는 경우 다른 구절들에서는 야훼와 결합되고, 따라서 그것이 야훼 대신 '나무와 돌'(עֵין וְאַבְנִן)과 결합된 것은 공적 영역에서 이스라엘이 그들에게 '나무와 돌'이라고 조롱당하던 이방인들의 주권을 인정하는 것을 뜻하며,<sup>25)</sup> 이는 이스라엘이 자신들의 미래를 그만큼 절망적으로 전망하는 것의 표현일 수도 있기 때문이다. 그렇지만 5-31절은 이스라엘 역사를 관통하는 그들의 우상숭배가 절망 때문이 아니라 오히려 자발적 내지 적극적 선택에 의한 것이었음을 보여준다. 따라서 신명기 4:25-28; 28:36, 64 등이 말하는 것처럼 이스라엘이 포로지에서 그들의 문화와 종교에 동화될 것을 염려한다고 생각하기는 힘들다.<sup>26)</sup> 예루살렘의 멸망 보도(겔 33:21-22) 이전에 이스라엘 장로들이 - 포로지에서 왔든 유대에서 왔든<sup>27)</sup> - 이스라엘을 대표하여 포로지의 에스겔에게 야훼의 뜻을 묻는 상황에서 야훼가 그들의 요청을 거부하며 그들의 말을 인용한다는 점도 אֱלֹהִים와 마찬가지로 인용구를 낙심보다는 의지 표현으로 읽을 것을 지지한다.<sup>28)</sup> '나무와 돌'(עֵין וְאַבְנִן)은 본래 우상을 조롱하

23) 32b절의 אֱלֹהִים אֱמָרִים은 3절의 אֱלֹהִים בְּאֵיִם과 형식면에서 짝을 이룬다.

24) 인용문의 서로 다른 해석에 대해 D. Rom-Shiloni, "Facing destruction and exile: Inner-biblical exegesis in Jeremiah and Ezekiel", *ZAW* 117 (2005), 195-199; W. Zimmerli, *Ezekiel* 1-24, 453 참조.

25) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 324-339에 따르면 שָׂרָה 피엘형은 제의적 용법이든 아니든 공적(公的) 행위에 대해 사용되고 그 목적어의 주권을 인정하는 행위를 가리킨다.

26) 반대 입장의 예로 D. Rom-Shiloni, "Facing destruction and exile", 198 참조.

27) R. Nay, *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8-11 und Ez 20* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1999), 164-181.

는 말이지만, 여기서 그것들은 오히려 강대국과 그들의 신들 앞에서 야훼가 무기력함을 드러내고 동시에 그에 대한 이스라엘의 불신을 아울러 나타낸다. 이스라엘이 사무엘상 8장에서 야훼의 왕권에 대한 불신 때문에 주변 민족들처럼 왕정을 가져야 한다고 요구했던 것처럼<sup>29)</sup> 32b절의 인용문도 실망과 낙심보다는 불신을 표현하고 그런 점에서 그들의 의지를 나타낸다고 할 수 있다.

그러나 이스라엘은 우상숭배에 대한 의지와 실제 우상숭배 행위에도 불구하고 위기 때 야훼에게 희망을 걸고 야훼를 찾아와 그에게 길을 묻는다(20:1의 *לָדַרְשׁ אֶת־יְהוָה* 참조)<sup>30)</sup>. 바로 이 같은 이스라엘의 이중적 태도에 대해 야훼는 아니다!라고 응답한다. 너희들이 섬기던 우상에게 가라!는 39a절도 바로 이러한 문맥에서 이해될 수 있으므로 앞뒤 문맥에서 벗어나는 이 구절을 32절에 이어 읽는 것은 무리가 없어 보인다(사 57:13; 렘 2:26-28 비교. 또한 렘 11:9-14도 참조).<sup>31)</sup>

39절의 명령문은 혼란스럽지만 7절에 기댄 BHS의 본문 개정 제안이나 70인역의 독법은 본문 이해에 도움을 주지 못하므로 MT 본문을 변경할 이유가 없다.<sup>32)</sup>

39절 *וְאַתֶּם בֵּית־יִשְׂרָאֵל כֹּה־אָמַר׃ אֲדַבְּרֵי יְהוָה אִישׁ גִּלְגָּלָיו לְכוּ עִבְדוּ וְאַחֲרַי  
אִם־אֵינְכֶם שֹׁמְעִים אֵלַי וְאַתֶּם־שִׁם קָדְשִׁי לֹא תִחַלְלֶנּוּ עוֹד בְּמִתְנַחֲתֶכֶם וּבְגִלְגּוּלֵיכֶם׃*

MT 본문의 현재 아트나흐 위치가 시사하듯이 *אם*-문장이 명령과 관련된 조건문이라면 *וְאַחֲרַי*는 명령문의 일부로 간주되어야 하지만, *וְאַחֲרַי*의 위치가 어색하고 의미도 매우 모호하다.<sup>33)</sup> 또한 *אם*-문장을 맹세문으로 보기도 어렵다. 맹세문에는 일반적으로 동사문이 사용되는데 여기에는 상태를 나타내는 명사

28) M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 434는 그러한 입장을 취한다.

29) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 453도 에스겔 20:32를 사무엘상 8:5, 20과 관련하여 이해할 수 있는 가능성을 시사하지만, 이를 끝까지 관철시키지 않는다. 그 까닭은 전자를 체념과 낙담의 관점에서 이해하려 하기 때문이다.

30) 야훼의 뜻을 묻는 것(*דַּרְשׁ אֶת־יְהוָה*)은 위기에 직면한 개인이나 집단이 이를 극복하기 위해 야훼에게 간구하는 행위로서 한편으로는 야훼에 대한 신뢰와 의지를 전제로 하며, 다른 한편으로는 온전한 마음을 요구한다(신 4:25-28; 28:20, 36; 28:58, 63-64; 대상 22:19; 28:9; 대하 15:12; 사 31:1; 렘 29:13-14; 습 1:5-6; 호 10:12-14. 또한 사 9:12-13; 렘 10:21; 히 11:6도 참조).

31) R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 175 각주 173은 위와 같은 이해 가능성을 시도한 일부 문헌들을 제시한다.

32) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 434, 437이 본문을 변경하는 예에 속한다.

33) D. I. Block, *The book of Ezekiel*, 653은 본문을 손상된 것으로 간주하고 그 부분을 공백으로 남겨 둔다.

문이 나오기 때문이다. 반면에 그것을 시간의 부사로 보고 그에 이어지는 본문을 39b절에서 찾는다면 **אם**-문장은 양보절로 기능한다.<sup>34)</sup> 이는 아트나흐를 **עֲבָדוּ** 아래로 옮기는 것을 의미하지만, 그렇게 읽는 것이 가장 무리가 없다. 그렇다면 **וַיֹּאמֶר**의 **וַ**는 명령문 다음에 결과문을 이끄는 역할을 한다.<sup>35)</sup>

이렇게 이해된 30-32, 39절은 이스라엘에게 질문받을 수 없고, 그들의 기대는 이루어지지 않을 것이며, 우상들에게 가라고 함으로써 그들에 대한 야훼의 거부반응을 점층법적으로 나타내고 심판이 불가피한 이유를 말한다. 그러나 33-38절은 비록 심판을 포함할지라도 그 심판은 구원활동의 일부이기 때문에 32절과 39절 사이에 매끄럽게 편입되지 않는다. 또한 39절이 이스라엘 전체를 대상으로 하는 반면 33-38절은 이스라엘을 두 부류로 나눈다는 사실도 33-38절을 32, 39절과 분리시키는 것을 지지한다.

이러한 1-3, 30-32, 39\*절은 다음과 같은 구조로 되어 있다.<sup>36)</sup>

- A 1 이스라엘의 장로들 몇 사람이 ... 야훼께 묻고자 왔다(**בָּאוּ ... לְרֹאשׁוֹ**)
- B 2-3 너희가 물으려고 (자꾸) 오느냐(**הֲלֹרֵשׁ ... בָּאִים**)
- 나는 질문받지 않으리라(**אִם-אֲדַרְשׁ**)
- C 30-31a *α* 너희 조상들의 길을 따라 ... 스스로를 더럽히느냐?(**גִּטְמְאִים**)
- ... **הַבְּרִיָּה אֲבוֹתֵיכֶם**)
- 우상들을 위해 ... 자신들을 더럽히고 있다(**לְכָל-גִּלְגֻּלִּים**)
- B 31a *β* b 내가 질문받을 수 있겠느냐?(**וְאֵנִי אֲדַרְשׁ**) 수사학적 의문문)
- 나는 질문받지 않으리라(**אִם-אֲדַרְשׁ**)
- B' 32 너희 마음에 떠오르는 것은 결코 이루어지지 않으리라
- 너희가 우리는 민족들 ... 처럼 되어 나무와 돌을 경배하자고 말하는 한.
- A 39a 너희가 내 말을 듣지 않으려면 각자 가서 (**לָכוּ**) 자기 우상을 섬기라(**עֲבָדוּ**)

34) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 260도 그러한 입장이다. 그러나 이스라엘이 야훼의 이름을 더럽힌다는 생각은 20장의 문맥에서는 뜻밖이다. 그래서 39b절은 후대의 첨가로 간주된다. J. Moll, *Collective and individual responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*, *Studia Semitica Neerlandica* 53 (Leiden: Brill, 2009), 43, 65도 **וַיֹּאמֶר**를 시간을 나타내는 것으로 보지만, **אם**-문장을 조건문으로 보고 *GK* §159 dd; *JM* 167r을 참고로 결과문은 감춰진 것으로 본다. 그러나 위에서처럼 양보문으로 읽는 것이 문맥에 더 적절할 것이다.

35) H.-P. Müller, "Nicht-junktiver Gebrauch von wß im Althebräischen", *ZAH* 7 (1994), 141-174.

36) 40절 이하는 비록 *ki*로 시작되지만, 39절 진술의 이유를 제시하는 것이 아니므로 이와 모두 구별된다. 이와 다른 입장에 대해서는 K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel*, 301 참조.

1절과 39a절의 ‘야훼-우상, 묻다-섬기다, 오다-가다’의 대립은 1-39\*절이 동일한 발화상황(Redesituation)에 있음을 보여준다. 야훼가 이스라엘에게 질문 받는 것뿐만 아니라 이스라엘이 그에게 오는 것조차 거부한다면, 그의 거부하는 문는 행위에 함축된 구원 요청과 기대를 거부하는 것에서 그치는 것이 아니라 이스라엘과의 관계 단절 가능성까지도 포함할 것이다.<sup>37)</sup> 이러한 두 반응의 연속은 이야기 관점에서 보면 자연스러운 일이다. 야훼가 이스라엘의 질문을 거부하는 근본적인 이유가 우상숭배 때문이라면, 우상숭배하는 이스라엘에 대한 야훼의 입장 표명을 기대하는 것은 당연하기 때문이다. 이러한 문맥 안에서 4-29절의 역사 회고는 그 역사에 비취 현재를 진단함으로써 야훼의 그러한 반응이 정당함을 뒷받침한다.

### 3. 에스겔 20:4-29 - 순환적-직선적 역사

4a절의 질문이 1-3절의 대화상황과 역사 회고를 잇는 다리 역할을 한다면, 4b절의 ‘역겨운 일’은 역사 회고의 표제역할을 하고 동시에 30절에 언급되는 ‘조상들의 길’의 성격을 규정한다. 또한 29b절의 원인론적 언급은 조상들의 역사가 과거의 것이 아니라 현재 속에 터잡고 있는 것임을 말함으로써 30절로의 이행을 돕는다. 이로써 4-29절은 그것을 둘러싼 1-3절과 30-32, 39절과 유기적으로 결합된다.

5-29절의 역사 회고는 5-6절의 선택과 땅 약속 그리고 28a절의 땅 진입 실현을 틀로 한다. 그 점에서 역사는 직선적이지만, 그 전개 과정이 반복되는 모티프들에 의해 구분된다는 점에서는 순환적이다. 그러나 순환하는 역사 단계 구분에 대해서는 일치된 견해가 없다.<sup>38)</sup> 한편으로는 단계 구성 요소들에 대한 이해와 그 적용 범위가 다르고, 다른 한편으로는 15-16절과 23-26절의 기능에 대한 이해가 다르고 또 27-29절에 대한 평가가 다르기 때문이다. 야훼의 이스라엘 선택과 땅 약속은 이스라엘 역사의 전제며, 야훼와 이스라엘의 관계는 명령과 법으로 규정된다. 이스라엘은 그때그때마다 이를 어기고 야훼를 배반하며 야훼는 이에 대해 진노하고 심판을 결의한다. 그러나 야훼는 자기 이름을 위해 심판 결정을 취소하고 구원의 역사를 계속 이끌어간다. 이에 따라 7절 이후의 각 단계는 기본적으로 ‘명령/법-배반-진노-진노 철회-구원’으

37) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 171-175 참조.

38) 이에 대해서는 L. C. Allen, “The structuring of Ezekiel's revisionist history lesson”, 448-462 참조.

로 구성된다. 여기서 야훼의 구원행위를 각 단계의 시작으로 간주하는 것은, 각 단계가 하나의 이야기라는 점에서 볼 때, 적절치 않다. 야훼의 진노로 중단될 수도 있었던 그의 구원행위가 진노 철회와 함께 계속되는 것을 언급하지 않으면 이야기가 완료되지 않기 때문이다. 그리고 5-29절은 이야기의 연쇄이기 때문에 28a절까지 각 단계를 마감하는 행위 곧 구원은 다음 단계의 전제가 된다. 따라서 이스라엘 역사의 전제인 선택과 약속을 1단계에 포함시키면, 각 단계는 5절과 11절 그리고 18절에서 시작되고, 10절과 17절 그리고 28a절로 마감되며, 28b-29절은 그 이후 새로운 단계의 시작이다. 다시 말해 이집트에서 가나안 진입까지의 역사는 5-10절, 11-17절, 18-28a절의 세 단계로 나뉘고, 28b-29절은 야훼와 이스라엘의 장로들이 대면하고 있는 현재와 연결된다. 이는 위에 언급된 문제의 구절들이 각 단계를 확장하기는 해도 독자적인 단계가 아님을 의미한다.

### 3.1.

4a절에서 야훼는 에스겔에게 두 차례 반복해서 **טוֹשַׁבְתִּי**라고 묻는다. 그러나 이를 ‘심판하라’는 명령의 뉘앙스를 갖는 의문문으로 이해할 수 있는지는 의문이다.<sup>39)</sup> 4b절의 ‘조상들의 역겨운 짓을 알려주라’는 말이 곧 심판의 의미로 이해될 수 없고,<sup>40)</sup> 5절의 사자 공식구는 그 이하가 에스겔에게 위탁된 야훼의 말임을 보여주고, 심판은 30절 이하에서 보는 대로 야훼의 몫이기 때문이다.<sup>41)</sup> 4절이 기능면에서 3aγ절과 교차법적으로 상호연관되어 있다는 점이 **טוֹשַׁבְתִּי**의 의미를 파악하는 데 도움을 줄 수 있을 것이다.

3a γ 절 내게 (구원의 뜻을) 물으려고 오느냐?

3b절 나는 너희들에게 질문받지 않으리라

4a절 네가 그들을 **טוֹשַׁבְתִּי**?

4b절 네가 조상들의 역겨운 일을 가르쳐 주어라

3aγ절과 3b절이 물음과 물음 거부의 관계에 있고 3aγ절과 4b절이 ‘구원의 뜻’과 역겨운 일을 대비시키면, 4a절은 4b절에 의해 부정되고 3b절과 대비되

39) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 441이 그렇게 이해한다. 반면에 Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 216-217은 이를 수사학적 질문으로 이해할 가능성을 언급한다(겔 22:2a; 23:36a 비교).

40) 반대 입장에 대해서는 L. C. Allen, *EzeKiel 20-48*, WBC 29 (Dallas: Word Books, 1990), 5 참조.

41) 칠십인역은 그래서 주어를 일인칭 곧 야훼로 바꾼다.

는 내용일 것이다.  $\text{שָׁפַט}$ 의 의미역에서 ‘심판하다’, ‘유죄 판결을 내리다’ 또는 ‘기소하다’(anklagen)<sup>42)</sup> 등보다는 ‘변호하다, 옹호하다’가 이 조건에 더 잘 어울린다.<sup>43)</sup> 이 경우  $\text{שִׁמְרוּ$  다음에 명령이 이어지기 때문에 그것은 에스겔에게 부정의 답변을 구하는 것이 아니라 야훼 스스로 그 답을 부정하는 일종의 부정 명령으로 볼 수 있다.<sup>44)</sup> 다시 말해 야훼는 이스라엘의 기대를 거부하는 3b절의 결정에 대해 에스겔이 이스라엘 편에서 그들을 변호하지 못하게 한다.

5aα절은 1-AK 형식을 통해 4b절의 명령형을 이어가며, 양자는 함께 5aβ b-29절 역사 회고의 도입부를 구성하고, 27a-b절과 교차법적으로 짝을 이룬다.

4b절(조상들의 역겨운 일) : 5a α 절(사자 공식구) :: 27a절(사자 공식구)  
: 27b절(조상들의 모독과 배반)

그러나 이같은 관계는 27절이 역사 회고를 5-26\*절에 국한시키거나 닫지 않는다. “또 이렇게”라는 말은 25-26절을 가리킬 뿐만 아니라 지금까지의 역사 전체를 배반과 모독의 역사로 총괄하며 이를 28a절의 약속이행보도와 대비시킴으로써 후자를 돋보이게 만든다(25-27절에 대해서는 아래 참조). 따라서 28a절은 27절 때문에 역사 회고와 분리되는 것이 아니라 회고된 역사의 귀착점으로 드러나고, 좁게는 18절에서 시작된 셋째 단계를 마감한다.

### 3.2.

가나안 정착 세대를 다루는 28b-29절은 산당( $\text{הַמִּזְבֵּחַ}$ )과 그곳에서 행해지던 제의를 보다 구체적으로 묘사한다는 점에서 포괄적으로 말하는 5-26절\*과 다르고 또 어휘의 연속성도 보이지 않는다. 28b-29절은 겉보기에 5-28a절의 역사 이해 도식을 따르지 않는다. 정착 후 지켜야 할 법과 법규들 그리고 안식일이 언급되지 않는다. 이러한 침묵은 이스라엘이 얼마나 빨리 우상숭배로 돌이켰는가를 역으로 웅변한다. 그들의 우상숭배에 대한 야훼의 반응도 5-28a절에서와 다르다. 야훼는 진노하지 않고 약속의 땅에서 배반하는 이스라엘을 이해할 수 없다는 듯 말한다: “너희가 다니는 이 산당이 (도대체) 무엇이나?”

42) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 182-186.

43) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 216-217 참조.

44) 각주 39 참조.

이 반응은 정착 이스라엘의 신속하고 변함없는 배반과 우상숭배에 대해 야훼가 처음부터 곧바로 진노하지 않았음을 보여준다. 야훼의 진노는 긴 배반 역사에 대한 최종적 반응이다.

### 3.3.

15-16절과 23-24절은 결심 내용이 다르고 16a절과 24a절의 문체도 차이가 있지만 전체적으로 동일한 어휘와 동일한 구조를 사용하고 동일한 문맥에 위치한다.

13a절(‘브=혹코타이’부터)은 16a절과 짝을 이루고, 13a절(‘브=혹코타이’ 전까지)은 16b절의 우상숭배 언급과 상응하고, 13b절은 15절과 대비된다. 따라서 13절과 15-16절은 14절을 중심으로 교차법적 구조를 보인다. 이러한 구조는 21-24절에서도 그대로 반복된다.

A 13 그러나 이스라엘 족속은 광야에서 내게 반역하여

B 사람이 실천하면 삶을 얻는 내 법들을 따르지 않고 내 법규들을 거부했으며

내 안식일들을 크게 더럽혔다.

C 그래서 나는 광야에서 내 분노를 그들에게 쏟아 그들을 끝내기로 작정했지만

D 14 나는 내 이름을 위해 (달리) 하였다.

내가 그들을 이끌어내는 것을 본 민족들 눈앞에서 내 이름이 더럽혀지지 않도록 하기 위해서였다.

C 15 그래서 나도 (w=gam ani) 광야에서 그들에게 내 손을 들어 (다짐하였다).

내가 (그들에게) 준 젖과 꿀이 흐르는 땅,

온 땅에서 가장 아름다운 그 (땅으로) 그들을 들이지(bw' hi) 않겠다고

B 16 이는 그들이 내 법규들을 거부하고 내 법들을 따르지 않고

내 안식일을 더럽혔기 때문이며,

A 그들의 마음이 우상들 뒤를 따랐기 때문이다.

그러나 이렇게 잘 짜여진 구조 때문에 15-16절이 본래적인 것이라는 결론이 자동적으로 도출되는 것은 아니다. 15절 첫머리의 **וְאֵלֶיךָ יָשָׁב**가 이스라엘의 배반에 대한 야훼의 일차 반응(13b절)과 이차 반응(14절)이 보도된 다음 동일한 사안에 대해 일차 반응과 비교되는 또 다른 반응을 도입하기 때문이다. 13aB b절과 15-16a절은 구조적으로 결합되어 있음에도 불구하고 문맥 안에서의 위



치와 역할은 서로 다르다. 이 구절들을 17절 “그러나 내 눈이 그들을 측은히 여겨 그들을 멸할 수 없었으므로 나는 그들을 광야에서 끝내지 않았다”와 비교하면, 17절은 13b절의 결심을 부정하는 것으로 14절을 보충하고 구체화하지만, 15-16a절과는 직접적인 연관이 없다.<sup>45)</sup> 13b-14절과 17절의 이 같은 관계는 5-10절의 첫 단계에서 8b-9절과 10절의 관계와 같다. 이로부터 15-16절은 17절과 함께 독자적인 역사 단계를 구성하지 않음이 드러난다.<sup>46)</sup> 이는 23-24절의 경우도 마찬가지이다. 내용면에서 13b절과 15-16절이 모두 황금소 사건이나 가나안 정탐 같은 사건을 염두에 둔 것일 수 있겠지만(출 32:9-14; 민 14:11-25; 25 비교), “그들을 끝내기로” (하였다)는 13b절의 결심이 선택의 취소를 결과한다면, 15절의 결심은 6절의 땅 약속에 한정된다. 13b절의 “그들을 끝내기로” (하였다)는 것은 ‘화를 끝까지 풀겠다’는 8b,(21b)절에 상응하며 그 의미를 드러내지만, 땅 약속과 관련된 15,(23)절은 8b,(21b)절에 대해 상대적으로 독립적이다. 이러한 15-16절(과 23-24절)이 교차법 구조를 통해 현재의 자리에 위치함으로써 강조점은 야훼의 인애와 은총으로부터 이스라엘의 배반으로 옮겨지고, 이것은 다시 야훼의 구원행위(17절)와 대비된다.

선택과 땅 약속은 물론 은총이지만, 이스라엘이 야훼의 법적 요구를<sup>47)</sup> 충족시키지 못하고 야훼를 배반했음에도 불구하고 그것들이 취소되지 않았다면, 그 유지와 실현도 은총이다. 약속의 성취 곧 야훼의 구원행위는 최종적으로 이스라엘의 행위에 의존하지 않는다.<sup>48)</sup>

23-24절도 15-16절이 13a-b절과 그런 것처럼 21a-b절과 교차법적으로 결합되어 있다. 23절의 내용과 기능은 15절의 그것과 크게 다르지 않고, 15절에서와 마찬가지로 23절 첫머리의 ‘(그래서) 나도’도<sup>49)</sup> 23절이 21b절과 경쟁관계에 있음을 시사한다. 광야의 이스라엘을 여러 민족들 사이로 흩뜨리겠다는

45) 다른 입장에 대해 L. Eslinger, “Ezekiel 20 and the metaphor of historical theology”, 105-107 참조.

46) L. C. Allen, “The structuring of Ezekiel’s revisionist history lesson”, 452-455와 L. Eslinger, “Ezekiel 20 and the metaphor of historical theology”, 105-106이 그러한 입장이다.

47) 7절의 법적 형식에 대해서는 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 445-446 참조.

48) 이 점에서 에스겔 20장은 소위소치관계(所爲所值關係: Tun-Ergehehn-Zusammenhang)에 바탕한 신명기적 역사 이해와 다르다. R. Bartelmus, “Menschlicher Mißerfolg und Jahwes Initiative. Beobachtungen zum Geschichtsbild des deuteronomistischen Rahmens im Richterbuch und zum geschichtstheologischen Entwurf in Ez 20”, *BN* 70 (1993), 28-47 참조. J. Pons, “Le vocabulaire d’Ézékiel 20: Le prophète s’oppose à la vision deutéronomiste de l’histoire”, J. Lust, (ed.), *Ezekiel and his book. Textual and literary criticism and their interpretation*, BETL 74 (Leuven: Leuven University Press, 1986)는 겔 20장이 신명기/신명기적 역사와 동일한 용어들을 의도적으로 사용하여 신명기/신명기적 역사의 신학을 반박한다는 결론에 이른다(232).

49) 23절의 ‘감 아니’는 BHS의 제안대로 접속사를 첨가하여 ‘뵈-감 아니’로 고쳐 읽는다.

23절의 결심은 가나안 정착 이전 이야기들에서 확인되지 않지만 가나안으로 들이지 않겠다는 15절의 결심과 짝을 이루고 마찬가지로 6절의 땅 약속을 취소하는 결과를 낳는다. 따라서 그것을 따로 떼어내어 주전 587년의 사건을 예시하는 것으로 말할 이유는 없다.<sup>50)</sup> 23절은 597/587년의 상황을 광야 이스라엘과 그 배반과 그에 대한 야훼의 반응에 적용함으로써<sup>51)</sup> 이스라엘 역사의 처음과 현재가 다르지 않고 과거에는 가능성이었던 것이 이제는 현실화되고 있음을 말할 뿐이다.

특히 논란의 대상이 되어 왔던 25-26절은 23-24절과 달리 이스라엘의 미래와 관련된 결정이 아니고, 그렇기 때문에 후자와 구별된다. 더 나아가 위에서 본 것처럼 구조적으로도 25-26절은 21-24절과 구분된다. 대부분의 경우처럼 25-26절을 액면 그대로 받아들이면, 야훼가 지켜도 생명을 얻지 못할 좋지 않은 법을 준 것은 그의 징벌행위로 이해되고<sup>52)</sup> 따라서 구체적으로 성서의 어느 법을 가리키는가라는 물음을 낳는다.<sup>53)</sup> 그러나 이를 출애굽기 22:28에서 찾든<sup>54)</sup> 아니면 신명기법에서 찾든<sup>55)</sup> 그러한 시도들이 본문에 적합한 것인지는 의문이다. 왜냐하면 그것들은 25-26절이 18-21절과 구조적으로 연관되어 있다는 것을 충분히 고려하지 않고, 또한 27절과의 관련성을 적절치 않은 문헌비평적(Literarkritik) 이유로 배제하기 때문이다.<sup>56)</sup> 18-21절과 25-26절은 다음과 같이 ‘법’과 ‘더럽힘’이라는 두 의미축을 따라 교차법적 구조로 짜여져 있다.

18a(조상들의 법: 지키지 말라)-[19(야훼의 법: 지켜라)-21(어김)]-25(종

50) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 249.

51) 따라서 이를 R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 171처럼 상징적으로 이해하여 ‘우상숭배자들 사이로 하나님의 백성을 흘리는 것’이라고 말할 까닭이 없다.

52) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 277-279.

53) C. Patton, “‘I myself gave them laws that were not good’: Ezekiel 20 and the Exodus traditions”, *JSOT* 69 (1996), 73-90.

54) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 449-450.

55) J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch.*, EHS 23 (Bern: Herbert Lang; Frankfurt: Peter Lang, 1974); H. Gese, “Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtopfer”, H. Gese, *Alttestamentliche Studien*, Bd.1 (Tübingen: Paul Siebeck, 1991), 72-83; R. Kessler, “‘Gesetze, die nicht gut waren’ (Ez 20,25)- eine Polemik gegen das Deuteronomium”, F. Hartenstein, J. Krispenz, and A. Schart, Hgg., *Schriftprophetie*. Fs J. Jeremias (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 253-263; S. C. Hahn and J. S. Bergsma, “What laws were not good? A canonical approach to the theological problem of Ezekiel 20:25-26”, *JBL* 123 (2004), 201-218.

56) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 439, 450-451은 27-29절을 가나안 진입 후의 이스라엘에 대한 후대의 평가로 간주하지만 이는 가나안 진입이 28a절에서 비로소 언급된다는 사실과 배치된다. Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 210-212는 이 단락을 후대의 것으로 보는 것에 대해서는 비판적이지만, 18-26절과 분리해서 생각한다.

지 않은 법: 주다)

18b(자신들: 더럽히지 말라)-[20(안식일: 거룩히 하라)-21(더럽힘)]-26a  
(그들: 더럽히다)

조상들의  $\text{מִקְדָּשׁ}$ 과  $\text{מִשְׁפָּטִים}$ 은 야훼가 준 ‘좋지 않은’  $\text{מִקְדָּשׁ}$ 과 ‘그것들로는 살 수 없는’  $\text{מִשְׁפָּטִים}$ 과 짝을 이루며 용어를 공유하고, 양자는 모두 야훼의  $\text{נִקְיָה}$ 와  $\text{מִשְׁפָּטִים}$ 과 대립된다.<sup>57)</sup> 이 대립은  $\text{מִקְדָּשׁ}$ 과  $\text{נִקְיָה}$ 의 차이를 통해 형상화되고 ‘죽음’과 살림의 대립을 나타낸다. 그러나 상반된 두 종류의 법이 모두 야훼의 법이라면 이는 모순이며,<sup>58)</sup> ‘죽음’의 법이 ‘살림’의 법을 폐지하는 결과를 초래할 것이다. 더 나아가 조상들의 법과 ‘좋지 않은’ 법은 그들이 지키면 둘 다 동일하게 ‘죽음’을 낳는데, 하나는 지키지 말아야 하고 다른 하나는 지켜야 한다면 이 역시 모순이다. 이러한 모순들은 25절을 평서문으로 읽는 데서 비롯되기 때문에 그러한 독법은 문제시될 수밖에 없다.

25절의  $\text{אֲנִי וְגַם־אֲנִי}$ 라는 말의 비교축은 바로 앞 문맥이 아니라 18-21절\*임을 위의 구조가 분명하게 보여준다. 그로부터 추론하면, 25절은 광야의 이스라엘이 야훼의 법을 어기며(21a절 참조) 조상들의 법을 지키는 것과 관련된다. 27절의  $\text{זֹאת עוֹד}$ 가 부사적 4격으로서 ‘또한 이렇게’를 뜻하고 ‘이렇게’가 25-26절을 지시한다면,<sup>59)</sup> 25-26절의 상황은 좀 더 구체화될 수 있다. 27절이 야훼 모독 행위로 규정하는 이스라엘의 어떤 행위가 25-26절에 반영되어 있을 것이기 때문이다. 그렇다면 25-26절은 야훼가 이스라엘에게 ‘좋지 않은’ 법을 주었다고 단정하는 말일 수 없다. 오히려 그것은 이스라엘이 야훼에 대해 하는 말을 그가 되받아 하는 말로 보아야 한다. 이는 25절을 야훼의 반문 곧 의

57) 용례의 수가 중요하지 않다면, 레위기에서  $\text{מִקְדָּשׁ}$ 이 레위기의 법들을 포괄하는 개념으로 사용되고(레 10:11; 26:46), 레위기 26:15, 43에는  $\text{נִקְיָה}$ 와  $\text{מִשְׁפָּטִים}$ 이 나란히 나오고 레위기 26:46에는  $\text{מִקְדָּשׁ}$ 과  $\text{מִשְׁפָּטִים}$   $\text{תּוֹרָה}$ 와 함께 나온다는 것은  $\text{נִקְיָה}$ 와  $\text{מִקְדָּשׁ}$ 의 대립이 일반적인 것이 아니라 20장의 독특한 용법임을 말한다.

58) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 279-280은 표현의 동일성에 근거하여 ‘좋지 않은’ 법을 조상들의 법과 동일시한다. 그러나 조상들의 법이라는 말은 그 기원이 조상들에게 있음을 말한다. 김중은, “에스겔 20장 25절: ‘선하지 못한 율례와 살게 하지 못할 규제’에 관한 해석학적 고찰”, 『敎會와 神學』 36 (1999년 봄), 103-104는 다른 이유들로 동일한 입장을 보인다. 반면에 박철우, 『에스겔』, 대한기독교서회 100주년 기념 성서주석 (서울: 대한기독교서회, 2010), 380은 이스라엘이 “율법을 지키지 않음으로써 결과론적으로 그들에게 율법이 복이 되지 않았음을 의미하는 것”이라고 말한다. 그러나 이것은 평서문으로 이해한 본문을 정당하게 다루는 것은 아니다.

59)  $\text{זֹאת עוֹד}$ 의  $\text{זֹאת}$ 는 물론 앞에 나오는 것(anaphorisch)만 아니라 뒤에 나오는 것도 가리킬 수 있다(kataphorisch). 후자로 보는 까닭은 27-29절을 18-26절과 분리시키기 때문이다.

문사 없는 의문문으로 읽는 것을 가능케 하고, 그러면 위의 모순들은 제거될 것이다.<sup>60)</sup>

26절은 접속사 1로 25절과 긴밀하게 결합되어 있어서 첫 태생에 관한 규정이 ‘좋지 않은’ 법을 대표하는 것처럼 사용된다.<sup>61)</sup> 그러나 이것은 이스라엘의 입장이므로 26절도 25절과 마찬가지로 의문문으로 읽어야 한다.<sup>62)</sup> 그렇지 않으면, 25절과의 유기적 관계가 깨지고 만다. 이러한 25-26절은 이스라엘의 불평에 대한 야훼의 항변인 셈이다. 야훼가 ‘좋지 않은’ 법을 주지 않았다면, 첫 태생에 관한 규정은 그러한 범주에 속하지 않는다. 따라서 그러한 제의행위나 그 제물 자체는 야훼가 이스라엘을  $\pi$ 하는 것과 아무 관련이 없다. 이스라엘의 불평과 달리 야훼가 그들을  $\pi$ 하는 것은 그들이 ‘좋지 않은’ 법에 따라 제물을 바치기 때문이 아니다. 그렇다면 그 이유는 이 구절과 구조적으로 연결된 18,(21)절에서 찾아야 한다. 물론 18-21절이 이스라엘의 우상숭배에 대해 직접 보도하지는 않지만 전체 문맥은 이스라엘이 이미 우상들로 스스로를 더럽혔음을 전제하는 것으로 보아야 한다. 그렇다면 야훼는 더럽혀진 이스라엘을 다시 더럽히는 것이 아니므로  $\pi$ 는 더러운 상태를 산출하는 것(Faktiv)이 아니라 더럽다고 여기거나 선언하는 것(Deklarativ)으로 이해하게 된다.<sup>63)</sup> 야훼의 이스라엘 제의거부 이유가 바로 여기에 있다.<sup>64)</sup> 이에 따

60) 이 소수 입장에 대해서는 C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the original prophecy*, The Library of Biblical studies (New York: Ktav Pub. House, 1970), 88-90; E. Vogt, “Gottes lebenspendende (33,15) und seine ungueten Gebote (20,25)”, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, AnBi 95 (Rome: Biblical Institute Press, 1981), 107-126; H.-F. Richter, “Schädliche Gesetze Gottes? (Zu Ez 20,25-26)”, *ZAW* 119 (2007), 616-617 참조. Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 245는 이에 대해 형식이 동일한데 15, 23절은 왜 그렇게 이해하지 않느냐고 반박한다. 그러나 동일한 맹세 표현과 동일한 구조를 사용하는 15, 23절은 도입부만 같은 25절과 다르다. 반대 입장에 대해 또한 F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 278-279도 참조.

61) H. Gese, “Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtopfer”, 79 비교. K. G. Friebel, “The decrees of Yahweh that are ‘not good’: Ezekiel 20:25-26”, R. L. Troxel, K. G. Friebel and D. R. Magary, *Seeking out the wisdom of the ancients*, essay offered to honor M. V. Fox on the occasion of his sixty-fifth birthday (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 32-34는 첫 태생에 대한 언급을 어린이 희생제사로 해석하고, 더 나아가 31, 39절과 연관하여 우상에게 바치는 것으로 추정한다.

62) H.-F. Richter, “Schädliche Gesetze Gottes? (Zu Ez 20,25-26)”, 617은 26b절을 평서문으로 읽는다.

63) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 282-284의 피엘형 이해는 E. Jenni, *Das hebräische Piël*, 40-43에 의거한다. 또한 K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel*, 300.308도 참조.

64) K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel*, 309는 디아스포라 상황에서 적법한 제의가 있을 수 없는 것으로 이해한다.

라 25-26절은 다음과 같이 옮겨진다.

25 그래서 나도 (אֲנִי-וְאַתָּה) 그들에게 좋지 않은 법들과 살 수 없는 법규  
들을<sup>65)</sup> 주었느냐?

26 그래서 태를 처음 열고 나오는 모든 것들을 드릴 때<sup>66)</sup> 그들의 예물  
때문에<sup>67)</sup>

내가 그들을 더럽다고 했느냐?

이로써 내가 그들을 놀라게 하고<sup>68)</sup> 그들로 하여금 내가 야훼인 줄 알  
게 하려 했느냐?

이처럼 25-26절을 의문사 없는 의문문으로 파악한다면, 위의 모순들이 해결될 뿐만 아니라 ‘좋지 않은’ 법이 성서의 어느 법인지 찾는 시도들도 불필요해진다. 더 나아가 27절이 “또한 이렇게”(אֲתָּה וְעַתָּה)라는 말로 25-26절에 전제되어 있는 바로 그같은 주장을 야훼 모독 행위로 규정한다면, 27절은 25-26절에서 자연스럽게 도출될 수 있는 결론이다. 27절이 ‘그러므로’라는 말로 26절에 이어지는 이유도 바로 거기에 있다.<sup>69)</sup>

15-16절과 23-24절은 각각 13a-b절과 21a-b절과 교차법 구조를 이룬다는 점에서 이스라엘의 배반을 말하는 16절과 24절에 강조점이 있고, 18절과 대칭을 이루는 25-27절의 경우 이스라엘의 불평을 이스라엘의 또 다른 배반으로 규정하는 27절에 강조점이 있다. 이와 함께 17절과 28a절에 야훼의 구원행위가 곧바로 보도됨으로써 배반과 구원의 대비가 더욱 선명해진다. 이는 5-10절의 직선적 구조를 교차법을 통해 확대변형시킨 결과다.<sup>70)</sup> 5-10절, 11-18절,

65) אֲשֶׁר־אָמַרְתִּי를 판결(judgments)로 이해하는 입장에 대해서는 K. G. Friebel, “The decrees of Yahweh that are ‘not good’”, 28-30 참조.

66) 26a절의 עָבַר(히필)은 열왕기하 16:3에서와 달리 אָבַר같은 수식어가 없기 때문에 ‘지나가게 하다’ 보다는 ‘바치다, 드리다’로 옮겨진다(HALOT 780R 참조). 그리고 ‘태를 처음 열고 나오는 모든 것들’은 장자로 특정되지 않는다(출 13:12; 34:19 참조). 처음 태를 열고 나오는 것들의 속량에 대해 출 13:13; 민 3:12; 18:15 참조.

67) E. Jenni, *Die Präposition Beth, Bd.1: Die Präposition Beth* (Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kolhammer, 1992), 145. K. G., Friebel, “The decrees of Yahweh that are ‘not good’”, 31-32는 이를 원인으로 간주한다. 반면에 F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 282-284는 시간을 나타내는 것으로 파악한다.

68) 이 번역에 대해서는 K. G. Friebel, “The decrees of Yahweh that are ‘not good’”, 34-35 참조.

69) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 210-211은 27절 אֲתָּה의 기능을 단지 청중을 직접적으로 언급하지 않던 5aα2-26절에서 이인칭 건넌말로 이행을 나타내는 것으로 본다. 그것은 그가 27b절의 너희 조상들이 18-26절의 세대와 동일한지 아닌지를 불확실한 것으로 생각하기 때문이다(202 각주 4 참조).

그리고 18-28a절의 세 단계들은 이러한 구조를 통해 우상숭배 명령 위반에 야훼의 법 위반을 더하고 다시 그 위에 조상들의 법으로 야훼의 법을 거부하는 것을 더함으로써 이스라엘의 배반의 핵심을 드러낸다. 28b-29절의 마지막 단계가 정착 이스라엘의 우상숭배를 보도하면서 역사 회고는 다시 우상숭배로 초점이 모아지고, 이로써 ‘우상숭배 : 야훼의 법 : 조상들의 법 : 우상숭배’의 대칭구조가 형성된다.<sup>71)</sup> 그런데 역사 회고가 4절과 29b절을 매개로 1-3절과 30-32, 39절과 유기적으로 결합되어 있으므로(6쪽 참조) 1-32, 39\*절은 교차법 구조를 통해 완결된 하나의 통일된 단위라고 할 수 있다. 이 기본층의 구조는 다음과 같다.<sup>72)</sup>

1 오다 <> 39 가라 = 관계 거부

2-3 (기대와) 질문거부 <> 31a β b-32 기대와 질문거부

(4).5-10 우상숭배 명령 위반 <> 28b-29. 30a β -31a α 우상숭배(30a α 절 제외)<sup>73)</sup>

11-17 야훼의 법 위반 + 우상숭배 <> 18-28a 조상들의 법 따름 + 우상 숭배

질문과 기대 그리고 관계의 삼중 거부는 이스라엘의 배반 역사를 종식시키려는 야훼의 강력한 의지의 표현이다. 역사 회고의 본래 의도는 이스라엘의 역사로 현재를 조명함으로써 그와 같은 야훼의 이스라엘 거부를 정당화하는데 있겠지만, 그것은 역사의 진행을 가능케 했던 동력이 야훼의 인애였음을 감추지 않는다. 그렇기 때문에 청중은 저자의 의도와 무관하게 역사 회고로부터 절망이 아니라 오히려 기대를 발견할 수 있다. 바로 이 기대가 32a절 분사구문의 내용이다. 그리고 그것은 33-44절\*의 확대를 가능케 하는 계기로 작용한다.

#### 4. 33-44절\*

70) 교차법의 기능에 대해 L. C. Allen, “The structuring of Ezekiel’s revisionist history lesson”, 461 참조.

71) 우상숭배에 대해 20:7, 8, 16, 18, 24, 28-31, 39 참조.

72) L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, 7은 용어와 모티프를 기준으로 3-17절과 18-31절의 교차법적 구조를 말한다.

73) 어린이 희생제사를 언급하는 이 구절은 26절에 대한 후대의 잘못된 해석으로 간주된다. 첫 태생 제사는 야훼에게 드리는 데 반해 어린이 희생제사는 이방신에게 바치는 것으로서 양자는 근본적으로 구별된다.

33-38절이 통일된 구조를 갖추고 심판을 위한 해방에 대해 말한다면, 43-44절은 구원받은 이스라엘이 자탄하는 모습을 전한다. 그러나 부분적 구원을 말하는 17절이 서로 다른 두 구원 표상들의 결합가능성을 이미 보여주고 있기 때문에, 43-44절은 남은 자들의 반응을 다루는 것으로 읽을 수 있다. 40-41a<sub>1</sub>(מִצְרַיִם까지)절은, 목적어의 인칭 차이를 일단 제외하면, ‘섬기다 - 기쁘게 받아들이다 // (제사를) 요구하다 - 기쁘게 받아들이다’는 평행법 구조를 보이며, 해방 후 일어날 야훼와 이스라엘의 상호관계를 다룬다. 반면에 41a<sub>2</sub>절(בְּהַיְיָ) - 42절은 교차법적 구조로 짜여져 있고 이스라엘과 다른 민족들의 두 관점에서 해방 과정을 보도하고 해방이 양자에게 가져온 결과를 보도한다. 42절은 44절과 부분적으로 일치하지만 41절 w+부정사구 이하와 내용과 형식면에서 대칭구조를 이루고 있으므로<sup>74)</sup> 43-44절보다는 41\*절과 결합된다. 따라서 39절을 제외한 33-44절은 내용과 시제와 구조에 따라 33-38, 43-44절, 40-41a<sub>1</sub>절, 41a<sub>2</sub>-42절의 3 단락으로 나뉜다.

#### 4.1. 33-38, 43-44절

야훼와 너희의 관계를 매개로 서로 조응하는 33절과 38b절로 둘러싸인 33-38절은 다음과 같은 교차법적 구조 때문에 상대적으로 단혀져 있다.

- A 33           야훼: 너희들을 다스리리라!  
 B 34           이끌어내리라(יִצֵא[히]) ... <모으리라(יִקְבֹּץ[피])>  
 35a           들어가게 하리라(בוא[히])  
 C 35b-36      (민족들의 광야에서) 심판하리라. (이집트 땅의 광야에서 심판했던 것처럼)  
 C 37-38a α    지나게 하고 ... 들어가게 하리라 ... 골라내리라 (עבר[히]  
                   + בוא[히] + ברר)  
 B 38a β        이끌어내리라 (מִמִּצְרַיִם מִנּוֹרִיָּהם ... יִצֵא[히])  
 38a γ         들어가지 못하리라 (בוא[칼] לא 남성 복수 2인칭)  
 A 38b         너희: 내가 야훼인줄 알리라(33+38b에 대해 출 6:6 비교)

74) 41a<sub>2</sub>절의 w-부정사 + w-AK 구문은 호세아 7:1a에서도 확인되므로 41b절의 וְיִקְרָשׁוּךָ 이하를 주문장으로 보고 그 전치사 어구를 종속된 부문장으로 읽는다면, 종속절의 מִן־הָאֲרָצוֹת과 מִן־הָעַמִּים은 주절의 הַגּוֹיִם과 함께 이 절을 하나의 통일된 의미단위를 구성한다. 또한 에스겔 47:3; 27:33; 창세기 27:45도 참조.

이 틀 안에서 ‘민족들에게서/흩어져 있는 나라들에서’(34절)와 ‘그들이 이 주민으로 거주하던 땅에서(מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ)’(38aβ절)가, 또 ‘민족들의 광야로’(35a절)와 ‘이스라엘 땅으로’(38aγ절)가 각각 대비를 이루고 있다.

34절이 이스라엘의 흩어짐을 전제한다면, 그와 짝을 이루는 38aβ절의 מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ은 이스라엘이 흩어져 거주하던 곳과 동일할 것이다. 그러나 그곳이 어디인가에 대해서는 견해들이 일치하지 않는다. 특히 관심을 끄는 것은 에스겔과 사제 전통의 관련성 때문에 מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ이 사제문서에 속하는 창 17:8; 28:4; 36:7; 37:1; 출 6:4에서처럼 가나안 땅을 지시하는 것으로 보는 입장이다.<sup>75)</sup> 그러나 이는 34절과 충돌한다. 그래서 34절의 흩어짐은 이스라엘이 마치 이방민족들 가운데 있는 것처럼 우상들 가운데 있으면서 우상을 숭배하기 때문에 이스라엘 땅이 다시 이방인의 땅 가나안으로 되돌아갔음을 상징하는 것으로 해석되고, 그 땅에서 이스라엘을 이끌어낸다는 것은 이스라엘이 포로로 잡혀가는 것으로 이해된다.<sup>76)</sup> 그러나 위에 언급된 구절들에서 ‘מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ+소유대명사’는 ‘가나안 땅’이라는 말로 부연설명되거나 문맥으로부터 ‘가나안 땅’임이 밝혀지지만, 여기 38aβ절에서는 그렇지 않다.<sup>77)</sup> 또 창세기 36:7의 מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ은 가나안 땅이 아니라 그 가운데 야곱과 에서가 이주민으로 함께 살던 지역을 지칭한다. 그렇다면 그 어구의 지시내용은 그때그때 문맥에 따라 결정되어야 한다. 또한 그와 같은 이해를 위해 ‘민족들’(גּוֹיִם)처럼 우상을 숭배하자는 32절을 끌어들이어 우상숭배를 다른 민족들처럼 되는 것으로 정의하고 35절의 ‘민족들(הַגּוֹיִם)’의 광야’를 민족들 곧 우상들이 없는 곳으로 이해하는 것도 무리가 있다.<sup>78)</sup> 34절에서 ‘민족들’은 이스라엘이 ‘그 가운데 흩어져 있던 땅들’(=나라들)로 해명되고, 35절의 ‘민족들의 광야’가 36절의 ‘이집트 땅의 광야’와 대비되기 때문이다.

더 나아가 41-42절에는 34-35a절과 긍정문으로 바뀐 38aγ절이 반복되지만 거기에는 그 어구가 나오지 않는다. 물론 형성층이 다르지만 41-42절은 이스라엘이 흩어져 있던 땅들을 가나안 땅으로 이해하지 않는다. 이 역시 38aβ절의 מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ을 이스라엘 땅으로 보는 견해를 지지하지 않을 것이다.<sup>79)</sup>

75) J. “Ezekiel salutes Isaiah: Ezekiel 20,32-44”, 375, 377; R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 173-177.

76) R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 176.

77) 사제문서 이외의 경우 그 어구는 단독으로 사용되며 상징적으로 쓰이거나(창 47:9) 이주민으로 타지역에 거주하는 것을 나타낸다(시 119:54).

78) R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 177. 그는 민족들의 광야 곧 우상들이 없는 광야로 리블라 광야(렘 52:24-27 참조)를 생각하지만(176), 거기서 포로들이 바빌론 왕에게 처형당한 사실은 그의 해석을 지지하지 않는다.

79) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 457도 자세하게 논하지는 않지만 동일한 입장이다.



“나는 강한 손과 뻗은 팔과 쏟아지는 분노로 반드시 너희 위에 왕이 되리라”는 야훼의 말(33b절)은 야훼의 구원능력을 불신하며 그의 왕권을 거부하고 차라리 나무와 돌이라고 조롱당하는 우상들을 섬기겠다는 이스라엘의 말(32b절)에 대한 반박일 수 있다.<sup>80)</sup> 34절과 함께 읽으면, 야훼의 왕권선언은 구원이 자기에게 있음을 선언하는 것으로 이해된다. 그러나 33b절과 34b절을 둘러싼 수식어구 “강한 손과 뻗은 팔과 쏟아지는 분노로”는 구원을 말하는 신명기 5:15; 7:19; 11:2; 26:8; 시 136:12 등 보다 이스라엘에 대해 심판을 말하는 예레미야 21:5에 더 가깝다(각주 12 참조). 그러므로 여기서 야훼의 왕권은 구원만이 아니라 심판을 동시에 함축한다.<sup>81)</sup> 이에 상응하게 35-36절은 해방과 심판을 이야기하고, 37-38절은 이를 구체화하여 해방된 자들을 두 부류로 나누고 야훼에게 배반과 악을 행한 자들에 대한 심판을 말한다.<sup>82)</sup> 이처럼 33-38절에서 구원은 심판을 동반한 구원이며, 계약은 골라내기의 근거로 기능한다. 따라서 33-38절은 32b절의 인용문에 대한 반박보다는 32a절의 기대수정에 무게 중심을 둔다.

43-44절은 이에 상응하는 구원이해를 제시한다. 다른 남은 자들에게 구원은 부끄러움의 구원이다. 구원은 제2이사야서에서와 달리 감격과 기쁨보다는 과거와의 단절을 의미하는 반성의 계기며 그의 인애를 바탕으로 야훼를 아는 삶에 이르게 하는 사건이다. 과거에 대한 기억과 부끄러움과 구토 그리고 야훼를 삶이 배반 역사를 되풀이 하지 않을 최소 조건이기 때문이다(겔 6,9-10 비교). 이스라엘의 깨달음에 대한 43-44절의 진술은 이처럼 33-38절의 문맥에 뿌리박고 있는 새로운 깨달음이다.

## 4.2. 40-42절

40-41aa<sub>1</sub>절은 야훼와 이스라엘의 종국적인 상호작용을 평행법 구조를 통해 표현한다.<sup>83)</sup> 이스라엘은 더 이상 산당이 아니라 거룩한 산, 성소에서 나무

80) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 438; J. Lust, “Ezekiel salutes Isaiah: Ezekiel 20:32-44”, van Ruiten, J. and Vervenne, M., eds., *Studies in the Book of Isaiah*, Fs W.A.M. Beuken, BETL 132 (Leuven: Leuven University Press, 1997), 372, 376. 33절이 32b절의 인용문에 대한 반박이라면, 33절 이하가 32, 39절 사이에 삽입된 이유도 거기서 찾을 수 있을 것이다. 문맥의 단절을 감수하며 한 구절의 일부에 잇댄 삽입, 확대는 편집의 한 방식이다.

81) D. I. Block, *The book of Ezekiel*, 650도 동일한 입장을 보인다.

82) K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel*, 309는 35-38절이 이야기를 지연시키는 중간단락이라고 본다.

83) 이스라엘이 40aba절에서 3인칭 복수로 언급되고 40bβ절에서는 대화상대자로서 2인칭 복수로 불린다. 이 차이는 30, 39절에서 이스라엘이 ‘너희’로 불리는 것을 이 구절이 전제한다는 점을 감안하면 있을 수 있는 일이다. 또한 40aba절이 ‘온’(‘לָבַד’)이라는 말을 덧붙여 이스

와 돌이 아니라 야훼를 섬기고 야훼는 그들을 기쁘게 받아들이며, 그들에게 질문받기(שׁוֹאֵל נִפְלֵא)를 거부했던 야훼가 그들에게 제물을 요구하고(שׁוֹאֵל קָל) 이들을 기쁘게 받아들인다. 야훼와 이스라엘의 이같은 섬김과 열납의 관계는 5-29절에서 보았던 양자의 관계와 30-32, 39절에서 현재 이스라엘에 대해 야훼가 취했던 태도가 근본적으로 바뀌었음을 말한다.

이스라엘의 배반 → 이스라엘의 섬김  
 제사와 제물 거부 → 야훼의 제물 요구  
 야훼의 분노와 거부 → 야훼의 기쁨과 받아들임

그러나 이러한 전환은 야훼의 이스라엘 심판과 이스라엘의 변화 없이 일어나지 않는다. 그렇기 때문에 40-41aa<sub>1</sub>절은 1-32, 39절과 33-38, 43-44절을 모두 전제하는 전망이다. 심판 예언은 그 자체의 성취가 아니라 심판 너머의 새로운 미래와 짝을 이룰 때 비로소 최종적으로 완결된다. 더 나아가 심판에 대한 사유과정의 마지막에 있는 40-41aa<sub>1</sub>절은 역사 회고로 열리는 미래가 선택(5절)으로 시작된 역사의 완성임을 간명하게 보여준다.

41aa<sub>2</sub>-42절을 둘러싼 3-부정사 어구는 이와 달리 해방 사건의 두 측면, 곧 이스라엘을 다른 민족들의 땅에서 이끌어내는 것과 이스라엘 땅으로 들이는 것을 내용으로 하고, 그에 따라 이 단락의 시야는 40-41aa<sub>1</sub>절에서와 달리 해방사건 자체로 좁혀진다. 다른 민족들 앞에서 이스라엘 때문에 그 이름이 더럽혀지지 않도록 했던 야훼는 해방을 계기로 다른 민족들 앞에서 이스라엘을 통해 거룩하게 되고,<sup>84)</sup> 이스라엘은 야훼가 조상들에게 했던 약속의 실현을 보고 역사(5-29절)에서 야훼가 이스라엘에게 기대했던 앎을 얻게 된다. 해방이 과거 역사의 전환과 목표 실현의 출발점으로 해석된다.

그러나 42절의 이같은 앎은 44절의 앎과 내용이 동일함에도 불구하고 계기의 차이를 보인다. 후자는 해방을 경험한 자들의 관점에서 자신들의 행위와 그에 대한 야훼의 행위를 대비시키고 그의 인애를 깨달음으로 얻는 반성적 앎이다. 반면에 42절의 앎은 해방 사건에서 야훼의 능력을 경험함으로 얻는 즉각적 앎이다.

이로써 41aa<sub>2</sub>-42, 43-44절은 40-41aa<sub>1</sub>절과 관련하여 위에서 말한 전환의 토

---

라엘의 전체성을 부각시키고 있지만, 이는 확대된 이스라엘을 나타낼 수는 있어도 이스라엘을 대표하는 ‘너희’의 용법에는 변화가 없다.

84) שׁוֹאֵל(니팔)은 수동태와 채귀용법으로 모두 사용될 수 있지만, 야훼가 이스라엘 때문에 민족들 앞에서 그 이름이 더럽혀지지 않도록 했던 것처럼 여기서도 거룩하게 되는 것으로 옮기는 것이 더 낫다.

대가 되는 내적 전환을 제시한다.

야훼의 이름 더럽혀짐 → 거룩하게 됨  
 이스라엘의 완고함 → 부끄러움  
 이스라엘의 무지 → 앎

이러한 내-외적 전환은 성서가 지향하는 야훼와 이스라엘의 관계의 다른 표현이라고 할 수 있다: וְהִנֵּיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תְּהִיוּ לִי לְעָם “나는 너희 하나님 이 되고 너희는 내 백성이 되리라”(레 26:12; 출 6:7; 렘 7:23; 11:4; 30:22; 겔 36:28도 참조).

41a<sub>2</sub>-42절에 그려진 야훼와 이스라엘의 모습은 40-41a<sub>1</sub>절이 말하는 야훼와 이스라엘의 종국적 관계를 준비한다. 그래서 40-41a<sub>1</sub>절은 41a<sub>2</sub>-42절을 전제할 수 있지만 그 역은 아니다. 이처럼 관심사가 조금씩 다른 이 작은 단락들은 33-38, 43-44절, 41a<sub>β</sub>-42절 그리고 40-41a<sub>α</sub>절의 순으로 야훼의 심판과 해방에 대한 인식의 지평이 확장되어가는 성찰과정을 보여준다.

## 5. 나가는 말

에스겔 20장에서 역사는 사건에 대한 해석과 그 해석에 대한 해석의 반복으로 이루어진다. 그러나 단순 반복이 아니라 지향점을 발견하고 그것을 향해 미래를 열어가는 해석의 과정이다. 1-32, 39절은 이스라엘의 역사가 선택 이후 계약을 거쳐 심판에 이르기까지 우상숭배로 점철되어 있음을 보여주고, 그럼에도 불구하고 그 역사가 존속될 수 있었던 까닭은 자신의 이름을 위해 행동하시는 야훼 때문이었음을 밝힌다.<sup>85)</sup>

15-16절과 23-24, 25-27절은 따로 구분되는 역사적 단계를 구성하지 않고 25절은 야훼가 좋지 않은 법을 제정했다고 말하지 않는다. 수사학적 의문문으로 이해되는 25절은 이스라엘의 불평에 대한 야훼의 반응이며, 26절은 야훼가 이스라엘을 더럽다고 선언하는 까닭이 그들 자신에게 있음을 알려준다. 살림의 법과 죽임의 법, 야훼의 법과 조상들의 법이 대립하고 있는 장이 곧 역사다.

33-38, 43-44절을 분리하고 삽입하고 연결한 것은 심판을 향한 야훼의 결의

85) ‘야훼의 이름을 위하여’라는 모티프에 대해서는 예레미야 14:7도 참조.

속에 이미 구원의 싹이 돋고 있는 것으로 보는 시각을 드러낸다. 그것은 역사 회고에서 야훼의 이름 모티프가 수행했던 역할의 연장선 위에서 이해될 수 있다. 역사의 지속과 전환에 이스라엘이 기여하는 것은 아무것도 없다. 이 때문에 에스겔 20장의 역사 이해는 신명기적 역사 이해와 구별된다. 야훼의 주권과 은총에 기인하는 새로운 관계와 새로운 미래에 다만 기억과 반성과 부끄러움으로 참여할 뿐이다.

겔 20장에 보도된 이스라엘의 역사는 5-29절까지 야훼의 개입으로 순환적인 것처럼 4단계(5-10절; 11-17절; 18-28a절; 28b-29절)로 구분되지만, 이스라엘 편에서 보면 그 역사는 변화 없이 지속된다. 변화는 그 역사가 종결된 이후 포로로부터의 해방 사건에 의해 비로소 계기가 만들어진다. 그리고 그 변화에 대한 성찰들이 종국적으로 완성될 역사의 모습을 그려낸다. 이로써 에스겔 20장은 이야기 구조를 갖게 된다.

#### <주요어>(Keywords)

에스겔 20장, 우상숭배, 조상들의 법, 야훼의 법, 해석, 역사.

Ezekiel 20, Idolatry, Law of ancestors, YHWH's law, Interpretation, History.

(투고 일자: 2011. 2. 21; 심사 일자: 2011. 2. 25; 게재 확정 일자: 2011. 3. 4)

<참고문헌>(References)

- 김중은, “에스겔 20장 25절 : ‘선하지 못한 율례와 살게 하지 못할 규례’에 관한 해석학적 고찰”, 『教會와 神學』 36 (1999년 봄), 92-105.
- 박철우, 『에스겔』 (대한기독교서회 100주년 기념 성서주석), 서울: 대한기독교서회, 2010.
- Allen, L. C., *EzeKiel 20-48*, WBC 29, Dallas: Word Books, 1990.
- Allen, L. C., “The structuring of Ezekiel’s revisionist history lesson (Ezekiel 20:3-31)”, *CBQ* 54 (1992), 448-462.
- Bartelmus, R., “Menschlicher Mißerfolg und Jahwes Initiative. Beobachtungen zum Geschichtsbild des deuteronomistischen Rahmens im Richterbuch und zum geschichtstheologischen Entwurf in Ez 20”, *BN* 70 (1993), 28-47.
- Block, D. I., *The book of Ezekiel: Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids and Cambridge: W. B. Eerdmans, 1997.
- Cooke, J. A., *A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel*, ICC 12, Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.
- Eslinger, L., “Ezekiel 20 and the metaphor of historical theology: concepts of biblical history”, *JSOT* 81 (1998), 93-125.
- Friebel, K. G., “The decrees of Yahweh that are ‘not good’: Ezekiel 20:25-26”, Troxel, R. L., Friebel, K. G. and Magary, D. R., eds., *Seeking out the wisdom of the ancients*, essay offered to honor M. V. Fox on the occasion of his sixty-fifth birthday (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 21-36.
- Garscha, J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39* (EHS 23,23), Bern: Herbert Lang; Frankfurt: Peter Lang, 1974.
- Gese, H., “Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtopfer”, Gese, H., *Alttestamentliche Studien*, Bd.1, Tübingen: Paul Siebeck, 1991, 72-83= Donner, H., Hanhart, R. and Suend, R., Hgg., *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie – Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 140-151.
- Greenberg, M., *Ezechiel 1-20* (HTHKAT), Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2001.
- Gross, W., “Is there really a compound nominal clause in biblical Hebrew?” C. Miller, (ed.), *The verbless clause in biblical Hebrew: Linguistic approaches* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 19-49.
- Hahn, S. C. and Bergsma, J. S., “‘What laws were not good’? A canonical approach to the theological problem of Ezekiel 20:25-26”, *JBL* 123 (2004), 201-218.
- Heider, G. C., “A further turn on Ezekiel’s baroque twist in Ezek 20:25-26”, *JBL*

- 107 (1988), 721-724.
- Jenni, E., *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich: EVZ-Verlag, 1968.
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen. Bd.1: Die Präposition Beth*, Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kolhammer, 1992.
- Kessler, R., “‘Gesetze, die nicht gut waren’(Ez 20,25) – eine Polemik gegen das Deuteronomium”, Hartenstein, F., Krispenz, J., and Schart, A., Hgg., *Schriftprophetie*. Fs J. Jeremias, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004, 253-263.
- Krüger, Th., *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1989.
- Lust, J., “Ezekiel salutes Isaiah: Ezekiel 20,32-44”, van Ruiten, J. and Vervenne, M., eds., *Studies in the Book of Isaiah*, Fs W.A.M. Beuken, BETL 132, Leuven: Leuven University Press, 1997, 367-382.
- Mol, J., *Collective and individual responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*, *Studia Semitica Neerlandica* 53, Leiden: Brill, 2009.
- Nay, R., *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8-11 und Ez 20*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1999.
- Patton., C., “‘I myself gave them laws that were not good’: Ezekiel 20 and the Exodus traditions”, *JSOT* 69 (1996), 73-90.
- Pohlmann, K.-F., *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten*, BZAW 202, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992.
- Pohlmann, K.-F., *Der Prophet Hesekiel (Ezechiel) Kapitel 20-48*, ATD 22/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Pons, J., “Le vocabulaire d’Ézéchiél 20: Le prophète s’oppose à la vision deutéronomiste de l’histoire”, Lust, J., ed., *Ezekiel and his book. Textual and literary criticism and their interpretation*, BETL 74, Leuven: Leuven University Press, 1986, 214-233.
- Richter, H.-F., “Schädliche Gesetze Gottes? (Zu Ez 20,25-26)”, *ZAW* 119 (2007), 616-617.
- Rom-Shiloni, D., “Facing destruction and exile: Inner-biblical exegesis in Jeremiah and Ezekiel”, *ZAW* 117 (2005), 189-205.
- Sedlmeier, F., *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, SBB 21

Stuttgart: Katolisches Blbelwerk GmbH, 1990.

Torrey, C. C., *Pseudo-Ezekiel and the original prophecy*, Yale oriental series, researches, 18, New Haven 1930=(The Library of Biblical studies), New York: Ktav Pub. House, 1970.

Vogt, E., "Gottes lebenspendende (33,15) und seine unguenen Gebote (20,25)", *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, AnBi 95, Rome: Biblical Institute Press, 1981, 107-126.

Zimmerli, W., *Ezechiel 1-24*, BK 13/1, 2nd ed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.

<Abstract>

## Ezekiel 20: History as interpreting process

Dr. Sang-Kee Kim  
(Jeonju University)

The Grundschrift(=basic layer) of Ezekiel 20 is to be found in v.1-29.30aβ-32.39, to which v.33-38.43-44 and v.41-42 successively supplemented. The retrospection of Israel's history in v.5-29 is divided into four sections according to schematic parallelism: v.(4)5-10; 11-17; 18-28a; and 28b-29. These are, from a thematic angle, chastically structured: idolatry(a) : YHWH's laws(b) :: laws of ancestors(b') : idolatry(a'). As v.1-3 and 32-32\*.39 are reverse symmetric with respect to terms and motifs, a chastic structure is to be said of the Grundschrift of Ezekiel 20.

V.15-16; 23-24; 25-26 are chastically related to v.13a-b; 21a-b; 18. V.25-26 can be regarded as a kind of question without interrogative, which is based on Israelites' complaint: YHWH has given us the not-good laws. This leads to understanding v.27 as consecutive, meaning that v.27-29 can't be dismissed as a secondary insertion.

The Grundschrift intends inherently to justify the judgement on Jerusalem announced before and after Ezekiel 20. But the end of the first three epochs concerns the continued salvation act of God, which constitutes then the presupposition of the following section. It is the perception of God's mercy in the sense of overcoming his wrath for his name's sake that causes Israel's reaction to its recounted past, which the participial phrase of V.32aα implies. It is especially crucial to figure out the picture of the Grundschrift. Its expansion, v.33-38.43-44 is made possible through the refutation of the quotation in v.32b - here the particle אשר is interpreted as temporal conjunction of when or as long as. As a result, the introduction of hope on salvation, but accompanied by judgement, becomes a possibility. This revision clears the way for a whole communication between YHWH and Israel(v.40-41aα).



# 한글 성경의 성(性) 관련 용어들의 번역 용례 연구

이영미\*

## 1. 들어가는 말

최근의 번역학은 물론이고 성경해석학에서 번역이나 해석이 가치중립적이고 객관적 의미를 전달하는 것은 불가능하며 어떤 번역이나 해석이든 다양한 이념적, 문화적 가치를 반영하고 있음을 강조하고 있다.<sup>1)</sup> 모든 번역에는 번역자의 이념과 신학이 전제되어 있으며 어떤 번역도 이로부터 자유로울 수 없다. 소위 중심 가치에 의해 번역된 용어들이 객관적이고 본래적 의미를 반영한 번역인 반면 소수자들의 가치를 반영한 번역은 편협하고 왜곡된 번역이라는 비판에 대하여 중심 가치에 따른 번역 역시 주관적인 가치에 의해 본문의 의미를 채색하고 있음을 인식하는 것은 중요하다. 그러한 인식은 자신의 입장에 대한 자기성찰과 더불어 자신과 다른 입장의 의견도 귀 기울이고 폭넓게 이해하며, 발전적인 상호비평의 길을 열어줄 수 있는 첫걸음이기 때문이다.

특히 성경 번역은 번역자의 입장 차이를 넘어서 가능한 한 일관되고 포용적인 번역이 되도록 노력해야 한다. 번역의 일관성은 번역자의 가치와 신념에 따른 번역 차이를 최소화하고 폭넓은 독자층을 포용할 수 있는 길을 제시할 수 있기 때문에 중요한 요소이다. 유진 나이다(E. Nida)는 일관성 있는 번역을 위해 (1) 같은 맥락에서 동일한 단어와 구문은 같은 방식으로 번역할 것, (2) 병행본문의 경우 다른 점은 그 차이가 그대로 드러나도록 번역하고 유사점들은 동일하게 번역할 것, (3) 일관성에 대한 검토는 번역 과정에서 기계적으로 적용하지 않고 어느 정도의 번역이 이루어진 이후에 행할 것<sup>2)</sup> 등의 세 가지 원칙을 제안한다. 그는 계속해서 일관성 검토는 구약과 신약 사이의 인용 본문들, 단어, 철자, 방점이 포함되는데, 단어의 일관성 검토를 위해서 성

\* 한신대학교 교수, 구약학. 이 논문은 한신대학교 학술연구비 지원에 의하여 연구되었음.

1) Lawrence Venuti, ed., *Translation & Minority*, *The Translator* 4:2 (Oldham: St. Jerome Publishing, 1998)의 논문들을 참조하라.

2) Eugene Nida, "Checking a Translation for Consistency", *The Bible Translator* 5:4 (October, 1954), 178.

서 어휘색인(concordance)을 활용할 것을 제안한다.<sup>3)</sup>

이 글은 한글 성경의 성관련 용어들의 번역 용례들을 분석하면서 동일한 원천언어가 수용언어에서 어떻게 같게 혹은 다르게 번역되고 있으며 그 선택 배후에 깔린 신학적 혹은 이데올로기적 전제를 살펴보면서 성경 번역은 특정 집단을 소외하거나 가치 폄하하는 배타적 표현보다는 보다 포용적 표현을 선택하고, 상응하는 용어들은 일관되게 번역할 것을 제안하고자 함이다. 성관련 용어들을 분석사례로 선택한 이유는 이성애를 기초로 한 가족이 기본 단위가 되는 가부장제 사회에서 기본적인 인간관계를 드러내는 용어들이지만 직접적으로 언급하기 꺼려하고 우회적으로 때로는 혐오감을 유발시키는 말들로 옮겨져 번역자의 이데올로기를 잘 표현해주는 용어들이기 때문이다.

개정개역판 개정 감수 작업은 1994년 3월 18일부터 시작되었는데 개정 감수위원회가 개정위원회에 밝힌 개역성경 개정 원칙의 중요한 내용<sup>4)</sup> 중 하나가 “수치심이나 혐오감을 유발시키는 말은 다른 말로 대체한다”는 원칙이다. 개정 원칙에서는 그 예로 장애인들에 대한 용어를 제시하고 있으나<sup>5)</sup> 그보다 성과 관련하여 수치심이나 혐오감을 유발시키는 말들이 이 원칙에 더 많이 적용된다. 가부장제 사회의 기초 가치에 역행하는 부계 혈통에 대한 도전으로서의 혼외 관계, 그리고 동성애 등은 사회에서의 배타적 가치로 배격되어 왔기 때문에 그 용어들도 상당히 배타적이고 때로는 수치심을 자극하기도 한다. 이성애를 기초로 한 가부장제 사회에서 부계 혈통의 계승을 위협하는 성관계, 특별히 동성애는 터부시되고 있으며 이와 관련한 용어의 번역에도 그러한 혐오는 고스란히 남아 있는 경우가 많다. 아래에서는 그 사례들을 성관련 언어의 완곡어법, 강제적이고 억압적인, 혹은 사회에서 금기시된 성관계에 대한 번역, 그리고 동성애혐오적 표현 등으로 구분하여 용례를 살펴보고자 한다.

3) Nida, “Checking a Translation for consistency”, 181.

4) 『성경전서 개역한글판』 개정 감수위원회가 제시한 개정 원칙은 다음과 같다. (1) 문법상 잘못된 것을 바로 잡는다 (2) 어휘의 선택이 잘못된 것을 바로 잡는다 (3) 개역 당시 어휘의 선택이 현재 그 의미가 바뀌어 오해가 있을 경우 현대 어휘로 고친다 (4) 제 3인칭 대명사 ‘저’와 ‘저희’는 각각 ‘그’와 ‘그들’로 고친다 (5) 사투리는 표준말로 바로 잡는다 (6) 준말은 그 원말로 바꾼다 (7) 수치감이나 혐오감을 유발시키는 말은 다른 말로 대체한다 (8) 명사나 대명사에서 의미 전달에 꼭 필요한 경우 소유격과 복수형을 분명히 밝힌다. (9) 개역의 본문이 오역임이 확실한 것은 바른 번역으로 고친다(성경전서 개역한글판 개정 감수위원회, “개역개정판 신약전서 출판에 관한 감수위원회 보고서”, 『성서한국』 41:4 [1995 겨울], 7-9).

5) 개역개정은 우리말 표현에서 차별언어와 기피 용어를 개정하였는데 그 예로 민영진은 문둥이→나병환자, 소경→맹인, 절뚝발이→다리 저는 사람, 병신→몸 불편한 자, 아버→아버지, 계집→여자, 여인, 소녀 등을 소개하였다. 민영진, “성경개역개정판, 무엇이 어떻게 개정되었나: 우리말 표현을 다듬고 뜻을 밝혔다”, 『월간목회』 296 (2001. 4), 166-169.

## 2. 성(性) 관련 언어의 완곡어법적 표현

### 2.1. 성관계에 대한 완곡어법

성이 개방적이지 못한 대부분의 사회에서 사람들은 성에 대해 자유롭고 편하게 직설적인 표현을 쓰기 꺼려한다. 웬지 섹스라는 말은 얼굴을 붉히게 만들고 말하면서도 주위를 둘러보게 한다. 남자와 여자의 성기에 대해서도 우회적인 표현을 주로 쓴다. 직설적인 말을 쓰는 경우 상스럽다고 손가락질 받기 일쑤이다. 하물며 성경 안에서 성과 관련된 용어들을 번역할 때는 어떠하라! 그러므로 성경의 성과 관련된 본문에서는 이에 대한 완곡어법이 자주 발견되는 것이 이상하지 않다. 비단 현대 번역에서뿐 아니라 히브리 성경 안에서도 그러한 완곡어법이 포함되어 있는데 성관계를 표현하는 히브리어로 ‘야다’(“알다”)와 ‘샤카브’(“함께 눕다”)가 대표적이다.<sup>6)</sup>

#### (1) ‘야다’ (“알다”)

구약시대의 사회가 성에 대한 완곡어법을 사용했음을 알게 해주는 대표적인 예가 히브리 동사 ‘야다’를 통해 성관계를 묘사하고 있는 점이다. 그 첫 예가 창세기 4:1 전반부에 나오는데 현대 한글 번역은 다음과 같다.<sup>7)</sup>

וַיֵּדָע אָדָם וְאִתְּחִוָּהָ אִשְׁתּוֹ

- 아담이 그 아내 하와와 동침하매 [『개역한글』]
- 아담이 그의 아내 하와와 동침하매 [『개역개정』]
- 아담이 아내 하와와 한자리에 들었더니 [『공동개정』]
- 아담이 자기 아내 하와와 동침하니 [『새번역』]
- 아담이 자기아내 이브를 알았더니 [『한글 킹 제임스 성경』]

한글 번역은 우회적이긴 하지만 “동침하다”, “한자리에 들다”라고 풀어서 번역한다. 그러나 킹 제임스 성경은 히브리어의 뜻을 그대로 직역하여 “알다”로 옮긴다. 창세기 19:8에 롯이 손님 대신 두 딸을 내어주는데 그들은 ‘로야테우 이쉬’(“남자를 가까이 아니한”)[『개역한글』, 『개역개정』]; “남자를 알

6) 이 글에서는 히브리어 한글음역은 ‘ ’로 한글 뜻은 “ ” 안에 표기하였다.

7) 이 글에서는 대한성서공회의 우리말 주요 성경역본들-『개역한글판』(1961, 대한성서공회), 『개역개정판』(1998, 대한성서공회), 『공동번역 개정판』(1999, 대한성서공회), 『새번역』(2001, 대한성서공회)-을 기본 비교본문으로 제시하였으며 필요시 다른 번역본-『구역』(1911), 『쉬운성경』(2001, 아가페출판사), 『한글 킹제임스 성경』(1994, 말씀보존학회)-을 추가로 제시하였다.

지 못하는”[『새번역』]; “남자를 모르는”[『공동개정』])으로 설명한다. 이처럼 한글에서 성경험이 없는 여자를 ‘남자를 알지 못하는’이란 표현으로 쓰는 경우는 있지만 창세기 4:1의 문맥상 “알다”라는 직역은 그리 자연스러워 보이지 않는다. 이외에 남자와 여자가 성관계를 맺는 맥락에서 ‘야다’는 “가까이 하다”, “잠자리를 같이 하다”, “같이 짝하다” 등으로 번역된다.

창세기 4:1의 문맥이 동등한 남자와 여자의 성관계를 전제한다면, 출애굽기 21:8은 종속적인 남녀의 성관계를 묘사한다. 출애굽기 21:8 전반부에 대한 한글 번역은 다음과 같다.

אִם-רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנָיהָ אֲשֶׁר-לָא [לן] עָדָה וְהַפְדָּהּ

만일 상전이 그를 기뻐아니하여 **상관치 아니하면** 그를 속신케 할 것이나 [『개역한글』]

만일 상전이 그를 기뻐하지 아니하여 **상관하지 아니하면** 그를 속량하게 할 것이나 [『개역개정』]

주인이 **데리고 살려고 했는데** 눈에 들지 않거든 몸값을 치르고 내보내라 [『공동개정』]

주인이 **아내로 삼으려고** 그 여자를 샀으나 그 여자가 마음에 들지 않으면 그는 그 여자에게 몸값을 없어서 그녀의 아버지에게 되돌려보내야 한다 [『새번역』]

『개역한글』이나 『개역개정』은 주인(남)과 종(여)의 성관계를 표현하면서 상호성이 반영된 ‘동침하다’는 표현보다는 “상관하다”로 옮긴다. “상관하다”는 ‘서로 관련을 갖다’, ‘남의 일에 간섭하다’는 뜻과 함께 ‘남자와 여자가 육체적 관계를 맺다’는 표현으로 쓰이는데 이 말은 육체적 관계의 묘사보다 첫 번째와 두 번째 의미로 더 자주 활용되는 용어이다. 『공동개정』과 『새번역』은 ‘야다’를 각각 “데리고 살다”와 “아내로 삼다” 등으로 의미를 확대하여 제도적인 관계를 나타내는 용어로 의역하고 있다.

창세기 4:1과 출애굽기 21:8의 ‘야다’는 여자와 남자의 성관계가 뚜렷이 전제되어 있는 경우이지만 사사기 19:22에서는 ‘야다’가 동성 간의 성관계를 암시하는 문맥에서 사용된다. 사사기 19:22의 마지막 단어에 대한 번역은 다음과 같다.

