

# Journal of Biblical Text Research. Vol. 34.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2014

## Table of Contents

### • Paper •

- [Kor.] Her Irresistible Desire: A New Understanding and Translation of Genesis 3:16  
----- Yani Yoo / 7
- [Kor.] Is ‘祝福’ ‘To Confer a Blessing’ or ‘To Wish a Blessing to Someone’ in Korean,  
Japanese, and Chinese Translations of the Bible? ----- Hwan Jin Yi / 32
- [Kor.] The Names of the Books in the Old Testament Proposed Anew - Kyung-Jin Min / 55
- [Kor.] Analysis and Consideration of the System of Honorific Verb Endings for Korean  
Translations of the Gospel of Mark ----- Deok-yu Park / 83
- [Kor.] A New Understanding of the Participial Phrase, μή μεμαθηκώς, in John 7:15  
----- Joohan Kim / 110
- [Kor.] Understanding the History of the Herodian Family in the Gospels and the Acts  
----- Ho-Seung Ryu / 128
- [Kor.] Survey of Terms Referring to People with Disabilities (PWD) in Korean Bible Versions  
and Their Alternatives: Centering on the Gospels and Acts ----- Unha Chai / 162
- [Kor.] A Study of Translation on ἐν θανάτῳ in Revelation 6:8 -- Dal Lee / 181
- [Kor.] A Survey on Biblical Resources for the Korean Children: Focusing  
on *The Amazing Bible Factbook for Kids* ----- Jayhoon Yang / 203
- [Eng.] Research for Thought and Speech Initiation with the Verb אָמַר  
in Prov and Koh: a Contribution to Illuminating of the Wisdom’s Thought on the OT  
----- Minsu Oh / 222
- [Eng.] The Baker’s Oven Simile and the Divine Lament in Hosea 7:3-7  
----- Sang-Hee Lee / 247
- [Eng.] Bible Translation between Anthropology and Theology  
----- Andrei S. Desnitsky / 271

### • Translation Note •

- [Kor.] The New Suggestion for Translation on the Hebrew נָגִיד -- Hyung-Geun So / 289

### • Translated Paper •

- [Kor.] Translations that Cannot be Read in Church: Using Women’s Groups to Improve the  
Quality and Readability of a Translation ----- Martha Wade (Min-Suk Ki, trans.) / 294

### • Book Review •

- [Kor.] *BasisBibel: Neues Testament und Psalmen* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)  
----- Eun-Geol Lyu / 302
- [Kor.] *New English Translation Bible* (Texas: Biblical Studies Press, 2005)  
----- Jun Hyun Kim / 315

## 창세기 3:16의 새로운 해석을 찾아서

유연희\*

### 1. 서론

이 여자가 문제이다. 보통 여자가 아니다. 이 여자 때문에 세상에 죄가 들어왔을 뿐만 아니라 죽음도 들어왔다는 주장도 있으니 말이다. 이 여자는 다름 아닌 창세기에 등장하는 최초의 여자, 하와이다. 이 여자는 정말 인류의 죄와 죽음의 책임자이고, 그래서 그리스도를 통한 구원과 생명이라는 거창한 문제를 초래할 만큼 파워풀한 신적인 존재라도 되는 걸까? 우리가 이 여자에 대해서 이런 인상을 받은 것은 창세기 2-3장에 대한 전통적인 해석 때문이다. 그 중에서도 창세기 3:16의 해석과 번역이 관건이다. 창세기 3:16에 대한 전통적인 번역은 최초의 여자를 오해하게 하였고, 가부장제 이데올로기를 떠받치는 핵심 구절로 이용되었다는 혐의가 짙다. 원문은 그다지 위계질서적이지 않는데 번역이 오해를 불러일으킨 것일까? 아니면 원문이 이미 주종관계를 담고 있을까? 아니, 원문을 여러 가지로 번역할 가능성이 있는데 번역자나 주석자의 관점 때문에 여성 억압적인 번역과 해석이 나온 것일까? 이렇게 본문을 여러 각도로 조명할 수 있기 때문에 학자들은 창세기 3:16에 대해 새로운 번역이나 해석을 통해서 오역 또는 오해를 벗기기 위한 노력을 했고, 그 노력은 지금도 계속되고 있다.

이 글의 의도는 창세기 3:16에 대한 새로운 해석과 번역을 제시하려는 것이다. 이 구절을 다시 읽으며 수많은 번역들을 비교해보면 본문에 대한 단 하나의 정확한 번역을 내세울 수 없다는 것을 알게 된다. 그렇다면 새로운 해석, 새로운 번역이 가능하다는 것도 알게 된다. 그리고 성서를 읽는 독자가 늘 달라진다. 한글로 성서를 읽는 독자도 21세기에는 새로운 얼굴, 새로운 가치관을 갖고 있다. 독자와 시대의 요구에 따라 새로운 성서 번역이 요청된다. 새로운 번역을 위해서는 창세기 2-3장을 창조와 타락이라는 오랜 주제로 이미 세뇌당한 우리의 전체를 내려놓고 색다른 목소리에 귀를 기울일 필요가 있다.

창세기 2-3장을 다룬 접근은 하도 다양하고 많아서 이 짧은 글에 다 담을

\* 감리교신학대학교 외래교수, 구약학.

수가 없다. 그래서 이 글의 목표와 연관된 접근만을 제한적으로 다룰 수밖에 없다. 먼저 전통적인 해석을 간단히 소개하고, 그런 다음 원문의 번역 문제를 다루고, 페미니스트 입장을 몇 가지 소개할 것이다. 그런 후에 우리의 새로운 번역과 해석을 다룰 것이다. 특히 창세기 3:16하반절의 뒤 행의 전통적인 번역인 “그가 너를 지배할 것이다”에 도전할 것이다. 이 말은 앞부분과 의미가 통하지 않을 뿐만 아니라 종종 여성을 억압하는 데 인용되어 왔다. 우리는 이 부분에 대해 문맥과도 의미가 통하고 여성 억압적이지 않은 해석과 번역을 제시하고자 한다.

## 2. 창세기 3:16에 대한 전통적인 이해

창세기 3:16의 상세한 번역 문제는 아래에서 다루겠지만 우선 우리말 성서는 이렇게 번역했다. 『개역개정』은 “내가 네게 임신하는 고통을 크게 더하리니 네가 수고하고 자식을 낳을 것이며, 너는 남편을 원하고 남편은 너를 다스릴 것이니라.”로 번역했고, 『새번역』은 “내가 너에게 임신하는 고통을 크게 더할 것이니, 너는 고통을 겪으며 자식을 낳을 것이다. 네가 남편을 지배하려고 해도 남편이 너를 다스릴 것이다.”로 번역했다. 이 구절에 대한 전통적인 이해는 주변 맥락인 창세기 2-3장을 전통적으로 이해한 데서 나온다. 그 생각은 이러하다. 인간은 하나님의 명을 어기고 죄를 지어 타락하였고 그 결과 심판과 선고를 받았다는 것이다. 여자는 저주를 받았고, 출산의 고통을 겪어야 한다. 여자가 겪는 이 고통은 남자가 땅을 파서 농사일을 하며 먹고 살아야 하는 고통보다 더 크다. 이것은 곧 여자의 죄가 더 크다는 뜻이다. 하나님이 남자가 여자를 지배할 것이라고 말씀하셨으므로 그것이 하나님이 정하신 규범이다.

지난 한 세기 동안의 주석을 살펴보면 전통적인 생각이 변천하는 과정을 볼 수 있다. 대표적인 구약성서 학자 몇 사람의 견해를 소개하는 것으로 이 과정을 살펴보고자 한다. 이들의 해석은 창세기 2-3장을 전체적으로 죄와 벌이라는 이해 안에 머물지만 여자에 관한 해석은 종종 주석자의 편견을 드러내기도 하여 흥미롭다.

20세기 초에 창세기 주석을 쓴 헤르만 궁켈(Hermann Gunkel)은 창세기 2-3장을 인간의 죄와 타락 이야기라고 이해한다.<sup>1)</sup> 그리고 창세기 3:16을 하나님

1) Hermann Gunkel, *Genesis*, 19, 21, M. E. Biddle, trans. (Macon: Mercer University Press, 1997); *Genesis* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901).

이 여자에게 내린 ‘저주’라고 본다. 궁켈이 볼 때, 여자는 모순적으로 행동한다. 여자가 남자를 그리워하는 것이 오히려 여자를 예측하기 때문이다. 고대 이스라엘의 관점에서 볼 때 여자는 남편이 구입한 재산이다. 그렇다면 여자는 자발적으로 노예가 되고 싶어 한다. 궁켈은 이 구절이 여자가 남자보다 더 강한 성욕(libido)이 있다는 것을 전제한다고 본다. 여자는 유혹자로 여겨지며, 이 저주는 죄의 결과이고, 여성의 불행한 삶은 하나님에게서 비롯되었다.

궁켈이 창세기 3:16을 원문보다 더 여성 억압적으로 풀었다면, 20세기 중반에 나온 주석서인 *The Interpreter's Bible*은 뜻밖에도 창세기 3:16의 여자에 대해 열려 있는 시각을 보여준다.<sup>2)</sup> 이 주석서의 “창세기” 부분을 지은 커트버트 심슨과 월터 보위(Cuthbert Simpson & Walter Bowie)는 창세기 3:16상반절이 출산의 고통에 대해 말한 것은 원인론적 설명이지, 규범적인 말이 아니라고 한다. 하반절은 여자의 성적 욕망 또는 아이를 갖고 싶은 자연스런 욕망에 대해 말하고, 이 구절은 여자가 당시의 관습과 임의적인 대우를 견뎌야 할 정도로 남자에게 의존하는 것을 나타낸다고 한다. 주석자가 보기에 야훼 기사는 남자가 여성을 지배하는 것을 악하게 여긴다. 하나님이 의도하신 남편과 아내의 관계는 사랑과 존경의 상호적이고 보완적인 관계이지, 지배 관계가 아니다. 지배하려는 모든 시도는 무질서의 결과이고, 인간을 하나님에게서 멀어지게 한다. 심슨과 보위는 아무래도 1970년대부터 본격화된 페미니스트 성서 해석의 숨은 선구자인 듯하다.

1970년대에 나온 게르하르트 폰라트(Gerhard von Rad)의 주석은 여전히 창세기 3장의 제목을 ‘타락 이야기’로 붙인다.<sup>3)</sup> 폰라트는 여자와 남자는 저주받지 않았다고 명시하지만, 여자의 삶에는 ‘심각한 괴로움과 가공스런 갈등’이 있고, 여자는 세 가지 요소 때문에 억압을 겪는다고 한다. 여자는 임신의 어려움과 출산의 고통이 있고, 남자를 향한 깊은 욕망이 있다. 그러나 그 그리움은 남자에게서 성취되지 않고 휴식이 없으며 굴욕적인 지배를 받는다. 폰라트는 이것이 원죄의 결과라고 한다.<sup>4)</sup>

페미니즘과 여성 시각의 성서 해석이 꽃을 피운 1980년대 이후에 나온 주석들은 창세기 3:16의 여자에 대해 말할 때 페미니스트 시각을 배경에 두고 있다. 해럴드 블룸(Harold Bloom)은 창세기 2-3장의 저자(‘J 기자’)가 여자라고 주장한 적이 있다.<sup>5)</sup> R. E. 프리드만(R. E. Friedman)도 그 전에 J 기자의 성

2) Cuthbert Simpson and Walter Bowie, “Genesis”, George Arthur Buttrick, ed., *The Interpreter's Bible*, vol. 1 (Nashville: Abingdon, 1952), 510.

3) 게르하르트 폰라트, 『창세기』, 국제성서주석 1, 박재순 역 (서울: 한국신학연구소, 1981), 91; Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).

4) *Ibid.*, 99-100.

별이 분명치 않고 여성일 수 있다고 제안한 바 있다.<sup>6)</sup> 그러나 프리드만은 블룸의 주장에 반대해서 J가 여자라면 왜 하나님이 창세기 3:16의 저주를 여자에게 두셨는지를 해명해야 한다고 지적했다.<sup>7)</sup> 이처럼 페미니즘의 세례를 받은 남성 학자들도 창세기 3:16을 하나님이 여자에게 내린 ‘저주’라고 무심코 전제하기도 한다.

심지어 최근에 나온 주석도 창세기 3:16의 여자를 그리 배려하지 않는다. 고든 웬함(Gordon Wenham)의 경우는 현대 학자치고는 창세기 3:16의 여자를 꽤 고루하게 읽는다.<sup>8)</sup> 그는 여자의 종속을 죄에 대한 심판이라고 생각하지 않는다. 여자는 조력자로 지어졌고, 남자가 두 번이나 여자의 이름을 지었기 때문에 남자가 이미 권위를 갖고 있다는 것이다. 웬함이 볼 때 창세기 3:16에서의 ‘다스리다’는 가혹하고 착취적인 예속을 나타낸다. 여자는 ‘사모하는 데도 불구하고 지배당하는 것’으로 변했다. 웬함은 여자들이 남편을 향한 욕망 때문에 이러한 착취를 허용하며, 성욕 때문에 남자의 비이성적인 요구를 따를 수도 있다고 말한다.

비슷한 시기에 주석을 쓴 빅터 해밀턴(Victor Hamilton)은 창세기 3:16에서 하나님이 여자에게 말씀하실 때 여자의 삶을 서술하는 것이지 규범적으로 정하는 것이 아니기를 ‘희망’한다.<sup>9)</sup> 해밀턴은 이것이 결혼관계를 뼈뼉하게 만들기 때문이라고 말할 뿐 적극적으로 창세기 3:16의 여자를 옹호하려고 하지는 않는다.

클라우스 베스터만(Claus Westermann)은 현대 학자들 중에서 창세기 3:16의 여자를 가장 옹호하는 듯하다.<sup>10)</sup> 우선 그는 창세기 1-11장의 모든 이야기가 어떤 식으로든 죄와 벌과 관련이 있고, 이것이 지배적인 주제라고 본다.<sup>11)</sup> 그런데 창세기 3:16은 실제 처벌이라기보다는 하나님을 떠난 인간 실존의 모습을 보여준다. 남자와 여자에게 주어진 심판 선고는 범죄행위와 맞지 않는다. 여자의 형벌인 임신과 출산의 수고는 그녀의 삶에 부과된 고통이다. 남자

5) Harold Bloom and D. Rosenberg, *The Book of J* (New York: Grove Press, 1990).

6) R. E. 프리드만, 『누가 성서를 기록했는가』, 이사야 역 (서울: 한들출판사, 2008), 112-113; R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?* (San Francisco: Harper San Francisco, 1987).

7) R. E. Friedman, “Is Everybody a Bible Expert?”, *Bible Review* (April 1991), 16-18, 50-51.

8) 고든 웬함, 『창세기 1-15』, 박영호 역 (서울: 솔로몬, 2001), 203; Gordon Wenham, *Genesis 16-50*, WBC 2 (Dallas: Word Publishing Company, 1994).

9) Victor Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 201.

10) 클라우스 베스터만, 『창세기 주석』, 강성열 역 (서울: 한들출판사, 1998), 47; Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, John J. Scullion S. J., trans. (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985).

11) *Ibid.*, 51-53.

를 사모하는 것이나 남자가 그녀를 다스린다는 것은 신분상의 변화가 아니라 당시에 이해되던 고통스런 여자의 삶에 대한 한 설명일 뿐이다. 베스터만은 창세기 3:16은 남녀 사이의 한 측면만 다를 뿐이라고 지적한다. 창세기 2:21-24이 남녀관계에 대해 더 큰 그림을 제시하고, 남녀가 동등하며 어떠한 종속의 흔적도 없다.

지금까지 서양 학자들의 견해를 살펴보았다면 한국의 학자들은 어떨까? 천사무엘은 창세기 3:16하반절에 나오는 ‘여자의 욕망’을 ‘남편을 지배하고 통제하고 자신에게 복종하게 만들려는 욕망’이라고 해석한다.<sup>12)</sup> 김희권도 이 ‘욕망’을 비슷하게 이해한다. “일부일처제 하의 남편에 대한 여성의 질투 어린 독점욕과 남편의 아내에 대한 지배를 반영한다.”<sup>13)</sup> 이러한 이해는 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』과 맥을 같이 한다.

창세기 3:16에 대한 가장 여성 우호적인 해석은 「성서와 함께」 편집부가 낸 『보시니 참 좋았다』에 나온다.<sup>14)</sup> 이 책은 J 기자가 어머니로서 누리는 임신과 출산의 기쁨과 축복이 왜 고통과 무거운 짐으로 바뀌었는지, 여자들이 현실적으로 겪는 불평등한 지배와 종속 관계가 어떻게 시작되었는지를 원인론적으로 설명하고 있다고 본다. 여자의 고탈픈 삶, 출산의 고통, 남존여비의 현실은 창조주의 뜻이 아니라 인간의 욕망이 빚어낸 범죄의 결과라는 것이다. 그러나 이 해석조차 창세기 3:16에서 지배 곧 ‘남존여비’가 들어 있다고 본다.

이와 같이 학자들 사이에서 창세기 3:16의 여자는 진보하였다. 100여 년 전에 ‘자발적으로 노예가 되고 싶어 하고 … 남자보다 더 강한 성욕이 있다’(궁켈)고 여겨지던 여자가 오늘날 ‘남편을 지배하고 통제하고 자신에게 복종하게 만들려는 욕망’을 가진 여자로 거듭났다(천사무엘). 동시에 여자는 여전히 ‘남편을 향한 욕망 때문에 착취를 허용하며, 성욕 때문에 남자의 비이성적인 요구를 따를 수 있다’고 한다(웬함). 다른 한편에 있는 학자들은 창세기 3:16이 남자의 지배를 언급하고 있다고 인정하면서도 이것은 하나님이 정하신 법이 아니라 실존 삶을 묘사하는 것뿐이라고 옹호한다. 여성 비하적으로 표현하든 옹호하든 이들은 모두 전통적인 번역과 이해 안에 머물러 있다. 그렇다면 창세기 3:16을 어떻게 새롭게 이해하고 번역할 것인가?

12) 천사무엘, 『창세기』 (서울: 대한기독교서회, 2001), 99.

13) 김희권, “인간 창조와 하나님 나라의 좌절”, 『기독교사상』 531 (2003. 3.), 172.

14) 「성서와 함께」 편집부, 『보시니 참 좋았다』 (서울: 성서와 함께, 1988), 97.

### 3. 창세기 3:16에 대한 새로운 이해와 번역

창세기 3:16의 본문은 다음과 같다.

אל-האשה אמר  
 הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תלדי בנים  
 ואל-אישך תשוקתך והוא 'משל-בך':

이 본문을 어순에 따라 문자적으로 번역하면 이렇하다. 여기서 ‘-’ 표시는 원문에서 한 어절임을 나타낸다.

“내가-늘리고 늘리겠다 너의-수고와 너의-임신을.  
 진통하며 너는-출산할-것이다 아들들을.  
 그리고-네 남자에게 네-욕망이 (있다).  
 그리고-그가(그것이) 다스릴-것이다-너를.”

번역상의 문제, 특히 기존 번역이 문맥이 잘 통하는지 살펴보기 위해 몇 가지 번역 성서로 시작하는 것이 적절할 듯하다.<sup>15)</sup>

『개역개정』  
 “내가 네게 임신하는 고통을 크게 더하리니  
 네가 수고하고 자식을 낳을 것이며,  
 너는 남편을 원하고  
 남편은 너를 다스릴 것이니라.”

『개역개정』은 여자가 고통 속에서 출산할 것이고, 여자가 남자를 원하는데 남자가 여자를 지배할 것이라고 번역한다.<sup>16)</sup> 원문에 충실한 번역을 표방하는 대부분의 영어 성서도 그러하다. 상반절에서 논쟁이 되는 ‘임신하는 고통’ 등의 문제와 하반절의 번역 문제는 아래에서 다룰 것이다. 우선 여기서는 대부분의 번역이 하반절을 남자가 여자를 다스리거나 지배한다(rule over, dominate)고 번역하고 있다는 것을 지적하고자 한다.

---

15) 우리말 번역 성서를 가리킬 때, ‘개역’은 『성경전서 개역한글판』(1961년)을, ‘개역개정’은 『성경전서 개역개정판』(1998년)을, ‘표준’은 『성경전서 표준새번역』(1993년)을, ‘새번역’은 『성경전서 표준새번역 개정판』(2001년)을, ‘공동’은 『공동번역 성서』(1977년)을, ‘공동개정’은 『공동번역 성서 개정판』(1999년)을 가리킨다.

16) 개역도 ‘임신’을 ‘잉태’라고 할 뿐 『개역개정』과 같다.

NRSV:

“I will greatly increase your pangs in childbearing;  
in pain you shall bring forth children,  
yet your desire shall be for your husband,  
and he shall rule over you.”

NJB:

“I shall give you intense pain in childbearing,  
you will give birth to your children in pain.  
Your yearning will be for your husband,  
and he will dominate you.”

위의 번역 성서들이 하반절을 “너의 욕망이 너의 남편에게 있을 것이다. 그리고 그가 너를 지배할 것이다.”로 번역하는데, 앞 행과 뒤 행의 연결이 매끄럽지 않다. 남자가 자신을 사모하겠다는 여자를 지배한다는 말이 이상하다. 그런데 창세기 3:16하반절의 번역과 이해는 『새번역』과 『공동개정』에서 현저히 다르다.

『새번역』

“여자에게는 이렇게 말씀하셨다.  
‘내가 너에게 임신하는 고통을 크게 더할 것이니,  
너는 고통을 겪으며 자식을 낳을 것이다.  
네가 남편을 지배하려고 해도  
남편이 너를 다스릴 것이다.’”

『공동개정』

“너는 아기를 낳을 때 몹시 고생하리라.  
고생하지 않고는 아기를 낳지 못하리라.  
남편을 마음대로 주무르고 싶겠지만,  
도리어 남편의 손아귀에 들리라.”

곧, 이들 번역 성서는 창세기 3:16하반절에서 남자와 여자 사이에 힘겨루기가 있다고 이해한다.<sup>17)</sup> 여자가 먼저 이기려고 들지만 결국 남자가 이길 것이라는 말이다. 흥미로운 번역이지만 이 번역은 상반절과 잘 연결되지 않는다. 상반절은 여자가 임신과 출산을 많이 하고 출산이 고통스러울 것이라고 말하

---

17) 창세기 3:16의 번역은 『새번역』이 『표준』과 같고, 『공동개정』이 『공동』과 같다.



는데, 하반절에서 갑자기 두 사람 사이의 세력 싸움이 나온다는 것이 이상하다. 하반절은 무언가 여자의 임신과 연관이 되어야 할 듯하다.

창세기 3:16의 번역과 관련된 논쟁점은 다음 몇 가지이다.

### 3.1. ‘너의 수고와 너의 임신’(עֲבוֹנָךְ וְהָרְגָךְ 이쁘보네크 베헤로네크)을 어떻게 이해할 것인가?

『개역개정』과 『새번역』은 앞부분의 번역이 거의 같다. “내가 너에게 임신하는 고통을 크게 더할 것이다.”로 번역한다. 이는 ‘이짜본’(עֲבוֹנָךְ)을 바로 다음 행에 나오는 ‘에제브’(עֲצִיב)와 같은 어근에서 나와서 같은 의미(어려움, 수고, 고통, 슬픔)를 내포한 말로 본 듯하다.<sup>18)</sup> 그래서 ‘이쁘보네크 베헤로네크’(עֲבוֹנָךְ וְהָרְגָךְ)를 ‘너의 고통과 너의 임신’로 번역한 것이다. 그런 후 이것을 두 개의 표현으로 하나의 의미를 나타내는 중언법으로 보고 ‘임신하는 고통을’로 최종 번역한 것이다.<sup>19)</sup> 그래서 이 앞 행, “내가 너에게 임신하는 고통을 크게 더할 것이다.”는 뒤 행, “네가 수고하고 자식을 낳을 것이며”(『개역개정』) 또는 “너는 고통을 겪으며 자식을 낳을 것이다.”(『새번역』)와 의미가 크게 다르지 않다. 이 번역은 3:16상반절을 동의적 대구법으로 만든 셈이다. 『공동개정』도 동의적 대구법으로 보았지만 출산의 고통만을 표현하여 앞, 뒤 행을 거의 똑같이 반복하였다.

문제는 ‘이짜본’이 ‘에제브’(עֲצִיב)와 다른 형태이고, 성서에 3번밖에 나오지 않고 바로 다음 절에서 하나님께서 남자에게 선고를 내리실 때도 나오기 때문에 적어도 이 세 군데에서 일관성 있게 번역해야 한다는 점이다(그 외에는 창 5:29). 창세기 3:16상반절에서 ‘이짜본’(עֲבוֹנָךְ)을 ‘고통’으로 번역한 『새번역』과 『개역개정』은 3:17에서 “너는 네 평생에 수고하여야 그 소산을 먹으리라”(개역개정)와 “너는 죽는 날까지 수고를 하여야만 땅에서 나는 것을 먹을 수 있을 것이다.”(새번역)라고 하여 ‘고통’이 아닌 ‘수고’라고 번역하였다. 두 번역 성서가 같은 단어를 가지고 3:16에서는 ‘고통’이라고 하고 3:17에서는 ‘수고’라고 번역한 것이 단어 선정에 일관성이 없다.

여기서 ‘임신하는 고통’이라는 표현도 문제이다. ‘고통’은 출산 과정을 묘사하는 데 적합하나 임신에는 적합하지 않은 말이다. 물론 임신하면 결과적

18) Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, M. E. J. Richardson, trans. (Leiden: E. J. Brill, 2001), 864-865.

19) 스퀴이저도 중언법으로 보았다. E. A. Speiser, *Genesis*, Anchor Bible 1 (Garden City: Doubleday, 1964), 24.

으로 출산의 고통을 겪겠지만 ‘임신하는 고통’이나 ‘잉태하는 고통’은 의미가 통하지 않는다.<sup>20)</sup> 리브가가 임신 중에 힘들었다는 언급(창 25:22) 말고는 성경의 다른 곳에서는 임신을 고통스런 상태로 묘사하지 않는다.

그래서 일부 학자들은 ‘이짜본’(עצבון)을 ‘수고’(labor)로 번역하면서 바로 다음에 선고를 받는 남자처럼 여자가 먹고 살기 위해 수고도 할 뿐만 아니라 출산도 해야 하는 현실을 가리킨다고 말한다. 캐롤 마이어스(Carol Meyers)는 인류학적이고 역사적인 자료를 사용하여 이 구절을 철기시대 이스라엘인들이 직면한 인구 감소 문제라는 관점에서 다룬다.<sup>21)</sup> 전염병, 전쟁, 높은 유아 사망률 및 청소년 사망률, 가임기 여성 사망률 때문에 인구 증가가 필요했다. 그래서 하나님은 가족과 국가의 생존을 보장하기 위해 여성의 임신을 증가시킨다. 그런데 증가된 출생률 때문에 여성은 삶의 모든 영역에서 농사일은 물론 노동을 더 많이 해야 한다. 고대에는 집 안의 일과 집 밖의 일이라는 노동의 분리가 존재하지 않았다. 여성은 오늘날 저개발국에서처럼 임신, 육아, 양육과 더불어 물리적인 노동도 병행해야 했다. 그래서 여자의 ‘이짜본’(עצבון)은 바로 뒤에 나오는 남자의 ‘이짜본’(עצבון)처럼 수고스러운 농사일과 관련이 있다. 그래서 창세기 3:16의 ‘하르바 아르베 이쯔보네크 베헤로네크’(הרבה ורונה עצבונך והרבה 내가-늘리고 늘리겠다 너의-수고를 그리고-너의-임신을)은 여자가 이제 농사에서 큰 짐을 져야 하고, 그렇다고 출산의 의무가 줄어들지 않을 것이라고 하나님이 말씀하신다고 본다. 우리의 번역도 이 견해를 따를 것이다. 사실 마이어스의 주장을 뒷받침할 만큼 이 구절이나 전체 이야기에 하와가 농사일을 했다는 것이 분명히 나와 있지는 않다. 그러나 여자는 농사나 가축 돌보기 등 물리적 노동을 피할 수 없었을 것이다. 이런 이해는 창세기 3:16이 남녀 관계가 어떠해야 한다는 규범(prescriptive)이 아니라 삶의 현실을 서술한(descriptive) 것이라고 보고, 실존 모습을 설명하는 원인론적 이해이다.

아탈라 브레너(Athalya Brenner)는 다른 학자들이 발표한 엔게디 무덤 발굴 보고서를 분석하면서 마이어스의 입장을 지지한다.<sup>22)</sup> 이 보고서는 다섯 개의 무덤에서 164명의 유해를 다룬다. 이 유해 중 대부분의 남자는 25-40세에 죽었는데, 여성의 가장 흔한 사망 연령은 20-25세였고, 극소수 여성만이 35세

20) 최근에 나온 CEB(Common English Bible, 2011)는 “I will make your pregnancy very painful”라고 번역하여 임신 자체를 고통스러운 것으로 만들었다.

21) Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York: Oxford University Press, 1988), 112-121.

22) Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and ‘Sexuality’ in the Hebrew Bible* (E. J. Brill, 1997), Ch. 4. 브레너는 이 보고서를 분석한다. B. Arensburg and A. Belfer-Cohen, “Preliminary Report on the Skeletal Remains from the En Gedi Tombs”, *Atiqot* 26 (1994), 12-14.

이상 살았다. 이런 연령에 가장 흔히 죽었다는 것은 반복되는 임신과 출산, 육아 등이 여성의 신체 자원을 심하게 고갈시켰다는 것을 보여준다. 보고서의 또 다른 측면은 어린이의 72.7%가 6세 이전에 사망했다는 점이다. 이 비율은 엄마 입장에서는 빈번한 임신과 출산으로 높은 위험을 겪어야 했다는 뜻이기도 하다. “생육하고 번성하라”는 여성에게는 복잡한 축복이었다. 이스라엘 여성이 아이를 낳아야 하는 것은 선택의 여지가 없을 만치 절대적이었으나 이는 곧 이른 죽음을 선택하는 것이기도 했다.

‘이짜본’이나 ‘에제브’(עֵצֶב)가 ‘수고’나 ‘고통’을 의미하는 어근(עֵצֶב 아짜브 1)이 아니라 ‘형성’, ‘만들기’를 뜻하는 다른 어근(עֵצֶב 아짜브 2)에서 왔다고 보는 학자도 있다. 쓰비 노빅(Tzvi Novick)은 두 어근이 생산이라는 개념에서 의미상 겹치지만, ‘아짜브’(עֵצֶב) 1은 일과 고통을 수반하는 반면, ‘아짜브’(עֵצֶב) 2는 고통이나 문제와 무관하다고 관찰한다.<sup>23)</sup> 창세기 3:16의 ‘이짜본’(עֵצֶבוֹ)은 욥기 10:8의 “당신의 손이 나를 지었습니다.”(יָדְ עֵצֶבוֹנִי) 야데카 이즈부니)처럼 임신 후 자궁에서의 태아 형성을 가리킨다는 것이다. 그렇다면 창세기 3:16의 ‘이즈보네크 베헤로네크’(עֵצֶבוֹנֶךָ וְהֵרֵנֶךָ)는 ‘네 임신의 형성’, 곧 ‘너의 임신 또는 너의 임신 기간에 따른 (태아의) 형성’을 뜻하는 중언법이다. 하나님은 하와의 임신 기간을 길게 할 것이고, 그래서 출산의 고통 외에도 길어진 임신을 견뎌야 할 것이다. 곧 긴 임신 기간 때문에 태아가 커질 것이고 출산이 고통스러울 것이다. 노빅은 3:17에서 ‘이짜본’(עֵצֶבוֹ)이 남자에게 쓰인 경우도 ‘아짜브’(עֵצֶב) 2에서 나왔다고 본다. 그래서 남자는 더 이상 땅에서 노력하지 않고는 생계를 확보할 수 없고, 이제는 땅과 거기에서 나온 농산물을 ‘형성하고 만들어야’ 한다. 노빅은 이렇게 ‘이짜본’(עֵצֶבוֹ)을 ‘형성’, ‘만들기’로 보면서 창세기 3:16이 전통적으로 출산의 ‘고통’을 강조하여 여성에 대한 ‘저주’로 이해한 것을 무디게 만든다.

### 3.2. 창세기 3:16상반절과 출산의 고통 문제

창세기 3:16상반절에서 뒤 행의 문자적인 번역은 “진통하며 너는-출산할-것이다 아들을”이다. 앞 행의 ‘이짜본’(עֵצֶבוֹ)과 뒤 행의 ‘에제브’(עֵצֶב)가 같은 어근에서 나왔다면 힘들게 애써야 하는 모습, 슬픔, 고통과 수고를 의미한다. 그래서 대부분의 번역 성서들은 이 구절을 노동의 수고가 아니라 임신과 출산과 관련된 고통으로 번역하였다. 『개역개정』은 “네가 수고하고 자식을 낳

23) Tzvi Novick, “Pain and Production in Eden: Some Philological Reflections on Genesis 3:16”, *Vetus Testamentum* 58 (2008), 235-244.

을 것이다”로, 『새번역』은 “너는 고통을 겪으며 자식을 낳을 것이다”로, 『공동개정』은 “고생하지 않고는 아기를 낳지 못하리라”로 하였다. 우리말 번역 성서는 새로운 번역 성서를 낼 때에도 이전 번역을 그대로 두었다. 이 상반절에서 우리의 질문은 번역 자체의 문제라기보다는 출산의 고통을 하나님이 정하신 원칙과 규범으로 받아들일 때 생기는 문제이다. 이것은 3:16하반절에서 “그가 너를 다스릴 것이다”를 규범으로 받아들이는 것과 함께 얽혀 있다.

린다 쉬어링(Linda Schearing)은 서구 기독교 문화권에서 창세기 3:16이 얼마나 문자적으로 받아들여졌는지를 출산의 고통과 관련하여 소개한다.<sup>24)</sup> 한국은 19세기 말의 기독교의 모습을 받아들였기 때문에 그 전에 있던 이러한 논쟁 과정을 거치지 않았다. 한국이 기독교 문화권이 아니어서 이 구절이 여성에게 끼친 폐해(?)는 서구만큼 크지는 않은 듯하다. 그래서 쉬어링의 연구를 여기 간략히 소개하는 일은 흥미로울 것이다. 서구인들은 창세기 3:16에 대한 전통적인 이해 때문에 출산이 고통스러워야 한다고 오랫동안 전제하였다. 하나님이 하와를 ‘저주’하셨기 때문에 출산은 당연히 고통스러워야 한다고 본 것이다. 그런데 19세기 중반에 처음으로 화학적 마취를 사용하면 논쟁이 생겼다. 출산할 때도 마취를 해서 고통을 줄이는 시도가 시작되었고, 이것이 마치 신의 명령을 거역하는 것처럼 여겨졌기 때문이다.<sup>25)</sup> 의사들은 이 점에 대해 주석가처럼 성경 번역과 해석을 다루며 찬반 논쟁을 했다. 여성의 출산에 마취를 사용한 의사는 신의 섭리를 거역하는 것이고 꾀뻘하고 이단적이라는 공격을 받았다. 한 의사는 마취제 사용에 반대하며 이렇게 썼다. “...하나님은 ‘고통 속에서 아이를 낳을 것이다’고 말씀하셨다. 여자가 출산하며 겪는 고통은 그녀가 아이를 낳을 때의 사랑 속에 있는 가장 강한 요소 중 하나이다. 나는 이 발견(마취)의 도덕적 결과가 환자와 의사 양측에 미치는 영향이 두렵다.” 이 의사는 창세기 3:16을 하나님이 정하신 섭리로 본 수많은 사람들 중의 하나였던 것이다.

고통 없는 분만 운동을 한 영국의 산부인과 의사인 그랜틀리 리드(Grantly Read)는 출산의 고통은 여자에 대한 미신이나 문화적 기대에서 오는 두려움과 불안의 결과라고 주장했다.<sup>26)</sup> 그는 출산이 고통스럽고 위험하다는 생각이

24) Linda S. Schearing, “Parturition (childbirth), Pain, and Piety: Physicians and Genesis 3:16a”, Cheryl A. Kirk-Duggan and Tina Pippin, eds., *Mother Goose, Mother Jones, Mommie Dearest: Biblical Mothers and Their Children* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 85-96.

25) 토마스 키즈는 1846년 12월 19일에 영국에서 수술의 고통을 줄이기 위해 마취를 처음 사용했고, 한달 후 스코틀랜드 의사인 제임스 영 심슨(James Young Simpson)이 출산 때 마취를 처음 사용했다고 한다. Thomas E. Keys, *The History of Surgical Anesthesia* (Park Ridge, Ill.: Wood Library, Museum of Anesthesiology, 1945); Schearing, “Parturition (childbirth), Pain, and Piety”, 88.

여성의 몸과 마음에 근육 긴장을 초래하고, 고통 없는 분만을 막는다고 보았다. 그리고는 여러 번역 성서를 비교한 후에 창세기 3:16상반절의 번역이 번역자의 의학적 가정을 반영하고 있다고 결론지었다. 흥미롭게도 리드는 고통을 낮추는 기술이 발견되기 전에 번역된 성서가 후대의 과학적 진전을 반영하지 않았다고 지적한다. 킹 제임스 성경(*King James Version*)이 한 예이다. “내가 너의 슬픔과 임신을 크게 늘리겠다. 너는 슬픔 속에서 아이를 낳을 것이다.”(*I will greatly multiply thy sorrow and thy conception; in sorrow thou shalt bring forth children.*)<sup>27)</sup> 이 번역은 출산을 불행, 고통, 슬픔과 자동적으로 연관시킨다. 그리고 수 세기 동안 많은 사람들이 이 구절을 신의 섭리로 믿었다. 오늘날 현대 의학의 발달에도 불구하고 출산 때의 고통을 없애지는 못하고 있다. 출산의 고통을 신의 명령으로 여기는 사람들은 현저히 줄었지만 창세기 3:16을 전통적으로 이해하는 데서 나오는 여성 비하적인 생각은 출산의 고통처럼 건재한 듯하다.

### 3.3. 여자는 자신의 남자를 욕망하나, 남자는 그녀를 지배한다?

창세기 3:16하반절은 상반절보다 더 복잡한 문제가 있다. 문자적인 번역은 이러하다. “그리고-네-남자에게 네-욕망이 (있다). 그리고-그가(그것이) 다스릴-것이다-너를.” 도대체 무슨 말일까? 첫째 행은 여자가 성적인 욕망이 있어서 남자를 원한다는데, 둘째 행은 ‘그가(그것이) 여자를 다스릴 것’이라고 한다. 앞뒤가 맞지 않는 듯하다. 다스린다는 말도 남자가 여자의 욕망을 다스리는 것인지, 여성의 삶 전반을 ‘지배’한다는 것인지 분명치 않다. 둘째 행의 주어인 ‘후’(~~817~~)가 정말 인칭대명사로서 선행한 ‘남자’를 가리키는지도 물을 수 있다. 이 구절이 상반절과 어떻게 연결되는지, 전체 창세기 1-3장 안에서 어떤 의미를 갖는지 등 여러 질문을 가지고 학자들이 견해를 쏟아놓았다.

먼저 이 구절에서 남자의 지배와 위계질서가 들어 있다고 인정한 채 페미니스트 해석을 펼친 학자들의 얘기를 들어본다. 창세기 2-3장에 대해 영향력 있는 페미니스트 해석을 가장 먼저 시작한 필리스 트리블(*Phyllis Trible*)은 수사비평을 가지고 인간의 순종과 불순종이라는 주제로 읽는다.<sup>28)</sup> 이것은 전통

26) Grantly Dick Read, *Childbirth without Fear: The Original Approach to Natural Childbirth*, 5th ed. (New York: Harper & Row, 1984); Schearing, “Parturition (childbirth), Pain, and Piety”, 93.

27) NKJV는 뒤 행에서 KJV의 ‘in sorrow’(슬픔 속에서)를 ‘in pain’(고통 속에서)으로 바꾸었고 나머지는 똑같다.

28) 필리스 트리블, 『하나님과 성의 수사학』, 유연희 역 (안양: 태초, 1996), 199-203; *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress), 1978.

적인 해석 틀과 비슷하다. 그러나 여자와 남자는 똑같이 불순종하였고, 결과에 대한 책임도 같이 진다고 주장하는 면에서 옛 해석과 다르다. 트리블은 여자는 저주를 받은 적이 없고 여자에게 내린 판결이 가장 심하다는 주장은 말이 되지 않는다고 잘라 말한다. 하나님은 뱀에게 “너는 저주를 받으리라”고 하시고, 남자와 관련해서는 “땅이 너 때문에 저주를 받을 것이다”고 말씀하셨을 뿐이다. 저주는 여자에 대한 판결에서는 언급되지도 않는다. 저주는 뱀과 땅이 받았고, 인간은 받지 않았다.

트리블은 창세기 3:16하반절을 “네 남자(גִּבּוֹר)가 네 욕망이지만, 그가 너를 지배할 것이다.”로 번역한다. 트리블에게 이것은 불순종 때문에 생겨난 타락의 모습이다. 여자는 노예가 되는 것으로 타락하고, 남자는 주인이 되는 것으로 타락했다. 두 사람의 불순종 때문에 원래 둘 사이에 있던 상호관계(동등성, 상호성)가 사라지고 대신 위계질서, 지배가 생겨났다.<sup>29)</sup> 전통적인 해석이 이 구절을 사회에서 여성의 부차적인 지위를 합리화하는 데 사용했다면, 트리블은 창세기 3장 이야기를 남성중심적 사회에 대한 비평으로 읽었고, 전통적인 해석을 도발적으로 비튼 것이다.

필리스 버드(Phyllis Bird)는 역사비평을 써서 창세기 1-3장을 다룬다.<sup>30)</sup> 버드는 창세기 1:1-2:4상반절이 메소포타미아와 이집트 자료와 비교할 때 인간에게 보통 고대 중동의 왕족이나 신들에게 주어진 이미지를 부여한다는 면에서 급진적이라고 관찰한다. 그러나 이 사제문서는 남녀의 생물학적 관계를 다루지만 당대의 사회적 역할이나 규범에 대해서는 침묵한다. 버드에 의하면 창세기 2:4하반절-3:24의 야훼문서는 섹슈얼리티를 심리사회적으로 다루고 남녀의 사회적 역할을 보여준다. 버드는 이 두 문서 모두 형식과 관점이 남성중심적이라고 지적한다.<sup>31)</sup> 그러나 하나님이 의도하신 것은 남자와 여자의 대등한 사회적 관계, 동반자 관계였다고 본다.<sup>32)</sup> 버드도 트리블처럼 창세기 3장에서 지배와 종속이 생겨났다고 본다.

트리블과 버드와 더불어 앞에서 언급한 마이어스도 같은 세대 페미니스트 그룹에 속한다. 마이어스는 앞에서 창세기 3:16상반절의 원인론적인 배경으로서 왜 여성이 출산을 많이 해야 했는지를 인류학과 고고학 측면에서 설명했다. 마이어스는 임신이 축복임에도 불구하고 출산의 위험 때문에 여성이

29) 트리블은 수사비평을 가지고 어떻게 아가가 이 두 사람의 깨어진 관계를 회복시켰는지를 보여준다. 『하나님과 성의 수사학』, 제5장.

30) Phyllis Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 138, 144.

31) *Ibid.*, 166.

32) Phyllis Bird, “Male and Female He Created Them: Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation”, *Harvard Theological Review* (1981), 153.

임신을 꺼렸다고 본다. 그러나 이것은 여성 자신의 성적 욕망과 남편의 통제 때문에 극복된다. 그러나 통제란 여성의 복종과 열등함의 문제가 아니다. 여성의 성적 욕망을 통제하는 것은 집단과 가족의 유익을 위한 것이다. 이것은 공동체 전체의 복지를 위해 여성의 성을 통제하는 것과 남성의 에고를 만족시키기 위해 통제하는 것은 큰 차이가 있다. 그래서 마이어스는 창세기 3:16을 이렇게 번역한다.<sup>33)</sup> “내가 너의 수고와 임신을 크게 늘릴 것이다. 진통하며 너는 아이를 낳을 것이다. 너의 남자에게 네 욕망이 있기 때문이다. 그리고 그가 네게 영향력을 가질 것이다(predominate).” 이 해석은 16절 상반절과 하반절을 자연스럽게 연결시킬 수 있다. 이것은 여자가 남자의 지배를 받아야 한다는 번역 및 전통적 해석에 도전한다.

린 벡텔(Lyn Bechtel)은 마이어스의 주장을 받아들이면서 왜 여자의 욕망을 통제해야 하는지를 묻는다.<sup>34)</sup> 여자는 생명을 낳는 성적 힘을 갖고 있다. 그뿐만 아니라 여자는 남자를 향한 성적 욕망과 집단의 생계 활동에 물리적인 노동(이짜본 עֲצוּבָה)으로 기여한다. 벡텔은 ‘그가 너를 지배한다’(דָּבַדְךָ-משל)는 번역을 받아들이면서 본문은 전체 여성의 삶을 지배한다는 말이 아니라, 여자의 성적 욕망만을 지배하는 것을 말한다고 지적한다. 그리고 거기에는 두 가지 이유가 있다고 본다. 첫째, 여성의 성적 힘은 생명이나 죽음을 낳을 수 있으므로 잘 돌보고 존중해야 한다. 둘째, 집단 중심의 사회에서는 집단과 가족이 정체성과 돌봄의 근원이다. 여성의 힘이 가족과 사회를 세우므로 집단과 가족의 경계 안에 머물러야 한다.

트리블 이후 세대의 페미니스트 학자들은 창세기 3:16을 해석할 때 순종과 불순종이라는 패러다임을 넘어서는 경향이 있다. 애드리언 블레드스틴(Adrian Bledstein)은 창세기 3:16하반절을 “너는 네 남편에게 강력하게 매력적이다. 그러나 그가 너를 다스릴 수 있다.”(You are powerfully attractive to your husband, but he can rule over you.)로 번역한다.<sup>35)</sup> 야훼는 여자에게 말할 때, 여자는 책임적인 존재이고, 그녀의 에로틱한 매혹이 파워풀하다는 것을 인정하고 있다. 여자는 ‘욕망’ 때문에 남자의 발밑에 던져지지 않는다. 실은 에텐 밖의 삶에 대해 주의를 듣는 것이다. 곧 여자의 매력이 남자에게 위협이 될 수 있다는 것이고, 이는 고대 세계의 전설과 신화에서 남자가 여자의 매력에 넘어가서 운명이 바뀌는 것에 대한 두려움과 같다.

33) C. Meyers, *Discovering Eve*, 118.

34) Lyn Bechtel, “Interpretation of Genesis 2:4b-3:24”, *A Feminist Companion to Genesis*, Athalya Brenner, ed. (Sheffield: Sheffield, 1993), 104.

35) Adrien Bledstein, “Are Women Cursed in Genesis 3:16?”, *A Feminist Companion to Genesis*, Athalya Brenner, ed. (Sheffield: Sheffield, 1993), 141-145.

블레드스틴은 이 해석을 창세기 4:7과 비교해서 도출한다. 하나님이 아벨의 제물은 받으시고 가인의 제물은 받지 않으셔서 가인은 화가 났다. 그때 하나님이 가인에게 하신 말씀 중에 “... 죄가 문에 엮드려 있다. 죄의 욕구가 너에게 있으나 너는 그것을 다스릴 것이다.”(창 4:7)고 하셨다. 블레드스틴은 여자와 남자의 관계가 죄와 가인의 관계와 같다고 본다. 가인은 죄의 유혹을 이기고 죄를 지배할 것이다. 이처럼 남자는 여자의 매력이 강할지라도 그 매력에 넘어가지 말고 자신을 다스릴 수 있을 것이다. 곧 창세기 3:16은 인간이 자신의 욕구를 지배할 수 있다는 말이지, 남자가 여자를 지배할 권위를 준다는 말이 아니다.

『새번역』이나 『공동개정』이 번역한 것처럼 최초의 남녀가 이제 서로 힘겨루기를 하며 살 것이라는 이해도 새로이 대두되었다. 해밀턴은 블레드스틴처럼 창세기 3:16의 ‘테슈카(תְּשׁוּקָה 욕망)가 가인에게 달려들려고 하는 죄의 욕망(창 4:7)과 비슷하다고 본다.<sup>36)</sup> 그러나 결론은 다르다. 해밀턴에게 이 욕망은 ‘동등한 관계를 깨고 지배와 예속의 관계를 만들려는 욕망’이고, ‘죄 많은 남편이 아내를 지배하는 폭군이 되려고’ 하는 욕망이다. 이제 두 사람은 하나님의 창조를 동등하게 통치할 수 없고, 서로 상대를 지배하려고 하는 치열한 분쟁을 한다.

김정우는 이 본문에 들어 있는 생략을 통한 이중 효과를 가지고 비슷한 이해를 제시한다.<sup>37)</sup> 창세기 3:16하반절의 “너는 남편을 사모하고 남편은 너를 다스릴 것이니라”(개역)는 상반절에 나오는 출산의 고통과 어울리지 않으므로 히브리 시의 평행법의 관점에서 다루고, 특히 핵심 용어(테슈카 תְּשׁוּקָה, 마살 מַשַּׁל)와 구문구조가 비슷한 창세기 4:7과 비교하여 다룬다. 창세기 4:7의 앞행에서 의미상의 주어는 ‘죄’(하타트 חַטָּאת)이므로 ‘죄’를 삽입하여, “죄의 소원(테슈카 תְּשׁוּקָה)은 너를 향한다. 그러나 너는 죄를 다스려야 한다(마살 מַשַּׁל)”로 번역한다. 여기에는 생략법이 있으므로, 단어를 재배열하여 다음과 같이 번역한다. “죄가 너를 [다스리기를] 사모하나, 너는 죄를 다스리도록 [사모하여야 한다].” 곧 죄와 가인은 서로 사투를 벌이고 있다. 김정우는 이것을 창세기 3:16에 적용하여, “너는 남편을 [다스리기를] 사모하고(테슈카 תְּשׁוּקָה), 남편은 너를 다스리기를(마살 מַשַּׁל) [사모할 것이다].”로 번역한다.<sup>38)</sup> 결국 김정

36) V. Hamilton, *The Book of Genesis*, 202.

37) 김정우, “히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제: 제2부, 실례들”, 『성경원문연구』 20(2007), 7-29.

38) 그래서 김정우는 창세기 3:16과 4:7에 나오는 ‘테슈카’(תְּשׁוּקָה)가 울렛이 말하는 ‘이성을 향한 성적인 욕망’이 아니고(L. Ouellette, “Woman’s Doom in Genesis 3:16”, *Catholic Biblical Quarterly* 12 [1950], 389-399), 버즈넷이 말하는 ‘남성과의 친밀성을 나누려는 심리적 필요성’도 아니라고 본다(I. A. Busenitz, “Woman’s Desire for Man. Genesis 3:16



우는 최초의 여자와 남자는 서로 지배하려는 욕망을 갖고 살게 되고, 이것이 타락의 결과라고 본다. 이 결론은 히브리어 구문과 문법상 하나의 가능한 해석이다. 그러나 여자와 남자의 권력투쟁이나 가정에서의 부부싸움이 신의 명령이 되어버리는 결과를 초래한다. 그리고 이 번역은 상반절에 나오는 다산과 고통 속의 출산이라는 주제와 긴밀하게 연결되지 않는 듯하다.

수잔 포(Susan Foh)도 이 구절을 여자와 남자와 힘겨루기로 보고, 그 투쟁의 결과는 남자가 여자를 지배하는 것이라고 주장한다.<sup>39)</sup> 그래서 여자의 욕망은 남자에 대한 성적인 욕망이 아니라 독립을 위한 욕망, 곧 남편을 지배하려는 욕망이라는 것이다. 이 해석 또한 창세기 4:7과의 비교에서 나온다. 죄의 욕망이 가인에게 있으나 가인은 이 욕망을 다스리고 죄를 극복해야 한다. 가인이 죄를 극복했는지 그 결과는 명시되어 있지 않다. 타락 때문에 남자는 여자를 쉽게 지배하지 못한다. 가인이 죄와 싸우듯, 남자도 여자와의 관계에서 주권을 잡으려고 싸워야 한다. “네가 통제하려는 욕망이 네 남편을 향해 있지만 그가 너를 지배할 것이다.” 포는 인칭대명사 ‘후’(אחיה)가 강조 용법으로 쓰였고 남자의 지배를 강조한다고 본다.

### 3.4. ‘후’(אחיה)를 테슈카로 보거나 앞 행 전체를 지시하는 것으로 보기: “네 욕망이 너를 다스릴 것이다” 또는 “네 욕망이 네 남자를 향해 있다는 것이 너를 다스릴 것이다”

이 입장은 우리가 주장하는 입장이다. 이 구절에서 흔히 ‘후’(אחיה)를 남성 인칭대명사 ‘그’로 해석했지만, ‘후’(אחיה)는 지시대명사 ‘그것’으로도 해석할 수 있다. 그래서 이것은 남자를 가리키는 것이 아니라, 바로 앞에 나온 ‘너의 욕망’을 가리킬 수 있고, 그래서 “그것이 너를 다스릴 것이다”로 번역할 수 있다. ‘욕망’은 여성형이고 ‘후’(אחיה)는 남성형이지만, ‘후’(אחיה)가 선행하는 여성 명사를 가리키는 경우가 많기 때문에 문제가 되지 않는다.<sup>40)</sup> 나는 이 생각

Reconsidered”, *Grace Theological Journal* 7 [1986], 203-212). 또한 ‘마살’(משל)도 데이빗슨처럼 ‘잘 보살피다’로 볼 수 없고, ‘권위를 행사하다, 지배하다’로 보아야 한다고 주장한다. 김정우, “히브리어 시의 평행법과 성경 번역의 문제”, 12.

39) Susan Foh, “What Is the Woman’s Desire?” *Westminster Theological Journal* (1974/75), 376-383.

40) 라벳 배솔즈는 창세기 안에서 ‘후’가 선행하는 여성 명사를 가리키는 경우를 찾아놓았다. 창 3:20; 4:22; 7:2; 10:12; 12:14, 18, 19; 14:17; 19:20, 38; 20:35; 22:24; 23:2, 15, 19; 24:44; 25:21; 26:9; 27:38; 29:25; 34:14; 35:6, 19, 20, 27; 37:2; 38:14, 16; 43:32; 47:6; 48:7. Robert I. Vasholz, “‘He (?) Will Rule Over You’: A Thought on Genesis 3:16”, *Presbyterion* 20:1 (1994), 51.

을 떠올리고 무척 반가웠다. 그런데 자료를 찾아보니 나보다 앞서 이 생각을 제안한 경우를 발견했다.<sup>41)</sup> 그리고 한 발 나아가 ‘후’(אח)가 바로 앞의 행이 진술한 사실 전체를 가리킬 수 있는지 찾아보고 싶었다. 나는 이 견해를 구문상으로 뒷받침한 후 거기에 ‘마살’(משל 다스리다, 지배하다)의 다른 의미를 보태어 “그것(너의 욕망)이 너를 다스릴 것이다” 또는 “네 욕망이 네 남자를 향해 있다는 것이 너를 다스릴 것이다”의 새로운 이해를 다루고자 한다.

라벳 배솔즈(Robert I. Vasholz)는 창세기 3:16하반절을 “그가 너를 지배할 것이다”(he will rule over you)가 아니라 “그것(너의 욕망)이 너를 다스릴 것이다”(that will rule you)라고 번역한다. 역시 위에서 언급한 이유, 곧 ‘후’(אח)가 여성 명사를 가리킬 수 있기 때문이다. ‘후’(אח)는 오경에서 흔히 지시 대상과 문법적인 성이 반드시 일치하지는 않는다.<sup>42)</sup> 문법학자들도 이 현상에 대해 만족스런 설명을 찾지 못했다. 현재 본문은 ‘후’(אח) 뒤에 남성형 동사가 나온다. 이럴 경우에 여성형 동사가 ‘후’(אח)를 받는 경우를 찾는다면 우리의 주장을 확실히 뒷받침 해주겠지만 그런 경우는 발견하지 못했다. 그럼에도 ‘후’(אח)가 ‘테슈카’(תשוקה)를 받을 가능성을 아주 배제하기 어렵다.

그리고 창세기 3장이 끝나기 전에 다시금 이 최초의 여자는 남성 인칭대명사 ‘후’(אח)로 지칭된다. 창세기 3:20하반절, “그녀가 모든 생명의 어머니가 될 것이기 때문이다”의 원문에는 ‘그녀는’이 별도의 주어로 강조되어 나온다. 이 때 ‘그녀는’이 여성 인칭대명사 ‘히’(היא)가 아니라 남성 인칭대명사 ‘후’(אח)이다. 모음 부호가 ‘히’(היא)로 되어 있기는 해도 앞의 3:16처럼 이 ‘모든 생명의 어머니’가 남성형을 받는다는 것은 창세기 3:16을 상기시킨다. ‘후’(אח)가 선행하는 여성 명사를 가리키는 경우에 마소라 학자들은 종종 모음부호를 ‘히’(היא)로 붙여놓았다. 문맥이 확실히 여성을 가리킨다고 판단한 경우에 ‘히’(היא)로 붙여놓았다. 그러나 창세기 3:16하반절의 경우에 ‘후’(אח)가 남자를 가리킨다는 학자들의 가부장적 전제 때문에 ‘히’(היא)로 바꾸지 않았을 가능성이 있다.

또한 구문상 ‘후’(אח)가 앞의 진술 전체를 지시할 수 있다.<sup>43)</sup> 삼인칭 인칭

41) R. Vasholz, “He (?) Will Rule Over You”, 51-52. 배솔즈는 ‘후’가 여성 명사 ‘욕망’을 가리킨다고 주장하면서 흥미롭게도 같은 단어가 등장하는 창 4:7에서 남성 대명사 어미가 ‘욕망’을 가리키는 것(תמשל-בו)을 관찰한다. 또한 창 4:7에서 여성 명사 ‘하타트’(חטאת 죄)가 구약성서에서 유일하게 여기서 남성 명사처럼 다루어진 것도 관찰한다(אלך תשוקתו) 엘레카 테슈카토, ‘너에게 그[죄]의 욕망이 있다’. 주 2.

42) Andrew B. Davidson, *Introductory Hebrew Grammar: Syntax*, 3<sup>rd</sup> ed. (Edinburgh: T & T Clark, 1985), 2; B. K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 302도 ‘후’(אח)가 자주 이렇게 쓰인다고 한다.

43) John C. L. Gibson, *Davidson’s Introductory Hebrew Grammar: Syntax* (Edinburgh: T. & T.

대명사는 중성으로 사용되어 방금 말한 행동이나 상황 등을 가리키기도 한다. 신명기 4:6, “(규칙과 규정을) 지키고 실천하십시오. 그것이 이 모든 규칙을 듣는 민족들 눈에 여러분의 지혜와 분별력으로 보일 것입니다.”에서 하반절의 ‘후’(אחרי 그것)는 바로 앞에서 말한 진술 전체를 가리킨다. 그래서 창세기 3:16하반절을 “너의 남자를 향해 너의 욕망이 있다. 바로 그 점이 너를 다스릴 것이다”로 볼 수 있다. 곧 여자는 남자를 향해 성적인 욕망을 갖고 있고 그것을 통제하지 못한다. 이 번역은 상반절과도 의미가 통한다. 여자의 통제하지 못하는 성적인 욕망 때문에 임신이 많아질 것이다.

‘욕구’, ‘욕망’을 뜻하는 ‘테슈카’(תשוקה)는 아가 7:11에도 나오는데 남자가 여자에게 “나는 내 사랑하는 자에게 속하네. 그리고 나를 향해 그의 욕망이 있다네.”라고 말한다. 아가 본문에서는 ‘테슈카’(תשוקה)가 성적인 욕망, 사랑의 욕구를 가리킨다는 것이 더 분명히 나타난다. 창세기 3:16과 아가에서 욕망하는 주체는 사람이고, 둘 다 여자이다. 창세기 3:16에서 ‘너의 욕망’은 자신의 남자를 향한 여자의 욕망이다. 여자가 남자를 욕망하기 때문에 임신을 할 것이고, 출산이 고통스럽지만 고통을 기꺼이 감내할 것이라는 뜻으로 본다. 곧 남자를 향한 여자의 욕망, 욕구가 이길 힘을 준다는 것이다.

이렇게 번역할 때 다음과 같은 유익이 있다. 우선 이 번역은 상반절에서 나온 출산의 고통과 잘 연결된다. 그리고 하나님께서 가인을 보호하기 위해 표를 찍어주신 것처럼(창 4:15) 여자에 대한 심판을 완화시키는 효과가 있다. 자애로우신 하나님은 여자에게 견딜 힘을 주신다. 이 번역은 여자를 승리자로 묘사한다. 여자는 역경을 극복하고 이길 것이다. 여자의 사랑하는 힘이 앞으로의 고난을 이겨내게 할 것이다.

이런 식으로 여자를 이해하는 것은 창세기 2-3장에 묘사된 여자의 모습과 일관성이 있다. 트리블이 관찰한 바와 같이 여자는 대표성을 갖고서 뱀과 지적이고 심미적이고 신학적인 대화를 나누었다.<sup>44)</sup> 여자는 선악과를 먹는 것을 선택했고 옆에 있던 남자에게도 주었다. 여자는 이제 그 결과도 책임질 것이다. 에덴 밖의 척박한 삶에서 여자는 책임적이고 힘이 있는 존재로 살 것이다. 그녀는 남자를 향한 자신의 욕망에 충실하고 그 욕망의 결과에 책임을 질 것이다.

그런데 욕망의 다스림을 받거나 지배를 받는다고 해서 여자가 욕망의 노예가 되지는 않는다. 여기서 동사 ‘마살’(משל)에 창세기 1장에서의 쓰임새를 적용할 수 있다. 하나님은 두 개의 큰 빛을 만드시고 큰 빛은 낮을 다스리게 하

Clark, 1994), 3.

44) 필리스 트리블, 『하나님과 성의 수사학』, 4장.

시고, 작은 빛은 밤과 별들을 다스리게 하셨다. 이렇게 빛나는 것들이 낮과 밤을 다스리게 하셨다(창 1:16, 18). 그런데 똑같은 창세기 1장에서 하나님은 남자와 여자를 만드시고 모든 생물을 ‘다스리게’ 하셨는데 동사가 다르다(הָרָא 라다; 창 1:26, 28). 루드빅 쾰러와 발터 바움가르트너(Koehler and Baumgartner)의 사전은 ‘라다’(הָרָא)가 억압의 의미와 연관되어 있다고 한다.<sup>45)</sup> 인간이 다른 생물을 다스릴(הָרָא 라다) 때 지배와 피지배 개념이 있다면, 큰 빛과 작은 빛이 낮과 밤을 다스릴(לָמַשׁ 마샬) 때는 시적이다. 이 다스림은 주종관계나 예속관계라고 볼 수 없다. 큰 빛이 낮을 다스리듯, 작은 빛이 밤을 다스리듯 욕망이 나를 다스릴 것이다. 데이빗슨(R. M. Davidson)이 관찰하듯이 ‘마샬’(לָמַשׁ)은 성서의 여러 구절에서 돌보고 위로하고 보호하고 사랑하는 의미를 나타내고 있기도 하다.<sup>46)</sup> 몇 가지 예로, 이사야 40:10의 “만군의 주 하나님께서 오신다. 그가 권세를 잡고 친히 다스리실 것이다.”와 사무엘하 23:3의 “... 모든 사람을 공의로 다스리는 왕은, 하나님을 두려워하면서 다스리는 왕은... 아침 햇살과 같다.”를 들 수 있다. 단어는 동일하지만 내용은 지배와 예속이 아니다. 그래서 “너의 욕망이 너를 다스릴 것이다” 또는 “너의 욕망이 너를 지배할 것이다”는 자신의 욕망에 압도되는 한 여자의 모습이다.

설사 ‘후’(אחרי)를 남자 ‘그’로 받는다고 해도 앞 행과 연관해서는 지배와 예속으로 보기 어렵다. 앞 행이 “너의 남자를 향해 너의 욕망이 (있다).”고 했는데 뒤에서 “그가 너를 지배할 것이다”로 번역하면 앞뒤의 의미가 잘 통하지 않는다. 자신을 원하는 여자의 바람을 무시하고 그냥 지배한다는 말처럼 들릴 수 있기 때문이다. 앞 행의 ‘욕망’의 뉘앙스를 뒤에서도 살리자면 ‘그가 너를 이끌어갈 것이다’도 좋을 것이다. 곧 “너의 남자를 향해 너의 욕망이 있지만 그가 너를 이끌어갈 것이다”가 된다. 이 이해는 사랑의 관계에 있어서 남자가 적극 주도하던 문화를 반영하는 것처럼 들린다. 어쨌든 적어도 이 이해는 여자와 남자 사이에 지배와 예속은 아니고, 임신과 출산을 말하는 창세기 3:16상반절과 문맥이 통한다. 최초의 번역자들 이래로 창세기 3:16하반절의 앞 행과 뒤 행을 성적인 욕망의 맥락으로 연결하여 번역하지 않은 것은 어쩌면 번역자들이 무의식적으로 욕망을 배제하고 거룩하게 번역하려고 했기 때문일 수 있다.

이제 ‘후’(אחרי)를 ‘너의 욕망’으로 보거나 앞 행의 진술 전체를 받는다고 하는 우리의 이해를 가지고 창세기 3:16의 최종 번역을 두 가지로 제시할 수 있

45) Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2 (Leiden: Brill, 2001), 1190.

46) R. M. Davidson, “The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3”, *Andrew University Seminary Studies* 26 (1988), 121-131.

졌다. 상반절의 ‘이짜본’(עצבון)은 노동의 수고를 가리킨다고 번역할 것이다. 그래서 노동의 수고와 잦은 임신을 별도로 표현할 것이다. 하반절만 두 가지로 다르게 번역할 것이다.

첫째는 하반절의 뒤 행에서 ‘후’(אח)를 앞의 ‘너의 욕망’으로 보는 번역이다.

하나님이 여자에게 말씀하셨다.

“너는 수고도 많이 하고 임신도 많이 할 것이다.

너는 진통하며 아이를 낳을 것이다.

네 욕망이 네 남자를 향해 있다.

그 욕망이 너를 지배할 것이다.”

둘째는 하반절의 뒤 행에서 ‘후’(אח)를 앞 행 전체를 받는다고 보는 번역이다.

하나님이 여자에게 말씀하셨다.

“너는 수고도 많이 하고 임신도 많이 할 것이다.

너는 진통하며 아이를 낳을 것이다.

네 욕망이 네 남자를 향해 있다.

너는 그것을 이겨내지 못할 것이다.”

여기서 한 가지 지적할 것은 이 번역은 남자가 여자를 지배하는 것이나 둘 사이에 힘겨루기를 하는 것이 신의 당위인양 표현하는 것에서는 일단 탈피했지만 여전히 가부장제의 틀 안에 있다는 점이다. 여자는 여전히 생존을 위해 노동하고 수고하며, 종족을 유지하기 위해 목숨을 걸고 출산을 한다. 그러면 서도 자신의 남자를 욕망하고 그 욕망에 압도된다. 브레너가 지적한 대로 창세기 1-3장에서 성과 재생산에 관한 성서의 관점은 이미 편향되어 있다.<sup>47)</sup> 재생산의 의무는 남성이 아닌 여성에게 비대칭적으로 짐을 지운다. 그래서 상대를 그리워하는 것조차 여자에게 의무로 지워진다. 이것이 여자가 자신을 더 그리워해주시기를 바라는 가부장적인 남성 화자의 환상을 반영한다고 하더라도 그렇다.

#### 4. 결론

---

47) Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge*, 4장.

우리는 위에서 같은 성경 구절인 창세기 3:16에 대해 해석이 매우 다양하다는 것을 알게 되었다. 또한 원문도 여러 번역의 여지를 담고 있다는 것을 함께 다루었다. 이 구절에 대한 많은 전통적인 번역들은 “남자가 여자를 지배할 것이다”를 포함하였다. 우리는 한글 번역 성서들이 새로운 번역이 나왔지만 이 구절에 대해서는 여전히 전통적인 번역을 담고 있고 게다가 상반절과도 문맥이 잘 통하지 않는다는 것을 관찰하였다. 본문의 어휘와 문법과 표현은 다양한 해석의 여지가 있고, 새로운 번역의 가능성에 열려 있기 때문에 우리는 문맥도 통하면서 덜 여성억압적인 우리말 번역을 시도하였다.

우리의 번역인 “너는 수고도 많이 하고 임신도 많이 할 것이다. 너는 진통하며 아이를 낳을 것이다. 네 욕망이 네 남자를 향해 있다. 그 욕망이 너를 지배할 것이다” 또는 “너는 수고도 많이 하고 임신도 많이 할 것이다. 너는 진통하며 아이를 낳을 것이다. 네 욕망이 네 남자를 향해 있다. 너는 그것을 이겨 내지 못할 것이다” 속의 여자는 열심히 일하고 가족을 양육하고 남자를 사랑한다. 우리가 이 번역을 가지고 최초의 여자가 죄와 죽음에 책임이 있는 신적인 존재라는 혐의(?)를 벗겨줄 수 있었는지 모르겠다. 그래서 우리의 번역이 결국 이 여자를 자신의 남자를 사랑하여 기꺼이 임신을 하고 출산의 고통을 감내하는 보통 여자의 위치로 전략(?)시켰는지도 모르겠다. 대신 자신의 남자를 향한 꾸준하고 주체할 수 없는 욕망에 희생된 최초의 로맨티스트로 등극시켰는지 모른다. 그 또한 성서 화자가 여자에 대해 가진 바람이나 편견을 배제하지 못한 번역이었다. 그러나 적어도 남자와 여자의 지배나 힘겨루기는 배제할 수 있었다. 이처럼 번역자는 새 시대의 독자를 위해 새 본문과 새 언어를 창조한다. 성서 번역은 다른 문학 번역처럼 창의적이고 예술적일 수밖에 없다.

#### <주요어>(Keywords)

창세기 3:16, 하와, 번역, 페미니스트 해석, 히브리어 지시대명사 후(הוּ).  
Genesis 3:16, Eve, Translation, Feminist Interpretation, Hebrew Demonstrative Pronoun hû’.

(투고 일자: 2014년 2월 13일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 4월 1일)

<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.
- Common English Bible*, Nashville: Christian Resources Development, 2011.
- New Jerusalem Bible*, New York: Darton, Longman and Todd and Les Editions du Cerf, 1985.
- New King James Version*, Nashville: Thomas Nelson, Inc., 1982.
- New Revised Standard Version*, New York: American Bible Society, 1989.
- 김정우, “히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제: 제2부, 실례들”, 『성경원문연구』 20 (2007), 7-29.
- 김회권, “인간 창조와 하나님 나라의 좌절”, 『기독교사상』 531 (2003), 169-181.
- 『성서와 함께』 편집부, 『보시니 참 좋았다』, 서울: 성서와 함께, 1988.
- 차준희, 『창세기 다시 보기』, 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 천사무엘, 『창세기』, 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 고든 웬햄, 『창세기 1-15』, 박영호 역, 서울: 솔로몬, 2001, Gordon Wenham, *Genesis 16-50*, WBC 2, Dallas: Word Publishing Company, 1994.
- 게르하르트 폰라트, 『창세기』, 국제성서주석 1, 박재순 역, 서울: 한국신학연구소, 1981; Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis*, Goettingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1972.
- R. E. 프리드만, 『누가 성서를 기록했는가』, 이사야 역, 서울: 한들출판사, 2008; R. E. Friedman, *Who Wrote the Bible?* San Francisco: Harper San Francisco, 1987.
- 필리스 트리블, 『하나님과 성의 수사학』, 유연희 역, 안양: 태초, 1996; Phyllis Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- 클라우스 베스터만, 『창세기 주석』, 강성열 역, 서울: 한들출판사, 1998; Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*. John J. Scullion S. J. trans., Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985.
- Koehler, Ludwig and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, M. E. J. Richardson, trans., Leiden: E. J. Brill, 2001.
- Bechtel, Lyn, “Interpretation of Genesis 2:4b-3:24”, Athalya Brenner, ed., *A*

- Feminist Companion to Genesis*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 77-117.
- Bird, Phyllis, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Bird, Phyllis, "Male and Female He Created Them: Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation", *Harvard Theological Review* (1981), 129-159.
- Bledstein, Adrien, "Are Women Cursed in Genesis 3:16?", Athalya Brenner, ed., *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 142-145.
- Bloom, Harold and D. Rosenberg, *The Book of J*, New York: Grove Press, 1990.
- Brenner, Athalya, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible*, Boston: Brill, 1997.
- Busenitz, Irvin A., "Woman's Desire for Man: Genesis 3:16 Reconsidered", *Grace Theological Journal* 7:2 (1986), 203-212.
- Davidson, Andrew B., *Introductory Hebrew Grammar: Syntax*, 3<sup>rd</sup> ed., Edinburgh: T & T Clark, 1985.
- Davidson, R. M., "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3", *Andrew University Seminary Studies* 26 (1988), 121-131.
- Foh, Susan, "What Is the Woman's Desire?", *Westminster Theological Journal* 37 (1974/75), 376-383.
- Friedman, R. E., "Is Everybody a Bible Expert?", *Bible Review* (April, 1991), 16-51.
- Gibson, John C. L., *Davidson's Introductory Hebrew Grammar: Syntax*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1994.
- Gunkel, Hermann, *Genesis*, M. E. Biddle, trans., Macon: Mercer University Press, 1997.
- Hamilton, Victor, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Meyers, Carol, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Novick, Tzvi, "Pain and Production in Eden: Some Philological Reflections on Genesis 3:16", *Vetus Testamentum* 58 (2008), 235-244.
- Ouellette, Lucien, "Woman's Doom in Genesis 3:16", *Catholic Biblical Quarterly* 12 (1950), 389-399.
- Schearing, Linda S., "Parturition (childbirth), Pain, and Piety: Physicians and Genesis 3:16a", Cheryl A. Kirk-Duggan and Tina Pippin, eds., *Mother*



- Goose, Mother Jones, Mommie Dearest: Biblical Mothers and Their Children*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Simpson, Cuthbert and Walter Bowie, "Genesis", George Arthur Buttrick, ed., *The Interpreter's Bible*, vol. 1, Nashville: Abingdon, 1952, 437-829.
- Speiser, E. A., *Genesis*, Anchor Bible 1, Garden City: Doubleday, 1964.
- Vasholz, Robert I. "'He (?) Will Rule Over You': A Thought on Genesis 3:16", *Presbyterion* 20:1 (1994), 51-52.
- Waltke, B. K. and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

<Abstract>

## **Her Irresistible Desire: A New Understanding and Translation of Genesis 3:16**

Dr. Yani Yoo  
(Methodist Theological University)

This essay suggests a new Korean translation of Genesis 3:16. Traditional understandings and translations of the verse were under the influence of the Christian doctrine of sin and fall of the first woman and man, and judgements upon them accordingly. In the Western culture, the verse was often used to oppress women. Although Christianity came to Korea not as a culture but as a religion, the verse has still contributed to oppression of church women.

This essay briefly surveys traditional understandings of the verse and then introduces feminist interpretations and translations. It also deals with translation problems related to the Hebrew text, and shows that various translations of the verse are possible. Then it suggests that the reader in modern Korea requests a new translation which can empower both women and men.

Our translation, “You shall work hard and conceive often. In pain you will give birth. You long for your man and the longing will be overwhelming,” can smoothly connect 3:16a and 3:16b, and get rid of the domination ideology. But still, it carries the unavoidable connotation that the text reflects the narrator’s patriarchal fantasy that the woman has more responsibility to maintain population, and provide constant love.

# 한·중·일 성경의 성서 히브리어 ‘베라크’(ברך) 이해 -‘축복하소서’인가 ‘복을 내리소서’인가-

이환진\*

## 1. 들어가는 말

우리는 흔히 “하느님! 이 가정을 축복하소서!”라고 기도한다. ‘복을 내려달라’는 뜻이다. 또 “여러분을 사랑하고 축복합니다”라고 말하기도 한다. 여기서 ‘축복한다’는 말은 ‘복을 빌다’라는 뜻이다. 이렇게 우리는 ‘복을 내리다’와 ‘복을 빌다’라는 뜻으로 ‘축복’이라는 말을 사용한다. 또한 『고려대 한국어 대사전』<sup>1)</sup> 또한 ‘축복’(祝福)이라는 명사를 이렇게 정의하고 있다.

- (1) 남 또는 남의 일이나 미래가 행복하기를 빌거나 그것을 기뻐하여 축하함.  
“그 부부는 부모님의 축복도 받지 않고 결혼했지만 잘 살고 있다.”
- (2) [기독][천주] 하느님이 복을 내림. 또는 그 복.  
“주님이 항상 우리와 함께 하신다는 것은 얼마나 큰 축복인가.”

일상어뿐만 아니라 사전에서도 ‘축복’을 이렇게 두 가지 뜻으로 사용하는 데 성경을 번역할 때도 그렇게 사용할 수는 없을까? 이 글은 이러한 용례뿐만 아니라 한문성경과 중문성경 그리고 일어성서의 예를 통하여 ‘축복하다’라는 말을 ‘복을 빌다’라는 뜻뿐만 아니라 ‘복을 내리다’라는 뜻으로도 사용하자고 제안하는 글이다.

## 2. 한글성경의 ‘복’과 ‘축복’

\* 감리교신학대학교 교수, 구약학.

1) 고려대학교민족문화연구원, 『고려대 한국어 대사전』(서울: 고려대학교민족문화연구원, 2009), 인터넷에서 검색.

한글성경을 읽어보면 복을 내려달라는 뜻으로 “축복하소서!”라고 하느님께 기도드리는 모습을 찾아볼 수 없다. 창세기 12:3에서 하느님이 아브라함에게 복을 내리는 장면을 읽어보자.

『성경전서』(1911)

너를 위하야 복을 비는 자의게는 내가 복을 느리고  
너를 업수히 녀이논 자의게는 내가 저주하리니  
짜에 모든 족속이 다 너를 인하야 복을 엇으리라

『성경 개역』(1938)

너를 축복하는 자의게는 내가 복을 나리고  
너를 저주하는 자의게는 내가 저주하리니  
짜의 모든 족속이 너를 인하여 복을 엇을 것이니라

『개역한글판』(1961)

너를 축복하는 자에게는 내가 복을 내리고  
너를 저주하는 자에게는 내가 저주하리니  
땅의 모든 족속이 너를 인하여 복을 얻을 것이니라

『새번역』(2001)

너를 축복하는 사람에게는 내가 복을 베풀고,  
너를 저주하는 사람에게는 내가 저주를 내릴 것이다.  
땅에 사는 모든 민족이 너로 말미암아 복을 받을 것이다.

『공동번역 개정판』(1999)

너에게 복을 비는 사람에게는 내가 복을 내릴 것이며  
너를 저주하는 사람에게는 저주를 내리리라.  
세상 사람들이 네 덕을 입을 것이다.

위의 다섯 한글성경은 모두 공인역인데 “축복”은 ‘복을 빌다’라는 뜻으로 사용한다. 반면 ‘복을 베풀다’(새번역)나 ‘복을 내리다’(성경전서[구역], 개역한글, 공동개정)는 말은 ‘축’(祝) 자를 사용하지 않는 것을 알 수 있다. 이렇게 ‘복’ 앞에 붙어 있는 ‘축’ 자는 ‘빌다’는 뜻으로 사용하고 있다. 곧 한글성경은 전통적으로 ‘축복’과 ‘복’을 구분하여 사용한다. 두 표현 모두 히브리어 ‘베라크’(\*ברך) 동사를 번역한 경우이다.<sup>1)</sup> 이러한 용례는 오늘날 한국 개신교회에

1) 이 동사는 ‘베레크’(bērēk)의 형태가 등장하기도 한다. HALOT 160을 참조하라.

서 ‘축복하다’는 말을 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 사용하는 것과는 사뭇 다른 모습이다.

### 3. 한문성경 『대표본』의 ‘복’(福)

먼저 한문성경은 ‘복’을 어떤 용어로 사용할까? 한문성경 가운데 『대표본』(代表本, 1854)을 예로 들어보자.<sup>2)</sup> 시편 1편은 ‘하늘이 내리시는 복’이라는 뜻으로 “복지”(福祉)라는 말을 사용한다.<sup>3)</sup>

惡者之謀兮弗從， 罪人之途兮弗蹤  
侮慢之位不居兮， 福祉來降  
악인의 꾀를 따르지 않고 죄인의 길에 서지 않고  
거만한 자의 자리에 앉지 않으면 하늘의 복이 내려와 임하리라.

또한 ‘복’(福)이란 말은 여러 수식어가 붙어 『대표본』(1854)의 시편 다른 곳에도 자주 등장한다.

『대표본』 시편 16:5  
我得耶和華以爲眞福，如酒之盈樽兮  
所得之福，既永且久，爾使之然兮  
내 차지 야훼를 참된 복으로 여기죠.<sup>4)</sup>  
마치 술이 가득한 잔과 같군요.  
얻은 복은 아주 오래 갈 것입니다. 님이 그렇게 하셨으니-

『대표본』 시편 17:14  
爾其免我，乃彼至今兮  
反得福祉，富有兮豐亨

2) “한문 타르굼”(Old Chinese Targum)이라고 이름붙일 수 있는 이 성경의 번역 성격에 대해서는 이환진, “한문성경 『대표본』(1854)의 번역 성격 - 전도서를 중심으로”, 『성경원문연구』 30 (2012), 1-20을 보라. 또한 이환진, 『구약성서 속에서 노닐다』(서울: 신앙과 지성사, 2011), 36쪽도 참조하라.  
3) 참고로 『시경』의 주송(周頌)에 들어 있는 “烈文”(열문)이라는 시에는 “錫茲祉福”(석자지복)이라는 표현이 등장한다. 『대표본』 시편 1편은 “지복”(祉福)을 “복지”(福祉)로, 낱말의 순서만 바꾸어 사용한 경우인 듯하다.  
4) 『대표본』에는 하느님의 이름이 “耶和華”(여호와)로 표기되어 있으나 이하의 모든 번역에서 “야훼”로 바꾸어 읽기로 한다. 한문 번역을 일일이 확인해주신 김삼기 박사께 감사드린다.

님은 나를 구해 주시죠. 그러나 저들은 지금까지도 그렇군요.  
오히려 복을 얻었어요. 부유해요. 맘껏 누리는데요.

『대표본』 시편 21:6

錫永福而加眷顧, 使其欣喜兮  
영원한 복을 내리시고 보살피주시기까지 하는군요.  
그래서 기뻐하게 하시네요.

『대표본』 시편 34:10

求耶和華者, 百福來同兮  
야훼께 구하는 이에게는  
온갖 복이 함께 찾아오리라.

『대표본』 시편 34:11-12

爾小子聽之, 我將以畏耶和華之道示爾兮.  
得享遐齡, 納多福  
애들아, 내 말을 들으라.  
야훼 경외의 길[道]을 너희에게 알려주리라.  
장수하리라. 수많은 복을 받으리라.

이렇게 ‘복’이라는 말은 “진복”(眞福, 16:5)이나 “영복”(永福, 21:6) 또는 “백복”(百福, 34:10) 이나 “다복”(多福, 34:12) 등과 같이 다양한 형태로 등장한다. 또한 “복호”(福祐, 17:4)라는 말이 쓰이기도 한다.<sup>5)</sup> ‘복’(福)이라는 뜻이다. 그런데 그냥 “복”(福, 16:5)으로 쓰이는 경우도 있다. 시편 32편이 그렇다.

『대표본』 시편 32:1-2

人得赦其過, 而蓋其愆者福兮  
人不爲耶和華所罪, 其心無僞者福兮<sup>6)</sup>  
잘못을 용서받고 허물이 덮인 사람은 복이 있다.  
야훼께서 죄지었다 하지 않고  
마음에 거짓이 없는 사람은 복이 있다.

5) “祐”(호)가 ‘복’이라는 뜻으로 등장하는 예로는, 『詩經』(大雅 文王之什)의 “下武”(하무)라는 시에 ‘천년만년 하늘의 복 받으시리라’는 뜻으로 “於萬斯年, 受天之祐”(어만사년 수천지호)라는 표현이 있다. 金學主, 『新完譯 詩經』, 改訂增補版(서울: 명문당, 2002), 554 참조.

6) 이 경우 히브리어는 시편 1:1과 똑같이 ‘아슈레이’(אשרי)이다.

#### 4. 한문성경 『대표본』(1854)의 ‘복을 빌다’[祝]

그런데 ‘복을 빌다’라는 말을 『대표본』은 어떻게 표현할까? 신명기를 보면 모세가 복을 비는 장면에서 “축하”(祝嘏)라는 용어를 사용한다.

『대표본』 신명기 33:1  
事上帝之人摩西  
其未沒時爲以色列族祝嘏  
하느님을 섬기는 사람인 모세는 죽기 전에  
이스라엘을 위하여 복을 빌었다.

이렇게 신명기는 ‘빌다’라는 뜻으로 ‘축’(祝) 자를 사용한다. 이 말에 『대표본』(1854)이 좋아하는 “하”(嘏) 자를 결합하여 ‘복을 빌다’라는 말로 사용하는 것이다. 이런 예는 역대기에도 나온다.

『대표본』 역대하 31:8-10  
希西家與羣伯入，見物成邱  
頌耶和華，爲以色列民祝嘏。  
問祭司利未人曰，何從積之若邱如此耶。  
撒督族祭司長亞薩哩亞對曰，  
耶和華錫嘏於民，民獻禮物於殿，  
我儕食有贏餘，此特其餘耳。  
히스기야와 관료들이 들어와서 언덕을 이룬 물건을 보고는  
야훼를 찬양하고 이스라엘 민족을 위하여 복을 빌었다.  
제사장과 레위인에게 묻기를  
‘어떻게 언덕처럼 이렇게 많이 쌓아놓았나요?’  
사독 제사장 아사라가 대답하기를  
‘야훼께서 백성에게 복을 내리셨습니다.  
그래서 백성이 성전에 예물을 드렸어요.  
우리가 먹고도 여유가 있군요. 이렇게 많이 남았습니다.’

이렇게 길게 인용하는 이유는 위에서도 볼 수 있듯이, ‘찬양하다’라는 뜻의 “頌”(송)과 ‘복을 빌다’라는 뜻의 “祝嘏”(축하)가 나란히 나오기 때문이다. 또한 ‘복을 내리다’라는 뜻의 “錫嘏”(석하)도 함께 나온다.<sup>7)</sup> 사실 “頌”(송)과

7) “錫嘏”(석하)라는 표현은 『대표본』 창세기 2:3과 출애굽기 20:11에도 같은 뜻으로 나온다. ‘복’이라는 뜻의 “嘏”(하) 자는 『詩經』(駟之什)에 들어 있는 “閼宮”(비궁)이라는 시에도 “天

“祝嘏”(축하)는 한 낱말을 두 번 읽은 것이다. 그런데 문맥을 보면 “(히스기야와 관료들이 …) 찬양했다. 하느님을. 그리고 그의 백성 이스라엘을.”이라고 히브리어 성경에 되어 있는 것을 이렇게 ‘찬양했다’를 “송”(頌)으로 먼저 읽었다. 그리고는 ‘(이스라엘에게는) 복을 빌었다’라는 뜻으로 “축하”(祝嘏)로 읽은 것이다. 여기에 등장하는 히브리어는 ‘베라크’(\*ברך)라는 동사이다. 그런데 이렇게 달리 읽었다. 그런데 같은 동사가 뒤에서는 또 ‘복을 내리다’라는 뜻의 “석하”(錫嘏)로도 읽었다는 점이다.

여기서 우리가 관심 갖는 말은 바로 ‘(복을) 빌다’라는 뜻의 ‘축’(祝) 자이다. “錫嘏”(석하)와 같은 구조를 갖고 있지만 그 뜻이 다르다. “석하”(錫嘏)는 ‘복을 내리다’라는 뜻이고 “축하”(祝嘏)는 ‘복을 빌다’라는 뜻이기 때문이다. 그런데 ‘빌 축(祝)’ 자를 사용한 곳이 또 있다.

『대표본』 창세기 49:28

此皆以色列十二支派, 其父爲之祝嘏

各依其祚, 而禱其福

이처럼 이스라엘 열두 지파를 위하여 그들의 아버지가 복을 빌었다.

각각 받을 복에 따라 그 복을 빌었다.

야곱이 열두 지파에게 복을 비는 내용을 마무리하는 문장이다. 여기서는 ‘복’이라는 말이 서로 다른 용어로 등장한다. “嘏”(하)와 “祚”(조)와 “福”(복)이라는 말이다. 맨 앞의 경우는 “祝嘏”(축하)라는 형태로, 맨 뒤의 경우는 “禱福”(도복)이라는 형태로 등장한다. 둘 다 히브리어 동사 ‘베라크’(\*ברך)를 옮긴 말이다. 그리고 가운데는 그냥 “祚”(조)인데,<sup>8)</sup> 히브리어 명사 ‘베라카’

錫公純嘏”(천석공순하)라고 하여 ‘하늘이 임금에게 큰 복을 내리신다’라는 뜻으로 등장한다. 또한 『詩經』(大雅 生民之什)의 “卷阿”(권아)라는 시에도 ‘티 없는 맑은 복을 영원토록 누리시리라’는 뜻으로 “純嘏爾常矣”(순하이상의)라고 하여 “純嘏”(순하)가 같은 뜻으로도 등장한다. 그리고 『詩經』(小雅 甫田之什)의 “賓之初筵”(빈지초연)이라는 시에도 “純嘏”(순하)가 “錫爾純嘏, 子孫其湛”(석이순하 자손기담)라는 문맥에 등장한다.

『대표본』 시편 5:12에도 “爲義之人, 耶和華錫以純嘏, 施以鴻恩”(위의지인 야화화석이순하 시이홍은)이라는 문맥에 “純嘏”(순하)라는 같은 말이 쓰이기도 한다. 또한 시편 28:9에도 “拯以選民, 錫以純嘏”(중이선민 석이순하)라는 같은 말이 등장한다. 히브리어로는 ‘베라크’(\*ברך)라는 말을 모두 이렇게 읽은 것이다.

그런데 이 “錫嘏”(석하)는 『대표본』에서 ‘내리신 복’이라는 뜻으로 사용되기도 한다. 시편 34:8이 이 경우이다. “賴之者, 蒙其錫嘏兮”(뢰지자 몽기석하혜)라고 하여 ‘그를 신뢰하는 이는 내리신 복을 받습니다’라는 뜻으로 사용되는 경우이다. 물론 이 경우는 시편 1:1과 똑같은 ‘아슈레이’(\*אשרי)이다. 이외에도 창세기(24:1, 24:35, 28:6)와 출애굽기(23:25)와 신명기(2:7; 7:14; 12:7; 15:6; 15:14, 18) 그리고 여호수아(17:14)와 사무엘하(6:12)와 이사야(61:9)와 욥기(42:12) 등에서 같은 표현이 등장하는데, 이 경우는 히브리어가 모두 ‘베라크’(\*ברך) 동사이다.



(\*ברכה)를 옮긴 말이다.

이 가운데 ‘복을 빌다’라는 뜻의 “祝嘏”(축하)라는 표현은 『대표본』 창세기 27장에 집중적으로 등장하기도 한다. 4절과 7절과 10절이 그 경우이다.<sup>9)</sup> 그런데 이렇게 ‘복’이라는 말과 관련하여 특이하게 강조하는 형태로 등장하는 곳은 시편 147편이다.

『대표본』 시편 147:13  
 爾之門礎, 既堅其固  
 爾之人民, 錫福錫祉, 主使然兮  
 그대의 문礎장이 튼튼하고 견고하길  
 그대의 백성에게 복을 내리시고 복을 내리시길  
 주께서 그렇게 하시길-

이 기도문에 등장하는 표현은 “錫福錫祉”(석복석지)이다. “석복”(錫福)과 “석지”(錫祉)로 나누어 읽을 수도 있을 것이다. 둘 다 ‘복을 내리다’라는 뜻이다. ‘베라크’(\*ברך)라는 히브리어 동사를 이렇게 강조하여 두 번 읽은 것이다. 이렇게 ‘복을 내리다’라는 말을 할 경우 『대표본』(1854)은 “錫”(석) 자를 많이 사용한다. 그런데 『대표본』의 신명기의 경우 ‘축’(祝) 자에 ‘복’(福) 자를 더하여 ‘복을 빌다’라는 뜻으로 등장하기도 한다.

『대표본』 신명기 24:13  
 日入時必反之  
 使衣衣而寢  
 後祝福於爾  
 則爾上帝耶和華必以爲義  
 해가 들어갈 때 반드시 그것을 돌려주어야 한다.  
 그가 옷을 입고 자도록 말이다.  
 그런 뒤 그가 그대를 위해 축복할 것이다.  
 그러면 그대를 하느님 야훼께서 바르다고 여기실 것이다.

8) 『詩經』(大雅 生民之什)의 “既醉”(기취)라는 시에는 ‘복’이라는 뜻의 “祚”(조)와 관련하여 ‘님에게 영원토록 복과 자손 내려주리라’는 뜻으로 “君子萬年, 永錫祚胤”(군자만년 영석조운)이라는 표현이 나온다. 金學主, 『新完譯 詩經』, 567-568 참조.  
 9) 하지만 창세기 27:27에서는 “錫嘏”(석하)가 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 등장하기도 한다. 또 한 창세기 28:1과 28:6에서도 “祝嘏”(축하)가 등장하다가 창세기 28:3에서는 “錫嘏”(석하)가 등장하기도 한다. 또한 창세기 28:4에서는 “嘏錫”(하석)이 쓰이기도 한다. 물론 가운데 곧 “祚”(조)가 등장하는 곳에서는 이 동사의 명사 형태인 ‘베라카’(\*ברכה)를 이렇게 옮긴 것이다.

이렇게 여기서 ‘축복’(祝福)은 분명히 ‘복을 빌다’라는 뜻으로 등장한다. 히브리어 동사 ‘베라크’(\*ברך)를 옮긴 것이다. “祝”(축) 자가 ‘빌다’라는 뜻으로 사용된 경우이다. 또한 창세기를 읽어보아도 비슷한 표현이 나온다.

『대표본』 창세기 27:26-27

以撒曰，爾來，與我接吻

遂前吻父，父聞其衣馨香

祝曰耶和華錫嘏於田

使之馨香，吾子之馨香亦若是

이삭이 말하기를 ‘애야, 오너라. 나와 입 맞추자.’

이에 아버지에게 입 맞추기 전에 아버지는 그 옷의 향내를 맡고

복을 빌어 말하였다.

‘야훼께서 밭에 복을 내리셔서 그 밭을 향기롭게 하셨으니

내 아들의 향기도 것처럼 되게 하소서.’

뒤의 “錫嘏”(석하)는 물론 ‘복을 내리다’라는 뜻이지만, 앞의 ‘축’(祝)은 ‘(복을) 빌다’라는 뜻으로 등장한다. 이렇게 ‘축’(祝) 자는 분명히 ‘복을 빌다’라는 뜻으로 사용된다. 둘 다 ‘베라크’(\*ברך) 동사를 옮긴 것이다. 시편 109편에서도 이와 같은 표현을 읽어볼 수 있다.

『대표본』 시편 109:17

彼惟詛人是喜，願彼亦服咒詛兮

彼不爲人祝福，願福祉不及其躬兮

그는 사람에게 저주하는 일을 기뻐합니다.

그 또한 저주를 옷 입기 바랍니다.

그는 다른 사람을 위해 복을 빌지 않습니다.

그 몸에 복이 미치지 않기를 바랍니다.

## 5. 한문성경 『대표본』의 ‘복을 내리다’[祝]

그런데 『대표본』이 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 “祝”(축) 자를 사용하기도 한다. 민수기를 읽어 보자.

『대표본』 민수기 23:20

我受命以祝嘏

上帝祝之, 我難反之

나는 명을 받았습시다. 복을 빌라고-

하느님이 그에게 복을 내리셨어요.

나는 그분을 거스르기 어렵습시다.

발람이 하는 이야기이다. 발람이라는 왕에게서 이스라엘을 저주하라는 명을 받는다. 하지만 하느님이 복을 내리시니 자기로서도 어쩔 수 없다는 얘기이다. 여기에 “축”(祝) 자가 두 가지의 뜻으로 사용된다. 앞의 경우는 “祝嘏”(축하)라고 하여 ‘복을 빌다’라는 뜻으로 사용되는 경우이고 뒤의 경우는 “祝之”(축지)라고 하여 ‘그들에게 복을 내리다’라는 뜻으로 쓰인 경우이다.<sup>10)</sup> 그러니까 “축”(祝) 자가 ‘(복을) 빌다’와 ‘(복을) 내리다’라는 뜻으로 다 사용되고 있는 것을 알 수 있다. 이와 같은 경우를 민수기 23장에서도 찾아볼 수 있다.

『대표본』 창세기 27:29

詛爾者必見詛, 祝爾者必見祝

너를 저주하는 자는 반드시 저주를 받으리라.

너에게 복을 비는 자는 반드시 복을 받으리라.

여기에 등장하는 “祝”(축) 자는 두 가지 뜻으로 사용된다. 앞의 “祝”(축)은 ‘복을 빌다’이고 뒤의 “祝”(축)은 그냥 ‘복을 주다’라는 뜻으로 사용된 경우이다. 앞의 “見詛”(견저)와 뒤의 “見祝”(견축)의 “견”(見)은 수동을 나타내는 조동사이다.<sup>11)</sup> 따라서 뒤의 “見祝”(견축)은 ‘복을 받는다’라고 읽을 수 있다. 시편에도 같은 용례가 나온다.

『대표본』 시편 45:2

王兮, 爾較世人, 尤爲美兮, 口出嘉言

上帝祝汝, 永世靡暨兮

임금이여,

10) 『대표본』 시편 21:13에도 똑같이 “祝之”(축지)라는 표현이 “耶華和兮, 施其力, 當頌美之, 我將謳歌以祝之兮”라는 문맥에서 등장한다. ‘야훼는 힘을 주십니다. 님을 찬미하는 일을 마땅합니다. 나는 노래 부르렵니다. 그리고 님을 찬양하겠습니다’라는 뜻으로 읽을 수 있을 것이다. 여기에 등장하는 “祝之”(축지)의 “祝”(축)은 분명히 ‘(하느님께) 빌다’라는 뜻으로도 읽을 수 있겠지만 ‘(하느님께) 고하다’나 ‘(하느님께) 경하하다’ 또는 ‘(하느님께) 하례하다’라고도 읽을 수 있다. 따라서 “祝”(축) 자가 꼭 ‘빌다’라는 뜻으로만 사용되지는 않는다.

11) 金元中 編著, 『虛辭大辭典』(서울: 현암사, 2007), 70-74 참조.

그대는 세상 사람들보다도 더 아름답습니다.  
입에서는 아름다운 말이 나오는군요.  
하느님이 그대에게 복을 내리시죠. 영원토록-

왕의 결혼식 장면을 그리고 있는 이 시편은 하느님이 왕에게 복을 내린다는 말을 하는데 특이하게도 여기서 ‘그대에게 복을 내리신다’는 뜻으로 ‘祝汝’(축여)라는 표현을 사용한다. 이렇게 “祝”(축) 자는 여기서 ‘복을 내리다’라는 뜻으로도 사용된다. 창세기 12장에서도 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 ‘축’(祝) 자를 사용한다.

『대표본』 창세기 12:2-3

我將使爾後成爲大邦, 錫嘏於爾

畀爾顯名, 必蒙綏祉

祝爾者吾亦祝之, 詛爾者吾亦詛之

天下兆民, 將藉爾受福焉

나는 네가 나중에 큰 나라가 되게 할 것이다.

너에게 복을 내리리라.

네게 빛나는 이름을 주리라. 반드시 복을 받으리라.

너에게 복을 비는 자는 나 또한 복을 내리리라.

너를 저주하는 자는 나 또한 저주하리라.

천하 만민이 네가 받은 복을 누리리라.

이 부분은 아브라함의 소명 장면으로 유명한 부분이다. “錫嘏”(석하)나 “綏祉”(수지)<sup>12)</sup> 또는 “受福”(수복)이란 표현 가운데 “嘏”(하)와 “祉”(지)와 “福”(복)이 바로 ‘복’을 뜻한다. 그런데 무엇보다도 주목해야 할 표현은 “너에게 복을 비는 자는 나 또한 복을 내리리라”[祝爾者吾亦祝之]라는 표현이다.<sup>13)</sup> 여기서 앞의 “祝”(축)은 ‘복을 빌다’라는 뜻이고 뒤의 “祝”(축)은 ‘복을 내리다’라는 뜻이다.

그런데 『강희자전』(康熙字典)이나 모리슨의 『화영자전』(華英字典)은 ‘축복’(祝福)이 ‘복을 빌다’나 ‘신께 감사하다’라는 뜻으로만 사용하는 것으로 설명하고 있다.<sup>14)</sup> 하지만 1866-1869년에 룩샤이드(W. Lobscheid)가 출간한

12) 『詩經』(國風 周南)에도 ‘복’과 관련하여 “樛木”(규목)이라는 시에 “樂只君子, 福履綏之”(낙지군자, 복이수지)라는 표현이 나온다.

13) 히브리어로는 “ואברכה מברכך”(və'ābārekāh mēborkeykā)라고 하여 두 말 모두 ‘베라크’(\*ברך)라는 동사가 사용된다.

14) 『康熙字典』, 午下 十六과 Robert Morrison(马礼逊), 『华英字典 2(影印版)』(A Dictionary of the Chinese Language) (郑州市: 大象出版社, 2007), 772를 보라. 中国社会科学院语言研究所词

*English and Chinese Dictionary*의 ‘to bless’ 항목에는 ‘축복’(祝福)이라는 말을 『대표본』의 쓰임처럼 둘로 설명한다.<sup>15)</sup> 하나는 ‘(하느님이) 복을 베풀다’(to confer happiness, as God)이고 다른 하나는 ‘(누구를 위해) 복을 빌다’(to pronounce a wish of happiness to one)이다. 그리고 ‘복을 베풀다’라는 표현으로 『대표본』의 용례와 비슷하게 “강복”(降福)이나 “석복”(錫福) 또는 “시복”(施福)이나 “사복”(賜福)과 같은 뜻으로 설명한다.

## 6. 현대 중문성경의 ‘복’과 ‘축복’

그런데 현대 중문성경에서도 ‘축복’(祝福)이 ‘복을 빌다’와 ‘복을 내리다’라는 두 가지의 뜻으로 모두 사용되고 있다. 지금 중국의 개신교회에서 사용하고 있는 『화합본』(和合本, 1919)은 우리 한글성경과 똑같이 “福”(복)과 “祝福”(축복)이라는 말을 구분하여 사용한다.

『화합본』 창세기 12:3  
 為你祝福的, 我必賜福與他  
 那呪詛你的, 我必呪詛他  
 地上的萬族都要因你得福  
 너를 위하여 복을 비는 이는  
 내가 만드시 그에게 복을 내리리라.  
 너를 저주하는 이는 내가 만드시 그를 저주하리라.  
 지상 모든 민족이 모두 너 때문에 복을 얻으리라.

이렇게 ‘복을 비는 이’라는 뜻으로 “祝福的”(축복적)이라는 표현을 사용하고 ‘복을 얻다’라는 뜻으로는 “得福”(득복)이라는 표현을 사용한다. 그런데 1968년에 나온 중국 가톨릭교회의 『사고역본』(思高譯本)은 사정이 다르다.<sup>16)</sup> 같은 구절을 읽어보자.

典編輯室 編, 『現代漢語詞典』, 第六版, 北京: 商務印書館, 2012, 1705를 보라. 또한 任繼愈 主編, 『宗教詞典』(修訂版)(上海: 上海辭書出版社, 2009), 775도 참조하라. 민중서림 편집국 편, 『漢韓大字典』, 전면개정·증보판(서울: 민중서림, 1997), 1473도 보라. 재미난 사실은 이 자전은 “축도”(祝禱)라는 용어를 설명하면서 “기독교(基督教)에서 목사(牧師)가 하느님께 축복(祝福)을 비는 의식(儀式)”이라고 하여 “축복을 빈다”는 표현을 사용하고 있다는 점이다.

15) W. Lobscheid, 『英華字典(English and Chinese Dictionary)』(Hong Kong: Daily Press, 1868), 200. 이 자료를 알려준 전무용 박사께 감사드린다. 또한 전무용, “그리스도교 용어와 한자어에서 빌려온 용어”, 『신학비평』 51 (2013), 49-52을 참조하라.

『사고역본』 창세기 12:3

我要祝福那祝福你的人

咒罵那咒罵你的人

地上万民都要因你获得祝福

나는 너를 축복하는 이에게 축복하리라.

너를 저주하는 이에게는 저주하리라.

지상의 만민이 모두 너를 인하여 축복을 얻으리라.

이 중국 가톨릭교회 성경은 사람이 사람에게 복을 비는 것도 “祝福”(축복)이라고 표현하고 하느님이 사람에게 내리는 복도 “祝福”(축복)이라고 표현한다. 곧 ‘복’과 ‘축복’이 구분 없이 사용되는 것을 알 수 있다. 이러한 현상은 중국 개신교회의 성경인 『화합본』(1919)이 20세기 초반에 나오고 『사고역본』(思高譯本, 1968)이라고 부르는 중국 가톨릭교회의 성경이 20세기 후반에 나온 때문일까? 곧 시간이 흘러서 두 낱말이 쓰일 때 엄격한 구별이 없어진 것일까? 특별히 ‘빌다’라는 뜻의 “祝”(축) 자에 대한 정의가 달라진 때문일까? 이러한 사정은 창세기 27장의 경우도 마찬가지이다. 한번 읽어보자.

『화합본』 창세기 27:29b

凡咒詛你的, 願他受咒詛

爲你祝福的, 願他蒙福

너를 저주하는 자는 누구든 그가 저주를 받기 원한다.

너를 위하여 축복하는 이는 그가 복을 받기 원한다.

『사고역본』 창세기 27:29b

凡詛呪你的, 必受詛呪

凡祝福你的, 必受祝福

너를 저주하는 자는 누구든 반드시 저주를 받을 것이다.

너를 축복하는 이는 누구든 반드시 축복을 받을 것이다.

이렇게 『화합본』(1919)은 “祝福”(축복)과 “福”(복)을 구분하여 사용한다. 반면 중국 가톨릭교회 성경인 『사고역본』(1968)은 두 단어를 구분 없이 사용

16) 이 성경은 중국 가톨릭교회의 최초 완역 성경으로 『프란치스코회 성경』이라고도 부른다. 이 성경에 대한 평가로는 다음의 글을 보라. Arnulf Camps, “Father Gabriele M. Allegra, O.F.M. (1907-1976) and the *Studium Biblicum Franciscanum*: The First Complete Chinese Catholic Translation of the Bible”, Irene Eber, Sze-Kar Wan and Knut Walf, eds., *Bible In Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999), 55-76.

하는 것을 알 수 있다.

그런데 중국 개신교회의 성경인 『화합본』(1919)은 지금 개정 작업을 하고 있는 중이다.<sup>17)</sup> 이렇게 개정작업을 하고 있는 와중에 2010년에 『화합본 수정판』(신약)이 시편과 잠언과 함께 출판됐다.<sup>18)</sup> 여기서 우리의 흥미를 끄는 것은 이 수정판이 시편에서 ‘복’과 ‘축복’을 어떻게 고쳤는가 하는 점이다. 여기서는 시편의 경우만 예를 들어보자.

『화합본』, 『화합본 수정판』 시편 45:2b  
所以上帝賜福给你, 直到永远  
그래서 하느님이 너에게 복을 내려주신다. 영원토록.

『화합본』, 『화합본 수정판』 시편 147:13  
因为他坚固了你的门闩  
賜福给你中间的儿女  
그분은 너의 문빗장을 견고하게 하셨다.  
네 가운데 자녀들에게 복을 내려 주셨다.

이렇게 시편 45편과 147편의 경우는 수정판이 『화합본』을 고치지 않고 그대로 두었다. 수정판은 대부분 위의 예와 같다. 그런데 시편 109편의 경우는 다르다.

『화합본』 시편 109:17  
他爱呪骂, 呪骂就临到他  
他不喜爱福乐, 福乐就与他远离  
그는 저주를 사랑한다.  
그 때문에 곧 저주가 그에게 임할 것이다.  
그는 복을 좋아하고 사랑하지 않는다.  
그 때문에 곧 복이 그를 멀리 떠날 것이다.

『화합본 수정판』 시편 109:17  
他爱呪骂, 呪骂就临到他;  
他不喜爱祝福, 祝福就远离他!

17) 이 역본의 개정 작업에 대한 중간 보고서로서는 다음의 글을 보라. Joseph Hong, “The Challenges of the RCUV Project - Revising Genesis as a case in point”, 『성경원문연구』(Journal of Biblical Text Research) 17 (2005), 148-177.

18) 『圣经. 新約全书 附 诗箴』, 和合本修訂版·新標點和合本 并排對照 (上帝版) (香港: 香港聖經公會, 2010).

그는 저주를 사랑한다.  
 그 때문에 저주가 곧 그에게 임할 것이다.  
 그는 축복을 좋아하고 사랑하지 않는다.  
 그 때문에 축복이 곧 그를 멀리 떠날 것이다.

여기서 화합본이 “福乐”(복락)으로 읽은 것을 수정판이 “祝福”(축복)으로 바꾸어 읽은 것을 알 수 있다.<sup>19)</sup> 여기서 “祝福”(축복)을 “福”(복)이라는 뜻으로 읽은 것이다. 같은 수정판인데 어떤 경우는 그냥 두고 어떤 경우는 이렇게 바꾸어 읽은 것은 무엇 때문일까? 일관성이 부족하여 생긴 현상일까? 그런 것 같지 않다. 『화합본』을 여러 현대 중국어 번역과 비교해 보면 같은 현상을 찾아 볼 수 있다. 『화합본』이 “복”(福)이라고 읽은 신약성경 히브리서를 예로 읽어보자.<sup>20)</sup>

『화합본』 히브리서 6:14  
 論福, 我必賜大福給你  
 論子孫, 我必叫你的子孫多起來<sup>21)</sup>  
 복으로 말하자면  
 나는 반드시 큰 복을 너에게 내려 주리라.  
 자손으로 말하자면  
 나는 반드시 너의 자손을 많이 일으켜 세우리라.

『여진중역』 히브리서 6:14  
 我敢保我一定要給你祝福,  
 我一定要使你的子孫增多  
 나는 분명히, 나는 분명히 너에게 축복을 내리리라.  
 나는 분명히, 너의 자손이 수 없이 늘어나게 하리라.

『사고역본』 히브리서 6:14

19) 『화합본 수정판』은 『화합본』의 시편 106:5와 잠언 24:25에 나오는 “福”(복)을 “福分”(복분)으로 바꾸어 읽기도 하였다. 그런데 『화합본 수정판』은 『화합본』의 시편 17:14; 73:26; 119:57; 142:5와 잠언 28:10에 나오는 “分福”(분복)은 고치지 않고 그대로 두었다. 『화합본』의 용례에 대해서는 刘重明 主编, 『经文汇编』(上海: 中国基督教叁自爱国运动委员会·中国基督教协会, 2011), 181을 참조하라.

20) 『新約聖經 并排版』(上海: 中国基督教叁自爱国运动委员会·中国基督教协会, 2012), 630-631 참조.

21) 『화합본 수정판』은 이 부분을 “我必多多賜福給你, 我必使你大大增多”(아필다다사복급니아필사니다다중다)로 읽었다. 곧 『화합본』을 따라 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 “賜福”(사복)이라는 표현을 그대로 사용한 것을 알 수 있다.



我必多多祝福你,  
 使你的后裔繁多  
 나는 반드시 수도 없이 너를 축복하리라.  
 너의 후예가 수없이 불어나게 하리라.

『당대복음』 히브리서 6:14  
 論福, 我必大大賜福與你  
 論子孫, 我必使你子孫昌盛  
 복으로 말하자면  
 나는 반드시 너에게 엄청나게 복을 내리리라.  
 자손으로 말하자면  
 나는 반드시 네 자손이 창성하게 하리라.

히브리서 6:14는 사실 칠십인역 창세기 22:17을 인용한 부분이다. 그래서 히브리어 마소라 본문과 표현이 약간 다르다. 그럼에도 불구하고 중국 가톨릭교회의 성경인 『사고역본』(1968)은 위의 히브리서 6:14와 창세기 22:17을 똑같이 읽었다. 곧 구약과 신약 두 곳에서 모두 “축복”(祝福)으로 되어 있는 것을 알 수 있다. 이것은 『사고역본』이 “복”(福)으로 읽은 것을 “축복”(祝福)으로 바꾸어 읽었다는 뜻이다. 곧 앞서도 언급했지만 이렇게 중국의 가톨릭 성경인 『사고역본』(1968)은 “축복”이라는 말로 ‘복을 내린다’라는 뜻을 나타내고 있다.

위의 비교에서 알 수 있듯이 『사고역본』(1968)보다 약 10여년 일찍 나온 『여진중역』(1952) 또한 “축복”(祝福)이라는 용어를 여기서 사용한다. 물론 이 역본의 경우도 ‘축복’은 ‘복’이라는 말과 같은 뜻으로 사용한 것을 알 수 있다. 그런데 1975년에 나온 『당대복음』(當代福音)은 『화합본』과 같은 구조로 번역하면서 용어도 똑같이 사용하여 ‘복을 내린다’는 뜻으로 “賜福”(사복)으로 읽었다.

이렇게 놓고 보면 현대 중문성경에서는 ‘복’(福)과 ‘축복’(祝福)이 혼용되어 사용되는 것을 알 수 있다. 오래된 『화합본』(1919)이나 그 전통을 따른 『화합본 수정판』(2010) 그리고 『당대복음』(1975)도 대부분 ‘복’과 ‘축복’을 구분하여 읽는다. 하지만 20세기 후반에 나온 『여진중역』(1952)이나 『사고역본』(1968)은 ‘복’과 ‘축복’을 구분 없이 같은 뜻으로 사용하고 있는 것을 알 수 있다.

