

Journal of Biblical Text Research. Vol. 30.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2012

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] The Technique of Translating Hebrew Idiomatic Expressions: The Case of ‘to Speak on the Heart’ (דבר על-לב) ----- Sun-Jong Kim / 7
- [Kor.] Some of the Characteristics of the Delegates’ Version of the Chinese Bible (1854): Focusing on the Book of Qoheleth ----- Hwan Jin Yi / 25
- [Kor.] A New Translation of Jeremiah 1:18 ----- Sang-kee Kim / 45
- [Kor.] The Issue of the Translation of 1QS col. 5 and its Theological Concerns ----- Yoon Kyung Lee / 67
- [Kor.] Eine neue Übersetzung und Theologische Interpretation der Paulinischen $\kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota \ \acute{\epsilon}\nu \ \tau\iota\tau\iota$ ----- Young Sook Choi / 84
- [Kor.] A Consideration on Titus 3:5 and a Proposal of a New Korean Translation ----- Kyoung-Shik Min / 103
- [Kor.] A Korean Linguistic Study on *Revised New Korean Standard Version* ----- Young-Hwan Park / 121
- [Kor.] Terms Referring to the Disabled in Korean Bible Versions and their Alternatives ----- Unha Chai / 140
- [Kor.] The Problem of Translating the Words Synonymous with the Term ‘Justice’ in the Bible: Focusing on the Usages of ‘mishpat’, ‘tsedeq’, ‘tsedāqā’ and ‘dikaisosnē’ ----- Chang-Nack Kim / 161

• Translated Paper •

- [Kor.] Should אלהים with Plural Predication be Translated ‘God’? ----- Michael S. Heiser (Hyung-won Lee, trans.) / 228
- [Kor.] Studies of the New Testament in Manchu Stored in Dalian Library ----- XUE Lian (Kang-Ho Song, trans.) / 249

• Book Review •

- [Kor.] *Hebrew Poetry in the Bible: A Guide for Understanding and for Translating* (Lynell Zogbo and Earnst R. Wendland, New York: United Bible Societies, 2000) ----- Sung-Gil Jang / 263
- [Kor.] *Text, Theology & Translation: Essays in honour of Jan de Waard* (S. Crisp & M. Jinbachian, eds., Swindon: United Bible Societies, 2004) ----- Jong-Hoon Kim / 283

히브리 관용어 표현에 대한 번역 기술

-‘마음 위에 말하다’(על-לב)를 중심으로-

김선종*

1. 서론

한 나라의 말을 다른 나라 말로 옮기는 일은 필요에 따라 불가피하게 요청되지만, 위험성 역시 안고 있다. ‘번역자는 반역자다’(traduttore traditore)라는 이탈리아 속담이 지적하듯이, 번역자가 하나의 말이 속한 문화 배경을 무시하고 대응어만을 활용하여 기계적으로 번역할 경우, 반역자의 반열에 오르게 된다. 이는 언어란 그 언어가 속한 문화를 떠나 생각할 수 없다는 사실을 보여준다. 이처럼 일반 문헌을 번역할 때 발생하는 위험성과 이로 말미암는 번역에 대한 반감은 특별히 종교 경전의 영역에서 더 극심하게 나타난다. 구약성경의 경우 유대인들은 새롭게 도래한 헬레니즘 시대에 히브리어 성경을 그리스어로 번역했지만, 나중에 그들은 스스로 칠십인경¹⁾을 폐기한다. 셈족어로 기록된 하나님의 말씀을 이질적인 언어로 옮길 때 어쩔 수 없이 그 의미가 변질되고 세속화되는 것에 대한 거부감과 기독교인들이 성경으로 활용하는 것에 대한 반감(*Sefer Torah* I, 8)을 극복하지 못한 것이다.²⁾ 문화 배경을 존중하여 본래의 뜻을 바르게 전달하려고 원문의 구문을 파괴하여 첨가하거나 삭제할 경우 신을 모독하는 사람으로 여겨지기도 했다(*t. Meg.* 4.41). 그래서 결국 랍비 유대교는 칠십인경의 번역 모델을 포기하고, 타르굼이 가지고 있는 해석의 모델을 활용한다.³⁾ 성경 번역은 단지 히브리어, 아람어, 그리스어를 현

* 호남신학대학교 전임강사, 구약학.

- 1) 이 논문에서 사용하고 있는 ‘칠십인경’이라는 용어는 정확히 말해 ‘칠십인역 구약성경’을 의미한다. ‘칠십인역’은 마소라 본문에 대한 그리스어 번역본을 강조하는 반면, ‘칠십인경’은 이 번역본이 단지 번역본으로 그치지 않고, 그리스어를 사용한 디아스포라 유대인이 경전으로 사용한 사실을 표현한다. 참조, 김근주 외, “칠십인경 우리말 번역을 위한 연구 1-창세기 1:1-2:3의 예로-”, 『성경원문연구』 21 (2007), 53-56.
- 2) M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, *La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris: Ed. du Cerf, 1994²), 122-124.
- 3) 칠십인경이 성경으로서의 독자적인 위치를 차지한 반면, 타르굼은 언제나 히브리 성경에 종속되어 사용되었다. 참조, 김선종, “타르굼 호세아 1장의 번역 기법”, 『성경원문연구』 26

대어로 옮기는 문제를 넘어 고대어로 기록된 하나님의 말씀의 뜻을 밝혀 오늘날 신앙인들에게 알리는 과정 역시 포함하고 있기 때문에, 성경 번역은 번역의 차원에서 끝나지 않고 신학화 작업까지 아우른다.

이처럼 성경 번역이 태생적으로 안고 있는 문제에 덧붙여 번역자들에게 더 큰 고충을 안기는 번역 과제는 성경 언어의 관용어 표현을 번역하는 경우이다. 우리말로 관용어 혹은 관용구는 ‘두 개 이상의 단어로 이루어져 있으면서 그 단어들의 의미만으로는 전체의 의미를 알 수 없는, 특수한 의미를 나타내는 어구(語句)’를 뜻한다.⁴⁾ 실제로 성경 번역자와 주석가는 히브리 관용어를 연구하고 해석하는 과정에서 여러 어려움에 부딪히는데, 이는 관용어 표현 자체가 해결하기 힘든 여러 난점을 안고 있기 때문이다. 대표적인 몇 가지 난점을 열거하자면, 우선 히브리 관용어 혹은 관용어 표현이 가지고 있는 정의의 문제이다. 과거 히브리인들이 사용한 언어를 현대인의 관점에서 바라볼 때, 오늘날의 언어학 및 의미론의 측면에서 어떤 표현을 관용어로 볼 것인가의 문제가 발생한다. 이에 대한 대표적인 예는 히브리인들에게 전혀 낯설지 않은 관용어 표현이 많은 시간이 흐른 뒤, 더 이상 관용어로 사용되지 않는 점이다. 이는 과거와 현재 사이에 존재하는 시간과 언어와 문화의 간격에서 기인한다.⁵⁾ 관용어는 생성되고, 입말로 사용되며, 사멸하기도 한다. 또 다른 어려움은 히브리 관용어에 대한 개념이 학자들에 따라 다르기 때문에 히브리 성경에 나타나고 있는 관용어 표현을 일목요연하게 정리한 관용어 사전이 없다는 점이다. 바뷔(J.-M. Babut)는 구약성경에 등장하는 138가지의 히브리 관용어 표현을 열거하고 있지만,⁶⁾ 관용어를 정의하는 성경 연구자에 따라 그 목록이 달라질 수밖에 없는 문제점을 안고 있다. 대표적인 히브리어 사전 가운데 일부는 관용어 표현이라는 약어(idiom.)를 사용하고 있지만, 그 관용어 표현이 뜻하는 바를 상세하게 설명하는 데에는 분명한 한계를 가지고 있다.⁷⁾ 따라서 히브리 관용어를 연구하는 학자들은 그저 자신들이 히브리어 성경을 읽는 과정에서 발견하는 히브리 관용어 표현을 산발적으로 연구하고 축적해야

(2010), 53-54.

- 4) 참조, 국립국어원 표준국어대사전(http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp).
- 5) J. C. Lübbe, “Idioms in the Old Testament”, *Journal of Semitics* 11 (2002), 45-63.
- 6) J.-M. Babut, *Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique: Signification et traduction. Un essai d'analyse componentielle*, CahRB 33 (Paris: Gabalda, 1995). 본 논문은 E. Lind가 번역한 영문판을 인용한다. J.-M. Babut, *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible: Their Meaning and Translation Through Componential Analysis*, BIBAL Dissertation Series 5 (North Richland Hills, TX: BIBAL Press, 2003), 38-61.
- 7) 이 문제를 위해서는 J. C. Lübbe, “Idioms in the Old Testament”, 53. 현대 히브리어의 관용어 사전을 위해서는 참조, R. Rosenthal, *Dictionary of Hebrew Idioms and Phrases* (Jerusalem: Keter Publishing, 2010) [히브리어].

하는 작업을 거칠 수밖에 없다. 히브리 관용어 표현에 관한 연구주제가 안고 있는 흥미로움과 중요성에 비하여, 국내외를 위시한 학자들이 많은 관심을 기울이지 않은 것이 사실이다. 지금으로부터 대략 15년 전 민영진은 성경번역 과정에서 발생하는 직역과 의역의 문제를 살펴보는 가운데, 히브리어 관용어 번역에 대한 문제를 앞으로의 연구 과제로 남겨 놓은 바 있다.⁸⁾ 외국 학자 가운데 바뷔, 뤼브(J. C. Lübbe), 요스텐(J. Joosten)의 연구를 발견할 수 있지만, 이들의 연구 역시 제한된 용례만 다루고 있거나(바뷔, 뤼브) 칠십인역 성경의 번역 기술(요스텐)⁹⁾에 그 관심을 집중하고 있다.

본 연구는 위에서 밝힌 문제제기와 연구 동기에 따라 히브리 관용어 표현에 대한 우리말 번역 기술을 분석하고자 한다. 이 글은 방법론적으로 우선 칠십인역 번역자가 히브리 관용어 표현을 번역하기 위해 활용한 기술을 살펴본 뒤, 우리말 성경이 히브리 관용어 표현 ‘마음 위에 말하다’(דַּבֵּר עַל-לֵב)¹⁰⁾를 번역한 방식을 살펴볼 것이다. 하나의 논문 안에 130여개에 이르는 관용어 표현을 모두 다루는 것을 기대하는 것은 과욕이며, 비록 하나의 예에 불과할지라도 ‘마음 위에 말하다’라는 예를 통해 우리말 성경이 히브리 관용어 표현을 옮기는 전형적인 방식을 파악하는 데 도움을 받을 것으로 기대한다.

2. 히브리 관용어 표현에 대한 칠십인역의 번역 기술

서론에서 언급했듯이, ‘관용어’를 정의하고 이해하는 방식이 학자들마다 서로 다르다. 나이다(E. A. Nida)는 의미론적이고 문법적인 구조들이 근본적으로 다른 낱말들이 조합되어 새로운 구조를 형성한 것을 관용어로 정의한

8) 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울: 도서출판 두란노, 1996), 197: “구약만을 보더라도 자연히 히브리어 관용적 표현들이 그대로 반영된 헤브라이즘을 많이 보게 된다. [...] 우리말 번역에 나타나는 헤브라이즘 연구는 별도로 취급될 만한 분야다”.

9) J. Joosten, “Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms”, R. J. V. Hiebert, ed., “*Translation Is Required*”: *The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Septuagint and Cognate Studies 56 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 59-70.

10) 우리말 ‘마음 위에 말하다’는 히브리 관용어 표현의 내심적(endocentric) 의미를 드러내기 위한 번역이다. ‘דַּבֵּר עַל-לֵב’을 ‘마음에 말하다’로 옮기는 것은 문제가 있는데, 히브리어 전치사 ‘알’(עַל)이 ‘-에’(אֶל)의 의미를 갖는 것은 아람어의 영향을 받은 후기 히브리어에 이르러서이다. 참조, A. 샌즈-바딜로스, 『히브리어 발달사』, 최명덕, 박미섭 역(서울: 도서출판 기혼, 2011), 135-138. ‘דַּבֵּר עַל’ 자체는 ‘-에 관하여 말하다’(왕상 2:18), 혹은 ‘-에 거슬러 말하다’(왕하 22:19)라는 의미를 지닌다. 참조, P. Joüon, “Locutions hébraïques avec préposition עַל devant לֵב et לְבַב”, *Bib* 5 (1924), 49-53. 따라서 이 글에서는 ‘דַּבֵּר עַל-לֵב’가 가지고 있는 관용어 표현을 반영하기 위해 자구적으로 ‘마음 위에 말하다’로 옮기도록 한다.

다.11) 비록 개별적인 뜻을 지닌 낱말들이 모여 하나의 표현을 이루지만, 이 관용어 표현은 각각 낱말의 뜻을 합친 것을 의미하지 않고, 새로운 제3의, 포괄적이며 외심적인(exocentric) 의미를 지니게 된다.12) 예를 들어 우리말에서 ‘오지랖이 넓다’는 관용어 표현은 ‘웃웃이나 윗도리에 입는 겂옷의 앞자락’이 넓다는 것을 의미하지 않고 ‘쓸데없이 지나치게 아무 일이나 참견하는 면이 있다’ 혹은 ‘염치없이 행동하는 면이 있다’를 뜻하는 것과 같다.13)

관용어에 대한 각각 다른 정의가 존재하지만, 관용어는 대부분의 경우 하나의 동사와 하나의 명사가 결합된 형태로 이루어져 있고,14) 이미 일상생활에서 습관적으로 사용되어 본문 안에 빈번하게 나타나야 한다는 점15)에는 이견이 없다. 관용어는 그 표현을 산출한 고유한 문화 배경 아래에서 이해해야 하기 때문에, 다른 언어권에 속한 번역자가 이해하기 쉽지 않고, 그렇기 때문에 다른 언어로 옮기는 일은 더더욱 힘들 것이라는 사실은 쉽게 예상할 수 있다. 관용어가 속한 본래 언어의 형태를 중요시하여 고정번역(stereotyped translation)을 실시할 경우 그 의미를 제대로 전달하지 못하고, 의미를 생생하게 전달하기 위해 번역어에서 의역을 시도할 경우 원문이 가지고 있는 구문의 맛을 간직하기 어렵다. 이러한 점에서 히브리 관용어 표현을 우리말로 번역한 원칙을 도출해내기 이전에, 대표적인 고대어 번역 성경인 칠십인경의 번역 기술을 살펴보는 것은 유익할 뿐만 아니라 본 연구를 위한 선결 조건이다. 최근 요스튼은 “번역불가능한 것을 번역하기: 히브리 관용어에 대한 칠십인경의 번역”이라는 논문에서 고대의 번역자들이 히브리어 관용어 표현을 그리스어로 옮기는 세 가지 방식을 추출해 내었다.16)

첫째 방식은 형식을 가능한 한 일치시키려고 시도하는 문자역(직역)으로 히브리 관용어 구문을 그리스 대응어를 활용하여 기계적으로 번역하는 방식이다.17) 아래에서 볼 수 있는 바와 같이 칠십인경은 사무엘상 19:5에 나타

11) E. Nida and Ch. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Help for Translators 8 (Leiden: Brill, 1969), 45-46.

12) R. Jacobson, *Selected Writings, Vol. 2: Word and Language* (Paris: Mouton, 1971), 242; E. A. Nida, *Exploring Semantic Structures* (München: Fink, 1975), 126; E. Nida and Ch. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 202; J. C. Lübke, “Idioms in the Old Testament”, 45. 내심적 의미와 외심적 의미의 정의를 위해서는 참조, E. Nida and Ch. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 202.

13) 참조, 국립국어원 표준국어대사전(<http://stdweb2.korean.go.kr/search/SectionView.jsp>).

14) E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien* (Paris: V. Lecoffre, 1923), 61.

15) A.-J. Greimas, “Idiotismes, Proverbes, Dictions”, *Cahiers de lexicologie* 2 (1960), 54.

16) J. Joosten, “Translating the Untranslatable”, 62-66.

17) 이 글이 예로 삼은 ‘마음 위에 말하다’에 대한 칠십인경의 경우가 그렇다. 이 글은 편의상 ‘형식의 일치’, ‘내용의 동등성’, ‘직역’, ‘의역’ 등의 용어를 사용하지만, 현대 번역 이론에

나는 히브리 관용구 ‘그리고 그가 그의 생명을 그의 손에 놓았다’ (כִּכְפוֹ יָשְׁבַח־תָּא מִשְׁבָּח)를 기계적으로 번역(καὶ ἔθετο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ)하고 있지만, 당시 그리스어 독자들이 이러한 그리스어 표현을 자연스럽게 받아들였는지는 확신할 수 없다.¹⁸⁾ 이는 헤브라이즘의 대표적인 경우로 그리스어 독자들이 마소라 대본을 알지 못할 때, 번역 본문의 문맥을 따라 이해했을 것으로 추측할 수 있다.

삼상 19:5상

for he did *put his life in his hand*, and slew the Philistine (KJV)¹⁹⁾

יְהַשְׁבֵּחַ־תָּא בְּכַפּוֹ יָשְׁבַח־תָּא מִשְׁבָּח

καὶ ἔθετο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ

καὶ ἐπάταξεν τὸν ἀλλόφυλον

And he *put his life in his hand*, and smote the Philistine (Brenton)

둘째는 내용의 동등성을 중요시하여 비교적 자유롭게 번역(의역)하는 방식으로 히브리 구문에 구애 받지 않고, 원문이 가지고 있는 본래의 의미를 밝히는 데 주안점을 둔다. 아래에서 볼 수 있는 것처럼 칠십인경은 여러 개의 단어로 구성된 히브리 관용어 표현 ‘아무개의 얼굴을 간청하다’²⁰⁾를 단 하나의 동사 ἐξιλάσκομαι를 사용하여 자연스럽게 옮기고 있지만, 본래의 히브리 구문을 파괴하는 약점을 지니고 있다.

숙 7:2하

to *entreat the favor* of the Lord (KJV)

יְהַלְלֵךְ אֶת־יְהוָה

ἐξιλάσασθαι τὸν κύριον

to *propitiate* the Lord (Brenton)

마지막 방식은 이 두 가지 방식을 혼합하는 번역 기술로서 자유로운 번역을 시도하는 동시에 대응어를 첨가하는 방식이다.

서 이러한 일치, 혹은 등가의 차원은 매우 다양하다. 더 자세한 내용을 위해서는 참조, 광성희, “현대 번역학의 변화와 발전에 대한 고찰”, 『성경원문연구』 24 (2009), 160-161.

18) 이 표현을 『개역』과 『개역개정』은 ‘그가 자기 생명을 아끼지 아니하고’로, 『표준』은 ‘그는 자기 목숨을 아끼지 않고’로, 『공동』은 ‘그는 목숨을 걸고’로 번역함으로써 직역을 피한다.

19) 영어 번역은 가능한 한 히브리 본문을 직역한 KJV를 소개한다.

20) 『개역』, 『개역개정』은 ‘은혜를 구하다’, 『표준』은 ‘은혜를 간구하다’, 『공동』은 ‘자비를 빌다’로 번역한다. 같은 표현이 삿 12:3; 삼상 28:21; 욥 13:14 등에도 나타난다.

창 19:21

And he said unto him, See, *I have accepted thee* concerning this thing also (KJV)

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי הַגֵּת נִשְׂאתִי פָנַי גַּם לְדָבָר הַזֶּה

καὶ εἶπεν αὐτῷ ἰδοὺ ἐθαύμασά σου τὸ πρόσωπον καὶ ἐπὶ τῷ ῥήματι τούτῳ

And he said to him, Behold, *I have had respect to thee* also about this thing (Brenton)

위의 칠십인경 본문에서 그리스어 동사 ‘타우마조’(θαυμάζω)가 이미 ‘존경하다’, ‘놀라다’의 뜻을 지니고 있어, 히브리 관용어 표현 ‘아무개의 얼굴을 들다’가 가지고 있는 의미를 제대로 전달하고 있다. 왜냐하면 이 그리스어 동사는 히브리어 동사 ‘나사’(נָסָא)가 가지고 있는 ‘올리다’가 ‘얼굴’(פָּנָה)과 결합하여 산출한 ‘존경하다’의 의미를 적절하게 옮기고 있기 때문이다. 하지만 이에 덧붙여 또다시 히브리어 ‘파네’(얼굴)에 해당하는 ‘프로소폰’(πρόσωπον)을 첨가함으로써 본래의 히브리 구문을 드러내려고 시도한다. 이러한 방식은 어떠한 의미에서 이중번역에 해당한다고 말할 수 있다.

요스튼은 이러한 세 가지 번역 기술이 히브리 원문과 번역어 사이에 존재하는 문법의 간격에서 발생하는 것으로 이해한다. 만일 히브리 관용어 표현이 문자적으로 번역되어도 당시 독자들이 쉽게 이해할 경우 형식 일치의 번역이 가능하다(삼상 18:26). 그러나 히브리 관용어 표현을 직역하여 그리스 문법에 어긋나는 낯선 표현이 도출될 때에 독자들은 문맥에 따라 이해해야 하는 경우도 존재했다(출 35:21). 그렇기 때문에 직역하면 그리스 문법에 전혀 맞지 않아 우스꽝스런 번역문을 산출할 때에는, 내용 동등성의 원칙에 따라 자유로운 번역을 선택하는 경우도 발생한다(창 30:2; 레 21:10; 왕상 9:12). 이처럼 대부분의 칠십인경 번역자는 일반적으로 직역과 의역 가운데 한 가지의 번역 방식을 결정해야 했지만, 기계적인 번역을 통하여 적합한 번역 구문을 산출하는 데 실패할 경우, 더 나아가 히브리어 구문의 형식과 의미 모두 존중하여 두 가지 방식을 결합하여도 그리스 문법에 큰 손상이 가해지지 않는 경우, 두 방식의 혼합형 역시 사용한 사실을 발견할 수 있다(창 39:19; 출 29:35; 사 14:3; 삼상 4:20; 렘 7:31; 숙 8:22).²¹⁾

이러한 세 가지 경우의 수를 살펴볼 때, 오늘날 칠십인경을 읽는 독자들은, 마소라 본문을 그리스어로 번역한 사람들이 자신들이 믿는 하나님의 말씀의 뜻을 바르게 전달하는 동시에, 자신들이 받아들인 성경 본문을 가능한 한 파괴하지 않고 유지하려고 고심한 흔적을 발견할 수 있다. 그렇다면 우리말 성

21) J. Joosten, “Translating the Untranslatable”, 66-68.

경은 이와 같은 히브리 구문을 만났을 때, 어떻게 반응하고 있는지 살펴보고 히브리 관용어를 번역하는 일관적인 법칙을 발견할 수 있는가 검토할 지점에 이르렀다.

3. ‘마음 위에 말하다’(על-לב)에 대한 우리말 번역

히브리 성경에는 마음(לב)²²⁾과 관련된 몇 가지 히브리 관용어 표현들이 나타나는데, 이들은 ‘마음 위에 말하다(על-לב)’, ‘마음 위에 놓다(שים על-לב)’²³⁾, ‘-에/위에 마음을 놓다(על/אל)’, ‘마음을 빼앗다(בגג לב)’²⁵⁾, ‘마음이 높다(לבב)’, ‘마음을 들다(נשא לב)’²⁷⁾ 등이다.

3.1. 관용어 표현이 속한 문맥에 대한 이해

‘마음 위에 말하다’라는 표현은 구약성경에 총 10회 나타나는데(창 34:3; 50:21; 사 19:3; 삼상 1:13; 삼하 19:8[한글 7]; 사 40:2; 호 2:16[한글 14]; 룻 2:13; 대하 30:22; 32:6), 사무엘상 1:13만 제외하고 모두 말하는 주체가 다른 사람의 마음 위에 말하는 구조로 이루어져 있다. 사무엘상 1:13은 한나가 자신의 마음 위에 말하는 것으로, 문맥상 기도하는 의미가 분명하기 때문에²⁸⁾ 본 연구에서는 고려의 대상에서 제외한다.

이러한 9개의 용례가 나타나는 문맥을 살펴보면, 먼저 창세기 34:1-33에서 세겜이 야곱의 딸 디나를 강간한 후, ‘그 소녀의 마음 위에 말한다.’ 창세기 50:15-21에서는 야곱이 죽자, 요셉의 형제들은 요셉이 자신들을 해코지할 것을 두려워한다. 이러한 와중에 요셉은 형들에게 두려워하지 말라고 두 차례 말한 뒤(19, 21절), ‘그들의 마음 위에 말한다.’ 사사기 19:1-3에서 어느 레위 사

22) 우리말 ‘마음’에 해당하는 히브리어 ‘레브’ 혹은 ‘레바브’는 사람의 구체적인 신체 기관과 더불어 인간의 내면을 가리키지만, 본 논문은 우리말 번역 기술에 관심하기 때문에, 일관적으로 ‘마음’으로 옮기도록 하겠다. 마음이 가지고 있는 신학의 내용을 위해서는, H. W. 볼프, 『구약성서의 인간학』, 문희석 역 (왜관: 분도출판사, 1976), 82-116을 참조할 수 있다.

23) 출 9:21; 신 32:46; 사 42:25; 57:1; 렘 12:11; 말 2:2 등.

24) 삼상 4:20.

25) 창 31:20; 삼하 15:6.

26) 신 8:14; 17:20; 겔 31:10; 호 13:6; 단 11:12. 참조, לבב, 고: 대하 26:16; 32:25, 26.

27) 왕하 14:10. 기타 ‘마음’과 관련된 관용어 표현은 삼상 9:20; 21:13; 삼하 13:20; 전 7:2; 단 10:12 등에 나타난다.

28) ‘한나가 속으로 말하매’(『개역』, 『개역개정』), ‘한나가 마음 속으로만 기도를 드리고 있었으므로’(『표준』, 『새번역』), ‘한나는 속으로 기도하고 있었으므로’(『공동』, 『공동개정』).

람의 첩이 집을 나가자 레위인이 첩을 찾아가 그 여자 혹은 그 여자의 마음을 돌아오게 하기 위해(לְהַשִּׁיבוּ, לְהַשִּׁיבוּ)²⁹⁾ ‘그 여자의 마음 위에 말한다.’ 사무엘 하 19:1-8에서는 아들 압살롬의 죽음을 슬퍼하는 다윗에게 요압이 나아가 다윗으로 하여금 ‘당신의 종들의 마음 위에 말’할 것을 요구한다. 이사야 40:1-2에서 바벨론 포로민들에게 하나님은 본문에 나오는 ‘너희’로 하여금 ‘예루살렘의 마음 위에 말하라’고 명령하신다. 호세아 2:16(한글 14절)에서 하나님은 하나님을 떠난 이스라엘을 거친 들로 데리고 가신 후, ‘그의 마음 위에 말씀하신다.’ 룻기 2:8-13에서 자신에게 은혜를 베푸는 보아스에게 룻은 ‘당신이 당신의 여종의 마음 위에 말한다’고 표현한다. 역대하 30:13-22에서 히스기야는 유월절을 지키므로 종교 개혁에 가담한 ‘모든 레위인들의 마음 위에 말한다.’ 마지막으로 역대하 32:1-6에서 예루살렘을 침공한 앗수르 앞에서 나라를 호위하는 군대 지휘관들에게 히스기야는 ‘그들의 마음 위에 말한다.’

3.2. 우리말 번역에 대한 관찰

비록 오늘날 독자들이 ‘마음 위에 말하다’라는 관용어 표현을 그 표현이 나타나는 문맥 가운데에서 이해하려고 시도할지라도, 그것이 무엇을 의미하는지 명명백백히 파악하는 것은 쉽지 않다. 또한 번역자의 직관을 신뢰하여 문맥에 따라 그 흐름을 추정하여 이해할 경우, 오역할 가능성이 다분하다. 이러한 다양한 문맥에 동일한 형태로 나타나는 관용어 표현 ‘마음 위에 말하다’를 우리말 성경은 어떻게 번역하고 있는가?³⁰⁾

창 34:3 וַיְדַבֵּר עַל-לֵב הַנַּעֲרָה καὶ ἐλάλησεν κατὰ τὴν διάνοιαν
그의 마음을 말로 위로하고(『개역』, 『개역개정』)
디나에게 사랑을 고백하였다(『표준』, 『새번역』)
디나에게 애타게 애정을 호소하였다(『공동』, 『공동개정』)

창 50:21 וַיְדַבֵּר עַל-לִבָּם καὶ ἐλάλησεν αὐτῶν εἰς τὴν καρδίαν
그들을 간곡한 말로 위로하였더라
(『개역』, 『개역개정』, 『표준』, 『새번역』)
이렇게 위로하는 요셉의 말(『공동』, 『공동개정』)

삿 19:3 לְדַבֵּר עַל-לִבָּהּ τοῦ λαλῆσαι ἐπὶ καρδίαν αὐτῆς

29) 이 구문에 나타나는 케티브와 케레의 문제를 위해서는 주석을 참고하라.

30) 다양하게 제시된 영어, 독일어, 불어 번역을 위해서는 참조, J.-M. Babut, *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible*, 76-80.

- 그 남편이 그 여자에게 다정히 말하고(『개역』, 『개역개정』)
 그래서 그 남편은 그 여자의 마음을 달래서(『표준』, 『새번역』)
 남편은 그를 찾아가 달래어(『공동』, 『공동개정』)
- 삼하 19:8(7) וַיְדַבֵּר עַל-לֵבּ וַיִּנְחָם וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב
 και λάλησον εἰς τὴν καρδίαν τῶν δούλων σου
 왕의 신복들의 마음을 위로하여 말씀하옵소서(『개역』)
 왕의 부하들의 마음을 위로하여 말씀하옵소서(『개역개정』)
 임금님의 부하들을 위로의 말로 격려해 주십시오(『표준』)
 신하들에게 따뜻한 말 한 마디라도 해 주십시오(『공동』)
- 사 40:2 וְהָיָה
 λαλήσατε εἰς τὴν καρδίαν Ἱερουσαλημ
 너희는 정다이 예루살렘에 말하며(『개역』)
 너희는 예루살렘의 마음에 닿도록 말하며(『개역개정』)
 예루살렘 주민을 격려하고(『표준』, 『새번역』)
 예루살렘 시민에게 다정스레 일러라(『공동』, 『공동개정』)
- 호 2:16(14) וְהָיָה
 και λαλήσω ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῆς
 말로 위로하고(『개역』, 『개역개정』)
 그를 다정한 말로 달래 주겠다(『표준』, 『새번역』)
 사랑을 속삭여 주리라(『공동』, 『공동개정』)
- 룻 2:13 וְהָיָה
 ἐλάλησας ἐπὶ καρδίαν τῆς δούλης σου
 마음을 기쁘게 하는 말씀을 하셨나이다(『개역』, 『개역개정』)
 이 종을 이처럼 위로하여 주시니(『표준』, 『새번역』)
 다정스런 말씀으로 용기를 주시는군요(『공동』, 『공동개정』)
- 대하 30:22 וַיְדַבֵּר יְהוֹשָׁפָט וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב
 και ἐλάλησεν Εζεκιას ἐπὶ πᾶσαν καρδίαν τῶν Λευιτῶν
 위로하였더라(『개역』, 『개역개정』)
 격려하여 주었다(『표준』, 『새번역』)
 칭찬해 주었다(『공동』)
- 대하 32:6 וַיְדַבֵּר עַל-לֵבּ וַיִּנְחָם וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב וְיָשׁוּב
 και ἐλάλησεν ἐπὶ καρδίαν αὐτῶν
 말로 위로하여 가로되(『개역』, 『개역개정』)
 격려하였다(『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』)

3.2.1. 직역

위의 우리말 성경 번역에서 쉽게 볼 수 있듯이, 대부분이 히브리 관용어 표현 ‘마음 위에 말하다’를 의역하거나 의역과 직역을 혼용하여 번역한다. 엄밀하게 말해 직역한 경우는 찾아볼 수 없으며, 사무엘하 19:8과 이사야 40:2에

대한 『개역개정』의 번역이 직역에 가장 가깝다.

먼저 사무엘하 19:8에서 『개역개정』을 볼 때, ‘마음을 위로하여 말씀하옵소서’라고 번역하여 ‘위로하다’라는 의역에 ‘마음’과 ‘말씀하다’를 첨가하였는데, 이는 직역과 의역의 혼합형으로 간주할 수 있다. 그러나 ‘위로하여’를 작은 글씨체로 나타내어 마소라 본문에는 없는 표현임을 알려준다. 그리하여 만일 이 번역을 ‘마음을 말씀하옵소서’로 여긴다면, 히브리 관용어 표현의 구문을 반영한 것에 해당한다. 다음으로 이사야 40:2에 대한 『개역개정』은 ‘너희는 예루살렘의 마음에 닿도록 말하며’라고 옮김으로써, ‘마음 위에 말하다’에 대한 직역에 가깝다.

그러나 사무엘하 19장의 우리말 성경의 경우처럼 ‘마음 위에 말하다’에서 ‘말하다’를 직역할 경우 문제가 발생한다. 8절(한글 7절)에서 요압은 아들의 죽음으로 인해 슬퍼하는 다윗으로 하여금 전쟁에서 승리하고 돌아온 부하들의 마음 위에 말해 달라고 요구한다. 비록 9절(한글 8절)에서 다윗은 요압의 요구를 받아들이지만, 말을 한 마디도 하지 않고 그저 성문에 앉아 부하들 앞에 모습을 드러냄으로 전쟁에서 승리하고 귀환한 그들을 격려하고 위로한다. 이 사실은 히브리 관용어 ‘마음 위에 말하다’가 실제로 말을 한다고 하는 내심적 의미만 가지고 있는 것이 아님을 보여준다.³¹⁾

3.2.2. 의역

사무엘하 19:8과 이사야 40:2에 대해 『개역개정』이 직역에 가까운 번역을 시도한 것을 통해 독자들은 번역 성경 배후에 히브리어의 관용어 표현이 있음을 예감할 수 있다. 그러나 ‘마음을 말씀하옵소서’나 ‘마음에 닿도록 말하다’라는 번역이 일반적이지 않다는 사실은 이러한 번역이 원문에 대한 잘못된 이해를 낳을 수 있는 위험을 나타낸다. 그리하여 우리말 성경은 ‘마음 위에 말하다’를 ‘위로하다’(룻 2:13에 대한 『표준』, 『새번역』; 대하 30:22에 대한 『개역』, 『개역개정』), ‘달래다’(삿 19:3에 대한 『공동』), ‘격려하다’(사 40:2에 대한 『표준』, 『새번역』; 대하 30:22에 대한 『표준』, 『새번역』; 대하 32:6에 대한 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』), ‘사랑을 속삭이다’(호 2:16에 대한 『공동』, 『공동개정』), ‘칭찬하다’(대하 30:22에 대한 『공동』)로 의역한다.³²⁾

얼핏 보기에 우리말 성경이 ‘마음 위에 말하다’라고 직역함으로써 관용어 표현을 애매하게 옮기지 않고, 위와 같은 여러 방식으로 의역하여 독자들의

31) J.-M. Babut, *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible*, 75.

32) 이와 같은 의역을 위해서는 참조, G. Fischer, “Die Redewendung עֲלֵ-לֵב im AT. Ein Beitrag zum Verständnis von Jes 40,2”, *Bib* 65 (1984), 244-250.

이해를 도운 것은 당연하다. 그러나, 이처럼 직역을 피하고 의역한 우리말 성경의 시도가 고대 칠십인경의 번역 방식과 매우 다르다는 사실을 발견할 때, 두 번역 사이에 존재하는 번역 기술의 차이와 간격에 놀라움을 금하지 않을 수 없다. 이는 위에서 볼 수 있는 바와 같이 칠십인경의 경우 창세기 34:3만 예외(καὶ ἐλάλησεν κατὰ τὴν διάνοιαν)로, 한결같이 ‘λαλέω ἐπί/εἰς τὴν καρδίαν(마음 위에/마음에 말하다)’라는 히브리 단어와 그리스 단어의 1대 1 대응 방식의 문자역 양식을 보이고 있기 때문이다.³³⁾

이러한 칠십인경의 번역 방식은 무엇을 의미하는가? 과연 당시 번역자들이 ‘마음 위에 말하다’라고 일관되게 옮김으로써 그리스어를 일상어로 사용하는 독자들에게 히브리 관용어 표현을 바르게 전달했다는 것을 보여주는가? 히브리 관용어를 그리스어로 자구적으로 번역한 것이 그리스어 문체에 도 낮설지 않아 당시 독자들이 그 뜻을 자연스럽게 이해했음을 증명하는가? 이러한 질문에 대한 대답은 ‘아니오’이다. 우리말 성경이 ‘마음 위에 말하다’라는 관용어 표현을 문맥에 따라 다양하게 의역한 사실은 이러한 번역의 옳고 그름을 떠나, 히브리 관용어를 문맥에 따라 바르게 이해했다는 확신을 전제로 한다. 반대로 마소라 본문을 그리스어로 옮긴 칠십인경 번역자들이 이러한 관용어를 매우 기계적으로 한결같이 번역한 사실은 그들 자신이 히브리 관용어를 완벽하게 이해하지 못했을 가능성을 시사한다.³⁴⁾ 만일 칠십인경 번역자가 ‘마음 위에 말하다’를 ‘위로하다’로 이해했을 경우, 창세기 50:21에 사용된 그리스어 παρακαλέω와 같은 단어를 사용할 수 있었을 것이다.³⁵⁾

이러한 가설은 칠십인경보다 더 후대에 기록된 타르굼 역시 같은 셈어 계통에 속하는 히브리 관용어 표현에 익숙하지 않아 몇 가지 단어들을 첨가함으로써 독자들의 이해를 도왔다는 사실에서도 알 수 있다. 예를 들어, 타르굼 창세기 24:3, 창세기 50:21, 호세아 2:16, 룻기 2:13에는 타르굼 아람어 ܒܘܕܪܘܢ(부드러운 말들) 혹은 ܘܪܘܢܐ(위로들)³⁶⁾를 첨가하고 있는데, 이는 결국 히브리 관

33) 칠십인경이 각 책마다 마소라 본문을 직역 혹은 의역의 여러 다양한 방식으로 번역한 것은 이미 주지된 사실이다. 대체적으로 칠십인경 오경은 마소라 본문을 직역하고 있으며, 예언서와 성문서의 많은 책들은 마소라 본문을 자유롭게 번역한다. 이를 위해서는 K. H. Jobes and M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker, 2000), 114 등의 칠십인경 개론서를 참조할 수 있다.

34) J.-M. Babut, *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible*, 96. 다른 경우의 예를 위해서는 참조, J. C. Lübbe, “Idioms in the Old Testament”, 60; 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계 - 내용 동등성 번역의 경우-”, 『성경원문연구』 16 (2005), 64.

35) T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998), 95.

36) R. Le Déaut, “Le thème de la circoncision du cœur (Dt 30,6; Jr 4,4) dans les versions anciennes (LXX et Tg) et à Qumrân”, J. Emerton, ed., *Congress Volume: Vienna 1980 (IOSOT)*, VTS 32

용어 표현을 타르굼 아람어로 기계적으로 번역했을 경우, 당시 아람어를 사용하는 독자들이 그 뜻을 완전하게 이해하기에 불충분했을 것이라는 사실을 반증한다. 이는 칠십인경 독자들의 경우에도 마찬가지이다(칠십인경 사 19:3; 사 40:2). 이는 칠십인경과 타르굼이 기록된 당시에는 이미 ‘마음 위에 말하다’라는 히브리 관용어가 관용어로서의 가치를 상실했음을 드러낸다.³⁷⁾

3.2.3. 직역과 의역의 혼합

이처럼 사무엘하 19:8과 이사야 40:2에 대한 『개역개정』은 직역에 가깝고, 많은 우리말 성경이 ‘마음 위에 말하다’를 ‘위로하다’, ‘달래다’ 등으로 의역한다면, 의역과 직역을 혼합한 번역 기술을 시도한 것 역시 발견할 수 있다. 예를 들어, 창세기 34:3에서 『개역』과 『개역개정』은 ‘마음 위에 말하다’를 ‘마음을 말로 위로하고’로 옮긴다. 이에 대한 의역은 ‘위로하다’로 충분하다. 그러나 번역자는 ‘위로하다’라는 의역에 ‘마음’과 ‘말’을 첨가한다. 창세기 50:21 역시 ‘그들을 위로하였더라’로 충분하지만, 『개역』, 『개역개정』, 『표준』, 『새번역』은 ‘간곡한 말’을 첨가한다. 위의 3.2.2.에 나타난 의역의 경우 ‘위로하다’가 단지 문맥의 흐름에 따라 선택된 것과 달리, 창세기 50:21 하반절과 룯기 2:13에서 ‘마음 위에 말하다’를 ‘위로하다’로 번역하는 것은 타당성이 높는데, 그 이유는 같은 구절에 ‘위로하다’를 뜻하는 히브리 동사 니함(נחם)이 등장하기 때문이다(참조, 사 40:1-2).³⁸⁾

창 50:21하

וַיִּנְחֵם אוֹתָם וַיְדַבֵּר עִלְיָהֶם:

καὶ παρεκάλεσεν αὐτοὺς καὶ ἐλάλησεν αὐτῶν εἰς τὴν καρδίαν

또한 사사기 19:3에서도 『공동』과 『공동개정』에서처럼 ‘남편은 그를 찾아가 달래어’로 충분하지만, 『표준』과 『새번역』은 ‘마음’을 첨가함으로써 ‘그여자의 마음을 달래서’로 번역한다.

이처럼 의역에 히브리어 단어를 첨가한 혼합형 방식의 번역 기술은 사무엘하 19:8에 대한 『개역』, 『표준』, 『공동』, 이사야 40:2에 대한 『개역』, 『공동』, 『공동개정』, 호세아 2:16에 대한 『개역』, 『개역개정』, 『표준』, 『새번역』, 룯기 2:13에 대한 『개역』, 『개역개정』, 『공동』, 『공동개정』, 역대하 32:6에 대한 『개

(Leiden: Brill, 1981), 178-205.

37) J.-M. Babut, *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible*, 96-98.

38) 참조, E. F. Campbell, Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 7 (New York: Doubleday, 1975), 100-101.

역』, 『개역개정』에서도 나타난다. 이처럼 번역자가 직역과 의역을 혼합한 배 후에는 ‘마음 위에 말하다’라는 히브리 관용어 표현이 단지 외심적인 의미만 지니고 있는 것으로 여기지 않고, 히브리어 ‘마음’이 감정 혹은 논리를 산출하는 자리³⁹⁾로서 지니고 있는 내심적 의미를 반영하기 위한 의도를 가지고 있는 것으로 보인다.⁴⁰⁾ 또한 ‘말하다’라는 기존에 존재하는 히브리어 동사(דבר)에 ‘위로하다’ 등의 다른 우리말 동사를 첨가함으로써, 직역만으로 충분하지 않은 의미 전달을 가능할 수 있도록 시도한다.

3.2.4. 관용어 표현의 소멸(대하 30:22; 32:6)

앞에서 언급한 바와 같이 일반 언어와 마찬가지로 관용어 표현 역시 생성하고 소멸한다. 이는 곧 관용어 표현이 시대와 상관없이 동일한 의미를 지니고 있는 것이 아니라, 시대 변화에 따라 그 의미가 변하거나, 이전에 지니고 있던 의미를 상실할 수 있는 가능성을 보여준다. 이러한 관용어 표현이 겪는 생성과 소멸을 파악하기 위해서는 그 표현이 속한 본문과 책의 연대를 연구해야 한다. 구약성경의 복잡한 역사비평 논쟁이 있지만, 다행히 이 부분이 다루려고 하는 9개의 본문 가운데 역대하 본문 두 개는 후기 히브리어(LBH)에 속하고 나머지 7개의 본문은 고전 성서 히브리어(CBL)에 속한다.⁴¹⁾

이 지점에서 ‘마음 위에 말하다’라고 하는 히브리 관용어 표현의 변천을 살펴보는 것도 흥미로운데, 역대하 30:22과 32:6에 나타나는 관용어 표현은 다른 본문에서와 다르게 이해하여 번역해야 한다. 먼저 성경 히브리어 시대에 기록된 7개의 관용어 표현 ‘마음 위에 말하다’는 모두 다음과 같은 내용적 특징을 가지고 있다.⁴²⁾ 먼저 이들은 화자와 화자의 말을 듣는 대상 사이의 내적 관계를 전제로 한다. 둘째로, 말을 하는 사람과 말을 듣는 사람 사이에는 계급 혹은 신분의 차이가 존재한다. 마지막으로, 말을 하는 사람이 어떠한 사람의 마음 위에 말을 하는 것은 둘 사이에 존재하는 어그러진 관계를 해결하여 원상복귀하기 위한 것이다. 이는 3.1.의 ‘관용어 표현이 속한 문맥에 대한 이해’의 단락에서 이미 살펴보았듯이, 세겔과 디나, 요셉과 형제들, 레위인과 첩, 다윗과 부하들, 하나님과 이스라엘, 보아스와 룻의 경우에서 쉽게 파악할 수 있다. 그러나 역대하 30:22과 32:6에 나타나는 히스기야 왕과 레위인들 및 군대

39) H. W. 볼프, 『구약성서의 인간학』, 89-102.

40) P. Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, *Overtures to Biblical Theology* 13 (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 67.

41) 오경에 속한 본문과 룻기가 기록된 연대에 관한 논쟁은 여기에서 다루지 않는다. 논쟁이 되는 본문들의 기록이 늦을지라도 그 배경 역시 포로기나 포로기 이후라고 보기 힘들고, 관용어 표현 역시 고전 히브리어 시대의 의미를 지니고 있는 것은 확실하다.

42) J.-M. Babut, *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible*, 89-90.

지휘관들 사이에는 비록 분명한 신분의 차이가 존재하지만, 그들 사이의 어그러진 관계를 해결하기 위해 ‘마음 위에 말’하는 것이 아니다.⁴³⁾ 히스기야는 종교개혁에 참여한 레위인들 및 앓수르에 대항한 자신의 부하들과 깨어진 관계 아래 있지 않다. 오히려 그들은 서로 협조적이다. 이러한 점에서 히스기야가 그들의 ‘마음 위에 말’한다고 할 때, 그들을 위로(『개역』, 『개역개정』)하거나 달래는 것이 아니라, 그들을 말로 칭찬(대하 30:22의 『공동』)하고 격려(대하 30:22의 『표준』, 『새번역』과 대하 32:6의 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』)한 것으로 이해하여 번역하는 것이 더 바람직하다.⁴⁴⁾ 이러한 점에서 역대기 역사서가 기록된 포로기 이후 시대에는 ‘마음 위에 말하다’라는 히브리 관용어 표현이 그 표현의 가치를 상실하고 내심적 의미를 드러내는 것으로 이해할 수 있다. 이는 위의 각주 10에서 언급했듯이, 히브리어 전치사 ‘알’(על)이 아람어의 영향으로 ‘-위의’라는 뜻과 더불어 ‘-에’(על)라고 하는 평범한 의미를 갖게 됨으로써 가능해진다.

4. 결론

지금까지 살펴본 바와 같이, 히브리 관용어 표현을 번역할 경우, 직역, 의역, 이들을 혼합한 방식의 세 가지를 활용할 수 있는 사실을 살펴보았다. 이는 단지 칠십인경을 번역한 번역자의 번역 기술일 뿐 아니라, 우리말 성경이 채택한 방식이기도 하다. 하나의 번역본에서 형식을 일치하려고 노력하는 번역 기술과 내용의 동등성을 강조하는 번역 기술 가운데 한 가지 방식만 선택하여 활용되지 않고, 이들이 함께 나타나는 사실도 확인했다. 이는 결국 어떤 의미에서 단순히 직역이 옳은가, 의역이 옳은가라고 하는 소모적인 논쟁을 불식한다. 성경을 읽는 독자와 그의 필요에 따라 다양한 형태의 번역본을 산출하는 것은 당연한 이치이다.

히브리 관용어 표현을 현대어로 기계적으로 번역할 경우 그 의미를 바르게 드러내지 못할 것임은 관용어가 가지고 있는 정의가 그대로 보여준다. 히브리 관용어 표현이 가지고 있는 의미와 맛을 가능한 한 드러내기 위해서는, 번역어에서 적절한 관용어 표현을 찾아 대응시키는 것이 가장 바람직하다. 그럴 때에 독자들은 번역어의 관용어 표현 배후에 있는 원문을 상상하며 성경이 주는 의미를 바르게 파악할 수 있다.

43) Ibid., 94.

44) Ibid., 96.

관용어 표현을 비롯한 성경 언어 역시 시대에 따라 생성 소멸하는데, 시시각각 변화하는 시대를 살아가는 다음 세대를 위해 끊임없이 성경을 번역하는 일은 마땅하다. 논의의 범위를 히브리 관용어 표현에 제한할 때, 이러한 연구는 성경 언어학, 본문의 연대를 가늠하는 역사비평학, 구약 주변세계의 언어와 비교연구, 또한 우리말 연구를 통하여 원활하게 진행할 수 있다. 다음 세대를 위한 성경을 준비하는 성경 번역자들은 이러한 과중한 연구에 움츠리지 않고, 히브리 성경에 나타나는 관용어 표현들을 만날 때마다 그저 한 땀 한 땀, 오랜 시간을 통한 축적물을 쌓도록 노력할 따름이다.

<주요어>(Keywords)

관용어 표현, 번역 기술, 칠십인경, 타르굼, 우리말 번역, 마음 위에 말하다.
idiomatic expressions, translation technique, Septuagint, Targum, Korean translation, to speak-on-the-heart.

(투고 일자: 2012. 1. 25, 심사 일자: 2012. 2. 24, 게재 확정 일자: 2012. 3. 16.)

<참고문헌>(References)

- 곽성희, “현대 번역학의 변화와 발전에 대한 고찰”, 「성경원문연구」 24 (2009), 157-179.
- 김근주 외, “칠십인경 우리말 번역을 위한 연구 1 -창세기 1:1-2:3의 예로-”, 「성경원문연구」 21 (2007), 53-68.
- 김선중, “타르굼 호세아 1장의 번역 기법”, 「성경원문연구」 26 (2010), 53-70.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 도서출판 두란노, 1996.
- 볼프, H. W., 『구약성서의 인간학』, 문희석 역, 왜관: 분도출판사, 1976.
- 샌즈-바달로스, A., 『히브리어 발달사』, 최명덕, 박미섭 역, 서울: 도서출판 기혼, 2011.
- 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계 -내용 동등성 번역의 경우-”, 「성경원문연구」 16 (2005), 62-78.
- Babut, J.-M., *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible: Their Meaning and Translation Through Componential Analysis*, BIBAL Dissertation Series 5, E. Lind, trans., North Richland Hills, TX: BIBAL Press, 2003.
- Campbell, Jr., E. F., *Ruth: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 7, New York: Doubleday, 1975.
- Dhorme, E., *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris: V. Lecoffre, 1923.
- Fischer, G., “Die Redewendung *לֵב עַל דָּבָר* im AT. Ein Beitrag zum Verständnis von Jes 40,2”, *Bib* 65 (1984), 244-250.
- Greimas, A.-J., “Idiotismes, Proverbes, Dictions”, *Cahiers de lexicologie* 2 (1960), 41-61.
- Harl, M., Dorival G., et Munnich, O., *La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris: Ed. du Cerf, 1994².
- Jacobson, R., *Selected Writings, Vol. 2: Word and Language*, Paris: Mouton, 1971.
- Jobes K. H., and Silva, M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker, 2000.
- Joosten, J., “Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms”, R. J. V. Hiebert, ed., “*Translation Is Required*”: *The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Septuagint and Cognate Studies 56, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, 59-70.
- Joüon, P., “Locutions hébraïques avec préposition *עַל* devant *לֵב* et *לִבָּב*”, *Bib* 5 (1924), 49-53.
- Le Déaut, R., “Le thème de la circoncision du cœur (Dt 30,6; Jr 4,4) dans les versions anciennes (LXX et Tg) et à Qumrân”, J. Emerton, ed., *Congress Volume: Vienna 1980 (IOSOT)*, VTS 32, Leiden: Brill, 1981, 178-205.

- Lübbe, J. C., "Idioms in the Old Testament", *Journal of Semitics* 11 (2002), 45-63.
- Muraoka, T., *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998.
- Nida, E. A., *Exploring Semantic Structures*, München: Fink, 1975.
- Nida E. A., and Taber, Ch. R., *The Theory and Practice of Translation*, Help for Translators 8, Leiden: Brill, 1982.
- Rosenthal, R., *Dictionary of Hebrew Idioms and Phrases*, Jerusalem: Keter Publishing, 2010(히브리어).
- Trible, P., *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Overtures to Biblical Theology 13, Philadelphia: Fortress Press, 1984.

<Abstract>

**The Technique of Translating Hebrew Idiomatic Expressions:
The Case of ‘to Speak on the Heart’ (דבר על-לב)**

Prof. Sun-Jong Kim
(Honam Theological University and Seminary)

Among a lot of problems of the Bible translation, it is much more difficult to render the idiomatic expressions found in the Hebrew Bible into the modern language. An idiom signifies a sequence of words that form an exocentric meaning. The difficulties of the translation come from the gap between the time when the expressions were used and that of the readers and from the choice of a good corresponding idiom in the target language.

When we limit the case of the idiomatic expression ‘to speak on the heart’ (דבר על-לב) in the Korean Bible translations, it is very rare to find its literal renderings. Most Korean versions translate it freely, or add a corresponding word to a free translated text in order to reveal the biblical meaning in the context that this expression belongs to. These translation tendencies are already found in the Septuagint and the Targum. The literal rendering makes the modern readers difficult to understand the message of the original text well. On the other hand, the readers may lose the good taste found in the original structures of the Hebrew Bible. The Bible translators usually undergo these problems in rendering the idiomatic expressions of the Bible.

In that the translation does not simply render one language into another but leads the biblical readers to the message of the Living God, we can be satisfied only when the original structures of the original text are preserved well in the target text as well as its original meaning is conveyed rightly.

한문성경 『대표본』(代表本, 1854)의 번역 특징 -전도서를 중심으로-

이환진*

福來可喜, 禍至可慮
上帝使二者迭相倚伏
俾人不能逆料 (대표본 전도서 7:14)

禍兮福之所倚
福兮禍之所伏
孰能其極 (노자 왕필본 58장)

1. 『대표본』 전도서의 타르굼적 특징

1854년에 나온 한문성경 『대표본』(代表本)은 한 마디로 “한문 타르굼”이라 이름 붙일 수 있을 것이다. 타르굼은 유대인들의 아람어 번역으로, 여러 성격 가운데에서도 자유로운 본문 읽기가 그 특징으로 알려져 있다.¹⁾ 이것을 좀 더 구체적으로 말하자면 “덧붙이기”(addition)와 “달리 읽기”(substitution)와 “다시 쓰기”(rewriting)라고 말할 수 있을 것이다.²⁾ 이런 카테고리를 따라 읽어보면 바로 이러한 특징에 딱 들어맞는 번역이 바로 한문성경 『대표본』이다.³⁾ 번역이란 문자적인 번역과 풀이가 들어간 번역으로 나눌 수 있는데, 아무리 자유로운 번역이라 해도 문자적인 번역이 들어있기 마련이다. 그런데 무엇보다도 『대표본』에서 두드러지게 눈에 띄는 것은 고전을 자유롭게 인용

* 감리교신학대학교, 구약학.

1) Philip Alexander, “Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures”, M. J. Mulder, ed., *Mikra* (Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1988), 217-253.

2) Philip Alexander, “Targum, Targumim”, Daniel N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary Vol. 6: Shi-Z* (New York: Doubleday, 1992), 329.

3) 최근에 이와 비슷한 성격의 번역이 유진 피터슨(Eugene Peterson)이 번역한 영어성경 Message이다. 이 성경의 대본으로 우리말로도 신약이 다 번역되어 나왔고 구약은 오경이 번역되어 나오기도 했다.

하고 있다는 점이다. 전도서를 예로 들어보자. 『대표본』 전도서 7장에는 이런 구절이 나온다.

福來可喜, 禍至可慮
上帝使二者迭相倚伏
俾人不能逆料 (대표본 전도서 7:14)

이 구절은 이렇게 해석할 수 있을 것이다.

복이 오면 기뻐할 수 있고 화가 미치면 걱정할 수 있다.
하느님이 이 둘을 서로 잇대어 기대고 번갈아 생기게 하신다.
사람은 이를 미리 헤아릴 수 없게 한다.

이 부분은 『老子』에 나오는 다음 구절을 닮았다.

禍兮福之所倚
福兮禍之所伏
孰能其極 (노자 왕필본 58장)

화(禍)라는 것은 복(福)이 숨어 있는 것이고
복(福)이라는 것은 화(禍)가 기대어 있는 것이다.
누가 그 끝을 알 수 있으랴?

이미 눈치 챘을 줄 알지만 『대표본』 전도서가 『노자』의 용어를 그대로 사용하고 있다는 점이다.⁴⁾ 곧 “福”(복)이라는 말과 “禍”(화)라는 말 그리고 “迭相倚伏”(질상의복)의 “倚”(의)와 “伏”(복)이 『노자』의 용어이다. 따라서 우리는 『대표본』 전도서를 읽으면서 동시에 『노자』를 읽는 듯한 착각에 빠지게 된다. 곧 『대표본』을 읽으면서 『노자』를 동시에 읽는 것이다. 다만 다른 점이 있다면 마지막 부분이다.

孰能其極 (노자 왕필본)
上帝使二者迭相倚伏 (대표본 전도서)

4) 여기서 인용한 『노자』는 왕필본(王弼本)이다. 기원후 3세기경의 것으로 추정되는 왕필본 말고도 더 이른 판본인 죽간본(기원전 3세기)과 백서본(기원전 1세기)이 더 있다. 이 세 판본의 비교 본문을 함께 싣고 논의한 책으로는 김상기, 『억지없이 과장없이 도덕경 읽기』, 2009(미간행 서적)를 보라.

『노자』(왕필본)는 “누가 그 끝을 알 수 있으랴?”라고 하여 그 결과를 알 수 있는 사람은 없다고 말한다. 이와 달리 『대표본』 전도서는 “하느님께서 이 둘을 서로 기대고 숨어있게 하셨다”라고 읽는다. 『노자』는 회의론에 빠져있지만 『대표본』은 하느님이 하시는 일이라고 말한다. 이렇게 그 결론은 다르지만 사용하는 용어는 같다. 이렇게 『대표본』이 전도서 7장에서 『노자』와 대화하는 모습을 우리는 엿볼 수 있다. 이러한 태도는 다른 곳에서 더 논의해야 할 것이다. 다만 여기서는 『대표본』이 히브리어 성경을 옮기는 과정에서 고전을 자유롭게 인용하고 또 다시 쓰기를 하고 있다는 점이다. 이것이 가장 전형적인 『대표본』의 번역 기법이다. 전도서가 고전을 인용하는 것은 『노자』뿐만이 아니다. 『논어』도 인용하고 또 『맹자』도 인용한다.⁵⁾

이렇게 고전을 인용하기도 하지만 고전의 표현이나 운율을 그대로 따라 히브리어 본문을 읽기도 한다. 그 대표적인 예가 전도서의 대표적인 표현, “헛되고 헛되니 모든 것이 헛되다”이다. 이 표현은 전도서의 앞과 뒤를 감싸고 있는 표현이다. 곧 1:2와 12:8에 나오는 이 표현은 인클루지오를 이루고 있다.

空之又空, 虛之又虛 (대표본 전도서 1:2, 12:8)

비고 또 비어있다.
덧없고 또 덧없다.

이렇게 옮겨볼 수 있을 것이다. 그런데 이와 같은 문학적 구조를 가지고 있는 표현이 앞서도 인용한 『노자』(왕필본)의 제1장에 나온다.

此兩者同出而異名.
同謂之玄.
玄之又玄. 衆妙之門 (노자 왕필본 1장)

이 둘은 같은 곳에서 나왔으나 이름이 다르다.
그리하여 함께 신비라 부른다.
신비하고 또 신비한 것 이것이 모든 것이 들어가는 문이다.

이 표현 가운데 “玄之又玄”(현지우현)이 바로 우리가 관심 갖는 표현이다. “空之又空”(공지우공)이나 “虛之又虛”(허지우허)와 구조가 똑같기 때문이다. 그런데 『대표본』은 두 번 반복되는 히브리어 표현 “하벨 하발림”(הבל הבלים)을

5) 이 글의 “2. 『대표본』 전도서의 번역 특징” 가운데 “2.1 고전 인용” 부분을 보라.

이렇게 달리 읽었다. 한 번은 “空”(공) 자를 반복하여 읽고 또 한 번은 “虛”(허) 자를 반복하여 읽는다. 두 용어 모두 “비어 있다”는 뜻을 지니고 있다. 하지만 동시에 두 용어는 “덧없다”는 뜻도 있다. 따라서 『대표본』은 말놀이를 하면서 두 번 반복되는 히브리어 표현을 이렇게 달리 읽는다.

또 하나 흥미로운 사실은 1:2에는 “하벨 하빌림”이 두 번 반복되지만 12:8에는 한 번만 나온다. 그런데도 불구하고 대표본은 1:2와 12:8을 똑같이 읽었다. 문학적 구조상 이 두 구절이 전도서 전체를 감싸고 있다는 얘기를 앞에서 언급하였는데, 아마도 『대표본』 전도서의 번역가들은 이 점을 더욱 강조하기 위하여 일부러 똑같이 읽은 듯하다. 아니면 본문 비평의 결과로 생각해볼 수도 있다. 아마도 12:8에서 “하벨 하발림”이 한 번 생략되었다고 생각한 것은 아닐까?

이렇게 『대표본』 전도서는 덧붙이기와 달리 읽기와 다시 쓰기 그리고 한문 고유의 운을 맞추어 본문을 읽는다. 덧붙이기란 12:8에서 한 번 더 읽은 것을 말하고, 달리 읽기는 “空”(공)과 “虛”(허)를 번갈아 가면서 읊긴 것을 말하며 다시 쓰기는 히브리어 본문을 완전히 재구성하여 읽은 것을 말한다. 물론 한문 고유의 운을 맞추어 읽었다는 것은 『노자』의 표현을 그대로 가지고 와서 읊긴 것을 말한다.

이번에는 그 번역 과정을 엿볼 수 있는 예를 들어보기로 하자. 『대표본』 시편 16편을 보면 “할주”(割註)가 있다.⁶⁾ 할주는 달리 읽기를 본문 사이에 작은 글자로 집어넣은 것을 말한다. 그런데 사실 할주는 『대표본』이 거의 활용하지 않는 편집 체계이다.⁷⁾ 그런데도 시편 16편에는 다음과 같은 할주가 나온다. 먼저 시편 16:4를 읽어보자.

人逆上帝，羣奉偶像

惟我不獻血以爲祭兮，不稱名以讚頌 (대표본 시편 16:4)

사람들이 하느님을 거역한다. 무리가 우상을 섬긴다.

오직 나는 헌혈을 제사로 삼지 않는다.

이름을 부르고 찬송하지 않는다.

6) 할주 또한 대표본의 특징 가운데 하나이지만 전도서에는 나오지 않아 번역 과정을 살펴보기 위해 시편을 예로 들기로 한다.

7) 이와 달리 대표본보다 약간 뒤에 나온 『브리지만-컬벗슨역』(1864)과 20세기 초에 나온 『쉐레체브스키 쉬운 문리역』(시주교역, 1902)에는 “할주”(割註)가 무척 많이 등장한다. 초기 한글성경 가운데에는 성공회에서 펴낸 『구약촬요』(1898)에서도 “할주”를 찾아볼 수 있다. 그리고 최초의 구약 본문 번역인 『구약공부』(1893)에서도 “할주”가 눈에 띄는데 아마도 초기 한글성경은 이런 한문성경의 편집체제를 받아들인 듯하다.

『대표본』은 이렇게 본문을 읽고 작은 글씨로 다음과 같은 할주를 위의 본문 아래에 실는다.

人逆一節惑曰

人背道甚速必邁多艱彼獻血以祭偶我不與之偕其名不挂諸齒頰兮

“사람들이 반역한다”는 이 구절은 또 이렇게 읽을 수 있다.

사람들이 신속하게 도(道)를 배반하니
많은 어려움을 만드시 당할 것이다.
그들은 피를 바쳐 우상에게 제사를 드리나
나는 그들과 함께 하지 않는다.
그 이름을 뺨과 이에 걸어두지 않는다.

이 구절을 히브리어에서 읽어보면 이렇게 옮길 수 있을 것이다.

그들의 고통은 많을 것이다.
다른 (신들에게) 재빨리 가니 말이다.
나는 피를 헌제(獻祭)로 바치지 않을 것이다.
나는 그들의 이름을 내 입술에 올려놓지 않을 것이다.⁸⁾

또는 이렇게 옮길 수도 있을 것이다.

그들의 슬픔이 넘쳐나기를
다른 이와 그들은 혼인했으니.
나는 피의 헌주를 붓지 않으리라.
나는 그들의 이름을 내 입술에 올려놓지 않으리라.

이 읽기는 유대인들의 전통적인 읽기를 옮겨본 것이다. 라쉬(Rashi)가 그

8) 미국 유대인들의 영어 성경인 NJPS와 이스라엘 유대인들의 영어성경인 Koren이 이와 비슷하게 읽는다.

“... those who espouse another [god]
may have many sorrows!
I will have no part of their bloody libations;
their names will not pass my lips.” (NJPS)

“Their sorrows shall be multiplied that hasten after another god: their drink offerings of blood will I not offer, not take up their names upon my lips.” (Koren)

대표적인 학자이다.⁹⁾ 이렇게 이 구절은 본문이 많이 파손된 부분이어서 이해하기가 어려운 부분인 것이 사실이다. 보통 앞 절과 함께 읽지만 충분한 설명이 지금까지는 없다.

그런데 『대표본』은 번역 본문에서 “사람들이 하느님을 거스른다”[人逆上帝]는 말을 집어넣어 읽는다. 첨가(addition)이다. 그리고 “다른 것을 뒤따른다”는 말을 “우리가 우상을 섬긴다”[羣奉偶像]로 옮긴다. 그런데 할주에서는 이 부분을 “사람들이 무척 신속하게 도(道)를 배반하니 많은 어려움을 받드시 당할 것이다”[人背道甚速必遭多艱]라고 대치 번역을 제시한다. 여기서 “무척 신속하게”[甚速]는 히브리어 “마헤르”(מהר)를 반영하고 있는 듯하다. 그런데 이 부분을 “다른 것”(אחר)이라는 말과 함께 “사람들이 도(道)를 배반한다”[人背道]로 읽어 전혀 다른 읽기를 제시하고 있다. 곧 달리 읽기(substitution)라 말할 수 있다.

또한 할주 마지막의 “그 이름을 뺄과 이에 걸어놓지 않는다”[其名不挂諸齒頰兮]라는 표현 역시 첨가이다. 특히 “뺄과 이[齒]”라는 표현은 “입술”이라는 히브리어를 읽은 듯한데, 그렇다면 여기서 “뺄”은 첨가이다. 이렇게 『대표본』은 거의 등장하지 않는 할주를 사용하면서까지 이렇게 대체 번역을 제시한다. 본문이 많이 파손되었기 때문이지만 이 시편의 번역가는 특히 이 부분을 강조하여 이렇게 읽은 듯하다. 이렇게 『대표본』은 첨삭(添削)을 자유롭게 하기도 하고 또한 달리 읽기를 제시하기도 한다.

1960년대에 유진 나이다(Eugene A. Nida) 박사는 성서번역 이론을 말하면서 “내용의 동등성”(dynamic equivalence)이라는 용어를 사용하였다.¹⁰⁾ 그러다가 1980년에 들어서서 “기능의 동등성”(functional equivalence)이라는 용어를 사용했는데¹¹⁾ 결국 둘 다 같은 이론이라고 말할 수 있다. 원문의 독자가 반응하는 것과 번역문의 독자가 반응하는 것이 같아야 한다는 것이다.¹²⁾ 또한 명사나 전치사 또는 형용사를 사건어로 읽어야 한다는 것도 이 이론의 두드러진 특징이다. 이 이론에 입각하여 나온 영어 성경이 GNB와 CEV이다. 이 두 성경을 읽어보면 영어가 외국인인 독자들도 그리 어렵지 않게 읽을 수 있는 것을 알 수 있다. 그리고 무엇보다도 읽기용 성경이라는 사실이다.

9) Mayer I. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2007), 226.

10) Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1969).

11) Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another, Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville (TN: Thomas Nelson Publishers, 1986).

12) Ibid., 184.

나이다 박사의 번역이론은 최근에 나온 유진 피터슨의 The Message에서도 확인할 수 있다. 어찌 보면 GNB나 CEV보다도 더 기능의 동등성 이론에 충실한 성경이 피터슨의 The Message이다.¹³⁾ 그런데 이러한 이론이 나오기 이미 100년 전에 이 이론에 잘 맞게 번역해낸 성경이 바로 『대표본』이다. 원문에 충실하기보다는 한문 문화권 독자들이 읽기에 편한 성경이기 때문이다.

2. 『대표본』 전도서의 번역 특징

여기서는 전도서에 나오는 모든 예를 다 뽑은 것은 아니다. 중요한 부분만 골라 분류하여 실는다. 필립 알렉산더(Philip Alexander)가 타르곰의 특징을 분류한 것처럼, “다시 쓰기”와 “달리 읽기”와 “덧붙이기”라는 큰 틀로 나누자면 다음과 같다.

* 다시 쓰기 (rewriting)

- (1) 고전 인용, (4) 짧게 함축하여 읽는다, (8) 생략,
- (9) 성차별 언어를 사용하지 않는다.

* 달리 읽기 (substitution)

- (2) 기능적 대응어 활용, (8) 사건어,
- (10) 문맥에 따라 같은 말을 다양한 뜻으로 해석한다.

* 덧붙이기 (addition)

- (3) 길게 풀어 읊는다, (5) 중언법, (7) 첨가, (11) 실명사화

이 점을 더 세분하여 나열하면 아래와 같다.

2.1. 고전(古典) 인용¹⁴⁾

13) 이에 대한 반동으로 영어권에서 최근에 Common English Bible이 나왔다. 이 CEB는 정확성과 간결성 그리고 쉬운 말을 목표로 하여 문자적으로 번역한 것이 특징이다. 『대표본』에 대한 반동으로 『브리지만-퀵벗슨역』이 나온 것에 비견할 수 있을 듯하다.

14) 『대표본』이 잠언(4:22)에서 『中庸』(第八章)의 “拳拳服膺”(권권복옹)을 그대로 따와 사용한 것과 같은 번역 기법이다. 이외에도 『대표본』은 시편(23:5)에서 『詩經』(大雅 生民之什 行葦)의 “肆筵設席”(사연설석)을 그대로 따와 읽기도 한다. 이러한 예는 무수히 많다.

2:9 “나는 문지방을 넘지 않았다”(我不踰吾閑) - 『論語』(子張 十一章)에 나오는 “大德不踰閑”(대덕불유한)의 “不踰閑”(불유한)을 따오고 “꿈”를 그 속에 집어넣어 읽었다.

7:14 “복이 오면 기뻐할 수 있고 화가 미치면 걱정할 수 있다. 하나님이 이들을 서로 잇대어 기대고 번갈아 생기게 하신다. 사람은 이를 헤아릴 수 없다”(福來可喜, 禍至可慮, 上帝使二者迭相倚伏, 俾人不能逆料) - 『老子』(왕필본 58장)에 나오는 “禍兮福之所倚, 福兮禍之所伏, 孰能其極”(화라는 것은 복이 숨어 있는 것이고 복이라는 것은 화가 기대어 있는 것이다. 누가 그 끝을 알 수 있으랴?)의 “화”와 “복” 그리고 “의”와 “복”을 그대로 가지고 문장을 재구성하여 읽은 것이다.

11:3 “구름이 몽게몽게 피어오르면 비가 주룩주룩 내린다”(油然作雲, 則沛然下雨) - 『孟子』(梁惠王上)에 나오는 “天油然作雲, 則沛然下雨, 則畝潄然興之矣”(천유연작운, 즉폐연하우, 즉묘발연흥지의)의 앞부분을 그대로 옮겨 놓은 것이다.

2.2. “기능적 대응어” 활용

- 1:1 “말”(דברים) - “대도”(大道)
- 1:2 “헤벨”(הבל) - “빔과 덧없음”(空之又空 虛之又虛), “헛일”(徒勞), “있지 않음”(無有)
- 1:9 “하늘 아래”(תחת השמש) - “세상 일”(天下之物)
- 1:15 “헤벨과 바람을 좇다”(הכל הבל ורעות) - “바람을 잡고 그림자를 붙잡다”(捕風捉影)
- 2:3 “내 마음이 지혜로 이끌다”(לבי נהג בחכמה) - “감히 도를 잃지 않았다”(不敢失度)
- 2:9 “지혜가 내 곁에 서있다”(חכמה עמדה לי) - “문지방을 넘지 않다, 법칙을 어기지 않다”(我不踰吾閑)
- 4:1 “그들을 억압하는 이들”(עשקיהם) - “천하를 휘두르는 이”(天下之秉鈞者)
- 4:9 “그들의 애씀(노력)”(עמלם) - “서로 도울 수 있다”(可相助[以有成])
- 4:9 “그들에게 좋은 보답이 있다”(יש להם שכר טוב) - “무언가 이를 수 있다(可[相助以]有成)
- 4:13 “슬기롭다”(וחכם) - “(도리어) 밝은 지혜가 많다”([反]多明慧)
- 7:15 “나의 헤벨의 나날에”(במי הבל) - “나는 속세에 살면서”(我處塵凡)¹⁵⁾

9:1 “그들이 하는 일”(עבדיהם) - “(의인과 현인이) 하는 일”(所爲), “(그 사람들이) 당하는 일”(所值)

9:1 “사랑이나 미움이냐”(גם אהבה גם שנאה) - “돌봄의 여부”(上帝之眷顧與否)

2.3. 길게 풀어 옮긴다.

4:1 “아, 억압받는 이들의 눈물이다”(והנה דמעת העשוקים) - “백성의 고통이 무척 심하니 눈물을 떨어지게 하지 아니하는 일이 없으나”(民罹其酷, 靡不墮淚)

4:6 “두 움큼(양 손바닥)의 애씀(노력)”(מלא חפנים עמל*) - “많이 벌고 힘들게 일하여 병들다”(多財而勞瘁)

4:13 “다스리다”(מלך*) - “나라를 다스리는 자”(治國家者)

4:13 “가난하다”(רש) - “가난한 백성이 된 자”(作窮民者)

9:1 “사랑도 미움도 사람은 그들 앞에 있는 것을 모른다”(ע האדם הכל לפניהם) - “사랑도 미움도 사람은 그들 앞에 있는 것을 모른다”(גם-האהבה גם-השנאה אין יוד) - “사람이 당하는 일을 자세히 살펴본다. 그러나 하느님이 돌보시는지 여부를 또한 헤아리기 어렵다”(惟觀其人-之所值, 而上帝之眷顧與否, 仍難逆料)

9:9 “사랑하다”(אהב*) - “돌보고 사랑하다”(眷愛)

2.4. 짧게 함축하여 옮긴다.

6:2 “그는 그 스스로 바라는 것치고 그의 욕망에 부족한 것이 없다”(ואיננו חסר לנפשו מכל אשר-יתאוה) - “없는 것이 없다”(無所不有)

2.5. 중언법(重言法, hendiadys)

4:3 “모든 애씀과 능숙한 모든 기획”(את כל העמל ואת כל כישרון המעשה) - “힘써서 얻은 공”(勞而得功)

6:2 “부와 재산”(עשר ונכסים) - “재물”(貨財)

15) “내가 숨 쉬고 있는 나날” 또는 “내 짧은 나날”(NJPS) 또는 “내 덧없는 나날”로도 옮길 수 있는 이 표현은 인생을 시간에 비유한 표현이다. 그런데 『대표본』은 이 시간을 공간으로 이해하여 “속세”나 “진토” 또는 “흙먼지”로 옮길 수 있는 “塵凡”으로, 곧 공간으로 인생을 생각하여 옮겼다.

11:10 “젊음과 한창 때(또는 늙음)”(הילדות והשחרות) - “모든 어린 시절”(蓋幼稚之時)

2.6. 생략

(1) 문장을 생략한다.

1:13 “괴로운 일, 비참한 일”(인안 라, ענין רע) - “그 마음을 다 쓰게 하다, 기울이게 하다”(使竭其心思)라는 표현 속에 집어넣고 몽뚱그려 읽었다.

4:1 “그들에게는 위로하는 이가 없다”(ואין להם מנחם) - 이 표현이 이 구절에 두 번 나오는데 중복오사(重複誤寫, dittography)로 보아 빼버린 듯하다. JB도 이와 같은 경향을 보인다.¹⁶⁾

(2) 어떤 구(句)나 표현을 생략하기도 한다. (밑줄친 부분 생략)

4:8 “그에게는 형(또는 아우)도 아들도 없다”(גם בן ואח אין לו) - “형제자녀도 없다”(無兄弟子女)

4:10 “아, 그들이 넘어지면, 한 사람이…”(כִּי אִם יִפְּלוּ הָאֲחֵרִים…) - “한 사람이 넘어지면 …”(若一人傾跌)

4:11 “가난한 그러나 슬기로운 젊은이”(ילד מסכן וחכם)

4:15, 6:1 “나는 보았다”(ראיתי)

11:10 “걱정이 네 마음에서 멀리하게 하라, 악이 네 몸에서 지나가게 하라”(והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך) - “반드시 욕망을 버리고 그릇됨을 끊으라”(必去欲絕邪)

(3) 인칭 대명사 어미를 생략한다.

① 2인칭(남성 단수)

9:7 “너의 빵”(לכמך) - “떡”(餅)

“너의 술”(ינך) - “술”(酒)

9:10 “너의 손”(ידך) - “당연히, 마땅히”(當)

② 2인칭(여성 단수)

16) 민영진, 『國譯聖書研究』(서울: 성광문화사, 1984), 295.

10:15 “너의 왕”(מלכך) - “왕이 되다”(爲王)

③ 3인칭(남성 단수)

4:10 “그의 동료”(חברו) - “다른 사람”(一人)

④ 3인칭(남성 복수)

4:1 “그들을 억압하는 이들”(עשוקים) - “백성을 모질게 대하다”(虐遇民人)

4:1 “그들에게(להם) (위로하는 이가 없다)” - “위로하는 이 하나 없다”(慰藉無人)

2.7. 첨가 - 표현을 집어넣어 읽기도 한다.

4:1 “내가 가만히 생각해 보니”(我竊思)

4:3 “또 생각해 보니”(又思)

4:3 “태어나 다시 죽는 자”(生而復死者)

4:4 “세상 사람들”(世人)

4:7 “벗과 사귀는 것이 더 낫다”(不如友朋交接)

4:10 “(한 사람이 넘어지면) 곧 (다른 사람이 붙들어준다)”(若一人傾跌, 則一人爲之扶持)

4:16 “(또 수많은 사람이 있어) 명을 받다”(更有兆民稟命)

2.8. 사건어

(1) 명사를 사건어로 읽는다.

4:6 “한 움큼”(כף) - “조금 얻다”(寡得)

“두 움큼”(חפניים) - “많이 벌다”(多財)

4:7 “고통스러운 일”(ענין רע) - “후환을 또 남긴다”(更貽後患)

9:6 “뭇”(חלק) - “(그와) 더불어 ... 함께 하다”(與(彼無)與)

9:9 “뭇”(חלק) - “그 얻은 바를 편히 즐기다”(安享其所得)

9:7 “네 일”(מעשך) - “너는 이 법을 실천한다”(爾爲是則)

10:15 “네 왕”(말케크, מלכך) - “왕이 되다”(爲王)

10:15 “어린 아이”(나아르, נער) - “그릇이 작은 자”(器小子)

(2) 전치사를 사건어로 읽는다.

4:2 “그들의 억압자들의 손으로부터 힘이”(מיד עשקיהם כח)¹⁷⁾

4:11 “하나에게”(לאחד) - “(홀로) 잠들다”(獨寐)

5:13 “고통스러운 일에”(בענין רע) - “재앙을 당하다”(既遭患難)

6:1 “사람 위에”(על האדם) - “사람에게 길고 크게 탄식할 만한 일이 하나 있다”(人可爲長太息者一)

9:1 “하느님의 손 안에”(ביד האלהים) - “모두 하느님의 다스림으로 되돌아간다”(咸歸上帝治理)

9:1 “그들 앞에”(לפניהם) - “그 사람이 당하는(만나는) 일”(其人之所值)

(3) 형용사를 사건어로 읽는다.

9:2 “똑같은 운명”(מקרה אחד) - “애초부터 다르지 않다”(初無或異)

9:3 “이것은 악하다”(זה רע) - “일 중에는 깊이 탄식할 만한 것이 있다”(事有深可嘆息者)

2.9. 성차별 언어를 사용하지 않는다.

4:8 “(그에게는) 아들도 형제도 (없다)”([אין לו] ואח בן וגו') - “형제 자녀도 없이”(無兄弟子女)

9:9 “네가 사랑하는 여자”(אשה אשר אהבת) - “부부지간에는 당연히 돌보고 사랑해야 한다”(夫婦之間, 必當眷愛)

2.10. 문맥에 따라 같은 말을 다양한 뜻으로 해석한다.

(1) “아칼”(אכל*)

6:2 “즐기다”(逸), “누리다”(享)

(2) “하야”(היה*)

1:9, 3:15 “있다”(有), “이루다”(成) - 有必復有, 成必再成 (1:9), 有而復有,

17) “(그가) 백성을 확대하여”(虐遇民人). 이 경우는 “손으로부터 힘이”라는 표현을 “확대하다”는 말로 뭉뚱그려 읽은 것으로 보인다.

成而再成 (3:15)

2:18 “일어나다”(起) - 必遺於後起之人

4:3 “태어나다”(生) - 生而復死者於斯世者

(3) “나팔”(*נפל)

4:10 “(기울어) 넘어지다”(若一人傾跌), “넘어지다”(獨居而蹶)

(4) “헤킴”(*הקים - מים의 히필形)

4:10 “붙들어 주다”(則一人爲之扶持)

4:10 “손 내밀다, 손으로 잡아주다”(援手無人).

(5) “이”(*יא)

4:10 “고통스런 재앙이 아니라”(豈不難哉)

10:16 “나라가 반드시 위태로우리라”(而邦必危矣)

(6) “호크마”(*חכמה)

2:3 “정도”(不敢失度)

2:9 “문지방, 한계, 규칙”(不踰吾閑)

4:13 “다명혜”(多明慧)

8:16 “식견”(識見)

9:16 “명철”(明哲)

(7) “미스켄”(*מסכן)

9:15 “貧人”(빈인)

9:16 “貧者”(빈자)

(8) “짜메악흐”(*שמח)

3:13 (칼形) “편히 즐기다”(安享)

3:22 (칼形) “편히 기뻐하며 즐기다”(安樂以享[之])

4:16 (칼形) “칭송하다”(頌)

10:19 (피엘形) “기쁨으로 삼다”(爲悅)

(9) “라”(*רע) 또는 “라아”(*רעה)

2:17 “근심과 걱정”(殷憂感惑)

6:1 “한탄”(息)

6:2 “탄식”(嘆)

2.11. 실명사화 - 인칭대명사 어미

2인칭(남성 단수)

9:8 “네 옷가지”(ךְיָגִבִּי) - “몸의 옷”(身之衣)

3. 맺는 말 - 성서번역에 대한 『대표본』의 공헌

무엇보다도 먼저 중국 고전을 자유롭게 인용하고 또 “다시 쓰기”를 한다는 점이다. 『대표본』 전도서에서 찾아볼 수 있는 것으로는 『논어』를 인용한 부분(2:9)과 『맹자』를 인용한 부분(11:3), 그리고 『노자』를 인용하면서도 자유롭게 다시 쓰기를 한 부분(7:14)이다. 또한 『대표본』 전도서의 대표적인 표현이라 할 수 있는 “空之又空, 虛之又虛”(공지우공 허지우허, 1:2, 12:8) 또한 한문 문장의 형식을 그대로 받아들여 읽은 것을 알 수 있다. 『노자』(왕필본 1장)에는 “玄之又玄”(현지우현)이라는 표현이 나오는데 바로 이러한 표현과 운을 따라 『대표본』 전도서가 히브리어 본문을 읽은 것을 알 수 있다.

이런 까닭에 때로 원문에서 벗어났다고 말할 수 있지만, 그보다는 이것을 바로 『대표본』의 번역 특징으로 보는 것이 더 타당하다. “다시 쓰기”이기 때문이다. 이런 특징을 못마땅하게 여겨 원문을 그대로 반영하자고 하여 나온 한문성경이 바로 『브리지만-퀄벳슨역』(1864)이다.¹⁸⁾ 그런데 이 한문성경은 본문 결정(textual decision)에 있어서 영어성경 KJV를 따른 것을 알 수 있다.¹⁹⁾ 이후에 나온 쉘레쉐브스키의 두 성경인 『북경관화역 구약』(1875)과 『시주교역』(1902)은 라쉬(Rashi)를 위시한 유대인들의 해석을 많이 따른다. 하지만 여전히 이들 성경은 그 표현과 용어에서 『대표본』을 많이 따르고 있다. 『브리지만-퀄벳슨역』(1864)은 일어 『문어역』(1888)과 한글 『구약』(1910)

18) 이러한 과정은 문화를 수용하는 과정이라고 보아도 타당할 것이다. 『대표본』(1854)은 중국 문화에 성서를 갖다 맞추려는 선교 초기 과정에서 나온 것이라면, 『브리지만-퀄벳슨역』(1864)과 그 이후에 나온 한문성경은 중국 문화나 중국 문학보다는 원문에 충실하려는 시도로 보인다. 당연한 결과이다. 현대 영어 성경 가운데에서는 유진 피터슨의 Message(2002)가 『대표본』(1854)에 가까운 번역이라고 말할 수 있다.

19) 이환진, “한문성경 『브리지만-퀄벳슨역』(1864)의 번역 특징”, 『신학과 세계』 72 (2012 봄), 1-39를 참조하라.

에 많은 영향을 미치고 『북경관화역』은 중문 『화합본』(1919)에 그대로 들어와 있는 것을 보면, 『대표본』은 한문성경과 중문성경뿐만 아니라 일어 성서와 한글 성경의 어머니 성경이라고 말할 수 있다. 곧 한중일 성경의 모체가 바로 『대표본』이다.²⁰⁾

그리고 현대 성서번역학의 초석을 놓은 유진 나이다의 번역이론이 나오기 이전에 이미 “기능 동등성”(functional equivalence) 이론에 충실한 번역기법을 보여주고 있는 성경이 바로 『대표본』이다. 원문보다는 한문 독자들에게 친숙하도록 아름다운 한문으로 번역된 성경인 까닭이다. 특히 “운”(韻)을 맞추어 번역한 것이 바로 그것이다. 원문을 과감하게 다시 쓰기 때문이다. 마지막으로 언급해야 할 점은 대표본이 성차별 언어를 사용하지 않고 포용언어를 사용하려고 노력했다는 점이다. 영어권에서는 1990년에 나온 NRSV가, 우리말 성경은 2001년에 나온 『새번역』이 이런 입장에서 내놓은 성경인데, 이와 비교한다면 『대표본』은 상당히 시대를 앞선 성경이었다는 점을 말하지 않을 수 없다.

<주요어>(Keywords)

대표본, 한문성경, 한문 타르굼, 대표본의 번역 특징, 중국 고전 인용, 운 맞추어 읽기, 다시 쓰기, 달리 읽기, 덧붙이기.

Classical Chinese Bible, Delegates' Version in Wenli, Classical Chinese Targum, Characteristics of the Delegates' Version, Quoting Chinese Classics, Rhyming, Rewriting, Substitution, Addition.

(투고 일자: 2012. 2. 3, 심사 일자: 2012. 2. 24, 게재 확정 일자: 2012. 3. 17.)

20) 이환진, 『구약성서 속에서 노닐다』, 56의 도표 참조.

<참고문헌>(References)

(1) 성경

- 『성경전서 개역 한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『舊約撮要』, 大英公高會, 1898.
- 『새번역 성경전서』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 『文理 舊新約聖書』(대표본), Wenli Bible, Delegates' Version, Shanghai: British and Foreign Bible Society, 1933 [Ed. No. 2908].
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Fischer, Bonifatio, Iohanne Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. ed., Dritte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- 『舊新約全書』, Bridgman and Culbertson's Version(Classical Bible), 上海: 大美國聖經會(American Bible Society), 1864.
- 『舊新約聖經. 淺文理. 上帝』(쉐레쉴브스키 쉬운 문리역, 시주교역), 上海: 美國聖經會(Easy Wenli, Bishop Schereschewsky's Version, Term Shangti. Shanghai: American Bible Society), 1902.
- 『시편 풀림』, 이환진, 서울: 한모임, 2005.
- 『시편과 아가』, 최민순, 서울: 바오로딸, 1993.
- The Septuagint Version of the Old Testament With an English Translation and with Various Readings and Critical Notes*, London: Samuel Bagster and Sons Limited.
- ktb' qdys'. ktb' ddytq' 'tyqt' u hdt'*, *Syrian Patriarchate of Antioch and All the East*, Damascus, Syria. Syriac Bible 63DC. United Bible Societies 1979.
- The Holy Bible Containing the Old and New Testaments, American Standard Version*, New York: American Bible Society, 1901.
- La Bible, Ancien et Nouveau Testament*, Traduit de l'hébreu et du grec en français courant, Nouvelle édition révisée 1977. Villiers-le-bel: Société biblique française, 1977.
- Holy Bible, Common English Bible*, Nashville: Common English Bible, 2011.
- The Holy Bible, English Standard Version*, Wheaton, Illinois: Crossway, 2002.
- Good News Bible, Good News Translation*, Catholic Edition, New York: American Bible Society, 1992.
- The Holy Bible Containing The Old and New Testaments*, Nashville: Thomas Nelson, 1977; org. ed. 1611.
- The Holy Scriptures*, The English text revised and edited by Harold Fisch,

Jerusalem: Koren Publishers, 1992.

Das Alte Testament hebräisch-deutsch, Biblia Hebraica mit deutscher Übersetzung, (Deutsch Übersetzung-Revidierte Fassung der Übersetzung Martin Luthers (1964), mit Genehmigung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.) Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1974.

The Message, The Bible in Contemporary Language, Eugene H. Peterson, Colorado Springs, Colorado: Navpress, 2002.

The Holy Bible, New International Version, Colorado Springs, CO: International Bible Society, 1984.

JPS Hebrew English TANAKH, The Traditional Hebrew Text and the New NPS Translation-Second Edition, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999.

Holy Bible, New Living Translation, Carol Stream, Illinois, 2007.

The Holy Bible, New Revised Standard Version, Nashville, TN: Cokesbury, 1990.

(2) 연구 문헌

김상기, 『역지 없이 과장 없이 도덕경 읽기』, 2009 (미간행 서적)

『구약공부』, 1893.

閔永珍, 『國譯聖書研究』, 서울: 성광문화사, 1984.

이환진, “한문성경 『브리지만-컬벳슨역』(1864)의 번역 특징”, 『신학과 세계』 72 (2012 봄), 1-39.

이환진, 『구약성서 속에서 노닐다』, 서울: 신앙과 지성사, 2011.

Alexander, Philip, “Targum, Targumim”, Daniel N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary Vol. 6: Shi-Z*, New York: Doubleday, 1992, 320-331.

Alexander, Philip, “Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures”, M. J. Mulder, ed., *Mikra*, Assen and Philadelphia, 1988, 217-254.

Alter, Robert, *The Book of Psalms, A Translation with Commentary*, New York; London: W. W. Norton and Company, 2007.

Clifford, Richard J., *Psalms 1-72*, AOTC, Nashville: Abingdon, 2002.

Dahood, Mitchell, *Psalms I: 1-5. A New Translation with Introduction and Commentary, AB16*. Garden City, New York: Doubleday, 1965.

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

Gerstenberger, Erhard S., *Psalms, Part 1 with an Introduction to Cultic Poetry, FOTL XIV*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

- Gruber, Mayer I., *Rashi's Commentary on Psalms*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2007.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalms 1-59, A Continental Commentary*, Hilton C. Oswald, trans., Minneapolis: Fortress, 1993.
- Legge, James, *Confucius, Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*, Chinese Text; Translation with Exegetical Notes and Dictionary of All Characters. New York: Dover, 1971; org. ed. 1893.
- Legge, James, trans., *The Texts of Taoism. Part I: The Tao Te Ching of Lao Tzū. The Writings of Chuang Tzū*, (Books I-XVII), New York: Dover, 1962; org. ed. 1891.
- Nida, Eugene A. and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Helps for Translators 8. Leiden: Brill, 1969.
- de Waard, Jan and Eugene A. Nida, *From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986.
- Wu, John C. H., trans., *Tao Te Ching*, Boston; London: Shambala, 2006.

<Abstract>

Some of the Characteristics of the Delegates' Version of the Chinese Bible (1854): Focusing on the Book of Qoheleth

Prof. Hwan Jin Yi
(Methodist Theological University)

The Chinese Delegates' Version, which was released in China in 1854, can be called "Classical Chinese Targum." Most of all, this Wenli Bible freely quotes and rewrites from Chinese Classics, when translating the Hebrew Bible. Ecclesiastes 7:14 can be taken as one of the preeminent example of it: 福來可喜, 禍至可慮, 上帝使二者迭相倚伏, 俾人不能逆料. The sentence can be read, "We can be joyous, when good fortune comes. We can be worried about, when bad fortune arrives." Interestingly, the wordings and dicta of Ecclesiastes of the Delegates' Version are so similar to that of Tao Te Ching. The Wang Pi's Edition(王弼本) of Tao Te Ching(道德經) reads "禍兮福所倚, 福兮禍所伏, 孰能其極"(ch. 58), which means "Bad fortune is what good fortune leans on. Good fortune is what bad fortune hides in. Who knows the ultimate end of this process?" (John C. H. Wu) Both Delegates' Version and Tao Te Ching share with each other the important terms like "福"(fú, 복), "禍"(huò, 화), "倚"(yǐ, 의) and "伏"(fú, 복). As such, when reading the Delegates' Version, we might feel that we read Chinese Classics together due to their similar wordings and expressions.

Some of characteristics of the Aramaic Targum can be termed "addition," "substitution," and "rewriting," according to Philip Alexander. (Anchor Bible Dictionary vol. 6, p. 329). The Chinese Delegates' Version shows the similar features to Aramaic Targum. For example, the catch-phrase of the book of Qoheleth in the Wenli Bible can be "空之又空, 虛之又虛," which occurs in 1:2 and 12:8, because it forms an inclusio within the whole book of Qoheleth. It can be literally read, "Empty and again empty. Vain and again vain," or the like. This Chinese expression is quite close to that of Tao Te Ching in terms of its literary formation, when we read chapter one: 玄之又玄. ("Mystery and again mystery"). We can get to know that "空之又空, 虛之又虛" shows us addition, substitution and rewriting, when we read it in Hebrew originals.

The Masoretic text of Qoheleth reads in 1:2, “hāvēl hāvālīm ’āmar qohelet hāvēl hāvālīm hakol hāvel,” which literally means “The vanity of vanities, says Qoheleth, the vanity of vanities. Everything is vain.” This phrase is somewhat different from 12:8. There the second “the vanity of vanities” is omitted, but the Delegates’ version has the same expression in both verses. It seems likely that this kind of reading in the Wenli Bible presumably refers to rewriting in order to emphasize on inclusio as its literary structure within the whole book of Qoheleth. At the same times the wordings in both 1:2 and 12:8 follow the Classical Chinese expressions and rhymes as well.

Over all, the Chinese Delegates’ Version seems to faithfully follow the functional equivalence by Eugene A. Nida, even though it was issued 100 years before the coming out of his theory. From the perspectives of communication theory, it definitely successful in delivering the biblical message to the East Asian people of the literates in that far more than 70 reprints had been showed up in China up until the 1930’s.

“보라, 내가 오늘 너를 … 견고한 성읍, 쇠기둥, 놋성벽이 되게 하였은즉”(렘 1:18)의 번역 문제 -예레미야 15장을 참조하여-

김상기*

예레미야 1:18에는 일곱 개의 **ל**-전치사 어구들이 **ל**-전치사 어구를 중심으로 두 그룹으로 나뉘어 나온다. 이에 대해 역본들이나 연구서들은 대체로 유사한 이해를 보인다. **ל**-전치사 어구 앞의 세 개는 예레미야를 가리키는 **קִיָּיִמָּךְ**의 이인칭 접미사 **ך**를 설명하는 일종의 술어로 간주되고 그 뒤의 네 개는 **קִיָּיִמָּךְ** 행위의 의도를 나타내는 것으로 해석된다. 이것이 일치된 입장이지만 그에 대해 이의를 제기하는 것이 용납될 수 없는 일은 아니리라. 18상반절이 기본적으로 야훼가 예레미야를 ‘견고한 성읍’, ‘쇠기둥’, ‘놋성벽’으로 삼는다는 것을 의미한다면, 이는 야훼가 예레미야를 어떤 공격에도 스스로 견딜 수 있는 강한 자로 세웠음을 말한다.¹⁾ 그러나 이와 달리 19절에 언급된 야훼의 동행과 도움 그리고 구원 약속은 예레미야가 적들에게 스스로 저항할 능

* 전주대학교 강사, 구약학.

1) J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 157; W. McKane and J. A. Emerton, C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, vol. 1 (Edinburgh: T & T Clark and New York, 1986), 22-23; S. Herrmann, *Jeremia*, BK 12:2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 81-83; P. Craigie, P. H. Kelly and J. F. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1-2*, WBC 26 (Dallas: Word Books Publisher, 1991), 『예레미야 1-25』, 권태영 옮김 (서울: 솔로몬 출판사, 2003), 93; G. Fischer, *Jeremia 1-25*, HThKAT (Freiburg u.a.: Herder, 2005), 131, 141-142; J. C. Lundbom, *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (NY et al.: Doubleday, 1999), 237 이하; W. L. Holladay, *Jeremiah I. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 23, 43이하; J. Schreiner, *Jeremia 1-25,14* (Würzburg: Echter Verlag, 1981; 1985), 17; W. H. Schmidt, *Das Buch Jeremia 1-20*, ATD 20 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 64; S. Hermann, *Jeremia*, BK XII 1-2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990), 79 이하; R. P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary* (London: SCM Press, 1986), 108 이하; 박동현, 『예레미야 1』 (서울: 대한기독교서회, 2006), 100-101 등 참조. W. Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming* (Grand Rapids: Eerdmans Pub. Com, 1998), 30은 예외적으로 야훼의 연대 약속만 강조하고 이 비유에 대해서는 침묵한다.

력이 없는 약한 자임을 전제한다. 이렇게 한 단락 안에 상충되는 표상들이 공존한다는 것은 쉽게 이해되지 않는다. 그런데 그러한 불일치가 본래적인 것이 아니라 두 그룹의 5-전치사 어구들을 서로 다르게 해석한 때문이라면, 그러한 해석의 정당성을 묻는 것은 당연한 일이다. 물론 동일한 전치사들이 한 문장 안에 있다고 해서 모두 동일한 의미를 가져야 한다는 것은 아니다. 그러나 다르게 해석해서 모순이 발생한다면, 그 해석은 재고되어야 한다. 그런데도 이에 대한 문제제기는 필자가 아는 범위 안에서 이제까지 없었다. 그 비유를 하나님의 도움이라는 관점에서 이해하는 그토록 긴 해석 전통에 반하여 그것을 달리 해석함으로써 본문을 모순 없이 읽을 가능성을 찾는 것이 이 글의 과제다.

이를 위해 먼저 예레미야 1:18의 다른 번역 가능성을 찾고, 그 다음에 견고한 성읍의 용례들을 조사함으로써 그러한 번역의 가능성을 뒷받침하고자 한다. 이어서 상호의존 관계에 있는 것으로 여겨지는 예레미야 15:20의 문맥을 살펴봄으로써 그 번역의 정당성을 논하고, 끝으로 예레미야 1:14-19의 구조를 분석함으로써 그렇게 번역되어야 함을 말하고자 한다.

1. 18절

18절 첫머리의 וְיָבִי 는 그 이전의 진술과 대비되는 진술을 도입하는 형식이지만, 여기서는 그것이 무엇을 전제하고 있는지 분명하지 않다. 17절이 וְיָבִי -절에 의해 닫혀져 있어서 17절과 18절 사이에는 약간의 단절이 있는 것처럼 보이기 때문이다. 특히 וְיָבִי -절에 표명된 야훼의 ‘위험’은 18하반절의 동행과 구원 약속과 상충된다는 점도 그와 같은 인상을 강화시킨다. 따라서 17절과 18절이 어떻게 관계되는가라는 문제가 제기되지만, 이에 대한 답은 14-19절이 이해된 다음에야 비로소 말할 수 있을 것이다(아래 참조).

18절은 ‘ וְיָבִי +목적어+시간 부사구+ וְיָבִי (3회)+ וְיָבִי -x+ וְיָבִי -x(3회)’의 구조로 되어 있다. 앞의 세 וְיָבִי 와 그 영향 아래 있는 것으로 간주되는 나머지 וְיָבִי 들과 다르게 이해된다.²⁾ 그리고 이러한 이해 배후에는 칠십인역과 불가타역이 자리

2) Joü.-M. §125 l과 133 d는 וְיָבִי 앞의 וְיָבִי 가 동격을 나타내는 것으로 보고 וְיָבִי 뒤의 וְיָבִי 의 의미를 계속 이어가는 것으로 간주한다. 그 점에서 그의 이해는 LXX의 문장 이해와 동일하다. E. Jenni, *Die Hebräischen Präpositionen, Bd. 3. Die Präposition Lamed* (Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 2000), 43 Rubrik 146; 98 Rubrik 352와 B. W. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 211 각주 91도 참조.

잡고 있다.

칠십인역에는 MT의 $\text{בְּרִיחַ וּלְעִמּוּדֵי וְלִכְהֻנֵּיהֶן}$ 그리고 $\text{עַל-כֶּל-הָאֲרָזִין}$ 에 해당되는 말들이 없고, 복수형 חַנּוּת וְחִמּוּת 는 단수로 옮겨지고³⁾ 그 뒤에는 MT에는 없는 $\delta\chi\rho\acute{\alpha}\nu$ 이 덧붙여져 있다. 또한 $\tau\omicron\iota\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu \text{Iou}\delta\alpha$ 앞에는 ‘모든’을 뜻하는 형용사 $\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\nu$ 이 덧붙여져 있다. $\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\nu \tau\omicron\iota\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu \text{Iou}\delta\alpha$ (“모든 유다 왕들에게 맞서”)라는 말이 과장이 아니라면 그것은 유다 말기에 활동하며 요시야 이후의 왕들과 대립하였던 예레미야의 상황과 일치하지 않는다. 그러나 “유다의 왕들에게” 앞에만 붙어 있는 이 어색한 $\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\nu$ 이 $\text{עַל-כֶּל-הָאֲרָזִין}$ 의 כֶּל 에서 비롯된 것이라면 이해될 수 있을 것이다.⁴⁾

또한 $\acute{\omega}\varsigma \tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma \chi\alpha\lambda\kappa\omicron\upsilon\nu$ (“놋성벽”) 다음의 $\delta\chi\rho\acute{\alpha}\nu$ 은 $\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ 를 수식하는 또 하나의 형용사로서가 아니라⁵⁾ 목적어 $\sigma\epsilon$ 의 술어 기능을 하는 것으로 이해된다. 그렇다면 $\acute{\omega}\varsigma$ 는 as(...로, ...로서)보다는 like(...처럼)의 의미로 이해하는 것이 더 나을 것이다.⁶⁾ “보라 나는 오늘 너를 ...처럼 강한 자로 세워 ...에게 **맞서** **게** **하였다**.”⁷⁾ 그렇다면 $\delta\chi\rho\acute{\alpha}\nu$ 은 칠십인역이 공간적 표현인 $\text{עַל-כֶּל-הָאֲרָזִין}$ 를 비유적으로 이해했다고 볼 수 있다.

이러한 $\delta\chi\rho\acute{\alpha}\nu$ 과 $\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\nu$ 이해는 이 구절의 짧은 칠십인역 번역 대본이 긴 MT와 다르지 않았을 것이라고 추정하게 한다.⁸⁾ 그렇다면 칠십인역에 없는

3) 명사와 수식어의 수 불일치 가능성에 대해서는 Ges.-K. §132 g c) 참조. 또한 H. -W. Jüngling, “Ich mache dich zu einer ehernen Mauer. Literarkritische Überlegungen zum Verhältnis von Jer 1,18-19 zu Jer 15,20-21”, *Bibl* 54 (1973), 1-24, 특히 5쪽 참조.

4) H. -W. Jüngling, “Ich mache dich zu einer ehernen Mauer.” 5쪽 참조.

5) *Ibid.*, 3쪽은 이와 달리 $\delta\chi\rho\acute{\alpha}\nu$ 을 $\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ 와 연관짓는다. 이 경우는 “보라 나는 오늘 너를 강한 ...으로 세워 ...에게 **맞서** **게** **하였다**”가 될 것이다. Y. -J. Min, *The Minuses and Pluses of the LXX Translation of Jeremiah as Compared with Masoretic Text: Their Classification and Possible Origins* (Hebrew Univ. of Jerusalem, 1977)(박사학위 논문), 135는 $\delta\chi\rho\acute{\alpha}\nu$ 을 MT와 비교하여 LXX에 더해진 것들(pluses) 가운데 하나로 간주한다. 그러나 그는 하나하나에 대해 평가를 하기보다 그것들을 “일괄적”(collectively)으로 처리하고 경향을 찾아내고자 한다(181).

6) 대표본: “...我必使爾屹立 若鞏固之城 鐵株銅垣”(… 나는 견고한 성과 철기둥과 놋성벽처럼 너를 우뚝세우리라)와 웨레셰브스키역: “我今日使爾在通國 在猶大王公祭司庶民前 若鞏固之城 若鐵柱銅垣”(나는 오늘 너를 온 나라와 유대 왕과 고관 제사장과 대중 앞에 견고한 성처럼 철기둥과 놋성벽처럼 세웠다) 참조.

7) 양자는 의미보다는 표현에 있어서 큰 차이를 보인다.

8) 쿵란에서 MT와 가까운 4QJer^{a,c}, 2QJer외에 칠십인역에 가까운 4QJer^{b,d}가 함께 발견된 것은 칠십인역처럼 짧은 히브리어 본문과 MT처럼 긴 히브리어 본문이 하스몬 왕조 시대에 공존했음을 보여준다. 그 사본들에 대해서는 F. G. Martinez & E. J. C. Tigchelaar, (eds.), *The Dead Sea Scrolls*, vol. 1 (Leiden et al.: Brill 1997), 212, 270-272 참조.

MT의 בְּרִיָּה וְלֹא עֲמֹדֵי וְלֹא עֲמֹדֵי에 대해서도 동일하게 말할 수 있는지?