לֵאמֹר הוֹצֵא אֶת-הָאִשׁ אֲשֶׁר-בָּא אֶל-בֵּיתךָ וְנָדַענוּ:

우리의 **소원을 일우게** 하라 [『구역』(1911)]

우리가 그를 **상관하리라** [『개역한글』]

우리가 그와 **관계하리라** [『개역개정』]  
 우리가 그 사람하고 **관계를 좀 해야겠소** [『새번역』]  
**좀 따질 일이 있으니까** [『공동개정』]  
 우리가 그 사람을 **강간해야겠소** [『쉬운성경』]

1911년 구역의 경우는 “소원을 이루게 하라”는 모호한 표현으로 의역을 하고 있어 문맥의 의미를 정확히 전달하지 못하고 있다. 고전적인 보수사회의 가치를 반영하는 완곡어법으로도 해석할 수 있다. 다른 번역본들은 보다 직접적이긴 하지만 극히 우회적인 표현인 “상관하다”, “관계하다”로 번역한다.<sup>8)</sup> 『공동개정』의 경우는 완곡어법으로 보기조차 어려울 정도의 의역을 제시하고 있으며 23절, “이 사람들, 그게 어디 될 말인가! 이런 나쁜 짓을 하다니!”의 문맥과 응집시키는 것이 모호하기까지 하다. 이는 독자가 그것을 어떻게 받아들이는가의 수용성과 내용에 관한 정보성 면에서 모두 적절하지 못한 번역이다. 『쉬운성경』의 경우는 번역자의 강한 입장이 반영되어 ‘야다’를 “강간하다”로 옮기고 있으나 독자의 수용성 면에서 포괄적인 번역은 아니다.

성관계를 묘사하는 데 가장 흔하게 쓰이는 일반적인 용어인 ‘야다’는 동등한 위치의 남녀 간의 성관계를 표현하는 한글의 우회적 표현으로 “동침하다”, “잠자리에 들다”, “가까이 하다” 등이 쓰이고 종속적인 남녀관계나 규범에서 벗어난 성관계를 묘사할 경우 “관계하다”는 용어가 선호되고 있음을 보았다. 이들 두 번역의 배후에 깔린 차이는 전자의 경우는 애정이 전제된 성관계를 전제하고 있으며, “관계하다”는 육체적 성관계의 행위 묘사에 초점을 맞추고 있는 듯 보인다. 그렇다면, ‘야다’에 상응하는 일관된 한글 번역으로 어떤 용어가 좋을까? 그 선택은 그리 쉽지 않다. 가장 대중적이고 일반적인 단어 중 하나가 “동침하다”이지만 이 번역은 성관계를 표현하는 또 다른 히브리어 ‘샤카브’에 보다 더 잘 상응한다. 상이한 히브리어 단어는 다른 한글로 옮기는 일관성 원칙을 고려한다면 ‘야다’의 번역으로 “동침하다”가 아닌 다른 한글 단어를 모색해볼 필요가 있다. 서로의 생각을 안다는 의미와 성적인 관계를 맺다는 이중적인 의미를 그 안에 내포한 히브리어 ‘야다’에 상응하는 한글 단어가 무엇일까 딱히 떠오르지 않지만 굳이 선택한다면 “가까이하다”를 제안한다.

## (2) ‘샤카브’ (“눅다”)

‘야다’와 함께 성관계를 표현하는 데 자주 쓰이는 히브리 완곡어법에 ‘샤카

8) 이와 유사한 맥락인 창세기 19:5에서 야다는 “그들과 상관하다”(개역한글, 개역개정, 새번역) 혹은 “그들과 재미를 보다”(공동개정), “그들을 육보여야겠다”(쉬운성경) 등으로 번역된다.

브'가 있다. 레위기 18:20의 한글 번역은 다음과 같다.

וְאִל־אִשְׁתּוֹ עִמּוֹתָךְ לֹא־תִתֵּן שִׁכְבְּתָךְ לְגַרְע לְטַמְאָהּ־בָּהּ:

너는 타인의 아내와 **통간하여** 그로 자기를 더럽히지 말찌니라 [『개역 한글』]

너는 네 이웃의 아내와 **동침하여** 설정하므로 그 여자와 함께 자기를 더럽히지 말찌니라 [『개역개정』]

너는 이웃의 아내와 **동침하여** 정액을 쏟아서는 안된다. 그 여자와 간통하면 네가 더럽게 되기 때문이다 [『새번역』]

네 이웃의 아내를 **끌어들여 잠자리를 같이하면** 안된다. 그 여인에게서 너는 부정을 탄다 [『공동개정』]

히브리어 ‘샤카브’는 “함께 눕다”는 일차적인 뜻이 있으므로 성관계의 맥락에서 쓰일 때 “동침하다”(『개역개정』, 『새번역』)는 한글 표현이 적절하다고 여겨진다. 『개역한글』의 경우 강제적 혹은 비윤리적 성관계에 대한 비난이 전제되어 ‘통간하다’로 옮기고 있으나,<sup>9)</sup> 히브리어 본문이 동일한 동사를 사용하고 있으므로 일관된 용어 번역이 선호될 필요가 있다.

동일한 단어인 ‘샤카브’가 레위기 18:20에서 이성 간의 성관계를 묘사하였다면 22절은 동성 간의 성관계를 묘사하는데, 레위기 18:22의 번역을 비교해보면 다음과 같다.

וְאִתּוֹ־זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הִוא:

너는 여자와 **교합함** 같이 남자와 교합하지 말라 이는 가증한 일이니라 [『개역한글』]

너는 여자와 **동침함** 같이 남자와 동침하지 말라 이는 가증한 일이니라 [『개역개정』]

너는 여자와 **교합하듯** 남자와 교합하면 안 된다. 그것은 망측한 것이다. [『새번역』]

여자와 **자듯이** 남자와 한자리에 들어도 안 된다. 그것은 망측한 것이다. [『공동개정』]

동성 간의 성관계를 묘사하는 22절의 경우도 『개역개정』(“동침하다”)과 『공동개정』(“잠자리에 들다”)은 ‘샤카브’를 20절과 일관성 있게 번역하고 있다. 그러나 『개역한글』은 20절에서는 ‘통간하다’는 표현으로 남녀 간의 비규

9) 구역(1911) 역시 “통간하다”로 옮긴다.

범적 성관계에 대한 가치 판단이 전제된 용어를 선택했다면 22절에서는 ‘교합하다’로 옮김으로써 관계의 부적절성에 대한 번역자의 분명한 가치를 드러내고 있다. 『새번역』의 경우 20절의 남녀 간의 성관계에서는 일반적인 표현 (“잠자리를 같이하다”)을 사용한 반면 22절은 ‘교합하다’로 옮긴다. ‘교합하다’ 역시 성관계를 갖는다는 표현에 대한 완곡어법으로 가능한 번역이지만 동일한 히브리어에 대해 동일한 한글 완곡어법을 사용하여 일관성을 견지할 필요가 있다.

히브리어 ‘샤카브’는 “눕다”는 의미와 이것이 성관계를 묘사하는 의미를 동시에 지닐 수 있으므로 성관계를 나타내는 맥락에서는 “동침하다”로 옮기는 것이 가장 적절한 용어 선택으로 보인다. 일관된 성경 번역을 위해서 이것이 혹 비윤리적 이성 간의 성관계나 동성 간의 성관계를 묘사한다고 가치 판단을 전제하여 다른 용어로 옮기기보다 “동침하다”로 통일해도 무관하리라고 본다. 상황에 대한 번역자의 가치판단보다는 사실 묘사(정보성)에 더 치중하려는 측면도 있고 원문의 같은 동사를 수용언어의 같은 동사로 옮기려는 원칙을 고려한 점도 있다.

그러나 동일한 히브리어 ‘샤카브’라고 할지라도 이것이 강제적인 행동을 묘사하는 다른 동사와 함께 강제적인 성관계를 묘사하는 문맥을 구성할 때가 있다. 먼저 신명기 22:25의 번역을 비교해보면 다음과 같다.

וְאִם-בְּשָׂרָה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת-הַנְּעִרָה [הַנְּעִרָה] הַמְאֻרְשָׁה

וְהַחֲזִיקָהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר-שָׁכַב עִמָּהּ לְבָדוֹ:

만일 남자가 어떤 약혼한 처녀를 들에서 만나서 **강간하였거든** 그 **강간한** 남자만 죽일 것이요 [『개역한글』]

만일 남자가 어떤 약혼한 처녀를 들에서 만나서 **강간하였으면** 그 **강간한** 남자만 죽일 것이요 [『개역개정』]

어떤 남자와 약혼한 처녀를 다른 남자가 들에서 만나서 **욕을 보였을 때에는, 욕을 보인** 그 남자만 죽이십시오. [『새번역』]

약혼한 남자가 있는 처녀를 다른 남자가 들에서 만나 **점탈했을 경우에는** 그 여자를 **점탈한** 남자만 죽여야 한다. [『공동개정』]

그러나 어떤 남자가 약혼을 한 젊은 여자와 들에서 만나 여자를 **강제로 붙잡아 성관계를 맺었으면** 그 여자와 함께 누운 남자만 죽이시오 [『쉬운성경』]

신명기 22:25는 강제적인 성추행의 사례들을 나열하는 범조항(신 22:23-29) 중의 하나이다. 여기서 ‘샤카브’는 ‘하짜크’(“힘을 가하다”) 동사와 함께 언급

되어 강압적인 행동임을 묘사한다. 모든 한글 번역이 문맥에 따른 차이를 반영하여 두 동사를 합하여 “강간하다”(『개역한글』, 『개역개정』), “욕보이다”(『새번역』), “꺾탈하다”(『공동개정』) 등으로 번역한다. 『쉬운성경』의 경우는 두 단어를 각기 번역에 반영하여 “강제로 붙잡아 성관계를 맺다”로 옮긴다.

이와 유사한 또 다른 본문이 창세기 34장에 나오는 세겜이 행한 디나에 대한 성추행 사건이다. 창세기 34장은 흔히 세겜이 디나를 강간하여 디나의 형제인 시므온과 레위가 히위 족속을 몰살시켜 복수한 일화로 알려져 있다. 그 사건의 전말을 알리는 2절에 대한 번역은 다음과 같다.

וַיֵּרָא אֶתְהָא שֵׁכֶם בֶּן־חַמּוּר, הַחִוִּי נָשִׂיא הָאָרֶץ וַיִּקַּח אֶתְהָא וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ וַיַּעֲנֶהָ

히위 족속중 하몰의 아들 그 땅 추장 세겜이 그를 보고 **끌어들여 강간하여 욕되게 하고** [『개역한글』]

히위 족속 중 하몰의 아들 그 땅의 추장 세겜이 그를 보고 **끌어들여 강간하여 욕되게 하고** [『개역개정』]

히위 사람 하몰에게는 세겜이라는 아들이 있는데, 세겜은 그 지역의 통치자였다. 세겜이 디나를 보자, **데리고 가서 욕을 보였다.** [『새번역』]

마침 그 지방 군주인 히위 사람 하몰의 아들 세겜이 디나를 보고 **붙들어가 꺾탈하였다.** [『공동개정』]

히위 사람 하몰의 아들이며 그 땅의 추장인 세겜이 디나를 보고 **끌고 가서 강간하였습니다.** [『쉬운성경』]

세겜의 행동을 묘사하는 2절의 동사들은 ‘라카흐’(“취하다”) ‘샤카브’(“동침하다”), ‘아나’(“괴롭히다”)이다. ‘샤카브’는 성관계에 대한 일반적인 표현이기는 하지만 다른 동사들, ‘라카흐’(“취하다”)와 ‘아나’(“억압하다, 괴롭히다”)와 함께 언급되어 강제적인 성관계를 묘사한다. 이 관계의 강압성과 부적합성은 5절에서 “야곱이 그[세겜]가 디나를 더럽혔다(타메)는 것을 들었다”는 표현에서도 엿볼 수 있다. 이어지는 3절에서 세겜의 행동을 묘사하는 동사들 - ‘다바크’(“연모하다”), ‘아하브’(“사랑하다”), ‘디벨 알 레브’(“고백하다”) - 로 이 둘의 관계가 애정이 바탕이 된 성관계라는 해석도 있지만, 설사 이것이 애정이 전제가 되어 있다고 할지라도 당시 혼인 전의 성관계는 여성에게 치명적인 불이익을 가져다 줄 수 있으며 당시의 사회윤리 척도에서 부적절한 성관계인 것은 변함이 없다. 더욱이 애정이 있는 연인 사이일지라도 강제적인 성관계는 폭행이다. 레위기 18:20은 그것이 설혹 남녀 간의 합의에 의한 성관계일지라도 부적절한 관계에서 이루어진 것은 “부정”한(타메) 것으로 평가한다. 한글 번역들은 이를 “강간하다”(『개역한글』, 『개역개정』, 『쉬운성경』),



“욕보이다”(『새번역』), “겁탈하다”(『공동개정』)로 옮겨 강제적인 성관계의 성격을 번역에 반영하고 있다.

위의 두 본문에 대한 한글 번역들이 ‘샤카브’가 다른 동사들과 함께 강압적인 성관계를 묘사하고 있음을 잘 보여주고 있지만 그 단어 선택에 대해서는 차이가 있다. 먼저 “강간하다”로 옮긴 경우는 히브리 본문이 “강간하다”에 상응하는 히브리 동사 ‘샤갈’이 아닌 ‘샤카브’를 사용한 점을 번역 과정에서 고려한다면 “강간하다”보다는 다른 상응어를 고민해 볼 필요가 있다. 다음 “겁탈하다”는 ‘위협하거나 폭력을 써서 물건을 빼앗다’ 혹은 ‘위협하거나 폭력을 써서 성관계를 맺다’는 의미로 용어 배후에 폭력 대상에 대한 소유 개념이 내포되어 있다. 끝으로 “욕되게 하다”는 사건의 억압성(‘아나’)을 강조하기보다 피해 여성의 수치심에 초점을 둔 표현이다. 따라서 위의 번역들 중에서 ‘샤카브’의 일반적인 의미와 함께 ‘하짜크’ 동사의 강압성을 어울려 “강제로 붙잡아 성관계를 맺다”는 『쉬운성경』의 번역을 사용하거나 사실성을 좀 더 살린다면 “강제로 성추행을 하다”로 옮기는 것이 적절해 보인다.

### 3. 성폭력과 성희롱과 관련된 용어들의 모호한 번역들

성관계를 나타내는 용어들에 대하여 완곡어법으로 표현함으로써 수치심을 유발하지 않도록 하려는 의도가 충분히 이해된다. 그러나 이와 다르게 성폭력과 성희롱과 관련된 용어들까지도 우회적이거나 완곡어법으로 모호하게 번역함으로써 오히려 경각심을 떨어뜨리는 경우가 발견된다. 다른 한편에서는 위에서 살펴본 바와 같이 성폭력을 묘사하면서 그 용어 선택이 그 폭력성을 드러내기보다는 피해자의 수치심을 오히려 유발시키는 용어들로 번역되는 사례가 발견된다. 성폭력의 본문은 다른 가치 개입보다는 성폭력의 폭력성을 드러내주고 사실을 묘사(정보성)하는 데 집중된 단어 선택이 필요하다.

#### (1) 갈라 에레바(하체를 벗기다)

금기시된 성관계에 대한 표현도 우회적으로 표현된다. 레위기 18장은 금지된 성관계에 대한 목록을 제시하는데 6절은 다음과 같다.

אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שָׂאֵר בְּשָׂרוֹ, לֹא תִקְרְבוּ לְגִלּוֹת עִרְוָה

너희는 골육지친을 가까이하여 그 하체를 범치 말라. [『개역한글』]

각 사람은 자기의 살붙이를 가까이하여 그의 하체를 범하지 말라 [『개역개정』]

너희 가운데 어느 누구도 가까운 살붙이에게 접근하여 그 몸을 범하면 안된다. [『새번역』]

아무도 같은 핏줄을 타고난 사람을 가까이하여 부끄러운 곳을 벗기면 안된다. [『공동개정』]

히브리어 ‘에레바’는 알몸(nakedness)을 뜻하는데, 출애굽기 28:42에 따르면 보다 구체적으로 허리에서 넓적다리까지 이르는 신체 부위를 나타내므로 이를 “하체”로 번역하는 것이 적절하다(『개역한글』, 『개역개정』). 그리고 이 표현이 사회에서 금지된 성관계를 가리키고 있으므로 “벗기다”보다는 “범하다”로 옮기는 것이 좋다. 이러한 번역에 대해 박노철은 “당시의 근친상간의 잘못을 지적하되 혐오감을 일으키지 않는 표현으로 수용자들이 이해할 수 있도록 완곡한 표현으로 번역을 하였다”고 설명한다.<sup>10)</sup> 『공동개정』의 ‘부끄러운 곳을 벗기다’는 표현은 너무 포괄적이어서 그 의미가 모호해질 수 있다.

(2) ‘샤갈’ (“강간하다”)

구약성경의 케레와 케티브는 마소라 학파들이 히브리 본문 안에서 강제적인 성관계 묘사도 완곡어법을 사용하려는 의도가 있었음을 보여준다. 신명기 28:30, 이사야 13:16, 예레미야 3:2, 스가랴 14:2에서 ‘샤갈’ (“강간하다”; 케티브)을 ‘샤카브’ (“함께 눕다”; 케레)로 바꿔 읽는 경우가 그 대표적인 예이다.<sup>11)</sup> 네 본문 중에서 “강간”의 의미가 가장 뚜렷한 이사야 13:16의 번역을 비교해보면 다음과 같다.

ועלליהם ירמטשו לעיניהם ישסובותיהם ונשיהם (תשגלנה) [תשכבנה]:

그들의 어린 아이들은 그 목전에 메어침을 입겠고 그 집은 노락을 당하겠고 그 아내는 **육을 당하리라** [『개역한글』]

그들의 어린 아이들은 그들의 목전에서 메어침을 당하겠고 그들의 집은 노락을 당하겠고 그들의 아내는 **육을 당하리라** [『개역개정』]

그들의 어린 아이들은 그들이 보는 데서 메어쳐져 갈기갈기 찢어지고, 그들의 집은 약탈을 당하며, 그들의 아내는 **강제로 추행을 당할 것이다.**

10) 박노철, 『비유언어, 번역방법: 수사적 표현을 중심으로』 (서울: 한국학술정보[주], 2007), 137.  
 11) 김정우는 히브리 성경에 마소라 학파들이 완곡어법을 사용한 사례로 신명기 28:10의 본문과, 신명기 28:27의 치질(hemorrhage)이 부스럼, 종기(boils)로 바뀐 예, 이사야 36:12의 hora'yham (대변)은 터부시된 단어이므로 tso'atam(발을 가린다)로 수정된 예를 보여준다. “성경 번역과 신학의 관계성에 대한 고찰”, 『신학지남』, 17.

[『새번역』]

그들의 어린것들은 눈앞에서 박살이 나고 집은 털리고 아내는 **겁탈을 당하리라**. [『공동개정』]

전쟁 중의 혼란스러운 상황에서의 무방비한 성폭력의 위험을 경고하는 본문을 『개역한글』과 『개역개정』, 『공동개정』은 “욕을 당하다”, “겁탈당하다”는 우회적인 표현으로 성폭행을 표현하고 있다. 한글 번역들은 앞의 신명기 22:25와 창세기 34:2의 번역과 유사한 용어들을 사용하고 있으므로 케레 혹은 케티브 중 어느 것을 따르고 있는지 불분명하다. 그러나 『개역한글』과 『개역개정』은 신명기 22:25에서 “강간하다”는 표현을 쓰면서 여기서는 “욕을 당하다”라고 옮기고 있어 케티브의 경우를 취해 번역하고 있는 것으로 보인다.

위의 본문은 전쟁 상황에서의 사태의 심각성과 잔혹성을 묘사하고 있다. 따라서 히브리 본문 저자가 ‘샤갈’ (“강간하다”)이라는 강한 어조의 단어를 의도적으로 선택했다고 보이며, 한글 번역에서도 완곡어법으로 대치하려는 마소라 본문의 제안보다는 쓰인 대로 ‘샤갈’의 “강간하다”가 문맥의 뉘앙스를 더 잘 살린 번역이다. 그럼에도 최근에는 언론에서도 ‘강간’이라는 어휘 사용을 회피하는 추세이므로 ‘샤갈’은 피해여성의 수치와 피해를 강조하는 “욕을 당하다”보다는 “강제로 성추행 당할 것이다”로 옮기는 것이 적절하다.

다른 본문들에서 ‘샤갈’은 각각 “행음하다”(렘 3:2), “욕을 당하다”(수 14:2) 혹은 “동침하다”(신 28:30)로 번역되고 있다.<sup>12)</sup> 신명기 28:30의 경우 호렘산에서 계명을 따르지 않을 경우 받게 될 저주의 목록 중 하나로 언급되는데, ‘샤갈’을 “같이 동침하다”는 일반적인 표현으로 묘사하는 것은 그 저주의 문맥에서 그 의미를 모호하게 하는 의역이다. 이를 “다른 사람이 그 여자를 성추행할 것이요”로 케티브 ‘샤갈’의 의미를 더 살려 번역한다면 저주의 성격을 좀 더 분명하게 해줄 것이다. 따라서 비록 마소라 본문이 ‘샤갈’을 ‘샤카브’로 바꿔 입을 것을 제안했을지라도 해당 본문들의 문맥이 강제적인 성추행을 묘사하고 있으므로 ‘샤카브’의 일반적인 번역인 “동침하다”보다는 ‘샤갈’의 의미를 살려 가해자의 폭력성과 억압성을 드러내는 “강제로 성추행 당할 것이다”로 일관되게 옮겨야 한다.

12) 여기서의 비교는 『개역개정』을 기본 본문으로 삼았다. “네 눈을 들어 험벗은 산을 보라 네가 **행음하지** 아니한 곳이 어디 있느냐 네가 길 가에 앉아 사람들을 기다린 것이 광야에 있는 아라바 사람 같아서 음란과 행악으로 이 땅을 더럽혔도다”(렘 3:2); “내가 이방 나라들을 모아 예루살렘과 싸우게 하리니 성읍이 함락되며 가옥이 약탈되며 부녀가 **욕을 당하며** 성읍 백성이 절반이나 사로잡혀 가리니와 남은 백성은 성읍에서 끊어지지 아니하리라”(수 14:2); “네가 여자와 약혼하였으나 다른 사람이 그 여자와 **같이 동침할 것이요** 집을 건축하였으나 거기에 거주하지 못할 것이요 포도원을 심었으나 네가 그 열매를 따지 못할 것이며”(신 28:30).

## (3) “강간하다”는 다른 한글 표현들의 일관성 점검

어휘 검색을 해보면 『개역개정』에 “강간하다”는 말이 네 번 나온다(창 34:2, 7; 신 22:25; 예 7:8). 『새번역』에는 하나도 검색되지 않으며, 『공동개정』에는 창세기 39:14, 예레미야 13:22, 호세아 4:2에 나온다. 호세아 4:2에 나아프(간음)가 언급되지만 강간에 해당되는 히브리어는 찾아볼 수 없다. 그렇다면 어느 문맥에서 이들 본문에 “강간하다”는 한글 번역이 도출되었는지 살펴보자.<sup>13)</sup> 신명기 22:25는 문맥상 강제적인 성관계를 묘사하는 범조항이므로 “강간하다”로 옮기고 있음을 이미 살펴보았다. 에스더 7:8에는 히브리어 ‘카바쓰’(“복종시키다”)가 쓰였는데 이 단어가 여자에게 적용되면서 “강간하다”로 의역되었다.

예레미야 13:22는 좀 더 세밀한 관찰이 필요하다. 한글 번역을 비교하면 다음과 같다.

אַתָּה בָּרַב עֲוֹנֶיךָ נִגְלוּ שׁוֹלֵיךָ נִחְמוֹסוּ עִקְבוֹיךָ:

네 죄악이 크므로 네 치마가 들리고 네 발뒤꿈치가 상함이니라 [『개역 한글』]

네 죄악이 크므로 네 치마가 들리고 네 발뒤꿈치가 상함이니라 [『개역 개정』]

네 치마가 벗겨지고 네 몸이 폭행을 당한 것은, 바로 네가 저지른 많은 죄악 때문이다. [『새번역』]

어쩌다가 치마를 벗기고 강간을 당하였는지 알고 싶으냐? 너희 죄가 너무 많아서 그렇게 된 것이다. [『공동개정』]

위의 번역들 중에서 『개역한글』과 『개역개정』은 문자적으로 해석하고 있으며 『새번역』은 발뒤꿈치를 육체에 대한 대유법으로 간주, 몸이 폭행을 당하는 것으로 번역한다. 그러나 『공동개정』은 이를 “강간당하다”로 번역한다. 주요 영어 번역본들 중에서 “강간당하다(rape)”로 번역한 예는 없다. 『공동개정』의 번역은 예레미야 13:22의 상황이 전쟁에서의 강간을 전제로 하고 있기 때문에 의역을 하고 있다고 보이는데, 몇 가지를 고려해 볼 때 적절한 의역으로 판단된다. 먼저 성경에서 발은 남자의 성기를 나타내는 은유적 표현임은 잘 알려져 있다. 할러데이(Holiday)는 ‘아케브’를 성기에 대한 은유로 설명하면서 이 본문을 예시로 제시한다.<sup>14)</sup> 치마가 벗겨지고 발뒤꿈치가 상한다는 것은 논리상으로도 모호한 연속행위이다. 따라서 이 본문은 발가벗기어 성추

13) 창세기 34장의 경우는 앞의 내용을 참조하라.

14) 할러데이 히브리어 사전 6901.

행을 당하는 상황을 묘사하고 있다고 보아야 할 것이다.

성경은 성관계를 표현하는 대목에서 지나치게 직접적이어서 수치심을 유발하거나 혐오감을 불러일으키는 용어보다는 완곡어법으로 번역하기를 선호한다(개역개정 7번째 원칙). 그럼에도 완곡어법의 표현은 그것이 암시하는 내용의 성격을 분명하게 드러내는 정보성을 유지하고 동시에 수용자들이 명백히 이해할 수 있는 수용성을 담보하는 범위에서 이루어져야 하며 동시에 번역자의 가치 판단이 너무 뚜렷하게 반영되어 문맥마다 다른 용어를 선택하기보다 용어 선택의 일관성을 유지할 필요가 있다. 끝으로 유사한 맥락에서 동일한 히브리어의 한글 번역이 가치 판단에 의해 일관되지 못하게 번역된 사례를 ‘토에바’ 번역을 통해 살펴본다.

#### 4. ‘토에바’와 동성애혐오(homophobia)

앞에서 지적했듯이 가족을 기본 단위로 하는 가부장제 사회에 가장 위협적인 성관계 중 하나가 동성애이다. 그런 만큼 많은 사회에서 동성애는 금기를 넘어서 혐오의 대상이 되고 있다. 히브리 성경에서 동성애에 대한 본문을 번역한 사례들을 살펴보면 이러한 이데올로기적 전제가 고스란히 드러남을 볼 수 있다. 레위기 18:22에서 동성 간의 성관계에 대한 본문과 마찬가지로 ‘사카브’가 쓰였는데 이에 대한 번역이 “동침하다”보다는 속된 표현인 “교합하다”로 옮겨진 사례는 이미 살펴보았다. 동성애에 대한 혐오를 드러내는 또 다른 사례가 유사한 맥락에서 ‘토에바’를 다르게 번역하는 경우에서 드러난다.

##### 1) ‘토에바’의 다양한 용례<sup>15)</sup>

‘토에바’는 구약성경에 117번 언급되는데, 제의적 혹은 윤리적 의미를 지닌다.<sup>16)</sup> 제의적 맥락에서의 의미가 더 우선적이고 많이 쓰인다.

15) ‘토에바’의 다양한 용례에 대한 보다 자세한 연구는 제이 미카엘슨(Jay Michaelson)의 논문을 보라. Jay Michaelson, “Does the Bible Really Call Homosexuality an ‘Abomination’?”, *Religious Dispatch* (July 1, 2010) <http://www.religiondispatches.org/archive/sexandgender/2826/2011.2.25>. 인용.

16) *BDB* 8441. 창 43:32; 46:34; 출 8:22; 레 18:22, 26f, 29f; 20:13; 신 7:25f; 12:31; 13:15; 14:3; 17:1, 4; 18:9, 12; 20:18; 22:5; 23:19; 24:4; 25:16; 27:15; 32:16; 왕상 14:24; 왕하 16:3; 21:2, 11; 23:13; 대하 28:3; 33:2; 34:33; 36:8, 14; 스 9:1, 11, 14; 시 88:9; 잠 3:32; 6:16; 8:7; 11:1, 20; 12:22; 13:19; 15:8f, 26; 16:5, 12; 17:15; 20:10, 23; 21:27; 24:9; 26:25; 28:9; 29:27; 사 1:13; 41:24; 44:19; 렬 2:7; 6:15; 7:10; 8:12; 16:18; 32:35; 44:4, 22; 겔 5:9, 11; 6:9, 11; 7:3f, 8f, 20; 8:6, 9, 13, 15, 17; 9:4; 11:18, 21; 12:16; 14:6; 16:2, 22, 36, 43, 47, 50f, 58; 18:12f, 24; 20:4;

(1) 제의적 ‘토에바’

‘토에바’의 근본은 ‘아보다 짜라’(“이방제의”)이고 그와 관련된 것들은 ‘토에보트’이다. 신명기 18:9-14는 이스라엘 백성이 ‘토에바’에 헌신하지 말 것이며 이는 다른 이방 국가들이 하기 때문이라고 그 이유를 제시한다.

9 네 주 하나님께서 네게 주시는 땅에 들어가거든 너는 그 민족들의 **가중한 행위**를 본받지 말 것이니 10 그의 아들이나 딸을 불 가운데로 지나게 하는 자나 점쟁이나 길흉을 말하는 자나 요술하는 자나 무당이나 11 진언자나 신접자나 박수나 초혼자를 너희 가운데에 용납하지 말라 12 이런 일을 행하는 모든 자를 여호와께서 **가중히 여기시나니 이런 가중한 일**로 말미암아 네 주 하나님께서 그들을 네 앞에서 쫓아내시느니라 13 너는 네 주 하나님 앞에서 완전하라 14 네가 쫓아낼 이 민족들은 길흉을 말하는 자나 점쟁이의 말을 듣거니와 네게는 네 주 하나님께서 이런 일을 용납하지 아니하시느니라(개역개정)

신명기 7:25-26에서도 유사한 명령이 발견된다.

25 너는 그들이 조각한 신상들을 불사르고 그것에 입힌 은이나 금을 탐내지 말며 취하지 말라 네가 그것으로 말미암아 올무에 걸릴까 하노니 이는 네 주 하나님께서 **가중히 여기시는 것임이니라** 26 너는 **가중한 것**을 네 집에 들이지 말라 너도 그것과 같이 진멸 당할까 하노라 너는 그것을 멀리하며 심히 미워하라 그것은 진멸 당할 것임이니라<sup>17)</sup>

신명기의 다른 많은 구절들(12:31; 13:14; 17:4; 20:18; 27:15; 32:16)에서도 ‘토에바’는 우상숭배, 자식희생제사, 신접, 및 다른 이방제의를 가리킨다. 신명기 역사서에서도 ‘토에바’는 이방나라의 제의행위를 가리키는 데 사용된다.<sup>18)</sup> 예언서에 등장하는 ‘토에바’ 역시 우상숭배 제의를 가리킨다(겔 5:11; 6:9, 11; 7:20; 14:6; 20:7-8; 22:2; 44:6-7; 44:13). 에스겔 8:1-18은 ‘토에보트’에 대한 환상을 보여주기도 한다. 우상숭배 제의와 관련이 있는 ‘토에바’의 번역을 에스겔 22:2하반을 사례로 제시하면 다음과 같다.

וְהוֹדַעְתָּהּ אֶת כָּל-תּוֹעֲבוֹתֶיהָ:

22:2, 11; 23:36; 33:26, 29; 36:31; 43:8; 44:6f, 13; 말 2:11 등.

17) 굵은 글자가 ‘토에바’에 해당하는 한글 번역임.

18) 왕상 14:24는 일반적인 우상숭배, 참조. 대하 34:33; 36:8; 36:14; 왕하 16:3은 자식 희생제의 참조. 대하 28:3; 왕하 21:2, 11은 우상숭배 참조. 대하 33:2.

그리하려거든 자기의 **모든 가증한 일**을 그들로 알게 하라 [『개역한글』]  
 그리하려거든 자기의 **모든 가증한 일**을 그들이 알게 하라 [『개역개정』]  
 너는 먼저, 그 성읍 사람들이 저지른 **모든 역겨운 일**을, 그들이 깨닫게  
 하여라. [『새번역』]  
 그들 가운데서 얼마나 **역겨운 것이** 벌어지고 있는지를 낱낱이 알려주  
 어라. [『공동개정』]

‘토에바’는 부정함 혹은 불결한 제의를 가리키는 데 사용된다. 신명기 범조  
 향에 따르면, 재혼도 ‘토에바’(신 24:4)이고, 옷을 바꿔 입는 것(신 22:5)도 ‘토  
 에바’이다. 그리고 ‘토에바’가 네 개의 본문(레 18:22; 20:13; 겔 22:11; 33:26)  
 에서는 동성 간의 성관계 혹은 이성 간의 부정한 성관계를 가리킨다. 한 예로  
 신명기 24:4는 ‘토에바’를 다음과 같이 번역한다.

לֹא-יִזְכָּר בְּעֵלָה הָרִאשׁוֹן אִשְׁר־שָׁלַחָה לָשׁוּב לְקַחָתָהּ הַיּוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֵרָי  
 אִשְׁר הַטְּמְאָה כִּי-תֹעֵבָה הוּא לִפְנֵי יְהוָה

그 여자가 이미 몸을 더럽혔은즉 그를 내어 보낸 전부가 그를 다시 아  
 내로 취하지 말찌니 이 일은 여호와 앞에 **가증한 것**이라 [『개역한글』]  
 그 여자는 이미 몸을 더럽혔은즉 그를 내보낸 전남편이 그를 다시 아  
 내로 맞이하지 말찌니 이 일은 여호와 앞에 **가증한 것**이라 [『개역개정』]  
 그 여자가 이미 몸을 더럽혔으므로, 그를 내보낸 첫 번째 남편은 그를  
 다시 아내로 맞아들일 수 없습니다. 이런 일은 주님 앞에서 **역겨운 일**입  
 니다. [『새번역』]  
 그 여자를 내쫓은 처음 남편이 이렇게 몸을 더럽힌 여자를 다시 아내  
 로 맞아들일 수는 없다. 이런 짓은 야훼께서 **역겨워하시는 짓**이다. [『공  
 동개정』]

위에서 보았듯이 이방제이가 ‘토에바’로 지칭되는 경우 “가증한 것”(개역  
 한글, 개역개정), “역겨운 일/것”(새번역, 공동개정), “혐오스런 일”(쉬운성경)  
 로 번역되었으며, 부정함 혹은 불결함을 가리키는 ‘토에바’도 “가증한 일”(개  
 역한글, 개역개정), “역겨운 일”(새번역과 공동개정)로 일관되게 번역되고 있  
 다. 단지 『쉬운성경』의 경우는 신명기 24:4의 ‘토에바’를 수위가 낮아진 “싫  
 어하는”으로 번역한다. 『쉬운성경』의 경우는 이상승배 제의와 부정함 혹은  
 불결함에 적용되는 ‘토에바’를 차별적으로 해석한다.

(2) 윤리적 ‘토에바’

‘토에바’는 또한 윤리적 의미를 지니는데, 신명기 25:16은 다른 추를 사용 하는 것이, 그리고 에스겔 33:26은 폭력이 ‘토에바’라고 말한다.

כִּי תוֹעֵבֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל-עֲשֵׂה אֱלֹהַּ כָּל עֲשֵׂה עוֹל:

무릇 이같이 하는 자, 무릇 부정당히 행하는 자는 네 하나님 여호와께 **가증하니라** [『개역한글』]

이런 일들을 행하는 모든 자, 악을 행하는 모든 자는 네 하나님 여호와께 **가증하니라** [『개역개정』]

틀리는 추와 되를 가지고 속임수를 쓰는 사람은, 누구든지 주 당신들의 하나님이 **싫어하십니다**. [『새번역』]

이런 짓을 하는 사람, 이렇게 속임수를 쓰는 사람은 모두 너희 하느님 야훼께서 **역겨워하신다**. [『공동개정』]

비윤리적 행위와 연관된 ‘토에바’를 번역하면서 『개역한글』과 『개역개정』, 그리고 『공동개정』은 이방제이나 불결함을 나타내는 토에바의 문맥에서와 일관된 번역을 보존하지만 『새번역』과 『쉬운성경』은 “싫어하다”로 옮긴다.

‘토에바’가 다양한 윤리적 오류들을 지칭하는 예가 잠언에서 많이 발견되는데 악인의 길, 생각, 기도, 제물(3:32; 15:8-9; 15:26; 16:12; 21:27; 28:9), 교만(6:16; 16:5), 악담(8:7), 거짓된 측량(11:1; 20:10, 23), 거짓말(12:22; 26:25), 조롱(24:9) 등이 이에 해당된다. 이러한 부정의한 행동들은 『공동개정』이 일관성 있게 “역겨워하다”로 번역하는 경우를 제외하고 다른 번역들은 “싫어하다” 혹은 “미워하다”로 옮긴다.

(3) 이스라엘이 ‘토에바’의 대상이 된 경우

끝으로 이스라엘이 ‘토에바’의 목적어가 된 사례들이 발견된다. 창세기 43:32는 애굽인들이 히브리인들과 같이 식사를 하면 부정하게 된다는 언급이 있다. 이를 『개역한글』과 『개역개정』은 “부정을 입다”로 『새번역』과 『공동개정』은 “부정을 탄다”로 번역한다. 『쉬운성경』은 “싫어한다”로 옮긴다. 창세기 46:34는 애굽인들이 목자를 ‘토에바’로 여긴다고 말한다. 출애굽기 8:26은 모세가 애굽에서 이스라엘 백성이 제의를 드리면 애굽인들이 이를 ‘토에바트 미츠라임’으로 여길 것이라고 말한다. 이스라엘에게 비이스라엘 제의가 ‘토에바’였다면 애굽인들에게 이스라엘 제의도 ‘토에바’이다. 그러나 전자는 “가증한 것” 혹은 “역겨운 것”으로 번역되지만 후자는 “미워하다”(『개역한글』, 『개역개정』), “부정하게 여기다”(『새번역』, 『공동개정』)는 말로 번역된다. 번역자의



이중적 가치 기준이 반영된 결과이다.

이상의 사례들은 ‘토에바’가 한 문화에서 금기시되거나 터부로 치부되는 제의적, 문화적, 윤리적 요소들을 지칭하는 것을 보여준다. ‘토에바’의 대상이 되는 조항들이 존재적 개념이 아니라 관계에서 발생하는 평가이다. 다시 말해 ‘토에바’는 본질상 상대성을 지닌 개념이며 경계 안에 있지 않은 어떤 것, 금기시 되는 것에 대한 문화적, 제의적 개념이다. 그러나 원천언어의 동일한 단어도 번역자의 신념에 따라 ‘토에바’가 수용언어에서 다르게 번역되고 있음을 볼 수 있었다. 비이스라엘적 우상제외와 관련이 있을 때는 “가증스러운”, “역겨운”, “혐오스러운”으로 번역되고, 부정함 혹은 불결함과 연관된 경우에도 대부분의 경우 유사한 언어들로 옮겨지는 것을 보여준다. 『쉬운성경』은 이를 “싫어하는”으로 옮긴다. 그러나 애굽인의 입장에서 비애굽적인 제의 즉 이스라엘의 제의를 지칭할 때는 “혐오스러운” 혹은 “가증스러운”이라는 번역은 발견되지 않으며, 대신 “미워하는” 혹은 “부정하게 여기는” 등으로 번역되고 있다. 또한 윤리적인 의미에서의 ‘토에바’가 “역겨운”으로 번역된 예가 없지 않지만 주로 “미워하다”, “싫어하다”는 표현으로 번역된다. 동일한 단어에 대한 번역일지라도 번역자의 입장에 따라 다르게 번역되고 있음을 잘 보여주는 사례이다.

‘토에바’를 일관성 있게 번역하기에 적절한 용어를 선택하기 위해서는 한글 번역본에 사용된 단어들의 의미를 살펴볼 필요가 있다. 우선 “가증하다”의 사전적 의미는 “꽤 씹히고 알밋다”이다. “가증하다”로 번역된 또 다른 히브리 단어는 ‘쉐케츠’인데 이 단어는 레위기 11:10, 12, 13, 20, 23, 41, 42에 7번 이상 나타난다. 가령 레위기 11:10은 “... 비늘 없는 것은 너희에게 가증한(쉐케츠) 것이라”고 적는다. 이 단어는 주로 음식이나 제사와 관련되어 사용되었다. 이에 이학재는 ‘토에바’를 “가증한”으로 번역한 것이 잘못된 사전적 의미를 반영하고 있으므로 수정이 필요하다고 지적한다.<sup>19)</sup> 다음으로 “혐오하다”는 말은 “싫어하고 미워하다”는 감정의 강한 표현이다. 위에서 살펴보았듯이 ‘토에바’가 언급된 본문들은 종교나 문화, 법, 관습에서 금기시되는 조항들을 지칭하는 데 쓰이고 있다. 이에 대한 감정을 묘사하려는 용어가 아니다. 따라서 ‘토에바’는 “터부시되다” 혹은 “금하다”로 번역되는 것이 적절하다.

19) 이학재, “개역성경의 번역문제들”, 『개신논단』, 53. 이학재는 여기서의 번역은 ‘가증하다’보다는 ‘혐오스러운 것’으로 번역할 것을 제안한다. 『개역개정』에 “혐오스럽다”는 번역 용어가 레위기 11:12, 20, 23과 열왕기상 15:13, 예레미야 51:37에 나온다.

2) ‘토에바’와 동성애혐오(호모포비아)

구약성경에 ‘토에바’의 대상으로 비이שראל적인 이방제의와 그와 관련된 제물이 가장 빈번하게 언급되고 비윤리적 행위 또한 ‘토에바’로 분류되고 있음을 지적했지만 성경에서 혐오의 대상으로 ‘토에바’는 동성애 본문이 가장 많이 인용된다. ‘토에바’는 성관계와 관련되어 네 번 언급된다(레 18:22; 20:13; 겔 22:11; 33:26). 이 중 레위기 20:13 전반부의 번역을 비교하면 다음과 같다.

אִישׁ אִשָּׁר יִשְׁכַּב אֶת־זָכָר מִשְׁכַּבֵּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עִשׂוּ שְׁנֵיהֶם

누구든지 여인과 교합하듯 남자와 교합하면 둘 다 **가증한** 일을 행함인 즉 [『개역한글』]

누구든지 여인과 동침하듯 남자와 동침하면 둘 다 **가증한** 일을 행함인 즉 [『개역개정』]

남자가 같은 남자와 동침하여, 여자에게 하듯 그 남자에게 하면, 그 두 사람은 **망측한** 짓을 한 것이므로 [『새번역』]

여자와 한자리에 들듯이 남자와 한자리에 든 남자가 있으면, 그 두 사람은 **망측한** 짓을 하였으므로 [『공동개정』]

『개역한글』과 『개역개정』은 ‘토에바’를 “가증한 일”로 『새번역』과 『공동개정』은 “망측한 짓”으로 번역하고 있다.

‘토에바’로서 동성애는 터부시된 제의적 규례나 행위, 그리고 제의 대상들과 맥을 같이한다. 동성 간의 성관계가 ‘토에바’로 분류된 것은 이스라엘 종교에서 용납되지 않는 즉 터부시된 성관계로 평가되고 있음을 보여준다. 다시 말하면 성경본문에서 동성애는 종교, 문화적 관계의 개념으로 평가되고 있으며 그 본질에 대한 존재적 규정에 대해 성경은 침묵하고 있다. 다니엘 헬미니악(Daniel Helminiak)은 이에 대해 해당 본문에 그 자체로 잘못된 것, 즉 불의나 죄를 뜻하는 히브리어 ‘찌마’가 아니라 ‘토에바’가 쓰인 점을 주목하면서 ‘토에바’가 문화적 종교적 금기의 의미를 가지고 있음을 강조한다.<sup>20)</sup> 성경이 동성애를 지지하고 있다고 주장하는 것이 아니라, 성경은 이스라엘 종교가 동성애를 터부시하였음을 보여주고 있을 뿐, 이를 존재적으로 거부하거나 혐오의 대상으로 원천적인 정죄를 가하지는 않는다는 말이다. 그 여백을 독자나 번역자의 신념으로 파고들어 동성애를 원죄로 정죄하지 말아야 한다.

20) 다니엘 헬미니악, 『성서가 말하는 동성애: 신이 허락하고 인간이 금지한 사랑』, 김강일 옮김 (서울: 해울, 2003), 74.

## 5. 끝맺는 말

지금까지의 성관련 용어들의 번역을 살펴본 결과를 바탕으로 일관성 있고 포용적인 번역을 위해 다음과 같은 번역을 제안하면서 글을 마친다. 먼저 성관계를 나타내는 히브리어의 완곡어법인 ‘야다’와 ‘샤카브’는 성관계를 묘사하는 문맥에서 그 관계의 성격에 따라 “동침하다”, “상관하다”, “교합하다”로 다양하게 번역되고 있음을 보았다. 그러나 이들은 동일한 원천언어는 가능한 동일한 수용언어로 번역하는 일관성의 원칙을 따라 번역될 필요가 있으며 ‘야다’는 “가까이 하다”로 ‘샤카브’는 “동침하다”로 옮길 것을 제안하였다. 그러나 ‘샤카브’가 다른 동사(예-‘아나’[“억압하다”])와 함께 쓰여 억압적인 상황을 묘사할 때는 문맥의 의미를 보다 분명하게 드러낼 수 있는 다른 용어로 번역할 필요가 있다. 성폭력의 문맥에서 용어 선택은 피해자의 수치심을 자극하는 “욕을 당하다”, “점탈당하다”보다는 가해자의 폭력성을 드러내는 “강제로 성추행을 당하다”로 번역되어야 한다.

완곡어법에 의한 성관계의 표현과 달리 성폭력에 대한 묘사가 완곡어법으로 표현되어 그 의미를 축소시키는 경우는 완곡어법을 사용하더라도 사실을 드러내는 정보성을 담보하고, 그 폭력성을 드러낼 수 있는 문구로 번역되어야 한다. 그 한 예로 마소라 본문이 ‘샤갈’ (“강간하다”)을 ‘샤카브’ (“동침하다”)로 바꿔 읽음으로써 완곡어법을 사용하고 있으나 보다 직접적인 표현을 사용하는 것이 본문 상황의 위기와 심각성을 잘 드러내줄 수 있음을 보았다.

‘토에바’의 번역 사례들을 통해 이 용어가 한 문화(종교)가 다른 문화(종교)에 대해 터부시 하는 경우, 그리고 한 문화 안에서 금지된 규율이나 부정한 행위를 지칭하는 관계적 용어임을 알 수 있었다. 이 용어는 부적절한 성관계보다(4번) 더 많은 경우 그릇된 제의와 부정의한 사회윤리를 지적하는 데 사용되었다. 그럼에도 교회가 유독 동성애를 ‘토에바’ (“혐오스러운 것”, “가증스러운 것”)로 지칭하는 성서 본문을 증빙자료로 활용하는 것은 번역에 있어서의 일관성 원칙을 위반한 것일 뿐 아니라 교회 내 거짓된 제물, 우상숭배, 혼외관계, 근친상간, 성폭력, 거짓, 조롱 등 역시 ‘토에바’로 취급되고 있음에도 이들 조항들에는 관대하거나 묵인하는 이중적인 모습을 보이는 것이다. 동성애혐오를 조장하며 인용되는 성경본문에서 동성애는 종교, 문화적 관계의 개념으로 평가되고 있으며 그 본질에 대한 존재적 규정이 본문에서의 관심이 아니다. 교회는 하나님 앞에 모든 인간은 죄인임을 다시금 깨닫고 성경의 특정 본문만 선별하여 다른 이들을 근본적으로 정죄<sup>21)</sup>하고 배제시키기 위한 증

21) 2003년 4월 2일 국가인권위원회가 “청소년보호법 시행령” 제 7조에 청소년 유해 매체물 심의

빙자료로 사용하기보다 좀 더 적극적인 종교적 가치를 고민하고 제시하려는 노력이 필요하다.<sup>22)</sup> 이 연구가 교회가 성에 대한 종교적 가치를 제시하기 위한 자기성찰에 공헌할 수 있기를 바란다.

<주요어>(Keywords)

성경 번역, 일관성 검토, 토에바, 동성애혐오, 완곡어법.

Bible translation, consistency checking, to'ebah, homophobia, euphemism.

(투고 일자: 2011. 3. 9; 심사 일자: 2011. 3. 9; 게재 확정 일자: 2011. 3. 16)

---

기준으로 동성애를 표방한 것은 헌법이 보장하는 국민의 행복추구권, 평등권 등을 침해한 행위이므로 삭제해야 한다는 의견을 내놓았고 청소년보호위원회가 이 권고를 받아들일겠다고 공식 발표했으나 한국기독교총연합회가 성명서를 내고 공문을 발송하면서 이를 반대하여 무산된 사건이다. 이에 4월 26일 한 청년이 종교의 편협함에 분노하며 “수많은 성적 소수자를 낭떠러지로 내모는 것이 얼마나 잔인하고 반성경적이며 반인륜적인지 ...”라는 유서를 남기고 스스로 목숨을 끊었다. 숨 프로젝트 엮음, 『하나님과 만난 동성애』(서울: 한울, 2010), 6에서 재인용. 그럼에도 한국기독교총연합회는 물론, 다른 기독교연합회 단체에서 목사들의 부도덕한 성윤리문제가 사건으로 불거져 나왔을 때 성명서나 공식입장을 밝힌 사례는 없는 점은 일관되지 못한 대응이다.

- 22) 테드 W. 제닝스는 교회가 ‘성’(sexuality)에 대해 결혼관계 외에는 성관계를 하지 말라는 기계적이고 관례적이고 전혀 상관성이 없는 표어 이외에는 뚜렷하게 아무 말을 하지 못하고 있다고 지적한다(테드 W. 제닝스, “교회와 동성애: 호모포비아의 극복을 위하여”, 『기독교사상』 618, 223).

<참고문헌>(References)

- Jennings, Ted W., “교회와 동성애: 호모포비아의 극복을 위하여”, 『기독교사상』 618 (2010. 6), 222-236.
- Michaelson, J., “Does the Bible Really Call Homosexuality an ‘Abomination’?” *Religious Dispatch* (July 1, 2010) <http://www.religiondispatches.org/archive/s-exandgender/2826/> 2011. 2. 25 인용.
- Nida, Eugene, “Checking a Translation for Consistency”, *The Bible Translator* 5:4 (October, 1954), 176-181.
- Venuti, Lawrence, ed., *Translation & Minority*, The Translator 4:2, Oldham: St. Jerome Publishing, 1998.
- 김정우, “성경 번역과 신학의 관계성에 대한 고찰”, 『신학지남』, 10-29.
- 민영진, “성경개역개정판, 무엇이 어떻게 개정되었나”, 『월간목회』 293-7(2001. 1-5) 연재.
- 박노철, 『비유언어, 번역방법: 수사적 표현을 중심으로』, 서울: 한국학술정보[주], 2007.
- 성경전서 개역한글판 개정 감수위원회, “개역개정판 신약전서 출판에 관한 감수위원회 보고서”, 『성서한국』 41:4 (1995 겨울), 7-10.
- 숨 프로젝트 엮음, 『하나님과 만난 동성애』, 서울: 한울, 2010.
- 이학재, “개역성경의 번역 문제들”, 『개신논집』 6 (2006), 47-61.
- 헤리미악, 다니엘, 『성서가 말하는 동성애: 신이 허락하고 인간이 금지한 사랑』, 김강일 옮김, 서울: 해울, 2003.

<Abstract>

## **A Study on the Euphemism of Sex in Korean Translations**

Prof. Yeong Mee Lee  
(Hanshin University)

The present study aims to explore ideological premise in the selection of equivalent word while translating biblical texts from Hebrew to Korean and to propose a consistent and inclusive translation that may not exclude minor views or judge them. It examines Hebrew words that depict sexual relationships, such as yadah, shakab, shagal, and to'ebah that are usually rendered to abomination and suggests the followings.

First, the same words and phrases in the same contexts should be translated in the same way to conform to the similarities in the sense. Most Korean translations render words of sexual intercourse by euphemism. For example, yadah is translated as “go to bed” or “sleep with”(Gen 4:1) instead of “have sex” in the context where it describes sexual intercourse between man and woman (Lev 18:22). But Korean translations translate the same Hebrew words differently according to the translators’ ethical view of the context. For example, the word is often translated as sexual union when used to depict sexual intercourse of animals. The difference in the selection of corresponding words in Korean reflects homophobia of the translator.

Second, different Hebrew words should be translated into different Korean words to preserve differences. For example, shakab (“sleep with”) is rendered as “being raped” or “put to shame” when it comes with other verbs of enforcement like chazaq (Deut 22:25). There is a Hebrew word for rape, that is shagal.(Isa 13:16) This study suggests to translate the former as “sexually violated” and the latter as “rape”.

Third, the Hebrew to'ebah is employed in two contexts. In religious settings, it refers to idol worship and its customs, improper cultic practice and offerings, and improper sexual relationship including homosexual relationship. Israelite worship is considered as to'ebah to Egyptians (Exod 8:26). The word is usually translated into “abominable” “disgusting”, or “detestable” (Lev 18:22). In

ethical settings, it refers to lie, arrogance, violence, and ridicule. It is translated as “dislike” or “hatred” (Prov 16:5, 12). The word, to’ebah, describes something that is prohibited or a taboo, rather than expressing abomination or any such feelings. Therefore, the word should be consistently translated in the sense of prohibition or taboo.

The consistent rendering of Hebrew into Korean may prevent Korean churches from condemning certain groups as sinners by using the Bible as proof-text when its text is already biased with prejudice and exclusive translation. For example, churches use Leviticus 18:22 and 20:13 against homosexuality as these texts are believed to affirm homosexuality as “abominable”. Yet churches do not mention other religious and ethical misbehavior that are under the list of to’ebah.

## 요한복음 6:32에 나타난 οὐ~ ἄλλ'~ 구문에 대한 소고

박영진\*

### 1. 들어가는 말

요한복음 6장의 중심인 생명의 떡에 대한 예수의 말씀은 표적을 요구하는 무리들에게 주시는 대답에서 시작된다. 그런 점에서 생명의 떡을 처음으로 소개하는 32-33절은 앞으로 생명의 떡을 이해하는 데 중요한 관문이라고 볼 수 있다.

하지만 32절에 나오는 예수의 답변을 우리의 말로 이해할 때 좀 더 면밀하게 살펴야 할 것이 있다. 우선 이 구절은 문맥에 맞지 않아 보인다. 그것은 32-33절에 나오는 예수의 답변이 30-31절에 나온 무리들의 질문에 대한 직접적인 답으로 보이지 않기 때문이다. 무리들은 30-31절에서 예수께 질문 형식을 빌어, 만나와 같은 표적을 보여 달라고 요구하고 있다. 그런데 예수는 그런 표적을 보여 줄지 여부에 대한 직접적인 답을 하지 않고, 무리들의 생각을 교정해 주시는 것처럼 보인다.<sup>1)</sup>

게다가 32절의 예수의 답변을 좀 더 자세히 살펴보면 이해하기 어려운 또 다른 점이 있다. 예수의 답변은 οὐ~ ἄλλ'~ 라는 구문으로 이루어져, 하늘에서 내린 떡과 관련하여 모세와 “내 아버지” 곧 하나님을 대조하는 것처럼 보인다.<sup>2)</sup> 다시 말하면 과거에 하늘의 떡을 주었던 것은 모세가 아니라 하나님이셨다라고 말하는 것으로 보인다. 하지만 동사형태가 모세와 관련해서는 현재완료형으로 나와 있고, 하나님과 관련해서는 현재형으로 나와 있어서, 모세와 관련한 떡과 후반부의 하나님과 관련한 떡은 서로 다른 떡임을 알 수 있다. 그런 점에서 예수의 답변이 과거에 떡을 주신 분이 모세가 아니라 하나님이라

\* 장로회신학대학교 강사, 신약학.

1) J. Painter, “Jesus and the Quest for Eternal Life”, R. A. Culpepper, ed., *Critical Readings of John 6* (Leiden [u.a.]: Brill, 1997), 80; E. C. Hoskyns, *The Fourth gospel* (London: Faber and Faber, 1947), 294.

2) 이 구문은 대조를 나타내는 구문으로 6장 안에서도 여러 번 나온다. 이것은 3장에 나오는 예수의 답변 구조에서 다루려고 한다.



고 말씀하시는 것으로 보는 것은 적절하지 않다. 그런 점에서 이 문장에서 무엇을 대조하고 있는지 분명하지가 않다.

뿐만 아니라 이 답변을 이해하기가 더욱 어려운 것은, 전반절에 과거에 하늘의 떡을 준 분으로 모세를 부정하는 것처럼 보이는 예수의 답변이다.<sup>3)</sup> 왜냐하면 사실 무리들이 만나의 표적을 요구할 때 그들이 모세가 만나를 준 분이라고 말하고 있거나 또는 그들이 사용하고 있는 그 인용구에서 그것을 전제하고 있지 않기 때문이다.<sup>4)</sup> 그러므로 예수의 답변은 마치 무리들이 하지도 않은 말을 가지고 부정하고 있는 듯한 인상을 준다.

이러한 문제들의 핵심은 32절에 나타난 οὐ~ἀλλ'~ 구문을 어떻게 해석하느냐에 있다. 왜냐하면 이 구문을 정확히 파악하면 위에서 제기한 두 번째 문제 뿐만 아니라, 세 번째 문제에서 제기된, 32절의 부정어가 부정하는 것이 무엇인지 분명해지고, 그리고 더 나아가 32절의 답변이 그 앞에 나오는 무리들의 질문형식을 띤 요구와 어떤 관계를 맺는 지 확인할 수 있기 때문이다. 그래서 이 글에서는 이 예수의 답변을 자세히 살펴보고자 할 때, 2장에서는 이 구문에서 부정어가 모세를 부정하고 있는 것처럼 보이는데, 그것이 과연 타당한지, 그 외의 가능성들을 검토하고, 3장에서는 이 대조구문이 무엇을 대조하고 있는지를 다루어 32절에 나타난 답변의 의미가 무엇인지를 검토하고, 그런 검토를 토대로 해서, 이 의미를 살려주려면 어떻게 해석하는 것이 좋을지 제안을 하고자 하며, 마지막으로 이런 추론을 근거로 하여 32절의 답변을 본문의 맥락 속에서 새롭게 읽을 수 있는 방안을 제시해 보고자 한다.

## 2. 부정의 대상

32절에 나타난 예수의 말씀을, 특별히 앞부분에 나오는 부정문을 해석하는 방법은 여러 가지로 생각할 수 있다. 그것을 바레트(C. K. Barrett)는 다음의 세 가지로 제시했다.<sup>5)</sup> 첫째는 주어인 모세를 부정한 것으로 볼 수 있다는 것이다. 즉, 너희에게 하늘의 떡을 준 것은 모세가 아니었다는 것이다. 그리고 두 번째는 과거에 먹은 떡의 기원이 하늘이라는 것을 부정하는 것이라고 볼 수 있다는 것이다. 즉, 모세가 너희에게 준 것은 하늘의 떡이 아니라 하나님께

3) 주어를 부정한 것으로 보는 해석은 위에서 제시한 영어역본에서 분명하게 드러난다(NIV, NRS, NAS, 『현대인의 성경』, 『공동』).

4) 이 점은 2장에서 자세히 다루고자 한다.

5) C. K. Barrett, *The gospel according to St John: an introd. with commentary and notes on the Greek text* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 289-290.

서 너희에게 지금 주시는 참된 하늘의 떡과 대조되는 물리적인 떡이었다는 것이다. 세 번째는 이 문장을 의문문으로 해석하는 것이다. 즉, “모세가 너희에게 하늘의 떡을 주었느냐?”로 해석할 수 있다는 것이다. 이 의문문은 “그래 정말 그랬지. 그러나 아버지께서 너희에게 참된 하늘의 떡을 주신다.”라는 말로 이어진다고 보았다. 그러면서 그는 이 세 가지 가능성 중에서 한 가지를 골라야 한다면 첫 번째 번역이 가장 타당하다고 보았다. 왜냐하면 모세라는 이름의 위치가 부각되는 자리에 있고, 그리고 부정어 οὐ가 모세라는 이름 앞에 놓여 있기 때문이다.<sup>6)</sup>

실제로 32절에 나타난 예수의 답변은 부정문과 긍정문으로 이루어져 있는데, 그 중에 부정문은 부정어가 모세 앞에 옴으로써 모세를 부정하는 것처럼 보인다.<sup>7)</sup> 그런데 이런 부정은 무리들이 모세가 만나를 주었다고 말했다는 것을 전제로 한다.<sup>8)</sup> 그러나 31절에서 무리들은 모세를 주어로 말하지 않고 그들의 조상을 주어로 해서 문장을 구성하고 있다. 그리고 그들이 인용한 성경

- 6) 이와 관련하여 대부분의 학자들은 첫 번째 해석을 따르고 있다. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), 169; J. H. Bernard, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John Vol. I* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1953), 195; R. E. Brown, *The Gospel according to John I-XII* (Garden City: Doubleday, 1966), 262; B. Lindars, *The gospel of John* (London: Oliphants, 1977), 257; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium Teil 2* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1985), 55; T. Okure, *The Johannine approach to mission: a contextual study of John 4:1-42* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988), 90; H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments Bd.3* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 167; U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 101; M. Labahn, *Offenbarung in Zeichen und Wort: Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1-25a und seiner Rezeption in der Brotrede* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 62; H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 351. 특별히 P. Borgen은 이 구절을 구약의 구절에 대한 예수의 새로운 해석을 나타내는 것으로 보면서 주어와 함께 특별히 동사의 변화를 강조하였다. 즉, 히브리어 동사의 자음은 그대로 두고 모음을 새롭게 적음으로써 완료형을 분사 형태로 바꾸고 그리하여 이를 현재형으로 해석하였다고 본다. P. Borgen, “Observations on the midrashic character of John 6”, *ZNW* 54 (1963), 233-234.
- 7) 헬라어에서 부정어는 대체로 자신이 부정하는 말 앞에 온다. F. Blass und A. Debrunner und F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch: [Joachim Jeremias zum 75. Geburtstag]* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>18</sup>2001), §433. Herbert W. Smyth, *Greek Grammar*, rev. by Gordon M. Messing (Cambridge: Harvard University Press, 1956), §2690. 예외의 경우는 관사나 전치사, 그리고 접속사나 관계대명사, 그리고 부정사와 관련이 있거나 아니면 전치사 다음에 나오는 분사나 형용사가 나올 경우 이를 부정하는 부정어는 전치사 앞에 나온다. 그러므로 이 글에서는 부정어가 바로 뒤에 나와 있는 모세와 연관되어 있음을 알 수 있다. 그에 반해 천상의 기원, 또는 동사나 간접목적어는 이 부정어의 대상으로 보기 어렵다.
- 8) 이필찬, 『진리가 자유케 하리라』 (고양: 엔 크리스토, 2009), 180f; J. Painter, “Jesus and the Quest”, 81. 그 외에도 G. Richter, “Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6,26-51a”, J. Heinz, ed., *Studien zum Johannesevangelium* (Regensburg: Pustet, 1977), 209; M. J. J. Menken, “The Provenance and Meaning of the old testament in John 6:31”, *NT* 30 (1988), 46.

구절에서도 주어는 모세로 명시되어 있는 것이 아니라, 3인칭 단수로서 생략되어 있다. 그런데 이때 이 생략된 3인칭 단수인 주어를 모세로 생각할 수 있다. 그래서 무리들은 모세가 자신들의 조상들에게 만나를, 즉, 하늘의 떡을 주신 분으로 보았다고 생각할 수 있다. 그러므로 이 인용구에서 생략된 주어인 3인칭 단수인 주어가 누구를 가리키는지 살펴봐야 한다. 그런데 31절에 인용된 성경구절의 출처가 어디인지는 분명하지 않다. 왜냐하면 이 구절과 정확히 일치하는 구약의 구절이 없기 때문이다.<sup>9)</sup> 다만 인용구절의 출처로 추정할 수 있는 구절은 몇 군데를 생각해볼 수 있는데, 그것은 시편 78:24; 출애굽기 16:4, 15; 느헤미야 9:15이다.<sup>10)</sup> 그러므로 이 구절들에서 하늘의 떡을 주신 분을 누구로 보고 있는지 살펴봄으로써 요한복음 6:31에 나오는 인용구에서 하늘로부터 떡을 주신 분을 누구로 생각했는지를 헤아려 보고자 한다.

(NTG<sup>27</sup> 요 6:31) ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν.

(LXX 시 77:24)<sup>11)</sup> καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ

ἔδωκεν αὐτοῖς

(BHS 시 78:24) וַיִּמְטֵר עֲלֵיהֶם מֶן הַשָּׁמַיִם לֶאֱכֹל וַיִּדְגֵן שְׂמִיּוֹם גַּתָּן לָמוֹ

먼저 LXX 시편 77:24와 요한복음 6:31을 비교해 보면 동사의 형태(ἔδωκεν)가 일치하고 여격(αὐτοῖς)이 같다. 그리고 하늘의 떡을 수식하는 부정사(φαγεῖν)가 LXX 시편 77:24에서는 비록 앞의 문장에 나타나긴 하지만 동일하게 확인된다. 그에 반해서 떡을 수식해 주는 구절이 요한복음 6:31의 인용구에서는 전치사구(ἐκ τοῦ οὐρανοῦ)로 나온 반면에, LXX 시편 77:24에서는 속격의 형태(οὐρανοῦ)로 나와 있는 점이 차이를 보여주고 있다.

LXX 시편 77편은 애굽에서 해방된 때부터 다윗 왕의 통치 때까지 일어났던 이스라엘 역사를 돌아보고 있는데, 특별히 하나님께서 자기 백성들이 계

9) S. Hylén, *Allusion and meaning in Joh 6* (Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2005), 135f; J. Painter, "Jesus and the Quest", 80. 박수암은 이를 사상인용이라고 본다. 박수암, 『요한복음』 (서울: 대한기독교서회, 2002), 186. 이 점은 이다음에 병행해 나오는 LXX과의 대조를 통해서 확인할 수 있을 것이다.

10) C. K. Barrett, *Gospel*, 289; R. E. Brown, *John I-XII*, 262; W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, HNT 6 (Tübingen: Mohr, 1933), 95; B. Lindars, *John* (London: Oliphants, 1977), 256f; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium 2*, 54; U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 1998), 123 n.34; H. Thyen, *Johannesevangelium*, 351; 이상훈, 『요한복음』 (서울: 대한기독교서회, 1993), 263. NTG<sup>27</sup>은 시편 78:24; 출애굽기 16:4, 15를 출처로 본다. 이 글에서 이 구절들의 LXX과 요한복음 6:31을 비교해 보면서 그 유사성을 살펴보고자 한다.

11) LXX에서는 시편 78:24가 시편 77:24로 나와 있다.

속적으로 하나님께 반항하며 불순종했지만, 그들을 보호하시고 인도하신 일을 기록하고 있다. 그리고 그 과정 중에 광야에서 만나를 내리신 이야기를 다루고 있다. 즉, 이 맥락에서 주인공은 하나님이시지, 결코 모세가 아니다. 이 점은 구문을 살펴봄으로써 더욱 분명해진다. LXX으로 볼 때, 24절에서 하늘의 떡을 주는 분은 3인칭 단수로서 생략되어 있다. 그러나 문맥을 통해서 이 주어는 확인할 수 있다. 왜냐하면 24절의 ἔδωκεν은 그 앞에 나오는 동사 ἔβρεξεν과 ἀνέωξεν 그리고 ἐνετείλατο와 함께 21절에 나오는 κύριος를 주어로 갖는데, 이것은 BHS 본문의 “여호와”를 번역한 말이기 때문이다. BHS 본문도 크게 LXX과 다르지 않다. 다만 떡에 해당하는 단어가 ἄρτος이 아니라, ἄρτος이라는 점에서 LXX과 다르다. 그러므로 구약 본문에 나오는 동사의 주어는 여호와 하나님임을 알 수 있다.<sup>12)</sup> 만약에 요한복음 6:31의 인용구가 LXX 시편 77:24에 근거했다면 이 인용구절에서 주어는 모세가 아니라 여호와 하나님이라고 추론할 수 있다.

(NTG<sup>27</sup> 요 6:31) ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν.

(LXX 출 16:4) ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ

(LXX 출 16:4) מִמַּטֵּיִר לֶכֶם לֶחֶם מִן־הַשָּׁמַיִם

다음으로 생각할 수 있는 구절은 LXX 출애굽기 16:4이다. 이 구절은 요한복음 6:31과 비교해 볼 때 떡을 수식해 주는 ‘하늘로부터’라는 전치사구(ἐκ τοῦ οὐρανοῦ)가 일치한다. 예수의 생명의 떡 설교에서 이 수식어구가 중요한 의미를 갖는다는 점에서 이 구절은 인용구의 출처로서의 가치가 있다. 하지만 떡이 요한복음 6:31과 달리 LXX에서는 복수형(ἄρτους)으로 나와 있고, 동사도 ἔδωκεν이 아니라 ὕω(비같이 내리게 하다)로 나와 있다는 점이 다르다. 그리고 무엇보다 이 문장에서는 주어가 일인칭 단수인 ἐγὼ로 명시되어 있다는 점에서 분명한 차이를 보인다. 이 외에도 간접목적어가 αὐτοῖς가 아니라 ὑμῖν으로 나와 있다는 점에서도 차이가 난다. BHS 본문에서는 LXX과 거의 같은데 떡이 단수형(ἄρτος)으로 나와 있다는 것과 주어가 요한복음 6:31처럼 생략되어 있다는 점에서 차이를 보인다. 하지만 이것을 고려한다고 하더라도 이 구절이 인용구의 출처로 보기에 는 시편 78:24보다는 가능성이 낮은 것으로 보인다. 왜냐하면 앞에서 언급한 문장요소 사이의 차이뿐만 아니라, 문맥 자체

12) A. Obermann, *Die Christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium: eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996), 145-146.

가 요한복음 6:31에서는 대명사가 다 3인칭으로 나와 있어서 이 구절이 이 만나의 역사가 일어난 후에 제3자에 의해 서술되었다는 것을 보여 주는 반면에, 출애굽기 16:4는 1인칭과 2인칭 대명사가 나옴으로써 그리고 동사가 현재형이나 분사형으로 나옴으로써, 현재 일어나고 있는, 그리고 당사자들 사이의 진술임을 보여 주기 때문이다.

그러나 여기서도 분명히 확인할 수 있는 것은 하늘에서 내린 떡을 주신 분이 하나님이라는 것이다. 왜냐하면 여기서 이 언급은 4절 처음에 나오는 주, 곧 여호와 하나님의 말씀이기 때문이다. 그러므로 1인칭 대명사는 여호와 하나님이다. 게다가 하나님께서 모세에게, 자신이 무엇을 이스라엘 백성들에게 해 주실지를 말씀해 주고 있는 맥락에서 모세는 단지 이런 일을 하실 하나님의 역사를 전해 듣는 입장이지, 만나를 내려주는 주어로 볼 수 없다. 그러므로 출애굽기 16:4를 근거로 무리들이 인용하였다고 하더라도 요한복음 6:31에 인용된 문장의 주어인 3인칭 단수는 모세가 아니라 여호와 하나님으로 보아야 한다.

(NTG<sup>27</sup> 요 6:31) ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν.  
 (LXX 출 16:15) οὗτος ὁ ἄρτος ὃν ἔδωκεν κύριος ὑμῖν φαγεῖν ,  
 (BHS 출 16:15) הוּא הַלֶּחֶם אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה לָכֶם לֶאֱכֹלָה

다음으로 요한복음 6:31의 인용구의 출처로 생각할 수 있는 구절이 LXX 출애굽기 16:15이다. 이 구절은 동사 ἔδωκεν과 부정사 φαγεῖν이 나와 있다는 점에서는 요한복음 6:31의 인용구와 일치한다. 그러나 간접목적어가 다르고, “하늘에서 내린(ἐκ τοῦ οὐρανοῦ)”이라는 전치사구가 나오지 않는다는 점, 그리고, 문장구조가 관계대명사절로 떡을 꾸미게 되어 있다는 점에서는 분명한 차이를 보인다. 그리고 이 구절에서는 주어도 생략되지 않고 주님으로, 곧 여호와 하나님으로 명시되어 있다.<sup>13)</sup> 이상으로 볼 때 이 구절은 출애굽기 16:4 보다는 인용구와 더 많은 공통점을 보여 주지만, 그러나 시편 78:24보다는 덜 보여준다. 특히 출애굽기 16:4에서처럼 2인칭 대명사가 사용되었다는 점에서 이 구절도 만나 이적의 당사자와 관련된 말씀으로 요한복음 6:31에서 사용된 3인칭 대명사가 의미하는 제3자의 진술이라는 특색과는 큰 차이를 보인다.

하지만 이러한 차이점에도 불구하고 분명한 것은, 이 구절에서도 만나를 베푸시는 분이 여호와 하나님으로 나와 있다는 점이다. 특별히 이 구절에서는 다른 구절들과 달리 떡을 떡을 주신 분이 여호와 하나님이라고 명시되어

13) 앞에서처럼 LXX은 BHS 본문의 여호와를 κύριος로 번역한 것이다.

있다. 그리고 문맥을 살펴보더라도 이 구절은 모세가 만나 이적을 체험한 이스라엘 백성에게 만나 이적을 베풀어 주신 하나님을 설명해 주는 가운데 나오는 말이다. 즉, 초점이 하나님이시 모세가 아니다. 그러므로 출애굽기 16:15가 요한복음 6:31의 인용구의 출처라고 보더라도 이 구절에서 만나를 주신 분은 여호와 하나님임을 분명하게 확인할 수 있기에 요한복음 6:31의 생략된 주어인 3인칭 단수 대명사의 주어는 여호와 하나님이다.

(NTG<sup>27</sup> 요 6:31) ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν.

(LXX 느 9:15) καὶ ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς

(BHS 느 9:15) אֶרֶץ מִן הַשָּׁמַיִם מִן הַשָּׁמַיִם

마지막으로 느헤미야 9:15를 요한복음 6:31에 나오는 인용구의 출처라고 생각할 수 있는데, 이 구절에서는 떡을 수식해 주는 하늘의 기원이 전치사구 형태(ἐξ οὐρανοῦ)로 표현되어 있고, 간접목적어(αὐτοῖς)가 같다는 점에서 요한복음 6:31의 인용구와 일치한다. 그러나 주어는 비록 생략되어 있지만 동사를 볼 때 2인칭 단수(ἔδωκεν)로 나와 있고, 전치사구도 하늘이라는 명사에 정관사가 빠져 있다는 점(ἐξ οὐρανοῦ)에서는 차이를 보여 주고 있다. 뿐만 아니라 부정사(φαγεῖν)도 빠져 있다.

그런데 이 구절에서도 분명한 것은 하늘의 떡을 주신 분은 모세가 아니라 하나님이시라는 것이다. 이 구절에서 하늘의 떡을 주신 분은 2인칭 단수로서 문장 안에서 주어가 생략되어 있는데, 이 2인칭 단수는 7절에 나오는 2인칭 단수 인칭대명사인 σύ를 가리키는 것으로 이 인칭대명사는 같은 절에서 여호와 하나님과 일치한다. 그리고 7절 이후에 계속해서 나오는 2인칭 단수를 주어로 하는 동사들은 모세가 아니라 하나님께서 하신 일을 설명하고 있다. 그러므로 15절에 나오는 동사의 주어인 2인칭 단수는 하나님을 가리킨다. 그러기에 15절에서 하늘의 떡을 주신 분은 모세가 아니라 하나님으로 보는 것이 타당하다. 무엇보다 문맥에서 초점이 맞춰져 있는 것은 모세가 아니라 하나님이시다. 이 구절은 우주창조부터 시작하여 바벨론 포로기에 이르기까지 하나님께서 하신 일을 드러내는 데 초점이 맞추어져 있는데, 그 가운데 광야에서 만나를 먹이시는 일을 기록하고 있다. 이런 맥락 속에서 이적과 관련하여 모세는 거의 언급이 되고 있지 않다. 다만 시내산 율법과 관련하여 모세가 전달자로 잠깐 언급되어 있을 뿐이다. 그러므로 역시 이 단락에서도 모세가 만나 이적의 주어로 언급되었다고 볼 수 없다.

이 외에도 구약 성경이 아닌 유대교의 문서에서 이 인용구절이 나왔을 것

으로 보는 견해가 있다. 리히터(G. Richter)는 구약에서는 인용구절의 출처를 찾기가 어렵다는 것에 동의하면서 유대교의 만나전승에서 그 출처를 찾아 보려고 했다. 그에 따르면 구약에서 하나님을 주어로 표현한 내용이 유대교의 전승에서는 다른 인물에게 전이된 경우가 있는데, 특히 모세에게로 주어를 옮긴 경우가 있다는 것이다. 그런데 그에 따르면 그런 전승에서도 표현은 모세를 주어로 말하고 있지만, 실제로는 하나님을 주어로 본다는 것이다.<sup>14)</sup> 그

- 14) G. Richter, “alttestamentlichen Zitate”, 211-229; B. Lindars, *John*, 257; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* 2, 55. 이와 관련하여 Beasley-Murray는 Midrash Rabbah의 Qohelet 1:9에 나오는 첫 구원자-마지막 구원자를 대비하는 구절을 인용하면서 모세가 만나를 주었다고 믿는 유대교 전승이 있었고, 이 전승이 바로 6:31에 인용된 구절과 관련이 있다고 본다. 그래서 무리들이 이 구절을 인용할 때 모세를 만나를 준 자로 생각했다고 본다. G. R. Beasley-Murray, 『요한복음』, 이덕신 역 (서울: 솔로몬, 2001), 259. 사실 이 미드라쉬 문서에 나오는 마지막 구원자의 세 가지 모습, 즉, 나귀를 타는 모습, 만나를 주는 모습, 그리고 생수를 주는 모습은 요한복음에 나타난 예수의 모습과 일치한다. 그런 점에서 이 문서가 요한복음과 밀접한 관련이 있음을 추정해 볼 수 있다. A. Cohen, *Ecclesiastes*, H. Freedman und M. Simon, eds., *Midrash Rabbah VIII* 3 ed. (London und Newyork: Soncino Press, 1983), 33. 하지만 이 문서의 연대는 9세기로 추정된다. M. D. Herr, “Ecclesiastes Rabbah”, F. Skolnik and M. Berenbaum, eds., *Encyclopedia Judaica* 6 (Detroit [u.a.]: Thomson Gale, 2007), 90. 그러므로 이 문서와 직접적인 관계를 뒷받침하기는 어렵다. 그렇지만 이 문서가 담고 있는 전승이 요한복음이 쓰일 때 유대인들의 전승과 전혀 무관하다고 확증할 수는 없다. 그런데 이 문서가 담고 있는 전승이 실사 1-2세기 유대인들의 종말론적인 희망을 담고 있다고 하더라도, 이것을 근거로 만나를 주신 분으로 하나님이 아닌 모세를 생각했다고 주장할 수는 없다. 왜냐하면 이 전승에서 비록 첫 번째 구원자로서의 모세와 마지막 구원자로서의 종말론적인 메시아가 만나를 주시는 분으로 묘사되고는 있지만 그러나 그것이 하나님께서 만나를 주셨다는 것을 부정하는 것은 아니기 때문이다. 이 점은 1-2세기의 유대교 전승을 통해 확인할 수 있다. 1-2세기 유대교 전승에서는 하나님을 만나를 주신 분으로 소개하고 있다. 만나 전승을 담고 있는 문서로는 Sibyllinen Fragment 3,49와 Syrische Baruch-Apokalypse 29,8 등을 생각할 수 있다. 이 문서들을 살펴보면 종말에 하나님께서 하실 일을 묘사하면서 만나 이적을 언급하고 있는데, 여기서 그 이적의 주어로 하나님을 언급하고 있다. H. Merkel, *Sibyllinen*, JSHRZ V,8 (Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 1998), 1068-1069; A. F. J. Klijn, *Die syrische Baruch-Apokalypse*, E. Brandenburger und U. B. Müller und A. F. J. Klijn, ed., *Apokalypsen*, JSHRZ V,2 (Gütersloh: Mohn, 1976), 114. 이 문서들의 시기와 관련해서는 전자는 2세기로 보고, 후자는 2세기 초반, 심지어 1세기 성전 파괴 전으로 보기까지 한다. J. J. Collins, “Sibylline Oracles”, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1* (London: Darton, Longman & Todd, 1983), 322; G. S. Oegema, *Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, JSHRZ, VI,1 (Gütersloh: Mohn, 2005), 60; A. F. J. Klijn, *Die syrische Baruch-Apokalypse*, 114; M. E. Stone, “Apocalyptic Literature”, M. E. Stone, ed., *Jewish writings of the Second Temple Period: apocrypha, pseudepigrapha, Qumran sectarian writings, Philo, Josephus* (Assen; Maastricht [u.a.]: Van Gorcum [u.a.], 1984), 408. 그런 점에서 1-2세기의 유대교 전승은 하나님을 만나를 주신 분으로 보고 있다. 그러므로 첫 번째 구원자-마지막 구원자 전승에서 비록 모세를 만나를 주신 분으로 보는 전승이 1-2세기에 있었다고 하더라도 거기에는 하나님이 주셨다는 것을 전제로 하고 있다고 봐야 한다. 참고로 모세를 만나를 주신 분으로 보는 전승이 1-2세기 유대교 문헌에 나타나지 않는 것과 관련하여 M. J. J. Menken은 그 이유를 다음과 같이 설명한다. 모세를 만나의 수여자로 보는 전승은 1세기 말경에 존재했는데, 기독교가 자신들의 메시아

렇다고 한다면 이런 유대전승에서도 실질적인 주어는 하나님으로 보고 있기에 이런 유대전승을 무리들이 인용하였다면 그들은 만나를 준 분으로 모세가 아니라 하나님으로 보았을 것이다. 그러므로 역시 유대전승에서 이 인용구가 나왔다고 하더라도 무리가 이 인용구를 통해서 하늘의 떡을 주신 분으로 하나님이 아니라 모세를 염두에 두었다고 가정할 수 없다.<sup>15)</sup> 그리고 무엇보다 요한복음 6:31에서 인용구를 끌어오는 도입구(καθώς ἐστὶν γεγραμμένον)는 이 다음에 오는 구절이 성경에서 인용됐음을 보여 준다. 왜냐하면 요한복음에서는 이런 도입구는 항상 성경구절을 가져오기 때문이다.<sup>16)</sup>

이상을 정리해 보면, 요한복음 6:31에 나오는 인용구와 정확히 일치하는 구약성경구절은 없는 것으로 보인다.<sup>17)</sup> 다만 위에서 비교해 본 대로 시편 78:24가 그 중에서 가장 가능성이 높은 구절로 추정된다.<sup>18)</sup> 이처럼 요한복음 6:31과 정확히 일치한 구절은 없지만, 이 구절들에서 공통적으로 확인할 수 있는 것은, 성경에서 하늘의 떡을 내린 사건을 기록하고 있는 구절들에서 주어는 모세가 아니고, 하나님임을 알 수 있다.<sup>19)</sup> 무엇보다 이 모세의 만나 이적을 요한복음 6:31처럼 제3자의 입장에서 기록하고 있는 시편 78:24나 느헤미야 9:15에서는<sup>20)</sup> 이 하늘의 떡을 주시는 분으로 모세가 아니라 하나님으로 보고 있다는 것이다. 그러므로 요한복음 6:31에서도 이 하늘의 떡을 주신 분이 비록 생략되어 있기는 하지만 여기서의 주어도 모세가 아니라 하나님이라는 것은 분명해 보인다.<sup>21)</sup>

---

인 예수를 모세와 비교하면서 신격화하자 랍비 유대교가 반대하면서 이런 전승을 숨겼다고 본다. M. J. J. Menken, "Quotation", 46-48.

