

Journal of Biblical Text Research. Vol. 49.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; October 2021

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] The Possibility of the Combined Source Texts for The Korean Bible (1911):
Focused on Exodus 4:8 ----- Sok-Chung Chang / 7
- [Kor.] A Suggestion for Translation of 1 Samuel 13:1: The Age of Saul's Accession and the
Historical Significance of 'Two Years' ----- Keungjae Lee / 29
- [Kor.] "She Mourns": An Ecocritical Reading of Jeremiah 12 ----- Yani Yoo / 50
- [Kor.] Zephaniah and Josiah's Reform: A Prophetic Perspective on the Reform of Josiah
----- Hee Sook Bae / 75
- [Kor.] Proposal for New Korean Translation of λέπρα: Focusing on 'Jesus Cleanses λεπρός'
(Mk 1:40-45//Mt 8:1-4//Lk 5:12-14) ----- Ji-Youn Cho / 94
- [Kor.] Interpreting the Gospels in Light of Genre Characteristics of Greco-Roman Biography:
A Fresh Reading of Mark 5 ----- Youngju Kwon / 122
- [Kor.] A Reflection on the Translation of '오직'(only) in the NKRV Romans
----- Tae Sub Kim / 144
- [Kor.] Paul's Understanding of Πίστις: Trust, Faith, or Obedience? — Focusing on the Critique
of T. Morgan's Understanding of Πίστις —
----- SeungHyun Lee / 168
- [Kor.] Interpretation and Translation of 1 John 4:13 ----- Chang Wook Jung / 196
- [Kor.] A Comparison *The New Korean Revised Version Study Bible* with *NKRV, Erklärt-Der
Kommentar zur Zürcher Bibel*: Focused on the Book of Jeremiah
----- Jun Hee Cha / 214
- [Kor.] The Characteristics and Critical Evaluation of the *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur
Zürcher Bibel*: Based on the Epistles ----- Young Sook Choi / 241

• Translated Paper •

- [Kor.] Blaming Eve Alone: Translation, Omission, and Implications of עַוְנָהּ in Genesis 3:6b
----- Julie Faith Parker (Dong-Hyuk Kim, trans.) / 267

• Book Review •

- [Kor.] *Translating the Bible in Plain Language: The Story of the Dutch Bijbel in Gewone Taal*
(Matthijs de Jong, UBS Monograph Series 12, Miami: United Bible
Societies, 2020) ----- Helen Kang / 299

『성경전서』(1911)의 복합적 번역대본 가능성 — 출애굽기 4:8을 중심으로 —

장석정*

1. 서론

신약성경과 구약성경이 한 권으로 번역된 최초의 한글 성경은 1911년에 출간된 『성경전서』이다. ‘최초’라는 수식어가 붙은 성경이니만큼 학자들은 어떤 번역대본(Vorlage)을 사용해서 번역했느냐에 관심이 있었다. 특별히 구약학자들은 구약성경 중 특정한 책들에 초점을 맞춰서 『성경전서』의 번역에 사용되었을 가능성이 있는 번역대본 성경을 추론해 왔다. 김정우는 시편 23편과 110편에 초점을 맞춰서 『시편촬요』(1898)와 『성경전서』(1911), 그리고 『성경개역』(1938)의 대본 문제 등을 다루었다.¹⁾ 필자가 관심을 둔 『성경전서』에 관하여, 그는 이 책이 『시편촬요』에 많이 의존하고는 있으나 독자적으로 더 좋은 우리말을 골라서 번역했으며, 한문 성경을 따르다가 원문에서 이탈한 경우도 있다는 것을 보여 준다.²⁾ 『성경전서』가촬요를 따르지 않을 때는 영어 성경인 ASV(American Standard Version, 1901)를 따르는 경우도 종종 있다고 보았다.³⁾ 또한 이환진은 『성경전서』의

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

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

2) Ibid., 28.

3) Ibid., 29.

번역대본을 찾기 위해 시편과 잠언, 그리고 욥기의 구절들을 비교 분석했다.⁴⁾ 그는 결론적으로 『성경전서』의 번역대본은 한문성경 <브리지만-컬벳슨역>(1864)과 RV(Revised Version, 1881)로 추정할 수 있으며, <쉐레쉐브스키 관화역본>(1875)과 <쉐레쉐브스키 쉬운 문리역>(1902)에서 빌려 온 용어와 표현도 있다고 보았다.⁵⁾ 이환진은 『성경전서』의 번역 과정은 여러 한문 성경과 영어 성경을 훑어보면 추정할 수 있다고 하면서, 한국인 번역가들이 <브리지만-컬벳슨역>을 우리말로 옮기면, 선교사 번역가들이 RV를 확인하는 과정을 거쳤을 것이라고 본다.⁶⁾ 그러나 이렇게 단순화할 수 없는 것은 성경의 각 구절마다 그 유래된 번역대본들이 다양할 수 있기 때문이며, 본 논문은 출애굽기 4:8의 복합적 번역대본의 가능성을 추론해 보면서 이런 측면을 뒷받침하게 될 것이다.

이렇게 학자들은 『성경전서』를 분석하고 비교해 본 후에 특정한 중국어 성경들이 번역 과정에서 참고되었을 것이라고 추론해 왔다. 『성경전서』의 번역자회가 정확히 어떤 중국어 성경들과 그 밖의 성경들을 참고했는지는 불확실하다. 따라서 1911년 이전에 이들이 참고했을 가능성이 있는 중국어 성경들은 모두 번역대본 후보로 놓고 비교할 필요성이 있다. 본 논문에서는 위에서 언급한 중국어 성경들 외에 <신천성서>(1823)와 <대표역본>(1854)도 함께 비교 분석하게 될 것이다.

민영진은 『성경전서』가 히브리어 원문에서 번역되지 않고, 한문 번역과 영어 번역들을 대본으로 번역했다고 주장하며, ASV를 기초로 하고 한문 성경을 참고했다고 보았다.⁷⁾ 그러나 김중은의 경우에는 『성경전서』에 대한 특정한 번역대본이 있었던 것으로 보지 않으며, 각 번역 위원들의 역량과 재량에 따라 초역을 하고, 회의를 통해 ASV를 기본으로 삼았던 것으로 보았다.⁸⁾ 필자도 『성경전서』가 대부분의 학자들이 추정하는 것처럼 히브리어 원전을 참고하지는 않았을 것이라고 보고, 다양한 영어 성경들과 중국어 성경들을 참고하면서 본 연구를 진행할 것이다.

4) 이환진, “『성경전서』(1911년)의 번역 대본 고찰-시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로-”, 『성경원문연구』 27 (2010), 31-55.

5) 이환진에 따르면, 번역 초기에는 한국인 번역가들의 역할이 더 컸고, 후기로 갈수록 선교사들의 역할이 더 컸다. Ibid., 51-52.

6) Ibid., 33.

7) 『성경개역』도 같은 맥락으로 보았다. 민영진, 『성서가 우리에게 오기까지』 (서울: 대한성서공회, 1995), 43; 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들”, 9, 각주 7에서 재인용.

8) 그러나 김중은은 『성경개역』 시편의 준비 과정에서는 히브리어 원전을 참고해서 작업을 했다고 본다. 김중은, “구약성서국역사”, 『구약의 말씀과 현실: 심천 김중은 구약학공부문집』 (서울: 한국성서학연구소, 1996), 11; 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들”, 9, 각주 8에서 재인용.

『성경전서』의 번역자들 중에 한국인 조사들⁹⁾은 일본어 성경도 참고했다.¹⁰⁾ 필자가 지난 논문에서 제안했듯이 출애굽기 4:13의 경우에는 일본어 성경 중에서 <메이지역>(1887)을 참고했을 가능성이 있다.¹¹⁾ 따라서 번역자들이 번역대본으로 삼았던 성경들 중에 일본어 성경도 반드시 첨가해서 고려할 필요가 있다.

이렇게 보면, 『성경전서』의 번역자들은 우선 선교사들이 영어 대본으로 KJV와 RV를 사용하고, 한국인 조사들은 다양한 중국어 성경들과 일본어 성경인 <메이지역>을 참고했던 것으로 보인다.¹²⁾ 따라서 본 논문에서는 『성경전서』의 번역대본으로 이 세 가지 성경들을 중심으로 비교 분석하기로 한다.

본 논문은 출애굽기 4:8의 번역대본들의 다양성과 복합성에 초점을 맞추고 있으며, 여러 번역대본들 중에서 어떤 하나의 번역대본에 의존해서 『성경전서』가 번역된 것이 아니라, 여러 번역대본들의 장점들을 선택하여 결국은 최상의 번역을 창출해 냈다는 가정 하에 연구를 진행하게 될 것이다. 이 연구를 통해서 최초의 한글 성경 번역인 『성경전서』가 적어도 출애굽기 4:8의 경우에는 어떤 부분에서 영어, 중국어, 일본어 성경의 영향을 받았는지를 밝히며, 동시에 이 성경들과 어떻게 구별될 수 있는지를 살펴보고자 한다. 또한 출애굽기 4:8에 대한 히브리어 본문(MT)과 칠십인역(LXX)도 이 구절의 의미를 파악하기 위해서 함께 살펴볼 것이다.

2. MT와 한글 성경들

וְהָיָה אִם-לֹא יֵאֱמָנוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקֹל הָאֵת הַרְאִשׁוֹן וְהֵאֱמָנוּ לְקֹל הָאֵת
הַאֲחֵרִין

9) 1900년 『신약전서』 출간 이후, 번역자회와 상임성서실행위원회는 구약 번역에 착수했지만, 번역자들의 개인 사정들과 번역진의 잦은 교체로 인해 1906년까지 번역 작업은 부진했다. 그러나 1907년 봄에 한국인 번역 조사 2명(이창직, 김정삼)을 번역 위원에 임명하여 레널즈(W. D. Reynolds)와 함께 3인 번역자회를 구성했고, 이 두 명의 조사들은 선교사들과 동등한 자격으로 우리말 번역에 참여하게 되는 획기적인 변화가 있었다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994), 70, 74-75.

10) 김사요는 『성경전서』(1911)가 아니라, 이것의 개정판인 『성경개역』(1938)이 일본어 성경으로부터 영향을 받았음을 창세기 본문들을 중심으로 분석해서 밝혀 주고 있다. 김사요, “한국어 개역 성서의 용어가 일본어 번역 성서로부터 받은 영향-창세기를 중심으로-”, 『성경원문연구』 8 (2001), 216-230; 장석정, “『성경전서』(1911)의 번역대본 가능성-출애굽기 4:13을 중심으로-”, 『성경원문연구』 48 (2021), 7-25.

11) 장석정, “『성경전서』(1911)의 번역대본 가능성”, 20-21.

12) 대한성서공회, 『한글성서전사회』 (서울: 대한성서공회, 2015), 47, 52.

만일 그들이 너를 믿지 아니하고, 처음 이적의 소리를 듣지 아니하여도¹³⁾
나중 이적의 소리는 믿을 것이다.

MT의 4:8을 보면, 우선적으로 “처음”이라고 번역한 רִאשׁוֹן은 ‘연속된 것들 중의 처음/첫째’를 의미한다.¹⁴⁾ 또한 “나중”이라고 번역한 אַחֲרָיוֹן은 ‘나중에 계속되는’의 뜻을 가지며, 『성경전서』가 번역한 것처럼 ‘둘째’라는 뜻으로는 사용되지 않는다.¹⁵⁾ 하우트만(C. Houtman)에 따르면, אֵת은 מוֹפֵת(‘놀라움, 경이로움’)와 거의 동의어로 사용되지만, 훨씬 다양한 정황 속에서 사용되며 특히 이 구절에서 אֵת은 ‘기적’으로, 여호와의 사자로서 모세를 입증시켜 주는 역할을 한다.¹⁶⁾ 『개역개정』(1998)은 이 구절을 다음과 같이 번역하고 있다.

여호와께서 이르시되 만일 그들이 너를 믿지 아니하며
그 처음 표적의 ¹⁾표징을 받지 아니하여도 나중 표적의 ²⁾표징은 믿으리라
¹⁾ 히, 소리를 듣지 아니하여도 ²⁾ 히, 소리는

MT에 대한 번역을 각주에 넣은 것을 보면 번역자들이 MT와는 다르게 이 구절을 번역했다는 것을 알 수 있다. 여기서 우리의 관심을 끄는 것은 “처음 표적의 표징”이라는 번역이 MT의 רִאשׁוֹן אֵת הָאֵת לָק의 의미를 제대로 나타내지 못하고 있다는 점이다. MT를 그대로 번역하면 ‘처음 이적의 소리’라고 해야 하는데, 『개역개정』은 “표징”이라고 번역한 곳에 각주를 달아서 MT에는 “소리”라는 단어가 쓰였음을 밝히고 있다. 즉, 비록 MT는 לָק이라는 단어를 쓰고 있지만, 『개역개정』은 이 단어 대신에 “표징”이라는 단어를 선택했다는 것을 보여 주는 것이다. 도대체 “소리”라는 단어를 우리말에서 거의 쓰이지 않는 “표징”이라는 단어로 번역한 이유는 무엇인가? 동시에 ‘이적’으로 번역되는 히브리어 אֵת을 “표적”이라는 단어로 번역했다. 이 단어의 번역에 관해서 우리말 최초의 구약성경 번역 성경인 『성경전서』부터 살펴보면 다음과 같다.

13) 하우트만에 따르면, 출 4:8의 히브리어 본문의 שָׁמַעוּ 동사와 הָאֵת לָק가 함께 사용되면 “듣다” 외에 “유의하다, 주목하다”(pay attention to, take note of)의 뜻이 있다고 본다. C. Houtman, *Exodus*, vol.1 (Kampen: Kok Publishing House, 1993), 59.

14) HALOT, 1168.

15) HALOT, 36.

16) C. Houtman, *Exodus*, 363, 399. 하우트만의 4:8 번역은 다음과 같다. “And if they will not believe you and pay no attention to the first sign, they will believe the second sign.” 그는 주석서에서 לָק에 대한 다양한 의미와 해석을 소개하고 있으나, 정작 이 구절의 영어 번역에는 לָק을 번역하지 않고 있다.

『성경전서』(1911)	이적
『성경개역』(1938)	이적
『개역한글』(1961)	이적
『개역개정』(1998)	표적

이렇게 비교해 보면, 『성경전서』부터 계속해서 “이적”으로 번역되다가 개역개정에서 갑자기 “표적”으로 바뀐 것을 알 수 있다. “표적”이라는 번역이 “이적”이라는 단어보다 더 현대적이지도 않고, 히브리어 단어의 의미를 제대로 반영하지 못하고 있다고 하겠다. 표준국어대사전에 따르면, ‘표적(表迹)’은 “겉으로 드러난 자취”(시각적 단어)를 뜻한다. 반면에 ‘이적(異跡)’은 “상식으로는 생각할 수 없는 기이한 일”(시각적 단어)¹⁷⁾을 의미한다. 또한 ‘표징’(表徵)은 “겉으로 드러나는 특징이나 상징”(시각적 단어)의 뜻을 갖고 있다. 이어지는 4:9에서도 תִּרְאָה가 기록되어 있는데, 이것은 תִּרְאָה의 복수 형태로서 『개역개정』은 이것을 ‘표적들’로 번역하지 않고 “이적들”로 번역하고 있다. 따라서 『개역개정』은 8절과 9절에서 같은 히브리어 תִּרְאָה에 대해서 “이적”과 “표적”이라는 번역을 혼용하고 있다는 것을 알 수 있다.

동시에 출애굽기 4:8에서 ‘이적’이라는 단어 대신에 “표적”이라는 단어를 사용해서 번역하다보니, ‘표적’이라는 단어가 시각적인 “겉으로 드러난 자취”를 의미하는 단어이기 때문에, ‘소리’라는 청각적인 단어와는 상응하지 않는다고 판단하여 ‘소리’ 대신에 시각적 단어인 “표징”으로 번역했을 가능성이 있다. 즉, 시각적인 단어들로 조합을 이루어서 “표적의 표징”으로 번역하게 되었다고 생각된다. 원래 히브리어 본문에 있는 것처럼 ‘표적의 소리’라고 번역하면 시각적 단어와 청각적 단어의 결합이 어색해 보일 것이라고 판단했을 수도 있다.

이런 『개역개정』의 번역은 최초의 우리말 성경인 『성경전서』에서는 어떻게 번역하고 있는지 살펴보기로 하자.

『성경전서』

또 글으샤디 더가 만일 너를 밋지아니호고

처음 이적의 말을 듯지 아니호여도 둘째 이적의 말을 밋으리라

『개역개정』과는 다르게 각주가 달려 있지 않으며, 번역도 크게 차이가

17) 물론 ‘이적’에는 청각적 요소도 포함될 가능성이 있으나, 주로 시각적 단어의 특색이 강하다고 할 수 있다.

나는 것을 알 수 있다. 비록 MT를 참고하지는 않았지만, MT의 의미를 거의 그대로 반영하고 있는 것을 알 수 있는데, 『개역개정』의 “표적의 표징”이 아닌 “이적의 말”로 번역하고 있는 것은 MT의 קֹל־הַיָּהוָה 를 그대로 번역한 것이기 때문이다. קֹל 은 ‘소리’, ‘사람의 음성’, ‘말’, ‘하나님의 음성’, ‘메시지’, ‘선포’ 등으로 번역될 수 있는 단어이다.¹⁸⁾ 또한 『개역개정』이 “처음”과 “나중”으로 번역한 것을 “처음”과 “둘째”로 번역하고 있다. 이렇게 차이가 나는 『성경전서』의 번역은 그 유래가 어떻게 되며, 그 의의는 무엇인지 살펴볼 필요가 있다.

3. LXX가 번역한 출애굽기 4:8

$\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \mu\eta\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\omega\sigma\acute{\iota}\ \sigma\omicron\iota\ \mu\eta\delta\grave{\epsilon}\ \epsilon\iota\sigma\alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\omega\sigma\iota\ \tau\eta\varsigma\ \phi\omega\eta\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon$

$\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\omega\sigma\acute{\iota}\ \sigma\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \phi\omega\eta\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon$.¹⁹⁾

만일 그들이 너를 믿지 않고, 그 처음 이적의 소리를 듣지 않아도, 그 둘째 이적의 소리 때문에 너를 믿을 것이다.

LXX는 ‘처음’과 ‘나중’ 대신에 “처음”과 “둘째”(δευτέρου)라고 번역하고 있다는 점이 MT와 차이가 나며, 이는 『성경전서』의 번역과 동일한 것을 알 수 있다. 그렇다면 번역자들이 비록 MT를 참고하지는 않았지만, LXX를 참고했을 가능성은 여전히 열려 있다고 하겠다. 이런 가능성은 필자가 이전 논문에서도 4:13을 분석하여 제안했었다.²⁰⁾ 구약학자들 중에도 LXX에 따라서 번역한 학자들이 많은데, 차일즈(B. Childs)²¹⁾, 사르나(N. M. Sarna)²²⁾,

18) HALOT, 1084-1085. 하우트만은 קֹל 은 모든 종류의 들을 수 있는 소리를 의미하는데, 인간의 목소리가 낼 수 있는 다양한 소리, 악기 소리, 벨 소리, 천둥소리 등을 의미한다고 본다. 따라서 קֹל־הַיָּהוָה 는 ‘이적이 말하는 것’을 의미한다고 주장한다.

19) 여기에 인용된 칠십인역의 본문은 바티칸 사본(Codex Vaticanus)에서 인용한 것이다. 이 LXX의 영어 번역은 다음과 같다. ‘And if they will not believe thee, nor hearken to **the voice** of the **first** sign, they will believe thee [because] of **the voice** of the **second** sign.’ 참고로 알렉산드리아 사본(Codex Alexandrinus)에는 $\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \mu\eta\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\omega\sigma\acute{\iota}\ \sigma\omicron\iota\ \mu\eta\delta\grave{\epsilon}\ \epsilon\iota\sigma\alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\omega\sigma\iota\ \tau\eta\varsigma\ \phi\omega\eta\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\omega\sigma\acute{\iota}\ \sigma\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \phi\omega\eta\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$ 라고 되어 있어서, ‘나중 이적’(the latter sign)이라고 번역될 수 있다.

20) 장석정, “『성경전서』(1911)의 번역대본 가능성”, 12-13.

21) “If they will not believe you, or heed the **first** sign, they may believe the **second**.” 차일즈는 ‘voice’를 번역하지 않고 있다. ‘이적’은 하나님의 사자가 갖는 하나님의 권능을 나타내는 것으로 본다. B. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, OTL (Philadelphia: Westminster Press, 1974), 49, 78.

22) “And if they do not believe you or pay heed to the **first** sign, they will believe the **second**.” 사

도즈만(T. Dozeman)²³⁾, 윗슈나이더와 오스왈드(H. Utzschneider & W. Oswald)²⁴⁾가 이렇게 번역했다.

『신약전서』의 번역 과정에서, 로스 목사가 그리스어 비평편집본인 팔머(E. Palmer)의 개역 그리스어 성경(Palmer's edition of the Greek)을 원본으로 사용하기로 했기 때문에 선교사들이 그리스어 번역 능력을 갖춘 것을 알 수 있다. 로스역의 번역 원칙은 원천본문으로 영어 번역본이 아니라, 그리스어 본문을 사용한다는 것이었다.²⁵⁾ 따라서 『성경전서』의 번역자들에게 LXX가 있었다면, 그들은 이것을 번역할 능력이 있었다는 점을 고려할 수 있겠다.

또한 MT처럼 “처음 이적의 소리를 듣지 않아도, 둘째 이적의 소리는 믿을 것이다”라고 번역한 것이 아니라, “처음 이적의 소리를 듣지 않아도, 둘째 이적 때문에 너를 믿을 것이다.”로 번역하고 있어서, 8절 전반부의 “그들이 너를 믿지 않고”라는 부분과 잘 상응하도록 되어 있음을 알 수 있다. “이적의 소리”는 들어야 하는 대상이고, 믿는 것의 대상은 “너(= 모세)”가 된다는 것이다. 논문의 후반부에서 이 점에 관해서 더 논의하게 될 것이다.

4. 중국어 성경들 번역 분석

(1) <신천성서>(神天聖書)(Morrison's Version, 1823)²⁶⁾

將來或伊不肯信爾、並不肯聽其初號之聲、則伊將信其次號之聲也。

르나는 NJPS의 번역을 그대로 그의 주석에서 사용하고 있는데, ‘이적’ 자체가 말하고 있으며, 이것이 여호와가 모세를 보냈다는 증거라고 본다. N. M. Sarna, *Exodus* (Philadelphia: The Jewish Society Publication, 1991), 21.

23) “And it will be that if they do not believe you and will not listen to the voice of the first sign, they will believe the voice of the second sign.” 도즈만은 이적의 ‘음성’을 모세의 말이라고 봤으며, 이는 하나님이 그의 율법을 들도록 하기 위한 목적을 가진다고 보았다. T. Dozeman, *Exodus*, Eerdmans Critical Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 117, 139-140.

24) “And if they do not believe you and listen to the voice of the first sign, they will believe the voice of the second sign.” 이들은 ‘이적의 음성’은 모세의 음성이며, 하나님이 그에게 나타나셨다는 것에 대한 신빙성을 강화시켜 준다고 보았다. H. Utzschneider and W. Oswald, *Exodus 1-15*, IECOT (Stuttgart: Kohlhammer, 2015), 118, 127; 프랍(W. H. C. Propp)도 ‘the voice of the sign’은 모세 자신의 음성을 인증해 준다고 보았다. W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, AB (New York: Doubleday, 1999), 182, 210.

25) 대한성서공회, 『한글성서전사회』, 47.

26) <신천성서>(神天聖書)는 원문을 중시하여 번역되었고, <브리지만-컬벗슨역>은 직역을 중시했으며, <대표역본>은 풀이역으로서 학자풍의 스타일을 중시했다. 요우빈, “왕타오, 중국어 성경 번역과 그의 해석학 전략”, 구향화, 이환진 역, 『성경원문연구』 37 (2015), 275-276.

장래에 어찌면 내가 너를 믿지 않고, 내가 첫째 부호의 소리를 듣지 않으면, 둘째 부호의 소리는 믿을 것이다.²⁷⁾

중국어 성경들 중에서 유일하게 訥을 聲이라고 번역했다. 또한 “첫째”와 “둘째”에 어울리는 初號와 次號를 사용해서 번역하고 있다.

(2) <대표역본>(代表本)(The Delegates' Version, 委辦譯本, 1854)

耶和華曰、如以色列族、不緣前之異跡信從爾、必為後之異跡信從爾。

여호와가 말씀하시길, 이스라엘 민족처럼, 앞의 이적을 믿고 따르지 않은 까닭에, 나중의 이적은 반드시 믿을 것이다.

<대표역본>은 『성경전서』가 번역될 당시 우리나라 사람들이 가장 많이 읽었다고 생각되는 성경인데, 번역자회의 조선인들이 참고했을 가능성이 있는 중국어 성경들 중에 이 성경도 포함되었을 것이다. 여기에서는 聲이나 言과 같은 단어들 사용되지 않았고, 異跡이라는 단어만 사용되어 있어서 訥은 번역되지 않았다.

(3) <브리지만-컬버트슨역>(Bridgman-Culbertson's Version, 裨治文譯, 1864)

曰若彼不信汝不聽前有徵之言必將信後有徵之言

말씀하시길, 만일 그가 너를 믿지 않고, 앞에 있는 징조의 말을 듣지 않으면, 뒤에 있는 징조의 말은 반드시 믿으리라.

이 중국어 성경이 유일하게 言(= 말)이라는 단어를 사용해서 번역하고 있다. 비록 『성경전서』의 “이적의 말”이라는 표현과는 다르게 ‘징조의 말’(徵之言)이라고 번역하고 있기는 하지만 그래도 ‘말’의 뜻을 가진 言을 사용하고 있다는 점은 큰 의미가 있다.

(4) <쉐레쉴레브스키 관화역본>(1875)

主說、他們若不聽你、不頭一個證據、必要信第二個證據。

주께서 말씀하시길, 만일 그들이 너를 듣지 않고 첫째 증거를 듣지 않으면, 반드시 둘째 증거는 믿을 것이다.²⁸⁾

27) 중국어 성경들의 우리말 번역은 가톨릭관동대학교의 구광범 교수의 자문을 받았다.

28) 본문에서 모점() 부호는 나열하는 기능이 있어서 聽동사가 계속해서 뒤의 문구인 不頭一個證據에도 영향을 주어서 ‘첫째 증거를 듣지 않으면’으로 번역될 수 있다.

(5) <쉐레쉐브스키 쉬운 문리역>(文理譯, 1902)

主曰、彼若不信爾、不聽前之異蹟、必信後之異蹟、

주께서 말씀하시길, 만일 그가/상대방이 너를 믿지 않고, 앞의 이적을 듣지 않으면, 뒤의 이적은 반드시 믿을 것이다.

5. 중국어 성경의 분석 결과

(1) 『성경전서』의 “이적의 말”이 유래된 번역대본으로는 徵之言으로 번역한 <브리지만-꺾벚슨역>이 유력해 보인다. 비록 『성경전서』의 번역자회가 MT를 참고하지 못했음에도 불구하고 가장 MT의 뜻에 가까운 <브리지만-꺾벚슨역>의 번역을 따른 것은, 번역자회가 참고한 영어 성경(KJV, ASV)이 MT의 뜻을 그대로 반영하는 번역을 하고 있었던 것도 큰 영향이 있었다고 할 수 있겠다.

(2) <대표역본>과 <쉐레쉐브스키 쉬운 문리역>은 異蹟으로 번역하고, <쉐레쉐브스키 관화역본>은 證據로 각각 번역하고 있으나, 정작 히브리어 נִסְּ에 해당하는 의미인 ‘소리’ 혹은 ‘말’ 등의 단어들을 아예 사용하지 않고 있음을 알 수 있다.

(3) ‘처음’(前)과 ‘나중’(後)으로 번역한 성경들도 있으나, ‘처음’(初, 一)과 ‘둘째’(次, 二)로 번역한 성경들(<신천성서>, <쉐레쉐브스키 관화역본>)도 있기 때문에 이는 『성경전서』 번역에 영향을 주었을 가능성이 있다.

6. 영어 성경들과의 비교 분석

우선 현대 영어 성경들은 출애굽기 4:8을 어떻게 번역하고 있는지 살펴보자.

RSV(1952)	“If they will not believe you,” God said, “or <u>heed the first sign</u> , they may believe <u>the latter sign</u> .”
NJPS(1988)	“And if they do not believe you or <u>pay heed to the first sign</u> , they will believe <u>the second</u> .”
NRSV(1989)	If they will not believe you or <u>heed the first sign</u> , they may believe <u>the second sign</u> .
NET(2001)	If they do not believe you or <u>pay attention to the former sign</u> , then they may believe <u>the latter sign</u> .

먼저 여기 나열된 영어 성경들은 모두 **קול**이라는 단어를 번역하지 않고 있음을 알 수 있다. 따라서 ‘말’이나 혹은 ‘소리’ 등의 뉘앙스를 전달하지 못하고 있다. 히브리어 원문에 **קול**이라는 단어가 있다는 것조차 각주에 표시하지 않고 있다. 또한 NRSV와 NJPS는 “the first”와 “the second”라고 번역함으로써, MT가 아니라, LXX에 따라서 번역하고 있다. RSV와 NET에는 “first”와 “latter”라고 되어 있어서 MT에 따라서 번역하고 있음을 알 수 있다. 동시에 우리가 관찰할 수 있는 또 하나의 현상은, 두 가지 영어 성경들이 히브리어 본문의 동사인 **שמע**를 그대로 ‘듣다’라는 의미로 번역하지 않고, “heed”(NRSV) 혹은 “pay attention to”(ASV)라고 다르게 번역하고 있다는 사실이다. 여기서 시각과 청각을 중심으로 목적어와 동사를 정리하면 아래와 같다.

처음 이적(시각) + 소리(청각) + 듣지(청각) // 둘째(나중) 이적(시각) + 소리(청각) + 믿을(인지적)²⁹⁾

그런데 여기서 먼저 고려해야 할 사항은 시각과 청각이 공존하는 표현에 관한 것이다. 즉, “처음 이적”은 시각적인 본성을 갖고 있다고 할 수 있다. 이적이라는 단어 자체가 갖는 시각적인 의미를 인정할 수밖에 없기 때문이다. 그런데 이런 시각적 단어와 연결되는 것이 ‘말/소리’인 것이다. 이는 청각적인 성격을 갖고 있기 때문에 시각적 단어와 청각적 단어가 연결되어 있는 사뭇 어색한 조합이 만들어진 것이다. 그리고 이런 어색한 조합의 표현에 대한 동사가 ‘듣다’라는 청각적 성격의 동사가 사용되고 있기 때문에 이 ‘듣다’라는 동사는 결국 시각적 단어인 “이적”보다는 청각적 단어인 ‘말’과 상응하고 있다는 것을 알 수 있다.

이렇게 본다면 MT의 표현이 시각과 청각의 부자연스러운 조화로 이루어진 ‘이적의 소리/말’이라고 되어 있는 것을 가장 그대로 번역한 것은 다른 아닌 『성경전서』, 즉 우리말 최초의 성경이라고 할 수 있다. 그러나 『성경전서』의 번역자들이 MT를 대본으로 삼지 않았기 때문에, 그들이 참고했을 KJV, RV, ASV를 보면 이 구절에 대한 번역은 다음과 같이 모두 동일하다.

KJV(1611), RV(1881), ASV(1901)

And it shall come to pass, if they will not believe thee, neither hearken to the voice of the first sign, that they will believe the voice of the latter sign.

29) ‘믿는다’는 것은 시각이나 청각의 범주가 아니라, 인지적 범주로 보아야 할 것이다.

이 영어 성경들은 MT의 표현을 그대로 잘 번역하고 있다는 것을 알 수 있다. “hearken to the voice of the first sign”이라는 번역을 보면 원래 히브리어 동사가 그대로 표현되어 있다는 것을 볼 수 있으며, “first”와 “latter”도 히브리어를 그대로 번역하고 있다. 즉, 시각적 요소와 청각적 요소를 그대로 결합해서(듣다 + 소리 + 처음 이적) 번역하고 있다. 그런데 오히려 후대의 영어 번역들로 오면서 이런 번역이 의역이 되면서 ‘소리/말’이라는 청각적 단어가 사라지고, ‘이적’이라는 시각적 단어만 남게 되고 그 결과 굳이 ‘듣다’라는 청각적 동사를 사용할 필요가 없어지게 되었다. 그래서 NRSV는 동사 “heed”를 썼고, NJSP는 “pay heed to”를 썼으며, NET는 “pay attention to”를 써서 청각적인 동사가 아닌 동사로 대체하고, 이를 통해서 히브리어 שָׁמַע이 번역 과정에서 누락되고, 시각적 단어 “sign”이라는 단어와 상응하도록 번역된 것이다.

이제는 이렇게 ‘이적의 말’이라는 ‘시각 + 청각’의 표현의 의미를 더 심도 있게 분석해 보기로 하자. 일단 동사가 ‘듣다’이기 때문에 청각에 상응되어 있음을 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 ‘이적의 말’이라는 표현의 의미를 파악하는 일은 쉬운 과제가 아니다. 시각적인 대상인 ‘이적’이 말을 한다는 것은 무슨 뜻인가? 왜 처음 이적의 소리는 듣지 않고, 나중 이적의 소리를 믿을 것이라고 표현하고 있는가? 왜 두 경우 모두 ‘듣다’라는 동사를 사용하지 않는 것일까? 결국 이적이라는 것은, 물론 눈으로 보는 것이지만 사실은 그 눈에 보이는 이적이 전하고 있는 것은 하나님의 말씀이라는 것이다. 그래서 그 이적 속에 전달되고 있는 하나님의 말씀을 들어야 하는데 그것을 하지 않는다면 둘째 이적의 말은 믿을 것이라는 말이다. 즉 이적의 말은 들어야 하는 대상이고 궁극적으로 믿어야 하는 대상이지 보아야 하는 대상이 아니라는 것이다. 시각적인 것에 현혹되지 말고 그 시각적인 현상이 전달하고 있는 하나님의 말씀/음성을 들을 수 있어야 한다는 것이다. 그래야 믿을 수 있다는 말이다.

또 다른 가능성은, LXX의 본문처럼 ‘그 둘째 이적의 소리 때문에 너를 믿을 것이다’라는 내용에서처럼 “둘째 이적의 소리” 자체를 믿는 것이 아니라, 그 “둘째 이적의 소리”로 인해서 모세를 믿을 것이라고 이해할 수 있다. “이적의 소리”를 프랍(W. H. C. Propp)은 ‘모세 자신의 음성’으로 보았고, 윗슈나이더와 오스왈드는 ‘모세의 음성’이라고 해석했으며, 도즈만은 ‘모세의 말’이라고 보았던 것처럼³⁰⁾, “이적의 소리”는 모세의 말이며, 이스라

30) W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, 210; H. Utzschneider and W. Oswald, *Exodus 1-15*, 127; T. Dozeman, *Exodus*, 139-140.

엘은 이 모세의 말을 믿을 것이라는 것이 LXX의 본문 내용이다. LXX의 번역대본(Vorlage)이 MT와는 다르다는 것을 보여 주고 있다.

‘이적의 말’이라는 번역의 유래를 찾으려는 것이 본 연구의 목적 중의 하나인데 이를 위해서는 단순히 글자의 번역만이 아니라, 더 나아가서 이런 표현의 신학적인 의미도 짚어 보는 것이 중요할 것이다. 먼저 번역자들은 ‘이적’은 시각적인 현상을 의미하는 것이고, ‘말’은 청각적인 성격을 가졌기 때문에, ‘시각 + 청각’의 조합이 어울리지 않는다고 판단했을 수도 있다. 번역자들이 MT를 참고하지 않은 상황이었다는 점을 고려한다면, 그들이 참고할 수 있었던 번역대본들은 영어, 중국어, 일본어 성경이었을 것으로 추측할 수 있다. 원래 히브리어 본문이 ‘시각 + 청각’으로 조합된 표현인 ‘이적의 소리’라고 기록되어 있다는 것을 확인할 수 없는 상황에서도 번역자들은 영어 성경에만 의지하지 않고, 지혜롭게 중국어 성경과 일본어 성경도 참고했음을 알 수 있는 증거들이 이 출애굽기 4:8의 『성경전서』 번역에 드러나 있다.

물론 영어 성경들이 “the first voice of the sign”이라고 번역했기 때문에 이것을 적극적으로 참고했겠지만, 번역 당시에 한국 사람들이 많이 읽었던 중국어 성경의 번역도 무시할 수 없었을 것이다. 그런데 중국어 성경들을 보면 ㄴᄇ을 아예 번역하지 않고 ‘이적’이나 ‘증거’라고만 번역한 성경들도 여러 개다. 그럼에도 불구하고 『성경전서』는 곳곳하게 “이적의 말”로 번역하고 있는 것이다. 그 이유를 추론해 보면, 신학적인 이해(理解)를 들 수 있을 것이다. 즉, 여호와께서 ‘이적’을 통해서 그 음성을 들려 주신다는 것이고, 말씀하신다는 것으로 이해했을 가능성이 있다. 단순히 ㄴᄇ을 ‘소리’나 ‘음성’으로 번역하지 않고 ‘말’로 번역한 것은 이적의 현상을 통해서 말씀하시는 여호와를 부각시키려는 의도가 있었을 것으로 본다. 이렇게 이해할 때 ‘시각 + 청각’의 조합이 부적절하지 않고, 오히려 시각적인 현상인 ‘이적’을 통해 말씀하시는 여호와와의 모습을 번역에 반영할 수 있게 된다.

따라서 『성경전서』의 번역은 (1) 비록 MT를 참고하지는 않았지만, 모든 사용 가능한 번역 성경들을 두루 참고하고 분석했으며, (2) 출애굽기 4장의 내러티브 흐름에 맞게(“처음”, “둘째”) 번역했고, (3) “이적의 말”이라는 번역을 통해서, 『성경전서』는 이적을 통해 직접 말씀하시는 여호와에 대한 믿음에 기초해서 번역된 것으로 볼 수 있다.

7. 일본어 성경 <메이지역>(Meiji Version, 1887)³¹⁾

앞부분에서 살펴본 것처럼, <신천성서>에는 並不肯聽其初號之聲이라고 되어 있어서, ‘소리’라는 번역이 있고, <브리지만-컬벳슨역>(1864)에는 徵之言이라는 번역이 눈에 띈다. 따라서 『성경전서』의 번역 당시 중국어 성경에서 영향을 받았을 가능성이 있음을 확인했다. 이제는 『성경전서』의 번역자들이 참조했던 일본어 성경인 <메이지역>(1887)의 번역을 비교해서 분석해 보기로 하자.

エホバいひたまふ彼等もし汝を信ぜずまたその最初の徵の聲に聽從はざるならば後の徵の聲を信ぜん

여호와께서 말씀하시길, 그들이 만약 너를 믿지 않고 또 그 최초의 징조 소리를 듣고 따르지 않는다 해도, 나중의 징조 소리를 믿으리라.³²⁾

그런데 <메이지역> 일본어의 徵이라는 글자는 한국말로 의역하면, ‘징조’의 의미만이 아니라, ‘이적’의 뜻도 갖고 있다. 따라서 위에 기록한 직역(直譯)대신 이 구절을 우리말로 의역하면, 다음 내용으로 번역할 수 있다.

여호와께서 말씀하시길, 그들이 만약 너를 믿지 않고, 첫 이적의 말을 듣지 아니하여도, 나중 이적의 말을 믿으리라

이렇게 번역하고 보면, <메이지역>의 내용은 다름 아닌 1911년의 『성경전서』와 같다고 할 수 있다. 특히 “이적의 말”로 번역된 부분이 <메이지역>에서 부분적으로 영향을 받았다고 볼 수 있으나, <메이지역>에서 보이는 後(‘나중’)라는 번역 때문에, 『성경전서』의 “둘째”라는 표현은 중국어 성경(‘次’ = <신천성서>와 ‘二’ = <웨레쉴브스키 관화역본>)의 영향도 여전히 고려되어야 할 것이다.

<메이지역>에서 사용된 徵の聲이라는 표현은 <브리지만-컬벳슨역>의 徵之言과 유사한 부분이 있다. 徵이라는 한자를 공통적으로 사용하고 있으며, 言 대신에 聲을 쓰고 있다. 결국 두 성경들 모두 ‘이적의 말’이라고 번역

31) 코헨(D. B. Cohen)의 책에 따르면, 구약성경 중에서 출애굽기는 헵번(J. C. Hepburn)에 의해서 1884년에 일본어로 번역되었다. D. B. Cohen, *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*, Handbook of Oriental Studies (Leiden: Brill, 2013), 56.

32) <메이지역>에 대한 우리말 번역은 가톨릭관동대학교 강우원용 교수의 자문을 받았다.

하고 있기 때문에, 『성경전서』의 번역에 준 영향은 매우 크다고 해도 과언이 아니다.

8. 『성경전서』의 “이적의 말” 번역의 신학적 근거

영어 성경의 “voice”를 ‘소리’ 대신 “말”이라고 『성경전서』가 번역하게 된 신학적인 근거를 추론해 보자. ‘이적’이라는 시각적 요소에서 ‘소리’가 난다는 것은 하나님의 말씀이 선포된다는 의미를 보여 준다. 비록 이적이 시각적 형태로 보이겠지만, 그 이적 속에서 하나님이 말씀하신다는 것을 『성경전서』의 번역자들은 보여 주고자 했던 것이다. 단순히 “이적의 소리”라는 단어로 번역하는 것은 시각과 청각의 불일치 면에서 거북한 점이 있지만, 여기에 ‘소리’ 대신 “말”이라는 단어를 사용하면 눈에 보이는 ‘이적’을 통해서 하나님의 음성 즉, **말씀**을 들을 수 있다는 뜻을 나타낼 수 있기 때문이다.³³⁾ 이렇게 시각적 요소와 청각적 요소가 결합된 내용은 여호수아 24:27에도 나온다.

모든 백성에게 이르되 보라 이 돌이 우리에게 증거가 되리니
이는 여호와께서 우리에게 하신 모든 말씀을 이 돌이 들었음이나라
그런즉 너희가 너희의 하나님을 부인하지 못하도록 이 돌이 증거가
되리라 하고

이 구절에서 “돌”은 증거로서의 역할을 하게 되는데, 여호와가 이스라엘 백성에게 하신 말씀을 돌이 들었다는 것이다. 이 말은 시각적 객체인 돌이 말씀을 ‘듣고’ 증거가 된다는 것이다. 증거가 되면 나중에 증언을 해야 할 때, 돌이 말하는 것을 이스라엘이 들어야 한다는 전제가 깔려 있다.

돌(시각적 요소) + 듣다(청각적 요소)
돌(시각적 요소) + 말하다(청각적 요소)

이렇게 시각적 요소와 청각적 요소의 결합은 종종 히브리어 성경에 기록되어 있는 것을 볼 수 있다. 출애굽기 20:18을 보면 다음과 같은 내용이 나온다.

33) 물론 이 “말씀”은 앞에서 살펴본 것처럼, ‘모세의 말/음성’을 통해서 이스라엘 백성과 바로에게 들리게 된다.

못 백성이 우레와 번개와 나팔 소리와 산의 연기를 본지라 그들이 불
때에 떨며 멀리 서서

이 구절에서도 ‘보다’라는 시각적 동사의 목적어들이 여러 개가 나오는데, 그것들 중에서 “우레”와 “나팔 소리”는 청각적 요소이며, 오직 “번개”와 “산의 연기”만이 시각적 요소인 것을 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 시각적 동사인 ‘보다’라는 동사 하나로 청각적 요소의 목적어들도 함께 연결되어 있다. 하나님이 보여 주시는 이적은 이렇게 청각적 요소와 시각적 요소들의 결합으로 이루어져 있는 경우도 있는데, 이 경우에 동사는 시각적 동사인 ‘보다’만이 사용될 수도 있다는 것이다. 따라서 출애굽기 4:8의 경우에 이스라엘 백성은 하나님이 보여 주시는 “이적”을 눈으로만 보는 것이 아니라, 그 속에 담겨 있는 하나님의 말씀(“이적의 말”)을 들어야 한다는 것을 일깨워 주고 있다.

9. 복합적 번역대본의 가능성

『성경전서』(1911년)가 번역대본으로 참고했을 것으로 생각되는 성경들은 다음과 같다.

- (1) 영어 성경: KJV(1611), RV(1881), ASV(1901)
- (2) 중국어 성경: <신천성서>(1823), <대표역본>(1854), <브리지만-컬벗슨역>(1864), <쉐레쉐브스키 관화역본>(1875), <쉐레쉐브스키 쉬운 문리역>(1902)
- (3) 일본어 성경: <메이지역>(1887)
- (4) LXX

첫째, “이적의 말”의 번역에 있어서 『성경전서』는 출애굽기 4:8의 경우에 KJV, RV, ASV 등의 영어 성경들(“the voice of the sign”)을 번역대본으로 하여 번역되었을 것으로 볼 수 있다. 중국어 성경(徵之言, <브리지만-컬벗슨역>)과 일본어 성경(徵の聲, <메이지역>)은 4:8의 번역에 있어서 『성경전서』(1911년)가 “이적의 말”로 번역되는 데 부분적으로 역할을 한 듯 보이지만, 정확히 일치하지는 않는다. 그렇지만 영어 성경들(“the voice of the sign”)과는 voice를 ‘소리’로도 번역할 수 있었는데, 굳이 ‘말’로 번역했기 때문에 ‘거의’ 일치한다고 볼 수 있다.

둘째, 『성경전서』의 “처음”과 “둘째”의 번역에 있어서, 번역자들이 사용했을 가능성은 낮지만 연대로 보면 『성경전서』보다 훨씬 빠른 1823년에 출간된 <신천성서>(神天聖書)의 번역을 보면, 다음과 같은 其初之聲이라는 표현과 其次號之聲라는 표현을 통해서 ‘처음’과 ‘둘째’라는 뜻을 담고 있다는 것을 알 수 있다. 또한 <쉐레쉐브스키 관화역본>에도 一個證據라는 표현과 第二個證據라는 표현을 통해서 ‘처음’과 ‘둘째’의 뜻을 보여 준다. 나머지 중국어 성경들은 前과 後라는 한자어 사용해서 ‘처음’과 ‘나중’의 의미로 번역하고 있음을 알 수 있다. 따라서 『성경전서』의 번역 중에서 “처음”과 “둘째”는 <신천성서>와 <쉐레쉐브스키 관화역본>의 영향을 받았을 가능성이 있다.

여기에서 한 가지 더 추가할 것은 본 논문에서 이미 살펴본 LXX 본문이다. 여기에도 ‘처음’과 ‘둘째’(τοῦ δευτέρου)로 번역된 것을 확인할 수 있다. 비록 선교사들과 한국인 조사들이 히브리어 원문을 참고하지는 않았으나, 이미 신약성경의 번역 과정에서 알 수 있듯이 이들이 팔머의 그리스어 성경(Palmer’s edition of the Greek)을 참고했었다.³⁴⁾ 따라서 LXX 성경을 이들이 갖고 있었는지는 불확실하지만, 만일 갖고 있었다면 번역자들의 그리스어 실력으로 LXX를 번역할 수 있는 능력이 있었을 것이다. 이렇게 보면 『성경전서』에 나타난 출애굽기 4:8의 번역은 영어, 중국어, 일본어 성경들뿐만 아니라, LXX도 참고했을 가능성이 있다.

따라서 출애굽기 4:8의 번역에 있어서 번역대본의 가능성을 추론하는 작업은 어느 하나의 번역대본으로 압축되지 않는다는 것을 알 수 있으며, **복합적 번역대본**의 가능성을 보여준다. 물론 더 많은 구절들을 비교함으로써, 어떤 번역대본의 내용을 더 많이 『성경전서』에 반영했다는 가설을 세울 수는 있을 것이다. 『성경전서』의 번역자들이 영어와 중국어, 그리고 일본어 성경들을 참고하면서 그 성경들 중에서 1911년 당시까지의 우리말에 가장 적합한 번역을 완성하려고 애를 쓴 것을 알 수 있다.

MT를 사용하지 않는 상황에서 영어 성경에 우선적으로 기초한 번역을 하면서도 『성경전서』의 번역자들은 영어 성경에만 국한되지 않고, 다양한 중국어 성경을 참고하여 본문의 흐름에 가장 적합한 번역을 채택했던 것이다. 여기서 **본문의 흐름**이라고 하면 출애굽기 4:8이 포함된 출애굽기 4:1-9의 내러티브의 흐름을 말한다. 즉, 이 내러티브에 따르면 여호와께서 모세에게 체험하도록 하신 이적은 두 가지이고, 이 두 가지 이적을 이스라엘 백성이 다 믿지 않으면 예비해 두신 세 번째 이적이 있다. 그것은 나일강 물을

34) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 67.

떠다가 땅에 부으면 피가 될 것이라는 내용이다. 따라서 총 세 가지의 이적들이 있는 셈이기 때문에, “처음”과 “나중”이라는 번역보다는 “처음”과 “둘째”라고 번역한 것이 본문의 흐름을 보다 잘 표현한 번역이 된다고 하겠다. 물론 이것은 동시에 『성경전서』의 번역자들이 MT를 참고하지 않았음을 보여 주는 증거도 될 수 있다. 만일 그들이 MT를 참고했다면 MT에 ‘처음’과 ‘나중’이라고 기록된 것에 따라서 『성경전서』를 번역했을 가능성이 높기 때문이다.

10. 결론

『성경전서』의 번역에 있어서 번역대본을 찾는 작업은 우선적으로 번역자들이 영어, 중국어, 일본어 성경을 이용해서 번역했다는 전제에서 출발한다. 비록 히브리어 원문은 아니라도 칠십인역 성경을 참고했을 가능성도 염두에 두고, 출애굽기 4:8을 살펴본 결과가 본 논문의 핵심을 이룬다. 이 구절의 경우에는 가능성 있는 어느 하나의 번역대본 성경의 영향만이 아니라, 다양한 성경들이 부분적으로 번역대본의 역할을 했을 가능성이 있음을 확인할 수 있었다. 따라서 본 연구는 복합적 번역대본의 가능성을 유추할 수 있는 토대를 마련했다고 하겠다.

『성경전서』의 출애굽기 4:8의 번역대본이 무엇인가를 밝히는 일은 다양한 요소들이 고려되어야 하는 힘든 과제다. 정확하게 중국어 성경 혹은 일본어 성경에서 번역되었다는 증거가 있다면 그래도 설득력 있는 주장을 펼칠 수 있을 것이다. 그렇지만 첫째로 『성경전서』의 번역자회 구성원들이 사용했던 번역대본도 정확하게 알 수가 없으며, 선교사들의 히브리어 원문에 대한 번역 능력도 불확실하다는 것을 인정해야 한다. 둘째로 번역대본을 찾는 작업이 궁극적인 목적이 될 수는 없으며, 『성경전서』의 번역이 유래한 과정을 파악하는 것이 중요하다. 히브리어 본문을 참고했을 가능성이 거의 없기 때문에, 『성경전서』의 번역이 히브리어 본문의 의미와 일치해 보이는 것은 결국 이 히브리어 본문을 잘 반영해서 번역한 영어 성경들의 영향을 받았을 것으로 판단된다. 궁극적으로 본 연구를 통해서 『성경전서』 번역이 MT의 맥락에서 크게 벗어나지 않으면서도 신학적으로 의미 있는 우수한 번역임을 알 수 있었다.

첫째, “이적의 말”이라는 번역을 통해서 영어 성경들의 ‘the voice of the sign’을 반영함으로써, 본래 MT의 의미를 잘 전달하고 있다. 더구나 중국어

성경들이나 일본어 성경들에서 보이는 ‘소리’(聲)의 유혹을 이겨내고 “말”로 번역한 것은 <브리지만-귄벳슨역>(徵之言)의 영향도 있었겠지만, 무엇보다도 단순한 ‘소리’가 아니라, 이적이 들려주는 여호와와 말씀의 듣는다는 의미로 해석해서 번역한 것으로 보인다는 점이 주목할 만하다. 둘째, MT는 물론이고 영어 성경들과 대부분의 중국어 성경들, 그리고 <메이지역>이 ‘처음’과 ‘나중’으로 번역한 것을, 『성경전서』가 “처음”과 “둘째”로 번역하고 있는 점은 두 가지의 중국어 성경들(<신천성서>와 <쉐레쉐브스키 관화역본>)을 참고했을 가능성이 있다는 것을 시사해 준다. 동시에 같은 이유로 본 연구에서 비교 분석한 것처럼, 『성경전서』의 번역대본으로 칠십인역(LXX)도 사용되었을 가능성을 보여 준다. 셋째, 이렇게 “둘째”로 번역한 것은 신학적으로 볼 때, 출애굽기 4:1-9의 내러티브의 흐름에 맞춰서 총 세 가지의 이적들이 있다는 것을 염두에 두고 “처음”과 “둘째”로 번역했을 가능성도 고려할 수 있다.

가끔 우리는 한글 성경이 얼마나 뛰어난 번역 성경인지를 잊어버리곤 한다. 특히 구약성경의 경우 히브리어 원문을 볼 수도 없고, 히브리어를 번역할 사람도 없는 열악한 상황 속에서, 그 당시에 사용할 수 있었던 번역 성경들을 최대한 참고하고, 선교사들과 한국인 조사들이 치열하게 토론을 하면서 『성경전서』를 번역해 냈다. 어느 하나의 번역대본을 정해서 그것을 번역한 것이 아니라, 다양한 번역 성경들을 번역대본들로 사용하면서, 각각의 대본에서 부분적으로 최상의 번역과 표현들을 반영하여, 당시 한국 사람들에게 최적의 번역을 만들어 냈다. 각각의 단어들을 글자 그대로 번역하는 데 그치는 것이 아니라, 성경 내용의 흐름에 따라서 번역하려고 애를 썼으며, 단어 하나 속에 하나님의 말씀의 능력을 나타내려고 노력했다. 비록 청각과 시각이 어울리지 않게 연결되어 있어도 그대로 번역함으로써, 시각적 현상을 통해서 말씀하시는 하나님의 모습을 부각시키려고 했던 것이다.

본 논문을 통해서 우리는 『성경전서』의 번역자들이 번역대본으로 참고한 다양한 성경들이 각각의 부분에서 역할들을 했다는 것을 알 수 있었다. 특히 구약성경의 한 권의 책이 일방적으로 하나의 번역대본에 근거해서 번역되었다고 할 수 없듯이, 한 권의 책 안에서 어떤 구절이나 어떤 장(章)이 하나의 번역대본을 채택해서 번역했다고 할 수도 없다. 출애굽기 4:8은 **영어, 중국어, 일본어, 그리고 그리스어 성경의 영향**이 모두 집약된 것으로 볼 수 있다. 따라서 하나의 번역대본의 가능성을 넘어서 **복합적 번역대본의 가능성**을 전제로 하고 각각의 번역대본들이 어떤 부분에서 어떤 역할을

했는지를 밝혀내는 연구들이 앞으로 더 많은 구약성경의 구절들을 대상으로 진행되어야 할 것이다.

<주제어>(Keywords)

출애굽기 4:8, 이적의 말, 『성경전서』, 복합적 번역대본, 칠십인역.

Exodus 4:8, the voice of the sign, The Korean Bible, combined source text, LXX.

(투고 일자: 2021년 7월 29일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 19일)

<참고문헌>(References)

- 김사요, “한국어 개역 성서의 용어가 일본어 번역 성서로부터 받은 영향-창세기를 중심으로-”, 『성경원문연구』 8 (2001), 216-229.
- 김정우, “우리말 초기 「시편」 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과정에 대한 기초 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 7-34.
- 김중은, “구약성서국역사”, 『구약의 말씀과 현실: 심천(深川) 김중은 구약학공부 문집』, 서울: 한국성서학연구소, 1996.
- 대한성서공회, 『한글성서전사회』, 서울: 대한성서공회, 2015.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 요우빈, “왕타오, 중국어 성경 번역과 그의 해석학 전략”, 구향화, 이환진 역, 『성경원문연구』 37 (2015), 273-291.
- 이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서”, 왕대일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오-주석과 성서 번역』, 민영진 박사 회갑기념 제 2권, 서울: 대한기독교서회, 2000, 413-499.
- 이환진, “『성경전서』(1911년)의 번역 대본 고찰-시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로-”, 『성경원문연구』 27 (2010), 31-55.
- 장석정, “성경전서(1911)의 번역대본 가능성-출애굽기 4:13을 중심으로-”, 『성경원문연구』 48 (2021), 7-25.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, I. Abrahams, trans., Jerusalem: Magnes, 1967.
- Childs, B. S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, OTL, Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- Cohen, D. B., *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*, Handbook of Oriental Studies, Leiden: Brill, 2013.
- Dozeman, T., *Exodus*, Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Houtman, C., *Exodus*, vol. 1, Kampen: Kok Publishing House, 1993.
- Propp, W. H. C., *Exodus 1-18*, AB, New York: Doubleday, 1999.
- Sarna, N. M., *Exodus*, Philadelphia: The Jewish Society Publication, 1991.
- Utzschneider, H. and Oswald, W., *Exodus 1-15*, IECOT, Stuttgart: Kohlhammer, 2015.

<Abstract>

**The Possibility of the Combined Source Texts for
The Korean Bible (1911):
Focused on Exodus 4:8**

Sok-Chung Chang
(Catholic Kwandong University)

The process of identifying the source texts for the translation of The Korean Bible (『성경전서』, 1911) primarily starts with the premise that the translators used English, Chinese, and Japanese Bibles as their source texts. Furthermore, I already proposed in the previous article concerning Exodus 4:13 that they might have used the LXX. Therefore, this study aims not only to find the source text for Exodus 4:8 but also to consider the possibility that the first Korean Bible was translated under the combined influences from these different translated Bibles and the LXX.

The result of this study could be summarized in three aspects. First, the expression of “the word of the sign (이적의 말)” in The Korean Bible reflects “the voice of the sign” in the English Bibles (KJV, RV) which were based upon the MT. In addition, it overcame the temptation of the Chinese and the Japanese Bibles that translated קָו (“voice”) using the word 聲 and adopted the translation of either Morrison’s Version or Bridgman-Culbertson’s Version. It probably wanted to convey that the sign is not merely a voice but speaks the words of YHWH. This kind of exegetical translation would be the unique characteristic of The Korean Bible.

Second, where the MT, Chinese, and Japanese Bibles were mostly translated as “the first” and “the latter”, The Korean Bible translated them as “the first” and “the second”. This fact demonstrates that the translators of The Korean Bible in those days might have used the LXX as one of the source texts. Third, the plausible reason for the translation of “the first” and “the second” would be based on the fact that the narrative of Exodus 4:1-9 flows according to the three signs that Moses was supposed to perform in front of the people of Israel and Pharaoh.

This study shows that the translators of The Korean Bible did not translate the

biblical text *per se*, but they did it in harmony with the narrative of the biblical text. Therefore, The Korean Bible was translated under the influences of the combined source texts available at the time and in consideration of the flow of the narratives in Exodus 4:1-9. The missionaries and Korean helpers together did a superb job in finishing up the first Korean Bible in 1911.

사무엘상 13:1의 번역 제안 — 사울의 즉위 나이와 ‘2년’의 역사적 의미 —

이공재*

1. 들어가는 말

기원전 12세기경 지금의 팔레스타인 해안 남부 평야 지역에 정착한 ‘블레셋’¹⁾에 관한 역사적 이해 없이는 사울의 생애, 사울 왕국의 탄생, 그리고 사울 왕국의 성장을 설명할 수 없을 것이다. 또한 블레셋의 군사적 위협은 사울을 이스라엘 초대 왕으로 선택한 이유 중 하나였으며(삼상 9:16),²⁾ 사무엘서 기록 순서에 따르면, 왕으로서의 사울의 첫 번째 행동은 블레셋과

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

- 1) 블레셋에 관한 일반적인 역사와 구약 속 블레셋에 관하여는 C. Ehrlich, “Philister” (erstellt: Mai 2007), accessed 10 April 2021 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>와 L. Niesiolowski-Spano, *Goliath's Legacy: Philistines and Hebrews in Biblical Times* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016), 31-39를, 고고학 자료를 통한 정보는 이스라엘 성서 고고학자 I. Finkelstein, “The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective”, *JSOT* 27:2 (2002), 131-167의 주장을 참고하라.
- 2) 블레셋의 군사적 위협이 왕국 탄생에 유일한 요소였다는 A. H. J. Gunneweg, *Geschichte Israels: Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart*, 6. Aufl., ThW 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 1989), 59의 주장에는 동의하지 않지만, 이전에 A. Alt, “Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina”, A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, band II, 3. Aufl. (München: C. H. Beck, 1964), 1-7; 존 브라이트, 『이스라엘 역사』, 박문재 역, 1981년 제3증보판 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1993), 248-252; M. Noth, *Geschichte Israels*, 10. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 153; 그리고 H. Donner, *Geschichte des Volkes und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*, GAT 4/1, 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 197 등 많은 학자들의 주장처럼 여러 주요 요인 중 하나였다는 사실에는 동의한다.

의 전쟁이었다(삼상 13-14장). 그리고 그는 통치 기간 동안 끊임없이 블레셋과 전투를 벌였으며(비교, 삼상 14:47) 길보아산에서 벌어진 전투(삼상 31장)에서 그의 아들과 함께 최후를 맞이했다.

그러나 사무엘서에서 사울과 블레셋과 연관된 사건을 시간적 순서대로 재구성하는 것은 다음과 같은 이유에서 어렵다. 첫째, 이들 사건들이 연, 월, 일 순서대로 기록되지 않았을 가능성이 높기 때문이다. 둘째, 이들 사건들이 때로는 역사적 사건을 전제하지만 신학적 관점에서 평가받는 경우가 있기 때문이다. 셋째, 전체적으로 ‘사울 왕국은 실패했다.’라는 부정적인 평가를 전제로 재구성되었기 때문이다. 넷째, 이들 사건들이 친사울적인 관점보다는 다윗 왕조의 정당성을 부여할 목적으로 기록된 경우가 많았으며, 이러한 평가들은 소위 ‘신명기 역사가들’에 의해서 왕국 시대에 이미 존재했던 사울에 관한 다양한 이야기들을 재해석하는 과정에서 기록되었을 가능성이 높기 때문이다.

본 연구에서 논의할 사무엘상 13:1, “벤 사나 사울 베말코 우쉐테 샴 말락 알 이스라엘(בֶּן-שָׁנָה שְׁאוּל בְּמָלְכוֹ וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל-יִשְׂרָאֵל)”, 역시 신명기 역사가들의 언어가 사용된 대표적인 구절로 평가된다.³⁾ 왜냐하면 ‘누가 언제 즉위하고 몇 년 동안 통치하였다.’라고 기술하고 있는 유다 왕의 전형적인 연대기 형식(삼하 5:4; 왕상 14:21; 15:1-2, 9-10; 왕하 8:26; 12:1a; 21:1; 22:1; 23:31, 36; 24:8, 18 등)과 유사한 형태를 사용하고 있기 때문이다. 이 히브리어 본문을 직역한다면 상반절은 즉위 나이를 빈칸으로 남겨 놓아 ‘사울 그가 왕으로 통치했을 때 나이는 … 이다.’ 또는 ‘사울 그가 왕이 되었을 때는 한 살이었다.’라는 두 가지 번역 제안이 가능하며, 하반절은 ‘그는 이스라엘을 왕으로서 이 년 통치하였다.’라는 번역이 가능하다. 이와 달리 『개역개정』은 “사울이 왕이 될 때에 사십 세라 그가 이스라엘을 다스린 지 이 년에”로 번역하고 있다. 무엇보다 흥미로운 사실은 하반절을 사울의 ‘전체 통치 기간 2년’이 아닌 사울이 ‘즉위한 후 2년째 되는 해’로 읽고 있는 것이다.

본 연구에서는 초기 사울 통치 체제에 관한 역사적 고찰을 통해 사무엘상 13:1상반에서 언급된 사울의 즉위 나이를 어떻게 해석하는 것이 타당한지 논하고자 한다. 이어서 사울과 블레셋과의 정치적 역학 관계에 관한 역사적 논쟁을 통해 하반절의 사울 통치 시기 ‘2년’에 관한 의구심을 해결하고 히브리어 원문에 충실한 사무엘상 13:1 전체 번역을 제안하고자 한다.

3) G. Hentschel, *Saul: Schuld, Reue und Tragik eines Gesalbten*, Biblische Gestalten 7 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003), 64; O. Kaiser, “Der historische und der biblische König Saul (Teil I)”, *ZAW* 122 (2010), 527; W. Dietrich, *Samuel: 1 Sam 13-26*, BK.AT VIII/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015), 3.

이를 위해 먼저 본 구절에 대한 본문 비평과 함께 주요 우리말과 외국어 성서의 다양한 번역을 살펴볼 것이다.

2. 본문

2.1. 사무엘상 13:1에 대한 다양한 번역

다음의 주요 성서 번역본을 통해 사무엘상 13:1 번역의 어려움을 짐작할 수 있다.

『개역개정』	『표준』	『공동』	『새번역』
사울이 왕이 될 때에 사십 세라 그가 이스라엘을 다스린 지 이 년에	사울이 왕이 될 때에 사십 세라 그가 이스라엘을 다스린 지 이 년에	생략 ⁴⁾	사울이 왕이 되었을 때에, 그의 나이는 서른 살이었다. 그가 이스라엘을 다스린 것은 마흔두 해였다.

위의 주요 우리말 번역본에서 확인할 수 있는 내용은 사울의 즉위 나이가 일치하지 않는다는 것과 히브리어 본문의 직역과 달리 서른 살 또는 마흔 살 등 비교적 늦은 나이에 사울이 왕이 되었다고 평가하고 있다는 것이다. 사울의 통치 기간 역시 일치된 의견보다는 『개역개정』의 번역처럼 사울의 ‘총 통치 기간 2년’보다는 ‘즉위한 지 2년’이 지난 후로 번역하거나 마흔두 해와 같이 상당히 긴 전체 통치 기간을 제시하고 있음을 확인할 수 있다.

다음의 주요 영어 번역본은 사울 즉위 나이와 사울 전체 재위 기간에 관하여 우리말 번역본보다 좀 더 다양한 의견을 제시하고 있다.

NIV	NAS	KJV/NKJ	NJB
Saul was thirty years old when he became king, and he reigned over Israel forty two years.	Saul was thirty years old when he began to reign, and he reigned forty two years over Israel.	Saul reigned one year ; and when he had reigned two years over Israel,	Saul was ... years old when he became king, and reigned over Israel for ... years.

4) 초기 칠십인역의 전통에 따라 『공동』은 1절 전체를 빈칸으로 남겨 놓았다.

그러나 사울 즉위 나이에 관하여는 여백으로 남겨 놓거나 사울 통치 기간을 2년(zwei Jahre)으로 번역하고 있는 다음의 주요 독일어 번역본은 비교적 히브리어 원문을 충실히 반영하고 있음을 확인할 수 있다.

ELB	ZB	LB	EIN
Saul war ... Jahre alt , als er König wurde; und er regierte zwei Jahre über Israel.	Saul war ... Jahre alt, als er König wurde, und zwei Jahre lang war er König über Israel.	Saul war ... Jahre alt, als er König wurde, und zwei Jahre regierte er über Israel.	Saul war ... Jahre alt, als er König wurde, und er regierte zwei Jahre über Israel.

2.2. 1상반절: 사울 즉위 나이에 관한 신학적 논쟁과 번역 제안

위와 같이 사울 즉위 나이와 재위 기간에 대한 다양한 번역이 가능하다는 것은 그만큼 사울에 대한 정보가 불완전한 상태로 전승되었음을 반증한다. 먼저, 1상반절 שָׁאוּל בְּמַלְכוּתוֹ는 사울 즉위 나이와 연관된 구절이다. 이에 대한 번역을 다음의 세 가지로 크게 구분할 수 있다. 첫째, 히브리어 원문과 무관하게 구체적인 숫자가 언급되는 경우이다. 예를 들면, 사울 즉위 나이는 30세 또는 40세처럼 비교적 낮은 나이가 제시된다. ‘30’이라는 숫자는 다윗의 즉위 나이(삼하 5:4)와 ‘40’⁵⁾은 이스보셋의 즉위 나이(삼하 2:10)와 연관되어 언급되었을 가능성이 높다.⁶⁾ 그중에서도 사울 나이 40살은 이어지는 이야기 속에서 용맹한 장수로 성장한 요나단의 존재를 감안할 때 현실성 있는 숫자일 수도 있다.⁷⁾ 그러나 사울은 여타의 구약 본문에서 (삿 14:10; 삼상 8:16 등) 언급된 바후르(בְּחֹר)처럼 결혼하지 않은 젊은 청

5) 이외에도 40년 광야 생활에서도 확인할 수 있듯이 구약에서 ‘40’이라는 숫자는 한 세대를 의미할 뿐만 아니라 이후에 도래할 새로운 세대를 준비하는 상징적인 의미를 내포하고 있음을 알 수 있다. 이러한 이유에서 사울이 40세에 왕으로 즉위했다는 사실을 통해서 사사 시대에서 왕정 시대로 전환되는 새로운 시대의 도래를 상징적으로 표현하기 위해서 ‘40’이라는 숫자를 언급했을 가능성을 배제할 수 없다.

6) D. V. Edelman, “Saul”, D. N. Freedman, ed., *ABD*, vol. 5 (New York: Doubleday, 1992), 992; S. Kreuzer, “Saul war noch zwei Jahre König ...: Textgeschichtliche, literarische und historische Beobachtungen zu 1 Sam 13,1”, *BZ* 40 (1996), 263.

7) 랄프. W. 클레인, 『사무엘상』, WBC 성경주석 10, 김경열 역 (서울: 솔로몬, 2004), 176, 226의 주장처럼, 20세 이상의 남자는 전투에 참가할 수 있었기 때문에(민 1:3; 26:2), 요나단은 20세 이상의 성인일 가능성이 높다.

8) W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl. (Berlin: Springer Verlag, 1987), 136.

년으로 언급되고 있기 때문에(삼상 9:1),⁹⁾ 늦은 나이에 즉위한 것과는 상당한 시간적 차이가 있다.

둘째, הַיָּלֵדִים 를 ‘한 살의 아들’, 즉 ‘한 살’로 읽어 사울의 즉위 나이를 한 살로 읽는 것이다. 그러나 이는 논리적으로 불가능하기 때문에 ‘한 살’은 사울의 실제 즉위 나이가 아닌 상징적인 의미로 이해한다. 예를 들면, 랍비 및 탈무드 전통에서 사울이 이스라엘의 첫 번째 왕으로 선택된 몇 가지 이유로 용맹함, 뛰어난 외모, 겸손, 명문 가문 출신, 그리고 **한 살 어린아이처럼 죄가 없는 순수함**을 꼽았다.¹⁰⁾ 또는 일 년 된 수송아지나 숫양(레 23:12; 민 6:12; 29:36)이 YHWH에게 봉헌되기에 완벽히 성장한 제의 예물을 상징하는 것처럼, 사울 역시 왕으로 즉위하기에 완벽하게 성숙한 나이에 즉위했다는 것을 상징한다는 것이다.¹¹⁾

셋째, ‘ $\text{שָׁנָה} \dots \text{בֶּן}$ ’로 읽는 주요 독일 번역본처럼 본 구절을 번역할 때 구체적인 숫자를 제시하지 않고 생략하는 것이다. 일반적으로 구약에서 한 인물의 구체적 나이를 언급할 때 בֶּן 과 שָׁנָה 사이에 구체적인 숫자가 함께 언급되었다. 아혼아홉 살 ‘벤 티슈임 사나 베테샤아 샬림($\text{בֶּן־תִּישׁוּיִם שָׁנָה וְתִשְׁעִים שָׁנִים}$)’ 아브라함(창 17:1), 마흔 살 ‘벤 아르바임 사나($\text{בֶּן־אַרְבָּעִים שָׁנָה}$)’ 이스보셋(삼하 2:10)과, 마흔한 살 ‘벤 아르바임 베아하트 사나($\text{בֶּן־אַרְבָּעִים וְאַחַת שָׁנָה}$)’ 르호보함(왕상 14:21)을 그 예로 들 수 있다.