그 표현들이 칠십인역에 없기 때문에 오히려 칠십인역의 본문은 더 매끄럽고 더 일관된 것처럼 보인다.⁹⁾ 성읍과 성벽은 함께 전체를 나타내기 때문에 철 기둥에 대한 진술을 따로 필요로 하지 않고, 제사장들에 대한 언급이 없는 것은 왕과 고관 및 ‘땅의 백성’들이 갖는 정치적 성격을 더 분명하게 드러낸다. MT에만 있는 것들은 그러한 본문 상태에 기여하는 것이 아니라 오히려 그 반대다. 따라서 본문이 변경되었다면 칠십인역이 히브리어 대본의 본문을 변경했을 가능성이 그 반대의 경우보다 더 클 것이다.¹⁰⁾ 그러나 여기에는 히브리어 대본을 직역하는 칠십인역의 일반적인 경향과 어긋난다는 문제점이 있다. 하지만 칠십인역도 본문에 참가하는 일이 없지 않기 때문에¹¹⁾ 칠십인역에 의한 축소 변경 가능성도 역시 부정될 수 없다.¹²⁾

한편 불가타역은 칠십인역과 조금 다른 본문 이해를 보여준다.

렘 1:18 ego quippe dedi te hodie in civitatem munitam et in columnam ferream et in murum aereum super omnem terram regibus Iuda principibus eius et sacerdotibus et populo terrae

על 앞의 세 𐤀는 모두 변화를 나타내는 것으로 간주되고 그 뒤의 네 𐤀는 칠

9) H. -W. Jüngling, “Ich mache dich zu einer ehernen Mauer,” 4쪽 각주 3은 이를 문헌비평적 관점에서 다루지만, 이 어구들의 유무는 문헌비평적 사유가 아니라 본문비평적 사유의 대상이다.

10) Y. -J. Min, *The Minuses and Pluses of the LXX Translation of Jeremiah*, 309-310은 칠십인역 역자가 히브리어 대본에서 어떤 표현들을 임의로 삭제했을 가능성을 부정한다.

11) Ibid., 182, 314 참조, 뿐만 아니라 현재까지 예레미야 1장의 쿨란 사본은 발견되지 않았다.

12) A. R. P. Diamond, “Jeremiah’s Confessions in the LXX and MT: A Witness to Developing Canonical Function?”, *VT* 60 (1990), 33-50은 시적인 고백록의 경우 E. Tov, “Some aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah”, P. -M. Bogaert, (ed.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, BRThL 54 (Leuven: Leuven University Press, 1981), 146-167과 동일지자, “The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of its Textual History”, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Leiden et al.: Brill, 1999), 363-384의 두 편집본설을 수용변형하면서 칠십인역과 MT의 대본이 동일했을 것으로 추정하고 제의적 집단적 경향의 칠십인역은 그에 맞지 않는 것을 삭제하고, 개인적 탄식시적 경향의 MT는 그 경향을 강화한다는 입장을 보인다. 칠십인역의 히브리 성서 대본이 더 짧고 더 우월하다고 보는 입장에 대해서는 S. Soderlund, *The Greek Text of Jeremiah. A Revised Hypothesis*, JSOTSup 47 (Sheffield: Sheffield Press, 1985) 참조하고 적어도 MT의 일부는 칠십인역을 전제하고 그것이 던진 물음에 답한다고 주장함으로써 두 편집본설을 뒷받침하는 입장에 대해서는 B. Gosse, “The Masoretic Redaction of Jeremiah: An Explanation”, *JSOT* 77 (1998), 75-80 참조.

십인역에서와 마찬가지로 모두 여격(dative)으로 옮겨지고 있다. 이로써 예레미야는 요새화된 성읍과 철기둥 및 놋성벽과 동일시된다. 알-전치사 어구도 ㄴ-전치사 어구들과 마찬가지로 동사와 연관되고 있다. “...너를...이 되게 하였은 땅 위에 세우고 ...에 **맞게 하였다**.” 칠십인역과 불가타역의 이러한 본문 이해는 한글 역본들을 포함해서 현대의 역본들에서도 그 자취를 찾아볼 수 있다.

현대불어성서(BFC)는 칠십인역과 같고,¹³⁾ 영어 새예루살렘성서(NJB)와 독일어 개정루터역 성서(LUT)는 불가타역과 같다.¹⁴⁾ 표준새번역과 그 밖의 다수 영어 역본들은 불가타역에 가깝지만 ㄴ 앞의 세 ㄴ을 모두 목적격 표시로 간주한다는 점이 다르다.¹⁵⁾ 이처럼 모든 역본들이 이해와 표현의 차이에도 불구하고 비유적이든 직접적이든 ㄴ 앞의 세 ㄴ-전치사 어구들을 모두 예레미야와 연관시킨다는 점에서 공통적이다. 반면에 ㄴ-전치사 어구에 대한 이해는 현대의 모든 역본들이 땅에 대한 언급을 유지하고 있지만 그 방식은 칠십인역에 더 가깝다. 그 뒤의 ㄴ-전치사 어구들이 그것을 계속 이어가고 있는 것으로 이해하기 때문이다.

그런데 MT의 18절은 비록 산문이지만 다음과 같은 구조로 되어 있다.

וַאֲנִי הִנֵּה נִתְמַדְד הַיּוֹם לְעִיר מִבְּצָר וּלְעַמּוּד בְּרִזָּל וּלְחַמּוֹת נְחֹשֶׁת עַל-כָּל הָאָרֶץ
 לְמַלְכֵי יְהוּדָה לְשָׂרֵיהָ לְכַהֲנֵיהָ וּלְעַם הָאָרֶץ:

특히 상반절과 하반절이 모두 ㄴ-전치사로 끝난다는 점이 눈길을 끈다. 비록 전치사의 차이 때문에 형식적 평행에 머문다 해도 평행구조가 그 때문에 한층 더 뚜렷해지는 것은 분명하다. 생략된 부분은 평행구절들의 동등성을 시사한

13) 공동번역(개정판)이 여기에 속한다.

렘 1:18 유다의 임금이나 고관들, 사제들이나 지방 유지들과 함께 **은 나라가 달려들어**도 내가 오늘 너를 단단히 방비된 성처럼, 쇠기둥, 놋담처럼 세우리니,

14) 개역(개정)과 불어 예루살렘성서 (FBJ)와 영어 새미국표준성서(NAS)도 여기에 속하는 것으로 볼 수 있다.

렘 1:18 보라 내가 오늘 너를 **그 은 땅**과 유다 왕들과 그 지도자들과 그 제사장들과 그 **백성 앞에**

견고한 성읍, 쇠기둥, 놋성벽이 **되게 하였은**즉

15) 표준새번역이 여기에 속한다.

렘 1:18 그러므로 내가 오늘 너를, 튼튼하게 방비된 성읍과 쇠기둥과 **놋성벽으로 만들어**서,

이 나라의 모든 사람, 곧 유다의 왕들과 관리들에게 맞서고, 제사장들에게 맞서고, 땅의 백성에게 **맞서도록** 하겠다.

또한 미국표준성서(ASV), 유대출판공회역(JPS), 유대출판공회역 타나카(TNK), 새개역표준성서(NRSV), 흠정역(KJV), 불어공동번역성서(TOB) 등이 여기에 속한다.

다. 그렇다면 **לַ**-전치사 어구 앞의 **ל**와 그 뒤의 **ל**는 동일한 기능을 수행할 가능성이 더 커진다. 따라서 앞의 **ל**도 여격(dative)으로 읽고자 한다. 이것은 앞의 비유적 표현들이 예레미야와 관련된 것이 아니라 뒤에 구체적으로 언급된 자들의 특성을 나타내는 것임을 의미한다.

‘나는’¹⁶⁾ 오늘 너를 요새화된 성읍과 철기둥과 놋성벽에 맞서 온 땅 위에 세운다.

유다 왕과 그 고관들, 그 제사장들과 땅의 백성들에게 맞서.

이를 다시 우리 말 어순에 따라 바꿔 말한다면 다음과 같이 될 것이다.

→ ‘나는’ 오늘 너를 요새화된 성읍과 철기둥과 놋성벽,
곧 유다 왕과 그 고관들, 그 제사장들과 땅의 백성들에게 맞서
온 땅 위에 세운다.

여기서 ‘온 땅 위에’는 예레미야가 홀로 저 강하고 고집센 유다의 지배 세력들 모두와 맞서야 함을 상징하는 것으로 이해된다.¹⁷⁾

이러한 번역이 정당한가를 먼저 비유적 표현들의 용례들을 따라 따져보고, 그 다음에 다시 이 구절을 14-19절의 맥락에서 살펴봄으로써 그 정당성을 뒷받침하고자 한다.

2. 비유 이해

쇠기둥은 여기에만 나오는 독특한 표현이며¹⁸⁾ 놋성벽은 이 구절과 의존관

16) 아래 13-14쪽 참조.

17) 불가타역이 이러한 이해에 가까울 것이다.

18) G. Fischer, “Ich mach dich ... zur eisernen Säule” (Jer 1:18), *ZKTh* 116 (1994), 447-450은 예레미야를 더 견고하고 더 좋은 성전 대체물로 간주한다. 이를 위해 그는 렘 52:21-23이 왕하 25:17보다 자세하게 보도하는 불탄 성전의 ‘남은’ 두 놋기둥을 성전의 상징으로 간주한다. 그리고 렘 28:10.13에서 나무 명에 쇠 명으로 바뀌는 것과 관련하여 렘 1:18은 52장의 놋기둥을 쇠기둥으로 대체한다고 주장한다. 예레미야가 바로 그 놋기둥이므로 그는 성전을 대체하며 더 나아가 파괴될 수 없는 것이라는 결론을 그로부터 이끌어낸다. 그러나 렘 52:17(=왕하 25:13)은 놋기둥이 그러한 상징이 될 수 있을 만큼 긴 시간이 지난 다음에 해체되는 것이 아님을 보여준다. 성전 현관 앞에 세워진 두 놋기둥의 이름 야긴과 보아스는 각각 “그(=야훼)가 세우시리라”와 (נִצְנִיךְ לְיָיָהּ)로 읽으면) “그에게 힘이 있다”를 뜻하므로(왕상 7:21), 그것들의 해체를 따로 보도하는 까닭은 그것이 야훼의 성전 포기를 최종적으로 확인하는 상징이기 때문이라고 볼 수 있다. 야훼의 소유와 보호 능력을 그것들이 상징한다면, 그

계에 있는 렘 15:20에 한 번 더 나온다. 따라서 이 비유적 표현들에 대한 이해는 일차적으로 ‘요새화된 성읍’ 이해에 달려 있다.

‘요새화된 성읍(들)’은 여호수아 19:29; 열왕기하 3:19; 17:9; 18:8; 시편 108:11[H 108:10]에서 볼 수 있다. 그러나 그것들은 비유적으로 사용되는 것이 아니라 두로 같은 실제 성읍들을 가리킨다. 그 가운데 열왕기하 3:19는 아무리 견고한 성읍이라도 야훼 앞에는 아무 것도 아님을 말한다. 또한 מִבְּצָר은 홀로 사용되어 요새(화된 성읍)를 의미하기도 한다.¹⁹⁾ 사실적으로 사용된 מִבְּצָר נִבְּצָר נִבְּצָר 나 עיר מִבְּצָר는 문제의 비유를 이해하는 데 별로 기여하지 못한다. 그러나 렘 6:27은 예외다. 본문을 고치지 않고 있는 그대로 읽는다면²⁰⁾ עָמִי מִבְּצָר는 넓은 의미의 동격(Apposition)으로 볼 수 있을 것이다.²¹⁾

בְּחֹן נִתְתִּירָה בְּעַמִּי מִבְּצָר וְחָרַע וּבְחַנְתָּ אֶת־דְּרָכֶם

나는 너를 요새화된/요새 같은 내 백성 가운데 검사관으로 너를 보냈다/세웠다.

(이는) 네가 그들의 길을 알고 검사하도록 (하기 위함이었다).

이렇게 읽는 것이 허용된다면 그 본문의 의미는 작지 않다. 그것은 이스라엘과 예레미야의 관계가 요새와 망대의 관계임을 말하는 한편 이스라엘이 מִבְּצָר로 비유될 수 있는 단서를 제공한다는 점에서 그렇다. 그뿐만 아니라 그 다음에 이어지는 28절은 그렇게 묘사된 이스라엘이 반역과 비방을 일삼는 자들이라고 규정하며 이스라엘을 다시 놋과 철에 비유한다. 6:27-28은 1:18이 수식어로 사용한 요새와 철과 놋을 독립적으로 사용한다는 점에서 그것과 다르다. 그러나 그 말들이 바로 이스라엘의 성격을 규정한다는 점에 주목해야

것은 재료와 관련된 것일 수 없다. 이것은 나무 멩에를 쇠멍에로 바꾸는 것을 토대로 이 표현을 이해하는 시도가 정당화되기 어려움을 뜻한다. 따라서 예레미야를 성전의 대체물로 보는 해석은 근거가 없다고 해야 할 것이다.

19) 민 32:36; 수 19:35; 삼상 6:18; 삼하 24:7; 왕하 10:2; 사 17:3; 렘 6:27; 34:7; 암 5:9; 합 1:10. 그 가운데 암 5:9는 왕하 3:19와 같은 내용을 다룬다 (합 1:10도 참조). 렘 6:27에 대해서는 위 참조.

20) HALOT 148 IV בצר pi pt (금 분석자)로 고쳐서 בחון과 평행 또는 주해로 읽을 것을 제안한다. 그러나 이것은 비유의 가능성을 보지 못한 때문일 것이다.

21) 그러한 가능성에 대해서는 Ges.-K. § 131 p-r 참조. 특히 מִבְּצָרָה (겔 16:27), מְעוֹן הָיִל (삼하 22:33. 이와 구문이 시 18:33에서 다른 הָיִל은 부사적 목적격으로 나온다), מִבְּצָרָה (겔 24:13),

הַבְּלָתוֹ חֹב (겔 18:7)도 참조. 칠십인역은 מִבְּצָר을 수식어로 바꿔 옮기고 있다: ἐν λαοῖς δεδοκιμασμένοις.

한다. 1:18은 과연 이와 상반된 방식으로 그 말들을 사용하면서 예레미야에게 적용하고 있는 것일까?

‘요새화된 성읍’이 가질 수 있는 또 다른 의미는 간접적이지만 **מִבְּצָר**와 한 어휘장(Wortfeld)을 구성하는 **בְּצָר**의 수동태 분사형 **בְּצוּר**에 기대어 추적해볼 수 있다.²²⁾ 이것은 예레미야 1:18과 의존관계에 있는 15:20의 **נִחַשְׁתָּ בְּצוּרָה לְחַיִּימוֹת** 때문에 허용될 것이다(이 구절에 대해서는 아래 참조). 호세아 8:14는 유다가 ‘견고한 성읍들’(עָרִים בְּצוּרוֹת)을 건축한 것을 가리켜 야훼를 잊은 행태라고 고발한다. ‘견고한 성벽’(חֹמֶה בְּצוּרָה)은 신명기 28:52에서 사람들이 의지하는 안전장치를 나타내고, 이사야 2:15에서는 다른 여러 가지 말들과 함께 인간의 교만을 상징한다(사 2:12-17 참조). 특히 에스겔 21:20[MT 21:25]에서는 바벨론의 침공 앞에 서있는 예루살렘이 그 말로 표현된다(겔 21:18-27[MT 21:23-32] 참조)²³⁾. 반면에 이사야 26:1은 그 말을 야훼에 대해 사용하며 그의 구원을 나타낸다. 이처럼 그 말은 비유적으로 사용될 때 사람과 하나님에 대해 서로 다른 방식으로 나타나고, 따라서 개인에게 이를 적용하는 것은 무리일 것이다.²⁴⁾ 그리고 그 말이 사용되는 중요한 문맥은 심판임을 지적해 두어야 할 것이다(사 27:10; 겔 36:35; 습 1:16도 참조).²⁵⁾

이러한 어휘 사용례들은 예레미야 1:18의 이해에 직접적인 해결책을 마련해주는 것은 아니지만 적어도 그러한 말들이 예레미야를 가리키는 것으로 보는 해석전통에 물음표를 던지도록 만들기에는 충분하다. 이는 예레미야 15:20에서 확인될 것으로 기대된다. 그 의미와 기능을 파악하기 위해 이 구절을 그것이 놓인 문맥 안에서 살펴보고자 한다.

3. 예레미야 15:20

이 구절을 포함하는 예레미야 15:19-21은 10-18절에 나오는 예레미야의 두

22) **בְּצָר** III nif: 접근하기 어렵다, 불가능하다 (창 11:6; 욥 42:2). pi: 접근할 수 없게 만들다(사 22:10; 렘 51:53).

23) 시 31:21 [MT 31:22]의 **מְצוּר מְבִיעֵר**도 참조. 예루살렘을 지칭하는 그 말은 야훼가 구원을 베푸는 장소로 언급된다.

24) 잠 25:28은 마음을 절제하지 못하는 사람을 무너져 성벽이 없는 성읍에 비유한다(렘 20:16도 비교).

25) 미 5:11 **וְהָרְסוּ עָרֵי אֶרֶץ וְהָרְסוּ קְלַמְבֻצָּרָיִךְ**과 습 9:3 **זָר מְצוּר לָהּ**도 참조.

가지 탄식에 대한 야훼의 두 가지 답변이다.²⁶⁾

예레미야 15:10-21의 사역과 구조

10 나의 어머니여,
당신이 나를 온 세계와 맞서 다투는 자와 싸우는 자로 낳았으니
(그것은) 내게 저주입니다,
나는 꾸어주지도 않았고 (사람들이) 내게 꾸지도 않았는데²⁷⁾ 모두
나를 저주합니다

11²⁸⁾ 그렇습니다,²⁹⁾ 야훼여, 참으로 나는 선을 위해 당신을 섬겼고³⁰⁾

26) P. Craigie, 『예레미야 1-25』, 382는 11-14절을 10절의 탄식에 대한 응답으로 간주한다. 이것은 본문을 다르게 재구성하기 때문이다.

27) 채권자와 채무자 비유는 예레미야가 세상과 다투는 모습을 채무자를 뒤흔치고 채무자의 원성을 낳는 채권자에 빗대고 있다.

28) 현재 형태의 11절 MT 본문은 다음과 같이 옮겨진다.

야훼가 말씀하셨다

나는 참으로 선을 위해 너를 ‘놓아주었고’/강하게 하였고

재난의 때나 환난의 때에 적이 너에게 **간구하게** 했다.

칠십인역은 야훼를 호칭(δέσποτα)으로 읽는다는 점에서 위의 번역과 동일한 흐름을 보인다. 한글성서들 가운데 공동번역이 이러한 입장을 취한다. **גַּאֲוֹנִי**(hi)를 ‘간구하게 하다’로 옮기는 것에 대해서는 아래 각주 29 참조.

29) 11절은 현재 10절의 예레미야의 탄식에 대한 야훼의 답변으로 되어 있다(맹세 형식을 빈 야훼의 확언에 대해서는 *Ges.-K.*, § 149b 참조). 그것은 그 자체로서 의미가 없는 것은 아니지만, 15절을 포함하는 문맥에서는 본문 변경의 의혹을 불러일으킨다. 이 구절 첫머리의 **וְהָיָה לְךָ**가 전제하는 목적어는 그 앞에 있어야 하고 또 그 다음 간구의 타당성을 제시하기 위해 꼭 필요하다. 그런데 12-14절이 이를 할 수 없는 것은, 이야기 논리의 관점에서 볼 때, 그 목적어의 내용이 그 다음 간구를 정당화할 수 있는 예레미야의 행적이어야 하기 때문이다. 10절에서 15절로 바로 이어질 수 없는 것도 마찬가지로 이유 때문이다. 또한 바로 그 이유들 때문에 탄식과 간구 사이의 11절은 본래의 것이 아니고 본문 변경 때문에 본래의 기능을 잃은 것으로 판단된다. MT와 역본들이 다양한 대안들을 제시하는 것도 그 때문일 것이다 (아래 각주 27 참조). 11절 첫머리의 **וְהָיָה לְךָ**를 **וְהָיָה לְךָ**으로 고쳐 읽는다(칠십인역의 *γένειτο δέσποτα* 비교). 이로써 그 이하 문장의 주어는 야훼에서 예레미야로 바뀌고, 15절은 바로 이러한 11절에 무리 없이 이어진다. 11절의 본문 변경은 12-14절의 이차적 삽입과 연관된 것으로 보인다. J. Kiss, “Die dritte Konfession Jeremias (Jer 15:10-21)”, H. Klein, B. W. Köber und E. Schlarb, (Hgg.), *Kirche-Geschichte-Glaube. Freundesgabe für Hermann Pitters zum 65. Geburtstag* (Erlangen: Martin-Luther-Verl. 1998), 42-53, 42.44 참조.

15절을 14절에 이어 읽어야 한다는 입장에 대해서는 F. D. Hubmann, *Untersuchungen zu der Konfessionen Jer 11,18-12,6 und Jer 15:10-21*, FzB 30 (Würzburg: Echter Verlag, 1978), 273-274 참조. 그는 다가올 심판을 야훼가 분명 가장 잘 알고 있음을 예레미야가 인정하는 것이라고 주장한다. 그렇지만 그것은 그 심판이 야훼에 의한 것이 아닐 때 할 수 있는 말일 것이다. 하지만 렘 1:11-19는 이미 그 심판을 야훼가 불러들이는 것으로 선언한다.

30) 소마소라(Mp)는 **וְהָיָה לְךָ**(Kt: Bibleworks의 모음 표기는 BHS와 다르다)를 **וְהָיָה לְךָ**(Qr)로 고쳐

참으로 재난의 때나 환난의 때에 적을 위해 당신에게 간절히 간구했습니다.³¹⁾

12 그가 철이라 한들 북방의 철과 놋을 꺾을 수 있으랴?³²⁾

13 나는 네 재산과 네 보물을 약탈당하게 내주리라³³⁾
값 때문이 아니라 네 모든 죄 때문에 네 모든 국경 안에서 (그리하리라)

14 내가 (너를) 네 적과 함께 내가 알지 못하는 땅으로 가게 하리라.
참으로 내 코에서 불이 타올라 너희 위에 붙게 될 것이다.³⁴⁾

15 야훼여 당신께서 아시오니³⁵⁾

나를 기억하시고 돌아보소서 나를 박해하는 자들에게 보복하소서

오래 참으시다가 (결국) 나를 데려가지 마소서³⁶⁾

당신 때문에 내가 부끄러움 당하고 있음을 아소서

16 (내가) 당신의 말씀을 만나 먹으니

읽는다. 이와 달리 타르쿰(Tg)과 불가타(Vulg)는 그것을 קָרַחְתִּי 로 고쳐 읽는다. Kt는 ‘견고하다’는 뜻의 아람어 קָרַח 에서 유래된 것으로 간주되거나 Qr의 어근 קָרַח 1의 변형으로 설명된다. 여기서는 BHS의 제안을 따라 קָרַחְתִּי 로 읽고자 한다. HALOT, 1652-1653도 그 입장을 지지한다. H. -J. Hermission, “Jeremias dritte Konfession”, ZThK 96 (1999), 1-28, 3도 참조.

31) 사 53:6b의 $\text{לֹא אָתָּא בּוֹ אֵת הַכּוֹנֵן עָלָיו}$ 는 이와 동일한 구문이지만 목적어가 ‘사물’이라는 점이 다르다. 이에 대해 HALOT, 910은 “to let something hurt someone”이라는 풀이를 하는 반면에 목적어가 사람인 렘 15:11에 대해서는 “to intercede with you(אָתָּא) for (בְּ) the enemy”라는 해석을 제시한다. 후자는 적을 위한 intercede 행위를 야훼의 행위로 보기 어렵게 만든다. 야훼가 적을 위해 예레미야에게 좋게 말해 준다/중보한다는 것은 상상하기 어렵기 때문이다. 여기서 $\text{בְּ} \text{קָרַחְתִּי}$ (hi)는 기본형(qal)과 동일하게 “plead with someone on behalf of someone”의 의미로 쓰이는 것을 생각해 볼 수 있다. G. Fischer, *Jeremia 1-25*, 503은 ‘(우연히) 마주치다, 만나다’는 기본형(qal)의 의미를 출발점으로 하여 단지 야훼가 예레미야의 적들로 하여금 그를 만나게 하였다는 것으로 해석한다. 이것은 그 만남이 적대적인 것인지 도움을 청하려고 하는 것인지에 대해 질문하게 만든다. J. Kiss, “Die dritte Konfession Jeremias”, 42도 동일한 번역을 제시한다.

32) 현재 형태의 본문에서 앞의 לֹא יִשְׁבַּח 은 주어로 이해될 수도 있다. 그러나 그것을 주어와 동격으로 이해하고 양보의 의미로 파악하는 것이 보다 적절할 것이다.

33) 야훼가 직접 적에게 이인칭 단수와 복수 이인칭으로 말을 건네는 13-14절은 문맥에서 동떨어져 있다. 이것은 렘 17:3-4에서 기원한 것으로 추정된다. 이에 대해서는 H. -J. Hermission, “Jeremias dritte Konfession”, 4 참조.

34) 야훼의 분노와 심판에 대한 비유적 언급이다. 그 점에서 심판을 견딜 수 없음을 수사학적 질문으로 표현하는 12절과 짝을 이룬다.

35) 위의 각주 29 참조. A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context. Scenes of Prophetic Drama*, JSOTsupp. 45 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 72는 이 어구를 편집구로 간주한다. 그러나 그러한 어법의 가능성은 수 22:23에서 찾아볼 수 있을 것이다.

36) 죽음의 의미로 사용된 ‘데려 가다’에 대해서는 시 102:24 참조.

- 당신의 말씀은 내게 기쁨이 되고
내 마음의 즐거움이 되었습니다.
당신의 이름이 내 위에 불립니다, 만군의 하나님 야훼여!³⁷⁾
- 17 나는 조롱하는 자들의 모임 가운데 앉아 즐거워하지 않았고
당신 손 앞에 홀로 앉았습니다.
당신이 나를 분노로 채우셨기 때문입니다
- 18 어찌하여 내 고통이 계속되고 내 상처는 낫지 않고 치료되지 않습니까?
(어찌하여) 당신은 내게 정말 속이는 시내, 믿을 수 없는 물 같으
럽니까?³⁸⁾
- 19 그래서³⁹⁾ 야훼께서 이렇게 말씀하셨다.
내가 만일 돌이키면 내가 너를 돌아오게 하고 너는 내 앞에 서리
라.
내가 만일 귀한 것을 말하고 헛된 것에서 떠나면 ⁴⁰⁾ 내가 내 입
같이 되리라.⁴¹⁾
- 그들이 네게 돌아오리라.⁴²⁾ 그러나 너는 그들에게 돌아가지 말라.
- 20 내가 오늘 너를 이 백성 곧 견고한 놋성벽에 맞서 세운다.⁴³⁾
그들이 네게 싸움 걸지라도 너를 이기지 못하리라

37) 같은 형식의 표현으로 “그 위에서 내 이름이 불리는 집”(렘 7:10, 11, 14, 30; 32:34; 34:15; 왕상 8:43)이 있다. 그 밖에 이스라엘(렘 14:9; 신 28:10; 사 63:10; 대하 7:14)과 예루살렘(렘 25:29)도 동일한 방식으로 표기된다. 그러나 그러한 예들과 본문의 차이는 본문이 ‘나’를 설명하며 ‘그 위에서 야훼의 이름이 불리는 나’로 말하지 않는다는 데 있다. 따라서 예레미야의 말은 그가 야훼에게 속해 있다는 자의식의 표현이라기보다(박동현, 『예레미야 I』, 329, 535 참조) 사람들이 그와 관련하여 긍정적이든 부정적이든 야훼의 이름을 부른다는 사실에만 초점을 맞춘 것일 수 있다. 그렇다면 그것은 시 22:6-8; 42:10에서처럼 적들이 야훼와 그의 관계를 빌어 조롱하거나 렘 17:15의 경우처럼 심판예언의 지연에 대해 빈정거리는 뉘앙스를 내포할 수도 있다(또한 시 71:11도 참조). 적어도 그러한 가능성은 배제되지 않는다.

38) 야훼가 속였다는 탄식에 대해서는 렘 4:10 참조.

39) ¹⁷는 일반적으로 결론을 이끌기 때문에 그것으로 시작되는 사자공식구는 19a절의 도입부로는 적절치 않아 보인다. 아마도 야훼가 18b절의 불평 때문에 19절의 발언을 한 것으로 보고 그 말을 사용한 것 같다.

40) 전치사 ¹⁷은 여기서 분리(from ~ away)의 의미를 갖는다.

41) 18절의 ‘속이는 시내 같다’와 비교.

42) 그들은 야훼에게 돌아오는 것이 아니므로 그들의 돌아옴은 회개의 의미로 이해되지 않는다. 이것은 19b-20aa절과 19aa절의 행위 비교에서도 확인된다(아래 참조).

43) 칠십인역과 불가타역은 렘 1:18에서와 같은 방식으로 본문을 각각 번역한다. 그러나 칠십인역의 경우 1:18의 ὡς τεῖχος χαλκοῦν ὄχυρόν과 달리 여기서는 ὡς τεῖχος ὄχυρόν χαλκοῦν로 되어 있다. 이러한 어순의 차이 때문에 여기서는 ὄχυρόν을 1:18에서처럼 분리시켜 따로 읽을 가능성이 없다.

왜냐하면 내가 너와 함께 있으면서 너를 돕고 너를 건질 것이기 때문이다.

야훼의 말씀이다

21 내가 너를 악한 자의 손에서 건지고 폭력자들의 손아귀에서 구원하리라

이 본문은 AA'B'B의 구조를 보인다.⁴⁴⁾

I) A: 10-11.15aα절(탄식과 간구)⁴⁵⁾ <> B: 19b-21절(응답)

II) A': 15aβb-18절(간구와 탄식) <> B': 19a절(응답)

그리고 AA'는 또다시 일종의 교차법적으로 짜여져 있다.

A: (싸움꾼 운명에 대한) 탄식 / (자신의 정당한) 행위 / (박해로 인한) 간구

A': (죽음의 위기와 수치로 인한) 간구 / (자신의 정당한) 행위 / (야훼의 무관심에 대한) 탄식

여기서 예레미야가 당하는 수치와 죽음의 위기는 넓게 보아 박해와 무관하지 않다. 그런 점에서 AA'는 연속적이다. 또한 19aα절(B')과 19b-20aα절(B)은 서로 짝을 이루는 일련의 행위들로 야훼와 예레미야, 예레미야와 유다의 관계를 대비시키고 있다.

19a α 절: 돌아오다-돌아오게 하다-앞에 서다

19b-20a α 절: 돌아오다-돌아가지 말라-맞서 세우다

이것은 동시에 20aα절이 19b절과 함께 의미 단락을 구성하고 있음을 뜻한다.

I과 II의 이같은 구조적 내용적 연관에도 불구하고 양자는 구별되는 점이 있다. I은 간구를 뒷받침하기 위해 자신의 행위를 말한다며, II는 자신의 행위를 밝힘으로써 자신의 고통스러운 처지를 더 뚜렷하게 부각시키고 야훼에 대한 실망이 괜한 것이 아님을 강변한다. 더 나아가 야훼의 약속이 조건적(□□)이라는 점도 구별된다. 이것은 예레미야의 확언(□□)으로 이해된 11절과

44) A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context. Scenes of Prophetic Drama*, 68-69도 전체적으로 이와 비슷한 구조를 제시한다.

45) 12-14절에 대해서는 위의 각주 29 참조.

대비되며 현재 그의 좌절상태를 전제한다. 그리고 그 약속은 탄식 내용이 아니라 예레미야로 하여금 그렇게 탄식하도록 만든 그의 내적 상태 곧 야훼에 대한 실망을 대상으로 한다. 그러나 그 약속은 실망의 원인을 제거하는 데 있지 않다는 점에서 예레미야의 간구에 상응하는 응답이 아니다. 그것은 야훼의 개입을 말하지 않고 단지 과거와 같은 야훼와 그의 관계로 돌아가도록 반성을 촉구할 뿐이다. 따라서 응답은 형식상의 응답이며 오히려 그의 간구에 대한 실질적인 거부라고 할 수 있다. I에 대해서도 동일하게 말할 수 있을까?

예레미야의 보복 간구는⁴⁶⁾ 그가 선포한 심판의 지연과 그에 대한 이스라엘의 적대적 반응을 전제로 한다(렘 17:5 참조). 이에 대해 야훼는 그들이 돌아올 것을 말한다. 그러나 그것이 회개가 아님은 그 다음에 계속되는 야훼의 말에서 짐작할 수 있다. 예레미야가 그들에게 돌아가는 것을 금지하고 오히려 그들에게 맞서도록 하리라는 것이 보복 간구에 대한 야훼의 답변이다. 10절에서 예레미야는 온 세상과 맞서 싸워야 하는 자신의 운명에 대해 탄식한다. 그런데 야훼의 그와 같은 답변은 그의 그러한 삶의 과정이 변함없이 계속되어야 함을 뜻한다. 예레미야가 맞서야 하는 그의 민족은 여전히 그에게 싸움을 걸 수도 있다. 이에 대한 야훼의 동행과 도움 및 구원 약속도 새로운 것이 아니다. 그것은 그가 소명 받을 때 야훼가 그에게 약속한 것과 다르지 않다(렘 1:7-8). 이렇듯 I과 II는 처음 관계의 복원을 지향한다. 여기서 볼 수 있는 예레미야의 과거와 현재 그리고 미래 모습은 ‘접근조차 하기 어려운’ 요새처럼 강한 자의 모습이 아니다. 자신의 간구를 실질적으로 거부당한 예레미야는 오직 야훼가 그와 함께 하리라는 약속만 의지하고 다시 그의 길을 결정해야 하는 기로에 서있다. 예전처럼(17절) 그는 홀로여야 하고 이를 벗어나기 위해 그들에게 돌아가 그들과 연합해서는 안 된다.⁴⁷⁾ 20절에서 ‘그들’은 그의 ‘민족’으로 확대된다. 그러나 이것이 문헌비평의 이유는 되지 않는다.⁴⁸⁾ 야훼가

46) G. Fischer, *Jeremia 1-25*, 507은 예레미야의 보복 또는 보상 간구를 그를 위해 정의를 세우는 것, 다시 말해 적극적인 복수의 의미가 아니라 그의 권리를 세워주는 것이란 의미로 이해한다. 그런데 예레미야가 박해를 당한다면, 그것은 그가 위탁받은 심판 예언의 실현이 지연되기 때문이다. 따라서 그의 권리를 세워주는 것이 그 심판의 실현을 내용으로 한다면, 그의 보복 요구는 사적이거나 개별적인 것이 아니라 이를 포함하는 전체적인 것으로 볼 수 있다 (이에 대해서는 W. H. Schmidt, “Jeremias Konfessionen”, *JBTh* 16 (2001), 3-24, 특히 12-15와 각주 64 참조). 그러나 ‘박해하는 자들에게’라는 말은 보복 실현의 방법에 초점을 맞추는 것이 아니다. 그것은 야훼에게 맡겨져 있다. 그렇다면 그 말은 그 요구의 사적인 성격을 드러내는 것이 아닐까?

47) J. Kiss, “Die dritte Konfession Jeremias”, 52-53 참조.

예레미야에게 위탁한 예언이 그를 둘러싼 일부 사람들만 겨냥한 것일 수 없기 때문에 ‘그들’을 ‘이 백성’으로 다시 표현하는 것은 충분히 가능한 일이다. 그렇다면 לְחֹמֹת נְהִישֵׁת בְּצוּרָה에서 לְעַם הַזֶּה לְחֹמֹת נְהִישֵׁת בְּצוּרָה를 예레미야와 연관짓는 것은 무리다. 따라서 생각해볼 수 있는 남은 다른 문법적 가능성은 그것이 הַזֶּה לְעַם를 부연 설명하는 동격이라고 보는 것뿐이다. 그렇게 읽는 것은 단지 문법적 해결책에 불과한 것이 아니라 문맥에도 잘 부합한다. 그 어구는 왜 야훼가 예레미야에게 응답하면서 그에게 돌아오는 이스라엘에게 돌아가지 말라고 하는지, 왜 야훼가 예레미야를 그들에게 맞서 세우려고 하는지 그 이유를 설명해준다. 뿐만 아니라 그것은 예레미야가 ‘이 백성’과 맞서며 오직 야훼의 동행 약속에만 의지해야 하는 이유를 밝혀주기도 한다. 오직 야훼와의 연합을 위해서다. 따라서 그 어구를 예레미야와 관련지어야 할 이유가 전혀 없다. 이차적 확대의 일부인 12절이 예레미야의 적을 ‘철’이라고 했다면, 이는 또한 위에서처럼 읽은 20절과 궤를 같이 하기 때문에 그 어구를 그렇게 읽으려는 시도는 지지받을 수 있을 것이다. 예레미야 15:20과 1:18은 그 방향이 어떻든 간에 서로 의존관계에 있음이 오래 전부터 인정되어 왔다.⁴⁹⁾ 이는 예레미야 15:20을 위와 같이 읽어야 한다면, 예레미야 1:18도 그렇게 읽어야 함을 의미할 것이다.

4. 예레미야 1:14-19

13절의 ‘남쪽으로 기울어진 끓는 물술’ 환상에 이어지는 14-19절은 14-16절의 환상 해설과 17-19절의 예레미야 파견으로 나뉘지고,⁵⁰⁾ 전자는 현재 후자의 배경 역할을 한다. 14-16절 본문은 다음과 같이 옮겨진다.

48) F. D. Hubmann, *Untersuchungen zu der Konfessionen*, 204, 291-293 참조. 문헌비평적 판단의 근거는 아마도 이 본문을 ‘이 백성을 위해 ...으로 세웠다’로 이해하기 때문일 것이다. 그러면 그것은 심판의 문맥과 상충되기 때문이다. 이러한 해석에 대해서는 J.-P. Sternberger, “Un oracle royale à la source d’un ajout rédactionnel aux ‘confessions’ de Jérémie: hypothèses ’se rapportant aux ‘confessions’ de Jérémie XII et XV”, *VT* 36 (1986), 462-473, 특히 469-471과 S. Hermann, *Jeremia*, 84와 아래 각주 57도 참조.

49) H.-J. Hermission, “Jeremias dritte Konfession” 15와 각주 45. 렘 1:18이 렘 15:20에 의존한다는 입장에 대해서는 A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context*, 69-72 참조.

50) 16절의 w^e-AK 형식은 15절의 hinnî-분사형 + w^e-AK(2회)에 이어지며 다시 야훼의 행위를 나타내기 때문에 17절보다는 15절과 함께 단락을 구성하는 것으로 간주한다.

예레미야 1:14-16 사역

- 14 야훼께서 내게 말씀하셨다. 북방으로부터 재앙이 이 땅의 모든 주민들에게 **밀려오리라**.
- 15 자, 내가 북방 나라들의 모든 **민족들을**⁵¹⁾ **부르면**⁵²⁾ -야훼의 말이다- 그들이 와서 예루살렘 성문들 **앞에** 또 그 사방 모든 성벽과 유다 모든 성읍들을 **향해**⁵³⁾ 각각 자리 잡으리라.
- 16 (그때) 나는 그들의 모든 죄악에 대해 그들에게 내 판결을 선고하리라. 그들이 나를 버리고 다른 신들에게 분향하고 자기 손으로 만든 것들에게 절한 것(에 대해 그리하리라.)

14-16절은 13절 환상의 내용을 밝히는 14절과 그것을 다시 자세하게 설명하여 신학화하는 15-16절로 나뉘진다.⁵⁴⁾ 16절의 ‘그들’은 지시 대상이 모호해 보이지만 14-15절은 ‘그들’을 ‘이 땅의 모든 주민들’ 곧 유다 사람들로 읽게 한다. 그러면 15-16절의 행위 연쇄 ‘(야훼:) 부르다-(북방 민족:) 오다-자리잡다-(야훼:) 선고하다’는 야훼가 소집한 군대들이 유다로 진군하여 성읍들을 포위하고 야훼가 최고사령관으로서 유다에게 최후 통첩하는 모습을 연상케 한다(렘 2:9; 21:5,13; 34:17; 50:31도 참조). 유다와 예루살렘 멸망의 근본적 동기는 국제 정치적 역학관계가 아니라 삼중으로 그것도 점층법적으로 표현된 야훼와의 관계 훼손에 있음을 16b절은 분명하게 말한다.⁵⁵⁾ 이것이 북방으로부터 밀려오는 재앙의 실체인 셈이다. 16절의 ‘죄악’과 14절의 ‘재앙’이 모두 **קָטָה**로 표기된다는 것은 그들의 재앙이 그들의 죄에 상응함을 암시하는 일종의 문학적 장치라고 할 수 있다.⁵⁶⁾

이러한 상황을 전제하고 야훼는 17-19절에서 예레미야에게 과제를 부여한다.⁵⁷⁾ 17절 첫머리의 **וְאַתָּה** 형식은 특히 16절의 **וְאַתָּה**-절에서 고발당하는 ‘그

51) 북방 민족에 대해서는 렘 4:6, 13-18; 5:15-18; 6:22-23 참조 (또한 사 5:26-28도 참조).
52) 15절은 북방으로부터 밀려오는 재앙 전 과정을 말하기 때문에 **וְאַתָּה**를 이유로 읽는 것은 적절치 않다.
53) 그 다음에 한글 성서들처럼 동사를 보충하는 것은 16절을 분리시키는 결과를 가져오기 때문에 피하는 것이 좋을 것이다.
54) R. Brandscheidt, “‘Bestellt über Völker und Königreiche’ (Jer 1,10). Form und Tradition in Jeremiah 1”, *TThZ* 104 (1995), 12-37, 17-18은 렘 1:4-19의 기본 층을 분석하며 위와 동일한 입장을 보인다. 그는 또한 15-16절이 정치적 사건의 신학적 측면을 드러내는 것으로 이해한다(32).
55) 그 가운데 ‘자기 손으로 만든 것들에 절한다’는 것은 십계명의 두 번째 계명을 어기는 행위다.
56) G. Fischer, *Jeremia 1-25*, 140.

들'의 반(反)야훼적 행위들과 대비해서 읽을 때 비로소 의미가 있다.⁵⁸⁾ ‘허리 띠를 동여매다’(תַּאזֵר תַּחְתֵּיךָ)라는 것이 ‘싸울 준비하다’를 상징하기 때문에⁵⁹⁾ תַּחְתֵּיךָ도 그와 상응하게 ‘맞서 일어나라’로 새겨질 수 있다.⁶⁰⁾ 야훼가 자신을 버린 이스라엘의 성읍을 향해 심판자로서 있는 것처럼 그는 예레미야도 그의 사자로서 그들에게 맞설 것을 요구한다. 예레미야는 성읍에 맞서 성읍을 향해 성읍 안의 주민들에게 대항해야 한다. 이 점에서 14-16절과 17-19절은 다르지 않다. 다시 말해 성읍은 야훼뿐만 아니라 예레미야와도 맞서 있는 세력의 상징이다. 더욱이 견고한 성읍들은 유다가 의지하는 것으로 비판의 대상이다(렘 5:17). 그런데도 18a절이 예레미야를 성읍에 비유한다고 이해하면,⁶¹⁾ 그것은 매우 어색할 뿐만 아니라 그러한 문맥과도 어긋나는 일이다. 이

57) R. Brandscheidt, “‘Bestellt über Völker und Königreiche’ (Jer 1,10)”, 14-17은 18절을 10절과 함께 포로기 이후의 첨가로 보고 기본 층에서 제외한다. 그는 18a절에 대해서는 일반적인 견해를 수용하지만 그 이하의 5-전치사 어구에 대해서는 ‘...을 위해’로 달리 해석하고, 예레미야는 본래 유다 왕 등에 의해 보호 성벽으로 간주되었을 가능성을 말한다(15). 그러나 그들은 무적의 예레미야 때문에 그때그때마다 좌절을 겪게 되는 반면 경건한 자들에게 그러한 예레미야는 믿음의 실존의 별레이며 동시에 하나님의 계약을 구체화하는 것으로 여겨진다. 바로 여기서 그 비유의 두 가지 기능을 찾는다(34-37). 그러나 야훼가 유다를 향해 심판을 선언하는 맥락에서 18b절의 전치사 5를 예컨대 유다를 ‘위해’로 옹골 수 있는지는 의문이다. 위 각주 48도 참조.

58) J.R. Lundbom, “Rhetorical structures in Jeremiah 1”, *ZAW* 103 (1991), 193-210, 204-205는 이를 야훼의 ‘나’와 대비시킨다. 이는 형식만 놓고 본다면 가능한 일이지만, 야훼가 그와 다른 어떤 것을 예레미야에게 하라고 명령하는 것이 아니기 때문에 야훼와 예레미야는 대립적일 수 없고 따라서 내용면에서는 허용되지 않는다. 15절과 관련해서 말해야 한다면 תַּחְתֵּיךָ는 차라리 ‘그러니 너는’으로 옹골하는 편이 더 나올 것이다.

59) 이에 대해서는 K. Low, “Implications Surrounding Girding the Loins in Light of Gender, Body and Power”, *JSOT* 36:1 (2011), 3-30, 5-7, 18-19 참조. 그는 이를 그가 앞으로 겪을 내적 갈등과 밖으로는 야훼와 그의 백성들 사이의 갈등을 상징하는 것으로 이해한다. 그러나 그것은 14-19절의 직접적인 문맥을 넘어서는 것으로 볼 수밖에 없다.

60) 그러한 가능성에 대해서는 *HALOT*, 1087 참조.

61) 이 비유의 일반적인 이해에 대해서는 특히 W. McKane, a.o., *Jeremiah*, 22 참조. 거기서 ‘견고한 성읍...’은 예레미야가 갖춘 일종의 전투장비들을 나타내는 것으로 이해된다. 그것들은 그가 자기 직무에 순종함으로써 그 사실을 깨닫기만 한다면 자신의 힘이 얼마나 큰지를 보여주는 지표들이다. 이집트 문헌들에서 ‘눅성벽’은 신과 파라오의 보호를 나타낸다는 A. Alt를 인용하여 렘 1:18의 ‘눅성벽’이 어떻게 다른지 언급하기도 한다(이에 대해서는 S. Hermann, *Jeremia*, 81-83 참조). 개인의 자기 방어에 방점이 주어지는 렘 1:18에서 그 비유는 힘과 결단(determination)에 있어서 적들과 대등하고 또 그 이상이어야 한다고 말한다. 그러나 이러한 견해가 야훼의 동행과 도움 그리고 구원 약속에 의지해야 함을 주장하는 렘 1:17-19를 정당하게 평가한 것인지 의심스럽다. J. H. Smit, “War-related Terminology and Imagery in Jeremiah 15:10-21”, *OTE* 11:1 (1998), 105-114, 109-110은 동일한 이집트 문헌에 근거하여 야훼의 지지와 보호를 상징하는 것으로 그 비유를 이해한다. 그러나 ‘너를 견고한 성벽...으로 만들겠다’는 것으로 본문을 새긴다면, 이것은 그러한 이해를 뒷받침하지 않을

러한 난점을 피하려면 견고한 성읍 비유가 18b절의 유다 왕 등에 의해 설명되는 것으로 파악해야 한다. 이렇게 양자를 일종의 동격으로 간주하는 것은 비문법적인 어쩔 수 없는 선택이 아니라 문법적 가능성 안에서 문맥과 일치하는 독법이다. 17b절과 19절이 표현은 다르지만 내용적으로 서로 연관되어 있다는 사실도 17a절과 18절의 동일한 관계를 기대하게 한다. 이것도 18a절이 예레미야를 위한 보호장치를 다루는 것이 아니라 그가 예루살렘과 유다의 지배층에 맞아야 한다는 데 초점을 맞춘다고 보는 것을 지지할 것이다. 그의 안전에 대한 보장은 그의 두려움을 극복하기 위한 장치로 19절에서 비로소 다루어진다. 따라서 1:18과 15:20의 관련 어구는 어순이 서로 반대지만 문법적 관계는 동일하다.

이로부터 17절과 18-19절은 다음과 같이 내용면에서 평행법에 가까운 구조를 보인다고 할 수 있다.

- 17 a 그러나 너는 네 허리를 동이고 ‘맞서’ 일어나
 내가 네게 명령한 모든 것을 그들에게 말하라!
 b 그들과 **대면하는 것**을⁶²⁾ 두려워하지 말라.
 c 그렇지 않으면 내가 너를 그들 앞에서 두려워하게 하리라⁶³⁾
- 18 a' 그러나 나는 오늘 너를 요새화된 성읍과 철기둥과 놋성벽,

것이다. 예레미야 자신이 그러한 자로 묘사된다면, 그는 이미 그러한 자기 보호능력을 가진 것으로 보아야 하기 때문이다. G. Fischer, *Jeremia 1-25*, 141-142는 예레미야가 586년에 파괴된 예루살렘과 그 성전보다 더 나은 대체물로 제시되고 있다는 입장이다. J. Vermeylen, “La redaction de Jérémie 1,14-19”, *ETL* 58 (1982), 252-278, 262-263, 276-277는 이를 위해 후대의 경건한 이스라엘을 상징하기도 한다. J. Krispenz, “Die Einsetzung Jdes eremia-Ambivalenz als Mittel der Sinnkonstitution”, F. Hartenstein, J. Krispenz und A. Scharf, (Hgg.), *Schriftprophetie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 203-219, 특히 218은 그 비유가 하나님 백성의 이상적 대표자를 그리는 것으로 간주한다. 이러한 편집사적 해결 시도 역시 본문의 해석과 깊은 연관을 갖고 있기 때문에 그 해석에 따라 달라질 수밖에 없다. R. Brandscheidt, “Bestellt über Völker und Königreiche”(Jer 1,10)”, 36은 예레미야에게서 성전과 관련된 구원기대가 인격화된 것으로 간주하기도 한다. 그러나 그러한 비유들로 이해되던 유다 지배층이 유다멸망과 함께 몰락하는 것을 예레미야서는 처음부터 보고 있었다고 말하는 편이 더 나을 것이다. 그것도 야훼의 주도적 개입으로 그렇게 될 것을 암시한다고 말해야 할 것이다.

- 62) אֶל-אֲנָשִׁים וְאֶל-נָשִׁים 是 단순히 ‘그들을 두려워 말라’로 번역될 수 있지만 여기서는 ‘그들의 얼굴’이라는 말에서 ‘그들과 대면하는 것’을 읽어낼 수 있다고 본다.
- 63) 개역개정은 이를 ‘내가 그들 앞에서 두려움을 당하지 않게 하리라’로 옮기는데, 이처럼 위협을 약속으로 옮긴 이유를 알 수 없다. 칠십인역의 μηδὲ πτοηθῆς ἐναντίον αὐτῶν은 금지 명령으로서 ‘그들 앞에서 두려워 말라’로 옮겨진다. 칠십인역이 그 번역대본을 충실하게 번역했다면, 그 대본은 MT와 같은 본문이 줄 수 있는 신학적 충격을 피하기 위해 본문을 변경했다고 할 수 있다. 그 반대의 경우는 생각하기 어렵다. 개역개정도 그러한 경우인지?

(곧) 유다 왕과 그 고관들, 그 제사장들과 땅의 백성들에게 맞서
온 땅 위에 세운다.

19 b' 그들이 네게 싸움을 걸어도 너를 이길 수 없다.

c' 내가 너와 함께 하며 -야훼의 말이다- 너를 구원할 것이기 때문이다.

그러나 18절 첫머리의 **וַיִּבֶן**는 관련 문맥이 없기 때문에 위와 같은 구조가 가능함에도 불구하고 이 단락은 일관성이 없는 것처럼 보인다. 그렇지만 17절이 16절의 **וַיִּבֶן**-절을 전제하고 동일한 형식을 사용했던 것처럼, 여기서도 17절 끝의 **וַיִּבֶן**-절을 전제하는 것으로 보인다. 비록 주어는 동일하지만 의도된 행위가 다르기 때문에 그러한 형식의 사용이 가능했을 것이다. 이를 뒷받침하는 낱말이 바로 ‘오늘’이다.⁶⁴⁾ 시간적으로는 18절의 사건이 17b절보다 앞서기 때문이다. 이렇게 해서 장애로 보였던 것들이 제거된다면, 17-19절은 일관된 단락으로 읽어도 무리가 없을 것이다.

14-16절이 야훼가 성 밖에서 북방 민족들과 함께 유다 성읍을 향해 심판을 선언한다면, 예레미야는 성읍 안에서 홀로 그 성읍을 향해 야훼의 명령을 고지해야 한다. 적들이 아무리 강하다 할지라도 ‘홀로’ 있는, 그러나 하나님이 함께 하시리라는 약속을 신뢰하는 그를 이길 수 없다. 예레미야서는 그 반대라고 말할 수밖에 없는 예레미야의 현실을 계속해서 보도한다. 그러나 예루살렘의 멸망에서 예레미야가 선포한 예언의 실현을 경험한 후대의 예레미야서 편집자들은 강자들이 지배하는 역사 속에서 이스라엘이 누구를 의지해야 하는지에 대한 깨달음을 이 본문을 통해 말하고자 했을 것이다(렘 2:37; 46:25 참조).

5. 나가는 말

해석 전통은 존중되어야 하지만 예레미야 1:18과 15:20의 예에서 볼 수 있는 것처럼 그것이 성서 해석의 정당성을 반드시 보증해주지는 않는다. 견고한 성읍, 쇠기둥, 놋성벽 비유는 문법적으로든 구조적으로든 내용적으로든

64) R. Brandscheidt, “Bestellt über Völker und Königreiche”, 14.36은 이를 예식적 “오늘”로 읽을 것을 말하지만, 이것은 독자가 ‘오늘’을 자기 편에서 ‘오늘’로 읽을 수 있다는 것을 본문에 투사한 독법으로 본문 상황 속에서의 ‘오늘’과 구별되어야 한다.

“보라, 내가 오늘 너를 ... 견고한 성읍, 쇠기둥, 놋성벽이 되게 하였은즉”
(렘 1:18)의 번역 문제 / 김상기 63

예레미야가 아니라 ‘유다의 왕들 ... 땅의 백성’에게 적용되어야 한다. 그러면 예레미야는 오히려 그러한 말들로 비유되는 완강한 세력과 홀로 맞서게 된다. 두려운 일이지만, 두려워할 수도 없다. 그에게 있는 것은 그와 함께하리라는 야훼의 약속뿐이다. 야훼에 대한 원망과 야훼로 인한 좌절을 넘어 야훼를 의지했던 예레미야처럼 군사력이나 경제력, 외세나 다른 신들 등이 아니라 그러한 야훼를 의지하라고 하는 것, 바로 그것이 예레미야서 편집자들의 의도이다. 다음과 같은 예레미야 1:18은 이와 일치할 것이다.

나는 오늘 너를 요새화된 성읍과 철기둥과 놋성벽,
곧 유다 왕과 그 고관들, 그 제사장들과 땅의 백성들에게 맞서
온 땅 위에 세운다 (렘 1:18).

이러한 이해는 예레미야 1장에 대한 편집사적 이해에도 영향을 줄 것이다.

<주요어>(Keywords)

견고한 성읍, 놋성벽, 쇠기둥, 예레미야 1장, 비유, 구조와 번역.

fortified city, walls of bronze, a pillar of iron, Jeremiah 1, metaphor, Structure and Translation.

(투고 일자: 2012. 2. 1, 심사 일자: 2012. 2. 24, 게재 확정 일자: 2012. 2. 24)

<참고문헌>(References)

- 박동현, 『예레미야 1』, 서울: 대한기독교서회, 2006.
- Brandscheidt, R., “‘Bestellt über Völker und Königreiche’ (Jer 1,10). Form und Tradition in Jeremiah 1”, *TThZ* 104 (1995), 12-37.
- Brueggemann, W., *A commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids: Eerdmans Pub. Com, 1998.
- Carroll, R. P., *Jeremiah. A Commentary*, London: SCM Press, 1986.
- Craigie, P., Kelly, P. H. and Drinkard Jr. J. F., *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Dallas: Word Books Publisher, 1991, 『예레미야 1-25』, 권태영 옮김, 서울: 솔로몬출판사, 2003.
- Diamond, A. R. P., “Jeremiah's confessions in the LXX and MT: A Witness to Developing Canonical Function?”, *VT* 60 (1990), 33-50.
- Diamond, A. R. P., *The Confessions of Jeremiah in Context. Scenes of Prophetic Drama*, JSOTsupp. 45, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Fischer, G., *Jeremia 1-25*, HThKAT, Freiburg u.a.: Herder, 2005.
- Fischer, G., “Ich mach dich ... zur eisernen Säule (Jer 1:18)”, *ZKTh* 116 (1994), 447-450.
- Gesenius, W and Kautzch, E., *Hebraische Grammatik*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.
- Gosse, B., “The Masoretic Redaction of Jeremiah: An Explanation”, *JSOT* 77 (1998), 75-80.
- Herrmann, S., *Jeremia*, BK 12:1-2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990-1991.
- Hermission, H. -J., “Jeremias dritte Konfession”, *ZThK* 96 (1999), 1-28.
- Holladay, W. L., *Jeremiah I. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Hubmann, F. D., *Untersuchungen zu der Konfessionen Jer 11,18-12,6 und Jer 15:10-21*, FzB 30, Würzburg: Echter Verlag, 1978.
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen, Bd. 3. Die Präposition Lamed*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 2000.
- Jouion, P. and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2. ed. 2009.
- Jüngling, H. -W., “Ich mache dich zu einer ehernen Mauer. Literarkritische Überlegungen zum Verhältnis von Jer 1,18-19 zu Jer 15,20-21”, *Bibl* 54 (1973), 1-24.
- Kiss, J., “Die dritte Konfession Jeremias (Jer 15:10-21)”, Klein, H., Köber, B. W.

“보라, 내가 오늘 너를 ... 견고한 성읍, 쇠기둥, 못성벽이 되게 하였은즉”
(렘 1:18)의 번역 문제 / 김상기 65

und E. Schlarb, (Hgg.), *Kirche - Geschichte - Glaube. Freundesgabe für Hermann Pitters zum 65. Geburtstag*, Erlangen: Martin-Luther-Verl. 1998, 42-53.

Low, K., “Implications Surrounding Girding the Loins in Light of Gender, Body and Power”, *JSOT* 36:1 (2011), 3-30.

Lundbom, J. C., *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, NY et al.: Doubleday, 1999.

Diamond, A. R. P., “Rhetorical structures in Jeremiah 1”, *ZAW* 103 (1991), 193-210.

Martínez, F. G. and Tigchelaar, E. J. C., (eds.), *The Dead Sea Scrolls*, vol. 1, Leiden et al.: Brill 1997.

McKane W. and Emerton, J. A. and Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, vol. 1, Edinburgh: T & T Clark and New York, 1986.

Min, Y. -J., *The Minuses and Pluses of the LXX Translation of Jeremiah as Compared with Masoretic Text: Their Classification and Possible Origins*, Hebrew Univ. of Jerusalem, 1977 (박사학위 논문).

Schmidt, W. H., *Das Buch Jeremia 1-20*, ATD 20, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Diamond, A. R. P., “Jeremias Konfessionen”, *JBTh* 16 (2001), 3-24.

Schreiner, J., *Jeremia 1-25,14*, Würzburg: Echter Verlag, 1981; 1985.

Smit, J. H., “War-related terminology and imagery in Jeremiah 15:10-21”, *OTE* 11:1 (1998). 105-114.

Soderlund, S., *The greek text of Jeremiah. A Revised Hypothesis*, JSOTSup 47, Sheffield: Sheffield Press, 1985.

Sternberger, J. -P., “Un oracle royale à la source d'un ajout rédactionnel aux ‘confessions’ de Jérémie: hpothèses se rapportant aux ‘confessions’ de Jérémie XII et XV”, *VT* 36 (1986), 462-473.

Thompson, J. A., *The Book of Jeremiah*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans. 1980.

Tov, E., “Some aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah”, P. -M. Bogaert, (ed), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, BRTThL 54, Leuven: Leuven Uni. Press, 1981, 146-167.

Diamond, A. R. P., “The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of its Textual History”, *The Greek and Hebrew Bible. Collected essays on the Septuagint*, Leiden et al.: Brill, 1999, 363-384.

Vermeylen, J., “La redaction de Jérémie 1,14-19”, *ETL* 58 (1982), 252-278.

<Abstract>

A New Translation of Jeremiah 1:18

Dr. Sang-kee Kim
(Jeonju University)

Here is dealt with the question, whether the metaphor in Jeremiah 1:18 can be otherwise comprehended. That is unexceptionally associated with the prophet Jeremiah himself regardless of how the preposition lamed belonging to it is interpreted. But this leads, in my estimation, to a discrepancy between Jeremiah's images: strong and invincible one and feeble and dependent one (v. 19). Jeremiah as the former is considered to be able to supercede the broken city Jerusalem and her temple, whereas he as the latter must rely on God's only promise to be with and save him.

When this discordance is caused by connecting the metaphor in question with the prophet Jeremiah, another possibility can be found in defining it as apposition to the subsequently referred ruling classes of the kingdom of Judah. This can be backed up by semantic, intertextual and structural investigation of Jeremiah 1:13-19 and its relating other texts. Then Jeremiah 1:18 is to be translated as follows:

“Now behold, I have set you today
against a fortified city and against a pillar of iron and against walls of bronze
upon the whole land, (that is,
against the kings of Judah, against its princes, against its priests and against
the people of the land.”

1QS(공동체 규율) 5단의 번역 문제와 신학적 논점 연구*

이윤경**

1. 서론

1QSerek(이하 1QS)은 쿨란공동체의 대표적인 규율 문서이다.¹⁾ 이 문서는 하나님과의 계약을 기념하고, 공동체 가입, 퇴출, 승진, 강등 등을 규율한다. 1QS는 1947년 베두인이 최초로 발견한 일곱 개의 쿨란사본 중 하나이며, 부록으로 달린 1QSa(회중 규율 혹은 메시아 규율)와 1QSB(축복 규율)와 함께 발견되었다. 1951년 뷰로즈, 트레버, 브라운리는 이 문서를 ‘훈련 교범서(The Manual of Discipline)’라는 제목으로 출판하였다.²⁾ 그러나 현재 이 문서는 ‘공동체 규율(The Rule of the Community)’로 통칭된다. 1QS는 CD(다메섹 문서)와 더불어 쿨란공동체 형성의 기원을 알려주는 중요한 자료이다.³⁾

* 이 논문은 2010년도 정부재원(교육과학기술부 인문사회연구역량강화사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2010-327-A00182).

** 이화여자대학교 기독교학과 조교수.

- 1) 본 논문은 다음의 텍스트를 주 텍스트로 사용한다. J. H. Charlesworth, ed., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, vol. 1 Rule of the Community and Related Documents* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994). 비교 텍스트로 다음 책을 참조한다. F. G. Martinez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls, Study Edition, vol. 1* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000). 이 책의 우리말 번역 참조. F. 마르티네즈, E. 티스셀라아르, 『사해문서 1』, 강성열 역 (과주: 나남출판사, 2008).
- 2) Burrows, M., with the assistance of J. C. Trevor and W. H. Brownlee, eds., *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. II. Fasc. 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (New Haven: American Schools of Oriental Research, 1951).
- 3) 예를 들어, 험펠은 ‘다메섹 문서’와 ‘공동체 규율’에 나타난 규율을 분석함으로써, ‘다메섹 문서’는 종파적 문서가 아니라, 쿨란공동체의 모체가 된 집단을 위한 규율이었고, 후에 쿨란에 모여 살게 된 종파적 성격의 무리를 위한 규율이 바로 ‘공동체 규율’이라고 보았다. C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document: Sources, Traditions, and Redaction* (Leiden: Brill, 1998). 콜린스는 ‘다메섹 문서’와 ‘공동체 규율’을 편집비평적으로 접근함으로써, 이 문서들의 편집자들이 다양한 단계의 공동체들을 반영하고 있음을 제시하고자 하였다. J. J. Collins, *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls* (Rapids: Eerdmans, 2010).

1QS는 대략 기원전 100-75경의 작품으로 11개의 단(column)이 현존한다.⁴⁾ 1QS는 크게 1-4단과 5-11단의 두 부분으로 나눌 수 있다.⁵⁾ 본 논문은 구체적인 규율이 시작하는 첫 단인 5단을 한글로 번역하고, 이를 기초로 쿵란공동체의 역사와 신학을 대표하는 ‘공동체 규율’ 문서의 규율 부분 첫 단인 제 5단의 내용 분석을 통해 쿵란공동체의 신학의 일단을 살펴보고자 한다.

2. 1QS(공동체 규율) 개요

1QS는 쿵란 문서 중 가장 중요한 문서 중의 하나이다. 쿵란공동체가 이 문서를 얼마나 귀중하게 여겼는지는 현존하는 이 문서의 숫자를 통해서 확인된다. 1QS의 사본은 대략 15-16개가 발견되었다(4QSa-j=4Q255-64, 5Q11; cf. 5Q13). ‘공동체 규율’보다 더 많은 숫자의 사본이 발견된 것은 몇 개의 중요한 성서 사본과 1에녹서뿐이다.⁶⁾ 쿵란공동체가 이토록 많은 숫자의 사본을 만들었던 이유는 아마도 1QS가 쿵란공동체의 근간을 보존하고 지속할 수 있는 규율을 다루고 있다는 점 때문이었을 것이다.

2.1. 1QS 구조

이미 언급한 것처럼, 1QS는 크게 1-4단과 5-11단으로 나눌 수 있다.⁷⁾ 전반

4) 1QS의 연대에 관해서는 다음 논문을 참조하라. F. M. Cross, “Paleographical Dates of the Manuscripts”, J. H. Charlesworth, ed., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations. I. Rule of the Community and Related Documents* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), 57. 1QS에서 가장 손상이 심한 부분은 바다 부분이다. 델 메디코는 이런 손상이 흔히 생각하듯 박쥐나 벌레 때문에 생겨난 것이 아니라, “소각여부가 불투명할 경우 게니자(Genizah)에 보관하기 전 사본을 부분적으로 혹은 상징적으로 소각하는 랍비 전통에 따라 소각된 것”이라고 추측한다. M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (New York: The Viking Press, 1958), 17.

5) 4Qsd 사본만이 1QS의 모든 단을 포함하고 있다.

6) 1QS보다 더 많은 사본이 발견된 경우는 다음과 같다. 시편(39개), 신명기(33개), 1에녹서(25개), 창세기(24개), 이사야(22개), 회년서(21개), 출애굽기(18개), 레위기(17개). 이 숫자는 민수기(11개)나 예레미야(6개)의 사본 수보다 많다. J. VanderKam and P. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (San Francisco: Harper, 2002), 150.

7) 1QS의 전체적인 구조는 다음과 같다. (1) 공동체의 이상에 대한 묘사(1:1-15), (2) 계약 기념식(1:16-2:18), (3) 연례 공동체 인구조사(2:19-3:12), (4) 두 영에 대한 소고(3:13-4:26), (5) 공동체의 태도(5:1-7), (6) 공동체 구조와 기능(5:8-6:23), (7) 형법(6:24-7:25), (8) 공동체 위원회(8:1-10a), (9) 성공적인 후보자를 위한 지시사항들(8:10b-16a), (10) 형법(8:16b-9:2), (11) 입술의 회생제사(9:3-5a), (12) 구분에 대한 가르침(9:5b-11), (13) 훈련교관들을 위한 지시사항들(9:12-26), (14) 결론 시편(10:1-11:22).

부의 첫 4단은 공동체의 이상과 목적을 서술하고, 공동체 입문예식과 연례 계약 갱신 의식을 소개하고, 공동체의 이원론적 사고체계에 대해 설명한다. 후반부는 규율집이라고 총칭할 수 있다. 1QS, 즉 *Serek (Rule)*이라고 불릴 수 있는 규율 자체가 본격적으로 시작하는 것은 바로 본 논문의 연구 대상인 5단 1행부터이다.⁸⁾

2.2. 1QS 5단 vs. 4Q256, 4Q258

쿰란 제 1동굴에서 발굴된 1QS의 편집과정에 대한 논란은⁹⁾ 제 4동굴에서 발굴된 4QS 문서들과의 비교를 통해 제기되어 왔다.¹⁰⁾ 특히 본 논문의 주제와 관련하여 1QS 5단에 해당하는 4Q256과 4Q258의 텍스트는 눈여겨 볼 만하다. 4Q256 9단과 4Q258 1단은 1QS 5:1-20과 겹치는 부분인데, 이 두 텍스트는 4Q256이 완전모음 형태를 사용하고 4Q258이 단축모음을 사용하는 것 외에는 완벽하게 동일하다. 그러나 1QS 5:21이하 부분은 4Q256에는 나타나지 않고, 4Q258에는 나타난다. 이 두 4QS의 특징은 1QS의 축약본과 같다는 점이다.¹¹⁾ 그래서 4QS 본문은 1QS 5단의 많은 부분을 줄을 건너뛰면서 읽는 기분이 들게 한다.

무엇보다도, 4QS와 1QS의 가장 큰 차이점은 바로 5단의 시작 행에서 드러난다. 즉, 1QS 5단이 ‘스스로 헌신한 공동체의 사람들을 위한 규율

8) G. Vermes, “Preliminary Remarks on Unpublished Fragments of the Community Rule from Qumran Cave 4”, *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), 254.

9) 제롬 머피 오코너(Jerome Murphy-O'Connor)가 최초 제기하고 후에 뿌이이(J. Pouilly)가 발전시킨 4단계 편집설은 다음과 같다. (1) 1단계: 1QS8:1-10:8a는 쿰란공동체가 정식으로 세워지기 전에 기록된 것으로서, 새로운 공동체를 선언한 부분이다. (2) 2단계: 1QS 8:16b-9:2(뿌이이는 여기에다 8:10b-12a를 추가한다)는 쿰란공동체 설립 후에 추가된 규율이다. (3) 3단계: 1QS 5-7(뿌이이는 이 부분에서 5:13b-6:8a는 후대 첨가로 본다)단은 공동체 생활을 규율한 추가 규율집이며, 공동체 회원숫자가 팽창할 시점의 모습을 반영하고 있다. (4) 4단계: 1QS 1-4단과 10:9-11:22(5:13b-15a는 후대 첨가)는 쿰란공동체 구성원들의 열정을 다시 한번 불러일으키기 위해 후대에 첨가 된 것이다. M. A. Knibb, “Rule of the Community”, L. H. Schiffmann and J. C. VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2 (New York: Oxford University Press, 2000), 795에서 재인용. 1QS의 편집단계에 대해서는 다음 논문을 참조하라. C. Hempel, “The Literary Development of the S-Tradition. A New Paradigm”, *Revue de Qumran* 22 (2006), 389-401.

10) 제 5동굴에서도 두 개의 ‘공동체 규율’ 문서가 발굴되었다(5Q11, 5Q13).

11) 학자들은 1QS와 4QS 중 어느 텍스트가 보다 원본(original)에 가까운지에 대하여 많은 논의를 거듭하였다. 베머스(Vermes)와 메쑤(Metso)는 1QS가 4QS보다 더 오래된 형태이며, 4QS는 1QS의 축약본으로 보는 반면, 알렉산더(P. Alexander)는 비록 서체상으로는 4QS가 더 후대의 것으로 보이지만, 실상은 4QS가 더 본래의 형태의 텍스트를 보존하고 있다고 본다. M. A. Knibb, “Rule of the Community”, 795-797 참조.

(וזה הסרך לאנשי היחד המתנדבים)'이라고 시작하는 데 반해서, 4Q256 9단과 4Q258 1단은 공히 '스스로 헌신한 율법의 사람들을 위한 마스크일의 미드라쉬(מדרש למשכיל על אנשי התורה המתנדבים)'라는 구절로 시작하고 있다. 그러므로 1QS와 4QS는 문학의 장르를 다르게 규정하고 있다. 1QS는 본문이 'סרך'(규율)임을 분명히 천명한다면, 4QS 본문은 'מדרש למשכיל'(마스크일의 미드라쉬)라고 시작한다. 이에 따라서, 본문의 칭증이 달라지고 있음을 분명히 하고 있다. 1QS는 '스스로 헌신한 공동체의 사람들을 위한' 규율이라고 명시한 반면, 4QS는 '스스로 헌신한 율법의 사람들을 위한 마스크일'에게 주는 미드라쉬라고 밝히고 있다. 즉, 1QS는 공동체 회원 모두를 대상으로 하는 규율서라면, 4QS는 공동체의 리더를 위한 미드라쉬라고 본문의 성격을 규정하고 있다. 이렇듯 1QS와 4QS는 같은 듯 보이지만, 그 시작부터 매우 다른 장르의 텍스트임을 보여주고 있다. 그렇다면 본 논문의 주제이며, 쿰란공동체의 종파적 문서의 대표격인 1QS, 그 중에서도 '규율'의 시작을 여는 5단 본문을 상세하게 살펴보자.

3. 1QS 5단 본문 번역

1QS 5단의 히브리어는 쿰란 히브리어의 특징을 그대로 갖고 있다.¹²⁾ (1) 철자에서 *scriptio plena*의 원칙을 지켜 완전모음 형태를 선호한다(대표적 예: לא 대신에 לוא, כי 대신에 כיא). (2) 형태론적으로, 3인칭 대명사로 הוא, 대명사 접미어에 'final ה'를 붙이거나(예: במה), 3인칭 남성 단수 접미어로 הו 형태를 선호한다(예: דרשהו).¹³⁾ 본 논문은 한글번역이 히브리어에 일대일 대응이 되지 않아서 경우에 따라 선행구에, 혹은 후행구에 붙여서 해석할 때가 있음을 미리 밝힌다.

וזה הסרך לאנשי היחד¹⁴⁾ המתנדבים לשוב מכול רע ולהחזק בכול אשר 1

12) 쿰란 히브리어의 언어학적 특징에 대해서는 다음 논문을 참조하라. 엘리샤 키르론, “고대 히브리어 연구를 위한 유대광야문서의 공헌”, 최창모, 박미섭 편역, 『고대 히브리어 연구』(서울: 건대출판부, 2001), 185-198. 구체적으로 구약본문과 쿰란문서의 어법을 비교한 우리 말 논문은 다음을 참조. 천민희, “다니엘서와 관련된 쿰란 두루마리와 마소라 본문의 관계와 철자법 비교”, 『성경원문연구』 18(2006), 43-62.

13) 샌즈-바틸로스, 『히브리어 발달사』, 최명덕, 박미섭 역(서울: 기훈, 2011), 153-160.

14) מתנדבים hith ptc mp (נדב to freely offer). 이 단어에 대한 연구는 다음 논문을 참조하라. A. Fitzgerald, “MTNDBYM in 1QS”, *Catholic Biblical Quarterly* 36:4 (1974), 495-502. 이 논문은 히브리어 동사 נדב는 자발적 입문을 원칙으로 삼은 쿰란공동체 회원을 지칭하는 특수용어

צוה לרצונו להברל מערת

이것은 스스로 헌신한 사람들의 공동체를 위한 규율이다. 이들은 모든 약에서 돌아서고, 그의 원대로 명령한 모든 것을 확고히 지키며,

2 אנשי העול להיות ליחד בתורה ובהון ומשובים על פי בני צדוק הכהנים
שומרי הברית ועל פי רוב אנשי

사악한 자들의 모임으로부터 구분되고, 율법과 재산을 지닌 공동체가 되고자 하는 자들이다. 또한 이들은 계약을 지키는 사독의 아들들인 제사장들을 따라, 계약을 확고히 지키는 공동체의 다수를 따라,

3 היחד המחזקים בברית על פיהם יצא תכון¹⁵⁾ להגורל לכול דבר לתורה
ולהון ולמשפט לעשות אמת יחד לעונה

그들을 따라, 그 당의 가르침이 나오는데, 이는 모든 것과 율법, 재산, 판결¹⁶⁾과 진리의 일치, 겸손,

4 צדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת בכול דרכיהם¹⁷⁾ לוא ילך
איש בשרירות לבו לתעות אחר לבבו

공의, 의¹⁸⁾, 자비로운 사랑을 행할 것과 그들의 모든 길에서 겸손해야 할 것이다. 각 사람은 그의 마음의 완고함으로 견지 말아야 하며, 그의 마음,

5 ועיניהו ומחשבת יצרו¹⁹⁾ ואאם למול ביחד עורלת יצר ועורף קשה ליסד
מוסד אמת לישראל ליחד ברית

눈과 성향의 생각을 쫓아 실수하지 말아야 한다. 각 사람은 공동체 안에서 성향과 곧은 목에 할례를 행해야 한다. 그들은 이스라엘과 영원한 계약 공동체를 위한 진리의 기초를 놓아야 한다.

6 עולם לכפר לכול המתנדבים לקודש באהרון ולבית האמת בישראל
והנלוים עליהם ליחד ולריב ומשפט

그들은 아론의 성소와 이스라엘의 진리의 집을 위해 헌신한 모든 자들

로 사용되었음을 논증한다.

- 15) גורל 어떻게 번역할 것인가의 문제가 대두된다. 구약에서 이 단어의 의미는 ‘돌을 던져서 결정된 토지, 운명, 분배된 몫’이다. 마르티네즈(Martinez)와 찰스웰스(Charlesworth)는 ‘체비뽑기’(각각 decision by lot과 determination of the lot)로 번역한다. 키르론은 쿵란문서에서 이 단어의 기본 의미는 ‘appointment’, ‘predestination’, ‘time’, ‘congregation’으로 본다. E. Qimron, *The Hebrew Of The Dead Sea Scrolls* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 106. 본 논문은 키르론의 제안을 쫓고, 한글로는 쿵란공동체의 종파적 성격을 강조하기 위해 ‘당’으로 번역한다.
- 16) משפט는 여기에서 ‘의’보다는 ‘판결’로 번역한다(예: 출 28:15, 30).
- 17) 쿵란문서 중, ‘미완료+ לוא אשר’ 형태가 명령 혹은 금지를 의미하는 주절로 나타나는 것은 오로지 1QS에서이다(5:4, 10, 14, 15-16; 8:25). Qimron, op.cit., 77-78.
- 18) משפט는 여기에서 ‘의’로 번역한다(예: 신 10:18).
- 19) ואאם은 여기에서 ‘의’로 번역한다(예: 신 10:18).
- 19) אאם은 כאאם의 필사오류로 본다. 4QS, 5QS 사본에는 כאאם으로 나온다. 가넷은 첫 음을 가 아닌 1로 보고, “신들 중의 신, 주들 중의 주”로 해석한다. P. Gamet, *Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls* (Tübingen: Mohr [Paul Siebeck], 1977), 61, n. 4.

과 공동체에 가입한 모든 자들을 속죄해야 한다. 소송과 판결을 통해²⁰⁾

7 להרשיע כול עוברי חוק ואלה²¹⁾ תכון דרכיהם על כול החוקים האלה
בהאספם ליחד כול הבא לעצת היחד

그들은 규율을 위반한 모든 자들에게 유죄를 선언할 것이다. 이것들은 이 모든 규율에 대한 그들의 길에 대한 정책이다. 그들이 그 공동체로 모일 때 그 공동체의 회합에 들어가는 모든 자들은

8 יבוא בברית אל לעיני כול המתנדבים ויקמ על נפשו בשבועת²²⁾ אסר
לשוב אל תורת מושה ככול אשר צוה בכול

스스로 헌신한 모든 자들의 눈앞에서 하나님의 계약에 들어갈 것이다. 그는 그의 혼을 다해 모세의 율법으로 되돌아가도록 의무의 맹세를 해야 할 것이다. 그가 명령한 모든 것을 따라,

9 לב ובכול נפש לכול²³⁾ הננלה ממנה לבני צדיק הכוהנים שומרי הברית
ודורשי רצונו ולרוב אנשי בריתם

그의 마음과 혼을 다해, 계약을 지키며 그의 뜻을 좇는 사독의 아들들인 제사장들에게 계시된 모든 것을 따르며, 또한 그들 계약의 사람들의 다수, 즉

10 המתנדבים יחד לאמתו²⁴⁾ ולהתלך ברצונו ואשר יקים בברית על נפשו
להברל מכול אנשי העול ההולכים

그의 진리와 뜻을 좇아 행하기로 스스로 헌신한 공동체를 따른다. 그의 혼을 다해, 악한 길로 걷는 악한 자들로부터 구분되도록, 그는 계약으로 맹세해야 할 것이다.

11 תעו בדרך הרשעה כיא לוא החשבו בבריתו כיא לוא בקשו ולוא דרשהו
בחוקיהו לדעת הנשתרות אשר

20) 이 구절에 대한 찰스웰스와 마티네즈의 해석이 다르다. 찰스웰스는 1QS 본문과 4QS 사본을 비교하여 ‘소송과 판결’을 7행에 붙여 해석한다. 이에 반해 마티네즈는 6행의 ‘공동체와 소송과 판결’을 하나의 연결된 구로 보아 이 세 단어를 하나의 단위로 해석한다. 이어지는 7행의 내용을 고려할 때, 문맥상 찰스웰스의 번역이 더 옳다고 본다.

21) תכון은 구약성서 히브리어에는 나타나지 않지만, 쿰란문서에서는 자주 보이는 ‘동사형 명사(verbale noun)’로서, 학자들은 ‘measure’(Qimron, op.cit., 형태 설명은 65, 단어 뜻은 115), ‘determinations’(Charlesworth, op.cit., 60), ‘regulations’(Martinez, op.cit., 81)로 다양하게 번역한다. 여기서는 히브리어 סרך과 구분되어야 하기 때문에, 또 다시 ‘규율’로 번역하기보다는, 키르론의 번역 제안을 따라, 우리말로 ‘조치,’ ‘정책,’ ‘기준’ 등이 좋을 듯한데, 여기서는 ‘정책’으로 번역한다.

22) 구약에서 bind(שבועת אסר)에 해당하는 히브리어가 쓰이는 곳은 민 30:13이다.

23) הננלה(9행)와 הנלות(12행)과 הנשתרות(11행)은 1QS에서 반대 개념으로 사용된다. 이 단어들의 신학적 개념에 대해서는 아래 4.3 단락을 참조하라.

24) להתלך는 원래 להתהלך인데, 후음 하가 탈락한 경우이다. 키르론은 쿰란문서에서 주로 א에서, 혹은 이보다 낮은 빈도수로 ח이 탈락한 경우가 대략 80여 곳이 있다고 밝힌다. Qimron, op.cit., 25.

왜냐하면 그들은 그의 계약 안에 있는 자로 간주되지 않기 때문이며, 그들은 숨겨진 것을 알고자, 그의 계명을 찾지도 구하지도 않기 때문이다. 그들은 그들의 죄로 인하여 잘못을 저지른다.

בם לאששמה והנגלות עשו ביד רמה לעלות אף למשפט ולנקום נקם
באלות ברית לעשות בם משפטים

그러나 그들은 계시된 것들을 교만한 손으로 다루어, 분노가 심판을 야기하고, 계약의 저주로 인해 보복케 하며, 그들 가운데

גדולים לכלת עולם לאין שרית²⁵⁾ אל יבוא במים לגעת בטהרת אנשי
הקודש כיא לוא יטהרו

남김없이 영원한 멸망에 이르는 큰 심판을 한다. 거룩한 자들의 정결에 닿지 않도록, 물속에 들어가지 말라! 왜냐하면 그들은 정결하지 않기 때문이다.

כי אם שבו מרעתם כיא טמא בכול עוברי דברו ואשר לוא יוחד עמו
בעבודתו ובהונו פן ישיאנו

그들이 악으로부터 돌아서지 않는다면, 그의 말씀을 위배한 모든 자들과 더불어 부정하다. 어느 누구라도 그의 일과 재산에서 그와 연합해서는 안 된다, 그가 악과 죄를 들어 올리지 않는 한²⁶⁾,

עווין אשמה כיא ירחק ממנו בכול דבר כיא כן כתוב מכול דבר שקר
תרחק ואשר לוא ישוב איש מאנשי

모든 것에서 그와 멀리 떨어져 있어야 한다. 왜냐하면 이와 같이 쓰여 있기 때문이다. “너는 모든 악한 것으로부터 멀리 떨어질 것이라.” 공동체의 일원들은 어느 누구라도

היחד על פיהם לכול תורה ומשפט ואשר לוא²⁷⁾ יוכל מהונם כול ולוא
ישתה ולוא יקח מידם כול מאומה

어떤 율법이나 결정에 관해 그들의 말에 대해 대꾸해서는 안 된다. 또한 어느 누구라도 그들의 소유물 중 어떤 것도 먹지도, 마시지도 말 것이며, 그들의 손에서부터

אשר לוא במחיר כאשר כתוב חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו
כיא במה נחשב הואה כיא

어떤 것도 값없이 취해서는 안 된다. 왜냐하면 기록된바 “너희는 인생을 의지하지 말라. 그의 호흡은 코에 있나니 수에 칠 가치가 어디 있는뇨?”²⁸⁾ 왜냐하면

25) 구약에서 לוא+미완료형은 אל+미완료형보다 강력한 금지를 나타낸다. 구약에서 אל은 주로 jussive/cohortative 형태를 동반하여 권고나 소망을 표현한다. 그런데 쿨란문서에서 אל+미완료형은 구약 용례와 달리 강한 금지를 나타낸다. 키르론은 특별히 1QS의 אל+미완료형의 금지명령을 대표적인 용례로 제시한다. Qimron, op.cit., 80.

26) 우리말 의미로는 ‘제거하지 않는다’로 볼 수 있다.

27) יוכל은 אכל의 미완료형으로 א이 탈락된 경우이다. 키르론은 이런 쿨란문서의 특징을 ‘후음 약화(Weakening of the gutturals)’ 현상으로 설명한다. Qimron, op.cit., 25.

18 כול אשר לוא נחשבו בבריתו (29) להבריל אותם ואת כול אשר להם ולוא ישען איש הקודש על כול מעשי

그의 계약 안에 있는 것으로 간주되지 않는 모든 자들, 그들과 그들에게 속한 모든 것들을 구분하라. 거룩한 각 사람은 헛된 행동에 의존하지 않아야 한다.

19 הבל כיא הבל כול אשר לוא ידעו את בריתו וכול מנאצי דברו ישמיד מתבל וכול מעשיהם לנדה

왜냐하면 그의 계약을 알지 못하는 모든 자들은 헛되기 때문이다. 그의 말씀을 무시하는 모든 자들은 땅에서 멸망할 것이며 그의 모든 행동들은 그 앞에서 더럽다.

20 לפניו ושמא בכול הונם וכיא יבוא בברית לעשות ככול החוקים האלה (30) להיחד לעדת קודש ודרשו

그들의 모든 재산도 부정하다. 그는 공동체, 즉 거룩한 자의 모임을 위한 이 모든 율례대로 행하기 위해, 계약에 들어갈 때, 그들은 점검할 것이다.

21 את רוהום ביחד בין איש לרעהו לפי שכלו ומעשיו בתורה על פי בני אהרון המתנדבים ביחד להקים

그 공동체 내에서, 서로 그들의 영을 그의 통찰과 행동에 따라, 율법 안에서. 공동체 안에서 스스로 헌신한 아론의 아들들을 따라,

22 את בריתו ולפקוד את כול חוקיו אשר צוה לעשות ועל פי רב ישראל המתנדבים לשוב ביחד לבריתו

그의 계약을 세우기 위해, 또 그가 행하도록 명한 모든 그의 규율을 정하기 위해서이다. 공동체를 통해 그의 계약으로 돌아오고자 스스로를 헌신한 이스라엘의 다수를 따라.

23 וכתבם בסרך איש לפני רעהו לפי שכלו ומעשיו להשמע הכול איש לרעהו הקטון לגדול ולהיות

각 사람은 그의 동료 앞에, 그의 통찰과 행동에 따라 순서대로 기록될 것이다. 모든 자들은 그의 동료에게, 작은 자는 큰 자에게 순종한다.

24 פוקדם את רוחם ומעשיהם שנה בשנה להעלות איש לפי שכלו ותום דרכו ולאחרו (31) כנעויותו להוכיח

그들의 영과 행동을 그의 통찰과 그의 행동의 온전함에 따라 매년 검토한다. 이는 각자를 승격하기 위해, 혹은 그의 죄에 따라 그를 강등하

28) 이사야 2:22

29) 구약과 쿰란문서에서 공히 ל+부정사는 정동사의 역할을 한다. 18행에서는 명령어로 쓰이고 있다. Qimron, op.cit., 71.

30) לעדת קודש 와 להיחד은 동격관계이다. Y. Thorion, "The Use of Prepositions in 1QSerek", *Revue de Qumran* 10:3 (1981), 419.

31) נעויות (sin, perverseness)은 구약에 나타나지 않는 쿰란 히브리어이다.

기 위해, 그의 사악함으로부터 그를 지키기 위해

אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בִּאֲמֶת וְעִנּוּהוּ וְאַהֲבַת חֶסֶד לְאִישׁ אֵל יִדְבֹר אֱלוֹהֵיהוּ בְּאֵף
או בתלונה

각 자를 진실, 겸손, 자비로운 사랑으로 서로에게 훈계하기 위해서이다. 그는 그의 동료들 화나 욕설이나

או בעורף קָשָׁה או בקנאת רוח רשע ואל ישנאהו [בעורלת] לבבו כי
ביום יזכיהנו ולוא

곧은 목 혹은 악한 영으로 말해서는 안 된다. 그는 그를 그의 마음에서 미워하면 안 된다. 왜냐하면 그는 그를 그 날에 훈계해야 하기 때문이다.

4. 1QS(공동체 규율) 5단 본문의 신학적 관심사

‘공동체 규율’ 문서에서 본격적으로 ‘규율’이 시작되는 첫 부분인 5단은 크게 네 부분으로 구분할 수 있다.

- (1) 5:1-7a 공동체에 헌신한 자들이 들어라!
- (2) 5:7b-10a 계약공동체에 들어오라!
- (3) 5:10b-20a 악한 자들과 구별되어라!
- (4) 5:20b-6:8a 공동체 생활 조직을 위한 규율

4.1. 1QS 5:1-7a 공동체에 헌신한 자들이 들어라!

위에서 이미 언급한대로, 1QS 5단의 시작 부분에 대한 변형은 제 4동굴에서 발견된 사본들을 통해서 확인된다. 즉, 1QS 5단 1행은 먼저 문서 전체의 주체가 무엇인지를 분명하게 밝히고 있다. 이것은 ‘공동체를 위한 규율’이라는 선언을 통해 ‘규율서’임을 분명히 한다. 규율서의 서두인 1, 2a행은 쿵란공동체 회원들의 정체성을 천명한다. 그들 공동체는 무엇보다도 먼저 ‘스스로 헌신한 자들의 공동체’이다. 이 자발적 공동체는 구체적으로 어떤 공동체인지를 네 개의 라메드(ל) 부정사 연계형 문장을 통해 설명한다. 그것은 각각 ‘모든 악으로부터 돌아서고(לְשׁוּב),’ ‘그의 원대로 명령한 모든 것을 확고히 지키며(לְהַחֲזִיק),’ ‘사악한 자들의 모임으로부터 구분되어(לְהַבְדִּיל),’ ‘율법과 재산을 지닌 공동체가 되려는(לְהִיּוֹת)’ 자들이다.³²⁾

32) 이 네 개의 연계형 구문에 대한 문법적 접근에 대해서는 다음 논문을 참조하라. P. Garnet, “Cave 4 ms Parallels to 1QS 5:1-7: Towards a Serek Text History”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* (1997), 73.

2b행부터 3행에는 이 규율을 제정한 집단이 누구인지에 대해 밝히는 세 개의 **על פי** 구절이 나온다. 이 세 개의 **על פי** 구절 중 마지막의 **על פיהם**은 3인칭 남성복수 접미사를 통해 앞의 두 집단을 지칭하는 구로 볼 수 있다. 그렇다면 첫 두 개의 **על פי** 구절은 쿰란공동체가 규율을 제정할 권한이 있는 집단으로 간주한 자들이 누구인지를 밝히고 있다는 점에서 중요하다. 이들은 ‘사독의 아들들인 제사장들(**בני צדוק הכהנים**)’과 ‘공동체의 다수(**רוב אנשי היחוד**)’이다. 쿰란공동체의 최고 권력 혹은 권위를 지닌 집단은 이들 두 집단임을 알 수 있다. 먼저, 쿰란공동체가 규율을 제정할 수 있는 입법권을 가진 자들로 ‘사독의 아들들인 제사장들’을 제시한 것은 당연한 것으로 보인다. 쿰란공동체는 여러 문서들을 통하여 자신들을 ‘사독의 아들들’이라 부르고, 사독계 제사장 집단임을 강조하였다.³³⁾ 한편, ‘공동체의 다수(**רוב אנשי היחוד**)’가 정확하게 누구를 지칭하는지는 논의의 대상이다. 바로 이어지는 1QS 6단에는 ‘**הרבני**’ 형태가 반복되어 사용되는데, 이때는 분명 쿰란공동체 전체를 지칭하고 있다. 정황상, 5단 2행의 ‘공동체의 다수’는 입례식의 모든 절차를 완수하고 정회원이 된 자들을 지칭하는 것으로 보인다.

3행 끝부분부터 5a행은 규율을 통해 공동체의 삶이 지향하는 바를 밝히고 있다. 이 부분은 **לעשות**의 부정사 연계형 형태의 목적절을 통해 분명하게 제시하고 있다. 그 내용은 “진리의 일치, 겸손, 공의, 의, 자비로운 사랑을 행할 것과 그들의 모든 길에서 겸손해야 할 것이다. 각 사람은 그의 마음의 완고함으로 걷지 말아야 하며, 그의 마음, 눈과 성향의 생각을 쫓아 실수하지 말아야 한다”는 것이다.

5b행-7a행은 **כי אם** 절로서 앞 절에 나오는 내용의 추가 부분이다. 이 문장은 라메드(**ל**) 부정사 연계형으로 된 네 개의 구로 연결되어 있다. 이 연계형 동사들의 목적어를 보지 않고 이 연계형 동사의 뜻만 보아도 그 내용을 짐작해 볼 수 있다. ‘할례하다(**למוול**)’, ‘기초를 두다(**ליסד**)’, ‘속죄하다(**לכפר**)’, ‘유죄를 선언하다(**להרשיע**)’. 그러므로 3-7행 상반부는 규율이 지향하는 이상에 대해서 상술하고 있다. 이 부정사 연계형 구절들은 1QS 전체의 규율의 목적을 알려준다. 왜 이런 규율을 세우고 집행해야 하는지를 알려준다는 점에서,

33) 무엇보다도, 쿰란공동체의 지도자였던 ‘의의 스승’은 제사장으로 불린다(4QpPs-a [4Q171] 3.15; 1QpHab 11.8). ‘사독의 아들들’이라는 용어가 등장하는 주요 문서는 다음과 같다. 다메섹 문서(4Q266-273, 5Q12, 6Q15), 다메섹 규율(4Q265), 회중규율(1Q28a), 성구해설집(4Q174), 페세르 이사야(4Q163) 등이다. 이 주제에 관해서는 다음 논문들을 참조하라. J. Liver, “Sons of Zadok the Priests in the Dead Sea Sect”, *Revue de Qumran* 6:1 (1967), 3-30; A. Hunt, *Missing Priests: the Zadokites in Tradition and History* (New York: T&T Clark, 2006); A. I. Baumgarten, “The Zadokite Priests at Qumran: A Reconsideration”, *Dead Sea Discoveries* 4:2 (1997), 137-156.

1QS 전체의 존재 이유를 말하고 있는 단락으로 볼 수 있다.

4.2. 1QS 5:7b-10a 계약공동체에 들어오라!

이 단락은 쿠파공동체는 ‘계약공동체’임을 천명하고, 구체적으로 어떤 계약인지, 그 계약의 계시 대상이 누구인지를 밝히고 있다. 이 단락의 첫 행인 7b행은 ‘אלה תכון דרכיהם(이것들은 그들의 길들에 대한 정책이다)’라는 말로 새로운 단락의 시작을 알린다(참조. 9:21b). 8행에는 공동체에 들어오는 자들이 반드시 행해야 하는 바를 이야기한다. 그것은 바로 ‘계약’에 들어온다는 것이며, 그 계약은 ‘모세의 토라’로 돌아갈 것을 맹세하는 것이다. 쿠파공동체의 입문자들은 ‘서약’을 해야 하는데, ‘다메섹 문서’도 이 맹세 서약에 대해 언급하고 있다(CD 6:13b-15a).³⁴⁾ 요세푸스 역시 옛세네파에 입문하는 자는 서약을 한다고 보도한다(전쟁기 2.139-142). 또한 쿠파공동체는 자신들의 공동체 입문을 모세계약의 갱신과 동일시하며, 이 ‘계약’에 가담하지 않는 자들을 악으로 규정한다. 즉, 이들은 새로운 계약이 아니라, 모세계약의 갱신이 구체화된 것이 바로 자신들의 공동체로 인식하고 있다.³⁵⁾ 9-10a행은 2행에서와 마찬가지로 ‘제사장인 사독의 아들들’과 ‘스스로 계약에 헌신한 공동체의 다수’가 언급되는데, 바로 이들에게만 계약의 비밀이 ‘계시’된다. 쿠파공동체는 ‘계시’의 배타적 담지자라는 정체성을 선포하고, 내적으로는 공동체 회원들의 결속을 다지고, 외적으로는 자신들의 공동체에 가담할 것을 촉구하고 있다.

4.3. 1QS 5:10b-20a 악한 자들과 구별되어라!

10b-20a행은 쿠파공동체에 입문하는 자들이 ‘악한 무리들’과 구분됨으로써, 정체성을 세워갈 것을 규율로서 명하고 있다. 먼저, 앞 단락인 10b-13a행은 계약공동체 입문자들이 악한 무리들로부터 스스로를 구분(גבול)해야 하는 당위성을 말하고 있다. 히브리어 גבול은 아론과 그의 후손들을 구분 짓는 것(대상 23:13)과 레위인들을 구분하는 것(민 8:14)에도 동일하게 사용되는 단어이다. 쿠파공동체는 ‘구별 짓기’를 통하여 공동체의 집단정체성을 수립하

34) 쿠파공동체 입문에 대해서는 1QS 6.13-24에 다시 반복된다. ‘공동체 규율’ 외에도 쿠파공동체 입문에 대해서는 CD 15:6-15, 요세푸스의 전쟁기 2.137-39에도 언급된다.

35) 쿠파공동체의 계약사상에 대해서는 다음 논문을 참조. 이윤경, “1QM(전쟁문서)에 나타난 계약 신학”, 『구약논단』 20 (2006), 60-82. 안근조, “A Reconsideration of CD 9:16-10:3 on the Testimony of Two or Three Witnesses”, 『성경원문연구』 27 (2010), 183-205.

고자 했음을 알 수 있다. 이런 ‘구별 짓기’는 11행의 הנשתרות(the hidden; 감춤)와 12행의 הנגלות(the revealed; 드러냄)라는 대조를 이루는 두 단어를 통하여 분명하게 드러난다. 쿵란공동체는 ‘הנגלות/הנגלה’라는 단어를 통해 배타적 진리를 소유했음을 강조하고자 하였다.³⁶⁾ 즉, 쿵란공동체는 이 두 단어를 통하여 ‘악한 무리들’에 대해 정의를 내리고 있다. 이들 ‘악한 무리들’은 쿵란공동체에만 계시된 숨겨진 진리를 찾지도 않고, ‘의의 제사장’에게 계시된 율법의 가르침도 따르지 않는 자들로서, 결국에는 영원한 심판에 처해질 운명에 놓인 자들이다.

후반 단락인 13b-20a행은 ‘악한 무리들’에 대해서 쿵란공동체가 어떻게 대처해야 하는지 자세한 행동수칙들을 상술하고 있다. 먼저, 13b행은 ‘악한 무리들’이 거룩한 자들이 사용하는 물에 닿는 것을 금하고 있다. 쿵란공동체의 정결례는 단순히 입례의식뿐만 아니라, 심지어 공동체식사 때마다 정결예식을 행하였다.³⁷⁾ 그렇기 때문에 ‘물에 닿아서 안 된다’는 규정은 정결예식과 관계되는 것으로서, 정결예식은 단순한 예식이 아니라, 반드시 ‘악에서 돌아서야 한다’는 내면의 변화가 선행되어야 한다는 것을 전제조건으로 내세우고 있다.

다음으로 14-19행은 ‘미완료+אשר לוא’ 반복어구를 통하여 쿵란공동체 회원들이 ‘악한 무리들’과 해서는 안 되는 일들을 구체적으로 제시하고 있다. (1) 14행 ‘אשר לוא יוחד’(연합하지 말라)’ 악과 죄를 제거하지 않는다면, 공동체는 악한 자의 일이나 재산에 관여해서는 안 된다. (2) 15행 ‘אשר לוא ישוב’(대꾸하지 말라)’ 입문자는 율법이나 결정에 관해 공동체의 입이라 할 수 있는 자들에게 말대꾸를 해서는 안 된다. 이 문제에 대해서는 20b이하의 단락에서 더욱 상세하게 서술하고 있다. (3) 16행 ‘אשר לוא יוכל...ולוא ישחה ולוא יקח’(먹지도, 마시지도, 취하지도 말라)’ (4) 17행 ‘אשר לוא במחיר’(값없이 ~하지 말라)’ 어느 누구라도 값을 지불하지 않고 공동체 밖에 있는 자들의 소유를 먹거나 마셔서는 안 된다. 이 규정으로 보아, 쿵란공동체는 완전히 고립되고 독립된 자급자족 공동체가 아니라, 일정 정도 외부와 상거래를 하였으며, 돈을 소유한 공동체임을 알 수 있다.

이어지는 18-19행에서는 ‘... כול אשר לוא’ 구문을 두 번 연속해서 사용함으로써, ‘악한 무리들’을 묘사하고 있다. 즉, כול אשר לוא נחשבו בבריתו(그의 계약 안에 있는 것으로 간주되지 않는 모든 자들)와 כול אשר לוא ידעואת בריתו(계약을 알지 못하는 모든 자들)’이다. 여기에서 주목할 단어는 바로 악한 무리들

36) L. H. Schiffman, *Halakah at Qumran* (Leiden: Brill, 1976), 22-32.

37) 이윤경, “쿵란문서에 나타난 정결법(טהרה)”, 『구약논단』 15 (2009), 144-161.

을 서술하는 형용사 לַבְּה(‘헛되다’)이다. 구약에서 이 단어의 가장 유명한 용례는 전도서에 나타난 것으로 인간 삶의 허무성을 표현한다. 또한 구약에서 이 단어는 우상숭배의 허무함을 표현하는 데 사용된다(왕하 17:15). 그런데 쿰란공동체는 이 단어를 공동체의 계약에 들어오지 않는 자들을 묘사하는 데 사용하고 있다. 이들에게 남은 것은 지상에서 진멸되는 일뿐이라고 선포한다.

19b-20a에서 ‘악한 무리들’의 행동은 ‘רַרָּ(더럽다)’, 그리고 그들의 재산 역시 ‘טָמֵא(부정하다)’고 선언한다. 구약에서 이 두 단어는 제의적 부정을 지칭한다. 구약에서 기본적으로 여성의 월경혈을 지칭하는 ‘רַרָּ’는 제의적 부정을 총칭하는 데로 확대 사용된다. ‘טָמֵא’ 역시 제사장적 문서에서 집중적으로 사용되는 용어로서, 예를 들어 피부질환에 걸린 환자(레 13:14; 14:36 등), 시체와 접촉한 자(민 6:12; 19:20), 동물 사체와 접촉한 자(레 11:24ff)를 이 단어로 표현하고 있다. 그러므로 쿰란공동체는 ‘악한 무리들’을 도덕적 차원의 ‘악한’ 존재가 아닌, 제의적 차원의 악인으로 이해한다. 즉, 이들은 다른 제의적 부정 매개체와 같이 부정을 전염시키기 때문에 거룩을 더럽히게 된다. 그러므로, 쿰란공동체는 이들 무리와 구분되어 살아야 하며, 그렇게 함으로써, 거룩을 지켜나갈 수 있다고 믿었음을 유추할 수 있다.

4.4. 1QS 5:20b-E 위계질서를 지켜라!

20b-23a는 새로운 회원의 입회에 대해서 이야기 하는데, 이 주제는 6:13b-23에서 보다 상세하게 다루어진다. 이렇게 주제가 되풀이되는 것으로 보아 현존하는 1QS 문서는 후대에 편집된 문서임을 알 수 있다. 신입회원은 율법 안에서 그의 통찰과 행동에 따라, 공동체 안에서 스스로를 헌신한 아론의 아들들을 따라, 그들의 영(רוח)을 점검받아야 한다. 1QS 2:19b-23에서 이미 언급된 바처럼, 쿰란공동체는 엄격한 위계가 있는 공동체였다. 신입회원들은 사독과 그의 후손들이라고 불리는 제사장 출신의 지도자들의 점검뿐만 아니라, ‘이스라엘의 다수(רַב־יִשְׂרָאֵל)’라고 불리는 동료들로부터도 점검을 받게 된다. 이 결과에 따라 신입회원들은 매년 그들의 영을 점검받고 진급을 하거나 강등을 당한다.

25행 가운데에는 빈공간이 있고, 여백에는 단락 기호가 있다. 이것은 문법 구조의 변화와 더불어 새로운 단락의 시작을 알리는 것이다. 구성원들에 대한 매년 심사는 자연스럽게 결여가 발견된 자들에 대한 조치에 대한 언급으로(24b-25a), 또 이에 대한 해석적 논평(5:25b-6:1)으로 이어지게 된다.

5. 결론

본 논문은 쿠파공동체의 근간을 알려주는 1QS 문서의 규율 단락이 시작하는 5단을 번역하고, 그 내용을 분석함으로써, 쿠파공동체가 지향하는 바와 규율의 본질적 성격을 규명해 보고자 하였다. 5단은 규율의 첫 부분을 ‘스스로 헌신한 자들’로 전제하고 시작함으로써, 공동체 회원들의 정체성을 분명히 한다. 무엇보다도 5단은 다음에 이어 나오는 상세규율들의 입법권이 누구에게 있는지를 분명하게 밝힘으로써, 공동체의 위계질서를 확립하고자 한다. 쿠파문서의 여러 곳에서 이미 입증된 바, ‘사독계 제사장’의 입법권은 여기에서 다시 한 번 더 강조되고 있다. 또한 상세규율을 제시하기 이전, 이 모든 규율의 근본은 ‘계약 공동체’에 입문하는 것임을 환기하고 있다. 쿠파공동체는 이 계약이 바로 모세계약이며, 이들 공동체에만 ‘계시된’ 배타적 특권임을 선포한다. 즉, 쿠파공동체는 하나님과 계약을 맺은 자들로 여기며, 모세의 옛 계약을 온전하게 완수하는 자들로 여겼다. 이들은 벨리알이 지배하는 시대에 살고 있다는 시대 인식을 하고 있었다. 이 시대 동안 그들은 다른 외부인들에게는 ‘숨겨진’ 가르침, 신비한 가르침에 대한 배타적 지식을 갖고 있다고 보았다.