- 15) 무엇보다 예수께서 그런 유대교 문서의 전체를 모르고 마치 유대인들이 하나님이 아니라 모세가 만나를 주었다고 말한 것처럼 오해하셔서, 모세가 아니라 하나님이 주신 것이라고 반박하셨을 가능성은 극히 희박하다고 본다.
- 16) A. Obermann, *Erfüllung*, 132. 특별히 이 인용구는 요한복음 6:31과 12:14에서만 나타나는 도입구라는 점에서 요한복음 기자의 손길에서 나온 것으로 본다.
- 17) U. Schnelle, *Johannes*, 123 n.34
- 18) M. J. J. Menken, "Quotation", 56; A. Obermann, *Erfüllung*, 135; J. Painter, "Jesus and the Quest", 80; U. Schnelle, *Johannes*, 123 n.34; Bauer, *Johannesevangelium*, 95; H. Hübner, *Biblische Theologie* 3, 167. 이와 달리 출애굽기 16:4, 15를 출처로 보는 의견은 J. H. Bernard, *John I*, 194; U. Wilckens, *Johannes*, 101; H. Thyen, *Johannesevangelium*, 351; G. R. 비슬리 머리, 『요한복음』, 259. 이들의 근거는 백성들의 반응이 출애굽기 16장과 요한복음 6장이 유사하다는 것과 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ라는 전치사구가 나온다는 점이다. 그밖의 의견에 대해서는 다음 글을 참조. M. Labahn, *Offenbarung*, 62 n.87-90.
- 19) 이필찬, 『진리가 자유케 하리라』, 175; M. J. J. Menken, "Quotation", 46; A. Obermann, *Erfüllung*, 135; M. Labahn, *Offenbarung*, 78.
- 20) 이 구절들이 3자의 입장에서 기록하고 있다는 점은 여기에 나온 간접목적어가 3인칭 복수형이라는 점에서 알 수 있다. 이에 반해 출애굽기 16장에 나오는 두 구절은 간접목적어가 2인칭 복수형으로 서술됨으로써 만나 이적의 당사자들과 관련이 있음을 전제하고 있다.



만약에 무리들이 인용한 구절에서 하늘의 떡을 주신 분이 모세가 아니라 하나님으로 나타나 있다면, 이를 인용한 무리들도 모세가 아니라 하나님을 하늘의 떡을 주신 분으로 생각하고 인용했을 것이다. 그렇다면 무리들은 하늘의 떡을 모세가 아니라 하나님이 주셨다고 생각했는데도 예수께서는 하늘의 떡을 주신 분이 모세가 아니었다라고 부정하심으로 그들의 이해를 반박하려고 하셨다고 보는 것은 납득하기 어렵다.<sup>22)</sup> 그러므로 여기서 부정어가 모세를 부정한 것으로 보는 것은 타당하지 않은 것으로 보인다.

다음으로 부정의 대상으로 생각해 볼 수 있는 것은 앞에서 바레트가 제안한 대로 떡의 기원에 대한 부정이다.<sup>23)</sup> 즉, 모세를 통하여 준 만나는 하늘의 떡이 아니라는 것이다. 그러나 이것도 역시 부정의 대상으로 보기 어렵다. 그것은 앞에서 구약 인용구절들로 추정되는 구절에서 조금씩 형태는 다르지만 각 구절마다 떡의 기원이 하늘이라는 것이 나타나 있기 때문이다. 다만 출애굽기 16:15에서만 생략되어 있는데, 이 구절은 출애굽기 16:4와 같은 맥락으로 볼 수 있으므로 그 떡이 하늘의 떡이라는 것이 이미 전제되어 있다. 또한 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ라는 구절은 그 떡이 사람에게서 온 것이 아니라 하나님에게서 온 것이라는 것을 의미한다. 그러므로 그것은 앞에서 살펴본 주어 문제와 깊은 상관관계가 있다. 그런 점에서 예수께서 만나가 하늘로부터 온 것이라는 것을 부정하셨다고 보는 것은 타당하지 않다.

마지막으로 이 부정어가 들어간 문장을 의문문으로 이해할 수 있다. 이 문장을 의문문으로 본다는 것은 만나를 준 자가 모세라는 것을 확인하는 것으로 강조하는 효과가 있다. 그러나 앞에서 살펴본 대로 구약의 구절들에서는 만나를 준 자가 모세라는 것을 전혀 언급하지 않고 있고, 또한 문맥을 살펴봐도 모세는 전혀 부각되어 있지 않다. 그런데 예수께서 모세가 주었다는 것을 확인하는 질문을 했다는 것은 전혀 문맥에 맞지 않다. 게다가 이어져 나오는 설교에서 모세를 통하여 주셨던 만나는 예수를 통하여 주시는 생명의 떡과 대조되어 부정적으로 묘사되어 있는데(요 6:49-51, 58), 이 문장을 의문문으로 해석하는 것은 이런 대조를 제대로 반영하지 못한다. 그런 점에서 이를 의문문으로 해석하는 것도 역시 받아들이기 어렵다.

이렇게 볼 때 부정어 οὐ가 부정하는 것을 이 부정문 안에서는 찾기가 어렵다. 그렇다면 이제 예수께서 이 부정어를 통하여 부정하시려는 대상은 무엇이었을까라는 문제가 남는다. 이에 대한 답을 얻기 위해서는 부정문을 넘어서서 32절 전체에 나타난 예수의 답변을 살펴보는 것이 필요하다. 왜냐하면

21) B. Lindars, *John*, 257.

22) M. Labahn, *Offenbarung*, 62 n.92.

23) C. K. Barrett, *Gospel*, 289-290; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* 2, 55.

이 부정문은 그 다음에 나오는 접속사 ἄλλ'와 연결되어 있기 때문이다.

### 3. 예수의 답변의 구조

32절에 나타난 예수의 답변은 οὐ~ ἄλλ'~라는 상관된 부정어와 접속사를 통해 부각되는 대조구문으로 파악하는 것이 타당하다.<sup>24)</sup> 왜냐하면 6장 안에서 이 구문은 대조구문을 나타내는 데 사용되었기 때문이다. 이런 대조구문은 요한복음 6장에만 32절을 제외하고 5번 나온다(22, 26, 27, 38, 39절). 이 중에 22절을 빼고는 모두 예수의 생명의 떡에 대한 말씀 중에 나오는데, 여기서 이 구문은 상반된 두 가지의 대조적인 성격을 부각시키고 있다. 26절에서는 예수를 찾는 두 가지 이유가 이 구문을 통해 대조적으로 서술되어 있다. 하나의 이유는 먹고 배부른 것이고, 다른 하나는 표적을 보았다는 것이다. 그런데 무리들이 예수를 찾는 이유는 후자가 아니라 전자 때문이라는 것이다. 이어지는 27절에서는 일하는 목적으로 두 가지의 대조되는 떡이 이 구문을 통해 서술되어 있다. 하나는 썩는 양식이고, 또 다른 하나는 영생하도록 있는 양식이다. 38절에 가서는 예수께서 이 땅에 내려오신 두 가지 이유가 이 구문을 통해 대조적인 방식으로 나타나 있다. 여기서의 자신의 뜻을 이루는 것과 자신을 보내신 자의 뜻을 이루는 것이 서로 대조를 이루고 있다. 그러면서 바로 이어지는 39절에서는 자신을 보내신 자의 뜻이 두 가지 서로 대조를 이루는 방식으로 제시되는데, 한 가지는 자기에게 주신 것을 잃어버리는 것이요, 이와 대조되는 다른 한 가지는 마지막 날에 다시 살리는 것이다. 이처럼 요한복음 6장에서 이 구문은 예수께서 말씀하시고자 하는 바를 대조를 통해 강하게 부각시키고 있다. 그러므로 이 구문은 32절에서도 두 가지를 대조하고 있다는 것으로 보아야 한다.

이와 함께 32절에서 예수께서 두 가지 종류를 대조시키고 있다는 것은 이 답변을 여는 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν이라는 구문에서도 간접적으로 확인할 수 있다. 왜냐하면 요한복음 6장에서 이 구문이 사용될 때도 두 가지 상반되는 것들의 대조가 뒤따라 나오기 때문이다. 32절을 제외하고 이 구문은 모두 3번 나오는데(26, 47, 53절), 이런 대조가 잘 나타나 있다. 이 중에서 26절의 경우는 방금 살펴본 대로 예수를 찾는 두 가지 상반된 이유들의 대조가 뒤따라오고, 53절에서는 예수의 살과 피를 먹는 자와 먹지 않는 자에 대한 대조가 나타나 있다. 계속되는 예수의 살과 피에 대한 설명은 58절에서 조상들이 먹은 떡

24) 이필찬, 『진리가 자유케 하리라』, 181.

인 만나와 예수께서 지금 주시는 떡에 대한 대조로 마무리되고 있다. 47절에서는 이 구문이 직접적으로 대조되는 내용을 가져오지는 않지만, 이어지는 49절과 50절에서 두 가지 대조되는 떡의 효과에 대해서 기록하고 있다. 이처럼 이 구문에 두 가지의 상반된 것들의 대조가 이어져서 나온다는 것은 6장에서 이런 대조가 강조되어 있다는 것을 보여주고, 이것은 32절에서도 두 가지 상반되는 것들의 대조를 다루고 있다고 추론하는 것을 뒷받침해 준다.

이처럼 요한복음 6장에서 예수께서는 οὐ~ ἀλλ’~라는 구문과 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν 구문을 통해 상반된 두 가지를 대조시키고 있음을 알 수 있다. 이와 함께 또 한 가지 확인할 수 있는 것은 이러한 대조는 주로 두 가지 대조되는 떡과 관련되어 있다는 것이다. 특별히 이 두 구문이 함께 나오는 26절과 27절에서 이 점은 분명하게 드러난다. 더 나아가 이 대조되는 떡은 모세를 통해 주신 만나와 예수께서 지금 주시고자 하시는 떡의 대조로 이어지고 있다(요 6:49f; 58).

이상의 고찰을 통해 우리는 32절에서도 예수의 답변은 뭔가를 대조하고 있는 양식을 갖고 있고, 이런 대조의 틀 속에서 32절의 부정문을 이해해야 한다는 것을 추론할 수 있다. 만약에 32절에서 예수께서 뭔가 상반된 두 가지를 대조하고자 하신다면 부정하고자 하시는 것과 그와 대조적으로 긍정하고자 하시는 내용은 무엇일까? 그 내용을 알고자 한다면 32절에 나타난 부정문과 긍정문 사이의 차이점이 무엇인가를 살펴봐야 한다. 그래야 부정하시는 것과 긍정하시는 바가 무엇인지 드러나기 때문이다. 그런데 부정문과 긍정문은 거의 차이가 나지 않는다. 겉으로 보기에 드러난 차이는 주어와 동사의 시제, 그리고 긍정문에 첨가된 형용사인 τὸν ἀληθινόν이다.<sup>25)</sup>

먼저 주어가 “모세”와 “나의 아버지”로 서로 다르게 나타나 있다. 하지만 앞에서 살펴본 대로 실제로 우리들이 인용한 성경구절에서 하늘의 떡을 주신 분을 모세로 보지 않고 하나님으로 보았고, 또 유대교 전승에서도 만나를 주신 분을 하나님으로 생각했기 때문에 이 구절에서 만나를 주신 분으로 모세와 하나님을 대조시키고 있다고 보기는 어렵다.

다음으로 생각할 수 있는 것은 긍정문에 첨가된 형용사인 τὸν ἀληθινόν이다. 즉, 참된 떡과 그렇지 않은 떡의 차이를 대조하는 것으로 볼 수 있다. 그런데 문제는 이런 종류의 수식어가 긍정하는 떡에만 붙어 있다는 것이다. 그래서 이 수식어가 붙어 있지 않은 떡이 무엇인지 드러나지 않는다는 것이다. 그러므로 이 수식어의 유무를 가지고 대조의 내용을 찾기가 어려운 점이 있어

25) Schnackenburg도 이 세 가지 점에서 차이가 난다는 점을 주목하고 이런 차이에 근거하여 예수께서 만나와 대조된 새로운 차원의 생명의 떡을 소개하고 있다고 본다. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* 2, 55.

보인다. 오히려 여기서 τὸν ἄληθινόν이라는 형용사는 이미 대조를 통해 차이가 난 떡을 보면서 긍정하는 떡을 확증해 주는 역할을 한다고 보아야 한다.<sup>26)</sup> 그러기에 전자의 부정문과 후자의 긍정문 사이의 차이는 다른 데서 찾아야 한다.

마지막으로 남은 차이는 시제의 차이이다. 즉, 현재완료형과 현재형의 차이이다. 다시 말하면 모세를 통하여<sup>27)</sup> 주신 과거의 떡과 하나님께서 지금 주시는 현재의 떡을 대조하여 전자를 부정하고, 후자를 긍정한다고 볼 수 있다. 과거의 하늘의 떡과 현재의 떡의 대조는 사실 6장의 생명의 떡에 대한 말씀에서 반복하여 대조되고 있다. 특히 49-50절과 58절에서 이 두 가지의 떡의 차이가 분명하게 대조되고 있다. 여기에 나타난 두 가지 떡의 근본적인 차이인 먹고 죽는 것과 먹고 영원히 사는 것을 염두에 둔다면 27절에 나온 두 가지의 떡의 대조도 사실은 과거의 모세의 만나와 현재의 예수의 생명의 떡의 대조와도 연결됨을 추론할 수 있다. 즉, 27절에서 시작된 두 가지 종류의 떡의 대조가 32절에서는 과거의 하늘의 떡과 현재의 하늘의 떡의 대조로, 다시 말하면 과거의 모세를 통한 만나와 현재의 예수를 통한 떡과의 대조로 언급되어 있고, 이 두 가지 상반된 성격의 떡의 대조는 49-50절에서 강조되고, 58절에서 결론적으로 부각되어 생명의 떡에 대한 설교가 마무리되고 있는 것이다. 이렇게 볼 때 32절의 부정문에서 부정되고 있는 것은 앞에서 논증한 대로 부정문의 한 부분이 아니라, 이 부정문이 나타내는 과거의 하늘의 떡 자체를 부정하고 있는 것이고, 긍정문에서 긍정하고 있는 것도 이와 관련하여 현재의 떡 자체이다.<sup>28)</sup> 이런 해석이 만나와 예수의 떡을 대조시키는 요한복음 6장의 맥락과 일치한다. 그러므로 32절의 예수의 답변을 다음과 같이 해석하는 것이 좋을 것으로 보인다: “그러므로<sup>29)</sup> 예수께서 그들에게<sup>30)</sup> 이르시기를, “내가 진실로 진실로 너희에게 이르노니, 모세가 너희에게 주었던 그 하늘의<sup>31)</sup> 떡이 아니

26) 이 형용사가 수식을 받는 명사에서 떨어져 나와 관사와 함께 이 대조구문 제일 마지막에 위치한 것도 이런 기능을 암시해 준다.

27) 32절의 부정문에서 주어로 나오는 모세는 문법상 주어이지만 내용상 ‘모세를 통하여’라고 해석하는 것이 좋다. 왜냐하면 앞에서 살펴본 대로 무리들은 모세가 만나를 주었다고 생각하지 않았고, 그러기에 예수도 모세를 주어로 해서 이를 지적하신 것으로 보기 곤란하기 때문이다. 그럼에도 여기서 주어를 모세로 해서 모세를 부각시킨 이유는 모세를 통해 준 만나를 상징하는 것이 모세이기 때문으로 추정된다. 그렇다면 내용에 맞게 ‘모세를 통하여’로 해석하는 것이 적절하다고 여겨진다.

28) 이상훈, 『요한복음』, 263; 박수암, 『요한복음』, 187.

29) οὖν을 이 번역에서는 살려 주었다. 그 이유는 다음 장에서 문맥을 검토할 때 설명하겠다.

30) αὐτοῖς도 이 번역에서 살려주었는데, 역시 이 다음 장에서 설명하겠다.

31) 우리 『개역개정』에서는 “하늘로부터”로 되어 있어서 “주다(δέδωκεν)”라는 동사를 꾸며주는 것처럼 해석될 수도 있다. 그런데 동사보다는 떡을 꾸며주는 게 더 타당하다고 보여진다. 원래 이 구절이 떡을 꾸며주는 의미로 쓰였다는 것은 출애굽기 16장의 기사를 전해주고 있는 LXX 시편

라, 내 아버지께서 지금 너희에게 주시는 그 하늘의 떡, 곧 참된 떡.”” 이렇게 본문을 볼 때 이 구문에 나타난 대조의 핵심을 분명하게 드러내 줄 수 있다고 본다.<sup>32)</sup>

#### 4. 문맥에 따른 요한복음 6:32의 의미

32절을 이렇게 해석한다면, 이 구절은 상반된 떡의 대조만을 보여주기 때문에 온전한 문장을 이루기 위해서는 좀더 보충할 필요가 있다. 그런데 이를 보충하기 위해서는 32절을 앞에 나오는 무리들의 발언과 연결지어 생각해 봐야 한다. 왜냐하면 32절은 무리들의 발언에 대한 예수의 반응<sup>33)</sup>이기 때문이다.

이런 상관관계를 32절에서 예수의 답변을 끌어오는 도입구에서 추론할 수 있다. 특별히 불변화사인 οὖν과 그리고 예수의 반응의 대상을 가리키는 간접 목적어 αὐτοῖς에서 32절의 말씀이 30-31절에 나타난 무리들의 요구에 대한 반응이었음을, 그래서 이 말씀은 그들의 요구와 관련해서 해석해야 됨을 짐작할 수 있다. 왜냐하면 불변화사인 οὖν은 요한복음 6장에서 주어진 어떤 상황에 대한 반응을 나타내는 표시로 여러 번 사용되었기 때문이다. 이 중에서 앞에서 주어진 말에 대한 반응을 도입할 때 쓰인 경우는 요한복음 6:13, 28, 30, 34, 41, 52, 53에 나타나 있고, 앞에 일어난 행동에 대한 반응을 나타낸 경우는 요한복음 6:14f과 67절에서 확인할 수 있다. 이상의 용례를 살펴볼 때<sup>34)</sup> 32절

---

77:24를 통해서도 확인할 수 있다. 앞에서 살펴본 대로 이 구절의 출처로 볼 가능성이 가장 높은 LXX 시편 77:24에서는 이것이 소유격으로 표시되어 있어서 출애굽기에 나오는 이 구절을 떡을 꾸며주는 것으로 해석하고 있다. 그리고 떡을 꾸며준다고 할 때, 이 어구가 상징하는 떡의 신적인 기원을 보다 잘 보여줄 수 있다고 본다. 그래서 “하늘로부터”를 “하늘의”로 고쳐 보았다. 만약에 “하늘로부터”라는 번역을 살려준다면, 이 구절은 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다: “...모세가 너희에게 하늘로부터 주었던 떡이 아니라...”

32) 다시 말하면 여기서 부정하고 있는 것은 단순히 목적이인 하늘의 떡(τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) 아니라, 모세가 주었다는 그 떡 자체를 부정하는 것이다. H. L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1924), 482; 지동식, 『요한복음』 (서울: 대한기독교서회, 1966), 145.

33) R. Meyer, Art. *Μάννα*, *ThWNT IV* (Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer, 1942), 466-470. 이와 반대로 Kollmann은 32절의 예수의 말씀은 그 앞에 나오는 무리들의 요구에 대한 답변이 아니라 31절에 나온 인용구에 대한 주석이라고 보았다. B. Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 114.

34) 릭쉬틀(E. Ruckstuhl)은 이 불변화사를 요한의 문체로서 특별히 이야기를 이어 주는 연결사이고, 그 의미는 “그러므로, 그렇기 때문에, 등(daraufhin, deswegen, so)”으로 해석할 수 있다고

에서도 이 불변화사 οὐν은 32절의 예수의 말씀이 30-31절에서의 무리들의 발언에 대한 반응이었음을 보여 준다. 그러므로 32절의 예수의 말씀은 30-31절에서의 무리들의 발언과 관련해 이해되고 보충되어야 한다.<sup>35)</sup>

다음으로 32절의 예수의 말씀과 그 앞에 나오는 무리들의 발언과의 깊은 상관성은 이 말씀의 도입구에 나오는 간접목적어 αὐτοῖς에서 추론할 수 있다. 이 간접목적어는 32절의 예수의 말씀이 그 앞에 나오는 무리들을 대상으로 한 것임을, 그래서 그의 말씀은 이 무리들의 발언에 대한 반응임을 분명하게 보여 준다. 그런 점에서 32절의 예수의 말씀은 무리들의 발언과 관련해서 이해되고 해석되어야 한다는 것을 이 간접목적어가 분명하게 보여 주고 있다.<sup>36)</sup>

이처럼 불변화사 οὐν이나 간접목적어 αὐτοῖς는 32절의 예수의 말씀이 그 앞에 나온 무리들의 발언에 맞춰서 이해되어야 하고, 그에 따라 예수의 말씀도 보충되어야 한다는 것을 보여 준다. 그러므로 무리들의 발언을 정확히 이해하는 것이 예수의 말씀을 이해하는 열쇠이다.

그렇다면 무리들의 발언은 무엇이었는가? 30-31절에 나타난 무리들의 발언은 예수를 하나님께서 보내신 자로 믿기 위해서 어떤 표적을 행하시느냐고 예수께 묻는 것이었다. 이것은 질문의 형식을 띄고 있지만, 사실은 예수를 믿을 수 있는 표적을 보여 달라는 요구이다.<sup>37)</sup> 그러면서 그들은 그 표적의 한 예로서 조상들이 먹었던 만나를 제시하고 있다. 즉, 만나와 같은 표적을 보여 달라고 요구하고 있는 것이다. 이런 표적을 요구하는 무리들에게, 그것도 만나와 같은 표적을 구하는 자들에게 32절에서 예수께서 답변하고 있는 것이다.

그러므로 예수의 답변을 무리들의 요구를 통해 보충하여 다음과 같이 정리하여 해석할 것을 제안해 보고자 한다: “그러므로 예수께서 그들에게 이르시되, “내가 진실로 진실로 너희에게 이르노니, 모세가 너희에게 주었던 그 하늘의 떡이 아니라, 내 아버지께서 지금 너희에게 주시는 그 하늘의 떡, 곧 참된 떡을 표적으로 주겠다.”

보았다. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums: der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.[u.a.], 1988), 293.

35) 그런 점에서 앞 장의 결론부에 제안한 대로, 6:32의 번역에 빠져 있는 “οὐν”를 넣어서 해석해 주어야 한다고 본다.

36) 이와 같은 이유로, αὐτοῖς도 앞 장의 제안처럼 넣어서 해석해 줄 때 이런 맥락을 충분히 살려 준다.

37) A. Obermann, *Erfüllung*, 138.

## 5. 나가는 말

요한복음 6:32는 6장의 핵심 주제인 생명의 떡에 대한 예수의 설교를 본격적으로 시작하는 구절로서 중요한 의미를 가지고 있는 구절이다. 이 구절을 이해하는 중요한 단서는 6장에서 반복해서 사용되고 있는  $\alpha\upsilon\sim\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime$ 에 있다고 본다. 다시 말하면 두 가지 상반된 것을 대조하고 있는 것이다. 그런데 이제까지의 번역은 이 대조를 떡을 준 자에 대한 대조로 해석하였다. 이런 대조는 앞에서 살펴본 대로 32절의 답변을 야기시킨 31절, 특히 그 인용구에서 모세를 주어로 보고 있지 않다는 점을 고려할 때, 받아들이기 힘들다. 그러기에 이 상반된 대조를 다른 점에서 찾아봐야 하는데, 그것은 이 문장에서 보여지는 시제의 차이, 곧 과거의 떡과 현재의 떡의 대조로 보는 것이, 6장에서 반복적으로 나타나고 있는, 과거의, 먹고 죽는 모세의 만나와 현재의, 영생하도록 하는 생명의 떡의 대조를 볼 때, 타당하게 보인다. 32절의 긍정문에서 말하고 있는 것이 하나님이 주셨다는 것을 강조하는 것이 아니라, 이 떡이 영생하도록 하는 생명의 떡으로서 긍정되고 있다는 것은 그 다음에 나오는 33절을 봐서도 확인된다. 그런 점에서, 본고에서는 32절의 답변을 이러한 두 가지의 떡의 대조를 나타내는 것으로 보았고, 이런 대조를 특별히 표적을 요구하는 무리들의 답변과 관련하여 그 의미를 살펴보았다. 그리하여 이런 본문의 의미를 이해할 수 있도록 하나의 해석을 제시해 보았다. 이렇게 볼 때, 이 대답은 이 다음에 나오는 생명의 떡을 도입하는 구절로서 그 역할을 충분히 보여주리라고 본다.

### <주요어>(Keywords)

요한복음 6:32, 모세, 만나, 생명의 떡, 대조.

John 6:32, Moses, Manna, bread of life, contrast.

(투고 일자: 2011. 2. 7; 심사 일자: 2011. 2. 28; 게재 확정 일자: 2011. 3. 30)

<참고문헌>(Reference)

- Elliger, K., et. al., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1977.
- Nestle, E. und Aland, K., eds., *Novum Testamentum Graece*. 27. rev. Aufl., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Rahlfs, A. ed., *Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes; duo volumina in uno, recogn. et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>2006.
- Cohen, A., “Ecclesiastes”, H. Freedman and M. Simon, eds., *Midrash Rabbah VIII* 3, ed., London und Newyork: Soncino Press, 1983.
- Collins, J. J., “Sibylline Oracles”, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. I*, London: Darton, Longman & Todd, 1983.
- Klijn, A. F. J., *Die syrische Baruch-Apokalypse*, E. Brandenburger und U. B. Müller und A. F. J. Klijn, *Apokalypsen*, JSRZ V, 2, Gütersloh: Mohn, 1976.
- Merkel, H., *Sibyllinen*, JSRZ V,8, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 1998.
- 박수암, 『요한복음』, 서울: 대한기독교서회, 2002.
- 이상훈, 『요한복음』, 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 이필찬, 『진리가 자유케 하리라』, 고양: 엔 크리스트, 2009.
- 지동식, 『요한복음』, 서울: 대한기독교서회, 1966.
- Barrett, Charles K., *The gospel according to St John: an introd. with commentary and notes on the Greek text*, Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- Bauer, W., *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen: Mohr, 1933.
- Beasley-Murray, G. R., 『요한복음』, 이덕신 역, 서울: 솔로몬, 2001.
- Bernard, J. H., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John Vol. I*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1953.
- Blass F. und Debrunner A. und Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch: [Joachim Jeremias zum 75. Geburtstag]*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>18</sup>2001.
- Borgen, P., “Observations on the midrashic character of John 6”, *ZNW* 54 (1963), 232-240.
- Brown, R. E., *The Gospel according to John I-XII*, Garden City: Doubleday, 1966.
- Bultmann, R. K., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Herr, M. D., “Ecclesiastes Rabbah”, *Encyclopedia Judaica* 6, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, 2007.
- Hoskyns, E. C., *The Fourth gospel*, London: Faber and Faber, 1947.



- Hübner, H., *Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 3*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Hysten, S., *Allusion and meaning in Joh 6*, Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2005.
- Kollmann, B., *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Lindars, B., *The gospel of John*, London: Oliphants, 1977.
- Menken, M. J. J., “The Provenance and Meaning of the old testament in John 6:31”, *NT 30* (1988), 39-56.
- Meyer, R., Art. *Μάννα*, *ThWNT IV*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 1942, 466-470.
- Obermann, A., *Die Christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium: eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.
- Oegema, G. S., *Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch- römischer Zeit*, JSRZ, VI,1, Gütersloh: Mohn, 2005.
- Okure, T., *The Johannine approach to mission: a contextual study of John 4:1-42*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.
- Painter, J., “Jesus and the Quest for Eternal Life”, R. A. Culpepper, ed., *Critical Readings of John 6*, Leiden [u.a.]: Brill, 1997.
- Richter, G., “Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6,26-51a”, J. Heinz, ed., *Studien zum Johannesevangelium*, Regensburg: Pustet, 1977, 211-229.
- Ruckstuhl, E., *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums: der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*, Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.[u.a.], 1988.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium Teil 2*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1985
- Schnelle, U., *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 1998.
- Smyth, H. W., *Greek Grammar*, rev. by G. M. Messing, Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- Stone, M. E., “Apocalyptic Literature”, M. E. Stone, ed., *Jewish writings of the Second Temple Period: apocrypha, pseudepigrapha, Qumran sectarian writings, Philo, Josephus*, Assen; Maastricht [u.a.]: Van Gorcum [u.a.], 1984.
- Strack, H. L. und Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1924.
- Thyen, H., *Das Johannesevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Wilckens, U., *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

<Abstract>

## Übersetzung der Antwort Jesu in Johannes 6:32

Dr. Young-Jin Park

(Presbyterian College and Theological Seminary)

Die Aussage Jesu in Johannes 6:32 ist schwer zu verstehen, denn seine Aussage scheint die Forderung des Volks auf das Zeichen zum Glauben an Jesus nicht zu beantworten, sondern ihrer Erkenntnisses, Moses als Brotgeber, zu widersprechen. Darüber hinaus bezieht sich der Unterschied zwischen der Verneinung und der Bejahung nicht nur auf den Brotgeber, sondern auch auf das Tempus. Aus diesen beiden Unterschieden ergibt sich die Schwierigkeit damit, worin der Kontrast seiner Aussage besteht, und zwar im Brotgeber oder im Unterschied der Brote. Vor allem passt die Verneinung Moses als Brotgebers nicht zum Kontext, denn das Volk hat Moses als Brotgeber weder erwähnt, noch Moses mit dem ausgefallenen Subjekt im Zitat gemeint. Daher kommt es nicht infrage, dass Jesus trotzdem Moses als Brotgeber verneint hat. Aus diesen Gründen ist die Aussage Jesu neu zu interpretieren. Der Ansatzpunkt besteht darin, dass der Schwerpunkt seiner Aussage der Kontrast. Der Kontrast bezieht sich nicht auf den Subjekte, denn auch das Subjekt im Verneinungssatz ist in der Tat Gott. Demgegenüber geht es dabei um den Kontrast zwischen dem vergangenen Brot und dem gegenwärtigen Brot. Um Johannes 6:32 noch genauer zu interpretieren, ist die Forderung des Volks in Johannes 6:30f in Betracht zu ziehen, weil die Aussage Jesu ist seine Reaktion auf diese Forderung. Also ist seine Aussage aufgrund dieser Forderung zu verstehen. In Hinblick auf diese Forderung sind diese gegensätzlichen Brote der Inhalt des Zeichens, das das Volk zum Glauben an Jesus gefordert hat.

In dieser Hinsicht bedeutet seine Aussage, dass er als Zeichen zum Glauben an Jesus geben will, nicht das vergangene Brot vom Himmel, sondern das gegenwärtige und wahre Brot vom Himmel. Daraufhin ist Johannes 6:32 folgendermaßen zu übersetzen: “(I will als Zeichen zum Glauben an mich geben will) nicht das vergangene Brot vom Himmel durch Moses, sondern das gegenwärtige Brot vom Himmel, nämlich das wahre Brot”. Diese Antwort Jesu auf die Forderung des Volks ist keine Absage, sondern seine Zusage mit der Korrektur anzusehen.

## 데살로니가전서 4:4의 스퀴오스(σκειῶς)에 대한 번역과 해석 연구

최영숙\*

### 1. 시작하는 말

역사와 문화가 다르고, 시간과 공간의 차이를 경험하는 전달 체계에서 서로 다른 문화권의 언어가 가지는 내용을 고스란히 담아내어 전달하는 것이 참으로 쉬운 일이 아니라는 것을 우리는 잘 알고 있다. 특히 성서 번역에 있어서 좀 더 나은 번역을 위한 수많은 방법론에 대한 논의가 계속되는 것은 당연한 일이다.<sup>1)</sup> 어느 하나의 번역이 절대적일 수 없기 때문에 다양한 번역의 이론과 모델들은 신중히 다루어져야 하며 성경 원문의 언어와 번역 언어의 간격을 최소화한 줄이도록 노력하는 작업이 필요하다.

데살로니가전서 4:4에 표현된 스퀴오스(σκειῶς)가 그와 같은 어려움을 안고 있어서 번역자의 해석을 최소화시킨 번역과 번역자마다 자신의 해석을 많이 가미한 번역으로 판이하게 갈라져 있다. 전자의 경우 원어 그대로 ‘그릇’이라는 의미로 번역하고, 후자의 경우는 다시 ‘아내’라고 번역하는 그룹과 ‘몸’이라고 번역하는 그룹으로 양분되어 있다. 번역은 원문의 내용과 논쟁을 벌이는 것이 아니라, 원문의 내용을 그대로 드러내는 역할 면에서, 어차피 ‘아내’ 또는 ‘몸’이라는 번역은 둘 다 충분조건이 성립된 번역이라고 말할 수 없다. 왜냐하면 스퀴오스(σκειῶς)라는 단어 자체가 갖는 본래의 의미는 ‘그릇’이며, 그것은 데살로니가 4:4 안에서 메타포로 사용되어, 이런 경우 불가피하게 해석이라는 도구의 틀을 사용할 수밖에 없기 때문이다. ‘그릇’이 ‘아내’의 메타포인가, ‘몸’의 메타포인가에 대한 논쟁은 초대 교부들 사이에서도 팽팽하게 줄다리기를 해왔고, 최근의 학자들까지도 여전히 논쟁 중이다.<sup>2)</sup>

해석은 원문의 내용과 더불어 비판적인 논쟁을 할 수밖에 없다. 성경 번역

\* 웨스트민스터신학대학원대학교 전임강사, 신약학.

1) 참조, W. Klaiber, “(Bibel-) übersetzen-eine unmögliche Ausgabe?”, *Theologische Literaturzeitung* 133 (2008), 468-492.

2) T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher* (EKK XIII; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986), 156.

이 원문을 가능한 정확하게 보존하는 동시에 번역에서도 원래의 의미가 훼손되지 않고 유지되어야 한다는 점을 생각할 때, 바울이 스킴오스를 통하여 데살로니가교회에게 전달하고자 하는 정확한 의미는 무엇이이었을까?

우리말 성경에는 대부분이 ‘아내’라는 번역을 고수한다. 곧 바울이 말하고 있는 τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι가 ‘자기 아내를 취하다’(개역), ‘자기 아내를 대하다’(『개정/새번역』), ‘자기 아내의 몸을 대하다’(『공동개정』) 등으로 번역되고 있다. Σκεῦος를 ‘아내’라고 해석하는 학자들은 다음과 같은 질문에 대답을 제시해야만 한다. 바울이 σκεῦος를 ‘아내’라는 메타포로 사용했다면 왜 굳이 히브리어를 몰랐거나 극히 일부만이 알고 있을 데살로니가교회를 향해 일반적인 그리스어 γυνή(아내)를 피하고 유대적 배경을 지닌 애매모호하고 수수께끼 같은 단어 σκεῦος를 사용했는가? 그는 데살로니가교회의 수신자를 남자와 여자로 구분하고 있는 것인가? 또한 결혼하지 않은 사람과 결혼한 사람을 구분하고 있는 것인가? 바울은 그의 서신들에서 ‘스큐오스’를 ‘아내’라고 사용한 경우가 없는데 왜 이곳에서는 ‘아내’인가?

이 연구에서는 σκεῦος가 구약과 쿨란에서 사용된 의미를 찾아보고, 신약에서는 어떤 의미로 사용되었는지, 특히 바울이 데살로니가교회에게 σκεῦος를 통하여 무엇을 말하고자 했는지 살펴보고자 한다. 또한 σκεῦος를 아내라고 번역할 경우에 어떤 문제점이 따르고, 왜 ‘몸’이라고 번역하는 것이 타당한 것인지 바울 사상을 접목하여 살펴보기로 한다.

## 2. 스킴오스(σκεῦος)의 사전적 의미

Σκεῦος는 일반적으로 ‘어떤 특정한 목적을 위해 사용되는 물질을 담은 그릇’<sup>3)</sup>을 나타낸다. 곧 이 개념은 ‘용기’, ‘그릇’<sup>4)</sup>을 뜻하며, ‘도구’, ‘기구’ 등으로도 사용된다.<sup>5)</sup> 물론 사전적 의미도 저자에 따라 다양하다. 데살로니가전서 4:4의 경우 크게 세 가지로 나타난다. 본래의 뜻을 그대로 살린 ‘그릇’과 이에 대한 메타포에 저자가 자신의 해석을 가미하여 ‘아내’ 또는 ‘몸’으로 번역하는 경우이다. 그런 의미에서 프라이베르크 사전(Freiberg Lexikon)은 데살로니가전서 4:4의 σκεῦος κτᾶσθαι 표현을 ‘용기(또는 그릇)를 소유하다’, 또는 관용적으로 ‘자신의 성 생활을 조절하다’라는 의미로 소개한다.<sup>6)</sup> UBS Lexicon

3) Friberg Lexicon, 24540, σκεῦος.

4) Aristoph Thes, 402.

5) 참조, Maurer, ThWNT VII (1964), 359-368.

6) Friberg Lexicon, 16737, κτᾶσθαι.

에서는 τὸ ἑαυτοῦ σκεῖλος κτᾶσθαι를 ‘자신을 위해 아내를 취하다’ 또는 ‘자기 통제를 훈련하다’라는 뜻으로 제시한다. 리들-스콧 사전(Liddel-Scott Lexicon)에서는 스킴오스를 ‘영혼의 그릇으로서의 몸’으로 표현한다. 많은 성경 역본에서도 저마다 다양한 의미를 보여주고 있다. 여러 언어권의 성경 역본들에서는 어떠한 번역을 하고 있는지 살펴보기로 한다.

### 3. 데살로니가전서 4:4의 한글, 영어와 독일어 번역의 예들

#### 3.1. 한글 번역들의 예

이 구절의 한글 번역들 중 대표적인 몇 가지를 제시하면 다음과 같다.

- 『개역』        각각 거룩함과 존귀함으로 자기의 아내 취할 줄을 알고  
『개역개정』    각각 거룩함과 존귀함으로 자기의 아내 대할 줄을 알고  
『새번역』      각 사람은 자기 아내를 거룩함과 존중함으로 대할 줄  
                    알아야 합니다  
『공동번역』    각각 존경하는 마음으로 거룩하게 자기 아내의 몸을  
                    대하고

한글 번역들 중 『개역』은 ‘아내’로 번역을 하였고, 『공동번역』은 ‘아내’와 ‘몸’의 선택의 기로에서 둘 다를 적용한 형태인 ‘아내의 몸’이라고 하였으나, 결국 그 의미를 더 제한시켜버린 번역을 하고 말았다. 『새번역』은 ‘아내’로 번역하였으나 각주에서 ‘자기 아내를 자기 몸처럼 대할 줄 알아야 합니다.’ 또는 ‘자기 몸을 거룩함과 존중함으로 대할 줄 알아야 합니다.’라는 두 가지 경우 다 제시하여 선택을 독자에게 맡겼다. 대체적으로 우리말 성경은 ‘아내’라는 번역을 선호하고 있다는 것을 볼 수 있다.

#### 3.2. 영어 번역들의 예

이 구절의 영어 번역들 중 대표적인 몇 가지를 제시하면 다음과 같다.

- NAS: that each of you know how to possess his own vessel in sanctification and honor,  
KJV: That every one of you should know how to possess his vessel in

sanctification and honour;

NAB: that each of you know how to acquire a wife for himself in holiness and honor,

RSV: that each one of you know how to take a wife for himself in holiness and honor,

ESV: that each one of you know how to control his own body in holiness and honor

영어 번역의 경우 ‘그릇’(vessel)으로 번역한 역본은 NAS와 KJV, ‘아내’(wife)로 번역한 역본은 RSV와 NAB이며, ‘몸’(body)으로 번역한 경우는 ESV, NET, NIV 등이 있다. 영어권 번역은 ‘그릇’, ‘아내’, ‘몸’이라는 세 가지의 다양한 형태로 번역하고 있음을 볼 수 있다. 몸이라고 번역한 경우에도 NET에서는 동사를 ‘possess’라고 번역한 것과는 달리 ESV와 NIV가 동사를 합쳐서 ‘to control his own body’라고 번역하였는데 이 경우는 원문의 상황과 가장 가까운 번역이라고 할 수 있다.

### 3.3. 독일어 번역들의 예

EIN daß jeder von euch lernt, mit seiner Frau in heiliger und achtungsvoller Weise zu verkehren,

ELB daß jeder von euch sich sein eigenes Gefäß in Heiligkeit und Ehrbarkeit zu gewinnen wisse,

MNT daß jeder von euch wisse, sein (eigenes) Gefäß zu besitzen in Heiligung und Ehre,

LUO und ein jeglicher unter euch wisse sein Gefäß zu behalten in Heiligung und Ehren

LUT und ein jeder von euch seine eigene Frau zu gewinnen suche in Heiligkeit und Ehrerbietung,

독일어 번역의 경우 EIN과 LUT는 ‘아내’(Frau)라는 의미를 부여하고, ELB, MNT, LUO는 ‘그릇’(Gefäß)이라고 번역하고 있다. 독일어 번역의 경우에는 대체적으로 번역자의 해석을 가미하는 것은 가능한 배제시키는 경향이 있어서 이 경우에도 원어의 뜻에 입각한 ‘그릇’이라는 번역을 더 선호한다. 한편 ‘그릇’이라는 메타포를 해석한 경우에는 ‘몸’이라는 번역을 피하고, ‘아내’라는 번역을 더 선호함으로써 독일어권 번역 역시 번역의 오류를 초래하고 있다. 원어 그대로를 살린 ‘그릇’이라는 번역은 원어의 뜻에 더 가깝지만 메타

포로 사용되었기 때문에 해석이 불가피하다. 학자들 간에도 논쟁이 끊이지 않는 난해한 점을 생각할 때 ‘그릇’이라고 번역하고 있는 학자들은 패널을 독자들에게 넘겨주어 독자들이 해석을 내려야 하는 무거운 과제를 안겨주고 있다.

#### 4. 구약 배경과 쿰란 배경에서의 ἄσ(σκεῦος LXX)의 의미

##### 4.1. 구약성경의 배경(사무엘상 21:5)

히브리어 ἄσ는 LXX에서 σκεῦος로 번역되고 있다. 히브리어 ἄσ와 그리스어 σκεῦος는 라틴어의 *vas*와 *instrumentum*에 해당한다.<sup>7)</sup> 구약에서도 ἄσ는 σκεῦος와 마찬가지로 가장 기본적이고 일반적인 의미로 ‘그릇’이라는 뜻을 지니고 있다. Σκεῦος 어원에 대한 구약의 배경은 사무엘상 21:5에서 찾아 볼 수 있다. 제사장 아히멜렉은 사울을 피하여 도피하는 길에서 먹을 것을 부탁하는 다윗과 그의 동행자들에게 진설병밖에 줄 것이 없었다. 진설병을 먹는 사람은 종교의식상으로 정결한 자들이 먹을 수 있으므로 그들이 여자들과 멀리하여 정결한지, 그와 관련하여 진설병을 먹어도 되는지에 대한 대화를 다루는 내용이다(삼상 21:4-5, LXX 21:5-6; 참조. 레 22:2-6). 그곳에서 히브리어 켈리(ἄσ)라는 개념이 LXX에서 σκεῦος로 번역된다. ἄσ도 기본적으로 ‘그릇’이라는 의미를 가지므로 σκεῦος와 마찬가지로 ἄσ 역시 무엇을 의미하는지에 대해 학자에 따라 다양한 번역을 시도하고 있다.

사무엘상 21:5의 경우 ‘아내’라는 의미로 번역할 수 있는가? 폰라트에 따르면 사무엘상 21:5는 소년들의 성적 금욕주의를 나타내며, ἄσ를 ‘무기’라는 뜻으로 이해한다.<sup>8)</sup> 또 다른 주장은 ἄσ가 남자 생식기에 대한 완곡어법으로 사용되며,<sup>9)</sup> 가끔 그리스어 σκεῦος와 유사하게 사용된 흔적이 입증된다고 주장한다.<sup>10)</sup> 그러나 사무엘상 21:5에서 히브리어 ἄσ가 특수한 성적인 의미로 생각할 수 없다는 견해도 있다.<sup>11)</sup> 다양한 견해들이 제시되지만 사무엘상

7) T. Elgvin, “‘To Master His own Vessel’, 1 Thess 4.4 in Light of New Qumran Evidence”, *NTS* 43 (1997), 604-619, 608에서 재인용.

8) G. Von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 4. Aufl. 1965, 7.

9) T. Elgvin, “‘To Master His own Vessel’”, 607, 610; H.W. Hertzberg, *Die Samuelbuecher*, ATD 10 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1965, 143 n. 2.

10) Ibid.

11) J. Whitton, “A neglected Meaning for SKEUOS in 1 Thessalonians 4.4”, *NTS* 28 (1982), 142-143, 142; C. A. Wanamaker, *The Epistle to the Thessalonians. A Commentary on the*

21:5(LXX 21:6)의 다윗의 대답에서 𐤀𐤍(σκεῦος)는 정욕으로 더럽히지 않는 정결한 ‘몸’을 의미하며, 절대로 ‘아내’일 수는 없다. 왜냐하면 진설병을 먹어도 되는지에 대한 해당자와 그와 관련하여 𐤀𐤍(σκεῦος)가 정결한지에 대한 해당자는 다윗과 소년들이지 그들의 아내가 아니기 때문이다.

#### 4.2. 콤란공동체와 유대 배경

𐤀𐤍은 콤란 문헌에서도 구약의 경우처럼 일반적으로 ‘그릇’이라는 의미로 사용된다.<sup>12)</sup> 콤란공동체도 ‘도구’에서 ‘성 기관’까지 다양하게 폭넓은 의미를 내포하고 있다고 보며,<sup>13)</sup> 최근에는 더 특수한 해석으로 ‘남자 생식기’가 제기되고 있다.<sup>14)</sup> Elgvin에 따르면 콤란문서 4Q416 2 ii.21에서 𐤀𐤍은 남자 생식기에 대한 관용어로서 이해하고 있다는 것을 주장한다.<sup>15)</sup> 탈무드에서 관용어법으로 ‘그릇을 사용한다’라는 표현은 남자가 그의 아내와 함께 성관계를 갖는다는 것을 의미한다는 것이다. 곧 ‘성관계 대상으로서의 아내’라는 의미로 사용하고 있다는 견해이다.<sup>16)</sup> 랍비 문헌에서 일반적인 ‘아내’로 번역하는 것보다 ‘생식기’라고 표현하는 것은 오히려 더욱 그 의미를 제한시킨 협소한 번역으로 볼 수 있다.

#### 4.3. 히브리어 𐤀𐤍이 ‘아내’에 대한 메타포일 수 없는 이유들

구약성경과 콤란문서 등 유대의 배경에서 𐤀𐤍이 ‘그릇’이라는 뜻을 가진다는 것은 의심의 여지가 없다. Maurer는 유대 배경에서 ‘그릇’은 ‘아내’의 메타포로 사용되고 있다고 주장한다. 그는 σκεῦος κτᾶσθαι(살전 4:4)가 אשה לבעל(‘아내를 얻다’/‘성적으로 아내를 소유하다’)라는 히브리어 구절과 평행을 이루고 있다는 것을 그의 주장의 근거로 삼는다. 바울이 אשה לבעל를 직접적으로 γυναιῖκα κτᾶσθαι로 번역하지 않은 것은 아내를 그릇이라는 메타포로 표현하는 유대 영향 때문에 σκεῦος κτᾶσθαι를 선택한다고 말한다.<sup>17)</sup> 그러나 히브리어 לבעל 동사가 LXX에서 한번도 κτᾶσθαι로 번역된 적이 없고, LXX에서

*Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans), 1990, 153.

12) T. Elgvin, “To Master His own Vessel”, 607. n. 11.

13) *Ibid.*, 608.

14) J. Whitton, “A neglected Meaning for SKEUOS in 1 Thessalonians 4.4”, *NTS* 28 (1982), 142-143, 142.

15) T. Elgvin, “To Master His own Vessel”, 607.

16) *Ibid.*, 610.

17) 참조, Maurer, σκεῦος, 367.



γυναῖκα κτᾶσθαι는 동사 κτᾶσθαι에 해당한다.<sup>18)</sup> 만약 바울이 ‘아내를 얻다’라는 것을 생각했다면, 그는 γυναῖκα κτᾶσθαι(룻 4:10; 집회 36:24) 또는 γυναῖκα λαμβάνειν<sup>19)</sup>이라고 말했을 것이다. 또한 ‘아내를 얻는다’는 권고는 결혼을 하지 않은 사람을 대상으로 삼으며, 이는 랍비들이 20세 이후의 독신 생활을 비정상적으로 바라본다는 그 당시 사회상으로 볼 때<sup>20)</sup> 결혼하지 않은 사람을 대상으로 설정한다는 것 자체가 애매모호하다. 따라서 ἄνδρα가 ‘아내’에 대한 메타포일 수 없는 이유들이 제기되고 있다. 구약이나 제2성전 시대의 히브리 문헌에서 ἄνδρα가 아내로 사용된 선례가 없다는 것이 그 이유이다. 아내를 어느 곳에서 언급할 때는 정확한 단어 ἡσῦν(‘아내’ 3:20)를 사용하거나 창세기 2:18에 대한 분명한 암시로 ἄνδρα(‘돕는자’)를 사용한다.<sup>21)</sup>

Maurer가 비록 데살로니가전서 4:4의 σκευος 해석을 위해 사무엘상 21:5의 ἄνδρα와 유사한 의미를 가진다는 가능성을 열어놓았다 하더라도 히브리어의 중요한 의미를 인지하는 데는 실패하였다. Maurer의 해석은 ἄνδρα가 성 교제의 대상으로서 아내를 의미한다는 랍비적 해석의 빛에서 벗어나지 못하고 있다. 한편 유대 배경에서도 ἄνδρα가 ‘몸’이란 뜻을 지니고 있다는 주장이 제기된다.<sup>22)</sup>

## 5. 신약에서의 스키투오스의 의미와 해석

Σκευος가 일반적으로 ‘그릇’이라는 의미를 지니고 있다는 것은 의심할 바 없다. 다만 ‘그릇’이 메타포로 사용되었기 때문에, 그 메타포의 의미가 무엇인지에 대한 질문이 따른다. 서론에서 제시한 것처럼 거의 모든 성경 역본과 현대 주석가들은 크게 ‘몸’과 ‘아내’라는 두 가지 경우로 번역한다.<sup>23)</sup> 최근에는 일부가 구약의 ἄνδρα에서 보듯이 ‘남자 생식기’라는 주장도 제기되었다.<sup>24)</sup>

18) E. Lipinski, ThWAT VII (1993), 63-71.

19) 이 표현은 Tob 4:12, T. Levi 9:9-10, 11:1, 12:5에서 발견된다.

20) 참조, R. Apple, “Marriage, The Concept”, *EJ* 11 (1971), 1026-1031.

21) J. E. Smith, “Another Look at 4Q416. A Critical Parallel To First Thessalonians 4:4”, *CBQ* 63 (2001), 499-504, 501.

22) M. Weippert, “Heiliger Krieg in Israel und Assyrien”, *ZAW* 84 (1972), 485 n. 119.

23) 성경 번역들은 위에서 살펴본 바와 같고, ‘아내’라는 견해로 보는 학자들은 Best, Dobschuetz, Frame, Friedrich, Holtz, Laub, Masson, Moore, Oepke, Reinmuth 등이 있다(참조. C. Maurer, ThWNT VII, 367); 교부들 중에는 Basil, Theodore of Mopsuestia, Augustine 등 ‘아내’라는 해석을 내린다. ‘몸’이라는 해석을 제시하는 현대 주석가들은 다음과 같다: Bruce, Marshall, Marxsen, Morris, Plummer, Wanamaker; 교부들 중에는 Tertullian, Chrysostom, Ambrosiaster 등.

24) 이러한 견해를 주장해 온 학자들: J. Whitton, “A Neglected Meaning for SKEUOS”, *NTS* 28

바울과 신약 다른 곳에서는 스킴오스가 ‘남자 생식기’ 또는 ‘아내’를 의미하는 경우는 나타나지 않는다. 베드로전서 3:7을 볼 때에도 스킴오스가 ‘아내’를 의미한다는 견해는 받아들일 수 없게 만든다.<sup>25)</sup> 베드로전서 3:1-7에서 1절은 ‘아내’(γυνή)에게 권고하는 장면이고, 7절은 ‘남편’(ἄνθρω)들에게 권고하는 장면이다. 여기에서 ‘아내’에 대해서 명확히 γυνή라는 어휘를 사용하고 있는데, σκειός가 아내를 의미할 리가 없다. 3:1과 3:7에서 ‘아내’와 ‘남편’이 개념 쌍을 이루어 서로를 이해와 존경으로 대하라는 권고로서, 상호 윤리적 성격을 지니고 있다. ‘아내’는 남편과 함께 구원의 ‘상속자’이며 ‘함께 사는’ 존재이며 또한 위치상 차이가 없는 가치를 지니고 있다.<sup>26)</sup> 여자와 남자는 모두 하나님께 창조물로서 스킴에(σκειή)이며, 여자는 남자보다 상대적으로 좀 더 ‘연약한 그릇’(σκειός)으로 표현하고 있다. 이는 구체적으로 ‘더 연약한 몸’을 가리키고 있다는 것을 알 수 있다. 곧 스킴오스는 인격적 존재로서 ‘몸’인 인간을 가리킨다.

특히 그리스 문헌에서 σκειός를 ‘아내’로 부르는 용례가 없고,<sup>27)</sup> 신약에서도 남편이 자신의 아내를 스킴오스라고 부르는 비슷한 경우를 찾아볼 수 없다.<sup>28)</sup> 더욱이 바울이 아내를 말할 때는 명확히 γυνή로 표현하고 남편을 말할 때는 ἄνθρω를 사용하고 있다. 예를 들어 남자마다 자기 아내를 두고 여자마다 자기 남편을 돕으로써 음행을 피하라는 고린도전서 7:2의 경우이다. 마찬가지로 이미 언급한 바처럼 베드로전서 3:1-7에서도 아내는 γυνή, 남편은 ἄνθρω로 표현하고 있다. 즉 이런 관계는 상호 관계로서 모두 다 자신의 권리를 가지는 인격체이다.

바울 사상에서 σκειός를 ‘아내’가 아니라, ‘몸’으로 번역해야 하는 더 명확

(1982), 142-143; F. F. Bruce, *1&2 Thessalonians*, WBC 45 (Waco: Word Books, 1982), 83-84; C. A. Wanamaker, *The Epistle to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 151-153. I. H. Marshall의 경우는 ‘아내’와 ‘남자 생식기’ 해석의 가능성을 열어놓으면서도 그 둘 사이의 선택에서 어떤 결론으로 도출해 내지 않는다: J. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 107-110. E. J. Richard의 경우는 ‘남자 생식기’의 해석을 전적으로 배제시키지 않은 채 ‘몸’이라는 해석을 내린다: E. J. Richard, *First and Second Thessalonians*, SP 11 (Collegeville: Michael Glazier, 1995), 186-199.

25) 참조, E. Reinmut, *Der erste Petrusbrief*, 139.

26) N. Brox, *Der Erste Petrusbrief*, EKK XXI, 4. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993), 148.

27) T. Elgvin, “To Master His own Vessel”, 610; G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHNT 12/1; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999), 70.

28) F. F. 브루스, 『데살로니가전후서』, 165; Chr. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989), 91.

한 증거는 고린도후서 4:7에서 찾아볼 수 있다. ‘우리가 이 보배를 질그릇에 가졌다’라는 구절에서 ‘그릇’은 바울이 자신의 연약한 몸인 ‘인간’을 표현할 때 사용하고 있다.<sup>29)</sup> 로마서 9:22와 23절에서도 바울이 말하는 진노의 ‘그릇’(σκευή)과 궁핍의 그릇은 하나님이 자신의 뜻을 이루기 위해 지으신 ‘인간’을 말한다. 바울 자신이 직접 말한 것은 아니지만 사도행전 9:15에서 바울 자신은 복음 전파를 위해 주님이 ‘택하신 그릇’(σκευος ἐκλογής)이다. 여기에서도 마찬가지로 스킴오스는 바울이라는 ‘인간’, ‘인격체’를 나타내는 ‘몸’이라는 의미를 가지고 있다.<sup>30)</sup>

## 6. 데살로니가전서 4:4의 번역과 해석

### 6.1. 자신의 몸을 다스리는 것을 알라(살전 4:4)

바울서신들에서 스킴오스는 ‘몸’이라는 의미로 사용되고 있다는 것을 살펴보았다. 그러면 데살로니가전서 4:4에서 스킴오스를 ‘아내’라고 번역하는 것이 합당한가?<sup>31)</sup> ‘아내’라는 의미를 부여하여 ‘아내를 취하다/얻다’라고 해석하는 학자들은 동사 κτᾶσθαι 때문이다. 그러므로 이 질문에 대한 논의의 열쇠는 κτᾶσθαι를 어떻게 해석하느냐에 달려있다. 동사 κτᾶσθαι는 기본적으로 ‘얻다’, ‘소유하다’ 또는 ‘다스리다’라는 뜻을 가진다.<sup>32)</sup> ‘취하다/얻다’라는 의미를 받아들인다면 스킴오스는 ‘그릇’이라는 의미와의 결합이 부적절하고, 스킴오스가 ‘아내’라는 의미라야 적절하다. 그렇다면 ‘아내를 얻다/취하다’(『개역』)가 되는데 이는 문맥상 어울리지 않는다. 오히려 κτᾶσθαι가 ‘다스리다’, ‘돌보다’라는 의미로 사용될 때 스킴오스의 훨씬 더 자연스러운 의미가 생성된다. 동사 κτᾶσθαι가 바울에게는 데살로니가전서 4:4에서 단 한번 나타나는 동사이며, 신약 전반에서도 흔히 쓰이는 동사는 아니다. 신약 전체에서 데살로니가전서 외에 6번 나타날 뿐이다(마 10:9; 눅 18:12; 21:19; 행 1:18; 8:20; 22:18). 또한 이들 모두가 물질적인 것을 얻거나, 사람의 수입에 대해 말

29) 참조, E. Reinmut, *Der erste Petrusbrief*, 139; F. J. Matera, *II Corinthians. A Commentary*, (Louisville; London: Westminster John Knox Press), 2003, 108.

30) 참조, C. A. Wanamaker, *The Epistle to the Thessalonians*, 153.

31) O. L. Yarbrough, *Not like the Gentile: Marriage Rules in the Letters of Paul*, SBL 80 (Atlanta: Scholars, 1985), 73. 그는 스킴오스는 구약의 켈리에 대한 은유적 사용으로 ‘아내’를 의미한다고 본다.

32) H. Balz; G. Schneider, (Hg.), *Art. κτᾶσθαι*, EWNT II (2.Aufl. 1981), 802.

할 때 사용된다.

그렇다면 κτᾶσθαι가 의미하는 바는 무엇인가? 그 개념의 의미는 현재시상으로써 ‘얻다’라는 기동적 의미를 가지는지, 아니면 이미 얻은 것을 소유하는 완료시상에 의해서 표현되는 동작의 지속을 나타내는 ‘소유하다’, ‘다스리다’는 의미를 가지는지에 달려 있다.<sup>33)</sup> 첫 번째 경우에는 일단 스키투오스를 ‘아내’라는 의미로 부여할 경우,<sup>34)</sup> 결혼하지 않은 자가 아내를 얻을 경우를 충고하고 있다고 볼 수 있다. 두 번째 경우에는 결혼한 자가 그들의 ‘아내’들을 소유하는 것을 말한다. 마우러(Maurer)에 따르면 존중하는 것을 의미한다.<sup>35)</sup> 그러나 마우러의 해석은 ‘소유하다’가 어떻게 그렇게 쉽게 ‘존중하다’라는 의미로 해석될 수 있는지에 대한 어려움을 갖게 한다. 그러므로 동작의 지속성을 위해서는 ‘존중하다’라는 의미가 아니라 ‘소유하다’ 또는 ‘다스리다’로 번역되어야만 한다. 그러나 ‘소유하다’는 의미를 부여할 때 스키투오스는 ‘아내’와 결합되어 ‘아내를 얻다’ 또는 ‘아내를 (성적으로) 소유하다’라는 해석을 받게 되어 결국 결혼한 독자를 제외시키거나 결혼하지 않은 사람을 제외시키는 경우가 도출된다. 그러므로 동사 κτᾶσθαι는 ‘돌보다’라는 의미를 내포한 ‘다스리다’라는 의미로 번역되는 것이 바람직하다.<sup>36)</sup>

## 6.2. 고린도전서 7장과 데살로니가전서 4장에서 바라본 바울 사상

### 6.2.1. 종말론적 기대에서 살고 있는 데살로니가공동체가 지향하는 것

이와 같이 스키투오스가 ‘아내’라고 번역하기에는 이해하기 어려운 많은 문제점에 봉착하고 만다.<sup>37)</sup> 그러한 번역은 초대교회의 사회적 상황에서 볼 때 부적절하며, 바울의 일반적인 권고문의 내용과도 맞지 않을 뿐더러, 성과 결혼에 대한 바울 사상과도 모순된다.<sup>38)</sup> 스키투오스는 ‘아내’라는 의미보다는 ‘몸’이라는 뜻으로 번역해야 하며 τὸ ἑαυτοῦ σκευος κτᾶσθαι(살전 4:4)의 표현

33) 그리스어에서 현재형과 완료형에 대한 경계가 명확하게 구분되어 있지는 않다(시제보다는 시상에 관심을 둔다).

34) 필자는 물론 스키투오스에 대하여 ‘아내’라는 의미를 부여하지 않는다. W. Marxsen은 그릇이 ‘아내’를 가리키며 데살로니가교인들은 부부끼리만 관계를 맺음으로써 간음을 멀리하라는 권고라고 이해한다. W. Marxsen, 『데살로니카전후서』, 국제성서주석 (서울: 한국신학연구소, 1986), 92.

35) 참조, Maurer, σκευος, 366.

36) J. Whitton, “A neglected Meaning for SKEUOS”, 142.

37) M. McGehee, “A Rejoinder to Two Recent Studies Dealing with 1 Thess 4:4”, *CBQ* 51 (1989), 82-89.

38) Ibid.

은 자신의 몸을 돌본다는 차원에서 ‘자신의 몸을 다스리다(control)’<sup>39)</sup>로 해석하는 것이 원문에 가장 가까운 이해이다.

서론에서 제기된 것처럼 ‘아내’라는 번역을 설정하는 사람들은 다음과 같은 질문들에 대한 대답을 제시해야만 한다. 그리스 땅에 살고 있는 데살로니가 사람들은 바울보다도 더 히브리어에 익숙지 않다. 그런데 바울이 왜 굳이 그리스 땅에 살고 있는 데살로니가교회에게 보내는 편지에서 일반적인 그리스어 γυνή(아내)를 피하고, 유대적 배경을 지닌 애매모호한 σκευός를 사용했겠는가? 또한 그는 데살로니가교회 수신자를 남자와 여자로 구분하고 있다는 것인가? 결혼하지 않는 사람과 결혼한 사람을 구분하고 있는가?

위의 논의들은 고린도전서 7장에 나타난 성과 결혼에 대한 바울의 사상에 비추어 살펴볼 수 있다. 먼저 데살로니가전서 4장에서 권고를 받고 있는 대상은 ‘너희들 각자’라는 표현에서 알 수 있듯이 데살로니가교회의 구성원의 모든 청중에 대한 권고이다. 그런데 갑자기 ‘자기 자신의 아내를 얻는 것’에 대한 권고는 특수하게 결혼하지 않는 남자에게로 돌린다는 점에서 문맥상 어울리지 않는 어불성설이다. 뤼어만(D. Lührmann)에 따르면 바울이 권고의 대상을 ‘너희’라고 말하고 있는 데도, ‘아내’라는 제한된 번역을 하는 사람들은 오직 자유로운 남성만이 ‘너희’일 수 있다는 교부들의 잘못된 생각으로부터 출발한다고 주장한다.<sup>40)</sup> ‘아내’를 선택하는 문제에 있어서 개인적인 권고를 할 만큼 얼마나 많은 싱글들이 있었을까? 더 나아가 하나님을 알지 못하는 이방인들의 ‘열정적인 정욕’을 언급하면서 그와 함께 스큐오스와 같은 올바른 행동을 언급하는 것과는 대조된다.<sup>41)</sup> 바울은 정말로 ‘아내를 얻는 것’ 또는 ‘열정’없이 자신의 배우자와의 성생활을 말할 수 있었을까? 고린도전서 7장에서 바울은 정욕을 위한 해결책으로 결혼을 추천한다. 바울은 스토아 철학자처럼 성의 욕구를 금지하는 금욕주의자가 아니라, 인간의 기본 감정을 인정한다.

고린도전서 7장에서 바울은 결혼한 사람과 싱글로 있는 자들 사이를 명백하게 구분하여 권고를 하며(7:7), 결혼하지 않은 사람들에게 말하는 바울의 충고는 그 자신처럼 ‘아내를 얻는 것’<sup>42)</sup>이 아니라, 싱글로 머물러 있는 것이다. 한 가지 간과하지 말아야 할 것은 종말론적 기대는 고린도교회보다 데살로니가교회가 더 잘 담지하고 있다는 사실이다. 데살로니가전서 4:4 이전에는 종

39) J. Whitton, “A neglected Meaning for SKEUOS”, 142.

40) D. Lührmann, “The Beginnings of the Church at Thessalonica”, D. L. Balch, F. Ferguson and W. A. Meeks, eds., *Greek, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe* (Minneapolis: Fortress, 1990), 237-249, 246.

41) 참조, E. Reinmut, *Der Erste Petrusbrief*, 139.

42) 데살로니가전서 4:4를 그렇게 해석하는 경우.

말론적 구절(3:13)이, 그 이후에는 고린도전서에서는 볼 수 없는 명확한 종말론에 대한 단락이 위치해 있고(4:13-18), 그 외에도 데살로니가전서 곳곳에서 종말론적 기대에 대한 구절들을 말하고 있다. 그런데 고린도교회의 결혼하지 않는 자들에게 싱글로 머물 것을 충고한 바울이 확실하게 종말론적 기대에서 살고 있는 데살로니가교회의 결혼하지 않은 사람에게 ‘아내를 얻는’ 경우에 대한 권고를 말한다고 볼 수 있을까? 오히려 바울은 데살로니가교인들에게 더욱 고린도전서 7장에서의 권고처럼 행동하는 것을 기대했을 것이다. 스킴오스를 ‘아내’라고 번역하는 사람들은 아내를 단지 남편에 의해 소유된 성적 대상으로써 남편의 그릇으로 본다는 점에서 바울의 사고와는 거리가 멀다. 고린도전서 7장은 남편과 아내 사이의 성숙한 관계를 묘사하고 있다.

### 6.2.2. 종말론적 공동체의 초대장은 ‘거룩함’이다

데살로니가전서 4:3-8은 거룩한 삶으로 부르는 메시지이다. ‘하나님의 뜻은 너희의 거룩함’(4:3)<sup>43)</sup>이라고 말하고 있는 바울의 메시지는 구약에서 하나님이 자신의 백성 이스라엘에게 ‘거룩하라’고 요구하는 말씀에 그 뿌리를 두고 있다(출 19:3-8; 레 19-26). 또한 ‘너희 몸은 거룩한 성전’이라는 바울의 관점은 구약과 쿨란 전승에서처럼 제의적 정결보다는 예배하는 자의 윤리적 정결을 말하고 있다. 그러한 교회의 예배에 대한 반영에서 3-4절은 특히 로마서 12:1의 ‘너희 몸을 하나님께 거룩하고 기뻐하는 산제사로 드리라’는 사상과 평행을 이루고 있다. 몸을 정욕에 의해서 더럽혀지지 않은 성령의 성전으로 말하고 있는 바울의 특징과도 평행을 이룬다(고전 6:13-20).

바울에게 *πορνεία*와 *σκευος*가 함께 언급된 점(3과 4절)은 *σκευος*가 ‘아내’라는 번역보다는 ‘몸’이라는 번역을 더욱 설득력 있게 만든다. 바울 편지에서 자주 나타나는 단어 쌍 *σωμα*와 *πορνεία*는 결국 ‘하나님의 뜻은 음욕을 멀리하고 자신의 몸을 다스려서 거룩함으로 나아오라’(살전 4:3-4)는 바울 사상을 나타낸다. 좀 더 자세히 말하면 ‘하나님의 뜻은 이것이니 너희의 거룩함이라. 곧 음욕(*πορνεία*)으로부터 너희를 멀리하고 너희는 거룩함과 존귀함으로 너희 자신의 몸(*σκευος*)을 다스리는 것을 아는 것’이라는 메시지이다. 음욕을 멀리하는 것(*ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας*)과 각각 자신의 몸을 다스릴 줄 아는 것(*εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκευος κτᾶσθαι*)은 평행관계이다. 이것은 스킴오스를 ‘아내’로 번역할 수 없는 또 하나의 이유이다.

43) 문장의 주어는 *θέλημα τοῦ θεοῦ* (‘하나님의 뜻’)이며 서술어는 *τοῦτο*이다. *Τοῦτο*는 *ὁ ἁγιασμός ὑμῶν* (‘너희의 거룩함’)이라고 설명하고 있다. 참조, T. Holtz, *Der Erste Brief an die Thessalonicher*, 154, 각주 30.

앞에서 살펴본 바와 같이 스킴오스(‘그릇’)는 고린도후서 4:7에서 전인적인 인간으로서의 ‘몸’(σῶμα)을 나타내며 특히 ‘질그릇’이란 개념은 깨어지기 쉬운 연약한 인간을 표현한다.<sup>44)</sup> 몸(σῶμα)로서의 인간은 나눌 수 없으며, 나누지 않는 하나의 존재 곧 전인적 인간을 의미한다(롬 12:4이하; 고전 12:12-26).<sup>45)</sup> 바울에게 몸(σῶμα)은 인간 존재 그 자체이다. 그러므로 데살로니가전서 4:4의 스킴오스를 ‘생식기’라는 좁은 의미의 신체기관으로 해석하거나 ‘아내’라는 의미로 축소시키는 것을 경계해야 한다. 4:3에서 하나님의 뜻은 너희의 거룩함이라고 말했는데 여기에 해당되는 대상이 한정된 그룹일 수 있겠는가?

데살로니가전서 4:4의 스킴오스도 고린도후서 4:7처럼 몸(σῶμα)이라는 메타포이며, 몸(σῶμα)은 바울에게 전인적인 인간을 나타낸다. 곧 전인적인격체로서 ‘자신의 몸을 다스리다’라는 뜻이다. 바울에게 몸은 그리스도의 지체이고(고전 6:15) 하나님의 성령을 위한 성전이다(고전 6:19). 그러므로 자신의 몸을 불명예스럽게 사용하는 것과 다른 그리스도인들이 그렇게 행동하게 하는 것은 하나님과 그리스도를 불명예스럽게 하는 것이나 마찬가지이다. 고린도전서 6:12-20에 대한 비슷한 사상은 데살로니가전서 4:7-8에서도 찾아볼 수 있다. 곧 바울이 그의 독자들에게 ‘하나님은 그들을 부정으로 부르지 않고 거룩함으로 불렀으며 이것을 거절하는 것은 그들에게 그의 성령을 준 하나님을 거절하는 것’이라고 말한다.<sup>46)</sup>

4:3-8에서 바울의 메시지는 성적 도덕성을 다루는 것이 아니라 종말론적 기대에 살고 있는 공동체가 지향하고 행해야 할 ‘거룩함’에 대한 부름이다(3a 절). 그것은 πορνεία 용어로 특징되듯 자기 자신과 다른 사람의 몸을 불명예스럽게 하지 말고(4절; 또한 롬 1:24; 26-27), 하나님에 의해 지배되는 순수하고 고결한 인간 존재를 유지하는 것이다. 곧 그것은 거룩함으로 운명 지어진 그릇[인간]으로서, 하나님에 의해 거룩함으로 지어진 인간이 거룩함으로 살아가야 할 실존적 현실이다. 거룩함으로 살아가는 것은 하나님을 모르는 이방인에게 주어진 것이 아니라(참조. 4:5), 종말론적 기대를 안고 살아가는, 종말에 기쁨을 누리게 될 하나님의 자녀인 그리스도인에게 주어진 은혜이다.

44) 필로의 경우에는 영혼의 그릇으로서의 몸으로 이해한다. Philo, *Quod Det. Pot.* 170; M. E. Thrall에 따르면 바울이 질그릇이란 이미지를 여러 가지 다양한 길에 대한 상징으로 사용되고 있는 구약으로부터 가져왔다고 본다. 그는 예레미야 19:11의 ‘토기장이의 그릇을 한번 깨뜨리면 다시 완전하게 할 수 없는 것처럼 백성과 도시를 무너뜨릴 것’이라는 내용에서 질그릇은 깨어지기 쉬운 연약성을 나타낸다고 말하고 있다. M. E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians. Vol. I: Introduction and Commentary on II Corinthians I-VII* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 323.

45) 참조, 김광수, “바울신학에 기초한 로마서 8:10의 번역과 해설”, 『성경원문연구』 21 (2007), 75.

46) 참조, C. A. Wanamaker, *The Epistle to the Thessalonians*, 153.

하나님이 종말론적 기대에 살고 있는 공동체를 초대하는 초대장은 ‘거룩함’이라는 점을 볼 때, ‘너희 각 사람은 자기 몸을 다스리는 것을 배우라’(살전 4:4)는 관점은 바울이 말하는 사상과 가장 잘 어울린다. 바울에게 몸은 주님께 속한 것이므로 주님께 바쳐야 한다. 몸의 영광을 보존하는 것은 ‘너희 몸으로 하나님께 영광을 돌리라’(고전 6:20)는 바울의 사상이며, 이것은 ‘저희 몸을 서로 욱되게 하는’(롬 1:24) 성적인 무절제와 대조된다.<sup>47)</sup> 거룩함은 사랑하고도 연결된다. 거룩함의 가장 최고점은 ‘형제 사랑’으로 귀속되고 있다는 것을 알 수 있다(살전 4:9). 사랑이 머무는 공동체는 더러움, 부정에 빠져 사는 것이 아니라 깨끗함으로, 평화와 기쁨으로 사는 것이다. 그러므로 ‘자기 몸을 다스리는 것’(살전 4:4)은 ‘너희 몸은 거룩한 성전’이라고 말하는 바울의 사상과 접목되며, 소마로서의 인간 존재가 그리스도의 몸인 교회 안에서 ‘거룩함’을 행하는 것이다.<sup>48)</sup>

## 7. 결론

지금까지 데살로니가교회에서 σκέυος를 ‘아내’라고 번역하는 것은 바울의 사상과는 부합하지 않다는 것을 살펴보았다. ‘아내’라고 번역하는 것은 데살로니가교회 수신자를 남자와 여자로 구분시키는 것이며, 결혼한 사람과 결혼하지 않는 사람으로 구분하여 극히 제한적 의미로 축소시켜 버리는 오류를 범하는 것이다. ‘몸’이라고 번역하는 것이 σῶμα가 바울서신에서 전인적 인간을 나타내고 있는 바울의 사상과도 잘 어울린다. 그러므로 τὸ ἑαυτοῦ σκέυος κτᾶσθαι(살전 4:4b)는 ‘자기 몸을 다스리다’로 번역해야 원문에 가장 가까우며 바울 사상과 가장 조화를 잘 이루고 있다. 따라서 데살로니가전서 4:4의 ‘각각 거룩함과 존귀함으로 자기의 아내 대할 줄을 알고’(『개정』)라는 구절은 ‘각각 거룩함과 존귀함으로 자기의 몸을 다스릴 줄 알고’라는 번역으로 바꾸는 것이 바람직하다. 마찬가지로 『새번역』의 “각 사람은 자기 아내를 거룩함과 존중함으로 대할 줄 알아야 합니다”라는 구절은 ‘각 사람은 자기 몸을 거룩함과 존귀함으로 다스릴 줄 알아야 합니다’라고 번역되는 것이 더 타당하다.

유대 문헌과 신약성경, 특히 바울에게서도 스킴오스를 아내라고 부르는 용

47) F. F. 브루스, 『데살로니가전후서』, 166.

48) 그것은 ‘하나님이 거룩하니 너희도 거룩하라’는 구약의 사상과 어울리는 것으로 ‘하나님은 사랑이니 너희도 사랑으로 거하라’는 하나님의 부르심과도 같다.