그러나 사울의 경우 구체적인 숫자가 제시되지 않은 이유를 빈-눈(Sh. R. Bin-Nun)¹²⁾은 즉위 나이와 재위 기간이 함께 언급되는 유다 왕의 연대기의 진술 방식과 달리 나답(왕상 15:25), 엘라(왕상 16:8), 예후(왕하 10:36) 그리고 여로보암 2세(왕하 14:23)와 같이 즉위 나이를 생략하는 북왕국 왕의 연대기의 특성에서 찾았다. 그러나 이들은 19명의 북왕국 왕 중에서 일부에 해당되기 때문에 북왕국 왕의 연대기의 특징이라고 단정하기에는 분명한 한계가 있다. 일부 학자들은 주변 국가의 몇몇 왕의 연대기에서 실수로 왕의 즉위 나이를 잊고 빈칸으로 남겨 놓은 몇몇 예를 근거로 단순한 실수일

9) W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte: Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1-10,16, Ex 3f. und Ri 6,11b-17*, FRLANT 101 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 30; R. Kessler, *Samuel: Priester und Richter, Königsmacher und Prophet*, Biblische Gestalten 18 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 140-141.

10) B. Bayer, “Saul. In the Aggadah”, F. Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica*, vol. 18, 2nd ed. (Macmillan: Keter Publishing House, 2007), 80.

11) P. K. McCarter, *1 Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AncB, vol. 8 (New York: Doubleday, 1995), 222; F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9 (Zürich: Theologischer Verlag, 1981), 81.

12) Sh. R. Bin-Nun, “Formulas from Royal Records of Israel and of Judah”, *VT* 18 (1968), 420-422.

가능성을 제시했지만,¹³⁾ 이 또한 한정적인 예에 불과하다.

오히려 사울이 언제 왕으로 즉위했는지에 대한 정확한 정보가 없었기 때문에 여백으로 남겨 놓았을 가능성이 높지 않았을까? 왜냐하면 많은 학자들에 주장하는 것처럼 사울은 처음부터 왕정 국가(kingdom)의 왕(king)으로 이스라엘을 통치한 것이 아니라 자신이 속한 베냐민 지파의 지도자에서 출발했을 가능성이 높기 때문이다.¹⁴⁾ 그리고 크나우프(E. A. Knauf)¹⁵⁾의 주장처럼 ‘왕’은 일반적으로 관료 조직과 군사 및 조세 제도가 어느 정도 체계화된 정치 체제의 통치자를 의미하기 때문에 이러한 정치 제도가 아직 빈약한 사울의 통치 초창기를 ‘왕정’으로 이해하기에는 분명한 한계가 있기 때문이다.

그러나 사울은 마지막까지 안정적으로 베냐민 지파에 속한 친족 사회의 지도자였을 뿐, 왕의 지위를 얻지 못했다는 세르기(O. Sergi)¹⁶⁾나 카이저(O. Kaiser)¹⁷⁾의 주장에는 동의할 수 없다. 이들의 지적처럼 사울의 관료 및 행정 조직은 요나단과 아브넬을 등용한 친족 중심이었으며 빈약했던 것은 분명하다. 그러나 사울은 지속적으로 자신의 영향력을 베냐민 지파 영역 밖으로 넓히려고 노력했음을 알 수 있다. 이는 사울이 일부 주변 국가와 벌인 전쟁에서 승리했다는 사실(삼상 14:47)을 통해서 증명된다. 또한 사울은 왕실의 양식과 제의 예물로 사용되는 가축을 담당하는 관료로 에돔 출신 도액을 임명하고, 자신의 두 딸¹⁸⁾을 다른 혈족 또는 다른 지파 출신의 남자와

13) 그 예는 S. Kreuzer, “Saul war noch zwei Jahre König ...”, 266, 각주 16과 17에서 언급된 문헌을 참고하라.

14) L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jawes Initiative: Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, WMANT 38 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1970), 90-91; D. M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, JSOT.S 14 (Sheffield: JSOT Press, 1980), 115-131; U. Berges, *Die Verwerfung Sauls: Eine thematische Untersuchung*, FzB 61 (Würzburg: Echter, 1989), 218-219와 같은 학자들은 사무엘이 사울을 백성을 다스릴 왕, ‘멜렉(מֶלֶךְ)’이 아니라 이스라엘을 블레셋의 위협으로부터 구원할 군사 지도자인 ‘나기드(נָגִיד)’로 선택했다(삼상 10:1)고 주장하였다. 소형근, “히브리어 ‘나기드’(נָגִיד) 번역에 대한 제언”, 『성경원문연구』 34 (2014), 290 역시 ‘나기드’를 왕보다는 블레셋의 군사적 위협으로부터 이스라엘을 구원할 군사적 지도자로 이해하였다.

15) E. A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1994), 126.

16) O. Sergi, “Saul, David, and the Formation of the Israelite Monarchy: Revisiting the Historical and Literary Context of 1 Samuel 9 - 2 Samuel 5”, J. J. Krause, O. Sergi, and K. Weingart, eds., *Saul, Benjamin, and the Emergence of Monarchy in Israel: Biblical and Archaeological Perspective* (Atlanta: SBL Press, 2020), 78.

17) O. Kaiser, “Der historische und der biblische König Saul (Teil I)”, 523.

18) 메랍은 아드리엘(삼상 18:19)과, 미갈은 처음에 다윗(삼상 18:27)과 이후에 발디(삼상

정략적으로 결혼시켰다. 니만(M. Niemann)은 사울의 이러한 노력이 자신의 영향력을 넓히려는 정치적 의도를 뒷받침한다고 주장하였다.¹⁹⁾

이와 같은 사실을 통해서 사울의 초기 정치 형태를 평가한다면, 그는 분명 왕정 국가의 왕보다는 유력한(삼상 9:1) 집안 출신으로 베냐민 지파 중심인 군장 국가(chiefdom)의 지도자²⁰⁾로 시작했다는 것이다. 그리고 일정 기간이 경과한 후 사울은 베냐민 지파의 한정된 영토를 넘어 관료 및 행정 체제가 갖춰진 이후 이스라엘의 초대 왕으로 통치했을 가능성이 매우 높다.²¹⁾ 이와 같은 이유에서 사울의 업적을 기록한 후대 기록자가 사울에 대한 정확한 정보 없이 사울이 언제 한 지파의 지도자에서 왕으로 즉위하여 이스라엘을 통치했는지를 논하는 것은 불가능했을 것이다.²²⁾ 결국 이어지는 ‘(사울) 그가 왕으로 통치했을 때에’로 번역되는 מְלֶכְךָ וְיָשָׁרָה를 번역한다면, 구체적인 사울의 즉위 나이를 알 수 없었기 때문에 ‘사울 그가 왕으로 통치했을 때에 그의 나이는 ... 이다(또는 알 수 없다).’라고 빈칸으로 남겨 놓은 상반절 번역이 타당할 것이다.

2.3. 1하반절: 사울 통치 기간 ‘2년’에 대한 신학적 논쟁

사울의 통치 기간에 대한 정보를 담고 있는 하반절 מִלְּךָ עַל-יִשְׂרָאֵל שְׁנַיִם שָׁנִים을 원문에 충실히 직역한다면, ‘그리고 그는(사울은) 이스라엘을 이 년 통치했다.’, 즉 사울왕의 전체 통치 기간은 2년이다. 그러나 이러한 번역은 다음의 두 가지 이유에서 의구심을 품게 된다. 첫째, 구약에서 ‘2년’을 표현할 때 사용되는 일반적인 두 가지 표현, 년(年)을 뜻하는 ‘샤나(שָׁנָה)’의 쌍수 형태인 ‘쉐나타임(שְׁנַתַּיִם)’ 형태²³⁾ 또는 שָׁנָה의 복수인 ‘샤님(שָׁנִים)’과 숫자 2의 여성 절대형 ‘쉐타임(שְׁתַּיִם)’의 조합인 ‘쉐타임 샤님(שְׁתַּיִם שָׁנִים)’²⁴⁾이 사용되

25:44)와 결혼한다.

19) H. M. Niemann, *Herrschaft, Königtum und Staat: Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel*, FAT 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 3-5.

20) J. W. Flanagan, “Chiefs in Israel”, *JSOT* 20 (1981), 65-69; R. Kessler, “Chiefdom oder Staat? Zur Sozialgeschichte der frühen Monarchie”, R. Kessler, *Studien zur Sozialgeschichte Israels*, SBAB 46 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009), 157-158; E. A. Knauf, “Saul, David, and the Philistines: From Geography to History”, *BN* 109 (2001), 15.

21) F. S. Frick, “Social Science Methods and Theories of Significance for the Study of the Israelite Monarchy: A Critical Review Essay”, *Semeia* 37 (1986), 19-22; S. Kreuzer, “»War Saul auch unter den Philistern?«: Die Anfänge des Königtums in Israel”, *ZAW* 113 (2001), 72-73은 이를 위해서 약 15-20년이라는 시간이 필요했다고 주장하였다.

22) F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, 83의 주장과 비교하라.

23) 나답(왕상 15:25), 엘라(왕상 16:8) 그리고 아하시야(왕상 22:51).

24) 이스보셋(삼하 2:10)과 아몬(왕하 21:9).

지 않고 유일하게 본 구절에서만 **שְׁנַיִם עָשָׂר**이 사용되었다는 것이다.

둘째, 앞에서 언급한 주요 번역본²⁵⁾에서 확인한 것처럼 사울의 통치 기간에 대한 다양한 해석이 존재한다는 것이다. 사울 통치 기간에 대한 다양한 의견을 크게 히브리어 원문이 제시하고 있는 숫자 ‘2’를 수정해서 해석하는 것과, 수정하지 않고 해석하는 것으로 구분할 수 있다. 먼저, 사울 통치 기간을 2년으로 보기에 너무나 짧기 때문에 그보다 긴 통치 기간을 제시하는 경우다. 사울이 길보아산 전투에서 3명의 아들과 함께 전사했음에도 불구하고(삼상 31:2), 마하나임에서 이스보셋이 왕위를 계승한 후 2년 동안 통치했다는 사실(삼하 2:10)은 사울의 통치가 상당 기간 동안 비교적 견고히 지속되었음을 말해 준다.²⁶⁾ 또한 빈약하지만 행정 조직을 구성하고(삼상 14:50; 21:7), 여기에 정규군을 모집하고 주변 여러 국가와 공격적인 전쟁을 수행하는 사울의 모습(삼상 14:47-48, 52)은 한 지파의 지도자보다는 비교적 안정된 힘을 갖춘 왕을 연상시킨다. 그리고 사울이 주변 여러 국가와 공격적인 전쟁을 준비하고 감행하기까지는 분명 상당한 시간이 필요했을 것이다. 이에 에델만(D. V. Edelman)은 블레셋을 제외한 주변 국가와 벌인 전쟁에 최소 6년, 그리고 블레셋과의 세 번의 큰 전쟁(삼상 13-14장; 17장; 29-31장)을 치른 기간을 포함하면 최소 8년 이상의 시간이 필요했다고 주장하였다.²⁷⁾ 이를 통해서 그녀는 사울왕의 통치 기간을 숫자 ‘2’에, 십의 자리 수를 수정한 ‘12년’과 ‘22년’을 제안하였으며, 그중 22년을 가장 가능성 있는 숫자라고 보았다.

이와 다르게 사도행전 13:21과 요세푸스²⁸⁾는 ‘40년’이라는 사울의 통치 기간을 제시한다.²⁹⁾ 40년이라는 통치 기간은 사울 전후의 주요 인물인 엘리(삼상 4:18), 다윗(삼하 5:4) 그리고 솔로몬(왕상 11:42)의 통치 기간과 연관되어 제시되었을 가능성이 높다. 또 다른 제안으로 앞에서 언급한 주요 번역본과 최근에 발견된 사본은 본문에서 실수로 기록되지 않은 십의 자리 숫자 ‘40’에 본문에서 언급된 숫자 ‘2’를 함께 읽어서 42년의 통치 기간을

25) 시리아 역본인 페쉬타 경우는 사울 통치 기간에 해당하는 숫자를 아예 생략한다.

26) 이외에도 S. Bar-Efrat, *Das Erste Buch Samuel: Ein narratologisch-philologischer Kommentar*, BWANT 176 (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 191은 사울의 유능한 장군에서 그의 사위가 된 다윗이 가드 왕 아기스에 망명한 시간만 16개월(삼상 27:7)이었다는 사실에 주목하여 사울의 통치 기간은 최소 2년 이상이라고 주장하였다.

27) D. V. Edelman, “Saul”, 992-993. 이와 달리 M. Noth, *Geschichte Israels*, 163은 사울의 재위 기간인 2년 동안 이 모든 전쟁을 수행했다고 주장하였다.

28) 요세푸스는 6권(378)에서는 사무엘이 생존했을 때 18년과 사무엘 사후 22년, 총 40년을 언급했지만, 10권(143)에서는 근거 없이 20년을 제안했다.

29) L. McFall, “The Chronology of Saul and David”, *JETS* 53 (2010), 500-501도 40년 통치 기간을 제시했으며, 그중 재위 14년째에 YHWH로부터 버림받았다고 주장하였다.

주장한다. 엡슨(A. Jepsen)³⁰⁾은 좀 더 구체적으로 본문에서 숫자 2에 해당하는 שְׁנַיִם 는 숫자 9, ‘테샤아(טשׁוּׁא)’를 최종 편집자가 잘못 읽고 기록했기 때문에 사울은 40살에 즉위하여, 9년 후 그의 손자 르비보셋이 5살 때(삼하 4:4) 블레셋과의 전투에서 전사했다고 주장하였다. 이러한 주장들은 사울왕의 통치 기간을 최소 2년 이상으로 보았다는 공통점이 있다. 그러나 사울이 언제 베냐민 지파의 지도자에서 이스라엘 왕으로 통치하기 시작했는지에 관한 정확한 정보가 없는 상황에서 사울의 전체 통치 기간을 논하는 것은 분명히 한계가 있다. 그리고 사울의 통치 기간을 12년, 20년, 22년 또는 42년으로 제안하는 것 역시 구체적인 근거 없이 히브리어 원문에서 언급된 숫자 2에, 십의 자리나 일의 자리에 숫자를 첨가해서 얻은 기간에 불과하다.

이와 달리 다음의 세 가지 주장들은 히브리어 본문의 숫자 ‘2’를 수정하지 않고 읽는다. 첫째, 앞에서 언급한 주요 독일어 번역본처럼 사울왕의 통치 기간을 실제 2년으로 보아야 한다는 주장이다.³¹⁾ 몸머(P. Mommer)³²⁾는 사무엘상 14:50에서 언급된 빈약한 관료 및 행정 조직이 사울 왕국의 2년이라는 짧은 통치 기간을 반증한다고 말하였다. 퍼스(D. G. Firth)³³⁾ 역시 블레셋과의 첫 번째 전쟁(삼상 13-14) 이전까지 사울은 왕이 아니었기 때문에 그의 실질적인 통치 기간은 2년이라는 짧은 기간에 불과하다고 주장하였다. 그러나 앞에서 언급한 것처럼 사울의 실제 통치 기간은 최소 2년 이상일 가능성이 높다.

둘째, 2년간의 사울 통치 기간을 역사적 기간이 아니라 상징적인 의미로 해석해야 한다는 주장이다. 예를 들면, 길모어(R. Gilmour)와 영(I. Young)은 2년이라는 짧은 사울의 통치 기간을 불안정적인 사울 왕권을 상징하는 숫자로 해석했다. 그들은 이를 위해서 구약에서 언급된 유다 왕 아몬을 제외하고 2년간 통치한 북왕국의 왕들(이스보셋, 나답, 엘라, 아하시야, 브가히야)을 예로 들었다. 이들 모두 왕조의 마지막 왕이거나 바로 왕조 교체 직전의 왕이었기 때문에 안정적으로 왕국을 이끌지 못했다는 공통점이 있다는 것이다.³⁴⁾ 갈릴(G. Galil)³⁵⁾은 사울의 통치 기간을 2년으로 언급한 것은

30) A. Jepsen and R. Hanhart, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, BZAW 88 (Berlin: Walter de Gruyter, 1964), 44.

31) 이미 H. Seebass, “Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls”, *ZAW* 79 (1967), 168, 각주 49; R. Althann, “1 Sam 13,1: A Poetic Couplet”, *Bib* 62 (1981), 242; M. Noth, *Geschichte Israels*, 163 그리고 U. Berges, *Die Verwerfung Sauls*, 163 등 많은 학자들이 이를 주장하였다.

32) P. Mommer, “Saul”, G. Müller, u. a., hrsg., *TRE* 30 (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), 58.

33) D. G. Firth, *1 & 2 Samuel*, Apollos Old Testament Commentary, vol. 8 (Nottingham: Apollos, 2009), 153.

40년 동안 통치하여 성공한 왕으로 평가받는 다윗(삼하 5:4)과 비교해서 사울을 실패한 왕으로 평가하기 위한 신명기 역사가들의 작품이라고 주장하였다. 맥폴(L. Mcfall)³⁶⁾과 캠벨(A. F. Campbell)³⁷⁾은 사울이 왕으로 즉위한 후 2년에 YHWH로부터 버림받았기 때문에 2년 동안만 YHWH로부터 왕으로 인정을 받았다고 신학적 관점에서 해석하였다. 그러나 이 주장은 역사적 사실을 근거로 제안한 것이 아니라 신학적 관점에서 해석했다는 한계가 있다.

셋째, 『개역개정』과 『표준』의 번역처럼 사울이 이스라엘을 다스린 지 이년, 즉 이어지는 블레셋과의 전쟁이 시작된 해가 즉위 2년으로 해석할 수 있다는 것이다. 그러나 사울의 즉위 시기를 알 수 없는 상황에서 블레셋과의 전쟁이 일어난 시기를 사울 통치 후 2년이라고 생각할 수는 없다. 또한 요나단이 블레셋과의 전쟁에서 이스라엘을 승리로 이끌 정도로 유능한 전쟁 용사로 성장했다는 사실에 주목한다면, 사울 통치 초기 상황으로 볼 수는 없을 것이다.

2.4. 변화된 블레셋과의 역학 관계를 통한 1하반절 번역 제안

블레셋은 분명 이집트, 아시리아 또는 바빌로니아와 같은 강대국은 아니었다. 그러나 주변 국가와 비교해서 발전된 철기 문명과 이를 활용한 무기와 농기구 가공 기술을 통해서 기원전 11세기 이후 그들의 영향력을 자신들의 영토 밖으로 확대하려고 지속적으로 시도하였다.³⁸⁾ 그 과정 속에서 이스라엘은 사사 시대에(삿 13-16장) 이미 블레셋의 군사적 위협을 경험하게 되었으며, 이스라엘에 대한 지속적인 블레셋의 군사적 우위는 사울이 등장하기 직전 아벡과 에벤에셀에서의 처참한 패배(삼상 4장)를 통해서도 확인된다.³⁹⁾ 결국 이 패배로 아벡을 기점으로 요르단으로 넘어가는 무역로에 위치한 기브아(삼상 10:5)⁴⁰⁾, 게바(삼상 13:3) 그리고 믹마스(삼상 13:23)

34) R. Gilmour and I. Young, "Saul's Two Year Reign in 1 Samuel 13:1", *VT* 63 (2003), 152-154.
 35) G. Galil, "The Chronological Framework of the Deuteronomistic History", *Bib* 85 (2004), 417.
 36) L. McFall, "The Chronology of Saul and David", 481-483.
 37) A. F. Campbell, *1 Samuel*, FOTL 7 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 136; D. T. Tsumura, *The First Book of Samuel*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 333.
 38) I. Finkelstein, "The Emergence of the Monarchy in Israel: the Environmental and Socio-Economic Aspects", *JSOT* 14:44 (1989), 58-60; C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition: A History from ca. 1000-730 B.C.E* (Leiden: Brill, 1996), 9-21.
 39) W. Dietrich, *David: Der Herrscher mit der Harfe*, Biblische Gestalten 14 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 146.

와 같은 이스라엘 주요 도시에 블레셋 수비대가 주둔하게 되었음을 확인할 수 있다.⁴¹⁾ 이는 지중해 연안에 위치했던 블레셋이 이스라엘 영토인 에브라임 산지 깊숙이 자신들의 영향력을 확장했다는 것과 요르단 동쪽으로 이동할 수 있는 가장 중요한 교통로를 확보했다는 것을 의미한다.

이러한 지속적인 블레셋의 위협은 사울이 등장할 수 있었던 공간을 제공해 주었으며(삼상 9:16), 사울은 길보아산에서 전사하기까지 일생 동안 블레셋과 치열하게 싸웠다(삼상 14:52). 그리고 사무엘상 17장에서 확인할 수 있듯이 사울은 블레셋과의 전투에서 상당 기간 동안 고전하고 있음을 알 수 있다(1-11절).⁴²⁾ 아마도 이 전쟁에서 요나단이 언급되지 않는 것으로 보아 사울 통치 초창기 상황일 가능성이 높다.

이외에 사무엘상에서 사울이 블레셋과 벌인 전쟁 중 비교적 상세히 기술된 전쟁은 총 두 개이다. 그중 하나는 사울의 통치 기간 2년이라는 구절과 함께 시작되는 13-14장이다. 13장은 흐름상 ‘7일’이라는 시간(8절)과 ‘길갈’이라는 공간(4, 8절)을 통해서 사울 통치 초기 상황인, 사울이 왕으로 선택 받는 과정을 이야기하고 있는 사무엘상 10:8과 연결되어 있는 것처럼 보인다. 밀러(J. M. Miller)는 이 전쟁을 통해서 사울은 베냐민 지파로부터 자신의 왕위를 인정받았다고 주장하였다.⁴³⁾ 그러나 13장은 기브아(삼상 13:2; 14:2,16), 게바(삼상 13:3, 16; 14:5) 그리고 믹마스(삼상 13:5, 16, 23; 14:1, 4, 11, 31)라는 공간 속에서 사울과 요나단이 블레셋과 벌인 전쟁이라는 점에서 이어지는 14장과 연결되어 있음을 알 수 있다. 그리고 이 전쟁은 사울과 요나단이 블레셋의 수비대를 공격해서 승리⁴⁴⁾를 이룰 정도로 군대 조직이

40) 삼상 10:5상 **נִבְעָתָהּ**를 우리말 성경은 ‘산’ 또는 ‘언덕’으로 번역하지만 도시 ‘기브아’로 의미한다. 이를 위해서는 이금재, “사울 왕국과 블레셋의 정치적 관계 연구를 통한 사무엘상 10:5상 **נִבְעָתָהּ הַגַּיְלָהִים**의 번역 제안”, 『성경원문연구』 45 (2019), 15-22를 참고하라.

41) S. Kreuzer, “»War Saul auch unter den Philistern?«, 58.

42) W. Dietrich, “Die Erzählungen von David und Goliath in I Sam 17”, *ZAW* 108 (1996), 180의 주장처럼, 17장의 많은 부분을 차지하는 골리앗에 대한 다윗의 승리는 후대에 첨가된 내용이다.

43) J. M. Miller, “Saul’s Rise to Power: Some Observations Concerning 1 Sam. 9.1-10.16; 10.26-11.15 and 13.2-14.46”, *CBQ* 36 (1974), 164-167.

44) 아마도 기브아(삼상 13:15; 14:2)에 주둔하고 있던 사울이 블레셋의 수비대를 공격한 이야기(삼상 13:4)와 요나단의 주도하에 블레셋 수비대가 주둔한 게바(삼상 13:3)와 믹마스(삼상 13:5, 23; 14:4, 31)를 공격한 이야기가 하나로 결합되었을 가능성이 높다. 이에 관한 자세한 내용은 여는 H. J. Stoebe, “Zur Topographie und Überlieferung der Schlacht von Mikmas, 1 Sam 13 und 14”, *ThZ* 21 (1965), 277-279와 달프 W. 클레인, 『사무엘상』, 176, 226-227; W. Dietrich, *Samuel: 1 Sam 13-26*, 10-12, 72-75; W. Dietrich, *Samuel: 1 Sam 13-26*, 9-10, 28-29를 참고하라. 이와 달리 F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, 83은 사울과 요나단이 블레셋과 함께 벌인 하나의 전쟁에 관한 전승으로, O. Kaiser, “Der historische und der biblische König Saul (Teil II)”, *ZAW* 123 (2011), 2-3은 요나단의 영웅적 전쟁 이야

체계화되고 상당수의 상비군이 조직되었음을 확인할 수 있는데(삼상 13:2, 15), 이는 사울의 통치 시간이 상당히 흘러 그의 통치 체제가 비교적 안정되었음을 말해 준다.

또 다른 전쟁은 사울과 요나단이 함께 전사한 사무엘상 (28장에서 시작되어) 31장에서 언급된 길보아산에서 벌인 마지막 전쟁이다. 언뜻 보기에는 사무엘상 기록 순서상 13-14장과 31장은 서로 연관성이 없는 것처럼 보인다. 그러나 이 두 전쟁은 두 용사가 함께 출전하여 블레셋과 벌인 전쟁이라는 공통점이 있다. 그리고 사울의 잘못된 서원(삼상 14:39)은 길보아 전투에서의 요나단의 죽음(삼상 31:2)을 이미 전제하고 있음을 알 수 있다. 이러한 이유에서 사울과 요나단이 함께한 첫 번째 블레셋과의 전쟁은 마지막 전쟁과 함께 살펴보아야 한다.

사울이 블레셋과 벌인 여러 전쟁 중 13-14장의 전쟁이 정치적으로 중요한 이유는 사울이 블레셋과 벌인 전쟁 중 첫 번째 승리였다는 것에만 있지 않다. 왜냐하면 이 전쟁을 언급한 13-14장 속에서 이전과 다른 이스라엘과 블레셋과의 변화된 정치적 역학 관계를 확인할 수 있기 때문이다. 먼저, 왕국의 수도 기브아(삼상 10:26; 11:4; 13:15; 14:2; 22:6; 26:1)에 상당수의 사울의 정규군이 머물렀다는 사실(삼상 13:2; 14:2)은 그곳에 머물렀던 블레셋 수비대가 이미 축출되었다는 것을 의미한다. 이와 반대로 이전에 블레셋 수비대가 기브아에 주둔했다는 사실(삼상 10:5)은 사울 왕조 초기에는 블레셋의 정치적 영향력으로부터 자유롭지 못했다는 것을 말한다.⁴⁵⁾

두 번째, 사울이 블레셋 수비대를 공격하고(삼상 13:4), 요나단 역시 게바(삼상 13:3, 16)와 믹마스에 머물렀던 블레셋 수비대를 공격(삼상 13:23; 14:11, 31)하여 승리를 이끌었다는 것이다. 이 승리는 사울이 이스라엘 영내에 주둔했던 블레셋 수비대를 그들의 본국으로 추방했다는 것(삼상 14:46)과, 일시적으로 블레셋의 군사적 영향에서 벗어날 수 있게 되었음을 의미한다. 이는 우발적으로⁴⁶⁾ 요나단이 블레셋을 공격한 것도 아니었으며, 블

기(삼상 13:2-3a, 5-6, 15b-18, 23; 14:1)에 부정적인 사울 이야기(삼상 13:8-15상)가 후대에 첨가되었다고 주장하였다.

45) 이를 다르게 표현한다면, H. M. Niemann, "Nachbarn und Gegner, Konkurrenten und Verwandte Judas: Die Philister zwischen Geographie und Ökonomie, Geschichte und Theologie", U. Hübner and E. A. Knauf, hrsg., *Kein Land für sich allein: Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnäri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, OBO 186 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), 83과 W. Dietrich, *Samuel: 1 Sam 1-12*, BK.AT VIII/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010), 429의 주장처럼 초기 사울의 통치는 블레셋의 묵인 하에 가능했다는 것을 의미한다.

46) D. V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah*, JSOT.S 121 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 77.

레셋과의 현 체제를 유지하려는 사울에 반한 요나단의 독단적인 군사 행동⁴⁷⁾ 역시 아니었다. 어찌 보면 사울은 자신의 왕국의 안정화를 위해서 블레셋의 수비대가 주둔하는 믹마스과 게바를 성공적으로 공략하는 것이 필수적이었을 것이다. 이러한 이유에서 사울과 요나단의 주도하에 이스라엘 영토 내에 주둔하고 있던 블레셋 수비대에 대한 성공적인 두 번의 군사 행동은 전체 사울 왕조와 블레셋과의 정치 관계의 전환점이 된 가장 중요한 역사적 사건으로 평가할 수 있을 것이다.⁴⁸⁾

이후 블레셋은 요르단 동쪽의 비옥한 땅을 차지하기 위한 교두보이자 요르단 동쪽으로 넘어가는 관문인 아벡에 집결하여(삼상 28:1; 29:1-2) 사울과 전면전을 준비한다. 그러나 이 전쟁에서 사울은 요나단을 포함한 3명의 아들과 함께 전사하였으며(삼상 31장), 블레셋은 다시 이스라엘에 대한 정치적 영향력을 행사할 수 있게 되었다. 이러한 정치적 이유에서 이스보셋은 블레셋의 영향권 밖인 요르단 동쪽 마하나임에서 왕조를 이을 수밖에 없었다.

이와 같이 사울과 요나단이 블레셋과 벌인 두 번의 전쟁을 통해서 블레셋과의 정치적 역학 관계의 큰 변화를 확인할 수 있다. 결국, 사무엘상 13:1 하반에서 언급된 2년이라는 숫자는 사울의 전체 통치 기간을 의미하는 것이 아니라, 사울이 처음으로 블레셋과의 전투에서 승리한 후 블레셋의 정치적 영향력으로부터 벗어난 순간부터 길보아 전투에서 전사하기까지 사울 통치 **마지막 2년**⁴⁹⁾이라는 특정 기간⁵⁰⁾을 의미한다고 볼 수 있다.

지금까지의 논쟁을 통해서 사울의 즉위 나이와 통치 기간 ‘2년’이 언급된 사무엘상 13:1에 대한 번역을 이어지는 2절과 함께 다음과 같이 제안하고자 한다.

47) S. Kreuzer, “»War Saul auch unter den Philistern?«, 71과 그의 또 다른 논문 S. Kreuzer, “Saul – not always – at War: A New Perspective on the Rise of Kingship in Israel”, C. S. Ehrlich and M. C. White, eds., *Saul in Story and Tradition*, FAT 47 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 52-53; G. Hentschel, *Saul*, 87-88과 W. Dietrich, *Samuel: 1 Sam 13-26*, 72-75도 요나단의 독자적 군사 행동에 동의한다.

48) S. Kreuzer, “»War Saul auch unter den Philistern?«, 72; O. Kaiser, “Der historische und der biblische König Saul (Teil II)”, 9.

49) S. Kreuzer, “Saul – not always – at War”, 56: “**These events encompassed Saul’s last two years as king.**”

50) 헤브론에서 7년 6개월과 예루살렘에서 33년 통치한 다윗(삼하 5:5), 솔로몬 제 4년에 시작된 예루살렘 성전 건축(왕상 6:1), 히스기야 제14년에 있었던 산헤립의 침략(왕하 18:13), 요시아 제18년에 시작한 성전 공사와 율법책의 발견(왕하 22:3), 그리고 여호야김 제 3년에 있었던 느부갓네살의 침략(왕하 24:1)과 같이 한 왕의 재위 기간을 특정 시기로 구분한 또 다른 예를 구약에서 어렵지 않게 찾아볼 수 있다.

“사울이 왕으로 즉위한 나이는 알 수 없지만, 그가 이스라엘을 다스렸던 마지막⁵¹⁾ 2년에⁵²⁾, 이스라엘 사람 삼천 명을 택하여 그 중에서 일천 명은 자기와 함께 므마스⁵³⁾와 베엘 산에 있게 하고 일천 명은 요나단과 함께 베냐민 기브아에 있게 하고 남은 백성은 각기 장막으로 보내니라.”

3. 나가는 말

지금까지 사울왕의 즉위 나이와 통치 기간에 대한 중요한 정보를 담고 있는 사무엘상 13:1을 살펴보았다. 그러나 이 구절에 대한 히브리어 본문(BHS)은 사울 즉위 나이에 관한 구체적인 숫자를 언급하지 않고 비교적 오랜 기간 동안의 사울 통치 기간을 짐작하게 하는 사무엘서 전체 내용과 상반되는 비교적 짧은 ‘2년’이라는 통치 기간을 제시한다. 이와 같은 이유에서 자연스럽게 이 본문이 사울에 관하여 얼마나 신뢰할 수 있는 역사적 사실을 품고 있는가에 대한 신학적 의구심이 본 연구의 출발점이었다.

먼저 본 연구에서 베냐민 지파의 지도자로 출발한 사울이 언제 이스라엘 왕으로 즉위했는지를 알 수 없는 상황에서 그의 즉위 나이를 여백으로 남겨 놓은 사무엘상 13:1상반이 역사적 사실을 반영한다고 주장하였다. 이는 사울의 즉위 시기를 알 수 없는 상황 속에서 그의 전체 통치 기간을 제시하는 것 역시 불가능하다는 것을 의미한다. 왜냐하면 한 왕의 전체 통치 기간을 특정하기 위해서는 즉위 나이에 대한 정보는 필수적이기 때문이다. 결국 하반절에서 언급된 ‘2년’은 사울의 전체 통치 기간 ‘2년’을 의미하는 것이 아니라 사울 통치 기간 중 특별한 의미를 지닌 ‘2년’으로 볼 수 있다. 그 ‘2년’은 사울과 요나단이 블레셋 수비대가 주둔한 도시, 게바나 므마스를 공격하는 것으로 시작하였다. 그리고 이 전쟁에서의 승리를 통해서 사울은 블레셋을 일시적으로 이스라엘 영내 밖으로 추방할 수 있었다. 그러나 아

51) ‘마지막’을 삽입하는 것에 대하여 반문을 제기할 수 있다. 그러나 본 번역처럼 ‘마지막 몇 년’ 또는 ‘마지막 며칠’과 같이 일정 기간을 뜻하는 한정사로 ‘마지막’을 표현할 수 있는 적절한 성서 히브리어 단어가 없다는 분명한 한계 역시 감안해야 한다. 예를 들면, ‘아하론(אֲהָרֹן)’이 ‘마지막’을 뜻하는 단어로 우리말 성경에서 가장 많이 언급되지만, 시간적 관점에서 ‘마지막 때’(단 8:23; 11:35; 12:4, 9), ‘마지막 날’(단 10:14; 호 3:5) 또는 처음과 대비되는 ‘마지막’(사 44:6; 48:12)을 뜻하거나, 공간적 관점에서 ‘마지막 장소’(민 10:25)를 의미할 뿐 특정한 일정 기간을 전제하는 한정사로 사용되지는 않았다. 결국 성서 히브리어가 갖는 이러한 언어적 어려움을 고려한다면, 전체 문맥을 좀 더 명확히 이해하기 위해서 원문에는 없는 ‘마지막’이라는 단어를 첨언해서 읽을 수 있을 것이다.

52) 이미 S. Kreuzer, “Saul war noch zwei Jahre König ...”, 268-269는 사울 통치 마지막 ‘2년’으로 하반절 번역을 제안했지만, 즉위 나이에 관하여는 언급하지 않았다.

쉽게도 사울은 길보아산에서 벌어진 블레셋과의 전면전에서 전사함으로써 블레셋과 연관된 역사적으로 중요한 그 ‘2년’을 마감한다(삼상 31장). 이처럼 사무엘상 13:1은 비록 사울이 처음부터 전형적인 왕의 모습으로 시작하지 못했지만 그에 대한 후대의 최종적 평가는 이전 블레셋과의 종속적인 정치적 역학 관계를 변화시킨 이스라엘 초대 왕으로 평가하고 있다는 것을 알 수 있다. 결국, 사무엘상 13:1은 단지 사울왕에 관한 일반적인 정보만을 제공하려는 목적에서 기술된 것이 아니라, 사울부터 유다 왕국 멸망과 여호야긴의 석방까지 약 500년의 이스라엘과 유다 왕국의 긴 역사를 다루는 ‘신명기 역사서’의 긴 호흡의 일부임을 알 수 있다.

<주제어>(Keywords)

사무엘상 13:1, 사울, 사울의 즉위 나이, 사울의 재위 기간, 블레셋.

1 Samuel 13:1, Saul, Saul's Accession age, Saul's Reign, Philistines.

(투고 일자: 2021년 7월 30일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 19일)

<참고문헌>(References)

- 브라이트, J., 『이스라엘 역사』, 박문재 역, 1981년 제3증보판, 서울: 크리스찬 다이제스트, 1993.
- 소형근, “히브리어 ‘나기드’(נָגִיד) 번역에 대한 제언”, 『성경원문연구』 34 (2014), 289-293.
- 이궁재, “사울 왕국과 블레셋의 정치적 관계 연구를 통한 사무엘상 10:5상 ‘מַלְאָכָה וְנָגִיד’의 번역 제안”, 『성경원문연구』 45 (2019), 7-29.
- 클레인, R. W., 『사무엘상』, WBC 성경주석 10, 김경열 역, 서울: 솔로몬, 2004.
- Alt, A., “Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina”, A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, band II, 3. Aufl., München: C. H. Beck, 1964, 1-63.
- Althann, R., “1 Sam 13,1: A Poetic Couplet”, *Bib* 62 (1981), 241-246.
- Bar-Efrat, S., *Das Erste Buch Samuel: Ein narratologisch-philologischer Kommentar*, BWANT 176, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Bayer, B., “Saul. In the Aggadah”, F. Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica*, vol. 18, 2nd ed., Macmillan: Keter Publishing House, 2007, 80-83.
- Berges, U., *Die Verwerfung Sauls: Eine thematische Untersuchung*, FzB 61, Würzburg: Echter, 1989.
- Bin-Nun, Sh. R., “Formulas from Royal Records of Israel and of Judah”, *VT* 18 (1968), 414-432.
- Campbell, A. F., *1 Samuel*, FOTL 7, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Dietrich, W., *David: Der Herrscher mit der Harfe*, Biblische Gestalten 14, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- Dietrich, W., “Die Erzählungen von David und Goliath in I Sam 17”, *ZAW* 108 (1996), 172-191.
- Dietrich, W., *Samuel: 1 Sam 1-12*, BK.AT VIII/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.
- Dietrich, W., *Samuel: 1 Sam 13-26*, BK.AT VIII/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015.
- Donner, H., *Geschichte des Volkes und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*, GAT 4/1, 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Edelman, D. V., *King Saul in the Historiography of Judah*, JSOT.S 121, Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Edelman, D. V., “Saul”, D. N. Freedman, ed., *ABD*, vol. 5, New York: Doubleday, 1992, 989-999.

- Ehrlich, C. S., “Philister” (erstellt: Mai 2007), accessed 10 April 2021 from <https://www.bibelwissenschaft.de/>.
- Ehrlich, C. S., *The Philistines in Transition: A History from ca. 1000-730 B.C.E.*, Leiden: Brill, 1996.
- Finkelstein, I., “The Emergence of the Monarchy in Israel: the Environmental and Socio-Economic Aspects”, *JSOT* 14:44 (1989), 43-74.
- Finkelstein, I., “The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective”, *JSOT* 27:2 (2002), 131-167.
- Firth, D. G., *1 & 2 Samuel*, Apollos Old Testament Commentary, vol. 8, Nottingham: Apollos, 2009.
- Flanagan, J. W., “Chiefs in Israel”, *JSOT* 6:20 (1981), 47-73.
- Frick, F. S., “Social Science Methods and Theories of Significance for the Study of the Israelite Monarchy: A Critical Review Essay”, *Semeia* 37 (1986), 9-52.
- Galil, G., “The Chronological Framework of the Deuteronomistic History”, *Bib* 85 (2004), 413-421.
- Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl., Berlin: Springer Verlag, 1987.
- Gilmour, R. and Young, I., “Saul’s Two Year Reign in 1 Samuel 13:1”, *VT* 63 (2003), 150-154.
- Gunn, D. M., *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, JSOT.S 14, Sheffield: JSOT Press, 1980.
- Gunneweg, A. H. J., *Geschichte Israels: Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart*, 6. Aufl., ThW 2, Stuttgart: Kohlhammer, 1989.
- Hentschel, G., *Saul: Schuld, Reue und Tragik eines Gesalbten*, Biblische Gestalten 7, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003.
- Jepsen, A. and Hanhart, R., *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, BZAW 88, Berlin: Walter de Gruyter, 1964.
- Kaiser, O., “Der historische und der biblische König Saul (Teil I)”, *ZAW* 122 (2010), 520-545.
- Kaiser, O., “Der historische und der biblische König Saul (Teil II)”, *ZAW* 123 (2011), 1-14.
- Kessler, R., “Chieftdom oder Staat? Zur Sozialgeschichte der frühen Monarchie”, R. Kessler, *Studien zur Sozialgeschichte Israels*, SBAB 46, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009, 148-166.

- Kessler, R., *Samuel: Priester und Richter, Königsmacher und Prophet*, Biblische Gestalten 18, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007.
- Knauf, E. A., *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1994.
- Knauf, E. A., "Saul, David, and the Philistines: From Geography to History", *BN* 109 (2001), 15-18.
- Kreuzer, S., "Saul – not always – at War: A New Perspective on the Rise of Kingship in Israel", C. S. Ehrlich and M. C. White, eds., *Saul in Story and Tradition*, FAT 47, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 39-58.
- Kreuzer, S., "Saul war noch zwei Jahre König …: Textgeschichtliche, literarische und historische Beobachtungen zu 1 Sam 13,1", *BZ* 40 (1996), 263-270.
- Kreuzer, S., "»War Saul auch unter den Philistern?«: Die Anfänge des Königtums in Israel", *ZAW* 113 (2001), 56-73.
- McCarter, P. K., *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AncB, vol. 8, New York: Doubleday, 1995.
- McFall, L., "The Chronology of Saul and David", *JETS* 53 (2010), 475-533.
- Miller, J. M., "Saul's Rise to Power: Some Observations Concerning 1 Sam. 9.1-10.16; 10.26-11.15 and 13.2-14.46", *CBQ* 36 (1974), 157-174.
- Mommer, P., "Saul", G. Müller, u. a., hrsg., *TRE* 30, Berlin: Walter de Gruyter, 1999, 57-59.
- Niemann, H. M., *Herrschaft, Königtum und Staat: Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel*, FAT 6, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Niemann, H. M., "Nachbarn und Gegner, Konkurrenten und Verwandte Judas: Die Philister zwischen Geographie und Ökonomie, Geschichte und Theologie", U. Hübner and E. A. Knauf, hrsg., *Kein Land für sich allein: Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnäri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, OBO 186, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 69-91.
- Niesiolowski-Spano, L., *Goliath's Legacy: Philistines and Hebrews in Biblical Times*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016.
- Noth, M., *Geschichte Israels*, 10. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Richter, W., *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte: Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1-10,16, Ex 3f. und Ri 6,11b-17*, FRLANT 101, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Schmidt, L., *Menschlicher Erfolg und Javes Initiative: Studien zu Tradition*,

Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David, WMANT 38, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1970.

Seebass, H., “Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls”, *ZAW* 79 (1967), 155-171.

Sergi, O., “Saul, David, and the Formation of the Israelite Monarchy: Revisiting the Historical and Literary Context of 1 Samuel 9 - 2 Samuel 5”, J. J. Krause, O. Sergi, and K. Weingart, eds., *Saul, Benjamin, and the Emergence of Monarchy in Israel: Biblical and Archaeological Perspective*, Atlanta: SBL Press, 2020, 57-92.

Stoebe, H. J., “Zur Topographie und Überlieferung der Schlacht von Mikmas, 1 Sam 13 und 14”, *ThZ* 21 (1965), 269-280.

Stolz, F., *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9, Zürich: Theologischer Verlag, 1981.

Tsumura, D. T., *The First Book of Samuel*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

<Abstract>

**A Suggestion for Translation of 1 Samuel 13:1:
The Age of Saul's Accession and the Historical Significance of 'Two Years'**

Keungjae Lee
(Mokwon University)

1 Samuel 13:1 contains important information about the age of Saul's accession and reign of Saul, the first king of Israel. However, many Old Testament scholars doubted the historical reliability of this information. The Hebrew text of this verse does not mention a detailed number regarding the age of Saul's accession, but suggests a relatively short, two-year reign of Saul.

Why is the detailed age of Saul's accession not mentioned in 1 Samuel 13:1a? The reason is that it was not possible to know exactly when Saul, who started as a military leader of the chiefdom centered on the tribe of Benjamin became the king of Israel. For this reason, the age of Saul's accession had to be left blank.

Given the historical context where the age of Saul's accession is unknown, the total duration of Saul's reign would neither have been known because information on the age of a king's accession is essential to mention the entire reign of a king. After all, the 'two years' mentioned in 1 Samuel 13:1b does not mean Saul's entire reign lasted two years, but can be seen as referring to a specific two-year period during Saul's reign because the entire content of 1 Samuel 13-14 is far from the situation in the first two years of Saul's reign. For example, a significant number of standing armies were organized (1 Sam 13:2, 15) and the existence of the Philistines cannot be confirmed in Gibeah, the capital of Saul's kingdom, where the Philistine garrison previously stayed (1 Sam 13:2; 14:2). Above all, Saul and Jonathan attacked the Philistine garrison at Geba (1 Sam 13:3, 16) and Michmash (1 Sam 13:23; 14:11, 31), and expelled them from Israeli territory (1 Sam 14:46).

This fact indicates that Saul's reign had passed considerably, and that his system of governance was relatively stable. In other words, it means the last two years after Saul's first victory in the battle against the Philistines (1 Sam 13-14), that is, from the moment he escaped from the political influence of the Philistines until his death at the Battle of Gilboa (1 Sam 31). Through such acts

of Saul in the last two years, Saul is regarded as the first king of Israel who changed the former political dynamics of subordination to the Philistines.

“그녀가 운다”

— 생태비평으로 읽는 예레미야 12장 —

유연희*

1. 들어가는 말

코로나19는 인류가 산업사회 이래 영위해온 생활양식을 그 어느 때보다도 더 반성하게 했다. 한국인의 1인당 온실가스 배출량은 세계 4위이고, 한국의 1인당 플라스틱 사용은 세계 1위(연 132.7kg 폐기)이다.¹⁾ 기후 위기로 인류와 지구공동체의 생존 자체가 위협을 받는 상황에서 앞으로 코로나19와 같은 질병이 더 많을 것이라는 사실은 새로운 경각심을 갖게 한다. 각 분야는 생태 회복을 키워드 삼아 연구하고 삶의 변화를 꾀하는 중이다. 이 글 또한 그러한 노력의 일부로서 생태 관점으로 성서를 읽으려고 한다.

이 글은 ‘지구성서(The Earth Bible)’ 프로젝트의 학자들이 개발한 생태비평을 예레미야 12장에 적용하는 시도이다.²⁾ 이 프로젝트는 1990년대 후반에 호주 학자들이 시작하여 2000년 어간에 다섯 권의 단행본을 냈다.³⁾ 그

* Union Theological Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 객원교수. yaniyoo@hanmail.net.

1) 1인당 온실가스 배출이 가장 많은 나라는, 사우디아라비아, 미국, 캐나다 순이다. 송경은, “韓 1인 탄소배출량 세계 4위..”, 「매일경제」, 2019. 9. 23., <https://www.mk.co.kr/news/it/view/2019/09/757523/> (2021. 8. 1.); 고선호, “플라스틱, 미래를 품다”, 「이뉴스투데이」, 2021. 4. 5. <https://www.enewstoday.co.kr/news/articleView.html?idxno=1466775> (2021. 8. 1.).

2) 지구성서팀이 사용하는 ‘지구’라는 용어는 전체 생태계, 생물망, 자연 영역을 가리키고, 인간은 그 일부이다. 때로 ‘지구’는 흙, 대지, 생물 서식지를 가리킨다. N. C. Habel, *The Birth, The Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1-11*, Earth Bible Commentary (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011), 3; N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, Earth Bible 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 27.

후 생태비평은 미국성서학회(The Society of Biblical Literature, SBL)의 생태 해석학(Ecological Hermeneutics) 정규 분과가 되었다. 지구성서 프로젝트는 이전의 연구들이 생태에 관해 좋은 의도로 수행했을지라도 대체로 인간중심적(anthropocentric)이었다고 지적한다.⁴⁾ 지구성서 학자들은 처음에 생태 비평을 위한 여섯 가지 해석 원칙을 제시했고, SBL 분과를 통해 세 가지 초점(의심, 동일시, 회복)을 개발하였다(아래 참조).

성서에는 지구공동체의 비-인간 구성원들이 많이 등장한다. 현대 도시인들의 저술이라면 같은 주제를 다루는 경우에도 지구구성원들을 비유조차 그렇게 많이 언급하지 않았을 것이다. 고대 이스라엘은 농경이 생산양식이었고 산업화 이전의 사회였으니 자연스런 일이다. 그러면서도 성서 화자들이 하나님과 인간 및 이스라엘의 관계를 다루려는 저술 목적이나 자연과 동물을 사용한 방식은 기본적으로 인간중심적이었다. 그럼에도 이 판단을 성서의 모든 본문에 획일적으로 적용해서는 안 되고, 각 본문을 개별적으로 다룰 필요가 있다.

이 글의 목적은 예레미야 12:11의 “그녀가 운다(‘아블라[אבלה]’)”를 핵심 구절로 삼아 생태비평의 여섯 가지 원칙을 배경에 두고 세 가지 초점을 중심으로 본문을 해석하는 것이다. 12장을 택한 이유는 예레미야와 주님 외에 다양한 지구공동체 구성원이 등장하므로 생태비평의 초점을 적용하기에 적합하다고 생각해서이다. 본문에는 동물, 식물, 땅, 강, 사람들 등 다양

3) N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*; N. C. Habel and S. Wurst, eds., *The Earth Story in Genesis*, Earth Bible 2 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); N. C. Habel and S. Wurst, eds., *The Earth Story in Wisdom Traditions*, The Earth Bible 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); N. C. Habel, ed., *The Earth Story in Psalms and Prophets*, Earth Bible 4 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); N. C. Habel, ed., *The Earth Story in the New Testament*, Earth Bible 5 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002).

4) 김도훈은 1970년 이전의 학자들이 성서에 인간중심적 생태 해석을 했고, 그 이후에 샌트마이어를 비롯한 학자들이 그런 경향을 극복했다고 여긴다. 김도훈, “생태학적 성서해석의 시도”, 『장신논단』 19 (2003), 209-233. 지구성서팀의 생태비평은 샌트마이어와 맥커피의 초기 연구를 전제로 한다. 샌트마이어는 성서 해석의 새로운 선택으로서 중심적인 생태 주제들에 초점을 두고 생태 해석을 발전시켜야 한다고 강조했다. H. Paul Santmire, *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1985). 그러나 생태비평은 지구 및 지구공동체를 연구 ‘주제(theme, topic)’로 대상화하는 것을 넘어서서 동일시까지 한다. 맥커피는 당시(1996)로서는 최첨단 주장을 했다. 본문에 반영된 성서 화자의 실제 물리적 환경과 이데올로기를 식별해야 하고, 창조가 단순히 인간사의 배경으로 간주되는 것을 넘어서야 하고, 근본적으로 인간중심적 성서에 기초한 신학을 의문시해야 한다고 보았다. G. McAfee, “Ecology and Biblical Studies”, D. Hessel, ed., *Theology for Earth Community: A Field Guide* (Maryknoll: Orbis Books, 1996), 31-44; N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, 33-37에서 재인용. ‘인간중심적’이라는 말에 대한 더 자세한 설명은 아래 생태비평의 세 초점 중 ‘의심’ 부분에 나와 있다.

한 지구구성원이 등장한다. 특히 땅은 ‘땅(‘에레츠[ארץ])’이라는 단어 외에도 여러 단어(들, 평지, 유산, 포도밭, 뭇, 밭, 광야, 황무지, 이방 땅)로 가장 많이 언급되고 목소리도 내므로 지구구성원들을 대표한다고 볼 수 있다.

예레미야 12장을 생태 관점에서 관찰할 때 특이한 것은, 본문의 핵심 부분인 야웨의 시적인 말씀(7-13절; 야웨의 산문 말씀은 14-17절)에서 유다 백성을 포함한다고 볼 수 있는 말이 ‘땅’, ‘유산(‘나할라[נחלה]’, 소유)’, ‘뭇(‘헬카[חלקה])’, ‘내가 사랑하는 그녀’, ‘매’, ‘포도밭’ 등으로 나오고 인간을 가리키는 말로는 나오지 않는다는 점이다. 즉, 인간이 탈중심화된다. 이런 면에서 『성경전서 새번역』이 ‘내가 진정으로 사랑하는 것’(여성형, 7절)을 ‘내가 진정으로 사랑하는 백성’으로 번역하고, ‘나할라(נחלה)’를 ‘내 소유로 택한 내 백성’이라고 번역하여(12:7, 8, 9) 모두 사람을 가리키는 말로 바꾼 것은 번역자들의 인간중심적 경향 때문이라고 지적할 수 있겠다.⁵⁾ 이 글은 땅이 백성에 대한 은유가 아니라 땅 자체이고, 야웨가 소유권과 긴밀한 관계성을 강조하는 대상이라고 본다. 그리고 땅이 단순히 역사의 배경이나 예언 메시지의 도구가 아니라, 역사의 주요 참여자요, 이해당사자라고 볼 것이다.

이 글은 먼저 방법론 및 관점으로서는 지구성서 생태비평이 무엇인지 소개하고 나서 본문의 내용과 연구사의 주요 논의를 다룰 것이다. 그런 후 생태비평을 본문에 적용할 것이다.

2. 방법론과 관점: 생태비평

이 글에 주로 적용할 생태비평 방법론은 노만 하벨(Norman C. Habel)을 중심으로 호주 남부(Adelaide) 신학자 그룹이 수행한 지구성서 프로젝트에서 나왔다. 지구성서팀은 성서학계에서 진행되는 또 다른 생태해석학 연구 그룹인 영국(Univ. of Exeter)의 ‘환경윤리에서 성서의 사용(The Uses of the Bible in Environmental Ethics)’ 프로젝트에도 영향을 미쳤다.⁶⁾ 이 영국 프로젝트의 대표 학자인 데이비드 호렐(David Horrell)은 ‘지구성서’팀의 연구에 획기적인 인식 전환이 들어 있다고 평가한다. 지구성서팀의 공헌은 이전

5) 『성경전서 개역개정판』은 “내 마음으로 사랑하는 것”, “내 소유를 내던져 … 내 소유가 … 소리를 내므로 … 내 소유가 … 아니냐”라고 하여 사람으로 바꾸어 번역하지 않아 원문에 충실하다.

6) Centre for Biblical Studies, “Uses of the Bible in Environmental Ethics”, <http://humanities.exeter.ac.uk/theology/research/centres/biblicalstudies/past/uses/> (2021. 8. 1.).

연구들이 몇 가지 인기 있는 ‘녹색’ 본문(예를 들면, 창 1장; 6-9장; 사 11:6)을 주로 다룬 것을 넘어서 다양한 성서 본문을 생태적으로 해석하고, 비평적이고 자기 의식적인 해석학 전략을 요하는 생태 해석을 강조한다는 것이다.⁷⁾ 이 외에도 지구성서팀은 에코페미니즘의 전제와 연구 결과를 따른다.⁸⁾ 로즈마리 류터(Rosemary R. Ruether)가 남성학자들이 성서 본문을 대하는 방식은 인간이 자연을 대하는 방식과 유사하다고 지적한 이래 에코페미니즘 연구가 많이 나왔다.⁹⁾ 성서와 에코페미니즘과 생태비평의 결합은 또 다른 풍성한 연구 결과를 낳을 것이다.

지구성서팀의 생태비평(ecocriticism, ecological criticism)은 정교하게 절차를 따르는 방법론이라기보다는 관점이라고 하는 것이 더 정확할 것이다. ‘생태비평’이라는 용어는 ‘생태해석학’보다 작은 개념이면서 번갈아 써도 무방할 것이다. 생태비평은 급진적인 태도 변화를 요구하며, 인간 해석자가 지구공동체의 구성원으로서 본문 안에서 지구를 주체로 여기고 지구와 연대하며 읽을 것을 요청한다. 지구성서 프로젝트는 아래와 같이 6가지 원칙을 전제로 한다.¹⁰⁾

- 1) 내적 가치의 원칙: 우주, 지구, 모든 구성 요소(components)는 내적 가치를 갖는다.
- 2) 상호연결의 원칙: 지구는 살아있는 것들이 서로 생존에 의존하고 상호연결된 공동체이다.
- 3) 목소리의 원칙: 지구는 축하나 불의에 목소리를 낼 수 있는 주체이다.
- 4) 목적의 원칙: 우주, 지구, 모든 구성 요소는 역동적 우주 디자인의 일부이고 각자 그 디자인의 목적 속에서 자리를 갖는다.
- 5) 상호 관리직의 원칙: 지구는 균형 있고 다양한 지구공동체로서 책임 있는 관리자들(custodians)이 지배자가 아니라 파트너로서 공동체를 유지하는 기능을 한다.
- 6) 저항의 원칙: 지구와 그 구성 요소들은 인간의 손에 고통을 겪지만

7) 참조, D. G. Horrell, *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives* (London: T & T Clark, 2010), 7.

8) N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, 31-37; D. G. Horrell, *Ecological Hermeneutics*, Introduction.

9) R. R. 류터, 『가이아와 하느님: 생태 여성학적 신학』, 전현식 역 (서울: 이화여자대학교출판문화원, 2000). H. Eaton, “Ecofeminist Contributions to an Ecojustice Hermeneutics”, N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, 54-71 참조.

10) N. C. Habel, “Ecological Criticism”, S. L. McKenzie and J. Kaltner, eds., *New Meanings for Ancient Texts: Recent Approaches to Biblical Criticisms and Their Applications* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2013), 46-47; N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, 42-53.

불의에 저항한다.

이 중 3번, ‘목소리의 원칙’과 6번, ‘저항의 원칙’은 지구의 주체성을 나타내는 시적인 표현이다. 비-인간 지구구성원은 본문 속에서 인간의 언어로 재현되어 있으므로 생태비평가는 실재와 경험을 매개하는 깊은 상징 언어를 요한다.¹¹⁾ 생태비평의 과제는 본문이 이들 원칙과 일관성이 있는지 아니면 갈등하는지를 식별하는 것이다.¹²⁾

지구성서 프로젝트의 생태비평은 2000년대 초반에 SBL의 정규 분과가 되면서 세 가지 초점인 의심(suspicion), 동일시(identification), 회복(retrieval)의 해석학으로 재공식화되었다.¹³⁾ 이 초점에 대해 하벨은 다음과 같이 정리한다.¹⁴⁾

1) 의심: 의심이란 성서 본문 자체가 인간중심적(anthropocentric)으로 기록되었고, 인간중심적 관점에서 해석되어왔다는 해석학적 의문점을 가지고 본문을 읽는 것이다. 인간 중심성의 첫째 측면은, 특히 서구의 가정과 조건으로서 인간이 자연의 피조물과는 다른 존재이며, 위계상 하나님, 인간, 그리고 나머지 피조물의 순서라는 것이다. 둘째 측면은 자연, 특히 무생물계를 대상화하고 타자화하는 것이다. 인간중심적 관점에서 자연은 권리와 가치를 지닌 주체가 아니라, 하나님과 인류의 관계를 위한 무대나 배경으로 여겨진다.

2) 동일시: 동일시란 지구를 경청하기 위해서 독자가 본문 속 지구 존재, 지구 등장인물, 지구 목소리와 동일시하는 것이다. 독자들은 성서 속 등장인물들과 종종 무의식적으로 동일시하는 경향이 있고, 어느 정도 자신의 생태적 연관성을 따른다. 생태비평은 생태 주제를 다루는 것을 넘어서 인간이 다른 지구공동체 구성원들과 친족이라는 기존의 생태학적 사실을 인지하고 그들이 나오는 본문에 민감하게 반응하며, 지구와 연대하고 공감하며 읽는다.

3) 회복: 회복이란 지구와 지구공동체 구성원들의 목소리를 회복하는 것이다. 인간 외의 표상들이 애도나 찬양과 같은 방식으로 의사소통을

11) H. Eaton, “Ecofeminist Contributions to an Ecojustice Hermeneutics”, 66.

12) N. C. Habel, ed., *The Earth Story in the New Testament*, 2.

13) N. C. Habel, *The Birth, the Curse and the Greening of Earth*, 2-3.

14) N. C. Habel, “Ecological Criticism”, 39-58. 하벨은 이 생태비평의 세 가지 초점을 출애굽의 열 재앙 이야기에 적용한 예를 제시하며, 나일강이 일인칭으로 말하도록 목소리를 주는 것으로 마친다. Ibid., 54. 한국의 학자들도 같은 출애굽기 본문을 생태관점에서 다루기도 했다. 예를 들어, 장석경, “열 가지 재앙에 나타난 생명과 생태계”, 『Canon&Culture』 6:2 (2012), 79-108을 보라.

할 때 과거 연구들은 인간중심적인 편견에서 시적 자유, 상징적인 언어, 의인화라고 일축하는 경향이 있었다. 회복이라는 초점은 지구와 지구공동체 구성원들이 본문의 관점과 해석사의 관점으로부터 고통당하고 저항하고 또는 배제당한 곳을 식별하기 위해서 본문을 다시 읽는다.

이 글은 주로 생태비평의 세 초점을 본문에 적용하는 한편, 이 글이 12장의 핵심 부분이라고 여기는 10-12절을 수사비평으로 분석하며 야웨와 땅의 상호작용을 관찰할 것이고, 땅에 목소리를 주기 위해 생태 미드라쉬를 간단히 시도할 것이다.

3. 예레미야 12장에 대한 생태비평

3.1. 예레미야 12장의 내용 및 연구사의 주요 논의

예레미야 12장은 1-29장의 큰 틀 안에 있고, 이 큰 틀의 중심 주제는 깨어진 계약과 유다에 대한 압박한 심판이다.¹⁵⁾ 예레미야 12장도 이 중심 주제를 반영하고 있으며, 예레미야서의 다른 부분에도 종종 나오는 예언자의 원망과 슬픔, 유다에 대한 심판, 희망의 실마리 등을 포함한다. 예레미야 12장은 전반부에 예레미야의 고백(1-6절), 후반부에 야웨의 말씀(7-17절)이 있다. 아래는 12장의 구조이고, 예레미야와 주님이 언급하는 지구 및 지구 구성원들을 보여준다.

가. 전반부: 예레미야의 고백(12:1-6)

- 예레미야의 말(12:1-4) - 악인들, 속이는 자들, 심기고 열매 맺는 나무, 양, 땅, 거주민들, 식물, 짐승, 새
- 야웨의 대답(12:5-6) - 보병, 평지, 말, 강물, 예레미야의 가족, 친지

나. 후반부: 야웨의 말씀(12:7-17)

- 시에 담긴 야웨의 말씀(12:7-13) - ‘내가 사랑하는 그녀’, 유산(땅), 적, 숲, 사자, 매, 들짐승, 목자들, 포도밭, 뭇(‘헬카[הלקה]’, 땅), 황무지, 약탈자들, 언덕, 광야, 땅(‘에레츠[ארץ]’), 밀, 가시
- 산문에 담긴 야웨의 말씀(12:14-17) - 땅, 유다 백성, 이방 백성

예레미야는 12장을 시작하며 어떤 ‘악인들’과 ‘속이는 자들’을 언급하며

15) J. D. Hays, *Jeremiah and Lamentations* (Grand Rapids: Baker Books, 2016), 81.

그들을 도살할 양처럼 따로 끌어내 두시라고 주님께 요청한다(12:1-4). 12:1-6은 내용상 11장의 연속이라 볼 수 있다. 학자들은 대체로 이 부분(12:1-6)을 예레미야의 ‘고백’(렘 11:18-23; 12:1-6; 15:10-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-13) 중 하나로 여긴다.¹⁶⁾ 윌리엄 할러데이(William L. Holladay)와 존 브라이트(John Bright)와 같은 이전 세대 학자들은 현 위치보다는 11:18 앞이 더 적절하다고 판단해 이동시켜 다룬 바 있다.¹⁷⁾ 그러나 잭 런드밤(Jack R. Lundbom)처럼 문학적 관심을 가진 후대의 학자들은 1-6절이 나머지 부분과 연속성이 있다고 보았다.¹⁸⁾ 예레미야의 대사(1-6절)에서 땅이 우는 것이 야웨의 대사(7-17절)에서 땅이 우는 것과 어울려 두 부분을 연결하기 때문이다.¹⁹⁾ 캐슬린 오코너(Kathleen M. O'Connor)에 의하면, ‘고백’ 부분은, 예레미야서의 지배적인 수사학이 나라의 멸망을 두고 백성을 탓하는 것에 대한 공동체의 저항과 생존을 상징한다.²⁰⁾

5-6절을 누가 말하는지가 밝혀져 있지 않다. 이 글은 대부분의 현대 역본을 따라 1-4절은 예레미야의 말, 5-6절은 야웨의 대답이라고 본다.²¹⁾ 야웨는 앞 11장 끝에서는 예레미야의 원수를 갚아주시겠다고 답하셨지만 여기서는 예레미야를 다잡는 내용이다. “네가 보병과 달려서 지치면 어떻게 말과 달리기를 하겠느냐?”고 하신다. 야웨는 다시 대구법으로 평지의 평안과 요

16) A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama*, JSOTSS 46 (Sheffield: JSOT Press, 1987), 149-188; K. M. O'Connor, *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chapters 1-25*, SBLDS 94 (Atlanta: Scholars Press, 1988), 97-113.

17) J. 브라이트, 『예레미야』, 한국신학연구소 역, 국제성서주석 22 (서울: 한국신학연구소, 1979), 221-227, 229; W. L. Holladay, *Jeremiah I: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Hermeneia (Philadelphia: Augsburg Fortress, 1986), 365.

18) 또한 런드밤은 1-6절에서 예레미야가 제기한 신정론적 질문(왜 악인들이 행동하나요?)에 대한 야웨의 대답이 7-13절이라서 두 부분이 연결된다고 본다. 악인들만이 아니라 모든 이스라엘이 황폐를 겪는다는 것이 대답이다. J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, The Anchor Yale Bible Commentaries (New York: Yale University Press, 1999), 659. 페이지 켈리(Page Kelly, 12장의 저자)에 의하면, 야웨는 동문서답이 아니라 애가로 답하고, 악이 인간에게도, 신에게도 슬픔을 유발하는 것으로 묘사된다. P. 크레이기 외, 『예레미야 1-25장』, 권대영 역, World Biblical Commentary 26 (서울: 솔로몬, 2003), 346.

19) J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 657.

20) K. M. O'Connor, *Jeremiah: Pain and Promise* (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 81-91; 루이스 스틸맨도 예레미야의 ‘고백’ 부분이 예레미야서 속 여러 목소리 중 하나로서 우주의 도덕 질서에 대해, 그리고 하나님께서 계약에 신실하신지에 대해 의심을 제기한다고 본다. L. Stulman, “Reflections on Writing/Reading War and Hegemony in Jeremiah and in Contemporary U.S. Foreign Policy”, C. M. Maier and C. J. Sharp, eds., *Prophecy and Power: Jeremiah in Feminist and Postcolonial Perspective*, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 577 (London: Bloomsbury, 2013), 66-67.

21) NRSV, NKJ, ESV, 『성경전서 새번역』도 그렇게 보고 ‘주님의 대답’과 같은 소제목을 단다.

단의 높은 물결을 대조하며 지금까지는 평지 같은 상황이었다고 한다.²²⁾ 즉 앞으로 시련이 더 많을 거라고 한다.²³⁾ 그러면서 친척과 주변 사람들이 배신하는 상황에서 그들의 말을 믿지 말라고 한다(12:5-6).²⁴⁾

12장의 나머지 부분(7-17절)은 야웨의 대사이다. 야웨는 황폐 상황에 대해 먼저 시 형식으로 유다와 땅에 대한 애증의 감정, 심판, 폭력을 표현하고 (12:7-13), 그 다음에 산문 형식으로 회개에 따른 자비와 희망을 약속한다.²⁵⁾ 그런데 놀랍게도 바빌로니아와 이웃 나라들의 구원 가능성까지 들어 있다(12:15-16).

야웨는 시 부분에서 지구 및 지구구성원들과의 긴밀한 관계를 강조한다. “나는 내 집을 버렸다. 내 유산[‘나할라[נַחֲלָה]’, 기업, heritage]을 포기했다. 내가 진정으로 사랑하는 그녀(문자적으로, ‘내 영혼의 사랑하는 것’, ‘예디두트 나프쉬[נַפְשִׁי וְדַדוֹתִי]’)를 그녀의 원수들의 손에 주었다”(7절). 런던밤은 ‘내 집’, ‘내 유산’, ‘내가 진정으로 사랑하는 그녀’가 성전, 땅, 유다 백성을 가리키고, 한 단어가 백성과 땅 등 두 가지 뜻을 중첩하여 뜻하고, 세 단어가 누적되어 총체성을 나타낸다고 본다.²⁶⁾ 학자들은 ‘내가 진정으로 사랑하는 그녀’가 백성을 가리키고, 야웨의 아내로 의인화했다고 보는 경향이 있다 (11:15 참조).²⁷⁾ 그러나 필자는 야웨의 시적 말씀에 ‘유다’ 또는 ‘백성’이라는 말이 등장하지 않고, 대신에 지구/땅 및 지구구성원들만 등장한다는 것에 주목한다. ‘집’, ‘유산’, ‘내가 진정으로 사랑하는 그녀’ - 이 세 가지는 모두 가나안 땅을 가리킨다고 볼 수 있다.²⁸⁾ 물론 유다와 백성은 야웨의 특별

22) 문자적으로 요단강의 ‘높음에서(‘비그온[בִּגְוֵן]’)’인데 NRSV와 박동현은 ‘in the thickets (수풀)’로 번역했다. 박동현, 『예레미야 I』, 대한기독교서회 창립100주년기념성서주석 (서울: 대한기독교서회, 2006), 459. 『성경전서 새번역』은 “창일한 물 속에서”로, 『성경전서 개역개정판』은 “물이 넘칠 때에는”으로 번역했다.

23) R. 클레멘츠, 『예레미야』, 현대성서주석 (서울: 한국장로교출판사, 2002), 134.

24) 클레멘츠는 친지들이 가문의 명예를 위해 예레미야를 해하려고 한 이유가 바빌로니아의 명예를 때라는 예언자의 권고가 느부갓네살에게 더 이상 충성하지 않겠다는 왕의 정책과 반대되고 비애국적이라서 그랬다고 생각한다. R. 클레멘츠, 『예레미야』, 134-135.