5단은 상세규율의 서두로서, 공동체 회원들은 악한 자들과 구분되어야 함을 상세하게 언급함으로써, 공동체의 집단 정체성을 수립한다. 특히, 5단은 ‘악한 자’들을 ‘제의적’으로 부정한 자로 정의내림으로써, 쿠파공동체는 제의적으로 정결한 자들의 모임이라는 자기 정체성을 대조적으로 드러내고 있다. 5단은 신입회원의 입회절차를 언급할 때, 공동체의 엄격한 위계질서를 준수할 것을 요구하는데, 이 역시 권위적 지위에 대한 순응보다는 영적 위계질서를 말하고 있다는 점에서 쿠파공동체의 지향점을 보여주고 있다.

<주요어>(Keywords)

1QS, 1QS col. 5, The Community Rule.

사해사본, 공동체 규율, 공동체 규율 제 5단.

(투고 일자: 2012. 1. 26, 심사 일자: 2012. 2. 24, 게재 확정 일자: 2012. 2. 24)

<참고문헌>(References)

- 샌즈-바딜로스, 『히브리어 발달사』, 최명덕, 박미섭 역, 서울: 기혼, 2011.
- 안근조, “A Reconsideration of CD 9:16-10:3 on the Testimony of Two or Three Witnesses”, 『성경원문연구』 27 (2010), 183-205.
- 엘리샤 키르론, “고대 히브리어 연구를 위한 유대광야문서의 공헌”, 최창모, 박미섭 편역, 『고대히브리어연구』, 서울: 건대출판부, 2001, 185-198.
- 이윤경, “1QM(전쟁문서)에 나타난 계약 신학”, 『구약논단』 20 (2006), 60-82.
- 이윤경, “쿰란문서에 나타난 정결법(טהרה)”, 『구약논단』 15 (2009), 144-161.
- 천민희, “다니엘서와 관련된 쿰란 두루마리와 마소라 본문의 관계와 철자법 비교”, 『성경원문연구』 18 (2006), 43-62.
- Alexander, P. S., and Géza V., *Qumran Cave 4. vol. 19, Serek ha Yahad and Two Related Texts*, DJD26; Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Baumgarten, A. I., “The Zadokite Priests at Qumran: A Reconsideration”, *Dead Sea Discoveries* 4:2 (1997), 137-156.
- Carmody, T. R., “Matt 18:15-17 in relation to Three Texts from Qumran Literature (CD 9:2-8, 16-22; 1QS 5:25-6:1)”, Maurya P. Horgan and Paul J. Kobelski, eds., *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in honor of Joseph A. Fitzmyer*, New York: Crossroad, 1989, 141-158.
- Charlesworth, J. H., ed., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English Translations, vol. 1 Rule of the Community and Related Documents*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.
- Collins, J. J., *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*, Rapids: Eerdmans, 2010.
- Conley, M., “Understanding the Intent of 1QSerek”, *Mogilany* 1995, Krakow: Enigma Press, 1998, 137-149.
- Conway, C. M., “Toward a Well-Formed Subject: the Function of Purity Language in the Serek ha-Yahad”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* (2000), 103-120.
- Cross, F. M., “Appendix: Paleographical Dates of the Manuscripts”, J. H. Charlesworth, ed., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations. I. Rule of the Community and Related Documents*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1994, 57.
- Fitzgerald, A., “MTNDBYM in 1QS”, *Catholic Biblical Quarterly* 36:4 (1974), 495-502.
- Garnet, P., “Cave 4 ms Parallels to 1QS 5:1-7: Towards a Serek Text History”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15 (1997), 67-78.

- Hempel, C., *The Laws of the Damascus Document: Sources, Traditions, and Redaction*, Leiden: Brill, 1998.
- Hempel, C., “The Literary Development of the S-Tradition. A New Paradigm”, *Revue de Qumran* 22 (2006), 389-401.
- Hunt, A. *Missing Priests: The Zadokites in Tradition and History*, New York: T & T Clark, 2006.
- Kesterson, J. C., “A Grammatical Analysis of 1QS 5, 8-17”, *Revue de Qumran* 12:4 (1987), 571-573.
- Knibb, M. A., “Rule of the Community”, L. H. Schiffmann and J. C. VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, New York: Oxford University Press, 2000, 793-797.
- Lucas, A. J., “Scripture Citations as an Internal Redactional Control: 1QS 5:1 20a and Its 4Q Parallels”, *Dead Sea Discoveries* 17:1 (2010), 30-52.
- Martínez, F. G. and Tigchelaar, E. J. C., *The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 2000. F. 마르티네즈, E. 티스셀라아르, 『사해문서 1』, 강성열 역, 파주: 나남출판사, 2008.
- Metso, S., “In Search of the Sitz im Leben of the Community Rule”, D. W. Parry and E. Ulrich, eds., *Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, Leiden; Boston: Brill, 1999, 306-315.
- Qimron, E., *The Hebrew Of The Dead Sea Scrolls*, Atlanta: Scholars Press, 1986.
- Revell, E. J., “Order of the Elements in the Verbal Statement Clause in 1QSerek”, *Revue de Qumran* 3:4 (1962), 559-569.
- Schiffman, L. H., *Halakah at Qumran*, Leiden: Brill, 1976.
- Thorion, Y., “The Use of Prepositions in 1QSerek”, *Revue de Qumran* 10:3 (1981), 405-433.
- VanderKam, J. and Flint, P., *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, San Francisco: Harper, 2002.
- Wilcox, M., “Qumran Eschatology: Some Observations on 1QS”, *Australian Biblical Review* 9 (1961), 37-42.

<Abstract>

The Issue of the Translation of 1QS col. 5 and its Theological Concerns

Prof. Yoon Kyung Lee
(Ewha Womans University)

1QS(Serek) is a collection of laws with regards to entry and withdrawal, promotion and demotion of membership with the presupposition that a new member should enter the covenant, which is interpreted and executed by the leadership of the Zadokite Teacher of Righteousness. 1QS must have been highly regarded by the Qumran Community. The extant numbers of the manuscripts of 1QS are 15-16, of which number is higher than the manuscripts of Numbers and Jeremiah. 1QS consists of eleven columns, which are divided into two parts, which is, the introductory section of cols. 1-4 and the regulation section of cols. 5-11. This paper focuses on col. 5, which is the very beginning of the regulation section. First, this paper is to translate column 5 into Korean. On the basis of this work, the second task is to examine its theological concerns. By this second task, it is believed to reveal, at least, a look at the Qumran Community.

This paper deals with column 5 by dividing four subsections. The first subsection (5:1-7a) is a good introductory part to inform what these regulations are made for and by whom. This first part is particularly designed to inculcate the members that the Zadokite priests has a privilege to establish laws. The second subsection (5:7b-10a) is to announce that to enter the Qumran Community is equivalent to enter the covenant of the Mosaic Law, which is revealed inalienably to the Community. The third subsection (5:10b-20a) is to separate the Community members from the wicked. This is another way to establish the group identity. The last subsection (5:20b-E) is to teach the members to keep their own position, to be annually examined, and accordingly, to be promoted or demoted.

καυχᾶσθαι ἐν τινι의 새 번역과 바울의 ‘자랑’ 모티브에 대한 새로운 이해

최영숙*

1. 시작하는 말

일반적으로 타동사는 문장을 완성하기 위해 그에 상응하는 목적어를 반드시 필요로 한다. 그 목적어로서 여격, 목적격, 전치사와 함께 오는 목적어 등이 올 수 있다. 특히 헬라어는 전치사와 함께 목적어를 취하는 동사들이 존재하는데,¹⁾ 이러한 경우 우리말에 존재하는 어법이 아닐 뿐더러, 그리스 문화권과 우리의 문화권이 다르기 때문에 그 의미를 고스란히 담아내기란 결코 쉽지 않다. 번역을 어떻게 하느냐에 따라 성경의 저자가 말하고자 하는 사상까지도 변해버리기 때문에 그 위험은 더욱 가중된다. 전치사와 함께 목적어가 올 경우에 일반적으로 동사는 자동사가 되지만, 의미상으로는 타동사 역할을 한다. 만약 문장 구성 그대로 동사는 자동사로, 전치사는 전치사구로 번역한다면, 전혀 다른 의미로 변해버린다. 따라서 우리말로 번역할 때, 동사는 타동사로, 전치사+명사는 타동사의 목적어로 번역해야 한다.

헬라어 동사 *καυχᾶσθαι*가 이러한 번역의 오류를 범하게 되는 단적인 예이다. 특히 *καυχᾶσθαι*가 전치사 *ἐν*과 결합하면, 대부분의 번역 성경들(우리말, 영어, 독일어)은 ‘…안에서 자랑하다’라고 번역하는 실수를 범하고 있다. *καυχᾶσθαι*가 *ἐν κυρίῳ*와 결합한 경우에는 더욱 그렇다. 그 이유는 우리가 ‘주 안에서’(ἐν κυρίῳ)라는 바울의 정형구에 너무 익숙한 나머지 다른 경우의 수조차도 차단시켜 버리기 때문이다. *καυχᾶσθαι*가 *ἐν κυρίῳ*와 결합한 경우라도(고전 1:31; 고후 10:17), *ἐν κυρίῳ*는 *καυχᾶσθαι*동사의 직접적인 대상으로 보아야 하며, 따라서 ‘주를 자랑하다’라고 번역되어야 하며, 이는 바울 신학 사상과도 일치한다는 것을 이 논문에서 살펴볼 것이다.²⁾

* 웨스트민스터신학대학원대학교 조교수, 신약학.

1) 이러한 경우는 독일어와 영어 등의 언어에서도 나타난다.

2) 이 연구에 대한 한국 문헌이 없어서 한국어로 된 문헌을 참조하지 못했다. 앞으로도 계속적으로 이러한 연구가 진행되어 학문적인 발전이 있기를 바라며 이 글을 쓴다.

또한 고린도후서 10-13장의 핵심 주제로 떠오르는 καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις(고후 12:5,9; 11:30 참조.)도 현재 우리말 성경(독일어, 영어도 마찬가지)에서 번역된 표현들과는 다르게, ‘나는 약함을 자랑한다’라고 번역되어야 한다. 복음서에서는 전혀 나타나지 않고 거의 모두가 바울에게 사용되고 있는 ‘자랑함’(καυχᾶσθαι)의 주제가 지금까지 학문적 연구에서 많이 간과되어 왔으나, 바울은 그의 서신에서 사용할 때 특별한 신학적 의미를 부여하고 있다는 것도³⁾ 아울러 살펴볼 것이다.

2. 고전 헬라어의 여격 대신 목적격을 목적어로 취하는 동사

우리의 주제를 이해하기 위해 먼저 신약성경 헬라어에서 목적격을 취하는 동사들이 고전 헬라어에서는 여격을 취하는 동사들이었던 경우들을 살펴볼 것이다. 예를 들어 λοιδορεῖν τινα(…을 모욕하다, 요 9:28; 행 23:4), ἐπιηράζειν τινα(…을 비방하다, 마 5:44=눅 6:28; 벰전 3:16), καταρᾶσθαι τινα(…을 저주하다, 마 5:44=눅 6:28; 막 11:21; 약 3:9), λυμαίνεσθαι τινα(…을 파괴하다, 행 8:3), βλασφημεῖν τινα(…을 비방하다, 마 27:39) 등의 동사들이 코이네 헬라어인 신약성경에서는 목적격을 취하고 있으나, 고전 헬라어(특히 Att.)에서는 여격을 취하던 동사들이었다.⁴⁾ 신약성경에서도 그 흔적이 남아 있는 경우를 볼 수 있는데, 히브리서 8:8의 경우 μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει(그는 그들을 꾸짖으며 말했다) 표현이 목적격을 취하고 있으나,⁵⁾ 다른 사본들(ᾤ⁴⁶, κ², B, D²)은 여격인 αὐτοῖς를 제시한다. 헬라어의 동사들은 목적어를 취할 때, 똑같은 동사라 할지라도 직접목적어로 목적격을 취할 때도, 여격을 취할 때도 있으며, 여격도 직접목적어 역할을 한다는 것을 알 수 있다.⁶⁾ 우리말과는 다르게 여격이 직접 목적어 역할을 하는 경우가 헬라어에서는 많이 발생한다.⁷⁾ 그 중에서도 특히 동사가 전치사와 함께 목적어를 취하는 경우는 우리말 어법에

3) 바렛(C. K. Barrett)도 바울의 καυχᾶσθαι는 바울의 중요한 신학사상으로 취급되어야 한다고 말한다: 참조. C. K. Barrett, “Boasting (καυχᾶσθαι, κτλ.) in the Pauline Epistles”, A. Vanhoye, *L' apôtre Paul: personnalité, style et conception du ministère* (Leuven: Leuven Uni. Press, 1986), 363-368, 363.

4) BDR § 152.1.

5) BDR § 152.1.

6) 반대로 고전 헬라어에서는 목적격을 목적어로 사용하지만 신약 헬라어에서는 여격을 목적어로 사용하는 경우도 있다. 참조. BDR § 151.

7) 이런 현상은 독일어에서도 빈번하게 발생한다. 가장 흔한 예를 보면, er hilft mir의 문장에서 mir가 여격이지만, 우리말 표현은 ‘그는 나에게 돕는다’가 아니라, ‘그는 나를 돕는다’가 된다.

없기 때문에 번역할 때 어려움이 따르는 건 당연하다.

3. 전치사와 함께 목적어를 가지는 동사들

전치사와 함께 목적어를 취하는 동사들에서, *καυχᾶσθαι*를 살펴보기 전에 먼저 다른 동사들의 경우를 보자. *βλασφημεῖν* 동사는 신약성경 헬라어에서 목적어로 목적격을 취하는 동사이지만, 고전 헬라어에서는 여격을 취할 뿐만 아니라, 전치사와 함께 목적어를 취하기도 한다. 마지막의 경우는 *καυχᾶσθαι*처럼, *ἐν* + 여격의 형태를 목적어로 가지며, 그 흔적이 남아 있는 예를 베드로후서 2:12에서 찾아볼 수 있다.⁸⁾

ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες 그들은 알지 못하는 것을 비방한다.

잠깐 비껴가서 오늘날 독일어의 경우도 이처럼 전치사와 함께 목적어를 취하는 동사들이 일반적으로 많이 사용되고 있다는 것을 예문을 통해 몇 가지 살펴보기로 한다.

Ich glaube an Gott. 나는 하나님을 믿는다.⁹⁾

Ich warte auf meine Freundin. 나는 내 여자 친구를 기다린다.

첫 번째 예문에서 *glauben*(…을 믿다)은 전치사와 함께 목적어를 갖는 동사로서, 믿는 대상은 하나님이며, 전치사까지 포함한 *an Gott*가 *glauben*의 목적어로 사용되어 ‘나는 하나님을 믿다’라는 의미를 갖는다. 마찬가지로 두 번째 예문에서 *warten*(…를 기다리다)도 기다리는 대상을 표현할 때 전치사 *auf*가 필요하며, *auf meine Freundin*(‘내 여자친구’)이 *warten* 동사의 목적어로 사용되어 ‘나는 내 친구를 기다린다’는 의미이다. 다시 헬라어로 돌아가면, *πιστεύειν*(믿다) 동사가 정확히 첫 번째의 경우와 상응한다는 것을 알 수 있다.

요 9:35 οὐ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;

요 14:1 πιστεύετε εἰς τὸν θεόν

요일 5:10 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ

8) 참조. BDR § 152.1. 물론 이 경우는 여러 가지 번역의 경우가 생긴다. 그럼에도 우리말에서 비방하는 대상은 *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν*가 될 수 있다.

9) 영어에서 ‘believe in…’도 이와 같은 경우이다.

롬 10:11 πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνηθήσεται.

벧전 2:6 ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνηθῆ.

동사 πιστεύειν은 전치사와 함께 목적어를 취하는 대표적인 경우이다.¹⁰⁾ 위의 예문들을 살펴보면 πιστεύειν은 εἰς+목적격, 또는 ἐπί+여격을 목적으로 취하고 있다.¹¹⁾ 요한복음 14:1의 경우 πιστεύειν 동사가 다음에 오는 전치사를 전치사구로 취급하여 ‘하나님에 대해서’ 또는 ‘하나님을 근거로’ 믿는다고 번역할 수 없다. 전치사를 동반한 εἰς τὸν θεὸν이 전치사와 함께 πιστεύειν의 목적어 역할을 하여 ‘하나님을 믿다’로 번역해야 한다. 곧 믿음의 직접적인 대상으로서의 하나님을 말하고 있다.

4. 바울서신에서 ἐν과 함께 목적어를 취하는 καυχᾶσθαι

타동사가 목적어를 취할 때 다양한 형태를 가지는 경우를 살펴보았는데, 그 중에서도 전치사와 함께 목적어를 취하는 경우 헬라어(또한 독일어)에서는 존재하지만 우리말에는 존재하지 않는 어법이다. 즈미예프스키(Zmijewski)는 καυχᾶσθαι 동사는 자동사로 사용되고 있다고 정의하고 있다.¹²⁾ 그 동사는 대부분 전치사를 동반하며, 가장 많이 사용되는 전치사는 ἐν(+여격)이다.¹³⁾ 그러나 이런 경우 우리말로 번역할 때 큰 어려움을 만나는데, 즈미예프스키(대부분의 학자들도 마찬가지)의 논의대로 동사를 자동사로, 전치사+명사를 전치사구로 번역한다면 오역이 되고 만다. 동사 καυχᾶσθαι는 전치사와 함께 목적어를 취하는 동사로 취급하여, ἐν + 여격명사는 καυχᾶσθαι의 대상이 되어 목적으로 번역되어야 한다. 그 대상은 바울서신에서 주로 하나님(롬 2:17; 5:11), 주(고전 1:31; 고후 10:17), 그리스도(빌 3:3), 율법(롬 2:23), 육체(갈 6:13), 십자가(갈 6:14), 약함(고후 12:9), 환난(롬 5:3), 수고(고후 10:15) 등으로 나타난다. 이들 중에서 몇 가지 예를 관찰해 본다(다음 세 구절 모두는 사역).

롬 2:23 ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, ... τὸν θεὸν ἀτιμάζεις·

10) πιστεύειν의 경우 대부분 타동사의 목적으로 전치사가 함께 동반되어 사용되지만, 갈라디아서 3:6의 경우처럼 여격을 목적으로 취하기도 한다: Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ.

11) 독특한 점은 요한계열에서는 πιστεύειν이 εἰς+목적격 표현을 즐겨 사용하고, ἐπί+여격의 형태는 바울서신과 공동서신에서 선호한다는 것이다.

12) J. Zmijewski, *καυχᾶσθαι*, *EWNT* II (1992³), 680-690, 682; Bauer, *Wb*, 866.

13) 드물지만 ἐπί(+여격)가 오는 경우도 있다(롬 5:2, καυχώμεθα ἐπ’ ἐλπίδι).

율법을 자랑하는 네가 … 하나님을 욕되게 한다.

롬 5:11 καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ
우리는 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 **하나님을 자랑한다.**

빌 3:3 καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
우리는 예수 **그리스도를 자랑한다.**

로마서 5:11(또한, 롬 2:17)의 경우, 만약 즈미에프스키의 말대로 καυχᾶσθαι 를 자동사로 번역한다면, ‘하나님 안에서 자랑하다’가 된다.¹⁴⁾ 그러나 자랑하는 대상이 하나님이기 때문에 ἐν τῷ θεῷ를 목적으로 상정하여, ‘하나님을 자랑하다’로 번역해야 한다. 로마서 2:23의 경우도 마찬가지로 자랑하는 것의 대상은 율법이며(‘율법을 자랑하다’), 빌립보서 3:3도 자랑하는 대상은 예수 그리스도이다(‘예수 그리스도를 자랑하다’).

5. καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ에 대한 번역

5.1. 고린도전서 1:31의 한글, 영어, 독일어 번역의 예

바울은 καυχᾶσθαι 동사를 고린도전서 1-4장과 고린도후서 10-13장에서 ‘자랑하는 자는 주를 자랑하라’는 주제 아래 그의 신학적인 사상으로 중요하게 다루고 있다. 고린도전서 1:31과 3:21은 멀리 떨어져 있는 두 개의 구절이지만, 하나의 연결된 문구로 읽을 수 있다. 곧 ‘누구든지 인간을 자랑하지 말고 (3:21), 자랑하는 자는 주를 자랑하라(1:31).’ 바울은 이 구절을 유대 지혜전승인 예레미야 9:23-24에서 가져온다.¹⁵⁾ 그 예문과 번역본들의 경우는 다음과 같다.

고전 1:31	ὁ καυχώμενος	<u>ἐν κυρίῳ</u>	καυχάσθω	(←렘 9:24)
고전 3:21	μηδὲς	καυχάσθω	<u>ἐν ἀνθρώποις</u>	(←렘 9:23)

고린도전서 1:31

『개역』 자랑하는 자는 주 안에서 자랑하라.

『개역개정』 자랑하는 자는 주 안에서 자랑하라.

14) J. Zmijewski, καυχᾶσθαι, 682; Bauer, *Wb*, 866.

15) 이 두 구절에 대한 예레미야의 인용에 대한 연구는 다음을 참조하라. 최영숙, “바울의 예레미야 9:23-24 읽기”, 『신약연구』 9:3 (2010), 439-464.

『새번역』 누구든지 자랑하려고 든 **주님을** 자랑하라.

영어번역의 경우

ESV Let the one who boasts, boast in the Lord.
 NAS Let him who boasts, boast in the Lord.
 NRSV Let the one who boasts, boast in the Lord.

독일어번역의 경우

MNT Der sich Rühmende, im Herrn soll er sich rühmen.
 LUT Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn!
 ELB Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn!

NTG²⁷의 ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω 표현이 우리말 성경에서는 대부분 ‘주 안에서 자랑하라’(『개역』/『개역개정』)고 번역되어 있다. 영어 역본의 경우도 거의 모두가 ‘주 안에서’(in the Lord)라는 번역을 취하고 있다. 독일어 역본에는 우리 말에서처럼 ‘주 안에서(im Herrn) 자랑하라’(MNT)와 ‘주를 자랑하라’(rühme sich des Herrn, LUT/ELB)는 두 가지의 의미를 부여하고 있음을 볼 수 있다. 바울은 본래 예레미야가 나란히 대조적 평행구조로 표현하였던 구절(9:23-24)을 고린도전서 1:31과 3:21에서 의도적으로 분리하여 인클루시오(inclusio)로 형성하여, 고린도전서 1-4장의 ‘인간을 자랑하지 말고 주를 자랑하라’는 중요한 신학사상을 창출한다.¹⁶⁾ 고린도후서 10:17(ὁ δὲ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω)은 고린도전서 1:31을 그대로 받아들여 사용하고 있으며, 번역본들은 한국어, 영어, 독일어 모두가 대체적으로 고린도전서 1:31처럼, ‘주 안에서 자랑하라’고 번역하여 바울이 말하고자 하는 바를 제대로 살려내지 못하고 있다. 그러므로 ‘주를 자랑하라’고 번역해야 한다.

5.2. 고린도전서 3:21의 한글, 영어, 독일어 번역의 예

고린도전서 3:21

『개역』 누구든지 **사람을** 자랑하지 말라.
 『개역개정』 누구든지 **사람을** 자랑하지 말라.
 『새번역』 아무도 **사람을** 자랑하지 말아야 합니다.

영어번역의 경우

16) 참조. 최영숙, “바울의 예레미야 9:23-24 읽기”, 456-460.

ESV	let no one boast in men.
NAS	let no one boast in men.
NRSV	let no one boast about human leaders.

독일어번역의 경우

MNT	soll keiner sich rühmen <i>bei Menschen</i> .
LUT	rühme sich niemand <i>eines Menschen</i> .
ELB	rühme sich denn niemand <i>im Blick auf Menschen</i> .

이 구절도 동사 *καυχᾶσθαι*는 전치사 *ἐν*을 수반한 목적어로 사용되어 고린도전서 1:31과 동일한 문장요소를 구성한다. 그러나 *ἐν κυρίῳ* 경우는 ‘주 안에서’라고 번역한 반면, *ἐν ἀνθρώποις* 경우 우리말 성경들은 직접목적어로 취급하여 ‘인간을 자랑하지 말라’고 옳게 번역하였다. 그러나 영어 번역본에서는 ‘주 안에서’라고 번역한 경우처럼, 전치사구로 따로 구별하여 대부분 ‘사람 안에서’(in men)라고 하였고, 독일어 역본에서는 역본마다 다양하게 번역되어 있다. ‘인간과 관련하여(bei) 자랑하지 말라’(MNT), ‘인간의 관점으로(im Blick auf) 자랑하지 말라’(ELB), LUT에서만 이 올바르게 ‘인간을 자랑하지 말라’고 번역하고 있다.

결론적으로 말하자면, 많은 학자들이 *καυχᾶσθαι+ἐν+여격*의 문구를 동사는 자동사로, *ἐν+여격*명사는 전치사구로 생각하여 ‘... 안에서 자랑하다’라고 번역하고 있다. 특히 *καυχᾶσθαι*가 *ἐν κυρίῳ*와 결합한 경우는 더욱 그렇다. 번역의 오류를 범하는 이유 중에는 우리가 ‘주 안에서’(ἐν κυρίῳ)라는 바울의 정형구에 너무 익숙해져 있기 때문이기도 하다. 우리는 *καυχᾶσθαι*가 *ἐν κυρίῳ*와 결합한 경우이라도 *καυχᾶσθαι*가 전치사와 함께 목적어를 가지는 범주로 취급하여, 자랑의 직접적인 대상이 되어, ‘주 안에서 자랑하다’가 아니라, ‘주를 자랑하다’로 번역해야 한다. 우리말 성경 번역(또한 영어, 독일어)에는 ‘주를 자랑하라’는 바울의 중요한 사상이 제대로 표현되지 않았다.

6. 바울의 자랑 모티브의 새로운 이해

6.1. 바울의 바보진술과 자랑진술

바울은 고린도전서의 자랑(*καυχᾶσθαι/καύχησις*) 모티브를 고린도후서

10-13장에서 더 집중적으로 사용하고 있다.¹⁷⁾ 자랑에 해당하는 세 단어 καυχᾶμαι/καύχημα/καύχησις는 신약에서 거의 60번 사용되는데, 바울의 편지에서 거의 대부분(53번)¹⁸⁾이 나타난다. 독특한 점은 동사 καυχᾶμαι(‘자랑하다’)가 거의 모두 바울서신에서만 발생한다는 점이다.¹⁹⁾ 따라서 ‘자랑’ 모티브는 전적으로 바울의 주제라는 것을 우리는 알 수 있다. 특히 헬레니즘 문학 장르인 바보진술²⁰⁾(11:1, ἀφροσύνη과 12:11, ἄφρων²¹⁾의 *inclusio*)에 해당하는 고린도후서 11:1-12:13에서 ‘자랑’의 주제가 독특하게 묘사된다.²²⁾ 바울의 자랑 모티브는 유대의 지혜전통²³⁾에도 그 뿌리를 두고 있다.

바울의 자랑진술은 바보진술의 틀 안에서 역설로 존재한다. 바울의 자랑은 풍자적으로 바울의 반대자들의 모습을 거울로 들여다보는 역할을 한다.²⁴⁾ 실제적으로는 반대자들의 모습이 바보이지만, 반대자들의 주장을 동일한 영역에서 동일한 눈높이로 비판하기 위해서,²⁵⁾ 바울도 바보의 역할을 한다.²⁶⁾ 이때 자랑은 자연스레 상호 비교(σύγκρισις)를 통하여 이루어진다.²⁷⁾ 바울은

17) 19번 사용(고후 10:8, 13, 15, 16, 17²; 11:10, 12, 16, 17, 18², 30²; 12:1, 5², 6, 9).

18) 본문 비평적으로 논쟁 중인 고전 13:3을 포함하면 54번.

19) NT에서 37번 중에서 3번을 제외하곤 모두 바울서신에서 발생한다. 바울서신 외에서 3번 발생한 곳: 엡 2:9; 약 1:9; 4:16.

20) 즈미에프스키는 그의 단행본에서 바울의 ‘바보진술’의 문체와 헬레니즘 사이의 문체 사이의 유사성을 분석하여 비교하고 있다. 참조. J. Zmijewski, *Der Stil der paulinischen 'Narrenrede'. Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1-12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte*, BBB 52 (Köln; Bonn: Hanstein, 1978); 참고. U. Heckel, *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2.Kor 10-13*, WUNT II:56 (Tübingen: Mohr, 1993), 22-23; J. T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel. An Examination of the Catalogues of Hardship in the Corinthian Correspondence*, SBLDS 99 (Atlanta: Scholars Press, 1988); S. J. Hafemann, “‘Self-Commendation’ and Apostolic Legitimacy in 2 Corinthians: A Pauline Dialectic?”, *NTS* 36 (1990), 66-88, 69-70; 참고. 람브레흐트(Lambrecht)는 11:22-12:10을 ‘바보진술’로 본다: J. Lambrecht, “The Fool’s Speech and Its Context: Paul’s Particular Way of Arguing in 2 Cor 10-13”, *Bib.* 82 (2001), 305-324, 306.

21) 바울은 바보진술(11:1-12:13) 안에서 ἀφροσύνη(바보/어리석음)와 관련된 용어를 9번 사용하고 있다: 고후 11:1, 16a, b, 17, 19, 21b, 23; 12:6a, 11.

22) 참조. K. W. Niebuhr, *Heidenapostel aus Israel: die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*, WUNT 62 (Tübingen: Mohr, 1992), 114-116.

23) 참조. 시 13:1; 73:18, 22; 91:7; 93:8 (LXX); 잠 9:13-18; 19:3; 지혜 1:16-2:20 등.

24) 참조. C. Forbes, “Comparison, Self-Praise and Irony: Paul’s Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric”, *NTS* 32 (1986), 1-30, 1.

25) 참조. C. Forbes, “Comparison, Self-Praise and Irony: Paul’s Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric”, 17.

26) E. Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther*, Bd. II, ÖTKNT 8 (Gütersloh: Mohn, 2005), 114.

27) 참조. S. H. Travis, “Paul’s Boasting in 2 Corinthians 10-12”, *Studia Evangelica* 6 (1973), 527-532; 포브스(Forbes)는 헬레니즘의 수사학적 비교(σύγκρισις), 자기 칭찬, 풍자에 대해 설명하며, 그것을 바울의 자랑과 헬레니즘 수사학과 비교하고 있다. 특히 비교(σύγκρισις) 장르에 대한 설명에 대해 자세히 설명하고 있다. 참조. C. Forbes, “Comparison, Self-Praise

그의 반대자들과 그가 원하지도 않는, 유쾌하지 않은 비교를 해야만 했다.²⁸⁾

6.2. 십자가의 주를 자랑하라

앞에서 우리는 *καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ*를 ‘주 안에서 자랑하다’가 아니라, ‘주를 자랑하다’로 번역해야 한다는 것을 살펴보았다. ‘주를 자랑하라’는 사상은 복음서에는 없는 전적으로 바울만이 관심 갖는 주제이며, 주로 고린도교회가 주요 무대가 된다. 고린도교회는 자랑(*καυχᾶσθαι*, 1:29-31; 3:21; 4:7)과 교만(*φυσιοῦσθαι*, 4:6, 19)의²⁹⁾ 실존 속에 살고 있으며, 바울은 이 두 행동방식을 비판한다.³⁰⁾ 고린도교회는 종말론적 기대로 점철된 배부름, 부유함으로, 이미 왕이나 된 것처럼 살고 있는 자신들의 삶을 자랑한다.³¹⁾ 그들은 하나님의 영(2:12), 모든 지식(1:5), 많은 은사들(12장; 13:2)을³²⁾ 하나님으로부터 받았다. 그러나 모든 것을 이루게 하시는 분은 하나님이며, 모든 것을 하나님께로부터 받은 은사라는 사실을 잊은 듯, 자신들의 지혜로 받은 것처럼 살아간다.³³⁾

모든 것을 하나님으로부터 다 받았으면서 마치 인간의 능력으로 받은 것처럼 왜 자랑하느냐(참조. 고전 4:7)고 바울은 그들을 향해 질타한다. 바울에게 은혜의 선물을 주시는 주체는 하나님이고, 은혜의 선물은 인간적인 자랑에서는 단한다(참조. 롬 3:24, 27).³⁴⁾ 따라서 바울은 ‘우리 주 예수 그리스도의 십자가만을 자랑한다’(*καυχᾶσθαι ... ἐν τῷ σταυρῷ*)고 말한다(갈 6:14). 여기에서도 앞서 논의한 이유와 마찬가지로 *ἐν τῷ σταυρῷ*는 *καυχᾶσθαι*의 목적으로 번역해야 한다.

and Irony: Paul’s Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric”, 2-8.

28) C. Forbes, “Comparison, Self-Praise and Irony: Paul’s Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric”, 16.

29) *φυσιοῦσθαι*는 신약에서 드물게 사용되는 개념이며, 바울서신에서는 단지 고린도전서에서만 발생하는데 6번의 *φυσιοῦσθαι*를 만날 수 있다(4:6, 18, 19; 5:2; 8:1; 13:4). 고린도전서 외에서는 골 2:18에서만 발견된다.

30) 참조. 최영숙, “바울의 고난과 교회의 하나됨: 고린도전서 4장 6-13절을 중심으로”, 『성경과 신학』 54 (2010), 35-63, 41-43.

31) 슈라게(Schrage)는 고린도교회의 신앙의 열광자들에게 이미 종말론적 완성에서 살고 있는 징후가 있다고 말한다(Schrage, *Der erste Brief an die Korinther I*, 338:); 참조. A. C. Thiselton, “Realized Eschatology at Corinth”, *NTS* 24 (1978), 510-526, 특히 524. 이와 반대로: E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays*, WUNT 18 (Tübingen: Mohr, 1978), 77-79.

32) C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHNT 7 (Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 1996), 86.

33) D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 112-115.

34) 참조. 최영숙, “바울의 고난과 교회의 하나됨”, 42.

6.3. 약함을 자랑하라

고린도전서(1-4장)에서 십자가의 죽음³⁵⁾으로 인간을 구원해 주신 ‘주(κύριος)를 자랑하라’고 선포한 바울은 고린도후서(10-13장)에서 예수 그리스도의 복음을 선포하는 사도직과 관련하여, 그리스도를 위해 받는 ‘약함과 고난’을 자랑하는 사도의 실존을 담아낸다. 바울이 허용하는 자랑은 이것뿐이며, 그 외의 모든 자랑은 어리석은 것이다. 바울은 11:21b-30에서 고난의 경험과 그의 약함을 자랑하고, 이어서 다메섹의 도망자로서의 고난의 모습을 묘사하며(11:31-33),³⁶⁾ 반대자들의 자랑을 비판하기 위해 어쩔 수 없이 그의 계시와 환상을 말한 후(12:1-4), 질병으로 인한 그의 약함을 자랑하며(12:7-9b), 이어서 다시 고난의 경험과 그의 약함을 자랑한다고 말한다(12:9b-10).³⁷⁾ 바울이 ‘약함을 자랑한다’고 말하고 있는 세 개의 구절만을 좀 더 구체적으로 살펴보기로 하자.

고후 11:30 Εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσομαι.

고후 12:5 οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις.

고후 12:9 καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου.

고린도후서 11:30

『개역』 내가 부득불 자랑할진대 나의 **약한 것**을 자랑하리라.

『개역개정』 내가 부득불 자랑할진대 내가 **약한 것**을 자랑하리라.

『새번역』 꼭 자랑을 해야 한다고 하면, 나는 내 **약점들**을 자랑하겠습니다.

고린도후서 12:5

『개역』 나를 위하여는 **약한 것들** 외에 자랑치 아니하리라.

『개역개정』 나를 위하여는 **약한 것들** 외에 자랑하지 아니하리라.

『새번역』 나 자신을 두고서는 내 **약점**밖에는 자랑하지 않겠습니다.

고린도후서 12:9

『개역』 나의 여러 **약한 것들**에 대하여 자랑하리니.

『개역개정』 나의 여러 **약한 것들**에 대하여 자랑하리니.

35) D. Zeller, *Der erste Brief an die Korinther*, 115.

36) 참조. G. Guttenberger, “Klugheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit. Zum Hintergrund der Vorwürfe gegen Paulus nach 2Kor 10-13”, *ZNW* 96 (2005), 78-98, 84.

37) 참조. Y. S. Choi, *Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark: die paulinischen Peristasenkataloge und ihre Apostolatstheologie*, NET 16 (Tübingen: Francke, 2010), 226.

『새번역』 내 **약점**들을 자랑하려고 합니다.

여기에서 두 가지 번역상의 문제점이 대두된다. 첫 번째는 $\kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota+\acute{\epsilon}\nu+$ 여격 명사의 구문에 관한 것이다. 12:5와 12:9에서 $\kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\eta}\sigma\omicron\mu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\alpha\iota\varsigma \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\iota\varsigma$ 는 고린도전서 1:31(또한 고후 10:17)과 마찬가지로, $\kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota+\acute{\epsilon}\nu+$ 여격 명사의 형태이기 때문에,³⁸⁾ 앞에서 논의한 근거대로 $\acute{\epsilon}\nu \tau\alpha\iota\varsigma \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\iota\varsigma$ 는 전치사를 동반한 목적어로 취급되어 ‘약함을 자랑한다’로 번역되어야 한다는 점이다. 그러나 우리말 성경에서는 ‘약한 것들에 대하여 자랑한다’(『개역』과 『개역개정』)고 번역되어 있다. 12:5와 12:9에서는 『새번역』만이 ‘…를 자랑하다’라고 옳게 번역하고 있긴 하지만, $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ 를 ‘약점’이라는 표현을 사용하여 여전히 번역의 재고를 필요로 한다.

두 번째는 $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ 의 개념에 대한 문제이다. 『개역』과 『개역개정』은 $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ ³⁹⁾를 ‘약한 것’이라는 의미로 번역하고, 『새번역』은 더 거리가 먼 ‘약점’이라고 번역하였다. 이곳에서의 $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ 는 ‘약함’이라고 번역되어야 한다. 왜냐하면 고린도후서 11:30과 12:5 및 12:9은 바울이 사도로서 그의 복음 선포 사역에서 경험한 여러 가지 환난과 고난의 경험담을 열거하고 있는 고난목록에 해당하는 구절들이기 때문이다. 11:30은 11:21b-29까지의 고난의 상황들, 고난의 경험들을 열거한 후 요약적으로 결론을 내리는 부분이며, 12:5⁴⁰⁾와 12:9도 마찬가지로 고난의 경험들의 결론 구절이다. 12:5와 12:9, 두 구절은 $\kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\eta}\sigma\omicron\mu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\alpha\iota\varsigma \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\iota\varsigma$ 의 형태이므로 앞서 말한 대로 ‘약함을 자랑하다’라고 표현하면 된다. ‘약함’과 ‘약점’사이의 엄연히 의미상의 차이가 크며, ‘약점’이라는 번역은 바울이 말하고자 하는 사상과 너무 어긋난 표현이다. 고난목록에서 말하는 $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ (약함)이란 ‘강함’과 대조되는 개념이며(11:30), ‘능력’(δύναμις)과도 대조되는 개념으로 사용된다(12:9). 바울에게 ‘약함’은 ‘고난’을 의미하며, 따라서 $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ 는 ‘고난’이라는 말로 바꾸어 쓸

38) 11:30의 경우는 $\kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ 가 전치사 없이 직접 목적어를 사용하여, 무난하게 ‘나는 내 약함의 것을 자랑한다’고 번역할 수 있게 된다.

39) 바울은 $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ 를 δύναμις와 대조어로 사용하고 있다. $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ 과 δύναμις의 헬레니즘 문헌에서 비교하고 그것의 역설에 대한 자세한 연구는 다음의 Hotze의 단행본을 참조하라: G. Hotze, *Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, NTA.NF 33 (Münster: Aschendorff, 1997).

40) 12:5는 12:1-4까지의 결론 부분이며, 이 부분이 내용 자체는 환상과 계시를 말하고 있는 내용이지만, 환상과 계시도 앞의 단락 11:21b-30의 고난 목록과 연관되어 있다.

수 있는 말인 ‘약함’으로 번역되어야 한다.

이제 11:30을 좀 더 구체적으로 살펴보기로 하자. 이 논문의 초점은 καυχᾶσθαι+ἐν+여격명사의 문제를 다루는 것이며, 11:30은 문장구조가 καυχᾶσθαι+직접 목적어의 형태로 사용되기 때문에, 12:5와 12:9만이 이 논문과 관련되지만, 내용 면에서 두 구절과 평행을 이루고 있으므로 이 구절에 대해서도 잠시 논의해 보고자 한다. 바울은 11:30의 자랑의 대상을 직접 목적어로 사용하여 τὰ τῆς ἀσθενείας(그대로 번역하면 ‘약함의 것들’)로 표현하였다. 여기에서 바울이 관사 τὰ(중성, 복수)와 ἀσθένεια의 소유격 형태인 τῆς ἀσθενείας를 결합하여 τὰ τῆς ἀσθενείας라고 표현한 것은 뚜렷한 이유에서 비롯된다. 그는 11:21b-29까지 고난의 경험들을 구체적으로 하나하나 열거한 후, 자랑은 근본적으로 금지된 것이지만, 그가 부득불 자랑해야 한다면 지금까지 복음 선포 사역을 하는 동안 경험했던 ‘약함(곧 고난)의 경험들’만을 자랑할 것이라고 결론적으로 요약하여 말하고 있는 것이다.⁴¹⁾ 따라서 여기에서 관사 τὰ(중성, 복수)는 앞 구절들에서 계속 열거했던 ‘경험들’을 의미하며, τὰ τῆς ἀσθενείας는 ‘약함의 경험들’이라는 의미를 갖는다. ‘약함’은 ‘강함’, 또는 ‘능력’과 대조되는 개념일 뿐만 아니라, 고난 목록과 관련되어 생성되는 개념이므로 ‘약함’은 절대로 ‘약점’(표준새번역)일 수가 없으며, ‘약한 것’과도 다르다.

혹자는 ‘약함의 것들’과 ‘약한 것’은 동일한 개념이라고 말하며, 얼핏 보기에는 비슷한 것 같지만, 자세히 살펴보면 두 개념은 다르다. ‘약한 것’은 개별적인 신체적 또는 육체적 약한 것이라는 표현과 같은 축소된 표현인 반면, 바울은 ἀσθένεια를 개개별 약한 것이라는 축소된 의미가 아닌, 총체적인 표현을 함유한 추상명사로 ‘고난’과 상응하는 개념으로 사용한다. 만약 바울이 ‘약한 것’을 말하고자 했다면 정관사 + 형용사의 형태인 τὰ ἀσθενῆ를 사용하면 되는데 왜 굳이 정관사와 소유격 명사의 형태인 τὰ τῆς ἀσθενείας이라는 표현을 했겠는가? 바울은 이 표현을 통해 ‘약함의 경험들’, 곧 ‘고난의 경험’들을 말하고 있는 것이다. 헬라어에서는 앞에서 언급된 ‘경험들’을 τὰ라는 표현으로 말할 수 있지만, 우리말에서는 이런 경우 불가피하게 해석이 가미된 표현을 쓸 수밖에 없으며, 따라서 그 의미를 살려 ‘약함의 경험들’이라고 하든지, 아

41) 고난 목록에 대한 구체적인 내용에 대해서 다음을 참조하라. Y. S. Choi, *Die paulinischen Peristasenkataloge*, 175-223.

니면 추상명사인 형태로 ‘약함’이라고 할 수밖에 없다⁴²⁾. ‘약한 것’이나 ‘약점’의 의미는 아닌 것이다. 곧 바울은 그리스도의 십자가의 죽음을 본받아, 교회를 위해, 그리스도를 위해, 복음을 위해, 기쁨으로 고난을 경험하며, 견디며, ‘고난(또는 약함)을 자랑한다.’ 그렇다고 약함과 고난이 금욕주의적인 행동을 말하는 것은 아니며, 그것과는 구별되어야 한다.⁴³⁾

바울의 반대자들은 분수에 넘치도록 자기자랑을 일삼는다. 그들은 추천서를 가지고 다니며(고후 3:1-3),⁴⁴⁾ 인간의 기준에 따라 그들의 가문, 명예, 부를 자랑하기 때문에, 바울은 그들을 경각시키기 위한 장치로 바보진술과 자랑진술의 장르를 사용하여 자신의 주장을 논증한다. ‘외적인 것을 자랑하고 마음을 자랑하지 않는 자’들(고후 5:12), ‘스스로를 추천하고 칭찬하는 자들’(10:12), ‘다른 사람의 수고를 가로채어 자기의 것으로 자랑하는 자들’(고후 10:15), ‘육체에 따라 자랑하는 자들’이 판치고 있는 현상이 바로 고린도교회이다. 바울이 인간적인 육체에 따른 자랑을 하고자 한다면, 그의 반대자들보다 더 많은 자랑이 있음에도 불구하고(고후 12:1-10; 12:12), 그는 이 땅의 모든 영광을 자랑하지 않고, 심지어 그가 경험한 계시와 환상들까지도 자랑으로 비취질까봐 조심스러워한다. 오히려 그는 그리스도인의 본분에 따라 그리스도를 본받는 사도가 되어 그리스도가 고난 받으신 것처럼, 그의 약함과 고난을 자랑한다(고후 11:30; 12:5, 9). ‘그리스도 안에 존재’ 하는 자들은 십자가에 죽으신 주를 자랑하는 자들이며,⁴⁵⁾ 십자가에 죽으신 주를 닮아가고 본받는 자이다. 따라서 바울은 말한다. “내가 자랑해야만 한다면, 나는 나의 약함을 자랑할 것이다(고후 11:30; 12:5, 9).” 왜냐하면 그리스도의 능력은 약함에서 완전해지기 때문이다(고후 12:9).⁴⁶⁾ 그리스도의 능력은 “내가 약할 그 때에 내가 강하다”(고후 12:9-10)는 바울의 실존을 가능하게 해준다.

42) 타 언어권에서도 weakness 또는 Schwachheit라고 번역한다

43) 참조. C. K. Barrett, “Boasting (καυχᾶσθαι, κτλ.) in the Pauline Epistles”, 367.

44) 참조. E. Gräber, *Der zweite Brief an die Korinther I*, 118-123; F. J. Matera, *II Corinthians. A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 75-78; S. J. Hafemann, *2 Corinthians. The NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 115-118.

45) 참조. F. Zeilinger, *Krieg und Friede in Korinth: Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. 1. Der Kampfbrief, der Versöhnungsbrief, der Bettelbrief* (Wien [u.a.]: Böhlau, 1992), 103; E. Gräber, *Der zweite Brief an die Korinther II*, 181.

46) J. Lambrecht, “Dangerous Boasting: Paul’s self-commendation in 2 Corinthians 10-13”, R. Bieringer, (ed.), *The Corinthian Correspondence*, BETHL 125 (Leuven: Leuven Uni. Press, 1996), 325-346, 339.

7. 맺음말

바울에게 중요하게 작용하는 자랑의 주제와 관련된 본문들이 우리말 성경 번역에서 제대로 표현되지 않고 있다는 것을 살펴보았다. 헬라어 καυχᾶσθαι (자랑하다) 동사는 대부분 전치사와 함께 목적어를 취하는 동사이며, 우리말에는 존재하지 않는 어법이기 때문에 번역의 오류가 많이 발생한다. 특히 ἐν κυρίῳ와 결합할 때, 우리는 ‘주 안에서’라는 바울의 정형구에 너무 익숙한 나머지 번역의 실수를 범한다. 곧 많은 학자들이 καυχᾶσθαι+ἐν+κυρίῳ 문구를 ‘… 안에서 자랑하다’(고전 1:31; 고후 10:17)라고 표현하고 있다. 우리는 바울이 특별한 신학 사상을 가지고 있는 이 문구를 “주를 자랑하다”로 번역해야 한다. 바울은 고린도교회를 향해 ‘주 안에서 자랑하라’가 아니라, ‘주를 자랑하라’고 선포하고 있다.

그렇다면 ‘주 안에서 자랑하라’는 것과 ‘주를 자랑하라’는 것은 어떤 차이가 있는가? 그 둘은 바울의 신학적 사고에서 판이하게 다르다. ‘주 안에서 자랑한다’고 했을 때는 많은 그리스도인들의 행동을 합리화시켜 버린다. 수많은 그리스도인들이 ‘주 안에서’라는 이름하에, 뭐든지 은근슬쩍 자신의 모든 것을 자랑한다. 우리는 얼마나 많이 주가 원치 않는 바를 ‘주 안에서’라는 허용치를 두며 자랑하는가? 바울은 ‘주 안에서 자랑하라’고 말하지 않고, ‘주를 자랑하라’고 말한다. 여기에서 주는 ‘십자가에 죽으신 주’이다. 바울에게 ‘십자가에 죽으신 주를 자랑하는 것’ 외에는 인간의 자랑은 무엇이든지 거절된다.

‘주를 자랑하라’는 바울사상은 그의 사도직과 관련한 ‘약함[고난]을 자랑하라’는 사상으로 이동한다. καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις(고후 12:5, 9; 참조 11:30) 표현을 우리말 성경(영어, 독일어도 마찬가지)은 ‘약한 것(또는 약점)들에 대하여 자랑한다’라고 번역한다. 그러나 여기에서도 καυχᾶσθαι는 전치사와 함께 목적어(ἐν ταῖς ἀσθενείαις)로 취하는 동사이기 때문에 ‘약함을 자랑한다’고 번역해야 한다. 또한 ἀσθένεια도 ‘약한 것’(『개역』/『개역개정』) 또는 ‘약점’(『새번역』)이라고 잘못 번역하고 있는데, 앞에서 논의된 바대로 고난목록에서 발생하는 ἀσθένεια는 고난과 동일한 의미에서 ‘약함’이라고 번역되어야 한다.

고린도전서(1-4장)에서 기독교적 측면에서 십자가의 죽음으로 인간을 구원해 주신 ‘주(κύριος)를 자랑하라’고 선포한 바울은 고린도후서(10-13장)에서는 실천적 측면에서 복음을 선포하는 사도직과 관련하여, 사도로서 경험하는 ‘약함과 고난’을 자랑하라’고 선포하고 있다. 곧 바울의 자랑의 대상은 ‘십자

가에 달리신 주'에서 실천적 행동인 '약함(고난)의 자랑'으로 옮겨간다. '주를 자랑하라'는 바울의 메시지는 모든 문제의 해결을 인간의 지혜로 해결하려고 하는 고린도교회를 향하여, 인간의 자랑을 비판하고, 주를 자랑하는(1:29-31; 3:18-21a; 4:6-7) 삶의 자리로 그들을 초대하는 것을 목적으로 삼는다.⁴⁷⁾ '그리스도 안에 존재'하는 자들은 십자가에 죽으신 주를 자랑하는 자들이며, 십자가에 죽으신 주를 본받고 닮아가는 자들이다. 바울은 그리스도의 십자가의 죽음을 본받아, 교회를 위해, 그리스도를 위해, 복음을 위해 당하는 약함, 고난을 기쁨으로 자랑한다. 바울은 말한다. "내가 자랑해야만 한다면, 나는 나의 약함을 자랑할 것이다(고후 11:30; 12:5, 9)." 왜냐하면 그리스도의 능력은 약함에서 완전해지기 때문이다(12:9). 그는 '내가 약할 그때에 나는 강하다'(12:10)는 역설의 진리를 자신의 사도직의 삶에서 날마다 경험한다.

<주요어> (Keywords)

자랑, 바보진술, 약함, 십자가, 역설, καυχᾶσθαι.

boasting, fool's Speech, weakness, cross, paradox, καυχᾶσθαι.

(투고 일자: 2012. 2. 7, 심사 일자: 2012. 2. 24, 게재 확정 일자: 2012. 3. 15)

47) 참조. 최영숙, "바울의 고난과 교회의 하나됨", 41-42.

<참고문헌>(References)

- Novum Testamentum Graece, hg. v. K. Aland und B. Aland, Stuttgart, 1995²⁷.
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. völlig neu bearb. Aufl. hg. von K. Aland und B. Aland, Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1988.
- Blass, F. und Debrunner, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Bearb. von F. Rehkopf, 18 Aufl., Göttingen: V & R, 2001.
- Leggiewie, O., (hg.), *Ars Graeca. Griechische Sprachlehre*, Neu bearb. von R. Mehrlein, F. Richter und W. Seelbach, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1981.
- Menge, H., *Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch: Altgriechisch- Deutsch unter Berücksichtigung der Etymologie*, 30. Aufl., Berlin[u.a.]: Langenscheidt, 2001.
- 김판임, 『고린도후서』, 서울: 대한기독교서회, 1999.
- 마틴, 펠프 P., 『고린도후서』, 김철 역, WBC 40; 서울: 솔로몬, 2007.
- 최영숙, “바울의 예레미야 9:23-24 읽기”, 『신약연구』 9:3 (2010), 439-464.
- 최영숙, “바울의 고난과 교회의 하나됨: 고린도전서 4장 6-13절을 중심으로”, 『성경과 신학』 54 (2010), 35-63.
- Thiselton, A. C., 『고린도전서. 해석학적 & 목회적으로 바라본 실용적 주석』, 권연경 역, 서울: SFC, 2011.
- Barrett, C. K., “Boasting (καυχᾶσθαι, κτλ.) in the Pauline Epistles”, A. Vanhoye, *L'apôtre Paul: personnalité, style et conception du ministère*, Leuven: Leuven Uni. Press, 1986, 363-368.
- Choi, Y. S., *Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark: die paulinischen Peristasenkataloge und ihre Apostolatstheologie*, NET 16; Tübingen: Francke, 2010.
- Ebner, M., *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus*, FzB 66; Würzburg: Echter Verl., 1991.
- Ellis, E. E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, WUNT 18, Tübingen: Mohr, 1978.
- Fitzgerald, J. T., *Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardship in the Corinthian Correspondence*, SBLDS 99, Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Forbes, C., “Comparison, Self-Praise and Irony: Paul’s Boasting and the

- Conventions of Hellenistic Rhetoric”, *NTS* 32 (1986), 1-30.
- Gräßer, E., *Der zweite Brief an die Korinther*, ÖTKNT 8 I/II; Gütersloh: Mohn, 2002; 2005.
- Guttenberger, G., “Klugheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit. Zum Hintergrund der Vorwürfe gegen Paulus nach 2Kor 10-13”, *ZNW* 96 (2005), 78-98.
- Hafemann, S., “‘Self-Commendation’ and Apostolic Legitimacy in 2 Corinthians: A Pauline Dialectic?”, *NTS* 36 (1990), 66-88.
- Hafemann, S., *2 Corinthians*, NIVAC, Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Heckel, U., *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10-13*, WUNT 2:56, Tübingen: Mohr, 1993.
- Horsley, R. A., “Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth”, *CBQ* 39 (1977), 224-239.
- Hotze, G., *Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, NTA.NF 33, Münster: Aschendorff, 1997.
- Krug, J., *Die Kraft des Schwachen: Ein Beitrag zur paulinischen Apostolatstheologie*, TANZ 37, Tübingen; Basel: Francke, 2001.
- Lambrecht, J., “Dangerous Boasting: Paul’s self-commendation in 2 Corinthians 10-13”, R. Bieringer, (ed.), *The Corinthian Correspondence*, BETHL 125, Leuven: Leuven Uni. Press, 1996, 325-346.
- Lambrecht, J., “The Fool’s Speech and Its Context: Paul’s Particular Way of Arguing in 2 Cor 10-13”, *Bib.* 82 (2001), 305-324.
- Matera, F. J., *II Corinthians: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- Merklein, H., *Der erste Brief an die Korinther*, ÖTKNT VII 1;2, Gütersloh: Mohn, 1992; 2000.
- Niebuhr, K. W., *Heidenapostel aus Israel: die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*, WUNT 62, Tübingen: Mohr, 1992.
- Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther. I. Teilband 1Kor 1,1-6,1*, EKK VII/1, Zürich [u.a.]: Benziger [u.a.], 1991.
- Sellin, G., “Das »Geheimnis« der Weisheit und das Rätsel der »Christuspartei« (zu 1 Kor 1-4)”, *ZNW* 73 (1982), 69-96.
- Thiselton, A. C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans [u.a.], 2000.
- Thiselton, A. C., “Realized Eschatology at Corinth”, *NTS* 24 (1978), 510-526.
- Thrall, M. E., *The Second Epistle to the Corinthians*, vol. 2, Edinburgh: T & T

Clark, 2000.

Travis, S. H., “Paul’s Boasting in 2 Corinthians 10-12”, *Studia Evangelica* 6 (1973), 527-532.

Vos, J. S., “Die Argumentation des Paulus in 1Kor 1,10-3,4”, R. Bieringer, (ed.), *The Corinthian Correspondence*, BEThL 125, Leuven: Leuven Uni. Press, 1996, 87-119.

Wolff, C., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHNT 7, Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 1996.

Windisch, H., *Der zweite Korintherbrief*, KEK 6, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924⁹.

Zeller, D., *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Zmijewski, J., *Der Stil der paulinischen ‘Narrenrede’. Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1-12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte*, BBB 52, Köln; Bonn: Hanstein, 1978.

Zmijewski, J., “καυχᾶσθαι/καύχημα/καύχησις”, *EWNT* II (1992²), 680-690.

<Abstract>

**Eine neue Übersetzung und Theologische Interpretation der
Paulinischen καυχᾶσθαι ἐν τινι**

Prof. Young Sook Choi
(Westminster Graduate School of Theology)

Üblicherweise nimmt ein transitives Verb ein dementsprechendes notwendiges Objekt, um einen Satz zu komplettieren. Im Regelfall können verschiedene Satzglieder auf der Stelle des Objektes vorkommen: ein Akkusativ, ein Dativ mit einem Akkusativ oder eine Präposition mit einem Präpositionsobjekt. Bei der Übersetzung solcher griechischen Sätze wie mit der letzten Konstruktion tritt eine Schwierigkeit hervor, dass man solche Sätze nicht einfach nach der Wortübersetzung wiedergeben kann. Deshalb ist ein technischer Schritt für die Wortübersetzung zwingend erforderlich, dass man den Satz nach dem Wortsinn so zu übersetzen versucht, die Arten der griechischen Verben nicht gleich in die andere Sprache, bzw. in die koreanische Sprache zu übernehmen, weil ein bestimmtes Verb in einer Sprache nicht die gleiche Funktion einer anderen Sprache darstellen kann. Ansonsten besteht die große Gefahr, dass der Sinn des Gedankens eines biblischen Autors dadurch verändert und verfälscht werden könnte.

Den ausdrücklich falschen Übersetzungsfehler zeigt das Verb καυχᾶσθαι. Wenn das Verb καυχᾶσθαι, mit einer Präposition ἐν bei Paulus vorkommt, wird es in vielen Übersetzungen (Koreanisch, Englisch, Deutsch) als “sich in ... rühmen” übersetzt: Insbesondere καυχᾶσθαι mit ἐν κυρίῳ, als “sich im Herrn rühmen,” aber das soll "sich des Herrn rühmen übersetzt werden.” Aber wenn man annehmen muss, dass die koreanische Sprache eine andere Sprachkonstruktion bildet, nicht wie die romanische Sprache, die viele Ausdrucksmöglichkeiten mit einer Wahl der Präpositionen besitzen, ist ein als intransitives Verb erscheinender Satz mit einer Präposition in der griechischen Sprache als ein transitives Verb ins Koreanische zu übersetzen. Das Ziel dieser Studie ist die richtige Übersetzungsmöglichkeit von καυχᾶσθαι anzubieten, zugleich den theologischen Gedankengang über das paulinische Sich-Rühmen.

디도서 3:5하반절에 대한 고찰과 우리말 번역 제언

민경식*

1. 들어가는 말

본 소고는 디도서 3:5하반절의 의미를 검토하고, 디도서의 신학적 맥락에 적절한 우리말 번역을 제시하는 데 목적이 있다. 이 구절은 디도서 저자¹⁾가 밝히는 구원사가 요약된 부분으로 신학적으로 디도서의 어느 구절 못지않게 중요하다. 그리스어 원문은 아래와 같다. 본 소고의 관심은 굵고 진하게 표시된 부분에 있다.

ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος
ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.

우리말 성서²⁾는 이 구절을 아래와 같이 번역하였다.

* 연세대학교 교수, 신약학.

- 1) 디도서는, 바울의 이름으로 되어 있기 때문에, 전통적으로 바울의 저작으로 여겨졌으나, 디도서를 포함한 목회서신의 용어나 문체, 신학, 또 목회서신에 반영된 역사적 정황과 교회의 구조 등이 바울의 저작설을 지지하지 못한다. 따라서 본 소고에서는 저자를 “바울”이 아니라 “디도서의 저자”로 지칭하도록 하겠다. 바울 저작설의 문제점에 대해서는 권오현, 『목회서신 주석』(서울: 대한기독교서회, 2000), 104-107을 참조하라. 더 자세한 소개로는 G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles: a Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Carlisle: The Paternoster Press, 1992), 21-52를 보라. 물론 목회서신의 바울 저작설을 주장하는 학자도 있다. 대표적으로 E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1961), 49-57을 보라. 또한 L. T. Johnson, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (Pennsylvania: Trinity Press International, 1996), 2-3을 보라. 목회서신 안에 역사적 바울의 글이 일부 끼어들어갔다고 주장하는 학자도 있다. 예를 들면, J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (New York: Harper & Row, 1963), 5. 또한 G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus* (Peabody: Hendrickson, 1984), 23-26을 보라. 그는 바울 저작설을 단언하지는 않지만, 여러 가지 난제에도 불구하고 바울 저작설을 선호한다. 그러나 이 외의 대다수의 주석가들은 바울의 저작설을 받아들이지 않는다.
- 2) 우리말 번역 성서로 『개역개정』(1998)과 『새번역』(2001)과 『공동개정』(1999)과 『성경』(2005)을 제시한다. 그 이유는 앞의 세 가지가 대한성서공회에서 번역, 출판된, 그래서 한국

(하나님께서) 우리를 구원하시되 우리가 행한 바 의로운 행위로 말미암지 아니하고 오직 그의 긍휼하심을 따라 중생의 씻음과 성령의 새롭게 하심으로 하셨나니 『개역개정』

(하나님께서) 우리를 구원하셨습니다. 그분이 그렇게 하신 것은, 우리가 행한 의로운 일 때문이 아니라, 그분의 자비하심을 따라 거듭나게 씻어주시고 성령으로 새롭게 해주심으로 말미암은 것입니다. 『새번역』

(하느님께서) 우리를 구원하셨습니다. 우리가 무슨 올바른 일을 했다고 해서 구원해 주신 것이 아니라 오직 그분이 자비하신 분이시기 때문에 성령으로 우리를 깨끗이 씻어서 다시 나게 하시고 새롭게 해주심으로써 우리를 구원하신 것입니다. 『공동개정』

하느님께서 우리를 구원해 주셨습니다. 우리가 한 의로운 일 때문이 아니라 당신 자비에 따라, 성령을 통하여 거듭나고 새로워지도록 물로 씻어 구원하신 것입니다. 『성경』(2005)

굵고 진하게 표시된 부분이 디도서 3:5하반절이다. 『개역개정』의 번역본문과 『공동개정』의 번역본문은 하나님의 구원의 방법에 대해 확연하게 차이가 난다. 또한 『성경』(2005)은 『공동개정』을 따르는 것 같으면서도, 이와는 또 다른 미묘한 차이를 드러낸다.

무엇을 통해서 하나님은 우리를 구원하셨는가? 『개역개정』의 번역에 따르면, 하나님의 구원은 두 가지 사건, 즉 “중생의 씻음”과 “성령의 새롭게 함”으로 이루어졌다. 『새번역』도 이 번역 전통을 따르고 있다. 반면에 『공동개정』과 『성경』(2005)은 그리스어 원문의 문장 구조를 다소 다르게 이해하였다. 『공동개정』의 번역에 따르면, 하나님은 우리를 “다시 나게 하시고 새롭게 해주심으로써” 구원하셨다. 반면에 『성경』(2005)은 하나님께서 우리를 “물로 씻어” 구원하셨다. 물로 씻는 행위가 구원을 이루는 방법이고, “거듭나고 새로워지는 것”은 물로 씻는 행위의 목적이 된다. 여기서 ‘다시 나게 하는 것’과 ‘새롭게 하는 것’은 두 가지 사건인가, 아니면 동시에 일어나는 하나의 사건에 대한 두 가지 해석, 또는 두 가지 관점인가? 이것이 본 소고에서 제기하는 중요한 질문들 가운데 하나이다.

우리가 본 소고에서 주목하고자 하는 또 다른 항목은 구원사에서의 성령의

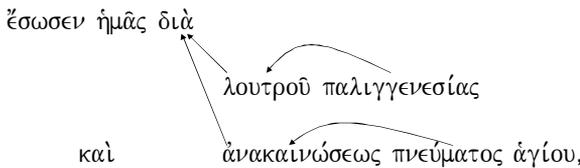
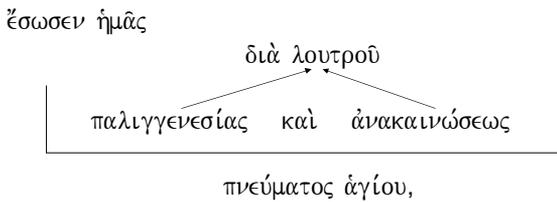
개신교회에서 ‘공인된’ 성서이기 때문이다. 또한 한국가톨릭의 공식 성서인 『성경』(2005)도 참고할 만하다.

기능이다. 하나님께서 우리 인류를 구원하시는 과정에서 성령은 어떤 역할을 수행한다고 디도서의 저자는 이해하는가? 『개역개정』에 따르면 성령은 “새롭게 함”과 관련이 있다(“성령의 새롭게 하심”). 『새번역』도 마찬가지다(“성령으로 새롭게 해 주심”). 그런데 『공동개정』에 따르면, 성령은 “씻음”과 직접적으로 관련이 있으며, 이 “씻음”의 결과로 우리는 다시 태어나고 새롭게 된다. 『성경』(2005)도 이에 준한다. 이에 따르면 하나님께서는 “성령을 통하여 거듭나고 새로워지도록 물로 씻어” 우리를 구원하셨다. 결국 두 번역 전통의 차이는 대등접속사 카이(καί)가 무엇과 무엇을 묶고 있는지에 따른 것이다.

따라서 본 소고는 우선 디도서 3:5하반절의 대등접속사 카이의 쓰임을 중심으로 이 문장의 구조를 밝히고, 이어 이 문장에 사용된 용어들(루트론, 팔링게네시아, 아나카이노시스)³⁾의 의미를 논한 후에, 기존의 우리말 번역을 평가하고 새로운 우리말 번역을 제시할 것이다.

2. 카이(καί), 무엇과 무엇을 연결하는 대등접속사인가?

3:5하반절의 문장 구조를 이해하는 데 결정적인 역할을 하는 것이 대등접속사 카이(καί)이다. 『개역개정』과 『공동개정』 사이에 의미상의 차이가 생긴 가장 근본적인 이유는 대등접속사 카이(καί)가 무엇과 무엇을 묶고 있는지에



3) 그리스어의 우리말 음역원칙은 다음을 따랐다. 민경식, “성서 그리스어의 우리말 음역 원칙 제언”, 『신약논단』 17 (2010), 177-200.

대한 해석의 차이 때문이다. 문장 구조를 그림으로 나타내면 이와 같다. 위의 것은 『공동개정』과 『성경』(2005)의 경우이고, 아래의 것은 『개역개정』과 『새번역』의 경우이다.

연속으로 이어지는 다섯 개의 속격 명사를 어떻게 이해할 것인가? 각각의 속격 명사는 무엇을 수식하는가? 또는 어떤 속격 명사가 전치사 디아(διά)에 걸리는가? 『개역개정』과 『새번역』은 카이가 “루트루(λουτροῦ)”와 “아나카이노세오스(ἀνακαινώσεως)”를 대등하게 묶고 있으며, “루트루”와 “아나카이노세오스” 둘 다 전치사 디아(διά)에 걸리기 때문에 모두 속격 형태로 나타났다고 본다. 또한 “루트루”는 “팔링게네시아스(παλιγγενεσίας)”의 한정을 받고 있고, “아나카이노세오스”는 “프뉴마토스 하기온”의 한정을 받고 있다고 본다. 그래서 결국 “거듭남의 씻음을 통해서” 그리고(καί) “성령의 새롭게 함을 통해서” 하나님이 우리를 구원하셨다고 하는 것이다. 전통적으로 이것은 두 개의 사건을 암시하는 것으로 이해되었는데, 첫째는 기독교공동체에 들어오는 최초의 사건으로서의 세례예식(세례성사)이며, 둘째는 입교예식(견진성사)이라는 것이다.⁴⁾

반면에, 『공동개정』과 『성경』(2005)은 접속사 카이가 “팔링게네시아스”와 “아나카이노세오스”를 대등하게 묶고 있으며, 이 둘이 “루트루”를 한정한다고 본다. 즉, “다시 태어나고 새롭게 하는 씻음을 통해서” 하나님은 우리를 구원하셨다고 이해하는 것이다.

이 두 가지 번역 전통 가운데 후자, 곧 『공동개정』과 『성경』(2005)의 번역이 낫다고 평가할 수 있다.⁵⁾ 우선, 아나카이노세오스(갱신)⁶⁾와 대응을 이루

4) G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 204. 또한 C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles* (Oxford: At the Clarendon Press, 1963), 142; 권오현, 『목회서신 주석』, 583-584를 참조하라. 이들은 이러한 해석이 세례예식과 입교예식(또는 가톨릭의 견진성사)을 염두에 두는 것이라고 소개하기는 하지만 여기에 찬성하지는 않는다. 또한 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: a Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (Naperville: A. R. Allenson, 1970), 165를 보라. 그는 이것이 Theodoret에게서 기인된 옛날 해석이라고 평가한다.

5) 우리말 『개역』과 『새번역』을 제외한 대다수의 번역은 『공동번역』과 『성경』(2005)과 같다. 『개역』과 같은 문장 구조를 지지하는 주석은 A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), 191. 그러나 그는 왜 그렇게 보아야 하는지에 대한 적절한 설명을 제공하지 않는다. 오히려 잘못된 정보에 근거한다. 그는 ἀνακαινώσεως 앞에 전치사 διά가 있는 사본들이 있다는 것을 근거로 하는데, 그 몇몇 사본이라는 것들에는 ἀνακαινώσεως가 아니라 πνεύματος ἁγίου 앞에 전치사 διά가 덧붙는다(D*, F, G, b, vg^{ms}, Lucifer). 또한 D. Guthrie, *The Pastoral Epistles* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957), 206. 그 역시 『개역』과 같은 번역을 선호한다. 그가 내세우는 근거는, 거듭나는 과정이 새롭게 되는 과정에 선행되어야 한다는 것인데, 반드시 그럴 필요는 없다. 거듭나는 것이 곧 새롭게 되는 것이기 때문이다. 최근의 학자들 가운데서는 G. W. Knight III가 이러한 해석을 지지한다. *The Pastoral Epistles*,

는 것으로 팔링게네시아(중생)⁷⁾가 더 적절하기 때문이다. 의미상 이 둘이 가깝다는 것이, 그래서 거의 동의어로 이해될 수도 있다는 것이 이러한 판단의 중요한 근거가 된다.⁸⁾ 둘째로, 만약에 아나카이노세오스가 전치사 디아의 지배를 받기 때문에 속격으로 표기된 것이라면, 아나카이노세오스 바로 앞에 전치사 디아를 한 번 더 쓰는 것이 자연스러운 표현이기 때문이다.⁹⁾ 셋째로, 『공동번역』과 『성경』(2005)의 번역을 따를 때, 성령은 구원의 전체 과정과 관련을 갖게 되는 반면, 『개역개정』과 『새번역』의 번역을 따를 경우에 성령의 역할은 “새롭게 하는 것”에만 제한이 되는데, 전자가 후자보다 적절하기 때문이다.¹⁰⁾ 마지막으로, 전자의 번역은 제도화된 가톨릭교회의 교리(세례와 견진)를 반영하는 것으로, 디도서가 기록될 당시의 상황과 어울리지 않기 때문이다.

결론적으로, 디도서 3:5에서 접속사 카이는 팔링게네시아스와 아나카이노세오스를 묶어주고 있다고 보는 것이 더 적절하다고 판단한다. 이로써 하나

342-344를 보라. 그는 전자의 해석, 즉 접속사 카이가 루트루와 아나카이노세오스를 연결하며, 이 둘은 각각 접속사 디아의 지배를 받는다고 본다. 그러나 대다수의 주석서는 『공동번역』과 『성경』(2005)과 같이 이해한다. 대표적인 영미권 주석인 앵커바이블의 경우, “새롭게 함” 앞에 반드시 있어야 하지 않는 전치사 “of”를 덧붙임으로써 이를 분명히 하고자 한다. “saved us through a washing of regeneration and of renewal by the Holy Spirit.” J. D. Quinn, *The Letter to Titus*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1990), 194. 또한 G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 204를 보라. 그는 이 두 가지(중생, 갱신)를 구원의 내용으로 보고 있다. 이외에도 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 166-167; P. H. Towner, *The Goal of our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989) 115; Chr. Zimmermann, “Wiederentstehung und Erneuerung (Tit 3:5): Zu einem erhaltenswerten Aspekt der Soteriologie des Titusbrief,” *Novum Testamentum* 51 (2009), 275. 다만 타우너(Towner)와 짐머만(Zimmermann) 사이에 작은 차이가 있는데, 타우너는 ‘성령’이 ‘씻음’을 한정한다고 보는 반면, Zimmermann은 ‘성령’이 ‘팔링게네시아’와 ‘아나카이노시스’를 수식한다고 본다는 점이다. 그러나 이 둘은 근본적인 차이가 아니다. 왜냐하면, 본문의 그림에서처럼, 성령은 문법적으로는 ‘씻음’을 수식하며, 또 의미적으로는 앞의 과정 전체(διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως)를 수식한다고 볼 수 있기 때문이다.

6) Walter Bauer, “ἀνακαινῶσις”, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt und Barbara Aland (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988), 108. “Bad d. Erneuerung durch d. Hl. Geist (neb. παλιγγενεσία)”라는 예문을 제시함으로써 아나카이노세오스가 팔링게네세오와 마찬가지로 루트루를 수식하며 또한 성령의 수식을 받고 있음을 분명히 한다.

7) Walter Bauer, “παλιγγενεσία”, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1226.

8) J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 166; G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 204, 205. 이 두 단어는 거의 동의어에 가까운 은유적 표현이다. 또한 R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (Oxford: Basil Blackwell, 1964), 10. 그에 따르면, *πάλι*와 *ἀνα*가 상응하며, *καινώσις*(동사로는 *καινώ*)는 창조적 행위를 전제하는데, 따라서 이것이 *γένεσις* 사상을 잘 보완한다는 것이다. *παλιγγενεσία*와 *ἀνακαινῶσις*에 대한 더 자세한 논의는 다음 장을 보라.

9) J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 166.

10) 이에 대해서는 아래 “성령”을 다루는 장에서 더 자세히 다룰 것이다.

님이 우리를 구원하시는 데 디도서 저자는 두 가지 사건(‘씻음을 통해서’ 그리고 ‘새롭게 함을 통해서’)이 아니라 하나의 사건(‘씻음을 통해서’)을 염두에 두고 있었다고 판단할 수 있다.

3. 거듭남과 새롭게 함: 팔링게네시아(παλιγγενεσία)와 아나카이노시스(ἀνακαίνωσις)

디도서 3:5에서 접속사 카이로 묶인 팔링게네시아와 아나카이노세오스는 둘 다 루트루(씻음)를 한정한다. 다시 말하자면 디도서 본문은 하나님의 구속사에서 두 가지 종류의 씻음을 언급한다. 하나는 ‘팔링게시나아의 씻음’이고, 또 다른 하나는 ‘아나카이노시스의 씻음’이다. 그러나 그것은 두 개의 개별적인 사건이 아니다. 하나님은 ‘씻음을 통해서’(διὰ λουτροῦ), 즉 ‘씻음’이라는 하나의 사건을 통해서 우리를 구원하셨는데, 그 씻음이 두 가지로 해석되고 있는 것이다. 이번 장에서는 이 두 가지 해석의 의미를 살펴해보도록 하겠다.

3.1. 팔링게네시아

팔링게네시아는 팔린(παλίν)과 게네시스(γένεσις)의 결합이다.¹¹⁾ 그래서 문자적으로는 “다시 됨”을 의미한다. 신약성서에서 디도서 외에는 마태복음 19:28¹²⁾에서만 언급되는데, 마태복음에서는 이 단어가 종말론적으로 사용되어,¹³⁾ 다가오는 미래를 가리킨다.¹⁴⁾ 즉, 아직 이루어지지 않은 현실, 그러나

11) Büchsel, “παλιγγενεσία”, *Theological Dictionary of the New Testament* 1 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964), 686; Chr. Zimmermann, “Wiederentstehung und Erneuerung (Tit 3:5): Zu einem erhaltenswerten Aspekt der Soteriologie des Titusbrief”, *Novum Testamentum* 51 (2009), 273-274.

12) ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ. And Jesus said to them. Verily I say to you, that you who have followed me, **in the regeneration** when the Son of man shall sit on the throne of his glory, you also shall sit upon twelve thrones, judging the twelve tribes of Israel (사역). 우리말 『새번역』에서는 “ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ”가 “새 세상에서”로 번역되었고, 『공동번역』에서는 “새 세상이 와서”로, 『개역개정』에서는 “세상이 새롭게 되어”로 번역되었다. 일반적으로 “새로운 세상”으로 번역된다.

13) C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles* (Oxford: At the Clarendon Press, 1963), 142; 마르틴 디벨리우스, 『목회서신』(천안: 한국신학연구소, 1988), 214; U. Lutz, *Matthew 8-20*, J. E. Crouch, trans. (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 517; R. T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 742-743.

미래에 이루어질 현실을 가리킨다. 그러나 디도서에서는 이 단어의 사용이 근본적으로 다르다. 디도서에서는 이 단어가 미래에 일어날 일이 아니라 이미 일어난 사건을 가리키기 때문이다.¹⁵⁾

그렇다면 ‘다시 됨의 씻음’은 무엇을 의미하는가? ‘씻음’에 대해서는 다음장에서 다시 논의할 테고, 여기서는 ‘다시 됨’ 또는 ‘거듭 남’만을 다루도록 하겠다. 논쟁의 핵심은 두 가지이다. 첫째, 이 단어는 어디에서 유래하였는가? 스토아철학의 영향을 받았는가, 아니면 이방 신비종교의 영향을 받았는가, 아니면 유대전통의 영향을 받았는가? 둘째, 이 단어가 개인적인 차원의 거듭남을 의미하는가, 아니면 우주적 차원의 거듭남을 의미하는가?

첫 번째 문제부터 살펴보겠다. 이 문제는 셋 가운데 어느 하나만을 선택해야 하는 그런 차원의 문제는 아니다. 이 셋이 서로 연관성이 없지 않기 때문이다. 유대적 사용이나 신비종교에서의 사용 역시 스토아철학의 영향을 받았다. 말하자면, 팔링게네시아는 원래 스토아철학에서 온 개념이며, 스토아철학에서 이 개념은 새로운 세상을 가리키는 용어이다. 스토아철학은 세상이 주기적으로 사라졌다가 다시 생겨나기를 반복한다고 가르치는데, 이 때 새로운 세상을 지시하는 단어가 팔링게네시아이다.¹⁶⁾ 알렉산드리아의 필로(Philo)도 이 단어를 우주론적 의미로 사용하였고, 신약 외경 가운데 『클레멘스전서』에도 마찬가지로 이 단어가 우주론적 의미로 사용되었다.¹⁷⁾ 그러면

14) 마태복음에서 이 단어는 다가오는 미래를 가리킨다고 보는 것이 적절하다. W. D. Davies and D. C. Allison, Jr., *The Gospel according to Saint Matthew*, III (New York: T & T Clark Ltd, 1997), 57; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, 10. 유대문헌에서의 쓰임에 대해서는 Christiane Zimmermann, “Wiederentstehung und Erneuerung (Tit 3:5): Zu einem erhaltenswerten Aspekt der Soteriologie des Titusbrief”, *Novum Testamentum* 51 (2009), 281-289를 보라. 또 다른 견해로는 J. D. M. Derrett, “Palingenesia (Matthew 19.28)”, *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1984), 51-58을 보라. 그는 마태복음의 팔링게네시아는 “새 세상”이 아니라 “부활”을 의미한다고 주장한다. 물론 그는 이 단어의 마태복음에서의 사용과 디도서에서의 사용이 완전히 다르다고 전제한다. 루츠(U. Lutz) 역시 이 가능성을 인정한다. *Matthew 8-20*, 517. 여기서는 이 구절에 얽힌 논쟁점을 소개만 하고 넘어간다. 이 논의는 디도서의 논의 범위를 넘어가기 때문이다. 더군다나 대다수의 학자들은 마태에서 이 단어가 어떤 의미로 사용되었든, 디도서와는 다른 의미로 사용되었다고 생각하기 때문이다.

15) 디도서에서 하나님의 구원은 이미 과거에 일어난 것으로 묘사된다. “(하나님이) 우리를 구원하셨다.”(5절)

16) 스토아철학에서의 쓰임에 대해서는 J. Nolland, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 798-799를 보라.

17) 마르틴 디벨리우스, 『목회서신』, 213-214. Philo, *Vit Mos* II 65; *I Clem* 9,4. 필로는 약 기원전 20년경에 태어나서 약 기원후 50년까지 살았으니, 예수와 동시대에 살았다고 할 수 있다. 필로에 대해서는 G. E. Sterling, “Philo of Alexandria”, *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 957-958 또는 F. L. Cross and E. A. Livingstone, (eds.), “Philo”, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford:

서도 필로의 또 다른 작품에서는 이 단어가 죽음 이후의 생명이라는 의미로도 사용되고 있는데,¹⁸⁾ 이러한 쓰임은 이방 신비종교의 영향이라고 할 수 있다. 이 첫 번째 문제와 뗄 수 없는 관계를 가진 것이 두 번째 문제이다.

여기서 팔링게네시아는 개인적 차원의 거듭남인가, 우주적 차원의 거듭남인가? 개인적 차원의 거듭남이라면 개인적인 개종을 의미할 것이고, 우주적 차원의 거듭남이라면 새로운 세상의 시작을 의미할 것이다. 그러나 이것 역시 양자택일의 문제가 아니다. 오히려 이것은 개인적 차원의 구원을 넘어서는, 우주적 차원의 구원을 암시한다고 할 수 있다.¹⁹⁾ 다시 말하자면, 팔링게네시아는 개인적 차원의 거듭남을 포함한 개념이면서 동시에 우주적 차원의 거듭남을 암시한다고 보는 것이 적절하다. 디도서 저자가 당시의 스토아 철학적 영향 밖에 있었다고 보기 힘들기 때문이다.

위의 두 질문을 종합하여 본다면, 팔링게네시아라는 용어는 하나님의 구원사역의 틀 안에서 이해해야 하는 용어이며, 스토아 철학의 영향권 안에 있던 시대를 살았던 디도서 저자가 팔링게네시아라는 용어를 사용하였을 때, 그는 개인적 차원의 구원뿐만 아니라 우주적 차원의 구원을 의미한다고 볼 수 있다. 분명한 것은 여기서 팔링게네시아가 종말론적인 의미에서 미래지향적으로 사용되지 않았다는 점이다. 지금 이 세상에서 살아가면서 거듭나는 것이다.

3.2. 아나카이노시스

아나카이노시스는 신약에서 디도서 외에는 로마서 12:220)에만 나온다. 신

Oxford University Press, 32005) 1288을 보라. 『클레멘스전서』에 대해서는 A. Lindemann and H. Paulsen, *Die Apostolische Väter* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992), 78-79를 보라. 『클레멘스전서』 9:4의 내용은 90-91에서 확인하라.

18) Philo, *Cher.* 114.

19) Chr. Zimmermann, “Wiederentstehung und Erneuerung (Tit 3:5)”, 272-295를 보라. 특히 294, 295. 팔링게네시아가 개인적 차원을 배제하지는 않지만, 그것을 뛰어넘어 우주적 차원의 거듭남을 의미한다는 것이 그의 논문의 핵심 논지이기도 하다. 그런 의미에서 이 단어를 rebirth(wiedergeburt)로 번역해서는 안 되고, regeneration(wiederentstehung)으로 번역해야 한다는 것이다. 또한 G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, 342. 그 역시 개인적 차원의 구원이라는 의미로 이것이 “개종”을 의미하기도 하지만, 스토아 철학의 영향을 받아 “새로운 시작”을 의미하기도 한다고 본다.

20) καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφώσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. And don't be conformed to this world, but be transformed by the **renewing** of your mind, that you may prove what is the will of God, what is good, acceptable and perfect(사역). “여러분은 이 시대의 풍조를 본받지 말고, 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아서, 하나님의 선하시고 기뻐하시고 완전하신 뜻이 무엇인지를 분별하도록 하십시오.”(『새번역』). 우리말 『새번역』과 『개역』에서는 “ἀνακαινώσεις”가 “새롭게 함”으로 번역되었고, 『공동번역』에서도 이에 준해서 번역

약 외경 가운데서는 『헤르마스의 목자』에서 한 번 사용되었다.²¹⁾ 우선, 로마서에서 이 단어는 변화와 연관되어 있다. 로마서 본문은, 마음을 새롭게 함으로써 변화를 받으면, 하나님의 뜻을 분별할 수 있게 된다고 말한다. 여기서 말하는 변화는 신적인 모습으로의 변화를 의미하는 것이 아니라, 타락한 인간의 마음이 원래의 모습으로 회복되는 것을 가리킨다.²²⁾ 그것은 곧 내적인 변화, 즉 겉모습이 달라지는 것이 아니라 마음이 달라지는 변화로서, 이 세대와의 구분을 의미하기도 한다. 이러한 변화를 일으키는 것이 바로 아나카이노시스이다. 『헤르마스의 목자』에서도 이와 비슷하게 사용되었다. “너희의 영들을 새롭게 함”(ἡ ἀνακαινώσις τῶν πνευμάτων ὑμῶν)이라는 문맥 가운데 이 단어가 사용되는데, 영을 새롭게 하는 것은 내적인 변화를 가리킨다.

고린도후서 4:16²³⁾과 골로새서 3:10²⁴⁾에는 아나카이노오(ἀνακαινώω)라는 동사가 나오는데, 이 동사가 명사화된 것이 아나카이노시스이다. 여기서도 이 동사는 내적인 변화와 관련되어 사용되고 있다. 고린도후서 4:16에 보면, 우리의 겉사람은 낡아가나, 우리의 속사람은 날로 새로워진다고 하는데, 이 표현에서 알 수 있듯이 이 동사의 의미는 ‘낡아가다’ 또는 ‘부패하다’의 반대 의미에서 새로워지는 것이다. 또한 겉사람이 아니라 속사람이 새로워진다는 데에도 주의를 기울일 필요가 있다. 골로새서 3:10에서도 이 동사의 쓰임새는 비슷하다. 옛 사람을 벗어버리고 새 사람을 입으면, 우리는 우리를 창조하신 분의 모습을 점점 더 닮게 됨으로써, 즉 창조주를 더 닮는 방향으로 우리가 변

되었다. 그리스문학사 전체에서 보더라도, 이 용어는 로마서에서 처음으로 사용되었다. R. Jewett, *Romans II* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 733.

21) 『헤르마스의 목자』 16장 9절. “나는 그녀에게 종말이 이미 왔는지 그때에 대하여 물었습니다. 그러자 그녀가 큰 소리로 외치며 말하였습니다. ‘어리석은 녀석아, 너는 답이 아직 세워지고 있는 것을 보고 있지 않느냐? 답이 다 세워져야 비로소 종말이다. 답은 곧 완성될 것이다. 나에게 더 이상 아무것도 묻지 마라. 너와 성도들이 이것을 기억하고 **너희의 영들을 새롭게 하는 것으로** 충분하다.’” 본문은 하성수(번역), 『헤르마스 목자』(왜관: 분도출판사, 2002), 139를 보라. “너희 영의 새롭게 함”(ἡ ἀνακαινώσις τῶν πνευμάτων ὑμῶν)이라는 문맥에서 사용되었다.

22) R. Jewett, *Romans II*, 733.

23) Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ’ εἰ καὶ ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ’ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα. Therefore we never become discouraged. Even though our outward man is decaying, but our inward man is renewed day by day(사역). 우리말 『새번역』에서는 “그러므로 우리는 낙심하지 않습니다. 우리의 겉사람은 낡아가나, 우리의 속사람은 날로 새로워집니다.”로 번역되었고, 『개역개정』과 『공동번역』에도 비슷하게 번역되었다. “새 사람을 입으십시오. 이 새 사람은 자기를 창조하신 분의 형상을 따라 끊임없이 새로워져서, 참 지식에 이르게 됩니다.” 『새번역』

24) καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίστος αὐτόν. And have put on the new man, which is being renewed unto knowledge after the image of him who created him.

화됨으로써 그분을 더욱 잘 알 수 있게 된다고 한다. 이것 역시 외면적인 변화가 아니라 내면적인 변화로서의 새로워짐을 말한다.

또 다른 동사 형태인 아나카이니조(*ἀνακαινίζω*)는 히브리서 6:6에 나온다.²⁵⁾ 하나님의 선한 말씀과 앞으로 오게 될 세상의 권능을 한 번 맛본 사람들이 타락하면, 그들은 다시 회개하고 새 사람이 될 가능성이 없다고 본문은 말한다. 회개하여 새롭게 되는 것, 또는 새롭게 됨으로써 회개에 이르는 것은 결국 내적인 변화로서의 새롭게 됨을 의미한다.

이상과 같이 아나카이노시스의 용례와 이 단어와 관련된 동사들의 용례를 종합하여 본다면, 디도서에서의 아나카이노시스 역시 내적인 변화로 이어지는 새로워짐을 의미한다고 보는 것이 적절하다고 할 수 있다. 그런데 이것이 반드시 세례예식에만 국한될 필요는 없다.²⁶⁾ 내면이 새롭게 변화되는 과정에는 세례가 동반될 수는 있어도 세례가 전제되어야 하는 것은 아니기 때문이다. 결국 팔링게네시아와 아나카이노시스는 속사람의 근본적인 변화를 의미하며,²⁷⁾ 구체적으로 말하자면, 기독교 공동체로 들어오는 사건,²⁸⁾ 또는 새로운 세상에 편입되는 과정을 묘사한다고 볼 수 있다.

팔링게네시아와 아나카이노시스가 둘 다 루트루를 수식한다면, 하나님은 하나의 사건, 즉 루트론(씻음)을 통해서 우리를 구원하신 셈이다. 이제 다음장에서 하나의 사건으로서의 ‘씻음’이 무엇을 가리키는지 살펴볼 것이다.

4. 성령의 씻음: 루트론(*λουτρόν*)과 성령

4.1. 루트론

디도서의 본문에서 “씻음”은 그리스어 루트론(*λουτρόν*)을 번역한 것인데,

25) καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας. And if they shall fall away, (it is impossible) to renew them again unto repentance, because they are crucifying to themselves the Son of God again, and insulting him in public(사역). 우리말 『새번역』에서는 “타락하면, 그들을 새롭게 해서 회개에 이르게 할 수 없습니다. 그런 사람들이야말로 하나님의 아들을 다시금 십자가에 못박고 욕되게 하는 것이기 때문입니다.”로 번역되었으며, 『개역개정』과 『공동번역』에도 비슷하게 번역되었다.

26) 여기서 사용된 동사 아나카이니조가 세례예식과 관련이 깊다는 주장도 있다. 이에 대해서는 J. Behm, “ἀνακαινίζω”, *Theological Dictionary of the New Testament* 3 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1965), 451을 보라.

27) G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 204.

28) J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 167.

이것이 구체적으로 무엇을 지시하는지는 여전히 논쟁거리이다. 정결예식으로서의 씻는 행위인가, 물로 주는 세례예식인가, 아니면 내적인 변화를 일으키는 영적인 씻음을 의미하는가?

(1) 정결예식으로서의 씻는 행위

칠십인역에 이러한 의미로 루트론이 사용된 용례가 있다. 구약 외경 가운데 집회서 34장 25절²⁹⁾에서는 루트론이 정결예식으로서의 씻는 행위를 가리킨다. 시체에 뒀던 손을 씻으면 다시 깨끗해지겠지만, 그 깨끗해진 손으로 또 다시 시체를 만진다면, 씻었다한들(ἐν τῷ λουτρῶ) 아무 소용이 없다고 한다. 『공동개정』과 『성경』(2005)의 번역이 이러한 해석 전통을 반영하고 있다. 하나님께서 우리를 구원해 주셨는데, 우리를 “깨끗이 씻어서” 또는 “물로 씻어” 구원하셨다고 한다.

이러한 해석은 “씻음”이 영적인 정화에 대한 은유적 표현, 즉 죄를 없애고 깨끗하게 하는 행위³⁰⁾라는 이해에 근거한다. 그러나 디도서 본문은 이런 이해와는 어울리지 않는다. 왜냐하면, 디도서 본문은 하나님이 우리를 구원하신 것이 우리가 행한 의로운 일 때문이 아니라고 분명하게 말하고 있기 때문이다(5절). 즉, 정결예식을 포함한 율법 준수 여부가 우리의 구원과 아무런 관련이 없다는 것이 디도서 본문의 요지이다. 또한 여기서 루트루는 일차적으로 팔링게네시아스와 아나카이노세오스의 수식을 받고 있으며, 이 전체가 다시 성령의 수식을 받고 있는데, 성령의 씻음은 오히려 오순절 사건과 같은 성령부음을 연상하게 하기 때문이다.³¹⁾

(2) 물로 주는 세례

“씻음”은 문자적으로 세례를 암시한다. 사전적인 의미로도 세례를 의미할 수 있으며, 초기 기독교에서 실제로 그런 의미로 사용되기도 하였다(Aelius Aristides, Arrianus 등).³²⁾ 이를 근거로 일부 학자들은 루트론이 물로 주는 세례를 의미한다고 주장하는데,³³⁾ 이들이 내세우는 가장 주된 근거는 에베소서

29) βαπτίζόμενος ἀπὸ νεκροῦ καὶ πάλιν ἀπτόμενος αὐτοῦ τί ὠφέλησεν ἐν τῷ λουτρῶ αὐτοῦ. 시체에 뒀던 손을 씻고 또 다시 그것을 만진다면 씻었다 한들 무슨 소용이 있겠는가? (사역)

30) G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, 342.

31) 이에 대해서는 아래 “영적인 씻음”에서 더 자세히 다루도록 하겠다.

32) W. Bauer, “λουτρόν”, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt und Barbara Aland (Berlin; New York: de Gruyter, 1988), 975.

33) 많지는 않다. 대표적으로는 J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, 252-253; A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles*, The Cambridge Bible Commentary (Cambridge: At the University Press,

5:26³⁴)에 나타난 루트론의 용례이다. 에베소서에서 루트론이 물로 주는 세례를 의미하는 것처럼 디도서에서도 그렇다는 것이다. 또 한 가지 비슷하지만 다소 차이가 나는 견해가 있는데, 여기서 말하는 루트론은 세례를 의미하는 하지만, 일반 신자들의 세례가 아니라 세례의 원형으로서의 예수의 세례를 가리킨다는 것이다.³⁵⁾

그러나 이러한 해석은 아래와 같이 몇 가지 문제점을 안고 있다. 우선, 디도서에서의 용례를 에베소서의 용례와 기계적으로 동일시할 필요가 없다는 것이다. 팔링게네시아가 디도서와 마태복음에 서로 다른 의미로 사용된 것과 마찬가지로이다. 그러나 최대한 양보하여, 둘의 용례가 같다고 해도, 문제는 여전히 남아있다. 에베소서의 루트론이 반드시 물로 주는 세례를 의미하지는 않기 때문이다.³⁶⁾ 에베소서 본문은 “교회를 물로 씻어서 깨끗하게 한다.”고 하는데, 어떻게 교회에 물세례를 베풀겠는가? 이것은 교회를 성령으로 정화시키는 행위의 은유적 표현이다.³⁷⁾

하나님의 구원이 두 개의 사건(세례와 건진)을 통해서 이루어진다는 주장³⁸⁾이 루트론을 세례로 해석하도록 한다. 그러나 위에서 이미 언급한 바와 같이, 하나님의 구원은 하나의 사건(루트론)을 통해서 이루어지며, 이 하나의 사건을 두 가지 각도에서 바라보고 해석한 것이 팔링게네시아와 아나카이노시스라고 보는 것이 적절하기 때문에, 루트론이 물로 주는 세례일 필요가 없게 된다.

(3) 영적인 씻음

디도서 본문에서 ‘루트론’은 물로 주는 세례가 아니라 영적인 씻음을 나타내는 은유적 표현이다.³⁹⁾ 본문에서 루트론은 성령의 수식을 받고 있는데, 이

1966), 119-120; 마르틴 디벨리우스, 『목회서신』, 213; C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles*, 141-142; J. M. Bassler, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 206.

34) ἵνα αὐτὴν ἀγίαση καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι. “이는 곧 물로 씻어 말씀으로 깨끗하게 하사 거룩하게 하시고” 『개역개정』.

35) A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles*, NCBC, 191을 보라. 그는 요단강에서 예수가 받은 세례보다는 모든 기독교인을 대신해서 예수가 죽음의 물에 들어간 사건으로서의 세례를 가리키는 것으로 보는 것을 선호한다.

36) 자세한 논의는 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 162-165를 보라. 그는 에베소서 본문에서 ‘물로 씻는 것’이 일차적으로 ‘신부의 혼전목욕재계 전통’을 가리킨다고 주장한다. 그러면서 교회를 물로 씻는 것은 성령으로 교회를 정화시키는 행위에 대한 은유적 표현이라고 설득력 있게 설명한다.

37) *Ibid.*, 164-165.

38) 이러한 주장과 이에 대한 비판은 위의 II장 “카이(καί), 무엇과 무엇을 연결하는 대등접속사인가?”를 보라.

사실은 여기서 씻음이 물로 씻는 것이라기보다는 성령으로 씻는 것임을 드러낸다. 더군다나 이 씻음은 거듭나게 하는 씻음인 동시에 새롭게 하는 씻음이다. 성령 세례라고 할 수 있다.

그러나 무엇보다도 이 단락의 문맥이 이 주장을 가장 강력하게 지지한다. 이에 대한 결정적인 근거는 디도서 3:6의 보도이다. 6절은 5절의 “성령의 씻음”이 무엇을 의미하는지 분명하게 말하고 있다. “하나님께서 성령을 ... 우리에게 풍성하게 부어 주셨습니다.”(6절) 오순절 성령강림 사건을 연상시키는 표현으로,⁴⁰⁾ “(하나님께서) 우리를 구원하셨다”(5절)는 보도와 똑같은 의미를 가지고 있다.⁴¹⁾ 오순절이 되었을 때, 예수의 제자들이 모두 한 곳에 모여 있었는데(행 2:1), 그때 갑자기 하늘에서 세찬 바람이 부는 듯한 소리가 나더니, 그들이 있던 곳이 성령으로 가득 채워졌다(2절). 각 사람 위에 성령이 내리자(3절), 그들은 성령으로 충만하게 되었다(4절). 이 성령강림 사건은 물론 주는 세례와는 전혀 관련이 없다. 그렇다면 디도서의 본문에서 성령의 역할은 무엇인가?

4.2. 성령의 역할

목회서신에는 성령이 자주 등장하지 않는다. 디모데전서 4:1에 한 번, 디모데후서 1:14에 한 번, 그리고 디도서에 한 번, 총 세 번 언급될 뿐이다.⁴²⁾ 그런데 구원의 과정을 묘사할 때 성령이 언급되었다는 사실은, 하나님의 구원 사역에서 성령이 매우 중요한 역할을 수행한다는 디도서 저자의 이해를 반영한다. 물론 성령이 전승에서 온 것일 수도 있다. 더군다나 8절의 전승인용 공식(“이 말은 참됩니다!”)⁴³⁾을 고려한다면, 디도서 저자가 성령을 전승에서 받아왔을 뿐이라고 추정할 수 있다. 그러나 그렇다고 해서 디도서의 구원사역에서의 성령의 중요성은 줄어들지는 않는다. 그렇다면 성령은 어떤 역할을 수행하는가?

39) 대다수의 학자들이 여기에 동의한다. 대표적으로 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 168; P. H. Towner, *The Goal of our Instruction*, 116-117; J. D. Quinn, *The Letter to Titus*, 342.

40) J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 166. 또한 행 2:1 이하를 참조하라.

41) *Ibid.*, 166.

42) 이 외에도 딤후 3:16과 딤후 1:7도 성령을 가리키는 것으로도 볼 수 있지만, 논쟁의 여지가 있다. 성령을 직접적으로 언급하는 것은 이 세 군데뿐이다.

43) “πιστός ὁ λόγος”는 신약성서에서는 목회서신에만 5번(딤후 1:15, 3:1, 4:9; 딤후 2:11; 딤후 3:8) 나오는 인용공식으로 앞에 언급된 내용(4-7절)을 지시한다. G. W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, 100, 347을 보라. 인용공식으로 소개되는 부분은 전승에서 가져온 것으로 볼 수 있다. S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles* (London: SPCK, 1979), 25.

성령은 씻는 행위의 주체인가?⁴⁴⁾ 그렇지 않다. 씻기는 행위의 주체는 성령이 아니라 하나님이며, 성령은 도구에 해당한다. 이것은 성령이 도구의 속격(genetivus instrumentalis)으로 등장하는 이유이기도 하다. 몇몇 사본에는 성령 앞에 전치사 디아(διά)가 붙어 있는데,⁴⁵⁾ 이러한 독법도 이 속격이 도구의 속격임을 지지한다.

씻음은 성령의 행위가 아니다. 하나님이 성령을 부어주시고 씻어주신다. 마치 물이 씻어주는 주체가 아닌 것과 같다. 그렇다면 성령의 역할은 무엇인가? 성령은 우리를 변화시킨다. 하나님께서 성령으로 우리를 씻기시면, 즉 우리에게 성령을 부어주시면, 성령이 우리를 거듭나게 하고 새롭게 한다.

5. 맺는 말

앞에서 밝힌 바와 같이, 『개역개정』과 『새번역』은 하나님께서 “씻음”과 “새롭게 함”이라는 두 개의 사건으로 우리를 구원하셨다고 하는데, 이것은 세례(가톨릭의 세례성사)와 입교(가톨릭의 견진성사)를 연상시킨다. 두 단계의 구원이다. 그러나 본문에서 살펴본 것처럼 하나님은 “씻음”이라는 하나의 사건을 통해서 우리를 구원하셨고, 그 씻음은 우리에게 성령을 부어주시는 씻음, 즉 성령세례를 의미한다. 흥미로운 것은 개신교에서 공인하는 성서가 가톨릭 신학을 반영하고 있는 반면에, 가톨릭에서 공인하는 성서는 오히려 다른 방식, 즉 한 가지 사건으로 구원의 과정을 설명한다는 점이다. 그러나 가톨릭 성서 역시 몇 가지 한계를 드러내고 있다.

가톨릭 공인성서인 『성경』(2005)은 “물로 씻어”라는 표현을 통해서 이 사건을 물세례로 제한하고 있다. 그러나 여기 언급되는 “씻음”은 오순절 성령강림 사건을 연상시키는 성령세례로서, 물로 주는 세례를 직접적으로 가리키지 않는다. 이와 비슷하게 『공동개정』은 “씻음을 통해서”를 “우리를 깨끗이 씻어서”라고 번역하였는데, 이러한 번역은 이 사건을 정결예식으로서의 씻음으로 이해하도록 하는 한계를 드러낸다. 그러나 디도서 본문은 하나님께서 우리에게 성령을 부어주시므로 구원하셨다고 말하고 있다. 성령을 받게 되면 우리가 거듭나고 또 새롭게 된다. 이때 우리를 변화시키는 주체가 성령이다. 이것이 디도서 3:5가 증언하는 구원의 과정이다.

44) Lea and Griffin, *1, 2 Timothy, Titus*, 323 “... washing is an activity of the Holy Spirit.”

45) D*, F, G와 같은 대문자사본과 몇몇 라틴어 사본(b vg^{ms}), 그리고 4세기 중엽의 교부 루시퍼(Lucifer)가 여기에 해당한다.

지금까지의 논의를 고려하여 아래와 같이 우리말 번역을 제안한다. 우리말 번역을 두 가지로 제안하는 이유는 문자적 번역 가능성과 기능적 번역 가능성을 폭넓게 제시하기 위해서이다. 그러나 아래의 제안은 제안일 뿐이다. 이를 토대로 더 아름다운 우리말 번역을 찾아야 할 필요가 있다.

원문	ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.
문자적 번역	그가 중생과 갱신의 성령세례로 우리를 구원하셨습니다.
기능적 번역	하나님께서서는 우리를 성령으로 씻어주심으로써 구원하셨습니다, 성령이 우리를 거듭나게 하고 새롭게 하였습니다.

<주요어>(Keywords)

성서번역, 세례(씻음), 중생(거듭남), 갱신(새롭게 됨), 성령, 디도서 3:5.

Scripture Translation, baptism (washing), palingenesia (regeneration), anakainosis (renewal), the Holy Spirit, Titus 3:5.

(투고 일자: 2012. 2. 21, 심사 일자: 2012. 2. 24, 게재 확정 일자: 2012. 2. 24)

<참고문헌>(References)

- Barrett, C. K., *The Pastoral Epistles*, Oxford: At the Clarendon Press, 1963.
- Bassler, J. M., *1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Bauer, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament, 6, völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt und Barbara Aland*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Behm, J., “ἀνακαινίζω”, *Theological Dictionary of the New Testament*, 3 Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1965, 451.
- Büchsel, F., “παλιγγενεσία”, *Theological Dictionary of the New Testament* 1, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964, 685-688.
- Cross, F. L. and Livingstone E. A., eds., “Philo”, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Davies, W. D., and Allison, Jr. D. C., *The Gospel according to Saint Matthew*, III, New York: T & T Clark Ltd, 1997.
- Derrett, J. D. M., “Palingenesia (Matthew 19.28)”, *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1984), 51-58.
- Dibelius M., 『목회서신』, 천안: 한국신학연구소, 1988.
- Dunn, J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit: a Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, Naperville: A. R. Allenson, 1970.
- Ellis, E. E., *Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1961.
- Fee, G. D., *1 and 2 Timothy, Titus*, Massachusetts: Hendrickson, 1984.
- France, R. T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- Guthrie, D., *The Pastoral Epistles*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957.
- Hanson, A. T., *The Pastoral Epistles*, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge: At the University Press, 1966.
- Hanson, A. T., *The Pastoral Epistles*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- Jewett, R., *Romans II*, Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Johnson, L. T., *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Pennsylvania: Trinity Press International, 1996.
- Kelly, J. N. D., *The Pastoral Epistles*, New York: Harper & Row, 1963.
- Knight III, G. W., *The Pastoral Epistles: a Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans; Carlisle: The Paternoster Press, 1992.