례가 없음에도 불구하고 아내라고 번역하여 ‘자기 아내를 (성적으로) 소유하다/대하다’라는 의미를 부여하는 주장은 ‘결혼에 대한 천하고 관능적인 관점’과 ‘여자의 지위에 대한 낮은 평가’를 암시하는 것으로써, 여자가 존재하는 이유는 마치 남편이 하나님의 율법을 어기지 않는 범위 내에서 성적 대상으로 자신의 욕구를 채우는 수단인 것처럼 말하는 것이나 다름없다.<sup>49)</sup> 그러므로 이러한 해석은 21세기를 살아가는 그리스도인들에게 전혀 어울리지 않으며, 고린도전서 7장과 비교해 볼 때도 바울 사상과 너무나 어긋날 뿐만 아니라, 하나님의 인간 창조의 평등사상을 축소시키고 제한시키는 해석의 오류를 범하는 것이다.

‘자기 몸을 다스리라’(살전 4:4)고 번역할 때 그 권고는 4:3-8의 단락에서 성적인 도덕성을 말하는 것이 아니라<sup>50)</sup> 종말론적 기대에 살고 있는 데살로니가 교회를 향해 ‘거룩함’으로 부르시는 하나님의 뜻이다(살전 4:3). 바울에게 종말론적 공동체는 종말이 곧 오기 때문에 부정과 더러움에 내맡겨 자기의 정욕(πορνεία, 4:3)과 욕정, 탐욕(ἐπιθυμία, 4:5)대로 살아가는 것이 아니라, 거룩함(ἀγιασμός, 4:3.4.7)으로 살아가야 할 공동체이다. 그러므로 하나님의 뜻은 그의 자녀인 그리스도인들에게 부정함을 멀리하고 자신의 몸을 다스려서 거룩함으로 나아오라는 종말론적 초대이다. 이는 하나님을 모르는 이방인에게 주어진 것이 아니라(참조. 4:5), 종말에 기쁨을 누리게 될 하나님의 자녀인 그리스도인에게 주어진 은혜이다.

#### <주요어> (Keywords)

데살로니가전서 4:4, 스큐오스, 그릇, 몸, 아내, 거룩함.

1 Thessalonians 4:4, skeuos, vessel, soma, wife, sanctification.

(투고 일자: 2011. 2. 25; 심사 일자: 2011. 2. 25; 게재 확정 일자: 2011. 3.18)

49) F. F. 브루스, 『데살로니가전후서』, 165; 참조, Wanamaker, *The Epistle to the Thessalonians*, 152.

50) 스큐오스를 ‘아내’로 번역한다면 ‘성적인 도덕성’을 나타내어 제한적이고 편협적인 사상으로 바울 사상과는 전혀 맞지 않는 번역이 된다.

<참고문헌>(References)

- 김광수, “바울 신학에 기초한 로마서 8:10의 번역과 해설”, 『성경원문연구』 21 (2007), 69-91.
- 김세윤, 『데살로니가전서 강해』, 서울: 두란노, 2008<sup>6</sup>.
- 마르크센, W., 『데살로니카 전·후서』, 국제성서주석; 서울: 한국신학연구소, 1986.
- 브루스, F.F., 『데살로니가전후서』, 김철역, WBC 45; 서울: 솔로몬, 1999.
- Baird, W., “Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective”, *NTS* 17 (1970-1071), 314-327.
- Balz, H./Schneider, G. (Hg.), Art. κτάομαι, *EWNT* II (2. Aufl. 1981), 802.
- Barclay, J. M. G., “Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity”, *JSNT* 47 (1992), 49-74.
- Baumert, N., *Mit der Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes*, Würzburg: Echter Verlag, 2008.
- Best, E., *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, London: A&C Black, Repr. 2003.
- Brox, N., *Der Erste Petrusbrief*, EKK XXI, 4. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993.
- Collins, R. F., “The Unity of Paul’s Paraenesis in 1 Thess. 4:3-8: 1 Cor. 7.1-7, A Significant Parallel”, *NTS* 29 (1983), 420-429.
- Deming, W., *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Cambridge: Cambridge University, 1995.
- Donfried, K. P and Beutler, J., (eds.), *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2000.
- Donfried, K. P and Beutler, J., (eds.), *Paul, Thessalonica and Early Christianity*, Grands; Cambridge: Eerdmans, 2002.
- Elgvin, T., “‘To Master His own Vessel’, 1 Thess 4.4 in Light of New Qumran Evidence”, *NTS* 43 (1997), 604-619.
- Glasson, T. F., “Theophany and Parousia”, *NTS* 34 (1988), 259-270.
- Gräßer, E., *Der Zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1-7,16*, ÖTKNT 8/1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Haufe, G., *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, ThHNT 12/1; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999.
- Holtz, T., *Der erste Brief an die Thessalonicher*, EKK 13, Zuerich-Einsiedeln-Koeln/Neukirchen-Vluyn, 1986.
- Klaiber, W., “(Bibel-) Uebersetzen - eine unmoegliche Aufgabe?”, *Theologische*

*Literaturzeitung* 133 (2008), 468-492.

Marshall, J. H., *1 and 2 Thessalonians*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Matera, F. J., *II Corinthians. A Commentary*, Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2003.

Maurer, Ch., Art. “σκευος”, *ThWNT* VII (1964), 359-368.

McGehee, M., “A Rejoinder to Two Recent Studies Dealing with 1 Thess 4:4”, *CBQ* 51 (1989), 82-89.

Mitchell, M.M., “Thessalonicherbriefe”, *RGG* 8(2005<sup>4</sup>), 360-362.

Müller, P.G., *Der erste und zweite Brief an die Thessalonicher*, RNT; Regensburg: Pustet, 2001.

Lührmann, D., “The Beginnings of the Church at Thessalonica”, D. L. Balch, F. Ferguson and W. A. Meeks, eds., *Greek, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis: Fortress, 1990, 237-249.

Pluemacher, E., Art. “σκευος”, *EWNT* III (2.Aufl. 1983), 597-599.

Richard, E. J., *First and Second Thessalonians*, SP 11, Colledgeville: Michael Glazier, 1995.

Smith, J. E., “Another Look at 4Q416. A Critical Parallel To First Thessalonians 4:4”, *CBQ* 63 (2001) 499-504.

Thrall, M. E., *The Second Epistle to the Corinthians. Vol. I. Introduction and Commentary on II Corinthians I-VII*, Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Wanamaker, C. A., *The Epistle to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Weippert, M., “Heiliger Krieg in Israel und Assyrien”, *ZAW* 84 (1972).

Whitton, J., “A neglected Meaning for SKEUOS in 1 Thessalonians 4.4”, *NTS* 28 (1982), 142-143.

Wolff, C., *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, ThHNT 8, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.

Yarbrough, O. L., *Not like the Gentile: Marriage Rules in the Letters of Paul*, SBL 80, Atlanta: Scholars, 1985.

<Abstract>

**A Study of Translation and Interpretation of σκεῦος  
in 1 Thessalonians 4:4**

Dr. Young Sook Choi  
(Westminster Graduate School of Theology)

What is the exact meaning Paul intended to convey through the word σκεῦος to the Thessalonian church? The interpretation of σκεῦος is divided into two: some minimize the interpretation of the translator while others add the interpretation of the translator. There are two groups of interpretation for the word σκεῦος: some argue as ‘wife’ and others other as ‘body’. In linguistic and grammatical aspects, both translations would not be faithful because σκεῦος itself originally means ‘vessel’ like in the Old Testament.

The original meaning of ‘vessel’ has been used as a metaphor for 4:4, thus it is inevitable that it be translated according to the theological interpretation of the translator. Most of the Korean Bibles translate σκεῦος as ‘wife’. Scholars are divided into two groups: namely the group that interprets it as ‘wife’ (Maurer, Yarbrough, etc.) and the other group as ‘body’ (McGehee, Lührmann, Haufe). Scholars who interpret it as ‘wife’ need to answer to the following questions: If Paul used σκεῦος to refer to ‘wife’, why would he use such a vague and hazy like σκεῦος, and avoid using a common Greek word γυνή (wife) to the Thessalonians who did not know Hebrew well? Did Paul divide the addressee of Thessalonica to men and woman, or to the married and the unmarried?

In this study, we find that the meaning of σκεῦος is ‘body’, as it is used in the Old Testament and the Qumran, furthermore in the New Testament, particularly in what Paul says to the Thessalonians through the text of 4:4.

## 『개역개정판』과 『새번역』의 ‘주(κύριος)’ 번역

심우진\*

## 1. 머리말

성경 원문을 우리말로 번역하는 것은 매우 어려운 일이다. 여러 가지 제약이 있는데, 그중의 하나는 성경 원문의 2인칭 대명사에 해당하는 적절한 우리말을 찾기가 어렵다는 점이다. 우리말 성경 『개역개정』과 『새번역』은 이것을 다양한 방법으로 해결했다. 하나님에 대한 2인칭 대명사를 우리말로 번역하기 어렵기 때문에, ‘주’ 또는 ‘주님’으로 대신하거나, ‘하나님’으로 실명사를 사용하였다. 사람의 경우 ‘선생님, 선지자님, 예언자님, 임금님, 총독님’ 등의 관직 또는 직책 이름을 사용하기도 하고, ‘폐하, 어르신’ 등의 부름말을 사용하기도 했다. 그 외에 다른 대용 명사를 써서 대명사를 대신하기도 하고, 아예 생략하기도 했다. ‘당신’의 경우 문법적으로는 사용할 수 있으나 이 말은 손윗사람을 가리키는 2인칭 대명사로서 적절하지 않다.<sup>1)</sup>

이와 같은 제약 때문에 신약성경의 많은 부분에서 예수를 지칭하는 2인칭 대명사를 ‘주’ 또는 ‘주님’으로 번역했다. 이것은 더욱 확장되어서 주어를 나타내는 단어가 없는 경우에도 여러 차례 ‘주’ 또는 ‘주님’을 삽입하여 성경 내용의 원만한 이해를 배려했다.

본 소론은 예수를 지칭하는 2인칭 대명사를 ‘주’ 또는 ‘주님’으로 번역한 것, 그리고 주어를 나타내는 단어가 없는 경우에도 ‘주’ 또는 ‘주님’을 삽입한 것이 적절한지의 여부를 점검하기 위해서 이루어졌다. 예수를 지칭하는 대용어로서 ‘주’ 또는 ‘주님’을 사용하기 위해서는 신약성경에서 이 칭호가 어떻게 사용되고 있는지를 충분히 감안해야 한다. 이를 위해서 본 소론에서는 ‘주’가 기독교적 칭호로 등장한 역사적인 배경, 바울의 ‘주’ 개념, 요한복음 저자의 ‘주’ 개념, 그리고 『개역개정』과 『새번역』에서 ‘주’ 또는 ‘주님’이 구체적으로 어떻게 번역되고 사용되었는지 살펴보는 순서로 진행하고자 한다.

\* 장로회신학대학교 강사, 신약학.

1) 우리말의 정서상 ‘당신’은 손윗사람을 가리키는 2인칭 대명사로서 부적절하다. 이에 상세한 설명은 다음을 참조하라. 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 96-122.

## 2. ‘주’ 칭호의 특징

‘주’는 본래 신약성경에서 예수의 중요한 칭호 가운데 하나인 퀴리오스(κύριος)의 우리말 번역이다. ‘주’는 메시아, 하나님의 아들과 함께 예수의 가장 중요한 칭호 가운데 하나인데, ‘주’는 신약성경에서 하나님(1318회), 예수(919회) 다음으로 가장 많이 사용된 단어이기도 하다(719회). ‘주’는 바울에게 있어서 중요한 기독교적 칭호로서 등장하고 복음서에서도 자주 등장한다.

‘주’ 칭호는 몇 가지 독특한 특징을 가지고 있다. 가장 중요한 특징은 이 칭호가 하나님을 위한 칭호이기도 하고 예수를 위한 칭호이기도 한다는 점이다. 칠십인역에서 ‘주’(퀴리오스)는 하나님을 위한 칭호로 6,156회나 사용되었다. 그리고 이것은 신약성경으로도 이어졌다. 신약성경에 등장하는 수많은 구약인용에서 ‘주’가 여전히 하나님을 지칭하고 있는 것이다. ‘주’는 신약성경에서 주로 예수를 지칭하는 ‘기독교적’ 칭호로서 등장하지만, 여전히 적지 않은 경우에서 신약성경의 저자들은 ‘주’ 칭호로 하나님을 지칭한다. 이것을 가리켜서 ‘주’ 칭호가 가지고 있는 이의성(二意性, Double-meaning)이라고 정의할 수 있다.

그런데 ‘주’는 또 다른 측면에서 이의성을 가지고 있다. ‘주’는 종교적인 칭호이면서 동시에 일반적인 단어이다. 고대 사회에서 노예는 주인을 퀴리오스라고 불렀다. 이 단어는 일상생활에서 빈번하게 사용되었다. 노예를 소유했던 사람은 그 노예로부터 늘 퀴리오스라고 불렸고, 스스로 그 노예에 대해서 퀴리오스로서의 자기이해를 가지고 있었다. 따라서 ‘주’는 종교적인 칭호이면서 동시에 일반적인 단어로서의 이의성을 갖고 있다고 하겠다.

결국 ‘주’는 두 가지 측면에서 이의성을 갖고 있다고 할 수 있다. ‘주’는 일반적인 단어이면서 동시에 종교적인 칭호이다. 또 다른 이의성은 종교적인 칭호 안에서 발생한다. 이 칭호는 하나님을 가리키는 칭호이면서 동시에 예수를 가리키는 칭호이다. 따라서 신약성경에서 퀴리오스라는 단어를 대할 때는 필연적으로 이 두 가지 이의성을 염두에 두어야 하며, 그것을 풀어가는 기준은 각 신약성경 저자의 퀴리오스 칭호에 대한 개념이다.

독일어 성경(LUT)의 시편을 보면 하나님을 지칭하는 칭호가 모두 HERR, 곧 ‘주’로 되어 있다. 일반적인 단어의 용법과 구분하여 종교적인 칭호임을 나타내기 위해서 철자는 모두 대문자로 표기하였다. 이것은 영어 성경(RSV)에서도 마찬가지이다. 이 성경의 시편을 보면 하나님을 지칭하는 칭호는 모두 LORD로 표기되어 있다. 그리고 『새번역』 역시도 시편에서 하나님을 지칭하는 지배적인 칭호로서 ‘주님’을 사용했다. 이것을 시편 23:1을 예를 들어 비

교해 보면 다음과 같다.

LUT	Der HERR ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln.
RSV	The LORD is my shepherd, I shall not want;
『개역개정』	여호와와는 나의 목자시니 내게 부족함이 없으리이다
『새번역』	주님은 나의 목자시니, 내게 부족함 없으라.

이와 같은 구약성경의 표기법이 관습처럼 신약성경에도 적용되어 ‘주’가 예수를 지칭하는 유용한 칭호로 사용된 것일 수도 있다. 그러나 칠십인역에서 ‘주’가 하나님을 지칭하는 지배적인 칭호인 것은 분명하지만, 신약성경에서 ‘주’는 예수를 지칭하는 여러 칭호 가운데 하나이다. 신약성경에는 예수를 지칭하는 여러 칭호들이 있다. ‘하나님의 아들’, ‘그리스도’, ‘인자’ 등 여러 칭호들이 나름대로 특성과 의미를 가지고 있으므로, ‘주’를 신약성경에서 예수를 지칭하는 지배적인 칭호로 볼 수 없다.

‘주’를 신약성경의 대표적인 칭호로 간주할 수는 없지만, 내용적으로는 매우 중요한 의미를 담고 있다. 예수를 ‘주’로 고백하고 받아들이는가는 기독교인이 되는가의 여부를 판가름하는 기준이다. 지금부터는 퀴리오스가 가지고 있는 특성을 간략하게 살펴보기로 한다. 우선 이 칭호가 하나님과 예수 모두에게 적용된다는 점에 주목하여 퀴리오스를 역사적인 관점부터 조명해 보기로 한다. 여기서의 초점은 칠십인역에서 하나님을 지칭하는 칭호인 퀴리오스가 기독교적 칭호, 곧 예수를 지칭하는 칭호로 전이되는 과정이다.

## 2.1. 전승사적인 전망에서 본 ‘주’

### 2.1.1. 부세트(W. Bousset) 가설

부세트는 “예수가 주시다”라는 신앙고백은 기독교 신앙의 헬라화를 나타내며, 이것은 기독교의 발전단계에서 후대에 형성된 것이라고 주장한다. 요한복음의 퀴리오스에 대해서 부세트는 다음과 같이 말한다. “요한복음에서 주 칭호는 현저하지 않다. 이 칭호는 본래 헬라적 기독교에서 중요한 역할을 했는데, 요한복음에서는 거의 아무 역할도 하지 않는다. 이 칭호는 요한복음에서 부활기사에만 등장하는데, 이것은 요한복음 저자가 이 칭호를 지상을 거니는 예수에게 적용하는 것을 피했고, 대신 이 칭호를 부활의 예수에게 적용하려 했다는 것을 나타낸다. 이 칭호는 요한서신들에서 전혀 등장하지 않는데, 이것은 요한복음 저자가 실제적으로 이 칭호의 사용을 피하려고 했다

는 것을 나타낸다.”<sup>2)</sup> 이러한 부세트의 가설은 광범위한 영향을 끼쳤다. 퀴리오스를 부활의 예수에게 적용하려 했다는 그의 견해에 따라 퀴리오스는 지금까지 고기독론의 대표적인 칭호로 간주된다. 이것은 대부분의 요한복음 주석서들에서 그 그림자를 뚜렷이 볼 수 있다.

부세트 가설은 퀴리오스에 관한 한 마치 정설처럼 여겨지고는 있지만 이에 대한 오랜 논쟁의 역사가 있었다. 이러한 논쟁의 초점은 예수를 ‘주’로 인식하고 고백한 것이 언제, 어디서, 그리고 누구에 의해서 처음 이루어졌는가이다. 부세트를 위시한 종교사학파가 가지고 있는 견해는, 퀴리오스는 기독교 발전 단계에서 후대에 가서야 기독교적 칭호로서 받아들여졌고, 그것이 이루어진 것은 초기 팔레스틴 기독교가 아닌 이방 기독교에서 이루어졌으며, 유대 기독교인이 아닌 이방 기독교인에 의해서 비로소 이루어졌는데, 그것도 신비종교의 영향을 받아서 이루어졌다는 것이다. 이러한 종교사학파의 가설은 맹렬한 비판에 부딪히기도 했다. 특히 신비종교에서 퀴리오스가 중요하게 사용되었다는 종교사학파의 견해에 대해서 행엘은 신랄한 비판을 가한다.<sup>3)</sup>

### 2.1.2. 마라나타와 시편 110:1

퀴리오스가 예수를 위한 칭호로 사용된 것은 바울 이전으로 추정된다. 퀴리오스를 전승사적인 전망에서 본다면 이 칭호가 예수에게 적용된 것은 아주 오래전으로 거슬러 올라갈 수 있다. 퀴리오스의 아람어는 *Māre*이다. 예수가 마레로 호칭되었던 흔적을 우리는 신약성경을 통해서 발견할 수 있다. ‘마라나타’<sup>4)</sup> 문구가 그것이다(고전 16:22, 계 22:20, 디다케 10:6). 이 마라나타 문구에서 예수는 주(아람어 마레)로 호칭되고 있다. 이 문구에서 예수가 아람어로 호칭되고 있고, 이 문구를 담고 있는 구절들이 종말의 기대를 함축하고 있는 것은, 이 문구가 초기 팔레스틴 기독교까지 거슬러 올라가고 있음을 추정케 한다. 헬라어 본문에 아람어 문구가 보존되어 있다는 것 자체가 이 문구가

2) W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, FRLANT 21 (Göttingen<sup>2</sup>1921), 186-222.

3) M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr, 1975), 특히 120-125. 한편, 후르타도는 종교사학파 이후의 신약기독론의 흐름을 짚은 분량에 잘 정리하였는데, 지난 세기의 복잡했던 기독론 논쟁을 각각의 입장 별로 훌륭하게 요약하고 있다. L. W. Hurtado, *Forschungen zur neutestamentlichen Christologie seit Bousset*, Theologische Beiträge 11 (1980) 158-171.

4) 한은 ‘마라나타’가 성만찬 의식에서 기원하고 있으며, 종말론적 전망을 함축하고 있다고 보았다. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), 100-112. 그러나 최근에 카리는 이와 같은 견해에 비판을 가한다. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 특히 342-343.



얼마나 오래되었는지 함축적으로 나타내 준다.<sup>5)</sup> 따라서 아랍어 마레는 예수의 기독교적 칭호인 퀴리오스의 이전 형태일 수도 있다.

한편 시편 110:1은 부활의 예수를 묘사하는 광범위한 표현을 제공한다. “여호와께서 내 주에게 말씀하시기를 내가 네 원수들로 네 발판이 되게 하리라 너는 내 오른쪽에 앉아 있으라 하셨도다.”(『개역개정』) 이 구절은 신약시대에 예수를 묘사하는 광범위한 표현이 되었는데, 즉 예수는 하나님의 “우편에 계신” 분이라는 것이다.<sup>6)</sup> 이러한 시편 110:1은 여러 신약성경의 저자들에게 의해서 인용되고 있는데, 중요한 것은 이 구절이 히브리어 구약성경과 칠십인역에서 다르게 표현되었다는 것이다. 이 구절은 히브리어 구약성경인 마소라 텍스트에는 “여호와(Tetragramm)께서 내 주(아도나이)에게”로 되어 있으나, 칠십인역에서는 “퀴리오스께서 퀴리오스에게”로 되어 있다. 바로 이 헬라어 본문을 여러 신약성경의 저자들이 인용했다(막 12:36; 마 22:44; 눅 20:42-43; 행 2:34-35; 히 1:13).

마가복음 저자는 이 구절을 인용하면서 다음과 같이 설명한다. “다윗이 성령에 감동되어 친히 말하되 주께서 내 주께 이르시되(εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου) 내가 네 원수를 네 발 아래에 둘 때까지 내 우편에 앉았으라 하셨도다 하였느니라 다윗이 그리스도를 주라 하였은즉 어찌 그의 자손이 되겠느냐 하시니 많은 사람들이 즐겁게 듣더라”(막 12:36-37). 마가복음에 따르면 다윗이 그리스도를 주, 곧 퀴리오스라고 호칭했다(Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον). 여기서 다윗이 그리스도를 가리켜서 퀴리오스라고 한 것은 “주께서 내 주께”의 두 번째 퀴리오스를 지칭하는 것인데, 그렇다면 첫 번째 퀴리오스는 당연히 하나님을 가리킨다. 이것은 마가복음 저자가 시편 110:1의 칠십인역 본문을 인용하면서 첫 번째 퀴리오스는 하나님을 가리키는 칭호로, 그리고 두 번째 퀴리오스는 예수를 가리키는 칭호로 받아들여서 자신의 본문에 반영한 것이라고 할 수 있다. 이러한 현상은 시편 110:1의 칠십인역 본문을 인용하는 다른 신약성경의 저자들에게서도 발견된다.

이렇게 시편 110:1을 인용하는 신약성경의 저자들이 첫 번째 퀴리오스를 하나님으로, 그리고 두 번째 퀴리오스를 예수로 이해했다는 것은 주목할 만

5) 이러한 맥락에서 이미 오래 전에 한 로린슨의 종교사학과에 대한 비판은 의미심장하다고 할 수 있다. “마라나타 문구는 부세트 이론의 아킬레스건이다.” A. E. J. Rawlinson, *The New Testament doctrine of the Christ: the Bampton lectures for 1926* (London: Longmans, 1949), 235.

6) 사도신경은 “하늘에 오르사 전능하신 하나님 우편에 앉아 계시다가”로 고백한다. 한편, 하나님이 예수 그리스도를 자신의 오른편에 앉히셨다는 모티브의 역사적인 배경에 대해서는 홍성철, “에베소서 1:17-23에서의 정사와 권세와 로마 황제숭배사상”, 『신약논단』 15:1 (2008), 135-177, 특히 150-153 참조.

하다. 신약성경의 저자들이 구약성경에서 예수를 읽어낸 것이기 때문이다. 그리고 이것은 퀴리오스라는 칭호를 통해서이다. 따라서 퀴리오스가 예수를 가리키는 칭호로 받아들여진 것은 이방의 신비종교로부터가 아닌, 칠십인역의 시편 110:1로부터일수도 있다.

### 3. 바울의 ‘주’

바울은 ‘주’가 하나님을 지칭하는 칭호였다는 것을 알고 있었다. 바울은 자신의 서신들에서 칠십인역을 여러 차례 인용했는데, 이 인용에서 등장하는 ‘주’는 하나님을 지칭하기 때문이다. 그렇다면 바울은 ‘주’ 칭호가 갖고 있는 종교적인 차원에서의 이의성, 곧 하나님의 칭호와 예수의 칭호 사이의 긴장에 대해서 어떤 입장을 가지고 있었는가?) 바울은 ‘주’가 예수를 가리키는 기독교적 칭호로 사용되도록 많은 노력을 기울였다. 그런데 ‘주’가 예수에게 초점이 맞추어진다면 이로부터 파생하는 문제를 바울은 배려해야만 했다. 그 문제는 이 칭호가 지금까지 하나님을 가리키던 칭호였다는 점이다. 만일 ‘주’가 예수를 가리키는 칭호로 확립된다면, 하나님은 어떤 칭호로 지칭해야 하는가?

바울은 데살로니가전서에서 ‘하나님’(θεός)과 ‘주’(κύριος)라는 단어를 많이 사용한다. 각각 36회와 24회 사용하는데, 데살로니가전서가 많은 분량이 아님을 감안할 때 이 단어들은 비교적 많이 사용된 단어라고 할 수 있다. 그런데 데살로니가전서에서 ‘하나님’과 ‘주’가 결합하는 경우는 없다. 즉 ‘주’가 ‘하나님’을 수식하는 칭호로 사용되지 않는 것이다. 바울의 시대에 친숙한 표현이었을 것으로 추정되는 ‘주 하나님’이란 표현은 데살로니가전서에서 한 번도 등장하지 않는다.

그런데 ‘하나님’이라는 단어가 ‘예수’라는 단어와 함께 등장하는 구절을 살펴보면 독특한 현상을 발견하게 된다.

7) 바울은 퀴리오스가 갖고 있는 또 다른 이의성, 곧 일반적인 단어와 종교적인 칭호 사이의 긴장에 대해서는 큰 관심을 보이지 않는 것으로 보인다. 물론 바울도 퀴리오스의 일반적인 단어로서의 용법을 알고 있었고 자신의 서신에서 사용하기도 한다. “내가 또 말하노니 유업을 이을 자가 모든 것의 주인이나 어렸을 동안에는 종과 다름이 없어서”(갈 4:1), “남의 하인을 비판하는 너는 누구냐 그가 서 있는 것이나 넘어지는 것이 자기 주인에게 있으며 그가 세움을 받으리니 이는 그를 세우시는 권능이 주께 있음이라”(롬 14:4). 그 외 고린도전서 8:5-6 참조. 그러나 이러한 용례는 바울서신에서 극히 적은 수로 제한되어 있고, 이러한 일반적인 단어가 종교적인 칭호와 가질 수 있는 주목할 만한 긴장도 발견되지 않는다.

- 1:1 바울과 실루아노와 디모데는 하나님 아버지와 주 예수 그리스도 안에 있는 데살로니가인의 교회에 편지하노니 은혜와 평강이 너희에게 있을지어다
- 1:3 너희의 믿음의 역사와 사랑의 수고와 우리 주 예수 그리스도에 대한 소망의 인내를 우리 하나님 아버지 앞에서 끊임없이 기억함이니
- 3:11 하나님 우리 아버지와 우리 주 예수는 우리 길을 너희에게로 갈 수 있게 하시오며
- 3:13 너희 마음을 굳건하게 하시고 우리 주 예수께서 그의 모든 성도와 함께 강림하실 때에 하나님 우리 아버지 앞에서 거룩함에 흠이 없게 하시기를 원하노라

‘하나님’이 ‘예수’라는 단어와 한 문장에서 등장하는 경우는 위와 같이 모두 네 차례이다. 그런데 네 번에 걸친 모든 경우에서 일정한 현상이 발견된다. 네 번 모두 ‘주’는 ‘예수’를 수식한다. 그러면서 동시에 ‘하나님’은 ‘아버지’(πατήρ)라는 단어가 수식한다. 네 번 모두 ‘주’가 ‘예수’만을 수식하고 있으며, 동시에 같은 문장에서 ‘하나님’을 ‘아버지’라는 단어가 수식하고 있는 것이다.<sup>8)</sup> 여기서 ‘주’ 칭호에 대한 바울의 입장이 드러난다. 바울에게 있어서 ‘주’는 ‘예수’이고, ‘하나님’은 ‘아버지’인 것이다. ‘주’가 예수를 지칭하는 기독교적 칭호로 받아들여진 것이 바울 이전으로 추정되는 것처럼, 하나님을 ‘아버지’로 지칭하도록 확립된 것은 바울 이전일 것이다.<sup>9)</sup> 여기서 주목하는 것은 바울이 이것을 엄격하게 적용했다는 점이다.

하나님은 ‘아버지’이고 예수는 ‘주’라는 바울의 신념은 다른 바울서신들을 통해서도 확인된다. 바울은 믿는 자들이 성령을 받았으므로 하나님의 자녀가 되었고, 하나님의 자녀가 되었으므로 하나님을 아버지로 부를 수 있게 되었다고 설명한다.

8) 데살로니가전서에서 ‘하나님’이 ‘아버지’라는 단어와 결합하지 않은 상태에서 ‘예수’라는 단어와 함께 등장하는 문장에서도 ‘주’는 ‘예수’만을 수식한다. “유대인은 주 예수와 선지자들을 죽이고 우리를 쫓아내고 하나님을 기쁘시게 하지 아니하고 모든 사람에게 대적이 되어”(살전 2:15, 그 외 4:1; 5:9 참조).

9) 김학철은 마태복음 11:25에서 등장하는 “아버지, 하늘과 땅의 주님”이란 용어의 유대교적 전통을 추적하였다. 그는 이 용어가 유딧서와 토비트서에서 유래하여 Q를 거쳐 마태복음에 이르게 되었는데, 마태복음 저자가 이 용어를 자신의 신학적인 틀 안에 적극적인 방법으로 수용했다는 것이다. 이러한 연구는 구약시대에 극히 제한적으로 등장했던 하나님의 아버지로서의 개념이 신약시대에 광범위하게 퍼지게 된 역사적인 배경에 대한 것으로 가치 있는 연구라고 할 수 있다. 다만 본 소론과 관련해서 제기되는 질문은 마태복음에 적용되었던 이 역사적인 배경이 바울 및 다른 복음서에는 어떻게 적용될 수 있는가 하는 점이다. 바울 및 다른 복음서에서도 하나님은 아버지로 등장하는데, 특히 가장 적극적인 것은 요한복음이다. 김학철, “아버지, 하늘과 땅의 주님 - 마태복음의 하나님 상(像)의 일면”, 『신약논단』 15:1 (2008), 37-67.

갈 4:6 너희가 아들이므로 하나님께서 그 아들의 영을 우리 마음 가운데 보내사 아با 아버지라 부르게 하셨느니라

롬 8:14-17 무릇 하나님의 영으로 인도함을 받는 사람은 곧 하나님의 아들이라 너희는 다시 무서워하는 종의 영을 받지 아니하고 양자의 영을 받았으므로 우리가 아با 아버지라고 부르짖느니라 성령이 친히 우리의 영과 더불어 우리가 하나님의 자녀인 것을 증언하시나니 자녀이면 또한 상속자 곧 하나님의 상속자요 그리스도와 함께 한 상속자니 우리가 그와 함께 영광을 받기 위하여 고난도 함께 받아야 할 것이니라

이와 같은 ‘아버지’와 ‘하나님’, ‘주’와 ‘예수’의 결합은 바울서신 전반에 걸쳐서 광범위하게 나타난다. 바울서신은 인사로 시작하고 있는데, 이 인사문구에는 일정하게 ‘아버지’와 ‘하나님’, ‘주’와 ‘예수’가 결합되어 있다.

롬 1:7 로마에서 하나님의 사랑하심을 받고 성도로 부르심을 받은 모든 자에게 하나님 우리 아버지와 주 예수 그리스도로부터 은혜와 평강이 있기를 원하노라<sup>10)</sup>

바울에게 있어서 ‘하나님’은 ‘아버지’이고<sup>11)</sup> ‘주’는 ‘예수’이다. 이것은 다 음 구절에서도 분명하게 드러난다.

고전 8:5-6 비록 하늘에나 땅에나 신이라 불리는 자가 있어 많은 신과 많은 주가 있으나 그러나 우리에게서 한 하나님 곧 아버지가 계시니 만물이 그에게서 났고 우리도 그를 위하여 있고 또한 한 주 예수 그리스도께서 계시니 만물이 그로 말미암고 우리도 그로 말미암아 있느니라

하나님을 지칭하던 칭호인 ‘주’가 예수에게로 전이되었다는 바울의 이해

10) 그 외에도 롬 1:4; 5:1, 11; 6:23; 7:25; 8:14-17, 39; 10:9; 15:6, 30; 고전 1:3, 9; 6:11, 14; 7:17; 8:6; 12:3; 15:24, 57; 고후 1:2, 3; 11:31; 13:13; 갈 1:1, 3, 4; 4:6; 엡 1:2, 3, 17; 5:20; 6:2; 빌 1:2; 2:11; 4:20; 골 1:3; 3:17; 살전 1:1; 살후 1:1-2, 12; 2:16; 딤향 1:2; 딤후 1:2; 몬 3. 바울서신 중에서 디도서는 예외이다. 디도서는 인사문구에서 하나님이 아버지와 결합하기는 하지만, 예수와 결합한 칭호는 퀴리오스가 아니다. 디도서의 인사문구에서 예수와 결합한 칭호는 소테르(σωτήρ), 곧 구원자이다. 디도서 1:4 참조.

11) 물론 신약성경의 다른 부분에서도 하나님은 아버지로 지칭된다. 가장 유명한 예가 주기도문이다(마 6:9; 눅 11:2). 이처럼 신약성경의 많은 부분에서 하나님이 아버지로 지칭되고는 있지만, 한 문장에서 하나님을 아버지로 지칭하는 동시에 예수를 주로 지칭하는 경우는 바울서신밖에는 없다.

를 가장 잘 나타내 주는 것은 빌립보 찬송시이다.<sup>12)</sup>

빌 2:6-11        빌 2:6-11 그는 근본 하나님의 본체시나 하나님과 동등됨을 취할 것으로 여기지 아니하시고 오히려 자기를 비워 종의 형체를 가지사 사람들과 같이 되셨고 사람의 모양으로 나타나사 자기를 낮추시고 죽기까지 복종하셨으니 곧 십자가에 죽으심이라 이리므로 하나님이 그를 지극히 높여 모든 이름 위에 뛰어난 이름을 주사 하늘에 있는 자들과 땅에 있는 자들과 땅 아래에 있는 자들로 모든 무릎을 예수의 이름에 꿇게 하시고 모든 입으로 예수 그리스도를 주라 시인하여 하나님 아버지께 영광을 돌리게 하셨느니라

바울은 예수가 근본적으로 하나님의 본체라고 이해했다. 그런데 그는 자신을 낮추어 사람과 같이 되었고 십자가에 달려 죽기까지 하였다. 그러나 하나님이 그를 지극히 높여서 모든 무릎을 그 앞에 꿇게 하시고 모든 이름 위에 뛰어난 이름을 주셨는데, 그 이름이 바로 ‘주’였다. 이제 바울에게 있어서 ‘주’는 예수이다. 바울은 예수를 ‘주’로 고백하는 것이 구원의 조건이라고 선포한다.

롬 10:9        네가 만일 네 입으로 예수를 주로 시인하며 또 하나님께서 그를 죽은 자 가운데서 살리신 것을 네 마음에 믿으면 구원을 받으리라

바울에게 있어서 구원의 조건은 예수의 부활을 믿는 것과 함께 예수를 자신의 ‘주’로 고백하는 것이다.

#### 4. 요한복음의 ‘주’

바울의 ‘주’ 다음으로 요한복음의 ‘주’를 살펴보는 이유는, 요한복음에서 ‘주’가 바울서신과는 매우 다른 방식으로 전개되었기 때문이다. ‘주’가 전적으로 예수를 지칭하는 칭호인 것은 바울과 요한복음 저자 모두에게 동일하

---

12) 빌립보 찬송시가 바울 이전의 찬송시였는지, 아니면 바울 자신의 저작인지의 여부에 대한 논의는 배재욱, “빌립보서 2:6-11의 ‘그리스도 찬송’에 대한 기독교론적인 연구”, 『신약논단』 14:1 (2007), 99-133 참조.

다. 요한복음 저자는 자신의 복음서에서 등장하는 ‘주’를 모두 예수를 지칭하도록 했다. 심지어는 칠십인역 인용에서 등장하는 ‘주’도 예수를 지칭하도록 했다. ‘주’를 철저히 기독교론적 칭호로 받아들인 것은 바울과 요한복음 저자가 동일하지만, 예수가 ‘주’인 것을 전개하는 방식은 크게 다르다. 바울이 ‘주’ 칭호가 갖고 있는 이의성 중에서 종교적인 칭호로서의 이의성, 곧 하나님의 칭호와 예수의 칭호 사이의 긴장에 관심을 가졌다면, 요한복음 저자는 또 다른 이의성, 곧 ‘주’의 일반단어로서의 용법과 종교적인 칭호 사이의 긴장에 관심을 가졌다.

요한복음의 전반부(1-12장)에서 등장인물이 예수에게 한 대사를 살펴보면 독특한 특성을 발견할 수 있다. 대부분의 등장인물들이 자신의 대사를 쿨리 오스의 호격인 쿨리에, 곧 ‘주여’로 시작한다(4:11, 15, 19, 49; 5:7; 6:34, 68; 9:36, 38; 11:3, 12, 21, 27, 32, 34, 39; 12:21)<sup>13)</sup>. 그리고 이러한 용법은 고별연설(13-17장)에서 제자들이 이어받는다(13:6, 9, 25, 36, 37; 14:5, 8, 22). 이렇듯 등장인물의 대사가 ‘주여’로 시작하는 것은 우연인가, 아니면 요한복음 저자의 의도가 담겨있는가? 이것의 판단 여부는 요한복음 저자가 복음서의 다른 부분에서 ‘주’를 어떻게 사용하고 있는가에 의해서 조명된다.

요한복음의 ‘주’는 몇 가지 독특한 특징을 가지고 있다. 헬라어 원문의 요한복음에서 ‘주’는 모두 53회 등장한다.<sup>14)</sup> 중요한 것은 요한복음에서 등장하는 ‘주’가 모두 의미상 예수를 지칭한다는 점이다. 요한복음도 칠십인역을 인용했는데, 이 칠십인역에서 사용된 ‘주’조차 예수를 지칭하도록 했다.<sup>15)</sup> 또한 요한복음 본문에서 저자는 예수를 자연스럽게 ‘주’로 지칭한다(4:1; 6:23; 11:2; 20:20; 21:12).

요한복음의 ‘주’에서 특징적인 것은, 요한복음 저자가 ‘주’ 칭호가 가지고 있는 이의성 중에서 일반적인 단어로서의 용법과 종교적인 칭호 사이의 긴장에

13) 11:21과 11:32의 헬라어 원문에는 ‘주여’(쿨리에)가 있는데, 『개역개정』은 이것을 누락했다. 한편 『새번역』은 이 두 곳에서 헬라어 원문대로 호격인 ‘주님’을 수록했다. 12:21의 경우, 헬라어 원문에는 ‘주여’(쿨리에)가 있는데, 『개역개정』은 ‘선생이여’, 『새번역』은 ‘선생님’으로 번역했다.

14) 헬라어 원문과 『개역개정』에서 등장하는 ‘주’의 빈도수는 다르다. 이것은 헬라어 원문에서 ‘주’가 사용되지 않았는데도 『개역개정』에서 ‘주’로 번역하여 삽입한 경우가 있기 때문이다. 6:69, 11:22의 헬라어 원문에서는 ‘주’가 사용되지 않았고, 11:27에서는 한 번만 사용되었다. 4:1의 경우 『개역개정』이 “주께서 아신지라”로 번역했는데, 이 구절의 NTG 27판 헬라어 원문에는 ‘주’가 없다. 그러나 NTG 27판이 받아들인 ὁ Ἰησοῦς도 사본상 지원을 받고 있으나(8, D, Θ, …), ὁ κύριος는 더 나은 사본의 지원을 받는다(P<sup>66,75</sup>, A, B, …). 따라서 『개역개정』이 받아들인 “주께서 아신지라”가 더 설득력 있는 본문이라고 하겠다.

15) 이사야 40:3의 인용의 경우 공관복음에서는 칠십인역을 저자가 인용한 것으로 되어 있으나(막 1:2-3, 마 3:3, 눅 3:4), 요한복음에서는 세례 요한의 대사로 되어 있다(요 1:23). 그리고 12:13과 12:38에서 등장하는 ‘주’도 본문의 내용상 예수를 가리킨다.

많은 배려를 했다는 점이다. ‘주’는 일반적인 단어이기도 하다. 고대 사회에서 좋은 주인에게 ‘주’라고 호칭했고, 또는 일반적으로 높은 지위의 사람을 ‘주’라고 호칭하기도 했다. 이러한 일반적인 단어로서의 용법을 요한복음 저자도 알고 있었다.<sup>16)</sup> 이러한 맥락에서 볼 때 위의 도표들에서 등장하는 ‘주여’(κύριε)는 종교적인 칭호라기보다는 일반적인 단어로 사용된 것으로 보인다.

그런데 요한복음 저자가 독특한 방식으로 자신의 신학을 전개해 나가는 것을 감안하면 ‘주여’는 일반적인 단어의 용법 외에 다른 의미가 함축되어 있을 가능성이 있다. 요한복음 저자는 종종 어떤 사건의 의미를 중의적으로 제시한다. 이것은 ‘세메이온’으로 대표된다. 또한 요한복음 저자는 등장인물의 오해나 미흡한 이해를 예수가 수정시켜 주는 방식으로 자신의 신학을 피력한다. 이것은 요한복음 신학에서 ‘오해기법’으로 잘 알려졌다. 이러한 요한복음 저자의 특성을 감안하면 ‘주여’도 단순한 일반적인 단어로서의 용법 외에 다른 의미가 함축되어 있는 것으로 보인다. 우선 이토록 많은 등장인물의 대사가 ‘주여’로 시작한다는 것 자체가 매우 인상적이다. 이러한 대사들은 모두 예수에게 한 대사들이고, 요한복음 저자가 자신의 신학을 피력하는 데 있어서 중요한 역할을 수행하고 있다.<sup>17)</sup> 그리고 이 대사들은 부정적인 내용을 나타내는 대사가 없고,<sup>18)</sup> 오히려 초대교회의 신앙 및 신앙고백의 내용과 밀접한 연관이 있어 보인다.<sup>19)</sup>

요한복음을 ‘주’ 칭호의 관점에서 볼 때 복음서 전반에 걸친 큰 프로그램이 있다. 요한복음에서 예수는 ‘하나님’이자 ‘주’로 지칭된다. 요한복음 서두에서 예수는 ‘하나님’과 ‘주’로 지칭되었는데, 여기서는 관사 없이 지칭되었다(1:1, 23). 그런데 요한복음 후반부에서 예수는 관사와 함께 ‘하나님’과 ‘주’로 지칭된다. “나의 주님이시요 나의 하나님”(ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου 20:28). 예수를 가리키는 기독교적 칭호로서의 ‘주’는 부활기사(20-21장)에서

16) “중이 주인보다 크지 못하고 보냄을 받은 자가 보낸 자보다 크지 못하니”(13:16; 15:20).

17) 김문현은 요한복음에서 등장하는 등장인물들의 역할에 주목한다. 그는 요한복음에서 예수의 정체와 사명은 다른 등장인물들과의 만남과 대화를 통하여 더욱 분명해지고 있는데, 요한복음의 내러티브에서 예수와 다른 등장인물들이 말하고 보여주는 상호작용과 관계를 분석하는 것은 요한복음 저자의 의도와 목적을 이해하는 중요한 요인이 된다고 지적한다. 김문현, “요한복음의 인물 연구 역사와 방법론 고찰”, 『신약논단』 15:3 (2008), 769-804.

18) 요한복음에서 ‘주여’로 자신의 대사를 시작하는 인물 중에서 부정적인 인물은 없다. 이들은 예수에게 이적을 바라는 사람들, 예수의 주변 인물들, 그리고 예수의 제자들이다. 이와는 달리 마태복음에서는 대제사장들과 바리새인들이 빌라도에게 ‘주여’라고 말한다(마 27:63).

19) Kyrie eleison은 기독교 역사에서 아주 오래된 기도문이다. Kyrie eleison은 헬라어 Κύριε, ἐλέησόν με에서 왔다(마 17:15; 20:30, 31 등). 헬라어에서 라틴어로 옮겨지는 과정에서 발생한 음운의 변화(εη가 ει로 / με나 ημάς 등의 목적어가 탈락)를 감안하더라도 이 기도문구는 아주 오랜 역사를 가진 것으로 보이며, 초대교회 당시, 즉 라틴어보다도 헬라어가 더 보편적으로 쓰이던 초대교회 시대까지도 거슬러 올라갈 수 있을 것이다.

절정을 이룬다. 여기서의 관사가 붙은 독립적인 기독교론적 칭호로서의 ‘주’가 예수를 지칭한다. 부활의 예수를 만난 막달라 마리아는 제자들에게 “내가 주를 보았다”(ἐώρακα τὸν κύριον 20:18)고 말한다. 제자들이 처음 부활의 예수를 만났을 때 도마는 그 자리에 없었는데, 나중에 제자들은 도마에게 “우리가 주를 보았노라”(ἐωράκαμεν τὸν κύριον 20:25)고 말한다. 디베랴 호수에서 제자들이 고기를 잡을 때 예수께서 바닷가에 서셨으나 처음에는 제자들이 알아보지 못했다. 이때 애제자는 베드로에게 예수를 가리켜서 “주님이시다”(ὁ κύριός ἐστιν 21:7)라고 말한다. 그런데 부활기사에 이르기까지 요한복음에서 예수는 제자들이나 다른 등장인물들로부터 정관사와 함께 “ὁ κύριόςο”로 호칭된 적은 한 번도 없었다. 그런데 부활 이야기에 이르러서 제자들은 예수를 거의 대부분 “ὁ κύριόςο”로 호칭하고 있고(20:2, 13, 18, 25; 21:7), 이것은 요한복음 저자도 마찬가지이다(20:20; 21:12).

이상을 정리하면 다음과 같다. 요한복음 서두에서 예수는 ‘하나님’이자 ‘주’로 지칭되었는데, 여기서의 관사 없이 지칭되었다(1:1, 23). 그런데 이것은 요한복음 후반부에서 예수가 관사와 함께 ‘하나님’이자 ‘주’로 지칭된 것과 상응을 이룬다(20:28). 이러한 요한복음 서두와 후반부의 상응 사이에는 많은 등장인물들이 나온다. 이러한 등장인물 대부분은 자신의 대사를 ‘주여’로 시작한다. 결국 요한복음에는 ‘주’에 대한 요한복음 저자의 신학이 요한복음의 진행과 함께 체계적으로 제시되어 있다고 할 수 있다. 곧 요한복음 저자는 기독교론적 칭호로서의 ‘주’에 대한 자신의 신학을 자신의 복음서 전반에 걸쳐 의식적이고 의도적으로 제시한 것이다. 요한복음 저자에 따르면 ‘주’는 오직 예수이다.

## 5. 『개역개정』과 『새번역』의 요한복음 본문에서의 ‘주’ 번역

헬라어 원문의 요한복음에서 ‘주’는 모두 53회 등장한다. 그런데 『개역개정』의 요한복음에서 ‘주’는 모두 74회 등장하고, 『새번역』에서는 69회 등장한다. 헬라어 원문과 『개역개정』과 『새번역』에서의 등장횟수가 일치하지 않는 이유는 『개역개정』과 『새번역』이 많은 경우에 있어서 ‘주’가 사용되지 않았는데, 예수를 ‘주’로 번역했기 때문이다. 헬라어 원문에서 ‘주’가 등장했는데 『개역개정』과 『새번역』에서 이를 생략한 경우도 있으므로, 요한복음에서 등장하는 ‘주’를 전체적으로 살펴보는 것이 필요하다고 하겠다.

우선 작업의 편의상 ‘주’를 퀴리에(호격)와 퀴리오스로 구분하기로 한다.



퀴리에가 요한복음에서 많이 등장하며 요한복음 저자에 의해 독특한 방식으로 사용되고 있으므로 먼저 퀴리에를 살펴보도록 한다.

## 5.1. 퀴리에

퀴리에를 『개역개정』에서는 ‘주여’, 『새번역』에서는 ‘주님’으로 번역했다. 우선 『개역개정』에서 퀴리에를 ‘주여’로 번역한 것은 적절해 보인다. 물론 ‘주여’는 주로 대화에서 등장하므로 바로 앞에 있는 당사자에게 ‘-여’의 호격조사를 붙여가며 ‘주여’라고 말하는 것은 어색한 상황일 수도 있다. 그러나 ‘주여’라는 표현은 그 자체로 이미 한국기독교인에게 매우 친숙한 용어이다. 기도회에서 종종 ‘주여’를 크게 세 번 외치면서 기도한다. ‘주여’는 지금 한국 교회에서 생생하게 살아있는 표현인 것이다. 또한 『개역개정』이 『새번역』과 달리 우리말 성경의 역사를 이어오는 고어체의 맛과 멋을 살린 점을 감안할 때, ‘주여’라는 표현은 이와 어울린다고 하겠다. 특히 ‘주여’는 퀴리에가 호격인 것을 정확하게 표현하고 있다. 호격은 역동성을 가지고 있으므로 대화하는 상황을 입체적이고 생동감 있게 느끼도록 한다. 따라서 『개역개정』의 ‘주여’는 어색함을 담고 있기는 하지만 고어체와 어울리면서 적절하다고 하겠다.

『새번역』에서는 퀴리에를 ‘주님’으로 번역했다. 『새번역』은 퀴리에뿐만 아니라 퀴리오스를 대부분 ‘주님’으로 번역했다. 『새번역』에서 퀴리에가 ‘주님’으로 번역된 것 역시 적절해 보인다. ‘주님’이라는 표현이 호격을 나타낼 수 있으므로 문법적으로나 내용적으로 문제가 없다. 그리고 『개역개정』과 달리 『새번역』은 현대인이 본문을 읽는 데 별다른 불편을 느끼지 않으므로 내용에 몰입해서 집중할 수 있는데, 여기서 ‘주님’이라는 표현은 현대적인 감각의 공손한 경건이 느껴지므로 매우 적절한 표현으로 판단된다.

그런데 퀴리에 번역에 있어서 적절성을 점검해 보아야 할 것들이 있다. 우선, 헬라어 원문의 요한복음에서 호격인 퀴리에에는 모두 33번 등장한다(4:11, 15, 19, 49; 5:7; 6:34, 68; 8:11; 9:36, 38; 11:3, 12, 21, 27, 32, 34, 39; 12:21, 38; 13:6, 9, 25, 36, 37; 14:5, 8, 22; 20:15; 21:15, 16, 17, 20, 21). 먼저 『개역개정』의 경우 심도 있게 고려해보아야 할 사항들은 다음과 같다.

(1) 『개역개정』은 퀴리에를 20장까지는 ‘주여’로 번역했고, 21장에서는 ‘주님’으로 번역했다. 이와 같은 변화는 납득하기 어렵다. 요한복음의 내용을 고려하더라도 ‘주여’에서 ‘주님’으로 번역을 달리한 것은 타당한 근거가 없다.

심지어 21:20은 13:25의 인용인데도 ‘주님’과 ‘주여’로 달랐다. 동일한 단어인 퀴리에를 번역한 것이므로 모든 경우에서 ‘주여’로 번역하는 것이 적절할 것이다.

(2) 퀴리가 헬라이어 원문에 있는데도 이를 번역하지 않고 탈락시킨 경우가 있다. 11:21과 11:32이 그것이다. 11장의 나사로를 살리심 단락에서는 퀴리가 여러 차례 등장하는데, 이것을 ‘주여’로 번역한 대부분의 경우(11:3, 12, 27, 34, 39)와 마찬가지로 11:21, 32에서도 퀴리에는 생략되지 않고 ‘주여’로 번역되어야 한다. 11:21과 11:32에서 퀴리가 탈락해야 할 타당한 근거가 없다.

(3) 12:21에서 퀴리에는 ‘선생이여’로 번역되었다. 만일 요한복음에서 등장하는 퀴리오스가 전적으로 예수만을 지칭한다고 보면 12:21은 가장 난해한 구절이라고 할 수 있다. 여기서는 헬라인들이 빌립을 가리켜서 퀴리이라고 호칭했기 때문이다. 이러한 내용을 감안하여 『개역개정』은 ‘선생이여’라고 번역했는데, 헬라이어 원문에서의 단어는 퀴리에이므로 ‘선생이여’라는 번역이 적절한지는 고려해 보아야 한다. 20:15에서 마리아는 예수를 퀴리이라고 호칭하였으나 그녀는 그를 동산지기로 오해하고 있었다. 요한복음 저자는 복음서의 내용을 종종 자신의 독특한 문학적 기법인 ‘오해기법’을 통해서 중의적인 의미를 함축하도록 하였다. 마리아는 부활의 예수를 충분히 이해하지 못했지만, 그녀가 퀴리이라고 호칭한 대상은 결국 예수였다. 이것이 요한복음 저자에 의해서 의도된 것이라면 그것을 살리는 것이 중요하다. 물론 이러한 맥락을 12:21에도 적용할 수 있을지는 논란의 여지가 있다. 그러나 헬라인들이 예수를 직접 만나려고 하였으나 직접 만날 수 없는 매우 복잡한 신학적인, 역사적인 배경이 함축되어 있다고 가정한다면 불가능한 것만은 아니다. 신약성경은 이방인이 복음을 받아들인 것은 역사적 예수보다 훨씬 후대였다는 것을 알려준다. 본 소론에서 살펴본 대로 퀴리가 이끄는 대사가 초대교회의 신앙고백과 밀접한 연관이 있다면 예수를 만나고자 한다는 대사와 퀴리에의 결합은 요한복음 저자의 의도에 부합한다. 이 구절에서 퀴리에를 ‘선생이여’로 번역한 것은 좀 더 논의가 필요하다고 하겠다.

한편 『새번역』은 퀴리에를 ‘주님’으로 번역했다. 『새번역』은 호격인 퀴리에뿐만 아니라 모든 격의 퀴리오스를 ‘주님’으로 번역했기 때문에, 퀴리에와 퀴리오스의 다른 격, 즉 1격부터 4격의 형태는 우리말로는 구분할 수 없게 되

었다. 그러나 ‘주님’이란 표현이 호격의 의미를 충분히 표현하고 있고, 『새번역』이 갖고 있는 매끄러운 현대어 문장과 매우 잘 어울리므로 퀴리에를 ‘주님’으로 번역한 것은 적절하다고 하겠다.<sup>20)</sup> 그러나 『새번역』의 퀴리에 번역은 다음과 같은 몇 가지 문제점을 안고 있다.

(1) 4장에서 등장하는 퀴리에를 모두 다른 단어로 번역했다.

- 4:11 여자가 말하였다. “선생님(퀴리에), 선생님께는 두레박도 없고, 이 우물은 깊은데, 선생님은 어디에서 생수를 구하신다는 말입니까?”
- 4:15 그 여자가 말하였다. “선생님(퀴리에), 그 물을 나에게 주셔서, 내가 목마르지도 않고, 또 물을 길으러 여기까지 나오지도 않게 해주십시오.”
- 4:19 여자가 말하였다. “선생님(퀴리에), 내가 보니, 선생님은 예언자이십니다.
- 4:49 그 신하가 예수께 간청하였다. “선생님(퀴리에), 내 아이가 죽기 전에 내려와 주십시오.”

『새번역』은 4장에서 등장하는 4번의 퀴리에를 모두 ‘선생님’이란 단어로 번역했다. 이것은 요한복음의 내용상 사마리아 여인과의 대화, 왕의 신하의 아들을 고침심 단락에 해당한다. 그런데 『새번역』은 5장부터 등장하는 퀴리에에는 대부분 ‘주님’으로 번역했다. 4장에 등장하는 퀴리에를 ‘선생님’이란 다른 단어로 번역해야 할 타당한 근거를 찾기 어렵다. 5장에 등장하는 38년 앓은 병자가 예수에게 말한 퀴리에를 『새번역』은 ‘주님’으로 번역했다. 4장의 왕의 신하와 5장의 38년 앓은 병자의 차이점은 무엇인가? 왕의 신하와 38년 앓은 병자가 결정적으로 다른 타당한 근거가 제시되지 않는 한 번역을 달리한 것은 납득하기 어렵다. 요한복음 전반부에서 대부분의 등장인물이 퀴리에로 자신의 대사를 시작하는 점을 감안할 때 4장의 퀴리에에는 모두 ‘주님’으로 번역되어야 한다.

(2) 『새번역』이 퀴리에를 ‘선생님’으로 번역한 것은 위의 경우만이 아니다. 9장에서 날 때부터 눈먼 자는 예수에게 고침을 받은 후 예수를 다시 만난다. 그는 마지막 장면에서 예수를 믿는다는 신앙고백을 하는데 이 구절을 『새번

20) 새번역이 이해하기 쉬운 현대어 문장으로 번역된 것은 번역원칙과 지침에 있어서 현격한 진전이 있었기 때문이다. 이를 위해서는 다음을 참조하라. 민영진, “성경전서 표준 새번역의 번역 지침과 특징”, 『기독교사상』 410 (1993), 41-50과 전무용, “성경전서 표준 새번역의 우리말을 다듬으면서”, 『기독교사상』 410 (1993), 51-65.

역』은 다음과 같이 번역했다.

9:36 그가 대답하였다. “<sup>(각주)</sup>선생님(퀴리에), 그분이 어느 분입니까? 내가 그분을 믿겠습니다.”

각주 ‘선생님(36절)’과 ‘주님(38절)’은 같은 그리스어 퀴리오스의 번역임

9:38 그는 “<sup>(각주)</sup>주님(퀴리에), 내가 믿습니다” 하고 말하고서, 예수께 엎드려 절하였다.

각주 ‘선생님(36절)’과 ‘주님(38절)’은 같은 그리스어 퀴리오스의 번역임

여기서는 퀴리에를 한 번은 ‘선생님’으로, 다른 한 번은 ‘주님’으로 번역했다. 이것은 바람직하지 않은 것으로 보인다. 『새번역』이 각주를 통해서 같은 단어임을 밝혔음에도 불구하고 동일인이 동일한 상황에서 말한 동일한 단어를 우리말로 달리 번역한 것은 납득되지 않는다. 이것은 원어가 퀴리에임을 독자들이 알아차리도록 배려한 어떤 장치로 고안된 듯 보이는데, 본문을 접하는 독자는 이것을 소화하기가 쉽지 않다. 배려가 도리어 어색하게 만든 경우라고 하겠다. 이러한 어색한 상황은 36절의 퀴리에를 ‘선생님’으로 번역함으로써 발생했다. 36절의 퀴리에를 ‘선생님’으로 번역할 타당한 근거가 없다. 만일 『새번역』이 예수와 가까운 사람은 예수를 ‘주님’으로 호칭하고, 좀 더 먼 관계의 사람은 ‘선생님’으로 호칭하도록 전제했다고 한다면 이러한 전제는 또 다른 문제점을 노출시킨다. 앞에서 언급했듯이 5장의 38년 앓은 병자가 예수에게 말한 퀴리에를 『새번역』은 ‘주님’으로 번역했기 때문이다. 5장의 38년 앓은 병자와 9장의 날 때부터 눈먼 자의 차이점은 또한 무엇인가? 이 경우도 요한복음 전반부에서 등장인물이 대부분 자신의 대사를 퀴리로 시작하도록 한 요한복음 저자의 의도를 살려서 ‘주님’으로 번역하는 것이 바람직해 보인다.

(3) 『개역개정』의 11:21과 11:32의 퀴리에 탈락은 『새번역』에서 해결되었다.

11:21 마르다가 예수께 말하였다. “주님(퀴리에), 주님이 여기에 계셨더라면, 내 오라버니가 죽지 아니하였을 것입니다.”

11:32 마리아는 예수께서 계신 곳으로 와서, 예수님을 뵈고, 그 발 아래에 엎드려서 말하였다. “주님(퀴리에), 주님이 여기에 계셨더라면, 내 오라버니가 죽지 않았을 것입니다.”

『개역개정』에서 쿼리에가 탈락한 것을 『새번역』은 ‘주님’으로 번역하여 수록했다. 『새번역』이 이것을 ‘주님’으로 번역하여 수록했기 때문에 『개역개정』에서 탈락시킨 것은 더욱 아쉬움으로 남는다.

(4) 12:21의 쿼리에를 『새번역』은 『개역개정』과 같이 ‘선생님’으로 번역했다. 이것은 본문의 내용상 헬라인들이 빌립에게 한 말이므로 어쩔 수 없는 것으로 보이지만, 좀 더 심도 있는 논의가 필요할 것으로 생각된다.

(5) 20:15의 쿼리에 번역은 논란의 여지가 있다.

20:15 예수께서 마리아에게 말씀하셨다. “여자여, 왜 울고 있느냐? 누구를 찾느냐?” 마리아는 그가 동산지기인 줄 알고 “여보세요(쿼리에), 당신이 그를 옮겨 놓았거든, 어디에다 두었는지를 내게 말해 주세요. 내가 그를 모셔 가겠습니다” 하고 말하였다.

『새번역』은 이 구절의 쿼리에를 ‘여보세요’로 번역했다. 본문은 마리아가 예수를 동산지기로 오해하고 한 말이다. 그러나 요한복음 저자의 독특한 문학적 기법인 ‘오해기법’을 감안한다면 이 구절의 쿼리에에는 ‘주님’으로 번역하는 것이 바람직한 것으로 생각된다. 더욱이 『개역개정』은 이 구절의 쿼리에를 ‘주여’로 번역했다. 헬라어 원문에서 쿼리에가 사용되었고, 이 쿼리에가 결국 부활의 예수를 지칭한다는 것을 감안한다면 원어에 따라 『개역개정』처럼 ‘주님’으로 번역하는 것이 좋을 것으로 생각된다.

## 5.2. 쿼리오스

쿼리오스는 대부분 ‘주’, ‘주님’, ‘주인’으로 무난하게 번역되었다. 그런데 쿼리오스 번역과 관련해서 점검해 보아야 할 내용들이 있다. 쿼리오스를 헬라어 원문과 다르게 번역한 경우가 그것이다. 『개역개정』과 『새번역』이 쿼리오스와 관련해서 헬라어 원문과 다르게 번역한 경우는 크게 두 가지로 분류할 수 있다. 첫째 인칭대명사가 예수를 지칭할 때 ‘주’로 번역한 경우가 있고, 둘째 아무런 단어가 없는데 ‘주’를 첨가한 경우가 있다.

우선 『개역개정』에서 인칭대명사를 ‘주’로 번역한 경우(2:17; 6:69; 11:2, 16; 12:41; 13:6, 37; 21:15, 16, 17, 20)와 아무런 단어가 없는데 ‘주’를 첨가한 경우(6:68; 11:21, 22, 27, 32; 14:5; 16:30; 20:18; 21:17)를 생각해 보도록 한다. 헬라어 원문의 인칭대명사를 ‘주’로 번역한 이유는 이에 해당하는 적절한 우

리말이 없기 때문이다. 그리고 헬라어 원문에 단어가 없는데도 ‘주’를 삽입한 이유는 본문의 내용을 보다 정확하게 이해하게 하기 위해서이다. 문제의 핵심은 특히 우리말에서 손윗사람을 지칭하는 2인칭 대명사가 없다는 것이다. 만일 ‘당신’이라는 단어로 예수를 지칭하는 것이 가능하다면 우리말 성경 번역자들의 고민을 일거에 해소시켜 줄 것이다.<sup>21)</sup> 그러나 ‘당신’은 예수를 지칭하는 용어로 적절하지 않기 때문에, 인칭대명사를 ‘주’로 번역하는 것은 불가피한 선택이라고 하겠다.<sup>22)</sup>

그러나 이것이 불가피한 선택이라고 하더라도 이로부터 파생되는 몇 가지 문제점을 고려해 보아야 한다.

우선 『개역개정』에서 예수를 ‘당신’으로 지칭하는 경우(1:49; 3:2; 4:9, 11, 12, 20; 6:30; 7:3, 20; 10:24; 20:15; 21:12)이다. 『개역개정』에서 예수를 ‘당신’으로 지칭하는 경우는 대부분 예수와 거리가 있는 등장인물의 대사이다. 이것은 『새번역』에서 유대인들이 예수를 ‘당신’으로 지칭하는 많은 경우와 일맥상통한다(특히 8장). 그러나 『개역개정』의 실제 용례를 보면 예수와 가까운 인물도 예수를 ‘당신’이라고 지칭한다. 그중에는 예수의 제자들(1:49; 21:12)과 마리아(20:15)도 포함되어 있다. 1:49의 나다나엘은 예수의 제자가 되기 전이기 때문에, 그리고 20:15의 마리아는 예수를 동산지기로 오해했기 때문에 ‘당신’으로 지칭하도록 한 것으로 보인다. 그러나 나다나엘을 예수의 제자로 알고 있는 대부분의 독자들은 이것을 납득하기 어려울 것이다. 현재의 본문으로는 제자인 나다나엘이 예수를 ‘당신’이라고 지칭했다는 인상이 더 강하다. 만일 제자들이 예수를 잘 몰라서 ‘당신’이라고 지칭하도록 했다면, 21:12는 더욱 이해하기 어렵다. 이 구절에는 제자들이 예수가 주님이신 줄 알았기 때문에 ‘당신’이 누구냐고 감히 물어볼 수 없었다고 되어 있기 때문이다. 결국 ‘당신’이란 단어가 예수에게 적용하기 어려운 단어라면 이러한 원칙을 더욱 세심하게 적용하는 것이 필요하다고 하겠다.

『새번역』은 예수를 지칭하는 인칭대명사가 등장하는 경우와, 아무런 단어가 없는데 예수를 지칭하는 경우에 대부분 ‘주님’이란 단어로 번역하거나 삽입했다. 그런데 이와 다른 경우도 있다. 가장 대표적인 것은 6:68-69이다. 이 구절의 『새번역』은 다음과 같다.

21) 나채운은 ‘당신’을 사용하는 것이 문제가 있기는 하지만 헬라어 2인칭 대명사를 ‘당신’으로 번역하는 것이 필요하다고 주장한다. 그 근거를 위해서는 다음을 참조하라. 나채운, 『주기도 - 사도신조 - 축도』(서울: 성지출판사, 2001), 특히 105-122.

22) 이러한 경우 ‘주’는 기록론적 칭호라기보다는 일반적인 호칭으로서 사용되었다고 할 수 있다. 한국어의 호칭어 체계를 위해서는 다음을 참조하라. 전혜영, “한글성서 번역에 나타난 호칭어,” 『성경원문연구』 13 (2003), 75-91.

6:68-69 시몬 베드로가 대답하였다. “주님, 우리가 누구에게로 가겠습니까?  
선생님께는 영생의 말씀이 있습니다.  
 우리는, 선생님이 하나님의 거룩한 분이심을 믿고, 또 알았습니다.”

68절의 ‘선생님’은 아무런 단어가 없는데 삽입한 것이고, 69절의 ‘선생님’은 인칭대명사를 번역한 것이다. 이 두 부분을 『개역개정』은 모두 ‘주’를 삽입하거나 번역했는데, 『새번역』은 모두 ‘선생님’이란 단어를 삽입하거나 번역했다. 그런데 이 구절은 매우 중요한 문제와 연결되어 있다. 이 구절은 소위 ‘베드로의 신앙고백’과 관련되어 있는 것이다. 베드로의 신앙고백은 각 복음서에서 위치적인 면에서, 그리고 내용적인 면에서 중요한 신학적인 의미를 함축하고 있다.

공관복음의 베드로의 신앙고백은 『개역개정』과 『새번역』에서 다음과 같이 번역되었다.

마 16:16	헬라어 원문	σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος
	『개역개정』	주는 그리스도시오 살아 계신 하나님의 아들이시니이다
	『새번역』	선생님은 살아 계신 하나님의 아들 그리스도십니다
막 8:29	헬라어 원문	σὺ εἶ ὁ χριστὸς
	『개역개정』	주는 그리스도시니이다
	『새번역』	선생님은 그리스도이십니다
눅 9:20	헬라어 원문	τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ
	『개역개정』	하나님의 그리스도시니이다
	『새번역』	하나님의 그리스도이십니다

『개역개정』은 마태복음 16:16과 마가복음 8:29의 인칭대명사(σύ)를 ‘주’로 번역하였고, 『새번역』은 ‘선생님’으로 번역하였다. 그리고 누가복음 9:20의 경우 헬라어 원문에서 인칭대명사가 사용되지 않았으므로 『개역개정』과 『새번역』은 공히 아무런 단어도 삽입하지 않았다. 문제는 마태복음과 마가복음의 경우 퀴리오스가 사용되지 않았는데도 ‘주’가 삽입된 것이다. 이것은 중요한 신학적인 문제를 유발할 수 있다. 곧 베드로가 마태복음과 마가복음의 이 시점에서 예수를 ‘주’로 인식했느냐의 여부이다.

마태복음에서 ‘주’는 제자들에게 있어서 거의 단독적인 칭호이다. 베드로의 신앙고백(마 16:16, ‘그리스도’, ‘하나님의 아들’)과 부정적으로 등장하는 가롯 유다의 대사(마 26:25, 49, ‘랍비’)를 제외하면, 마태복음에서 제자들은 항상 예수를 ‘주’로 호칭한다(마 8:21, 25; 14:28; 16:22; 17:4; 18:21; 26:22).<sup>23)</sup> 이러한 점을 감안할 때 마태복음 16:16에서의 ‘주’는 전체적인 문맥상 어느 정도 이해가 가능하다.

그러나 마가복음은 이와 다르다. 마가복음에서 예수는 제자들에 의해서 한 번도 ‘주’로 호칭된 적이 없기 때문이다. 단지 어떤 한 등장인물이 예수를 ‘주’로 호칭할 뿐이다(막 7:28). 따라서 마가복음 8:29에서 ‘주’를 삽입한다면 마가복음에서 제자들이 예수를 ‘주’로 호칭한 적이 없음에도 불구하고, 『개역개정』에서는 제자들이 예수를 ‘주’로 호칭한 적이 있는 것이 된다. 이 구절이 베드로의 신앙고백이므로 이것은 매우 중요한 문제를 야기할 수 있고, 더 나아가 독자들로 하여금 마가복음 저자의 퀴리오스 개념을 오해시킬 위험을 내포하고 있다고 하겠다.

이것을 해결하기란 쉽지 않다. 다만 다음과 같은 사항은 고려해 볼 수 있다. 첫째, 『새번역』은 마태복음 16:16과 마가복음 8:29에서 인칭대명사를 ‘선생님’으로 번역했는데, 이것은 충분하지 않다. 예수가 복음서에서 디다스칼로스, 또는 랍비로 여러 차례 호칭되고 있는데, 이 단어들과 구분이 안 된다. 디다스칼로스, 또는 랍비도 나름대로 복음서에서 고유의 기능을 하고 있으므로 이와 구분하는 것이 필요하다. 둘째, ‘당신’이란 단어가 예수를 지칭하는 용어로서 적절하지 않기 때문에 인칭대명사(σύ)를 우리말 인칭대명사로 번역하는 것은 불가능하다. 그렇다면 마지막 가능성으로서 누가복음 9:20과 같이 인칭대명사를 생략하는 것도 가능하다. 물론 이것도 문제가 있다. 누가복음 9:20에는 인칭대명사가 없지만 마태복음 16:16과 마가복음 8:29에는 인칭대명사가 있기 때문이다. 이것은 결국 다음과 같은 양자택일의 문제로 좁혀진다. 인칭대명사(σύ)를 ‘주’로 번역할 것인가, 아니면 인칭대명사가 사용되었음에도 불구하고 생략할 것인가. 만일 인칭대명사를 생략한다면 마태복음 16:16은 “그리스도시요 살아 계신 하나님의 아들이시니이다”, 마가복음 8:29은 “그리스도시니이다”로 번역된다. 이것은 헬라어 원문에 대한 충분한 번역

23) 마태복음에서 다른 등장인물들에 의한 예수의 호칭은 다양하게 등장한다. ‘주’(11회), ‘다윗의 자손’(6회), ‘선지자’(2회), ‘하나님의 아들’(1회). 한편 누가복음에서는 9장부터 ‘주’가 제자들의 예수에 대한 단독적인 칭호로 등장한다. 이미 5:8에서 제자들은 예수를 ‘주’로 호칭한 바 있는데, 9장부터는 단독적인 칭호로 등장해서 총 8회 사용된다. 누가복음에서 다른 등장인물들에 의한 예수의 호칭은 다양하다. ‘주’(9회), ‘선생’(3회), ‘예수’(3회), ‘다윗의 자손’(2회), ‘선지자’(1회), ‘에피스타타’(1회).



이 될 수 없지만, ‘주’를 삽입함으로써 발생하는 신학적인 문제에 봉착하는 것보다는 나은 선택이 될 수 있다.

## 6. 맺음말

『개역개정』과 『새번역』은 헬라어 원문에 해당하는 적절한 단어가 없는 경우나, 헬라어 원문대로 직역하면 우리말이 어색한 경우 종종 ‘주’로 번역하거나 삽입해서 해결하였다. ‘주’는 예수를 가리키는 대표적인 기독교적 칭호이고, 고유명사가 아닌 직책을 지칭하므로 충분히 가능하다고 생각한다. 그런데 ‘주’로 예수를 지칭하려는 경우 중요하게 감안해야 할 사항이 있다. 대용어로서의 ‘주’가 신약성경 저자의 ‘주’ 개념을 오해하도록 해서는 안 된다는 것이다. 물론 완벽한 번역이란 있을 수 없고, 충분히 이해 가능한 훌륭한 우리말로 성경본문을 형성하는 것은 매우 중요하므로 어쩔 수 없을 정도로 필요한 경우 ‘주’를 대용어로 사용해야 한다. 그러나 이런 경우 신약성경 저자의 ‘주’ 개념을 심도 있게 고려하는 것이 필요하다고 하겠다.

### <주요어>(Keywords)

주, 퀴리오스, 퀴리에, 이의성.

Lord, Kyrios, Kyrie, double-meaning.

(투고 일자: 2011. 2. 25; 심사 일자: 2011. 2. 25; 게재 확정 일자: 2011. 3. 29)

## &lt;참고문헌&gt;(References)

- 곽성희, “현대 번역학의 변화와 발전에 대한 고찰”, 『성경원문연구』 24 (2009), 157-179.
- 김문현, “요한복음의 인물 연구 역사와 방법론 고찰”, 『신약논단』 15:3 (2008), 769-804.
- 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화 -『표준새번역』과 『새번역』을 중심으로-”, 『성경원문연구』 24 (2009), 72-92.
- 김창락, “『표준새번역 개정판』 어떻게 번역되었는가”, 『성경원문연구』 10 (2002), 7-40.
- 김학철, “아버지, 하늘과 땅의 주님 - 마태복음의 하나님 상(像)의 일면”, 『신약논단』 15:1 (2008), 37-67.
- 나채운, 『우리말 성경연구』, 서울: 기독교문사, 1994.
- 나채운, 『주기도 - 사도신조 - 축도』, 서울: 성지출판사, 2001.
- 도한호, “『개역한글판』 성경 개정의 의의와 방법”, 『성경원문연구』 2 (1998), 19-42.
- 민영진, “성경전서 표준 새번역의 번역 지침과 특징”, 『기독교사상』 410 (1993), 41-50.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 도서출판 두란노, 1996.
- 박창해, “성경 번역문의 문체와 문체”, 『성경원문연구』 13 (2003), 7-54.
- 배재욱, “빌립보서 2:6-11의 ‘그리스도 찬송’에 대한 기독교론적인 연구”, 『신약논단』 14:1 (2007), 99-133.
- 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계 -내용 동등성 번역의 경우-”, 『성경원문연구』 16 (2005), 62-78.
- 왕대일, “성서 번역 새로 보기 -문예적 번역과 문학 기능 동등성-”, 『성경원문연구』 20 (2007), 52-73.
- 전무용, “성경전서 표준 새번역의 우리말을 다듬으면서”, 『기독교사상』 410 (1993), 51-65.
- 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법”, 『성경원문연구』 15 (2004), 59-81.
- 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 96-122.
- 전혜영, “한글성서 번역에 나타난 호칭어”, 『성경원문연구』 13 (2003), 75-91.
- 홍성철, “에베소서 1:17-23에서의 정사와 권세와 로마 황제숭배사상”, 『신약논단』 15:1(2008), 135-177.
- Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, FRLANT 21, Göttingen<sup>2</sup>1921.
- Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

- Hengel, M. *Der Sohn Gottes., Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen: Mohr, 1975.
- Hurtado, L. W., *Forschungen zur neutestamentlichen Christologie seit Bousset*, Theologische Beiträge 11, 1980, 158-171.
- Karrer, M., *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Rawlinson, A. E. J., *The New Testament doctrine of the Christ: the Bampton lectures for 1926*, London: Longmans, 1949.

<Abstract>

## Übersetzung von Kyrios in koreanischen Bibeln

Dr. Woo-Jin Shim

(Presbyterian College and Theological Seminary)

Bibelübersetzung hat viele Schwierigkeiten in manchen Bereichen, besonders wenn es kein betreffendes Wort gibt. Koreanische Bibelübersetzer versuchten die Schwierigkeiten zu beseitigen, damit sie einige Ersatzwörter nahmen. Unter ihnen ist Kyrios ein Ersatzwort, und zwar am häufigsten verwendetes Wort. Diese Arbeit untersucht ob die Ersatzung des Kyrios akzeptabel ausgeführt wird. Wenn man Kyrios als ein Ersatzwort verwenden will, soll er die sprachlichen und theologischen Eigentümlichkeiten dieses Titels berücksichtigen.

In dieser Arbeit wird zunächst skizziert über Kyrios aus traditionsgeschichtlicher Perspektive. In dieser Skizze wird vermutet, dass der Kyrios-Titel als christologischer Titel aus alttestamentlicher Tradition herausgekommen ist, anders als Bousset behauptet, der Kyrios-Titel sei aus Mysterienkult herausgekommen. Bei Paulus ist Kyrios grundsätzlich ein Titel nicht nur für Gott als auch für Jesus. Aber er bemüht sich den Titel nur für Jesus anzuwenden. So steht Kyrios im Zentrum der Theologie von Paulus. Das ist ganz nah zum Johannesevangelium, wo Kyrios als Nominativ und als Vokativ sorgfältig differenziert wird.

Diese Arbeit prüft die jeweiligen Übersetzungsstellen von Kyrios in koreanischen Bibeln. Da wird Kyrios in einigen Stellen eingefügt, obwohl er in NTG nicht vorhanden ist, damit man den Text noch verständlicher macht. Das schwierigste Problem kommt daraus, dass es kein betreffendes koreanisches Wort zum Personalpronomen 2. Singular gibt, und zwar in Höflichkeit. In diesen Stellen wird Kyrios als Ersatzwort für verständlichen Text eingefügt. Aber in diesen Stellen soll man berücksichtigen, dass das Verständnis der Leser über die Theologie von Kyrios des Verfassers wegen der Ersatzung nicht verhindert wird.

## 성경 번역에서의 일관성 점검과 한글 성경 역본들

이수만\*

### 1. 들어가는 말

이 글의 목적은 성경 번역 과정에 필요한 일관성 점검을 소개하고, 현재 사용되고 있는 한글 성경 역본들에 대한 일관성 점검을 시도하여 각 역본들의 번역의 완성도를 평가해 보고, 나아가 한국 교회에 더 나은 성경을 전해주려면 각 역본들의 일관성 향상이 요청되며 이를 위한 개정작업이 필요함을 제안하려는 것이다.