25) 야웨의 말씀(12:7-14)을 시 부분(7-13절)과 산문 부분(14-17절)으로 나눈 예로는 다음과 같다. R. 클레멘츠, 『예레미야』, 137; J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 650-651, 660; A. Bauer, *Gender in the Book of Jeremiah: A Feminist-Literary Reading*, SBL 5 (New York: Peter Lang Publishing, 1999), 100.

26) J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 653-654.

27) 예를 들면, F. B. Huey, Jr., *Jeremiah, Lamentation*, New American Commentary 16 (Nashville: B&H Publishing Group, 1993), 141; J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 654.

28) 예레미야에서 유산[‘나할라[נַחֲלָה]’, 기업]은 종종 약속의 땅을 뜻한다(2:7; 3:19; 12:14). 왕하 21:14에서 유산은 계약 백성을 뜻한다. ‘집’은 백성, 땅 또는 둘 다를 뜻할 수 있다. J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 652.

한 땅과 불가분리하게 포함된 일부이다. 하벨은 예레미야의 메시지가 신, 백성, 땅의 밀접한 삼각관계를 중심으로 펼쳐진다고 관찰한 바 있다.²⁹⁾ 땅은 이스라엘의 유산(‘나할라[נַחֲלָה]’, 기업)이자(17:4) 야웨의 유산이다(2:7). 야웨의 백성 이스라엘은 야웨의 유산이고, 야웨는 이스라엘의 몫(10:16)이다. 그래서 야웨, 이스라엘, 가나안은 운명적으로 하나님-백성-땅의 공생(symbiosis) 관계에 있다. 이 삼각관계의 고리가 하나라도 풀리면 각 존재는 의미가 없을 것이다. 예레미야 12장에서 야웨의 시적 말솜은 야웨와 땅의 관계를 중심으로 역사 상황과 메시지를 서술한다.

야웨는 ‘내가 진정으로 사랑하는 그녀’를 바빌로니아와 그에 가담한 이웃나라들에게 준다(‘나탄[נָתַן]’, 7절). 다음 절에서 숲의 사자(남성 명사)처럼 된 그녀는(‘하에타[הֵיטָה]’), ‘그녀의 목소리를 주님께 준다(‘나탄[נָתַן]’), 즉 반항하고 배교한다(8절). 야웨는 계속해서 다양한 비-인간 지구구성원을 ‘내 유산(소유, 기업)’으로 거명한다. 그들은 매(9절), 포도밭(10절), 몫(‘헬카[הֶלְקָה]’, 땅, 10절), 황무지(9-12절)이다. 우리의 생태비평에서 볼 때 이들은 유다 백성에 대한 비유가 아니다. 전치사 ‘~처럼’이 붙어 있지 않다. 이들은 그냥 야웨의 유산이다. 야웨는 분노하여 이들이 차례로 다양한 동물(매들, 들짐승, 약탈자들)에게 잡아먹히고, 짓밟히고, 황폐하게 되게 한다. 인간 지구구성원은 주로 부정적 역할을 하는 등장인물이다. 이들은 ‘적들’(7절), ‘목자들’(10절)과 ‘약탈자들’(12절)이다. ‘목자들’은 예레미야서에서 유다 왕들(10:21; 23:1-2)이나 이방 침략자들(6:3; 25:34-36)을 가리키는데 여기서는 이방 침략자들로 보는 것이 적합하다.³⁰⁾

12장에서 번역하기 가장 어려운 말은 9절의 ‘짜부아(צְבוֹיִעַ)’이다. 이 말은 성서에 한번 나오는 말(hapax legomenon)로서 BDB는 ‘색깔 있는, 얼룩덜룩한(colored, variegated)’으로 번역하고, LXX는 하이어나로 번역했다(= NRSV, ESV, HCSB).³¹⁾ ‘아이트 짜부아(צְבוֹיִעַ עֵיט)’는 전통적으로 ‘얼룩덜룩한 맹금(a speckled bird of prey)’으로 번역되었다(= NIV, NLT[vultures]). 이 글은 BDB를 따라 육식 조류를 뜻하는 ‘아이트(עֵיט)’가 본문에서 집합명사로 단수와 복수 둘 다를 나타내고, 단수로는 야웨의 소유인 매이고, 복수로

29) N. C. 하벨, 『땅의 신학: 땅의 신학 땅에 관한 여섯 가지 이념』, 정진원 역 (서울: 한국신학연구소, 2001), 100.

30) R. 클레멘츠, 『예레미야』, 139; J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 657; F. B. Huey, Jr., *Jeremiah, Lamentation*, 140; 학자들은 이 부분의 역사 배경으로 여호야김이 느부갓네살에 반역하고, 바빌로니아, 시리아, 압몬, 모압이 유다를 공격한 일(왕하 24:1-2; 렘 35:11 참조; 기원전 598년경)을 든다. P. 크레이기 외, 『예레미야 1-25장』, 343-344; J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 659.

31) BDB, 840. 칠십인역은 두 번의 ‘아이트(עֵיט)’를 모두 ‘둥굴(스펠라이온)’로 번역했다.

는 이 때를 공격하는 매들이라고 본다.³²⁾ 9절에는 ‘하아이트(הַעֵיט)’(매) … ‘하아이트(הַעֵיט)’(매들) … ‘하야트(חַיֵּה)’(짐승들) … ‘헤타유(הַתַּיִו)’(데려오다) 등의 단어가 어우러져 소리의 어희가 있다.

야웨는 계속해서 목자들과 약탈자들이 ‘내 포도밭’, ‘내 뭇’을 짓밟거나 마른 언덕을 넘어서 몰려왔다고 비통해한다(12:10, 12). 결국 ‘야웨의 칼’은 땅 이 끝에서 땅 저 끝까지 휩쓸어서 “모든 육체(‘콜 바싸르[כָּל בָּשָׂר]’)에게 ‘살롬(שָׁלוֹם)’이 없다”(12:12). 일부 학자들은 ‘모든 육체’가 사람만 포함한다고 생각하지만 필자는 동물도 포함한다고 본다.³³⁾ 이제 땅은 처참한 황무지가 되어 밀을 심어도 가시만 나오고, 아무리 수고해도 수확이 없다(12:13).

야웨의 산문 말씀(14-17절)은 자료의 저자성과 연대가 예레미야와 그 시대가 아니고 포로기 및 포로기 이후라고 가장 의심받은 부분이다.³⁴⁾ 앞에서 시로 된 야웨의 말씀과 형식이 다르고, 내용도 이스라엘과 유다가 땅을 회복하고, 이웃 나라들에게 심판, 포로, 회복이 있다고 말하기 때문이다. 최근 학자들은 야웨의 시와 산문 말씀이 공유하는 문학적, 언어적 연속성을 더 강조하고 이 자료가 예레미야 시대에 속한다고 본다.³⁵⁾ 즉, 예레미야의 다른 부분에 나오는 표현들이 14-17절에도 나오기에 통일성이 있다. 뽑고 세운다는 말이 함께 쓰이는 것도 여러 번 나오지만(1:10; 18:7, 9; 24:6; 31:28; 45:4), 특히 ‘유산’(2:7; 3:19 등)이 바로 위 단락(12:7-9)에 나온다(3회).³⁶⁾ 또한 예레미야의 다른 부분에도 유다의 회복(24:6; 29:10, 14; 30-33장; 50:19)과 이방 나라들의 포로와 회복(46:26; 48:47; 49:6, 39)이라는 주제가 나온다.

앞에서 살펴본 바와 같이 야웨의 시적인 말씀(7-13절)에서 우리의 생태 해석과 관련하여 가장 주목할 부분은, 야웨가 애증을 표현하는 대상이 유산, 새, 땅, 뭇, 포도밭, 황무지 등 비-인간 지구구성원으로만 나오고 인간으로는 나오지 않는다는 점이다. 7절의 ‘내가 사랑하는 그녀’는 문법적으로 여성형이지만 사람으로 명시되지 않는다. 이와는 대조적으로 산문에 담긴 야웨의 말씀(14-17절)에서는 ‘내 백성’이 4회, ‘이스라엘’이 1회, ‘사람’(‘이쉬[אִישׁ]’)이 2회 나와서 자연보다는 인간을 가리키는 말이 지배적으로 등장한다. 그럼에도 12장의 두 부분, 즉 예레미야의 ‘고백’과 야웨의 시 및 산문

32) BDB, 743.

33) 예를 들어, 박동현은 ‘모든 육체’가 사람만 포함한다고 본다. 박동현, 『예레미야 I』, 465.

34) W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1973), 162-168; P. 크레이기 외, 『예레미야 1-25장』, 343에서 재인용.

35) 할러테이는 12:14-17의 연대를 시드기야 통치 초기로 잡는다. W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 391. 런던밤은 할러테이를 따라 시드기야 시대라고 본다. J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 662,

36) P. 크레이기 외, 『예레미야 1-25장』, 343; J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 660.

말씀은 서로 생태 주제로 연결된다. 땅이 우는 것과 야웨의 유산, 즉 땅에 대한 강조가 12장에 통일성을 준다. 이제 예레미야 12장을 생태비평의 세 초점에 맞추어 해석하도록 한다.

3.2. 생태비평 초점 1: 의심(Suspicion)

생태비평의 첫째 초점인 ‘의심’ 부분에서는 성서의 화자(narrator), 등장 인물, 해석자와 독자들이 지구구성원을 도구화 및 대상화하거나 무시하는지, 즉 인간중심적으로 본문을 쓰고 해석하는지 의심하며 아래와 같은 질문을 할 수 있다.³⁷⁾ 화자는 예레미야 12장 속 지구 및 지구구성원들을 순전히 인간중심적 관점에서 대상화하는가? 화자는 주님이 인간을 벌하기 위해 지구 및 지구구성원들을 그저 ‘사용’하시는 것으로 묘사하는가? 해석자들은 이들 구성원을 어떻게 다루었는가? 성서 화자나 해석자들은 지구를 수동적인 희생자로 재현하는가? 지구가 인간의 잘못 때문에 고통을 겪는 것을 정당하거나 자연스럽게 여기는가?

먼저 성서 화자의 관심사는 전반적으로 인간중심적이라고 판단할 수 있다. 예레미야와 야웨의 대사 속에 등장하는 지구구성원들은 주체적 인물이 라기보다는 본문의 신학적인 메시지를 강조하기 위한 수사학적 도구들로 보인다. 화자는 예레미야의 ‘고백’ 부분에서 주님이 악인들과 배신자들을 나무 심듯 심으셨다고 할 때 나무를 등장시킨다. 이 배신자들의 성공은 나무가 뿌리를 내리고 열매를 맺는 것에 비유되고, 이들의 파멸 요청은 도살하려고 따로 구별해두는 양에 빗대어진다(12:3). 화자에게 있어서 중심적인 내용은, 악인들이 말로만 주님과 가깝고 속은 먼 자들이는데 어찌서 그들이 잘 나가는지 묻는(12:1-2) 신정론이지, 나무가 아닌 것이다. 또 중심이 되는 것은 악인들이 겪을 파멸을 묘사하는 것이지 양이 아닌 것이다. 저자가 이들 지구구성원을 친족이라고 여겼다면 좀 더 민감성을 가지고 다른 비유를 썼을지도 모른다. 이를테면, 악인들을 비-인간 구성원에 빗대기보다는 다른 악한 인간들의 선례에 빗대어 저주했을지도 모른다.

그런가 하면, 화자의 묘사 속 예레미야는 지구 및 지구구성원들의 고통에 큰 관심을 갖고서 인간의 죄가 원인이라고 판단한다. “이 땅(‘에레츠 [ארץ]’)이 언제까지 슬퍼하며(‘아발[אבל]’), 들의 모든 풀이 말라야 합니까? 이 땅에 사는 사람들의 악(‘라아[רעה]’) 때문에, 짐승과 새도 사라집니

37) 하벨의 질문들을 변용하고 추가하였다. 참조, N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, 52-53.

다”(12:4). 테렌스 프레다임(Terence Fretheim)은 예레미야의 이 말이 12장 해석의 핵심이고 절정이라고 본다.³⁸⁾ 이와 달리 필자는 땅이 주님을 보고 울고, 주님이 그에 영향 받아 강한 감정을 드러내는 장면(12:11)이 절정이라고 생각한다(아래 ‘회복’ 참조). 예레미야의 말처럼 인간의 죄로 지구 및 지구구성원들이 고난을 겪는다는 주제는 창세기(창 3:17-18; 4:12; 6:11-13) 및 다른 예언서에도 종종 나온다(겔 15:3, 7 등). 반대로 인간이 주님의 계명을 따르면 지구 및 지구구성원들이 회복된다는 생각도 나온다(레 26:3-4; 시 104:30 참조). 분명 예레미야는 현재의 가뭄 상황 또는 압박한 전쟁으로 인한 지구구성원들의 고통에 대해 슬픔과 속상함을 표현한다.

다음으로 야웨의 시적 말씀을 살펴보면, 지구구성원들은 많이 등장하지만 배교한 백성을 벌한다는 메시지를 위해 문학적 도구로 사용되고 대상화되는 듯하다. 야웨는 한 지구구성원 무리(백성)를 벌하기 위해 다른 무리(매들, 들짐승들, 목자들, 약탈자들)를 불러 공격하는 수단으로 삼는 분, 피조물들을 서로 싸움붙이는 분으로 묘사된다. 또한 땅을 이 끝에서부터 저 끝까지 칼로 휩쓰는 존재로 주님을 묘사하는 것이 타당한가? ‘진정으로 사랑하는 그녀’가 자신의 뜻대로 따르지 않자 폭력으로 통제하려는 남편이나 애인으로 주님을 묘사하는 것이 정당한가? 지구 및 지구구성원들은 성서 화자가 전하려는 인간중심의 신학적 메시지 속에서 대체로 수동적인 도구와 희생자로 재현된다. 그렇지만 이 상황이 정당하거나 자연스럽다고 여겨 지지는 않는다. 예레미야가 사람의 악 때문에 땅이 슬퍼하고 들의 풀이 마르고 짐승과 새가 멸절된다고 지적하며 감정을 이입하기 때문이다. 주님이 예레미야보다 지구의 안위를 더 염려한다는 관찰은 아래에서 다룰 것이다.

이제 현대 해석자들이 예레미야 12장을 인간중심적 관점에서 해석했는지 의심해 보도록 한다. 이것은 몇 가지 주석서를 살펴볼 때 분명해진다. 해석자들은 성서 화자보다도 훨씬 더 지구구성원들의 존재를 무시하는 경향이 있었다. 예를 들어 대니얼 헤이스(J. Daniel Hays)가 12장의 ‘신학적 통찰’ 부분에서 다루는 내용은 매우 인간중심적이고, 지구구성원들을 다루지 않는다. 8절을 설명하며 본문 속 사자를 언급하는 정도이다. 헤이스에게는 다른 신학적 논의가 더 중요한데, 예를 들면 하나님에게 사랑과 동시에 미움이 가능한지와 같은 질문을 다룬다.³⁹⁾ 월터 브루그만(Walter

38) T. Fretheim, “The Earth Story in Jeremiah 12”, N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, Earth Bible 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 97. 프레다임은 우는 땅에 대한 관심(12:4, 11)과 유산으로서의 땅에 대한 관심(12:7-9, 14-15)이 12장 전체에서 서로 맞물린 주제라고 관찰한다. Ibid., 98.

39) J. D. Hays, *Jeremiah and Lamentations*, 84.

Brueggemann)의 경우도 비슷하다. 브루그만은 예레미야와 야웨의 대화에서 몇 가지 흥미로운 관찰과 야웨의 비애에 주의를 기울이는 데 집중한다. 브루그만은 예레미야가 신정론에 대해 여쭙었지만(12:1-3) 주님이 동문서답을 한 것(12:5-6), 시 부분(12:7-13)이 신학적 상상과 정치적 현실주의라는 두 차원에서 임박한 미래 장면을 상연한다는 것, 그리고 산문 부분(12:14-17)에서 유다를 회복시키고, 나아가 열방을 계약관계로 들어오게 할 특이한 가능성에 대해 지적한다.⁴⁰⁾ 이러한 해석에는 지구구성원들이 주체로 깰 틈이 없다. 최근(2019년)에 나온 제임스 스미스(James E. Smith)의 주석도 인간중심적 주석 전통에 굳건히 서 있다.⁴¹⁾ 이 주석은 한 짚씩 설명하는 전통적인 주석인데 본문 속 지구구성원들에 대해서 별 설명이 없고, 오히려 “요단강 주변에 사나운 야생동물들이 들끓는다”면서 5절 본문에 없는 설명까지 덧붙여 지구구성원들을 부정적으로 재현한다.⁴²⁾ 본문에 대한 대부분의 해석이 인간중심적임을 확인하기 위해 더 많은 주석서들을 살펴볼 필요가 없을 것이다.

현대 해석자들은 성서 본문에 지구구성원들이 그렇게 다양하게 많이 등장하는데도 그들을 마치 희미한 배경인양, 존재하지 않는 양 대한다. 해석자들은 성서 본문에서 친족 지구구성원들이 뿌리 내리고 열매 맺고(2절, 사람들이자 나무), 도살되기 위해 따로 준비되고(3절, 양), 울고(4, 11절, 땅), 말라죽고 멸절되고(4절, 풀, 짐승, 새), 달리고(5절, 말), 일렁이고(5절, 강물), 으르렁거리고(8절, 사자), 서로 잡아먹으려 하고(새 또는 하이에나, 매들, 들짐승, 9절), 황무지로 거듭 변하고 우는데(10, 11, 13절, 땅), 이들의 삶과 죽음, 움직임, 아우성, 고통, 통곡이 들리지 않고 보이지 않는 듯하다. 해석자들은 성서 해석의 역사동안, 특히 도시 중심의 삶을 영위하게 되면서 더욱 더 인간중심적으로 본문을 읽어왔다. 필자를 포함한 해석자들은 성서 화자가 지구구성원들을 재현한 방식보다도 그들을 훨씬 덜 주체적이고 덜 자신의 목소리를 가진 지구구성원으로 읽었다.

3.3. 생태비평 초점 2: 동일시(Identification)

생태비평은 지구구성원과 독자 자신의 동일시를 요구한다. 내가 사람의

40) W. Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 118-126.

41) J. E. Smith, *Jeremiah, A Commentary* (Morrisville: Lulu.com, 2019).

42) *Ibid.*, 163.

악 때문에 죽게 된 식물과 동물이라면 어떨 것인가? 내가 땅이라면 어떨 것인가? 주님이 분노하셔서 나를 아낀다면(이방 나라들 및 주님의) 칼로 치고(전쟁과 폭력), 밭을 심어도 가시만 거두게 하시는데(황무지화), 이에 대해 어떻게 생각할까? 그런가 하면, 수확을 내지 않는 것이 나에게 휴식일까? 아니면 성서 화자가 전제하듯이, 소출이 없으니 ‘수치’이고(12:13) 비생산적일까?

독자가 본문 속 비-인간 지구구성원들을 친족으로 여기고 연대하고 공감하며 읽는 동일시 단계에는 시적 상상력과 의식적 노력이 필요하다. 우리 대부분이 그런 훈련이 되지 않았고 매사를 인간중심적으로 대해 왔기 때문이다. 필자는 이 주제를 연구하는 동안 본문 속 지구 존재 및 지구 등장인물들을 경청하기 위해 그들에게 주의를 기울이며 동일시를 꾀해 보았다. 그러자 본문 속에서 예레미야, 주님, 예레미야의 지인들, 목자들(목자들과 약탈자들 등 인간 등장인물들과 그들의 목소리와 행동은 덜 두드러지게 느껴졌다. 대신 본문 속 지구 및 지구 등장인물들의 존재, 목소리, 감정이 더 두드러지게 느껴졌다. 그들이 겪는 일과 그 결과에 따라 다시 인간 등장인물들이 영향을 받는 것이 더 잘 보였다.

필자는 본문에서 여러 지구 및 지구구성원 중에서도 땅과의 동일시를 가장 크게 경험한다. 땅은 12장을 통틀어 가장 빈번하게 등장하는 인물이다. 땅은 주님이 예레미야의 배신자들을 나무 심듯 심으실 때 거기 있었고, 예레미야가 들녘의 풀이 말라죽는 것을 보며 땅이 우는 것을 말할 때 거기 있었고, 주님이 땅과 요단강을 대조하실 때 거기 있었다. 땅은 주님의 유산, 뭇, 포도밭이다. 폭력성을 가진 사자이든, 밭 대신 나온 가시이든, 심지어 약탈자들이든 다 땅의 품에서 산다. 땅은 땅일 뿐 우리 땅(유산, 12:14), ‘그들의 땅’(‘아드마탐[אדמתם]’)이 따로 없다(아래 ‘회복’ 부분 참조). 땅이 생각할 때, 주님이 땅을 두고 ‘내가 아끼는 뭇’(12:10)이라고 하면서도 침략자들에게 넘기는 방식의 벌이 부당하다. ‘내가 진정으로 사랑하는 그녀’가 주님께 대항하여 ‘그녀의 목소리를 높인’ 것처럼(12:8), 땅은 부당한 방식의 벌에 대해 목소리를 낸다.

그래서 필자는 본문에서 누구보다도 땅의 목소리가 들린다. 지구구성원에게 목소리를 주는 시적인 상상력으로 생태 미드라쉬를 써본다.⁴³⁾ 그녀의

43) 지구구성원에게 목소리를 주는 것은 인간 독자의 시적 상상력을 요하므로 필자는 생태 미드라쉬라고 불러보았다. 이는 주디스 플래스코가 미드라쉬 장르를 페미니스트 탐구에 이상적인 출구(outlet)라고 본 것과 같은 맥락이다. “미드라쉬는 결론이 열려 있고 진지하고 장난스럽고(playful) 상상적이고 은유적이어서 페미니스트 해석에 유용할 수 있다. 미드라쉬는 독자의 신념과 경험을 반영하여 상상적으로 재구성될 수 있다. 독자의 자의식은 현대이지만 성서가 독자의

목소리는 백성의 불복종 때문에 야웨께서 외세를 불러와 나라를 망하게 한다는 성서 화자의 신학적 입장에 동의할 수 없는 듯하다.

“주님, 제가 언제까지 울어야 하며, 언제까지 제 품에서 사는 생명들이 죽어가야 하나요? 가축과 새와 사람이 다 죽게 생겼습니다. … 외국 군대가 쳐들어와 저를 짓밟을 때 왜 보호해주지 않았나요? 그들이 마른 언덕을 넘어 몰려올 때 정말 무서웠어요. 저를 지켜주지는 못할망정 왜 그들을 부추겼나요? 왜 주님이 화를 내며 칼을 휘두르셨나요? 주님의 백성이 잘못했다고 해서 외국 군대를 동원하시는 것은 정말 이해할 수 없어요. 너무도 원망스러워요.”

3.4. 생태비평 초점 3: 회복(Retrieval)

생태비평의 셋째 초점인 ‘회복’과 관련해 다룰 질문은 이러하다.⁴⁴⁾ 지구를 희생자로 구성하는 것에 저항하는 목소리가 본문 속에 있는가? 지구는 인간을 위해 고통당할 운명인가? 아니면 이것은 공동의 고통 형태, 즉 지구가 인간과 공감하는 고통인가? 성서 화자가 지구구성원과 인간을 공동 운명으로 나타낸 부분이 있는가? 주님이 지구와 공감하는가?

예레미야와 야웨는 땅이 운다고 말한 바 있다. 우리는 땅이 단순히 우는 것만이 아니라, 예레미야의 ‘고백’이 국가의 멸망에 대해 백성을 타타는 주류 신학에 저항하는 목소리를 내듯이, 땅도 저항의 목소리를 낸다고 본다. 땅은 단순히 이야기의 배경과 도구가 아니라, 역사의 주요 참여자이자 이해당사자로서 생각과 감정을 피력한다.

야웨의 말씀에서 “그녀가 나(주님)를 보고 통곡한다”는 말은 땅의 저항과 원망을 살려 다시 번역될 수 있다. ‘나를’로 번역된 ‘알라이(אֵלַי)’에서 전치사 알은 ‘~를 향해’도 맞지만, 8절에서 ‘내 유산’이 주님께 대항한(‘알[אֵלַי]’) 것처럼 ‘~에 대항하여’로 번역될 수 있다.⁴⁵⁾ 그렇다면 땅은 그저 슬퍼서 운다기보다는, 주님께 대항하고 원망하며 우는 것이다. 어쩌면 이것은 땅의 목소리와 성서 화자의 목소리가 합쳐지는 부분, 화자가 땅에 공감하는 부분이라고 볼 수도 있다. 즉, 화자도 입으로는 외세의 침략이 배교한 백

현실에 말하게 한다는 면에서 랍비 전통에서 있다. 우리 자신의 삶의 경험을 통해 과거를 기억하고 전달할 때 성서의 글자들 사이의 공간에서 나오는 여성의 말을 들을 수 있다.” J. Plaskow, *Standing Again at Sinai* (San Francisco: Harper & Row, 1990), 54.

44) 하벨의 질문들을 변용하고 추가하였다. 참조, N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, 52-53.

45) BDB, 757.

성에 대한 주님의 별이라는 신화를 피력하지만, 속으로는 땅의 목소리처럼 그러한 별을 원망스럽게 여긴다.

사실은 결정적으로 주님도 땅과 백성에 대한 양가성과 애증으로 어쩔 줄 몰라 하신다. 야웨는 “목자들이 ‘내가 아끼는(‘헴다티[חַמְדָּתִי]’) 뭉’을 황무지로 만들었다”(12:10)고 하신다. 땅은 ‘내 포도밭 … 내가 아끼는 뭉’이라서 목자들, 약탈자들이 와서 짓밟아 황무지로 만들어서는 절대 안 되는 것이었다. 땅에 대한 야웨의 강렬한 감정은 교차대구적 수사학에 담겨 있다.

A 많은 목자들이 내 포도원을 망쳤다. 내 땅을 짓밟았다.
그들은 내가 아끼는 땅을 황무지 광야로 만들었다.
그들이 그녀를 황무지로 바꾸었다.

X 그녀가 나를 보고 통곡한다, 황무지가-된-채.
온 땅이 황무지가 되었는데,
참으로(כִּי) 아무도 신경 쓰지 않는구나!

A' 약탈자들이 광야 모든 언덕을 넘어서 왔다.
참으로(כִּי) 야웨의 칼이 땅 이 끝에서 저 끝까지 삼켰다.
모든 육체에 평안이 없다. (12:10-12)

땅이 ‘황무지가 되었다(‘샤맘[שָׁמַם]’, desolate)’는 말은 네 번이나 반복되는 키워드이다(12:10, 11[3회]).⁴⁶⁾ 땅은 철저히 황폐하게 되었다. 가운데의 땅(X)은 앞과 뒤에서(A와 A’) 외부 및 주님의 공격에 에워싸여 있는 양상이다. 동시에 야웨는 교차대구의 한 가운데서 외치신다. “온 땅이 황무지가 되었는데, 참으로(‘כי[כִּי]’) 아무도 신경 쓰지 않는구나!”(12:11)고 하신다. 주님이 신경 쓰신다! 뜻밖에도 야웨는 황무지가 된 땅 때문에 몹시 애통해하는 심정을 들키신다. 야웨는 백성을 향한 분노와 별을 말하면서도 땅의 황폐화를 말할 때 억누를 길 없이 슬프다.⁴⁷⁾ 주님의 심정은 예레미야가 “이

46) ‘샤맘(שָׁמַם)’(황무지가 되다)은 ‘하타트(חָתַת)’(두려워 떨다)와 더불어 에이미 켈머누스키가 예레미야서를 공포(horror) 본문으로 해석할 때 사용하는 주요 동사이다. 그녀는 출산하는 여성의 고통 및 파괴를 보고 공포에 떠는 사람들이라는 두 이미지를 이 동사를 중심으로 다룬다. A. Kalmanofsky, *Terror All Around: The Rhetoric of Horror in the Book of Jeremiah*, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 390 (New York: T&T Clark, 2008).

47) 프레다임은 “하나님의 반복적, 개인적, 감정 가득한 말 속에서 땅은 황무지, 황무지, 황무지, 황무지가 되었다!”는 표현으로 중간에 꺼져 사냥감이 된 땅의 모습을 표현한다. T. Fretheim, “The Earth Story in Jeremiah 12”, 107.

땅이 언제까지 슬퍼해야 합니까?”(12:4)라고 말할 때 땅과의 동일시를 암시한 것보다 훨씬 더 깊은 동일시 차원으로 표현된다. 야웨는 예레미야의 말과 비슷하면서도 감정의 깊이를 더한 말로 바꾸어 “그녀가 나를 보고 통곡한다, 황무지가 된 채!”라고 하신다(12:11).⁴⁸⁾

프레다임은 땅이 하나님을 보며 우는 부분이 상호반응적인 모습이고, 하나님과 땅의 독립적인 관계를 보여준다고 관찰한다(12:11).⁴⁹⁾ 그 또한 11절에서 생태비평의 ‘목소리의 원칙’, 즉, 지구구성원이 독자적인 목소리를 갖는다는 원칙을 발견한다. 그런데 프레다임은 땅과 동물들을 희생자로만 보아서는 안 된다고 하면서, 그들이 하나님의 목적을 위해 부름 받은 소명이 있고 거기에는 고난이 따른다고 주장한다.⁵⁰⁾ 하나님은 세계를 폭력 수단으로 다루기로 선택했고, 땅을 다시 ‘평화의 땅’으로 만드는 데는 종종 일련의 폭력 사건이 필요하고, 땅과 백성을 적에게 내어주는 고통은 새 미래로 가는 유일한 길이라고 한다.⁵¹⁾ 그런데 이 해석은 지구구성원과의 ‘동일시’까지 나아간 생태비평에는 어울리지 않는 듯하다. 프레다임은 예레미야서가 묘사한 야웨를 옹호하려는 나머지 외세를 통한 심판과 폭력이 새 미래를 위한 하나님의 유일한 전략이라고 해석하고, 하나님의 슬픔과 비통함을 폭력을 정당화하는 증거로 보고, 땅과 동물이 겪는 고난을 희생이 아니라 그들의 소명이라고 해석하는 것은 현대 독자의 감수성에 어긋난다고 본다.

야웨의 시적 말씀에서 표현된 강한 감정 이입은 산문 말씀에서 이방 땅과 백성까지도 구원하는 전망으로 구체화된다(14-17절). 야웨의 산문 말씀은 유다의 ‘집’(백성)이 침략자인 이방 백성과 섞여 사는 모습으로 시작한다. 야웨는 이방 백성을 ‘그들의 땅’에서 뽑아내시고, 유다 백성도 이방인들 가운데서 뽑아내실 것이다. 그런데 초점은 유다 백성이 아니라 이방 백성에게 있다. 야웨는 곧 ‘내가 돌이켜서(‘아슈브[אָשׁוּב]’)’ 그들을 불쌍히 여겨 각자의 유산, 각자의 땅으로 돌아가게 하실 것이라고 하신다(15절). 주어는 계속 ‘그들’이고 문맥을 보아 그들은 이방 백성이다. 그들 또한 어딘가에서 이주하여 유다 백성과 섞여 살게 되었고 돌아갈 각자의 땅이 있음을 암시한다. 야웨의 자비는 그들에게 야웨의 백성이 될 기회도 주신다. 그들이 불복종하면 ‘뽑히고 파괴될’ 것이지만(17절), “내 백성의 길을 배우고, 내 이름으로, 야웨의 살아계심을 두고 맹세하면, 내 백성 가운데 세워질 것이

48) 예레미야서에서 예언자의 애도와 하나님의 애도는 종종 함께 짜여있다(12:1-4, 7-13; 13:15-17; 14:2-6, 17-18; 15:5-9; 18:13-17).

49) T. Fretheim, “The Earth Story in Jeremiah 12”, 99.

50) Ibid., 102.

51) Ibid., 108-109.

다”(16절). 프레다임이 관찰하듯이, 여기서 초점은 유다 땅만이 아니라 모든 민족의 땅에 있고, 그래서 땅에 대한 야웨의 관심은 보편적이다.⁵²⁾ 이처럼 예레미야의 구원신탁은 이웃 민족들(3:17; 12:14-17; 29:7 참조)은 물론 땅 자체(31:5, 12, 14, 27; 32:43-44; 33:10-13; 50:19)를 포함한다는 면에서 매우 포용적이고 생태적이다.

예레미야의 이 비전에서는 ‘우리’와 ‘그들’의 이분법적 구분이 흐려진다. 야웨의 시적 대사에서 야웨가 배교하는 백성에 대해 걸으려는 분노를 표하지만 백성을 향한 깊은 애정을 뜻밖에도 드러낸다면, 산문 대사에서 야웨는 이방 백성까지도 포용할 계획을 밝히신다. 야웨의 놀라운 관용은 땅의 입장과 조화를 이룬다. 땅의 관점에서 보면 우리 편과 적이라는 이분법적 구분은 아예 없다. 땅은 모두 이어져 있기에 우리 땅과 적의 땅이 따로 없다. 땅은 주님처럼 모두가 하나가 될 가능성을 제공한다.

4. 결론

우리는 앞에서 지구성서 학자들의 생태비평을 예레미야서 12장에 적용하여 새로운 읽기를 시도했다. 생태비평의 여섯 가지 원칙과 더불어 의심, 동일시, 회복이라는 세 가지 초점은 성서 본문을 인간중심적으로 읽어온 오랜 습관에서 조금이나마 벗어나도록 도와주었다. 이 생태해석학을 통해 우리는 본문 속 지구 등장인물들을 친족으로 여기고 의도적으로 그들을 본문의 전면에서 두려고 하였다.

우리는 ‘의심’을 통해 성서 화자가 지구 및 지구구성원들을 다양하게 등장시켰지만 인간중심적, 신학적 메시지를 위한 도구로 사용하였다고 의심하였다. 또한 몇 가지 주석서의 예를 들어 그동안 해석자들이 얼마나 인간중심적이었나를 지적했다.

그리고 ‘동일시’에서는 특히 땅과의 동일시를 피하며 땅이 나름의 생각과 감정을 가지고서 주님을 원망하고 통곡한다고 보았다. 또한 땅이 단순히 이야기의 배경과 신학 메시지의 도구가 아니라, 역사의 주요 참여자요, 이해당사자임을 관찰했다. 여기서 필자는 땅에게 목소리를 주는 생태 미드라쉬 작업을 짧게 시도했다.

끝으로 ‘회복’에서는 땅의 통곡과 원망이 성서 화자의 속내를 대변하고 땅과 일체가 되는 모습이라고 보았다. 저자가 임박한 외세의 침략을 유다

52) Ibid., 109.

백성의 배교로 인한 주님의 벌이라는 신학적 입장을 인간(예레미야)과 신의 말에 담았을지라도, 땅은 수사학의 틈새를 빠져나와 저자의 주장을 뛰어넘어 주체적인 등장인물로서 인간과 비-인간의 이분법을 극복하고 운명을 아우르는 것을 관찰하였다. 우리는 또한 예레미야가 땅이 울고 식물이 마르고 새와 짐승이 멸절되는 것을 지적한 것이 지구 및 지구구성원들을 메시지의 도구로만 대하지 않는 모습이라고 보았다. 특히 우리는 주님이 땅과 백성을 향해 갖는 애증으로 땅이 황무지가 되었어도 아무도 신경 쓰지 않는다고 애통해 하는 말에서 누구보다도 주님이 땅의 통곡을 경청하고, 땅에 깊이 신경 쓰는 모습을 관찰했다. 예레미야가 땅의 운명과 자신의 운명을 나란히 두었다면(12:4), 주님에게 땅은 ‘내가 진정으로 사랑하는 그녀’, ‘내 기업’, ‘내 뭍’이었다. 야웨와 땅은 독자적 관계를 가진 사이로서 서로를 감정적으로 긴밀히 반사했는데, 그녀가 목소리를 높일 때 주님도 화가 났고(12:8), 그녀가 울 때 주님도 애통해했다(12:11). 야웨는 이방백성을 그들의 땅에서 뽑아냈지만 곧 마음을 돌이켜 각자 자기 땅으로 돌아갈 기회와 야웨의 백성이 될 수 있는 가능성을 제공했다. 어디든 연결되어 있는 땅은 내 편과 네 편, 유다 백성과 이방 백성의 이분법을 극복하는 상징 역할을 했다.

전반적으로 예레미야 12장은 인간과 비-인간, 우리 편과 적이라는 이분법을 뛰어넘는 회복과 구원의 가능성을 제공했다. 또한 하나님, 인간 및 비-인간 등 모든 등장인물이 슬픔과 분노, 폭력과 자비, 불순종과 회개 등을 겪으며 결국 상처와 분리를 넘어 치유와 연합으로 가는 가능성을 보여주었다.

이 글은 그간의 인간중심적 성서해석을 성찰하고, 본문 속에서 비-인간 지구구성원들을 주체 및 이해당사자로 여기고, 이 친족과 동일시하며 그들을 전면에 두고 해석하고자 했다. 이러한 시도가 성서해석을 풍부하게 하는 새로운 접근으로서 가치가 있기를 바란다. 무엇보다도 이 절박한 기후 위기 시대에 인간 지구구성원들이 비-인간 친족들과 더불어 사는 데 있어서 관점 변화와 실천에 기여한다면 더욱 감사할 것이다. 포스트코로나 시대의 생태해석학은 이전의 연구와 다를 수밖에 없다. 지금은 새로운 생태인식을 반영한 생태비평을 성서연구에 적용하고 실천과 인식을 확산할 필요성이 그 어느 때보다 절실하다.

<주제어>(Keywords)

예레미야 12장, 생태비평, 지구성서, 지구와 지구공동체, 동일시.

Jeremiah 12, ecocriticism, the Earth Bible, the earth and earth community, identification.

(투고 일자: 2021년 7월 25일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 20일)

<참고문헌>(References)

- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- The English Standard Version*, Wheaton: Crossway Bibles, 2007.
- The Holman Christian Standard Bible*, Nashville: Holman Bible Publishers, 2004.
- The King James Version*, 1611.
- The New International Version*, Grand Rapids: Zondervan, 1973.
- The New King James Version*, Nashville: Thomas Nelson, 1984.
- The New Living Translation*, Carol Stream: Tyndale, 1996.
- The New Revised Standard Version*, New York: American Bible Society, 1989.
- Brown, F., Driver, S. R., and Briggs, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press: Oxford, 1953.
- 김도훈, “생태학적 성서해석의 시도”, 『장신논단』 19 (2003), 209-233.
- 류터, R. R., 『가이아와 하느님: 생태 여성학적 신학』, 전현식 역, 서울: 이화여자 대학교출판문화원, 2000; Ruether, R. R., *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco: Harper Collins, 1992.
- 박동현, 『예레미야 I』, 대한기독교서회 창립100주년기념성서주석, 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 브라이트, J., 『예레미야』, 한국신학연구소 역, 국제성서주석 22, 서울: 한국신학연구소, 1979.
- 장석정, “열 가지 재앙에 나타난 생명과 생태계”, 『Canon&Culture』 6:2 (2012), 79-108.
- 크레이기, 피터 외, 『예레미야 1-25장』, 권대영 역, World Biblical Commentary 26, 서울: 솔로몬, 2003.
- 클레멘츠, R., 『예레미야』, 현대성서주석, 서울: 한국장로교출판사, 2002; Clements, R. E., *Jeremiah*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta: Westminster John Knox Press, 1988.
- 하벨, N. C., 『땅의 신학: 땅의 신학 땅에 관한 여섯 가지 이념』, 정진원 역, 서울: 한국신학연구소, 2001; Habel, N. C., *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies*, Overtures to Biblical Theology, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- 호렐, D. G., 『성서와 환경: 생태성서신학 입문』, 이영미 역, 오산: 한신대학교 출판부, 2014; Horrell, D. G., *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*, Biblical Challenges in the Contemporary World, London: Routledge, 2014.
- 고선호, “플라스틱, 미래를 폼다”, 『이뉴스투데이』, 2021. 4. 5. <https://www.>

- enewstoday.co.kr/news/articleView.html?idxno=1466775 (2021. 8. 1.).
- 송경은, “韓 1인 탄소배출량 세계 4위...”, 「매일경제」, 2019. 9. 23. <https://www.mk.co.kr/news/it/view/2019/09/757523/> (2021. 8. 1.).
- Bauer, A., *Gender in the Book of Jeremiah: A Feminist-Literary Reading*, SBL 5, New York: Peter Lang Publishing, 1999.
- Brueggemann, W., *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Diamond, A. R., *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama*, JSOTSS 46, Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Eaton, H., “Ecofeminist Contributions to an Ecojustice Hermeneutics”, N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, Earth Bible 1, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 54-71.
- Fretheim, T., “The Earth Story in Jeremiah 12”, N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, Earth Bible 1, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 96-110.
- Habel, N. C., “Ecological Criticism”, S. L. McKenzie and J. Kaltner, eds., *New Meanings for Ancient Texts: Recent Approaches to Biblical Criticisms and Their Applications*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2013, 39-58.
- Habel, N. C., ed., *Readings from the Perspective of Earth*, Earth Bible 1, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Habel, N. C., ed., *The Birth, the Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1-11*, Earth Bible Commentary, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Habel, N. C. and Wurst, S., eds., *The Earth Story in Genesis*, Earth Bible 2, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Habel, N. C. and Wurst, S., eds., *The Earth Story in Wisdom Traditions*, The Earth Bible 3, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Hays, J. D., *Jeremiah and Lamentations*, Grand Rapids: Baker Books, 2016.
- Holladay, W. L., *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Hermeneia, Philadelphia: Augsburg Fortress, 1986.
- Horrell, D. G., *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London; New York: T. & T. Clark, 2010.
- Huey, F. B., Jr., *Jeremiah, Lamentation*, New American Commentary 16, Nashville: B&H Publishing Group, 1993.

- Kalmanofsky, A., *Terror All Around: The Rhetoric of Horror in the Book of Jeremiah*, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 390, New York: T&T Clark, 2008.
- Lundbom, J. R., *Jeremiah 1-20*, The Anchor Yale Bible Commentaries, New York: Yale University Press, 1999.
- O'Connor, K. M., *Jeremiah: Pain and Promise*, Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- O'Connor, K. M., *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chapters 1-25*, SBLDS 94, Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Plaskow, J., *Standing Again at Sinai*, San Francisco: Harper & Row, 1990.
- Smith, J. E., *Jeremiah, A Commentary*, Morrisville: Lulu.com, 2019.
- Stulman, L., "Reflections on Writing/Reading War and Hegemony in Jeremiah and in Contemporary U.S. Foreign Policy", C. M. Maier and C. J. Sharp, eds., *Prophecy and Power: Jeremiah in Feminist and Postcolonial Perspective*, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 577, London: Bloomsbury, 2013, 57-71.
- Centre for Biblical Studies, "Uses of the Bible in Environmental Ethics", <http://humanities.exeter.ac.uk/theology/research/centres/biblicalstudies/past/uses/> (2021. 8. 1.).

<Abstract>

**“She Mourns”:
An Ecocritical Reading of Jeremiah 12**

Yani Yoo
(Methodist Theological University)

The purpose of this paper is to interpret Jeremiah 12 focusing on three foci (suspicion, identification, retrieval) developed by the Earth Project team. Before dealing with the three foci, this paper observes some impressive ecocritical points in the text. Scholars tend to think that “the one I truly love” (12:7) refers to the Judahites and personifies them as Yahweh’s wife. But in Yahweh’s poetic speech (12:7-13), it is noted that neither the word Judah nor people appear but only earth and its components. All three words, “house”, “heritage”, and “the one I truly love” can be seen as referring to the land. More earth components such as ‘portion’, ‘bird of prey’, and ‘vineyard’ appear in the rest of Yahweh’s poetic speech. Humans are de-centered.

First, in the suspicion section, it can be judged that the interests of the biblical narrator are generally anthropocentric. Earth and its components are represented as passive tools in human-centered theological messages. However, this situation is neither justified nor considered natural. Jeremiah is very concerned about the suffering of earth and its components, and judges human sin as the cause (12:4). The paper also demonstrates that commentaries and interpretations have been anthropocentric. Interpreters including myself have seen earth components as much less subjective and less of their own voice than the ways they are represented by the biblical narrator.

Second, in the identification section, it is observed that the desolate land has her own thoughts and emotions, and so she mourns and blames Yahweh. All including the wicked, lion, thorns, and foreign peoples are inhabitants of the land, so she mourns over the sad reality affecting all creation. I identified most with the land among many non-human characters, so through eco-midrash, I tried to give a voice to the land.

Third, in the section of retrieval, it is observed that the land’s mourning reveals the narrator’s inner thoughts. Although the narrator says through his lips

that the foreign invasion is punishment from God for people's disobedience, he resents such punishment in his heart. The climax of retrieval is found in Yahweh's intense love and hate toward the land, especially when she mourns and blames the deity (12:11). Just as Jeremiah's confessions voice resistance to mainstream theology, blaming the people for the collapse of the state, so the earth voices resistance to Yahweh. When Yahweh complains that no one cares about the desolate land, the deity unwittingly discloses that he responds to the mourning land and cares about her! Yahweh's love and hate extend even to foreign peoples. They are given a chance to return to their homeland and the possibility to become his people. The land like Yahweh provides the possibility that everyone will become one, overcoming dichotomy between friends and foes, and the Judahites and the foreigners.

스바냐와 요시아 개혁

— 요시아 개혁에 대한 예언적 관점 —

배희숙*

1. 서론

예언자 스바냐의 출신과 그 시대적 배경을 알려 주는 표제(슥 1:1)는 스바냐의 활동 시기와 책 전체를 요시아 시대(기원전 640-609년)로 자리매김한다. 요시아 왕과 그 시대는 전 왕국 차원의 개혁으로 유명하다. 열왕기에 따르면 요시아 왕은 재위 제18년에 성전에서 우연히 발견한 율법책에 기반하여 한편으로는 온 백성과 함께 성전에 올라가 율법을 준수하겠다고 언약을 맺고(왕하 23:1-3), 다른 한편으로는 유다 왕국은 물론 북왕국 지역에서도 이방 종교 및 제의를 척결하는 대대적인 개혁을 단행한다(23:4-20, 24).¹⁾ 이로써 요시아 왕은 열왕기에서 가장 선한 왕으로 평가받는다(23:25). 강조점은 다르지만 역대기도 마찬가지로 요시아 왕과 그 시대를 개혁으로 특징짓는다(대하 34장).²⁾ 그렇다면 스바냐는 요시아 개혁과 어떻게 관련될까?

국내의 스바냐 연구는 다른 예언서에 비해 적은 편이나³⁾ 요시아 개혁에

* Universität Münster에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 구약학 교수. hsbae@puts.ac.kr. 이 논문은 2021년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임(20210820-001).

- 1) 세부적인 개혁 조치에 대하여 필자의 줄고, 배희숙, “요시아의 개혁에 대한 재고찰”, 『한국기독교신학논총』 73 (2011), 75-96 참고.
- 2) 필자의 줄거, 배희숙, 『온 이스라엘 역사서: 화해와 화합을 위한 역대기 구상』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2018), 41-79 참고.
- 3) 박동현, “예언서와 한국 신학”, 김영진 외 15인 편, 『구약성서 개론』 (서울: 대한기독교서회, 2004), 781; 김래용, “스바냐서에 나타난 미쉬파트(משפּט) 연구”, 『신학사상』 162 (2013),

대해서는 대체로 스바냐의 영향으로 보는 경향이 짙다. 강성열은 스바냐에 요시야 개혁이 직접 언급되지 않고 또 심판의 책임자 가운데 요시야 왕이 거론되지 않기 때문에(습 1:8; 3:1-5) 그의 나이가 어렸을 것이라 추론한다. 나아가 유다의 종교적 상황(1:4-6)이나 지배층의 생활상(3:1-4)은 므낫세와 아몬 시대의 무질서와 혼란을 반영하고 있고,⁴⁾ 국제적으로는 아시리아 멸망 이전이므로(2:13-15) 630년 전후 스바냐가 악습을 지적하여 이에 요시야 왕이 개혁으로 응답한 것으로 본다.⁵⁾ 스바냐가 요시야 종교개혁에 상당한 영향을 주었을 것이라는 추측이다.⁶⁾ 김태훈도 1:4-12는 요시야 개혁 이전 상황 기술이며 이에 대해 스바냐가 재난의 날을 선포한 것으로 해석한다.⁷⁾ 김근주 또한 우상숭배(1:4-6)나 사회 질서의 붕괴(1:9)는 요시야 개혁 이전을 배경으로 하며 4-5절의 심판 내용은 요시야 개혁을 가리키므로 스바냐의 활동은 개혁 이전이었다고 말한다.⁸⁾ 예레미야가 요시야 시대를 우상숭배로 기술하고 요시야를 긍정적으로 평가한다는 점(렘 22:15-16)에서 김근주는 스바냐나 예레미야는 요시야 통치 초기에 현실을 고발하고 개혁을 지켜보며 그의 사후 여호야김 시대에 본격적인 사역을 전개하였다고 말한다.⁹⁾ 요시야 개혁은 요시야 초기 유다 백성을 향해 선포한 ‘여호와를 찾으라’(2:1-3)는 스바냐의 권면에 응답한 것이다.¹⁰⁾ 가톨릭 학자인 이기락과 안소근도 스바냐가 요시야 개혁 이전에 예언한 것으로 바라본다.¹¹⁾

요시야 개혁을 스바냐가 전한 하나님의 말씀에 고무되어 일어난 운동으로 간주하는 것은 지난 세기 서구학자들의 일반적인 해석이었던 것으로 보인다. 가령 루돌프(W. Rudolph)는 스바냐 1:4-6, 8-12, 그리고 3:1-4를 요시야 개혁 이전의 말씀으로 간주하고, 요시야의 대대적인 개혁은 630년경에 스바냐가 선포한 정화심판의 성취로 해석한다.¹²⁾ 이에 앞서 슈라이너(J. Schreiner)가 스바냐를 640년경에 야훼의 진노를 초래한 예루살렘과 유다의 죄에 대하

10-11.

4) 강성열, 『열방을 향한 공의: 나훔·하박국·스바냐 안내』 (서울: 땅에 쓰신 글씨, 2003), 112-113.

5) Ibid., 111.

6) Ibid., 118.

7) 김태훈, 『소예언서』, 신학전문시리즈 6 (서울: 한국장로교출판사, 2009), 160.

8) 김근주, 『소예언서 어떻게 읽을 것인가 3: 스바냐·학개·스가랴·말라기』 (서울: 성서유니온, 2018), 27-28.

9) Ibid., 27.

10) Ibid., 76.

11) 이기락, 『후기예언서(대·소예언서)』 (서울: 성서와함께, 2006), 238; 안소근, 『열두 소예언서 한 권으로 읽기』 (서울: 성서와함께, 2019), 118.

12) W. Rudolph, *Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja*, KAT 13,3 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975), 255.

여 야훼의 심판의 날을 선포하고(1:2-13), 또 한편으로는 가난한 자의 하나님이 이스라엘의 남은 자에게 평화로운 미래를 약속한 구원을 선포(2:1-3과 3:12-13)한 예언자로 바라보면서 스바냐와 요시아 개혁의 상관성을 단초적으로 주장하였다.¹³⁾ 슈라이너의 기념 논문집에서 샤프베르트(J. Scharbert)는 더 자세하고 강화된 주장을 전개한다. 이를 좀 더 자세히 살펴보자.

샤프베르트는 스바냐의 것으로 네 개의 본문을 구별한다. 그에 따르면 독립된 ‘작은 단위’의 결합인 “Text A”(1:2-5, 8b-13, 17abde, 18a),¹⁴⁾ ‘야훼의 날’ 주제의 “Text B”(1:7, 14-16), 재앙 경고를 내용으로 하는 “Text C”(3:1-4, 6-8)인데, 이 세 본문은 어조에 있어 요시아 시대에 선포한 예레미야의 말씀(1-6장)과 일치하며, 요시아가 아직 성년이 되지 않은 시기의 종교적 혼란 상황을 반영하고 있다. 이들 본문은 백성의 회개를 고려하지 않는 데 반해, “Text D”(2:1-3bcd; 3:11-13; 렘 3:22-4:2와 비교)는 회개를 촉구하면서도 그에 대한 백성의 거부를 보여 주지 않는다. 그 때문에 샤프베르트는 오랫동안 심판 말씀을 전한 스바냐가 어느 시점에 희망을 인지하였고(2:3하반, ‘혹시라도’), 또 심판을 피할 수는 없으나 일정 기간 연기되었다는 홀다의 예언을 통해 요시아의 종교개혁과 관련을 맺고 신명기 운동의 선구자가 되었다고 추론한다.¹⁵⁾ 샤프베르트에게서 요시아 개혁과 스바냐의 관계는 특히 스바냐 1:4-5와 열왕기하 23장의 이방제의 관련 조치를 비교함으로써 재확인된다. 그에 따르면 스바냐는 개혁 추진단이 사용하는 용어와 반혼합주의 사상에 익숙하므로 요시아 개혁과 유관하다.¹⁶⁾ 이에 샤프베르트는 요시아 왕이 스바냐 예언의 영향을 받았다고 확신한다.

베올라(T. Veijola)도 마찬가지로 1:4-6에서 열왕기하 22-23장의 이방 신 척결에 관한 용어와 표현을 공유한다는 점에서 스바냐는 요시아 개혁에 동참하였으며¹⁷⁾ 요시아 개혁은 스바냐가 선포한 하나님의 심판을 피하고자 시행한 것이라고 주장한다. 요시아는 스바냐가 전한 야훼의 분노(슥 1:15, 18; 2:2, 3; 3:8)에 진지하게 반응한 것이다(왕하 22:13, 17).¹⁸⁾ 베올라는 특히 왕을 고

13) J. Schreiner, “Zef 2,3; 3,12-13 (4. Sonntag des Jahres)”, J. Schreiner, ed., *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage, A 1* (Würzburg: Echter, 1971), 136-150.

14) J. Scharbert, “Zefanja und die Reform des Joschija”, L. Ruppert, P. Weimar, and E. Zenger, eds., *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten, FS J. Schreiner* (Würzburg: Echter-Verlag, 1982), 247-248.

15) Ibid.

16) Ibid., 237.

17) T. Veijola, “Zefanja und Joschija”, W. Dietrich and M. Schwantes, eds., *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja*, SBS 170 (Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1996), 9-18.

18) Ibid., 11-13.

발할 적재적소인 지도층의 죄 목록(슥 1:8; 3:3; 3:4)에서 왕을 말하지 않은 것은 스바냐가 요시야 왕을 특별히 여긴 증거이며,¹⁹⁾ 이를 요시야 왕에 관한 예레미야 말씀(렘 21:11-23:8)에서 확인한다.²⁰⁾ 요시야는 ‘겸손’하여서 심판을 직접 겪지 않았으며(왕하 22:19-20) 사회 정의를 실천하였다(렘 22:16; 슥 2:3).²¹⁾ 이 밖에 할러데이(W. L. Holladay)와 반 게메렌(W. A. VanGemeren)도 스바냐의 사역 시기를 요시야 개혁 직전으로 생각한다.²²⁾

상술한 바 스바냐와 요시야 개혁의 상관성 연구는 스바냐를 구약성서의 다른 책(열왕기와 예레미야)에 비추어 읽어 냄으로써 요시야에 대한 일치된 상을 끌어낸다. 하지만 스바냐의 예언이 요시야 개혁을 추동시킨 힘이 있었다면, 발견한 율법책에서 유다와 예루살렘이 임박한 야훼의 진노 아래 있다는 사실을 알게 된 요시야 왕이 동일한 심판을 이미 선포한 스바냐에게 하나님의 진노를 피할 길을 묻지 아니하고 왜 홀다에게 묻게 한 것인지 의문을 남긴다(왕하 22:12-14). 이는 스바냐가 오히려 요시야 개혁 이후에 활동한 것이 아닌가 하는 생각을 하게 한다.

국내 연구 가운데 스바냐서를 “요시야 개혁 이후에 개혁이 실패한 상황을 놓고 백성들을 책망하는 책”²³⁾으로 규정한 견해가 있다. 김창대는 스바냐 1장의 종교적(1:2-6), 사회적 타락(1:7-14상반)은 유다와 예루살렘의 죄가 공의의 위반은 물론 우상숭배에 있음을 말하고(1:4-5),²⁴⁾ 12절은 “공의의 기준인 선이 없어지면서 더 이상 공의를 행치 않는 삶으로 전락”한 모습을 드러내면서 공의를 행하지 않은 것이 바로 “유다와 예루살렘의 심판 원인”임을 보여 준다고 주장한다.²⁵⁾ 스바냐와 요시야 개혁의 상관성에 대한 그의 견해는 특히 12절을 풀이하는 대목에서 분명히 드러난다. 그에 따르면 “하나님이 선을 내리시지 않는다고 원망”한 것(1:12)은 “유다 백성들이 요시야의 종교개혁을 통해 우상을 제거하고 말씀대로 살았지만 아무런 변화도 일어나지 않자”²⁶⁾ 나온 반응이며, 그것은 유다 백성이 요시야 종교개

19) Ibid., 16.

20) Ibid., 14-15.

21) Ibid., 16-17.

22) W. L. Holladay, “Reading Zephaniah with a Concordance: Suggestions for a Redaction History”, *JBL* 120 (2001), 672; W. A. 반 게메렌, 『예언서 연구』, 김의원, 이명철 역, 7판 (서울: 도서출판 엠마오, 2007; 원출판년 1993), 298; *Interpreting the Prophetic Word* (Grand Rapids: Academic Books, 1990).

23) 김창대, 『한 권으로 꿰뚫는 소예언서. 새로운 패러다임으로 만나는 12예언자』 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2013), 295-320, 297.

24) Ibid., 303, 305.

25) Ibid., 305.

26) Ibid., 305, 308.

혁을 통해 정치적, 사회적 변화를 기대했지만 그보다 더 참담해진 현실 때문에 하나님의 공의로운 통치에 의문을 제기한 것이라고 한다.²⁷⁾ 그러니까 1장의 백성들은 자기들의 개혁에 대한 하나님의 정당한 보상이 없자 개혁 이전 상태로 돌아가 버렸다는 얘기다. 이들과는 반대로 2:3의 겸손한 자는 “대가에 연연하지 않고 순전히 하나님을 사랑하여 하나님의 뜻을 자발적으로 추구하는 자”로서 “스바냐서는 대가만을 바라고 하나님을 섬기는 사람들에게 경종을 울린다.”라고 결론짓는다.²⁸⁾ 이러한 주장은 스바냐 1장의 배경을 근거 제시 없이 요시아 개혁 이후로 전제한 데서, 또 해석의 틀로 ‘공의’를 지나치게 강조한 나머지 개혁의 실패를 정당한 보상을 하지 않은 하나님의 정의 문제로 해석한 데서 약점을 드러낸다.

스바냐가 요시아 개혁 이후를 가리킨다는 주장의 주요 근거는 1:4의 ‘쉐아르 핫바알(שֵׁאֵר הַבְּעַל)’이다. 알베르츠(R. Albertz)는 이 표현은 아직 남은 게 있음을 의미하기 때문에 요시아 개혁 이후 상황과 연결시키면서 개혁의 부족을 시사한다고 본다.²⁹⁾ 반면 스위니(M. A. Sweeney)는 요시아 개혁의 실패를 의미한다기보다 “청중에게 이방 신 숭배를 타파하고 왕의 개혁을 철저히 지지해야 한다는 점을 납득시키기 위한 수사적 장치”라고 한다.³⁰⁾

한편 스바냐 1:4-6과 열왕기하 22-23장의 문학적 관계를 달리 바라보는 견해도 있다. 자이볼트(K. Seybold)는 이 두 본문의 문학적 종속성을 거꾸로 설명해야 한다고 주장함으로써 스바냐의 예언과 요시아의 개혁의 연관성을 반박한다.³¹⁾ 즉 스바냐 본문은 열왕기의 요시아 개혁 보도의 자세한 정보를 선택적으로 사용하고 키워드식으로 표현하지만, 요시아의 종교개혁이나 그 이후의 상황이 아니라 기원전 587년의 재앙을 다룬다는 것이다. 자이볼트가 보기에 스바냐는 멸망과 포로 사건을 선포한 예언자이다.³²⁾ 페얼

27) Ibid., 305.

28) Ibid., 308.

29) R. Albertz, *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, BE 7 (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 172. 『개역개정』의 “남아있는 바알”, 『표준』의 “남아있는 바알 신상”, 『공동개정』의 “얼마 남지 않은 바알의 신상들”은 표현 상의 차이는 있지만 모두 동일하게 ‘아직 남아 있음’을 의미한다.

30) M. A. Sweeney, 『예언서』, 홍국평 역, 구약학입문시리즈 5 (서울: 대한기독교서회, 2015), 249-252; *The Prophetic Literature* (Nashville: Abingdon Press, 2005). 그는 또 스바냐서의 이중 구조에서 “백성에게 요시아의 개혁을 지지할 것을 설득하려는 수사적 노력”을 발견한다. 첫 단락(1:2-18)에서 심판의 날인 야훼의 날의 도래를 알리고, 둘째 단락(2:1-3:20)에서는 열방에 대한 야훼의 보응(2:5-15)과 예루살렘의 회복(3:1-20)을 근거로, 야훼를 구하라고, 즉 요시아의 개혁을 지지하라고 권고한다는 것이다.

31) K. Seybold, *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zephanja*, SBS 120 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1985), 84-85.

32) Ibid., 77-78.

릿(L. Peritt)도 스바냐서가 열왕기하 23장 또는 요시야 개혁의 내용을 인용할 가능성을 언급한다.³³⁾ 또 하계돈(A. C. Hagedorn)은 스바냐 1:4에 신명기계 어구가 사용된다는 점을 지적하면서 스바냐서가 열왕기 22-23장의 본문을 알고 있으며 그것을 의도적으로 사용하고 있다고 주장한다.³⁴⁾ 뵘레(J. Wöhrle)는 스바냐의 예언을 요시야 개혁과 연관시킨 것은 (포로기) 신명기계 편집의 결과라는 입장이다.³⁵⁾ 이렇게 근래에는 스바냐서가 포로기에 신명기계 손질을 거쳐 최종 형태를 갖추게 되었다는 주장과 함께 스바냐와 요시야 개혁의 상관성 연구는 스바냐서 형성에 미친 신명기계 영향을 찾는 방향으로 흐르고 있다.³⁶⁾ 스바냐와 요시야 개혁의 상관성은 책이 형성되는 과정에서 발생했다는 것이다.

상술한 연구사는 스바냐 1:4-6과 열왕기하 22-23장의 문학적 관계 규정이 스바냐와 요시야 개혁의 상관성 이해에 중요함을 말해 준다. 스바냐의 사역 시기가 개혁 이전인가 혹은 개혁 이후인가의 문제는 요시야 개혁에 관한 스바냐 1:4-6의 문맥적 기능에 대한 이해가 관건인 바, 본고는 ‘유다와 예루살렘에 대한 심판 말씀’(1:2-2:3)³⁷⁾을 하나의 문학 단위로 읽으면서 최근의 통시적 연구 결과를 공식적 읽기에 적용하여 스바냐와 요시야 개혁의 관계를 살펴볼 것이다. 이를 통해, 폰라트(G. von Rad)가 “구약성서를 이해할 때 자료로 보존되지 않거나 충분히 보존되지 않은 모든 통일 개념에 대한 불신의 필요성”³⁸⁾을 이미 주장한 바, 요시야 개혁에 대한 구약성서 내의 다양한 관점, 즉 ‘역사’와 ‘예언’의 관점 차를 확인하게 될 것이다.

33) L. Peritt, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*, ATD 25/1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 104-105.

34) A. C. Hagedorn, “When Did Zephaniah Become a Supporter of Josiah’s Reform?”, *JTS* 62:2 (2011), 463-464.

35) J. Wöhrle, *Die früheren Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*, BZAW 360 (Berlin, et al.: Walter de Gruyter, 2006), 202-203.

36) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 171-176; J. Wöhrle, *Die früheren Sammlungen*, 198-199.

37) 세 장으로 된 스바냐서는 표제(1:1)를 제외하고, (1) 유다/예루살렘 심판 말씀(1:2-2:3), (2) 이방 민족 심판 말씀(2:4-15), (3) 유다/예루살렘 구원 말씀(3:1-20)과 같이 대개 세 부분으로 나뉘는데, 이 구조가 꼭 들어맞는 것은 아니다. 첫 부분에는 구원(2:1-3)이, 셋째 부분에는 예루살렘 심판(3:1-8)이 나오기 때문이다. 그래도 첫 부분(1:2-2:3)을 하나의 문학 단위로 볼 수 있는 것은 2:1-3이 심판 상황이라는 점에서 1장의 연속이며 또 1:2에서 시작할 심판 말씀의 종결부가 되기 때문이다. L. Peritt, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*, 118; J. Wöhrle, *Die früheren Sammlungen*, 206 참고.

38) G. von Rad, *Theologie des Alten Testament II. Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1957), 447.

2. 스바냐와 요시아 개혁

2.1. 스바냐 1:4-6

스바냐는 땅 위에 존재하는 모든 것에 대한 야훼의 진멸 말씀으로 시작한다(1:2-3상반). 보편적 심판 선언 후 4절에서 그 대상이 “유다와 예루살렘의 모든 주민들”과 “그 곳”, 즉 예루살렘 성전으로 좁혀진다. 4절의 심판 대상은 열왕기에서 홀다를 통해 선포된 하나님의 심판이 “이 곳”과 “그 주민”에게 향한 것과 같다(왕하 22:16, 17, 19, 20). 그들은 다른 신들에게 분향하여 하나님을 격노하게 함으로써 하나님의 진노를 초래한 장본인이다(22:17).

스바냐는 구체적인 진멸 대상으로 ‘바알의 남은 자/것’,³⁹⁾ ‘케마림(כַּמְרִים)’과 제사장들, ‘지붕에서 하늘의 별들에게 절하는 사람들’, ‘여호와께 맹세하면서 말감(40)을 가리켜 맹세하는 자들’을 언급한다. 이들은 열왕기에서 천신 숭배(왕하 23:4, 5, 12), 밀곰(23:13)과 바알을 비롯한 우상숭배(23:4), ‘케마림(כַּמְרִים)’(23:5)에 대한 요시아 왕의 개혁 조치에 상응한다. 이러한 문학적 연관은 그 종속 관계가 어떠한 스바냐가 여기서 요시아 개혁을 가리킨다는 것을 부인할 수 없게 한다.⁴¹⁾ 열왕기 기사와 한 가지 다른 점은 “여호와를 배반하고 따르지 아니한 자들과 여호와를 찾지도 아니하며 구하지도 아니한 자들”이라는 새 부류의 사람들이 등장한다는 것이다(6절). 알베르츠는 바로 이 대목에서 요시아 개혁에 대한 스바냐의 평가를 관찰한다. 여전히 야훼를 배반한 자들이 존재한다는 점에서 개혁은 부족했다는 것이다.⁴²⁾ 그러나 반대로 스바냐가 요시아 개혁을 열왕기가 제시하는

39) 일반적으로 ‘쉐아르 핫바알(שְׂאֵר הַבְּעַל)’은 특정 신 바알보다는 이방 신 숭배를 총칭하는 용어로 받아들인다(사 14:22). T. Veijola, “Zefanja und Joschija”, 12; M. Striek, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*, BET 29 (Frankfurt am Main, et al: Perter Lang, 1999), 96 참고.

40) 히브리어 자음 מַלְכִים은 ‘말감’ 외에 암몬의 신인 ‘밀콤’으로도, 인신제사인 ‘몰렉’으로도 읽을 수 있다. 『개역개정』은 마소라본문과 칠십인역 읽기를 따라 이를 음역하였다. ‘그들의 왕’이라는 뜻의 ‘말감’을 ‘밀감’에 대한 조롱어 정도로 보는 관점에 반하여, 예페센은 ‘말감(מַלְכִים)’을 메소포타미아의 마미투(mamitu) 서원 의식에 비추어 야훼와 왕으로 맹세하는 의식으로 해석한다(왕상 21:13 참고). 이방인의 맹세 양식을 야훼의 이름과 연결하여 사용하는 것에 대한 고찰이다. K. Jeppesen, “Zephaniah I 5B”, *VT* 31:3 (1981), 372-373.

41) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 172; M. Striek, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*, 95-96; J. Wöhrlé, “‘No Future for the Proud Exultant Ones’ The Exilic Book of the Four Prophets (Hos., Am., Mic., Zeph.) as a Concept Opposed to the Deuteronomistic History”, *VT* 58 (2008), 619. 이외에 위 서론의 연구사 참고.

42) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 172.

것보다 훨씬 더 방대하고 완전한 개혁으로 이해하고 있다고 볼 수 있다.⁴³⁾ 이어지는 심판 예언은 바로 요시야 개혁에 대한 스바냐의 높은 평가에서 비롯될 것이다.

2.2. 야훼의 날(1:7-18)

‘야훼의 날’ 말씀(7-18절)은 “주 야훼 앞에서 잠잠하라”는 예언자의 외침으로 시작한다(7절).⁴⁴⁾ 여기서 의성어 ‘췌’와 ‘주 야훼 앞’이라는 상황은 성전에 모인 예배자들에게 제사장이 야훼의 현현을 알리는 장면을 나타낸다(합 2:20; 슥 2:17).⁴⁵⁾ 이것은 스바냐가 제의예언자라는 증거라기보다 제사장의 말을 패러디했다는 주장이 맥락상 더 타당해 보인다.⁴⁶⁾ 일반적으로 성전예배는 예배자가 성소로 와서 자신을 성결하고 제물을 하나님께 바치는 형태이다. 그런데 특이하게도 7절은 ‘여호와께서 희생을 준비하고 그가 청할 자들을 구별하셨다’라고 한다. 이는 마치 야훼가 특별한 날에 특별한 사람을 초청하여 손수 준비하신 제물로 잔치를 베푸시겠다는 것처럼 들리지만 실제로는 그렇지 않다. 성전제사에 초청한 것은 잔치를 베풀기 위함이 아니라 심판하기 위함이다. ‘야훼의 희생(제사)’이다. 이는 초청한 사람들을, 양과 염소 제물을 도살하듯이 살육한다는 의미이다(사 34:6; 겔 39:17; 애 2:20-22 참고).⁴⁷⁾ 그들은 “방백들”, “왕자들”, “이방인의 옷을 입은 자들”, “문턱을 뛰어넘는 자들”, “포악과 거짓을 자기 주인의 집에 채운 자들”이다(8-9절).

8절의 “방백들”은 왕국의 관리리를 말하며, “왕자들”은 말 그대로 왕의 아들은 물론 왕의 친족(삼하 9:11; 13:4)으로 왕실에 속하는 모든 종친을 가리

43) 요시야 개혁의 총체성에 대하여 필자의 줄고, 배희숙, “요시야의 개혁에 대한 재고찰”, 참고.

44) 7-18절은 ‘야훼의 날’ 주제로서 한 단락을 이룬다. 야훼의 날의 임박함이 두 번 언급되고(7, 14절), 이를 기준으로 8-13절에서는 말씀의 대상이 예루살렘 고위층에 제한되면서 사회적, 지리적 관점이 나타나지만, 후반부에서는 전 인류와 온 세계에 대한 보편적 심판(17-18절)으로 관점이 확장된다. 그럼에도 ‘요새’(15절)와 ‘은금이 구하지 못한다’(18절)라고 언급함으로써 사회정치적 지도층을 가리키는 8-13절과 연결된다.

45) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 24; H. Irsigler, *Zefanja*, HThKAT (Freiburg, et al.: Herder, 2002), 124; C. Hardmeier, “Zwei spätvorexilische Diskurse in Zefanja”, T. Naumann and R. Hunziker-Rodewald, eds., *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel, FS Walter Dietrich* (Stuttgart: Kohlhammer, 2009), 147

46) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 24. 의성어 ‘췌’은 제의 맥락과 무관하게 주의를 끄는 목적으로 사용되는 예도 있다(암 8:3; 참고, 6:10).

47) M. Striek, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*, 51.

킨다.⁴⁸⁾ 왕족은 왕국의 관리에 속한다. “이방인의 옷을 입은 자”는 직책이 아니라 겉모습을 기술한 표현이다. 율법(레 19:19; 신 22:11-12)은 이방인의 복의 착용을 금하지만 여기서는 아시리아식의 복장을 말한다. 아시리아 속주라는 유다와 예루살렘의 정치적 상황이 그 배경이다. 그러나 여기서 아시리아 복장을 하고 예루살렘 거리를 활보하는 이들은 아시리아 사람이 아니라 왕국 관료들이다. 옷은 입은 사람의 생각을 드러낸다는 점에서 그들을 친아시리아 성향의 사람으로 간주해도 될 것이다.⁴⁹⁾ 9상반절의 “문지방을 뛰어넘는” 행위는, 돈너(H. Donner)에 따르면, 아시리아에서 기원한 미신적인 풍습과 관계가 있으며 문지방에 마귀가 있다는 믿음 때문에 문지방을 밟지 않고 뛰어넘는 것이다.⁵⁰⁾ 화인버그(C. L. Feinberg)는 이를 하반절과 연결하여 읽어⁵¹⁾ 문지방을 뛰어넘는 행위를 “주인들을 더 부유하게 하기 위해서 급히 불려온 부자들의 종들이 지닌 열심”을 나타낸다고 본다.⁵²⁾ 그러나 이 해석은 “폭력과 속임수”의 행위 주체를 “부자들의 종들”에게 국한한다는 점에서 맞지 않는다. 8절과 같이 왕궁 관료 사회의 일상적인 모습으로 보아야 할 것이다. 이방 문화와 관습이 왕국 중심인 왕궁에서 자행되고 있다는 것은 왕국의 지도층의 정치적 성향을 드러낸다. 그들은 야훼를 신뢰하는 것이 아니라 군사 정치를 추구한다. 견고한 성읍과 높은 망대(16절)를 의지한다.

9하반절의 ‘자기의 주인의 집을 폭력과 속임수로 채우는 자’에서 “자기 주인”이란 왕과 왕실, 나아가 유다 왕국 전체를 가리키거나 더 근본적으로는 야훼를 말할 것이다.⁵³⁾ 나라는 왕이나 왕국 관리들의 것이 아니다. 야훼가 주인이며 신의 통치를 왕과 관리가 대리한다는 것은 고대 오리엔트 세계의 공통된 통치 개념이다. 따라서 이 구절은 특정 집단이라기보다 왕국의 지도자들을 가리킨다. 그렇다면 이 구절은 그들의 정책에 대해 말할 수 있다. 그것은 백성을 위한 것이 아니라 왕과 왕국(관리)을 위한 것이며, 때에 따라 야훼를 위한 것이라는 속임수로 폭력을 행사하는 것이었다고 말이다.

이렇게 8-9절은 유다 왕국 지도자들의 일상을 통해 그들의 사상과 정치

48) Ibid., 53.

49) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 27.

50) H. Donner, “Die Schwellenhüpfen. Beobachtungen zu Zeph 1,8f.”, *JSS* 15 (1970), 42-55.

51) 『개역개정』은 9절에서 ‘문턱을 뛰어넘는 행위’와 ‘채우는 자들’을 한 목적을 위한 연속 행위로 번역한다. 그러나 이 두 행위는 분명히 구별되는 다른 범주에 속한다. “내가 그 날에 문턱을 뛰어넘는 자들을 벌하리라. 또 포악과 거짓을 자기 주인의 집에 채운 자들을(내가 벌하리라)”.

52) C. L. 화인버그, 『12소선지서연구』, 엄성욱 역 (서울: 도서출판 은성, 1992), 406.

53) 김근주, 『소예언서 어떻게 읽을 것인가 3: 스바냐·학개·스가랴·말라기』, 62.

적 성향을 보여 준다. 그들은 사회 문화적으로는 물론 정신적으로 아시리아의 영향 아래 있다. 4-5절이 요시야 개혁을 가리킨다면, 이 시대적 배경은 아시리아의 정치력이 실질적으로 무력할 때이다. 그런데도 여전히 왕국의 왕족과 고위층들은 외교적 시늬가 아니라 생활과 행동 방식, 그리고 사고 방식까지 야훼 신앙인이 아니라 아시리아식으로 살고 있다 하겠다.

하나님의 심판은 왕궁을 넘어 예루살렘 특정 지역에서도 일어난다(10-11절). “어문”, “제 1 구역”, “작은 산들”, “막데스”에서 나는 “부르짖는 소리”, “울음 소리”, “무너지는 소리”는 전쟁을 시사한다. 그 전쟁이 얼마나 참혹한지 막데스 주민에게 모여 통곡하라고 한다. 그렇다면 왜 특별히 이 지역 사람들이 하나님의 심판의 대상이 되는 것일까? 이 지역에 대하여 알아보자.

‘어문’은 성전 구역 북쪽에 위치하고, ‘제2 구역’은 예루살렘 신도시로서 구시가지의 북서쪽이다.⁵⁴⁾ 요시야 시대에 이곳에 성벽 시설이 있고 어시장이 열렸다. ‘언덕들’은 신도시 구역에 속하며 시장으로 중요한 지역이다.⁵⁵⁾ 막데스는 어문과 예루살렘 신도시와 언덕 쪽에서 나는 소리를 다 들을 수 있는 곳이며,⁵⁶⁾ 또 “너희는 슬피 올라 가나안 (장사하는) 백성이 다 패망하고 은을 거래하는 자들이 끊어졌음이라”는 11절로 미루어 볼 때 막데스도 상업 지역임을 알 수 있다.⁵⁷⁾ 이와 같은 부유한 지역과 시장의 건물이 하나님의 심판인 전쟁으로 인해 파괴되고, 그 주민은 멸망하지만, 성벽 시설이나 어문은 아무런 보호가 되지 못한다. 그러기에 하나님은 이곳에 사는 사람들에게 모여 탄식하라고 한다.

12절에서 새 도입부로서 하나님의 말씀이 나온다. 하나님은 여러 개의 등불을 가지고 예루살렘을 뒤지겠다고 말씀하신다. 하나도 빠짐없이 살살이 심판하시겠다는 의지의 표현이다. ‘네르(נֵר)’는 제의에서 사용하는 등불(삼상 3:3; 왕상 7:49 등)인데, 막데스 주민들이 사는 예루살렘 남동쪽 언덕에서나, 또는 곡식 창고나 포도주 창고와 같이 창이 없는 어두운 곳에서도 필요로 한다.⁵⁸⁾ 이곳의 사람들을 표현한 ‘하코페임 알-쉬메레헴(הַקּוֹפְאִים אֶל-שִׁמְרֵיהֶם)’은 ‘자기들 자리에 눌러 붙어 있는 자들’ 정도로 직역할 수 있다. 이는 포도주를 제때 걸러 내지 않아 바닥에 가라앉은 찌꺼기가 껌딱지처럼 착 달라붙어 요지부동하지 않는 상태를 비유한 것이다.⁵⁹⁾ 흔히 스스로 만

54) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 30; H. Irsigler, *Zefanja*, 150-151.

55) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 30.

56) Ibid., 29-30. 자이볼트(K. Seybold)에 따르면 ‘막데스 주민’은 7세기에 아시리아 속주에서 온 피난민이나 새 주민 등 여러 민족이 왕궁 서쪽으로 와 섞여 거주한 곳이다.

57) H. Irsigler, *Zefanja*, 150-151.

58) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 32-33.

59) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 33; H. Irsigler, *Zefanja*, 159.

죽한 상태로 이해하는데,⁶⁰⁾ 그보다는 야훼는 복도 재앙도 내리지 않는 신, 즉 ‘아무것도 하지 않고 배후에서 쉬는 신(*deus otiosus*)’⁶¹⁾이라고 생각한 데서 나온 ‘무던’ 신앙 태도를 가리킨다고 보아야 할 것 같다(슘 1:6 참고). 아시리아의 오랜 통치 아래 야훼 종교는 그 생명력을 잃어버리고 사람들은 ‘실질적인 무신론자’가 되어 버린 것이다.⁶²⁾ 이들에게는 재물과 집과 포도원이 있다. 그들은 자기들이 곤경에 처하면 하나님이 아니라 금전이 구원할 것이라고 생각했을 것이다. 그러나 하나님의 심판의 날에 그들의 모든 재물과 재산은 노락물이 되고 폐허가 된다(1:13상반). 이러한 심판은 단순히 그들이 하나님이 아닌 재물을 의지하였기 때문만은 아닐 것이다. 그들의 재물이 하나님을 두려워할 줄 모르고 쌓은 악행의 산물이기 때문이기도 할 것이다.

이와 같이 예언자 스바냐는 예루살렘의 고위층과 부자들에게 하나님의 심판인 야훼의 날을 선포한다. 고위층의 관료들은 견고한 성읍과 높은 망대를 의지하며(16절) 이방의 풍습과 문화에 젖어 거짓과 포학을 일삼고, 부자들은 하나님이 아닌 은과 금을 의지하며(18절) 부를 축적하며 산다. 이들은 모두 하나님을 ‘복도 재앙도 내리지 않는 신’이라고 생각한다. 이제 그들은 야훼의 날에 심판을 받게 될 것이며 그때 그들의 은과 금은 물론 견고한 성읍들도 높은 망대도 그들을 지켜주지 못할 것이다(1:16, 18).

2.3. 야훼의 정화심판(1:4-6)과 야훼의 날(1:7-18)의 관계

1장은 유다와 예루살렘에 대한 심판으로 먼저 야훼의 말씀 형태로 된 진멸 심판(4-6절)과 예언자의 선포 형태인 ‘야훼의 날’ 심판(7-18절)을 보여 준다. 말씀의 형태는 물론 죄목도 다르다. 앞에서는 야훼 종교에 반하는 행위에 대한 심판이라면, 뒤에서는 특정 부류의 사회, 문화 및 정치 행위를 말한다. 야훼의 날 심판(7-18절)을 4-6절에 언급된 죄악에 대한 것으로 이해하는 것은⁶³⁾ 4-6절에서는 야훼의 진멸 행위로, 7-18절에서는 ‘야훼의 날’의 형태로 각각 다른 대상에게 다른 형태의 심판이 적용된다는 점을 주목할 때 맞지 않는다. 특히 4-6절은 문학적 연관성을 통해 요시아 개혁을 가리키지만,

60) 가령, 이동수, “야훼의 날: 스바냐 1:7-18의 공시적 통시적 연구”, 『장신논단』 17 (2001), 16; H. Irsigler, *Zefanja*, 160; 『개역개정』의 ‘스스로 만족하면서’와 사 48:11-12 참고.

61) H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Teil 2, 2. Aufl., ATD 4,2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; org. ed. 1986), 368.

62) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 33.

63) 가령, 김태훈, 『소예언서』, 160.

7-18절에서 요시아 개혁과의 연관성은 없다. 그렇다면 하나님의 정화심판과 야훼의 날 심판은 서로 어떤 관계에 있을까?

여기서 양식의 변화가 눈에 띈다. 2절에서 시작한 야훼 말씀은 5하반절에서 야훼에 대한 예언자의 말씀으로 변하여 7절에서 ‘야훼의 날’ 선포로 이어진다.⁶⁴⁾ 그러니까 예언자는 야훼의 말씀(4하반-5상반절)을 야훼에 대한 죄 고발(5하반-6절)로 확장하면서⁶⁵⁾ 자연스럽게 ‘야훼의 날’(7절)을 선언하는 것이다. 이러한 양식의 흐름은 ‘야훼의 날’ 심판(7-18절)을 야훼의 진멸 심판(4-6절) 선상에서, 즉 그것과 연결해 읽으라는 요구이다. 다시 말해, ‘야훼의 날’ 심판에서 대상은 완전히 달라지지만 그들의 심판은 야훼의 정화심판(4-6절)의 연속선상에 있다는 것이다. 야훼의 정화심판 이후 왜 다시 야훼의 날 심판이 도래한 것일까? 이는 요시아 개혁에 대한 스바냐의 견해에서 짐작해 볼 수 있다.

이미 언급했듯이 스바냐 1:4-6은 언어 측면에서 열왕기의 요시아 개혁을 가리킨다. 그렇다고 관점을 공유하는 것은 아니다. 먼저 스바냐는 요시아 개혁이 유다와 예루살렘을 넘어 북왕국 지역까지 미쳤다는 열왕기의 지리적 차원은 말하지 않는다. 대신 이방제외와 혼합주의는 물론 야훼를 배반하거나 형식적인 야훼주의자에 대한 심판도 포함한 것이었다. 무엇보다도 두드러진 차이는 요시아 개혁의 성격 규정에 있다. 신명기역사서는 왕의 개혁이요, 또 왕국 전체에 대한 하나님의 진노와 임박한 멸망을 늦춘 ‘회개 운동’으로 기술하지만, 스바냐는 야훼의 ‘정화심판’으로 본다는 것이다. 스바냐에 따르면 요시아 개혁은 하나님의 뜻이었으며 하나님의 뜻을 받들어 왕이 수행한 정화심판이었다.⁶⁶⁾ 그러므로 야훼의 정화심판(요시아 개혁) 이후에 다시 ‘야훼의 날’ 심판이 임박해 있다면(7-18절), 그것은 요시아 개혁의 형태로 나타난 하나님의 뜻을 거스른 결과이다. 이 점에서 스바냐는, 알베르트가 관찰하듯, 제의 및 종교개혁에 제한된 요시아 개혁의 한계를 지적한다고 말할 수 있을 것이다.⁶⁷⁾ 그러나 스바냐가 요시아 개혁을 하나님의 뜻으로 제시한다는 점을 고려할 때 요시아 개혁 자체를 비판한다고

64) 벨레는 이 변화에서 야훼의 말씀과 예언자 말씀을 연결하기 위한 편집의 흔적을 관찰한다. J. Wöhrle, *Die früheren Sammlungen*, 201.

65) 4하반-6하반절의 정화심판 말씀은 ‘베히크라티(הכרת)’ 주동사 하나에 다섯 개의 ‘에트(אֵת)’가 달려 있다.

66) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 172. 발견한 율법책을 기반으로 개혁이 시작되었고 율법책의 발견은 신적 의지를 드러낸다는 점에서 스바냐는 열왕기의 보도를 해석한다고 볼 수 있다. 이동규, “구약성서와 종교개혁 -요시아의 종교개혁과 그 현대적 교훈”, 『구약논단』 66 (2017), 296 참고.

67) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 172.

볼 수는 없다. 예레미야도 개혁 자체를 문제 삼은 것이 아니라 요시아 시대 유다가 야훼께 진심으로 회개하지 않고 시능만 하였다(렘 3:6-10 참고).⁶⁸⁾ 스바냐에 따르면 왕실과 왕국 관리들, 그리고 부자들의 아시아리식 생활 방식과 사교, 약자를 억압하고 야훼가 아닌 군사 무기를 신뢰하는 정책은 단순히 윤리와 도덕, 정치적 차원의 문제가 아니라 하나님의 뜻인 요시아 개혁을 무력화시키는 것이었다.⁶⁹⁾ 그들은 야훼의 뜻이었던 요시아 개혁 조치들을 이행하지 않고 간단히 무시함으로써 ‘야훼의 날’의 도래를 초래한 것이다.

2.4. 야훼의 분노의 날과 가난한 자(2:1-3)

2장은 소집 명령으로 시작한다(2:1상반). 2상반절의 ‘레데트 호크(קִדְרַחֲתֵי)’의 의미는 모호하지만⁷⁰⁾ 하반절의 ‘야훼의 진노’와 ‘야훼의 분노의 날’과 같이 하나님의 심판과 연관될 것이다. 2절에서 세 번 반복되는 ‘하기 전에’는 하나님의 심판이 임박해 있음을 시사한다. 소집은 이를 대비하기 위함이다. 소집 대상은 보통 ‘수치를 모르는 자들’로 번역하는 ‘로 니크사프(לֹא־נִכְסָפִים)’로 표현되는데 이는 야훼의 심판 아래 있는 예루살렘 지도자와 부자들을 가리킬 것이다. 반대로 자이볼트처럼 경제적 약자로 볼 수도 있지만⁷¹⁾ 그렇다고 전체 의미가 크게 변하는 것은 아니다. 빌레는 2bα절의 ‘하론 아프 야훼(חֲרוֹן אַף־יְהוָה)’라는 표현이 열왕기에서 요시아의 개혁에도 불구하고, 므낫세의 죄 때문에 돌이키지 않은 ‘주님의 타오르는 분노’(왕하 23:26)와 같다는 점을 관찰하고 여기서 요시아 시대를 암시하고 있다고 본다.⁷²⁾ 그러니

68) J. Radine, “The ‘idoltrous Priests’ in the Book of Zephaniah”, L.-S. Tiemeyer, ed., *Priests and Cults in the Book of the Twelve*, ANEM 14 (Atlanta: SBL Press, 2016), 139.

69) 요시아 개혁으로 인한 사회, 정치 변화에서 주도권과 기독교를 잃게 될 ‘암 하아레츠(עַם הָאָרֶץ)’가 요시아 개혁을 지지하지 않았을 가능성에 대하여, 이동규, “요시아 개혁과 암 하아레츠: 요시아 개혁의 사회 정치적 이해”, 『구약논단』 28 (2008), 49-66과 “구약성서와 종교개혁—요시아의 종교개혁과 그 현대적 교훈”, 305-310 참고.

70) 문자적으로 ‘범이 나기 전에’이다. 『개역개정』은 “명령이 시행되어”라고 번역하였고, BHS 편집자는 ‘로 티닷헤쿠(לֹא־תִדָּחֶקֶן)’, 즉 ‘너희가 절망하기 전에’로 수정할 것을 제안한다. ‘결정이 나기 전에’, 즉 ‘야훼가 심판 결정을 행동에 옮기기 전에’의 의미로 보는 슈트릭의 번역이 가장 적합해 보인다. M. Striek, *Das vorderdeuteronomistische Zephanjabuch*, 129.

71) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 37. 히브리어 동사의 원형 כָּסַף(ksp)를 아카드어(kasāpu, ‘조각내다’)와 아람어(kasafa, ‘잘게 자르다’, ‘부러뜨리다’)와 같이 ‘돈, 은(כֶּסֶף)’에서 파생한 것으로 보고 그 니팔형을 ‘은 조각을 두들기다’의 뜻으로 밝히고, 이에 따라 ‘로 니크사프(לֹא־נִכְסָפִים)’를 ‘은이 없어서 돈을 만들지 못하는 가난한 자’로 간주한다.

72) J. Wöhrle, “No Future for the Proud Exultant Ones”, 620.

까 스바냐도 (열왕기처럼) 요시야 시대의 유다는 여전히 야훼의 분노 아래 있다고 말하는 것이다. 스바냐에 따르면 그것은 므낫세가 아니라 요시야 시대 지도자들과 부자들 때문이었다.

3절에서 스바냐는 구원의 가능성과 방법을 제시한다. 하나님은 이미 강력하게 심판을 선언하셨고 그것은 단순한 경고가 아니라서 돌이킬 수 없지만 ‘혹시라도’(3하반절) 하나님이 생각을 바꿀 수도 있다는 기대에서이다. 그러나 구원은 순전히 하나님의 의지에 달려 있다. 구원의 개방성 때문에 스바냐는 공의와 겸손을 구하라고 한다(3상반절). 이것의 구체적인 의미는, 1장에서 고발된 죄에 비추어, ‘포악과 거짓을 채우지 않는’(1:9) 정의의 실천이며, ‘야훼는 복도 내리시고 화도 내리시는 하나님’(1:12)이라는 신앙과, ‘야훼를 구하고 찾는’(1:6) 신앙의 실천이라고 표현할 수 있다. 지도층과 부자들에게 이 요청은 생존에 위협을 받는 경제적 약자를 보살피라는 명령이다. 그러나 특이하게도 이 요구는 ‘그 땅의 가난한 자들’, 야훼가 요구하는 ‘공평(미쉬파트)을 행한’ 자들(3상반절)⁷³에게 해당하는데, 이러한 내적 모순은 하나님의 심판이 왕국 전체에 임하는 보편적 성격(1:2-3, 17-18) 때문이며 동시에 역설적 의미도 담고 있을 것이다. 왕국의 지도자나 부자들은 이 요청에 응할 능력이 아예 없다는 것이다. 공의와 겸손은 야훼의 공평을 이루는 자들이 구하는 것이다.

애가에 따르면 기원전 587년 왕국 멸망 사건은 야훼의 분노 ‘하론 아프(אֵלֹהֵי אֲרָם)’의 표현이다(애 1:12; 2:21).⁷⁴ 열왕기의 기록에 따르면 바벨론의 공격에 예루살렘 성전은 불에 타며 백성의 지도자들은 포로로 사로잡혀 간다(왕하 18-21; 25:8-11). 그 땅에는 오직 ‘비천한 자’, 즉 가난한 자가 남게 된다(25:12). 유다 멸망 이후의 상황을 고려할 때 ‘야훼를 구하고 공의를 구하고 겸손을 구하라’(3절)는 스바냐의 회개 요청에 예루살렘 지도층은 응답하지 않았음을 시사한다. 구원은 오직 ‘겸손한 자들’, 즉 경제적 약자들의 것이었다.

3. 결론

스바냐는 흔히 요시야 개혁의 선구자로 간주한다. 스바냐 1:4-5(6)가 열왕기의 요시야 개혁 보도와 주제와 언어 면에서 유사하기 때문이다. 그러

73) “규례를 지키는 … 겸손한 자들”(『개역개정』).

74) M. Striek, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*, 132.

나 스바냐는 요시아 개혁을 회고적으로 바라보며 그것은 왕이 하나님의 위탁을 받아 수행한 야훼의 정화심판이었다고 말하면서(1:4-6), 그러한 개혁에도 불구하고 요시아 시대 유다는 여전히 야훼의 진노 아래 있다고 선포한다(습 2:2). 그것은 유다와 예루살렘의 지도층 때문이었다.⁷⁵⁾ 그들은 아시리아의 생활 방식과 사교방식을 유지하며, 정치적으로는 야훼를 버리고 견고한 성읍과 높은 망대로 상징되는 군사 정책을 추진하였고, 사회, 경제적으로는 포악과 거짓을 일삼으며 은금을 의지하였다(1:7-18). 스바냐에 따르면 이것은 야훼의 뜻이었던 요시아 개혁을 전면 무력화하는 것이었다. 스바냐는 ‘혹시라도’(2:3) 구원을 베푸실 하나님의 의지에 기대어 하나님의 진노를 피하기 위하여 ‘야훼를 구하라’고 요청한다. 그것은 곧 ‘공의와 겸손’을 구하는 것이다(2:2-3). 스바냐는 역설적으로 가난한 자에게 회개를 요청함으로써 유다 지도층이 스바냐의 경고와 회개 요청에 응답하지 않았음을, 구원은 오직 가난한 자들의 것이었음을 강조한다. 이와 같이 스바냐는 신명기역사가처럼 요시아 개혁에도 불구하고 유다 왕국이 멸망할 수밖에 없었던 근본적 원인과 미래의 가능성을 제시한다. 왕국의 멸망은 신명기역사가가 말하는 것처럼 므낫세의 제의적 죄로 인함이 아니라, 야훼의 뜻이었던 요시아 개혁을 전면 무력화하는 요시아 시대 유다와 예루살렘의 지도층의 잘못 때문이었던 것이다.

<주제어>(Keywords)

스바냐, 스바냐 1:2-2:3, 요시아, 요시아 개혁, 야훼의 날.

Zephaniah, Zep 1:2-2:3, Josiah, Josiah's reform, the day of YHWH.

(투고 일자: 2021년 7월 31일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 20일)

75) 스바냐에 나타난 지도층에 대하여, 윤동녕, “예루살렘의 지도층을 향한 스바냐의 예언”, 『선교와신학』 39 (2016), 213-240 참고.

<참고문헌>(References)

- 강성열, 『열방을 향한 공의: 나훔 하박국 스바냐 안내』, 서울: 땅에 쓰신 글씨, 2003.
- 김근주, 『소예언서 어떻게 읽을 것인가 3: 스바냐·학개·스가랴·말라기』, 서울: 성서유니온, 2018.
- 김태용, “스바냐서에 나타난 미쉬파트(משפט) 연구”, 『신학사상』 162 (2013), 9-44.
- 김창대, 『한 권으로 꿰뚫는 소예언서: 새로운 패러다임으로 만나는 12예언자』, 서울: 한국기독교학생회출판부, 2013.
- 김태훈, 『소예언서』, 신학전문 도서시리즈 6, 서울: 한국장로교출판사, 2009.
- 박동현, “예언서와 한국 신학”, 김영진 외 15인 편, 『구약성서 개론』, 서울: 대한기독교서회, 2004, 761-785.
- 반 게메렌, W. A., 『예언서 연구』, 김의원, 이명철 역, 7판, 서울: 도서출판 엠마오, 2007; 원출판년 1993; *Interpreting the Prophetic Word*, Grand Rapids: Academie Books, 1990.
- 배희숙, 『온 이스라엘 역사서: 화해와 화합을 위한 역대기 구상』, 서울: 장로회신학대학교출판부, 2018.
- 배희숙, “요시아의 개혁에 대한 재고찰”, 『한국기독교신학논총』 73 (2011), 75-96.
- 스위니, M. A., 『예언서』, 홍국평 역, 구약학입문시리즈 5, 서울: 대한기독교서회, 2015; *The Prophetic Literature*, Nashville: Abingdon Press, 2005.
- 안소근, 『열두 소예언서 한 권으로 읽기』, 서울: 성서와함께, 2019.
- 윤동녕, “예루살렘의 지도층을 향한 스바냐의 예언”, 『선교와신학』 39 (2016), 213-240.
- 이기락, 『후기예언서(대·소예언서)』, 서울: 성서와함께, 2006.
- 이동규, “구약성서와 종교개혁 -요시아의 종교개혁과 그 현대적 교훈”, 『구약논단』 66 (2017), 286-323.
- 이동규, “요시아 개혁과 암 하아레츠: 요시아 개혁의 사회 정치적 이해”, 『구약논단』 28 (2008), 49-66.
- 이동수, “야훼의 날: 스바냐 1:7-18의 공시적 통시적 연구”, 『장신논단』 17 (2001), 10-29.
- 이동수, 『예언서 연구』, 서울: 장로회신학대학교출판부, 2005.
- 화인버그, C. L., 『12소선지서연구』, 엄성옥 역, 서울: 도서출판 은성, 1992.
- Albertz, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, BE 7, Stuttgart: Kohlhammer 2001.
- Donner, H., “Die Schwellenhüpfen. Beobachtungen zu Zeph 1,8f.”, *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 42-55.

- Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Teil 2, 2. Aufl., ATD 4,2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; org. ed. 1986.
- Hagedorn, A. C., “When Did Zephaniah Become a Supporter of Josiah’s Reform?”, *Journal of Theological Studies* 62:2 (2011), 454-469.
- Hardmeier, C., “Zwei spätvorexilische Diskurse in Zefanja”, T. Naumann and R. Hunziker-Rodewald, eds., *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. FS Walter Dietrich*, Stuttgart: Kohlhammer, 2009, 139-184.
- Holladay, W. L., “Reading Zephaniah with a Concordance: Suggestions for a Redaction History”, *Journal of Biblical Literature* 120 (2001), 671-684.
- Irsigler, H., *Zefanja*, HThKAT, Freiburg, et al.: Herder, 2002.
- Jeppesen, K., “Zephaniah I 5B”, *Vetus Testamentum* 31:3 (1981), 372-373.
- Perlitt, L., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*, ATD 25/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Radine, J., “The ‘idolatrous Priests’ in the Book of Zephaniah”, L.-S. Tiemeyer, ed., *Priests and Cults in the Book of the Twelve*, ANEM 14, Atlanta: SBL Press, 2016.
- Rudolph, W., *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, KAT 13,3, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975.
- Scharbert, J., “Zefanja und die Reform des Joschija”, L. Ruppert, P. Weimar, and E. Zenger, eds., *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten, FS J. Schreiner*, Würzburg: Echter-Verlag, 1982, 247-248.
- Schreiner, J., “Zef 2,3; 3:12-13 (4. Sonntag des Jahres)”, J. Schreiner, ed., *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage A 1*, Würzburg: Echter, 1971, 136-150.
- Seybold, K., *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zephania*, SBS 120, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1985.
- Striek, M., *Das vorderonomistische Zephaniabuch*, BET 29, Frankfurt am Main, et al.: Lang, 1999.
- Veijola, T., “Zefanja und Joschija”, W. Dietrich and M. Schwantes, eds., *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja*, SBS 170, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1996.
- Von Rad, G., *Theologie des Alten Testament II. Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1957.
- Wöhrle, J., *Die früheren Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*, BZAW 360,

Berlin, et al.: Walter de Gruyter, 2006.

Wöhrle, J., “‘No Future for the Proud Exultant Ones’ The Exilic Book of the Four Prophets (Hos., Am., Mic., Zeph.) as a Concept Opposed to the Deuteronomistic History”, *Vetus Testamentum* 58 (2008), 608-627.

<Abstract>

**Zephaniah and Josiah's Reform:
A Prophetic Perspective on the Reform of Josiah**

Hee Sook Bae
(Presbyterian University and Theological Seminary)

In general, Zephaniah is considered a forerunner of Josiah's reform, due to the fact that Zephaniah 1:4-6 shows terminological and thematic correspondence to the report of the reform in 2 Kings 22-23. However, recent studies argue for the literary dependence of the Book of Zephaniah on DtrH. This paper accommodates the recent diachronic view to the synchronic reading for the interpretation of Zephaniah 1:2-2:3. Looking back at Josiah's reform, Zephaniah presents it as YHWH's purifying judgement. From this point of view come his words against the leadership of Judah and Jerusalem, that maintained the Assyrian way of life and thinking, and pursued a political-military policy, practicing violence and lies, relying on their silver and gold instead of YHWH (1:7-18). According to Zephaniah, it was against the divine will, embodied in the reform of Josiah. In a word, they nullified the reform. Zephaniah sees that Judah, in the days of Josiah, is still under the divine wrath (2:2). In the hope for the potential salvation of God (2:3), he asks to 'seek the Lord' before the day of YHWH. Paradoxically asking the poor to repent, Zephaniah emphasizes that only the poor and the humble will remain after the judgement. In this way, Zephaniah, like DtrH, explains the fundamental reason for the downfall of Judah and Jerusalem in spite of the reform of Josiah, and presents the possibility of salvation. According to Zephaniah, the end of Judah and Jerusalem was not due to the cultic sins of Manasseh as in the DtrH (2Ki 23:26), but due to the social, political sins of the leadership in the days of Josiah.

λέπρα의 우리말 번역에 대한 제언 — ‘예수께서 λεπρός를 깨끗하게 하시다’(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)를 중심으로 —

조지윤*

1. 들어가는 말

번역은 주로 언어의 문제이지만, 그 언어와 함께 살아 있는 문화의 표현이기도 하다. 하나의 번역어가 성경 번역의 역사에서 살아남고 유지되기 위해서는, 그 문화 자체에서 그 번역어가 받아들여지고 사용될 수 있는 수용성이 있어야 한다. 한편 수용된 번역어는 새로운 문화를 형성하기도 한다. 이때 독자 공동체에 긍정적인 영향을 주기도 하지만 부정적인 영향을 미치기도 한다.

『성경전서 개역한글판』(1961년)의 ‘문둥병’과 ‘문둥이’, ‘문둥병자’는 대표적인 차별어¹⁾로 알려져 있다. 이에 상응하는 그리스어가 λέπρα와 λεπρός

* Vrije Universiteit Amsterdam에서 신약학과 번역학으로 박사학위를 받음. 현재 대한성서공회 번역실/성경원문연구소 국장. jyc@bskorea.or.kr. 이 글은 2021년 5월 22일에 개최된 한국여성신학회 2021년 5월 정기학술제 “치유와 여성신학”에서 발표된 논문이다.

1) 『개역개정』에서는 1961년 『개역한글』의 차별 언어와 기피 용어를 다음과 같이 개정한 바가 있다. “‘문둥병’은 ‘나병’으로, ‘소경’은 ‘맹인’으로, ‘굽사등이’는 ‘등 굽은 자’로, ‘난쟁이’는 ‘키 못 자란 사람’으로, ‘절뚝발이’는 ‘다리 저는 자’로, ‘병어리’는 ‘말 못하는 사람’으로, ‘귀머거리’는 ‘못 듣는 사람’으로, ‘얇은뺨이’는 ‘못 걷는 사람’으로, ‘불구자’는 ‘장애인’으로, ‘병신’은 ‘몸 불편한 사람’” 등으로 표현을 바꾸었다(민영진, 『개역개정판, 이렇게 달라졌다』 [서울: 대한성서공회, 2000], 57). 이 외에 성경 번역에 있어서 장애인 호칭에 관한 연구에는 채은하, “장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안”, 『성경원문연구』 30 (2012), 140-160; 채은하, “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안 - 복음서와 사도행전을 중심으로 -”, 『성경원문연구』 34 (2014), 162-180; 채은하, “장애인 호칭의 비교와 대안 연구 - 히브리어 성경, 칠십인역과 한글 공인 번역 성경들을 중

이다. 문화 인류학적으로 보았을 때, 당시에 ‘문둥병’은 그리스어 λέπρα에서, ‘문둥이,’ ‘문둥병자’는 λεπρός에서 옮길 수 있는 가능한 번역이었으나, 지금은 한센인들에게 말할 수 없는 모욕감을 주는 차별어이다. 이 어휘들은 공관복음에서 예수의 치유 사역과 관련하여 13회 나온다(마 10:8; 11:5//눅 7:22; 막 1:40-44//마 8:1-4//눅 5:12-14; 막 14:3//마 26:6; 눅 4:23-24, 27; 눅 17:12-19). 『성경전서 개역개정판』(1998년)에서는 ‘나병’과 ‘나병환자’로 개정되었다.

이에 본 연구는 λέπρα의 정체를 규명하여 현시대에 가장 적합한 번역어를 찾을 것이다. (1) 먼저 λέπρα의 우리말 성경 번역 역사를 살펴보면 각 번역어의 국어적, 사회적 의미를 고찰해 보고, (2) λέπρα의 상응어인 구약성서의 נַעֲרָא와 한센병과의 관계, (3) 또 λέπρα가 영어 ‘leprosy’(나병)가 된 역사를 살펴본 후에 (4) λέπρα가 나오는 신약성서 본문 중 공관복음 모두에 나오는 ‘예수께서 λεπρός를 깨끗하게 하시다’(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)를 중심으로 (5) λέπρα의 새로운 번역어를 제안할 것이다.

2. λέπρα의 우리말 성경 번역

λέπρα의 우리말 성경 번역 역사를 보면, 첫 번역에서 나타났던 어휘가 사라지고 또 다른 어휘가 사용되어 오랫동안 영향을 준 것을 알 수 있다. 최초의 우리말 번역 날권 성서인 『예수성교누가복음전서』(1882년)에서는 λέπρα가 ‘빅납퐁’(눅 5:13)으로, λεπρός(λέπρα에 걸린 사람)는 ‘빅납퐁헌년자’(눅 4:27; 5:12; 7:22; 17:12)로 번역되었다. ‘빅납퐁’은 “‘보통 백반’을 한방에서 이르는 말”로, ‘백반(白斑)’은 “[의학] 피부의 한 부분에 멜라닌 색소가 없어져 흰색 반점이 생기는 병”이다.²⁾ 이러한 번역은 최초의 우리말 신약성서인 1887년의 『예수성교전서』에서도 유지된다. ‘빅납퐁’이 사람의 피부색에 변화를 일으키는 병이기 때문에 λέπρα라는 원어의 한 측면을 담고 있기는

심으로 -”, 『성경원문연구』 40 (2017), 95-116 등이 있다. 또, 우리말 성서 번역에 있어서 성차별에 관해 다룬 논문은, 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 - 『성경전서 표준새번역』을 중심으로 -”, 『성경원문연구』 15 (2004), 283-329; 이영미, “한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구”, 『성경원문연구』 19 (2006), 47-68; 유연희, “시편을 보랏빛 렌즈로 읽기”, 『성경원문연구』 25 (2009), 30-52; 조지윤, “양성평등적 번역 선교: 예수와 사마리아 여인 대화(요 4:7-26)의 존대법 번역”, 『선교와 여성신학』 (서울: 프리칭아카데미, 2010), 232-261 등이 있다.

2) 국립국어원 표준국어대사전, “백반”, https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=140673&searchKeywordTo=3 (2021. 7. 13.).

하였으나,³⁾ 이 번역어는 이후의 역본들에서는 사라진다.

거의 같은 시기인 1885년에 이수정이 일본에서 번역한 『신약마가전복음서언해』에서는 λέπρα가 ‘문둥병’(막 1:42)과 ‘라병’(막 14:3)으로 번역되었다. 그리고 λεπρός는 마가복음 1:40에서는 ‘문둥病人’으로 번역되었다. 이것은 조선시대에 ‘한센병’이 존재했다는 것을 반증하며 이 어휘를 조선 사람들이 인지하고 있었다는 것을 보여 준다.⁴⁾ 이수정의 『신약마가전복음서언해』는 1885년에 미국인 선교사 언더우드(H. G. Underwood)와 아펜젤러(H. G. Appenzeller)가 조선으로 입국할 때 가져온 것으로 알려져 있고, 이후 국내에서 성서번역자회를 조직하면서 새로운 번역을 추진할 때 영향을 미친 단편이다.

그러므로 1911년 최초의 우리말 완역 성경인 『성경전서』가 완성될 때, 이 성경에서 λέπρα는 ‘문둥병’(마 8:3; 막 1:42; 눅 5:12, 13)으로, λεπρός는 ‘문둥이’(마 8:2; 10:8; 11:5; 26:6; 막 14:3; 눅 4:27; 7:22)와 ‘문둥병 든자’(막 1:40; 눅 17:12)로 번역되었다. 이 성경은 1938년 『성경 개역』으로 개정되었는데 우리말 성경은 한말과 일제 강점기에 한국어를 지키는 보루였다. 그러나 λέπρα와 λεπρός에 해당하는 번역어는 개정되지 않았고, 1961년 『개역한글』에서 λέπρα는 ‘문둥병’으로, λεπρός는 ‘문둥이’와 ‘문둥병자’로 자리를 잡게 된다. 1911년의 『성경전서』부터 1938년의 『성경 개역』과 1961년의 『개역한글』까지 이 어휘가 유지된 것을 보면, 그 역사는 1998년에 『개역개정』이 발간될 때까지 90여 년을 이어 왔다고 볼 수 있다.

『개역한글』의 ‘문둥병’과 ‘문둥이’, ‘문둥병자’는 1998년 『개역개정』에서는 ‘나병’과 ‘나병환자’로 개정되었다. 『개역개정』의 번역을 준비할 당시에 이미 ‘문둥병’과 ‘문둥이’는 우리 사회에서 비하어로 규정되었고, ‘나병’이 새로운 용어로 사회적으로 통용되고 있었기 때문이다. 『표준국어대사전』에 나오는 ‘나병(癩病)’에 관한 설명을 보면, “[의학] 나병균(癩病菌)에 의하여 감염되는 만성 전염병. 피부에 살점이 불거져 나오거나 반점 같은 것이 생기고 그 부분의 지각(知覺)이 마비되며 눈썹이 빠지고 손발이나 얼굴이 변형되며 눈이 잘 보이지 않게 된다.”라고 되어 있다.⁵⁾ 실제로 ‘나병’

3) λέπρα에 상응하는 히브리어 נַחֲשֵׁת을 두고 모세(출 4:6), 미리암(민 12:10), 게하시(왕하 5:27)의 경우에는 ‘눈과 같다’라는 표현이 나온다.

4) 『보건복지부 국립소록도병원』의 “문헌 속의 한센병” 소개에 의하면 적어도 1453년 조선 세종 때부터 한센병이 존재한 것으로 소개되어 있다(『세종실록』 참고), http://www.sorokdo.go.kr/sorokdo/html/content.do?depth=hs&menu_cd=01_01_03_03 (2021. 7. 13.).

5) 국립국어원 표준국어대사전, “나병”, https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=404491&searchKeywordTo=3 (2021. 7. 13.). 『고려대한국어대사전』에서는 『표준국어대사전』보다 좀 더 자세하게 “[의학] 나균(癩菌)에 의해 감염되는 만성 전염성 난치병. 주로

과 ‘나병환자’라는 번역어는 1967년 『신약전서 새번역』에서 처음 등장한다. 이 성경부터 λέπρα가 ‘나병’(2회), λεπρός가 ‘나병환자’(9회)로 번역되었다.

그러나 1998년에 『개역개정』이 나오자마자 ‘나병’ 대신에 ‘한센병’으로 번역해 달라는 유관 기관의 요청이 있었다. 사회학적 의미로 ‘한센병’은 의료 기술의 발달과 경제적 힘의 강화로 치료될 수 있을 뿐만 아니라 다른 질병과 마찬가지로 사회적 차별이나 부정적인 편견 없이 원래의 사회로 돌아갈 수 있을 때 사용되기 때문이다.⁶⁾

이 요청은 성경 번역에 반영될 수 없었는데, 이미 『성경전서 표준새번역』(1993년)이 번역될 당시에 논의가 되었다. ‘한센’이란 19세기 의사의 이름을 따라 만든 질병의 이름을 기원전후에 걸쳐 기록된 고대 문헌에 사용하는 것이 적합하지 않고, 현대 의학이 규명한 ‘한센병’과 구약의 히브리어 חֲסֵרָה와 신약의 그리스어 λέπρα가 현재의 ‘한센병’과 같은 질병이 아닐 수도 있다는 논란이 있어서였다.

이 어휘는 1993년에 발간된 『표준』 구약 본문에서 ‘악성 피부병’으로 번역되면서 새로운 전환점을 맞이한다. 『표준』의 구체적인 문맥에 맞추어 레위기 13-14장의 본문에서는 ‘악성 피부병’ 혹은 ‘악성 곰팡이’로 번역하면서 새로운 번역의 가능성을 열었다. 그 밖의 구약 본문에서는 ‘나병’으로 번역하면서(15회) 각주에 “히브리어 ‘차라앗’이나 ‘메초라’는 각종 악성 피부 질환을 가리키는 말로서, 반드시 ‘나병’만을 뜻하는 말은 아님”이라고 표기하였다(10회, 왕하 5:1, 3, 6, 7, 11, 27; 7:3, 8; 15:5; 대하 26:19). 『표준』 신약에서도 ‘나병’으로 번역하면서 각주에 “나병을 포함한 여러 가지 악성 피부병을 말함”이라고 하였다. 이 번역은 『표준』의 개정판인 『성경전서 새번역』(2001년)에서도 계속 유지된다.

말초 신경과 피부에 병원균이 침투하여, 피부에 결절(結節)과 반문(班文)이 생기고 그 부분에 지각 마비가 일어난다. 또한 눈썹이 빠지고, 수족과 안면이 변형되며, 시력 장애 등의 증상이 나타나는 난치병의 하나이다. 1879년 나균을 노르웨이의 의학자 한센(G. H. A. Hansen, 1841~1912)이 발견하였다.”라고 하고 있다. <https://ko.dict.naver.com/#/entry/koko/5576f6c8ddd94ed89cf3b9b36cb8022d> (2021. 7. 13.).

6) 또한 ‘한센병’은 “현재는 전 세계적으로 24개국을 제외한 나머지 지역에서 연간 1만 명당 1건 미만으로 발생하는 드문 질환”이다. 특히 WHO (World Health Organization)는 우리나라가 한센병 퇴치 수준에 이르고 있다고 보는데, 한국한센총연합회에 의하면 국내 한센인은 2019년 현재 총 9,288명 정도라고 한다. WHO의 “Leprosy (Hansen’s disease)”에 대한 설명을 보면, ‘한센병은 Mycobacterium leprae로 인한 만성 전염병이다. … 그러나 나병은 치료가 가능하며 초기 단계의 치료로 장애를 예방할 수 있다’. 그러나 한센병은 1940년대에 처음으로 답손(dapsone) 치료제가 개발되고, 2000년에 전 세계적으로 공중 보건 문제로서의 한센병이 사라지게 되었다(1만 명당 1명 미만으로 등록되는 유병률로 정의됨). WHO의 “Leprosy”에 관한 “Brief history of the disease and treatment”(2019년 9월 10일자 보고).

3. 구약성서 לֵפְרָא 와 한센병과의 관계

신약성서의 $\lambda\epsilon\pi\rho\alpha$ 는 히브리어 구약성서 לֵפְרָא 의 칠십인역 상응어인 $\lambda\epsilon\pi\rho\alpha$ 에서 온 것이다. לֵפְרָא 을 다루는 데 있어서 중요한 본문이 레위기 13-14장이다. 레위기가 쓰여졌을 당시에 한센병이 존재했는지에 관해서는 성서고고학이 도움을 준다.

한센병은 기원전 600년경 인도와 중국에 있었던 것으로 알려져 있는데, 팔레스타인에는 아마도 기원전 326년에 알렉산더 대왕과 함께 아시아를 정복한 군인들에 의해 퍼졌으며, 팔레스타인뿐 아니라 유럽 전역의 군사, 종교 및 상업 경로를 따라 퍼졌을 것이라는 견해가 지배적이다.⁷⁾ 따라서 시기적으로 보았을 때 레위기 13-14장의 לֵפְרָא 은 한센병일 가능성이 거의 없다.

또, 한센병이 뼈에 끼치는 영향에 대한 학문적 지식이 점차 늘어나면서, 덴마크 고고학자인 뮐러-크리스텐센(Möller-Christensen)이 이집트에서 기원전 6000~기원후 600년에 걸쳐 나온 1,844개의 유골을 검사했는데 단 2개에만 한센병이 있었다고 하는 연구 결과를 내놓았다. 그리고 남부 팔레스타인에 있는 라기스(기원전 760~600년)에서 695개의 유골을 조사했는데 그중에서는 한센병으로 뼈가 변화된 흔적을 조금도 찾지 못했다고 한다.⁸⁾ 이렇게 볼 때 성서시대의 팔레스타인에는 한센병이 존재했다고 볼 수 없을 것이다.

그리고 구약성서의 לֵפְרָא 또한 ‘한센병’과는 달리 매우 광범위한 증상을 나타내는 것으로 알려져 있다. 미쉬나는 לֵפְרָא 의 증상을 서로 다른 랍비들이 16가지, 36가지, 혹은 72가지로 확인했다고 언급한다(*m. Neg.* 1.4).⁹⁾ לֵפְרָא 은 역겹고 불결한 피부병으로, “여드름, 물집, 부스럼, 종기, 딱지, 비듬, 피부염과 같은 피부에 발생하는 수많은 번식 증상을 포괄한다.”¹⁰⁾ 이러한 피부병은 피부염들로 인해 고름이 나오고, 피가 나고, 악취가 나기 때문에 사람을 부정하게 만든다.¹¹⁾

7) J. E. 하틀리, 『레위기』, WBC 성경주석, 김경열 역 (서울: 솔로몬, 2005), 425; A. E. Paton, “An Examination of the Evidence for the Existence of Leprosy and Hansen’s Disease in Medieval Ireland”, Ph.D. diss. (University of Glasgow, 2014), 45.

8) V. Möller-Christensen, *The History of Syphilis and Leprosy: An Osteo-archaeological Approach*, Abbotemp 1 (1969); M. L. Davies, “Levitical Leprosy”, 137; S. G. Browne, “Leprosy in the Bible”, Bernard Palmer, ed., *Medicine and the Bible* (Carlisle: Paternoster Press, 1986), 112 재인용.

9) J. E. 하틀리, 『레위기』, 428.

10) Ibid.

11) Ibid.

특히 레위기 13장-14장을 두고 성서 주석가들은 תַּרְעָמָה가 지금의 한센병보다 훨씬 광범위한 피부병이라는 데 동의한다.¹²⁾ (1) ‘한센병’은 레위기 13-14장에 나오는 것처럼 의복이나 가죽, 집 등에는 생길 수 없기 때문이다. (2) 또 레위기에 기술된 질병은 갑자기 생겨나는 질병으로 때때로 자연적으로 낫기도 하는데, 한센병은 현대의 투약 요법 없이는 치료하기 어려운 병이다.¹³⁾ (3) 한센병은 수년에 걸쳐 진전되는 병으로, 제사장이 7일 안에 외모의 변화를 알아채기에는 너무 짧다.¹⁴⁾ (4) 그 증상에 있어서 한센병은, 일반 사람들이 봐도 알 수 있는 “눈썹이 빠지고 손발이나 얼굴이 변형되며 눈이 잘 보이지 않게 되는” 등의 증상이 있는데 레위기의 묘사는 그렇지 않다.

그러므로 1960년대 이전에 이미 수년간 많은 의료 전문가들은 תַּרְעָמָה과 λέπρα를 ‘나병’이나 그에 상응하는 어휘로 번역하는 데 문제를 삼아 왔다. 세계성서공회연합회(United Bible Societies)가 발간하고 있는 성서 번역학 학술지인 *The Bible Translator*¹⁵⁾에서는 1960년부터 본격적으로 이 문제를 다루었다.¹⁶⁾ 특히 20년 넘게 한센인들을 치료해 온 네덜란드 의료 선교사 그램버그(K. P. C. A. Gramberg)는, 레위기 13:1-44의 תַּרְעָמָה 증상이 오늘날의 한센병과 전혀 다르다는 점을 병리학적으로 세밀하게 논하였다.¹⁷⁾ 그리고 인도네시아 자바의 이슬람교에서는 본래 나병에 대한 공포가 없었지만 기

12) 레위기 13-14장에 나오는 תַּרְעָמָה에 관한 국내 연구로는 정중호, 『레위기 만남과 나눔의 장』(서울: 한들출판사, 1999);王大일, “구원과 치유-성서적, 신학적 이해 부정함에서 거룩함까지, 레위기 13-14장의 경우”, 『신학과 세계』 54 (2005), 90-111; 홍성혁, “구약성서의 질병이해: 질병의 원인”, 『구약논단』 20 (2006), 124-146; 유윤중, “תַּרְעָמָה, λέπρα, λεπρός의 올바른 이해와 번역”, 『성경원문연구』 36 (2015), 206-230 등이 있다.

13) J. 마커스, 『앵커바이블 마가복음 I』, 류호영, 장성민 역 (서울: 기독교문서선교회, 2016), 326.

14) S. J. Browne, “Leprosy in the Bible”, 107. 한국한센복지협회의 설명에 의하면, “나균의 증식 속도가 매우 느려서 병의 잠복기가 매우 길다고(5~20년) 알려져 있고 나균의 감염력은 매우 낮다고 알려져 있다”고 한다, http://www.khwa.or.kr/sub.asp?maincode=484&sub_sequence=533&sub_sub_sequence=, (2021. 4. 15.).

15) 세계성서공회연합회(United Bible Societies)는 1946년에 창설된 이래 지금까지 150여국의 150여 개 성서공회들이 연합하여 성경의 번역과 출판과 보급을 서로 협력하여 하고 있는 기구이다. 1950년부터 *The Bible Translator*를 발간해서 전 세계 언어의 성서 실제와 이론에 관한 논문들을 실어 왔다.

16) K. P. C. A. Gramberg, “‘Leprosy’ and the Bible”, *The Bible Translator* 11 (1960), 10-23; J. L. Swellengrebel, “‘Leprosy’ and the Bible: The Translation of ‘Tsara’ath and Lepra’”, *The Bible Translator* 11 (1960), 69-79; D. H. Wallington, “‘Leprosy’ and the Bible”, *The Bible Translator* 12 (1961), 75-79; R. G. Cochrane, “Biblical Leprosy”, *The Bible Translator* 12 (1961), 202-203; S. G. Browne, “‘Leprosy’ in the New English Bible”, *The Bible Translator* 22 (1971), 45-46; J. G. Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible”, *The Bible Translator* 31 (1980), 207-212.

17) K. P. C. A. Gramberg, “‘Leprosy’ and the Bible”, 10-23.

독교의 영향으로 그에 대한 공포가 퍼졌으며 레위기 13:45-46이 그러한 태도에 이유를 제시한다고 하였다.¹⁸⁾ 또 당시에 한센병 분야에서 가장 저명한 의료 전문가인 코크런(Cochrane)도 “성경에서 ‘leprosy’(나병)로 묘사된 상태가 한센병의 초기 병변이나 증상과 관련이 있다는 증거가 전혀 없다”고 확신하였다.¹⁹⁾ 출애굽 당시 이스라엘 진영에는 한센병이 없었고, 유대민족이 가나안 땅에 들어간 후 들어왔다는 것이다. 언어학자인 스블랑그레벨(J. L. Swellengrebel)도 성서적 증거를 검토한 결과 이 용어가 오늘날의 한센병이라기보다는 심각한 성격을 띠고 제의적 부정(uncleanness)을 수반하는 어떤 종류의 질병을 나타내고 있다는 중요한 관점을 정리하였다.²⁰⁾

그럼에도 불구하고 대부분의 서구의 전통적인 성경 번역들이 **צָרַעַת**을 ‘나병’(leprosy)으로 번역하는 이유는 무엇일까? 그 이유는 레위기 외에 **צָרַעַת**이 나오는 구약성서 본문들을 보면 추측할 수 있다. 하나님께서 크게 분노하셨을 때 **צָרַעַת**으로 사람을 치시는 경우가 있는데 (1) 미리암(민 12:1-15)과 (2) 요압의 집안에 생길 그 질병의 환자(삼하 3:28-29)와 (3) 게하시(왕하 5:26-27)와 (4) 웃시야/아사랴 왕(대하 26:16-23; 왕하 15:1-5)²¹⁾이 이에 해당한다. 이런 본문들 때문에 구약성서에서 **צָרַעַת**은 하나님의 저주 내지는 형벌이라는 강한 인식이 생기게 되었고, 그 질병에 걸린 사람들에 대한 편견이 생기게 되었다.²²⁾ 그와 함께 인류 역사상 피부에 일어나는 질병 중 가장 치명률이 높고 전염성이 있다고 여겨지는 나병에 대한 두려움이 함께 맞물리면서 성경의 번역어로 계속 유지되었고, 나병에 대한 편견과 차별은 더욱더 강화되었다.

4. λέπρα가 영어 ‘leprosy’(나병)가 된 역사

그리스어 칠십인역의 λέπρα는 히브리어 구약성서의 **צָרַעַת**과 마찬가지로, 그리스어에서 다양한 종류의 피부의 상태를 가리키는 총칭적인 개념을 가지고 있었고, 지금의 한센병을 가리키는 것은 아니었다.²³⁾ 기원 전후에 그리스 저자들인 아우렐리우스 코넬리우스 켈수스(A. C. Celsus)와

18) Ibid.

19) R. G. Cochrane, “Biblical Leprosy”, 202-203.

20) J. L. Swellengrebel, “‘Leprosy’ and the Bible: the Translation of ‘Tsara‘ath’ and Lepra”, 74.

21) 왕하 15:1-5의 아사랴는 웃시야라고도 불린다(왕하 15:13, 30 등; 사 1:1; 6:1; 7:1). **צָרַעַת** 때 문에 아사랴는 격리당한다(참조, 레 13:46).

22) J. E. 하틀리, 『레위기』, 443.

23) J. Milgrom, *Leviticus*, Anchor Bible 3 (New York: Doubleday, 1991), 816.

플리니우스(G. P. Secundus)는 지금의 ‘한센병’을 가리켜 ‘엘레판티아시스(ἑλεφαντίασις, 소위 “상피병”)’라고 하였다.²⁴⁾ 이 병은 환자의 피부가 깊은 곳에까지 거칠어져 코끼리 피부처럼 되기 때문에 붙여진 이름이다.²⁵⁾ 알렉산드리아의 비잔틴 의사인 오리바시우스(Oribasius, 기원후 326-403년)는 ‘엘레판티아시스’를 오늘날의 ‘한센병’ 증상과 동일하게 설명하였다.²⁶⁾ 그는 에베소의 루푸스(Rufus of Ephesus, 기원후 98-117년)의 글을 인용하는데, 루푸스는 거의 알려지지 않은 알렉산드리아의 다른 의사인 스트라톤(Straton)의 글을 인용하였다.²⁷⁾ 스트라톤은 알렉산드리아의 의사였던 에라시스트라투스(Erasistratus, 기원전 300-250년경)의 제자로, 오늘날의 ‘저-저항성 나병(low-resistant leprosy)’ 증상을 명확하게 묘사하면서 ‘새로운 질병’으로 소개하였다.²⁸⁾ 이렇게 볼 때 헬레니즘 시대와 고대 로마 시대의 의사들은 지금의 한센병에 해당하는 ‘엘레판티아시스’를 정확하게 알고 있었고, λέπρα와는 혼동하지 않았던 것으로 보인다.

그렇다면 왜 그리스어 λέπρα가 지금의 영어 ‘leprosy’(나병)로 번역된 것일까? 한센병 의료 전문가인 안데르센(J. G. Andersen)은 9세기 아랍어 번역 때문일 것으로 본다.²⁹⁾ 비잔틴 제국 붕괴 후 아랍 의사 크리소르하스(Y. Crysorrhas, 기원후 777-857년)는 그리스어 ‘엘레판티아시스’를 아랍어 ‘주잠(juzam)’으로 번역하였다.³⁰⁾ ‘주잠’은 코란에 나오는 용어로 히브리어 ‘차라앗(צָרָאֵת)’과 유사한 개념이다. 그런데 크리소르하스는 이 ‘주잠’을 ‘엘레판티아시스’와 연결시킨 것이다.³¹⁾ 르네상스 시대에는 아랍어 번역에서 재발견된 그리스어와 라틴어 텍스트를 다시 라틴어로 역번역하는 작업이 이루어졌는데, 이때부터 용어의 혼란이 시작되었다.³²⁾ 오늘날의 한센병을 가리켜 어떤 사람들은 라틴어 ‘lepra’라고 했고, 또 어떤 사람들은 라틴어 ‘ēlēphantīāsis’라고 했다.³³⁾ 헐스(E. V. Hulse)도 중세 시대에 일부 아랍어 저

24) J. E. 하틀리, 『레위기』, 423-424.

25) J. Wilkinson, “Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translations”, 159; 유윤중, “צָרָאֵת, λέπρα, λεπρός의 올바른 이해와 번역,” 217-218 재인용.

26) J. G. Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible”, 207.

27) Michael Walters Dols, “Leprosy in Medieval Arabic Medicine,” *Journal of History of Medicine*, 34 (1979), 314-333, 330; Paton, *An Examination of the Evidence for the Existence of Leprosy and Hansen’s Disease in Medieval Ireland*, 45 재인용.

28) S. G. Browne, “Leprosy in the Bible”, 112.

29) J. G. Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible”, 208. 이러한 주장은 많은 구약성서 주석가들과 한센병 연구자들이 동의하는 것 같다.

30) J. G. Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible”, 208.

31) Ibid.

32) Ibid.

33) Ibid.

자들이 라틴어 ‘lepra’라는 용어를 한센병에 사용하기 시작했으며, 불행히도 그 뒤에 유럽 저술가들이 그들을 뒤따랐다고 본다.³⁴⁾

성경 번역의 경우에는 대부분의 라틴어 성경 번역자들과 기원후 5세기의 제롬(342~420년)이 칠십인역 구약성서와 그리스어 신약성서의 λέπρα를 따라 라틴어 ‘lepra’로 번역을 하였다. 그리고 영어 번역자들도 동일한 관행을 따라 그것을 ‘leprosy’로 번역하였고, 전통적인 영어 역본인 KJV (1611년)와 RSV (1952년), 그 개정판인 NRSV (1989년), 최근의 ESV (2001년)까지도 λέπρα를 ‘leprosy’로 번역하였다.

그런데 19세기에 이르러 오히려 라틴어 ‘lepra’에서 온 영어 ‘leprosy’가 나병에 국한되어 사용되었고, ‘elephantiasis’를 ‘나병’을 가리키는 용어로 사용하지 않게 되었다.³⁵⁾ 그러나 이미 히브리어 תַּעֲרָבָה와 그리스어 λέπρα를 영어 ‘leprosy’로 번역하는 것이 관행이 되어 있었다.

5. ‘예수께서 λεπρός를 깨끗하게 하시다’(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)를 중심으로

그리스어 신약성서에서는 λέπρα와 λεπρός가 13회 나온다(마 10:8; 11:5//눅 7:22; 막 1:40-44//마 8:1-4//눅 5:12-14; 막 14:3//마 26:6; 눅 4:23-24, 27; 눅 17:12-19). 이 본문들을 해석하는 신약성서 학자들 중에는 λέπρα를 ‘나병’으로 보는 경우도 있으나,³⁶⁾ 최근의 연구 결과들은 다른 것 같다.

5.1. 신약성서 λέπρα의 사전적 의미

전통적으로 많이 사용되었던 그리스어 사전인 바우어(W. Bauer)의 『신약성서와 초기 기독교 문헌들의 그리스어-독일어 사전』(*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen*

34) E. V. Hulse, “The Nature of Biblical ‘Leprosy’ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations”, *PEQ* 107 (1975), 87-105.

35) 1905년 베를린에서 열린 국제 나병 회의(International Leprosy Congress)에서 선언을 하였다. J. G. Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible”, 208.

36) K. Lake, “ἐμβριμησάμενος and ὀργισθεὶς, Mark 1, 40-43”, *HTR* 16 (1923), 197-198; C. H. Cave, “The Leper: Mark 1.40-45”, *NTS* 25 (1978-79), 245-250 등. 에드워드(J. R. Edwards)는 ‘나병은 팔레스타인에 널리 퍼져 있던 질병이었고, 나병에 관한 상태는 레위기 13-14장에 매뉴얼처럼 논의된다’라고 언급한다(J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002], 68).

Literatur)³⁷⁾은, λέπρα에 관해 다음과 같이 설명한다.

λέπρα, ας, ἡ

나병. 피부와 내부 기관에 결절과 혹 모양을 형성하는 결절성 나병과 지체를 썩어 떨어지게 하는 신경성 나병으로 구별된다. 마 8:3; 막 1:42; 눅 5:12 등.³⁸⁾

이러한 전통적인 정의가, 이 사전을 2000년에 당커(F. W. Danker)가 수정, 보완하고 영어로 번역하면서 아래와 같이 바뀐다.³⁹⁾

λέπρα, ας, ἡ

심각한 피부병(serious skin disease), 나병 포함. 그리스어. 의료 전문가들은 λέπρα라는 용어가 다양한 피부질환을 포함한다고 본다. 성경의 נַפְתָּר (참고, 레 13장)과 λέπρα가 현대에 ‘한센균’으로 알려져 있는 ‘나병’이 아니라는 많은 증거가 있다.⁴⁰⁾ 실제로 한센병이 성서시대에 알려지지 않았거나, 나병과 다른 이름으로 알려졌다고 주장하는 많은 사람들(참조, 그램버그[Gramberg]와 코크런[Cochrane])이 있다.⁴¹⁾ 칠십인역과 신약 성서의 λέπρα는 나병이라고 부르는 것을 지칭할 때도 있지만, 건선(psoriasis), 루푸스(lupus), 백선(ringworm) 및 황선(favus)과 같은 피부 질환으로 확장되어 사용되었을 가능성이 높다. 그러므로 명확한 자료가 없기 때문에 보다 일반적인 용어인 심각한 피부병(serious skin disease, 마

37) W. 바우어, 『바우어 헬라어 사전: 신약성경과 초기 기독교 문헌의 헬라어-한국어 사전』, 이정의 역 (서울: 생명의말씀사, 2017), 898 참조; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Kurt Aland and Barbara Aland, ed. (Berlin; New York: de Gruyter, 1988).

38) 『바우어 헬라어 사전: 신약성경과 초기 기독교 문헌의 헬라어-한국어 사전』에서는 λεπρός를 다음과 같이 번역한다. “λεπρός, οὔ: 나병의, 나병에 걸린, 레프로이 안드레스(눅 17:12). 나병환자, 문둥병자(마 8:2; 10:8; 11:5; 막 1:40; 눅 4:27; 7:22[마 11:5과 눅 7:22]). 베다니 시몬의 성(surname)(마 26:6; 막 14:3).”

39) W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick William Danker, rev. and 3d ed. (Chicago; London: University of Chicago Press, 2000), 592.

40) 영어 <바우어 사전>에서 언급하고 있는 구약성서의 נַפְתָּר이라는 용어에 대한 사전적 정의 또한 포괄적으로 ‘피부병’이라고 명시한다. “נַפְתָּר – 피부병. 사람의 살갓에 나타나는 피부병(레 13:2, 8, 11-13, 15, 20, 25, 27, 30, 42; 14:3, 7, 32, 54, 57; 신 24:8; 왕하 5:3, 6, 7, 27; 대하 26:19), 건물의 벽(아마 질산화한 자리) 혹은 의복(곰팡이 혹은 탈색)에 나타나는 변색된 점(레 13:47, 51, 59; 14:34, 44, 55)”(빌헬름 게제니우스, 『구약성서 히브리어, 아람어 사전』, 이정의 역 [서울: 생명의말씀사, 2007], 696).

41) W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 592. <바우어 사전>은 위와 같은 설명을 뒷받침하는 참고문헌으로 BT에 연재된 소논문을 나열하는데, BT는 최근에는 TBT(*The Bible Translator*)라고 불린다.

8:3; 막 1:42; 눅 5:12이하)을 사용하는 것이 가장 좋다.⁴²⁾

이같이 그 사전적 의미 규정이, λέπρα에 대한 최신 학문 연구 결과로 인해 변화된 것을 알 수 있다. 특히 λέπρα의 의미는 ‘나병’에서 ‘심각한 피부병’이라는 광범위한 의미로 확대되었다. 이러한 영어 바우어 사전의 설명과 유사하지만, λέπρα의 다른 측면을 소개하고 있는 나이다(J. P. Louw and E. A. Nida) 사전도 있다.⁴³⁾ 이 사전에서는 λέπρα의 ‘전염성’에 초점을 맞추며 ‘제의적 부정’(uncleanness)을 강조한다.

λέπρα, ας f

현재 나병(leprosy)으로 간주되는 것을 포함하는, 두려운(dreaded) 피부 상태일 뿐 아니라 전염성 피부 질환의 특정 유형으로, 그 결과 어떤 사람이 제의적으로 부정(不淨)한 것으로 간주되어 다른 사람들과의 정상적인 관계에서 배제된다. - ‘나병, 두려운 피부병’. (a*) ἀνὴρ πλήρης λέπρας ... ἐδεήθη αὐτοῦ ... καθαρίσαι ‘두려운 피부병에 걸린 남자가 ... 그(예수)에게 ... 그(자신)를 고쳐 달라고 요청했다.’(눅 5:12). 신약성서에서 언급되는 λέπρα의 유형에 관하여 상당한 의견 차이가 있다. 어떤 권위 있는 학자들은 이러한 유형의 질병이 소위 한센병과 관련이 없다고 주장하는 반면에 다른 학자들은 한센병뿐만 아니라 건선(psoriasis), 지루(seborrhea), 핀토(pinto)(흰색, 피부의 얼룩진 변색) 다른 여러 피부 질환을 포함하고 있다고 본다. 성서 본문의 관점에서 볼 때, 제의적 부정(uncleanness)이나 불결(impurity)이 육체적 질병보다 중요했다.⁴⁴⁾

이런 대표적인 그리스어 사전들의 설명으로 미루어 볼 때, 신약성서의

42) 영어 <바우어 사전>에서는 독일어 사전과는 달리 λέπρα에 걸린 환자에 대해 다음과 같이 설명한다. ‘λεπρός, οὔ: 피부병이 심한, 심각한 피부 질환을 앓고 있는 사람(‘비늘’이 되는, 식물에서 비슷한 상태가 됨; 칠십인역), 레프로이 안드레스(눅 17:12). 심각한 피부 질환을 가진 사람(마 8:2; 10:8; 11:5; 막 1:40; 눅 4:27; 7:22[마 11:5과 눅 7:22]). 베다니 시몬의 성(surname)(마 26:6; 막 14:3).’

43) J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988). 이 사전은 현재 신약성서의 번역을 위하여 무엇보다 의미 영역이 강조된 유일한 사전이기도 하지만 의미의 범위(domain)의 분류와 자료들을 나열한 체계성 또한 무척 뛰어나다고 할 수 있다. 즉 기존 사전들과는 달리 이 사전에는 단어들이 알파벳순으로 나열되어 있는 것이 아니라 1번에서 93번까지의 의미 영역에 맞추어 의미가 비슷한 단어를 한 단위로 묶어 취급하고 있다.

44) 로우(J. P. Louw)와 나이다(E. A. Nida)가 편집한 사전에서는 λεπρός에 대해 다음과 같이 설명한다. ‘λεπρός, ου (λέπρα ‘두려운 피부병’[dread skin disease]의 파생어, 23, 161) 두려운 피부병을 앓고 있는 사람 - ‘두려운 피부병을 앓고 있는 나병환자’. ‘병을 고치십시오 ... 두려운 피부병을 가진 사람들을 치료하십시오’(마 10:8).’

λέπρα는 ‘나병’보다 폭넓은 의미로 사용된 것을 알 수 있다.

최근의 신약성서 학자들 중에도 λέπρα를 ‘한센병’을 포함한 다양한 피부병으로 보기도 하고,⁴⁵⁾ תַּעֲרָבָּ에 대해 연구를 했던 한센병 전문가들의 의견을 받아들여 ‘한센병’과 무관한 여러 피부병의 총칭어로 보기도 한다.⁴⁶⁾ 실제로 공관복음 해당 본문에는 λέπρα에 관한 구체적인 증상이 언급되어 있지 않다. 그러므로 어떤 질병인지 확실히 알 수 없기 때문에 그 어휘가 사용된 사회적 문화적 맥락을 살피는 것이 중요하다.

5.2. ‘예수께서 λεπρός를 깨끗하게 하시다’(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)의 중심 메시지

이 본문에 대한 대부분의 주석들은 λέπρα에 걸린 사람의 고통을 사회적 문화적으로 설명하고 이를 예수께서 기적으로 치유하셨다는 데 그 초점을 맞춘다.⁴⁷⁾ 특히 예수의 다른 치유 사역에서 나오는 동사들과는 달리 ‘깨끗하게 하다(καθαρίζω)’가 반복된다는 점에 주목한다. λέπρα와 호응되는 동사인 καθαρίζω는 λέπρα가 나오는 본문들에서 10회 나온다(마 8:2, 3; 10:8; 11:5; 막 1:40, 42; 눅 4:27; 5:12, 5:13; 7:22).⁴⁸⁾

위의 본문들 중 공관복음에 모두 나오는 ‘예수께서 λεπρός를 깨끗하게 하

45) 굴리히(R. A. Guelich)는 신약성서에서 λέπρα라고 부르는 질병은 ‘나병과 함께 다양한 다른 피부질환을 포함했을 가능성이 높다’고 본다(R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, WBC, Vol. 34A [Dallas: Word Books, 1989], 73).