- Lea, T. D. and Griffin, Jr, H. P., *The New American Commentary: 1, 2 Timothy, Titus*, Nashville: Broadman Press, 1992.
- Lindemann, A. und Paulsen, H., *Die Apostolische Väter*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.
- Lutz, U., *Matthew 8-20*, J. E. Crouch, trans., Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Nolland, J., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Quinn, J. D., *The Letter to Titus*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1990.
- Schnackenburg, R., *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- Sterling, G. E., “Philo of Alexandria”, *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 957-958.
- Towner, P. H., *The Goal of our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- Wilson, S. G., *Luke and the Pastoral Epistles*, London: SPCK, 1979.
- Zimmermann, Chr., “Wiederentstehung und Erneuerung (Tit 3:5): Zu einem erhaltenswerten Aspekt der Soteriologie des Titusbrieft”, *Novum Testamentum* 51 (2009), 272-295.
- 권오현, 『목회서신 주석』, 서울: 대한기독교서회, 2000.
- 민경식, “성서 그리스어의 우리말 음역 원칙 제언”, 『신약논단』 17 (2010), 177-200.
- 하성수(편역), 『헤르마스 목자』, 왜관: 분도출판사, 2002.

<Abstract>

A Consideration on Titus 3:5 and a Proposal of a New Korean Translation

Prof. Kyoung-Shik Min
(Yonsei University)

The main purpose of this article is to investigate the meaning of Titus 3:5b (ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου) and to propose a new possibility for Korean translation of the verse. As far as I am concerned, the existing official Korean translations of the Bible (NKRV, CT, RNKSV, and Bible[2005]) which are used in Korean Protestant Church and the Roman Catholic Church do not deliver the meaning of the verse satisfactorily.

In order to reach the goal, this study, first, looks into the grammatical structure of the verse, and then, discusses the meaning of the following terms: “washing” (λουτρόν), “regeneration” (παλιγγενεσία), and “renewal” (ἀνακαινώσις). I argue that both “regeneration” and “renewal” are dependent on “washing”, and that this “washing” is the only act of God. “Regeneration” and “renewal” are, then, two different aspects of a single event (“washing”), which can be understood as a Spirit-baptism. Thus there is no need to assume that there is a series of events in God’s salvation program: water-baptism (“washing of rebirth”) and confirmation (“renewal of the Holy Spirit”).

Just as “regeneration” and “renewal” cannot be separated from the “washing”, so are they from the Holy Spirit. Therefore the role of the Holy Spirit is not restricted to the “renewal.” The Holy Spirit is an agent that effects the regeneration and renewal and accomplishes the process of the salvation of God.

At the end, I propose two possible Korean translations: one literal, and the other functional.

(1) He saved us through the washing of regeneration and of renewal by the Holy Spirit.

(2) God saved us by washing us with the Holy Spirit which gave us a new world and a new beginning.

『성경전서 새번역』의 국어학적 연구* -마가복음을 중심으로-

박영환**

1. 머리말

이 논문은 『성경전서 새번역』¹⁾을 국어학적 관점에서 고구한 것이다. 『새번역』을 국어학적으로 접근하여 잘못 번역되었거나 좀 더 다른 관점에서 생각할 만한 점을 요모조모 점검하여 앞으로 수정·간행되는 성경이 훨씬 우리말 어법에 맞고 젊은이들에게 친근하게 다가갈 수 있도록 국어학적 측면에서 기틀을 다지는 데 이 논문의 목적이 있다.

이미 알고 있듯이 우리말 성경 번역 역사는 유구하다²⁾. 1882년에 『예수성교 누가복음전서』와 『예수성교 요한니복음전서』가 출간된 이후 신약성경의 날권이 줄곧 나오다 1911년에 『성경전서』가 간행되었다. 그 뒤 1938년에 『성경 개역』이 세상에 모습을 드러내고 1952년에는 ‘한글 맞춤법 통일안’에 따라 표기를 바꾼 개역한글판이 등장하였으며, 그 후 약간의 개정을 거쳐 마침내 1961년에 『성경전서 개역한글판』이 출현하였다. 그러나 이 번역본이 현대인들에게 동떨어진 옛말이나 한자어가 지나치게 많고 이해하기 어려운 관용표현이 허다하고 국어정서법이 올바르게 반영되어 있지 못하여 1993년 『성경전서 표준새번역』이 출간되었다. 그런 다음 2001년에 이를 개정한 『성경전서 표준새번역 개정판』이 새로 출현하였으며, 이 개정판의 책 이름을 좀 더 쉽고

* 이 논문은 2011년도 한남대학교에서 마련해 준 학술연구조성비의 도움을 받았다.

** 한남대학교 교수, 국어학.

- 1) 앞으로 이 성경 번역본은 대한성서공회에서 정한 바와 같이 『새번역』이라 줄여 쓸 것이다. 이 명칭엔 현대 한국어로 하나님의 말씀을 읽고 싶어 하는 모든 이들에게 큰 빛을 비추어 줄 수 있기를 바라는 번역자들의 소망이 ‘머리말’에 담겨 있다.
- 2) 초창기 상세한 상황은 『대한성서공회사Ⅱ』에 상술되어 있으며, 이만열은 한국인이 성경을 접촉하게 된 경위부터 한국어 성경의 번역·출판 과정 그리고 그것이 한국 사회에 끼친 영향에 대해 최근 자세하게 논의하였다. 류대영, 육성득, 이만열, 『대한성서공회사Ⅱ』(서울: 대한성서공회, 1994); 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향』(서울: 대한성서공회, 2011), 7-54.

친숙하게 부를 수 있도록 2004년에 『성경전서 새번역』으로 달리 명명하였다.

이제까지 『새번역』을 국어학적 측면에서 연구한 논문은 그리 많지 않다. 이 번역본의 출간 이전에 앞으로 발간될 성경을 국어학적 관점에서 예시한 연구물부터 『새번역』이 온전히 떠오른 뒤 본격적으로 해부하고 전면적으로 수정 방향을 제시한 논의는 생각보다 깊지 않았다. 그렇지만 몇몇 연구 논문은 이와 관련하여 탁월한 검토를 하였으며, 앞으로 간행될 성서의 바람직한 방향을 적확하게 짚어 주었다.

민영진(1993)은 『표준』의 번역지침을 먼저 제시한 뒤, 번역의 성격과 편집의 특성을 소략하게 논의하였다. 그 가운데 다섯 가지 번역지침을 명쾌하게 거론한 것은 매우 돋보인다.³⁾ 첫째는 번역 언어의 성격과 수준을 규정한 것으로, 우리말을 아는 사람이면 누구나 이해할 수 있는 현대어로 번역한다는 것이며, 둘째는 번역 원칙을 요약한 것으로, 원어의 뜻을 분명하게 파악한 다음에, 그것을 우리의 어법에 맞게 표현한다는 것이고, 셋째는 번역 성경의 용도를 밝힌 것으로, 교회에서 드리는 예배와 교회학교 교육에 사용할 수 있는 번역이 되어야 한다는 것이며, 넷째는 거의 모든 고유명사의 음역은 『개역』을 따른다는 것이며, 다섯째는 개신교에서 특별히 중요하게 여기는 용어는 바꾸지 않고 ‘하나님’, ‘독생자’, ‘인자’, ‘홍해’, ‘언약’ 등 『개역』의 용어를 그대로 쓴다는 것이다.

나채운(1993)은 우선 성경 번역이 지난한 작업임을 인지하고 번역문이 번역자에 따라 달리 나타날 수 있다고 언급하였다. 또한 『새번역』의 장점을 하나하나 밝혀 놓았다.⁴⁾ 그중 국어학과 관련 있는 것으로 남성 위주의 사상에서 탈피하여 포괄적인 어휘를 사용한 것, 쉬운 번역이라는 것, 저속한 말 또는 비천한 말을 보통말 또는 고운 말로 바꾼 것, 고유명사를 표기할 때 『개역』에 익숙해져 있음을 고려하여 『개역』의 표기를 따른 것, 구두점을 찍고 본문에 소제목을 붙이는 등 편집 체제를 아주 다르게 쇄신하여 읽기도 편하고 이해하기도 쉽게 한 점을 높이 평가하였다.

전무용(1993)은 『표준』의 문장위원으로서 실제 문장을 다듬는 현장에서 생생히 겪은 경험을 바탕으로 누구나 공감할 수 있는 사항을 정확히 지적하였다.⁵⁾ 어떤 단어를 쓰는 것이 올바른지, 어떤 문체가 더 나은지 등을 놓고 고심하고 고민한 과정과 선택된 결과 따위를 토로하였는데, 특히 준말과 본딧말,

3) 민영진, “『성경전서 표준 새번역』의 번역지침과 특징”, 『성경전서 표준 새번역 해설』(1993), 62-71.

4) 나채운, “『표준 새번역』에 대한 바른 이해”, 『성경전서 표준 새번역 해설』(1993), 232-282.

5) 전무용, “『성경전서 표준 새번역』의 우리말을 다듬으면서”, 『성경전서 표준 새번역 해설』(1993), 72-86.

한자어 사용, 대명사, 종결형, 준비법, 문장부호, 인용법 등에서 선택하는 데 고충이 컸음을 하나하나 밝혔다.

전혜영(1993)은 『표준』을 국어학적으로 고찰하였는데, 어휘에 나타난 특징과 문장에 나타난 특징으로 나누어 상세히 논의하였다.⁶⁾ 어휘에 나타난 특징으로는 한자어에서 고유어로의 변화, 한자어 안의 변화, 어휘의 구체화를 거론하였고, 문장에 나타난 특징으로는 문체의 변화, 현대 어법에 맞게 풀어 쓴 문장, 담화 상황을 살린 문장을 언급하였다. 국어학자로서의 그의 지적은 온전히 수긍이 가며 앞으로 어떤 번역본이든 새로 출간하기 전에 그의 탁견에 귀 기울여야 할 것이다.

한편 박영환(2011)은 『개역개정』을 국어학적 관점에서 분석하였다.⁷⁾ 『개역개정』이 국어학적 측면에서 볼 때 어떤 문제점이 있는가를 형태·구문론적인 면, 의미론적인 면, 정서법적인 면에서 낱낱이 파헤쳤다. 따라서 『개역개정』과 『새번역』이 비록 번역본은 다를지라도 거의 동일한 부분에서 만족스럽지 못하거나 잘못 번역된 곳이 눈에 띄는 까닭에, 『개역개정』에서 지적된 많은 사항이 이 논문의 곳곳에 녹아 있는 것이 사실이다.

이상의 선행 연구에서 보았듯이⁸⁾ 『새번역』에 대한 검토는 크게 두 가지 방향에서 진행되었다. 하나는 신학적인 면에서 천착한 것이고 다른 하나는 국어학적 면에서 고구한 것이다. 그런데 이 논문에서는 전자의 연구 결과에 대해서는 논외로 하고 오로지 국어학적 견지에서 의견을 피력하고 수정안을 제시하고자 한다. 따라서 본고는 『새번역』 중 “마가복음”을 중심으로 국어학적 측면에서 연구를 함으로써 앞으로 간행될 『새번역』의 수정번역본이나 후대에 전혀 새로운 모습으로 등장할 성경의 어휘나 문장을 다듬는 데 조금이나마 이바지하고자 한다.

이를 위해서 이 논문은 이어지는 2장에서 본문을 검토하고 대안을 제시할 것이다. 2장에서는 형태·구문론적 측면, 의미론적 측면, 정서법적 측면으로 나누어 본문을 검토하여 문제점을 일일이 캐어낸 다음 그에 걸맞는 대안을 제시함으로써 논문에 정당성을 부여할 것이며, 마지막 3장에서는 세 가지 면에서 다루어진 연구결과를 집약하고 그 다음 논의할 만한 과제를 제안할 것이다.

6) 전혜영, “『성경전서 표준 새번역』에 대한 국어학적 고찰”, 『성경전서 표준 새번역 해설』(1993), 87-116.

7) 박영환, “『성경전서 개역개정판』의 국어학적 연구”, 『성경원문연구』 28(2011), 226-247.

8) 실제로 『새번역』에 대한 연구 논문은 거의 없고 『표준개정』에 관한 고구도 찾아볼 수 없다. 『새번역』과 『표준개정』은 명칭만 다를 뿐 실체는 동일하며 『표준』을 개정한 『표준개정』은 개정의 정도가 극히 미미하여, 선행 연구는 『표준』을 대상으로 연구한 것에 집중되었다.

2. 본문 검토와 대안 제시

2.1. 형태·구문론적 측면

『새번역』에서 가장 먼저 눈에 띄는 것은 문장이 짧아지고 읽기가 쉽고 이해하기 편한 문장으로 바뀌었다는 것이다. 이것은 『새번역』을 자세히 보지 않더라도 누구나 쉽사리 발견할 수 있는 특징이다. 사실상 『새번역』의 ‘머리말’에 제시되어 있는 것과 같이 번역이 명확하지 못했던 본문과 의미 전달이 미흡한 본문은 뜻이 잘 전달되도록 고쳤으며, 될 수 있는 대로 번역어투를 없애고 뜻을 우리말로 표현하려고 노력했으며, 대화문에서는 현대 우리말 존대법을 적용한 결과이다.

그렇지만 아직도 이 번역본에 안주하지 말고 또 다시 새로운 번역본의 출간을 독려하는 목소리에 귀를 기울일 필요가 있다. 즉 옥성득은 “한국 교회는 분발하여 원문에 충실하면서, 누구나 쉽게 읽고(대중성), 외우기 좋고(구전 전통), 성경 각 권이 양식과 특성이 살아 있고, 어휘가 통일된 새 성경전서 판본을 만들기 위해 함께 힘을 모으고 번역자를 기르고 투자해야 하며, 『새번역』을 열린 마음으로 수용하고 적극적으로 활용하면서 지속적인 수정 작업을 병행해야 한다”⁹⁾고 역설하였다. 그런가 하면 민현식은 “원전에 담긴 복음의 본질을 훼손하지 않고 청소년에게 적합한 성서 문체로 혁신하는 것이 한국 교회의 미래가 달려 있다고 해도 과언이 아니라는 점에서 청소년 스스로가 읽는 재미에 빠질 수 있는 성서 문체는 무엇인지 끊임없이 탐구해 성서가 청소년의 언어로 제시되고 청소년에게 생명의 양식이자 삶의 등대가 되어야 한다”¹⁰⁾고 강조했다.

『새번역』이 현대어법에 맞는 번역본이 되기 위해서 가장 먼저 수정을 해야 할 것은 국어의 존대법에 어긋나는 문장을 바로잡아야 한다는 것이다. 존대법에 맞지 않아 (2)에서와 같이 ‘예수’라고 지칭하는 부분이 허다한 것은 커다란 문제이다.¹¹⁾ 주격과 여격, 대격 등에서 존칭격조사가 쓰이고¹²⁾ 서술어에서 존경선어말어미가 엄연히 나타나는 까닭에 존칭접미사를 붙여 (1)에서와 같이 ‘예수님’으로 바꾸어야 마땅하다.¹³⁾ (3)의 ‘선생님’과 ‘랍비님’, ‘주님’의 형

9) 옥성득, “구역본 성경전서(1911)의 번역, 출판, 반포의 의미”, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향』 (서울: 대한성서공회, 2011), 178.

10) 민현식, “한국어의 발달과 성서의 영향”, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향』 (서울: 대한성서공회, 2011), 229.

11) 박영환, “기독교인의 우리말 사상”, 『기독교문화연구』 13 (2008), 238.

12) 전무용, “한국어 번역 성경의 문체 연구”, 박사학위 논문 (한남대학교, 2011), 27-69.

태가 존립하는 것도 이를 지지한다. 이 점에서 (4)의 ‘어머니’는 ‘어머님’으로 바꾸고 서술어인 ‘먹을’도 존경의 뜻을 지닌 다른 단어로 대체해야 한다.

- (1) ㄱ. 나사렛 사람 예수님, 왜 우리를 간섭하려 하십니까(1:24)
 ㄴ. 하나님의 아들 예수님(5:7)
- (2) ㄱ. 예수께서는 고물에서 베개를 베고 주무시고 계셨다(4:38)
 ㄴ. 그들이 예수께로 나아왔다(3:13)
 ㄷ. 예수를 배에 계신 그대로 모시고 갔는데(4:36)
- (3) ㄱ. 선생님, 내가 다시 볼 수 있게 하여 주십시오(10:51)
 ㄴ. 랍비님, 저것 좀 보십시오(11:21)
 ㄷ. 하나님이신 주님은 오직 한 분이신 주님이시다(12:29)
- (4) ㄱ. 선생님의 어머니와 동생들과 누이들이 선생님을 찾고 있습니다(3:32)
 ㄴ. 예수의 일행은 음식을 먹을 겨를도 없었다(3:20)

이와 마찬가지로 ‘이’는 ‘분’으로 ‘그’는 ‘그분’으로 옮기고 격조사와 봉사 의미를 지닌 어휘도 호응관계에 맞게 구사하여야 한다.

- (5) ㄱ. 나보다 더 능력이 있는 이가(1:7)
 ㄴ. 그가 하신 모든 일을 소문으로 듣고, 그에게로 몰려왔다(3:8)
 ㄷ. 그가 하시는 일은 모두 훌륭하다(7:37)
 ㄹ. 이분이 누구이기에, 바람과 바다까지도 그에게 복종하는가(4:41)
 ㅁ. 그의 신발 끈을 풀 자격조차 없습니다(1:7)

현대어법에서 2인칭으로 쓰이는 ‘당신’은 존경의 의미가 바꿨다. 따라서 (6)에서 ‘당신’은 ‘선생님’으로 번역하는 것이 옳고, (7)에서 존경의 의미를 지닌 3인칭대명사는 ‘자기’가 아니라 ‘당신’이어야 한다.

- (6) ㄱ. 나는 당신이 누구인지 압니다(1:24)
 ㄴ. 당신은 하나님의 아들입니다(3:11)
- (7) ㄱ. 예수께서는 무리가 자기에게 밀려드는 혼잡을 피하시려고(3:9)
 ㄴ. 예수께서 그들을 자기와 함께 있게 하시고(3:14)

한편 화자가 자신을 낮추어 청자를 높이는 겸양법이 우리말에 발달되어 있는데, 『새번역』에서는 이것이 제대로 쓰이지 못한 곳이 자주 눈에 띈다. 따라

13) 물론 복음서 저자가 예수님의 행적을 지극히 객관화하여 서술하거나 등장 인물이 예수님을 존경하지 않거나 나아가 적대적인 감정을 지녔을 경우 경어체 표현은 쓰일 수 없다.

서 1인칭대명사는 ‘나’가 아니고 ‘저’이며 복수형도 ‘저희’류가 쓰여야 한다. 그리고 3인칭대명사는 ‘그’뿐만 아니라 ‘그녀’도 의미에 맞게 분리하여 써야 한다.

- (8) ㄱ. 선생님께서 하고자 하시면, 나를 깨끗하게 해주실 수 있습니다(1:40)
- ㄴ. 내 어린 딸이 죽게 되었습니다(5:23)
- ㄷ. 우리를 없애려고 오셨습니까(1:24)
- ㄹ. 왜 우리는 귀신을 쫓아내지 못했습니까(9:28)
- ㅁ. 그는 내게 아름다운 일을 했다(14:6)

이와 아울러 2인칭대명사의 사용에도 유의해야 한다. 예수님께서 제자들을 대할 때 단수로는 ‘너’, 복수로는 ‘너희’를 사용했다. 그렇지만 제자가 아닌 사람에게 그 어휘를 사용하는 것은 적절하지 않다. 따라서 (9)에서 ‘네’는 ‘자네’ 정도로 바꾸는 것이 옳바르고 그에 따라 서술형종결어미도 달라져야 한다.¹⁴⁾

- (9) ㄱ. 중풍병 환자에게 “이 사람아! 네 죄가 용서받았다”(2:5)
- ㄴ. 귀신이 네 딸에게서 나갔다(7:29)

이뿐만 아니라 격조사가 달리 쓰여야 할 곳이 있다. 곧 (10ㄱ)에서 방편의 뜻을 지닌 ‘-로’보다 대격조사 ‘-를’이 더 낫고, (10ㄴ)과 (10ㄷ)에서는 여격조사인 ‘-에게’가 더 잘 어울린다.

- (10) ㄱ. 그들에게 여러 가지로 가르치기 시작하였다(6:34)
- ㄴ. 나를 헛되이 예배한다(7:7)
- ㄷ. 십자가에 달린 두 사람도 그를 욕하였다(15:32)

또한 격조사를 삽입하여 원문의 이해를 도울 수도 있다. 다시 말해서 (11)에서 ‘믿음’, ‘있’ 뒤에 주격조사를 첨가하면 훨씬 문장이 부드러워진다. 그러나 (11ㄷ)에서와 같이 ‘-를’을 삭제하는 것이 나온 경우도 있다.

- (11) ㄱ. 믿음 없는 나를 도와주십시오(9:24)
- ㄴ. 잎 많은 생나무 가지들은 꺾어다가(11:8)
- ㄷ. 이런 일을 하는지를 너희에게 말하지 않겠다(11:33)

14) 예수님께서 제자들까지도 정중하게 대하셨다는 견해를 존중한다면 호칭으로는 ‘네’나 ‘너희’ 대신 ‘자네’나 ‘자네들’이 나올 것이며, 당신이 신적인 능력을 지닌 하나님의 아들에 강조점이 있다면 제자를 포함하여 일반인을 대하는 화계가 낮아질 수밖에 없다.

문장을 명사화한 것을 살펴보면 『새번역』은 『개역개정』에 비해 ‘-음’을 적게 사용하여 훨씬 매끄러운 문장으로 번역하였다. 그렇지만 (12)에서 ‘알므로’는 ‘알았기 때문에’로 고치고 ‘묻기’는 ‘묻는 것’으로 바꾸는 것이 현대인에게 더 부합할 것이다.

- (12) ㄱ. 그녀에게 일어난 일을 알므로(5:33)
 ㄴ. 예수께 묻기조차 두려워하였다(9:32)

한편 (13)과 (14)에서처럼 재귀대명사나 3인칭대명사가 쓰인 문장에서 그것들을 삭제하면 문장이 한층 매끄럽게 될 부분이 간간히 보이며, 이는 2인칭대명사가 겹쳐 쓰이거나 지시관형사를 끝이곧대로 번역한 부분에도 그대로 적용된다.

- (13) ㄱ. 그는 자기의 겂옷을 벗어 던지고(10:50)
 ㄴ. 그 사람은 차라리 태어나지 않았더라면 자기에겐 좋았을 것이다(14:21)
- (14) ㄱ. 열두 제자를 불러놓고, 그들에게 말씀하셨다(9:35)
 ㄴ. 누구든지 첫째가 되고자 하면, 그는 모든 사람의 꼴찌가 되어서(9:35)
 ㄷ. 예수께서 제자 둘을 보내시며, 그들에게 말씀하셨다(11:1-2)
- (15) ㄱ. 너희는 내가 너희에게 무엇을 해주기를 바라느냐(10:36)
 ㄴ. 가지지 못한 사람은 그가진 것마저 빼앗길 것이다(4:25)
 ㄷ. 그 온 지방을 뛰어다니면서(6:55)
 ㄹ. 지옥에, 곧 그 꺼지지 않는 불 속에(9:43)

이 외에도 문법적으로나 의미적으로 보아 (16)에서 ‘하나’와 ‘선택받은’은 모두 삭제하여 원활한 문장이 될 수 있도록 고려해야 한다. 그리고 ‘또한’과 조사 ‘-도’는 함께 첨가의 의미를 지니므로 ‘또한’을 삭제해야 한다.

- (16) ㄱ. 악한 귀신 들린 사람이 하나 있었는데(1:23)
 ㄴ. 주님이 뽑으신 선택받은 사람들을 위하여(13:20)
 ㄷ. 그러므로 인자는 또한 안식일에도 주인이다(2:28)

이와는 반대로 문맥상 지시사항을 명백히 하기 위하여 (17)에 보이는 명사 앞에 ‘어떤’이나 ‘저’ 같은 관형어를 삽입하는 것이 바람직하다.

- (17) ㄱ. 사람이 등불을 가져다가 말 아래에다(4:21)
 ㄴ. 마을로 들어가지 말아라(8:26)

한편 수동 표현을 써야 할 곳에 능동 표현이 출현하는데 이것도 일일이 수정해야 할 것이다.

- (18) ㄱ. 멸시를 당할 것이라고 기록한 것은, 어찌 된 일이냐(9:12)
- ㄴ. 성경에 기록하기를(14:27)

그리고 어미의 사용에도 유의해야 한다. 동시적인 행위를 표현할 때는 ‘-고’보다 ‘-며’가 온당하고, 더 적극적이고 능동적인 표현일 경우 ‘-는’보다는 ‘-을’이 적당하다.

- (19) ㄱ. 떼어서 그들에게 주시고 말씀하셨다(14:22)
- ㄴ. 예수께서는 그들이 알아들을 수 있는 정도로(4:33)

또한 접속부사를 잘못 사용하여 문장이나 문단의 연결이 부자연스러운 곳도 있다. (20ㄱ)은 동시성을 드러내기 때문에 ‘그러면서’가 더 적합하고, (20ㄴ)도 예수님의 말씀에 대해 곧바로 대꾸하는 것이므로 ‘그러자’가 좀 더 나올 듯하며, (20ㄷ)에서도 그 앞 절과 상호배타적이지 않기 때문에 ‘그러니’ 또는 ‘이제’ 따위가 적절할 것 같고, (20ㄹ)에서도 ‘그리하니’보다는 ‘그러자’가 더 보편적으로 쓰이고 있으며, (20ㅍ)에서도 앞의 소원에 대한 즉각적인 꾸짖음이므로 ‘그러자’가 훨씬 매끄럽다.

- (20) ㄱ. 그리고 그들에게 명하시기를(6:8)
- ㄴ. 그러나 그 여자가 예수께 말하였다(7:28)
- ㄷ. 그러나 인자가 땅에서 죄를 용서하는 권세를 가지고 있음을(2:10)
- ㄹ. 그리하니 사람들이 다 놀랐다(5:20)
- ㅍ. 쓰다듬어 주시기를 바랐다. 그런데 제자들이 그들을 꾸짖었다(10:13)

이 밖에 명령형종결어미도 현대어법에 맞게 고쳐 써야 한다. 즉 (21)에서 ‘말아라’는 ‘마라’, ‘보여보아라’는 ‘보여 달라’라고 고쳐야 한다.

- (21) ㄱ. 들어가지 말아라(8:26)
- ㄴ. 나에게 보여보아라(12:15)

시제면에서도 검토해 볼 문장이 더러 있다. (22ㄱ)과 (22ㄴ)은 과거진행표현이 더욱 좋을 듯하여 ‘알고 있었기’와 ‘질려 있었기’가 알맞을 것이며, (22

ㄷ)은 ‘하시던’, (22ㄹ)은 ‘서 있던’, (22ㅍ)은 ‘일어났다는’으로 각각 바꿀 필요가 있다.

- (22) ㄱ. 그들이 예수가 누구인지를 알았기 때문이다(1:34)
- ㄴ. 제자들이 겁에 질렸기 때문이다(9:6)
- ㄷ. 그는 늘 하시는 대로(10:1)
- ㄹ. 예수를 마주 보고 서 있는 백부장이(15:39)
- ㅍ. 전쟁이 일어난 소식과(13:7)

이뿐만 아니라 어순을 고치면 좋은 번역문이 될 수 있는 문장이 많이 있다. 즉 (23)을 일부 단어와 함께 (24)로 바꾸면 좋은 국어 문장이 된다.

- (23) ㄱ. 너는 내 사랑하는 아들이다(1:11)
- ㄴ. 베드로와 야고보와 요한만을 데리고, 따로 높은 산으로 가셨다(9:2)
- ㄷ. 형제가 일곱 있었습니다(12:20)
- ㄹ. 너희는 생각을 크게 잘못 하고 있다(12:27)
- ㅍ. 그들은 뛰쳐 나와서, 무덤에서 도망하였다(16:8)
- (24) ㄱ. 너는 사랑하는 내 아들이다.
- ㄴ. 베드로와 야고보와 요한만을 따로 데리고, 높은 산으로 가셨다.
- ㄷ. 일곱 형제가 있었습니다.
- ㄹ. 너희는 크게 잘못 생각하고 있다.
- ㅍ. 그들은 무덤에서 뛰쳐 나와서 달아났다.

그런데 온전히 현대 한국어 문장이 되지 못하고 번역에 급급하여 아직도 외국어투의 문장이 자못 발견되는데 이들도 (26)과 같이 읽기 쉽고 이해하기 편한 문장으로 잘 다듬어야 한다.¹⁵⁾

- (25) ㄱ. 하늘로부터 소리가 났다(1:11)
- ㄴ. 출혈의 근원이 마르니(5:29)
- ㄷ. 아무도 따라오는 것을 허락하지 않으셨다(5:37)
- ㄹ. 옛 예언자들 가운데 한 사람과 같은 예언자다(6:15)
- ㅍ. 그가 죽임을 당하고 나서(9:31)
- ㅂ. 형제가 형제를 죽음에 넘겨주고(13:12)

15) 복음서 저자가 원문에서 의도했던 의미가 현대국어로 옮길 때 전혀 드러나지 않는 것도 문제이고, 원문의 취지를 살리는 데 너무 치중하여 현대국어의 의미기능에 어긋난 문장이 지속적으로 나타나는 것도 문제이다. 따라서 양쪽의 어려움을 극복하기 위해 더 많은 신학자와 국어학자가 장기간에 걸쳐 머리를 맞대고 숙의할 필요가 있다.

- (26) ㄱ. 하늘에서 소리가 들렸다.
 ㄴ. 출혈이 그치니
 ㄷ. 아무도 따라오지 못하게 하셨다.
 ㄹ. 옛 예언자들과 같은 예언자다.
 ㅁ. 그분이 처형되시고 나서, 그분이 피살되시고 나서
 ㅂ. 형제가 형제를 죽이고

2.2. 의미론적 측면

의미론적 측면에서 가장 먼저 논의할 사항은 어려운 한자어의 사용이다. 『새번역』의 머리말에서 밝혔지만 아직도 어려운 한자어가 허다하게 발견된다. 좀 더 쉬운 한자어로 바꾸거나 모두가 더 잘 이해하게 하기 위해서 아예 널리 쓰이고 있는 고유어로 옮기면 좋을 듯하다.

(27)에서 ‘규례’는 ‘규칙’으로, ‘완악한’은 ‘완고한’이나 ‘고집 센’으로, ‘능욕’은 ‘모욕’으로, ‘회롱’은 ‘조롱’으로, ‘정죄’는 ‘단죄’로 바꾸면 훨씬 이해하기가 쉬워지고, (28)에서 ‘선한’을 ‘착한’ 또는 ‘좋은’으로, ‘부정한’은 ‘더러운’, ‘탄식하시고’는 ‘한숨을 내쉬시고’, ‘영접하면’은 ‘받아들이면’으로, ‘허락하고’는 ‘놓아두고’로, ‘육신’은 마음과 대응되는 ‘몸’으로, ‘도망하였다’는 ‘달아났다’, ‘만민’은 ‘모든 사람’으로 바꾸면 훨씬 쉽게 뜻을 알 수 있다.

- (27) ㄱ. 규례대로 손을 씻지 않고서는(7:3)
 ㄴ. 전해 받아 지키는 규례가 많이 있었는데(7:4)
 ㄷ. 모세는 너희의 완악한 마음 때문에(10:5)
 ㄹ. 그를 능욕하였다(12:4)
 ㅁ. 이렇게 예수를 회롱한 다음에(15:20)
 ㅂ. 믿지 않는 사람은 정죄를 받을 것이다(16:16)
- (28) ㄱ. 안식일에 선한 일을 하는 것이 옳으냐(3:4)
 ㄴ. 부정한 손으로 음식을 먹습니까(7:5)
 ㄷ. 하늘을 우러러 보시고서 탄식하시고(7:34)
 ㄹ. 이런 어린이들 가운데 하나를 영접하면(9:37)
 ㅁ. 어린이들이 내게 오는 것을 허락하고(10:14)
 ㅂ. 마음은 원하지만 육신이 약하구나(14:38)
 ㅅ. 그들은 뛰쳐 나와서, 무덤에서 도망하였다(16:8)
 ㅇ. 만민에게 복음을 전파하여라(16:15)

그러나 오히려 고유어를 한자어로 바꾸거나 고유어를 다른 고유어로 옮기

는 것이 나은 것도 있다. (29)에서 ‘빈 들’은 ‘광야’, ‘각 사람’은 ‘각자’, ‘이레’는 ‘일 주일’로 정정하는 것이 바람직하다. 그리고 (30)에서 ‘고물’을 ‘배 뒤 쪽’, ‘해골 곳’은 ‘해골터’로 바꾸는 것이 올바르다. 이뿐 아니라 한자어와 고유어가 함께 등장할 때 고유어 쪽으로 통일하는 것이 낫다.

- (29) ㄱ. 여기는 빈 들이고(6:35)
 ㄴ. 각 사람에게 할 일을 맡기고(13:34)
 ㄷ. 이레의 첫날 새벽(16:2)
- (30) ㄱ. 예수께서는 고물에서 배개를 베고 주무시고 계셨다(4:38)
 ㄴ. 골고다는 번역하면 ‘해골 곳’이다(15:22)

(31)에서 ‘생명에 들어가는’은 ‘하나님의 나라에 들어가는’에 비해 볼 때 몹시 어색한 표현이다. 『개역』은 “영생에 들어가는”으로, 『공역』은 “영원한 생명에 들어가는”으로 번역했는데, 이렇게 번역할 수 있다면, ‘생명에 들어가는’은 ‘영원한 삶에 들어가는’으로 번역할 수 있을 것이다. 이렇게 번역하고, 신학적인 이유로 꼭 필요하다면 ‘영원한 삶’에 대하여 그리스어가 ‘생명’임을 각주에 밝힐 수 있을 것이다.

- (31) ㄱ. 차라리 한 발을 잃었으나 생명에 들어가는 것이 낫다(9:45)
 ㄴ. 차라리 한 눈으로 하나님의 나라에 들어가는 것이 낫다(9:47)

그런데 한자어를 쉬운 고유어로 풀어 쓰려고 애쓴 흔적이 역력한 것은 ‘하나님 나라’이다. 따라서 이와 유사한 ‘인자’도 신학적인 면에서 크게 어긋난 것이 아니라면 ‘사람의 아들’로 바꾸는 것도 적극적으로 검토해야 할 듯하다.

- (32) ㄱ. 인자가 땅에서 죄를 용서하는 권세를(2:10)
 ㄴ. 그러므로 인자는 또한 안식일에도 주인이다(2:28)
 ㄷ. 인자가 죽은 사람들 가운데서 살아날 때까지는(9:9)

또한 쉬운 한자어나 고유어를 쓰긴 했지만 요즘 사람들이 더욱 빠르게 의미를 파악할 수 있도록 단어나 구를 바꿀 필요가 있다. 즉 (33)에서 ‘열병이 떠나고’는 ‘열병이 낫고’ 또는 ‘열이 가시고’로, ‘회복되었다’는 ‘나았다’ 또는 ‘온전하여졌다’로, ‘내리달아’는 ‘내리달려’로 고치는 것이 좋고, (34)에서와 같이 명사류나 부사어인 ‘돌썩발’을 ‘돌발’이나 ‘자갈발’으로, ‘무덤 사이나 산속에서’는 ‘무덤과 산에서’로, ‘마침’을 ‘공교롭게도’로, ‘크게’는 ‘매우’나 ‘무

척'으로 수정하는 것이 옳바르다.

- (33) ㄱ. 그 손을 잡아 일으키시니, 열병이 떠나고(1:31)
- ㄴ. 그 사람이 손을 내미니, 그의 손이 회복되었다(3:5)
- ㄷ. 돼지 떼가 바다 쪽으로 비탈을 내리달아(5:13)
- (34) ㄱ. 흙이 많지 않은 돌짜발에 떨어지니(4:4)
- ㄴ. 무덤 사이나 산 속에서 살면서(5:5)
- ㄷ. 마침 시몬의 장모가 열병으로 누워 있었는데(1:30)
- ㄹ. 사람들은 크게 놀랐다(5:42)

그런가 하면 정확한 단어를 골라 번역하는 것이 얼마나 중요한가를 일깨워 주는 곳이 많이 있다. 우선 (35)에서 '지나가는' 것보다는 '빠져나가는' 것이 더 적확하고, '어귀'보다는 '무덤'에 아주 가까이 있는 장소이므로 '입구'가 더 잘 어울린다. 그리고 겨자씨와 같이 아주 작은 씨앗은 '심지' 않고 '뿌리기' 때문에 (36)은 '뿌릴', '뿌리고'로 정정해야 한다. (37)에서 갈릴리는 '바다'가 아니고 '호수'인 까닭에 각각 '호숫가', '호수'로 단어를 대체해야 한다. 마지막으로 (38)에서 '변론'은 법적인 용어이므로 '토론'으로 바꾸고, '증거'는 오히려 법률 용어인 '증언'으로 수정하는 것이 낫다.

- (35) ㄱ. 낙타가 바늘귀로 지나가는 것이 더 쉽다(10:25)
- ㄴ. 무덤 어귀에 돌을 굴러 막아 놓았다(15:46)
- ㄷ. 그 돌을 무덤 어귀에서 굴러내 주겠는가(16:3)
- (36) ㄱ. 겨자씨와 같으니, 그것을 땅에 심을 때에는(4:31)
- ㄴ. 그러나 심고 나면 자라서(4:32)
- (37) ㄱ. 갈릴리 바닷가를 지나가시다가(1:16)
- ㄴ. 바다에서 그물을 던지고 있는 것을 보셨다(1:16)
- ㄷ. 그들은 바다를 건너서(6:53)
- (38) ㄱ. 그들이 변론하는 것을 들었다(12:28)
- ㄴ. 그는 고소할 증거를 찾았으나(14:55)

한편 단어를 축소하거나 보강하여 의미를 명쾌히 전달할 수가 있다. 즉 (39ㄱ)에서 '장터거리'는 '장터'로 줄이고 (39ㄴ)에서 '명하시어'는 어기를 2음절로 늘려 '명령하시어'로 바꾸는 것이 좋다.

- (39) ㄱ. 사람들이 병자들을 장터거리에 데려다 놓고(6:16)
- ㄴ. 그들에게 명하시어(9:9)

문맥상 (40ㄱ)과 (40ㄴ)은 복음서 저자가 예수님과 동행하고 있는 것을 감안하면 ‘오셔서’와 ‘와서’는 각각 ‘가셔서’와 ‘가서’로 바꾸어야 한다. 그리고 (40ㄷ)은 야이로가 예수님을 뵈고 그분 발 아래 엎드려서 간곡히 청하는 말이므로 ‘오셔서’ 대신에 ‘가셔서’가 올바르다.

- (40) ㄱ. 요한이 잡힌 뒤에, 예수께서 갈릴리에 오셔서(1:14)
 ㄴ. 너희는 외딴 곳으로 와서, 좀 쉬어라(6:31)
 ㄷ. 오셔서, 그 아이에게 손을 얹어 고쳐 주시고(5:23)

또한 (41ㄱ)의 “이 사람에게서 나가라.”도 맥락 안에서 볼 때 가능한 번역이겠으나, 화자 쪽이 아니라 청자 쪽이 있는 대상을 지칭하는 말이기 때문에 “그 사람에게서 나오라”(『개역개정』)가 좀더 적절하고, (41ㄴ)의 “그 여자는 간음하는 것이다.”는 오히려 화자가 동일 문장 안에 제시한 “아내”를 지칭하는 말이기 때문에 “이 여자는 간음하는 것이다.”로 물리적으로나 인식적으로 화자근거리 지시관형사 ‘이’를 사용하는 것이 더 현장감이 있다.¹⁶⁾

- (41) ㄱ. 예수께서 그를 꾸짖어 말씀하셨다. “입을 다물고 이 사람에게서 나가라.”(1:25)
 ㄴ. 또 아내가 남편을 버리고 다른 남자와 결혼하면, 그 여자는 간음하는 것이다.(10:12)

한편 수량 표현은 (42ㄱ)과 같이 수정하여야 한다. 곧 (42ㄴ)과 (42ㄷ)은 각각 ‘중풍병 환자 한 명’, ‘중 한 명’으로 고치고, (43ㄱ)과 (43ㄴ)에서 ‘몇’은 (43ㄷ)과 같이 ‘몇 사람’이나 ‘몇 명’으로 수정하는 것이 좋다.

- (42) ㄱ. 데나리온 한 닢을 가져다가(12:15)
 ㄴ. 한 중풍병 환자를(2:3)
 ㄷ. 한 종을 농부들에게 보냈다(12:2)
 (43) ㄱ. 율법학자 몇이 거기에 앉아 있다가(2:6)
 ㄴ. 거기에서 있는 사람들이 몇이(15:35)
 ㄷ. 거기에서 있는 사람들 가운데 몇 사람이(11:5)

장애인을 가리키는 용어의 번역에 세심한 신경을 써야 한다. 『새번역』에는 (44)에서와 같이 장애인의 명칭을 그대로 쓰거나 (45)에서처럼 장애의 모

16) 박영환, 『지시어의 의미 기능』 (대전: 한남대학교출판부, 1991), 41-67.

습을 풀어 썼다. 그러나 장애인이 이와 같은 단어나 표현을 꺼려한다면 국가나 지방자치단체의 관련 부처에서 강요하거나 권고하는 것을 넘어 자발적으로 ‘지체부자유자’, ‘신체장애자’, ‘시각장애인’, ‘언어장애인’, ‘한센병’ 등으로 옮기는 것이 나올 것이다. 장애인을 사랑했고 우선적으로 고쳐 주기 위해 애를 쓴 예수님을 생각한다면 기존 용어는 하루 빨리 대체되어야 한다.

- (44) ㄱ. 병어리와 귀머거리가 되게 하는 귀신아(9:25)
 - ㄴ. 나병환자였던 시몬의 집에 머무실 때에(14:3)
- (45) ㄱ. 한쪽 손이 오그라든 사람이 있었다(3:1)
 - ㄴ. 사람들이 눈 먼 사람 하나를 예수께 데려와서(5:2)
 - ㄷ. 귀 먹고 말 더듬는 사람을 예수께 데리고 와서(7:32)
 - ㄹ. 눈 먼 거지가 길 가에 앉아 있다가(10:46)

한편 동음어 ‘곧’은 ‘바로’, ‘금방’, ‘곧장’을 의미하기도 하지만, 부가설명어로도 쓰인다. 따라서 의미충돌을 회피하기 위해 (47)에서와 같이 ‘곧바로’를 쓰거나 ‘곧장’으로 바꾸는 것이 낫다. 그리고 동음어 때문에 오해하기 쉬운 (48ㄱ)은 (48ㄴ)으로 바꾸어야 한다.

- (46) ㄱ. 그들은 곧 그물을 버리고(1:18)
 - ㄴ. 예수의 소문이 곧 길거리 주위의 온 지역에 두루 퍼졌다(1:28)
 - ㄷ. 예수께서는 곧 제자들을 재촉하여(6:45)
- (47) ㄱ. 곧바로 야고보와 요한과 함께 시몬과 안드레의 집으로 갔다(1:29)
 - ㄴ. 곧바로 모든 사람이 보는 앞에서 자리를 걷어서 나갔다(2:12)
 - ㄷ. 곧바로 헤롯 당원들과 함께 예수를 없앨 모의를 하였다(3:6)
- (48) ㄱ. 사탄에게 시험을 받으셨다(1:13)
 - ㄴ. 사탄에게 유혹을 받으셨다.

2.3. 정서법적 측면

『새번역』에 문장부호를 사용한 것은 획기적인 일이었다.¹⁷⁾ 그런데 (49ㄱ)에서처럼 문장부호가 잘 쓰인 곳도 있지만 (49ㄴ)에서와 같이 인용문 뒤에 마침표가 빠진 곳도 있다.

17) 모든 문장부호에 의미를 부여하고 정확하게 사용하였으나 2:10의 시작 부분과 7:3과 4절의 시작과 끝부분에 있는 ‘.’ 표시의 의미가 무엇인지는 불분명하다.

- (49) ㄱ. 그 여자는 “내가 그의 옷에 손을 대기만 하여도 나를 터인데!” 하고(5:28)
 ㄴ. 사람들이 “그는 악한 귀신이 들렸다” 하고 말하였기 때문이다(3:30)

한편 (50)에서처럼 쉼표가 너무 자주 사용되어서 독서에 방해가 되므로 일부는 삭제하여 문장의 흐름을 부드럽게 할 필요가 있다. 그리고 (51)에서와 같이 접속과 설명이 이어질 경우엔 쉼표를 붙이는 것이 이해에 도움이 된다. 또한 일부 접속부사 뒤에는 쉼표를 붙이지 말아야 한다. 이 점에서 (52)는 (53)을 본받아야 한다.

- (50) ㄱ. 싹이 나고, 자라서, 열매를 맺었다(4:7)
 ㄴ. 그가, 남은 구원하였으나, 자기는 구원하지 못하는구나(15:31)
 ㄷ. 이 빈 들에서, 어느 누가, 무슨 수로, 이 모든 사람이(8:4)
- (51) ㄱ. 귀신 들린 사람 곧 군대 귀신에 사로잡혔던 사람이(5:15)
 ㄴ. 부정한 손 곧 씻지 않은 손으로(7:2)
- (52) ㄱ. 그런데, 그들이 보는 앞에서(9:2)
 ㄴ. 그리하면, 네가 하늘에서(10:21)
 ㄷ. 그리고, 와서, 나를 따라라(10:21)
- (53) ㄱ. 그러나 예수께서는(10:5)
 ㄴ. 그러나 하나님께서는(10:6)
 ㄷ. 그러므로 남자는 부모를 떠나서(10:7)

『새번역』은 띄어쓰기에 매우 유의하였다. 그렇지만 몇몇 곳에서 오류가 발견되므로 국어정서법에 맞게 바로잡아야 한다. 특히 본용언과 보조용언을 갈라놓지 않은 부분이 적지 않으므로 고쳐야 한다.

- (54) ㄱ. 옳지 않다고 말해왔기 때문이다(6:18)
 ㄴ. 사람들을 즐겁게 해주었다(6:22)
 ㄷ. 내가 들어주마(6:22)

아울러 두 단어로 취급하기보다 복합어로 처리하는 것이 바람직한데, 이 점에서 (55)에서 ‘외딴 곳’과 ‘길 가’, ‘참 예언자’와 ‘빈 손’은 붙여 써야 옳다.

- (55) ㄱ. 바깥 외딴 곳에 머물러 계셨다(1:45)
 ㄴ. 눈먼 거지가 길 가에 앉아 있다가(10:46)
 ㄷ. 요한을 참 예언자로 알고 있었기 때문이었다(11:32)
 ㄹ. 빈 손으로 돌려보냈다(12:3)

그 밖에 (56ㄴ)에서처럼 조사를 띄어 쓴 것이나 (57)에서와 같이 부사어를 띄어 쓴 것은 바로잡아야 한다.

- (56) ㄱ. 성령이 비둘기같이(1:10)
- ㄴ. 네 이웃을 네 몸 같이 사랑하여라(12:31)

- (57) ㄱ. 그 때에 회당에 악한 귀신 들린 사람이(1:23)
- ㄴ. 그 때에 한 중풍병 환자를(2:3)
- ㄷ. 그 날 저녁이 되었을 때(4:35)
- ㄹ. 그 곳으로 함께 달려가서(6:33)

한편 띄어서 쓸 곳을 붙여 쓴 곳도 있다. (58)에서 ‘오래가지’와 ‘비껴가게’ 그리고 ‘오래되었는지를’은 부사와 동사를 살려 띄어 쓰고, (59)와 (60)에서 명사는 분리하여 써야 한다.

- (58) ㄱ. 그들 속에 뿌리가 없어서 오래가지 못하고(4:17)
- ㄴ. 이 시간이 자기에게서 비껴가게 해 달라고 하셨다(14:35)
- ㄷ. 예수가 죽은 지 오래되었는지를 물어 보았다(15:44)

- (59) ㄱ. 다른 성전을 사흘만에 세우겠다(14:58)
- ㄴ. 사흘만에 짓겠다던 사람아(15:29)

- (60) ㄱ. 십자가에 못박으시오!(15:13)
- ㄴ. 십자가에 못박으려고 끌고 나갔다(15:20)

3. 맺음말

지금까지 필자는 『새번역』을 국어학적으로 연구하였다. 즉 형태·구문론적 측면, 의미론적 측면, 정서법적 측면에서 『새번역』을 자세히 고구하였다. 이 상에서 논의된 바를 정리하면 아래와 같다.

첫째로, 형태·구문론적 측면에서 『새번역』은 과거 번역서와 달리 현대어법에 맞는 번역을 하려고 온 힘을 쏟았다. 그러나 국어 존대법에 어긋나는 단어가 눈에 띄는데, ‘예수’는 존칭접미사 ‘-님’이 첨가된 ‘예수님’으로 바꿔 써야 하고, 존경의 의미가 있는 이인칭대명사와 재귀대명사, 겸양의 뜻이 담긴 일인칭대명사는 그 용법에 따라 달리 수정하여야 한다. 그리고 격조사의 사용에 유의해야 하며, 원활한 문장이 되게 하기 위해 대명사를 생략하는 것도 고려해야 한다. 또한 접속부사를 잘못 사용하여 문장이나 문단의 연결이 부자

연스러운 것도 바로잡아야 하며, 시제와 어순을 바꾸면 훨씬 더 좋은 문장이 될 수 있는 곳도 많이 있다. 마지막으로 번역투 문장은 유연한 국어 문장으로 탈바꿈해야 한다.

둘째로, 의미론적 측면에서 무엇보다도 현대인이 이해하기 어려운 한자어는 더 쉬운 한자어나 고유어로 바꿔 써야 한다. 그리고 문맥에 따라 더욱 정확한 용어를 골라 써야 하며, 수량 표현도 요즘 사람들이 흔히 쓰는 방식으로 수정해야 한다. 또한 장애인을 일컫는 용어도 과거와는 달리 긍정적 의미를 담은 단어를 사용함으로써 불쾌감을 유발하지 않도록 해야 한다.

셋째로, 정서법적 측면에서 문장부호를 도입하여 사용한 것은 탁월하다. 그러나 쉼표가 너무 자주 사용되어 독서에 방해가 되기도 하며, 접속부사 뒤에는 쉼표를 쓰지 않는 것이 원칙인데 간과한 곳이 있다. 그리고 띄어쓰기에도 매우 신경을 써 거의 틀린 곳이 없는데 미처 손을 보지 못한 부분이 일부나마 눈에 띄어 안타깝다.

앞으로 수정본을 간행할 때 위에 언급한 사항들은 반드시 반영되어야 한다. 그리고 이러한 사항들은 마가복음뿐만 아니라 성경전서로 확대하여 점검해야 마땅하다. 그리하여 현대 기독교인들이 좀 더 읽기 쉽고 이해하기 좋은 성경을 바탕으로 한껏 깊은 신앙생활을 하길 바란다. 더 나아가 앞으로 남북한의 통일을 대비하여 출간될 성경이나 다문화가족을 위한 ‘좀 더 쉬운 성경’의 편찬에 이 논문이 조금이나마 기여하길 기대한다.

<주요어>(Keywords)

성서 번역, 한글 성경, 국어학, 『성경전서 표준새번역』, 『성경전서 새번역』.
Bible translation, Holy Bible in Korean, Korean linguistics, *New Korean Standard Version, Revised New Korean Standard Version.*

(투고 일자: 2012. 1. 25, 심사 일자: 2012. 2. 24, 게재 확정 일자: 2012. 3. 9)

<참고문헌>(References)

- 『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.
- 고려대학교 민족문화연구원 편, 『고려대 한국어대사전』, 서울: 고려대학교 민족문화연구원, 2009.
- 한글학회 편, 『우리말큰사전』, 서울: 어문각, 1991.
- 나채운, “『표준 새번역』에 대한 바른 이해”, 『성경전서 표준 새번역 해설』 (1993), 232-282.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사Ⅱ』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, “『성경전서 표준 새번역』의 번역지침과 특징”, 『성경전서 표준 새번역 해설』 (1993), 62-71.
- 민현식, “한국어의 발달과 성서의 영향”, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향』 (2011), 188-235.
- 박영환, “기독교인의 우리말 사랑”, 『기독교문화연구』 13 (2008), 235-247.
- 박영환, 『지시어의 의미 기능』, 대전: 한남대학교출판부, 1991.
- 박영환, “『성경전서 개역개정판』의 국어학적 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 226-247.
- 옥성득, “구역본 성경전서 (1911)의 번역, 출판, 반포의 의미”, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향』 (2011), 136-182.
- 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향』 (2011), 188-235.
- 전무용, “『성경전서 표준 새번역』의 우리말을 다듬으면서”, 『성경전서 표준 새번역 해설』 (1993), 72-86.
- 전무용, 『한국어 번역 성경의 문체 연구』, 박사학위 논문, 한남대학교, 2011.
- 전혜영, “『성경전서 표준 새번역』에 대한 국어학적 고찰”, 『성경전서 표준 새번역 해설』 (1993), 87-116.

<Abstract>

**A Korean Linguistic Study on
*Revised New Korean Standard Version***

Prof. Young-Hwan Park
(Hannam University)

This paper aims to investigate the *Revised New Korean Standard Version* (2004) in terms of Korean linguistics. The purpose of this study is to examine some of the erroneous translations found in RNKSV based on Korean linguistic aspects and lay the foundation to publish a better version, which would provide a friendly access to its text and satisfy modern readers.

First, in view of morpho-syntactic field, some forms ought to comply with honorific rules. For an example to take ‘예수’, the honorific subject case ending, ‘께서’ needs to be rewritten as ‘예수님’. The second personal pronoun, ‘당신’ has no implication of honor any more. And in accordance with the rule of humbleness, ‘나’ and ‘우리’ should be replaced with ‘저’, and ‘저희’. Furthermore, some case endings ought to be changed in order to read fast and to understand well. Differences in the usage of conjunction adverbs, particles, tense, and word order must be recognized.

Secondly, in the viewpoint of semantics, Chinese characters which are difficult to decode need to be changed to easy Chinese or native vocabulary. Lexical selection requires prudence to enable modern readers to comprehend. As for quantitative expressions, some need to be replaced with the more proper forms. Words signifying ‘the disabled’ should be changed to appropriate ones such as ‘physically challenging man’ or ‘mentally challenging woman’, so that they will not evoke unpleasant feelings.

Finally, it’s very preferable in terms of orthography that punctuation marks are used in the Korean Bible for the first time. However, in some sentences the appearance of numerous commas is not desirable. And after some conjunction adverbs, the comma can’t be used. There are minimal mistakes in word spacing despite meticulous proofreading.

장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안

채은하*

1. 문제 제기

“1911년에 『성경전서』가 완역 출간됨으로써 우리는 처음으로 한글 성경전서를 읽을 수 있게 되었습니다. 이 한글성경을 통해서 성경 말씀에 기초한 신앙을 형성할 수 있었을 뿐만 아니라 성경 중심의 신앙을 확립하고 계승할 수 있었습니다. 그리고 한국 교회는 지난 100년 동안 이 성경을 수차례 개정해 오면서 ‘하나의 성경’을 사용하는 아름다운 전통을 이어왔습니다.”

위의 글은 2011년 4월 4일 대한성서공회가 한글성경 완역 및 출간 100주년 행사를 기념할 때 권의현 사장이 한 인사말의 일부이다. 한국 교회는 선교 초기부터 성경을 한글로 번역하였고, 이 전통을 중요하게 여겨왔으며 그 덕택에 한글 번역 성경들이 여러 차례 나오게 되었다. 하지만 지난 세기 한국 사회의 다양한 계층들의 소리를 담아내기에는 100년의 시간이 그리 길지 않았음을 깨닫게 된다. 특히 장애인의 입장에서 볼 때 한글성경은 아직도 장애인에 대한 인식 변화와 시각과 중립적인 호칭들을 제대로 사용하고 있지 않기에 성경을 읽을 때 불편한 마음을 갖게 된다.

지난 100여 년 동안 한국 사회는 다양하고 극적인 역사적 환경들과 많은 변화를 겪었다. 같은 맥락에서 한국어는 사회적 변천에 따라 그 시대의 정신과 가치관을 숨 가쁘게 담아내었다. 그 가운데 장애인 호칭 역시 한국의 근대사에서 빠르게 변화되었는데, 이것은 장애인에 대한 인식이나 시선이 그만큼 변화되었다는 것을 의미한다. 이를테면 경멸이나 욕설로 쓰이는 병신¹⁾이나

* 한일장신대학교 교수, 구약학.

1) 근대 이전의 한국에서는 장애인을 병신(病身), 잔질지인(殘疾之人), 잔폐지인(殘廢之人), 폐질자(廢疾者) 등으로 불렀다. 이들 가운데 병신을 제외한 나머지 세 단어들은 모두 중국에서 건너온 말로서 식자층이 사용한 문어(文語)에 해당된다. 병신이라는 말은 본래 한자어 病身

불구자라는 말은 현재 공적인 자리에서 통용되고 있지 않다. 그것은 장애인에 대한 인식이나 장애인에 대한 비장애인의 태도, 장애인의 이미지, 특정 사회의 장애인에 대한 이해, 비장애인이 장애인에 대해 갖는 집단적 편견이나 무의식 등이 이런 호칭들 속에 들어 있기 때문이다. 그러므로 지금까지 여러 차례 번역되고 개정된 한글 성경들에 나타난 장애인 호칭들은 장애인에 대한 사회의 인식과 태도가 어떻게 변화되었는지를 추적할 수 있게 한다.

불과 얼마 전까지 한국 사회에서 소경, 앓은뱅이, 꼽추, 귀머거리, 절름발이와 불구자와 같은 장애인 호칭들은 아주 일상적으로 사용된 것들이었다. 과거 이러한 장애인 전체를 총체적으로 아우르는 가장 대중적인 호칭은 ‘병신’이었다. 장애에 대하여 도덕적 가치나 판단을 담고 있는 ‘병신’은 질병이나 장애는 악이자 나쁜 것이라는 메시지를 전달하며, 그런 까닭에 신체적/정신적 장애를 갖고 있는 인간 자체도 죄악시하거나 폄하한다. 더욱이 병신이라는 호칭은 병과 도덕적 죄악을 하나의 개념으로 묶어서 정상/비정상, 병/건강, 우/열, 장애/비장애를 차별하고 경계 지운다. 그러므로 병신이란 용어는 각종 신체적 장애를 지닌 사람의 몸만이 아니라 그 정신도 결함과 문제를 지닌 인간으로 간주하게 만든다. 그러므로 병신이란 개념에는 악, 비정상, 못남, 도덕적 저열성, 어리석음, 분수를 모름, 기생적임, 성가심 등 온갖 부정적인 표상이 있다.²⁾

이런 관점에서 다양한 한글 공인 번역 성경들에 나타난 장애인 호칭들은 매우 중요한 의미를 가진다. 지금까지 한국 교회에서 사용한 1887년에 나온 『예수성교전서』를 비롯하여 『개역』(1938/1952/1961)과 『개역개정』(1998)이 있다. 이 외에 『표준새번역』(1977)과 이것을 개정한 『새번역』(1993)과 『공동』(1977)과 『공동개정』(1999)은 대한성서공회에서 발행하여 현재 교회가 사용하고 있는 것들이다. 여기에 천주교회가 한국 천주교 200주년을 기념하여 단독으로 편찬한 또 다른 번역본, 『성경』(2005)을 첨가할 수 있다. 이것들은 최초의 한글성경 『예수성교전서』가 1887년 번역된 이래 2005년까지 약 100여년 동안 번역하고 개정된 공인번역본들로서 이것들이 번역된 시대의 한국어 뿐만 아니라 그 시대의 정신과 한국인의 인식 변화까지 보여주고 있다. 그러

에서 온 말로서 그 원의는 병든 몸 혹은 아픈 몸이라는 뜻이다. 병신이란 말의 원의에는 가치적 태도가 개입되어 있지 않으며 따라서 어떤 시선이 내포되어 있지 않다. 하지만 조선시대에 이 말은 그 뜻이 바뀌어 장애자를 가리키는 말로 쓰이게 되었다. 병신이라는 단어는 몸을 중심으로 정상/비정상, 주체/타자, 우/열, 강/약, 유시(有視)/무시, 동화/이화(異化)를 뚜렷이 구분하는 성향을 가진다. 한 마디로 말해 병신이란 말에는 차별과 배제와 억압의 시선을 담고 있다. 병신을 이런 의미로 쓴 동아시아 국가는 한국밖에 없다고 한다. 박희병, “병신의 시선”, 『고전문학연구』 24 (2003), 311-312.

2) Ibid., 349-350.

므로 이런 한글 번역본들이 장애인 호칭을 어떻게 사용하고 있으며 그 호칭이 한글 성경에서 어떻게 변화되고 있는지를 살피는 일은 장애인에 대한 한국 사회와 교회의 태도를 가늠할 수 있게 한다. 성경은 하나님의 말씀으로서 교회와 성도들의 생각과 행동의 기준이 되므로 장애인에 대한 호칭 문제는 매우 민감하고 중요하다.

본 연구의 목적은 최초의 한글성경 『예수성교전서』와 『개역』과 『개역개정』과 『표준새번역』과 『새번역』 그리고 『공동』과 『공동개정』과 『성경』을 중심으로 이 번역본들에서 발견되는 장애인 호칭들과 변화를 살펴보는 데 있다. 여기에서 장애인이라 할 때 1990년 한국의 장애인복지법이 발효된 이래 지체장애, 시각장애, 청각장애, 언어장애, 정신지체를 장애의 범주에 포함하고 있는 만큼 성경에서 자주 언급되는 4종류의 장애인들(정신지체 제외)에 대하여 각 한글 번역본이 어떤 호칭을 사용하고 있는지 그리고 그것들의 변화를 찾고 나아가 장애인의 시각에서 대안적인 장애인 호칭을 제안하고자 한다. 장애인 호칭이 가장 중립적으로 수정 보완될 때라야 현재 사용되고 있는 한글 성경이 성도들에게 더 가까이 접근되고 건강한 장애인 인식을 가질 수 있기 때문이다.

2. 한글 번역본들의 장애인 호칭

2.1. 『예수성교전서』³⁾에 나타난 장애인 호칭

1887년 최초의 한글 신약성경, 『예수성교전서』는 장애인에 대하여 앓은뱅이(안잔방이, 마 11:5; 15:30; 21:14; 막 9:45; 눅 14:13, 21), 절룩발이(막 9:45), 병신(마 15:30, 31; 18:8; 눅 14:13, 21), 소경(쇠경, 마 9:27, 28; 11:5; 12:22; 눅 14:21), 병어리(병얼이, 마 12:22; 15:31; 막 7:37; 눅 1:22; 11:14)와 귀머거리(귀떡당이, 마 11:5; 막 7:32; 9:25)와 같은 호칭들을 사용하고 있다. 이것은 19세기 말, 이 번역본이 나왔던 근대 한국 사회의 장애인 호칭들이 어떠했는지 짐작할 수 있게 한다. 성경조차 장애인에 대하여 비장애인의 경멸 내지는 무시하는 시선으로부터 자유로울 수 없었음을 알 수 있다. 이것은 『예수성교전서』가 번역된 19세기 말에 발행된 독립신문에서 ‘병신’이라는 용어가 일반적으로 사용된 것과 일치한다. 박희병은 ‘병신’이라는 용어가 원래는 경멸적인

3) 『예수성교전서』는 마태, 마가, 누가, 요한 등 4복음서만을 다룬 나체운 번역 해석, 『예수성교전서』(서울: 한국장로교출판사, 2002)를 참고하였다.

뜻을 갖고 있지 않았다고 한다. 그런데 18세기 후반 무렵부터 그런 의미의 용례가 보이기 시작했다가 19세기 중반쯤에 이르러서는 병신은 아예 경멸적인 언어로 고정되었다고 한다.⁴⁾ 그러다가 개화기에는 병신 즉 장애인들은 부국강병을 가로막는 해악이자 타도되어야 할 은유로 사용되었고⁵⁾, 지금도 병신의 이런 이미지는 여전히 지속되고 있다. 목민심서에 따르면 사회의 보호와 복지 혜택을 입어야 할 대상으로 관질(寬疾)이 있었는데 질(疾)이라 함은 불구의 폐질자(廢疾者)를 말하는 것이요 폐질이란 봉사, 절름발이, 나병환자, 간질환자, 병어리, 꼽추, 고자 등으로서 자력으로 의식주 해결을 못할 뿐만 아니라 사람들의 미움과 경멸을 받았다⁶⁾고 한다. 그러므로 장애인을 지칭하는 이런 호칭들은 자연스럽게 차별하고 업신여겨도 될 대상으로 부정적으로 인식하는 데 일조를 했다고 할 수 있다. 이런 장애인 호칭들이 『예수성교전서』에서 그대로 발견된다는 것은 장애인에 대한 무시나 차별은 당시의 자연스런 사회적 현상으로 교회 안에서도 그대로 유지되었을 것이라고 짐작할 수 있다.

그런데 더 놀라운 것은 다수의 이런 호칭들이 21세기에 개정된 한글 번역본들에서 여전히 발견되고 있다는 사실이다. 이것은 성경 번역자들이 장애인에 대하여 제대로 인식하지 못하고 있을 뿐만 아니라 여전히 장애인에 대한 인식이 지난 세기의 것과 다르지 않다는 것을 짐작하게 하는 부분이다. 그러므로 이런 호칭들이 각 한글 성경에서 어떻게 변화되었는지를 찾아내고, 새 번역 작업에는 이 시대의 정신과 용법에 맞게 개정되어야 할 것이다.

2.2. 『개역』성경(1938, 1952, 1961), 『공동』(1977), 『표준새번역』(1993)에 나타난 장애인 호칭

지난 20세기 한국 교회가 성장하던 시대의 한국 개신교 교인들이 주로 사용했던 성경은 『개역』성경이었고, 20세기 후반에 『공동』과 『표준새번역』이

4) 박희병은 18세기의 문헌들, 이를테면 「완월회맹언」과 「개수첩해신어」, 「인어대방」, 「존설인과곡」과 「한동록」을 통해 ‘병신’의 역사적 의미 변화를 추적하고 있다. 박희병, “병신에의 시선”, 352-353.

5) 박희병은 **병신**의 용례를 독립신문에서 인용하고 있다(Ibid., 356-357): “만일 구슬을 버리지 못하고 다만 안저 한탄만 하는 사람은 **병신** 구실만 하는 사람이니”(1897.2.13의 론설); “밤낮 남에게 치초를 받고 업수히 녀임을 받고 약하고 가난하고 무식하고 어리석고 **병신** 구실들을 하면서도 그리도 그거슬 즐겁게 녀여 남이 업수히 녀여야 분히 녀이는 생각도 업고”(1896.8.1의 론설); “췌선 사람은 내일은 엇지 하였던지 당장만 생각하고 만스를 경영하니 갈수록 점점 궁하고 어둡고 약하고 **병신**만 되지 해가 갈수록 나아질 여망이 없는지라”(1896.9.24의 론설); “운슈만 기다리고 안젓는 사람은 **병신**이요 세상에 쓸데업는 사람이라”(1896.8.18의 론설).

6) 한국재활재단편, 『한국장애인복지변천사』(서울: 양서원, 1997), 29-30.

새로 번역되었다. 이것은 한국 교회의 부흥과 한국인의 성경 사랑이 비례하고 있었기에 가능한 일이었을 것이다. 이런 한글 번역본들에 나타난 장애인 호칭들은 한국 사회와 교회의 장애인 인식을 찾아볼 수 있는 좋은 근거가 된다.

한국의 교회 강단에서 사용되었던(혹은 지금도 사용되고 있는) 세 종류의 한글 번역본들에 나타난 장애인들은 지체장애인에 대하여 ‘앉은뱅이’, ‘절뚝발이’, ‘불구자’, ‘병신’과 ‘저는 자’로, 언어/청각 장애인에 대하여 각각 ‘병어리’와 ‘귀머거리’로, 시각장애인에 대하여 ‘소경’과 ‘장님’과 ‘눈먼 사람’이라는 호칭을 사용하고 있다(아래의 표1 참고). 개역은 그것의 번역 시기가 1938년(1952/1961)이었던 만큼 장애인에 대한 호칭 역시 당시의 사회가 그러했듯이 부정적이고 경멸적인 용어⁷⁾로 불리고 있다. 1977년에 번역된 『공동』 역시 1887년의 『예수성교전서』나 『개역』⁸⁾과 거의 다르지 않게 장애인에 대하여 차별과 경멸이 담긴 호칭들을 거의 그대로 사용하고 있다. 마지막으로 세 개의 한글 번역본 가운데 가장 늦게 번역된 『표준새번역』(1993)은 이런 병폐를 의식하였던지 장애인들을 완곡하게 하려는 의도를 갖고 가시적이고 기능적인 측면에서, 이를테면 다리 저는 사람, 말 못하는 사람, 듣지 못하는 사람과 눈먼 사람 등으로 번역하였다. 이 같은 세 개의 한글 번역본들이 사용하는 장애인 호칭들을 아래(표1)와 같이 비교 정리할 수 있다:

표1을 볼 때 20세기 후반 한국 교회가 사용한 한글 번역본들에서 발견되는 장애인 호칭들은 장애인에 대하여 여전히 무시와 멸시와 차별의 태도를 지니고 있는 용어들임을 알 수 있다. 『표준새번역』은 이런 문제를 의식한 탓인지 장애인에 대한 부정적인 요소들을 제거하고 가장 완곡하게 표현하려는 의도를 뚜렷하게 보여주고 있지만 지체장애인을 제외하고는 여전히 장애인에 대한 표준적 호칭과는 거리가 있는 용어들을 사용하고 있다. 이것은 성경 역시 하나님의 말씀이요 진리이지만 그 시대의 보편적 언어와 가치를 담을 수밖에 없다는 것을 깨닫게 한다. 그러므로 성경에서 발견되는 수많은 장애 관련 본문들은 문자적인 해석이나 적용이 아니라 시대와 상황에 따라 새롭게 재해석

7) 우리나라 영화가 제작되기 시작한 1920년 이후 영화제목에 나타난 장애인을 지칭하는 용어들은 다양하다. 그 중에는 1920년대에 제작된 「명탕구리」(1926)를 비롯해서 「병어리 삼룡」(1929), 1950년대의 「백치 아다다」(1956), 「백의 천사와 꼽추」(1959), 1960년대 「바보온달과 평강공주」(1961), 「병어리 삼룡이」(1964), 「팔푼이 애꾸눈」(1969) 등이 있다. 1970년대에는 「애꾸눈 박」(1970), 「홍콩의 애꾸눈」(1970), 「황야의 외팔이」(1970), 「원한의 두 꼽추」(1971), 「비련의 병어리 삼룡」(1973), 「돌아온 외다리」(1974), 「외팔이 권왕」(1978), 그리고 1980년대에는 「난장이가 쏘아올린 작은 공」(1981), 「외팔이 여신용」(1982), 등을 볼 수 있는데 이런 제목들을 보면 20세기 한국 사회 전체는 장애인의 장애를 비하 내지 비웃음 내지는 오락의 대상으로 삼았음을 알 수 있다. 『한국장애인복지변천사』, 573.

8) 『성경전서 개역』(1938)은 최초로 완성된 『개역』 성경이다. 이것을 다시 수정한 것이 『개역한글판』(1952/1961)이다.

되고 수정되어야 할 것임을 분명하게 말해주는 증거가 된다.

그렇다면 최근에 개정된 한글 공인 번역 성경들은 장애인 호칭들을 어떻게 사용하고 있는지 살펴보아야 할 것이다.

<표1> 장애인 호칭에 대한 『개역』, 『표준새번역』, 『공동』 비교

현재의 장애인 공식 호칭	『개역』 (1938/1952/1961)	『공동』(1977)	『표준새번역』(1993)
지체장애인	얇은뱅이 ⁹⁾ , 병신 ¹⁰⁾ , 불구자 ¹¹⁾ , 저는 자, 절뚝발이 ¹²⁾ ,	불구자 ¹³⁾ , 절뚝발이 ¹⁴⁾ , 절름발이 ¹⁵⁾ , 곰배팔이 ¹⁶⁾	지체장애인(자) ¹⁷⁾ , 다리 저는 사람
언어/청각장애인	병어리 ¹⁸⁾ /귀머거리 ¹⁹⁾	병어리/귀머거리	말 못하는 사람/귀먹은 사람/듣지 못하는 사람
시각장애인	소경 ²⁰⁾	장님 ²¹⁾ , 소경 ²²⁾ , 눈 먼 사람	맹인 ²³⁾ , 눈먼 사람

2.3. 『개역개정』(1998), 『공동개정』(1999), 『새번역』(2001)에 나타난 장애인 호칭

한국 교회는 21세기를 맞아 새로운 비전을 안고 지난 세기에 사용했던 세 종류의 한글 번역본들을 거의 비슷한 시기(1998, 1999, 2001)에 개정하여 세 개의 한글 공인개정본들을 발간하였다(대한성서공회). 이 번역본들은 현대인에 맞는 한국어 어법과 용어들을 사용해서 원문에 충실하고 독자들에게 더 정확하고 친근하고 쉽게 다가가는 것을 목표로 했다고 대한성서공회는 개정

9) 마 11:5; 7:22; 행 3:2; 8:7; 14:8.
 10) 눅 14:13, 21.
 11) 마 15:30, 31; 18:8; 막 9:45.
 12) 레 21:18; 삼하 4:4; 5:6, 8; 9:3; 19:26; 욥 29:15; 렘 31:8; 마 15:30, 31; 18:8; 막 9:45; 요 5:3.
 13) 눅 14:13, 21; 행 8:7.
 14) 욥 29:15.
 15) 마 11:5; 15:30; 21:14; 막 9:45; 눅 14:13, 21.
 16) 마 15:30, 31.
 17) 마 15:30, 31; 21:14; 요 5:3; 눅 14:13, 21.
 18) 출 4:11; 시 31:18; 38:13; 잠 31:8; 사 35:6; 56:10; 겔 3:26; 마 9:32, 33; 12:22; 15:30, 31; 막 7:37; 9:17, 25.
 19) 출 4:11; 시 58:4; 사 29:18; 35:5; 42:18, 19; 43:8; 마 11:5; 막 7:37; 눅 7:22.
 20) 출 4:11; 마 9:27, 28; 15:24; 눅 14:21을 비롯하여 67회 나타남.
 21) 삼하 5:8.
 22) 마 15:30, 31; 눅 14:21.
 23) 마 15:30; 15:31.

의 의도를 밝힌 바 있다. 이런 목표 때문인지 장애인 호칭들 역시 약간 수정되었음을 확인할 수 있다(표2). 이것은 장애인에 대한 한국 사회와 교회의 인식 변화를 감지할 수 있는 부분이다.

한편 이 개정본들의 발간 시기보다 약 20년 앞선 1981년 한국 사회는 심신장애자복지법을 제정하면서 ‘장애’(障碍)라는 표현을 공식화하게 되었는데 ‘장애’라는 표현은 영어의 disability를, 일본에서 사용하는 ‘장애자’(障碍者)라는 한자 표기를 다시 옮긴 것이다. 이후 1990년에 심신장애자복지법이 장애인복지법으로 개정되면서 현재는 모든 종류의 장애인들에 대하여 “장애인”이라는 호칭을 공식어로 사용하고 있다. 그런데 『개역개정』과 『새번역』과 『공동개정』은 각각 1998, 2001, 1999년에 개정되었음에도 불구하고 한국 사회의 이런 변화에 부응하지 못하고 장애인에 대한 지난 세기의 부정적 호칭들을 상당 부분 그대로 담고 있다. 실제로 장애인복지법에 따른 공식적인 장애인 호칭들이 개정번역본들에서 거의 발견되지 않고 있다. 특히 『공동개정』은 달라진 한글 맞춤법에만 집중한 까닭인지 현재 공식적인 표현으로서는 부적절하다고 판단하여 거의 통용되고 있지 않은 ‘불구자, 곰배팔이, 절름발이, 소경, 병어리와 귀머거리’와 같은 장애인 호칭들을 여전히 사용하고 있다. 지난 100여 년 전에 사용되었던 장애인 호칭들, 이제는 공적으로 거의 사용하지 않는 이런 호칭들이 21세기에 이루어진 개정 번역본에 그대로 남아 있다. 이것을 아래의 표2에서 확인할 수 있다.

<표2> 장애인 호칭에 대한 『개역개정』, 『새번역』, 『공동개정』 비교

장애인 공식명칭	개역개정(1998)	공동개정(1999)	새번역(2001)
지체장애인	다리 저는 사람 ²⁴⁾ , 장애인 ²⁵⁾	불구자 ²⁶⁾ , 절름발이 ²⁷⁾ , 절뚝발이 ²⁸⁾ , 곰배팔이 ²⁹⁾	지체장애인(자) ³⁰⁾ , 다리 저는 사람
언어/청각장애인	병어리/귀머거리 ³¹⁾	병어리 ³²⁾ /귀머거리 ³³⁾	말 못하는 사람/듣지 못하는 사람, 병어리 ³⁴⁾ /귀먹은 사람, 귀머거리 ³⁵⁾
시각장애인	맹인 ³⁶⁾	장님 ³⁷⁾ , 소경 ³⁸⁾ , 눈먼 이(사람) ³⁹⁾	눈먼 사람 ⁴⁰⁾

24) 마 15:30; 요 5:3.

25) 마 15:30, 31; 18:8; 막 9:43.

26) 마 12:13; 눅 14:13, 21; 행 4:9, 10, 14; 8:7; 14:8. 이요한에 따르면 1920-30년대에 한국의 신문 잡지에서 불구자(不具者)라는 용어는 장애인을 지칭하던 일반적인 용어였다고 한다. 시

위의 표2에서 볼 수 있듯이 『개역개정』에서 확인할 수 있는 가장 큰 변화는 비록 장애인이라는 공식적 호칭이 일반화되지 않았지만 문둥이, 절뚝발이, 앓은뱅이, 불구자와 병신과 같은 비속어적인 호칭이 나타나지 않고 대신 완곡하게 장애인들을 표현하고 있다는 점이다. 『개역개정』은 『표준새번역』과 『새번역』과 마찬가지로 다리 저는 사람, 말 못하는 사람, 듣지 못하는 사람과 같은 신체적 기능에 따라 장애인을 호칭하고 있다. 공적인 용어로 사용되고 있는 ‘지체장애인’이라는 호칭은 모든 개정본들 가운데 『새번역』에서만 두 군데(행 18:7; 14:8) 나타나고 있다. 물론 『개역개정』에서 장애인이라는 호칭이 신약성경에서만 모두 4회(마 15:30, 31; 18:8; 막 9:43) 나타나고 있지만 여기의 장애인⁴¹⁾이 어떤 종류의 장애인을 가리키는지 애매하게 되어 있다. 특히 ‘다리 저는 사람’과 ‘장애인’으로 각각 번역된 헬라이어 κυλλός과 χωλός는 일관되게 번역되고 있지 않다. 한 예로 헬라이어 성경 마태복음 15:30에서 κυλλός에 대해 『개역개정』은 ‘다리 저는 사람’으로, 『새번역』은 ‘걷지 못하는 사람’으로, 『공동개정』은 ‘절름발이’로, χωλός에 대하여 각 번역본은 차례로 ‘장애인’, ‘지체를 잃은 사람’과 ‘곰배팔이’로 번역하고 있다. 두 개의 이 헬라

각, 청각, 언어 그리고 지체장애인, 성불구자, 정신불구자까지도 불구자라는 용어로 지칭되었다. 그런데 1999년에 새로 개정된 『공동개정』은 여전히 ‘불구자’라는 용어를 1977년에 번역된 『공동』과 마찬가지로 변함없이 사용하고 있다. 이요한, “1920-30년대 일제의 장애인 정책과 특징”(동국대학교교육대학원 역사교육전공 석사학위논문, 2009), 4.

27) 레 21:18; 삼하 5:6, 8; 마 11:5; 15:30; 21:14; 막 9:45; 눅 14:13, 21 등 다수 나타남.

28) 욥 29:15.

29) 마 15:30, 31.

30) 행 18:7; 14:8. 1990년 이후 지체장애인은 신체적 결함으로 상지, 하지 및 척추에 마비, 절단, 관절운동 제한 또는 변형이 6개월 이상 지속되어 운동기능, 일상생활 수행능력, 사회생활에 상당한 지장을 받는 사람으로 정의하고 있다. 『한국장애인복지변천사』, 57.

31) 『개역개정』에는 병어리와 귀머거리라는 용어를 사람에게 적용한 예가 한 번도 없으나 개와 독사에게 각각 ‘병어리라 개와 귀머거리 독사’라는 표현을 사용하고 있다(사 56:10).

32) 출 4:11; 시 38:13; 39:2; 사 35:6; 겔 24:27; 33:22; 마 9:32, 33; 12:22; 15:30, 31; 막 7:32, 37; 눅 1:20, 22; 11:14.

33) 출 4:11; 레 19:14; 시 38:13; 사 29:18; 35:5; 42:18, 19, 20; 렘 5:21; 마 11:5; 막 7:37; 눅 7:22.

34) 막 7:37.

35) 막 7:37.

36) 개역개정에 ‘소경’은 전혀 나타나지 않고 ‘맹인’(출 4:11; 레 19:4; 마 11:5; 15:30; 눅 14:13, 21; 요 5:3 등)이 63회 나타남.

37) 출 4:11; 민 16:14; 신 28:19; 뱀후 1:9.

38) 레 19:14; 21:8; 욥 29:15; 마 15:30, 31; 막 8:23; 눅 14:21 등 모두 51회 나타남.

39) 마 15:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 눅 4:18; 요 9:1, 41; 롬 2:19.

40) 마 9:27; 11:8; 눅 14:21.

41) 정부는 1980년 이후부터 장애인 조사를 제도적으로 매 5년마다 실시하고 있다. 1985년부터 지체 장애, 시각 장애, 청각 장애, 언어 장애, 정신 지체를 장애인의 범주로 분류하고 있다. 『한국장애인복지변천사』, 56-57.

어들은 모두 신체 특히 다리(혹은 발)나 손이 기형이거나 기능적으로 마비되거나 손실된 것을, 특히 전자의 경우 단순히 상처 입은 사람도 가리킨다.⁴²⁾ 또 마가복음 9:45에서 *χωλός*이 나타나는데, 세 개의 번역본들은 마태복음 15:30과는 달리 각각 ‘저는 자’, ‘한 발을 잃은’과 ‘절름발이’로 번역하고 있다. 이렇게 이 두 헬라어에 대해 한글 번역본들을 비교해 보면 일관성 없이 다양하게 번역되어 있음을 알 수 있다. 이 두 헬라어가 『예수성교전서』와 『개역』에서 『개역개정』으로, 『표준새번역』에서 『새번역』으로, 그리고 『공동』에서 『공동개정』으로 바뀐 번역의 예들을 다음과 같이 비교해 볼 수 있다. 그러나 아래에서 발견할 수 있는 것처럼 일정한 원칙이나 본문의 문맥과 상관없이 개정되었다는 것과 장애인의 구체적인 장애 부위에 대한 고민 없이 성경 번역이 이루어졌음을 발견할 수 있다. →

마 15:30

헬라어 성경	NIV	예수성교전서	개역→ 개역개정	표준새번역→ 새번역	공동→ 공동개정
<i>κυλλός</i>	crippled	앓은뱅이	절름발이→ 다리저는 사람	일어서지 못하는 이→ 걷지 못하는 사람	절름발이→ 절름발이
<i>χωλός</i>	lame	병신	불구자→ 장애인	지체 장애자→ 지체를 잃은 사람	곰배팔이→ 곰배팔이

막 9:43, 45

헬라어 성경	NIV	예수성교전서	개역→ 개역개정	표준새번역→ 새번역	공동→ 공동개정
<i>κυλλός</i> 막 9:43	maimed	병신	절름발이→ 다리저는 사람	일어서지 못하는 이→ 걷지 못하는 사람	절름발이→ 절름발이
<i>χωλός</i> 막 9:45	crippled	절름발이	절름발이→ 저는 자	저는 발→ 한 발을 잃은	절름발이→ 절름발이

눅 14:13

헬라어 성경	NIV	NRSV	예수성교전서	개역→ 개역개정	표준새번역→ 새번역	공동→ 공동개정
<i>ἀνάπειρος</i>	crippled	crippled	병신	병신→ 몸 불편한 자	지체 장애자→ 지체에 장애가 있는 사람	불구자→ 불구자
<i>χωλός</i>	maimed	lame	앓은뱅이	저는 자→ 저는 자	다리 저는 사람→ 다리 저는 사람	절름발이→ 절름발이

42) W. Bauer, W. Arndt & F. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the NT and other Early Christian Literature* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1979), 457, 889.

행 8:7

헬라이어 성경	NIV	NRSV	개역→ 개역개정	표준새번역→ 새번역	공동→ 공동개정
χωλός	cripples	lame	불구자→ 장애인	지체장애인→ 한 손을 잃은 사람	불구의 몸→ 불구의 몸

위의 표에서 보듯이 마태복음 15:30에서 헬라이어 χωλός을 영어성경 NIV는 lame으로, κυλλός을 crippled로 번역하고 있다. 반면 마가복음 9:43에서는 같은 헬라이어 κυλλός을 maimed로 번역하고 있다. 『개역개정』에서 이 두 헬리아어를 각각 ‘다리 저는 사람’과 ‘장애인’으로 다르게 번역하고 있는데, 사실 장애인이란 지체장애인만이 아니라 모든 종류의 장애인들을 전부 포함하고 있으므로 설명 없이 단지 장애인으로 번역해서는 안 된다. 두 헬라이어의 원뜻처럼 이들은 모두 다리나 발에 일시/영구적 장애가 있는 지체장애인을 가리키고 있는데, 『개역개정』은 이 둘을 ‘다리 저는 사람’과 ‘장애인’으로, 『공동개정』은 각각 ‘절름발이’와 ‘곰배팔이’로 번역해서 다리와 팔의 장애를 가리키는 것처럼 구분하고 있다. 누가복음 14:13에는 지체장애인에 대하여 자주 사용되는 κυλλός 대신 ἀνάπηρος을 사용하고 있는데 역시 『개역개정』은 ‘몸 불편한 자’로, 『새번역』은 ‘지체에 장애가 있는 사람’으로, 『공동개정』은 ‘불구자’로 또한 천주교회 200주년 기념 번역본인 『성경』은 ‘장애인’으로 번역하는 등 한글로 된 모든 성경이 장애의 종류에 대하여 일관성 없이 각각 다르게 번역하고 있다. 사도행전 8:7에 나타난 χωλός에 대하여 세 개의 개정본은 각각 ‘장애인’, ‘한 손을 잃은 사람’, ‘불구의 몸’으로 번역하고 있는데 사실 이 같은 번역은 같은 종류의 장애를 말하고 있지 않다.

대한성서공회에 따르면 『개역개정』은 장애인 기피/차별 용어를 의식적으로 고쳤다고 한다.⁴³⁾ 예를 들면, ‘문둥병’은 ‘나병’으로, ‘소경’은 ‘맹인’으로, ‘굽사등이’는 ‘등 굽은 자’로, ‘난쟁이’는 ‘키 못 자란 사람’으로, ‘절뚝발이’는 ‘다리 저는 자’로, ‘병어리’는 ‘말 못하는 사람’으로, ‘귀머거리’는 ‘못 듣는 사람’으로, ‘얇은뺨이’는 ‘못 걷는 사람’으로, ‘불구자’는 ‘장애인’으로, ‘병신’은 ‘몸 불편한 사람’ 등으로 표현을 바꾸었다.⁴⁴⁾ 물론 이런 용어 변경들이 기존의 장애인 호칭이 지닌 부정적 의미를 어느 정도 제거하는 효과는 있지만 이것들은 현재 사용되고 있는 장애인 공식 용어들이 아니다. 이를테면 못 걷는

43) 전무용, “성경번역과 장애인 관련 용어”, 『성서한국』 45 (1999), 27-29.

44) <http://www.bskorea.or.kr/about/owntrans/feature/feature01.aspx>. 하지만 ‘장애인’이란 어떤 장애이든 신체적/정신적 장애를 가진 사람에 대하여 부르는 총체적인 용어이다.

사람, 몸 불편한 사람이라는 표현은 한정된 신체적 기능이나 모습만 강조하는 격이 된다. 현재 장애인복지법에 따르면 손이나 발(다리 포함)의 장애가 있는 장애인에 대하여 모두 지체장애인으로 통일하고 있다. 역시 마태복음 18:8(『개역개정』)⁴⁵)에서도 ‘장애인’과 ‘다리 저는 자’를 구별해서 사용하고 있는데, 사실 여기의 장애인이 어떤 종류의 장애인을 가리키는지 분명하지 않다. 이처럼 세 개의 한글 공인번역본들은 1998-2001년에 개정된 성경임에도 ‘장애인’이라는 용어를 확실한 개념 없이 주로 지체장애인에만 적용하고 있다. 한글 성경이 개정되기 전의 한글성경들 즉 개역이나 『표준새번역』이나 『공동』에는 거의 나타나지 않는 장애인이라는 용어가 『개역개정』에 단지 몇 군데 등장한 것이 시대의 변화를 느낄 수 있는 부분이다.

2.4. 『성경』(2005)에 나타난 장애인 호칭

한편 한국 천주교회는 2005년 한국 천주교회 창립 200주년을 기념하여 우리말 완역 신구약 합본 성경을 단독으로 내게 되었다. 지금까지 개신교회와 함께 공동으로 번역한 『공동』과 『공동개정』을 한국 천주교회가 사용하고 있었는데 2005년 한국 천주교회가 성경전서 완역본 『성경』을 출간하였던 것이다. 『공동개정』이 나온 시기가 1999년이었던 만큼 시간적으로 거의 비슷하지만 천주교회가 2005년 단독으로 펴낸 『성경』에서 장애인 호칭들의 변화를 찾는 일은 매우 흥미로운 일이다. 한국의 천주교회가 사용해 왔던 『공동』과 『공동개정』과 『성경』의 세 개의 번역본들에 나타난 장애인 호칭이 성경에서 어떻게 변화되었는지 아래와 같이 비교할 수 있다.

<표3> 『공동』과 『공동개정』과 『성경』에 나타난 장애인 호칭의 변화

장애인 공식명칭	공동(1977)	공동개정(1999)	성경(2005)
지체장애인	불구자, 절름발이, 절뚝발이, 곰배팔이	불구자, 절름발이, 절뚝발이, 곰배팔이	불구자 → 그(이) 사람 ⁴⁶ , 장애인 ⁴⁷ , 병든 사람 ⁴⁸ , 불구자 ⁴⁹ , 두 발을 쓰지 못하는 사람 ⁵⁰ , 절름발이 → 다리 저는 사람 ⁵¹ , 절름거리는 이 ⁵² ,

45) 만일 네 손이나 네 발이 너를 범죄하게 하거든 찍어 내버리라 장애인이나 다리 저는 자로 영생에 들어가는 것이 두 손과 두 발을 가지고 영원한 불에 던져지는 것보다 나으니라(마 18:8).

			절뚝거리는 이 ⁵³⁾ , 절뚝발이 → 다리저는 이 ⁵⁴⁾ , 곰배팔이 → 불구자 ⁵⁵⁾
언어/청각장애인	병어리, 귀머거리	(반)병어리, 귀머거리	병어리 ⁵⁶⁾ , 말 못하는 이 ⁵⁷⁾ , 귀머거리 ⁵⁸⁾
시각장애인	장님, 소경, 눈 먼 사람	장님, 소경, 눈 먼 이	눈 먼 이(사람) ⁵⁹⁾

위의 <표3>에서 볼 수 있듯이 장애인 호칭에 있어서 『공동』이나 『공동개정』은 크게 다르지 않다. 이 두 번역본들은 개정된 시기가 1977년에서 1999년까지 무려 20여 년의 시간이 경과되었음에도 불구하고 지체장애인이거나 언어 및 청각 시각장애인에 대한 장애인 호칭들은 전혀 변화된 것이 없이 불구자, 절름발이, 절뚝발이, 곰배팔이, 병어리, 귀머거리, 장님, 소경, 눈 먼 이와 같은 호칭들을 사용하고 있다. 이것은 개신교와 천주교가 공동으로 추진한 『공동개정』에서 장애인 문제나 호칭에 대해서는 전혀 관심을 두지 않았음을 보여준다. 마찬가지로 천주교회 단독의 번역본 『성경』에서도 <표3>에서 알 수 있듯이 약간의 변화만을 발견할 수 있다.

즉 『공동』과 『공동개정』에서 자주 등장하는 ‘**불구자**’라는 호칭이 『성경』에서 숫자적으로 줄어드는 대신 ‘그(이) 사람’, ‘장애인’, ‘병든 사람’, ‘두 발을 쓰지 못하는 사람’ 혹은 여전히 ‘불구자’로, ‘**절름발이**’는 ‘다리 저는 사람’, ‘절름거리는 이’, ‘절뚝거리는 이’로, ‘**절뚝발이**’는 ‘다리 저는 이’ 그리고 ‘**곰배팔이**’가 ‘불구자’라는 호칭으로 바뀌었다. 『성경』은 2005년 천주교 창립 200주년을 기념하여 단독으로 새롭게 발간된 성경임에도 불구하고 여전히 ‘불구자’, ‘병든 사람’, ‘절름거리는 이’, ‘절뚝거리는 이’와 같은 비속적인 장애인 호칭들이 사용되고 있다. 이 『성경』에서도 장애인과 병든 사람과 불구

46) 마 12:13; 행 4:10.

47) 눅 14:13, 21.

48) 행 4:9.

49) 마 15:30, 31; 행 8:7.

50) 행 14:8.

51) 레 21:18; 삼하 5:5, 8; 19:27; 사 33:23; 35:6; 렘 31:8; 마 15:30, 31; 막 7:22; 눅 7:22; 요 5:3.

52) 잠 26:7; 마 21:14; 막 9:44(45).

53) 미 4:6, 7; 습 3:19; 마 11:5; 15:30.

54) 욥 29:15.

55) 마 15:30, 31.

56) 출 38:13; 39:3; 겔 24:27; 33:22; 눅 1:20, 22; 11:14.

57) 출 4:11; 사 35:6; 마 9:32, 33; 12:22; 15:30, 31; 막 7:32(말 더듬는 이), 37.

58) 출 4:11; 레 19:14; 시 38:13; 사 29:18; 35:5; 42:18, 19, 20; 렘 5:21; 마 11:5; 막 7:32, 37; 눅 7:22.

59) 마 9:27, 28; 12:22; 15:30, 31; 눅 7:21, 22; 14:21.

자와 두 발을 쓰지 못하는 사람 등을 구분해서 사용하고 있는데 역시 여기의 장애인이 어떤 장애를 가진 사람을 가리키는지 분명하지 않다. 이 외에 시각 장애인에 대하여 ‘장님’이나 ‘소경’이라는 비속어 대신 ‘눈먼 이’를 사용하고 있다. 또한 언어나 청각 장애인에 대하여 여전히 ‘병어리’ 혹은 ‘귀머거리’와 같은 호칭들을 사용하고 있다. 이와 같은 호칭들은 일반 서적이거나 일상생활에서도 거의 통용되지 않는 비속어들인데 최근 발간된 『성경』은 여전히 이런 용어들을 장애인 호칭으로 사용하고 있다.

이렇게 20세기 후반에 나온 세 개의 개정본들과 2005년 한국 천주교회의 『성경』을 볼 때 21세기 한국 교회와 성도들을 위해 개정된 한글 공인 번역 성경들은 장애인을 보는 시각이나 문제에 대한 개선 의지가 미약했거나 거의 의식하지 못하고 있음을 확인할 수 있다. 이것은 한글성경 전체에서 지극한 사소한 일이라고 치부할 수 있지만 장애인과 같은 사회적 약자에 대한 마땅한 자리가 성경 번역작업에서조차 고려되지 않았다는 사실을 반증해 준다. 따라서 성경에 나타난 이런 장애인 호칭 문제는 조속하게 개정되어야 할 것이며 차기 성경 번역 작업에서는 반드시 바뀌어져야 할 것이다.

3. 장애인 호칭의 대안적 제안

그렇다면 한글 성경에서 선택해야 할 바람직한 장애인 호칭은 무엇인지 현재 한국의 장애인복지법에 따른 장애인 용어를 기초로 몇 개의 성경 본문을 수정 보완해 보려고 한다.⁶⁰⁾

3.1. 출애굽기 4:11

출애굽기 4:11의 『개역개정』 본문은 이렇다: “여호와께서 그에게 이르시되 누가 사람의 입을 지었느냐 누가 말 못 하는 자나 못 듣는 자나 눈 밝은 자나 맹인이 되게 하였느냐 나 여호와가 아니냐”. 여기에서 장애인/비장애인으로 등장하는 사람은 ‘말 못하는 자’, ‘못 듣는 자’와 ‘눈 밝은 자’와 ‘맹인’이다. 히브리어 원문을 보면 이들은 차례로 אֵלֶּם פִּקֵּן חֵרֵשׁ אֱלֹהִים이다. 이 히브리어 단어들은 70인역에서 각각 δύσκωφος κωφός βλέποντα τυφλός로 번역되어 있다. 첫 번째 헬라이어 δύσκωφος는 70인역이나 신약성경을 통해 유일하게 여기에

60) 성경 전체가 아닌 몇 개의 본문에서만 장애인 호칭 문제를 대안적으로 제시한 것은 본 논문의 한계임을 밝히고자 한다.

서만 사용되고 있는데 청각 장애인을 가리키는 반면 κωφός와 τυφλός는 신약성경에서 자주 발견할 수 있는 소위 청각 장애인(혹은 언어 장애인)과 시각장애인을 각각 가리키고 있다. 여기에서 κωφός는 청각 장애인 혹은 언어 장애인 혹은 이 둘을 모두 가리키므로 어느 장애인을 가리키는지는 본문의 문맥에서 결정해야 할 것이다. 그런데 히브리어 원문 מְלֵא에 대하여 70인역은 δύσκωφος으로, שָׂרָא를 κωφός으로 번역한 것을 보면 전자는 청각 장애인이고 후자는 언어와 청각 장애인 양쪽이 가능하므로 반복을 피한다면 후자는 언어 장애인으로 보아야 할 것이다. 세 개의 영어 번역본(KJV, RSV와 NIV) 가운데 NIV 성경만 처음 히브리어 מְלֵא(70인역 δύσκωφος)을 청각 장애인으로 이해하고, 나머지 KJV와 RSV는 언어 장애인으로 번역하고 있다. 한편 헬라이어 βλεποντα로 번역된 πρῶ는 시력이 있는 사람을 가리키는데 『개역개정』은 ‘눈 밝은 자’로, 『새번역』은 ‘앞을 볼 수 있는 사람’으로, 『공동개정』은 ‘앞을 열어주는 사람’으로 되어 있다. 이것은 히브리어 원문 רָא(헬라이어 τυφλός)과 대조를 이루는 것으로써 시력이 있는 사람을 말하므로 여기에서는 눈이 밝은 사람이라거나 앞을 열어주는 사람이라는 의미보다는 ‘보는 이’⁶¹⁾ 즉 시력이 있는 사람을 가리킨다. 이것을 기초로 장애인 호칭을 염두에 두었을 때 『개역개정』 출애굽기 4:11을 다음과 같이 수정 번역할 수 있다: “여호와께서 그에게 이르시되 누가 사람의 입을 지었느냐 누가 ‘청각 장애인’이나 ‘언어 장애인’이나 ‘보는 이’나 ‘시각장애인’이 되게 하였느냐 나 여호와가 아니냐?”

3.2. 마태복음 15:30-31

마태복음 15:30-31은 예수의 기적 행위가 사방으로 소문이 나자 많은 사람들이 다양한 종류의 장애인들을 예수님께로 데려온 상황을 배경으로 하고 있다. 『개역개정』 마태복음 15:30-31은 그 장애인들을 다음과 같이 나열하고 있다: ‘다리 저는 사람’과 ‘장애인’과 ‘맹인’과 ‘말 못하는 사람’ 등. 이 장애인들은 헬라이어 원문 χωλός κυλλός τυφλός κωφός을 차례로 번역한 것이다. 여기에서 χωλός와 κυλλός는 의미상 거의 다르지 않다. 이 둘은 신체 특히 발이나 다리가 마비가 되었거나 절단되어서 걷는 데 불편한 사람을 말한다. 이 둘에 대하여 『개역개정』은 ‘다리 저는 사람’과 ‘장애인’으로, 『새번역』은 ‘걸지 못하는 사람’과 ‘지체를 잃은 사람’으로 그리고 『공동개정』은 ‘절름발이’와 ‘곰

61) 여기에서 ‘보는 이’라 함은 시력이 있는 사람을 말한다. 하지만 시력이 있는 사람에 대하여 한자어로 통용되는 특별한 호칭이 없다. 이를테면 청각 장애인이 듣지 못하는 사람인 반면 청각이 있는 사람은 건청인이라는 용어를 현재 자주 사용하고 있다. 이 경우는 연구가 더 필요하므로 여기에서는 ‘보는 이’로 표기하려고 한다.

배팔이'로, 천주교 200주년 기념성경인 『성경』은 '다리 저는 이'와 '불구자'로 번역하고 있다. 이런 번역들은 지체 장애에 해당하는 헬라어 $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 와 $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 가 동시에 나오기 때문에 이렇게 두 종류의 장애로 구분해서 번역하고 있지만 한글성경은 이 두 단어에 대하여 전혀 다르게 지칭하고 있어서 어떤 장애를 지칭하는지 분명하지 않다. 이를테면 $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 에 대하여 세 개의 한글 개정번역본들과 『성경』은 '다리 저는 사람', '걸지 못하는 사람', '절름발이'와 '다리 저는 이'로, $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 은 '장애인', '지체를 잃은 사람', '곰배팔이'와 '불구자'로 각각 번역하고 있다. 사실 이런 번역들은 같은 장애를 말하지 않는다. $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 와 $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 둘 모두 헬라어 사전에서도 장애의 특성을 별도로 구분하고 있지 않고, 단지 신체의 절단이나 마비로 인해 걷는 데 문제가 있는 사람들을 가리키고 있다.

한편 $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 에 대하여 장애의 정도를 어느 정도 알 수 있는 구약의 본문이 있다. 그 예는 므비보셋의 장애에 대해 설명한 데서 찾을 수 있다. 사무엘하 4:4를 보면 므비보셋이 장애를 갖게 된 연유를 이렇게 말하고 있다: "사울의 아들 요나단에게 **다리 저는** 아들 하나가 있었으니 이름은 므비보셋이라 전에 사울과 요나단이 죽은 소식이 이스라엘에서 올 때에 그의 나이가 다섯 살이었는데 그 유모가 안고 도망할 때 **급히 도망하다가 아이가 떨어져(원문: 넘어져) 절게 되었더라**(『개역개정』)". 므비보셋이 도망을 가야 하는 상황에서 그만 그와 함께 있던 유모가 급하게 5살 난 그를 데리고 도피하다가 므비보셋이 넘어지는 바람에 두 다리를 다치게 되었고 그로 인해서 그는 절게 되었다. 이때 히브리어 원문은 $\pi\upsilon\beta\eta$ (니팔형으로 사용)이 사용되었고, 70인역은 므비보셋에 대하여 $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 라고 지칭하고 있다(삼하 5:6, 8). 그렇다면 적어도 $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 은 다리나 발에 장애가 있어서 걷는 일이 불편한 것은 맞지만 걸지 못하는 정도는 아닌 것 같다. 왜냐하면 나중에 므비보셋은 다윗 왕에게 엎드려 절을 한 적이 있다(삼하 9:5). 이것을 볼 때 므비보셋의 장애 정도를 정확하게 본문만으로 알 수 없지만 적어도 걸을 수 있는 정도의 장애를 말하는 듯하다.⁶²⁾ 그렇다면 $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 이보다 심각한 정도의 장애를 말하지 않을까 추측하지만 정확한 것은 아니다. 어쨌든 이 둘은 모두 손과 발과 같은 지체에 장애를 가진 사람을 말한다. 그러므로 이 둘($\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 와 $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$)을 합쳐서 '다양한 지체장애인'으로 하는 것이 나은 듯하다. 그리고 그 다음 두 개의 헬라어 $\tau\upsilon\phi\lambda\acute{o}\varsigma$ 와 $\kappa\omega\phi\acute{o}\varsigma$ 는 각각 시각장애인과 언어 장애인(혹은 청각 장애인⁶³⁾)을 가리킨다.

62) 히브리어 원문 역시 두 다리를 다쳤다고 하는데 『새번역』은 두 다리에 장애를 입었다고 언급("두 다리를 접니다")하고 있을 뿐 다른 번역은 이에 대하여 명시하고 있지 않다.

63) 청각 장애인은 대체로 언어 역시 장애를 갖는 중복 장애인이 많다. 특히 언어를 배우기 이전에 청각 장애를 갖게 될 경우 언어 장애도 함께 갖는 경우가 많기 때문이다.

그런데 31절에서 κωφός가 말을 할 수 있게 된다고 언급하는 것을 볼 때 30절의 κωφός을 언어 장애인으로 번역해야 할 것이다.

그러므로 마태복음 15:30의 장애인들은 이렇게 번역할 수 있을 것이다: “다양한 지체장애인”과 “시각장애인”과 “언어 장애인”. 이것을 기초로 『개역개정』에서 장애인 호칭을 수정해서 마태복음 15:30-31을 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다: “큰 무리가 ‘다양한 지체장애인’과 ‘시각장애인’과 ‘언어 장애인’과 기타 여러 장애인들을 데리고 와서 예수의 발 앞에 앉히매 고쳐 주시니 ‘언어 장애인’이 말하고 ‘지체장애인’이 온전하게 걸으며 ‘시각장애인’이 보게 된 것을 무리가 보고 놀랍게 여겨 이스라엘의 하나님께 영광을 돌리니라.”

3.3. 누가복음 14:13

누가복음 14:13, 21에서 잔치에 초대할 대상으로 “가난한 자들과 몸 불편한 자들과 저는 자들과 맹인들”(『개역개정』)이 명시되었다. 이렇게 번역된 헬라어들은 차례로 πτωχός ἀνάπειρος χωλός τυφλός이다. 첫 번째 단어 πτωχός 외에는 모두 다양한 장애인들을 지칭하고 있는데 두 번째 헬라어 ἀνάπειρος는 여기에서만 발견되기에 구체적으로 어떤 장애를 가진 사람을 말하는지 확실하지 않다. 영어 성경(KJV, NIV, NRSV) 역시 ἀνάπειρος에 대하여 the maimed와 the crippled를 서로 상호 교환적으로 사용하는 것으로 보아 손이든 발(혹은 다리)이든 또 절단이든 마비이든 ἀνάπειρος는 지체장애인을 가리키는 듯하다. χωλός와 τυφλός에 대해서는 통상 신약성경에서 지체장애인과 시각장애인을 가리키는 데 자주 사용되는 단어들이다. 한편 『새번역』은 “지체에 장애가 있는 사람들과 다리 저는 사람들과 눈먼 사람들”로, 『공동개정』은 “불구자, 절름발이, 소경”으로 번역하고 있다. 종합하면 세 개의 번역본은 헬라어 ἀνάπειρος 에 대하여 각각 ‘몸 불편한 자’, ‘지체에 장애가 있는 사람들’과 ‘불구자’로, χωλός을 각각 ‘저는 자’, ‘다리 저는 사람’과 ‘절름발이’로, τυφλός을 ‘맹인’, ‘눈먼 사람’과 ‘소경’으로 번역하고 있다. 이처럼 한글성경은 ἀνάπειρος와 χωλός에 대하여 정확하게 번역하지 못하고 대체로 다양한 지체장애인을 묘사하고 있다는 인상을 주고 있다. 그러므로 『개역개정』 누가복음 14:13에 대하여 ἀνάπειρος와 χωλός를 합해서 다양한 지체장애인으로 이해하여, “잔치를 베풀거든 가난한 자들과 다양한 지체장애인들과 시각장애인들을 청하라.”로 수정할 수 있을 것이다.