## 7. 현대 일어성서의 ‘축복’(祝福)

현대 중문성경과 비슷한 용례를 우리는 현대 일어성서에서도 찾아볼 수 있다. 일어성서 가운데 전후(戰後)에 나온 첫 공인역 성서로는 『구어역』(口語譯, 1955)이 있다.<sup>22)</sup> 그리고 한 해 뒤에는 개인번역으로 『관근정웅역』(関根正雄訳, 1956)이 나왔다. 이들 성서를 함께 읽어보자.

『구어역』 창세기 12:3

あなたを祝福する者をわたしは祝福し、  
あなたをのろう者をわたしはのろう。  
地のすべてのやからは、  
あなたによって祝福される。  
너를 축복하는 자를 나는 축복하고  
너를 저주하는 자를 나는 저주하리라。  
땅의 모든 족속이 너 때문에 축복을 받으리라。

『관근정웅역』 창세기 12:3

わたしは君を祝福する者を祝福する。  
君を呪う者をわたしは呪う。  
地のすべての種族は君によって祝福されるだろう。  
나는 그대에게 축복하는 자를 축복한다。  
그대를 저주하는 자를 나는 저주한다。  
땅의 모든 종족이 너 때문에 축복을 받을 것이다。

1950년 중반에 나온 일어성서 『구어역』과 『관근정웅역』은 위의 한자말에서 확인할 수 있듯이 ‘축복’이라는 말을 이미 ‘복’이라는 뜻으로 사용하고 있다. 이러한 용어 사용은 공인역이든 개인역이든 아무런 차이가 없다. 그런데 1980년대에 일본 개신교회와 가톨릭교회가 함께 펴낸 『신공동역』(新共同譯)도 이런 경향은 마찬가지이다.

『신공동역』 창세기 12:3

あなたを祝福する人をわたしは祝福し  
あなたを呪う者をわたしは呪う。

---

22) 이 부분에서 언급하는 여러 일어성서에 대해서는 다음의 책을 보라. Doron B. Cohen, *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis* (Leiden: Brill, 2013), 50-144.

地上の氏族はすべて  
 あなたによって祝福に入る。  
 너는 축복하는 사람을 나는 축복하고  
 너를 저주하는 자를 나는 저주하리라.  
 지상의 씨족이 모두 너 때문에 축복에 이르리라.

『신공동역』(1988)은 특히 이 구절의 앞부분에서 『구어역』(1955)을 그대로 따른다. 다만 앞에 나오는 “자”(者) 자를 “인”(人) 자로 바꾸었을 뿐이다. 그리고 뒷부분의 “축복”(祝福)도 그대로 채용하여 읽는다. 다만 ‘축복을 받으리라’를 ‘축복에 이르리라’는 뜻으로 약간 달리 읽을 뿐이다. 곧 “축복”(祝福)이라는 말을 ‘복을 빌다’라는 뜻과 ‘복을 내리다’ 그리고 ‘복’이라는 세 가지 뜻으로 사용하고 있다. 이러한 사정은 가장 최근에 나온 『암파서점역』(岩波書店譯, 2004)도 마찬가지이다.

『구어역』 창세기 12:3  
 あなたを祝福する者をわたしは祝福し、  
 あなたを呪う者をわたしは呪う。  
 大地のあらゆる種族はあなた[の名]によって祝福しであろう。  
 너를 축복하는 자를 나는 축복하고  
 너를 저주하는 자를 나는 저주하리라.  
 대지의 모든 종족이 너[의 이름] 때문에 축복을 받으리라.

여기 앞부분은 위의 『구어역』과 똑같다. 곧 ‘축복’을 ‘복을 빌다’라는 뜻과 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 읽는다. 다만 뒷부분의 번역이 다르기는 하지만 ‘복’이라는 뜻으로 ‘축복’(祝福)이라는 용어를 사용하는 것은 위의 두 일어역 성서와 똑같다. 이러한 점은 신약 히브리서를 읽어보아도 마찬가지이다.

『구어역』 히브리서 6:14  
 わたしは `必ずあなたを祝福し、  
 必ずあなたの子孫をふやす  
 나는 반드시 너에게 축복하여  
 반드시 너의 자손을 늘리리라.

『신공동역』 히브리서 6:14  
 わなしは `必ずあなたを祝福し、  
 あなたの子孫を大い増やす

나는 반드시 너를 축복하여  
너의 자손이 크게 늘리리라.

두 일어성서 모두 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 ‘축복’이라는 용어를 사용하고 있다. 히브리어 6:14는 창세기 22:17을 인용한 것인데 『암파서점역』(岩波書店譯, 2004)으로 창세기를 읽어보자.

『암파서점역』 창세기 22:17  
必ずや `わたしはあなたを祝福し、  
あなたの子孫を天の星ように、  
海辺の真沙のように多くするであろう。  
반드시 나는 너를 축복하여  
너의 자손을 하늘의 별과 같이  
해변의 모래와 같이 많아지게 하리라.

이렇게 구약이나 신약이나 현대어 일어성서는 한결같이 ‘축복’을 ‘복’이라는 뜻으로 사용할 뿐만 아니라 ‘축복한다’를 ‘복을 빌다’와 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 사용한다. 그런데 특이하게도 최초의 일어 완역성서인 『문어역』(文語譯, 1887)은 ‘축’(祝) 자를 ‘(복을) 빌다’와 ‘(복을) 내리다’라는 뜻으로 사용한다.

『문어역』 창세기 12:2-3  
我汝を大なる國民も成し  
汝を祝み汝の名を大ならしめん  
汝[ ]祉福の基もなろべし<sup>23)</sup>  
我[ ]汝を祝する祝し汝を詛ふ者を詛へん  
天下の諸の宗族汝により福程を獲も<sup>24)</sup>  
나 - 너를 큰 국민이 이루게 하리라.  
너에게 복을 내리고 너의 이름을 크게 하리라.  
너 - 지복의 토대가 되리니  
나 - 너를 축복하면 복을 내리고 너를 저주하는 자를 저주하리라.  
천하의 모든 종족이 너 때문에 복을 얻으리라.

23) “너는 지복의 토대가 되리라”[汝( )祉福の基もなろべし]는 표현이 특이한 점은 한글 『개역』(1938)의 “너는 복의 근원이 될지라”라는 표현과 닮은 점이다. 일어성서 『문어역』(1888)의 “지복의 토대”[祉福の基]라는 표현은 한문성경 『브리지만-겔벗슨역』(1865)의 “복의 토대”[福之基]라는 표현을 거의 그대로 따른 듯하다.

24) 본문 속의 꺾쇠괄호([ ])는 무슨 글자인지 잘 알 수 없어 남겨둔 것이다.

이 역본이 특이한 점은 ‘축’(祝) 자를 ‘복을 빌다’와 ‘복을 내리다’라는 두 뜻으로 모두 사용하고 있다는 점이다. 둘째 줄의 “汝を祝み”와 넷째 줄의 “祝し”은 ‘(너에게) 복을 내리다’는 뜻이다. 그리고 넷째 줄의 “汝を祝す”는 ‘너를 위해 복을 빌다’라는 뜻으로 ‘축’(祝) 자를 사용한다. 이렇게 『문어역』(1888)을 읽어보면 일본에서는 19세기 말부터 ‘축’(祝) 자를 두 가지 뜻으로 모두 사용한 것을 알 수 있다. 한문성경 『대표본』(1854)이나 『브리지만-컬벳슨역』(1865)의 영향이 아닐까 짐작해 본다. 현대 일어성서는 이러한 전통을 따라 ‘축복’(祝福)을 ‘복을 빌다’와 ‘복을 내리다’라는 두 가지 뜻으로 사용한 듯하다.

## 8. 나가는 말

앞서도 언급했듯이 한글성경은 일관되게 ‘축복’과 ‘복’을 구분하여 사용한다. ‘축복’이라는 용어를 ‘복을 빌다’는 뜻으로만 사용하고 있는 것이다. 그런데 특별히 20세기 후반에 나온 일어성서는 한결같이 ‘축복’을 ‘복을 빌다’와 ‘복을 내리다’라는 두 가지의 뜻으로 사용한다. 이와는 약간 다르게 현대 중문성경은 ‘축복’을 ‘복을 빌다’(『화합본』)라는 뜻으로 사용하기도 하고 ‘복을 내리다’(『사고역본』)라는 뜻으로 사용하기도 한다. 물론 『화합본 수정판』과 『대표본』의 경우 둘을 혼용하여 사용하기도 한다. 지면 관계상 위에서 언급하지는 않았지만 한문성경 『브리지만-컬벳슨역』도 마찬가지이다.<sup>25)</sup>

25) 한문성경 『브리지만-컬벳슨역』(1865)의 몇몇 경우는 다음과 같다. 창세기 12:3(“祝爾者我必福之, 詛爾者我必呪爾, 天下諸族必由爾獲福”)에서는 ‘축’(祝) 자를 ‘(복을) 빌다’라는 뜻으로 사용하는 반면 민수기 23:20(“我奉命祝福, 其所祝之福, 我不能反之兮”)에서는 “축”(祝) 자를 ‘복을 빌다’와 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 다 사용한다. 또한 역대하 31:10과 시편 45:2와 시편 147:13에서는 “축복”(祝福)이 ‘(야훼/하느님께서) 복을 내리시다’라는 뜻으로 등장한다. 창세기 27:27에서는 “축”(祝) 자만 단독적으로 두 번 등장하는데, 앞에서는 ‘복을 빌다’라는 뜻으로 뒤에서는 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 등장한다. 창세기 27:29에도 “너에게 복을 비는 자는 복을 받으리라”[祝爾者受祝]라는 표현 속에 “축”(祝)이 두 번 등장한다. 앞의 “축”(祝)은 ‘복을 빌다’라는 뜻이고 뒤의 “축”(祝)은 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 쓰인 듯하다. 신명기 23:20(MT 23:21)에서는 “축”(祝)이 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 사용되는 반면, 신명기 24:13에서는 “축”(祝)이 ‘복을 빌다’라는 뜻으로 사용되기도 한다.

이와 달리 쉐레슈브스키(Samuel I. J. Schereschewsky) 주교가 번역한 『시주교역』(1902)은 ‘축’(祝) 자는 거의 ‘복을 빌다’라는 뜻으로 사용한다. 하지만 창세기 27:29의 “祝爾者見祝”(축이자견축)은 ‘너를 위해 복을 비는 자는 복을 받으리라’는 뜻으로, 『대표본』(1854)의 “祝爾者必見祝”(축이자필견축)을 거의 그대로 물려받은 표현이다. 앞의 “축”(祝)은 ‘복을 빌다’라는 뜻으로, 뒤의 “축”(祝)은 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 사용된다. 그리고 신명기 28:2에서도 “如爾聽主爾上帝之命, 則必受祝”(여이청주이상제지명 즉필수축)라고 하여

지금 우리 한국교회에서는 한글성경의 전통과는 다르게 ‘축복’이라는 말을 ‘복을 내리다’와 ‘복을 빌다’라는 두 가지 뜻으로 다 사용하고 있다. 따라서 이러한 사정을 비추어 볼 때 “하느님! 축복해주소서”라는 기도가 자연스러운 것처럼 앞으로 나올 성경을 번역할 때에도 ‘복을 내리다’라는 뜻이나 ‘복을 빌다’ 또는 ‘복’이라는 뜻으로 ‘축복’이라는 말을 사용해도 별 무리가 없어 보인다.<sup>26)</sup> 이와 같은 언어 습관은 같은 한자문화권에서 나온 한문성경이나 중문성경 그리고 일어성서에서도 찾아볼 수 있을 뿐더러 언어 사용 또한 시대에 따라 변하기 때문이다.

<주요어>(Keywords)

축복하다, 복을 빌다, 복을 내리다, 베라크(\*ברך), 한글성경, 한문성경 대표본, 현대 중문성경, 현대 일어성서.

To bless, To pray for a blessing, To grant a blessing, bērak(\*ברך), Korean Bible, Old Chinese Delegates' Version, Modern Chinese Bible, Modern Japanese Bible.

(투고 일자: 2013년 12월 31일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 5일)

---

‘네가 네 하느님의 명을 들으면 반드시 복을 받으리라’라는 뜻으로 ‘축’(祝)이 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 등장한다. 이 가운데에서 “則必受祝”(즉필수축)의 “受祝”(수축)은 『브리지만-컬벗슨역』(1865)의 창세기 27:29에 나오는 “祝爾者受祝”(축이자수축)의 “受祝”(수축)과 같이 ‘복을 받는다’라는 뜻이다. 곧 ‘축’(祝)이 여기서는 ‘복을 내리다’는 뜻으로 등장하는 것이다. 그리고 신명기 28:3의 할주(割註)에서는 28:3-6의 “得福”(득복)을 “受祝”(수축)으로 옮길 수도 있다고 설명하기도 한다.

또한 쉘레셰브스키 주교가 번역한 『북경관화역 구약』(1874) 역시 ‘복을 빌다’는 “축복”(祝福)으로(창 27장[x12], 민 23:20, 25; 24:1, 신 24:13), ‘복을 내리다’는 “賜福”(사복)으로(민 23:20; 신 23:20; 시 45:2; 147:13) 대부분 표현하지만 “降福”(강복, 창 2:3; 27:27)으로 표현하는 경우도 있다. 물론 이들 한문성경의 경우 모든 구절을 다 조사한 것은 아니다.

26) 일일이 다 확인한 것은 아니지만, 한글로 나온 개인 번역 가운데 『쉬운 성경』(2006)이나 『우리말 성경』(2007)도 ‘복을 내리다’라는 뜻으로 ‘축복하다’라는 말과 ‘복을 베풀다’라는 표현을 섞어서 사용하고 있다.

<참고문헌> (References)

- 고려대학교민족문화연구원, 『고려대 한국어 대사전』, 서울: 고려대학교민족문화연구원, 2009, 인터넷 ‘다음’에서 검색.
- 関根正雄 訳, 『旧約聖書 創世記』, 東京: 岩波書店, 2010 (원출판년도 1956).
- 旧約聖書翻譯委員會訳, 『旧舊約聖書 I: 律法』, 東京: 岩波書店, 2004.
- 『舊約全書』(E. C. Bridgeman, M. S. Culbertson), 福州: 大美國聖經會, 1896 (원출판년도 1864).
- 金元中 編著, 『虛辭大辭典』, 서울: (주)현암사, 2007 (원출판년도 2003).
- 金學主, 『新完譯 詩經』, 改訂增補版, 서울: 명문당, 2002.
- 刘重明 主编. 『经文汇编』, 上海: 中国基督教叁自爱国运动委员会·中国基督教协会, 2011 (원출판년도 1922).
- W. Lobscheid, *English and Chinese Dictionary*, 1866-1869, 웹사이트.  
[https://play.google.com/store/books/details/Walter\\_Henry\\_Medhurst\\_Chinese\\_and\\_english\\_dictiona?id=tM6rKpvOYWAC](https://play.google.com/store/books/details/Walter_Henry_Medhurst_Chinese_and_english_dictiona?id=tM6rKpvOYWAC)
- 马礼逊(Robert Morrison), 『华英字典 (影印版)』(*A Dictionary of the Chinese Language*), 第1-6卷, 马礼逊文集, 北京外国语大学 中国海外汉学研究中心·香港大学图书馆·澳门基金会 合作项目, 郑州市; 大象出版社, 2007 (원출판년도 1822)
- 『文理 舊新約聖書』(British & Foreign Bible Society, Shanghai, 1933 [Ed. No. 2908], Wenli Bible, Delegates' Version) (원출판년도 1854).
- 민중서림 편집국 편, 『漢韓大字典』, 전면개정·증보판, 서울: 민중서림, 1997.
- 『圣经. 新約全書 附 詩箴』, 和合本修订版·新标点和合本 并排对照 (上帝版), 香港: 香港圣经公会, 2010.
- 『聖經 現代中文譯本修訂版』, 香港: 香港聖經公會, 1995.
- 『聖書 口語譯』, 東京: 日本聖書協會, 1991 (원출판년도 1955).
- 『聖書 新共同訳』(旧約聖書續編つき·引照つき), 東京: 日本聖書協會, 1993 (원출판년도 1988).
- 『新約聖經 并排版』(希腊文新约圣经·新标点和合本·现代中文译本修订版·吕振中译本·思高译本·英文新标准修订版), 上海: 中国基督教三自爱国运动委员会·中国基督教协会, 2012 (원출판년도 1997).
- 申葳 责任编辑, 『外研社精编英汉汉英词典』, 大字版, 北京: 外语教学与研究出版社, 2010.
- 이환진, “한문성경 『대표본』(1854)의 번역 성격 - 전도서를 중심으로”, 『성경원문연구』 30 (2012), 1-20.
- 이환진, 『구약성서 속에서 노닐다』, 서울: 신앙과 지성사, 2011.
- 『引照 舊新約 聖書』(문어역), 東京: 米國聖書協會, 원출판년도 1888.

- 任继愈 主编, 『宗教词典』(修订版), 上海: 上海辞书出版社, 2009.
- 張玉書 等 編纂, 『康熙字典』, 北京: 中華書局, 2001 (원출판년도 1958).
- 中国社会科学院语言研究所词典编辑室 编, 『现代汉语词典』, 第六版, 北京: 商务印书馆, 2012.
- 전무용, “그리스도교 용어와 한자어에서 빌려온 용어”, 『신학비평』 51 (2013), 48-71.
- Camps, Arnulf, “Father Gabriele M. Allegra, O. F. M. (1907-1976) and the *Studium Biblicum Franciscanum*: The First Complete Chinese Catholic Translation of the Bible”, Irene Eber, Sze-Kar Wan and Knut Walf, eds., *Bible In Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica, 1999, 55-76.
- Cohen, Doron B., *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*, Leiden: Brill, 2013.
- Hong, Joseph, “The Challenges of the RCUV Project - Revising Genesis as a case in point”, 『성경원문연구』(*Journal of Biblical Text Research*) 17 (Oct. 2005), 148-177.
- Koehler, Ludwig, and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT), 2 vols., Study Edition, Leiden: Brill, 2001.



<Abstract>

**Is ‘祝福(축복)’ ‘To Confer a Blessing(복을 베풀다)’ or  
‘To Wish a Blessing to Someone(복을 빌다)’  
in Korean, Japanese, and Chinese Translations of the Bible?**

Prof. Hwan Jin Yi  
(Methodist Theological University)

The purpose of this article is to suggest that the Korean expression of ‘축복(祝福)하다’(to bless) used in Bible translations has both meanings of (1) ‘to confer happiness, as God’ and (2) ‘to pronounce a wish of happiness to someone’. There are two reasons to support this suggestion. First of all, most Korean Christians usually ask for blessings in prayer with the expression, ‘축복하소서’ which would mean “O God, bless us!” or the like. Second, modern Chinese and Japanese Bibles use the expression of ‘축복(祝福)’ for both meanings mentioned above.

Korean versions of the Bible such as the Old Version (1911), the Revised Version (1938), and the Common Translation (1977) have traditionally differentiated ‘축복하다’, which literally means ‘to pray a blessing for someone’, from ‘복을 베풀다’, ‘to be given a blessing by God’. In contrast, modern Japanese and Chinese Translations of the Bible have not differentiated one from the other. By modern Japanese Bibles, I am referring to the Colloquial Translation (1955), the New Interconfessional Translation (1987), and the Iwanami Shoten Translation (2004). Modern Chinese Translations of the Bible include the Lu Chen-Chung Version (1970) and the Catholic Studium Biblicum Version (1968). Somewhat different from these Bibles, the Old Chinese Delegates’ Version (1854) and the Japanese Meiji Translation (1888) take the Hebrew verb *bērak*(\*ברך) literally as both ‘(God) to grant a blessing to someone’ and ‘(human) to pray to give a blessing to someone’. Interestingly enough, the English-Chinese Dictionary (1866-1869) by W. Lobscheid lists both meanings of ‘祝福’ to the entry of ‘to bless’.

Korean language belongs to Chinese character culture so we Koreans can follow both usage of ‘祝福’ in the Chinese and Japanese Bible translations. Nowadays Koreans use the expression of ‘축복(祝福)’ to imply both meanings. Indeed, the language itself has been changing over the time.

## 구약 각 책의 한국어 이름을 어떻게 할 것인가?

민경진\*

### 1. 들어가는 말

본 글의 목적은 새롭게 성경을 번역한다고 할 때에 ‘구약’의 책별 제목 일부를 현 『개역』 성경과 달리 새롭게 하는 것을 제안해 보는 것이다.<sup>1)</sup> 사실 책의 ‘제목’은 그 책을 들여다보는 창문과 같다. 책명을 통해 내용이 연상되고 책에 대한 호기심이 유발된다. 성경 각 권의 제목은 창문으로서의 이와 같은 기능을 해 왔다. 가령, “출애굽기”라는 제목은 ‘애굽에서 나온 일에 대한 기록’일 것으로 독자들에게 알려 준다. 현재 한국 개신교회에서 1세기 넘게 애독되어 온 “성경전서”는 1911년에 『성경전서』로 출판된 후 『성경개역』(1938년), 『성경전서 개역한글판』(1961년)과 『성경전서 개역개정판』(1998년)을 거치면서 번역은 일부 수정되었지만, 각 책에 대한 제목은 꾸준히 유지되어 왔다. 물론 『신약전서 새번역』(1967년)이나 『공동번역성서』(1977년), 『성경전서 표준새번역』(1993년) 등은 책명 중 일부를 새로 사용하기도 하였다.<sup>2)</sup> 하지만 “성경전서”를 교회 예배용으로 사용해 온 한국 개신교회는 적어도 책명에 있어서는 ‘통일성’을 유지해 왔고, 이로 인해 책명으로부터 오는 혼란은 없었다.<sup>3)</sup>

하지만 책명의 ‘통일성’과 더불어 재고해야 할 중요한 요소는 책명으로서의 ‘적합성’(適合性) 여부이다. 불행히도 “성경전서”(이하 『개역』<sup>4)</sup>)의 일부 책명

\* 부산장신대학교 교수, 구약학.

- 1) 본 글은 오랜 기간 동안 애용되어 왔던 구약의 현 책명을 대체하려는 것이 아니다. 다만, 차세대 젊은 층을 위해 성경을 새로 번역하고 책명도 새로 검토하게 된다면, 고려해 볼 만한 책명을 제안해 보려는 것이다.
- 2) 가령, 『공동번역 성서』의 “판관기”나 『신약전서 새번역』의 “마태가 전한 복음서”, 『성경전서 표준새번역』의 “역대지상하”와 “에스라기” 등.
- 3) 1911년에 출판된 『성경전서』의 제목은 아래와 같다: 창세기, 출애굽기, 레위기, 민수기, 신명기, 여호수아, 스스기, 룻기, 삼우엘 전, 삼우엘 후, 렬왕기 상, 렬왕기 하, 렬디 상, 렬디 하, 에스라, 느헤미야, 에스더, 욥, 시편, 잠언, 전도, 아가, 이사야, 예레미야, 이가, 에스겔, 다니엘, 호세아, 요엘, 아모스, 읍아디야, 요나, 미가, 나훔, 하박국, 서반이야, 학개, 세가리야, 말나기.
- 4) 한글로 번역된 공역 성경인 『구역』성경이나 『개역』성경 모두 책명에 있어서는 차이가 없

들은 소통에 다소 어려움이 있다. 가령, “신명기”나 “전도서”라는 제목을 처음 대하는 성도들은 ‘하나님의 명령에 대한 기록’<sup>5)</sup>과 ‘전도에 관한 책’으로 오해하기 쉽다.

이에, 다음 세대 젊은이들을 위한 새로운 성경을 준비한다는 점을 전제로, 『개역』이 오랫동안 사용해 온 책명을 검토해 본 후, 새로운 성경에서 사용할 수 있을 새 책명을 구약성경을 중심으로 제안해 보려고 한다.<sup>6)</sup>

## 2. 『개역』의 책 명칭 고찰

### 2.1. 중국어성경과 『개역』

#### 2.1.1. 중국어성경의 책별 명칭

##### 1) 중국어성경의 책별 명칭의 특성

『개역』의 구약 39권의 책명은 히브리어성경이나 헬라이어성경 등에서 유래한 것이 아니라, 아래의 표에서 볼 수 있는 바와 같이 중국어성경의 책명을 거의 그대로 우리말로 번역한 것이다. 따라서 『개역』의 책 명칭에 대한 연구를 위해서는 중국어성경의 책명의 특성을 먼저 살펴볼 필요가 있다.

<표 1> 『개역』과 중국어성경의 구약 책명 비교<sup>7)</sup>

오경(5)		역사서(12)		시가서(5)		예언서(17)	
개역 성경	중국어 성경	개역 성경	중국어 성경	개역 성경	중국어 성경	개역 성경	중국어 성경

으므로, 이하에서는 좀 더 익숙한 『개역』으로 “성경전서”를 대체하려 한다. 여기서 『개역』이라 함은 『성경전서 개역한글판』(1961년)과 『성경전서 개역개정판』(1998년)을 모두 포함한다.

- 5) 곧 신명기를 神命記로 오해하거나, 심지어 新命記(“새로운 명령에 대한 기록”)로 오해할 수도 있다.
- 6) “성경전서”의 번역사나 국역성경 등에 관한 연구는 꽤 진전이 되었고 참고할 자료도 많이 있다. 하지만 ‘책명’에 관한 연구는 거의 이루어지지 않았다. 참고, 이덕주, “한글성서 번역사”, 한영제 편, 『한국 성서 찬송가 100년』(서울: 기독교문사, 1987), 9-56; 도한호, “개역한글판 성경 개정의 의의와 방법”, 『성경원문연구』 2(1998), 19-42; 이수만, “성경 번역에서의 일관성 점검과 한글 성경 역본들”, 『성경원문연구』 28(2011), 170-203; 민영진, 『國譯聖書研究』(서울: 성광문화사, 1984); 류대영, 옥성득, 이만열 공저, 『대한성서공회사 II: 번역, 반포와 권서사업』(서울: 대한성서공회, 1994).
- 7) 이곳에 사용된 중국어성경은 『文理本新舊約全書』(1919년)이다. 중국어 성경의 간략한 번역사를 보려면 나채운, 『우리말 성경연구』(서울: 기독교문사, 1990), 25-28을 보라.

창세기 출애굽기 레위기 민수기 신명기	創世記 出埃及記 利未記 民數記 申命記	여호수아 사사기 룻기 사무엘상 사무엘하 열왕기상 열왕기하 역대상 역대하 에스라 느헤미야 에스더	約書亞記 士師記 路得記 撒母耳記上 撒母耳記下 列王紀上 列王紀下 歷代志上 歷代志下 以斯拉記 尼希米記 以斯帖記	욥기 시편 잠언 전도서 아가	約伯記 詩篇 箴言 傳道書 雅歌	이사야 예레미야 예레미야애가 에스겔 다니엘 호세아 요엘 아모스 오바다 요나 미가 나훔 하박국 스바냐 학개 스가라 말라기	以賽亞書 耶利米書 耶利米哀歌 以西結書 但以理書 何西亞書 約珥書 阿摩司書 俄巴底亞書 約拿書 彌迦書 那鴻書 哈巴谷書 西番雅書 哈該書 撒迦利亞書 瑪拉基書
----------------------------------	----------------------------------	---	--	-----------------------------	------------------------------	--	--

(1) 명명의 원칙

중국어성경의 각 책에 대한 명명(命名) 원칙은 세 가지로 구분된다. 곧, ‘인명’(人名), ‘내용’, ‘문학 유형’에 따라 책명을 정했다. 먼저, ‘인명’에 근거한 책은 모두 24권이다.<sup>8)</sup>

<표 2> ‘인명’에 따른 책명

중국어 책명(개역성경의 약어)	권수
約書亞記(수), 路得記(룻), 撒母耳記上(삼상), 撒母耳記下(삼하), 以斯拉記(스), 尼希米記(느), 以斯帖記(에), 約伯記(욥), 以賽亞書(사), 耶利米書(렘), 以西結書(겔), 但以理書(단), 何西亞書(호), 約珥書(욘), 阿摩司書(암), 俄巴底亞書(옵), 約拿書(욘), 彌迦書(미), 那鴻書(나), 哈巴谷書(합), 西番雅書(습), 哈該書(학), 撒迦利亞書(스), 瑪拉基書(말)	24권

이 책들은 해당 인물이 책의 내용을 이끌어 가기 때문에 일단은 적합한 제목으로 생각된다. 가령, “여호수아기”의 경우 16장을 제외하고 1장부터 마지막 24장까지 여호수아가 장마다 언급되고 있다. 인명에 근거한 이 책명들은 히브리어성경의 책명과 일치한다.

둘째는 ‘내용’에 근거해 책명을 정했다. 이에 해당되는 책은 아래의 표에서 볼 수 있는 대로 14권이다.

<표 3> ‘내용’에 따른 책명

8) “레위기”는 야곱의 셋째 아들 ‘레위’를 고려한 것이 아니므로 ‘인명’에 따른 제목으로 볼 수 없다.

중국어 책명(개역성경의 약어)	권수
創世記(창), 出埃及記(출), 利未記(레), 民數記(민), 申命記(신), 士師記(삿), 列王紀上(왕상), 列王紀下(왕하), 歷代志上(대상), 歷代志下(대하), 箴言(잠), 傳道書(전), 雅歌(아), 耶利米哀歌(애)	14권

내용에 근거해 명명되었고 한자는 뜻글자이므로, 이 책명들로부터 내용이 쉽게 연상된다. 가령, “애가”(哀歌)는 ‘슬픔의 노래’라는 뜻이므로 내용과 잘 들어맞는다. ‘내용’에 맞춰 명명된 책들은 히브리어성경의 책명에 근거한 것도 있지만,<sup>9)</sup> 대부분은 헬라어성경이나 라틴어성경 등 역본들의 책명을 참고하였다.<sup>10)</sup> 반면, “신명기”는 히브리어나 헬라어 성경 전승의 책명에서 다소 벗어나 있다.

한편, “시편”(詩篇)의 경우는 내용이나 인명이 아니라 ‘문학 유형’과 ‘편집 형태’에 따라 칭해졌다.

<표 4> ‘문학 유형’에 따른 책명

중국어 책명	권수
詩篇(시)	1권

(2) 끝말<sup>11)</sup>

중국어성경의 다른 특성은 아래의 표에서 볼 수 있는 대로 책명이 주로 ‘~書’(서)나 ‘~記’(기)로 끝나지만, ‘~紀’(기)나 ‘~志’(지), 혹은 ‘~가’(歌)와 ‘~篇’(편), 혹은 ‘~언’(言)로 끝나는 책도 있음을 알 수 있다.

<표 5> 끝말에 따른 구분

끝말	책명
~書(서) (17권)	傳道書(전), 以賽亞書(사), 耶利米書(렘), 以西結書(겔), 以理書(단), 何西亞書(호), 約珥書(욘), 阿摩司書(암), 俄巴底亞書(옵), 約拿書(욘), 彌迦書(미), 那鴻書(나), 哈巴谷書(합), 西番雅書(습), 哈該書(학), 撒迦利亞書(슌), 瑪拉基書(말)
~記(기)	創世記(창), 出埃及記(출), 利未記(레), 民數記(민), 申命記(신), 約書亞

9) 가령, “מלכים”(왕상하)이나 “שְׁפָרַיִם”(아) 등.

10) 가령, “Γένεσις”(창), “Λευιτικόν”(레) 등.

11) 여기서 ‘끝말’이라 함은 각 책의 성격을 구체적으로 표시하는 요소를 뜻한다. 가령, “창세기”에서는 ‘기’(記)를 “전도서”에서는 ‘서’(書)를 가리킨다.

(14권)	記(수), 士師記(삿), 路得記(룻), 撒母耳記上(삼상), 撒母耳記下(삼하), 以斯拉記(스), 尼希米記(느), 以斯帖記(에), 約佰記(욥)
~紀(기) (2권)	列王紀上(왕상), 列王紀下(왕하)
~志(지) (2권)	歷代志上(대상), 歷代志下(대하)
~가(歌) (2권)	雅歌(아), 耶利米哀歌(애)
~편(篇) (1권)	詩篇(시)
~언(言) (1권)	箴言(잠)

위의 표에서 볼 수 있는 대로 예언서에 해당되는 책들은 ‘~書’(서)를, 오경에 해당되는 책들은 주로 ‘~記’(기)를 끝말로 취하고 있다. 반면 역사서에 해당되는 책들은 주로 ‘~記’(기)로 끝나지만, ‘~紀’(기) 혹은 ‘~志’(지)를 끝말로 취하는 책들도 있다. “시편”은 책 전체가 시(詩)이므로 시문을 셀 때 쓰는 끝말인 ‘~편’(篇)을 붙였다. 또한 “아가”와 “애가”는 책의 성격이 노래임을 강조해서 ‘~가’(歌)를, “잠언”은 훈계하는 말들을 모아 놓은 책에 붙이는 끝말인 ‘~언’(言)을 붙였다.

## 2) 분석

위의 논의를 요약하면 중국어성경의 책명은 ‘인명’, ‘내용’, ‘문학 유형’에 근거한 것이며, 예언서는 끝말로 ‘~서’(書)를 사용했고 나머지 책들은 주로 ‘~기’(記)를 사용했지만, 책의 성격과 편집 형태에 따라 일부 예외가 있다는 것이다. 또한 중국어성경의 책명은 전체적으로 볼 때 히브리어성경(BHS) 및 헬라어성경(LXX)과 라틴어성경(VUL)의 책명 전통을 크게 벗어나지 않았다.<sup>12)</sup>

다른 성경들과 책명을 공유하는 것은 다행스런 일이다. 하지만 앞서 지적한 대로, 제목과 내용 사이의 ‘적합성’은 더 중요한 문제이다. 『개역』은 중국어성경의 책명에 의존하고 있으므로, 『개역』의 책명의 적합성을 살펴보기 전에 중국어성경의 책명에 대해 좀 더 세심히 살펴볼 필요가 있다.

### (1) 명명의 원칙 문제

12) 이에 대해서는 아래의 2.2.에서 상세히 살펴볼 것이다.

먼저, ‘인명’에 근거한 제목은 대체적으로 수용할 만하다. “여호수아기”나 “욥기”처럼 책 전체가 해당 인물을 중심으로 전개되기 때문이다. 하지만 다 그런 것은 아니다. 책 내용 일부에만 관계된 인물이 책 전체의 제목이 된 경우도 있다. 가령, “에스라기”의 경우 전체 열 장 중 앞의 여섯 장(11-6장)은 에스라와 전적으로 무관한 성전 재건 이야기이다. “사무엘하”의 경우는 더욱 문제가 된다. “사무엘하” 전체에서 사무엘은 정작 단 한 번도 언급되지 않아 제목과 내용 사이에 부정합성이 발견된다. 반면 “출애굽기”부터 “신명기”까지의 주요 내용이 ‘모세’의 활동임을 고려해 볼 때, 모세가 이 책들의 제목에 전혀 포함되지 않은 것은 ‘인명’ 중심의 책명 선정 기준이 다소 모호함을 알 수 있다.<sup>13)</sup>

‘내용’에 따른 책명은 고심의 흔적이 보인다. 가령, “열왕기(列王紀)상하”는 왕을 열거했지만 ‘단순한 기록(記錄)’이 아니라 ‘왕실의 기록(紀錄)’임을 강조하는 단어를 선택했다. 특히 “신명기”(申命記)는 구약의 책들 중 내용을 가장 충실하게 반영한 제목 중 하나이다. 이 책을, 히브리어성경은 ‘이것이 그 말씀들이다’라는 뜻인 ‘엘레 하드바림’(אלה הדברים)이라고 부르며, 헬라이어성경은 ‘두 번째 율법’이라는 뜻의 ‘듀테로노미온’(Δευτερονόμιον)이라고 칭한다. 하지만 “신명기”의 내용은 모세가 세 번에 걸쳐 기존의 율법을 반복해서 설교한 것이라는 점에서 볼 때 ‘하나님의 명(命)을 거듭한(申) 것에 대한 기록’이라는 뜻을 담은 이 책명은 내용에 제격으로 보인다.

하지만 책명으로부터 책의 내용이 잘 연상되지 않는 경우도 있다. 가령, “레위기”의 경우 이 책명으로부터는 “레위인”과 관련된 내용이 주를 이룰 것이라고 생각되지만 실상 “레위기”에는 이 단어가 단 네 번만 등장할 뿐이며(레 25:32, 33), 오히려 ‘거룩’에 관한 주제가 주요 내용을 이루고 있다. “전도서”도 마찬가지이다. 헛된 인생이지만, 헛되지 않을 수 있는 길(道)을 전(傳)하는 책이라는 점에서 제목과 내용이 합치한다고 볼 수 있다. 하지만 이 책명은 우리가 내용을 충분히 인지하고 있을 때는 이해가 되지만, 책명 자체로부터 이 내용을 연상하는 것은 쉽지 않다. “사사기”는 히브리어성경과 헬라이어성경의 책명을 이어받아<sup>14)</sup> ‘재판관’이라는 뜻의 한자 “사사기”(士師記)를 택한 것이다. 하지만 성경에 언급된 사사들의 행적을 고려해 볼 때 이들을 재판관들로 칭하는 것은 잘 어울리지 않는다.

한편 “출애굽기”는 내용이 선명히 연상되는 책명이다. 하지만 이것은 “신명기”와 마찬가지로 다른 역본들이 채택하고 있는 제목과 연속선상에 있지

13) 『성경전서』(1911년)에는 “창세기”에 “모세의 첫재경”이라는 부제가 달려 있다.

14) 히브리어성경의 제목 “쇼프탐”(שופטים)과 헬라이어성경의 제목 Κριτάις는 모두 ‘재판관’이라는 뜻을 지니고 있다.

않다. 가령, 헬라어성경이나(Ἔξοδος), 라틴어성경(Exodus)은 “길에서(οδου) 나온(εξ) 이야기”라고 칭하여 ‘애굽’이라는 단어는 포함시키고 있지 않다. 이런 맥락에서 『성경』(가톨릭, 2005년)은 “탈출기”라는 책명을 택하였다. “시편” 역시 마찬가지이다. 히브리어성경은 이 책을 ‘찬양’을 뜻하는 ‘트힐림’(תְּהִלִּים)으로, 헬라어성경은 ‘악기에 맞춘 노래’라는 뜻의 ‘프살모이’(Ψαλμοί)라고 한다. 곧 이 책의 내용이나 활용에 맞추어 명명했지만, 중국어성경은 문학 유형과 편집 형태를 중시하여 책명을 정함으로써 다른 성경들과의 책명의 연속성이 깨졌다.

## (2) 끝말 문제

중국어성경은 끝말로 예언서에는 ‘~서’(書), 오경과 역사서에는 주로 ‘~기’(記)를, 그리고 그 밖의 끝말을 사용하고 있음을 살펴보았다. 이러한 끝말은 각 책의 문학적 장르를 고려하여 세심히 선택되었다. 가령 역사서에 포함되는 책들은 ‘~記’나 ‘~紀’, 혹은 ‘~志’로 끝난다. 즉 ‘~記’가 과거 사건이나 인물에 대한 ‘기록’이라는 포괄적인 의미를 강조한 것인 반면, ‘~紀’는 역사적 인물의 개인 전기를 중심으로 한 기전체(紀傳體) 기술임을 부각시킨 것이며, ‘~志’는 기전체 역사 서술이지만 특정 사건의 변천과정과 연혁을 기술했음을 뜻하는 용어이다.<sup>15)</sup>

하지만 일부 원칙이 이해되지 않는 책명도 있다. 예를 들어 어떤 책들을 끝말로 ‘~서’를 택했는지 원칙을 알기가 쉽지 않다. 예언서에 속하는 책들을 끝말로 ‘~서’를 택한 것 같지만, 예언서가 아닌 “전도서” 역시 같은 끝말로 끝나고 있다. 또한 ‘~서’로 끝나는 책들은 주로 ‘인명’에 근거한 것으로 생각해 볼 수도 있지만 이것 역시 반드시 그렇지도 않다. ‘인명’ 책명에 ‘~기’가 끝말로 붙은 책들도 많기 때문이다(가령, “여호수아기”, “룻기”, “사무엘기”, “에스라기”, “느헤미야기”, “에스더기”, “욥기”). 만일 오경과 역사서는 ‘~기’를 위주로 붙이고, 예언서는 ‘~서’를 끝말로 붙이는 원칙이 있었다고 한다면, 시가서의 책들의 경우는 “욥서”와 “전도서”, 아니면 “욥기”와 “전도기”로 칭했으면 더 통일성이 있었을 것 같다.<sup>16)</sup>

15) 참조, 네이버 한자사전(hanja.naver.com).

16) 참조, 민경진, “알고 싶습니다”, 『성서한국』 37 (1991), 30-34. 민경진은 책명의 끝말 ‘~기’와 ‘~서’의 기준에 대해 묻는 질문에 대해 곧 발간되는 『성경전서 표준새번역』에서는 “여호수아”, “에스라”, “느헤미야”, “에스더” 네 권은 ‘~기’로, 나머지 예언서는 ‘~서’를 붙여 사람이름과 책명을 구분하였다고 한다. 이것은 결과적으로 중국어성경의 책명과 동일하게 된 것인데, 왜 그렇게 해야 했는지에 대한 상세한 설명은 없어 아쉽다.



한편 “시편”의 경우도 재고할 필요가 있다. 물론 “시편”(詩篇)이라는 책명은 시들을 따로 분류해 모아 놓았다는 의미를 부각시키려는 의도가 있었겠지만, 자칫 성도들에게 구약성경 중—다른 책들과 달리—“시편”만 시로 된 것이라는 오해를 줄 수 있다.<sup>17)</sup>

### 3) 요약

한글성경 책명의 모태가 되는 중국어성경의 책명은 일정 원칙에 의해 이루어졌다. 우선 ‘인명’, ‘내용’에 근거해 대부분의 책명이 정해졌다. 이것은 히브리어성경과 헬라이어성경의 책명 전승을 보전하려는 의도가 반영된 것이다. 또한 끝말은 ‘~서’와 ‘~기’로 가급적 통일하려고 했지만, 그렇지 않은 끝말도 여럿 있다.

한편, 일부 책명은 전통에서 벗어나 독자적인 제목을 채택하기도 하였다. “출애굽기”, “신명기”, “시편”이 대표적인 사례이다. 요컨대 중국어성경은 기존 책명 전승을 존중하면서도 대안적 책명을 창조하기도 하였다.

#### 2.1.2. 『개역』의 책명 재고를 위한 원칙

『개역』은 중국어성경의 책명을 전폭적으로 수용했기에 중국어성경의 책명이 지니는 한계가 『개역』의 책명에 그대로 이어진다. 또한 중국어성경의 책명을 그대로 우리말로 번역한 것들도 있어 제목이 지니는 기능을 제대로 하지 못하는 경우도 있다. 따라서 새로운 성경을 번역할 때에는 일부 책명의 변화를 진지하게 고려해 볼 필요가 있다. 이를 위해 유념해야 할 점들을 앞에서 논의한 것을 토대로 정리하면 다음과 같다.

#### 1) 책명 대원칙

구약성경의 저자들은 자신들이 집필한 책에 제목을 달지 않았다. 이로 인해 히브리어성경이나 그 이후의 역본들은 나름의 원칙에 의거하여 제목을 달게 되었다. 이 원칙은 ‘내용’을 토대로 하거나 ‘인명’을 토대로 한 것으로 요약된다. 물론 히브리어성경은 오경의 경우 각 권의 책 서두에 나오는 단어(들)를 제목으로 활용했다. 하지만 오경 이외의 책들은 모두 ‘내용’을 토대로 하거나 중심 ‘인물’을 그 제목으로 택했다. 헬라이어성경이나 라틴어성경과 현

17) 구약성경 중 시가서(욥, 잠, 전, 아)와 예언서 대부분의 책도 시(詩)로 되어 있다.

대어 역본들 역시 이 원칙을 공유하고 있다. 『개역』도 “시편”을 제외하면 ‘내용’과 ‘인명’을 토대로 책명이 정해졌기에 이 성경들과 책명에 있어서는 통일성이 유지되고 있다. 따라서 책명을 전면적으로 수정할 의도가 아니라면, 공유된 이 원칙은 새로운 성경 번역에서도 그대로 유지하는 것이 효율적이라 생각된다. 만일 그렇다면 ‘문학 유형’에 따라 칭해진 제목인 “시편”은 수정이 요구된다.

다른 성경들과의 책명의 통일성을 유지하는 것이 유익하지만, 이것은 책명이 내용을 정확하게 반영하고 있다는 전제에서만 가능하다. 곧 ‘통일성’과 동시에 고려해야 하는 것은 ‘적합성’ 여부이다. 따라서 책명과 내용 사이에 부정합성이 있다면 과감히 수정을 고려해 볼 필요가 있다.

요컨대, 새로운 성경 번역은 ‘내용’과 ‘인명’에 근거하여 책명을 정해왔던 원칙을 유지하는 동시에, 기존의 책명과 내용의 부정합성이 발견된다면 더 나은 명칭을 적극적으로 찾을 필요가 있다.

## 2) 중국어성경에서 우리말로 번역한 책명 중 수정해야 할 책들

『개역』은 중국어성경의 “歷代志” 대신 “역대”를 사용한 것을 제외하면 중국어성경의 책명을 그대로 번역해서 사용하고 있다. 제목을 정할 때 뜻글자인 한자를 자주 사용하는 우리의 관습 덕분에 번역으로 인한 혼란은 그다지 크지 않다. 하지만 몇 권의 책명은 한자에 익숙지 않은 세대에게는 그 뜻이 불분명하거나 오해의 여지가 있는데 이런 책명은 수정을 고려해 볼 만하다. 가령, “신명기”가 그렇다. 앞에서 지적한 대로 많은 사람들이 “申命記”를 “神命記”로 오해하고 있다. 또한 “사사기”에서 ‘사사’(士師)라는 말은 예전에 중국에서 재판관을 칭할 때 쓰던 말로서 우리나라에서는 이런 의미로 사용된 예가 없다. “잠언”(箴言)은 ‘경계하는 말씀’이라는 뜻인데, 일상생활에서는 ‘훈언’(訓言)이나 ‘격언’ 등의 단어가 ‘잠언’보다 더 쉽게 다가온다. 마찬가지로 맥락에서 “전도서”나 “아가” 등의 책명도 좀 더 쉬운 책명으로 전환될 필요가 있다.

## 3) 끝말 문제

중국어성경은 책명 끝말로 ‘~書’(서)나 ‘~記’(기)를 주로 택했고, 다른 끝말들도 있음을 살펴보았다. 하지만 중국어성경의 책명을 차용한 『개역』은 아래의 표에서 볼 수 있는 대로 끝말에 있어서 크게 다르다.

## &lt;표 6&gt; 끝말 기준 『개역』의 책명

끝말	책명
~서 (1권)	전도서
~기 (10권)	창세기, 출애굽기, 레위기, 민수기, 신명기, 사사기, 룻기, 열왕기상, 열왕기하, 욥기
~가 (2권)	아가, 예레미야애가
~인 (1권)	잠언
~편 (1권)	시편
없음 (24권)	여호수아, 사무엘상, 사무엘하, 역대상, 역대하, 에스라, 느헤미야, 에스더, 이사야, 예레미야, 에스겔, 다니엘, 호세아, 요엘, 아모스, 오바댜, 요나, 미가, 나훬, 하박국, 스바냐, 학개, 스가랴, 말라기

위의 표에서 볼 수 있는 대로 『개역』은 책명의 끝말을 가급적 사용하지 않으려 한 것 같다. 24권이나 되는 책이 책명의 끝말이 없다. 특히 끝말 ‘~서’가 그렇다. 중국어성경에서는 17권이 ‘~서’를 끝말로 가졌지만 『개역』은 “전도서” 한 권뿐이다. “전도서”에서 ‘~서’를 제외하면 ‘전도’가 되기 때문에 이 책만 예외로 둔 것 같다. 하지만 책명을 끝말 없이 사용한 특별한 원칙을 찾아보기 어렵다. 대부분 ‘인명’(人名)에 근거한 책들이기는 하지만, 그렇지 않은 책도 있다(가령, 대상하). 반면, 인명에 근거한 책들 중 끝말로 ‘~기’를 붙인 책들도 있다(룻기, 욥기). 책을 명명하는 데 확고부동한 원칙이 분명치 않아 책명을 부를 때 혼란이 야기되기도 한다. 가령, “여호수아”의 경우 “여호수아서”라고 해야 할지, 중국어성경이나 『성경전서 표준새번역』처럼 “여호수아기”로 칭해야 할지 혼란스럽다.<sup>18)</sup>

한편, 앞에서 언급한 대로 중국어성경은 ‘~記’와 ‘~紀’, ‘~志’를 분명한 원칙에 의거해 끝말로 사용했지만, 앞의 두 개는 우리말로 공히 ‘~기’로 번역되어 이 구분이 선명히 드러나지 않는 어려움이 있다.

좀 더 논의 과정이 필요하겠지만, 구약의 핵심이요 출발인 오경의 각 권은 끝말로 ‘~경’을, 역사서는 ‘~기’를, 예언서는 ‘~서’를 붙이는 것도 고려해 보직하다. 시가서는 성격이 다양하므로 좀 더 폭넓은 논의가 필요할 것 같다.

18) 『성경전서 표준새번역』(1993년)은 모든 책명의 끝말을 중국어성경과 동일하게 사용하고 있다.

#### 4) 상하(上下)권 문제

구약의 일부 책들은 ‘상권’(上卷)과 ‘하권’(下卷)으로 분류되어 있다(삼상하, 왕상하, 대상하). 히브리어성경에는 한 권으로 되어 있던 이 책들을 헬라어성경과 라틴어성경이 두 권으로 분류했는데, 『개역』은 후자의 책명 전승을 이어 받은 것이다. 반면, 신약성경은 ‘전서’(前書)와 ‘후서’(後書) 구분법을 채택하고 있어(고전후, 살전후, 딤편후, 벤티전후) 양자 간 통일성이 결여된 것처럼 보인다.

하지만 구약의 책들은 본래 내용이 연속적으로 이어지는 한 권의 책이었지만 분량이 많아 두 권으로 나뉘어졌다는 점에서 신약의 책들과 근본적으로 성격이 다르다. 곧 신약의 책들은 본래 한 권으로 형성된 책이 아니고, 각각 시차를 두고 집필되었기에 ‘전후서’라는 명칭은 적합하다고 생각된다.

다만 히브리어성경에는 한 권으로 되어 있는 “에스라-느헤미야”가 현재 “에스라”와 “느헤미야” 두 권으로 나뉘어져 개별 책명을 지니게 된 것은 유감이다. 두 권의 책명은 이 두 권이 본래 한 권으로 형성되었다는 사실을 은폐하기 때문이다.<sup>19)</sup> 헬라어성경과 라틴어성경도 “에스라기 I”과 “에스라기 II”로 칭하고 있으므로, “에스라”는 “에스라기(상)”으로, “느헤미야”는 “에스라기(하)”로 조정하는 것을 고려할 만하다.

#### 5) 기타

성경 전체가 100년 전 처음으로 우리말로 출간된 이후 한국교회는 책명에 있어 통일성을 유지해 왔다. 따라서 책명을 수정하는 문제는 신중해야 한다. 하지만 성경은 기존 성도들의 전유물이 아니라 차세대에도 당연히 읽혀져야 하는 하나님의 말씀임을 생각해 볼 때, 성경에 대한 새로운 번역과 더불어, 필요시, 책명 수정도 적극적으로 고려할 필요가 있다. 다만, 혼란을 줄이기 위해 가급적 최소한의 수정을 해야 할 것으로 사료된다. 또한 수정되더라도 상당 기간 동안 기존의 책명과 병행 표기하는 방안도 고려해 봄직하다. 또한 예언서의 책들은 예언자의 이름만으로 내용을 짐작하기 어려우므로 독자들을 배려하여 ‘부제’를 다는 것도 고려해 봄직하다.

### 2.2. 고찰

19) “에스라”와 “느헤미야”가 한 권으로 형성되었는지, 두 권으로 형성되었는지를 두고 논의 끝에 학계에서는 본래 한 권으로 형성되었다고 결론지어 가고 있다. 참조, Mark J. Boda and Paul L. Redditt, eds., *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah: Redaction, Rhetoric, and Reader* (Sheffield: SPP, 2008).

이제 위에서 제시한 『개역』의 “책명재고원칙”을 기억하며 혹 재고해 볼 책명이 없는지 고찰해 보자.

히브리어성경을 포함한 대부분의 책명이 ‘인명’이나 ‘내용’ 근거해 있으므로, 먼저 ‘인명’에 근거한 책명인 24권을 고찰한 후, ‘내용’에 근거한 15권의 책명을 고찰하려 한다. 중국어성경과 『개역』에서 ‘문학 유형’에 따라 분류된 “시편”은 위의 “책명재고원칙”에 의해 후자에 포함된다.

## 2.2.1. ‘인명’에 근거한 책들

### 1) 유지할 책명들

『개역』 중 ‘인명’으로 된 책은 24권이다. 이 중 16권은 ‘예언서’이고, 나머지 8권은 ‘역사서’나 ‘시가서’에 포함돼 있다. 예언서에 속한 책들은 해당 예언자의 이름을 책명으로 하고 있는데, 아래의 표에서 볼 수 있는 바와 같이 예외 없이 모든 성경이 이와 같은 방식의 책명을 택하고 있다.

<표 7> 예언서에 속한 책들의 책명 비교 (16권)

개역 성경	중국어 성경	가톨릭 성경	히브리어 성경	헬라이어 성경	라틴어 성경	영어 성경
이사야	以賽亞書	이사야서	ישעיה	Ῥσαίας	Isaias	Isaiah
예레미야	耶利米書	예레미야서	ירמיה	Ῥερεμίας	Jieremias	Jeremiah
에스겔	以西結書	에제키엘서	יחזקאל	Ῥεζεκιήλ	Hiezechiel	Ezekiel
다니엘	但以理書	다니엘서	דניאל	Δανιήλ	Daniel	Daniel
호세아	何西亞書	호세아서	הושע	Ῥσηέ	Osee	Hosea
요엘	約珥書	요엘서	יואל	Ῥωήλ	Iohel	Joel
아모스	阿摩司書	아모스서	עמוס	Ῥμώς	Amos	Amos
오바다	俄巴底亞書	오바드야서	עבדיה	Ῥβδίου	Abdias	Obadiah
요나	約拿書	요나서	יונה	Ῥωνάς	Jonas	Jonah
미가	彌迦書	미카서	מיכה	Μιχαίας	Micha	Micah
나훔	那鴻書	나훔서	נחום	Ναούμ	Naum	Nahum
하박국	哈巴谷書	하박국서	חבקוק	Ῥβακούμ	Abacuc	Habakkuk
스바냐	西番雅書	스바니아서	צפניה	Σοφονίας	Sofonias	Zephaniah
학개	哈該書	하가이서	חגי	Ῥγγαίος	Aggeus	Haggai
스가랴	撒迦利亞書	즈카르야서	זכריה	Ζαχαρίας	Zacharias	Zechariah
말라기	瑪拉基書	말라키서	מלאכי	Μαλαχίας	Malachi	Malachi

이처럼 성경들 간에 책명이 통일되어 있으므로 굳이 수정할 필요는 없다. 다만 “말라기”의 경우는 논쟁의 여지가 있다. “말라기”에 해당하는 히브리어 “말르아키”(מַלְאָכִי)가 구약성경에서는 말라기 1:1을 제외하면 모두 보통명사인 ‘나의 사자/사신’(말 3:1 참조)이라는 뜻으로 쓰이고 있다.<sup>20)</sup> 따라서 이곳에서만 굳이 고유명사로 읽을 이유가 없다고 주장하기도 한다. 덧붙여 ‘나의 사자’라는 뜻의 이름은 자녀에게 통상 지어주지 않는다는 점도 지적되었다.<sup>21)</sup> 하지만 드물다고 해서 이런 이름이 없었다고 단정할 수는 없다. 가령, 예언자 학개의 경우도 이 이름을 지닌 다른 인물이 구약성경에는 전혀 언급되지 않기 때문이다. 또한 위의 표에서 볼 수 있는 대로 모든 전승이 말라기를 고유명사로 보고 있다는 점도 중시할 필요가 있다. 따라서 “말라기”를 보통명사로 보아야 하는 설득력 있는 이유와 이 책명에 대한 좀 더 타당한 대안이 제시되지 않는다면 현 책명을 그대로 수용하는 것이 옳을 듯하다.

예언서의 각 책명에 대해 위에서 소개된 성경들은 예언자들의 히브리어 발음을 각 나라의 언어로 번역한 것이다. 가령, 이사야의 경우 히브리어의 <여좌야>(יְרֵעָיָה)가 <예사리아스>(Ἰσαΐας), <이사리아스>(Isaias) 등으로 번역되었다. 히브리어 인명에 대한 각 언어의 번역이라는 점에서 볼 때, 『개역』보다는 『성경』(가톨릭, 2005)의 발음이 원음에 근접해 있다. 따라서 『개역』의 책명에 대한 획기적인 수정을 시도한다면 『성경』의 발음을 수용할 수 있을 것이다. 하지만 언어 간 번역은 한계가 있을 수밖에 없고, 이런 원칙을 적용할 때 성경 안의 무수히 많은 고유명사 역시 바꾸어야 하므로 현재로서는 기존의 번역을 그대로 사용하는 것이 최선일 것이다.

‘인명’으로 된 24권의 책명 중 나머지 8권은 “여호수아”, “룻기”, “사무엘상”, “사무엘하”, “에스라”, “느헤미야”, “에스더”, “욥기”이다. 이 중 “여호수아”, “룻기”, “에스더”, “욥기”는 각 인물들이 책의 중심 내용을 이끌고 있고, 다른 성경들도 아래의 표에서 볼 수 있듯이 동일한 책명을 택하고 있다는 점에서 책명의 수정을 재고할 필요가 없다고 생각된다.

<표 8> “여호수아”, “룻기”, “에스더”, “욥기”의 책명 비교(4권)

개역 성경	중국어 성경	가톨릭 성경	히브리어 성경	헬라이어 성경	라틴어 성경	영어 성경
여호수아	約書亞記	여호수아기	יְהוֹשֻׁעַ	Ἰησοῦς	Iosue	Joshua

20) 가령, 창 28:12; 32:2; 출 23:23; 삿 11:13; 삼상 19:20; 왕하 1:3; 시 78:49; 잠 16:14; 사 14:32 등.

21) 참조, Paul L. Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi*, NCBC (Grand Rapids: Edmans, 1995), 151.

룻기	路得記	룻기	רות	Ρουθ	Ruth	Ruth
에스더	以斯帖記	에스테르기	אסתר	Ἑσθήρ	Hester	Esther
욥기	約伯記	욥기	איוב	Ἰώβ	Iob	Job

요컨대 위의 <표 7>에 언급된 16권과 <표 8>에 언급된 4권의 책명은 수정하지 않는 것이 좋겠다.

## 2) 재고해 볼 책명들

‘인명’으로 된 책명 24권 중 “사무엘상”, “사무엘하”, “에스라”, “느헤미야”는 좀 더 세심한 논의가 필요하다. 우선 아래의 표에서 볼 수 있는 바와 같이 성경들 사이에 다소간 차이가 있다.

<표 9> “사무엘상”, “사무엘하”, “에스라”, “느헤미야”의 책명 비교 (4권)

개역 성경	중국어 성경	가톨릭 성경	히브리어 성경	헬라이어 성경	라틴어 성경	영어 성경
사무엘상	撒母耳記上	사무엘기상	שמואל	Βασιλειῶν A	Samuel I	Samuel I
사무엘하	撒母耳記下	사무엘기하		Βασιλειῶν B	Samuel II	Samuel II
에스라	以斯拉記	에즈라기	עזרא נחמיה	Ἑσδρας B	Ezras I	Ezra
느헤미야	尼希米記	느헤미야기			Ezras II	Nehemiah

이런 차이는 히브리어성경에 “사무엘상”과 “사무엘하”가 한 권으로 되어 있고, “에스라”와 “느헤미야” 역시 한 권으로 되어 있기에 비롯된 것이다. 또한 헬라이어성경이 “사무엘상”과 “사무엘하”를 다른 성경들과는 달리 ‘인명’이 아니라, ‘내용’에 근거해 “왕국기”로 칭하고 있기 때문이다.

『개역』의 경우 위의 네 권의 책을 모두 ‘인명’에 근거해 책명을 정했지만, 원칙이 모호하다. “사무엘상”과 “사무엘하”, 그리고 “에스라”와 “느헤미야”가 본래 한 권이었지만 두 권으로 나뉘어졌음을 표시하려고 했다면, 웅당 라틴어성경처럼 “에스라”와 “느헤미야” 대신 “에스라상”과 “에스라하”로 해야 일관성이 유지된다. “느헤미야”는 “에스라”와 달리 느헤미야가 책 전체를 이끌어가는 중심인물이었기 때문에 별도의 제목이 필요했다고 주장할 수 있다. 하지만 만일 그렇다면 “사무엘하”의 책명은 중심인물인 “다윗”으로 칭했어야 일관성이 유지된다.

“다윗”이라는 책명을 새로 제안하는 것은 독자들에게 혼란을 줄 수 있으므

로 라틴어성경처럼 “에스라”를 “에스라상”으로, “느헤미야”를 “에스라하”로 바꾸는 것이 한 대안이라고 생각된다. 이것은 “에스라”와 “느헤미야”가 본래 한 권의 책이었음을 명시적으로 드러내 주는 효과도 있기 때문이다.

만일 “느헤미야”라는 책명은 중심인물과의 관계로 볼 때 변경할 수 없다면, “사무엘하”의 책명은 사무엘이 이 책에 한 번도 언급되지 않으므로 적합한 책명이 될 수 없다. 따라서 대안으로 헬라이어성경처럼 “사무엘상”과 “사무엘하”를 “왕국기 1”, “왕국기 2”로 바꾸는 것이 어떨까 생각한다. 이 경우 “열왕기상”과 “열왕기하”는 자동적으로 “왕국기 3”과 “왕국기 4”가 된다.

<표 10> “사무엘상”, “사무엘하”, “에스라”, “느헤미야”의 책명 제안

현재	제안 1	제안 2
사무엘상	사무엘상	왕국기 1
사무엘하	사무엘하	왕국기 2
에스라	에스라상	에스라
느헤미야	에스라하	느헤미야

### 2.2.2. ‘내용’에 근거한 책들

『개역』 중 ‘내용’에 근거한 책명은 14권이다. “시편”은 ‘문학 유형’에 근거한 책이지만, 위의 “책명재고원칙”(2.1.2)에 의해 시편을 ‘내용’에 근거한 책명으로 포함시키려 한다. 따라서 여기서 재고해 볼 15권에 해당하는 책들은 오경(창, 출, 레, 민, 신)과 “사사기”, “열왕기상”, “열왕기하”, “역대상”, “역대하”, “시편”, “잠언”, “전도서”, “아가서”, “예레미야애가”이다. 아래에서는 오경에 해당하는 다섯 권의 책명을 먼저 다루고, 이어 오경 이외의 책명을 다루려고 한다.

#### 1) 오경의 책명

『개역』의 첫 다섯 권의 책명은 ‘내용’에 근거한 것이다. 헬라이어성경이나 라틴어성경 역시 마찬가지이다. 반면 히브리어성경은 각 책의 서두에 나오는 단어를 책명으로 택하고 있다. 따라서 히브리어성경을 제외한 나머지 성경들은 책명에 있어 통일성이 있다. 다만 “신명기”의 경우는 예외이다. 헬라이어성경과 라틴어성경은 ‘두 번째 율법’을 뜻하는 용어를 선택했지만, “신명기”(申命記)는 ‘(하나님의) 명령을 거둬서 기록한 것’이라는 독창적인 명칭을 채택했다.



이제 책명의 요건 중 ‘통일성’과 ‘적합성’을 염두에 두고, 오경의 책명을 재검토해 보자. 우선 오경의 책명을 비교하면 아래와 같다.

<표 11> 오경의 책명 비교

개역 성경	중국어 성경	가톨릭 성경	히브리 성경	헬라이어 성경	라틴어 성경	영어 성경
창세기	創世記	창세기	בראשית	Γένεσις	Genesis	Genesis
출애굽기	出埃及記	탈출기	עֲמוֹת	Ἔξοδος	Exodus	Exodus
레위기	利未記	레위기	ויקרא	Λευιτικὸν	Leviticus	Leviticus
민수기	民數記	민수기	במדבר	Ἀριθμοί	Numeri	Numbers
신명기	申命記	신명기	הדברים	Δευτερονόμιον	Deuteronomium	Deuteronomy

히브리어성경의 책명들은 각 책의 서두에 나오는 단어를 토대로 했다. 곧 “브레쉬트”(בראשית), “쉬모트”(עֲמוֹת), “와이크라”(ויקרא), “브밧바르”(במדבר), “하드바림”(הדברים)인데, 각각 ‘한 처음에’, ‘이름들’, ‘그가 부르셨다’, ‘광야에서’, ‘말씀들’이라는 뜻이다. 이 제목이 각 책들의 내용과 무관한 것은 아니지만 애초에 전체 내용을 포괄하는 책명을 의도한 것이 아니었기 때문에 이 제목들이 새로운 번역 성경의 책명을 재고하는 데 기준이 될 수는 없다. 따라서 히브리어성경 이외의 성경들과 가급적 책명을 통일시키되, 내용의 ‘적합성’을 고려하는 것이 좋을 듯하다.

① 우선 “창세기”는 대부분의 성경들이 책명으로 ‘기원’이나 ‘시작’의 의미를 포함시키고 있다. “창세기” 역시 ‘세상/인간(世)의 시작(創)’을 의미하므로 통일성이 있으며, 이 책명은 ‘세상을 시작하신 이야기’(창 1-11장)와 ‘아브라함을 통해 민족을 시작하신 이야기’(12-50장)를 아우를 수 있으므로 굳이 새 제목이 필요치 않아 보인다.

② “출애굽기”는 내용이 잘 연상되는 책명이다. 곧 ‘애굽에서의 탈출에 대한 기록’임을 쉽게 짐작할 수 있다. 한편 『성경』은 “탈출기”를 책명으로 택했다. 헬라이어성경의 책명인 “엑소도스”(Ἔξοδος)는 ‘길(ὁδός)에서 벗어남(ἐκ)’이라는 뜻으로서, ‘애굽’이라는 단어가 포함되어 있지 않은 점을 고려한 것 같다. 하지만 바티칸 사본과는 달리 알렉산드리아 사본은 책명으로 “엑소도스 애굽토스”(Ἔξοδος Αἰγύπτου)라 하여 ‘애굽’을 제목에 포함시키고 있다.<sup>22)</sup> 따

22) 이 책명은 출애굽기 19:1의 “τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου”(이스라엘 자손들이 애굽 땅을 떠난)에서 유래한 것이다. 참고, 김정훈, 『칠십인역 입문』(서울: 바오로딸, 2009), 75.

라서 “출애굽기”라는 책명은 생똥맞다고 볼 수 없으며, 오히려 내용이 좀 더 명확히 연상된다는 점에서 “탈출기”보다는 나아 보인다. 다만 외래어 표기법에 따라 ‘애굽’을 ‘이집트’로 수정해야 하므로 “출이집트기”로 하면 좋을 듯하다.

③ 책명 “레위기”는 수정할 필요가 있다. 책명 “Leviticus”는 ‘레위 족속에 관련된’이라는 형용사이다. 따라서 포괄적 의미에서는 제사장 지침서의 성격을 지닌 이 책에 대한 책명으로 수용할 만하다. 하지만 『개역』의 “레위기”라는 책명으로부터 이런 의미를 추적하는 것은 쉽지 않다. 오히려 ‘레위라는 인물에 관한 기록’으로 생각하기 십상이다. 또한 “레위기” 안에 제사장들의 규범이 많이 나오는 것은 사실이다(레 6:8-7:21; 10:8-15; 16장; 21장 등). 하지만 “레위기”의 대부분의 내용은 일반 백성들이 지켜야 할 예배법과 정결법 등에 대한 규례를 모아 놓은 것이다. 따라서 특정 성직자 그룹을 연상시킴으로써 평신도들이 자신들과 무관한 책으로 생각하게 되는 책명은 수정되는 것이 좋을 것 같다.

주지하는 대로, “레위기”의 핵심 어휘는 “거룩”이다(가령, 11:44; 19:2). 출애굽한 백성들은 시내 산에서 계약을 맺은 후 형식적 관계로는 하나님의 백성이 됐지만, 내용적으로는 전혀 그렇지 않은 상태였다. 성민(聖民)으로 부름을 받았지만, 내면은 전혀 준비되어 있지 않은 백성들을 향해 “거룩에 이르는 방법”을 가르쳐 주는 것이 레위기의 주요 내용이다.<sup>23)</sup> 따라서 “거룩기”로 수정하는 것이 내용에도 부합한 제목으로 생각된다.

④ 책명 “민수기”에 대해 번역본들은 대부분 ‘수’(數)를 의미하는 제목을 택하고 있다(가령, “Numbers”). 하지만 『개역』의 경우 수를 세되, ‘백성’들의 수를 센 것임을 강조하기 위해 ‘민’(民)을 책명에 추가했다. 이것은 단순히 ‘출(出)기’로 하지 않고 “출애굽기”라고 한 것과 같은 맥락이다. 그러나 이 책명은 다소 문제가 있다. 이 책에 12지파의 인구 조사(민 1장; 26장)와 레위지파 인구 조사(3:14-39; 26:57-62)가 실려 있기는 하지만, 이스라엘 백성들만이 아니라 각 지파의 지휘관들이 드린 헌물도 7장에 80절이 넘게 계수되고 있다. 곧 ‘백성’만이 아니라 ‘헌물’의 수도 중시되고 있다는 점에서 다른 역본들은 “민수기”라고 하지 않고 단순히 “수기”(數記; Numeri)라고 한 것이다.

하지만 “민수기”의 중심 내용을 ‘계수’(計數)에 두는 것도 사실 따져볼 필요가 있다. 실질적으로 계수한 내용은 전체 서른여섯 장 중 네 장(1, 2, 7, 26 장)에 불과하기 때문이다. 오히려 “민수기”의 핵심 내용은 하나님의 백성이

23) 이런 맥락에서 “레위기”는 거룩에 이르는 길로 “예배”를 제시하는 전반부(1-16장)와 “윤리적 삶”을 제시하는 후반부(17-27장)로 나뉜다.

된 이들이 최종 목적지까지 가야 할 신앙의 여정에 관한 이야기이다. 곧 출애굽한 백성들이 거룩에 이르는 길을 배운 후 광야와 같은 세상에서 겪게 될 신앙훈련기인 것이다. 이런 점에서 히브리어성경이 채택하고 있는 제목인 “광야에서”(במדבר)는 상당히 매력적인 제목이다. 이 제목을 차용해서 차세대를 위한 성경이 출판된다면 “광야기” 혹은 “광야훈련기”로 바꾸면 어떨까 한다. 이와 같이 책명을 바꾼다면 애굽에서 탈출한 후 가나안 땅에 들어가기 직전까지의 내용에 대한 논리적 흐름—“출이집트기”, “거룩기”, “광야훈련기”—도 잘 이어지는 효과가 있다.

한편 “출애굽기”부터 “민수기”까지 전체 내용을 이끌어가는 이가 모세이므로, ‘인명’을 중심으로 해서 “출애굽기”를 “모세기(상)”, “레위기”를 “모세기(중)”, “민수기”를 “모세기(하)”로 바꾸는 것도 고려해 볼 만하다.

⑤ “신명기”의 역본들 제목은 칠십인경이 신명기 17:18의 “미쉬네 하토라”(משנה התורה)를 “토 듀테로노미온”(τὸ δευτερονόμιον)으로 옮긴 데서 기인한다. 미쉬나 하토라는 ‘율법의 복사본’이라는 뜻이므로 제대로 번역했다면 안티그라폰(ἀντίγραφον) 혹은 엑크도시스(ἔκδοσις)로 옮겼어야 했다.<sup>24)</sup> 칠십인경은 미쉬나 하토라를 모세가 시내 산에서 전해 준 첫 번째 율법에 이어 모압 땅에서 두 번째 율법을 주었다고 생각해서 듀테로노미온(the second law)으로 번역하였다. 하지만 “신명기”의 내용은 모세가 시내 산에서 전해 준 율법을 그대로 ‘복사’한 것이 아니며, 전적으로 새롭게 전해 준 두 번째 율법도 아니다. 따라서 이 책을 일부 유대인들처럼 “미쉬나 하토라”라고 부르거나, “듀테로노미온”으로 칭하는 것은 그다지 적합한 제목은 아니다.

‘하나님의 명(命)을 거듭해서(申) 기록한 책’이라는 뜻을 지닌 “신명기”라는 제목은 책의 내용과 상당히 근접하지만, ‘신’(申)이라는 한자에 “거듭하다, 반복하다”라는 뜻이 있다는 것을 짐작하기는 쉽지 않다. 또한 앞서 지적했듯이 많은 이들은 “신명기”를 “神命記”로 오해하고 있다는 점에서 최선의 제목으로 보기는 어렵다. 대안으로, “다시 듣는 토라”<sup>25)</sup>도 고려해 봄직하지만 책명으로는 다소 긴 느낌이 든다. 따라서 현재로서는 ‘신’자 다음에 한자를 포함해서 “신(申)명기”로 하는 것이 최선인 것 같다. 물론 “출애굽기, 레위기, 민수기”를 “모세기(상중하)”로 채택한다면 ‘신명기’를 ‘모세설교’로 칭하는 것도 고려해 볼 만하다.

오경의 책명에 대한 논의를 마치기 전에 한 가지 더 생각해 볼 점이 있다. 구약성경은 히브리 성경에 근거해 “오경”, “예언서”, “성문서”로 구분하거나,

24) 김정훈, 『칠십인역 입문』, 79.

25) 참고, 왕대일, 『다시 듣는 토라: 설교를 위한 신명기 연구』(서울: 한국성서학연구소, 1998).

헬라어 성경에 근거해 ‘오경’, ‘역사서’, ‘시가서’, ‘예언서’로 구분한다. 어느 경우든지 구약의 첫 다섯 권은 뒤의 책들이 ‘~서’로 칭해지는 것과는 달리 ‘오경’으로 통상 불리고 있다. 이것은 오경의 비중을 다른 책들보다 높이려는 의도가 깔려 있다고 볼 수 있다. 이 구분을 존중한다면, 오경의 책들의 끝말로 ‘~경’을 사용하는 것도 고려해 볼 필요가 있다고 생각된다.

이상의 논의를 토대로 오경의 책명을 제안하면 아래와 같다.

<표 12> 오경의 책명 제안

현재	제안 1	제안 2	제안 3
창세기	창세기	창세경	창세기
출애굽기	출이집트기	출이집트경	모세기(상)
레위기	거룩기	거룩경	모세기(중)
민수기	광야(훈련)기	광야(훈련)경	모세기(하)
신명기	신(申)명기	신(申)명경	모세설교

## 2) 오경 이외의 책들의 책명

‘내용’에 근거한 책명들 중 오경의 책들을 제외하면 모두 10권(삿, 왕상하, 대상하, 시, 잠, 전, 아, 애)인데, 이 책들의 책명을 비교하면 아래의 표와 같다.

<표 13> 내용에 근거한 책들의 책명 비교 (10권)

개역 성경	중국어 성경	가톨릭 성경	히브리어 성경	헬라어 성경	라틴어 성경	영어 성경
사사기	士師記	판관기	שפטים	Κριταί	Iudicum	Judges
열왕기상	列王紀上	열왕기상	מלכים	Βασιλειῶν Γ	Regum I	Kings I
열왕기하	列王紀下	열왕기하		Βασιλειῶν Δ	Regum II	Kings II
역대상	歷代志上	역대기상	דברי הימים	Παραλειπομένων Α	Paralipomenon I	Chronicles I
역대하	歷代志下	역대기하		Παραλειπομένων Β	Paralipomenon II	Chronicles II
시편	詩篇	시편	תהלים	Ψαλμοί	Psalmi	Psalms
잠언	箴言	잠언	משלי	Παροιμιαί	Proverbia	Proverbs
전도서	傳道書	코헬렛	קהלת	Ἐκκλησιαστής	Ecclesiastes	Ecclesiastes
아가	雅歌	아가	שיר השירים	ᾠσμα ᾠμάτων	Canticum Canticorum	Song of Solomons
예레미야애가	耶利米哀歌	애가	אֵיכָה	Θρήνοι	Lamentationes	Lamentations

이 책들의 책명을 하나씩 검토해 보자.

① 먼저 “사사기”는 수정을 요하는 책명이다. ‘사사’(士師)라는 단어는 본래 우리나라에서는 사용된 적이 없다. 중국어성경의 책명을 그대로 번역해 사용한 것으로 지금은 어느 정도 일반화 된 단어가 됐지만 여전히 신앙인들 사이에서만 통용되는, 이른 바 ‘게토’(ghetto)화 된 단어다. 따라서 이에 상응하는 우리말은 ‘(재)판관’이므로, 『성경』은 아예 “판관기”로 수정하였는데 이것은 기타 역본들(Kριταί, Iudicum, Judges)과 그 맥을 같이 하는 책명이다.

하지만 사사를 ‘판관’으로 바꾼다고 해도 문제는 여전히 남아 있다. “사사기”를 읽어 보면, 사사들의 주요 임무나 행적이 재판과 거의 관련이 없기 때문이다. 사사 중 드보라만 유일하게 ‘판관’으로서의 역할을 한 것으로 언급돼 있다(삿 4:4-5). 오히려 사사들의 주된 역할은 ‘구원자’의 역할이었다(2:16; 3:9, 15, 31; 6:14, 36 등). 사사들을 ‘재판’ 업무와 연관시킨 것은 히브리어성경에서의 제목 “쇼프팀”(שופטים) 때문이다. 곧 이 단어는 동사 “사파트”(שפט)의 복수명사형인데, 이 동사의 의미를 ‘재판하다’(to judge)로 해석한 데서 연유한다. 하지만 이 동사는 ‘통치하다’(to govern)는 뜻도 응당 포함하고 있으므로 ‘쇼프팀’은 ‘재판관’ 뿐 아니라 ‘통치자’의 의미도 지닌다.<sup>26)</sup> ‘쇼프팀’이 이 두 의미를 다 지니는 것은 사실이지만, 이 중 어느 것도 책명 “사사기”를 대체할 만하지는 않다. 사사들의 행적이 ‘재판’과는 거의 무관하기 때문이다. 또한 자신들을 다스려 달라는 백성들의 요구에 대해 기드온은 이스라엘 백성들을 다스리는 것은 사사인 자신이 아니라 여호와이심을 분명히 하고 있기 때문이다(8:22-23). 이런 상황을 고려하면 오히려 ‘내용’을 중시하여 “영웅기” 혹은 “영도자들” 등의 제목이 내용에 부합한다고 생각된다.

② “열왕기”는 중국어성경에서의 “列王紀”를 그대로 우리말로 번역한 것이다.<sup>27)</sup> 눈여겨 볼 점은 ‘기록하다’는 뜻의 한자 ‘記’를 쓰지 않고, 기전체(紀傳體) 역사에서 제왕의 사적을 적은 글을 뜻하는 ‘紀’를 쓰고 있다는 것이다. 따라서 “列王紀”란 ‘왕들의 사적을 차례대로 적은 글’이라는 뜻이므로 내용에 아주 적합한 제목이다. 하지만 이것의 한글 번역인 “열왕기”로부터 이런 의미를 쉽게 간파하기는 어렵다. ‘紀’ 자를 대부분 ‘記’로 생각하고 있고, “열왕”(列王)이라는 한자어도 새로운 세대에게는 의미를 전하지 못한다. 따라서 “列王紀”의 의미를 그대로 담아 새로운 번역 성경에서는 “왕조실록상”과

26) 한편 카르타고의 시민 통치자들이 “sufetes”로 불렸는데, 이 단어가 히브리어 “쇼프팀”과 모종의 관계가 있을 것이라고 추정하기도 한다. 참조, 윌리엄 S. 라술 외, 『구약개관』, 박철현 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1994), 317, 각주 2.

27) 다른 성경들도 위의 <표 13>에서 볼 수 있는 대로 “왕들”이나 “왕국기” 등의 의미를 담은 책명을 택하고 있다.

“왕조실록하”로 바꾸면 어떨까 한다. “열왕기”를 그대로 유지해야 한다면, 한자를 병기해 두었으면 한다. 만일 “사무엘상”과 “사무엘하”를 “왕국기1”과 “왕국기2”로 바꾼다면 헬라어성경처럼 “열왕기상”을 “왕국기3”으로, “열왕기하”를 “왕국기4”로 하는 것도 좋을 듯하다.

③ “역대상하”를 히브리어성경은 “디브레 하 야뫼”, 곧 “날마다의 사건(행적)들”이라고 부른다. 아담부터 페르시아 고레스 시대까지 인간 세상에 일어났던 일들을 기록하고 있으니 책의 내용을 잘 반영하는 제목이다. 영어성경도 이런 의미를 담아 “Chronicles”(연대기)로 부른다. 반면 헬라어성경은 “생략된 것들의 (책들)”이라는 뜻을 지닌 “파탈레이포메논”이라고 칭했고, 라틴어성경도 이를 채택했다.<sup>28)</sup> 이 제목은 이미 집필되어 있었던 “사무엘상하”와 “열왕기상하”가 빠뜨린 부분들을 “역대상하”가 보완해 주고 있다는 점을 부각시킨 것 같다. 하지만 이것은 ‘내용’에 근거한 것이 아니라 오히려 ‘기능’에 근거한 명칭이라는 점에서 고려할 만한 제목은 아니다.

『개역』의 “역대상하”는 통상 “역대기”라고도 불린다. 역대기(歷代記)라는 말이 “대대로 이어 내려온 지난 세월에 관한 기록”이라는 뜻이므로 히브리어성경의 제목과 맥을 같이 한다. 중국어성경은 “역대기” 대신 “歷代志”로 쓰고 있다. 앞에서 언급한 대로 ‘~志’는 특정 사건의 변천과 연혁을 강조한 기전체 역사서임을 드러내는 의도로 사용되었다. 『성경전서 표준새번역』 역시 이 점을 중시해서 중국어성경과 같은 제목을 택했다. 새로운 번역 성경도 이와 같은 이유와 “뜻으로 본 역사”<sup>29)</sup>라는 의미를 더해 “역대지상”과 “역대지하”로 바꿨으면 한다.

④ “시편”은 앞에서 살펴 본 대로 ‘인명’이나 ‘내용’에 근거한 제목이 아니다. ‘문학 유형’에 근거한 것인데, 이 제목은 “시편” 이외에 다른 책들은 ‘시’(詩)로 되어 있지 않다는 느낌을 줄 수 있다. 그렇다고 해서 “시편”을 ‘인명’에 근거해 책명을 정하는 것이 쉽지 않다. 시편의 거의 절반인 73개의 시가 다윗이 쓴 것으로 되어 있으므로 다윗과 관련해서 책명을 정할 수도 있겠지만, 다윗 외에도 솔로몬, 고라, 아삽, 예단, 모세 등이 쓴 시들도 많이 있다. 또한 다윗이 쓴 시로 분류된 시들의 ‘다윗 저작권’ 역시 논란이 되고 있으므로 다윗이라는 ‘인명’에 근거한 책명은 바람직하지 않다.

반면, 헬라어성경에서 기원한 영어제목 “Psalms”는 ‘악기에 맞춘 노래’라

28) 한편 제목은 이 헬라어 제목을 탐탁지 않게 생각했다. 그래서 사무엘서와 열왕기 번역 서문을 쓰면서 히브리어성경의 제목을 차용해 역대기를 “거룩한 전(全)역사에 대한 연대기”(Chronikon)라고 불렀다. 참고로 탈군(Targum)의 역대기 첫 구절은 “이것은 계보의 책, 곧 고대시대로부터의 연대기이다.”이다.

29) 참조, 왕대일, 『구약성서이해 열마당』(서울: 새길, 2003), 97-98.

는 뜻이다. “시편”의 시들이 대부분 ‘노래’(미즈모르, מִזְמוֹר)라는 표제어를 지니고 있으므로 틀린 것은 아니지만, 이 책명 역시 ‘내용’에 근거한 것이기보다는 책의 ‘성격’이나 ‘기능’에 치중된 제목이다. 이런 점에서 히브리어성경의 ‘찬양’이라는 뜻의 “트힐림”(תְּהִלִּים; 참고, 시 145편 표제어)이라는 제목을 주목할 필요가 있다. “시편”에는 상당수의 찬양시가 있으므로, ‘내용’에 근거한 제목으로 볼 수 있기 때문이다. 하지만 문제가 있다. 찬양시가 시편에 다수 있지만 탄원시도 있고 감사시도 있기 때문이다. 특히 탄원시는 150개의 시들 중 40%를 상회할 정도로 많다. 따라서 ‘찬양’이라는 뜻만 담은 “트힐림”이라는 다소 제한적 책명보다는 150개의 시들을 좀 더 포괄할 수 있는 책명이 필요하다. 이런 점에서 “기도와 찬양”으로 책명을 바꿀 필요가 있다.<sup>30)</sup> 탄원시의 본질은 하나님께 ‘기도’한 것이고, 감사시는 넓은 의미에서 하나님을 ‘찬양’한 것이므로 ‘내용’에 적합한 책명으로 볼 수 있다.

⑤ “잠언”은 중국어성경의 제목 “箴言”을 우리말로 번역한 것이다. 이 箴(잠)이라는 글자는 ‘경계’(警戒)를 의미하므로 ‘경계하는 말씀’이라는 뜻이다. 우리말 사전에는 “가르쳐서 훈계하는 말”로 정의되어 있다. 히브리어성경이나 다른 역본들 역시 <표 13>에서 볼 수 있는 대로 이와 대동소이한 제목을 택하고 있다. “잠언”은 구약의 책들 중 “지혜문학”으로 분류될 수 있고, “잠언”의 내용이 삶의 지혜에 관한 것이므로 “지혜서”라고 하면 좋겠지만, 이미 외경 중 “지혜서”가 있으므로 불가능하다. 한편, 내용을 고려해서, “훈언”(訓言)이나, “교훈서”로 하면 좀 더 친근감이 있어 보인다. 하지만 ‘잠언’이라는 말은 이미 우리 사회에서 꽤 보편적으로 이해되고 있으므로 그대로 사용해도 될 듯하다.

⑥ “전도서” 역시 중국어성경의 제목 “傳道書”를 우리말로 번역한 것으로서, “길(道)을 전한 책”이라는 뜻이다. 이 제목은 사실 “전도서”의 내용과 상당히 부합된다. 허무하고 헛된 세상이지만, 헛되지 않을 수 있는 길을 우리에게 제시하고 있기 때문이다. 하지만 “전도서”라는 제목 자체로부터는 이 내용이 구체적으로 드러나지 않아 다소 추상적인 느낌이 든다. 또한 ‘전도’라는 단어가 우리 사회에서는 노방전도 등의 개념으로 더 흔히 사용되어 책명으로부터 내용이 쉽게 떠오르지 않는다. 이런 점에서 『성경』은 파격적으로 히브리어성경의 제목을 그대로 우리말로 음역하여 “코헬렛”으로 수정하였다. 이 단어는 ‘모으다’, 혹은 ‘집합시키다’는 뜻을 지닌 “카할”(קָהַל)라는 동사의 여성분사형이다. 따라서 코헬렛은 ‘불러 모은 사람’, 혹은 ‘집합시킨 사람’이라

30) 분회퍼는 시편을 가리켜 “성경의 기도책”이라고 부르기도 했다. 참조, Dietrich Bonhoeffer, *Die Psalmen: Das Gebetbuch der Bibel* (Gießen: Brunnen Verlag GmbH, 2013).

는 뜻이다. 고심 끝에 “코헬렛”이라는 책명을 택했겠지만, 이 책만 예외적으로 히브리어 단어를 그대로 우리말로 음역하여 책명을 정하는 것은 다소 문제가 있는 것 같다. 헬라이어성경과 라틴어성경은 “회중 설교자”라는 뜻의 책명을 택하고 있고(Εκκλησιαστής, Ecclesiastes), 제목은 “콘키오나토르”(Concionator)라고 했는데, 이는 ‘회중의 연사’(演士)라는 뜻이다. 이것들 모두 “전도서”에 대한 적합한 제목이기는 하지만, ‘내용’을 기준으로 책명을 정한다면 오히려 “인생론” 혹은 “인생묵상록” 정도가 더 적합할 것으로 생각된다.

⑦ “아가”는 ‘우아한(雅) 노래(歌)’라는 뜻이다. 이 제목은 “아가”가 어떤 책인지를 잘 드러내 준다. 곧 다른 어떤 노래들보다 상대적으로 아름다운 최고의 노래라는 뜻인데, 이는 히브리어성경의 제목인 “쉬르 하쉬림”이나 다른 역본들에서의 제목들이 택하고 있는 뜻인 ‘노래들 중 최고의 노래’와 일맥상통한다. 하지만 이 한자어 제목을 잘 이해하지 못하는 경우도 많다. 또한 이 책명 역시 ‘내용’을 토대로 정한 것이 아니라 책의 ‘성격’이나 ‘특성’을 고려한 제목이다. “아가”는 솔로몬과 술람미 여인 간의 사랑 이야기이다. 사랑이 ‘시작’됐고, ‘성장’했으며, ‘완성’된 이야기이다. 하나님과 우리도, 또한 우리끼리도 그렇게 하라는 아름다운 사랑이야기이다. 따라서 “아가”라는 책명보다는 “사랑의 노래”로 바꾸었으면 한다.

⑧ “예레미야애가”라는 책명은 우선 예레미야가 이 책의 저자임을 부각시킨 것이다. 예레미야가 책명에 포함된 것은 칠십인경의 바티칸 사본의 수정자(B<sup>c</sup>), 시나이 사본(S), 마르칼리아누스 사본(Q), 베네투스 사본(V)에서 이 책을 “쓰레노이 예레미우”(θηρηνοι Ἰερεμίου; 예레미야의 탄식들)이라고 한 데서 기원한다.<sup>31)</sup> 이 책을 과연 예레미야가 썼는가 하는 저작에 관한 문제에 대해서는 좀 더 논의가 필요하다. 다만 이 책만 굳이 저자의 이름을 책명에 밝힐 이유는 없다고 생각된다. 만일 밝혀야 한다면, “전도서”도 “솔로몬의 전도서”로, “아가”도 “솔로몬의 아가”로 해야 한다. 따라서 『개역』의 책명 중 ‘인명’에 근거한 책명 이외에는 어떤 책도 저자를 책명에 밝히지 않으므로, 대부분의 역본들에서 그랬듯이 우리도 예레미야라는 단어를 책명에서 제외했으면 한다.

한편 “애가”(哀歌)를 풀어쓰면 “슬픔의 노래”이다. 이 제목은 예루살렘 성이 파괴된 현실에 대해 슬퍼하며 탄식하는 내용을 잘 반영하고 있다. 또한 예레미야를 제목에서 뺀 “애가”로 둘 경우 哀歌가 아니라 愛歌로 오해할 여지도 있으므로, 우리말로 풀어써서 “슬픔의 노래”로 하면 좋을 듯하다. 이 제목은

31) 김정훈, 『칠십인역 입문』, 113.



“아가”를 “사랑의 노래”로 한 것과 짝을 이루는 책명이 되는 효과도 있다.

이상의 논의를 토대로 제안된 오경 이외의 책명 10권의 책명은 아래의 표와 같다.

<표 14> 오경 이외의 책명(10권) 제안

현재	제안 1	제안 2	제안 3
사사기	영웅기	영도자들	
열왕기상	왕조실록상	열왕기(列王紀)상	왕국기 3
열왕기하	왕조실록하	열왕기(列王紀)하	왕국기 4
역대상	역대지상		
역대하	역대지하		
시편	기도와 찬양		
잠언	잠언	훈언	교훈서
전도서	인생론	인생묵상론	
아가	사랑의 노래		
예레미야애가	슬픔의 노래		

### 3. 새로운 번역 성경의 책명 제안

우리는 지금까지 『개역』의 책명 수정의 필요성과 대안들을 살펴보았다. 중국어성경의 책명을 거의 그대로 우리말로 번역한 『개역』의 책명은 차세대 젊은이들을 고려한 성경이 새로 번역된다면 재고해 볼 필요가 있음을 확인하였다. 책명을 새롭게 재고할 때, 응당 원칙이 있어야 한다. 따라서 이에 대한 개괄적 원칙을 세우고, 이 원칙하에 구약성경의 각 권의 책명을 총체적으로 검토하고 새로운 번역 성경에서 고려해 볼 만한 책명을 제안해 보았다.

하지만 책명을 바꿀 경우 한국교회가 겪을 혼란이 예상되므로 상당 기간 동안 새로운 책명과 예전 책명을 병기하는 방안이 좋을 것 같다(가령, 거룩기 [레위기] 등). 덧붙여, 예언서는 성도들이 읽기에 가장 어려운 부분이므로 예언서 제목 후에 부제목을 달아 두는 방법도 고려해 볼만하다(가령, “아모스: 정의의 예언자” 등).

이상의 논의를 총체적으로 모아 새롭게 제안된 새로운 번역 성경의 책명을 정리하면 아래의 표와 같다. 제안 순서는 우선적으로 고려해 볼 순서다.

<표 15> 구약의 새로운 책명 제안

현재	구분	제안 1	제안 2	제안 3	
창세기	오경	창세경	창세기		
출애굽기		출이집트경	출이집트기	모세기(상)	
레위기		거룩경	거룩기	모세기(중)	
민수기		광야훈련경	광야훈련기	모세기(하)	
신명기		신(申)명경	신(申)명기	모세설교	
여호수아	역사서	여호수아기			
사사기		영웅기	영도자들		
룻기		룻기			
사무엘상		사무엘기(상)	왕국기 1		
사무엘하		사무엘기(하)	왕국기 2		
열왕기상		왕조실록(상)	왕국기 3	열왕기(列王紀)(상)	
열왕기하		왕조실록(하)	왕국기 4	열왕기(列王紀)(하)	
역대상		역대지(상)			
역대하		역대지(하)			
에스라		에스라기(상)	에스라기		
느헤미야		에스라기(하)	느헤미야기		
에스더		에스더기			
욥기		시가서	욥기		교훈서
시편			기도와 찬양		
잠언	잠언		훈언		
전도서	인생론				
아가서	예언서	사랑의 노래			
이사야		이사야서			
예레미야		예레미야서			
예레미야애가		슬픔의 노래			
에스겔		에스겔서			
다니엘		다니엘서			
호세아		호세아서			
요엘		요엘서			
아모스		아모스서			
오바댜		오바댜서			
요나	요나서				

미가		미가서	
나훔		나훔서	
하박국		하박국서	
스바냐		스바냐서	
학개		학개서	
스가라		스가라서	
말라기		말라기서	

<주요어>(Keywords)

성경책명, 번역(음역), 한글성서, 중국어성서, 개역성경.

Names of the books of the OT, transliteration, Korean Bible, Chinese Bible, the Revised Korean Version.

(투고 일자: 2014년 1월 10일, 심사 일자: 2014년 3월 17일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 21일)

<참고문헌>(References)

- 김정훈, 『칠십인역 입문』, 서울: 바오로딸, 2009.
- 나채운, 『우리말 성경연구』, 서울: 기독교문사, 1990.
- 도한호, “개역한글판 성경 개정의 의의와 방법”, 『성경원문연구』 2 (1998), 19-42.
- 류대영, 옥성득, 이만열 공저, 『대한성서공회사 II: 번역, 반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, “알고 싶습니다”, 『성서한국』 37 (1991), 30-34.
- 민영진, 『國譯聖書研究』, 서울: 성광문화사, 1984.
- 왕대일, 『다시 듣는 토라: 설교를 위한 신명기 연구』, 서울: 한국성서학연구소, 1998.
- 이덕주, “한글성서 번역사”, 한영제 편, 『한국 성서 찬송가 100년』, 서울: 기독교문사, 1987, 9-56.
- 이수만, “성경 번역에서의 일관성 점검과 한글 성경 역본들”, 『성경원문연구』 28 (2011), 170-203.
- 윌리엄 S. 라솔 외, 『구약개관』, 박철현 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
- Boda, Mark J. and Redditt Paul L., eds., *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah: Redaction, Rhetoric, and Reader*, Sheffield: SPP, 2008.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Die Psalmen: Das Gebetbuch der Bibel*, Gießen: Brunnen Verlag GmbH, 2013.
- Redditt, Paul L. *Haggai, Zechariah, Malachi*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

<Abstract>

## **The Names of the Books in the Old Testament Proposed Anew**

Prof. Kyung-Jin Min  
(Busan Presbyterian University)

This article intends to propose new names for a few books in the Old Testament of the Korean version. The Korean versions of the Bible have kept the name tradition for more than 100 years since the first publication in 1911. It is high time, however, that the names of the books in the OT be changed in view of their relevancy.

The traditional names have relied heavily upon the Chinese version by doing a thorough transliteration. In doing so, there have been many confusions. For instance, the name 申命記 implies “a repetition of the Torah” in Chinese. But Koreans can scarcely notice the meaning from its transliterated word 신명기.

In order to achieve the purpose of this article, we first investigate how the Chinese version named the books of the OT, and find that the principles of classification and ending lacks consistency. Since the names of the books in the Korean version originated from those of the Chinese version, the same problems are shared. It is needed, therefore, to construct a principle for new names of the books in the OT, and a principle is suggested with five notes.

We, then, move on to explore the principle on which books can gain new suitable names, and conclude that giving new names to some books, as suggested on <Table 15> in the text, might be more appropriate.

## 한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰

박덕유\*

### 1. 서론

성경의 중심은 인류를 구원하시고자 이 땅에 오신 예수님이다. 따라서 예수님의 공생애 활동을 기록한 공관복음은 대부분 예수님과 제자들, 병자들, 종교 지도자들, 많은 무리 등 다양한 사람들과의 대화로 이루어져 있다. 성경 원어인 히브리어나 헬라어에는 높임법의 문법 구조가 없지만 우리가 사용하는 한국어는 높임법이 발달하였기 때문에 성경을 번역하는 데 이 부분이 매우 중요한 요소로 자리 잡고 있다. 이에 본고에서는 한국어 성경의 화계를 분석·고찰함으로써 올바른 화계 방안을 제안하는 데 그 목적이 있다. 이를 위해 4가지 성경인 『개역개정』(1998), 『새번역』(2004), 『공동개정』(1999), 『성경』(가톨릭, 2005)을 분석 대상으로 선정하였다. 그리고 공관복음서 중 비유의 말씀이 적어 다양한 화계를 분석하기에 적합한 “마가복음”을 중심으로 화계를 비교 분석하고자 한다. 신약성경은 예수님을 중심으로 다룬 내용이므로 복음서에 나오는 발화 역시 대부분 예수님과 관련된 것이다. 그러나 부분적으로 예수님 외에 화자와 청자가 등장하는 발화도 있어 이 부분도 함께 다루고자 한다.

국어의 화계는 높임법의 일종인 상대높임법에 나타나는 등급(scale of politeness)의 표현이다. 높임법은 대우법, 경어법, 존대법, 존비법 등 학자에 따라 그 용어가 다양하게 사용되고 있다. 높임법은 문장의 종결형태의 문법 요소에 의한 분류로 주체를 높이는 주체높임법과 청자인 상대를 높이는 상대높임법, 그리고 서술의 대상인 객체를 높이는 객체높임법이 있으며, 어휘요소에 의한 높임말과 낮춤말이 있다. 성기철(2007)은 화계는 등분이란 말로 쓰여 오다가 근래에 화계가 일반화되어 가는 경향이라고 하면서 문장의 종결형태 또는 이에 준하는 형태로 표현되며, 청자에 대한 화자의 대우 등급을 의미한다고 했다.<sup>1)</sup> 학교문법(2003)<sup>2)</sup>에서는 국어의 높임법 가운데 가장 발달한 것이

\* 인하대학교 교수, 국어학.

상대높임법으로 이는 말하는 이가 듣는 이에 대하여 높이거나 낮추어 말하는 방법인데 주로 종결 표현으로 실현되며, 크게 격식체와 비격식체로 나뉜다고 했다.<sup>3)</sup>

박덕유(2013)는 학교문법의 화계 체계를 기저로 다음과 같이 제시하였다.<sup>4)</sup>

<표 1> 국어 높임법의 화계 체계

	격식체				비격식체	
	높임말		낮춤말		높임말	낮춤말
	아주높임	예사높임	예사낮춤	아주낮춤	두루높임	두루낮춤
문장의 종류	하십시오체	하오체	하계체	해라체	해요체	해체
평서형	-하니다/습니다 -(-으)십니다	-(시)오 -소	-네 -(-으)네	-다 -ㄴ/는다	-어(아/여) 요	-어(아/야) -지, 걸, 게, 데, 든
의문형	-하니까?/습니까? -(-으)십니까?	-(시)오?	-나? -는/(-으)는가?	-니? -냐? -(-느)냐?	-어(아/여) 요?	-어(아/여)?
명령형	-(으)십시오	-(으)시오 -오 -구려	-게	-어(아/여) 라 -(-으)렴 -려무나	-어(아/여) 요	-어(아/여) -지
청유형	-(으)십시오	-(으)비시다	-세	-자	-어(아/여) 요	-어(아/여) -지
감탄형	-	-는구려	-는구먼	-는구나	-어(아/여) 요	-어(아/여) -지, 군

1) 성기철, 『한국어 대우법과 한국어교육』(서울: 글누림, 2007), 123-131.  
 2) 서울대학교 국어 교육 연구소, 『문법』(서울: 두산, 2003), 173.  
 3) 성기철은 문법적인 면에서 보면 최고의 존대 대상에게는 최상의 존대 표현이 되어야 이상적인 문장이 될 것이지만, 이는 격식성이 강화되어 관련 인물 사이의 위계성, 소원성을 높여 주고, 친분성을 약화시킨다고 했다. 성기철, 『한국어 대우법과 한국어교육』, 26.  
 4) 박덕유, 『한국어 문법의 이론과 실제』(서울: 박문사, 2013), 93.

## 2. 국어 화계의 유형과 특성

높임법은 주로 화자와 청자, 그리고 주체나 객체에 해당하는 제삼자에 의해 성립된다. 따라서 우선 합리적이고 객관적이고 체계적인 문법 규칙이 필요하다. 따라서 나이나 계급, 직장 서열 등 사회적 지위에 따른 수직적 관계에서는 보다 엄격한 격식체가 요구되지만 개개인의 친분 정도에 따른 정감의 표현일 경우에는 비격식체를 사용한다. 그러나 단순히 문법적인 요소에 의해 정형화되기보다는 주체와 객체 등 제삼자가 화자와 청자와 어떤 관계에 있거나, 제삼자가 대화 장면에 있느냐 없느냐에 따라서도 다르게 나타날 수도 있으며, 주변 상황 등 환경적 요인이나 사회적 요인, 그리고 화자의 기분이나 감정에 따른 화자의 심적 태도나 의도 등 담화론이나 화용론에 의해서도 나타날 수 있기 때문에 획일적인 문법 체계로 제한하기가 어려운 것이 사실이다.

서정수(1984)는 대우의 기능을 인간적 상하 관계의 표출, 횡적 친소 관계의 표출, 인간 품위를 드러내기 위함이라 했고<sup>5)</sup>, 성기철(2007)은 대우의 기능을 계층적 질서의 유지와 친소 관계의 유지를 들어 설명했다.<sup>6)</sup> 따라서 인간관계의 수직적 질서를 유지함으로 나타내는 것이 격식체의 표현이며, 인간 상호간의 수평적 질서를 유지함으로 나타내는 것이 비격식체의 표현이므로 둘 모두 적절하게 사용해야 하는데 이 문제가 그리 간단하지가 않다.

격식체는 4개의 화계로 ‘하십시오, 하오, 하계, 해라’ 등인데, 젊은 세대에서는 ‘하오’와 ‘하계’를 사용하지 않는다. 더욱이 하오체는 예사 높임이지만 아랫사람이윗사람에게 사용하지 않고, 대등한 관계나 오히려 윗사람이 아랫사람에게 사용하곤 한다. 따라서 이 부분을 대체할 수 있는 것이 비격식체의 해요체이다. 고영근(1974)에 의하면 해요체가 1930년대 이후에 독자적으로 등장했다고 한다. 그 이전에는 하오체와 합쇼(하십시오)체의 한 보충물로 사용되었다는 것이다.<sup>7)</sup> 이는 최현배(1959), 김석득(1966)에서도 해요체를 하오체로 분류한 데서 찾아볼 수 있다.<sup>8)</sup> 19세기에서 20세기 초까지는 하오체가 예사높임으로 사용되었지만 지금보다는 훨씬 높은 화계성을 가진 것으로 볼 수 있다. 이는 박승빈(1935)이나 정렬모(1946)에서 해요체를 하오체와 동일시하였다는 것에서 알 수 있다.<sup>9)</sup> 이에 비격식체인 해요체를 격식체와 함께

5) 서정수, 『존대법 연구』(서울: 한신문화사, 1984), 7.

6) 성기철, 『한국어 대우법과 한국어교육』, 27-28.

7) 고영근, “현대국어의 존비법에 대한 연구”, 『어학연구』 10:2 (1974), 84.

8) 최현배, 『우리말본』(서울: 정음사, 1959), 256-264; 김석득, “국어형태론”, 『연세논총』 4 (1966), 6-7.

9) 박승빈, 『조선어학』(서울: 통문관, 1935), 343; 정렬모, 『신편 고등국어문법』(서울: 한글문화사, 1946).



사용할 경우에 하십시오체와 하오체의 중간으로 보는 견해로 신창순(1962), 이익섭(1974), 박영순(1985) 등을 들 수 있다.<sup>10)</sup> 그리고 성기철(2007)에서는 해요체는 하오체와 하십시오체에 통용 가능한 두루높임으로 해석함으로써만 그 성격이 이해될 수 있다고 하고<sup>11)</sup>, 두 화계에 두루 쓰일 수 있는 특성으로 인해 대우의 엄격성이 요구되는 환경에서는 기피되고 대신 비격식성이 강하고 친근감을 느끼게 된다고 했다.<sup>12)</sup>

## 2.1. 하오체와 하계체

### 2.1.1. 하오체

하오체는 예사높임으로 어느 정도 나이가 든 세대에서는 사용하지만 젊은 층에서는 잘 사용하지 않는다. 그리고 하오체는 예사높임이지만 실제로 화자와 청자 간의 대화를 살펴보면 상위자가 하위자에게는 사용할 수 있고, 오히려 하위자가 상위자에게는 사용하지 않는다. 따라서 하위자가 상위자에 대한 높임은 하십시오체와 해요체만 가능하다.<sup>13)</sup>

### 2.1.2. 하계체

하계체는 예사낮춤으로 나이 든 세대에서는 사용하지만 역시 젊은 층에서는 잘 사용하지 않는다. 예문 (1)에서처럼 청자가 아랫사람이거나 친구나 가까운 동료일 경우에 어느 정도 격식을 나타내는 데 사용된다.

- (1) ㄱ. 어서 오게. 그간 잘 지냈나?  
 ㄴ. 덕분에 잘 지냈네.

10) 화계를 6개의 일원적 체계로 보는 것이다. 신창순, “현대국어 존대법의 개설”, 『문리대학보』 5 (1962), 460; 이익섭, “국어경어법의 체계화문제”, 『국어학』 2 (1974), 60; 박영순, 『한국어 통사론』(서울: 집문당, 1985), 260. 이맹성(1973)에서는 ‘하십시오-해요-하오-하계-해-해라’로 구분하여 비격식체인 ‘해요체’를 ‘하십시오체’와 ‘하오체’의 중간으로, 그리고 역시 비격식체인 ‘해체’를 ‘하계체’와 ‘해라체’의 중간으로 보았다. 이맹성, “Variation of Speech Levels and Interpersonal Social Relationship in Korean”, 『한산 이종수 박사 송수논총』 (1973), 111.

11) 성기철, 『한국어 대우법과 한국어교육』, 121-122.

12) 국어의 화계를 격식체 4화계(하십시오-하오-하계-해라)와 비격식체 2화계(해요-해)로 구분한 것은 성기철(1970)을 시작으로 고영근(1974), 서정수(1984)에서 뒷받침하고 있다. 성기철, “국어 존비법 연구”, 『논문집』 4 (1970), 35-57; 고영근, “현대국어의 존비법에 대한 연구”, 84-91; 서정수, 『존대법 연구』, 51-54.

13) 이익섭(1974)에서는 하오체는 20세기 후반에 들어와 화자보다 지체가 낮은 사람이나 별로 존대하고 싶지 않지만 약간 대우하는 화계로 사용되어 높임의 화계로 볼 수 없다고 했다. 이익섭, “국어경어법의 체계화 문제”, 『국어학』 2 (1974), 60.

## 2.2. 청소년층의 화계

요즘 젊은 청소년들의 화계는 격식과 비격식을 구별하여 사용하지도 않고 복잡하지도 않다. 오히려 격식체보다는 ‘해요-해’의 비격식체를 많이 사용한다. 그렇다고 이들이 사용하는 화계를 무조건 수용해서도 문제가 될 수 있다. 왜냐하면 우리나라는 군대라는 특수사회가 존재함에 따라 격식체가 필요하고, 나아가 회사에 들어가서도 상사에 대한 화계 언어가 필요하기 때문이다. 조지윤(2009)은 존대법 번역을 위한 요소들 중 ‘독자들의 요구’가 필요하며, ‘독자의 의도’는 과거의 독자 공동체와 현재의 독자 공동체를 모두 포함해야 한다고 했다.<sup>14)</sup> 그렇지만 앞에서 언급하였듯이 하오체와 하계체를 강요할 수는 없다. 따라서 언어 변화 현상을 그대로 수용하는 것도 문제가 있다. 이에 격식체의 ‘하십시오-해라’의 화계와 비격식체의 ‘해요-해’의 화계에 대한 적절한 상호 보완이 필요하다.<sup>15)</sup>

## 2.3. 화계의 연속성

발화가 둘 이상 연속될 때 단일한 화계가 연속 사용되기도 하지만 다른 화계가 사용되기도 한다.<sup>16)</sup> 현실 언어 사용을 감안하여 ‘격식체+격식체, 격식체+비격식체, 비격식체+비격식체, 비격식체+격식체’ 등 사용 가능한 경우를 제시하면 아래와 같다.

- |             |           |           |
|-------------|-----------|-----------|
| ① 아주높임-아주높임 | 아주높임-두루높임 |           |
| ② 예사높임-예사높임 | 예사높임-두루높임 |           |
| ③ 예사낮춤-예사낮춤 | 예사낮춤-두루낮춤 |           |
| ④ 아주낮춤-아주낮춤 | 아주낮춤-두루낮춤 |           |
| ⑤ 두루높임-두루높임 | 두루높임-아주높임 | 두루높임-예사높임 |
| ⑥ 두루낮춤-두루낮춤 | 두루낮춤-예사낮춤 | 두루낮춤-아주낮춤 |

14) 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 137, 재인용.

15) 성기철(2007)은 ‘하오체’와 ‘하계체’는 적어도 30대 이하에서는 거의 사용하지 않는다고 하고, ‘하십시오체’도 그 사용 범위가 점점 축소되고 대신 ‘해요체’의 사용 범위가 점차 확대되어 간다고 했다. 아울러 조사 ‘-께’의 사용 빈도도 축소되어 가는데 이는 단순화를 지향하는 언어 변천의 한 모습을 보여준다고 동시에 수직성을 한 특징으로 했던 과거에 비해 수평성을 특징으로 하는 현대사회에 부합해 가는 언어 변천의 한 현상이라고 했다. 성기철, 『한국어 대우법과 한국어교육』, 390-391.

16) 동일한 담화의 발화에서 격식체와 비격식체가 함께 나타나는 것은 위계성이 지나치거나 친근감이 지나칠 경우 상호 보완될 수 있으므로 때로는 화계의 변화가 필요하다.

## 2.4. 화계 설정의 원리

성기철(2007)에 의하면 수평적 관계에서는 ‘하십시오→하오→하계→해라’ 방향으로 격식성이 낮아지고, 수직적 관계에서는 ‘하십시오-해라 → 하십시오-하계 → 하십시오-하오’의 순으로 격식성이 낮아진다고 했다.<sup>17)</sup> 문제는 아주높임의 ‘하십시오체’를 두루높임의 ‘해요체’가, 아주낮춤의 ‘해라체’를 두루낮춤의 ‘해체’가 대신한다는 것이다.

- (2) 교수: 영화는 이제 집에 가도 돼.(해체)  
 영화: 예, 알겠습니다.(하십시오체)  
 예, 알겠어요.(해요체)
- (3) 교수: 철수야, 너 어디 가니?(해라체)  
 철수: 예, 저는 집에 가요.(해요체)  
 예, 저는 집에 갑니다.(하십시오체)

(2)의 예문에서는 교수의 발화 해체에 대해 영화의 발화는 해요체와 하십시오체 모두가 적합하고, (3)의 예문에서는 교수의 발화 해라체에 대해 철수의 발화는 해요체보다는 하십시오체가 더 적합하다. 그 이유는 교수와 학생 간의 어느 정도 위계적인 격식이 필요하지만 이름을 부른 친근감과 남자와 여자의 화계가 다른 점 등 복잡한 요소가 함께 나타나기 때문이다. 이처럼 실제 언어 사용의 화계를 분석하는 것은 복잡한 것이 사실이다.

엄격한 위계 질서가 필요한 군대 등 특수 집단에서는 격식체가 필요한 것처럼, 과거 삼국시대나 조선 시대 등 당시 언어 사회를 반영하기 위해서도 그때의 화계가 필요할 것이다. 아울러 예수님이 태어난 당시의 언어 사회를 정확히는 고증할 수 없다고 하지만 어느 정도는 예수님의 ‘신성’을 강조한 위엄과 격식을 고려한 화계를 사용해야 할 것이다.

이에 본고의 화계를 설정하는 데 몇 가지 주요 원리를 제시하면 다음과 같다.

첫째, 화계 분석 요건은 문법적 원칙에 의한 화계를 기본으로 하되, 장면과 상황에 따른 담화론과 화용론적 화계를 적용한다.<sup>18)</sup>

둘째, Noss(1977)의 번역을 위한 요소<sup>19)</sup> 중 과거와 현재의 독자 공동체 모

17) Ibid., 146.

18) 화자와 청자의 사회적 관계(나이, 지위, 성별, 공적, 사적 등)를 기본으로 하되, 대화의 장면과 상황, 화자의 심리적 태도, 사회·문화적 활동과 요인 등을 고려한다.