46) 레인(W. L. Lane)은 레위기 13-14장의 성서적 자료를 조사한 한센병 전문가들을 언급하면서, λέπρα는 ‘광범위하게 다양한 만성 피부병’(a wide variety of chronic skin disease)을 지칭하는 집합 명사라고 확신한다(W. L. Lane, *The Gospel according to Mark* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974], 85). 만(C. S. Mann)도 λέπρα는 ‘많은 피부 질환(건선, 백반증, 상피병)을 포함하며 한센병이 여기에서 의도된 것이라고 결론내릴 수 없다’고 주장한다(C. S. Mann, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 27 [New York; London; Toronto; Sydney: Doubleday, 1986], 219). 위더링턴 3세(B. Witherington III)는 λεπρός를 ‘두려운 피부병을 앓고 있는 사람’(a man with a dreaded skin disease)이라고 묘사하며, ‘나병’은 예수 시대와 지역에 존재하지 않았다고 한다(B. Witherington III, *The Gospel of Mark* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001], 102).

47) 특히 눅 17:12에서는 한 사마리아 사람이 예수의 지시대로 순종함으로써 λέπρα가 ‘났다’(ιάομαι, 눅 17:15)라는 동사와 함께 사용된다(이 동사는 민 12:13의 히브리어 ‘라파’[רָפָא]에 대한 대응어로 칠십인역에서 사용된 것과 동일하다). 사마리아인 λεπρός가 모세의 율법의 영역 밖에 있었기 때문에 그 치유가 제의적 정결과 연결되는 쟁점이 아니었다(눅 17:12-19).

48) 눅 17:15을 제외하고는 λέπρα와 연결되는 동사는 ‘깨끗하다’이다. 물론 ‘λέπρα가 그를 떠났다’라는 표현이 두 번 나오기도 한다. J. L. Swellengrebel, “‘Leprosy’ and the Bible: the Translation of ‘Tsara’ath’ and Lepra”, 74.

시다’(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)를 보면 그 구성과 표현이 아래와 같다.⁴⁹⁾

- (1) 깨끗하게 해 달라는 λεπρός의 요청(막 1:40; 마 8:1; 눅 5:12)
- (2) λεπρός가 깨끗함을 받게 하는 예수의 동작과 말(막 1:41; 마 8:3상; 눅 5:13상)
- (3) λεπρός가 깨끗해짐(막 1:42; 마 8:3하; 눅 5:13하)
- (4) 예수께서 λεπρός에게 제사장에게 몸을 보이고 깨끗하게 됨을 입증 하라고 하심(막 1:43-45; 마 8:4; 눅 5:14-16)

위의 본문에서 καθαρίζω는 λεπρός의 요청인 “저를 깨끗하게 하실 수 있나 이다”(막 1:40; 마 8:2; 눅 5:12), 예수의 말씀인 “깨끗함을 받으라”(막 1:41; 마 8:3, 눅 5:13), 그 말씀의 결과로 “깨끗하여진지라”(막 1:42; 마 8:3하; 참고, 눅 5:13하 “떠나니라”), 또 다시 예수의 명령 중 “네가 깨끗하게 되었으니”(막 1:44; 눅 5:14)에서 나온다. 칠십인역에서 이 동사는 제의적 정확의 의미를 담아 ‘깨끗하게 하다’라는 의미로 사용되었다.

본문에서 ‘깨끗하게 하다’가 이토록 강조된 것은, λεπρός가 예수를 만나기 전에는 ‘깨끗하지 않았다’는 것을 전제로 한다. 구약시대에 λέπρα에 걸렸다고 판명된 자는 다른 사람들과의 일상적인 접촉으로부터 격리되어 종종 진영 바깥에서 살아야 했다(레 10:4-5; 민 5:2-3; 12:10-12; 신 24:8; 왕하 5:27; 7:3-9).⁵⁰⁾ 가족과 공동체로부터 축출되어 그 사람이 옷을 찢고 머리를 풀며 윗입술을 가린 채 “부정하다 부정하다”라고 소리치고 있는 모습은 다른 사람들이 그에게로 접근하는 것을 막으려는 외침이고, 더 나아가서는 죽은 자를 애도하는 몸짓이었다(비교, 창 37:34; 삼하 1:11).⁵¹⁾ 신약 시대에도 역시 λέπρα에 걸린 사람은 제의적으로 부정하다고 여겨졌고(참조, 레 13-14장), 일상 생활에서 사회적으로 배척당하였다(참조. *m. Nega'im*).⁵²⁾

신약 시대의 유대교 사회는 정결 체계 하에 있었고, 정결과 부정, 깨끗함과 더러움을 구별하는 정결법이 사회 체계의 근간을 이루었다.⁵³⁾ 그러므로

49) 대부분의 신약학자들은 이 예수의 치유 사역이 나오는 마 8:1-4과 눅 5:12-16이 막 1:40-45에서 전수된 것으로 본다. 본 논문에서 번역 본문은 가능한 한 『개역개정』(1998년)을 사용할 것이다.

50) 조셉 A. 피츠마이어, 『앵커바이블 누가복음 I』, 이두희, 황의무 역 (서울: 기독교문서선교회, 2015), 908.

51) R. Meyer, “Cultic Uncleaness”, *TWNT III* (Eng. Tr. 1965), 418-421; W. L. Lane, *The Gospel according to Mark*, 85 note 144 재인용.

52) R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 73.

53) M. J. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time* (New York: Harper San Francisco, 1994), 46-48.

λέπρα에 걸린 사람의 요청은 이미 그 기본 체계를 흔드는 것이었다. 예수께 자신이 가지고 있는 제의적 오염(contamination), 즉 부정적 금기(negative taboo)를 제거해 달라고 요청하는 것이다.⁵⁴⁾

그(λεπρός 막 1:40; 마 8:1; ‘온몸에 λέπρα가 들린 사람’, 눅 5:12)⁵⁵⁾의 절박함이 본문 첫 절에서 반복적인 표현을 통해 강조된다. 예수께 “와서 꿰어 엮드려 간구하여”(막 1:40), “나아와 절하며 이르되”(마 8:2), “보고 엮드려 구하여”(눅 5:12), “저를 깨끗하게 하실 수 있나이다”(막 1:40; 마 8:2; 눅 5:12)라고 간청한다. 그가 “저를 낫게 하실 수 있나이다”가 아니라 “깨끗하게 하실 수 있나이다”라고 한 것은, 단순히 질병 자체의 치유보다는 그가 처한 사회적 죽음, 즉 제의적 오염에서 벗어날 수 있게 해달라는 요청이다.

이때 인간의 힘으로는 불가능한 일을 하실 수 있는 예수의 능력을 나타내는 동사, “... 하실 수 있나이다(뒤나사이)”가 사용된다(막 3:27; 5:3; 8:4, 22-23, 28-29).⁵⁶⁾ 이것은 예수의 능력이 하나님의 능력에서 파생된다는 것을 드러낸다(막 9:3과 10:26).⁵⁷⁾ 실제로 구약성서에서 טָהַר 치료는 하나님 현존의 표시로 간주되었다(출 4:1-7; 민 12:10-15; 왕하 5:8, 15).

예수께서는 한 마디 말씀으로 λεπρός를 낫게 하실 수 있음에도 불구하고, 불쌍히 여기사 손을 내밀어 “그에게 대시며”(막 1:41; 마 8:3; 눅 2:13) 말씀하신다. 1세기 유대교 사회에서 이 병에 걸린 사람들은 사실상 시체같이 여겨졌다. 이들과의 신체적 접촉은 사체를 만진 것과 같은 동일한 유형의 오염을 불러일으키는 것으로 보았다(민 12:12; 욥 18:13; 11QTemple 45:17-18; b. Nid. 64b).⁵⁸⁾ 그러나 예수는 정결과 부정, 깨끗함과 더러움을 구별하는 그 경계 자체를 무너뜨리시고 λεπρός의 부정한 상태를 압도하신다.

“내가 원하노니 깨끗함을 받으라”(막 1:42; 마 8:3; 눅 5:13). 이 말씀으로 예수의 ‘거룩함’(막 1:24의 “하나님의 거룩한 자” 참조)이 λεπρός에게 옮겨가서 치유된다.⁵⁹⁾ 레위기의 규례들은 λεπρός를 부정하다고 진단하고 가족

54) καθαρίζω의 b purify 53.28에 대한 <로우와 나이다 사전> 설명을 참고할 수 있다.
 55) 눅 5:12의 ‘온몸에 λέπρα가 들린 사람’이라는 표현은 단순히 λέπρα에 걸렸다는 것보다는 더 강한 의미이다. 그래서 필리핀 타갈로그어로는 ‘온통 λέπρα를 앓는 사람’으로, 바하사 인도네시아어로는 ‘심하게 나병을 앓고 있다’로 번역된다(J. Reiling and J. L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke* [London: United Bible Societies, 1971], 234).
 56) J. 마커스, 『앵커바이블 마가복음 I』, 333.
 57) Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1993), 95; J. 마커스, 『앵커바이블 마가복음 I』, 333.
 58) J. Milgrom, *Leviticus*, 818; R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 73; Witherington III, *The Gospel of Mark*, 103; J. 마커스, 『앵커바이블 마가복음 I』, 222.
 59) J. 마커스, 『앵커바이블 마가복음 I』, 334.

과 공동체로부터 분리시켜 신체적 죽음보다 못한 사회적 죽음을 가져왔으나, 예수는 그의 부정함을 정결함으로 바꾸시고 그를 사회적 죽음으로부터 부활시키신다.

“곧 λέπρα가 그 사람에게서 떠나가고 깨끗하여진지라”(막 1:42). 그가 깨끗해지는 현상은, 모든 사람들이 보고 알 만큼 즉각적이고 급격한 변화로 일어났다.⁶⁰⁾ 이것은 자연적인 것이 아니라 기적적인 것이다.

예수께서 그에게 말씀하신다. “네 몸을 제사장에게 보이고 네가 깨끗하게 되었으니 모세가 명한 것을 드려 그들에게 입증하라”(막 1:44). 이제 λεπρός는 더 이상 제사장의 ‘진찰’(레 13:3)을 필요로 하지 않고, “예물을 드려”(레 13:4) 병이 나았다는 것을 “입증”(4절)하는 것만이 필요하다. 옛 이스라엘의 제사장은 λέπρα, 즉 구약성서의 נַעֲרָא에서 나온 사람을 진 안으로 복귀시키는 정결의식을 거행하는 일만 하면 되는 것이다(비교, 왕하 5:1-14; 민 12:13-15).⁶¹⁾

“그 사람이 나가서 이 일을 많이 전파하여 널리 퍼지게 하니 ... 사방에서 사람들이 그에게로 나아오더라”(막 1:45). λεπρός는 이제 선교사의 전형처럼 자신이 깨끗하게 된 일을 많이 전파하여 널리 퍼지게 한다.⁶²⁾ 그의 병은 이제 그가 완전히 깨끗한 점을 가시적으로 증명하는 역할을 할 뿐 그에게 어떤 역할도 하지 않는 것이다.

그러므로 본문에서 중요한 것은 λέπρα가 어떤 종류의 질병이었느냐보다는 성서시대 사람들이 그 질병을 어떻게 여겼고, 그에 대해 사회적 종교적 문화적으로 어떻게 반응했느냐이다. 그러한 상황에서 λεπρός가 예수께 했던 간절한 요청과 몸짓, 또 이를 받아들이셨던 예수의 변혁적 몸짓과 말씀이 중요하다. 그 중심에 동사 καθαρίζω가 있다.

5.3. 동사 καθαρίζω의 번역

καθαρίζω를 그리스어 글자 그대로 옮기면 ‘깨끗하게 하다’이다. 이 동사를 글자 그대로 옮기면, 다른 여러 언어들에서는 ‘저(λεπρός)를 목욕시키실

60) W. L. Lane, *The Gospel according to Mark*, 85. 막 1:42의 병행본문인 마 8:3하반절에서는 “즉시 그의 λέπρα가 깨끗하여진지라”로, 눅 5:13하반절에서는 “λέπρα가 곧 떠나니라”로 묘사된다.

61) 또 제사장 역할은 부정한 사람이 성소 구역 안으로 들어오는 것을 막음으로써 오염이 발생하지 않도록 하기 위한, 성소를 보호하는 데 있다. 이렇게 נַעֲרָא를 가진 사람을 격리하는 이러한 관행은 공동체의 건강에 기여했다. 그러나 이러한 유익은 제의적 정결 규정들의 우선적인 취지가 아닌 부산물이었다(J. E. 하틀리, 『레위기』, 429).

62) J. 마커스, 『앵커바이블 마가복음 I』, 335-336.

수 있나이다'나 '저를 씻기실 수 있나이다', 혹은 '저에게 (물을) 부으실 수 있나이다'로 오해할 수 있는 표현이다. 그래서 어떤 언어들에서는 καθαρίζω를 '고치다'나 '치유하다', 'λέπρα가 없어지게 만들다'로 번역하기도 한다.⁶³⁾ 그러나 이렇게 번역을 할 경우에는 그리스어 원문에서 의도했던 제의적 정결 개념이 사라지면서 중요한 문화적 정보에 손실이 온다.

실제로, 우리말에서도 환자를 '깨끗하게 하다'는 일상어로 쓰지 않는 말이다. '깨끗하다'의 국어사전 뜻 중에 "「7」 후유증이 없이 말짱하다."⁶⁴⁾가 있는데, 오히려 '병'(病)과 연관시켜서 읽을 때 '상처가 깨끗하게 아물다', '병이 완전히 낫다'라는 표현으로 사용된다. 이렇게 볼 때 '예수께서 ... 깨끗하게 하시다'라는 번역은, 피부 질환의 완전한 치유를 강조하는 표현으로 읽힌다. 더 나아가서는 유대교 사회의 정결 체계와 연결시켜서 부정한 피부병이 가시적으로 깨끗해지는 현상을 나타내는 표현이 될 수 있다. καθαρίζω를 번역한 우리말 역본들을 살펴보면, 독자들이 단순히 '낫다'와는 구별된 표현으로 인지하게 된 것 같다.

우리말 역본들 중 가장 오래된 『예수성교누가복음전서』(1882년)에서부터 누가복음 17:14이 "갈씩여빅납풍이간정한디라(갈 때에 백납풍이 간정한지라)"로 옮겨졌다. 이때 '간정하다'는 18세기에서 19세기에 사용하던 표현으로 19세기에는 '간정하다'로, 또 20세기에서 현재까지는 '간정(乾淨)하다'(20세기~현재)로 바뀌었는데 그 뜻은 "매우 깨끗하고 순수하다."⁶⁵⁾ 이 표현은 최초의 신약인 『예수성교전서』(1887년)에서도 유지된다. 『예수성교전서』의 마가복음 1:40에서는 "쥬아만약즐기시면능히나를간정케호소셔호니(주여 만약 즐기시면 능히 나를 간정하게 하소서 하니)"라고 번역된다.

한편 1885년의 이수정의 『마가전신약복음서언히』에서는 "네만닐질켜홀진디능(能)히나를씩끗허게호여쥬리라호디(네가 만일 즐겨할진대 능히 나를 깨끗하게 하여 주리라 한 대)"라고 옮긴다. 이후 1911년 『성경전서』에서 "쥬씩셔 만일 호고져 호시면 능히 저를 썩긋허게 호시리이다"에 영향을 준

63) 그러므로 과테말라의 각치켈(Cakchiquel) 인디언어로는 '그가 나왔다'로 번역하고, 부르키나파소의 보보 핑어(Bobo Fing)로는 '병이 쫓겨났다'라고 번역한다. 인도네시아의 토바 바톡어(Toba Batak) 번역에서는 '병이 그에게서 풀려났다'(그가 병에게서 풀려났다)라고 옮긴다(J. Reiling and J. L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, 235).

64) 국립국어원 표준국어대사전, "깨끗하다", https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=404194&searchKeywordTo=3 (2021. 7. 13.).

65) 국립국어원 표준국어대사전, "간정하다", https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=4892&searchKeywordTo=3 (2021. 7. 13.).

것으로 보이고, 이 번역이 1938년 『성경개역』에서는 “원하시면 저를 깨끗케 하실수있나이다(저를 깨끗케 하실 수 있나이다)”로, 1961년 『개역』에서는 “원하시면 저를 깨끗케 하실 수 있나이다”로, 1998년 『개역개정』에서는 “원하시면 저를 깨끗하게 하실 수 있나이다”로 개정되었다. 현대 역본인 1993년 『표준』과 그 개정판인 『새번역』에서도 “나를 깨끗하게 해주실 수 있습니다”로 그리스어를 글자 그대로 옮겼다.

이렇게 우리말 역본들이 καθαρίζω를 ‘깨끗하게 하다’로 번역할 때 적어도 ‘낫다’와는 다른 표현이라는 것을, 독자들이 그 부분을 자연스럽게 받아들인다는 것을 알 수 있다. 이 동사로 λέπρα의 피부 상태가 가시적으로 또 객관적으로 누구나 알 수 있을 정도로 급격하게 변화되었다는 것을 드러내는 것이다. 그렇다면 이때 λέπρα는 반드시 ‘나병’으로 번역되어야 하는가?

6. λέπρα의 새로운 번역어 제안

앞에서 살펴본 대로 성서고고학, 주석학, 병리학, 언어학, 해석학 등 최근 학문 결과들을 고려해 보면 성서시대의 תַּעֲרָבָה와 λέπρα가 지금의 ‘한센병’이었을 가능성은 거의 없다. 그러므로 앞으로의 번역이나 개정에서는 오늘날의 한센병이나 이를 떠올리는 용어를 채택하는 것을 피해야 할 것이다. 그렇다면 λέπρα를 한센병과 관련이 없는 서술적인 표현을 사용해서 번역할 필요가 있다. 실제로 어떤 나라에서는 ‘한센병’ 자체가 존재하지 않거나 널리 알려지지 않아 관용적인 번역(idiomatic translation)을 하기도 하고, 대안 번역으로 특수한 질병을 채택하기도 한다.⁶⁶⁾ 그러나 어떠한 하나의 질병을 대안 번역으로 삼기에 성서시대의 תַּעֲרָבָה와 λέπρα의 증상은 훨씬 광범위했다.

그러므로 현대 영어역본들에서는 תַּעֲרָבָה를 다양하게 번역하는 시도를 한다. 1970년에 출간된 NEB는 본문의 맥락에 따라 다양한 번역을 하였다. 레

66) 1960년에 나이다는 성경 번역자들이 대부분 ‘leprosy’(나병)에 해당하는 국가 공용어나 식민지어(colonial language) 용어를 빌리거나 그에 상응하는 토착어로 번역한다는 점을 지적하면서 다양한 토착어로 번역된 역본들을 소개하며 λέπρα의 다양한 번역의 가능성을 설명하였다. 스페인어로는 ‘나사로 병’(lazaro sickness)(시피보족어[Shipibo]에서 나병과 나사로[Lazarus]를 연관 짓는 표현)이라고도 하고, 멕시코 후이출어(Huichol)는 ‘피부 썩음병’(sickness of skin rotting)으로 번역하기도 한다(E. A. Nida, “The Translation of ‘Leprosy’: A brief contribution to the discussion by E. A. Nida,” *The Bible Translator* 11:2 [1960], 80-81). 첼탈어(Tzeltal)로는 ‘퀘양병’(일반적으로 모든 유형의 피부질환을 지칭하는)으로, 배로 에스키모어(Barrow Eskimo)로는 ‘부패성 퀘양’으로 번역하기도 한다(R. G. Bratcher and E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark* [London; New York: United Bible Societies, 1961], 65).

위기 13-14장에 나오는 נִשְׂרָעָה 의 번역으로 ‘a malignant skin-disease’(악성 피부병, 레 13:2, 3, 8 등 14회), “chronic skin-disease”(만성 피부병, 레 13:11, 1회), ‘skin-disease’(피부병, 3회), 중립적으로 ‘the condition’(상태, 2회), ‘his disease’(그의 질병, 1회)로 번역한다. 사람의 피부, 짠 옷감, 가죽 제품 및 집 벽의 오염 상태를 표현할 수 있는 하나의 용어를 찾을 수 없어서였다.⁶⁷⁾ NEB가 ‘malignant skin-disease’(악성 피부병, 레 13:2, 3, 8 등 14회)로 번역한 것은 이 병의 치명성을 드러내는 데 효과적인 것 같다. 그러나 이 번역어에 대해 한센병 의료 전문가인 브라운(S. G. Browne)은 결국 사망에 이르게 하는 질환인 ‘피부암’을 의미할 수 있기 때문에 의학적으로 이의가 있다고 하였다.⁶⁸⁾ 훌스(Hulse) 또한 ‘악성’이라는 표현은 그것이 암을 의미하기 때문에 동의할 수 없다고 하였다.⁶⁹⁾ ‘악성 피부병’은 분명 נִשְׂרָעָה 의 치명성과 그 병이 죽음에 가깝다는 구약성서의 다른 본문으로 미루어 볼 때 원어의 한 측면을 잘 드러낸 번역어인 것이 분명하다. 그러나 그 번역어를 선택하는 순간 נִשְׂרָעָה 에 전염성이 있을 수 있다는 것, 또 자연 치유가 가능할 수 있었다는 등의 다른 해석의 가능성이 줄어들게 될 수 있는 것이다.

반면에 נִשְׂרָעָה 의 특징을 ‘전염성’에 초점을 맞추어 번역한 역본들도 있다. 1973년에 번역된 NIV는 레위기 13-14장의 נִשְׂרָעָה 를 “infectious skin disease”(전염되기 쉬운 피부병, 레 13:2, 3, 9 등)으로 번역하였다. 그리고 각주에 ‘전통적으로 나병; 히브리어 단어는 피부에 영향을 미치는 다양한 질병에 사용되었다.’라고 명시하였다.⁷⁰⁾ NET (2004년) 또한 이와 유사하게 레위기에서는 “a diseased infection”(질병 감염, 레 13:2)으로 번역하였다.

레위기 13-14장의 נִשְׂרָעָה 은 분명 ‘전염성’ 성격을 드러내기도 한다. 그러나 우리말에서 “전염 피부병”⁷¹⁾은 “[의학] 세균, 바이러스, 진균 따위의 감염

67) NEB는 의복에 대해서는 ‘a stain of mold’(곰팡이 얼룩, 레 13:47)로, 집에 대해서는 ‘fungus infection’(곰팡이 감염, 레 14:3)이라고 다양하게 번역한다. 구약성서의 다른 본문에서도 문맥에 맞추어서 (모세의) 피부가 병들었다(출 4:6); ‘그녀(미리암)의 피부병’(민 12:1); “foul disease”(역겨운 질병, 삼하 3:29); “the disease”(질병, 왕하 5:11); ‘그(나아만)의 질병’(왕하 5:6, 7); ‘그(나아만)의 피부병’(왕하 5:2-7) 등으로 번역하기도 한다. 그러나 열왕기하에 나오는 서사 본문에서는 “leprosy”(나병, 왕하 5:1-27; 7:3; 15:5)라는 번역어가 유지된다.

68) S. G. Browne, “‘Leprosy’ in the New English Bible”, 45-46.

69) E. V. Hulse, “The Nature of Biblical ‘Leprosy’ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations”, 101; J. E. 하틀리, 『레위기』, 426 재인용.

70) NIV는 의복에서 대해서는 “mildew”(곰팡이)라는 표현을, 집에 대해서는 “a spreading mildew”(퍼지는 곰팡이)라는 표현을 사용한다. 그러나 NIV에 ‘leprosy’(나병)라는 용어가 본문에서 사라진 것은 아니다. 왕하 5:1-27; 7:3; 15:5과 같은 많은 서사 본문들에서 ‘leprosy’(왕하 5:1-27; 7:3; 15:5)이라는 번역이 유지된다. 위에서 언급한 각주 설명과 함께 ‘leprosy’는 26회 나오고, ‘leper’(나병환자)는 2회가 나온다.

으로 생기는 피부병. 주로 접촉으로 감염되며 무좀, 백선(白癬), 무사마귀, 고름 딱지증, 성병 따위가 있다”라는 의미이다. 성서시대 당시에 세균이나 바이러스를 진단할 수 있는 병리학적 지식이 없었으며 그 진단을 의사가 아닌 제사장이 한 것을 감안하면,⁷²⁾ 이 또한 원어의 한 측면만을 드러내는 번역으로 보인다. 또 신약성서를 번역할 때 NIV는 “A man with leprosy”(나병에 걸린 사람, 막 1:40)으로, NET는 “a leper”(나병 환자, 막 1:40)로 번역하였다. 만약 NIV와 NET의 레위기 לִמְצַרְעָתוֹ 의 번역을 참고하여 신약성서 본문에서도 $\lambda\epsilon\pi\rho\alpha$ 를 ‘전염되기 쉬운 피부병’이라고 번역하면, 원문에서 드러내고 했던 정결 체계에서의 ‘부정’ 개념이 사라지고 다만 ‘피부병의 전염성’만 남게 될 가능성도 있을 것이다.

이렇게 לִמְצַרְעָתוֹ 과 $\lambda\epsilon\pi\rho\alpha$ 가 정체를 명확히 알 수는 없지만 사람들의 두려움을 유발시키기 때문에 GNT(1976년)에서는 구약성서의 לִמְצַרְעָתוֹ 과 신약성서의 $\lambda\epsilon\pi\rho\alpha$ 를 모두 일관되게 ‘dreaded skin disease’(두려운 피부병)으로 번역하였다. 이러한 번역은 <로우와 나이다 사전>에서 $\lambda\epsilon\pi\rho\alpha$ 를 ‘두려운 피부 상태’라고 설명한 것과 맥을 같이 한다. 그러나 ‘두렵다’라는 것은 “「1」 어떤 대상을 무서워하여 마음이 불안하다. 「2」 마음에 꺼리거나 염려스럽다.”⁷³⁾라는 의미로 이 질병을 바라보는 사람들의 개인적 감정을 드러내는 표현이다. 그 표현이 개인적 감정에 치우치다 보면 이 질병에 대한 사회적, 종교적, 문화적 측면이 약화될 가능성이 있다.

그래서 단순히 원어의 어원적 측면을 살려서 번역하는 역본들도 있다. TNK (1985년)에서는 “a scaly affection on the skin”(살갓에 비늘 같은 작용, 레 13:2)으로 번역하기도 하였고, 헬스(Hulse)도 לִמְצַרְעָתוֹ 을 ‘역겨운 비늘이 낀 피부병’(repulsive scale disease), ‘거부감을 주는 분상(粉狀) 상태’, 그리고 ‘거부감을 주는 비늘이 일어나는 상태’를 제안한 바 있고,⁷⁴⁾ 밀그롬(J. Milgrom)도 ‘비늘같은 것이 덮이는 병’(scale disease)으로 제안한 바 있다.⁷⁵⁾

71) 국립국어원 표준국어대사전, “전염성 피부병”, https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=478436&searchKeywordTo=3#wordsLink (2021. 7. 13.). “전염성 피부병”은 “[의학] ‘전염 피부병’의 전 용어”이다.

72) 구약성서에는 ‘의사’가 ‘환자’를 진찰하거나 치료하는 장면은 한 번도 나오지 않는다. 구약성서에서 ‘의사’로 번역할 수 있는 본문이 한 군데 나오는데 그 부분도 ‘의사’가 치료하는 장면이 아니라 예언자의 한탄을 담고 있는 본문이다(참고, 렘 8:22 길르앗에는 유향이 있지 아니한가 그 곳에는 의사가 있지 아니한가 딸 내 백성이 치료를 받지 못함은 어찌 됨인고[『개역개정』]).

73) 국립국어원 표준국어대사전, “두렵다”, https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=416599&searchKeywordTo=3 (2021. 7. 13.).

74) J. E. 하틀리, 『레위기』, 426에서 재인용.

75) J. Milgrom, *Leviticus*, 776-777.

그것은 תַּרְעָנָה의 어근인 ‘비늘이 생기다’와 관련이 있는데 우리말 초기 역본 들인 ‘백반증’으로 번역한 것처럼 이 또한 תַּרְעָנָה의 표면적인 증상 중 하나만을 드러내는 번역인 것이다.

이렇게 원문의 의미가 모호하고 명확하게 알 수 없을 때에 번역자들은 종종, 원문을 음역해서 남겨 두고 싶은 생각이 든다.⁷⁶⁾ 그러나 번역자 자신 뿐 아니라 독자들 그 누구도 알 수 없는 음역을 번역 본문에 남겨 두는 것은 무책임한 일이 될 수 있다.

그런 의미에서 영어 <바우어 사전>이 ‘일반적인 용어인 심각한 피부병’(serious skin disease)으로 번역할 것을 제안한 것은, 한 가지 가능한 번역이 될 수 있다. 우리말로 ‘심각한 피부병’이라는 표현은 ‘중증 피부병’, 즉 ‘위중한 피부병’으로 읽힐 가능성이 있다. “심각하다(深刻하다)”는 “상태나 정도가 매우 깊고 중대하다. 또는 절박함이 있다.”⁷⁷⁾라는 의미로, “환자의 건강이 심각한 상태에 있다.”라는 용례 등에서 사용된다. 또 ‘심근성피부질환(深根性皮膚疾患)’이나 ‘난치피부질환(難治皮膚疾患)’, ‘만성피부질환(慢性皮膚疾患)’ 등도 생각해 볼 수 있으나, תַּרְעָנָה와 λέπρός가 다양한 피부병을 포괄했다는 점과 의사가 아닌 “제사장이 그 피부의 병을 진찰”했다는 (레 13:3) 점을 감안해 보면, 피부병의 특정한 성격이나 종류를 드러내는 번역어는 적절해 보이지 않는다. 오히려 그 병의 깊이보다는 범위, 즉 살갗에 피부병이 광범위하게 퍼져 있는 현상을 보여주는 번역어가 더 적절할 것으로 보인다.

특히 신약성서, ‘λέπρός를 깨끗하게 하시다’(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)에 등장하는 λέπρός는, 그 병세가 겉으로 보았을 때 심하거나 심했던 것을 누구나 확실히 알 수 있어야 한다. 또 레위기 13-14장의 기준으로 보았을 때 제의적으로 부정한 사람이라는 것을 가시적으로 알 수 있어야 하며, ‘깨끗하게 하다’(καθαρίζω) 동사와 호응이 되어야 한다. 그래서 예수께서 정결 체계를 무너뜨리는 몸짓과 말씀으로 깨끗하게 되었을 때 이 병을 앓고 있는 당사자뿐 아니라 의사가 아닌 제사장까지 그가 깨끗해진 상태를 알 수 있어야 한다(막 1:44). 또 치유된 λέπρός가 다른 사람들에게 공개적으로 복음을 전파할 때 다른 사람들의 눈에도 그 결과가 확연히 드러나

76) 실제로 Complete Jewish Bible (CJB, 1998)은 λέπρα와 λέπρός를 ‘차라앗(tzara'at)’이라고 음역한다(마 8:2, 3 참조). CJB Mark 1:40 A man afflicted with tzara'at came to Yeshua and begged him on his knees, “If you are willing, you can make me clean.” … 1:42 Instantly the tzara'at left him, and he was cleansed.

77) 국립국어원 표준국어대사전, “심각하다”, https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=455714&searchKeywordTo=3 (2021. 7. 13.).

야 한다(막 1:45). 성서시대 때 λεπρός를 진찰하는 사람은 의사가 아니라 제사장이라는 것이 중요하다(참조, 레 14:3). 무엇보다도 예수께서 그 사람에게 “네 몸을 제사장에게 보이고 네가 깨끗하게 되었으니 모세가 명한 것을 드러 그들에게 입증하라”(막 1:44)고 하신 말씀을 현대 성경 독자들이 읽었을 때 레위기 13-14장을 떠올리며 읽을 수 있어야 한다. 그러므로 신약성서의 λεπρός는 레위기 13-14장에 나오는 טַעַרָּא와 같은 번역어이야 할 것이다.

그러므로 그 병이 가시적으로 심하게 보였다는 데 초점을 맞추어 ‘심한 피부병’을 번역어로 제안할 수 있을 것이다.⁷⁸⁾ טַעַרָּא와 λεπρός가 성서시대 당시에 다양한 피부병을 지칭하는 총칭어로 사용되었다는 것을 고려하여, 광범위한 의미를 담고 있는 ‘피부병’에 “그 정도가 지나치다”를 뜻하는 ‘심하다’의 관형사형인 ‘심한’과 조어(造語)하여 ‘심한피부병’이라는 새로운 하나의 복합어로 번역할 수 있을 것이다. 이러한 복합어는 관형사형과 명사와의 합성으로,⁷⁹⁾ 충분히 가능한 번역이다. 이렇게 번역할 경우에 원어가 1개의 어휘로 되어 있다는 것을 짐작할 수 있고, 또 명확한 병명이나 질병의 성격은 알 수 없으나 가시적으로 그 병증의 정도가 심하다는 것을 알 수 있는 특수 용어가 될 수 있을 것이다.

이 ‘심한피부병’으로 고통받는 사람인 λεπρός는 ‘심한피부병을 앓는 사람’이라고 번역할 수 있다. “앓다”는 “「1」 병에 걸려 고통을 겪다. 「2」 마음에 근심이 있어 괴로움을 느끼다.”⁸⁰⁾의 의미이다. 그 병에 걸린 사람은 단순히 ‘심한피부병’에 걸린 것이 아니라, 사회적, 종교적, 문화적으로 고통을 겪고 괴로움을 느꼈다는 것을 ‘앓다’로 표현하는 것이다.

이처럼 λεπρός와 טַעַרָּא의 번역어로 일반적인 용어이자 설명적인 문구인 ‘심한피부병’을 채택하는 것이 성서시대의 1차 독자들과 같은 효과로 본문의 메시지를 이해하는 데 도움을 줄 수 있다. 이때 ‘심한피부병’과 ‘심한피

78) 이 표현은 2019년 6월 27일에 대한성서공회 성경번역자문인 박동현과 대한성서공회 번역 담당 부총무인 이두희와의 대화 중에 얻은 아이디어임을 밝힌다. 이후 2019년 8월 30일, 번역 관련 대화에서 박동현은, 레위기 13-14장의 ‘네가 차라앗’이 사람 몸에서 질병을 일으키는 것이 확실하다고 판단될 때는 ‘심한피부병’으로, 그 외에는 ‘두드러진 자국’으로 번역할 수 있다고 주장하였다. 필자는 2012년부터 한국한센총연합회와 수차례 소통을 한 바 있는데, 그 연합회에서도 성경을 앞으로 개정하거나 새롭게 번역할 때는 ‘심한피부병’으로 해 줄 것을 요청하였다(한국한센총연합회의 2020년 9월 11일자 “성경 내 ‘한센병’ 용어 변경 요청”건 참고).

79) 국어에서 관형사형 어미 가운데 단어 형성에 참여하는 것은 주로 ‘-(으)ㄴ, -(으)ㄹ’으로, ‘어린이 … 큰아버지’는 ‘-(으)ㄴ’ 관형사형 어미에 의한 합성법이고 ‘날짐승, 열쇠’는 ‘-(으)ㄹ’ 관형사형 어미에 의한 합성법이다. ‘-는’ 관형사형도 ‘가는귀, 맺는말, 먹는장사, 세는나이, 우는소리’에서 보는 바와 같이 합성법에 참여한다(남기심 외 3명, 『표준국어문법론』 [서울: 한국문화사, 2019], 255-257).

80) 국립국어원 표준국어대사전, “앓다”, <https://stdict.korean.go.kr> (2021. 7. 13.).

부병을 앓는 사람’에 각주나 용어해설을 붙여서 그 종교적 의미와 그에 따른 제의적 부정(uncleanness)에 대해 설명을 할 필요가 있을 것이다. 그 설명에는 세계성서공회연합회의 여러 연구들이 이미 언급한 대로 이전 번역어인 ‘나병’을 상기시키는 내용은 피하는 것이 필요할 것이다.

번역은 항상 본질적으로 선택(selectivity)과 잠정 결정(underdetermination)의 문제를 포괄하고 있다.⁸¹⁾ 번역자가 성서시대의 1차 독자들의 정황을 고려하여 주석적, 해석학적, 인지적 함의들을 최대한 이해하려고 해도 그 정보가 명확하지 않고 원어와 대상어 사이의 언어적, 사회적, 종교적 차이 때문에 원천 본문의 모든 측면을 다 보여 줄 수 없다.⁸²⁾ 번역자가 하나의 번역어를 선택하는 순간 어쩔 수 없이 원천 본문의 몇 가지 측면은 잃게 되는 것이다. 이때 문제는 번역자가 하나의 어휘를 선택을 할 때 원천 본문의 어떤 측면을 유지할지를 어떻게 결정하느냐에 달려 있다.⁸³⁾

λέπρα를 ‘심한피부병’으로, λεπρός를 ‘심한피부병을 앓는 사람’으로 번역하는 것은, 오랫동안 성서 번역자들과 주석가들이 고심하며 제안했던 다양한 피부병을 포함하는 포괄적인 총칭어를 선택하는 것이 될 것이다. 그리고 그 병세의 가시성으로 제의적 정결 문제에 있어서 제사장의 진찰을 요했다는 것과 당시에 사회를 억누르고 있던 정결 체계를 무너뜨리신 예수의 변혁적 몸짓과 말씀을 고려할 때, 본문 이해에 도움을 줄 수 있을 것이라고 본다.

7. 나가는 말

본 연구는 λέπρα의 우리말 성경 번역 역사를 살펴보았을 때 각 시대별 번역어들이 그 당시에는 사회적 문화적으로 가능한 번역어들이었으나 사회적 의미가 빠르게 변하면서 차별어가 되었다는 점을 고찰하였다. 그리고 그동안 서구 주요 역본들과 우리말 역본들에서 채택했던 번역어인 ‘나병(leprosy)’이 성서고고학적으로 보았을 때 성서시대에 존재했을 가능성이 거의 없고, 병리학적으로도 그 증상이 성서에 나오는 내용과 다르며, 언어

81) L. de Vries, “Paratext and Skopos of Bible Translation”, W. Smelik, A. den Hollander, U. Schmidt, eds., *Paratext and Metatext as Channels of Jewish and Christian Traditions* (Leiden: Brill Publishers, 2003), 17-35.

82) J. Y. Cho, *Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation* (London: United Bible Societies, 2009), 83.

83) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity* (Manchester: St. Jerome Publishing, 1997), 30.

의 변천 과정 중에 의미가 달라졌다는 점을 논하였다.

그리고 공관복음 모두에 나오는 ‘예수께서 λεπρός를 깨끗하게 하시다’(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)를 분석하여 λέπρα의 병명이나 병의 종류보다는 당시의 정결 체계를 드러내면서 피부에 생긴 병이 가시적으로 완전히 나았다는 것을 드러내는 동사인 ‘깨끗하게 하다(καθαρίζω)’와 호응이 잘되는 서술적 표현으로 번역하는 것이 필요하다는 점을 밝혔다. 그리고 λέπρα를 앓고 있는 사람은 누가 보아도 그 병세가 겉으로 보았을 때 심하다는 것을 확실히 알 수 있어야 하며, 특히 독자들이 레위기 13장-14장의 기준으로 보았을 때 제의적으로 부정인 사람이라는 것을 알 수 있어야 하고 레위기의 히브리어 תַּעֲרָב과 같은 번역어여야 한다는 것을 논하였다.

그러므로 λέπρα는 포괄적 표현이자 광범위한 의미를 담고 있는 ‘피부병’과 “그 정도가 지나치다”라는 일반적인 서술어인 ‘심하다’를 조어하여 ‘**심한피부병**’이라는 특수용어를 번역어로 제안하였다. 그리고 이 ‘심한피부병’에 시달리는 λεπρός를 ‘**심한피부병을 앓는 사람**’이라고 번역할 것을 제안하였다. 이렇게 번역할 경우에 예수께서 그 병을 완전히 치유하셨다는 것을 가시적으로 나타내면서 제의적 정결 문제를 함께 생각하는 데 도움이 될 수 있을 것이라고 본다.

이로 인해 성서시대에 존재하지 않았던 질병인, 차별과 편견으로 얼룩져 있는 ‘나병’이라는 용어로 번역하지 않아도, 예수께서 행하셨던 변혁적 치유 사역을 충분히 드러낼 수 있는 가능한 번역이 될 수 있을 것이라고 기대해 본다.

<주제어>(Keywords)

성경 번역, λέπρα, λεπρός, תַּעֲרָב, 한센병.

Bible Translation, λέπρα, λεπρός, תַּעֲרָב, Hansen's Disease.

(투고 일자: 2021년 7월 15일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 22일)

<참고문헌>(References)

- 게제니우스, W., 『구약성서 히브리어, 아람어 사전』, 이정의 역, 서울: 생명의 말씀사, 2007.
- 남기심 외 3명, 『표준국어문법론』, 서울: 한국문화사, 2019.
- 마커스, J., 『앵커바이블 마가복음 I』, 류호영, 장성민 역, 서울: 기독교문서선교회, 2016.
- 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 -『성경전서 표준새번역』을 중심으로-”, 『성경원문연구』 15 (2004), 283-329.
- 민영진, 『개역개정판, 이렇게 달라졌다』, 서울: 대한성서공회, 2000.
- 바우어, W., 『바우어 헬라어 사전: 신약성경과 초기 기독교 문헌의 헬라어-한국어 사전』, 이정의 역, 서울: 생명의말씀사, 2017.
- 왕대일, “구원과 치유-성서적, 신학적 이해 부정함에서 거룩함까지, 레위기 13-14장의 경우”, 『신학과 세계』 54호(2005년 12월), 90-111.
- 유연희, “시편을 보랏빛 렌즈로 읽기”, 『성경원문연구』 25 (2009), 30-52.
- 유윤종, “ לֵפְרָא , λέπρα , λεπρός 의 올바른 이해와 번역”, 『성경원문연구』 36 (2015), 206-230.
- 이영미, “한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구”, 『성경원문연구』 19 (2006), 47-68.
- 정중호, 『레위기 만남과 나눔의 장』, 서울: 한들출판사, 1999.
- 조지윤, “양성평등적 번역 선교: 예수와 사마리아 여인 대화(요 4:7-26)의 존재법 번역”, 『선교와 여성신학』, 서울: 프리칭아카데미, 2010, 232-261.
- 채은하, “장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안”, 『성경원문연구』 30 (2012), 140-160.
- 채은하, “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안-복음서와 사도행전을 중심으로-”, 『성경원문연구』 34 (2014), 162-180.
- 채은하, “장애인 호칭의 비교와 대안 연구—히브리어 성경, 칠십인역과 한글 공인 번역 성경들을 중심으로—”, 『성경원문연구』 40 (2017), 95-116.
- 피츠마이어, 조셉 A., 『앵커바이블 누가복음 I』, 이두희, 황의무 역, 서울: 기독교문서선교회, 2015.
- 하틀리, 존, 『레위기』, WBC 성경주석, 김경열 역, 서울: 솔로몬, 2005.
- 홍성혁, “구약성서의 질병이해: 질병의 원인”, 『구약논단』 20 (2006), 124-146.
- Andersen, J. G., “Leprosy in Translations of the Bible”, *The Bible Translator* 31:2 (1980), 207-212.
- Bauer, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick William Danker, rev. and 3d ed., Chicago; London: University of Chicago Press, 2000.

- Borg, M. G., *Meeting Jesus Again for the First Time*, New York: Harper San Francisco, 1994.
- Bratcher, R. G. and Nida, E. A., *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark*, London; New York: United Bible Societies, 1961.
- Browne, S. G., "'Leprosy' in the New English Bible", *The Bible Translator* 22 (1971), 45-46.
- Browne, S. G., "Leprosy in the Bible", Bernard Palmer, ed., *Medicine and the Bible*, Carlisle: Paternoster Press, 1986.
- Cave, C. H., "The Leper: Mark 1.40-45", *NTS* 25 (1978-79), 245-250.
- Cho, J. Y., *Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation*, London: United Bible Societies, 2009.
- Cochrane, R. G., "Biblical Leprosy", *The Bible Translator* 12 (1961), 202-203.
- de Vries, L., "Paratext and Skopos of Bible Translation", W. Smelik, A. den Hollander, U. Schmidt, eds., *Paratext and Metatext as Channels of Jewish and Christian Traditions* (Leiden: Brill Publishers, 2003), 17-35.
- Edwards, J. R., *The Gospel according to Mark*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- Gramberg, K. P. C. A., "'Leprosy' and the Bible", *The Bible Translator* 11 (1960), 10-23.
- Guelich, R. A., *Mark 1-8:26*, WBC, Vol. 34A, Dallas: Word Books, 1989.
- Gundry, Robert H., *Mark; A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1993.
- Hulse, E. V., "The Nature of Biblical 'Leprosy' and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations", *PEQ* 107 (1975), 87-105.
- Lake, K., "ἐμβριμησάμενος and ὀργισθεὶς, Mark 1,40-43", *HTR* 16 (1923), 197-198.
- Lane, W. L., *The Gospel according to Mark*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies, 1988.
- Mann, C. S., *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 27, New York; London; Toronto; Sydney: Doubleday, 1986.
- Milgrom, J., *Leviticus*, Anchor Bible 3, New York: Doubleday, 1991.
- Nida, E. A., "The Translation of 'Leprosy': A brief contribution to the discussion by E. A. Nida", *The Bible Translator* 11:2 (1960), 80-81.
- Nord, C., *Translating as a Purposeful Activity*, Manchester: St. Jerome Publishing,

1997.

Paton, A. E., *An Examination of the Evidence for the Existence of Leprosy and Hansen's Disease in Medieval Ireland*, Ph.D. Diss., University of Glasgow, 2014.

Reiling J. and Swellengrebel, J. L., *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, London: United Bible Societies, 1971.

Swellengrebel, J. L., "'Leprosy' and the Bible: The Translation of 'Tsaráath and Lepra'", *The Bible Translator* 11 (1960), 69-79.

Wallington, D. H., "'Leprosy' and the Bible", *The Bible Translator* 12 (1961), 75-79.

Witherington III, B., *The Gospel of Mark*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

<Abstract>

**Proposal for New Korean Translation of λέπρα:
Focusing on ‘Jesus Cleanses λεπρός’
(Mk 1:40-45//Mt 8:1-4//Lk 5:12-14)**

Ji-Youn Cho
(Korean Bible Society)

In order to propose a new proper Korean translation of the Greek term λέπρα, this paper historically reviews the social meanings of its translations in the established Korean versions; critically examines the original root-meanings and changing connotations of both the Hebrew term תַּעֲרָב and the Greek term λέπρα; and finally, exegetically analyzes ‘Jesus cleanses λεπρός’ (Mk 1:40-45, Mt 8:1-4, Lk 5:12-14).

This paper discusses the fact that the specific disease known today as Hansen’s disease did not exist in the region of Palestine prior to Alexander’s conquest of India in 324 BC, which is supported by archaeological research and Greek literature in the biblical period. Moreover, the biblical descriptions of תַּעֲרָב and λέπρα are pathologically different from the symptoms of modern Hansen’s disease. In the biblical period, the Greek term ἐλεφαντίασις referred to Hansen’s disease, and תַּעֲרָב and λέπρα to a number of other undefined skin diseases. Until the 19th century, there had been a confusion between the Latin terms *lepra* and *ēlēphantīāsis*, and the former term was eventually used as *leprosy* in English.

This paper therefore proposes that λέπρα in ‘Jesus cleanses λεπρός’ (Mk 1:40-45, Mt 8:1-4, Lk 5:12-14) should be translated into the technical term *severe-skin-disease*. This term properly reveals that the skin condition of a person suffering from λέπρα was visibly severe and recognizable by everyone including the priest in the gospels; he was ceremonially unclean, ritually defiled, and excluded from normal relations with other people according to Jewish law. The descriptive expression is also well-connected with the verb *to be cleansed* (καθαρίζω), and appropriately reveals Jesus’ complete healing ministry in the purification system of the biblical period.

This proposed translation therefore is better to properly reveal Jesus’

transformational healing ministry without translating the term λέπρα as leprosy, a term that did not exist in the biblical era and was stained with discrimination and prejudice.

그레코-로만 전기의 장르적 특성에 비추어 본 복음서 해석

— 마가복음 5장을 중심으로 —

권영주*

1. 들어가는 말

버릿지(R. Burridge)의 저서 *What Are the Gospels?: A Comparison with Greco-Roman Biography*의 출판 이후로 복음서의 장르가 그레코-로만 전기라는 것에 대해서는 학자들 간에 상당한 합의가 이루어졌다.¹⁾ 그동안 학자

* Asbury Theological Seminary에서 성서학으로 박사학위를 받음. 현재 한국침례신학대학교 신약학 조교수. answer.is@gmail.com. 본 논문은 2021년도 한국침례신학대학교 교내 연구비 지원에 의해 연구되었음.

- 1) 복음서 장르가 그레코-로만 전기라는 것에 대해서는 이미 많은 논의가 이루어졌기 때문에 이 논문에서는 그것을 되풀이하지 않는다. 복음서 장르에 관한 간략한 연구사를 위해서는 Y. Kwon, “Charting the (Un)Charted: Gospels as Ancient Biographies and Their (Un)Explored Implications”, Craig S. Keener and Edward T. Wright, eds., *Biographies and Jesus: What Does It Mean for the Gospels to Be Biographies?* (Lexington: Emeth, 2016), 60-65를 보라. 더 많은 관련 논의를 위해서는 D. Frickenschmidt, *Evangelium Als Biographie: Die Vier Evangelien Im Rahmen Antiker Erzählkunst*, TANZ 22 (Tübingen: Francke, 1997); M. Ytterbrink, *The Third Gospel for the First Time: Luke within the Context of Ancient Biography* (Lund: Lund University – Centrum för teologi och religionsvetenskap, 2004); C. Bryan, *A Preface to Mark* (Oxford: Oxford University Press, 1993); J. Fitzgerald, “The Ancient Lives of Aristotle and the Modern Debate about the Genre of the Gospels”, *ResQ* 36 (1994), 209-221; G. N. Stanton, *The Gospels and Jesus*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 14-18; J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 184-186; M. Hengel, “Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community Tradition and the Authority of the Authors”, Markus Bockmuehl and Donald A. Hagner, eds., *The Written Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 72; C. S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 16-24; C. S.

들이 ‘복음서의 장르는 무엇인가?’라는 질문에 답하기 위해 씨름해 왔다면, 이제는 ‘복음서의 장르가 지니는 함의는 무엇인가?’라는 질문에 답할 차례가 되었다. 좀 더 구체적으로 말해, 복음서의 장르가 그레코-로만 전기라면 그것이 복음서 해석에 어떤 영향을 미칠 수 있는지에 대해 심도 있는 논의가 전개될 필요가 있다. 본 논문은 이러한 필요에 응답하기 위해 그레코-로만 전기의 장르적 특성을 반영하여 마가복음 5장의 새로운 읽기를 제안한다.

이를 위해 2장에서 그레코-로만 전기의 중요한 장르적 특성을 간략히 설명한다. 그리고 3장에서 마가복음의 저자가 그레코-로만 전기의 장르적 특성을 잘 살려서 마가복음 5장의 이야기들을 구성하고 있음을 논증한다. 마지막으로 4장에서 앞선 장들의 주요한 논의들을 요약하고 후속 연구를 위한 제언을 덧붙인다.

2. 그레코-로만 전기의 장르적 특성

앞서 언급한 버릿지의 저서는 복음서 장르 분야에 지대한 공헌을 했다. 그의 저서가 남긴 중요한 통찰 중에 한 가지는 그레코-로만 전기의 장르적 특성이다. 버릿지는 복음서 저작 이전에 기록된 5개의 그레코-로만 전기 샘플과 복음서 저작 이후에 기록된 5개의 그레코-로만 전기 샘플들을 비교 대조한 뒤, 전기의 주요한 장르적 특성을 발견했다. 그것은 바로 주인공에 대한 집중적 관심이다.²⁾ 전기가 다른 문학 장르와 비교했을 때 지니는 주요한 장르적 특성은 다름 아닌 주인공에 대한 집중적 관심이라는 것이다.

다른 문학 장르들, 예를 들어 역사는 전기와 마찬가지로 인물들을 다른

Keener, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 73-84; C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, vol. 1, 2 vols. (Peabody: Hendrickson, 2010), 11-34; C. S. Keener, “Assumptions in Historical-Jesus Research: Using Ancient Biographies and Disciples’ Traditioning as a Control”, *JSHJ* 9 (2011), 30-39; C. S. Keener, “Reading the Gospels as Biographies of a Sage”, *BurH* 47 (2011), 59-61을 보라. 위의 문헌 정보는 필자의 이전 논문 Y. Kwon, “Charting the (Un)Charted”, 59-60, n. 3에서 가져온 것이다. 국내에서 복음서 장르와 해석의 연관성에 대한 논의는 대체로 도외시되어 왔다. 그레코-로만 전기의 관점에서 복음서를 해석한 국내 연구는 부재하고, 복음서를 그리스 비극의 관점에 해석한 연구가 있었다. 박노식, “복음서와 드라마 - 마가복음의 비극적 요소들”, 「신약논단」 14 (2007), 265-300; 박노식, “마가복음의 그리스 비극적 요소 - 합창의 신분과 기능”, 「신약논단」 18 (2011), 667-716; 박노식, “The Gospel of Mark as Christian Biographical Tragedy”, 「신약연구」 11:2 (2012), 1-29.

2) R. A. Burridge, *What Are the Gospels?: A Comparison with Graeco-Roman Biography*, 25th Anniversary ed. (Waco: Baylor University Press, 2018), 131.

다. 역사에도 복수의 인물들이 등장하고 전기에도 복수의 인물들이 등장한다. 하지만 전기가 역사(그리고 다른 문학 장르들)와 비교했을 때 확연히 구별되는 특징이 있다면 중심인물, 즉 주인공에 대한 높은 집중도를 보인다는 것이다. 역사는 다양한 사건들을 서술하는 데 관심이 있기 때문에 사건의 장면이 전환될 때마다 그 사건과 관련된 인물들이 달라진다. 따라서 어떤 사건에서 A라는 인물에 대한 서술이 일시적으로 길어질 수는 있지만, 사건이 전환되면 A라는 인물에 대한 언급도 자연스럽게 줄어들거나 사라진다. 이 때문에 역사서 전체에 걸쳐 한 인물에 대한 집중적인 서술은 이루어지지 않는다. 반면, 전기는 주인공에 대한 높은 집중도를 보인다. 다양한 인물들이 등장하는 것도 주인공과 연관이 되기 때문이고, 다양한 사건들이 묘사되는 것도 주인공이 연루되어 있기 때문이다. 이 때문에 전기는 책 전체에 걸쳐 주인공이 지속적이고 빈번하게 등장한다. 버릿지는 10개의 그레코-로만 전기들의 주어의 빈도수를 일일이 조사하여 이를 증명하였다.

버릿지는 이러한 장르적 특성이 복음서 해석에 영향을 준다고 주장했다. 만약 전기의 장르적 특성이 주인공에 대한 집중적 관심이라면, 복음서 독자는 주인공을 중심으로 본문을 해석할 것을 요청받고 있다는 것이다.³⁾ 필자는 버릿지의 이러한 주장을 마가복음 1:16-20과 2:1-3:6에 적용하여 새로운 해석을 제안한 바 있다.⁴⁾

본 논문은 주인공에 대한 집중적 관심이라는 전기의 장르적 특성에 더하여 또 다른 장르적 특성을 함께 탐구하고자 한다. 그것은 바로 비교/대조이다. 물론 비교/대조는 다른 문학 장르에서도 사용된다. 그런 면에서 보자면 비교/대조는 ‘주인공에 대한 집중적 관심’이라는 장르적 특성만큼 다른 장르들과 확연히 구분되는 장르적 특성은 아니다. 하지만 분명한 사실은 전기 작가들이 주인공을 부각시키기 위해 비교/대조의 방법을 종종 사용한다는 점이다.⁵⁾

비교/대조가 가장 명시적이고도 포괄적으로 사용된 사례는 플루타르코스(Plutarch)의 『영웅전』(*Parallel Lives*)이다. 『영웅전』에서 플루타르코스는 한 그리스인의 생애와 한 로마인의 생애를 각각 서술한 뒤 이 두 명의 인물들을 비교/대조하면서 그들로부터 배울 수 있는 미덕과 반면교사를 삼을

3) R. A. Burrige, *What Are the Gospels?*, 248-250.

4) 권영주, “그레코-로만 전기의 장르적 특성에 비추어본 복음서 해석: 마가복음 1:16-20절을 중심으로”, 『신약연구』 19 (2020), 46-76; 권영주, “그레코-로만 전기의 장르적 특성에 비추어본 복음서 해석: 마가복음 2:1-3:6을 중심으로”, 『영산신학저널』 54 (2020), 201-230.

5) H. K. Bond, *The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 173.

수 있는 악덕을 제시한다. 이와 같은 형식으로 『영웅전』은 18쌍의 그리스인과 로마인의 생애를 기록한다.

비교/대조의 방식이 플루타르코스의 『영웅전』에서 전면적으로 등장했다면, 다른 전기들에서는 보다 국지적으로 등장한다. 예를 들어, 『모세의 생애』(*The Life of Moses*)에서 필로(Philo)는 모세와 다른 인물들을 비교/대조하면서 모세의 우월성을 증명한다(예, 1:21; 1:24).⁶⁾ 이와 유사하게 수에토니우스(Suetonius)는 그의 전기 『갈바』(*Galba*)에서 주인공 갈바가 그의 전임자 가이틀리쿠스(Gaetulicus)에 비해 장군으로서의 수행 능력이 훨씬 더 뛰어난 것을 강조한다(*Galba* 6.3). 하지만 비교/대조의 방식이 주인공에게만 적용되는 것은 아니다. 주인공과 직·간접적으로 연관된 등장인물들을 서로 비교/대조하는 경우도 있다. 예를 들어, 플루타르코스는 그의 전기 『오토』(*Otho*)에서 주인공 오토의 군사들이 상대편 장군 스푸리나(Spurina)의 군사들에 비해 용맹함과 전투 능력이 훨씬 떨어짐을 서술한다(*Otho* 4.1-2). 이와 같은 예는 더 많이 제시될 수 있지만 요점은 동일하다. 전기 작가들은 비교/대조의 방식을 종종 사용하면서 주인공과 등장인물들의 됃됨이를 묘사하고 그들의 미덕과 악덕을 강조한다는 것이다.

앞선 논의를 간략히 정리하자면, 그레코-로만 전기의 주요한 두 가지 장르적 특성은 (1) 주인공에 대한 집중적 관심과 (2) 비교/대조이다. 다음 장에서는 이 두 가지 장르적 특성을 감안하여 마가복음 5장의 두 가지 이야기, 즉 거라사 광인 이야기와 야이로와 혈루증 여인의 이야기를 살펴볼 것이다.

3. 장르적 특성에 충실한 복음서 독해: 마가복음 5장 다시 읽기

3.1. 마가복음 5장의 공간적 배경

마가복음 5장에는 거라사 광인 이야기(1-20절)가 전반부에 배치되어 있고 야이로와 혈루증 여인의 이야기(21-43절)가 후반부에 배치되어 있다. 지형적으로 보았을 때 거라사 광인 이야기는 갈릴리 호수 동편(5:1; 참조 4:35), 즉 이방인들이 주를 이루는 지역에서 벌어지고 있고, 야이로와 혈루증 여인의 이야기는 갈릴리 호수 서편(5:21), 즉 유대인들이 더 많이 거주하는 지역에서 일어나고 있다.⁷⁾

6) H. K. Bond, *The First Biography*, 175.

7) R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids:

이는 각 본문의 내용을 통해서도 알 수 있다. 예를 들어 본문에 명시되었듯이, 거라사 광인 이야기는 ‘거라사’라는 이방 땅에서 벌어지고 있다.⁸⁾ 또한 거라사 광인 속에 있는 귀신이 예수를 부를 때 사용한 명칭 역시 이방 지역과 관련해 자주 사용되는 표현이었다. ‘지극히 높으신’(ὕψιστος; the most high)이라는 표현은 그리스 종교에서 가장 높은 신인 제우스를 지칭할 때 사용되었다.⁹⁾ ‘지극히 높으신’이 구약에서 사용된 용례를 살펴보아도 비슷한 패턴이 발견된다. 왜냐하면 이 표현은 이스라엘의 하나님이 이방 민족들도 다스리신다는 맥락에서 사용되었기 때문이다(신 32:8; 단 4:17).¹⁰⁾ 마지막으로, 예수가 거라사 광인을 고친 후 보이신 반응을 고려할 때도 이 사건은 이방인들이 우세한 지역에서 일어났음을 알 수 있다. 마가복음에서 예수는 자신의 명성과 사역이 다른 사람들에게 알려지는 것을 극도로 경계하는 경향을 보인다. 반면, 거라사 광인을 고치신 후에는 다른 사람들에게 가서 자신이 경험한 일을 알릴 것을 구체적으로 명한다. “귀신 들렸던 사람이 함께 있기를 간구하였으나 허락하지 아니하시고 그에게 이르시되 집으로 돌아가 주께서 네게 어떻게 큰 일을 행하시 너를 불쌍히 여기신 것을 네 가족에게 알리라 하시니 그가 가서 예수께서 자기에게 어떻게 큰 일 행하셨는지를 데가볼리에 전파하니”(5:18-20). 왜 예수는 소위 ‘메시아 비밀’에 대해 신경 쓰지 않았을까? 정치적 메시아를 고대하는 유대인들에게는 자신이 승리자로 비쳐지는 것을 경계할 필요가 있었지만, 메시아사상에 대해 둔감한 이방인들에게는 그것을 신경 쓸 필요가 없기 때문이었다.¹¹⁾

반면, 야이로의 딸과 혈루증 여인은 유대인들의 관심을 반영한다. 야이로는 유대인 회당의 회당장이었고, 혈루증은 유대 정결법의 관점에서 보았을 때 부정환 병이었다. 야이로의 딸이 죽었을 때 회당장 집 사람들이 보인 반응(“떠드는 것과 사람들이 울며 심히 통곡함”)은 전형적인 유대식 장례

Eerdmans, 2002), 233; L. W. 허타도, 『마가복음』, 이여진 역 (서울: 성서유니온, 2020), 124.

8) 왜지 때가 바다에서 몰살했다는 마가의 설명(13절)을 고려할 때 이 사건이 실제로 거라사 지역에서 일어났는지에 대해서는 학자들 간의 의견이 분분하다. 하지만 다른 선택지로 제시된 지역들 역시 갈릴리 호수 동편 지역에 위치한다. 이에 대한 자세한 논의는 J. R. Donahue, *The Gospel of Mark*, SP 2 (Collegeville: Liturgical Press, 2002), 163; M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, Black's New Testament Commentary (London: Continuum, 1991), 142를 보라.

9) J. Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New York: Doubleday, 2000), 343; Kim Huat Tan, *Mark*, NCCS (Eugene: Cascade Books, 2015), 66.

10) J. Marcus, *Mark 1-8*, 344.

11) B. Witherington, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 179; 박윤만, 『마가복음: 길 위의 예수, 그가 전한 복음』 (용인: 킹덤북스, 2017), 389.

의 모습이다.¹²⁾ 또한 예수가 야이로의 딸을 고치실 때 하신 말씀인 ‘달리다 굶’은 유대인들이 사용하는 아람어였다.

비록 그레코-로만 전기는 주로 인물 간의 비교/대조를 하지만, 마가복음 5장에 나타난 장소적 배경의 비교/대조는 다방면에서 상당히 인상적이다. 이방 지역의 거라사 광인 이야기와 유대인들이 더 많은 지역에서 일어난 야이로와 혈루증 여인 이야기에 공통적으로 등장하는 주인공은 동일한 인물, 바로 예수다. 예수는 이방인과 유대인의 지역적, 민족적 경계를 넘나들며 말과 행동을 통해 기존의 신념 체계와 행동 양식을 전복시킨다. 이제 전기의 장르적 특성을 고려하여 두 이야기를 좀 더 가까이 들여다볼 차례다.

3.2. 거라사 광인 이야기(5:1-20)

마가복음은 속도감 있는 전개로 잘 알려진 복음서다. 그리스어 εὐθύς는 마가복음 전체에 걸쳐 42번 등장한다.¹³⁾ 예수는 쉬지 않고 행동하고 사람들의 반응도 빠르다. 예수는 부지런히 여행하고 많은 사람들을 만나기 때문에 사건의 장면 전환이 신속하다. 속도감 있는 전개 때문에 사건과 등장인물에 대한 설명은 대체로 간단한 편이다.¹⁴⁾ 그런 면에서 보자면 거라사 광인에 대한 묘사는 매우 상세하다. 이는 평행본문들과 비교해 보면 더욱 도드라진다.

마 8:28

귀신 들린 자 둘이 무덤 사이에서 나와 예수를 만나니 그들은 몹시 사나워 아무도 그 길로 지나갈 수 없을 지경이더라

눅 8:27

귀신 들린 자 하나가 예수를 만나니 그 사람은 오래 옷을 입지 아니하며 집에 거하지도 아니하고 무덤 사이에 거하는 자라

막 5:2-5

더러운 귀신 들린 사람이 무덤 사이에서 나와 예수를 만나니라 그 사람은 무덤 사이에 거처하는데 이제는 아무도 그를 쇠사슬로도 뿔 수 없게 되었으니 이는 여러 번 고랑과 쇠사슬에 매였어도 쇠사슬을 끊고 고

12) J. R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 166-167.

13) M. A. 포웰, 『현대인을 위한 신약개론: 역사적, 문학적, 신학적 읽기』, 이승호 역 (서울: CLC, 2014), 144.

14) S. Miller, “Women Characters in Mark’s Gospel”, Christopher W. Skinner, Matthew Ryan Hauge, and Mark Goodacre, ed., *Character Studies and the Gospel of Mark*, LNTS 483 (New York: Bloomsbury, 2014), 176.

량을 깨뜨렸음이라 그리하여 아무도 그를 제어할 힘이 없는지라 밤낮 무덤 사이에서나 산에서나 늘 소리지르며 돌로 자기의 몸을 해치고 있었더라

마가복음의 저자가 평소와 달리 구구절절한 설명을 첨가할 때는 뭔가 의도가 있지 않을까 의심해 봐야 한다. 평행본문과 비교했을 때 마가복음만의 독특한 설명은 거라사 광인의 상태가 심각해 제어가 불가능하다는 점을 강조한다. 쇠사슬로도 결박할 수 없는 거라사 광인은 인간의 교양과 품위를 상실한 채, 때와 장소를 가리지 않고 고향을 내지르고 자해를 서슴지 않는다.

마가복음만의 독특한 설명 중 결박의 이미지와 “아무도 그를 제어할 힘(*ισχύω*)이 없는지라”라는 표현을 예수에 대한 이전 묘사들과 결부시켜 읽으면 흥미로운 결론이 도출된다. 결박의 이미지는 바알세불 논쟁에서 먼저 사용되었다. 바알세불의 힘을 입어 귀신을 쫓아낸다는 혐의에 대하여 예수는 “사람이 먼저 강한 자를 결박하지 않고는 그 강한 자의 집에 들어가 세간을 강탈하지 못하리니 결박한 후에야 그 집을 강탈하리라”(3:27)고 대답한다. 문맥상 여기서 “강한 자”(ὁ ἰσχυρός)는 사탄(귀신)을 가리키고 “강한 자를 결박하는 사람”은 예수를 지칭한다.¹⁵⁾ 강한 자를 결박하는 사람은 간단히 말해 ‘더 강한 자’(ὁ ἰσχυρότερός)인데, ὁ ἰσχυρότερός라는 표현은 침례요한/세례요한이 뒤에 오시는 예수를 지칭할 때 사용했던 것(1:7; 『개역개정』은 “나보다 능력 많으신 이”라고 번역함)이다.¹⁶⁾

다시 본문으로 돌아가 보자. 거라사 광인은 아무도 결박할 수 없는 강한(*ισχύω*) 자이다. 하지만 바알세불 논쟁에 따르면 예수는 강한 자를 결박할 수 있다. 또한 침례요한/세례요한에 의하면 예수는 ‘더 강한 자’이기 때문에 강한자인 거라사 광인(속에 있는 귀신)과 싸워 궁극적으로 승리할 것이다.

얼핏 보면 거라사 광인을 좀 더 자세하게 묘사하고 있는 것처럼 보이는 세부 내용들이 실상은 예수의 정체성을 드러내는 도구로 사용되고 있다. 이는 전기의 장르적 특성을 잘 반영한 해석이라고 할 수 있다. 전기에 등장하는 다양한 인물과 사건들은 결국 주인공의 인격과 정체성을 조명하고 부각시키는 데 종종 사용된다. 이러한 점을 감안한다면 거라사 광인의 세부 묘사에 대한 위의 해석은 전기의 장르적 특성을 반영한 해석이라고 할 수

15) M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, 116.

16) F. J. Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 102.

있다.

거라사 광인 이야기에서 전기의 주인공인 예수의 정체성을 드러내 주는 또 다른 단서는 광인이 고침을 받은 이후에 예수와 나눈 대화에서 나타난다(18-20절). 온전한 정신을 회복한 거라사 광인은 예수에게 “함께 있기를” 요청한다. 마가복음 3:14에 따르면, 함께 있는 행위는 예수가 제자를 부르신 목적 중 하나였다.¹⁷⁾ 달리 말하자면, 거라사 광인은 예수에게 그의 제자가 되고 싶다는 뜻을 전달한 것이다. 놀라운 것은 예수가 이러한 요청을 단호히 거절했다는 점이다(19절, “허락하지 아니하시고”). 대신 “집으로 돌아가 주께서 네게 어떻게 큰 일을 행하사 너를 불쌍히 여기신 것을 네 가족에게 알리라”(19절)고 명하신다. 그리고 거라사 광인은 “가서 예수께서 자기에게 어떻게 큰 일 행하셨는지를 데가볼리에 전파”(20절)했다. 거라사 광인의 후속 행동이 예수의 말씀을 순종한 것인지 거역한 것인지에 대해서는 학자들 간의 견해차가 좁혀지지 않는다.

거역 쪽에 무게를 실는 입장은 둘 사이의 분명한 차이점들에 집중한다. 예수는 “네 가족에게 알리라”라고 명했는데 거라사 광인은 “데가볼리에 전파”했다. 집이 ‘비밀의 장소’로 종종 등장하는 것에 주목하면서, 브레데(W. Wrede)를 위시한 일부 학자들은 가족에게 알리라고 한 예수의 명령은 일종의 메시아 비밀이었다고 주장한다.¹⁸⁾ 큰 일을 알리는 것을 완전히 금하지는 않았지만 많은 사람들이 아닌 소수의 가족 구성원들에게만 알리라고 한 것은 일종의 소문 억제책이었다고 볼 수 있다.¹⁹⁾ 또한 다른 학자들은 나병 환자와의 유사성을 상기시키면서 거라사 광인이 예수의 말씀을 거역한 것이라고 주장한다.²⁰⁾ 예수는 제사장에게만 가서 깨끗함을 입증하라고 명했

17) R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, WBC 34a (Dallas: Word, 1989), 284; A. Y. Collins, *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 273; R. A. Culpepper, *Mark*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2007), 170.

18) J. Marcus, *Mark 1-8*, 346. 마커스(J. Marcus)는 집이 비밀의 장소로 기능하는 구절들을 다 음과 같이 제공한다. 막 5:38-43; 7:17, 24; 8:26; 9:28, 33?; 10:10. 유사한 견해로는 G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1983), 146-147; M. E. Boring, *Mark: A Commentary*, The New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox, 2012), 154.