3.4. 사도행전 8:7

사도행전 8:7에 나타나는 장애인은 ‘중풍병자’와 ‘못 걷는 사람’(『개역개정』)이다. 이것들은 헬라어 παραλελυμένοι와 χωλός을 각각 번역한 것이다. 특히 세계의 한글개정본역본은 각각 ‘장애인’, ‘한 손을 잃은 사람’, ‘불구자’로 번역하고 있어서 모두 다른 장애를 지칭하고 있는 듯한데, 사실 헬라어 χωλός를 이렇게 다르게 번역한 것이다. 일반적으로 χωλός은 손이나 발과 다리 같은 지체에 약간의 장애를 가리킬 뿐⁶⁴⁾ 장애 부위나 정도를 말하지 않기에 지체장애인으로 번역하는 것이 무난해 보인다. 그러므로 『개역개정』 사도행전 8:7에 나타난 장애인 호칭을 염두에 두고 번역한다면 “많은 사람에게 붙었던 더러운 귀신들이 크게 소리를 지르며 나가고 또 많은 중풍병자와 지체장애인이 나오니”로 할 수 있을 것이다.

4. 결론

위에서 언급했듯이 실제로 신구약성경에 장애인들에 대한 언급은 많지만 대체로 같은 원어들을 사용한 장애인들이 반복적으로 등장하고 있다. 그러므로 비장애인을 포함하여 사회적 약자로 살아가는 장애인의 입장을 생각한다면 장애인에 대하여 차별하고 무시하고 조소하는 비속어들을 찾아내고 이것들을 개정하는 일은 그리 어려워 보이지 않는다.

과거에 우리는 간호원, 운전수, 청소부, 식모 등과 같은 호칭을 일상적으로 사용했었다. 그러나 지금 이런 호칭들은 거의 사용되지 않고 대신 간호사, 기사, 생활도우미와 환경미화원과 같은 중립적인 신종어들이 자연스럽게 통용되고 있다. 이같은 호칭 변화는 특정 직업에 대한 차별 의식과 무시하는 태도의 반성과 함께 모든 직업에 대하여 귀천을 따지지 않는 인식변화가 뒷받침되었기 때문에 가능했을 것이다. 이런 사회적 인식 변화는 몇몇 직종들에만 해당되는 것이 아니라 모든 영역에서 비슷한 자각이 일어나고 있다. 그런 측면에서 장애인 호칭도 예외가 아니다. 그럼에도 불구하고 새로 개정된 한글 번역본들에서 발견되는 장애인 호칭들은 이런 인식 변화를 충분히 반영하지 않았기에 여전히 비하하고 멸시하고 경멸하는 용어들이 그대로 한국 교회의 강단에서 하나님의 말씀으로 선포되고 있다.

64) 트비보셋을 χωλός라고 지칭한 것(삼하 5:6, 8; 9:5)을 미루어 짐작했을 때 이런 추측이 가능하다.

예레미야 31:7-9를 주목할 필요가 있다:

여호와께서 이와 같이 말씀하시니라 너희는 여러 민족의 앞에 서서 야
곱을 위하여 기뻐 외치라 너희는 전파하며 찬양하며 말하라 여호와여 주
의 백성 이스라엘의 남은 자를 구원하소서 하라 보라 나는 그들을 북쪽
땅에서 인도하며 땅 끝에서부터 모으리라 **그들 중에는 “맹인과 다리 저
는 사람과 잉태한 여인과 해산하는 여인”이 함께 있으며 큰 무리를 이루
어 이 곳으로 돌아오리라** 그들이 울며 돌아오리니 나의 인도함을 받고
간구할 때에 내가 그들을 넘어지지 아니하고 물 있는 계곡의 곧은 길로
가게 하리라 나는 이스라엘의 아버지요 에브라임은 나의 장자니(『개역개
정』)

이 본문에 따르면 이스라엘이 회복될 때 북쪽의 땅과 땅 끝에서 사람들이
돌아오는데 이곳은 원래 적군들의 거주지였으나 이제 포로들이 돌아와 거주
할 땅이 될 것이라고 한다(렘 6:22).⁶⁵⁾ 바로 포로들이 귀환하는 그때 **“맹인(시
각장애인)과 다리 저는 사람(지체장애인)⁶⁶⁾과 잉태한 여인과 해산하는 여인”**
도 함께 포함된다. 이들은 전쟁에 참여할 수 없고 제대로 움직일 수 없기에 귀
환하기 위한 이동이 쉽지 않은 사람들이다. 그런데 그 날에 여호와께서 그들
을 회복된 집으로 돌아오게 할 것이다. 장애가 있는 사람도, 아이 출산 때문에
몸이 부자유한 여인이어도 이스라엘의 회복에 참여할 수 있다는 의미를 전달
해 주고 있다. 이와 비슷하게 이사야는 종말론적인 미래 건설에서 장애인의
치유를 구체적으로 언급한 바 있다: “그 때에 **눈먼 사람(시각장애인)**이 눈이
밝아지고 **귀먹은 사람(청각 장애인)**의 귀가 열릴 것이다. 그 때에 **다리를 절
던 사람(지체장애인)**이 사슴처럼 뛰고 말을 못하던 혀가 노래를 부를 것이
다”(사 35:5-6a). 이사야가 꿈꾸는 세상은 불의한 사람을 제외하고는 어느 누
구도 소외되거나 배척되지 않는 온전히 통합된 이스라엘, 이렇게 예언자들은
다양한 장애인들과 사회적 약자들을 배제시키지 않고 이스라엘 회복과 통합
의 일원으로 참여시키고 있다. 그렇다면 장애인 호칭 역시 수용 가능하고 중
립적인 용어로 바뀌어야 할 것이다.

요즘 장애인에 대하여 누구도 불구자, 병신, 절름발이, 절뚝발이, 소경, 장
님, 병어리와 귀머거리라는 용어를 공식적인 장소에서 거의 사용하지 않는
다. 이것들은 욕으로 간주될 수 있는 비속어들이고 이들을 사회 밖으로 밀어

65) W. Holladay, *Jeremiah 2* (Minneapolis: Fortress press, 1989), 184.

66) 이 두 집단은 사회에서 은유적으로 가장 약한 사람들인데, ‘시각장애인’과 ‘지체장애인’으
로 번역되어야 한다. S. Vargon, “The Blind and the Lame”, *VT* 46 (1996), 501.

내는 주변적이고 배타적인 호칭들이다. 언어는 그 시대의 정신이자 수준이며, 그것은 긍정적이든 부정적이든 사람들 사이에서 막강한 힘을 발휘하고 있다. 한글 공인 번역 성경들은 번역이 이루어진 시대의 보편적 언어뿐만 아니라 그 언어가 담고 있는 가치를 담고 있다. 모든 계층을 막론하고 보편적 언어를 담은 성경은 장애인 호칭에 있어서 그 번역이 이루어진 시대의 장애인에 대한 태도와 나아가 장애인의 삶의 자리를 가늠하게 해준다. 더욱이 성경은 하나님의 뜻을 전하면서 그 시대의 사람들을 선도하는 위치에 있는 만큼 성경의 언어와 가르침은 성경 독자와 신자들에게 절대적인 영향을 끼치고 있다. 장애인 호칭들이 장애인에 대하여 부정적이고 차별적이고 편견을 담게 될 때 비록 몇 단어에 불과할 수 있지만 하나님의 말씀으로서 성경은 장애인에 대하여 편견이나 왜곡된 이미지를 진리로 굳히는 힘을 가지고 있기에 장애인 호칭의 문제는 이대로 간과되어서는 안 될 것이다. 그러므로 차후의 성경 번역은 장애인/사회적 약자의 시각이라는 측면이 중요한 번역 원칙들 가운데 하나가 되어서 성경에 등장하는 장애인 호칭들이 가치중립적이고 사용 가능한 용어가 될 수 있도록 주의해야 할 것이다.

<주요어>(Keywords)

장애인 호칭, 대한성서공회, 장애인, 장애인의 시각, 한글 공인 번역 성경.
the titles of the disabled people, Korean Bible Society, the disabled people,
the view point of the disabled, the Korean Versions.

(투고 일자: 2012. 3. 16, 심사 일자: 2012. 4. 2, 게재 확정 일자: 2012. 4. 20)

<참고문헌>(References)

- 『예수성경전서』, 봉천: 문광서원, 광서 13 (1887).
- 『성경 개역』, 서울: 대한성서공회, 1938.
- 『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 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 『성경』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.
- <http://www.bskorea.or.kr/about/owntrans/feature/feature01.aspx>.
- W. Bauer, W. Arndt & F. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the NT and other Early Christian Literature(BAGD)*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1979.
- W. Holladay, *Jeremiah 2*, Minneapolis: Fortress press, 1989.
- S. Vargon, “The Blind and the Lame”, *VT* 46 (1996), 498-514.
- 나채운, 『번역 및 해석 ‘예수성경전서’』, 서울: 한국장로교출판사, 2002.
- 박희병, “병신에의 시선”, 『고전문학연구』 24 (2003), 309-361.
- 이요한, “1920-30년대 일제의 장애인 정책과 특징”, 동국대학교교육대학원 역사교육전공 석사학위논문, 2009.
- 전무용, “성경 번역과 장애인 관련 용어”, 『성서한국』 45 (1999), 27-29.
- 한국재활재단 편, 『한국장애인복지번천사』, 서울: 양서원, 1997.

<Abstract>

Terms Referring to the Disabled in Korean Bible Versions and their Alternatives

Prof. Unha Chai
(Hanil University & Theological Seminary)

Since the very beginning of the Korean church, it has produced Bibles translated in Korean and has continually revised them. The first Korean New Testament named 『예수성교전서』 was published in 1887. From that time on, the Korean church published the Korean Revised Version named 『성경 개역』 in 1938 (1952 and 1961) and the New Korean Revised Version (『개역개정판』) in 1998 which are being used widely among Protestant churches. There are two common translations of the Holy Bible translated by both the Protestant and Catholic churches named 『공동번역』 in 1977 and 『공동번역 개정판』 in 1999. In addition to them, Revised New Korean Standard Version 『표준새번역』 was made in 1993 and was again revised in 2001 and its Korean name was changed to 『새번역』. Again, Korean catholic church produced its own Bible 『성경』 recognized by Catholic bishops' conference of Korea in 2005.

This essay studies the terms referring to the disabled people in various Korean versions of the Bible mentioned above from the view point of the disabled people. The problem of the terms used in Korean versions is not simple at all. While they have been translated into Korean in various versions published over 100 years, changes are being made slowly from bearing very negative, underestimated and mistreated meaning to more neutral and sound designations. However, it is pointed out in this essay that from the view point of the disabled people, the changes are not fully made yet and they are alternatively proposing changes in several locations of the Bible with references to the disabled in accordance with The Welfare Act for the Disabled which came into effect since 1990. The language of the Bible has the power and can have a great influence upon Bible readers because it is God's word. Therefore the terms used to refer to the disabled need to be revised into words with sound and neutral meaning and nuance according to our times' spirit and fashion.

<자료>

성서에 사용된 정의와 관련된 용어들의 번역에 대하여 - ‘미쉬파트’, ‘체다카’, ‘체데크’, ‘디카이오쉬네’의 용례를 중심으로 -

김창락*

1. 방향 잡기

“좋은 게 좋다.” 좋은 말이다. 좋은 것을 좋아하지 않을 사람이 어디 있겠는가? 그렇지만 무엇이 좋은 것이냐는 실제적 문제를 판가름하는 사태에 직면해서는 십인 십색, 백인백색으로 서로 충돌하는 답변이 엇갈리기 마련이다. 사회의 기강이 무너져서 평화로운 삶의 질서가 위협당할수록 사회의 정의를 바로 세우라는 요구가 빗발친다. 이러한 경우에 ‘정의’라는 것은 사회의 옹고집을 모든 병폐를 일거에 척결하는 쾌도난마(快刀亂麻)의 보도(寶刀)로 갈급된다. 이러한 정의를 명분상으로는 모든 사람이 다 환호할 것이다. 그렇지만 선악, 시비를 판별할 척도로서의 정의의 구체적 내용이 무엇인가에 대하여 만장일치의 합의를 끌어내는 것은 거의 불가능하다. 이뿐만 아니라 정의라는 이름의 가치를 부정하는 주장도 있다. 플라톤의 『대화』에서 정의의 절대적 가치를 논증하려는 소크라테스에게 트라시마쿠스(Thrasymachus)는 “정의는 강자의 이익이다”라고 반론을 폈다. 즉 정의라는 것은 지배계급이 그들의 이익을 유지·관철하기 위하여 피지배자들에게 뒤집어씌우는 굴레를 포장하는 이름일 따름이라는 것이다. 이것은 강자가 지배하는 사회에서 강자가 ‘정의’라는 이름으로 자기네의 이익을 챙기는 불의를 자행하는 현실의 한 단면을 노골적으로 폭로하는 것이었다. 아득한 고대로부터 현대에 이르기까지 철학, 사회학 또는 정치학 분야에서 무엇이 정의인가에 대하여 아리스토텔레스의 분배 정의론에서부터 롤스(J. Rawls)의 공정 정의론에 이르기까지 수많은 유사하거나 상치되는 정의론이 제시되었다. 이 갖가지 정의론은 서로 충돌하는 부분도 있기 때문에 이 모든 정의론을 통합하는 완벽한 정의론을 수립하는 것은 이론적으로도, 현실적으로도 불가능하다. 설령 그러한 종합적인 완벽한 정의론이 이론상으로 수립된다 하더라도 그것을 시행할 힘과 권위를 가진 실체가 있는가 하는 문제에 부딪힌다.

* 전 한신대학교 교수, 신약학.

고래로부터 흔히 정의는 두 눈은 검은 띠로 가리고 한 손에는 천칭(天秤)을 들고 다른 한 손에는 칼을 쥐고 있는 여신상으로 상징되었다. 두 눈을 검은 띠로 가리고 있는 것은 정의의 불편부당성(不偏不黨性)을 대변한다. 한 손에 들고 있는 천칭은 공적과 과실, 선행과 비행 사이의 차도(差度)를 측정하는 엄격성을 대변한다. 다른 한 손에 쥐고 있는 칼은 정의 수행의 강제성을 대변한다. 이 세 가지는 정의의 주요한 속성에 속한다. 그렇지만 이 정의의 여신상은 정의를 가려내는 방법이 무엇이어야 하며 그 가려낸 정의를 실현하는 수단이 무엇인지를 말하지마는 막상 무엇이 정의인지에 대해서는 함구하고 있다.

이 글의 목적은 성서가 증언하는 정의를 구명하는 데 있다. 원래 정의는 신구약성서 전체를 관통하는 중심 주제의 하나였다. 그렇지만 성서 번역의 과오로 말미암아 정의에 대한 증언의 많은 부분이 소실되었으며 그릇된 교의적 주석으로 말미암아 정의에 대한 증언의 많은 부분이 왜곡되었다는 서글픈 사실을 규명하는 것이 성서학의 엄숙한 과제이다.

2. 우리말 성서에 사용된 ‘정의’를 뜻하는 개념들

우리말 번역 성서는 가장 널리 통용된 『개역』¹⁾을 기준으로 삼되 이것과 상이한 번역본은 필요한 경우에 그때그때 언급할 것이다. ‘정의’라는 낱말은 『개역』에서 단지 12회만 사용되었는데 그런데 그것도 신약성서에서는 단 한 번도 사용되지 않았다. 『개역』에서 ‘공의’(公義)라는 명사가 ‘정의’라는 개념으로 86회 사용되었는데 그 가운데 신약성서에는 단지 3회만 사용되었다. 『개역』에서 ‘공의’라는 낱말이 ‘정의’, 더 정확하게는 ‘사회 정의’라는 의미로 사용되고 있음에도 불구하고 20세기 말까지 발행된 모든 우리말 사전에는 ‘공의’를 가톨릭교회의 신학적 용어로 취급하여 “선악의 제재(制裁)를 공평하게 하는 천주의 적극품성(積極稟性)의 한 가지”²⁾로 풀이되어 있다. 21세기에 국립국어연구원에서 간행한 『표준국어대사전』에서 비로소 ‘공의’를 “1) 공평하고 의로운 도의. 2) (가톨릭) 선악의 제재를 공평하게 하는 하느님의 적극적 품성. 가톨릭의 사회 정의 이론이 여기서 나왔다.”로 풀이되었다. 그러니까 1911년에 발간된 『구역』³⁾에서부터 ‘공의’가 ‘사회 정의’라는 뜻으로 사용되기 시작한지 근 1세기가 지나서야 우리의 국어사전에서 ‘공의’의 그러한 의미가 사전상으로 겨우 공식 승인된 셈이다.

1) 대한성서공회가 발간한 『개역 한글판』(1961).

2) 이희승 편저, 『국어대사전』(서울: 민중서림, 1994), 신기철·신용철 편저, 『새우리말 큰 사전』(서울: 삼성출판사, 1990), 이승녕 감수, 『새국어 대사전』(서울: 한국도서출판중앙회, 1997) 등등.

3) 『개역』의 전신(前身)인 『성경전서』(1911)를 가리킨다.

정의 또는 그것과 연관된 의미를 나타내는 용어로 가장 많이 사용된 낱말은 구약 성서에서는 ‘체다카’(קִדְקָדָה)와 ‘체데크’(קִדְקָדָה)이며 신약성서에서는 ‘디카이오쉬네’(δικαιοσύνη)인데, 『개역』은 ‘체다카’를 157회 가운데서 약 100번⁴⁾ ‘의’(義)로, 약 10번 ‘공의’로, 8번 ‘공평’으로, 7번 ‘정의’로, 5번 ‘의로움’으로, 약 20번 ‘의로운’이라는 형용사로 번역했으며 ‘체데크’를 119회 가운데서 약 50번 ‘의’로, 약 25번 ‘공의’로, 9번 ‘공평’으로, 2번 ‘정의’로 번역했다. 신약성서의 ‘디카이오쉬네’는 92회 가운데서 오직 2번만(행 17:31; 계 19:11) ‘공의’로 번역되었으며 나머지는 모두 ‘의’로 번역되었다. ‘체다카’와 ‘체데크’ 두 낱말에만 국한하여 보더라도 구약성서에서 ‘정의’와 ‘공의’로 번역된 것이 약 50번이며 ‘공평’으로 번역된 것이 약 17회인데 신약성서에서는 ‘공의’로 번역된 것이 단지 2회뿐이며 단 한 번도 ‘정의’로 번역되지 아니했다는 것은 무엇을 의미하는가? 이것은 우리말 성서의 번역이 부정확하다는 것을 의미하는가 그렇지 않으면 구약성서가 증언하는 주요 내용이 신약성서에서 완전히 소실되었음을 반영하는가? ‘체다카’, ‘체데크’, ‘디카이오쉬네’ 세 용어는 합해서 약 240회 ‘의’로 번역되었다. 우리말 사전에서 ‘의’라는 낱말의 정의(定義)는 현재 우리의 논의와 관련 있는 것만 발췌한다면 국립국어연구원의 『표준국어대사전』은 “1) 사람으로서 행해야 할 바른 도리. 2) 도의(道義).”라고 풀이했으며 민중서림의 『국어대사전』은 “1) 자기 이익을 생각하지 아니하고 인도를 위하여 진력하는 일. 2) 옳은 행위.”로 풀이했다. 첫째 사전의 뜻풀이는 사람이 지켜야 할 행위의 기준이나 법칙을 부각시킨 것이며 둘째 사전의 뜻풀이는 그러한 기준이나 법칙에 부합하는 행위 자체를 부각시킨 것이다. 문제는 이 두 가지 뜻풀이의 어느 쪽도 ‘의’로 번역된 그 모든 자리에 적용될 수 없다는 사실이다. ‘정의’(正義)라는 낱말의 정의(定義)는 “1) 진리에 맞는 올바른 도리. 2) (철학) 개인 간의 올바른 도리, 또한 사회를 구성하고 구성하는 공정한 도리. 3) (철학) 플라톤의 철학에서 지혜, 용기, 절제의 완전한 조화를 이르는 말”⁵⁾이다. 문제는 이 뜻풀이의 어느 것도 성서에서 ‘정의’(正義)로 번역된 모든 자리에 부합될 수 없다는 사실이다. 우리의 과제는 성서 본문이 이러한 용어들을 사용하여 증언하고자 하는 본래적 의미가 무엇인지를 구명(究明)해 내는 것이다.

3. 신체의 건강 문제와 사회 정의 문제

미국 비자를 신청하는 경우에 건강진단서를 첨부하는 것이 필수요건인 때가 있었다. 신청자는 전염병과 같은 악질이 없고 신체의 건강상태가 양호하다는 의사의

4) 빈도수 앞에 ‘약’이라는 관형사를 붙인 것은 낱말 색인 사전에서 빈도를 직접 세는 데 있어서 한두 개의 착오가 있을 수 있었음을 감안해야 하기 때문이다.

5) 국립국어연구원, 『표준국어대사전』(서울: 두산동아, 1999).

진단서를 제출해야 했다. 건강진단서는 당사자의 건강상태만을 입증하는 것이지 그 사람의 인간성이나 사회적으로 어떠한 관계를 맺고 있는 존재인지에 대해서는 지시하지 않는다. 박애주의자, 평화주의자, 자선사업가가 건강불합격 진단서를 받을 경우가 있고 사기꾼, 무뢰한, 폭력배, 테러리스트가 건강합격 진단서를 받을 경우가 있다. 건강진단서가 개인의 신체의 건강상태를 입증하는 것이라면 당사자가 어떠한 인간성의 소유자이며 어떠한 사회적 관계에 놓여 있는 존재인지를 입증하는 증명서는 신원증명서이다. 건강진단서이건 신원증명서이건 이 둘은 한 개인 당사자의 신체의 건강상태나 그 당사자의 사회적 그물망 속에 그려진 인물상을 입증한다는 점에서 이 둘 사이의 공통분모는 그 개인 당사자이다. 성서에 사용된 수많은 경우의 ‘의’를 추상명사로 이해하여 ‘의로움’ 즉 종교적으로, 윤리적으로 ‘올바름’, ‘결점이 없음’을 뜻한다고 볼 때에는 개인이 사회적 공백 속에서 오로지 하나님과의 수직적 관계에서만 의롭다는 판정을 받거나 기껏해야 그 개인의 윤리적, 사회적 관계에서 의롭다는 판정을 받는 것으로 곡해될 것이다. 성서에는 이른바 사회 정의(社會正義, the social justice)라는 용어가 단 한 번도 사용되지 아니했다. 그렇지만 단순히 의(義), 정의(正義), 또는 공의(公義)라는 용어로 번역된 수많은 곳이 사회 정의를 진술한다고 볼 수 있다. 사회 정의는 정의의 개념을 사회적 차원에 적용시킨 것이다. 즉 사회 정의는 사회의 구조, 제도, 현실이 정당한가 정당하지 아니한가를 문제 삼는다. 건강상태를 판정하거나 신원을 입증하는 것은 쉬운 일이다. 왜냐하면 건강진단을 위해서는 건강 상태를 표시하는 일정한 기준표가 있으며 신원증명을 위해서는 당사자의 이력에 전과(前科)나 특정한 비행(非行)의 유무와 같은 일정한 척도에 맞추어서 판결하면 되기 때문이다. 그렇지만 어떤 사회가 정의로운가 불의한가를 판정하기 위해서는 사회 정의를 충족시키는 기준표가 있어야 하는데 만인이 만장일치로 동의하는 그러한 기준표를 마련한다는 것이 거의 불가능하다는 것이 사회 정의 실현의 첫째 난관이고 그러한 기준표에 다수가 동의한다 하더라도 그것을 수행할 물리적 힘이 자동적으로 수반되지 않는다는 것이 사회 정의 실현의 둘째 난관이며 사회 정의에 대한 어떤 기준표가 기계적으로 적용해야 할 철칙으로 굳어지면 그것은 오히려 사회 정의를 해치는 요인으로 작용할 위험이 있다는 것이 사회 정의 실현의 셋째 난관이다.

예수는 모세의 율법이 제공한 이혼허용 조례를 하나님의 창조질서의 본뜻에 비추어서 부인함으로써 그 당시에 쉽사리 이혼을 당하여 삶의 권리를 박탈당하는 여자들의 신분을 옹호해 주었다. 이것은 여자들의 인권을 회복하는 해방운동이며 사회 정의의 실현이었다. 그렇지만 이것으로부터 사회 정의의 철칙으로 이혼절대 불가라는 법칙을 추출하여 모든 경우에 그대로 적용하려 한다면 그것은 사회 정의를 해치는 족쇄로 작용할 수도 있을 것이다.

그러므로 성서가 증언하는 사회 정의가 무엇인지를 구명하기 위해서는 전적으로 새로운 작업방법을 모색하지 않으면 안 된다. 사회 정의를 구성하는 내용물을 구축

하는 것은 효과 없는 낡은 방법에 속한다. 그 대신에 누가 어떤 상황에서 무엇을 체결하려고 무슨 행위를 수행했는지를 밝히는 것은 새로운 작업 방법이다.

4. 사회 정의를 수행하는 행위

‘자유’, ‘평등’, ‘평화’는 어떤 상태를 나타내는 정태적 명사인데 반해서 ‘해방’, ‘박해’, ‘봉기’는 어떤 행동을 나타내는 행위명사(nomen actionis)이다. ‘해방’과 ‘박해’는 ‘해방하다’와 ‘박해하다’라는 타동사에 대응하는 행위명사이고 ‘봉기’는 ‘봉기하다’라는 자동사에 대응하는 행위명사이다. 영어에서 writing이라는 낱말은 행위명사로서 ‘글쓰기’(the act of writing)를 뜻하기도 하고 그 행위의 결과물인 ‘저작물’ 또는 ‘글’을 뜻하기도 한다.

성서가 증언하는 사회 정의를 올바로 포착하는 데는 ‘의’, ‘정의’, ‘공의’ 등으로 번역된 낱말들이 행위명사로 사용된 경우가 대다수라는 사실을 간파하는 것이 필요불가결하다. 나는 맨 먼저 ‘미쉬파트’(משפט)라는 낱말의 용례를 분석해 보기로 한다. 왜냐하면 이 낱말은 사회 정의의 실현과 관련된 행위명사의 성격을 가장 실감 있게 드러내주기 때문이다.⁶⁾

‘미쉬파트’는 421회 사용되었는데 『개역』은 ‘공의’로 번역한 것이 42회, ‘의’로 번역한 것이 2회, ‘공평’으로 번역된 것이 31회, ‘공과 의’라는 어구에서 ‘공의’라는 의미로 ‘공’으로 번역한 것이 3회, ‘심판’으로 번역된 것이 26회, ‘재판’으로 번역된 것이 22회, ‘판단’으로 번역된 것이 20회, ‘판결’로 번역된 것이 14회, ‘법도’로 번역된 것이 33회, ‘규례’로 번역된 것이 76회, ‘율례’로 번역된 것이 13회, ‘법’으로 번역된 것이 7회 등등이다. 이상을 유형별로 대별하면 ‘의’ 또는 ‘정의’와 관련된 개념으로 번역된 것이 78회, 법정적 행위의 개념으로 번역된 것이 82회, 법률의 개념으로 번역된 것이 139회이다. NIV 영역본⁷⁾은 justice로 번역한 것이 94회, right로 번역한 것이 13회, rights로 번역한 것이 4회, judgment로 번역한 것이 24회, judgments로 번역한 것이 11회, cause로 번역한 것이 11회, punishment로 번역한 것이 6회, sentence로 번역한 것이 5회, law로 번역한 것이 5회, regulations로 번역한 것이 11회, ordinances로 번역한 것이 7회 등등이다. 이것을 유형별로 대별하면 ‘정의’의 개념으로 번역된 것이 111회, 법정적 행위의 개념으로 번역된 것이 52회, 법률의 개념으로 번역된 것이 21회이다. AV 영역본⁸⁾은 239회를 judgment로, 119회를 judgments

6) Jose Porfirio Miranda, *Marx and the Bible, A Critique of the Philosophy of Oppression*, John Eagleson. Maryknoll, trans. (New York: 1974). 이하의 진술을 이 저서의 제 4장의 내용과 대조해 보라.

7) NIV: *New International Version*.

8) AV: *Authorized Version*. 또는 *King James Version (KJV)*이라고도 하며 우리말로는 『흠정역』(欽定譯)이라 부른다.

로, 9회를 cause로, 15회를 right로, 13회를 ordinance(s)로, 3회를 law 등등으로 번역했다. 우선 NIV와 AV의 번역을 간단히 비교해 보면, AV가 judgment(s)로 번역한 것이 358회인데 NIV는 겨우 35회뿐이며 NIV가 justice로 번역한 것이 94회인데 AV는 단 한 번도 없다는 사실이 드러난다.

먼저 우리말 성서번역본 다섯 개, 영어 번역본 세 개, 독일어 번역본 하나에서 ‘미쉬파트’가 ‘정의’/‘공의’ 또는 그와 유사한 의미를 나타내는 경우에 어떻게 번역했는지를 살펴보기로 한다.9)

<표 1> 참조.

<표 1>을 통해서 확인할 수 있는 것은:

첫째로 구약성서에는 이른바 사법적·사회적 정의와 도덕적·개인윤리적 정의를 구별해서 표현하는 전문용어가 없다는 사실이다. 영어의 writing이라는 명사 낱말이 1) 쓰기/쓰는 행위(the act of writing)와 2) 쓰기의 결과물(the result of writing), 즉 쓴 것(something that has been written)을 뜻하듯이 구약성서가 사회 정의를 증언하는 데 사용한 중심되는 낱말인 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’/‘체데크’라는 명사는 첫째로 그 낱말들의 어간(語幹)으로 구성된 동사의 행위를 뜻하며 둘째로 그 행위의 결과인 그러한 상태 또는 관계를 뜻한다. 이런 점에서 한편으로 ‘미쉬파트’와 다른 한편으로 ‘체다카’/‘체데크’의 의미를 규정하는 데 중요한 것은 그 둘 사이의 공통점에 주목하는 것이지 어감상의 차이점을 찾아내는 것이 아니다. ‘미쉬파트’는 ‘체다카’/‘체데크’의 의미와 겹치면서도 나아가서는 ‘재판’, ‘판결’, ‘소송’, ‘권리’, ‘법’, ‘법규’, ‘공정함’ 등등을 뜻하기 때문에 ‘미쉬파트’는 ‘사법적·사회적 정의를 가리키는 전문용어로 사용되고 ‘체다카’/‘체데크’는 도덕적·개인윤리적 정의를 가리키는 전문용어로 사용되는 듯한 착각에 사로잡히기 쉽지만 그러한 구별을 짓는 것은 무리이다.

그렇지만 둘째로 우리가 직면하는 문제는 이 양쪽 낱말을 어떻게 다른 용어를 사용해서 번역하는 것이 적절한가 하는 물음이다. 『개역개정판』은 『개역한글판』이 ‘미쉬파트’를 ‘공의’로 번역한 것을 거의 기계적으로 ‘정의’로 바꾸어서 번역했으며 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’/‘체데크’가 나란히 언급되는 자리에서 『개역한글판』이 ‘체다카’/‘체데크’를 ‘의’로 번역한 것을 『개역개정판』은 기계적으로 ‘공의’로 번역했다.

9) 우리말 번역본 다섯은 첫째로 『개역한글판』(1956년), 둘째로 『개역개정판』(1998년), 셋째로 『공동번역 개정』(1999년), 넷째로 『새번역』(2001년), 다섯째로 가톨릭교회의 『성경』(2005년, 이하 가성)이다. 『새번역』은 『표준새번역』의 개정판을 가리킨다. 영역 성서는 첫째로 NRSV(New Revised Standard Version, 1990), 둘째로 NEB(New English Bible, 1976), 셋째로 JB(E)(Jerusalem Bible in English, 1985)이며 독일어 번역본은 ZB(Züricher Bibel, 1942)이다. 영역 성서에서 일반적으로 righteousness로 번역되는 ‘체다카’ 또는 ‘체데크’가 ‘미쉬파트’와 함께 나타나는 경우에는 그것을 [] 속에 넣어서 제시해 놓았다.

여기서 우리가 제기해야 할 물음의 하나는 우리말에서 ‘공의’와 ‘정의’라는 용어가 개념상으로 엄격히 구별될 수 있느냐이고 다른 하나는 설령 두 개념이 구별된다고 가정하더라도 그 두 개념을 ‘체다카’/‘체데크’와 ‘미쉬파트’에 각각 적용하는 것이 과연 타당하냐이다. 이런 식으로 번역한 『개역개정판』의 공적을 굳이 지적한다면 그것은 ‘의로움’이라는 인격적 성질을 가리키는 것으로 곡해되기 쉬운 ‘의’(義)라는 낱말을 ‘공의’라는 낱말로 교체함으로써 대인(對人)이나 대사회(對社會) 관계의 올바른 상태를 뜻하는 개념으로 바꾸어놓았다는 사실이다. 그렇지만 『개역개정판』은 이러한 의미의 모든 ‘의’를 일관되게 모두 다 ‘공의’로 교체하지 못했다. 가톨릭교회의 『성경』은 ‘공의’ 또는 ‘정의’를 뜻하는 ‘미쉬파트’를 거의 모두 일관되게 ‘공정’(公正)으로 번역했다. ‘공정’, ‘공정성’, ‘공정함’이라는 성질 또는 원리는 성서에서 단지 어떤 특정한 경우에만 ‘미쉬파트’를 실현하는 수단 또는 원칙으로 지칭될 따름이지 ‘미쉬파트’의 내용 그 자체를 가리키지는 않는다. 영역 성서는 일반적으로 ‘미쉬파트’를 justice로, ‘체데크’/‘체다카’를 righteousness로 번역한다. 경우에 따라서는 justice 대신에 what is just라는 명사절로, righteousness 대신에 what is right라는 명사절로 번역하기도 한다. 그렇지만 이러한 개념 구별은 철칙으로 준수되지는 않는다. 욥기 32:9와 34:4의 ‘미쉬파트’를 『NRSV』, 『NEB』, 『NIV』는 what is just로 번역하지 않고 what is right로 번역했다. 또 『NEB』와 『JB(E)』는 욥기 37:23의 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 각각 righteousness와 justice, equity와 saving justice로 번역했다. 이와 같이 개념을 뒤바꾸어서 적용한 예는 시편 25:9[NRSV]; 시편 37:30[JB(E)]; 잠언 21:7,15[JB(E)]; 미가 3:1[NEB, JB(E)]에서도 찾아볼 수 있다. 또 사무엘하 8:15와 역대상 18:14의 ‘체다카’를 justice로(NEB, JBE), 욥기 37:23의 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 각각 righteousness와 justice로 바꾸어서 번역하기도 했다(NEB). 특별히 주목할 것은 ‘체다카’가 하나님의 구원하시는 행위를 가리키는 경우에 『JB(E)』가 saving justice로 번역하여 그 낱말의 행위적 성격을 드러내려고 했다는 점이다(욥 37:23 외에도 시 36:6; 72:1; 89:14; 97:2; 사 1:21, 27; 33:5; 51:4; 56:1; 59:14; 미 7:9). 『NEB』와 『NRSV』는 미 7:9의 ‘체다카’를 justice와 vindication으로 각각 번역했다.¹⁰⁾

셋째로 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’/‘체데크’는 ‘...와’(and)라는 접속사로 연결되거나 부연적(敷衍的)인 병행절(parallelismus membrorum)에 사용된 경우가 57회나 된다.¹¹⁾ 이러한 경우의 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’/‘체데크’는 각각 별개의 다른 의미를 나

10) 영역 성서뿐만 아니라 우리말 성서도 단일한 번역본 안에서 두 개념이 뒤바뀌어서 번역된 사례를 찾아볼 수 있다. 『개역한글판』은 욥 27:2와 34:5의 ‘미쉬파트’와 29:14의 ‘체다카’를 다같이 ‘의’(義)로 번역했으며 욥 37:23; 잠 2:9; 겔 45:9의 ‘체다카’를 ‘공의’로, 렘 22:2; 23:5; 33:15; 암 5:7, 24; 6:12의 ‘체다카’를 ‘정의’로 번역했다. 『개역개정판』은 욥 34:5의 ‘미쉬파트’를 ‘의’로, 욥 34:12; 시 89:4; 사 51:4; 습 3:5의 ‘미쉬파트’를 ‘공의’로 번역했다. 이러한 현상은 번역 원칙의 일관성이 견지되지 못했음을 드러내는 것이다.

11) 삼하 8:15; 왕상 10:9; 대상 18:14; 대하 9:8; 욥 8:3; 29:14; 37:23; 시 33:5; 36:6; 37:6; 72:1, 2;

타내는 낱말이 아니라 두 낱말이 하나의 의미를 나타내는 이사일의(二詞一意, hendiadys)의 표현법으로 사용되었다고 보아야 한다. 사무엘하 8:15; 열왕기상 10:9; 역대상 18:14; 역대하 9:8에 하나님께서 다윗 왕을 세우셔서 이스라엘 백성에게 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 행하게 하셨다거나 이스라엘 나라에 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 실현하게 하셨다는 진술은 다윗 왕으로 하여금 어떤 두 가지 별 개의 다른 내용의 일 또는 유사하지만 전혀 구별되는 두 가지 일을 행하게 하셨다는 것을 의미하지 않는다. 다윗이 위임 받은 일은 오직 한 가지일 따름이다. 곧 그것은 그의 통치 영역 안에 정의를 두루 실현하는 것이다. ‘체데크’와 ‘미쉬파트’는 참된 왕이 백성을 다스리는 수단이며 목표이어야 한다(시 72:2). 예레미야는 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 행한 히스기야를 좋은 왕의 본보기로 제시했다(렘 22:15). 하나님은 이스라엘의 통치자들에게 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 행하라고 요구하신다(렘 45:9). 하나님이 그의 백성을 버리지 않을 때에 ‘미쉬파트’는 ‘체데크’와 완전히 합일된 것을 드러낼 것이다(시 94:15). ‘미쉬파트’와 ‘체다카’는 통치자들만이 행해야 하는 것이 아니라 모든 선량한 사람들도 행해야 되는 것이다(시 106:3; 119:121). 어느 사회가 건전하나 건전하지 않느냐를 판정하는 척도는 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’의 유무이다(사 1:27; 32:16; 33:5; 59:9; 59:14; 겔 45:9; 암 5:7, 24; 6:12).

의사가 신체의 건강 여부를 진단하는 경우에 신체 상태의 어느 한 가지, 예를 들어 체중이나 혈압이나 혈당의 일정한 수치를 판단 기준으로 적용할 수 있듯이 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’는 성서에서 인간 사회의 정상 여부를 판정하는 근본적인 척도로 제시되었다. 예언자 아모스는 이스라엘 사회의 부패상을 규탄하기를 “너희는 ‘미쉬파트’를 쓸개로 바꾸며 ‘체다카’의 열매를 쓴 속으로 바꾸었다”(암 6:12)고 했으며 “너희는 ‘미쉬파트’를 쓰디쓴 소태처럼 만들며, ‘체다카’를 땅바닥에 팽개치는 자들이다”(암 5:7)라고 했다. 그리고 하나님의 심판의 날에 대비하는 길은 종교적 제의를 강화하는 것이 아니라 “오직 ‘미쉬파트’가 물처럼 흐르게 하고, ‘체다카’가 마르지 않는 강처럼 흐르게 하는 것”(암 5:24)이라 했다. 그런데 이사일의(二詞一意)의 표현법을 사용하는 대신에 ‘미쉬파트’만을 사용하기도 한다. 아모스는 “성문에서 ‘미쉬파트’를 세우라”(암 5:15)라고 했고 예언자 미가는 이스라엘의 통치자들의 죄상을 규탄하기를 “너희는 ‘미쉬파트’를 미워하고 곧은 것을 굽게 하는 자들이다”(암 3:9)¹²⁾라고 했으며 “너희들은 마땅히 ‘미쉬파트’를 알아야만 할 것 아니냐?”(미 3:1)라고 힐책했다. 그리고 하나님이 인간에게 요구하시는 것은 “오로지

89:14; 94:15; 97:2; 99:4; 103:6; 106:3; 112:5; 119:21; 잠 1:3; 2:9; 8:20; 16:18; 21:3; 전 5:8; 사 1:21, 27; 5:7, 16; 9:7; 16:5; 28:17; 32:1, 16; 33:5; 56:1; 59:9, 14; 렘 4:2; 9:24; 22:3, 15; 23:5; 33:15; 겔 18:5, 19, 21, 27; 33:14, 16, 19; 45:9; 호 2:19; 암 5:7, 24; 6:12; 미 7:9.

12) ‘곧은 것’은 『개역』과 『개역개정』은 ‘정직한 것’으로, 『공동』은 ‘곧은 것’으로, 가톨릭의 『성경』은 ‘올곧은 것’으로, 『새번역』은 ‘올바른 것’으로 번역했다. NRSV와 NEB와 JB(E)는 이 낱말을 ‘미쉬파트’와 동의어로 이해하여 대명사 it로 번역했다. 어쨌든, 이 낱말이 ‘체다카’ 대응으로 사용되지 않은 것만은 확실하다.

‘미쉬파트’를 실천하며 인자(仁慈)를 사랑하며 겸손히 하나님과 함께 행하는 것”(미 6:8)이라 했다. 예언자 하박국은 약탈과 폭력이 난무하고 억압과 분쟁과 갈등에 뒤얽힌 사회의 현실을 규정하기를 “율법이 해이하고 ‘미쉬파트’가 시행되지 못하고 ‘미쉬파트’가 왜곡되는”(합 1:4) 사회라 했으며 예언자 말라기는 하나님을 괴롭히는 말세 사회의 주민들은 “‘미쉬파트’의 하나님은 어디에 계시는가?”(말 2:17)라는 조롱의 말을 한다고 했다. 시편의 시인은 노래하기를 하나님은 ‘미쉬파트’를 사랑하시기에 그의 백성을 버리지 아니하시는 분이래 했다(시 37:28). 이사야는 하나님이 택하신 왕이 장차 ‘미쉬파트’를 온 세상에 이룩하리라고 예언했다(사 42:1-5). 그러므로 이사야는 선언하기를 “참으로 여호와와는 ‘미쉬파트’의 하나님이시다”(사 30:18하반) 라고 했다. 이 ‘미쉬파트’의 하나님은 두 눈을 검은 띠로 덮고 시퍼런 칼날을 인정사정 없이 마구 휘두르시는 냉정한 분이 아니라 “너희에게 은혜를 베푸시려고 기다리시며 너희를 불쌍히 여기시려고 일어나시는”(사 30:18상반) 분이시다.

지금까지 우리는 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’/‘체데크’(때로는 대표적으로 ‘미쉬파트’)를 행하는 것은 참된 왕뿐만 아니라 모든 선량한 백성의 책무이며 그것의 유무는 건전한 사회이나 아니냐를 판정하는 척도로 제시되었다는 것을 살펴보았다. 그렇지만 아직까지 우리는 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’/‘체데크’의 내용을 구성하는 것이 구체적으로 무엇인지를 구명하지 못했다. 이 글은 정의가 무엇인지를 규명하는 것을 최종 목표점으로 출발했으나 우리는 지금까지 그 목표점을 향한 방향만을 겨우 잡았을 따름이다. 정의의 내용이 구체적으로 무엇인지는 ‘미쉬파트’나 ‘체데카’/‘체데크’라는 낱말의 개념을 분석하는 데서 밝혀지지 않는다는 사실을 우리는 겨우 확인했을 따름이다. 몸소 건강을 잃어 본 경험이 있거나 건강을 잃은 사람을 전혀 만나 본 적이 없는 사람이 건강 상태를 구성하는 요소 또는 조건이 무엇인지를 파악하는 것이 어려운 것처럼 정의가 무엇인지는 정의에 대립되는 것들과 대조하지 않고서는 파악하기 어렵다. 즉 건강 상태나 정의의 내용이 무엇인지는 적극적인 표현으로 규정하기보다는 소극적인 표현으로 규정하기가 훨씬 더 쉽다. 그렇다고 해서 우리가 사회적 관계에서 악행이나 비행이나 불의라고 규정할 수 있는 모든 것들의 반대편에 놓여 있는 것들을 사회 정의라고 일컬어야 한다면 그러한 사회 정의는 현실 사회에서는 전혀 실현될 수 없는 영원한 이상에 불과할 것이다. 일찍이 니부어(R. Niebuhr)가 지적했듯이 인간은 사회적 행동에서 때로는 차악(次惡, lesser evil)을 택하는 것이, 비록 그 자체는 선(善)이 아니더라도, 정의로운 행동을 선택했다고 볼 수 있기 때문에 현실에서 영원히 실현될 수 없는 절대적인 어떤 이념을 정의의 내용으로 설정해 놓고서 그것에 견주어서 사회 정의를 판정하려고 하는 것은 우리의 논의에 도움이 되지 않는다. 왜냐하면 그러한 어떤 절대적인 이념에 대한 합의점에 도달하는 것도 어려우며 설령 그러한 합의점에 도달했다 하더라도 그것을 현실 사회에 적용하기는 더더욱 어렵기 때문이다. 성서 전체, 특히 구약성서가 증언하는 정의가 무엇인지를 올바르게 밝히는 방법은 어떠한 구체적 역사적 상황에서, 누가, 누구를 위

해서, 어떤 행위를 했는지를 살펴보는 것이다.

5. 정의 구현

성서는 정의와 관련해서 다른 종교적 문헌에서 찾아볼 수 없는 독특한 사실을 증언한다. 그것은 인간 사회에 ‘미쉬파트’ 또는 ‘체다카’/‘체데크’를 구현하기 위해서 역사에 개입하시는 분은 바로 하나님이라는 사실이다. 하나님은 야곱 중에 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 행하셨다(시 99:4). 하나님은 억압받는 모든 사람을 위하여 ‘미쉬파트’(복수형)와 ‘체다카’(복수형)¹³⁾를 행하시며 그의 행위를 모세에게, 그의 행사를 이스라엘 자손에게 알리셨다(시 103:6). 명철하여 하나님을 안다는 것은 하나님은 인애와 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 땅에 행하시는 분임을 깨닫는 것이다(렘 9:24). 하나님은 ‘체다카’와 ‘미쉬파트’를 사랑하는 분이시다(시 33:5). 하나님의 ‘체다카’는 우람찬 산줄기와 같고 하나님의 ‘미쉬파트’는 깊고 깊은 심연과도 같으며 하나님은 사람과 짐승을 똑같이 구해 주신다(시 36:6). 하나님은 ‘미쉬파트’를 사랑하시므로 그의 성도들을 버리지 아니하신다(시 37:28). ‘체데크’와 ‘미쉬파트’는 하나님의 보좌의 바탕이다(시 89:14). 하나님은 고난 받는 사람을 변호해 주시고 가난한 사람에게 ‘미쉬파트’를 베푸시는 분이시다(시 140:12). 하나님은 그 행하신 ‘미쉬파트’로 높임을 받으시며 그 행하신 ‘체다카’로 그의 거룩하심이 입증되시는 분이시다(시 5:16).¹⁴⁾ ‘미쉬파트’를 줄자로, ‘체다카’를 저울로 삼아 역사를 이끄시는 분이시다(사 28:17). 하나님은 저 높은 곳에 계시면서도 시온을 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’로 채워 주신 분이시다(사 33:5). 하나님의 살아계심을 두고 맹세한다는 것은 곧 진실과 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 걸고 맹세하는 것이 된다(렘 4:2).¹⁵⁾ 하나님은 이스라엘의 통치자들에게 폭행과 탄압을 그치고 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 행하라고 명령하신다(겔 45:9).

‘미쉬파트’와 ‘체다카’/‘체데크’는 하나님이 직접 실현하시는 일일 뿐만 아니라 그가 기쁨부어 세우실 대망의 왕 메시아가 실현할 일이기도 하다. 장차 태어날 그 왕은 다윗의 보좌와 왕국 위에 앉아서 이제부터 영원히 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’로 그 나라를 굳게 세울 것이다(사 9:7). 그 왕은 ‘미쉬파트’를 추구하며 신속하게 ‘체데크’를 행할 것이다(사 16:5). 그 왕은 ‘체데크’로 통치할 것이며 그의 방백들은 ‘미쉬

13) 이 두 낱말이 복수형으로 사용된 것은 그러한 구체적 행위들을 가리키기 때문이다. NEB와 ZB 이 첫째 낱말을 righteousness in his acts와 Taten des Heils라는 복수형 명사를 사용하여 번역한 것에 주목하라. 『개역한글판』과 『개역개정판』은 첫째 낱말을 ‘의’와 ‘공의’로 번역하지 않고 ‘의로운 일’과 ‘공의로운 일’로 번역한 것에 주목하라.

14) 여기에 사용된 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’는 그의 속성을 나타내는 성질명사가 아니라 그의 행동을 뜻하는 행위명사로 이해해야 한다.

15) 즉 이 말은 이 세 가지 일은 하나님과 분리될 수 없는 것이라는 뜻이다.

파트'로 다스릴 것이다(사 32:1). 그 왕은 못 민족에게 '미쉬파트'를 일으킬 것이며 그는 상한 갈대를 꺾지 않으며 꺼져가는 등불을 꺼지 않으므로써 '미쉬파트'를 참되게 일으킬 것이며 끝내 세상에 '미쉬파트'를 세울 것이다(사 42:1-4). 그 왕은 슬기롭게 통치하면서 세상에 '미쉬파트'와 '체다카'를 실현할 것이다(렘 23:5; 33:15).

'미쉬파트'와 '체다카'를 실천하라는 하나님의 명령은 무역사적인 허공을 향해서 하나의 보편타당한 이상적인 도덕적 원리로서 선언된 것이 아니라 구체적 역사적 현실 속에 처해 있는 특정한 사람들의 처지를 겨냥하여 특정한 사람들의 귀속에 경고음으로 통고된 것이다. 하나님은 예언자 예레미야를 통하여 이렇게 말씀하셨다.

1 나 여호와와 말한다. 너는 유다 왕궁으로 내려가서, 그 곳에서 이 말을 선포하여라. 2 너는 이렇게 말하여라. “다윗의 보좌에 앉은 유다의 왕아, 너는 네 신하와 이 모든 성문으로 들어오는 네 백성과 함께 나 여호와와 하는 말을 들어라. 3 나 여호와와 말한다. 너희는 '미쉬파트'와 '체다카'를 실천하고, 억압하는 자들의 손에서 고통받는 사람들을 구하여 주고, 외국인과 고아와 과부를 괴롭히거나 학대하지 말며, 이 곳에서 무죄한 사람의 피를 흘리게 하지 말아라.(렘 22:1-3)

억압하는 자들의 손에서 고통받는 사람들을 구하여 주는 것, 외국인과 고아와 과부를 괴롭히거나 학대하지 않는 것, 무죄한 사람의 피를 흘리게 하지 않는 것은 '미쉬파트'와 '체다카'를 실천하는 일에 부연된 내용이 아니라 '미쉬파트'와 '체다카'를 실천하는 일의 구체적 내용을 이루는 것이다. 하나님은 또 다리우스 왕 사년 아홉째 달, 나흘날에 예언자 스가라를 통하여 이렇게 말씀하셨다.

8 여호와께서 스가라에게 말씀하셨다.

“9 나 만군의 여호와와 이렇게 말한다.

너희는 참된 '미쉬파트'를 시행하여라.¹⁶⁾

서로 관용과 자비를 베풀어라.

10 과부와 고아와 나그네와 가난한 사람을 억누르지 말고,

동족끼리 해칠 생각을 하지 말아라.”(슥 7:8-10)

앞에서와 마찬가지로 여기서도 서로 관용과 자비를 베푸는 것, 과부와 고아와 나그네와 가난한 사람을 억누르지 않는 것, 동족끼리 해칠 생각을 하지 않는 것은 참된 '미쉬파트'를 시행하는 일의 구체적 사례로 제시되었다. 고아, 과부, 나그네, 가난한 사람은 사회적 약자를 대표한다. 이들이 처한 사정을 외면하고 '미쉬파트'와

16) 이 구절의 정확한 주석에 대해서는 아래에서 상세히 다룰 것이다.

‘체다카’를 운운한다는 것은 어불성설이다.

‘미쉬파트’와 ‘체데카’/‘체데크’를 원하시는 하나님으로부터 자기 백성 이스라엘을 다스리도록 위임된 왕이 어떻게 나라를 통치해야 마땅한지는 다윗의 기도로 알려진 시편 72편의 전반부에 잘 나타나 있다.

1 하나님,

왕에게 당신의 ‘미쉬파트’를 주시고

왕의 아들에게 당신의 ‘체다카’를 내려주셔서,¹⁷⁾

2 그가 당신의 백성을 ‘체다카’로 다스릴 수 있게 하시고¹⁸⁾

당신의 불쌍한 백성을 ‘미쉬파트’로 다스릴 수 있게 해 주십시오.¹⁹⁾

3 ‘체다카’ 안에서²⁰⁾

산들이 백성에게 평화를 안겨 줄 것입니다.

작은 언덕들도 그리 할 것입니다.

4 그는 가난한 백성을 구하며²¹⁾

궁핍한 사람들을 구원할 것입니다.

그는 억압하는 자를 쳐부술 것입니다.

...

12 진실로 그는,

궁핍한 사람들이 도와달라고 부르짖을 때에 건져 내며,

도울 사람 없는 가난한 사람들을 건져 냅니다.

17) 이 곳의 ‘체다카’를 어떤 낱말로 번역해야 하는지에 대해서는 번역본들 사이에 별다른 이견이 없다. 대체로 ‘의’, ‘공의’, ‘정의’, righteousness, Gerechtigkeit라는 거의 공통적 의미의 낱말로 번역된다. 그러나 ‘미쉬파트’를 올바르게 번역하는 것은 어렵다. 왕의 최고 통치기능을 사법적 판결 행위로 간주하는 사람은 이 낱말을 ‘판단력’으로 번역할 수밖에 없다(『개역』, 『개역개정』, 『새번역』이 ‘판단력’으로 번역했다). 그러나 ‘미쉬파트’와 ‘체데크’가 각각 사용된 병행절은 두 개의 다른 사상을 표현하는 대립적 병행절이 아니라 반복적, 부연적(敷衍的) 병행절이다. 그렇다면 이 ‘미쉬파트’를 ‘체다카’와 같은 계열의 의미로 번역해야 마땅하다.

18) ‘딘’이라는 동사는 ‘판결하다’라는 의미뿐만 아니라 ‘다스리다’(욥 36:31; 숙 3:7)라는 의미도 있다. 왕의 통치기능을 사법적 재판 행위에 제한하지 않고 포괄적으로 보아야 한다면 ‘판결하다’라는 국한된 의미보다는 ‘다스리다’라는 포괄적 의미로 번역하는 것이 적절하다. ‘통치하다’로 번역한 가톨릭의 『성경』의 번역이 가장 적절하다.

19) 2절도 부연적 병행절이다. 이 곳의 ‘미쉬파트’는 1절의 ‘미쉬파트’와 똑같은 의미이다. 그럼에도 불구하고 1절의 ‘미쉬파트’를 ‘판단력’으로 번역한 번역본들은 2절의 ‘미쉬파트’를 ‘공의’(『개역』, 『새번역』), ‘정의’(『개역개정』)으로 일관성 없이 번역했다. NRSV와 NEB는 일관성 있게 두 곳 다 justice로 옳게 번역했다.

20) in righteousness 또는 through righteousness.

21) ‘구(救)하다’는 ‘샤파트’를 번역한 것이다. ‘판결하다’는 전혀 어울리지 않는다. ‘신원하다’(『개역』), ‘억울함을 풀어주다’(『개역개정』), ‘권리를 보살피다’(『성경』, defend the cause of(NRSV), Recht schaffen(ZB)라는 번역은 문맥에 잘 부합된다. 4절이 부연적 병행절로 구성된 것이기 때문에 둘째 문장의 동사 ‘야샤’(구원하다)에 어울리게 ‘구하다’로 번역하는 것이 적절할 것이다.

13 그는

약한 사람들과 궁핍한 사람들을 붙잡히 여기며,
 궁핍한 사람들의 목숨을 구원합니다.

14 그는

억압과 폭력에서 그들의 목숨을 구해 냅니다.
 그는 그들의 피를 소중하게 여깁니다.(시 72:1-14)

1-2절과 마찬가지로 3-14절도 기도 형식의 간구문(懇求文)으로 번역할 수도 있으나 3절 이하의 기도의 효력으로 생기는 결과를 예측해서 기술하는 서술문으로 번역하는 것이 더 자연스럽게 느껴진다. 간구의 내용은 두 핵심어에 요약되어 있다. 그것은 하나님의 ‘미쉬파트’와 하나님의 ‘체다카’이다. 하나님은 몸소 역사에 개입하셔서 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 이루시고 그의 대행자들이 이것을 수호하기를 원하신다. 그러므로 그의 대행자인 왕이 하나님의 이 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’/‘체데크’를 내려주시기를 간구하는 것은 하나님의 뜻을 적중한 것이다. ‘미쉬파트’와 ‘체다카’는 왕의 통치행위의 최고 근거(準據)이어야 한다. 그것은 그의 통치의 최고 목표인 동시에 절대적인 수단이기도 하다. 사법적인 판결 기능은 왕의 통치행위에 속하기는 하더라도 그것이 그의 유일한 최고의 기능은 아니다. 그러므로 왕이 간구한 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’가 재판상의 판결 행위에만 적용하기 위한 것일 수 없다. 가난한 사람들과 궁핍한 사람들의 권리가 소송 사건의 공정한 판결에서 보호되는 경우가 있기는 하지만 말이다. 그러므로 2절의 ‘샤파트’라는 동사의 의미는 ‘판결하다’보다는 ‘다스리다’이다.²²⁾ 4절의 왕의 구원 행위는 재판의 판결을 통해서 행하는 것이 아니라 그의 올바른 통치를 통해서 행하는 것이다. ‘억압하는 자를 쳐부순다’는 것은 소송의 상대방에게 패배를 안긴다는 것을 뜻하는 표현일 수 없다. 그는 소송쟁의가 일어나기 이전에도 사회의 약자들의 삶의 권리를 침해하는 자이며 따라서 하나님의 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’의 적대자이다. 하나님의 ‘미쉬파트’와 ‘체다카’를 통치의 근거로 삼는 왕은 이러한 적대자의 불법적 폭력을, 소송 사건으로 처리하기 이전에, 먼저 그의 올바른 행정적 통치력을 동원하여 척결하는 것이 마땅하다. 12-14절에 나타나는 구원 행위는 법정에서만 일어나는 것이 아니라 일상의 삶의 영역에서 일어나는 것들이다.

‘미쉬파트’와 ‘체다카’/‘체데크’의 의미를 올바로 파악하기 위해서는 그 두 가지 낱말이 각각 유래한 동사의 근원적 의미를 규명해야 한다. ‘미쉬파트’의 동사형인 ‘샤파트’(שפט)는 200여회(Niphal형까지 합하여) 사용되었다. AV는 ‘미쉬파트’의 대다수를 judgement(s)로 번역한 것과 마찬가지로 ‘샤파트’의 거의 모두를 ‘재판하다’(to judge)라는 동사로 번역하고 단지 두 번 ‘복수하다’(to avenge)로 번역했으며

22) 우리말 번역본들과 거의 모든 영역성서들은 룻 1:1; 삼상 7:6, 15; 8:5, 6, 20; 왕하 15:5; 23:22; 대하 26:21의 ‘샤파트’를 ‘다스리다’, ‘치리하다’, rule, govern 등등의 낱말로 번역했다.

Niphal형 동사 가운데서 5개를 ‘국문하다’(to plead)라는 뜻으로 번역했다. 이와 좀 달리 NIV는 약 150회 가량 ‘재판하다’(to judge)로 번역하고 그 나머지는 ‘지도하다’(to lead)로 15회, ‘통치하다’(to rule)로 14회, ‘다스리다’(to govern)로 6회, ‘옹호하다’(to defend)로 7회, ‘신원하다’(to vindicate)로 4회, ‘구출하다’(to deliver)로 2회, ‘정죄하다’(to condemn)로 1회, ‘국문하다’(to plead)로 1회 등등으로 번역했다. 이와 같이 NIV가 비록 50여회 가량 AV와 다른 동사를 사용하여 번역했다 하더라도 대다수를 ‘재판하다’(to judge)로 번역했다는 점에서는 AV의 번역과 대동소이하다고 할 것이다. 여기에서 ‘샤파트’의 의미에 대하여 두 가지 큰 의미상의 곡해가 생긴다. 첫째로 ‘재판하다’(to judge)가 ‘샤파트’의 의미의 본령에 속한다는 곡해이고 둘째는 ‘재판하다’라는 동사의 의미가 오늘날의 사법제도가 추구하는 이념과 똑같다는 곡해이다. 오늘날 사회에서 정의는 상당 부문 최종적으로 사법적 질서를 통하여 구현되는 정의인 경우가 많다. 이것을 사법적 정의라 부른다면, 그것이 정당한 법적 근거와 공정한 절차를 통하여 구현된 것인 한, 그러한 사법적 정의를 평가절하해서는 안 될 것이다. 그렇지만 성서가 증언하는 정의가 세속적 사법제도가 추구하는 정의와 완전히 일치하는 것에 다름 아니라고 보는 것은 큰 잘못이다.

‘샤파트’가 ‘재판하다/판결하다/판정하다’라는 의미 이외에 다른 무엇을 뜻하며 어느 쪽이 더 근원적 의미를 나타내는지 살펴보자.

사독의 아들 아히마스가 요압에게 말하였다. “제가 임금님에게로 달려가서, 주님께서 임금을 원수들 손에서 ()하셨다는 이 기쁜 소식을 전하겠습니다.”(삼하 18:19)

구스 사람이 와서 아뢰었다. “임금님, 좋은 소식입니다. 오늘 주님께서는 역적들을 벌하시고 임금을 그들의 손에서 ()하셨습니다.”(삼하 18:31)

이 두 구절은 똑 같은 내용을 전하는 것인데 () 속에 사용된 똑 같은 동사 ‘샤파트’가 사용되었다. 이 ‘샤파트’를 어떻게 번역해야 의미가 통하겠는가? 이 경우의 ‘샤파트’를 ‘심판하다/판결하다’(to judge)로 번역하는 것은 전혀 불가능하다. 왜냐하면 그렇게 하면 뜻이 전혀 통하지 않기 때문이다. 여기에 ‘심판하다’라는 의미의 동사를 사용한 번역본은 하나도 없다. AV는 그렇게 하기 위해서 ‘원수들의 손에서’라는 어구를 ‘원수들에게’로 바꾸어야 했다. 『개역』과 『개역개정판』은 이 AV의 번역을 본받아 ‘왕의 원수 갚아 주신’(19절), ‘원수를 갚으셨나이다’(31절)로 번역했다. 그러나 나머지 대다수 번역본들²³⁾은 ‘deliver/free/save/rescue/구해 주다/구하다/건져주다’는 거의 같은 의미의 동사이며 원문의 뜻을 올바르게 전달했다.

23) NASB: New American Standard Bible (1971)

GNB: Good News Bible (1993)

CEV: Contemporary English Version (1995)

- has delivered him from... (NRSV, NIV)
- has freed him from... (NASB)
- has saved him from...(GNB)
- has rescued him from (CEV)
- ‘임금님을 원수들의 손에서 구해 주신’(『공동』)
- ‘임금님을 원수에게서 구하셨다는’(『새번역』)
- ‘원수들의 손에서 임금님을 건져주셨다는’(『성경』)

NEB는 31절의 번역은 AV를 그대로 따르고 19절은 AV의 번역을 채택하고 나서 거기에 delivered him from his enemies를 덧붙였다. JB(E)는 19절의 이 동사를 ‘has vindicated his cause by ridding him of his enemies’로 번역했고 독일어 번역본들은 모두 ihm Recht verschafft hat gegenüber...로 번역했는데 이러한 번역들은 이곳의 ‘사파트’라는 동사에 어떻게 해서든지 ‘재판하다’라는 동사에 담긴 사법적 의미를 담아내려고 안간힘을 쓴 흔적을 나타낸다. 시편의 시인은 다음과 같이 노래했다.

- 17 주님, 주님께서는 불쌍한 사람의 소원을 들어주십니다.
그들의 마음을 굳게 하여 주시고, 그들의 부르짖음에 귀 기울여 주십니다.
- 18 고아와 억눌린 사람을 (...하여 주시고),
다시는 이 땅에 억압하는 자가 없게 하십니다.(시 10:18)

(...하여 주시고)는 ‘사파트’라는 동사가 들어가는 곳이다. 불쌍한 사람의 소원을 들어주시고 그들의 부르짖음에 귀 기울여 주시는 하나님이 고아와 억눌린 사람을 ‘재판하신다/심판하신다’는 말은 어울리지 않는다. 그럼에도 불구하고 AV는 이 동사를 ‘to judge’로 번역했고 『개역한글판』과 『개역개정판』은 AV의 번역을 따르되 ‘고아와 압제 당하는 자를 심판하다’는 말이 뜻이 통하지 않으니까 ‘고아와 압제 당하는 자를 위하여 심판하다’로 살짝 바꾸어 번역했으며 JB(E)도 이와 유사하게 to give judgment for...로 번역했다. NRSV는 to do justice for...로, NEB는 bringing justice to...로, NIV는 defending...으로, NASB는 to vindicate...로, GNB는 judge in their favor로, CEV는 defend...로, ZB는 Recht zu schaffen으로 번역했다. 『공동』은 ‘권리를 찾게 하시고’로, 『새번역』은 ‘변호하여 주시고’로, 『성경』은 ‘권리를 되찾아 주시고’로 번역했다. AV를 제외한 모든 번역본들은 하나님이 고아와 억눌린 사람을 위하여 개입하신다는 뜻을 나타냈다. 다만 『개역한글판』, 『개역개정판』, JB(E), NASB, GNB는 재판 과정을 거쳐서 그렇게 하신다는 뜻을 함유하고 있고 NRSV, NEB, NIV, ZB, 『공동』, 『성경』, 『새번역』, ZB는 반드시 재판이라는 사법적 과정과 연관함이 없이 그렇게 하신다는 뜻을 함유하고 있다. “주님께서는 고아를 도우시는 분이셨습니다”(14절)라는 고백의 내용과 “주님께서는 불쌍한 사람의 소

원을 들어주십니다...그들의 부르짖음에 귀 기울여 주십니다”(17절)라는 고백의 내용은 반드시 재판이라는 절차를 통해서 그렇게 되는 것이 아니다. 오히려 하나님은 폭력에 쓰러지는 가련한 사람, 압제 당하는 연약한 사람, 학대당하는 억울한 사람, 억눌린 사람, 고아를 구원하시기 위하여 그들의 삶의 현장에 바로 개입하시는 분이 다. 그렇다면 이곳의 ‘샤파트’를 ‘재판하다’라는 의미에 옮아매는 것은 하나님의 구원 활동의 범위를 제한하는 결과가 될 것이다. 그러므로 여기에 사용된 ‘샤파트’라는 동사가 ‘먼저 사법적인 심의과정을 거쳐서 그들의 무죄를 확인한 후에 그들의 권리를 찾아준다거나 그들을 억압자의 압제로부터 구원해 준다’는 것을 뜻한다고 보는 것은 억지로 갖다 붙이는 해석이다.

시편 96편과 98편은 하나님의 구원 사건을 기리는 시다.

2 주님께 노래하며, 그 이름에 영광을 돌려라.
그의 구원을 날마다 전하여라.
그의 영광을 만국에 알리고
그가 일으킨 기적을 만민에게 알려라.

...

11 하늘은 즐거워하고, 땅은 기뻐 외치며,
바다와 거기에 찬 것들도 다 크게 외쳐라.
12 들과 거기에 있는 모든 것도 다 기뻐 뛰어라.
그러면 숲속의 나무들도 모두 즐거이 노래할 것이다.
13 주님이 오실 것이니, 주님께서 땅을 (...하러) 오실 것이니
숲속의 나무들도 주님 앞에서 즐거이 노래할 것이다.
주님은 정의로 세상을, 그의 진실하심으로 못 백성을 (...하실) 것이다.

(시 96)

1 새 노래로 주님께 찬송하여라.
주님은 기적을 일으키는 분이시다.
그 오른손과 그 거룩한 팔로 구원을 베푸셨다.
2 주님께서 그의 구원을 알리시고,
그의 정의를 못 나라가 보는 앞에서 드러내 보이셨다.

...

7 바다와 거기에 가득한 것들과 세계와 거기에 살고 있는 것들도
뇌성 치듯 큰소리로 환호하여라.
9 주님께서 오신다.
그가 땅을 (...하러) 오시니,
주님 앞에 환호성을 올려라.
그가 정의로 세상을, 못 백성을 공의로 (...하실) 것이다.(시 98)

이 두 시가는 똑같이 이스라엘 백성에게 행하신 하나님의 구원을 기리는 동시에 이제는 하나님이 다시 구원 사건을 일으키기 위하여 오실 것을 내다보면서 하늘과 땅, 그 안에 있는 모든 것들에게 이 하나님을 찬양하라고 촉구한다. ()안에 들어가는 동사는 ‘샤파트’이다. AV, NEB, NRSV, NIV, NASB, JB(E)은 judge로, 『개역한글판』은 ‘판단하다’로, 『개역개정판』은 ‘심판하다’로 번역했다. 하나님이 세상을 심판하심에는 두 가지 상반된 측면이 있다. 하나는 심판이 곧 징벌과 파멸이고 다른 하나는 보상과 구원이다. 그러므로 하나님의 심판은 모든 사람이 다 대망하고 찬양할 대상일 수 없다. 이 두 시가는 세상의 모든 것들이 세상에 개입하시는 하나님의 구원 행위를 찬양하라고 촉구하는 것이기 때문에 하나님께서 ‘땅을 ...하신다/세상을 ...하신다/뭇 백성을 ...하신다’는 것은 땅과 세상과 뭇 백성을 ‘구원하신다/다스리신다’로 이해하는 것이 훨씬 더 적절할 것이다. 다행스럽게도 GNB가 이것을 모두 rule이라는 동사로 번역했다. 『공동』은 96:13하의 ‘샤파트’를 이중으로 ‘재판하다’와 ‘다스리다’로 번역하고 나머지는 모두 ‘다스리다’로 번역했으며 『새번역』은 모두 ‘심판하다’로 번역하되 96:13하와 98:9하의 ‘샤파트’를 이중으로 재판하다’와 ‘다스리다’로 번역했다.

가나안에 정착한 후부터 왕정이 수립되기까지 약 200여년 간의 부족동맹 기간에는 사회가 위기에 빠질 경우에 그때그때마다 카리스마를 지닌 사사들이 나타나서 문제를 해결했다. ‘사사’(士師)는 『공동』과 가톨릭의 『성경』에서는 ‘판관’(判官)이라 일컫는다. ‘사사’나 ‘판관’이라는 말은 영어의 judge라는 명사를 번역한 것이다. ‘사사’/‘판관’/judge는 히브리 동사 ‘샤파트’의 분사형 ‘쇼페트’를 명사화한 것을 번역한 것이다. 즉 ‘쇼페트’는 ‘샤파트’하는 사람이라는 뜻이다. 그러므로 ‘쇼페트’의 의미가 정확하게 무엇인지는 ‘샤파트’라는 동사의 의미가 정확하게 무엇인지를 알아야만 해결이 된다. 이스라엘 백성이 극도의 죄악에 빠질 때마다 하나님은 그 징벌로 이웃 민족의 압제를 당하게 하셨다. 이스라엘 백성이 압제를 더 이상 견디지 못하여 하나님께 부르짖을 때에 그때그때마다 하나님은 카리스마적 능력을 부여받은 특정한 인물을 이스라엘 족속에게 세우셨다. 이러한 인물을 일컬어 ‘쇼페트’라 하는데 ‘쇼페트’의 주된 임무는 신음하는 이스라엘 백성을 이민족의 압제에서 해방시키는 것이었다. 해방을 시킨 이후에 ‘쇼페트’에게 부과된 주 임무는 이스라엘 사회가 정상적인 궤도에서 이탈하지 않도록 지도하고 다스리는 것이었다. 사사기에 나타난 사사들은 모두 이스라엘을 이민족의 압제에서 해방시킨 전쟁 영웅들이었다. 최고의 통치자에게 사법적인 권한과 임무가 부여되었다는 것은 당연하다 하더라도 사사들 가운데 어느 누구도 이러한 사법적 권한인 재판의 임무를 수행했다는 기록은 전혀 찾아 볼 수 없다. 그러므로 ‘샤파트’의 근원적인 으뜸되는 의미는 ‘1) 해방하다/구출하다 2) 지도하다/다스리다/통치하다’이고 여기에서부터 ‘재판하다/판결하다’라는 세 번째 의미가 파생되었다고 할 것이다. ‘샤파트’의 주된 의미를 ‘재판하다/판결하다’로 보는 것은 그 근원적 의미의 핵심을 놓치는 것이다.

지금까지 우리는 ‘샤파트’의 근원적인 의미가 ‘해방하다/구출하다’이고 여기에 ‘지도하다/다스리다/통치하다’라는 의미와 ‘재판하다/판결하다’라는 의미로 확대되어 나갔다는 사실을 확인했다. 해방과 구출의 대상은 사회 내부적으로는 배타적으로 고아, 과부, 가난한 사람, 약자, 나그네이고 대외적으로는 주변의 강한 민족의 폭압에 신음하는 이스라엘 백성이었다. ‘미쉬파트’가 ‘재판하다’의 의미로 확장·결합된 데에는 절반의 진실만이 담겨 있을 따름이다. ‘샤파트’라는 동사에 약자를 억압으로부터 해방하여 사회 정의를 실현한다는 의미가 담겨 있는 것은 ‘재판하다’는 동사에 공정한 판결을 통하여 소송 당사자들 사이에 정의를 실현한다는 의미가 있는 것과 꼭 같다. 그러나 이것은 절반의 일치일 따름이다. ‘샤파트’의 대상은 출발 전부터 이미 확정되어 있다. 그것은 사회적 약자이다. 이와 달리 사법적 용어로서의 ‘재판하다’라는 동사는 어느 쪽에 유리한 판결을 할 것인지 미리 정해 놓지 않는다. 판사는 불편부당한 입장에서 완전히 중립적인 자세로 공정하게 사건의 시시비비를 가려내어서 최종 판결을 내려야 한다. 어느 쪽의 권리가 회복·수호되어야 하는지는 판결 이전에 미리 정해져 있지 않다. 성서의 ‘미쉬파트’의 대다수가 ‘재판하다’는 동사로 번역되어 있다 하더라도 이것은 불편부당한 중립적 의미의 사법적 판결을 뜻하는 것이 아니라 사회적인 약자를 편들어서 사회 정의를 실현하는 재판을 뜻한다는 사실을 명심해야 한다. 왜냐하면 이 ‘샤파트’를 수행하는 주체가 사회적 약자를 편들기 위해서 개입하는 존재들이고 이 ‘샤파트’를 고대하고 찬양하는 존재들이 바로 사회적 약자들이기 때문이다.

‘샤파트’는 ‘구원’이나 ‘구원하다/구출하다’라는 낱말들과 같은 문맥에서 거의 동의어적 의미로 사용된다는 사실은 우리는 시편 96편과 98편을 통해서 이미 확인했다. 거기에는 하나님의 구원 사건을 기리는 것과 하나님이 세상을 ‘샤파트’ 하기 위하여 오시는 것을 동일한 차원에 올려놓고 찬양했다. 에스겔 34:22에는 ‘내 양 떼를 구원하겠다’는 말과 ‘양과 양 사이에 심판하겠다’는 말이 동의어로 나란히 나온다. 시편 35편에도 하나님의 구원과 심판이 동의로 올려퍼진다. 3절에 “나를 추격하는 자를 막아주시고, 나에게는 ‘내가 너를 구원하겠다’ 하고 말하여 주십시오”, 9절에 “그때에 내 영혼이 주님을 기뻐하며, 주님의 구원을 크게 즐거워할 것이다”. 10절에 “주님, 주님과 같은 분이 누구입니까? 주님은 약한 사람을 강한 자에게서 건지시며, 가난한 사람과 억압을 받는 사람을 약탈하는 자들에게서 건지십니다. 이것은 나의 뼈 속에서 나오는 고백입니다”, 23-24절에 “주님, 나의 하나님, ‘나의 미쉬파트’를 위하여 일어나십시오. 나의 송사를 돌봐 주십시오. 주님, 나의 하나님, 주님의 공의로 나를 심판하여 주십시오.” 라고 써어 있으니 여기서도 하나님의 구원, 하나님의 심판, 사회적 약자들이 동일한 의미의 축을 구성하고 있다. 시편 43:1절에도 “내 송사를 변호하여 주십시오”라는 간구와 “저 악한 사람들에게서 나를 구해 주십시오”라는 간구가 나란히 나온다. 시편 67편에도 “온 민족이 주님의 구원을 알게 해 주십시오”(2절)라는 간구와 “주님께서 온 백성을 공의로 심판하시며, 세상의 온 나

라를 인도하시니 온 나라가 기뻐하며 큰 소리로 노래합니다.”(4절)라는 찬양이 함께 어우러져 있다. 그러므로 ‘샤파트’가 ‘재판하다/심판하다/판결하다’로 번역되어 있는 자리에서도 이것을 오늘날의 사법제도가 표방하는 것과 같은 중립적 의미로 이해해서는 안 되고 억압받는 사회적 약자를 편들어서 사회 불의에서 그들을 해방하여 사회 정의를 실현하는 판정을 내린다는 의미로 이해해야 한다.

성서에는 하나님을 재판을 행사하시는 분으로 서술한 곳이 많이 있다. 이 경우에도 하나님이 작은 솜털 하나에도 바늘이 움직이는 초정밀 전자저울을 들이대어서 각 사람의 선행과 악행 사이의 경중을 불편부당하게 냉엄하게 저울질 하여 구원이나 멸망이냐를 판정내리시는 분으로 제시되지 않고 사회적 약자를 편들어서 사회 정의를 실현하시는 분으로 제시되었다.

- 1 하나님이 신들의 모임에서 일어서서
그 신들 가운데서 심판하신다.
- 2 “너희는 언제까지 불의하게 심판하며
악인들의 편을 들러느냐?
- 3 가난한 사람과 고아를 변호해 주고,
가련한 사람과 궁핍한 사람에게 공의를 베풀어라.
- 4 가난한 사람과 빈궁한 사람을 구해 주어라.
그들을 악인의 손에서 구해 주어라.”
- ...
- 8 하나님, 일어나셔서,
이 세상을 재판하여 주십시오.(시 82)

이것은 하나님이 실제로 신들을 재판하는 장면을 기술한 것이 아니라 하나님과 다른 신들의 차이점이 무엇인지를 부각시키기 위해서 꾸며낸 가상적 장면이다. 다른 신들이 언제나 악인의 편을 드는 것과 전혀 달리 하나님은 사회적 약자의 편을 들어서 사회 정의를 실현하시는 분으로 제시되었다. 시인이 맨 끝에 “하나님, 일어나셔서, 이 세상을 재판하여 주십시오” 하고 간구하는 것은 “불의를 당하는 우리 약자들을 구원하여 사회 정의를 실현하여 주십시오”라고 간구하는 것과 똑같은 것이다. 시편 9편은 하나님을 재판관이라는 칭호로 일컫지는 않지만 공정하게 판결하시는 분으로 칭송한다.

- 7 주님은 영원토록 다스리시며 심판하실 보좌를 견고히 하신다.
- 8 그는 정의로 세계를 다스리시며, 공정하게 만 백성을 판결하신다.
- 9 주님은 억울한 자들이 피할 요새이시며, 고난받을 때에 피신할 견고한 성입니다.
- ...

12 살인자에게 보복하시는 분께서는 억울하게 죽어간 사람들을 기억하시며.

고난받는 사람의 부르짖음을 모르는 채 하지 않으신다.

...

16 주님은 공정한 심판으로 그 모습 드러내시고,
악한 사람은 자기가 꾀한 일에 스스로 걸려드는구나.

...

18 그러나 가난한 사람이 끝까지 잊혀지는 일은 없으며,
억눌린 자의 꿈도 결코 헛되지 않을 것이다.

19 주님, 일어나십시오.

...

저 이방 나라들을 심판하십시오.(시 9)

하나님이 공정하게 판결하심은 사회적 약자들을 위한 그의 편파적 개입(9, 12, 18 절)에서 드러난다. 시편 10편은 불쌍한 사람이 억눌림을 당하고 가련한 사람이 폭력에 쓰러지는 현실에 개탄하면서도 절망하지 않고 하나님을 의뢰하는 믿음을 다음과 같이 표현한다.

14 주님께서는 학대하는 자의 포악함과 학대받는 자의 억울함을 살피시고

손수 잡아주려 하시니 가련한 사람이 주님께 의지합니다.

주님께서는 일찍부터 고아를 도우시는 분이셨습니다.

...

17 주님, 주님께서는 불쌍한 사람의 소원을 들어주십니다.

그들의 마음을 굳게 하여 주시고, 그들의 부르짖음에 귀 기울여 주십니

다.

18 고아와 억눌린 사람을 변호하여 주시고,

다시는 이 땅에 억압하는 자가 없게 하십니다.(시 10)

시인은 하나님을 학대받는 자의 억울함을 살피시며 불쌍한 사람의 부르짖음에 귀 기울이셔서 그들의 소원을 들어주시며 고아와 억눌린 사람을 변호하여 주시는 분으로 믿고 의지한다고 한다. 시편 146편에는 7절의 ‘미쉬파트’를 ‘정의’/‘공의’로 번역하면서도 ‘재판’ 또는 ‘재판하다’라는 낱말은 하나도 나타나지 않지만 하나님이 실현하시는 사회 정의가 어떤 것인지 구체적으로 잘 예시되었다.

7 억눌린 사람을 위해 정의를 행사하시며

굶주린 사람에게 먹을 것을 주시며

- 감옥에 갇힌 죄수를 석방시켜 주시며
 8 눈먼 사람에게 눈을 뜨게 해주시고
 낮은 곳에 있는 사람을 일으켜 세우시는 분이시다.
 ...
 8 나그네를 지켜 주시고, 고아와 과부를 도와주시지만
 악인의 길은 멸망으로 이끄신다.(시 146)

하나님이 편파적으로 편드는 부류는 억눌린 사람, 굶주린 사람, 감옥에 갇힌 사람, 눈먼 사람, 낮은 곳에 있는 사람, 나그네, 고아, 과부이다. 시편 140편에는 “하나님은 고난받는 사람을 변호해 주시고 가난한 사람에게 공의를 행하시는 분임을 알고 있습니다”(12절)라는, 시편 113편에는 “가난한 사람을 티끌에서 일으키시며 궁핍한 사람을 거름더미에서 들어올리셔서 귀한 이들과 한 자리에 앉게 하시며 백성의 귀한 이들과 함께 앉게 하시고 아이 낳지 못하는 여인조차도 한 집에서 떼떽하게 살게 하시며 많은 아이들을 거느리고 즐거워하는 어머니가 되게 하신다”(7-9절)라는 고백을 찾아볼 수 있다. 여기에 열거된 하나님이 행하시는 모든 일을 한데 묶어서 성격짓는다면 그것은 사회적 약자들을 사회적 불의로부터 해방하시는 일이다. 하나님이 행하시는 일은 인간의 역사에 개입하셔서 사회적 약자들을 편들어서 그들을 구원하시는 것, 그들에게 정의를 실현하시는 것이다. 하나님이 불의한 사회적 관계를 바로 잡으시는 이 일을 다시 하나의 개념으로 뭉뚱그려 표현한다면 그것은 바로 사회 정의의 실현이라 할 것이다. 사회 정의라는 용어는 1840년대에 비로소 주조되어 유행되었다. 사회 정의라는 것은 정의의 개념을 사회적 차원에 적용한 것이다. 그렇지만 사회 정의라는 용어가 사용되지 않았던 시대에는 사회 정의에 대한 논의가 없었던 것이 아니다. 아리스토텔레스의 분배정의(distributive justice)는 사회 정의를 논의한 것이다. 물론 신구약성서에도 사회 정의란 용어는 사용되지 않았지만 사회 정의의 문제가 주요 주제로 등장한다. 구약성서에서 사회 정의를 다루는 데 가장 중요하게 사용되는 낱말은 ‘미쉬파트’이고 그 다음으로는 ‘체다카’/‘체데크’이다.

‘미쉬파트’는 ‘샤파트’라는 동사의 명사형이다. 동사에서 유래한 명사를 행위명사(nomen actionis)라 한다. 행위명사는 일반적으로 두 가지 의미를 가진다. 첫째로 그 동사가 뜻하는 행위를 지칭하고 둘째로는 그러한 행위의 결과를 지칭한다. 예를 들면 ‘구조’(deliverance)라는 행위명사가 의미하는 것은 1) 구조하는 행위(the act of delivering) 2) 구조된 상태(the condition of being delivered, especially rescue from bondage or danger)이다. 위에서 이미 살펴보았듯이 ‘샤파트’라는 동사의 행위 주체는 근원적으로 하나님이시고 이 행위의 대상은 배타적으로 사회적 약자들이었다. 이 행위는 사회적 약자들을 사회적 불의로부터 해방시키는 것이며 이것은 곧 사회 정의를 실현하는 것이었다. 이 ‘샤파트’라는 동사의 명사형인 ‘미쉬파트’는 행위명

사인 경우에 그것이 의미하는 것은 1) 사회적 약자들을 해방하는 그 행위 자체 2) 이 행위의 결과인 해방된 상태이다. 이러한 두 가지 의미를 전체 사회 구조에 비추어서 다른 말로 표현하면 첫 번째의 그 행위는 사회 정의의 실현이고 두 번째의 그 행위의 결과는 사회 정의가 실현된 상태라 할 것이다. ‘미쉬파트’를 우리말 성서에서 ‘공의’ 또는 ‘정의’로 번역하거나 영어 성서에서 주로 justice로 번역하는 경우에는 공의 또는 정의를 실현하는 그 행위를 뜻하기도 하고 그러한 행위의 결과인 공의로움/정의로움 상태를 뜻하기도 한다. 하나님이 이 행위의 주체인 경우에 ‘나의/당신의/그의 미쉬파트’라는 표현은 첫째로는 ‘하나님이 행하시는 공의/정의’를 뜻하고 둘째로는 ‘하나님이 실현해 놓으신 공의로움/정의로움 사회적 관계나 상태’를 뜻한다. ‘미쉬파트’라는 행위명사가 유래된 ‘샤파트’라는 동사가 어원적으로 무엇을 뜻하는지는 확실하게 알려지지 않는 것이다. 페니키아-셈족 언어들에서는 이 동사의 어근을 찾아볼 수 없다. 이 동사의 본래적 의미를 ‘일으켜 세우다/똑바로 세우다’(to set up/to erect)였으리라 추정하기도 한다.²⁴⁾ 그러나 이러한 의미는 그 동사 자체의 어근에서 찾아냈기보다 오히려 ‘정의/공의/재판/판결/법도’ 등등의 의미를 가진 명사형인 ‘미쉬파트’로부터 역으로 추적해 낸 것으로 보는 것이 더 적절할 것이다. 구약성서에서 ‘샤파트’가 ‘구출하다/일으켜 세우다/똑바로 세우다’라는 본래적 의미로 사용된 경우보다 ‘심판하다/판결하다/재판하다’라는 의미로 사용되었다고 보이는 경우가 더 많은 까닭은 무엇인가? 그것은 아마도 ‘샤파트’에 내포된 이중적 의미가 ‘심판하다/판결하다/재판하다’라는 동사에 내포된 이중적 의미에 더 잘 부합되기 때문일 것이다. 구약성서에서 본래적으로 ‘샤파트’는 사회적 약자를 부당한 사회적 억압으로부터 구출하여 올바르게 세우는 것, 즉 사회 정의를 실현하는 것이다. 억울한 사회적 약자의 편을 든다는 것은 필연적으로 사회의 불의한 강자를 꺾는다는 의미를 내포한다. 그러므로 이 동사가 그 척결의 대상인 불의한 강자를 목적으로 채택하는 경우에는 ‘처벌하다/징벌하다/단죄하다’를 뜻할 수 있다. 억울한 약자를 편들고 불의한 강자를 꺾어서 사회 정의를 실현하는 일은 공정한 법질서의 확립을 통해서 이룩될 수 있다고 보는 것이 일반적 통념이다. 성서번역자들도 이러한 일반적 원리에 순응하여 사회 정의의 실현을 뜻하는 ‘샤파트’를 사법적인 판결을 내리는 것을 뜻하는 동사로 바꾸어서 번역하게 되었다. 이 동사의 의미 생성 과정은 정반대이다. 성서는 사법적인 법질서의 확립을 통해서 사회 정의가 실현된다고 보지 않고 사회적 약자를 사회적 불의로부터 해방함으로써 사회 정의가 실현된다고 보았다. 이스라엘의 역사가 그러했다. 하나님이 이스라엘 백성을 이집트의 종살이로부터 해방하여 사회 정의를 실현한 후에 율법이 수여되었다. 이 율법은 이것을 통해서 비로소 사회 정의를 실현하는 수단이 아니라 이미 이룩된 사회 정의를 유지하는 수단이며 그것이 훼손되는 경우에 회복시키는 수단으로 제정되었다. 율법의 원래적 참된 목적은 사회 정의를 수호하는 것이었으며 그러한 의미에서 율법은 원래적

24) Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon, ‘샤파트’ 참조.

으로 ‘미쉬파트’라 일컬어졌다(출 21:1; 15:25하. 또한 출 18:13-27을 참조하라). 사회적 약자를 사회불로부터 해방하여 사회 정의를 실현하라는 하나님의 지상 명령을 시행하는 임무와 기능이 배타적으로 사법 집행자에게 부과되었다고 보는 것은 사회 정의 실현에 대한 성서의 증언을 근본적으로 왜곡하는 것이다.

‘미쉬파트’가 행위명사로서 1) 정의/공의의 실현 2) 실현된 정의/공의의 상태를 뜻하는 경우에 그러한 행위나 상태를 일으킨 주체가 소유격 대명사 또는 이격 명사로 표시된다. 확실히 이러한 범주에 넣을 수 있는 어구를 검토해 보기로 한다.²⁵⁾

<표 2> 참조

여기서 이 ‘미쉬파트’라는 낱말에 붙은 ‘나의’, ‘당신의’, ‘그의’라는 소유격 대명사는 하나님을 가리킨다. ‘주님의’라는 이격 명사는 ‘당신의’라는 소유대명사 또는 ‘여호와’라는 이격 명사를 번역한 말이다. 놀라운 사실은 이 모든 예문들 가운데서 모든 번역본이 똑같은 의미로 번역한 곳을 하나도 찾아볼 수 없다는 것이다. 더욱 놀라운 사실은 ‘미쉬파트’가 동사에서 명사로 만들어진 것이지 성질을 표현하는 형용사에서 명사로 만들어진 것이 아니라는 엄연한 사실을 망각하고 성질을 표현하는 형용사의 명사로 오해한 과오가 발견되는 것이다.²⁶⁾ 시편 36:6은 NIV와 JBE만이 ‘미쉬파트’를 행위명사로서 1) 정의를 실현하는 당신의 행위 또는 2) 당신이 실현하신 정의의 상태라는 뜻으로 *your justice, your saving justice*로 번역했다. 특히 JBE의 *your saving justice*라는 번역은 약자를 구원하는 정의의 행위임을 명확히 나타낸다. ‘당신의 심판/*your judgments/deine Gerichte*’라고 번역한 것은 ‘심판하다/재판하다’의 행위명사로 이해하기는 했으나 그 ‘심판/재판’ 행위가 반드시 사회 정의를 실현하는 것이라는 함의는 들어있지 않다. 시편 48:11은 오직 JBE만이 *your saving justice*로 번역했다. 시편 72:1은 NEB, NRSV, NIV만이 *justice*로 번역했고 나머지는 ‘재판’ 또는 ‘판단력’ 등등으로 번역했다. 시편 97:8은 『공동』과 『새번역』이 ‘미쉬파트’를 성질명사로 곡해하여 번역했고 나머지는 모두 ‘심판’ 또는 ‘재판’으로 번역했다. 시편 105:7은 『공동』과 『새번역』만이 ‘미쉬파트’의 어원적 의미를 ‘다스림’으로 이해하여 번역했고 나머지는 모두 ‘판단/판결/재판’의 의미로 번역했다. 이사야 26:8은 『새번역』과 NEB와 NIV는 ‘율법/*laws*’로, 나머지는 ‘심판/재판/판결

25) Heb는 히브리어 성서를 가리키며 이 어구에 사용된 ‘미쉬파트’라는 낱말이 단수형으로 사용되었는지 복수형으로 사용되었는지를 ()속에 (단), (복)으로 표시했다. ‘개개’는 『개역개정판』, ‘새번’은 『새번역』, ‘가성’은 가톨릭 『성경』, NRS는 NRSV, NAS는 NASB이다. 스페이스 관계로 영어, 독일어의 분절이 원칙대로 되지 못했음을 양해하기 바란다.

26) NEB가 욕 40:8의 ‘나의 미쉬파트’를 *that I am just*로 번역한 것과 『개역한글판』이 ‘나를 불의하다’로 번역한 것이 그 예이다. 『개역개정판』과 가톨릭 『성경』이 ‘나의 공의’라고 옳게 번역했지만 이 ‘공의’를 행위명사로 이해하지 못하고 추상명사로 이해하는 사람은 NEB의 과오에 빠진다. 시 36:6의 번역에서 『공동』이 ‘당신의 공평하심’, 『새번역』이 ‘주님의 공평하심’, 가톨릭 『성경』의 ‘당신의 공평’도 앞에 지적한 NEB의 과오와 동일한 것이다.

/judgment/Gericht'로 번역했다. 시편 26:9는 『공동』과 NEB만이 '법/laws'로 번역했다. 시편 51:4는 '정의'와 유사한 의미로 가장 많이 번역된 구절이다. 『개역한글판』과 『개역개정판』은 '공의'로, 『새번역』은 '의'로, NRSV, NASB, NIV, JBE는 'justice'로 번역했다. 가톨릭 『성경』의 '공정'은 추상명사로 곡해되기 쉽다. 이에 반해서 『공동』은 '법'으로, AV와 AEB는 judgement로, ZB는 Wahrheit로 번역했다. 예레미야 5:4, 5는 거의 모두 '법/law/ordinance/requirement'로 번역했는데 AV와 ZB는 'judgement/Recht'로 번역했고 JBE는 특이하게 'the ruling of their God'로 번역했다. 스바냐 3:5는 『개역한글판』과 『개역개정판』이 '공의'로, NASB와 NIV가 'justice'로 번역했고 『새번역』은 『공동』의 '바른 판결'과 독자적인 '공의'를 사용하여 중복 번역하는 과오를 범했다.

이 '미쉬파트'라는 행위명사에 붙은 소유격 대명사가 행위의 주체가 아니라 행위의 대상을 가리키는 경우가 있다. 이 어구의 의미를 올바르게 파악하고 올바르게 번역하기는 매우 어렵다. 이 어구의 의미를 올바르게 이해하기 위해서는 다음 몇 가지 선행 조건이 갖추어져야 한다. 으뜸으로 중요한 것은 여기에 사용된 '미쉬파트'가 행위명사라는 사실을 철저히 인식하는 것이다. 그 다음으로 중요한 것은 여기에 사용된 소유격 대명사는 행위의 주체를 가리키는 것이 아니라 행위의 대상을 가리킨다는 사실을 명심하는 것이다. 행위의 주체를 가리키는 이격을 '주어적 이격'(genitivus subjectivus)이라 하고 행위의 대상을 가리키는 이격을 '목적어적 이격'(genitivus objectivus)이라 한다. '나의 구원'이라는 어구에서 '나'는 문맥에 따라서 구원이라는 행위명사의 주체로도 이해될 수 있고 객체로도 이해될 수 있다. 만일 객체라면 '나의 구원'은 '나를 구원하는 사건/행위' 또는 '나에게 베풀어진/나를 위해서 이루어진 구원'을 뜻한다. '미쉬파트'라는 행위명사에 접속된 소유격 대명사나 이격 명사가 인간적 존재를 가리키는 경우에는 예외 없이 목적어적 이격으로 받아들여야 한다는 사실이 중요하다. 셋째로 중요한 것은 이 소유격 대명사가 이 행위명사의 수혜자인지 징벌 대상인지를 올바르게 판정하는 것이다.

아래 도표를 보면 위의 도표에서 확인한 것과 이 어구를 모든 번역본들이 꼭 같이 일치된 의미로 번역한 것이 하나도 없다는 놀라운 사실을 발견한다.

<표 3> 참조.

<표 3>에서 맨 먼저 지적해야 할 사항은 '미쉬파트'라는 행위명사를 성질의 추상명사로 곡해해서 번역한 사례이다. 성질을 나타내는 추상명사에 접속된 이격은 주어적 이격을 뜻한다. 『개역개정판』과 『공동』이 욕기 27:2의 번역에서 '나의 정당함', '나의 옳음'으로, 『공동』이 시편 9:4와 17:2의 번역에서 '나에게 죄없다 판단', '너는 죄없다 판단'으로, 『새번역』이 시편 17:2의 번역에서 '너는 죄없다고 판결'로 번역한 것은 '미쉬파트'를 성질의 추상명사로 곡해했기 때문이다. ZB가 시편 37:6

에서 *deine Gerechtigkeit*로 번역한 것도 이러한 오해를 불러일으키기 쉽다. 에스겔 16:38; 23:45; 호세아 6:5; 스바냐 3:15는 ‘미쉬파트’의 수혜자가 아니라 피징벌자를 겨냥하여 내리는 선언이다. 『개역한글판』과 『개역개정판』이 ‘너의 형벌’, ‘네 형벌’로, NRSV와 NASB가 *the(His) judgements against you*로 번역한 것은 의미의 정곡을 찌른 것이다. NIV의 *your punishment*라는 번역은 문맥상으로 숙고해 보아야만 목적어적 2격으로 이해된다. 그러나 『새번역』의 ‘징벌’과 『가성』의 ‘너에게 내리신 판결’이 누구에게 내리신 징벌인지, 이 판결이 ‘너’라고 지칭된 대상에게 유리한 것인지 불리한 것인지 명확하게 표현하지 못한다. NEB와 ZB가 *your adversaries*와 *deine Widersacher*로 번역한 것은 원문을 곡해한 왜곡된 번역이다. 호세아 6:5의 ‘너의 미쉬파트’는 하나님의 입에서 나온 말씀이고 ‘너의’는 목적어적 2격으로 ‘미쉬파트’의 대상이며 이 대상은 ‘미쉬파트’의 수혜자를 뜻하는 것이 아니라 피징벌자를 뜻한다. 이러한 복합적인 모든 의미를 짧은 어구로 번역하기가 매우 어렵다. AV, NRSV, NASB, NIV가 *thy judgements, your judgements, the judgments on you, your judgment*로 번역한 것은 그것 자체만으로는 *you*가 *judgment*의 수혜자인지 피징벌자인지 알른 떠오르지 않는다. 그래서 『개역』, 『개역개정』, 『새번역』, 『성경』, JBE, ZB는 2인칭 소유격 대명사를 1인칭 소유격 대명사로 바꾸어서 ‘내 심판/나의 심판 /*my sentence/mein Recht*’로 각각 번역했다. 이렇게 하여 이 ‘미쉬파트’의 주체가 하나님임을 명확히 했다. 『공동』과 NEB는 이 구절의 번역을 간과하고 넘어갔다.

이 어구가 사용된 예문의 거의 모두는 2격 대명사나 명사로 표시된 대상을 이 ‘미쉬파트’의 수혜자로 기술한다. ‘미쉬파트’가 사회 정의의 실현이라는 지향점에 정위된 행위이기 때문에 여기에 사용된 ‘미쉬파트’라는 용어의 의미는 필수적으로 사회 정의의 실현과 관련된 어떤 것으로 규정되어야 한다. 이 경우의 ‘미쉬파트’의 의미를 세 부류로 대별할 수 있다. 첫째는 당사자에게 돌려져야 할 정당한 몫으로서의 ‘권리’를 뜻한다. 둘째는 당사자에게 건네주는 권리 회복, 정당한 처우, 정의 실현, 신원(伸冤) 등등을 뜻한다. 셋째는 첫째와 둘째 문제를 해결과 관련된 정당한 쟁의, 송사, 재판, 민원(民願) 사건, 사연, 사정(事情), 형편 등등을 뜻한다. 이러한 의미 분류는 색동저고리의 색동처럼 선명하게 구별되는 것이 아니고 동일한 구절이라도 여러 번역본들이 이렇게 저렇게 상이하게 이해한 경우가 거의 대다수이다. 이러한 의미 분류는 번역의 정확도를 측정하는 척도로 이용할 것이 아니고 원문의 정확한 의미를 분석하는 데 유용한 하나의 관점으로 채택하는 것이 유리할 것이다. 신명기 21:17은 모든 번역이 ‘권리’라는 뜻으로 번역했다. 민수기 27:5는 모든 번역이 셋째 의미로 번역했다. 열왕기상 8:19, 59; 역대하 6:35, 39; 예레미야애가 3:59는 번역본의 대다수가 셋째 의미로 번역했지만 주로 NEB와 ZB는 *justice*(정의), *das Recht*(권리)로 각각 번역했다. 시편 17:2; 35:23; 37:6; 140:12; 146:7은 번역본의 다수가 둘째 의미로 번역했다. 이 세 가지 의미는 서로 단절된 것이 아니라 서로 연관되어 있기 때문에 어느 한 구절을 이렇게 저렇게 서로 다르게 번역하더라도 전체적 의미는 동

일하며 다만 강조점이 다르게 부각될 따름이다. 첫째 것은 사회 정의의 실현이 각자에게 부여할 가치의 목표치이며 둘째 것은 사회 정의를 실현하는 데 필요한 구체적 절차이며 셋째 것은 사회 정의 문제가 야기되는 바탕, 출발점, 제도적 틀거지이다.

6. ‘하나님의 의’(1): 구약성서에 표현된 하나님의 구원 행위

‘구원’(救援, salvation)을 뜻하는 히브리어 낱말은 ‘예슈아’(יְשׁוּעָה)인데 이것은 ‘구원하다’(יָשַׁע)라는 동사에서 파생된 행위명사(nomen actionis)이다. 구약성서에서 ‘야샤아’라는 동사는 184회 사용되었고 ‘예슈아’라는 명사는 78회 사용되었다. ‘예슈아’는 행위명사로서 1) 구원 행위 2) 구원 사건 또는 구원 상태를 뜻한다. 성서가 증언하는 이 구원 행위 또는 구원 사건의 주체는 배타적으로 하나님이다. 이 행위명사의 주체가 하나님임을 표시하는 방법은 이 명사에 ‘하나님의’라는 2격 어구를 붙이거나(2회), ‘당신의’(your)/‘그의’(his)/‘나의’(my)라는 소유격 인칭대명사를 붙여서 표시한 것이 각각 14회, 6회, 5회이다. 그리고 하나님께서 구원을 주신다 또는 하나님이 주시는 구원이라는 식으로 서술적으로 표현한 것이 16회이다. 그런데 이 소유격 대명사가 사람을 지칭하는 경우에는 구원의 대상을 가리킨다. 이 경우에 ‘나의 구원’(my salvation)은 ‘나를 구원하는 구원행위/사건’을 뜻하는데 이러한 용례가 12회이며 ‘너희의 구원’(your salvation)이 1회, ‘우리의 구원’(our salvation)이 1회, ‘그녀의 구원’(her salavation)이 1회, ‘...를 위한 구원’(salvations for...)이 3회이다.

그런데 주석학적으로 또는 성서 번역상으로 특별히 주의해야 할 사항은 구약성서에서는 ‘체데크’와 ‘체다카’라는 낱말이 하나님의 구원 행위 또는 구원 사건을 지칭하는 데 사용된 경우가 많다는 것이다. 구약성서 전체에서 ‘체데크’는 119회, ‘체다카’는 157회 사용되었다. ‘체데크’는 남성명사이고 ‘체다카’는 여성명사인데 그들 사이의 의미상의 차이는 없다. 이 두 명사는 206회 사용된 ‘차디크’(צַדִּיק, 의로운/정의로운/옳은/올바른/righteous/just)라는 형용사의 명사로 사용된 경우에는 추상명사인데 이것은 어떤 인격체의 윤리적 속성을 서술하는 ‘의로움’(righteousness)을 뜻하거나 사회적 관계의 가치를 지칭하는 ‘정의’(justice) 또는 ‘정의로운 것’(what is just)을 뜻한다. 추상명사로 사용된 용례는 지금의 우리의 논의에서 배제된다. 우리의 주의가 특별히 요구되는 것은 ‘체데크’/‘체다카’가 행위명사로 사용된 용례이다. 행위명사는 동사에서 명사화 한 것이다. 행위명사로서의 ‘체데크’/‘체다카’의 바탕이 되는 동사는 ‘차다크’(צָדַק)인데 41회 사용되었다. 이 가운데서 자동사적 의미로 사용된 경우가 26회이고 15회는 타동사로 사용되었다. 자동사의 기능과 타동사의 기능의 차이를 철저히 인식해야 한다. 자동사의 동작은 행위 주체의 몸에서 분리되지 않는다. 예를 들어 “그는 달린다.”(He runs.)와 “그녀는 미소짓는다.”(She smiles.)

라는 자동사 문장에서 달리는 동작과 미소짓는 동작은 주어인 그와 그녀의 몸에서 분리될 수 없다. 이 자동사를 명사(=행위명사)로 만들어서 ‘그의 달리기’(his running/race)와 ‘그녀의 미소’(her smile)라고 표현하는 경우에도 ‘달리기’와 ‘미소’는 그와 그녀의 몸에서 분리되어 생긴 어떤 동작이 아니다. 이와 달리 타동사는 행위 주체가 일으키는 동작이 어떤 대상(=목적어)에게 영향을 미치는 것이기 때문에 그 동작은 주체의 몸에서 분리되어 주체 외부에 존재하는 어떤 객체에게 가해지는 행위를 연출한다. 예를 들어, “하나님은 세상을 창조하셨다.”(God created the world.)와 “그는 책을 한 권 저술했다.”(He wrote a book.)라는 문장에서 ‘창조하다’와 ‘저술하다’라는 동작은 행위의 주체인 하나님과 그 사람의 몸과 각각 분리되어서 ‘세상’과 ‘책’이라는 대상과 관련해서 실연(實演)되었다. 이 타동사를 행위명사로 변형하여 ‘하나님의 창조’(God’s creation), ‘그의 쓰기’(his writing)라고 표현하는 경우에는 1) 하나님의 창조 행위(God’s act of creating), 그의 글 쓰는 행위(his act of writing)를 뜻하기도 하고 2) 그 행위의 결과물인 창조물(=피조물), 저작품(=저서)을 뜻하기도 한다.