19) P. A. Noss, “Dynamic and Functional Equivalence in the Gbaya Bible”, *Notes on Translation* 11:3 (1977), 22.

두를 포함하는 높임법 화계를 적용할 것이며, 독자들의 사회 상황과 문화적 상황 등을 고려하되, 원천 본문의 주요 기능이 손실되지 않는 범위 내에서 높임법의 화계를 사용한다.<sup>20)</sup>

셋째, 마가복음의 화계를 분석한 결과 크게 두 가지 유형으로 나누어 예수님과 관련된 화계는 격식체를 사용하고, 예수님 외의 화계는 격식체와 비격식체를 함께 사용한다.

넷째, 예수님과 관련된 화계는 몇 가지 유형으로 분류하여 화계를 설정하되, 화계의 격식성 정도에 따라 ‘예수님↔무리’(하십시오↔하십시오), ‘예수님↔종교지도자들’(하오↔하십시오), ‘예수님↔병자들’(하오/해요↔하십시오), ‘예수님↔제자들’(해라↔하십시오) 등으로 하고, 예수님과 특정 개인의 경우에는 ‘하오↔하십시오’의 화계를 사용한다.

다섯째, 화계의 연속성이 필요할 경우에는 일정한 화계를 유지하되, 필요한 경우에는 현실 언어 사용을 감안하여 ‘예사높임+두루높임’처럼 격식과 비격식의 화계를 사용한다.

### 3. 한국어 성경의 화계 분석

본고에서는 한국어 성경의 화계를 분석하고자 4권의 성경인 『개역개정』(1998), 『새번역』(2004), 『공동개정』(1999), 『성경』(가톨릭, 2005)을 선정하여 화계를 비교 분석할 것이다. 4개의 성경을 대상으로 선정한 이유는 현재 교회에서 가장 많이 사용하고 있고, 신구교가 공동으로 번역하였고, 가장 최근에 나온 성경이라는 점을 들 수 있다.<sup>21)</sup> 그리고 공관복음서 중 “마가복음”은 뚜렷한 주제의식을 갖고 예수님의 생애를 다루었으며, 비유의 말씀이 적어 화자와 청자의 화계를 정확하게 분석할 수 있기 때문이다. 신약성경은 예수님을 중심으로 다룬 내용이므로 복음서에 나오는 발화 역시 대부분 예수님

20) 조지윤(2008)은 청자 존대법 번역을 위해서는 원천 본문의 언어 형식이나, 대상 본문과의 의미론적 혹은 기능적 상응보다는 언어의 사회언어학적이고 화용론적 사용에 초점을 둬으로써 성서 인물들의 대인관계, 대화 상황의 공식성 여부, 성서문화에 대해 분석해야 한다고 했다. 조지윤, “산헤드린에서 진행된 예수의 재판-청자 존대법 번역 문제-” 『신약연구』 7:4 (2008), 624.

21) 『개역개정』(1998)은 현재 교회에서 가장 많이 사용하는 성경이고, 『공동개정』(1999)은 신구교가 공동으로 번역한 개정판 성경이다. 그리고 『새번역』(2004)은 『성경전서 표준새번역 개정판』(2001)을 좀더 쉽고 친숙하게 부를 수 있도록 바꾼 성경이고, 『성경』(가톨릭, 2005)은 신구교가 함께 만든 『공동번역 성서』를 한국 천주교 주교회의에서 가톨릭 공용 성경으로 채택한 가장 최근에 나온 성경이다.

과 관련된 것이다. 그러나 부분적으로 예수님 외에 화자와 청자가 등장하는 발화도 있어 이 부분도 다루고자 한다. 이에 예수님과 관련된 화계와 예수님이 아닌 다른 사람들의 화계로 나누어 분석할 것이다.

### 3.1. 예수님과 관련된 화계 유형과 분석

먼저 예수님과 관련된 발화 유형은 크게 ‘예수님-제자들, 예수님-병자들, 예수님-무리(사람들), 예수님-종교 지도자들’이 중심을 이룬다. 이외에 특별한 경우로 ‘예수님-대제사장, 예수님-빌라도’와의 발화가 있다. 이에 대한 화계를 정리하면 다음과 같다.

<표 2> 마가복음에 나타난 화계 유형과 분석

	개역개정	새번역	공동개정	성경 (가톨릭)	화계 제안
예수⇄제자들	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오
예수⇄병자들	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→하오 해요 ←하십시오
예수⇄무리 (사람들)	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→하십시오 ←하십시오
예수⇄종교 지도자들	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→하오 ←하십시오
예수⇄대제 사장	→해라 ←해라	→하오 ←하오	→해라 ←하계	→해라 ←하오	→하오 ←하오
예수⇄빌라 도	→해라 ←해라	→하오 ←하오	→해라 ←하계 <sup>22)</sup>	→해라 ←하오	→하오 ←하오
예수⇄하나 님	→하십시오 ←해라	→하십시오 ←해라	→하십시오 ←해라	→하십시오 ←해라	→하십시오 ←해라
예수⇄귀신 들	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오
예수→바람, 무화과나무	해라	해라	해라	해라	해라

22) 빌라도는 예수께 “네가 유대인의 왕인가?”(막 15:2) 하고 묻는데 ‘-ㄴ가?’는 ‘하계체’의 의문형 어미이며, ‘너’는 해라체에 사용하는 2인칭 대명사이므로 ‘그대’로 바꿔야 한다. 각주 26) 참조.

예수님은 제자들, 병자들, 종교지도자들, 귀신들, 자연물, 그리고 한 두 사람에서부터 많은 사람들의 무리에 이르기까지 모두 아주낮춤말인 ‘해라체’를 사용하고 있다. 반면에 이들은 모두 예수님께 아주높임말인 ‘하십시오체’를 사용한다. 이는 예수님이 하나님의 아들로 인간 세계에 오셔서 인류를 구원하시는 구원자에 초점을 두었기에 보다 엄격한 격식을 요구하고 있는 것으로 보인다. 다만 당시 종교지도자들의 최고 위치에 있던 대제사장이나 로마 총독으로 이스라엘을 관리하던 정치지도자인 빌라도와의 대화에서 『새번역』에서만 예수님은 예사높임인 ‘하오체’를 사용하고 다른 성경은 모두 ‘해라체’를 사용했다. 반면에 대제사장과 총독인 빌라도는 예수께 ‘해라(개역개정)-하오(새번역)-하계(공동개정)-하오(가톨릭성경)’를 사용했다.<sup>23)</sup> 아마 이는 담화분석이 필요할 듯싶다. 이는 예수님이 체포되어 공회에서 재판받을 과정이었던 당시 산헤드린공회의 최고 대표인 대제사장에게 신문(訊問)을 받으시는 상황, 그리고 결박되어 끌려가 최고 판결자인 빌라도에게 재판을 받고 있는 상황을 고려해야 하며, 예수님은 비록 피고인으로 이들 앞에 섰지만 하나님의 아들로 인류를 구원하기 위한 메시아로서의 당당한 입장에서 대제사장과 빌라도에게 대응하는 화계를 사용하는 것이 좋을 것이다.

한편 제자들, 귀신들, 자연물 등은 예수님과 수직 관계나 명령 관계에 있는 것으로 격식의 원리가 분명한 ‘해라↔하십시오’가 타당하지만, 병자들, 종교지도자들, 무리(사람들)에 대한 화계는 다시 생각해 볼 필요가 있다. 예수님은 사랑의 주님이시고, 자비와 위로의 주님이신 인격자로서의 모습도 갖추신 분이므로 친밀감과 정겨움의 비격식의 화계를 사용할 수 있을 것이다.

### 3.1.1. 예수님과 제자들

복음서에 가장 많이 등장하는 것이 ‘예수님↔제자(들)’과의 대화이다. 개인적으로 이름이 등장하는 것은 ‘시몬, 안드레, 시몬 외, 레위(마태), 베드로, 요한, 야고보와 요한, 베드로와 야고보와 요한, 가룟 유다’가 있고, 제자 수와 관련된 것은 ‘한 제자, 두 제자, 세 제자, 열두 제자, 칠십인 제자’ 등이 있다. 제자들과의 화계는 아무래도 엄격성이 있어야 하므로 격식성이 가장 강한 ‘해라↔하십시오’가 적당할 것이다. 그러나 제자들을 택하실 때 어부인 시몬

23) ‘예수님과 대제사장’의 화계를 보면 『공동번역 신약성서』(1971)에서는 ‘하오-하십시오’, 『공동번역 성서』(1977)에서는 ‘해라-하계’, 『공동번역 성서 개정판』(1999)에서는 ‘해라-하계’로 수정 번역해 왔다. 1977년도에 신구교가 공동으로 번역하면서 예수님의 존대법 발화에 반발하여 반말체인 ‘해라체’로 바꾼 것이다. 그러나 법정이라는 점과 민주주의의 교육을 받고 자란 새로운 독자층을 위해서라도 고압적 화계를 사용하는 것은 지양할 필요성이 있다.

과 안드레를 부르시고(마 4:19; 막 1:17; 눅 5:10), 세리인 레위(마태)를 부르시는 상황(마 9:9; 막 2:14)에서는 나이 등을 고려하여 예문 (4)처럼 개인적인 대우를 어느 정도 부여한 ‘하오체’를 사용하는 것이 좋을 것이다.

- (4) ㄱ. 예수님께서 그들에게 “나를 따라오너라. 내가 너희를 사람 낚는 어부로 만들겠다.” 하자 (『공동개정』 마태 4:19)
  - 예수께서 그들에게 말씀하셨다. “나를 따라오시오. 내가 그대들을 사람 낚는 어부로 만들겠소.”
- ㄴ. 예수께서 마태라는 사람이 세관에 앉아 있는 것을 보시고 말씀하셨다. “나를 따라오너라.” (『새번역』 마 9:9)
  - 예수께서 마태라는 사람이 세관에 앉아 있는 것을 보시고 말씀하셨다. “나를 따라오시오.”

### 3.1.2. 예수님과 병자들

복음서에는 많은 병자들인 ‘악성피부병(나병, 한센병) 환자, 중풍병자(몸마른 병든 사람), 손 오그라든 사람, 혈루증(출혈병, 혈우병) 앓아온 여인, 회당장 딸, 시각장애인, 눈먼 바디매오, 귀신들린 딸 어머니, 귀신들린 아이 아버지’ 등이 등장한다. 예수님은 병자들을 붙잡히 여기시고 자비를 베푸신 분이다. 따라서 육체적 병마로 인해 힘들게 살아온 이들에게 격식성이 높은 ‘해라↔하십시오’보다는 격식성이 조금 낮은 ‘하오↔하십시오’나 친근감을 주는 ‘해요↔하십시오’가 더 좋을 것이다.<sup>24)</sup>

<표 3> 한국어 성경의 병자 유형 명칭과 화계(예수↔병자들)

개역개정	새번역	공동개정	성경(가톨릭)
나병환자 해라↔하십시오	나병 환자 해라↔하십시오	나병환자 해라↔하십시오	나병 환자 해라↔하십시오
중풍병자 → 해라	중풍병 환자 → 해라	중풍병자 → 해라	중풍 병자 → 해라
혈루증 여자 → 해라	혈루증 여자 → 해라	하혈병 여자 → 해라	혈루증 여자(마태); 하혈하는 여자(마가, 누가) → 해라

24) 병자들은 예수님이 기적을 베푸시는 권능자임을 알기에 ‘하십시오’를 사용하는 것은 당연하다. 그렇다고 기적을 베푸시는 예수님이지만 낮은 사람들에게 나이와 지위 등을 무시하고 ‘해라체’의 반말을 사용하는 것은 독자들의 성경 이해에 도움을 주지 못하고, 오히려 신성만 강조하는 예수님에 대해 거부감을 가질 수 있다. 예수님이 병자에게 자비로 다가갔듯이 기독교도 사람들에게 친근하게 다가가는 종교가 되어야 한다.

개역개정	새번역	공동개정	성경(가톨릭)
두 맹인 해라↔하십시오	눈먼 두 사람 해라↔하십시오	소경 두 사람 해라↔하십시오	눈먼 두 사람 해라↔하십시오
손이 마른 사람 → 해라	손이 오그라든 사람 → 해라	손이 오그라든 사람 → 해라	손이 오그라든 사람 → 해라
가나안 여자(마태); 귀신들린 딸을 둔 여자(마가) 해라↔하십시오	가나안 여자(마태); 악한 귀신들린 딸을 둔 여자(마가) 해라↔하십시오	가나안 여자(마태); 악령들린 딸을 둔 여 자(마가) 해라↔하십시오	가나안 부인(마태); 더러운 영이 들린 딸 을 둔 여자(마가) 해라↔하십시오
맹인 두 사람(마태); 맹인 거지 바디매오(마가); 맹인 한 사람(누가) 해라↔하십시오	눈먼 두 사람(마태); 바디매오라는 눈먼 거지(마가); 눈먼 사람(누가) 해라↔하십시오	소경 두 사람(마태); 바르티매오라는 앞 못보는 거지(마가); 어떤 소경(누가) 해라↔하십시오	눈먼 두 사람(마태); 바르티매오라는 눈 먼 거지(마가); 어떤 눈먼 이(누가) 해라↔하십시오

예수님과 병자들의 대화에서는 <표 3>에서 보듯이 모두 ‘해라↔하십시오’의 화계를 보여준다. 병자들은 예수님께 ‘하십시오체’를 사용해야 하지만 예수님은 병자들에게 위압감을 주는 ‘해라체’보다는 ‘하오체’나 ‘해요체’를 사용하는 것이 정감과 친근감을 주는 주님의 모습일 듯싶다.<sup>25)</sup>

- (5) ㄱ. 예수께서는 그들의 믿음을 보시고 중풍병 환자에게 “애야, 너는 죄를 용서받았다.”(『성경』 마가 2:5) → “이보시오, 그대는 죄를 용서받았소.”
- ㄴ. 예수께서 손이 오그라든 사람에게 말씀하셨다. “일어나서 가운데로 나오니라.”(『새번역』 막 3:3) → “일어나서 가운데로 나오시오.”
- ㄷ. 그러자 예수께서 그 여자에게 말씀하셨다. “여인아, 네 믿음이 너를 살렸다. 병이 완전히 나았으니 안심하고 가거라.”(『공동번역』 마가 5:34) → “여인아, 그대 믿음이 그대를 살렸소. 병이 완전히 나았으니 안심하고 가시오.” → “여인이여, 당신의 믿음이 당신을 살렸어요. 병이 완전히 나았으니 안심하고 가세요.”<sup>26)</sup>

25) 현대인들은 격식적인 상황을 제외하고는 두루높임 표현인 ‘해요체’를 많이 사용한다. 따라서 독자층을 고려하여 보다 친밀감이 필요한 경우에는 예수님도 ‘하오체’ 대신 ‘해요체’를 사용할 수 있을 것이다.

26) 대명사로 ‘그대’와 ‘당신’이 많이 사용되고 있는데, 이를 화계로 분류하여 제시하면 다음과 같다.



위의 예문 (5ㄱ), (5ㄴ)에서 보듯이 ‘하오’를 사용하는 것도 좋지만, 상황에 따라서 (5ㄷ)에서처럼 ‘하오’와 ‘해요’가 모두 가능할 수 있다.<sup>27)</sup>

### 3.1.3. 예수님과 무리(사람들)

예수님은 무리에게 많은 말씀을 하셨다. 인격자로서의 예수님이 다양한 부류가 모인 군중에게 ‘해라’의 반말체를 사용하는 것은 옳지 않다. 더욱이 성경은 기독교인이든 아니든 정경으로서의 역할을 염두에 둔다면 무리를 대상으로 대화하는 것은 ‘하십시오↔하십시오’가 좋을 것이다. 다만, 몇몇 사람이나 특정한 사람 등 개별적으로 대화를 나눌 때가 있다. 예를 들어 어떤 사람, 백부장, 삭개오 등에게는 ‘하오(해요)↔하십시오’가 무난할 것이다.

(6) 예수께서는 말을 전해 준 사람에게 “누가 내 어머니이고, 내 형제 들이냐?” 하고 물으셨다. 그리고 제자들을 가리키시며 “바로 이 사람들이 내 어머니이고 내 형제들이다.”(『공동개정』 마태 12:48-50)

→ 예수께서는 말을 전해 준 사람에게 “누가 내 어머니이고, 내 형제 들인가요?” 하고 물으셨다. 그리고 제자들을 가리키시며 “바로 이 사람들이 내 어머니이고 내 형제들이오.”

(7) 예수께서 그 곳에 이르러서 쳐다보시고, 그에게 말씀하셨다. “삭개 오야, 어서 내려오너라. 오늘은 내가 네 집에서 묵어야 하겠다.” (『새번역』 눅 19:5) → 예수께서 그곳에 이르러 올려다보시고는 그에게 말씀하셨다. “삭개오, 어서 내려오시오. 오늘은 내가 그대의 집에서 묵어야겠소.”

(8) 삭개오가 일어서서 주님께 말하였다. “주님, 보십시오. 내 소유의 절반을 가난한 사람들에게 주겠습니다.” (『새번역』 눅 19:8)

앞의 예문 (6), (7)에서처럼 예수님은 개별적인 발화에서는 ‘해라’ 반말체보다는 적당한 격식체인 ‘하오체’가 좋으며, (8)의 예문의 삭개오처럼 사람들은

	하십시오	하오	하계	해라
2인칭 대명사	어르신, 선생님, 주님	당신, 그대	그대, 자네	너
3인칭 대명사	그분, 이분, 저분	그이, 저이, 이이		개, 애, 재
감탄사			이보게, 여보게	

27) 반드시 청자가 여성이라 그런 것은 아니다. 조지윤(2010)은 여성 신학적 기준을 설정하여 양성평등적 존대어 번역이 성서를 해석하는 데 중요한 기능이 될 수 있다고 했다. 조지윤, “양성평등적 번역 선교: 예수와 사마리아 여인 대화의 존대법 번역”, 『선교와 여성신학』 (서울: 프리칭아카데미, 2010).

‘하십시오체’로 예수께 발화하는 것이 좋다.

다음으로 특수한 상황이 있다. 예수님이 붙잡혀 고문을 당하고 십자가에 달리신 상황에서 사람들이 비웃으며 욕을 하고 심지어 때리기까지 하는 상황에서의 발화가 있다. 이는 문법적인 화계가 아닌 담화론 차원에서 고찰해야 할 것이다.

<표 4> 특수한 상황에서의 화계

	개역개정	새번역	공동개정	성경(가톨릭)
지나가는 사람들→ 예수(모욕)	해라	해라	해라	해라
십자가에 달린 죄수들→예수	해라	해라	해라	해라

<표 4>에서 보듯이 예수님이 십자가에 달리신 상황에서 지나가는 사람들이 예수님을 모욕하면서 하는 발화로 ‘해라체’를 사용한 것이고, 예수님 좌우에 두 명의 죄수도 십자가에 달렸는데 이들은 모두 예수님을 욕하는 발화이므로 ‘해라체’를 사용한 것으로 본다.<sup>28)</sup>

마가복음 외에 나타난 ‘종교 지도자들’(마 27:42-43; 눅 23:35)과 ‘군인들’(눅 23:37)의 발화도 예수님을 모욕하는 발화로 ‘해라체’를 사용하고 있다.

### 3.1.4. 예수님과 종교 지도자들

공관복음서에 등장하는 종교 지도자들은 ‘율법학자들(서기관들), 바리새파인들, 바리새파인들과 서기관들, 대제사장들과 장로들, 대제사장들과 서기관들과 장로들, 사두개파인들, 유대 지도자들, 율법교사, 회당장, 대제사장’ 등이다. 당시 유대인의 최고 기관인 종교재판소(종교 문제, 성경 해석)에 소속된 사람들이 주로 바리새파인들로 구성된 서기관들과 제사장직을 맡고 있는 사두개파인들, 그리고 일반인들의 대표이지만 유대가문의 일원으로 구성된 장로들로 구성되었기 때문에 예수님과 종교 지도자들 대화의 화계는 ‘해라↔하십시오’보다는 ‘하오↔하십시오’가 타당할 것이다. 다만, 예수님과 대제사장 간의 대화는 예수님이 체포되어 공회에서 신문을 받는 상황임을 고려해야 한다. 참고로 공관복음에 나타난 예수님과 대제사장의 화계를 보이면

28) 누가복음 23:39-42에서는 십자가에 달린 죄수 중 하나는 예수님을 모독하며 ‘해라체’를 사용하지만, 다른 죄수 하나는 옆의 죄수를 꾸짖으며 예수님께 ‘하십시오체’를 사용하는 것으로 기록되어 있다.

<표 5>와 같다. 공관 복음서 모두 『개역개정』에서는 ‘해라↔해라’, 『새번역』에서는 ‘하오↔하오’, 『가톨릭성경』은 ‘해라↔하오’로 공통된 화계를 사용하였다. 다만, 『공동개정』은 ‘해라↔하계’, ‘해라↔해라+하계’를 사용하였다.

<표 5> 공관복음에 나타난 ‘예수-대제사장’의 화계

	개역개정	새번역	공동개정	성경(가톨릭)
마태복음	해라↔해라	하오↔하오	해라↔해라+하계 <sup>29)</sup>	해라↔하오
마가복음	해라↔해라	하오↔하오	해라↔하계	해라↔하오
누가복음	해라↔해라	하오↔하오	해라↔해라+하계	해라↔하오
요한복음	→해라	→하오	→해라	→해라

- (9) 침묵하고 아무 대답도 아니하시거늘 대제사장이 다시 물어 이르되 “네가 찬송받을 이의 아들 그리스도냐?” 예수께서 이르시되 “내가 그니라.”<sup>30)</sup> 인자가 권능자의 우편에 앉은 것과 하늘 구름을 타고 오는 것을 너희가 보리라.” 하시니 (『개역개정』 막 14:61-62)
- (10) 그러나 예수께서는 입을 다문 채 한 마디도 대답하지 않으셨다. 대제장은 다시 “그대가 과연 찬양을 받으실 하나님의 아들 그리스도인가?” 하고 물었다. 예수께서는 “그렇다. 너희는 사람이 아들이 전능하신 분의 오른편에 앉아 있는 것과 하늘의 구름을 타고 오는 것을 볼 것이다.” 하고 대답하셨다.(『공동개정』 마가 14:61-62)
- (11) 그러나 예수께서는 입을 다무시고, 아무 대답도 하지 않으셨다. 대제사장이 예수께 물었다. “그대는 찬양을 받으실 분의 아들 그리스도요?” 예수께서 말씀하셨다. “내가 바로 그이요. 당신들은 인자가 전능하신 분의 오른쪽에 앉아 있는 것과, 하늘의 구름을 타

29) 마태복음과 누가복음에서는 ‘해라+하계’의 화계를 사용하고 있다. “내가 살아계신 하나님의 이름으로 명령하니 분명히 대답하여라. 그대가 과연 하나님의 아들 그리스도인가?”(마 26:63); “자, 말해 보아라. 그대가 그리스도인가?”(눅 22:67)

30) ‘-(느)니라’는 (에스러운 표현으로) 해라할 자리에 쓰여, 진리나 으레 있는 사실을 가르쳐 줄을 나타내는 종결 어미임. 『개역개정』에는 옛말이나 에스러운 부류의 종결어미를 많이 사용하고 있는데, 이를 화계로 보이면 다음과 같다.

	하십시오	하오	하계	해라
에스러운 표현	-(사옵)나이다 -소서			-노라/-도다 -느니라
옛말	-리(니)이다 -리(니)이까?			

고 오는 것을 보게 될 것이오.”(『새번역』 막 14:61-62)

(9)-(11)의 예문은 예수님과 대제사장의 대화인데, 이에 대한 화계를 보면 (9)는 ‘해라↔해라’이고, (10)은 ‘해라↔하계’이고, (11)은 ‘하오↔하오’이다. 공회에서 하나님을 모독하는 예수님을 신문하는 대제사장의 입장에서는 ‘해라체’가 당연할 것이고, 하나님의 아들이신 예수님 입장에서도 대제사장에게 동일한 화계인 ‘해라체’로 응수하는 것은 원천 본문의 기능에 의한 것이다. 그러나 1980년대 이후 등장한 스코포스 이론에 의하면 번역의 쌍방적인 역동성과 화용론적 목적을 강조함으로써 원천 본문의 기능에 초점을 맞추지 않고 번역과정, 대상 본문과 번역자의 목적에 초점을 맞추어<sup>31)</sup> 당시 공회가 열리는 상황과 청중을 의식하고, 기독교 공동체의 독자를 고려한다면 예수님의 권위를 어느 정도 인정하는 ‘하오체’가 좋을 것이다. 요즘 법정의 용어는 ‘하십시오체’를 사용하는 것이 원칙이다. 더욱이 판결을 내리는 판사가 나이트 피고인에게 막말을 해 논란이 일고 있는 현대인들의 독자를 고려해 ‘해라체’나 ‘하계체’를 사용해서는 안 될 것이다. 또한, 거짓 증언으로 예수를 몰고 가는 대제사장의 경멸과 조소가 섞인 발화는 ‘하십시오체’보다는 ‘하오체’가 적당할 것이다. 예수님 역시 당시 최고 종교재판소인 산헤드린 공회에 서신 점을 감안하여 대표자인 대제사장에게 ‘해라체’보다는 ‘하오체’로 답변하는 것이 좋을 것이다.<sup>32)</sup>

### 3.1.5. 예수님과 빌라도

빌라도는 당시 로마의 속국이 된 이스라엘을 관리하고 다스리던 총독이다. 그리고 예수님과 빌라도의 대화는 법정에서 이루어진 상황을 반영해야 하며, 어떤 이유로 판결해야 하는지 심문하는 과정을 고려해야 한다. 빌라도는 대제사장을 비롯하여 당시 유대인 종교 지도자들이 예수님을 시기하여 ‘거짓 메시아’로 몰아 죽이려는 의도를 알고 있었기에 굳이 예수님에게 죄가 있다고 판결하는 데 고압적인 자세를 보일 필요가 없다. 참고로 공관복음서에 나

31) 조지윤(2009)을 참고하였으며, 이는 번역문에 초점을 맞추었다는 비판도 있지만 상황과 독자층을 고려하는 제반 요소들을 중시할 필요가 있다. 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 135.

32) 조지윤(2008)은 당시 대제사장의 발화는 유대교의 경건한 완곡어법을 사용함으로써 거만과 자기 의를 드러내고 긴장감을 전달하기에 좋은 ‘하오체’ 사용이 좋다고 하고, 아울러 예수님도 공적인 법적 상황을 강조하는 동시에 미래의 심판자로서 자신이 메시아이고 하나님의 아들이라는 것을 단호하게 선포하는 발화가 되어야 하며, 대제사장과와의 문체와 조화를 이루기 위해서라도 ‘하오체’ 사용이 좋다고 했다. 조지윤, “산헤드린에서 진행된 예수의 재판-청자 존대법 번역 문제-”, 633-642.

타난 예수님과 빌라도의 화계를 보이면 <표 6>과 같다.

<표 6> 공관복음에 나타난 '예수-빌라도'의 화계

	개역개정	새번역	공동개정	성경(가톨릭)
마태복음	해라↔해라	하오↔하오	해라↔하게+해라	해라↔하오
마가복음	해라↔해라	하오↔하오	해라↔하게+해라 <sup>33)</sup>	해라↔하오
누가복음	해라↔해라	하오↔하오	해라↔해라	해라↔하오
요한복음	해라↔해라	하오↔하오	해라↔하게+해라	해라↔하오

- (12) ㄱ. 그래서 빌라도가 예수께 물었다. “당신이 유대인의 왕이오?”  
그러자 예수께서 빌라도에게 대답하셨다. “당신이 그렇게 말  
하였소.”(『새번역』 막 15:2)
- ㄴ. 빌라도는 예수께 “네가 유대인의 왕인가?” 하고 물었다. 예수  
께서는 “그것은 네 말이다.” 하고 대답하셨다. (『공동개정』  
마가 15:2)
- ㄷ. 빌라도가 예수님께 “당신이 유대인들의 임금이오?” 하고 물  
자, 그분께서 “네가 그렇게 말하고 있다.” 하고 대답하셨다.  
(『성경』 마가 15:2)

위의 예문은 법정에서 예수님과 빌라도와의 대화이다. (12ㄱ)은 ‘하오↔하오’이고, (12ㄴ)은 ‘해라↔하게’, 그리고 (12ㄷ)은 ‘해라↔하오’로 화계가 모두 다르다. 이 역시 당시 상황과 독자층을 고려한 화계 설정이 필요하다.<sup>34)</sup> 빌라도는 로마 총독으로 그 권위가 있는 사람이지만 피고인 예수님이 죄가 없음을 알고 있고, 예수님이 병자를 고치고 귀신을 내어 쫓는 등 기적을 베푸는 능력에 대해 이미 들은 바가 있기에 평범한 사람이 아닌 예수께 반말이나 낮춤말인 하계체를 사용해서는 안 될 것이다. 그렇다고 법정인 점을 감안하여 독자들을 고려해서 ‘하십시오체’를 사용하는 것도 예수를 모욕하고 정죄하는 수많은 사람들 앞에서 체면이 서지 않을 것이며, 대체사장과 종교 지도자들, 그리고 군중의 눈치를 보는 입장에서 답답할 정도로 아무 대답이 없는 예수님에 대해 어느 정도 조소와 비아냥거리는 격식 있는 심문의 발화가 필요

33) 마가복음을 비롯하여 마태복음과 누가복음에 빌라도가 예수께 심문하는 발화가 두 번 나오는데 본문의 예문 (12ㄴ)처럼 첫 번째 발화에서는 ‘-는가?’처럼 ‘하계체’를 사용했지만 두 번째 발화에서는 ‘-느냐?’처럼 ‘해라체’를 사용했다.

34) Nida and Taber (1969)는 독자는 미래의 새로운 세대의 언어에 초점을 맞추어야 한다고 했지만, 한국어 높임법의 화계를 고려한다면 어느 정도 격식의 전통을 수용하는 독자 공동체에 초점을 두어야 할 것이다. E. A. Nida and C. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Brill: Leiden, 1969), 125.

하므로 ‘하오체’의 화계가 적당할 것이다. 예수님 역시 군중에 끌려가는 총독의 모습이 마음에 들지는 않지만, 당시 총독의 위상과 재판관의 예우를 고려해야 하므로 ‘하오체’가 좋을 것이다.

### 3.2. 예수님 외의 화계 유형과 분석

예수님이 아닌 다른 사람들의 발화 유형과 화계가 있다. 이를 표로 보이면 아래 <표 7>과 같다.

<표 7> 예수님이 아닌 다른 사람들의 발화 유형과 화계

	개역개정	새번역	공동개정	성경(가톨릭)
제자⇔제자	하계	하계	하계	하계
어떤 사람들→제자들	해라	하오	하오	하오
베드로⇔대제사장 하녀	→ 해라 ← 해라	→ 해라 ← 해요	→ 하오 ← 해요	→ 하오 ← 해요
베드로⇔결의 사람들	→ 해라 ← 해라	→ 하오 ← 하오	→ 하오 ← 하오	→ 하오 ← 하오
유다→대제사장 등이 보낸 사람들	해라	하오	해라	하오
사람들→바디매오	해라	하오	해라	하계
대제사장→무리	해라	하오	하오+하십시 오	하십시오
빌라도⇔무리	→ 해라 ← 하십시오	→ 해요+하오 ← 하오	→ 해라 ← 하오	→ 하오 ← 하오
대제사장 하녀→결의 사람들	해라	하십시오	하십시오	해요
몇 사람→사람들	해라	하오	해라	하계
어떤 사람→사람들	해라	하오	하오	하오
여인들⇔서로	해요	해라	해요	해요
천사→여인들	해라	하오	해라	해라
헤롯⇔헤로디아 딸	→ 해라 ← 하십시오	→ 해라 ← 하십시오	→ 해라 ← 하십시오	→ 해라 ← 하십시오
헤로디아⇔딸	→ 해라 ← 하십시오	→ 해라 ← 해요	→ 해라 ← 해요	→ 해라 ← 해요

마가복음에서 예수님 외에 다른 사람들 간의 발화 유형을 분류하면 우선 제자들과 관련된 발화와 일부 사람에서 많은 사람에 이르는 무리와 관련된 발화, 그리고 기타로 나누어 화계를 정리할 수 있을 것이다.

### 3.2.1. 제자들과 관련된 화계

제자들과 관련된 화계는 몇 가지로 나눌 수 있는데 먼저 제자들 간의 대화와 나귀 곁에 있던 사람들이 제자들에게 발화한 내용을 들 수 있다.

- (13) ㄱ. 제자들은 더욱 놀라서 “그렇다면 누가 구원을 받을 수 있겠는가?” 하고 서로 말하였다. (『새번역』 막 10:26)
- ㄴ. 거기 서 있던 사람들이 “왜 나귀를 풀어 가오?” 하고 물었다. (『공동개정』 마가 11:5)

예수님은 신성을 가진 분으로 엄격하고 장중한 격식체를 사용하는 것이 좋지만, 예수님 이외에 제자들이나 일반적인 사람들은 비격식체를 사용하는 것이 독자들과의 거리를 좁히는 방법이 될 수 있다. 따라서 제자들끼리도 격식체인 예사낫춤의 ‘하계체’보다는 두루낫춤의 ‘해체’를, 그리고 일반인들은 ‘하오체’보다는 ‘해요체’를 사용하는 것이 좋을 것이다. 이에 (13)의 예문은 다음과 같이 제시할 수 있다.

- (14) ㄱ. 제자들은 더욱 놀라서 “그렇다면 누가 구원을 받을 수 있지?” 하고 서로 말하였다.
- ㄴ. 거기 서 있던 사람들이 “왜 나귀를 풀어 가요?” 하고 물었다.

다음으로 베드로와 유다의 발화가 있다. 우선 베드로는 예수께서 대제사장에게로 끌려가신 것을 보고 대제사장의 집 안마당에까지 들어갔다가 하녀를 만나 대화하는 발화가 있다.

- (15) ㄱ. 베드로가 불을 쬐고 있는 것을 보고, 그를 뻔히 노려보고서 말하였다. “당신도 저 나사렛 사람 예수와 함께 다닌 사람이지요?” 그러나 베드로는 부인하여 말하였다. “네가 무슨 말을 하는지, 나는 알지도 못하고, 깨닫지도 못하겠다.” 그리고 그는 바깥 뜰로 나갔다. (『새번역』 막 14:67-68)
- ㄴ. 베드로가 불을 쬐고 있는 것을 보고, 그의 얼굴을 유심히 들여다보며 “당신도 저 나자렛 사람 예수와 함께 다니던 사람이군요?” 하고 말하였다. 그러나 베드로는 “도대체 무슨 소리

를 하는거요? 나는 도무지 알 수가 없소.” 하고 부인하였다.  
 (『공동개정』 마가 14:67-68)

대제사장 하녀와 베드로의 대화의 화계를 보면 (15ㄱ)은 ‘해요↔해라’이고, (15ㄴ)은 ‘해요↔하오’인데, 베드로가 하녀에게 하는 말은 우리 정서상 “도대체 무슨 소리를 하는건가? 나는 도무지 알 수가 없네.”처럼 ‘하계체’가 좋을 것이다.<sup>35)</sup>

베드로와 일반 사람들의 대화의 화계는 기존 한국어 성경에서 『개역개정』을 제외한 3개의 성경은 ‘하오↔하오’를 사용하였는데 ‘해요↔해요’를 사용하는 것도 좋을 것이다. 그리고 유다 역시 대제사장들이 보낸 무리에게 ‘해요’를 사용하는 것이 무난할 것이다.

### 3.2.2. 대제사장, 빌라도, 무리(사람들)

대제사장과 무리, 빌라도와 무리의 화계는 구별할 필요가 있다. 대제사장은 예수님을 거짓 증언으로 죽이려고 했기 때문에 공회에 모인 많은 무리로부터 예수님을 정죄하는 동의를 구하는 발화이므로 ‘하십시오체’를 사용하는 것이 적당할 것이다. 반면에 빌라도는 균중과 보이지 않는 신경전을 벌이고 있지만 무리에 이끌려 가는 상황이므로 아래 예문 (16ㄱ)처럼 ‘하오체’를 사용하는 것이 좋고, 무리 역시 빌라도를 압박하는 균중심리를 적용하는 장면이므로 ‘하십시오체’보다는 ‘하오체’를 사용하는 것이 좋다.

- (16) ㄱ. 빌라도가 다시 그들에게, “그러면 여러분이 유다인들의 임금이라고 부르는 이 사람은 어떻게 하기를 바라는 것이오?” 하고 물었다. 그러자 그들은 “십자가에 못 박으시오!” 하고 거듭 소리 질렀다. (『성경』 마가 15:12-13)
- ㄴ. 빌라도가 “도대체 이 사람의 잘못이 무엇이냐?” 하고 물었으나 사람들은 더 악을 써가며 “십자가에 못 박으시오!” 하고 외쳤다. (『공동개정』 마가 15:14)

다음으로 예수님이 많은 무리와 함께 여리고를 떠나실 때에 앞을 못 보는 거지 바디매오가 예수님을 소리쳐 부르는 장면에서 예수께서 사람들에게 그를 불러 오라고 말씀하셨다. 이에 사람들이 바디매오에게 발화한 내용이다.

35) 베드로는 예수님의 수제자이고, 하녀는 일종의 노비이다. 과거 우리 사회에서 양반은 노비에게 ‘해라체’를 사용했지만, 일반인은 노비에게 ‘하계체’를 사용했기 때문에 베드로도 하녀에게 ‘하계체’를 사용하는 것이 좋다.



- (17) ㄱ. 예수께서 걸음을 멈추시고 그를 불러오라고 말씀하셨다. 그리하여 그들은 그 눈먼 사람을 불러서 그에게 말하였다. “용기를 내어 일어나시오. 예수께서 당신을 부르시오.”(『새번역』 막 10:49)
- ㄴ. 예수께서 걸음을 멈추시고 “그를 불러오너라.” 하셨다. 그들이 소경을 부르며 “용기를 내어 일어서라. 그분이 너를 부르신다.”(『공동개정』 마가 10:49)
- ㄷ. 예수님께서서 걸음을 멈추시고, “그를 불러오너라.” 하셨다. 사람들이 그를 부르며 “용기를 내어 일어나게. 예수님께서서 당신을 부르시네.”(『성경』 마가 10:49)

동일한 내용에 대한 발화의 화계가 모두 다르다 (17ㄱ)은 ‘하오’를 (17ㄴ)은 ‘해라’를 (17ㄷ)은 ‘하게’를 사용하고 있다. 바로 앞 절인 ‘막 10:48’에서 사람들은 시끄럽게 떠든다고 거지 바디매오를 꾸짖은 상황이 나오는데, 지금 이 발화는 바디매오에게 용기를 주는 내용이므로 아마도 다른 사람들이 바디매오에게 말한 듯싶다. 따라서 ‘하게체’가 적당할 것이다.<sup>36)</sup>

이외에 일부 사람들의 발화가 있다. 우선, 대제사장 하녀가 곁에서 있던 사람들에게 사용한 화계와 예수님을 장사한 후에 안식일이 지나 막달라 마리아, 야고보의 어머니 마리아, 그리고 살로메 등 여인들이 예수님의 무덤에 가서 서로 대화한 화계는 아래 예문 (18)처럼 ‘해요’가 좋을 것이다.

- (18) ㄱ. 그 하녀가 베드로를 보면서 곁에서 있는 이들에게 다시 “이 사람은 그들과 한패예요.” 하고 말하였다. (『성경』 마가 14:69)
- ㄴ. “그 무덤 입구를 막은 돌을 굴러내 줄 사람이 있을까요?” 하고 말을 주고 받았다. (『공동개정』 마가 16:3)

다음으로 예수님이 십자가에 달려 숨을 거두시기 전에 큰 소리로 부르짖으시자 거기에 서 있는 사람들 중에 몇 사람과 어떤 사람의 발화가 있다.

- (19) ㄱ. 거기에 서 있던 사람들 몇이 이 말을 듣고 “저것 봐! 이 사람이 엘리야를 부르는구나.”(『공동개정』 마가 15:35)

36) 당시 병자들, 특히 앞을 못 보는 사람들은 일을 할 수가 없기 때문에 대부분 구걸 행위를 했다. 따라서 일반 사람들로부터 멸시를 받았기에 사람들은 대개 반말을 사용했다. 그러나 지금 장면은 예수님이 보고 있는 상황이고, 또 바디매오에게 용기를 주는 발화이므로 ‘반말체’보다는 조금 점잖은 ‘하게체’가 좋을 것이다.

- ㄴ. 어떤 사람이 달려가서, 해면을 신 포도주에 꼭 적셔서 갈대에 꿰어, 그에게 마시게 하며 말하였다. “어디 엘리야가 와서 그를 내려 주나 두고 봅시다.” (『새번역』 막 15:36)

위의 예문에서 사람들이 서로 대화하는 장면인데 (19ㄱ)은 격식체를 사용하는 것보다 비격식체인 ‘해요체’를 사용하는 것이 더 자연스럽다. 다만, (19ㄴ)의 예문은 당시 상황을 고려해 ‘하오체’도 좋지만 (20ㄴ)처럼 ‘해요체’를 사용해도 될 것이다.

- (20) ㄱ. “보세요, 이 사람이 엘리야를 부르고 있어요.”  
 ㄴ. “어디 엘리야가 와서 그를 내려 주나 두고 보지요.”

### 3.2.3. 기타

무덤을 찾은 여인들에게 천사가 나타나 발화하는 장면과 헤롯과 헤로디아 딸과의 대화 장면, 그리고 헤로디아와 딸과의 대화의 장면에 대한 화계가 있다. 우선 천사가 여인들에게 나타난 장면이 있는데, 마가복음에는 흰옷 입은 청년 혹은 젊은이로 소개하고 있으나 마태복음과 요한복음에서는 주의 천사로 소개하고 있다. 따라서 흰옷을 입고 여인들에게 예수님이 다시 살아나신 소식을 알려 준 분이 마가복음처럼 청년의 발화라면 『새번역』처럼 ‘하오체’도 좋을 것이다. 그러나 청년이지만 그 신분이 천사라면 그 위엄과 격식을 고려해서 ‘해라체’가 좋을 것이다.

헤롯왕과 헤로디아의 딸과의 대화는 <표 7>에서 보듯이 4개의 성경 모두 ‘해라↔하십시오’로, 헤로디아와 그의 딸과의 화계는 『개역개정』을 제외하고는 모두 ‘해라↔해요’로 기록되어 있어서 이를 그대로 수용해도 될 것이다. 그리고 아래 예문 (21)에서처럼 헤로디아 딸이 그의 어머니에게는 ‘해요체’를 사용하고, 왕에게는 ‘하십시오체’를 사용하는 것이 좋다.

- (21) ㄱ. 소녀가 바깥으로 나가서 자기 어머니에게 말하였다. “무엇을 달라고 청할까요?” 그 어머니가 말하였다. “세레자 요한의 머리를 달라고 하여라.”(『새번역』 막 6:24)  
 ㄴ. 그러자 소녀는 급히 왕에게 돌아와 “지금 곧 세레자 요한의 머리를 쟁반에 담아서 가져다 주십시오.” 하고 청하였다. (『공동개정』 마가 6:25)

마가복음에 나타나지는 않지만 다른 복음서에 ‘예수↔세레자 요한’과의

대화(마 3:14-15), ‘예수↔마귀(악마)’와의 대화(마 4:3-10; 눅 4:3-12), 그리고 ‘예수↔세베대 아들들의 어머니’와의 대화(마 20:21)가 있다. 이를 표로 제시하면 다음과 같다.

<표 8> 다른 복음서에 나타난 화계 유형과 분석<sup>37)</sup>

	개역개정	새번역	공동개정	성경 (가톨릭)	화계 제안
예수↔세례자 요한(마태복음)	→해라 ←하십시오	→하십시오 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→하십시오 ←하십시오	→하오 ←하십시오
예수↔ 마태복 마귀 음	→해라 ←해라	→해라 ←해라	→해라 ←하오	→해라 ←하오	→해라 ←하오
예수↔ 누가복 마귀 음	→해라 ←해라	→해라 ←해라	→해라 ←하오	→해라 ←하오	→해라 ←하오
예수↔세베대 아들들의 어머니(마태복 음)	→해라 ←하십시오	→하십시오 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해라 ←하십시오	→해오 ←하십시오

#### 4. 결론

지금까지 한국어 성경의 화계를 분석·고찰함으로써 올바른 화계 방안을 제안하고자 4개의 성경인 『개역개정』(1998), 『새번역』(2004), 『공동개정』(1999), 『성경』(가톨릭, 2005)을 선정하여 분석하였다. 그리고 공관복음서 중 비유의 말씀이 적어 다양한 화계를 분석하기에 적합한 “마가복음”을 중심으로 화계를 비교 제시하고, 크게 예수님과 관련된 화계와 예수님이 아닌 다른 사람들 간의 화계로 나누어 고찰하였다.

마가복음은 예수님의 공생애를 중심으로 일어난 사건을 다루었기 때문에 예수님을 중심으로 이루어진 발화가 대부분을 차지하고 있다. 예수님과 관련된 발화 유형은 ‘예수님↔제자들’, ‘예수님↔병자들’, ‘예수님↔무리(사람들)’, ‘예수님↔종교 지도자들’이 중심을 이룬다. 이외에 특별한 경우로 ‘예수님↔대제사장’, ‘예수님↔빌라도 총독’과의 발화가 있다. 기존 한국어 성경은 예수님의 메시아적 성격을 부각시킴으로써 격식 있는 화계를 사용했다. 일반적으로 예수님은 모든 사람에게 ‘해라체’를 사용하고, 다른 사람들은 예수님

37) 지면 관계상 이에 대한 설명은 따로 보이지 않고 표의 화계 제안을 참조하기 바란다.

께 ‘하십시오체’를 사용하였다.

그러나 격식성의 원리를 지나치게 강조하여 획일적인 화계 사용으로 일관한 점은 지양해야 할 것이다. 우선, 제자들과의 화계는 아무래도 엄격성이 있어야 하므로 격식성이 가장 강한 ‘해라체↔하십시오체’가 적당할 것이다. 다음으로 예수님은 병자들을 붙잡히 여기시고 자비를 베푸신 분이다. 따라서 육체적 병마로 인해 힘들게 살아온 이들에게 격식 있는 ‘해라↔하십시오’보다는 ‘하오↔하십시오’나, 친근감을 주는 ‘해요↔하십시오’가 더 좋을 듯싶다. 그리고 주로 많은 무리를 대상으로 말씀하시는 것은 ‘하십시오↔하십시오’가 좋을 것이다. 왜냐하면 많은 군중을 대상으로 하나님 말씀을 전하는 데 있어서 ‘해라체’보다는 인격적인 주님의 모습을 보이는 것이 좋으므로 ‘하십시오체’가 적합할 것으로 본다. 다만, 개별적인 사람을 상대로 하는 백부장이나 삭개오, 그리고 제자로 부름받기 전의 시몬, 마 등에게는 ‘하오↔하십시오’가 무난할 것이다.

화계는 획일적인 격식체로 일관하는 것보다는 특수한 상황의 경우에는 담화론이나 화용론의 화계를 적용할 필요가 있다. 예를 들어 공회에서 대제사장에게 신문을 받는 상황이거나, 법정의 빌라도 앞에서 재판관을 받는 상황, 그리고 예수님이 붙잡혀 고문을 당하고 십자가에 달리신 장면에서 사람들이 비웃으며 욕을 하고 심지어 때리기까지 하는 상황에서의 화계는 다르게 적용해야 한다.

이외에 예수님이 아닌 다른 사람들 간의 화계가 있는데, ‘천사↔여인들’, ‘왕↔신하’, ‘주인↔하인’, ‘어머니↔딸’ 등 위계 질서가 분명한 경우는 ‘해라↔하십시오’이지마는 그 외에는 화자와 청자, 그리고 제 삼자 등 주변 상황과 여러 가지 사회적·문화적 요인, 대화 장면의 공식성, 대화자의 심리적 의도 등을 고려하여 보다 다양한 화계가 필요함을 제시하였다.

#### <주요어>(Keywords)

화계, 격식성의 원리, 발화 유형, 담화론, 화용론.

Scale of politeness, Formal principle, Utterance types, Discourse, Pragmatics.

(투고 일자: 2014년 2월 11일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 26일)

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 신약성서』, 서울: 대한성서공회, 1971.
- 『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 『성경』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.
- 강정희, “외국인과 해외동포를 위한 성경 번역에 대한 제안”, 『성경원문연구』 24 (2009), 132-156.
- 고영근, “현대국어의 존비법에 대한 연구”, 『어학연구』 10:2 (1974), 66-91.
- 김석득, “국어형태론”, 『연세논총』 4 (1966), 6-7.
- 김석득, “현대 국어 존대법의 일치와 그 확대 구조”, 『국어국문학』 41 (1968), 106-112.
- 민현식, “한국어의 발달과 성서의 영향”, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어문화에 끼친 영향』(2011), 188-235.
- 박덕유, 『학교문법론의 이해』, 서울: 역락, 2009.
- 박덕유, 『한국어 문법의 이론과 실제』, 서울: 박문사, 2013.
- 박승빈, 『조선어학』, 서울: 통문관, 1935.
- 박영순, “국어 경어법의 사회언어학적 연구”, 『국어국문학』 72-73 (1976), 47-65.
- 박영순, 『한국어 통사론』, 서울: 집문당, 1985.
- 박영환, “『성경전서 새번역』의 국어학적 연구-마가복음을 중심으로-”, 『성경원문연구』 30 (2012), 121-139.
- 서울대학교 국어 교육 연구소, 『문법』, 서울: 두산, 2003.
- 서정수, “현대 국어의 대우법 연구”, 『어학연구』 8:2 (1972), 78-97.
- 서정수, 『존대법 연구』, 서울: 한신문화사, 1984.
- 성기철, “국어 존비법 연구”, 『논문집』 4 (1970), 35-57.
- 성기철, “현대 국어 주체 대우법 연구”, 『한글』 184 (1984), 81-111.
- 성기철, 『한국어 대우법과 한국어교육』, 서울: 글누림, 2007.
- 신창순, “현대국어 존대법의 개설”, 『문리대학보』 5 (1962), 460.
- 이관규, 『학교 문법론』, 서울: 월인, 2004.
- 이맹성, “Varation of Speech Levels and Interpersonal Social Relationship in Korean”, 『한산 이종수 박사 송수논총』 (1973), 111.
- 이익섭, “국어경어법의 체계화 문제”, 『국어학』 2 (1974), 39-64.
- 이승녕, “경어법 연구”, 『진단학보』 25 (1964), 309-366.
- 이희승, 『새문법』, 서울: 일조각, 1968.

- 전무용, “한국어 성경의 평서법 문장 종결형 고찰”, 『성경원문연구』 25 (2009), 171-192.
- 전무용, 『한국어 번역 성경의 문체 연구』, 박사학위논문, 한남대학교, 2011.
- 정렬모, 『신편 고등국어 문법』, 서울: 한글 문화사, 1946.
- 조지윤, “산헤드린에서 진행된 예수의 재판-청자 존대법 번역 문제-”, 『신약연구』 7:4 (2008), 619-648.
- 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148.
- 조지윤, “양성평등적 번역 선교: 예수와 사마리아 여인 대화의 존대법 번역”, 『선교와 여성신학』, 서울: 프리칭아카데미, 2010.
- 최현배, 『우리말본』, 서울: 정음사, 1959.
- Nida, E. A. and Taber, C., *The Theory and Practice of Translation*, Brill: Leiden, 1969.
- P. A. Noss, “Dynamic and Functional Equivalence in the Gbaya Bible”, *Notes on Translation* 11:3 (1977), 24-29.

<Abstract>

## **Analysis and Consideration of the System of Honorific Verb Endings for Korean Translations of the Gospel of Mark**

Prof. Deok-yu Park  
(Inha University)

This paper analyzes the system of Korean honorific verb endings in four broadly accepted Bible versions, namely the New Korean Revised Version (1998), the Revised New Korean Standard Version (2004), Common Translation Revised Version (1999), and Seonggyeong (2005). Especially it focuses on the honorific verb endings phenomena of the Gospel of Mark in the existing Korean translations, and propose the proper Korean verb endings. Among the Synoptic Gospels, the focus was placed on the Gospel of Mark as this book with less metaphors is more suitable for analyzing various honorific verb endings in Korean translations. Each translation was compared and classified, and then the honorific verb endings was broadly divided into discourses concerning Jesus and discourses between people other than Jesus for consideration.

Since the Gospel of Mark is centered around events that occurred during the public life of Jesus, large proportion of its text is taken up by Jesus' utterance. The utterance types related to Jesus takes place mostly between 'Jesus and the disciples', 'Jesus and the sick', 'Jesus and the crowd', and 'Jesus and the religious leaders'. Besides these, there are special instances like the utterance between 'Jesus and the high priest' and 'Jesus and the Pilate'. Existing Korean Bible highlights Jesus as Messiah by using a formal form of honorifics. In general, Jesus uses directive expression of 'haera' to everyone while other people use respectful expression of 'hasipsio' to Jesus.

But it should be sublated to keep adhering excessively to principle of formality and to use it uniformly. First of all, the directive expression of 'haera' and the respectful expression of 'hasipsio' are suitable for what are to be a supposedly strict relationship between Jesus and His disciples. Then, Jesus took deep compassion and bestowed mercy on the sick he encountered. In that sense, a kind of welcoming expression of 'hao-hasipsio' or a little bit more welcoming expression of 'haeyo-hasipsio' would be better than directive expression

‘haera-hasipsio’ for dialogues with the sick who suffer from physical diseases. As for the crowd, the expression of ‘hasipsio-hasipsio’ will be better or suitable. Instead of the directive expression ‘haera’, the ‘hasipsio’ expression reveals the more personal side of Jesus so the latter expression will be more appropriate to convey God’s Word to the crowd.

Instead of consistent application of the formality principle, the honorific verb endings need to be applied, in special circumstances, according to the scale of politeness of the discourse or pragmatics. For instance, the honorific verb endings need to be applied differently according to the situations Jesus is in as in the court hearing with the high priest before the Sanhedrin, when being questioned by the Pilate, and when people mock, curse and even beat him when he is arrested, tortured and crucified on the cross. In addition, I have presented the need to apply diverse levels of ness in consideration of the circumstances such as the speaker-listener relationship, the third person, etc and various sociocultural factors. In case of discourses among people that do not involve Jesus, the directive ‘haera’ - the respectful ‘hasipsio’ may be appropriate form of politeness in hierarchical/vertical relationships such as ‘king-subject’, ‘master-servant’, and ‘father-son’ etc.



## 요한복음 7:15의 분사구 μή μεμαθηκώς의 새로운 이해

김주한\*

### 1. 서론

요한복음 7:15는 7:10-23(특별히, 14-18)의 문맥에서 종종 예수의 전지(全知)를 가리키는 본문으로 설교되곤 한다. 비록 이러한 사실이 원문에는 분명하게 나타나 있지 않지만 국역 성경들은 그러한 측면을 암시한다(필자 강조):<sup>1)</sup>

<표 1> 요 7:15

NTG <sup>28</sup>	ἐθαύμαζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς;
『개역개정』	유대인들이 놀랍게 여겨 이르되 이 사람은 배우지 아니하였거늘 어떻게 글을 아느냐 하니
『표준』	유대 사람들이 놀라서 ‘이 사람은 배우지도 않았는데, 어떻게 저런 학식을 갖추었을까?’ 하고 말하였다.
『공동개정』	유대인들은 ‘저 사람은 배우지도 않았는데 어떻게 저렇듯 아는 것이 많을까?’ 하고 기이하게 여겼다

<표 1>의 대표적인 세 가지 국역 성경들은 분사구 μή μεμαθηκώς를 양보절로 해석될 여지를 준다. 물론 비록 ‘~거늘’ 혹은 ‘~는데’ 어미 자체가 양보의 의미만을 전달하는 것은 아니지만,<sup>2)</sup> 문맥 내에서 그러한 의미를 띠게 되었다. 즉, ‘이 사람은’ 배움이 없다는 말과 ‘어떻게’ 알고 있는가라는 직접 의문형을 ‘~거늘’ 혹은 ‘~는데’로 연결하여, 특별히 배우지 못함과 앎이라는 두 대조적인 개념이 합쳐짐으로써 그러한 의미를 형성하게 되었다.

\* 총신대학교 강사, 성경언어/신약학.

1) 향후 특별한 언급을 없다면 국역 성경은 『개역개정』을 사용한다.

2) -는데: 「어미」(‘있다’, ‘없다’, ‘계시다’의 어간, 동사 어간 또는 어미 ‘-으시-’, ‘-었-’, ‘-겠-’ 뒤에 붙어) 뒤 절에서 어떤 일을 설명하거나 묻거나 시키거나 제안하기 위하여 그 대상과 상관되는 상황을 미리 말할 때에 쓰는 연결 어미(국립국어원 표준국어대사전 인터넷판: [http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp)).

그러나 이러한 번역과 해석은 요한복음 7:14-18의 유대인과 예수님과의 대화의 문맥과도 일치하지 않는다. 오히려 필자의 눈에는 이 구절은 예수님의 가르침의 출처에 대한 유대인들의 의구심 혹은 의혹을 담고 있는 숙의적 질문(deliberative question)으로 보인다. 그렇다면 이 경우 분사구 μὴ μεμαθηκώς는 조건절로 해석되고, 의문사 πῶς는 숙의적 질문을 이끄는 것으로 보아야 한다. 이러한 해석은 문맥에 의해서도 지지를 받는다. 즉, 16절에서 예수께서는 자신의 교훈의 소유권(출처)에 대한 논의를 하는데 이때 자신의 교훈은 자신의 것이 아니라 하나님에게 속한 것, 즉 신적 소유기원을 주장한다. 그렇다면 16절의 대답의 배경이 되는 15절은 예수의 답변(즉, 신적 소유권)의 배경이 되어야 한다. 따라서 유대인들의 질문의 핵심은, 배우지 않았음에도 예수가 어떻게 알고 있는가에 있는 것이 아니라, 그가 어디선가/누구에게인가 배웠기에 알고 있는 것이 아닌가로 진행되어야 한다. 만약 전자의 질문을 견지하면 16절에서 예수께서 자신의 교훈은 자신의 것이 아니라는 말을 할 필요가 없다. 반면, 후자로 본다면 유대인들의 (의구심 혹은 의혹을 담고 있는) 질문은 예수의 놀라운 가르침과 관련해 그 가르침의 출처가 어디인가라는 질문이 되기 때문에 예수께서 자신의 교훈은 자신의 것이 아니라(ἡ ἐμὴ διδασχὴ οὐκ ἔστιν ἐμή) 하나님의 것(ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με)이라 답변과 잘 조화된다.

이러한 관점에서 볼 때, 앞서 언급한 국역 성경 구절들은 분사구 μὴ μεμαθηκώς를 양보적의 의미로 해석함으로 유대인과 예수의 대화의 초점을 흐리게 하고 있다고 판단된다. 이에 필자는 이 글을 통해 요한복음 7:15의 분사구 μὴ μεμαθηκώς의 새로운 해석을 제안하고자 한다. 이 제안을 위한 근거 자료들로 필자는 두 가지 차원의 접근들을 시도할 것이다: 언어적 용법과 문맥, 이 두 차원의 연구를 통해 필자는 요한복음 7:14-18 단락의 온전한 의미를 드러낼 뿐 아니라, 요한복음 7:15의 정확한 번역에도 기여할 것으로 기대한다.

## 2. 문법적 설명 및 요한복음의 문체

대다수의 학자들은 요한복음이 원-헬라어 작품임에 동의한다.<sup>3)</sup> 이 말은, 비록 요한복음 자체가 셈어의 영향이 짙은 코이네 헬라어에 속할지라도,<sup>4)</sup> 완전한

3) G. R. Beasley-Murray, 『요한복음』, 이덕신 역 (서울: 솔로몬, 2001), 63. 참조. E. Haenchen, *John 1*, R. W. Funk, trans., vol. 1 (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 52-66; R. E. Brown, 『앵커바이블 요한복음 I: 표적의 책』, 최홍진 역 (서울: 기독교문서선교회, 2013), 185-188.

4) E. Haenchen, *John 1*, 56. 참조. D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 30.

헬라어로 기록되었음을 말한다. 따라서 헬라어의 일반적인 문법적 기술은 요한복음에 그대로 적용될 수 있다. 다만, 한 가지 고려해야 할 점은 많은 헬라어 문법서들의 기초가 주로 고전 헬라어 작품에 두고 있다는 사실과 더불어 요한복음은 일단의 셈어적 색채를 지닌 헬라어로 되어 있다는 점이다. 따라서 고전 헬라어와 코이네 헬라어에 대한 근본적 차이를 주장하는 이들에게는 고전 헬라어의 기준을 코이네 헬라어에 적용할 수 없다고 주장한다. 일부 맞다. 그럼에도 불구하고, 이러한 사실이 이 두 헬라어의 범주들이 서로 대치되거나 서로를 배격하고 있다는 식의 인상을 줘서는 안 된다. 고전 헬라어로부터 코이네 헬라어로의 진행은 오랜 시간을 두고, 정치-문화적 상황 가운데 일어난 헬라어의 언어적 변화에 속한 것이다.<sup>5)</sup> 그렇기 때문에 고전 헬라어에서 발견되는 요소들이 코이네 헬라어 내에서 변화했거나 일괄되게 등장하지 않는 경우도 있다.<sup>6)</sup> 그러니 이는 고전 헬라어 작품들 내에서도 그렇다. 즉, 문법 자체가 한정된 저자들의 작품들에서 귀납적으로 만들어진 경우가 많기에 중심된 저술을 위해 선택된 책들 밖의 자료들에는 예외로 보이는 여러 가지 요소들이 존재하게 된다. 하물며 수백 년이 지난 헬라어 작품에서는 더할 것은 예상이 가능하다. 그럼에도 불구하고, 헬라어는 지속적으로 사용되었기에 단절성보다는 연속성이 더 강한 특징으로 남는다.<sup>7)</sup> 특별히, 고전 헬라어와 코이네 헬라어 사이의 간격은 코이네 헬라어와 현대 헬라어의 간격보다 좁다. 그리고 코이네 헬라어 기간에도 고전적 작가들이 많이 속해 있으며, 또한 **아티시즘(Atticism)**이나 **아시아니즘(Asianism)**과 같은 문체 복원 운동들을 통해 고전 헬라어들에 대한 관심이 지속적으로 있어 왔다.<sup>8)</sup> 따라서 우리는 의도적으로 탈문법적 문장을 쓰거나 연습실에서 습작된 작품들이 아니라면 단순히 문체적 수준의 차이가 있을 뿐 헬라어 기본 문법에 큰 차이가 없다고 보아야 한다.<sup>9)</sup>

이러한 관점에서 필자는 우선 헬라어 문법서들에서 ‘부정어+분사’ 구문에 대한 용법을 간략하게 살펴보고, 요한복음 내의 ‘부정어+분사’ 구문을 살펴봄으로써 요한복음에서의 이 구문의 용법을 설명하고자 한다.

5) 참조. D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 14-17; 김주한, “신약 성경 헬라어의 약사”, 구자용 외 편, 『성서의 세계』(군포: 아람성경원어 연구원, 2012), 340-349.

6) 참조. D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 19-20; 김주한, “신약 성경”, 354-355.

7) 김주한, “신약 성경”, 340-341.

8) Ibid., 345-346.

9) 사실, 헬라어 문법의 급격한 변화는 주후 약 7세기 이후 비잔티움 제국에서 구어체로 문어체를 대신하려는 조류에 의해 야기되었다. 참조. C. C. Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission* (Grand Rapids: BakerAcademic, 2006), 21-60(특별히, 22의 도표를 참조하라); R. Browning, *Medieval and Modern Greek* (London: Hutchinson University Library, 1969).

## 2.1. 분사의 용법

요한복음 7:15에 등장하는 분사구 μή μεμαθηκώς는 동사 μαθηθῶν의 현재완료 능동태 분사 남성 단수 주격이 비-직설법 동사들을 부정할 때 주로 사용되는 부정어 μή로 구성된 형태이다. 이 분사구는 분사의 서술적 용법으로 사용되고 있다.<sup>10)</sup> 따라서 이 분사구는 주동사 οἶδεν과 관련하여 부사절로 해석되어야 한다. 이 때 이 (부사적) 분사는 문맥에 따라 8가지의 용법들(시간, 방법, 수단, 이유, 조건, 양보, 목적, 결과) 중 한 가지로 해석된다. 그러나 문맥상 꼭 한 가지의 해석만이 적당하지 않은 경우가 있는데, 이는 용법들의 보편성과 특수성 때문에 가끔씩 제기되는 문제이다. 이러한 경우 D. B. 월레이스(D. B. Wallace)가 소유격 용법의 선택을 위해 사용한 방법, 즉 협소하고 특수한 용법을 먼저 적용해 보고 문맥상 맞지 않을 경우 점차 적용 범위가 큰 용법에 맞춰 해석하는, 문맥상 보다 작은 범위에 맞는 해석을 일순위로 그리고 보다 큰 범위에 맞는 해석을 부차적인 것으로 보는 방법이 적절하다고 본다.<sup>11)</sup> 즉, 다양한 해석의 가능성 중에 문맥이 허락하는 범위에서 가장 특수한 경우가 최우선적 선택이 되어야 한다.

한편, 고전 헬라어에서는 부정어 οὐ와 μή가 부사적 분사와 사용될 경우 그 경우에 따라 다른 의미로 해석되곤 했다. ‘οὐ+분사’ 구문의 경우 조건절을 제외한 다른 용법들(특별히, 대조나 양보의 용법들)로 사용된 반면, ‘μή+분사’ 구문의 경우 조건절을 표현하는 데 사용되었다.<sup>12)</sup>

물론, 이러한 구분의 엄격성은 코이네 헬라어에서 약화되었다. 오히려, 코이네 헬라어에서는 οὐ와 μή의 사용 구분이 뒤따라오는 동사가 직설법이나 아니면 비-직설법이나에 따라 기계적으로 구분되는 경향, 즉 οὐ는 직설법 동사형과 사용되고 μή는 비-직설법 동사형과 사용된다고 본다.<sup>13)</sup> 그럼에도 불구하고, 우리는 때

10) 분사의 용법에 대한 약술은 유은결, “국역성서 헬라어 분사 구문 처리에 관한 소고”, 『성경 원문연구』 25 (2009), 100-101, 104를 참조하라.

11) D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 79: ‘이[sc. 묘사적 소유격]는 소유격의 범주에 있어 “잡동사니” 소유격, “반침판” 소유격, “블랙홀” 소유격이다. 그것은 많은 소유격들을 묘사의 개념으로 몰아넣고자 한다! 어떤 면에서 **모든 형용사적 소유격들은 묘사적이다. 그러나 어떤 형용사적 소유격도 묘사적이지 않다.** 다시 말해, 비록 모든 형용사적 소유격이 그 특성에 있어 묘사적이지만, 있다손 치더라도 아주 적은 수만이 이 특별한 용법의 범주에 속한다. 이 용법은 진정 (형용사적) 소유격의 기본 개념을 이룬다. 이는 어떤 특별한 뉘앙스를 제공하는 문맥이나 어휘나 다른 문법적 특성들이 없을 때와 같이 다른 언어적 동기들에 의해 영향 받지 않을 때 종종 사용되는 소유격의 용법이다.’

12) H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 469(§ 2067), 619(§ 2733).

13) M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by Examples*, J. Smith, trans. (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1994), 148(§ 440); 참조. F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, R. W. Funk, trans. (Chicago and

때로 신약 성경에서 기계적 적용에서 벗어나는 예들을 발견한다(필자 강조):

<표 2> 요 10:12

NTG <sup>28</sup>	ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὦν ποιμήν, οὐ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον... (삷꾼은 목자도 아니요 양도 제 양이 <b>아니라</b> 이리가 오는 것을 보면...)
참조. 갈 4:27	γέγραπται γάρ· εὐφράνθητι, στείρα ἢ οὐ τίκτουσα, ῥήξον καὶ βόησον, ἢ οὐκ ᾠδίνοουσα... (기록된 바 <b>잉태하지 못한 자여</b> 즐거워하라 <b>산고를 모르는 자여</b> 소리 질러 외치라...)

위의 예들에 대해 다양한 설명들이 있다. 혹자는 부정어의 고전적 용법의 잔재로 본다.<sup>14)</sup> 다른 이들은 예외적인 용법들로 본다.<sup>15)</sup> 또 다른 이들은 보다 면밀한 구문론적 영역에서 이러한 현상을 설명하려고 한다.<sup>16)</sup> 그 이유가 어떻든 간에 이러한 예들은 코이네 헬라어에서 부정어 사용의 기계적 사용의 일괄적 적용에 대해 주의를 요한다.<sup>17)</sup>

## 2.2. 요한복음의 문체: 분사의 서술적 용법의 특징

요한복음에서 부정어와 함께 등장하는 분사의 서술적 용법에 대한 분명한 예는 요한복음 7:15뿐이다. 그러나 요한복음에서 부정어와 서술적 용법이거나 그 용법으로 해석될 여지가 있는 분사가 함께 사용되는 예들은 3개 더 있다(요 10:12; 12:48; 15:2)(필자 강조):<sup>18)</sup>

London: The University of Chicago Press, 1961), 222(§ 430); C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 155.

14) F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar*, 222-23(§ 430).

15) 참조. C. F. D. Moule, *An Idiom*, 155-56.

16) M. Zerwick, *Biblical Greek*, 148(§ 440), 각주 2번.

17) 참조. 갈라디아서 4:27의 예는 구약 70인경의 인용인데, 이것이 인용될 때 저자 요한에게 있어 οὐ의 기능이 인지되어 그대로 인용된 것인지 아니면 단순히 구약 성경이기 때문에 인용된 것인지에 대해서는 또 다른 논의가 필요하다.

18) 요한복음에서 부정어들이 분사와 사용된 예들을 총 12회이다(3:18; 5:23; 6:24; 7:15, 49; 9:39; 10:1, 12; 12:48; 14:24; 15:2; 20:29). 이들 중 분사가 부정어 μή와 함께 독립적 혹은 관형적 용법으로 사용된 예들은 요한복음 3:18; 5:23; 6:24; 7:49; 9:39; 10:1; 12:48; 14:24; 15:2; 20:29이다. 이 형태로 분사가 분명히 서술적 용법으로 사용된 예는 요한복음 7:15뿐이다(특별히, 아래에서 논의할 요한복음 12:48은 독립적 용법으로, 요한복음 15:2은 관형적 용법으로 사용된 예로 여겨지나 해석의 여지가 있다). 한편, 분사가 οὐ와 함께 독립적 용법

<표 3>

요 10:12	ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμήν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον... (삿꾼은 목자가 <b>아니요</b> 양도 제 양이 아니라 이리가 오는 것을 보고...)
요 12:48	ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν... (나를 저버리고 내 말을 <b>받지 아니하는</b> 자를 심판할 이가 있으니...)
요 15:2	πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρων καρπὸν αἴρει αὐτό... (무릇 내게 붙어 있어 열매를 <b>맺지 아니하는</b> 가지는 아버지께서 그것을 제거해 버리시고...)

<표 3>에 제시된 예들은 보는 견지에 따라 그 용법이 요한복음 7:15의 분사의 용법과 차이가 나지만 간접적으로나마 해당 구절을 이해하는 데 도움을 줄 수 있기에 살펴보고자 한다.

### 2.2.1. 요한복음 10:12 설명

요한복음 10:12의 분사구 οὐκ ὢν는 요한복음 중 난문으로 알려져 있다. 왜냐 하면 코이네 헬라어의 분사의 부정어법의 범주에서 벗어나기 때문이다(참조. 2.1). 그러나 이 분사구, 특별히 부정어에 대한 이본 읽기가 존재하지 않는다는 점에서 분사구 οὐκ ὢν는 원독법이라는 점이 부인될 수 없다. 그렇다면 이 분사구는 헬라어의 비-직설법(즉, 분사) 어휘의 부정법의 도식에서 벗어나게 된다. 따라서 이 분사구에 대한 다양한 설명이 시도되었는데, 특별히, 분사구 앞에 등장하는 관사 ὁ에 한정된다는 논의가 되었다. 그러나 그러한 시도는 성공적이지 못했고, 대부분의 학자들은 코이네 헬라어의 도식, 즉 비-직설법 동사류의 부정어는 μή라는 것의 예외로 여겨 버렸다.<sup>19)</sup> 물론, 보다 신중한 학자들은 이 예를

으로 사용되었다고 여겨지는 예로는 요한복음 10:12가 있다(그러나 사실 향후 논의에서 보듯이 해석의 여지가 있다). 그러나 본 논문과 관련해 독립적 혹은 관형적으로 사용된 부정된 분사구들은 이차적이기에 다루지 않는다(3:18; 5:23; 6:24; 7:15, 49; 9:39; 10:1; 14:24; 20:29). 다만, 아래에서 보듯이, 요한복음 10:12; 12:48; 15:2의 경우 그 용법에 있어 해석의 여지가 있는 유일한 본문들이기에 논문에서 자세히 다루고자 한다.

19) L. Morris, *The Gospel according to John: The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992), 510, 각주 39번. 참조. J. H. Moulton and N. Turner, *Grammar of New Testament Greek: Syntax*, vol. 3 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 284-285.

고전 헬라어 문법의 차원에서 설명하려고 했다. 즉, 그들은 특정인을 지시하는 부정어 οὐ와 함께 쓰이는 분사의 관형적 용법과 비-특정인을 지시하는 부정어 μή와 함께 쓰이는 관형적 용법을 고려하여 이 본문을 설명하려고 시도했다.<sup>20)</sup> 그러나 학자들은 비록 고전 헬라어 문법의 도식이 제안될 수 있으나 그 해석이 문맥에 맞지 않는다고 판단하여 충분하지 않은 것으로 여겼다.<sup>21)</sup>

그러나 이 고전적 용법을 적용할 수 있는 다른 해석법이 존재한다. 그것은 분사구 καὶ οὐκ ὦν ποιμήν가 분사의 관사 ὁ와 함께 사용된 독립적 용법이 아니라, 헬라어 문학적 기법들 중 하나인 부가적 용법(parenthesis)으로 사용된 것으로 해석하는 것이다. 앞선 명사 등을 부가적으로 설명하는 구가 삽입되는 것은 헬라어 문체의 일반적인 용법으로 요한 문헌에서도 종종 나타난다.<sup>22)</sup> 이렇게 볼 경우, 이 형태는 요한복음 7:15와 관련되며, 동시에 고전적 용법의 예 혹은 어법의 모방으로 볼 수 있다. 만약 그렇다면 이미 앞서 언급했듯이(2.1), 이는 분사의 서술적 용법들 중에서 조건적 용법(이때 부정어 μή를 사용함)을 제외한 다른 용법들을 제시할 수 있을 것이다(이 예는 이유를 나타내는 것으로 보임). 필자는 개인적으로 이 설명을 선호하는데, 그 이유는 계속되는 관계 대명사절(οὐ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια)이 ποιμήν이 아니라 μισθωτός를 묘사해 주기 때문이다.

이 외에도 이 구절에 대한 또 다른 설명으로는 <표 3>에서 제시한 갈라디아 4:27처럼 구약의 인용을 암시하는 경우일 수 있다(참조. 롬 9:25; 벰전 2:10; 『클레멘트 2서』, 2.1).<sup>23)</sup> 비록 70인역에 요한복음 10:12의 표현과 문자적으로 일치하지는 않더라도, 동일한 개념을 직설법 형태로 표현한 예들이 발견된다.<sup>24)</sup> 한편, 우리가 G. K. 비얼(G. K. Beale)이 요한계시록의 헬라어 표현 연구에서(비록 요한계시록에 제한된 연구지만) 어법상 틀린 표현이 나올 경우 그것은 단순 탈문법이 아닌 구약 성경을 암시하는 저자의 장치로 볼 수 있다고 주장한 견해를 참조해 본다면,<sup>25)</sup> 동일한 요한 문헌에 속한 요한복음의 이 예도 그런 차원에서 볼 수도 있을 것이다. 그러나 이러한 설명은 비얼의 연구가 일차적으로 요한계시록에 국한된다는 점과 또한 언어적으로 보다 좋은 설명이 있는 상

20) 참조. H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 619(§ 2734).

21) F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar*, 430(§ 430[1]).

22) 참조. Ibid., 242-43(§ 465[1]).

23) L. Morris, *The Gospel*, 510, 각주 39번.

24) 예. ὡσεὶ πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν(70인역 민수기 27:17; 역대하 18:16. 참조. 『유딧』 11:19) 및 ὡς ποιμνιον ᾧ οὐκ ἔστιν ποιμήν(70인역 열왕기상 22:17).

25) G. K. Beale, "Solecisms in the Apocalypse as Signals for the Presence of Old Testament Allusions: A Selective Analysis of Revelation 1-22", C. A. Evans and J. A. Sanders, (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 421-446; *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999), 100-103(특별히, 103).

황에서 주석적 설명을 선택하는 것의 부자연스러움 때문에 고전적 용법의 재현 혹은 모방으로 보는 견해보다 설득력이 약하다.

### 2.2.2. 요한복음 12:48 설명

요한복음 12:48은 분사구의 부정어가 μή라는 점을 제외하고 요한복음 10:12의 분사구와 아주 유사하다. 부정어 μή가 사용된 것은 코이네 헬라어의 특징이라는 점을 고려해도 크게 문제가 없다. 따라서 요한복음 10:12와는 다르게 관사 ὁ에 한정된 분사의 관형적 용법으로 봐도 별 상관이 없다. 사실 ὁ ἀθετῶν ἐμέ와 μή λαμβάνων τὰ ῥήματά μου는 동일한 의미를 나타내며, 요한복음 10:12의 경우에서처럼 καὶ μή λαμβάνων τὰ ῥήματά μου를 첨가적 용법으로 이해해 서술적 용법으로 본다 할지라도, 문맥상<sup>26)</sup> 분사구 μή λαμβάνων는 조건을 의미한다. 이 경우 요한복음 10:12와 관계하여 이는 고전적 용법에 부합하는 형식이 된다.

물론, 요한복음 12:48의 분사구는 이렇게 서술적 용법으로 해석할 필요가 없다. 그것은 분명히 독립적 용법으로 사용되었다. 그러나 그럴 경우도 이 분사는 불특정인을 가리킨다는 점에서 분사 μή가 사용되는 것은 고전적 용법에도 일치하게 된다.<sup>27)</sup> 따라서 단정할 수 없지만, 만약 다른 예들의 지지가 있다면, 요한복음 12:48은 저자 요한이 분사의 용법(서술적 용법으로 볼 경우도 포함하여)에 있어 고전적 용법을 적용했는지 아니면 적어도 고전 문체를 모방했다는 점을 지지해 준다.

### 2.2.3. 요한복음 15:2 설명

요한복음 15:2의 예는 비-직설법 동사류들을 부정하는데 부정어 μή가 쓰인 좋은 예들이다. 이 측면은 코이네 헬라어의 부정 용법의 기계적인 적용의 예일 수 있다. 구문상 분사구 μή φέρον καρπὸν가 선행하는 명사 κλῆμα를 한정하는 것으로 볼 수 있다. 이 경우 형용사적 위치의 관점에서 제2위치에 놓인 것으로 볼 수 있는데,<sup>28)</sup> 이는 분사와 성·수격이 일치하는 명사 모두가 관사 없이 사용된 예로 볼 수 있다. 그러나 이 분사구가 서술적 위치에서 명사 κλῆμα와 관계된 것으로 볼 수 있다(필자가 보기에는 이렇게 보는 것이 더 자연스럽다). 그런데 그

26) 블라스와 테브룬너(Blass and Debrunner)는 서술적 분사와 문장의 나머지 요소들 간의 관계가 분사 자체로부터 표현되는 것이 아니고(미래분사의 경우 제외), 문맥으로부터 유추되어야 한다고 본다(F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar*, 215[§ 417]). 이 견해는 코이네 헬라어에서의 전형적인 설명이다.

27) 참조. H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 619(§ 2734).

28) D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 306. 그러나 명사 앞에도 관사가 없다는 점에서 제2위치라고 단정할 수는 없음을 밝혀준다.



결정이 어떠한 중요한 점은 이 분사구는 문맥상<sup>29)</sup> 서술적 용법의 경우 조건을 혹은 관형적 용법일 경우 불특정인을 나타낸다. 그리고 이 설명은 고전 헬라어 용법에 일치한다. 특별히, 이는 서술적 용법으로 볼 때만 그런 것이 아니라, 관형적 용법으로 볼 때로 그렇다는 점에 주의를 기울일 필요가 있다.<sup>30)</sup> 따라서 이 예는 고전적 용법의 예 혹은 모방의 예라고 볼 수 있다.

#### 2.2.4. 요약

위의 예들을 고려해 볼 경우, 요한복음 7:15의 분사구  $\mu\eta\ \mu\epsilon\mu\alpha\theta\eta\kappa\omega\varsigma$ 는 서술적 용법으로 사용되었다는 점에서 다른 예들처럼 고전적 용법 혹은 모방 문체를 보여줄 수 있다는 조심스러운 결론이 가능하다. 이러한 제안은 무엇보다 요한이 분사의 부정 용법에 있어서 ‘οὐ + 분사’ 구문과 ‘μή + 분사’ 구문을 구분하여 사용하고 있다는 사실<sup>31)</sup>에 의해 지지 받는다. 더 나아가, 비록 고전적 용법 구분을 먼저 적용하는 것이 시대착오적이라고 주장하더라도, 아래 3장에서 살펴보겠지만 문맥상 이 분사구는 조건절로 해석되는 것이 자연스럽다는 것이 밝혀질 것이다. 이러한 사항을 고려해 볼 때, 요한복음 7:15의  $\mu\eta\ \mu\epsilon\mu\alpha\theta\eta\kappa\omega\varsigma$  역시 분사 부정의 고전적 용법이 사용되었거나 아니면 모방의 결과(즉, 요한의 문체의 특징)로 보아야 한다. 그럴 경우, 이 분사구는 무엇보다 조건절로 번역되어야 한다.

### 3. 문맥적 의미

문맥적 의미와 관련하여, 두 가지 사항들을 고려할 필요가 있다. 첫째, 요한복음 7:15가 포함되어 있는 단락, 즉 근접 문맥(요 7:10-24)이다. 이 단락에서 다양하게 해석될 수 있는 분사구  $\mu\eta\ \mu\epsilon\mu\alpha\theta\eta\kappa\omega\varsigma$ 의 어떤 해석이 문맥에 적절한가를 물어야 한다. 둘째, 요한복음 7:15가 포함되어 있는 단락의 내용에 대한 새로운 제안이 요한복음의 관심 혹은 주제와 관련하여 일치하는지를 살펴보아야 한다.

위의 두 가지 사항들과 관련하여, 이 단락에서 필자는 우선 요한복음 7:15의 의미를 주석을 통해 근접 문맥 내에서의 규정하고자 한다(3.1). 그리고 나서, 재해석된 내용이 요한복음에 진술된 사항들과 어떻게 일치하는지를, 특별히 예수님-하나님-유대인들의 관계성 속에서 살펴보고자 한다(3.2). 왜냐하면 요한복

29) F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar*, 215(§ 417).

30) H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 459(§ 2067), 618-19(§ 2729).

31) 2.2.2의 관형적 용법으로 사용된 예도 참조하라.

음 7:15의 내용은 예수의 가르침의 기원에 대한 논쟁으로, 그 기원에 있어 예수는 하나님께로, 유대인들은 일반 지식에 호소하는 논조를 갖기 때문이다.

### 3.1. 근접 문맥(요한복음 7:10-24[특별히, 14-18]) 내에서의 요한복음 7:15의 의미

요한복음 7:15가 포함되어 있는 근접 문맥은 요한복음 7:10-24이다. 그러나 가르침에 대한 예수님과 유대인의 대화는 요한복음 7:14-18에 지극히 한정되므로 주로 이 구절에 한정하여 문맥적 의미를 살펴보고자 한다.

이 단락은 명절 중간에 예루살렘으로 올라가셔서 가르치실 때에 발생한 유대인들과의 대화 장면을 보고한다. 이를 간단하게 도표화 하면 아래 <표 4>와 같다.

<표 4>

7:10-13	배경
7:14-18	예수님 가르침의 근원에 대한 예수님과 유대인들 간의 대화
7:19-24	지속적 대화

이 문단을 바로 해석할 중요한 단서는 요한복음 7:15와 16절의 질문과 대답의 관계이다. 이 대화의 요지는 16절의 예수의 답변을 보면 분명히 드러난다. 즉, 나의 가르침은 하나님에게서 기원한 것이다!<sup>32)</sup> 그런데 필자의 견해로는 현행의 국역들은 중요한 질문이 포함된 요한복음 7:15의 분사구의 번역을 잘못함으로써, 대화 속에서 요한복음 7:16 이하의 예수님의 답변과 앞선 질문이 조화되지 않는 것처럼 보인다. 즉, 현행의 번역본들은 ‘이 사람이 배우지 아니하였거늘 어떻게 글을 아느냐’(『개역개정』)로 되어 있어, 배우지 않았다는 사실과 ‘글’(『개역개정』)<sup>33)</sup>을 알고 있다는 사실을 대조적으로 표현했다.<sup>34)</sup> 그런

32) 리델보스(Ridderbos)는 이 부분을 하나님으로부터 가르침 받은 것이라는 뉘앙스를 강하게 풍기는 것으로 제시한다(H. Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary*, J. Vriend, trans. [Grand Rapids: B. Eerdmans Publishing, 1997], 262-263).

33) 학자들은 『개역개정』에서 ‘글’로 번역된 헬라어 단어 γράμματα가 단순한 문자를 넘어선 의미, 즉 학식이나 지식을 의미한다고 본다(L. Morris, *The Gospel*, 405, 각주 34번; D. A. Carson, *The Gospel according to John* [Leicester: InterVarsity Press, 1991], 311; R. E. Brown, *The Gospel according to John [i-xii]: Introduction, Translation and Notes* [Garden City, New York: Doubleday and Company, 1966], 312). 다른 국역들은 이러한 해석을 반영한다. 예, ‘학식’(『표준』), ‘아는 것’(『공동개정』). 참조. T. J. Kraus, “John 7:15B: ‘Knowing Letters’ and (Il)literacy”, *Ad Fontes: Original Manuscripts and their Significance for Studying Early Christianity-Selected Essays* (Leiden; Boston: Brill, 2007), 171-183.

34) 고전 헬라어 용법에서 이 경우 해당 분사에는 μή가 아닌 οὐ가 부정어로 와야 한다. 그러나

데 이러한 질문에 예수께서는, ‘내 교훈은 내 것이 아니요 나를 보내신 이의 것이니라’로 대답하신다(요 7:16). 이 대답에 대해 보다 분명한 의미 규정을 위해 원어를 살펴볼 필요가 있다. 원문은 아래 <표 5>와 같다(필자 강조):

<표 5> 요 7:16

NTG <sup>28</sup>	ἀπεκρίθη οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς καὶ εἶπεν· ἡ ἐμὴ διδασχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με (예수께서 대답하여 이르시되 내 교훈은 내 것이 아니요 나를 보내신 이의 것이니라)
-------------------	---

필자가 강조한 부분을 보면(ἡ ἐμὴ διδασχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με), 주어와 관련된 표현들인 ἐμὴ와 τοῦ πέμψαντός με이 οὐκ... ἀλλά...의 대조구 안에서 표현되어 있다. 여기서 주의를 기울여야 할 점은 소유 형용사의 쓰임과 소유를 나타내는 소유격의 쓰임이다. 이 두 표현은 특별히 소유자에 강조를 두는 표현들이다. 그렇다면 예수님의 답변은 유대인들이 놀랍게 여겼던(요 7:15) 가르침이 자신의 것이 아니라 하나님의 것임을 강조하는 가르침의 원-소유자(즉, 근원)에 대한 것이다(요 7:16).<sup>35)</sup> 즉, 현재 가르치고 있는 예수 자신인 ‘나’와 보이지 않는 하나님(‘나를 보내신 이’)을 대조한 것이다. 그리고 이 사실은 역설적이게도 예수님과 하나님의 친밀한 관계를 보여준다.<sup>36)</sup>

그렇다면 이러한 답변을 위한 질문은 어떠한가? 여러 가지 가능성이 있을 수 있으나, 분명한 것은 가르침의 소유자가 ‘내가 아니라 다른 사람이다’라는 답변에 ‘배우지 아니하였거늘 어떻게 글을 아느냐’는 아닐 가능성이 크다. 즉, ‘배우지 않았음에도 불구하고 그가 어떻게 알고 있느냐’는 질문은 내 가르침은 자신의 것이 아니고 타인의 것이라는 답변은 부적절하다. 오히려 그 질문에는 ‘나는 배움보다는 계시를 받는다’든가 하는 답변이 나와야 할 것이다. 그러나 예수의 답변은 지식의 원-소유자(즉, 하나님)에 대해 언급하고 있다. 그렇다면 응당 질문은 가르침의 기원 혹은 출처와 관련되어야 한다.<sup>37)</sup> 그리고 이러

코이네 헬라어라는 전방에서 볼 때, 이는 문맥에 의존하므로 일단은 지나가자.

35) 카슨(Carson)은 이 표현을, 유대 전통에서 모든 선포는 보통 선행자의 연구나 전통을 언급하는 것으로 대체되는 것으로, 그렇게 하지 않는 것은 ‘자만’(arrogance), 즉 전통으로부터 벗어나려는 위협에 빠진 자유로운 영혼의 표현이라면, 예수께서는 자신이 ‘창의적인 어정뱅이’(inventive upstart)가 아님을 밝힌 것으로 본다(D. A. Carson, *The Gospel*, 312). 참조. A. J. Köstenberger, *John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 233; D. Etes, *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse* (Leiden; Boston: Brill, 2013), 73.

36) 참조. C. K. Barrett, *The Gospel according St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: SPCK, 1978), 317.

37) ‘장면 I의 서두(15절)는 예수님이 공인된 선생으로부터 가르침을 받지 않았기 때문에 비정

한 질문은 양보절로 해석되어온 분사구 μή μεμαθηκώς를 조건절로 재해석(즉, ‘만약 그가 배우지 않았더라면’)하면 언어적으로 가능해진다. 이때 전체 문맥에 맞춰 주절 πῶς 의문문을 직접 의문문이 아니라 속의적 의문문으로 해석하면 아래 <표 6>처럼 자연스러운 해석이 된다(필자 강조):<sup>38)</sup>

<표 6> 요 7:15

사역	만약 배우지 않았다면 어떻게 이 사람이 글을 알겠는가!(즉, 누군가의 제자 [혹은 독학자]이다 <sup>39)</sup> )
[참조]	
『개역개정』	이 사람은 배우지 아니하였거늘 어떻게 글을 아느냐(즉, 기적이다)

<표 6>의 사역은 계속되는 예수님의 답변과 정확하게 일치한다: 나는 누군가에게 배워 혹은 스스로를 깨우쳐 가르치는 것이 아니라, 나의 교훈은 하나님에게 속한 것이다(요 7:16) 혹은 하나님께로부터 온 것이다(요 7:17). 이러한 해석을 통해 볼 때 예수님과 유대인의 논쟁은, 유대인들은 예수께서 어디선가 비전(秘傳)을 배웠거나 혹은 자기 스스로 배워서 자신들에게 가르치는 것이 아닌가 하는 그 가르침의 내용과 권위에 의구심 혹은 의혹을 가진 것이고, 이에 대해 예수께서는 자신의 가르침은 하나님으로부터 받은 것임을 논의하는 가르침의 기원에 대해 밝히는 내용으로 이뤄져 있다.<sup>40)</sup>

한편, 문맥의 올바른 이해를 위해서 이 질문을 던진 유대인들의 정황에 대해서도 잠시 고민해 볼 필요가 있다. 그 정황은 이렇다. 예수께서 명절 중간에 성

상적인 선생이라는 혐의에 초점을 맞춘다. 예수님의 대답(16절)은 자신은 공인된 스승 즉 하늘의 아버지로부터 가르침을 받았다는 것이다'(R. E. Brown, 『앵커바이블 요한복음 I』, 715-16). 참조. 슬래터(Schlatter)는 가르침(διδάσκειν)과 배움(μαθητεύειν)의 관계를 뗄 수 없는 것이라 지적한다(A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes- Wie Er Spricht, Denkt und Glaubt: Ein Kommentar zum Vierten Evangelium*, dritte Aufl. [Stuttgart: Calwer Verlag, 1960], 191).

38) 조건절과 함께 사용된 의문사 πῶς의 속의적 질문의 예는 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 698을 참조하라.

39) ‘유대인들을 놀랐다. 왜냐하면 예수께서 랍비적 학문/가르침(rabbinic letters)이 사람으로 공식적으로 훈련받지 않았기 때문이다’(D. L. Bock, *Jesus according to Scripture Restoring the Portrait from the Gospels* [Grand Rapids: Baker Academic, 2002], 457).

40) ‘그러나 성전에서 공개적으로 자기 자신과 자신의 가르침을 드러낸 후에 예수와 그의 가르침은 유대인들에게 미스터리로 남겨졌다. 왜냐하면 유대인들은 예수의 하나님과의 관계를 알지 못했기 때문이다’(J. Painter, *The Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, 2<sup>nd</sup> ed. [Nashville: Abingdon Press, 1993], 292).

전에 올라가서 가르치셨는데(ἐδίδασκεν), 그들이 그 가르침을 받고(οὖν) 유대인들이 놀라게 되었다(ἐθαύμαζον)(요 7:14-15상). 그리고 예수에 대해 유대인들이 언급한 내용이 <표 6>의 내용이다. 유대인들과 예수의 대화가 진행되는 정황은 두 가지를 전제한다. 첫째, 예수는 선생(랍비?)으로 여겨졌다. 둘째, 예수의 가르침은 놀라웠다. 다시 말해, 유대인들은 갈릴리 출신의 선생(?) 예수의 가르침에 놀랐다. 우선, 후자와 관련하여 생각해 보자. 헬라어 동사 θαυμάζω는 일반적으로 놀람의 감정을 표현하는 단어이다(참조. 마 8:27; 갈 1:4). 그런데 이 표현이 예수의 가르침에 대해 유대인들의 반응에 사용된 것은 그들의 즉각적인 놀람의 반응이 분명했기 때문이다. 그런데 이 부분이 『개역개정』에는 분사 λέγοντες와 동시 동작으로 ‘놀라게 여겨 이르되’라고 번역되어, <표 6>의 질문의 내용이 놀라운 반응 자체로 이해되고 있다. 그러나 ‘이르되’라고 번역된 분사 λέγοντες로 이끌린 문장이 놀람 자체를 전달하는 것이 아니다. 그것은 놀람 이후의 유대인들의 모종의 합의로부터 나온 질문의 총체 혹은 핵심이라고 말해야 할 것이다.<sup>41)</sup> 즉, 놀람 이후의 이성적 사고에 근거한 질문인 것이다. 그리고 이 이성적 사고의 질문은 전자와 관련한다. 젊은 랍비의 가르침과 지식이 의심할 여지없이 선대 랍비의 가르침으로 교육된다고 보았던 유대인들은<sup>42)</sup> 예수의 가르침을 들은 후 정식 교육을 받지 않은 갈릴리 출신의 예수가 어떻게 혹은 누구로부터 가르침을 할 수 있을 훈련을 받았는가에 관심을 가진 것이다. 이것을 유대인들이 놀란 이후 제시한 질문의 내용의 배경으로 볼 때 <표 6>에 제시된 질문은 문맥과 조화된다.

앞서 제시된 문맥적 해석은 2.2 단락에서 언급한 바, 분사의 고전적 용법과도에 따른 설명과도 잘 조화된다. 따라서 저자 요한은 의도적으로(즉, 모방) 분사의 부정어를 μῆ로 선택한 것일 수 있다고 제안할 수 있다. 만약 그렇다면 저자는 고전적 문법 사항을 고려하여 ‘μῆ+분사’ 구문으로 조건절을 나타내려고 했다고 조심스럽게 제안할 수 있다. 이런 관점에서 이 구문을 현행의 양보절(‘않았다면’)로 번역하는 것이 문법적으로나 문맥에서 지지 받지 못한다고 평가할 수 있다.

### 3.2. 요한복음의 전체적 관심: 예수님-하나님-유대인들의 관계

41) 이상일은 ‘말하다’ 동사가 분사 형태로 다른 직설법 동사와 함께 사용될 때, ‘말하다’ 동사의 분사 형태의 이해와 해석에 대한 글에서 직설법으로 된 주동사와 ‘말하다’ 동사의 분사 형태가 어휘적으로 중복되지 않을 경우(즉, 요 7:15상의 경우[ἐθαύμαζον... λέγοντες]), 두 동사의 의미가 그래도 보존되어야 함을 지적한다(이상일, “‘말하다’ 동사의 분사형의 한국어 번역에 대하여”, 『신약연구』 9:3 [2010], 526). 이러한 사실은 이 두 동사의 행위가 적어도 하나가 아님을 지지한다.

42) 참조. D. L. Bock, *Jesus according to Scripture*, 467; R. E. Brown, 『앵커바이블 요한복음 I』, 715-16; D. A. Carson, *The Gospel*, 312.

위 단락들에서(2.2와 3.1) 필자는 분사구 μή μεμαθηκώς를 문법적으로나 문맥적으로 조건절로 봐야 한다고 논증했다. 이러한 해석의 잠정적 결론은 예수께서는 의문하는 유대인들에 대해서 그 자신이 하나님과 친밀하며 독특한 관계에 놓여 있음을 보여준다는 점이다.<sup>43)</sup> 즉, 그것은 예수께서 모든 일에 있어 스스로 말하거나 행동하지 않고 전적으로 하나님을 의존하고 그에게 호소하고 있는 점으로 부각된다.<sup>44)</sup> 이러한 호소는 예수와 유대인들 간의 논쟁을 불러일으켰다.<sup>45)</sup> 이런 대화 가운데 예수의 논지는 항상 하나님과의 관계 속에서의 자신의 역할을 드러냈다.<sup>46)</sup> 이는 전통적 요한 신학의 기독교론적 범주에서 계시의 전달자로서의 신의 아들-인자의 표현으로 제시되고, 최근에 D. A. 카슨(D. A. Carson)은 예수의 이러한 역할을 구약의 선지적 전통의 표현으로 설명하려고 시도했다.<sup>47)</sup> 예수께서는 자신과 하나님의 관계를 이러한 방식으로 설정함으로써 자신의 존재의 의미를 부각한다. 그렇다면 요한복음 7:15 이하의 질문 역시 이러한 관점에서 보아야 한다. 문맥을 보면 예수의 가르침에 대한 유대인들의 부정적 반응과 더불어, 예수와 하나님과의 관계를 강조하는 이 사항과 요한복음 전체의 관심인 예수-하나님-유대인의 이 삼중 관계의 긴장은 요한의 고유한 관심과 일치한다.<sup>48)</sup> 따라서 요한복음 7:15는 그러한 관계-대치의 문맥에서 읽혀야 할 것이다.

다른 한편, 위의 특징은 요한복음의 또 다른 관계적 특징, 즉 예수-하나님-제자의 친밀함이라는 주제에 의해서도 간접적으로 지지된다. 이러한 사실은 예수

43) C. Westermann, *The Gospel of John in the Light of the Old Testament*, S. S. Schatzmann, trans. (Peabody: Hendrickson Publishers, 1998), 26. 필자는 베스터만(Westermann)의 편집 비평적 견해에 동의하지는 않지만 해당 부분의 요점에 대해 그가 바르게 보고 있다고 생각한다. 참조. S. K. Ray, *St. John's Gospel: A Bible Study Guides and Commentary* (San Francisco: Ignatius Press, 2002), 177.

44) D. L. Bock, *Jesus*, 456-57.

45) 참조. R. E. Brown, *The Gospel*, 315.

46) 참조. C. K. Barrett, *The Gospel*, 317-18.

47) D. A. Carson, *The Gospel*, 31. 참조. C. Westermann, *The Gospel*, 55; J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 236.

48) 혹자는 이러한 관심이 예수님의 가르침의 기원의 주제가 어떻게 반복되고 있는지를 살펴 보아야 한다고 제안할 것이다. 그 말은 맞다. 그러나 위에서 살펴본 문단을 포함하여 요한복음 전반에서 요한은 하나님을 아버지라 부르는 유대인들에 대해 예수와 하나님의 관계가 독특함을 예수가 스스로 고백하고 증언하는 내용을 담고 있음을 진술한다. 따라서 위의 본문 역시 예수님-하나님-유대인의 관계적 측면에서 살펴보는 것이 타당할 것이다. 그러나 여전히 예수의 어떠한 요소(예. 가르침, 초자연적 능력 등)의 기원이 무엇인지를 논쟁하는 부분이 있다면 우선적으로 살펴보고자 한다. 한편, 필자는 이러한 관점이 다른 복음서들과 비교해서 꼭 배타적일 필요가 없다고 본다. 그 이유는 복음서들은 일차적으로 예수님의 사건을 기록한 것이기에 공통점을 가질 수밖에 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 요한복음의 강조점이 요한의 관심도를 드러내 준다는 점은 강조되어야 한다.

께서 제자들이나 함께하는 자들과의 대화에서 보이는 태도와는 차이가 있다는 점에서 요한의 독특한 관점이라고도 볼 수 있다.

#### 4. 결론

지금까지 필자는 요한복음 7:15의 한 분사구(‘배우지 아니하였거늘’)의 번역과 해석 문제를 다뤘다. 필자의 논점은 현행의 번역본들처럼 이 분사구가 양보절로 해석된다면, 본문 문맥의 흐름상 대화의 요점이 맞지 않게 되고, 더 나아가 이 본문이 전하지 않는 내용을 편입시키는 결과를 야기할 수 있다는 점을 지적하는 것이었다. 이러한 사실은 문법적 차원인지 혹은 (우연의 일치인지 판단하기는 어렵지만) 이 분사구가 부정이 될 때 고전 헬라어 문법과 조화를 이룬다는 점에서 지지를 받는다. 물론, 이 말은 요한복음이 고전 헬라어로 기록되었다고 말하는 것은 아니다. 다만, 신약 성경 기록시기에 **아티시즘**을 제외한 일반 헬라어 구문에서 이러한 용법의 차이가 분명하지 않다는 점을 인지하면서, 필자는 이러한 표현을 문체적 차원에서 다뤘다. 그리고 그런 유사한 예들을 요한복음 몇 군데서 발견하여 제시하였다. 이와 더불어, 필자는 양보절 등으로 해석함은 요한복음 7:15가 포함된 문단이 근접 문맥적으로나 저자 요한의 관점에 있어서도 적절하지 않으나 조건절로 해석될 때 전체적인 문맥에도 조화됨을 살펴보았다. 이러한 논증들에 근거하여 필자는 요한복음 7:15의 부정된 분사구가 조건절도 해석되어야 하며, 또한 이 분사구가 포함된 의문문은 직접 의문문이 아니라 (문맥에 따라) 숙의적 의문문으로 번역되고 해석되어야 한다고 제안한다.

#### <주요어>(Keywords)

요한복음 7:15, 분사구의 부사적 용법, 부정어, 국역성경, 번역.

John 7:15, Adverbial Usage of the Participle, Negation, Korean Bible Versions, Translation.

(투고 일자: 2014년 2월 12일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 31일)

<참고문헌>(References)

- 김주한, “신약 성경 헬라어의 약사”, 구자용 외 편, 『성서의 세계』, 군포: 아람성경 원어 연구원, 2012, 338-360.
- 유은걸, “국역성서 헬라어 분사 구문 처리에 관한 소고”, 『성경원문연구』 25 (2009.10), 96-110.
- 이상일, “‘말하다’ 동사의 분사형의 한국어 번역에 대하여”, 『신약연구』 9:3 (2010), 517-539.
- Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Barrett, C. K., *The Gospel according St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2nd ed., London: SPCK, 1978.
- Beale, G. K., “Solecisms in the Apocalypse as Signals for the Presence of Old Testament Allusions: A Selective Analysis of Revelation 1-22”, C. A. Evans and J. A. Sanders, eds., *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 421-446.
- Beale, G. K., *The Book of Revelation*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999.
- Beasley-Murray, G. R., 『요한복음』, 이덕신 역, 서울: 솔로몬, 2001.
- Blass F. and Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, R. W. Funk ed., and trans., Chicago and London: The University of Chicago Press, 1961.
- Bock, D. L., *Jesus according to Scripture Restoring the Portrait from the Gospels*, Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Brown, R. E., *The Gospel according to John [i-xii]: Introduction, Translation and Notes*, Garden City; New York: Doubleday and Company, 1966.
- Brown, R. E., 『앵커바이블 요한복음 I: 표적의 책』, 최홍진 역, 서울: 기독교문서선교회, 2013.
- Browning, R., *Medieval and Modern Greek*, London: Hutchinson University Library, 1969.
- Caragounis, C. C., *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Carson, D. A., *The Gospel according to John*, Leicester: InterVarsity Press, 1991.
- Etes, D., *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse*, Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Haenchen, E., *John 1*, R. W. Funk trans., vol. 1. Philadelphia: Fortress Press, 1984.



- Köstenberger, A. J., *John*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Kraus, T. J., “John 7:15B: ‘Knowing Letters’ and (Il)literacy”, T. J. Kraus ed., *Ad Fontes: Original Manuscripts and their Significance for Studying Early Christianity-Selected Essays*, Leiden; Boston: Brill, 2007, 171-183.
- Morris, L., *The Gospel according to John: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992.
- Moule, C. F. D., *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Moulton J. H. and Turner, N., *Grammar of New Testament Greek: Syntax*, vol. 3, Edinburgh: T. & T. Clark, 1963.
- Painter, J., *The Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, 2nd ed., Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Ray, S. K., *St. John's Gospel: A Bible Study Guides and Commentary*, San Francisco: Ignatius Press, 2002.
- Ridderbos, H., *The Gospel of John: A Theological Commentary*, J. Vriend trans., Grand Rapids: B. Eerdmans Publishing, 1997.
- Schlatter, A., *Der Evangelist Johannes- Wie Er Spricht, Denkt und Glaubte: Ein Kommentar zum Vierten Evangelium*, dritte Aufl., Stuttgart: Calwer Verlag, 1960.
- Smyth H. W. and Messing, G. M., *Greek Grammar*, Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Westermann, C., *The Gospel of John in the Light of the Old Testament*, S. S. Schatzmann, trans., Peabody: Hendrickson Publishers, 1998.
- Zerwick, M., *Biblical Greek illustrated by Examples*, J. Smith, trans., Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1994.
- 국립국어원, 『표준국어대사전』 인터넷판:  
[http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp)

<Abstract>

**A New Understanding of the Participial Phrase, μή μεμαθηκώς,  
in John 7:15**

Dr. Joohan Kim  
(Chongshin University)

In this article, I try to suggest a new (Korean) translation and interpretation of a participial phrase, μή μεμαθηκώς, in John 7:15. In Korean Bible versions, the participial phrase, μή μεμαθηκώς, is rendered as if it is a concessive clause. And based on this translation, many preachers and students have cited this phrase as the verse evidencing Jesus' omniscency on earth. However, John 7:15 and its context neither talks about his omniscency, nor is the participial phrase translated to connote concession. In fact, John 7:15 is in a context of an issue of Jesus' teacher, and the participial phrase should be understood in a conditional sense. Particularly, the writer of the Gospel of John is likely to have followed (or imitated) the classical usage of the negation of (adverbial) participle, i.e. μή +participle (implying condition) and οὐ+participle (implying the rest of the adverbial clause), which is supported by other examples in the Gospel of John (e.g. Joh. 10:12; 12:48; 15:2). In addition, when we consider Jesus' reply in verse 16 ("My teaching is not mine but his who sent me" NRSJ), which informs who Jesus' teacher is, but not his education level, the question of Jews in verse 15 should be interpreted in the same line as the reply, i.e. an issue of Jesus' teacher. As the result, while the participial phrase negated with μή in verse 16 should be rendered in the conditional sense, the πῶς question has to be understood as a deliberative question.

## 복음서와 사도행전의 ‘헤롯 가문’에 대한 역사적 이해

류호성\*

### 1. 문제 제기

공관복음서와 사도행전에는 여러 명의 ‘헤롯 가문’의 사람들이 등장한다.<sup>1)</sup> 누가복음 3:1의 “아빌레네의 분봉왕 루사니아”<sup>2)</sup>와 사도행전 13:1의 “헤롯의 짓동생 마나엔”을 제외하면 11명이나 된다. 그중에서 남자는 7명이고, 여자는 4명이다. 이들에 대한 이름을 성경에 등장하는 순서대로 살펴보면 다음과 같다(이름의 표기는 『개역개정』을 따랐다).

첫 번째는 ‘헤롯 왕’(마 2:1; 눅 1:5), 두 번째는 ‘아켈라오’(마 2:22), 세 번째는 ‘분봉 왕 헤롯’(마 14:1; 눅 3:1, 19; 9:7; 행 13:1)으로도 표현되었지만, 마가복음 6:14에는 ‘헤롯 왕’으로, 마태복음 14:9에서는 ‘왕’으로 표현되었고 일부에서는 호칭 없이 ‘헤롯’(눅 9:9; 13:31; 23:7; 행 4:27)으로 나타난다. 네 번째는 ‘헤롯의 동생 빌립’으로 헤로디아의 첫 번째 남편이고(마 14:3; 막 6:17; 참고 눅 3:19), 다섯 번째와 여섯 번째는 세례 요한을 죽음으로 이끈 ‘헤로디아’(마 14:3; 막 6:17; 눅 3:19)와 이름 없이 등장하는 그녀의 딸이고(마 14:6; 막 6:22), 일곱 번째는 ‘이두래와 드라고닛 지방의 분봉 왕인 빌립’(눅 3:1), 여덟 번째는 요한의 형제 야고보를 죽인 ‘헤롯 왕’(행 12:1-2), 아홉 번째는 총독 벨릭스의 아내 ‘드루실라’(행 24:24), 열 번째와 열한 번째는 베스도와 함께 바울의 재판에 관여한 ‘아그립바 왕’과 ‘버니게’(행 25:13)이다.

복음서 기자들은 이 헤롯 가문의 사람들과 거의 근접한 시기에 살았기

\* 서울장신대학교, 신약학.

- 1) 이 글의 도움을 위해 맨 뒤쪽 <참고자료>에 헤롯 가문의 가계도를 첨부하였다. 이 가계도는 S. Mason, 『요세푸스와 신약성서』, 유태엽 역 (서울: 대한기독교서회, 2002), 129에서 인용.
- 2) ‘헤롯 왕’이 죽은 다음에 유대 땅을 자식들에게 나누어서 다스리게 한 것으로 보거나 또한 ‘헤롯 가문’의 사람들과 함께 언급된 점으로 보아 ‘루사니아’는 헤롯 가문과 어떤 연관성이 있다고 추측할 수 있다. 그러나 그에 대한 역사적 정보가 미약하기에 누구인지 파악하기가 힘들다.

에, 이들을 등장 시켜 성경의 이야기를 전개해 나아갈 때에는 큰 어려움이 없었다.<sup>3)</sup> 또한 독자들에게 혼동을 주지 않기 위해서 호칭이나 이름을 달리 사용하여 각각의 사람들을 구분하였다. 그 예를 들면 헤롯 가문의 사람들이 제일 많이 등장하는 누가-행전에서 누가는 ‘**유대 왕 헤롯**’(눅 1:5)과<sup>4)</sup> ‘**분봉 왕 헤롯**’(눅 3:19)이라는 표현을 사용해서 아버지 헤롯과 아들 헤롯을 구분하였고, 또한 둘 다 ‘아그립바’라는 이름을 갖고 있지만 ‘**헤롯 왕**’(행 12:1)과 ‘**아그립바 왕**’(행 25:13)이라는 표현을 사용하여 서로 구분하였다.

그러나 오늘날 성경의 독자들은 이 헤롯 가문의 사람들을 이해하는 데 어려움이 따른다. 그 첫 번째 이유는, 오늘날 성경의 독자들은 신약 성서 시대와 아주 멀리 떨어져 있어, 1세기 당시의 역사적 상황에 대해서 잘 파악하지 못하기 때문이다. 물론 이상적인 성경의 독자라면 신약 성경을 읽기 전에 먼저 당시의 시대적 배경에 대해서 파악하고 글 읽기를 하면 별 어려움이 없을 것이다. 그런데 책을 읽는 독자들치고, 작품을 읽기 전에 먼저 그 작품의 배경이나 등장인물에 대해서 미리 살펴보고 읽는 독자들은 몇 명이 있을까? 이것은 우리가 톨스토이의 『부활』이나 도스토옙스키의 『카라마조프의 형제들』을 읽을 때에, 이들 작품에 등장하는 배경이나 등장인물들에 대해서 먼저 살피지 않고 작품을 읽는 것과 동일하다고 말할 수 있다. 신약 성경의 경우야 믿음의 문서이기 때문에 자주 되풀이해서 읽고 또한 설교를 통해서 당시의 역사적 정보를 듣기에, ‘헤롯 가문’의 사람들 쯤이야 이해하는 데 별 어려움이 없을 것이라고 생각할지도 모르나, 이를 위해서도 독자의 부단한 노력이 선행되어야 한다.

두 번째 이유는, ‘성탄절 헤롯 효과’<sup>5)</sup> 때문이라고 말할 수 있다. 매년 성탄절이 되면 교회는 마태복음 1-2장과 누가복음 1-2장을 토대로 성탄 연극을 공연한다. 이 연극에 출연하는 배우들이 유명하지는 않지만, 연극을 본 사람들은 큰 감동을 받는다. 그래서 아기 예수가 갖고 있는 평화스러운 모습이나, 예수의 모친 마리아가 갖고 있는 순결한 모습을 마음에 새기고 또한 동방 박사들이나 목자들처럼 예수를 경배하고 싶어 한다. 반면 예수를 죽이려고 한 ‘헤롯 왕’에 대해서는 적개심과 분노를 갖는다. 그에 대한 이런 부정적인 이미지는 고정 관념으로 자리 잡아, 우리가 성경을 읽을 때에 계

3) 마가가 세례 요한을 처형한 자를 ‘헤롯 왕’이라고 말한 것에 대해서는 뒤에서 논의할 것이다.