19) J. F. Williams, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, JSNTSup 102 (Sheffield: JSOT Press, 1994), 111-112. 한 가지 주목할 것은 여기서 ‘네 가족에게’라는 표현에 해당하는 그리스어 원문은 πρὸς τοὺς σοὺς인데 이는 직역하자면 ‘너의 것들’ 혹은 ‘너의 사람들’로 번역할 수 있다. ‘너의 사람들’은 반드시 가족만이 아닌, 더 넓은 범위의 사람들을 지칭할 수도 있음을 암시한다. BDAG은 이러한 용례로 Josephus, *Ant.* 7, 218; 8, 54를 제시한다.

20) A. Y. Collins, *Mark*, 273.

지만 나병환자가 많은 사람들에게 전파한 것처럼, 거라사 광인 역시 예수의 말씀을 그대로 이행하지 않는다. 이러한 증거들이 나뉠의 설득력을 가지고 있음에도 불구하고 여전히 해석의 여지가 있다. 먼저, 집은 비밀의 장소일 때도 있지만 공개적인 장소로 기능하기도 한다.²¹⁾ 마가복음 1:29-34에 따르면, 예수는 “시몬과 안드레의 집”에서 공개적인 치유를 행하고 그로 인해 “온 동네가 그 문 앞에” 모일 정도로 집 주변은 수많은 인파로 붐비게 된다. 중풍병자를 고친 가버나움에서도 유사한 일이 벌어진다. 예수가 “집에 계시다”는 소문을 듣고 “많은 사람이 모여서 문 앞까지도 들어설 자리가 없게 되었”다(막 2:1-2). 예수가 레위의 집에 들어가 식사하실 때 현장에 “많은 세리와 죄인들이” 있었고, 레위의 집에서 식사하는 그들만의 은밀한 회동이 아니라 “바리새인의 서기관들”도 알 수 있을 정도로 공개적인 모임이었다(막 2:15-16). 거라사 광인의 이야기가 나병환자의 이야기와 유사한 부분이 있는 것은 사실이지만 무시할 수 없는 차이점이 존재한다. 나병환자에게는 “삼가 아무에게 아무 말도 하지 말고”라는 분명한 지시가 있었지만 거라사 광인에게는 이러한 금지 조항이 없다. 이 때문에 거라사 광인의 이야기를 메시아 비밀의 관점에서 해석하면서, 거라사 광인이 데가볼리에 소식을 전한 것을 예수의 명령을 거역한 것이라고 주장하는 입장에는 다소 의문의 여지가 있다고 할 수 있다.

거역과 관련한 또 다른 이슈는, 예수가 “주께서” 행하신 큰 일을 알리라고 했는데 거라사 광인은 “예수께서” 행하신 큰 일을 알렸다는 점이다. 거역의 입장을 취하는 학자들은 여기서 “주”가 하나님을 가리키는 것이라고 주장한다.²²⁾ 예수가 자신을 “주”라고 지칭하는 것이 어색해 보이는 것은 사실이다. 예수는 거라사 광인에게 ‘내가’ 네게 어떻게 큰 일을 행했는지를 알리라고 말할 수도 있었다. 하지만 예수는, 마치 다른 인물을 염두에 둔 듯이, ‘주께서’ 네게 어떻게 큰 일을 행했는지를 알리라고 말했다. “주”가 하나님을 가리키는 용례는 마가복음에서도 발견되고(12:29; 13:20),²³⁾ 실제로 후대 저자인 누가는 평행본문에서 ‘주’를 ‘하나님’으로 대체한다(눅 8:39, “집으로 돌아가 ‘하나님’이 네게 어떻게 큰 일을 행하셨는지를 말하라”).²⁴⁾ 하지만 설령 마가복음 5:19의 주가 하나님을 지칭한다고 하더라도

21) 다음의 성경구절들은 J. Marcus, *Mark 1-8*, 346으로부터 가져온 것이다. 하지만 마커스는 각 구절에 대한 주석과 설명을 달지 않는다.

22) B. J. Malina and R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress, 2008), 166; M. L. 스트라우스, 『강해로 푸는 마가복음』, 정옥배역 (서울: 디모데, 2016), 250.

23) J. R. Donahue, *The Gospel of Mark*, 168.

24) M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, 145.

도 거라사 광인의 이후 발언이 예수의 말씀을 거역한 것이라고 반드시 해석할 필요는 없다.

거라사 광인의 발언은 예수의 말씀을 거역한 것이라기보다는 그의 말씀을 신학적으로 해석한 것이라고 볼 수도 있다. 주께서 행하신 일을 예수가 행하신 일로 변경한 것의 주체가 거라사 광인인지, 저자 마가인지에 대해서는 학자들의 논쟁이 있지만²⁵⁾ 그것을 확실하게 알 길은 없다. 분명한 것은 그것이 거라사 광인의 입에서 나온 것이든 마가의 편집적 코멘트에서 기원한 것이든 하나님께서 한 일을 예수가 한 일로 변경한 것은 분명한 신학적 해석이라고 할 수 있다. 이러한 변경의 요지는 예수에게 신적인 권위를 부여하는 것이다. 일반적으로 하나님에게만 해당되는 명칭, 속성, 행위를 예수에게 적용시키는 형태의 신학적 해석은 마가복음의 다른 곳에서도 종종 발견된다(대표적인 예, 12:37; 참조 1:29-31; 2:19-20; 4:39; 6:48).

거라사 광인의 변경 사항들을 종합해 보자면, 그는 예수의 말씀을 단순히 거역한 것이라기보다는 예수의 말씀의 의도를 파악한 뒤 확장 해석/적용한 것이라고 할 수 있다. 광인이 온전한 정신을 회복하게 된 것의 배후에는 분명 하나님이 있다. 하지만 거라사 광인에게 이러한 하나님의 현존과 권위는 예수 안에서, 그리고 예수를 통해 오롯이 경험된다(그래서 거라사 광인은 ‘예수께서’ 행하신 일을 강조한다).²⁶⁾ 때문에 거라사 광인은 이러한 기쁜 소식을 가족들에게만 알릴 것이 아니라 더 많은 이들에게, 즉 “네가볼리에” 전파하는 것이 마땅하다고 생각했던 것이다.

전기의 장르적 특성을 고려한 또 다른 해석의 지점은 예수와 로마 제국 간의 비교/대조이다. 이러한 비교/대조는 현대 독자들에게 그리 명시적이지 않을 수 있다. 하지만 마가복음이 로마에 있는 그리스도인들을 일차 독자로서 상정하고 있다는 사실을 감안한다면, 원독자들에게 이러한 비교/대조가 훨씬 더 생생했을 것이라는 점을 쉽게 짐작할 수 있다. 그렇다면 본문에 나타난 로마 제국적 요소는 무엇일까? 유대 그리스도인들을 일차 독자로서 상정하고 있는 마태복음에는 귀신들의 이름이 나와 있지 않지만, 마가복음 5:9에서는 귀신들의 이름이 ‘군대’(λεγιών)로 특정되어 있음에 주목할 필요가 있다. λεγιών은 로마 군대 중 가장 큰 단위로서 6천 명 정도의 군단 병력을 가리킨다.²⁷⁾ 더불어, λεγιών으로 명명되는 귀신들이 지배하고 있던 거라

25) M. E. Boring, *Mark*, 154.

26) M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, 145-146.

27) D. E. Garland, *Mark*, *The NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 204; C. C. Black, *Mark*, ANTC (Nashville: Abingdon Press, 2011), 136; D. Bock, *Mark*, NCBC (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 190.

사 광인의 모습이 다른 복음서들에 비해 긴 호흡으로 묘사되는 것도 무시할 수 없는 사실이다. 앞서 필자는 이러한 상세 내용이 예수의 정체성을 드러내는 역할을 한다고 논증했다. 그런데 필자는 이러한 상세 내용의 또 다른 역할이 있다고 생각한다. 그것은 바로 *λεγιών*으로 대표되는 로마 제국의 압제와 수탈로 인해 피지배자들이 겪는 고통과 수모를 보다 생생하게 표현하는 것이다. 로마 제국적 요소는 또 다른 곳에도 숨어 있다. 마가복음 5:13은 군대 귀신이 돼지 속으로 들어가 바다에 몰살하는 장면을 묘사한다. 흥미로운 점은 돼지가 팔레스타인 지역에 주둔하고 있는 로마 군대의 문양(文樣)이었다는 것이다.²⁸⁾ 돼지가 바다에 몰살한다는 것은 로마의 압제와 수탈에 시달리던 민중들의 염원을 표현하고 있는 것은 아닐까?

그렇다면 본문의 로마 제국적 요소들의 누적된 총합이 궁극적으로 전달하고자 하는 바는 무엇일까? 로마의 황제이자 신의 아들로 여겨지는 가이사는 로마가 진정한 평화(*Pax Romana*)를 누리고 있다고 선전했다. 하지만 거라사 광인의 이야기가 고발하는 것은, 로마의 피지배자들은 여전히 속박 가운데 있고 인간의 품위와 교양을 잃은 채 살아가고 있으며, 그리하여 그들은 궁극적으로 로마 제국이 파멸되어 그것으로부터 해방되기를 꿈꾸고 있다는 것이다. 간단히 말해, 로마는 평화의 제국이 아니고 가이사는 진정한 왕도 신의 아들도 아니다.

반면, 예수는 *λεγιών*의 속박 아래 있는 사람에게 실질적인 해방을 가져오는 분이다. 또한 죽음과 부정으로 가득한 무덤에 있던 이를 평화의 공간인 집으로 돌려보낼 수 있는 분이기도 하다. 그는 *λεγιών*으로 대표되고 있는 로마 제국으로부터도 “지극히 높으신 하나님의 아들”(7절)이라고 인정받을 수 있는 분이다.²⁹⁾ 간단히 말해, 가이사가 아니라 예수가 진정한 왕이요 하나님의 아들이다. 또한 로마 제국이 아니라 예수가 선포하는 하나님의 나라가 진정한 평화의 왕국이다.

3.3. 야이로와 혈루증 여인 이야기(5:21-43)

야이로와 혈루증 여인의 이야기는 거라사 광인의 이야기에 비해 인물간의 비교/대조가 훨씬 더 뚜렷하다. 거라사 광인 이야기에서 예수와 로마 제국 간에 비교/대조가 함축적이었다면, 야이로와 혈루증 여인은 여러 면에서 의도적인 비교/대조를 나타낸다. 두 인물 간의 비교/대조를 자세히 살펴

28) J. Marcus, *Mark 1-8*, 351.

29) 이러한 패턴은 로마의 백부장의 고백에서도 나타난다. “예수를 향하여 섰던 백부장이 그렇게 숨지심을 보고 이르되 이 사람은 진실로 하나님의 아들이었도다 하더라”(15:39).

보기 전에 평행본문들과의 유사점과 차이점을 간략히 개관할 필요가 있다.

야이로와 혈루증 여인의 이야기는 마가복음, 마태복음, 누가복음에 등장한다. 이 중에서 마가복음 본문이 가장 길다. 인물과 사건들에 대한 묘사가 다른 두 복음서에 비해 길고 자세하다. 앞서 언급했듯이 가장 짧고 속도감 있는 전개로 유명한 마가복음이 어떤 사건을 다른 복음서들에 비해 긴 호흡으로 다루고 있을 때는 숨은 의도가 있지 않을까라는 질문을 던져 보아야 한다. 일단 야이로와 혈루증 여인에 대한 서술이 가장 짧은 마태복음과 마가복음을 비교해 보면 구조적으로 유사하지만 중요한 한 가지 차이점이 발견된다. 두 복음서 모두 샌드위치 구조(A-B-A')로 이루어져 있다. ‘야이로의 이야기’(A)로 시작해서 ‘혈루증 여인의 이야기’(B)가 중간에 삽입된 뒤 다시 ‘야이로의 이야기’(A)로 종료되는 구조이다. 이러한 유사한 구조에도 불구하고, 두 복음서가 사건을 서술하는 방식에 중요한 한 가지 차이점이 있다. 마태복음은 야이로가 딸의 치유를 위해 예수에게 처음 찾아왔을 때 딸이 이미 죽은 상태라고 묘사한다. 반면, 마가복음은 야이로가 예수를 처음 찾아왔을 때 딸은 아직 살아 있었는데, 중간에 혈루증 여인의 치유를 위해 시간이 소용되는 동안 딸이 죽은 것처럼 서술한다.

마 9:18

한 관리가 와서 절하며 이르되 **내 딸이 방금 죽었사오니** 오셔서 그 몸에 손을 얹어 주소서 그러면 살아나겠나이다

막 5:22-23, 35

회당장 중의 하나인 야이로라 하는 이가 와서 예수를 보고 발 아래 엎드리어 간곡히 구하여 이르되 **내 어린 딸이 죽게 되었사오니** 오셔서 그 위에 손을 얹으사 그로 구원을 받아 살게 하소서 하거늘 ... 아직 예수께서 [혈루증 여인과] 말씀하실 때에 회당장의 집에서 사람들이 와서 회당장에게 이르되 **당신의 딸이 죽었나이다**

보다 엄격한 현대의 역사성의 기준으로 보았을 때 두 사건은 서로 불일치하기 때문에 역사적 오류라고 판단할 수도 있다. 하지만 고대 전기의 작법(compositional techniques)의 관점에서 보았을 때 이러한 불일치는 허용되는 관행이었다.³⁰⁾ 여기서 더 중요한 점은 마가가 사건을 서술하는 방식이 야이로와 혈루증 여인의 비교/대조를 극대화시키고 그로 인해 메시지를 보다 확연하게 드러낸다는 것이다.

30) 권영주, “복음서의 상이성은 왜 나타나는가? - 고대전기 작가들의 작법 분석을 중심으로”, 『신약연구』 17 (2018), 455-490.

마태복음에서는 야이로의 딸이 이미 죽어 있는 상태였지만, 마가복음에서 야이로의 딸의 죽음은 혈루증 여인이 중간에 끼어듦으로 인해 발생한 것처럼 묘사된다. 이를 다르게 표현하자면, 예수가 야이로의 딸을 고치는 것보다 혈루증 여인을 고치는 것을 우선했다는 것이다. 야이로와 혈루증 여인을 비교/대조해 보면 예수의 이러한 선택에는 다분한 의도성이 있었음을 알 수 있다.

야이로와 혈루증 여인은 여러 가지 면에서 대조된다. 가부장제 사회에서 남성과 여성의 신분 격차는 막대한 것이었다. 여성의 지위가 지역과 종교에 따라 차이가 나긴 했지만 남성이 여성보다 우위를 차지하는 데는 변함이 없었다. 또한 마태복음에서는 두 인물 모두 이름을 알 수 없으나, 마가복음에서 회당장의 이름이 나와 있고 혈루증 여인의 이름은 호명되지 않는다.³¹⁾ 말하자면, 회당장 야이로는 이름만 들으면 누구나 알 만한 사람이었고, 혈루증 여인은 이름을 부르지도 않아도 될 만큼 존재감이 미미한 사람이었다. 사회·경제적인 관점에서 보았을 때도 두 인물은 상당한 차이를 보인다. 야이로의 직업이 회당장이었던 것으로 보아 그는 사회적으로 존경받는 인물이었으며 경제적으로도 안정되었을 것이다.³²⁾ 하지만 혈루증 여인은 의사를 찾아다닐 만큼 한때는 경제적으로 풍요했으나 이제는 가진 재산을 모두 허비한 상태였다. “많은 의사에게 많은 괴로움을 받았고 가진 것도 다 허비하였으되”(막 5:26). 마태복음에는 혈루증 여인이 의사를 찾아다닌 것도, 재산을 허비했다는 내용도 나오지 않는다. 누가복음에는 “아무에게도 고침을 받지 못했다”라는 설명은 나오지만 재산을 모두 썼다는 내용은 나오지 않는다.³³⁾ 이와 같은 마가복음의 부연 설명은 회당장 야이로와 혈루증 여인의 사회·경제적 지위를 더욱 대조시킨다. 마지막으로 종교적 입지의 관점에서 보았을 때도 두 인물은 뚜렷이 구별된다. 유대인 회당을 관리하는 야이로는 존경받는 인물이었으나, 혈루증 여인은 유대 정결법의 관점에서 보았을 때 부정한 사람이었다. 레위기 15장은 일시적 혹은 만성적 유출병을 모두 부정한 상태로 규정한다. 특히 월경 기간에 있는 여성은 부정하고 그가 앉고 누운 자리 또한 모두 부정하게 되기 때문에(레 15:21-22) 이 기간 동안 다른 사람들과 함께 지내는 것이 어려웠을 것이다.³⁴⁾ 월경 기간에 있는 여인은 일시적인 부정한 상태였기 때문에 정상적인 생활을 하지 못하는 것이 고작 며칠이었다. 하지만 몸에서 피가 나오는

31) D. E. Garland, *Mark*, 224.

32) R. A. Culpepper, *Mark*, 172.

33) B. Witherington, *The Gospel of Mark*, 186.

34) J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, 163.

상태가 12년 동안 지속된 혈루증 여인은 부정한 사람으로 낙인찍혀 공동체로부터 떨어져 고립과 배제를 만성적으로 경험하는 자였다.

회당장 야이로는 성별, 사회·경제적 지위, 종교적 입지 면에서 혈루증 여인과 비교 불가할 정도로 우세한 존재였다. 그런데 마가복음의 예수는 혈루증 여인을 먼저 고쳤다. 그 여파로 회당장 야이로의 딸은 우선순위에서 뒤로 밀려 죽음을 맞이했다. 야이로의 딸은 결국 소생하게 되지만, 그럼에도 불구하고 예수의 선택은 의미심장하고 다분히 의도적이다. 예수는 (방랑 전도자로 활동할 때가 더 많았지만) 회당에서 사역하는 일도 있었기 때문에, 미래의 사역적인 면을 고려한다면 회당장 야이로의 딸을 먼저 챙기는 것이 그에게 현명한 선택이었을 것이다. 게다가 예수는 모든 병자를 고치지도 않았고 모든 필요에 응답하지도 않았다(1:37-38 참조). 만약 그렇다면 혈루증 여인의 병을 고치지 않고 야이로의 집으로 직행한다 해도 전혀 이상하지 않다. 우리가 예수의 긍휼하심에 좀 더 지분을 줘서 그가 혈루증 여인을 고친다고 가정해 보자. 설령 그렇다 해도 여인의 병은 12년간 지속된 ‘만성’병이었기 때문에,³⁵⁾ 좀 더 위급한 - 삶과 죽음의 기로에서 있는 - 야이로의 딸을 먼저 고치고 돌아와서 여인의 병을 고친다 해도 비난할 사람은 없을 것이다. 하지만 마가복음의 예수는 굳이 혈루증 여인부터 고친다. 야이로의 딸을 고치러 가던 발걸음을 멈추고 오랜 시간을 들여 혈루증 여인과 대화하고 그녀의 병을 고친다. 그러는 사이 야이로의 딸은 목숨을 잃었다.

예수의 선택이 우리에게 무엇을 말해주는가? 전기의 장르적 특성을 고려하여 질문을 바꿔 보자. 전기 작가 마가는 야이로와 혈루증 여인의 비교/대조를 끝까지 밀어붙인 뒤 주인공 예수가 내린 뜻밖의 결정을 보여 줌으로써 독자들에게 어떤 메시지를 전해주고 싶은 것인가?

첫째, 마가복음 5장의 예수는 약자의 편을 드는 분이다. 약자의 편을 든다는 것은 예수가 눈을 가린 채 무조건 약자를 옹호한다는 것이 아니다. 본문에서 약자란 시스템과 제도로 인해 은혜의 수혜에서 처음부터 배제된 이를 가리킨다. 유대교 율법 시스템에서 혈루증 여인은 예수와 군중들이 있는 곳에 원칙적으로 접근할 수 없었다. 다른 말로 하자면 혈루증 여인에게서 치유와 구원의 기회가 원칙적으로 봉쇄되었던 것이다. 예수는 유대교 율법 시스템의 유지자인 회당장 야이로의 문제보다 유대교 율법 시스템의 희생자인 혈루증 여인의 문제를 먼저 해결함으로써 유대교 율법 시스템의 정당성에 의문을 제기하고 있다. 더 나아가 혈루증 여인의 병을 먼저

35) A. Y. Collins, *Mark*, 280.

고쳐 줌으로써 예수가 약자의 편을 든다는 것을 가시적으로 보여 준다. 이러한 패턴은 예수가 세리와 죄인들과 함께 식사하는 광경에서도 발견된다(막 2:13-17).

둘째, 예수는 하나님께 나아가는 데 가장 중요한 것은 믿음이라는 것을 가르친다. 앞선 비교/대조에서 살펴보았듯이 회당장 야이로는 여러 면에서 혈루증 여인보다 우세한 존재다. 이름만 들어도 알 수 있는 사람이고 사회·경제적으로 안정된 지위를 가지고 있으며, 종교적으로도 존경받는 인물이다. 하지만 이러한 것들은 하나님의 은혜를 받는 데 특권으로 작용하지 않는다.³⁶⁾

하나님의 은혜를 받고 예수의 기적이 나타나는 데 필요한 것은 바로 믿음이다. 이 때문에 예수는 믿음이 없는 곳에서 기적을 행하지 않기도 했다(예, 막 6:1-6). 마가복음 5:21-43에서 회당장 야이로와 혈루증 여인은 모두 믿음의 모델로 등장한다. 하지만 내러티브의 디테일을 들여다보면 혈루증 여인의 믿음이 더 좋은 것임을 알 수 있다. 그들은 모두 예수에게 처음 찾아왔을 때 굳센 믿음을 소유하고 있었다. 회당장의 모습(“발 아래 엎드리어”)은 존경의 표시였고,³⁷⁾ 그의 고백(“내 어린 딸이 죽게 되었사오니 오셔서 그 위에 손을 얹으사 그로 구원을 받아 살게 하소서”)은 예수에 대한 신뢰를 보여 주기에 충분했다.³⁸⁾ 혈루증 여인이 예수를 만나기 위해 군중들 속에 들어왔다는 것 자체가 일종의 모험이자 믿음의 행위였고, 그녀의 생각(“내가 그의 옷에만 손을 대어도 구원을 받으리라 생각함일러라”)은 예수에 대한 절대적 신뢰를 보여 준다. 회당장 야이로와 혈루증 여인 모두 처음에는 굳센 믿음의 소유자로 묘사된다.

하지만 시간이 흐르면서 야이로는 잠시 흔들리는 모습을 보인 반면, 혈루증 여인의 믿음은 요지부동이다. 예수가 혈루증 여인을 치유하는 동안 야이로의 딸이 죽었고 회당장 사람들이 와서 다음과 같이 말한다. “당신의 딸이 죽었나이다 어찌하여 선생을 더 괴롭게 하나이까”. 본문에는 이 말을 들은 야이로의 직접적 반응이 묘사되어 있지 않다. 하지만 이어지는 예수의 발언을 통해 그의 반응을 짐작해 볼 수 있다. “회당장에게 이르시되 두려워하지 말고 믿기만 하라”. “믿기만 하라”(πίστευε)는 현재 명령형이다. 현재형은 지속성과 반복성을 나타낸다. 즉 예수는 회당장 야이로에게 처음 가졌던 믿음을 끝까지 지킬 것을 권면하는 것이다.³⁹⁾ 물론 본문은 야이로의 직접적 반응을 감추고 있지만, 야이로가 흔들리지 않았다면 애초에 예

36) D. E. Garland, *Mark*, 225.

37) R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 295.

38) F. J. Moloney, *The Gospel of Mark*, 106.

39) M. E. Boring, *Mark*, 161.

수가 이러한 발언을 할 필요가 있었을까? 반면, 혈루증 여인의 믿음은 시종 일관 굳건하다. 옷에만 손을 대어도 구원을 받을 것이라는 그녀의 믿음은 즉각적으로 결과가 나타났다. “이에 그의 혈루 근원이 곧 마르매 병이 나은 줄을 몸에 깨달으니라”. 또한 예수는 병이 낫게 된 것이 그녀의 믿음 때문이었다는 것을 이후에 확인해 준다. “딸아 네 믿음이 너를 구원하였으니 평안히 가라 네 병에서 놓여 건강할지어다”.

야이로와 혈루증 여인 모두 믿음의 소유자였지만 혈루증 여인의 믿음이 보다 성숙한 것임을 알 수 있다. 그렇다면 예수가 야이로의 문제보다 혈루증 여인의 문제를 먼저 해결해 준 것이 납득된다. 병 고침의 순서를 통해 예수는 하나님의 은혜를 받는 데 가장 중요한 것이 믿음이고, 인간의 지위와 특권이 이점으로 작용할 수 없음을 가르치고 있다.

4. 나가는 말

본 논문은 그레코-로만 전기의 장르적 특성을 반영해 마가복음 5장을 새롭게 해석했다. 모든 해석은 관점을 가지고 진행되는데, 본 논문은 그레코-로만 전기의 장르적 특성의 관점을 반영해 마가복음 5장의 의미를 추출한 것이다. 본 논문에서 주목한 두 가지 전기의 장르적 특성은 (1) 주인공 공에 대한 집중적 관심과 (2) 비교/대조이다.

거라사 광인 이야기(5:1-20)에서 마가는 주인공 예수의 두 가지 모습을 부각시킨다. 예수는 사탄을 결박할 수 있는 더 강한 자로서 거라사 광인을 귀신의 압제에서 해방시키는 분이다. 더불어 그는 하나님과 동등시될 정도로 신적 권위를 소유한 분이다. 또한 거라사 광인 이야기는 예수와 로마 제국을 함축적으로 비교/대조한다. 평화를 선전하는 로마 제국과 가이사는 실상 피지배인들을 압제하는 주체이고, 예수와 그가 선포하는 하나님 나라야말로 사람들에게 진정한 평화를 수여할 수 있다.

야이로와 혈루증 여인의 이야기(5:21-43)에서 비교/대조는 훨씬 더 명시적이다. 야이로는 혈루증 여인에 비해 사회적, 경제적, 종교적으로 우세한 존재다. 그럼에도 불구하고 예수는 혈루증 여인을 먼저 고친다. 이를 통해 예수는 두 가지를 가르친다. 첫째, 예수는 약자의 편을 드는 분이다. 둘째, 하나님께 나아가는 데 있어 가장 중요한 것은 믿음이다.

<주제어>(Keywords)

복음서 장르, 그레코-로만 전기, 기독교론, 마가복음 5장, 믿음.

Gospel Genre, Greco-Roman Biography, Christology, Mark 5, Faith.

(투고 일자: 2021년 7월 25일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 17일)

<참고문헌>(References)

- 권영주, “그레코-로만 전기의 장르적 특성에 비추어본 복음서 해석: 마가복음 1:16-20절을 중심으로”, 『신약연구』 19 (2020), 46-76.
- 권영주, “그레코-로만 전기의 장르적 특성에 비추어본 복음서 해석: 마가복음 2:1-3:6을 중심으로”, 『영산신학저널』 54 (2020), 201-230.
- 권영주, “복음서의 상이성은 왜 나타나는가? - 고대전기 작가들의 작법 분석을 중심으로”, 『신약연구』 17 (2018), 455-490.
- 박노식, “마가복음의 그리스 비극적 요소 - 합창의 신분과 기능”, 『신약논단』 18 (2011), 667-716.
- 박노식, “복음서와 드라마 - 마가복음의 비극적 요소들”, 『신약논단』 14 (2007), 265-300.
- 박노식, “The Gospel of Mark as Christian Biographical Tragedy”, 『신약연구』 11:2 (2012), 1-29.
- 박윤만, 『마가복음: 길 위의 예수, 그가 전한 복음』, 용인: 킹덤북스, 2017.
- 스트라우스, M. L., 『강해로 푸는 마가복음』, 정옥배 역, 서울: 디모데, 2016.
- 포웰, M. L., 『현대인을 위한 신약개론: 역사적, 문학적, 신학적 읽기』, 이승호 역, 서울: CLC, 2014.
- 허타도, L. W., 『마가복음』, 이여진 역, 서울: 성서유니온, 2020.
- Black, C. C., *Mark*, ANTC, Nashville: Abingdon Press, 2011.
- Bock, D., *Mark*, NCBC, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Bond, H. K., *The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel*, Grand Rapids: Eerdmans, 2020.
- Boring, M. E., *Mark: A Commentary*, The New Testament Library, Louisville: Westminster John Knox, 2012.
- Bryan, C., *A Preface to Mark*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Burridge, R. A., *What Are the Gospels?: A Comparison with Graeco-Roman Biography*, 25th Anniversary ed., Waco: Baylor University Press, 2018.
- Collins, A. Y., *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2007.
- Culpepper, R. A., *Mark*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2007.
- Donahue, J. R., *The Gospel of Mark*, SP 2, Collegeville: Liturgical Press, 2002.
- Dunn, J. D. G., *Jesus Remembered*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Edwards, J. R., *The Gospel According to Mark*, PNTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Fitzgerald, J., “The Ancient Lives of Aristotle and the Modern Debate about the

- Genre of the Gospels”, *ResQ* 36 (1994), 209-221.
- France, R. T., *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Frickenschmidt, D., *Evangelium Als Biographie: Die Vier Evangelien Im Rahmen Antiker Erzählkunst*, TANZ 22, Tübingen: Francke, 1997.
- Garland, D. E., *Mark*, The NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Guelich, R. A., *Mark 1-8:26*, WBC 34a, Dallas: Word, 1989.
- Hengel, M., “Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community Tradition and the Authority of the Authors”, Markus Bockmuehl and Donald A. Hagner, eds., *The Written Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 70-96.
- Hooker, M. D., *The Gospel according to Saint Mark*, Black’s New Testament Commentary, London: Continuum, 1991.
- Keener, C. S., “Assumptions in Historical-Jesus Research: Using Ancient Biographies and Disciples’ Traditioning as a Control”, *JSHJ* 9 (2011), 26-58.
- Keener, C. S., “Reading the Gospels as Biographies of a Sage”, *BurH* 47 (2011), 59-66.
- Keener, C. S., *The Gospel of John: A Commentary*, Vol. 1, 2 Vols., Peabody: Hendrickson, 2010.
- Keener, C. S., *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Keener, C. S., *The Historical Jesus of the Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Kwon, Y., “Charting the (Un)Charted: Gospels as Ancient Biographies and Their (Un)Explored Implications”, Craig S. Keener and Edward T. Wright, eds., *Biographies and Jesus: What Does It Mean for the Gospels to Be Biographies?*, Lexington: Emeth, 2016, 59-76.
- Malina B. J. and Rohrbaugh, R. L., *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 2nd ed., Minneapolis: Fortress, 2008.
- Marcus, J., *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27, New York: Doubleday, 2000.
- Miller, S., “Women Characters in Mark’s Gospel”, Christopher W. Skinner, Matthew Ryan Hauge, and Mark Goodacre, eds., *Character Studies and the Gospel of Mark*, LNTS 483, New York: Bloomsbury, 2014, 174-193.
- Moloney, F. J., *The Gospel of Mark: A Commentary*, Grand Rapids: Baker

Academic, 2012.

Stanton, G. N., *The Gospels and Jesus*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 2002.

Tan, K. H., *Mark*, NCCS, Eugene: Cascade Books, 2015.

Theissen, G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Minneapolis: Fortress, 1983.

Williams, J. F., *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, JSNTSup 102, Sheffield: JSOT Press, 1994.

Witherington, B., *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Ytterbrink, M., *The Third Gospel for the First Time: Luke within the Context of Ancient Biography*, Lund: Lund University – Centrum för teologi och religionsvetenskap, 2004.

<Abstract>

**Interpreting the Gospels in Light of
Genre Characteristics of Greco-Roman Biography:
A Fresh Reading of Mark 5**

Youngju Kwon
(Korea Baptist Theological University/Seminary)

This article reinterprets Mark 5 in light of the genre characteristics of Greco-Roman biography. Every interpretation is performed with a specific perspective, and this article aims to extract meaning of Mark 5 from the perspective of Greco-Roman biography. The two genre characteristics to which this article gives special attention are (1) the extensive focus on the protagonist and (2) comparison/contrast.

In the episode of a man with evil spirits in the region of the Gerasenes (5:1-20), Mark accentuates two qualities of Jesus, the protagonist of the Gospel as a Greco-Roman biography. First, Jesus is described as the one who can bind Satan and thus release the man from the oppression of evil spirits. Second, Jesus is depicted as the one who has the same authority with God. In terms of comparison/contrast, the episode contrasts Jesus who is a real bringer of peace with Caesar who merely purports to bring peace. The Roman Empire and its emperor, which are not shy about giving massive propaganda for peace, actually turn out to be the oppressor of a subjugated people. By contrast, Jesus and the kingdom of God can grant the real peace to his people.

In the episode of Jairus and the woman with hemorrhage (5:21-43), comparison/contrast is more explicit than in the previous episode. In this episode, Jairus is more supreme than the woman in many respects: socially, economically, and religiously. In terms of social standing, Jairus who is a named man and a synagogue ruler must have enjoyed more privileges in comparison to the unnamed woman. Economically speaking, the text says that the woman with hemorrhage “had spent all she had” while we can assume that Jairus must have had more secure position in terms of financial status. In the realm of religion, Jairus is respected by people, whereas the woman is despised by people due to her illness. Despite of this, Jesus heals the woman before healing Jairus’

daughter. This teaches two things. First, Jesus takes side with the weak rather than the strong. Second, the most important thing that one needs in getting God's grace is faith.

『개역개정』 로마서에 나타난 ‘오직’의 번역에 관한 고찰

김태섭*

1. 들어가며

우리말 『개역개정』 신약성경에는 ‘오직’이라는 부사가 총 199회 사용된다. 그중에 로마서에는 ‘오직’이 총 20회에 걸쳐 등장한다(롬 1:17; 2:8, 13, 29; 3:4, 27; 4:13; 6:13; 7:13; 8:20, 26; 9:7, 8, 11, 16; 11:7; 12:2, 3; 13:14; 14:17).¹⁾ 그런데 흥미로운 점은 우리말 ‘오직’이 사용된 본문들의 그리스어 원문을 살펴보면 ‘오직’(only)에 해당하는 *μόνος, μόνον, κατά μόνας*와 같은 표현이 등장하지 않는다는 것이다. 대신 ‘그러나’(또는 ‘그리고’)로 번역되는 *δέ*(롬1:17; 2:8; 3:4; 11:7)와 강한 역접 접속사 *ἀλλά*(2:13, 29; 3:27; 4:13; 6:13; 7:13; 8:20, 26; 9:7, 8, 11, 16; 12:2, 3; 13:14; 14:17)가 발견된다. 그렇다면 『개역개정』이 역접 접속사 *δέ*와 *ἀλλά*를 ‘오직’으로 번역한 이유를 찾아볼 필요가 있다.

이와 관련하여 먼저 현대 국어에서 ‘오직’의 의미 가운데 역접 접속사의 뜻이 있는지 살펴보아야 한다. 국립국어원의 『표준국어대사전』은 다음과 같이 ‘오직’을 풀이한다. “여러 가지 가운데서 다른 것은 있을 수 없고 다만.”²⁾ 하지만 『표준국어대사전』은 ‘그러나’와 같은 역접 접속사의 의미를

* University of Cambridge에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 신약학 교수. ktaesup@puts.ac.kr. 이 논문은 2021년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

1) 소논문의 분량 한계로 논의를 로마서에 국한했다. 그러나 *ἀλλά*나 *δέ*를 ‘오직’으로 번역한 사례는 신약 전체에서 발견된다.

2) 국립국어원, 『표준국어대사전』, “오직”, <https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do> (2021. 6.

따로 덧붙이지는 않고, ‘오직’과 관련하여 다음 3개의 예문을 보여 준다.

오직 그녀만을 사랑한다.

그는 일 년 동안 **오직** 공부에만 열중했다.

그들이 부지런히 일하는 것은 **오직** 먹고살기 위한 것일 뿐이다.

위에 열거된 예문들에서 ‘오직’을 ‘그러나’라는 역접 접속사로 대체할 수 있는 문장은 없다. 만약 여기서 접속사의 의미를 나타내고자 했다면, 해당 예문에 선행 문장이 함께 제시됐을 것이다. 예를 들어 『표준국어대사전』이 접속사를 설명할 경우에는 다음과 같은 예문들을 제시한다. ‘우리는 열심히 손을 흔들었다. 그러나 선수 중 아무도 돌아보는 사람이 없었다’, ‘어제는 많이 아팠어요. 그래서 결석했어요’, ‘나는 생각한다. 그러므로 존재한다’. 접속사(接續詞)는 말 그대로 문장을 이어 주는 구실을 하기 때문에, 예문에서 최소 두 개의 문장이 제시되는 것은 당연하다. 따라서 『표준국어대사전』의 뜻풀이와 예문의 유형은 ‘오직’에 역접 접속사의 의미를 포함하지 않는다는 것을 알 수 있다. 이 점은 『고려대 한국어대사전』 등 우리말 주요 사전들에서 공통적으로 발견되는 내용이다.³⁾ 그렇다면 우리말 『개역개정』 로마서에는 왜 ‘오직’이라는 말이 역접 접속사의 번역어로 등장한 것일까? 이에 관한 의문이 제기되어 왔으나,⁴⁾ 아쉽게도 로마서의 번역과 관련된 학문적인 논문들이나 주석들은 현재까지 이 문제를 본격적으로 다루고 있지 않다.⁵⁾ 이에 본 연구는 우리말 로마서 번역에 나타난 ‘오직’의 용례에 대해 문헌적·역사적 고찰을 시도하고자 한다.

30.).

- 3) 『고려대 한국어대사전』은 ‘오직’을 다음과 같이 해설한다. “(1) (주로 ‘~만, ~뿐’이 붙은 명사와 함께 쓰여) 다른 것은 있을 수 없이. (예문) 그는 한평생 오직 아내만을 사랑했다. (2) 다른 것은 관계없이 전적으로. (예문) 이 일은 오직 여러분에게 달려 있습니다.” 여기서도 접속사의 의미를 나타내고자 했다면, 예문에 선행 문장을 함께 제시했을 것이다.
- 4) 이효삼, “염기적인 ‘오직 믿음’은 없다”, <http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=4466> (2021. 6. 30.).
- 5) 예를 들어, 조병수, “『신약전서』(1906년) 로마서의 번역 고찰”, 『성경원문연구』 29 (2011), 83-104는 『신약전서』(1906) 로마서의 역사적 배경과 번역의 특징(문법, 표현, 어순, 오역)을 다루고 있지만, 로마서에 나타난 우리말 ‘오직’에 대해서는 언급하지 않고 있다. 유경민, “최초의 완역본 『신약전서』(1900-1904-1906)의 완성 과정에 대한 국어학적 연구”, 『한국언어문학』 90 (2014), 67-99 역시 『신약전서』와 관련하여 거시적인 번역의 문제와 역사적 의미를 다루고 있지만, 구체적으로 로마서에 나타난 ‘오직’의 문제에 관한 언급은 없다.

2. 우리말 『개역개정』 로마서와 이전 역본들에 나타난 ‘오직’

주지하다시피 우리말 『개역개정』의 ‘직접적인’ 뿌리는 개화기 내한 선교사들이 번역한 역본들이다.⁶⁾ 조선 말기 내한 선교사들은 1893년부터 5인(언더우드[H. G. Underwood], 게일[J. S. Gale], 스크랜튼[W. B. Scranton], 아펜젤러[H. G. Appenzeller], 트롤로프[M. N. Trollope])으로 조직된 ‘성경번역자회(聖經翻譯者會)’(the Board of Official Translators, 이하 ‘번역자회’)를 구성하여 신약 27권의 번역에 착수한다.⁷⁾ 복음서부터 낱권씩 번역·간행하다가 1898년에는 『로마인서』가 출간되었고, 1900년에는 드디어 『신약전서』를 완간한다. 그러나 이 『신약전서』의 번역은 다소 미흡했기 때문에,⁸⁾ 개정 및 재개정을 거쳐 1906년에 비로소 공인본 『신약전서』로 자리매김을 하게 되었다. 이후 공인본 『신약전서』(1906)는 구약과 합본한 『성경전서』(1911)에 그대로 수록되었고, 다소간의 수정을 거치며 『성경개역』(1938), 『개역』(1952, 1961), 『개역개정』(1998, 개정 4판[2005])에 이르기까지 우리말 신약 성경의 모체가 되었다. 이러한 큰 흐름에 따라서 다음과 같이 로마서 1:17의 주요 역본 간 차이를 비교해 볼 수 있다(세로쓰기로 된 역본들은 편의상 가로쓰기로 인용한다).

-
- 6) 주지하다시피, 당시 국내에서 성경이 번역되기 이전에, 중국 심양(瀋陽)에서는 로스의 『예수성교전서』(1887)가 발간되었고, 일본에서는 이수정의 『신약마가전복음서언해』(1885)가 출간되었다. 본 논문과 직접적인 관련이 있는 것은 『예수성교전서』인데, 내한 선교사 중에는 아펜젤러(H. G. Appenzeller)가 이를 일부 개정(改定)하여 활용하고자 하였다(예, 누가복음, 로마서). 그러나 결국에 내한 선교사들은 로스역의 폐기를 결정하고 새로운 번역을 시도하게 된다. 최성일, “로스역 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고 — 누가복음의 주기도문을 중심으로”, 『Canon&Culture』 4 (2010), 100-101. 왜냐하면 로스역은 평안도 사투리가 많아서 서울 등 국내 주요 지역에서 사용하기엔 부적합하다고 판단하였기 때문이다. 이숙, “언더우드를 가르치고 국문연구소 위원으로 활동한 송순용”, 『기독교사상』 722 (2019), 148-149 참고. 따라서 오늘날 『개역개정』의 ‘직접적인’ 뿌리는 개화기 내한 선교사들의 역본들로부터 찾는 것이 타당하다.
- 7) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』 (서울: 대한성서공회, 1994), 35-36 참고.
- 8) Ibid., 39-46. 애초에 번역자회는 우리말 신약성경 번역본을 총 5단계에 걸쳐 완성할 계획이었다. 먼저 개별 번역자가 27권을 나누어 한국인 조사의 도움을 받아 ‘개인 역본’을 만든다. 이것을 다른 번역자들이 회람하여 의견을 제시하면, 원 번역자가 이를 수렴하여 개인역을 수정하는데, 이것을 ‘임시 역본’이라고 한다. 그리고 번역자회가 모여 독회를 열고 검토를 거친 것을 ‘번역자회 역본’이라고 하며, 번역자회는 이를 상부 기관인 상임성서실행위원회에 송부한다. 이후 출판을 하여 반포한 것을 ‘시험 역본’이라고 하며, 이후 3년간의 의견 수렴 기간을 통해 ‘공인 역본’을 완성하기로 하였다. 이에 대한 보다 자세한 설명은 이덕주, “제1세대 성서를 통해 이루어진 복음의 토착화: 한글 성서 최초 완역 100주년의 역사신학적 의미”, 『Canon&Culture』 4 (2010), 89-90 참고.

『그리스어 원문』⁹⁾

δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ **δὲ** δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται

사역: 왜냐하면 하나님의 의가 그것[복음]에 계시되어 믿음[신실함]으로부터 믿음에까지 [이르나니], 이와 같이 기록된 바 그러나 의인은 믿음으로 살게 되리라

『로마인서』(1898)

대개 하나님의 의를 복음 중에 나타내여 믿음으로 믿음에 이르느니 성경에 쓴 바와 같이 오직 옳은 사람은 믿음으로 살리라 하셨느니라¹⁰⁾

『신약전서』(1900)

대개 하나님의 의를 복음 중에 나타내여 믿음으로 믿음에 이르느니 성경에 쓴 바와 같이 오직 옳은 사람은 믿음으로 살리라 하셨느니라

『신약전서』(1906)

하나님의 의는 복음에 나타나서 믿음으로 믿음에 이르게 하느니 이와같이 성경에 써서 닐녔스되 오직 의인은 믿음으로 말미암아 살리라 하셨느니라

『성경개역』(1938)

복음에는 하나님의 의가 나타나서 믿음으로 믿음에 이르게 하나니 기록된 바 오직 의인은 믿음으로 말미암아 살리라 함과 같으니라

9) 본문에 인용된 그리스어 본문은 현재 가장 널리 통용되는 NA²⁸인데, 다음 괄호에서 볼 수 있는 것처럼 1881년에 간행된 팔머판 그리스어 신약성경의 본문과 크게 다르지 않음을 알 수 있다(PG: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν καθὼς γέγραπται Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται). 팔머판 그리스어 신약성경은 영어성경 <제임스왕역>(KJV)을 개정한 <영어개역>(ERV)의 기반이 되었고, 이 <영어개역>은 국내 번역자회 선교사들의 번역에 중요한 저본(底本)이 된다.

10) 19세기 말 선교 초창기에는 신명(神名)에 관한 논쟁(턴주(天主) 또는 하나님)이 있던 시기였다. 1894년에 번역자회는 『마태복음』과 『수도행전』을 1,500부씩 간행하게 되는데, 1,000부는 ‘하느님’으로, 500부는 ‘턴주’로 신명을 표기해 인쇄했다. 임희국, “성경의 한글 번역 과정에서 일어난 하나님 이름 논쟁” (장로회신학대학교 국제학술대회 발표논문, 2014), 100-101. 이러한 상황에서 1898년에 두 종류(턴주(天主)판과 하나님판)의 『로마인서』가 출간되었다. 턴주판(1898)은 다음과 같이 롬 1:17을 번역한다. “대개 턴주의 의를 복음 중에 나타내여 믿음으로 믿음에 이르느니 성경에 쓴 바와 같이 오직 옳은 사람은 믿음으로 살리라 하셨느니라”. 여기서 볼 수 있는 것처럼, ‘턴주’라는 신명 표기가 다를 뿐, **δὲ**를 ‘오직’으로 번역하는 것은 마찬가지이다.

그리스어 표현	ὁλλά 8:26	ὁλλά 9:7	ὁλλά 9:8	ὁλλά 9:11	ὁλλά 9:16	δε 11:7	ὁλλά 12:2	ὁλλά 12:3	ὁλλά 13:14	ὁλλά 14:17
신약전서 (1900)	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직
신약전서 (1906)	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직
성경개역 (1938)	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직
개역 (1952)	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직
개역개정 (2005)	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직	오직

이상의 표에서 볼 수 있는 바와 같이, 『로마인서』(1898)에서부터 그리스어 역접 접속사 δε와 ὁλλά의 번역어로 사용된 ‘오직’은 이후에도 주요 역본들에 줄곧 존치되어 오늘날 『개역개정』(4판, 2005)에까지 이르고 있다. 이 사실을 통해, 『개역개정』 로마서에 나타난 역접 접속사의 번역어로서 ‘오직’은 그 뿌리를 개화기(開化期) 국어의 용례에서 찾아야 함을 알 수 있다. 이를 확인하기 위해, 향후 본론에서는 다음과 같은 점들을 살펴보고자 한다. (1) 당시 내한 선교사들의 교리적 선이해인 ‘종교 개혁 모토’의 영향 (2) 중국의 한역(漢譯) 성경들의 영향 (3) 번역사회 선교사들이 참고했던 영어 성경 및 그리스어 성경의 영향 (4) 내한 선교사들이 편찬 및 사용한 영한·한영사전. 이러한 고찰을 통해 로마서 번역에 사용된 ‘오직’의 국어사적 뿌리를 찾고자 한다.

3. 종교 개혁의 모토(motto)와 관련이 있을 가능성?

주지하다시피 종교 개혁의 정신을 대표하는 모토에는 5개가 있다. ‘Sola Scriptura’(오직 성경), ‘Solus Christus’(오직 그리스도), ‘Sola Gratia’(오직 은혜), ‘Sola Fide’(오직 믿음), ‘Soli Deo Gloria’(오직 하나님께 영광).¹¹⁾ 이 가운데 ‘Sola Fide’(오직 믿음)는 개신교의 구원관과 직결된 것이기 때문에 널리 회자되는 대표적인 구호이다. 따라서 개신교인이라면 ‘오직’이란 부사에 교의적으로 매우 친숙하다. 특히 로마서는 ‘믿음으로 의롭게 된다’는 이

11) 서창원, “칼빈주의와 청교도 신앙”, 『신학지남』 83 (2016), 176.

신칭의(以信稱義, justification by faith alone)가 주요 주제 중 하나이기 때문에,¹²⁾ 개신교에서는 ‘Sola Fide’(오직 믿음)와 결부되어 이를 매우 중요한 서신으로 간주한다. 따라서 로마서가 개신교에서 번역될 때, 이러한 교리적 선이해가 번역에 반영됐을 가능성을 고려해 볼 수 있다.

실제로 종교 개혁자 마틴 루터(Martin Luther)는 1522년에 독일어로 성경을 출간하면서 로마서 3:28을 다음과 같이 번역했다. “So halten wyrns nu, dass der mensch gerechtfertigt werde, on zu thun der werck des gesetzs, **alleyn durch den glawben**”(그러므로 사람은 율법의 행위들 없이 **오직 믿음을 통해** 의로워진다고 우리는 이제 생각한다[사역]). 여기서 관건이 되는 부분은 그리스어로 δικαιουσθαι πίστει ἄνθρωπον(사람이 믿음으로 의로워지는 것)인데, ‘오직’(alleyn)에 해당하는 부사 μόνον 또는 형용사 μόνη가 없다는 것을 알 수 있다. 이는 자신의 편지에서 밝힌 바와 같이, 루터 본인이 로마서 3:28을 번역하면서 ‘오직’에 해당하는 독일어 ‘alleyn(allein)’을 의도적으로 삽입한 것이다.¹³⁾

루터와 유사하게 개화기 내한 선교사들이 로마서를 번역하면서 종교 개혁의 모토를 반영했을 가능성이 있다. 실제로 다음과 같은 구절들을 보면, 이러한 추측이 어느 정도 타당한 것처럼 보인다. “**오직** 올흔 사람은 믿음으로 살니라”(『로마인서』 1:17), “**오직** 믿는 법으로 막었느니라”(3:27), “언약하신 거시 룰법으로 된거시 아나오 **오직** 믿음의 올흠으로 된 거시니라”(4:13). 이 본문들의 우리말 번역을 보면 종교 개혁의 구호 ‘Sola Fide’(오직 믿음)가 떠오른다.

그러나 이 구절들만 가지고 번역자회가 교리적으로 ‘오직’을 첨가했다고 단정할 수는 없다. 왜냐하면, 로마서에서 ‘오직’이 등장하는 다른 구절들은, 표현이 긍정적이든 부정적이든 종교 개혁의 모토와 직접적인 연관이 없는 경우가 더 많기 때문이다. “오직 당을 지어”(2:8), “오직 룰법을 헝헝는 자”(2:13), “오직 속으로 유대 사름”(2:29), “오직 죽음에서 산 사름”(6:13), “오직 죄가 착흔 거스로써”(7:13), “오직 이삭으로브터 난 씨라야”(9:7) 등. 이러한 번역들은 종교 개혁의 구호들과 분명 거리가 있다. 따라서 로마서의 ‘오

12) 로마서의 다양한 주제와 저술 목적은 J. A. Fitzmyer, *Romans* (New York: Doubleday, 1993), 103-143; R. Jewett, *Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 81-91 참고.

13) 루터는 이 사실을 자신의 동료 벤체스라우스 링크(W. Linck)에게 보낸 서신에서 밝히고 있다. H. O'Connor, *Luther's Own Statements Concerning His Teaching and Its Results Taken Exclusively from the Earliest and Best Editions of Luther's German and Latin Works* (New York: Benziger Brothers, 1884), 22-25. 각주 13번과 관련된 본문의 내용은 필자가 「성서마당」에 기고한 글, 김태섭, “마태의 관점으로 보는 ‘오직 믿음’의 의미”, 「성서마당」 124 (2017), 63-64에서도 이미 언급한 바 있다.

직’을 교리적 의도가 반영된 번역으로 일반화하는 것은 전혀 타당하지 않다.

4. 한역(漢譯) 성경의 영향일 가능성?

1900년을 전후하여 발간된 우리말 신약성경은 내한 선교사들과 조선인 조사(助事)들의 합동 작품이었다. 조선인 조사들이 중국의 한역(漢譯) 성경들을 저본(底本)으로 우리말 성경의 초벌 번역을 작성하면, 선교사들이 이를 영어 및 그리스어 성경과 대조하면서 수정을 해 나갔다.¹⁴⁾ 따라서 조선인 조사들이 초벌 번역에 참고했던 한역(漢譯) 성경들을 살펴볼 필요가 있다. 당시 신약성경 번역에 영향을 준 대표적인 한역(漢譯) 성경에는 <대표역본>(代表譯本, The Delegates' Version, 1852)과 같은 문리체(文理體) 역본이 있었으며,¹⁵⁾ 구어체(官話體) 역본으로는 <북경관화역본>(北京官話譯本, 1872)이 있다.¹⁶⁾ 그리고 중국 최초의 ‘개신교’ 신약성경 <신천성서>(神天聖書, Morrison-Milne Version, 1823)는 그리스어의 접속사 또는 발어사 등을 비교적 다른 역본들에 비해 생략하지 않고 번역하는 특징이 있으므로 이 역시 살펴볼 필요가 있다. 예를 들어 이 역본들의 로마서 1:17은 다음과 같다.

<신천성서>

蓋子之自信進信而顯神之義、如經云、義者以信而活。

(사역: 대개 사람이 믿음으로부터 믿음에 나아가고 하나님의 의가 나타난다. 성경이 말씀하는 바와 같이 의로운 자는 믿음으로써 되고 산다)

<대표역본>

蓋上帝以義稱信者、於福音顯之、使人克信、如經云、義人以信得生矣、

(사역: 대개 상제께서 의로써 믿음이라 칭한 것은 복음에 드러난다. 사람으로 하여금 믿을 수 있게 한다. 성경이 말씀하는 바와 같이 의인은 믿음으로써 생명을 얻는다)

14) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 39-46. 대한성서공회 홈페이지에는 당시 조선인 조사들 6인(최병현, 조한규, 이창직, 정동명, 김명준, 홍준)의 이름을 구체적으로 언급하고 있다(https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_3_3_1_3 [2021. 6. 30.]).

15) 이덕주, “‘제1세대 성서’를 통해 이루어진 복음의 토착화”, 89 참고.

16) J. Ross, “Corean New Testament”, *Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (1883), 495. 우리말 성경에 끼친 <북경관화역본>(北京官話譯本)의 영향에 관해서는 다음 논문을 참고할 것. 김태섭, “『개역개정』 마태복음 1:21의 ‘백성’(λαός)과 21:43의 ‘백성’(ἔθνος)에 대한 고찰”, 『성경원문연구』 45 (2019), 93-113.

<북경관화역본>

因為天主之義、在這福音上顯明出來、叫人信了又信、如經上說、義人因信得生。

(사역: 왜냐하면 천주의 의는 이 복음에 분명히 드러나 나타난다. 사람으로 하여금 믿고 또 믿게 한다. 성경에 말하는 것처럼 의인은 믿음으로 인하여 생명을 얻는다)

위에서 볼 수 있는 바와 같이 <대표역본>과 <북경관화역본>은 그리스어 δε에 해당하는 접속사를 따로 표기하지 않았다. 반면에 <신천성서>는 δε를 접속사 ‘而’로 번역하고 있는데, 이는 문맥상 순접(‘-고’ 또는 ‘그리고’)의 의미로 이해했음을 알 수 있다. 이러한 한역(漢譯) 성경들의 사례는 우리말 성경 『로마인서』(1898) 또는 『신약전서』(1900)에 등장하는 ‘오직’과는 거리가 있다. 로마서의 20개 본문을 표로 정리하면 다음과 같다.

그리스어 표현	δε 1:17	δε 2:8	ἀλλά 2:13	ἀλλά 2:29	δε 3:4	ἀλλά 3:27	ἀλλά 4:13	ἀλλά 6:13	ἀλλά 7:13	ἀλλά 8:20
신천성서	而	생략	乃	然	而	乃	乃	乃	然	乃
대표역본	생략	생략	乃	생략	생략	생략	乃	생략	생략	蓋
북경관화역본	생략	凡	乃	惟	惟	생략	乃	惟	생략	乃

그리스어 표현	ἀλλά 8:26	ἀλλά 9:7	ἀλλά 9:8	ἀλλά 9:11	ἀλλά 9:16	δε 11:7	ἀλλά 12:2	ἀλλά 12:3	ἀλλά 13:14	ἀλλά 14:17
신천성서	乃	然	惟	乃	乃	乃	乃	乃	乃	乃
대표역본	생략	惟	惟	乃	乃	생략	생략	생략	惟	惟
북경관화역본	생략	惟獨	惟	생략	都是	惟	생략	생략	생략	只

이상의 표에서처럼 한역(漢譯) 성경들은 δε와 ἀλλά를 번역하는 데 있어서 다양한 표현(‘乃’, ‘然’, ‘而’, ‘惟’, ‘蓋’, ‘凡’, ‘都是’, ‘惟獨’, ‘只’)을 사용하거나 번역을 생략하고 있다. 간혹 몇 곳에서 ‘오직’으로 추정할 수 있는 표현들(惟, 惟獨, 只)이 등장하는 것은 사실이다. 그러나 당시의 조선인 조사들이 이런 다양한 한문 표현들을 모두 ‘오직’으로 번역했다고 일반화하는

것은 불가능하다. 따라서 우리말 ‘오직’의 등장 배경은 중국의 한역(漢譯) 성경보다 다른 곳에서 ‘더 직접적인’ 이유를 찾아야 할 것이다.

5. 영어 및 그리스어 성경의 영향일 가능성?

위에서 언급한 바와 같이, 번역자회 선교사들은 조선인 조사들의 초벌 번역을 영어 및 그리스어 성경과 대조하면서 수정을 해 나갔다. 그런데 우리말 로마서의 ‘오직’은 직접적으로 한역(漢譯) 성경들에서 유래했다고 볼 수 없었다. 그렇다면, ‘오직’은 조선인 조사보다는, 선교사들로부터 기인한 것임을 짐작할 수 있다. 따라서 당시 번역자회 선교사들이 번역을 최종 수정할 때 참고했던 영어 및 그리스어 성경을 살펴볼 필요가 있을 것이다. 1893년 영국성서공회 한국 지부 총무였던 켄뮤어(A. G. Kenmure)가 영국 본부에 보낸 편지를 보면, 선교사들이 당시 활용했던 성경이 무엇인지를 짐작할 수 있다.

하나의 그리스어 본문을 사용하기로 동의함. ‘공인본문’(Textus Receptus)과 일치되는 한도 내에서 일부 수정 권리를 가지면서 ‘영어성경 개역본의 저본이 된 그리스어 본문’이 번역에 가장 일반적으로 수용할 수 있는 기초가 될 것임. 한국어에서 그 기초는 ‘매우 유용한 도움’이 될 것임.¹⁷⁾

여기서 말하는 “공인본문”은 르네상스 인문주의자 에라스무스(Erasmus)로부터 시작하여 1624년에 네덜란드의 엘제비어(Elzevir) 형제들이 출간한 그리스어 신약 본문을 말한다. 그리고 “영어성경 개역본의 저본이 된 그리스어 본문”은 1881년 영국 옥스퍼드에서 간행된 팔머(E. Palmer)의 그리스어 신약성경을 가리킨다.¹⁸⁾ 전자는 영어 <제임스왕역>(King James Version)의 저본이었고, 후자는 <제임스왕역>을 개정한 <영어개역>(English Revised Version, 1881)과 관련이 있다.¹⁹⁾ 우선 로마서 1:17의 <엘제비어판> 공인본문, <팔머판 신약성경>, <제임스왕역>, 그리고 <영어개역>을 비교해 보면 다음과 같다.

17) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 35에서 재인용.

18) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 36; 조병수, “『신약전서』(1906년) 로마서의 번역 고찰”, 86. 또한 https://en.wikipedia.org/wiki/Revised_Version 참고.

19) G. J. van Steenberg, “영어 성경 번역의 역사”, 김동혁 옮김, 『성경원문연구』 42 (2018), 181-184 및 E. Palmer, *H KAINH AIAΘHKH: the Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorised Version* (Oxford: Clarendon Press, 1881), v-viii(서문) 참고.

<엘제비어판> 공인본문(TR)

δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν καθὼς γέγραπται Ὁ δέ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται

<팔머판 신약성경>(PG)

δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν καθὼς γέγραπται Ὁ δέ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται

<제임스왕역>(KJV)

For therein is the righteousness of God revealed from faith to faith: as it is written, The just shall live by faith.

<영어개역>(ERV)

For therein is revealed a righteousness of God by faith unto faith: as it is written, **But** the righteous shall live by faith.

여기서 보면, <엘제비어판> 공인본문과 <팔머판 신약성경>의 로마서 1:17 에는 모두 **δέ**라는 접속사가 있다. 한편 영어로 번역할 때 <제임스왕역>은 이를 생략했고, <영어개역>은 ‘but’이라는 역접 접속사로 **δέ**를 옮겼음을 확인할 수 있다. 이처럼 19세기 말 선교사들이 참고했던 그리스어 및 영어 성경 로마서 1:17에는 우리말 ‘오직’에 해당하는 ‘μόνος’(또는 ‘μόνον’)나 ‘only’가 없음을 알 수 있다. 로마서의 20개 본문을 표로 정리하면 다음과 같다.

	1:17	2:8	2:13	2:29	3:4	3:27	4:13	6:13	7:13	8:20
공인본문 (TR)	δέ	δέ	ἀλλά	ἀλλά	δέ	ἀλλά	ἀλλά	ἀλλά	ἀλλά	ἀλλά
팔머판 신약성경 (PG)	δέ	δέ	ἀλλά	ἀλλά	δέ	ἀλλά	ἀλλά	ἀλλά	ἀλλά	ἀλλά
제임스왕역 (KJV)	생략	but	but	but	생략	but	but	but	but	but
영어개역 (ERV)	but	but	but	but	생략	but	but	but	but	but

	8:26	9:7	9:8	9:11	9:16	11:7	12:2	12:3	13:14	14:17
공인본문 (TR)	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά	δέ	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά
팔머판 신약성경 (PG)	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά	δέ	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά	ὡλλά
제임스왕역 (KJV)	but	but	but	but	but	but	but	but	but	but
영어개역 (ERV)	but	but	but	but	but	but	but	but	but	but

이상에서 알 수 있는 것처럼, 그리스어 성경에 나온 **δέ**나 **ὡλλά**를 영어 성경 <제임스왕역>과 <영어개역>은 ‘but’이란 접속사로 번역하거나 이를 간혹 생략했다(롬3:4. 참고, <제임스왕역> 롬 1:17). 그리고 앞서 본 바와 같이 번역자회 선교사들은 이를 우리말 ‘오직’으로 번역했다. 이들은 모두 영어권 선교사들이었으므로, ‘but’이 역접 접속사라는 것을 알고도 이를 ‘오직’이란 부사로 번역한 것이다. 심지어 로마서 3:4의 경우에는 영어 성경이 번역에서 누락시킨 **δέ**를 굳이 ‘오직’으로 옮기고 있다. 만약 한두 번 역접 접속사를 ‘오직’으로 번역했다면, 그것은 실수나 예외라고 생각할 수 있다. 그런데 이렇게 자주 같은 패턴이 반복되는 것은, 이것이 단순한 실수가 아니라 ‘의도적인 번역’이었음을 짐작하게 된다.

6. 번역자회 선교사들이 편찬한 사전들에 나타난 ‘오직’

역접 접속사를 ‘오직’으로 번역한 것이 실수가 아니라면, 당시에 번역자회 선교사들은 ‘오직’에 ‘그러나’의 의미가 있다고 판단했었을 가능성이 크다. 실제로 19세기 말 천주교와 개신교 내한 선교사들이 편찬한 사전들을 보면, ‘오직’이란 표제어에 ‘그러나’의 의미를 첨부하고 있음을 확인할 수 있다. 우선 파리외방전교회(Missions étrangères de Paris)의 리델(Felix-Clair Ridet) 주교가 편찬한 『한불즈던』(1880)을 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 『한불즈던』은 최초의 한영·영한사전인 언더우드의 『한영즈던』(1890)²⁰과 게일의 『한영

20) H. G. Underwood, 『한영즈던: A Concise Dictionary of the Korean Language in Two Parts, Korean-English & English-Korean』 (London: Trübner & Co., 1890).

즈던』(1897)²¹⁾에 직접적인 영향을 주었고,²²⁾ 앞서 언급한 바와 같이 언더우드와 게일은 번역자회의 핵심적인 인물들이기 때문이다. 『한불즈던』에서 풀이하는 ‘오직’은 다음과 같다.²³⁾

오직, O-TJIK. 惟. Mais, au contraire, néanmoins, seulement

여기서 알 수 있는 바와 같이, 『한불즈던』은 우리말 ‘오직’에 ‘seulement’(단지, 오직)라는 뜻 말고도 ‘mais’(그러나), ‘au contraire’(반대로), ‘néanmoins’(그럼에도 불구하고)와 같은 역접의 의미도 함께 적시하고 있다. 『한불즈던』의 영향을 받아 10년 뒤에 간행된 언더우드의 『한영즈던』에서도 이와 유사한 설명을 확인할 수 있다. 『한영즈던』은 전반부가 한영사전, 후반부가 영한사전으로 구성되어 있는데, 각각에서 ‘오직’과 ‘But’의 뜻풀이를 찾아보면 다음과 같다.²⁴⁾

오직, 惟, Only, but, nevertheless

But, conj. & prep. 마는, 그러나, 오직, 만, 밧기

위에서 볼 수 있는 것처럼 언더우드의 『한영즈던』은 전반부 한영사전에서 표제어 ‘오직’에 ‘but’과 ‘nevertheless’라는 역접의 의미도 설명한다. 그리고 후반부 영한사전은 ‘but’이란 영어 접속사를 풀이하면서 ‘그러나’의 뜻 외에 ‘오직’으로도 번역할 수 있음을 알려 준다. 7년 후에 나온 게일의 『한영즈던』도 다음과 같은 풀이를 제공한다.²⁵⁾

21) J. S. Gale, 『韓英字典(한영즈던): A Korean-English Dictionary』(Yokohama: Yokohama Bunsha, 1897).

22) 『한영즈던』의 서문에서 언더우드(H. G. Underwood)는 다음과 같이 『한불즈던』으로부터 받은 영향을 언급하고 있다. “To the work of the French missionaries in their admirable dictionary, the author takes pleasure in acknowledging the assistance derived, especially in the Korean-English part, although he differs from them in so many points, both as to orthography and definition.” H. G. Underwood, 『한영즈던』, iv. 실제로 『한불즈던』과 『한영즈던』에서 우리말 표제어들을 설명하면서 사용하는 한자어의 일치율은 51.01%에 달한다. 이는 『한영즈던』이 『한불즈던』으로부터 직접적인 영향을 받았음을 객관적으로 보여 주는 지표 중에 하나이다. 이지영, “사전 편찬사의 관점에서 본 『韓佛字典』의 특징 - 근대국어의 유희류 및 19세기의 『國漢會語』, 『韓英字典』과의 비교를 중심으로 -”, 『한국문화』 48 (2009), 75-79 참고. 한편, 캐나다 출신인 게일(James S. Gale)은 불어에도 익숙했고, 자신의 사전 서문에서도 『한불즈던』을 참고했음을 밝히고 있다. James S. Gale, 『한영즈던』, ii.

23) Les Missionnaires de Corée de la Société des Missions Étrangères de Paris, 『한불즈던: Dictionnaire Coréen-Français』(Yokohama: C. Lévy, 1880), s.v., “오직”.

24) H. G. Underwood, 『한영즈던』, s.v., “오직”, “But”.

25) J. S. Gale, 『한영즈던』, s.v., “오직”, “惟”.

오직 s. 惟(*유) But; only

惟(오직) Only; but; and; namely. An initial particle. A copula. To think of; to care for

게일의 『한영즈던』은 한영(韓英)과 한영(漢英) 사전의 합본으로 구성되어 있는데, 여기서도 표제어 ‘오직’을 보면 ‘but’과 ‘only’라는 영어 설명이 나란히 적혀 있음을 알 수 있다. 그리고 한자 ‘惟’를 풀이할 때도 괄호 안에 ‘(오직)’을 쓰고 그것이 ‘but’이라는 접속사의 의미가 있음을 밝히고 있다. 이처럼 『한불즈던』의 영향을 받은 언더우드와 게일의 『한영즈던』은 공히 ‘오직’과 ‘그러나’를 결부시키고 있는데, 이는 매우 중요한 발견이다. 왜냐하면, 이것은 개화기 내한 선교사들이 ‘오직’에 역접의 의미가 있었다고 판단했음을 알려 주는 문헌적 근거이며, 애초에 로마서의 역접 접속사가 왜 ‘오직’으로 번역됐는지를 밝혀 주는 중요한 실마리가 되기 때문이다.

그렇다면 당시의 내한 선교사들은 왜 ‘오직’에 역접의 의미가 있다고 판단했을까? 관련 사료가 남아 있지 않은 상황에서 크게 두 가지 가능성을 생각해 볼 수 있다. 하나는 사전을 편찬할 때 도움을 주었던 조선인 조력자들의 제안이고, 다른 하나는 당시 선교사들이 참고한 한자(중국어) 사전의 영향이다. 먼저 『한불즈던』 편찬에 도움을 준 최지혁(崔智赫)²⁶⁾과 언더우드의 『한영즈던』에 기여한 송순용(宋淳容)²⁷⁾ 등, 조선인 조력자들이 우리말 ‘오직’에 역접의 의미가 있다고 보고, 이를 선교사들에게 조언했을 가능성을 살펴봐야 한다.

6.1. 조선인 조력자들이 ‘오직’의 의미로 역접(逆接)을 제안했을 가능성

19세기 말 당시에 우리말 ‘오직’이 어떤 의미로 사용되었는지 그 용례를 살펴볼 만한 한글 자료에는 여러 종류가 있다.²⁸⁾ 그중에 시체(時體) 말을 비교적 잘 반영하는 신문을 중심으로 용례를 알아보려고 한다. 1898년에 창

26) 『한불즈던』에 수록된 우리말 표제어들의 글씨체는 최지혁의 것이다. 이경해, “파리의방 전교회와 조선의 만남”, 『人文科學研究』 17 (2011), 97-98 참고.

27) 『한영즈던』의 서문에서 언더우드는 송순용(宋淳容, Mr. Song Soun Yong)의 이름을 언급 하면서 ‘Ermmun’(언문[諺文])의 정확도를 높이는 데 기여했다고 밝힌다. H. G. Underwood, 『한영즈던』, iv. 송순용에 관한 보다 상세한 설명은 다음 논문을 참고. 이숙, “언더우드를 가르치고 국문연구소 위원으로 활동한 송순용”, 145-158.

28) 김형철, 『개화기 국어연구』(서울: 경남대학교출판부, 1997), 12-28은 개화기 당시 출간된 교과서, 신문, 번역 성경, 자전 등 여러 종류의 한글 문헌을 소개하고 있다.

간된 최초의 시사 주간지 「협성회회보」(協成會會報)에는 다음과 같은 기사(논설)가 실렸다.