#### 1.1. 성경의 언어적 통일성과 본문상호성

성경 번역에서의 일관성<sup>1)</sup> 점검(consistency checks in Bible translation)은 성경 66권 본문 전체의 기본 모습을 번역문에 되살리는 작업이다. 성경은 전체적으로 하나님의 인간 구속역사라는 주제의 통일성(thematic coherence)을 지니고 있다. 동시에 성경은 놀라운 언어적 통일성(linguistic cohesion)을 지니고 있다. 그 통일성은 수많은 용어와 구문이 성경 전체에 걸쳐 일관되게 사용됨으로 실현되었다. 그것은 마치 아름다운 천이 씨줄과 날줄로 온전하게 짜여져 있는 것과 같다. 이같이 성경 원문이 내재적으로 지닌 언어적 문학적 상호 관계를 본문상호성(intertextuality)이라고도 하며 근래에 재부각되고 있고 이를 성경 번역에 적용해야 한다는 논의들이 있다.<sup>2)</sup> 성경 번역에 있어서 일

---

\* GBT/SIL International 번역 컨설턴트, 선교사.

- 1) 여기서는 일관성(consistency)을 일치성(concordance)이라 부를 수도 있다.
- 2) 성경 원문의 본문상호성과 번역에의 적용에 관한 설명은 다음 자료에서 참고할 수 있다. Thomas L. Brodie, Dennis R. MacDonald, and E. Stanley Porter, (eds.), *The Intertextuality of the Epistles: Explorations of Theory and Practice* (Sheffield Phoenix Press, 2006); Philip Towner, "Intertextuality: Lost (and Found) in Translation", 『성경원문연구』 20 (2007), 104-120. 본문상호성은 전통적인 역사-문법적 해석(historico-grammatical interpretation)과 깊이 관련된다는 것이 학자들의 주장이다. "본문상호성(intertextuality)"을 "상호텍스트성"으로 번역하기도 한다.

관성은 성경본문의 통일성과 본문상호성을 번역문에 재현하려는 노력이다.

구약은 히브리어와 아람어, 신약은 헬라어, 이렇게 세 언어로 기록되어 있지만 원문은 용어와 구문의 사용에 있어 놀라운 통일성과 아름다운 문학성을 지니고 있다. 이러한 성경 원문의 모습을 전부 그대로 번역문에 표현하는 것은 사실상 불가능하다. 각 언어와 그 문학 양식은 고유한 특질을 갖기 때문이다. 가령, 구약 시가서의 히브리문학적 기교는 어떤 다른 언어로도 그대로 표현되기 어려운 것이다. 그러나 세계 각 언어의 번역 성경들은 성경 원문의 모습을 되살리기 위해 많은 노력을 하고 있다. 그 노력의 한 방편으로서 본문상호성을 번역문에 재현하려는 일관성 점검은 사실 매우 전문적인 작업이다. 필립 타우너는 “그것은 성경 번역에 있어서 번역의 도전으로 정의된다. ... 이는 성경 원어 - 히브리어/아람어와 헬라어를 지속적으로 정통하게 숙달할 필요를 강력하게 주장하는 것으로 결론지어진다.”라고 한다.<sup>3)</sup> 이같은 일관성 점검의 관점에서 한글 성경 역본들을 살펴보면 다소간 부족한 모습들을 발견하게 된다.

## 1.2. 한글 성경 역본들과 번역의 일관성

지난 120여 년간 한국 교회는 성경 말씀을 바탕으로 성장해 왔다. 한국 교회는, 특히 교회 지도자들은 좋은 성경 번역본을 갖기 위해 노력하였다. 1911년에 완역 출간된 한글 성경은 그 후 개정되어 『개역한글판』(1961)으로 나왔고 이 역본은 지난 반세기 동안 한국 교회의 공적인 성경으로 귀한 역할을 감당하였다. 그런데 세월이 지나면서 국어 사용에 변화가 있어 왔고 또한 『개역한글판』 성경 자체의 부족한 점도 드러남에 따라 수십 년 전부터 새로운 번역본의 필요성이 제기되어 왔다.

근래에 들어 교회와 학계의 노력으로 한국 교회는 여러 역본들을 갖게 되었다. 『개역개정판』, 『새번역성경』, 『쉬운성경』, 『우리말성경』, 『현대인의성경』, 『현대어 성경』, 『공동번역』, 『바른성경』 등을 들 수 있겠다. 그런데 이 역본들은 아직 『개역한글판』처럼 한국 교회 전체로부터 “교회 성경(Church Bible)”으로 인정받는 지위에 이르지 못하고 있다.<sup>4)</sup> 이는 한글 역본들이 좀 더 다듬어질 필요가 있음을 뜻하겠고, 동시에 한국 교회와 성도들이 말씀에 대해 예민한 감각을 가짐을 나타낸다고 보는데, 앞으로 그 감각에 맞는 고품

3) Ibid., 104, 118.

4) 근년에 다수의 교단이 『개역개정판』을 교회 성경으로 공식 채택하고 있는데, 이를 보면 과거 『개역한글판』이 가졌던 “교회 성경”의 지위에 『개역개정판』이 가장 근접하다고 할 수 있겠다.

질의 성경이 공급되어야 할 것이다. 물론 완전한 번역본은 세상 어디에도 없다. 단지 성경 원문에 충실한 정확성, 본문 의미 전달에 있어서의 명확성, 현대적 언어 사용에 따른 자연성이란 번역의 자질을 최대한 높인 역본이 제공되기를 바라는 것이다.

유진 나이더(Eugene A. Nida)는 일관성 점검에 세 가지 기본 원칙이 있다고 한다. (1) 같은 문맥 속의 같은 단어와 구문은 같은 방식으로 번역되어야 한다. (2) 병행구문에 있어서 다른 점은 같은 점과 마찬가지로 충실하게 보존되어야 한다. (3) 일관성에 대한 연구는 번역 과정에 있어서 일관성을 기계적으로 적용하기보다는 성경의 해당 부분이 번역된 다음에 실시되어야 한다.<sup>5)</sup>

일관성 점검에서 또 하나의 기본 원칙은 문맥적 일관성(contextual consistency)이 문자적 일관성(verbal consistency)보다 더 중요하다는 것이다.<sup>6)</sup> 번역에서의 일관성은 단순히 원문의 단어를 하나의 한글 단어로 일대일 대응시켜 기계적으로 번역하는 것을 의미하지는 않는다. 그럴 경우 번역문은 부자연스럽고 단조로운 문체가 되고 성경 원문의 문학적 탁월성이 사라지게 된다. 일관성 점검은 원문의 용어 및 구문의 형태와 문맥에 따른 다양한 의미를 존중하고, 동시에 번역대상 언어의 용어 및 구문의 형태와 문맥에 따른 의미들을 존중하면서 둘 사이를 연결하는 작업이다. 가령, 성경 히브리어는 용어들이 다의성(polysemy)을 지닌다는 특성이 있다. 구체적인 예로, “shalom(shalom)”은 (1) 평안, 평강, (2) 번영, 성공, (3) 완전함, 온전함, (4) 행복, 건강, (5) 평화, (6) 친절, (7) 구원 등을 의미한다. “shalom”이 문맥에 따라 각각 다른 용어로 번역되어야 하고 같은 문맥에서는 동일한 용어로 일관성 있게 번역되어야 한다.

번역팀이 다수의 번역자들로 구성되어 있을 경우 보통 소수의 가장 전문적인 번역자들이 맡아서 일관성 점검을 실행하게 된다. 일반적으로 일관성 점검은 번역과정의 마지막 단계에서, 출판 준비 직전 1-2년에 걸쳐 집중적으로 실시하게 된다.<sup>7)</sup> 건축공사에 비유하자면 마무리공사와 같다.

아래에서는 먼저, 일관성 점검의 내용들을 개괄적으로 살펴보고, 다음, 근년에 출판된 여섯 개의 한글 역본에서 일관성 점검이 필요한 주요 항목들이

5) Eugene A. Nida, “Checking a Translation for Consistency”, *The Bible Translator* 5:4 (October 1954), 178.

6) Raymond B. Dillard, “Translators, Translations, and the Church”, *Notes on Translation* 60 (June 1976), 12-19, *Translator’s Workplace* 5 (SIL International, 2008).

7) 존 비크맨은 “번역단계의 첫 책들에 있어서는 일치성의 결여가 허용된다. 독자들의 반응을 보아가면서 최선의 마지막 선택을 할 단서를 얻을 수 있기 때문이다.”라고 한다. John Beekman, “Classifying Translation Problems”, *Notes on Translation* 30 (September 1968), 14-20, *Translator’s Workplace* 5 (SIL International, 2008).

어떻게 번역되고 있는지 점검해 보기로 한다. 『개역개정판』, 『새번역성경』, 『쉬운성경』, 『우리말성경』, 『바른성경』, 그리고 한국 천주교가 주교회의의 공인으로 사용하는 『천주교성경』.<sup>8)</sup> 참고로 외국 언어 역본들에서는 이러한 항목들이 어떻게 다루어지고 있는지 살펴보기로 한다. 표본적으로 네 가지 외국어 성경 역본을 든다. 영어 *Revised Standard Version (RSV)*, 독어 루터성경 개정판(*LUT*), 중국어 화합본(*CUV*), 터키어 성경(*Kutsal Kitap*).<sup>9)</sup>

## 2. 번역 과정 마지막에 하는 일관성 점검 사항들

성경전서 번역 과정의 마지막 단계에는 여러 면에서 점검을 한다. 그 점검들 가운데 일관성 점검이 가장 중요한데 번역문의 최종 완성도를 높이기 위한 것이다. 일관성 점검 항목들은 초기 번역 과정에서도 유용하지만 최종 단계에서 반드시 거쳐야 하며 일반적으로 출판 전에 번역 컨설턴트(translation consultant)가 확인하는 사항이기도 하다.

### 2.1. 신구약에 걸친 이름, 주요 용어 및 구문의 일관성

#### 2.1.1. 하나님의 이름과 칭호들(names and titles of God)

하나님, 여호와(*yhwh*), 전능자(*shadday*), 주(*adonay*), 지극히 높으신 자(*elyon*) 등. 특히 구약의 “*yhwh*”를 “여호와”나 “야훼” 또는 “주”로 번역할지에 대한 결정과 그에 따른 일관성이 요구된다(아래 3.1. 예 1 참조).

#### 2.1.2. 고유 명사들(proper nouns)

지명과 인명. 어떤 이름들은 여러 형태로 나타난다. 예를 들면, “갈릴리 바다”의 구약시대 이름으로 “긴네롯”(수 11:2)과 “긴네렛”(민 34:11)이 나오는데 한 형태로 통일할지 두 형태로 사용할 지, 그리고 신구약 전체에서 “갈릴

8) 『성경전서 개역개정판』(New Korean Revised Version, 1998, 대한성서공회), 『새번역성경』(Revised New Korean Standard Version, 2001, 대한성서공회), 『쉬운성경』(Agape Easy Bible, 2004, 아가페출판사), 『우리말성경』(Duranno Korean Bible, 2005, 두란노서원), 『바른성경』(Korean Truthful Version, 2008, 한국성경공회), 『천주교성경』(CBCK Bible, 2005, 한국천주교중앙협의회).

9) 영어 Revised Standard Version (RSV, 1952, Division of Christian Education of the National Council of Churches of Christ in the United States of America), 독어 루터성경 개정판 (LUT, 1984, Deutsche Bibelgesellschaft), 중국어 화합본(和合本 CUV, 1919, Hong Kong Bible Society), 터키어 Kutsal Kitap (2002, Turkish Bible Society).



리 바다”로 부르지, 또는 “갈릴리 바다”나 “갈릴리 호수”로 부르지 번역팀은 결정해야 한다(아래 3.1. 예 2 참조).

### 2.1.3. 주요 용어들(key terms)

성경의 중요한 주제를 전하는 신학적 용어들을 주요 용어라 부르며, 이러한 용어들은 신구약 전체에 걸쳐 일관된 사용이 요구된다. 예를 들면, 구원, 구속, 성령, 천사, 하나님의 아들, 인자, 나라/왕국, 제사장, 선지자, 제단, 안식일, 세례 등.

### 2.1.4. 기술적인 용어들(technical terms)

절기 이름, 제사와 제물 이름 등을 기술적인 용어라 부르며 일관된 사용이 요구된다. 예를 들면, 유월절, 초막절,<sup>10)</sup> 번제, 화목제, 성막, (하나님의/주의) 성전, 하나님의 집, 증거궤, 언약궤 등. 도량형 및 돈의 단위도 여기에 속할 것이다.

### 2.1.5. 실물, 동식물 이름들(realia, fauna and flora)

이같은 용어들도 신구약에 걸쳐 동일한 용어로 번역되어야 한다. 예를 들면, 성전의 기물, 무기, 여러 농기구, 동식물 이름.<sup>11)</sup> 성막과 성전에 불을 밝히던 “등잔대(히 *menorah*, 헬 *luchnia*)”를 예로 들 수 있다. (아래 3.2. 참조).

### 2.1.6. 주요 구문들(key phrases)

일관성 있게 번역되어야 할 여러 구문들이 있다. 예를 들면, “그는 선하시며 그 인자하심이 영원함으로다(*ki le'olam hasdo*)”.<sup>12)</sup> (아래 3.3. 참조).

## 2.2. 인용구문과 병행구문들

### 2.2.1. 인용구문들(quotations)

주로 구약의 주요 구문이나 구절이 구약이나 신약에서 인용된다. 특히 신

10) 하나의 예로 “초막절”을 보면, 『쉬운성경』은 “초막절”(신 16:16)과 “장막절”(겔 45:25)을 혼용하고 있고, 같은 구절에서 『우리말성경』도 혼용하고 있다. 『새번역성경』에는 “초막절”만 사용되지만 그 이전 역본인 『표준새번역』(1993)은 “초막절”(신 16:16)과 “장막절”(요 7:2)을 혼용하고 있다. 『개역개정판』, 『바른성경』, 『천주교성경』은 “초막절”만 사용하고 있다.

11) 폴 로렌스는 나무 이름 *bērōš* (『개역개정판』 “жат나무” 왕상 5:8) 번역의 불일치성에 대해 설명하고 해결방안을 제안하고 있다. P. J. N. Lawrence, “*Bērōš*—A Study in Translational Inconsistency”, *The Bible Translator* 55:1 (January 2004), 102-107.

12) 이 구문은 구약에서 37회 사용됨(예, 대하 16:34; 시 136:1).

약 안의 구약 인용문 번역에 주의를 요한다. 예를 들면, 시편 110:4 구절이 히브리서 5:6과 7:17에서 인용되고, 잠언 3:34는 야고보서 4:6과 베드로전서 5:5에 인용된다. (아래 3.4. 참조).

### 2.2.2. 병행구문들(parallel passages)

크고 작은 수많은 병행구문들이 있다. 예를 들면, 삼상 31장 // 대상 10장; 삼하 22장 // 시 18편; 렘 10:12-17 // 렘 51:15-19. 신약에서는 사복음서 본문의 병행적인 연관성 특히 공관복음의 병행구문이 여기에 속한다. (아래 3.5. 참조).

## 2.3. 편집 양식에 따른 일관성

### 2.3.1. 각주(footnotes)

신구약 전체에 걸쳐 각주의 양식을 표준화할 필요가 있다. 다수의 번역자가 책들을 나누어서 번역할 경우 책에 따라 각주의 수나 성격에 차이가 날 수 있는데 이를 평준화할 필요가 있다.

### 2.3.2. 단락 제목, 관주 및 병행구문 표시(section headings, cross-references and referencing parallel passages)

성경책의 편집 양식에 따라 이같은 사항들을 넣기도 한다. 가령, 병행구문에 대한 단락 제목은 같아야 한다.

### 2.3.3. 보조 자료들(supplementary materials)

근년에 간행된 역본들은 대부분 책 끝에 지도를 넣고 있다. 때로는 간단한 용어사전(glossary), 도량형표 등 보조 자료를 넣기도 한다. 그 자료 안의 용어들과 성경 본문의 용어들이 일치해야 한다.

## 3. 주요 일관성 점검 항목들과 번역 실례들

다음의 네 항목을 들고 그에 대한 번역의 실제 내용들을 살펴보기로 한다. (1) 이름들(names), (2) 주요 용어들과 실물 용어들(key terms and realia), (3) 주요 구문들(key phrases), (4) 인용문 및 병행구문들(quotations and parallel passages).

### 3.1. 이름들(names)

성경에는 수많은 이름들이 있다. 하나님의 여러 칭호에서부터 수많은 인명 및 지명들이 있다. 동일한 대상은 동일한 이름으로 번역하는 것이 옳고, 같은 대상이더라도 이름이 바뀐 경우는 이름이 바뀌는 사건이나 의미가 있으므로 첫 이름과 바뀐 이름을 모두 사용하는 것이 기본적으로 바르다.

하나님의 이름 또는 칭호로 “하나님”(elohim/el/eloah), “여호와”(yhwh), “전능자”(shadday), “지극히 높으신 자”(elyon), “주”(adonay/adon)를 들 수 있다. 이같은 이름들은 항상 동일하게 번역되어야 하지만 엄정한 일관성이 지켜지지 않은 경우들이 있다.

#### 이름 예 1: 하나님의 칭호 “전능자”(히브리어 שַׁדַּי shadday)

이 칭호는 독자적으로 사용되거나 보통명사인 “하나님”(el)과 함께 사용되었다. (아래 각 역본에서 사용된 용어에 형태별로 번호를 붙였다.)

	『개역개정판』	『새번역성경』	『쉬운성경』
창 17:1	전능한 (하나님)①	전능한 (하나님)①	전능한 (하나님)①
출 6:3	전능의 (하나님)②	전능한 (하나님)①	전능한 (하나님)①
룻 1:20	전능자③	전능하신 분②	전능하신 하나님②
욥 6:4	전능자③	전능하신 분②	전능자③
시 68:14	전능하신 이④	전능하신 분②	전능하신 하나님②
겔 1:24	전능자③	전능하신 분②	전능자③
욥 1:15	전능자③	전능하신 분②	전능자③

	『우리말성경』	『바른성경』	『천주교성경』
창 17:1	전능한 (하나님)①	전능한 (하나님)①	전능한 (하느님)①
출 6:3	전능한 (하나님)①	전능의 (하나님)①	전능한 (하느님)①
룻 1:20	전능하신 분②	전능하신 분②	전능하신 분②
욥 6:4	전능하신 분②	전능하신 분②	전능하신 분②
시 68:14	전능하신 분②	전능하신 분②	전능하신 분②
겔 1:24	‘전능하신 분’②	전능자③	전능하신 분②
욥 1:15	전능자③	전능자③	전능하신 분②

한글 역본들을 보면, 『개역개정판』은 4형태로 (“전능한 (하나님)”, “전능의 (하나님)”, “전능자”, “전능하신 이”) 번역했고, 『쉬운성경』, 『우리말성경』, 『바

른성경』은 3형태로 (“전능한 (하나님)”, “전능하신 하나님”, “전능자”) 번역했다. 『새번역성경』은 2형태로 (“전능한 (하나님)”, “전능하신 분”) 좀더 일관된 번역을 했다. 『천주교성경』도 마찬가지로 2형태로 번역을 했다. 한글 역본들은 모두 *el shadday*(창 17:1; 출 6:3)에서 *shadday*를 수식어로 이해하여 “전능한”으로 번역했다. 만일 이 구문에서도 *shadday*를 칭호로 이해한다면 창세기 17:1과 출애굽기 6:3은 “전능자 하나님”이 될 것이다. 구약 전체에서 볼 때 *shadday*는 명사 곧 칭호로 이해하는 것이 바르다고 본다.

	영어 RSV	독어 LUT	중국어 CUV	터키어 Kutsal Kitap
창 17:1	(God) Almighty	der allmächtige (Gott)	全能的 (神)	Her Şeye Gücü Yeten (Tanrı)
출 6:3	(God) Almighty	der allmächtige (Gott)	全能的 (神)	Her Şeye Gücü Yeten (Tanrı)
룻 1:20	the Almighty	der Allmächtige	全能者	Her Şeye Gücü Yeten
욥 6:4	the Almighty	der Allmächtige	全能者	Her Şeye Gücü Yeten Tanrı
시 68:14	the Almighty	der Allmächtige	全能者	Her Şeye Gücü Yeten
겔 1:24	the Almighty	der Allmächtige	全能者	Her Şeye Gücü Yeten
욥 1:15	the Almighty	der Allmächtige	全能者	Her Şeye Gücü Yeten

위 표에서 볼 때, 네 외국어 성경은 정도의 차이가 있으나 전반적으로 일관성이 있다. 영어(RSV)는 *shadday*를 칭호로 이해하여 일관되게 대문자 Almighty로 번역했고, 독어와 중국어는 *el shadday*(창 17:1; 출 6:3)에서 *shadday*를 수식어(독어: allmächtige, 중국어: 全能的)로 이해했으나, *shadday*가 독립적으로 사용될 때는 칭호(독어: der Allmächtige, 중국어: 全能者)로 번역했다. 터키어는 Her Şeye Gücü Yeten ‘모든 일에 능력이 충분하신 분’으로 일관되게 번역하고 있다. 단, 욥기 6:4에서 Tanrı ‘하나님’을 추가하고 있다.

## 이름 예 2: 지명 “갈릴리 바다”(ho thalassa tes Galilaias)

지명의 예로 “갈릴리 바다”를 들어 보자.

	『개역 개정판』	『새번역 성경』	『쉬운 성경』	『우리말 성경』	『바른 성경』	『천주교 성경』
막 7:31	갈릴리 호수①	갈릴리 바다①	갈릴리 호수①	갈릴리 호수①	갈릴리 바다①	갈릴래아 호수①
요 6:1	갈릴리 바다②	갈릴리 바다①	갈릴리 호수①	갈릴리 바다②	갈릴리 바다①	갈릴래아 호수①

	영어 RSV	독어 LUT	중국어 CUV	터키어 Kutsal Kitap
막 7:31	the Sea of Galilee	das Galiläische Meer	加利利海	Celile Gölü
요 6:1	the Sea of Galilee	das Galiläische Meer	加利利海	Celile Gölü

헬라어 *thalassa*를 “바다”로 보느냐, “호수”로 보느냐는 문제는 논의로 하고 단지 번역의 일관성만 살펴보기로 한다. 네 개의 외국어 역본은 모두 일관성이 있고, 한글 성경의 경우에도 『새번역성경』, 『쉬운성경』, 『바른성경』, 『천주교성경』은 일관성이 있다. 『개역개정판』과 『우리말성경』은 “갈릴리 호수”, “갈릴리 바다”로 번역하였다. 헬라어 원문에 동일한 지명을 마가복음에서는 “호수”로, 요한복음에서는 “바다”로 불러야 할 이유가 있을까?

이에 더하여, 동일한 “갈릴리 바다”가 구약에서는 다른 이름으로 불려지고 있음을 살펴볼 필요가 있다: *yam-kinneret* (민 34:11) 또는 *yam-kinerot* (수 12:3). 여기서 지명 번역에서 고려해야 할 두 가지 유의점을 보게 된다. (1) 한 지역에 대해 신구약에서 두 가지 지명이 사용된 경우: 구약의 “긴네렛 바다”와 신약의 “갈릴리 바다”. (2) 구약 내에서 한 가지 이상의 지명이 사용된 경우: “긴네렛”과 “긴네롯”. 이 경우 구약 내에서는 한 이름으로 통일하여 번역할 수도 있다. 각 역본을 살펴보자.

	『개역 개정판』	『새번역 성경』	『쉬운 성경』	『우리말 성경』	『바른 성경』	『천주교 성경』
민 34:11	긴네렛 (해)①	긴네렛 바다①	긴네렛 바다①	긴네렛 호수①	긴네렛 바다①	긴네렛 호수①
수 12:3	긴네롯 바다②	긴네롯 바다②	갈릴리 호수②	긴네롯 바다②	긴네롯 바다②	긴네렛 바다②

『개역개정판』, 『새번역성경』, 『바른성경』은 “긴네렛”, “긴네롯”으로 원문을 반영하고 있고 또한 “바다”로(“해”를 포함해서) 번역했다. 『쉬운성경』은 “긴네렛 바다”, “갈릴리 호수”로 상당히 혼란스런 번역을 하고 있고, 『우리말

성경』, 『천주교성경』도 “호수”와 “바다”로 일관성이 없다. 『천주교성경』은 민수기(34:11)에서는 “호수”, 여호수아서(12:3; 13:27)에서는 “바다”라 부르고 있는데 일관성 점검이 완벽하지 않음을 드러내고 있다. 재미있는 것은 『쉬운성경』이 “바다”라 부를 때는 『우리말성경』이 “호수”라 부르고, 또 “호수”라 부를 때는 “바다”라 부른다. 전반적으로 “갈릴리 바다”를 번역할 때 여러 역본들이 혼란을 일으키고 있다.

	영어 RSV	독어 LUT	중국어 CUV	터키어 Kutsal Kitap
민 34:11	The sea of Chinnereth	See Kinneret	基尼烈湖	Kinneret Gölü
수 12:3	The Sea of Chinneroth	See Kinneret	基尼烈海	Kinneret Gölü

외국어 역본들을 보면, 독어와 터키어는 하나의 용어로 일관된 번역을 하고 있다. 영어의 경우 Chinnereth과 Chinneroth의 차이는 원문을 반영한 것으로 인정하더라도 “바다”를 sea와 Sea로 문자를 다르게 쓰고 있다. 중국어는 “호수(湖)”와 “바다(海)”로 다르게 번역하는 혼란을 보인다.

여기서도 일관성을 높일 수 있다. 우선 신구약 모든 곳에서 “바다”로 부를지 “호수”로 부를지 결정한다. (참고로, 위 외국어 역본들에서 영어와 독어는 “바다”로, 중국어는 “호수”와 “바다”로, 터키어는 “호수”로 부르고 있다.) 다음으로 그 이름은 신약에서는 “갈릴리”, 구약에서는 “킨네렛”으로 하면 좋을 듯하다. 그래서 신약에서는 “갈릴리 바다”나 “갈릴리 호수”, 구약에서는 “킨네렛 바다”나 “킨네렛 호수”로 일관되게 번역하는 게 좋겠다. 한편, 『쉬운성경』에서처럼 구약에서도 “갈릴리 호수”라고 부르면 시대착오적인 번역이 된다. 구약시대에는 “갈릴리”가 아니라 “킨네렛”으로 불렸기 때문이다.

### 3.2. 주요 용어들과 실물 용어들(key terms and realia)

성경에서 일관성이 필요한 용어들은 신학적 의미를 지닌 주요 용어들(key terms)과 비교적 단순한 실물(realia) 용어들을 포함한다.

주요 용어로는 하나의 의미를 가진 용어들(가령, 하나님, 성령, 천사, 제사장, 선지자, 제자, 사도, 성막, 성령, 회당, 복음)과 하나 이상의 의미로 이해될 수 있는 용어들(예를 들면, 율법, 명령, 규례, 증거 등 법률 용어나 지혜, 지식, 명철 등 지혜 용어)이 있다.

실물 용어로는 건축 관련 용어들(성막과 성전의 부분과 기물들), 악기

명칭들, 동식물 이름들, 직업명과 무기 및 산업 도구 이름 등을 예로 들 수 있다.

이같은 기본적인 용어들은 어느 역본에서나 비교적 일관성 있게 번역된 것으로 이해된다. 그러나 여기서도 한글 역본들은 좀 더 일관되게 다듬어질 필요를 보인다.

**실물용어 예 1: “등잔대”(히브리어 *מְנוֹרָה* *menorah*, 헬라어 *λυχνία* *luchnia*)  
성막과 성전의 기물 가운데 하나인 “등잔대”를 예로 들어보자.**

	『개역 개정판』	『새번역 성경』	『쉬운 성경』	『우리말 성경』	『바른 성경』	『천주교 성경』
출 25:31	등잔대	등잔대	등잔대	등잔대	등잔대	등잔대
왕상 7:49	등잔대	등잔대	등잔대	등잔대	등잔대	등잔대
렘 52:19	촛대	등잔대	등잔대	촛대	등잔대	등잔대
히 9:2	등잔대	촛대	촛대	촛대	촛대	등잔대
계 1:12	촛대	촛대	촛대	촛대	촛대	등잔대

구약의 성막과 성전의 성소에서 불을 밝히던 도구인 순금 “등잔대”가 하나 이상의 명칭으로 불려야 할 이유는 없다. 등잔대에는 감람유로 불을 밝히는 일곱 “등잔(נֵר *ner*)”이 얹혀져 있었으므로 “촛대”라 불려질 이유도 없다. 구약의 히브리어 *מְנוֹרָה*(*menorah*)는 헬라어로 구약 『칠십인역』과 신약 원문에서 동일하게 *λυχνία*(*luchnia*)로 불렸다. 한글 역본들은 『천주교성경』을 제외하고는 모두 부족한 면을 보인다. 열왕기상 7:49에서 예루살렘 성전에 있던 “등잔대”가 예레미야 52:19에서 바벨론 군대에 의해 노략될 때 “촛대”로 불려야 할 이유는 없다. 동일한 성물이 신약시대에도 사용되었다. 특히 요한계시록에서는 왜 다수의 역본들이 “촛대”로 번역하는가? (계 1:12, 13, 20; 2:1, 5; 11:4) 앞으로 반드시 수정되어야 할 부분이다.

	영어 RSV	독어 LUT	중국어 CUV	터키어 Kutsal Kitap
출 25:31	lampstand	Leuchter	燈臺	kandillik
왕상 7:49	lampstand	Leuchter	燈臺	kandillik
렘 52:19	lampstand	Leuchter	燈臺	kandillik
히 9:2	lampstand	Leuchter	燈臺	kandillik
계 1:12	lampstand	Leuchter	燈臺	kandillik

위 네 외국어 역본은 모두 일관된 번역을 하고 있다

**실물 용어 예 2: “휘장”**

『개역개정판』에서 “휘장”으로 번역된 성막 경내의 실물들은 히브리어로는 네 가지 용어로 나오며 실제로는 다섯 가지 물품을 지칭한다.

- (1) יְרִיעָה *yeri'ah* 성막을 덮는 재료: (i) 가늘게 꼰 베실과 청색 자색 홍색 실로 짠 길다란 성막덮개 천(출 26:1), (ii) 염소털로 짠 길다란 성막덮개 직물(출 26:7).
- (2) פָּרוֹכֶת *parokhet* 성소와 지성소를 분리하는, 청색 자색 홍색 실과 가늘게 꼰 베 실로 짠 천(출 26:31).
- (3) מַסַּךְ *masakh* 성막 출입구를 가리며 문 기능을 하는, 청색 자색 홍색 실과 가늘게 꼰 베 실로 수 놓아 짠 천(출 26:37).
- (4) קֵלָע *qela* 성막 뜰과 외부를 분리하는 울타리 기능을 하는 세마포(출 27:9).

이 가운데 특히 (2) פָּרוֹכֶת *parokhet*은 신약에서 여러 번 사용된다. 예수께서 숨을 거두셨을 때 찢어진 성소의 “휘장”(τὸ καταπέτασμα. 마 27:51; 막 15:38; 눅 23:45). 히브리서는 이 “휘장”이 예수 그리스도의 육체를 상징한다고 가르친다. “휘장은 곧 그의 육체니라”(히 10:20).

위에 제시된 네 개의 용어, 다섯 가지 실물을 역문들은 충분히 구별하지 않는 경향을 보인다.<sup>13)</sup> 역문들을 살펴보자.

	『개역개정판』	『새번역성경』	『쉬운성경』	『우리말성경』	『바른성경』	『천주교성경』
<i>Yeri'ah</i> 여러 실로 짠 성막덮개 출 26:1	휘장	(천)폭	(천)폭	휘장	(천)폭	(천)폭
<i>Yeri'ah</i> 염소털로 짠 성막덮개 출 26:7	휘장	(천)폭	장막	휘장	(천)폭	(천막의) 폭
<i>Parochet</i> 성소와 지성소 분리 천 출 26:31	휘장	휘장	휘장	휘장	휘장	휘장
마 27:51	휘장	휘장	휘장	휘장	휘장	휘장

13) 이 실물 용어들을 구별지어 번역하는 것은 어느 언어에나 쉽지 않은 것 같다. 헬라어 『칠십인역』의 경우도 פָּרוֹכֶת *parokhet*(성소와 지성소를 분리하는 천, 출 26:31)과 מַסַּךְ *masakh*(성막 출입구를 가리는 문 기능의 천, 출 26:37)를 *to katapetasma*로 번역하였다. 그러나 동일한 *masakh*를 출애굽기 26:36에서는 *epispastron*으로 번역하였다.



히 10:20	휘장	휘장	휘장	휘장	휘장	휘장
<i>Masakh</i> 성막 출입구 가리는 천 출 26:37	휘장	막	휘장 (36절에는 ‘막’)	휘장	막	막
<i>Qela</i> 성막뜰 올타리 출 27:9	휘장	휘장 (으로 올타리)	휘장(을 둘러서 올타리)	성막휘장	포장	휘장

『개역개정판』은 모든 것을 “휘장”으로 부름으로 각기 다른 용어의 실물들을 전혀 구별하지 않으며, 『우리말성경』도 비슷하다. 『새번역성경』과 『천주교성경』은 용어들을 구별하려는 노력이 보이고, 『쉬운성경』도 비슷한 노력을 보이지만 *masakh*를 출애굽기 26:36에는 “막”이라 하고 출애굽기 26:37에는 “휘장”이라 하여 일관성이 부족하다. 『바른성경』은 실물 용어들을 구별하여 번역하고 있다. 이 용어 번역에 있어 여러 역본들은 개선될 여지가 있다.

외국어 번역본들을 보자.

	영어 RSV	독어 LUT	중국어 CUV	터키어 Kutsal Kitap
<i>Yeri'ah</i> 여러 실로 짠 성막덮개 출 26:1	curtain	Teppich	幔子	perde
<i>Yeri'ah</i> 염소털로 짠 성막덮개 출 26:7	curtain	Teppich	幔子	perde
<i>Parochet</i> 성소와 지성소 분리 천 출 26:31	veil	Vorhang	幔子	perde
마 27:51	curtain	Vorhang	幔子	perde
히 10:20	curtain	Vorhang	幔子	perde
<i>Masakh</i> 성막 출입구 가리는 천 출 26:37	screen	Decke	帘子	perde
<i>Qela</i> 성막뜰 올타리 출 27:9	hanging	Behang	帷子	perde

독어 성경이 가장 정확한 구분을 하고 있고, 터키어 성경은 모두 perde ‘휘장, 커튼’이라 부른다. 영어 RSV는 약간 중복된 번역을 하는데 출애굽기에서 성소 휘장을 veil이라 하고 신약에서는 curtain이라 하는 실수를 범했다. RSV(1952)의 개정판인 NRSV(1989)에서는 모두 curtain으로 수정했다. 중국

어 성경도 부족하지만 실물 용어들을 구분하려 한 노력이 보인다.

### 3.3. 주요 구문들(key/major phrases)

신구약 전체에는 번역의 일관성이 요구되는 수많은 구문들이 있다.

#### 주요구문 예 1: “여호와 보시기에 의로운 일”(hayyashar be'ene yhwh) 구문

이 구문은 구약에 23회<sup>14)</sup> 사용되었다. 『개역개정판』을 예로 들어보자. 신명기 12:25에는 “여호와께서 의롭게 여기시는 일”이라 했으나 그 3절 아래인 12:28에는 “여호와와 의롭게 여기시는 일”이라 번역되어 있다. 이 구문을 꼭 일관되게 번역해야 하는지 반문해볼 수도 있겠으나 이 구문이 지닌 깊은 의미와 용례를 볼 때 일관되게 번역하는 것이 바르다고 본다. 역사서 저자들은 신명기 말씀에 정통했고 신명기의 구문들을 인용하며 이스라엘 왕들의 행위를 평가하고 역사를 기록했다. 사용된 23회 가운데 몇몇 대표적인 구절들을 살펴보자. 이 가운데 열왕기하 14:3과 역대하 25:2는 병행구문이다.

	『개역개정판』	『새번역성경』	『쉬운성경』
신 12:25	여호와께서 의롭게 여기시는 일①	주님 보시기에 바른 일①	여호와께서 보시기에 옳은 일①
신 21:9	여호와께서 보시기에 정직한 일②	주님께서 보시기에 옳은 일②	여호와 보시기에 옳은 일②
왕상 15:5	여호와 보시기에 정직하게③	주님께서 보시기에 올바르게③	여호와께서 보시기에 옳은 일①
왕하 14:3	여호와 보시기에 정직히④	주님께서 보시기에 올바른 일④	여호와께서 보시기에 옳은 일①
=대하 25:2	여호와께서 보시기에 정직하게⑤	주님께서 보시기에 올바른 일④	여호와께서 보시기에 옳은 일①
대하 34:2	여호와 보시기에 정직하게③	주님께서 보시기에 옳은 일②	여호와께서 보시기에 올바른 일③

	『우리말성경』	『바른성경』	『천주교성경』
신 12:25	여호와 보시기에 옳은 일①	여호와 보시기에 올바른 일①	주님의 눈에 드는 옳은 일①

14) 신 12:25, 28; 13:19; 21:9; 왕상 15:5, 11; 22:43; 왕하 12:3; 14:3; 15:3, 34; 16:2; 18:3; 22:2; 대하 14:1; 20:32; 24:2; 25:2; 26:4; 27:2; 28:1; 29:2; 34:2.

신 21:9	여호와께서 보시기에 옳은 일②	여호와께서 보시기에 옳게②	주님의 눈에 드는 옳은 일①
왕상 15:5	여호와 눈앞에서 정직하게③	여호와 보시기에 올바르게③	주님의 눈에 드는 옳은 일①
왕하 14:3	여호와 보시기에 올바르게④	여호와께서 보시기에 올바르게④	주님의 눈에 드는 옳은 일①
=대하 25:2	여호와 눈앞에서 올바르게⑤	여호와 보시기에 올바르게③	주님의 눈에 드는 옳은 일①
대하 34:2	여호와와 눈앞에 올바르게⑥	여호와 보시기에 바르게⑤	주님의 눈에 드는 옳은 일①

위의 표들을 보면, 『우리말성경』은 6가지, 『개역개정판』과 『바른성경』은 5가지, 『새번역성경』은 4가지, 『쉬운성경』은 3가지 번역 구문을 사용했다. 동일하게 다루어야 할 병행구문인 열왕기하 14:3과 역대하 25:2도 『새번역성경』과 『쉬운성경』만 동일하게 번역하였다. 이 구문에서 “여호와 보시기에 (*be'ene yhw*)” 구문과 “의로운 일(*hayyashar*)” 구문을 따로 구별해서 보더라도 마찬가지로 다소 혼란스런 번역들이다. 반면에 『천주교성경』은 하나로 일관되게 번역하였다.

	영어 RSV	독어 LUT	중국어 CUV	터키어 Kutsal Kitap
신 12:25	what is right in the sight of the LORD	was recht ist vor dem HERRN	耶和华眼中看为正的事	RAB'bin gözünde doğru olan
신 21:9	what is right in the sight of the LORD	wie es recht ist vor den Augen des HERRN	耶和华眼中看为正的事	RAB'bin gözünde doğru olan
왕상 15:5	what was right in the eyes of the LORD	was dem HERRN wohlgefiel	耶和华眼中看为正的事	RAB'bin gözünde doğru olan
왕하 14:3	what was right in the eyes of the LORD	was dem HERRN wohlgefiel	耶和华眼中看为正的事	RAB'bin gözünde doğru olan
=대하 25:2	what was right in the eyes of the LORD	was dem HERRN wohlgefiel	耶和华眼中看为正的事	RAB'bin gözünde doğru olan
대하 34:2	what was right in the eyes of the LORD	was dem HERRN wohlgefiel	耶和华眼中看为正的事	RAB'bin gözünde doğru olan

외국어 성경들의 경우, 영어, 중국어, 터키어 성경은 동일한 번역 구문을 일관되게 사용하였다. 영어 RSV는 문맥에 따라 시제를 다르게 사용했는데(*what is/was right*) 이는 바른 번역으로 볼 수 있다. 독어는 3가지 번역문을 사용하여 약간의 혼란상을 보인다. 그러나 열왕기와 역대기에는 동일한 구문을 일관되게 사용하였다.

### 3.4. 인용문들(quotations)

성경 66권은 서로 연결되어 있어서 전체로서 하나의 통합된 책을 이룬다. 용어나 개념들이 그러하고, 또한 구약과 신약은 인용문들로 서로 연결되어 있다. 시대적으로 앞선 책들에 있는 구절이나 구문이 나중의 책들에 인용되며 구약의 구문이 구약 안에서 그리고 신약에서 인용되기도 한다. 신약의 내용들이 신약 안에서 서로 인용되기도 한다. 여기에는 구약과 신약의 교량역할로서 『칠십인역』(LXX) 헬라어 구약의 역할도 인정되어야 한다. 인용 구문은 원래의 구문을 그대로 복사해서는 안 되고 인용구문의 형태와 그 인용방식을 존중하면서 번역되어야 한다. 즉 같은 구문은 동일하게 번역하고 형태가 달라진 인용문은 그 달라진 형태를 그대로 번역해야 한다.

또한 여러 책의 장절들은 서로 병행되는 구문들이다. 구약은 오경의 일부 내용이 병행구문이며, 사무엘상에서 역대하까지의 기록들, 사무엘상 22장과 시편 18편, 시편과 선지서의 일부가 서로 병행구문들이다. 구약의 약 4분의 1이 병행구문이며, 신약은 복음서 전체가 기본적으로 병행구문인데 이는 신약의 44 퍼센트를 점한다.

인용문들과 병행구문들에 대한 일관성 점검은 상당 기간 세심한 노력을 기울여야 완성도가 높은 결과를 얻는다.

#### 인용문 예 1: 시편 110:4 = 히브리서 5:6 = 히브리서 7:17 구문

먼저 원문을 살펴보자.

	구약 히브리어 원문 (BHS <sup>15</sup> )	구약 헬라어 칠십인역 (LXX <sup>16</sup> )	신약 헬라어 원문 (GNT <sup>17</sup> )
시 110:4	אֲתָהּ כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דָּבָרְתַי מִלְכִי־צְדָקָה	σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ	
히 5:6			Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν

			Μελχισέδεκ
히 7:17			Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ

위의 내용을 보면 히브리어 원문이나 헬라어 구문이 의미상 동일함을 볼 수 있다. 헬라어 구문은 『칠십인역』이건 신약 본문이건 히브리어 구문의 직역이다. 『개역개정판』 시편 110:4에서 “서열”로 번역된 히브리어 מְרַאֲתִי(*divrati*)의 의미와 그 번역어인 헬라어 τάξις(*taksis*)의 의미를 각기 어떻게 이해하느냐에 따라 “서열, 계통, 반차, 방식, 이유” 등 약간 다른 번역이 될 수 있다. 아래 독어 번역에서 시편의 구문(*der Weise*)과 히브리서의 구문(*der Ordnung*)이 다른 것은 그러한 의미의 차이를 반영한 것으로 보인다. 그러나 기본적으로 이 구문들은 동일하게 보아도 무리가 없다. 신약 헬라어 본문에는 칠십인역 구문에 있는 εἶ가 빠져 있다. εἶ는 “(당신은) ...입니다”의 뜻을 가진 헬라어 계사인테, 신약의 인용문은 계사가 없는 구약 히브리어 원문을 완전히 직역한 것이다. 그러므로 이 세 구문은 동일하게 번역되는 것이 기본이다.

	『개역개정판』	『새번역성경』	『쉬운성경』
시 110:4	너는 멜기세덱의 서열을 따라 영원한 제사장이라①	너는 멜기세덱을 따른 영원한 제사장이다①	너는 영원한 제사장이다. 멜기세덱의 계통에 속하는 제사장이다①
히 5:6	네가 영원히 멜기세덱의 반차를 따르는 제사장이라②	너는 멜기세덱의 계통을 따라 임명받은 영원한 제사장이다②	너는 멜기세덱의 계통을 따른 영원한 대제사장이다②
히 7:17	네가 영원히 멜기세덱의 반차를 따르는 제사장이라②	너는 멜기세덱의 계통을 따라서, 영원히 제사장이다③	너는 멜기세덱의 계통을 따른 영원한 제사장이다③

15) Kurt Elliger, et al., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 4th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990).

16) Alfred Rahlfs, *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935, 1979).

17) Kurt Aland, et al., ed., *The Greek New Testament* 4th rev. ed. (Stuttgart: German Bible Society, 1993).

	『우리말성경』	『바른성경』	『천주교성경』
시 110:4	너는 멜기세덱의 계열을 따르는 영원한 제사장이다①	너는 영원히 멜기세덱 계열을 따른 제사장이다①	너는 멜키체덱과 같이 영원한 사제다①
히 5:6	너는 멜기세덱의 계열을 따르는 영원한 제사장이다①	너는 영원히 멜기세덱의 계열을 따른 제사장이다②	너는 멜키체덱과 같이 영원한 사제다①
히 7:17	너는 영원히 멜기세덱의 계열을 따르는 제사장이다②	너는 영원히 멜기세덱의 계열을 따른 제사장이다②	너는 멜키체덱과 같이 영원한 사제다①

위에서 다섯 개신교 역본들은 세 구문을 일관되게 번역하지 못했고, 『천주교성경』만 일관되게 번역했다. 『우리말성경』은 시편과 히브리서 5:6을 동일하게 번역했으나 히브리서 7:17은 다르게 해서 아쉬움을 남긴다. 다른 네 역본은 구약과 신약의 번역을 다르게 했다. 『개역개정판』, 『쉬운성경』, 『바른성경』은 히브리서 두 구문을 일관되게 번역했다. 『새번역성경』은 3 가지 형태로 번역했는데 아래 독일어 성경처럼 히브리어 *divrati*와 헬라이어 *taksis*의 차이를 고려한 것으로 보이지는 않는다. 위 여섯 역본 외에 다른 세 한글 역본을 살펴보았으나 이 세 구문을 모두 일관되게 번역한 역본은 하나도 없었다.<sup>18)</sup>

	영어 RSV	독어 LUT	중국어 CUV	터키어 Kutsal Kitap
시 110:4	You are a priest for ever after the order of Melchizedek	Du bist ein Priester ewiglich nach der Weise Melchisedeks	你是照着[麦基洗德]的等次永远为祭司	Melkisedek düzeni uyarınca Sonsuza dek kâhinsin sen!
히 5:6	Thou art a priest for ever, after the order of Melchizedek	Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks.	你是照着[麦基洗德]的等次永远为祭司	Melkisedek düzeni uyarınca Sen sonsuza dek kâhinsin
히 7:17	Thou art a priest for ever, after the order of Melchizedek	Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks	你是照着[麦基洗德]的等次永远为祭司	Melkisedek düzeni uyarınca Sen sonsuza dek kâhinsin

18) 『공동번역』, 『현대인의 성경』, 『현대어 성경』. 이 세 역본들이나 그 외의 한글 역본들이 이 글에서 점검의 대상이 된 여섯 역본(『개역개정판』, 『새번역성경』, 『쉬운성경』, 『우리말성경』, 『바른성경』, 『천주교성경』)보다 일관성이나 번역의 완성도가 높은 역본이라 할 근거는 없다.

위에서 중국어 성경은 세 구문을 동일하게 번역했다. 터키어는 히브리서 두 구문은 동일하게 번역했으나 시편 구문은 약간 다르게 했다. 곧, sen(너)을 문장 끝에 두어 강조하면서 시적 감각을 살리려 했다. 독어는 히브리어 두 구문을 같게 했고 구약은 약간 다르게 했다. 영어(RSV)의 경우 기본적으로 동일한 뜻의 구문이지만 시편에서는 “You are”를, 히브리서에서는 “Thou art”를 사용했다. RSV 번역자들이 시편의 문체는 현대화한 반면 히브리서의 시편 인용문은 미처 현대화하지 못하고 RSV의 대본인 King James Version(KJV, 1611)과 Revised Version(RV, 1885)의 번역문을 그대로 가져왔다. 그래서 요구되는 일관성이 부족한 결과가 되었다. 그러나 NRSV는 세 구문을 동일하게 번역하였다. “You are a priest forever according to the order of Melchizedek.”

**인용문 예 2: 창 4:26 (12:8; 13:4; 21:33; 26:25) ≈ 율 2:32 = 행 2:21 = 롬 10:13 구문**

이번에는 약간 복합적인 인용문이다. 창세기 4:26 “여호와와 그의 이름을 부르기 시작하였다”에서 ‘여호와와 그의 이름을 부르다’(הָוָה בְּשֵׁם יְהוָה *qro beshem yhwh*) 구문에 대한 일관성이 문제가 된다. 이 구문은 구약에서 여러 번 인용되고 있다(창 12:8; 13:4; 21:33; 26:25; 출 33:19; 34:5; 왕상 18:24; 왕하 5:11; 시 116:13, 17; 율 2:32; 습 3:9 등). 특히 요엘 2:32 “누구든지 여호와와 그의 이름을 부르는 자는 구원을 얻으리니”에서 여호와와 그의 이름을 부르는 것이 구원받는 믿음의 행위라고 설명한다. 이 구절은 다시 신약 사도행전 2:21과 로마서 10:13에서 인용된다. 구약의 “여호와(*yhwh*)” 칭호가 신약에서 “주/주님(*kurios*)”으로 번역되는 점을 감안하는 것은 기본이다.

“여호와(/주)의 이름을 부르다” 행위는 사람이 하나님과 바른 관계를 정립하는 것을 의미하며 그것은 그의 신앙행위, 예배행위를 표현한다. 주의 이름을 부르는 행위는 구원받는 믿음의 행위이며 이는 창세기 4장 이후 구약시대와 신약시대 전체에 걸쳐 있어 왔으며 오늘도 동일하다. 이로써 창세기 4:26; 요엘 2:32; 사도행전 2:21; 로마서 10:13은 성경 전체를 관통하는 “여호와와 그의 이름을 부름”과 믿음과 구원의 원리를 계시한다. 이 구문들의 해석과 번역에서도 일관성을 유지하는 것이 옳바르다. 먼저 원문을 보자.

창 4:26 הָוָה בְּשֵׁם יְהוָה לְקָרָא *az huchal liqro beshem yhwh*

율 2:32 BHS (3:5)	כָּל אֲשֶׁר-יְקָרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט
율 2:32 LXX	πάς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται

행 2:21 GNT	πάς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.
롬 10:13 GNT	Πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

창세기 4:26의 히브리어 *qro beshem yhwh* 구문은 요엘 2:32에서 그대로 인용되었다. 요엘 2:32의 히브리어 원문과 헬라이어 『칠십인역』은 엄밀하게 같은 내용이고, 사도행전 2:21은 요엘 2:32의 『칠십인역』 구문이 그대로 인용되었고 로마서 10:13도 문맥상 γαρ가 포함되었으나 기본적으로 요엘 2:32의 『칠십인역』 구문이 그대로 인용되었다. 따라서 창세기-요엘-사도행전-로마서에서 진리가 일관성 있게 제시되었다.

한글 번역문들을 점검해보자.

	『개역개정판』	『새번역성경』	『쉬운성경』
창 4:26	여호와와 그의 이름을 불렀더라	주님의 이름을 불러 예배하기 시작하였다.	여호와와 그의 이름을 부르며, 예배를 드리기를 시작했습니다
요 2:32	누구든지 여호와와 그의 이름을 부르는 자는 구원을 얻으리니	주님의 이름을 불러 구원을 호소하는 사람은 다 구원을 받을 것이다	누구든지 나 여호와와 그의 이름을 부르는 사람은 구원을 받을 것이다
행 2:21	누구든지 주의 이름을 부르는 자는 구원을 받으리라	주님의 이름을 부르는 사람은 구원을 얻을 것이다	누구든지 주님의 이름을 부르는 사람은 구원을 얻을 것이다
롬 10:13	누구든지 주의 이름을 부르는 자는 구원을 받으리라	주님의 이름을 부르는 사람은 누구든지 구원을 얻을 것입니다	누구든지 주님의 이름을 부르는 자는 구원을 얻을 것이다

	『바른성경』	『우리말성경』	『천주교성경』
창 4:26	여호와와 그의 이름을 부르기 시작하였다	사람들이 비로소 여호와와 그의 이름을 부르기 시작했습니다	사람들이 주님의 이름을 받들어 부르기 시작하였다
요 2:32	누구든지 여호와와 그의 이름을 부르는 사람은 구원을 얻을 것이니	그러나 여호와와 그의 이름을 부르는 사람은 누구나 구원을 받을 것이다	그때에 주님의 이름을 받들어 부르는 이는 모두 구원을 받으리라
행 2:21	누구든지 주님의 이름을 부르는 자는 구원을 받을 것이다	그러나 누구든지 주의 이름을 부르는 사람은 구원을 얻을 것이다	그때에 주님의 이름을 받들어 부르는 이는 모두 구원을 받으리라
롬 10:13	누구든지 주님의 이름을 부르는 자는 구원을 받을 것이다	주의 이름을 부르는 사람은 누구든지 구원을 받을 것이다	주님의 이름을 받들어 부르는 이는 모두 구원을 받을 것입니다



『개역개정판』은 요엘서와 사도행전, 로마서에서 “구원을 얻(다)”(을)와 “구원을 받(다)”(행, 롬)에서 약간 다르지만 비교적 일관된다. 그러나 창세기 4:26 번역문은 완성도가 미흡하다. 『바른성경』은 전반적으로 “여호와(의/주의) 이름을 부르(다)”를 일관되게 했으나 세부적으로 “사람은”/“자는”, “얻을”/“받을” 등에서 일관성과 번역완성도가 약간 부족하고, 『우리말성경』도 비슷한 수준의 일관성과 완성도를 보인다. 『새번역성경』과 『쉬운성경』은 창세기 4:26에서 “예배하기/예배를 드리기” 표현을 첨가하여 의미를 좀 더 분명하게 하였다. 그러나 그것으로 인해 요엘서, 사도행전, 로마서와는 연관성을 다소 잃어버리게 되었다.<sup>19)</sup> 『새번역성경』은 요엘 2:32에 “구원을 호소하는” 구문을 첨가해서 사도행전 2:21과 로마서 10:13과의 인용관계가 흐려지게 되었다. 『천주교성경』은 일관성과 완성도가 높다. 이 구문의 일관성에 있어서 『바른성경』은 약간 아쉽고, 『쉬운성경』은 비교적 좀 더 아쉽고, 『새번역성경』은 좀 더 많이 아쉽다 하겠다.

“여호와(의/주의) 이름을 부르(다)”는 표현이 “참된 예배를 드리다”란 의미가 있음을 나타내는 것은 나쁘지 않다. 그러나 그같은 신앙행위로 구원받게 된다는 성경 전체를 관통하는 진리를 일관성 있게 보여줄 수 없으므로 바람직하지 않다. 해결 방안으로 창세기 4:26을 요엘서, 사도행전, 로마서와 상통하는 문자적 번역을 하고, 필요하다면 “여호와(의) 이름을 부르는 것은 참된 예배를 드리는 것을 의미함”이란 설명을 각주에 넣을 수 있겠다.

외국어 역본들을 보자.

19) 『새번역성경』과 『쉬운성경』이 창세기 4:26에 “예배하기 / 예배를 드리기”를 첨가하는 것은 일부 외국어 역본들에도 비슷하게 나타난다. 이로 인해 두 한글 역본과 마찬가지로 창세기 4:26 구문과 요엘 2:32, 사도행전 2:21, 로마서 10:13 구문 사이의 밀접한 연관성이 흐려지는 것을 본다. 가령, 영문 NLT(New Living Translation)와 NET(New English Translation) 성경을 보자.

	NLT	NET
창 4:26	people first began to <u>worship</u> the LORD <u>by name</u>	people began to <u>worship</u> the LORD
을 2:32	everyone who <u>calls on the name</u> of the LORD will be saved	everyone who <u>calls on the name</u> of the LORD will be delivered
행 2:21	everyone who <u>calls on the name</u> of the LORD will be saved	everyone who <u>calls on the name</u> of the Lord will be saved
롬 10:13	Everyone who <u>calls on the name</u> of the LORD will be saved	everyone who <u>calls on the name</u> of the Lord will be saved

	영어 RSV	독어 LUT	중국어 CUV	터키어 Kutsal Kitap
창 4:26	men began to call upon the name of the LORD.	fing man an, den Namen des HERRN anzurufen	人才求告耶和华的名	insanlar RAB'bi adıyla çağırmaya başladı
욥 2:32	all who call upon the name of the LORD shall be delivered	wer des HERRN Namen anrufen wird, der soll errettet werden	凡求告耶和华名的就必得救	RAB'bi adıyla çağırان herkes kurtulacak
행 2:21	whoever calls on the name of the Lord shall be saved	wer den Namen des Herrn anrufen wird, der soll gerettet werden	凡求告主名的, 就必得救	Rab'bi adıyla çağırان herkes kurtulacak
롬 10:13	every one who calls upon the name of the Lord will be saved	wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll gerettet werden	凡求告主名的就必得救	Rab'bi adıyla çağırان herkes kurtulacak

영어 RSV는 상당히 부족하게 보이고, 독어, 중국어, 터키어는 일관성을 보이고 있다. 중국어 성경은 중국어 문법을 고려할 경우 일관성이 있다고 하겠다. 터키어 성경이 가장 온전한 일관성을 보인다.

### 3.5. 병행구문들(parallel passages)

병행구문에는 여러 종류가 있다. 간단한 구문이 두 곳 또는 여러 곳에서 동일하게 사용되거나, 한 장 또는 그 이상의 긴 단락이 두 곳 이상에서 사용되는 경우이다. 완전히 동일한 형태의 구문이 다중으로 사용되기도 하고, 부분적으로 다른 형태의 구문이 사용되기도 한다. 병행구문들은 같은 책 안에서 사용될 수도 있고 여러 다른 책에서 사용될 수도 있다.

병행구문들에 대한 일관성 점검은 용어나 인용문에 대한 일관성 점검보다 더 긴 기간 동안 세심한 노력을 기울여야 높은 완성도를 얻는다.

#### 병행구문 예 1: “온 땅이여 여호와께 즐거이 소리칠지어다” 구문

동일한 책에서 사용된 간단한 병행구문의 예로 “온 땅이여 여호와께 즐거이 소리칠지어다” 구문을 든다. 시편 98:4 = 시편 100:1 *hari' u layhwh kol-ha'arets.*

	『개역개정판』	『새번역성경』	『쉬운성경』
시 98:4	온 땅이여 여호와께 즐거이 소리칠지어다①	온 땅아, 소리 높여 즐거이 주님을 찬양하여라①	온 땅이여, 기쁨으로 여호와께 즐거이 외치며①
시 100:1	온 땅이여 여호와께 즐거운 찬송을 부를지어다②	온 땅이여, 여호와께 환호성을 울려라②	온 땅이여, 여호와께 즐겁게 외치십시오②

	『우리말성경』	『바른성경』	『천주교성경』
시 98:4	온 땅이여, 여호와께 기뻐 외치라①	온 땅이여, 여호와께 크게 외치라①	주님께 환성 울려라, 온 세상아①
시 100:1	온 땅이여, 여호와께 기뻐 외치라①	온 땅이여, 여호와께 크게 외치라①	온 세상아, 주님께 환성 울려라②

이 병행구문에서 『우리말성경』과 『바른성경』은 온전하게 일관된 번역을 했고, 『천주교성경』도 “온 세상아”의 위치를 다르게 놓았지만 기본적으로 두 구문을 동일하게 번역했다. 『개역개정판』, 『새번역성경』, 『쉬운성경』에서는 원문의 동일함이 뚜렷이 나타나지 않고 있다. 시문이어서 문맥에 따라서 약간 다르게 할 수도 있겠으나 원칙적으로 병행구문을 동일하게 번역하는 것이 타당하다고 본다.

	영어 RSV	독어 LUT	중국어 CUV	터키어 Kutsal Kitap
시 98:4	Make a joyful noise to the LORD, all the earth;	Jauchzet dem HERRN, alle Welt,	全地都要向耶 和华欢乐；	Sevinç çıǵlıkları yükseltin RAB’be, ey yeryüzündekiler!
시 100:1	Make a joyful noise to the LORD, all the lands!	Jauchzet dem HERRN, alle Welt!	普天下当向耶 和华欢呼！	Ey bütün dünya, RAB’be sevinç çıǵlıkları yükseltin!

독어 성경은 두 구문을 기본적으로 동일하게 번역했다. 영어와 터키어 성경은 약간 다르게 했다. 영어 RSV와 터키어는 히브리어 원문 *ha'arets*에 대한 번역을 두 가지로 했다. RSV는 the earth와 the lands, 터키어는 yeryüzündekiler(땅위에 있는 자들)과 dünya(세계). NRSV는 이를 수정하여 두 구절에서 모두 the earth로 번역했다. 중국어에서는 원문의 동일함을 느끼기 어렵다.

**병행구문 예 2: 예레미야 10:12-16 // 예레미야 51:15-18**

동일한 책에서 사용된 다소 긴 단락의 병행구문의 예로 예레미야 10:12-16 = 예레미야 51:15-18을 들어보자(각 절은 병행구문이다: 12//15, 13//16, 14//17, 15//18).

먼저 히브리어 마소라 원문을 보자.

렘 10:12-15 (BHS)	렘 51:15-18 (BHS)
12 עֲשֵׂה אֲרֶזְךָ בְּכַחוֹ מְכִיִן תִּבְלַח בְּחִכְמֹתָו וּבְחִבְבוֹנֹתָו נְטִיחַ שָׁמַיִם	15 עֲשֵׂה אֲרֶזְךָ בְּכַחוֹ מְכִיִן תִּבְלַח בְּחִכְמֹתָו וּבְחִבְבוֹנֹתָו נְטִיחַ שָׁמַיִם
13 לְקוֹל תְּהוֹ הַמּוֹן מִיָּם בְּשָׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשָׂאִים מִקְצֵה אֲרֶזְךָ הָאֲרֶזְךָ בְּרָקִים לְמַטֵּר	16 לְקוֹל תְּהוֹ הַמּוֹן מִיָּם בְּשָׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשָׂאִים מִקְצֵה אֲרֶזְךָ בְּרָקִים לְמַטֵּר עֲשֵׂה וַיֵּצֵא רוּחַ מֵאֲצִלְתָּיו
14 נִבְעֵר כָּל־אֶדְם מִדַּעַת הַבַּיִשׁ כָּל־צוֹרֶף מִפָּסֶל כִּי שָׁקַר נִסְכּוֹ וְלֹא־רוּחַ בָּם	17 נִבְעֵר כָּל־אֶדְם מִדַּעַת הַבַּיִשׁ כָּל־צוֹרֶף מִפָּסֶל כִּי שָׁקַר נִסְכּוֹ וְלֹא־רוּחַ בָּם
15 הִבֵּל הֵמָּה מַעֲשֵׂה תַעֲתָעִים בַּעַת פְּקָדָתָם אֲבָדוּ	18 הִבֵּל הֵמָּה מַעֲשֵׂה תַעֲתָעִים בַּעַת פְּקָדָתָם אֲבָדוּ

위 표에서 볼 수 있듯이 두 병행구문은 기본적으로 동일한 구문이다. 10:13의 וַיַּעֲלֶה(wayya‘aleh)와 51:16의 וַיַּעֲלֶה(wayya‘al)이 약간 다른 형태로 보이지만 문법적 자질이나 의미가 같기 때문에 두 구문은 결국 완전히 동일한 병행구문이라 할 수 있다. 따라서 동일한 구문으로 일관되게 번역하는 것이 바르다.

이제 각 역본들을 하나 하나 살펴보자. (두 구문을 대조하여 차이가 나는 부분은 밑줄로 표시하였다. 지면을 절약하기 위해 일관성에 문제가 있는 구절만 제시하였다.)

렘 10:14-15 (『개역개정판』)	렘 51:17-18 (『개역개정판』)
14 사람마다 어리석고 무식하도다 은장 <sup>이</sup> 마다 자기의 조각한 신상으로 말미암아 수치를 당하나니 이는 그 <sup>가</sup> 부어 만든 우상은 거짓 것이요 그 속에 생기가 없음이라	17 사람마다 어리석고 무식하도다 금장 <sup>색</sup> 마다 자기가 만든 신상으로 말미암아 수치를 당하나니 이는 그 부어 만든 우상은 거짓이요 그 속에 생기가 없음이라
15 그것들은 헛 것이요 망령 <sup>되</sup> 이 만든 것인즉 징벌 <sup>하</sup> 실 때에 멸망할 것이	18 그것들은 헛된 것이요 조롱 거리 <sup>이니</sup> 징벌 <sup>하</sup> 시는 때에 멸망할 것이나

위 역본은 비교적 일관성을 살려 번역한 것으로 보인다. 다만 14-15//17-18 절에서 상당히 다르게 번역된 이유를 알기 어렵다. 특히 צוֹרֶף(tsoref)를 “은장

이”(10:14)와 “금장색”(51:17)으로 달리 번역한 것은 무슨 까닭인가? 문맥을 감안한 차이라 볼 여지도 없다. 앞으로 일관성 점검과 수정이 필요함을 보여 주고 있다.

렘 10:14-15 (『새번역성경』)	렘 51:17-18 (『새번역성경』)
<p>14 사람은 누구나 어리석고 <u>지식이</u> 모자란다. 은장이는 자기들이 만든 신상 때문에 모두 수치를 당한다. <u>그들이</u> 금속을 부어서 만든 신상들은 속임수요, 그것들 속에는 생명이 없기 때문이다.</p> <p>15 그것들은 허황된 것이요, 조롱거리에 지나지 않아서, 벌을 받을 때에는 모두 멸망할 수밖에 없다.</p>	<p>17 사람은 누구나 어리석고 무식하다. <u>금속을 부어서 만든 신상들은 거짓이요, 그것들 속에 생명이 없으니,</u> 은장이들은 자기들이 만든 신상 때문에 모두 수치를 당하고야 만다. 금속을 부어서 만든 신상들은 속임수요, 그것들 속에는 생명이 없으니,</p> <p>18 그것들은 허황된 것이요, 조롱거리에 지나지 않아서, 벌 받을 때에는 모두 멸망할 수밖에 없다.</p>

이 역본은 이중성을 보이고 있다. 14//17절을 제외하면, 즉 12-13//15-16, 15//18절은 완전히 동일한 구문으로 일관성있게 번역하고 있다. 그러나 51:17은 유난히 혼란스럽다. “금속을 부어서 만든 신상들은 거짓이요, 그것들 속에 생명이 없으니” 부분은 이중번역에 해당하며 없어야 옳다. 14//17절을 보면 번역팀이 일관성 점검을 하다가 중단한 듯 보이는데 정리되지 않은 채 출판된 것 같다. 이런 부분들은 즉시 수정되어야 할 것이다.

렘 10:14-15 (『쉬운성경』)	렘 51:17-18 (『쉬운성경』)
<p>14 모든 사람은 어리석고 <u>아는 것이</u> 적습니다. 모든 대장장이는 자기가 만든 우상 때문에 부끄러움을 당합니다. <u>그것은 그들이 부어 만든 우상은 헛된 신에 지나지 않고, 그 안에는 생명이 없기 때문입니다.</u></p> <p>15 그것들은 헛된 것일 뿐입니다. 사람들의 노리개에 지나지 않습니다. <u>여호와께서 심판하실 때에 망하고 말 것입니다.</u></p>	<p>17 사람은 <u>다 어리석고 무식하다.</u> 은장이들은 <u>그들이 만든 우상 때문에 부끄러움을 당한다.</u> 그들이 만든 신상은 거짓 신일 뿐이며 그 속에는 생명이 없다.</p> <p>18 그것들은 헛것이요, 모두가 <u>비웃음거리일 뿐이니 심판받을 때에 멸망당하고 말 것이다.</u></p>

위 역본은 이 구문이 병행구문이란 점을 놓친 것 같다. 10:12-15 // 51:15-18 병행구문이 전체적으로 일관성을 결여하고 있다. 이 구문이 병행구문이란 인식이 없었던 것으로 보인다.

렘 10:14-15 (『우리말성경』)	렘 51:17-18 (『우리말성경』)
<p>14 모든 사람이 분별력이 없고 지식이 없고 세공장이들 모두가 그의 우상들로 수치를 당합니다. 그들이 부어 만든 우상들은 헛것이며 그것들 안에는 <u>호흡이 없습니다.</u></p> <p>15 그것들은 쓸모가 없고 조롱거리일 뿐입니다. <u>여호와께서 벌하실 때 그것들은 망할 것입니다.</u></p>	<p>17 모든 사람이 분별력이 없고 지식이 없고 세공장이들 모두가 그의 우상들로 수치를 당한다. 이는 그가 녹여 만든 우상들이 헛것이며 그것들 안에 <u>생명이 없기 때문이다.</u></p> <p>18 그것들은 헛것이고 <u>기만하는 것이다. 그것들의 멸망의 때가 오면 그것들이 망할 것이다.</u></p>

위 역본도 병행구문의 일관성 번역이란 점에서 부족하다. 10:15//51:18의 경우 동일한 원문에서 나온 번역으로 볼 수 없을 정도로 다르게 되어 있다.

렘 10:12-13 (『바른성경』)	렘 51:15-16 (『바른성경』)
<p>12 여호와께서 <u>그분의</u> 권능으로 땅을 지으셨고, <u>그분의</u> 지혜로 세계를 세우셨으며, <u>그분의</u> 총명으로 하늘을 펴셨다.</p> <p>13 주께서 소리를 내시면 하늘에 많은 물이 생기고, 주께서 땅 끝에서 구름이 올라오게 하시며, 주께서 번개를 일으켜 비를 내리시고, <u>그분의 창고에서 바람을 내보내신다.</u></p>	<p>15 여호와께서 권능으로 땅을 지으셨고, 지혜로 세계를 세우셨으며, 총명으로 하늘을 펴셨다.</p> <p>16 주께서 소리를 내시면 하늘에 많은 물이 생기고, 땅 끝에서 구름이 올라오게 하시며, 주께서 번개를 일으켜 비를 내리시고, <u>그분의 창고에서 바람을 내보내신다.</u></p>

이 역본은 두 병행구문을 기본적으로 동일한 구문으로 번역하고 있지만 12//15절과 13//16절에서 일관성의 부족을 보이고 있다. 완성도가 약간 떨어진 아쉬움을 남긴다.

렘 10:14-15 (『천주교성경』)	렘 51:17-18 (『천주교성경』)
<p>14 사람은 누구나 어리석고 지식이 모자란다. 대장장은 누구나 우상 탓에 수치를 당한다. 사실 그가 부어 만든 상은 가짜라서 그 안에 숨결이 없다.</p> <p>15 그것들은 헛것이요 조롱거리니 그들이 벌을 받을 때에 그것들도 사라지리라.</p>	<p>17 사람은 누구나 어리석고 지식이 모자란다. 대장장은 누구나 우상 탓에 수치를 당한다. 사실 그가 부어 만든 상은 가짜라서 그 안에 숨결이 없다.</p> <p>18 그것들은 헛것이요 조롱거리니 그들이 벌을 받을 때에 그것들도 사라지리라.</p>

이 역본은 완벽한 일관성을 보이고 있다. 위에서 본 개신교 역본들에 비해 일관성 번역 면에서는 훨씬 높은 수준을 보이고 있다. 한국 천주교회는 선교

221년이 지난 2005년에 적어도 번역의 일관성에 있어서는 국제 표준에 가장 근접한 역본을 갖게 된 것 같다.<sup>20)</sup>

이제 외국어 역본들을 보자.

렘 10:14-15 (영어 RSV)	렘 51:17-18 (영어 RSV)
<p><sup>14</sup> Every man is stupid and without knowledge; every goldsmith is put to shame by his idols; for his images are false, and there is no breath in them. <sup>15</sup> They are worthless, a work of delusion; at the time of their punishment they shall perish.</p>	<p><sup>17</sup> Every man is stupid and without knowledge; every goldsmith is put to shame by his idols; for his images are false, and there is no breath in them. <sup>18</sup> They are worthless, a work of delusion; at the time of their punishment they shall perish.</p>

위 영어 역본은 완전히 동일한 구문이며 완성도가 뛰어나다.

렘 10:12-13 (독어 LUT)	렘 51:15-16 (독어 LUT)
<p><sup>12</sup> Er <i>aber</i> hat die Erde durch seine Kraft gemacht und den Erdkreis <i>bereitet</i> durch seine Weisheit und den Himmel ausgebreitet durch seinen Verstand. <sup>13</sup> Wenn er donnert, so ist Wasser die Menge am Himmel; <i>Wolken läßt er</i> heraufziehen vom Ende der Erde. Er macht die Blitze, daß es regnet, und läßt den Wind kommen aus seinen Vorratskammern.</p>	<p><sup>15</sup> Er hat die Erde durch seine Kraft gemacht und den Erdkreis durch seine Weisheit <i>bereitet</i> und den Himmel ausgebreitet durch seinen Verstand. <sup>16</sup> Wenn er donnert, so ist Wasser die Menge am Himmel. <i>Er läßt die Wolken</i> heraufziehen vom Ende der Erde. Er macht die Blitze, daß es regnet, und läßt den Wind kommen aus seinen Vorratskammern.</p>

위 역본의 두 구문은 기본적으로 동일하다. 12절에 *aber*가 첨가되어 있고, 두 군데서 어순의 차이를 보인다: 12//15절에서 *bereitet*, 그리고 13//16절에서 *Wolken läßt er // Er läßt die Wolken*의 위치에 차이가 있다. 그 밖에는 완전히 일관된 번역이다.

20) 이 역본의 일관성이 우수한 것은 사실이다. 그러나 그것이 이 역본이 전체적으로 뛰어난 번역임을 증명하는 것은 아니다. 전체적인 우수성은 다른 여러 면에서 종합적으로 검토되어야 하며, 이 글은 그러한 종합적 평가를 내리는 것은 아니다.

렘 10:14-15 (중국어 CUV)	렘 51:17-18 (중국어 CUV)
<sup>14</sup> 各人都成了畜类, 毫无知识; 各银匠都因他雕刻的偶像羞愧。 他所铸的偶像本是虚假的, 其中并无气息, <sup>15</sup> 都是虚无的, 是迷惑人的工作; 到追讨的时候必被除灭。	<sup>17</sup> 各人都成了畜类, 毫无知识。 各银匠都因他的偶像羞愧; 他所铸的偶像本是虚假的, 其中并无气息, <sup>18</sup> 都是虚无的, 是迷惑人的工作, 到追讨的时候, 必被除灭。

위 중국어 역본은 완전히 동일한 구문이다. 단지 14-15//17-18절에서 부호 사용에 차이를 보이지만 완성도가 높은 역본이다. 이 중국어 화합본(CUV)에는 오늘날 안 쓰이는 고어들이 많이 들어 있어서 오늘의 세대가 이해하는 데 많은 문제가 있다고 한다. 그러나 일관성 점검을 포함한 번역의 완성도에 있어서는 한글 번역본들보다 높다고 볼 수 있다. 이 점에 있어서는 중국과 대만 등지의 중국인 성도들이 한국의 성도들보다 수준 높은 성경을 사용한다고 할 수도 있다.

렘 10:14-15 (터키어 Kutsal Kitap)	렘 51:17-18 (터키어 Kutsal Kitap)
<sup>14</sup> Hepsi budala, bilgisiz, Her kuyumcu yaptığı puttan utanacak. O putlar yapmacıktır, Soluk yoktur onlarda. <sup>15</sup> Yararsız, alay edilesi nesnelendir, Cezalandırılınca yok olacaklar.	<sup>17</sup> Hepsi budala, bilgisiz. Her kuyumcu yaptığı puttan utanacak. O putlar yapmacıktır, Soluk yoktur onlarda. <sup>18</sup> Yararsız, alay edilesi nesnelendir, Cezalandırılınca yok olacaklar.

위 터키어 성경은 완전히 일관된 번역이며 완성도가 높다.

이로 볼 때 현재 나와 있는 한글 역본들 가운데서 『천주교성경』 외 다른 역본들은 병행구문에 대한 번역의 일관성이 비교적 낮은 수준을 보인다.

성경에는 위의 예보다 더 큰 단위의 병행구문들이 있다. 사건 단위, 장 단위, 책 단위의 병행구문들이 있다. 사건 단위 병행구문의 예로 복음서(특히 공관복음서)의 사건들을 들 수 있다. 예를 들면, “예수께서 오천 명을 먹이신 일” 마태복음 14:13-21 // 마가복음 6:30-44 // 누가복음 9:10-17 // 요한복음 6:1-14. 장 단위 병행구문의 예를 들면, “사울의 죽음” 사무엘상 31장 // 역대상 10장, 그리고 “여호와의 구원을 노래한 다윗” 사무엘하 22장 // 시편 18편. 구약에서 책 단위의 병행구문으로 “사무엘상-열왕기하” // “역대상-하”를 들 수 있다. 복음서의 병행구문들은 사건 단위, 장 단위, 책 단위 모두에 해당된다고 하겠다. 이같은 대단위 병행구문들에 대한 각 역본들의 번역문 점검은



글의 분량이 너무 커지기 때문에 여기서는 생략하기로 한다. 다만, 성경의 대단위 병행구문들에 있어서도 한글 역본들은 각기 다소간 일관성의 결여를 보이고 있으므로 향후 점검과 수정의 과제로 남아 있다.

#### 4. 나가는 말 및 제언

성경 원문은 근본적으로 주제의 통일성과 언어적 통일성을 지니고 있다. 원문에 내재되어 있는 본문상호성이 번역에서 재현될 수 있다면 그 역문은 좀 더 깊고 체계적인 성경연구를 가능하게 할 것이다. 번역문의 완성도를 높이는 것은 용어와 구문의 일관성뿐 아니라 전반적으로 원문에 충실한 정확성, 현대 국어사용에 자연스런 문체 또는 문학적 완성도 등 여러 부문에서 이루어져야 하는데 그 중에 하나는 일관성 점검이다.

위에서 몇몇 한글 성경 역본들과 외국어 성경 역본들의 본문을 대상으로 하여 실제로 일관성 점검을 해보았다. 시험적으로 적용한 몇몇 일관성 점검 항목에서 한글 역본들은 대부분 부족한 모습을 보여주었다. 외국어 역본들과 비교해 볼 때 한글 성경들이 국제 표준에 이르지 못한다는 느낌을 주었다. 물론 이같은 한글 성경을 주신 것도 감사하고 그 성경들을 사용하셔서 교회를 세우시는 하나님의 은혜는 너무나 감사하다.<sup>21)</sup> 그러나 그러한 하나님의 은혜 안에서 번역본의 질과 완성도를 높이는 작업은 계속되어야 할 것이다.

현재 나와 있는 한글 역본들은 거의 모두 치밀한 일관성 점검을 거치는 개정이 요구된다. 따라서, 많이 사용되고 있는 한글 성경 역본들에 대해 정밀한 일관성 점검을 실행할 것을 제안하고자 한다. 물론 기계적인 일관성을 추구해서는 안되고 각 역본들의 번역 원칙과 특징에 맞는 방식으로 일관성을 높여야 할 것이다. 나이다의 말처럼 “일관성은 번역에 있어서 바람직할 뿐만 아니라 필수적이다.”<sup>22)</sup>

실제 일관성 점검에는 여러 도구들이 사용된다. 전통적으로 몇몇 참고도서들이 사용되었다. 구약 히브리어 원문 대조 점검에는 Abba Bendavid, *Parallels in The Bible* (Carta, Jerusalem, 1972), 신약 복음서 대조 점검에는

21) 2010년 통계에 의하면, 지구상에 사용되는 6860개 언어 가운데 성경전서가 번역된 언어는 457, 신약이 번역된 언어는 1211, 성경 일부가 번역된 언어는 897. 성경이 전혀 없고 번역이 시작되지도 않은 언어가 2078개이며 전체 인구는 3억 4천만 명이다.

<http://www.wycliffe.net/ScriptureAccessStatistics/tabid/73/language/en-US/Default.aspx>.