4) 이 논문의 모든 굵은 글씨는 저자의 강조이다.

5) 이 용어는 저자가 이 글을 쓰면서 만들어 낸 것으로, 인지심리학의 ‘적화 이론’(Priming Theory)에서 힌트를 얻었다. ‘적화 이론’이란 시간적으로 먼저 제시된 자극이 나중에 제시된 자극의 정보 처리에 영향을 준다는 것이다.

속해서 영향을 끼친다. 그래서 ‘헤롯’이나 ‘헤롯 왕’이라는 단어를 보면 예수를 죽이려고 했던 인물로 생각한다. 곧 마태복음 2장에 등장하는 ‘헤롯 왕’을 마가복음 6:14와 사도행전 12:1에 등장하는 ‘헤롯 왕’과 동일시한다. 물론 마태 기자가 ‘헤롯 왕’의 죽음에 대해서 짧게 보도하지만(마 2:20-22), 성경을 읽는 독자들은 마태의 이 보도에 귀를 기울이지 않는다. 그래서 예수를 죽이려고 했던 ‘헤롯 왕’은 세례 요한도 죽이고(마 14:1-12; 막 6:14-29; 눅 9:7-9) 또한 예수의 제자 야고보를 죽인 것으로(행 12:1-2) 독자들은 이해한다.<sup>6)</sup>

세 번째 이유는, 동명이인(同名異人)에 대한 성경 진술이 구체적이지 못하기 때문이다. 아기 예수를 죽이려고 했던 ‘헤롯 왕’은 여러 명의 부인들 사이에 많은 자손을 두었다. 그 가운데 두 명의 빌립이 있었다. 한 명은 헤로디아의 첫 번째 남편인 ‘빌립’(마 14:3; 막 6:17; 눅 3:19)이고, 다른 한 명은 이두래와 드라고넛 지방을 다스린 ‘빌립’(눅 3:1)이다. 이들은 서로 다르지만 성경은 이들에 대해서 헤로디아의 두 번째 남편을 기준으로 해서 “그의 동생 빌립”(Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ - 마 14:3; 막 6:17; Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ - 눅 3:1)이라고 설명 한다. 이들은 헤로디아 두 번째 남편인 ‘헤롯’의 이복동생들로, 다른 어머니에게 태어난 자들이다.

이러한 이유들 때문에 신약 성경을 읽는 독자들은 ‘헤롯 가문’의 사람들을 파악하는 데 어려움을 겪고 있다. 새롭게 성경을 번역한다면 이런 어려움들을 해결해 주어야 할 것이다. 이를 위해서 성경 번역자가 해야 할 일은 무엇인가? 이에 대한 구체적인 방법이나 대안은 없는가? 이것을 찾고자 하는 것이 이 논문의 목적이다. 우리가 ‘헤롯 가문’의 사람들에 대해 정확한 역사적 정보를 가지면 가질수록, 신약 성경을 더 잘 이해하고 또한 그 가운데에 역사하시는 하나님의 뜻을 더 구체적으로 파악할 수 있다는 것은 두 말할 필요가 없다.<sup>7)</sup> 곧 텍스트는 컨텍스트와 불가분의 관계를 맺고 있기 때문이다.

6) 이런 문제는 우리나라 독자들뿐만 아니라 다른 나라에서도 동일한 것 같다. 실제로 저자가 2013년도 12월 러시아에서 신학생들을 가르칠 때에 러시아어로 성경을 읽는 그들도 성경에 등장하는 ‘헤롯 왕’을 모두 예수를 죽이려고 했던 사람으로 인식하였다.

7) 드실바(David A. deSilva) 사회-수사학적 해석법을 설명하면서 해석자는 다음과 같은 단계를 거쳐 본문을 연구해야 한다고 말한다. “해석자는 (1) 자세한 분석을 통하여 본문에만 집중하며, (2) 그러한 본문 속에서 그 본문이 다른 ‘본문’과 대화하는 방식을 연구하며, (3) 그 본문을 만들어 낸 세상에 대해 조사하며, (4) 그리고 어떻게 그 본문이 직접 그 세상에 영향을 미쳤는가를 분석한다”(David A. deSilva, 『신약개론』, 김경식 외 공역 (서울: 기독교문서선교회, 2013), 29). 여기서 세 번째 단계를 통과하기 위해서 해석자는 “1세기의 역사적, 문화적 그리고 사회적 환경에 대해 정보를 제공받아야 한다.” 이런 정보는 신약 성경 안에도 들어 있지만, 이것만으로는 너무 제한되어 있다. 가장 유용한 자료는 요세푸스의 문헌이다.

## 2. 대안 1: 번역자가 성경 본문에 직접 개입해서 이름을 교정한다

이 대안은 번역자가 성경 본문에 직접 개입해서, ‘헤롯 가문’의 사람들에게 다른 이름을 부여해 주는 것이다. 곧 이들의 이름을 요세푸스의 『유대전쟁사』와 『유대고대사』에서 찾아,<sup>8)</sup> 이들의 이름을 구체적으로 명시하는 것이다. 특별히 혼동을 일으키고 있는 ‘헤롯 왕’과 동명이인인 ‘빌립’과 ‘아그립바’에 대해서 달리 이름을 표기하는 것이다. 이 대안의 기준점은 ‘헤롯 가문’에서 제일 처음 유대의 왕위에 오른 마태복음 2장에 등장하는 ‘헤롯 왕’으로<sup>9)</sup> 한다. 여기서 ‘호칭’도 사람을 구별하는 중요한 특징이기 때문에 함께 살펴볼 것이다.

### 2.1. 신약 성경에 등장하는 세 명의 ‘헤롯 왕’

#### 2.1.1. 아기 예수를 죽이려고 한 ‘헤롯 왕’(마 2:1-21; 눅 1:5)

이 ‘헤롯 왕’에 대한 언급은 마태복음 2장에서는 예수의 탄생과 관련하여 소개되고 있고, 누가복음 1장에서는 세례 요한의 탄생과 관련하여 소개되고 있다. 세례 요한과 예수가 거의 동시대에 활동한 인물이기에 마태와 누가의 보도는 같은 시대를 의미한다. 그에 대한 성경의 진술은 다음과 같다.

“**헤롯 왕**(*Ἡρώδου τοῦ βασιλέως*) 때에 예수께서 유대 베들레헬에서 나 시때 동방으로부터 박사들이 예루살렘에 이르러 말하되”(마 2:1)

“**헤롯 왕**(*ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης*)과 온 예루살렘이 듣고 소동한지라”(마 2:3)

“**유대 왕 헤롯**(*Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας*) 때에 아비아 반열에 제사장 한 사람이 있었으니 이름은 사가랴요 그의 아내는 아론의 자손이니 이름은 엘리사벳이라”(눅 1:5)

동방 박사들로부터 유대인의 왕이 태어났다는 소식을 듣고 베들레헬의 2살 미만의 유아들을 살해한 ‘헤롯 왕’에<sup>10)</sup> 대해서, 요세푸스는 많은 역사

8) 요세푸스의 문헌이 신약성서의 해석에 도움이 된다는 글은 S. Mason, 『요세푸스와 신약성서』를 참조. 일부의 학자들은 요세푸스의 문헌에 대해서 부정적인 평가를 하여, 그가 보도한 역사적 자료들에 의구심을 갖는다. 그러나 요세푸스의 사료는 쿨란문헌과 헤로디움의 발굴 등으로, 역사적 진정성이 높다고 평가받고 있다. 분명한 것은 많은 학자들이 요세푸스의 문헌을 성서 연구를 위한 중요한 자료로 받아들이고 있다.

9) 이 논문에서 특별한 설명이 없으면 ‘헤롯 왕’은 ‘헤롯 가문’에서 처음으로 ‘왕’이 된 자로, 아기 예수를 죽이려고 한 사람을 지칭한다.

적 정보를 주고 있다. ‘헤롯’은 그의 부모님이 지어준 이름이다.<sup>11)</sup> ‘왕’이 되기 이전에 그는 갈릴리의 ‘총독’(στρατηγός)으로<sup>12)</sup> 그리고 형 파사엘과 함께 유대 ‘분봉 왕’(τετράρχας)의<sup>13)</sup> 자리에 있었다. 하지만 BC 40년에는 페르시아 세력을 끌어들이어 유대의 권좌에 오른 하스몬 왕가의 안티고누스(Antigonus, BC 40-37년 유대 통치)에게 쫓겨 로마로 피신하여 안토니우스(Antonius)를<sup>14)</sup> 만난다. 안토니우스는 헤롯으로부터 유대의 정치적 상황을 듣고 나서, 유대 나라가 페르시아의 영향 아래에 있는 것이 로마에 좋지 않다고 판단하여, 원로원의 도움을 빌어 헤롯을 유대의 ‘왕’(βασιλεύς)으로 임명한다.<sup>15)</sup> 헤롯은 ‘왕’으로 임명을 받고 7일 만에 유대로 귀국한다. 하지만 다스릴 영토가 없기에 3년 동안 로마의 힘을 빌어 안티고누스와 전쟁을 하였다. 마침내 그는 BC 37년에 안티고누스를 쫓아내고 유대를 다스리는 진정한 ‘왕’이 되었다. BC 31년 그리스의 악티움 해전에서 자신의 정치적 후견자인 안토니우스가 후에 황제가 된 아우구스투스에게 패하자, 정치적 위기를 다시 맞이하였다. 그래서 그는 혈혈단신으로 로마로 건너가 아우구스투스를 만난다. 그리고 자신이 안토니우스 지지자라는 것을 솔직히 말하며, 그에게 충성할 것을 맹세하자, 아우구스투스는 그의 솔직함에 반해 그에게 ‘왕’의 자리를 인정해 주었다.<sup>16)</sup>

‘헤롯’은 유대의 ‘왕’이다. 하지만 일부에서는 그를 ‘헤롯 대왕(大王)’이라고 부른다.<sup>17)</sup> 이것은 마치 로마가 헤롯에게 ‘대왕’의 호칭을 준 것으로 생각할 수 있다. 그러나 이것은 요세푸스가 헤롯 가문의 족보를 언급하면서, 그에게 ‘대(大) 헤롯’(Ἡρώδη τῷ μεγάλῳ)이라고 불렀기 때문에 연유한 것이다.<sup>18)</sup> 요세푸스가 헤롯에게 ‘大’(τῷ μεγάλῳ)라는 용어를 사용한 것은, 호칭

10) 이 문제에 대한 역사적 진정성을 평가한 것은 류호성, “‘호칭’을 통해 살펴본 헤롯 가문에 대한 역사적 이해 -설교자를 위한 마 2:1-23절의 역사적 배경”, 『신약성경과 설교』 (한국 신약학회, 2013. 4. 13), 32-46 참조.

11) 헤롯의 가족사에 대해서는 이 글 4. 1.의 ‘헤롯 왕’을 참조.

12) 『유대고대사』 14:158(이하 논의 되는 요세푸스의 『유대고대사』나 『유대전쟁사』에 관한 모든 자료는 ‘BibleWorks 7’의 분류를 따랐다. 이 분류에 따른 우리말 번역본은, 요세푸스, 『요세푸스』 I-VII [서울: 달산출판사, 1992]이다. 필자도 이를 많이 참조하였음을 밝힌다).

13) 『유대고대사』 14:326.

14) 안토니우스는 로마의 정치가로 옥타비아누스, 레피두스와 함께 제2차 삼두정치를 이끌었던 인물이다. 그는 악티움 해전에서 옥타비아누스에게 패하자 자살하였다(BC 30년). 그의 아내가 그 유명한 이집트의 여왕 클레오파트라 VII이다.

15) 이에 대해서는 Ibid., 14:381-389 참조.

16) 이에 대해서는 『유대고대사』 15:187-196 참조.

17) L. I. Levine, “Herod the Great”, *ABD* III, 161-169 또는 C. L. Rogers, 『요세푸스』, 김정우 역 (서울: 도서출판 엠마오, 2000), 19-42 참조.

18) 『유대고대사』 18:130, 133, 136.

이라기보다는 그의 가문에 등장하는 여러 명의 ‘헤롯,’<sup>19)</sup> 곧 그의 자녀들과 구별하기 위해서 ‘大’(τῶ μεγάλῳ)를 사용한 것이다.<sup>20)</sup> 그러기에 마태와 누가의 진술대로 그에게 ‘왕’의 호칭을 붙여주어 ‘헤롯 왕’이라고 부르는 것이 적절하다. 이 사람이 그의 가문에서 제일 처음에 왕의 자리에 올랐고 그리고 신약 성경에 등장하는 자들은 그의 자손들이기에, 이를 기준으로 해서 마가복음이나 사도행전에 등장하는 ‘헤롯 왕’들을 살펴보자.

2.1.2. 세례 요한을 죽인 “헤롯 왕”(막 6:14)=“분봉 왕 헤롯”(마 14:1)=“갈릴리 분봉 왕 헤롯”(눅 3:1)

‘헤롯 가문’의 사람들 중에서 이 사람에 관한 이야기가 제일 많이 신약 성경에 나타난다. 그는 세례 요한을 처형하기도 하였으며(막 6:14-29; 마 14:1-12; 눅 9:7-9) 또한 예수를 죽이려고 하였고(눅 13:31), 예수의 재판에도 관여하였다(눅 23:5-12; 행 4:27). 그는 부친 ‘헤롯 왕’과 모친 사마리아 사람인 ‘말다케’(Malthace) 사이에서 태어났으며, 친형은 마태복음 2:22에 등장하는 ‘아켈라오’이다.<sup>21)</sup> 그는 신약 성경에서는 ‘헤롯’이라는 이름으로 등장하나, 요세푸스 문헌에는 주로 ‘안티파스’로<sup>22)</sup> 일부에서는 ‘헤롯’으로도<sup>23)</sup> 나타난다. 그는 두개의 이름을 갖고 있다. 그래서 성경 기자가 그를 ‘헤롯’이라고 부르는 것은 타당하나, 그의 이름이 아버지 ‘헤롯’과 동일하기 때문에 우리가 혼동을 일으킨다. 이 혼동을 피하고자 누가복음 23:7을 예를 들어, 그의 이름을 바꾸어 보자.

누가복음 23:7 본문: “**헤롯**의 관할에 속한 줄을 알고 **헤롯**에게 보내니 그 때에 **헤롯**이 예루살렘에 있더라”

1. 단어 ‘헤롯’을 ‘**안티파스**’로 바꾸는 대안: “**안티파스**의 관할에 속한 줄을 알고 **안티파스**에게 보내니 그 때에 **안티파스**가 예루살렘에 있더라”

2. 단어 ‘헤롯’의 뒤에 ‘**안티파스**’를 붙이는 대안: “**헤롯 안티파스**의 관할에 속한 줄을 알고 **헤롯 안티파스**에게 보내니 그 때에 **헤롯 안티파스**가 예

19) 아기 예수를 죽인 ‘헤롯 왕’ 이외에 그의 문에는 적어도 6명이나 ‘헤롯’이라는 이름을 가지고 있다. 요세푸스, 『색인』(서울: 도서출판 달산, 1991), 251-252 참조.

20) 이 설명에 대해서는 C. L. Rogers, 『요세푸스』, 19 또는 요세푸스, 『유대고대사』 IV (서울: 달산출판사, 1992), 249, 각주 192 참조.

21) 『유대전쟁사』 1:562-563.

22) Ibid., 1, 562; 『유대고대사』 17:20. 우리말로 음역하면 ‘안디바’ 라고도 하지만, 여기서는 ‘안티파스’로 표기한다.

23) 『유대고대사』 18:136에서는 “헤롯은 당시 갈릴리 지방의 분봉 왕이었다” 라고 보도한다.



루살렘에 있더라’

‘헤롯’ 대신에 ‘안티파스’라는 이름을 사용하면 우리는 예수의 재판에 관여한 자가 누구인지 더욱 분명하게 인식할 수 있다. 하지만 ‘헤롯’이라는 이름 뒤에 ‘안티파스’라는 이름을 붙여서 ‘헤롯 안티파스’라고 칭하면 다른 어려움이 따른다. 곧 ‘헤롯 안티파스’라는 표현을 사용할 때에, 유대식 이름에는 우리나라처럼 아버지의 성(姓)을 사용하지 않는 것을 모르고, ‘헤롯’을 성(姓)으로 그리고 ‘안티파스’를 이름으로 오해할 수가 있다. ‘헤롯’이나 ‘안티파스’나 둘 다 이름인데 말이다. 그러기에 두 번째 대안보다는 첫 번째 대안이 적절하다.

혹자는 세례 요한을 죽이려는 ‘헤롯’에 ‘τετράρχας’(분봉 왕)<sup>24)</sup>라는 호칭이 마태복음 14:1이나 누가복음 3:1, 19; 19:7에 사용되었기 때문에 ‘헤롯 왕’과 구별될 수 있다고 주장할 수 있다. 물론 호칭이 사람을 구별하는 데 중요한 도구가 되기에 가능하다고 말할 수 있다. 하지만 문제는 그를 마가 기자는 6:14에서 아버지와 동일한 호칭을 부여하여 ‘헤롯 왕’이라고 부르고 있다는 것이다. 사실 마가가 이 표현을 사용하지 않았다면, 우리는 덜 혼동하였을 것이다. 그럼 혼동의 책임이 ‘왕’과 ‘분봉 왕’을 구별하지 못한 마가 기자에게 있는 것인가? 그러나 우리가 기억해야 할 것은 마가 기자는 1세기의 인물로, 우리보다 훨씬 근접해서 ‘헤롯 가문’의 사람들과 함께 살았다. 문제가 되고 있는 마가의 보도와 이것과 병렬 관계에 있는 마태와 누가의 자료들을 살펴보자.

“이에 예수의 이름이 드러난지라 **헤롯 왕**(ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης)이 듣고 이르되 이는 세례 요한이 죽은 자 가운데서 살아났도다 그러므로 이런 능력이 그 속에서 일어나느니라 하고 … **왕**(ὁ βασιλεὺς)이 심히 근심하나 자기가 맹세한 것과 그 앓은 자들로 인하여 그를 거절할 수 없는지라” (막 6:14, 26)

24) 헬라어 ‘τετράρχας’를 우리말 성경은 ‘분봉 왕’으로 번역하였다(마 14:1; 눅 3:1, 19; 19:7; 행 13:1). 이것을 『공동번역』은 “갈릴레아 영주 … 왕”이라고 또한 한국 천주교 주교회의 『성경』은 “영주”로 번역하였다. ‘τετράρχας’의 문자적 의미는 “4분의 1의 지역을 다스리는 최고의 통치자”이다. 이것을 한자어로 합성하여 ‘분봉 왕’으로 번역한 것이다. 헤롯 가문에서는 ‘왕’의 호칭이 중요하기에 가급적이면 ‘왕’이 들어간 ‘분봉 왕’이라는 용어를 사용하지 않는 것이 적절하다. 그렇다고 공동번역이나 천주교 성경처럼 ‘영주’로 번역하는 것은 봉건시대의 흔적이 너무 강하기에, 훨씬 앞선 예수 시대의 의미를 표현하기에는 부적절하다. 헬라어 ‘τετράρχας’에 대한 적절한 대응어 찾기가 힘들어, 이 논문에서 ‘분봉 왕’으로 사용한다. 중국어 성경 『Chinese Union 简体』나 『Chinese Union 繁體』는 우리말 성경과 동일한 의미인 “分封的王”으로 번역하였다.

“그 때에 **분봉 왕 헤롯**(Ἡρώδης ὁ τετραάρχης)이 예수의 소문을 듣고 그 신하들에게 이르되 이는 세례 요한이라 그가 죽은 자 가운데서 살아났으니 그러므로 이런 능력이 그 속에서 역사하는도다 하더라 … **왕**(ὁ βασιλεύς)이 근심하나 자기가 맹세한 것과 그 함께 앉은 사람들 때문에 주라 명하고”(마 14:1-2, 9)

“**분봉 왕 헤롯**(Ἡρώδης ὁ τετραάρχης)이 이 모든 일을 듣고 심히 당황하니 이는 어떤 사람은 요한이 죽은 자 가운데서 살아났다고도 하며”(눅 9:7)

위의 진술들을 자료설에 입각하여 설명하면 마가가 ‘왕’으로 표현 한 것을, 마태가 ‘분봉 왕’으로 수정하고 일부에서는 그대로 남겨두었다. 누가는 마가의 것을 수정하여 ‘분봉 왕’이라고 표현하였으며 또한 “모든 일을 근원부터 자세히”(눅 1:3) 살폈기에 3:1에서는 “갈릴리 분봉 왕”(τετρααρχούντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδου)이라고 통치 지역까지 구체적으로 진술한 것으로 설명할 수 있다. 세례 요한을 처형한 ‘헤롯’의 호칭은 ‘분봉 왕’이다. 이에 대해서 요세푸스도 자세히 설명하고 있다.

“케사르[=아우구스투스]는 양편의 주장을 들은 후에 아무런 결정도 내리지 않고 바로 모임을 해산시켰다. 그리고 나서 며칠 지난 후에 케사르는 **민족의 통치자(ἑθναρχην)**라는 명칭과 함께 헤롯의 왕국의 반을 **아켈라오**에게 주면서 왕의 자격이 있음을 증명해 보이면 나중에 **왕(βασιλέα)**으로 임명하겠다고 약속하였다. 케사르는 나머지 헤롯의 왕국의 반을 다시 두 개의 **분봉국(τετραρχίας)**으로 나누고 헤롯의 다른 두 아들인 빌립과, 아켈라오와 왕위 다툼을 한 안티파스에게 각각 나누어 주었다. 이에 200달란트의 연수입이 들어오는 **페리아(Perea)**와 **갈릴리(Galilee)**는 **안티파스**가 다스리게 되었고, 100달란트의 연수입이 예상되는 **바타네아(Batanea)**, **드라고닛(Trachonitis)**, **아우라니티스(Auranitis)** 그리고 **얌니아(Jamnia)** 인근 지역의 **제노(Zeno)** 가문의 땅의 일부는 **빌립**의 통치하에 들어가게 되었다.”(Τότε μὲν οὖν Καῖσαρ ἀκούσας ἑκατέρων διέλυσε τὸ συνέδριον μετὰ δ’ ἡμέρας ὀλίγας τὸ μὲν ἡμισυ τῆς βασιλείας Ἀρχελάῳ δίδωσιν ἑθναρχην προσειπών ὑποσχόμενος δὲ καὶ βασιλέα ποιήσειν εἰ ἄξιον ἑαυτὸν παράσχοι τὸ δὲ λοιπὸν ἡμισυ διελὼν εἰς δύο τετραρχίας δυσὶν ἑτέροις παισὶν Ἡρώδου δίδωσιν τὴν μὲν Φιλίππῳ τὴν δὲ Ἀντίπα τῷ πρὸς Ἀρχέλαον ἀμφισβητοῦντι περὶ τῆς βασιλείας ἐγένετο δὲ ὑπὸ τούτῳ μὲν ἢ τε Περαιά καὶ Γαλιλαία πρόσδοδος διακόσια τάλαντα Βατανέα δὲ καὶ Τράχων Αὐρανιτίς τε καὶ μέρη τινα τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ ἰνῶνα πρόσδοον ἔχοντα ταλάντων ἑκατὸν ὑπὸ Φιλίππῳ τέτακτο)<sup>25)</sup>

아우구스투스 황제는 자녀들에게 유대 왕국을 분할하여 통치하도록 유언을 남긴 ‘헤롯 왕’의 유언장을 인준하면서, ‘안티파스’를 ‘갈릴리와 베로아’의 ‘분봉 왕’으로 임명한다. 그러기에 그가 ‘왕’이 아닌 것은 역사적 사실이다. 하지만 마가는 안티파스에 대해서 더 많은 역사적 정보를 갖고 있었기 때문에, 그에게 ‘왕’이란 호칭을 사용한 것으로 추측할 수 있다. 여기에는 두 가지 이유가 있는 듯하다.<sup>26)</sup>

첫 번째는, 안티파스가 로마 황제로부터 공식적으로 ‘왕’의 호칭을 얻지는 못하였지만, 한 때는 문서적으로 ‘왕’의 위치에 있었고 적어도 ‘헤롯 가문’ 내에서는 형 ‘아켈라오’보다 더 나은 유대의 통치자로 인식되었다. 마가는 이 자료를 알고 있는 듯하다.<sup>27)</sup> ‘헤롯 왕’은 총 세 번의 유언서를<sup>28)</sup> 작성하였다. 제일 첫 번째는 이두매 여자 도리스(Doris) 사이에서 태어난 장남 안티파테르(Antipater)를 로마 황제 아우구스투스에게 보내면서 작성하였다. 거기에는 안티파테르를 자신의 후계자로 삼으며, 만일 그가 죽으면 대제사장의 딸 마리암메(Mariamme)에게서 낳은 ‘빌립’을 후계자로 삼겠다고 기록하였다.<sup>29)</sup> 하지만 그의 아들 안티파테르가 자신을 독살하고 왕권을 차지하려는 것을 알고, 이 유언서를 변경하여 두 번째 유언서를 작성한다. 거기에는 ‘안티파스’에게 자신의 왕국을 물려주려고 하였다.<sup>30)</sup> 그리고 세 번째 유언서는 죽기 5일 전에 작성한 것으로 그 내용이 아우구스투스 황제가 인준한 것과 거의 동일하다.<sup>31)</sup> 차이점 하나는 앞서 살펴본 것처럼 ‘헤롯 왕’은 ‘왕’의 호칭을 ‘아켈라오’에게 물려주고 싶었으나, 황제는 그에게 ‘민족의 통치자’(ἐθνάρχην)라는 칭호를 주고, 나라를 잘 다스리면 ‘왕’의 칭호를 준다고 약속하였다. 안티파스는 ‘헤롯 왕’이 죽기 5일 전에 작성한 세 번째 유언장 보다는, 온전한 상태에서 먼저 작성한 두 번째 유언장이 더 효력이 있다고 주장하였다. 가족들도 그의 생각에 동조하였다. 그래서 그는 형 아켈라오와 ‘왕’의 자리를 놓고 경쟁하였으나,<sup>32)</sup> 황제 아우구스투스는 ‘헤롯

25) 『유대전쟁사』 2:93-95. 같은 내용이 『유대고대사』 17:317-318에서도 나타난다.

26) 이에 대해서는 Ho-Seung Ryu, *Jesus und Johannes der Täufer im Matthäusevangelium* (Frankfurt: Peter Lang, 2006), 59-64 참조.

27) 안티파스의 이야기는 사람들 사이에서 널리 회자되었고 또한 마가가 로마에서 자신의 복음서를 저술하였다는 점은, 헤롯 가문에 대해서 폭넓은 정보를 얻기에 충분하였다.

28) ‘헤롯 왕’이 자신의 후계자에 대해서 구두로는 여러 번 언급하였지만, 문서적으로는 세 번 있었다.

29) 『유대고대사』 17:52-53.

30) 『유대전쟁사』 1:644-646; 『유대고대사』 17:146-148.

31) 『유대고대사』 17:188-190.

32) 이에 대한 자세한 이야기는 『유대고대사』 17:224-249, 317-320 참조.

왕’의 세 번째 유언장을 효력 있는 것으로 인정하였다.

두 번째는, ‘왕’과 관련하여 얼룩진 안티파스의 삶을 풍자하기 위해서, ‘왕’이란 호칭을 사용한 것이다. 바로 앞에서 언급하였듯이 그는 유대의 ‘왕’이 되고자 형과 경쟁을 벌였다. 또한 그는 처남인 ‘아그립바’가 로마의 3번째 황제인 ‘가이우스’(AD 37-41년 통치)로부터 ‘왕’의 호칭을 얻고 유대로 오자, 호칭의 문제로 어려움에 처하게 되었다.<sup>33)</sup> 곧 그의 아내 ‘헤로디아’는 별 볼일 없는 오빠가 ‘왕’이 되어 자신의 남편보다 더 높은 칭호를 갖고 유대로 돌아오자, 이를 시샘하고 무슨 수를 써서라도 ‘왕’이 되어야 한다고 안티파스를 끈질기게 졸라댔다. 결국 안티파스는 ‘왕’의 호칭을 얻기 위해서 아내와 함께 가이우스 황제를 만나러 로마로 향하였다. 그러나 이를 알아차린 아그립바가 “안티파스는 페르시아 왕과 결탁하여 로마에 반역하려고 공모를 꾸미고 있으며, 그 증거로는 병기고에 7만의 병사들이 입고도 남을 갑옷들을 준비해 놓았다” 하고 가이우스에게 미리 밀서를 보냈다. 이 밀서를 본 가이우스가 안티파스에게 갑옷에 대해 묻자, 이것이 잘 알려진 사실이기에 안티파스는 거짓말하지 못하고 사실이라고 말하였다. 이로 인해 안티파스는 아내 헤로디아와 함께 골(Gaul) 지방으로 추방되었다. 한마디로 안티파스는 ‘왕’이라는 호칭에 눈이 멀어 모든 것을 잃게 되었다. 이 이야기는 당시의 사람들에게는 널리 알려진 것으로, 마가도 이 사실을 잘 알고 있었을 것이다. 그래서 마가는 ‘왕’이 아닌 안티파스에게 ‘왕’이라는 호칭을 사용하여 당시의 독자들에게 명예욕으로 점철된 안티파스의 삶을 풍자적으로 묘사하고자 하였다.

### 2.1.3. 부록 1: 마태복음 2:22의 번역에 관한 문제점

앞서 ‘헤롯 왕’의 유언장을 아우구스투스 황제가 최종적으로 인정한 내용은, 우리에게 성서 번역과 관련하여 하나의 중요한 역사적 사실을 제공해 준다. 곧 아우구스투스는 아켈라오에게 ‘왕’(βασιλεύς)이란 호칭을 바로 수여하지 않고, 그 아래 단계인 ‘민족의 통치자’(ἐθνάρχη)라는 호칭을 수여하고, 그가 통치를 잘하면 ‘왕’의 호칭을 준다고 약속하였다. 아켈라오에 대해서는 마태복음 2:22에 단 한 번 등장한다. 이에 대한 헬라이어 본문과 다른 번역본들을 살펴보면 다음과 같다.

Nestle-Aland 28: “ἀκούσας δὲ ὅτι Ἄρχελαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν”

33) 이에 대한 자세한 이야기는 『유대고대사』 18:240-256; 『유대 전쟁사』 2:181-183 참조.

『개역개정』: “그러나 아켈라오가 그의 아버지 헤롯을 이어 유대의 임금 됨을 듣고 거기로 가기를 무서워하더니”

『새번역』: “그러나 요셉은, 아켈라오가 그 아버지 헤롯을 이어서 유대 지방의 왕이 되었다는 말을 듣고, 그 곳으로 가기를 두려워하였다.”

영어 NRSV: “But when he heard that Archelaus **was ruling** over Judea in place of his father Herod, he was afraid to go there.”

영어 GNT: “But when Joseph heard that Archelaus had succeeded his father Herod **as king** of Judea, he was afraid to go there.”

독일어 Luther-Revision 1984: “Als er aber hörte, daß Archelaus im Judäa **König** war anstatt seines Vaters Herodes, fürchtete er sich, dorthin zu gehen.”

독일어 Einheitsübersetzung 1979: “Als er aber hörte, daß in Judäa Archelaus an Stelle seines Vaters Herodes **regierte**, fürchtete er sich, dorthin zu gehen.”

22절에서 우리가 주목해야 할 단어는 헬라어 동사 ‘βασιλεύει’이다. 이에 대한 해석은 크게 두 흐름이 있다. 하나는 그것을 명사로 이해하여 우리말 ‘임금’에 해당하는 동의어 ‘**king**’ 그리고 ‘**König**’으로 번역하는 것이다. 여기에는 우리말 『개역개정』과 『새번역』 그리고 영어의 GNT와 독일어의 Luther 번역이 포함된다. 다른 하나는 ‘βασιλεύει’가 동사이기에 동사로 이해하여, ‘다스리다’ 또는 ‘통치하다’로 번역하는 것이다. 이에 대한 동의어는 영어로는 ‘**was ruling**’ 이며 독일어는 ‘**regierte**’이다. 여기에는 영어의 NRSV와 독일어의 Einheitsübersetzung이 있다.

일부 번역본에서 동사 ‘βασιλεύει’를 명사 ‘βασιλεύς’로 해석하는 것은, 두 단어가 같은 어근을 가지고 있기 때문이다. 하지만 22절에서 동사 ‘βασιλεύει’를 명사로 해석하면 문제가 발생한다. 곧 역사적으로 결코 ‘왕’이 아니었던 아켈라오를 ‘왕’으로 만들어 버리는 것이다. 이것은 역사적 사실과 배치되는 것이다. 그러기에 22절에서 동사 ‘βασιλεύει’를 우리말 ‘왕’이나 ‘임금’으로 번역하면 안되고, ‘다스리다’ 또는 ‘통치하다’로 번역해야 한다. 곧 다음과 같이 말이다.

“그러나 아켈라오가 그의 아버지 헤롯을 이어 유대를 **다스린다(또는 통치한다)**는 소식을 듣고 거기로 가기를 무서워하였다.”<sup>34)</sup>

34) 이에 대해서는 류호성, “‘호칭’을 통해 살펴본 헤롯 가문에 대한 역사적 이해 -설교자를 위한 마 2:1-23절의 역사적 배경”, 44-45 참조.

#### 2.1.4. 사도 야고보를 처형한 “헤롯 왕”(행 12:1-2, 19-23)

예수 시대에서 제자 시대로 바뀌었다. 하지만 다시 ‘헤롯 왕’이 등장하여 교회를 박해하여 예수의 제자이며 요한의 형제인 야고보를 처형한다. 또한 그는 왕복을 입고 단상에 올라가 연설하다가 하나님께 영광을 돌리지 않아 주의 사자에게 죽임을 당하였다. 이에 대한 보도는 사도행전 12:1-2, 19-23에 잘 나타나 있다.

“그 때에 **헤롯 왕**(Ἡρώδης ὁ βασιλεύς)이 손을 들어 교회 중 몇 사람을 해하려하여 요한의 형제 야고보를 칼로 죽이다”(행 12:1-2)

“**헤롯**(Ἡρώδης)이 그를 찾아도 보지 못하매 파수꾼들을 심문하고 죽이라 명하니라 … **헤롯**(ὁ Ἡρώδης)이 날을 택하여 왕복을 입고 단상에 앉아 백성에게 연설하니 … 영광을 하나님께로 돌리지 아니하므로 주의 사자가 곧 치니 벌레에게 먹혀 죽으니라”(행 12:19-23)<sup>35)</sup>

여기에 등장하는 ‘헤롯 왕’은 누구인가? 그는 아기 예수를 죽이려고 한 ‘헤롯 왕’의 손자이며, 친여동생이 세레 요한을 죽음으로 이끈 헤로디아이다. 그의 부친은 아리스토불루스(Aristobulus)이며, 모친은 베르니카(Bernice)이다.<sup>36)</sup> 부친 아리스토불루스는 아기 예수를 죽이려고 한 ‘헤롯 왕’이 하스몬 왕가의 마리아메(Mariamme)에게서 낳은 둘째 아들이다. 그리고 그의 모친 베르니카(Bernice)는 ‘헤롯 왕’의 여동생 살로메와 코스토바루스(Costobarus)에게서 낳은 딸이다.<sup>37)</sup>

그는 친할아버지 ‘헤롯 왕’이 죽기 얼마 전에 로마로 와서 티베리우스 황제(AD 14-37년 통치)의 아들과 함께 양육을 받았다. 그는 돈을 함부로 쓰는 못된 습관 때문에 가산을 다 탕진하고 유대로 귀환하지만, 빛 독촉에 시달리자 자살하려고 마음을 먹었다. 이 사실을 알고 그의 아내 키프로스(Cyprous)<sup>38)</sup>가 시누이 헤로디아에게 도움을 요청하였다. 그러자 헤로디아의 남편, 곧 갈릴리의 분봉 왕 안티파스는 그를 디베랴(Tiberias)의 재정장관으로 임명하였다. 하지만 그는 두로(Tyro)의 잔치 석상에서 안티파스와

35) 사도행전 12:19-23에는 ‘헤롯’이라는 이름이 19와 21절 두 번 사용되었다. 19절 후반부와 20, 23절은 우리말 번역 과정에서 들어간 것이다.

36) 이들 사이에서는 세 아들 ‘헤롯(Herod), 아그립바(Agrippa), 아리스토불루스’(Aristobulus)와 두 딸 ‘헤로디아(Herodias)와 마리아메(Mariamme)’를 두었다. 『유대 전쟁사』 1:552. 참조.

37) 『유대 전쟁사』 1:552-553; 『유대 고대사』 18:132-134.

38) 그녀의 부친은 파사엘(Phasaël)이다. 이 파사엘은 ‘헤롯 왕’의 형 파사엘(Phasaël)의 아들로 동일한 이름을 가졌다. 그녀의 모친은 살람프시오(Salampsio)로, ‘헤롯 왕’이 하스몬 왕가의 마리아메에게서 낳은 딸이다. 『유대고대사』 18:131 참조.

싸우고 틀어지면서 수리아에 잠시 머물다가, 아내의 도움으로 다시 로마로 향하였다. 그리고 티베리우스 황제를 만나지만, 그에게 빌린 돈 30만 드라크마를 갚지 않은 것이 밝혀지자, 황제는 빚을 갚기 전에는 다시는 황실에 나타나지 말라고 명령하였다. 이에 그는 로마의 4대 황제가 될 클라우디우스(AD 41-54년 통치)의 어머니 안토니아(Antonia)에게 돈을 빌려, 빚을 청산하고 로마의 황실과 가까운 사이가 되었다.

특히 그는 3대 로마의 황제가 될 가이우스와 두터운 친분을 맺게 되었다. 그는 티베리우스 황제가 빨리 물러나고 가이우스가 황제가 되기를 바라는 말을 무심코 내뱉었다가, 자신의 중의 배반으로 티베리우스 앞에서 재판을 받아 6개월간 감옥에 수감되었다. AD 37년에 가이우스는 황제에 오르자, 그를 감옥에서 석방하고 ‘왕’으로 임명하여 빌립의 영지를 다스리게 하였다. 또한 그는 AD 41년에 가이우스가 암살되고, 클라우디우스가 황제가 등극하는 데 큰 역할을 하였다.<sup>39)</sup> 이에 클라우디우스는 보답으로 그에게 ‘왕’의 지위를 다시 인정하였을 뿐만 아니라 조부 ‘헤롯 왕’이 다스렸던 모든 지역을 그가 다스리게 하였다.<sup>40)</sup> 그는 AD 44년에 갑작스런 복부 고통으로 57세로 생을 마감한다. 누가는 그의 죽음에 대해서는 사도행전 12:22-23에 보도한다. 이와 거의 비슷한 맥락에서 요세푸스는 더욱 자세히 그의 죽음에 대해서 보도한다. 곧 그가 로마 황제 가이사라 기념하는 가이사라의 축제에 ‘은’으로 짜여진 옷을 입고 참석하였다. 이 옷이 아침 햇살에 신비한 빛을 발하자 사람들은 그를 ‘신’이라고 칭송하였고, 이것을 그는 거절하지 않았다. 바로 그 순간에 그는 강한 복부 통증을 느꼈고, 5일 간 통증으로 고생하다가 죽었다.<sup>41)</sup>

이 ‘헤롯 왕’을 요세푸스는 ‘아그립바’(Αγρίππας)나<sup>42)</sup> 왕의 호칭을 부쳐서 ‘아그립바 왕’(Αγρίππας ὁ βασιλεύς)<sup>43)</sup> 이라고 불렀다. 또한 ‘대’(μέγας)자를 사용하여 존경이나 그와 동일한 이름을 가진 아들과 구별하고자 ‘아그립바 대왕’(Αγρίππας ὁ μέγας τὴν βασιλείαν<sup>44)</sup>; ὁ τοῦ μεγάλου βασιλέως Ἀγρίππα<sup>45)</sup>)이라고 불렀다. 하지만 요세푸스는 ‘헤롯’이라는 이름은 피하였다. 왜냐하면 그에게는 ‘헤롯’이라 불리는 친형이 있었기 때문이다. 그는 클라우디우스 황제에 의해 칼키스(Chalcis) 지역을 다스리는 왕으로 임명되었

39) 『유대고대사』 18:143-239; 『유대전쟁사』 2:206-217 참조.

40) 『유대고대사』 19:274-275 참조.

41) 『유대고대사』 19:343-352 참조.

42) 『유대전쟁사』 1:552; 『유대고대사』 18:110, 131 참조.

43) 『유대고대사』 18:289 참조.

44) 존경의 표현으로 요세푸스, 『유대고대사』 18:142.

45) 아버지와의 아들을 구분하는 표현으로 요세푸스, 『유대고대사』 17:28; 20:104 참조.

기에,<sup>46)</sup> ‘헤롯 왕’(βασιλεὶ Ἡρώδη)이라고 불렸다.<sup>47)</sup> 그는 클라우디우스 황제로부터 성전의 통치권과 헌금 관리권 그리고 대제사장을 임명하고 해임할 수 있는 권한도 부여 받았다.<sup>48)</sup> 신약 성경은 이 사람에 대해서 전혀 언급하지 않았다.

누가는 사도 야고보를 죽인 자를 ‘헤롯 왕’이라고 명명하였다. 하지만 우리가 그를 ‘아그립바 왕’(Ἀγρίππας ὁ βασιλεύς)이라고 수정하면, 우리는 신약 성경에 언급된 아기 예수를 죽인 ‘헤롯 왕’과 또한 세례 요한을 죽인 ‘헤롯 왕,’ 곧 ‘안티파스’와 뚜렷하게 구분할 수 있다. 그래서 사도행전 12:1-2, 19-23에 등장하는 ‘헤롯’을 ‘아그립바’로 이름을 바꾸는 것이다.

대안: “그 때에 **아그립바 왕**(Ἀγρίππας ὁ βασιλεύς)이 손을 들어 교회 중 몇 사람을 해하려하여 요한의 형제 야고보를 칼로 죽이다.”(행 12:1-2)

대안: “**아그립바**(Ἀγρίππας)가 그를 찾아도 보지 못하매 파수꾼들을 심문하고 죽이라 명하나라 … **아그립바**(ὁ Ἀγρίππας)가 날을 택하여 왕복을 입고 단상에 앉아 백성에게 연설하니 … 영광을 하나님께로 돌리지 아니하므로 주의 사자가 곧 치니 벌레에게 먹혀 죽으니라”(행 12:19-23)

이처럼 ‘헤롯’ 대신 ‘아그립바’라는 이름을 사용하면 우리는 사도 야고보를 죽이고 또한 왕복을 입고 연설하다가 주의 사자에게 죽임을 당한 자가 누구인지 분명하게 파악할 수 있다. 그러나 여기에는 또 다른 문제가 파생한다. 그것은 이 ‘아그립바’는 슬하에 똑같은 이름을 가진 아들이 있었는데, 그도 ‘왕’의 호칭을 갖고 있었기에, 누가 기자는 그를 사도행전 25장에서 ‘**아그립바 왕**’(Ἀγρίππας ὁ βασιλεύς, 행 25:13)이라고 부른다. 우리는 신약 성경에서 3명의 ‘헤롯 왕’에 대한 표현을 해결하려다가, 다시 2명의 ‘아그립바 왕’을 만나는 어려움에 봉착하였다. 누가는 이런 어려움을 피하고자 아버지 ‘아그립바’에게는 요세푸스가 사용하지 않은 ‘헤롯’이라는 이름을 사용하였고, 아들에게는 이름 그대로 ‘아그립바’라는 이름을 사용하였다. 하지만 우리는 앞서 사도 요한을 죽인 아버지 ‘아그립바’에게, 그의 이름을 그대로 사용하자고 제안하였다. 그러기에 우리는 사도행전 25:13, 24에 등장하는 아들 ‘아그립바’에 대해서 달리 표기해야 한다. 바로 이어서 이 문제에 대해서 살펴보자.

46) 『유대전쟁사』 2:217, 221.

47) 『유대고대사』 20:13.

48) 『유대고대사』 20:15-16.



### 2.1.5. 부록 2: 베스도 총독과 함께 사도 바울의 재판에 관여한 ‘아그립바 왕’(행 25:13-26:32)

사도 야고보를 죽인 ‘아그립바 왕’은 그의 아내 ‘키프로스’ 사이에서 두 아들과 세 딸을 두었다.<sup>49)</sup> 아들은 자신과 동일한 이름을 가진 ‘아그립바’(Agrippa)와 청년이 되기 전에 죽은 ‘드루수스’(Drusus)였고, 딸은 ‘버니게’(Berenice, 행 24:13), ‘마리암메’(Mariamme) 그리고 사도행전 24:24에서 총독 벨릭스의 아내로 나타나는 ‘드루실라’(Drusilla)이다. 아버지 ‘아그립바 왕’이 AD 44년에 죽자 클라우디우스 황제는 아들 ‘아그립바’에게 유대 왕국을 물려주려고 하였다. 하지만 17세의 어린 ‘아그립바’가 유대 왕국 전체를 다스리는 것은 위험하다고 신하들이 조언하자 이것을 받아들여 유대에 다시 총독을 파견하였다.<sup>50)</sup> 하지만 AD 49년에 백부인 칼키스 지역을 다스리는 ‘헤롯 왕’이 죽자, 클리우디우스는 ‘아그립바’에게 같은 권한으로 그 지역을 다스리게 하였다.<sup>51)</sup> 그리고 네로 황제는 ‘아그립바’에게 더 많은 영토를 주어 갈릴리의 일부와 디베랴 그리고 베레아(Perea) 지역을 다스리게 하였다.<sup>52)</sup> 아들 ‘아그립바’에 대해서는 사도행전 25:13-26:32에 등장한다.

“수일 후에 **아그립바 왕**(Ἀγρίππας ὁ βασιλεύς)과 버니게가 베스도에게 문안하러 가이사라에 와서 … **아그립바**(Ἀγρίππας)가 베스도더러 이르되 나도 이 사람의 말을 듣고자 하노라 베스도가 가로되 내일 들으시리이다 하더라 … **아그립바**(Ἀγρίππας)가 바울더러 이르되 너를 위하여 말하기를 네게 허락하노라 하니 이에 바울이 손을 들어 변명하되 … 이에 **아그립바**(Ἀγρίππας)가 베스도더러 일러 가로되 이 사람이 만일 가이사에게 호소하지 아니하였더면 놓을 수 있을 뻔하였다 하니라”(행 25:13-26:32)<sup>53)</sup>

누가는 두 명의 ‘아그립바’를 구별하고자, 아버지를 ‘헤롯 왕’(Ἡρώδης ὁ βασιλεύς)으로 그리고 아들을 ‘아그립바 왕’(Ἀγρίππας ὁ βασιλεύς)으로 명명하였다. 이것이 누가에서 가능했던 칼키스 지역을 다스린 ‘헤롯 왕’에 대해서 전혀 언급하지 않았기 때문이다. 하지만 요세푸스의 경우에는 칼키스의

49) 『유대고대사』 18:131-132; 19:354-355.

50) 『유대고대사』 19:360-362.

51) 『유대고대사』 20:104. 요세푸스가 그에게 ‘왕’의 호칭을 사용한 것은 『유대고대사』 2, 632 등에서 찾아 볼 수 있다.

52) 『유대고대사』 20:159.

53) 이 부분에서 ‘아그립바’라는 단어가 우리말 성경에는 12번 사용되었으나, 성경 원문에는 11번 사용되었다(행 25:13, 22, 23, 24, 26; 26:1, 2, 19, 27, 28, 32). 우리말 성경 26:7에는 번역하는 과정에서 삽입된 것이다.

‘헤롯 왕’에 대해서 언급하였기에, 누가처럼 사도 야고보를 죽인 ‘아그립바 왕’에게 ‘헤롯 왕’이라는 이름을 사용할 수 없었다. 곧 요세푸스는 칼키스의 ‘헤롯’과 사도 야고보를 죽인 ‘아그립바’를 구분하였다.

그럼 요세푸스는 동명이인인 ‘아그립바’의 문제를 어떻게 처리하였을까? 요세푸스는 아버지 ‘아그립바’와 아들 ‘아그립바’가 서로 독립된 단락에 등장할 때에는 각각 ‘아그립바’라는 이름을 사용하였다. 아버지는 로마 황제 가이우스와 클라우디우스 시대의 사람으로 『유대고대사』 17-19권에 등장하고, 아들은 아버지가 죽은 난 다음의 클라우디우스와 네로 시대에 활동한 인물로 『유대고대사』 20권에 등장한다. 여러 시대적 정황과 함께 설명되기에 이들을 구별하는 데 별 어려움이 없었다. 하지만 아버지와 아들을 동시에 언급하였을 때에는 요세푸스도 이들을 구별해야만 했다.

그 방법으로 첫 번째는 앞서 언급하였듯이 아버지 ‘아그립바’에게 ‘대’(μέγας)자를 사용하여 구분하였다. 요세푸스는 바타네아(Batanea) 지역의 세금 면제권에 대해서 설명하면서 다음과 같이 표현하였다.

“아그립바 대왕과 그와 동일한 이름을 가진 아들은 그들에게 심하게 과세를 부과하였으나, 세금감면 혜택에 대한 자유는 박탈하지 않았다”(Ἀγρίππας μέντοι γε ὁ μέγας καὶ ὁ παῖς αὐτοῦ καὶ ὁμώνυμος καὶ πάνυ ἐξετρόχωσαν αὐτούς οὐ μέντοι τὰ τῆς ἐλευθερίας κινεῖν)<sup>54)</sup>

요세푸스가 아그립바를 ‘대왕’으로 부르는 것은 아버지와 아들을 구분하기 위해서이지, 로마가 아그립바에게 ‘대왕’이라는 호칭을 준 것은 아니다. 이것은 여러 명의 ‘헤롯’을 구분하기 위해서 요세푸스가 ‘헤롯 왕’에게 ‘대’자를 붙인 것과 동일하다. 우리가 이 방법을 적용하여, 아버지 ‘아그립바’를 ‘아그립바 대왕’으로 부르는 것은 무리가 따른다. 왜냐하면 막강한 정치력을 과시한 할아버지 ‘헤롯 왕’에게도 ‘대’자를 사용하지 않았는데, 그보다 여러 면에서 열등한 손자에게 ‘대’자를 사용한다는 것은 정황상 맞지 않기 때문이다.

두 번째는 ‘아들’이라는 단어를 사용하여 아버지와 아들을 구분한다. 클라우디우스 황제는 칼키스의 헤롯이 죽자, 그가 다스린 지역을 아들 아그립바에게 물려주었다.

“칼키스의 헤롯이 죽자 클라우디우스 황제는 아그립바의 아들 아그립바에게 그의 왕국을 넘겨주려고 하였다”(Μετὰ δὲ τὴν Ἡρώδου τελευτήν

54) 『유대고대사』 17:28.

ὃς ἦρχε τῆς Χαλκίδος καθίστησιν Κλαύδιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ τὸν Ἀγρίππαν υἱὸν Ἀγρίππα)<sup>55)</sup>

만약 우리가 이 방식을 따르고자 한다면 좀 혼잡하다. 예를 들어 사도행전 25:13의 “수일 후에 아그립바 왕과” 라는 표현을 “수일 후에 아그립바 왕의 아들 아그립바 왕”으로 이름을 중복하여 사용하기 때문이다.

세 번째는 아들 ‘아그립바’에게 ‘작은’ 또는 ‘젊음’을 뜻하는 형용사 비교급 단어 ‘νεώτερος’를 사용하여 구분하였다.<sup>56)</sup> 클라우디우스 황제는 아버지 아그립바가 죽자 세바스테(Sebaste=사마리아)와 가이사랴(Caesarea)의 주민들이 반란을 일으키자, 아버지 아그립바가 통치했던 지역을 아들에게 물려주길 원하였다.

“이에 클라우디우스는 작은 아그립바=아그립바 2세]를 보내 부친의 뒤를 이어 왕위에 오르게 해주려고 하였다. 게다가 왕위 계승을 자신의 맹세로 확고하게 해주려고 하였다”(πέμπειν οὖν εὐθέως ὄρμητο τὸν νεώτερον Ἀγρίππαν τὴν βασιλείαν διαδεξόμενον ἅμα βουλόμενος ἐμπεδοῦν τοὺς ὁμωμοσμένους ὄρκους)<sup>57)</sup>

이 방법을 신약성서에 적용하는 것이 가장 적절한듯하다. 그런데 단어 ‘νεώτερος’를 ‘작은’이라는 본래적 이름보다는 가계의 지위나 차례를 뜻하는 의미로 ‘2세’(二世)로 사용하는 것이 적절하다. 왜냐하면 ‘작은’이라는 단어는 ‘큰 아버지’ 또는 ‘작은 아버지’처럼 형제지간에 사용하지, 아버지와 자식 사이에는 사용하지 않기 때문이다. 그래서 아들을 ‘아그립바 2세’라고 부르는 것이다. 그렇게 되면 아버지는 자동적으로 ‘아그립바 1세’가 되지만, 우리가 사도행전 12장에 등장하는 인물을 ‘아그립바’라고 명명하기로 했기에, 아들의 이름만 변경하는 것이 좋을 듯하다. 하지만 우리말 사도행전 25:13-26:32에는 ‘아그립바’ 라는 단어가 12번 나타나기에, 12번의 단어를 모두 ‘아그립바 2세’라고 변경하는 것보다는, 이야기가 연속적으로 이어지기 때문에 사도행전 25:13의 한 문장만 바꾸어도 될 듯하다. 곧 “곧 수일 후에 아그립바 왕 2세(Ἀγρίππας νεώτερος ὁ βασιλεύς)와 버니게가 베스도에게 문안하러 가이사랴에 왔다” 라고 말이다.

55) 『유대전쟁사』 2:223.

56) 박창건, 『신약성서 헬라어 단어, 속어 사전』(서울: 대한기독교서회, 1999), 201.

57) 『유대고대사』 19:362와 『유대고대사』 20:9에는 “죽은 자의 아들인 작은 아그립바”(ὁ νεώτερος Ἀγρίππας ὁ τοῦ τετελευτηκότος παῖς)라는 표현이 나온다.

## 2.2. 헤롯 가문에 등장하는 두 명의 ‘빌립’

신약성서는 헤로디아의 첫 번째 남편을 ‘빌립’(마 14:3; 막 6:17; 눅 3:19)이라고 칭하였고, 또한 이두래와 드라고닛 지방을 다스리는 사람을 ‘빌립’(눅 3:1)이라 칭하였다. 그래서 독자들은 이들이 같은 사람이라고 혼동을 일으킨다. 그러나 이들은 ‘헤롯 왕’이 다른 부인들 사이에서 낳은 자녀들이다.

### 2.2.1. 헤로디아의 첫 번째 남편인 ‘빌립’(마 14:3; 막 6:17; 눅 3:19)

‘헤롯 왕’은 자신이 죽인 하스몬 왕가의 공주 ‘마리암메’를 제외하고, 아홉 명의 아내를 두었다.<sup>58)</sup> 헤롯은 아내 하스몬 왕가의 ‘마리암메’를 죽이고 나서, 예루살렘에 ‘시몬’(Simon)이라는 제사장에게 절세미인(絶世美人)의 딸이 있다는 소식을 들었다. 예루살렘 사람들 사이에서 그녀의 미모가 회자되자, ‘헤롯 왕’도 그녀를 보고 싶어 하였다. 기회가 있어 ‘헤롯 왕’이 그녀를 보자 그만 사랑에 빠지고 말았다. 그는 자신의 권력으로 그녀를 소유하고 싶었으나, 폭군이라는 소리를 듣고 싶지 않아서, 그녀의 아버지 시몬을 대제사장으로 임명하고 결혼을 하였다.<sup>59)</sup> 그녀의 이름은 자신이 죽인 하스몬 왕가의 마리암메(Mariamme)와 동일하며, ‘헤롯 왕’ 사이에서 아들 한 명을 두었다. 요세푸스는 그를 ‘헤롯’이라 불렀고,<sup>60)</sup> 마태와 마가 기자는 ‘빌립’이라 칭하였다(마 14:3; 막 6:17). 그는 헤로디아와 결혼하였으며,<sup>61)</sup> 세례 요한의 처형에 등장하는 ‘살로메’라는 딸을 두었다(막 6:22).<sup>62)</sup> ‘헤롯 왕’은 마리암메와 그녀 사이에서 낳은 자식들을 모두 처형하고 나서, 손자들을 불쌍히 여긴 나머지 인척 결혼을 시켰다. 그래서 ‘헤롯 왕’은 자신의 아들 ‘빌립’을 친손녀인 ‘헤로디아’와 결혼시켰다. 그리고 ‘헤롯 왕’은 이 ‘빌립’을 이두매 여인에게서 낳은 장자 ‘안티파테르’ 다음으로 자신의 왕국을 이어갈 후계자로 지명하였다.<sup>63)</sup>

그러나 안티파테르는 빨리 왕이 되고 싶어서 아버지 ‘헤롯 왕’을 독살할 계획을 세운다. 이 비밀스런 계획이 탄로가 났고, ‘헤롯 왕’은 관련자들을 고문하면서 사건 전모에 대해서 소상하게 알게 되었다. 관련자들을 고문하

58) ‘헤롯 왕’의 부인들과 그의 자녀에 대해서는 『유대전쟁사』 1:562-563; 『유대고대사』 17:19-22; 18:130-142를 참조.

59) 『유대고대사』 15:320-322.

60) 『유대전쟁사』 1:562; 『유대고대사』 17:19.

61) 『유대전쟁사』 1:557; 『유대고대사』 17:14.

62) 『유대고대사』 18:136.

63) 『유대전쟁사』 1:573, 588; 『유대고대사』 17:53.

는 과정에서 ‘헤롯 왕’은 자신의 아내로 대제사장 시몬의 딸인 마리암메가 독살의 모든 계획을 알고도 묵인하였다는 것을 알게 되었다. 그러자 화가 난 ‘헤롯 왕’은 그녀와 이혼하고, 그녀의 아버지로 대제사장인 시몬을 내쫓아냈으며 또한 그녀의 아들 ‘헤롯,’ 곧 ‘빌립’을 후계자의 명단에서 지워버렸다.<sup>64)</sup>

한편 갈릴리의 분봉 왕 ‘안티파스’는 로마로 가는 길에 이복동생인 ‘빌립’의 집에 머무르게 된다. 여기서 그는 동생의 아내인 ‘헤로디아’를 보고 그만 사랑에 빠져서 청혼하였다. 그러자 헤로디아는 청혼을 받아들이는 조건으로, 안티파스에게 아내와 이혼하라고 요청하였다. 안티파스의 아내는 아랍의 나바테아(Nabataea) 왕국, 아레타스(Aretas) 왕의 딸이었다. 안티파스는 로마에서 일을 마치고 돌아오면 헤로디아가 제시한 조건을 받아들이겠다고 약속하였다. 하지만 아레타스 왕의 딸은 이 사실을 미리 들어서 알게 되었다. 그리고 그녀는 계획을 세워 마키루스 성으로 피신한 다음 본국으로 돌아가서, 아버지에게 사건의 전말을 알렸다. 그러자 아레타스 왕은 국경의 문제로 안티파스와 갈등하고 있는 참에, 이를 빌미로 군사를 일으켜 안티파스를 공격하였다. 안티파스는 패배하였으나, 티베리우스 황제가 군대를 보내어 그를 유대에서 물러나게 하였다. 그러자 사람들은 안티파스가 패배한 것이, 그가 의로운 세례 요한을 죽인 것에 대한 하나님의 보복이라고 생각하였다.<sup>65)</sup>

앞서 언급하였듯이 헤로디아의 첫 번째 남편, 곧 대제사장 시몬의 딸에게서 낳은 아들의 이름을 요세푸스는 ‘헤롯’이라 불렀고, 마태와 마가 기자는 ‘빌립’이라 칭하였다. 이 ‘빌립’은 누가복음 3:1에 등장하는 드라고넛 지역을 다스린 ‘빌립’과 다른 인물이다. 그래서 우리는 이들을 구별할 필요가 있다. 이에 대한 대안을 제시하면 다음과 같다.

첫 번째는, 요세푸스가 ‘헤롯’으로 불렀고 마태와 마가가 ‘빌립’으로 불렀기 때문에, 이를 합성하여 ‘헤롯 빌립’으로 부르는 것이다. 하지만 이것은 적절하지 못하다. 왜냐하면 ‘헤롯’을 성으로 그리고 ‘빌립’을 이름으로 이해할 수 있기 때문이다. 또한 이를 회피하는 결정적인 이유는 누가복음 3:1에 등장하는 다른 ‘빌립’에게는 ‘헤롯’이라는 친형이 있기 때문이다.<sup>66)</sup>

두 번째는, 아버지는 ‘헤롯 왕’으로 동일하니까 어머니의 이름을 갖고 구별하는 것이다. 곧 헤로디아 첫 번째 남편인 ‘빌립’의 모친은 ‘마리암메’이다. 그래서 ‘마리암네의 아들 빌립’으로 부르는 것이다. 그런데 ‘헤롯 왕’에

64) 『유대고대사』 17:78.

65) 『유대고대사』 18:109-116.

66) 『유대전쟁사』 1:562; 『유대고대사』 17:21.

게는 두 명의 ‘마리암메’라는 부인이 있기에 출신 성분을 표기하여, ‘대제사장의 딸 마리암네의 아들 빌립’이라고 칭하는 것이다. 이런 표현은 구체적이어서 좋을 것 같으나 수식하는 것들이 많기에 더욱 혼동을 초래한다. 그리고 하스몬 왕가의 마리암메는 ‘빌립’이라는 아들을 두지 않았기에 ‘대제사장의 딸’이라는 표현을 굳이 쓸 필요가 없다. 그래서 다음처럼 바꾸는 것이다.

마가복음 6:17 “전에 헤롯이 자기‘가’<sup>67)</sup> 동생 빌립의 아내 헤로디아에게 장가 든 고로”

대안: “전에 안티파스가 자기 이복동생, 곧 마리암메의 아들 빌립의 아내 헤로디아에게 장가 든 고로”

마태복음 14:3 “전에 헤롯이 그 동생 빌립의 아내 헤로디아의 일로”

대안: “전에 안티파스가 그 이복동생, 마리암메의 아들 빌립의 아내 헤로디아의 일로”

‘동생’을 구체적으로 ‘이복동생’으로 밝혀 주고 또한 ‘빌립’이라는 이름 앞에 그의 모친의 이름을 사용하여 ‘마리암메의 아들’이라고 표시하면, 헤롯디아의 첫 번째 남편이 누구인지 구체적으로 파악할 수 있다. 그리고 헤로디아가 그의 친형제가 아닌 사람과 결혼하였다는 것을 알 수 있다.

### 2.2.2. 이두래와 드라고닛 지방을 다스리는 ‘빌립’(눅 3:1)

‘헤롯 왕’은 아홉 명의 아내 중 예루살렘 출신의 ‘클레오파트라’(Cleopatra) 사이에서 두 아들을 두었는데, 그들의 이름은 ‘헤롯’과 ‘빌립’으로 로마에서 양육되었다.<sup>68)</sup> 아들 ‘헤롯’에 대한 역사적 정보는 없지만, ‘빌립’은 누가복음 3:1의 기록처럼 아버지 ‘헤롯 왕’에 의해 연간 100달란트 수입이 되는 드라고닛(Trachonitis)과 그 인근 지역을 물려받았다.<sup>69)</sup> 그는 이복 형제인 아켈라오가 아버지 ‘헤롯 왕’의 유언을 인준받기 위해 아우구스투스를 만나러 갔을 때에, 그 기간 동안 유대와 사마리아 지역을 대리 통치하였다.<sup>70)</sup> 그는 사생활이나 통치하는 데 있어서 조용하고 온순하였으며, 통치 기간 중에 한 번도 자신의 영토 밖을 나가지 않았다.<sup>71)</sup> 그는 나라를 순시하면서 선별된 친구 몇 사람을 대동하였고, 가는 곳 마다 재판을 열어 억울한 사람

67) 우리말 표현에서 ‘가’라는 조사를 삭제하는 것이 어감상 더 좋다.

68) 『유대전쟁사』 1:562; 『유대고대사』 17:19; 18:136.

69) 『유대전쟁사』 1:668; 『유대고대사』 17:189, 319.

70) 『유대고대사』 17:219.

71) 『유대고대사』 18:106-108.

들의 호소를 해결해 주었다. 그는 헤로디아와 그녀의 첫 번째 남편, 곧 ‘빌립’ 사이에서 태어난 딸 ‘살로메’와 결혼하였으나 슬하에 자녀들 두지 못하였다. 그래서 그가 AD 37년에 죽자 티베리우스 황제는 그의 영토를 수리아 지역에 병합시켰고, 후에 가이우스 황제는 이 영토를 사도 야고보를 처형한 ‘아그립바 왕’에게 물려주었다.<sup>72)</sup> 그는 누가복음 3:1에 단 한 번 등장한다. 그도 ‘빌립’이기에, 앞선 방법대로 모친의 이름으로 구분하면 다음과 같다.

누가복음 3:1 “헤롯이 갈릴리의 분봉 왕으로, 그 동생 빌립이 이두래와 드라고닛 지방의 분봉 왕으로”

대안: “안티파스가 갈릴리의 분봉 왕으로 그 이복동생, 클레오파트라의 아들 빌립이 이두래와 드라고닛 지방의 분봉 왕으로”

이처럼 모계 혈통을 통해서 구분하면, 헤롯디아의 첫 번째 남편과 드라고닛 지방을 다스린 ‘빌립’이 서로 다른 사람이라는 것이 확연히 드러난다.

### 2.3. 결론 및 평가

이 대안은 아기 예수를 죽이려고 했던 ‘헤롯 왕’을 기준으로 해서 헤롯 가문의 사람들의 이름을 변경하는 것이다. 곧 세례 요한을 처형한 ‘헤롯’은 ‘안티파스’로, 사도 야고보를 처형한 ‘헤롯’을 ‘아그립바’로, 사도 바울의 재판에 참석한 ‘아그립바’를 ‘아그립바 2세’로 그리고 헤로디아의 첫 번째 남편인 ‘빌립’을 ‘마리아매의 아들 빌립’으로, 드라고닛 지방을 다스린 ‘빌립’을 ‘클레오파트라의 아들 빌립’으로 교정하는 것이다.

이 대안의 장점은 헤롯 가문의 사람들에게 각각 구별된 이름을 부여하였기 때문에 독자들은 이들에 대해서 혼동을 일으키지 않고, 쉽게 파악할 수 있다는 것이다. 하지만 이 대안은 한국의 기독교 독자들에게 반발을 불러 일으킬 가능성이 아주 높다. 진보나 보수적인 견해를 떠나서 한국의 기독교인들은 하나님의 말씀은 일점일획도 변경해서는 안된다는 생각을 지니고 있기 때문이다(참고, 계 22:19).

### 3. 대안 2: 번역자가 본문은 그대로 두고 ‘각주’를 이용한다

72) 『유대고대사』 18:237.

이 대안은 현행 우리가 사용하고 있는 『개역개정』의 본문을 그대로 두고 각주를 활용하는 것이다. 곧 헤롯 가문의 사람들 등장하는 곳에 각주 표시를 하고, 그들에 대해서 아주 짧은 설명을 덧붙이는 것이다. 이에 대한 원칙으로는 유대 나라를 통치했던 자들에게는 그 기간을 표시하며 또한 그들의 특징들에 대해서는 성경 기자들과 같은 시각을 갖고 설명하는 것이다. 물론 여기의 자료들은 요세푸스의 기록에 근거한 것이다.

### 3.1. ‘헤롯 왕’(마 2:1; 눅 1:5)

BC 37-BC 4년 유대 전역을 통치한 이두메인. 친인척을 포함하여 많은 사람들을 살해. 죽음을 앞두고 백성들이 애도하지 않을 것을 알고, 전국에서 유력 인사들을 불러 모아놓고, 자신의 죽음과 동시에 처형하도록 명령함.

### 3.2. ‘아켈라오’(마 2:2)

BC 4-AD 6년 유대와 사마리아 지역을 통치. 즉위하자마자 유월절 기간에 폭동이 일어났고, 이를 진압하면서 동쪽 3000여 명을 살해. 폭정으로 폐위되자, 그가 다스린 지역에 로마 총독이 파견. 본디오 빌라도는 이 총독들 중에 한명.

### 3.3. ‘분봉 왕 헤롯’(마 14:1; 눅 3:1, 19; 9:7; 행 13:1)=‘헤롯 왕’(막 6:14)

BC 4-AD 39년 갈릴리와 베뢰아 지역을 통치한 분봉 왕. 헤로디아와 결혼하자, 첫 번째 부인의 장인 나바테아 왕의 침공을 받고 패함. 백성들은 세례 요한을 처형한 것에 대한 하나님의 응징으로 생각. 집권 초기에는 ‘왕’의 호칭을 얻으려고 형 아켈라오와 경쟁. 후반기에는 아내의 끈질긴 요청으로 ‘왕’의 호칭을 얻으려고 노력. 하지만 군비를 비축하여 로마에 반기를 든다는 아그립바의 밀서로 인해 가이우스 황제에게 아내와 함께 쫓겨남.

### 3.4. 사도 야고보를 죽인 ‘헤롯 왕’(행 12:1-2)=아그립바

AD 37-44년 유대를 통치. ‘헤롯 왕’의 친손자. 이름은 아그립바이며, 헤로디아의 친오빠. AD 37년에 절친한 가이우스가 황제로 등극하자 ‘왕’의 호



칭과 함께 빌립의 영지를 다스림. AD 41년에는 클라우디우스 황제의 등극에 큰 역할. 이로 인해 유대 전역을 다스리게 됨. 44년에 가이사라 기념하는 가이사라 지역의 축제에 은으로 짜인 옷을 입고 참석. 그 옷이 신비한 빛을 발하자 백성들이 그를 신으로 추앙. 이로 인해 하나님의 진노를 받아 5일간 복부 고통을 느끼다가 57세로 죽음.

### 3.5. 베스도와 함께 바울의 재판에 관여한 ‘아그립바 왕’(행 25:13)= 아그립바 2세

AD 48-66년까지 유대의 일부 지역 통치. 사도 야고보를 죽인 아그립바의 아들로 이름이 동일. 부친이 사망하였을 당시 17세의 어린나이였기에 유대를 통치하지 못함. 그러나 클라우디우스 황제는 AD 48년에는 레바논에 있는 칼키스 지역을, AD 53년부터는 빌립의 영지를 다스리게 했고, 네로 황제는 여기에다가 아빌라와 갈릴리의 디베랴를 다스리게 함. AD 59년경에는 가이사라로 새로 부임한 로마 총독을 방문하는 동안 바울의 재판에 참여하여 무죄를 선언.

### 3.6. 헤로디아의 첫 번째 남편인 ‘빌립’(마 14:3; 막 6:17)

어머니는 대제사장 가문인 마리암메. 한때는 유대 나라를 통치할 후계자로 지명됨. 하지만 어머니가 ‘헤롯 왕’의 독살 계획을 알고도 묵인한 것이 밝혀지자 후계구도에서 밀려남. 헤로디아 사이에서 살로메라는 딸이 있음.

### 3.7. 이두래와 드라고닛 지방의 분봉 왕 ‘빌립’(눅 3:1)

BC 4-AD 34년까지 드라고닛과 그 주변 지역을 온순하게 통치. 어머니는 예루살렘 출신의 클레오파트라이며, 헤로디아의 딸 살로메와 결혼. 통치기간 내내 자신의 영토를 떠난 적이 없고, 지방은 순시할 때는 몇 사람을 대동하여 수시로 재판을 열어 억울한 사람들의 호소를 들어 줌. 자녀가 없이 죽게 되자, 그의 영지는 수리아에 합병.

### 3.8. 부록 3: 그 외의 헤롯 가문의 사람들

#### 3.8.1. ‘헤로디아’(마 14:3; 막 6:17; 눅 3:19)

‘헤롯 왕’의 친손녀로, 마리암메의 아들 빌립과 결혼. 그러나 이복형제인 안티파스가 청혼하자, 아내인 나바테아 공주와 이혼할 것을 요구하였고, 이로 인해 전쟁을 불러일으킴. 친오빠 아그립바가 ‘왕’의 칭호를 얻자, 이를 시기하여 남편에게도 ‘왕’이 되라고 끈질기게 요청. 하지만 군비를 비축하여 로마에 반기를 든다는 아그립바의 편지를 보고, 가이우스 황제가 이들 부부를 쫓아냄.

### 3.8.2. 이름 없이 등장하는 헤로디아의 ‘딸’(마 14:6; 막 6:22)

한때 ‘헤롯 왕’의 후계자로 지명된 마리암메의 아들 빌립과 헤로디아 사이에서 태어난 딸. 이름은 살로메로, 드라고넛을 통치한 분봉 왕 빌립과 결혼하였으나, 자녀는 두지 못함.

### 3.8.3. 총독 벨릭스의 아내 ‘드루실라’(행 24:24)

아그립바의 막내딸로, 친오빠는 바울의 재판에 참석한 아그립바 2세. 수리아의 작은 분봉국인 에메사의 왕과 결혼하였으나 오래가지 못함. 벨릭스가 유대 총독으로 부임하여 그녀의 미모를 보고 반함. 그가 시몬이라는 마술사를 보내 파혼을 유도하여, 그녀와 결혼함.

### 3.8.4. 베스도와 함께 바울의 재판에 관여한 ‘버니게’(행 25:13)

사도 야고보를 죽인 아그립바의 딸. 첫 번째 남편이 죽자 백부인 칼키스 지역을 다스린 헤롯과 결혼하여 두 아들을 둬. 그도 죽자 오랫동안 과부로 지냄. 그러다가 오빠 아그립바 2세와 간통하였다는 소문이 있자, 길리기아의 왕을 할례시켜 결혼함. 하지만 얼마 후에 이혼하고, 유대 종교를 떠남.

## 3.9. 결론 및 평가

이 대안은 세 가지 장점이 있다. 첫째는 성경 본문에 대한 손상이 없다는 점이다. 둘째는 각주 활용을 통하여 헤롯 가문의 사람들을 구분할 수 있으면, 셋째는 무엇보다도 성경 기자의 진술과 일치하는 방향에서 정보를 제공해 주기 때문에, 성경 본문을 이해하는 데 도움을 줄 뿐만 아니라, 성경 기자가 역사적 사실성을 토대로 성경을 기록하였다는 확신을 준다. 그러나 단점은 독자들이 성경을 읽을 때에 본문에 집중하기에, 각주를 잘 보지 않는다는 것이다. 또한 헤롯 가문의 사람들만 유독 각주 처리하여 성경 전체의 모양새가 좋지 않을 수가 있다. 그러나 헤롯 가문에 대한 언급은 성경 본

문의 시대적 배경을 이해하는 데 큰 도움을 줄 것이다.

#### 4. 대안 3: 번역자가 부록을 이용한다

이 대안은 ‘대안 2’의 각주 활용을 좀 더 확대한 것이다. 각주가 성경 본문 아래에 두기에 정보 제공의 한계가 있다. 그래서 성경 뒷부분에 용어해설이라는 ‘부록’을 이용하여, 헤롯 가문의 사람들에 대해서 더 많은 역사적 정보를 제공하는 것이다. 그 한 예로 ‘헤롯 왕’에 대해서 언급하면 다음과 같다.<sup>73)</sup>

##### 4.1. ‘헤롯 왕’

‘헤롯 왕’은 이두매인으로 BC 37-4년까지 유대 전역을 통치한 ‘왕’으로, 그가 다스릴 때에 예수께서 탄생하셨다(마 2:1; 눅 1:5). 그의 부친은 안티파테르(Antipater, ~BC 43년)이며 모친은 키프로스(Cypros)로, 모두 이두매에서 실권을 지닌 집안에서 태어났다. 이들 슬하에는 파사엘(Phasael), 후에 왕이 된 헤롯, 요셉(Joseph)과 페로라스(Pheroras) 라는 아들이 있었으며 그리고 딸로는 살로메(Salome)가 있었다. 안티파테르는 당시 왕이며 제사장이었던 하스몬 왕가의 힐카누스가 동생 아리스토틀루스(II)에게 권력을 빼앗기자, 형 힐카누스를 지지하면서 자신의 정치적 기반을 다져나갔다. 특별히 케사르가 예루살렘 성전을 멸망시킨 폼페이우스를 물리치고 로마의 실권을 잡고 애굽 원정을 떠났을 때에, 그는 3,000명의 유대 병사를 이끌고 케사르를 적극적으로 도왔다. 이에 대한 보답으로 케사르가 안티파테르를 유대의 ‘총독’으로 임명하였다(BC 47년). 유대의 실권자가 된 그는 큰 아들 파사엘에게는 예루살렘을 그리고 둘째 아들 헤롯에게는 갈릴리를 다스리게 하였다. 헤롯은 갈릴리 지역을 잘 다스렸으나, 산헤드린의 허락도 없이 수리아 지역의 도적떼들을 소탕한 것이 문제가 되어 법정애 소환된다. 그러나 그는 산헤드린 법정애 군사를 대동하고 가는 담대함을 보였고, 수리아 총독의 적극적인 개입으로 이 위기를 극복한다.

헤롯은 BC 40년에 권력에서 밀려난 하스몬 가문의 아리스토틀루스 아들

73) 논문의 지면 관계상 ‘헤롯 왕’에 대해서만 살펴보고자 한다. 그리고 ‘헤롯 왕’에 대해서는 한국성서학연구소의 「성서마당」(2013), 106~108호, 류호성이 연재하는 “요세푸스 유대고대사” 참조.

인 안티고누스가 페르시아 세력을 등에 업고, 유대를 공격하였을 때에 다시 위기를 맞이한다. 이때에 그의 형 파사엘은 음모에 걸려 체포되어 자결하였고, 헤롯은 로마로 피신하여 안토니우스를 만났다. 안토니우스는 유대나라가 페르시아의 영향권 아래에 있는 것이 로마에 도움이 되지 않는다고 생각하여, 원로원의 도움을 받아 헤롯을 유대의 ‘왕’으로 임명하였다. 헤롯은 ‘왕’이었으나 정작 다스릴 영토가 없었기에, 로마의 도움을 받아 3년간 안티고누스와 전쟁하였고, 마침내 BC 37년에는 그를 몰아내고 진정한 유대의 통치자가 된다. 이때 그는 이두매라는 혈통의 문제점을 극복하고자 하스몬 왕가의 공주인 마리암메(I)와 결혼한다.

권좌에 오른 헤롯은 정치적 기반을 확고히 하고자, 하스몬 왕가의 사람들을 처형하기 시작하였다. 제일 처음에 희생된 사람은 처남으로 아리스토블루스(III)이다. 장모의 입김에 헤롯은 16세의 어린 처남을 대제사장직에 임명하였으나, 장막질에 참석한 백성들이 그의 수련한 용모를 보고 하스몬 가문의 옛 영광을 그리워하자 축제가 끝나자마자 여리고에서 익사시켰다(BC 34년). 그의 재임 기간은 1년도 채 안되었다.

BC 31년에 안토니우스와 옥타비아누스가 그리스의 악티움에서 힘겨루기를 할 때에, 헤롯은 병사를 직접 이끌고 안토니우스를 지원하러 갔다. 하지만 안토니우스는 헤롯의 도움을 거절하고, 그 대신에 클레오파트라로부터 아랍 왕의 불성실함을 듣고, 그를 처벌하라고 명령하였다. 그러자 헤롯은 안토니우스의 명령에 따라 군대를 이끌고 아랍을 공격하였다. 이것은 클레오파트라가 바라던 것으로, 두 왕이 전쟁으로 인해 큰 피해를 입으면 두 나라 모두를 자신의 점령지로 만들려고 그녀는 계획하였다. 악티움 해전에서 옥타비아누스가 승리하자 헤롯은 다시 정치적 위기를 맞이하였다. 이틈을 노려 하스몬 왕가의 힐카누스는 아랍으로 피신한 다음 권력을 되찾으려고 계획하였다. 하지만 헤롯이 이 계획을 알고 그를 처형하였다(BC 30년). 힐카누스를 처형하고 나서, 헤롯은 로마로 건너가서 옥타비아누스를 만난다. 그리고 그는 솔직히 자신은 안토니우스의 지지자라고 말하고, 옥타비아누스에게 충성할 것을 약속하였다. 이에 옥타비아누스는 헤롯의 솔직함을 흠족히 여기고 그를 유대의 ‘왕’으로 인정해 주었다. 그래서 헤롯은 전보다 더욱 확고한 정치적 기반을 구축하였다. 로마에서 귀환한 후에 그는 아내 마리암메를 부정한 여인이라고 처형하였고(BC 29년) 그리고 장모 알렉산드라도 모반을 계획하자 처형하였다(BC 28년).

정치적 기반을 구축한 다음 헤롯은 활발한 건축 사업을 전개하였다. 그는 사마리아를 요새화 한 다음 아우구스투스를 기념하기 위해서 세바스테

(Sebaste)라고 개명하였다(BC 27년). 그리고 가이사랴를 아름답게 꾸미고 자 흰 돌을 사용하였고, 바다에는 큰 돌들을 메워 인공 항구를 만들었으며 또한 지하 수로를 만들어 빗물과 가정의 하수가 바다에 흘러들어가게 하였을 뿐만 아니라 거대한 원형 경기장을 건설하였다. 가이사랴를 도시로 건설하는 데는 무려 12년이나 걸렸다(BC 22-9년). 무엇보다도 헤롯은 BC 20년부터 예루살렘 성전을 재건하기 시작하였다. 이 성전은 스룹바벨이 재건한 성전보다는 2배의 크기였으며, AD 63년이나 되어서 완공되었다. 그리고 그는 로마와 최후의 항전을 벌인 천혜의 요새 맛사다(Massada)를 다시 견고하게 건축하였으며(BC 37-31년), 또한 예루살렘에서 얼마 떨어지지 않은 헤로디온(Herodion)을 요새화하였고(BC 24-15년), 후에는 이곳을 자신의 장지로 삼았다. 그는 유대 나라 전역에 성이나, 원형 극장 그리고 전차 경기장들을 건설하였을 뿐만 아니라, 다른 나라의 건축 사업에도 활발하게 지원하였다. 한편 그는 건축사업에 막대한 비용이 들어가자, 재원을 충당하기 위해서 다윗의 무덤에 들어가서 보물을 꺼내오기도 하였다.

헤롯은 자신이 처형한 마리암메를 제외하고 다른 9명의 아내를 두었다. 그래서 그는 말년에 자녀들 사이에서 벌어지는 치열한 왕위쟁탈전으로 고생을 하였다. 그는 자신이 죽인 마리암메 사이에서 알렉산더와 아리스토틀루스(IV)라는 두 아들을 두었고, 처음에는 이들을 자신의 후계자로 생각하였다. 하지만 마리암메를 죽이는 데 결정적인 역할을 한 여동생 살로메는 이들이 왕위에 오르면 자신에게 좋을 리가 없다는 것을 알고, 이들이 어머니를 죽인 헤롯을 싫어한다고 헛소문을 퍼뜨렸다. 그러자 헤롯은 이들을 견제하고자, 도리스(Doris)에게서 난 첫째 아들 안티파테르를 왕궁으로 불러들였다. 안티파테르는 좋은 기회를 잡자, 이복동생들을 제거하고자, 이들이 헤롯을 죽이고 왕권을 빼앗으려한다고 음모를 꾸몄다. 안티파테르의 소식을 사실로 믿은 헤롯은 두 아들을 황제 아우구스투스에게 고소하였으나, 황제는 구체적인 증거가 없다는 것을 알고 부자간에 화해를 주선해 주었다. 하지만 계속되는 안티파테르의 음모와 헤롯의 의심하는 성격으로 인해, 결국은 황제의 허락을 받고 BC 7년에 이들을 처형하였다.

한편 왕이 되고 싶어 안달한 안티파테르는 자신이 로마에 있는 사이에, 숙부 페로라스를 시켜 아버지 헤롯을 독살하려고 계획을 꾸민다. 그래서 그는 로마에 있는 친구들의 도움을 받아 황제 아우구스투스를 만나러 로마로 향한다. 이때에 헤롯은 안티파테르가 자신의 뒤를 이을 것이며 그리고 그가 죽으면 대체사장 시몬의 딸인 마리암메(II)에게서 낳은 빌립이 후계자가 될 것이라는 유언서와 함께 보낸다. 하지만 헤롯은 안티파테르가 자신

을 독살하려고 음모를 꾸민 전모를 알고, 그를 빨리 귀국하도록 중요한 다음, 로마에서 돌아오자 그를 수감하였다. 그리고 헤롯은 자신의 왕국을 딸 다케 사이에서 태어난 안티파테르에게 넘겨준다고 유언서를 다시 작성하였다. 이쯤에 헤롯은 이미 중병에 걸려 온몸에 심한 가려움증이 있어 긁지 않고는 견딜 수가 없을 정도였다. 그는 요단강 건너에 있는 온천까지 가서 목욕을 하였지만, 호전될 기미가 보이지 않자 점점 난폭해졌다. 그리고 그는 백성들이 자신의 죽음을 바라고 있으며 자신이 죽어도 슬퍼하지 않을 것을 알고, 자신의 장례식을 슬픈 분위기로 만들기 위해서, 유대의 유력인사들을 죽이려고 계획했다. 그래서 그는 유대 전역에서 유력인사들을 불러 모은 다음 경기장에 가두었다. 그리고 여동생 살로메와 그녀의 남편에게 자신이 죽으면, 아무에게도 이 사실을 알리지 말고, 먼저 이들을 모두 죽이라고 부탁하였다. 그래야 온 백성이 사랑하는 가족을 잃고 울부짖기 때문에, 자신의 장례식도 애곡하는 분위기가 될 것이라 하였다.

헤롯은 죽기 며칠 전에 사과가 먹고 싶어서 사과와 칼을 가져오라고 하였다. 그는 칼을 보자 자살하고 싶은 충동이 들어서 자결하려고 하였다. 하지만 조카가 이를 저지하면서 고함을 지르자, 왕궁은 헤롯이 죽은 줄 알았다. 감옥에 있던 안티파테르도 부친이 죽은 줄 알고, 자신이 석방되면 왕이 될 것이라고 간수를 찌었다. 하지만 그가 이 사실을 헤롯에게 알려바치자, 헤롯은 안티파테르를 처형하고 장례식도 치르지 말고 묻어 버리라고 명령하였다. 이 사건은 그가 죽기 5일 전에 일어났다. 그리고 헤롯은 마음을 바꾸어 다시 유언장을 작성하였다. 주요 변경 내용은 안티파스에게 물려주려고 했던 왕국을 아켈라오에게 물려주고, 안티파스에게는 갈릴리와 베레아를, 빌립에게는 드라고닛과 그 주변 지역을 물려준다는 것이었다. 그리고 그는 헤로디온(Herodion)에 묻어 달라고 유언을 남겼고, 아들 아켈라오는 아버지 유언대로 그곳에 매장하였다(BC 4년). 헤로디온은 2007년도 고고학자 에후드 네쩌르(Ehud Netzer)에 의해 발굴되었다.

## 4.2. 결론 및 평가

이 대안의 장점은 ‘대안 2’와 거의 유사하다고 말할 수 있다. 하지만 한 가지 더 장점이 있는데, 그것은 더 많은 양의 자료들이 제공되기에 예수 탄생 전후로 해서 더 세밀한 사회, 정치적 상황에 대해서 파악할 수 있다는 것이다. 단점은 ‘대안 2’처럼 각주도 잘 활용하지 않는 독자들이, 뒤에 있는 부록의 자료들을 이용한다는 것은 좀 더 어려울 듯하다.

## 5. 결론

현재 우리나라는 ‘교학사’ 출판사에서 출간하는 역사 교과서의 문제를 갖고 좌우 이념논쟁이 뜨겁다. 반대하는 쪽은 우리의 근현대사가 친일과 친미의 성향을 보이고, 여기에 우리나라와 일본이 첨예하게 대립하고 있는 ‘독도’의 문제에 대해서 사실적 오류가 있다는 것이다. 또한 미국 버지니아 주에서는 역사 교과서에 현재 ‘일본해’로 표기된 것을 ‘동해’로 함께 표기해야 한다고 올해 2월 6일 하원을 통과하여 주지사의 서명만 남았다. 그리고 ‘동해 병기 표기’가 미국의 다른 주로 확산될 전망이다. 이러한 문제들은 역사적 사실성과 해석의 문제로 언제나 역사를 다루는 사람들에게는 예나 지금이나 뜨거운 문제로 대두되었다.

기독교는 예수가 부활하였다는 역사적 사실을 바탕으로 여기에 그 해석을 전개해 나아가는 역사적 종교이다. 그러기에 신약 성경을 잘 파악하기 위해서는 신약 성경을 둘러싼 당시의 역사적 상황에 대해 자세한 정보를 갖고 있어야 한다는 것은 지극히 당연하다. 그러나 신약의 시대는 지금으로부터 먼 2천 년 전의 세계이다. 그래서 현대의 독자들은 당시에 전개되는 숨가쁜 역사적 정황, 특히 당시대를 통치했던 ‘헤롯 가문’의 사람들에 대해서 많은 정보를 갖고 있지 못하다. 여기에 복음서 기자들은 자신들 나름대로 ‘헤롯 가문’의 사람들을 구분했다고 하지만, 아기 예수를 죽이려고 했던 사람과 세례 요한 그리고 사도 야고보를 처형한 사람을 ‘헤롯 왕’이라 표기하여, 현대의 독자들은 이 사건들을 한 사람이 행한 것으로 생각한다. 또한 헤로디아의 첫 번째 남편과 드라고넛 지역을 다스린 사람을 동일하게 ‘빌립’이라고 표기하여, 한 사람으로 생각한다. 이런 이유들로 우리는 신약 성경을 이해하는 데 가장 기초가 되는 역사적 사실성에 혼란을 겪고 있다. 새롭게 성경을 번역한다면 이들 문제가 해결되어야 한다. 이를 위해서 세 가지 방안을 제시하면 다음과 같다.

첫째는 성경의 번역자가 직접 성경 본문에 개입해서 이들의 이름을 수정하는 것이다. 여기서 기준은 아기 예수를 죽이려고 했던 ‘헤롯 왕’을 기준으로 해서, 세례 요한을 죽인 자를 ‘안티파스’로 그리고 사도 야고보를 죽인 자를 ‘아그립바’로 이름을 바꾸어 주는 것이다. 그리고 사도 바울의 재판에 참석한 자가 아버지와 이름이 동일한 ‘아그립바’이기에, 아들에게는 ‘아그립바 2세’로 표기하는 것이다. 또한 두 명의 ‘빌립’을 구분하고자, 모계 혈통으로 구분해서 헤로디아의 첫 번째 남편을 ‘마리아매의 아들 빌립’으로, 그리고 드라고넛 지역을 다스린 자를 ‘클레오파트라의 아들 빌립’으로 바

꾸는 것이다. 이 대안의 장점은 헤롯 가문의 사람들에게 각각의 이름이 주어졌기 때문에 이들을 혼동하지 않고, 쉽게 파악할 수 있다는 것이다. 하지만 문제는 한국의 독자들이 성경의 말씀을 하나님께서 일점일획도 틀림없이 주셨는데, 그것을 번역자가 마음대로 수정했다는 반발을 불러일으킬 것이다.

두 번째 대안은 성경 본문은 그대로 두고, 각주를 표기한 다음 성경 본문 아래에 헤롯 가문의 사람들에 대해서 짧은 역사적 정보를 주는 것이다. 또한 세 번째 대안은 성경 뒷부분에 용어해설이라는 부록을 두어, 헤롯 가문의 사람들에 대해서 자세한 역사적 정보를 주는 것이다. 이 대안의 장점은 성경 본문을 훼손하지 않고, 독자들에게 헤롯 가문에 대해 역사적 정보를 준다는 것이다. 그러나 단점은 성경 본문을 이해하는 데 우선인 독자들이, 얼마나 이 각주나 부록을 이용하느냐 하는 것이다. 그래도 최선의 방안이라면 두 번째 대안이 우리의 현실에 가장 적합하다고 말할 수 있다. 왜냐하면 현재 우리말 성경은 각주를 이용하여 독자들에게 본문 이해를 돕고 있기 때문이다. 이렇게 되면 새로 번역될 성경의 독자들은 1세기 당시의 ‘헤롯 가문’의 사람들을 쉽게 이해할 수 있을 것이고, 또한 하나님께서 주신 성경의 말씀을 역사적 사실을 왜곡하지 않고 바르게 이해할 수 있을 것이다.

#### <주요어>(Keyword)

헤롯 가문, 헤롯 왕, 안티파스, 아그립마, 성탄연극 효과.

Herodian family, king Herod, Antipas, Agrippa, the effect of the Nativity play.

(투고 일자: 2014년 2월 13일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 5일)



<참고문헌>(References)

『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.

『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.

*Das Neue Testament Griechisch und Deutsch: Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 und Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Katholische Bibelanstalt GmbH, 1986.

*Good News Translation*, New York: American Bible Society, 1992.

*The Holy Bible: containing the Old and New Testaments, New Revised Standard Version*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1989.

요세푸스, 『유대고대사』, 『유대전쟁사』, 서울: 달산출판사, 1992.

류호성, “‘호칭’을 통해 살펴본 헤롯 가문에 대한 역사적 이해 -설교자를 위한 마 2:1-23절의 역사적 배경”, 『신약성경과 설교』, 한국신약학회 (2013), 32-46.

류호성, “유대고대사”, 『성서마당』 102 (2012)~107 (2013).

deSilva, David A., 『신약개론』, 김경식 외 공역, 서울: 기독교문서선교회, 2013.

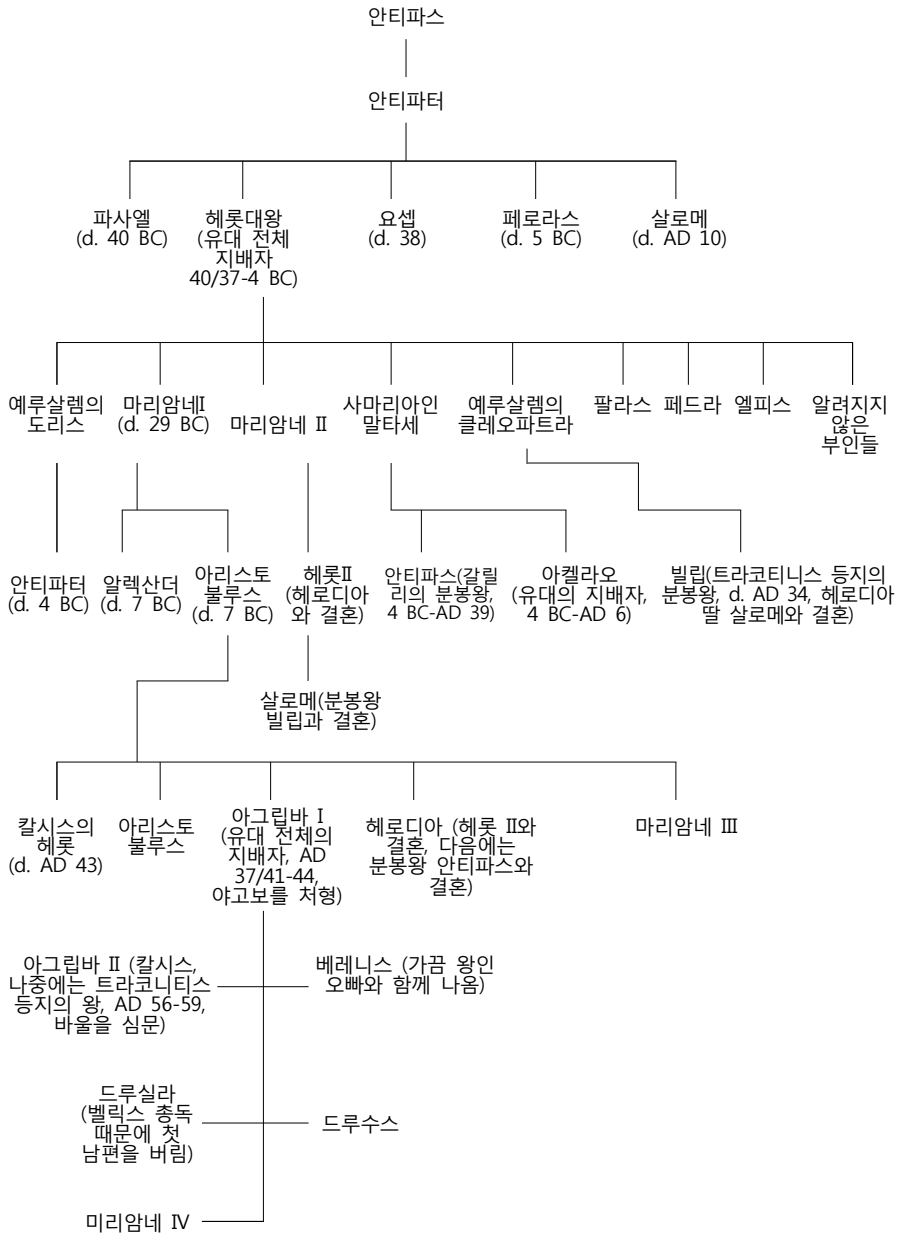
Ho-Seung Ryu, *Jesus und Johannes der Täufer im Matthäusevangelium*, Frankfurt: Peter Lang, 2006.

Levine, L. I., “Herod the Great”, *ABD* III, 161-169.

Rogers, C. L., 『요세푸스』, 김정우 역, 서울: 도서출판 엠마오, 2000.

Mason, S., 『요세푸스와 신약성서』, 유태엽 역, 서울: 대한기독교서회, 2002.

<헤롯 가(家)의 주요 인물들>



<Abstract>

## **Understanding the History of the Herodian Family in the Gospels and the Acts**

Prof. Ho-Seung Ryu  
(Seoul Jangshin Univ.)

There are several members of the Herodian family found in the New Testament. The modern Bible reader has difficulty distinguishing between the three kings called Herod (Mt 2:1-18; Mk 6:14-29; Acts 12:1-2). Here are a few reasons why I believe this difficulty has occurred:

First, the modern era is thousands of years apart from the times of the New Testament. Second, the Nativity play has effected people's minds. When Jesus was a baby, King Herod attempted to kill the baby Jesus. This has made an impression on the mind of the Bible reader. As they read the Bible, they think that the 'King Herod' who attempted to kill baby Jesus, also killed John the Baptist and James the Apostle. Third, all three King Herod's are different people, but they are all called by the same name in the New Testament.

Here are some suggestions to overcome this difficulty in a new Korean translation:

First, the Bible translator(s) give the three Herod's their individual names. For the first Herod who attempted to kill Jesus when He was a baby, it is suggested to keep his name as 'Herod'. The one who killed John the Baptist may be called 'Antipas', and the other who killed James the Apostle 'Agrippa'. Agrippa (who killed the Apostle James), had a son called by the same name, who appears in Acts 25-26. His son was present at the trial of the Apostle Paul. He had the same name as his father, thus, the son of Agrippa was named 'Agrippa II'. This would make it more simpler for the reader to distinguish the three kings called Herod without confusion. The three kings would have their own names, and would take away the difficulty for the reader about the Herodian family. However, the new Korean translators would be criticized for destroying the original Bible text.

Second, they could use footnotes instead, which would give simple information about the history of the Herodian family.

Third, they could use the Appendix to give lots of information about them. This would mean that the original Bible text would remain the same, and the information about the history of the Herodian family would be available to the reader. The only problem with using the Appendix would be that the reader generally does not use it because they concentrate on the Biblical text.

I would conclude that the second suggestion, using footnotes, would be best suitable for the situation of the Korean Church. Korean Christians dislike the alteration of the Biblical text because they believe that God wrote the Bible.

# 한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안

## - 복음서와 사도행전을 중심으로 -

채은하\*

### 1. 들어가는 말

세 종류의 한글 공인 성경들은 거의 비슷한 시기(1998, 1999, 2001년)에 개정 출판되었고(대한성서공회), 지금은 대부분의 한국교회가 이것들을 공식 예배용으로 사용하고 있다. 이 개정본들은 현대인에 맞는 한국어 어법과 용어들을 사용해서 원문에 충실하고 독자들에게 더 정확하고 친근하고 쉽게 다가가는 것을 목표로 했다고 대한성서공회는 개정의 의도를 밝힌 바 있다. 또한 한국 가톨릭교회는 2005년 한국 천주교회 창립 200주년을 기념하여 우리말 완역 신구약 합본 『성경』을 단독으로 내었다. 지금까지 한국 가톨릭교회는 개신교회와 함께 공동으로 번역한 『공동』과 『공동개정』을 사용해 왔었는데, 이제 성경전서 완역본 『성경』을 독자적으로 갖게 된 것이다. 이렇게 한국교회는 최근 15년 사이에 한글로 개정/번역된 공인 성경을 무려 4개나 갖게 되었다. 나아가 대한성서공회는 다음 세대를 위해 젊은 성서학자들을 중심으로 새로운 한글성경을 착수했다고 한다.

번역 성경은 단순히 성경 원문(히브리어, 아람어, 헬라어)의 의미 전달에만 그치는 것이 아니라 번역된 언어를 통해 그 시대의 총체적 정신을 담은 언어와 사상까지 전해준다. 특히 최근 한국 정부는 ‘복지’를 국책으로 삼고 전 국민의 복지에 인간힘을 쓰고 있다. 그런 노력에 발맞춰 한국 사회<sup>1)</sup>의 장애인 복지는 과거 그 어느 시대보다 빠르게 향상되고 있다. 이런 점에서 장애인들이 대거 등장하는 신약성경의 4개 복음서와 사도행전을 중심으로 장애인 용

\* 한일장신대학교, 구약학.

1) 한국 사회의 장애인 복지는 지구촌의 지대한 영향을 받아왔다. 유엔은 1948년 세계인권선언(Universal Declaration of Humans Rights)에서 장애를 이유로 한 모든 분야의 차별을 금지할 것을 권고한 이래 1955년 ILO의 장애인의 직업재활에 관한 권고, 1971년 UN의 정신지체인의 권리선언, 세계농아연맹의 농아인의 권리선언, ILO의 장애인의 직업재활과 사회통합에 관한 결의, 1976년 UN의 세계장애인의 해 선언, 1980년 세계장애인의 행동 계획 결의 등이 있어 왔다. 남연희, 설진화, 이기량, 『장애인복지론』(고양시: 공동체, 2009), 44.

어들을 살피는 일은 장애인에 대한 한국교회의 태도와 관심을 파악할 수 있는 중요한 근거가 된다. 그럼에도 불구하고 장애인 기피/차별 용어를 대폭 수정한<sup>2)</sup> 최근 개정된 한글성경들과 특히 가톨릭교회 단독의 『성경』은 장애인에 대한 비속어들이나 부적절한 호칭들이 여전히 발견되고 있다. 이런 측면에서 현재 대한성서공회가 개정하고 한국교회가 사용하고 있는 3개의 한글 공인 성경들과 천주교회의 『성경』에 나타난 장애인 호칭들을 살피고 이 시대에 맞는 대안적 장애인 호칭들을 찾는 일은 중요한 과제라고 할 수 있다.

본 글은 4개의 복음서(마태복음~요한복음)와 사도행전에 나타난 주요 장애인 용어들(UBS 헬라어 성경<sup>3)</sup>과 1998년 이후 개정된 세 개의 한글 공인 성경들과 『성경』을 선택하고, 1990년 제정된 장애인 복지법<sup>4)</sup>에 따라 그 대안적 호칭들을 제안하는데 있다. 장애인 용어들이 담긴 성경은 교회와 성도들에게 지대한 영향을 끼치고 있기에 그 호칭 번역은 이 시대의 정신과 요구에 따라 수정되어야 할 것이다.

## 2. 헬라어 성경과 한글 공인 성경에 나타난 장애인 호칭과 대안

성경 가운데 복음서와 사도행전에 유독 장애인들이 많이 등장한다. 그것은 예수님의 초기 사역이 장애인과 환자들의 치유에 집중되었기 때문일 것이다. 먼저 헬라어 성경(UBS)에서 사용하고 있는 장애인 호칭들과 최근에 개정된 한글 공인 성경(『개역개정』(1998), 『공동개정』(1999), 『새번역』(2001)과 가톨릭교회의 『성경』(2005)에서 사용되고 있는 장애인 호칭들을 비교, 대조하고자 한다.<sup>5)</sup>

이것을 위해 복음서와 사도행전<sup>6)</sup>에서 선택한 장애인 호칭들은 모두 6개의

2) 전무용, “성경번역과 장애인 관련 용어”, 『성서한국』 35 (1999), 27-29.

3) UBS는 다음의 헬라어 성경의 약자이다: B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini & B. M. Metzger, eds., *The Greek New Testament*, 4th ed. (New York: United Bible Societies, 1983).

4) 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. 한국재활재단 편, 『한국장애인복지변천사』(서울: 양서원, 1997), 56-57.

5) 최초의 한글신약성경 『예수성교전서』(1887), 『개역』(1938, 1952, 1961), 『공동번역』(1977)과 『표준새번역』(1993)에 나타난 장애인 호칭들은 채은하, “장애인의 시각에서 본 한글공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안”(『성경원문연구』 30 [2012], 140-160)을 참고하라.

6) 본 연구는 장애인이 다수 등장하는 복음서와 사도행전으로만 제한하고, 히브리어 성경(70인역 포함)과 신약성경의 나머지 부분에서 한글 번역을 위한 장애인 호칭 연구는 차후의 과제로 남기고자 한다.

헬라어들이다: *χωλός*, *κυλλός*, *ἀνάπειρος*, *κωφός*, *ἄλαλος*, *τυφλός*이다. 이들 가운데 처음 세 용어들(*χωλός*, *κυλλός*, *ἀνάπειρος*)은 주로 지체장애인들에게, 네 번째 용어(*κωφός*)는 언어 장애(혹은 청각 장애)가 있는 사람들에게, 다섯 번째(*ἄλαλος*)는 청각장애인에게, 그리고 마지막 헬라어(*τυφλός*)는 시각장애인에게 붙여진 일반적 호칭들이다. 그러나 최근에 개정된 한글 공인 번역 성경들은 이 같은 헬라어에 대하여 일관성 없이, 때로는 헬라어의 뜻이나 문맥의 상관없이 번역되어 있다. 무엇보다 거의 모든 한글 개정 성경들은 최근에 개정되었음에도 불구하고 1990년에 제정한 한국 장애인 복지법의 표준 용어들을 거의 채택하고 있지 않다. 따라서 본 연구는 복음서와 사도행전에 나타나는 장애인들을 가리키는 이 헬라어들이 각각 한글 공인 성경에서 어떻게 번역되었는지 살펴보고, 이 용어들이 어떻게 번역되어야 할 것인지 그 대안적 호칭을 제안하고자 한다.

## 2.1. *χωλός*의 번역 문제

*χωλός*는 마태복음 11:5; 15:30, 31; 21:14; 마가복음 9:45; 누가복음 7:22; 14:13, 21; 요한복음 5:3과 사도행전 3:2; 8:7; 14:8에서 발견되고 있다.<sup>7)</sup> 이 단어에 대하여 『개역개정』은 서로 다른 두 호칭, 즉 ‘못 걷는 사람’(마 11:5; 15:30; 눅 7:22; 행 3:2; 8:7; 14:8)과 ‘저는 사람’(마 15:30; 21:14; 막 9:45; 눅 14:13, 21; 요 5:3)으로 번역하고 있다. *χωλός*의 사전적 의미는 신체 특히 다리(혹은 발)나 손이 기형이거나 기능적으로 마비되거나 손실된 경우, 때로는 단순한 상처를 입은 사람도 가리킨다.<sup>8)</sup> 사실 이 단어의 사전적 의미만으로는 어느 정도의 신체적 장애를 가졌는지 분명하지 않다. *χωλός*가 『개역개정』에서 의미하는 것처럼 사지(四肢)에 장애가 있는 사람인 것은 분명하지만 아예 못 걷는 사람인지 아니면 약간 저는 정도의 경증 장애를 가진 사람인지 헬라어로만 파악하기는 어렵다. 이럴 경우 이 단어가 나온 본문의 문맥을 살펴보는 것이 도움이 될 것이다. 대표적으로 마가복음 9:45의 본문을 예로 들 수 있다. “만일 네 발이 너를 범죄하게 하거든 찍어버리라 ‘다리 저는 자’(*χωλός*)로 영생에 들어가는 것이 두 발을 가지고 지옥에 던져지는 것보다 나으니라.” 이 본문의 전후 문맥을 볼 때 여기에서 ‘다리 저는 자’로 번역된 *χωλός*는 단순히

7) 복음서와 사도행전을 제외하고는 신약성경에서 유일하게 히브리서 12:3에서만 이 단어가 나타난다.

8) W. Bauer, W. Arndt and F. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the NT and other Early Christian Literature* (이후 *GELNT*) (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979), 457, 889.

다리를 저는 사람이라기보다는 발이 절단된 지체장애인을 가리킨다고 할 수 있다. 아마도 『개역개정』 번역자는  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 걷는 일이 약간 불편한 사람으로 인식하여 ‘다리 저는 자’로 이해했던 것 같다. 그러므로 다음과 같이 번역할 것을 제안한다: “...네 발이 너를 범죄하게 하거든 찍어버리라 발이 없는 ‘지체장애인’( $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ )으로 영생에 들어가는 것이...”

다시 『개역개정』 마태복음 11:5가 “맹인이 보며 못 걷는 사람( $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ )이 걸으며 나병환자가 깨끗함을 받으며 못 듣는 자가 들으며 죽은 자가 살아나며 가난한 자에게 복음이 전파된다 하라.”로 번역되어 있다. 이 절에서 헬라어  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 ‘못 걷는 사람’으로 번역하고 있는데, 이 같은 번역은 누가복음 7:22와 사도행전 3:2; 8:7; 14:8에서도 발견되고 있다. 이 구절들에서  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 ‘못 걷는 사람’으로 번역한 것은 아마도 전후 문맥상 걷지 못하던 지체장애인이 걸을 수 있는 기적을 염두에 두었기 때문인 것 같다. 또한 사도행전 14:8에서  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 ‘발을 쓰지 못하는 사람’이라고 소개한 것은 전후 문맥상 적절하다. 그러므로 이런 구절들을 종합하건대  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 혼자 보행하기 어려운 다리(혹은 발)의 마비나 절단 때문에 혼자서는 걷기 어렵기 때문에 지팡이나 그와 유사한 도구를 사용해야 하는 걷지 못하는 ‘지체장애인’이라 할 수 있다. 최근 이런 종류의 장애인에 대한 적절한 호칭은 못 걷는 사람 혹은 걷지 못하는 사람이 아니라 ‘지체장애인’으로 통일되어 있다. 그러므로 이런 구절에서 장애의 정도를 표시하지 못하는 한계는 있지만 ‘지체장애인’으로 번역하는 것이 적절해 보인다. 사실 신약성경은 장애의 정도를 구체적으로 알려주려는 의도나 목적이 있는 것이 아니라 예수님의 사역으로서 장애인의 치료와 치유를 강조하려는 것이다. 헬라어 단어 역시 달리 구별하거나 명확하게 장애 부위를 명시하고 있지 않다.

그러나  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 에 대하여 사전적 의미로나 문맥상 전혀 다른 의미를 전해주는 번역도 찾을 수 있다. 그것은 마태복음 15:30, 31; 21:14와 마가복음 9:45와 누가복음 14:13, 21과 요한복음 5:3에서 발견되는데, 이 헬라어를 (다리) ‘저는 사람’으로 번역한 것이다.

큰 무리가 다리 저는 사람( $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ )과 장애인( $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ )과 맹인과 말 못하는 사람과 기타 여럿을 데리고 와서 예수의 발 앞에 앉히매 고쳐 주시니 말 못하는 사람이 말하고 장애인( $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ )이 온전하게 되고 다리 저는 사람( $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ )이 걸으며 맹인이 보는 것을 무리가 보고 놀랍게 여겨 이스라엘의 하나님께 영광을 돌리니라(마 15:30-31; 막 9:45; 눅 14:13, 21; 요 5:3).



위의 구절들에서 보듯이 같은 헬라어  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 가 같은 성경 안에서(『개역개정』) ‘다리 저는 사람’으로 번역된 것이다. 이 단어와 함께 ‘장애인’이라고 번역한  $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 같은 구절에서 다른 장애인들과 나란히 나열하고 있는데, 사실 이 본문만으로 이 사람이 저는 정도의 장애인인지 아니면 아예 못 걷는 장애인인지 분명하지 않다.  $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 에 대하여 아래에서 별도로 다루겠지만 이 단어는 신약성경에서 불과 4곳에서만 발견되고 있으며, 주로 절단된 지체장애인을 가리키는 반면  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 지체가 마비되어서 손이나 다리가 불편한 지체장애인을 가리키는 것 같다. 그러므로 여기에서 사용된  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 ‘다리 저는 사람’이 아니라 ‘지체장애인’으로 바꿀 것을 제안한다.  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 ‘다리 저는 사람’으로 번역한 것이 틀렸다는 것은 아니지만 이 헬라어가 다리 저는 사람인지 아니면 아예 못 걷는 사람인지 알 수 없으며 또한 장애의 외형적 모습으로 장애인을 호칭하는 것이 적절하지 않기 때문이다.

한편  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 에 대하여 『새번역』의 번역을 살펴볼 필요가 있다. 『새번역』은  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 ‘다리 저는 사람’<sup>9)</sup>, ‘지체장애인’(자)<sup>10)</sup>로 번역하고 있는데 같은 헬라어에 대하여 이렇게 달리 번역되어야 하는지 그 이유가 분명하지 않다. 『공동개정』은 이 헬라어를 훨씬 다양하고 비속어적인 용어들로 번역하고 있다: ‘불구자’(혹은 불구의 몸)<sup>11)</sup>, ‘절름발이’<sup>12)</sup>, ‘곰배팔이’<sup>13)</sup>. 이처럼 『공동개정』은 지체장애인에 대하여 - 최근에는 특별한 경우가 아니면 공적으로 거의 사용하지 않는 - 여전히 비속어들을 사용하고 있으며, 문맥과는 크게 상관없이 번역하고 있음을 알 수 있다. 『성경』은 ‘다리 저는 이’(마 11:5; 눅 7:22; 14:13, 21; 요 5:3), ‘불구자’(마 15:30, 31; 행 3:2; 8:7), ‘절름거리는 이’(마 21:14; 막 9:45), ‘두 발을 쓰지 못하는 사람’(행 14:8)으로 번역하고 있다. 가톨릭교회가 사용하고 있는 1999년에 나온 『공동개정』과 2005년의 『성경』을 비교해 보면 최근의 『성경』이  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 에 대하여 그나마 장애인에 대하여 완곡한 표현들을

9) 마 11:5; 눅 7:22; 14:13; 요 5:3; 행 3:2.