동사의 행위명사로 사용된 ‘체데크’/‘체다카’의 의미를 올바르게 파악하기 위해서는 ‘차다크’라는 동사가 타동사(Piel과 Hiphel)로 사용된 경우의 의미를 올바르게 파악해야 한다. 이 동사의 의미 이해를 방해하는 커다란 장애물이 가로놓여 있다. 그것은 ‘차다크’(의로운, righteous)이라는 형용사이다. 대다수의 주석가와 번역자는 ‘차다크’라는 동사가 ‘차디크’라는 형용사와 어근(語根)을 공유하기 때문에 동사의 의미를 윤리적 속성을 뜻하는 ‘의로운’이라는 의미와 결합시켜서 규정하려는 과오에 빠지게 된다. 이렇게 하여 이 동사의 의미를 ‘의롭다고 선언하다’(gerecht erklären/sprechen), ‘의롭게 만들다’(gerecht machen)라고 규정하는데 이 경우에 ‘의롭다’ 또는 ‘의롭게’라는 개념이 뜻하는 것은 목적어로 등장한 사람의 윤리적 속성이 의롭다고 판정하거나 윤리적 속성을 의롭게 변화시키는 것이라고 오해하기 마련이다. 이 타동사가 대상자의 윤리적 속성에 대하여 이러저러한 판정을 내리거나 간섭하는 것이라는 오해를 방지하는 한 가지 좋은 장치가 마련되어 있다. 그것은 이 타동사를 윤리적 용어가 아니라 법정적 용어(法廷的 用語, forensic term)라고 규정한 것이다. 소송 사건에서 재판관은 소송 당사자의 어느 한 편에게 승소 판결을 내리거나 그 반대자에게 패소 판결을 내린다. 어느 한 편에게 승소 판결을 내린다는 것은 그 당사자의 윤리적 속성에 대하여 옳다는 판정을 내리는 것이 아니라 당사자가 휘말려 있는 소송 사건을 바로 잡아 주는 것이다. 즉 억울하게, 부당하게 피해를 당한 사람의 권리나 명예를 회복시켜 주는 것이다. 윤리적 용어와 법정적 용어의 차이를 철저히 이해하지 않으면 안 된다. 윤리적 용어는 의사와 환자 사이의 관계에 비유해서 설명할 수 있다. 의사는 환자를 진료실에 데리고 들어가서 그의 건강 상태가 양호하다는 건강진단서를 발부해 주거나 이상(異狀)이 있는 건강 상태를 치유하여 정상 상태로 변화시켜 준다. 의사와 환자 사이에 진행되는 이러한 일은 의사와

환자 두 사람 관계에서만 일어난다. 이와 달리 재판관이 법정에서 행하는 판결 행위는 한 편으로 재판관과 다른 한 편으로 소송 당사자 두 사람 사이에서 일어나는 일이 아니다. 소송 사건에는 원고와 피고가 있다. 소송 사건이라는 것은 원고와 피고 양자 사이에서 얽힌 싸움이다. 재판이라는 것은 재판관이 중립적인 공정한 입장에서 이 양자 사이에 개입하여 시비(是非)를 가려서 판결을 선고하는 법적 행위이다. 공정한 재판은 사회적 약자이기 때문에 강자에게 부당하게 삶의 권리를 침해당하는 사람에게 그의 권리를 회복시켜 준다. 그러므로 법정적 판결 행위는 억울한 사회적 약자들을 불의한 권리 침해로부터 구출하는 구원 행위이다. 그렇지만 이 법정적 판결 행위를 하나님께 적용하는 경우에는 비유적으로 사용된다는 사실을 명심해야 한다. 왜냐하면 그것은 하나님이 일으키시는 구원 사건은 반드시 법정적 판결 사건을 통해서 행해지는 것이 아니라 마치 법정에서 공정한 재판관이 억울하게 당하는 약자의 편을 들 듯이 하나님은 언제나 모든 역사 현장에서 억울한 약자의 편을 드시는 분이라는 사실을 부각하려는 것이기 때문이다.

법정적 용어로 사용된 ‘차다크’라는 동사의 용례는 다음과 같다.

<표 4> 참조.

<표 4>의 예문들 가운데서 마지막 세 구절을 제외한 모든 구절들은 직접적으로 소송 사건의 판결 문제를 언급하거나 어떤 일을 간접적으로 소송 사건에 유비해서 진술한 것이다. 재판정에서 사용되는 전문용어를 법정적 용어라 한다. 그런데 번역어로 자주 사용된 ‘의롭다 하다’, ‘의롭게 하다’, ‘의’ ‘의로운’, ‘공의’, ‘악인’, ‘의인’, ‘justify’, ‘acquit’, ‘righteousness’ ‘gerecht’ 등등의 낱말은 법정에서 통용되는 용어가 아니다. ‘차다크’(주로 Hiphil형으로 사용되고 Piel형으로 몇 번 사용됨)는 법정적 용어로 사용되었는데 그것을 ‘의롭다 하다’, ‘의롭게 하다’, ‘justify’, ‘gerecht sprechen/machen’ 따위의 비법정적 용어로 번역하는 경우에는 소송 당사자의 윤리적 속성에 대하여 의롭다는 판정을 내리거나 그의 윤리적 속성을 의롭게 변화시켜 준다는 것을 뜻한다고 곡해하기 쉽다. ‘의롭다 하다’, ‘justify’, ‘acquit’ 등등의 낱말보다도 ‘무죄를 선고하다’, ‘공정한 판결을 내리다’, ‘권리를 찾아주다’, ‘to vindicate’, ‘to do one justice’, ‘jemandem das Recht zu geben’ 등등의 낱말이 법정의 판결 내용을 더 잘 표현할 것이다.

위의 예문에서 출애굽기 23:7; 신명기 25:1; 열왕기상 8:32//역대하 6:23; 잠언 17:15는 부정한 재판을 규탄하고 공정한 재판을 촉구하는 보편타당한 일반적인 교훈이다. 여기에는 재판에 대한 배타적인 특수한 성서적 내용은 없다. 여기에는 소송 당사자들을 의인과 악인 또는 죄 없는 사람과 죄 있는 사람으로 분류하고 의인 또는 죄 없는 사람에게 승소 판결을 내리고 악인 또는 죄 있는 사람을 단죄하여 처벌하는 공정한 재판을 해야 한다고 한다. 이것은 성서의 특수한 가르침이 아니라 보편타당

한 일반적 진리에 속하는 것이다. 이와 달리 시편 82:3-4에는 성서가 요구하는 공정한 재판이 무엇인지에 대한 특수한 가르침이 들어 있다. 여기에는 가난한 사람, 고아, 가련한 사람, 궁핍한 사람, 약한 사람이 재판을 통해서 보호받아야 할 대상으로 지목되었다. 이들은 악인으로 지칭된 사람들과 대립 관계에 놓여 있는 사람들이다. 이들에게 공정한 판결을 내린다는 것은 엄정한 심사에 의거하여 이들의 죄 유무를 밝히는 것이 아니라 이들의 본래적 삶의 권리를 회복해 주는 것이다. 이들은 사회적 약자들이며 그 때문에 사회적 강자들에게 피해를 당하는 사람들이다. 이들의 권리를 회복해 준다는 것은, 4절에 명백히 표현했듯이, 이들을 구해 주는 일, 이들을 악인의 손에서 구출하는 일이다. 그러므로 ‘차다크’라는 동사를 수행하는 행위는 곧 구원을 행하는 행위인 셈이다. 그러면 성서가 우리에게 이러한 사회적 약자들에 대하여 행하도록 명령하는 것은 재판관의 자격으로 소송 사건의 판결 절차를 통하여 그들을 옹호하라는 것인가? 그럴 수 없다. 사회적 약자들은 오직 소송 사건에 연루되었을 경우에만 옹호의 대상이 되어야 하고 그렇지 않은 경우에는 무관심에 방치해 두어도 되는 존재일 수 없다. 사회적 약자들이 존재한다는 것 자체가 그 사회가 건강하지 못하다는 징표이다. 이러한 사회적 약자들을 구원함으로써 사회적 병폐를 척결하는 일은 사회 윤리의 알파와 오메가이다. 이 관제를 법정적인 판결 행위에 빚대어서 제시한 것은 이 일의 성격을 선명하게 부각시키려 함이지 이 과업이 오직 재판관의 판결 행위를 통해서만 성취된다는 사실을 주장하려 함이 아니다. 여기서는 이 사회적 약자들의 윤리성 문제나 약자로 전락한 책임의 소재 문제 따위는 관심의 맨 끝자락에 놓여 있을 따름이다. 불평등과 차별이 존재한다는 것은 인간 사회의 가장 큰 수치이며 이 문제를 해결하는 것이 인간에게 맡겨진 으뜸되는 가장 엄숙한 사명이다. 성서의 가르침도 이렇하다.

이사야 50:8은 하나님께서 사회적 약자들을 위하여 무슨 일을 하시는지를 재판 행위에 빚대어서 명확하게 진술한다. 여기서 ‘우리’라고 지칭된 사람들은 사회적 강자 또는 다수로부터 비방을 당하고 있는 처지에 놓여 있는 사람들이다. 비유하자면 이들은 소송 사건에 피의자로 고발을 당한 신세와 같다. ‘우리’가 이러한 불리한 약조건하에 처해 있지마는 우리 곁에서 우리를 편들어서 우리의 권리를 옹호해 주시는 분이 바로 하나님이기 때문에 겁낼 것이 없다고 예언자 이사야는 고백한다. ‘우리를 의롭다 하신다’는 것은 ‘우리의 편을 들어주신다’, ‘우리를 지지/옹호해 주신다’는 뜻이며 다른 말로 바꾸어서 표현하면 ‘우리를 구원해 주신다’이다. 이 구절은 하나님의 칭의 사건은 곧 하나님의 구원 사건임을 가장 단적으로 예시해 준다.

이사야 53:11과 다니엘 12:3에는 ‘차다크’라는 동사가 사용되었지만 법정적인 소송 사건을 진술한 것이 아니다. 그렇지만 시편 82:3-4를 근거로 해서 우리는 법정적인 판결 행위가 사회적 약자들에게 권리를 회복해 주는 일이고 그들을 구원하는 일이고 그들을 악인의 손에서 구출하는 일이라는 사실을 알게 되었다. 이러한 통찰을 이 두 구절에 적용한다면 이들이 수행하는 일이 많은 사람에게 미치는 구원 행위,

구원 사건이라 할 수 있을 것이다.

‘차다크’라는 타동사가 명사화 된 것은 행위명사이다. 하나님을 가리키는 이격 명사나 대명사의 소유격이 이 행위명사에 연결된 것을 주어적 2격(*gen. subjectivus*) 또는 작자적 2격(*gen. auctoris*)이라 한다. 행위명사는 행위를 지칭하기도 하고 행위의 결과물을 지칭하기도 하는데 행위의 결과물을 지칭하는 행위명사에 연결된 2격 명사 또는 대명사의 소유격은 작자적 2격이라 한다. ‘체데크’/‘체다카’에 하나님을 지칭하는 2격 명사가 연결되거나 대명사의 소유격이 연결된 어구의 본래적 의미가 무엇이었는지를 보여주는 가장 명확하고도, 전승사적으로 가장 오래된 용례를 다행스럽게도 드보라의 노래의 한 구절에서 찾아볼 수 있다. 이 노래의 가사는 사사기 5장에 실려 있는데 11절 상반에 ‘치드코트 야웨’(חַדְקוֹת יְהוָה)라는 어구가 나온다. ‘치드코트’는 ‘체다카’라는 행위명사의 복수형이고 ‘야웨’는 2격 명사이니까 이 두 낱말을 합치면 ‘야웨의 치드코트’이다, 우리말 개역성경식으로 ‘야웨’를 ‘여호와’로 발음한다면 ‘여호와의 치드코트’이다. ‘야웨’ 또는 ‘여호와’라는 이름 사용을 피해서 뜻으로 우리말로 옮기면 ‘하나님의 치드코트’ 또는 ‘주님의 치드코트’이다. 드보라의 노래는 여 사사 드보라가 이스라엘 백성을 침략하는 야빈의 군대를 물리치고 난 후에 이스라엘 백성에게 베푸신 하나님의 구원하시는 도움을 칭송하는 것이다. 여기에 사용된 ‘체다카’라는 명사는 ‘차다크’(=의로운)라는 형용사가 명사화 된 추상명사(‘의로우’)을 뜻하는 것이 아니다. 왜냐하면 이 가사의 내용은 하나님의 속성의 의로우심을 찬양하는 것이 아니라 하나님이 이스라엘 백성에게 일으키신 구원 사건, 그들에게 베푸신 도움을 구체적으로 열거하면서 찬양하는 것이기 때문이다. 그리고 속성을 뜻하는 추상명사는 복수형으로 사용될 수 없다. 여기에 사용된 ‘체다카’는 행위명사이다. 그것은 하나님이 이스라엘을 위하여 행하신 구원 행위 또는 하나님이 이스라엘 백성에게 일으키신 구원 사건을 뜻한다. ‘살인’이라는 행위명사는 주체의 행위 자체에 초점을 맞추면 살인 행위로 드러나고, 일어난 결과에 초점을 맞추면 살인 사건으로 드러나는 것처럼 ‘하나님의 체다카’는 하나님의 구원 행위라 할 수도 있고 하나님의 구원 사건이라 할 수도 있다. 세계의 거의 모든 성서 번역본은 이것을 행위명사로 옮겨 이해하고 적절하게 그러한 뜻을 살려서 번역했다.²⁷⁾

- ‘여호와의 의로우신 일’(개역)
- ‘여호와의 공의로우신 일’(개역개정)
- ‘야웨의 승리’(공동)
- ‘주님의 의로운 업적’(새번역, 성경)
- ‘耶和華公義的作為’(한문 성경)
- ‘主の 救い’(일본어 성서)

27) GNB는 Good News Bible, EIN은 Einheitsübersetzung(=독일어 공동번역 성서), LXX은 70인역 그리스어 성서이다.

- ‘the righteous acts of the Lord’(AV, NIV)
- ‘he victories of the Lord’(NEB)
- ‘the Lord's victories’(GNB)
- ‘the triumphs of the Lord’(NRSV, Living Bible)
- ‘the righteous deeds of the Lord’(NASB)
- ‘die Heilstaten des Herrn’(ZB)
- ‘die rettende Taten des Herrn’(EIN)
- ‘δικαιοσυνας’(=δικαιοσυνη의 복수형)(LXX)

이상의 모든 번역본들이 ‘체다카’를 행위명사로 이해하고 그러한 뜻으로 번역했지 성질을 표현하는 추상명사로 번역하지 아니한 것은 훌륭한 일이다. 유일한 예외는 ‘ie Gerechtigkeit des Herrn’으로 번역한 루터 성서인데 Gerechtigkeit는 추상명사로 꼭해하도록 오도한다고 볼 수 있다. ‘하나님의 체다카’라는 어구를 행위명사로 올바르게 번역한 또 다른 하나의 사례는 사무엘상 12:7에서 찾아볼 수 있다. 이것은 출애굽 과정에서 이스라엘 조상들에게 행하신 하나님의 구원 행위를 사무엘이 열거하면서 이스라엘 백성을 꾸짖은 연설의 한 토막이다.

- “צְדָקוֹת יְהוָה”(=‘야웨의 치드코트[‘체다카’의 복수형]’(히브리어 성서)
- “여호와께서 너희와 너희 열조에게 행하신 모든 의로운 일에 대하여 내가 여호와 앞에서 너희와 담론하리라”(개역)
- “여호와께서 너희와 너희 조상들에게 행하신 모든 공의로운 일에 대하여 내가 여호와 앞에서 너희와 담론하리라”(개역개정)
- “내가 야훼께서 너희와 너희 조상들에게 해주신 고마운 일을 낱낱이 들어 야훼 앞에서 너희와 따질 일이 있다.”(공동)
- “내가, 주님께서 당신들과 당신들의 조상을 구원하려고 하신 그 의로운 일을 주님 앞에서 증거로 제시하고자 합니다.”(새번역)
- “내가 주님께서 여러분과 여러분의 조상들에게 베푸신 의로운 업적을 모두 들어, 주님 앞에서 여러분과 시비를 가려야겠소.”(성경)
- “一切公義的事”(한문성경)
- “救いの 禦業”(일본어성서)
- “I may reason with you before the Lord of all the righteous acts of the Lord, which he did to you and to your fathers.”(AV)
- “and here in the presence of the Lord I will put the case against you and recite all the victories which he has won for you and for your fathers.”(NEB)
- “so that I may enter into judgment with you before the Lord, and I will declare to you all the saving deeds of the Lord that he performed for you and for your fathers.”(NRSV)

“that I may plead with you before the Lord concerning all the righteous acts of the Lord which He did for you and your fathers.”(NASB)

“because I am going to confront you with evidence before the Lord as to all the righteous acts performed by the Lord for you and your fathers.”(NIV)

“while I plead with you before Yahweh and remind you of all the saving acts which he has done for you and your fathers.”(JBE)

“as I remind you of all the good things he has done for you and your fathers.”(LB)

“I will accuse you before the Lord by reminding you of all the mighty actions the Lord did to save you and your fathers.”(GNB)

“dass ich mit euch rechte vor dem Herrn und euch vorhalte alle Wohltaten des Herrn, die er euch und euren Vätern erwiesen hat.”(ZB, EIN)

“dass ich mit euch rechte vor dem Herrn wegen aller Wohltaten des Herrn , die er an euch und euren Vätern getan hat.”(Luther)

“την πασαν δικαιοσυνην κυριου”(LXX)

위의 모든 번역본들 가운데서 70인역 그리스어 성서만 예외로 하고 모두 ‘치르크트’를 행위명사로 옳게 번역했다. 놀라운 것은 루터 번역본도 여기서는 Wohltaten (선행들)이라는 행위명사로 번역했다는 사실이다. 아마도 여기에 “여호와께서 행하신”이라는 형용사절이 연결되어 있었기 때문에 그렇게 번역해야 했을 것이다. 행위명사로 번역하되 NRSV, JBE, GNB, 일본어 성서는 각각 과감하게 ‘의로운’이라는 형용사를 덧붙이는 대신에 ‘all the saving deeds’, Living Bible, ‘all the saving acts’, ‘all the mighty actions’, ‘救いの 禦業’으로 번역했고, 『공동』, NEB, GNB는 ‘고마운 일’, ‘all the victories’, ‘all the mighty actions’로 번역했고, 독일어 번역본인 ZB, EIN, Luther 성서는 똑 같이 ‘alle Wohltaten’으로 번역했다. 나머지는 모두 ‘의로운’, ‘공의로운’, ‘righteous’라는 형용사를 덧붙였다. 이것은 아마도 ‘치르크트’라는 낱말의 어간에 들어 있는 ‘차디크’라는 형용사의 의미를 과감하게 뿌리칠 수 없었기 때문일 것이다.

미가 6:5의 여호와의 ‘체다카’(복수형)도 명백하게 행위명사이다. 『개역』은 ‘나 여호와와의 의롭게 행한 것’, 『개역개정』은 ‘여호와가 공의롭게 행한 일’, 『새번역』은 ‘나 주가 너희를 구원하려고 행한 일’, ‘주님의 구원 업적’, NEB는 ‘triumph of the Lord’, NRSV는 ‘the saving acts of the Lord’, NASB와 NIV는 ‘the righteous acts of the Lord’, ZB는 ‘die Wohltaten des Herrn’, EIN은 ‘die rettenden Taten des Herrn’으로 각각 번역했다. 『공동』은 추상명사로 잘못 이해했기 때문에 “이 야웨에겐 아무 잘못이 없다는 것을 모르겠느냐?” 라는 오역을 할 수밖에 없었다.

시편 103:6의 ‘체다카’(복수형)도 확실히 행위명사이다. 그것은 ‘행하다’라는 동사의 목적어로서 행함의 결과로 생긴 결과물이다(He built a house.라는 문장에서 a house는 ‘짓다’의 동사의 결과로 생긴 결과물이다).

“여호와께서 의로운 일을 행하시며 압박 당하는 모든 자를 위하여 판단하시는데도다.”(개역)

“여호와께서 공의로운 일을 행하시며 억압 당하는 모든 자를 위하여 심판하시는데도다.”(개역개정)

“야훼께서는 정의를 펴시고 모든 억눌린 자들의 권리를 찾아주신다.”(공동)

“주님은 공의를 세우시며 억눌린 모든 사람의 권리를 변호하신다.”(새번역)

“주님께서 정의를 실천하시고 억눌린 이들 모두에게 공정을 베푸신다.”(성경)

우리말 성경 가운데서 『개역』과 『개역개정』이 이 ‘체다카’를 행위명사로 번역할 수 있었다는 것은 놀라운 일이다. 후대에 나온 나머지 세 번역본의 번역은 오히려 후퇴했다. 그러나 이 셋은 두 번째 동사를 번역하는 데 있어서는 『개역』과 『개역개정』의 단점을 과감하게 극복했다. 영역본 성경 가운데서는 오직 NASB만이 행위명사(righteous deeds)로 번역했으며 독일어 번역본 가운데서는 ZB와 EIN만이 행위명사(Taten des Heils)로 번역했다.

시편 11:7의 ‘체다카’(복수형)도 행위명사로 번역해야 한다. 놀랍게도 우리말 성경의 다섯 종류 모두가 이것을 행위명사(의로운 일, 공의로운 일, 옳은 일, 정의로운 일, 의로운 일들)로 번역했다. 영역본 가운데서는 NEB(just dealing), NRSV(righteous deeds), GNB(good deeds)가 행위명사로 번역했으며 유감스럽게도 NASB는 여기서는 추상명사로 번역했다. 독일어 성경 가운데서는 오직 EIN만이 행위명사(gerechte Taten)로 번역했고 유감스럽게도 ZB가 여기서는 추상명사(Gerechtigkeit)로 번역했다.

히브리어 성서에는 ‘하나님의 체다카/체데크’라는 어구가 ‘하나님의 구원’이라는 어구가 병행대구(parallelismus membrorum) 속에 표현되어 있는 경우가 많이 있다. 이러한 병행대구는 동일한 의미를 반복해서 진술하는 표현법이기 때문에 ‘하나님의 체다카/체데크’는 곧 ‘하나님의 구원’을 의미한다는 것을 알 수 있다.

사 46:13

“나의 체다카(צדקתי) - 나의 구원(תשועתי)”(히브리어 성서)

“내가 나의 의를 가깝게 할 것인즉 상거가 멀지 아니하니 나의 구원이 지체치 아니할 것이라”(개역)

“내가 나의 공의를 가깝게 할 것인즉 그것이 멀지 아니하나니 나의 구원이 지체치 아니할 것이라”(개역개정)

“나는 내 의로움을 가까이 가져왔다. 그것은 멀리 있지 않다. 나의 구원은 지체치 않는다.”(성경)

“我的公義 - 我的救恩”(한문성경)

“わたしの 恵みの 業 - 救い”(일본어성서)

“my righteousness - my salvation”(AV, NASB, NIV)

“my victory - my deliverance”(NEB)

“my deliverance - my salvation”(NRSV)

“my deliverance - to save you”(Living Bible)

“my justice - my salvation”(JBE)

“mein Heil - meine Rettung”(ZB)

“das Heil - meine Hilfe”(EIN)

“meine Gerechtigkeit - mein Heil”(Luther)

사 51:8 // 51:6

“나의 체다카(תְּדַכָּא) - 나의 구원(יְשׁוּעָא)”(히브리어성서)

“나의 의는 영원히 있겠고 나의 구원은 세세에 미치리라”(개역, 새번역)

“나의 공의는 영원히 있겠고 나의 구원은 세세에 미치리라”(개역개정)

“내가 세울 정의는 영원히 있고 내가 베풀 구원은 대대에 미친다.”(공동)

“나의 의로움은 영원히 있고 나의 구원은 대대에 미치리라.”(성경)

“我的公義 - 我的救恩”(한문성경)

“わたしの 恵みの 業 - わたしの 救い”(일본어성서)

“my righteousness - my salvation”(AV, NASB, NIV)

“my saving power - my deliverance”(NEB)

“my deliverance - my salvation”(NRSV)

“my saving justice - my salvation”(JBE)

“the deliverance - my victory”(GNB)

“mein Heil - meine Rettung”(ZB)

“das Gerechtigkeit - meine hilfreiche Gnade”(EIN)

“meine Gerechtigkeit - mein Heil”(Luther)

사 51:5

“나의 체데크(תְּדִכָּךְ) - 나의 구원(יְשׁוּעָא)”(히브리어성서)

“내 의가 가깝고 내 구원이 나갔은즉”(개역)

“내 공의가 가깝고 내 구원이 나갔은즉”(개역개정)

“내가 세울 정의가 훗연히 닥쳐오고 내가 베풀 구원이 빛처럼 쏟아져 오리라.”(공동)

“나의 의가 빠르게 다가오고 있고, 나의 구원이 이미 나타났으니”(새번

역)

“내가 재빠르게 나의 정의를 가까이 가져오리니 나의 구원이 나아가고”

(성경)

“我的公義 - 我的救恩”(한문성경)

“わたしの 正義 - わたしの 救い”(일본어성서)

“my righteousness - my salvation”(AV, NASB, NIV)

“my victory - my deliverance”(NEB)

“my deliverance - my salvation”(NRSV)

“my justice - my salvation”(JBE)

“mein Heil - meine Rettung”(ZB)

“meine Gerechtigkeit - die Hilfe”(EIN)

“meine Gerechtigkeit - mein Heil”(Luther)

위에서 인용한 구절들은 바빌론 유수 기간이 끝날 무렵에 제2 이사야가 포로 생활을 하고 있는 이스라엘 백성에게 하나님의 구원이 가까이 이르렀음을 전하는 메시지이다. 그는 단순히 “하나님의 구원이 가까이 이르렀다”고 말하지 않고 병행대구의 형식을 이용하여 “하나님의 체다카/체데크가 가까이 이르렀다 - 하나님의 구원이 쉬 나타날 것이다”라고 했다. 이것은 동의어적 병행대구이기 때문에 하나님의 구원을 말하는 것과 하나님의 체다카/체데크를 말하는 것은 같은 내용의 반복이다. 그러므로 ‘구원’이 행위명사인 것과 마찬가지로 여기에 사용된 ‘체다카/체데크’도 행위명사임에 틀림없다. NRSV, Living Bible, GNB, ZB, EIN이 ‘체다카/체데크’를 deliverance와 Heil이라는 행위명사로 번역한 것은 원문의 의미의 정곡을 찌른 적절한 번역이다. 일본어성서는 ‘恵みの業’이라는 행위명사로 적절하게 번역하면서도 일관성 없이 51:5의 번역에서는 ‘正義’라는 추상명사로 번역했다. NEB와 JBE는 saving power, saving justice, victory 등을 사용함으로써 행위명사의 냄새가 풍기도록 노력했다. 우리말 성경은 모두 ‘의’, ‘공의’, ‘정의’, ‘의로움’이라는 추상명사로 번역했으며 영역 성서 가운데서는 AV, NASB, NIV가 ‘righteousness’라는 추상명사로, 독일어 성서 가운데서는 루터 성서가 ‘Gerechtigkeit’라는 추상명사로 번역했다.

시편 71:15; 119:123; 사 45:8; 59:16; 61:10; 63:1에도 ‘체다카’/‘체데크’와 ‘구원’이라는 낱말이 한 자리에 나란히 언급된다. 시편 31:1; 36:10; 35:24, 27, 28; 51:14; 71:16, 19, 24; 72:1, 2, 3; 89:16; 111:3; 112:9; 143:11; 145:7; 미가 7:9의 ‘체다카’/‘체데크’는 하나님의 구원 행위를 언급하는 문맥 속에서 나타난다. 이러한 모든 곳에 사용된 ‘체다카’/‘체데크’는 추상명사로 이해하기보다 행위명사로 이해하는 것이 더 적절한 것이다. 시편 35:27, 28에는 ‘나의 체데크’와 ‘당신의 체데크’라는 어구가 나온다. ‘당신의 체데크’는 ‘하나님의 체데크’를 가리키고 ‘나의 체데크’는 이 시를 노래하는 ‘사람의 체데크’를 가리킨다. 이 두 곳의 ‘체데크’는 둘 다 행위명사로 이해해야 뜻이 통한다. 28절의 ‘체데크’는 하나님이 일으키신/행하신 구원 사건 또는

구원 행위를 뜻하며 27절의 ‘체데크’는 사람에게 일어난/행해진 구원 사건 또는 구원 행위를 뜻한다. 28절의 단수 2인칭대명사의 소유격 ‘당신의’는 작자적 2격(gen. auctoris)으로서 구원 사건이나 구원 행위를 일으키거나 행한 장본인을 가리키며 27절의 단수 1인칭대명사의 소유격 ‘나의’는 목적격 2격(gen. objectivus)으로서 그에게(to him) 또는 그를 위해서(for him) 구원사건이나 구원 행위가 일어나거나 행해진 대상을 가리킨다. 이 어구의 번역을 『새번역』은 ‘내가 받은 무죄 판결’, NRSV와 NASB와 NIV는 ‘my vindication’, NEB는 ‘...see me righted’로 번역하여 행위명사로서의 의미를 풍기게 했다. 나머지 번역본들은 모두 추상명사로 이해하여 번역했는데 그것은 문맥에 부합되지 않는다.

7. ‘하나님의 의’(2): 신약성서에 표현된 하나님의 구원 행위

예수 그리스도 안에서 하나님의 종말적 구원사건이 일어났다는 사실은 신약성서가 선포하는 메시지의 핵심이며 바탕이다. 바울은 이 구원 사건을 일컬어 ‘하나님의 의’(δικαιοσύνη Θεου)라 했다. 바울은 이렇게 선언했다. “그러나 이제는 율법과는 상관없이 하나님의 의가 나타났습니다. 그것은 율법과 예언자들이 증언한 것입니다. 그런데 하나님의 의는 예수 그리스도를 믿는 믿음을 통하여 오는 것인데 모든 사람에게 미칩니다. 거기에는 아무 차별이 없습니다.”(롬 3:21-22) 이 구원사건은 구약성서의 메시지와 아무 관계없는 전혀 독자적인 사건이 아니라 구약성서의 주요부분을 차지하는 율법서와 예언서가 장차 종말에 일어나리라고 증언한 바로 그 구원사건이다. 그러니까 예수 그리스도 안에서 일어난 바로 이 하나님의 구원사건은 구약성서가 증언하는 하나님의 구원행위의 연속선상에 놓여 있을 뿐만 아니라 그것의 정점과 완결점에 놓여 있는 것이다. 여기서 우리의 주목을 끄는 것은 바울이 이 하나님의 구원사건을 ‘하나님의 의’라는 어구를 사용하여 지칭했다는 사실이다. ‘하나님의 의’(δικαιοσύνη Θεου)라는 어구는 구약성서의 ‘치데코트 야웨’(=여호와와 그의 체다카[복수형]) 또는 ‘여호와와 그의 체데크’를 그리스어로 번역한 것이다. LXX에 이미 그렇게 번역되어 있다. 바울은 LXX으로부터 이 표현을 그대로 채택하여 사용했다. 바울의 선교적 사명은 하나님의 종말적 구원사건으로서의 이 ‘하나님의 의’를 단순히 증언하는 것으로 그치는 것이 아니라 이 하나님의 구원사건을 인간의 현실적 사회관계 속에 구체적으로 실현시키는 것이었다. 21절에 예수 그리스도 안에서 일어난 하나님의 구원사건은 πανερω(=드러내다/나타내다)라는 동사의 완료형 수동태(πεφανερωται)로 표현되었다. 완료형 시제는 그 사건이 이미 일어났음을 표현한다. 여기서 수동태 문장의 행위의 주체는 명시되지 않았지만 문맥상으로 하나님이 그 주체이심을 충분히 알 수 있다. 22절에는 ‘하나님의 의’라는 명사적 어구와 ‘예수 그리스도에 대한 믿음을 통하여’와 ‘모든 믿는 사람에게’라는 두 수식적

어구만 나오고 동사는 없다. 여기에 동사가 생략되지 않았다고 보면 두 수식적 어구는 ‘하나님의 의’를 수식하는 형용사구 역할을 하는 셈이 된다. 즉 ‘예수 그리스도에 대한 믿음을 통하여 일어나는, 모든 믿는 사람에게 미치는 하나님의 의’를 뜻하게 된다. 그렇다면 22절에 언급한 이 ‘하나님의 의’는 21절에 언급한 ‘하나님의 의’라는 어구의 동격어구로서 ‘하나님의 의가 무엇인지를 다시 진술한 셈이 된다. 『개역』, 『개역개정』, 『일본어 신공동역』, AV, NEB, NRSV, NASB, NAB, JB, JBE, Luther, ZB, Vulgata는 22절의 두 전치사구(adverbial phrases)를 ‘하나님의 의’에 직결된 형용사구로 해석하여 22절의 ‘하나님의 의’를 21절의 ‘하나님의 의’의 동격어구로 번역했다. 이런 식으로 번역하는 것은 22절에 어떤 동사적 술어가 생략되었다는 것을 전제할 필요가 없다는 장점이 있다고 볼 수 있지만 의미상으로는 모순을 일으킨다. 21절의 ‘하나님의 의’는 이미 일어난(πεφανερωται) 사건이다. 이와 달리 22절의 ‘하나님의 의’는 예수 그리스도에 대한 믿음을 통한(δια πιστεως Ιησου Χριστου) 것이고 모든 믿는 사람을 향한(εις παντας τους πιστευοντας) 것이다. 그러니까 22절의 ‘하나님의 의’는 이미 일어난 과거의 구원사건 그 자체를 가리키는 것이 아니라 예수 그리스도에 대한 믿음이 발생하는 자리에 그때그때 구현되는 것이고 믿는 모든 사람에게 언제든지 그때그때 부여되는 것이다. 21절의 ‘하나님의 의’는 나사렛 예수라는 특정한 역사적 존재 안에서 이미 일어난 하나님의 구원사건이고 22절의 ‘하나님의 의’는 21절의 하나님의 구원사건을 수궁하고 수용하려는 모든 사람에게 언제나(현재와 미래에 걸쳐서) 수여되는 하나님의 구원 또는 구원행위이다. 22절에 어떤 동사적 술어가 생략되었다고 상정하고 그것을 보충하여 번역한 번역본은 『구역』, 『공동』, 『새번역』, 『한문 성경』, 『개역판 일본어 성서』, NIV, GNB, EIN, 『히브리어 신약성서』이다. 이 가운데서 “그런데 하나님의 의는 예수 그리스도를 믿는 믿음을 통하여 오는 것인데, 모든 믿는 사람에게 미칩니다.”라고 번역한 『새번역』처럼 두 형용사구 앞에 각각 동사를 보충하여 번역한 번역본은 『공동』, 『한문성경』, 『개역판 일본어 성서』, GNB이며 첫 번째 전치사구를 형용사구로 처리하고 두 번째 전치사구를 부사구로 취급하여 그 앞에 동사를 보충하여 번역한 번역본은 NIV, Ein, 『히브리어 신약성서』이며, 두 전치사구를 하나의 동사를 수식하는 부사구로 취급하여 번역한 번역본은 『구역』이다. 21절의 ‘하나님의 의’와 22절의 ‘하나님의 의’를 구별해야 한다. 전자가 하나님의 종말적 구원사건으로 단번에(onece for all/ein für allemal) 일어난 근본적(fundamental) 구원사건이라면 후자는 이 근본적 구원사건이 각 사람에게 그때그때 실현되는 현실적(actual) 구원사건이라 할 수 있다. 만일 이 둘을 절대적으로 동일시하면, 다음과 같은 신학적 오류에 빠질 수밖에 없다. 즉 21절은 역사적으로 예수 그리스도의 삶과 인격 속에서 ‘하나님의 의’ 곧 하나님의 구원사건이 일어났다는 것을 말하는 것이 아니라, 22절에 서술된 그러한 구원사건을 하나님께서 일으키겠다는 결정을 하셨다는 것이 알려졌다는 것을 진술하는 셈이 된다. 그렇게 되면 그리스도의 구원이 역사적 사건에 바탕을

두고 있다는 그리스도교의 근본적 성격을 상실할 우려가 있다. 21절의 하나님의 구원사건을 은행에 예치해 둔 원금에 비한다면 22절의 하나님의 구원사건은 은행을 찾아오는 고객에게 그때그때 배분되는 이자 수익금에 해당한다고 할 것이다. 21절과 22절의 δικαιοσυνη를 행위명사로 이해하지 못하고 ‘의’, ‘의로움’, ‘righteousness’, ‘justice’, ‘Gerechtigkeit’라는 추상명사로 번역해 놓으면 δικαιοσυνη Θεου라는 어구는 하나님이 행하신/행하시는 구원행위 또는 구원사건을 뜻하는 대신에 하나님의 의로우신 속성이나 하나님이 세우신 정의로운 원칙을 뜻한다는 오해를 일으키기 쉽다. 바울이 말하는 δικαιοσυνη Θεου는 히브리어 성서의 ‘여호와와의 체다카/체데크’와 완전히 일치하는 것이다. 이 δικαιοσυνη가 추상명사가 아니라 행위명사의 의미가 있음을 표시하기 위하여 NEB는 ‘God’s way of righting wrong’으로, GNB는 ‘God’s way of putting people right with himself’로, JBE는 ‘God’s saving justice’로, 『공동』은 ‘하나님께서 인간을 당신과 올바른 관계에 놓아 주시는 길’로 번역했다. 이것은 높이 평가받을 만한 번역상의 공적이다. 특히 NEB의 ‘righting wrong’과 JBE의 ‘saving justice’라는 번역은 ‘왜곡된/잘못된 것을 바로 잡는 것’, ‘구원하는 정의의 실현’을 뜻한다고 볼 때에 그 둘은 하나님의 구원행위 또는 구원사건을 잘 표현한다. 『공동』과 『GNB』의 번역은 행위명사의 의미는 살렸지만 ‘하나님과과의 올바른 관계’라는 표현은 하나님에 대한 인간의 종교적/윤리적 품성을 바로잡는 것을 뜻하는 것으로 이해되기 때문에 히브리어 성서와 바울이 말하는 하나님의 구원사건이나 구원행위라는 의미를 올바르게 드러내지 못한다.

바울은 로마서 1:3에서 복음을 정의(定義)하기를 ‘하나님의 아들에 관한 소식’이라 하고 16절에서 복음을 다른 각도에서 다시 정의하기를 ‘모든 믿는 사람을 구원하는 하나님의 능력’이라 했다. 17절에서 바울은 3절과 16절의 내용을 하나로 묶어서 하나님의 구원하시는 능력이 어디에서 어떻게 나타나는지를 기술할 때에 ‘하나님의 구원하시는 능력’이라는 표현을 δικαιοσυνη Θεου라는 어구로 대치했다. “하나님의 의가 복음 속에 나타납니다. 이 일은 오로지 믿음에 근거하여 일어납니다.” 복음은 예수 그리스도를 전하는 소식, 다시 말하면 예수 그리스도 안에 일어난 하나님의 구원사건을 증언하는 소식이다. ‘하나님의 의’는 하나님의 구원사건 또는 구원행위를 표현하는 어구이다. ‘나타납니다’라는 동사는 ‘계시하다/드러내다/나타내다’(αποκαλυπτω)의 3인칭 단수 현재 수동태(αποκαλυπτεται)이다. 3:21에서 현재완료 수동태형이 사용된 것과 달리 여기서 현재 수동태형이 사용된 것은 현재와 미래에 걸쳐서 그때그때 실현되는 하나님의 의를 뜻하기 때문이다. 1:17의 하나님의 의는 예수 그리스도 안에 일어난 종말적인 구원사건의 효능이 수혜자에게 그때그때 실현되는 현실적 구원사건을 가리킨다. ‘믿음에서 믿음으로’(εκ πιστεως εις πιστιν)라는 부사구는 17상반절에 연결된 부사구이지 『새번역』의 번역문처럼 17절의 하라는 독립된 문장에 속한 부사가 아니다. 이 부사구의 번역 방법은 다양하지만 여기서는 ‘철두철미/전적으로/오로지 믿음에 근거하여’라는 뜻으로 받아들이는

것으로 충분할 것이다.

바울은 예수 그리스도 안에서 일어난 하나님의 구원사건을 히브리 성서와 LXX의 용법을 따라서 ‘하나님의 의’라는 어구를 사용하여 지칭하고 이 하나님의 의가 인간의 사회적 관계의 현실 속에서 구체적으로 어떻게 적용되어야 하느냐는 문제를 두고 그의 적대자들과 논쟁을 벌이는 것이 그의 선교활동의 주된 과제의 하나였다. 바울의 이러한 신학적 논증을 일컬어 개신교 신학에서는 바울의 ‘칭의론’(稱義論) 또는 ‘의인론’(義認論)이라 부르고 가톨릭 신학에서는 ‘성의론’(成義論)이라 부른다. 거의 모든 신학자들은 칭의론은 바울의 신학사상의 핵심이며 그리스도교 복음의 정수(精髓)라고 하는 데 동의하며 종교개혁 전통에서 있는 모든 개신교회에서는 칭의론이 “교회의 존망이 달려 있는 신앙 조항”(articulus stantis et cadentis ecclesiae/the article of the standing and falling of the church)으로 받아들여진다. 신학에서 칭의론이 이렇듯 중요한 위치를 차지하고 있음에도 불구하고 신학자들과 교회가 바울이 진술한 본래 그대로의 의미대로 올바르게 그것을 이해·해석·적용해 왔는지 엄중히 검토해 보아야 할 것이다.

바울의 칭의론을 왜곡하는 첫 걸음은 δικαιουνη라는 명사를 어떤 윤리적 상태를 뜻하는 추상명사로 오해하는 데 있다. 만일 추상명사라면 ‘하나님의 의’라는 표현은 ‘하나님의 의로우심’을 뜻하고 ‘의로우심’은 하나님의 속성의 일면을 나타낸다. 이러한 경우에 바울의 이 가르침은 하나님의 의로우신 성질이 죄인인 인간의 것으로 섰해진다는 것을 뜻한다는 전가설(轉嫁說)과 하나님의 의로우신 성질이 죄인인 인간 안에 주입되는 것을 뜻한다는 주입설(注入說)이 서로 대립한다. 개신교의 칭의론/의인론은 전가설을 지지하며 가톨릭교회의 성의론은 주입설을 지지한다. 전가설은 칭의론에서 인간의 것으로 간주된 의는 전가된 의(imputed righteousness, iustitia imputata)에 불과하다고 보며 주입설은 하나님의 의로우신 성질이 죄인인 인간에 주입되어서 의로운 존재로 변화시킨다고 본다. 이러한 두 이론 사이의 논쟁은 오늘날까지 수 백 년 동안 이어오고 있다. 이러한 논쟁은 어느 쪽이 옳으나 그르나를 판가름 할 문제가 아니라 둘 다 ‘의’라는 명사를 추상명사로 곡해한 데서 유래했다는 사실을 깨달아야 한다. 그뿐만 아니라 ‘의’를 추상명사로 곡해하면 바울이 칭의론에서 주장하는 구원론은 하나님 앞에서 죄인인 인간 개인이 어떻게 의로운 존재로 판정받을 것이냐는 방법을 제시하는 것으로 오해된다. 마치 의사가 병자 개인을 치유하여 건강하게 만들어 주거나 병자에게 건강진단서를 발급해 주듯이 칭의론이 말하는 구원론은 하나님과 죄인인 인간 개인 사이에 ‘의로움’이라는 윤리적 품목이 거래되는 것을 뜻하는 것으로 오해된다.

칭의론에 대한 이와 유사한 가장 일반적인 오해의 하나는 칭의론을 속죄론으로 곡해하는 것이다. 속죄라는 것은 어떤 값을 치르는 대가로 죄를 면하는 것이다. 만일 칭의론이 속죄론이라면 어느 죄인에게 칭의의 사건이 일어난다는 것은 비유하자면 목욕료를 대신 지불해 주고 그 죄인을 목욕탕에 데리고 가서 ‘죄’라는 때를 씻

어내어서 깨끗한 사람으로 만들어주는 것과 같다고 할 것이다. 아래에서 자세히 규명하겠지만 죄인이나 죄라는 명사가 바울의 칭의론 동사의 목적으로 사용된 경우는 단 한 번도 없다. 법정에서 어느 소송 당사자에게 승소 판결을 내릴 때에 사용되는 표현인 ‘아무개를 의롭다고 선고하다’를 어구는 ‘아무개의/에게 무죄를 선고하다’라고 번역할 수 있다. 이 경우의 무죄 선고라는 것은 그 피고의 죄를 면해 주는 것을 뜻하지 않고 그 소송 사건에서 피고가 옳다는 것을 뜻할 따름이다. 속죄론은 죄인의 구원 문제를 다루는 가르침이다. 죄인은 죄를 범한 장본인이고 어떤 사람에게 대하여 범하는 죄는 그 죄의 피해자가 있기 마련이다. 만일 어떤 남자가 어떤 여성에게 성 폭행이라는 죄를 범했다면 그 남자는 성 폭행이라는 죄를 범한 죄인이고 그 여자는 성폭행 죄의 희생자이다. 이 경우에 속죄론은 어떻게 그 죄인이 자기의 죄를 용서 받아서 구원을 받을 것이냐의 문제를 은혜롭게 다루어주지만 죄의 희생자인 피해자의 구원 문제는 전혀 상관하지 않는다. 최근에 Andrew S. Park이라는 재미한 국인 신학자가 칭의론의 맹점을 예리하게 비판했다. 그렇지만 그의 비판은 바울의 본래적 칭의론 자체에 해당하는 것이라기보다는 교회에서 잘못 이해된 칭의론에 해당한다고 보아야 한다.

칭의론은 기독교 신학에서 범죄자를 위해서 필요한 부분이다. 그렇지만 그것은 세가지 단점이 있다. 첫째로, 이 교의(敎義)는 칭의 문제를 범죄자의 입장에서만 본다. 둘째로, 이 교의는 피해자의 구원에 대해서는 거의 말하지 않는다. 셋째로, 이 교의는 오로지 인간과 하나님 사이의 관계에만 초점을 맞출 따름이지 인간이 그 이웃과 더불어 맺는 관계를 감소시킨다...기독교(적어도 개신교)의 가장 중요한 이 교의는 범죄자가 어떻게 구원 받을 수 있는 지는 기술하지마는 피해를 당한 자가 어떻게 구원받을 수 있는지는 생략한다.²⁸⁾

칭의론에 대한 이러한 이해는 죄인들을 허약하게 만드는 것일 뿐만 아니라 그것은 또한 피해를 당한 사람의 상한 마음을 무시함으로써 죄의 희생자들에게 상처를 입힌다. 하나님 앞에서 끊임없이 죄를 고백하는 것과 하나님께 믿음을 두는 것이 종교생활의 일차적 초점이 되었다. 이러한 교의적 의사일정(議事日程)내에서는 해를 입은 사람을 정당화시켜 주는 작업은 제쳐놓아졌다. 죄인들이 그들 자신의 죄, 회개, 그리고 하나님의 은혜로 의롭다는 인정을 받는 일로 분주하다. 그들에게 해를 입은 희생자들은 구원의 길을 스스로 찾아야 한다. 믿음으로 죄인을 의롭게 한다는 교리가 죄의 희생자에 대한 관심을 표명하지 않는다면 그것은 자기 중심적 사고에 사로잡힌 것이다.²⁹⁾

28) Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and Christian Doctrine of Sin* (Nashville: Abingdon Press, 1993), 95.

몇 년 전에 장안에 화제거리가 된 “밀양”(密陽)이라는 영화도 기독교교회에 만연되어 있는 잘못된 칭의론을 비판한 것이다.

그러나 본래적인 바울의 칭의론은 사회적 불의의 희생자들의 권리를 보호하는데 일차적 초점이 놓여 있다는 사실에 주목해야 한다. 하나님의 구원사건 또는 구원행위가 의사와 병자 사이에서 일어나는 치유 활동처럼 단선적 관계에서 일어나는 것이 아니라 마치 사회관계에서 어느 인간 집단과 다른 어느 인간 집단 사이에 발생한 부당한 억압, 착취, 소외, 빈부 등등의 문제로 발생한 갈등과 분쟁에 재판관이 개입하여 억울하게 삶의 권리를 박탈당하고 있는 약자들을 편들어서 승소판결을 내려줌으로써 부당한 것을 바로잡듯이 신구약성서가 증언하는 하나님의 구원사건이나 구원행위는 사회관계에서 억울함을 당하는 약자들을 편들어서 구출하는 것을 뜻한다. 이러한 사정을 바울은 이사야 50:7-9에 기대어서 로마서 8:31-34에서 명백하게 진술한다.

31 그렇다면, 이런 일을 두고 우리가 무엇이라고 말할 수 있겠습니까? 하나님이 우리 편이시면 누가 우리를 대적하겠습니까? 32 자기 아들을 아끼지 않으시고, 우리 모두를 위하여 내주신 분이, 어찌 그 아들과 함께 모든 것을 우리에게 선물로 거저 주지 않으시겠습니까? 33 하나님께서 택하신 사람들을, 누가 감히 고발하겠습니까? 의롭다 하시는 분이 하나님이신데, 34 누가 감히 그들을 정죄하겠습니까?

이사야의 구절과 로마서의 구절 사이의 표현상의 차이점은 1인칭 단수 대명사 ‘나’가 1인칭 복수 대명사 ‘우리’로 바뀌었다는 것뿐이고 내용상의 차이점은 없다. 이 두 구절의 내용은 거의 같다. 이 두 곳의 ‘나’와 ‘우리’는 하나님의 법정에서 하나님 앞에 1:1로 서 있는 단독자가 절대로 아니다. 이 두 곳의 ‘나’와 ‘우리’는 적대자들에게 핍박을 당하거나 비방을 당하는 처지에 놓여 있는 존재이다. ‘우리 편이다’, ‘우리를 대적하다’라는 표현은 여기에 갈등이나 분쟁 관계가 개재되어 있음을 전제한다. ‘고발하다’, ‘정죄하다’는 표현은 법정적인 소송사건의 성격을 띤 사안이 문제되고 있음을 나타낸다. 하나님께서 자기 아들을 우리를 위하여 내주셨다는 것은 예수 그리스도 안에서 일으키신 하나님의 구원사건 또는 구원행위이다. ‘의롭다 하시는 분은 하나님이시다’는 말은 이른바 칭의론을 ‘의롭다 하다’(δικαιωω)라는 타동사를 사용하여 표현한 것이다. ‘우리’는 ‘하나님께서 택하신 사람들’(33절)이다. 로마서 8:31-34에서 바울이 주장하는 칭의론은 하나님께서 택하신 사람들인 우리들을 편들어서 우리를 비방하고 박해하는 우리의 적대자들로부터 구출해 주시는 구원행위를 뜻한다. 35절에 언급된 ‘환난, 곤고, 박해, 굶주림, 헐벗음, 위협, 칼’은

29) Ibid. 97.

하나님의 구원사건이 일어나야 할 구체적인 환경이며 극복되어야 할 대상이다. 이러한 것을 도외시하는 구원론은 공허한 관념에 불과하다. 그것은 영지주의적 구원관 또는 그리스 철학적 영육 이원론의 구원관일 따름이다.

바울은 그의 칭의론을 개진하는 데 구약성서로부터 아브라함이 의롭함을 받은 사례를 인용한다. 여기서 바울은 사람이 하나님 앞에서 어떻게 의롭다는 판정을 받을 수 있을 것인가 하는 그 방법을 보여주기 위하여 아브라함의 사례를 제시하는 것이 아니다. 바울은 칭의사건의 참된 의미가 무엇인지를 제시하기 위하여 아브라함의 사례를 끌어대었다. 갈라디아서 3:6-9에서 바울이 목표로 하는 것은 사람이 의롭다 함을 받는 방법은 아브라함이 그랬던 것처럼 믿으면 된다는 것을 가르치는 것이 아니다. 바울은 육신으로 아브라함의 혈통을 타고 난 자들만이 아브라함의 자손이라는 것을 주장하는 그의 적대자들인 유대주의자들의 잘못된 배타주의적 사고를 분쇄하기 위하여 아브라함의 칭의 사건의 의미를 끌어대었다. 아브라함이 믿음으로 의롭다 함을 받았다는 것은 아브라함처럼 믿음에서 난 사람들이야말로 아브라함의 자손이라는 사실을 깨닫게 해주는 것이라 했다. 그러므로 이방계 그리스도인들은 비록 육신의 혈통으로는 아브라함의 자손에 속하지 못하지만 아브라함처럼 믿음에서 난 사람들이기 때문에 당당히 아브라함의 자손이 될 자격을 구비했을 뿐만 아니라(7절) 믿음에서 난 사람들은 믿음을 가진 아브라함과 함께 복을 받는다(9절)는 것이 바울의 주장이다. 바울은 이방 사람들이 믿음에 근거하여 아브라함의 자손으로서 구원을 받는 대열에 합류한다는 사실을 ‘의롭다 하다’라는 동사를 사용하여 진술하기를 “하나님께서 이방 사람을 믿음에 근거하여 의롭다고 여겨 주신다는 것을 성경은 미리 알고서 아브라함에게 ‘모든 민족이 너로 말미암아 복을 받을 것이다’ 하는 기쁜 소식을 미리 전하였습니다.”(8절) 라고 했다. 그러므로 여기서 바울의 칭의론이 목표하는 것은 유대계 그리스도인들과 이방계 그리스도인들 사이의 차별을 철폐하고 하나님의 구원의 백성으로서의 이방계 그리스도인들의 평등한 자격을 옹호하는 것이다. 로마서 4:9-12에서 바울은 아브라함의 칭의 사건을 사례로 제시한다. 여기서 바울은 아브라함이 의롭다 함을 받은 것은 그가 할례를 받기 전이었다는 사실을 명시하면서 이것은 아브라함이 할례를 받지 않고도 믿는 모든 사람들의 조상이 되었다는 것을 뜻한다고 해석했다. 바울은 이것을 ‘의롭다 함을 받는다’라는 동사를 사용하여 다음과 같은 칭의론을 개진했다. “이것은 할례를 받지 않은 사람들도 의롭다는 인정을 받게 하려는 것이었습니다.”(11절) 바울은 로마서 3:21-28까지 그의 칭의론을 길게 개진한 다음에 29절에서 “하나님은 유대 사람만의 하나님이십니까? 이방 사람의 하나님도 되지 않습니까? 그렇습니다. 이방 사람의 하나님도 되십니다.”라고 자문자답한다. 이것은 바울의 칭의론이 목표하는 바는 하나님의 구원사건에서 유대사람과 이방사람의 차별이 없다는 사실을 논증하는 것임을 말해준다.³⁰⁾

30) 바울이 칭의론을 개진하는 신학적 상황에는 유대 사람들과 이방 사람들 사이의 관계가 문

바울의 칭의론을 올바르게 이해하기 위해서는 거기에 사용된 ‘의롭다 하다/의롭게 하다’로 번역된 ‘δικαιω’라는 동사의 의미를 똑바로 알아야 한다. 이것은 히브리어의 ‘차다크’라는 동사의 번역어이다. 이것은 어떤 사람의 윤리성을 판정하거나 윤리적으로 의로운 상태로 변화시키는 것을 뜻하는 말이 아니라 법정적 용어로서 소송 사건에서 억울함을 당하는 소송 당사자의 옳음을 판정하여 그의 권리를 회복시켜 주는 것, 그를 편들어서 신원해 주는 것, 그의 무죄를 선고하는 것 등등을 뜻한다. 칭의론을 올바르게 이해하기 위해서는 수동태로 표현된 칭의론 대신에 능동태로 표현된 칭의론에 주목할 필요가 있다. “사람이 율법의 행위로 의롭게 되는 것이 아니라 예수 그리스도를 믿는 믿음으로 의롭게 된다.”(갈 2:15)는 말은 수동태로 표현된 칭의론을 대표한다. 이 수동태 칭의론의 문제점은 1) 칭의 행위의 주체가 누구인지 명시되지 않은 점, 2) 칭의 행위의 대상자를 ‘사람’이라는 무차별적 일반 명사로 지칭되었다는 점, 3) ‘예수 그리스도를 믿음으로’(δια πιστεως Ιησου Χριστου)라는 부사구가 칭의 사건을 야기하는 데 어떤 역할을 하는지에 대한 논란이 종잡을 수 없을 정도로 분분하다는 점이다. 이와 달리 능동태로 표현된 칭의론은 1) 반드시 하나님이 칭의 행위의 주체로 명시되었으며 2) 반드시 칭의 행위의 대상자를 특정화시켜 지칭했으며 3) 수동태 문장에서 그 의미를 두고 논란이 되는 그 부사구가 반드시 결부되지 않았다.

“하나님은 ... 예수를 믿는 사람들을 의롭다고 하신다...”(롬 3:26)

“그러므로 하나님께서서는 할례를 받은 사람들도 믿음을 보시고 의롭다고 하시고 할례를 받지 않은 사람들도 믿음을 보시고 의롭다고 하십니다.”(롬 3:30)

“그러나 경건하지 못한 사람들을 의롭다고 하시는 분...”(롬 4:5)

“하나님께서서는 ... 또한 부르신 사람들을 의롭게 하시고...”(롬 8:30)

“(하나님께서 택하신 사람들을) 의롭다 하시는 분이 하나님이신데...”(롬 8:33)

“하나님께서 이방 사람들을 믿음에 근거하여 의롭다고 여겨 주신다는 것을...”(갈 3:8)

하나님께서 의롭다고 선언하시는 사람들은 ‘예수를 믿는 사람들’, ‘할례를 받지 않은 사람들’, ‘경건하지 못한 사람들’, ‘하나님께서 부르신 사람들’, ‘하나님께서 택하신 사람들’, ‘이방 사람들’이라고 특정적 명칭으로 지칭되었다. 우리들에게 가장 충격적인 것은 ‘경건하지 못한 사람들’로 분류된 부류의 사람들을 하나님께서 의롭다고 하신다는 주장이다. ‘경건하지 못한 사람들’이라는 용어는 구약성서에서

제 거리로 전제되어 있다는 사실을 지적한 Krister Stendahl의 통찰은 옳다. *Paul among Jews and Gentiles* (Fortress Press: Philadelphia, 1976), 26, 27.

‘악인들’, ‘하나님을 부정하는 사람들’을 지칭하는 낱말이다. 이것은 “나는 의인을 부르러 온 것이 아니라 죄인을 부르러 왔다.”(막 2:17)는 예수의 선언과 같은 궤도에 놓여 있다. 할례를 받지 않은 사람들, 이방 사람들을 하나님께서 의롭다 하신다는 주장은 유대 사람들에게는 도저히 용납될 수 없는 거림돌이 된다. 하나님께서 부르신 사람들과 택하신 사람들은 예수를 믿는 사람들을 지칭하는 별칭이다. 초대교회의 상황에서 예수를 믿는 사람들은 종교적으로, 사회적으로 멸시 받는 사람들, 이단으로 비방 당하는 부류에 속하는 사람들이다. 그러므로 칭의론의 대상자들로 지목된 사람들은 사회적인 무풍지대에서 살고 있는 인간 일반이 아니라 사회적 대립관계에서 멸시, 비방, 소외, 차별, 억압, 박해 따위의 부당한 처우를 받는 사회적 약자들이다. 갈라디아서 3:28은 바울이 2:15에서부터 칭의론을 기본 축으로 하여 논증한 그의 구원론의 최종 결론 부분에 해당한다. 이것은 법정에서 재판관이 복잡한 법리적 논쟁을 끝낸 후에 최종적으로 내리는 판결 선고에 비유할 수 있는 것이다. 여기서 바울은 “유대 사람도 그리스 사람도 없으며, 종도 자유인도 없으며, 남자와 여자가 없습니다. 여러분 모두가 그리스도 예수 안에서 하나이기 때문입니다.”

유대 사람과 그리스 사람 사이의 인종 차별, 종과 자유인 사이의 신분 차별, 남자와 여자 사이의 성 차별의 철폐는 칭의론에 입각하여 전개한 바울의 구원론이 지향하는 목표점이었다. 왜 구원론은 이러한 차별의 철폐를 겨냥하는가? 왜냐하면 이러한 차별은 하나님 보시기에 불의이기 때문이다. 이러한 차별의 철폐는 사회 정의의 실현이 되는 셈이다. 인간 사회에는 이러한 세 종류의 차별만 존재하는 것이 아니라 가난한 사람과 부자 사이의 경제적 차별, 지배자와 피지배자 사이의 정치적 차별, 배운 사람과 배우지 못한 사람 사이의 문화적 차별, 이 밖에도 이념적 차별, 종교적 차별, 사상적 차별 등등 무수한 차별이 존재한다. 하나님의 구원사건의 관점에서 판단할 때에 어떠한 형태의 차별을 막론하고 일체의 차별을 철폐되어야 할 불의이며 그것은 철폐하는 것은 사회 정의를 실현하는 것이 된다. 성서가 요구하는 정의가 무엇이나는 물음을 소극적 표현으로 답하자면 “용납될 수 없는 온갖 차별을 용납하지 않는 것”이라고 할 수 있을 것이다. 차별의 철폐 건너편에 놓여 있는 현상이 적극적인 의미의 정의라고 할 수 있을 것이다.

‘δικαιοσύνη Θεου’라는 어구에 사용된 δικαιοσύνη는 δικαιοω라는 타동사에서 명사로 만들어진 행위명사이다. δικαιοσύνη가 행위명사이지 δικαιος라는 형용사에서 명사로 만들어진 추상명사가 아니라는 사실을 명백하게 나타내기 위해서는 δικαιοσις(롬 4:25; 5:18)라는 명백한 행위명사를 사용하거나 δικαιομα(롬 5:18; 계 15:4; 19:8)라는 명백한 행위명사를 사용했다라면 오해의 발생을 많이 방지할 수 있었을 것이다. 바울이 LXX에 확정된 표현법을 따라야만 했던 것은 유감스러운 일이라 할 수 있다.

8. 맺음말

하버드 대학의 샌델(M. J. Sandel) 교수의 『정의란 무엇인가?』라는 저서의 번역본이 출판되자 몇 주간에 걸쳐서 우리나라에서 인문학 분야의 베스트 셀러의 자리를 차지했다고 한다. 이 책은 지난 20년 동안 연속해 진행해 오면서 가장 많은 수강생을 동원한 강좌의 내용을 정리·수록한 것이다. 미국과 한국을 가릴 것 없이 “정의란 무엇인가?”라는 물음을 놓고 그렇게도 많은 수강생과 독자들이 나타났다는 사실은 그만큼 현대의 사회에 불의가 득세하고 있는 현실의 반영일 것이다. 사람은 누구든지 행복하고 평화롭게 살 권리가 있다. 그렇지만 현실 사회에서는 약자들이 강자들에게 이 권리를 여러 가지 형태로 침해당한다. 강자들이 자기네의 삶의 권리를 극대화 하는 과정에서 필연적으로 약자들의 권리가 축소될 수밖에 없다. 상생을 목표로 하는 공존공생의 삶의 원리보다는 정복을 목표로 하는 약육강식의 너 죽고 나 살기식의 삶의 원리가 지배하는 사회에서는 못살겠다고 아우성치는 약자들의 비명소리가 하늘을 찌른다. 이러한 상황에서 정의에 대한 관심이 요청되는 것은 필연적이다. 이 경우에 “정의란 무엇인가?”라는 물음은 더 정확하게 표현하면 “사회 정의(social justice)란 무엇인가?”이며 “사회 정의란 무엇인가?”라는 물음은 “올바른 사회를 구축하는 데 필수적 요건이 무엇인가?”를 묻는 것일 것이다.

‘사회 정의’라는 용어가 사회 윤리학에서 전문 용어로 만들어져 통용되기 시작한 것은 1840년대이다. 그렇다고 해서 사회 정의에 대한 관심이 그 이전에 없었던 것이 아니다. 아리스토텔레스의 분배 정의(distributive justice)라는 개념도 분배 문제를 사회 정의적 관점에서 다룬 것이다. 신구약 성서에는 사회 정의라는 용어가 없을 뿐만 아니라 특히 우리말 번역성서에는 정의라는 낱말이 극히 희소하게 나타난다. 그렇다고 해서 성서 자체에 정의 또는 사회 정의에 대한 관심이 희소하다고 판단하는 것은 잘못이다. 히브리어 ‘미쉬파트’, ‘체다카’, ‘체데크’, 그리스어 ‘디카이오쉬네’ 등등의 낱말은 수많은 경우에 그 본래적 의미대로 올바르게 이해하면 바로 사회 정의를 뜻한다는 것이 밝혀진다. 그렇다고 해서 성서는 사회 정의라는 용어의 개념 정의(定義)를 체계적으로 제시하거나 사회 정의를 측정하는 어떤 기준표를 작성해 내지 않았다. 성서의 중심 주제는 정의가 아니라 구원이다. 하나님이 인간을 구원하기 위하여 일으키신 구원사(救援史)가 성서의 주조를 이루고 있다. 성서에서 정의는 바로 이 구원사와의 연관 속에서 논의된다. 그러므로 정의가 무엇인지 알기 위해서는 하나님의 구원사를 알아야 하고 구원사가 무엇인지를 알기 위해서는 정의가 무엇인지 알아야 한다.

성서가 증언하는 구원이라는 것은 마치 오염된 한강 물 속에 살고 있는 물고기를 한 마리씩 낚아다가 천상에 있는 어떤 깨끗한 연못에 옮겨다 놓는 것과 같은 것이 아니다. 또한 그것은 개개인의 사후에 그의 영혼을 육신에서 분리해서 천상의 세계로 데려가는 것이 아니다. (이런 것도 넓은 의미에서 구원이라는 개념 속에 포함시

켜도 좋을지 모르겠으나 성서에는 그러한 구원 개념은 생소할 따름이다.) 성서의 구원 사건은 이스라엘 백성을 이집트의 종살이로부터 구출하는 해방 사건, 유대 백성을 바빌론 포로 생활로부터 해방하는 사건, 이스라엘 백성을 주변의 강한 민족의 침략과 압제로부터 구출하는 사건, 이스라엘 사회내에서 고아, 과부, 가난한 자, 나그네 등등의 사회적 약자들을 강자들의 횡포로부터 보호하는 활동, 종말적으로는 메시아가 나타나서 정의와 평화의 나라를 건설하는 일 등등이다. 인간이 사회 속에서만 존재할 수 있는 것과 마찬가지로 성서는 역사 속에서 일어나는 구원에 집중한다.

구원의 주체는 하나님이고 인간은 구원의 대상이며 수혜자이다. 인간은 구원을 이루기 위하여 정의를 실천해야 하는 것이 아니라 하나님으로부터 선물로 받은 구원을 유지하기 위하여, 구원의 상태에 머물러 살기 위해서 정의를 실천해야 하는 것이다. 불의로 말미암아 구원이 상실되었을 경우에는 정의를 실현함으로써 상실된 구원을 회복할 수 있다.

성서는 사회 정의가 무엇인지를 적시하는 대신에 사회 정의의 실현 대상자들을 곳곳에 반복해서 제시한다. 그들은 “낮은 사람, 슬퍼하는 사람, 가난한 사람, 비천한 사람”(시 5:11, 15), “가련한 사람, 억눌림을 당하는 불쌍한 사람, 폭력에 쓰러지는 가련한 사람, 고난받는 사람, 억울하게 학대받는 자, 고아”(시 10:8, 10, 14, 18), “약한 사람, 가난한 사람, 억압을 받는 사람, 장애자”(시 35:10, 16), “불쌍한 백성, 가난한 백성, 힘없는 사람, 가난한 사람”(시 72:4, 12-14), “가난한 사람, 고아, 가련한 사람, 궁핍한 사람, 빈궁한 사람”(시 82:3-4), “가난한 사람, 궁핍한 사람, 아이를 낳지 못하는 여인”(시 113:7, 9), “고난받는 사람, 가난한 사람”(시 140:12), “억압하는 자들의 손에서 고통받는 사람들, 외국인, 고아, 과부, 가난한 사람, 억압받는 사람”(렘 22:3, 16), “착취당하는 백성”(겔 45:9), “가난한 사람”(암 5:1-12), “과부, 고아, 나그네, 가난한 사람”(슥 7:10)이다. 이들은 한 마디로 묶으면 사회적 약자들이다. 여기에서 가장 많이 반복해서 나타나는 집단은 가난한 사람, 과부, 고아, 나그네이다. 이들은 사회적 약자의 대표이며 사회적 불의의 대표적 표적이라 할 수 있는 존재이다.

성서는 사회적 구원을 증언하기 때문에 성서의 구원과 사회 정의의 실현은 불가분리의 관계에 있다. 사회 정의의 실현은 사회적 약자들을 외면하고서는 불가능하다. 하나님께서는 당신의 구원 사업을 이루기 위하여 무조건적으로 편향적으로 약자들의 편을 드신다. 왜냐하면 약자들이 당하는 사회적 불의는 당신이 이루시는 구원과 절대로 양립할 수 없는 것이기 때문이다. 가난, 차별, 소외, 억압은 어떠한 형태로든지 올바른 사회에서는 반드시 제거되어야 할 최악이기 때문이다. 사회적 약자들의 편을 들어서 그들의 권리를 세워주어야 한다는 성서의 주장을 두고 그들이 그러한 특혜를 받을 윤리적 또는 인격적 자격이 그들에게 갖추어졌기 때문인지 그것과 무관한지 의의를 제기하는 사람들이 있다. 가난, 착취, 불평등, 부자유 따위의 사회적 악은 그 원인이 어느 쪽에 있는지를 불문하고 반드시 제거되어야 할 악이기 때문에 제거하는 것이 정의의 실현이 된다.

1 이스라엘 백성은 들으십시오. 오늘 당신들이 요단 강을 건너가서, 당신들보다 강대한 민족들을 쫓아내고, 하늘에 닿을 듯이 높은 성벽으로 둘러싸인 큰 성읍들을 차지할 것입니다. 2 거기에 있는 사람들, 힘이 세고 키가 큰 이 민족은, 당신들이 아는 그 아낙 자손입니다. “누가 아낙 자손과 맞설 수 있겠느냐?” 하는 말을 당신들은 들었을 것입니다. 3 그러나 당신들이 아시는 대로, 오늘 주 당신들의 하나님은 맹렬한 불이 되어 당신들 앞에서 건너가시며, 몸소 당신들 앞에서 그들을 멸하셔서, 그들을 당신들 앞에서 무릎을 꿇게 하실 것입니다. 주님께서 당신들에게 말씀하신 대로, 그들을 빨리 몰아내고 멸망시킬 것입니다.

4 주 당신들의 하나님이 그들을 당신들 앞에서 내쫓으신 다음에, 행여 “내가 착하기 때문에 주님께서 나를 이끌어들이 이 땅을 차지하게 하셨다”고 생각하지 마십시오. 주님께서 이 민족을 당신들 앞에서 내쫓은 것은, 그들이 악하기 때문입니다. 5 당신들이 마음이 착하고 바르기 때문에 당신들이 들어가서 그들의 땅을 차지하도록 하신 것이 아니라, 여기에 있는 이 민족들이 악하기 때문에 주 당신들의 하나님이 그들을 당신들 앞에서 내쫓으신 것입니다. 이렇게 하여, 주님께서는 당신의 조상 아브라함과 이삭과 야곱에게 맹세하신 그 말씀을 이루신 것입니다.

6 주 당신들의 하나님이 이 좋은 땅을 당신들에게 주어 유산으로 차지하게 하신 것이, 당신들이 착하기 때문이 아님을, 당신들은 알아야 합니다. 당신들은 오히려 고집이 센 백성입니다.(신 9:1-6)

가나안 땅을 이스라엘 백성에게 주신 것은 이스라엘 백성이 착해서가 아니라 가나안에 거주하는 민족들이 악하기 때문이라고 했다. 이 사정을 사회 정의 문제에 적용하면 사회적 약자들을 편들어야 하는 것은 그들이 올바르기 때문이라기보다는 그들이 당하는 일이 악하기 때문이라고 할 수 있을 것이다.

성서는 사회 정의의 실현 차원에서 사회에 가난한 자가 없도록 하라는 엄숙한 명령을 우리에게 내린다. 성서의 가르침을 진정으로 따르려는 사람은 사회 정의의 문제를 외면할 수 없다. 성서는 우리에게 가난을 퇴치하는 것을 주요 과제로 부과하면서도 가난을 퇴치하기 위하여 국가가 부자들에게 얼마만한 비율의 세금을 부과하는 것이 적절한지, 어떠한 경제제도를 운영하는 것이 적합한지에 대한 구체적 답변은 제시하지 않는다. 이러한 문제의 해결은 사회과학이나 경제학이 담당해야 할 몫이다. 성서학이나 신학은 이러한 문제에 직접 개입하지 않음으로써 하나의 사회과학으로 전락하지 않을 것이며 이러한 문제를 외면하지 않음으로써 뜬 구름 잡는 공허한 학문으로 전락하지 않게 될 것이다.

이 연구를 통해서 ‘미쉬파트’, ‘체다카’, ‘체데크’, ‘디카이오쉬네’ 등등의 낱말들은 그 본래적 의미를 올바로 규명한 결과 많은 경우에 사회 정의를 뜻하는 개념으로 사용되었다는 사실이 밝혀졌다. 그렇지만 그러한 개념의 용어들을 어떠한 말로 번역하는 것이 적절하냐 하는 문제는 우리에게 차후의 과제로 남아 있다.

<표 1>

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
창 18:19	[의와] 공도	[의와] 공도	[옳고] 바른 일	[옳고] 바른 일	[정의와] 공정	[righteousness and] justice	what is [right and] just	what is [upright and] just	[Gerechtigkeit und] Recht
18:25	공의	정의	공정하셔야	공정하게 판단하셔야	공정을 실천하셔야	what is just	what is just	to act justly	Recht
출 23:6	공평치 않게	정의를 굽게	권리	불리한 판결	권리	justice	justice	rights	das Recht
레 19:15	재판할 때에	재판할 때에	공정하지 못한 재판	재판할 때에는	재판할 때	an unjust judgment	justice	in administering justice	im Gerichte
신 16:19	굽게 판단하지	재판을 굽게	법을 왜곡시키면	재판에서 공정성을	공정을 왜곡해서도	distort justice	pervert the course of justice	pervert the law	das Recht beugen
24:17	송사를 억울하게	송사를 억울하게	인권을 짓밟지	소송을 맡아 억울하게	권리를 왜곡해서는	justice	justice	the rights	das Recht
27:19	송사를 억울하게	송사를 억울하게	인권을 짓밟는	재판을 공정하게 하지 않는	권리를 왜곡하는	justice	justice	the rights	das Recht
32:4	공평하며 [공의로우시고]	정의롭고 [공의로우시고]	올바르시다 [올바르고]	올곧다 [의로우시고]	올바르다 [의로우시고]	just [upright]	just [righteous]	equitable [Upright]	Recht [Gerecht]
삼상 8:3	판결을 굽게	판결을 굽게	법대로 다스리지	치우치게 재판을	판결을 그르치게	pervert justice	pervert the course of justice	gave biased verdict	beugten das Recht
삼하 8:15	공[과 의]	정의[와 공의]	공평[무사] 하게	공평하고 [의로운] 법으로	공정 [과 정의]	justice [and equity]	law [and justice]	law [and justice]	Recht [und Gerechtigkeit]
15:6	재판	재판	재판	판결	재판	judgment	justice	tribunal	Recht

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
왕상 3:11	송사	송사	옳은 것을 가려내는	재판하는 데에 무엇이 옳은지	옳은 것을 가려내는	what is right	in administering justice	a(discerning) judgment	das Recht
3:28	판결함	판결함	정의를 베푸는다는 것을	공정하게 판단한다는 것을	공정한 판결을 내린다는 것을	to execute justice	to administer justice	for dispensing justice	um Recht zu sprechen
7:7	재판(하는 낭실)	재판(하는 주랑)	재판(홀)	재판(정)	재판(별실)	(the Hall) of Justice	(the Hall) of Judgment	(the Hall) of Justice	die Gerichts(halle)
10:9	공[과 의]	정의[와 공의]	법[과 정의]	공평[과 정의]	공정[과 정의]	justice [and righteousness]	law [and justice]	law [and justice]	Recht [und Gerechtigkeit]
대상 18:14	공[과 의]	정의[와 공의]	공평[무사]하게	공평하고 [의로운] 법으로	공정[과 정의]	justice [and equity]	law [and justice]	law [and justice]	Recht [und Gerechtigkeit]
대하 9:8	공[과 의]	정의[와 공의]	바른 정치	공평[과 정의]	공정[과 정의]	justice [and righteousness]	law [and justice]	law [and justice]	Recht [und Gerechtigkeit]
욥 8:3	심판[+...공의]	정의[+...공의]	바른 것 [+...옳은 것]	심판[+...공의]	공정[+...정의]	justice [+...the right]	judgment [+...justice]	the courts of right [+...justice]	das Recht [+...die Gerechtigkeit]
9:19	심판	심판	법	재판	법	(a matter of) justice	justice	court	das Recht
19:7	신원(伸冤)함	정의	시비를 가릴 법	귀를 기울이는 이	법	justice	justice	judgment	Recht
27:2	(나의) 의	(나의) 정당함	(나의) 옳음	공정한 판결	(나의) 권리	(my) right	justice	justice	Recht
29:14	[義...]공의	[義...]정의	[정의...]공평	[정의...]공평하게	[정의...]공정	[righteousness ...] justice	[righteousness ...] justice	[uprightness ...] fair judgment	[Gerechtigkeit...] das Recht
31:13	사정	권리	인권	그들이 하는 말	권리	the cause	the plea	the rights	das Recht

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
32:9	공의	정의	바른 판단	시비	올바른 것	what is right	what is right	fair judgment	was recht ist
34:4	옳은 것	정의	바른 판단	옳은 것	올바른 것	what is right	what is right	God's ruling	das Rechte
34:5	내 의	내 의	나에게 죄를 주신다	나의 옳음	내 권리	my right	justice	fair judgement	mein Recht
34:12	공의	공의	의	정의	올바른 것	justice	justice	what is just	das Recht
34:17	공의	정의	공평	정의	올바른 것	justice	justice	fair judgment	das Recht
36:17	[심판과] 공의	[심판과] 정의	법으로 다스리는 재판	[심판과] 벌	[심판과] 재판	[judgment and] justice	the business of the law	fair judgment	[Urteil und] Gericht
37:23	심판이나 [무한한 공의]	정의나 [무한한 공의]	억울한 일	의롭게 하시고 [정의를 대하시다]	공정[+...정의]	justice [and abundant righteousness]	righteousness [+...justice]	equity [+... saving justice]	Gerechtigkeit [+das... Recht]
40:8	내 심판	내 공의	나의 판결	내 판결	나의 공의	put me in the wrong	put me in the wrong	put me in the wrong	3절: mir Unrecht geben
시 7:6	심판	심판	판결	판결	심판	a judgment	justice	judgment	Gericht
9:16	심판	심판	공정한 재판관	공정한 심판	심판(하시니)	judgment	justice	judgment	Gericht
25:9	공의로	정의로	옳은 길로	공의로	올바른 길	in what is right	in doing right	judiciously	nach dem Rechte
33:5	[정의와] 공의	[공의와] 정의	[옳고] 바른 일	[정의와] 공의	[정의와] 공정	[righteousness and] justice	[righteousness and] justice	[uprightness and] justice	[Gerechtigkeit und] Recht
36:6	[주의 의] (주의) 판단	[주의 의] (주의) 심판	[당신의 공변되심] (당신의) 공평하심	[주님의 의로우심] (주님의) 공평하심	[당신의 정의] (당신의) 공정	[your righteousness] (your) judgments	[thy righteousness] (thy) judgments	[your saving justice] (your) judgments	[deine Gerechtigkeit] (deine) Gerichte

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
37:6	[네 의] (네) 공의	[네 의] (네) 공의	[너의 옳음] (네) 권리	[너의 의] (너의) 공의	[네 정의] (네) 공정	[your vindication] the justice of your cause	[your righteousness] the justice of your cause	[your uprightness the justice of your cause	[dein Recht] (deine) Gerechtigkeit
37:28	공의	정의	정의	공의	올바른 것	justice	justice	justice	das Recht
37:30	공의	정의	정의	공의	올바른 것	justice	justice	what is right	zum Recht
72:1	(주의) 판단력 [주의 의]	(주의) 판단력 [주의 공의]	올바른 통치력 [정직한 마음]	(주님의); 판단력 [주님의 의]	(당신의) 공정 [당신의 정의]	(your) justice [your righteousness]	(thy own) justice [thy righteousness]	(your own) fair judgment [your own saving justice]	(dein) Gericht [deine Gerechtigkeit]
72:2	[의로] 공의로	[공의로] 정의로	[공정한 판결] 권리	[정의로] 공의로	[정의로] 공정으로	[with righteousness] with justice	[rightly] justice	[with justice] with fair judgment	[mit Gerechtigkeit] nach dem Recht
89:14	[의와] 공의	[의와] 공의	[정의와] 공정	[정의와] 공정	[정의와] 공정	[righteousness and] justice	[righteousness and] justice	[saving Justice and] Fair Judgment	[Recht und] Gerechtigkeit
94:15	판단 [의]	심판 [의]	법정 [정의]	판결 [정의]	재판 [정의]	justice [the righteous]	judgment [righteousness]	judgment [saving justice]	Richtergewalt [Gerechten]
97:2	[의와] 공평	[의와] 공평	[정의와] 공정	[정의와] 공평	[정의와] 공정	[righteousness and] justice	[righteousness and] justice	[saving justice and] justice	[Recht und] Gerechtigkeit
99:4	공의	정의	정의	정의	공정	justice	justice	justice	das Recht
99:4	공과 의]	정의와 공의]	공의와 법]	공의와 정의]	공정과 정의]	justice [and righteousness]	justice [and equity]	justice [and uprightness]	Recht [und Gerechtigkeit]
101:1	공의	정의	정의	정의	공정	justice	justice	judgment	Recht
103:6	[의로운 일을 행하시며] 판단(하시는데 다)	[공의로운 일] 심판(하시는데 다)	[정의를 퍼시고] 권리(를 찾아주신다)	[공의를 세우시며] 권리(를 변호하신다)	[정의를 실천하시] 공정(을 배우신다)	[vindication and] justice	[righteous in his acts] justice	[with uprightness and] with justice	[Taten des Heils] Recht

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
106:3	공의[의]	정의[공의]	바로 살고 [옳은 일]	공의 [정의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	act justly [and do right]	what is just [upright]	das Recht [die Gerechtigkeit]
112:5	(그 일을) 공의로 (하리로다)	(그 일을) 정의로 (행하리로다)	(모든 일을) 양심으로 (처리한다)	(일을) 공평하게 (처리하는)	(제 일을) 올바르게 (처리하는)	with justice	with judgment	honest	nach dem Recht
119:121	공(과 의)	정의(와 공의)	결정(과 정의)	공의(와 정의)	공정(과 정의)	what is just (and right)	what is just (and right)	just (and upright)	Recht (und Gerechtigkeit)
140:12	공의	정의	정의	공의	권리	justice	justice	justice	ihr Recht
잠 1:3	[의롭게] 공평하게 행할 일	[공의롭게] 정의롭게 행할 일	무엇이 [옳고] 바르며	[정의와] 공평과	[정의와] 공정과	[righteousness] justice	[righteousness] justice	[uprightness] justice	[Gerechtigkeit] Sinn für das Recht
2:8	공평의 길	정의의 길	바른길 걷는 사람	공평하게 사는 사람의 길	공정의 길	of justice	of justice	of equity	des Rechtes
2:9	[공의와] 공평	[공의와] 정의	[옳고] 바른 길	[정의와] 공평	[정의와] 공정	[righteousness] justice	what is [right and] just	[uprightness and] equity	was [Recht und] Gerechtigkeit ist
8:20	[의로운 길] 공평한 길	[정의로운 길] 공의로운 길	[옳은 길] 바른길	[의로운 길] 공의로운 길	[정의의 길] 공정의 길	[the way of righteousness the paths of justice	[the course of virtue] the path of justice	[the way of uprightness] the path of justice	[Pfad der Gerechtigkeit] Bahne des Rechten
13:23	불의로 인하여	불의로 말미암아	정의가 사라지면	불의가 판을 치면	불의에 휩쓸려	through injustice	through injustice	for lack of justice	durch Unrecht
16:8	[의를 겸하면] 불의를 겸하는 것보다	[공의를 겸하면] 불의를 겸한 것보다	[정직하게] 불의하게	[의롭게 살면 적게 버는 것이] 불의하게 살며 많이 버는 것보다	[정의로 가진 적은 것이] 불의로 얻은 많은 소득보다	[a little with righteousness] large income with injustice	[a pittance honestly earned] great gains ill gotten	[have little with it uprightness] great revenues with injustice	[wenig mit Gerchtigkeit] groses Einkommen mit Ungerechtigkeit

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
17:23	재판	재판	그릇된 판결	재판	올바른 길	the ways of justice	the course of justice	the course of justice	den Gang des Rechtes
18:5	재판할 때에 의인을 억울하게 하는 것	재판할 때에 의인을 억울하게 하는 것	무죄한 사람에게 억울한 판결을 내리는 것	재판에서 의인을 억울하게 하는 일	재판에서 의인을 억누르려고	to subvert the innocent in judgment	deprive the righteousness of justice	deprive the upright when giving judgment	die Sache des Schuldlosen im Gericht zu beugen
19:28	공의	정의	정의	정의	법	justice	justice	holds the law in scorn	das Recht
21:3	[의와] 공평	[공의와] 정의	[올고] 바르게 사는 것	[정의와] 공평	[정의와] 공정	[righteousness and] justice	what is [right and] just	what is [upright and] just	[Recht und] Gerechtigkeit
21:7	공의	정의	바르게 살기	바르게 살기	공정의 실천	to do what is just	to do what is just	to do what is right	was recht ist
21:15	공의	정의	바르게 사는 것	정의가 실현될 때에	공정을 실천하는 것	when justice is done	when justice is done	doing what is right	wenn Recht geschafft wird
28:5	공의	정의	바른 일	공의	바른 것	justice	what justice is	what justice means	was recht ist
29:4	공의	정의	정의	공의	공정	by justice	by just government	by justice	durch Recht
29:26	(사람의) 일의 작정	(사람의) 일의 작정	판결	(사람의) 일을 판결하시는	(사람의) 권리	that one gets justice	in every case the Lord decides	the rights (of each man)	(einem jeden) sein Recht
전 5:8	공의	정의[와 공의를]	인권	법[과 정의]	공정[과 정의]	justice [and right]	right [and justice]	fair judgment [and justice]	Recht [und Gerechtigkeit]
사 1:17	공의	정의	바른 삶	정의	공정	justice	justice	justice	Recht
1:21	공평 [의리]	정의 [공의]	법 [정의]	정의 [공의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	justice [righteousness]	fair judgment [saving justice]	das Recht [Gerechtigkeit]

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
1:27	공평으로 [의로]	정의로 [공의로]	그기들이 바로잡히고 [마음이] 바로잡혀	정의로 [공의로]	공정으로 [정의로]	by justice [by righteousness]	justice [righteousness]	by fair judgment [by saving justice)	durch Recht [durch Gerechtig keit)
5:7	공평 [의로움]	정의 [공의]	공평 [정의]	선한 일 [옳은 일]	공정 [정의]	justice [righteousness]	justice [righteousness]	fair judgment [uprightness]	Guttat [Rechtsspruch]
5:16	공평하므로 [의로우시므로]	정의로우시므 로 [공의로우시므 로]	공평하심으로 [정의로]	공평하셔서 [의로우셔서]	공정으로 [정의로]	by justice [by righteousness]	in judgement [by righteousness]	for his judgment [by his ustice]	durch das Gericht [durch Gerechtigkeit]
9:7	공평 [과 정의로]	정의 [와 공의로]	법 [과 정의 위에]	공평 [과 정의로]	공정 [과 정의로]	with justice [and with righteousness]	with justice [and with righteousness]	in fair judgment [and integrity)	durch Recht [und Gerechtigkeit]
10:2	권리	권리	권리	권리	권리	their right	their rights	fair judgment	das Recht
16:5	공평 [의]	정의 [공의]	법 [정의]	옳은 일 [정의]	공정 [정의]	justice [what is right]	justice [right]	fair judgment [uprightness]	das Recht [die Gerechtigkeit]
28:6	판결하는	판결하는	공정한	공평의	공정의	of justice	of justice	of fair judgment	des Gerichtes
28:17	공평 [의]	정의 [공의]	법 [정의]	공평 [공의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	justice [righteousness]	fair judgment [uprightness]	das Recht [die Gerechtigkeit]
30:18	공의의	정의의	공평무사하신	공의의	공정의	of justice	of justice	of fair judgment	des Rechtes
32:1	[의로] 공평으로	[공의로] 정의로	[정의로] 법대로	[공의로] 공평으로	[정의로] 공정으로	[in righteousness] with justice	[in righteousness] with justice	[uprightly] with fair judgment	[nach Gerechtigkeit] nach dem Rechte
32:7	바르게	바르게	권리	정당한 권리	올바른 것	right(adj.)	justice	right(n.)	was recht ist

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
32:16	공평 [의]	정의 [공의]	법 [정의]	공평 [의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	justice [righteousness]	fair judgment [uprightness]	das Recht [die Gerechtigkeit]
33:5	공평[과 의]	정의[와 공의]	법[과 정의]	공평[과 의]	공정[과 정의]	justice [and righteousness]	justice [and righteousness]	fair judgment [and saving justice]	Recht [und Gerechtigkeit]
40:14	공평의	정의의	올바른	공평의	올바른	of justice	justice	of judgment	des Rechten
42:1	공의	정의	바른 인생길	공의	공정	justice	justice	fair judgment	die Wahrheit
42:3	공의	정의	바른 인생길	공의	공정	justice	justice	fair judgment	die Wahrheit
42:4	공의	정의	바른 인생길	공의	공정	justice	justice	fair judgment	die Wahrheit
51:4	공의	공의	법	의	공정	justice	law	saving justice	Wahrheit
56:1	공평 [의] [의]	정의 [의] [공의]	바른 길 [옳은 삶] [승리]	공평 [공의] [의]	공정 [정의] [의로움]	justice [what is right] [deliverance]	justice [the right] [righteousness]	fair judgment [with justice] [saving justice]	das Recht [Gerechtigkeit]
59:8	공의	정의	정의	공평	공정	justice	justice	fair judgment	Recht
59:9	공평 [의]	정의 [공의]	공평 [정의]	공평 [공의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	justice [right]	fair judgment [uprightness]	das Recht [das Heil]
59:11	공평	정의	공평	공평	공정	justice	justice	fair judgment	das Recht
59:14	공평 [의]	정의 [공의]	공평 [정의]	공평 [공의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	justice [righteousness]	fair judgment [saving justice]	das Recht [das Heil]
59:15	공평	정의	공평	공평	공정	justice	justice	fair judgment	Recht

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
61:8	공의	정의	공평	공평	올바름	justice	justice	fair judgment	das Recht
렘 4:2	공평 [정의]	정의 [공의]	?	공평 [정의]	공정 [정의]	justice [uprightness]	justice [uprightness]	justly [uprightly]	in Recht [und Gerechtigkeit]
5:1	공의	정의	바르게 살며	바르게 일하고	올바르게 행동하고	acts justly	acts justly	does right	übt Recht
5:28	송사	재판	송사	권리	재판	the rights	justice	the rights	ihr Recht
7:5	공의	정의	억울한 일이 없도록	정직하게 살면서	올바른 일	justly	fairly	fairly	Recht schaffen
9:24	공평 [정직]	정의 [공의]	법 [정의]	공평 [공의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	justice [right]	justice [uprightness]	Recht [und Gerechtigkeit]
10:24	너그러이	너그러이	법대로	너그럽게	공정하게	in just measure	with justice	with moderation	nach Billigkeit
12:1	의로우시다	의로우시다	옳은	옳으시다	정의로우신	be in the right	be just	your uprightness	beliben im Recht
21:12	공평히 판결하여	정의롭게 판결하여	바른 판결	공의로운 판결	공정한 판결	justice	justice	fair judgment	Recht
22:3	공평[과 정의]	정의[와 공의]	법[과 정의]	공평[과 정의]	공정[과 정의]	with justice [and righteousness]	justly [and fairly]	uprightly [and justly]	Recht [und Gerechtigkeit]
22:15	공평[과 의리]	정의[와 공의]	법[과 정의]	법[과 정의]	공정[과 정의]	justice [and righteousness]	justly [and fairly]	what is just [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]
23:5	공평[과 정의]	정의[와 공의]	올바른 정치	공평[과 정의]	공정[과 정의]	justice [and righteousness]	law [and justice]	what is just [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]
30:11	공도(公道)로	법에 따라	법대로	법에 따라서	공정하게	in just measure	as you deserve	in moderation	nach Billigkeit
33:15	공평[과 정의]	정의[와 공의]	올바른 정치	공평[과 정의]	공정[과 정의]	justice [and righteousness]	law [and justice]	what is just [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
46:28	공도(公道)로	법대로	결코 심하게는	법에 따라서	공정하게	in just measure	as you deserve	as you deserve	nach Billigkeit
겔 18:5	법[과의를 따라]	정의[와 공의를 따라]	죄가 없다고	법[과 의를]	공정[과 정의]	what is lawful [and right]	what is just [and right]	law-abiding [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]
18:19	법[과 의]	정의[와 공의]	[바로 살았는데]	법[과 의]	공정[과 정의]	what is lawful [and right]	what is just [and right]	law-abiding [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]
18:21	법[과 의]	정의[와 공의]	[바로 살기만 하면]	법[과 의]	공정[과 정의]	what is lawful [and right]	what is just [and right]	law-abiding [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]
18:27	법[과 의]	정의[와 공의]	[바로 살면]	법대로 살며 [의를 행하면]	공정[과 정의]	what is lawful [and right]	what is just [and right]	law-abiding [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]
22:29	불법하게	부당하게	이유도 없이	부당하게	부당하게	without redress	unjust and cruel	in a way that is unjustifiable	widerrechtlich
33:14	법[과 의 대로]	정의[와 공의로]	올바로 살기만 하면	법[과 의]	공정[과 정의]	what is lawful [and right]	what is just [and right]	what is just [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]
33:16	법[과 의]	법[과 의]	올바로 살았으니	법[과 의를 따라서]	공정[과 정의]	what is lawful [and right]	what is just [and right]	what is just [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]
33:19	법[과 의 대로]	정의[와 공의대로]	올바로 살기만 하면	법[과 의를 따라서]	공정[과 정의]	what is lawful [and right]	what is just [and right]	what is just [and upright]	Recht [und Gerechtigkeit]
34:16	공의대로	정의대로	X	공평하게	공정으로	with justice		X	wie es recht ist
45:9	공평[과 공의]	정의[와 공의]	바르게 살고 [옳게 살아라]	공평[과 공의]	공정[과 정의]	what is just [and right]	law [and justice]	what is upright [and just]	Recht [und Gerechtigkeit]
호 2:19	[의와] 공변됨과	[공의와] 정의와	[의와] 공평	[정의와] 공평	[정의와] 공정	[in righteousness and] in justice	X	[in uprightness and] justice	[in Recht und] Gerechtigkeit
12:6	공의	정의	정의	정의	공정	justice	justice	loyalty	Recht
암 5:7	공법 [정의]	정의 [공의]	공평 [정의]	공의 [정의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	justice [righteousness]	justice [uprightness]	das Recht [die Gerechtigkeit]

구절	개역	개역개정	공동	새번역	가성	NRSV	NEB	JB(E)	ZB
5:15	공의	정의	법	올바르게 재판하여라	공정	justice	justice	justice	das Recht
5:24	공법 [정의]	정의 [공의]	정의 [서로 위하는 마음]	공의 [정의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	justice [righteousness]	justice [uprightness]	das Recht [die Gerechtigkeit]
6:12	공법 [정의]	정의 [공의]	공평 [정의]	공의 [정의]	공정 [정의]	justice [righteousness]	the process of law [justice]	justice [uprightness]	das Recht [die Gerechtigkeit]
미 3:1	공의	정의	바른 일	정의	공정	justice	what is right	what is right	das Recht
3:8	공의	정의	X	정의감	공정	justice	justice	of right	mit Recht
3:9	공의	정의	정의	정의	올바른 것	justice	justice	justice	das Recht
6:8	공의	정의	정의	공의	공정	justice	to act justly	what is right	das Recht <i>üben</i>
7:9	나를 위하여 심판하사 신원하기 [그의 의]	나를 위하여 논쟁하시고 심판하시기 [그의 공의]	우리를 법으로 다스리시고 재판을 내리시기 [여태 해오신 일이 옳았음]	나를 변호하시고 내 권리를 지켜주시기 [주님께서 행하신 의]	나에게 판결을 내리시고 권리를 찾아주시기 [그분의 의로움]	taking my side and executing judgment for me [his vindication]	taking up my cause and giving judgment for me [his justice]	taking up my cause and righting my wrongs [his saving justice]	sich meiner Sache annehmen und mir Recht schaffen [seine Gerechtigkeit]
합 1:4	공의	정의	정의	공의	공정	justice	justice	justice	das Recht
1:4	공의	정의	정의	공의	공정	the righteous	the righteous	the upright	die Gerechten
습 3:5	공의	공의	밝은 판결	바른 판결/공의	공정	judgment	judgment	judgment	seine Ordnung
습 7:9	재판	재판	재판	재판	재판	judgements	justice	apply the law fairly	Recht
말 2:17	공의의	정의의	공변되신	공의로게 재판하시는	공정의	of justice	of justice	of fair judgment	des Gerichts

<표 2>

절수	Heb	개역	개개	공동	새번	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
욥 40:8	나의 미취파트 (단)	나를 불의하다	내 공의	나의 판결	내 판결	나의 공의	my judgment	that I am just		My judgment	my judgment	my judgment	mein Recht
시 36:6	당신의 미- (단)	주의 판단	주의 심판	당신의 공평하심	주님의 공평하심	당신의 공정	thy judgments	thy judgments	your judgments	Thy judgments	your justice	your saving justice	deine Gerichte
48:11	당신의 미- (복)	주의 판단	주의 심판	당신의 공정하신 심판	주님의 구원의 능력	당신의 심판	thy judgments	thy judgments	your judgments	Thy judgments	your judgments	your saving justice	dein Gericht
72:1	당신의 미- (복)	주의 판단력	주의 판단력	올바른 통치력	주님의 판단력	당신의 공정	thy judgments	thy own justice	your justice	Thy judgments	your justice	your own fair judgment	dein Gericht
97:8	당신의 미- (복)	주의 판단	주의 심판	당신의 재판은 공평하시오 나	주님이 공의로우심	당신의 법규	thy judgments	thy judgments	your judgments	Thy judgments	your judgments	your judgments	deine Gerichte
105:7	그의 미- (복)	그의 판단	그의 판단	(온 상을) 바로 다스리시는 분	(온 상을) 다스리신다	그분의 판결들	the judgments of his mouth	his judgments		His judgments	his judgments	his judgments	sein Gericht
사 26:8	당신의 미- (복)	주의 심판하시 는	주께서 심판하시 는	당신의 재판	당신의 율법	당신의 판결	thy judgments	thy laws	your judgments	Thy judgments	your laws	your judgments	deine Gerichte
26:9	당신의 미- (복)	주께서 심판하시 는 때에	주께서 심판하시 는 때에	당신의 법	주님께서 심판하시 는 때에	당신의 판결들	thy judgments	thy laws	your judgments	Thy judgments	your judgments	your judgments	deine Gerichte

절수	Heb	개역	개개	공동	새번	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
51:4	나의 미-(단)	내 공의	내 공의	나의 법	나의 의	나의 공정	my judgment	my judgment	my justice	My justice	my justice	my saving justice	meine Wahrheit
렘 1:16	나의 미-(복)	나의 심판	나의 심판	이렇게 심판하리라	내가 이렇게 심판하는 까닭은	심판의 말	my judgments	my case	my judgments	My judgments	my judgments	my judgments	mein Urteil
5:4	하나님의 미-(단)	하나님의 법	하나님의 법	하느님께서 세워주신 법	하나님께서 주신 법	하느님의 법	the judgment of their God	the ordinances of their God	the law of their God	the ordinance of their God	the requirements of their God	the ruling of their God	das Recht ihres Gottes
5:5	하나님의 미-(단)	하나님의 법	하나님의 법	하느님께서 세워주신 법	하나님께서 주신 법	하느님의 법	the judgment of their God	the ordinances of their God	the law of their God	the ordinance of their God	the requirements of their God	the ruling of their God	das Recht ihres Gottes
호 6:5	나의 미-(복)	내 심판	내 심판		나의 심판	나의 심판	thy judgments		my judgment	the judgment on you	my judgments	my sentence	mein Gericht
슌 3:5	그의 미-(단)	자기의 공의	자기의 공의	밝은 판결	바른 판결/공의	당신의 공정	his judgment	judgment	his judgment	His justice	his justice	judgment	seine Ordnung

<표 3>

절수	Heb	개역	개개	공동	새번	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
민 27:5	그들의 미-(단)	그 사연	그 사연	그들의 요구	그들의 사정	그들의 소송건	their cause	their case	ihre Rechtssche				
신 21:17	말이의 미-(단)	장자의 권리	장자의 권리	말이들의 권리	말아들의 권리	말아들의 권리	the right of the firstborn	das Recht der Erstgeburt					

절수	Heb	개역	개개	공동	새번	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
왕상 8:49	그들의 미- (단)	저희의 일	그들의 일	정의	그들의 사정	그들의 사정	the cause of his people	justice	their cause	their cause	their cause	their cause	ihnen Recht
8:59	그의 종의 미-(단)	주의 종의 일	주의 종의 일	당신의 종의 권리	주님의 종의 형편	당신 종의 사정	the cause of his servant	justice to his servant	the cause of his servant	the cause of His servant	the cause of his servant	the cause of his servant	Recht seinem Knechte
대하 6:35	그들의 미- (단)	그 일	그들의 일	정의	그들의 사정	그들의 사정	their cause (난외: right)	justice	their cause	their cause	their cause	their cause	ihnen Recht
6:39	그들의 미- (단)	저희의 일	그들의 일	정의	그들의 사정	그들의 사정	their cause (난외: right)	justice	their cause	their cause	their cause	their cause	ihnen Recht
욥 27:2	나의 미- (단)	나의 의	나의 정당함	나의 옳음	공정한 판결	나의 권리	my judgment	me justice	my right	my right	me justice	me justice	mir mein Recht
시 9:4	나의 미-(단)	나의 의	나의의	나에게 죄없다 판단	공정한 판결	제 권리	my right	my right	my just cause	my just cause	my right	fair judgment	mein Recht
17:2	나의 미- (단)	나의 판단	나를 판단하시 며	“너는 죄없다” 판단하소 서	“너는 죄없다”고 판결하여 주십시오	저에게 승소판결	my sentence	judgment in my cause	my vindication	my judgment	my vindication	my vindication	mein Recht
35:23	나의 미- (단)	나를 공판하시 며	나를 공판하시 며	재판하소 서	재판을 여시고	저의 권리를 위하여	my judgment	to do me justice	my defense	my right	my defense	my defence	mir Recht zu schaffen
37:6	나의 미- (단)	네 공의	네 공의	네 권리	네 공의	네 공정	thy judgment	the justice of your cause	the justice of your cause	your judgment	the justice of your cause	the justice of your cause	deine Gerechtigke it

절수	Heb	개역	개개	공동	새번	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
140:12	가난한 자들의 미- (단)	궁핍한 자에게 공의를	궁핍한 자에게 정의	가난한 자에게 정의	가난한 사람에게 공의	불쌍한 이에게 권리	the right of the poor	justice to the downtrodden	justice for the poor	justice for the poor	the cause of the needy	justice for the needy	deb Armen ihr Recht
146:7	압박당하는 이를 위하여 미- (단)	압박당하는 이를 위하여 공의	억눌린 자들을 위해 정의	억눌린 자들의 권익	억눌린 자들을 위해 공의	억눌린 이들에게 올바른 일	judgment for the oppressed	justice to the oppressed	justice for the oppressed	justice for the oppressed	the cause of the oppressed	justice to the oppressed	den Unterdrückten Recht
사40:27	나의 미- (단)	내 원통한 것	내 송사	내 권리	나의 정당한 권리	나의 권리	my judgment	my cause	my right	the justice due me	my cause	my rights	mein Recht
렘 5:28	가난한 사람들의 미- (단)	빈민의 송사	빈민의 재판	빈민들의 송사	가난한 사람들의 권리	가난한 이들의 재판	the right of the needy	justice to the poor	the rights of the needy	the rights of the poor	the rights of the poor	the cause of the needy	die Sache der Witwe
애 3:35	한 사람의 미- (단)	사람의 재판	사람의 송사	남의 인권	인권	인간의 권리	the right of a man	his right	human rights	justice	his rights	human rights	das Recht des Mannes
3:59	나의 미- (단)	나를 위하여 신원(하 움 소서)	나를 위하여 원통함(을 풀어 소서)	바른 판결 (을 내려 주소서)	내게 바른 판결(을 내려주소 서)	저의 권리 (를 되찾아 주소서)	my cause	gravest judgment in my favor	my cause	my case	my cause	my cause	zu meinem Rechte
겔 16:38 [23:45]	간음녀의 미- (복)	간음한 여인을 국문함 (같이)	간음한 여인을 심판함 (같이)	간음한 죄인	간음한 여인을 재판 (하듯이)	간음한 여자들을 재판 (하듯이)	as adulterous women are judged	trial for adultery	as adulterous women are judged	like women who commit adultery are judged	the punishment of adulterous women	the sentence that the adulteresses receive	wie man Ehebrecherinnen richtet
호 6:5	너의 미- (복)	내 심판	내 심판		나의 심판	나의 심판	thy judgments		your judgments	the judgments on you	your judgments	my sentence	mein Recht

절수	Heb	개역	개개	공동	새번	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
미 7:9	나의 미(단)	(나를)신원하시기	나를 위해서 논쟁하시고 심판하시며	(우리에게) 재판을 내리시기까지	내 권리(를 지켜주시고)	(나에게) 권리를 찾아주시기까지	judgment for me	judgment for me	judgment for me	justice for me	my right	(until he rights) my wrongs	mir Recht (schafft)
습 3:15	너의 미(복)	너의 형벌	네 형벌	너를 벌하던 자들	징벌	너에게 내리신 판결	thy judgments	your adversaries	the judgments against you	His judgments against you	your punishment	your sentence	deine Widersacher

<표 4>

절수	개역	개역개정	공동	새번역	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
출 23: 7	악인을 의롭다하지 않겠노라	악인을 의롭다 하지 아니 하겠노라	악한 사람에게 무죄를 선고하지 마라	악인을 의롭다고 하지 않기 때문이다	악인을 죄없다고 하지 않는다	not justify the wicked	never acquit the guilty	not acquit the guilty	not acquit the guilty	not acquit the guilty	not acquit the guilty	nicht dem, der im Unrecht ist, Recht geben
신 25: 1	의인은 의롭다 하고	의인은 의롭다 하고	옳은 사람에게 무죄를 선고해야 하고	옳은 사람에게는 무죄를 선고해야 하고	옳은 이에게는 무죄를 선언해야 하고	justify the righteous	acquit the innocent	declaring one to be in the right	justify the righteous	acquitting the innocent	declare the one who is right to be in the right	gibt demjenigen Recht, der im Rechte ist
삼하 15:4	내게로 오는 자에게 공의 베풀기를	내게로 오는 자에게 내가 정의 베풀기를	누구든지 내 앞에 와서 공정한 판결을 받으시오	누구든지 내 소송문제가 있을 때에 나를 찾아와서 판결을 받으시오	나는 그들에게 정의로운 판결을 내려줄텐데	and I would do him justice	see that everyone who...got justice from me	and I would give them justice	and I would give him justice	and I would see that he gets justice	and I should see he had justice	Ich wollte ihm zu seinem Recht verhelfen

절수	개역	개역개정	공동	새번역	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
왕상 8:32	의로운 자를 의롭다 하사 그의 의로운대로 갚으시옵소서	의로운 자를 의롭다 하사 그의 의로운대로 갚으시옵소서	허물이 없으면 그에게 무죄를 선고해 주십시오	옳은 일은 옳은 사람이 없다고 판결하시며 그 옳음을 밝혀 주십시오	의로운 이에게는 무죄 판결을 내리시어 그의 의로움에 따라 그에게 갚아 주십시오	and justifying the righteous	acquitting the innocent and rewarding him as his innocence may deserve	and vindicating the righteous by rewarding them according to their righteousness	and justifying the righteous by giving him according to his righteousness	declare the innocent not guilty and so establish his innocence	and acquitting the upright by rewarding him as his uprightness deserves	den Unschuldigen aber unschuldig erklärt und ihm anch seiner Unschuld tust
대하 6:23	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
시 82:3-4	가난한 자와 고아를 위하여 판단하며 곤란한 자와 빈궁한 자에게 공의를 베풀지며 가난한 자와 궁핍한 자를 구원하여 악인의 손에서 건질찌니라	가난한 자와 고아를 위하여 판단하며 곤란한 자와 빈궁한 자에게 공의를 베풀리며 가난한 자와 궁핍한 자를 구원하여 악인의 손에서 건질찌니라	악한 자와 고아를 보살피고 없는 이와 곤란한 자와 빈궁한 자에게 권리를 찾아주며 가난한 자와 약자를 풀어 주어라. 악인의 손에서 구해주어라.	가난한 사람과 고아를 변호해 주고, 가련한 사람과 궁핍한 사람에게 공의를 베풀어라. 가난한 사람과 빈궁한 자를 구해주어라. 그들을 악인의 손에서 구해주어라.	악한 이와 고아의 권리를 되찾아 주고 불쌍한 이와 가련한 이에게 정의를 베풀어라. 악한 이와 불쌍한 이를 도와 주고 악인들의 손에서 구해내어라.	Defend the poor and fatherless: do justice to the afflicted and needy. Deliver the poor and needy: rid them out of the hand of the wicked.	You ought to give judgement for the weak and the orphan, and see right done to the destitute and down-trodden, and you ought to rescue the weak and the poor, and save them from the clutches of the wicked men.	Give justice to the weak and the orphan; maintain the right of the lowly and the destitute. Rescue the weak and the needy; deliver them from the hand of the wicked.	Vindicate the weak and the fatherless; Do justice the afflicted and destitute. Rescue the weak and needy; Deliver them out of the hand of the wicked.	Defend the cause of the weak and fatherless; maintain the rights of the poor and oppressed. Rescue the weak and needy; deliver them out of the hand of the wicked.	Let the weak and orphan have justice, be fair to the wretched and the destitute. Rescue the weak and the needy, save them from the clutches of the wicked.	Seid Richter dem Geringen und der Weise und helft dem Elenden und Dürftigen zum Recht. Rettet den Geringen und Armen, befreit ihn aus der Hand der Gottlosen.