22) Eugene A. Nida, “Checking a Translation for Consistency”, 181.

Kurt Aland, *Synopsis of the Four Gospels* (Hendrickson Publishers, 2006) 등이 사용된다. 최근에는 세계성서공회연합회(United Bible Societies)가 개발한 “파라텍스트(Paratext)” 같은 성경 번역 전문 프로그램들이 사용된다.

천만 한국 성도들이 먹을 양식, 오천만 한국인이 읽어야 할 성경, 나아가 팔천만 한민족 전체가 읽을 성경으로서 부족하지 않을 양질의 한글 성경이 기다려진다. 번역의 일관성을 포함하여 여러 면에서 높은 완성도를 지닌 고품질의 한글 성경이 주의 은혜로 우리에게 주어지기를 소망한다. 나아가 그같은 양질의 성경에 근거한 진리운동이 한민족 위에 다시 강력하게 일어나기를 바라는 마음이다.

<주요어>(Keywords)

성경번역에서의 일관성, 일관성 점검, 본문상호성, 인용문 점검, 병행구문 점검.

consistency in Bible translation, consistency checks, intertextuality, checking quotations, checking parallel passages.

(투고 일자: 2011. 2. 17; 심사 일자: 2011. 2. 25; 게재 확정 일자: 2011. 3. 29)

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『바른성경』, 서울: 한국성경공회, 2008.
- 『새번역성경』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 『성경』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『쉬운성경』, 서울: 아가페출판사, 2004.
- 『우리말성경』, 서울: 두란노서원, 2005.
- 『현대어 성경』, 서울: 성서원, 1991.
- 『현대인의성경』, 서울: 생명의말씀사, 1985.
- BHS Elliger, K. E., et al., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 4th ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- CUV 圣经 和合本 (Chinese Union Version), Hong Kong: Hong Kong Bible Society, 1919.
- GNT Aland, Kurt, et al., eds., *The Greek New Testament* 4th rev. ed., Stuttgart: German Bible Society, 1993.
- Kutsal Kitap* (Turkish Bible), Istanbul: Turkish Bible Society, 2002.
- LUT *Lutherbibel*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.
- LXX Rahlfs, A., *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935, 1979.
- NET *New English Translation*, Richardson: Biblical Studies Press, 2005.
- NLT *New Living Translation*, Wheaton: Tyndale House Foundation, 2007.
- RSV *Revised Standard Version*, Division of Christian Education of the National Council of Churches of Christ in the United States of America, 1952.
- Aland, K., *Synopsis of the Four Gospels*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2006.
- Beekman, J., “Classifying Translation Problems”, *Notes on Translation* 30 (September 1968), 14-20, *Translator’s Workplace* 5, Dallas: SIL International, 2008.
- Bendavid, A., *Parallels in The Bible*, Jerusalem: Carta, 1972.
- Brodie, T. L., MacDonald, D. R. and Porter, E. S., (eds.), *The Intertextuality of the Epistles: Explorations of Theory and Practice*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006.
- Dillard, R. B., “Translators, Translations, and the Church”, *Notes on Translation* 60 (June 1976), 12-19, *Translator’s Workplace* 5, Dallas: SIL International, 2008.

<http://www.wycliffe.net/ScriptureAccessStatistics/tabid/73/language/en-US/Default.aspx>.

Lawrence, P. J. N., “*Běřôš*—A Study in Translational Inconsistency”, *The Bible Translator* 55:1 (January 2004), 102-107.

Nida, E. A., “Checking a Translation for Consistency”, *The Bible Translator* 5:4 (October 1954), 176-181.

Towner, P., “Intertextuality: Lost (and Found) in Translation”, 「성경원문연구」 20 (2007), 104-120.

<Abstract>

## **Consistency Checks in Bible Translation and Korean Bible Versions**

Dr. Sooman Noah Lee  
(GBT/SIL International)

The purpose of this article is to introduce consistency checks needed in the process of Bible translation, to assess the quality of some published Korean Bible versions by examining them with selected consistency items, and to suggest the need of revising the versions by applying thorough consistency checks so that Korean churches can have Bibles of better quality.

The process of consistency checks in Bible translation is a part of reproducing the nature of the original biblical text into the translated text. The original biblical text is characterized by its intertextuality comprising a linguistic cohesion and a thematic coherence. That linguistic cohesion is realized by the many terms and phrases as cohesion features that are used consistently throughout the whole Bible. It is as if the Bible is woven into a masterful piece of fabric with intertextual strings of cohesion across the Hebrew OT and the Greek NT. Some linguistic and literary features of the original text, such as the acrostic nature of some psalms, are virtually impossible to translate into another language. Some other features, however, are possible to reproduce in translation. Among the reproducible features is the domain of consistency items although checking them takes highly technical efforts over a considerable length of time.

Korean churches have strived to have a good Bible translation in Korean, and that effort produced several versions in recent years. But as yet, none of these versions has reached the stature of *the Korean Revised Version* (1961) as the “Church Bible”. This means there is a need to supply a version of high quality to Korean Christians. One channel to upgrade the quality of translation is to apply thorough and technical consistency checks.

Here, general consistency items are introduced first, then some selected consistency items are experimentally applied to six recently published Korean versions: *the New Korean Revised Version* (1998), *the Revised New Korean Standard Version* (2006), *the Agape Easy Bible* (2004), *the Duranno Korean*

*Bible* (2005), *the Korean Truthful Version* (2008), and *the CBCK Bible of the Roman Catholic Church* (2005). In addition, four foreign language versions are examined with the same items: *The English Revised Standard Version* (1952), *the German Lutherbibel* (1984), *the Chinese Union Version* (1919), and *the Turkish Kutsal Kitap* (2002).

The result of this examination shows that the Korean Bible versions are found largely lacking thorough consistency checks. In comparison, the four foreign language versions are more carefully done in this respect. It is not to say that the Korean versions are of poor quality but that they lack a professional finishing touch. Thus, thorough consistency checks remain the desiderata for most Korean Bible versions.

## 마카베오상 10-11장의 ‘진홍색 사제복’에 관한 소고(10:20, 62, 64; 11:58)

류호성\*

### 1. 문제 제기

옷을 통하여 우리는 한 개인의 지위나 권력뿐만 아니라 그룹의 정체성 그리고 직조 기술 및 무역에 관한 중요한 사회·문화적 정보를 얻을 수 있다.<sup>1)</sup> 이러한 것들은 성서의 세계에서도 잘 나타난다. 솔로몬 왕은 예루살렘 성전을 건축하면서 두로(Tyre) 왕 후람에게 성전 건축에 필요한 기술자로 “자색 홍색 청색 실로 직조하며 또 아로새길 줄 아는 재주 있는 사람”(대하 2:7)을 보내 달라고 요청한다. 이에 두로 왕은 솔로몬의 요구대로 아버지는 두로 사람이고, 어머니는 단 지파<sup>2)</sup> 출신의 기술자를 보낸다(대하 2:14).

여기서 우리는 두 가지 질문을 할 수 있다. 첫째는, 솔로몬은 왜 하필 두로 왕에게 부탁을 하였는가? 그것은 두로 지방이 있는 페니키아 해안에서만 자색 염색의 원료인 빨고등을 잡을 수 있었기에,<sup>3)</sup> 그 지역은 옛날부터 염색 기술과 직조 기술이 발전하였기 때문이다(참조, 겔 27:16). 둘째는, 왜 다른 색깔이 아닌 ‘자색 홍색 청색의 실’을 직조하는 사람을 솔로몬은 원했을까? 그것은 유대 사회에서 이 세 실의 혼합은 성막의 휘장(출 26:1-37)이나 대제사장의 옷(출 28:1-30)에 구별되어 사용하도록 모세가 명했기 때문이다. 이 전통에 따라 솔로몬도 성전의 휘장에는 이 세 가지 실을 사용하였다(대하 3:14). 결국 청색, 자색 그리고 홍색의 혼합된 옷을 입는 자는 유대사회에서 종교적으로 최고의 위치와 권력을 가진 자를 뜻하게 되었다.

\* 장로회신학대학교 강사, 신약학.

1) Douglas R. Edwards, “Dress and Ornamentation”, David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (New York: Doubleday, 1992), 232.

2) ‘단 지파’는 다른 어느 지파보다 ‘조각과 직조’의 기술이 뛰어난 것 같다. 성막을 만드는 데 ‘단 지파’의 아히사막의 아들 오홀리압은 “재능이 있어서 조각하며 또 청색 자색 홍색 실로 가는 베 실로 수 놓은 자”였다(출 38:23).

3) H. Schneider, “Purple”, M. Landfester, ed., *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 12 (Leiden: Brill, 2003), 231; Frederick W. Danker, “Purple”, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, 558.

우리가 논의 할 마카베오서는 셀류시드 왕조 아래에서 종교적 자유를 갈망하며 대항하였던 유대의 마카베오 혁명에 관한 이야기이다. 이 중 마카베오상 10-11장은 이 혁명의 지도자인 요나단(BC 160-142)에 관한 이야기이다. 그는 셀류시드 왕조 내에서 일어나는 권력 투쟁 분위기를 이용하여 유대의 종교적 자유뿐만 아니라 일단의 정치적 독립을 획득하는 데 성공을 거둔다. 그래서 그는 알렉산더 발라스로부터 “대제사장과 왕의 친구라는 칭호”를 얻고, 그로부터 “**진홍색 사제복(πορφύραν)**과 황금 관”을 선물로 받는다(『공동개정』 1마카 10:20).

헬라이어 πορφύραν을 우리말 『공동개정』은 ‘진홍색<sup>4)</sup> 사제복’이라고 번역하였고, 이 표현은 마카베오상 10-11장에 네 번 사용되었다(10:20, 62, 64; 11:58). 그러나 이 표현은 재고할 필요가 있다. 그 이유는 첫째, 유대교의 대제사장이 특별히 ‘진홍색 사제복’을 착용하는 것으로 간주하도록 독자들을 혼동케 만들기 때문이다. 둘째는 ‘진홍색 사제복’이라는 표현은 πορφύρα가 상징하는 의미와 어울리지 않기 때문이다. 셋째는 마카베오상 10-11장에서 긴박하게 진행되는 정치적 상황을 단순히 종교적 의미로 독자들이 이해하도록 만들기 때문이다. 사실 요나단은 예루살렘 성전에서 종교적 제의만을 담당하는 대제사장이 아니라, ‘군대를 소집할 수 있는 통치자’이다(1마카 10:21, 65).

이 논문은 크게 네 분야에 걸쳐서 살펴볼 것이다. 첫째는 옷의 색깔 중에서 πορφύρα(자색)의 상징적 의미를 살펴볼 것이다. 둘째는 대제사장의 의복에 대해서 살펴볼 것이다. 셋째는 마카베오상 10-11장의 역사적 배경을 살펴볼 것이고, 넷째는 우리말로 ‘진홍색 사제복’이라 번역된 곳의 본문 이해를 살펴볼 것이다. 그리고 마지막으로 ‘진홍색 사제복’을 대체할 적절한 우리말 번역을 제시해 볼 것이다.

## 2. 자색(πορφύρα)의 상징적 의미

성서의 세계는 화려한 색상의 세계와는 거리가 멀다. 그 이유는 그들이 방랑하는 히브리 민족이었기에 색깔의 언어와 염색 기술을 발전시킬 수 없었고, 또한 종교적 율법이 색깔이나 형상으로 표현하는 것을 엄격하게 금하였기 때문이다(출 20:4; 겔 20:7).<sup>5)</sup> 그들의 이러한 삶의 환경은 색의 화려함에 대

4) 붉은색, 진홍색(眞紅色) 그리고 자색(=자주색)은 같은 계열의 색상이기에 선뜻 구분하기는 힘들다. 그러나 붉은색을 기준으로 파란색을 약간 섞으면 진홍색이 되고, 더 많은 파란색을 섞으면 자색이 된다.

5) James A. Patch, “Color”, James Orr, ed., *The International Standard Bible Encyclopaedia*, vol.



해 상반된 견해를 갖게 하였다.<sup>6)</sup> 하나는 부정적 시각으로, 화려한 색상의 옷이나 물건들을 사치품으로 인식하는 것이다. 대개 이런 것들은 수입된 것으로, 부유한 왕족들의 전유물이었다. 그래서 예언자들은 화려함을 부패함과 우상숭배 하는 것으로 빗대어 말하였다(겔 23:6; 렘 40:3).

다른 한편, 화려한 색상은 성막이나 성전과 관련해서는 긍정적으로 이해되었다. 성막이나 제사장의 의복을 만들 때에는 특별히 “가늘게 꼰 베실과 청색 자색 홍색 실”(출 26:1; 28:6; 대하 2-3)이 사용된다. 이 4가지 화려한 색깔에는 그 상징적 의미가 담겨져 있다. 성막의 휘장과 관련해서 세마포는 삼이 땅에서 자라기 때문에 지구를 상징하는 것이고, 자색<sup>7)</sup> 실은 고기의 피의 색깔을 나타내는 것이기 때문에 바다를 상징하는 것이고, 청색 실은 공기를 의미하며, 홍색 실은 불을 상징한다. 이것은 하나님께서 세상을 4개의 원소로 만들었음을 의미한다(요세푸스, 『유대고대사』 3. 183-4).

색깔에 대한 유대인들의 독특한 특징은 색의 혼합을 바로 앞서 언급한 신성한 용도를 제외하고는 엄격하게 제한한다. 왜냐하면 고대 근동의 이교적인 문화에서 혼합은 보편적으로 행해졌기에, 유대인들은 이러한 혼합을 철저히 금지함으로써 하나님의 거룩하고 순수한 백성으로 살고자 했기 때문이다.<sup>8)</sup>

여러 색깔들과 관련하여 유대인들이 갖고 있는 상징적 의미는 오늘날의 기독교 문화권에서 별 차이가 없이 사용된다. 그것은 기독교 문화가 구약성경을 정경의 문헌으로 받아들여 사용하고 있기 때문이다. 회색(Gray)은 연로함을 의미하며(창 42:38; 44:29), 초록색(Green)은 초목과 생명을(창 1:30), 빨간색(Red)은 피, 전쟁(계 6:4) 그리고 죄(사 1:18)를 의미하며, 노란색(Yellow)은 피부병(레 13)과 금(시 68:13)을, 검정색(Black)은 우주적 재난을(미 3:6; 계 6:2) 그리고 흰색(White)은 순수함(단 11:35; 사 1:18)을 의미한다.<sup>9)</sup>

탈무드(Menahot 43b)에 따르면 여러 색깔들 중에서 유대인들이 제일 좋아하는 색깔은 청색(Blue)이다.<sup>10)</sup> 왜냐하면 청색은 바다를 상징하고, 바다는 하

2 (Grand Rapid: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1939), 674-676 참조.

6) D. Matthew Stith, “Colors”, Katharine D. Sakenfeld, ed., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1 (Nashville: Abingdon Press, 2006), 701.

7) 헬라어 ‘자색’(πορφύρα)에 해당하는 히브리어 대응어는 צָרְבָּתִים이다.

8) 참조, 류모세, 『열린다 성경: 생활풍속 이야기(上)』(서울: 두란노, 2010), 20-21.

9) D. Matthew Stith, “Colors”, 701. 유대인들의 색에 대한 더 자세한 논의는 James A. Patch, “Color”, James Orr, ed., *The International Standard Bible Encyclopaedia*, vol. 2 (Grand Rapid: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1939), 674-676 참조.

10) J. Neusner, trans., *The Babylonian Talmud*, vol. 19 (Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2005), 229.

늘과 같으며, 하늘에는 하나님의 영광의 보좌가 있기 때문이다. “이스라엘의 하나님을 보니 그의 발 아래에는 청옥을 편 듯하고 하늘같이 청명하고(출 24:10), 그 보좌의 형상도 청옥과 같았다”(겔 1:26)고 성경은 말한다.

그러나 여러 색들 중에서 **자색(Purple)**은 문화사적으로 아주 독특한 상징적 의미를 갖고 있다.<sup>11)</sup> **첫째로 자색은 부와 사치를 의미한다.** 그 이유는 자색의 염료를 만드는 과정이 너무 힘들고 어렵기 때문이다. 자색의 염료는 페니키아 해안가에만 서식하는 빨고둥에서 채취한다. 1g의 자색 염료를 생산하기 위해서는 8천 마리의 빨고둥이 필요하였다.<sup>12)</sup> 여기서 채취한 모든 염료가 자색이 되는 것은 아니다. 그 중에서 최상의 염료가 자색이 된다. 질이 떨어지는 염료는 검붉은 색이나 빨간색이 된다. 그러기에 순전한 자색 옷은 너무나 비싸서 아주 부자 아니면 전혀 입을 엄두를 내지 못하였다(참조, 눅 16:19). 고대 시대에 제일 큰 부자는 그 나라를 통치하는 왕이었다.

**둘째로 자색은 정치적 권력을 상징한다.** 자색 옷은 왕들이 입은 옷의 색깔이다. 자색이 왕복으로 사용된 것은 아마도 그 색이 너무나 귀하고 화려했을 뿐만 아니라 그 색이 바래지 않았기 때문이다. 자색 옷이 왕복으로 사용된 표현은 사사기에 처음으로 등장한다. 기드온과 삼백 용사는 미디안 족속들과의 싸움에서 승리하여(삿 7-8장) 많은 전리품을 갖게 되었다. 이때 기드온은 백성들에게 전리품 중에서 “미디안 왕들이 입었던 **자색 의복(καὶ τῶν ἱματίων καὶ πορφυρίδων τῶν ἐπὶ βασιλευσι Μαδιαμ)**”을 달라고 요청한다(LXX 삿 8:26). 결국 이것은 기드온이 자색 왕복을 입고 이스라엘을 통치하겠다는 것이다.

다른 한편으로 기드온이 자색 옷을 입은 것은 이스라엘 사회에서 복식제도의 변화를 의미한다. 성막과 대제사장 복장에 사용된 ‘청색 자색 홍색의 혼합’은 종교적 영역에서 권위를 갖게 되었으며, 정치적 영역에서는 **자색**이 권위를 갖게 되었음을 뜻한다. 그렇다고 기드온 자신이 당시 사회에서 정치 지도자로서의 권위만 있고, 종교적 지도자로서의 권한이 없었다는 것이 아니다. 그는 종교적 지도자로서의 권한도 가지고 있었다. 그는 종교적 지도자를 상징하는 옷, 곧 ‘청색 자색 홍색의 혼합’으로 만든 대제사장의 의복인 ‘에봇’을 입은 것이 아니라, 이 에봇을 금으로 만들어 자기가 다스리는 성읍 ‘오브라’에 두는 것으로 종교적 권위를 가졌다(삿 8:27). 그가 대제사장의 의복을

11) 성서와 요세푸스 문헌에 표현된 자색 옷과 권력과의 관계에 대해서는 류호성, “자색 옷을 입은 권력자와 거지 나사로의 비유(눅 16:19-31)”, 미발표 (2011)를 참조하라.

12) D. Irvin, “Purple”, G. W. Bromiley, ed., *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 3 (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 1057. Irvin은 “1g의 자색 염료를 생산하기 위해서는 8천 마리의 빨고둥이 필요하였다”고 말한다(p. 1057).

입지 못한 것은, 대제사장의 혈통인 레위 가문이 아니라, 므낫세 지파에 속한 사람이었기 때문이다(삿 6:15). 그는 자신의 통치 지역에 종교적 상징물인 예봇을 만들어 놓고, 이스라엘 백성들을 그곳을 찾게 하였다. 결국 이것이 이스라엘 백성들에게는 우상숭배로 이어졌고 그와 그의 집안은 올무가 되었다(삿 8:27).<sup>13)</sup>

‘자색 옷을 입었다’는 것에는 두 가지 의미가 내포되어 있다. 하나는 ‘자색 옷을 입은 자’는 **그 나라의 최고의 통치권자로**, 곧 ‘왕’이라는 것이다(참조, 삿 8:26; 막 15:17-20). 살아생전만 아니라 죽어서도 왕은 자색의 옷을 걸친다. 그러기에 헤롯 왕의 죽은 시신에 자색의 베옷이 입혀진다(요세푸스, 『유대전쟁사』 1, 671; 비교, 『유대고대사』 17, 197). 다른 하나는 ‘자색 옷을 입었다’는 것은 ‘**권력을 갖게 되었다**’는 것을 의미한다. 그 대표적인 예가 모르드개인 경우이다. 그는 포로자 출신의 궁궐 문지기에서 왕 다음으로 가는 권력을 갖게 되었다(에 10:3). 그때에 모르드개는 “푸르고 흰 조복을 입고 큰 금관을 쓰고 **자색의 베 겹옷(βύσσινον πορφύρου)**을<sup>14)</sup> 입고 왕 앞으로 나온다”(LXX 에 8:15). 이것은 최고의 통치권자의 허락을 통해서 이루어진 것으로, 자색의 사용 권한은 왕에게 속하였음을 뜻한다(참조, 단 5:7, 29).

이런 동일한 문화적인 현상이 우리나라에서도 나타난다. 곧 우리나라에서도 자색 옷이 정치권력의 최상의 계층에서 사용되었다. 신라시대에 법흥왕의 제령에 따라 **자색 옷(紫衣)**은 최고의 계층인 태대각간(太大夫)에서 5등급의 대아찬(大阿飡)까지, 붉은색 옷(緋衣)은 6등급 아찬(阿飡)에서 9등급의 급찬(級飡)까지, 푸른색 옷(靑衣)은 10등급 대나마(大奈麻)에서 11등급 내마(奈麻)까지 그리고 노란색 옷(黃衣)은 12등급의 대사(大舍)에서 17등급 선저지(先沮知)가 사용하였다.<sup>15)</sup> 이와 마찬가지로 발해에서도 관복을 색깔로 구분하였다. 3질(秩) 이상은 **자색 옷(紫衣)**을, 5질 이상은 붉은 색 옷(緋衣)을, 6질과 7질은 옅은 붉은 색 옷(淺緋衣)을 그리고 8질은 녹색 옷(綠衣)의 관복을 착용하였다.<sup>16)</sup>

그러기에 고대 이스라엘 문헌을 살펴보는 데에 있어 자색을 종교적인 시각

13) 기드온이 왕적인 권한을 갖고 이스라엘을 통치했으며, 금으로 예봇을 만든 것도 이런 왕적인 권한에 속한 것이라고 주장하는 글로서 Daniel I. Block, *Judges · Ruth: The New American Commentary*, vol 6 (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999), 299-301을 참조하라.

14) 우리말 성경 『개역개정』은 “자색 가는 베 겹옷”이라고 표현하였는데, 그 의미가 독자들에게 정확하게 다가오지 않는다. “가는”이라는 표현을 “의”로 바꾸어, 옷의 색깔이 분명히 “자색”임을 나타내는 것이 더 적절하다.

15) 김부식, 『삼국사기』(하), 이병도 옮김 (서울: 을유문화사, 1996), 190.

16) 유득공, 『발해고』, 송기호 옮김 (서울: 흥익출판사, 2000), 123.

에서 접근하는 것보다는 정치적인 시각을 갖고 이해하는 것이 더 적절하다.

### 3. 대제사장의 의복

『공동개정』이 πορφύραν을 ‘진홍색 사제복’으로 번역한 것은 아마도 다음과 같은 선이해가 작용한 듯하다. 첫째, 알렉산더는 요나단을 대제사장으로 17) 임명하고 그 직책에 맞게 선물을 보냈을 것이다. 이것은 선물하는 자의 보편적인 관례이다. 둘째, 번역자는 전후 문맥을 고려하여 그 상황에 맞게 단어를 선택해야 한다. 요나단이 대제사장이기에 그 직위에 맞는 단어를 선정하는 것은 당연하다. ‘사제복’이라는 표현은 이 상황과 일치하는 하는 것이다. 그러나 우리는 ‘진홍색 사제복’이라는 번역이 타당한 것인가를 살펴보기 위해 대제사장 의복의 색깔에 대해서 살펴볼 필요가 있다.

대제사장 복장에 대해서는 출애굽기 28장과 39장 그리고 요세푸스의 『유대고대사』 3, 151-187에 잘 설명되어 있다.<sup>18)</sup> 요세푸스는 대제사장의 의복을 ἀραβίαχην라고 명하는데, 이것은 아람어로 대제사장을 뜻하는 kahana rabba를 헬라어로 음역한 것으로, 첫글자 ‘k’가 빠졌거나 와전된 것이다.<sup>19)</sup> 대제사장의 옷은 어떤 차림새를 하고 있는지 속옷부터 살펴보자. 첫째, 베로 만든 속바지를 입어 하체를 가린다(출 28:42). 둘째, 가는 베실로 반포 속옷을 만들어 겹옷 밑에 받쳐 입는다(출 28:4,39). 셋째, **전부 청색**으로 된 에봇 받침 겹옷을 입는다. 이 옷은 머리 들어갈 구멍을 내고 짠 긴 옷으로, 가장자리에는 석류와 금방울을 단다(출 28:31-35; 39:22-26). 넷째, 겹옷 위에 금 실과 청색 자색 홍색 실과 가늘게 꼰 베실로 만든 에봇을 입는다(출 28:6-8). 다섯째, 허리띠를 두른다(출 28:8). 여섯째, 에봇 위에 흉패를 단다. 이것은 에봇 짜는 것과 동일한 재료를 사용하며, 길이와 너비는 한 뼘으로 한다(출 28:15-16). 일곱째, ‘여호와와의 성결’이라고 새긴 순금 패를 청색 끈으로 매어 이마 중앙에 오게 한다(출 28:36-37). 여덟째, 가는 베실로 관을 만들어 머리에 쓴다(출 28:39).

여기서 우리는 “전부 청색으로 만든 에봇 받침 겹옷(תְּכֵלֶת כְּלִיל תְּכֵלֶת)”을 주목할 필요가 있다. 그 이유로는 첫째, 이 옷은 옷을 조각내어서 꿰맨 것이

17) 대제사장의 업무와 결혼에 대해서는 요아힘 예레미아스, 『예수시대의 예루살렘』, 한국신학연구소 번역실 옮김 (서울: 한국신학연구소, 1989), 197-212 참조.

18) 참조, 존 J. 필치 and 브루스 J. 말리나, 『성서언어의 사회적 의미』, 이달 옮김 (서울: 한국장로교출판사, 1998), 76-82.

19) Josephus, *Jewish Antiquities* vol. 4, H. St. J. Thackeray, trans. (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 386-387.

아니라 전체를 통으로 짠 것이다. 예수께서도 이 옷을 입으셨다: “군인들이 예수를 십자가에 못 박고 … 속옷도 취하니 이 속옷(ὁ χιτῶν)은 호지 아니하고 위에서부터 통으로 짠 것이다”(요 19:23). 우리말 번역에서 재미있는 것은 같은 옷을 갖고 구약에서는 ‘겉옷’으로 번역하고, 신약에서는 ‘속옷’으로 번역하였다. 이것은 옷을 구분하는 기준이 달랐기 때문이다. 구약의 대제사장 복장에는 베로 만들어 하체를 가리는 ‘속바지’가 있다. 이를 기준으로 하면 속바지 위에 입는 옷은 겉옷이 된다. 말하자면 구약은 속옷을 기준 삼아 옷의 명칭을 부여한 것이다. 그러나 신약에서는 이 ‘속바지’에 대한 언급이 없다. 대신 맨 위에 걸치는 외투를 기준으로 하여 그 외투 안의 옷을 속옷으로 명명하였다. 이런 차이점 때문에 구약의 겉옷이 신약에서는 속옷이 된다.

둘째, 이 옷의 색깔이 단색이라는 점이다. 단색이기에 대제사장의 의복 전체에 큰 특징을 부여할 수 있다. 출애굽기 28:31에 대한 우리말 성경 번역에는 두 부류가 있다. 하나는 『개역개정』 그리고 『표준새번역』에서는 ‘청색’으로 번역하였다. 다른 하나는 『공동개정』은 ‘자주빛’으로 그리고 한국천주교중앙협의회에서 발행한 『성경』(2005)은 동일한 의미의 ‘자주색’으로 번역하였다. 물론 자주색 염료에는 청색 계열의 자주색(bluish purple)과 홍색 계열의 자주색(reddish purple)이 있지만,<sup>20)</sup> 이 둘은 구별되는 색깔이다. 만약 우리가 대제사장의 겉옷을 『공동개정』에 따라 ‘자주색’으로 이해하면 ‘진홍색 사제복’은 이 겉옷을 의미한다고 이해할지 모른다. 왜냐하면 ‘자주색’과 ‘진홍색’은 같은 계열의 색깔이기 때문이다.

히브리 단어  $\text{חֲבֵלֵי}$ 는 구약성서에 48번 사용되었다.<sup>21)</sup> 『개역개정』은 에스더 8:15를 ‘푸르고’로 번역하고, 나머지 모두는 ‘청색’으로 번역하였다. 따라서 성막이나 대제사장 의복에 사용된 재료를 “청색 자색 홍색 실”(חֲבֵלֵי צָבָה וְחֲבֵלֵי אֲדָמָה וְחֲבֵלֵי תְּלַחֲתָיִם)로 표현하였다. 이와 달리 『공동개정』과 천주교 『성경』은  $\text{חֲבֵלֵי}$ 를 ‘자주빛’ 또는 ‘자주색’으로 번역하였다. 『개역개정』의 “청색 자색 홍색 실”에 대한 대응으로 『공동개정』은 “자주빛 털실과 붉은 털실과 진홍빛 털실”로, 천주교 『성경』은 “자주와 자홍과 다홍 실”로 번역하였다. 그리고 에스겔 23:6은 『공동개정』과 천주교 『성경』 모두 『개역개정』과 동일하게 ‘자주빛’으로 번역하였다.

『개역개정』과 『공동개정』에서 색깔에 대해 이런 큰 차이가 있는 것은  $\text{חֲבֵלֵי}$ 가 무슨 색깔을 의미하는지 정확히 판단하기 힘들기 때문이다. 일반적으로

20) 류모세, 『열린다 성경: 생활풍속 이야기(上)』, 52-55 참조.

21) 출 25:4; 26:1, 4, 31, 36; 27:16; 28:5, 6, 8, 15, 28, 31, 33, 37; 35:6, 23, 25, 35; 36:8, 11, 35, 37; 38:18, 23; 39:1, 2, 3, 5, 8, 21, 22, 24, 29, 31; 민 4:6, 7, 9, 11, 12; 15:38; 대하 2:7, 14; 3:14; 에 1:6; 8:15; 렘 10:9; 겔 27:7, 24(강조한 곳은 “청색 자색 홍색”이 동시에 나타남).

히브리어 사전은 תְּכֵלֶת을 ‘청색’(blue)으로 설명한다.<sup>22)</sup> 이에 따라 영어의 NRSV나 독일어 성경은 출애굽기 28:31의 대제사장의 겹옷을 ‘청색’으로 설명한다.<sup>23)</sup> 그러나 LXX역에서 תְּכֵלֶת에 대응어로는 ὑάκινθος 또는 ὑάκινθινος(출 26:4; 28:33; 35:25…)가 사용되었다. 이 단어들에 대해 사전적 설명은 하나는 ‘청색’을, 다른 하나는 ‘붉은색’으로 말한다.

ὑάκινθος: of hyacinth, of the color of hyacinth, i.e. of a **red color** bordering on black(히야신스의, 히야신스의 색깔, 즉 검은색에 근접한 **빨간색**)<sup>24)</sup>

ὑάκινθος: hyacinth, the name of a flower..., also of a precious stone of the same color, i.e. **dark-blue** verging towards black(히야신스라는 꽃의 이름, ... 또한 검은색에 가까운 **청색** 빛을 내는 귀중한 돌의 색깔)<sup>25)</sup>

헬라어 사전은 히야신스 꽃의 색깔을 하나는 ‘청색’으로, 다른 하나는 ‘빨간색’으로 설명한다. 그것은 그 꽃 자체가 성장하면서 다양한 색깔을 나타내기 때문이다. 파란 잎 새에서 붉은 꽃이 피어난다. 그러기에 관찰하는 자의 입장에 따라서 히야신스 꽃의 색깔은 달라진다. 그렇지만 『공동개정』과 천주교 『성경』은 תְּכֵלֶת를 ‘자주빛’ 또는 ‘자주색’으로 번역한 것은 적절하지 않다.

그 이유는 첫째, 우리말 ‘자색’에 대응하는 헬라어는 πορφύρα이고, 히브리어는 תְּכֵלֶת이 단어가 더 정확하다(참조, LXX 출 28:5). 둘째, 번역에 대한 일관성이 없기 때문이다. 출애굽기 28:5의 תְּכֵלֶת וְאַרְבָּעָה תֵּלָלִים 『공동개정』은 “자주빛 털실과 붉은빛 털실과 진홍빛 털실과”로 번역하였다. 여기서는 히브리어 תְּכֵלֶת을 ‘붉은빛’으로 번역하였다. 그러나 에스겔 27:7의 תְּכֵלֶת וְאַרְבָּעָה תֵּלָלִים 『공동개정』은 תְּכֵלֶת을 ‘자주와 진홍색’으로 번역하여, תְּכֵלֶת을 ‘진홍색’으로 번역한다. 『공동개정』은 תְּכֵלֶת을 한편으로는 ‘붉은색’으로 번역하고, 다른 곳에서는 ‘진홍색’으로 번역한다. 그리고 תְּכֵלֶת에 대한 헬라어 대응어 πορφύρα를 마가복음 15:20에서는 ‘자주색’으로 번역한다. 우리가 논의할 마카베오상 10-11장에서는 ‘진홍색’으로 번역

22) W. A. VanGermeren, *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 4 (Michigan: Zondervan Publishing House, 1997), 292.

23) 출 28:31을 NRSV(1989)는 “You shall make the robe of the ephod all of **blue**”로 그리고 Deutsche Bibelgesellschaft에서 1982년에 출판한 성경에는 “Das Obergewand, das unter dem Amtsschurz getragen wird, sollst du aus **blauer** Wollen in einem Stück weben lassen”로 번역하였다(-저자 강조함).

24) J. H. Thayer, trans., *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago: American Book Company, 1889), 633.

25) Ibid.

하였다. 『공동개정』은  $\text{נֶזֶק}$ 를 ‘자주빛’으로 번역함으로, ‘자색’을 뜻하는 히브리어  $\text{נֶזֶק}$ 과 헬라이어  $\text{πορφύρα}$ 에 대해 일관성 있게 번역하지 못하였다. 그 결과 ‘자색’이 갖고 있는 상징적 의미를 잘 드러내지 못하였다.

탈무드의 언급처럼 유대인들이 제일 좋아하는 색은 ‘청색’이다. 그래서 그들은 성막이나 대제사장의 옷을 만들 때 ‘청색 자색 홍색’의 실을 순서대로 언급하면서, ‘청색’을 맨 앞에 두었을 것이다. 가장 귀한 것을 하나님께 그리고 존귀한 자에게 드리려고 먼저 표현하는 것은 인간의 보편적인 생각일 것이다. 그러기에 우리는 『개역개정』의 번역에 따라 대제사장의 겹옷을 ‘청색’으로 이해하는 것이 바람직하다.

#### 4. 마카베오상 10-11장의 역사적 상황<sup>26)</sup>

셀류시드 왕조의 왕인 알렉산더 발라스는 어찌해서 자신들로부터 독립하려는 팔레스틴의 혁명 지도자 요나단을 ‘대제사장으로 임명하며 자신의 친구’로 삼는가? 또한 그에게  $\text{πορφύραν}$ 와 황금 관’을 선물하였는가? 이를 위해서 당시의 종교적 그리고 정치적 상황을 살펴볼 필요가 있다. 종교적 상황은 대제사장의 변동에 초점을 두고, 정치적 상황은 셀류시드 왕가의 분열에 초점을 둔다.

##### 4.1. 종교적 상황

안티오쿠스 4세가 등장하기 전에 유대의 대제사장은 보수적인 사독 계열의 오니아스 III세였다(B.C. 200-175). 그러나 그의 동생 야손(B.C. 175-172)은 안티오쿠스 4세에게 “은 삼백 육십 달란트와 또 다른 수입원에서 팔십 달란트를 그리고 경기장을 건축할 권한과 청년훈련소를 세울 권한과 예루살렘에서 안티오쿠스 청년단을 결성할 권한을 준다면 백 오십 달란트를 더 바치겠다”(2마카 4:9)고 약속하고 대제사장직을 획득한다. 이때부터 대제사장직의 매매가 이루어지기 시작하였다. 하지만 야손은 3년 만에 대제사장직에서 쫓

26) 마카비 혁명에 관한 자료는 김희성, 『신약의 배경사』 (서울: 대한기독교서회, 2006), 19-26; 정연호, 『유대교의 역사적 과정: 바리새파의 재발견』 (서울: 한국성서학 연구소, 2010), 74-79; 보 라이케, 『신약성서시대사』, 한국신학연구소 번역실 옮김 (서울: 한국신학연구소, 1986), 61-75; 레이몬드 설버그, 『신구약 중간사』, 김의원 옮김 (서울: 기독교문서선교회, 2004), 46-57; 앤슨 F. 레이니 and R. 스티븐 나틀리, 『성경 역사, 지리학, 고고학 아틀라스』, 강성열 옮김 (서울: 이레서원, 2006), 393-418 참조.

겨난다. 왜냐하면 빌가 가문의 **메넬라우스**(B.C. 172-162)가 야손보다 '은 삼백 달란트'를 더 바치겠다고 안티오쿠스 4세에게 약속하고 대제사장에 올랐기 때문이다(2마카 4:24). 야손과 메넬라우스 사이에는 극심한 대립이 있었다. 문제는 안티오쿠스 4세가 이집트를 정복하기 위해 제 2차 원정을 떠났을 때(B.C. 169) 일어났다. 안티오쿠스 4세가 죽었다는 헛소문이 돌자 야손은 천명이 넘는 군대를 이끌고 예루살렘을 기습하였다. 하지만 그의 반란은 성공하지 못하였다. 왜냐하면 죽은 줄로만 알았던 안티오쿠스 4세가 로마의 개입으로 이집트 원정에 실패하고, 돌아가는 길에 야손의 소식을 듣고 예루살렘을 침공하였기 때문이다(2마카 5:11-16). 결국 야손은 암몬 땅으로 도망가게 되었고, 유랑자의 신세로 있다가 이집트에서 죽었다(2마카 5:7-8). 한편 메넬라우스도 기원전 162년에 안티오쿠스 5세에 의해 베레아에서 죽임을 당하였다(2마카 13:3-8).

데메드리오 1세 통치하에서 메넬라우스의 뒤를 이어 아론 가문의 **알키모스**(B. C. 162-159)가 대제사장직에 올랐다(1마카 7:5-9; 2마카 14:3-7). 그는 데메드리오 1세의 친구 바키데스와 함께 마카비 혁명의 지도자 유다와 싸우기 위해 예루살렘을 침공한 인물이기도 하다. 그러나 그는 기원전 159년에 예언자들의 업적을 없애 버리기 위해, 성소 내전의 벽을 헐라고 명령하다가 갑자기 졸도하고 죽는다(1마카 9:54-57). 그의 죽음 이후 요나단이 대제사장이 될 때까지(B.C. 152) 7년간 대제사장직은 공석이 되었다.

## 4.2. 정치적 상황

셀류시드 왕가는 안티오쿠스 3세를 기점으로 그의 아들 헐통과 그의 동생 헐통으로 구분된다. **안티오쿠스 3세**(B.C. 222-187)의 뒤를 이어 그의 아들 **셀류커스 4세**(B.C. 187-175)가 왕이 되었다. 셀류커스 4세의 뒤를 이어서는 그의 동생인 **안티오쿠스 4세 에피파네스**(B.C. 175-164)가 왕이 되었고, 그 뒤는 안티오쿠스 4세의 어린 아들인 **안티오쿠스 5세 유파토르**(B.C. 163-162)가 왕이 되었다. 안티오쿠스 5세는 내부의 반란으로 왕권이 크게 약화되었다. 이때에 로마에 볼모로 잡혀 있던 셀류커스 4세의 아들 **데메드리오 1세**(B.C. 162-150)가 로마를 벗어나 세력을 규합하여 주전 162년에 안디옥에 진격하여 권력자들을 축출하고 아버지의 왕권을 되찾았다(1마카 7:1-7).

한편 기원전 152년에 안티오쿠스 4세의 아들 **알렉산더 1세 발라스**(B.C. 150-145)가 데메드리오의 영토 프톨레마이스에 와서 그 도시를 점령해 버렸다. 이를 계기로 **셀류시드 왕가는 데메드리오 왕가와 안티오쿠스 왕가로** 각



각 갈라져 서로 대립하게 된다. 그 사이에 요나단이 서 있다. 그들은 서로 요나단과 동맹 관계를 맺고자 노력하였다. 그 이유는 데메드리오 편에서는, 그들이 알렉산더를 공격할 때에 적어도 요나단이 가만히 있어 주길 원했기 때문이다. 데메드리오는 유대인들을 몹시 괴롭혔을 뿐만 아니라 요나단의 형 유다를 죽인 자이다. 그는 알렉산더와 싸울 때에, 요나단이 과거의 일을 생각하고 자신들을 공격하지 않을까 두려워하였다(1마카 10:4-5). 다른 한편, 알렉산더 측에서는 요나단의 군사적 힘을 이용하고자 원했기 때문이다(1마카 10:15).

요나단에게 먼저 호의적인 제의를 보낸 자는 데메드리오 1세이다. 그는 “요나단에게 자기 군대를 모집하여 무장시킬 수 있는 권한을 주었을 뿐만 아니라 예루살렘 요새 안에 갇아 두었던 인질들을 석방하도록 하였다”(1마카 10:6). 이 틈을 요나단은 놓치지 않았다. 그는 포로된 자를 돌려 받고, 서둘러 예루살렘 성을 수축하고 건설하는 데 착수하였다(1마카 10:9-11).

데메드리오가 요나단에게 편지를 보내어 여러 약속을 하였다는 정보를 알렉산더는 듣게 되었다. 그도 서둘러서 요나단에게 편지를 보내어 약속한다. 그는 요나단을 “대제사장으로 임명하고 왕의 친구라는 호칭”을 주며, 선물로 πορφύραν과 황금 관’을 보낸다(1마카 10:20). 대제사장으로 임명된 요나단은 기원전 152년 초막절에 거룩한 사제복을 입었다. 그리고 그는 군대를 모집하여 충분한 무기를 준비한다(1마카 10:21).

기원전 150년 여름 데메드리오 1세와 알렉산더 발라스 사이의 전쟁에서, 데메드리오 1세는 전사한다. 전쟁의 승리로 세력이 커진 알렉산더는 이집트의 왕 프톨레미 6세의 딸 클레오파트라와 결혼을 함으로 정치적 동맹관계를 형성한다. 알렉산더는 프톨레미스에서 호화로운 결혼식을 한다. 그는 요나단을 자신의 결혼식에 초대한다. 이에 요나단은 금과 은 그리고 많은 선물들을 알렉산더에게 선사한다(1마카 10:60). 이때에 유대의 반(反)요나단 세력들이 알렉산더에게 요나단을 고소한다. 하지만 알렉산더는 “요나단의 옷을 벗기고 πορφύραν을 입히도록 명한다”(1마카 10:62.) 이를 보고 요나단을 비난하는 자들은 모두 도망친다(1마카 10:64).

알렉산더 발라스는 장인 프톨레미 6세와 사이가 나빠져 전쟁을 치른다. 알렉산더는 패하여 아라비아로 도망갔으나, 그곳의 잡디엘이라는 자에게 죽임을 당한다(1마카 11:14-17). 알렉산더가 죽고 난 삼일 후에 프톨레미 6세도 죽었다. 그래서 데메드리오 1세의 뒤를 이어 그의 아들 데메드리오 2세(B.C. 145-139)가 셀류시드 왕가의 왕이 되었다(1마카 11:14-19).

요나단과 데메드리오 2세는 동맹을 맺었다. 데메드리오 2세는 요나단의 대제

사장 직위와 그가 가지고 있는 모든 명예를 인정해 주었다(1마카 11:27). 그리고 요나단이 유다와 사마리아 땅의 조공 대신 돈으로 삼백 달란트 지불하겠다고 수용하였다(1마카 11:28-29). 그런데 데메드리오 2세는 내전을 겪게 되었다. 그의 군대가 반란을 일으켰기 때문이다. 데메드리오 2세는 요나단에게 도움을 요청한다. 이에 요나단은 정예병력 삼천을 이끌고 데메드리오를 구출한다(1마카 11:41-48).

이 일이 있은 후에 알렉산더의 옛 부하였던 트리폰이 알렉산더의 후임으로 그의 아들 안티오쿠스 6세(B.C. 145-142)를 왕위에 앉혔다(1마카 11:54). 이에 데메드리오 2세에 반감을 가진 자들이 안티오쿠스 6세에게 모여들었고, 그들은 힘을 합쳐 데메드리오 2세를 물리쳤다. 전쟁에 승리하자 안티오쿠스 6세는 요나단과 동맹을 맺었다. 그는 “요나단이 대제사장임을 인정하며, 그를 네 지방의 영주로 임명하고 또한 왕의 친구 중 한사람으로 삼았다. 그리고 요나단에게 금그릇과 식기들을 선물로 보냈고 황금잔으로 마실 수 있는 권리와 πορφύραν을 입을 수 있는 권리와 황금띠 침쇠를 착용할 수 있는 권리를 주었다. 그리고 요나단의 형 시몬에게는 두로의 계단이라고 불리우는 지방에서 이집트의 국경에 이르기까지의 온 지역을 다스리는 영주 자리를 주었다”(1마카 11:57-59).

셀류시드 왕가의 이런 분열은 마카비 혁명을 유리하게 만들었으며, 결국 기원전 142년에 요나단의 형 시몬은 유대의 독립 국가를 만들게 되었다.

## 5. 마카베오상 10-11장의 해석

### 5.1. 마카베오상 10:20-21의 이해

마카베오상 10:18-20은 앞서 살펴보았듯이 알렉산더 발라스가 데메드리오 1세와 정치적 대립 상황에서 요나단을 자신의 편으로 끌어들이기 위해 제시하는 정치적 제안들이다. 그리고 21절은 그 제안에 따른 요나단의 행동 결과이다. 이에 대해 『공동개정』은 다음과 같이 말한다.

“ ‘알렉산더 왕이 요나단 형제에게 인사드립니다. ... 나는 오늘 당신을 귀국의 **대사제로 임명하고 왕의 친구**라는 **칭호**를 주는 바입니다. 나의 편이 되어주시고 나의 친구가 되어주시기를 바랍니다.’ 알렉산더는 이 편지와 함께 **진홍색 사제복과 황금 관**(ἀπέστειλεν αὐτῷ πορφύραν καὶ στέφανον χρυσοῦν)을 요나단에게 보냈다. 이렇게 하여 요나단은 셀류시

왕조 백육십년 칠월 초막절을 기하여 **거룩한 사제복**(τὴν ἁγίαν στολὴν)을 입었다. 그리고 **군대를 모집하여** 충분한 무기를 준비하였다”(1마카 10:18-21)

『공동개정』의 문제점은 첫 서두에서 언급한 것처럼 πορφύραν을 ‘진홍색 사제복’으로 번역한 것이다. 그 결과 10장에서 전개되고 있는 긴박한 정치적 상황을 전혀 다른 의미로 이해하게 만든다. 무엇보다도 πορφύραν을 ‘진홍색 사제복’으로 번역하여 요나단이 초막절 절기에 이 ‘진홍색 사제복’을 입고 참석한 것으로 생각하게 만든다. 부연 설명하자면, “알렉산더가 요나단을 대체사장으로 임명하고, 그의 직위에 맞는 ‘진홍색 사제복’을 주었기에, 요나단은 당연히 그 옷을 입고 초막절에 참석하였을 것”이라고 추측케 한다. 그러나 요나단이 초막절에 입은 ‘거룩한 사제복’은 모세의 전통에 따른 대체사장이 입는 옷이다(LXX 출 28:2-4). 그 옷의 색깔은 앞선 언급하였듯이 ‘에봇 받침 겹옷은 청색이고, 에봇과 허리띠는 청색 자색 홍색’의 혼합 색상이다. 그러나 알렉산더가 요나단에게 보낸 옷은 단색이다.<sup>27)</sup> 요세푸스는 ‘겉옷’임을 강조하기 위해 στολὴν πορφυρῶν이라고 보도한다(요세푸스, 『유대고대사』13, 45).

알렉산더가 요나단에게 보낸 πορφύραν와 황금 관’을 종교적 의미로 해석하도록 유도하는 일부의 글이 있다. 이에 대한 대표적인 것은 앵커 바이블 주석 시리즈에서 *1 Maccabees*를 저술한 골드스타인(Jonathan A. Goldstein)이다. 그는 다음과 같이 말한다:

“자색 옷은 왕의 친구로서의 복장이었다. 그러나 여기서 우리는 헬레니즘 시대에 사제의 일반적인 복장이 자색 옷과 금관을 착용하고 있음을 알아야 한다. 이에 대해서는 메이어 라인홀드의 *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*의 35-36쪽을 보라”<sup>28)</sup>

골드스타인의 첫 번째 설명은 타당하다. 알렉산더가 요나단에게 보낸 πορφύραν은 자신의 친구이며 정치적 동반자임을 보여주기 위한 것이다. ‘황금 관’도 마찬가지이다. 정치적으로 동등한 위치에 있음을 말하고자 알렉산더가 보낸 것이다. 그러나 골드스타인이 라인홀드의 견해를 따라 ‘자색 옷과

27) 헬라어 πορφύρα는 색깔을 나타내기도 하지만, 4격의 πορφύραν가 독자적으로 ‘자색 겉옷’을 의미한다.

28) Jonathan A. Goldstein, *1 Maccabees: The Anchor Bible* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1976), 400: “A purple robe was the uniform of the Friends of the King ..., but here we have the standard equipment of a priest in the Hellenistic period, a purple robe and a gold crown. See Meyer Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* ... 35-36.”

황금 관'이 헬레니즘 시대의 일반적인 사제복이라고 설명한 것은 전혀 타당성이 없다. 골드스타인은 라인홀드의 견해를 무비판적으로 수용한 것으로 추정된다. 라인홀드(Meyer Reinhold)는 고대의 자색 옷에 대해 연구한 다음 헬레니즘 시대를 다음과 같이 요약하였다:

“또한 헬레니즘 시대를 통하여 사제의 위엄성을 상징하는 제의적 복장으로 (금관과 함께) 자색 옷이 폭넓게 사용되었다”<sup>29)</sup>

이에 대한 근거로 그는 각주에서 여러 문헌을 인용하였다. 그러나 우리는 그의 이런 진술이 타당성이 있는지 반드시 확인해 볼 필요가 있다. 그가 제시한 문헌들 중에서 일부 선택하여 살펴보자.

첫째, 라인홀드는 2세기 후반의 그리스 철학자이며 웅변가인 아테나이오스(Athenaeus)가 쓴 *Deipnosophistae* 7. 289 c부분을 인용한다. 그 내용은 다음과 같다: “제우스는 자색 옷을 입고, 머리에는 황금 관을 쓰고, 손에는 규를 들고, 발은 슬리퍼를 신고, 이 신성한 성가대에 참석하고자 걸어 들어갔다.”<sup>30)</sup> 여기서 제우스가 ‘자색 옷을 입고 그리고 머리에 황금 관을 쓴 것’은 그가 종교적 사제이기 때문이 아니라, 최고의 신이기 때문에 자색 옷을 입었고 그리고 황금 관을 쓴 것이다. 그리고 제우스가 쥐고 있는 규(圭)는 사제의 상징물이 아니라, 최고의 권력을 가진 자들이 지니는 상징인 것이다.<sup>31)</sup> 제우스는 헬라 문화권에서는 신들 중의 신이다.

둘째, 그는 기원후 46-120년에 살았던 프루타크(Plutarch)의 *Lives*에서 아라투스(Aratus)의 53. 4에 있는 이야기를 인용한다: “이 희생제사의 첫 번째는 제우스의 사제가 지낸다. 그리고 두 번째는 아라투스의 사제가 지내는데, 그는 흰색이 아니라 흰 바탕에 자색이 있는 머리띠를 두른다.”<sup>32)</sup> 이 이야기는

29) Meyer Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* (Bruxelles: Latomus, 1970), 36: “Throughout the Hellenistic period, too, there is considerable evidence for the widespread use of purple garments (together with a golden crown) for liturgical costumes symbolizing sacerdotal dignity.”

30) Athenaeus, *The Deipnosophists*, Books VI-VII, C. B. Gulick, trans. (Massachusetts: Harvard University Press, 1999), 289: “As for Zeus himself, dressed in purple, with a gold crown on his head and carrying a sceptre, his feet shod with slippers, he walked about attended by this divine choir.”

31) 이에 대해서는 류호성, “우리말 성서번역에서 대응어 선택의 문제: 홀과 규”, 『성경원문연구』 2 (1998), 97-119.

32) Plutarch, *Lives: Aratus. Artaxerxes. Galba. Otho*, B. Perrin, trans. (Massachusetts: Harvard University Press, 1994), 123: “The first of these sacrifices was performed by the priest of Zeus the Saviour; the second by the priest of Aratus, who wore a headband, not pure white but purple and white ...”

‘자색 옷’에 대한 것이 아니라, 머리띠에 관한 것이다. 이 머리띠는 알렉산더가 요나단에게 보낸 황금 관과는 질적인 차이가 있다. 황금 관은 일반인이 아닌, 왕이 사용하는 것이다. 물론 아라투스의 사제가 흰색이 아닌, 흰색 바탕에 자색의 머리띠를 두른 것은 그가 일반 사람들보다 더 높은 사회적 지위에 있음을 나타낸 것이다. 왜냐하면 일반 사람들은 흰 머리띠를 두르고 아라투스의 시신을 모시고 행렬하였기 때문이다(Aratus, 53.3).

셋째, 그는 쿵란 문헌의 전쟁두루마리 부분에서 “제사장이 전쟁에 나갈 때에 ‘청색 자색 홍색’의 머리띠 두를 것을 명령한 것”을 인용한다(4 Q 491. 18).<sup>33)</sup> 비록 여기에서 머리띠에 자색이 사용되었지만, 이것은 ‘자색 옷’에 대한 것이 아니다. 그리고 자색은 대제사장의 의복을 만들 때에 사용된 여러 색깔들 중에 하나이다.

라인홀드는 ‘자색 옷과 황금 관’을 문헌에서 찾아 설명한 것이 아니라, 사제가 관을 썼는데, 그 중에 일부 자색이 들어간 것과 또는 허리에 두른 띠에 일부 자색이 사용된 문헌을 찾아 마치 알렉산더가 요나단에게 준 선물이 종교적 의미로 준 것으로 오해하게 만들었다. 그리고 그는 ‘자색으로만 된 옷 전체’와 ‘일부 자색이 사용된 옷’의 차이점을 구분하지 않는다. 옷 전체가 자색으로 된 것은 최고의 권력자들이 입는 옷이다. 우리나라 문화권에서는 말하자면 ‘왕복’에 해당하는 것이다. 알렉산더가 요나단에게 보낸 πορφύραν은 전체가 자색으로 된 겹옷이다. 그것은 요나단이 이스라엘의 최고의 통치권자임을 인정하겠다는 것이다. 그에 맞게 그는 ‘황금 관’을 보낸 것이다.

## 5.2. 마카베오상 10:62-64의 이해

알렉산더 발라스는 정적 데메드리오 1세를 몰리치고 나서, 그는 프톨레마이스에서 이집트의 프톨레미 6세의 딸과 결혼을 하였다. 이 결혼식에 알렉산더는 요나단을 초청한다. 반면 이 결혼식에 요나단 정적들도 참석하여 알렉산더에게 요나단을 고소한다. 그러나 알렉산더는 요나단을 옹호하고 그와 정치적 동반자임을 공식적으로 선포한다. 이에 대해 『공동개정』은 다음과 같이 말한다.

33) F. 마르티네즈 and E. 티그셀라아르, 『사해문서』 vol. 4, 강성열 옮김(서울: 나남, 2008), 45에서 “보라색과 자주색과 진홍색”으로 번역하였다. 그러나 여기서 ‘보라색’에 해당하는 히브리어는 모음 없는 חֲכֹל인데, ‘청색’으로 번역하는 것이 타당하다. 왜냐하면 우리말 『개역개정』은 חֲכֹל וְאַדְמִינִי וְאַדְמִינִי וְאַדְמִינִי를 “청색 자색 홍색 실과 가는 베실”(출 25:4)로 번역하였기 때문이다. 그리고 제사장들이 전쟁 나갈 때에 두른 띠의 색깔은 모세의 명령에 따른 것이다(출 28:8 참조).

“왕은 오히려 요나단의 옷을 벗기고 그 대신 **진홍의 사제복**(πορφύραν)을 입히도록 명령하였다. … 요나단이 왕의 명령으로 영광을 차지하고 **진홍색 사제복**(πορφύραν)을 입은 것을 보고 그를 비난하던 자들은 모두 도망쳐 버렸다. 이렇게 왕은 그를 영광스럽게 하였고 가장 친한 친구 중의 하나로 삼아 **그 지방의 군사 및 행정 책임자로** 세웠다”(1마카 10:62-65)

『공동개정』은 알렉산더가 요나단에게 입혀 준 옷을 ‘진홍색 사제복’으로 번역하여, 앞서 언급한 것처럼 이 문장이 담고 있는 정치적 의미를 전혀 다른 종교적 분위기로 이해하도록 유도한다. 알렉산더가 요나단의 겹옷을 벗기고 그에게 πορφύραν을 입혀 주는 것은, 공식적으로 요나단을 유대의 최고 통치자로 임명하는 예식이다. 이에 그를 비난하는 자들은 도망간다. 그들이 도망간 것은 요나단이 종교적인 대제사장으로 임명되어서가 아니라, 막강한 정치적 권력을 가졌기에 도망간 것이다. 물론 요나단은 대제사장이지만, 그는 앞선 ‘오니아스, 야손, 페넬라오스 그리고 알키모스’와 달리 팔레스틴의 군사 및 행정의 최고 지도자이기도 하다. 그는 막강한 정치적 권력을 지닌 대제사장이다. 유대인들이 셀류시드 왕조로부터 정치적 독립을 원하는 상황에서 알렉산더가 요나단에게 군사권을 부여한 것은 유대를 독립 국가로 인정하겠다는 암묵적인 암시가 내포되어 있다.

### 5.3. 마카베오상 11:57-58의 이해

알렉산더 발라스의 어린 아들 **안티오쿠스 6세**는 데메드리오 2세와 싸움에서 승리한다. 그리고 나서 그도 아버지처럼 요나단과 동맹관계를 맺었다. 이에 대해 『공동개정』은 다음과 같이 말한다.

“어린 안티오쿠스는 요나단에게 편지를 써 보내어 요나단의 대사제직을 인정하고 그를 네 지방의 영주로 임명하는 동시에 왕의 친구 중의 한 사람으로 삼겠다고 하였다. 그리고 요나단에게 금그릇과 식기들을 선물로 보내고 **황금잔**으로 마실 수 있는 권리와 **진홍색 사제복**(έν πορφύρα)을 입을 수 있는 권리와 **황금띠** **vestment**를 착용할 권리를 주었다”(1마카 11:57-58)

안티오쿠스는 요나단이 대제사장임을 인정하고, 사마리아의 네 지역의<sup>34)</sup> 통치권자로 임명하며 또한 왕의 친구로 삼는다. 또한 요나단이 왕의 친구이

기에, 이 지위에 맞게 생활하도록 금으로 된 그릇과 식기들을 보낸다. 황금잔으로 마실 수 있는 권리와 πορφύρα의 옷을 입을 수 있는 권한을 준다. 이것은 왕들이 사용하는 기물로, LXX 1 에스드라 3:6에 의하면 다리우스 왕이 바로 이 옷차림에 황금잔으로 마셨다. 그리고 안티오쿠스는 요나단에게 ‘황금띠 침쇠’를 착용할 수 있는 권리를 주었다. 이 황금띠 침쇠는 “관습에 의하면 왕의 친족에게만 주게 되어 있는 것”으로, 안티오쿠스 6세의 아버지 알렉산더가 예전에 요나단에게 선물하였다(1마카 10:89). 알렉산더가 요나단에게 이것을 선물하고, 착용할 권리를 주었는지 알 수 없지만, 안티오쿠스 6세는 그 권리를 주었다. 요나단은 셀류시드 왕가의 복식제도를 따를 수 있는 권리를 갖게 되었다. 『공동개정』은 ἐν πορφύρα를 ‘진홍색 사제복’으로 번역하여 이런 정치적 의미를 전혀 다른 분위기로 해석하도록 만들었다.

#### 5.4. 헬라어 πορφύρα의 우리말 번역

이제까지 살펴보았듯이 『공동개정』이 πορφύραν를 ‘진홍색 사제복’으로 번역한 것은 적절치 못한 표현이다. 인류 문화사에서 πορφύραν는 종교적 상징으로 사용되는 예는 지극히 드물고, 주로 정치적 상징으로 사용되었다. 그럼 πορφύραν의 정확한 상징적 의미를 우리말로 어떻게 표현하면 좋을까? 공교롭게도 『공동개정』도 다른 곳에서는 πορφύραν의 상징적 의미를 분명히 잘 파악하고 있다. 요나단의 뒤를 이어 그의 형 시몬이 유대의 대사제로 최고의 통치자가 된다. 이에 유대 백성들의 결의 내용이 마카베오상 14:41-47에 잘 표현되어 있다. 이에 대해 『공동개정』은 다음과 같이 말한다.

“그러므로 유대 국민과 사제는 다음과 같이 결정하였다. 진정한 예언자가 나타날 때까지 우리는 시몬을 영구적인 영도자, **대사제**로 삼는다. 시몬은 유대 국민을 다스리는 통치자가 되어 성전을 관리하고 온 국민의 활동을 감독하며 나라와 무기와 요새를 장악할 것이다. 온 국민은 시몬에게 복종하여야 한다. … 시몬은 **자색 왕복**(πορφύραν)을 입고 황금장식물로 단장할 권한이 있다. 국민이나 사제 중 어느 누구도 이 결정의 어느 하나 무효로 만들 수 없으며 시몬의 동의 없이 나라에서 어떠한 회의도 소집할 수 없고 **자색 왕복**(πορφύραν)을 입을 수도 없다”(1마카 14:41-47)

『공동개정』은 시몬의 πορφύραν를 ‘자색 왕복’으로 번역하였다. 이것은 시몬이 테메드리오 2세로부터 세금 면제권을 받고(1마카 13:36-40), 기원전 142

34) Jonathan A. Goldstein, *1 Maccabees*, 439.

년부터 공식적으로 “유다인의 대사제이며 사령관이며 지도자인 시몬 제 일년”(1마카 13:42)이라는 연호를 쓸 수 있었기에, 그의 지위를 고려해서 번역한 것이다. 그러나 시몬이 유대의 정치적 독립을 이루어 독립적인 연호를 사용했지만, 그는 ‘왕’이 아니라 ‘대사제’로 최고의 통치권자이다. 그러기에 여기서 πορφύραν을 ‘왕복’이라고 표현한 것은 지나친 확대해석이다. 그럼에도 불구하고 『공동개정』이 여기서 πορφύραν을 정치적 의미로 번역한 것은 아주 적절한 것이다.

『공동개정』은 요나단의 πορφύραν을 ‘진홍색 사제복’으로 번역하고, 시몬의 πορφύραν을 “자색 왕복”으로 번역하여, 그 의미를 구별하고자 하였다. 이런 구분에는 번역자가 요나단과 시몬에 관한 많은 역사적 정보를 갖고 있었기에 가능한 것이다. 그러나 위의 번역에는 두 가지 문제점이 있다. 첫째는 πορφύραν을 한쪽에서는 ‘진홍색’으로 번역하고, 다른 쪽에서는 ‘자색’으로 번역한 것이다. 용어의 통일성이 결여되었다. 둘째는 πορφύραν을 한쪽에서는 종교적 의미로 이해하고, 다른 쪽에서는 정치적 의미로 이해하였다. 물론 같은 물건이라도 사용하는 사람의 사회적 신분에 따라 달리 표현될 수 있을 것이다. 그러나 요나단과 시몬은 동일한 직위로 유대의 ‘대제사장’이다. 단지 정치적 권한이 시몬에게 더 있다는 것뿐이다.

한국천주교중앙협의회에서 발행한 『성경』은 지금까지 우리가 논의한 모든 곳을 ‘자주색 옷’(1마카 10:20, 62, 64; 11:58; 14:43, 44)이라고 번역하였다. 이 번역은 πορφύραν의 의미를 우리말로 잘 표현한 것이다. 그러나 『개역개정』에서는 ‘자주색’이라는 표현 대신 ‘자색’이라는 축약형 표현을 더 선호하니 우리가 지금까지 논의한 모든 구절을 ‘자색 옷’으로 표현할 것을 글쓴이는 권하는 바이다.<sup>35)</sup> 고대 세계에서 ‘자색 옷’을 입었다는 표현은 그의 신분을 굳이 밝히지 않아도 그가 권력을 가진 자임을 뜻한다. 그러기에 ‘자색 옷’은 정치적 시각을 갖고 바라보도록 요구하는 상징물이다.

## 6. 결어

인간은 고대로부터 옷의 색깔을 통하여 사회적 신분 질서를 나타내었다.

35) ‘자주색(紫朱色)’ 또는 ‘자주빛’은 ‘자색’과 동일한 의미를 갖고 있다. 그러나 저자는 헬라이어 πορφύρα에 대응어로 ‘자색’이 가장 적절하다고 생각한다. 그 이유는 첫째, 앞의 각주 16과 17번에서 살펴본 것처럼 우리 선조들은 ‘자주’보다는 ‘자’색이라는 표현을 선호하였기 때문이다. 둘째로 구약의 “청색 자색 홍색”의 표현을 “청색 자주색 홍색” 아니면 “청색 자주빛 홍색”으로 표현하면 운율적인 면에서 어색하기 때문이다.



그 중에서 자색(πορφύρα)은 최고의 통치권자들에게 허용된 색깔이었다. 곧 ‘자색 옷’을 입었다는 것은 권력자이거나 권좌에 올랐다는 것이다(참조, 예 8:15). 그러기에 자색은 정치적 상징의 의미로 이해되어 왔다.

우리말 『공동개정』 마카베오상에 나타나는 ‘진홍색 사제복’이라는 표현이 네 번 나타난다. 이것은 헬라어 πορφύραν을 우리말로 번역한 것이다. 그러나 이 어휘의 선택은 재고해 볼 필요가 있다. 그 이유는 첫째, πορφύρα에 대한 『공동개정』의 번역이 ‘진홍색’(1마카 10:20), ‘자홍색’(요 19:2, 5), ‘자주색’(막 15:20) 그리고 ‘자색’(1마카 14:41)등으로 다양하게 표현하여 일관성이 없기 때문이다. ‘진홍색’, ‘자홍색’ 그리고 ‘자색’은 같은 붉은 계열의 색상이지만, πορφύρα를 ‘자색’으로 번역하는 것이 가장 적절하다. 『개역개정』은 πορφύρα를 일관성 있게 ‘자색’으로 표현하였다. 둘째, πορφύραν를 종교적 의미를 나타내는 ‘진홍색 사제복’으로 번역하면, ‘자색’만이 갖고 있는 독특한 정치적 의미를 드러내지 못한다. 고대의 복식제도에서 ‘자색 옷’은 최고의 권력을 가진 자들이 입는 옷으로, 정치적 상징을 내포하고 있다. 셋째, ‘진홍색 사제복’이라는 표현은 유대의 대제사장의 옷들 중에 이런 색깔의 옷이 있는 것으로 착각하게 만든다. 그러나 유대 대제사장 옷의 『공동개정』 색깔은 에봇 받침 겹옷이 ‘청색’이고, 에봇이나 허리띠는 ‘청색 자색 홍색’의 혼합실이 사용되었다.

그러기에 『공동개정』의 ‘진홍색 사제복’이라는 표현은 ‘자색 옷’으로 바꾸어 써야 한다. 알렉산더 발라스가 요나단에게 ‘자색 옷’을 선물한 것은 그를 자신의 정치적 동반자, 곧 유대의 최고 통치권자로 인정하겠다는 의미이다. 요나단은 ‘자색 옷’을 입은 유대의 최고 권력자이다. 이런 맥락 속에서 우리는 마카베오상 10-11장을 읽어야 한다.

#### <주요어>(Keywords)

진홍색 사제복, 자색 옷, 대제사장 의복, 청색, 마카비 혁명, 마카베오상, 요나단.

dark-red robe, purple dress, the dress of high priest, blue, the Maccabean Revolt, 1 Maccabees, Jonathan.

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 『성경』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2006.
- Die Bibel in heutigem Deutsch, *Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments: mit dem Spätschriften des Alten Testaments*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.
- New Revised Standard Version, *The Holy Bible: Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1989.
- 마르티네즈, F. and 티그셀라아르, E., 『사해문서』 vol. 4, 강성열 옮김, 서울: 나남, 2008.
- Athenaeus, *The Deipnosophists, Books VI-VII*, Gulick, C. B., trans., Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- Josephus, *Jewish Antiquities*, vol. 4, Thackeray, H. St. J. trans., Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Neusner, J. trans., *The Babylonian Talmud*, vol. 19, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2005.
- Plutarch, *Lives: Aratus. Artaxerxes. Galba. Otho*, Perrin, B. trans., Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Thayer, J. H. trans., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago: American Book Company, 1889.
- VanGermeren, W. A., *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 4, Michigan: Zondervan Publishing House, 1997.
- 김희성, 『신약의 배경사』, 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 라이케, 보, 『신약성서시대사』, 한국신학연구소 번역실 옮김, 서울: 한국신학연구소, 1986.
- 레이니, 앤손 F., 나틀리, R. 스티븐, 『성경 역사, 지리학, 고고학 아틀라스』, 강성열 옮김, 서울: 이레서원, 2006.
- 류모세, 『열린다 성경: 생활풍속 이야기(上)』, 서울: 두란노, 2010.

- 류호성, “우리말 성서번역에서 대응어 선택의 문제: 홀과 규”, 『성경원문연구』 2 (1998), 97-119.
- 류호성, “자색 옷을 입은 권력자와 거지 나사로의 비유(눅 16:19-31)”, 미발표 (2011).
- 설버그, 레이몬드, 『신구약 중간사』, 김의원 옮김, 서울: 기독교문서선교회, 2004.
- 예레미아스, J., 『예수시대의 예루살렘』, 한국신학연구소 번역실 옮김, 서울: 한국신학연구소, 1989.
- 유득공, 『발해고』, 송기호 옮김, 서울: 홍익출판사, 2000.
- 정연호, 『유대교의 역사적 과정: 바리새파의 재발견』, 서울: 한국성서학 연구소, 2010.
- 필치, 존 J. and 말리나, 브루스, J., 『성서언어의 사회적 의미』, 이달 옮김, 서울: 한국장로교출판사, 1998, 76-82.
- Block, Daniel I., *Judges-Ruth: The New American Commentary*, vol 6, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999.
- Danker, Frederick W., “Purple”, David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, New York: Doubleday, 1992, 557-560.
- Edwards, Douglas R., “Dress and Ornamentation”, David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, New York: Doubleday, 1992, 232-238.
- Irvin, D. “Purple”, Bromiley, G. W., ed., *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 3, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986, 1057.
- Goldstein, Jonathan A. *I Maccabees: The Anchor Bible*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1976.
- Patch, James A., “Color”, Orr, James, ed., *The International Standard Bible Encyclopaedia*, vol. 2, Grand Rapid: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1939, 674-676.
- Reinhold, Meyer, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Bruxelles: Latomus, 1970.
- Schneider, H., “Purple”, M. Landfester, ed., *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 12, Leiden: Brill, 2003, 231-234.
- Stith, D. Matthew, “Colors”, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, Sakenfeld, Katharine D., ed. Nashville: Abingdon Press, 2006, 701.

<Abstract>

**A Study of πορφύραν  
in 1 Maccabees Chapter 10-11 (10:20, 62, 64; 11:58)**

Dr. Ho-Seung Ryu  
(Presbyterian College and Theological Seminary)

The purpose of this article is to propose a Korean word corresponding to πορφύραν in 1 Ma 11-10. Under the rule of Selucid Antiochus IV from 167 to 164 B.C., the Jews under the leadership of Mattathias rebel against the king who forces Jews to violate the Torah. This revolt succeeded. Chapters 10-11 of the First Book of Maccabees is about Jonathan who was the leader of the Maccabean Revolt. The Selucid kingship was divided between Demetrius I and Alexander. This was a great help in gaining the religious and political freedom in Judea. By autumn of 152 B.C., Alexander Balas made Jonathan the high priest and called him the king's friend. And Alexander sent him *a purple robe* (πορφύραν) and a golden crown (1 Ma 10:20).

The Bible in Korean published in 1998 translated the Greek πορφύραν as *a dark-red priestly robe* (10:20, 62, 64; 11:58). But the Greek word πορφύραν actually means *a purple robe*. In ancient times, people used to reveal their social status by the color of their dress. The purple dress became a symbol of power. Only kings could put on such purple clothes.

The Bible in Korean assumed that Alexander made Jonathan a high priest, so he gave Jonathan a priestly robe. But the high priest wore sacred vestments that include a breastpiece, an ephod, a robe, a checkered tunic, a turban and a sash. They used gold, blue, purple and crimson yarns and fine linen (Ex 28:1-4). And the robe of the ephod is all blue.

Jonathan was not only the high priest but also the political leader in Judea. And he was the friend of the king of the Seleucid kingdom. So he could recruit troops and equip them with arms (1 Ma 10:21). The gift from Alexander, *a purple robe* and a golden crown, was a symbol not of a religious leader, but of a political leader. We must read 1 Ma 10-11 in a political aspect. The Greek πορφύραν must be translated not as a dark-red priestly robe, but a purple robe.

## 『성경전서 개역개정판』의 국어학적 연구\* -마가복음을 중심으로-

박영환\*\*

### 1. 머리말

이 논문은 『성경전서 개역개정판』<sup>1)</sup>을 국어학적으로 연구한 것이다. 『개역개정』을 국어학적으로 검토하여 잘못 번역되었거나 다른 각도에서 좀 더 생각할 만한 점을 하나하나 짚어 보아 앞으로 수정·간행되는 성경이 훨씬 국어어법에 맞고 현대인들에게 친근하게 다가갈 수 있도록 국어학적인 면에서 기반을 다지는 데 이 논문의 목적이 있다.

주지하다시피 우리말 성경 번역의 역사는 장구하다. 1882년에 로스(J. Ross)와 한인 번역자들이 최초의 한글성경인 『예수성교 누가복음전서』와 『예수성교 요한복음전서』를 출간한 이후 신약성경의 날권이 지속적으로 간행되었다. 그러다 드디어 1911년에 구약이 완역되면서 『성경전서』가 탄생하였다. 『성경전서』의 출간은 한국 기독교의 쾌거요 기독교인 모두에게 자긍심을 불러일으킨 최대의 사건이었다.

그러나 신약성서의 경우 두 차례나 개정을 하며 공인역으로 간행되었으나, 구약의 경우 이러한 개정의 과정을 거치지 않았기 때문에, 전체적으로 개인역 차원을 넘어서지 못하고 있었다.<sup>2)</sup> 그래서 모든 이들로부터 만족할 만한 번역본으로 인정받지 못하였다. 그리하여 곧장 개정 작업의 필요성이 제기되어 우여곡절을 거쳐 1938년에 『성경 개역』이 출간되고 이후 1952년에는 ‘한글 맞춤법 통일안’에 따라 표기를 바꾼 개역한글판이 나왔다. 그 후 약간의 개정을 거쳐 마침내 1961년에 『성경전서 개역한글판』이 등장하였다. 그렇지만 이 번역본이 현대인들에게 고루 사랑을 받기엔 실생활과 동떨어진 옛말이나 한자어가 지나치게 많고 이해하기 어려운 관용표현이 그대로 쓰인 데다 그 동

\* 이 논문은 2010년도 한남대학교에서 마련해 준 연구년 기간에 작성되었음.

\*\* 한남대학교 교수, 국어학.

1) 앞으로 이 성경 번역본은 대한성서공회에서 정한 바와 같이 『개역개정』이라 줄여 쓸 것이다.

2) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』 (서울: 대한성서공회, 1994), 119. 이하 이 부분은 이 책을 부분적으로 참고하였다.

안 여러 차례 바뀐 표준어와 국어정서법이 반영되어 있지 못하였다. 그리하여 이 번역본을 개정한 『개역개정』을 1998년에 출간하였다.<sup>3)</sup>

지금까지 『개역개정』을 국어학적으로 연구한 논문은 그리 많지 않다. 『개역개정』의 출간에 즈음하여 발표한 글이 전부라고 해도 과언이 아닌 듯하다.<sup>4)</sup>

도한호(1998)는 『개역』 개정의 필요성을 언급한 다음 개정 및 감수의 원칙을 제시하고 이후 개정 감수작업 진행과정을 대단히 상세하게 기술하였다. 국어학과 관련하여 도움을 주는 곳은 ‘남은 과제들’ 부분이다. 그는 어휘를 통일하지 못한 곳이 있음을 인정하고, 시제와 구문에 맞는 현대어로 온전하고 치지 못한 부분이 있음을 토로하며, 가로쓰기를 시도한 것은 자랑스럽지만 각종 문장부호를 사용하지 못한 것이 미진했다며 아쉬움을 표했다.<sup>5)</sup> 이런 그의 견해는 다음 개정 시 반드시 받아들여져야 할 만큼 중요하기 이를 데 없다.

김정수(1998)는 『개역개정』이 옛말 문체를 보전하면서 일부 어휘와 표현의 현대화를 도모한 것이라고 일별하고 대체로 현대인의 언어 감각에 맞지 않는 것을 바꾸기로 시도한 것을 긍정적으로 받아들였다. 그러나 “전체적으로 어미 부류 가운데 ‘-이더라’를 ‘-이더라’로, ‘-뇨’를 ‘-냐’로, ‘-이니라’를 ‘-이로’로, ‘-신대’를 ‘-시나’로, ‘-이어든’을 ‘-일진대’로, ‘-이로라’를 ‘-이로’로 바꾼 것은 일관성도 지키지 않았거니와 현대화라는 명분에도 맞지 않고 국어학의 전문 지식이 충분히 적용되지 못했음을 드러낸다.”<sup>6)</sup>고 개탄하였다. “언어학적인 오류를 크게 지닌 채로 대폭 개정된다는 것은 어느 모로나 적절하지 못하며”, “종결어미나 겨우 유지하는 개정판이 『개역』을 대신하기 바라는 것은 아무래도 지나치며”, “개정판의 사이비한 옛 말투는 아무런 매력이 없고”<sup>7)</sup>, “『개역개정판』의 균질하지 못한 한국말은 품격이 낮은 피진(pidgin) 언어와 같다.”<sup>8)</sup>며 신랄하게 비판하였다. 국어학자로서의 그의 지적은 아주 적절하였

3) 이 논문은 『개역개정』에 초점을 맞추었기 때문에 본문에서는 다른 번역본을 언급하지 않고 소략하게 기술하였다. 이미 알려진 바와 같이 『개역』 이후에도 『공동』, 『새번역신약』, 『표준』, 『공동개정』, 『표준개정』, 『새번역』 등이 줄기차게 출간되었으며, 천주교회에서는 따로 『200주년 기념 신약성서』를 펴낸 이후 2005년에 『성경』을 번역·간행하여 이를 가톨릭 공용 성경으로 삼고 있다.

4) 도한호, “『개역』 성경 개정의 의의와 방법”, 『성경원문연구』 2 (1998), 19-42; 김정수, “『성경전서 개역개정판(감수용)』에 대한 언어학적인 검토”, 『성경원문연구』 2 (1998), 70-74; 김태룡, “『신약전서 개역개정판』을 읽고서”, 『성경원문연구』 2 (1998), 76-90; 홍근수, “『성경전서 개역개정판(감수용)』에 대한 몇 가지 의견”, 『성경원문연구』 2 (1998), 95-96.

5) 도한호, “『개역』 성경 개정의 의의와 방법”, 35-38.