10) 마 15:31; 행 8:7; 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. 한국재활재단 편, 『한국장애인복지변천사』, 57.

11) 마 12:13; 눅 14:13, 21; 행 8:7; 14:8. 이요한에 따르면 1920-1930년대에 한국의 신문 잡지에서 불구자(不具者)라는 용어는 장애인을 지칭하던 일반적인 용어였다고 한다. 시각, 청각, 언어 그리고 지체장애인, 성불구자, 정신불구자까지도 불구자라는 용어로 지칭되었다. 그런데 『공동개정』은 1999년에 새로 개정되었음에도 불구하고 여전히 ‘불구자’라는 용어를 1977년에 번역된 『공동』과 마찬가지로 사용하고 있다. 이요한, “1920-1930년대 일제의 장애인 정책과 특징”, 석사학위논문 (동국대학교교육대학원, 2009), 4.

12) 마 11:5; 15:30; 21:14; 막 9:45; 눅 7:22; 14:13, 21; 요 5:3; 행 3:2; 8:7 등 다수 나타남.

13) 마 15:30, 31.

상대적으로 더 발견할 수 있지만 이것들 역시 장애인 복지법에 따른 적절한 호칭들이 아니다.

그렇다면 헬라어  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 가 실제로 사전적인 의미에서 어떻게 사용되고 있는지 살펴볼 필요가 있다 이 단어는 질병이 아니라 발이나 다리에 마비나 결손이 있는 지체장애인에게 통용되는 일반적 용어이다.<sup>14)</sup> 헬라어  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 다리(혹은 발) 혹은 팔의 마비(혹은 절단)가 있을 경우 장애 부위나 정도에 관계없이 지체장애인을 가리킨다고 할 수 있다. 이것을 볼 때  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 두 다리를 사용할 수 있든 없든 아니면 다리나 발(혹은 팔)의 절단이나 마비이든 혹은 경미하게 저는 정도의 절단 장애가 있든 일반적으로 다리나 발 혹은 팔의 장애가 있는 모든 장애인을 가리키고 있기에 ‘지체장애인’<sup>15)</sup>이라고 호칭할 것을 제안한다. 그러므로 본문의 전후 문맥상 특이한 사항이나 조건이 발견되지 않는 한 복음서와 사도행전에 나타나는  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 ‘지체장애인’이란 호칭을 사용하는 것이 적절해 보인다.

## 2.2. $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 의 번역문제

단지 4곳(마 15:30, 31; 18:8[=막 9:43])에서만 발견되는  $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 『개역개정』에서 모두 ‘장애인’으로 번역되어 있다. 특이한 것은 이 단어는 한 곳(막 9:43)을 제외하고는 모두  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 와 함께 발견된다는 점이다.

먼저 이 단어가  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 와 함께 사용된 마태복음의 본문들을 살펴볼 필요가 있다. 마태복음 15:30-31에서  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 와  $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 가 나란히 나타나고 있는데 『개역개정』에서 전자는 ‘다리 저는 사람’, 후자는 ‘장애인’으로 번역되어 있다. 본문의 내용을 살펴보면  $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 가 마태복음 18:8에서는 다리나 손이 절단된 사람을, 마가복음 9:43에서는 손이 절단된 사람을 가리키고 있는데, 『개역개정』은  $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 단순히 ‘장애인’으로 번역하고 있다. 실제로  $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 위의 본문에서 보았듯이 사전적 의미로는  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 와 비슷하지만 주로 절단된 지체를 가진 ‘지체장애인’을 가리키는 듯하다. 어쨌거나  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 와  $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 모두, 사지의 마비나 절단으로 인해 걷는 일 혹은 손의 사용이 불가능하거나 불편한 다양한 형태의 지체장애인을 말하고 있다. 사실 한국 사회에서 장애인이란 사지(四肢)에 관련해서만 사용하는 것이 아니라 몸이든 정신이든 어떤

14) H. Balz and G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the NT* (이후 EDNT) 3 (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1990), 490-491.

15) 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. 한국재활재단 편, 『한국장애인복지변천사』, 57.

형태의 장애를 가진 사람에게 적용되는 총체적인 호칭이므로 *κυλλός*를 그냥 장애인으로 번역하는 것은 *κυλλός*에 대한 사전적 이해도 부족하고 장애인<sup>16)</sup>이란 용어도 제대로 파악하지 못한 것이다.

『새번역』에서는 *κυλλός*에 대하여 ‘지체를 잃은 사람’(마 15:30), ‘지체장애인’(마 15:31)과 ‘한 손(발)이 없는 사람’(마 18:8; 막 9:43)으로 번역하고 있는데, 이것은 본문의 전후 문맥에 따라 이렇게 차이를 둔 것 같다. 한편 *κυλλός*를 마태복음 18:8과 마가복음 9:43에서는 한 손이나 한 발을 잃은 것으로 번역하고 있는데 문맥상 그런 의미를 전달하고 있다. 『새번역』의 이 번역은 모든 공인 번역 성경들 가운데서 전후 문맥에 따라 번역한 유일한 경우이다. 그러나 어느 경우이든 ‘지체장애인’으로 번역하는 것이 무방해 보인다.

한편 *κυλλός*에 대하여 『공동개정』은 ‘곰배팔이’(마 15:30), ‘걸지 못하는 사람’(막 15:31)과 ‘불구의 몸’(마 18:8; 막 9:43)으로 각각 다르게 번역하고 있다. 마가복음 15:31에서 이 단어를 ‘걸지 못하는 사람’으로 번역하고 있는데 실제로 아예 걸지 못하는 상태를 의미하는지 본문만으로는 분명하지 않다. 손이나 발이 절단되어서 걸지 못할 수도 있지만 단지 저는 정도의 약간 불편한 지체장애인일 수도 있는데, 『공동개정』은 특별한 이유 없이 아예 ‘걸지 못하는 사람’으로 단정 짓고 있다. 마태복음 15:30에서 *κυλλός*에 대한 ‘곰배팔’이란 용어는 사전적으로 ‘굽거나 꼬부라져 펴지 못하는 팔’<sup>17)</sup>을 가진 사람이라는 뜻을 갖고 있는데 이 단어가 이런 뜻을 갖고 있는지 그 근거를 찾을 수 없으며, 또한 이 호칭은 비속어로서 일상적으로 현재 사용되지 않고 있다. 『성경』은 ‘불구자’(마 15:30, 31; 18:8; 막 9:43)로 통일시켜 번역하고 있다. 이렇듯 『공동개정』과 『성경』에서 발견되는 *κυλλός*에 대한 이런 번역들은 자제해야 할 용어들이다.

분명한 것은 *κυλλός*에 대한 본문의 용례들을 볼 때 - 비록 4군데 밖에 나타나지 않지만 - 이 단어는 *χωλός*와는 별도로 주로 손이나 다리(혹은 발)가 절단된 경우에 사용되었다는 것이다. 마비이든 절단이든 현재의 공식적인 장애인 복지법의 호칭을 적용한다면 이들은 모두 지체장애인이다. 마태복음 18:8이나 마가복음 9:43의 경우처럼 절단의 경우를 강조해야 하는 본문이라면 손 혹은 다리가 절단된 지체장애인으로 표기할 수 있을 것이다. 그렇지 않다면 ‘지

16) 오늘날 1981년에 심신장애자복지법이 제정되면서 장애(障)라는 표현이 공식화되었는데, 이 장애라는 표현은 영어의 disability를, 일본에서 사용하는 장애인(障者)라는 한자 표기를 참고해 다시 옮긴 것이다. 이후 1990년에 심신장애자복지법이 장애인복지법으로 개정되면서 현재는 장애를 가진 모든 사람을 ‘장애인’이라는 용어로 통일하고 있다. 이요한, “1920-1930년대 일제의 장애인 정책과 특징”, 9.

17) 박용수, “곰배팔”, 『새우리말 갈래사전』(서울: 서울대학교출판부, 1997), 4.

체장애인'으로 번역하는 것이 무난하다. UBS에서 지체장애인에 대하여 *κυλλός*보다는 *χωλός*를 더 자주 사용하고 있는데 그 이유는 정확하지 않다.<sup>18)</sup> *κυλλός*는 단독으로 사용되기보다는 오히려 *χωλός*와 함께 쓰이고 있는 점을 볼 때 신약성경이 기록된 그 시대에 두 개의 헬라어를 합쳐서 모두 다양한 형태의 지체장애인을 가리키고 있다고 할 수 있다.

### 2.3. *ἀνάπειρος*의 번역 문제

*ἀνάπειρος*는 단지 누가복음 14:13, 21에서만 2회 발견되는 드문 용어이다. “잔치를 베풀거든 차라리 가난한 자들과 ‘몸 불편한 자들’(*ἀνάπειρος*)과 ‘저는 자’(*χωλός*)들과 맹인들을 청하라”. 두 절은 거의 같은 내용이 반복된 본문인데 *ἀνάπειρος*이 *χωλός*와 함께 나타나고 있다. 이 단어는 『개역개정』에서 두 곳 모두 ‘몸 불편한 자’로 번역하고 있다. 사실 몸이 불편하다는 것은 그 불편한 부위나 상태를 가늠하기가 어렵고, 단지 일시적인 불편함인지 영구적인 장애를 가리키는지 본문만으로 확실하지 않다. 헬라어 사전<sup>19)</sup>에 따르면 이 단어는 지체가 상실되었거나 마비가 있는 것을 의미한다고 하는데 의미상 *χωλός*와 다르지 않지만 상태가 심각한 경우를 지목하는 듯하다. 그러므로 이 단어가 *χωλός*와 함께 사용된 것은 둘 모두 합쳐서 사지 내지는 다양한 형태의 지체장애인으로 통일시킬 수 있다 그러나 직역을 원칙으로 해야 한다는 점에서 *ἀνάπειρος*과 *χωλός*를 합쳐서 ‘경증 혹은 중증 지체장애인’ 정도로 번역하는 것이 좋을 듯하다.

『새번역』은 ‘지체에 장애가 있는 사람’으로 번역하고 있다. 이 같은 번역이 *ἀνάπειρος*의 의미를 잘 전하고 있으며 현대적인 어법으로도 거리낌이 없다. 하지만 이 단어와 함께 사용된 *χωλός*를 각각 ‘저는 사람’과 ‘지체에 장애가 있는 사람’으로 번역하고 있는데, 이 둘이 서로 어떻게 다른지 구분이 되고 있지 않다. 실제로 이 둘의 한글 번역은 단지 다른 표현일 뿐 내용적으로는 같은 뜻이기 때문이다. *ἀνάπειρος*와 *χωλός*는 밑에서 다루게 될 *τυφλός*(시각장애인)와 같은 장애인은 구약시대와 예수 시대에 유대 공동체(특히 쿨란 공동체)에서 외형적으로 드러난 장애를 가진 만큼 가장 배타적으로 무시되었던 구성원이었던 점<sup>20)</sup>을 고려해 볼 때 이 둘은 눈으로 확연히 알 수 있는 아마도

18) 대표적인 헬라어 신학사전인 키텔 사전(G. Kittel & G. Friedrich, *TDNT 1-10* [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1976-1978])조차 이 글에서 선택한 6개의 헬라어의 뜻이나 용례를 전혀 다루고 있지 않다. 역시 주요 주석들도 이런 용어들을 거의 다루지 않고 있다.

19) *GELNT*, 59.

20) 레 21:17-23; 1QM 7:4; 1QSa 2:5-6; 4QDb; 참조, 삼하 5:8(LXX).

중증 지체장애인이었을 것으로 짐작된다. 그런데 누가복음 14장에서는 예수께서 이들을 잔치 자리에 초대하고 계신다. 한편 『공동개정』은 ‘불구자’로, 『성경』은 ‘장애인’으로 각각 번역하고 있다. 역시 여기에서 번역한 ‘불구자나 장애인’ 모두 의미를 정확하게 전달하는 번역도 아니고 적절한 호칭도 아니다.

위에서 언급하였듯이 누가복음 14:13, 21에서 이 단어는 경증이든 중증이든 사지에 장애가 있는 ‘지체장애인’으로 번역하는 것이 좋을 듯하다: “... 가난한 자들과 ‘지체장애인’ 모두와 시각장애인들을 청하라.”

#### 2.4. κωφός의 번역 문제

κωφός는 마태복음 9:32, 33; 11:5; 12:22(x2); 15:30, 31; 마가복음 7:32, 37; 9:25와 누가복음 1:22; 7:22; 11:14에서 발견되는데, 보통 언어장애인을 뜻하지만 때로는 청각장애인에게도 이 단어가 적용된다.<sup>21)</sup> 그러므로 이 헬라어는 본문의 전후 문맥을 살펴서 언어장애인인지 청각장애인인지 구분해서 번역해야 할 것이다. 『개역개정』은 이 헬라어에 대하여 ‘말 못하는 사람’(마 9:32, 33; 12:22(x2); 15:30, 31; 눅 1:22; 11:14), ‘못 듣는 사람’(마 11:5; 막 7:37)과 ‘귀 먹은 사람’(막 7:32; 9:25; 눅 7:22)으로 번역하고 있다. 『새번역』 역시 『개역개정』과 비슷하게 ‘말 못하는 사람’(마 9:32, 33; 12:22(x2); 15:30, 31; 눅 1:22; 11:14), ‘듣지 못하는 사람’(마 11:5; 15:30; 막 7:37; 9:25)과 ‘귀 먹은 사람’(막 7:32)으로 번역하고 있다. 한편 『공동개정』은 ‘병어리’(마 9:32, 33; 11:5; 12:22; 눅 1:22; 11:14), ‘귀 먹은 사람’(막 7:32)와 ‘귀머거리’(막 9:25; 눅 7:22)로 번역하고 있다. 이 같은 용어들은 비속어로 간주되어 최근에는 거의 사용하고 있지 않는데, 『공동개정』에서는 여전히 발견되고 있다. 2005년 출간된 『성경』에서도 역시 이 헬라어에 대하여 각각 ‘말 못하는 사람’(마 9:32, 33; 12:22(x2); 15:30; 막 7:37; 눅 11:14), ‘귀 먹은 이’(마 11:5; 눅 7:22, ), ‘말 더듬는 이’(막 7:32)와 ‘병어리’(막 9:25와 눅 11:14<sup>22)</sup>; 눅 1:22)로 번역되어 있다. 『성경』에서는 『공동개정』에서 사용되던 ‘병어리’라는 횡수가 줄고 대신 ‘말 못하는 사람’으로 번역하고 있다.

이렇게 κωφός가 언어와 청각 장애 모두를 가리키는 만큼 본문 안에서 언어 장애인인지 청각장애인인지 구분해야 할 것이다. 그런 점에서 각 한글 공인 성경은 이 부분을 본문의 전후 문맥에 따라 잘 구분 짓고 있지만 실제로 이들

21) GELNT, 462; EDNT 2, 333.

22) 이 번역은 사람이 아니라 말을 못하게 하는 마귀에게 붙여짐.

을 가리키는 용어들은 현재의 장애인복지법의 표준 어법에 따른 호칭들이 아니다. 이 단어가 사용된 본문에서 ‘언어장애인’이란 호칭을 사용해야 할 부분은 마태복음 9:32, 33; 15:30, 31; 마가복음 12:22; 누가복음 1:22; 11:14이고, ‘청각장애인’이란 호칭은 마태복음 11:5; 마가복음 7:32, 37; 9:25와 누가복음 7:22이다. 마태복음 9:32에 나타난 이 단어의 번역을 비교해 보고 다음과 같이 제안하고자 한다:

그들이 … 귀신 들려 ‘말 못하는 사람’(κωφός)을 예수께 데려오니  
(『개역개정』, 『새번역』, 『성경』)

그들이 … 사람들이 마귀 들린 ‘병어리 한 사람’(κωφός)을 예수께 데려왔다(『공동개정』).

즉 이 본문은 이렇게 번역되어야 할 것이다: ‘그들이… (중략) …귀신 들려 ‘언어 장애를 가진 사람’(κωφός)을 예수께 데려오니’

## 2.5. ἄλαλος의 번역 문제

언어 장애를 가졌다는 뜻<sup>23)</sup>을 지닌 ἄλαλος는 신약성경에서 단지 마가복음에서만 3회 발견될 뿐이다(막 7:37; 9:17, 25). 이 단어는 『개역개정』에서 모두 ‘말 못하는 사람’으로, 『새번역』은 이 단어가 사람에게 사용되었을 때 ‘말 못하는 사람’(7:37)으로 그러나 귀신에게 사용되었을 때 ‘말 못하게 하는’(막 9:17)과 ‘병어리’(막 9:25)로 번역하고 있다. 『공동개정』은 오히려 『새번역』과는 반대로 사람에게는 ‘병어리’(막 7:37)로, 악령에게는 ‘말 못하게 하는’(막 9:17, 25)으로 번역하고 있다. 이처럼 이 단어는 말하지 못한다는 의미로 사람과 귀신 모두에게 적용하고 있다. 그러므로 ἄλαλος가 사람에게 적용되었을 경우 ‘언어장애인’으로 번역하는 것이 가장 자연스러워 보인다. 귀신이나 다른 경우 ‘말을 못하게 하는’ 혹은 ‘언어 장애를 일으키는’으로 번역하는 것이 적절해 보인다. 헬라어 성경에서 언어 장애에 대하여 ἄλαλος보다 κωφός가 더 일반적으로 사용되고 있지만 전자의 경우 언어 장애만을 가리키고, 후자는 언어와 청각장애인 모두에게 적용할 수 있는 용어이다. 기존의 번역을 비교하면 다음과 같다(막 7:37):

‘못 듣는 사람’(κωφός)도 듣게 하고 ‘말 못하는 사람’(ἄλαλος)도 말하게 한다 하니라”(『개역개정』, 『새번역』)

23) “ἄλαλος”, EDNT 1.

“... ‘귀머거리’(κωφός)를 듣게 하시고 ‘병어리’(ἄλαλος)도 ...”(『공동개정』)

“... ‘귀먹은 이’(κωφός)들은 듣게 하시고 ‘말 못하는 이’(ἄλαλος)들은 말하게...”(『성경』).

이 본문을 이렇게 번역할 것을 제안한다: “사람들이 ... (중략) ... ‘청각장애인’(κωφός)도 듣게 하고 ‘언어장애인’(ἄλαλος)도 말하게 한다.”

## 2.6. τυφλός의 번역문제

τυφλός는 시각장애인을 호칭하는 가장 일반적인 헬라어이다.<sup>24)</sup> 시각장애인은 복음서에서 자주 발견되는 장애인으로서 마태복음 9:27, 28; 11:5; 12:22; 15:14(x3), 30, 31; 20:30; 21:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 마가복음 8:22, 23; 10:46, 49, 51; 누가복음 4:18; 6:39(x2); 7:21, 22; 14:13, 21; 18:35; 요한복음 5:3; 9:1, 2, 13, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 39, 40, 41; 10:21, 11:37과 사도행전 13:11(참고. 롬 2:19; 벧후 1:9; 계 3:17)에 나타나고 있다. 이 용어에 대하여 『개역개정』은 주로 ‘맹인’<sup>25)</sup>과 ‘눈이 먼 사람’<sup>26)</sup>으로 번역하고 있다. 한편 『새번역』은 ‘눈먼 사람’<sup>27)</sup>과 ‘못 보는 사람’<sup>28)</sup>으로, 『공동개정』은 ‘소경’<sup>29)</sup>, ‘눈먼 이’(사람)<sup>30)</sup> 혹은 ‘(앞) 못 보는 사람’<sup>31)</sup>으로 번역하고 있다. 이처럼 비교적 최근이라고 할 수 있는 1998년, 1999년과 2001년에 개정된 한글 공인 성경들임에도 불구하고 ‘시각장애인’이라는 중성적이고 공식적인 호칭으로 번역된 곳은 한 군데도 없다. 『성경』에서는 τυφλός를 ‘눈먼 이(사람)’<sup>32)</sup>로 통일

24) 신약성경에서 무려 50회 발견되는데 그 가운데 복음서에서만 46회 가량 발견된다. 복음서에서 이 단어는 모두 예수의 치유 사건과 관련이 있다. 그 외에서는 기독교 공동체의 윤리적 병폐를 비유하는 데 사용되고 있다. EDNT 3, 377-378.

25) 『개역개정』 전체에 ‘소경’은 전혀 나타나지 않고 주로 ‘맹인’(복음서와 사도행전: 마 11:5; 9:27-28; 15:14, 30, 31; 20:30; 21:14; 23:17, 19, 24; 막 8:22, 23; 10:46, 49, 51; 눅 6:39(x2); 7:21, 22; 14:13, 21; 18:35; 요 5:3; 9:1, 2, 13, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 39, 40, 41; 10:21; 11:37; 행 13:11 등)으로 번역하고 있다.

26) 마 12:22; 23:16, 26; 눅 4:18.

27) 마 9:27; 11:5, 8; 12:22; 15:14, 30, 31; 20:30; 21:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 막 8:22, 23; 10:46, 49, 51; 눅 4:18; 6:39(x2); 7:21, 22; 14:13, 21; 18:35; 요 5:3; 9:1(눈먼 소경), 2, 13, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 40, 41; 10:21; 11:37; 행 13:11.

28) 요 9:39.

29) 마 9:27-28; 15:14, 30, 31; 20:30; 21:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 막 8:22, 23; 10:49, 50; 눅 6:39(x2); 7:21, 22; 14:13, 21; 18:35; 요 5:3; 9:1, 2, 13, 18, 24, 32; 10:21; 11:37 등 모두 51회 나타나고 있다; 례 19:14; 21:8; 욥 29:15.

30) 마 11:5; 12:22; 15:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 눅 4:18; 7:21; 요 9:1, 17, 19, 20, 40, 41; 행 13:11.

31) 막 10:46; 요 9:25, 39.

시켜 번역하고 있다. 『공동개정』에서 ‘소경’이라는 호칭이 자주 사용된 것과 비교할 때 『성경』은 τυφλός에 대하여 ‘눈먼 이(사람)’로 주로 번역하고 소경이나 맹인이라는 용어를 전혀 사용하지 않는 것<sup>33)</sup>은 그나마 완곡한 표현을 염두에 두었기 때문일 것이다. 그러나 『성경』을 포함하여 세 개의 공인 개정 본들 모두 τυφλός를 시각장애인이라는 호칭보다는 아직도 ‘소경’, ‘못 보는 사람’ 혹은 ‘맹인’으로 번역하고 있다.<sup>34)</sup> 이것의 대안으로 마태복음 11:5를 다음과 같이 번역하고자 한다:

“맹인(τυφλός)이 보며 못 걷는 사람(χωλός)이 걸으며 … 못 듣는 자(κωφοί)가 들으며…”(『개역개정』)

“눈 먼 사람(τυφλός)이 보고, 다리 저는 사람(χωλός)이 걸으며, … 듣지 못하는 사람(κωφοί)이 들으며 … 복음을 듣는다.”(『새번역』)

“소경(τυφλός)이 보고 절름발이(χωλός)가 제대로 걸으며 … 귀머거리(κωφοί)가 들으며 … 복음이 전하여진다.”(『공동번역』)

“눈먼 이(τυφλός)들이 보고 다리저는 이(χωλός)들이 제대로 걸으며 … 귀먹은 이들(κωφοί)이 들으며 … 복음을 듣는다.”(『성경』)

이 본문을 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다: “시각장애인(τυφλός)이 보며 지체장애인(χωλός)이 걸으며… 청각장애인(κωφοί)이 들으며 … 복음을 듣는다.”

### 3. 결론 및 나가는 말

위에서 언급한 장애인들을 가리키는 대표적인 6개의 헬라어들과 그것에 대한 4개의 한글 공인 성경들의 번역 비교와 대안적 번역들<sup>35)</sup>을 다음과 같이 요약 정리할 수 있다.

32) 마 9:27, 28; 11:5; 12:22; 15:14, 30, 31; 20:30; 21:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 막 8:22, 23; 10:46, 51; 눅 4:18; 6:39(×2); 7:21, 22; 14:13, 21; 18:35; 요 5:3; 9:1, 2, 13, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 39, 40, 41; 10:21; 11:37; 행 13:11.

33) 마 9:27, 28; 11:5 외 다수.

34) 구약에서는 이 단어가 비유로 사용될 때 지식이나 이해가 부족한 사람에게 주로 적용되고 있다(사 43:8; 59:10).

35) 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. 한국재활재단 편, 『한국장애인복지변천사』, 56-57.



UBS	개역개정 (1998)	공동개정 (1999)	새번역 (2001)	성경 (2005)	대안적 번역
χολός <sup>36)</sup>	못 걷는 사람 <sup>37)</sup> (다리) 저는 사람 <sup>38)</sup>	불구자 <sup>39)</sup> / 절름발이 <sup>40)</sup> / 절뚝발이 <sup>41)</sup> / 곰배팔이 <sup>42)</sup>	다리 저는 사람 <sup>43)</sup> / 지체장애인 (자) <sup>44)</sup>	불구자 <sup>45)</sup> / 다리 저는 이 <sup>46)</sup> / 절름발이 <sup>47)</sup> / 절름거리는 이 <sup>48)</sup> / 앉은뱅이 <sup>49)</sup>	지체장애인 50)
κωλός <sup>51)</sup>	장애인 <sup>52)</sup>	곰배팔이 <sup>53)</sup> / 걸지 못하는 사람 <sup>54)</sup> / 불구의 몸 <sup>55)</sup>	지체장애인 56)/ 걸지 못하는 사람 <sup>57)</sup> / 한 손(발)을 잃은 사람 <sup>58)</sup>	불구자 <sup>59)</sup>	지체장애인
ἀνάπειρος <sup>60)</sup>	몸 불편한 자 <sup>61)</sup>	불구자 <sup>62)</sup>	지체에 장애가 있는 사람 <sup>63)</sup>	장애인 <sup>64)</sup>	지체장애인
κωφός <sup>65)</sup>	말 못하는 사람 <sup>66)</sup> / 못 듣는 사람 <sup>67)</sup> / 귀 먹은 사람 <sup>68)</sup>	병어리 <sup>69)</sup> / 귀 먹은 사람 <sup>70)</sup> / 귀머 거리 <sup>71)</sup>	말 못하는 사람 <sup>72)</sup> / 듣지 못하는 사람 <sup>73)</sup> / 귀 먹은 사람 <sup>74)</sup>	병어리 <sup>75)</sup> / 말 못하는 사람 <sup>76)</sup> / 귀 먹은 사람 <sup>77)</sup>	언어장애인/ 청각장애인
ἄλωος <sup>78)</sup>	말 못하는 사람 <sup>79)</sup>	병어리 <sup>80)</sup> / 말 못하는 사람 <sup>81)</sup>	병어리 <sup>82)</sup> / 말 못하는 사람 <sup>83)</sup>	병어리 <sup>84)</sup> / 말 못하는 이 <sup>85)</sup>	언어장애인
τυφλός <sup>86)</sup>	맹인 <sup>87)</sup> / 눈이 먼 사람 <sup>88)</sup>	소경 <sup>89)</sup> / 눈먼 이(사람) <sup>90)</sup> / (앞) 못 보는 사람 <sup>91)</sup>	눈먼 사람 <sup>92)</sup> / 못 보는 사람 <sup>93)</sup>	눈먼 이(사람)	시각장애인

36) 마 11:5; 15:30, 31; 21:14; 막 9:45; 눅 7:22; 14:13, 21; 요 5:3; 행 3:2; 8:7; 14:8; 참조. 히 12:13.

37) 마 11:5; 15:30; 눅 7:22; 행 3:2, 8:7; 14:8.

38) 마 15:30; 21:14; 막 9:45; 눅 14:13, 21; 요 5:3.

39) 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 모든 형태의 장애인을 지칭하던 일반적 용어였다

고 한다. 시각, 청각, 언어 그리고 지체장애인, 성불구자, 정신불구자를 모두 ‘불구자’라고 불렀다. 그러나 이 용어는 더 이상 중성적인 의미가 아닌 비속어로 사용되고 있다. 그런데 1999년에 새로 개정된 『공동개정』과 『성경』은 여전히 ‘불구자’라는 용어를 여전히 장애를 가진 사람을 가리키고 있다. 이요한, “1920-1930년대 일제의 장애인 정책과 특징”, 4.

- 40) 마 11:5; 15:30; 21:14; 막 9:45; 눅 7:22; 14:13, 21; 요 5:3; 행 3:2; 8:7 등 다수 나타난다.
- 41) 욥 29:15.
- 42) 마 15:30, 31.
- 43) 마 11:5; 18:8; 눅 7:22; 14:13; 요 5:3; 행 3:2.
- 44) 마 15:31; 행 8:7; 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. 한국재활재단 편, 『한국장애인복지변천사』, 57.
- 45) 행 3:2; 8:7.
- 46) 마 11:5; 15:30, 31; 눅 7:22; 14:13, 21; 요 5:3.
- 47) 마 18:8; 막 9:45
- 48) 마 21:14; 참조, 히 12:13.
- 49) 행 14:8.
- 50) χαλός, κυλλός, ἀνάπειρος를 모두 지체장애인으로 통일하는 것은 한글 번역이라는 점에서 무리가 있어 보인다. 세 개의 헬라어들이 각각 다른 용어들인데 모두 ‘지체장애인’으로 번역하는 것은 각 헬라어의 고유한 의미와 뉘앙스를 반영하지 못하기 때문이다. 하지만 한편으로는 본 글이 참고하고 있는 헬라어 사전들(TDNT, EDNT, GELNT)이 이 헬라어들에 대하여 충분한 설명을 해주고 있지 않고 있기에 이 세 단어들의 정확한 번역과 의미를 담은 정확한 번역을 전달하기가 쉽지 않다. 다른 한편으로는 본 글은 장애인의 시각에서 성경에 등장하는 다양한 장애인들에 대하여 현재 한국장애인복지법에 따라 가장 적절한 장애인 호칭을 염두에 두고 쓴 것이다. 이 부분이 본 글의 한계이자 차후 성경 번역에서 진지하게 다루어야 할 부분이 될 것이다.
- 51) 마 15:30, 31; 18:8; 막 9:43.
- 52) 마 15:30; 18:8; 막 9:43.
- 53) 마 15:30.
- 54) 마 15:31.
- 55) 막 9:43.
- 56) 마 15:31.
- 57) 마 15:30.
- 58) 마 18:8; 막 9:43.
- 59) 마 15:30, 31; 18:8; 막 9:43.
- 60) 눅 14:13, 21.
- 61) 눅 14:13, 21.
- 62) 눅 14:13, 21.
- 63) 눅 14:13, 21.
- 64) 눅 14:13, 21.
- 65) 마 9:32, 33; 11:5; 12:22(×2); 15:30; 막 7:32, 37; 9:25; 눅 1:22; 7:22; 11:14.
- 66) 마 9:32, 33; 12:22(×2); 15:30; 눅 1:22; 11:14.
- 67) 마 11:5; 막 7:37.
- 68) 막 7:32; 9:25; 눅 7:22.
- 69) 마 9:32, 33; 11:5; 12:22; 눅 1:22; 11:14.
- 70) 막 7:32.

위에서 보았듯이 이 글은 복음서와 사도행전에 등장하는 장애인을 가리키는 6개의 헬라이어들(χωλός, κυλλός, ἀνάπειρος, κωφός, ἄλαλος, τυφλός)과 이들을 최근에 번역한 세 개의 한글 공인 개정본과 『성경』을 서로 대조하면서 그것들에 대한 대안적 장애인 호칭들을 제안하는 데 있다. 장애의 종류와 정도가 너무도 다양하기 때문에 사실 헬라이어만으로 장애의 정확한 상태나 종류를 찾는 일은 참으로 어렵다. 그럼에도 불구하고 헬라이어 성경(UBS)의 복음서와 사도행전은 일관성 있게 장애인 호칭들을 사용하고 있다. 그런데 최근의 한글 공인(개정) 성경들에서 발견되는 장애인 호칭들은 여전히 비속어들이나 부적절한 표현들이 발견되고 있기에 수정과 보완이 필요하다.

사실 1990년 장애인복지법에 따라 장애인 호칭들이 통일되었다고 하지만 이것들은 한국 사회의 일상생활이나 서적에서는 아직도 낯설다. 지금까지 오

---

71) 막 9:25; 눅 7:22.

72) 마 9:32, 33; 12:22(×2); 15:30; 막 7:37; 눅 1:22; 11:14.

73) 마 11:5; 막 7:37; 9:25.

74) 막 7:32.

75) 눅 1:22.

76) 마 9:32, 33; 12:22; 15:30, 31; 막 7:37; 눅 11:14.

77) 마 11:5; 막 7:32; 9:25; 눅 7:22.

78) 막 7:37; 9:17, 25.

79) 막 7:37; 9:17, 25.

80) 막 7:37.

81) 막 9:17, 25.

82) 막 9:25.

83) 막 7:37; 9:17.

84) 막 9:17, 25.

85) 막 7:37.

86) 마 9:27, 28; 11:5; 12:22; 15:14(×3), 30, 31; 20:30; 21:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 막 8:22, 23; 10:46, 49, 51; 눅 4:18; 6:39(×2); 7:21, 22; 14:13, 21; 18:35; 요 5:3; 9:1, 2, 13, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 39, 40, 41; 10:21; 11:37; 행 13:11; 참조. 롬 2:19; 벨후 1:9; 계 3:17.

87) 『개역개정』 전체에서 ‘소경’이란 호칭은 전혀 나타나지 않고 ‘맹인’(복음서와 사도행전: 마 11:5; 9:27-28; 15:14, 30, 31; 20:30; 21:14; 23:17, 19, 24; 막 8:22, 23; 10:46, 49, 51; 눅 6:39(×2); 7:21, 22; 눅 14:13, 21; 18:35; 요 5:3; 9:1, 2, 13, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 39, 40, 41; 10:21; 11:37; 행 13:11 등)이란 호칭이 63회 나타나고 있다.

88) 마 12:22; 23:16, 26; 눅 4:18.

89) 마 9:27-28; 15:14, 30, 31; 20:30; 21:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 막 8:22, 23; 10:49, 50; 눅 6:39(×2); 7:21, 22; 14:13, 21; 18:35; 요 5:3; 9:1, 2, 13, 18, 24, 32; 10:21; 11:37 등 모두 51회 나타나고 있다. 참조, 레 19:14; 21:8; 욥 29:15.

90) 마 11:5; 12:22; 15:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 눅 4:18; 7:21; 요 9:1, 17, 19, 20, 40, 41; 행 13:11.

91) 막 10:46; 요 9:25; 9:39.

92) 마 9:27; 11:5, 8; 12:22; 15:14, 30, 31; 20:30; 21:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; 막 8:22, 23; 10:46, 49, 51; 눅 4:18; 6:39(×2); 7:21, 22; 14:13, 21; 18:35; 요 5:3; 9:1(눈먼 소경), 2, 13, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 40, 41; 10:21; 11:37; 행 13:11.

93) 요 9:39.

랫동안 사용되었던 호칭들이 아니었기에 자연스럽게 튀어나오는 말이 아니다. 그러나 한국에 살고 있는 다수의 장애인들은 사회적 편견이나 차별 때문에 좌절하기도 하지만 호칭이나 용어 때문에 적지 않게 상처를 받는다. 과거에 자주 사용하던 많은 장애인 호칭들은 현재 비속어이거나 장애의 유무 없이 남들을 비하하거나 무시할 때 여전히 비유적으로 사용되고 있다. 때문에 성경에서 중립적이고 비차별적인 장애인 호칭들의 사용은 중요하다. 영어권에서도 장애인 호칭에 대한 여러 논란이 있어 왔다. 이를테면 장애인을 대체로 ‘people with disability’(PWD)로 부르고 있는데, 한때 세계교회협의회(WCC)는 ‘능력이 다른 사람’(differently abled people, DAP)으로 호칭하기도 했다. 그러나 현재 장애인에 대하여 DAP 대신 PWD를 공식적으로 사용하고 있다. 그 이유는 장애는 신체적이든 정신적이든 물리적 한계로 받아야지 거기에 어떤 능력이나 해석이 전제되어서는 안 된다는 지적이 더 설득력이 있기 때문이다. 마찬가지로 한국에서도 ‘장애우(障礙友)’라는 용어를 종종 사용하기도 하지만 장애인은 모두 친구여야 하는가라는 질문이 있기 때문에 현재 공식적으로 사용되고 있지 않다.

성경은 하나님의 말씀으로서 신앙과 신학적인 측면만이 아니라 이 사회를 향한 선도적 기능과 역할이 있다. 그러므로 한국 사회와 교회에서 장애인에 대한 비속어의 사용이나 편견과 무시가 담긴 호칭 사용은 지양해야 할 것이다. 이런 점에서 미래의 한글 번역자들은 성경에 등장하는 다양한 형태의 장애인 용어들과 그에 준한 공식적인 장애인 호칭들을 염두에 두고 번역해야 할 것이다. 현재 한국에서는 지체장애인, 시각장애인, 청각장애인, 언어장애인 그리고 정신장애인을 전체 장애인의 공식적인 범주로 분류하고 있다. 물론 현재 사용할 것을 권장하고 있는 이런 호칭들 역시 미래에 또 바뀌어야 할 용어일 수 있다. 하지만 언어와 정신은 시대적 흐름에 따라야 하는 것이 분명하고 역시 그에 따라 성경 번역이 계속되어야 한다면 장애인 호칭의 변화 역시 함께 진지하게 고려해야 할 것이다.

#### <주요어>(Keywords)

장애인 호칭, 한글 공인 성경, 지체장애인, 언어장애인, 청각장애인, 시각장애인.

people with disability (PWD), the Korean Revised versions, a physically challenged person, a speech-impaired person, a hearing-impaired person, a visual impaired person.

(투고 일자: 2013년 1월 29일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 8일)

<참고문헌> (References)

『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.

『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.

『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.

『성경』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.

남연희, 설지화, 이기량, 『장애인복지론』, 고양시: 공동체, 2009.

박용수, ‘곰배팔’, 『새우리말 갈래사전』, 서울: 서울대학교출판부, 1997.

이요한, “1920-1930년대 일제의 장애인 정책과 특징”, 석사학위논문, 동국대학교  
교육대학원, 2009.

전무용, “성경 번역과 장애인 관련 용어”, 『성서한국』 45 (1999), 27-29.

채은하, “장애인의 시각에서 본 한글공인번역성경들의 장애인 호칭과 대안”, 『성  
경원문연구』 30 (2012), 서울: 대한성서공회, 140-160.

한국재활재단 편, 『한국장애인복지변천사』, 서울: 양서원, 1997.

B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini & B. M. Metzger, eds., *The  
Greek New Testament*, 4th ed., New York: United Bible Societies, 1983.

H. Balz and G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the NT(EDNT) 1-4*, Grand  
Rapids: William B. Eerdmans, 1990.

W. Bauer, W. Arndt and F. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the NT and other  
Early Christian Literature(GELNT)*, Chicago & London: The University  
of Chicago Press, 1979.

<Abstract>

**Survey of Terms Referring to People with Disabilities(PWD) in  
Korean Bible Versions and Their Alternatives:  
Centering on the Gospels and Acts**

Prof. Unha Chai  
(Hanil Uni. & Theological Seminary)

A lot of people with disabilities(PWD) often appear in the four Gospels and Acts in the NT. It is because Jesus did concentrate on curing and healing them in his early ministry. Jesus met them in their setting of life, cured and healed them, and had them return to their normal lives. They are usually represented as six Greek terms like *χωλός*, *κυλλός*, *ἀνάπειρος*, *κωφός*, *ἄλαλος*, and *τυφλός* in the UBS Greek New Testament<sup>94</sup>).

As much as the Korean church is growing mature, newly revised Korean versions are continually being published and are widely and commonly being used in her. They are as follows: “New Korean Revised Version” transliterated as “Gae-yeok-gae-jung” in 1998, “Revised Common Translation” of the Holy Bible in 1999, and “Revised New Korean Standard Version” in 2001. In addition, the Catholic church in Korea produced its own Bible “Seong-kyung” recognized by the Catholic Bishops’ Conference of Korea in 2005. This means that there were three newly revised Korean versions, and a brand new Korean translation during the last 15 years.

This essay compares six Greek terms for the people with disabilities appearing in the Greek NT and their translations in various Korean versions of the Bible mentioned above, and seeks to find out their alternatives. The problem of their titles in Korean versions is not simple at all. It is noticeable and significant that they are being changed from very negative, underestimated and mistreated meaning to more neutral and sound designations than the older Korean versions of the Bible. However, it is pointed out in this essay that there is still more to be done. Thus it is alternatively proposed in this paper that the terms especially in the four Gospels and Acts in the NT, be revised to ‘a physically challenged

---

94) B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini & B. M. Metzger, eds., *The Greek New Testament*, 4th ed., New York: United Bible Societies, 1983.

person'(지체장애인), 'a speech-impaired person'(언어장애인), 'a hearing-impaired person'(청각장애인) and 'a visual impaired person'(시각장애인) according to the Welfare Law for Persons with Disabilities which became effective from 1990. The language of the Bible has the power and can greatly influence Bible readers because it is God's Word. Therefore terms or titles of people with disabilities need to be revised into words with sound and neutral meaning and nuance according to the spirit of the times. Careful consideration is required so that translations are neutral and non-prejudiced in themselves at any case. This essay is aimed at it.

## 요한계시록 6:8에 나오는 ἐν θανάτῳ의 번역에 관한 연구

이달\*

### 1. 들어가는 말

성경 번역은 원문을 얼마나 충실히 옮길 수 있느냐가 관건이다. 번역 이론에는 문자 그대로 번역할 수 있을수록 좋은 번역이라는 견해와 의미가 충분히 전달되어야 한다는 견해로 크게 나뉘고 있다.<sup>1)</sup> 이러한 견해 중 어떤 선택을 해야 하는가 하는 원칙은 일률적으로 정하기 어려운 경우가 많다고 본다. 이론적으로 종합이 가능할 것 같은 이러한 문제가 실제로 본문을 번역하는 상황에서는 많은 고민을 안겨준다. 이 글에서는 요한계시록 6:8에 등장하는 ἐν θανάτῳ의 번역에서 드러나는 문제를 구체적으로 살펴보고자 한다.

또한 우리가 요한계시록 6:8을 번역할 때 신약성서의 주요 상호텍스트(intertext)<sup>2)</sup>가 되고 있는 구약성서와 공관복음서의 종말 강화를 고려하여야

\* 한남대학교 교수, 신약학. 이 논문은 한남대학교 2013년 학술연구비 지원에 의해 작성되었음.

- 1) 최근에 「성경원문연구」에서 번역의 이론에 관한 논의가 산발적으로 논의된 바 있다. 왕대일은 “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계-내용 동등성 번역의 경우”, 「성경원문연구」 16 (2005), 71-75에서 내용의 동등성 원칙에 따른 번역을 할 경우 주석이 불가피함을 강조했다. 크리스프는 “현대 성서번역을 위한 도전들”, 「성경원문연구」 24 별책 (2009), 197-201에서 문자역을 뛰어넘기 위하여 의사소통이론에 입각한 기능적 동등성을 소개하고 있다. 조경철은 “골로새서 1:24과 2:18의 번역과 해석에 관한 고찰”, 「성경원문연구」 23 (2008), 122-123에서 번역자의 해석학적 차원을 최소화하는 것이 중요하며, “독자들이 읽고 이해할 수 있다면 형식적 동등성의 직역이 최선의 번역”이라고 주장하였다. 김충연도 “갈라디아서 1:1-2:10의 한국어 번역 연구-형식 일치 번역을 지향할 때의 문제 구절들을 중심으로”, 「성경원문연구」 29 (2011), 106에서 형식 일치의 번역을 택한 이유를 밝히면서, “다소 한국어로의 의미 전달이 불편하더라도 저자인 바울이 사용한 단어의 원래의 의미와 문장의 문법적 형식, 문장 배열 등을 그리스어를 모르는 사람들도 원문에 가깝게 대할 수 있는 기회를 가질 수 있어야 한다고 생각하기 때문”이라고 설명하고 있다. 그러나 필자가 “요한계시록 14:6에 나타난 Εὐαγγέλιον Αἰώνιον의 번역에 관한 연구”, 「성경원문연구」 31 (2012), 134-138에서 밝혔듯이, 바람직한 번역은 문맥과 일관성, 문화와 의미를 고려한 의미가 통하는 번역이라고 하는 점을 강조하였다.
- 2) 「성경원문연구」에서 상호텍스트/상호본문(intertext)의 문제를 다룬 논문으로는 Philip Towner, “Intertextuality: Lost (and Found) in Translation”, 「성경원문연구」 20 (2007), 104-



한다는 것은 당연하다. 특히 요한계시록은 구약성서를 많이 인용하고 있는 책 중 하나이기 때문에,<sup>3)</sup> 이 문제는 더욱 중요하다고 볼 수 있다. 이 글에서는 요한계시록 6:8의 ἐν θανάτῳ의 출처가 되는 BHS 본문과 그것을 번역한 것으로 볼 수 있는 LXX의 용례를 집중적으로 살펴보게 될 것이다.

## 2. θάνατος의 일반적인 의미

TDNT는 신약성서에 나타난 θάνατος(*thanatos*)의 의미를 다음과 같이 정리해 주고 있다.<sup>4)</sup> 첫째, θάνατος는 죽어가고 있거나 죽은 상태를 의미한다. 죽음은 모든 인간이 겪어야 할 운명이며, 두려워해야 할 대상이다. 죽음은 마지막 원수로서 구원을 완성하는 단계에서 멸망 받을 것이다(고전 15:26; 계 20:14). 그럼에도 불구하고 죽음은 육신에 속한 자를 지배한다(롬 8:6). 둘째, 죽음은 죄에 대한 징벌의 결과이다. 죽음의 문제는 원죄의 문제다. 첫째 아담이 지은 죄로 인한 죽음은 둘째 아담인 그리스도에 의해 해결된다. 셋째, 육체적인 죽음이 끝이 아니다. 죽음 이후에는 심판이 있고, 이것을 둘째 사망(계 20:6, 14)이라고 표현하고 있다. 죽은 후에는 심판을 기다리는 상태에 놓인다. 넷째, 과멸적인 권세로서의 죽음은 마지막 멸망 때까지 유보되지만, 계시를 떠나 그것을 피할 수 있는 방법이 없다. 그리스도의 죽음과 부활이라는 종말론적 사건으로 인해 죽음은 극복되었다. 그리스도는 죽음과 지옥의 열쇠를 가지고 있다(계 1:18). 모두 죽음의 일반적인 의미를 가리키고 있다.

BDAG는 θάνατος의 의미를 세 가지로 제시하면서 TDNT와 약간 다르게 설명하고 있다.<sup>5)</sup> 첫째, 육체적 생명을 끝내는 것을 의미한다. 자연사, 징벌로 인

108과 강신욱, “요한계시록의 정관사 번역 문제-요한계시록 12:14를 중심으로”, 『성경원문연구』 22(2008), 140-143을 들 수 있다.

3) 스티브 모이스(Steve Moyise)는 요한계시록의 상호텍스트(intertext)적 성격에 관해서 논하면서 요한계시록이 구약성서를 200번이 넘게 사용하였지만(인용과 인용을 포함하여) 창조적인 방식으로 활용하여 새로운 이미지를 만들어 냈다고 말하고 있다. 그의 책 *The Old Testament in the Book of Revelation* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 137-138을 참고하라. 이에 비해 리처드 보컴(Richard Bauckham)은 요한계시록의 저자가 구약성서를 인용할 때 묵시적인 전통이라는 맥락 속에 있었음을 강조함으로써 요한이 구약의 예언자적 전통을 계승한다고 보고 있다. 그의 책 *The Climax of Prophecy* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993), 90-91을 참고하라.

4) Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 14-21.

5) Walter Bauer, Frederick William Danker, W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000), 443.

한 죽음, 죽음의 위험, 일반적인 죽음의 방식, 의인화된 죽음을 표현할 때 사용된다. 둘째, 하나님과의 생명적 관계와 대조되어 초월적으로 이해된 죽음을 의미한다. 영적 죽음, 영원한 죽음이 이에 해당된다. 셋째, 특별한 방식의 죽음을 의미한다. 치명적 질병, 페스트와 같은 것이 이에 해당된다. 그러나 BDAG에서 제시한 세 번째 의미는 죽음의 일반적인 의미에 해당되지 않는다. 그것은 ‘죽음’이란 단어가 아닌 다른 번역 용어를 필요로 하기 때문이다. 필자는 θάνατος가 의미하는 두 가지 의미, 즉 일반적인 의미와 특수한 의미를 구별하여 번역해야 한다고 본다. 이에 관해서는 앞으로 논의해 나갈 것이다.

### 3. 문제 제기

요한계시록 6:8에 등장하는 ἐν θανάτῳ의 번역은 한편으로 자명해 보인다. θάνατος의 의미가 자명하고, 그것의 여격 명사의 의미 또한 자명하다고 생각되기 때문이다. 그렇다면 무엇이 문제가 되는 것인가? 이 문제를 본격적으로 다루기 전에 먼저 요한계시록 6:8에서 ἐν θανάτῳ가 나타나는 문맥을 살펴보기로 하자.

요한계시록 6:8은 요한계시록에 등장하는 소위 세 재앙 시리즈의 첫 번째인 일곱 인 중 넷째 인에 해당되는 내용이다. 어린 양이 넷째 봉인을 떼 때에 요한은 청황색 말 한 마리가 등장하는 것을 보았다. 청황색(χλωρός)은 원래는 녹색을 띤 풀 색깔을 가리키는 것이지만, 아프거나 죽은 사람의 색깔을 가리키기도 하였다. 청황색은 사망의 색깔인 썩이다. 그래서 말 위에 탄 자가 ‘사망’이라는 이름을 가진 것은 이상할 것이 없다. ‘지옥’(하데스, 스올)이 ‘사망’의 뒤를 따르고 있었다.<sup>6)</sup> ‘사망’과 ‘지옥’은 한 가지 목적을 이루기 위해 서로 협력하고 있다(호 13:14 참조). 그들(‘사망’과 ‘지옥’)은 땅의 주민 사분의 일을 멸할 수 있는 권세를 받았다.

본문에서 ‘사망’과 ‘지옥’은 의인화되어 있다. θάνατος가 의인화되어 나타나고 있는 곳은 요한계시록의 다른 곳에도 나온다. 1:18; 6:8; 20:13, 14의 경우가 그것이다. 다만 1:18의 경우는 의문이다. 다른 세 곳에서는 모두 주격 관사가 사용되고 있는 데 비해, 1:18에서는 속격 관사가 ‘열쇠’와 연관되어 사용되고 있기 때문이다. 또한 네 곳 모두 ‘사망’과 ‘지옥’이 같은 순서로 함께 등

6) 앞에 언급된 세 말과 마찬가지로, 청황색 말 위에 탄 기수는 ‘단수’(ὁ καθήμενος)로 표현되어 있지만, 땅의 주민 사분의 일을 멸할 권세를 받은 존재는 ‘복수’(αὐτοίς)로 표현되어 있다. ‘사망’의 주도하에 “지옥”이 마무리를 하고 있는 셈이다.

장하고 있는 점도 주목할 만하다. ‘사망’이 죽일 수 있는 실질적인 권세를 가진 존재인 데 비해, ‘지옥’은 그 뒤처리를 담당한다. ‘지옥’(하데스)는 말에 타지 못하고 말에 탄 기수인 ‘사망’을 뒤따르면서 역병으로 죽은 자들을 거두고 있다.

그런데 여기서 사망과 지옥이 사람들을 죽이는 네 가지 수단이나 원인으로서는 “칼과 기근과 죽음과 들짐승”을 언급하였다. 사람들은 칼에 찔려 죽게 되고, 기근으로 굶어죽게 되고, 들짐승에 물려 죽게 된다는 것이다. 여기에서 세 번째로 언급된 ‘죽음’을 어떻게 이해해야 할 것인가 하는 것이 문제다. ‘죽음’으로써 죽게 된다는 것은 말이 되지 않는다. 헬라어로는 청황색 말 위에 탄 기수인 ‘사망’과 여기 언급된 ‘죽음’은 같은 단어인 θάνατος이다. 둘을 구별하기 위해서 우리말 여러 번역본에서 ‘사망’과 ‘죽음’으로 다른 어휘를 사용하여 번역하긴 했지만 문맥상 어색하고 의미가 불분명하게 된 것만은 피할 수 없다. 그럼에도 불구하고 ἐν θανάτῳ를 ‘죽음으로써’로 번역함으로써 그 의미가 불확실하고 모호하게 되고 말았다. 땅의 주민 사분의 일을 ‘죽일’ 권세를 부여받은 대상은 ‘사망’과 ‘지옥’이다. ‘사망’과 ‘지옥’은 어떤 수단을 사용하여 능동적으로 ‘죽일’ 권세를 받았다. 여기에서 ‘죽일’에 해당하는 헬라어는 ἀποκτείνειν으로서 죽이는 일에 적극적으로 개입하고 있음을 암시하고 있다. 죽일 권세의 수단으로서 언급된 ‘칼’과 ‘기근’과 ‘들짐승’은 모두 죽이는 수단이나 원인으로서는 작용한다. 그러나 ‘죽음’을 죽음의 수단이나 원인이라고 보기에는 어색하다. 여기에서 ‘죽음’이 일반적으로 내포하고 있는 것은 수동적인 상태나 결과를 의미할 뿐이기 때문이다.

이 글의 논지는 요한계시록 6:8의 ἐν θανάτῳ가 일반적인 죽음의 의미로 사용된 것이 아니기 때문에 의미가 통하는 명확한 번역으로 수정되어야 한다는 것이다. 이 같은 문제의식은 요한계시록을 번역할 때 주의해야 할 주석적인 문제들을 설명하고 있는 브래처(Bratcher)의 글에서도 찾을 수 있다. 그러나 이러한 문제의식이 우리말 번역에서는 좀처럼 발견되지 않고 있다.<sup>7)</sup>

#### 4. 다른 번역본들에서의 해결책

본격적인 논의에 앞서 다른 번역본들은 어떻게 이 문제를 해결하려고 했는

7) 이에 관한 내용은 Robert G. Bratcher, *A Translator's Guide to the Revelation to John* (London; New York; Stuttgart: United Bible Societies, 1984), 57과 Robert G. Bratcher and Howard A. Hatton, *A Handbook on the Revelation to John* (New York: United Bible Societies, 1993), 114를 참고하라.

지 살펴보자. 형식적 일치 번역과 내용 동등성 번역을 대표하는 영어 번역과 우리말 번역을 균형 있게 선택하여 비교해 보도록 하겠다.

#### 4.1. 영어 번역(KJV, RSV, TEV, NIV)

KJV: “And I looked, and behold a pale horse: and his name that sat on him was Death, and Hell followed with him. And power was given unto them over the fourth part of the earth, to kill with sword, and with hunger, and with death, and with the beasts of the earth.”

RSV: “And I saw, and behold, a pale horse, and its rider's name was Death, and Hades followed him; and they were given power over a fourth of the earth, to kill with sword and with famine and with pestilence and by wild beasts of the earth.”

TEV: “I looked, and there was a pale-colored horse. Its rider was named Death, and Hades followed close behind. They were given authority over one fourth of the earth, to kill by means of war, famine, disease, and wild animals.”

NIV: “I looked, and there before me was a pale horse! Its rider was named Death, and Hades was following close behind him. They were given power over a fourth of the earth to kill by sword, famine and plague, and by the wild beasts of the earth.”

영어 번역본들이 ἐν θανάτῳ를 번역한 것을 보면 KJV만 ‘with death’로 번역하고 있고, 다른 모든 번역들은 KJV과 다르게 번역하고 있다: ‘with pestilence’(RSV), ‘by means of disease’(TEV), ‘by plague’(NIV). 대부분의 번역이 ἐν θανάτῳ가 갖고 있는 문제점을 인식하고 이를 해결하려고 시도하였다고 판단된다. 이는 형식적 일치보다는 내용의 동등성을 번역 원칙으로 선택한 결과이기도 하다. 중요한 점은 이들 번역에서는 의미가 통한다는 것이다.

#### 4.2. 우리말 번역(『개정개정』, 『새번역』, 『공동개정』)

『개역개정』: “내가 보매 청황색 말이 나오는데 그 탄 자의 이름은 사망이니 음부가 그 뒤를 따르더라 그들이 땅 사분의 일의 권세를 얻어 검과 흉년과 **사망**과 땅의 짐승들로써 죽이더라”

『새번역』: “그리고 내가 보니, 청황색 말 한 마리가 있는데, 그 위에 탄 사람의 이름은 ‘사망’이고, 지옥이 그를 뒤따르고 있었습니다. 그들은 칼과 기근과 **죽음**과 들짐승으로써 사분의 일에 이르는 땅의 주민들을

멸하는 권세를 받아 가지고 있었습니다.”

『공동개정』: “그리고 보니 푸르스름한 말 한 필이 있고 그 위에 탄 사람은 죽음이라는 이름을 가진 사람이었습니다. 그리고 그 뒤에는 지옥이 따르고 있었습니다. 그들에게는 땅의 사분의 일을 지배하는 권한 곧 칼과 기근과 죽음, 그리고 땅의 짐승들을 가지고 사람을 죽이는 권한이 주어졌습니다.”

영어 번역본과 달리 우리말 번역본들은 한결같이 ἐν θανάτῳ를 ‘사망으로써/죽음으로써(을 가지고)’로 번역하고 있다. ‘사망’과 ‘죽음’이라고 다른 단어를 사용하기는 했지만 의미에 있어서 차이를 보이지 않는다. 특히 『개역개정』의 경우, 청황색 말을 탄 기수의 이름(‘사망’)과 똑같아서 더욱 혼동하도록 만들고 있다.

## 5. 내증

이제 본격적으로 요한계시록 6:8의 ἐν θανάτῳ가 일반적인 의미로 사용된 것이 아니라는 점을 논증하려고 한다. 먼저 요한계시록 안에서 유사한 용례가 있는지 살펴볼 것이며, 그 다음으로는 요한계시록이 인용하고 있는 구약성서, 특히 칠십인역의 용례를 살펴보고, 그 다음에 재앙의 목록이 나타나는 구약성서와 공관복음서의 상호텍스트(intertext)를 살펴보는 순서로 진행해 나가려고 한다.

요한계시록 안에서 요한계시록 6:8의 ἐν θανάτῳ와 유사한 용례는 없는 것인가? 요한계시록의 다른 곳에서 이와 비슷한 용례를 발견할 수 있다면 훌륭한 내증이 될 것이다. 그런데 바로 요한계시록 안에서도 θάνατος가 일반적인 의미가 아닌 다른 의미(예: pestilence)로 사용되고 있기 때문에 주목의 대상이 된다.<sup>8)</sup> 많은 학자들은 요한계시록 2:23과 18:8이 이에 해당한다고 말한다.<sup>9)</sup> 그러면 요한계시록 6:8에 나오는 ἐν θανάτῳ의 번역과 관련하여 요한계시록

8) θάνατος가 요한계시록에서 어떻게 나타나고 있는지에 관해서는 W. F. Moulton, A. S. Geden and H. K. Moulton, *Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1978), 437을 참고할 수 있다. 로버트 마운스(Robert H. Mounce)는 계 6:8의 ἐν θανάτῳ가 겔 14:21에서 사용된 것과 같이 일반적인 의미로 사용되지 않은 또 하나의 이유로서, 다른 세 기수의 재앙도 모두 죽음을 동반하고 있기 때문이라는 점을 지적하고 있다. 그의 책 *The Book of Revelation* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998), 145의 각주를 보라.

9) 예를 들어, Stephen S. Smalley, *The Revelation to John* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005), 155.

2:23과 18:8이 어떻게 번역되고 있으며 어떤 문제점이 있는지 살펴보자. 첫째로, 요한계시록 2:23의 헬라어 원문은 ἀποκτείνῳ ἐν θανάτῳ라고 되어 있다. 『새번역』과 『공동개정』은 이를 살리지 못하고 각각 ‘죽게 하겠다’와 ‘죽여버리겠다’라고 번역하고 있는 데 비해, 『개역개정』은 ‘사망으로…죽이리니’라고 번역함으로써 ἐν θανάτῳ에 대한 고민을 하고 있다. 둘째로, 요한계시록 18:8의 헬라어 원문은 θάνατος καὶ πένθος καὶ λιμός로 되어 있다. 『새번역』과 『개역개정』은 각각 ‘죽음과 슬픔과 굶주림’과 ‘사망과 애통함과 흉년’으로 번역하고 있는데 비해, 『공동개정』은 ‘질병과 슬픔과 굶주림’으로 번역함으로써 차이를 드러내고 있다. θάνατος라는 같은 단어를 동일한 번역본조차도 일관성이 없이 번역하고 있다.

이에 대해 영어 번역본들은 어떻게 번역하고 있는지 살펴보자. 영어 번역본들은 요한계시록 2:23을 번역하면서 각각 ‘kill … with death’(KJV<sup>10</sup>), ‘strike … dead’(RSV<sup>11</sup>), ‘even kill’(TEV<sup>12</sup>), ‘strike … dead’(NIV<sup>13</sup>)로 번역하고 있다. 모두 ἐν θανάτῳ에 대한 번역의 문제점을 알지 못한 채 번역하고 있다.

요한계시록 18:8에 대한 번역을 보면, ‘death, mourning, and famine’(KJV<sup>14</sup>와 NIV<sup>15</sup>), ‘pestilence and mourning and famine’(RSV<sup>16</sup>), ‘sorrow, hunger, and death’(TEV<sup>17</sup>)로 번역하고 있다. 여기에서는 RSV만이 θάνατος를 번역하면서 문제점을 고민하여 번역하고 있다. 덧붙이자면, TEV는 순서를 바꾸어 번역하고 있는 오류까지 범하고 있다.

요한계시록 6:8(ἐν θανάτῳ)을 번역한 것과 요한계시록 2:23(ἐν θανάτῳ)과

- 
- 10) KJV: “And I will kill her children with death; and all the churches shall know that I am he which searcheth the reins and hearts: and I will give unto every one of you according to your works.”
- 11) RSV: “and I will strike her children dead. And all the churches shall know that I am he who searches mind and heart, and I will give to each of you as your works deserve.”
- 12) TEV: “I will even kill her followers. Then all the churches will see that I know everyone’s thoughts and feelings. I will treat each of you as you deserve.”
- 13) NIV: “I will strike her children dead. Then all the churches will know that I am he who searches hearts and minds, and I will repay each of you according to your deeds.”
- 14) KJV: “Therefore shall her plagues come in one day, death, and mourning, and famine; and she shall be utterly burned with fire: for strong is the Lord God who judgeth her.”
- 15) NIV: “Therefore in one day her plagues will overtake her: death, mourning and famine. She will be consumed by fire, for mighty is the Lord God who judges her.”
- 16) RSV: “so shall her plagues come in a single day, pestilence and mourning and famine, and she shall be burned with fire; for mighty is the Lord God who judges her.”
- 17) TEV: “And so, in a single day she will suffer the pain of sorrow, hunger, and death. Fire will destroy her dead body, because her judge is the powerful Lord God.”

18:8(θάνατος)의 번역이 우리말 번역본과 영어 번역본에서 어떻게 차이를 보여주는지를 정리해 보면 다음과 같다:

	계 6:8	계 2:23	계 18:8
『개역개정』	사망으로써	사망으로 ... 죽이리니	사망
『새번역』	죽음으로써	죽게 하겠다	죽음
『공동개정』	죽음을 가지고	죽여버리겠다	질병
KJV	with death	kill...with death	death
RSV	with pestilence	strike...dead	pestilence
TEV	by means of disease	even kill	death
NIV	by plague	strike...dead	death

이를 종합해 보면, 세 가지 요점이 드러나고 있음을 알 수 있다. 첫째, 전체적으로 번역이 크게 두 가지 범주로 이루어지고 있다는 것이다. 이는 대체로 θάνατος(주격과 여격 모두)의 번역에 있어서 ‘죽음/사망/death’으로 번역한 것과 이와 다른 단어(질병/pestilence/disease/plague)로 번역한 경우를 일컫는 것이다. 전자의 경우를 ‘형식적 일치’의 번역’이라고 한다면, 후자의 경우를 ‘내용 동등성의 번역’이라고 명명할 수 있겠다. 그러나 전체적으로 어떤 번역 원칙을 가지고 성경을 번역하더라도, 구체적으로 어떤 구절이나 단어를 번역할 때 그 원칙이 반드시 지켜지지 않을 수 있다.

둘째, 동일 번역본의 경우에 있어서도 일관성이 결여되어 있다는 것이다. 우리말 번역본의 경우, 『개역개정』과 『새번역』은 ‘사망/죽음’의 의미로 번역하고 있어서 일관성을 보여주지만, 『공동개정』은 ‘죽음’과 ‘질병’(18:8)으로 다르게 번역하고 있다. 영어 번역본의 경우, KJV와 TEV는 ‘death’의 의미로 일관성을 보여주지만, RSV는 ‘pestilence’와 ‘death’(2:23)의 의미로, NIV는 ‘plague’(6:8)와 ‘death’의 의미로 나뉘고 있다. 물론 일관성이 반드시 올바른 번역이라는 것을 담보하는 것은 아니다. 여기서 지적하고자 하는 것은 같은 단어를 일관성을 가지고 번역하지 못함으로써 잘못된 번역의 가능성을 높이고 있다는 것이다.

셋째, 무엇보다 중요한 것은 ἐν θανάτῳ(6:8과 2:23)가 내포하고 있는 번역의 문제점을 간과하고 있다는 것이다. 『개역개정』은 ἐν θανάτῳ를 ‘사망으로써’(6:8)와 ‘사망으로’(2:23)라고 번역함으로써, 일관성을 보여주는 하지만, 의미가 불분명하게 드러나는 결과를 낳고 있다. 『새번역』은 ἐν θανάτῳ를 ‘죽

음으로써(6:8)와 ‘죽게 하겠다’(2:23)로 번역함으로써 일관성을 잃고 있다. 특히 2:23의 경우, 타동사(ἀποκτείνω)와 여격 명사(ἐν θανάτῳ)를 정확하게 번역하지 못하고 하나로 뭉뚱그려버리고 말았다. 『공동개정』도 『새번역』과 유사한 모습을 보여준다. 다만 18:8에서 새로운 번역(‘질병’)을 시도하고 있을 뿐이다. 그러나 『공동개정』이 요한계시록 18:8의 θάνατος를 ‘질병’으로 번역한 것은 매우 예외적인 경우로서 결코 가볍게 넘어갈 수 없는 시사점을 던져준 것이다. 영어 번역본과 달리 우리말 번역에서 문자적인 번역을 뛰어넘으려는 시도가 전무했기 때문이다. 영어 번역본의 경우, KJV는 비록 잘못된 것이라 하더라도 일관성 있는 번역(‘death’)을 하고 있지만, RSV, TEV, 그리고 NIV는 일관성을 보여주지 못하고 있다. 특히 2:23을 번역하면서 영어 번역 모두 우리말 번역본(『새번역』과 『공동개정』)과 같이 타동사(ἀποκτείνω)와 여격 명사(ἐν θανάτῳ)를 뭉뚱그려서 번역하고 있다. 2:23에 대한 모든 번역본을 살펴볼 때, 비록 잘못된 번역이지만 여격 명사(ἐν θανάτῳ)를 살려서 번역하려고 한 것은 『개역개정』뿐이다.

일관성이 없고 또한 잘못된 번역을 하게 된 이유는 ἐν θανάτῳ가 가진 번역의 문제점을 제대로 인식하지 못한 데서 온 것이라고 본다. 이는 결국 특별한 문맥에서 사용된 θάνατος의 의미가 무엇인가의 문제로 귀착된다. 여기에서 특별한 문맥이란 두 가지 경우인데, ‘죽이다’와 같은 타동사와 ἐν θανάτῳ가 결합된 문구를 가리키는 것과 종말적인 심판이 일어나는 보다 넓은 문맥에서 재앙의 목록에 등장하는 θάνατος의 경우를 가리키는 것이다. 이런 경우에서 θάνατος/ἐν θανάτῳ는 일반적인 의미(‘죽음’)와는 다른 의미를 가지게 된다. 다시 말해서, θάνατος는 일반적인 죽음을 뜻하는 의미 범주와 **질병**<sup>18)</sup>을 뜻하는 의미 범주로 나누어지고 있다.

## 6. 외증

우리가 이 문제를 해결하기 위해서는 종말의 재앙에 대한 요한계시록의 인용이 구약성서에서 비롯되고 있다는 점에 착안하는 것이다. 앞에서 θάνατος가 일반적인 죽음을 의미하지 않는 증거가 요한계시록 내에서도 발견된다는 점을 지적하였는데, 요한계시록의 저자가 많이 인용하고 있는 구약성서(칠십

18) דָּבַר(deber)의 번역의 하나로서 제시된 질병은 따옴표를 하여 ‘질병’으로, θάνατος가 일반적인 의미와 구별되는 또 하나의 범주로서 사용이 될 때는 밑줄을 그어 **질병**으로 표기하여 혼동을 피하고자 하였다.



인역)에서도 그 증거를 찾을 수 있다. 여기에서는 칠십인역을 참고하는 것만으로도 우리의 논의에 충분하다고 보고 있지만, θάνατος가 **질병**의 의미로 사용된 예는 칠십인역 외에도 그 당시 유대 묵시문학이나 그리스-로마의 문헌에서도 발견되는 것은 사실이다.<sup>19)</sup> 칠십인역에 대한 논의를 마친 다음에 요한계시록의 재앙 목록에 영향을 미친 것으로 볼 수 있는 공관복음서의 종말 강화를 간단하게 취급하려고 하는데, 그곳에서도 우리의 논지를 뒷받침하는 증거를 찾을 수 있을 것이다.

## 6.1. 칠십인역의 용례

요한계시록에서 사용하고 있는 구약성서는 히브리어 원전에서부터 온 것도 있고, 칠십인역에서부터 온 것도 있다.<sup>20)</sup> 우리는 헬라어로 기록된 요한계시록의 본문을 문제 삼고 있으므로, 칠십인역<sup>21)</sup>에서 θάνατος로 번역된 히브리어가 무엇이며 어떻게 사용되고 있는지 살펴보는 것에 관심을 둔다. 이제 곧 살펴보겠지만 BHS에 나오는 דָּבַר(*deber*; 대표적인 의미가 pestilence/disease/epidemic임)는 칠십인역에서 다수가 θάνατος로 번역하고 있다. 그러므로 히브리어 원문을 반영하고 있는 칠십인역의 θάνατος는 일반적인 의미(‘죽음’)와 다른 의미로 사용된 것이다. 칠십인역과의 비교를 위해 우리말 번역과 영어 번역을 참고하려고 한다.

19) 데이비드 언(David E. Aune)은 구약성서 이외의 곳에서 θάνατος가 **질병**의 의미로 사용된 예를 보여준다. 그의 주석 *Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary 52B (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998), 402-403에서 『솔로몬의 시편』 13:2-3; 15:7; 『시빌의 신탁』 3.316-317, 335; Dio Cassius의 유대전쟁사에 관한 기록 69.1-2; Dio Chrysostom *Or.* 38.20; Hierocles the Stoic의 *On Duties* 1.3.54; Hesiod의 *Works and Days* 243; Herodotus 7.171; 8.115; Thucydides 1.23.3을 참고하라.

20) R. H. Charles, *The Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. I. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1985), lxii-lxv. 비얼(Beale)은 요한계시록이 다양한 방식으로 인용하거나 참고하고 있는 구약성서가 칠십인역(H. B. Swete의 주장)보다는 히브리어 구약성서(R. H. Charles의 주장)라는 주장에 기우는 편이지만, 칠십인역의 영향을 전적으로 배제하는 것은 아니다. G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNT Supplement Series 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 61-62. 요한계시록에 사용된 구약성서 전통을 깊이 연구한 얀 페케스(Jan Fekkes)는 *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation* (Sheffield: JSOT Press, 1994), 17에서 요한계시록이 히브리어 구약성서는 텍스트에 기반을 두고 인용한 데 비해서, 헬라어 구약성서를 인용할 때 때로는 문자 그대로 때로는 간접적으로 자유롭게 이용했을 것이라고 보고 있다.

21) 이 글에서 참고한 칠십인역은 Alfred Rahlfs, ed., *Septuaginta*, vol. I & II (Stuttgart: Deutsche Biblestiftung Stuttgart, 1935)이다.

	BHS	LXX	『개역개정』	『새번역』	RSV	TEV
출 5:3	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	질병	pestilence	disease
출 9:3	בָּרָךְ	θάνατος	돌림병	병	plague	disease
출 9:15	בָּרָךְ	θάνατος	돌림병	질병	pestilence	disease
레 26:25	בָּרָךְ	θάνατος	염병	재앙	pestilence	disease
민 14:12	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	전염병	pestilence	epidemic
신 28:21	בָּרָךְ	θάνατος	염병	전염병	pestilence	disease
삼하 24:13, 15	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	전염병	pestilence	epidemic
왕상 8:37	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	역병	pestilence	epidemic
대상 21:12, 14	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	전염병	pestilence	epidemic
대하 6:28	בָּרָךְ	θάνατος	재앙	역병	pestilence	epidemic
대하 7:13	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	염병	pestilence	epidemic
대하 20:9	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	전염병	pestilence	epidemic
시 78:50	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	염병	plague	plague
시 91:3, 6	בָּרָךְ	λογος, πραγμα	전염병	병, 염병	pestilence	disease, plague
렘 14:12	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	염병	pestilence	disease
겔 5:12 <sup>22)</sup>	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	전염병	pestilence	sickness
겔 14:21	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	전염병	pestilence	disease
호 13:14	בָּרָךְ	θάνατος	재앙	재앙	plague	plague
암 4:10	בָּרָךְ	θάνατος	전염병	전염병	pestilence	plague
합 3:5	בָּרָךְ	θάνατος	역병	질병	pestilence	disease

위의 표에서 보는 것처럼<sup>23)</sup>, 몇 가지 흥미로운 번역의 현상을 관찰할 수 있다. 첫째, BHS에서 בָּרָךְ로 기록된 것은 LXX에서 거의 모두 θάνατος로 번역되어 있다.<sup>24)</sup> 그렇다고 역은 성립하지 않는다. 왜냐하면 예를 들어 מוֹת(*mavet*)도

22) BHS에는 심판의 징벌이 삼분의 일씩(전염병과 기근, 칼, 사방으로 흩어버림) 다르게 내려지고 있는 것으로 기록되어 있는데, LXX에서는 넷(전염병, 기근, 사방으로 흩어버림, 칼)으로 나누고 있다.

23) בָּרָךְ가 나오는 구약성서의 구절은 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 184을 참고하였다. BHS에서 בָּרָךְ가 나오는 구절은 더 많이 있지만 논의의 편의상 이 정도면 충분하다고 판단된다.

24) 우리가 취급한 표 안에서는 한 가지 예외가 시 91:3, 6의 경우인데, λογος와 πραγμα라는 단

θάνατος로 번역되어 있기 때문이다(호 13:14 참고). 여기에서 관심을 끄는 것은 LXX가 נִדָּבָה를 상당히 일관되게 θάνατος로 번역하고 있다는 것이며, 이것이 요한계시록의 본문에도 영향을 끼쳤을 것이라는 점이다.

둘째, 우리말 번역본과 영어 번역본은 일관된 번역을 보여주지 않는다. 지면 관계로 몇 개의 번역본만을 참고하였지만, 우리의 논의를 위해서는 이 정도로 충분하다고 판단된다. 『개역개정』의 경우를 보면, 여러 개의 단어(‘전염병, 돌립병, 염병, 재앙, 역병’)로 번역하고 있음을 알 수 있다. 이 중에서 ‘전염병’이 주를 이룬다. 『새번역』 역시 여러 개의 단어(‘질병, 병, 재앙, 전염병, 역병, 염병’)로 번역하고 있지만, 추가 되는 번역어를 찾기가 어려울 정도로 다양한 빈도수를 보인다. ‘전염병’이 약간 우세를 보이는 정도다. RSV의 경우를 보면, ‘pestilence’와 ‘plague’가 번역어로 채택되고 있지만, 압도적으로 pestilence가 많다. TEV의 경우는 RSV보다는 더 많은 번역어(‘disease, epidemic, plague, sickness’)가 사용되고 있지만, disease와 epidemic이 양분하고 있는 모습이다.<sup>25)</sup>

셋째, 우리말 번역본에 비해 영어 번역본은 서로 배타적인 번역어를 선택하는 모습을 보여준다. 다시 말해서, RSV는 TEV에서 주로 사용하고 있는 disease와 epidemic를 전혀 사용하고 있지 않으며, 그 반대로 TEV는 RSV가 중요하게 채택하고 있는 pestilence를 전혀 사용하고 있지 않다. 전체적으로 볼 때, 영어 번역본에 비해서 우리말 번역본이 더 다양한 번역어를 채택하고 있다. 형식적 일치율을 보이는 번역본(『개역개정』, RSV)보다 내용의 동등성을 중시하거나 쉬운 단어를 사용하려고 노력한 번역본(『새번역』, TEV)이 더 다양한 번역어를 채택하는 경향을 보여주고 있다. 예를 들어, TEV가 pestilence를 채택하지 않은 이유는 아마도 좀 더 쉽게 이해되고 더 널리 통용되는 번역어를 찾으려고 했기 때문일 것이다.

표에 없는 내용 중에 한 가지 언급할 것이 있다. 히브리어로는 다른 단어를 사용하고 있는데, 우리말 번역은 그것을 제대로 구분하지 못하고 있어서 혼란을 주는 경우이다. 열왕기상 8:37(=대하 6:28)과 하박국 3:5가 여기에 해당된다. 열왕기상 8:37은 נִדָּבָה를 ‘재앙’(『개역개정』과 ‘역병’(『새번역』이라고 번역하고 있다. 그런데 37절 하반절에 ‘질병’(『개역개정』과 ‘전염병’(『새번역』이라는 번역이 나온다. 이것은 히브리어 מַחֲלָה(mahala)를 그렇게 번역한 것이다. 하박국 3:5는 נִדָּבָה를 ‘질병’(『개역개정』, 『새번역』)이라고 번역하고 있는

어를 사용하고 있다. 여기서 취급하지 않은 구절에서 이와 같은 예외는 더 나올 수 있지만, 대다수는 נִדָּבָה를 θάνατος로 번역하고 있어서 문제는 없는 것으로 보인다.

25) 삼하 24:13, 15와 대상 21:12, 14이 동일한 내용을 언급하며 왕상 8:37과 대하 6:28이 동일한 내용을 취급하고 있으므로, 이것을 감안하여 빈도수를 계산하는 것이 좋을 것이다.

데, 바로 뒤에 ‘불덩이’(『개역개정』와 ‘전염병’(『새번역』이 나온다. 이것은 히브리어 ‘화염’을 뜻하는 *רֶשֶׁף* (*reshep*)를 번역한 것이다. 이처럼 다른 단어이지만 우리말 번역에는 의미 경계의 구분 없이 번역어를 채택하고 있어 혼란을 준다. 이것은 예언서가 히브리 시적인 평행법을 보여주기 때문에 나타날 수 있는 현상이기도 하지만, 단어 간에 차별이 없이 번역되고 있는 것은 문제가 있다. 번역된 내용만 가지고 보면, 서로 같은 단어인지 다른 단어인지 구별할 수 없다. 그렇기 때문에 정확한 번역을 하지 않으면 안 되는 것이다.

내증과 외증을 통해 살펴본 이상의 관찰을 통해서 우리는 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다. LXX는 *pestilence, disease, epidemic*의 주된 의미를 가지고 있는 *ῥῆμα*를 *θάνατος*로 상당히 일관되게 번역하고 있는데 비해서, 우리말 번역본들은 요한계시록 6:8의 *θάνατος*를 일반적인 의미로만 번역하고 있다는 것이다.

## 6.2. 재앙의 목록

신구약성서에는 사람들이 종말적 재앙으로 말미암아 파멸에 이르는 내용이 많이 기록되어 있다. 이런 재앙들은 목록의 형태를 보이며 열거되는 경우가 많다. 구약성서에서 이러한 목록은 예레미아서와 에스겔서에서 전형적인 형태를 보여준다. 대부분의 재앙 목록은 세 가지(칼/전쟁, 기근, 전염병)로 나타난다(렘 14:12; 21:9; 24:10; 27:8, 13; 29:17-18; 32:24, 36; 38:2; 42:17, 22; 44:13; 겔 6:11; 12:16).<sup>26)</sup>

요한계시록 6:8에 기록된 네 가지(칼, 기근, 죽음, 들짐승)<sup>27)</sup> 재앙 목록은 넓게는 레 26:14-26; 렘 14:12; 겔 5:12; 겔 14:21을 참고한 것으로 보인다. 비얼(Beale)은 레위기 26:14-26(폐병과 열병, 기근, 들짐승, 전쟁, 염병); 에스겔 14:21(전쟁, 기근, 사나운 짐승, 전염병)이 요한계시록 6:1-8의 모델이라고 보고 있다.<sup>28)</sup> 레위기는 재앙의 종류를 길게 설명하면서 나열하고 있어서 직접적인 영향보다는 포괄적인 개념에 있어서 영향을 주었다고 보아야 할 것 같다. 언(Aune)이 지적한 대로, 직접적인 영향은 전형적인 세 가지 재앙 목록에 한 가지(사나운 짐승/들짐승)를 추가하고 있는 에스겔 14:21에서 받았을 가능

26) 이달, 『요한계시록』(서울: 한국장로교출판사, 2008), 136.

27) 계 6:8에서 네 가지 재앙으로 나타나게 된 것은 아마도 땅의 주민들 ‘사분의 일’이 언급되었고 또한 처음 네 인이 네 마리 말의 환상이기 때문에, 여기에서 ‘넷’이라는 숫자의 영향을 받은 것이라고 볼 수 있을 것이다.

28) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999), 382.

성이 높다.<sup>29)</sup> 에스겔 5:12도 주목의 대상인데, BHS 본문에서는 세 가지 재앙으로 기록된 것을 칠십인역에서 네 가지 재앙으로 구분하여 번역하고 있기 때문이다.

그러면, 『개역개정』의 번역으로 관련된 구약성서의 목록 내용을 일별해 보기로 하자(구두점 필자 추가).

레 26:14-26	내용 중에 “폐병과 열병, 기근, 들짐승, 전쟁, <b>염병</b> ”이 언급되어 있음.
렘 14:12b	“칼과 기근과 <b>전염병</b> 으로 내가 그들을 멸하리라.”
겔 5:12	“너희 가운데에서 삼분의 일은 <b>전염병</b> 으로 죽으며 기근으로 멸망할 것이요, 삼분의 일은 너의 사방에서 칼에 엎드러질 것이며, 삼분의 일은 내가 사방에 흩어 버리고 또 그 뒤를 따라가며 칼을 빼리라.”
겔 14:21	“주 여호와께서 이같이 이르시되 내가 나의 네 가지 중한 벌, 곧 칼과 기근과 사나운 짐승과 <b>전염병</b> 을 예루살렘에 함께 내려 사람과 짐승을 그 중에서 끊으리니, 그 해가 더욱 심하지 아니하겠느냐?”

위의 표에서 보는 것처럼, 종말적 재앙의 목록이 언급된 문맥에서 사용된 ‘염병/전염병’은 일반적인 죽음의 의미가 아니라 **질병**의 의미 범주에 해당된다. 또한 이곳에 사용된 단어는 앞에서 살펴본 대로 BHS에 **꺄꺄**로 기록되고 있고 LXX에는 대부분 **θάνατος**로 번역되어 있다.

### 6.3. 공관복음서의 종말 강화

여기에서 한 가지 증거를 덧붙일 수 있겠다. 요한계시록의 여러 재앙이 공관복음서의 종말 강화에서 영향을 받았다는 것은 널리 알려진 사실이다. 특히 일곱 인의 경우가 그러하다. 이에 관해 찰스(Charles)는 일찍이 요한계시록의 인의 재앙 목록에 나오는 재앙의 순서와 내용이 누가복음의 종말 징조와 가장 비슷하다고 논증한 바 있다.<sup>30)</sup> 설명을 덧붙이자면, 누가복음 21:9-12, 25-26은 ‘전쟁/국제분쟁/지진/기근/전염병/박해/하늘의 징조’의 순서와 내용

29) David E. Aune, *Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary 52B (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998), 402.

30) R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. I. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1985), 158-159.

을 보여주는데, 이에 마찬가지로 요한계시록 6:2-17도 ‘전쟁/국제분쟁/기근/전염병/박해/지진과 하늘의 징조’의 순서와 내용을 보여준다. 그런데 재앙 목록을 열거하는 중에 누가복음 21:11에는 마태복음이나 마가복음의 종말 징조와 다르게 “큰 지진과 기근과 전염병이 있겠고”라고 기록되어 있다. 중요한 점은 ‘전염병’을 이 목록에 포함하고 있다는 것이다.

누가복음 21:11에 나오는 ‘전염병’은 헬라어 λοιμός를 번역한 것이다. 이 단어는 마태복음 24:7과 사도행전 24:5에도 나오는데, 마태복음의 경우는 일부 사본에만 나오는 것이어서 참고할 만한 가치가 떨어진다.<sup>31)</sup> 사도행전의 경우는 더들로가 벨릭스 총독 앞에서 바울을 고발하는 내용 가운데 나온다. 더들로는 바울이 ‘전염병’과 같이 분란을 일으키는 자라는 점을 부각시키려고 했다.<sup>32)</sup> 비록 아이러니로 사용되었지만 ‘전염병’이 가진 위험성을 잘 전달해 주고 있다. 칠십인역 구약성서에서 λοιμός는 여러 군데(예: 왕상 8:37; 겔 36:29) 나온다.<sup>33)</sup> 이처럼 λοιμός는 ‘전염병/역병/온역’이라고 번역될 수 있는 가장 일반적인 단어이다. 그런데 요한계시록 6:8에는 ἐν λοιμῳ가 나타나야 할 자리에 ἐν θανάτῳ를 사용하고 있는 것이다. 이것을 보더라도, 요한계시록 6:8의 ἐν θανάτῳ가 일반적인 죽음의 의미가 아닌 **질병**, 즉 ‘전염병’이라는 의미로 사용되었다는 것을 알 수 있다.

## 7. 번역 제안

이제까지 요한계시록 6:8의 ἐν θανάτῳ가 죽음의 일반적인 의미로 쓰인 것이 아니라 **질병**의 의미 범주에 속하고 있다는 것을 논증하였다. 그렇다면 우리말로 어떻게 번역하는 것이 좋을까? 이를 위해 첫째로, 이전의 다른 번역을 비평적으로 참고하는 것이 순서일 것이다.

이 시점에서 짚고 넘어가야 할 문제가 있다. 앞에서 θάνατος에 관한 사전적 의미를 언급할 때 θάνατος가 일반적인 죽음과 특별한 **질병**을 다같이 표현할 수 있다고 지적한 바 있다. 한 단어로 이미 기록된 헬라어로 표현할 때는 문맥

31) George V. Wigram, *The Englishman's Greek Concordance of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970), 464. 그러나 마 24:7에 나오는 λοιμοί는 일부 사본(C, W, f<sup>3</sup>, θ 등)에만 나오며, 아마 눅 21:11과 조화시키기 위해 삽입된 것으로 보인다. 이에 관해서는 Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary 33B (Dallas: Word Books, 1995), 689를 참조하라.

32) 이달, 『사도행전』(서울: 한국장로교출판사, 2013), 336 참조.

33) Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, vol. II. K-Ω (Athens: Beneficial Book Publishers, 1993), 887

에 따라 이해하면 되지만, 다르게 번역할 수 있는 여지를 갖고 있는 우리말 번역에서 한 가지 번역어를 고집할 필요는 없다. 요한계시록 6:8에 두 번 나오는 θάνατος/ἐν θανάτῳ를 한 가지 번역어로 고집스럽게 번역하게 되면, 기존의 우리말 번역처럼 ‘죽음’과 ‘죽음으로써’와 같이 번역하거나 ‘전염병’과 ‘전염병으로써’라고 번역해야 할 것이다. 그것도 아니라면 ‘죽음’이라고 번역하고 그 안에 ‘전염병’의 의미가 들어 있다고 보아야 하는데, 그것은 번역의 범위를 벗어나는 일이다.

### 7.1. 영어 번역본의 번역어에 대한 평가

영어 번역본들은 요한계시록의 관련 구절과 구약성서의 여러 본문에 나오는 θάνατος를 번역하면서 ‘pestilence/disease/plague/epidemic’ 등 다양한 번역의 용례들을 보여주었다. 먼저 사전적 의미를 살펴보고자 한다. ‘pestilence’는 ‘전염병, 역병, (악성) 유행병’이라는 의미이며, 페스트가 이 단어의 기원이 됨을 보여준다.<sup>34)</sup> ‘disease’는 사람과 동물이 앓게 되는 ‘병, 질병, 질환’의 의미를 가지며, 정신적인 질병과 신체적인 질병을 모두 포함할 수 있다.<sup>35)</sup> ‘plague’는 ‘역병, 전염병, 악성 전염병’이라는 의미와 ‘(천벌로 내리는) 불행, 천재, 재난, 재앙, 저주’이라는 의미가 있는데, 페스트와 동의어로 쓰이기도 한다.<sup>36)</sup> ‘epidemic’은 전염병으로 인한 ‘유행병’을 가리킨다.<sup>37)</sup>

이 중에서 먼저 주목되는 것은 RSV가 채택한 pestilence이다. 왜냐하면 RSV는 압도적으로 이 단어를 사용하고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 TEV는 이를 철저히 배제하였다. RSV가 선호한 pestilence를 TEV가 배제한 가장 큰 이유는 아마도 많이 사용되는 단어인 타도 있겠지만, 페스트가 더 이상 흔한 병이 아니기 때문에 현대인들에게 적절한 번역어를 찾는 과정에서 보다 일반적인 epidemic/disease를 채택한 것으로 보인다. 우리는 이 점에 유의할 필요가 있다. 아무리 괜찮은 번역어라도 적절성(relevance)이 떨어지면 안 되기 때문이다.

그렇다면 disease는 어떠할까? 이 단어는 가축이나 사람에게 해당되는 ‘병/질병’을 의미할 수는 있지만, 종말적인 재앙을 표현해 내기에는 약한 느낌을 준다. 앞의 표에서 살펴본 대로, 어떤 곳에서는 **מָאֵר כִּבְדָּר דִּבְרָר** (*deber kabed meod*)라고 표현하였다(출 9:3). 이는 ‘심히 무서운’(מָאֵר כִּבְדָּר)이라는 수식어

34) 윤평어문연구소 편, 『영한대사전』(서울: 금성출판사, 1992), 2429.

35) Ibid., 924.

36) Ibid., 2480.

37) Ibid., 1085.

로 ‘병’(גבר)을 수식하는 방식을 통해 보완하려고 한 것을 알 수 있다(『새번역』의 경우). 그러나 항상 이와 같은 수식어가 동반되는 것은 아니므로 추천할 만하지는 않다.

plague의 경우는 어떤 평가를 내릴 수 있을까? plague는 요한계시록에서 자주 나오는 단어(9:18, 20; 11:6; 13:14; 15:1, 6, 8; 16:9, 21; 18:4, 8; 21:9; 22:18)<sup>38</sup>로서 주로 일곱 대접의 재앙과 연관되어 있다. 그러나 이렇게 번역하는 것은 θάνατος를 πληγη(plēgē)와 혼동하는 결과를 초래할 것이다. plague가 페스트나 전염병을 의미할 수는 있지만 보다 광범한 의미망에서 ‘재앙’이라고 하는 일차적 의미를 가지고 있다고 볼 수 있기 때문에 이 단어를 선택하는데 주저하게 된다.

이렇게 볼 때 영어 번역본에서 가장 무게를 둘 수 있는 단어는 epidemic<sup>39</sup>이다. 이 단어는 ‘유행병/전염병’이라는 일차적 의미를 가지고 있다. 현대인들은 다양한 epidemic(에이즈, 사스, AI 등) 때문에 공포를 느끼고 있기 때문에 우리 시대에 적절한 의미로 다가오는 동시에, 많은 사람에게 피해를 줄 수 있는 종말적 재앙의 느낌도 가지고 있다.

## 7.2. 우리말 번역본의 번역어에 대한 평가

우리말 번역본들은 요한계시록 18:8에서 『공동개정』이 θάνατος를 ‘질병’으로 번역한 것을 제외한다면, 절대 다수가 ‘죽음/사망’으로 번역하였다는 것을 지적한 바 있다. 구약성서의 사례까지 감안하면 영어 번역본들보다 많은 번역 용어(‘병, 재앙, 염병, 역병, 돌림병, 질병, 전염병’)를 사용하고 있다.

먼저 『표준국어대사전』에서 말하는 사전적 의미를 살펴본다. ‘병’은 “생물체의 전신이나 일부분에 이상이 생겨 정상적 활동이 이루어지지 않아 괴로움을 느끼게 되는 현상”이라고 정의하고 있다.<sup>40</sup> 그리고 일부 명사 뒤에 붙어 (간질병, 심장병과 같이) 질병의 뜻을 나타낼 수 있다고 한다. ‘질병’은 ‘몸의 온갖 병’이라고 정의하면서, ‘우환/질환’과 같은 개념이라고 보고 있다.<sup>41</sup> ‘재앙’은 “뜻하지 아니하게 생긴 불행한 변고, 또는 천재지변으로 인한 불행한

38) plague의 의미와 신약성서에서 사용된 예는 Walter Bauer, Frederick William Danker, W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000), 825를 참고할 수 있다.

39) epidemic의 헬라어 어원은 ‘επι(epi, 위에)+δημος(dēmos; 사람)’로서 사람들에게 갑자기 덮치는 종말론적 재앙이라는 점을 나타내 준다.

40) 국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』(서울: 두산동아, 1999), 2703.

41) Ibid., 5836.



사고”로 정의한다.<sup>42)</sup> ‘염병’은 “장티푸스를 속되게 이르는 말”이라고 정의하면서, ‘전염병’의 의미로도 사용한다고 말한다.<sup>43)</sup> ‘역병’에 대해서는 “역병균의 공기 전염으로 생기는 농작물의 유행병”의 의미와 “대체로 급성이며 전신 증상을 나타내어 집단적으로 생기는 악성 전염병”이라는 의미를 부여하고 있다.<sup>44)</sup> ‘돌림병’은 유행병에 대한 우리말로써 “어떤 지역에 널리 퍼져 여러 사람이 잇따라 돌아가며 옮겨 앓는 병”이라고 정의하고 있다.<sup>45)</sup> ‘전염병’에 대해서는 “전염성을 가진 병들을 통틀어 이르는 말”로서 “세균, 바이러스, 리케차, 스피로헤타, 진균, 원충 따위의 병원체가 다른 생물체에 옮겨 집단적으로 유행하는 병들을 가리킨다”고 설명하고 있으며, 염병을 가리키기도 한다고 덧붙이고 있다.<sup>46)</sup> 이들 개념이 가리키는 의미장(meaning field)의 관계를 표현한다면 다음과 같을 것이다:

재앙>병>질병>역병=돌림병=전염병>염병

위 단어들의 의미장을 토대로 말해 보면, ‘재앙’은 너무 범위가 커서 **질병**의 개념을 표현해 주지 못한다. ‘병’이 정신적인 질환까지 포함하고, ‘질병’은 일반적으로 신체적인 질환을 보다 직접적으로 가리킨다고 볼 때, 둘의 의미 경계는 나눌 수 있지만 두 용어가 어떤 질환을 특정하여 가리키지 않을 뿐만 아니라 종말적 재앙으로서의 심각한 의미를 드러내지 못하기 때문에 번역어로서의 적절성이 떨어진다. ‘염병’은 전염병의 한 종류에만 해당되기 때문에 너무 세분화된 명칭이라고 볼 수 있다. 남은 명칭들인 ‘역병/돌림병/전염병’은 모두 같은 의미장 안에 놓여 있다고 볼 때, 어느 명칭이 현대인들에게 얼마나 쉽게 이해하고 널리 통용되는가의 기준에 더 잘 맞는지를 살펴보면 좋겠다. ‘역병’은 ‘역학 조사’와 같은 예에서 보는 것처럼 의학 전문용어로서, 다른 용어(예로 ‘전염병’)보다 옛스러운 느낌이 난다. ‘돌림병’은 우리말로써 좋은 용어다. 세균이나 바이러스가 돌아다니면서 병을 유행시킨다는 개념도 잘 표현해 준다. 그렇지만 우리 사회에서 흔히 ‘법정 전염병’이라는 용어를 사용하는 것에서도 알 수 있듯이, ‘전염병’이 현재 가장 보편적으로 통용될 수 있는 용어라고 생각된다. 요즘 전염병은 쉽게 치료되는 것도 있기 때문에, ‘전염병’이라는 용어가 종말론적 재앙으로서의 치명성을 잘 드러내지 못할

42) Ibid., 5259.

43) Ibid., 4392.

44) Ibid., 4329.

45) Ibid., 4809.

46) Ibid., 5350.

수도 있다. 그러나 이 시점에서 새로운 번역 용어를 만드는 것 역시 쉽게 이루어질 수 있는 일이 아니다. 그것은 성서 시대의 질병에 대한 심도 있는 이해와 다양한 구약성서 및 신약성서의 문맥에서 사용된 질병의 종류에 대한 세부적인 연구가 이루어지기 전까지는 과욕에 불과할 것이다.

### 7.3. 결론

지금까지의 논의를 통해서 요한계시록 6:8의 ἐν θανάτῳ를 번역하는 용어로서 유념해야 할 것을 다음과 같이 요약해 볼 수 있을 것이다. 첫째, θάνατος는 특별한 문맥과 구약성서 intertext와의 연관성에서 볼 때 죽음의 일반적인 의미가 아닌 **질병**의 개념으로 이해되어야 한다. 둘째, θάνατος로 번역된 דָּבַר의 배경에서 볼 때, 동일한 용어는 동일하게 번역하는 것을 원칙으로 삼아야 한다. 셋째, 번역 용어의 선택은 현대인들에게 얼마나 쉽게 이해되고 널리 통용되느냐를 기준으로 이루어져야 한다. 이 같은 점을 고려할 때, 요한계시록 6:8의 ἐν θανάτῳ는 ‘전염병으로써’로 번역하는 것이 바람직하다. 그 결과, 요한계시록 6:8의 후반부(새번역에 근거하자면)는 “그들은 칼과 기근과 전염병과 들짐승으로써 사분의 일에 이르는 땅의 주민들을 멸하는 권세를 받아 가지고 있었습니다.”로 번역되어야 할 것이다.

#### <주요어>(Keywords)

요한계시록 6:8, 싸나토스, 데베르, 죽음, 질병, 전염병.

Revelation 6:8, θάνατος(*thanatos*), דָּבַר(*deber*), death, disease, pestilence/epidemic.

(투고 일자: 2014년 2월 10일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 8일)

<참고문헌> (References)

- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『슈투트가르트 히브리어 구약성서 한국어 서문판』, 서울: 대한성서공회, 2008.
- Holy Bible: Authorized King James Version*, Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- Holy Bible: New Revised Standard Version*, Grand Rapids: Zondervan, 1989.
- Good News Bible: Today's English Version*, New York: American Bible Society, 1995.
- Holy Bible: New International Version*, Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers, 2005.
- The Greek New Testament*, New York: United Bible Societies, 1983.
- 강신욱, “요한계시록의 정관사 번역 문제-요한계시록 12:14를 중심으로”, 『성경원문연구』 22 (2008), 139-160.
- 국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』, 서울: 두산동아, 1999.
- 김충연, “갈라디아서 1:1-2:10의 한국어 번역 연구-형식 일치 번역을 지향할 때의 문제 구절들을 중심으로”, 『성경원문연구』 29 (2011), 105-133.
- 운평어문연구소 편, 『영한대사전』, 서울: 금성출판사, 1992.
- 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계-내용 동등성 번역의 경우”, 『성경원문연구』 16 (2005), 62-78.
- 이달, 『요한계시록』, 서울: 한국장로교출판사, 2008.
- 이달, “요한계시록 14:6에 나타난 *Eὐαγγέλιον Αἰώνιου*의 번역에 관한 연구”, 『성경원문연구』 31 (2012), 134-157.
- 이달, 『사도행전』, 서울: 한국장로교출판사, 2013.
- 조경철, “골로새서 1:24와 2:18의 번역과 해석에 관한 고찰”, 『성경원문연구』 23 (2008), 122-145.
- 크리스프, 사이먼, “현대 성서번역을 위한 도전들”, 『성경원문연구』 24 별책 (2009), 197-208.
- Aune, David E., *Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary 52B, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- Bauckham, R., *The Climax of Prophecy*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1993.
- Bauer, Walter, Frederick William Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.

- Beale, G. K., *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNT Supplement Series 166, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Beale, G. K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999.
- Bratcher, Robert G., *A Translator's Guide to the Revelation to John*, London; New York; Stuttgart: United Bible Societies, 1984.
- Bratcher, Robert G. and Howard A. Hatton, *A Handbook on the Revelation to John*, New York: United Bible Societies, 1993.
- Brown, Francis, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: At the Clarendon Press, 1966.
- Charles, R. H., *The Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Vol. I., Edinburgh: T. & T. Clark, 1985.
- Fekkes, Jan, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Hagner, Donald A., *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary 33B, Dallas: Word Books, 1995.
- Hatch, Edwin and Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, Vol. II, K-Ω, Athens: Beneficial Book Publishers, 1993.
- Kittel, Gerhard, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. III, Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Moulton, W. F., A. S. Geden and H. K. Moulton, *Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1978.
- Mounce, Robert H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998.
- Moyise, Steve, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Rahlfs, Alfred, ed., *Septuaginta*, Vol. I & II, Stuttgart: Deutsche Biblestiftung Stuttgart, 1935.
- Smalley, Stephen S., *The Revelation to John*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2005.
- Towner, Philip, "Intertextuality: Lost (and Found) in Translation", 「성경원문연구」 20 (2007), 104-120.
- Wigram, George V., *The Englishman's Greek Concordance of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.

<Abstract>

## **A Study of Translation on ἐν θανάτῳ in Revelation 6:8**

Prof. Dal Lee  
(Hannam University)

This article aims to show how ἐν θανάτῳ in Revelation 6:8 should be translated into Korean. ἐν θανάτῳ in Revelation 6:8 is used in the context of enumerating the method of killing. However, it has been translated, especially in Korean Bible translations, in the general sense of death. Such a translation cannot be differentiated from the personified agent of killing, ‘death’, found in the immediate context. By contrast, English Bible translations have continuously sought to find a translation which makes sense.

It is said that the word θάνατος has another meaning besides the general meaning of death. This special meaning of θάνατος belongs to the meaning field of ‘disease’. The thesis of this article is that the very special meaning of θάνατος can be applied to Revelation 6:8. The special meaning of θάνατος is found in two contexts: one is the dative form of θάνατος used with the verb ἀποκτείνειν; the other is the noun θάνατος used in the list of plagues.

Internal and external evidences can be given to prove the thesis. Internal evidence is that the similar usage of θάνατος with its related form is found in Revelation 2:23 and Revelation 18:8. This evidence is also explained in comparison with both the English and the Korean translations.

External evidences are given in two ways: Firstly, the word דָּבַר in BHS of which the meaning belongs to the meaning field of ‘disease’, is mostly translated into θάνατος in LXX. Secondly, the Old Testament sources (Lev 26:14-26; Eze 14:21, etc.) behind Revelation 6:8 also show the special meanings of ‘disease’. In addition, Luke 21:11, which is known to have affected the list of plagues in Revelation 6:8, uses the word θάνατος in the plague list with only the special meaning of ‘disease’. These intertexts of the Old Testament sources and the eschatological discourses of the synoptic Gospels are valuable in assessing the evidence.

Finally, a desirable Korean translation of ‘jonyeombeong’ (meaning epidemic/pestilence) is suggested at the end, after examining the relevance of English and Korean renderings of the word θάνατος in English and Korean Bible translations. The relevance of translation in any translation always matters.

# 한국 어린이 성경 보조 자료 현황과 과제

-The Amazing Bible Fact Book for Kids를 중심으로-

양재훈\*

## 1. 들어가는 말

빌립은 일어나서 가다가, 마침 에티오피아 사람 하나를 만났다. [...] 빌립이 달려가서, 그 사람이 예언자 이사야의 글을 읽는 것을 듣고 “지금 읽으시는 것을 이해하십니까?” 하고 물었다. 그가 대답하기를 “나를 지도하여 주는 사람이 없으니, 내가 어떻게 깨달을 수 있겠습니까?” 하고, 올라와서 자기 곁에 앉기를 빌립에게 청하였다. (『새번역』 행 8:27-31)

바울이 디모데에게 보낸 편지 가운데 언급한 성경에 대한 구절(딤후 3:15-17)은 교회 안에서 성경 교육의 중요성을 말할 때 거의 빠지지 않고 인용되는 말씀이다. 디모데는 어려서부터 성경을 배웠고, 바울이 말하듯이 이 성경은 어린이를 하나님의 선한 일꾼으로 키워내는 데 가장 좋은 교재이다. 그런데 한국 교회 학교 아동부 어린이들 가운데 ‘스스로’ 성경을 읽는/읽을 수 있는 어린이가 과연 얼마나 있을까?!) 교회에서는 어른들에게 성경 말씀의 중요성을 강조하고 성경통독 프로그램을 진행하기도 하지만, 어린이들에게는 직접 성경 말씀을 읽도록 얼마나 독려하는지 의문이다. 가정에서도 학원과 학교 공부를 위해 잔소리하는 부모는 많지만 아이들에게 성경 말씀을 ‘읽도록’ 등 떠미는 부모는 그리 많지 않다.

그러나 학교 수업만 중시하고 신앙 교육은 등한시한다면 부모들을 마냥 탓할 수만은 없다. 많은 부모들이 아이들에게 성경을 읽으라고 등을 떠밀지도 않지만, 설령 등을 떠민다 하더라도 어린이들이 성경 말씀을 읽을 수 있는지 의문이다. 왜냐하면 우리나라 말로 번역된 성경 가운데 어린이를 위한 성경이 있다고 선포 자신 있게 말할 수 없기 때문이다. 현재 우리나라에 있는 ‘어린이 성경’들은 표지만 어린이 성경일 뿐 어린이들이 읽을 만한 성경이라고 말하기 힘들다.) 따라서 어린이들이 읽어야하는/읽는 성경은 어른들이 읽는 성경이고, 이

\* 협성대학교 교수, 신약학.

1) 박창해, “어린이를 위한 우리말 성경 번역에서 관심을 가져야 할 몇 가지 문제점”, 『성경원문연구』 6 (2000), 155.  
2) 아가페출판사에서 어린이를 위해 『쉬운성경』(서울: 아가페출판사, 2004)을 출간하였다. 성

러한 성경이 어린이들에게 쉽게 다가올 리는 만무하다. 김희자의 설문 연구 결과가 보여주듯이, 어린이들이 성경을 읽으려 하지 않는 중요한 이유는 성경이 독해하기 어렵게 되어 있다는 것 때문이다.<sup>3)</sup> 이것은 한국 어린이들이 성경을 ‘스스로’ 읽는 데 무엇이 가장 큰 걸림돌인지를 잘 보여준다.

대한성서공회에서 이러한 문제를 파악하고 어린이들을 위한 성경 번역을 연구하였고<sup>4)</sup> 대한성서공회 홈페이지에서도 어린이들의 성경 교육을 위한 사이버 공간을 마련하였다.<sup>5)</sup> 그러나 지금까지 어린이들을 위한 성경이라고 할 수 있는 성경은 찾아보기 힘들고, 현재의 추세를 보건대 이에 대한 관심이 더욱 활성화되고 있다고도 보기 어렵다. 물론 이전에 비해 다양한 번역본들이 출판되고 계속 연구되고 있지만, 어린이들이 ‘스스로’ 읽을 수 있는 진정한 의미의 어린이 성경책을 찾아볼 수 없다.<sup>6)</sup>

그러나 어린이 성경 제작의 필요성과 당위성에도 불구하고 그것을 이루는 것은 생각보다 쉬운 문제가 아니다. 이에 대하여 대한성서공회의 어린이 성

서학자와 목사들, 국어학자와 초등학교 교원들이 함께 작업을 한 이 성경은 “어린이도 읽을 수 있도록 쉽게 번역하는” 원칙으로 “문자 대 문자의 번역이 아닌 의미 전달에 초점을 둔 번역”을 하였다고 밝히고 있다(서문). 물론 성경 본문을 살피면 이러한 목적에 부합하기 위한 노력의 흔적들이 적잖게 보이긴 하다. 그러나 여전히 아동들이 따라잡기에 어려운 어휘나 표현들이 많이 나와서 완성도가 의심스러운 정도이다(예: 보좌, 진정, 사자[使者], 부인하다, 배척하다, 능통하다, 영접하다, 지파, 피조물, 합당한, 적의(敵意), 평강, 환난, 연단, 경건, 진노, 중보, 흥미한, 권세, 화평, 구제, 훈계, 흉배, 전신갑주, 경멸 등).

- 3) “읽기가 어려워져”(27%), “무슨 뜻인지 몰라서”(22%), 그리고 “재미가 없어서”(25%)이다. 또한 어린이들이 바라는 것도 성경이 쉽고(70%) 재밌으면 좋겠다(55%). 김희자, “장기적인 학습을 위한 어린이 성경 번역의 선택성과 배제성”, 『성경원문연구』 6 (2000), 53-80. 비록 이 통계가 전국적이지 않고 시간도 많이 흘렀기에 그 신뢰도가 떨어지기는 하지만, 그 후로도 ‘어린이 성경’이라고 할 만한 성경이 지금까지 나온 것이 없기 때문에 이 통계의 결과는 어느 정도 신뢰할 수 있다.
- 4) 이러한 프로젝트는 1999년에 이루어져서 2000년도에 『성경원문연구』 6호에 특집으로 그 연구 결과들이 게재되었다. 임동원, “어린이 성경 번역에 있어서 발췌 본문에 대한 연구”, 『성경원문연구』 6 (2000), 7-27; 손삼권, “성경 읽기의 차원에서 본 어린이 성경 번역”, 『성경원문연구』 6 (2000), 88-104; 손삼권 정리, “어린이 성경의 번역과 편집의 방향”, 『성경원문연구』 6 (2000), 134-147; 김희자, “장기적인 학습을 위한 어린이 성경 번역”, 53-80; 박창해, “어린이를 위한 우리말 성경 번역”, 155-185; 강희천, “아동기의 종교 심리와 성경 이해”, 『성경원문연구』 6 (2000), 28-44; 심정택 외, “지금까지 나온 어린이성경”, 『성경원문연구』 6 (2000), 112-126. 이후에도 어린이들을 위한 성경 번역에 대한 연구 결과가 나왔다. 전무용, “어린이 성경의 문체 정립을 위한 소고”, 『성경원문연구』 11 (2002), 115-133.
- 5) <http://www.bskorea.or.kr/child/default.aspx>. 어린이들을 위한 대한성서공회의 사이버 공간에 대한 비평으로 양재훈, “예술매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서번역의 과제 - Siku의 The Manga Bible, NT-Raw를 중심으로.”, 『성경원문연구』 23 (2008), 167-168을 보라.
- 6) 반면, 어른들이 스스로 성경을 읽을 수 있도록 관주나 해설을 붙인 성경의 출판은 꾸준히 이루어져 왔다. 이에 대한 역사, 평가와 과제에 대해서는 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다”, 『성경원문연구』 9 (2001), 69-78; 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 7-30을 보라.

경 프로젝트 참여자들은 연구결과를 종합 정리한 글에서 어린이 성경 제작의 어려움을 잘 제시하였다. 이들은 어린이를 위한 성경 자료를 (1) 어린이 성경 (2) 발췌성경 (3) 어린이 성경전서 등 크게 세 가지로 분류한 후, 어린이들의 독해 능력과 성경 언어의 가독성(readability) 문제, 아동의 종교 심리와 발달 수준의 문제, 어린이가 태생적으로 가질 수밖에 없는 삶의 경험적 한계 등을 고려해 볼 때 이 방안들이 여러 문제를 안고 있음을 지적하였다. 예를 들면, 어린이를 배려하여 이야기 식으로 구성하지만, 이로 인해 아동들이 그저 성경 이야기 지식이나 습득하게 되는 문제도 있고, 집필자나 발췌자의 신학적, 문학적 능력과 편향성도 문제가 될 수 있다는 것이다.<sup>7)</sup>

이러한 지적들은 설득력이 있다. 일례로, 우리나라에서 어린이들을 위한 성경전서는 진정한 의미에서 없지만, 어린이들을 위한 성경 이야기는 상당히 많다. 이점에 대해서는 아래 본론에서 좀 더 구체적으로 분석하겠지만, 이러한 것의 문제는 과연 그것을 예배에서 사용할 수 있는 성경전서라고 할 수 있겠는가라는 점이다. 성경의 내용도 선택되었고 전달 방식도 저자(편집자 혹은 번역자)의 (신학적) 세계관에 영향을 받았기에 아동들이 그리스도교 신앙의 표준인 성경 말씀을 순수하고 온전하게 전수받거나 활용하는 데는 적잖은 무리가 있다.

따라서 어린이 성경을 둘러싼 이러한 많은 난제들을 안고 있는 우리의 현실 속에서 그나마 그 문제를 극복하는 가장 효과적이고 현실적인 수단은 성경 보조 자료들이라 할 수 있다. 이 논문은 우리나라 어린이들이 접하는 성경 관련 자료들의 현주소를 정리하고 성경 읽기를 돕는 자료 제작을 위한 제언을 한다. 이를 위해 특히 미국성서공회에서 출간한 *The Amazing Bible Fact Book for Kids* (이하 『바이블 팩트북』)를 자세히 살펴볼 것이다. 이 글은 이러한 작업을 통해서 한국 어린이의 성경 교육에 작은 보탬이 되기를 기대한다.