우리가 정교하고 현량하게 만든 물건을 볼디경이면 그제췌흔 사뭇의 지혜와 지조를 칭찬홀터 히나 그사뭇의 학문을 더욱 칭찬홀여야 올홀지라 웨 그러홀고 하니 그 사뭇이 학문이 아니면 그 지혜와 지조를 능히 일우지 못홀엿슬지라 그러홀되 학문이라 홀는것은 텃디간 활동홀는 만물중예 오직 사뭇 바게는 능히 닥지못홀는 것이라.²⁹⁾

위의 예문은 개화기 당시 학문의 중요성을 피력한 논설의 일부이다. 본문 끝에 ‘학문이라 하는 것은 천지간 활동하는 만물 중에 오직 사람밖에는 능히 닥지 못하는 것이라’는 문장이 나온다. 여기에 사용된 ‘오직’이라는 부사는 ‘유일하게’라는 의미로, 현대 『표준국어대사전』이 정의하는 “여러 가지 가운데서 다른 것은 있을 수 없고 다만”이라는 뜻에 부합한다. 이러한 ‘오직’의 용례는 개화기 당시의 신문이나 공문, 한글 서적, 역서(譯書) 등에서 쉽게 발견할 수 있다.³⁰⁾ 그렇다면 ‘오직’이 접속 부사(역접)로 사용된 사례는 있을까?

사실, 오늘날 『표준국어대사전』의 풀이에는 역접의 의미가 명시적으로 나타나 있지 않지만, ‘오직’은 문맥에 따라 ‘그러나’의 뜻도 암시할 수 있다. 예를 들어 ‘그는 다방면에 뛰어난 능력을 갖추고 있다. 오직 연애에 소질이 없다.’라는 문장이 있다고 하자. 여기서 ‘오직’은 ‘유일하게’ 또는 ‘유독’이라는 의미도 있지만, 선행 문장과 대조되어 ‘그러나’의 뜻으로도 이해될 수 있다. 따라서 개화기 ‘오직’의 용례들 중에도 문맥에 따라 역접으로 볼 수 있는 사례들이 있을 것이다. 최초의 민간 일간지였던 「미일신문」(每日新聞)의 기사에서 우리는 그 단초(端初)를 발견하게 된다.

경무텃에서 이틀 십일 밤예 너부 훈령을 바타 각방곡예 방을 붓쳐는 너 근일예 민회가 춤이라 칭홀고 통구에 기회홀니 (중략) 이런 훌홀 무리는 잡아 엄홀 증치홀 거시요 심상히 립왕홀 인민들과 시냇들도 민회에 참례홀야 방텃홀기를 붓그러 홀지 안 홀니 이것도 쏘홀 실성 홀디 점점 물 드리는거시라 싱각이 이에 밋치뫼 엿지 훌심치 안홀리요 오직 너

29) “론설”, 「협성회회보」(協成會會報) 1898. 1. 8. 5면.

30) 이처럼 ‘유일하게’라는 의미로 사용된 ‘오직’의 용례는 유서가 깊다. 국립국어원에서 운영하는 인터넷 사전 ‘우리말샘’은 ‘오직’을 『표준국어대사전』과 동일하게 정의하면서, 15세기부터 사용된 그 용례를 보여 준다. 참고, 우리말샘, “오직”, https://opendict.korean.go.kr/dictionary/view?sense_no=234770&viewType=confirm (2021. 6. 30.).

희 량인들은 각각 스스로 식롭게 하여 죄에 빠지지 말라고 하였더라³¹⁾

위의 기사는 당시 경무청의 훈령을 인용하면서 독자들에게 충성심[忠愛]을 빙자하여 정국을 혼란하게 하는 자들의 선동에 넘어가지 말 것을 권면하고 있다(1898. 12. 28.). 여기서 마지막 부분을 다시 표현하면 다음과 같다. ‘(A)이것 또한 실성한 데 점점 물드는 것이라. 생각이 이에 이르니 어찌 한심하지 않으리요. 오직 (B)너희 양인들은 각각 스스로 새롭게 하여 죄에 빠지지 말라고 하였더라.’ 이것은 한편으로 (A)불순분자의 선동에 휘둘리는 자들을 한탄하면서, 다른 한편으로 (B)일반 양인(良人)들은 이에 현혹되지 말 것을 당부하는 내용이다. 여기서 (A)와 (B)는 대조의 성격을 지니고 있으므로 중간에 사용된 ‘오직’은 역접의 뜻으로 이해하는 것이 가능하다. 다음의 사례에서도 ‘오직’을 역접 접속사로 볼 수 있다.

님군씩서는 빅성을 다샤림으로 써 의무(義務)를 삼으시고 신하는 님군을 돕기로써 덩흔 분의를 삼느니 폐하씩오써 다샤림을 구헝기에 간절 호오심이 주림과 같흔것 꺾스올뿐이 안이오라 오직 샤림을 쓰오신 즘에 은혜가 의을 이긋시옵고 스랑호심이 엄함을 익이사 맞당히 좃칠일을 보셔도 흥상 참아 못 호오신 므음이 게오시니³²⁾

위의 내용은 1898년 10월 26일 자 「미일신문」에 실린 독립협회(獨立協會)의 상소문 중 일부이다. 여기서 두 개의 문장이 ‘오직’으로 연결되고 있음을 알 수 있는데, 이를 조금 더 이해하기 쉽게 옮기면 다음과 같다. ‘(A)임금께서는 백성을 다스림으로써 의무를 삼고, 신하는 임금을 도움으로써 정해진 도리를 삼으니 폐하께서 다스림을 구하기에 간절하심이 배고픔과 목마름 같습니다. 오직 (B)사람을 쓰실 때에는 은혜가 의를 이기고, 사랑하심이 엄함을 이겨서 마땅히 거절할 일을 보셔도 항상 참고 못 하시는 마음이 있사오니.’ 상소문에는 먼저 (A) 위정(爲政)자의 도리와 임금의 정치적 열정을 언급하면서, 그러나 (B) 실제의 인사(人事) 문제에 있어서는 냉철하지 못함을 지적하고 있다. 따라서 여기에 사용된 ‘오직’도 대조를 뜻하는 역접의 의미로 이해할 수 있다.³³⁾ 1910년 3월 2일 자 「大韓每日申報」(대한미일

31) “잡보”, 「미일신문」(每日新聞) 1898. 12. 28. 2면.

32) “독립협회 지도상소소본”, 「미일신문」(每日新聞) 1898. 10. 26. 1면.

33) 1898년에 창간된 미일신문은 이듬해 4월 4일 재정문제로 중단될 때까지 총 279호를 발간하는데, 그중에서 ‘오직’은 총 15건의 기사에서 사용되었고, 그 가운데, 역접의 의미로도 볼 수 있는 용례는 총 3차례 발견된다. 본문에 인용된 2건의 기사 외에 다음의 기사도 참고, “김락괴 상소”, 「미일신문」(每日新聞) 1898. 12. 29. 2면.

신보)에 실린 1면 논설에도 이와 같은 맥락의 용례를 발견할 수 있다.³⁴⁾

대개 이 한국동포가 희미한길에서 방황하며 마귀에게 속박을받아 하
 님의 명령을 거스리는 죄사구덩이에 섰지며 하님의 은혜를 니저브
 리고 화될길노 드러갈뿐이어늘 오직 하님은 양 빅머리중에 한머리라
 도 춤아 브리시아니하시고 불상히녁이시며 특별한 은혜를 느리샤

「大韓每日申報」는 당일이 ‘세계교회가 한국을 위해 기도하는 날’임을 소개하면서, 위와 같은 기독교적 메시지를 논설에 담았다. 위의 인용문에서도 ‘오직’은 하나님의 유일성을 의미하는 것이 아니다. 두 개의 문장이 ‘오직’으로 연결됨을 알 수 있는데, 앞의 문장은 ‘동포들의 방황과 죄상 및 타락’을 묘사하고, 이어지는 문장은 ‘그럼에도 불구하고 내려 주시는 하나님의 자비와 은혜’를 설명한다. 다시 말해 두 개의 문장은 서로 상반되는 내용을 표현하고 있다. 그러므로 여기에 사용된 ‘오직’ 역시 ‘그러나’의 뜻으로 이해할 수 있다.

개화기 당시 국어사전이 부재한 상황 속에서,³⁵⁾ 보편적으로 공유되는 ‘오직’의 사전적 정의는 확인할 수 없다. 다만 상기한 용례들은 ‘오직’이 역접으로도 해석될 여지가 있음을 보여 준다.³⁶⁾ 당시에 선교사들이 이러한

34) “이날은 하님이 한국에 복을 누리시느날”, 「大韓每日申報」(대한 매일신보) 1910. 3. 2. 1면.

35) 이중언어 대역 유해류(類解類)와 『국한회화』와 같은 단순 어휘집을 제외하면 현대적 의미의 국어사전은 개화기 당시 존재하지 않았다. 국어학자 이병근은 『국한회화』를 국어사전 편찬의 태동기에 분류하고, 최초의 국어사전으로는 『말모이』(1911)를 꼽았다. 이병근, “국어사전 편찬의 역사”, 『국어생활』 7 (1986), 8-35. 『국한회화』에 대한 문화재청의 해제는 다음 사이트를 참고, http://www.heritage.go.kr/heri/cul/culSelectDetail.do?VdkVgwKey=79,05250000,11&pageNo=1_1_1_0 (2021. 6. 30.).

36) 고종 18년(1881년)에 반포된 「신사척사윤음」(辛巳斥邪論音)에서도 역접의 의미로 해석 가능한 ‘오직’을 발견할 수 있다. “슬푸다 저의 교라 하느 거시 스스로 뼈 하늘을 공경한다 하되 맞춘너 신령을 설만하오미오 스스로 뼈 착흔 거슬 권한다 하되 맞춘너 악흔 거슬 퍼지니 이는 금수만도 못하고 사훼와 갖흔즉 진실노 사릅의 성품 갖춰인 재야 누가 그 가히 친압지 못하기를 짐시에 독과 갖트며 가히 갖가히 못하기를 역의 쏘는 것 갖들 줄을 아지 못하리요마는 오직 저의 서리고 미진 무리가 항상 쉼노홀 뜻이 있느니라”. 최근에 천주교 측에서 19세기 조선에서 반포된 4건의 척사윤음(斥邪論音)을 정리하여 번역·출간했는데, 이 부분의 현대 국어 번역을 다음과 같이 수록하고 있다. “아, 저들의 가르침이 스스로 하늘을 공경한다고 하지만 그 귀결은 신을 업신여기는 것이며, 스스로 선을 권면한다고 하지만 결국은 악을 전파시키는 것이다. 이는 진실로 금수만도 못하고 독사와 같은 것이니, 진실로 사람의 성품을 가진 자라면 누가 그것이 짐독(鳩毒)과 같아 가까이 할 수 없고 쏘는 물여우와 같아 근접할 수 없다는 것을 모르겠는가! 그러나 저 추악한 무리들은 항상 날뛰고자 하는 마음이 있었으며”. 김규성, 조지형 譯, 『척사윤음』 (인천: 인천가톨릭대학교출

‘오직’의 의미를 직접 인지했을 수도 있으나, 그들의 한국어 실력이 완벽하지 않은 상황에서 이처럼 섬세한 단어 이해가 가능했을지는 의문이다. 그것보다는 당시 사전 편찬에 도움을 주었던 조선인 조력자들이 이러한 ‘오직’의 뉘앙스를 선교사들에게 제안했을 가능성이 더 커 보인다.

6.2. ‘오직’의 뜻풀이에 한자(중국어) 사전의 영향이 있었을 가능성

‘오직’에 역접의 의미가 있다고 판단한 또 다른 가능성은 개화기 선교사들이 참고한 한자(중국어) 사전의 영향이다. ‘오직’은 의미상으로 ‘惟’, ‘唯’, ‘維’, ‘只’ 등의 한자와 연결될 수 있는데, 위에서 살펴본 바와 같이 리델의 『한불즈던』(1880)과 언더우드의 『한영즈던』(1890) 그리고 게일의 『한영즈던』(1897) 모두 ‘오직’을 풀이하며 한자 ‘惟’와 연결시키고 있음을 알 수 있다.³⁷⁾ 『한불즈던』의 서문에는 한자(중국어) 사전을 참고했다는 언급이 따로 없지만, 언더우드는 서문에서 윌리엄스(S. W. Williams)의 *A Syllabic Dictionary of the Chinese Language*(1874)를, 게일은 자일스(H. A. Giles)의 *A Chinese-English Dictionary*(1892)를 참고했다고 각각 밝히고 있다.³⁸⁾ 이 사전들이 풀이하는 한자 ‘惟’의 의미는 다음과 같다.

윌리엄스 사전

惟 To consider, to think on, to plan; to care for; is or has, to consist in, to do or to be; just so, precisely; **an adversative particle, but, only**; in a series it denotes and, with; and so, only that (이하 생략)

관부, 2018), 130-131. 신사척사운음을 1925년에 불어로 번역·출간한 뮈텔(Gustave-Charles-Marie Mutel) 주교는 여기서 ‘오직’을 접속사 ‘et’로 번역한다. 불어 ‘et’는 문맥에 따라 순접과 역접을 표지하는 접속사이지만, ‘유일하게’라는 의미를 갖고 있지는 않다. 따라서 당시에 한국어에 능숙했던 뮈텔 역시 해당 문맥의 ‘오직’을 역접 접속사로 파악했음을 알 수 있다.

37) 고종 32년(1895년)에 이준영(李準榮), 정현(鄭玟), 이기영(李琪榮), 이명선(李明善), 강진희(姜鎭熙)가 편찬한 조선어 어휘집 『국한회화』(國漢會話 또는 國韓會語)가 있다. 이것은 한글 단어 옆에 그 음가 또는 의미에 해당하는 한자를 단순 병기(併記)한 것으로 정식 국어사전으로 보기는 어렵다. 하지만 “오직 유 惟”라고 적시된 항목을 통해, ‘오직’의 한자어 대역(對譯)을 ‘惟’로 보았다는 사실은 확인할 수 있다. 그리고 1884년 청나라 정관응(鄭觀應)의 『易言』(이언)과 이를 번역한 『易言諺解』(이언언해)를 비교해 보면, 압도적인 빈도(67회 중 65회)로 ‘惟’가 ‘오직’으로 번역되었음을 알 수 있고, 단지 두 곳에서만 ‘維’가 ‘오직’으로 번역된 경우를 확인할 수 있다(권1, 論商務 항목; 권4, 論虛費 항목).

38) H. G. Underwood, 『한영즈던』, iv; James S. Gale, 『한영즈던』, ii.

자일스 사전

惟 To think of; to consider; to care for. **Only; but;** and; and so; namely.
An initial particle; also often used to introduce a parenthetical or subordinate clause in the sense of “but for …” or “with the exception of …” (이하 생략)

이상에서 알 수 있는 것처럼, 두 사전 모두 ‘惟’를 부사로 풀이할 경우 ‘only’와 함께 ‘but’을 나란히 병치한다. 이 점은 19세기 중국에서 간행된 대역 한자(중국어) 사전들에서 곧잘 확인할 수 있는 내용이다. 대표적으로 모리슨(R. Morrison)의 화영사전 제4권 『五車韻府』(오차운부, 1819), 곤잘베스(J. A. Gonçalves)의 한포사전 『漢洋合字彙』(한양합자휘, 1833), 칼레리(Joseph-Marie Callery)의 중라사전 『字聲綱目』(자성강목, 1841)이 풀이하는 ‘惟’는 다음과 같다.

『五車韻府』

惟 To think; to consider; to plan, or scheme; to have; to be; is; **but; only that; only**³⁹⁾

『漢洋合字彙』

惟 **So, mas,** Pensar.⁴⁰⁾

『字聲綱目』

惟 **Solummodo. Sed.** Cogitare. Circumstantia. = Seulement. Mais. Penser. Circonstance.⁴¹⁾

위의 사전들에서 공통적으로 볼 수 있는 것처럼, ‘惟’가 부사로 쓰일 경우 ‘오직’을 뜻하는 ‘only’(영어), ‘so’(포르투갈어), ‘solummodo’(라틴어), ‘seulement’(불어)와 역접 접속사 ‘그러나’를 의미하는 ‘but’(영어), ‘mas’(포르투갈어), ‘sed’(라틴어), ‘mais’(불어)도 함께 제시된다.⁴²⁾ 이러한 특징은

39) R. Morrison, 『五車韻府: A Dictionary of the Chinese Language in Three Parts』 Part II-vol.1 (Macao: East India Company's Press, 1819), s.v. “惟”.

40) J. A. Gonçalves, 『漢洋合字彙: Diccionario China-Portuguez』 (Macao: Anno De, 1833), s.v. “惟”.

41) J.-M. Callery, 『字聲綱目: Systema Phonicum Scripturae Sinicae』 Pars Secunda (Macao: n. p., 1841), s.v. “惟”.

42) 이렇게 대역 한자(중국어) 사전들이 ‘惟’의 뜻으로 ‘오직’과 ‘그러나’를 병기하는 것은 사실 당연하다. 왜냐하면 19세기 때나 지금이나 중국에서 ‘惟’는 이러한 두 가지 의미를 모두

개화기 내한 선교사들이 사전을 편찬하면서 ‘오직’에 ‘그러나’의 의미를 연결시킨 이유를 암시할 수 있다. 그들은 조선어가 중국 한자와 깊이 관련되어 있다는 사실을 인지하고, ‘오직’을 풀이하면서 바로 옆에 ‘惟’라는 한자를 병기했다. 이것은 그들이 우리말 ‘오직’을 이해할 때 한자 ‘惟’의 의미장을 고려했을 가능성을 말해 준다. ‘惟’에 ‘오직’과 ‘그러나’의 뜻이 병존하는 것처럼, 당시에 선교사들은 ‘惟’를 매개로 우리말 ‘오직’에 역접의 의미가 맞닿아 있다고 판단했을 수 있다.

이제까지 내한 선교사들의 ‘오직’에 관한 이해를 살펴보았다. 그들은 한국어 실력이 아직 완벽하지 않은 상태에서 사전을 편찬했고, ‘오직’에 역접의 의미가 있다고 정의했다. 안타깝게도 관련 사료가 남아 있지 않은 상태에서 그 이유를 확정하기란 쉽지 않다. 그것이 본인들의 이해나 조선인 조력자들의 제안 때문일 수도 있고, 대역 한자(중국어) 사전들에 나타난 ‘惟’의 의미장에서 그들이 유추한 것일 수도 있다(혹은 여러 이유가 함께 작용한 것일 수 있다). 여하간 확실한 것은 오늘날 국어사전들과는 달리 언더우드와 게일은 우리말 ‘오직’에 역접(but)의 의미도 있다고 ‘사전적 정의’를 내렸다는 사실이다. 그리고 그들은 번역자회의 핵심 인사들이었다. 그리하여 번역자회의는 로마서의 역접 접속사 $\delta\acute{\epsilon}$ 와 $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ 를 경우에 따라 ‘오직’으로 번역하였고, 이것이 오늘날 『개역개정』(4판, 2005)에 이르기까지 그 흔적을 남기고 있는 것이다.

7. 나가며

지금까지의 논의를 통해, 『개역개정』 로마서에 $\delta\acute{\epsilon}$ 와 $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ 가 ‘오직’으로 번역된 직접적인 원인으로 언더우드의 『한영즈던』(1890)과 게일의 『한영즈던』(1897)이 있음을 살펴보았다. 이들은 모두 번역자회의 핵심적인 인물들로서 우리말 ‘오직’에 ‘그러나’의 의미가 있다고 판단했고, 그 흔적은 『로마인서』(1898)로부터 시작하여 『개역개정』 4판(2005)에 이르기까지 우리에게 남아 있다. 이처럼 개화기 내한 선교사들이 편찬한 사전들은 성경의 우리말 번역 연구에 매우 중요한 가치를 지니고 있다. 하지만 언더우드 또는 게일의 『한영즈던』을 직간접적으로 다루고 있는 소논문들은 현재 20편 정도에 불과하고, 학위논문도 10편 정도에 그친다. 그리고 그 대부분

포함하고 있기 때문이다. 중국의 대표적인 포털 사이트인 바이두(百科)에서 ‘惟’를 검색하면, 그 기본적인 뜻(基本解釋)으로 ‘오직’(单, 只)과 ‘그러나’(但是)를 제공한다. <https://baike.baidu.com/item/%E6%83%9F> (2021. 6. 30.).

이 한국학, 국문학, 영문학, 사전학 분야와 관련되어 있다. 앞으로는 국내 성서학 또는 성경 번역 분야에서도 개화기 내한 선교사들의 사전에 관한 연구가 활발히 진행되기를 기대한다. 또한 성경을 장차 개정할 때, $\delta\epsilon$ 와 $\omega\lambda\lambda\acute{\alpha}$ 를 ‘오직’으로 번역한 경우는 적절히 수정돼야 한다고 생각한다. 오늘날 한국인들에게 ‘오직’은 역접의 의미로 쉽게 연상되지 않기 때문이다. $\delta\epsilon$ 와 $\omega\lambda\lambda\acute{\alpha}$ 를 접속사로 번역하거나 경우에 따라서는 생략하는 것이 더 나을 수 있다.

<주제어>(Keywords)

로마서, 오직, 역접 접속사, 성경 번역, 한영사전.

Romans, Only, Adversative, Bible Translation, Korean-English Dictionary.

(투고 일자: 2021년 7월 30일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 16일)

<참고문헌>(References)

- “김락과 장소”, 『미일신문』(每日新聞) 1898. 12. 29. 2면.
- “독립협회 지도상소소본”, 『미일신문』(每日新聞) 1898. 10. 26. 1면.
- “론설”, 『협성회회보』(協成會會報) 1898. 1. 8. 5면.
- “이날은 하나님이 한국에 복을 누리시느날”, 『大韓每日申報』(대한미일신보) 1910. 3. 2. 1면.
- “잡보”, 『미일신문』(每日新聞) 1898. 12. 28. 2면.
- 국립국어원, 『표준국어대사전』, <https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do> (2021. 6. 30.).
- 김규성, 조지형 옮김, 『척사운음』, 인천: 인천가톨릭대학교출판부, 2018.
- 김태섭, “『개역개정』 마태복음 1:21의 ‘백성’(λαός)과 21:43의 ‘백성’(ἔθνος)에 대한 고찰”, 『성경원문연구』 45 (2019): 93-113.
- 김태섭, “마태의 관점으로 보는 ‘오직 믿음’의 의미”, 『성서마당』 124 (2017): 62-75.
- 김형철, 『개화기 국어연구』, 서울: 경남대학교출판부, 1997.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사』 II, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 서창원, “칼빈주의와 청교도 신앙”, 『신학지남』 83.2 (2016), 171-195.
- 이경혜, “파리의방전교회와 조선의 만남”, 『人文科學研究』 17 (2011), 89-111.
- 이덕주, “제1세대 성서를 통해 이루어진 복음의 토착화: 한글 성서 최초 완역 100 주년의 역사신학적 의미”, 『Canon&Culture』 4.1 (2010), 75-125.
- 이숙, “언더우드를 가르치고 국문연구소 위원으로 활동한 송순용”, 『기독교사상』 722 (2019), 145-158.
- 이지영, “사전 편찬사의 관점에서 본 『韓佛字典』의 특징 - 근대국어의 유해류 및 19세기의 『國漢會語』, 『韓英字典』과의 비교를 중심으로 -”, 『한국문화』 48 (2009), 73-92.
- 유경민, “로스 번역본을 수정한 아펜젤러 『누가복음전』(1890)의 문법, 음운, 어휘 요소의 수정과 교체”, 『우리말연구』 36 (2014), 29-57.
- 유경민, “최초의 완역본 『신약전서』(1900-1904-1906)의 완성 과정에 대한 국어학적 연구”, 『한국언어문학』 90 (2014), 67-99.
- 이병근, “국어사전 편찬의 역사”, 『국어생활』 7 (1986), 8-35.
- 조병수, “『신약전서』(1906년) 로마서의 번역 고찰”, 『성경원문연구』 29 (2011), 83-104.
- 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고 - 누가복음의 주기도문을 중심으로”, 『Canon&Culture』 4.2 (2010), 99-132.
- 판 스테인베르헨(van Steenberg, Gerrit J.), “영어 성경 번역의 역사”, 김동혁 옮김, 『성경원문연구』 42 (2018), 181-184.

- Callery, J.-M., 『字聲綱目: Systema Phoneticum Scripturae Sinicae』, Pars Secunda, Macao: n.p., 1841.
- Fitzmyer, J. A., *Romans*, New York: Doubleday, 1993.
- Gale, J. S., 『韓英字典(한영즈뎐): A Korean-English Dictionary』, Yokohama: Yokohama Bunsha, 1897.
- Gonçalves, J. A., 『漢洋合字彙: Diccionario China-Portuguez』, Macao: Anno De, 1833.
- Jewett, R., *Romans*, Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Les Missionnaires de Corée de la Société des Missions Étrangères de Paris, 『한불즈뎐: Dictionnaire Coréen-Français』, Yokohama: C. Lévy, 1880.
- Morrison, R., 『五車韻府: A Dictionary of the Chinese Language in Three Parts』, Part II-vol.1, Macao: East India Company's Press, 1819.
- O'Connor, H., *Luther's Own Statements Concerning His Teaching and Its Results Taken Exclusively from the Earliest and Best Editions of Luther's German and Latin Works*, New York: Benziger Brothers, 1884.
- Palmer, E., *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ: the Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorised Version*, Oxford: Clarendon Press, 1881.
- Ross, J., "Corean New Testament", *Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (1883), 491-497.
- Underwood, H. G., 『한영즈뎐: A Concise Dictionary of the Korean Language in Two Parts, Korean-English & English-Korean』, London: Trübner & Co., 1890.

<Abstract>

A Reflection on the Translation of ‘오직’(only) in the NKRV Romans

Tae Sub Kim

(Presbyterian University and Theological Seminary)

The present study attempts to investigate the usage of 오직 (only) in the translation of Romans. In the 4th edition of the New Korean Revised Version (2005), 오직 appears twenty times as a Korean counterpart of the Greek adversative conjunctions like $\delta\acute{\epsilon}$ and $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ in Romans, e.g., 1:17; 2:8, 13, 29; 3:4, 27; 4:13; 6:13; 7:13; 8:20, 26; 9:7, 8, 11, 16; 11:7; 12:2, 3; 13:14; 14:17. However, 오직 is generally defined in contemporary Korean dictionaries as *only* or *exclusively*, while they seldom include *but* in its semantic force. In fact, the usage of 오직 to translate the Greek adversative conjunctions began to appear from the one-volume edition of *Romans* (1898). This gives rise to the question why $\delta\acute{\epsilon}$ and $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ were translated not as 그러나 (meaning *but*) but as 오직 (meaning *only*) in the first place.

To settle this issue, the present article considers the following topics: (1) the influence of the five solae of the Reformation; (2) popular Chinese Bibles such as the Delegates' Version, the Mandarin Chinese Bible and the Morrison-Milne Version; (3) the Greek and the English Bibles used by the Board of Official Translators; and (4) the Korean-English dictionaries compiled by H. G. Underwood and J. S. Gale. From this research, it is found that 오직 in Romans has little to do with the five solae, nor does it reflect influence from the Chinese, Greek or English Bibles used by the missionaries. Rather, it is the Korean-English dictionaries written by Underwood (1890) and Gale (1897) that commonly associated 오직 with the conjunction *but* as well as *only*. This explains why $\delta\acute{\epsilon}$ and $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ were often translated as 오직 in the one-volume edition of Romans (1898), which has left its trace up to Romans in the NKRV (2005).

바울의 Πίστις 이해: 신뢰, 믿음, 혹은 순종? — 모건(T. Morgan)의 Πίστις 이해에 대한 비판을 중심으로 —

이승현*

1. 들어가는 말

바울에 관한 현대적 논의들 중, 최근 학자들에게 가장 큰 관심의 대상이 되었던 표현은 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ일 것이다. ‘예수(그리스도)-믿음’으로 간략하게 해석되는 이 그리스어 표현은 예수가 믿음이라는 단어에 대해서 가지는 소유격의 관계를 주격으로 볼지, 혹은 목적격으로 볼지에 따라 크게 두 가지로 해석되곤 했다.¹⁾ 전통적으로, 학자들은 이 그리스어 표현을 예수를 믿음의 목적격 대상으로 보고 예수를 향한 성도들의 믿음을 표현하는 목적격 소유격(objective genitive)으로 간주했다. 이에 반하여, 헤이즈(R. Hays)를 필두로 하는 북미권의 학자들은 이 표현을 예수 자신의 믿음, 즉 하나님을 향한 예수의 신실함을 의미하는 주격 소유격(subjective genitive)으로 이해했다. 그들은 과거 소수 의견으로 간주되었던 이 견해를 ‘그리스도 중심적(Christocentric) 표현’이라고 부르며, 목적격 소유격 견해보다 더 선호했다.²⁾ 그들은 전통적인 목적격 소유격의 견해를, 비록 이 전통적 견해에

* Harvard University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 호서대학교 신약학 부교수. shlee@hoseo.edu. 이 논문은 2020년도 호서대학교의 재원으로 학술 연구비 지원을 받아 수행된 연구임(20200831).

1) 이 두 견해들에 대한 가장 전형적인 예들로 던(J. Dunn)과 헤이즈(R. Hays)를 들 수 있다. 참조, D. M. Hay and E. E. Johnson, *Pauline Theology*, vol. 4, SBL Symposium Series 4 (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 35-92.

2) 참조, B. Schliesser, “‘Exegetical Amnesia’ and Πίστις Χριστοῦ: The ‘Faith of Christ’ in Nineteenth-Century Pauline Scholarship”, *The Journal of Theological Studies* 66:1 (2015),

서 인간의 믿음의 대상이 예수 그리스도임에도 불구하고, 인간 중심적 (anthropocentric) 견해라고 부정적으로 칭하면서, 바울의 그리스도 중심적 구원신학과 함께 갈 수 없는 것으로 간주했다. 현재까지도, 이 두 견해들은 그들의 해석학적 추종자들로 구성된 튼튼한 영역을 소유한 채, 팽팽한 긴장 속에서 상호 대치하고 있다.³⁾ 물론, 일부 바울 학자들은 이 같은 목적격 소유격과 주격 소유격의 이분법이 지나치게 단순하고 엄격한 구분임을 비판하면서, 이 그리스어 표현에 대한 제3의 해석학적 대안들을 제시했다.⁴⁾ 그들은 이 표현에 대한 단순한 문법적 분석을 넘어서, 이 표현이 등장하는 바울 서신서 문맥 전체를 고려할 것을 요청했다. 그리고 학자들은 바울 당시 πίστις의 의미장(semantic field)이 단순히 ‘믿음’ 혹은 ‘신실함’이라는 한 가지 고착된 의미를 넘어서, 여러 가지 유사한 그러나 다양한 의미들을 함께 동시에 표현할 수 있음에 주목했다. 그중에서도, 고전학자 모건은 바울이 πίστις를 그 당시 일반적 용례를 중심으로 이해했음을 강조했다. 모건은 바울 당시 그리스-로마 사회에서 πίστις가 소유했던 주요 의미인 ‘신실함에 바탕을 둔 관계적 측면에서의 신뢰’를 중심으로 바울의 πίστις 개념 분석을 시도했다.⁵⁾ 물론, 모건의 견해에 반응하면서, 혹은 모건과 독립적으로, 최근 많은 바울 학자들은 바울의 πίστις 이해에 대한 다양한 학문적 논의들을 생산해 내었다.⁶⁾

61-89.

- 3) 이 두 견해들의 현재 상황에 대해서는 다음의 논문을 참조하라. M. C. Easter, “The Pistis Christou Debate: Main Arguments and Responses in Summary”, *Currents in Biblical Research* 9:1 (2010), 33-47.
- 4) 참조, B. Schliesser, “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on Πίστις Χριστοῦ”, *Journal for the Study of the New Testament* 38:3 (2016), 277-300; Jeanette Hagen Pifer, *Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2/486 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019); P. M. Sprinkle, “Πίστις Χριστοῦ as an Eschatological Event”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2010), 165-184.
- 5) T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith : Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2015).
- 6) 참조, J. Lieu, “Faith and the Fourth Gospel: A Conversation with Teresa Morgan”, *Journal for the Study of the New Testament* 40:3 (2018), 289-298; L. Alexander, “A Map of Understanding: The Riskiness of Trust in the World of the Early Christians”, *Journal for the Study of the New Testament* 40:3 (2018), 276-288; P. Oakes, “Pistis as Relational Way of Life in Galatians”, *Journal for the Study of the New Testament* 40:3 (2018), 255-275; D. Konstan, “Trusting in Jesus”, *Journal for the Study of the New Testament* 40:3 (2018), 247-254; D. G. Horrell, “Reconfiguring Early Christian ‘Faith’”, *Ecclesiology* 12:3 (2016), 354-362; N. K. Gupta, *Paul and the Language of Faith* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020);

이에, 본 논문에서 우리는 모건의 *πίστις* 분석을 중심으로, 그리고 최근 바울 학자들의 *πίστις* 논의와 대화하면서, 바울의 ‘삼중적’ *πίστις* 이해에 대해서 간략하게 살펴보고자 한다.⁷⁾ 우리는, 첫 번째, 바울에게 *πίστις*가 하나님과 그리스도 그리고 성도들 간의 신실한 관계의 토대를 이루는 신실함에 바탕을 둔 신뢰라는 모건의 견해에 다소 동의할 것이다. 그러나 두 번째, 바울에게 하나님과 인간 간의 신뢰 관계의 토대는 바로 하나님이 예수 그리스도를 통해서 이룬 특별한 구원의 사건에 그 바탕을 두고 있다. 이에 바울의 *πίστις*는 특별한 예수 복음에 대한 인간의 인식론적 동의와 긍정적 수용으로서의 믿음의 반응을 포함하고 있다. 그리고 세 번째, *πίστις*가 표현하는 하나님의 구원 제시에 대한 성도들의 인식론적 동의는 하나님에 대한 그들의 지속적 신뢰의 표현으로서의 순종을 요구한다(비교, 롬 1:5; 16:26; 고후 7:15). 바울에게 *πίστις*는 단순히 회심의 때에 표현되는 인식론적 변화에 따른 순간적 결단만을 의미하는 것이 아니라, 성도들이 그리스도 안에서 새로운 존재론적 실체로 살아가면서 표현해야 할 새로운 삶의 방식을 의미한다(비교, 갈 2:18-20; 5:6). 결론적으로, 바울에게 *πίστις*는 단순히 ‘하나님의 구원의 통로가 아니라, 하나님의 구원 그 자체를 의미하는’ 예수를 통해서 제공된 하나님의 은혜를 믿음의 반응으로 수용하여 의롭다고 선포되고, 존재론적으로 새로운 피조물이 되게 하는 방편이다. 그러나 동시에, *πίστις*는 예수 안에서 새로운 피조물이 된 성도들이 하나님을 향하여 현재 품고 있는 신뢰와 새로운 삶의 방식으로서의 지속적 순종을 의미한다. 그러므로 우리는 바울을 해석할 때, 그 안에 다양한 의미들을 포함하고 있는 역동적 개념인 *πίστις*를 단순히 한 가지 방식으로만 일관되게 해석하는 실수를 범하지 말아야 한다. 대신, 그 단어가 발생하는 문맥적 상황에 따라, 그 단어를 통해서 바울이 강조하기 원하는 바를 해석학적으로 엄밀하게 분석해야 한다.

P. R. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2007); B. Schliesser, “Faith in Early Christianity”, Jörg Frey, B. Schliesser, and Nadine Kessler, eds., *Glaube: Das Verständnis Des Glaubens Im Frühen Christentum und in Seiner Jüdischen und Hellenistisch-Römischen Umwelt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 3-50; M. F. Bird and P. M. Sprinkle, *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2010).

7) 이 단어의 다중성에 대해서 여러 학자들이 이미 강조하고 있다. 그 중에서도 굽타(N. K. Gupta)가 저자와 유사한 견해를 보여 주고 있다. 그러나 본 논문을 이미 작성한 후에 그의 저서를 접하였고, 또 모건(T. Morgan)에 대한 비판을 담고 있는 본 논문의 특성상 굽타와의 직접적인 비교는 수행하지 않을 것이다.

2. Πίστις — 신실한 관계의 토대로서의 신뢰

고전학자 모건은 자신의 πίστις 분석을, πίστις가 ‘어떻게 예수의 처음 제자들에게 그토록 중요한 개념이 되었는지에 대한 질문’으로부터 시작한다.⁸⁾ 모건은 바울을 포함한 신약성경 저자들의 πίστις 이해는 당시 이 단어가 사회적으로 통용되던 일반적 용례의 범위 안에서였을 것이라고 전제한다. 왜냐하면 예수 공동체의 구성원들이 내·외부인들과 효과적으로 대화를 수행하기 위해서는, 그들이 처한 사회적 환경에서 통용되던 일반적 용례를 통해서 자신들의 신앙을 표현해야 했기 때문이다. 모건은 바울 당시 그리스-로마 사회에서 πίστις는 현대적 의미에서의 명제적 믿음(propositional faith)과 달리, 감정, 인식, 행동, 그리고 관계성과 연관된 다양한 의미들을 포함한 복잡한 개념이라고 주장한다.⁹⁾ 그리고 모건은 인간들 간의 관계, 그리고 인간들과 신들과의 관계의 가장 근본적 덕목으로 ‘상호 간의 신실함에 바탕을 둔 신뢰’를 든다. 이 관계적 측면에서의 신뢰는 그리스어 단어 πίστις와 라틴어 단어 *fides*를 통해서 표현되었다. 만약 πίστις가 근본적으로 인간들과 신들로 구성된 사회적 관계망들을 떠받치는 서로를 향한 신뢰를 의미한다면, 이 단어는 기본적으로 상호성이라는 특징을 띠게 된다. 그리고 이 상호성 속에서 사회적 관계망을 떠받치는 구성원들 간의 신뢰는 양방향으로 향한다. 물론, 그들 상호 간의 신뢰는 상대방이 신뢰할 만한 성품을 가지고 있다는 사실을 전제한다. 따라서 인간이 신을 향하여 πίστις를 가진다는 것은 그 신이 신뢰할 만한 존재라는 전제하에서, 그 신과의 새로운 신뢰 관계 속으로 들어가는 것을 의미한다.¹⁰⁾ 그러나 동시에, 신뢰는 인간이 신을 향하여 가져야 할, 포기할 수 없는 의무 사항으로서, 자신이 경배하는 신을 향한 지속적 충성과 헌신을 통하여 계속해서 성장해야 한다.

모건은 πίστις에 관한 이러한 자신의 사회 언어학적 관찰이 구약의 칠십 인역에서도 잘 발견되고 있다고 주장한다. 이스라엘에게 하나님은 그들이 가장 신뢰할 만한 분으로서 이스라엘로부터 지속적 충성을 담은 신뢰를 요구하는 분이다. 하나님을 향한 신뢰의 표현으로서의 믿음은 이스라엘이 하나님과 새로운 언약을 세우는 순간에 존재해야 할 가장 중요한 덕목이고, 그 언약 안에서 하나님을 향하여 지속적으로 표현해야 할 최고의 의무요

8) T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, 2.

9) *Ibid.*, 121.

10) *Ibid.*, 173.

가치이다.¹¹⁾ 모건에 따르면, 아브라함의 경우에도 하나님을 향하여 보인 그의 신뢰의 표현으로서의 믿음은 그와 하나님과의 새로운 언약적 관계를 시작하고 지탱하는 가장 핵심적 요소이다. 하나님을 향한 아브라함의 믿음은, 그의 육체적 한계에도 불구하고, 자손을 가지게 해 주겠다고 약속하는 하나님에 대한 ‘위험한 신뢰’(risky trust)를 의미한다.¹²⁾ 그러나 아브라함의 믿음은 그와 하나님과의 신뢰 관계 형성이라는 한순간의 결정을 규정짓는 핵심 요소인 동시에, 그와 하나님과의 지속적 관계를 유지하기 위해서 그가 계속해서 보여 주어야 하는 순종과 충성을 포함한다.¹³⁾ 반면에, 출애굽 시 하나님은 아브라함의 자손들에게 자신이 과거 아브라함과 세운 언약에 대한 신실한 신뢰를 지키기 위하여, 자신이 모세를 그들에게 구원자로 보냈음을 알려 준다. 이스라엘의 역사에서 하나님은 아브라함과 그의 자손들에게 하나님이 신뢰할 만한 언약의 대상이 될 것을 요청하는 동시에, 하나님도 그들에게 자신이 신뢰할 만한 언약의 대상이 됨을 지속적으로 상기시키며 증명하려 한다.

모건은 바울을 포함한 신약성경의 저자들도 그들의 πίστις 이해를 그리스-로마 사회의 일반적 용례와 구약의 종교적 이해에 바탕을 두었을 것이라고 전제한다. 이 전제에 따르면, 바울에게 πίστις는 한마디로 ‘하나님의 신실하심에 대한 성도들의 신뢰’를 의미한다. 그러나 하나님의 신실하심에 대한 신뢰는 그가 진실로 신뢰할 만한 분이라고 하는 사실에 대한 과거의 증거와 현재의 새로운 서약을 요구한다.¹⁴⁾ 바울에게 하나님의 신실하심에 대한 증거는 구약성경을 통해서 보여지는 하나님의 구원의 간섭과 미래의 구원에 대한 그의 약속의 성취를 통해서 온다. 물론, 바울에게 구약에서 약속된 하나님의 모든 약속의 성취는 하나님의 아들 예수 그리스도를 통해서 이루어진다(롬 1:1-4; 갈 3:22-23). 성도들에게 주어진 하나님의 구원은 예수 그리스도의 사역과 희생을 통해서, 그리고 예수 그리스도 안에서 이루어진다(고전 1:4). 그리고 나아가, 예수 사건이 증거하는 하나님의 신실하심은 복음 선포를 통해서 하나님과 그의 아들인 예수 그리스도와의 교제로 성도들을 초청한다(1:9).

여기서 우리는 바울의 πίστις 이해에 관한 특별한 발전 하나를 더 관찰하게 된다. 그것은 하나님과 인간의 신뢰 관계 속에 예수가 새롭게 등장하여, 그 관계의 핵심 연결 고리로 기능한다는 점이다. 이 사실을 우리는 바울의

11) Ibid., 210.

12) Ibid., 181.

13) Ibid., 211.

14) Ibid., 181, 187.

서신서 여러 곳에서 발견할 수 있다. 그리고 특별히, 바울에게 하나님의 신실하심에 대한 가장 명백한 증거인 예수 복음은 이방인들로 하여금 죽어 있는 우상들을 버리고, 살아 있는 하나님과의 신뢰 관계 속으로 들어오게 한다. 그리고 그들로 하여금 하나님을 섬기며, 그의 아들의 재림을 기다리게 한다(비교, 살전 1:8-10). 선포된 예수 복음을 듣고 그 선포에 긍정적 신뢰로 반응하여 예수와 연합하게 된 이방인들은 하나님과 예수, 그리고 성도들 간에 존재하는 삼중적 신뢰 관계 속으로 들어오게 된다. 그리고 나아가, 하나님의 신실하심에 대한 신뢰를 바탕으로 하나님을 향한 자신들의 신뢰를 표현하는 믿는 자들의 공동체를 형성하게 된다(비교, 갈 1:13, 23). 그러므로 바울에게 πίστις의 핵심 기능은 하나님과 성도들의 신뢰 관계 회복에 있고, 이 관계 회복을 가능하게 한 가장 결정적인 요소는 하나님의 신실함의 증거로서의 예수의 등장이다. 그리고 동시에, 하나님을 향한 관계적 신뢰를 의미하는 πίστις는 현재의 고난을 이기고 견고하게 서서 예수의 재림을 기다리게 하는 성도들의 삶의 가장 중요한 특징이다(고전 1:8; 15:2; 16:13; 살전 5:23).

모건은 바울 당시 πίστις 개념의 본질이 ‘하나님과 인간의 신뢰에 바탕을 둔 관계 회복’이라는 주장을 근거로 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ를 이해하려 한다. 바울은 예수가 성도들을 위하여 자신을 희생하고 그들을 악한 세대로부터 구원한 사건은 하나님의 뜻을 이루기 위해서였다고 선포한다(갈 1:4; 롬 5:1-11). 그러므로 하나님의 뜻을 이루기 위한 예수의 희생의 죽음은 하나님의 뜻에 대한 그의 순종을 의미하므로(빌 2:8; 롬 5:19), 예수는 하나님을 향하여 자신의 신실함에 근거한 신뢰를 십자가의 죽음을 통해서 입증했다고 볼 수 있다.¹⁵⁾ 물론, 예수가 하나님을 향하여 신실하게 순종한 배경에는 하나님의 신실하심에 대한 그의 신뢰가 있었고, 예수의 신뢰에 대한 하나님 자신의 신실하심의 증거로 하나님은 죽은 예수를 부활시켜 우주의 주로 높여 주었다(빌 2:9-11).¹⁶⁾ 그러므로 예수의 희생의 죽음은 하나님을 향한 그의 신뢰의 증거로, 그리고 예수의 부활은 예수를 향한 하나님의 신뢰의 증거로 기능한다. 그리고 인류를 향한 하나님의 신뢰할 만한 신실함이 인류를 향한 하나님의 구원의 행동을 통해서 증명되므로, 인류를 향한 사랑으로 인해 희생의 죽음을 감내한 예수도 인류를 향한 자신의 신실함을 증

15) 참조, R. B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 51-52.

16) 참조, 이승현, “빌립보서 2:6-11을 통해서 본 바울의 기독교론적 구약 사용”, 『신약논단』 26 (2019), 215-256.

명했다. 따라서 인류가 선포된 예수의 복음을 듣고 자신들의 πίστις를 행사할 때, 그들은 자신들의 구원을 위해서 스스로를 희생한 예수를 향한 신뢰를, 그리고 동시에, 예수를 통해서 자신의 신실함을 증거한 하나님에 대한 신뢰를 함께 표현한다. 이런 측면에서 볼 때, 그리스어 표현 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ는 예수를 향한 성도들의 신뢰의 반응을 통해서 하나님을 향한 성도들의 신뢰를 표현하는 동시에, 하나님을 향한 자신의 신뢰를 바탕으로 인류를 향한 자신의 신실함을 표현한 예수의 신실함도 함께 표현한다. 결국, 모건의 관점에서 이 그리스어 표현은 하나님, 예수, 그리고 성도들 간에 존재하는 삼중적 신뢰 관계에 대한 바울의 신학적 강조를 그 안에 담고 있다.

물론, 바울에게 예수가 이 삼중적 신뢰 관계의 중심축임에는 의심의 여지가 없다.¹⁷⁾ 과거, 이스라엘과 하나님의 신뢰 관계의 표현이 율법을 통해서 이루어졌던 것에 반하여, 바울에게는 율법의 완성이 되는 예수 그리스도가 그 신뢰 관계의 중심축으로 기능한다. 바울에게 하나님의 구원 드라마 속에 존재하는 하나님과 인간, 그리고 예수 간의 관계망의 가장 결정적 특징은 신뢰로 표현되는 πίστις이다. 그러므로 모건의 관점에서 볼 때, 바울이 성도들의 칭의의 근거로서 πίστις를 언급할 때, 그 πίστις가 누구의 것인지에 대해서 명확하게 밝히지 않는 이유는 그 πίστις를 통해서 하나님과 예수, 그리고 인간의 πίστις를 함께 동시에 표현하기 위해서이다. 결국, 모건의 관점에서, 바울 학자들의 논쟁의 중심에 섰던 그리스어 표현 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ가 지니고 있는 해석학적 모호함은, 하나님의 구원의 경륜 속에서 복잡하게 역사하는 하나님과 예수 그리고 인류가 표현해야 할 신뢰 관계의 근거로서의 πίστις의 역동성과 중요성을 강조하기 위해서, 바울이 창조해낸 ‘의도적 모호함’이다.¹⁸⁾

그리스어 단어 πίστις가 소유한 관계적 측면에서의 신뢰의 강조성을 하나님의 구원사에 관련된 주체들인 하나님과 예수 그리고 인류와 연관하여 상세하게 설명한 모건의 시도는 상당히 설득력이 있어 보인다. 그러나 바울의 πίστις 이해에 대한 모건의 견해는 몇 가지 점에서 수정과 보완을 필요로 한다. 첫 번째, 모건은 바울이 동시대의 πίστις에 대한 일반적 용례가 지닌 의미장을 자신의 πίστις 이해에 그대로 수용한 채, 그 어떤 새로운 내용도 이 단어에 더하지 않았다고 전제한다.¹⁹⁾ 왜냐하면, 만약 바울을 포함한 초기 기독교인들이 이 단어에 어떤 급진적으로 새로운 의미를 부여한다면, 외부

17) T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, 272-273.

18) *Ibid.*, 274, 286-287.

19) *Ibid.*, 4.

인들과의 대화가 불가능해지기 때문이다. 그러나 새로운 종교 운동은 그 시작부터 기존 사회, 혹은 종교에 대한 개혁 내지는 대안적 사상 체계를 제시하고자 하므로, 그 새로운 종교 운동이 특정 핵심 용어들에 특별하게 중요한 새로운 의미를 부여할 가능성은 매우 높다. 모건이 인정하고 있듯이, 1세기 그리스-로마 사회가 πίστις의 특별한 종교적 의미보다는 사회적 관계망의 기본적 가치로만 이 단어를 사용한 데 반하여, 바울을 포함한 초기 기독교는 πίστις와 연관된 그리스어 단어들을 폭발적으로 빈번하게 사용하고 있다. 이처럼 초기 기독교의 πίστις 이용이 동시대의 그것과 큰 차이를 보여 준다면, 그들이 이 그리스어 단어의 의미장에 새로운 혁신적 내용을 추가했다고 쉽게 추측해 볼 수 있다. ‘죽어 있는 우상으로부터 살아 있는 하나님에게로 향하는 이방인들의 종교적 회심’은 πίστις의 새로운 기독교적 의미장에 대한 그들의 수용을 의미하는 ‘언어적 회심 현상’을 동반했을 것이다.²⁰⁾

이와 관련하여, 두 번째, 초기 기독교 운동은 특별히 예수 복음의 특수한 메시지의 선포와 수용에 결정적으로 의존한다는 측면에서, 그들에게 πίστις는 단순히 관계적 측면에서의 신뢰라는 일반적 의미를 넘어서, 예수 복음의 특별한 메시지에 대한 그들의 인식론적 수용과 그에 따른 명제론적 믿음을 포함한다.²¹⁾ 사실 모건은 자신의 πίστις 분석에서 이 단어의 관계적 측면을 강조해야 할 이유로, 바울 학자들이 라틴어 단어 *fides*에 대한 어거스틴의 *fides quae*(무엇을 믿는가?)와 *fides qua*(어떻게 믿는가?)의 구분에 영향 받았음을 든다. 모건은 바울 학자들이 어거스틴의 후시대적 구분을 바울에게 시대착오적으로 적용하여, 명제적 진리에 대한 긍정적 수용 혹은 인식론적 믿음으로 πίστις를 이해해서는 안 된다고 주장한다.²²⁾ 모건은 명제적 진리에 대한 인식론적 믿음은 πίστις보다는 생각과 사고를 의미하는 그리스어 단어들을 통해서 표현되었고, 이러한 인식론적 믿음은 바울에게 의미 있는 중심 개념이 아니었다고 말한다.²³⁾ 그러나 바울에게는 예수 복음과 연관된 특별한 명제적 진리에 대한 인식론적 믿음이 하나님과 인류가 함께 새롭게 형성해야 할 신뢰 관계에 선행하여 발생한다. 따라서 ‘예수-믿음’은 하나님과의 신뢰 관계에 기반을 둔 성도 개인과 교회 공동체의 정체성을 가장 결정적으로 규정한다(비교, 고전 15:2-3; 롬 10:2-10).²⁴⁾ 이 사실을 우리

20) M. Seifrid, “Roman Faith and Christian Faith”, *New Testament Studies* 64:2 (2018), 251.

21) *Ibid.*, 251-252.

22) T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, 444.

23) *Ibid.*, 261, 346, 514, 530.

24) F. Watson, “Roman Faith and Christian Faith”, *New Testament Studies* 64:2 (2018), 243; D.

는, 뒤에서 더 자세히 설명되겠지만, 초대교회 성도들이 자신들을 향한 호칭으로 사용했던 그리스어 표현 ‘믿는 자들’(τοῖς πιστεύουσιν, 살전 1:7; 2:10, 13; 롬 1:16; 3:22; 4:11)의 중요성에서 잘 발견할 수 있다.²⁵⁾

그리고 단순히 바울의 πίστις 이해가 그가 속한 사회의 일반적 언어 용례를 벗어나지 않았을 것이라는 모건의 전제에 반하여, 예수 복음에 대한 πίστις는 바울과 동시대 이방인들이 도저히 받아들이기 힘든, 십자가에서 처형당한 메시아에 대한 긍정적 수용 반응을 담고 있다(비교, 고전 1:22-24). 바울과 이방인 성도들은 십자가에서 처형당한 메시아 예수와 자신의 아들을 희생한 하나님에 대한 ‘비상식적’이고도 특별한 명제적 진리를 ‘비상식적’ 믿음으로 수용해야 했다. 그러므로 바울에게 πίστις는 자신의 복음 선포에 대한 이방인들의 긍정적 수용의 반응, 즉 그 복음 안에 담겨 있는 예수를 통한 특별한 하나님의 구원 메시지에 대한 인식론적 수용을 통하여 하나님을 신뢰하는 것을 의미한다. 따라서 바울에게 명제적 믿음과 신뢰는 순종과 함께 긴밀하게 연관된 πίστις의 다양한 의미장을 구성한다.²⁶⁾ 이 사실은 바울 학자들이 πίστις가 발견되는 문맥에 맞는 최적의 의미를 해석학적으로 찾아내는 작업을 엄밀하게 수행해야 함을 우리에게 알려 준다. 이어지는 논의에서, 우리는 예수 복음에 담긴 명제적 진리에 대한 믿음의 수용 반응으로서의 바울의 πίστις 이해에 대해서 좀 더 자세히 살펴보고자 한다.

3. Πίστις — 특별한 복음에 대한 긍정적 수용과 믿음의 반응

바울에게 πίστις는 이방인들이 하나님과의 신뢰 관계에 들어가기에 앞서, 그가 선포한 복음의 메시지에 대한 그들의 긍정적 수용과 반응으로서의 믿음 개념을 포함한다. 이 사실은 바울이 자신이 선포한 복음을 ‘믿음의 말씀’(τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, 롬 10:8), 즉 믿음으로 수용하며 반응해야 할 믿음의 대상이 되는 하나님의 말씀이라고 부른다는 사실에서 잘 발견된다.²⁷⁾ 바울은 로마서 10:11-15에서 말씀은 ‘자신이 선포한 예수에 관한 복음’을

Konstan, “Trusting in Jesus”, 247-254.

25) 참조, P. R. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012), 118, 304.

26) 참조, F. G. Downing, “Ambiguity, Ancient Semantics, and Faith”, *New Testament Studies* 56:1 (2010), 140, 161.

27) 참조, J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1993), 591. 비교, B. Byrne, *Romans*, Sacra Pagina Series 6 (Collegeville: Liturgical Press, 1996), 321.

가리키고, 믿음은 ‘선포된 복음의 구체적 내용에 대한 인간의 긍정적 수용의 반응’임을 자세히 설명한다. 이 본문에서 πίστις는 단순히 하나님의 신실하심에 대한 성도들의 일반적 신뢰를 지칭한다기보다는, 혹은 우상들이 아닌 창조주에 대한 추상적 신뢰를 가리킨다기보다는, ‘하나님은 주 예수를 죽은 자들로부터 살리신 분’이라는 특별하고도 구체적인 복음의 메시지에 대한 성도들의 믿음의 수용을 의미한다(10:9). 이처럼 하나님과 예수에 관한 특별한 지식을 담은 말씀을 그 대상으로 하는 πίστις는 성도들이 예수를 자신들의 주로 받아들이면서, 하나님과 새로운 신뢰 관계 속으로 들어가게 하는 시작을 의미한다(10:10). 바울에게는 하나님과 예수에 관한 이 특별한 명제적 진리를 마음으로 믿는 πίστις가 하나님 앞에서 의롭다고 선포됨과 동시에, 하나님과의 의로운 관계 속으로 들어가게 하는 통로로 기능한다. 그러므로 우리가 ‘예수-믿음’(πίστις Ἰησοῦ)을 어떻게 정의하든지 간에, 이 표현은 예수의 희생에 기반하여 값없이 은혜로 주어진 하나님의 구원을 인간이 긍정적으로 수용하는 믿음의 반응을 포함해야 한다.²⁸⁾ 이 사실은 이 표현이 등장하는 곳마다 바울이 즉각적으로 πίστις의 동사형 ἐπιστεύσαμεν을 통하여 ‘우리가 예수를 믿었다’라고 강조하는 이유를 잘 설명해 준다(갈 2:16; 비교, 3:22; 롬 3:22).²⁹⁾ 후자의 동사형 표현은, 주격 소유격 견해의 학자들이 주장하는 것처럼 전자의 명사형 표현에 대한 불필요한 반복이 아니라, 성도들의 정체성에 대한 호칭으로 기능하면서 그들이 소유한 특별한 믿음의 중요성을 강조해 준다.³⁰⁾

사실, 이 믿음은 인간 편에서 하나님이 보기에 어떤 선한 것도 창출해 낼 수 없다는 인간의 영적 파산을 완전히 수용하면서, 예수를 통해서 하나님이 성취한 구원의 사건에 자신의 존재를 전적으로 의지함을 의미한다.³¹⁾

28) 모건은 후커(M. Hooker)의 견해를 따르면서 이 그리스어 표현이 하나님을 향한 예수의 신실함과 예수를 향한 인간의 믿음 둘 다를 동시에 표현한다고 주장한다. 참조, T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, 273; M. Hooker, “Another Look at Πίστις Χριστοῦ”, *Scottish Journal of Theology* 69:1 (2016), 46-62. 그러나 후커를 포함하여 주격 소유격(그리스도 중심적) 견해를 견지하는 학자들은 인간의 믿음의 반응을 바울의 구원 이해에서 제외시키는 경향이 있다.

29) 주격 소유격의 견해를 가진 학자들은 이 동사형 표현과 목적격 소유격 이해가 불필요한 반복 현상을 일으킨다고 주장한다. 참조, M. C. Easter, “The Pistis Christou Debate: Main Arguments and Responses in Summary”, 38-39.

30) R. Schellenberg, “Οἱ Πιστεύοντες: An Early Christ-Group Self-Designation and Paul’s Rhetoric of Faith”, *New Testament Studies* 65:1 (2019), 6.

31) J. M. G. Barclay, “Pure Grace?: Paul’s Distinctive Jewish Theology of Gift”, *Studia theologica* 68:1 (2014), 13; J. M. G. Barclay, “Faith and Self-Detachment from Cultural Norms: A Study in Romans 14-15”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der*

바울은, 그가 유대인이든 이방인이든지에 상관없이, 아무도 율법의 행위 혹은 인간의 선한 행위들을 통하여 하나님 앞에서 의롭다고 선포될 수 없음을 선언한다(비교, 롬 1:18-3:24; 10:12-13).³²⁾ 오직 인류는 그들의 새로운 대표자가 되는 새 아담 예수의 한 의로운 희생에 근거하여, 하나님으로부터 오는 의로움과 영원한 생명을 경험할 수 있을 뿐이다(6:12-21; 비교, 고전 1:30). 이런 면에서, 믿음은 율법의 일들을 대치하는 또 다른 인간의 대안적 업적 혹은 행위를 의미하는 것이 아니라, 하나님의 은혜의 선물인 예수만이 인간 구원의 근거가 된다는 급진적 자기 부정을 표현한다. 바울에게 칭의는 종말론적 심판대 앞에서 의롭다고 선포될 미래의 사실을 성도들이 현재 회심의 때에 선언적으로 경험하게 되는 종말론적 사건이다.³³⁾ 하나님이 예수를 통해서 이룬 사역을 믿음으로 수용함을 통해서 경험하는 칭의는 불신앙으로 말미암아 죄 아래서 살다가 죽음을 경험해야 할 저주받은 운명으로부터의 구원을 의미한다(비교, 롬 3:9, 19). 따라서 바울에게 칭의의 통로인 *πίστις*는 단순히 하나님의 신실하심에 대한 성도들의 일반적 신뢰의 의미보다도 훨씬 더 구체적으로 ‘구원을 주는 믿음’이라고 불린다(10:10).³⁴⁾ 모건의 *πίστις* 이해는 *πίστις*에 담긴 이러한 바울신학의 특별성을 일반적 신뢰 관계의 개념보다도 더 부차적이고 사소한 것으로 격하시키는 경향이 있다.³⁵⁾ 바울에게 하나님과 성도들 간의 신뢰 관계는 선포된 예수 복음에 대한 수용적 믿음의 반응을 통해서, 그리고 오직 그 믿음을 근거로 해서만 가능하다는 사실을 모건은 간과하고 있다. 성도들이 복음을 향하여 표현하는 수용적 믿음으로서의 *πίστις*는 그들이 하나님과 예수와의 신뢰 관계 속으로 들어가는 통로이고, 그 신뢰 관계 속에서 자신들의 순종의 삶을 살게 하는 근거이다.

바울이 선포한 예수 복음의 핵심 메시지가 인간의 일반적 신뢰 범위 바깥에 존재하는 예수의 죽음과 부활에 근거한 하나님의 종말론적 구원을 가리키므로(비교, 살전 1:9-10), 성도들의 믿음은 개인적 공동체적 의심, 혹은

älteren Kirche 104:2 (2013), 199; Jeanette Hagen Pifer, *Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts*, 246.

32) 지난 30여 년이 넘는 시간 동안, 바울 연구는 ‘율법의 일들/행위들’의 의미에 대해서 열띤 논쟁을 벌였다. 그 논쟁의 중심에는 던이 서 있었다. 그러나 본 논문의 제한된 특성상, 이 주제에 대해서는 자세히 논의하지 않을 것이다.

33) 참조, 이승현, “아브라함과 성령을 통해서 본 갈라디아인들의 칭의 이해”, 『신약논단』 27 (2020), 229-269.

34) 참조, M. Seifrid, “Roman Faith and Christian Faith”, 250; D. M. Hay, “Pistis as ‘Ground for Faith’ in Hellenized Judaism and Paul”, *Journal of Biblical Literature* 108:3 (1989), 471-475.

35) 비교, T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, 24, 30, 514.

회의에 의해서 도전받기도 한다. 하나님과 맺게 된 신뢰 관계와 성도들의 새로운 정체성이 모두 예수 복음에 대한 그들의 수용적 믿음, 즉 하나님이 예수를 통해서 제시한 구원의 메시지를 믿음으로 수용함에 직접적으로 의존하므로, 선포되고 믿었던 복음의 메시지에 대한 성도들의 의심은 그들의 정체성과 하나님과의 관계 둘 다에 심각한 위협이 된다. 그러므로 바울은 예수의 부활에 대해서 의심하는 고린도 교회 성도들에게 만약 예수의 부활이 없었다면, 그들의 믿음이 헛된 것이 되고, 그들이 여전히 죄 아래 놓여 있을 것이며, 예수 안에서 부활을 기다리고 있는 그들의 희망도 무의미하게 될 것이라고 경고한다(고전 15:14-20). 십자가에서 성도들의 죄를 위하여 죽고 부활한 예수에 대한 바울의 가르침은 그가 고린도인들에게 선포한 예수 복음의 핵심 내용을 이룬다(15:3-5). 바울에 따르면, 고린도인들이 예수 복음의 메시지를 굳게 믿을 때, 그 메시지는 그들에게 구원을 가져다주는 특별한 지식으로 기능한다(15:1-2). 고린도인들에게 선포된 복음은 바울 당시 고린도인들이 수용하기 어려운 십자가에서 처형당한 죄수에 대한 특별한 구원사적 이해를 신조의 형태로 간략하게 요약된 방식으로 그들에게 전달한다(비교, 1:23; 15:1-3). 바울 복음에 대한 고린도인들의 πίστις는 단순히 사도 바울에 대한, 혹은 하나님에 대한 일반적 신뢰를 넘어서, 도저히 받아들일 수 없는 예수 복음의 메시지를 수용하기 위한 특별한 ‘믿음의 도약’(leap of faith)을 필요로 한다.³⁶⁾ 예수 복음이 요구하는 급진적 믿음의 도약은 바울의 πίστις가 상호간에 신뢰할 수 있다는 신실함의 전제하에 형성된 신뢰 관계의 일반적 의미 너머에 존재하는, 따라서 바울과 초대교회 성도들이 그 일반적 πίστις의 의미장에 새롭게 추가한 그들 신앙의 핵심 요소이다.³⁷⁾

초대교회 성도들이 πίστις에 부여한 특별한 강조점은 ‘믿는 자들’(τοῖς πιστεύουσιν, 살전 1:7; 2:10, 13; 롬 3:22; 4:11; 비교, 고전 1:2; 행 9:14, 21)이라는 표현이 단순히 일반적 의미에서 하나님을 신뢰하는 자들을 지칭하는 성도들의 자기 호칭이 아니었음을 알려 준다. 이 표현은 예수 안에서 하나님이 이룬 특별한 구원 사역에 대한 구체적 믿음을 근거로, 하나님과의 지속적 신뢰 관계에 놓이게 된 성도들의 자기 정체성을

36) 여기서 ‘믿음의 도약’이라는 표현은 십자가 복음이 자연인에게 주는 상식적으로 납득하고 수용하기 힘든 상태와, 그 복음이 믿음의 대상으로 간주되는 상태 간의 큰 간격을 강조하는 표현이다. 참조, F. Watson, “Roman Faith and Christian Faith”, 243; Alexander, “A Map of Understanding: The Riskiness of Trust in the World of the Early Christians”, 287.

37) 참조, M. Seifrid, “Roman Faith and Christian Faith”, 251; D. Konstan, “Trusting in Jesus”, 250.

표현하는 초대교회의 전문 용어였다.³⁸⁾ 이런 측면에서 볼 때, πίστις는 구원을 가져다주는 예수를 향한 개인들의 믿음을 넘어서, 그리스도와의 연합을 통하여 믿는 자들의 공동체를 구성하는 공동체적 의미를 그 안에 함축하고 있다.³⁹⁾ 왜냐하면 믿음을 통한 성도 개인의 회심은 회심한 자들로 구성된 예수의 몸 된 공동체로의 연합을 의미하기 때문이다. 그러나 우리는, ‘예수-믿음’에 대한 주격 소유격의 견해를 견지하는 학자들이 종종 실수하듯이, πίστις에 담긴 개인적 측면에서의 예수를 향한 믿음의 중요성을 결코 간과하거나 제거하려 해서는 안 된다.⁴⁰⁾ 바울에게 πίστις는 믿는 자들이라는 공동체적 정체성에 대한 정의에 앞서, 한 개인이 예수를 통해서 이루어진 하나님의 구원을 향하여 보이는 개인적 태도와 연관이 깊기 때문이다. 이 사실은 바울이 이사야 28:16을 인용하면서, 시온에 위치한 주의 반석이 바로 예수를 가리키고, 그 반석인 주 예수의 이름을 ‘부르는 자마다 다 구원을 얻는다’라고 강조하는 그의 논지에서 잘 보여진다(롬 9:32-33; 10:12-13). 여기서 바울은 이사야의 구원의 반석인 예수를 향한 개인적 믿음의 중요성을 그리스어 표현 πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ를 통해서 강조한다. 그러므로 우리는 바울의 πίστις를 관계적 측면에서의 일반적 신뢰로 단순화시키거나, 혹은 성도들로 이루어진 교회 공동체의 보편적 특징으로만 제한하지 말고, 성도 개인이 예수-복음을 향하여 보여 주는 개인적 태도를 포함한 다중적(multi-faceted) 개념으로 이해해야 한다.

그리고 한 가지 더 우리가 강조해야 할 사실은, 바울에게 성도들의 믿음의 대상이 되는 복음은 어떤 면에서, 예수의 죽음의 희생 이상으로 그의 부활에 대해서 더 많이 강조하고 있다는 점이다.⁴¹⁾ 이 사실은 바울이 하나님을 ‘예수를 희생한 분’으로가 아니라, ‘예수를 죽은 자들로부터 부활시킨 분’이라고 부른다는 사실에서 잘 보여진다(롬 10:8-10). 바울이 처음 고린도

38) 참조, P. R. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, 90, 120, 300; R. Schellenberg, “Οἱ Πιστεύοντες: An Early Christ-Group Self-Designation and Paul’s Rhetoric of Faith”, 33-42.

39) 참조, B. C. Dunson, “Faith in Romans: The Salvation of the Individual or Life in Community?”, *Journal for the Study of the New Testament* 34:1 (2011), 20-21. 비교, Douglas A. Campbell, *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2009), 3-8, 384-392.

40) 이 부분에 대한 자세한 학자들의 논쟁과 참고문헌에 대한 정보를 위해서는 다음을 참조하라. M. C. Easter, “The Pistis Christou Debate: Main Arguments and Responses in Summary”, 39-41.

41) 예수의 희생의 죽음이 바울 복음의 핵심이라는 사실을 저자는 결코 부정하지 않는다. 단지, 바울 신학에서 예수 부활이 차지하는 중요성을 좀더 강조하기 원한다.

인들에게 전했던 복음은 예수의 죽음, 장사 지냄, 부활, 그리고 현현 등의 4가지 요소로 구성되어 있다(비교, 고전 15:3-5). 예수의 장사 지냄은 그의 죽음에 대한 확실한 증거로, 그리고 제자들 앞에 나타난 부활한 예수의 현현은 그의 부활에 대한 부인할 수 없는 증거로 기능한다. 이런 측면에서, 바울 복음은 크게 예수의 죽음과 부활이라는 두 가지 요소로 구성되어 있다. 그러나 만약 예수의 부활 사건이 없었다면, 그의 죽음은 단순히 순교자의 희생의 죽음으로 치부될 뿐, 인류의 죄를 위한 예수의 희생과 그를 내어 준 하나님의 사랑에 대한 ‘하나님의 능력의 복음’(롬 1:16-17; 5:6-8)이 되지 못했을 것이다.⁴²⁾ 예수의 부활은 그에게 내려진 십자가 처형이 단순히 인간으로부터 온 형벌이 아니라, 죄와 죽음을 극복하는 그의 메시아적 사역임을 하나님이 공개적으로 선포한 사건이다. 동시에, 예수의 부활은 실패처럼 보이는 메시아 예수의 십자가에서의 죽음이 하나님의 종말론적 구원의 결정적 성취를 의미한다는 반전적 사실도 알려 준다.⁴³⁾ 예수의 부활은 그를 이 땅에 보내고 희생한 하나님의 사랑과 더불어, 예수를 통해서 이루어진 하나님의 특별한 구원 계획의 성취에 대한 가장 강력한 증거로 기능한다. 나아가, 예수의 부활은 하나님의 구원에 있어서 예수의 특별한 존재론적 중요성에 대한 신적 선포와 더불어, 현재 우주의 주로 높아진 그의 특별한 지위에 대한 근거를 제공한다. 이런 면에서, 예수의 부활에 대한 바울의 메시지는 예수에 관한 기독교론적으로(Christological) 중요한 정보와 더불어, 하나님의 정체와 인류를 향한 그의 특별한 사역에 관한 신론적(Theological) 정보를 동시에 포함하고 있다.

예수의 부활 사건은 예수를 통해서 하나님이 성취한 우주적으로 가장 중요한 사건이기에, 복음을 접한 인간 편에서의 인식론적 동의를 긴급하게 요청한다.⁴⁴⁾ 그러므로 바울이 선포한 예수 복음에 대한 이방인들의 πίστις는 하나님의 구원 사역에 있어서의 예수의 특별한 중요성에 대한 인식론적 자각과 더불어, 그를 통해서 은혜로 주어지는 하나님의 구원을 긍정적으로 수용하는 반응을 함께 표현한다. 이 사실은 그리스어 표현 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ가 단순히 예수의 신실함의 표현으로서의 자기희생에 대한 한 가지 가르침보다는, 바울 복음에 담긴 예수의 존재론적 가치와 중요성, 하나님의 신적 구원 계획, 그리고 인간의 반응들 전체를 한 마디로 아우르는 역동적 표현

42) 참조, 이승현, “고린도전서 11:23의 παραδίδοτο의 번역 재고”, 『성경원문연구』 42 (2018), 45-67.