6) 김정수, “『성경전서 개역개정판(감수용)』에 대한 언어학적인 검토”, 72.

7) Ibid., 73.

8) Ibid., 74.

으나, 이미 ‘감수용’을 대동소이하게 유지하며 발간을 결정한 입장에서는 그의 의견을 전폭적으로 받아들여 성경을 거의 완전히 해체하여 복원해야 할 만큼 거대한 작업을 수행하기는 어려웠을 것이다.

김태룡(1998)은 ‘개정 작업 원칙’<sup>9)</sup>을 제시한 다음 문법(어법), 어휘, 번역(표현) 부문으로 나누어 각각 수정해야 할 곳을 상세히 예시하였다. 그 중에서도 ‘-읍소서’체와 ‘당신’, ‘저’ 그리고 ‘이르되’를 거론한 것이나, 어려운 한자어를 지양하고 적정하지 못한 단어나 표현을 수정해야 한다는 의견을 피력하였는데<sup>10)</sup> 온전히 공감이 간다.<sup>11)</sup>

한편 홍근수(1998)는 “『개역개정』의 독자들이 더 이상 1900년 초기의 한국 기독교인이 아니고 더더구나 비그리스도인들은 교회의 권위주의적인 시대의 흐름을 거역하고 과거에 얽매어 있는 보수적인 문헌을 존중하지 않을 것이기 때문에”<sup>12)</sup> ‘느니라’ 또는 ‘하니라’ 등은 문제가 있지 않을까 우려하며 오늘날 더 이상 쓰이지 않는 어휘가 많이 사용되고 있는 것을 염려하였다. 그리고 창세기와 마태복음에서 몇 가지 문제가 될 만한 것을 지적하고 대안을 제시하였다. 그 가운데 ‘주여 내 하인이’를 ‘주여 제 하인이’로 고쳐야 좋겠다는 의견과 멀시조의 의미가 담긴 장애인 용어를 수정해야 한다는 점, ‘들어올새’를 ‘들어올 때’ 또는 ‘들어오니’로 바꾸어야 낫겠다는 점, 동시행위를 표현하는 어미는 ‘-고’보다 ‘-면서’가 더 적절하다는 것을 지적한 것은 탁견이다. 아울러 구두점을 사용하지 않은 것에 대해서 문제로 삼은 것도 매우 탁월하다. 다만, 의견을 개진하였을 뿐 더 이상 구체적으로 천착하지 못한 아쉬움이 있다.

이상의 선행연구에서 보았듯이 『개역개정』에 대한 검토는 크게 두 가지 측면에서 수행되었다. 하나는 신학적인 면에서 접근하여 문제점을 지적하고 대

9) 개정 작업 원칙으로 9가지 항목이 제시되어 있는데 마지막 항목 신학과 직접적으로 연관되어 있을 뿐 나머지는 모두 국어학과 관련이 깊다.

- ① 문법상 잘못된 것을 바로잡는다.
- ② 어휘 선택이 잘못된 것을 바로잡는다.
- ③ 『개역』 당시 어휘 선택이 현재 그 의미가 바뀌어 오해가 있을 경우 현대 어휘로 고친다.
- ④ 제3인칭 대명사 ‘저’와 ‘저희’는 각각 ‘그’와 ‘그들’로 고친다.
- ⑤ 사투리는 표준말로 바로잡는다.
- ⑥ 준말은 그 원말로 바꾼다.
- ⑦ 수치심이나 혐오감을 유발시키는 말은 다른 말로 대체한다.
- ⑧ 명사나 대명사에서 의미 전달에 꼭 필요한 경우 소유격과 복수형을 밝힌다.
- ⑨ 오역임이 확실한 것은 바른 번역으로 고친다.

10) 김태룡, “『신약전서 개역개정판』을 읽고서”, 77-88.

11) 필자는 그의 견해를 대부분 수용하였기 때문에 일일이 주석을 달지 않았을지라도 이 논문의 곳곳에 그의 견해가 녹아 있다.

12) 홍근수, “『성경전서 개역개정판』(감수용)에 대한 몇 가지 의견”, 95-96.

안을 제시한 것이며, 다른 하나는 국어학적인 입장에서 의견을 피력하고 수정안을 제시한 것이다. 그런데 전자는 논외로 하고 후자를 자세히 들여다보면 국어학적인 면에서 전반적으로 체계적이며 심도 있는 고구는 아직 만족할 만한 수준은 아닌 것 같다. 따라서 본고는 『개역개정』 중 “마가복음”을 중심으로 국어학적 연구를 함으로써 앞으로 『개역개정』의 수정번역본의 간행에 조금이라도 기여하고자 한다.

이를 위해서 이 논문은 이어지는 2장에서 본문 분석과 대안 설정을 할 것이다. 2장에서는 형태·구문론적 측면, 의미론적 측면, 정서법적 측면으로 나누어 본문을 분석하여 문제점을 하나하나 밝혀낸 뒤 그에 걸맞는 대안을 제시함으로써 논문에 정당성을 부여할 것이며, 마지막 3장에서는 세 가지 측면에서 다루어진 연구결과를 종합하고 추후의 논의 과제를 제시할 것이다.

## 2. 본문 분석과 대안 설정

### 2.1. 형태·구문론적 측면

『개역개정』에서 형태·구문론적으로 제일 문제가 되는 것은 고어와 현대어 문체가 혼재한다는 사실이다. 따라서 현대인에게 애독되기 위해서는 옛 말투 문장을 모두 현대 국어 문장으로 바꾸어야 한다. 그렇게 하면 문법상 여러 가지 올바르지 못한 부분이<sup>13)</sup> 완전히 해소될 수 있다. 그리하여 (1)의 ‘여짜오되’는 ‘반문하였다’, ‘못할진대’는 ‘못하면서’, ‘올새’는 ‘올 때’, ‘나가시때’는 ‘나가시므로’, ‘가사’는 ‘가시어’, ‘본즉’은 ‘보니’로 바꾸어야 한다. 그리고 (2)도 각각 ‘그리스도이십니다’, ‘건강하여라’로 고쳐야 한다.

- (1) ㄱ. 제자들이 여짜오되(5:31)
  - ㄴ. 이 비유를 알지 못할진대(4:13)
  - ㄷ. 예수께서 올새(2:3)
  - ㄹ. 예수께서 다시 바닷가에 나가시때(2:13)
  - ㅁ. 회당장의 집에 함께 가사(5:38)
  - ㅂ. 여자가 돌아와 본즉(7:30)
- (2) ㄱ. 그리스도이시니이다(8:29)
  - ㄴ. 건강할지어다(5:34)

13) 김정수, “『성경전서 개역개정판(감수용)』에 대한 언어학적인 검토”, 72.



『개역개정』에서 가장 두드러진 특징 중의 하나는 국어의 존대법에 어긋나는 문장이 매우 많다는 것이다.

먼저 ‘-옵소서’ 형이 눈에 띈다. 극존칭 명령형 종결어미인 ‘-소서’는 ‘-쇼서’의 현대 표기로서 존경선어말어미와 겸양선어말어미를 동시에 요구한다. 즉 (3)에서와 같이 ‘-시옵소서’ 형태로 쓰인다. 그러나 그렇지 못하여 (4)에서처럼 ‘-옵소서’ 형이 자주 출현하는 것은 잘못이다.<sup>14)</sup>

- (3) ㄱ. 이 잔을 내게서 옮기시옵소서(14:36)
- (4) ㄱ. 나를 괴롭히지 마옵소서(5:7)
  - ㄴ. 아버지의 원대로 하옵소서(14:36)
  - ㄷ. 하나를 좌편에 앉게 하여 주옵소서(10:37)

그리고 (5)에서와 같이 ‘예수’라고 지칭하는 것도 깊이 생각할 만하다.<sup>15)</sup> 주격과 여격에서 각각 존경을 드러내는 격조사 ‘-께서’와 ‘-께’가 쓰이고<sup>16)</sup> 서술격에서 ‘-시-’가 사용된 것을 보면 대상에 대해 존경하는 마음이 언어적으로 표출된 것인 만큼 존경 대상에 존칭접미사 ‘-님’을 붙여 ‘예수님’으로 표현해야 마땅하다. 따라서 이에 걸맞게 (6)에서도 ‘주님’으로 바꿔 쓰고 (7ㄱ)에서도 (7ㄴ)과 같이 ‘선생님’이란 단어로 정정해야 한다.

- (5) ㄱ. 요한이 잡힌 후 예수께서(1:14)
  - ㄴ. 그 여자에 대하여 예수께 여짜온대(1:31)
  - ㄷ. 사람들이 곧 예수신 줄을 알고(6:54)
- (6) ㄱ. 주가 쓰시겠다 하라(11:3)
  - ㄴ. 주의 이름으로 오시는 이여(11:9)
- (7) ㄱ. 어찌하여 선생을 더 괴롭게 하나이까(5:35)
  - ㄴ. 요한이 예수께 여짜오되 선생님 우리를 따르지 않는 자가(9:30)

한편 현대어법에서 2인칭으로 쓰이는 ‘당신’은 이미 존경의 의미가 퇴색되었다. 그러므로 (8)에서 ‘당신’은 ‘선생님’으로 옮기는 것이 좋다. 이와는 달리 존경의 의미를 지닌 3인칭대명사는 ‘당신’인데 ‘자기’로 기록된 부분이 자주 보인다.<sup>17)</sup>

14) 김태룡, “『신약전서 개역개정판』을 읽고서”, 80.

15) 박영환, “기독교인의 우리말 사랑”, 『기독교문화연구』 13 (2008), 238.

16) 전무용, “한국어 ‘이/가’와 ‘-께서’가 나타내는 언어의 응결성과 텍스트성 -창세기 1:1의 표현을 중심으로”, 『성경원문연구』 22 (2008).

17) ‘자기’를 모두 ‘당신’으로 바꾸라는 뜻은 아니다. 존경하는 대상이 아닌 경우 주체의 재귀대

- (8) ㄱ. 당신의 어머니와 동생들과 누이들이 밖에서 찾나이다(3:32)
  - ㄴ. 선생님이여 우리가 아노니 당신은 참되시고(12:14)
- (9) ㄱ. 그때에 그가 천사들을 보내어 자기가 택하신 자들을(13:27)
  - ㄴ. 이는 자기가 살아난 것을 본 자들의 말을 믿지 아니함일러라(16:14)

화자가 자신을 낮추어 주체를 높이는 경우가 있는데 이때 일인칭대명사는 ‘나’가 아니고 ‘저’이며 복수형도 ‘우리’가 아니라 ‘저희’이다.

- (10) ㄱ. 내가 믿나이다 나의 믿음 없는 것을 도와 주소서(9:24)
  - ㄴ. 베드로가 여짜오되 다 버릴지라도 나는 그리하지 않겠나이다(14:29)
  - ㄷ. 안드레가 조용히 묻되 우리에게 이르소서(13:3-4)

이와 같이 호칭과 대명사는 현대 국어에 맞게 적확하게 번역되어야 한다. 따라서 여러 가지 문제를 안고 있는 (11)은 (12)와 같이 바꾸어야 한다.

- (11) ㄱ. 예수여 나와 당신이 무슨 상관이 있나이까(5:7)
  - ㄴ. 보소서 우리가 모든 것을 버리고 주를 따랐나이다(10:28)
- (12) ㄱ. 예수님, 저와 선생님이 무슨 상관이 있습니까?
  - ㄴ. 보십시오, 저희가 모든 것을 버리고 선생님을 따라왔습니다.

이와 아울러 2인칭대명사의 사용에도 유의해야 한다. 예수님께서 제자를 대할 때 단수로는 ‘너’, 복수로는 ‘너희’를 사용했다. 그러나 (13ㄷ)에서 ‘애들아’는 비록 제자들을 부르는 말이지만 어른이 된 제자들에게 합당하게 쓰일 수 있는 말이 아니어서 ‘이 사람들아’ 정도로 옮기면 무난할 것이다. 그리고 제자가 아닌 사람에게 ‘너’나 ‘너희’라고 대하지는 않았을 것이다. 그러므로 (14)에서 ‘네’는 ‘자네’로 옮기고 ‘너희’는 ‘여러분’으로 고치는 것이 바람직하다.

- (13) ㄱ. 네가 하나님의 일을 생각하지 아니하고(8:33)
  - ㄴ. 너희는 나를 누구라 하느냐(8:24)
  - ㄷ. 애들아 하나님의 나라에 들어가기에 얼마나 어려운지(10:24)
- (14) ㄱ. 귀신이 네 딸에게서 나갔느니라(7:29)

---

명사로 단순한 기능을 할 때도 있다.

- ① 지나가는 자들은 자기 머리를 흔들며(15:29)
- ② 그가 남은 구원하였으되 자기는 구원할 수 없도다(15:31)

ㄴ. 너희가 어찌하여 떠들며 우느냐(5:39)

또한 『개역개정』은 ‘가로되’를 ‘이르되’로 고쳤는데 ‘이르되’는윗사람에게 쓰지 못한다.<sup>18)</sup> 따라서 (15)의 ‘소리 질러 이르되’는 ‘큰 소리로 말하였다’, ‘부르짖어 이르되’는 ‘크게 외쳤다’와 같이 고쳐야 한다.

(15) ㄱ. 소리 질러 이르되 나사렛 예수여(1:23)

ㄴ. 부르짖어 이르되 당신은 하나님의 아들이니이다(3:11)

그리고 지나치게 존경을 나타내려고 (16)과 같이 ‘데리시고’라고 기록한 곳이 있는데, 이는 잘못이다. (17)에서처럼 ‘데리고’라고 써야 옳다.

(16) ㄱ. 또 자기와 함께 한 자들을 데리시고(5:40)

ㄴ. 옛새 후에 예수께서 베드로와 야고보와 요한을 데리시고(9:2)

(17) ㄱ. 예수께서 그 사람을 따로 데리고 무리를 떠나사(7:33)

ㄴ. 베드로와 야고보와 요한을 데리고 가실새(14:33)

명사형전성어미 ‘-음’을 사용하여 번역한 문장 중 상당수는 현대인에게 어색하게 느껴진다. 따라서 (18)에 보이는 명사형과 이어지는 동사는 ‘깨끗해져라’, ‘나왔다’, ‘불리우리라고’와 같이 동사 한 단어로 표기하고, (19)에 보이는 명사형은 ‘-는 것’으로 옮기며, (20)에 보이는 명사형도 ‘어찌 된 일이냐’로 번역하는 것이 낫다.

(18) ㄱ. 깨끗함을 받으라(1:42)

ㄴ. 다 성함을 얻으리라(6:56)

ㄷ. 내 집은 만민이 기도하는 집이라 칭함을 받으리라(11:17)

(19) ㄱ. 평상 아래에 두려 함이냐(4:21)

ㄴ. 어린 아이 하나를 영접하면 곧 나를 영접함이요(9:37)

(20) ㄱ. 이는 어쩐이냐(1:27)

ㄴ. 어쩐이냐 무슨 악한 일을 하였느냐(15:14)

아주 드문 경우이긴 하지만 두 개의 관형형이 함께 쓰일 경우 앞에 있는 관형형은 부사형으로 바꾸는 것이 현대문법에 더 잘 어울린다. 곧 (21)에서 ‘이러한’과 ‘많은’은 함께 ‘비유’를 수식하고 있기 때문에 문장이 유연하지 않다.

18) 김태룡, “『신약전서 개역개정판』을 읽고서”, 82.

따라서 부사형 ‘이렇게’를 취하는 것이 좋다. 그리고 동시행위를 나타내는 연결어미는 ‘-고’로 고쳐야 한다.

- (21) ㄱ. 예수께서 이러한 많은 비유로(4:33)  
 ㄴ. 그를 잡아 단단히 끌어 가라 하였는지라(14:44)

수량 표현은 마땅히 (22)와 같아야 한다. 그러나 (23)처럼 번역된 부분이 상당한데 당연히 ‘중풍환자 한 명이’와 ‘무화과나무 한 그루를’, ‘돼지 큰 무리가’로 바꾸어야 한다. 그리고 (24)에서 ‘한’은 ‘어느’나 ‘어떤’으로 옮기는 것이 바람직하다.

- (22) ㄱ. 테나리온 하나를 가져다가(12:15)  
 ㄴ. 물 한 동이를 가지고(14:13)  
 (23) ㄱ. 한 중풍환자가(2:3)  
 ㄴ. 잎사귀 있는 한 무화과나무를 보시고(11:13)  
 ㄷ. 돼지의 큰 떼가(5:11)  
 (24) ㄱ. 한 집에 들어가(7:24)  
 ㄴ. 어린 딸을 둔 한 여자가 (7:25)

현대인에게 거부감을 불러 일으키는 또 다른 예는 호격이다. 과거에 쓰이던 호격 형식을 현대어로 고치지 않고 그대로 사용한 것인데, (25)에서 호격조사 ‘-여’, ‘-이여’를 생략하고 ‘선생님’, ‘아버지’로 불러도 아무런 손색이 없으며, (26)에서도 ‘예수님’, ‘주님’, ‘선생님’과 같이 격조사가 없는 명사만으로도 부름말이 가능하며, 때때로 호격조사를 쓰긴 하나 형태가 달라 ‘딸아’를 ‘애야’ 정도로 바꾸는 것이 나온 것도 있다.<sup>19)</sup>

- (25) ㄱ. 선생님이여 우리가 죽게 된 것을 돌보지 아니하시나이까(4:38)  
 ㄴ. 선한 선생님이여 내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까(10:17)  
 ㄷ. 아빠 아버지여 아버지께서는 모든 것이 가능하오니(14:36)  
 (26) ㄱ. 지극히 높으신 하나님의 아들 예수여(5:7)  
 ㄴ. 여자가 대답하여 이르되 주여 옳소이다마는(7:28)  
 ㄷ. 예수께 나아가 랍비여 하고 입을 맞추니(14:45)  
 ㄹ. 딸아 네 믿음이 너를 구원하였으니(5:34)

19) 박영환, “기독교인의 우리말 사랑”, 239-240.

이뿐만 아니라 격조사가 달리 쓰여야 할 곳이 있다. 즉 (27)에서 분명하게 명사에 여격을 부여하는 격조사는 이전과 달라 ‘자녀에게’, ‘아이에게’처럼 ‘-에게’를 써야 하며, (28)에서처럼 과거 문장에서 관형격을 부여하던 조사는 주격조사로 바꾸어 써야 현대인의 언어상황과 부합되므로 ‘너희가’, ‘내가’로 고쳐야 한다.

- (27) ㄱ. 자녀로 먼저 배불리 먹게 할지니(7:27)
  - ㄴ. 아이로 심히 경련을 일으키게 하고 나가니(9:26)
- (28) ㄱ. 너희의 헤아리는 그 헤아림으로 너희가 헤아림을 받을 것이며(4:24)
  - ㄴ. 나의 믿음 없는 것을 도와 주소서(9:24)

또한 격조사를 삽입하여 원만한 문장 구성을 도모할 필요가 있다. 다시 말해서 (29)에서 ‘네가’, ‘있사귀가’처럼 주격조사를 밝혀 적고, ‘일을’처럼 대격조사를 삽입하면 훨씬 문장 구성이 탄탄해진다.

- (29) ㄱ. 작은 자야 네 죄 사함을 받았느니라(2:5)
  - ㄴ. 있사귀 있는 한 무화과나무를 보시고(11:13)
  - ㄷ. 예수께서 이 일 행한 여자를 보려고 돌려 보시니(5:32)

이 밖에도 번역문에서 주어가 생략되어 이해가 쉽지 않은 경우에는 주어를 보충하여 이해를 돕는 것이 바람직하다. 곧 (30)에서 ‘대답하시되’ 앞에와 ‘이르시되’ 앞에 주어인 ‘그분께서’를 밝혀 적는 것이 옳바르다.

- (30) ㄱ. 대답하시되 누가 내 어머니이며 동생들이나 하시고(3:33)
  - ㄴ. 이르시되 하나님 나라의 비밀을(4:11)

아울러 명령형 종결어미도 올바르게 써야 한다. 즉 (31)에서는 ‘믿어라’, ‘들어라’로 고쳐야 하며, (32)에서도 ‘가거라’, ‘사랑하여라’로 바로잡아야 한다. 그뿐만 아니라 (33)에서 명령형은 ‘배워라’, ‘앉아 있어라’로 바꾸고, (34)에서도 ‘줘라’, ‘뱌라’와 같이 축약형을 쓰거나 ‘주어라’, ‘보아라’와 같이 원형을 써야 한다.<sup>20)</sup>

- (31) ㄱ. 믿으라 하시더라(11:15)
  - ㄴ. 이스라엘아 들으라(12:29)

---

20) Ibid., 243.

- (32) ㄱ. 평안히 가라(5:34)  
 ㄴ. 주 너희 하나님을 사랑하라(12:30)
- (33) ㄱ. 무화과나무의 비유를 배우라(13:28)  
 ㄴ. 내 우편에 앉았으라(12:36)
- (34) ㄱ. 먹을 것을 주라 하시니라(5:34)  
 ㄴ. 보라 엘리야를 부른다(15:35)

한편 사소한 것이긴 하나 명사류와 명사류를 함께 일컫을 때 부사보다는 공동격조사를 사용하여 연결하는 것이 호흡이 끊이지 않아 훨씬 부드러운 느낌을 준다. 그리고 공동격조사를 사용했을 때에는 또다시 ‘및’을 덧붙여 쓰는 것은 군더더기에 지나지 않고 거주장스러운 뿐이다. 또한 한문을 언해할 때처럼 성경을 번역할 때도 굳이 앞에서 언급한 것을 다시 대명사로 쓰지 않아도 되는데 종종 ‘이’로 받는 경우가 있다. 이것은 생략해도 아무런 문제가 없다.

- (35) ㄱ. 어찌하여 세리 및 죄인들과 함께 먹는가(2:16)  
 ㄴ. 자기와 및 함께 한 자들이 먹을 것이 없어(2:25)  
 ㄷ. 그들을 많이 경계하시고 이에 소녀에게 먹을 것을 주라 하시니라(5:43)

## 2.2. 의미론적 측면

의미론적 측면에서 가장 먼저 논의할 사항은 어려운 한자어 사용 문제이다. 『개역개정』의 원칙상 독자들이 이해하기 어려운 고어나 한자어는 쉬운 말로 고쳤다고 『개역개정』의 해설에서 밝혔지만 아직도 어려운 고어와 한자어가 많이 발견된다. 더 쉬운 한자어로 바꾸거나 아예 고유어로 옮기면 더욱 좋은 번역문이 될 수 있는 곳이 허다하다.<sup>21)</sup>

(36)에서 ‘심히’는 ‘매우’나 ‘몹시’로 바꾸고, (37)에서 ‘완악함’은 ㄱ에서 ‘굳어진 것’으로 옮기고 ㄴ에서는 이어지는 구와 더불어 ‘굳어졌기 때문에’로 번역하는 것이 나으며, (38ㄱ)과 (38ㄴ)의 ‘축사하시고’는 이미 잘 번역되어 있는 (38ㄷ)을 고려하여 ‘축복하시고’로 고쳐 쓰는 것이 타당하다.

- (36) ㄱ. 그들이 심히 두려워하여(4:41)  
 ㄴ. 심히 통곡함을 보시고(5:38)
- (37) ㄱ. 그들의 마음이 완악함을 탄식하사 노하심으로(3:5)  
 ㄴ. 너희 마음이 완악함으로 말미암아(10:5)

21) 김태룡, “『신약전서 개역개정판』을 읽고서”, 83-86.

- (38) ㄱ. 하늘을 우러러 축사하시고(6:41)
  - ㄴ. 떡 일곱 개를 가지고 축사하시고(8:6)
  - ㄷ. 예수께서 떡을 가지고 축복하시고(14:22)

이와 함께 ‘-로 인하여’는 ‘-로 말미암아’ 또는 ‘때문에’로 옮기고, (40ㄱ)의 뒷부분은 ‘권능을 떨치며 오는 것을’로 바꾸고, (40ㄴ)의 ‘임하여’도 ‘내려’로 고치는 것이 바람직하다. 또한 (41)에서 ‘사하심을 얻지’류는 ‘용서를 받지’로 수정하는 것이 현대인에게 유익하다.

- (39) ㄱ. 말씀으로 인하여 환난이나 박해가 일어나는 때에는(4:17)
  - ㄴ. 자기가 맹세한 것과 그 앓은 자들로 인하여(6:26)
- (40) ㄱ. 하나님의 나라가 권능으로 임하는 것을(9:1)
  - ㄴ. 제육시가 되매 온 땅에 어둠이 임하여(15:33)
- (41) ㄱ. 영원히 사하심을 얻지 못하고(3:29)
  - ㄴ. 죄 사함을 얻지 못하게(4:12)

아울러 (42)에서 명사류인 ‘우편’은 ‘오른쪽’, ‘좌편’은 ‘왼쪽’, ‘전토’는 ‘논밭’, ‘군호’는 ‘신호’, ‘검’은 ‘칼’로 옮기고 ‘몽치’는 더 쉬운 고유어인 ‘몽둥이’로 바꾸는 것이 옳바르다.

- (42) ㄱ. 하나는 주의 우편에, 하나는 좌편에 앉게 하여(10:37)
  - ㄴ. 자식이나 전토를 버린 자는(10:29)
  - ㄷ. 군호를 그가 이르되(14:44)
  - ㄹ. 검과 몽치를 가지고(14:43)

한편 (43)에서 이해하기 어려운 동사류는 각각 ‘논쟁하였다’, ‘폐기하여’, ‘머물러라’, ‘조용히 하라고 하나’, ‘섬기었다’, ‘일하시어’, ‘넘어지게’, ‘속이려’, ‘항의하므로’로 교체하여야 매끄러운 문장이 된다.

- (43) ㄱ. 누가 크냐 하고 쟁론하였음이라(9:34)
  - ㄴ. 너희가 전한 전통으로 하나님의 말씀을 폐하여(7:13)
  - ㄷ. 그곳을 떠나기까지 거기 유하라(6:10)
  - ㄹ. 잠잠하라 하되(10:48)
  - ㅁ. 사탄에게 시험을 받으시며 들짐승과 함께 계시어 천사들이 수종들더라(1:13)
  - ㅂ. 제자들이 나가 두루 전파할새 주께서 함께 역사하시(16:20)

- ㅅ. 누구든지 나를 믿는 이 작은 자들 중 하나라도 실족하게 하면(9:42)
- ㅇ. 할 수만 있으면 택하신 자들을 미혹하려 하리라(13:22)
- ㅈ. 베드로가 예수를 붙들고 항변하매(8:32)

그 외에 (44)에 보이는 ‘홀연히’는 ‘갑자기’로, ‘많은 고로’는 ‘ 많으므로’ 또는 ‘ 많기 때문에’로 알기 쉽게 고쳐야 한다.

- (44) ㄱ. 그가 홀연히 와서 너희가 자는 것을 보지 않도록 하라(13:36)
- ㄴ. 그 사람은 재물이 많은 고로(10:22)

그런데 한자어를 쉬운 고유어로 풀어 쓰려는 노력 가운데 가장 돋보이는 말은 ‘하나님 나라’ 또는 ‘하나님의 나라’이다. 이것은 ‘천국’을 옮긴 것인데 독자들이 훨씬 쉽게 이해하게 되었다. 따라서 ‘인자’도 신학적인 근간을 크게 흔드는 것이 아니라면 위와 유사하게 ‘사람의 아들’로 바꾸는 것도 고려해 봄직하다.

- (45) ㄱ. 하나님 나라의 비밀을 너희에게는 주었으나(4:11)
- ㄴ. 하나님의 나라가 권능으로 임하는 것을(9:1)
- (46) ㄱ. 인자가 많은 고난을 받고(8:31)
- ㄴ. 인자도 아버지의 영광으로(8:38)

아울러 쉬운 한자어나 고유어라 하더라도 현대인이 더욱 쉽고 빠르게 의미를 파악할 수 있도록 단어나 구를 바꿀 필요가 있는 곳도 간간이 눈에 띈다. (47)은 부사어로 ‘즉시로’를 ‘즉시’, ‘당돌히’를 ‘당돌하게’로 교체하여 의미를 더욱 분명하게 하며, (48)은 동사류로 ‘도망하고’를 ‘나와 달아나’로, ‘만족을 주고자 하여’를 ‘만족시키려고’로 바꾸어 원만한 문장이 되게 하고, (49)는 실제 언중이 쓰고 있는 단어에 주목하여 ‘옷 가’를 ‘옷자락 술에’로, ‘먼저 된 자’와 ‘나중 된 자’를 각각 ‘첫째’와 ‘끝째’로 대체할 수 있음을 보여 준다.

- (47) ㄱ. 즉시로 나를 비방할 자가 없느니라(9:39)
- ㄴ. 요셉이 와서 당돌히 빌라도에게 들어가(15:43)
- (48) ㄱ. 무덤에서 도망하고 무서워하여(16:8)
- ㄴ. 빌라도가 무리에게 만족을 주고자 하여(15:15)
- (49) ㄱ. 옷 가에라도 손을 대게 하시기를 간구하니(6:56)
- ㄴ. 먼저 된 자로서 나중 되고 나중 된 자로서 먼저 될 자가 많으니라(10:31)



이와 더불어 현대 독자들의 독해 능력을 높이기 위해 과거에 쓰이던 시각 표현도 누구나 알아듣기 쉽게 바꾸어야 한다. 즉 (50)은 각각 ‘새벽녘에’, ‘오전 아홉시가 되어’, ‘정오가 되어’로 고쳐야 한다.

- (50) ㄱ. 밤 사경쯤에(6:48)
- ㄴ. 때가 제삼시가 되어(15:25)
- ㄷ. 제육시가 되매(15:33)

장애인을 지칭하는 용어의 번역은 신중해야 한다. 그 동안 장애인을 비하하는 듯한 단어들은 공공기관의 문건에서나 공공단체의 발언에서 많이 사라지고 있다. 그러나 이 성경에서는 (51)과 같이 병명이나 장애인의 명칭을 그대로 쓰거나 (52)처럼 장애의 양태를 곧이곧대로 풀어쓴 것이 대부분이며, (53)처럼 ‘장애인’이란 용어를 쓴 곳은 단 한 군데이다.

- (51) ㄱ. 한 나병환자가 예수께 와서(1:40)
- ㄴ. 사람들이 맹인 한 사람을 데리고(8:22)
- ㄷ. 맹인이 걸옷을 내버리고 뛰어 일어나(10:50)
- (52) ㄱ. 한쪽 손 마른 사람이 거기 있는지라(3:1)
- ㄴ. 귀 먹고 말 더듬는 자를 데리고(7:32)
- ㄷ. 못 듣는 사람도 듣게 하고 말 못하는 사람도 말하게 한다(7:37)
- ㄹ. 다리 저는 자(9:45)
- (53) ㄱ. 장애인으로 영생에 들어가는 것이(9:43)

장애인이 (51)과 (52)와 같은 단어나 표현을 싫어한다면 정부나 지방자치단체에서 강요하거나 권유하지 않더라도 자발적으로 ‘지체부자유자’, ‘신체장애자’, ‘시각장애인’, ‘언어장애인’ 등으로 부르는 것이 도리이며, 그토록 장애인을 사랑했던 예수님께서 지금 이 땅에 나타나셨다면 어떤 단어를 사용하셨을까 하는 것을 곰곰이 생각해 봐야 한다.<sup>22)</sup>

한편 동음어 ‘곧’은 ‘바로’, ‘금방’, ‘곧장’을 뜻하기도 하지만 부가설명어 ‘곧’으로도 쓰인다. 따라서 이들의 충돌을 막기 위해서뿐만 아니라 의미를 더욱 명확하게 하기 위해 전자에 대해서 몇 가지 방안이 강구되어야 한다. 즉 (54ㄱ)에서 ‘곧’은 “하늘이 갈라짐과 성령이 비둘기같이 거기에서 내려오심을 보시더니”를 꾸미므로 ‘하늘’ 앞으로 옮겨야 하며, (54ㄴ)에서도 “그물을

22) 박영환, “기독교인의 우리말 사랑”, 242; 홍근수, “『성경전서 개역개정판』(감수용)에 대한 몇 가지 의견”, 94.

버려 두고” 뒤에 ‘곧’이 놓여야 한다. 그리고 (54ㄷ~ㄴ)에서 ‘곧’은 ‘곧장’이나 ‘곧바로’로 바꾸고, (54ㄴ)에서는 ‘곧’을 삭제하고 “배에서 나오시자마자”로 고쳐야 한다.<sup>23)</sup>

- (54) ㄱ. 곧 물에서 올라오실새 하늘이 갈라짐과 성령이 비둘기같이 거기에서 내려 오심을 보시더니(1:10)  
 ㄴ. 곧 그물을 버려 두고 따르니라(1:18)  
 ㄷ. 그물을 낚는데 곧 부르시니(1:20)  
 ㄹ. 사람들이 곧 그 여자에 대하여 예수께 여짜온대(1:30)  
 ㅁ. 사람들이 곧 크게 놀라고 놀라거늘(5:42)  
 ㅂ. 배에서 나오시매 곧 더러운 귀신 들린 사람이(5:2)

그리고 ‘사람’을 뜻하는 ‘자(者)’는 (55)에서와 같이 가치상 특별한 의미를 나타내지 않는 경우도 있지만<sup>24)</sup>, 현대어에서는 낮춤말 성격이 강하므로 다른 단어로 옮기는 것이 낫다. 곧 (56)에 나타나 있는 ‘자’는 (57)과 (58)에 보이는 바와 같이 ‘이’와 ‘사람’으로 바꾸는 것이 타당하다.

- (55) ㄱ. 있는 자는 받을 것이요 없는 자는 그 있는 것까지도 빼앗기리라(4:25)  
 ㄴ. 하나님의 나라가 이런 자의 것이니라(10:14)  
 (56) ㄱ. 씨를 뿌리는 자가 뿌리러 나가서(4:3)  
 ㄴ. 곧 넘어지는 자요(4:17)  
 ㄷ. 결실하지 못하게 하는 자요(4:19)  
 ㄹ. 백배의 결실을 하는 자니라(4:20)  
 (57) ㄱ. 회당장 중의 하나인 야이로라는 이가 와서(5:22)  
 ㄴ. 이들을 가리킴이니(4:15)  
 (58) ㄱ. 더러운 귀신 들린 사람이(5:2)  
 ㄴ. 사람들이 어떻게 되었는지를 보러 와서(5:14)

이와 아울러 정확한 의미 전달 효과를 도모하기 위해 그동안 의미 변화가 일어났을 경우 변화된 의미를 제대로 반영할 수 있는 단어를 선택해야 한다. 그 대표적인 예가 (59)의 ‘표적’으로 이는 ‘표징’으로 바꾸어 번역하는 것이 나

23) 부가설명어 ‘곧’은 여러 군데에서 정확히 기술되어 있어 수정이 필요하지 않다.

① 그 귀신 들렸던 자 곧 군대 귀신 지켰던 자가(5:15)  
 ② 주 곧 우리 하나님은 유일한 주시라(12:29)  
 ③ 매우 값진 향유 곧 순전한 나드 한 옥합을 가지고 와서(14:3)

24) (55ㄱ)에서 ‘자’는 단순히 ‘사람’을 일컫고 (55ㄴ)에서는 ‘어린 아이들’을 가리킬 뿐 의미상 평가절하하려는 의도는 보이지 않는다.

을 것이다. 왜냐하면 현대 성서 독자들은 ‘표적’이라는 단어에서 ‘과녁’을 연상하지 ‘표징’을 뜻하는 것으로 받아들이지 못한다. 이와 같이 (60)에서도 ‘외식’은 ‘가식’이나 ‘가장’을 의미하는 것으로 이해하기보다는 ‘집 밖에서 하는 식사’를 떠올리기가 쉽다.

- (59) ㄱ. 하늘로부터 오는 표적을 구하거늘(8:11)
- ㄴ. 어찌하여 이 세대가 표적을 구하느냐(8:12)
- (60) ㄱ. 이사야가 너희 외식하는 자에 대하여 잘 예언하였도다(7:6)
- ㄴ. 외식으로 길게 기도하는 자니(12:40)

또한 의미가 매우 비슷하긴 하나 동의어 또는 유의어로 간주되기 어려운 단어는 그 용법을 고려하여 정확히 사용해야 한다. 즉 (61 ㄱ)에서 ‘변형’은 사물의 모양이 바뀌는 뜻일 뿐 인간적인 면모의 변화를 제대로 드러내지 못하기 때문에 ‘변모’에 자리를 내 주어야 하며<sup>25)</sup>, (61 ㄴ)에서 ‘탄식하시며’는 ‘근심하여 한탄하며’라는 뜻이 아니기에<sup>26)</sup> ‘한숨을 내쉬며’로 옮기는 것이 옳다.

마지막으로 (62)에서 ‘권위’는 ‘권한’으로 바로잡아야 한다.

- (61) ㄱ. 그들 앞에서 변형되사 그 옷이 광채가 나며(9:2-3)
- ㄴ. 하늘을 우러러 탄식하시며 그에게 이르시되(7:34)
- (62) ㄱ. 나도 무슨 권위로 이런 일을 하는지(1:33)
- ㄴ. 무슨 권위로 이런 일을 하느냐(11:28)

### 2.3. 정서법적 측면

『개역개정』에서는 독자들이 쉽사리 의미를 파악할 수 있도록 문단의 내용이 바뀌는 곳에 ○표시를 하거나 (63)에서와 같이 시편에서 인용한 구절을 들여 써서 시각적으로 도드라지게 하는 기술을 선보였다.

- (63) ㄱ. 건축가들이 버린 돌이 모퉁이의 머릿돌이 되었나니(12:10)
- ㄴ. 주께서 내 주께 이르시되 내가 네 원수를(12:36)

25) 고려대학교 민족문화연구원 편, 『고려대 한국어대사전』 (서울: 고려대학교 민족문화연구원, 2009), 2656-2664; 한글학회 편, 『우리말큰사전』 (서울: 어문각, 1991), 1769-1773.

26) 『개역개정』에서 그 뜻을 잘 드러낸 부분도 있다.

- ① 그들의 마음이 완악함을 탄식하사(3:5)
- ② 예수께서 마음 속으로 깊이 탄식하시며 이르시되(8:12)

그러나 이 외에 문장의 이해에 필요한 구두점은 거의 없다. (64)에서와 같이 대등한 표현이거나 반복 표현에서 쉼표가 다섯 군데 보이는 것으로 판단할 때 번역인은 그 필요성을 은연중 인지하였던 것으로 생각한다. 그러나 전체적으로 문장부호를 쓰지 않기로 한 번역 방침에 따를 수밖에 없었다고 여겨진다.

- (64) ㄱ. 더러는 엘리야, 더러는 선지자 중의 하나라 하나이다(8:28)  
 ㄴ. 하늘에 있는 천사들도, 아들도 모르고(13:32)  
 ㄷ. 저물 때일는지, 밤중일는지, 닭 울 때일는지, 새벽일는지(13:35)  
 ㄹ. 하나는 우편에, 하나는 좌편에 있더라(15:27)  
 ㅁ. 나의 하나님, 나의 하나님(15:34)

사실상 문장부호를 쓰지 않은 것은 잘못이다. 세로쓰기를 가로쓰기로 바꾼 것과 더불어 현대 국어 정서법에 맞는 각종 부호도 생략하지 말고 올바르게 써야 옳다. 문장부호를 사용하지 않는 것이 더 품위가 있거나 과거 회귀적인 것이 여긴 것은 그릇된 것이다. 문장부호가 없는 현대 국어 서적을 상상할 수 없듯이 현대인이 사용하는 성경도 독서의 속도와 이해도를 높이기 위해 마땅히 적절한 문장부호를 문단과 문장에 사용해야 한다.<sup>27)</sup>

그리고 본문에서 일정한 크기의 활자를 유지하다가 갑자기 활자가 작아진 곳이 몇 군데 발견되는데 (65)의 경우에는 그 까닭이 무엇인지 알기 어렵지만 (66)의 경우는 작은 활자가 오히려 전후 문맥을 이해하는 데 도움을 주고 있다.

- (65) ㄱ. 또 지나가시다가 알패오의 아들<sup>28)</sup> 레위가(2:14)  
 ㄴ. 또 세베대의 아들 야고보와 야고보의 형제 요한이니(3:17)  
 (66) ㄱ. 사방에서 사람들이 그에게로 나아오더라(1:45)  
 ㄴ. 고르반 곧 하나님께 드림이 되었다고 하기만 하면 그만이라 하고(7:11)  
 ㄷ. 또 잔을 가지사 감사 기도 하시고 그들에게 주시니(14:23)  
 ㄹ. 네가 세 번 나를 부인하리라 하심이 기억되어 그 일을 생각하고 울었더라(14:72)

한편 『개역개정』은 띄어쓰기에 심혈을 기울였다. 따라서 극히 일부분에서 오류를 범했을 뿐 거의 모든 곳에서 국어 정서법에 맞게 표기하고 있다.

가장 먼저 오점을 발견할 수 있는 것은 본용언과 보조용언의 결합부분이다.

27) 같은 점을 지적하고 있는 예는 다음과 같다. 도한호, “『개역』성경 개정의 의의와 방법”, 38; 홍근수, “『성경전서 개역개정판』(감수용)에 대한 몇 가지 의견”, 92.

28) 본문에서 밑줄 친 부분이 작은 활자로 쓰인 곳이다.

이 번역본은 본용언과 보조용언은 띄어 써야 한다는 원칙을 충실하게 지켰으나 (67)에서와 같이 붙여 쓴 곳이 있으며, ‘시간이 얼마 지속되었음’을 뜻하는 ‘만’이 명사인 까닭에 띄어 써야 마땅하나 (68ㄷ)에서처럼 미처 교정을 놓친 부분이 있다.

- (67) ㄱ. 모세는 이혼 증서를 써주어(10:4)
  - ㄴ. 말씀을 읽어보지 못하였느냐(12:26)
- (68) ㄱ. 사흘 만에 살아나야 할 것을(8:31)
  - ㄴ. 그는 삼 일 만에 살아나리라 하시니라(10:34)
  - ㄷ. 죽은 지 삼 일만에(9:31)

그리고 두 단어로 나누어 취급하기보다 의미상 한 단어로 굳어진 단어로 간주하여 띄어 쓰지 않는 것이 바람직한데, 이 점에서 (69ㄷ)과 (69ㄷ)은 ‘들어가는’과 ‘한가운데에’로 고쳐 써야 한다.

- (69) ㄱ. 하나님의 나라에 들어가기가 심히 어렵도다(10:23)
  - ㄴ. 하나님의 나라에 들어가는 것보다(10:25)
  - ㄷ. 영생에 들어 가는 것이(9:43)
  - ㄷ. 한 가운데에 일어서라 하시고(3:3)

그 밖에 (70)에서처럼 조사 ‘-같이’를 띄어 쓴 것이나, (71)에서와 같이 접미사 ‘-하다’를 명사 뒤에 이어 써 동사형을 취하지 않고 띄어 썼는데 이런 방식을 고수하려면 차라리 명사 뒤에 대격조사 ‘-을’을 넣어 (72)와 같이 번역하는 것이 나을 듯하다.

- (70) ㄱ. 그 아이가 죽은 것 같이 되어(9:26)
  - ㄴ. 강도를 잡는 것 같이(14:48)
- (71) ㄱ. 거짓 증언 하지 마라(10:19)
  - ㄴ. 누가 이런 일 할 권위를 주었느냐(11:28)
- (72) ㄱ. 거짓 증언을 하지 말아라(10:19)
  - ㄴ. 누가 이런 일을 할 권한을 주었느냐(11:28)

### 3. 맺음말

지금까지 필자는 『개역개정』을 국어학적인 면 즉 형태·구문론적 측면, 의

미론적 측면, 정서법적 측면에서 고구하였다. 이상에서 논의된 바를 정리하면 아래와 같다.

첫째로, 형태·구문론적 측면에서 『개역개정』은 고어 문장과 현대어 문장이 뒤섞여 있어 어느 한쪽으로 통일이 되어야 하는데 특히 옛 문장으로 통일할 경우 반드시 당시 문법에 맞는 문장을 살려 써야 하지만, 현대 국어로 옮기면 여러 가지 어려운 사항들이 쉽게 해소될 수 있다. 그리고 극존칭 명령형 종결어미인 ‘-소서’는 존대선어말어미 ‘-시-’와 겸양선어말어미 ‘-옵-’과 동시에 출현해야 한다. 그리고 성경의 문장은 국어 존대법에 어긋나지 않은 형태와 구문을 유지해야 한다. 곧 존칭주격조사 ‘-께서’는 주어가 존경의 대상이므로 ‘예수’보다는 존칭접미사 ‘-님’이 첨가된 ‘예수님’이 낫고, 2인칭대명사 ‘당신’엔 더 이상 존경의 의미가 담겨 있지 않아 예수님을 지칭할 때 함께 쓰일 수 없으며, 겸양법에 따라 ‘나’나 ‘우리’ 등은 ‘저’와 ‘저희’ 따위로 바꾸어야 한다. 또한 ‘이르되’도 손윗사람에게는 쓸 수 없다. 과거와 달리 조사의 사용에 차이점이 있음을 인식해야 하며, 수량 표현도 ‘한 무화과나무’ 형식이 아니라 ‘무화과나무 한 그루’와 같이 써야 온당하다. 마지막으로 명령형 종결어미도 올바르게 사용되어야 한다.

둘째로, 의미론적 측면에서 무엇보다도 현대인이 이해하기 어려운 한자어는 모두 쉬운 한자어나 고유어로 바꿔 써야 한다. 성경 번역자들은 이 점에 유의하여 그렇게 하려고 곳곳에서 애를 썼지만 아직도 미진한 부분이 많다. 그리고 시각을 나타내는 표현도 현대 한국어 독자라면 누구나 쉽게 알 수 있도록 교체해야 하며, 장애인을 일컫는 용어도 과거와는 달리 긍정적인 의미를 담은 단어를 사용함으로써 불쾌감을 유발하지 않도록 해야 한다. 또한 동음어로 인한 혼란을 방지하기 위해 다른 단어로 대치하여 번역할 필요가 있으며, 의미 변화를 수용하여 ‘자(者)’를 ‘사람’이나 ‘이’로 바꿔야 하고, 용어 선택에 신중을 기하여 ‘외식’, ‘변형’보다는 ‘가식’, ‘변모’ 따위로 옮겨야 한다.

셋째로, 정서법적 측면에서 문장부호를 사용하지 않은 것은 매우 잘못된 것으로 현대인들을 위한 성경이라면 마땅히 필요한 곳마다 제대로 된 문장부호를 써야 한다. 또한 몇 군데에서 보이는 작은 글씨는 의미를 파악하는 데 다소 도움을 주며, 워낙 띄어쓰기에 신경을 써 거의 틀린 곳이 없으나 미처 손을 보지 못한 부분이 간간이 눈에 띄어 아쉬움이 남는다.

앞으로 수정본을 간행할 때 위에 언급한 사항들이 반드시 반영되어야 한다. 그리고 그러한 작업은 마가복음에 머무는 것이 아니라 성경전서로 확대되어야 한다. 그리하여 현대 기독교인들이 올바른 우리말 성경을 더욱 친밀하게

여기며 신앙생활하기를 바라며, 한국어를 사용하고 있거나 앞으로 한국어를 배우는 비그리스도인들도 바르고 정확한 한국어로 번역된 성서를 가까이 하며 진정으로 ‘기쁜 소식’에 크나큰 관심을 갖기를 기대한다.

<주요어>(Keywords)

성서 번역, 한글성경, 국어학, 『성경전서 개역한글판』, 『성경전서 개역개정판』.

Bible translation, Holy Bible in Korean, Korean linguistics, *Korean Revised Version*, *New Korean Revised Version*.

(투고 일자 : 2011. 1. 25; 심사 일자 2011. 2. 25; 게재 확정 일자 : 2011. 3. 8)

<참고문헌>(References)

(1) 성경

- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.  
『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.  
『성경전서 표준새번역』, 서울: 대한성서공회, 1993.  
『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.  
『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.  
『성경전서 표준새번역 개정판』, 서울: 대한성서공회, 2001.  
『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.  
『성경』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.

(2) 사전

- 고려대학교 민족문화연구원 편, 『고려대 한국어대사전』, 서울: 고려대학교 민족문화연구원, 2009.  
한글학회 편, 『우리말큰사전』, 서울: 어문각, 1991.

(3) 연구논문 및 저서

- 김정수, “『성경전서 개역개정판(감수용)』에 대한 언어학적인 검토”, 『성경원문연구』 2 (1998), 70-74.  
김태룡, “『신약전서 개역개정판』을 읽고서”, 『성경원문연구』 2 (1998), 76-90.  
도한호, “『개역』 성경 개정의 의의와 방법”, 『성경원문연구』 2 (1998), 19-42.  
류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 서울: 대한성서공회, 1994.  
박영환, “기독교인의 우리말 사랑”, 『기독교문화연구』 13 (2008), 235-247.  
전무용, “한국어 ‘이/가’와 ‘-게서’가 나타내는 언어의 응결성과 텍스트성”, 『성경원문연구』 22 (2008), 161-179.  
홍근수, “『성경전서 개역개정판(감수용)』에 대한 몇 가지 의견”, 『성경원문연구』 2 (1998), 91-96.



<Abstract>

## A Korean Linguistic Study on *New Korean Revised Version*

Prof. Young-Hwan Park  
(Hannam University)

This paper aims to investigate the *New Korean Revised Version* (1998) in terms of Korean linguistics. The purpose of this study is to examine some of the erroneous translations found in NKRV based on Korean linguistic aspects and lay the foundation to publish a better version of NKRV, which would provide a friendly access to its text and satisfy modern readers.

The study comprises three major aspects, i.e. morpho-syntactic, semantic, and orthographic aspects with the results as follows:

First, archaic and modern sentences are morpho-syntactically confounded, which needs to be unified. If they are unified to archaic sentences, each word ought to comply with lexical rules. Along with it, the ultra-honorific imperative ending, ‘-소서’ needs to parallel the honorific prefinal ending, and the humble prefinal ending. In other words, it should read as ‘-시옵소서’. In addition, these forms ought to comply with honorific rules. To take ‘예수’ for an example, the honorific subject case ending, ‘께서’ needs to be rewritten as ‘예수님’. Since Jesus deserves to be honored, the honorific subject case ending, ‘님’ ought to be affixed to ‘예수.’ Thus, ‘예수님’ is preferable. The second personal pronoun, ‘당신’ has no implication of honor and must not be affixed together with the honorific subject case ending. Thus, ‘나’ and ‘우리’ must be replaced with ‘저’ and ‘저희’ in accordance with the rule of humbleness. Furthermore, ‘이르되’ which means ‘to say’ can not be used toward senior hearers. The vocative case ending ‘-여’ is not used in modern times, and ‘랍비여’ and ‘주님’ ought to be changed to ‘선생님’ and ‘주님.’ Differences in the usage of particles ought to be recognized. As for quantitative expressions, ‘한 무화과 나무’ ought to be rewritten as ‘무화과 나무 한 그루.’ The noun formational ending, ‘음’ or ‘기’ conjoined with dependent nouns needs to be replaced with ‘-는 것’ to make sentences more natural.

Secondly, in view of semantics, Chinese characters which are difficult to decode need to be changed to easy Chinese or native vocabulary in spite of translators’

efforts in many ways. Words representing ‘time’ need to be changed to a proper one to enable modern readers to comprehend. Words signifying ‘the disabled’ need to be changed to appropriate ones so that they will not evoke unpleasant feelings. In addition, alternative translation is required as a means of preventing confusion from the use of homonyms. ‘자’ needs to be changed to ‘사람’ or ‘이’ in compliance with semantic change. Lexical selection requires prudence in cases such as ‘외식’ and ‘변형’, which need to be replaced with ‘가식’ and ‘변모’.

Finally, it seems extremely erroneous in terms of orthography that punctuation marks are not used at all. Legitimate (Appropriate) punctuation is required for modern readers if appropriate forms are necessary. Small letters are helpful to understand some vocabulary. However, there are minimal mistakes in word spacing despite meticulous proofreading.

<서평>

***The Green Bible:***  
***Understand the Bible's Powerful Message for the Earth***  
(M. G. Maudlin and M. Baer ed., New York: HarperCollins, 2008)

김희석\*

### 1. 들어가는 말

그린바이블(Green Bible; 이하 GB)은 2008년 하퍼콜린즈(HaperCollins) 출판사에서 환경보호론(environmentalism)적 시각을 가지고 제작한 영어 성경이다. 부제가 “지구를 위한 성경의 강력한 메시지를 이해하라”(Understand the Bible's Powerful Message for the Earth)로 되어 있는 점이 이 성경의 환경보호론적인 제작 의도를 뚜렷이 보여준다. GB는 재생용지를 사용했을 뿐 아니라 콩기름을 사용하여 인쇄되었기에 환경보호에 대한 필요를 실천에 직접 옮긴 것으로 평가되어 독자들의 이목을 끌었다. GB가 사용한 번역본은 NRSV(New Revised Standard Version)이다.

이 책은 크게 세 부분으로 구성되어 있다. 첫 부분은 환경보호론적 시각을 제공해주는 다양한 글들을 제공하는데, 106페이지에 걸쳐서 12개의 글들과 1개의 인용집, 그리고 NRSV에 대한 설명문으로 구성되어 있다. 두 번째 부분은 신구약 66권을 싣고 있는데, 이 부분에서 환경보호론적 관점에 해당된다고 생각되는 구절들을 녹색으로 표기하고 있다. 독자들이 성경을 읽으면서 환경에 대한 성경의 메시지를 구별하여 이해할 수 있도록 돕는 장치라 하겠다. 세 번째 부분은 독자들을 위한 보충자료를 제공하는데, GB를 어떻게 읽을 것인지에 대한 6가지 관점을 제공하는 트레일 가이드(Green Bible Trail Guide), 기독교적 관점에서 환경보호론을 어떻게 실천에 옮길 것인지를 설명하는 실천목록들, 그리고 주제 색인(subject index)과 용례 색인(concordance)으로 구성되어 있다. 첫 번째 부분과 세 번째 부분의 글을 작성한 필진은 모두 15명인데, 다양한 신학적, 직업적 분포를 드러낸다. 교황 요한 바오로 2세(Pope John Paul II), 영국 성공회 더럼 주교를 역임한 라이트 교수(N. T. Wright), 환경보호 운동가인 베

---

\* 총신대학교 조교수, 구약학.

리(Wendell Berry), 전직 의사이며 신앙과 환경보호운동을 접목하여 활동하는 슬리스(J. Matthew Sleeth) 등이 각자의 다양한 입장과 경험을 바탕으로 기고하였다.

본 서평은 이러한 GB의 세 부분을 요약하고 비평하는 것을 목적으로 한다. 먼저 GB의 첫 부분과 세 번째 부분에 실린 글들의 중심내용을 서술한 후 간략하게 평가할 것이며, 그 후에는 성경본문 중에서 환경보호론적인 것으로 선별된 본문들에 대해 설명하면서 GB에 대한 전반적인 평가를 내리게 될 것이다.

## 2. 주제 글 모음의 요약 및 평가

각 글의 내용을 요약한 후 마지막에 전체적으로 평가하려 한다.

### 2.1. 서언

인간은 홀로 존재할 수 없고 공동체로 살아가야 한다. 이것이 하나님께서 우리를 만드신 법칙이다. 그런데 이 공동체 중에서 자연의 파괴로 인하여 고통받는 사람들이 생겨나게 되었다. 그러므로 우리는 하나님께서 만드신 공동체를 지켜나가기 위하여 자연을 보호하고 지켜야 한다. 기독교 신앙의 핵심인 예수 그리스도의 십자가 사건은 타락한 창조세계를 회복하기 위한 사건이다.

### 2.2. 서문

창조의 주제와 관계되는 것을 녹색글자로 표시하였다. 다음 4가지의 기준을 가지고 엄밀하게 선택하였다: ① 성부 하나님과 성자 예수님께서 어떻게 피조세계를 돌보시고 그 가운데서 일하시는지를 표현한 구절들; ② 피조세계의 구성요소들(땅, 물, 공기, 식물, 동물, 인간)의 상호의존성을 표현한 구절들; ③ 자연이 어떻게 하나님께 반응하는지를 표현한 구절들; ④ 우리가 피조세계를 돌보는 사명을 받았음을 설명하는 구절들.

### 2.3. 서론: 친환경적 하나님(a Green God)의 능력

저자인 슬리스(J. Matthew Sleeth, M.D.)는 자신의 회심 경험을 통하여 GB의 중요성을 설명한다. 저자는 성경을 읽음을 통하여 예수님을 체험하였는데, 그

성경 읽는 과정 가운데에서 성경의 가장 중요한 주제가 하나님께서 이 세상을 돌보심에 있다는 사실을 발견하였다고 고백한다. 특별히 창세기 2장에 나타난 생명나무의 주제를 통하여 그는 성경의 중심주제가 하나님(God), 인간(humans), 나무(trees)됨을 발견하였다. 이 생명나무의 주제는 요한계시록 22장에 다시 등장하면서 성경 전체를 마무리한다. 저자는 창세기와 요한계시록 사이에 위치해 있는 여러 성경본문들에 나타난 나무에 대한 용례들을 간략하게 설명해 나간다. 구약의 용례에서는 창 8:11; 18:1; 22:13; 49:22; 출 3:4; 15:25; 삿 9:7-15; 삼상 22:5; 왕상 4:33; 19:4; 시 1:3; 잠 3:18; 욘 4:6, 11 등을 예로 들었고, 신약에서는 예수 그리스도를 나무 이미지로 설명하는 구절들을 예로 든다. 예수님은 나무를 다루는 목수이셨고, 하나님 나라를 겨자나무에 비유하셨고(막 4:31-32), 그는 참 포도나무가 되시며 그를 따르는 자들을 풍성한 열매 맺는 포도원으로 설명하셨다. 그리고 그는 결국 나무에 달려 죽으셨다. 즉 구속의 사역과 나무/자연은 직접 연결되는 것이다. 창세기 2:15에서 명령하시는 것처럼 우리 인류는 땅을 경작하고 다스리는 사명을 받았다는 것을 언급한다. 저자는 누가복음 10장에 나오는 선한 사마리아인의 비유를 설명하면서 피조세계를 돌보는 것이 곧 이웃에게 선한 일을 베푸는 일이라고 강조하면서, 피조세계에 대한 신앙인들의 책임을 부각시킨다. 저자는 자신이 이러한 신앙의 원리를 깨닫고 의사직을 버리고 피조세계를 돌보는 일에 헌신하게 되었다고 고백하면서, 인류 모두가 피조세계를 돌보아야 한다고 호소한다.

#### 2.4. 환경론의 렌즈를 통하여 성경을 읽기

저자인 드위트(Calvin B. DeWitt)는 피조세계를 보호하는 데 있어서 걸림돌이 되는 대여섯 가지를 정리한다: ① 이 세상은 내 집이 아니며 나는 이 세상을 스쳐지나갈 뿐이다; ② 환경운동을 하는 세속적인 사람들이 이미 충분히 많다; ③ 나는 환경론적인 측면에서는 극단론자가 되고 싶지 않다; ④ 하나님은 우리에게 피조세계를 마음대로 다루도록 하셨다; ⑤ 인류가 환경보다 더 소중하다; ⑥ 환경론자들이나 과학자들이 경고하는 내용에 동의할 수 없다. 저자는 이후에 독자들이 피조세계를 돌아보기 위한 원리들을 제시한다: ① 지구보존의 원리; ② 풍성함의 원리; ③ 안식일 원리; ④ 제자도 원리; ⑤ 왕국 원리; ⑥ 만족 원리; ⑦ 실천 원리; ⑧ 보존의 원리

#### 2.5. 창조주 하나님과 화목하기, 모든 피조물들과 화목하기

이 글은 교황 요한 바오로 2세(Pope John Paul II)가 1990년 1월 1일 세계평화의 날을 기념하여 발표한 메시지이다. 그는 창조 시에 세워진 피조세계를 향한 하나님의 계획이 타락 사건을 통해 죄로 오염되었음을 지적한다. 또한 그리스도의 죽음과 부활로 인하여 모든 피조세계가 회복되었기에, 인류가 피조세계의 온전함을 이루기 위하여 노력해야 할 책임을 갖게 된다고 말한다. 현재 인류가 직면한 환경적 문제는 사실상 인류의 도덕적 타락과 깊이 연관되어 있기 때문에, 인류는 생명의 가치와 창조질서를 귀중하게 여김을 통해서 피조세계를 회복시켜 나가야 한다는 것이다. 그는 모든 인류에게, 특별히 가톨릭 신자들에게 이런 환경론적 책임에 동참할 것을 호소하고 있다. 비록 초두에서 창조와 구속의 성경내용을 언급하기는 하였지만 그의 환경보호 요청에 대한 호소는 신학적이라기보다는 도덕적, 윤리적인 성격을 짙게 띠고 있다.

## 2.6. 왜 나는 환경보호론을 지지하는가

저자 맥레렌(Brian McLaren)은 자신의 환경론적 논점을 제시하기 위하여 성경신학적 근거를 제시한다. 먼저 전통적인 피조세계에 대한 이해인 창조 후 타락의 관점을 비판하면서 저자는 지속적인 창조(continual creation)의 관점을 제시한다. 구약의 역사를 통하여 피조세계는 계속 발전해왔다는 것이다. 아담과 하와로 인한 타락사건도 창조의 발전이라고 저자는 이해한다. 또한 저자는 교회의 전통적인 내세론 중심의 종말론을 비판하면서 현실의 세계에 실현되는 종말론적 관점을 가져야 한다고 주장한다. 특별히 가난하고 소외된 자들을 돌아보면서 우리 자신이 피조세계를 섬기는 자임을 기억해야 한다고 목소리를 높인다. 개인주의의 벽을 넘어 공동체적인 구심점을 가지고 환경문제에 대처해야 한다는 주장이다. 이 글은 매우 독특한 신학적 입장을 견지하고 있다고 평가될 수 있다. ‘계속적인 창조’란 구약신학에서 생소한 개념이며, 성경신학에서 종말론에 대한 논의는 매우 다양하게 나타나고 있음에도 불구하고 저자는 환경론을 적극 지지하지 않는 입장을 모두 전통적이고도 고리타분한 근대적인 사고방식으로 비판하고 있다.

## 2.7. 창조신학: 유대교적 관점

저자 번스타인(Ellen Bernstein)은 구약에 나타난 창조의 개념을 가지고 환경보호에 대한 충실한 성경적 근거를 제시할 수 있다고 주장한다. 특별히 그는 창조신학의 십계명을 제안하였다: ① 창조주로서의 하나님; ② 선(goodness);

③ 미(beauty); ④ 습관, 즉 장소에 대한 감각; ⑤ 풍성함과 유지성(sustainability); ⑥ 독립성, 관계, 공동체; ⑦ 언어; ⑧ 경계들(boundaries); ⑨ 인류의 장소: 지배와 봉사; ⑩ 안식. 이런 원리들을 실천할 때에 환경에 대한 올바른 삶의 태도를 발전시켜 나갈 수 있다는 것이 저자의 기본 논지이다.

## 2.8. 지구상에서의 우리의 자리를 알기: 구약성경으로부터 환경에 대한 책임을 배우기

저자 데이비스(Ellen F. Davis)는 이 글을 통하여 구약에 나타난 환경에 대한 책임의 주제를 논한다. 창세기 1장에 나타난 하나님의 창조계획에는 인간뿐 아니라 피조세계 전체가 포함되어 있기에, 인간의 타락은 피조세계 전체의 고통을 가져왔고, 따라서 이 피조세계 전체를 회복하는 것이 언약공동체가 행해야 할 주요한 책임이라고 주장한다.

## 2.9. 예수: 지구의 구원자

이 글에서 존슨(James Jones)는 복음서 본문 가운데 피조세계의 주제가 예수님과 연관되어 있다고 생각되는 7개의 본문을 찾고, 그 중 3개의 본문을 분석한다(눅 5:24; 마 12:40; 요 12:32-34). 저자의 논지는 ‘인자’(Son of Man; Son of Adam)라는 예수님의 자기 호칭이 히브리어 ‘땅(Adamah)’과 연결된다는 데 기초를 두고 있다. 즉 예수님의 인자로서의 자기 이해는 피조세계와 연결되어 있다는 주장이다. 피조세계는 예수님의 사역의 주요한 영역이며 그렇기 때문에 예수님은 피조세계 전체의 구원자가 되신다는 논거이다. 저자 데이비스가 밝히고 있듯이, 성경학자들은 아담(Adam)과 아다마(Adamah)를 이러한 어원론적 방식으로 연결하는 것에 상당한 질문을 제기할 것이 분명하다. 필자가 보기에 저자의 성경신학적 논거는 매우 약하다.

## 2.10. 예수께서 오신다: 나무를 심으라!

잘 알려진 신약신학자인 저자 라이트(N. T. Wright)는 로마서 8장을 중심으로 논거를 전개해 나가는데, 삼위일체 하나님의 구속사역의 목표가 단순한 내세에서의 육적/영적 회복만이 아니라 온 피조세계가 회복되는 것(renewed creation)이라고 주장한다. 그는 예수 그리스도의 재림이 성도들을 ‘이 땅’에서 하늘로 데리고 올라가는 것이 아니라 예수님께서 ‘이 땅’ 즉 ‘새롭게 된 땅’에서

다스리기 위해서 다시 내려오시는 개념이라고 주장한다. 결국 구속사의 목표는 우리가 살아가고 있는 현세가 궁극적으로 변화되어 이 땅에 하나님 나라가 이루어지도록 하는 것이기에, 우리는 피조세계에 대한 책임을 다해야 한다는 것이다. 예수님께서 시작하신 새 하늘과 새 땅은 이미 시작되었고, 새 피조물인 성도들이 그 사역을 이루어나가는 주체이기에 피조세계에 대한 보호와 관리를 감당해야 한다는 주장이다.

## 2.11. 사랑의 지배(The Dominion of Love)

이 글은 테일러(Barbara Brown Taylor)의 설교문이다. 테일러는 인류가 피조 세계에서 차지하는 위치에 대하여 논하면서, 인류가 제 6일에 창조되었기에 모든 피조물 중에서 가장 뛰어난 것은 아니라고 지적한다. 특별히 동물과 조류도 6일에 창조되었기에, 인류는 피조세계의 일부분일 뿐이라고 말한다. 그렇다면 창세기 1:26-28에 하나님께서 말씀하신 ‘인간의 다스림’ 즉 인류가 피조물을 다스려야 한다는 책임은 어떻게 해석해야 하는가? 저자는 인류의 다스림은 지배를 통한 다스림이 아니라 ‘사랑을 통한 다스림’이어야 한다고 강조하며 독자들에게 사랑으로 피조세계를 다스려 나가야 한다고 권고한다.

## 2.12. 지구를 사랑함은 곧 가난한 이들을 사랑함이다

저자 애쉬리만(Gordon Aeschliman)은 환경을 사랑하는 것이 곧 가난한 소외 계층을 돌아보는 것이라고 주장한다. 이를 위하여 성경의 내용을 언급하기도 하지만, 저자는 주로 경제적인 영역에서의 논거를 사용한다. 부를 소유한 계층이나 국가가 경제적인 방법을 통해 부를 소유하지 못한 계층이나 국가의 재원을 사용하는 것은 곧 그들의 것을 빼앗아감과 다름없다는 것이다. 이를 근거로 저자는 교회와 신자들이 더욱 적극적으로 나서서 환경을 보호하는 적극적인 행동을 실천에 옮겨야 한다고 주장한다.

## 2.13. 피조세계에 대한 여러 세대의 가르침들

이 글에서 슬리스(Matthew Sleeth)는 사도신경부터 시작하여 릭 워렌 목사까지 기독교회사의 주요인물들이 환경에 관하여 언급한 약 100여 개의 내용들을 발췌하여 보여준다. 몇몇 예를 들어보면 다음과 같다:



천지를 지으신 아버지 하나님을 내가 믿사오며 (사도신경)

모든 피조물들은 그것이 지어진 어떤 이유를 갖고 있다. 비록 사람이 정확히 모두 다 파악하기는 어려울지 몰라도. (존 크리스소스툼)

하나님은 복음서를 성경에만 기록하셨을 뿐 아니라, 나무, 꽃, 구름과 별들 위에도 기록하셨다 (마틴 루터)

하나님은 우리가 자연을 돌보는 행동을 통하여 하나님을 향한 우리의 사랑을 드러내도록 의도하신다 (존 스토트)

지구를 돌보지 않는다면 우리는 하나님이 우리에게 원하시는 모습을 이룰 수 없을 것이다 (릭 워렌)

## 2.14. 그린바이블 산책 지침(Green Bible Trail Guide)

그린바이블은 이 성경을 읽을 때 주요하게 보아야 할 여섯 가지 주제들에 대해서 책 말미에 언급한다. 이런 중요한 주제들이 성경본문 앞에 배치되었다면 독자들에게 더 유익했으리라 여겨진다. 여섯 가지 주제는 다음과 같다.

### 2.14.1. 보시기에 좋았더라

하나님은 모든 피조물들을 만드시고 좋게 여기셨다. 하나님은 그 이후의 역사 가운데 피조물들을 계속하여 사랑하시고 돌보신다(창 1:1-31; 2:1-4; 9:8-17; 욥 38-39; 시 24:1-2; 104).

### 2.14.2. 하나님 발견하기

하나님은 피조세계 가운데 임재하신다. 이 사실은 우리가 피조세계 가운데서 일하시는 하나님을 보게 될 때 하나님의 성품을 더 잘 이해할 수 있게 됨을 의미한다(출 3:1-6; 시 147; 요 1:1-5; 골 1:15-20; 행 17:24-28).

### 2.14.3. 피조세계와 관계맺기

인류는 피조세계의 일부이다. 우리는 하나님과 피조세계 전체와 상호관계를 맺고 살면서 피조세계를 섬기도록 지음받았다(창 2:4-25; 출 23:10-13; 레 26:3-26; 계 11:15-19; 시 65).

#### 2.14.4. 피조세계 보호는 곧 공의의 실천이다

피조세계를 돌보는 것은 사회정의를 실천한다는 의미를 지닌다. 인류를 돌아보기 위해서는 결국 자연을 돌아보아야 한다(미 6:1-8; 사 58:10-12; 고후 5:14-21; 눅 10:25-37; 마 25:31-46).

#### 2.14.5. 죄의 강력한 영향력

피조세계는 죄로 인해 피해를 입었다. 죄는 우리를 하나님으로부터 분리시키고 하나님이 만드신 피조세계와의 관계를 왜곡시킨다(창 3:14-19; 호 4:1-3; 겔 34:17-22; 민 35:33-34; 롬 8:18-25).

#### 2.14.6. 새로워진 피조세계

피조세계와 그 안에 있는 모든 것들은 하나님의 구속계획 안에 포함되어 있다. 새 하늘과 새 땅의 한 부분으로 회복될 것이다(사 11:1-9; 65:17-25; 율 2:18-27; 계 21:1-5; 22:1-5).

### 2.15. 여기서 이제 어디로 갈 것인가?

이 글은 두 부분으로 이루어져 있다. 첫째, 개인, 가정, 공동체들이 신앙적인 측면에서 어떻게 환경보호 운동을 전개해 나갈 수 있는지에 대한 구체적인 실천지침들을 소개한다. 예를 들어보면 다음과 같다: ① 피조세계를 위해서 기도하고, 환경과 관련된 성경구절들에 대해서 정기적으로 묵상하라; ② 가정에서 TV나 컴퓨터 등의 전자제품의 전원을 모두 끄는 ‘녹색시간(green time)’을 하루에 한 시간씩 가지라; ③ 교회에서 ‘창조주일(creation Sunday)’을 제정하고 그 주제로 예배하라; ④ 생일선물을 주고 받는 대신, 그 금액을 활용하여 그 사람의 이름으로 기념할 수 있는 나무를 심도록 하라. 둘째, 환경보호운동을 지지하는 단체들의 목록을 제공한다. 환경보호를 지지하는 교단들, 신앙에 기초하여 환경운동을 하고 있는 단체들을 소개하고 있다.

### 2.16. 색인

GB의 맨 마지막 부분에는 두 가지 색인이 제공된다. 성경전체에 나타난 환경에 관련된 주제를 정리한 주제 색인과 자주 등장하는 단어들에 대한 단어 색인이 제공되고 있다.

## 2.17. 평가

지금까지 요약된 여러 글들은 여러 저자들의 개인적인 생각, 경험, 신학적 입장을 다채롭게 반영하고 있지만, 환경보호론을 적극적으로 개진하고자 하는 공통분모를 갖고 있다. 라이트의 글은 신학적 깊이를 갖추면서 자신의 신학성향을 충실하게 반영하고 있고, 맥레렌은 신학적 깊이보다는 나뉠대로의 성경묵상을 통한 자신의 사색의 세계를 보여주며, 번스타인은 유대교의 관점에서 환경보호를 위한 율법적 관점을 제공하고, 교황 요한 바오로 2세는 천주교적 관점에서 환경보호를 위한 근거를 제공한다. 다시 말해, GB는 ‘창조신학’ 자체의 논의보다는 창조신학을 근거로 하여 환경을 어떻게 보호할 것인가에 대한 실천적인 권고에 더 많은 관심을 기울이고 있음을 알 수 있다. 이렇듯 신학적 깊이보다는 실천적 가능성에 더 주목하고 있는 GB의 편집의도는 보다 많은 독자들에게 호소할 수 있다는 장점을 지닐 수 있겠으나, 이제 살펴해보려고 하는 부분, 즉 본문에서 환경보호론을 지지하는 구절을 어떻게 찾아내었는가 하는 점에서는 몇 가지 약점을 드러내게 된다.

## 3. 친환경적인 본문 구절 분류에 대한 평가

신구약 총 장수는 1,189장이며 총 구절 수는 31,102절이다. 필자의 분석에 따르면, GB에서 친환경적 구절로 분류되어 녹색으로 표기된 절의 수와 그 비율은 다음과 같다.

책명	친환경 구절수	전체 절수	Percentage (소수점 세자리에서 반올림)
창세기	127	1533	8.28
출애굽기	122	1213	10.06
레위기	175	859	20.37
민수기	35	1288	2.717
신명기	191	959	19.92
여호수아	16	658	2.43
사사기	2	618	0.32
룻기	0	85	0
사무엘상하	6	1505	0.40
열왕기상하	50	1535	3.26
역대상하	45	1764	2.55
에스라	3	280	1.07

책명	친환경 구절수	전체 절수	Percentage (소수점 세자리에서 반올림)
느헤미야	13	406	3.20
에스더	0	167	0
욥기	140	1070	13.08
시편	217	2461	8.82
잠언	43	915	4.70
전도서	19	222	8.56
아가	4	117	3.42
이사야	175	1292	13.54
예레미야	86	1364	6.30
예레미야 애가	0	154	0
에스겔	103	1273	8.09
다니엘	8	357	2.24
호세아	12	197	6.09
요엘	30	73	41.10
아모스	20	146	13.70
오바댜	0	21	0
요나	5	48	10.42
미가	8	105	7.62
나훔	4	47	8.51
하박국	13	56	23.21
스바냐	4	53	7.55
학개	13	38	34.21
스가랴	18	211	8.53
말라기	10	55	18.18
마태복음	91	1071	8.50
마가복음	66	678	9.73
누가복음	89	1151	7.73
요한복음	111	879	12.63
사도행전	33	1007	3.28
로마서	26	433	6.00
고린도전후서	54	694	7.78
갈라디아서	14	149	9.40
에베소서	18	155	11.61
빌립보서	9	104	8.65
골로새서	17	95	17.90
데살로니가전후서	6	136	4.41
디모데전후서	10	196	5.10
디도서	2	46	4.35
빌레몬서	0	25	0
히브리서	27	303	8.91
야고보서	7	108	6.48

책명	친환경 구절수	전체 절수	Percentage (소수점 세자리에서 반올림)
베드로전후서	25	166	15.06
요한1,2,3서	9	132	6.82
유다서	1	25	4
요한계시록	68	404	16.83
총계	2400	31102	7.72

위의 분석표를 살펴볼 때, 대개의 책들의 경우 친환경적인 구절들이 전체 절수의 5-15% 정도의 비율로 나타나고 있음을 알 수 있다. 신구약 전체 구절들 중 7.72%가 친환경적인 구절로 분류되었다. 몇몇 책들은 좀 더 높은 비율을 보이는데, 레위기(20.37%), 신명기(19.92%), 요엘(41.10%), 하박국(23.31%), 학개(34.21%), 말라기(18.18%), 골로새서(17.90%)의 경우들이다.

그렇다면, 우리는 이러한 분포도가 어떤 함의를 우리에게 던져주고 있는지를 생각해 보아야 한다. 과연 요엘, 하박국, 학개 등이 친환경적인 요소들을 다른 책들보다 더 많이 지니고 있는가? 요엘서의 경우 40%가 넘는 높은 비율이 나타난 이유는 요엘서의 주제인 ‘여호와와 날’ 때문이다. 언약의 파기로 인하여 여호와와 심판이 임한다는 것이 여호와와 날의 주제인데, 요엘서는 이 날에 대해 ‘메뚜기’떼가 이스라엘 ‘땅’에 임하여 모든 곡물들을 상하게 한다는 이미지를 거듭 반복하여 사용한다. 여기서 메뚜기, 땅, 곡물 등의 단어들 이 거듭 등장하게 되고, 이런 단어들 이 등장하게 될 때 본문은 친환경적인 것으로 분류가 되었다. 즉, 친환경적 본문으로 분류하는 기준이 단어의 사전적 의미를 중요시했기 때문인 것이다. 이러한 경향은 GB 전체에 걸쳐서 등장한다. 예를 들어, ‘땅’(earth 혹은 land)이라는 말이 등장하면, 그 구절은 친환경적인 구절로 이해되어 녹색으로 표기되었다. 그 구절 전체의 의미가 친환경적인지의 여부에는 큰 관심을 두지 않고, ‘자연’ 혹은 ‘환경’에 해당되는 단어가 등장하는지의 여부만을 고려하여 친환경성을 판단한 것이다. 예를 들어 요엘 2:1을 보자.

을 2:1 시온에서 나팔을 불며 나의 거룩한 산에서 경고의 소리를 질러  
이 땅 주민들로 다 떨게 할지니 이는 여호와와 날이 이르게 됨이니라 이  
제 임박하였으니<sup>1)</sup>

산과 땅이 언급되었으나, 이것은 여호와와 날이 심판으로 임했다는 문맥에서 언급된 것이다. 산(mountain)은 성산 즉 시온산을 가리키며, 땅은 이스라엘

1) 본 서평에서 성경구절을 제시해야 할 경우 설명의 용이성을 위하여 GB의 NRSV 영어구절들 대신 개역개정판의 한글구절들을 사용하였다.

땅을 가리키는 한정된 의미를 지닌다. 즉, 요엘 2:1의 산과 땅은 환경이나 피조물 전체로 해석되기보다는 이스라엘과 하나님 사이의 언약적 관계의 맥락에서 해석되어야 한다.

다른 예를 들어보면, 사무엘서의 경우, 전체 1505절 중에서 단 6절만이 창조의 주제와 관련된 것으로 분류되어 있다. 그 중 사무엘하 7:8-9의 경우를 보자.

삼하 7:8 그러므로 너는 이제 내 종 다윗에게 이와 같이 말하라 만군의 여호와께서 이와 같이 말씀하시기를 내가 너를 목장 곧 양을 따르는 데에서 데려다가 내 백성 이스라엘의 주권자로 삼고

삼하 7:9 네가 가는 모든 곳에서 내가 너와 함께 있어 네 모든 원수를 네 앞에서 멸하였은즉 땅에서 위대한 자들의 이름 같이 네 이름을 위대하게 만들어 주리라

사무엘하 7장은 다윗언약이 체결되는 본문으로 잘 알려져 있다. 즉, 위 본문의 문맥은 구속사의 중요한 발전기점 중 하나인 다윗언약이다. 그런데 GB에서는 이 본문을 유독 친환경적인 본문으로 분류했다. 이유는 분명하다. ‘목장,’ ‘양,’ ‘땅’이라는 단어가 등장했기 때문이다. 즉, 단어의 사전적 의미는 고려했지만, 그 사전적 의미가 본문에서 신학적으로 어떻게 쓰이고 있는지는 고려하지 않았음이 분명하다.