## 2. 한국 어린이 성경 자료

한국 어린이들이 성경의 내용을 접하는 도서 자료들로는 성경 동화, 성경 지식 도서, 성경 공부 교재(큐티 자료 포함) 등이 있다. 인터넷 서점에서 어린이 성경으로 자료 검색을 하면 수백 개의 도서들이 나오는데, 이들을 살펴보면 크게 위와 같은 갈래로 좁혀진다. 어린이 큐티집과 성경 공부 교재 등 성경 교육을 위한 자료를 제외하면 성경 동화와 성경 지식 관련 도서로 한정되는데, 성경 동화

7) 손삼권 정리, “어린이 성경의 번역과 편집의 방향”, 135-140.



는 유아, 유년부 학생 대상의 동화와 초등부 학생용 성경 이야기책이 있다.

유아, 유년부 학생용 성경 동화는 주로 성경에 나오는 유명한 일화들을 골라서 그것들을 각색해서 풀어주는 유형이 대부분이다. 이들을 대상으로 삼는 성경 이야기로 대표적인 것은 30권짜리 『우리아이 처음 읽는 하늘빛 성경 동화』 시리즈(문공사)와 62권 구성의 『리틀 성경 동화』 시리즈(한국 톨스토이)이다. 이들을 대상으로 하는 대부분의 성경 이야기들이 *Bible Now!* 라든지<sup>8)</sup> 도서출판 겨자씨에서 20권으로 만든 우리아이 첫 성경 시리즈, 성서원에서 시리즈로 출간한 유아용 성경 이야기책처럼<sup>9)</sup> 간략하고 굴곡진 필체의 그림 스타일과 짧은 글로 된 단순한 이야기라면,<sup>10)</sup> 이 두 개의 시리즈들은 수준 높은 그림과 일반 그림 동화책과 같은 스타일로 구성되어 있어서 지금도 상당한 인기를 누리고 있다. 또한 눈여겨 볼 것은 스미스의 레고 성경 이야기 시리즈이다.<sup>11)</sup> 이 책들은 유아나 저학년 어린이들이 흔히 가지고 노는 레고로 그림을 구성하여 아이들이 친근감을 느끼게 하였고, 폭력성과 선정성의 가이드라인을 제공하는 등 아동에 대한 섬세한 배려를 하였다.<sup>12)</sup>

한편, 초등부 어린이들을 대상으로 한 성경 이야기는 거의 대부분은 만화책이다. 유아, 유년부용 성경 동화가 주로 성경에 나오는 유명한 일화를 중심으로 성경 내용을 전달하는 것에 주안점이 있다면,<sup>13)</sup> 초등부 학생용 성경 이야기책들은 지식전달과 더불어 오락적 성격이 강하다. 또한 아래에서 살펴보겠지만, 성경 내용보다는 지식전달에 보다 중점을 두고 만들어진 종류의 책이 따로 있어서 이 연령대의 독자들을 위한 책은 오락성과 지식 전달이라는 목표가 서로 좀 더 분명히 구분되고 있다.

오락성을 곁들여 성경 이야기 내용 전달에 주안점을 둔 예로 주니어 아가페

8) 『Bible Now! 어린이들에게 들려주는 101가지 성경 이야기』(서울: 대한성서공회, 2005).

9) 엘리야 로벨-놀렌, 『예수님과 아이들』, 박영옥 역 (서울: 성서원, 2000); 『하나님이 세상을 만드셨어요』(서울: 성서원, 2000); 『노아와 방주』(서울: 성서원, 2000); 머프 싱어, 『예수님 생일 축하해요』, 이현주 역 (서울: 성서원, 1999); 콜린, 모이러 맥린, 『우리 아이가 처음 만나는 성경』, 이현주 역 (서울: 성서원, 1999).

10) 양재훈, “성서 번역의 과제”, 162.

11) 브렌든 파월 스미스, 『크리스마스 이야기 - 레고로 만나는 예수 탄생』, 유영소 역 (일산: 도서출판 숲, 2005); 『하나님 처음 지으신 세상 - 레고로 만나는 창세기』(일산: 도서출판 숲, 2005).

12) 양재훈, “기호간 번역과 성서번역 - 문화적 산물을 통한 성서번역의 다양한 방법론 모색”, 『성경원문연구』 24 (2009), 194.

13) 성경의 오락성 보다는 성경 본문의 내용을 심도 있게 이해하도록 유도하는 것으로 전성수, 『헤브루타 그림성경』(서울: 두란노키즈, 2012)가 있다. 이것은 성경 본문의 내용을 바탕으로 아동과 대화식 토론을 나누도록 유도하는 책으로서, 초등학생에게 큰 인기를 끌고 있는 글썩리 출판사에서 65권 시리즈로 제작한 『칸트 키즈 철학동화』 시리즈와 거의 흡사한 포맷으로 이루어져 있다.

에서 출간한 『미술관이 살아 있다』 시리즈를 들 수 있다.<sup>14)</sup> 뮤세이온이라는 공동 집필진이 10권으로 구성된 이 시리즈는 미술관에 간 세 명의 주인공 어린이들이 성경 명화 속으로 빨려 들어가면서 성경 이야기 세계로 직접 끼어들어 모험을 하는 방식으로 성경 이야기를 해주는 만화 시리즈이다. 이 책은 많은 어린이들로부터 큰 호응을 받았던 만화영화와 도서 시리즈인 『올림포스 가디언』과 옥스퍼드 대학에서 출간한 *Magic Key Adventure* 시리즈와 상당히 유사한 포맷으로 구성되어 있으며, 성경 이야기 속으로 직접 들어가는 모험이라는 양식을 통해 어린이들에게 오락성과 더불어 성경 지식을 전달하는 책이다.

이에 비해 오락성보다 성경 내용 전달에 좀 더 중점을 둔 것도 있는데, 그 좋은 예로는 김신중의 『파워 바이블』 시리즈가 있다.<sup>15)</sup> 총 10권으로 구성된 이 책은 『미술관이 살아 있다』 시리즈 종류보다는 훨씬 더 성경 본문 내용 전달에 중점을 둔 성경 만화이다. 이 책은 에띠엔느 달러(Etienne Dahler)의 고전적 성경 만화 *A Biblia*처럼 성경 본문에 충실했지만, 그렇다고 말풍선(speech balloon)에 성경구절을 적어놓는 식의 딱딱하고 융통성 없는 방식과 달리 훨씬 창의적이고 자유롭다. 이 책에서는 오락성 중심의 성경 만화가 범할 수 있는 오류 즉, 성경을 가르치기 위한 도구로 오락성이 도입되었으나 도리어 오락성에 의해 성경의 내용이 뒤로 밀려나는 주객전도의 오류를 범하지 않으려는 노력이 돋보인다.

이 책은 성경 본문 내용의 정확한 이해와 전달을 위한 노력의 흔적을 곳곳에 남겼다. 예를 들면, “이방인”, “혹세무민” 등 어려운 표현은 각주로 풀어놓았으며, “할례”라는 용어를 설명할 때는 “하나님과 이스라엘 민족 사이의 약속의 증표로 제정된 종교적 의식”<sup>16)</sup>이라고 서술하여 어린이들 수준에는 난감할 수 있는 용어를 적절하게 표현하였다.<sup>17)</sup> 이 책은 “키프로스(구브로)”, “바보(파포스, 키프로스의 수도)”,<sup>18)</sup> “버가(베르게)”, “드로아(트로이)” 등과 같이 오늘날 지명과 성서의 지명을 병기하여 이해를 도왔다. 또한 지리정보를 제공함으로써 성서 본문의 이해를 잘 도왔다. 예를 들면, 바울의 1차 전도 여행 장면에서 요한마가가 선교 여행에서 이탈하는 것을 해발 천 미터의 험한 타우루스 산맥을 넘어 비시디아 안디옥까지 160킬로미터를 더 가야한다는 지리적 정보가 담긴 장

14) 뮤세이온, 『미술관이 살아 있다』(서울: 주니어 아가페, 2013).

15) 김신중, 『파워 바이블』(서울: 아이세움, 2009).

16) Ibid., 48.

17) “할례”와 같이 난감한 용어는 굳이 번역할 필요 없다는 주장(김희자, “어린이 성경 번역”, 69)과 달리, 이 책의 번역 방식은 회피하지 않으면서도 적절하게 언급하는 좋은 사례가 된다. 물론 이러한 설명은 굳이 “할례”라는 용어에만 국한되는 설명은 아니기에 적절한 설명이라고 하기는 어려운 점도 있다.

18) 파포스는 키프로스 공화국의 제2의 도시이며, 수도는 파포스가 아니라 니코시아(Nicosia)이다.

면 속에 배치하여서<sup>19)</sup> 사도행전 13:13과 15:37-38의 사건에 대한 이해를 간접적으로 돕는다.

이 책에서는 성서학적 논의 사항들을 상당히 신경 쓴 흔적이 보인다. 예를 들면, 이 책은 바울의 2차 전도여행 시점인 사도행전 16장 부분에 이르러서 누가 를 등장시키고, 16:17 이후에 누가가 바울 일행과 작별하는 장면을 묘사하며, 20장 내용이 나오는 시점에서 다시 누가 를 등장시킨다. 이것은 ‘우리 구절’(we-section, 16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16)에 대한 여러 설명 가운데 저자인 누가가 여행에 합류해서 1인칭 복수 시점으로 이야기가 전개되는 것이라는 가설을 반영한 것으로 보인다.<sup>20)</sup> 뿐만 아니라 바울의 갈라디아서 저술 장면을 전도 여행 과정에 포함시켜 그리면서 율법과 믿음 사이의 관계에 대한 갈등을 소개하고, 정확성을 기하기 위해 갈라디아서 49년 저작설을 따른다는 참고 설명도 추가하였다.<sup>21)</sup> 이것은 이 책이 얼마나 세심하게 성서의 본문을 정확하게 독자들에게 전달하고자 했는지 잘 보여준다.

김신중의 『과워 바이블』 시리즈가 성경 본문 내용의 정확한 전달에 중점을 둔 것이라면 이양갑의 『예은이와 하랑이의 애니바이블』과 한영희, 남기영의 『만화로 보는 이스라엘 왕들의 역사』 시리즈는 성서의 본문 내용의 전달보다는 본문의 역사적 지식을 전달하는 데 중점을 둔 성서 보조 자료라고 할 수 있다. 이 두 시리즈 모두 예림당에서 제작한 초등학교생들의 대표적 학습만화 *Why?* 시리즈와 거의 똑같은 포맷으로 이루어져 있다. 그러나 이양갑의 책은 과학과 성경 학습이라는 두 마리 토끼를 한꺼번에 잡으려는 시도에도 불구하고 도리어 어느 하나도 제대로 잡지 못하게 되는 어설픈 모습을 보인다.

한영희, 남기영의 책은 이스라엘 역사에 대한 정보를 전달하는 것에 중점을 두고 있다. 저자는 “당시 역사적 배경과 시대 상황을 최대한 쉽고 재미있게 설명하되 성경의 이해를 돕는 선에서 타협했습니다.”<sup>22)</sup>라고 밝힘으로써 이 책이 종교 여부를 떠나서 성경이라는 ‘고전’에 대한 교양만화라는 것을 보

19) 김신중, 『과워 바이블』, 29. 아레오바고에 대한 정보도 이와 같은 방식으로 설명한다(99).

20) “우리 구절”에 대한 몇 가지 설명으로, (1) 저자 누가가 그 여행 자리에 함께 있었기 때문이라는 견해와 (2) 누가가 바울의 동료가 남긴 메모를 보고 ‘우리’를 ‘그들’로 바꾸지 않고 그대로 사용했기 때문이라는 가설, 그리고 (3) 고대에는 항해기의 경우 이런 방식으로 썼으며 누가는 단지 그 양식을 따랐다는 가설 등이 있다. (2)의 경우 누가는 사도행전 다른 곳에서도 자료를 사용하지만 ‘우리’로 바꾸지는 않는다는 점에 있어서 설득력이 떨어지고, (3)의 경우 ‘우리’ 자료 중에도 항해기에 해당하지 않는 것도 있고, 1인칭이 아닌 3인칭으로 된 항해기 부분도 있기 때문에(e.g. 13:4-5; 14:20-28; 18:18-23) 설득력이 떨어진다. 그나마 (1)의 주장이 이 중에서 가장 설득력이 있다. “우리 구절”에 대해서 Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, The Anchor Bible 31 (New York: Doubleday, 1998), 98-103을 보라.

21) 김신중, 『과워 바이블』, 51.

22) 한영희, 남기영, 『만화로 보는 이스라엘 왕들의 역사』 2 (서울: 포이에마, 2011), 저자 서문.

여준다. 따라서 이 책에서는 구약 시대의 전쟁 방식이나 유대의 관용적 표현들, 물건 등 이스라엘 역사 학습을 위한 다양한 배경 정보들을 제공한다.<sup>23)</sup> 그러나 지식 제공에 주안점을 두고 있기 때문에 만화그림은 보조적인 역할을 할 뿐이고 설명적 서술이 주를 이룬다. 또한 제단뿔에 대한 설명 등 잘못된 정보를 제공하기도 하고(200), 성경 본문의 이해를 돕는 방향이 마치 역사 교과서처럼 열왕기와 역대기를 중심으로 ‘이스라엘의 역사’를 정리하는 쪽으로 한정되어 있기 때문에 ‘성경 본문’을 이해하기 위한 배경적 지식 제공이 주를 이루지 못하고 잘 정리되어 있지 않은 한계를 지닌다.

한영희, 남기영의 『만화로 보는 이스라엘 왕들의 역사』 시리즈와 비슷하지만, 이스라엘 역사 학습보다는 어린이들이 성경을 읽을 때 이해를 돕거나 오해를 방지하기 위한 것으로 파라곤 출판사에서 제작한 *Illustrated Family Bible Stories*가 있다.<sup>24)</sup> 이 책은 성경 지식 전달이 아닌 성경 읽기 보조 교재로서의 역할에 초점을 둔 책이다. 이 책은 창세기에서 요한계시록에 이르는 성경 이야기 중에서 196개를 추려내어 정경 배열 순서대로 진행하여서 성경 이야기책의 형태를 취하고 있다. 그러나 더 나아가 신, 구약 배경사, 구약과 신약시대의 일상, 성서의 동식물들, 성지, 성지 주변 지역, 성서 인물 소개 등 보조 정보를 다양하게 소개한다.

흥미로운 것은 나중에 살펴보게 될 『바이블 팩트북』에서 사용하는 “Did You Know?” 방식의 팁(tip) 제공하기 형태를 활용한다는 것이다.<sup>25)</sup> 이 책은 성경의 이야기를 따라가면서 그때그때 나오는 이야기와 관련이 있는 배경 지식 정보를 각 페이지 옆에 제공한다. 이로써 독자는 독서 중에 생길 수 있는 의문을 즉각적으로 해소하며 해당 페이지의 성경 이야기를 잘 이해할 수 있게 된다. 마지막에는 성서의 인물이나 동식물 등을 다시 정리하여 한 눈에 볼 수 있게 하였고, 읽은 내용을 확인할 수 있는 퀴즈들을 제공하여 흥미를 유발하였다. 이러한 점에서 이 책은 『바이블 팩트북』과 유사한 점이 있다.

그러나 이 책의 주된 목적은 성경 이야기를 소개하는 것이고 이러한 정보

23) 예를 들면, 물뿔들과 고대 전쟁 방식(77-78), “발을 가리다”라는 표현이 “용변을 보다”라는 의미를 갖게 되는 이유(92), 언약궤와 성막의 모습(128-130); 압살롬이 다윗의 후궁들과 동침하는 행동이 갖는 문화적 의미(174) 등.

24) Parragon Books, ed., *Illustrated Family Bible Stories* (Bath: Parragon Books, 2008).

25) 예를 들면, 에덴동산의 위치(17), 노아방주 제작에 쓰인 연장과 고대 시대의 조선(造船)방식(18), 고대시대에서 전쟁포로가 된다는 것의 의미(25), 성서 인물들의 이름과 그 이름의 뜻(28), 곡식(31), 염색(34), 화장(化粧)(36), 이집트의 종교와 문화(38, 44), 가나안 토착 종교(45), 출애굽 루트(45), 가나안 땅의 사자(64), 나실인(65), 제사장 복장(67), 다곤 신(69), 남/북 왕국 왕들의 연대표(71), 와디(77), 마술(78)「이스라엘 가옥 구조(94), 당나귀나 늑대, 사자 등 동물, 바빌로니아 문명(116), 그릇(118), 우물(121), 유목민 장막(22), 고대도시(23), 여행과 무역(23) 등.

들은 말 그대로 곁가지에서 보조적인 역할만을 수행하는 것이기에 그 정보의 깊이에 있어서 한계를 보인다는 아쉬운 점이 있다. 너무나 많은 것들을 스치듯 지나가며 소개하다보니 어설픈 맛보기에 지나지 않으며, 좀 더 깊이 있게 공부를 하도록 돕는 소개도 하지 않아서 깊은 단계까지 이르는 데 도움이 된다고 보기 어렵다. 게다가 주된 목적이 성경 이야기 소개라서 내용 전개가 이야기의 흐름을 따라가며, 따라서 배경적 지식 정보가 산만하게 흩어져 있다. 이것은 궁금한 내용들을 찾아보려고 할 때 쉽게 찾지 못하는 아쉬움을 남긴다. 또한 지식 정보 제공이 보조적이다 보니 소홀히 여겨져서 그림과 내용이 서로 어긋나거나 도리어 어린이들로 하여금 정보 내용을 오해할 수 있도록 하는 부분들이 곳곳에서 발견된다.<sup>26)</sup>

성경 본문 이해를 돕는 것보다 성경 이야기 흐름에 더 중점을 두고 지식 정보 제공은 보조적 수단으로 첨가한 파라곤 출판사의 책보다 한 걸음 더 나아가서 성경 본문 이해를 돕는 것에 보다 중점을 둔 것으로는 류모세의 “열린다 성경” 시리즈가 있다. 이스라엘 현지 거주자로서 직접 경험한 것을 바탕으로 글을 썼다는 점에서 이 책은 상당한 강점이 있다. 원래 성인들을 위한 시리즈였으나, 어린이들을 위해 두 권을 따로 제작하였다.<sup>27)</sup> 이 책은 어린이들이 성경을 읽을 때 쉽게 이해할 수 있도록 돕는 배경지식 전달을 위한 책이다. 이 책에서는 이스라엘의 문화, 지리, 기후, 관습 등을 쉽게 서술하고 있다.

류모세의 책은 성서 본문을 고대근동의 문화적 맥락에서 읽을 수 있도록 정보를 제공한다는 측면에서 케네스 베일리(Kenneth E. Bailey)의 『시인과 농부』와 서로 유사하다. 그러나 류모세의 시리즈는 대부분이 성인들에게 초점이 맞춰져 있고, 어린이들을 위한 책은 두 권뿐인데, 그나마 각각 11장과 10장으로 얼마 되지 않으며, 각 장 역시 그다지 다양하고 많은 정보를 담아내지는 못한다. 이 책은 어린이들이 성경을 올바르게 읽을 수 있도록 돕는다는 목적을 갖고 있긴 하지만, 문화적 설명을 성서 해석에 적용하는 데 있어서 적잖은 오류를 보이고 있어서 도리어 자칫 어린이들에게 혼란만 야기할 수 있다.<sup>28)</sup>

26) 예를 들면, 반석위에 지은 집(마 7:24-27)의 메시지와 사진이 전혀 연결되지 못하는 부분(166); 한센씨병을 소개하는데 엉뚱하게 다리를 다쳐 목발을 짚고 걷는 그림을 제공하는 것(159); 지붕을 뜯고 친구를 내리는 그림(막 2:2-4)이 전혀 성경 본문의 상황이나 이스라엘 가옥 구조를 반영하지 못하는 것(160. 참고. 임미영, “고대 이스라엘 가옥구조 중  $\pi\lambda\alpha\gamma\alpha$ 는 무엇인가?”, 『성경원문연구』 25 [2009], 53-72), 혹은 어떤 식물들을 소개할 때 정확한 그 식물 사진을 제시하지 않고 다른 식물의 그림을 제공하는 경우 등.

27) 류모세, 『어린이를 위한 열린다 성경 1 - 유대 광야에서 예루살렘까지』(서울: 두란노, 2011); 『어린이를 위한 열린다 성경 2 - 감람산에서 단까지』(서울: 두란노, 2012).

28) 류모세의 『열린다 성경 1』에서 예를 들면, 성서적 근거 없이 어린 예수 실종 사건(눅 2:41-52) 배경을 여리고 여행길로 설정하는 것(29, 42-51), 시편 23편을 어린 다윗의 목동시절 저작으로 단정하는 것(73), 아기 예수가 낫인 구유가 순종을 뜻한다고 하는 것(109-110)

류모세의 책들이 성경을 잘못 읽을 수 있는 부분을 몇 가지 골라서 바로잡아주는 목적이 있다면, 성경 배경이 되는 지식 전달만을 목적으로 하는 책들도 있다. 닐 모리스의 『메소포타미아와 성경의 땅』이 그 좋은 예이다.<sup>29)</sup> 기탄 문명탐험 시리즈로 나온 이 책은 웅진다책에서 번역한 영국 DK출판사의 Eyewitness Guide 시리즈와 매우 흡사하다.<sup>30)</sup> 이 책들은 성경 이야기 줄거리 전달보다는 성경의 배경 지식이 되는 정보들을 백과사전식으로 엮은 것들로서, 역사뿐만 아니라 사회제도, 가정, 건축, 전쟁, 예술, 문자, 공예품, 식품과 식생활 문화, 종교, 의식, 교통, 무역과 경제, 패션 등 상당히 다양한 주제들을 소개하고 있다.

이러한 자료들은 성경 이야기의 배경이 되는 당시의 생활상이나 문화들을 상세하게 소개하며, 그 내용의 깊이 또한 충분하다. 그럼에도 불구하고 비주얼 박물관 시리즈의 책들은 성경의 내용과 직접적으로 연결해서 정보를 전달 해주지 않기 때문에 성경을 읽을 때에 그 정보들을 어떻게 활용할 수 있는지, 그 접착점을 찾기가 어렵다. 즉, 이 책들은 일반적인 고대 근동 세계의 문명을 소개하는 책이기에 그 정보를 성경과 연결하는 것은 어린 독자들이 알아서 해야 할 몫으로 남는데, 그것을 기대하기란 쉽지 않다. 닐 모리스의 책의 경우, 제목은 성경의 땅이라고 적혀 있어서 마치 성경을 읽을 때 많은 도움이 될 것처럼 보인다. 그러나 이 책은 “문명탐험” 시리즈의 한 꼭지로 제시된 것이기에 비주얼 박물관과 내용이나 구성 등에서도 큰 차이가 없고, 따라서 비주얼 박물관 시리즈가 안고 있는 문제도 함께 안고 있다.

### 3. 미국성서공회의 *The Amazing Bible Fact Book for Kids* (『바이블 팩트북』) 분석과 제언

지금까지 우리는 어린이들이 성경 내용을 접할 수 있는 다양한 자료들을 살펴보았다. 이 과정에서 우리는 어린이들을 위한 성경 (보조) 자료들을 각각 성경 본문의 내용 전달에 중점을 두는 것과 성경 본문 이해를 돕는 것으로 크게 분류하였고, 각 유형들이 갖는 장단점들도 간단히 논했다. 이제 우리는 지금까지 한국에서 출판된 ‘어린이 성경’이 가지고 있는 현실 속에서 어린이들이 성경을

등 성서적, 신학적으로 오류가 많고 알레고리적이거나 자의적 해석 및 적용이 많다.

29) 닐 모리스, 『메소포타미아와 성경의 땅』, 김근주 역 (서울: 기탄교육, 2011).

30) 조지하트, 『고대 이집트: 비주얼 박물관 49』, 채수홍 역 (과주: 웅진씽크빅, 1993); 앤 피어슨, 『고대 그리스: 비주얼 박물관 50』, 김동광 역 (과주: 웅진씽크빅, 1992); 시몬 제임스, 『고대 로마: 비주얼 박물관 51』, 채수홍 역 (과주: 웅진씽크빅, 1993).

좀 더 바르고 쉽게 이해하고 읽을 수 있도록 돕는 방안으로 최근에 미국성서공회가 출판한 어린이들을 위한 성경 보조 자료 『바이블 팩트북』을 살펴 볼 것이다.

앞에서 살펴본 바에 따르면 현재 한국에서 어린이들이 성경 본문을 올바르게 이해하도록 돕기 위한 목적으로 만들어진 자료들이 얼마 되지 않다는 점을 지적하였다. 또한 우리는 성경 읽기를 위한 지식 정보 제공의 기능을 할 수 있는 것들로 기탄문명탐험 시리즈나 웅진씽크빅의 비주얼 박물관 시리즈 등이 있지만 이것들이 본디 성경 본문 이해를 돕는 목적으로 만들어진 것이 아니기에 성경과 연결점을 찾기가 힘들며, 성경 본문 이해를 돕는 목적에서 만들어진 류모세의 열린다 성경 시리즈의 경우 그 다루는 범위의 한정성과 내용에 문제가 있음을 지적하였다.

이러한 문제점들을 가장 잘 극복할 수 있는 것이 2011년도에 대한성서공회에서 번역 출간한 레이 프리츠(Ray Pritz)의 『성서 속의 물건들』이다.<sup>31)</sup> 이 책은 독자들이 성경 본문을 읽을 때 올바르게 본문을 읽을 수 있도록 돕는 목적으로 제작된 책이다. 이 책은 큰 범주로 10가지를 분류한 후에, 각 범주마다 하위 단계 항목을 두어서 그림 자료와 더불어 매우 상세하게 잘 설명을 한 자료이다. 그러나 이 자료는 각 언어의 성서 번역자들의 성서 번역을 돕는다는 또 다른 주된 목적도 있을 뿐만 아니라, 성인들이나 성서 번역가들을 독자층으로 하고 있기에 어린이들이 보기에는 상당한 무리가 있다.

이런 상황에서 미국성서공회에서 2008년에 처음 출간한 『바이블 팩트북』은 어린이들을 위해 가장 적절한 자료라고 할 수 있다. 이 자료는 53개의 큰 범주를 설정하고, 각 범주 아래 각각 해당되는 하위 자료들을 설명하였다. 각 범주는 사전처럼 알파벳 순서를 따라 배열되었고, 이로써 어린이 독자들이 필요할 경우 언제든지 쉽게 원하는 부분을 찾아볼 수 있도록 하였다. 이 책이 취급하는 내용의 범위도 파라곤 출판사의 *Illustrated Family Bible Stories*나 웅진씽크빅의 비주얼박물관 시리즈가 취급하는 범위보다 크며, 그 내용도 비주얼박물관 시리즈 수준과 비슷하거나 그 이상으로 상세하다. 류모세의 시리즈는 몇 가지 주제를 가지고 서술식으로 풀어나가는 방식으로 되어 있어서 다루는 범위의 한계도 있을 뿐만 아니라 필요할 경우 상세한 부분을 찾아보기가 어려운 점이 있는데, 이런 면에서 알파벳 순서로 내용을 배열한 이 책은 상당한 장점을 갖고 있다.

파라곤 출판사의 책이 기탄교육과 웅진씽크빅의 책보다 나은 점은 성경 이야기와 배경 지식 정보들을 연결해서 제시한다는 점인데, 『바이블 팩트북』은 각 설명마다 해당 성경본문을 소개함으로써 이 둘 사이의 중간점에서 타협하였

31) 레이 프리츠, 『성서 속의 물건들』, 김창락 외 공역 (서울: 대한성서공회, 2011).

다. 물론 어린이들이 소개된 해당 본문을 과연 얼마나 찾아보려 할지는 의문이지만, 이렇게 함으로써 이 책은 성경 본문 이해를 돕는 자료로서의 정체성을 분명히 하였고, 궁금하면 직접 성경을 찾아보도록 유도하여 활동자료로서의 기능도 할 수 있게 하였다.<sup>32)</sup>

레이 프리츠의 『성서 속의 물건들』이 어린이가 보기에 난해하다면 『바이블 팩트북』은 어린이들의 수준을 많이 배려하여<sup>33)</sup> 어린이들이 스스로 성경 본문을 이해할 수 있도록 돕는다. 자칫 따분할 수 있는<sup>34)</sup> 성경 배경 지식을 재미있게 습득할 수 있도록 돕는 장치들을 마련했는데, 대표적인 예가 “Did You Know?” 항목이다. 예를 들면, 천사를 설명하는 부분에서 “불타는 존재”라는 뜻으로서 하늘을 나는 스랍(세라핌)에 대해 설명하면서 “Did You Know?” 칸을 통해 이스라엘 공군의 공격용 헬기 AH-64D가 바로 스랍이라는 이름을 갖고 있다는 흥미로운 이야기를 말해주고(5), 이로써 어린이들이 스랍이라는 존재에 대해 연상하여 떠올릴 수 있도록 돕는다.

『바이블 팩트북』은 아이들의 흥미를 유발하는 다른 장치들도 마련했다. 히브리 축제음식 소개에서는 조리법(recipe)을 소개하여 그 음식들을 직접 만들어 볼 수 있도록 했다(35). 지리(geography)를 다루는 부분에서는 가장 높은 산, 가장 긴 강, 가장 낮은 곳 등 궁금해 할 수 있는 것들을 퀴즈로 내서 어린이들이 관심을 갖도록 한다(88). 이러한 퀴즈는 흥미를 돋우기 위한 것일 수도 있지만 어린이들이 얼마나 지식을 습득했는지 확인하는 기능도 한다(37, 191, 226). 그러나 이 확인 과정이 딱딱한 시험 치르기 방식이 아닌 재미있는 퀴즈 풀어보기 식으로 되어 있다. 예를 들면, 다양한 고대 교통수단을 설명하면서 그 수단들을 골고루 이용해서 일정 기간을 여행했을 경우 과연 몇 킬로미터를 갔는지 묻는 퀴즈를 제시하여서(226) 지식 습득 확인과 재미라는 두 마리 토끼를 다 잡고 있다.

또한 이 책은 어린이들이 과거의 것을 오늘날 자신들의 삶과 연결시켜 보도록 함으로써 흥미를 유발함과 동시에 자칫 막연하게 느껴질 수 있는 고대시대

32) 예를 들면, 11쪽의 악어, 개구리, 물고기, 뱀 등에 대해 이야기 하면서 이러한 동물들이 어떻게 성경과 연결되는지 직접 어린이들이 찾아보도록 하여, 정보전달과 재미있는 활동자료(fun book)의 기능을 동시에 감당하도록 하였다.

33) 어린이들의 수준에 맞추기 위해서 쉬운 어휘를 사용하였고, 불가피한 경우에는 그 뜻을 설명하기도 하며(예: 10쪽의 Donkey 부분에서 비유라는 어휘에 대해 보조 설명 제공), 모든 성경참조에서 약어를 쓰지 않는다. 또한 어린이들이 일상에서 쓰는 표현들(예: 52쪽의 “a big no-no”라든지 “kicked out of the Garden of Eden” 등)을 쓴다.

34) 비주얼박물관 시리즈가 이런 예이다. 비주얼박물관에는 좋은 정보들이 많이 담겨 있지만 다소 딱딱한 정보들을 딱딱하게 “쏟아 붓는” 방식으로 되어 있어서 특히 초등학교 저학년 어린이들에게는 따분한 느낌을 준다. 반면, 기탄문명탐험 시리즈의 경우 이런 점을 극복하는 노력에서 중간에 대화 방식의 이야기들을 삽입하긴 했는데, 정보 지식 제공 부분과 이 부분이 서로 서술 방식에 있어서 상이하기 때문에 도리어 흐름이 단절되는 느낌을 준다.



의 문화를<sup>35)</sup> 실감해보도록 돕는다. 예를 들면, 천국에 대한 부분을 다룰 때는 오늘날 미국 사람들 가운데서 천국의 존재를 믿는 사람이 얼마나 되는지 흥미로운 통계를 보여준다(104). 십자가를 설명하는 부분에서는 과거의 혐오스러운 형틀과 오늘날 액세서리 장신구의 모습을 대조시킨다든지(50), 고대시대에 부모에게 버릇없이 구는 것이 어떤 형벌을 받는지 말하면서 이것과 오늘날 어린이들이 자신의 부모들에게 같은 행동을 하는 모습을 연결해보도록 유도한다(51). 이러한 것은 크리스마스과 부활절을 소개하는 부분에서도 잘 활용되고 있다. 이 책은 세계 각국이 이러한 절기들을 어떠한 방식으로 보내는지 전통이나 관습, 그것들의 유래 등을 상세하게 소개해준다(38-41, 70-75).

『바이블 팩트북』은 단순히 어린이들에게 지식을 전달하는 단계를 넘어서 신앙과 신학적 훈련의 기능을 겸하고 있다. 예를 들면, 하나님에 대한 부분에서 하나님의 속성, 하나님은 누구신가? 하나님의 성품 등을 설명한다(88-93). 이것은 성령과(124-125) 예수 그리스도(136-141)에 있어서도 마찬가지다. 단순히 성령이나 예수가 어떠한 존재인지를 지식적으로 설명하는 것이 아니라 마치 성경공부를 시키듯이 신앙교육과 훈련의 방향에서 이 부분을 소개함으로써 교회 교육의 역할도 감당한다. 이 신앙 교육적 차원이 주입식의 신앙 교육 수준을 넘어서 신학적 의미에 대한 설명도 포함함으로써 수준 높은 신학 교육의 역할도 한다. 예를 들면, 대제사장을 설명하는 부분에서 대제사장이신 예수를 심도 있게 다룸으로써 히브리서의 신앙과 신학을 어린이들에게 가르친다(207).<sup>36)</sup>

『바이블 팩트북』에서의 신앙과 신학적 교육의 기능은 단순히 지식적인 차원이나 교회 안에서의 교육에 국한하지 않는다. 성경에 나오는 다양한 직업을 설명하는 부분에서는 다양한 직업을 통해서 하나님을 섬기는 것에 대해 논의함으로써 어린이들에게 균형 잡힌 신앙관을 갖도록 이끈다(210). 또한 이삭과 리브가의 자식들을 소개하는 부분에서는 편애(偏愛)하는 것이 어떠한 불행을 낳는지 설명함으로써 단순히 이삭의 가족에 대한 지식적 차원에서 그칠 수 있는 것을 넘어서 신앙인으로서 바람직한 세계관을 갖고 행동을 하는 것의 중요성까지 생각하도록 어린이들을 이끈다(237).

『바이블 팩트북』의 장점은 편집과 디자인적인 차원에서도 돋보인다. 예를 들면, 교통수단을 소개하는 부분에서는 모든 정보를 도로교통 표지판 디자인으로 구성하여서 이미지와 문자정보의 통일성을 이루었다.<sup>37)</sup> 폰트 디자인에

35) 때로는 오늘날과 연결시키지 않는다 하더라도 과거에는 무엇을 했고 그것이 어떤 의미를 지녔는지 등을 - 예를 들면, 왜 고대 세계에서는 전쟁을 하면 꼭 적군이 섬기는 신상을 빼앗아왔는지(127) 등 - 설명하는 방식으로 어린이들의 궁금증을 해결한다.

36) 비슷한 예로서, 언약의 종류를 일목요연하게 정리하여 계약신학에 대한 신학적 설명을 해준다(92).

서도 이런 꼼꼼함이 돋보인다. 예를 들면, 히브리 달력(32), 히브리, 예루살렘 등과 같은 단어는 히브리어처럼 보이는 폰트로 디자인 하였고 아람어라는 단어는 아람어처럼 보이도록 폰트 디자인을 하였다(154-155). 또한 하나님을 소개하는 부분에서는 하나님(GOD)이라는 단어가 몽환적인 분위기가 들도록 빛나게 디자인 하였고, 페이지 전체의 밑그림도 하늘 사진으로 디자인 하였다(88).

이러한 장점에도 불구하고 아쉬운 점도 곳곳에서 엿보인다. 우선 잘못된 정보나 어린이들을 오도할 수 있는 정보의 제공이 발견된다.<sup>38)</sup> 예를 들면, 바다를 소개하는 부분에서 세계에서 면적이 제일 큰 바다가 지중해라고 설명하는데(86), 그것은 사실 지중해가 아니라 태평양이다. 또한 서기 367년에 아타나시우스가 제시한 신약성경 리스트에 대해 교회가 “yes” 했다고 언급함으로써 마치 이때 신약 27권의 리스트가 최종적으로 확정된 것 같은 인상을 주는데, 이는 사실과 다르다.<sup>39)</sup> 아직 논란이 되고 있는 것을 마치 정설인 것처럼 소개하기도 한다. 바울의 서신들을 소개하는 부분에서 빌레몬서에 대한 해설을 그 예로 들 수 있다. 이 책은 빌레몬서가 주인에게서 도망쳤다가 나중에 그리스도인이 된 노예 오네시모를 위해서 바울이 주인 빌레몬에게 자비를 베풀어달라고 쓴 탄원서라고 소개한다.<sup>40)</sup> 그러나 이러한 ‘전통적’ 해석은 논란의 소지가 다분할 뿐만 아니라, 자칫 이러한 ‘전통’이라는 가면 뒤에 숨어 있는 이데올로기적 편향성까지 어린이들에게 그대로 답습시키는 잘못을 범할 수 있다.<sup>41)</sup>

37) 질문을 던져서 어린이로 하여금 잠시 멈추어서 생각해보도록 하는 부분은 멈춤 표지판으로 구성한 것이 그 좋은 예이다(222).

38) 오타나 디자인에서의 오류들도 발견된다. 예를 들면, 상형문자 설명을 하는데 상형문자가 아닌 일본어 사진을 사용한다든지(78) 산토끼(hare)를 설명하면서 집토끼(rabbit) 사진을 제공한다(8). “Jesus’ final week”(140) 부분, “that’s why i-n the”(63) 등의 오타도 있고, 동물 설명에 bee, spider 명칭을 빠뜨렸다(12). 또한 이사야의 아들인 Maher-shalal-hash-baz를 두 군데서 언급하는데, 서로 표기와 해석이 다르다(176과 214). 그리고 7대 불가사의의(26-27) 등과 같이 성경 본문 이해와 별로 상관없는 정보도 쓸데없이 분량을 차지하고 있다. 하나님을 설명하는 “ABBA”를 “아버지”(father)라고 설명하는데, 이것은 “아빠”(dad)로 했어야 했다(89).

39) 바트 어만, 『성경 왜곡의 역사』, 민경식 역 (서울: 청림출판, 2006), 82.

40) 이런 해석을 당연한 것으로 전제하고 빌레몬서를 분석한 예를 보라. Ernst Wendland, “A Literary (Artistic-Rhetorical) Approach to Biblical Text Analysis and Translation: with Special Reference to Paul’s Letter to Philemon”, 『성경원문연구』 16 (2005), 277-283.

41) 전통적인 빌레몬서에 대한 이러한 해석은 편협한 이데올로기적 해석의 결과이다. 빌레몬서에 대한 전통적 해석은 (1)빌레몬서는 사적 편지이다; (2)오네시모의 주인은 빌레몬이다; (3)오네시모는 도망친 노예였다는 것 등이다. 그러나 이러한 해석은 논란의 여지가 많다. 첫째, 서두(1-2절)와 마무리(22절 이후) 부분을 미루어볼 때 이 편지는 한 사람이 아닌 교회 공동체에게 보낸 편지이다. 둘째, 2절의 “그대의 집에 모이는”이라는 구절로 미루어볼 때

언급은 하지만 보다 세심하게 보충되어야 할 아쉬운 부분도 있다. 예를 들면, 개(10)나 돼지(11)를 설명할 때 이 동물들이 각각 성경에서 어떤 의미로 사용되는지(왕하 8:13; 삼하 16:9; 마 7:6; 막 7: 27-28; 눅 16:21; 빌 3:2; 벧후 2:22; 계 22:15 등)도 설명했어야 했다. 또한 이스라엘 지파들의 위치를 서술식으로 소개하는데, 지도를 함께 제시하여 구체적 위치를 알 수 있도록 해야 했다(121). 예수 시대의 도시를 소개하거나(122) 바울의 전도여행 여정 지도가 없는 점이 아쉽다(188-189). 또한 성막과 성전 구조 소개에서 평면도가 있었으면 좋았을 것이다(242). 고난주간에 벌어진 사건들을 소개할 때에 달력에 요일별로 넣는 디자인으로 구성했으면 훨씬 이해가 쉬웠을 것이다(140).

만일 이것을 한국어로 번역하거나 한국에서 이러한 자료를 새롭게 만든다면 다음과 같은 것들이 고려되면 좋을 것이다. 첫째, 번역을 한다면 각 항목들을 가,나,다 순으로 할 것인지(전체 목차), 혹은 시대순이나 지역별로 묶을 것인지(예를 들면 178-183의 고대근동 국가들 소개) 고려해야 한다. 둘째, 영화 항목과 음악 항목 사이에 뮤지컬-퍼포먼스 항목도 추가하면 좋을 것이다. 예를 들면, 앤드류 베버의 “Jesus Christ Superstar”, “Joseph the Amazing Technicolor Dream Coat”와 같은 뮤지컬, 조지 발란신의 발레 작품 “탕자” 등을 넣으면 좋을 것이다. 영화 소개 부분에서(168) 2014년 4월에 개봉하는 “노아” 영화 소개도 포함하면 좋을 것이다.

보다 중요한 것은, 한국에서 이런 자료를 만든다면 한국적인 것들을 추가하면 좋을 것이다. 예를 들면, 문학 작가 부분(156-159)에 한국의 기독교 작가들을 소개한다든지, 기독교의 여성들 소개에서(214) 한국 여성들을 포함할

---

가정교회 장소를 제공한 것은 아킵보 부부이며 오네시모는 아킵보의 노예였고, 빌레몬은 단지 이 가정교회의 지도자라고 보아야 한다. 셋째, 빌레몬서 본문 어디에도 오네시모가 도망친 노예였다는 암시는 없다. 신실한 바울의 동역자이자 훌륭한 그리스도인들인 이들에게서 오네시모가 탈출할 이유를 설명하기란 어렵다. 새롭게 빌레몬서를 읽으면 다음과 같은 이야기가 된다. 아킵보의 집에서 모이는 교회는 옥에 갇힌(빌 1:1) 바울에게 시중을 들도록(참고. 빌 2:25-30; 4:18) 오네시모를 파견한다. 그런데 오네시모가 바울의 시중을 드는 동안 바울의 선교 사역에 요긴한 일꾼으로 성장하였고, 바울은 본격적으로 그를 곁에 두면서 사역을 하고 싶었으나, 주인인 아킵보에게 허락을 받아야 했다. 따라서 빌레몬서를 주인의 돈을 훔쳐 달아났다가 우연히 감옥에서 바울을 만나(어떻게 이런 기막힌 우연이 있단 말인가!) 회심을 한 오네시모를 다시 돌려보내면서(바울이 무슨 권한으로 그렇게 한다는 말인가!) 그를 용서하라고 보낸 탄원서가 아니라 아킵보 가정교회에 선교 협조를 구하는 선교 편지이다(이 편지가 사적 편지가 아니라 교회 공동체에 보내는 공적 편지임을 기억하라). 특히 바울이 오네시모를 묘사할 때 사용하는 쓸모 있는-없는(ἄχρηστον, εὐχρηστον 1:11)은 딤후 4:11에서 바울이 마가를 선교사역에 유용한 사람이라고 설명하는 곳에서 쓰인 표현과 동일하다. 논증방식은 다르지만 이와 유사한 주장을 쉽게 잘 전개한 것을 보려면 윤철원, “오네시모를 위한 변호”, 『기독교사상』 48/7 (2004), 124-134를 보라.

수 있다. 음악 부분에서는 박동진의 창작 성서판소리 “예수전”, “팔려간 요셉”, “모세전” 등을 소개할 수 있다. 기독교적 이름을 소개하는 부분(177)에서는 1907년 대각성 운동 이후 생겨난 한국 기독교인들의 기독교적 이름으로 개명하는 운동을 소개하면서 초기 한국 기독교인들의 이름에 담긴 기독교적 의미에 대해 소개하면 좋을 것이다.<sup>42)</sup>

성탄절과 부활절 부분에서도 한국적인 것들을 많이 포함시키면 한국 어린이들을 위한 좋은 자료가 될 것이다. 부활절의 세계 각국의 관습을 소개할 때 (70-75) 한국 기독교의 부활절 관습들을 소개할 수 있다. 예를 들면, 부활절 새벽에 여러 교회들이 연합으로 예배를 드리는 관습, 이 때 여성들이 흰 소복을 입고 새벽예배를 드리던 관습 등을 한국적인 전통 문화와 연결하여 형태와 의미들을 소개한다면 좋은 한국 기독교의 전통에 대한 교육이 될 것이다. 금식을 하거나 초콜릿, 컴퓨터, 게임, 커피 등을 절제하는 사순절 관습들도 소개할 수 있다. 성탄절 관습(40-41)에서도 한국 기독교 전통을 소개하면 좋을 것이다. 예를 들면, 새벽송을 도는 풍습, 이때 연등에 초를 켜서 돌아다니던 관습,<sup>43)</sup> 중고등부 학생들의 크리스마스이브 선물 교환 풍습, 강림절에 촛불을 매주 하나씩 켜는 풍습, 종이 사슬을 만들어서 하루에 하나씩 떼면서 성탄을 기다리는 풍습 등의 유래와 의미를 소개하면 좋을 것이다.

#### 4. 나가는 말

지금까지 우리는 한국 어린이들의 성경 읽기를 위한 자료들의 현황을 살펴보고 각각의 장점과 단점들을 조명하였다. 또한 이러한 유형의 자료들 가운데 어린이들을 위한 이러한 취지에 근접했다고 평가할 수 있는 미국성서공회에서 출간한 『바이블 팩트북』의 장단점을 분석하고, 한국 기독교의 어린이들을 위한 성경 읽기 자료 개발을 위한 제언을 하였다. 매우 열악하던 어린이 성경 교육 자료 현황은 최근 들어 상당히 발전하였다. 어린이들의 성경 교육 자료들과 성경 동화나 이야기 자료들이 근래 많이 제작되었으며 이는 상당히 고무적이다.

그러나 홍수에 마실 물을 구하기 어렵듯이 어린이들의 성경 읽기에 도움을 줄 만한 좋은 자료는 사실 그다지 많지 않다. 제대로 된 어린이 성경전서를 찾아 보기 힘들고, 그나마 나온 성경 동화나 만화 등도 본문에서 지적했던 많은 문제

42) 이와 관련한 많은 연구들과 원문 자료를 보려면 영적대각성 100주년 기념학술 연구회, 『각성 갱신 부흥』(서울: 감리교신학대학, 2006)을 참조하라.

43) 이덕주, “초기 한국 토착교회 형성과 토착문화”, 『신학과 세계』 50 (2004), 168-193 (190)을 보라. 이외에도 새벽기도회, 성미(誠米) 등의 한국 기독교의 전통이 있다.

점들을 안고 있다. 게다가 어린이들이 스스로 성경을 읽어야 하는 현실을 받아들일 때, 이런 상황에 도움이 될 수 있는 보조적 자료들이 있다면 그나마 좋겠으나, 지금 상황에서는 그다지 도움이 될 만한 자료들이 많이 개발되지 않았다.

기탄문명탐험 시리즈나 비주얼박물관 시리즈, 파라곤 출판사의 자료들, 류모세의 열린다 성경 시리즈, 레이 프리츠의 『성서 속의 물건들』이 이러한 상황에 도움을 줄 수 있는 자료들이긴 하지만, 이 자료들이 가지고 있는 어려움과 한계가 적지 않다. 이러한 현실 속에서 미국성서공회에서 출간한 『바이블 팩트북』은 이러한 자료들이 가지고 있는 여러 가지 문제점이나 한계들이 극복되는 과정이라고 볼 수 있다. 어린이들이 스스로의 힘으로 성경을 읽는 데 도움을 주고자 하는 목적에 부합하고, 어린이의 수준에서 내용이나 편집, 디자인 등이 맞춰져 있기에 어린이들을 위한 좋은 자료라고 볼 수 있다.

그러나 위에서 지적했듯이 이 자료 역시 문제점과 아쉬운 점을 안고 있다. 따라서 이 글에서는 그 부족한 점을 개선할 수 있는 점들을 몇 가지 제안하였다. 특히 한국의 어린이들에게 한국 그리스도인으로서 알아야 할 한국 기독교의 좋은 전통들을 보강하여서 한국의 『바이블 팩트북』을 만들 것을 주장하였다. 이러한 제안을 통해 한국 그리스도인 어린이들을 위한 자료들이 연구, 개발된다면 한국 기독교를 위한 뜻 깊은 공헌을 할 수 있을 것이다. 특히 이러한 개발 작업은 각 교단의 성서학자, 선교학자, 조직신학자, 역사신학자, 기독교교육학자, 국어학자, 현직 초등 교사들, 목회자, 교회학교 교사 등 다양한 분야의 전문가들이 함께 힘을 합쳐서 일구어 내야 할 과제이다. 내로라 할 자료가 없는 현실 속에서 빠른 시일 내에 좋은 결실이 맺히기를 기대한다.

#### <주요어>(Keywords)

어린이 성경, 성경 보조 자료, 성경 교육, 바이블 팩트북, 한국 어린이.

Children's Bible, Biblical Resources, Bible Education, *Bible Fact Book for Kids*, Korean Children.

(투고 일자: 2014년 2월 11일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 2월 28일)

<참고문헌>(References)

- 강희천, “아동기의 종교 심리와 성경 이해”, 『성경원문연구』 6 (2000), 28-44.
- 김신중, 『과워 바이블』, 서울: 아이세움, 2009.
- 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다”, 『성경원문연구』 9 (2001), 69-78.
- 김희자, “장기적인 학습을 위한 어린이 성경 번역의 선택성과 배제성”, 『성경원문연구』 6 (2000), 53-80.
- 로벨-놀랜, 엘리야, 『노아와 방주』, 박영옥 역, 서울: 성서원, 2000.
- 로벨-놀랜, 엘리야, 『예수님과 아이들』, 박영옥 역, 서울: 성서원, 2000.
- 로벨-놀랜, 엘리야, 『하나님이 세상을 만드셨어요』, 박영옥 역, 서울: 성서원, 2000.
- 류모세, 『어린이를 위한 열린다 성경 1 - 유대 광야에서 예루살렘까지』, 서울: 두란노, 2011.
- 류모세, 『어린이를 위한 열린다 성경 2 - 감람산에서 단까지』, 서울: 두란노, 2012.
- 모리스, N., 『메소포타미아와 성경의 땅』, 김근주 역, 서울: 기탄교육, 2011.
- 뮤세이온, 『미술관이 살아 있다』, 서울: 주니어 아가페, 2013.
- 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 7-30.
- 박창해, “어린이를 위한 우리말 성경 번역에서 관심을 가져야 할 몇 가지 문제점”, 『성경원문연구』 6 (2000), 155-185.
- 손삼권 정리, “어린이 성경의 번역과 편집의 방향”, 『성경원문연구』 6 (2000), 134-147.
- 손삼권, “성경 읽기의 차원에서 본 어린이 성경 번역”, 『성경원문연구』 6 (2000), 88-104.
- 스미스, 브렌든 파월, 『크리스마스 이야기 - 레고로 만나는 예수 탄생』, 유영소 역, 일산: 도서출판 숲, 2005.
- 스미스, 브렌든 파월, 『하나님 처음 지으신 세상 - 레고로 만나는 창세기』, 유영소 역, 일산: 도서출판 숲, 2005.
- 심정택 외, “지금까지 나온 어린이성경”, 『성경원문연구』 6 (2000), 112-126.
- 싱어, 머프, 『예수님 생일 축하해요』, 이현주 역, 서울: 성서원, 1999.
- 아가페출판사 편, 『쉬운성경』, 서울: 아가페출판사, 2004.
- 양재훈, “기호간 번역과 성서번역 - 문화적 산물을 통한 성서번역의 다양한 방법론 모색”, 『성경원문연구』 24 (2009), 180-200.
- 양재훈, “예술매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서번역의 과제 - Siku의 The Manga Bible, NT-Raw를 중심으로-”, 『성경원문연구』 23 (2008), 146-168.
- 어만, 바트, 『성경 왜곡의 역사』, 민경식 역, 서울: 청림출판, 2006.

- 영적대각성 100주년 기념학술 연구회, 『각성.갱신.부흥』, 서울: 감리교신학대학, 2006.
- 윤철원, “오네시모를 위한 변호”, 『기독교사상』 48:7 (2004), 124-134.
- 이덕주, “초기 한국 토착교회 형성과 토착문화”, 『신학과 세계』 50 (2004), 168-193.
- 임동원, “어린이 성경 번역에 있어서 발췌 본문에 대한 연구”, 『성경원문연구』 6 (2000), 7-27.
- 임미영, “고대 이스라엘 가옥구조 중 *הייל*는 무엇인가?”, 『성경원문연구』 25 (2009), 53-72.
- 전무용, “어린이 성경의 문체 정립을 위한 소고”, 『성경원문연구』 11 (2002), 115-133.
- 전성수, 『हे브루타 그림성경』, 서울: 두란노키즈, 2012.
- 제임스, 시몬, 『고대 로마: 비주얼 박물관 51』, 채수홍 역, 파주: 웅진씽크빅, 1993.
- 콜린, 모이러 맥런, 『우리 아기가 처음 만나는 성경』, 이현주 역, 서울: 성서원, 1999.
- 프리츠, 레이, 『성서 속의 물건들』, 김창락 외 공역, 서울: 대한성서공회, 2011.
- 피어슨, 앤, 『고대 그리스: 비주얼 박물관 50』, 김동광 역, 파주: 웅진씽크빅, 1992.
- 하트, 조지, 『고대 이집트: 비주얼 박물관 49』, 채수홍 역, 파주: 웅진씽크빅, 1993.
- 한영희, 남기영, 『만화로 보는 이스라엘 왕들의 역사 2』, 서울: 포이에마, 2011.
- 『Bible Now! 어린이들에게 들려주는 101가지 성경 이야기』, 서울: 대한성서공회, 2005.
- American Bible Society, *The Amazing Bible Fact Book for Kids*, New York: Time for Kids Books, 2008.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Acts of the Apostles*, The Anchor Bible 31, New York: Doubleday, 1998.
- Parragon Books, ed., *Illustrated Family Bible Stories*, Bath: Parragon Books, 2008.
- Wendland, Ernst, “A Literary (Artistic-Rhetorical) Approach to Biblical Text Analysis and Translation: with Special Reference to Paul’s Letter to Philemon”, 『성경원문연구』 16 (2005), 266-364.

<Abstract>

**A Survey on Biblical Resources for the Korean Children:  
Focusing on *The Amazing Bible Fact Book for Kids***

Prof. Jayhoon Yang  
(Hyupsung University)

The purpose of this article is to survey the biblical resources available for Korean children and to make some suggestions for a potential project of producing biblical resources of this kind for Korean children. It begins with recent publications of biblical resources for kids according to their functions and targets. Such publications for kids can be categorized in two groups at large-Bible storybooks and biblical information books. The former is mostly targeting the younger kids and the latter the upper grader kids. These books vary in their styles and reading expectations. Some expect the children readers to have more knowledge of biblical stories, whereas some others to acquire historical or cultural information.

This article pointed out the problem that Korean children do not have an appropriate Bible for their comprehension ability. In this situation, the best answer to this problem for now is to provide them with proper biblical resources, and this article suggested *The Amazing Bible Fact Book for Kids* by the American Bible Society. The book has been thoroughly examined, and its strong and weak points have been provided respectively. It also suggested some tips for the Korean Bible Society to produce biblical resource books, especially for Korean children.



# Untersuchung zu Denk- und Redeeinleitung mit dem Verb *'mr* in Prov und Koh: Ein Beitrag zur Erhellung der weisheitlichen Denkkultur

Minsu Oh\*

## 1. Einleitung

In allen semitischen Sprachen ist die Wurzel *'mr* bekannt, wo sie entweder 'sehen' oder 'sprechen', 'sagen' bedeutet.<sup>1)</sup> אָמַר *qal* kann auch akustisch nicht wahrnehmbare Vorgänge meinen.<sup>2)</sup> Wie in den übrigen (nordwest)semitischen Sprachen drückt die hebräische Wurzel אָמַר *qal* nicht nur vernehmbare Äußerungen.<sup>3)</sup> an unmittelbare Adressaten aus, sondern auch leitet sie einen nicht vernehmbaren Vorgang ein. Je nach Kontext kann אָמַר *qal* überdies nicht nur mit 'fragen', sondern auch mit 'antworten' übersetzt werden.<sup>4)</sup> Im Blick auf den 4. semantischen Bereich des Übersetzungsvorschlags von *HALAT* 'zu sich selber sagen = denken' fügt sich die Wurzel *'mr* in die Denkgewohnheiten ein, die auch sonst im Alten Orient zu beobachten sind.<sup>5)</sup> Dem antiken Orientalen bleiben Denkvorgänge, geistige Prozesse<sup>6)</sup> und lautlich vernehmbare Äußerung untrennbar verbunden. In der Antike verlaufen innerliches oder äußeres

---

\* Doktor des Alten Testaments in Chritian-Albrechts Universität zu Kiel.

1) H. H. Schmid, "אָמַר *'mr* sagen", *THAT I* (2004), 211-216, hier 211.

2) Vgl. Ziffern 4 und 5, *HALAT*, 63-64.

3) Vgl. Ziffern 1.2.3.6, *HALAT*, 63-64.

4) H. H. Schmid, "אָמַר *'mr* sagen", *THAT I* (2004), 211-216, hier 213. In jedem Fall ist der Inhalt der Äußerung wichtig, während das Verb רָבַר im pi zunächst "die Tätigkeit des Sprechens, das Hervorbringen von Worten und Sätzen" zum Ausdruck bringt, in: G. Gerlemann, "דָּבַר *dābār* Wort", *THAT I* (2004), 434-443, hier 435f.

5) S. Wagner, "אָמַר", *ThWAT I* (1970), 353-373, hier 358. Im Altgriechischen sind λέγω und φημί in Verbindung mit einem Akkusativ mit »jmd. od. etw. meinen« wiederzugeben, W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Berlin; New York: de Gruyter, 1988), 951, 1708.

6) Vgl. N. P. Bratsiotis, "Die Monologie im Alten Testament", *ZAW* 73 (1961), 30-70, hier 40-43.

Sprechen parallel. - z.B., in Ps 1:2 meint beispielsweise הַגָּה Meditation mit 'murmeln' über der Tora. Die beiden Sprechakte sind dem Begriff 'Monologie' zuzurechnen.<sup>7)</sup> Das AT gibt dem Leser manchmal in der Erzählung einen verborgenen Denkvorgang als innerliches Sprechen zu erkennen, das der Gesprächspartner des Sprechenden nicht wahrnehmen kann :

וַיִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרַי בְּלַחֲתִי הֵיטְהִילֵנִי עֲדָנָה  
וַיֹּאדְנִי זָקֵן: Gen 18:12

Und Sara lachte in ihrem Innern und **meinte**:

Nachdem ich alt geworden bin, hätte ich Liebeslust? Mein Herr ist doch alt!

Mit der Wendung לֵאמֹר + בְּקִרְבָּהּ ist signalisiert: Sara redet stillschweigend innerlich zu sich selber. Die Wendung von לֵאמֹר weist hier auf einen innerlichen Denkprozess hin, unabhängig davon, ob Saras Überlegung abgeschlossen oder unabgeschlossen bleibt.

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה-נָּא וְאֶרְאֶה אֶת-הַמְּרִאֵה הַגֹּדֶל הַזֶּה מִדֹּעַ לֵא-יִבְעֶר  
הַסֵּנֶה: Ex 3:3

Und Mose **dachte**: Ich will doch abweichen, um diese große Erscheinung<sup>8)</sup> anzusehen. Warum verbrennt der Dornbusch nicht?

In Ex 3:3 kommt gar kein Gesprächspartner vor. Mit der Wendung von אָמַר qal wird eine Phase des Denkprozesses des Mose über die Erscheinung, die vor seinen Augen geschieht, eingeleitet.

Es ist nicht nötig, alle Belege im Alten Testament ausführlich zu diskutieren, um den funktionellen Aspekt nachzuweisen, dass אָמַר auf der Ausdrucksebene die Einleitung eines Denkprozesses signalisieren kann. Aus dem Gesagten kann man folgern, dass die Wurzel אָמַר unbeschadet anderer lexematischer Verknüpfungen, z.B mit לָב, einen noch nicht abgeschlossen Denkvorgang formulieren kann, dem 'einer Beschlussfassung vorausgeht.'<sup>9)</sup> Anders

7) Vgl. N. P. Bratsiotis, "Die Monologie im Alten Testament", *ZAW* 73 (1961), 30-70, hier 31, 37-39.

8) *HALAT*, 596.

9) Vgl. S. Wagner, "אָמַר", *ThWAT I* (1970), 353-373, hier 358.

formuliert: Mit **אמר** kann der Sachverhalt, dass eine Überlegung abgeschlossen wurde, nicht formuliert werden.<sup>10)</sup>

Die folgende Überlegung beschränkt sich allein auf die Textbelege in Koh und in Prov. Denn in beiden weisheitlichen Bücher ermöglicht die semantische Bedeutung des Verbs, ein weisheitliches Denkmuster zu erhellen. Ich werde dabei überprüfen, ob **אמר** ohne die spezifischen Fügungen, z.B mit **לב**, das menschliche Denken ausdrücken kann. Für die weitere Analyse wird folgendes vorausgesetzt:

1. Man muss sich immer bewusst sein, dass die hebräische Denkakt verbale Äußerungen implizieren kann.
2. Wenn **אמר** ohne Verweis auf einen Hörerkreis oder Adressaten, die auf der Ausdrucksebene mit den präpositionalen Wendungen wie **ל** und **אל** angesprochen sind, gebraucht wird, darf man eine andere Übersetzungsmöglichkeit offen lassen: **אמר qal** kann monologisierendes Denken zum Ausdruck bringen.
3. Dort, wo auf der inhaltlichen Ebene ein Dialog offenbar nicht gemeint ist, kommt ein Monolog mit **אמר** in Frage, bei dem andere Übersetzungsmöglichkeiten, z.B. Denken, nicht definitiv ausgeschlossen werden dürfen.

## 2. Denkeinleitung mit dem Verb **rma**

### 2.1. Denkeinleitung mit **אמר qal** ohne die präpositionale Wendung **ל**

Prov 5:11-12

11 וְנִחַמְתָּ בְּאַחֲרִיתָּךְ בְּכָלֹת בְּשֶׁרֶף וּשְׂאָרָה: 12 וְאָמַרְתָּ אִיךְ שָׁנְאֹתִי מִוֶּסֶר  
וְתוֹכַחַת נְאֻץ לְבִי:

10) Gegen S. Wagner, “אמר”, *ThWAT I* (1970), 353-373, hier 358.

11) **אמר ל-** ist in Gebrauch, falls die Angeredeten gegenüber der Anredenden Jüngere, Vertraute und Untergebene sind. Hingegen signalisiert **אמר אל-** ‘gewisse Distanz’ gegenüber Älteren, wenigen Vertrauten, Gleichgestellten und Höhergestellten, Jenni, E., “Semantische Gesichtspunkte des Hebräischen und deutscher Übersetzungen am Beispiel von Num 10:29-31”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 134-150, hier 137. Es fällt auf, dass die beiden alttestamentlichen weisheitlichen Schriften Kohelet und Proverbien keine präpositionale Wendung von **אמר אל-** belegen. Die Tatsache, dass allein **אמר ל-** zur Verwendung kommt, weist auf den Sozialstatus der Redenden und das gemeinschaftliche Milieu hin.

11 Und du wirst stöhnen an deinem Ende, wenn dein Körper und dein Leib endet

12 So wirst du **denken**: Ach! Wie hasste ich Zucht und wie hat mein Herz nur Mahnung verschmäh?

Ob mit **אמר** in V.12a ein Denkspruch zum Ausdruck kommt, hängt davon ab, wie V.11a interpretiert wird. Der masoretische Konsonantentext und die Vokalisation verweisen eher auf **נחם** qal *stöhnen* als auf **נחם** nif *bereuen*. Dennoch stellt sich die Frage, ob der Betreffende in der Öffentlichkeit stöhnend seine Umstände dialogisieren würde. Der Textzusammenhang deutet nicht auf einen Adressaten hin. Demzufolge ist auch hier monologisierendes Denken mit **אמר** gemeint.

Prov 20:9

9aα מִי־יֹאמֵר 9aβ זָכַרְתִּי לְבָי (9b) טָהַרְתִּי מִחַטָּאתַי:

9aα Wer darf **denken**:

9aβ Ich habe mein Herz rein gehalten; 9b ich bin<sup>12)</sup> rein von meiner Verfehlung geworden.

Die Wendung von **טהר** qal ist auf körperliche, sittliche und religiöse (kultische) Reinheit bezogen.<sup>13)</sup> Als Synonyme zu **טהר** werden die Wurzeln **זכה**, **ברר**, **בר** und **זכך** in Bezug auf moralische Reinheit verwendet.<sup>14)</sup> Wenn im ersten Halbvers kultische Reinheit gemeint ist, ist die oben angegebene Übersetzung fragwürdig. Dann könnte man den Vers in einem Zusammenhang mit der *Toreinlassungsliturgie* in Ps 24:3-4 bringen, welche einen Dialogpartner voraussetzt. Es kommen aber auch noch andere Übersetzungsmöglichkeiten in Frage (sittliche und körperliche Reinheit): Wer darf denken: Ich habe mein Herz rein gehalten, ich wurde rein vor der Verfehlung? Unbeschadet der oben erwähnten Sachverhalte wird mit der **מי**-Frage in 9aα die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnismöglichkeit thematisiert, sodass damit keine

---

12) Hier liegt **טהר** qal in Form von *qatal*-VZ vor. Die Partizipien *qotel* der *verba stativa* haben die Funktion von Adjektiven, die zeitlich neutral sind. Darum sind derartige Partizipialsätze nur mit Formen von *sein* zu übersetzen, R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch mit einem Anhang Biblisches Aramäisch* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1994), 60.

13) F. Maass, "טהר *thr* rein sein", *THAT I* (2004), 646-653, hier 647.

14) *Ibid.*, 648.

Unfehlbarkeit des Menschen gemeint ist.<sup>15)</sup> Der schöpfungstheologische Horizont, in dem die menschliche Fehlbarkeit artikuliert ist, stellt somit die Frage nach der Grenze der Erkenntnis des Menschen. Nimmt man diesen Sachverhalt ernst, richtet sich die Fragestellung auf die gesamte Menschheit. Wenn das so wäre, darf man im Rahmen der Schöpfungstheologie auf die anthropologische Fragestellung hin paraphrasieren: Wer darf denken: Ich habe mein Herz rein gehalten, ich wurde rein von meiner Verfehlung? Das die Frage einleitende Verb **אמר** ist demzufolge als monologisierendes Denken anzusehen.

Prov 20:14

14a רַע רַע יֹאמֵר הַקּוֹנֶה 14b וְאָזַל לוֹ אֵץ יַתְהַלֵּל:

14a Schlecht, schlecht! *Sagt* der Käufer, 14b wenn er weggeht, sodann rühmt er sich.

Der Vers stammt aus der Erfahrungswelt der orientalischen Basare.<sup>16)</sup> Weil es keinen Fixpreis gibt, gehört das Feilschen zum Alltag. - Dementsprechend ist der generelle Sachverhalt in *yiqtol*-Form formuliert (V.14a.b). Der Verkäufer bietet seine Waren zu einem überhöhten Preis an. Zum Drücken des Preises muss der Käufer Zeit und Geschick aufbringen (V.14a). Der Text zeigt zwei Handelsleute, der eine ist Käufer(הקונה) und der andere ist Verkäufer. Es liegt ein direktes Gespräch vor. Demzufolge ist **אמר** als Verb eines Dialogs wiederzugeben.

Prov 22:13

13 אָמַר עֵצֶל אֶרֶץ בְּחַוִּץ בְּחוּץ הַחֲבוֹת אֶרְצָה:

13 Ein Fauler **dachte**: Ein Löwe draußen; mitten auf den Plätzen könnte ich getötet werden.

Prov 22:13a wird durch die asyndetisch angefügte Erklärung in V. 13b ausgeführt. Der Vers artikuliert die Haltung eines Faulen und akzentuiert dabei dessen hartnäckige Eigenschaft. Er will eigensinnig zu Hause bleiben. Seine wenig überzeugende Überlegung lautet: Er fürchte sich vor seinem Tod auf den

15) Vgl. A. Meinhold, *Sprüche Kapitel 16-31*, ZBKAT 16:2 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1991), 334.

16) A. Meinhold, ZBKAT 16:2, 337-338.

öffentlichen Plätzen, sogar vor allen Anwesenden auf den *öffentlichen* Plätzen. Daraus ist unschwer erkennbar, dass seine Befürchtung nur Einbildung ist. Man muss **אמר** folgerichtig mit Denken wiedergeben.

Prov 24:29

29aβ אלהאמר 29aα כְּאִשֶּׁר עָשָׂה לִי בֶן אֵשֶׁת־לִּי 29b אֲשִׁיב  
לְאִישׁ כְּפַעְלוֹ:

29aα **Denke** nicht!

29aβ Wie er mir getan hat, ebenso will ich ihm tun: 29b Ich will dem Mann seinem Tun gemäß vergelten.

In diesem Vers geht es um einen Eingriff in den TEZ von der Seite des Opfers her. Es wird davor gewarnt, dass das Opfer (V.29aα) selbst am anderen Rache üben könnte. Eine Begründung ist hier nicht gegeben. Vermutlich könnte jedoch dahinter das Wissen um schlimme Folgen der Selbstjustiz - die Stellung dieses Spruches ergibt sich nach V.28 aus der Anweisung in Dtn 19:19f.<sup>17)</sup> - oder eine Abwehr gegen mangelndes Vertrauen in den TEZ stehen.<sup>18)</sup> »Was JHWH zusteht, nämlich dem Menschen nach seinem Tun zu vergelten, das darf sich der Mensch nicht in Selbstjustiz herausnehmen. Das stünde in diametralem Widerspruch zum göttlichen Gebot der Nächstenliebe (3.Mose 19:17f.). Außerdem würde Selbstjustiz die menschliche Gemeinschaft in ein Chaos stürzen.«<sup>19)</sup> Die Tatsache, dass man selbst die egoistisch orientierte persönliche Rache ausüben soll, erlaubt die Annahme, dass 'denken' gemeint ist. Wohl wird niemand einen Racheakt zum Gegenstand eines Dialoges machen. Demzufolge kann man hier mit monologisierendem Denken rechnen.

Prov 26:18-19

18 כְּמַתְּלֵהֶלֶב הַיָּרֵה זָקִים וְנֹמֵת:  
19 בֶּן־אִישׁ רָמָה אֶת־רַעְוָהּ וְאָמַר הֲלֹא־מִשְׁחַק אָנִי:

18 Wie ein Wahnsinniger, der Brandgeschosse, Pfeile und Tod

17) Vgl. A. Meinhold, ZBKAT 16:2, 413.

18) Vgl. J. Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Prov 10ff.)*, FAT 7 (Tübingen: Mohr, 1995), 236.

19) A. Meinhold, ZBKAT 16.2, 413. Vgl. Prov 28:17. Die dritte Person kann auch nicht auf die Inkraftsetzung des TEZ Einfluss ausüben.

*schleudert,*

19 ebenso ist ein Mann, der seinen Nächsten betrog und **dachte**: Spiele ich nicht sogar?

Der Hörerkreis bleibt im Dunkeln. Ein vom Wahn besessener Mensch fragt sich selbst und antwortet sich selber. Die Rede in V.19 schildert seinen Denkprozess. Demzufolge ist **אמר** vermutlich als denken zu übersetzen.

Prov 28:24a

24aα נזל! אָביו וְאָמוֹ 24aβ וְאָמַר אֵין־פֶּשַׁע 24b חָבֵר הוּא לְאִישׁ מִשְׁחִית:

24aα Wer seinen Vater oder seine Mutter beraubt, 24aβ und **denkt**: kein Verbrechen,

24b der ist ein Genosse eines Verderbers.

Hier ist die Rede von Eigentumsverhältnissen in der Familie.<sup>20)</sup> - Anders als in Prov 24:24 regelt das Verhältnis sich nach der Sitte. Der Sohn entreißt gewaltsam (נזל) seinen Eltern Besitztum (V.24aα). Ob er sein Erbe regulär oder rechtsgültig oder ohne Rücksicht auf den Versorgungsanspruch der Eltern im Alter übernimmt, bleibt im Dunkeln. Unbeschadet der Frage, ob er sich ohne Respekt an den Eltern bereichert, hält der verdorbene Sohn es gar nicht für ein Vergehen, sondern vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach für sein Recht (V.24a β). Im Hintergrund steht kein Adressat und Hörerkreis, der unmittelbar auf das Vergehen reagieren könnte, und auch eine präpositionale Wendung fehlt. Demzufolge ist **אמר** als denken zu übersetzen.

Prov 30:9a

8aα וְדַבַּר־כָּזָב הִרְחִק מִמֶּנִּי 8aβ רֵאשׁ וְעֵשֶׁר אֶל־תִּתֶּן־לִי

8b הִתְרִיפְנִי לֶחֶם חֲקִי:

9aα פֶּן אֶשְׁבַּע! וְכַחֲשִׁי וְאָמַרְתִּי מִי יְהוּה 9aβ וּפֶן־אֹרֶשׁ וְנִגְבַּתִּי

9b וְתַפְשִׁי שֵׁם אֱלֹהֵי פ

8aα Gehaltloses und lügnerisches Wort entferne von mir! 8aβ Armut und Reichtum gib mir nicht!

8b Lass mich das mir bestimmte Brot erfrischen!<sup>21)</sup>

20) Vgl. A. Meinhold, ZBKAT 16:2, 478.

21) Vgl. “ו” טרף II”, HALAT, 364; Gesenius<sup>18</sup> 249; L. Köhler, ‘Hebräische Vokabeln III’, ZAW 58 (1940-1941), 228-234, hier 230.

9aα Sonst wäre ich satt und leugnete und könnte **denken**: Wer ist JHWH?

9aβ Sonst wäre ich arm und stähle 9b und vergriffe mich am Namen meines Gottes.

Der Hörerkreis, der Antwort geben kann, bleibt im Dunkeln. Der Beter in Prov 30:8 bittet Gott darum, dass er ihn in seiner Genügsamkeit bewahren und von Nichtigkeit und lügnerischem Wort fernhalten möge. Die Nichtigkeit und ein lügnerisches Wort lassen sich in Prov 30:9aα finden. Ein frommer Beter<sup>22)</sup> dürfte diesen höchst blasphemischen Ausdruck, sogar zusammen mit dem Tetragramm, *Wer ist JHWH*, in seiner Gebetspraxis nicht in den Mund nehmen. Die Gott praktisch für nichtig erklärende Frage begegnet im AT nur noch im Mund Pharaos (Ex 5:2; vgl. Jer 5:12).<sup>23)</sup> Unschwer lässt sich die oben angegebene Übersetzung plausibel machen.

Prov 30:15, 16

לְעֹלֹקָהּ שְׁתֵּי בָנוֹת הֵב הֵב 15aβ שְׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָהּ 15aα

אַרְבַּע לֹא־אָמְרוּ הֵן: 15b

שְׂאוֹל וְעֶזְרָרְחָם 16aα אֶרֶץ לֹא־שָׂבְעָה בַּיּוֹם 16b וְאֵשׁ לֹא־אָמְרָה הֵן:

15aα Die Blutegelin hat zwei Töchter: Gib! gib!<sup>24)</sup>

15aβ Drei sind es, die (f.) nicht satt werden können (*yiqtol*),

15b vier, die (m.) nicht **dachten** (*qatal*): Genug!

16aα Scheol (m.) und ein verschlossener Mutterschoß (m.)

16aβ Erde (f.), die an Wasser nicht satt wurde (*qatal*),

16b Feuer (f.), das nie **dachte** (*qatal*): Genug!

In Prov 30:15-16 ist die Rede von der Habgier. Die Beweisführung geht dabei von der Notwendigkeit zum Überleben aus. Die Töchter der Blutegelin müssen zum Überleben lebenslang Blut saugen. - Nicht ausgeschlossen bleibt es, dass mit den hungrigen drei die Familie der Blutegel gemeint ist, falls das *yiqtol* in 15aβ einen generellen Sachverhalt ausdrückt. - So können sie nie von

22) A. Meinhold, "Die Sorge, durch ein Zuviel oder Zuwenig von der erforderlichen Gottesverehrung abgebracht zu werden, die im rechten Umgang mit dem göttlichen Namen gipfelt, offenbart ein spätes Stadium persönlicher Frömmigkeit im nachexilischen Juda.", ZBKAT 16:2, 499-500.

23) Ibid., 500.

24) Anderer Vorschlag von HALAT, 227. הֵב הֵב בָנוֹת הֵב »Töchter der Habgier«.



Selbstgenügsamkeit sprechen. Als Beispiel der Ungenügsamkeit werden die Töchter der Blutegel in dem Rezipienten vor Augen geführt. Die zwei Töchter bitten ihre Mutter zweimal, sie zu ernähren (V.15a $\alpha$ ). Vermutlich verlangen sie von ihrer Mutter mehr Blut, obwohl die Mutter als eine redende Gesprächsführerin im Text nicht erscheint. Im Gegensatz dazu kann man auch vermuten, dass der Erzähler nur von der unerfüllbaren Gier der zwei Töchter spricht und die direkte Rede in V.15a $\alpha$  aus dem reinen Denken des Erzählers kommt. Die zweite Vermutung erweist sich als plausibler. Der Grund dafür besteht darin, dass die Tiere als paradigmatische Figuren der Erzählung gelten und die Blutegel nie etwas aussprechen können. Auf der Erzählebene wird somit ein plausibler Denkspruch des Erzählers zum Geltung gebracht, in dem das Verhalten der Blutegel(in)familie als ein Erzählbild verwendet wird. Damit ist in v.15b ohne אמר ein monologisierendes Denken festzustellen. Die Scheol und der verschlossene Mutterleib sind nicht detailliert dargestellt. Sie kennen keine Selbstgenügsamkeit. Der verschlossene Mutterschoß bleibt unfruchtbar, die Frau strebt trotzdem natürlicherweise nach Fortpflanzung. Der Scheol ist räumlich unermessbar. Die Erde benötigt Wasser zum Fortleben der Pflanzen. Brennstoffe, z.B. Hölzer, sind eine notwendige Bedingung für Feuer. In Prov 30:15b.16b kann dialogisierende Rede nicht unterstellt werden, denn die Angeredeten und der Hörerkreis sind nicht benannt. Wenn es zum realen Aussprechen käme, wäre der Spruch einem fabelhaften Zahlenspruch zuzurechnen. Demzufolge liegt in Prov 30:15-16 auch monologisierendes Denken nahe.

Prov 30:18-20

18a שלשה הָמָה נִפְלְאוּ מִמֶּנִּי 18b וְאַרְבַּע לֹא יָדַעְתִּים:  
 19a $\alpha$  דָּרַךְ הַנְּשֵׂרָה בְּשִׁמּוֹם דָּרַךְ נָחַשׁ עָלַי צֹר 19a $\beta$  דָּרַךְ-אֲנִיָּה בְּלִבֵּי-יָם  
 19b וְדָרַךְ גִּבּוֹר בְּעַלְמָה:  
 20a $\alpha$  כֵּן דָּרַךְ אִשָּׁה מְנַאֲפֶת 20a $\beta$  אֲכֹלָה וּמְחַתָּה פִּיָּה  
 20b וְאָמַרְתִּי לֹא-פָעַלְתִּי אֲנִי: פ

18a Drei sind es, die mir wunderbar erschienen, 18b und vier,<sup>25)</sup> die ich

25) Mit *Qere* (ארבעה) stimmt man in der Genuskongruenz überein. Die Lesart mit *Ketib* (ארבע) verleiht dem Text aber auch einen Sinn. Am Ende von V.18b wird gesagt, dass der anonyme Beobachter sie nicht kennt: 'und vier, die ich nicht durchschaut habe.' ידע qal drückt den resultativen Aspekt aus, der auf den aktuellen Zustand der Erkenntnis des Beobachters hinweisen kann. Am Ende von V.18b $\beta$  wird als sein aktueller Wissenstand seine Unfähigkeit

nicht erkannt (durchschaut) habe:

19aα Der Weg des Adlers im Himmel, *der* Weg einer Schlange auf dem Felsen,

19aβ *der* Weg eines Schiffes in der Mitte des Meeres, 19b und *der* Weg eines Mannes mit einem Mädchen.<sup>26)</sup>

20aα Ebenso *gilt das für den* Weg einer ehebrecherischen Frau:

20aβ sie hat gegessen und ihren Mund *immer wieder* abgewischt,<sup>27)</sup>

20b und **dachte** *wiederum*: Ich habe nicht Unrecht getan.

In Prov 30:18-22 ist die Rede von der begrenzten Erkenntnismöglichkeit des

---

zum Erkennen artikuliert. Wenn man das mit dem fehlenden *femininum* zusammenzieht, kann es so paraphrasiert werden, dass seine Unfähigkeit zum Erkennen sich an dem Konsonantenbestand erkennen lässt: אָרְבֵּעַ in *Ketib* - אָרְבָּעָה in *Qere*. Er kennt wirklich nichts, was der hebräische Konsonant ה ergänzt werden muss. So gesehen ist es nicht nötig, zur Harmonisierung des Genus die Wortzahl zu vermehren. Es lässt sich einigermäßen gut erkennen, dass die sprachliche Gestalt auf die semantische Ebene Einfluss ausübt.

- 26) Möglich wären *beth pretii* »um, für« und *beth comitantes* 'in Begleitung mit', wenn kein Verb dabei steht. Vgl. E. Jenni, "Philosophische und linguistische Probleme bei den hebräischen Präpositionen", E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments I* (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1997), 174-188, hier 181.
- 27) Hier ist ein Progress innerhalb der Verbkonstellation אָמַר, מָחָד, אָכַל erkennbar. Die Verbkonstellation sollte im Regelfall auf der Ausdrucksebene *qatal wayyiqtol wayyiqtol* sein, was den Progresses unschwer erkennen ließe. In V.20aβ ist das nicht der Fall. Die Zeilage bleibt eindeutig in der Vergangenheit mit dem ersten *qatal* (אָכַל). Man kann entweder ein Perfectum copulativum (im Sinne der zwei sachlichen identischen Sachverhalten) vermuten, das durch unmittelbar aufeinander folgende koordinierende Perfekte ausgedrückt wird, oder höchst wahrscheinlich einen aramäischen Einfluss annehmen, der im späten Hebräisch unlegbar vorhanden ist (vgl. R. Bartelmus, *Einführung*, 106; *GKB* §112dd, 349; *GKB* §112pp, 352; *Jouïon* §115b, 313; *Waltke & O'Connor* §32.2, 540-541). Der erstere Fall ist hier ausgeschlossen. Für den letzteren Fall legt der treffende Vers mit einem dramatischen Tempo einen rapiden Verlauf (bzw. eine Szene) der Taten der ehebrecherischen Frau nahe; vgl. K. Seybold, *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament. Poetologische Studien zum Alten Testament Bd.2* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006), 83. Oder man kann eine Aufzählung von Fakten annehmen, die in der Vergangenheit vollendet wurden, unter dem Vorbehalt, dass die Textsorte »direkte Rede« das Prinzip der starren syndetischen Verbindung nicht kennt; vgl. R. Bartelmus, "Schriftprophetie außerhalb des corpus propheticum", R. Bartelmus, *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation* (Zürich: Pano, 2002), 56-82, hier 71, Anm. 68 und 75; vgl. F. Rundgren, *Intensiv und Aspektkorrelation. Studien zur äthiopischen und akkadischen Verbalformbildung* (Uppsala: Lundequist, 1959), 111-112. Die letzte Auslegung halte ich für plausibel. Es ist doch nicht ausgeschlossen, iterative Sachverhalte der Fügung *w<sup>e</sup>qatal* zum Ausdruck bringen zu können. Dann sind das Verbergen der Übeltat der ehebrecherischen Frau (וּמְחַתֵּה) und ihr Ausrede im Denken (וְאִמְרָה) als mehrmalige individuelle Geschehnisse aufzufassen. Damit lässt sich Gewohnheit dieser Frau zeichnen.

Menschen. Diese These wird anhand von Naturphänomen (V.18-19a) und Vorgängen im zwischenmenschlichen Bereich (V.19b-20) entwickelt. Alle Wege, die hier aufgezählt werden, geben dem Beobachter keine Hinweise, wie sie zustande kamen, obwohl jeweils Ereignisse in den Erfahrungen des Beobachters vorhanden sind. Analoges gilt für den Weg einer auf Abwege geratenen Ehefrau. Der Gebrauch von אָן verweist auf die Verurteilung des Tuns einer anderen Person, nie auf die Bezeichnung des eigenen Tuns.<sup>28)</sup> In Prov 30:20b bestreitet die Ehebrecherin wahrscheinlich nicht den Ehebruch, sondern wehrt sich gegen ‘den Vorwurf, dass ihr Ehebruch eine unheilsträchtige Tat sei.’<sup>29)</sup> Keiner ist in der Lage, der ehebrecherischen Frau etwas vorzuwerfen, weil niemand die frevelhafte Tat nachweisen kann und es keinen Augenzeugen gibt: *Sie hat gegessen und ihren Mund abgewischt* (20aβ). Es existiert kein anderer Zeuge als entweder ihr Gewissen oder der Beobachter, der diese Unheilstat als ‘wunderbar für sich’ in V.18a wahrgenommen hat und sie doch nicht nachweisen kann. Demzufolge kann die in 20b zitierte Rede als ein monologisierendes Denken gelten.

Koh 1:2

2 הַבֵּל הַבְּלִים אָמַר קְהֵלֶת הַבֵּל הַבְּלִים הַכֹּל הַבֵּל:

2 ‘Flüchtigkeit der Flüchtigkeiten!’<sup>30)</sup>, **dachte** Kohelet, ‘Flüchtigkeit der Flüchtigkeiten, das alles ist flüchtig!’

28) R. Knierim, “אָן ‘awæn Unheil”, *THAT I* (2004), 81-84, hier 83.

29) Ibid.

30) Das Wort ist mehrdeutig. Es kann entweder konkret (*Wind-)*Hauch oder *Vergänglichkeit, Nichtigkeit* in abstraktem Sinne meinen und wird als eine abwertende Bezeichnung für *Götzen* und *Götzendienst* verwendet; vgl. dazu R. Albertz, “הַבֵּל הַבְּלִים hæbæl Hauch”, *THAT I* (2004), 467-469; K. Seybold, “הַבֵּל הַבְּלִים hæbæl”, *ThWAT* 2, 334-343; N. Lohfink, “Ist Kohelets הַבֵּל-הַבְּלִים-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?”, A. Schoors (Hg.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Colloquium Biblicum Lovaniense 64 (Leuven: Uni. Press, 1998), 41-59. In Koh 1:12-2:26 wird es in qualifizierenden Nominalsätzen in Bezug auf menschliches Handeln und menschliche Wertvorstellungen verwendet. Die qualifizierenden Nominalsätze beziehen sich wertneutral nur noch auf bestimmte, begrenzte Phänomene; vgl. dazu T. Krüger, *Kohelet(Prediger)*, BK 19 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 101-103; R. Bartelmus, “Haben oder Sein - Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet”, R. Bartelmus., *auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002), 201-230, hier 218.

Mit Kohelet ist ursprünglich *Versammlungsleiter* gemeint. Vor dem Hintergrund dieser Bedeutung könnte man V.2 als eine öffentliche Rede, also Verkündigung, ansehen. Aber ein Hörerkreis taucht erst fast am Ende des Koheletsbuches in 11:9 auf ('Freue dich, Junge, in deiner Jugend!'). Wenn man den Ausdruck aber als Mottovers der Lehre Kohelets, der das gesamte Buch durchläuft, versteht, bleibt eine andere Übersetzungsmöglichkeit nicht ausgeschlossen. Das Verb אָמַר muss an dieser Stelle nicht zwangsläufig als mündliche Rede interpretiert werden.

Koh 1:10

10a יֵשׁ דְּבַר שִׁיאָמַר רְאֵה-זֶה חֲדָשׁ הוּא 10b כְּבָר הָיָה לְעַלְמִים  
אֲשֶׁר הָיָה מוֹלְפָנֵנוּ:

10a Gibt es eine Sache, von der man **denken(oder sagen)** könnte: Siehe da! Das ist neu?

10b Längst ist es gewesen, für die Zeitalter, die vor uns gewesen sind.

In V.10a ist unverkennbar eine Satzfrage formuliert. Innerhalb des Hauptsatzes setzt der Relativsatz mit שִׁיאָמַר ein. Es findet sich im Text weder die präpositionale Wendung ל noch ein Hinweis auf Adressaten oder einen Hörerkreis, an den sich unmittelbar die Frage wendet, weshalb die Festlegung auf einen Dialog nicht möglich ist. In Verbindung mit der hebräischen Denkgewohnheit dürfte der Relativsatz mit אָמַר als monologisierendes Denken gesehen werden. Jedoch wäre eine fiktive dialogische Redesituation mit Frage und Antwort in V.10a nicht ganz auszuschließen. In 10b ist eine fiktive Antwort im Denkprozess des Ansprechenden vorstellbar.

Koh 2:15a

15aא וְאָמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי 15aβ כְּמִקְרָה הַכָּסִיל נִסְיָאֲנִי וְקָרְנִי  
15aγ וְלָמָּה חִכְמָתִי אֲנִי אִין יוֹתֵר  
15b וְדַבַּרְתִּי בְלִבִּי שֶׁנִּסְיָאֲנִי הַקָּל:

15aα *Daraufhin dachte* ich meinerseits in meinem Herz (Verstand): 15aβ Wie das Geschick des Toren, wird es auch mir widerfahren. 15aγ Wozu bin ich sodann übermäßig weise geworden?

15b Da redete ich *wiederum* in meinem Herz(Verstand), dass auch dies flüchtig war.

Hier befindet sich die spezifische formelhafte Wendung für monologisierendes Denken: **אמר** qal + ב + לב mit Personalsuffixen.<sup>31)</sup> An die Stelle dieser präpositionalen Fügung kann ggf. die Präposition **אל** (in Gen 8:21) oder **ל** (in Hos 7:2) treten. Demzufolge ist in Koh 2:15a ein den Denkprozess einleitendes **אמר** festzustellen.

Koh 7:23b

23a כל־זה נסיתי בחכמה 23b אמרתי אֲחִכְמָה וְהִיא רְחוּקָה מִמֶּנִּי:

23a All dies prüfte ich mit der Weisheit. 23b Ich **dachte**: ich will weise werden und sie ist aber fern von mir.

In diesem Vers befinden sich keine Adressaten, die auf die Erkenntnis von Kohelet reagieren können. Insofern kommt **אמר** als monologisierendes Denken zur Geltung.

Koh 7:27-28

27a רֵאֵה זֶה מִצָּאתִי אָמַרְהָ קִהַלְתִּי 27b אֶתֵּת לְאֶתֵּת לְמִצָּאתִי חֲשׁוּבִין:

28a אִשֶּׁר עוֹד־בִּקְשָׁה נַפְשִׁי וְלֹא מִצָּאתִי 28b אָדָם אֶחָד מֵאַלְפֵי

מִצָּאתִי וְאִשָּׁה בְּכָל־אֱלֹהִים לֹא מִצָּאתִי:

27a Siehe! Dies habe ich gefunden, 27b **dachte** Kohelet, eins zu anderem, damit ich ein Resultat<sup>32)</sup> finde.

28a Dass *ich* dauernd suchte und nicht fand:

28b Einen einzigen Menschen von Tausenden<sup>33)</sup> habe ich gefunden, eine Frau unter diesen allen habe ich aber nicht gefunden.

Der Sprecher redet vielleicht zu einem Hörerkreis, aber es tauchen keine Adressaten auf, die reagieren könnten. Demzufolge ist **אמר** hier als Denken zu interpretieren.

Koh 9:16

16a וְאָמַרְתִּי אֲנִי טוֹבָה חֲכָמָה מִנְּבוֹרָהּ 16b וְחֲכָמַת הַמִּסְכָּן בְּזוּיָהּ

31) Vgl. *Gesenius*<sup>18</sup> I, 76.

32) O. Loretz, "Frau und griechisch-jüdische Philosophie im Buch Qohelet (Qoh 7:23-8:1 und 9:6-10)", *UF* 23 (1991), 245-264; ders., "Altorientalische und Kanaanäische Topoi im Buche Kohelet", *UF* 12 (1980), 267-278, hier 275.

33) Vgl. T. Krüger, "«Frau Weisheit» in Koh 7:36?", T. Krüger, *Kritische Weisheit, Studien zur weisheitliche Traditionskritik im Alten Testament* (Zürich: Pano, 1997), 121-130.

וְדַבְרֵי אִינָם נִשְׁמָעִים:

16a Ich **dachte** meinerseits *öftermals*: Besser Weisheit als Stärke

16b Aber die Weisheit des Armen ist verachtet und seine Worte findet nicht Gehör.

Die Texteinheit beginnt in Koh 9:13 mit einer Beobachtung, woraus eine erste Lehre gezogen wird. Durch eine anekdotische Erzählung in V.14-15 wird in V.16 die besondere Stärke der Weisheit bestätigt und zugleich kritisch relativiert.<sup>34)</sup> Eine präpositionale Wendung mit לִי liegt nicht vor und ein Hörerkreis ist offenbar nicht vorausgesetzt. Demzufolge ist mit אָמַר monologisierendes Denken gemeint.

Koh 12:8

8 הֲבֵל הַבָּלִים אָמַר הַקּוֹהֵלֶת הַכֵּל הַבָּל:

8 Flüchtigkeit der Flüchtigkeiten! **dachte** der Prediger. Alles ist flüchtig!

Abgesehen davon, dass hier das Nomen Kohelet determiniert erscheint, was die Fügung von dem indeterminierten Gebrauch in Koh 1:2 unterscheidet und eine Rede über Kohelet signalisieren könnte, kann man, wie oben erwähnt, den Vers als Motto ansehen. Demzufolge ist es möglich, das Verb אָמַר als ein Ausdruck für monologisierendes Denken anzusehen.

## 2.2. Denkeinleitung mit אָמַר qal in Verbindung mit der präpositionalen Wendung לִי

Koh 10:2-3

2 לֵב חָכָם לְיָמִינוֹ וְלֵב כָּסִיל לְשִׁמּוֹאָלוֹ:

3a וְגַם-בְּדַרְךָ כִּשְׁהַסְכֵּל הַלֶּךְ לְבוֹ חָסֵר 3b וְאָמַר לְכֹל סָכָל הוּא:

2 Der Verstand des Weisen ist zu seiner Rechten, der Verstand des Toren<sup>35)</sup> aber zu seiner Linken.

3a Wenn<sup>36)</sup> auch der Tor unterwegs<sup>37)</sup> ist, fehlt ihm Verstand,

34) T. Krüger, BK 19, 318.

35) Trotz der statistisch unterschiedlichen Häufigkeit von כָּסִיל und סָכָל innerhalb des Koheletbuches gibt es keinen relevanten Bedeutungsunterschied. Doch lässt vermutlich die Häufung der Torheit die Bedeutungssteigerung zum Wesen des Toren zu, in: L. Schwienhorst-Schönberger, HThKAT, 485.

3b **denkt** er *wie gewohnt*<sup>38)</sup> von jedem,<sup>39)</sup> töricht (Tor)<sup>40)</sup> sei er.

Verschiedene Verständnismöglichkeiten für לשמאלו (V.2b) und לימינו (V.2a) werden in BK 19 erörtert.<sup>41)</sup> Auf die Frage der Übersetzung, die angemessen wäre, ist hier aber nicht weiter einzugehen. Koh 10:2 bringt den Unterschied zwischen dem Verstand des Weisen und des Toren zur Sprache. Sie grenzen sich so weit voneinander ab, dass Ihre Orientierungen nie in Einklang kommen werden, weil das Zentrum innerer Einsicht (לב 'Herz, Verstand') beim Toren gar nicht ausgebildet ist. - Dabie muss man sich vor Auge halten, dass *lēb* im alttestamentlichen Gebrauch auf 'Sitz im Denken' verweist. V.3 exemplifiziert das Verhältnis des Toren zu jedem einzelnen und zeigt auf, wie sich im Inneren verborgene Gedanken im alltäglichen Leben realisieren: Ja, er besitzt exklusiv die Weisheit, alle anderen aber, die vorbeiziehen, sind töricht. Aufgrund der Wendung סכל הוא »er ist töricht« in V.3ba lässt sich erkennen, dass das Personalpronomen 3.sg.m. auf das *nominum masculinum* כל hinweisen muss und der einleitende erste Halbsatz V.3ba einen Ergänzungssatz benötigt. Es kann gemeint sein, dass der Tor jedem, den er trifft, sagt, dass er *selber* töricht ist, oder aber dass der Tor von allen, die ihm begegnen, denkt, dass sie es sind. Auf die in V.2 erwähnte Textintention hin interpretiert, erscheint die zweite Interpretation plausibler. Demzufolge ist V.3b als die Einleitung des Denkens zu betrachten.

36) Vgl. E. Jenni, "Zur Semantik der hebräischen Vergleichssätze", ZAH 2 (1989), 14-44, hier 40.

37) Hier liegt ein sogenanntes *casus pendens* vor. Nach *Ketib* (כְּשֶׁהִסְכֵּל) liegt Dissimilation des bestimmten Artikel ה־ vor. *Qere* (קֶשֶׁסְכֵּל) nimmt umgekehrt Assimilation vor. Mit *Ketib* müsste man einen unharmonischen Umgang des Toren mit anderen Menschen, also einen abweisenden Umgang, unterstellen. So gesehen ist es nicht nötig, den masoretischen Konsonantenbestand zu verringern. Es lässt sich einigermaßen gut erkennen, dass die sprachliche Gestalt auf die semantische Ebene Einfluss ausübt. Vgl. zu Antizipation mit der Voranstellung von בָּרָךְ als Stilmittel, L. Schwienhorst-Schönberger, HThKAT, 483.

38) Vgl. GKB §112a, 343; GKB §112pp, 352, Anm.2; Waltke & O'Conner 32. 3d, 541.

39) Die Präposition לְ »hinsichtlich, in Bezug auf« bildet gegenüber בְּ zwei Größe getrennt vorgestellte Relationen. Von daher vermittelt sie eine unbetont allzeitige oder aber prospektiv-finale Aussage. Dazu, E. Jenni, "Gehe hin in Frieden (lšlwn/bšlwn)!", E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments I* (Stuttgart; Belrin; Köln: Kohlhammer, 1997) 125-140, hier 126, 129; ders., in: ZAH 1 (1998), 40-46. In HALAT, 64 ist die Fügung von אָמַר qal mit אֵל, לְ, וְ, וְ, וְ, וְ, וְ unter Ziffer 1 mit Belegstellen belegt.

40) HALAT, 713; Gesenius<sup>18</sup>, 886.

41) T. Krüger, BK 19 (2000), 320.

### 3. Redeeinleitung mit אמר qal in Verbindung mit der präpositionalen Wendung לְ

Prov 1:11a

11a אִם-יֹאמְרוּ לְכָה אֲתָנוּ נִאֲרָבָה לְדָם

11a Wenn sie *sprechen*: geh *bitte* mit uns, wir wollen Blut auflauern.

Prov 1:11-19 thematisiert die Warnung vor einer Verführung zu einer Gewalttat. Jene schlechten Menschen wollen jemanden, der als »Sohn« angesprochen wird, zu ihren Anschlägen gegen den Unschuldigen verleiten. Im mit אִם-einleitenden Konditionalsatz setzt das lange Zitat der Gewaltgierigen ohne die präpositionale Wendung von לְ ein. Da zitiert wird, muss dialogisierende Rede vorliegen.

Prov 1:21b

21a בְּרֹאשׁ הַמַּיּוֹת תִּקְרָא 21b בַּפְתָּחַי שְׁעָרִים בְּעִיר אֲמַרְיָהָ תֹאמַר:

21a An der Spitze der lärmenden Leute ruft sie,

21b an Eingängen der Tore in der Stadt *spricht* sie Ihre Worte:

Die personifizierte Weisheit spricht ihre Worte an öffentlichen Plätzen. Prov 1:21 leitet Zitate der Weisheit ein, deren Adressaten in V.22 genannt werden. Damit liegt dialogisierende Rede vor.

Prov 4:4

4aא וַיִּרְנֵי וַיֹּאמֶר לִי 4aβ יתְמַדְדִּבְרוּ לִבִּי 4b שְׁמַר מִצְוֹתַי וַחַיֶּה:

4aα Da unterwies er mich und *sagte* zu mir: 4aβ Dein Herz greife meine Worte, 4b halte meine Gebote und lebe!

Die präpositionale Wendung richtet sich unmittelbar an den Hörerkreis, bzw. den Lehrling. Damit ist kein monologisierendes Denken festzustellen.

Prov 7:13

12a פָּעַם בְּחוּץ פָּעַם בְּרַחֲבוֹת 12b וְאֵל כָּל-פְּנֵי הָאֲרָב:

13a וְהַחֲזִיקָה בּוֹ וְנִשְׁקָה-לּוֹ 13b הֲעֵזָה פְּנֵיהָ וַתֹּאמֶר לוֹ:

12a bald *ist sie* draußen, bald auf den Plätzen

12b und um jeder Ecke lauert sie



13a sie greift ihn *mehrmals* (*w<sup>e</sup>qatal-Interativ*) 13b und küsst ihn *mehrmals* (*w<sup>e</sup>qatal-Interativ*)

13b sie machte ein freches Gesicht<sup>42)</sup> und *sagte* zu ihm

In Prov 7:6-23 wird das Treffen eines Jünglings ohne Verstand (V.7:7b) und einer leidenschaftlichen Ehebrecherin dargestellt. Der Jüngling strebte das Treffen an (VV.8-9). In der Gegenaktion (VV.10-13) ging Erstere hastig von zu Hause los, auf der Suche nach ihm. Sie trifft ihn wie sie beabsichtigt,<sup>43)</sup> und greift ihn und küsst ihn heftig.<sup>44)</sup> Hier signalisiert die präpositionale Wendung mit ל, dass der verständige Jüngling unmittelbar angesprochen ist. Damit ist kein monologisierendes Denken festzustellen.

Prov 9:4b

4 מִי־פָתַי יָסֵר הִנֵּה חֹסֵר־לֵב אֹמְרָה לּוֹ:

4a Wer einfältig ist, der soll hierher abweichen!

4b Ein unverständiger, sagte sie (Weisheit in V.1a) zu ihm

Der Vers stellt den Rückkehrruf, bzw. Einladungsruf, den die personifizierte Weisheit initiierte, szenisch dar. Dabei wird der Angesprochene durch die Präposition ל als Anrede an Jüngere, Vertraute und Untergebene markant hervorgehoben.<sup>45)</sup> Wenn die Redesituation mit bezogen wird, dass die Weisheit ihre Rede an den Höhen der Stadt hielt (9:3a), wo man von allen Seite sehen und hören kann, darf man den Vers 9:4b für eine öffentliche Rede halten.

Prov 24:24a

24אא אָמְרוּ לְרָשָׁע צְדוּק אַתָּה 24אβ יִקְבְּהוּ עַמִּים 24ב יִזְעַמְוּהוּ לְאֻמִּים:

24aa Einer, der zu einem Schuldigen *spricht*: ‘Gerecht bist du’,

24aβ den werden Völker verfluchen; 24b den werden Völkerschaften

42) Übersetzungsvorschlag von HALAT, 765.

43) Was die *innerlich-kausative* Bedeutung auf חֹזֵק hi angeht, E. Jenni, “‘Wollen’ und ‘Nicht-Wollen’ im Hebräischen”, ders., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments I*, 36-42, hier 40.

44) »Das Verbum נָשַׁק q. wird hier gebraucht für ein *accomplishment* im Vollzug, das nach einiger Zeit sein Ende findet.«, E. Jenni, “Aktionsarten und Stammformen”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 77-96, hier 90.

45) E. Jenni, “Semantische Gesichtspunkt des Hebräischen und Deutscher Übersetzungen am Beispiel von Num 10:29-31”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, 134-150.

verwünschen.

In Prov 24:24a geht man von der Rechtsentscheidung im Gerichtsforum aus.<sup>46)</sup> Die Rede ist davon, dass ein Richter jemanden, der Unrecht getan hat, fälschlich für unschuldig erklärt (V.24aα).<sup>47)</sup> Im Vers erscheint hervorhebend die Präposition ל, die einen Adressaten kennzeichnet. Die Völker und die Völkerschaften<sup>48)</sup> treten dazu als Reagierende hervor. Mit Sicherheit ist demzufolge hier eine Redesituation festzustellen.

Prov 25:7a

7aα כִּי טוֹב אָמַרְתָּ לָךְ 7aβ עֲלֵה הֵנָּה מִהַשְּׂפִילָךְ לִפְנֵי גֹדִיב

7aα Denn es ist besser dir zu sagen: 7aβ »Steig hierher auf!«, als dass man dich vor einem Edlen herabsetzt.

Mit der präpositionalen Wendung ל wird der Adressat 'Du' markiert. Demzufolge liegt kein monologisierendes Denken vor.

Koh 8:4b

4a בְּאִשֶּׁר דְּבַר-מֶלֶךְ שְׁלֹטוֹן 4b וּמִי יֹאמַר-לּוֹ מִהַתְּעִשָּׂה:

4a Denn<sup>49)</sup> Wort des Königs ist mächtig.<sup>50)</sup>

46) H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, NStB 10 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1976), 25.

47) H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1964), 123.

48) A. Meinhold, ZBKAT 16:2, 411: "Da sich der Spruch an israelitisch-jüdische Hörer richtet, bedeuten die Wörter für «Völker» und «Völkerschaften» (in den Sprüchen noch 11:26; 14:28, 34) soviel wie «Allgemeinheit»".

49) Die meisten Kommentatoren halten die Wendung בְּאִשֶּׁר als kausativ; vgl. 'denn', F. -J. Backhaus, "Denn Zeit und Zufall trifft sie alle", Studium zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (Frankfurt am Main: Hain, 1993), 442; T. Krüger, BK 19, 272; A. Vonach, *Nähere dich um zu hören*, Gottesvorstellung und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (Berlin: Philo, 1999), 92; 'weil', D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, BZAW 183 (Berlin: de Gruyter, 1989), 92; 'inasmuch as.', R. Gordis, *Koheleth – the man and his world* (Nortvale: Aronson, 1995), 279; C. -L. Seow, *Ecclesiastes, an new translation with introduction and commentary*, AB18C (New York: Doubleday, 1997), 276. In ähnlicher Weise legt HALAT, 103b sie als 'indem dass = weil' aus; L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, HThKAT 2004. Ausnahmsweise deutet Schwienhorst-Schönberger sie als Explikation 'nämlich' (HThKAT, 410). Von dieser Wendung hält Lohfink auch die Funktion der Konjunktion weg: N. Lohfink, "Hinter dem Wort des Königs steht nun einmal die Macht", N. Lohfink, *Kohelet*, die neue

4b und wer kann ihm *sagen (fragen)*: Was willst du tun?

Die Frage in Koh 8:4b $\beta$  richtet sich unmissverständlich an den König, da die Dialogisierung durch die präpositionale Wendung  $\text{ל}$  gekennzeichnet ist. Damit liegt kein monologisierendes Denken vor.

#### 4. Fazit:

Aus den vorangehenden Überprüfungen kann man folgende Konsequenzen ziehen:

1. Was die Redeeinleitung  $\text{אמר}$  qal ohne die präpositionale Wendung  $\text{ל}$  betrifft, erweist sich fast in allen Textbelegen von Koh und Prov die Wurzel  $\text{אמר}$  als Ausdruck monologisierenden Denkens, mit der Ausnahme von Koh 1:10 (?); Prov 20:14.
2. Im Fall der Redeeinleitung  $\text{אמר}$  qal mit der Präposition  $\text{ל}$  wird kein monologisierendes Denken zur Geltung gebracht. Durch die Wendung  $\text{אמר}$  qal +  $\text{ל}$  werden dialogische Umstände markiert. Ein einziger Ausnahmefall liegt in Koh 10:3b vor.

Die Tatsache, dass die Wurzel  $\text{אמר}$  auf einen unabgeschlossenen Denkvorgang in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur hinweisen kann, führt dazu, dass die empirischen Erfahrungen im weisheitlichen Kontext immer dialogfähig werden.<sup>51)</sup> Im Vergleich zu Pentateuch und historischen Büchern in AT, wo die Offenbarung Gottes den alten Israeliten zunächst aufrechten Weg zeigt, um deduktiven Zugang zu Wahrheit zu finden, bahnt die weisheitliche

---

Echter Bibel (Würzburg: Echter Verlag, 1998) 60.

50) Von MT abweichend gebraucht LXX  $k\tilde{s}r$  ( $\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$ ) statt  $b\tilde{s}r$ ,  $dbr$  ( $\lambda\alpha\lambda\epsilon\tilde{\iota}$ ) als Vollverb, und das Verbaladjektiv  $\tilde{s}l\tilde{w}n$  als Partizip Präsens Aktiv ( $\epsilon\tilde{\xi}\sigma\sigma\iota\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ ): ‘wie ein König *spricht*, so herrscht er’ (W. Kraus and M. Karrer, eds., *Septuaginta Deutsch. das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009], 990). Obwohl  $\tilde{s}l\tilde{w}n$  morphologisch Verbalnomen ist, hat es hier und in Koh 8:8 eine adjektivische Konnotation (vgl. *Bauer & Leander* §61m $\theta$ , 499f; §61p $\theta$ , 500f). Abgesehen von beiden Stellen erscheint  $\tilde{s}l\tilde{w}n$  nie im biblischen Hebräisch. Es wird in Ben Sira 4:7 in der Bedeutung ‘governor’ und in Dan 3:3-2 in der Bedeutung ‘authorities’ verwendet; vgl. dazu C. F. Whitley, *Koheleth, his language and thought* (Berlin: de Gruyter, 1979), 72.

51) Vgl. dazu G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band 1: Die Theologie des geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München: Chr. Kaiser, 1992), 435.

Denkkultur einen anderen Weg auf, dem die Menschen sich der Wahrheit nähert. Die Weisheit ist immer offen und unabgeschlossen, sie ist grundsätzlich erweiterungsfähig, deshalb induktiv. In diesem Sinne kann die Wendung des Verbs אָמַר auf der Ausdrucksebene einen Hinweis auf ein Fossil der weisheitlichen Denkkultur der alttestamentlichen Weisheitsliteratur geben.

<주요어>(Keywords)

proverbs, ecclesiastes, semitic language, wisdom literature, monological thinking.

<약어 표>Abkürzung

BK	Biblische Kommentare
Gesenius <sup>18</sup>	18.rd ed., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament
GKB	Hebräische Grammatik, Gesenisu-Kautsch-Bergsträsser
HALAT	Hebräisches und Armäisches Lexikon zum Alten Testament
NEB	Neue Echter Bibel Kommentare zum Alten Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
ZBK.AT	Züricher Bibelkommentare - AT
UF	Ugarit-Forschungun
ZAH	Zeitschrift für Althebraistik
ZAW	Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft

(투고 일자: 2014년 1월 2일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 7일)

<Literaturverzeichnis>(참고문헌)

- Elliger, K. and Rudolph, W., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- Megilloth, *Biblia Hebraica Quinta 18*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.
- Kraus, W. and Karrer, M., eds., *Septuaginta Deutsch. das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, 990.
- Ralfs, A., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Editio minor. Duo volumina in uno, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Bartelmus, R., *Einführung in das Biblische Hebräisch – ausgehend von der grammatischen und (text-) syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentexts des Alten Testaments durch die tiberische Mosoreten-Schule des Ben Ascher: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1994.
- Bauer, H. and Leander, P., *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Erster Band: Einleitung. *Schriftlehre. Laut- und Formenlehre (Bauer & Leander)*, Mit einem Beitrag (§§6-9) von Paul Kahle und einem Anhang: Verbparadigmen, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin; New York: de Gruyter, 1988.
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (Gesenius)*, unter verantwortlicher Mitarbeit von Dr. Udo Rütterswörden, bearbeitet und herausgegeben von D. Rudolf Meyer und Dr. Herbert Donner, Berlin; Heidelberg; New York; London; Paris; Tokyo: Springer Berlin, 1987.
- Gesenius, W., *Hebräische Grammatik*, Gesenisu-Kautsch-Bergsträsser (GKB), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Köhler, L. and Baumgartner, W., eds., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testaments I / II (HALAT)*, unveränderter Nachdruck der dritten Auflage, Leiden; Bosten: Brill, 2004.
- Waltke, B. K. and O'Conner, M. P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax (Waltke & O'Conner)*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

- Albertz, R., “הַבֵּל *hæbæl* Hauch”, *THAT I* (2004), 467-469.
- Backhaus, F.-J., *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle’: Studium zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, Bonner biblischer Beiträge (BBB 83), Frankfurt am Main: Hain, 1993.
- Bartelmus, R., “Haben und Sein - Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet”, *auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002, 201-230.
- Bartelmus, R., “Schriftprophetie außerhalb des corpus propheticum – eine unmögliche Möglichkeit? Das Mose-Lied (Ex 15:1-21) als deuterocesajanisch geprägtes eschatologisches Loblied”, Hartenstein, F., Krispenz, J. and Schart, A., eds., *Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, 55-82.
- Bartelmus, R., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation, Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2000.
- Boecker, H. J., *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchener Studienbücher (NStB 10), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976.
- Boecker, H. J., *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, Wissenschaftliche Monographien zum Neuen and Alten Testament (WMANT 14), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964.
- Bratsiotis, N. P., “Die Monologie im Alten Testament”, *ZAW* 73 (1961), 30-70.
- Gerleman, G., “דַּבָּר *dābār* Wort”, *THAT* (2004), 434-443.
- Hausmann, J., *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Prov 10ff.)*, Forschungen zum Alten Testament (FAT 7), Tübingen: Mohr 1995.
- Jenni, E., “Aktionsarten und Stammformen”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 77-96.
- Jenni, E., “Semantische Gesichtspunkt des Hebräischen und Deutscher Übersetzungen am Beispiel von Num 10:29-31”, E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 134-150.
- Jenni, E., “Zur Semantik der hebräischen Verbalsätze”, *ZAH* 2 (1989), 14-44.
- Jenni, E., *Philosophische und linguistische Probleme bei den hebräischen*

- Präpositionen*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer 1997, 174-188.
- Jenni, E., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments I*, herausgegeben von Beat Huwylar und Klaus Seybold, Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Jenni, E., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, herausgegeben von J. Luchsinger, H.-P. Mathys and M. Sauer, Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Köhler, L., "Hebräische Vokabeln III", *ZAW* 58 (1940-41), 228-234.
- Krüger, T., "'Frau Weisheit' in Koh 7:36?", Krüger, T., *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitliche Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich: Pano, 1997, 121-130.
- Krüger, T., "Erwägung zur Bedeutung von טובה und טובה im Qoheletbuch", *ThZ* 53 (1997), 53-63.
- Krüger, T., *Kohelet(Prediger)*, Bibilischer Kommetar Altes Testament (BK XIX), Neukirchner Vluyn: Neukirchner Verlag, 2000.
- Lohfink, N., "Ist Kohelets הבל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?", Schoors, A. ed., *Qohelet in the Context of Wisdom*, Colloquium Biblicum Lovaniense 64, Leuven: Uni. Press, 41-59.
- Lohfink, N., *Kohelet*, die neue Echter Bibel (NEB), Würzburg: Echter Verlag, 1998.
- Loretz, O., "Altorientalische und Kanaanäische Topoi im Buche Kohelet", *UF* 12 (1980), 267-278.
- Loretz, O., "Frau und griechisch-jüdische Philosophie im Buch Qohelet (Qoh 7:23-8:1 und 9:6-10)", *UF* 23 (1991), 245-264.
- Maass, F., "'טהר thr rein sein'", *THAT I* (2004), 646-653.
- Meinhold, A., *Sprüche Kapitel 16-31*, Züricher Biblelkommentare (ZBK.AT 16.2), Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1991.
- Michel, D., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (BZAW 183), Berlin: de Gruyter, 1989.
- Rundgren, F., *Intensiv und Aspektkorrelation: Studien zur äthiopischen und akkadischen Verbalformbildung*, Uppsala: Lundequist 1959.
- Schmid, H. H., "'אמר 'mr sagen'", *THAT I* (2004), 211-216.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Kohelet*, Herder Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKAT), Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004.
- Seybold, K., "הַבֵּל hæbæl", *ThWAT* 2, 334-343.
- Seybold, K., *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament: Poetologische Studien zum Alten Testament Bd.2*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006.
- Von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments Band1:Die Theologie der*

*geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Chasier, 1992.