절수	개역	개역개정	공동	새번역	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
잠 17: 15	악인을 의롭다 하며 의인을 악하다 하는	악인을 의롭다 하며 의인을 악하다 하는	죄를 무죄로 돌리거나 유죄로 다루는 것	악인을 의롭다 하거나 의인을 악하다 하는 것은	악인을 무죄라 하는 자, 의인을 유죄라 하는 자	He that justifieth the wicked, and he that condemneth the just	To acquit the righteous and condemn the righteous	One who justifies the wicked, and one who condemns the righteous	He who justifies the wicked, and he who condemns the righteous	Acquitting the guilty and condemning the innocent	To absolve the guilty and condemn the upright	Wer den Schuldigen frespriecht und wer den Unschuldigen verdammt
사 5:23	그들은 뇌물로 인하여 악인을 의롭다하고 의인에게서 그의 의를 빼앗는도다	그들은 뇌물로 말미암아 악인을 의롭다하고 의인에게서 그의 공의를 빼앗는도다	뇌물에 눈이 어두워 죄인들을 옳은 자로 사귀었다 하는	그들은 뇌물을 받고 악인을 의롭다 하거나 의인의 정당한 권리를 빼앗는구나	뇌물 때문에 죄인들과 죄 없는 이들의 권리를 빼앗는 자들!	which justify the wicked for reward, and take away the righteousness of the righteous from him!	who for a bribe acquit the guilty and deny justice to those in the right	who acquit the guilty for a bribe, and deprive the innocent of their rights	who justify the wicked for a bribe, and take away the rights of the ones who are in the right	who acquit the guilty for a bribe but deny justice to the righteous	who acquit the guilty for bribe and deny justice to the upright	die dem Schuldigen Recht geben um Besstechung und dem Unschuldigen sein Recht absprechen!

절수	개역	개역개정	공동	새번역	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
사 50:8-9	나를 의롭다 하시는 이가 가까이 계시니 나와 다들 자가 누구뇨...주 여호와께서 나를 도우시리니 나를 정죄할 자 누구뇨	나를 의롭다 하시는 이가 가까이 계시니 나와 다들 자가 누구냐...주 여호와께서 나를 도우시리니 나를 정죄할 자 누구냐	하느님께서 나의 죄없음을 알아주시고 옆에 계시는데, 누가 나를 걸어 송사하라?...주 하나님께서 나를 도와주시는 데 누가 감히 나를 그르다고 하느냐?	나를 의롭다 하신 분이 가까이 계시기 때문이다... 나를 고소할 자 누구냐?...주 하나님께서 나를 도와주실 것이니, 그 누가 나에게 죄있다 하겠느냐?	나를 의롭다 하시는 분께서 가까이 계시는데 누가 나에게 대적하려는 가?...주 하나님께서 나를 도와주시는 데 나를 단죄하는 자 누구인가?	He is near that justifieth me; who will condemn with me?...Behold, the Lord will help me; who is tir that shall condemn me?	Who dare argue against me?... Who will dispute my cause?... The Lord God will help em; who then can prove me quality?	he who vindicates me is near, Who will contend with me?...It is the Lord God who helps me; who will declare me guilty?	He who vindicates Me is near; Who will condtend with Me?...Berhold, the Lord God helps Me; Who is he who condemns Me?	He who vindicates me is near. Who then will bring charges against me?... He who	He who grants me saving justice is near! Who will bring a case against em?...Lokk, The Lord Yahweh is coming to my help! Who dares condemn me?	Er, der mir Recht schafft, ist nahe; wer will wit mir hadern?...Wer will mit mir rechten?... Siehe, Gott der Herrsteht mir bei; wer will mich verdammen?
사 53:11	나의 의로운 종이 자기 지식으로 많은 사람을 의롭게 하며	나의 의로운 종이 자기 지식으로 많은 사람을 의롭게 하며	나의 종은 많은 사람의 죄악을 스스로 짊어짐으로 떴떳한 시민으로 살게 될 줄을 알고...	나의 의로운 종이 자기의 지식으로 많은 사람을 의롭게 할 것이다.	의로운 나의 종은 많은 이들을 의롭게 하고 그들의 죄악을 짊어지리라	by his knowledge shall my righteous servant justify many: for he shall bear their iniquities.	so shall he, my servant, vindicate many, himself bearing the penalty of their guilt.	The righteous one, my servant, shall make many righteous, and he sahl bear their iniquies.	By His knowledge the Righteous One, My Servant, will justify the many, as he will bear their iniquities.	by his knowledge my righteous servant will justify many, and he will bear their iniquities.	By his knowledge, the upright one, my servant will justify many, by taking their guilt on himself.	durch seine Erkenntnis wird er, der Gerechte, mein Knecht, vielen Gerechtigkeit schaffen, und ihre Verschuldungen wird er tragen.

절수	개역	개역개정	공동	새번역	가성	AV	NEB	NRS	NAS	NIV	JBE	ZB
겔 16:51	너의 가증한 행위로 네 형과 아우를 의롭게 하였느니라	네 모든 가증한 행위로 네 형과 아우를 의롭게 하였느니라	네가 저지른 온갖 악을 생각하면 네 언니와 아우는 도리어 죄가 없는 편이다	네가 저지른 온갖 악들로 너는 네 언니와 아우의 죄가 보이게 하였다.	네가 저지른 그 모든 악으로, 너의 자매들이 오히려 의롭게 여겨지도록 만들었다.	and hast justified thy sisters in all thine abominations which thou hast done.	you have made more abominations than she, abominations which have made your sister seem innocent.	you have committed more abominations than they, and have made your sisters seem appear righteous by all the abominations that you have committed.	Thus you have made your sisters appear righteous by all your abominations which you have committed.	you have made your sisters seem righteous by all these things you have committed.	By all your loathsome practices you have made your sisters seem innocent.	und du hast so deine Schwestern gerecht erscheinen lassen durch alle die Greuel, die du verübt hast.
단 12:3	많은 사람을 흠은 데로 돌아오게 한 자는 별과 같이 영원토록 비취리라	많은 사람을 흠은 데로 돌아오게 한 자는 별과 같이 영원토록 빛나리라	대중을 바로 이끈 자들은 지 밝은 처럼 빛날 것이다.	많은 사람을 흠은 데로 돌아오게 한 자는 별처럼 영원히 빛날 것이다.	많은 사람을 정의로 이끈 자들은 별처럼 영원무궁히 빛날 것이다.	and they that turn many to righteousness as the stars for ever and ever.	and those who have guided the people in the true path shall be like the stars for ever and ever.	and those who lead many to righteousness, like the stars for ever and ever.	and those who lead the many to righteousness, like the stars for ever and ever.	and those who lead many to righteousness, like the stars for ever and ever.	and those who have instructed many in uprightness, as bright as stars for all eternity.	und, die viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne immer und ewig.

<번역 논문>

복수형 술어를 동반하는 אלהים을 '신들'로 번역해야 하는가?1)

마이클 S. 하이저*

이형원**

1. 서론

히브리 성서 안에 엘로힘(אלהים)이란 명사가 이천오백 번 이상 나타난다는 점은 히브리 성서를 연구하는 학생들과 학자들 사이에서 잘 알려져 있다.²⁾ 이것들 중에서, 어형적으로 복수형인 이 명사는 천오백 번 정도 가까이 문법적으로 단수형 술어의 주어로 사용되고 있다.³⁾ 물론 이 점은 엘로힘이 한 분 신(가장 두드러지게 이스라엘의 하나님)에 관해 자주 말하는 것을 의미한다. אלהים의 단수성은 다른 방법들을 통해서도 표현되고 있다. 구체적으로 말한다면, אלהים이 신의 이름인 YHWH와 구문적으로 동격인 곳에서 발견되거나, אלהים이 정관사를 앞에 덧붙이고 있는(האלהים) 수많은 경우들이 있다. 사실 האלהים은 성서의 저자들이 그들의 하나님을 모든 다른 신들로부터 구별하는 수단들 중에 하나이다. 예를 들면, 신명기 4:35는 יהוה הוא האלהים אין עוד מלבדו: (“YHWH는 하나님이지요 그 외에는 다른 신이 없다”)라고 언급하고 있다.

* 필자는 로고스 성서 소프트웨어의 학술 편집자이다.

** 침례신학대학교 교수, 구약학.

1) Michael S. Heiser, “Should אלהים with Plural Predication be Translated ‘God’?”, *The Bible Translators – Technical Papers* 61:3 (July 2010), 123-136.

2) *Biblia Hebraica Stuttgartensia: With Werkgroep Informatica, Vrije Universiteit Morphology* (Werkgroep Informatica, Vrije Universiteit; Logos Bible Software, 2006)에 따르면 2,248개 절에서 정확히 2,601회 나온다.

3) 이 숫자는 반올림한 것으로 앤더슨(Andersen)과 포브스(Forbes)가 히브리 성서를 구문론적으로 추적한 데이터베이스의 한 연구 결과에 근거하고 있다(Francis I. Andersen and A. Dean Forbes, *The Hebrew Bible: Andresen-Forbes Phrase Marker Analysis*; Logos Bible Software, 2005).

물론 אלהים과 האלהים이 성서 저자들에게 의해 사용된 방식에 예외들이 있다. “예굽의 신들”과 같이 אלהים을 복수형 구절들에서 연계형으로 사용하는 것이 꽤 일반적이다. אלהים אחרים (“다른 신들”)을 예배하는 것에 대한 신명기의 엄한 경고들은 잘 알려져 있다. האלהים은 때때로 이방 신들을 단체로 언급할 때 선택된 용어이다. 사사기 10:14에는 여호와께서 이스라엘에게, “가서 너희가 택한 신들(האלהים)에게 부르짖어 너희의 환난 때에 그들이 너희를 구원하게 하라”고 말씀하고 있다(ESV). 그래서 אלהים과 האלהים이 둘 다 한 무리의 신들을 언급할 때 사용될 수 있다.

이것은 히브리 성서 본문을 연구하는 이들에게 모두 명확하고 또 놀랄 일이 아니다. 더 큰 관심을 끄는 것은 이방 신들이 고려되지 않는 상황들 속에서 אלהים과 האלהים이 복수적 의미로 간주되어야 하는가 그렇지 않은가 하는 점이다. 다시 말하여, 히브리 성서의 최종 형태를 제작한 이스라엘 백성들의 “정통적인” 종교에 있어서 אלהים과 האלהים이 한 무리의 신적인 존재들로 간주되어 복수형 술어의 주어가 되는 경우들이 있느냐 하는 점이다. 이러한 연구에 관한 논의들은 보통 이스라엘의 천상 회의(divine council)를 다루는 구절들에 집중된다. 시편 82:1과 시편 86:8에 언급되는 אלהים의 복수적 의미와 출애굽기 15:11의 복수형 엘림(אלים)은 이스라엘의 하나님을 주관하는 이스라엘 백성들의 신들의 모임(Isralite pantheon)에 관해 연속적으로 언급하는 예들이다.⁴⁾ 이스라엘 종교의 한 구성 요소가 되는 신의 복수성에 관한 이러한 진술들은 이스라엘의 천상 회의에 관련된 보다 많은 증거들을 אלהים이나

4) 시편 82:1과 6절은 각각 다음과 같이 기록되고 있다:

אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפט (“하나님이 천상 회의에 서계시니, 신들 가운데서 그가 심판하신다”),

אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם (“내가 말하기를, ‘너희는 신들이라, 너희 모두는 가장 높으신 이의 아들들이라’”).

시편 86:8의 한 부분은 이렇게 기록되고 있다:

אין כמוך באלהים (“신들 중에 당신과 같은 이가 아무도 없습니다.”)

출애굽기 15:11은 수사적인 의문문을 통하여 같은 표현을 하고 있다:

מי כמוך באלהים יהוה (“신들 중에 누가 당신과 같으리이까, 오 YHWH시여?”).

시편 89:7(89:6)도 포함되어야 한다. 문맥은 파생형 mem을 동반하는 אל(참고, 같은 구절의 כבוד קדשים, בקהל קדשים)이 아니라 복수형 엘림(אלים)이 합당하다고 판단하게 만든다. 참고 자료들은 다음과 같다: E. Theodore Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (Missoula: Scholars Press, 1980); Julian Morgenstern, “The Mythological Background of Psalm 82”, *Hebrew Union College Annual* 14 (Cincinnati: Hebrew Union College, 1939), 29-126; Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 41-66; 그리고 Matitiahu Tsevat, “God and the Gods in Assembly”, *Hebrew Union College Annual* 40-41 (Cincinnati: Hebrew Union College, 1969-1970), 127-137.

האלהים이 복수형 술어의 주어로 나타나는 히브리 성서 구절들을 연구함으로써 찾을 수 있는가 하는 질문을 야기시킨다. 이러한 연구가 이 논문의 초점이다.⁵⁾

2. 복수형 술어의 주어가 되는 האלהים과 אלהים

최근의 구문론적 데이터베이스의 발전은 학자/번역자로 하여금 삼인칭 복수 정형 동사를 술어로 취하는 절의 주어가 되는 האלהים과 אלהים에 관해 조회할 수 있게 만들었다.⁶⁾ 조회 결과로 이러한 구문론적 구조를 취하고 있는 여섯 경우를 발견하게 되었다: 창세기 20:13; 35:7; 출애굽기 22:8; 사무엘하 7:23; 열왕기상 19:2; 20:10. 조회에서 술어의 한계를 완화시키면 더 많은 결과들을 얻을 수 있다. האלהים과 אלהים이 복수형 술어와 문법적으로 연관이 되는 네 경우가 더 있다: 창세기 31:53; 사무엘상 28:13; 열왕기상 12:28; 시편 58:12(영어 성서는 58:11). 이 경우들은 처음 조회에서 빠졌는데, 왜냐하면 절의 술어가 분사이거나 주어와 술어가 중문의 구조를 취하고 있기 때문이다.

복수형 술어를 동반하는 האלהים과 אלהים이 나타나는 모든 경우들은 변칙적인 문법 일치라는 범주들에 기인한 것으로 간주할 수 있을 것이다. 예를 들어, 주옹-무라오카(Joüon-Muraoka)는 가끔 통상적으로 단수 동사 형태가 소위 위엄을 강조하는 복수형과 일치되어 복수형이 된다고 언급한다.⁷⁾ 확실한 바는, האלהים과 אלהים이 복수형 술어의 주어로 나타나는 경우는 통계적으로 빈번하지 않다는 점이다. 그러나 이러한 몇 예들이 술어를 복수형이 아닌 단수형을 사용하는 명백하게 유사한 성서 구절들을 가지고 있다는 사실은 이러한 현상에 저자가 가끔 번덕을 부려 기록상의 관계를 깨뜨렸다고 생각하는 것 이상의 더 많은 무엇인가가 있다는 점을 암시한다.

3. 분석과 주석

5) 이 논문은 האלהים과 אלהים이 복수형 술어의 주어로 나타나는 곳들의 특별한 구문적 상황에 초점을 맞추고 있다. 이것은 창세기 1:26을 다루지 않는데(בְּצִלְמוֹנֵינוּ אֱדָם נִעֲשֶׂה אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצִלְמוֹנֵינוּ) “하나님이 이르시되 ‘우리의 형상을 따라 우리가 사람을 만들자’”), 왜냐하면 그 본문의 אלהים은 복수형 술어를 동반하지 않기 때문이다. 오히려 אלהים이 ויאמר라는 단수형 동사의 주어이다. 복수형 נעשה는 권고형 복수로서, 문맥상으로 볼 때 단수의 실체가 말한 것이다.

6) 이 연구는 앤더슨과 포브스에 의해 시도되었다. *The Hebrew Bible*.

7) Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Takamitsu Muraoka, trans. and rev., 2 vols. (Rome: Pontifical Biblical Institute, 2003; 2005), 2:553.

앞에서 언급한 것처럼 이 논문의 초점이 복수형 술어를 동반하는 אלהים이나 אלהים이 정통적인 야웨주의 안에서 이스라엘 백성들의 천상 회의를 나타내고 있는지를 살펴보는 것이기에, 조회 결과로 위에서 소개된 구절들 중에 몇 개는 제쳐둘 수 있다. 특히, 열왕기상 19:2와 20:10은 둘 다 이세벨의 입에서 나온 진술들이기에 논의에서 제외시킬 수 있다: 만약 그녀가 엘리야를 죽이지 못하면 “신들이 내게 그렇게 하시기를(לִּי אֱלֹהִים)” 그녀가 기원하고 있다. 비이스라엘 백성들의 진술들과 정서들이 이스라엘 백성들의 정통적인 종교의 성격을 명확하게 설명하는 데 그리 유용하지 못하다는 것에 대부분 학자들이 동의할 것이다. 열왕기상 12:28도 같은 종류인데, 화자가 성서 저자들에 의해 정통적인 야웨주의의 파괴자로 간주되었던 여로보암 왕이기 때문이다. 성서의 저자들은 여로보암이 그의 분리된 왕국에 거하는 백성들로 하여금 다윗의 왕국인 유다로 순례하는 것을 막기 위해, 이스라엘 백성들이 시내 산에서 했던 것처럼, 두 개의 금송아지를 만들고 “이스라엘아 이는 너희를 애굽 땅에서 인도하여 낸(אֱשֶׁר הֵעֲלָה) 너희의 신들이로다(אֱלֹהֵי)”라고 선포했다(출 32:4, ESV)

우리의 논의 대상이 되고 있는 나머지 본문들은 성서 저자가 독자로 하여금 어디에도 이방인이나 배교자가 고려되고 있다고 추정하게 만드는 암시를 제공하지 않는다.

3.1. 창세기 35:7

창세기 35:7은 흥미로운 본문이다. 그 구절이 다음과 같이 시작된다:

1 하나님(אלהים)이 야곱에게 이르시되 “일어나 벧엘로 올라가서 거기 거주하며 네가 네 형 에서의 낫을 피하여 도망하던 때에 내게 나타났던(הנראה) 하나님께(אל) 거기서 제단을 쌓으라” 하신지라 2 야곱이 이에 자기 집안 사람과 자기와 함께 한 모든 자에게 이르되 “너희 중에 있는 이방 신상들을 버리고 자신을 정결하게 하고 너희들의 의복을 바꾸어 입으라 3 우리가 일어나 벧엘로 올라가자 내 환난 날에 내게 응답하시며(הענה) 내가 가는 길에서 나와 함께 하신 하나님께(אל) 내가 거기서 제단을 쌓으려 하노라” 하매(ESV에서 번역)⁸⁾

모호하지 않는 단수형 אל이 상응하는 단수 분사형(단순 수동형, 단순 능동

8) 이 논문에서 인용되는 영어 성서 본문들을 번역함에 있어서 역자는 개역개정판을 기초로 하여 필자가 제시하는 차이점이나 강조점을 언급하고자 했다.

형)과 같이 두 번 사용되고 있음을 주목하라. 그러나 창세기 35:7에서는 본문이 이와 같은 문법적 일치 형태의 변화를 보여준다.

6 야곱과 그와 함께 한 모든 사람이 가나안 땅 루스(곧 벧엘)에 이르고
7 그가 거기서 제단을 쌓고 그 곳을 엘벧엘이라 불렀으니 이는 그의 형의 낫을 피할 때에 하나님(האלהים)이 거기서 그에게 나타나셨음이다(נלל)(ESV에서 번역)

האלהים이 복수형 술어를 동반하는 형태로 바뀐 것이 뜻밖이다. ESV의 번역자가 선택한 것처럼 האלהים을 단수적 의미로 판단해야 할 것인가, 아니면 복수적으로 이해해야 하는가? 복수형 술어와 문법적으로 일치함에도 불구하고, האלהים을 단수형 신으로 간주하는 것을 지지하는 두 가지 중요한 사안들이 있다: (1) 분명히 한 분 신이 고려되고 있는 바로 앞의 상황; (2) 이 구절 이외에서는, האלהים이 분명히 복수형으로 나타나는 상황들일 때, 항상 이방 신들이 고려되고 있다는 점.⁹⁾ 만약 האלהים을 복수적 의미로 판단하게 되면, 이스라엘 백성들의 신들을 고려 대상으로 간주하게 되는 האלהים의 유일한 경우가 될 것이다.

이러한 논의들에 대한 일반적인 일관성에도 불구하고, 창세기 35:7이 이스라엘 백성들의 천상 회의에 참여하는 신적인 존재들을 고려하고 있다고 보게 만드는 암시들이 있다. 이러한 가능성을 명확히 하려면 창세기 35:7의 배후의 초점이 될 수 있는 야곱 생애의 사건을 인식할 필요가 있다. 두 가지 가능성이 있다.

첫째로, 창세기 28:10-21에서, 야곱은 벧엘에서 꿈에서 분명히 성전탑 형태(ziggurat-type)로 보이는 건축물을 보게 된다(창세기 28:19). 야곱은 그 건축물의 꼭대기나 아니면 자기 곁에 계신¹⁰⁾ YHWH를 보게 된다(창 28:13). 그는 또한 האלהים מלאכי("하나님의 사자들")이 그 건축물로 오르락 내리락

9) 사사기 10:14를 보라: בָּעֵת צָרָתְכֶם לָכֵן יוֹשִׁיעוּ לָכֶם הַמָּה יוֹשִׁיעוּ לָכֶם בְּחַרְתֶּם אֲשֶׁר אֱלֹהֵי־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם בָּם הֵמָּה יוֹשִׁיעוּ לָכֶם בְּעֵת צָרָתְכֶם ("너희들이 택한 신들에게 가서 외쳐라; 너희의 고난가운데에서 그들로 너희를 구원하게 하라" ESV); 예레미야 11:12: יְרוּשָׁלַם וְזָעְקוּ אֱלֹהֵי־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הֵם מְקַטְרִים לָהֶם וְהוֹשַׁע לֹא־יִוָּשְׁעוּ לָהֶם ("유다 성읍들과 예루살렘 주민이 그 분향하는 신들에게 가서 부르짖을지라도 그 신들이 그 고난가운데에서 절대로 그들을 구원하지 못하리라" ESV).

나는 האלהים에 붙어 있는 전치사 앞에 정관사도 붙어 있는 시편 86:8도 역시 포함시키고자 한다: וְאֵין כַּמְעַשְׂדֵי אֵין־כְּמוֹד בְּאֱלֹהִים ("주여 신들 중에 주와 같은 자 없사오며 주의 행하심과 같은 일도 없나이다" ESV). 사무엘상 4:8은 제외시켰는데, 그 말들이 이방인의 입을 통해 나왔기 때문이다.

10) 창세기 28:13에서 그 모호함은 (עֲלִי)에 기인한다.

하는 것을 본다. 천상 회의에 관해 연구한 학자들에 의하면, 우가릿 문헌들에서 우주적 계급의 가장 아래 단계에 위치한 존재들로서, מלאכים이 “신들”(ilm)로 알려지고 있다. 그러나 히브리 성서는 מלאכים이란 용어와 אלהים 혹은 האלהים나 בני האלים을 명시적으로 동일화시키지는 않는다. 만약 창세기 35:7의 האלהים이 복수적 의미로 간주된다면, מלאכי אלהים이 논리적으로 볼 때 지시하는 바가 되고, 결과적으로 מלאכים과 אלהים을 동일화시키는 하나의 증거를 제공한다. 그러나 창세기 28:10-21이 창세기 35:7의 배후가 되는 데는 심각한 장애물이 있는데, 그것은 창세기 35:7이 현안이 되고 있는 하나님/신들의 나타나심을 야곱이 에서로부터 도망할 때와 동일시하고 있다는 점이다. 그 상황은 창세기 28장을 고려에서 제외시킨다.¹¹⁾

이러한 논의는 우리를 둘째 가능성으로 이끄는데, 창세기 32장에 언급되는 야곱의 만남들이 신의 복수성에 관한 진술의 배경이 될 수 있다. 이러한 두 만남보다 덜 알려진 것이 창세기 32:1에 소개되는데, “야곱이 길을 가는데 하나님의 사자들(מלאכי האלהים)이 그를 만난지라”(RSV)라고 기록되고 있다. 이러한 존재들을 본 후에 야곱은 “이것은 אלהים의 군대라”라고 외쳤는데, 이것은 천상 회의라는 모티프의 하나로서 아주 보편화되고 있는 “우주적인 산”이라는 개념과 조화를 이루는 것이다.¹²⁾ 다시 말하여, 야곱은 이곳을 하나님께서 거하시고 회의를 여시는 곳으로 간주했다.

창세기 32장(22-32절)의 보다 익숙한 사건은 야곱이 “한 사람”과 씨름하는 것이다(창 32:24). 그 씨름은 야곱의 이름이 변하고 상처를 입는 것과 아울러 창세기 32:30의 고백에서 절정에 이른다: “그러므로 야곱이 그곳 이름을 브니엘이라 하였으니 그가 이르기를 ‘내가 하나님(אלהים)과 대면하여 보았으나 내 생명이 보전되었다’ 함이더라”(ESV). 성서의 저자들이 이 “사람”을 מלאך יהוה로

11) 창세기 48:3-4는 아래와 같이 기록되어 있다: “야곱이 요셉에게 이르되 ‘가나안 땅 루스에서 전능하신 하나님(אל שדי)이 내게 나타나사(נראה) 복을 주시며 내게 이르시되, ‘내가 너로 생육하고 번성하게 하여 네게서 많은 백성이 나게 하고 내가 이 땅을 네 후손에게 주어 영원한 소유가 되게 하리라’ 하셨느니라.’” 이 고백이 창세기 28장에 나타나는 야곱의 꿈을 다시 언급하고 있지만(축복 형식이 거기에 있음), 이 언어적 접점은 35장의 연대적 이해로 말미암아 야기된 모순을 극복하게 하지는 못한다. 우리 역시 창세기 28장을 35:1-7의 선행 사건으로 간주하도록 요구되지 않는데, 야곱이 자신이 만난 신을 높이기 위해 단을 쌓은 것은 창세기 28장에서만 언급된다. 창세기 35:1-7에서는 야곱이 자신이 단을 쌓을 때 그와 관련된 한 사건에 관해 언급하지 않는다. 오히려 하나님께서 야곱으로 하여금 그 장소로 돌아올 때 단을 쌓도록 명령하신다(35:1). 야곱은 이것이 자기가 의도한 바라고 밝히고(35:3), 그 의도를 실천에 옮긴다(3:7). 여기 본문은 창세기 28장을 배경으로 요구하게 되는 과거에 드러난 단에 관해 언급하지 않는다.

12) 참조: Richard J. Clifford, “The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting”, *Catholic Biblical Quarterly* 33 (1971): 221-227; Richard J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge: Harvard University Press, 1972).

간주했다는 점을 호세아 12:4-5(우리말 성서는 12:3-4)에서 호세아가 이 사건에 관해 설명하는 가운데 암시해 준다:

야곱은 모태에서 그의 형의 발뒤꿈치를 잡았고 또 성인이 되어서는 하나님(אלהים)과 겨루되(טרה) 천사(מלאך)와 겨루어(ויטרה) 이기고 울며 그에게 간구하였으며 하나님은 베엘에서 그를 만나셨고 거기에서 우리에게 말씀하셨나니(ESV를 기초로 한 필자의 사역)

호세아는 이 특정한 מלאך를 אלהים으로 분명히 명시하고 있다. 이것은 오경 자료의 관점과도 일치하는데, 후자에서 하나의 특정한 사자가 신격화되고 YHWH와 동일화되고 있다. 창세기 48:15-16을 보라:

15 그가 요셉을 위하여 축복하여 이르되 “내 조부 아브라함과 아버지 이삭이 섬기던 하나님(האלהים), 나의 출생으로부터 지금까지 나를 기르신 하나님(האלהים), 16 나를 모든 환난에서 건지신 여호와와 사자(המלאך)께서 이 아이들에게 복을 주시오며(יברך)¹³; 이들로 내 이름과 내 조상 아브라함과 이삭의 이름으로 칭하게 하시오며 이들이 세상에서 번식되게 하시기를 원하나이다”(ESV에서 번역)

우리는 창세기 48:15-16을 해석할 때 이스라엘의 하나님의 정체를 מלאך로 간주하거나, 아니면 특정한 מלאך가 여기서 하나의 신으로 그리고 이스라엘의 하나님과 동일한 분으로 간주되고 있다는 점을 인정해야 한다. 첫째 견해는 히브리 성서 전체에서 YHWH를 모든 천군들 가운데서 비교할 수 없이 위대한 분으로 소개하는 관점과 부합되지 않는다. 히브리 성서에서 사자들은 피조물들이요 YHWH께 복종해야 하는 존재들이다: YHWH는 창조되지 않은, 높으신 주권자로 간주된다. 둘째 견해가 여러 가지 이유들로 더 합당해 보인다. 첫째로, 단수 동사 יברך이 두 존재들을 포괄하고 있다. 여기에 복수형 동사가 사용되었다면, 이 둘을 구별하려는 저자의 시도가 명료했을 것이다. 둘째로, מלאך에 정관사가 사용된 점과 그것이 האלהים과 병행을 이룬다는 점은 특정한 מלאך와 이스라엘의 하나님 사이에 관계가 있다는 점을 시사한다. 셋째로, מלאך יהוה는 다른 곳에서 그 안에 YHWH라는 이름을 가지고 있다고 전해지고 있는데(출 23:20-23), 이 점은 מלאך יהוה와 YHWH를 동일하게 간주할 수 있게 만드는 설명이다.¹⁴ 하늘의 두 (거룩한) 권력들에 관한 고대

13) 이 복합적인 주어를 수식하는 술어가, 이스라엘의 하나님과 사자의 정체에 관해 오해하지 않게 만드는 단수라는 점을 주지하라.

14) 이 사자에게 여호와(YHWH)의 “이름”이 있다는 점은 히브리 성서의 이름 신학에 비추어 볼

유대인들의 가르침을 연구한 학자들은 이러한 가르침의 중추점들 중의 하나가 YHWH와 יהוה מלאך을 동일시했다는 점을 입증하고 있다.¹⁵⁾ 씨겔(Segal)은 YHWH를 “용사”로 묘사하고 있는 출애굽기 15:3에 두 권력 개념의 근거를 두기를 원하는 몇몇의 랍비 문헌들을 인용하고 있다. יהוה מלאך는 이 개념을 위한 주석적 연구를 할 수 있도록 만드는데, 왜냐하면 그가 신인동형화된 YHWH이기 때문이다. 그래서 히브리 정경의 최종 형태를 다듬은 유대인 편집자들이 복수형 술어 יהוה מלאך로 하여금 염두에 두고 있는 YHWH-사자라는 두 권력 구조와 함께 하도록 했다고 제안하는 것이 합당하게 보인다.¹⁶⁾ 그러므로 번역자가 복수형으로 번역하는 것을 정당화할 수 있지만, 독자들은 왜 그러한 선택을 하게 되었는지 이해하는 데 어려움을 겪게 될 것이다.

3.2. 사무엘하 7:23

이 본문은 다윗 왕의 기도의 일부이다:

땅의 어느 한 나라가 당신의 백성 이스라엘과 같으리이까 하나님/신들이 가셔서(הִלְכוּ אֱלֹהִים) 직접 구속하여(לְפָדוֹתֵינוּ) 내시고, 자기 백성으로 삼아 주의 명성을 드러내셨고, 그들을 위하여 큰 일을, 주의 땅을 위하여 두려운 일을 애굽과 많은 나라들과 그의 신들에게서 구속하신(פָּדִיתָ) 백성 앞에서 행하셨사오며(필자의 사역)

이 본문은 אלהים이 복수형 술어를 동반하고 있음에도 단수적 의미를 지니

때 중요하다. 참조: Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Tübingen: Mohr; Siebeck, 1985), Trygve N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1982); Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1947).

15) 이 주제에 관한 대표작은 Alan Segal의 *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*이다(Leiden: E. J. Brill, 1977). 참조: Daniel Boyarin, “Two Powers in Heaven; Or, The Making of a Heresy”, Hindy Najman and Judith H. Newman, eds., *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (Leiden: E. J. Brill, 2004), 331-370.

16) 나는 이러한 가능성을 나에게 제안해준 Ehud ben Zvi 박사에게 감사를 표하고자 한다. 그러므로 창세기 35:7은 다음과 같이 번역될 수 있을 것이다: “그래서 그가(야곱) 거기서 단을 쌓고, 그곳을 엘-벤엘이라고 불렀으니, 그가 형으로부터 도망가고 있을 때 거기서 신들이 그에게 나타났기 때문이다.” 그러나 솔직하게 말하자면 어떤 것도 이 번역을 강요하지 않기에, 창세기 35:7은 복수형 술어가 문체를 따르고 있는 단지 또 하나의 경우에 지나지 않을 수도 있다.

는 분명한 경우로 보인다. אלהים이란 문법적 주어와 일치하고 있는 복수형 정형 동사 형태는 הלכו이다. 이 동사는 바로 다음에 라메드 + 부정사 + 라메드 + 3인칭 남성 접미어(לפדותו)와 연결된다. 단수형 접미어는 복수형 동사 형태임에도 불구하고 형태적으로 복수형인 אלהים이 단수(“하나님”)로 번역되도록 제안한다. 그러나 그 접미어만으로는 복수형으로 번역하는 것을 배제하도록 하기에 충분한 설득력을 온전히 제공하지 못하는데, 왜냐하면 단수 접미어들이 복수형 선행사들과 연관될 수 있기 때문이다.¹⁷⁾ 이 절의 끝 부분에서 단수형 정형 동사 형태 פָּרִיתְּ는 אלהים을 단수적 의미를 지니는 것으로 간주하게 만드는 확실한 증거를 제공하고 있고, 아울러 출애굽 사건을 다루는 보다 폭넓은 문맥(참고, 전술한 바 있는 출 3:6)은 그러한 결론을 거부할 수 없게 만드는 것으로 보인다. 그러나 바로 이와 같은 보다 폭넓은 문맥이야말로 복수형의 가능성에 우리의 관심을 기울이게 만든다.

다윗의 기도에서는 이스라엘의 구원에 대해 하나님의 업적으로 인정하지만(עֲמֹד אֲשֶׁר פָּרִיתְּ לָךְ מִמְצָרִים), 다른 구절들은 그 역할을 יהוה מלאך라는 둘째로 신격화된 인물에게 맡기고 있다. 예를 들어, 사사기 2:1-5에서는 מלאך יהוה가 보김에서 나타나 이스라엘 백성들에게, “내가 너희를 애굽에서 올라오게 하여 내가 너희의 조상들에게 맹세한 땅으로 들어가게 하였다”고 선포했다(2:1). 1인칭 문장을 사용한 것이 놀랍지 않은데, 보냄을 받은 자의 역할이 마치 자기 자신을 보낸 자처럼 간주하여 보낸 자의 위치에 실질적으로 서 있는 것이기 때문이다. 사실 이것이 히브리 성서에서 יהוה מלאך가 YHWH와 아주 밀접하게 동일화되고 있는 하나의 이유이다. 보다 주의를 기울여야 할 점은 자신의 이름이 이 사자 안에 있을 것이라고 YHWH께서 알려주시는 바로 그 동일한 구절에서, 본문은 이 사자가 이스라엘의 여정에서 지켜주며 그 백성을 YHWH께서 약속하신 땅으로 이끄실 것이라고 YHWH께서 모세에게 구체적으로 말씀하신 것으로 소개한다(출 23:20-23). 사사기 2:1-5는 그 사자가 자신의 바로 이 역할을 이스라엘로 하여금 상기시키는 것을 언급한다. 이전의 출애굽 이야기에서는 YHWH와 יהוה מלאך가 서로 독자적인 존재들로 함께 등장했다(출 3:1-6; 14:19; 14:24와 비교해 보라). 앞에서 언급한 것처럼, 제 2 성전 시대의 유대인 해석가들이 יהוה מלאך에 기초하여 두 권력 사상을 만들고 YHWH를 용사로 간주하였기에, 사무엘하 7:23의 복수형 술어가 YHWH와 יהוה מלאך 둘 다에게 애굽으로부터의 구원에 대한 업적을 인정하기 위해 사용되었을 가능성이 있다. 그래서 사무엘하 7:23은, 이전의 창세기 35:7과

17) 참조: Bruce K. Waltke and Michael P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 303.

마찬가지로, אלהים과 האלהים이 이방의 신들이 고려되지 않은 상황임에도 불구하고 복수적 의미를 지닌 경우로 간주할 수도 있을 것이다. 결과적으로, 번역자는 복수로 번역할 수 있는 정당성을 가질 수 있지만, 독자들은 또 다시 그러한 결정에 대해 이해하는 데 어려움을 느끼게 될 것이고, 번역에 있어서 단수적, 복수적 요소들이 혼합되어 있음에 직면하게 될 것이다.

3.3. 출애굽기 22:6-8(우리말 성서 22:7-9)

6 사람이 돈이나 물품을 이웃에게 맡겨 지키게 하였다가 그 이웃 집에서 도둑을 맞았는데 그 도둑이 잡히면 갑절을 배상할 것이요 7 도둑이 잡히지 아니하면 그 집 주인이 하나님(האלהים) 앞에 가서(נקרם) “가까이 나아가서”) 자기가 그 이웃의 물품에 손 댄 여부의 조사를 받을 것이며 8 어떤 잃은 물건 즉 소나 나귀나 양이나 의복이나 또는 다른 잃은 물건에 대하여 어떤 사람이 이르기를 “이것이 그것이라” 하면 양편이 하나님(האלהים) 앞에 나아갈 것이요 하나님(אלהים)이 죄 있다고 하는 자(ירשען)가 그 상대방에게 갑절을 배상할지니라(NJPS에서 번역, 히브리 성서의 구절 분류를 따름)

8절의 문법적 주어가 복수형 술어를 동반하는 אלהים이지만, 신적 복수성에 관한 논의를 할 때 히브리 성서에 그러한 개념이 존재한다는 주장에 반대하는 증거 본문으로 자주 제시되고 있다. 시편 82:1b의 복수형 אלהים이 신적인 존재들임을 인정하지 않는 몇 학자들은 출애굽기 22:6-8의 אלהים/האלהים을 인간들(이스라엘의 장로-재판장들)로 추정하고 그 추정을 시편 82:1b에 전가시켜 시편 기자가 천상 회의의 신들이 아니라 이스라엘의 재판장들을 뜻한 것이라고 추정한다. 출애굽기 22:8의 복수형 술어(ירשען)가 추론적으로는 이 견해를 지지하는데, 왜냐하면 확실히 이 구절이 백성들에게 결단을 촉구하는 이스라엘의 재판장들에 대해 말하고 있기 때문이다. 물론 이 주장은 출애굽기 22:8의 אלהים을 단수로 보느냐 복수로 보느냐에 따라, 그리고 그것이 실제로 인간들을 말하는 것인지에 따라 좌우된다.¹⁸⁾

18) 비록 출애굽기 22:8-9가 백성들을 재판하는 이스라엘의 장로-재판장들의 무리를 의미하는 것으로 가장 잘 이해된다고 해도, 이 결론은 시편 82편이 인간들로 구성된 회의에 관해 말하고 있다는 견해를 지지해줄 수 있는 것이 아무것도 없다. 이 반대 견해를 제안하는 자들은 이 논의에 있어서 공통적으로 시편 89:7(영어 성서 89:6)을 누락시키는 것 같다: “무릇 능히 여호와와 비교할 구름 위에 있는 자(בשחק)가 누구며 하나님의 아들들(בבני אלים) 중에서 여호와와 같은 자 누구리이까?” 이 시편에서 אלים בני는 분명히 하늘에 있는데, 이 점은 시편 82편에 천상 회의가 있을 수 없다고 반대하는 견해를 무마시키게 된다. 출애굽기 22:8-9를 시편 89편에 끼여들어오는 것은 이스라엘의 재판관들이 땅의 민족들 위에 권세를 지니고

그 주장의 배경이 되는 것은, 본문의 문맥이 그의 장인 이드로의 제안에 따라 모세가 임명한 재판장들의 이야기를 소개하고 있기에 출애굽기 22:8의 אלהים을 인간들을 지칭하는 복수적 의미로 이해해야 한다는 것이다. 이 사건은 출애굽기 18:13-14에서 발견된다:

13 이튿날 모세가 백성을 재판하느라고 앉아 있고 백성은 아침부터 저녁까지 모세 곁에 서 있는지라. 14 모세의 장인이 모세가 백성에게 행하는 모든 일을 보고 이르되 “네가 이 백성에게 행하는 이 일이 어찌 됨이냐? 어찌하여 네가 홀로 앉아 있고 백성은 아침부터 저녁까지 네 곁에 서 있느냐?” 15 모세가 그의 장인에게 대답하되 “백성이 하나님(אלהים)께 물으려고 내게로 오니라. 16 그들이 사건이 있으면 내게로 오나니 내가 그 양쪽을 재판하여 하나님의 율례와 법도를 알게 하나이다.” 17 모세의 장인이 그에게 이르되 “네가 하는 것이 옳지 못하도다; 18 너와 또 너와 함께 한 이 백성이 필경 기력이 쇠하리니 이 일이 너게 너무 중함이라; 네가 혼자 할 수 없으리라. 19 이제 내 말을 들으라. 내가 네게 방침을 가르치리니 하나님(אלהים)이 너와 함께 계실지로다! 너는 하나님(האלהים) 앞에서 그 백성을 대신하라; 그 사건들을 하나님(האלהים)께 가져오며, 20 그들에게 율례와 법도를 가르쳐서 마땅히 갈 길과 할 일을 그들에게 보이라. 21 너는 또 온 백성 가운데서 능력 있는 사람들 곧 하나님을 두려워하며 진실하며 불의한 이익을 미워하는 자를 살피라. 이들을 백성 위에 세워 천부장과 백부장과 오십부장과 십부장을 삼아 22 그들이 때를 따라 백성을 재판하게 하라. 큰 사건은 모두 네게 가져갈 것이요 작은 사건은 모두 그들이 스스로 재판하게 하라. 그리하면 그들이 너와 함께 담당할 것인즉 일이 너게 쉬우리라. 23 네가 만일 이 일을 하고-- 하나님께서도 네게 허락하시면-- 네가 이 일을 감당하고; 이 모든 백성도 자기 곳으로 평안히 가리라.” 24 이에 모세가 자기 장인의 말을 듣고 그 모든 말대로 하여(NJPS에서 번역)

이 사건에서 임명을 받은 사람들을 출애굽기 22:8이나 시편 82:1b의 אלהים

있다고 간주하게 만드는데, 바로 이점은 이방 민족들이 다른 신적인 존재들에게 넘겨졌다는 성서적 사상에 정면으로 대치된다(신 4:19-20; 32:8-9, 43[칠십인역과 쿨란 사본에서]). 시편 82편의 천상 회의에 관해서는 아래를 참조하라: G. Cooke, “The Sons of (the) God(s)”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76 (1964), 22-47; Lowell K. Handy, “Sounds, Words and Meanings in Psalm 82”, *Journal for the Study of the Old Testament* 47 (1990), 51-66; W. S. Prinsloo, “Psalm 82: Once Again, Gods or Men?” *Biblica* 76:2 (1995), 219-228; Morgenstern, “The Mythological Background of Psalm 82”, 29-126; Tsevat, “God and the Gods in Assembly”, 123-137. 신명기 32:8-9에 관해서는 Michael S. Heiser의 “Deuteronomy 32:8 and the Sons of God”을 참고하라: *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), 52-74.

으로 쉽게 설명하는 데 있어서는 필수적이겠지만, 이 문단에서 우리로 하여금 אלהים이나 האלהים을 복수적 의미로 이해하도록 강요하는 어떤 것도 없다. 이 문단에서 언급되는 אלהים이나 האלהים은 각각 이스라엘의 하나님을 지칭하고 있다고 볼 수 있다. 또한, 모세가 임명한 사람들이 본문에서 실제로 אלהים이나 האלהים으로 불리지도 않았다. 그러므로 이 사건은 출애굽기 22:8에서 복수형 술어를 동반하는 אלהים을 한 무리의 인간적인 재판장들을 지칭하는 것으로 이해하는 주장을 지지해주지 않는다.

출애굽기 22:8을 보다 잘 이해하는 데 있어서 출애굽기 18:13-24가 신적인 복수성과 관련하여 아무것도 제시하지 않는 반면에, 출애굽기 22:8과 유사한 상황 속에서 אלהים에 관해 언급하는 또 하나의 구절이 있다. 출애굽기 21:2-6이 논의의 대상이 되어야 한다:

2 네가 히브리 종을 사면 그는 여섯 해 동안 섬길 것이요 일곱째 해에는 몸값을 물지 않고 나가 자유인이 될 것이며 3 만일 그가 단신으로 왔으면 단신으로 나갈 것이요 장가 들었으면 그의 아내도 그와 함께 나가려니와 4 만일 상전이 그에게 아내를 주어 그의 아내가 아들이나 딸을 낳았으면 그의 아내와 그의 자식들은 상전에게 속할 것이요 그는 단신으로 나갈 것이로되 5 만일 종이 분명히 말하기를 내가 상전과 내 처자를 사랑하니 나가서 자유인이 되지 않겠노라 하면 6 상전이 그를 데리고 하나님(אלהים)께로¹⁹⁾ 갈 것이요 또 그를 문이나 문설주 앞으로 데리고 가서 그것에다가 송곳으로 그의 귀를 뚫을 것이라 그는 종신토록 그 상전을 섬기리라(개역개정판)

상전이 종의 귀를 뚫기 전에 그를 이스라엘의 장로-재판장들 앞에 데려가도록 명령받았고, 이 재판장들이 אלהים으로 불렸다는 주장이 어떤 이들에 의해 제기되었다. 이 주장이 일리가 있기는 하지만, 명료함에 있어서 장애들도 있다.

첫째로, האלהים이 단수적인 의미로서, 이스라엘의 하나님을 지칭할 수도 있다. 종의 신분에 관한 약속은 하나님 앞에서 사실화되었다. 둘째로, 만약 그 형태를 복수로 이해하는 것이 최선이라고 생각한다고 해도, 서기관들이 그 복수형을 인간들을 지칭하는 것으로 해석하지 않았다는 증거가 있다. 후대 편집자들이 분명히 אלהים을 복수적 의미로 보았는데, 왜냐하면 신명기 15:17에서 발견되는 유사 본문이 אלהים을 그 교훈에서 제외시키고 있기 때문이다. 만약 이 단어가 YHWH를 지칭하는 단수로 간주된다면 이러한 제외

19) NJPS 번역은 여기에 “재판관들에게”를 더하고 있다.

는 설명될 수가 없다. 왜 이스라엘의 하나님이 이 본문에서 제외되어야 했을까? 더욱이, 만약 **אלהים**이 복수형으로, 그리고 이스라엘의 재판장들로 해석된다고 해도, 이러한 제외는 역시 난감하다. 만약 이 본문의 초점을 이스라엘의 재판장들이 종의 신분을 입증해 주어야 한다는 점으로 간주한다면 어떤 손상이 있을까? 그러나, 만약 **אלהים**이 신들을 지칭하는 복수적 의미로 의도되었다면 신명기 저자의 입장에서 그 단어를 제외시킨 것이 이해할 만하다. 칠십여 년 전에, 사이러스 고든(Cyrus Gordon)은 신명기에서 그 단어를 제외시킨 것이 신학적인 의도 때문이었다고 주장했다.²⁰⁾ 고든은 출애굽기 21:6의 **אלהים**이 드라빔(*teraphim*) 같은 “가족 신들”을 지칭한다고 주장했다. 가부장적 문화에서 어떤 종을 가정에 데려오는 일은 조상들의 동의와 승낙을 요구하는 일이었다. 신명기적인 편집이 이루어질 때 이 구절은 이스라엘의 우상 숭배와의 투쟁의 결과로서 생략되었다. 다양한 신적 존재들을 지칭하는 복수형으로 간주하는 것만이 이와 같은 결정을 명백하게 설명해 줄 수 있다.

본문이 오해될 수도 있다는 신명기 저자의 두려움을 무시한다면, 어떤 것이 출애굽기 21:6과 또한 출애굽기 22:8의 **אלהים**을 가장 잘 이해하는 것일까? 이 점과 관련하여 이 두 구절들을 고대 근동의 자료들과 비교한 펜샴(F. C. Fensham)의 연구가 도움이 된다.²¹⁾ 펜샴은 귓츠(A. Goetze)의 연구 결과를 인용하는 가운데, 이 두 구절들이 에스누나의 법들(*the Laws of Eshnunna*)과 매우 유사하다는 점을 발견했다. 이 후자의 법전은 성전 문에서 맹세가 이루어졌고, 결과적으로 맹세가 신 앞에서 이루어졌음을 보여준다. 이 점은 위에서 언급한 출애굽기의 두 구절의 **אלהים/אלהים**이 이스라엘의 한 하나님으로 이해되어야 한다는 점을 암시한다. 이러한 결론은 출애굽기의 이 구절들에 사용되고 있는 **אלהים/אלהים**에 “가까이 가다”라는 단어는 자주 신적인 임재, 신의 현현의 장소에 가까이 가는 것을 의미한다는 덜함(Durham)의 연구 결과로 말미암아 지지를 얻게 되었다.²²⁾ 요즘의 데이터베이스 기술이 덜함을 지지한다. 표제어 **קרב**가 어떤 형태로든 신적인 존재에 동반되는 술어로 사용되고 있는 경우들을 그 표제어의 동태를 중심으로 살펴보면 스물 세 개의 경우가 발견되는데, 그 중에 열아홉 번이 레위기와 민수기에 나타난다.²³⁾ 결과적

20) Cyrus H. Gordon, “**אלהים** in Its Reputed Meaning of Rulers, Judges”, *Journal of Biblical Literature* 54 (1935), 139-144.

21) F. Charles Fensham, “New Light on Ex 21:6 and 22:7 from the Law of Eshnunna”, *Journal of Biblical Literature* 78:2 (1959), 160-161.

22) James I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary 3 (Dallas: Word, 2002), 326.

23) 이 연구는 앤더슨과 포브스에 의해 시도되었다. *The Hebrew Bible*. 앤더슨과 포브스의 데이터베이스는 의미론적 코리표들을 포함하고 있어서, 그 연구를 “가까이 가다”가 신을 지칭하는 명사와 함께 언급되는 경우만으로 한정할 수 있었다.

으로, 그 해석자는 אלהים/אלהים을 이스라엘의 하나님을 구체적으로 지칭하는 단수적 의미로 확신한다. 그러나 이러한 연구는 하나의 결론을 제공하였지만, 또 다른 논의를 열어놓게 된다.

비록 단수적 의미의 해석이 번역자에게 하나의 올바른 선택이 될 수 있지만, 출애굽기 22:8에서 “가까이 하다”(קרבו)라는 단어가 신의 현현과 연관되어 있다는 사실은 그것이 복수형 술어이기에 אלהים을 복수적 의미로 간주하게 만들 수도 있다는 점을 뜻한다. 이스라엘의 회막과 성막과 우가릿의 엘(El)의 장막과 그의 천상 회의 사이에 아주 긴밀한 유사점이 있다는 점이 이스라엘 종교를 연구하는 학자들에게 잘 알려져 있다.²⁴⁾ 우가릿의 엘의 장막은 천상 회의로부터 법령들이 전해진 장소인데, 신약성서는 천상의 무리들(천사들)이 시내 산에서 율법을 전한 것으로 묘사하는 적어도 하나의 전통을 포함하고 있다(행 7:53; 갈 3:19; 히 2:2).²⁵⁾ 만약 출애굽기 22:8의 종어 אלהים 앞에서 실제로 회막이나 성막으로 데려가졌다면, 그 사건을 목격한 자들은 YHWH와 그의 회의에 참여한 이들이 승낙하거나 승낙하지 않는다는 어떤 표징을 전할 것이라고 믿었을 것이다. 덜함은 그 결정이 우림과 둠땀을 사용함으로써 이루어졌다고 추정했지만, 본문은 사실상 그 절차에 관해 언급하지 않는다.²⁶⁾ 이러한 이유 때문에, 주어를 복수적 의미로 이해하는 것을 가능하다고 볼 수 있지만, 확실성을 제공하는 증거가 부족하다.

3.4. 창세기 20:13과 창세기 31:53

창세기 20장은 아브라함이 사라에 대해 자기의 아내가 아니라 누이라는 인상을 줌으로써 아비멜렉을 속이는 이야기가 기록된다. 아브라함의 계략이 아비멜렉에게 발각된 후에, 그는 자신의 거짓에 대해 설명을 하도록 요구받게 된다. 아브라함은 20:13에서, “하나님(אלהים)이 나를 내 아버지의 집을 떠나 두루 다니게 하실(התעו) 때에 내가 아내에게 말하기를 ‘이 후로 우리의 가는 곳마다 그대는 나를 그대의 오라비라 하라 이것이 그대가 내게 베푼 은혜라 하였었노라’”라고 말한다.

‘두루 다니게 하다’는 동사가 복수형이라는 점이 몇 가지 질문들을 야기시킨다.²⁷⁾ 아브라함이 하나님의 소명을 다신론적 개념 속에서 기억하고 있는

24) 참조: Clifford, “The Tent of El”, *The Cosmic Mountain*; Clifford, 221-227.

25) 아마도 신명기 33:1-2와 시편 68:17이 이 전통의 배경일 것이다.

26) Duham, *Exodus*, 326.

27) 사마리아인들의 오경은 복수형 התעו 대신에 התעו라고 기록하고 있어서, 비록 더 어려운 본문을 원본으로 간주한다는 원칙(*lectio difficilior*)에도 불구하고, 이 변화된 형태도 하나의 가

가? 창세기 20:13은 우르를 떠나라는 아브라함을 향한 소명이 천상 회의를 내포하는 일종의 “예언자적 소명 이야기”로 암시하는 것인가? 저자에 의해 복수형이 사용된 것은 단지 아브라함이 YHWH의 추종자가 아닌 누군가에게 말하고 있기 때문일까? 다시 말해서, 그 복수형은 아브라함이 어떤 다신론자에게 “다신론의 언어로 말하는” 하나의 예로 사용한 것이라고 독자들에게 의해 받아들여져야 하는가? 창세기 20:13의 이 진술은 창세기 12:1의 YHWH로 말미암은 아브람의 소명과 어떻게 조화될 수 있는가? 창세기 20:13의 복수 동사 형태가 복수 의미를 지닌다는 점을 해석자가 무시해 버려야 하는가? 이 본문은 복수형 술어가 신적인 복수성을 지칭하지 않는 출애굽기 22:8과 유사한가?

이와 같은 질문들을 다룰 때, 창세기 12:1의 홀로이신 신에 의한 아브람의 소명이 신적 복수성을 배제하지 않는다는 점을 주지할 필요가 있다. 예언자적 소명을 내포하는 천상 회의 장면들에서, 소명이 YHWH에 의해 주어짐에도 불구하고 신적인 복수성을 발견하게 된다.²⁸⁾ 가장 분명한 예가 불타는 떨기나무 사건을 다루는 출애굽기 3장인데, 여호와와 사자와 YHWH가 둘 다 떨기나무 안에 있다. 창세기 20:13의 복수형도 동일한 상황을 제시할 가능성이 있다. 따라서 천상 회의 장면이 복수형 술어를 다루는 데 있어서 하나의 일관성 있는 선택이 될 수 있지만, 본문은 그러한 결론에 도달하게 만드는 충분한 세부 사항들을 제공하지는 않는다. 결과적으로, 창세기 20:13의 יְהוָה도 복수형 동사를 동반함에도 불구하고 단수적 의미를 지니는 것으로 볼 수 있다.

위에서 소개한 선택 안들이 어느 쪽이든 아브라함을 YHWH의 예배자로 묘사하는 데 있어서 일치한다. 그러나 아브람/아브라함 이야기의 보다 폭넓은 상황은 사안들을 복잡하게 만든다. 창세기 12:1에서 조금 더 거슬러 올라가 창세기 11:31을 보면, 창세기 12:1에서 신적인 소명이 있기 전에 데라가 아브람, 사래, 그리고 그의 가족들을 우르로부터 데리고 나왔다. 데라, 아브람, 그리고 나머지는 하란까지 가서 거기서 멈춰서 거류하게 된다. 데라는 여호

능성 있는 원래 본문으로 고려해야 한다.

28) Min Suc Kee, “The Heavenly Council and Its Type-Scene”, *Journal for the Study of the Old Testament* 31:3 (2007), 259-273; Edwin C. Kingsbury, “The Prophets and the Council of Yahweh,” *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), 279-286; Max E. Polley, “Hebrew Prophecy within the Council of Yahweh Examined in Its Ancient Near Eastern Setting”, Craig D. Evans, William W. Hallo, and James B. White, eds., *Scripture in Context: Essays in the Comparative Method* (Pittsburgh: Pickwick Press, 1980), 141-156; Christopher R. Seitz, “The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah”, *Journal of Biblical Literature* 109:2 (1990), 229-247.

수아 24:2에 근거하여 대부분의 학자들에 의해 다신론자로 간주되고 있다:

여호수아가 모든 백성에게 이르되 “이스라엘의 하나님 여호와께서 이 같이 말씀하시기를 ‘옛적에 너희의 조상들이 강 저쪽에 거주하며, 아브라함의 아버지, 나홀의 아버지 데라와 그들이 다른 신들을 섬겼으나 (עבדו)’”(ESV에서 번역)

복수형 동사(עבדו)와 복수형 명사 “너희의 조상들”이 흥미롭다. 이 고백은 여호수아가 이스라엘 백성들에게 하는 것이다. 그 묘사 중에서 아브람을 제외하고 데라와 나홀만이 다른 신들을 섬겼다고 주장하는 것이 용이하겠지만, 본문은 이와 같이 자세하게 구별하지 않고 있다. 본문을 가장 솔직하게 읽는다면 아브라함이 처음 소명을 받을 당시에 그도 다른 신들을 섬긴 사람으로서 그 복수형 동사에 포함되어야 한다.

이 시점에서 אלהים을 주어로 취하는 복수형 술어가 있는 또 하나의 경우인 창세기 31:53을 소개하는 것이 합당한데, 이 구절 역시 아브람, 나홀, 그리고 데라를 언급하고 있기 때문이다.

51 라반이 또 야곱에게 이르되 “내가 나와 너 사이에 둔 이 무더기를 보라 또 이 기둥을 보라 52 이 무더기가 증거가 되고 이 기둥이 증거가 되나니 내가 이 무더기를 넘어 네게로 가서 해하지 않을 것이요 네가 이 무더기, 이 기둥을 넘어 내게로 와서 해하지 아니할 것이라 53 아브라함의 하나님(אלהי), 나홀의 하나님(אלהי), 그들의 조상의 하나님(אלהי)은 우리 사이에 판단하옵소서(ישפטו)” 하매 야곱이 그의 아버지 이삭이 경외하는 이를 가리켜 맹세하고(ESV에서 번역)

논의점이 되는 것은 복수형 동사인 ישפטו와 또 이 구절과 여호수아 24:2에서 데라, 나홀, 그리고 아브라함에 관해 말하고 있는 바와의 연관성이다. 세 가지 가능성들이 있다: (1) 연계형으로 언급되고 있는 אלהים은 각각 단수형 의미로 읽혀져야 한다. 요점은 각 개인에 의해 섬겨진 최고신이 증인으로 요청되고 있다는 점일 것이다. 그러므로 적어도 둘이나 아마도 세 신들이 요청되고 있다. 그래서 복수형이 이해가 가고, 다른 곳에서 아브라함을 YHWH 숭배자로 묘사하는 것이 손상되지 않는다. (2) 저자는 아브라함과 관련하여 언급되고 있는 단수적 의미의 אלהים과 나홀과 데라와 관련한 복수적 의미의 אלהים 사이의 대조를 독자가 볼 수 있기를 원한다. 이러한 견해는 추측컨대 저자에게 수사학적-신학적 가치를 제공하게 되었을 것이다. 다시 한 번 복수

적 술어의 사용이 이해가 되며 저자가 아브라함을 오직 YHWH만을 섬기는 자로 묘사한다. (3) אֱלֹהִים이 사용되는 각 경우는 복수적 의미로 읽혀져야 한다. 그러면 본문의 요지는 각 인물의 신들이 증인들로 요청되고 있다는 점이 될 것이다. 이렇게 본다면 복수형 술어가 요구되게 된다. 아브라함의 신들이 요청되고 있다는 점은 창세기 20:13의 이해와 일치될 수 있게 되는데, 그의 전후 시대의 예언자들처럼 아브라함도 소명을 받을 때에 천상 회의에 참여한 이들과의 신현적 만남을 가졌기 때문이다.

창세기 31:53의 마지막 절에서 잠깐 언급되는 “이삭이 경외하는 이”는 위의 가능성들의 적합성의 순위를 정할 수 있는 하나의 근거를 제공할 수 있다. 어떤 학자들은 “이삭이 경외하는 이”가 YHWH가 아닌 어떤 한 신이라고 간주하지만, 대부분은 그 구절을 야곱의 하나님을 위한 별명으로 간주하고 있다.²⁹⁾ 이삭이 경외하는 이를 언급하는 또 하나의 본문인 창세기 31:42에서 신과 연관된 동사들이 단수형이다. 어쨌든, 창세기 31:53은 야곱이 오직 한 신, 이삭이 경외하는 이에 의해 맹세를 하고 있기에, 위의 해석적 가능성들 중에 셋째 것, 즉 אֱלֹהִים이 언급되는 각 경우들을 복수적 의미로 간주하는 견해는 가능성이 적어 보인다.

3.5. 시편 58:12(우리말 성서 58:11)

히브리 성서에서 천상 회의를 소개하는 대표적 본문으로 간주되는 시편 82편에 익숙한 독자들은 그것이 시편 58편과 사상이나 용어에 있어서 유사성이 있다는 점을 쉽게 발견하게 된다. 시편 82:1-5에서 천상 회의의 אֱלֹהִים은 민족들을 잘못 다스린 것 때문에 이스라엘의 단수적 אֱלֹהִים에 의해 심판을 받게 되는데, 그들의 다스리는 역할은 신명기 4:19-20; 32:8-9에서 주어졌다.³⁰⁾ 시편 82:2-5에서 그와 같은 비난이 언급된 후에, 그 신들은 인간들처럼 죽도록 선고가 내려졌다(82:6-7). 선고가 내려진(82:8) 바로 후에, 시편 저자는 외친다: “오 하나님(אֱלֹהִים), 일어나소서, 땅을 심판하소서!(שֹׁפֵט הָאָרֶץ)” 단수 권고형(קוּמָה “일어나소서!”) 동사가 사용되고 있는 것으로 볼 때, 시편 82:8의 אֱלֹהִים이 단수적이라는 것을 오해할 수가 없다. 저자는 이스라엘의 단수적 אֱלֹהִים과

29) M. Köckert, “Fear of Isaac”, Karel van der Toorn, ed., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 330-331.

30) 신명기 32:8-9와 43절은 신명기 4:19-20; 17:3; 29:25; 시편 82편 그리고 시편 89:6-9(5-8)과의 문맥적 관계를 고려해야 한다. 참조: Heiser, “Deuteronomy 32:8 and the Sons of God”, 52-74; Heiser, “Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible”, *Bulletin of Biblical Research* 18:1 (2008), 1-31.

심판 아래 있는 그 אלהים을 직접 대조시키고 있다.

시편 82편의 이러한 대조는 시편 58편의 몇 가지 사안들을 해결하는 열쇠가 된다. 만약 58:2(우리말 성서 58:1)의 אלהים을 אלים으로 수정한 것을 인정한다면,³¹⁾ 그 시편의 처음 두 절은 시편 82편처럼 민족들을 다스리던 신들을 거부하는 수사적 표현들로 시작한다: “너희 신들아(אלים), 너희가 정의를 말할 수 있느냐? 너희가 인자를 올바르게 판단할 수 있느냐? 아니라. 너희가 중심에 악을 행하며 땅에서 너희 손으로 폭력을 달아 주는도다.” 그러므로 시편 58:2는 시편 82편에서 복수적 אלהים에 대하여 언급된 죄목들을 다시 설명해 준다.

독자는 두 시편들의 유사점을 인식하는 가운데, 시편 58편이 이스라엘의 하나님께서 만국의 참된 주권자로서 모든 일들을 바르게 세우시도록 시편 저자가 간구하는 것으로 끝나기를 기대하게 된다. 바로 이 시점에서(시 58:12[11]) אלהים이 복수 분사형의 주어로 나타난다. 58:2(1)에서 신들이 부정적으로 묘사되고 있고, 시편 82편에서도 지속적으로 비난을 받고 있는 점을 고려할 때, 시편 82편에서 발견되는 것과 같은 대조가 시편 58:12(11)에서도 시편 저자에 의해 의도되었다. 만약 이것이 사실이라면, שָׁפְטִים בְּאָרֶץ אֱלֹהִים는 복수적 술어(“분명히 땅을 심판하는 한 분 하나님이 계시다”)를 동반함에도 불구하고 단수적 의미의 אלהים과 연관지어 번역해야 한다. 단수형의 번역이 요구된다는 점은 시편 58:7a(6a)에서 시편 저자가 2인칭 남성 단수 명령형을 통하여, 단수적 אלהים께서(58:7b[6b]에서는 YHWH) 신들에 의해 조정을 받은 악한 자들을 엄하게 심판해 주시도록 간구하고 있다는 점에 기인한다. 시편 저자가 신들을 비난하고 심판을 위해 이스라엘의 하나님을 부른 후에, 땅을 심판할 신들을 찾는다고 한다면 납득이 가지 않게 된다.³²⁾

3.6. 사무엘상 28:13

31) 이러한 수정과 이어지는 자모음 조정에 관해서는 아래를 참조하라: Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20 (Dallas: Word, 2002), 82; Mitchell Dahood, *Psalms II: 51-100*, Anchor Bible 16 (New York: Doubleday, 1968), 57.

32) 시편 58:12의 번역을 돕기 위해 시편 82편을 참고하도록 하는 데는 시편의 다른 곳들에서 단수적 אלהים이 온 땅의 만국들을 심판하는 분으로 묘사되고 있다는 점도 도움을 준다. 시편 67:4는 “당신께서는 민족들을 공평히 심판하시며”(בְּיִתְשֹׁפֵט עַמִּים מִיְשׁוּר)라고 단언하고 있고, 창세기 18:25 “세상을 심판하시는 이가 정의를 행하실 것이 아니니이까”(הַשֹּׁפֵט כָּל־הָאָרֶץ)도 같은 생각을 표현하고 있다. 시편 58:12의 אלהים을 복수적 의미의 신들로 이해하게 만드는 설득력 있는 증거가 없는 것으로 보인다.

אלהים이 복수형 술어의 주어로 언급되는 마지막 경우가 사무엘상 28:13이다. 이 본문은 이스라엘 백성들의 천상 회의와는 무관하지만, 관심을 기울일 필요가 있다.

사무엘상 28:13은 엔들 이야기의 한 부분이다. 죽은 예언자 사무엘을 불러 오도록 사울에게 요청을 받은 그 영매는 אֱלֹהִים מִן־הָאָרֶץ라고 외친다. 지금까지의 논의에 의하면 이 본문은 두 가지로 번역될 수 있다: “나는 땅으로부터 올라오는 신들을 보았다” 혹은 “나는 땅으로부터 올라오는 한 신/한 אֱלֹהִים을 보았다.” 만약 그 영매가 한 단체를 보고난 후에 죽은 사무엘에게 집중하게 되었다면 전자의 해석이 가능하겠지만, 이것은 독자의 주관에 본문에 너무 가미하는 것이다. 후자는 복수형 분사가 형태상의 일치의 경우로 사용되었다고 간주하는 것으로 보인다. 사울의 이어지는 질문들은 본 논의를 해명하는 데 도움이 되지 못하는데, 그의 관심이 당연히 오직 사무엘에게만 있었기 때문이다. 결과적으로, אֱלֹהִים을 복수로 번역하는 것이 가능하지만 이것을 권장하는 것이 아무것도 없는데, 특히 이 이야기의 초점이 사무엘을 불러내는 것이기 때문이다.

4. 결론

복수형 술어의 주어가 되는 אֱלֹהִים이나 האלהים이 문법적으로 일치를 이루는 흔하지 않은 경우들이 몇 개의 흥미로운 구절들에 나타난다. 문법적으로 일치되는 경우가 אֱלֹהִים을 이방 신들로 지칭하거나 이방인들의 입을 통해 언급되었을 경우들을 제외하면, 이와 같은 여러 경우들이 אֱלֹהִים이나 האלהים을 복수적 의미로 이해하게 만든다. 그러므로 이러한 구절들은 이스라엘 백성들의 천상 회의의 실재를 암시할 수 있다. 그러나 그 증거가 이러한 결론을 강요하지는 않고, 따라서 복수적 의미로 번역하는 것은 하나의 명분이 있는 선택이지, 유일한 선택은 아니다. 비록 명분이 있지만, 번역자는 어떤 번역이 의도된 청중에게 가장 명확성을 제공하는지를 궁극적으로 결정해야 할 것이다.

<참고문헌>(References)

Biblia Hebraica Stuttgartensia: With Werkgroep Informatica, Vrije Universiteit Morphology, Werkgroep Informatica, Vrije Universiteit; Logos Bible Software, 2006.

Andersen, Francis I. and Forbes, A. Dean, *The Hebrew Bible: Andresen-Forbes Phrase Marker Analysis*; Logos Bible Software, 2005.

Boyarin, Daniel, “Two Powers in Heaven; Or, The Making of a Heresy”, Hindy Najman and Judith H. Newman, eds., *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden: E. J. Brill, 2004, 331-370.

Clifford, Richard J., “The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting”, *Catholic Biblical Quarterly* 33 (1971), 221-227.

Clifford, Richard J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Cooke, G., “The Sons of (the) God(s)”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76 (1964), 22-47.

Dahood, Mitchell. *Psalms II: 51-100*, Anchor Bible 16. New York: Doubleday, 1968.

Durham, James I., *Exodus*, WBC 3, Dallas: Word, 2002.

Fensham, F. Charles, “New Light on Ex 21:6 and 22:7 from the Law of Eshnunna”, *Journal of Biblical Literature* 78:2 (1959), 160-161.

Fossum, Jarl E., *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, Tübingen: Mohr; Siebeck, 1985.

Gordon, Cyrus H., “אלהים in Its Reputed Meaning of Rulers, Judges”, *Journal of Biblical Literature* 54 (1935), 139-144.

Handy, Lowell K., “Sounds, Words and Meanings in Psalm 82”, *Journal for the Study of the Old Testament* 47 (1990), 51-66.

Heiser, Michael S., “Deuteronomy 32:8 and the Sons of God”, *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), 52-74.

Heiser, Michael S., “Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible”, *Bulletin of Biblical Research* 18:1 (2008), 1-31.

Jouön, Paul, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Takamitsu Muraoka, trans. and rev., 2 vols., Rome: Pontifical Biblical Institute, 2003; 2005.

Kee, Min Suc, “The Heavenly Council and Its Type-Scene”, *Journal for the Study of*

- the Old Testament* 31:3 (2007), 259-273.
- Kingsbury, Edwin C., "The Prophets and the Council of Yahweh," *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), 279-286.
- Köckert, M. "Fear of Isaac", Karel van der Toorn, ed., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Mettinger, Tryggve N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1982.
- Morgenstern, Julian, "The Mythological Background of Psalm 82", *Hebrew Union College Annual* 14, Cincinnati: Hebrew Union College, 1939, 29-126.
- Mullen, Theodore, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Missoula: Scholars Press, 1980.
- Polley, Max E., "Hebrew Prophecy within the Council of Yahweh Examined in Its Ancient Near Eastern Setting", Craig D. Evans, William W. Hallo, and James B. White, eds., *Scripture in Context: Essays in the Comparative Method*, Pittsburgh: Pickwick Press, 1980, 141-156.
- Prinsloo, W. S., "Psalm 82: Once Again, Gods or Men?" *Biblica* 76:2 (1995), 219-228.
- Ringgren, Helmer, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1947.
- Segal, Alan, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Seitz, Christopher R., "The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah", *Journal of Biblical Literature* 109:2 (1990), 229-247.
- Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Tate, Marvin E., *Psalms 51-100*, WBC 20, Dallas: Word, 2002.
- Tsevat, Matitiah, "God and the Gods in Assembly", *Hebrew Union College Annual* 40-41, Cincinnati: Hebrew Union College, 1969-1970.
- Waltke, Bruce K. and O'Connor, Michael P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

만주어 『신약전서』 -중국 대련도서관 소장본-

설련(薛蓮)*

송강호 역**

1. 서론

『성경(聖經)』은 『신구약전서(新舊約全書)』라고도 하는데, “구약(舊約)”과 “신약(新約)” 두 부분으로 이루어져 있다. 기독교 신앙의 기초이며, 또한 서양에서 가장 중요한 전적(典籍)이다.

『신약전서』는 전27권인데, “복음서(福音書)”의 가장 이른 것은 대략 1세기 후반에 이루어졌다. 2세기 중엽, 현존하는 4부 판본의 “복음서”가 비로소 연속으로 정형화되어 공인경전(公認經典)이 되었고, “바울서신집”과 “사도행전”은 2세기 전반에 비로소 공인경전이 되었다. “일곱 공동서신(七公函)”과 “계시록”은 2세기 전반을 전후해서 출현하였다.

4세기 초 “신약”의 권위는 점차 다수 교회에 의해 공인되었다. 그러나 여전히 법으로 정해진 법정경전(法定經典)이 편찬되지 않았다. 325-330년간 로마 황제 콘스탄티누스 1세는 시칠리아 주교 유세비우스에게 50부의 경전을 편찬하도록 하였다. 397년 제3차 카르타고 종교회의에서 교회 명의로 “신약”의 내용과 목차를 최종 확정하였다.¹⁾

대련도서관(大連圖書館)의 전신은 “남만주철도주식회사대련도서관(南滿洲鐵道株式會社大連圖書館)”인데, 만주어 자료 소장으로 명성이 높다. 풍부한 각종의 옛 문헌은 대단히 귀중한 것인데, 만주어 『신약전서』²⁾도 바로 그

* 설련(薛蓮, 1967-): 중국 대련도서관 고서부 연구원, 고문헌 정리 및 연구 담당.

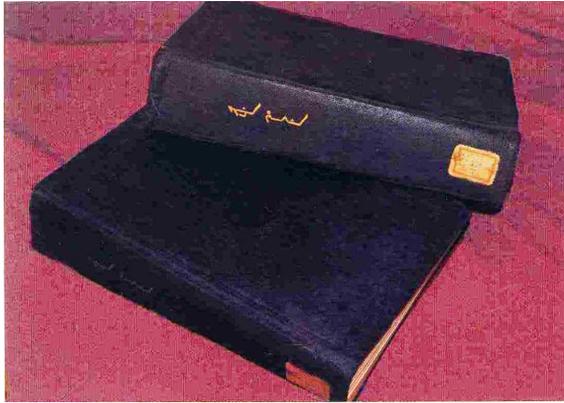
** 국제경교연구회 한국 총무, 『중국어성경과 번역의 역사』, 『만한합벽삼국지』 등 역저자. 역자주: 본 논문의 번역을 허락해주신 대련도서관 설련(薛蓮) 선생님과 「만어연구(滿語研究)」 관계자분께 감사드리며, 특별히 번역 논문을 검토해 주시고 귀중한 조언을 아끼지 않으신 대구가톨릭대학교 김동소 선생님(現 명예교수)께 감사드립니다.

1) 劉叢如等, “영어번역성경과 그 중요 판본을 논함(論『聖經』英譯及其重要版本)”[J], 『青海民族研究』(2006), 167-170. 역자주: 참고문헌으로 소개된 원문의 미주(尾註) 부분을 편의상 각주(脚註)로 처리하였다.

가운데 하나이다.

2. 대련도서관 만주어 『신약전서』³⁾

<그림 1> 대련도서관 만주어 『신약전서』



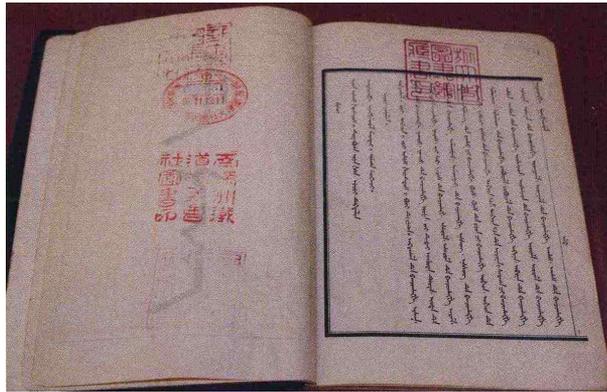
서명 만주어 “ice hese”

- 2) 역자주: 만주족의 언어였던 만주어는 청대에 국어로서의 위치를 점했으나 다수의 한어 사용자들에 둘러싸여 점차 한어에 동화되었다. 청말 서태후의 만주어 폐지령으로 공식 석상에서 자취를 감추게 되었으나 오늘날 중국 흑룡강성 부유현 삼가자촌 등에는 80대 노인 가운데 여전히 만주어를 할 줄 아는 이들이 있는 것으로 보고되었다. 중국에 들어온 예수회 선교사들은 청의 조정에 출입하면서 황제와의 응대 및 고위 관료들과의 교제 차원에서 만주어 학습의 필요성을 느끼게 되었다. 1696년 남회인(南懷仁, 페르비스트)에 의해 서구어로 된 최초의 만주어 학습서도 나오게 되었으며, 18세기말 예수회 하청태(賀清泰, 뽀아로) 신부에 의해 만주어 성경 번역이 이루어졌다. 그후 러시아 동방정교회의 리포브초브에 의해 만주어 신약이 번역되었는데, 초기 역본은 1859년 중국 상해(上海)의 런던선교회 소속 개신교 선교사였던 알렉산더 와일리(Alexander Wylie, 1815-1887)에 의해 마태복음과 마가복음 부분이 한문성경과 대역되어 만한대역본으로 간행되기도 하였다. 만주어 『신약전서』는 성경이 어떻게 만주어로 번역되었는가를 성경 번역학 측면에서 살펴볼 수 있는 귀중한 자료이다. 특히 이번에 소개되는 대련도서관 소장본은 기존의 만주어성경 목록에 나오지 않는 만주어성경으로 새로 발굴된 자료로서의 가치도 있다. 참고로 뽀아로 신부의 만주어성경이 대구가톨릭대학교 명예교수인 김동소 선생님에 의해 번역되고 있으며 마태복음과 주해 부분이 우선적으로 간행될 예정이다. 이 번역이 출간되면 국내의 만주어성경에 대한 이해를 크게 도울 것으로 생각한다.(補註: 2012년 3월 현재 만주어 마태오 복음 연구라는 서명으로 연구서와 자료편이 나와 있다.) 역자주 현재 리포브초브의 만주어성경 마가복음을 번역중이며, 마태복음 산상수훈 부분은 번역을 마치고 독립된 논문으로 발표할 예정이다. 참고, 金東昭, “3種의 滿文 主祈禱文”, 『알타이학보』 5 (1995), 한국알타이학회; 金東昭, “最初 中國語·滿洲語 聖書 譯成者 賀清泰 神父(P. Louis de Poirot, S. J.)”, 『알타이학보』 13 (2003); 趙杰(宋康鎬 譯), “北京語의 滿洲語 基層 研究: 청대 북경어의 언어 접촉”, 『古書研究』 26 (2008), 한국고서연구회.
- 3) 역자주: 한국 독자들을 위해서 “一, 二”로 나누어진 원문의 체제를 내용 전개에 맞춰 총 6개 (1-6)로 세분하고 소제목을 추가하였다. 또 원문이 수록된 「만어연구(滿語研究)」의 만주어 성경 도판 등을 활용하여 시각적 이해를 돕고자 하였다.

대련도서관 소장 만주어 『신약전서』는 모두 2부로 각각 1책이다. 장정 형식은 두 책 모두 하드 커버의 양장본으로 일치한다. 연활자본(鉛印本)이며, 판식(版式)은 “중서합벽(中西合璧)”이다.⁴⁾ 본문 페이지의 높이(高, 세로)는 23.2cm, 너비(寬, 가로) 15.3cm, 두께(厚度) 4.1cm이다. 광곽(框廓)의 높이는 16.9cm, 너비는 13.9cm이다. 사주쌍변(四周雙邊) 반엽(半葉) 13행(行)이며 행의 자수(字數)는 일정치 않다.

판심(版心)은 순차적으로 만주어 각 부분의 명칭, 만주어 페이지, 아라비아 숫자 페이지로 되어 있다.⁵⁾ 비록 통 페이지가 아니라 날 페이지이지만, 통 페이지에 따라서 페이지를 계산하였다. 즉 2면(쪽, 頁)을 1페이지로 계산하였다.⁶⁾

<그림 2> 대련도서관 만주어 『신약전서』



“南滿洲鐵道株式會社大連圖書館 昭.11.12.11”(타원형)

“南滿洲鐵道株式會社圖書印”(사각형)

본서는 공히 여덟 부분으로 나누어져 있는데, 순서대로 63, 39, 68, 53, 69, 86, 72와 66페이지이다. 서명은 만주어로 “ice hese”라고 하였다.⁷⁾ 1책에는 “南滿洲鐵道株式會社大連圖書館 昭.11.12.11”이라는 붉은색 타원형 도장마

4) 역자주: 판식이 중서합벽이라는 것은 중국식과 서양식을 혼합하여 제작한 것을 말한다.

5) 역자주: 판심(版心)은 책판(冊版)의 가운데 부분을 말하는데, 순서는 위(각부 만주어 명칭), 중간(만주어 페이지), 아래(아라비아 숫자 페이지)식으로 구성되어 있다. 예를 들어 마가복음 판심의 경우 앞부분은 “enduringge ewangelium - emu - 1”식이고, 뒷부분은 “marka i ulaha songkoi”이었을 것으로 판단된다.

6) 역자주: 책판(冊版)을 이용한 전통적인 제작 방식과 같이 앞뒤 페이지 모두 1장을 1페이지로 산정하는 개념이다. 통 페이지의 1a, 1b가 오늘날 날 페이지의 1, 2쪽에 해당하는 셈인데, 한적 영인본 등의 페이지를 연상하면 좋을 것이다.

7) 역자주: “ice hese”는 신약성서에 해당하는 만주어 표현이다. ice에는 새로운(新)의 의미가, hese에는 旨, 勅旨, 聖旨, 上諭 등의 의미가 있다.

크가 있으며, 다른 1책은 “南滿洲鐵道株式會社大連圖書館 昭.17.2.18”이라고 하였다. 붉은색 사각형 도장마크와 대련도서관 장서인 등이 찍혀 있다. 본서에는 판권지가 없고, 장서인으로 보아 대련도서관에 소장된 시기는 소화(昭和) 11년(1936)과 소화(昭和) 17년(1942)이다. 대련도서관 만주어 『신약』의 8개 부분은 다음과 같다.

1. musei ejen isus heristos i tutabuha ice hese⁸⁾ . ujui debtelin .

(우리의 주 예수 그리스도께서 남기신 새로운 성지[聖旨], 첫째 권)
enduringge ewangelium mattei i ulaha songkoi⁹⁾ .. (1-63 마태복음)
(성[聖] 복음 마태의 전[傳]한 대로)

2. musei ejen isus heristos i tutabuha ice hese . jai debtelin .

(우리의 주 예수 그리스도께서 남기신 새로운 성지[聖旨], 둘째 권)
enduringge ewangelium marka i ulaha songkoi .. (1-39 마가복음)
(성[聖] 복음 마가의 전[傳]한 대로)

3. musei ejen isus heristos i tutabuha ice hese . ilaci debtelin .

(우리의 주 예수 그리스도께서 남기신 새로운 성지[聖旨], 셋째 권)
enduringge ewangelium luka i ulaha songkoi .. (1-68 누가복음)
(성[聖] 복음 누가의 전[傳]한 대로)

4. musei ejen isus heristos i tutabuha ice hese . duici debtelin .

(우리의 주 예수 그리스도께서 남기신 새로운 성지[聖旨], 넷째 권)
enduringge ewangelium iowang ni ulaha songkoi .. (1-53 요한복음)
(성[聖] 복음 요한의 전[傳]한 대로)

5. musei ejen isus heristos i tutabuha ice hese . sunjaci debtelin .

(우리의 주 예수 그리스도께서 남기신 새로운 성지[聖旨], 다섯째 권)

8) 역자주: gese cf. hese 속표지의 서명은 hese로 나오는데, 본문은 모두 gese로 전사한 것이 보인다. 원문 권점(圈點)의 명확한 구분이 필요한 대목이다. “우리의 주 예수 그리스도께서 남기신 새로운 성지(聖旨)”는 “우리 주 예수 그리스도의 신유조(新遺詔)”라고도 번역할 수 있다. 중국어성경 가운데 “신약성경”을 “신유조서(新遺詔書)” “신유조성경(新遺詔聖經)” 등의 명칭으로 번역한 예가 있다.

9) 역자주: ㅼ아로 신부의 만주어 번역에서는 “마태복음의 첫째 편”을 “Enduringge Mateo-i Ewanželio-i ujui debtelin”이라고 한 것이 보인다. 참고, 金東昭, “東洋文庫藏 滿洲文語聖書稿本 研究”, 『神父全達出 會長 華甲紀念論叢』(1992), 大邱, 每日新聞社.

geren apostol i yabuha babe ejehe luka i bithe teofil de unggihe .. (1-69 사도
행전)

(여러 사도의 행한 바를 기록한 누가의 서신 테오빌로에게 보냈다.)

6. musei ezen isus heristos i tutabuha ice hese . ningguci debtelin .

(우리의 주 예수 그리스도께서 남기신 새로운 성지[聖旨], 여섯째 권)

apostol pafil¹⁰ i geren roma niyalma de unggihe bithe .. (1-29 로마서)

(사도 바울이 여러 로마 사람에게 보낸 서신)

apostol pafil i koringt hoton i niyalma de unggihe dergi bithe .. (30-57 고린도
전서)

(사도 바울이 고린도 성의 사람에게 보낸 서신: 상)

apostol pafil i koringt hoton i niyalma de unggihe fegergi bithe .. (58-76 고린
도후서)

(사도 바울이 고린도 성의 사람에게 보낸 서신: 하)

apostol pafil i geren galat niyalma de unggihe bithe .. (77-86 갈라디아서)

(사도 바울이 여러 갈라디아 사람에게 보낸 서신)

7. apostol pafil i efes hoton i niyalma de unggihe bithe .. (1-9 에베소서)

(사도 바울이 에베소 성의 사람에게 보낸 서신)

apostol pafil i filipapi hoton i geren niyalma de unggihe bithe .. (10-16 빌립보
서)

(사도 바울이 빌립보 성의 여러 사람에게 보낸 서신)

apostol pafil i kolossiye hoton i geren niyalma de unggihe bithe .. (17-22 콜로
새서)

(사도 바울이 콜로새 성의 여러 사람에게 보낸 서신)

apostol pafil i tesalonik hoton i geren niyalma de unggihe dergi bithe .. (23-28
데살로니가전서)

(사도 바울이 데살로니가 성의 여러 사람에게 보낸 서신: 상)

apostol pafil i tesalonik hoton i geren niyalma de unggihe fejergi bithe ..
(29-32 데살로니가후서)

(사도 바울이 데살로니가 성의 여러 사람에게 보낸 서신: 하)

apostol pafil i timotei de unggihe dergi bithe .. (33-40 디모데전서)

10) 역자주: 바울(Paul)을 “pafil”로 표기한 것은 만주어성경의 역자인 리포브초브가 그리스어
나 라틴어식 표기를 따르지 않고 러시아어 “파벨(Павел)”에 준해서 표기한 때문으로 보인다.

(사도 바울이 디모데에게 보낸 서신: 상)
apostol pafil i timotei de unggihe fejergi bithe .. (40-45 디모데후서)
(사도 바울이 디모데에게 보낸 서신: 하)
apostol pafil i tit de unggihe bithe .. (46-49 디도서)
(사도 바울이 디도에게 보낸 서신)
apostol pafil i filimong de unggihe bithe .. (49-50 빌레몬서)
(사도 바울이 빌레몬에게 보낸 서신)
apostol pafil i gebereya niyalma de unggihe bithe .. (51-72 히브리서)
(사도 바울이 히브리 사람에게 보낸 서신)

8. apostol yakob i hafu bithe .. (1-8 야고보서)
(사도 야고보의 통신[通信])
apostol piyeter i dergi hafu bithe .. (9-16 베드로전서)
(사도 베드로의 통신[通信]: 상)
apostol piyeter i fejergi hafu bithe .. (17-21 베드로후서)
(사도 베드로의 통신[通信]: 하)
apostol iowang ni dergi hafu bithe .. (22-29 요한일서)
(사도 요한의 통신[通信]: 상)
apostol iowang ni dulimbai hafu bithe .. (29-30 요한이서)
(사도 요한의 통신[通信]: 중)
apostol iowang ni fejergi hafu bithe .. (30-31 요한삼서)
(사도 요한의 통신[通信]: 하)
apostol ioda i hafu bithe .. (32-33 유다서)
(사도 유다의 통신[通信])
abkai ejen i babe genggiyelere iowang de sabubuha baitai ulabun .. (34-66 요
한계시록)
(하나님[天主]의 처소를 밝히시어 요한에게 보이신 일의 전[傳])

이 만주어 『신약전서』의 편집은 약간 독특하다. “현재 인쇄되어 나온 성경은 문자의 종류가 어떠한 것이든 간에 모두 장절이 나누어져 있다. 그런데 만주어 『신약전서』는 장절의 구분이 없다. 다만 27권을 8부로 나누었고, 각 1부는 나눈 페이지 수가 대체로 같은 분량이다. 이는 아마도 인쇄상의 편리함 때문인 것으로 보인다.”¹¹⁾

11) 渡部薫太郎, 『增訂滿洲語圖書目錄』[M], 昭和7年 (1932), 大阪, 東洋學會, 43-44.

3. 대련도서관 만주어 『신약전서』의 번역 분석

<그림 3> 속표지 “ice hese”와 마가복음 1장 앞부분



전체적으로 볼 때 『신약전서』의 만주어 번역은 빈틈이 없으며, 언어가 질박하고 유창하다. 대체로 다음과 같은 세 가지 특징을 지니고 있다.

첫째, 표준서면어를 사용하였으며 어법이 규범적이다. 특별히 언급할 가치가 있는 것은 본문 문장으로 비록 대다수의 문장이 다중 복문이나 구조가 명확하고 전후가 잘 조응하여 조금도 확실치 않은 대목이 없다. 예를 들면 다음과 같다.

i hala hacin i nimeku de hūsibuha utala niyalma be sain obuha . utala hutusa be bošome tucifi . cende imbe sambi seme gisurere be fafulahabi .

(그[예수]는 각종 병에 걸린 허다한 사람을 낫게 하였다. 허다한 귀신들을 쫓아내고, 그들에게 그를 안다고 말하는 것을 금하였다.) 마가복음 1:34

둘째, 번역이 정확하고 기교가 뛰어나다. 역자는 원문과 만주어의 언어상의 장벽을 잘 화해시켜서 외래문화 속의 새로운 성분을 만주화하였다. 외래어에 대해서 살펴보면 번역문 가운데 인명과 지명의 음역 외에 일부 기독교 용어, 예를 들어 “선지자” porofiyeta,¹²⁾ “복음” ewangelium, “천사” angel, “안식일” sabbata inenggi 등 음역 외래어를 채택하여 사용하였다.

<표 1>13)

선지자	porofiyeta
복음	ewangelium
천사	angel
안식일	sabbata inenggi

그렇지만 역자는 일부 어휘들은 만주어에 이미 있는 단어로 번역하였는데, 예를 들면 “제사장”은 lama, “제자들”은 šabisa, “향유”는 ilhai simen i muke이다.

<표 2>

제사장	lama ¹⁴⁾
제자들	šabisa
향유	ilhai simen i muke ¹⁵⁾

그러나 여기서 지적해야 할 것이 있는데, 번역문 가운데 음역어 만주어는 만주어의 규칙에 엄격히 부합되지 않는다. 예를 들어, “예루살렘 iyerusalim”은 만주어 관습에 의하면 yerusalim으로 해야 한다. 또 “선지자 porofiyeta”와 “가버나움(지명) kaparnagom” 등의 단어도 음역 방식이 만주어의 표준 방식과 상당히 거리가 멀다.

셋째, 언어가 질박하다. 역자의 만주어 능력이 대단하지만 선택한 어휘는 간단한 상용어들이며, 벽자가 없고 더욱 미사여구나 군더더기가 없다. 뉘앙스는 중간톤으로 감정적인 색채를 띠지 않았다. 이같은 간결하고 질박한 언어 스타일은 다른 종류의 언어로 된 성경 본문과 조화로운 일치를 유지하고 있다.

결론적으로 만역본 『신약전서』의 언어적 특징을 통해 우리는 역자의 깊고도 풍부한 만주어에 대한 조예와 정밀하고 섬세한 번역 기교를 볼 수 있다.

4. 만주어 『신약전서』의 판본과 역자

만주어 『신약전서』는 연활자로 간행된 역사상 첫 번째의 만주어 도서이다.

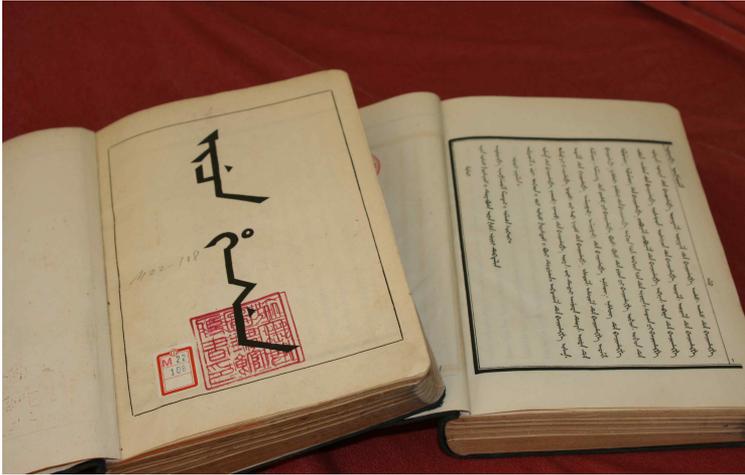
12) 역자주: porofiyeta cf. porofiyeta

13) 역자주: 표는 한국 독자들의 이해를 돕기 위하여 역자가 보충한 것이다.

14) 역자주: 라마. 티베트 라마교의 정신적 스승.

15) 역자주: 꽃의 즙액으로 된 물(水).

<그림 4> 대련도서관 만주어 『신약전서』



온전한 형태로 세상에 전하는 매우 드문 자료인데, 중국내의 다른 곳에서 소장하고 있는 바를 아직 보지 못하였다.¹⁶⁾

일본 천리대학교(天理大學校) 도서관 소장본 1부는 서명이 『만주어신약전서(滿洲語新約全書)』로 규격은 25×17×9이다.¹⁷⁾ 대영도서관 소장본 5부, 영국성서공회 3부, 런던 인도사무처도서관 문서기록부 소장본 1부가 있다. 러시아과학원 아시아 민족연구소 소장본 1부(1864년 수집)는 8권인데, 매 권당 61, 37, 57, 40, 52, 60, 130, 50 페이지로 나누어져 있다. 매 페이지당 12행 만주어로 되어 있는데, 크기는 약 30×18과 24×13의 2종이 있다.¹⁸⁾ 미국 국회도서관 소장본 6부도 있다.¹⁹⁾

16) 역자주: 金東昭, “Tungus語 聖書에 關해서”, 『알타이학보』 9 (1999)를 보면 중국 내 다른 소장처의 만주어성경 소장 사항을 李德啓와 富麗 등의 자료를 통해서 소개하고 있다. 이밖에 기존의 만주어성경 목록에 소개되지 않은 호주의 뉴사우스웨일즈 주립도서관(State Library of New South Wales) 소장본이 있는데, 웨스턴시드니대학의 케니 왕(Kenny Wang) 박사에게 의해 디지털 작업이 이루어지기도 하였다. “A two volume copy of the New Testament in Manchu is held at the State Library of New South Wales, Australia under call numbers G 7 V 22 v.1 and G 7 V 23 v.2. This copy was published on or before 1869 (as it bears the NSW Public Library 1869 stamp throughout the NT). Digital photo reproduction of the above copy has been graciously undertaken and is copyrighted by Dr Kenny Wang, Ph. D., BA, Lecturer in Linguistics and Translation Studies at the University of Western Sydney.” (<http://www.orthodox.cn/bible/manchu/index.html>). 참고로 호주의 뉴사우스웨일즈 주립도서관에는 만한대역본 마가복음도 소장되어 있는 것으로 나온다. 서명은 “Bible. N.T. Gospels. Mark. Chinese & Manchu. Gospel according to St. Mark.”이며, 청구기호는 “G 5 U 25”이다.

17) 渡部薫太郎, 『增訂滿洲語圖書目錄』[M] 昭和7年(1932), 大阪, 東洋學會, 43-44.

18) 金東昭, “東洋文庫藏現存滿文聖經稿本介紹”[J], 金貞愛 譯, 『滿族研究』 4 (2001), 92-96.

만주어 『신약전서』의 역자 S.V. 리포브초브(利波夫措夫)의 번역 출판 과정에 대해서는 중국을 포함한 각국 여러 학자들의 소개가 나와 있다. 그러나 이들의 관점이 일치하지는 않는다.

초옥추(肖玉秋)는 “동방정교회 서적을 가장 일찍 중국어로 번역한 것은 제 8회 선교단 학생인 리포브초브로 1794년부터 1808년간에 신약의 만주어 번역을 완성하였다.” “리포브초브의 만주어 역본은 러시아 성무원(聖務院)의 비준을 받지 못하고 영국성서공회에 의해 출판되었으며, 천주교 선교사는 동북교회학교에서 리포브초브의 역본을 신학 교재로 사용하였다. 또 그것으로 만주인에게 선교하였다.” “만주어 신약 번역의 목적은 알바진(雅克薩) 전쟁 포로²⁰⁾ 및 후대의 동방정교 신앙을 유지하기 위한 것이었다.”고 하였다.²¹⁾

리포브초브는 “러시아과학통신원의 일원으로 저명한 만학가(滿學家)이다. 살마이성(薩馬爾省) 리파부카촌(利波夫卡村)에서 출생, 1783년 카잔(Kazan, 喀山) 선교사학교에 입학하여 공부하였다. 1794-1807년 러시아 동방정교회 북경 주재 제8회 선교단(Russian Ecclesiastical Mission)의 일원이 되었다. 1808년 아시아 만한어(滿漢語) 통역원직을 맡은 이래로 직책을 수행하다가 세상을 떠났다.

주요 저작과 번역은 『명사(明史)』(譯稿), 『과학원도서관관장중일문서록(科學院圖書館館藏中日文書錄)』(공편, 러시아 제3부 中國書目), 『중국기사(中國紀事)』(手稿), 『토르구트의 러시아 이전과 준갈이로의 회귀에 관하여(關於土爾扈特遷往俄國及從俄國逃回準噶爾的經過)』, 『준갈이개술(準噶爾概述)』, 『신약(新約)』(만역본, 부분, 1822), 『중국 황제에게 진공하는 각국 민족소개(向中國皇帝進貢的各民族介紹)』, 『중화제국대사간기(中華帝國大事簡記)』, 『이번원칙례(理藩院則例)』, 『라틴어한어사전』(手稿, 3종), 『만한노어사전』(手稿), 『만문식자과본(滿文識字課本)』(石印, 1839)이다.”²²⁾

일본학자 와타베 쿤타로(渡部薰太郎, 1861-1936) 편저의 『증정만주어도서 목록(增訂滿洲語圖書目錄)』에 『만주어신약전서(滿洲語新約全書)』가 기록

19) 中國正教會網, 新約聖經(1822-1835年斯捷凡·利波夫佐夫滿文翻譯)[M/CD][2007-12-27]. <http://www.orthodox.cn/liturgical/bible/manchu/index.html> .

20) 역자주: 청조와 러시아의 전쟁이 진행되면서 많은 러시아인들이 북경으로 끌려왔는데, 중군신부였던 막심 레온제프 신부는 청조의 도움으로 불교사원을 개조하여 정교회 예배당을 마련하고 만주인과 중국인을 대상으로 선교하였다. 이 당시 청과 러시아의 전쟁으로 청조는 조선에 원병을 요청하기도 했는데, 이것이 조선 효종대의 나선정벌이다. 청이 러시아와 맺은 네르친스크 조약은 우리에게도 잘 알려져 있으며 당시의 조약문에는 만주어가 들어있다. 참고, 남정우, “중국정교회 역사”, 『동방정교회 이야기』 (2003).

21) 肖玉秋, “북경 주재 러시아선교단의 경서한역과 간행활동약술(俄國駐北京傳教士團東正教經書漢譯與刊印活動述略)”[J], 『世界宗教研究』(2006), 93-103.

22) 中國社會科學院文獻情報中心, 『俄蘇中國學手冊』[M], 北京, 中國社會科學出版社 (1986), 60-62.

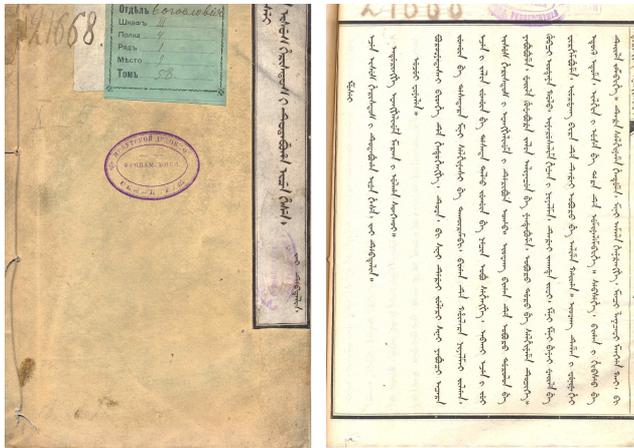
되어 나오는데, “1821년 영국 러시아성공회 대표 핑커톤(賓加頓) 박사는 만주어에 정통한 러시아인 스테판 리포브초브를 고용하여 번역에 착수하였다.

1822년 『마태복음』의 7장을 최초로 번역했으나 러시아에서 출판하지 못하였다. 1823년 『마태복음』 550부를 인쇄하고, 1825년 『신약』 전체를 번역하였다. 1835년(일설에는 1836년) 만주어 『신약전서』를 1,000부 인쇄하였다. 1855년 만주어 『신약전서』 200부를 선편으로 상해로 운반하던 도중 자바섬을 지나다가 해상 재난이 발생하여 『신약전서』 200부 가운데 단 1권도 남기지 못하고 모두 잃어버렸다.”²³⁾ 김동소는 역자의 영문명을 S. V. Lipovtsov라고 하였고, 만주어 『신약전서』의 번역 연대 또한 1825년이라고 보았다.²⁴⁾

5. 대련도서관본과 중국정교회본 비교

중국정교회 홈페이지의 영문 설명 “『신약전서』(1822-35) 스테판 리포브초브의 만주어 번역”²⁵⁾이라는 글에서 만주어 신약에 대해 비교적 상세한 고증을 하였다. 또 단행본 만주어 신약 책표지, 간행 기록, 전체 내용의 이미지를 수록하였다. 현재 번역해서 소개하면 그 내용은 대략 다음과 같다.