신약성경의 예를 한 곳만 더 살펴보자. 골로새서 2:16의 경우이다.

골 2:16 그러므로 먹고 마시는 것이나 절기나 초하루나 안식일을 이유로 누구든지 너희를 비판하지 못하게 하라

이 구절이 친환경적으로 분류되었다는 점은 납득하기 어렵다. 아마도 초하루(*νεομηνία*)라는 말이 NRSV에 new moon으로 번역되었기 때문이라고 추측된다. 초하루(*νεομηνία*)라는 단어는 단순히 자연세계의 ‘달’을 가리키는 말이 아니라 이스라엘에서 매월 첫날을 지정하여 지키는 절기로서의 명칭이다. 그런데 이 말이 친환경적으로 분류된다는 것은 분류기준이 본문이해에 기초하지 못한 채 단어의 사전적인 의미만을 고려했기 때문이라고 생각된다. ‘moon’이 등장했기에 이 구절을 친환경적인 것으로 이해한 GB의 분류는 상당한 문제점을 내포하고 있음이 자명하다. 단어의 의미는 문맥에서 어떻게 사용되느냐에 의해 결정된다는 해석학의 기본을 고려하지 않았기 때문이다.

한 걸음 더 나아가, 성경에 나타난 창조신학에 대한 보다 구체적인 언급이 없다는 점이 좀 아쉽다. 환경에 대한 주제를 신학적으로 논하는 것은 반드시 필요

하며 그런 논의를 위해서는 건실한 이론적 근거가 요구된다. 특별히 창조라는 신학적 주제와 구속이라는 주제가 서로 긴밀히 연결되어 있다는 점을 좀 더 깊이 설명했다면 보다 통찰력 있는 환경보호론적 주장을 펼칠 수 있었으리라 생각된다. 성경은 창세기 3장의 타락 이후로 피조세계가 온전히 기능하지 못하게 되었기에 온 피조세계가 ‘구속’의 대상이 된다고 말한다. 즉 ‘구속’의 주제는 창세기 3장의 타락 사건 이후 펼쳐지는 신구약 성경의 핵심 흐름이다. 구속의 궁극적 목표는 피조세계 전체의 회복이며, 그 회복과정 안에서 하나님께서 만드신 인류가 어떻게 그 과정에 참여하게 되느냐 하는 문제가 중요한 화두로 등장하게 된다. 구속사의 목표를 넓게 정의한다면 피조세계 전체의 회복인 것이다. 이렇게 창조신학을 정의하면, 성경본문에서 어떤 부분을 친환경적인 것으로 분류할 것인가 하는 문제는 전혀 새로운 기준을 갖게 된다. 단순히 땅, 바다, 구름 등의 자연물이 언급된 부분만을 친환경적 구절로 분류하는 것이 아니라, 하나님의 피조세계를 향한 섭리행위, 피조세계 전체를 향한 구속행위와 계획, 그리고 환경을 포함하여 사회, 문화 등 모든 피조세계 전체를 하나님의 뜻대로 다스려야 하는 인간의 책임 등을 모두 친환경적 구절로 분류할 수 있게 된다. 우리가 정말 환경에 대한 진지한 질문을 던지려 한다면, 그 질문은 ‘얼마나 많은 구절이 친환경적인 요소를 가지고 있는가’라는 양(量)에 대한 논의가 아닌 ‘기독교인이 환경에 대해서 어떤 책임을 가지고 있는가’라는 방향성(方向性)에 대한 논의가 되어야 할 것이다.

GB는 성경본문이 말하는 피조세계에 대한 인간의 책임을 강조하기 위해 기획되지 않았고, 오히려 현시대에 중요한 이슈로 등장한 환경문제를 성경 출판이라는 측면에서 조명해 보자는 실천적인 의도를 가지고 기획된 것으로 여겨진다. 따라서 GB의 편집진은 창조라는 주제에 대한 신학적 입장을 논의하기보다는 환경에 관심을 갖는 이들이 동참할 수 있는 공동의 장(場)을 제공할 필요를 중요시하였을 것이며, 친환경적 성경본문을 선택하려는 데 있어서 어떤 신학적인 기준을 사용하지 않게 되었으리라 추측된다.

이러한 이유로 인하여 최근 인터넷상에서는 GB에 대한 여러 가지 논의들이 활발하게 이루어지고 있다. GB를 비판하는 측면에서 보면, GB는 성경 본문의 환경에 대한 가르침 자체에는 별 관심이 없고 오직 환경문제에 대한 의제를 더 많은 이들에게 알리려는 데만 관심이 있다는 점이 지적되었다. 예를 들어, 하트랜드 연구소(Heartland Institute)의 환경정책 선임연구원인 테일러(James Taylor)는 ‘주류 복음주의 안에 GB에 대한 많은 회의적인 시각들이 있다’라고 언급하였다.<sup>2)</sup> 미국 남침례교회 지도자인 랜드(Richard Land)는 예수님께서 말

2) <http://www.azcentral.com/arizonarepublic/news/articles/2008/12/29/20081229GreenBible1224>.

씀하신 계명의 핵심은 하나님과 이웃을 사랑하는 것이었고, 예수님은 환경보호에 대해서는 일절 이야기하시지 않았다고 주장한다.<sup>3)</sup> 반면, 저명한 환경보호 단체인 시에라 클럽(Sierra Club), 미국의 기독교 동물보호운동 단체인 HSUS(The Human Society of the United States)의 지지를 받고 있다.<sup>4)</sup> 시사주간지인 타임(Time)은 복음주의자의 54%, 특별히 19-29세 연령의 복음주의자들 중 63%가 기독교인들이 환경문제에 대한 법과 규제가 더 강화되어야 한다고 믿는다고 말하면서, 앞으로 GB와 같은 출판물들이 더 많이 등장하게 될 것을 예상하였다.<sup>5)</sup> 필자가 보기에는 위의 견해들은 환경운동과 성경신학적 관점 사이의 균형을 이루지 못하고 한 측면에만 치우친 것으로 생각된다. 우리가 살고 있는 21세기에 환경문제를 더 이상 피해갈 수는 없다. 환경에 대한 의제는 현실적으로 너무나 중요한 이슈이기에, 기독교는 환경보호에 대한 건강한 신학적 관점을 반드시 제공해야 한다. 환경보호 자체에 대해서 무관심한 신앙적 태도도 잘못이며, 심도있는 신학적 논의없이 실천적 관점에서만 환경보호 논의를 전개하는 태도도 옳지 않다. 이미 언급한 것과 같이, 성경이 말하는 창조신학은 구속사적 관점과 깊은 상호관계를 맺고 있으며, 하나님은 우리 인류에게 이 피조물들에 대한 구속과 보호라는 중요한 책임을 맡기셨다. 이러한 관점에서 볼 때, GB는 창조신학의 시각에서 환경보호에 대한 논의를 활발히 펼쳐갈 수 있는 중요한 장을 펼쳤고, 성경출판시장에 중요한 공헌을 했다고 평가받아 마땅하다. 다만, 환경문제에 대한 신학적 논의의 부족으로 인해 성경이 증거하고 있는 피조세계의 구속의 관점에서 본 환경보호를 지적하지 못한 점은 앞으로의 발전을 위하여 남겨진 과제라고 할 수 있겠다. 앞으로 한국성서출판계에서도 환경에 대한 관심을 갖게 되어 이러한 종류의 출판 프로젝트를 추진할 것을 기대한다.

<주요어>(Keywords)

환경보호주의, 창조, 구속, 땅, 성경, 성경번역.

environmentalism, creation, redemption, earth, Bible, Bible Translation.

(투고 일자: 2011. 3. 7; 심사 일자: 2011. 3. 17; 게재 확정 일자: 2011. 3. 17)

---

html 2011. 3. 4. 접속.

3) <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1842268,00.html> 2011. 3. 4. 접속

4) <http://www.greenletterbible.com/getinvolved.php> 2011. 3. 4. 접속.

5) <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1842268,00.html> 윗글과 동일 접속.



<Abstract>

**Book Review - *The Green Bible*:**

***Understand the Bible's Powerful Message for the Earth***

(M. G. Maudlin and M. Baer ed., New York: HarperCollins, 2008)

Dr. Hee Suk Kim  
(Chongshin University)

The Green Bible was published by HarperCollins in association with the so-called environmentalism's proposals. It has three major sections. In the first section, it provides a number of articles that address environmental issues from various viewpoints--personal and communal, Protestant and Catholic, theological and practical. These articles are summarized and evaluated by the reviewer, with a claim that they would have helped much more if they had been interconnected theologically in order to suggest a thesis that can promote the book's environmental intentions. The second part presents the biblical text, the New Revised Standard Version. It is interesting that the verses classified as supportive of the environmental thesis are printed in green. Of significance to this reviewer is the criterion of classification. It seems certain that the criterion was whether a verse has a particular word that can represent a part of nature, for example, land, earth, sun, moon, locust, etc. This etymological approach is not good enough to investigate how the Bible approaches environmental issues. This reviewer argues that the two most important themes in the Bible, creation and redemption, should be integrally understood. In other words, creation theology, when sufficiently studied in relationship with the history of redemption, is capable of providing a viewpoint that supports how humanity can take good care of the creation. Environmental needs we now face should be viewed from a theological perspective that strongly purports to encourage believers to take care of creation as redeemed people of God. The third section consists of Green Bible Trail Guides and some practical advices for the readers. Despite the foregoing critiques, the Green Bible should be acknowledged as an attempt to help Bible readers to pay attention to one of the most urgent issues that Christians are asked to seriously ponder upon in the years to come.

The Green Bible was published by HarperCollins in association with the so-called environmentalism's proposals. It has three major sections. In the first section, it provides a number of articles that address environmental issues from various viewpoints--personal and communal, Protestant and Catholic, theological and practical. These articles are summarized and evaluated by the reviewer, with a claim that they would have helped much more if they had been interconnected theologically in order to suggest a thesis that can promote the book's environmental intentions. The second part presents the biblical text, the New Revised Standard Version. It is interesting that the verses classified as supportive of the environmental thesis are printed in green. Of significance to this reviewer is the criterion of classification. It seems certain that the criterion was whether a verse has a particular word that can represent a part of nature, for example, land, earth, sun, moon, locust, etc. This etymological approach is not good enough to investigate how the Bible approaches the environmental issues. This reviewer argues that the two most important themes in the Bible, creation and redemption, should be integrally understood. In other words, creation theology, when sufficiently studied in relationship with the history of redemption, is capable of providing a viewpoint that supports how humanity can take good care of the creation. Environmental needs we now face should be viewed from a theological perspective that strongly purports to encourage believers to take care of creation as redeemed people of God. The third section consists of Green Bible Trail Guides and some practical advices for the readers. Despite the foregoing critiques, the Green Bible should be acknowledged as an attempt to help Bible readers to pay attention to one of the most urgent issues that Christians are asked to seriously ponder upon in the years to come.

<서평>

## ***An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts***

(D. C. Parker, Cambridge: Cambridge University Press, 2008)

장동수\*

### 1. 들어가는 말

본서는 신약성서의 본문을 담고 있는 사본들, 그 사본들에 관한 연구, 그리고 신약의 각 부분별 본문 전승의 역사 등에 관한 심도 있는 입문서인데, 해당 분야 대학원 이상의 독자들을 대상으로 삼고 있다. 저자인 D. C. Parker는 영국 버밍햄 대학 신학과 종교학부의 신학교수 및 본문연구와 전자 비평본 연구소의 책임자이다(the Edward Cadbury Professor of Theology and the Director of the Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing at the Department of Theology and Religion, University of Birmingham). Parker 교수의 주 관심사는 신약성서 본문비평과 그리스어와 라틴어 사본학이다.<sup>1)</sup>

\* 침례신학대학교/신학대학원 교수, 신약학.

1) Parker의 저술은 본서를 위시하여 *Codex Sinaiticus. The Story of the World's Oldest Bible* (London: British Library and Peabody: Hendrikson, 2010); *Manuscripts, Texts, Theology. Collected Papers 1977-2007* (Berlin and New York: De Gruyter, 2009); P. Parsons et al. ed., *Papyrus 4968 in The Oxyrhynchus Papyri 74* (London: Egypt Exploration Society for the British Academy, 2009), 1-45; *Textual Variation: Theological and Social Tendencies? Papers from the Fifth Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament*, Texts and Studies 5 (Piscataway: Gorgias Press [with H.A.G. Houghton], 2008); The American And British Committees of the International Greek New Testament Project, eds., *The New Testament in Greek IV: The Gospel According to St. John*, vol. 2, the Majuscules (New Testament Tools and Studies) (in association with U.B. Schmid W.J. Elliott) (Leiden: E. J. Brill, 2007); *The Gospel According to John in the Byzantine Tradition* (Stuttgart: German Bible Society, 2007); "Textual Criticism and Theology", *Expository Times* 118 (2007), 583-589; *The Byzantine Text of the Gospel of John* (with R. L. Mullen)(Stuttgart: German Bible Society, 2007); *Vetus Latina Iohannes. The Manuscripts in Electronic Transcriptions* (<http://itsee.bham.ac.uk/iohannes/vetuslatina/index.html>); *Transmission and Reception. New Testament Text-critical and Exegetical Studies*, Texts and Studies 4 (edited with J. W. Childers)(Piscataway: Gorgias Press, 2007); *Calvini Commentarius in Epistolam ad Romanos* (Ioannis Calvini Opera Omnia denuo

## 2. 해설적인 내용 요약

본서는 저자가 서론(Introduction)에서 밝혔듯이, 체제와 내용 면에서 참신하게 이루어졌으며 크게 3부로 구성되었다. “THE DOCUMENTS”로 명명된

---

Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notique Illustrata, Series II Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti) (with T.H.L. Parker) (Geneva: Droz, 1999); *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium June 1994*, New Testament Tools and Studies 22 (with C.-B. Amphoux) (Leiden: E. J. Brill, 1996); The American And British Committees of the International Greek New Testament Project, eds., *The New Testament in Greek IV. The Gospel According to St. John*, vol. 1, the Papyri (New Testament Tools and Studies 20) (with W.J. Elliott) (Leiden: E. J. Brill, 1995); *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and Its Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); *Paul's Letter to the Colossians by Philip Melancthon*, translated with an introduction and notes, Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 8 (Sheffield: The Almond Press, 1989); “The Text of the New Testament, by B. M. Metzger and B. D. Ehrman”, *Journal of Theological Studies* 57 (2006), 551-567; “The Mountain and the Desert”, R. S. Sugirtharajah, ed., *Wilderness Essays in Honour of Frances Young*, Library of New Testament Studies 295 (London: T. & T. Clark, 2005), 59-65; “Jesus and Textual Criticism”, J. L. Houlden, (ed.), *Jesus in History, Thought and Culture*, ABC Clío 2 (2004), 836-841; “Through a Screen Darkly: Digital Texts and the New Testament”, *Journal for the Study of the New Testament* 25 (2003), 395-411; “A Comparison Between the Text und Textwert and the Claremont Profile Method Analyses of Manuscripts in the Gospel of Luke”, *New Testament Studies* 49 (2003), 108-138; “The Quest of the Critical Edition”, *Variants* 1 (2002), 33-42; “The Development of the Critical Text of the Epistle of James. From Lachmann to the Editio Critica Maior”, A. Denaux, ed., *New Testament Textual Criticism and Exegesis: festschrift J. Delobel*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 161 (Leuven: Peeters, 2002), 317-330; “Et Incarnatus Est”, *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), 192-228; “The New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation (P115)”, *New Testament Studies* 46 (2000), 159-174 등이 있는데, 이를 통하여 우리는 그의 학문적인 역량과 배경을 짐작할 수 있다.

Parker는 St. Andrews 대학에서 신약성서와 교회사 전공으로 신학을 공부하고 Cambridge대학에서 석사 후(postgraduate) 과정과 성공회 신부 수업을 하였다. 북 런던과 Oxfordshire에서 8년간의 목회를 마친 후 1985년 Birmingham 대학으로 옮겼으며 Queen's College에서 1993년까지 가르쳤다. 그는 네덜란드의 University of Leiden에서 박사학위를 받았다. Parker는 1987년부터 the International Greek New Testament Project(주로 IGNT프로 지칭함)의 편집이사(Executive Editor)로 있다. IGNTP는, 영국과 북미의 학자들을 중심으로 가동되고 있는 신약본문 연구 조직체인데, 독일 Münster 대학의 신약본문 연구소(the Institut für neutestamentliche Textforschung)와 함께 최근에 Novum Testamentum Graece, Editio critica maior 시리즈의 요한복음 비평본을 작업하고 있는 중이다. Parker가 수행하고 있는 또 다른 최근의 연구 project들은 Philip Burton박사와 함께하는 요한복음 라틴어 비평본과 시내사본(Codex Sinaiticus)의 전자 비평본이다. 그는 또한 옥시린쿠스 파피루스(Oxyrhynchus papyri)에서 나온 새로운 사도행전 사본들을 중심으로 당해 사본의 최초 비평본을 출판하였다. 그는 Texts and Studies의 편집자이며, Biblical and Patristic Literature (published by Gorgias Press) and Arbeiten zur neutestamentliche Textforschung (published by De Gruyter)에도 연구논문을 실고 있다.

I부는 신약성서 사본학(palaeography)으로 볼 수 있는 사본들에 관한 연구이고, “TEXTUAL CRITICISM AND EDITIONS”로 명명된 II부는 신약성서 본문비평과 비평본에 관한 연구이다. I부와 II부는 각각 세 장으로 구성되었다. “THE SECTIONS OF THE NEW TESTAMENT”로 타이틀이 붙여진 마지막 III부는 본서의 특징적인 부분인데, 신약성서의 그룹을 사본의 모음집의 형태를 따라 요한계시록, 바울서신, 사도행전과 공동서신, 그리고 사복음서로 나누어서 사본의 현황과 본문연구에 관한 네 개의 장과 마지막 결론 장이 있다.

제 I부의 첫 장이자 책 전체의 첫 장은 사본에 관한 연구인데, 총 아홉 개의 작은 단위로 구성되었다. 단락 1에서는 기독교 성서는 거의 확실하게 고대 책 형태인 codex였을 것으로 보고, 그 발전과정에 관하여 논의한다. 즉, 코덱스와 두루마리(roll)라는 두 가지 책 형태와 파피루스(papyrus)와 양피지(parchment)라는 두 가지 재료의 출현에 대한 탐구과정을 설명한 뒤에, 비용의 문제(codex가 두루마리보다 25%는 절감됨), 두 곳 이상을 찾기에 편리한 점, 초기선교사들의 운반의 편리성, 복음서 혹은 바울서신 등 여러 책을 함께 담을 수 있는 점 등을 들어서 초기 기독교 책은 codex였을 것이라는 추측을 한다. 이와 더불어 저자는 2세기 그리스어 파피루스 사본인 P66을 필두로 예를 들어서 설명한다. 띄어 쓰기도 하지 않고 구두점도 없으며 한 단으로 총 열 아홉 줄로 되어있고, 페이지수도 그리스어 알파벳(NA=41)으로 표기되었고, 소위 nomina sacra (sacred names)는 약자로 표기되었다는 사본에 대한 기술을 하고 있다. 이어서 전형적인 4세기 codex 조각 사본(Gregory-Aland 0171)을 소개하고 나서 동일시기의 성서로 볼 수 있으며 콘스탄틴제국 교회(Constatinian Church)의 산물인 그 유명한 시내사본(Codex Sinaiticus, Gregory-Aland 01)을 소개한다. 저자는 계속하여 4세기의 라틴어 복음서 사본(Codex Vercellensis), 6세기의 시리아어 번역본 사본, 8세기의 그리스어 복음서 사본(Gregory-Aland 07), 가장 오래된(9세기) 그리스어 소문자(minuscule) 사본(Gregory-Aland 461), 라틴어 문자의 혁명이 일어났던 9세기경의 카롤링거 왕조 시대의 라틴어 사본(Codex Theodulphianus)을 차례대로 소개한다. 저자는 마지막으로 소문자 사본의 발전과정을 설명하고 처음으로 인쇄된 그리스어 신약성서를 언급하고 이 단락을 끝낸다.

단락 2에서는 고문서학(palaeography), 즉 사본학에 한하여 소개한다. 원래 사본학의 일차 목표는 단순하여 고대 문서를 정확하게 읽어내는 것이었고, 또 다른 목표는 사본의 연대와 존재하였던 위치를 파악하는 것이었음을 저자는 말한다. 이와 더불어서 사본에 나타난 예술적인 요소들을 파악하고, 피지

의 제작 과정도 조사하고, 제본의 형태와 구조도 연구하는 것이 사본학의 또 다른 목표로 첨가되었다고 저자는 말한다. 단락 3에서, 이제는 정착이 된 그리스어 신약 사본들의 분류로는 파피루스에 기록된 파피루스 사본(papyri), 대문자체로 모두(두 개는 종이에 기록됨) 피지에 기록된 대문자 사본(majuscles), 소문자체로 피지나 종이에 기록된 소문자 사본(minuscles), 교회력에 따라 구성된 성구집 사본(lectionaries)이 있다고 저자는 말한다. 이 분류방법의 기준은 필기재료, 문자체의 크기, 사본이 담고 있는 내용 등의 세 가지라는 점도 지적한다. 이런 신약성서의 그리스어 사본과 그 분류방법에 이어서, 저자는 C. R. Gregory(*Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig, 1908)의 사본 분류방법을 필두로, Gregory의 업적을 이어받아 발전시킨 Kurt Aland의 『신약 그리스어 사본의 요약 목록』(*Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Berlin, 1963)에 대한 해설, Richard와 Olivier의 업적, Gregory-Aland의 사본정보를 포함하여 사본의 팩시밀리본, 사진본, 재필사(transcription)와 사본대조 정보, 단행본과 논문, 그리고 다른 전문가들의 분류등에 대한 정보를 담고 있는 Elloitt의 *Bibliography (A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts*, Cambridge, 1989, 2000, 2004, 2007), 11,240개의 그리스어 및 라틴어 본문을 실고 있는 데이터 베이스인 The Leuven Database of Ancient Books (<http://ldab.arts.kuleuven.be/>), K. W. Clark의 *Catalogues (A Descriptive Catalogue of Greek New Testament Manuscripts in America*, Chicago, 1937), *Text and Textwert* 시리즈 (*Text and Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Berlin and New York, 1987)에 관하여 상술한다. 저자는 마지막으로 비평본들이 어떤 사본들을 사용하고 있는가에 관하여 그리고 파피루스 사본, 대문자 사본(majuscles 혹은 uncials), 소문자 사본(minuscles), 주석 사본(commentary manuscripts), 성구집 사본 등의 전문적인 연구 자료들에 대하여 소개한다.

제 1장의 단락 4에서 저자는 신약성서의 최대 사본 군(群)을 이루고 있는 라틴어 번역본 사본을 상술하는데, 개괄적인 설명에 이어 라틴어 사본 연구의 도구 제시, 라틴어 사본학 연구 안내를 하고 나서 고대 라틴어 번역본 연구와 불가타 사본 연구를 위한 도구들에 대하여 각각 상술하고 있다. 고대 번역본 사본의 연구의 다음 단계로 저자는 단락 5에서는 시리아어 번역본 사본에 관하여, 단락 6에서는 콥트어 번역본 사본에 관하여 논의하고, 단락 7에서는 두 개 이상의 언어로 된 사본에 관하여 설명한다. 단락 8에서는 신약성서 전체를 포함하고 있는 사본들을 소개하는데, 여기에서는 시내사본(Codex

Sinaitus, 01, ⋈), 알렉산드리아 사본(Codex Alexandrinus, 02, A), 바티칸 사본(Codex Vaticanus, 03, B), 에프라임 재필사본(Codex Ephraemi Rescriptus, 04)을 포함하는 고대 그리스어 사본들에 대한 비교적 자세한 설명과 연구 자료를 제시하고, 고대 라틴어 사본에 대한 설명과 통계, 9세기 라틴어 성서들, 비잔틴시대 그리스어 사본과 통계 및 연구자료, 시리아어 번역본, 콥트어 번역본, 중세 서방의 사본들에 대하여 자료를 제공하고 설명한다. 마지막으로 르네상스 시대와 인쇄기 발견 시대의 상황에 대하여 소개한다. 마지막 단락 9에서 저자는 본 장에서 자신이 제시한 여러 자료들을 활용하여 대문자 사본 724에 대하여 조사해 보는 실례(test case)를 들고 있다.

제 2장은 사본의 연구의 실제적인 기술에 대한 논의인데, 서론에 이어서 사본이 보관되고 있는 도서관을 방문하는 방법을 소개하는 것으로 시작된다(단락 1과 2). 단락 3에서는 도서관을 방문하여 사본을 연구조사할 때에, 도서관 위치와 사본 번호, 사본의 형태, 기본적인 통계(folio 크기, 사본의 크기, 단의 수, 줄 수 등), folio 수, quire(일반적으로 8장의 folio로 구성)의 배열, 소실된 quire에 대한 진술, 사본의 재질(피지, 종이, 혹은 파피루스, 커버, 장정, 잉크, 색깔 등등), 연대, 내용(언어, 책의 순서), 사용된 장치(주석, 구두점, 장절표시 등), 후기(colophons), 본문적 중요성(누가 언제 본문대조연구를 하였는가, 본문 유형은 무엇인가?), 사본의 전달 역사, bibliography 등을 적는 것에 대하여 상세히 안내한다. 단락 4에서는 사본에 대한 본문대조연구(collation) 자료를 만들기에 대하여 준비(물) 단계, 본문대조연구 단계 안내, 그리고 실례를 들어 설명하기가 있다. 단락 5와 6은 각각 사본의 전자 필사본(electronic transcription)과 필기 필사본(paper transcription)을 구축하는 법에 대하여 설명한다.

제 3장은 지금까지 논의한 사본들과는 다른 형태의 증거 사본들에 대한 설명인데, 교부 인용문, 번역본들, 그리고 마지막으로 비문과 같은 여타 자료들에 대하여 소개한다. 서론(단락 1)에 이어서 단락 2는 교부 인용문에 관한 내용인데, 교부 인용문을 수록하고 있는 (비평)본들을 소개하고, 인용문들을 평가하는 법, 교부 인용문 연구를 위한 여러 도구들을 상술하고 나서, 세 가지의 특별한 사안에 대하여 언급한다. 즉, 교부들의 글로부터 성서의 인용문들을 구축하는 일, 최초의 기독교 저자들로부터 시작하여 연속적으로 이루어진 신약 인용문에 대한 연구, 신약 위경에 대한 연구 등이다. 단락 3은 번역본에 관한 내용인데, 서론에 이어서 라틴어 번역본, 시리아어 번역본, 콥트어 번역본, 아르메니아어 번역본, 그루지아어 번역본, 에티오피아어 번역본, 아랍어 번역본, 슬라브어 번역본, 고트어 번역본, 기타 번역본들에 대하여 약술한다. 이

렇게 간략하게 설명한 이유는 저자 자신이 밝혔듯이 번역본 연구에 직접 참여하지 못한 점도 있고 제 III부에서 설명할 것과 겹치지 않도록 하기 위함인 것으로 보인다.

제 II부는 본문비평과 비평본들에 관하여 다루고 있는데, 세 개의 장으로 구성되었다. 특이한 단어 “tradents”를 포함하는 타이틀을 지니고 있는 제 4장은 본문(text)의 “담지물”(tradents)로서의 사본에 관한 내용이다. 우선 저자는 두 개의 사본의 필사 과정을 소개한다. 즉 이중 언어(그리스어와 라틴어) 사본인 Codex Mediolanensis의 필사와 또 다른 이중 언어 사본인 Codex Bezae의 라틴어 보조 페이지에 관한 것인데, 모두 9-10세기경의 라틴어 필사자들에게 대한 정보를 제공해주는 사례이다. 이어서 가족사본(family), 사본의 수정(correction), 필사된 사본이 적으면 이독(different reading, variant)도 적는가?, 필사자는 대상 사본을 개정하려고 했는가?, 필사자는 받아쓰기(dictation)를 하였는가? 등에 관한 문제들을 차례로 다룬다.

제 5장, 본문비평(textual criticism)은 여러 단락으로 구성된 장이다. 단락 1은 지난 200년의 신약성서 본문비평사인데, 우선 라흐만의 계보법(Lachmannian stemmatics), 미국 학자인 시카고 대학의 Colwell과 Tune의 계량분석법(QA, quantitative analysis), 사본간의 우연한 일치, 진화(evolution) 및 유전학(genetics)과 계보법(stemmatics)과의 관계, 핵심부분에 집중하는 계보적 방법론(coherence-based genealogical method) 등 본문비평 방법론의 변천사를 요약한다. 저자는 이어서 본문 유형(text type), 다수 본문 이론(majority text theory), 그리고 복수의 본문 비평 방법론이 존재할 수 있는가의 문제를 다룬다. 단락 2는 본문과 본문 편집의 역사에 관한 내용이다. 저자는 본문 역사의 개념과 본문을 편집하는 과정에 관하여 논술한다. 단락 3은 각각 본문비평과 역사(history), 석의(exegesis), 신학(theology), 그리고 세계관(world view)의 관계에 대한 논의이다.

제 6장은 비평본과 그 사용법(Editions and how to use them)에 관한 내용이다. 단락 1은 비평본의 역사인데, 우선 왜 비평본이 필요한가의 문제부터 시작한다. 이어서 사본에서 인쇄된 책으로의 전이(transition) 과정을 설명하고 나서 여러 비평본의 종류에 대한 설명이 이어진다. 즉, 한 개 이상의 증거 사본의 본문을 전부 제시하는 비평본, 한 개 이상의 증거 사본의 본문을 압축해서 제시하는 비평본, 수용 본문(received text), 다수 본문, 그리고 비잔틴 본문의 비평본들에 대하여 차례로 소개하고 논의한다. 마지막으로 인쇄된 비평본에서 전자 비평본으로의 이동을 소개한다. 단락 2에서는 비평본의 목적을 논



하되, 대, 소 포켓용의 학문적인 인쇄 비평본과 인쇄된 독서용 비평본으로 나누어서 해주고 있다. 단락 3에서는 주요 비평본을 차례로 나열하고 그 사용법을 각각 상술한다. 우선 Tischendorf 8판(Edictio octava critica maior, 1872-84)에 대하여 이독(이문)의 예를 들어 설명해 주고, Von Soden의 editio maior에 대하여, 그리고 IGNTP(International Greek New Testament Project)의 누가복음 비평본에 대하여 언급한다. 저자는 이어서 이제는 가장 일반화된 학문적 비평본인 네스틀레-알란트(Nestle-Aland) 27판에 대하여 설명한다. 곧이어 Vestus Latina와 Edition Critica Maior, 그리고 복음서대조(Synopses)의 비평본에 대하여 소개해 준다. 마지막으로 Merk, Bover, Kilpatrick 등 나머지 비평본들을 언급한다.

마지막 단락인 단락 4에서 저자는 앞에서 언급하였던 전자 비평본(critical electronic edition)에 대하여 상술한다. 그 목적과 정의(definition)에 이어서 케이스 연구를 제시하고 나서, 그 장점과 단점을 상술하면서 결론을 짓고 있다. 출판되는 일반적인 비평본과는 달리 전자 비평본은 기본적으로 각 사본들의 본문들과 종합된 최선의 비평 자료들을 동시에 볼 수 있고 자신의 비평본을 만들 수도 있는 개념의 본문연구 도구라고 볼 수 있다. 지금까지 여러 곳에서 그러했듯이, 이곳에서도 저자가 직접 관여하고 있는 활동에 대하여도 언급하지만, 필자가 공부하였던 New Orleans Baptist Theological Seminary의 The Center for New Testament Textual Research([www.accordancebible.com/](http://www.accordancebible.com/))에서 개발된 Accordance 소프트웨어에 대하여 언급하고 있다. 이어서 저자는 컴퓨터 시내 사본(virtual Codex Sinaiticus), 디지털 네스틀레-알란트 28판, 요한복음 대문자 사본들(majuscules of John)을 편집하는 Principio Project, 고대 라틴어 요한복음 비평본(Vestus Latina Ioannes), Münster 연구소와 Birmingham 대학에서 연합으로 이루어지는 작업(The Virtual Manuscript Room) 등을 소개해 준다. 이와 더불어 이러한 전자 비평본의 장점들로는 언제든지 자료나 본문이 추가될 수 있고, 소프트웨어를 활용하여 좀 더 정확한 비평본을 만들 수 있으며, 언제든지 이동성이 있는 본문비평장치(apparatus)에 접근할 수 있고, 사본의 이미지와 필사본을 동시에 평가해볼 수 있고, 이러한 데이터베이스에서 비평본을 만들어 낼 수도 있다는 점들이다. 그러나 저자는 새로운 자료에 대한 기다림이나 불확실성의 장기화 등이 단점으로 대두된다고 말한다. 마지막으로 저자는 IGNTP와 Münster 연구소가 연합하면서 더 놀라운 결과물들이 나올 것을 전망하고 있다.

본서가 다른 동종의 책들과 구별되는 점 중의 하나인, 마지막 III부는 신약

성서의 그룹별 분류(요한계시록, 바울서신, 사도행전과 공동서신, 그리고 복음서)를 따라서 당해 그룹의 사본의 종류와 본문 연구의 역사, 그리고 본문비평의 실례들을 들어서 설명하는 네 개의 장으로 구성되어 있다.

제 7장은 요한계시록의 본문 연구에 관한 장인데, 남아있는 사본의 수가 신약의 다른 부분보다는 비교적 적어서 다루기가 용이하고 그 연구의 역사가 신약 전체의 본문 연구 역사의 축소판이며 장르나 본문 전달방식(구두와 쓰기)의 특이성 때문에 요한계시록은 신약성서 사본연구를 처음으로 시작하기에 좋다고 저자는 말한다. 이러한 서론적인 언급에 이어서, 저자는 요한계시록 사본연구의 역사를 개관하는데, 우선 출판사의 독촉에 시달리던 에라스무스가 계시록의 마지막 여섯 구절은 라틴어 사본에서 헬라어로 역으로 번역하여 새로운 사본을 하나 만든 에피소드로 시작하여 Lachmann과 Tregelles(*The Greek Testament*, 1897)의 공헌, Tischendorf의 비평본 8판(1872-84)과 Westcott와 Hort의 비평판(1881)과 그들의 공헌에 대하여 살펴본 후에, Hoskier의 2권짜리 방대한 작업(*Concerning the Text of the Apocalypse. Collations of All Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's Third Edition together with the Testimony of Versions, Commentaries and Father. A Complete Conspectus of All Authors*, London, 1929)에 대하여 비평한다. Hoskier의 이 작업은 정확하고 잘 구성된 본문대조작업(collation)이어서 이 측면에서는 질적으로 찬사를 받아야 하지만, 그는 편견이 너무 심했기 때문에 본문비평가로는 그렇지 못하다고 저자는 말한다.

저자는 계속하여 요한계시록의 사본들, 번역본들(라틴어, 시리아어, 콥트어 사본들), 주석류, 본문의 형태, 요한계시록 본문비평의 예들의 순서로 논의를 펼친다. 본문비평의 예들로는 일반적인 고려사항을 논하고 나서, 짐승의 숫자(계 13:18, 666 혹은 616)와 몇몇 다른 이문들(계 1:5; 4:3; 1:15 등)을 다루고 있다. 저자는 신약 본문비평을 계시록부터 시작하면 좋은 이유들을 열거하면서 끝을 맺는데, 우선은 계시록의 증거사본들이 적기 때문에 그 수에 늘리지 않고 대체적으로 본문을 결정하기가 쉽기 때문이라고 한다. 그는 추천하기를, 네스틀레-알란트 비평본의 본문비평장치를 활용하고, Hoskier의 비평장치와 Schmid의 해설을 참조하면서 비평적인 기술을 익히면, 신약의 다른 더 복잡한 이문들을 다루기 위한 아주 좋은 준비가 될 것이라고 한다.

제 8장은 바울서신 연구에 관한 내용이다. 저자는 앞 장(계시록)과 흡사하게 서론에 이어, 바울서신의 기록과 수집의 관계 및 히브리서의 문제, 바울 문집의 발전 단계, 사본들, 번역본들(시리아어, 라틴어, 콥트어 사본들), 주석류들, Euthaliana(사도행전과 서신서 모두에 구두점, 줄과 단락 구분과 함께 해

석이 붙어 있는 보조 장치) 등을 다룬다. 바울서신의 이문들을 논하는 단락은 우선 수집형성(과정)을 말해주는 이문들을 다루고 나서, 그 유명한 로마서의 결말과 에베소서의 문제를 다룬다. 이어서 바울서신에서 유명한 다른 이문으로서 고린도전서 14:34-35와 히브리서 2:9에 관하여 논의한다. 마지막으로 저자는 바울서신(히브리서 포함 열네 서신)의 편집역사(Westcott-Hort와 Zuntz의 연구를 중심으로)에 대하여 언급한다.

저자는 로마서의 결말의 문제를 T. W. Manson의 주장(1940년대에 로마서 1-1장은 로마로 보내진 편지이고, 로마서 1-16은 에베소로 보내진 편지라고 주장) 이래 학계의 흐름을 바꾼 Harry Gamble의 연구(그리스-로마의 1세기 편지형식과 로마서에 대한 사본학적 연구를 통하여 로마서 1-16장이 로마로 보내진 서신이라고 확증함)에 이르기까지를 요약하고 있다. 에베소서의 문제는 두 가지인데, 첫째는, 에베소서가 라오디게아서라고 주장한 Marcion의 주장에 관한 것이고, 둘째는, 에베소서 1:1의 “에베소에 있는”(ἐν Ἐφέσῳ)이라는 어구가 P46, 시나사본, 바티칸 사본 등에는 누락되어 있는 점에 관한 논의이다. 저자는 고린도전서 14:34-35의 이문에 대해서는 Zuntz의 견해를 언급하면서 후대의 삽입으로 보는 Fee의 견해를 지지하고 있다. 또한 히브리서 2:9의 이문, 인가에서 “하나님 은혜로”(χαρίτι θεοῦ) 대(對) “하나님 없이”(χωρίς θεοῦ)인가에서 전형적인 이문 평가과정을 설명한다. 즉, 외적 증거(external evidence)를 살핀 다음, 내적증거-저자의 언어 스타일 그리고 신학사상-를 살핀 연후에, 다른 모든 이문들의 출현을 설명해줄 수 있는 이문이 원문이었을 가능성이 가장 높다는 설명이다.

제 9장은 사도행전과 공동서신(catholic epistles)에 관한 장이다. 저자는 전통적으로 사도행전과 공동서신이 한 단위로 묶여져 왔다는 사실에 관하여 논의하는 것으로 이 장을 시작한다. 두 번째 단락은 사본들이 복잡하기로 유명한 사도행전에 관한 논의이다. 우선 사도행전의 장르와 본문비평에 관하여 상술한 저자는 사도행전의 그리스어 사본들, 번역본들에 대하여 차례로 설명한다. 마지막으로 사도행전의 본문현상에 대한 해석을 제공하고 있다. 마지막 단락에서 저자는 공동서신에 대하여 사도행전과 유사한 작업을 하고 있다. 서론에 이어서 저자는 공동서신의 그리스어 사본들, 번역본들, 주석류들에 대하여 다룬다. 공동서신의 본문 전달의 역사에 이어서 “추측적인 교정”(conjectural emendation)과 유다서의 문제에 대하여 상술한다.

사도행전의 사본적인 현상은 서방 사본 계열(특별히 베자 사본, D)은 동일한 시기의 알렉산드리아 사본 계열의 대문자 사본들(사본 01, 03, 05)보다는 본문의 길이가 10% 가까이 길다는 점이다. 이 문제의 해결책으로 세 가지가

설이 있을 수 있다고 저자는 말한다. 첫째로, Lachman, Tregelles, Tischendorf, Westcott-Hort, Nestle-Aland 등이 지지하는 견해로 알렉산드리아 사본 계열의 사도행전이 누가가 작성한 것이고 서방 계열의 사본계열은 그 후에 개정된 것이라는 주장이다. 둘째로, 첫 번째와는 반대로 D 사본이 누가의 작품이고 알렉산드리아 사본 계열이 후대의 개정이라는 주장인데(William Whiston, A. C. Clark, Silva Lake, Read-Heimerdinger 등), 많은 지지를 받고 있지는 못하다. 셋째로, 누가가 사도행전을 완성하지 못하였기 때문에 두 사본 계열 모두는 이를 완성하고자 하는 시도였다고 보는 견해인데, 19세기 말에는 Friedrich Blass, 최근에는 Boismard와 Lamouille, Strange 등의 주장이다. 그러나 저자는 이러한 두 가지 사본 계열로 나누어서 사도행전의 본문 현상을 보지 말고, 사도행전도 신약의 다른 부분의 본문비평과 동일한 방식으로 접근할 것을 제안하면서, Epp의 연구 등을 들어서 서방 사본이 길어진 연유에 대하여 달리 연구해볼 가치가 있음을 제안한다. 즉, 길어진 서방본문(D 사본)은 사도행전 본문 연구사에 있어서 가장 오래된 본문의 회복과 본문의 발전 방식을 연구하는 데 중요하며, 초대교회가 사도행전을 읽고 사용하였던 방식을 연구하는 데도 중요하다고 말한다.

저자는 이어서 공동서신의 이문연구의 예로 베드로후서 3:10의 예를 들면서, 최후의 경우에는 본문비평가들이 추측적인 교정(conjectural emendation)을 할 수밖에 없는 경우에 대하여 설명한다. 이어서 베드로후서 2:1-18; 3:1-3과 유다서 4-13, 16-18이 서로 아주 유사하기 때문에 문학적인 상관관계에 대하여 살펴보아야 하는데, 저자는 베드로후서가 유다서를 의지한 쪽이 일반적인 견해라고 밝히고 있다.

제 III부의 마지막 장인 제 10장에서 저자는 네 복음서에 대하여 다룬다. 서론에 이어서 복음서 본문연구의 보조 자료들(주로 단락 분류방식), 즉 유세비우스의 비평장치(Eusebian Apparatus, 복음서 대조서), 바티칸 사본의 단락 구분(Vatican paragraphs), 그리고 또 다른 복음서 단락 분류 방식에 대하여 소개한다. 이어서 저자는 네 복음서의 사본들을 2-4세기(마가복음은 6세기까지)의 그리스어 사본들을 중심으로 마태, 마가, 누가, 요한복음의 순서로 소개하고, 복음서의 주요 번역본들(시리아어, 라틴어, 콥트어)과 여타 번역본의 최초의 비평본에 대하여 상술하고, 네 복음서 주석류에 관하여 소개한다. 저자는 또한 Tatian의 디아테사론(Diatessaron, 네 복음서를 조화적으로 통일해서 하나의 복음서로 만든 종합 복음서)과 Marcion의 복음서에 대하여 사본적인 논의를 하고, 복음서의 비평본문들(Legg의 마태복음과 마가복음, IGNTP의 2권짜리 누가복음, 그리고 Swanson의 복음서 비평본)을 소개한다. 저자는 마

지막으로 다른 장들에서 그러하였듯이, 복음서들의 본문비평의 실례들에 대하여 상술한다. 우선 자신의 저서 *The Living Text of the Gospels*(Cambridge, 1997)에서 논의하였던 점들을 상기시키면서 복음서의 이문 연구의 특성에 대하여 언급한 다음, 주로 공관 복음서들에서의 특징적인 이문 현상인 조화(harmonisation)와 이런 작업을 하였던 필사자들의 행동을 이해하기 위한 여덟 가지 원칙(canon)들을 제시하고, 마가복음의 말미(막16:9-20), 요한복음 7:53-8:11, 마가의 스타일과 극단적 선택주의(thoroughgoing eclecticism, C. H. Turner, G. D. Kilpatrick, J. K. Elliott 등이 발전시킨 견해) 등에 대하여 논의하고 나서 결론을 맺는다.

타티안은 시리아인이다. 150-165년 어간에 로마에 왔다가 172년에 시리아로 돌아가서 네 복음서를 하나의 복음서로 조화 있게 만든 것이 디아테사론인데, 제 5의 자료를 사용했을 가능성도 있지만 확실하지는 않고 사본이 남아 있지 않기 때문에 그리스어로 작성했는지 시리아어로 작성했는지도 모른다고 저자는 정보를 알려준다. 간접 자료들로서는 에프라임(Ephraem)의 주석이나 아르메니아 번역본, 라틴 자료들인데, 디아테사론이 중요한 이유는 타티안이 사용했을 가능성이 있는 그리스어 사본에 대한 정보를 알 수도 있기 때문이다. 마르시온은 타티안과 같은 시기에 로마에서 활동하였는데, 그는 누가복음만을 가지고 자신이 수정한 하나의 복음을 만들었다. 그러나 이것도 원본은 남아있지 않고 그를 공격하던 터툴리안의 글속에 남아있는데, 어려운 문제는 마르시온은 그리스어로 작성하였고 터툴리안은 라틴어로 글을 썼다는 데 있다.

마가복음 말미의 경우, 네 가지 이문들(짧은 말미, 중간 말미, 긴 말미, 중간 말미와 긴 말미가 합해진 것)을 소개하고 마가복음 16:8(...ἐφοβοῦντο γάρ)의 접속사 γάρ로 끝이 나게 된 연유를 요약한다. 첫째는 아주 초기 사본에 이 지점 이후가 잘려 나갔을 수도 있고, 아니면 마가의 의도적인 결말일 수도 있다고 말해준다. 이어서 그는 Kelhoffer의 긴 말미에 대한 역사적 분석과 Gilfillan Upton의 담화 행동(speech act) 이론까지 소개하고 있다. 요한복음 7:53-8:11의 이문의 경우에는 사본의 내적-외적 증거들을 살피는 방법 이외에, 문학적 분석이나 서사분석 등도 소개하면서 이 이문 연구에 대한 Bart Ehrman의 교부(Didymus) 인용문 연구의 공헌을 언급하기도 한다.

본서의 마지막 장인 제 11장은 본서 전체에 대한 짤막한 결론인데, 마지막 단상(final thoughts)이라는 제목에 어울리는 저자의 두 쪽짜리 후기라고 볼 수 있다. 본서에서 저자 자신이 진술한 모든 분야에서 자신이 알고 있는 것이 얼마나 미미한가에 대한 솔희와 함께 신약성서의 사본들과 본문들에 대한 연구

가 활발하게 이루어지고 있는 고무적인 현상을 말하면서 더 연구되어야 할 분야로서, 번역본 연구, 교부 인용문 연구, 사본 전송 역사에 대한 연구, 필사자들의 후기인 colophon에 대한 연구, 그리고 본문 연구 이론과 본문 편집 원칙 및 새로운 분야인 전자 편집 등을 거론하고 있다. 책의 말미에 저자는 다섯 쪽의 용어 해설집(glossary)과 사본의 색인(index of manuscripts)을 실고 있다.


### 3. 나오는 말(비평과 제안)

신약성서 사본학과 본문비평의 양대 거두인 Kurt Aland의 사망 이후 유일하게 생존했던 Bruce Metzger가 2007년 임종함으로써 D. C. Parker는 대서양 양안을 아우르는 이 분야의 독보적인 학자인 셈이다. 신약성서 본문비평의 다양한 분야에서 이루어졌던 그의 학문적인 추구들이 실감 있게 서려있는 본서는 후학들에게 귀중한 안내서와 자극제가 되리라는 것은 의심할 여지가 없다. 본서의 독서를 끝내면서 필자는 다음 같은 몇 가지 평가를 내리고자 한다.

첫째, 본서는 당해 분야의 개론서를 뛰어 넘는 학문적인 저서이다. 그러므로 석사 이상의 대학원생들과 학자들을 위한 책이다. 해당분야의 심도 있는 지식을 얻을 수 있을 뿐만 아니라 신약성서 본문비평의 수많은 세부 분야의 연구 아이디어(석, 박사 논문 주제들을 포함하여)를 얻을 수 있다고 본다. 뿐만 아니라 신중한 주석가들은 본문의 섬세한 비교를 통하여, 혹은 여러 필사본에 남아있는 필사자들의 여러 고뇌와 행적을 통하여 구체적인 본문 해석의 실마리를 찾을 수 있게 해준다. 그러므로 본서가 신약성서 본문에 대한 진지한 연구자는 누구나 읽고 도움을 얻을 수 있는 책임에는 틀림이 없다.

둘째, 본서에 각주나 미주가 없이 본문 중간에 작은 글씨체로 해설이 딸린 bibliography가 있는 점이 장점이 될 수도 있고 단점이 될 수도 있겠다. 또한 책의 서두에 주요 저술에 대한 약어와 함께 열네 쪽에 달하는 당해 분야의 주요 저술들이 망라되어 있다. 그러므로 본문을 읽다가 각주나 미주를 보느라 읽고 있던 주제에서 벗어나는 일이 없게 해주고, 바로 다음에 있는 해설이 붙은 자료들을 통하여 더 심도 있는 지식을 접할 수가 있고, 원한다면 그 자료들을 찾아보게 만들어 주는 장점이 있다. 단점이라면 이 해설이 붙은 참고자료 단락의 font가 작기 때문에 어떤 독자들에게는 본문을 읽다가 맥이 끊어질 수도 있게 하는 가능성이 단점이 될 수도 있으리라 짐작된다.

셋째, 사본에 대한 plate가 본서에는 하나도 없고 책의 서두에서 저자 자신의 homepage인 [www.cambridge.org/parker](http://www.cambridge.org/parker)에 실려 있는 51개의 plate의 목록을

신고 있을 뿐이다. 이 점도 본서의 장점이 될 수도 있고 단점이 될 수도 있다. 제한된 페이지에 더 많은 정보를 담을 수 있는 점과 책 제작의 편이성은 장점이 될 것이다. 하지만 사본들의 모습을 보여주며 기독교 성서의 책 형태를 설명하는 단락에서는 독자들이 불편함과 어색함을 함께 느낄 수밖에 없다. 예를 들어 23쪽에서 “A typical fragment of a fourth-century codex looks like this:  (2)”라고 말하곤 아무런 그림이 없으니, 독자들이 궁금하고 불편해할 것이 분명하다.

마지막으로, Aland(독일)와 Metzger(미국)의 신약본문비평 개론서는 이미 한국에 번역되어 해당 분야의 귀중한 안내서로의 역할을 해왔다. 특히 Metzger의 저서는 그의 제자 Bart Ehrman 교수가 합세한 제 4판이 한국성서학연구소(장성민, 양형주, 라병원 공역/장홍길 감수, 『신약의 본문』, 2009)에서 번역 출판되어 있다. 현존하는 대학자이자, 대륙과 북미의 학자들과 깊은 학문적 교류뿐만 아니라 그들의 리더로 있는 Parker 교수의 본 저술이 한국어로 조속히 번역 출판되어 신약성서 사본학 및 본문비평에 관심이 있는 학자나 학생들에게 좋은 안내서와 자극제가 될 수 있기를 바란다.

#### <주요어>(Keywords)

신약성서 사본, 사본학(고문서학), 본문비평, 비평본, 번역본, 전자 비평본.  
new testament manuscript, palaeography, textual criticism, critical edition, versions, electronic critical edition.

(투고 일자: 2011. 2. 18; 심사 일자: 2011. 2. 25; 게재 확정 일자: 2011. 3. 29)

<Abstract>

**Book Review - *An Introduction to the New Testament Manuscripts  
and their Texts***

(D. C. Parker, Cambridge: Cambridge University Press, 2008)

Prof. Dong-Soo Chang  
(Korea Baptist Theological University/Seminary)

This review of *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts* written by D. C. Parker contains an introduction of the author, an annotated summary of the work, and the reviewer's critical comments and suggestion. This is the first major English-language introduction to the earliest manuscripts of the New Testament to appear for over 40 years. This book is comprised of 3 parts containing 11 chapters. Part I describes documents (manuscripts) of the New Testament with three chapters. Part II discusses textual criticism of the New Testament with three chapters. Part III treats, with perspectives of textual studies, each main section of the New Testament respectively, i.e. the Revelations, Paul's letters, Acts and catholic epistles, and four Gospels, with four chapters. The last eleventh chapter is the author's short conclusion to the book. A glossary and an index of manuscripts are provided at the end of the book.

As an essential handbook for scholars and students, it provides a thorough grounding in the study and editing of the New Testament text combined with an emphasis on the current dramatic developments in the field. Covering ancient sources (versions) in Greek, Syriac, Latin, and Coptic, it describes the manuscripts and other ancient textual evidence, and the tools needed to study them. It deals with textual criticism and textual editing, describing modern approaches and techniques, with guidance on the use of editions. It introduces the witnesses and textual study of each of the main sections of the New Testament, discussing typical variants and their significance. A companion website with full-colour images provides generous amounts of illustrative material, bringing the subject alive for the reader. This work is for scholars and postgraduate students of New Testament textual studies.

The author's comments on the text of the Greek New Testament give some



hints to us: “The text is changing. Every time that I make an edition of the Greek New Testament, or anybody does, we change the wording. We are maybe trying to get back to the oldest possible form but, paradoxically, we are creating a new one. Every translation is different, every reading is different, and although there’s been a tradition in parts of Protestant Christianity to say there is a definitive single form of the text, the fact is you can never find it. There is never ever a final form of the text.” The following reviews on this book also might help us to guess easily the value of this book: “This work fills a current need for an up-to-date presentation of the discipline for students, and also will serve as a valuable resource for all scholars in New Testament studies.”(Choice); “Parker offers a fascinating and often humorous look into the world of manuscript studies and textual criticism.”(Laura J. Hunt, Moody Theological Seminary).

<서평>

## *Sin: a History*

(G. A. Anderson, New Haven; London: Yale University Press, 2009)

김선종\*

### 1. 들어가는 말

죄는 무엇인가? 실제로 존재하는 실체인가, 아니면 18세기 계몽주의의 아들 니체의 주장처럼, 인간의 자율성을 도말하는 졸렬한 유대인의 감정인가? 인류 역사를 죄의 역사로 규정할 수 있을 정도로, ‘죄’는 비단 종교의 문제가 아니라, 사회학, 문학, 또한 철학 일반이 해명하려는 인간 본질에 관여한다.

이미 30년 전 튀빙엔의 야노브스키(Janowski)는 구약성경에 나타난 죄의 주제를 자신의 박사학위 논문에서 다루었고,<sup>1)</sup> 죄의 개념을 연구하는 후학들은 반드시 참고해야 할 기초적인 연구로 지금까지 인정받고 있다. 미국 노트르담 대학교의 교수로 재직 중인 앤더슨(Anderson)은 최근 새롭게 죄의 문제를 다루고 있는데, 매우 흥미롭게도 야노브스키의 권위적인 연구를 자신의 책 어느 곳에서도 인용하고 있지 않다. 하지만 이는 연구자의 불성실함에서 비롯하지 않고, 이전 연구자와는 달리 저자만이 가지고 있는 독특한 연구 방법론에 기인한다. 책의 제목이 암시하듯이 야노브스키가 제사장 문헌에 나타난 죄의 문제를 신학적이고 종교학적인 관심에서 다루고 있다면, - 이번 경우 제목을 통해 명시하고 있지 않지만 - 앤더슨은 철저히 언어적이고 문헌학적인 관점에서 죄의 개념이 가지고 있는 역사를 추적한다. 저자를 따르면, 죄는 역사를 지니고 있는데, 이는 엄밀히 말해 인간이 죄에 대해 가지고 있는 개념이 변화하고 있는 사실을 표현한다. 우리가 이곳의 짧은 지면을 통해 소개하고 평하려는 연구서는 빛으로 은유되는 죄 개념의 근원을 제 2 성전기 및 그 이후 시대의 문헌을 통해 밝히고, 이러한 빛으로서 죄의 개념이 부차적으로, 그러나 필연적으로 파생하게 될 구제 혹은 자선(alms)이 죄 및 구원에 대해 가

\* 한남대학교 전임강사, 성서학.

1) B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift*, WMANT 55 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982).

지고 있는 관계를 분석한다.

## 2. 1부

저자는 죄의 개념이 가지고 있는 역사를 세 부분을 통해 기술한다. 제 1부 (Introducing the Problem)에서 저자는 히브리 성경에서 죄가 가지고 있는 일반적인 은유(metaphor)를 소개하며 자신이 죄의 주제를 새롭게 제기하게 된 연구 동기를 밝힌다.

우선 저자는 제 1부의 첫 장 ‘죄의 개념’(1. What is a Sin?)을 통해 히브리 성경에 나타나는 죄의 세 가지 은유를 소개하고 있는데, 이는 첫째로, 사람이 짊어져야 할 짐(2. A Burden to Be Borne에서 자세하게 논술됨), 둘째로, 닦아야 할 얼룩, 마지막으로 갚아야 할 빚(3. A Debt to Be Repaid)이다. 저자는 쿵란 동굴에서 발견된 다메섹 문서(3:9-12)를 읽으며 죄를 표현하는 은유가 제 2 성전기를 전환기로 하여 급격하게 변하고 있는 사실을 발견하는데, 제 2 성전기 이후 신약성경(마 6:12; 18:23-24; 롬 6:23)과 유대교의 랍비 문학, 더 나아가 아람어 및 시리아어를 사용하는 초기 기독교 문헌에서 빚으로서의 죄의 개념이 압도적으로 많이 나타난다는 것이다. 다시 말해, 짊어져야 할 무엇(레 16:22), 혹은 씻어야 할 얼룩이라는 용어가 고전적인 성서 히브리어(CBH) 작품에서 죄를 전형적으로 표현한다면, 이들에 비해 ‘빚’은 죄를 표현하는 낯설고 새로운 이미지에 해당한다. 저자는 쿵란의 다메섹 문서에서 죄가 이처럼 새로운 관념인 빚으로 등장하는 사실에서, 이스라엘 언어의 역사에서 죄에 대한 인식이 변화하고 있음을 착안한다. 즉, 일반적으로 고전적 성서 히브리어의 어법을 모방하는 쿵란 문서의 기술 방식<sup>2)</sup>과 달리 아람어 표현이 드러난 것은, 단지 새로운 문학적 표현 양식이 사용된 것이 아니라, 당시 유대인 민중이 예전과 달리 새로운 방식으로 죄를 이해하고 있음을 보여준다는 것이다. 빚으로서 죄의 은유의 변화는 단지 제 2 성전기 이후의 문헌에서 양적으로만 늘어난 것만이 아니라, 짐으로서의 죄를 표현한 본문들(레 5:1; 24:15 등)이 아람어 타르굼에서 ‘빚지다’라는 경제 용어로 번역되고 있는 사실에서도 나타난다. 짐/무게의 은유로서 죄라는 표현이 신약성경 및 랍비 시대 히브리어에

2) 성서 히브리어와 랍비 시대 히브리어를 연결하는 언어로서의 쿵란 언어의 특징을 위해서는 참조, Angel Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, J. F. Elwolde, trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 130-146. 이 책에 대한 우리말 서평을 위해서는 참조, 박미섭, “Angel Sáenz-Badillos의 *A History of the Hebrew Language*”, 『Canon & Culture』 4 (2010), 277-285.

거의 등장하지 않으며, 동시에 이러한 표현이 ‘빛’으로 번역된 사실은 이스라엘에서 죄의 개념이 페르시아 통치 시대(주전 538-333) 아람어의 영향을 받은 것으로 저자는 분석한다.

### 3. 2부

이러한 문제의식 아래, 저자는 제 2부(Making Payment on One's Debt)에서 빛으로 은유되는 죄의 개념을 본격적으로 탐구한다. 이러한 논의를 위해 다섯 개의 장(4-8장)을 할애하여, 제 2 성전기 시대의 문헌, 즉 성결법전, 제 2 이사야, 다니엘서 등의 성서 문헌과 주후 2-6세기의 랍비 문헌(미쉬나, 토세프타, 탈무드) 및 초기 교부들의 문헌에 나타난 빛으로서의 죄를 분석한다.

먼저 제 4장(Redemption and the Satisfaction of Debts)에서 저자는 보속 교리가 단순히 터툴리안을 위시한 교부들에게서 비롯된 것이 아니라고 주장하는데, 이에 대한 근거로 빛으로서의 죄와 이에 대응하는 상채(償債) 개념이 이미 제 2 이사야(40:1-2; 50:1)에 나타나고 있기 때문이라는 것이다. 이처럼 죄가 빛으로 표현되는 아람어의 영향은 비단 언어적인 영향 관계로 끝나는 것이 아니라, 빛을 갚아야 하는 보속의 교리를 산출한다. 즉, 제 2 이사야를 따르면, 이스라엘 백성이 바벨론으로 포로로 끌려가게 된 것은 죄를 지어서인데, 이들이 죄로서의 빛을 지게 된 자로 묘사됨으로 영적인 빈곤에서 기인한 노예(debt-slave)로 여겨지며, 포로기라는 육체적인 고통을 당함으로 빛을 갚아야 하는 것으로 묘사되고 있다. 이는 심각한 신학적 문제를 야기하는데, 이스라엘이 죄를 짓고 빛을 저, 이러한 빛을 갚아내야 한다면, 이스라엘의 하나님은 채무 증서(*štar hōb*)를 손에 들고 있는 냉정한 채권자로 여겨질 수 있기 때문이다.

이처럼 난해한 신학적 문제는 인간과 땅의 빛의 문제를 논하는 레위기 25장과 26장에서 계속해서 논의된다(5. Ancient Creditors, Bound Laborers, and the Sanctity of the Land). 이들은 땅에 관한 규정을 담고 있는 본문으로 이스라엘 백성이 공동 운명체로서의 땅과 관련하여 가지고 있는 운명을 빛의 문제와 관련시킨 점이 특이하다(레 26:43-45). 이스라엘 백성과 땅이 자신의 이웃과 하나님께 빛을 졌다면, 이 본문에서 하나님은 백성과 땅의 빛을 면제하는 분으로 등장하며, 이는 구약 주변세계에서 새롭게 즉위하는 왕이 비정규적으로 면제년을 선포하는 안두라룸(*andurārum*) 제도와 유비 관계에 있다. 레위기 25장과 26장의 연장선 상에서 제 6장(Lengthening the Term of Debt)은 레위기 26장에 나타난 포로 예고에 관한 본문이 예레미야 26장, 다니엘 4장, 역대하

36장 및 콤란문서(Aphocriphon of Jeremiah, Words of the Luminaries)에서까지 인용되고 재해석되고 있는 점을 보여줌으로써 레위기 25-26장이 제 2 성전기 문헌에 끼친 지대한 영향을 보여준다. 이들 본문은 한결같이 이스라엘 백성이 끔찍한 포로의 경험을 하게 된 것이 하나님에 대한 채무 관계에서 비롯된 것으로 이해한다.

다음 단락(7. Loans and the Rabbinic Sages)에서 저자는 주후 1세기 팔레스틴에서 사용된 언어, 미쉬나 히브리어와 팔레스틴 및 바벨론 아람어에서 사용된 빛으로서의 죄의 용례를 살핀다. 이러한 랍비 유대교에서 죄가 상업 용어인 빛으로 은유되고, 하나님과 이스라엘 백성 사이의 관계가 채무 관계로 묘사되고 있는 것에 대한 전통적인 기독교 학자들의 비판(H. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 6, Munich: Beck, 1924-61)에 대해, 저자는 Sifra(레위기에 대한 랍비 주석) 및 예루살렘 탈무드의 *Peah*편의 예를 들으로써 반박하고 있는데, 이들 문헌을 따르면 하나님은 이스라엘이 진 빛의 1/100도 요구하지 않으시는 자비와 은혜의 하나님으로 묘사되어 있다는 것이다.

이러한 일부 기독교 성서학자들이 랍비 유대교 사상을 잘못 해석한 것을 비판하며 저자는 2부의 마지막 장(8. Early Christian Thinking on the Atonement)에서 신약 성서에서도 역시 죄는 빛으로 묘사되어 있음을 밝힌다(눅 7:41-43; 롬 7:14; 골 2:14 등). 계속해서 저자는 5세기 셈족 언어의 방언에 해당하는 시리아어로 저술 활동한 신학자인 성 에프렘(St. Ephrem)<sup>3)</sup>, 나르사이(Narsai), 사룩의 야곱(Jacob of Serug)의 문헌에 나타난 속죄 교리가 제 2 성전기 문헌의 여명기에 닿을 수 있음을 보이려 시도한다. 더 나아가 비록 빛으로서의 죄의 개념이 그리스어에서는 낯선 용례인 것이 사실이지만, 그리스-라틴 문학에서 폐기되지 않고 있는 사실을 어거스틴의 고백록의 예를 들어 입증한다.

#### 4. 3부

제 3부(Balancing Debts with Virtue)는 죄가 이처럼 빛으로 나타나고 있다면, 저자는 성경과 성경 이외의 문헌에서 빛을 갚는 구체적인 방법이 어떻게 제시되고 있는가를 추적하고 있는데, 이는 개신교 신학에서 매우 민감한 문제인 보시(almsgiving) 사상으로 독자들을 이끈다.

3) 성 에프렘에 관한 우리말 연구를 위해서는 참조, 이수민, “마르 에프렘의 사마리아 여인과 헤라클레온 단편들”, 『신학전망』 161 (2008), 93-115; 이수민, 『마르 에프렘의 낙원의 찬가』 (의정부: 한남성서연구소, 2010).

제 9장 ‘보시로서의 구속’(Redeem Your Sins with Alms)에서 저자는 죄를 상징하는 세 가지 상징어 - 무게/짐, 열록, 빛 - 가운데, 빛의 은유가 오랜 세월 동안 죄를 표현하기 위해 사용된 것은 그의 상대어인 이익 혹은 이윤 (*zēkūt*)의 용어가 랍비 시대 히브리어에 나타나고 있기 때문으로 이해한다. 즉, 죄인은 자신의 죄를 속죄하기 위하여 자신의 빛을 갚아야 하는데, 이러한 빛을 갚는 행위는 결국 경제 용어로 표현하면, 남을 구제함으로 빛을 갚고 더 나아가 이윤을 남기는 것에 해당한다. 저자는 이러한 랍비 유대교의 사상이 아람어의 영향을 받은 히브리 성서에 기인하고 있는 것으로 생각한다. 즉, 다니엘 4장을 따르면 죄를 지은, 즉 빛을 진 바벨론 느부갓네살 왕은 약한 자들을 구제(*šēdāqāh*)함으로써 자신의 죄를 청산해야 한다(단 4:24; 참조, 4Q 424; 3QWisd 3:7-10). 계속해서 저자는 자선을 베풀면 죽음으로부터도 구원받을 수 있다는 잠언의 구절을 분석한다(잠 10:2; 참조, 토비트 4:9-11). 이러한 사상은 또한 예수님의 가르침에도 나타나는데, 가진 재산을 팔고(마 19:16-30; 눅 12:19-21) 보물을 하늘에 쌓아두라(마 6:19-20; 참조 집회서 29:9-13)는 그의 가르침은 이러한 구제와 보속의 맥락에서 이해해야 한다는 것이다. 특별히 주후 70년 예루살렘 성전이 무너진 이후 성전 제사가 폐하여진 이래, 유대교 문헌에서 구제는 제사의 역할을 대체하는 것으로 나타난다. 성전 제단이 하나님께 제물을 제공하기 위해 설치된 것이라면, 구제는 가난한 자들에게 먹을 거리를 제공하는 행위이며(레 19:5-10; 집회 7:29-36; 35:1-2), 예수님 역시 가난한 소자에게 행한 자선이 곧 자신에게 한 것으로 여겨야 한다고 말씀(마 25:40)하신 것 역시 이러한 맥락에서 이해해야 할 것이다. 고대 교부들 역시 보시가 단지 다른 사람을 도와주는 선행이 아니라, 하나님을 섬기는 행위임을 밝히고 있으며, 랍비 문헌에서는 유일한 계명(*ha-mitsvah*)으로까지 격상되고 있음을 보여준다.

이처럼 행위를 강조하는 사고는 자연스럽게 10장에서 다루어지는 ‘행위로서의 구원’(Salvation by Works?)이라고 하는 전형적인 종교개혁자들과의 논쟁을 상기시킨다. 이는 피상적으로 구제, 보시, 선행을 통한 속죄(atonement)의 가르침은 믿음을 통한 구원이라는 개혁가들의 가르침과 충돌하는 것으로 생각할 수 있기 때문이다. 이러한 비판에 대해 저자는 제 2 성전이 이후 나타난 선행에 의한 구속 사상이 단순한 율법주의적 사고가 아님을 변호한다. 루터의 95개조 반박문 역시 올바른 행위 자체를 비판하는 것이 아니라 변질된 행위에 대한 비판임을 저자는 강조한다. 또한 저자는 이러한 올바른 행위가 가지고 있는 신학적 의미를 밝히기 위해 주후 5세기 시리아 신학자 에프렘의 가르침을 인용하는데, 그에 의하면 선행은 단순한 공로(work)가 아니라 믿음

(faith)을 공적으로 증언하는 것이다. 에프렘과 퀘를 함께하는 사상은 어거스틴에서도 발견되는데, 그는 땅을 바치고 하늘을 얻으라고 말하고, 적게 드리고 영원한 보상을 얻으라고 함으로써 구제의 중요성을 강조한다.

이러한 가르침은 저자로 하여금 본서의 마지막 두 장을 통해 하늘에 보물을 쌓는 행위(11. A Treasury in Heaven)와 하나님의 성육신(12. Why God Became Man)의 의미를 설명한다. 11장에서 저자는 보시(almsgiving)가 랍비 문헌(미쉬나, 토세프타, 탈무드)에서 ‘그 계명’으로 규정됨으로써, 모든 율법을 지키는 대표적인 행위로 간주되고 있음을 보여준다. 그런데 이러한 자선 행위는 비단 유대교적 행위가 아니라, 예수님의 가르침에서도 나타나는 것으로 저자는 논증한다. 즉 마가복음 10:17-31에 나타나는 부자 청년 이야기에서 젊은이가 가지고 있는 모든 재산을 팔아 가난한 자를 도우라는 예수님의 요구는 단순히 가난한 자들을 도우라는 윤리적 가르침이 아니라, 마지막으로 수난을 예고하는 자리(막 10:32-34)의 빛에서 해석하여, 이러한 구제 행위는 예수님의 십자가를 따르고 그 십자가를 지는 행위로 해석해야 한다는 것이다. 바로 이러한 보시 행위는 땅에서의 선행으로 그치지 아니하고, 땅이 아닌 하늘에 보물을 쌓는 행위라는 예수님의 가르침에 일맥상통한다.

마지막 결론에 해당하는 제 12장에서 저자는 안셀름의 ‘신은 왜 인간이 되었는가?(*Cur deus homo*)’<sup>4)</sup>라는 저작을 통해 구제 사상이 지니고 있는 신학적 의미를 파헤친다. 11세기 켄터베리의 주교 안셀름은 자신의 책에서 하나님의 성육신 사상을 다루고 있는데, 하나님이 자신의 외아들을 이 땅에 주신 것은 인간의 죄, 즉 죄의 빛을 갚기 위해서라는 것이다. 앤더슨은 이러한 사상이 안셀름 자신이 고안해 낸 사고가 아니라 이미 제 2 성전기 시대 성서에 나타난 사상임을 강조한다.

죄와 속죄, 빛과 보속은 끝없는 상관관계에 있는 것으로, 저자는 예수님이 인간의 죄를 보상한 것은 어느 그리스도인이나 인정하는 사실이지만, 과연 ‘어떻게’ 빛을 갚았는가라는 질문에 대해서 만족스러운 대답이 주어지지 않았다고 진단한다. 이 점에 대해 예수님은 인간의 죄 때문에 처벌 받은 것이 아니라 인간의 죄를 위해 보속했으며 이러한 그리스도의 보속은 모든 인류의 빛을 갚을 정도로 그 효력이 유효했음을 랍비 문학에 나타나는 이삭의 번제 해석과의 유비를 통해 설명하고 있다. 결국 저자는 인간이 자신과 타인을 위해 행하는 보시 행위가 하나님이 인류의 빛을 갚기 위해 행한 예수의 보속 행위에 비견되는 것으로 여긴다.

4) 우리말 번역을 위해서는 안셀름, 『인간이 되신 하나님』, 이은재 역 (서울: 한들출판사, 2007)을 참고하라.

## 5. 평가

저자는 언어적인 차원뿐 아니라 신학의 측면에서도 자신의 탁월한 통찰력을 아낌없이 보여준다. 본서에서 죄의 개념의 변천사는 성서 히브리어, 성서 아람어, 타르굼 아람어, 쿨란 히브리어, 랍비 시대 히브리어 등의 제반 언어적 지식을 바탕으로 추적된다. 언어는 존재의 집(Das Haus des Seins)이라는 하이데거의 말을 빌리지 않더라도, 언어가 단순히 특정한 신학 사상을 전달하는 데 이바지하는 것만이 아니라, 새로운 신학 사상을 만들어 내는 과정을 저자는 잘 보여준다.

물론 저자의 저서를 읽고 분석하고 비평하고자 하는 독자들이 저자의 사고에 전적으로 동의할 수 없을 것이고, 필자도 이러한 경우에서 제외되지 않는다. 또한 으레 다른 학자의 연구를 평하는 작업은 때로는 어쩔 수 없이 비판을 위한 비판으로 귀결하는 것도 사실이다. 이러한 불편한 상황을 전제로 하여, 몇 가지 문제를 지적하고자 한다. 먼저, 저자가 제 2 성전기의 문헌을 논하면서 성결법전과 제 2 이사야서를 논할 때 어떠한 언어학적 근거로 이들을 아람어의 영향을 받은 후기 히브리어 작품(LBH)으로 인정했는지 분명하게 밝혔으면 하는 아쉬움이 있다. 이 지점에서 성서 본문에 대한 역사비평적 접근 방식과 언어학적 접근 방식이 혼재해 있지는 않은가라는 의구심을 갖도록 하기 때문이다. 이러한 근본적인 방법론에 관한 비판 이외에도 세세한 사항에서 동의할 수 없는 부분이 있는 것도 사실이다. 예를 들어 레위기 26:1-2에 나타나고 있는 ‘안식들’(Sabbaths)을 안식일뿐 아니라 안식년과 희년을 포함하는 것으로 여길 때, 저자는 이 단어가 복수형으로 사용되어 있는 사실에 근거한다. 그러나 이러한 경우 저자 자신이 이 본문에 상응하는 내용을 전달하고 있는 본문으로 여기는 레위기 19:30의 안식일 관련 계명에서도 역시 복수형으로 나타나고 있다는 사실을 충분히 설득력 있게 설명하지 않는다. 여기에서의 ‘안식들’ 역시 안식년과 희년을 함의하지 않는 것은 분명하기 때문이다.

이러한 크고 작은 비판은 저자가 그의 글을 읽는 독자들에게 선사하는 엄청난 언어적·신학적 통찰력에 비하면 아주 작은 오류 혹은 독자들과 달리하는 의견에 불과하다고 고백할 수밖에 없다. 저자는 우리들에게, 아니 적어도 지금 그의 저서를 읽고 비판하는 필자에게 다음과 같은 두 가지 면에서 반드시 간직해야 할 교훈을 남겨 주기 때문이다. 먼저, 빛으로서 가지고 있는 죄의 은유와 그에 상응하는 개념으로서의 구제와 선행에 대한 가르침이, 단지 종교 개혁자들의 비판의 대상이라는 천박한 사고로부터 벗어나게 한다는 사실이다. 저자 스스로 밝히고 있지만, 루터가 95개조 반박문을 붙이며 당시 거대한



교회 권력과 싸울 때, 선행 자체를 반대한 것이 아니었다. ‘오직 은혜로만’이라는 그의 주장은 진정한 의미에서 선행을 강조하는 성서의 가르침에 반하지 않는다. 참된 행함과 속죄 행위는 인류를 구원하시기 위해 십자가에 달려 돌아가신 하나님의 은혜와 공로에 기인하기 때문이다. 이러한 점에서 개혁가들의 사고를 ‘반율법행위적’으로 단순히 규정하는 것은 그들을 욕되게 하는 것이리라. 둘째로, 저자는 서방 전통의 신학에 익숙해져 있는 일부 독자들에게 동방 신학, 즉 시리아 전통의 신학의 풍성함에 초대한다. 우리가 동방 교회의 신학 전통에 관심을 가져야 하는 것은 비단 교회사 혹은 교리적 동기에서만 이 아니다. 이는 성서언어학적 관점에서 이들 언어가 제 2 성전기 이후 세세하게 기록되지 않은 히브리어 본래의 뜻을 비롯 흐릿하게나마 간직하고 있는 점에서 그러하다. 이들의 문헌을 읽고 해석할 때, 아람어 혹은 히브리어로 전달되었을 예수 어록에 더 가까이 다가갈 수 있을 것이고, 더 나아가 이는 구약과 신약, 교회사 사이의 연구를 위한 좋은 지침을 제공할 수 있을 것이다.

훌륭한 연구는 그 연구가 제시하는 문제와 문제제기에 대한 결과로만 평가되지 않고, 더 많은 통찰력과 새로운 문제의식을 제공한다는 것은 대부분의 사람들이 인정하는 사실이다. 그러나, 실제로 그러한 연구의 결과물을 만나 저자가 이미 행한 고뇌의 길을 따라가는 것은 자주 만날 수 있는 기회로 우리에게 다가오지 않는다. 인간의 창조 이래 펼쳐진 죄의 역사, 신앙의 선조들이 사용한 여러 언어들과의 만남, 그들이 죄로 가득한 현실과 행한 투쟁을 그들의 언어와 신학의 빛에서 다시 한 번 곱곰이 사색하려는 사람들은 이 책과 함께 조금 버거운, 그러나 투자하기에 결코 아깝지 않은 값진 여정을 걸어갈 수 있을 것이다.

<주요어>(Keywords)

죄, 무게/짐, 얼룩, 빛, 보속.

sin, weight/burden, stain, debt, satisfaction.

(투고 일자: 2011. 1. 19; 심사 일자: 2011. 2. 25; 게재 확정 일자: 2011. 2. 25)

<참고문헌>(References)

- 박미섭, “Angel Sáenz-Badillos의 *A History of the Hebrew Language*”, 『Canon & Culture』 4 (2010), 277-285.
- 안셀름, 『인간이 되신 하나님』, 이은재 역, 서울: 한들출판사, 2007.
- 이수민, “마르 에프렘의 사마리아 여인과 헤라클레온 단편들”, 『신학전망』 161 (2008), 93-115.
- 이수민, 『마르 에프렘의 낙원의 찬가』, 의정부: 한님성서연구소, 2010.
- Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift*, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982.
- Sáenz-Badillos, A., *A History of the Hebrew Language*, J. F. Elwolde, trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

<Abstract>

**Book Review - *Sin: a History***

(G. A. Anderson, New Haven; London: Yale University Press, 2009)

Dr. Sun-Jong Kim  
(Hannam University)

Anderson begins his study by presenting that the metaphor on sin in the Hebrew Bible has changed since the Second Temple period. While its principal metaphors in the Classical Biblical Hebrew literature are the burden to be borne (Lev 16:22) or the stain to be wiped, the main metaphor on sin is represented as a debt (Isa 40:2) to be payed in the later period, i.e., in the New Testament (Rom 7:14; Col 2:14), the rabbinic literature, and the early Christian literature (St. Ephrem, Narsai). And this change of sin's concept is confirmed by the translation of the word 'burden' by 'debt' in the Aramaic Targum (Lev 5:1; 24:15). According to the author, the emergence of this new concept of sin as a burden derives from the influence of the Aramaic language in the Persian period (538-533 B.C). On the basis of this hypothesis, Anderson tries to unveil the relationship between sin as a debt and almsgiving as a crucial means of an atonement.

The author's interest is so wide as to range from the Old and New Testament, the Dead Sea Scrolls, the rabbinic literature to the Syriac theologians. However, he does not lose his sight any moment on the theme 'sin'. By trying to interpret sin and atonement in these wide perspectives, he makes the reader not to be isolated in a particular biased position. Anderson does not merely solve the reader's curiosity on the history of sin; he shows an excellent model how the exegete can draw the theological inferences out through the linguistic approach.