Vonach, A., *Nähere dich um zu hören: Gottesvorstellung und Glaubensvermittlung im Koheletbuch*, Berlin: Philo, 1999.

Wagner, S., “אמר”, *ThWAT 1* (1970), 353-373.

Whitley, C. F., *Koheleth, his language and thought*, Berlin: de Gruyter, 1979.



<Abstract>

**Research for Thought and Speech Initiation with the Verb  
אמר in Prov and Koh: a Contribution to Illuminating of  
the Wisdom's Thought on the OT**

Dr. Min-Su Oh

(Christian-Albrechts-Universität zu Kiel)

This article analyses the root of the verb “אמר” which is used in the wisdom literature of the Old Testament. This verb has a commonly used root from the semitic language; meaning ‘see’, ‘speak’, ‘say’ in semantical spectrum. The researcher has especially focused on the verb “אמר”, which can be translated into the word ‘think’ as well. In terms of the verb, syntactical ‘ל’ and ‘אל’ as preposition have the meaning “speak” in situations of communication. If the verb “אמר” is used as whole verb, it can be classified as a verb, which presents a process of thinking. Thus “אמר” is a language fossil of Hebrew in ‘monological thinking’. The root “אמר”, from the point of unfinished process of thinking, has the meaning that the wisdom of the Old Testament has an opened system for the thought to grow through experience.

## The Baker's Oven Simile and the Divine Lament in Hosea 7:3-7

Sang-Hee Lee\*

### 1. Translation

- 7:3 In their wickedness they <sup>a</sup>make the king<sup>b</sup> glad<sup>a</sup>;  
and in their treacheries, the officials.
- 7:4 <sup>c</sup>All of them, O the adulterers<sup>c</sup>, are <sup>d</sup>like an oven, a burning by a baker<sup>d</sup>  
who ceases stoking  
after the kneading of the dough until it is leavened.
- 7:5 On the day of our king  
<sup>e</sup>-O they are making the officials ill with the heat of wine!<sup>e</sup>  
his hand draws<sup>f</sup> the traitors.
- 7:6a <sup>g</sup>Yea, they approach their ambush and their heart is like the oven;<sup>g</sup>  
7:6b all night long their baker sleeps;  
but in the morning, <sup>h</sup>it burns<sup>h</sup> like a flaming fire.
- 7:7a All of them grow as hot as the oven, and they consume their rulers.  
7:7b All their kings have fallen;  
<sup>i</sup> there has been none among them who calls upon me.<sup>i</sup>

### 2. Notes on translation

#### V 3 a-a (they) make...glad יִשְׂמְחוּ

Reading the text as describing the coronation of a king, Wellhausen made a suggestion that יִשְׂמְחוּ in MT should be emended to *yimšēhū* ("they anoint").<sup>1)</sup>

---

\* The Associate Pastor of Myungsung Presbyterian Church, Old Testament (Ph.D., Princeton Theological Seminary).

1) The *terminus a quo* of the history of reading this text as describing the coronation of a king

However, partly because there is no textual evidence for an emendation to *yimšēhû*, and partly because biblical history attests no regicide on the day of coronation, the conjecture is rejected. LXX reads εὐφραναι “to make glad”, an equivalent of Hebrew יִשְׂמְחוּ .

### V 3 b the king מֶלֶךְ

LXX has a plural noun βασιλεῖς “kings”, rather than “a king”. It may be that LXX tried a harmonization with מְלָכֵיהֶם “their kings” in verse 7b, but 7:3-7a depicts a specific scene of a regicide<sup>2)</sup> which became a general pattern of other regicides.<sup>3)</sup> That is, the plural מְלָכֵיהֶם in verse 7b denotes the kings who became victims of the regicidal pattern while the singulars מֶלֶךְ (verse 3) and מְלֻכְנִי (verse 5) depict the modeling king of that pattern.<sup>4)</sup> The harmonization attempted in LXX is rejected on the basis of the understanding of the passage as such.

### V 4 c-c All of them, O the adulterers כָּלֵם מְנַאֲפִים

Many scholars<sup>5)</sup> assume that the scribe read מְנַאֲפִים by mistake in place of

---

dates to Ibn Ezra in the twelfth century who made a comment “as well as the princes who enthrone him” after the line “in their wickedness they make the king glad” (A. Lipshitz, *The Commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra on Hosea: Edited from Six Manuscripts and Translated with an Introduction and Notes* [New York: Sepher-Hermon Press, 1988], 72). In line with this reading, Macintosh argues that the root *smh* can be read “to make someone king” on the basis of the cognate Arabic verb *smh* ‘to be high,’ ‘to tower up’ (A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary On Hosea* [Edinburgh: T & T Clark, 1997], 255), which this author regards as a forced evidence.

- 2) Andersen and Freedman also take the specificity of the following details as the basis of reading “a king”, rather than “kings” (F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, The Anchor Bible vol. 24, [New York: Doubleday & Company, 1980], 454).
- 3) Hubbard shares this opinion and says: “The movement begins with a specific instance and concludes with a broad generalization as though the extended simile describes one instance to which there were many parallels” (D. A. Hubbard, *Hosea: An Introduction and Commentary*, [Illinois: Inter-Varsity Press, 1989], 133). In line with this, A. Macintosh (255) argues that the imperfect tense in יִשְׂמְחוּ expresses the behavior that has become customary and effected the fall of king after king.
- 4) There is no text that specifically depicts any of the regicides committed during the political vortex that Hosea talks about. However, the assassination of Elah by Zimri in ca. 876 BCE was carried off while the court was drunk (1 Kings 16:8-14).
- 5) Paul presents a long list of the commentators who emend אֵיךְ לְאֵיךְ (S. Paul, “The Image of the Oven and the Cake in Hosea VII 4-10”, *VT* 18 [1968], 115). They are Nowack (1897), Sellin

*ʾānēpīm* from the root אָנָה.<sup>6)</sup> In order to make the scribal error look more likely, Paul suggests to read a piel participle *mēʾannēpīm* even though he admits that אָנָה in the piel stem is not attested in the Old Testament.<sup>7)</sup> The various suggestions to emend מְנַאֲפִים to *ʾānēpīm* are fundamentally interpretive attempts, which lack textual evidences. LXX reads *μοιχεύοντες*, a participle of *μοιχεύω* “to commit adultery”, supporting MT.

Many commentators render מְנַאֲפִים כָּלָם into “all of them are adulterers”.<sup>8)</sup> This author suggests that מְנַאֲפִים כָּלָם should be read as “all of them, O the adulterers”, understanding “the adulterers” as a scornful title hurled at כָּלָם the nature of whose acts is adulterous.<sup>9)</sup> Hosea 12:8<sup>10)</sup> and 13:2b<sup>11)</sup> present other

- 
- (1929-30), Robinson (1936), Driver (1938), Weiser (1949-50), Mauchline (1956), and Wolff (1965). Wolff, however, does not change the reading of MT, saying that the emendation to אָנָה “destroys a specific emphasis provided by its connection with vv 3 and 5” (H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, G. Stansell, trans., P. D. Hanson, ed. [Philadelphia: Fortress Press, 1974], 107).
- 6) Driver (“Linguistic and Textual Problems: Minor Prophets I”, *JTS* 39 [1938], 156) and some other scholars read *ʾōnēpīm*, rather than *ʾānēpīm*. Following the analogy of *hānēp* (verb) and *hānēp* (adjective), however, this author reads *ʾānēpīm* for the suggested emendation.
- 7) S. Paul, “The Image of the Oven and the Cake in Hosea VII 4-10”, 115.
- 8) Among those are Mays (1969), Wolff (1974), Andersen and Freedman (1980), McComiskey (1992), Macintosh (1997), and so forth.
- 9) For the understanding on calling the nature of some acts to be adulterous, Sherwood presents a helpful comment: “The stem נָה refers, more widely than אָנָה, to all pre- or extra-marital intercourse. (...) Hosea is the first text to develop the term figuratively, and it broadens its usage in two ways. First, it uses it to include a sense of betrayal, usually limited to אָנָה” (Y. Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, JSOTSup 212 [Sheffield: JSOT Press, 1996], 20). Hosea 3:1 may be quoted for an example of those texts where אָנָה is used figuratively as Sherwood points out in that a woman’s committing adultery is compared to the Israelites’ turning to other gods. This author understands אָנָה in Hosea 7:4 as another example of figurative use of אָנָה.
- 10) כְּנַעַן in Hosea 12:8 is a scornful title hurled at Ephraim against her unscrupulous pride of her wealth and, therefore, is to be rendered as “a trader”, rather than “a Canaanite”. As is seen by the comparison of כְּנַעַן in Zephaniah 1:11 and 2:5, the transition of the meaning of כְּנַעַן from “a Canaanite” to “a trader” occurs at least during the reign of Josiah (640-609 BCE), during which period Zephaniah had his ministry. Mays (1969), Wolff (1974), Andersen and Freedman (1980), McComiskey (1992), Macintosh (1997), and many others put כְּנַעַן as “a trader”, a scornful title hurled at Ephraim.
- 11) 13:2b reads לָהֶם הֵם אֹמְרִים זִבְחֵי אֲדָם עֲגָלִים יִשְׁקֹן, and scholars have made suggestions and emendations. Wolff (219) reads “They say to themselves: ‘Those who sacrifice men kiss calves’” while Mays (171) renders “‘To them sacrifice,’ they say. Men kiss calves.” Macintosh (522) reads “Of them they say: True worshippers kiss calves”, and Davies (287) renders “They say, ‘Those who offer human sacrifices kiss calves.’” The suggestions are so confusing and

examples of Hosea's writing style in which he characterizes people by a word hurled at them. Rendering כָּלֵם מְנַאֲפִים into "all of them, O the adulterers" may be justified by Hosea's writing style as such.

**V 4 d-d like an oven, a burning by a baker כָּמוֹ תַנּוּר בַּעֲרָה מֵאֲפֶה**

There have been many suggestions and emendations to solve the problem of the gender disagreement between the masculine תַּנּוּר and the feminine בַּעֲרָה. One of the suggestions is to read בַּעֲרָה as a masculine participle on the basis of the penultimate accent as a rabbi noted a long time ago.<sup>12)</sup> In line with this suggestion, Macintosh regards the ה ending in בַּעֲרָה as a paragogic one added for poetic emphasis and reads the portion as "like an oven heated by a baker".<sup>13)</sup> However, because the paragogic ה does not appear elsewhere in Hosea, the suggestion does not seem convincing.

Other suggestions also deal with the problematic ה in בַּעֲרָה. Some scholars emend בַּעֲרָה מֵאֲפֶה in MT to בַּעֲרָה הֵם מֵאֲפֶה as Wolff does,<sup>14)</sup> and others to בַּעֲרָה אֲפֶה הֵם as Andersen and Freedman do.<sup>15)</sup> Wolff's reconstruction that reads כָּמוֹ תַנּוּר בַּעֲרָה הֵם מֵאֲפֶה "they are like an oven that burns without a baker"<sup>16)</sup> is

---

serve only to reveal the difficulty of the verse as they fail to pay attention to Hosea's unique writing style. Hosea's writing does not flow logically. He adds words at awkward places as he feels it necessary to supplement his idea or to characterize people or events. This author suggests that זִבְחֵי אָדָם be understood as a scornful characterization of הֵם and that 13:2b be read as: "They, the ones who sacrifice men, speak to them (=idols), and they kiss the calves." Andersen and Freedman (624) have a similar reading: "Those who sacrifice people speak to them. They kiss the calves." 13:2b is another source that may support this author's translation "all of them, O the adulterers."

12) A. Lipshitz, *The Commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra On Hosea*, 72.

13) A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, 257. It is odd that Macintosh translates *b'rh* as a passive participle right after an introduction of Ibn Ezra's reading of it as an active participle. His translation is still correct if he really read a passive participle because the preposition מִן usually functions as an agent marker when it is used with a passive verb (B. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake: Eisenbrauns, 1990], 213-214). When *b'rh* is read as an active participle, the preposition מִן functions more likely as a privative marker as is seen in Wolff's translation "oven that burns without a baker".

14) H. W. Wolff, *Hosea*, 107.

15) F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, 457.

16) H. W. Wolff, *Hosea*, 107.

not without flaws. The placement of הֵם between בֹּעֵר and מֵאִפֶּה is so awkward that even the poetic character of this passage does not satisfactorily explain the syntactical problems in his emendation.<sup>17)</sup> The emendation of Andersen and Freedman, i.e. בְּמִזְבֵּחַ תִּנּוֹר בֹּעֵר הֵם אִפֶּה, divides the verse after הֵם and reads אִפֶּה as the subject of יִשְׁבּוֹחַ. Such a reading is not totally impossible, but this author doubts whether *b'rh* is really a participle and whether reading הֵם has any textual evidence. For reference, LXX reads κλίβανος καιόμενος εἰς πέψιν, and does not support reading הֵם.

As will be explained in the commentary section, the essence of the baker's oven simile is related not to the vessel of the oven itself but to the heat or the burning of the oven, and so this author suggests that *b'rh* be read as the feminine noun בְּעֵרָה “burning; fire” rather than an attributive participle that modifies the oven. So, verse 4a finally reads: “All of them, O the adulterers, are like an oven, a burning by a baker.”

#### V 5 e-e -O they are making the officials ill with the heat of wine!-

Freedman argues that the construct and the absolute may not be in direct sequence,<sup>18)</sup> and presents three places in Hosea where the broken construct chain occurs: 6:9,<sup>19)</sup> 8:2,<sup>20)</sup> and 14:3.<sup>21)</sup> Since its occurrence is considerably more common in Hosea than in other books,<sup>22)</sup> this author thinks that the broken construct chain in Hosea is understood more properly in terms of Hosea's

---

17) Davies also points out that the Hebrew sentence in Wolff's emendation is very awkward, rejecting Wolff's emendation for that reason (G. I. Davies, *Hosea*, New Century Bible Commentary [Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing House, 1992], 182).

18) D. Freedman, “Problems of Textual Criticism in the Book of Hosea”, *Divine Commitment and Human Obligation: Selected Writings of David Noel Freedman*, vol. 1 (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 319-322.

19) MT has וְרָצְחוּ שִׁבְכֵמָה הַדֶּרֶךְ. Freedman (319) argues that הַדֶּרֶךְ and שִׁבְכֵמָה are bound in the construct chain, yielding the sense “on the road to Shechem they murdered”.

20) MT has לִי יִזְעֲקוּ אֱלֹהֵי יִדְעֻנּוּךָ יִשְׂרָאֵל “they cry out to me, ‘My God, we know you Israel.’” Freedman (319-320) argues that אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל should be understood as a broken construct chain and that the sentence reads: “O God of Israel, we know you.”

21) MT has כָּל עֲוֹן תִּשָּׂא. Freedman (320) argues that כָּל עֲוֹן is the combination and that the sentence reads: “you shall forgive all iniquity עֲוֹן תִּשָּׂא”

22) Freedman (320-321) gives some other examples of the broken chain outside Hosea, namely, Ezekiel 28:14; 16; Amos 5:16. Some of them seem dubious and, above all, the examples are not numerous.

writing style than in terms of grammatical anomaly. In fact, since the phenomenon of breaking the bound words and clauses is not rare in Hosea, it does not seem right to confine the phenomenon only to some cases of the broken construct chain. It may be a feature of Hosea's writing style that appears often not just in the construct chain but also in a sentence.

Hosea 10:12 is an example. **נִירוּ לָכֶם נֵיר וְעַת לְדַרוֹשׁ אֶת־יְהוָה עַד־יָבֹא יוֹרָה** is a difficult sentence, and LXX reads the portion as φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως ἐκζητήσατε τὸν κύριον ἕως τοῦ ἐλθεῖν γενήματα δικαιοσύνης ὑμῶν “Lighten for yourselves the lamp of knowledge (and) seek the Lord until the harvest of righteousness arrives to you.” In order to make sense of its reading of the verb **נִירוּ** from the root **נור** “to lighten”, rather than from the root **ניר** “to freshly till”, LXX has a forced reading of φῶς γνώσεως “lamp of knowledge **נֵיר הַעֵת**” from **נֵיר וְעַת** and further emends the infinitive of **דָּרַשׁ** to an imperative. Wolff and some others follow the reading of LXX to some extent,<sup>23)</sup> but all these morphological confusions and emendations come from the lack of the understanding of Hosea's unique writing style. **אֶת־יְהוָה** **לְדַרוֹשׁ** **וְעַת** is an insertion between the bound clauses **נִירוּ לָכֶם** and **עַד־יָבֹא יוֹרָה**, and the sentence is to be translated: “Break up your fallow ground, for it is time to seek YHWH,<sup>24)</sup> that he may come and rain righteousness upon you.”<sup>25)</sup>

With regard to the clause **הַחֲלוּ שָׂרִים חֲמַת מִיַּיִן** in verse 5, it breaks the sentence **וְיָם מִלְכָּנוּ מִשֶּׁךְ יָדוֹ אֶת־לְצַצִּים** and the sentence is to be read: “On the day of our king -O they are making the officials ill with wine!- his hand draws the traitors.<sup>26)</sup>”

### V 5 f (his hand) draws **מִשֶּׁךְ**

Because of the difficulty in understanding **אֶת־לְצַצִּים יָדוֹ מִשֶּׁךְ** within the context,<sup>27)</sup> scholars have made various suggestions for the meaning of **מִשֶּׁךְ** in

23) H. W. Wolff, *Hosea*, 180.

24) Part of the difficulty in understanding **אֶת־יְהוָה** **לְדַרוֹשׁ** lies in its rare syntax. However, Genesis 29:7 has the same syntax: **לֹא־עַת הָאֶסְףָּ הַמִּקְנֶה** “it is not time for the cattle to be gathered.” By analogy, **אֶת־יְהוָה** **לְדַרוֹשׁ** is rendered into “for it is time to seek YHWH.”

25) Among those who have this reading are Davies (246-247), Mays (144), and NRSV.

26) **לְצַצִּים** may be translated as ‘conspirators’ or ‘traitors.’ For a detailed discussion on the meaning of **לְצַצִּים** as “conspirators” or “traitors”, see H. Richardson, “Some Notes on *lys* and Its Derivates”, *VT* 5 (1955), 166f; Lipshitz, *The Commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra on Hosea*, 72; and so forth.

order to make sense of the verse. Macintosh translates אֶת־לְצַצִּים יָדוֹ מוֹשֵׁךְ as “he deploys the conspirators with a signal”, arguing that the verb מוֹשֵׁךְ is usually attested in military contexts as is seen in Judges 4:6f and 20:37.<sup>28)</sup> Andersen and Freedman read it as “He stretched out his hand with scoffers”,<sup>29)</sup> and Wolff puts it rather awkwardly as “whose power enchants the mockers”, from the Ugarit *mšk* “to grasp tightly”.<sup>30)</sup>

As discussed in the previous note, however, the whole verse makes sense when it is read with full consideration of Hosea's writing style. In a word, the entire verse depicts an ironic scene in which the king foolishly trusts the traitors, extending his hand to draw them near to him while the traitors are making the officials drunk as preparation for their evil scheme to kill the king. There should not be a problem in applying the ordinary definition of מוֹשֵׁךְ “to draw” here.

#### V 6 g-g Yea, they approach their ambush, and their heart is like the oven

Because כִּי־קָרְבוּ בַתְּנוּרָה לָבָם בְּאֶרְבָּם does not make a good sense when it is read in direct sequence, various suggestions have been made to change either the consonantal text<sup>31)</sup> or the definition of words<sup>32)</sup> or the reading units.<sup>33)</sup> Some of

---

27) Mays, for example, translates it as “whose power draws the scorers” after he rightly says that the sentence literally reads “his hand draws scorers”. He further comments that “whose power” is a reference to the influence of wine or the power of wine (Mays, 103-106). Such a reading is very dubious and forced.

28) A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, 259-260.

29) F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, 447.

30) H. W. Wolff, *Hosea*, 107.

31) Following LXX's reading of *qādēhū* (from ἀνεκαύθησαν) in place of MT's קָרְבוּ, Wolff (107) emends the line to *kī qādēhū kattannūr libbām bō'er bām* “for they are kindled like an oven, their heart burns within them.” Mays (104), McComiskey (103), and NRSV basically have the same translation although Mays (106) remains aware of the possibility of reading “when they draw near in their ambush, their heart is like an oven.” However, let alone the problem of the lack of textual evidence for emending בְּאֶרְבָּם “in their ambush” to *bō'er bām* “(their heart) burns within them”, the suggested translation ignores the relationship between verses 5 and 6, and this author rejects the suggestion. LXX verse 6 reads as διότι ἀνεκαύθησαν ὡς κλίβανος αἱ καρδίαι αὐτῶν ἐν τῷ καταράσσειν αὐτούς ὅλην τὴν νύκτα ἕπρου Ἐφραϊμ ἐνεπλήσθη πρωὶ ἐγειρήθη ἀνεκαύθη ὡς πυρὸς φέγγος “for their hearts were kindled like an oven when they fell down (raged?); all night long Ephraim was satisfied with sleep. In the morning it was kindled like a flaming fire.” Because the reading of LXX is very different from that of MT, this author wonders how much one can justify a selective emendation based on LXX.

32) One of those who make this attempt is Macintosh (262), who reads the portion as: “For in their



them make some sense, but this author is afraid that the suggestions have been made without a serious awareness of Hosea's writing style. In a word, this author thinks that **כִּי־קָרְבוּ כְתַנּוּר לִבָּם בְּאַרְבָּם** is another example in which Hosea breaks the bound words, namely **קָרְבוּ** and **בְּאַרְבָּם**, by inserting **כְתַנּוּר לִבָּם**. One does not have to reconstruct the word order, but for its smooth reading one should translate it according to the more logical order: **קָרְבוּ בְּאַרְבָּם כְתַנּוּר לִבָּם** "they approach their ambush, and their heart is like the oven."<sup>34</sup>) This reading makes a natural connection to the previous verse. That is, verse 5 presents the ironic picture in which a king draws some traitors near to him while they are looking for a chance to kill him. Verse 6 depicts its result and means to say, "Yea, they approach their ambush easily! Their heart is like the oven,<sup>35</sup>) and so the king is vulnerable to the heat or the burning at any moment."

#### V 6b h-h it (=their heart) burns **הוּא בֵעַר**

There are three possible antecedents of **הוּא** within the immediate context:

---

conspiracy they have made ready their resolve like an oven." Even though his translation seems wild, he actually does not change the text at all. He simply changes the definition of words. For example, "in their conspiracy", "they have made ready", and "their resolve" in his translation correspond to **בְּאַרְבָּם**, **קָרְבוּ**, and **לִבָּם** respectively. He reconstructs the word order and the reading units as follows: **בְּאַרְבָּם קָרְבוּ לִבָּם כְתַנּוּר**. Rendering **קָרְבוּ לִבָּם** into "they made ready their resolve" seems forced, and this author rejects it.

33) For example, Andersen and Freedman (447) read: "when they drew near, their heart was like an oven. During their ambush [all night long]." Simply put, they understand **בְּאַרְבָּם** to begin a new sentence and thus change the reading units. Their suggested reading ignores the neat parallelisms of "all night long // in the morning" and "to sleep (non-action) // to burn (action)" in the following lines, and should be rejected.

34) **קָרְבוּ בְּאַרְבָּם** may be put literally as "they draw near in their ambush." For a smoother reading, this author follows JPS Tanakh: "they approach their ambush (with their hearts like an oven)."

35) It deserves notice that the text talks about *the* oven (*kattannûr*) rather than *an* oven. Andersen and Freedman (454) say that none of the nouns in this passage (7:3-7) has the article in the consonantal text, but that is not true. The text has the article in front of **לִילָה** in verse 6, and so MT's vocalization *kattannûr* (verses 6 and 7) has a sound ground. Simply put, the oven in verse 6 refers to the oven whose baker stopped stirring the fire for a while (verse 4). The oven is not burning now, but it will surely begin to burn as soon as the baker wakes up and stirs the fire in the morning. Verse 6b talks about the readiness of both the oven and their heart to burn in that their heart is like the oven (verse 6a). Therefore, "heart like the oven" or "their heart is like the oven" refers to this status of their "readiness" to burn like the oven fire and to consume their rulers.

לִבָּם “their heart” (verse 6a), תִּנּוּר “oven” (verse 6a), and אִפְהֵם “their baker” (verse 6b). “Their baker burns (like a flaming fire)” does not make a good sense. The expression of “their heart burns (like a flaming fire)” may also sound a little odd, but it still works because of the simile “their heart is like the oven” (verse 6a). That is, just as the oven burns like a fire, so does the heart because their heart is like the oven. Some scholars identify הַרִא with the oven.<sup>36)</sup> If הַרִא refers to the oven, however, then *'ōpēhû*, rather than MT’s *'ōpēhem* in verse 6b, would create a more natural reading: “its baker sleeps all night long, but in the morning it (=the oven) burns like a flaming fire.”

This author suggests that more attention should be paid to the recurring third person plural forms “they” and “their” in verse 6,<sup>37)</sup> and that הַרִא should be identified with לִבָּם “their heart” in line with that emphasis.<sup>38)</sup> Verses 6-7a then read meaningfully: “their heart is like the oven. Their baker sleeps all night long, but in the morning it (=their heart, which is like the oven,) burns like a flaming fire; all of them grow as hot as the oven.”

### V 7b i-i there has been none among them who calls upon me

This author regards אִין־קָרָא בְהֵם אֱלֹי as another example of Hosea’s tendency in his writing style to break the bound words by an insertion. The expected word order of the sentence would be אֱלֹי בְהֵם אִין־קָרָא.

## 3. A brief exposition

---

36) Among those commentators are Andersen and Freedman (459-460), Macintosh (263), McComiskey (103-105), and Wolff (107). Wolff renders verse 6b into “all night long their passion slumbers, in the morning it blazes up like a burning flame” with an emendation of *'ōpēhem* to *'appēhem* on the basis of the reading of Targum. His translation gives an impression that he equates הַרִא with “their passion” or “their anger”, but he argues that הַרִא refers to the oven. As Wolff confesses, the text is obscure with that identification. As Wolff does, Mays (104-106) and Birch (*Hosea, Joel, Amos* [Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997], 71-75) also emend *'ōpēhem* to *'appēhem*, but they do not mention clearly whether הַרִא refers to *'appēhem* or (*hat*)*tannûr*.

37) The third person plurals are dominant not only in verse 6 but also in the whole text.

38) Not many scholars equate הַרִא with “their heart”, but at least Hubbard articulates that reading (D. A. Hubbard, *Hosea: An Introduction and Commentary*, 135).

7:3	Wickedness & treachery in the royal court	A	Accusation against Wickedness & Treachery I
7:4	Accusation through the baker's oven simile	B	
7:5	Wickedness & treachery on the day of our king	A'	Accusation against Wickedness & Treachery II
7:6-7a	Accusation through the baker's oven simile	B'	
7b	No one calls upon me!	C	Divine lament

### V 3 Wickedness & treachery in the royal court (A)

*In their wickedness they make the king glad;  
and in their treacheries, the officials.*

The first phrase of the passage 7:3-7, “in their wickedness”, provides a clear connection to the last verse of the previous passage 6:7-7:2 where people are accused of not considering the fact that God remembers “all their wickedness” (7:2a). 7:2b further reads: “Now their deeds surround them; they are before me.” Simply put, what the text describes after the catchword ‘(in their) wickedness’ is their deeds that God sees and remembers. To say correctly, however, it is not only their deeds that are wicked. What is also wicked is the inner motivation of treachery that underlies their deceptive friendliness, and that deceptive friendliness, which masks their secretly planned betrayal, may be the essence of the wickedness for which the text indicts the anonymous ‘they.’

Unable to identify ‘they,’ Davies calls them mysterious.<sup>39)</sup> However, the general description of ‘they’ in the text presents enough information for the identification of ‘they.’ That is, verse 3 describes them as those who make the king and his officials glad out of their hidden motivation of treachery, and so whoever acts that way becomes the wicked ‘they.’ History of northern Israel in the 8<sup>th</sup> century BCE witnesses many of those people. Groups of people would wait for their moment, gain the throne by intrigue and regicide, and then be

39) G. I. Davies, *Hosea*, 182.

assassinated by another group. Following this cycle, four out of six kings who gained ascendancy through wicked treacheries were assassinated during the period of 746-732 BCE.<sup>40)</sup>

#### V 4 Accusation through the baker's oven simile (B)

*All of them, O the adulterers, are like an oven, a burning by a baker  
who ceases stoking (the fire)  
after the kneading of the dough until it is leavened.*

'All of them' literally include all the characters in verse 3, namely 'they,' the officials, and the king as well,<sup>41)</sup> because the king himself was one of those former 'they' who became king through the practice of wicked treacheries. Note that it is not 'they' but 'all of them' as such who are being accused. It is 'all of them' who are being accused with the scornful title of 'adulterers' hurled at them,<sup>42)</sup> the meaning of which is hinted by the following simile, i.e. the simile of the baker's oven.

First of all, it may be necessary to explain the odd choice of the word 'adultery' before the meaning of the simile is explored. The term 'adultery' generally refers to a spouse's sexual unfaithfulness. However, it is often used figuratively in Hosea. For example, Hosea 3:1 directly compares the Israelites' turning to other gods to the committing of adultery. This figurative use of נֹאֲפֵי (na'afey) is also attested outside Hosea. One may compare Hosea 7:4 with Jeremiah 9:1b, which has a wording very similar to that of Hosea 7:4: כִּי כָּלָם מְנַאֲפִים עֲצֵרֶת בְּנֹדִים (for) all of them are adulterers, a band of traitors."<sup>43)</sup> Some reasons why

---

40) Shallum's conspiracy against Zechariah (746-745) who reigned six months (2 Kings 15:8-12); Menahem's (745-738) regicide of Shallum (745) who was in the throne only a month (2 Kings 15:10; 13-15); Pekah's overthrow of Pekahiah (738-737) who reigned two years (2 Kings 15:23-26); Hoshea's (732-724) *coup* against Pekah (737-732) (2 Kings 15:27-31).

41) Among those with the same understanding of this phrase are Mays (105) and Wolff (124). Andersen and Freedman (455) regard 'they' as the schemers or traitors in verse 3 and further identify them with priests on the basis that adultery took place in the cult. This author reads this text as describing not a religious issue but a scene of political vortex, and rejects their reading.

42) For 'adulterers' as a scornful title hurled at 'all of them,' see the note on c-c.

43) Translation is from NRSV. Jeremiah 9:1 in MT corresponds to 9:2 in NRSV.

Jeremiah calls the people ‘adulterers’ or ‘a band of traitors’ are interesting. Jeremiah 9:3-4 states: “they all deceive their neighbors, not speaking the truth.” In addition, the reason expressed in verse 7 is striking as it reminds of Hosea 7:3. Jeremiah 9:7 reads: “they all speak friendly words to their neighbors, but inwardly are planning to lay an ambush.” Judging from the context as such, the figurative concept of adultery in Jeremiah 9:1b is essentially about acts of deception and betrayal, and it seems that the concept of adultery in Hosea 7:4 is basically the same concept that Jeremiah 9:1b has. However, one cannot be sure if Hosea really uses the word נֹאֲמָר in the same sense until one examines the text. What Hosea figuratively means by ‘adulterers’ in the text can be known only by the content of the following text, viz. the baker’s oven simile.

To begin with, archaeological excavations at Megiddo attest an Iron Age תַּנּוּר shaped just like a modern תַּנּוּר.<sup>44)</sup> It was made of clay in a truncated cone shape with the length of up to three feet, with an aperture at the top and another at the base for attending to the fire. When the baker wakes up and begins to work in the morning, he puts the wood inside the oven and ignites it. He also has to stir the ashes from time to time in order to expose more hot embers and keep the oven hot enough for the baking of the cakes. When a day’s business is over in the evening, he ceases stirring the fire, leaves the oven unattended, and kneads the dough for the next day. Then he goes to bed at night, and the dough is leavened and rises during his sleep. To say roughly, this is the daily routine of a baker’s work that is repeated everyday.

It is the state of the oven at night to which Hosea in verse 4 compares the nature of ‘all of them,’ calling them ‘adulterers.’ Simply put, the oven may seem harmless at night because the baker has ceased stirring the fire. The oven ceases to glow and is cooled down by the breeze of the night. But in the morning it will surely burn like a flaming torch as the baker wakes up and begins to work. In other words, the oven may seem harmless for a while, but that state will not last long. The oven will become seriously harmful to touch as soon as the baker wakes up and begins to work. Likewise, when the traitors are making the king and the officials glad, they may seem harmless just as the oven at night seems harmless. However, they are not harmless at all. If they seem so, it is simply

---

44) M. Noth, *The Old Testament World*, V. Gruhm, trans. (Philadelphia: Fortress Press, 1964), 159-160. For more details, see Dalman, *Arbeit und Sitte in Palastina IV* (1935), 88ff.

because their time to execute the wicked schemes has not come yet. The traitors will surely become seriously dangerous at any moment when they get ready to act upon their inner schemes to kill the king and take the throne, just as the oven will become harmful to touch at any moment when the baker begins to stir the fire. The traitors are essentially like the fire that is stirred by the baker, which is harmful to touch, even though they may seem harmless for a while.

In short, Hosea compares the deceptive coolness of the oven at night (verse 4; cf. verse 6) to the deceptive friendliness of the traitors (verse 3). He also compares the set routine in which the oven burns every morning (cf. verse 6) to the repeating treacheries of the anonymous 'they' (verse 3), the role of which is played in turn by different groups. Treacheries have become so customary by repetition that a series of betrayals is compared to the set routine of the baker's oven that burns every morning. For this deceptiveness and the readiness to betray, Hosea figuratively calls all of them 'adulterers,' the concept of which is used again later by Jeremiah.

## V 5 Wickedness and Treachery on the day of our king (A')

*On the day of our king*

*-O they are making the officials ill with the heat of wine!-  
his hand draws the traitors*

While verses 3-4 are more or less a general description of the wickedness of 'all of them' followed by an accusation through the scornful title 'adulterers,' the meaning of which is hinted by the simile of the baker's oven, verses 5-7a present a more specific witness to their wickedness 'on the day of our king.'

Regarding the meaning of 'the day of our king' (verse 5), Davies rightly says: "The day of the king has been variously understood as his accession, its anniversary or his birthday. But in popular speech a person's day was often the day of his death."<sup>45</sup> Such examples of the use of "day" for death or judgment are found in I Samuel 26:10; Jeremiah 50:31; Psalm 37:13, etc., and when 'the day of our king' is understood in that sense, the core meaning of the verse is revealed to lie in the ironic contrast between the acts of the traitors and the king

---

45) G. I. Davies, *Hosea*, 183.

on the eve of regicide. That is, while the traitors are making the officials drunk as preparation for their scheme to kill the king, the king trusts them and draws them near to him instead of defending himself from the impending attack.

Whether the ironic scene is described with much pity on the murdered king is not certain despite the friendly expression ‘our king’: although it is possible that ‘our king’ is meant as an accusation against the person who assassinated the king of Israel,<sup>46)</sup> it is also probable that ‘our king’ is said in a cynical tone. Seow’s argument for the presence of the foolish people motif in Hosea may be supportive for the latter interpretation.<sup>47)</sup> Seow argues that the motif of the foolish people runs through Hosea 4-14, and the presence of the baker’s oven simile<sup>48)</sup> and the content of the passage itself suggest that 7:3-7 may be regarded as one of those passages where the foolish people motif is evident<sup>49)</sup>. That is, the beginning of the passage presents the king as an easily deceivable person (verse 3), and verse 5 further describes the foolishness of the king, who is not at all aware of the traitors’ scheme to kill him even though he himself probably took

---

46) In the latter case the most probable candidate for ‘our king’ may be Pekah. Layard 66:228, which reports Tiglath-pileser’s treatment of Israel in 733 BCE, refers to Pekah as “their king” and thus reveals Tiglath-pileser’s emotional rejection of Pekah even though it was Tiglath-pileser himself who let Pekah rule over Samaria. Pekah was consistently anti-Assyria. On the contrary, Hoshea submitted to Assyria right after the assassination of Pekah. Such being the case, calling Pekah ‘our king’ could be an accusation against Hoshea in an anti-Assyrian atmosphere. Commentators such as Mays (104) and Wolff (112; 124-125) also read this passage against the background of Hoshea’s assassination of Pekah and thus provide some support for the conjecture that ‘our king’ refers to Pekah. However, this conjecture is not without flaws. The text of Layard 66:228 (“...his...I carried off and Samaria alone I [le]ft...their king ...”) is damaged, and so it is not certain whether or not ‘the king’ refers to the king of Samaria. For these and other reasons, Macintosh (261) reads the text against Pekah’s assassination of Pekahia while Andersen and Freedman (453) read it against Menahem’s succession. In short, even though it is very probable that ‘our king’ in Hosea 7:5 refers to Pekah, it is very difficult and sometimes even impossible to assign a specific, historical event to Hosea’s passage. [The text of Layard 66:228 is quoted from J. H. Chong, “The Song of Moses (Deuteronomy 32:1-43) and The Hoshea-Pekah Conflict”, Ph.D. Dissertation (Emory University, 1990), 307.]

47) C. Seow, “Hosea 14:10 and the Foolish People Motif”, *CBQ* 44 (1982), 212-224 (223).

48) Some forms such as parables, metaphors, similes, proverbs, and rhetorical questions are often regarded as sapiential elements.

49) Seow (223) includes 4:7; 10b-12a; 14; 7:11a; 8:7; 9:7; 12:2; 13:13; 14:10 in his list and says that the motif is discernible in other passages as well.

the throne by the practice of the same wickedness. With this understanding on 7:3-7, it is not hard to see that 'our king' is said in a cynical tone.

### V 6-7a Accusation through the baker's oven simile (B')

*v 6a Yea, they approach their ambush, and their heart is like the oven;*

*v 6b all night long their baker sleep;*

*but in the morning it burns like a flaming fire.*

*v 7a All of them grow as hot as the oven, and they consume their rulers.*

The emphatic כִּי translated as 'yea (indeed; truly)' calls attention to the previous sentence and thus functions to connect verse 6a to verse 5. That is, verse 6a introduced by 'yea' describes the ironic result of the king's foolishness in verse 5 and has an effect of saying, "Yea, the traitors approach their ambush *easily!*" The word 'ambush' may be understood best as a metaphor for a painstakingly slow and cautious approach, rather than a military move literally.

Verse 6a says that, when the traitors approach their ambush, "their heart is like the oven." Attention needs to be given to the article in front of תִּנּוֹר. It's not תִּנּוֹר 'an oven' but כַּתִּנּוֹר 'like the oven,' and it surely denotes the oven mentioned in verse 4 whose baker stopped stirring the fire during his sleep at night. Verse 6 takes up that baker's oven motif again and explains its implications (verses 6b-7a). In brief, owing to the foolishness of the king, the traitors easily approach their ambush although it should not be that easy. When the traitors approach the king slowly and cautiously with painstaking efforts, trying to make him glad, they may look harmless. However, their heart is like the oven whose baker stopped stirring the fire only for a while during his sleep at night. As soon as the baker wakes up and begins to work in the morning, the oven will resume burning and be harmful to touch. Likewise, their heart, which is like the oven, will burn like a flaming fire soon. They grow as hot as the oven because their heart is burning with the wicked desire, and they act upon their scheme, killing their rulers.

### V 7b No one among them calls upon me! (C)



*All their kings have fallen;  
there has been none among them who calls upon me.*

People do not consider the fact that God remembers their wickedness (verse 7:2a), but God sees and remembers all their evil deeds done in their wickedness (verse 7:2b). In verses 3-7a, God reminds people of that through the presentation of the divine witness to their deeds. What follows verses 3-7a is the divine reaction to the divine witness to their wicked deeds. It deserves notice that God speaks of kings, rather than a single king. Even though verses 3-7a appear to describe a specific regicide, it becomes clear in verse 7b that the description in verses 3-7a is intended to remind Ephraim of the repeating history of its royal court, rather than a single, specific treachery. It is not a single king but many kings who have fallen in the recent, chaotic history of Ephraim (verse 7b).

Regarding the divine reaction in verse 7b, a few things need to be pointed out. First, it shows that the deaths of the kings are not unrelated to divine punishment. Although verses 3-7a describe human wickedness that eventually works for its own punishment, the divine reaction in verse 7b still implies that the deaths of the kings are ultimately the results of divine judgment; God could intervene and help, but didn't do so because they didn't call upon God. Second, it shows a divine lament; God is sorry that there has been none among them who calls upon God for help.<sup>50)</sup> At first glance it may seem very odd that God speaks of feeling sorry after having accused of people's wicked deeds. However, God's ultimate wish to save people and the divine frustration from people's not asking God to do so are in fact prevalent in 5:8-7:16:<sup>51)</sup>

“What shall I do for you, O Ephraim? What shall I do for you, O

---

50) The identity of the third person plural in ‘none of them’ is ambiguous. Wolff (125) identifies them with kings’ murderers. Macintosh’s equating them with agitators (266) may be based on the same understanding that Wolff has. Davies (186) and McComiskey (106) equate the third person plural with ‘all the people.’ Birch (74) understands ‘them’ as referring to the current king and his officials. In a word, it is not certain who they are. However, the ambiguity of the third person plural should not be a problem because today’s murderers are tomorrow’s kings and today’s murdered king was one of yesterday’s agitators. In the repeating history, their roles circulate. The question about who they are is not important. Regardless of the identity of the third person plural ‘they,’ what is important is that ‘none’ of them called upon God.

51) Quotes are from NRSV.

Judah? Your love is like a morning cloud, like the dew that goes away early” (6:4)

“When I would restore the fortunes of my people, when I would heal Israel, the corruption of Ephraim is revealed, and the wicked deeds of Samaria.” (6:11b-7:1a)

“Israel’s pride testifies against him; yet they do not return to YHWH their God, or seek him, despite all this.” (7:10)

“I would redeem them, but they speak lies against me.” (7:13b)

Third, it reveals the foolish people motif again. No matter who ‘they’ are, God expects ‘them’ to call upon God. However, they do not call upon God despite all the chaos described in verses 3-7a. They do not know to whom they should turn in order to avoid the chaos. This foolishness of the people baffles God even more, and God laments over their folly, saying, “There has been none among them who calls upon me!” What it means to call upon God, however, is not self-evident in the text. Its meaning may be understood in a larger context.

#### 4. Meaning of ‘calling upon God’ in the context of 5:8-7:16

This author suggests that 7:7b should be regarded as a thematic sentence for the unit 5:8-7:16. That is, the meaning of 7:7b is best understood when the structure and content of 5:8-7:16 are properly examined. For this task, it may be necessary first to briefly explain the delineation 5:8-7:16 and its sub-divisions.

To begin with, partly because both 5:8 and 8:1 introduce the summons to alarm, and mainly because the same theme runs through 5:8-7:16 as will be explained, this author sees 5:8-7:16 as one large unit<sup>52)</sup> which divides into 5:8-6:6 and 6:7-7:16. One of the reasons for that subdivision is that, while both Judah and Ephraim are mentioned in 5:8-6:6, Judah is not mentioned in 6:7-7:16.<sup>53)</sup> Hosea’s concern in 6:7-7:16 is directed exclusively to his own country Ephraim. Attention needs to be given especially to 6:7-7:16, in which

---

52) Among those who regard 5:8-7:16 as one unit are Hubbard (116-120), Wolff (108-112), and Thompson (M. E. W. Thompson, *Situation and Theology: Old Testament Interpretations of the Syro-Ephraimite War* [Sheffield: The Almond Press, 1982], 19-20; 63-78).

53) Even though verse 6:11 mentions Judah, that comment may be regarded to be secondary.

our text 7:3-7 is contained. 6:7-7:16 divides into 6:7-7:7 and 7:8-16, in that the former mainly describes Ephraim's domestic politics while the latter talks about Ephraim's foreign alliances. The following discussion is based on the unit divisions as such, namely 5:8-6:6, 6:7-7:7, and 7:8-16.

First, regarding 6:7-7:7 which divides into 6:7-7:2 and 7:3-7, Alt points out that 6:7-7:2 refers to the progress of a revolutionary attack originating in Gilead, crossing the Jordan at Adam, and reaching Shechem.<sup>54)</sup> In fact, such an attack originating in Gilead did not happen just once. It is said in Hosea 6:8 that "Blood is tracked to Gilead, a city of evildoers", and among the evildoers from Gilead are Shallum, Menahem, and Pekah. However, it does not matter whose revolutionary movement 6:7-7:2 specifically refers to, even though the most probable candidate seems to be Pekah.<sup>55)</sup> What matters is that all those revolutionary movements are judged to be wicked. God says that these and other wicked deeds of Samaria are revealed when God would heal Israel (6:11b-7:1). 7:3-7 picks up this "wickedness" (verse 3) in its beginning and connects itself to 6:7-7:2, criticizing Ephraim because she has not called upon God (verse 7).

Regarding 7:8-16, its historical background is in fact not clear. Some argue for the Syro-Ephraimite War as its historical background while others argue for different occasions.<sup>56)</sup> It is certain, however, that 7:8-16 deals with Ephraim's

54) A. Alt, "Hosea 5,8-6,6: Ein Krieg Und Seine Folgen In Prophetischer Beleuchtung" in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II* (Munche: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953), 163-187 (186). (First presented in *Neue Kirchliche Zeitschrift* 30 [1919], 537-568)

55) Alt identifies Shallum or Menahem as the leader of the revolution depicted in 6:7-7:2 with quotations from 2 Kings 15:10; 14; 16. Scholars have wondered why Alt quoted those verses because the quotations do not say of the home of Shallum and Menahem. J. Day, "Pre-Deuteronomiac Allusions To The Covenant In Hosea And Psalm LXXVIII", *VT* XXXVI (1986), 5, guesses that Alt referred to those verses because in those verses Shallum and Menahem are said to be the son of Jabesh and the son of Gadi respectively. The names such as Jabesh and Gadi might indicate their Gilead background, Day says. Pekah's Gilead background is mentioned in 2 Kings 15:25, and Gottwald says on the basis of this verse that the revolutionary movement in 6:7-7:2 may be the one led by Pekah "since the core of his revolutionary following was from Gilead" (N. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth* [New York: Harper & Row Publishers, 1964], 125-126).

56) Even though the majority of scholars seem to argue for the Syro-Ephraimite War as the background of 7:8-16, Gottwald (130) regards 7:11-16 as related to the negotiations of Hoshea with Egypt in 727-726 BCE after the death of Tiglath-pileser III. Davies also regards 7:10 and

reliance upon other nations. The text begins with the statement that Ephraim mixes with foreign peoples (7:8a). It also says that she calls upon Egypt and goes to Assyria (7:11). The result is destruction. Foreigners devour Ephraim's strength, and Ephraim becomes as weak as an old person with gray hairs (7:9). Her current state is as bad as that of a cake not turned (7:8b). Therefore, Ephraim needs to return to YHWH who trains her and strengthens her arms (7:15), but she does not cry to YHWH from the heart (7:14). Ephraim has become like a silly dove (7:11), and she does not return to her God or seek God (7:10). In brief, 7:8-16 paraphrases the theme of 6:7-7:7, viz. "they do not call upon me" (7:7b), as "they do not return to God or seek him" (7:10) despite all the bad things. 6:7-7:7 and 7:8-16 are thematically connected together.

The same theme is also found in 5:8-6:6. When Ephraim and Judah saw their sickness and wound (5:13a) caused by the Syro-Ephraimite War and Judah's counter attack described in 5:8-12,<sup>57)</sup> both Ephraim and Judah went to Assyria (5:13b) and sent to the Assyrian king, whom God declares to be unable to cure them. Clearly, 5:13 refers to the events in 733 BCE when King Hoshea submitted to Assyria and became a vassal to Tiglath-pileser III, followed by King Ahaz of Judah (2 Kings 16:7ff). As they go to the wrong place and to the wrong person for healing, YHWH returns to his place and waits until they acknowledge their guilt and seek God's face (5:14-15). They surely show a kind of devotion through sacrificial meals, but what God wants is not those burnt offerings or sacrificial meals. What YHWH wants is steadfast love and the

---

16 as belonging to the time when the states of the Levant were looking to Egypt for support in their anti-Assyrian stance after the death of Tiglath-pileser III in 727 BCE (G. I. Davies, *Hosea*, Old Testament Guide [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993], 17-18).

57) According to Alt, the summons to alarm to the Benjaminite cities in 5:8 indicates the progress of a Judahite counterattack against Israel after the Syro-Ephraimite invasion of Jerusalem (Alt, "Hosea 5:8-6:6", 168-169). Andersen and Freedman (403) say that Alt's aim of a complete historical understanding of everything in the text is too high to reach. Arnold also rejects Alt's view on a topographical basis, saying, "In all probability, Gibeah, Ramah, and Beth-Aven were closely situated together on the northern fringes of the kingdom of Judah. (...) In view of the likelihood that all three cities belong to Judah, it is highly improbable that a Judahite army would have assaulted Judah's own Benjaminite cities in the course of a so-called 'counterattack'" (P. Arnold, "Hosea and the Sin of Gibeah", *CBQ* 51 [July, 1989], 457). Regardless of the interpretation of 5:8, however, the Syro-Ephraimite War background is widely accepted.

knowledge of God. YHWH's lament "What shall I do for you, O Ephraim? What shall I do for you, O Judah?" (6:4) shows YHWH's bitter pathos caused by the reality that none of them come back to him, and the same theme is found also in 6:7-7:7 and 7:8-16. Simply put, despite different historical backgrounds, all the three units of 5:8-6:6, 6:7-7:7, and 7:8-16 present the same theme of the divine lament over Israel's not returning to YHWH (5:15; 7:7b; 10; cf. 6:1).

Finally, what does it mean to call upon God? 'Calling upon God' (7:7b) is paraphrased as 'returning to God' (7:10; cf. 6:1) or 'seeking God or God's face' (5:15; 7:10) in the immediate context. In 5:8-6:6, it is closely related to the acknowledgment of one's guilt (5:15), the content of which is the lack of steadfast love and the knowledge of God (6:4). In other words, seeking God's face or calling upon God in 5:8-6:6 is about practicing steadfast love and knowing God. In addition, regarding the latter, the specific content of 5:8-6:6 informs that the knowledge of God is to know God who judges (5:12; 14; 6:5).

The focus of the knowledge of God in 7:8-16 is a little different from the one in 5:8-6:6. In short, the knowledge of God in 7:8-16 has more emphases on the knowledge of God as a healer, rather than a judge. God wants Ephraim to be aware of its near death (7:8-9) and to know that it is God who trains and strengthens them (7:15). Returning to God or seeking God in 7:8-16 is asking for help from God who strengthens them, rather than from foreigners who just devour their strength and quicken their death.

In 6:7-7:7, the divine lament over the people's refusal to call upon God is uttered against the historical background of the violent revolutionary movements, which result in repeating treacheries. It may be that arrogant trust in human wisdom underlies the attempts to change leaders in order to create a new history. The text says, however, that the agitators are not wise at all. They do not think that God remembers their wicked deeds (7:2) while God not only sees and remembers their wicked deeds but also knows that they do not think that God remembers their deeds. Furthermore, kings do not even know that death is approaching them with a mask of deceptive friendliness on the face (7:3-7a).

In brief, calling upon God in 6:7-7:7 is not unrelated to trust in the divine wisdom and plans, rather than human wisdom and schemes. By the way, its meaning can not be confined to the content of 6:7-7:7 only. The specific

meaning of 'returning to God' or 'seeking God' in 5:8-6:6 and 7:8-16 should be also added to the specific meaning of 'calling upon God' in 6:7-7:7 because the three units are connected together thematically.

<주요어>(Keywords)

baker's oven simile, adultery, divine lament, calling upon God, Ephraimite regicides in the 8<sup>th</sup> century BCE, Syro-Ehpraimite War.

(투고 일자: 2013년 2월 3일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 17일)

<참고문헌> (References)

- Alt, A., "Hosea 5:8-6:6: Ein Krieg Und Seine Folgen In Prophetischer Beleuchtung", *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*, Munchen: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953, 163-187. (First presented in *Neue Kirchliche Zeitschrift* 30 [1919], 537-568)
- Anderson, F. I. & Freedman D. N., *Hosea*, The Anchor Bible vol 24, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1983.
- Arnold, P. M., "Hosea and the Sin of Gibeah" *CBQ* 51 (July, 1989), 447-460.
- Birch, B. C., *Hosea, Joel, and Amos*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Chong, J. H., "The Song of Moses (Deuteronomy 32:1-43) and the Hoshea-Pekah Conflict", Ph.D. Dissertation, Emory University, 1990.
- Cook, H. J., "Pekah" *VT* 14 (April, 1964), 121-135.
- Davies, G. I., *Hosea*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing House, 1992.
- Davies, G. I., *Hosea*, Old Testament Guidance, Sheffield: Sheffield Press, 1993.
- Day, J., "Pre-Deuteronomic Allusions to the Covenant in Hosea and Psalm LXXVIII" *VT* 36 (Jan, 1986), 1-12.
- Driver, G. R., "Linguistic and Textual Problems: Minor Prophets I" *JTS* 39 (1938), 154-166.
- Freedman, D. N., "Problems of Textual Criticism in the Book of Hosea", *Divine Commitment and Human Obligation: Selected Writings of David Noel Freedman*, vol. 1, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, 319-322.
- Gottwald, N. K., *All the Kingdoms of the Earth*, New York; Evanston; London: Harper & Row Publishers, 1964.
- Hayes, J. H. & Kuan, J. K., "The Final Years of Samaria", *Biblica* 72 (1991), 153-181.
- Hubbard, D. A., *Hosea: An Introduction and Commentary*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1989.
- Lipshitz, A., *The Commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra On Hosea*, New York: Sepher-Hermon Press, 1988.
- Macintosh, A., *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- Mays, J. M., *Hosea: A Commentary*, Old Testament Library, Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

- McComiskey, T. E., *An Exegetical & Expository Commentary: The Minor Prophets*, Vol 1/2, Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
- Noth, M., *The Old Testament World*, Trans. by V. Gruhm, Philadelphia: Fortress Press, 1964.
- Ortlund, R. C., *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- Paul, S. M., "Image of the Oven and the Cake in Hosea 7:4-10" *VT* 18 (Jan, 1968), 114-120.
- Richardson, H. N., "Some Notes On לֶחֶם and Its Derivates", *VT* 5 (1955), 163-179.
- Seow, C. L., "Hosea 14:10 and the Foolish People Motif", *CBQ* 44 (1982), 212-224.
- Sherwood, Y., *The Prostitute and the Prophet*, JSOT Supp, Series 212, Sheffield: JSOT Press, 1996.
- Thompson, M. E. W., *Situation and Theology: Old Testament Interpretations of the Syro-Ephaimite War*, Sheffield: The Almond Press, 1982, 63-73.
- Wolff, H. W., *Hosea*, Hermeneia, Stansell, G., trans., Hanson, P. D., ed., Philadelphia: Fortress Press, 1974.



<Abstract>

## **The Baker's Oven Simile and the Divine Lament in Hosea 7:3-7**

Dr. Sang-Hee Lee  
(Myungsung Presbyterian Church)

The divine lament over Israel's not calling upon God is not just the theme of Hosea 7:3-7. It is also the theme of Hosea 5:8-7:16 that encircle the text. One may even say that it is the theme that runs through the book of Hosea. The simile of the baker's oven and the figurative use of the word 'adulterers' in Hosea 7:3-7 are of grave importance in understanding the theme. This paper tries to show how the simile and the concept of adultery help understand the theme.

Before doing so, this paper firstly presents a serious study on textual issues. The book of Hosea is regarded as one of the most difficult books in the Old Testament, and 7:3-7 is especially notorious for its difficulty. Mays presents a list of some other difficult places such as 4:4f., 17-19; 6:7-9; 7:14-16; 8:9f., 13; 10:9-10; 11:12; 13:9-10 while McComiskey regards as difficult and problematic 1:6, 7; 2:3; 4:11, 16; 5:8, 11, 13; 6:5, 7; 7:4, 12; 8:13; 9:1, 13; 10:5, 10; 12:1; 13:2; 14:3. Others suggest some other difficult places, enlarging the number of difficult passages.

The difficulty does not always come from textual corruptions. Some difficulties are caused by Hosea's unique writing style, and this paper gives attention to Hosea's writing style in making efforts to understand the text and its message.

## **Bible Translation between Anthropology and Theology<sup>1)</sup>**

Andrei S. Desnitsky\*

The Bible is being translated into more and more languages with each passing year. Moreover, languages into which it has already been translated are getting new versions, which are often based on somewhat different translation principles than the previous versions. The area of Biblical studies used to be dominated by theology, but theology lost its central importance in the latter 20th century, replaced by linguistics, anthropology and other humanities disciplines. However, theology is slowly regaining its former importance under new circumstances and in a new way. This paper gives a brief overview of this new trend, based on the author's twenty years of experience in this field in Russia and neighbouring countries, first as a Bible translator and editor with the Bible society, then as a translation consultant with the Institute for Bible Translation in Moscow, Russia.

### **1. New theories for new translations**

Those who translate the Bible may have different beliefs and convictions, but the Bible as a specific corpus of ancient texts always has been translated primarily as the Holy Scripture of Jews and Christians, that is, the book which says the most important things about God. On the other hand, translation is done by people and for people who have their specific traditional beliefs, languages and cultures which to a large extent define the ways in which one can speak

---

\* Leading research fellow at the Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.

1) This research was supported by the Russian Scholarly Fund for Humanities (РГНФ), project № 13-04-00261. I would like to express my gratitude to D. J. Clark for editing the English text of the article as well as for valuable critical remarks.

about God.

So, by definition, Bible translation has a lot to do with theology. In fact, the first thing any theologian would do in order to make a doctrinal statement would be to read a version of the Bible in a modern language. So, his theology would be somehow dependent on translators' work – and likewise the other way round, for a translator of the Bible would typically start doing this work having in mind certain presuppositions of a theological nature.

At the same time, Bible translation demands some profound anthropological research at each and every stage: it presents a text written centuries ago in a distant land to an audience which lived in a different milieu, sometimes so different that the main problem for a translator is not to understand the text itself but to find adequate equivalents in the receptor language and culture.

In the good old “missionary era” a century ago the main strategy (although not without exceptions) was to bring the reader as close to the original as possible. Yet even in those days “our daily bread” in the Lord’s prayer could not be literally translated into languages whose speakers did not have bread as their basic food, so it became “our daily rice” in Chinese and “our daily fish” in Aleut. All that was done rather intuitively in those days, but now we have an extended theory on metaphor and its cognitive functions which allows more systematic and nuanced treatment of such issues<sup>2</sup>). Still, the very process of Bible translation was almost exclusively in the hands of theologians who would only occasionally allow for some cultural adaptations when they were forced to do so if they wanted to produce an intelligible text.

The paradigm changed in the middle of the previous century. This shift is primarily associated with the name of Eugene Nida and his colleagues who developed a profound theoretical foundation and a set of elaborate methodologies for Bible translators<sup>3</sup>). Now, linguists and cultural anthropologists have begun to dominate this field, and they have achieved a tremendous success. The main tendency has changed: now the text is rather brought to where its readers would be, the main concept being *meaning-based*

---

2) First of all, cognitive linguistics based on M. Johnson and G. Lakoff, *Metaphors We Live By* (Chicago: University Press, 1980).

3) E. A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: Brill, 1964); E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1969).

*translation* as opposed to the old *formal translations*. In a few words, the main point was to tell the modern reader exactly what the original author wanted to tell his original audience. This was called *dynamic* or *functional equivalence*.

E. Nida's merits can hardly be overestimated but the world has kept on changing. At the end of the previous century it was clearly felt that the approach which looked revolutionary in the sixties had become insufficient and one-sided. As it was formulated by T. Wilt, "When Nida and Taber published their popular book on Bible translation three decades ago, Bible translation consultants were almost exclusively white, male European and American Protestants. In the translation of non-European languages, the chief translators were often non-mother-tongue speakers attempting to learn as adults the culture of the potential audience. Church leadership in many parts of the world was dominated by foreign missionaries... Disciplines such as sociolinguistics, text analysis and pragmatics were in rudimentary stages of development; context-free analysis at the clause level and lower was the main focus of linguistics. Biblicists were giving relatively little attention to the literary unity of the canonized texts and the voices of interpreters from countries that were not technologically and economically dominant were hardly heard. The computer was unknown by most and unavailable to practically all"<sup>4</sup>). Needless to say, at each and every point this is no longer the case.

Those changes eventually led to the appearance of some newer approaches, the two most prominent being *relevance* and *functionalist theories*. They are based mostly on the theory of communication, and the venerable art of translation is understood as a special case of cross-language communication, along with other forms such as creative re-writing, oral story telling etc.

Relevance theory was introduced to the Bible translation studies primarily by E.-A. Gutt<sup>5</sup>) who adapted and applied ideas proposed initially by D. Sperber and D. Wilson in the area of general linguistics<sup>6</sup>). It was based on the theoretical concept of cognition and insisted on translating scenarios, not propositions. It

---

4) Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St. Jerome, 2003), 231.

5) E.-A. Gutt, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation* (Dallas: SIL, 1992); Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context* (Manchester and Boston: St. Jerome, 2000).

6) D. Sperber and D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (Oxford: Blackwell, 1986).

also gave room for different types of translations, such as direct and indirect, and each type can be relevant in a particular situation. There are no more ‘right answers’ to translational problems with this theory; rather everything depends on a concrete situation.

This tendency is yet more visible with the skopos or functionalist theory, initially proposed by K. Reiß and H. Vermeer<sup>7)</sup>, later developed and made globally known by C. Nord<sup>8)</sup>. Its application to Bible translation is demonstrated e.g. by L. de Vries<sup>9)</sup>.

This theory tells us that every translation has a purpose (*skopos*) and is a function of that purpose; everything depends on who and what the translation is being done for. Equivalence is a conventional term, a translation is never equal to its original but can be more or less loyal both to the original and to the intended audience: it must present the text in a way that would be compatible with the author’s intent. As for cross-cultural dialogue, this theory acknowledges that the conventional cultural world of the original is re-created in a translation and is not identical to the original cultural world.

These are the two most popular trends within Bible translation theory nowadays, and they are still talking mostly in terms of linguistics, anthropology and other humanitarian disciplines, hardly mentioning theological issues at all. But these are not the only models which are visible on the horizon. New approaches are still appearing, some trying to *domesticate* the text as much as possible (to bring it to the reader), others on the contrary, insisting on radical *foreignisation* of the Bible (taking the reader to where the original was).

On the domestication side, the so called *literary functional equivalence* (LiFE) model was introduced by E. Wendland<sup>10)</sup>. The main idea is that the Bible is literature and should be translated accordingly, imitating the discourse and the

---

7) K. Reiß and H. J. Vermeer, *Grundlegung Einer Allgemeinen Übersetzungstheorie* (Tübingen: Niemeyer, 1984).

8) C. Nord, *Translation as a Purposeful Activity* (Manchester: St. Jerome, 1997); C. Nord, *Funktionsgerechtigkeit Und Loyalität: Theorie, Methode Und Didaktik Des Funktionalen Übersetzens* (Berlin: Frank and Timme, 2011).

9) L. de Vries, “Bible Translations: Forms and Functions”, *The Bible Translator* 52 (2001), 306-319; L. de Vries, “Biblical Scholars, Translators and Bible Translations”, *Scripture and Interpretation* 2 (2008), 141-159.

10) E. R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation* (Dallas: SIL, 2004).

poetic features of the original by the means available to the receptor language. For instance, a Psalm can be rendered in more or less the same way poems are composed in the receptor culture.

This approach is closely connected to what can be called *inculturation*: the tendency to bridge all the gaps between the source and the receptor cultures; one of the most prominent promoters of this idea is H. Hill<sup>11</sup>). It is quite clear that every successful communication is based on information and ideas which are common to the speaker and the hearer. Nevertheless, some information and ideas may only appear similar in different cultures. The concept of God as Creator, for example, may be present in animistic cults as well but usually this deity is understood as virtually inactive in the world as we know it. A translation in such a case should find a way to correct such a divergence between cultures; the correct understanding can be achieved by footnotes, supplementary material or ‘expanded translation’ which may look more like paraphrase than translation in the proper sense of the word. As one can easily see, this approach is anthropological by its nature.

The opposite tendency which is called foreignisation is, on the contrary, merely theological. Under the name of *essential literalness* it is promoted by L. Ryken<sup>12</sup>) but one can say that this approach was practised already in the German translation of M. Buber and F. Rosenzweig, as well as in the French translation of A. Chouraqui. Ancient Greek versions known under the names of Aquila and Theodotion belong to the same type, in fact. In a sacred text, says Ryken, every word matters so one should translate not the propositions but separate words, and one should do so by using their closest natural equivalents.

This idea seems rather naïve and it does not provide any viable methodology of translation but it is rather popular with too many of our readers. The more traditional, the better, people say: a translator should not feed the reader with his own ideas, interpretation is allowed at linguistic, not exegetical level. The very existence of such an approach clearly shows that for many people, translating the Scriptures must differ radically from any kind of “secular” translations.

---

11) H. S. Hill, *The Bible at Cultural Crossroads: From Translation to Communication* (Manchester: St. Jerome, 2006).

12) L. Ryken, *The Word of God in English: Criteria for Excellence in Bible Translation* (Wheaton: Crossway Books, 2002).

There is indeed a place for various types of translation within newer models such as functionalist and relevance theories but what kind of versions might correspond to this demand, and what would be the theoretical and methodological background for them still remains unclear.

In addition to this, one can also notice that when Nida started developing his theory in mid-20<sup>th</sup> century, the translation field was dominated by missionaries with strong motivation and theological education who at the same time were not so well aware of the differences between languages and cultures, who often tended to expect from their audiences something “natural” and “universal” which in fact was highly cultural and conditional. Nida was struggling with this, and now the situation has been reversed since anthropology and linguistics have reached a completely different stage of development. Among modern Bible translators we would find many who know quite a lot about exotic languages and cultures but have rather naïve ideas about a “universal” theology that is shared by every reasonable Christian. Theological factors, however, are rarely discussed or even seriously considered when determining the basic parameters of a project.

## **2. Theology revisited by anthropologists**

During my work as a translation consultant for the Institute for Bible Translation (IBT) based in Moscow I have witnessed many times that translational choices were made rather intuitively and later re-evaluated, sometimes extensively. For instance, in the Altay project (a Turkic language spoken in South-Western Siberia) we started with a rather literal approach, for it was a sacred text – and then the drafts were edited over and over again, to make the text more accessible to the ordinary reader.

The Altay New Testament was published in 2002, and the readers still saw it as a pretty high style translation. Ten years later it was decided that an audio version should be prepared, so for this purpose we needed to revise the text making it yet easier to digest. Now, a group of local believers insisted on immediate accessibility for exactly the same reason: it was a text that spoke about one’s salvation, so even a simple shepherd high up in the mountains must

be able to get its meaning right away.

These believers were missionary oriented Baptists while those who insisted on the literal rendering ten years earlier belonged to the Orthodox church, rather conservative in its approaches. This dispute had a lot of theology involved; people looked at the same Scripture with different eyes, although they never articulated this and indeed hardly realised it at all.

Then, we decided that the printed version should undergo some stylistic editing without rewriting it; if it is not immediately understood by the shepherds we may think of another version for them (an Altay equivalent of the “Good News Bible”) when we have resources available. Nevertheless, I had one more question at this point: are we sure we want to translate the entire Bible or at least the New Testament for those who barely read in their mother tongue at all? Yes, they enjoy speaking it and they value their cultural heritage which is mainly oral, but books are just not what they are used to, although they are technically literate. Would not it be better to retell the main narratives for them, omitting such semantically overloaded portions as, say, Ephesians? But there we would face another question of a theological nature: the role of the text of Scripture in a church. I would imagine that my Baptist friends would insist on having it in full, in written form, just because... just because it is the right way to do it! Will everyone share their conviction? The Orthodox may be quite happy with the portions read at the liturgy, as was the case with many other people groups.

Nevertheless, if anthropology receives a lot of attention from many researchers, theological approaches are still hardly visible in the scholarly literature. The only exception is a short series of articles by S. Crisp<sup>13</sup>).

Crisp is talking about the translations destined for the conservative Christians who belong to the Eastern Orthodox tradition but what he says may be applied to some other audiences as well. The principle of *iconicity* that he promotes can give some room for translations different from the standard ‘meaning-based’ ones while avoiding the naivity of so-called essential literalness: an icon does not aim at reproducing the reality exactly the way we perceive it but is rather a

---

13) S. Crisp, “Icon of the Ineffable? An Orthodox View of Language and Its Implications for Bible Translation”, *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, A. Brenner and J. W. van Henten, eds. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 36-49; S. Crisp, “Sacrality, Authority and Communitality as Essential Criteria for an Orthodox Bible Translation”, *The Messenger* 6 (2008), 3-12.



symbol which allows for various interpretations, to a large extent determined by the tradition. What it means in practice, will be shown later on a few concrete examples.

Orthodox Christians are supposed to encounter Scripture primarily in the context of liturgy, meditation and prayer, so their preferred translation, in full accordance with the functionalist principles, must conform to these goals. At the same time, they live in the modern world like everyone else and cannot avoid discussions which take place in it. If the fathers spoke about the Bible in terms coined by Plato and Aristotle, why not to use the language of Derrida and Ricœur today? The Orthodox theology can be recognized as another kind of acknowledged subjectivity, and the church tradition as another interpretative community, if we want to put it in Postmodernist terms. One could also argue that iconicity as a principle corresponds to the cognitive approach to language.

As we have seen already, anthropology takes an important place in translational studies but theology mostly remains an uncharted area, so creating some sort of an ‘iconic theology’ of translation may help to correct this imbalance. It is still a dream rather than a reality but what can be taken as its basis? First of all, the Biblical accounts themselves. In many instances we see that for the authors of the Bible a name was not a conventional complex of sounds; giving a name to a person, a place, an object or an animal meant exercising control over it and sometimes even predicting its fate. At the same time, God refused to give his name to Moses saying in response to his request אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, a strange phrase which can be translated as “I am what I am” (Exo 3:14). The only true God cannot be contained in any particular name, for his own existence is beyond human control and human language.

This idea was enriched and developed in patristic thought, primarily, in the writings of St. Basil of Caesarea, especially in his work ‘Against Eunomius’; he was supported by his brother St. Gregory of Nyssa who composed another work known under the same title. Arguing with Eunomius, an Arian theologian who insisted that words we apply to God are exact terms which can be clearly defined, Basil and Gregory came very close to the modern understanding of metaphor in cognitive linguistics, and this happened as early as the 4<sup>th</sup> century. They said that in describing the infinite and transcendent reality with earthly words, we are approaching it from a certain side, and are far from completeness

of expression. An icon is an attempt at exactly such an approach.

The writings of these two brothers are a common heritage for Christians of all denominations, but the eastern Orthodox tradition has something more to offer. These are the works of St. Gregory Palamas (14<sup>th</sup> century), who was confronting Barlaam, a humanist thinker of Greek origin. According to the latter, God was ultimately unknowable to humans, and any words applied to him were just randomly chosen tokens (an opposite extreme to the one demonstrated by Eunomius). Gregory insisted that although the *essence* of God was unapproachable for humans, he disclosed himself in his *energies* which could be received and described by people. This distinction eventually became central for Eastern Orthodox theology. As for the names of God, they can carry these energies, so evoking them means something more than just shattering the air with one's tongue. The theology of Palamas and his followers (known as Palamism) is quite complicated and this is not the place to discuss it any more detail but it is enough to say that to some degree it usually underlies theological discussions in the Eastern Orthodox world, much as the teaching of Thomas Aquinas does in the West.

These theological sets of ideas have a direct implication for the theory and practice of Bible translation. Basically, Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa free translators from slavish literalness (since the names of God are only approximations but not terms) while Gregory Palamas does not allow for "translating just the meaning" (since the names do matter by themselves). If we follow both of them, we have to treat God's names as icons indeed.

Is not this something which is applicable only for translations being done for a rather specific use by a rather restricted audience? I think the iconic approach has more potential applications than just liturgy books for Orthodox believers. It may propose a sound alternative to the tendency of domestication that we see nowadays in translation, which some think goes too far. This is not to say that domestication or inculturation are intrinsically wrong but that they constitute only one option, not necessarily applicable in all cases.

New trends in translation studies have reactivated the old questions which have been there since the very first attempts at translating the Scripture, though modern translators have definitely proposed new answers to them. For instance, to what extent can specific cultural features of the receptor language and culture

be accepted in the text of the Scripture? “Rice” and “fish” are probably quite acceptable instead of “bread” as the most common food (although even bread is less generic nowadays than it used to be) but the answer is much less clear in more subtle cases. “Make the text as natural and understandable as you can” is a priority of course, but there may be a conflicting one: “Preserve the established tradition as much as you can”. Which one is more important in a specific case, and how much the other priority should be respected, depends on the specific situation. In any case, one’s own ideas about understandability may be pretty subjective, as well as one’s own perception of what constitutes a tradition worth keeping. In a word, we always tend to make the Bible say what we think it should say.

One of the hottest issues in Bible translation usually is terminology borrowed from other languages. In some form or another, the concepts of *righteousness* and *sin, feasting and grieving, divinity and humankind* are present in all human cultures but in each of them they are specific. For Muslims, for instance, *fasting* means not eating or drinking during daylight, for Orthodox Christians it means not eating or drinking certain kinds of food during many days in a row while in the Bible it meant not eating or drinking anything at all for a day or so. Which of these words can be borrowed from the vocabulary of other religions without distorting the message? To a certain extent, this question is about the national and specific versus the universal and global in Christianity, and any decision is inevitably a compromise.

Even when we think we already have a term in a language it may be the result of a certain development in a language which we may not be quite happy with. For instance, a nation of a Muslim background may have a word for *cross* but the connotations can be rather negative for it used to be a foreign (and often hostile) symbol. This is the case with the word *täre* ‘cross’ in the Bashkir language spoken between the River Volga and the Ural mountains. So in the Bashkir New Testament we decided to use a more neutral word *arqisaq* which carries no symbolic or historical overtones at all. It designates just a crossing of any kind (it was also the name for the constellation of Orion in the traditional culture). Languages with some Christian influence may be quite happy with loan words from the “missionary languages”, like Altay (the first missionaries came there in early 19<sup>th</sup> century) which borrowed the word *kres* from Russian *krest*

‘cross’. Is this an example to follow in other cases like Bashkir? Probably not, because new loan words are usually not welcomed by our readers, who want to have everything in their own mother tongue which supposedly lacks nothing.

### 3. The name of God as a study case

The most prominent case no doubt, is the question how to translate the word ‘God’, especially for a Muslim audience. There is a hot debate in many cases: can a translation of the Christian Scripture use the word *Allah* which would be the best known word for the target audience? From the anthropological point of view this problem does not even exist: this word is present in the receptor culture, so why not use it? This is a theological issue: do we proclaim that Christians, Jews and Moslems worship the same Creator God (if we use it) or rather the opposite (if we do not)? Or, perhaps, by using it we want to assert that the biblical prophets and the apostles were Muslims before the Quran? And if we have in mind a positive answer only to one of those questions, how can we indicate to the reader which one exactly?

To avoid this controversy, some translations choose a neutral word, such as *Tanrı* in Turkish or *Dela* in Chechen. Unfortunately not every language has such a word, and even if it does, it may be regarded as ‘pagan’ by the target audience. I clearly remember a conversation with an Orthodox priest of Mari origin who insisted that in his language they had purely ‘pagan’ and purely ‘Christian’ words for all the spiritual concepts and ritual objects. There is hardly any language that functions this way and it seems too similar to the approach advocated by Eunomius and rejected by Basil and Gregory. Once again this issue could not be discussed without some theological statements. It is not enough to say that modern linguistics rejects such ideas: for people who have this sort of idea the Bible is a sacred text, and in sacred texts everything is different. Unless one has a sound reference to church fathers, one would never prove them wrong, and we do have such references, as was shown above.

With the word ‘Lord’ (יהוה/ κύριος) the problem is even more complicated. In fact, we have a whole list of questions here, which will be discussed with some reference to IBT projects.

Very few languages are blessed with a word like the English ‘Lord’ which can be applied both to people of high position and to God. Do we need two equivalents (God/Sir)? It would be good to keep the distinction but then we would need to decide in each and every case where Jesus is being addressed or referred to, whether the speaker professes his or her faith in him as the eternal son of God or is just being polite. For instance, in the Bashkir translation of the New Testament the apostles address Jesus before the Resurrection as *Hužam/Hužabız* ‘my/our Master’ because they closely follow and obey him, while other people address him as *Āfändem/Āfändebez* ‘my/our Sir’, but after the Resurrection those who believe speak about him as *Rabbi* (a Quranic name of God). However, using a name which is well known among Muslims may face objections but we deliberately do so to stress the unity of the two monotheistic religions (needless to say, the main word for God in our Bashkir version is *Alla*).

As one can see from these examples, the choice of a term alone may not solve the problem. In many languages natural forms of address contain pronominal suffixes as well: ‘my Lord’ etc. Many other politeness strategies may be involved, especially in languages like Chinese or Japanese where we find numerous degrees of politeness depending on age, sex, social position etc., and their usage is obligatory. Even most ‘egalitarian’ languages such as English do mark politeness, so choosing words and expressions which people use to address Jesus involves deciding what exactly they think of him. One would not talk to a wandering preacher the same way as one talks to the Savior of the world.

In English as in many other languages the word ‘Lord’ initially designated a man of great importance who ruled over other people. Can we use a word with a similar meaning for the heavenly Lord (*Huça* in Chuvash, *Biy* in Altay)? In the Tuvan translation another word was added to ensure the correct understanding: *Deergi-Čayaakči* (Lord-Creator). However, Altay readers strongly disliked this option because the word *biy* in everyday usage is rather ‘boss’ than ‘lord’, and is also applied to arrogant people who think too highly of themselves. No wonder that people did not want to call God by this word. To add some anthropology on top of this theological discussion, one may argue that the idea of noble lordship is deeply rooted in the feudal history of Europe but is absent in the Altay culture: once free nomads, they later became citizens of a socialist state so loyalty to a sovereign seems to be a concept alien to their culture.

To avoid these problems one can easily revert to the solution which was common in some older missionary translations: if the word ‘Lord’ is absent from a language, use something different. Indeed, translators from the 19<sup>th</sup> century chose ‘God’ (*Turǎ* in Chuvash) or even ‘king’ (*Kaan* in Altay). This seems to work in many cases but losing one of the most important lexical distinctions in the entire Bible is definitely not the best solution, at least if we have the iconic principle in mind. Again, this option inevitably creates practical problems. I have seen a prayer book in Altay published in the imperial days, where the Lord was referred to ‘King’, but the Russian Emperor as ‘High King’ (*Ulu Kaan*) and this looked rather heretical!

As one can imagine, in the Altay project we had a major problem. Suddenly a proposal came to choose the word *Kayrakan* as ‘Lord’. It was a word of unclear etymology widely used primarily by shamanists as referring to the only supreme deity, though Christians would occasionally use it as well. We decided that it was the best option we had for ‘Lord’ at least in certain contexts. The very usage of this term, however, received strong opposition from a local Orthodox priest, Ukrainian by origin, who insisted that the word was pagan and only the old word ‘King’ was worthy of attention<sup>14</sup>). This was a theological debate of course... with an anthropological flavor, though. “Altay people are just like children”, said he, thus combining theological criticism of our translation with a rather paternalistic judgment about the values of the Altay culture in general. Rather typical for my country, I must confess.

Some translations choose to use transliteration for the Old Testament names (*Yahweh*, *YHWH*, *Jehovah* etc.) and Jehovah’s Witnesses go even further to introduce it into the New Testament as well. It certainly adds more original flavor to the text but creates more problems than it solves, starting with the choice of the transliteration itself, so we in IBT never choose this option.

#### 4. Theologians and anthropologists: rivals or friends?

Different theologies can also confront each other. In classical missionary

---

14) А. Реутский, “Не Кайракан, а Каан”,  
<http://www.miloserdie.ru/index.php?ss=20&s=36&id=3042>.

translations, the traditional religious terms of a pagan culture were often used in a pejorative sense. A term for ancestor spirits, for example, may be used to refer to demons. This, however, may create a strong resistance among some representatives of the receptor culture as demonization of their original culture<sup>15)</sup>. Using traditional animistic terms pejoratively may be labeled as ‘cultural imperialism’ etc. but in fact it has implications that are more than political. If, on the other hand, one were to take such words in a rather positive sense, thus linking the traditional animistic religion with Biblical monotheism, this would be an even more questionable theological statement. Perhaps the best solution would be not to use these words at all, which is what we do in most translations. This is just one example of a translational problem which can be solved successfully if we take into account theology as well as anthropology. Using just one approach would result in a one-sided translation which might be rejected for reasons that the translators never considered. Of course no one can guarantee that a balanced solution will be found and accepted by all in any case but at least we may try to be more sensitive to such issues.

One may think that most of these problems are relevant only for tribes living in jungles or deserts, far from modern civilization. It may seem that they are successfully solved by big nations with established literary traditions and several (or even many) versions of the Bible. However, the matter is not that simple. It is often said that nowadays Christianity is growing mostly in Asian and African countries, while it is in decay in its traditional European stronghold where the majority of the population is at least indifferent or embraces exotic practices and cults. Reshaping Christianity in order to answer the challenges of the modern world is for better or worse another visible trend in the West, and this tendency has its influence on the process of Bible translation as well.

The current problems of Bible translation have some clearly theological components so they should be studied, discussed and dealt with accordingly. After all, the heritage received from the church fathers may be regarded as another form of the cross-cultural dialogue which anthropologists talk about so much: the modern world in its variety and complexity engages in a conversation

---

15) See e.g. M. W. Dube, “Consuming a Colonial Cultural Bomb: Translating Badimo Into ‘Demons’ in the Setswana Bible (Matthew 8.28-34; 15.22; 10.8)”, *Journal for the Study of the New Testament* 73 (1999), 33-59.

with the early Christian tradition in order to define its own identity and to find modern answers for the old questions. To sum up, we are facing a situation which is fundamentally different from the one that was present in the “missionary era”, so theologians and anthropologists should become friends if they want to be successful as Bible translators.

<주요어>(Keywords)

Bible translation, theology, anthropology, skopos, iconicity.

(투고 일자: 2013년 1월 27일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 25일)



<참고문헌> (References)

- Crisp, Simon, "Icon of the Ineffable? An Orthodox View of Language and Its Implications for Bible Translation", *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, Athalya Brenner and Jan Willem Van Henten, eds., Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, 36-49.
- Crisp, Simon, "Sacrality, Authority and Communitality as Essential Criteria for an Orthodox Bible Translation", *The Messenger* 6 (2008), 3-12.
- de Vries, Lourens, "Bible Translations: Forms and Functions", *The Bible Translator* 52 (2001), 306-319.
- de Vries, Lourens, "Biblical Scholars, Translators and Bible Translations", *Scripture and Interpretation* 2 (2008), 141-159.
- Dube, Musa W, "Consuming a Colonial Cultural Bomb: Translating Badimo Into 'Demons' in the Setswana Bible (Matthew 8.28-34; 15.22; 10.8)", *Journal for the Study of the New Testament* 73 (1999), 33-59.
- Gutt, Ernst-August, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*, Dallas: SIL, 1992.
- Gutt, Ernst-August, *Translation and Relevance: Cognition and Context*, Manchester and Boston: St. Jerome, 2000.
- Hill, Harriet S., *The Bible at Cultural Crossroads: From Translation to Communication*, Manchester: St. Jerome, 2006.
- Johnson, Mark, and George Lakoff, *Metaphors We Live By*, Chicago: University Press, 1980.
- Nida, Eugene, *Toward a Science of Translating*, Leiden: Brill, 1964.
- Nida, Eugene, and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 1969.
- Nord, Christiane, *Funktionsgerechtigkeit Und Loyalität: Theorie, Methode Und Didaktik Des Funktionalen Übersetzens*, Berlin: Frank and Timme, 2011.
- Nord, Christiane, *Translation as a Purposeful Activity*, Manchester: St. Jerome, 1997.
- Reiß, Katharina, and Hans. J. Vermeer, *Grundlegung Einer Allgemeinen Übersetzungstheorie*, Tübingen: Niemeyer, 1984.
- Ryken, Leland, *The Word of God in English: Criteria for Excellence in Bible Translation*, Wheaton: Crossway Books, 2002.
- Sperber, Dan, and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford: Blackwell, 1986.

Wendland, Ernst R., *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*, Dallas: SIL, 2004.

Реутский, Алексей, “Не Кайракан, а Каан”,

<http://www.miloserdie.ru/index.php?ss=20&s=36&id=3042>.

<Abstract>

## **Bible Translation between Anthropology and Theology**

Dr. Andrei S. Denitsky

(The Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences)

This paper gives a brief overview of this new trend, based on the author's twenty years of experience in this field in Russia and neighbouring countries, first as a Bible translator and editor with the Bible society, then as a translation consultant with the Institute for Bible Translation in Moscow, Russia.

The area of Biblical studies used to be dominated by theology, but theology lost its central importance in the latter 20th century, replaced by linguistics, anthropology and other humanities disciplines. However, theology is slowly regaining its former importance under new circumstances and in a new way.

This shift is primarily associated with the name of Eugene Nida and his colleagues who developed a profound theoretical foundation and a set of elaborate methodologies for Bible translators. Those changes eventually led to the appearance of some newer approaches, the two most prominent being relevance and functionalist theories. This tendency is yet more visible with the skopos or functionalist theory, initially proposed by K. Reiß and H. Vermeer, later developed and made globally known by C. Nord. New approaches are appearing, some trying to *domesticate* the text as much as possible, others on the contrary, insisting on radical *foreignisation* of the Bible.

The principle of *iconicity* that S. Crisp promotes can however give some room for translations different from the standard 'meaning-based' ones while avoiding the naivety of so-called essential literalness. Anthropology takes an important place in translational studies but theology mostly remains an uncharted area, so creating some sort of an 'iconic theology' of translation may help to correct this imbalance.

The current problems of Bible translation have some clearly theological components so they should be studied, discussed and dealt with accordingly. To sum up, we are facing a situation which is fundamentally different from the one that was present in the "missionary era", so theologians and anthropologists should become friends if they want to be successful as Bible translators.

<번역 노트>

## 히브리어 ‘나기드’(נגיד) 번역에 대한 제언

소형근\*

### 1. 서론

히브리어 ‘나기드’는 구약성경에서 약 44회 사용되고 있으며, ‘통치자’, ‘왕’, ‘지도자’, ‘관리’ 등을 뜻하는 용어로 쓰이고 있다. 그러나 이 ‘나기드’라는 용어는 이스라엘 역사와 함께 다양한 변화를 겪으면서 사용되어 온 단어다. 즉, ‘나기드’는 구약성경에서 어느 시대에 사용되느냐에 따라, 해당 인물에 대한 직책을 알 수 있는 용어다. 본 소고에서는 왕정 이전 시대, 왕정시대, 포로 이후로 나누어 히브리어 ‘나기드’가 누구였고, ‘나기드’의 역할이 무엇이었는지를 밝힐 것이며, 그 결과물을 통해 우리말 구약성경에서 ‘나기드’에 대한 적절한 번역을 제안하고자 한다.

### 2. 고대 근동의 용례

히브리어 ‘나기드’는 고대 근동의 언어들과 유사한 형태와 의미를 지니고 있다. 예를 들면, 아람어 스피레 문헌(Sefire III, 10; *ngdy*)에는 ‘나의 높은 자들’(my high ones), ‘나의 장군들’(my generals)로, 아람어 사카라 파피루스(Saqqara Papyrus; *ngd*)에는 ‘군사령관’(commandant)으로, 페니키아어로 기록된 노라 비문(Nora inscription; *nagīd*)에는 ‘군사령관’(commandant)으로 나온다. 암몬어(*nāgid*)와 아랍어(*najada*)에서는 ‘군지휘관’(commander)이라는 명사와 ‘높은’(high), ‘고위직의’(exalted)라는 형용사로, 그리고 사마리아어에서는 ‘지도자’(leader)라는 의미로 쓰인다.<sup>1)</sup> 이처럼 고대 근동에서 ‘나기드’는 일반적으로 ‘군대 지휘관’과 ‘지위가 높은 자’를 의미할 때 사용하는 용어였음을 알 수 있다. 물론 히브리어 ‘나기드’가 고대 근동의 어떤 문자와 언어로

\* 서울신학대학교 교양학부 교수, 구약학.

1) G. F. Hasel, “נגיד”, TDOT IX (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 188-190.

부터 영향을 받았는지 정확히 알 수 없다. 하지만 히브리어 ‘나기드’와 유사한 언어적 형태의 용어들이 고대 근동에서 널리 통용되고 있었음을 볼 때, 히브리어 ‘나기드’가 고대 근동으로부터 영향 받았던 것은 아니었는지 조심스럽게 추측해 본다.

그러나 구약성경에서 사용되고 있는 ‘나기드’의 용례를 분석해 볼 때 독특한 것은 ‘나기드’가 시대에 따라 의미가 다양하게 사용되어 왔다는 것이다. 즉, 구약성경에는 왕정 이전의 ‘나기드’와 왕정시대 ‘나기드’(정확히 말하면 히스기야 때까지), 그리고 포로 이후의 ‘나기드’의 쓰임이 서로 다르게 나타난다.

### 3. 왕정 이전

구약성경에서 히브리어 ‘나기드’로 처음 호명된 인물은 사울이다(삼상 9:16). 사무엘상 9:16은 사울이 아직 왕으로서 기름 부음을 받기 이전 상황이며, 우리말 성경(개역개정)에서는 이 사울을 가리켜 “이스라엘의 지도자”라고 번역하고 있다. 이 본문의 맥락에서 ‘나기드’는 왕적인 개념을 말하기 보다는, 사울이 ‘군사적 지도자’로서 블레셋 사람의 손에서 이스라엘을 구원해 내야 할 책임자임을 알려주려는 의도로 보인다. 따라서 사무엘상 9:16에서 사울을 가리켜 히브리어 ‘멜렉’(מֶלֶךְ)이 아닌, ‘나기드’로 이해하고 있다는 것은, 아직은 ‘나기드’를 ‘왕’이나, ‘군주’의 개념으로 이해하기에는 좀 이른 감이 없지 않다. 리히터(W. Richter)는 ‘나기드’가 왕정 이전에 북쪽 지파(Nordstämme)에서 기원되었다고 말한다.<sup>2)</sup> 슈미트(L. Schmidt)는 리히터의 주장을 지지하면서 ‘나기드’는 왕정 이전 시대에 군대 총지휘관이었고, ‘카친’(קָצִין)은 ‘나기드’의 하위 개념의 지휘관이었으며, 왕정 시대로 접어들면서 ‘사르 하차바’(שַׂר הַצְּבָה)가 ‘나기드’의 역할을 넘겨받았다고 말한다.<sup>3)</sup> 그러나 왕정 이전에 ‘나기드’가 군대 총지휘관이었다는 것은 사울을 통해서만 입증될 수 있는 한계를 가지고 있다. 왜냐하면 사사기에는 ‘나기드’라는 용어가 사용되지 않기 때문이다. 또한 왕정이 형성되기 이전, 사사시대에는 ‘나기드’의 역할과 유사한 용어로 ‘카친’(קָצִין)이 있었다. 이 ‘카친’은 사사시대 입대에

2) W. Richter, “Die Nagid-Formel. Ein Beitrag zur Erhellung des nagid-Problems”, *BZN Folge 9* (1965), 71-84.

3) 소형근, “노라(Nora) 비문과 구약의 ‘나기드’ 연구”, 『구약논단』 29 (2008), 156에서 재인용. 원문은 L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative*, WMANT 38 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), 155.

게 붙여졌던 직책이었다(삿 11:6, 11). 입다는 암몬과의 전쟁으로부터 이스라엘 지파들을 구해야 할 군대 지휘관의 역할을 담당했던 자였다. 그런데 이 ‘카친’이 ‘나기드’의 하위 개념이었다는 슈미트의 주장은 동의하기 어렵다. ‘카친’의 상위개념으로서 ‘나기드’의 존재가 입다가 사사로서 통치하던 시대에 존재했을 가능성은 결코 없기 때문이다.

따라서 왕정 이전 시대에 ‘나기드’는 ‘군사적 지도자’로서의 개념이었으며, 이 ‘나기드’가 어디서 기원되었고, 사사시대와 어떤 연관성을 갖고 있었는지는 정확히 알 수 없다. 다만 이 ‘나기드’가 이스라엘의 첫 번째 왕이 되었던 사울에게 처음 적용되었고, 이스라엘을 구원해 내야 할 ‘군사적 지도자’로서 사울의 모습을 사무엘서에서는 묘사하고 있다는 것만이 분명하다. 필자는 이때 이 ‘나기드’를 군대 최고 지휘관에 해당하는 ‘군사령관’으로 번역할 것을 제안한다.

#### 4. 왕정 시대

왕정이 형성된 이후 사울의 뒤를 이어 ‘나기드’로 불렸던 인물은 다윗이었다(삼상 25:30; 삼하 5:2; 6:21; 7:8; 대상 11:2; 17:7). 다윗 이후로는 솔로몬(왕상 1:35; 대하 6:5), 여로보암(왕상 14:7), 아사(왕상 16:2), 히스기야(왕하 20:5)에게 ‘나기드’라는 직책이 붙여졌다. 이들은 모두 왕정시대를 배경으로 ‘멜렉’(king)이면서, 동시에 ‘나기드’였다. ‘멜렉’이 전체 이스라엘의 통치자를 강조하는 용어라고 한다면, ‘나기드’는 왕적인 기능 아래에 있는 군사적 최고 책임자로서 역할을 강조하는 용어라 할 수 있다. 신명기 역사서를 인용하고 있는 역대기 일부 본문들은 ‘나기드’를 ‘왕’이었던 사람이나, ‘왕’이 될 사람으로 제한하여 사용하고 있다. 그러나 우리말 『개역개정』에는 이 ‘나기드’를 어떤 경우에는 ‘지도자’(다윗[삼상 25:30]; 아비아[대하 11:22])로, 또 어떤 경우에는 ‘주권자’(다윗[삼하 5:2; 6:21; 7:8; 대상 11:2; 17:7]; 솔로몬[대하 6:5]; 여로보암[왕상 14:7]; 아사[왕상 16:2]; 히스기야[왕하 20:5])로, 또 어떤 경우에는 ‘통치자’(솔로몬[왕상 1:35])로 달리 번역하고 있다. 구약성경 역사가는 ‘왕’ 즉, ‘멜렉’이라는 용어에 추가적인 권한 부여가 필요해서 ‘나기드’를 사용했다고 한다면, ‘나기드’에 대한 좀 더 분명한 용어 이해가 필요할 것이다. 필자가 제안하고자 하는 것은 히브리어 ‘나기드’를 우리말로 굳이 ‘지도자’, ‘주권자’, ‘통치자’로 달리 번역할 필요가 있을까? 질문을 던져본다. 오히려 필자는 이 용어의 우리말 번역에 있어서 통일성을 제안하고자 한다. ‘왕’이면

서 ‘나기드’인 경우, 이때 ‘나기드’는 군사적 최고 책임자를 강조하기 위한 목적으로 사용되었다. 따라서 ‘왕’이면서 ‘나기드’인 경우에 히브리어 ‘나기드’에 대한 우리말 번역은 ‘군사령관’<sup>4)</sup>이 적절하다고 본다. 그러나 예외적인 경우가 있다. 히브리어 ‘나기드’를 수식하는 명사가 ‘이스라엘’이나, ‘백성’일 경우는 ‘군사령관’을 의미하지만(신명기 역사서에 나오는 모든 본문이 이에 해당), 그 밖의 다른 명사가 올 경우, 예를 들면 ‘형제들 가운데 나기드’(대하 11:22)의 경우에는 이 ‘나기드’를 ‘우두머리’로 번역하는 것이 적절하다. 역대하 11장 22절에는 르호보암 왕이 아비야를 자신의 후계자로 세우는데, 아비야를 “그의 형제들 가운데 지도자”(개역개정)로 삼았다고 소개하고 있다. 이 경우에 ‘나기드’는 군사령관의 역할이 아니라, 형제들 중 으뜸을 상징하는 ‘우두머리’로 번역하는 것이 타당하다. 이처럼 왕정시대 ‘멜렉’이면서 ‘나기드’로 불리던 자들은 ‘군사령관’ 혹은 ‘우두머리’로 번역을 제안한다.

그러나 이와 같은 ‘나기드’ 용례가 변화를 가져오게 된다. 예레미야 시기인 기원전 7세기가 되면서 ‘나기드’가 ‘왕’이 아닌, ‘제사장’에게 사용되고 있는 것이다. 히브리어 ‘나기드’가 ‘왕’이 아닌, 일반인에게 적용되었던 첫 번째 인물은 임멜의 아들 제사장 바스홀이다(렘 20:1). 여기서 바스홀의 역할은 야웨의 “성전 총감독”(נָיִד בְּבֵית יְהוָה)이다. 왜 왕정시대 ‘왕’이 아닌, 제사장에게 ‘나기드’라는 호칭을 사용하게 되었는지, 그 이유에 대해서는 정확히 알 수 없다. 아마도 예레미야 20:1은 포로 이후의 영향이 아니었을까 짐작해 본다.

## 5. 포로 이후

포로 이후 본문들에는 히브리어 ‘나기드’가 자주 쓰이고 있다. 그러나 포로 이전 용례들과는 달리, 포로 이후 ‘나기드’는 ‘왕’이 아닌 일반인들의 호칭으로 사용되었고, 그 빈도수도 눈에 띄게 많아졌다. 그 이유는 무엇 때문일까? 포로 이후는 이스라엘의 유다 왕조가 사라지면서 더 이상 유다 혈통에 의한 왕적 통치가 끊어진 시대였다. 그 결과 페르시아 제국에서 속주에 임명된 총독이 포로 이전 왕적인 기능을 대신해야만 했다. 그러나 놀랍게도 구약성경

4) 오늘날 대통령제 국가에서 대통령은 국가원수이면서 동시에 행정부 수반이고, 또한 군통수권자가 된다. 그러나 대통령은 군(軍)을 통제할 뿐, 전선(戰線)에 직접 나서지는 않는다. 그와는 달리 고대 사회는 ‘왕’이 국가원수이면서, 때로는 직접 전장(戰場)에 나가 전쟁을 승리로 이끌거나(예. 왕하 6:8), 혹은 전사하기도 했다(예. 왕하 23:29). 그런 면에서 ‘왕’인 ‘나기드’를 ‘군통수권자’라는 표현보다 ‘군사령관’이라는 용어를 사용하는 것이 더 적절하다고 본다.

은 포로 이후 총독을 ‘나기드’라고 부르지 않는다. 즉, 포로 이후 ‘나기드’로 불리던 자들은 왕정 시대처럼 왕적 기능과 군사령관직을 동시에 수행하던 총독이 아니었다. 포로 이후 유다 공동체는 ‘나기드’라는 신분을 ‘총독’에게 적용하지 않고, 왕정 시대 사용하던 ‘우두머리’, ‘수장’(首長)의 개념으로 유다 공동체 지도자들에게 적용시켰다. 그래서 결과적으로 포로 이후 ‘나기드’에 대한 의미 변화가 다양하게 이루어지게 된 것이다.

예를 들면, 성전 봉사자들 중 우두머리(대상 9:20; 26:24; 대하 31:12-13 등)인 경우나, 혹은 법정에서 행정관리(대하 19:11 등)인 경우, 혹은 왕의 신하, 즉 관리로서 군지휘관(대상 13:1; 대하 11:11; 28:7 등), 그리고 가문의 우두머리(대상 12:27[히, 28절]; 27:16 등)를 말할 때 이 ‘나기드’가 사용되고 있다. 이처럼 히브리어 ‘나기드’가 포로 이후 다양한 의미 변화를 가져오게 된 것은 왕정 시대 왕으로서 군사령관직이 사라지고, ‘나기드’의 ‘우두머리’, ‘수장’의 개념만이 포로 이후 적용될 수밖에 없는 상황이었던 것이었다. 그리고 덧붙여 이 ‘나기드’가 포로 이후 사어(死語)가 되지 않고, 후대까지 다양한 신분의 다양한 계층의 사람들에게 적용될 수 있었던 것은 구약성경 사가들의 노력의 결실로도 볼 수 있다.

## 6. 결론

종합해 보면, 히브리어 ‘나기드’는 왕정 이전 시대에 ‘군사적 지도자’, 즉 ‘군사령관’을 의미했으며, 왕정시대에는 ‘왕’이자 ‘군사령관’으로 불리다가, 기원전 7세기가 되면서 일반인에게 ‘나기드’ 호칭이 부여되었다. 왕정이 무너지고, 더 이상 왕이 존재하지 않던 포로 이후에 ‘나기드’는 ‘성전 봉사자’, ‘행정 관리’, 왕의 신하로서 ‘군지휘관’, 그리고 집안의 ‘우두머리’를 말할 때 사용되었다. 이처럼 히브리어 ‘나기드’는 이스라엘 역사와 함께 다양한 의미로 변화를 거듭해 왔다. 끝으로 히브리어 ‘나기드’에 대한 우리말 성경 번역을 제안한다면, ‘나기드’가 왕정 이전 시대와 왕정 시대에는 왕이 될 사람이나, 왕이었던 사람에게 사용되었기 때문에 ‘군사령관’으로 번역하는 것이 옳은 듯하며, 포로 이후에는 각 사람의 신분이나 직책에 따라 ‘성전 지도자’, ‘관리’, ‘군지휘관’, ‘우두머리’ 등으로 번역하는 것이 타당할 것으로 생각된다.



<번역 논문>

## 읽혀질 수 없는 번역: 여성의 참여로 얻을 수 있는 성경 번역의 질적 향상과 가독성<sup>1)</sup>

마르타 웨이드\* 저/ 기민석 번역\*\*

### 1. 들어가는 말

**행 8.27 (특 피진)<sup>2)</sup>:** ... Em i wanpela bikman long gavman bilong kwin o Kandasi bilong wanpela kantri long Afrika, na em i save ʘosim olgeta mani samting bilong kwin. Em wanpela man ol i bin rausim bol bilong en.

**위 번역의 문자적 의미:** ... 그는 여왕의 혹은 아프리카 어느 한 나라인 간다게의 행정에 있어 중요한 사람이며, 여왕의 모든 돈을 맡고 있었다. 그는 고환이 제거된 남자였다.

어느 교실에서 나는 특 피진 번역의 사도행전 8:27을 읽은 적이 있었다. 그 교실에는 파푸아뉴기니의 마당(Madang)과 동세피크(East Sepik) 지역의 다섯 언어 군에서 온 선생님들이 계셨고 모두 글을 가르치시는 분들이었다. 그 구절을 읽은 후 교실에는 무거운 적막이 흘렀다. 이 구절이 교회에서 읽혀질 수 있겠느냐는 나의 질문에 그들은 모두 그럴 수 없다고, 점잖지만 확고하게 대답하였다. 남녀가 같이 있는 곳에서 여성이 이 구절을 읽어야 한다면 매우 곤혹스러운 것이라는 것이다. 그 다음, 구약 성경에서 할례를 언급하는 몇 구절들도 읽어드렸다. 창세기 21:4 (*katim skin bilong kok bilong pikinini* = “그의 아들의 성기의 피부를 잘랐다”)와 같은 구절들인데, 계셨던 선생님들 모두 훨씬

---

\* 저자는 파푸아뉴기니에 있는 파이오니아 성경 번역 위원회(Pioneer Bible Translators)의 번역 자문 위원이며, 세계성서공회연합회에서도 명예 번역 자문 일을 하고 있다.

\*\* 꿈의 교회(기침) 협동목사, 구약학.

1) 원문: Martha Wade, “Translations that Cannot be Read in Church: Using Women’s Groups to Improve the Quality and Readability of a Translation”, *The Bible Translator* 63:2 (2012), 81-86.  
2) (이하 모든 각주는 역자의 해설임) Tok Pisin은 파푸아뉴기니에서 사용하는 공식 언어로서 영어에 기반을 둔 혼합어다. 역사가 길지 못하여 아주 보편적이지는 않다. 특히 노년층에서 그러하다.

더 강하게 부정적인 반응을 보였다. 이런 구절들이 교회에서 절대 읽혀질 수 없다는 것이다. 그 후, 목회자나 교회 지도자를 훈련 양성하는 어느 성서 전문 학교에서도 같은 구절들을 읽었고 그 반응을 살펴보았다. 역시 반응은 같았다. 끝으로 나는 동세피크 지역의 두 언어군에서 온 분들 앞에서 이 구절들을 읽고 반응을 살펴보았다. 모두 구약 성경 번역자 훈련 과정에 있는 분들이었다. 반응은 역시 부정적이었으며, 이어서 그들은 자기네 언어군에서 출간된 역본의 문제점들을 지적하기 시작했다.

“할레”와 같은 단어들을 번역 할 때 완곡어법을 사용해야 한다는 논문들이 많이 발표되어왔다(de Waard 1971; Gross 1999; Unseth 1996). 사실 대부분의 언어는 완곡어법을 가지고 있으며 그 뜻을 정확하게 전달하는 데에 전혀 모자람이 없다. 그럼에도 불구하고 위에서 말한 경우처럼 받아들여지기 어려운 번역이 발생하는 이유는, 번역자와 번역 점검단이 완곡어법 사용의 필요성을 제대로 인식하지 못하기 때문이다. 그리고 이런 인식을 잘 못하는 이유는 번역 점검을 주로 남자들이 하거나 남녀가 같이 하더라도 여성이 목소리를 내기 어려울 만큼 적은 수가 참여하기 때문이다.

비록 짧은 글이지만 나는 성경의 초기 번역 원고를 점검하는 과정에 여성을 더 효과적으로 활용할 것을 제안하고자 한다. 이로 인해 번역의 수용성이 개선되고 질적 향상도 이루어 질 것이다. 여성은 본문의 어느 곳에 완곡어법을 사용해야 할지 잘 발견할 것이며, 자연스럽게 못한 문장 구조도 잘 찾아낸다. 그 관용적인 용례 때문에 어떤 단어가 의도치 않게 잘못 번역되는 실수도 여성은 잘 발견해낼 것이다.

## 2. 완곡어법의 필요성

처음 내가 사도행전 8:27의 번역을 문제 삼았던 때는 거의 20년 전이었다. 동료 번역 자문 위원에게 이 문제를 말하였지만, 처음에 그(남자)는 별 문제 없을 것으로 여겼고 더 점검은 해보겠다고 말해주었다. 이 후, 그는 이 구절이 남녀가 함께 있는 곳에서는 읽혀 질수 없었노라고 내게 확인해 주었다. 문제점을 인식한 이 번역 자문 위원은 나중에 다른 언어군에서 사도행전 번역을 점검하고 개정하는 일을 도와주게 되었다. 특히 그들은 이 구절을 놓고 작업을 하였다. 그 초안은(예문 1) 문맥상 앞의 사건이 뒤의 사건과 연속적으로 연결되어있기 때문에 앞의 사건이 두드러져 보이는 문제점이 있었다. 결국 이 초안을 수정하여 출간하게 되었는데, 이 출간된 번역문(예문 2)도 세 명의 남

자, 한 명의 여성과 논의하여 보았다. 남자들은 별 문제가 없다고 반응하였고, 여성도 이에 반대하지는 않았다. 그런데 이 여성은 논의가 끝난 후 다른 여성 자문 위원에게 찾아가서 바뀌어야 할 단어가 있다고 말을 하였다. 남녀가 함께 있는 자리에서는 읽혀져서는 안 될 단어가 있다는 것이다. 사실 그 여성의 의견이 갑자기 변한 것은 아니었을 것이다. 다만 남자들과 함께 있는 자리에서 그 여성은 자신의 의견을 피력하기가 자유롭지 못했을 것이다.

예문 1: 사도행전 8:27하반절 번역 초안

Molok lol mayen, liba maiñ dapat litinap kal, miba Itiopia maak  
Kandasi daiñ nagat laalo mep.

“그 남자는, 그 고향이 제거되었고 [바로 연속되는 행위로] 이디오피아 간다게의 돈을 맡아 돌보았다.”

예문 2: 사도행전 8:27하반절 출간문

Molok lol mayen, liba maiñ dapat litinap ma. Miba Itiopia maak  
Kandasi daiñ nagat laalo mep.

“그 남자는, 그 고향이 제거되었다. 그는 이디오피아 간다게의 돈을 맡아 돌보았다.”

비공식적이긴 하지만 파푸아뉴기니의 네 언어군에서 실행한 조사에 의하면, 세 언어군에서는 남자만이 번역과 점검, 논평 과정에 참여하였다. 한 언어군에서만 총략 별 12~20명 가량으로 구성된 팀들이 참여하였는데 이 중 여성이 약 25퍼센트 정도 차지했다. 여기에는 여성 번역자도 한 명 있기에 벌써 다른 언어군과는 남달랐다. 번역 점검과정에 참여한 이들과 교류해 본 결과 알 수 있었던 것은, 파푸아뉴기니에서 이루어지는 번역이 대부분 남성들에 의해 이루어지고 여성의 참여는 소수에 불과하다는 것이다. 파푸아뉴기니의 여성은 남자들만큼 교육을 받지 못하는 편이며 그들 사회에서 권위 있는 존재로 여겨지지도 못한다. 때문에 번역 과정에서 여성에게 도움을 요청하는 일은 흔치 않았던 것이다.

특 피진 성경 번역에 대한 역사 기록이 남겨진 것이 없다. 그러나 개인적으로 나는 대화 가운데에 이런 말을 들은 적이 있다. “주요 번역자나 점검자 중에 여성이 있지는 않았던 것으로 생각합니다. 번역 초안을 점검 할 때에는 몇 명의 여성이 참여하였었죠. 하지만 그들이 어떤 중요한 제안을 했었는지 기억나는 게 없어요.” 그리고 당시 초안을 만들던 대부분의 사람들은 선교사들이었다고 했다. (Norm Mundhenk, 이메일 메시지, 2010년 2월 25일)

특 피진역 성경에 이렇게 읽혀지기 어려운 구절들이 남겨지게 된 것에는

몇 가지 복합적인 요인이 있다. 먼저, 번역자들이 적어도 *katim skin*(할례를 뜻하기 위해 사용된 번역 중 하나)보다는 더 정확한 표현을 만들려고 했다. *katim skin*은 할례가 아닌 다른 뜻으로 잘못 이해될 수 있었기 때문이다. 몸이 붓거나 아플 때 그 부분의 피부를 잘라내는 이곳 풍습이 있는데, 주로 잘라내는 부위가 이마나, 팔뚝, 무릎 아래쪽 다리 부분이다. 둘째, 번역 작업에 참여 하였던 이들 중 일부가 해부학적으로 정확한 용어를 사용하던 외부 지역의 의사들이었다. 병원과 같은 곳에서는 이런 용어가 정확히 사용되어야 하겠지만, 내가 관찰한 바에 의하면 파푸아뉴기니 의료인들도 촌락에 있는 일반인들과 이야기를 나눌 때에는 이런 용어를 직접적으로 말하지 못했다. 끝으로, 통상어<sup>3)</sup>에 사용하는 완곡어는 종종 특정 지방어의 완곡어를 직역한 경우였다. 그래서 어느 한 지역에서 유래한 완곡어가 다른 지역에서는 잘 이해되기가 어렵다. 예를 들어, 툭 피진 성경에 자주 등장하는 표현으로 *katim skin bilong sem bilong ol* (“그들의 수치의 피부를 자르다” - 수치는 성기를 표현하는 완곡어)이 있다. 하지만 이 표현이 나라 전체에서 모두 올바르게 이해되거나 받아들여지지는 않는다.