<그림 5> 중국정교회 마가복음



23) 渡部薫太郎, 『増訂滿洲語圖書目録』[M], 昭和7年(1932), 大阪, 東洋學會, 43-44.

24) 金東昭, “東洋文庫藏現存滿文聖經稿本介紹”[J].

25) 中國正教會網, “The New Testament of Our Lord Jesus Christ published serially in 1822, and completed whole NT in 1835 translated into the Manchu language by Stepan Vaciliyevich Lipovtsov.”

musei ejen isus heristos i tutabuha ice hese jai debtelin

“『우리의 주 예수 그리스도께서 남기신 새로운 성지(聖旨)(musei ejen isus heristos i tutabuha ice hese)』 시리즈(단행본) 출판 1822년, 신약 전체 완성 1835년, 리포브초브가 만주어로 번역하였다. 이르쿠츠크주립도서관에 소장된 만주어 『성마가복음서(聖馬可福音書, the Holy gospel according to St Mark)』는 제작한 PDF 문건이 Fr. Dionisy Pozdnyaev에 의해 제공되었고, 또 JPG 방식으로 전환되었다.

만주어 신약은 1822년 시작해서 부분 출판을 하다가 전체를 1835년에 출판하기 시작하여 1929년 상해에서 재판을 냈다. 그러나 PDF 문건에는 간행된 일자를 포함하지 않고 있다. 페이지 수는 순서대로 1에서 39까지이고, 다만 만주어 양식으로 편집 배열하였으며, 각 페이지는 펼쳐진 2면을 전부 가리킨다. 따라서 마지막 페이지(39/80)의 단어는 ‘아멘(만주어, ameng)’으로 원문 내용은 완전한 것이지만 39(80)페이지의 오른쪽 아래의 약간 찢겨진 흔적이 책의 뒷표지가 없어진 것을 드러내고 있다. 이 책은 아마도 최초의 1822년 계통의 단행본이거나 아니면 1835년에 완성된 신약의 한 복음서의 후쇄본일 것이다. 역자는 스테판 바실리에비치 리포브초브(1770-1841)이다. 그는 1794년 8명의 러시아 성직원 사절단의 한 사람으로 북경에 도착한 후 만주어를 배웠다. 그는 런던 영국성서공회의 위탁으로 신약을 만주어로 번역하였다. 그리고 1822년 출판한 것이 바로 그의 역본이다. 최초에는 시리즈 형식으로 출판하였고, 나중에는 완성된 『신약전서』를 출판하였다.”²⁶⁾

지적할 필요가 있는 것은 이 글 후반부에 각종 출전이 나와 있는데, 이에 의하면 서술 내용은 믿을 만한 것이다. 사이트 홈페이지에 올라온 단행본 이미지 자료는 매우 분명하고 뚜렷한데, 이를 비교한 결과 대련도서관 소장 만주어 『신약전서』의 제2부(jai debtelin, 둘째 권)인 마가복음과 같은 판이다. 그러나 장정 형식이 약간 다르고 선장(線裝)이며,²⁷⁾ 판심은 만주어 각부 명칭과 만주어 페이지 중간에 대련도서관 소장본보다 단어미(單魚尾)가 많이 나왔고, 전형적인 중국 고서 장정 형식이다. 따라서 홈페이지상의 단행본은 분명 대련도서관 소장본보다 이른 것으로 보인다. 대련도서관 연활자본 만주어 『신약전서』는 1929년 상해에서 간행한 재판 같은데, 이 역시 아직은 알 수 없다.²⁸⁾

26) 中國正教會網, 新約聖經(1822-1835年斯捷凡·利波夫佐夫滿文翻譯)[M/CD][2007-12-27].

27) 역자주: 중국정교회 사이트에 소개된 만주어성경은 중국 고서 제책 방식의 하나인 4개의 구멍을 뚫어서 책을 묶는 4침(針)으로 제작된 것을 볼 수 있다. 존 로스 목사의 최초의 한글 성경 번역으로 알려진 심양 문광서원에서 간행된 『예수성교누가복음전서』(1882) 역시 4침 방식이다. 이는 한국의 전통적인 제책 방식이 주로 5침인 것과는 다른 것이다.

6. 결론

이상 결론적으로 만주어 『신약전서』의 역자는 19세기 러시아 동방정교회 선교사 리포브초브²⁹⁾이며, 각국에서 현재 소장한 판본사항의 기록을 통해서 볼 때, 대련도서관 소장본은 일본이나 러시아 판본과 분명히 다르고, 또 일본과 러시아의 판본 간에도 다른 점이 있다는 것이다. 그 연원 관계는 훗날의 고증을 기다린다.

성경은 서양의 철학, 윤리, 도덕, 문학, 예술, 역사, 지리, 사회, 민속 등 제방면의 내용을 풍부하게 포함하고 있어서 서양문명 심지어 세계문명의 발전에 중요한 역할을 하였다. 성경의 중요한 역할은 여러 문자로 번역되는 과정에서 발휘되어 나온 것으로 더욱 19세기 “외국선교사가 로마자 병음으로 각지의 소수민족을 위해 번역한 성경은, 보다 객관적인 면에서 중국의 문맹퇴치와 문화교육사업을 촉진시켰다.”³⁰⁾ 그러므로 만주어 『신약전서』의 연구는 기독교 경전으로서의 연구뿐만 아니라 만주어 번역 자체의 연구에도 일정한 의의를 지니며, 근대 중국의 외국과의 문화교류 연구에도 일정한 현실적 의의를 지닌다.

<주요어>(Keywords)

대련도서관, 만주어, 신약전서, 스테판 리포브초브.

Dalian library, Manchu, the New Testament, Stepan Vaciliyevich Lipovtsov.

(투고 일자: 2011. 11. 11, 심사 일자: 2012. 2. 20, 게재 확정 일자: 2012. 2. 24)

28) 역자주: 원본을 직접 열람하지 않아서 보다 정확한 것은 후일로 미루어야 하겠지만, 현재 역자가 보기에 대련도서관본 만주어 『신약전서』는 1929년 상해에서 출판된 성경에 가까운 것으로 판단된다. 이 성경은 1927년 G. W. Hunter 선교사의 재요청으로 중국 신강성 이리(伊犁) 지구에서 만주어, 엄밀하게는 시버어(錫伯語)를 사용하는 시버족들의 선교를 위해 1929년 상해에서 출판된 것이다. 이들과 같은 계통의 성경이 대영도서관, BFBS, 런던대학교 등에 각각 1권씩 소장되어 있는 것으로 알려져 있다. 참고, 金東昭, “Tungus語 聖書에 關係서”, 『알타이학보』 9 (1999).

29) 斯捷凡·利波佐夫, 즉 斯捷凡·利波夫佐夫 또는 利波措夫, 利波夫索夫.

30) 陳述軍, “성경의 한역과 중국에서의 한역성경의 영향(聖經漢譯及漢譯聖經在中國的影響)”[D], (2006), 地點 華中師範大學具體學院. 역자주: 한글 성경 번역과 밀접한 관련이 있는 스코틀랜드 출신의 존 로스(John Ross, 1842-1915) 목사도 만주지역 개척 선교사의 한 사람이었는데, 그의 저술로 보아서 만주와 조선에 대한 그의 관심을 엿볼 수 있다. 존 로스 목사는 그의 저서 *History of Corea*의 “The Corea Language” 편에서 조선어와 중국어의 문법적 관계보다 조선어를 만주어, 몽골어 등과 비교하는 일이 중요하며, 또 조선어와 만주어의 긴밀한 연관성에 주목해야 한다고 강조한 바 있다. 참고, 존 로스, 『존 로스의 한국사(*History of Corea*)』, 홍경숙 역 (서울: 살림, 2010).

<참고문헌>(References)

1) 원 논문 참고문헌

- 金東昭, “東洋文庫藏現存滿文聖經稿本介紹”[J], 金貞愛 譯, 「滿族研究」, 2001(4).
- 渡部薰太郎, 『增訂滿洲語圖書目錄』[M], 大阪, 東洋學會, 昭和7年(1932).
- 劉叢如等, “論『聖經』英譯及其重要版本”[J], 「青海民族研究」, 2006.
- 陳述軍, “聖經漢譯及漢譯聖經在中國的影響”[D], 地點 華中師範大學具體學院, 2006.
- 肖玉秋, “俄國駐北京傳教士團東正教經書漢譯與刊印活動述略”[J], 「世界宗教研究」, 2006.
- 中國社會科學院文獻情報中心, 『俄蘇中國學手冊』[M], 北京, 中國社會科學出版社, 1986.
- 中國正教會網, 『新約聖經』(1822-1835年 斯捷凡·利波夫佐夫滿文翻譯)[M/CD], 2007.
- <http://www.orthodox.cn/liturgical/bible/manchu/index.html>.

2) 역주 참고문헌

- 김동소, “東洋文庫藏 滿洲文語聖書稿本 研究”, 『神父 全達出 會長 華甲紀念論叢』, 大邱: 每日新聞社, 1992.
- 김동소, “3種의 滿文主祈禱文”, 「알타이학보」 5, 한국알타이학회, 1995.
- 김동소, “Tungus語 聖書에 關해서”, 「알타이학보」 9, 한국알타이학회, 1999.
- 김동소, “最初 中國語·滿洲語 聖書 譯成者 賀清泰 神父(P. Louis de Poirot, S. J.)”, 「알타이학보」 13, 2003. 6.
- 남정우, 『동방정교회 이야기』, 서울: 쿤란출판사, 2003.
- 송강호, 『중국어성경과 번역의 역사』, 서울: 도서출판모리슨, 2007.
- 조길, “北京語의 滿洲語 基層 研究: 청대 북경어의 언어 접촉”, 송강호 역, 「古書研究」 26, 한국고서연구회, 2008.
- 존 로스, 『존 로스의 한국사(History of Corea)』, 홍경숙 역, 서울: 살림, 2010.

<서평>

Hebrew Poetry in the Bible:
A Guide for Understanding and for Translating
(Lynell Zogbo and Earnest R. Wendland, United Bible Societies, 2000)

장성길*

1. 들어가는 말

리넬 조그보(Lynell Zogbo)와 에른스트 벤트란트(Ernst R. Wendland)가 공저한 『성서 속의 히브리 시: 이해와 번역을 위한 안내서』(*Hebrew Poetry in the Bible: A Guide for understanding and for Translating*)는 세계성서공회연합회(United Bible Societies)에서 성경 번역자들에게 기술적 도움을 주기 위하여 시리즈로 기획하여 펴낸 책이다. 본서의 출간 목적은 제목과 부제가 시사해 주는 바와 같이 예비 번역자들에게 수용 언어와의 관계에서 구약 히브리 시의 언어적 특성이 무엇인가를 소개하는 데 있다. 벤트란트는 일찍이 히브리 시의 특성에 관심을 가졌고, 1994년에는 히브리 시의 특성에 대한 연구 논문집(*Discourse Perspectives on Hebrew Poetry in the Scripture*)을 출간하였다. 그 기초 위에 본서는 히브리 시에 관한 사전적 지식들을 폭넓게 담아내고 있다. 그러나 한 걸음 더 나아가 본서의 진정한 가치는 히브리 시의 언어적 특성이 수용 언어와의 관계에서 어떻게 파악되고, 수용 언어와의 조화 속에서 어떻게 히브리 시의 구조와 의미를 담아낼 것인가에 있다.

본서는 총 8장으로 구성되어 있다. 1장은 서론에 속하고, 2장은 히브리 시의 장르에 대해 약술한다. 3장은 본격적으로 히브리 시의 특성을 구조적 관점에서, 음성학적 관점에서, 문체상으로 그리고 단락 구분의 차원에서 설명한다. 4장은 3장의 논의에 기초하여 수용 언어와의 관계에서 히브리 시의 장르와 문체적 특성을 다루고 있다. 5장은 번역자들이 실제 번역 과정에서 경험하게 되는 난제들을 다루는데, 이 부분은 4장과 함께 번역자들에게 간접적으로

* 웨스트민스터신학대학원대학교 조교수, 구약학.

번역의 어려움들을 경험할 수 있는 기회를 제공할 것이다. 한편, 6장은 매우 이색적인 주제로 넘어가는데 번역을 마무리하고 나서 본문의 내용을 어떻게 배열하고 서식체계를 갖출 것인가의 주제를 다룬다. 7장은 평행법과 교차 대구법이 히브리 시의 의미 결정에 어떠한 영향을 미치는가를 강조한다. 마지막으로 8장은 구약 본문을 인용하고 있는 헬라이어 본문을 어떤 원칙하에서 수용언어로 번역할 것인가의 복합적 주제를 다루고 있다. 아울러 부록에는 번역과 관련한 4편의 소논문이 첨부되어 있다.

2. 주요 내용 요약 및 평가

2.1. 제1장: 히브리 시 번역하기

시(poetry)란 무엇인가? 오늘날 학자들 간에 시가 무엇인지에 대한 표준적 정의는 없다. 그렇다면, 시는 보편적인 것인가? 다시 질문하면 시는 모든 언어에 존재하고 있는가? 라는 물음이다. 히브리어의 경우 시와 산문체를 명확하게 구별하고, 시의 정의를 내리기는 더더욱 어렵다. 저자는 히브리 시의 특성과 그 기능에 대해서 논하기에 앞서 시의 속성에 대해 먼저 생각해 본다. 가장 먼저 시와 산문체는 담화의 목적이 다르다는 사실을 지적한다. 시는 단순히 메시지(사실)를 전달하는 차원(무엇을 생각하는가?)을 넘어서서 그것을 표현하는 방식에 초점이 있다는 것이다. 다음으로 시는 주제, 행, 또는 단어의 반복(repetition)을 통해 아름다움을 창조해 낸다. 그리고 시에서는 비유적 언어가 두드러지게 나타난다. 마지막으로 운율과 리듬을 갖춘 작은 행들(lines)로 이루어져 있다. 따라서 히브리 시 번역자는 이러한 시어의 특성과 구조를 고려하여 본문을 번역하고 문장 성분들을 배열해야 할 것이다.

히브리어의 시와 산문체는 어떻게 다른가?

시와 산문체의 특성을 잘 반영하고 있는 본문이 출애굽기 14장과 15장이다. 전자는 산문체로 출애굽의 역사를 기술하고 있고, 15장은 그 동일한 사건을 시로써 노래하는 본문이다. 출애굽기 15장은 모세와 미리암의 노래를 기록하고 있는데, 14장에 기술하고 있는 산문체 내러티브와는 달리 서두에 배경 정보가 없으며, 시간적 흐름(chronological order)을 따라 사건이 기술되고 있지 않다. 그 이유는 출애굽기 15장의 발화 의도는 단순히 사건을 보도하기 위한 것이 아니라, 14장의 사건을 기념하고, 되새기며, 이스라엘 공동체가 함

게 하나님을 찬양하기 위해 지어진 것이기 때문이다.

정리하면, 히브리어 성경의 시와 산문체는 그 구조적 문체적 특성이 다르다는 사실이다. 그런데 문체는 히브리 시를 오늘의 수용 언어로 번역했을 때, 지금의 독자들이 고전적 형태의 시에 익숙하지 못하다는 것이다. 그래서 TEV나 CEV 영역본은 과감히 시를 산문체로 바꾸어 번역하였다. 그 결과 객관적 메시지는 독자들에게 전달될 수 있었다. 하지만 아쉬운 것은 화자가 본래 표현하려고 의도하였던 시적인 효과는 전혀 기대할 수 없었다는 것이다. 이것이 이 책을 쓰게 된 동기이며, 저자는 이 책을 통하여 간략하게 시의 특성이 무엇인지를 설명할 것이며, 수용 언어와의 관계에서 무엇이 고려되어야 하는지 폭넓게 살펴볼 것이다. 먼저, 히브리 시의 장르에 대한 논의로 시작해 본다.

2.2. 제2장: 히브리 시의 장르

현재 우리는 히브리 시가 어떠한 문화와 삶의 정황 속에서 나오게 되었는지 아는 바가 거의 없다. 일부 학자들은 히브리 시의 공동체적 성격을 강조한다. 그런데 역대상 16장에 의하면 시편은 예루살렘 성전에서 드려지는 예배의 한 부분이었음을 가르쳐 준다. 그 말은 시편은 본래 읽는 책이 아니라, 노래로 부르도록 의도된 것임을 나타낸다. 또한 시편은 수 세기에 걸쳐 수집된 노래집이라 할 수 있다.

시를 말할 때, 한편으로 우리는 시(*psalms*)라는 하나의 범주를 생각해왔다. 그러나 실제로 거의 대부분의 문화 속에서 시는 다양한 형태가 있음을 보여 준다. 여기서 장르라는 개념을 생각하게 된다. 장르라는 말은 하나의 독특한 스타일이나 구조 또는 내용에 의해 특징지워지는 하나의 문학적 유형(*literary type*)을 가리킨다. 그렇다면, 히브리 시에는 어떤 장르가 있을까? 불행히도 히브리 시에는 모든 장르를 한정할 수 있는 명확한 양식 범주가 존재하지 않는다. 그리고 시편 속에 여러 양식들의 요소가 혼재해 있다. 그렇다면 히브리 시에 시라는 개념을 나타내는 어휘는 어떠한 것들이 있는가? 먼저, ‘노래’라는 의미를 나타내는 쉬르(*shir*)가 있고(cf. 사 5장), 현악으로 협연하여 부르는 노래라는 의미를 지니는 미즈모르(*mizmor*)가 쓰이고 있으며, 교훈적 시편을 일컫는 마스크일(*maskil*)이 있다. 그 외에도 탄식을 의미하는 키나(*qinah*)와 잠언을 가리키는 마샬(*mashal*)이 언급되고 있다.

이러한 배경에서 저자는 시편 전체의 양식 체계를 처음으로 제안하였던 헤르만 궁켈의 히브리 시의 양식 범주 체계를 소개한다. 궁켈은 시의 구체적인 삶의 정황에 비추어서 시편의 장르를 분류하였는데, 주요 양식으로 찬양, 감사 그리고 공동체적 탄식을 포함시켰다. 그리고 축복과 저주의 시, 순례의 시와 지혜시를 이어지는 부수적 시편으로 따로 묶었다. 그러나 개별 시편의 명확한 범주 구분은 한계가 있으며 각 시편이 어떠한 삶의 배경에서 쓰여졌는지 확신할 수 없다. 그뿐만 아니라 학자들에 따라서 개별 시편의 범주 구분에 대한 가설이 제각기 다르기 때문에 시의 범주 구분은 매우 주관적이다.

2.3. 제3장: 히브리 시의 특징들

히브리 시의 특성을 논할 때 일반적으로 학자들은 다음의 네 가지 차원- (1) 구조적 관점, (2) 음성학적 관점, (3) 수사적 관점, 그리고 (4) 문학적 단위에 대한 논의-에서 정의하고 있다. 저자 역시 이와 유사한 네 가지 범주 차원에서 히브리 시의 특성을 기술해 나간다.

먼저 히브리 시의 구조적 특징을 설명하기 위하여 평행법(parallelism), 단어의 쌍(word pairs), 교차 구조(chiastic structures), 인클루시오(inclusio) 그리고 후렴구(refrain)라는 장치를 제시하고 있다.

첫째, 히브리 시의 가장 핵심적인 구조적 장치는 평행이다.¹⁾ 히브리 시는 대부분 두 행(line)으로 이루어져 있는데, 하나의 행이 다른 행과 문법적으로 또는 의미론적으로 하나의 단위를 형성할 때 그 한 쌍의 행들을 평행법이라 부른다. 사실 평행법은 지난 수세기를 걸쳐오면서 연구되어온 시의 구조적 장치로써, 평행법의 정의에 대한 논의는 18세기 중엽 로우스(Lowth)가 제시한 분류 가설에서 출발한다. 로우스는 평행법의 범주를 동의적(synonymous), 반의적(antithetical) 그리고 종합적(synthetic) 평행법으로 구분하였다.²⁾ 그런

1) 히브리 시의 평행법에 대한 자세한 논의는 다음의 연구서들을 참고하라: 김정우, “히브리 시의 평행법과 성경번역의 문제-: 제1부: 이론적 기초-”, 『성경원문연구』 19 (2006), 7-28; 김정우, “히브리 시의 평행법과 성경번역의 문제-: 제1부: 이론적 기초-”, 『성경원문연구』 20 (2007), 7-29; Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1985); Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Dearborn: Dove Booksellers, 2008); T. Collins, *Line Forms in Hebrew Poetry* (Rome: Biblical Institute Press, 1978); S. Geller, *Parallelism in Early Biblical Poetry* (Missoula, Mont: Scholars Press, 1979); R. Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrew Poetry* (Leiden: E. J. Brill, 1984); J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History* (New Haven: Yale University Press, 1981).

2) 여기서 종합적 평행법[또는 점층적 평행법(stairstep parallelism)으로도 불린다]이란 첫 번째 행만으로는 화자가 무엇을 말하려 하는지 예측할 수 없는 시행으로써 두 번째 행이 첨가되어 첫 번째 행의 사상을 완성시키거나 보완하는 방식을 가리킨다.

데 최근에 와서 학자들은 이러한 로우스의 분류가 지극히 단순하여, 히브리 시를 결정하는 유일한 시금석은 아니라고 비판한다.³⁾ 조그보와 벤드란트 역시 시행과 시행간의 관계는 다차원적으로 분석되어야 함을 주장한다. 그 이유는 두 개의 평행하는 시행들은 단순히 시행 반복을 의미하는 차원을 넘어서서 하나의 시행이 이어지는 시행과 ‘행위-결과’, ‘진술-설명’ 또는 ‘수단-목적’과 같은 논리적 연관성을 나타내려는 목적으로 쓰일 수 있다. 또한 역사 시편에서처럼 담론상에 기술되는 사건들의 시간적 순차성을 표현할 수 있다. 그 외에도 시편 본문에는 변형된 평행 구조가 쓰이기도 한다. 예를 들어, 시편 121:1-2의 경우 두 평행하는 시행들간의 관계가 매우 복잡적이다. 따라서 앞/뒤의 다른 행과의 관계에 귀를 기울여야 한다. 둘째, 히브리 시의 구조적 장치로써 교차 구조(chiastic structure)가 나타나는데 엄밀하게 말하면 변형된 평행구조라 말할 수 있다. 교차 구조란 두 개의 행들이 서로 상응하는 성분들을 갖추고 있어서 그 순서가 뒤바뀐 경우를 말한다(예를 들면, abb'a 또는 abc-c'b'a 구조이다). 셋째, 후렴구가 쓰이고 있으며, 넷째, 하나의 의미 단위 내에서 하나 또는 그 이상의 단어들 이 단락의 시작점과 끝에서 반복되는 인클루시오 현상이 나타난다.

히브리 시에서 소리의 효과: 강세, 운율, 리듬

히브리 시인들은 다양한 음성적 장치들을 사용하였다. 그러나 불행히도 리듬을 제외하고서 오늘날 번역 성경에 이러한 장치들은 거의 반영되지 못하고 있다. 평행 구조는 의미나 문법적 형태에 있어서 서로 유사하다. 또한 평행하는 행들은 리듬과 균형감을 덧붙여주는 규칙적인 소리의 강세를 통해서도 형성될 수 있다. 가장 보편적인 강세의 형태는 3+3 패턴이지만 그 외에도 다양한 유형이 나타날 수 있다. 예를 들면, 2+2, 4+4 또는 3+2, 4+3, 3+4 형태가 발견된다.⁴⁾ 또 다른 시의 특징으로 운율이 제시된다. 운율은 ‘하나의 절 안에서 규칙적인 리듬이 있는 소리의 패턴’으로 정의된다. 그런데 히브리 시에 나타나는 운율은 헬라의 시나 영어의 소네트에서 나타나는 엄격한 운율에 비하면 자유 운율에 가깝다. 그렇기 때문에 운율이 과연 히브리 시의 고유한 특징인지 아닌지에 대해서는 지금도 논쟁이 계속되고 있다.

3) cf. A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Grand Rapid: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), 3-7.

4) 히브리 시의 강세에 대한 좀 더 상세한 설명은 길링햄(Gillingham)의 *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*의 제 3장과 벌린(Berlin)의 *The Dynamics of Biblical Parallelism*의 5장을 참조하라. 길링햄에 따르면, 3:3 패턴은 찬양시의 핵심적 패턴이며, 3:2 패턴은 탄식시에 많이 나타난다고 분석하였다(Gillingham, *Poems, and Psalms*, 64-66.).

그 외에도 히브리 시에서 빈번하게 사용되는 소리 장치로는 두운(alliteration), 유운(assonance), 각운(rhyme)이 있다. (1) 두운은 자음의 반복을 말하는데 의성어와 같다.⁵⁾ (2) 유운은 모음이 반복되는 현상인데, 히브리 시의 평행절에서 단락의 간극을 결정하는 중요한 장치로 기능할 수 있다. (3) 각운은 히브리 시의 보편적인 언어 장치는 아니며, 현대어로 번역할 때에도 표현이 까다로운 언어장치라 할 수 있다. 또한 언어 유희(word play) 장치가 쓰인다. 히브리 시에서 언어유희는 단순히 유머의 차원을 넘어서서 매우 심각한 아이러니를 표현하고자 할 때에 적용되는 장치이다.

히브리 문학에서 발견되는 문체적(stylistic) 특징들

네 번째 단락은 담화(speech)에 나타나는 문체적 특성을 다루고 있다. 앞서 히브리 시의 음성적 장치의 기능에 대하여 살펴보았는데, 제임스 쿠겔(Kugel)을 중심으로 일부 학자들은 평행법과 인클루시오 그리고 두운법과 언어유희와 같은 언어 장치들은 실제로 산문체나 비시적(non-poetic) 본문에도 흔하게 발견된다고 주장한다. 이러한 배경에서 일종의 문학적 장치라 할 수 있는 직유와 은유, 제유와 의인법, 신인동성동형적 표현들과 수사적 질문 그리고 과장법과 아이러니, 풍자적 표현들과 인칭의 변화는 히브리어의 문체적 특성을 반영하는 일련의 중요한 문학적 장치이다. 그 이유는 평행 구조, 단어 병행, 후렴구, 수미상관과 같은 히브리 시의 기본적인 언어 장치들은 매우 규칙적이기 때문에 의도적 변화나 변경은 매우 큰 효과를 지니게 된다. 특히 인칭의 변화는 시인의 발화의도를 나타내는 중요한 장치로 기능할 수 있다.

시의 단락 구분

히브리 시의 단락 구조는 어떻게 설명될 수 있을까? 조그보와 벤드란트는 시의 단위들로 스트로피(Strophe)와 스탄자(Stanza)를 제시한다.⁶⁾ 포켈만에 따르면 스트로피는 두세 개의 절들로 이루어지며, 그것은 하나의 사상을 형성하거나 설명할 수 있는 기본 단위라고 정의한다. 동일한 관점에서 본서의 저자는 동질적 사상이나 의미 또는 구조로 결합된 시행들의 집합이라고 정의한다. 한편 스탄자는 둘 혹은 그 이상의 스트로피를 형성한다. 여기서 시적 단위들을 살펴보는 이유는 현대의 많은 역본들이 연에 대한 구분이 없는 경우가 많기 때문이다. 따라서 시 전체의 단락 구성에 주의를 기울여야 함을 강조한다.

5) 실레로 애가의 서두는 *sh, m. l. r* 등의 음가가 반복되고 있으며, 전도서 1:6의 경우에는 마찰음인 *s, sh, f, v, ts, h*의 음가가 반복되고 있다.

6) 시의 문학적 단위에 대한 자세한 논의는 Fokkelman의 *Reading Biblical Poetry* (2001)를 참조하라.

2.4. 제4장: 히브리 시 번역을 위한 지침들

서론

제4장은 히브리 시의 **장르**와 수용 언어의 **문체적 특성**이라는 두 가지 주제를 함께 다루고 있다. 저자의 의도는 앞서 제3장에서 다루었던 히브리 시의 특성을 재론하고자 함이 아니다. 히브리 시를 수용 언어로 번역할 때에 쉽게 접하게 되는 장르와 문체상의 까다로운 문제들을 함께 고민하기 위함이다. 본 연구의 가치는 히브리 시의 고유한 장르와 문체가 수용 언어의 그것과 어떻게 조화를 이룰 수 있으며, 거기서 파생되는 문제들이 어떻게 극복될 수 있는지 그 적절한 대안을 찾도록 가이드하기 위함이다.

히브리 시의 유형들

단락 4.2.2에서 저자는 히브리 시의 양식(form) 범주가 수용 언어와의 관계에서 어떻게 조화(match)를 이룰 수 있으며, 적절하게 번역될 수 있는가를 논의한다. 7) 저자는 애가를 시작으로 사랑, 찬양, 잠언, 역사, 예언 그리고 지혜 순으로 간략하게 히브리 시의 대표적인 양식들의 특징을 요약하고 있다.

애가

세계 도처에는 애가라는 공통적인 장르가 존재한다. 그런데 문제는 애가의 기능이 각각의 문화에 따라 다르게 인식될 수 있다는 점이다. 따라서 수용 언어에서 애가의 기능과 히브리 시의 애가의 기능이 어떻게 조화를 이룰 수 있는가를 파악해야 한다. (참고로 히브리 애가의 지배적인 분위기는 슬픔이지만, 후반부에는 낙관적인 시각으로 전환되는 것이 특징이다. 역자주). 히브리 시편에서 애가(lament)라는 장르는 결코 한 개인의 죽음의 차원에만 묶여있지 않고, 때로는 공동체적 재난의 성격이 강하게 묻어난다.

그런데 수용 언어에서 애가의 의미를 파악하기 전에 기억할 것은 지역에 따라 애가를 부르는 방식이 다르다는 사실이다. 먼저 히브리 시에 나오는 **개인 애가**와 수용 언어의 **개인 애가**의 기능이 서로 비슷한 경우이다. 일례로 사무엘하 1:19-27에 나타나는 사울과 요나단의 죽음을 애도하는 다윗의 노래(삼하 1:19-27)는 아칸(Akan)족의 만가에 나오는 아들의 죽음을 슬퍼하는 어머니의 만가와 그 기능이 거의 같다. 반면에 서아프리카에서는 애가라는 장르가 아예 존재하지도 않는다. 그리고 무슬림(Muslim) 사회에서는 오로지 전문적인 말람(mallam)에 의해서만 애가시가 낭독되었다. 반면에 리베리아 해

7) 일반적으로 시편 주석가들은 시편의 중심 양식을 찬양, 애가, 그리고 감사로 분류한다.

안에 거주하는 크루(Kru)족의 경우, 장례식에 한 무리의 여인들이 함께 춤을 추며 통곡하는 전통 의식이 거행된다. 따라서 히브리 애가와 타 민족의 애가를 1:1로 대응하는 것은 적절하지 못하다.

한편, **공동체 애가**는 히브리 성경 속에 특히 선지서(예레미야애가, 아모스, 그리고 에스겔서 등)에 많이 배열되어 있으며, 그 목적은 단순히 한 개인이 아닌 온 이스라엘 백성들이 처한 위기 상황을 노래하기 위함이다. 따라서 이 시를 번역할 때 애가의 범주에 속한다는 설명을 덧붙일 필요가 있다.

사랑송(love poetry)

특이한 것은 사랑송을 하나의 장르로 분류했다는 사실이다. (사랑송은 일반적인 시편분류 방식에서 쓰는 하위 범주는 아니다. 역자주). 사랑송을 독립된 장르로 거론하는 동기는 아가와 관련이 깊다. 아가에는 수용 언어로 번역하기 어려운 다수의 복합적인 이미지들이 숨겨져 있다. 그런데 사실상 아가에 나오는 사랑의 이미지들은 다른 나라들의 언어에서도 흔히 발견되는 것이며, 일반적으로 사랑송은 전 세계적으로 쓰이는 시적 장치이다. 화자는 사랑의 이미지를 표현하기 위하여 은유나 직유와 같은 수사적 장치들을 활용하고 있는데, 자신이 사랑하는 그 사람을 불, 태양, 바람 또는 사슴에 비유하기도 한다.⁸⁾ 이러한 사실에서 저자는 아가에 나타나는 다양한 수사적 장치들이 수용 언어에서 사랑송으로 번역되는 것이 적절할 것이라고 제안한다.

찬양시

찬양시는 시편에서 가장 잘 알려진 시의 장르 중의 하나이다. 찬양의 장르는 성경 외에도 고대 근동 지역의 다른 문명권에서는 개인의 위대한 행동을 축하하기 위하여 찬양시를 사용하기도 한다. 한편, 나이지리아의 공식 언어인 요르바어(Yoruba)는 다양한 신들에게 찬양을 함께 부르는 의식이 포함되어 있다. 특히 수단인 유목민들이 쓰는 덩카(Dinka)어에서는 가축을 숭배하기도 한다. 그러나 히브리 시에서 찬양의 이유는 하나님의 창조와 그의 인애를 송축하기 위함이다.

잠언

잠언은 시적 표현인가? 서구 전통 문화에는 잠언을 시의 범주에 포함시키지 않으려는 경향이 있었다. 그러나 히브리 성경의 잠언은 시적 성향이 강하

8) 예를 들면 탄자니아의 니암웨지(Nyamwezi) 종족들은 사랑하는 사람을 악기에 비유하여 노래하기도 한다.

다. 그 근거는 잠언의 구조가 대체적으로 평행절로 이루어져 있고, 시적 특성이라 할 수 있는 강세(stress)가 분명하게 나타나기 때문이다.

한편, 잠언을 번역할 때 번역자는 아래의 사항들을 주의 깊게 살펴야 한다. 첫째, 수용 언어를 쓰는 토착민의 잠언과 성경의 잠언이 서로 치환될 수 있는지를 확인해야 한다. 만약 텍스트 간에 치환이 이루어질 수 있다고 해도 히브리 잠언 본래의 의미가 상실될 수 있는 위험성이 항상 내재해 있음을 깨달아야 한다. 또 다른 한편 하나의 잠언이 한 가지 이상의 의미를 지닐 수도 있다는 사실을 인지해야 한다. 자칫하면 히브리 원문에서 시인이 전혀 의도하지 않았던 인위적으로 고안된 의미를 제시하는 오류를 범하게 될 수도 있다.

역사시(내러티브 시편)

역사시는 스토리를 말하는 데 그 목적이 있다. 따라서 산문체와 매우 유사한 장르에 속한다. 한편, 일부 학자들은 역사시를 시의 하위 범주로 따로 분류하기도 한다. 그러나 히브리 문학에서 역사시는 실제로 매우 드물게 나타난다. 그럼에도 불구하고 역사시를 주시하는 이유는 독자들에게 사건 그 자체를 보도하기 위함이 아니라, 모든 독자들이 익히 알고 있는 그 사건을 모두가 함께 기억하고 기념하는 데 의의가 있기 때문이다. 시편 이외에도 창 2:23과 4:25의 경우를 보자. 본문의 구조는 마치 내러티브 속에 시(poetry)를 넣어둔 방식이다. 그런데 산문체 내에 시를 포함시킨 방식은 아프리카의 민간 설화에서 스토리의 주제를 강화하기 위하여 일반적으로 흔히 쓰는 방식이다. 따라서 번역자는 내러티브 속에 첨부된 시적(poetic) 장치들을 어떠한 스타일로 번역해 낼 것인가를 결정해야 한다.

예언시

시와 산문체의 논의가 가장 까다로운 부분은 아마도 예언서일 것이다. 실제로 성경의 많은 예언서 본문은 산문체가 아닌 시 형식으로 선포되고 있다(역자주). 그 이유는 본래 선지자들의 예언이 청중들에게 구술되는 방식이었기 때문이었을 것이다. 그러나 독자들에게 전달되는 메시지는 그 형식과 내용이 함께 중시되어야 한다. 문제는 평행 구절이 예언서의 메시지를 전달하고 메시지의 흐름을 파악하는 데 적절하지 않다는 것이다. 그래서 TEV 역본은 환상 본문을 산문체로 번역하고 있는 반면 FRCL 역본의 경우에는 시로 번역하고 있다. 그 외에도 NIV와 CEV 역본을 포함한 다수의 역본들은 본문에 따라서 시와 산문체를 혼용하여 쓰고 있다. 따라서 이러한 예언서 본문들을 어떠한 문체로 번역할 것인가의 결단은 번역자의 몫으로 남게 된다.

지혜/교훈시

전도서와 욥기는 어떠한 문체로 번역하는 것이 가장 적절한가? 전도서와 욥기는 본래 시와 산문체가 혼합되어 있다. 특별히 욥기는 지혜 문학의 범주 내에서 가장 어려운 책이며 애가와 찬양, 시적 혼계와 잠언이 포함되어 있다. 욥기 번역과 관련하여 필자의 관심은 수용 언어들 속에서 욥기에 나타나는 비슷한 시적 표현들이 발견된다는 것이다.⁹⁾ 그런데 만일 욥기의 문체를 대화체로 규정하게 되면, 본문은 간접화법으로 번역되기 때문에 산문체 스타일에 가깝게 번역된다. 그러나 수용 언어의 특성을 고려하여 시적인 문체는 가능한 한 살려서 번역할 필요가 있음을 지적한다.

문체적 조화(matches)

지금까지 우리는 성경 히브리어와 수용언어 간의 장르에 있어서 기능적 합일점에 대해서 살펴보았다. 이어서 단락 4.4에서는 앞서 제 3장에서 논의한 히브리 시의 문체적 특성에 기초하여 수용 언어에서 어떠한 측면들이 고려되어야 하는지를 논하고 있다.

구조적 관점에서의 조화

상기한 대로 히브리 시는 평행법, 교차 대구법, 인클루시오, 또는 후렴구와 같은 형식적 구조에 의해 구체화된다. 사실 이러한 성분들은 모든 언어에서 보편적으로 사용되는 장치들이다. 먼저 평행법에 관하여 설명하는데, 수용언어와의 관계에서 문법적(grammatical) 평행과 역동적(dynamic) 평행을 용례를 들어서 설명한다. 문법적 평행은 대부분의 언어에서 발견되는 보편적 특성이다. 그러나 복합적인 형태가 발견되기도 한다. 예를 들어, 과나마의 쿠나(Kuna) 사람들의 시를 보면, 평행하는 두 행을 비교했을 때 두 번째 행에서 단지 한 단어만 다른 단어로 바뀐 형태가 나타나기도 한다. 많은 경우에 알터(Alt)가 지적하였던 바, 의미를 강화하거나 구체화 시키고자 의도되었던 것으로 이해할 수 있다.

한편 교차 대구법(chiastic structure)은 수용 언어들 가운데 빈번하게 사용되는 구조적 장치는 아니다. 하지만 타갈로그의 잠언의 경우 a-b-b'-a'구조를 쓰는 경우가 있다. 좀 더 특별한 구조는 a-b와 b'-a' 사이에 다른 내용이 첨부된 형태가 나타나기도 한다(예를들면 코트디부아르(Côte d'Ivoire)의 Agni 전쟁의 노래).

9) 필리핀의 타갈로그(Tagalog)어의 경우, 시의 범주로 분류할 수 있는 *balagtasan*이라 불리는 장르가 존재한다.

소리의 효과

앞서 제 3장에서 지적한 바와 같이 시를 번역할 때 가장 표현해 내기 어려운 장치가 음성학적 장치이다. 따라서 번역자는 수용 언어의 시에서 두운, 유운 또는 각운 현상이 표현되는가를 주시해야 한다. 비록 히브리 시의 소리의 효과를 있는 그대로 수용 언어에 전달한다는 것은 거의 불가능하겠지만, 개별 언어의 특성상 어떠한 현상이 두드러지게 나타나는 경우가 있다. 예를 들어 시편 1:4에 대한 말라위의 치케와(chichewa) 번역본의 한 소절을 보면 두운과 유운 효과가 선명하게 표현되는 강점을 지니고 있다. 또한 반복적인 대위법적(point-counterpoint) 리듬 현상은 아프리카 서부의 부르키나파소의 무어(Moore)족의 노래에서 잘 표현된다. 마지막으로 각운 현상은 히브리 시에서는 거의 나타나지 않는 기법인데, 다른 언어에서도 시의 핵심 장치는 아니다. 그러나 라틴어에서 유래한 로망스어(Romance languages)와 게르만어(Germanic languages)의 초기의 시에서는 각운이 시의 가장 필수적인 기능이 있다는 사실이다.

한편, 언어유희(wordplay) 역시 번역어로 표현하기에 가장 어려운 기법에 속한다. 예외적으로 무어 번역 성경의 경우, 잠언에 나오는 언어유희를 잘 표현해 낼 수 있다. 만일 수용 언어가 이러한 특성을 가지고 있다면 언어유희 효과를 적극적으로 활용할 수 있을 것이다. 그러나 현재 대부분의 번역 성경은 언어유희 현상을 각주로 처리하여 설명을 덧붙이는 방식을 쓰고 있다.

수사적 질문들

수사적 질문은 히브리 시에서 가장 선명하게 드러나는 문체상의 특성이다. 상기한 대로 애가나 사랑 노래가 모든 언어에서 발견되는 일반적 현상인 것처럼 수사적 질문 또한 모든 언어에서 발견되는 문체상의 특성이다. 그렇지만 수사적 질문을 수용 언어로 옮길 때에는 몇 가지 지켜야 할 조건이 있다. 만약 수용 언어에서 ‘질문-대답’ 형식이 그대로 유지되려면 히브리어 원문에 나타나는 시의 어조가 그대로 살아 있어야 한다. 만약 그렇지 못하다면 번역자는 원문의 문체상의 특성을 그대로 고집할 것이 아니라 그 질문을 대체할 수 있는 적절한 표현 방식을 찾아야 한다.

비유적 언어들

상기한 대로 모든 언어는 은유나 직유 같은 비유 장치들로 구성된다. 그 중에서도 시는 좀 더 치밀한 비유적 장치들로 직조되어 있다. 그런데 토착 언어의 특성에 따라서 하나의 수사적 장치들이 집중적으로 나타나는 경우가 있

다. 따라서 번역자는 자신이 번역하려는 수용 언어의 특성을 잘 파악하고 있어야 하며, 어떠한 장르의 시에서 이러한 비유 장치들이 적절한지를 파악하고 있어야 한다.

한편, 실제로 번역 작업을 진행하면서 번역자들은 은유보다 직유가 이해하기가 쉽기 때문에 선호하는 경향이 있다. 그러나 은유는 직유보다 화자가 전달하려는 의미를 좀 더 분명하게 전달할 수 있는 장점이 있다는 사실도 기억해야 한다.

2.5. 제5장: 히브리 시 번역에 있어서의 문제점들

앞의 장들에서 저자는 시의 특성과 문체에 대해 살펴보았다. 이어서 본 장에서는 시를 번역할 때 직면하는 구체적인 문제들에 대해서 논하고 있다. 저자는 특별히 평행 구절을 번역하는 문제와 반복과 생략과 관련한 문제를 집중해서 살펴보고 있다.

다른 곳에서도 그러하듯이 히브리 시에 대한 번역의 문제는 문자적 번역이나 역동적 번역이냐의 문제이기도 하다. 우선 저자는 시에 대해서 특별히 문자적 번역에 더 주안점을 둘 것을 제안한다. 시는 다중적 의미를 나타낼 뿐만 아니라 산문과 달리 시인이 단어와 구조의 선택에 더욱 세심한 배려를 했다는 측면이 있기 때문에 문자적 번역은 시와 시인에게 더욱 직접적으로 다가갈 수 있다는 것이 저자의 견해이기도 하다. 즉, 히브리 시의 평행법이라는 구조를 훼손하지 않고 보존하여 번역하는 것이 중요하다.

저자는 또한 성경 원문의 특수성을 고려하여 성경에서의 빈도수나 신학적으로 중요도에 따라 주의해서 번역할 것을 조언한다. 예컨대 성경 본문에서 빈번하게 나타나는 ‘**시온-예루살렘**’과 같은 단어의 쌍은 원문 그대로 보존되어야 하며, 본문 전체에 영향을 주는 **체데크**, **미쉬파트** 등의 신학적 용어는 번역할 때는 가급적 이들 각각에 대응하는 특정어를 선정하여야 한다. 하지만 주어진 히브리 시에서 주요 주제어이거나 특정 단락에서 핵심 용어일 경우에는 그러한 용어들을 변경하거나 생략하지 않고 유지하는 것이 중요하다.

저자는 또한 대응어의 자연스러움만을 지나치게 추구하여 원문에서 나타내려고 하지 않는 어떠한 뉘앙스를 전달하는 번역에 대해 경계한다. 한편, 히브리 원어에 대한 대응어가 존재하지 않을 경우는 히브리어를 음역할 수 있으며 경우에 따라서 해당 단어를 각주로 처리할 수 있다. 어떤 경우에는 번역 과정에서 불가피하게 원문에 대한 변형을 가할 수밖에 없고

또 그렇게 하는 것이 시와 시인의 의도를 더 잘 살릴 수 있는 경우가 있을 수 있다. 원문을 변경하는 문제 중에서 가장 단순한 경우는 ‘단어 쌍’ 내의 단어 순서가 바뀌는 경우이다. 좀 더 어려운 문제는 불가피하게 히브리 시의 특정 단어를 번역하지 않게 되는 경우이다. 여기에는 특정한 히브리 단어에 대응하는 대응어의 단어 선택이 용이치 않은 경우에 해당한다. 더 특수하게 히브리어의 두 단어가 하나의 단어 쌍을 이루어 병렬적으로 배치되어 있지만 대응어에는 그 두 단어에 해당하는 공통의 한 단어밖에 없을 경우, 불가피하게 똑같은 단어를 반복하게 될 수가 있다. 이것은 시의 저자가 의도하지 않은 반복법을 사용하게 되는 경우이지만 단어 쌍의 두 단어가 첫 행과 둘째 행에 나누어 배치되어 있는 경우, 평행법을 훼손하지 않으면서 번역할 수 있는 방법이기도 하다.

한편, 히브리 시의 단어가 대응어에 아예 존재하지 않지만 평행법을 유지하기 위해서 저자는 해당 문화권에 맞는 단어를 선택할 것을 제안한다. 여기서 시인이 선택하는 단어는 시인이 궁극적으로 히브리 시의 특정 본문에서 무엇을 나타내려고 하였나에 대한 정확한 통찰에 바탕을 둔 것이다. 이러한 작업을 위해서는 단순히 개인의 차원을 넘어선 성경 전반적인 조사와 분석이 필요하기도 하다. 예를 들어 시인이 특정 ‘단어 쌍’ 내의 단어 순서를 관습적인 방식으로 사용하였는지 아니면 파격적인 방식으로 사용하였는지에 대해 판단을 내리기 위해서는 먼저 그 ‘단어 쌍’ 내의 단어들에 성경 전체에서 어떠한 순서로 쓰이고 있는지에 대한 파악이 필요하다. 이것은 당연히 번역의 경우에도 동일한 원칙으로 적용될 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 저자는 본 장에서 문자적 번역과 시의 구조를 유지하는 번역을 지향하면서도 불가피하게 그것들을 변경해야 하는 문제를 여러 예를 들면서 다루었다. 그런데 어떤 상황에까지 시의 원문의 의미와 구조를 훼손시키지 않아야 하는지에 대해 독자들이 혼란을 겪을 수 있는 대목도 있어 보인다.

2.6. 제6장: 서식 체계(format)의 중요성

본 단락은 번역 작업이 완성된 후 인쇄에 들어가기 전에 어떠한 형태로 정보를 배열하고 포맷할 것인가에 대해 논의한다. 저자는 서식 체계가 중요하다는 사실을 매우 논리적으로 설명해 나간다. 따라서 이 책을 읽는 예비 번역자들은 앞으로 자신이 히브리 시를 번역할 때에 어떠한 서식 체계를 갖출 것인지 미리 생각할 수 있도록 기회를 제공하고 있다. 중요한 것은 저자가 강조

하는 바와 같이 히브리어 시를 번역하기 전에 구체적으로 번역본의 포맷 형태를 구상해 두어야 한다는 것이다. 즉, 번역자는 자신이 번역하려는 시의 가장 자연스런 서식 체계가 어떤 것인지 설명할 수 있어야 한다. 그러나 만일 시를 산문체로 번역했다면, 히브리 시의 본래의 구조는 깨어지고 말 것이다. 때때로 원문의 의미를 유지하기 위하여 시의 형태가 희생되기도 한다. 그러나 원문을 그대로 직역한다면, 히브리 시의 평행절이나 스탠자(Stanza)¹⁰⁾ 형식은 유지될 수 있을 것이다.

자! 이제 본론으로 들어가서, 실제로 독자들이 번역된 텍스트를 보고 시(poetry)라고 인식할 수 있는 것은 인쇄된 부분의 서식 체계를 보고 알아차릴 수 있다. 현대어 번역 성경의 경우를 살펴보자. KJV와 Living Bible의 경우 모든 절을 하나의 단락으로 처리하면서 좌우 행의 길이를 같게 만들었다. 그러다보니 평행 구조가 인식될 수도 없고, 스탠자의 구별이 불가능한 것이다.

한편, NRSV의 경우, 앞서 언급한 역본들에 비하면 시 형식을 표현하려고 애쓴 흔적은 있으나, 동시에 심각한 약점을 지니고 있다. 무엇보다 2열 방식을 채택하고 있어서 충분한 여백을 확보할 수가 없다. 그리고 새로운 행을 시작할 때에는 들여쓰기를 하였는데, 그 결과 원문의 시행 구조가 어색하게 변해버렸고, 평행 구조는 제대로 표현되지 못했다. NRSV의 이러한 약점을 좀 더 보완하였다고 평가되는 역본이 CEV 역본과 God's Word 역본이다. 두 역본을 살펴보면, 일단 각 연(strophe)의 구분이 분명하고, 원문의 평행 구조가 분명해서 본문을 읽기가 상대적으로 수월하다.

장르가 혼합된 텍스트의 경우

성경 텍스트를 번역할 때 가장 어려운 부분은 시와 산문체가 혼합된 형태를 갖추고 있는 선지서이다. 이러한 책들은 다양한 장르를 포함하고 있다고 보아야 한다. 따라서 텍스트의 흐름이 바뀌거나 단락의 고유한 문체가 바뀌었을 때, 그 단락의 스타일과 기능에 맞는 서식 체계를 적용하는 것이 요청된다.

전도서를 예로 들어 살펴보자. TEV와 REB, 그리고 FRCL 역본의 일치된 현상은 히브리 원문의 문체를 전혀 고려하지 않고 전체 본문을 일괄적으로 산문체로 번역하고 있다. 그 결과 독자들이 전도서의 본래의 문체나 저자의 의도를 파악하기 어렵게 만든 것이다. 그것에 비하면 NIV는 시 부분을 들여쓰기로 표현하였고, 평행 구조를 선명하게 살렸을 뿐만 아니라, 산문체 부분

10) 포켓만에 따르면, 스탠자의 길이는 둘 혹은 셋 이상의 연(Strophe)으로 형성된다고 설명하였다.

과 분리시킨 것을 볼 수 있다.

히브리 시 원문의 포맷 이해하기: 역으로 현대어 번역본들의 서식 체계에는 실제로 히브리어 원문에는 없는 표기들을 나타내고 있다. 대표적인 예가 장과 절의 구분이다.

구두점: 현대어에는 마침표, 콤마, 세미콜론 등의 다양한 구두점들이 쓰인다. 기억할 것은 구두점들은 독서의 열쇠라는 것이다. 특히 시를 낭독할 때 중요한 역할을 하게 된다. 그런데 히브리 시의 원문에는 구두점이 없다. 문제는 구두점들이 많으면 독서 과정에 많은 혼란을 일으킨다는 사실이다. 저자는 이러한 오류를 피할 수 있는 하나의 장치로써 일단 시를 큰 소리로 읽으면서 구두점을 테스트 하라고 조언한다.

정리하면, 저자는 시 형식(form)은 그 시의 총체적 의미(meaning)의 한 부분이라는 사실을 다시금 상기시킨다. 그 말은 시가 어떠한 서식 체계를 갖추고 있느냐 하는 것은 곧 그 시가 앞으로 어떻게 읽혀지고, 해석될 것인가를 반영한다는 것이다. 따라서 번역자는 히브리 시의 다양한 서식 체계에 대한 이해가 있어야 한다. 그리고 시행에서 단어들이 어떻게 조합되고 있는지를 파악해야 할 것이다. 그리고 나서 연(stanza)을 구분하는데 주의를 기울여야 하며, 평행 구조를 따라 시행을 배열해야 한다.

2.7. 제7장: 시의 구조가 의미 결정에 미치는 영향

히브리 시에 시적 특성을 부여하는 평행이라는 요소와 교차 대구법은 히브리 시의 핵심적인 구조적 장치이다. 본 단락은 히브리 시의 구조적 장치에 대한 이해가 난해 구절들을 해석하는 데 어떤 영향을 미치는가를 논의한다. 만일 어떠한 본문이 다양한 의미로 해석이 가능하다면, 그 단락이 어떤 구조적 장치를 갖추고 있는가를 세심히 살펴야 한다. 아가 3:9-11을 예로 들어보자. 10절에 ‘예루살렘의 딸들’이라는 말이 갑자기 언급되는데, 10절 내에서는 그것이 어느 부분과 연결되는지 불분명하다. 그러나 히브리 원문의 구조를 따라 교차 배열법(chiastic structure)을 적용하면 11절과 연결된다는 사실이 확인된다. 이처럼 히브리 시의 구조적 특성을 아는 것은 분명 난해 구절을 해석하는 데 도움이 된다. 그러나 역으로 교차 배열법을 지나치게 적용하면 오역을 낳을 수 있는 위험성이 있다. 그 예는 시 105:6에 대한 TEV의 번역에서 찾아볼 수 있다.

2.8. 제8장: 신약 본문의 배경에서 구약의 시를 번역하기

마지막으로 신약 본문이 구약을 인용하거나 암시하고 있을 때, 번역자는 어떤 원리에서 번역 작업을 수행해야 할까? 신약의 저자들은 구약 성경을 잘 알고 있었던 것이 분명하다. 그러나 문제의 발단은 신약의 저자들이 구약을 인용하였을 때, 히브리어 원문을 그대로 인용하기도 했지만, 많은 경우에 헬라어로 번역된 칠십인경(LXX)을 자주 인용했다는 사실이다. 예레미야 31:15를 인용하고 있는 마가복음 1:2-3을 예로 들어보자. 두 본문을 비교해 보면 분명한 차이가 나타나는데, 그 차이는 마가복음 저자가 기반 문서로 히브리 텍스트를 사용하지 않고 칠십인경을 사용했기 때문이라고 판단된다. 그렇다면 번역자는 어떤 책을 기준으로 번역해야 하는가? 신약 헬라어 본문을 채택하고 그 본문을 번역해야 하는가? 아니면 구약 히브리어 마소라 본문에 기초해서 그 본문을 수정해서 번역해야 하는가? 또 다른 경우를 예로 들어보자. 신명기 6:13을 인용하고 있는 마 4:10의 경우인데, 신약 성경 저자는 칠십인경에 더 추가한 것처럼 보인다. 위의 두 가지 용례에 대하여, 조그보와 벤드란트는 오늘의 번역자가 신약 저자의 생각을 따라 헬라어 본문을 충실하게 번역할 것을 제안한다.

또한, 신약 성경에 들어 있는 구약 인용문들을 번역할 때 번역자가 직면하게 되는 또 다른 유혹이 있는데 신약 저자의 요점을 좀 더 명백하게 표현하려는 시도이다. 그러나 번역자는 이처럼 구약 본문을 기독교화(christianizing)하려는 유혹을 단호히 뿌리쳐야 한다. 그리고 구약 본문이 신약 저자에 의해 인용된 내용 그대로를 번역할 것을 권유하고 있다.

2.9. 부록

부록에는 총 4편의 소논문들이 첨부되어 있다. 첫 번째 논문은 히브리 시(사 5:1-7)를 수용 언어(아프리카어)의 구조적 체계를 따라 번역하고, 왜 그렇게 번역하였는지를 설명하는데 초점이 있다. 서두에서 호프(Edward Hope)는 히브리 시와 아프리카 시를 비교했을 때, 문체상의 차이점이 있다는 사실을 먼저 지적한다. 호프의 번역은 매우 실험적 성격이 강한데, 핵심은 히브리 원문의 강조점을 변화시키지 않으면서 동시에 어떻게 아프리카의 리듬과 운율에 맞게 본문을 번역해 내느냐 하는 것이었다. 그가 구상하는 것은 단순히 히브리 시를 문자적으로 번역하는 것으로 그치는 것이 아니라, 궁극적으로 그 시를 노래로 부르도록 하는 데 있었다.

두 번째, 로렌 블리즈(Loren Bliese)¹¹⁾의 소논문은 히브리 시에 관심 있는

11) 로렌 블리즈 목사님은 문맹국민 에티오피아 20개 이상의 방언으로 성경을 번역하였다(역자주).

에비 번역자들에게 간접적으로 번역의 실재를 경험할 수 있는 좋은 기회를 제공한다. 본 논문은 저자가 아파르(Afar)의 시인 무하마드 씨와 함께 시편 23편을 직접 에티오피아(Ethiopia)의 아파르어로 번역하고, 자신의 번역에 대한 자세한 해설을 덧붙이는 방식으로 전개된다. 저자는 특히 히브리 시의 운율과 평행법을 살려내려고 애쓰고 있으며, 산문체가 아닌 시를 노래한다는 마음으로 번역에 임하고 있다. 그 이유는 아파르 족이 문맹사회이기 때문에 구두 매체(oral medium)를 효과적으로 활용해야 했기 때문이라고 설명한다. 블리즈의 번역에서 주시해야 할 것은 형식적 동등성과 의미의 동등성을 함께 추구하고 있다는 것이다.

세 번째 논문 역시 히브리 시를 수용언어로 번역하기 전에 번역자들이 숙지하고 있어야 할 필수적인 사항들을 실례를 들어 설명한다. 루이스 돈(Dorn)은 세계성서공회연합회(UBS)의 번역 컨설턴트로서 히브리 시를 필리핀의 타갈로그어로 번역하였다. 타갈로그어의 시(poetic)의 특징은 시라는 범주 속에 잠언, 수수께끼, 발라그타산(Balagasan) 그리고 도게렐(Doggerel)이라는 다양한 장르를 포함하고 있다는 사실이다. 한편, 저자의 관점에서 볼 때 타갈로그어와 히브리어 간에 문체상의 유사성이 없는 것은 아니다. 그러나 결정적 차이는 평행법(parallelism)과 교차 배열법(chiasmus)이 타갈로그어에 쓰이는 하지만, 히브리 시에서의 기능과는 다르며, 또한 타갈로그 시의 핵심 장치는 아니다. 따라서 교차 배열법을 쓰고 있는 본문은 독자들이 그 의미를 이해할 수 있도록 다른 시적 장치를 활용해야 한다고 조언한다.

마지막 논문은 성공회 캐논 길레스 윌리엄스(Giles Williams)가 소개하는 히브리 시를 키냐르완다(Kinyarwanda)어로 번역하는 데 따르는 지침들이다. 키냐르완다는 르완다에 사는 반투족의 언어이다. 윌리엄스는 나이다의 기능적 역동성(functional equivalence) 원리를 수용하여 히브리 시를 키냐르완다어로 번역하였다. 저자가 중시하는 것은 특히 문체적 특성인데, 수용 언어에서 어떻게 히브리 시의 운율과 평행법 그리고 종속 접속사와 접속어들을 사용할 것인가에 대한 나름의 기준들을 제시하고 있다.

3. 평가

본서는 마치 히브리 시를 번역하는 데 필요한 수많은 장치들을 한 권의 책에 엮어 놓은 매뉴얼과도 같다. 따라서 수용 언어로 히브리 시를 번역할 때에 요청되는 전반적인 주제에 대해서 한 눈에 볼 수 있도록 안내하는 기능을 충

실하게 수행하였다. 따라서 앞으로 성경 번역을 준비하는 예비 번역자들에게 필독해야 할 책으로 추천한다. 둘째, 이 책은 번역 이론만을 짜깁기 해 놓은 책이 아니라 실제로 저자들이 아프리카 언어들과 필리핀의 토착어로 히브리 시를 번역하면서 경험한 지식들을 토대로 히브리 시의 특성을 설명하고 있다는 것이 장점이다. 히브리 시의 구조와 문체적 특성과 수용 언어의 구조와 문체가 얼마나 조화를 이루느냐가 관건이라고 가르친다. 따라서 원천 언어와 수용 언어의 속성을 균형 있게 파악하고 있어야 히브리 원문의 의미를 제대로 번역할 수 있다는 논리이다. 셋째, 전체 주제의 배열과 내용의 흐름에 있어서 독자들이 이해하기 쉽도록 bottom-up 방식으로 잘 전개시키고 있다. 즉, 히브리 시의 특성에 대한 논의(3장)에서 출발하여 번역해야 할 수용 언어와의 관계성을 다루고(4-6장), 마지막으로 신약의 구약 인용의 문제(8장)를 다루는 방식으로 배열하고 있다. 저자의 관점에 있어서 수용 언어 중심에서 번역을 시도하는 부록의 논문도 소개되고는 있지만 전체적으로 히브리 시의 구조적, 문체적, 그리고 수사적 특징을 그대로 살려서 번역을 시도해야 한다는 저자의 주장은 번역자들에게 큰 도전으로 다가온다. 넷째, 저자의 관점을 분석해보면, 수용 언어의 구조와 문체에 대해 이해하는 만큼 히브리 시의 본래의 의미가 전달될 수 있다고 주장한다.

이러한 기여에도 불구하고 근본적인 한계점이 지적된다. 첫째, 상술한 대로 매뉴얼과 같은 방식으로 많은 주제들을 다루고 있기 때문에 히브리 시의 속성에 관하여 논의하고 있는 제3장의 경우, 히브리 시의 특성에 대한 이해와 설명은 실제로 시편 개론서의 수준을 벗어나지 못하고 있다. 따라서 좀 더 깊이 있는 논의와 설명이 요구된다. 둘째, 수용 언어로써 제시되고 있는 현대 번역 용례들이 일부 아프리카 언어와 필리핀 언어에만 한정되어 있다. 그와 동시에 본서에 인용되고 있는 영역본의 경우에도 CEV는 상대적으로 빈도수가 많으며 RSV와 NIV 역본이 인용되고 있지만, 실제로 직역 중심의 번역 성경(예, YLT)이 함께 비교되었다면 좀 더 풍성한 분석이 가능했을 것이다. 셋째, 히브리 시의 특성으로 구조와 문체상의 이슈들을 주로 다루고 있는데, 화자의 의도를 정확하게 해석해 내기 위해서는 히브리 시의 동사체계와 그 기능에 대한 논의가 필수적이라 할 수 있다. 그 부분이 앞으로 보강되어야 할 부분으로 지적된다. 마지막으로, 제5장에서 논의되었던 부분인데, 본서가 번역본들에 대한 단순 비교서가 아닌 번역자들을 위한 지침서로서의 위치를 고려한다면 불가피하게 원문의 구조를 변경해야 하는 문제는 조심스럽게 다루어야 했다. 사실 저자가 여러 번에 걸쳐 번역자가 재창조적인 번역을 해야 할 필요성이 있다고 강조하였다. 그리고 히브리 원문에서 두 행으로 되어 있었던 원

문을 두 행 그대로 번역한 역본보다 한 행으로 축약하여 번역한 번역본이 시인의 의도를 더 잘 살렸다고 평가했던 것은 오히려 원문의 형태를 보전하려는 생각을 가진 독자들에게 혼란을 가져다 줄 수도 있다. 그 과제는 오히려 번역자의 몫으로 남겨두었으면 어떨까 하는 아쉬움이 남는다.

끝으로 히브리 시의 번역 이론과 실제에 대한 연구서가 많지 않은 현실 속에 주보와 벤투란트의 야심찬 본서의 기획은 미완이지만 독자들에게 히브리 시의 구조와 장르와 문체에 대해 생각할 기회와 통찰력을 부여해 주었다고 평가된다.

<주제어>(Keywords)

성경 번역, 히브리어 성경의 시와 산문체, 시적 특성, 문체적 특성과 조화, 평행법.

Bible Translation, Biblical Hebrew poetry and prose, poetic features, stylistic features and matches, parallelism.

(투고 일자: 2012. 2. 22, 심사 일자: 2012. 3. 2, 게재 확정 일자: 2012. 3. 2)

**Book Review-*Hebrew Poetry in the Bible:*
*A Guide for Understanding and for Translating***

(Lynell Zogbo and Earnst R. Wendland, New York: United Bible Societies, 2000)

Assistant Prof. Sung-Gil Jang
(Westminster Graduate School of Theology)

This paper reviews Lynell Zogbo and Earnst R. Wendland's monograph entitled, *Hebrew Poetry in the Bible*, which is published by United Bible Societies. The focus of this study is on the relationship between features of Hebrew poetry and some problems related to the translation of poetry in target languages. In contrast to prose, poetry presents information in a compact, non-linear manner. On the one hand, Hebrew poetry is characterized by the formal structure, including many types of parallelism, chiasmic structures, inclusios and refrains. On the other hand, stylistic features of Hebrew poetry can be described by figures of speech and sound effects as well. It means that the first step of translating Hebrew poetry is to identify the diverse poetic devices, that can be divided by the structural and stylistic features. In this respect, the span of this monograph extends from the features of Hebrew poetry (chs. 3-5) to the complex problems in translating Old Testament poetry, which is quoted in the context of the New Testament (ch. 8).

After reviewing the life setting, genres, and principal features of Hebrew poetry in chapters 2 and 3, Zogbo and Wendland devote the next chapter to the major question: 'What features of Hebrew poetry should we attempt to preserve in the translation?' The goal of this chapter is to appropriately translate Hebrew poetry in poetic form in the target language. Thus, the translator should know well what poetic devices exist in the target language. In Chapter 6, the authors further develop ideas on poetic devices of biblical Hebrew as means to solving some problems related to the translation of poetry. This chapter discusses a number of difficult problems in word choice, and the translation of key terms and difficult metaphors. Throughout the passages, the authors make the point that in contemporary languages, translated poetic text should be well-organized and well-formatted in order to make the characteristics of biblical Hebrew poetry understandable to readers.

In conclusion, it is true that this monograph can help translators who begin their mission in the field of Bible translation. I may fully agree to the authors' argumentation that the essential content and function of the original text must be preserved, and that translators should not transform biblical poetry into today's images. We have to be careful to keep what is in the original text.

<서평>

Text, Theology & Translation.
Essays in honour of Jan de Waard

(S. Crisp & M. Jinbachian, eds., Swindon: United Bible Societies, 2004)

김정훈*

1. 들어가는 말

이 책은 네덜란드 출신의 학자로서 오랫동안 세계성서공회연합회(United Bible Societies; 이하 UBS)에서 중요한 역할을 하고, 또 구약학자이자 성경 번역전문가로서 학문 세계를 넓혀 간 얀 드 바아르트(Jan de Waard)의 일흔 번째 생일을 기념하며 그에게 헌정된 논문집이다. “본문, 신학, 번역”이라는 제목이 벌써 이 책의 성격을 잘 드러낸다. 성경을 세계 곳곳의 언어로 번역하는데 가장 기본적인 본문 자체에 대한 논의, 그리고 그 본문의 신학을 둘러싼 논의들을 다루고 있다는 것이다.

특히 이 책은 드 바아르트와 함께 UBS에서 성경 번역을 연구하는 이들, 그리고 본문비평과 번역에 정통한 학자들의 논문이 주를 이루고 있다. 집필진 구성의 특징은 본서의 내용에도 결정적인 역할을 한다. 여태껏 우리나라 기독교의 토양에서 잘 접해보지 어려웠던 동방 교회에서 성경 본문과 번역이 어떻게 이루어졌는지, 그리고 우리의 관심 영역에 깊이 들어와 있지는 않지만 이미 고대부터 성경 본문 전승에 중요한 역할을 했던 아프리카 지역의 관점에서 보는 성경 본문과 그 번역에 대한 문제까지 넓은 영역을 포괄하고 있다. 그래서 어떤 논문들은 우리에게 낯선 내용이기도 하지만 새로운 경험의 지평에 서게 해 준다는 점은 틀림없다. 이와 같이 성경 본문과 번역 문제에 대한 구체적 지역의 역사와 배경을 다루는 각론과 더불어 이 책에는 성경 본문과 신학, 그리고 번역에 관련한 일반론적 논문들도 수록되어 있다.

* 부산장신대학교, 조교수, 구약학.

2. 책에 수록된 논문들 훑어보기

2.1. 가장 먼저 러시아 문헌연구소(Institute of Russian Literature) 연구원이자 상트페테르부르크 대학 교수인 신학자 알렉세예프(Anatoly A. Alexeev)의 논문 “Masoretic Text in Russia”(13-29쪽)는 제목대로 동방교회의 한 축을 이루었던 러시아에서 마소라 본문 수용의 역사를 다룬다. 이 논문의 제목이 눈길을 끄는 이유는 보통 러시아 정교회는 일찍부터 비잔틴의 전통에 따라 칠십인역 본문의 영향 아래 있다고 여기기 때문이다.

알렉세예프는 먼저 슬라브어(Slavonic) 토라 독서주기 표시인 파라쇼트와 난외주가 있는 몇몇 중세 마소라 필사본을 소개하면서, 아슈케나지 유대인들이 서부 지역으로 들어온 15세기 이전에 러시아에 있었던 유대인들의 마소라 전통을 주장한다. 곧 러시아에 기독교가 비록 비잔틴의 영향을 받아 10세기에 전파되기는 했지만, 그와 더불어 소수이지만 유대인들도 러시아에서 마소라 전통을 이어오고 있었다는 것이다. 저자는 먼저 14-16세기에 번역된 슬라브어 에스더와 아가서 필사본에서 마소라 본문의 흔적을 찾는다. 이 필사본들에서 본문을 잘못 읽은 보기가 마소라 필사본에서 더러 찾아볼 수 있다는 점에서 저자는 주로 칠십인역을 옮긴 슬라브어 번역이 많은 부분 히브리어 마소라 전통을 반영한다고 주장한다. 15세기말 아슈케나지 유대인들이 서부 러시아에 도착하면서 러시아에서 구약성경 본문은 새로운 판세를 맞이한다. 유대인 회당의 요구로 수많은 마소라 본문 필사본들이 쏟아져 나온 것이다. 그러나 종교개혁과 반유대주의의 영향은 17세기에 러시아에서 마소라 본문에 대한 거부로까지 이어져서 이 시기에는 대부분 칠십인역과 불가타의 번역이 주를 이루게 되었다. 19세기에 접어들면서 파브스키(G. Pavsky)를 필두로 마소라 본문이 다시금 주목을 받으며, 처음으로 히브리어 구약성경이 러시아어로 번역되기 시작하였다. 그리하여 1876년에 마침내 “공회 판”(Synodal version)으로 알려진 러시아어 성경이 출간되었다. 구약의 경우 이 성경은 슬라브어 성경의 헬라어 요소와 히브리어 원문의 요소를 절충한 것으로 알려져 있다. 그리고 무신론이 기반이 된 구 소련연방이 무너지면서 1980년대에 들어 다시금 마소라 본문을 바탕으로 한 번역이 나오기에 이르렀다.

이렇게 칠십인역의 전통과 마소라 본문 사이의 변증법적 상호작용을 통해 이어온 러시아의 성경 본문과 번역의 역사를 통해서 저자는 오늘날에도 여전히 이 두 전통의 바탕 위에서 본문을 재구성하고 번역해야 한다고 주장한다(29쪽). 저자의 이런 주장보다는, 성경 본문의 전통이 러시아를 중심으로 한 동방교회에서 어떤 과정을 거쳐 왔는지에 대한 상세한 정보를 얻을 수 있다

는 점에서 이 논문의 의의를 찾을 수 있겠다.

2.2. UBS의 번역 컨설턴트였던 클라크(David J. Clark)는 “Conversational קָנָה in Genesis: A Challenge to Context-Sensitive Translation”(31-42쪽)에서 대화에서 쓰인 히브리어 קָנָה 를 문맥에 따라 어떻게 번역할지의 문제를 몇몇 창세기 용례를 들어 짧게 다룬다. 저자는 이 말이 히브리어 대화체에서 쓰일 때는 “나를 보십시오”라는 일차적인 뜻이 아니라, 용례마다 서로 다른 사회 언어학적 상황(sociolinguistic situation)을 드러낸다는 사실을 강조한다.

저자는 칠십인역과 불가타 등의 고대 역본과 영어 역본, 심지어 태국어나 말라위어까지 예를 들어 이 사회 언어학적 상황을 반영하는 번역을 찾아간다. 결국 저자의 제안은 간단하다. 대화체에서 이 말은 관계성을 전제한 대답(yes)으로 번역하는 것을 선호한다고 주장한다. 저자의 이런 주장이 새로운 것은 아니다. 이미 히브리어 성경이 헬라어로 옮겨지던 헬레니즘 시대부터 번역을 둘러싼 논의는 치열했다. 히브리어에 극단적으로 충실하기를 원했던 아퀼라, 더 아름답고 올바른 헬라어를 추구했던 시마쿠스, 그 중도를 선택하고자 했던 테오도시온 사이의 차이점들을 둘러보면 대변에 알 수 있다. 가령 창세기 46:2에서 칠십인역은 저자의 관찰대로 τί ἐστίν(무슨 일이십니까?)으로 옮긴다. 그러나 몇몇 필사본의 헉사플라 난외주는 히브리어의 직역인 ἰδοὺ ἐγώ 전통이 전해져 내려오고 있었다는 사실을 알려 준다(참조. F. Field, *Origenis Hexaplorum*, 65쪽).

원어에 충실할 것인지, 번역어에 충실할 것인지는 번역자가 처한 또 다른 “사회 언어학적 상황”에서 해야 할 선택의 문제이다. 가령, 히브리어의 이 표현을 우리말로 어떻게 옮겨야 하느냐의 문제를 들고 고민한다면 이 논문의 저자와는 또 다른 결과가 나올 수 있다. 그러므로 성경 본문을 번역하는 사람은 언제나 다시금 원어와 문화, 본문의 세계, 곧 문맥, 그리고 번역어와 문화 사이에서 끊임없이 치열한 고민을 해야 할 것이다.

2.3. UBS 유럽 지역 번역 코디네이터 크리스프(Simon Crisp)는 이어지는 논문 “Does a Literary Translation have to be Literal?”에서 클라크가 제기한 것과 비슷한 주제를 이어나간다. 크리스프는 이 논문에서 사실상 어떤 표현이든 문자적(literal)으로 번역해야 원문의 신뢰도를 잘 반영하는 문학적(literary) 번역에 이를 수 있다고 주장한 라이켄(Leland Ryken)의 책 “The Word of God in English: Criteria for Excellence in Bible Translation”(2002)을 조목조목 반박하고 있다.

가령, 아모스 4:6에서 기근의 결과로 “이가 깨끗함”이라는 표현을 라이켄은 “표현 자체의 난해성에 있어서 전형적으로 문학적”이라고 주장한 반면에, 성경 번역이론가인 나이다(Nida)와 드 바야르드는 단순히 음식을 먹지 못하여서 음식의 흔적을 찾아볼 수 없는 치아 상태와 관련한 표현이라고 여기는데, 크리스프도 이에 동조하고 있다. 크리스프는 결론적으로 네덜란드어 성경 번역 프로젝트의 슬로건을 긍정적 대안이자 과제로 제시한다. 곧 번역에서 문자적 대응성과 문학적 가치의 문제는 어느 하나에 치우치기보다는 여러 면에서 접근(multi-faceted approach)해야 한다는 것이다.

이 주장은 위에서 든 아모스서의 보기에서도 잘 이해할 수 있다. “이가 깨끗하다”는 표현이 굶주림의 표상으로 이해되는 것은 히브리어 문화권을 벗어나서는 어려운 일이다. 그렇기 때문에 본문이 제대로 이해되기 위해서는 번역어의 문화권의 언어와 원문 사이의 간격을 좁히는 일은 필수적이라는 뜻에서 크리스프의 주장은 일리가 있다.

2.4. UBS 국제 번역 컨설턴트이자 몬트리올 대학 종교학과 교수인 진바키안(Manuel Jinbajian)은 매우 흥미로운 논문을 기고하였다. “Music and Musical Instruments in the Septuagint, the Peshitta and the Armenian Psalms”(53-77쪽)에서 진바키안은 본문 비평가답게 시편에 나오는 악기들이 칠십인역인 헬라어 역본과 시리아 역본인 페쉬타, 특히 아르메니아 역본에서 어떻게 번역되어 있는지를 관찰한다.

그는 본문 비평적 관점에서 논의를 시작하지만, 본문 비평적 논의가 어떻게 신학적 통찰로 이어지는지를 잘 보여준다. 진바키안의 가장 주된 논점은 아르메니아 역본에 가 있다. 진바키안의 분석에 따르면, 흥미롭게도 아르메니아 역본은 춤이나 시끄러운 소리를 내는 악기들을 번역문에서 예둘러 표현하여 직접 드러내기를 꺼렸다.

예를 들어, 시편 150:3에서 마소라 본문이나 칠십인역, 페쉬타는 “나팔소리로 그분을 찬양하십시오. 비파와 수금으로 그분을 찬양하십시오”이다. 그러나 아르메니아 역본은 “찬미가 소리(the sound of a song of praise)로 그분을 찬양하십시오. 시편과 찬미가로 그분을 찬양하십시오”로 고쳐 읽었다.

이런 경향은 분명히 아르메니아 역본의 의도적인 변경인데, 진바키안은 아르메니아 역본에 대해 다음과 같은 몇 가지 결론을 내린다(75쪽). (1) (이미 잘 알려진 사실이지만,) 아르메니아 역본은 칠십인역을 대본으로 했다. (2) τύβαλον, ψαλτήριον, κιθάρα, κυμβάλους 등과 같은 악기 이름들은 아르메니아 역본에서 번역하지 않으며, 그 대신 “찬양, 찬양하다, 찬미가를 부르다”와 같

은 일반적인 말이 쓰였다. 더욱이 춤과 관련한 용어들은 아르메니아 역본에서 완전히 배제되었다. 이런 경향은 신학적 해석(theological exegesis)의 결과로 보인다. 아마도 아르메니아 역본에서 제외된 표현들은 쾌락주의적이거나 이교도의 것으로 여겼던 듯하다.

2.5. 데살로니가의 아리스토텔레스 대학 신학과 은퇴교수인 카라비도폴로스(Ioannis Karavidopoulos)는 “KAPIZON ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΒΡΩΜΑΤΑ or KAPIZON ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΒΡΩΜΑΤΑ? Text-critical and exegetical comments on Marks 7:19”(79-87쪽)에서 마가복음 7:19하반절 분사의 성(gender)에 따른 해석상의 차이를 다룬다.

이 본문은 유대 전통의 정결법에 대한 예수의 평가이다. 문제가 되는 19절은 14-16절에서 예수가 제자들에게 한 말을 다시금 되묻고 덧붙여 해석하는 17-23절에 있다. 이 단락의 주제는 유대인들이 생각하는 것처럼 입으로 들어가는 음식이 사람을 더럽히는 것이 아니라, 사람에게서 나오는 “악한 생각”(21절)이 사람을 더럽힌다는 본질적인 가르침이다. 그 가운데서도 19절은 음식이 왜 사람을 더럽히지 않는지에 대한 부연 설명이라 할 수 있다. 그런데 여기에는 본문 전통의 문제가 있다. 대부분의 본문비평가들이 선호하는 본문으로 먼저 “(예수께서) 음식을 깨끗케 하셨기 때문”(καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα)이라는 전통이 있다. 여기서는 동사의 남성형 분사가 쓰였기 때문에 내포된 주어는 문맥상 예수이다. 이럴 경우 구세주로서 예수는 음식을 깨끗하게 하는 능력이 있는 분으로 묘사된다. 이 전통과는 달리 몇몇 필사본에서는 분사의 마지막 모음이 “오-메가”가 아니라 “오-미크론”으로 쓰였다. 이렇게 되면, 분사는 남성이 아니라 중성이다. 그럴 경우 내포하는 주어가 달라지는데, 예수가 아니라 “밖에서 사람의 몸속으로 들어가는 것”(πάν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄθρωπον)이 된다. 이 전통에 따르면, 음식은 소화와 정에서 깨끗해진다는 해석이 가능해진다. 예수가 반어법으로 쓰지 않았다면, 이 전통의 주체가 예수가 될 수는 없다. 저자는 논문 거의 대부분에서 이 본문비평의 문제를 다룬다(79-85쪽). 따라서 독자들은 저자가 남성 분사를 선호하는 기존의 의견과 다른 새로운 주장을 하지 않을까 기대를 하게 된다. 그러나 결국 저자는 지금까지 대다수가 지지하는 의견이 옳다는 결론을 내린다(86쪽). 저자의 논증 방법도 새롭지 않다. 그렇다면 이 본문비평 부분이 이렇게 길 이유가 무엇이었을까?

여하튼 저자는 예수를 주어로 하는 남성 분사형에서 이 본문의 신학적 “삶의 자리”(Sitz im Leben)를 재구성하려는 시도를 한다. 저자는 사도행전의 용

레(10:15; 11:9)를 근거로, 초대 교회 공동체가 선교 활동(mission outreach)을 위해 유대 전통 또는 이방 전통에 맞닥뜨려 했던 신학적 해석을 배경으로 한다고 주장한다. 이 논문은 매력적인 제목에 비해 새로울 게 별로 없는 결론에 이른 듯해 아쉽다.

2.6. 데살로니가의 아리스토텔레스 대학 신학과 교수인 콘스탄티누(Miltiadis Konstantinou)는 “Old Testament Canon and Text in the Greek-speaking Orthodox Church”(89-107쪽)에서 우리에게 그리스를 중심으로 한 동방교회의 구약성경 본문 전통에 관한 역사적 정보를 제공해 준다.

저자는 먼저 유대주의 안에서 구약성경 정경화 과정을 되짚는다. 여기서 저자는 유대주의 정경이 이런 규모로 이해되기는 했지만, 정경에 들지 않은 책들도 거룩하다고 인정하는 암묵적 인식이 있었다고 주장한다. 사실 유대인들은 정경의 범위보다는 본문 확정에 더 관심이 많았다는 점에서 이 주장은 수긍할 만하다. 그 다음으로 저자는 기독교 첫 천년기의 정경화 과정을 훑어 본다. 여기서 저자는 첫 천년기 기독교 정경은 결코 교회 내부의 문제가 아니었음을 분명히 한다. 그리고 이 시기 기독교는 유대주의의 영적 유산을 그대로 이어받아 기독교론의 관점에서 해석하였다는 점도 짚는다. 정경화의 문제는 처음에는 유대주의, 나중에는 이단들과 충돌하면서 부각되었던 것이다. 저자는 이제 정경의 문제에서 가장 중요한 사건으로 종교개혁을 언급한다. 종교개혁으로 개신교와 가톨릭이 나뉘면서 정경에 대한 관점도 제각각 “정경 / 외경(pseudepigrapha)” 그리고 “정경 / 제2정경(deuterocanonical)”으로 기독교 안에서 갈라지게 되었다.

이제 저자는 본격적으로 헬라이어권의 정교회 정경에 대해 서술한다. 정교회에서 정경 개념은 헬라이어권이라는 실용적인 이유에서 자연스레 칠십인역과 밀접한 관계를 맺게 되었다. 그리고 별다른 논란 없이 그 전통이 중세 이후까지 이어졌다. 구약성경 본문에 대한 논의, 곧 히브리어와 칠십인역 본문 사이에 어느 것을 지지할 것인가 하는 논의는 17세기에 들어서서 가톨릭과 개신교 사이에 벌어진 충돌의 반향으로 생겨나게 되었다. 그런데 저자는 그리스 정교회에서 있었던 또 다른 변수를 언급하는데, 바로 신정정치를 표방하는 왕실의 영향이었다. 그리스 왕실과 공의회 사이의 관계에서 성경 본문은 정치적 수용으로 이어지기도 하였다. 저자는 이런 일련의 역사서술을 통해 정교회에서 전통적으로 받아들였던 칠십인역이 분리되기 전 교회의 성경을 보여준다는 입장을 취한다(107쪽). 그리고 신약성경의 기자들이 기독교론의 입장에서 해석한 성경도 칠십인역이었다는 점에서 그 중요성을 강조하는 것으로

논문을 맺는다. 칠십인역의 중요성에 대한 저자의 인식은 충분히 긍정적으로 공감할 수 있다. 그러나 저자는 이 결론을 마지막에서 급히 드러내서 독자들의 공감을 이끌어낼 만한 직접적 근거를 충분히 대지 못한 채 서둘러 글을 맺었다는 느낌을 지울 수 없다.

2.7. 대한성서공회에서 총무로 일한 민영진 박사는 “The Case for Two Books of Jeremiah”(109-123쪽)에서 자신의 박사학위 논문부터 이어온 주제를 성경 번역의 관점에서 새롭게 바라본 바를 논증하였다. 곧 예레미야서의 마소라 본문과 칠십인역 사이에서 찾아 볼 수 있는 현저한 차이의 문제이다.

먼저 예레미야서는 잘 알려진 대로 칠십인역이 마소라 본문보다 민영진의 주장에 따르면 1/7이 더 짧다. 이 문제는 칠십인역이 생략했느냐 마소라 본문이 더했느냐에 대한 문제로 보기도 하지만, 민영진은 그 판단은 어렵다고 주장한다. 명백한 것은 칠십인역 본문은 그 대본(Vorlage)을 충실히 반영하며 이런 본문 전통은 이미 쿠파란 성경 본문 단편에서도 찾아볼 수 있다는 점이다. 둘째 문제로는 마소라 본문과 칠십인역은 열방 예언 부분의 순서가 서로 판이하다. 칠십인역 예레미야 25:14 이후의 구성을 보면, 이민족들에 관한 전체적인 신탁(MT 25:15-38; LXX 32:1-24)에 앞서, 개별 이민족들에 대한 신탁(MT 46-51; LXX 26-31)이 이집트로부터 바벨론으로 향하도록 정돈된 마소라 본문과는 다른 순서로 나온다. 그 다음으로 이스라엘을 위한 구원신탁(MT 26-35; LXX 33-42)과 바룩에 대한 축복으로 끝나는 이른바 “예레미야의 수난기”(MT 36-45; LXX 43-51)가 이어진다. 마지막으로 마소라 본문과 칠십인역 모두 52장으로 끝이 난다. 이로써 칠십인역 예레미야서의 구성은 이민족들의 신탁을 뒤로 배치한 마소라 본문의 전통과는 달리 이사야서나 에스겔서처럼 하나님 백성 심판, 이민족 심판, 하나님 백성 구원이라는 틀을 이루고 있다. 서로 다른 순서를 상세히 견주어 놓은 표를 제시한 뒤에 민영진은 배열의 차이 자체보다는 서로 다른 두 본문이 평행본(parallel edition)임을 강조한다. 셋째로 민영진은 칠십인역이 마소라 본문과는 달리 유다를 멸망시킨 바벨론 왕 느부갓네살을 하나님의 심판을 수행하는 “중”으로 표현하기를 꺼리는 경향을 내보이는 몇몇 보기를 든다. 여기서 그는 칠십인역의 표현이 대체로 더 오래된 전통이라는 본문 비평적 판단을 한다.

이런 세 가지 관점에서 민영진은 마소라 본문과 칠십인역 예레미야서는 원래의 것(original)과 이차적인 것(secondary)의 잣대로 단순히 판단해서는 안 된다고 주장한다. 그는 두 판본은 독자적인 전승의 배경을 반영하기 때문에 번역도 둘 가운데 어느 하나를 택하거나 비평본을 만들어 번역하기보다 따로

번역하고 서로 견주어 편집하여 그 배경을 독자들이 살펴볼 수 있게 하여야 한다는 주장으로 마무리한다. 비록 현실적으로 이루어지기는 어려운 제안이지만, 분명히 시도해 볼 만한 관점이라 하겠다.

2.8. USB에 소속된 두 학자 노스(Philip Noss)와 렌쥬(Peter Renju)는 “Scripture Translation in Poetic Form: The *Tenzi* of Mwalimu Nyerere”(125-138쪽)에서 아프리카 탄자니아의 스와힐리어 시문학인 “텐지”(Tenzi) 장르인 니에레레(Mwalimu Nyerere)의 번역 작품에서 성경이 어떻게 번역되었는지의 문제를 다룬다.

“텐지”는 언급한 바와 같이 스와힐리어에서 전통적으로 음송하는 형태로 전승되던 이야기체와 설교체의 시문학을 일컫는다. 텐지는 일반적으로 4행이 한 연을 이루며, 연마다 각운이 있는 것이 특징이다.

두 저자가 이 논문을 통해서 드러내고 싶은 논점은 스와힐리어의 이 시문학에서 어떻게 시문학의 특징도 살리고 원어성경의 의미도 잘 전달할 수 있을지의 문제이다. 이를 위해 탄자니아의 첫 대통령이자 번역가였던 음왈리무 니에레레가 번역한 신약성경 텐지를 보기로 든다. 저자들은 니에레레가 텐지의 특징을 살리면서도 신약성경 원문을 훼손하지 않고 잘 전달하였다는 평가를 내린다. 더러 각운을 살리기 위해 성경 본문에 없는 말을 써야 하는 경우도 있는데, 이럴 때도 니에레레는 다른 본문에서 해당 구절에 적합한 말을 이끌어 쓰고 있음을 구체적인 보기를 통해 보여준다. 저자들은 니에레레의 번역을 “매력적인 번역”(attractive translation)으로 성공적이었다고 평가하면서, 직역이나 의역의 범위를 넘어서는 “over-translation”이라고 정의한다.

텐지의 음률은 분명히 스와힐리어를 쓰는 독자들에게 매우 효과적인 전달력을 가지고 있으며, 니에레레가 보여준 번역은 원어 성경을 충실히 반영하면서도 원주민들에게 익숙한 장르로 효과적으로 전환하는 가능성을 충분히 보여주었다. 이런 점에서 우리는 성경 본문을 우리말로 번역하는 데서도 번역의 언어적 토착화를 고민해볼 필요를 느낀다. 특히 성경의 운문을 우리말 개역성경에서 거의 되살리지 못했다는 점에서 우리의 성경 번역 현실을 되돌아보게 하는 흥미로운 논문이다.

2.9. USB의 번역 컨설턴트였던 오그덴(Graham S. Ogden)의 논문 “The Relationship between Isaiah 33.14b-16 and Psalm 15.1-5”(139-146쪽)은 전승사적 문제를 다루고 있다.

저자가 비교하는 이사야서 33:14b-16과 시편 15:1-5은 모두 야훼 하나님 앞

에 설 수 있는 이의 자격을 언급하는데, 실제로 사용한 낱말들도 매우 비슷하여 서로 밀접한 연관성이 있음을 알 수 있다. 더구나 이와 비슷한 문구를 시편 24:3-6에서도 찾아볼 수 있다는 사실은 이 세 본문이 공통된 제의 전승에 기대고 있음을 반증한다고 볼 수 있다. 문제는 어느 전승이 가장 우선하느냐의 문제이다. 저자도 인정하듯 우선성을 결정하기란 결코 쉬운 일이 아니다. 그럼에도 저자는 시편 15편이 긍정적 자격과 부정적 자격을 다 언급하고 있다는 점에서 기본이 되는 전승이며, 긍정적 자격만 언급하는 이사야서는 본문의 문맥에 맞게 조정된 형태라고 주장한다. 저자에 따르면 이사야서는 성전에 들어갈 자격을 논하는 전승을 심판에 이은 희망과 위로와 약속의 문맥에 맞게 취사선택하여 사용하였다는 것이다.

2.10. 토론토 대학의 교수로서 칠십인역 영어 번역 프로젝트(New English Translation of the Septuagint; 이하 NETS)를 주도했던 피터스마(Albert Pietersma)는 “An Ode among Psalms: A Commentary on the Fourth Greek Psalm”(147-161쪽)에서 시편 4편의 칠십인역 본문을 주석하였다.

사실 이 주석은 NETS에서 번역에 이어 계획하는 새로운 프로젝트이다. 피터스마는 여기서 시편 4편을 보기로 하여 칠십인역 주석의 형태를 선보이고 있다. 먼저 피터스마는 자신들이 계획하는 칠십인역 주석의 기본 방향을 밝힌다. 요약해서 말하자면, 가장 신뢰도가 높은 편집본의 본문을 사용하여, 헬라어 본문의 의미를 잘 밝히고, 대본이 되었던 히브리어 본문과의 관계를 살펴서 번역자의 의도를 파악해 내는 것이다. 피터스마의 견본 주석의 형식을 보면, 먼저 주석을 위해 히브리어 본문, 칠십인역 본문, 그리고 NETS 영어 번역 본문을 쓴다. 그런 뒤 주석에서는 주로 번역 기법과 관련한 언어적, 문헌적 관찰이 주를 이룬다. 아직 완성된 형태가 아니라서 그러리라고 여기지만, 주석이 주로 어휘 위주의 설명으로만 이루어져 있어 문맥이나 번역자의 신학적 의도가 밝히 드러나 있지 않다. 실제로 주석이 완간되면 그런 점도 보완될 것을 기대해 본다.

아직 칠십인역 번역은 커녕 관심의 눈길조차 드문 우리나라의 현실에서 이미 칠십인역 번역을 완료하고 주석에 들어간 NETS가 부럽기까지 하다. 참고로 프랑스에서는 번역과 주석을 겸하여 진행하고 있으며, 독일에서는 번역과 본문비평을 완성하여 출간한 상태이다. 우리나라에서도 하루 속히 헬레니즘과 신약시대의 중요한 유산인 칠십인역의 번역부터 이루어지기를 소망해 본다.

2.11. UBS의 번역 컨설턴트인 데 레흐트(Lénart J. de Regt)는 “The Prophet

and the Second Edition of Jeremiah: Increased Dramatisation and the Modern Translator”(163-175쪽)에서는 예레미야서의 마소라 본문과 칠십인역 사이의 차이점에서 시작한다. 특히 저자는 예레미야서가 짧은 칠십인역 본문(Edition I)과 그것을 확장한 마소라 본문(Edition II)의 두 단계로 편집되었다는 토브(E. Tov)의 주장을 바탕으로 논의를 전개해 나간다.

저자에 따르면, 두 본문을 비교해 보면 마소라 본문에서 예언자 예레미야의 역할이 훨씬 더 강조되어 생동감 있게 극적으로(dramatised) 표현되어 있다는 것이다. 이를 위해 저자는 몇몇 구체적 보기를 근거로 든다. (1) 칠십인역에서는 야훼 하나님께서 직접 신탁을 전달하는 부분에서 마소라 본문은 화자나 신탁의 직접 대상을 예언자 예레미야로 바꾼 보기들, (2) 칠십인역에서는 함축된 예레미야의 이름과 역할이 마소라 본문에서는 훨씬 더 강조된 보기들, (3) 화자의 교체가 칠십인역보다 더 많은 마소라 본문의 보기들. 마소라 본문에서처럼 화자를 자주 교체하는 현대 역본들을 “극화한 성경”(Dramatised Bible)이라 일컫는다. 저자는 화자의 교체가 생동감을 더해 주지만 읽고 이해하는 데는 쉽지 않다고 보아 “보상 전략”(compensation strategies)을 제안한다. 곧 화자가 교체될 경우 난외에 그 화자를 써주거나 줄을 달리하는 방법이다.

데 레흐트의 논문은 결국 본문의 논쟁이 있는 예레미야서에서 시작하여 현대어 성경의 번역 기법으로 맺는다. 저자는 마소라 본문 예레미야서의 화자 변환이 칠십인역의 대본이었던 히브리어 본문의 극화 과정에서 생겨났으며, 이를 분명히 할 장치가 현대어 역본에서는 필요하다는 주장을 한다. 흥미로운 주장이지만, 칠십인역과의 본문 비교에 비해 결론을 성급히 마무리하는 바람에 다소 설득력을 잃었다. 그리고 예레미야서의 두 판본 이론 자체가 여전히 논란거리라는 점도 이 논문의 논리성에 문제가 될 수 있다.

2.12. UBS의 컨설턴트로 은퇴한 스캔린(Harold P. Scanlin)은 “Authority, Canon and the Bible Societies”(177-191쪽)에서 성경 출판에서 외경의 위치에 관하여 출판 역사를 되짚는 방법에서 논의를 전개해 간다.

스캔린은 제임스왕역(King James Version)이 나온 이후 200년 이상 개신교 성경에서도 외경은 포함되어 출판되었지만, 청교도 운동 이후 영국성서공회(British and Foreign Bible Society; BFBS)에서 출간한 제임스왕역 성경에서 외경이 빠졌으며, 그 영향으로 개신교 영어 역본 성경에서는 외경이 빠졌다는 말(*Ancient Texts Alive Today: The Story of the English Bible*)이 잘못이라고 비판하며 논의를 시작한다. 그는 성경 출판에서 외경의 존재 유무에 대한 정

확한 역사적 진행과정을 밝히기 위해 16세기 전반부부터 출판된 거의 모든 성경을 살펴 구체적인 통계를 제시한다. 그의 분석에 따르면, 청교도 운동이 외경 제외 성경 출판의 주요 요소이기는 했지만, 17세기 초에 벌써 적잖은 개신교 성경에서 개인적 선호도에 따라 외경이 제외되었으며, 20세기에 이르러 다시금 외경을 포함하는 영어 성경이 영국성서공회에서 출간되었다는 것이다.

저자는 외경 논의를 통해 결국 영국성서공회와 UBS의 정경 정책에서 정경의 범위나 순서를 재고해볼 필요가 있다는 점을 주장하려는 것이다. 이를 위해 정경에 대한 기존의 네 가지 접근 방식을 소개한다. 먼저 “정경 안의 정경”(Canon within Canon) 개념으로 독자들이 속한 종교 공동체의 선호도에 따라 차별하여 정경의 날권을 대하는 것이다. 둘째로 “열린 정경”(Open Canon)의 개념은 말 그대로 새로운 정경 제안의 가능성을 열어 두는 것이다. 사실상 이 두 개념은 정경을 상대화하는 것이다. 셋째로 “탈-정경화”(De-Canonisation) 개념인데, 상황 재구성을 통해 완전히 새롭고 개인화된 정경 개념으로 이끄는 방식을 말한다. 마지막으로 저자는 미국성서공회(American Bible Society)에서 말하는 “성경과 만나기”(Scripture engagement)로서 탈-정경화, 개인화된 정경화를 소개한다. 이는 다양한 공동체와 다양한 방법으로 성경을 적용하는 방법이다. 그러나 저자는 이 방법도 한계가 있음을 언급한다. 저자는 결국 21세기 포스트모더니즘 시대에 정경 논의의 문제점을 다시금 강조하는 것으로 열린 결론을 내린다. 정경이라는 개념 자체가 종교 공동체의 규범이 되는 척도로서 규정된 범위의 책이라고 볼 때, 포괄성을 논의하기에 무리가 있다. 그럼에도 저자의 열린 결론은 우리에게 지속되는 고민과 논의로 초대하기에 충분하다.

2.13. 구약성경 본문비평의 대가이자 은퇴한 스위스 프리부르크 대학 교수로서 BHK(Biblia Hebraica Quinta)의 편집장인 쉥커(Adrian Schenker)는 “Der vergeudete Sieg, oder wer spricht zu wem in 1Kön 20:34? Von der Übersetzungskunst, echt Impliziertes von vermeintlich Impliziertem zu unterscheiden”(왕상 20:34 소진한 승리, 그렇지 않으면 누가 누구에게 말하는 것인가? 실제 함축된 것과 추정상 함축된 것 사이를 구분하는 번역 기법에 대해; 193-198쪽)에서 열왕기상 20:34의 본문 비평적 문제를 다룬다. 여기서 쉥커는 사실상 한 걸음 더 나아가 제목대로 히브리어 본문을 번역하는 기법에 대한 문제를 다룬다.

쉥커가 택한 열왕기상 20:34는 본문에 함축된 요소를 구체화해야 하는 경우를 잘 보여주는 보기이다. 이 구절은 이스라엘 왕 아합과 아람 왕 벤하닷이

맞서 전쟁을 벌여 아합이 승전한 후 아합과 벤하닷이 만나는 장면을 그린다. 대부분 이 구절은 아람 왕 벤하닷과 이스라엘 왕 아합 사이의 대화로 간주된다. 곧 전반절에서 성읍과 시장(거리)을 되돌려 주겠다는 말을 벤하닷에게 돌리고, 후반절에서 조약을 맺고 놓아주겠다는 말을 아합에게 돌리는 것이다. 이로써 본문은 어려움 없이 이해된다. 그러나 문제는 본문에는 화자가 바뀌었다는 어떤 언어학적 표지도 없다. 한편 칠십인역이나 타르굼 페쉬타와 같은 고대 역본이나 루터 역본의 경우에는 34절 전체를 아합에게 돌린다. 쉥커는 이럴 경우 가장 중요한 이해의 핵심은 *הוֹרֵי*라고 주장한다. 이 낱말은 “거리” 또는 “시장”이다. 쉥커는 이것이 수도에 설치하는 거리 형태의 시장이며, 속국에서 올라온 조공품들이 모이는 곳이라고 이해한다. 이럴 경우 승자의 교만한 아량으로 이해할 수 있으며, 이는 35절 이하에서 아합이 심판의 예언을 듣는 문맥에 어울린다는 것이다.

쉥커는 이 보기를 통해서 문장에 함축된 것을 번역에서 구체화하는 번역 기법의 기준을 제시한다. 무엇보다 전체 이야기의 맥락에 어울려야 하며, 문장의 의미와 구문론의 측면에서도 맞아야 한다는 것이다. 구체적인 예를 통해 일반적인 규칙을 설명하는 것은 쉥커가 즐겨하는 논증 방법이다. 더 많은 예를 통해서 쉥커의 제안을 구체화해 볼 필요가 있다고 여긴다.

2.14. 마지막으로 본문 비평과 쿨란 본문의 전문가로서 히브리 대학 교수로 은퇴한 토브(Emanuel Tov)는 “The Ketiv-Qere Variations in Light of the Manuscript Finds in the Judean Desert”(199-207쪽)에서 중세 마소라 전통인 케티브/케레가 유대 광야에서 발견된 본문 전통과 어떤 관계를 가질 수 있을지의 문제를 다룬다.

케티브/케레에 대한 문제는 일반적으로 두 갈래로 이해할 수 있다. 곧 읽기의 수정이나 고대 본문 전통의 반영이냐의 문제이다. 토브는 전자의 입장을 취하는데, 토브는 자신의 입장을 다음과 같이 네 가지로 정리하여 밝힌다(207쪽): (1) 쿨란 동굴을 제외한 다른 유대 광야에서 발견된 Proto-MT는 중세 필사본들과 동일한 본문 형태를 내보인다. (2) Proto-MT에서는 케티브/케레를 제외한 모든 중세 필사본 본문의 양상을 찾아볼 수 있다. (3) 케티브/케레의 이형은 고대 필사본의 어떤 난외에도 포함되어 있지 않다. (4) 케티브/케레는 중세에 들어서야 필사본에 들어온 구전 전승을 반영한다.

필자의 최근 연구(J. H. Kim, “The tradition of Ketib/Qere and its relation to the Septuagint text of 2.Samuel”, ZAW 123 [2011], 27-46)에 따르면, 마소라 전통의 케티브/케레는 중세 필사자들의 단순한 수정이 아니라, 고대 본문 전통

의 반영이며, 이는 칠십인역 본문과의 관계에서 분명히 찾아볼 수 있었다. 게다가 토브가 제외한 콥란 동굴의 본문 형태는 칠십인역과의 관계에서 케티브/케레를 판단하는 것에 지지한다. 또한 난외주는 필사본 역사에서 비교적 후대에 생겨났으며, 고대에는 유동적인 본문 형태들 가운데 어느 하나만을 선택하는 것이 일반적이었다. 따라서, 토브의 주장은 전체적인 조망으로는 의미가 있을지 모르나, 구체적인 본문의 모든 양상을 포괄해 주지는 않는다. 이 또한 토브의 논증 특징이자 제한적 관점이기도 하다.

3. 나오는 말

기독교에서 성경 본문의 역사는 번역의 역사라 해도 지나친 말이 아니다. 특히 구약성경의 경우 히브리어가 헬레니즘 시대에 헬라어로 번역되어 칠십인역이라 불리고, 그 이후 기독교인들의 정경이 되어, 선교 영역의 확장에 따라 여러 나라 말로 번역되어 나갔다. 원래 번역은 반드시 번역자의 본문 이해를 바탕으로 이루어진다. 그렇기 때문에 어떤 본문이 번역된다는 말은 그 본문이 번역어(Zielsprache)로 이해되고 해석되었다는 말과 다르지 않다. 성경 본문의 번역과 관련한 이해와 해석을 우리는 신학이라고 불러도 될 것이며, 그런 뜻에서 성경 본문의 번역에 대한 연구는 성경 본문에 대한 신학적 해석을 연구하는 것이라 할 만하다. 그런 뜻에서, 비록 집필자에 따라 논문의 편차가 있으며, 논문 모음집이라는 책 자체의 특성으로 논의의 일관성을 찾아보기 어렵지만, 성경 본문과 번역에 관심을 둔 이라면 새로운 경험을 할 수 있는 책이라 여긴다. 특히 성경의 본문이 기나 긴 교회의 역사를 거치면서, 고대에서부터 오늘에 이르기까지 저마다 다른 언어적 문화적 배경을 가진 여러 나라의 여러 언어로 번역된 성경을 관찰하고 분석하는 일은 매우 흥미롭다. 이는 책의 제목이 보여주듯, 본문과 그 본문의 번역을 넘어 새로운 신학적 해석의 세계로 들어가는 길이기도 하기 때문이다. 이 책은 바로 이 문제를 다루고 있다는 점에서 그 자체만으로도 충분한 가치가 있다고 평가할 수 있겠다.

<주요어>(Keywords)

세계성서공회연합회, 성경 번역, 본문 비평, 번역 기법, 정교회.

United Bible Societies, Bible translation, textual criticism, translation technique, Orthodox Church.

(투고 일자: 2012. 2. 19, 심사 일자: 2012. 3.2, 게재 확정 일자: 2012. 3. 2)

<Abstract>

**Book Review - *Text, Theology & Translation.*
*Essays in honour of Jan de Waard***

(S. Crisp & M. Jinbanchian, eds., Swindon: United Bible Societies, 2004)

Prof. Jong-Hoon Kim
(Busan Presbyterian University)

The present volume consists of 14 essays, which are dedicated to Jan de Waard in celebration of his 70th birthday, who has worked as UBS Interregional Coordinator of Work on Ancient Languages and Texts. As the title of the volume shows, the essays contained could be largely classified into two categories: Some essays deal with the concrete problems arose from the regional translations of the Bible such as Russian Orthodox Church on the one hand, and the principal theory or hypothesis or theory formed for the translating the Bible on the other.

Because to translate means nothing but to interpret, it should be also useful to read this volume for those who are interested in the biblical theology. The readers are inevitably urged to ponder over, how the biblical text should be properly translated, that is theologically interpreted. Although the respective essays cannot be threaded in a consistently convincing argument, this volume is free from impairment of its value.