툭 피진 성경은 남성들에 의해 번역되었고 점검도 주로 남자 혹은 모국어의 성향을 잘 모르는 외부인에 의해 점검되었다. 이로 인해 툭 피진 성경에는 받아들여지기 어려운 여러 용어들이 남겨지게 되었으며 다음에 이 성경이 개정 될 때 수정되어야 할 것이다. 정확한 용어를 알고 싶어 하는 이들을 위해서는 각주에 자세한 해부학적 용어를 넣으면 될 것이다. 물론 이것도 여성들에게 반드시 의뢰하여 본 다음에 결정해야 할 문제이지만, 각주는 대개 공개적인 곳에서는 읽지 않기 때문에 가능한 타협점이 될 수 있을 것이다.<sup>4)</sup>

### 3. 자연스럽지 못한 번역

여성들은 남성들에 비해 외부의 영향에 덜 노출되어 있다. 그래서 무엇이 더 자연스러운 어감인지 느끼는 것에 남자들 보다 더 예민하다. 아팔어<sup>5)</sup> 번

3) 통상어(trade language)는 여러 개의 다른 모국어를 사용하는 사람들이 서로 교류하기 위하여 공동으로 사용하는 언어를 말한다.

4) 여성들을 배려한 완곡어법 사용 문제는 한글 성서 번역에 있어서도 제시되어야 할 사안이다. 예를 들어 ‘창녀’나 ‘첩’, ‘과부’같은 단어들로 인하여 여성들이 성경 읽기에 불쾌감을 느낄 수도 있기 때문이다. 완곡하지 못한 표현들로 인해 여성들이 성경 읽기에 소외감을 느껴서는 안 될 것이다.

5) Apal어는 파푸아뉴기니의 언어 중 하나다.

역 초기에 “땅 한 쪽”(a piece of ground)을 *fili cikanj*으로 번역했는데, 여성들이 이에 크게 반대하였다. 남자 번역가들이 너무 문자적으로 번역을 한 것이었고, 역시 남자들로 구성된 점검 과정에서 그만 통과되고 만 것이다. 하지만 여성들이 “그렇게 말하는 법이 어디 있냐? *fili tibi* 라고 말하지.” 하며 한 소리 하였다. 남자들이 어쭙잖게 반발하긴 했지만, 땅의 한 부분을 표현하는 것에 여성들의 의견이 가장 자연스럽다고 결국 인정하였다. 그 이후부터 번역에 관한 여성들의 의견에 남자 위원이 반박하게 되면, “*fili cikanj*을 상기하자!”며 다른 남자들이 말하곤 했다. 이 곳 여성은 성서에 무지한 편이었기 때문에 오히려 구절들을 더 신중하게 듣고 이해하려고 노력한다. 자연스럽게 못한 표현뿐만 아니라 잘못 사용되는 표현들도 여성들은 잘 찾아낸다. 그 한 예로, 아 팔어가 사다리/계단을 표현하는 데에 가졌던 어려움과 관련된 이야기를 말씀드리겠다.

전통적으로 이 지역 모든 집들은 바닥이 그냥 땅으로 되어 있었다. 그러다 사람들이 외부 지역과 접촉이 잦아지면서 땅으로부터 1미터 내지는 1.5미터 위에 집을 짓기 시작했다. 이 집에 올라가기 위해 사람들은 작은 나무 막대를 집에 기대어 놓고 사용하였다 - 이 막대기에 내가 얼마나 많이 미끄러졌는지 모른다. 꽤 높이 있는 집들을 위해서는 통나무에 약 2.5센티미터나 혹은 발이 거의 다 들어갈 만한 홈을 파서 기대어 놓기도 했다. 그 마을에 머무는 동안 나는 한 번도 사다리나 계단을 의미하는 명사를 들어 본 적이 없었다. 그래서 사도행전을 번역할 때 어떡하든지 계단을 묘사할 표현을 찾아야만 했다. 번역자들은 “위로 올라가고 아래로 내려오는 길” 즉, *iahuiahu migumigu hibi* 를 제안했다. 제법 괜찮은 표현이라 여겨져서, 사다리나 계단을 표기해야 할 경우 늘 이 표현을 사용했다. 그런데 여성들로 구성된 번역 점검 팀과 작업을 하면서 제동이 걸렸다. 그런 식으로 말하지 않는다면 여성들은 정확히 바울이 계단 어느 편에 있었는지 물어보았다. 그리고 표현이 뒤바뀌어야 한다면 “위로 올라가고 아래로 내려오는 길”이 아니라 “아래로 내려가고 위로 올라가는 길”이 되어야 한다고 주장했다. 처음에 나는 순서가 무슨 상관일까 생각했다. 하지만 이 이야기를 남자 번역자들에게 전했을 때, 그들도 바울이 계단 어느 편에 있었는지 물어보았고 조용히 틀렸음을 인정하였다. 그들에게는 계단이라는 것이 없다. 그래서 사도행전의 바울처럼 사람이 계단 위에 있으면 “아래로 내려가고 위로 올라가는 길”이라고 써야 하며, 야곱이 환상에서 본 사다리일 경우 사람이 사다리 아래에 있기 때문에 “위로 올라가고 아래로 내려오는 길”이라고 묘사해야 한다. 그 이후 나는 사다리를 말해야 할 경우 무척 신중해야만 했다 - 나는 자주 아래층으로 올라갔기 때문이다.

#### 4. 관용구로 인한 오류

“이 초안은 별로라네요. 여성 점검단이 그랬어요.” 최근에 나는 나라의 번역위원들이 모인 자리에서 그렇게 전달하고 히브리서 1:14상반절을 읽어드렸다. “그가 말했다, ‘머리에서 말하는 이들[천사들]은 몸/살이 없는 이들[육체가 없는 이들]이며, 늘 하나님의 일을 하고 있다.’” 아팔어에는 ‘영’을 뜻하는 일반적인 단어가 없다. 그래서 이 구절을 제대로 번역하는 데에 애를 먹을 수밖에 없다: “천사들은 모두 구원의 상속자가 될 사람들을 섬기도록 보내심을 받은 영들이 아닙니까?”(새번역). 번역위원들은 잠시 번역의 정확성에 대해 논의를 해보려는 것처럼 보였다. 이 때 한 위원이 “아하~” 하고 말하고 웃음을 지었다. 바로 “몸/살이 없는”이란 표현의 관용적 용례 때문이었다. 천사들이 몸/살이 없다는 표현은 몸무게가 크게 줄어 피골이 상접하다는 것을 의미한다 - 서양에 있는 전형적인 거식증 환자 같은 천사나 파푸아뉴기니의 폐결핵 중증 환자 같은 천사의 모습이다. 피골이 상접한 천사로 인해 우리 모두 낄낄거리며 웃었고, 다시 이 구절을 어떻게 번역해야 할까 고심하게 되었다. 결국 우리는 이렇게 번역해 보았다. “그가 말했다. ‘머리에서 말하는 이들 [천사들]은 우리 사람과 같은 육체가 없다. 이들은 그림자 같은 존재여서 왔다 갔다 하며 늘 하나님의 일을 하고 있다.’” “그림자”는 정글에 있는 어떤 것이나 물웅덩이, 큰 나무 안에 존재하는 여러 종류의 영들을 표현할 때 쓰는 말이다. 그래서 우리는 천사들을 인간과 같은 육체는 없으며 이런 종류의 영들과 비슷한 존재로 묘사하였다.

번역 점검단에 있는 여성들에게 또 하나 물어보았던 것이 있다. “불에 타는 것으로 집을 지은 사람에게 무슨 일이 벌어질 것 같아요?” 그들은 곧 이렇게 대답했다. “그 집이 다 타버릴 겁니다. 하지만 하나님이 그 사람을 완전히 죽게 하지는 않으실 거예요, 단지 늘 불에 그슬려 있기는 하겠지만요.” 불쌍하게도 그 남자가 어떤 상태가 될런지 그들은 더 자세하게 묘사해 나가기 시작했다. 그 남자는 고구마를 구울 때 생기는 일처럼 같은 그슬리고 속은 익지 않아 사람들에게 완전히 버림받을 수 있다고도 하였다. 더 두었다간 마치 조나단 에드워즈의 유명한 설교, “분노한 하나님 손아귀에 놓인 죄인들”과 같은 이야기로 흘러갈 것만 같았다. 나는 토론을 중지시키고, 초역이 완전히 잘못 되어 수정을 해야겠다고 알렸다. 고린도전서 3:15의 초역은 이 여성들의 반응과 비슷한 쪽으로 해석될 가능성이 충분히 있었다: “그러나 그 일꾼, 그 사람 자체는 나빠지지[죽지] 않을 겁니다. 그 사람은 어떤 것이든 우리가 불 속에 놓

거나 (불) 바로 옆에 놓아둔 것처럼 되어버릴 겁니다.” 아쉽게도 이 초역은 본래 이 구절이 말하고자 하는 바와 완전히 다른 뜻으로 이해될 위험이 있다: “...그러나 그 사람은 구원을 받을 것이지만 불 속을 헤치고 나오듯 할 것입니다.” (15하반절; 새번역) 이 구절이 본래 무엇을 의미하는지 그 여성들에게 설명해 드리자 서로들 수군거리며 이렇게도 말하였다. “다른 촌락에 사는 남성들이 점검을 제대로 못해서 그래. 우리 촌락 남성들이 했으면 잘 했을 텐데 말이야.” 이렇게 여성 점검단은 오히려 그들이 성경의 내용을 잘 모르는 바람에 번역의 오류를 잘 잡아낼 수 있었다.

## 5. 나가는 말

특 피진역 성경이 사용된 지 수십 년이 흘렀다. 이 역본은 파푸아뉴기니 북쪽 지역의 많은 지방 언어 성서 번역에 기초가 된다. 적절한 번역문을 만드는 데 있어서 수용성이 가장 중요한 판단 기준이 되어야 한다는 것에 문제점이 제시되어 왔고, *The Bible Translator*의 논문 중 적어도 한 편 이상이 이 문제를 다루었다. 그러나 파푸아뉴기니의 촌에서 살고 있는 여성, 어느 모임에서든지 50퍼센트 이상을 차지하는 이 여성들에게는 수용성이 절대 문제시되어서는 안 된다. 반드시 그들에게는 성경이 “완곡해야만” 한다(Gross, 2003).

파푸아뉴기니의 여성은 성경 번역의 점검 작업에 매우 유용한 인적 자원이지만 아직 제대로 활용되지 못하였다. 많은 여성들이 하나님의 말씀을 듣고 싶어 하지만 아직은 번역 점검 과정에 적은 수만 참여해 왔다. 여성의 참여가 더 강화된다면 번역에 완곡어법이 더 효과적으로 사용될 것이며, 이 번역을 읽을 대중들에게 더 쉽게 수용될 수 있을 것이다. 뿐만 아니라 여성의 참여는 번역 문장을 더 매끄럽게 만들고 자칫 오해를 일으킬 수 있는 구절들을 찾아내고 수정하는 작업에 큰 도움을 줄 것이다.

<참고문헌>(References)

- de Waard, Ian., "Do You Use 'Clean Language?' Old Testament Euphemisms and Their Translation", *The Bible Translator* 22:3 (1971), 107-115.
- Gross, Carl, "Acceptability-The Supreme Translation Principle?", *The Bible Translator* 54:4 (2003), 424-434.
- Gross, Carl, "Circumcision in the New Testament: Translating without Embarrassment", *The Bible Translator* 50:4 (1999), 422-427.
- Unseth, Peter. "Teaching the Translation of Euphemisms", *Notes on Translation* 10:2 (1996), 35-40.



&lt;서평&gt;

***BasisBibel: Neues Testament und Psalmen***  
**(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)**

유은걸\*

## 1. 들어가는 말

쉽고도 정확한 번역은 모든 역본이 추구하는 목표이다. 그러나 이 목표 달성이 어렵기 때문에, 실제 번역 작업에 있어서는 둘 중 하나에 치우치게 되는 경우가 많다. 근래에 독일에서 나온 『기본성경』(*BasisBibel*)<sup>1)</sup>은 그 후기(Nachwort)에서 강조하듯이, 단연 전자매체 시대에 부응하기 위한 역본을 지향한다. 이 성경이 얼마나 탁월한 번역인지의 평가와는 상관없이, 『기본성경』은 대중의 사랑을 많이 받았다는 점에서<sup>2)</sup> 처음 기획한 의도에 상당 부분 부응했다고 판단할 수 있다. 이 글은 『기본성경』의 번역을 객관적으로 평가함으로써, 향후 우리가 다음 세대를 위한 국역본을 마련하는 데 있어서 고민해야 할 부분이 무엇인지 제시하는 것을 그 목적으로 한다.<sup>3)</sup>

\* 호서대학교 연합신학전문대학원 교수, 신약학.

- 1) *BasisBibel: Neue Testament und die Psalmen* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012). *BasisBibel*을 우리말로 어떻게 부를까에 대하여 대한성서공회는 여러 가지 제안을 해주었다. ‘기초성경’, ‘기본성경’, ‘근본성경’, ‘밀바탕 성경’ 등. 바시스비벨(*BasisBibel*)은 단지 이해하기 쉬운 기초적인 역본을 의미하지 않는다. 근본주의를 연상시키는 ‘근본성경’도 마땅치 않아 보이고, 어떤 일을 기획하기 위한 듯한 ‘밀바탕 성경’도 잘 부합하지 않는 것 같다. 필자는 생소하게 들릴지라도 “기틀 성경”은 어떨지 제안해 본다. ‘기틀’은 일단 순 우리말이고, ‘어떤 일의 가장 중요한 밀받침’이라는 뜻을 가지므로, 가장 적절해 보인다. 다만 *BasisBibel*을 소개하는 본고에서는 무난하게 “기본성경”이라 통칭하겠다.
- 2) 『기본성경』이 구체적인 판매고에 대한 정보는 입수할 수 없었으나, 아마존을 위시한 각종 독일 사이트에서 이 역본에 대한 호의적인 반응이 이를 예증한다. 독일개신교연합(Evangelische Kirche Deutschland)의 홈페이지(<https://www.ekd.de/bibel/bibelausgaben.html>)에는 『기본성경』이 루터역, 공동번역 등과 함께 참고할 주요 역본으로 소개된다. 특별히 2011년 『기본성경』은 다음과 같은 상을 받았다. ① Art Directors Club ADC-Award, ② Art Directors Club ADC-Award, ③ Cannes Lions International Advertising Festival (Goldener Löwe), ④ red dot design award, ⑤ Art Directorc Club of Europe ADCE (Gold Star in der Kategorie Editorial). 이에 대해서 <http://www.basisbibel.de/auszeichnungen/>
- 3) 본고에서는 구약성서 부분은 번역 평가 부분에서 사실상 제외하였다.

## 2. 『기본성경』의 외관

성서 번역본을 평가하는 데 있어서 그 외관은 대개 고려 대상이 되지 못했다. 그러나 『기본성경』의 경우는 다르다. 본 성경이 기본적으로 새로운 세대를 배려하고 멀티 미디어 시대의 요구에 부응하겠다는 목적에서 기획된 번역이기 때문에, 이 부분을 짚어보는 것은 나름의 의미가 있다고 하겠다.

가장 먼저 눈에 띄는 것은, 각 행을 적으면 두 단어, 많으면 열 단어 안쪽으로 처리한 과감한 판형이다. 절마다 새로운 행에서 시작하는 구성은 우리말 성경에서도 적지 않게 시도된 것이지만, 이처럼 시원하게 읽을 수 있는 판형은 그 유래를 찾기 힘든 것이다. 다만, 『기본성경』이 가독성(可讀性)의 증진을 꾀한 것으로서 이런 편제는 두꺼운 성경본의 제작을 불가피하게 만든다. 이 성경은 신약과 시편만을 담고 있으나, 도합 1400쪽이 넘는 분량이 되고 말았다. 향후 한국에서 유사한 형태의 역본을 시도할 경우, 얇은 두께의 성서 - 그것도 신구약 합본 - 를 선호하는 한국의 다수 독자들이 이를 환영할지는 미지수로 남는다.

둘째로, 인터넷 시대에 발맞춰 젊은 세대가 친숙한 전자매체(elektronische Medien)를 활용하고자 한 부분도 눈길을 끈다(아래 2. ‘번역 원칙’도 참조). 『기본성경』은 인터넷에서 비용을 지불하지 않은 채 읽거나 필요한 자료를 검색할 수 있다.<sup>4)</sup> 물론 성경을 읽기 위하여 일부러 컴퓨터를 켜는 사람들은 많지 않을 것이다. 이를 감안하여 스마트폰 및 태블릿용 어플로도 사용할 수 있게 하였다<sup>5)</sup>. 향후 PC의 기능을 스마트폰과 태블릿이 상당 부분 대체할 것으로 예상되기에 이런 방향 설정은 매우 시의적절하다고 평가해야 할 것이다.

이런 전자매체에 기반을 둔 성경 역본이 가진 장점은 분명하다. 핵심 개념을 이해하기 위하여 일일이 색인이나 사전을 뒤지지 않더라도 하이퍼링크를 통해서 손쉽게 필요한 정보를 얻고 다시 본문으로 돌아올 수 있다. 또, 기존의 성서를 단순히 읽음으로써 얻을 수 없는 바, 사진이나 동영상에 접근할 가능성이 열려 있다. 이것은 ‘읽는’ 성경에서 ‘보는’ 성경으로 전환을 꾀한 것이라 하겠다. 또 듣기 기능이 있는 것도 주목할 만하다. 물론 전자매체로 성경이 출간되는 경향이 반드시 성서가 널리 읽히는 데 도움이 되는 것으로 단정할 수

4) [www.basisbibel.de](http://www.basisbibel.de) 이 목적은 모든 쪽 번호 옆에 [basisbibel.de/nt](http://basisbibel.de/nt)를 기재하여 독자들이 의문이 생길 때마다 인터넷 사이트를 방문하도록 유도한 데서 더욱 두드러진다. 그러나 전자매체의 하이퍼링크를 활용하는 것과 관계없는 인쇄본에서, 매 쪽마다 이런 정보를 제시하는 것은 불필요해 보인다.

5) 2014년 1월 현재, iOS의 경우 \$13.99, 안드로이드 OS의 경우 17,630원을 지불해야 하는 것으로 확인된다.

없음 또한 지적해야 할 것이다.<sup>6)</sup>

셋째로, 『기본성경』은 곳곳에 친절한 설명을 덧붙이고 있다. 이른바 ‘해설 성경’으로 이름 붙인 성경들과 비교할 수준은 아니지만, 신약의 각권은 2쪽 분량의 개관으로 시작된다. 그 내용은 신학적인 설명에 할애된다기보다는, 그 책의 핵심적인 내용을 정리, 요약하는 데 집중하고 있다는 인상이다(참조 사도행전 해설, 531-532쪽). 『기본성경』의 가장 두드러진 특징은 역시 ‘난외주’에 해당하는 개념 설명이라고 할 수 있다. 이것은 성서를 읽다가 쉽게 이해되지 않는 개념을 만날 때 쉽게 그 의미와 용례를 파악할 수 있도록 여백에 설명을 덧붙인 것이다. 고대의 개념어에 익숙하지 않은 독자층을 배려한 시도로 높이 평가할 수 있다.

그러나 ‘사탄’, ‘대제사장’ 등의 난외주 설명은 해당 장절의 위치에 반복해서 소개된다. 철저하게 독자들의 편의를 고려한 구성이라고 볼 수 있지만, 이 정도로 거듭 등장할 필요가 있을까 싶은 느낌도 든다. 한편, 새롭지만 다소 눈에 거슬리는 것으로는 ‘주제어 목록’<sup>7)</sup>을 들 수 있다. 가령, ‘기도’(Gebet)는 마태복음 5장 가운데(28-29쪽 사이), ‘천사’(Engel)는 사도행전 12장 중(588-589쪽 사이)에 배치된다. 그런데 이 목록들은 해당 주제가 신약성서 다른 어디에 등장하는지를 열거하는 수준의 정보만 제시할 뿐 별다른 기능이 없는데도, 본문 중 두 쪽을 차지하고 있어서 성서를 읽는 독자들에게 도움을 주기보다는 흐름을 끊을 소지가 크다고 본다. 한편, 공관복음서의 병행본문을 밝혀주지 않았거나, 중요한 구약인용을 표기하지 않은 점, 최소한의 필수적인 본문비평주마저 생략한 점은 매우 아쉬운 대목으로 남는다. 기왕에 단순 번역본을 제시하는 것 이상의 목적이 있었다면, 다양한 상호 관주(cross reference)가 긴요할 수도 있다는 생각이다.

넷째로, 시각적으로 전혀 새로운 디자인을 꼽을 수 있다. 다양한 원색 바탕에 흰 십자가로 책을 두른 듯한 모습은 젊은 독자들의 시선을 끌기에 충분하다. 일반적으로 성서에 사용되는 검정 계열 색상을 과감히 탈피하고, 보라색, 노란색, 연두색, 하늘색 등을 사용한 것이다. 성서가 특정 외형을 갖추고 있을 것이라는 고정관념을 벗어난다는 측면에서 환영할 만한 시도이다. 청소년들을 염두에 둔 것이라면 우리도 적극 따라할 필요가 있을 것 같다. 갖고 싶고 애착을 둘 수 있는 물건에 더욱 관심을 기울이는 그들의 습성을 상기하면, 이

6) 실제로 예배시에 더 이상 책으로 된 성경이 아니라, 성경 어플이 설치된 스마트폰을 들고 다니는 사람들이 더욱 늘고 있다. 성경을 늘 곁에 두고 ‘읽는다’는 목적보다는 필요할 때 ‘찾아 본다’는 기능이 더 강한 부분이라고 판단된다.

7) 『기본성경』(BasisBibel) 6쪽에는 이 주제어 목록이 위치한 곳을 정리해 준다(Übersicht der Themenseiten).

들의 기호에 맞는 외관은 간과할 수 없는 요소이다. 다만 유사한 역본을 한국에서 기획할 경우, 해외보다 가죽 장정을 선호하는 독자들이 이를 구입하기를 얼마나 원할지는 의문의 여지가 있다. 한국의 크리스천 청소년들은, 스스로 읽고 싶어서 성서를 구입하는 경우보다 의미 있는 선물로 입수하는 경우가 많으므로, 오래 곁에 둘 수 있는 고급형도 나왔으면 하는 바람이다.

### 3. 『기본성경』의 번역 원칙

성서 번역의 역사에 있어서 ‘쉬운 번역’, 또는 ‘풀어 옴긴 번역’(paraphrased translation)은 흔히 그 권위를 인정받지 못하거나, 공적인 성격을 획득하지 못하였다.<sup>8)</sup> 그러나 좋은 번역인지, 나쁜 번역인지의 여부는 ‘직역’이나 ‘의역’에 가까우냐로 판별할 것이 아니라, 얼마나 그 번역 원칙 및 구상에 충실했느냐에 따라 내리는 것이 마땅하다.<sup>9)</sup> 물론 그 원칙 자체도 얼마든지 비판의 대상이 될 수 있다. 한 성서 역본이 시대의 요구에 부응하는지, 또는 교회의 신학적 전통을 적절하게 계승하는지도 이 원칙을 검증하는 기준이 될 수 있을 것이다.

그렇다면 『기본성경』이 표방하는 번역의 원칙을 점검해 보자.<sup>10)</sup> 가장 중요한 원칙은 ‘소통을 위한 번역’(die kommunikative Übersetzung)이다.<sup>11)</sup> 이 원칙은 무엇보다 교회 밖의 사회에서 점차 성경을 이해하는 선 이해가 감소하고 있다는 사실을 주목하여, 성서를 이해하는 데 어려움을 겪는 다양한 독자들을 배려하고자 하는 것이다. 이를 위하여 원문의 본래 형태를 번역에 반영하는 것은 이해하기 쉬운 번역문을 제시하는 것보다 중시되지 않는다. 더욱 중요한 것은 독자의 이해가 단지 번역문에 근거하지 않는다는 점이다. 필자의 판단에, 『기본성경』의 제작자가 명시적으로 밝히고 있지는 않으나 현대

8) 한국에서는 대표적으로 『표준새번역』이 ‘자유로운 번역’이라는 비판 아래 수용하기를 거부했던 움직임이 이를 예증한다. 이에 대해서 다음을 참조하라. 대한예수교 장로회 총회 신학부 추진위원회 간, 『소위 표준 새번역 성경전서의 실체』(서울: 총회신학부, 1993); 김중은, “표준새번역 성경 구약번역에 관한 비평적 고찰”, 『구약의 말씀과 현실』(서울: 한국성서학 연구소, 1996), 416-441. 이에 대한 반론으로는 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울: 두란노, 1996), 131-151을 보라.

9) 이 번역 원칙은 『기본성경』의 후기 7\*-11\*쪽에 제시된 것을 요약한 것이다.

10) 『기본성경』이 후기에서 제시한 번역의 원칙은 크게 ‘소통을 돕는 번역’, ‘전자매체 시대에 맞는 번역’, ‘루터의 원칙을 계승한 번역’으로 요약된다. 이 중 전자매체에 관련된 것은 앞절 ‘외관’에서 상당 부분 다뤘고, 루터의 원리는 기술적인 이유로 소통과 관련된 부분에서 함께 취급할 것이다.

11) BasisBibel, 7\*.

독자들의 이해는 단지 번역을 쉽게 해줌으로써 충족되기 어렵다는 데 착안한 것으로 보인다. 즉, 본문에 담겨 있는 여러 배경지식에 대한 이해가 없이, 단지 읽기 쉬운 역문을 제시한다고 해서 2000년 전의 고대 문서를 종합적으로 이해할 수 없다는 것이다.

이 관찰은 앞서 논의한 난외주 등 『기본성경』의 외관에 가장 큰 영향을 준 것이기도 하지만, 실제 번역에 있어서도 상당히 시사하는 바가 크다고 본다. 그 이유는 다음과 같다. 이 번역본은 단지 풀어 읊긴 번역(paraphrase)이 아니라, 독자들이 적극적으로 본문의 배경과 내용을 이해하도록 유도한다는 점에서 각별한 의미를 지닌다.<sup>12)</sup> 우리가 주변에서 흔히 볼 수 있는 해설 성경과 근본적으로 다른 부분이다. 기존의 해설 성경이 독자들의 목상과 적용에 함부로 개입하여 그들을 수동적으로 만든다면, 이른바 해설이 제시하는 정보는 말씀의 역동성을 드러내기보다는 가리는 결과를 낳을 것이다.<sup>13)</sup>

『기본성경』을 단순히 의역으로 간주할 수 없는 것은, 그것이 루터의 번역 원칙을 따른다고 천명한 데에서도 분명히 드러난다.<sup>14)</sup> 이에 따르면 번역자들은 ① 독자들에게 충실해야 하고, ② 본문에 충실해야 하며 ③ 복음에 대해서 충실해야 한다. 곧 독자들이 이해하기 쉬운 독일어를 사용하되 시적으로도 아름다워야 한다. 또 번역자가 접근 가능한 최선의 원문을 대본으로 써야 하며, 하나님께서 예수 그리스도를 통해 세상과 화해하셨다는 복음의 내용에 입각해야 한다는 것이다.

물론 『기본성경』은, 원문의 구조와 표현을 살리기보다는 원문의 뜻을 번역어의 용례에서 밝히고자 한다는 점에서 ‘역동적인 대응번역’(dynamic equivalence)을 추구한다고 봐야 할 것이다. 그러나 문자역보다 오히려 더 원문의 뜻을 충실하게 읊긴 사례를 적지 않게 발견할 수 있다. 대표적인 것이, 난해 구절인 로마서 1:17이다. 『개역개정』이 “복음에는 하나님의 의가 나타나서 믿음으로 믿음에 이르게 하나니”라고 처리했는데, 원문의 “하나님의 의가 믿음에서 믿음까지(ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) 계시된다”는 표상은 매우 난해하다. 『기본성경』은 “Durch die Gute Nachricht wird Gottes Gerechtigkeit

12) 대표적인 사례가 롬 5:8이다. “Aber Gott beweist seine Liebe zu uns dadurch, dass Christus für uns gestorben ist-und zwar damals, als wir noch mit Schuld beladen waren.” 먼저 ‘mit Schuld beladen sein’이라는 표현으로 ‘Sünder sein’이 행위적 개념에서 비롯된 것이라는 오해를 불식시키고, 난외주를 통해서 Schuld의 의미는 ‘하나님 없는 삶’인 것을 풀이해 주고 있다.

13) 이에 대해서 왕대일, “우리가 만드는 해설 성서: 무엇을, 왜, 어떻게: 우리말 해설 성서의 작성과 편집을 위한 제안”, 『성경원문연구』 9 (2001), 111. 물론 『기본성경』은 NET와 같이 전문적인 설명으로 독자들을 압도하지는 않는다.

14) BasisBibel, 11\*.

offenbar. Das geschieht aufgrund des Glaubens und führt zum Glauben”(‘기쁜 소식으로 하나님의 의가 드러납니다. 그것은 믿음으로 일어나는 일이고 믿음으로 인도합니다’)으로 번역했다.

문자역이 사실상 의미 전달이 불가능한 데 반해, 이 번역은 ‘하나님의 의는 믿는 자에게 보이고, 나아가 다른 차원의 믿음을 가능하게 한다’는 해석을 시도한 것이다. 같은 독어권의 EIN이 “Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben”(‘복음에는 하나님의 의가 믿음에서 믿음까지 계시된다’)으로 옮겼고 사실상 문자역에 머물러 본문이 이해되지 않는 것에 비하면 훨씬 진일보한 번역이라고 하겠다.

또 하나의 사례는 요한복음 18:6을 들 수 있다. 예수를 체포하러 온 유대인들이 그가 “내가 그 사람이다”라고 말하자 뒤로 물러나 땅에 쓰러진다. 번역 자체로는 유대인들이 왜 이렇게 처신하는지 이해하기 어렵다. 이에 대해서 『굿뉴스바이블』은 아무런 해설도 붙이지 않고 있고, 『독일성서공회 해설성경』은 8:24의 해설을 참조하도록 지시하지만, 그곳까지 찾아가 하나님과 예수의 관계에 대한 장황한 설명을 읽는 성의를 보인다 하더라도, 왜 유대인들이 땅에 엎드렸는지를 이해하기란 쉽지 않다. 반면 『기본성경』은 난외주를 통해서, ‘나는 …이다’라는 말이 구약에서 모세와 이스라엘 백성에 대한 하나님의 자기 계시와 관련이 있음을 간결하게 풀어준다. 인터넷에서는 이에 대하여 좀 더 자세한 정보와 함께 ‘출 3:14; 사 41:4; 43:10’ 같은 구약 관련 구절까지 소개하고 있다(www.basisbibel.de). 물론 『기본성경』이 예수의 진술이 스스로를 하나님으로 밝혔기 때문에 유대인들이 뒤로 물러나 쓰러졌다고 설명하는 식의 과도한 친절을 베풀지는 않는다. 바로 독자들이 스스로 본문에 대하여 질문하고 더욱 연구하도록 유도하는 의중으로 읽힌다.

시중에 나와 있는 한글판 해설 성경들은 엄밀한 의미에서 이와 같은 기능을 수행할 수 없다. 대부분 기존의 개역판 본문에 해외의 보수적인 해설서를 병렬시킨 것에 불과하기 때문이다.<sup>15)</sup> 심지어 신뢰할 만한 해설을 제공하는 것으로 인정받는 『독일성서공회 해설성경』과 『굿뉴스바이블』역시 동일한 효과를 기대할 수는 없다. 이들 성경도 해설을 위하여 애초에 새롭게 번역한 본문을 제시한 것은 아니라는 데 그 원인이 있다. 향후에 국역 해설 성경을 준비한다면, **번역과 기초 해설을 동시에 기획해야 할 필요**가 있다고 판단된다. 다만 NET같이 전문적인 해설 성경은 일반 신도들에게는 버거운 신학적 정보를 담고 있으므로 『기본성경』과 같은 편제에, 더 많은 정보를 원하는 독자들

15) 이에 대해서 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 9-22; 왕대일, “우리가 만드는 해설성서”, 116.

을 위하여 온라인 성경을 마련하는 편이 나올 것이다.

필자는 성서 번역의 특징을 ‘찾아가는 번역’과 ‘초대하는 번역’으로 구별하고 싶다.<sup>16)</sup> 이 구분은 축자역이나 자유역 등 원문과 번역문의 관계에 따른 것이 아니라, 주로 독자와 번역자의 관계에 집중한다. 즉 번역자가 본문을 이해시키기 위하여 독자의 세계로 **들어갈** 것인지, 아니면 독자가 본문을 이해하기 위하여 번역자가 제시한 세계로 **들어올** 것인지를 고민하는 것이다. 성서는 알기 쉽게 번역했다고 해서 바로 독자들의 이해가 증진한다고 단정 지을 수 없다. 도리어 그들이 본문에 대하여 질문하고 스스로 연구하도록 유도해야 자기 나름의 묵상에 도달할 수 있다.<sup>17)</sup> 전자가 ‘찾아가는 번역’으로 규정된다면, 후자는 ‘초청하는 번역’에 가까운 것으로 이해된다. 『기본성경』은 어려운 단어를 풀어준다는 측면에서 ‘찾아가는 번역’의 기능을 수행하지만, 적절한 수준의 정보를 제공하여 독자들이 더 연구할 수 있도록 배려한다는 점에서는 ‘초대하는 번역’으로 파악할 수 있다. 앞으로 새로운 국역본을 준비할 때 고려할 필요가 있다고 본다.

#### 4. 『기본성경』의 실제 번역과 그 평가

그렇다면 위에서 언급한 번역 원칙에 따라 『기본성경』의 실제 번역을 짚어 보자. 먼저 독자들의 이해를 돕기 위하여 단문(短文) 중심의 번역을 추구한다.<sup>18)</sup> 대표적으로 갈라디아서 2:16은 원문에서 한 문장이지만, 번역에서는 다

16) 이 관찰은 주로 번역학의 ‘스코포스 이론’(skopos theory)에 기초하고 있다. 전통적인 번역이 원문의 기능을 밝히는 데 매몰되는 현상을 비판하고, 번역문과 독자들이 갖는 가능성에 주목하였다. 이에 따르면 번역의 기능은 번역자가 염두에 둔 독자들의 지식, 기대, 가치관에 의해서 영향을 받고, 독자들의 상황은 원문의 기능을 보존하기도 하지만 현저히 바꾸기도 한다. 결국 번역의 해독 과정에는 독자의 경험과 관심이 반영되어 있다는 것이다. 이에 대해서 다음을 참고하라. Ch. Nord, *Textanalyse und Übersetzen: Theoretische Grundlagen, Methode und Didaktik des funktionalen Übersetzens* (Tübingen: Groos, 2007); P. Kußmaul, *Training the Translator* (Amsterdam: Benjamins, 1995).

17) 가령 진지하게 무슬림이 되기 위해서는 코란을 원문으로 읽기 위하여 아랍어를 배우도록 요구 받는다. 물론 그 과정은 어려우나, 그들의 강한 신앙의식은 이렇게 값을 치르기에 가능한 것이다. 반면 기독교는 그 경전의 수용 과정이 역사적으로 번역에 의지하는 바 크다. 칠십인역의 존재가 이를 잘 예증한다.

18) 각 절은 16단어를 넘기지 않도록 했고, 하나의 종속절만을 갖도록 했다. BasisBibel, 9\*. 짧은 문장을 추구하다보니 문체적인 아름다움이 반감되는 듯해 보이는 경우도 있었다. 가령 유명한 시 1:1은 다음과 같이 옮겨졌다. “Glücklich ist der Mensch, der in dieser Weise lebt: Er folgt nicht dem Vorbild der Frevler und betritt nicht den Weg der Sünder”(‘복되도다 이런 방식으로 사는 사람: 그는 행악자의 모범을 따르지 않고 죄인의 길을 밟지 않는다.’ 그러나 ‘이런 방식으로’(in dieser Weise)라는 어구는 원문에도 없는 것이고 현대의 문체에도 과히

섯 문장으로 처리된다. 원문은 길 뿐만 아니라 접속사나 분사로 인한 다양한 논리적 관계가 포함되어 있는데, 우리말로는 이를 잘 표현하기가 어렵다.<sup>19)</sup> 『개역개정』은 ἵνα나 ὅτι가 잘 표현하지 못하는데 반해, 『표준』은 이를 살리고자 노력하였다. 그러나 어떤 국역에서든 주절인 ‘우리도 그리스도를 믿었다’가 문장의 핵심인 것은 제대로 드러나지 않았다. 바로 이방인의 믿음과 유대인의 믿음의 대상이 다르지 않다는 것을 강조한 바울의 의도가 분명하지 않게 된 것이다. 이해를 돕기 위하여 짧은 문장으로 끊는 것이 또 다른 차원의 이해에 어려움을 줄 수도 있음을 드러내는 대목이다. 더욱이 단문으로 번역할 경우 장중한 문체를 희생시켜야 하는 측면도 고민할 필요가 있다.

데살로니가전서 1:5은 짧은 문장으로 번역한 탓에 인과관계가 잘 살려지지 않은 경우이다. “Es geschah mit machtvollen Taten, mithilfe des Heiligen Geistes und mit großer Überzeugungskraft. *Ihr wisst doch*, wie wir uns mit Rücksicht auf euch verhalten haben – damals, als wir bei euch waren.”(“그것은 강한 능력과 성령의 도움을 힘입고, 큰 확신으로 일어난 일입니다. 여러분은 우리가 여러분 곁에 있을 때 여러분을 고려하여 어떻게 처신하였는지 아십니다”). 복음의 내용을 데살로니가 사람들이 아는 이유는 καθώς절에 표현된 것이 때문에 두 문장을 별개의 문장으로 처리하는 것은 문체의 소지가 있다. 『개역』의 “너희가 아는 바와 같으니라”(또는 ‘여러분이 아시는 바와 같습니다’)는 표현이 차라리 적절할 수도 있다. 1:6은 독일어에 분사구문이 발달하지 않아서 논리관계가 약화된 경우이다.<sup>20)</sup> “Und diese Freude kommt vom Heiligen Geist.”(“그리고 이 기쁨은 성령으로부터 옵니다”). 분사 δεξάμενοι는 단지 ‘그리고’(und)로 연결되었을 뿐이다.

원문의 뜻을 정확히 파악하여 번역어로 잘 표현한다는 원칙이 항상 잘 지켜진 것은 아니다. ‘율법의 행위’(ἔργα νόμου)는 모두 ‘율법을 지키다’(das Gesetz befolgen)라는 말로 풀어서 옳겼다(롬 3:20, 28; 갈 2:16; 3:2). 이런 시도 덕분에 원문이 전하려고 하는 내용은 더욱 분명하게 이해할 수 있게 되었지만, 동시에 바울이 강조하며 비판하려 한 한 개념의 실체는 다소 모호해졌다. 정작 난외주로 설명할 필요가 있는 내용이라 생각된다.

이는 상용관계를 명확히 파악하지 않아서 신학적인 오류를 남긴 사례로 볼 수 있다. 갈라디아서 2:18을 『기본성경』은 다음과 같이 번역했다. “Wenn ich

좋은 어감을 주지 못하지만, 긴 문장을 피하기 위하여 사용된 것으로 보인다.

19) 참조 김창락, “이유·근거·증거·증명을 뜻하는 접속사의 번역 문제”, 『성경원문연구』 5 (1999), 57-79.

20) 유은결, “국역성서의 헬라어 분사구문 처리에 대한 소고: 새번역 히브리서를 중심으로”, 『성경원문연구』 25 (2009), 102 이하.



nämlich *das Gesetz* wieder einführe, das ich vorher abgeschafft habe, dann heißt das: Ich selbst stelle mich als jemand hin, der es übertritt”(‘만일 내가 이미 폐지한 율법을 다시 도입한다면, 내 자신이 그것을 위반하는 사람으로 인정하는 셈이 됩니다’). 그러나 ἡ κατέλυσσα에서 ἡ는 중성 복수 관계대명사이므로 νόμος를 받을 수 없다. 이와 상응할 수 있는 중성복수 명사는 ἔργα νόμου밖에 없고, 바울은 믿음에 대비된 ‘율법의 행위들’을 부정한 것이지, 결코 율법 자체를 폐기한 바는 없다. 만일 그러했다면 갈라디아서 3:21; 로마서 3:31과 심각한 신학적 충돌을 일으킬 것이다.

번역 원칙이 잘 지켜진 사례 중 하나는 히브리서 12:2이다. 『개역개정』이 “믿음의 주요, 또 온전하게 하시는 이인 예수를 바라보자”라고 사실상 오역한 것을, 『새번역』이 “믿음의 창시자요, 완성자이신 예수를 바라봅시다”라고 적절히 바로 잡았다.<sup>21)</sup> 『기본성경』은 “Dabei wollen wir den Blick auf Jesus richten. Er hat uns zum Glauben geführt und wird ihn auch vollenden”으로 처리하였다. 우리말로는 “예수를 바라봅시다. 그는 우리를 믿음으로 인도하고 또 완성하셨습니다” 정도에 해당한다. 본문의 의미를 제대로 이해하고 명확하게 밝혔지만, ‘창시자’(ἀρχηγός)나 ‘완성자’(τελειωτής)와 같은 원문의 문법적 형태에 얽매이지는 않았다. 원문의 구조를 따르느라 다시금 설명해 주어야 하는 비효율성을 피하려는 시도로 보인다.

전치사의 번역은 상당히 탁월하게 처리된 걸로 보인다. 우리 성경에서 ‘그리스도 안에’라고 기계적으로 번역되는 ἐν Χριστῷ를 “zu Christus gehören”(그리스도께 속하다)으로 옮겼다. 예컨대, “Wenn jemand zu Christus gehört, gehört er schon zur neuen Schöpfung”(‘누군가 그리스도께 속하면 그는 이미 새 피조물에 속한 것입니다’ 고후 5:17); “aufgrund der Erlösung, die sie durch ihre Zugehörigkeit zu Christus Jesus erfahren haben”(‘그리스도 예수께 속함으로써 체험하게 된 대속을 근거로’, 롬 3:24) 등이 그러하다. ‘그리스도 안에’라는 말은 물질로 된 존재 안에 있는 상태를 가리키는 것으로 이해될 소지가 있다. 이 문구는 단연 영적인 합일을 의미하는 메타포이므로, 『기본성경』의 역어는 적절하다고 하겠다. 아울러 데살로니가전서 1:5의 ἐν πνεύματι도 mithilfe des Heiligen Geistes(‘성령을 힘 입어’)로 잘 옮겼다.

아울러 국역에서 어려움을 초래하는 것은 전치사 δὲ+ 속격이다.<sup>22)</sup> 『기본성경』도 이 전치사를 durch로 번역하는 것을 피하지는 않는다(참조 마 12:17; 19:24; 행 3:18). 그러나 독일어는 본래 이 전치사를 우리말의 ‘통하여’보다 더

21) Ibid., 104, 각주 25.

22) 이에 대해서, 김창락, “「표준새번역 개정판」어떻게 번역되었는가”, 『성경원문연구』 10 (2002), 9.

많이, 더 자연스럽게 사용한다. 국역본 중 『새번역』과 『공동』은 ‘통하여’를 가급적 피하려고 애를 썼지만(참조 눅 18:25; 요 10:1), 경우에 따라 과도한 번역을 택한 경우도 있다. 『새번역』은 로마서 2:16을 “하나님께서 그리스도를 내세우셔서”로 옮겼다. 반면 『기본성경』은 “die ich *mithilfe von Christus Jesus verkünde*”(“내가 그리스도 예수를 의지하여 선포하는”)라는 역문을 택하였다. 사도행전 24:2는 διὰ σοῦ와 διὰ τῆς σῆς προνοίας를 각각 “Dein Verdienst ist es, dass …”(“당신이 행한 일은 …입니다”)와 “und deiner Umsicht verdanken wir …”(“…한 것은 당신의 배려 덕분입니다”)로 옮겨 그 의미를 분명히 밝혔다.

다소 수궁하기 어려운 해석도 발견된다. 팔복의 말씀 중 마태복음 5:3은 “Glücklich sind die, die wissen, dass sie vor Gott arm sind”(“자신이 하나님 앞에 가난한 줄 아는 자들은 복되도다”)로 번역되고, 난외주로 ‘vor Gott arm’을 “Menschen, die alles von Gott erwarten”(“모든 것을 하나님께 기대하는 사람들”)이라고 설명한다. ‘심령이 가난한 자들’(οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι)에 대한 학계의 주석적 토론 상황과는 무관한, 상당히 주관적인—사실상 자의적인—해석이라고 하겠다. 이어지는 4절의 ‘애통하는 사람들’은 “die, die an der Not der Welt leiden”(“세상의 곤궁에 시달리는 사람들”)로 처리했다. 애통하는 사람들의 원인을 좀 더 분명히 밝힌 번역이라고 하겠지만, 애통이 영적인 것과 세상적인 것을 포괄할 수 있는 데 반해 『기본성경』의 선택은 후자에 치우친 것으로 보인다.

전체적으로 보면, 『기본성경』이 뛰어난 번역임에도 불구하고 **통일성**이라는 측면에서는 다소 아쉬움을 남긴다. 이 지적은 신약성서의 각권이 유기적으로 어떻게 번역에 임했느냐라는 문제와도 관련이 있지만, 한 책 안에서도 일관된 표현을 쓰지 않았다. 가령 갈라디아서 2:16에서 δικαιωθῆναι가 3번 사용되는데, 같은 절 안에서 ‘als gerecht gelten’(의롭다고 간주되다)와 ‘von seiner Schuld frei sprechen’(죄로부터 자유롭다고 선언하다)로 달리 옮겼다. 반복을 피하는 것이 문체상 좋다고 할지라도 신학적으로 이처럼 중요한 용어는 일관되게 처리하는 것이 바람직할 것으로 본다.

전체적인 용어 선택도 정교한 조율을 거치지는 않은 것으로 보인다. ἁμαρτία를 복음서는 모두 ‘Schuld’(죄과)로 옮기는 데 반해서 서신서들은 주로 Sünde(죄)로 번역한다. 단지 문맥에 따라 자유롭게 역어를 선택했기 때문이 아니다. 로마서는 모두 Sünde로 처리했지만, 같은 바울의 글인 갈라디아서에서는 일관되게 Schuld라는 번역어를 사용하였다. 이외에도 전체적으로 주요 개념어에 상이한 역어를 채택한 경우를 적잖이 찾아볼 수 있었다. 그 원인을 분명히 알기는 어렵다. 그러나 번역어 목록 등을 통하여 통일성을 기하는 일

에 심혈을 기울이지 않았을 가능성을 배제할 수 없다. 특기할 만한 점은, 초역자와 개괄적 설명을 덧붙인 사람들의 명단을 공개하고 있다는 점이다.<sup>23)</sup> 이것은 공역(共譯)에서는 쉽게 찾아보기 어려운 일로서,<sup>24)</sup> ‘책임 번역’을 추구한다는 점에서는 나름 긍정적으로 평가할 만한 측면이 있다고 하겠다. 그러나 성서 번역자가 피할 수 없는 책임의 무게 외에도, 역어의 통일성을 더욱 더 기울여야 하는 필요성이 가중되는 요인으로도 작용한다고 본다.

몇 가지 지적사항이 있었지만, 『기본성경』은 그 특색이 분명한 우수한 번역이다. 그 번역이 추구하는 방향은 단지 청소년을 위한 쉬운 역본 정도로 치부할 수 없는 장점이 있다. 통일성이라는 부분이 약해 보이지만, 역으로 본문의 본래 의도에 따라 과감히 직역을 선택할 때도 있다는 점에서 도리어 신뢰감을 주는 부분도 있었다.<sup>25)</sup>

## 5. 나오는 말

『기본성경』에 대해서 논의한 바를 정리하면 다음과 같다. 이 새로운 번역이 ‘읽기 쉬운 성경’을 추구했지만, 이것은 자유로운 번역만을 추구한 것이 아니라, 본문의 의미를 독자들이 더욱 새길 수 있도록 배려한 측면이 컸다. 기존의 해설성정보다 더욱 본문의 의미를 새길 수 있도록 필요한 최소한의 정보만을 제공하고, 그 이상을 원하는 독자들에게는 온라인 성경으로 보충하려는 시도도 참신하다고 판단된다. 이런 의미에서 『기본성경』은 ‘찾아가는 번역’과 ‘초대하는 번역’의 장점을 모두 취하고 있다고 평가할 수 있겠다. 특별히 전자매체 시대에 부응하기 위한 번역이라는 점에서, 향후 이와 유사한 국역본을 기획할 때에 많은 시사점을 준다고 볼 수 있다.

### <주요어>(Keywords)

BasisBibel, Electronic Media, Visiting Translation, Inviting Translation.

기본성경, 전자매체, 찾아가는 번역, 초대하는 번역.

(투고 일자: 2014년 2월 3일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 23일)

23) BasisBibel, Nachwort, 13\*.

24) 『기본성경』과 같이 한 책의 초역자를 명시하는 수준은 아닐지라도, 독일의 공동번역(Einheitsübersetzung) 역시 전체 참여자와 감수자를 밝히고 있다.

25) 한 사례로, 요한복음 특유의 “내가 진실로 진실로 이르노니”(요 3:3 등)는 “Amen, amen, das sage ich dir”로 번역하여 LUT(루터역)이나 ELB의 “wahrlich”보다 직역을 취한 측면이 있다.

<참고문헌>(References)

- 김중은, “표준새번역 성경 구약번역에 관한 비평적 고찰”, 『구약의 말씀과 현실』, 서울: 한국성서학연구소, 1996, 416-41.
- 김창락, “이유·근거·증거·증명을 뜻하는 접속사의 번역 문제”, 『성경원문연구』 5 (1999), 57-79.
- 김창락, “「표준새번역 개정판」어떻게 번역되었는가”, 『성경원문연구』 10 (2002), 7-53.
- 대한예수교 장로회 총회 신학부 추진위원회 간, 『소위 표준 새번역 성경전서의 실제』, 서울: 총회신학부, 1993.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 두란노, 1996.
- 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 7-40.
- 왕대일, “우리가 만드는 해설 성서: 무엇을, 왜, 어떻게: 우리말 해설 성서의 작성과 편집을 위한 제안”, 『성경원문연구』 9 (2001), 106-124.
- 유은결, “국역성서의 헬라어 분사구문 처리에 대한 소고: 새번역 히브리서를 중심으로”, 『성경원문연구』 25 (2009), 96-110.
- Kußmaul, P., *Training the Translator*, Amsterdam: Benjamins, 1995.
- Nord, Ch., *Textanalyse und Übersetzen: Theoretische Grundlagen, Methode und Didaktik des funktionalen Übersetzens*, Tübingen: Groos, 2007.

<Abstract>

**Book Review — *BasisBibel: Neues Testament und Psalmen*  
(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)**

Prof. Eun-Geol Lyu  
(Hoseo University)

The purpose of this review is to investigate characteristics of the *BasisBibel*, a newly published German translation, and to discuss how we should prepare for a Korean version to come in the future. In contrast to common belief that the *BasisBibel* offers a legible translation derived from free rendering, this Bible provide readers with an interpretation which roots in profound understanding of the original texts. This Bible is, according to my observation, to be qualified as a combination of ‘visiting translation’ and ‘inviting translation’, by leaving ample possibilities for readers to involve themselves in the process of interpretation. It could be the reason why its translators give indispensable definition or information on concepts with notes in margins, leading the readers to further meditations.

One of the most significant characteristics in the Bible is that it prepares for the electronic media era. Young generation, familiar with smart phones and internet, now have access to a huge amount of information on the web. But at the same time, we have to note that a Korean version, if it follows the model of the *BasisBibel*, calls for consistency in dealing with translated words.

<서평>

## ***New English Translation Bible***

(Texas: Biblical Studies Press, 2005)

김준현\*

### 1. 들어가는 말

성서 번역의 역사는 길고 방대하다. 20세기 이후 성서 원어를 연구한 학자들이 많아지면서 성서 번역도 더 많이 시도되었다. 『새번역영어성서』(*New English Translation Bible*, NET Bible)의 시작도 성서학자들의 모임에서 그 논의가 시작되었음이 이것을 증명하고 있다. 필자가 소개하려고 하는 『새번역영어성서』(NET)는 기존의 번역 성서와는 확연히 다른 차이점을 가지고 있으며 이 차이점 하나만으로도 이 성서의 존재 가치는 충분하다. 그것은 바로 인터넷을 통해 접근이 가능하다는 것이다. 물론 이것 외에도 『새번역영어성서』가 가지고 있는 성서 번역의 원칙과 그 장점들도 살펴보아야 할 것이다.

간략하게 성서 번역 그 중에서도 영어 성서 번역에 초점을 맞추어서 살펴봄으로써 『새번역영어성서』의 역사적 위치를 살펴본 뒤 『새번역영어성서』를 살펴보고 싶다.

#### 1.1. 『새번역영어성서』(NET)의 위치<sup>1)</sup>

영어 성서 번역본의 시작을 어디에 두는가는 학자들마다 다르겠지만 존 위클리프(John Wycliffe)의 성서 번역을 기원으로 보아도 무리는 없을 것이다. 위클리프(Wycliffe)의 성서 번역은 그의 후계자라 할 수 있는 얀 후스(Jan Hus)에 의해 계속되었다고 볼수 있다. 물론 후스(Hus)가 마무리한 것인지 단순히 전해 받은 것인지는 여전히 논쟁 중이다. 위클리프(Wycliffe)의 성서 번역이 현대 성서 번역과 가장 큰 차이는 그 대본의 차이이다. 위클리프(Wycliffe)는 그 대본을 라틴어 성서인 『벌게이트』(Vulgate)로 삼았기 때문에

---

\* 루터대학교 교수, 구약학.

1) 이 부분은 NET의 Preface 부분에서 도움을 받았다.

히브리어와 그리스어 성서를 그 대본으로 삼는 오늘날의 성서 번역과 동일하다고 말하기는 어렵다.

오늘날의 성서 번역처럼 히브리어와 그리스어를 그 대본으로 삼아 자국의 언어로 번역한 것의 기원은 1522년 발행된 루터의 신약성서 번역이라 할 수 있을 것이다. 그러나 이 성서는 그리스어에서 독일어로 번역된 것이기에 본 소고에서는 논외로 삼는다면 1525년에 나온 소위 말하는 틴들 성서 번역이 성서 원어에서 영어로 번역한 성서의 처음이라고 할 수 있다. 윌리엄 틴들(William Tyndale)은 이 성서를 번역하고 1535년 불잡혀 순교당했다. 틴들 성서가 중요한 이유는 거의 백년 뒤에 나온 『킹제임스역』(King James Version, 1611년)에 많은 영향을 미쳤기 때문이다. 그 백년 동안에 나온 중요한 성서들 중에서 우리의 관심을 받는 성서는 바로 『제네바성서』(1560년)이다. 이 제네바 성서는 계속해서 업데이트 되어 1644년에 그 마지막 번역본이 출판되어 나온다.

그 이후 가장 중요한 번역본은 1885년의 『개역판성서』(Revised Version)이다. 이 성서는 『킹제임스역』(King James Version)이 차지하고 있던 그 지위를 이어 받았다. 이어 1901년 『미국표준번역』(American Standard Version)이 『개역판』(Revised Version)을 수정하여 출판하였다. 1952년 『개역표준번역』(Revised Standard Version, RSV)이 출간될 때까지 몇 가지 종류의 영어 번역본이 나왔지만 『개역표준번역』(RSV)만큼 중요한 성서 번역본은 없었다. 『개역표준번역』(RSV)에 대한 평가는 다양할 수 있겠지만 그것이 최초의 현대적 번역이라는 사실에 대해서는 공감하고 있다. 『개역표준번역』(RSV)이 하나의 신호탄이 되어 우리에게 친숙한 성서 번역본들이 뒤이어 출간되었다. 그 중에 몇 가지만 언급하면 『주석성서』(Amplified Bible, 1965년), 『예루살렘성서』(Jerusalem Bible, 1966년), 『새미국표준번역』(New American Standard Bible, 1971년), 『리빙성서』(Living Bible, 1971년) 그리고 『새국제성서』(New International Version, NIV, 1973년)를 예로 들 수 있다.

이중에서 『새국제성서』는 성서 번역 역사에 있어서 하나의 모델을 제시하는데 그것은 앞서 있었던 어떤 종류의 번역본 성서를 개정하거나 문장을 다듬은 정도로 번역하지 않았고 또한 기존에 존재했던 어떤 종류의 성서 번역본의 번역 원칙을 그대로 답습하지 않았다는 점이다. 바로 이러한 점으로 인해 『새국제성서』는 출간되고 거의 30여 년 동안 영어 성서들 중에서 중요하게 인식되어 왔으며 대부분의 미국교회가 사용하고 있는 성서이다. 2000년대에 들어와서는 『영어표준성서』(English Standard Version, ESV, 2001년)가 출간되어 영어권 학자들 그중에서도 미국을 중심으로 한 성서 번역이 계속되고

있음을 보여주었다.

필자가 소개하려는 『새번역영어성서』는 바로 이러한 성서 번역의 역사가운데서 출간된 성서임에 틀림없다. 즉, 이전의 어떤 성서 번역을 새롭게 개정하거나 현대어에 맞도록 수정한 성서 번역이 아닌 완전히 새롭게 히브리어와 그리스어에서 직접 번역한 성서인 것이다. 그러나 이전의 성서 번역본들이 모두 종이로 인쇄된 성서였다면 『새번역영어성서』는 처음으로 종이와 인터넷으로 출간된 성서라는 점에서 아주 독특한 지위를 가지고 있음에 틀림없다.

## 1.2. 『새번역영어성서』의 목적

『새번역영어성서』의 기원은 1995년도 성서학회(Society of Biblical Literature) 회의로 거슬러 올라간다. 그때 학자들이 모인 한 모임에서 인터넷에서 사용될 수 있는 전자 버전 성서 번역의 필요성을 논의했던 것이 그 기원이 된다. 그 논의에서 제기된 문제들 중 가장 어려운 문제는 저작권에 대한 것이었다. 즉, 인터넷으로 이 성서가 출간되었을 때 저작권 문제에 대한 기준이 없었기에 이것이 가장 큰 어려움이었다. 1990년대는 아직 인터넷 버전 성서 개념조차 없었던 시기였다.

『새번역영어성서』는 “New English Translation”의 약어이기도 하지만 동시에 인터넷(internet)의 ‘net’을 지칭하는 단어이기도 하다. 『새번역영어성서』의 번역자들은 다른 성서 번역들이 인터넷 버전 성서에 대한 개념조차 없었던 시기에 인터넷에 자신들의 성서 번역을 게재하기로 하였으며 또한 그것을 무료로 게재하기로 하였다. 이러한 점은 이전의 다른 어떠한 문서들과도 차이가 나는 독특한 입장이었다.

『새번역영어성서』의 번역자들은 인터넷에 올려진 자신들의 성서 번역과 모든 번역 노트들을 누구나 무료로 사용할 수 있도록 하였는데 이것은 소위 말하는 “목회를 최우선”(Ministry first)으로 하는 정책의 예라고 할 수 있다.

## 2. 『새번역영어성서』

### 2.1. 『새번역영어성서』 개관

#### 2.1.1. 인쇄본 『새번역영어성서』의 모습



앞서 이미 밝힌 것처럼 『새번역영어성서』의 가장 큰 특색은 인터넷과 종이, 즉 책으로 동시에 출간되었다는 점에 있어서 아주 특별한 위치를 가지고 있다. 그렇기 때문에 이 성서는 소위 말하는 인터넷 세대를 위한 성서라고 봐도 무방할 것이다. 책으로 출간된 성서와 인터넷으로 접하게 된 성서에서 번역된 본문 내용은 동일하다. 따라서 성서 본문은 인쇄본 성서의 모습에서 다루지 않고 따로 다루겠다.

인쇄본 『새번역영어성서』의 특색은 첫째, 본문을 한 페이지에 2단으로 인쇄하였으며 가독성을 높이기 위해 여백을 많이 주고 있다는 것이다. 모든 성서가 독자들이 읽을 때의 편의를 생각하고 좀 더 나은 편집을 위해 노력하는 추세를 그대로 따른 것이라 할 수 있다. 놀라운 것은 여백을 많이 주고 대화체의 경우에는 줄을 따로 하는 등의 편집을 하였음에도 불구하고 인쇄본 성서의 경우 무게나 부피가 그렇게 부담스럽지 않다는 점이다. 이 부분은 차세대 성서 번역을 준비하는데 있어서 참고해야 할 부분이라 생각된다.

둘째, 본문 하단부에 간단한 각주가 인쇄되어 있다. 이 각주는 이전의 다른 영어 성서 번역본들 보다 더 많을 뿐 아니라 좀 더 자세하다. 소위 말하는 주석 성경 만큼은 아니지만 기존의 성서 번역본들이 한 페이지에 많아야 2-3개 정도의 각주를 제공했으나 『새번역영어성서』는 적게는 5-6개 많으면 10개까지의 각주를 제공하고 있다. 각주가 많은 것이 꼭 좋다고 할 수만은 없지만 그 분량에 있어서 압도적인 것만은 사실이다.

셋째, 성서본문은 모두 검정색 한 가지 색깔로 인쇄되어 있다. 즉, 예를 들면 『영어표준성서』는 예수님의 말씀을 붉은 색깔로 표시하여 구분하고 있지만 『새번역영어성서』는 다른 색깔로 표시하지 않았다.

넷째, 문단 구분이 되어있고 내용에 따라 소제목이 있다. 문단 구분이 있다는 것은 독자들을 위한 것으로 일반 독자들이 손쉽게 읽을 수 있는 단락을 정할 수 있도록 배려한 것이다. 다섯째, 시로 된 부분과 산문으로 된 부분에 대한 구분이 있다. 즉, 산문으로 된 부분은 계속해서 길게 연결되어 인쇄되었고, 시로 된 부분은 시의 특성을 살려 행과 연의 구분이 있다.

여섯째, 대화체로 된 부분을 쉽게 인식할 수 있도록 큰 따옴표를 사용하였으며 각각의 대화를 독립적으로 배치함으로 독자들이 쉽게 인식할 수 있게 하였다. 일곱째, 성서 본문이 다 끝난 뒷부분에는 용어 설명, 번역 원칙, 성서 각 책의 약어, 콘코던스, 『새번역영어성서』에 사용된 지도의 목록, 그리고 성서 지도가 있다. 이 성서 지도는 두 종류인데, 처음 몇 페이지는 독자들에게 익숙한 전통적 방식으로 그려진 성서 지도가 먼저 나온다. 이 성서 지도는 흑백으로 인쇄된 것으로 일반 독자들에게 아주 익숙한 방식으로 그려진 지도이

다. 이런 익숙한 지도 다음에 나오는 지도는 독특하다고 할 수 있다. 이 지도는 위성 사진에 기반한 지도로서 마치 컬러 사진과 3차원 영상이 결합된 듯한 이미지를 제공하고 있다. 이것은 매우 획기적인 구성이라고 할 수 있다. 다만 이 지도가 과연 실제로 유용한지에 대해서는 생각해 볼 필요가 있다.

2.1.2. 온라인 『새번역영어성서』의 모습

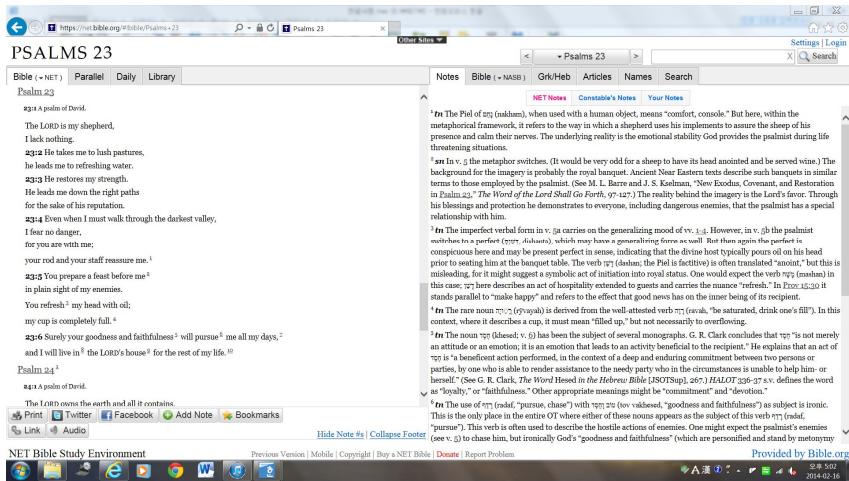
인터넷으로 접하게 되는 성서의 모습은 인쇄본 성서와는 다른 모습이다. 먼저 화면이 둘로 나뉘어 져 있고, 왼쪽에는 성서 본문이 오른쪽에는 여러 종류의 각주가 나타난다. 이 각주는 모두 4가지 종류이다. 이것이 온라인 버전 『새번역영어성서』의 아주 중요한 특색이라 하겠다. 이 4가지 각주를 간단하게 표로 정리하면 다음과 같다.

각주의 종류	요 약
sn (study note, 연구 각주)	일반 독자들을 위해 전문 용어등을 설명해 놓은 각주
tn (translator's note, 번역자 각주)	번역과 관련하여 설명이 필요한 경우 번역자가 달아놓은 각주
tc (text-critical note, 사본 비평학 각주)	성서의 여러 사본들을 비교하여 그 연구 결과를 알려주는 각주
map (지도)	본문과 관련된 지도가 있을 경우 나타나는 각주

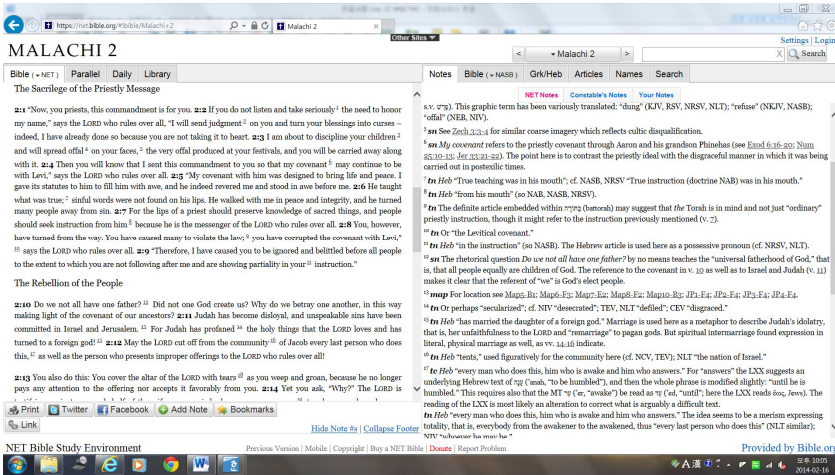
위의 각주에 대한 자세한 설명은 본문에서 다시 다루어질 것이다.

인터넷으로 접하게 되는 화면을 소개하면 다음과 같다. 구약 본문으로 독자들에게 익숙한 시편 23편을 살펴볼 것이기 때문에 시편 23편을 예로 삼았다.<sup>2)</sup>

2) 이 화면은 <https://net.bible.org/#!/bible/Psalms+23> 에서 오려온 것이다. 시편 23편을 본문으로 삼은 이유는 일반 독자들에게 아주 친숙한 시편이기에 택한 것이다.



위의 화면에서 보이는 왼쪽은 성서 본문이다. 그리고 오른쪽은 성서 본문에 있는 숫자와 연결된 각주가 보인다. 책으로 된 시편 23편에는 각주가 모두 6개만 있으나 인터넷으로 보이는 화면에는 모두 10개의 각주가 있다. 흥미롭게도 각주의 종류는 sn과 tn이 보이고 있다. 앞에서도 언급한 바 있지만 인터넷으로 접할 수 있는 『새번역영어성서』에서 볼 수 있는 각주의 종류는 모두 4개이다. 이미 시편 23편에 나타난 sn과 tn 외에도 tc와 map이 있다. tc는 “text-critical notes”(사본 비평학 각주)의 약어이고, tn은 “translators’ notes”(번역자 각주)의 약어이고, sn은 “study notes”(연구 각주)이다. map(지도)은 약어가 아닌 그 단어 자체의 의미로 쓰인다. tc(사본 비평학 각주)는 성서의 같은 본문이라 할지라도 서로 다른 사본에서 달리 쓰여 있는 것이 있을 때 그것을 설명하고 있는 각주이다. 다르게 쓰여 있다고 무조건 다 이 각주를 사용하는 것은 아니다. 역사적으로 중요한 의미가 있거나, 주석상으로 중요한 의미가 있는 경우, 또는 번역자가 일반적으로 인정되는 사본 대신 본인이 선택한 사본으로 읽고 해석했을 경우에 첨가되는 각주이다. 참고로 『새번역영어성서』는 구약의 경우 『비블리아헤브라이카슈튜트가르텐시아 구약성서』(Biblia Hebraica Stuttgartensia, BHS)를, 신약의 경우 『네스틀레-알란트 27판 신약성서』(Nestle-Aland<sup>27</sup>, NA<sup>27</sup>)를 그 대본으로 삼았다. 특히 『새번역영어성서』의 신약에서 [註] 표시가 되어 있는 부분은 서로 다르게 쓰여진 사본이 있음을 나타내는 동시에 그 차이가 아주 중요함을 나타내고 있는 표시이다.



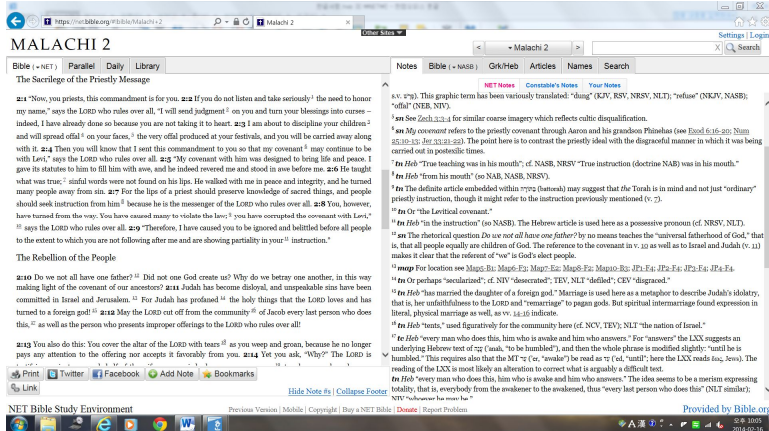
tn(번역자 각주)는 번역에 대한 이론적 근거를 설명하고 대안 번역, 또는 다르게 번역할 수 있는 옵션 및 기타 문법 정보를 제공하고 있는 각주이다. 책으로 출판된 『새번역영어성서』의 서문에 의하면 이 번역자 각주의 수는 무려 60,932개라고 한다.<sup>3)</sup> 이는 그만큼 방대한 분량의 정보를 제공하고 있다는 반증이기도 하다. 이 각주를 좀 더 자세하게 설명하면 “Or”로 시작되는 경우에는 대안 번역을 제공하고 있는 경우이다. “Heb”, “Aram”, 또는 “Grk”로 시작되는 경우에는 어원적이고 문장론적 그리고 주석적 설명을 제공하는 경우이다. 이외에도 다양한 사전적 설명과 문법과 주석의 설명이 있는 경우에도 이 각주가 제공하고 있는 정보이다.

sn(연구 각주)는 전문가들이 아닌 일반인들을 위한 각주라 할 수 있다. 일반인들이 성서를 읽을 때 필요한 설명과 잘 모르는 용어에 대한 해설들을 제공하고 있는 각주이다. 마지막으로 map(지도) 각주는 말 그대로 성서의 특정 지명을 보여주고 있는 각주이다. 성서의 모든 지명에 대한 지도를 포함하고 있지 않지만 대부분의 지명에 대한 지도를 보여준다. 특징은 위성 사진을 사용하여 지도를 만들었다는 점이다. 즉, 위성에서 찍은 사진을 기반으로 하여 거기에 지명을 기입하는 형식으로 되어 있다. 이것의 장점은 이스라엘을 가보지 않은 사람도 마치 그곳에 가본 것과 같은 느낌을 줄 수 있기에 유용한 방법이라 생각된다. 그러나 종이 지도에 익숙한 독자들에게는 이 지도가 혼란을 줄 수도 있다. 왜냐하면 이 지도는 동서남북에 맞추어 지도를 제공하고 있는데 오히려 기존의 지도에 익숙한 사람들에게는 그 방향이 익숙하지 않은

3) NET BIBLE: Reader's Edition (Texas: Biblical Press Study Press, 2005), 5\*.

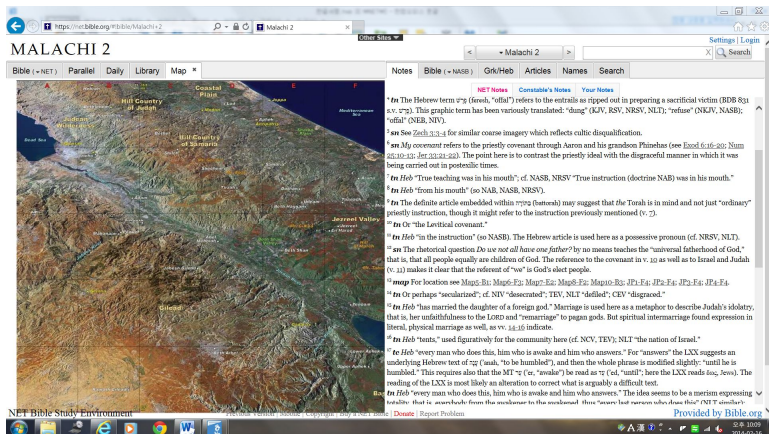
탓에 혼란을 줄 수 있다.

독자들의 이해를 돕기 위해 tc와 map 각주가 있는 화면을 하나 더 소개하려고 한다.



위의 그림은 말라기 2장을 보았을 때의 화면이다.<sup>4)</sup> 먼저 tc 각주는 말라기 2:12의 중간부분에 보면 각주 17번이 나타나고 있으며 오른쪽 각주 화면에 17번이 있음을 보아 알 수 있다.

이번에는 map 각주를 살펴보자. 말라기 2:11의 각주 13번을 왼쪽의 각주 화면에서 보면 map이라 쓰여 있다. 그 중에서 맨 처음 나오는 Map5-B1이라 쓰여진 부분을 마우스로 클릭하면 다음과 같은 화면이 나타난다.



4) 이 화면은 <https://net.bible.org/#!/bible/Malachi+2>에서 오려온 것이다.

위의 화면에서 보이는 것처럼 지명은 이스라엘의 지역 명을 영어로 음역하였음을 알 수 있다. 다시 말해서 『새번역영어성서』의 인터넷 버전은 인터넷으로 성서를 읽는 독자가 다른 사이트로 이동하지 않고서도 계속해서 성서를 읽을 수 있도록 배려하고 있음을 알 수 있다.

이러한 편리성은 『새번역영어성서』의 목적과 잘 부합하고 있다. 즉, 인터넷 버전 『새번역영어성서』는 성서를 읽는 독자들이 읽으면서 궁금한 점들을 한 번에 가능하면 최대한 많이 설명할 수 있도록 가능한 모든 도구들을 다 모아 놓았다고 해도 과언이 아니다.

앞서 밝힌 바와 같이 『새번역영어성서』의 인터넷 버전은 새로운 세대를 위한 것이다. 따라서 이 성서는 인터넷에서 일어날 수 있는 다양한 형태의 대화 방식을 지원하고 있다. 여기서 언급한 다양한 형태의 대화 방식이라는 것은 단순히 이메일(e-mail)을 통해 주고 받는 방식에서부터 시작하여 소위 말하는 댓글을 다는 형식, 파일을 공유하는 형식을 지원하여 성서 번역에 대한 다양한 의견들을 수렴할 수 있는 통로를 확보하였다. 위의 화면 오른쪽 위를 보면 로그인(Login)이라 쓰여진 부분이 있다. 즉, 로그인을 통해 위에서 밝힌 나의 의견을 『새번역영어성서』 번역자들이 볼 수 있도록 하였으며 그것을 통해 더 다양한 번역이 새로운 버전에서 가능해 질 수 있도록 하였다. 사람들의 관심을 더 많이 끌 수 있는 요소는 이 모든 자료를 무료로 모든 사람들에게 인터넷 공간에서 제공하고 있다는 점이다.

## 2.2. 『새번역영어성서』 본문 살펴보기

### 2.2.1. 번역 원칙 살펴보기

소제목에 지시한 바와 같이 이번 소 단락에서는 『새번역영어성서』의 본문 번역에 대해 살펴보려고 한다.<sup>5)</sup> 완전히 새로운 번역이라 천명한 『새번역영어성서』의 본문을 살피기에 앞서 그들이 제안한 번역 원칙들 중 중요하다고 생각되는 몇 가지만 먼저 언급한 후 본문을 살펴보려고 한다.<sup>6)</sup>

먼저 『새번역영어성서』 번역 팀은 어떤 성서 번역도 완벽한 번역을 할 수 없음을 인정하고 있으며 더 나아가서 소위 말하는 역동적 등가 법칙(dynamic equivalence)의 번역으로도 완벽한 번역이 불가함을 성서 번역 원칙의 서두에 밝히고 있다.

5) 본 소고에서 필자가 선택하여 살펴본 본문들은 필자의 판단에 따른 것들이다. 구약 본문들이나 신약 본문들이 일반 독자들에게 친숙한 본문들이어서 하나의 예로 선택하여도 독자들이 쉽게 그 내용을 아는 부분이라 선택된 본문들임을 밝힌다.

6) NET Bible Principles of Translation에서 참고하였음을 밝힌다.

첫 번째로 필자의 이목을 끄는 것은 성서 각권의 저자가 다름을 인정하고 이러한 이해에 기초하여 각 책마다 서로 다른 스타일을 존중하여 번역하였다는 점이다. 즉, 같은 단어와 문법이라도 저자가 다르고 그 쓰여진 상황이 다르며 또한 대상 독자가 달랐기 때문에 그러한 것을 최대한 존중하였다는 것이다. 매우 논리적이고 타당한 이유임에 분명하다. 그러나 아이러니하게도 바로 이 이유가 『새번역영어성서』가 일관성을 유지하지 못하고 있는 이유가 되기도 한다.

두 번째는 영어 표현에 있어서 꼭 필요한 경우가 아니면 표준 영어를 사용하였다. 이것은 대화체로 번역된 곳과 표준 영어, 즉 대부분의 일반인들이 사용하는 영어 표현이 아닌 경우도 있음을 역설적으로 밝히고 있는 것이다. 표준 영어를 사용함으로써 접근성을 높였다는 점에서 좋은 시도라고 할 수 있다. 대화체로 된 부분은 그 때의 상황을 최대한 반영하기 위해 표준 영어가 아닌 단어들을 선택하였음을 알려주고 있다.

그리고 세 번째로 단어를 선택할 때 일반 성인들이 사용하는 평범한 언어를 선택하였으며 이것은 교회를 다니지 않는 사람도 이해할 수 있기 위함임을 밝히고 있다. 이것과 관련되어 기독교인들만이 아는 익숙한 명사들은 각주를 사용하여 최대한 설명하였다.

두 번째와 세 번째의 경우는 『새번역영어성서』가 무엇을 지향하고 있는지를 아주 잘 나타내고 있는 것으로 비 기독교인들이 인터넷을 통해 성서를 읽고 신앙을 가질 수 있도록 하는 것임을 표방하고 있는 것이다.

이 외에도 성서의 원어가 너무 긴 문장으로 되어 있는 경우에는 한 문장으로 번역하는 대신에 현대 영어 어법에 맞추어 짧게 여러 문장으로 나누어 번역하였으며, 관용구들을 하나의 단어로 일관적으로 번역한 것이 아니라 문맥과 그 상황에 맞게 몇 가지로 번역하는 원칙이 있었으며, 마지막으로 수동적인 표현은 가급적 사용하지 않는 원칙이 있다. 이 부분은 영어가 모국어가 아닌 우리에게 좀 생소할 수 있는 부분이다. 영어 표현에서 수동태 표현은 잘 쓰지 않는다. 가급적이면 능동태로 표현하기를 원한다. 이러한 영향이 『새번역영어성서』에서도 그대로 나타나고 있다. 이러한 번역 원칙들을 염두에 두고 본문들을 살펴보고자 한다.

### 2.2.2. 구약 본문 살펴보기

『새번역영어성서』는 번역함에 있어서 가능하면 중도적인 번역을 택하였다고 생각된다. 왜냐하면 성서 본문을 살펴보면 가능한 문자적 번역을 하였기 때문이다. 그러나 필요한 경우에는 역동적인 번역도 하였음을 볼 수 있다.



동시에 『새번역영어성서』는 번역함에 있어서 아주 기술적으로 정확하게 하려고 노력했음을 알 수 있다. 이러한 면에서 중도적 번역이라고 할 수 있다.

시편 23편을 예로 들어 보면 『새번역영어성서』는 『영어표준성서』와 유사한 점이 많이 있다는 것을 알게 된다. 그러나 『새번역영어성서』의 번역은 좀더 분명하게 시편의 저자 당시의 상황을 고려하면서 저자가 무엇을 그의 마음속에 그리며 이 시를 만들었는지를 알게 해 주려고 노력한 흔적들이 곳곳에 보인다. 한글 『개역개정』과도 같이 비교하려고 한다. 물론 영어 번역과 한글 번역을 나란히 놓고 그 번역을 비교하는 것이 무리일 수도 있지만 이러한 비교를 통하여 새로운 번역이 어느 방향으로 가야 하는지에 대한 하나의 참고가 될 수 있으리라 생각된다. 『새번역영어성서』가 영어로 쓰여진 것이기에 비교는 가급적 같은 영어로 쓰여진 『영어표준성서』와의 비교를 주로 하였으나 필요에 따라 『개역개정』과도 비교하였음을 밝혀둔다.

시편 23편

	NET	『개역개정』	ESV
1	The LORD is my shepherd, I lack nothing.	여호와와 나의 목자시니 내게 부족함이 없으리로다	The LORD is my shepherd; I shall not want.
2	He takes me to lush pastures, he leads me to refreshing water.	그가 나를 푸른 풀밭에 누이시며 쉼만한 물 가로 인도하시는 도다	He makes me lie down in green pastures. He leads me beside still waters.
3	He restores my strength. He leads me down the right paths for the sake of his reputation.	내 영혼을 소생시키시고 자기 이름을 위하여 의의 길로 인도하시는도다	He restores my soul. He leads me in paths of righteousness for his name's sake.
4	Even when I must walk through the darkest valley, I fear no danger, for you are with me; your rod and your staff reassure me.	내가 사망의 음침한 골짜기로 다닐지라도 해를 두려워하지 않을 것은 주께서 나와 함께 하심이라 주의 지팡이와 막대기가 나를 안위하시나이다	Even though I walk through the valley of the shadow of death, I will fear no evil, for you are with me; your rod and your staff, they comfort me.
5	You prepare a feast	주께서 내 원수의	You prepare a table



	before me in plain sight of my enemies. You refresh my head with oil; my cup is completely full.	목전에서 내게 상을 차려 주시고 기름을 내 머리에 부으셨으니 내 잔이 넘치나이다	before me in the presence of my enemies; you anoint my head with oil; my cup overflows.
6	Surely your goodness and faithfulness will pursue me all my days, and I will live in the LORD's house for the rest of my life.	내 평생에 선하심과 인자하심이 반드시 나를 따르리니 내가 여호와와 그의 집에 영원히 살리로다	Surely goodness and mercy shall follow me all the days of my life, and I shall dwell in the house of the LORD forever.

1절의 하반절을 보면 『영어표준성서』는 “I shall not want”라고 쓰고 있는데 비해 『새번역영어성서』는 “I lack nothing”이라고 쓰고 있다. 이 시편의 저자가 의도하는 바는 무엇이였을까? 『개역개정』에서 보여주는 바와 같이 시편의 저자가 원하는 것은 여호와가 나의 목자이시기 때문에 더 이상 내가 필요한 것이 없다는 것이다.<sup>7)</sup> 『새번역영어성서』는 바로 이러한 점을 아주 분명하게 잘 드러낼 수 있는 구조를 선택한 것으로 보인다.

2절에서도 히브리어 단어  $\text{נִינִיף}$ 를 번역할 때도 『새번역영어성서』와 『영어표준성서』는 서로 다른 번역을 선택하였다. 이 단어의 사전적 의미는 ‘초록’이라고 할 수 있다.<sup>8)</sup> 그러나 단순히 이렇게만 번역하였을 때는 그 의미가 잘 통하지 않는다. 이것은 우리말 성서도 사실 정확하게 번역하지 못한 부분이다. “푸른 초장”이라고 했을 때 과연 이것이 어떤 의미일까? 연상되는 이미지는 끝없이 펼쳐진 푸른 풀밭 정도일 것이다. 그러나 히브리어에서 말하는 그 의미는 오히려 식물이 무성한 그런 상태를 의미한다고 보는 것이 더 적절하다.<sup>9)</sup> 그렇다면 오히려 이 단어는 『새번역영어성서』가 선택한 “lush”가 더 적합할 것이다. 이 경우는 『영어표준성서』는 문자적 번역을 시도하였고 『새번역영어성서』는 역동적 번역을 하였다고 보는 것이 더 좋을 것이다.

반면에 『새번역영어성서』가 2절 하반절에서 선택한 “refreshing waters” ( $\text{מִינִיף}$ )는 오히려 재론의 여지가 있는 부분이다. 적어도 양떼와 목자 사이를 고려해 본다면 이것은 잔잔하고 고요한 그러한 물가를 뜻하는 것이 더 타당할 것이다. 즉, 목자가 인도하는 안전하며 설만한 물가를 지칭하는 것이 더 적

7) Mitchell Dahood, *Anchor Bible Commentary, Psalms*, vol.1 (New York: Doubleday, 1982), 146.

8) Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59*, Hilton C. Oswald, trans. (Minneapolis: Fortress, 1993), 307.

9) Ibid.

당하다고 할 수 있다.<sup>10)</sup>

『영어표준성서』는 3절 하반절에서 “he leads me in paths of righteousness”라고 번역하였다. 여기서 “의”(righteousness)라고 번역된 히브리어는 **דִּקְיָוָה**이다. 물론 이 단어가 “의”를 지칭하는 righteousness로 번역되는 것도 타당한 번역이겠으나 오히려 이 단어가 주는 혼동스러움을 생각해 보면 『새번역영어성서』가 선택한 “right”도 현대 독자들을 위해 적절한 선택이었다고 고려해 볼 수 있을 것이다. 다후드(M. Dahood)는 “풍성한”<sup>11)</sup>이라고 번역할 것을 제안하고 있으나, 크라우스(H-J Kraus)는 “올바른”<sup>12)</sup>이라고 번역할 것을 제안하고 있다. 『개역개정』에서는 “의”를 선택하고 있다. 물론 이것이 이 시편 저자 의도를 잘 드러냈다고도 할 수 있을 것이다. 즉, 목자는 양떼를 옳은 길, 잘 알고 있는 길로 인도하여 안전한 목초지로 인도하는 그 모습을 잘 표현했다고 할 수 있다. 즉, 여호와께서 우리를 옳은 길로 인도하여 주실 것이라는 은유적 표현을 독자들에게 심어줄 수 있게 된다는 측면에서는 잘 번역된 것이라고 할 수 있겠다. 그러나 현대의 독자들에게 있어서 이 단어를 “옳은 길” 혹은 “익숙한 길”로 번역해 보는 것도 이 시편 저자의 뜻을 잘 살리는 것은 아닐까 생각해 본다.

4절에서 『새번역영어성서』는 전통적인 번역인 위로, 위안(comfort)을 안심시키다(reassure)로 바꾸어 번역하고 있다. 여기서 『새번역영어성서』는 긴 본문비평 주를 제시하고 있다. 이 단어에 해당하는 히브리어는 **נִחַם** 동사로서 원래 이 동사가 피엘(Piel, 능동강조형태) 형태로 쓰이면서 그 목적어가 사람일 경우 그 의미는 위로, 위안(comfort, console)이다. 그러나 여기서 은유적으로 쓰인 점을 고려한다면, 목자는 자신의 도구들을 사용하여 자신의 양떼에게 자신이 있음을 확인 시켜주고 그들을 진정시켜 주는 상황이라고 가정할 수도 있을 것이다. 시편의 저자는 자신의 삶 가운데서 위협이나 위험이 닥쳤을 때 하나님이 제공해 주시는 안정된 상황을 기록하는 것으로 볼 수 있다고 기록하고 있다. 크라우스(H-J Kraus)도 다른 이유이지만 『새번역영어성서』와 동일하게 번역할 것을 제안하고 있다.<sup>13)</sup>

또한 5절에서도 『새번역영어성서』는 『영어표준성서』와 다른 번역을 선택하고 있다. 그것은 식탁(table)이다.<sup>14)</sup> 『새번역영어성서』는 이 단어를 축제

10) Mitchell Dahood, *Psalms*, 146.

11) Ibid.

12) Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59*, 307.

13) Ibid., 304.

14) Mitchell Dahood, *Psalms*, 147. 다후드는 이 단어가 식탁이 아닌 것으로 보았다. 즉, 음식을 올려놓는 일종의 담요 같은 것으로 보았다.

(feast)로 번역하고 있다. 이 단어에 해당하는 히브리어는  $\text{מִשְׁכָּל}$ 이다. 이 단어의 사전적인 뜻은 ‘식탁’이 맞다고 할 수 있다. 그러나 『새번역영어성서』는 현대의 독자들에게 더욱 분명하게 그 뜻이 전달될 수 있도록 하기 위해서 “축제”, 혹은 “잔치”라는 단어를 선택하였다. 이러한 역동적인 번역은 새로운 한글번역을 위해서도 좋은 예가 될 수 있으리라 생각된다.

5절 하반절에서 필자는 새로운 성서 번역이 줄 수 있는 논쟁의 요소를 발견하였다. 그것은 『영어표준성서』와 『개역개정』에서는 “You anoint my head with oil” 즉, “내 머리에 기름을 부으셨으니”라고 번역된 것을 『새번역영어성서』에서는 “You refresh my head with oil”라고 번역하였다. 『새번역영어성서』번역자는 이 구절을 번역할 때 이스라엘의 상황을 고려했으리라 생각된다. 즉, 이스라엘의 덥고 건조한 기후에서 양들이 머리에 상처가 나면 기름을 바름으로써 상처를 치유하였다.<sup>15)</sup> 이러한 맥락에서 볼 때 먼 곳에서부터 온 손님에게 기름을 발라줌으로서 기분을 상쾌하게 하고 피부를 보호하는 역할을 하는 측면도 있었을 것으로 유추하여 이러한 번역을 택한 것으로 보인다. 또한 손님에게 이러한 대접을 함으로서 최고의 예를 갖추며 손님에게 명예를 부여하는 행위였기에 이러한 번역을 택한 것으로 볼 수 있다. 그러나 이 번역은 이스라엘의 풍습은 잘 살려서 표현했다고 할 수 있으나 오히려 머리에 기름을 부음으로서 다윗에게 주어지는 왕이며 선지자라는 상징성을 놓쳐버렸다. 이것은 새로운 번역을 할 때 고민해야 할 것이 무엇인지를 보여주는 또 다른 예가 될 수 있다.

5절 마지막 부분에서 또다시 『영어표준성서』와 『새번역영어성서』는 하나의 히브리어 단어를 서로 다르게 번역함으로 그 의미가 상당히 큰 차이를 가져오는 번역을 보이고 있다. 『영어표준성서』는 “흘러 넘치는”(overflows)을 『새번역영어성서』는 “완전히 가득찬”(completely full)으로 번역한 것으로 『개역개정』에서는 “흘러 넘친다”로 번역된  $\text{מָלַח}$ 이다. 이 히브리어 단어에 대해서 『새번역영어성서』는 번역자 해설을 붙이고 있다. 그것을 요약하면 이 히브리어 단어는 성서 히브리어에서는 흔하게 쓰이지 않은 명사로서 이 단어의 동사 어원은 익숙한 단어인  $\text{מָלַח}$ 에서 파생된 것이다. 이 구절에서 이 단어는 컵을 묘사하는 것으로 보아야 하기에 컵이 가득 찼다고 보는 것이 더 타당할 것이다. 이 단어가 반드시 흘러 넘친다고 볼 이유는 없다고 기술하고 있다. 크라우스도 이 단어를 “가득 찼다”고 번역할 것을 제안하고 있다.<sup>16)</sup> 『새번역영어성서』의 이 번역이 역동적인 번역이라는 데에는 재론의 여지가 없을 것

15) Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59*, 305.

16) *Ibid.*, 305.

이다. 다만 이러한 번역을 통해 현대 독자들이 어떠한 것을 얻을 수 있는가는 분명히 생각해 볼 필요가 있다.

구약의 또 다른 본문을 살펴보고자 한다. 그것은 이사야 7:14인데 이 구절에서는 『새번역영어성서』가 전통적인 구절을 어떻게 새롭게 번역했으며 그 번역을 어떤 식으로 독자들에게 설득하고 있는지를 보여주는 구절이다. 『새번역영어성서』 번역에 참여한 학자들이 달라스 신학교와 관련된 인물들이 많음에도 불구하고 전통적인 성서 번역을 따르지 않은 구절들이 보이는 것은 매우 흥미롭다고 할 수 있다.<sup>17)</sup> 이사야 7:14가 한 예가 될 수 있을 것이다. 이사야 7:14는 마태복음 1:23에 나오는 소위 말하는 “수태고지” 부분과 연관된 부분이다.<sup>18)</sup> 그런데 『새번역영어성서』는 “virgin”(처녀) 대신에 “young woman”(젊은 여인)이란 단어를 선택하였다.

이러한 표현은 사실 지난 몇 십년동안 계속되어온 논쟁이었다. 아주 보수적인 기독교인들에게 있어서는 이것이 매우 심각한 논쟁점이었겠지만 대부분의 평범한 기독교인들은 이것이 논쟁점인지도 잘 모르고 지내는 표현이다.

대부분의 최근의 성서 번역들은 이 구절에서 “virgin”(처녀)이란 단어를 선택하였다(ESV, NLT, NIV). 최근의 성서 번역자들이 이 구절들과 관련된 논쟁들을 모르지는 않았으리라 생각된다. 그럼에도 불구하고 최근에 이루어진 대부분의 성서 번역들이 “virgin”(처녀)이란 단어를 선택한 이유가 그 단어를 바꾸었을 때 발생할 수 있는 부정적인 결과들을 고려하였으리라 생각된다. 즉 성서 독자들이 너무 민감하게 반응하는 것을 예로 들 수 있을 것이다. 대부분의 일반 독자들은 이 논의의 근본적인 이유와 언어적 문제에 대해 충분히 알고 있지 못하기 때문에 단어의 변화에만 민감한 것이다.

바로 이러한 점에 있어서 『새번역영어성서』는 유리한 점을 가지고 있다. 바로 이 단어에 대해 엄청난 분량의 각주를 제시하고 있기 때문이다.<sup>19)</sup> 이 각

17) 이 성서 번역에 참여한 필진들 25명중 19명이 달라스 신학교와 관련이 있다. 달라스 신학교는 침례교와 관련이 있는 신학교로서 일반적으로 보수적인 학교로 알려져 있다.

18) Eduard Schweizer, 『국제성서 주석: 마태오복음』 황현숙, 황정옥 역 (천안: 한국신학연구소, 1990), 35.

19) NET 각주: *Traditionally, “virgin.” Because this verse from Isaiah is quoted in Matt 1:23 in connection with Jesus’ birth, the Isaiah passage has been regarded since the earliest Christian times as a prophecy of Christ’s virgin birth. Much debate has taken place over the best way to translate this Hebrew term, although ultimately one’s view of the doctrine of the virgin birth of Christ is unaffected. Though the Hebrew word used here (עַלְמָה, ‘almah) can sometimes refer to a woman who is a virgin (Gen 24:43), it does not carry this meaning inherently. The word is simply the feminine form of the corresponding masculine noun עֶלֶם (‘elem, “young man”; cf. 1 Sam 17:56; 20:22). The Aramaic and Ugaritic cognate terms are both used of women who are not virgins. The word seems to pertain to age, not sexual experience, and would normally be translated “young woman.” The LXX translator(s) who later translated the Book of Isaiah into*

주의 내용을 간단히 요약하면 이사야 7:14는 마태복음 1:23과 연관이 있는 구절로서 히브리어 단어가 어떻게 신약성서에서 그리스어로 번역되었는지를 설명하고 있는 각주로서 독자들이 ‘virgin’(처녀)이란 단어 대신에 ‘young woman’(젊은 여인)으로 번역한 의도를 충분히 잘 알 수 있도록 설명하고 있다. 결과적으로 이사야 7:14에서 나타나는 이러한 표현들은 『새번역영어성서』 성서 번역자들이 번역에 있어서 원어에 충실하고자 하는 원칙을 잘 따르고 있음을 보여주고 있다.

그러나 이 구절을 이렇게 번역했다면 마태복음 본문을 어떻게 다룰지를 제시했어야 하는데 그렇게 하지 못하고 있는 것은 『새번역영어성서』의 약점일 것이다.<sup>20)</sup> 이와 비슷한 또 다른 예는 사도행전 3:25-26과 갈라디아서 3:16에서 찾아 볼 수 있다. 이 두 부분은 창세기 22:18과 관련이 있는데 새롭게 제시된 창세기의 번역으로 인해 신약의 두 부분을 해석하는데 도움을 주기보다 오히려 혼란을 주고 있다.

이와 비슷한 또 다른 예를 살펴보고자 한다. 바로 욥기 16:20이다.

욥기 16:20

NET	ESV	개역개정
My intercessor is my friend as my eyes pour out tears to God	My friends scorn me; my eye pours out tears to God,	나의 친구는 나를 조롱하고 내 눈은 하나님을 향하여 눈물을 흘리니

표에서 보는 것처럼 『영어표준성서』와 『개역개정』은 비슷한 반면에 『새번역영어성서』는 새로운 번역을 시도하고 있음을 알 수 있다. 『영어표준성서』와 『개역개정』은 “My friends scorn me” 혹은 “나의 친구는 나를 조롱하고”라고 번역한 부분을 『새번역영어성서』는 “My intercessor is my friend”라고 번역하였다. 왜 이러한 새로운 번역이 나오게 되었는지를 tn(번역자 각주)을 통해서 충분히 잘 설명하고 있다.<sup>21)</sup> 이것을 여기에 전부 번역할 필요는 없기에

*Greek sometime between the second and first century B.C., however, rendered the Hebrew term by the more specific Greek word παρθένος (parthenos), which does mean “virgin” in a technical sense. This is the Greek term that also appears in the citation of Isa 7:14 in Matt 1:23. Therefore, regardless of the meaning of the term in the OT context, in the NT Matthew’s usage of the Greek term παρθένος clearly indicates that from his perspective a virgin birth has taken place.*

20) Bernard Ram, *Protestant Biblical Interpretation* (Boston: Wilde, 1956), 240. 버나드 램은 여기서 구약과 신약이 항상 같이 고려되어야 함을 주장한다. 오래전 이론이지만 현대에도 그 가치가 충분한 이론이다.

21) tn *The first two words of this verse are problematic: מְלִיטַי רֵעָאִי (mélitsay re’ay, “my scorners are*

간단하게만 소개하면 다음과 같다. 히브리어의 단어들에 주는 의미가 분명하지 않기 때문에 문제가 되는 구절이며 따라서 각 히브리어의 의미에서 유추하여 새로운 관점으로 이 구절을 해석할 수 있게 되었음을 밝히고 있다.

### 2.2.3. 신약 본문 살펴보기

신약성서 본문은 특별히 ‘성’(性)과 관련되어 『새번역영어성서』가 어떻게 번역하고 있는지를 살펴보고 싶다. 이미 밝힌 것처럼 이 성서가 구상되는 단계에서 완전히 새로운 번역을 지향하며 동시에 성서 히브리어와 그리스어 본문에 충실하게 번역하는 것을 그 목적으로 삼았음을 밝힌 바 있다. 그러나 동시에 번역 원칙에서는 그 당시의 상황과 대상 독자들이 다름을 인정하고 최대한 그것을 반영한다는 원칙도 있었음을 밝혔다. 문제는 신약성서 본문에서 『새번역영어성서』 번역자들은 ‘성’(性)과 관련하여 이 두 가지 원칙을 잘 따랐으나 결과적으로는 원칙적이고 정확한 번역이 되기보다는 더 포괄적인 표현을 사용하게 되어 버리는 결과를 가져왔다.

예를 들어 『새번역영어성서』는 로마서 1:13에 나오는 단어인 아델포이(ἀδελφοί/*adelphoi*)를 번역할 때 “형제, 자매”로 번역하였다. 그리스어의 뜻은 “형제”이다. 『영어표준성서』도 이렇게 번역하면 왜 이렇게 번역하였는지 간단하게 각주로 설명하였다. 이렇게 번역한 이유는 앞서도 밝힌 것처럼 ‘성’(性)과 관련하여 포괄적으로 번역하려는 경향을 따른 것으로 이것은 독자를 고려한 것이라고 볼 수 있을 것이다.

또 다른 예는 디모데전서 2:5에 나오는 단어인 안드로포스(ἄνθρωπος/*anthropos*)를 번역할 때 “남자”(man) 대신에 “인류”(humanity)라는 단어를 사용하였다. 왜냐하면 『새번역영어성서』 번역자들은 이 구절에서 예수 그리스

---

*my friends*”). The word מְלִיטִים (*melits*), from or related to the word for “scorner” (מְלִיט, *lits*) in wisdom literature especially, can also mean “mediator” (Job 33:23), “interpreter” (Gen 42:23). This gives the idea that “scorn” has to do with the way words are used. It may be that the word here should have the singular suffix and be taken as “my spokesman.” This may not be from the same root as “scorn” (see N. H. Richardson, “Some Notes on *lis* and Its Derivatives”, *VT* 5 [1955]: 434-36). This is the view of the NIV, NJPS, JB, NAB, as well as a number of commentators. The idea of “my friends are scorners” is out of place in this section, unless taken as a parenthesis. Other suggestions are not convincing. The LXX has “May my prayer come to the Lord, and before him may my eye shed tears.” Some have tried to change the Hebrew to fit this. The word “my friends” also calls for some attention. Instead of a plural noun suffix, most would see it as a singular, a slight vocalic change. But others think it is not the word “friend.” D. J. A. Clines accepts the view that it is not “friends” but “thoughts” (עֲרֵא, *rea*). E. Dhorme takes it as “clamor”, from עֲרֵא (*rua*) and so interprets “my claimant word has reached God.” J. B. Curtis tries “My intercessor is my shepherd”, from רוֹעִי (*ro'i*). See “On Job’s Witness in Heaven”, *JBL* 102 [1983]: 549-62.

도의 남성성을 강조하고자 한 것이 아니라 예수 그리스도가 인류로 오신 것을 강조하고자 하였음을 나타내고자 했기 때문이다. 이상의 두 본문에서 알 수 있는 것은 『새번역영어성서』는 원어에 충실하게 한다는 원칙이 있었음에도 ‘성’(性)과 관련된 표현을 포괄적 혹은 중립적으로 하고 있음을 알 수 있다. 이러한 번역도 현대의 경향을 반영하고 있다고 할 수 있다. 그러나 이미 앞에서도 밝힌 것처럼 구약 본문과 신약 본문이 서로 연관이 있을 경우에는 이러한 포괄적 혹은 중립적 번역을 할 때 세밀한 주의가 요구된다. 또한 경우에 따라서는 본문의 내용에 있어서 포괄적 혹은 중립적인 번역이 오히려 그 의미를 혼동스럽게 하는 경우도 있다.<sup>22)</sup>

『새번역영어성서』가 ‘성’(性)과 관련된 표현을 번역할 때 포괄적이고 중립적인 단어를 선택하여 현대의 경향을 반영하였다는 것은 이 성서의 긍정적인 부분이라고 할 수도 있겠으나, 문제는 ‘성’(性)과 관련된 표현에 있어서 일관성이 없다는 것이다. 『새번역영어성서』의 다른 본문인 요한계시록 3:20에서는 다른 성서 번역들과 비교하였을 때 오히려 덜 포괄적인 단어를 썼다는 것을 알 수 있다.<sup>23)</sup>

계 3:20

Ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἂν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, [καὶ] εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δεῖπνήσω μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ.				
NET	NRSV	NLT	NIV	개역개정
Listen! I am standing at the door and knocking! If anyone hears my voice and opens the door I will come into <b>his</b> home and	Listen! I am standing at the door, knocking; if <b>you</b> hear my voice and open the door, I will come in to <b>you</b> and eat	“Look! I stand at the door and knock. If <b>you</b> hear my voice and open the door, I will come in, and <b>we will share</b>	Here I am! I stand at the door and knock. If anyone hears my voice and opens the door, I will come in and eat with <b>him</b> ,	볼지어다 내가 문 밖에 서서 두드리노니 누구든지 내 음성을 듣고 문을 열면 내가 그에게로 들어가 그와

22) 잠언 6:20을 번역하면서 『새번역영어성서』 번역자들은 “son”이란 단어 대신에 “child”를 선택하였다. 그러나 6:24에 보면 이것은 아버지가 아들에게 하는 대화이다. 따라서 “son”이란 단어가 더 분명하게 그 의미를 전달하는 것이다.

23) 이광복, 『계시록 설교노트』(서울: 도서출판 흰돌, 1997), 63; G. E. 래드, 『요한계시록』, 이남중 역(서울: 크리스찬 출판사, 1991), 150-151.

share a meal with <b>him</b> , and <b>he</b> with me	with <b>you</b> , and <b>you</b> with me.	<b>a meal</b> <b>together as</b> <b>friends.</b>	and <b>he</b> with me.	더불어 먹고 그는 나와 더불어 먹으리라
--	---	--	---------------------------	--------------------------------

요한계시록 3:20에서 보면 『새개역표준번역성서』(NRSV)는 남성 대명사를 사용하는 것을 피하려고 3인칭에서 2인칭으로 바꾸었음을 알게 된다. 『새리빙성서』(NLT) 역시 동일한 이유로 그렇게 하였고 그래서 마지막 부분에서 좀더 의역하였음을 알게 된다. 『새국제성서』는 “he”(그)라는 단어를 선택하여 『새번역영어성서』와 동일한 방식을 선택했음을 알 수 있다. 개역 개정에서도 『새번역영어성서』와 『새국제성서』처럼 3인칭 남성 대명사를 선택하여 번역하고 있음을 알 수 있다. 『새번역영어성서』는 『새개역표준번역성서』나 『새리빙성서』와는 다르게 오히려 전통적인 방식의 3인칭 대명사를 사용함으로써 남성을 그대로 사용하였다. 위의 본문도 남성성을 강조하기 위한 본문이 아니라면 인류를 나타낼 수 있는 단어를 선택했어야 한다. 그러나 『새번역영어성서』는 요한계시록 3:20에서는 그렇게 하지 않았다. 이러한 것이 ‘성(性)’에 대해 그들이 간과하고 있다고 보기보다는 대명사에 나타나는 인칭을 무시하지 않으려고 하는 그들의 의지라고 볼 수도 있겠지만 일관성을 잃어버렸다는 지적에서는 결코 자유로울 수 없을 것이다.

### 3. 고려해야 할 점

『새번역영어성서』의 서문에 보면 이 성서의 번역 목표를 “읽기 쉽고 정확하며 그리고 명쾌한 번역이 되도록 하였다”고 밝히고 있다. 이 부분이 과연 얼마만큼 정확하게 지켜졌는지는 좀 더 파악해야 할 부분이다. 영어가 모국어가 아닌 필자가 이 부분을 논하는 것은 무리일수 있으나 몇몇 구절들은 흥미로운 부분도 있었다. 『새번역영어성서』는 직역하였을 때 “fear the LORD”로 번역되는 구문을 문맥에 따라 세 개의 서로 다른 번역을 사용하였다. 첫 번째는 fear the LORD, 두 번째는 revere (or reverence for) the LORD 그리고 마지막으로 respect (or respect for) the LORD이다. 학개서 1:2에서 쓰인 respect the LORD는 파급력이 상당히 위축된 느낌이 있다. 필자의 생각으로 이 구절들이 좀 더 강한 어감을 가질 수 있도록 번역되기를 기대해 본다. 사사기 4-5장에 나오는 여자 사사인 드보라와 열왕기하 22:14에 등장하는 여 선지자 홀



다에 번역 부분들은 여전히 논쟁의 여지가 있다고 보여진다.

창세기 1:5 이하에 나오는 “day”(עֵר/יּוֹם)의 각주 부분을 보면 너무 확정적으로 번역한 것은 아닌가 생각된다. 전통적으로 “day”를 생각할 때 24시간만 생각하지 않고 그 이상의 기간을 생각하는 경우도 있는데 그러한 생각들을 위한 배려가 부족해 보인다.

또한 일관성이 결여된 부분은 매우 아쉬운 부분이다. 대체적으로 『새번역영어성서』에서는 ‘성(性)’과 관련된 표현을 가급적이면 정확하게 하려고 노력하였지만 일관적으로 이 규칙이 적용된 것은 아니다. 예를 들어 시편 8:4에서는 “son” 대신에 “human”을 그리고 “son of man” 대신에 “mankind”를 사용하고 있는 점은 ‘성(性)’을 정확히 번역하겠다는 그들의 원칙이 일관성을 잃어버린 하나의 예로 보아야 할 것이다.

『새번역영어성서』의 지도는 이스라엘의 위성 영상을 기반으로 하여 작업한 것이기에 아주 웅장하며 사실적이다. 이렇게 지도가 웅장하고 사실적인 것으로 인해 독자들이 성서의 지명들과 또 성서에 묘사된 사건들의 장소를 정확히 살펴보고 이해하는데 있어 큰 도움이 될 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 일반 독자들이나 이제 막 성서의 지리를 공부하려는 사람들에게도 유용한지는 의문이 든다. 즉, 위성 사진에 근거하여 작업한 지도이다 보니 전통적으로 보아온 지도들과는 그 방향이 바뀌어 있어 혼란스러울 때가 있었음을 밝혀 둔다.

#### 4. 나가는 말

『새번역영어성서』가 전통적인 방식의 종이로 된 책과 인터넷으로 출판한 2가지 기획은 매우 독특한 것임에 틀림없다. 새로운 세대, 즉 인터넷 세대를 위해 인터넷으로 손쉽게 접할 수 있다는 점에서 아주 유용하고 시기적절한 것이다. 특별히 본문 번역에 있어서 완전히 새롭게 그리고 비 기독교인들도 읽을 수 있는 언어를 선택하였다는 점은 새로운 성서 번역을 준비하고 있는 한국 교회에게도 중요한 메시지임에 틀림없다고 생각한다.

그동안 한국 교회는 교회 안에서만 머물러 있었으며 자연스럽게 교회 안에서만 이해될 수 있는 용어들을 만들었고 사용해 왔다. 이것은 결과적으로 교회 바깥의 사람들이 교회로 접근하는 것을 방해하는 한 가지 요인이었다. 이러한 문제를 해결하는 방법으로 대부분의 사람들이 이해할 수 있는 용어를 선택하는 것은 중요한 부분이다.

한국교회가 준비하는 새로운 성서 번역이 인터넷으로도 출간된다면 당연

히 그 번역은 인터넷 세대를 위한 것이 되어야 할 것이다. 인터넷 세대의 특징은 짧고, 간단하고, 속도감을 중요시하는 세대임을 고려하여 새로운 번역이 시도되어야 할 것이다. 이러한 부분에서 『새번역영어성서』가 우리에게 시사하는 바는 적지 않다고 생각된다. 늘 그렇듯이 좋은 것은 취하여 더 발전시키고 유익하지 않은 것은 취하지 않아야 되리라 생각한다.

<주요어>(Keywords)

성서 번역 원칙, 인터넷용 성서, 새번역영어성서, 연구 각주, 번역자 각주, 사본비평 각주.

Translation principle, Uline Bible, NET Bible, study note(sn), translator's note(tn), text-critical note(tc).

(투고 일자: 2014년 2월 17일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 23일)

<참고문헌>(References)

*NET BIBLE: Reader's Edition*, Texas: Biblical Study Press, 2005.

이광복, 『계시록 설교노트』, 서울: 도서출판 흰돌, 1997.

래드, G. E., 『요한계시록』, 이남중 역, 서울: 크리스찬 출판사, 1991.

Dahood, Mitchell, *Anchor Bible Commentary, Psalms*, vol.1, New York: Doubleday, 1982.

Kraus, Hans-Joachim, *Psalms 1-59*, Hilton C. Oswald, trans., Minneapolis: Fortress, 1993.

Ram, Bernard, *Protestant Biblical Interpretation*, Boston: Wilde, 1956.

Schweizer, Eduard, 『국제성서 주석: 마태오복음서』, 황현숙, 황정욱 역, 천안: 한국 신학연구소, 1990.

<Abstract>

**Book Review — *New English Translation Bible***  
(Texas: Biblical Studies Press, 2005)

Prof. Jun Hyun Kim  
(Luther University)

The New English Translation Bible (NET) stands on the long history line of English Bible translation. The uniqueness of the NET Bible is that it is published in print and on the web at the same time. This indicates that the NET Bible targets the so-called internet generation. While the printed NET Bible has limits to express all notes, the online NET Bible does not have any limits. The online version has 60,932 translator's notes (tn). In fact, the online version has 4 kinds of notes, which are tn, tc (text-critical note), sn (study note) and map notes. The descriptions for each note is as the following:

**tc** discuss alternate (variant) readings found in the various manuscripts and groups of manuscripts of the Hebrew Old Testament and the Greek New Testament.

**tn** is the most numerous. They explain the rationale for the translation and give alternative translations, interpretive options, and other technical information.

**sn** is explanatory notes intended for the nonspecialist engaged in the reading or study Bible.

**map notes** indicate for the reader where the particular location can be found in the map sections included in the NET Bible.

For example, Psalm 23 in the printed edition of the NET Bible has only six notes whereas its internet version has ten. When comparing the NET and ESV translations, it was observed that the NET Bibles tries to render new translation. In Isaiah 7:14, the NET chooses "young woman" instead of "virgin." It may be a very innovative expression. The NET Bible provides a very long and important translator's note via its internet version, of which it is a great advantage. Moreover the web version is absolutely free.

Alongside these advantages, the NET Bible also has its weak points. One of the weakest points is the maps. Its maps are spectacular satellite images of the Holy Land with an overlay of site designations. While these are magnificent images reminding the reader that the events of the Bible took place in an actual terrestrial location, they aren't as much use for actual study. Because they are satellite photos, the natural orientation of these pictures, i.e. the direction in which they are turned, often presents the map in a direction other than vertical north.