43) 참조, L. W. Hurtado, “Resurrection-Faith and the ‘Historical’ Jesus”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 11 (2013), 44-45.

44) Ibid., 43-44.

임을 알려 준다.

바울에게 하나님과의 신뢰 관계 기초가 되는 믿음으로서의 *πίστις*는, 첫 번째, 성도들의 믿음의 대상이 되는 예수 복음에 대한 특별한 명제적 진리를 전제로 하고, 두 번째, 그 명제적 진리에 대한 성도들의 마음의 확신, 혹은 긍정적 수용을 그 의미장 안에 포함하고 있어야 한다. 바울에게 믿음의 대상으로서의 명제적 진리는 인류를 향한 창조주 하나님의 신실함이 예수 사건을 통해서 계시되었다는 구체적 사실과 직접적으로 연관이 있다. 믿음은 선포된 복음의 형태로 그 사실이 전해질 때, 인간이 마음의 확신으로 긍정적으로 반응함을 통해서 표현된다.⁴⁵⁾ 사실, 바울의 관점에서는, 복음이 선포될 때 그 복음이 듣는 자들의 마음 안에서 어떤 특별한 변화를 유발하여, 상식적으로는 도저히 수용할 수 없는 그 복음의 내용을 긍정적으로 받아들이게 한다. 그러므로 바울에게 믿음으로서의 *πίστις*는 복음을 듣는 자들의 마음 안에서 발생하는 그 어떤 내적 인식의 변화와 깊은 연관이 있다. 그리고 이 내적 변화는 인간의 설득력 있는 말이나 논리를 통해서가 아니라, 복음과 함께 역사하는 하나님의 능력으로부터 말미암는다(비교, 고전 1:24; 15:10-11; 고후 4:1-6).⁴⁶⁾ 바울에게 있어서 복음을 확증하는 하나님의 능력은 하나님의 영인 성령을 통해서 경험되기에(살전 1:5; 고전 2:10-16), 성령의 특별한 역사 아래 복음을 듣고 믿는 자들은 예수를 ‘저주받은 자’라고 칭하지 않고 ‘우리의 주’라고 고백하게 된다(고전 12:3; 비교, 빌 2:9-11). 십자가에 달려 죽은 예수에 대한 사람들의 일반적 평가는 저주받은 자임에 반하여, 눈에 보이는 십자가 현상 이면에 담긴 높아진 예수의 실체를 믿음으로 인식한 성도들은 그를 주라고 고백하게 된다(롬 10:9). 복음이 선포될 때, 듣는 자들의 마음 안에서 회심을 일으키는 성령의 능력의 역사는 부인할 수 없을 정도로 현저하기에, 성령의 경험을 초래한 복음에 대한 믿음을 경험한 후 율법의 일들로 되돌아가고자 하는 갈라디아의 성도들은, 바울의 관점에서 볼 때, 매우 어리석은 자들이다(갈 3:1-5). 바울에게 믿음이 율법의 일들과 달리 또 다른 인간의 행위적 업적이 될 수 없는 이유는 구원의 근거인 예수의 희생이 전적으로 하나님 편에서 은혜로 주어진 선물인 동시에, 그 하나님의 은혜를 수용하는 과정에서 하나님의 능력이 인간 마음 안에서 결정적 변화를 일으켜 믿음의 반응을 유도하기 때문이다.⁴⁷⁾

45) D. Konstan, “Trusting in Jesus”, 247-248.

46) 참조, D. M. Hay, “Pistis as ‘Ground for Faith’ in Hellenized Judaism and Paul”, 475.

47) 복음을 듣고 회심하는 인간의 반응과 하나님의 능력의 역사 간에 놓인 신비한 긴장 관계

여기서 믿음으로 표현되는 바울의 πίστις는 단순히 하나님과의 관계 맺음에 필요한 추상적이고 의무적인 신뢰의 행위가 아니라, 하나님을 신뢰할 수밖에 없는 분명한 이유를 그 근거로 삼고 있다. 이미 앞에서 언급된 것처럼, 구약성경에서 하나님은 자신이 이스라엘의 역사에서 구원자로 기능한 다양한 사건들을 근거로, 자신의 신실함을 이스라엘이 신뢰할 것을 요청했다. 그러나 바울에게 하나님을 향한 성도들의 믿음과 신뢰의 구체적 이유는, 이스라엘의 구원사의 절정을 이루는, 하나님의 은혜로 값없이 주어진 예수의 희생 사건에서 발견된다. 이런 면에서, 바울에게 예수는 과거 하나님과의 신뢰 관계의 기준으로 기능한 율법의 완성인 동시에, 선지자들이 예언한 하나님이 약속한 미래 구원의 현재적 실체이다(갈 3:22-25; 4:1-6; 롬 1:1-6; 8:3-4; 비교, 눅 24:44-46). 따라서 바울 학자들의 논란의 대상이 되었던 그리스어 표현 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ에서 예수는 단순히 인간이 따라야 할 신실함의 모범이 아니라,⁴⁸⁾ 하나님 편에서 오는 은혜 전체를 표현하는 환유어(metonym)의 기능을 한다.⁴⁹⁾ 그리고 이 표현에서 πίστις는 (하나님의 능력인 성령의 영향력 아래 놓인) 인간 편에서 하나님의 은혜에 대해서 보이는, 그리고 동시에 그 은혜를 대변하는 예수를 향하여 보이는, 수용적 믿음의 반응을 한 마디로 요약한다.⁵⁰⁾

바울에게 πίστις가, 아주 구체적으로, 예수를 죽음에서 부활시킨 ‘하나님을 향한다’는 사실은 πίστις가 단순히 ‘예수의 희생의 죽음’, 혹은 ‘하나님을 향한 ‘예수 자신의 신실함’만을 의미하지 않고, 하나님의 구원 사건 전체와 연관된 광의의 개념임을 알려 준다(비교, 갈 3:6; 롬 10:9-10). 바울에게 믿음으로 표현되는 πίστις는 예수의 희생의 죽음에 근거한 하나님의 은혜를 담은 객관적 종말론적 사건에 대한 인간의 주관적 반응을 가리킨다.⁵¹⁾ 그리

에 대해서는 다음의 책에 담긴 논문들을 참조하라. J. M. G. Barclay and Simon J. Gathercole, *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment*, Library of New Testament Studies (London: T & T Clark, 2008).

48) 이미 잘 알려진 바와 같이, 헤이즈는 이 표현을 하나님과 인류를 향한 예수의 신실함으로 이해하면서 이 표현이 예수의 십자가에서의 죽음에 대한 환유어라고 주장한다. 참조, R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2nd ed. (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002), xxx-xxxi.

49) J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2015), 371.

50) 참조, P. Oakes, “Pistis as Relational Way of Life in Galatians”, 272. 본 논문의 제한된 특성상 우리는 이 표현에 대한 상세한 논쟁에 참여하지 않을 것이다. 이 표현에 대한 목적격과 주격 해석들에 대한 다양한 견해들을 위해서는 다음의 책에 담긴 논문들을 참고하라. M. F. Bird and P. M. Sprinkle, *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*.

51) P. M. Sprinkle, “Πίστις Χριστοῦ as an Eschatological Event”, 168; Jeanette Hagen Pifer, *Faith*

고 이방인들이 선포된 복음에 믿음으로 반응한다는 것은 그들의 전 존재가 이미 하나님의 구원의 은혜를 의미하는 예수 사건의 역동적 변화 속으로, 그리고 주로 높아진 예수의 통치 영역 안으로 빨려 들어왔다는 것을 의미한다.⁵²⁾ 그러므로 성도들이 회심의 때에, 그리고 이어지는 그들의 순종의 삶에서 보이는, 하나님을 향한 믿음은 인간적 관점에서 볼 때 도무지 불가능한 예수의 죽음과 부활에 그들이 인식론적으로, 그리고 존재론적으로 동참하게 되었다는 사실의 부인할 수 없는 증거이다. 이에 바울은 예수를 믿고 의롭다고 칭함을 받은 사건을 예수와 함께 죽고 예수 안에서 하나님을 향하여 다시 살아난 새창조의 삶과 동일시한다(갈 2:16-21; 6:14-15).⁵³⁾ 이런 면에서, 바울의 πίστις는 복음을 듣고 회심할 때 보이는 믿음의 수용 반응을 넘어서, 예수에게 발생한 부활이 자신들에게도 경험적으로 허락될 것이라는 새로운 삶에 대한 확신과 신뢰를 포함하게 된다. 그리고 이 부활의 소망을 기대하면서, 하나님과의 새로운 신뢰 관계 속에 놓이게 된 성도들의 새로운 삶의 원칙으로 발전하게 된다. 이 점에 대해서 우리는 이어지는 논의에서 좀 더 자세히 살펴보고자 한다.

4. Πίστις — 새로운 삶의 방식으로서의 지속적 순종

바울을 포함한 초대교회 성도들이 자신들을 가리키는 호칭들 중, 우리의 주제와 가장 연관이 깊은 표현은 ‘믿는 자들’(τοῖς πιστεύουσιν, 살전 1:7; 2:10, 13; 롬 1:16; 3:22; 4:11)이다.⁵⁴⁾ 이 표현에서 발견되는 흥미로운 점 두 가지는, 첫 번째, 바울이 그리스어 동사 πιστεύω의 목적어를 분명하게 표시하지 않고 있다는 사실과, 두 번째, 이 동사가 현재 분사형의 형태로 등장하고 있다는 사실이다. 그러나 첫 번째, 이 현재 분사형 동사가 언급되는 곳에서 바울은 즉각적으로, 혹은 이 동사의 명사형 πίστις를 통하여, 이 단어들 가리키는 목적격 대상으로 하나님과 말씀 그리고 예수를 제시한다(살전

as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts, 243.

52) J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 378-379; Jeanette Hagen Pifer, *Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts*, 245.

53) 참조, P. Oakes, “Pistis as Relational Way of Life in Galatians”, 261; B. Schliesser, *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*, WUNT 2/224 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 409.

54) P. R. Trebilco는 이 표현이 바울이 만들어 낸 표현이 아니라, 바울 이전 초대교회의 오래된 전통에 속한 것으로 본다(비교, 갈 2:15-16). 참조, P. R. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, 90.

1:8-10; 롬 1:16-18; 3:21-26).⁵⁵⁾ 바울에게 하나님의 말씀은 구원을 주는 하나님의 능력으로서, 인간의 우상 숭배 죄에 대한 하나님의 의라는 해결책을 그 안에 담고 있다(비교, 롬 1:18-3:20). 윤리적, 그리고 관계적 측면에서의 이중적 함의를 담은 하나님의 의는 예수의 희생을 통해서 인간의 죄의 문제를 해결해 준다(3:25).⁵⁶⁾ 그러나 하나님으로부터 말미암는, 그리고 예수를 통해서 성취된, 인류 구원에 대한 해결책인 복음이 인류에게 효과적으로 적용되기 위해서는 인간 편에서 보이는 믿음의 반응을 필요로 한다.⁵⁷⁾ 바울에게 믿는 자들은, 일차적으로, 바울이 선포한 복음을 들을 때, 그 복음이 인간의 말이 아니라 하나님의 말씀이라는 사실을 믿음으로 수용하는 자들을 일컫는다(비교, 살전 2:13). 그 결과 믿는 자들은 하나님의 말씀이 그들 안에서 역동적으로 역사하는 것을 경험하게 된다(1:5). 로마서 9:30-10:4에서 바울은 이스라엘을 넘어지게 했던 돌인 예수 그리스도에 대한 믿음을 통해서만 하나님이 요구하는 의에 이를 수 있다고 선포한다. 이어지는 로마서 10:5-17에서 바울은 예수를 주라고 고백하는 것, 주의 이름을 부르는 것, 그리고 하나님을 예수를 부활시킨 분으로 믿는 것 등을 상호 긴밀하게 연관시키면서, 성도들 개인이 전인적으로 수용해야 할 믿음의 구체적 내용으로 제시한다. 이 복음의 구체적 내용들에 대한 성도들의 믿음은 그들로 하여금 구원과 의로움, 그리고 하나님과의 의로운 관계에 이르게 한다. 그러나 바울은 인간 편에서 보이는 믿음의 반응을 인간 편에서 시도한 또 다른 행위적 반응으로서의 율법의 일들과 대조시킨다(롬 3:27-30). 바울이 율법의 일들에 대한 추구를 제한하는 이유는 그것들을 통해서 인간이 율법의 의도하는 하나님의 의의 성취에 결코 이르지 못하기 때문이다.

그리고, 두 번째, 위의 믿는 자들에 해당하는 그리스어 표현이 현재 분사형의 형태로 발견된다는 사실은 그 동사에 포함된 행동이 현재에도 지속되고 있음을 알려 준다.⁵⁸⁾ 다시 말하면, 이 현재 분사형 동사는 성도들이 선포된 예수 복음에 담긴 하나님의 구원에 대한 새로운 인식과 수용적 믿음의

55) 참조, D. M. Hay, "Pistis as 'Ground for Faith' in Hellenized Judaism and Paul", 471-473; B. Schliesser, *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*, 408-410.

56) 참조, 이승현, "바울의 복음에 대한 로마서 1:18의 γάρ와 하박국 2:4의 해석학적 기능, 그리고 새 관점", 「신약논단」 27 (2020), 650-661.

57) 참조, B. Byrne, *Romans*, 52; J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 256.

58) Herbert Weir Smyth and Gordon M. Messing, *Greek Grammar*, Rev. ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 419-420; D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 621.

반응을 보인 후, 그 믿음을 근거로 현재 하나님을 향한 신뢰와 헌신을 자신들의 삶의 방식으로 적극적으로 표현하고 있음을 알려 준다.⁵⁹⁾ 자신들의 새로운 믿음에 근거하여 성도들이 현재 보여 주는 믿음의 헌신은 하나님과의 신뢰 관계 속에서 지속적인 순종의 형태로 표현된다. 그러므로 바울은 자신의 복음 사역의 결과로 이방인들에게서 맺고 싶은 열매를 ‘믿음의 순종’(롬 1:5; 16:26; 비교, 15:18; 고후 7:15; 10:5)이라고 부른다. 믿음의 순종으로 번역된 그리스어 표현 ὑπακοή πίστεως는 복음을 들을 때 그들이 보이는 최초의 반응으로서의 믿음이라는 순종을 의미하는 동시에, 그 최초의 믿음의 반응 이후 그 믿음이 요구하는 하나님과 주 예수 그리스도와의 살아 있는 관계 속에서 진행되는 지속적 삶의 방식으로서의 순종을 의미한다(비교, 롬 1:5; 16:19).⁶⁰⁾ 예수 복음을 통한 하나님의 은혜는 인간의 행위와 상관없이 무조건적으로 인간에게 주어지지만, 그 복음에 담긴 하나님의 능력은 인간 편에서 경험해야 하는 내적 변화를 유도한 후, 그 변화의 표현으로서의 새로운 순종을 요청한다.⁶¹⁾

바울이 로마교회 성도들을 인하여 감사하는 이유는 그들이 하나님의 은혜로 죄의 노예에서 의의 노예로의 변화를 경험하고, 그들이 믿고 헌신한 복음의 가르침에 마음으로부터 순종하는 삶을 살게 되었기 때문이다(롬 6:17-18). 바울에게 순종은 현재 은혜 아래 놓인 성도들의 존재론적 상태, 혹은 삶의 방식을 의미한다.⁶²⁾ 바울은 이 사실을 자신에게도 적용하면서, 자신의 사도로서의 삶과 사역을 다음과 같이 묘사한다:

그러나 내가 나 된 것은 하나님의 은혜로 말미암아 된 것이니, 내게 주신 그의 은혜가 헛되지 아니하였다. 내가 모든 사도보다 더 많이 수고 하였으나, 사실은 내가 한 것이 아니고 오직 나와 함께하신 하나님의 은혜가 했다(저자 번역, 고전 15:10).

59) 참조, B. Byrne, *Romans*, 52.

60) 참조, P. R. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, 89; B. Schliesser, “Faith in Early Christianity”, 22; J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 237-238; R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2016), 79-80; D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NIGTC (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1996), 52-53. 비교, B. Byrne, *Romans*, 46.

61) 참조, J. M. G. Barclay, “A Conversation around Grace”, *The Evangelical Quarterly* 89:4 (2018), 339; *Paul and the Gift*, 446, 492; B. Schliesser, “Faith in Early Christianity”, 22; B. Schliesser, *Abraham’s Faith in Romans 4: Paul’s Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*, 408-409. 비교, N. K. Gupta, *Paul and the Language of Faith*, 179-181.

62) J. M. G. Barclay, “Pure Grace?: Paul’s Distinctive Jewish Theology of Gift”, 15.

선포된 복음에 대한 성도들의 믿음의 순종은 성도들이 복음 앞에서 경험한 개인적 회심의 경험을 가장 잘 반영하는 동시에, 그들의 현재 삶의 방식과 정체성에 대한 가장 중요한 표현으로 기능한다. 따라서 바울에게 유대인들과 이방인들로 구성된 성도들의 정체성의 표식은 율법의 소유 여부나 할례가 아니라, 예수와 그를 보낸 하나님을 향하여 보이는 그들의 현재적 실체로서의 믿음과 순종이다. 그러므로 ‘믿는 자들’이라는 표현은, 모건의 주장처럼, 단순히 일반적 측면에서 하나님을 신뢰하는 자들을 의미하는 것이 아니라, 특별한 예수 복음의 메시지와 그에 대한 특별한 믿음의 반응을 통하여 하나님과의 헌신적 순종의 관계 속에 거하게 된 성도들을 가리킨다. 그리고 이 특별한 믿음의 경험은 성도들의 집단적 자의식의 공통분모로서, 그들이 함께 공유하고 있는 신앙적 전제들을 한마디로 아우른다.⁶³⁾ 초기 기독교 공동체에게 πίστις의 중요성은 이 단어가 명사와 동사의 형태로 신약성경에서 240번 이상 등장하고, 형용사의 형태로 70여 번 등장한다는 사실에서 잘 보여진다.⁶⁴⁾ 바울의 용례에서 이 그리스어 단어는 예수와 성도들 간에 놓인 특별한 관계를 묘사하는 제일 중요한 용어로 기능하고 있다(롬 3:9, 22, 26; 갈 2:16, 20; 3:22; 빌 3:9). 이 특별한 믿음의 중요성 때문에 믿는 자들이라는 표현은, 모건의 예상과 달리, 예수 공동체의 구성원들을, 단순히 신뢰를 자신들의 관계망의 덕목으로 간주하는 외부인들과 가장 명백하게 구분한다.

바울에게 성도들이 믿음을 통해서 경험하는 현재적 칭의와 구원은 모두 종말론적 미래에 속한 사건이다. 칭의와 구원이 종말론적으로 이루어질 미래의 소망에 속하기에, 바울에게 πίστις는 선포된 예수 복음에 대한 최초의 긍정적 수용의 반응을 넘어서, 미래의 구원에 이르기까지 성도들의 삶의 전 과정을 특징짓는 항시적 종말론적 개념이 된다(비교, 갈 5:5-6). 갈라디아서에서 바울은 과거 예수 사건에 대한 믿음을 통해서 경험한 칭의와 현재 주로 높아진 예수 안에서 새롭게 경험하고 있는 생명을 동일시한 후, 자신이 주 예수를 모시고 사는 현재의 삶을 그에 대한 믿음을 통해서 하나님을 향하여 살아가는 삶이라고 규정한다(ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, 2:19-20).⁶⁵⁾ 바울은 종종 믿음 안에서 믿음을 통하여 사는 성도들의 현재 삶

63) 참조, P. R. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, 118, 300; B. Schliesser, “Faith in Early Christianity”, 22.

64) B. Schliesser, “Faith in Early Christianity”, 3.

65) 바울은 갈라디아서 2-3장에서 πίστις가 현재 성도들의 삶에서 역동적으로 작동하고 있는 실체임을 여러 가지 방식으로 강조한다. 참조, P. Oakes, “Pistis as Relational Way of

을 죄와 율법 아래 살던 그들의 과거 삶과 강력하게 대조한다(롬 3:9, 19; 6:14-15; 7:14; 갈 3:22-23; 4:5). 왜냐하면 바울에게 πίστις는 죄와 율법이라는 인류를 통치하던 삶의 영역과 대조되는, 성도들의 새로운 삶이 존재하게 된 은혜의 영역이기 때문이다(비교, 롬 6:12-23). 이런 면에서, πίστις는 예수의 등장과 함께 이 땅에 존재하게 된, 그리고 성도들이 하나님의 은혜로 참여하게 된, 종말론적 실체로서의 새로운 존재 영역이다(갈 3:23).⁶⁶⁾

바울에게 πίστις가 복음에 대한 최초 믿음의 반응을 넘어서, 그 복음을 제시한 하나님에 대한 지속적 헌신과 순종을 의미하기에, 바울은 πίστις를 현재 성도들이 하나님과 주 예수 그리스도와 맺고 있는 살아 있는 신뢰 관계의 가장 현저한 특징으로 제시한다. 그리고 πίστις가 성도들이 현재 하나님과 주 예수를 향하여 소유한 항시적 태도를 의미하기에, πίστις는 성도들의 삶의 과정에서 성장하거나 시험에 들어 위축될 수도 있다. 데살로니가 교회에 보내는 바울의 첫 번째 편지에 따르면, 바울은 그들의 현재 믿음의 순종의 상태에 대해서 걱정하고 있다. 이에 바울은 디모데를 그들에게 보내어 그들의 현재 믿음의 상태에 대해서 알아보게 한다(살전 3:2-3). 디모데가 돌아와 ‘사랑으로 표현되는’ 그들 믿음의 ‘건강한 상태’에 대해서 보고하자, 바울은 크게 기뻐하면서 그들에게 계속해서 주 안에서 견고하게 서 있으라고 권면한다(3:6-8; 비교, 갈 5:6). 이 본문에서 바울은 ‘계속해서 주를 향한 믿음 안에서 견고하게 서 있는 것’을 성도들의 현재적 삶의 본질, 즉 믿음의 순종을 한 마디로 요약하는 것으로 제시한다.⁶⁷⁾ 그러나 바울에게 현재적 삶의 원칙으로서의 πίστις는 율법이 아니라 예수 그리스도와 그의 법을 향한 순종으로 표현된다(고후 10:5-6; 갈 6:2). 그리고 πίστις는 성령의 열매인 동시에(5:22), 사랑을 통해서 역사하고(5:6) 사랑과 소망에 의해서 더 완전해지는 성도들의 새로운 존재 방식을 일컫는다(고전 13:13; 살전 1:3).⁶⁸⁾

바울은 성도들이 소유해야 할 지속적으로 견고한 순종의 믿음을 소유한 가장 훌륭한 예로 아브라함을 든다(롬 4). 아브라함은 자손을 주겠다고 하는 하나님의 약속에 대한 믿음을 통해서 의롭다고 칭함을 받았지만, 그 약속의

Life in Galatians”, 269.

66) 참조, B. Schliesser, “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on Πίστις Χριστοῦ”, 277-300; B. Schliesser, *Abraham’s Faith in Romans 4: Paul’s Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*, 392-393.

67) 참조, Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 2000), 167; P. R. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, 74-75.

68) 참조, B. Schliesser, “Faith in Early Christianity”, 22, n.65.

성취에 이르기까지 견고한 믿음과 하나님을 향한 지속적 신뢰와 순종을 통해서 자신의 믿음을 증명했다. 아브라함은 자신과 사라의 죽은 것과 같은 육체에도 불구하고, 하나님의 약속에 대한 믿음과 하나님에 대한 신뢰와 순종에서 결코 약해지지 않았다. 도리어, 그는 더 강한 믿음의 확신과 순종의 삶을 통하여 하나님께 영광을 돌림으로써, 모든 믿는 자들의 아버지요, 그들이 따라야 할 믿음의 표본이 되었다(4:20-21). 그리고 하나님을 향한 아브라함의 순종하는 믿음의 절정은 약속의 자손인 이삭을 하나님께 바치라는 명령에 대한 그의 절대적 순종에서 발견된다. 아브라함의 믿음처럼 계속해서 견고하게 성장해야 할 성도들의 믿음의 필요성을 강조하기 위하여, 바울은 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν이라는 그리스어 표현을 사용한다(1:17).⁶⁹⁾ 이처럼 바울이 πίστις에 대해서 가장 빈번하게 논의하는 갈라디아서와 로마서에서 아브라함이 가장 중요한 인물로 다루어지는 데에는 분명한 이유가 있다. 물론, 아브라함을 율법 준수의 가장 훌륭한 모범으로 간주하는 유대인들에게 아브라함의 칭의가 율법이 아니라 그의 믿음을 통해서라는 바울의 주장은 수용할 수 없는 급진적 주장이었을 것이다.⁷⁰⁾

5. 나가는 말

이 논문에서 우리는 바울신학의 핵심 개념인 πίστις의 삼중적 의미에 대해서 자세히 관찰해 보았다. 먼저, 바울에게 πίστις는 예수 사건에 담긴 구원의 메시지에 대한 성도들의 인식론적 변화와 긍정적 수용을 의미한다. 이런 측면에서, πίστις는 예수 복음이 담고 있는 명제론적 진리에 대한 믿음으로서, 예수 사건이 성취한 하나님의 구원에 대한 성도들의 개인적 확신을 표현한다. 그러나 두 번째, πίστις는 객관적 예수 사건에 대한 개인적 믿음을 통하여 그 구원을 계획하고 성취한 하나님과 예수를 향한 전인적 신뢰를 의미한다. 하나님은 자신의 백성을 향한 신실함을 자신의 구원 계획을 성

69) 참조, J. W. Taylor, "From Faith to Faith: Romans 1.17 in the Light of Greek Idiom", *New Testament Studies* 50 (2004), 337-348. 비교, D. A. Campbell, "Romans 1:17—a Crux Interpretum for Πίστις Χριστοῦ Debate", *Journal of Biblical Literature* 113:2 (1994), 265-285. 학자들의 많은 논쟁의 대상이 되었던 이 그리스어 표현에 대한 다양한 견해들에 대해서는 다음을 참조하라. R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, 176-181; B. Byrne, *Romans*, 60-61; J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 263-264.

70) 참조, B. Schliesser, *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*, 152-220.

취할 아들 예수를 이 땅에 보냄으로써 증명했다. 바울 복음이 전하는 예수 사건, 즉 예수의 죽음과 부활을 통해서, 성도들은 자신들의 구원자인 하나님과 주 예수의 신실함에 대해서 신뢰하게 되고, 그 신뢰를 바탕으로 하나님과의 새로운 언약관계 속으로 들어가게 된다. 그리고 마지막으로, 하나님의 복음에 대한 성도들의 인식론적 동의와 수용의 믿음, 그리고 하나님과 예수에 대한 신뢰는 하나님을 향한 그들의 지속적 믿음의 순종을 요구한다. 이 믿음의 순종으로서의 πίστις는 성도들이 주 예수 안에서 하나님을 향하여 살아가는 새로운 삶의 존재 영역이다. 하나님을 향한 지속적 헌신과 순종으로서의 πίστις는 시험을 통하여 계속해서 성장하고 자라 가야 하며, 성도들의 삶의 윤리적 규범과 새로운 삶의 원칙으로 기능해야 한다. 이처럼 바울에게 πίστις는 그 안에 다양한 의미를 그 안에 지닌 매우 역동적인 개념이다. 이 사실은 우리가 바울을 해석할 때, 이 그리스어 단어를 단 한 가지 의미를 지닌 단순한 개념으로 환원하여 바울신학의 풍성함을 제한하지 말아야 함을 알려 준다. 우리의 바울 이해는 이 단어가 등장하는 문맥적 상황에 대한 고려 속에서 이 단어가 의미하는 바를 엄밀하게 규정한 후, 이 단어를 근거로 펼쳐지는 바울의 논지의 창의성과 역동성을 정당하게 보여 주어야 한다.

<주제어>(Keywords)

믿음, 신뢰, 순종, 예수사건, 예수-믿음.

Faith, Trust, Obedience, Jesus event, Jesus-faith.

(투고 일자: 2021년 7월 23일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 20일)

<참고문헌>(References)

- 이승현, “아브라함과 성령을 통해서 본 갈라디아인들의 칭의 이해”, 「신약논단」 27 (2020), 229-269.
- 이승현, “빌립보서 2:6-11을 통해서 본 바울의 기독교론적 구약 사용”, 「신약논단」 26 (2019), 215-256.
- 이승현, “고린도전서 11:23의 παρεδίδετο의 번역 재고”, 「성경원문연구」 42 (2018), 45-67.
- 이승현, “바울의 복음에 대한 로마서 1:18의 γάρ와 하박국 2:4의 해석학적 기능, 그리고 새 관점”, 「신약논단」 27 (2020), 643-687.
- Alexander, L., “A Map of Understanding: The Riskiness of Trust in the World of the Early Christians”, *Journal for the Study of the New Testament* 40:3 (2018), 276-288.
- Barclay, J. M. G., “A Conversation around Grace”, *The Evangelical Quarterly* 89:4 (2018), 339-345.
- Barclay, J. M. G., “Faith and Self-Detachment from Cultural Norms: A Study in Romans 14-15”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 104:2 (2013), 192-208.
- Barclay, J. M. G., *Paul and the Gift*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2015.
- Barclay, J. M. G., “Pure Grace?: Paul’s Distinctive Jewish Theology of Gift”, *Studia theologica* 68:1 (2014), 4-20.
- Barclay, J. M. G. and Gathercole, Simon J, *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment*, Library of New Testament Studies, London: T & T Clark, 2008.
- Bird, M. F. and Sprinkle, Preston M., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.
- Byrne, B., *Romans*, Sacra Pagina Series 6, Collegeville: Liturgical Press, 1996.
- Campbell, D. A., *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2009.
- Campbell, D. A., “Romans 1:17—a Crux Interpretum for Πίστις Χριστοῦ Debate”, *Journal of Biblical Literature* 113:2 (1994), 265-285.
- Downing, F. G., “Ambiguity, Ancient Semantics, and Faith”, *New Testament Studies* 56:1 (2010), 139-162.
- Dunson, B. C., “Faith in Romans: The Salvation of the Individual or Life in Community?”, *Journal for the Study of the New Testament* 34:1 (2011), 19-46.

- Easter, M. C., “The Pistis Christou Debate: Main Arguments and Responses in Summary”, *Currents in Biblical Research* 9:1 (2010), 33-47.
- Fitzmyer, J. A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1993.
- Gupta, N. K., *Paul and the Language of Faith*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020.
- Hagen Pifer, J., *Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2/486, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Hay, D. M., “Pistis as ‘Ground for Faith’ in Hellenized Judaism and Paul”, *Journal of Biblical Literature* 108:3 (1989), 461-476.
- Hay, D. M., and Johnson, E. E., *Pauline Theology*, vol. 4, SBL Symposium Series 4, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Hays, R. B., *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2nd ed., Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002.
- Hays, R. B., *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.
- Hooker, M., “Another Look at Πίστις Χριστοῦ”, *Scottish Journal of Theology* 69 (2016), 46-62.
- Horrell, D. G., “Reconfiguring Early Christian ‘Faith’”, *Ecclesiology* 12:3 (2016), 354-362.
- Hurtado, L. W., “Resurrection-Faith and the ‘Historical’ Jesus”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 11 (2013), 35-52.
- Konstan, D., “Trusting in Jesus”, *Journal for the Study of the New Testament* 40:3 (2018), 247-254.
- Lieu, J., “Faith and the Fourth Gospel: A Conversation with Teresa Morgan”, *Journal for the Study of the New Testament* 40:3 (2018), 289-298.
- Longenecker, R. N., *The Epistle to the Romans : A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2016.
- Malherbe, A. J., *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 2000.
- Moo, D. J., *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1996.
- Morgan, T., *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman*

- Empire and Early Churches*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.
- Oakes, P., “Pistis as Relational Way of Life in Galatians”, *Journal for the Study of the New Testament* 40:3 (2018), 255-275.
- Schellenberg, R., “Οἱ Πιστεύοντες: An Early Christ-Group Self-Designation and Paul’s Rhetoric of Faith”, *New Testament Studies* 65 (2019), 33-42.
- Schliesser, B., *Abraham’s Faith in Romans 4: Paul’s Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*, WUNT 2/224, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Schliesser, B., “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on Πίστις Χριστοῦ”, *Journal for the Study of the New Testament* 38:3 (2016), 277-300.
- Schliesser, B., “‘Exegetical Amnesia’ and Πίστις Χριστοῦ: The ‘Faith of Christ’ in Nineteenth-Century Pauline Scholarship”, *The Journal of Theological Studies* 66:1 (2015), 61-89.
- Schliesser, B., “Faith in Early Christianity”, Jörg Frey, B. Schliesser and Nadine Kessler, eds., *Glaube: Das Verständnis Des Glaubens Im Frühen Christentum und in Seiner Jüdischen und Hellenistisch-Römischen Umwelt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Seifrid, M., “Roman Faith and Christian Faith”, *New Testament Studies* 64:2 (2018), 247-255.
- Smyth, H. W., and Messing, Gordon M., *Greek Grammar*, Rev. ed., Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- Sprinkle, P. M., “Πίστις Χριστοῦ as an Eschatological Event”, Michael F. Bird and Preston M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, 165-184, Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.
- Taylor, J. W., “From Faith to Faith: Romans 1.17 in the Light of Greek Idiom”, *New Testament Studies* 50 (2004), 337-348.
- Trebilco, P. R., *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2007.
- Trebilco, P. R., *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Watson, F., “Roman Faith and Christian Faith”, *New Testament Studies* 64:2 (2018), 243-247.

<Abstract>

Paul's Understanding of Πίστις: Trust, Faith, or Obedience?
— Focusing on the Critique of T. Morgan's Understanding of Πίστις —

SeungHyun Lee
(Hoseo University)

Until now, the word πίστις and the various Greek expressions with it have drawn tremendous scholarly attention from Pauline scholars. They attempted to define the Greek term πίστις in Paul's usage from multiple angles. One of the recent attempts was done by a classicist Teresa Morgan. Morgan argued that Paul and NT writers based their use of the term πίστις upon its common social understanding of trust in relationship in 1CE. Responding to and independently from her, Pauline scholars produced books and articles to tackle Paul's understanding of πίστις. Joining this scholarly conversation regarding πίστις, we therefore would like to explore in this paper Paul's understanding of it with particular attention to its threefold meanings, rejecting the simplistic tendency to define the term uniformly throughout the whole body of his letters. First, the term πίστις means the believers' positive acceptance of the salvation message in Jesus' Gospel on the basis of their cognitive change of its evaluation. In this sense, πίστις means faith in the truth claim of Jesus' Gospel, and reveals the believers' personal confidence in God's salvation accomplished by Jesus. Second, πίστις however means total trust in God, who initiated the salvation and accomplished it through his Son Jesus, and Jesus on the basis of their personal belief in the veracity of Jesus event. God proved his faithfulness toward his people by sending his Son to the world and sacrificing him. Through Jesus event transmitted by Paul's Gospel, that is, through Jesus' death and resurrection, the believers came to trust in the faithfulness of their God and their savior Jesus. And on the basis of their trust, they are able to enter into a new covenantal relationship with God. Finally, the believers' change of mind toward and positive acceptance of God's Gospel, and their trust in God and Jesus require them to show persistent obedience toward God. The πίστις in terms of continuous obedience becomes a new existential realm for the believers and a new life principle. The πίστις in this sense should continue to grow through

various life temptations and trials, and should govern their life as the life principle. In this way, the term πίστις for Paul is a very dynamic one with multiple implications in it. This means that when we interpret Paul, we should not reduce the term πίστις to just one meaning and thereby, limit the dynamics of Pauline theology. Our understanding of Paul will be made proper when we pay attention to particular implications of this term in various contexts of Paul's letters.

요한1서 4:13의 번역과 해석¹⁾

정창욱*

1. 문제 제기

요한1서 4:13의 그리스어 원문은 아래와 같이 되어 있다.

Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.²⁾

이 구절은 다음과 같이 주목을 끄는 몇 가지 요소를 지니고 있다. 첫째로, 맨 처음에 등장하는 전치사구 ἐν τούτῳ가 그 이전의 내용을 받는지, 아니면 문장 뒷부분에 등장하는 두 번째 ὅτι절의 내용을 받는지 분명치 않다. 이 전치사구의 역할에 대한 이해에 따라서 이 구절의 의미도 다르게 드러난다.³⁾ 두 번째로, 마지막 부분의 ὅτι절 안에 있는 또 다른 전치사구 ἐκ τοῦ πνεύματος의 역할과 의미가 명확하지 못하다. 이 전치사구는 ‘주다’를 의미하는 δίδωμι

* Vrije Universiteit Amsterdam에서 박사학위를 받음. 현재 총신대학교 신학과 교수. cwjung21@gmail.com.

1) 요한1서의 번역 문제를 다룬 논문이 많지는 않지만 몇 편 존재한다. 대표적으로 송영목, “아프리카스 성경의 번역 분석 - 요한1서 1장을 중심으로 -,” 「성경원문연구」 46 (2020), 220-242를 들 수 있다. 또한 간접적으로 번역 문제를 다룬 논문은 정창욱, “요한1서 3:6, 9절의 죄 문제 재연구,” 「성경원문연구」 41 (2017), 206-227에서 찾을 수 있다.

2) 밑줄 그은 부분들은 주목해서 봐야 하는 요소들을 표시해 준다.

3) 이 전치사구의 용법에 대한 학자들의 견해와 그에 따라 구체적으로 어떤 차이가 발생하는가에 대해서는 아래에서 다루어진다.

동사와 직접 연결되는데, 이 문장에서 동사의 직접 목적어는 결여되어 있는 채로 전치사구만 쓰이고 있다.⁴⁾ 이러한 구문을 어떻게 이해해야 하는지 결정하는 일은 수월하지 않다. 게다가 위의 첫 번째 사항과 관련하여 대부분의 영어 성경이 이유를 나타내는 접속사 ‘because’로 번역하고 있는 두 번째 ὅτι 접속사를 어떻게 이해하여 번역할 것인가 하는 문제가 떠오른다.⁵⁾

위에 언급한 사항들에 대한 적절한 해결책을 찾아보기 위해서 본문에 대한 심도 있는 연구가 필요하다고 할 수 있다. 따라서 이 구절의 보다 정확한 의미 파악과 원문을 반영하는 번역을 찾아가는 작업을 진행하고자 한다. 그렇게 함에 있어서 4:13과 연관성이 있는 구절들을 살펴보면, 특별히 4:13과 상당한 유사성을 지니고 있는 3:24하반을 자세히 살펴보게 될 것이다.⁶⁾ 서로 긴밀히 연관되어 있는 구절들에 대한 이해가 각 구절을 이해하는 데 도움을 줄 수 있기 때문이다.

2. 4:13의 한글 번역본과 영어 번역본 비교

2.1. 한글 번역본 비교

위에 제시한 쟁점들을 고려하여 4:13의 한글 성경들의 번역을 살펴보게 되면 특이한 경향이 드러난다.

『개역개정』

그의 성령을 우리에게 주시므로 우리가 그 안에 거하고 그가 우리 안에 거하시는 줄을 아느니라

『새번역』

하나님이 우리에게 자기 영을 나누어 주셨습니다. 이것으로 우리가 하나님 안에 있고, 또 하나님이 우리 안에 계시다는 것을 우리는 압니다.⁷⁾

4) 이 문제에 대한 학자들의 견해와 제세한 논의는 아래에서 다루어진다.

5) 흥미롭게도 컬리(M. M. Culy)는 이 전치사를 주석학적(epexegetical) 용법으로 보아서, ‘곧’, ‘다시 말해’로 이해한다. M. M. Culy, *I,II,III John: A Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2005), 112.

6) 두 구절 사이의 유사성은 쉽게 인식되며, 주석가들은 이러한 관계를 지적하며 두 구절의 의미를 밝혀내려 시도하는데, 대표적으로 H.-J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief* (Zürich: Braunschweig, 1991), 256-257을 보라. 특별히 줍스(K. Jobes)는 3:24와 4:13이 인클루지오를 형성한다고 주장한다. K. Jobes, *1,2,3 John* (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 196. 그 외에도 브라운(R. E. Brown)을 비롯한 대다수 학자들은 두 구절의 유사성에 주목하는데, 그들의 저서에 대한 서지 정보는 아래에서 차례로 주어질 것이다.

7) 『표준』의 번역도 거의 동일하다. “하나님께서 우리에게 당신의 영을 나누어 주셨습니다.

『공동개정』

하느님께서 우리에게 당신의 성령을 주셨습니다. 그러므로 우리가 하느님 안에 있고 또 하느님께서 우리 안에 계시다는 것을 알 수 있습니다.

위에 제시한 한글 성경 번역들의 표현 방식들은 서로 차이가 나지만, 어떤 이유에선지 첫 번째 전치사구 ἐν τούτῳ에 대한 이해는 일치한다. 그래서 이 전치사구가 뒤따라 나오는 두 번째 ὅτι절의 내용, 곧 ‘그(하나님)이 그의 성령을 우리에게 주셨다’라는 내용을 지칭하는 것으로 해석한다.⁸⁾ 그 결과 원문에는 마지막 부분에 있는 ὅτι절을 먼저 번역한 후에 다른 부분과 연결하고 있다. 그런데 이 전치사구 자체는 『개역개정』과 『공동개정』의 번역에서는 거의 아무런 표시도 없이 사라져 버리고 접속사 ὅτι는 이유를 나타는 것처럼 표현되었으며, 『새번역』에서는 접속사 번역은 생략되고 전치사구는 ‘이것으로’라고 표현되었다.⁹⁾ 그 결과 전치사구 ἐν τούτῳ와 두 번째 ὅτι의 관계는 애매하게 표현되어 버리고 만다. 게다가 모든 한글 성경은 두 번째 전치사구인 ἐκ τοῦ πνεύματος를 단순하게 ‘주다’ 동사의 직접 목적어로 만들어 버려서 원문의 의도를 제대로 반영해 주지 못하고 있다.¹⁰⁾ 그렇다면 영어 성경의 번역은 한글 성경과는 어떤 차이를 보여주는가?

2.2. 영어 번역본 비교

앞서 살펴본 요한1서 4:13의 주요 한글 성경 번역의 특이성은 영어 성경들과 비교해 보면 확연히 드러난다. 영어 성경의 경우에는 대다수가 첫 번

이것으로 우리는, 우리가 하나님 안에 있고, 또 하나님께서 우리 가운데 계신다는 것을 압니다.”

- 8) ‘그’가 누구를 지칭하느냐에 대해서 의견이 나누어진다. 자세한 사항을 위해서는 아래 각주 35번을 참조하라.
- 9) 『개역개정』은 ‘주다’ 동사가 그리스어 원문에서 현재 완료임에도 불구하고 현재로 해석해 버린다. 어찌면 이것은 현재 완료가 어떤 경우에는 영어로 표현할 때 종종 현재로 번역할 수 있는 측면을 담고 있다는 점을 고려하여 채택되었을 수도 있다. 하지만, 이 문맥에서 현재 시제는 합당하지 않은데, 그 이유는 ‘주다’의 현재 완료는 이미 주어진 상태의 현재적 효과나 영향을 나타낼 수는 있어도 계속 준다는 의미를 전달하지는 않기 때문이다. 그리스어 현재 완료에 대한 자세한 논의를 위해서는 D. B. Wallace, *Greek Grammar: Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 572-586을 보라.
- 10) 가톨릭에서 출간한 200주년 기념 신약성경은 이 부분의 원문을 반영하는 번역을 제시하는데, 이러한 시도는 원문의 의미를 살리고자 하는 시도라고 할 수 있다. “우리가 그분 안에 머무르고 그분이 우리 안에 머물러 계심을 우리는 압니다. 그분이 당신 영의 (한복을) 우리에게 주셨기 때문입니다.” 하지만 이 번역에서 첫 번째 구를 생략해 버려서 아쉬움이 남는다.

째 전치사구 ἐν τούτῳ를 ‘by this’로 번역하고, 두 번째 ὅτι 접속사를 이유를 나타내는 접속사로 이해하여 ‘because’로 번역해 놓았다.¹¹⁾ 대표적으로 ESV의 번역을 제시하면 아래와 같다:

By this we know that we abide in him and he in us, because he has given us of his Spirit.

이러한 번역에 따르면, 첫 번째 전치사구는 뒤따라 나오는 두 번째 ὅτι절이 아니라 그 앞의 내용과 연결되며, 여기서 접속사 ὅτι는 이유를 나타내는 역할을 한다.¹²⁾ 또한 두 번째 전치사구인 ἐκ τοῦ πνεύματος은 ‘of his Spirit’으로 해석하여 그리스어 원문의 의미를 담아내고 있는데 ESV뿐만 아니라 대다수 영어 성경은 이러한 번역을 채택한다.¹³⁾ 이상에서 알 수 있듯이 다수의 영어 성경은 한글 성경과는 다른 방향으로 4:13을 이해한다.

하지만, 이와는 달리 어떤 영어 성경은 한글 번역과 궤를 함께하기도 하는데 대표적으로 NIV는 이 구절을 다음과 같이 번역한다.

We know that we live in him and he in us, because he has given us of his Spirit.

이 문장에서 NIV는 첫 번째 전치사구를 생략해 버린 채 두 번째 ὅτι 접속사를 ‘because’로 번역해 놓았는데, 이것은 전치사구를 번역에 포함시키면 이 본문의 의미를 매끄럽게 이해하는 데 방해가 된다고 여겼기 때문이라고 할 수 있다. 그렇지만 NIV도 두 번째 전치사구는 원문을 반영하여 ‘of the Spirit’으로 번역하고 있다.¹⁴⁾

과연 어떠한 번역이 원문을 잘 반영하면서도 의미를 제대로 전달해 주는 번역인 것일까?¹⁵⁾ 이러한 질문에 답을 얻기 위해서 먼저 전치사구 ἐν τούτῳ

11) 대표적으로 다음의 영어 성경들이 이와 같이 번역해 놓았다. ESV, GNV, KJV/NKJV, NAB/NAU, RSV/NRSV.

12) 네스틀레-알란트 27판에서 두 번째 ὅτι 접속사 앞에 쉼표를 찍은 것은 이러한 이해를 뒷받침해 준다.

13) NLT등 소수의 영어 성경을 제외하고는 거의 모든 영어 성경이 이같이 번역을 하고 있다.

14) 사전적 의미로 본다면 ‘give of’는 ‘기꺼이 준다’라는 의미이기에 원문을 살리기 위해서 영어 성경은 그런 번역을 택했다고 볼 수도 있겠으나, 그것보다는 원문의 의미를 살리기 위해서 전치사 ‘of’를 넣은 것이라 할 수 있다.

15) 의역을 추구하는 NLT같은 영어 성경은 완전히 의역을 해서 한글 성경들처럼 아주 분명하게 첫 번째 전치사구가 두 번째 ὅτι절의 내용을 받는 것으로 해석하고 두 번째 전치사구는 단순히 ‘주다’ 동사의 직접 목적어로 취급한다. “And God has given us his Spirit as

에 대해 살펴보고자 한다.

3. 전치사구 ἐν τούτῳ의 용법

3.1. ἐν τούτῳ에 대한 학자들의 최근 해석 경향

전치사구 ἐν τούτῳ의 용례와 관련하여 여러 가지 견해들이 제시되어 왔다. 그런데 최근에는 일종의 의견 일치가 이루어져서 이 전치사구가 사용된 부분의 문맥이 최종적으로 그 용법을 결정한다는 데 학자들은 동의한다.¹⁶⁾ 그렇다면 4:13과 관련하여서는 어떠한 견해들이 제시되고 있는지 살펴해보도록 한다.

3.2. 4:13의 ἐν τούτῳ의 역할

3.2.1. 학자들의 견해

4:13에서 전치사구 ἐν τούτῳ가 그 이전의 내용을 받는지, 아니면 두 번째 ὅτι절의 내용을 받는지 결정하는 일은 쉬운 일이 아니다. 그래서 학자들의 의견도 서로 갈리지만, 많은 경우에 양쪽의 가능성을 인정하는 듯한 자세를 취한다. 물론 브라운(R. E. Brown)은 확고하게 ἐν τούτῳ가 두 번째 ὅτι절을 지칭한다고 본다.¹⁷⁾ 그러면서 전치사 ὅτι를 ‘because’로 해석한 볼트만(R. Bultmann)의 견해를 소개하는데 이 경우에 전치사구 ἐν τούτῳ는 그 이전의 내용을 받게 된다. 브라운은 그렇게 해도 자신의 견해와 별 차이는 없다고 주장하지만, 이럴 경우에 의미상의 차이가 발생한다.¹⁸⁾ 스몰리(S. S. Smalley)는 이 전치사구가 뒤따라 나오는 내용을 받을 수도 있지만 동시에 그 이전 내용, 특별히 12절의 내용을 받을 수 있음을 강조한다. ‘서로 사랑함으로써 그가 우리 안에, 우리가 그 안에 있음을 안다’.¹⁹⁾ 비록 줍스(K.

proof that we live in him and he in us.”

16) 요한복음에 5번, 요한1서에 12번 사용되는 이 전치사구와 관련하여 브라운의 연구는 유용한 정보를 제공하며 많은 학자들이 그의 주장에 동조한다. 그의 주장과 그것에 대한 평가를 위해서는 Chang Wook Jung, “Interpretation of the Sentences in 1 John 4:17,” *Chongshin Review* 26 (2021), 85-86을 보라.

17) R. E. Brown, *The Epistles of John* (Garden City: Doubleday & Company, 1982), 522. 크루즈(C. G. Kruse)는 각각의 경우에 어떠한 의미상의 차이가 있는지 설득력 있게 설명해 내며 줍스도 그의 의견을 따라간다. 자세한 내용은 아래에서 다루어진다.

18) 구체적으로 어떻게 차이가 발생하는지에 대해서는 아래를 참조하라.

19) S. S. Smalley, *1,2,3 John* (Waco: Word Books, 1984), 249.

Jobes)는 전치사구가 두 번째 ὅτι절을 받는다는 크루즈(C. G. Kruse)의 의견을 받아들여 그 주장이 가장 가능성이 높다는 견해를 피력하기는 하지만, 여전히 전치사구가 앞의 내용을 받을 수 있음을 설명하면서 그 경우에 두 번째 ὅτι가 ‘왜냐하면’을 의미할 수도 있음을 지적한다.²⁰⁾ 야브러(R. W. Yarbrough)도 4:13에서 전치사구 ἐν τούτῳ가 뒤따라 나오는 내용을 받는다고 보면서도 그 이전의 내용과 연결될 가능성을 언급하면서, 그렇게 될 때에 두 번째 ὅτι는 이유를 나타내는 것으로 봐야 한다고 언급한다.²¹⁾

이상에서 살펴본 대로, 여러 학자들은 4:13에서 전치사구 ἐν τούτῳ는 우선적으로 뒤따라 나오는 두 번째 ὅτι절을 받는다고 보면서도, 동시에 그 앞의 내용을 받을 수도 있는 가능성을 언급한다. 그러면서도 여전히 중심은 뒤따라 나오는 ὅτι절을 받는다는 데 놓여진다. 그렇다면 과연 4:13의 문맥은 어떠한 견해를 지지하는가?

3.2.2. 4:13의 문맥과 전치사구

(1) 전치사구 이해에 따른 본문의 의미 차이

4:13의 전치사구 ἐν τούτῳ가 어느 부분을 받느냐에 따라서 문장의 의미는 어떻게 달라지는가? 논의를 더 진행하기 전에 이 질문에 대해 답을 제시하여 논점을 분명하게 할 필요성이 있다. 이에 대해 크루즈는 구문 이해에 따라서 어떻게 해석이 달라지는지를 다음과 같이 간결하게 세 가지로 제시한다.²²⁾

① 전치사구가 그 이전의 내용을 받아서, 다른 믿는 성도를 사랑하는 것이 성도의 확신, 곧 자기가 하나님 안에, 하나님이 자기 안에 거하신다는 하나님과의 연합에 대한 확신의 근거가 되는데, 이때 성령은 그렇게 사랑하도록 동기를 부여하시는 분이다.

② 전치사구가 뒤따라 나오는 내용, 곧 두 번째 ὅτι절의 내용을 받아서, 성도에게 주신 성령이 참된 진리, 곧 예수님이 구세주라는 진리를 알게 해주기에 성도에게 하나님과의 연합에 대해서 확신을 준다.

③ ②번과 같이 문장구조를 이해하면서 단순화시켜서 성령 자신이 성도들 안에 계시다는 사실 자체가 성도들에게 하나님과 동거함에 대한 확신을 준다.

20) K. Jobes, *1,2,3 John*, 196.

21) R. W. Yarbrough, *1-3 John* (Grand Rapids: Baker, 2008), 246 각주 6. 슈트렉커(G. Strecker)도 두 번째 ὅτι를 이유로 봐야 한다고 주장한다. G. Strecker, *The Johannine Letters*, L. M. Maloney trans. (Minneapolis: Fortress, 1996), 158.

22) C. G. Kruse, *The Letters of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 163.

그렇다면 이 가운데 어느 견해가 타당성이 있는 것일까?²³⁾

(2) 4:13의 전후 문맥

이 부분의 문맥을 살펴볼 때, 위의 첫 번째 견해가 설득력이 있다고 할 수 있다. 4:13의 바로 앞 구절인 12절에서 서로 사랑해야 하나님이 성도들 안에 거주하신다는 사실이 드러난다고 선언하고 있어서, 하나님의 거주하심이 상호 간의 사랑과 깊이 연결되어 있음을 말해 준다. 또한 3:18에서 제시한 대로, 행함과 진리는 서로 분리되어질 수 없으며, 따라서 4:13에서 성령의 진리의 빛을 받아 진리 안에서 진리를 힘입어 사랑하는 것까지 포괄적으로 설명하고 있다고 볼 수 있다. ‘이로써(서로 사랑함으로써) 우리가 그 안에 그가 우리 안에 머무는 것을 깨닫게 된다. 왜냐하면 진리의 영으로부터 그가 우리에게 주셨기 때문이다.’²⁴⁾ 곧 그 진리의 계시의 빛에 비추어 예수님 안에 나타난 하나님의 사랑을 알게 해 주시고 그 사랑을 힘입어 다른 형제/자매를 사랑해야 함을 깨닫게 되어 그렇게 할 수 있는 힘을 얻게 되기 때문이다.²⁵⁾ 성령을 힘입어 실제적인 상호 사랑에까지 나아가야 진정한 의미에서 하나님의 내주하심에 대해서 확신을 갖게 된다는 말이다. 이렇게 이해하게 되면 4:13 마지막의 ὅτι 절은 ‘이로써’의 내용을 밝혀 주는 것이 아니라, 이 구절의 앞부분의 내용, 곧 하나님과의 연합을 깨달아 알게 되는 이유와 근거를 밝혀 주는 것이다. 결국 상호 간에 사랑함으로써 믿는 사람들이 그분 안에, 그분이 그들 안에 계시는 연합을 알게 되는데 진리의 영이신 성령을 통해서 이것이 가능하다는 것이다. 이러한 해석은 14절 이하의 내용도 지지해 준다. 14절부터는 진리의 영인 성령을 통하여 깨닫게 되는 근본적 진리의 내용을 제시해 주는데, 이때 15-16절에서는 사랑 안에 머무는 자가 하나님과의 연합을 이룬다고 선언한다. 예수님을 하나님의 아들이라

23) 크루즈는 두 번째 해석이 가장 타당성이 있다고 주장하며 최근에 줍스도 이러한 주장을 따라간다. Ibid., 163; K. Jobes, *1,2,&3 John*, 195-196. 크루즈는 이 구절과 3:24하반의 연관성에 주목하며, 한 걸음 더 나아가 3장24절 전체와 이 구절이 인클루지오를 이룬다는 주장을 펼친다.

24) ‘이로써’가 12절의 내용을 받는다면 조건절의 내용을 받는 것으로 보는 것이 타당성이 있다. 스몰리(S. S. Smalley)가 설명하는 대로 12절의 내용은 사랑을 하는 것에 초점을 맞추고 있기 때문이다. S. S. Smalley, *1,2,3 John*, 249.

25) J. R. W. Stott, *The Epistles of John*, (Leicester: Inter-Varsity, 1988), 166. 그는 성령에 의해서 예수님이 하나님의 아들임을 인정하는 것과 사랑을 실천하는 것이 가능하다고 설명한다. 야브러도 비슷한 주장을 한다. R. W. Yarbrough, *1-3 John*, 245-246. 진리의 영이신 성령이 하나님이 예수님을 세상의 구원자로 보내셨음을 믿도록 계시의 빛을 비추어 주심으로 성도는 하나님과 동거함에 대해 확신하게 된다는 것이다. 3:18의 설명과 관련해서는 S. S. Smalley, *1,2,3 John*, 199를 참조하라.

시인하고 사랑을 실천하면 그것은 하나님이 그 안에, 그가 하나님 안에 거주한다는 증거다. 이렇게 실제적 사랑의 실천을 강조하며 그럴 때에 하나님과 연합은 이루어져 있는 것이다. 이와 같이 4:13의 전후 문맥은 전치사구를 이전의 내용을 받는 것으로 해석하는 것을 지지해 준다.

3.2.3. 요한1서의 전반적인 문맥

(1) 4:13과 3:24하반의 유사성

이 문제와 관련하여 4:13과 유사한 문장이 등장하는 3:24하반의 그리스어 구문과 내용이 관심을 끈다.

καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ·
καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

밑줄 친 두 번째 문장은 4:13의 구조 및 내용과 유사하며, 특별히 첫 번째, 두 번째 전치사구인 ἐν τούτῳ와 ἐκ τοῦ πνεύματος가 모두 등장하고, ‘주다’에 해당하는 동사인 δίδωμι도 동일하게 사용된다. 또한 ‘우리가 안다’와 ‘그가 우리 안에 거한다’라는 표현도 등장한다. 내용도 하나님/예수님의 성도 안의 거주함을 다룬다.²⁶⁾ 『개역개정』은 이 구절을 다음과 같이 번역한다.

그의 계명들을 지키는 자는 주 안에 거하고 주는 저 안에 거하시나니 우리에게 주신 성령²⁷⁾으로 말미암아 그가 우리 안에 거하시는 줄을 우리가 아느니라²⁸⁾

우선 주목해야 할 사항은 첫 번째 전치사구 ἐν τούτῳ의 역할인데, 이 구절에서 『개역개정』은 이것이 뒤따라 나오는 내용, 특별히 ‘(그가 우리에게 주신) 성령으로부터’에 해당하는 ἐκ τοῦ πνεύματος를 받는 것으로 이해한다. 다른 한글 성경들도 표현 방식은 다르지만 명백하게 ‘성령으로부터’ 안다

26) 이 두 구절 사이의 차이점과 유사성에 대한 자세한 설명을 위해서는 J. M. Lieu, *I, II, & III John* (Louisville; London: Westminster John Knox, 2008), 186을 보라.

27) ‘성령’으로 번역한 그리스어 단어 πνεύμα는 성령이 아니라 사람의 영을 지칭하기 위해 쓰였다고 보기도 한다. 하지만 문맥을 고려해 볼 때에 이 단어는 여기서 ‘성령’을 지칭한다고 보는 것이 더 타당하다. 자세한 논의를 위해서는 K. Jobes, *1,2,3 John*, 170을 보라.

28) 『개역개정』의 번역과 관련하여 몇 가지 의문이 제기된다. 먼저 첫 번째 전치사구 ἐν τούτῳ를 4:13에서와 같이 생략해 버리고 있는데 이것은 정당한 것인가? 또한 똑같은 전치사구 ἐκ τοῦ πνεύματος를 4:13에서는 ‘성령을’이라고 직접 목적으로 번역하고, 3:24에서는 ‘성령으로 말미암아’라고 번역해 놓았는데 과연 이것은 합당한 것일까?

고 표현하여 『개역개정』과 궤를 같이하고 있다.²⁹⁾ 학자들도 대부분 이렇게 이해하며 영어 성경의 번역은 역본들 간에 차이점이 있으면서도 유사성이 존재하는데, 한글 성경과는 달리 대체로 첫 번째 전치사구 ἐν τούτῳ를 ‘by this’로 표현하고 두 번째 전치사구를 ‘by the S(s)pirit’으로 이해한다.³⁰⁾

과연 어떻게 3:24를 이해하는 것이 바람직한 것일까? 이 질문은 4:13과 관련해서도 그대로 적용된다. 따라서 3:24의 두 전치사구의 기능과 용법을 연구함으로써 이 문제에 대한 답을 찾는 작업을 진행하고자 한다.³¹⁾

(2) 3:24의 ἐν τούτῳ 용법과 2:5의 비교

3:24의 이 전치사구의 이해와 관련하여 2:5의 전치사구의 용례가 주목을 끄는데, 유사한 내용이 그곳에도 등장하기 때문이다. 그 구절을 번역하면서 『개역개정』은 ἐν τούτῳ를 위해서 “이로써”라는 표현을 사용한다.

누구든지 그의 말씀을 지키는 자는 하나님의 사랑이 참으로 그 속에서 온전하게 되었나니 이로써 우리가 그의 안에 있는 줄을 아노라³²⁾

여기서는 성도가 하나님/예수님 안에 거하는 것을 아는 방법을 제시하는

29) 『공동』은 흥미롭게도 ‘성령을 보아서 안다’라고 번역하는데 이 같은 번역은 원문의 의미를 제대로 담아내지 못한다. 오히려 『개역개정』 등에 사용된 ‘성령으로부터 안다’라는 표현이 원문의 의미를 제대로 담아낸다. 이런 번역의 문제점을 인식하여 『성경』에서는 다음과 같이 바꾼 것이라 여겨진다. “그분의 계명을 지키는 사람은 그분 안에 머무르고, 그분께서도 그 사람 안에 머무르십니다. 그리고 그분께서 우리 안에 머무르신다는 것을 우리는 바로 그분께서 우리에게 주신 성령으로 알고 있습니다.” 흥미롭게도 가톨릭에서 출간한 200주년 기념 신약성경에서는 뒷부분을 다르게 이해한다. “그리고 그분의 계명을 지키는 이는 그분 안에 머물러 있고 그분도 그 사람 안에 머물러 계십니다. 우리는 여기서 그분이 우리 안에 머물러 계심을 그분이 우리에게 주신 영을 통하여 압니다.”

30) 영어 성경의 번역을 보면 한글 성경의 번역에 대한 의문은 더욱 커진다. 대표적으로 ESV를 보자면, 3:24하반을 이렇게 번역한다. “And by this we know that he abides in us, by the Spirit whom he has given us.” 다수의 영어 성경은 첫 번째 전치사구 ἐν τούτῳ를 ‘by this’로 이해하며(NAB/NAU, NKJV, RSV/NRSV), 거의 모든 영어 성경이 두 번째 전치사구를 ‘by the Spirit’으로 번역한다. 물론 의역을 중시하는 NIV는 분명하게 첫 번째 전치사구가 두 번째 전치사구를 받는 것으로 번역한다. “(Those who obey his commands live in him, and he in them.) And this is how we know that he lives in us: We know it by the Spirit he gave us.” 하지만 앞에서 보았듯이 대다수의 영어 성경은 첫 번째 전치사구도 반영하여 번역한다.

31) 『개역개정』은 왜 유독 이 두 부분에서만 전치사구의 번역을 생략한 것일까? 『개역개정』은 3:24와 4:13을 제외하고는 언제나 이 전치사구를 번역에 포함시켰다. “이로써”(2:3, 5; 3:16, 19; 4:2, 17; 5:2), “이러므로”(3:10), “이렇게”(4:9), “여기에”(4:10). 『개역개정』은 왜 유독 이 두 구절에서만 이렇게 전치사구를 번역하지 않은 것인지 의구심과 아쉬움이 남는다.

32) 이 구절의 그리스어 본문은 다음과 같다. ὁς δ' ἄν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἢ ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ τετελείωται, ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμεν.

데 이때 전치사구는 앞의 내용을 받는다.³³⁾ 곧 그의 말씀을 지키어 온전한 사랑이 이루어져 있는 것을 통하여 가능하다. 이 내용은 3:24에 있는 내용과 유사하다.³⁴⁾ 구문 상으로 전치사구인 ἐκ τοῦ πνεύματος를 3:24에서 붙였을 뿐이며 2:5를 이와 같이 이해한다면 3:24에서 이 전치사구는 덧붙여진 내용을 표현하기 위해 사용되었다.

만일 2:5의 이해 방식으로 3:24를 해석한다면 다음과 같이 번역할 수 있다.

그의 계명들을 지키는 자는 주 안에 거하고 주는 저 안에 거하시나니
 이로써 그가 우리 안에 거하시는 줄을 우리에게 주신 성령으로 말미암아
 우리가 아느니라

이 경우에 “이로써”는 24상반절의 내용을 지칭하며, 따라서 ‘그런 사실에 비추어 볼 때’ 우리 안에 하나님께서 거하심을 알게 된다는 의미이다.³⁵⁾ 다시 말해, 24상반절의 내용, 곧 ‘그의 계명들을 지키는 자는 주 안에 거하고 주는 저 안에 거하’신다는 사실에 비추어 볼 때 ‘우리’안에 ‘그(하나님/예수님)가 계시다’라는 사실을 알게 된다는 선언인 것이다.³⁶⁾ 곧 계명들을 지키는 것을 통해서 그 사실을 알게 된다. 그때에 성령이 관여하여서 성도들이 그 사실을 알게 된다는 것이다. 이렇게 계명 준수와 성령의 역사는 하나로 통합된다.³⁷⁾ 따라서 성도의 하나님과의 연합을 아는 것, 곧 확신을 갖는 데 있어서 두 가지 판단 준거를 하나로 통합하여 주는 것으로 이 문장을 이해하는 것이 바람직하다.³⁸⁾

33) 브라운이 설명한 대로 이 전치사구가 무엇을 받는가에 대해서 학자들의 의견은 둘로 나누어지지만, 그가 지적한 대로 우선적으로 앞의 내용을 받는다고 보는 것이 더 타당성이 있다고 할 수 있다. R. E. Brown, *The Epistles of John*, 258.

34) 물론 3:24에서 전치사구 ἐν τούτῳ가 ἐκ τοῦ πνεύματος를 받는다고 주장하며 반론을 펼 수 있지만 위에서 설명한 대로 반드시 그렇게 보기만은 어렵다. 따라서 3:24와 2:5와의 유사성은 인정된다. 이 두 구절 사이의 긴밀한 연관성을 앞서 언급한 줌스, 크루즈, 류(J. M. Lieu) 등 많은 학자들이 인정한다. 대표적으로 J. M. Lieu, *I, II, III John*, 159를 보라.

35) 이 문맥에서 ‘그’가 하나님인지 예수님인지를 결정하는 문제는 수월하지 않으나, 둘 사이의 구별은 요한복음과 요한1서에서 별다른 의미가 없다. K. Jobes, *1, 2, & 3 John*, 169-170; S. S. Smalley, *1,2,3 John*, 212.

36) J. R. W. Stott, *The Letters of John*, 152.

37) 그렇지 않으며, 3:23이 제시하는 계명, 곧 ‘믿음’과 ‘사랑’의 계명들을 지키는 것만으로도 하나님과의 연합을 확신할 수 있다는 의미일 수도 있다. 어떠한 경우든지 이 전치사구는 ‘앞에서 언급한 사실에 근거하여’라는 의미를 전달한다.

38) D. L. Akin, *Exalting Jesus in 1,2,3 John*, Christ-Centered Exposition Commentary (Nashville: Holman, 2014), 88. 존슨(T. F. Johnson)도 23절의 두 계명의 준수와 성령의 역사가 하나로 묶여서 하나님과의 연합에 확신을 준다고 설명한다. T. F. Johnson, *1,2, and 3 John*

이상에서 살펴본 대로 3:24의 전치사구가 앞의 내용을 받는다고 보는 것을 통하여 말씀/계명을 지키는 것과 성령의 역사가 하나가 되듯이, 4:13에서도 두 가지 측면이 하나로 통합되어야 요한1서의 흐름과 어울린다. 그러므로 4:13의 경우에도 전치사구가 앞의 내용을 받는다고 이해하는 것이 타당하다. 이럴 경우에 그 이전의 내용인 계명 준수와 성령의 역할, 특별히 계시의 빛의 조명이 함께 어우러져 하나님과 성도의 연합이 깨달아지게 된다.³⁹⁾

(3) 요한1서 다른 부분의 내용

3:24와 2:5 외에도 다른 부분에서 계명 준수와 하나님을 아는 것은 서로 긴밀히 연결되며 계명 준수와 성령의 역사는 분리되지 않고 하나로 연결된다. 2:20-29에서 “기름 부음”은 하나님을 아는 것과 하나님 안에 거하는 것에 연결되어 있다(27-28절). 계명 준수를 통하여 기름 부음이 확증되기에 기름 부음, 곧 성령의 역사는 중요하다.⁴⁰⁾ 이렇게 성령의 사역과 하나님 안에 거주, 그리고 계명 준수는 분리되지 않고 긴밀하게 서로 연결되어 있다. 5:3-8에서도 성령의 증언하는 사역을 설명하는데, 그 증언을 통하여 진리의 깨달음을 준다. 성령은 진리의 영이기 때문이다. 이때에 3절에서 하나님의 계명이 무겁지 않다고 설명하는데 그 이유는 믿음으로 믿는 자들이 세상을 이길 수 있기 때문이다. 그런데 이 믿음은 요한1서에서 육신을 입고 이 땅에 살다 간 예수님이 하나님께 아들이라는 사실을 믿는 것을 의미한다.⁴¹⁾ 그리고 이 믿음은 성령의 증언을 통하여 생겨난다. 또한 성령이 함께하여 힘을 주기 때문에 승리할 수 있다.⁴²⁾ 이렇게 요한1서에서 계명 준수와 성령은 긴밀하게 연결되어 있다.

(Peabody: Hendrickson, 1993), 92. 3:24의 『개역개정』의 번역은 앞서 제시한 번역을 따라 보완이 필요하다. 『개역개정』 외에 다른 한글 성경들도 거의 비슷하게 이 문장의 구문을 이해하여 번역한다.

- 39) 요한1서에서 ‘연합’ 혹은 ‘교제’를 뜻하는 코이노니아의 올바른 이해는 중요성을 갖는다. 이 문제와 관련해서는 김상훈, “요한일서에서의 ‘코이노니아-조에’의 상관적 이해를 위한 의미론적 연구,” 『성경원문연구』 5 (1999), 80-93을 보라.
- 40) 기름 부음의 구체적 내용을 어떻게 보든지 성령과 연결되어 있다는 사실은 모든 학자들이 인정한다. 대표적으로 D. L. Akin, *1,2,3 John*, 117-118을 보라.
- 41) S. S. Smalley, *1,2,3 John*, 271.
- 42) J. Calvin, *1,2,3 John* (Wheaton: Crossway, 1998), 90. 또한 다음 책을 보라. G. Bray, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture: James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude, New Testament XI* (Downers Grove, InterVarsity, 2000), 219.

4. 4:13의 ἐκ τοῦ πνεύματος의 의미

앞서 언급한 대로 4:13에서 ‘영으로부터 주셨다’라는 표현은 독특하며 주의 기을일 필요성이 있다. 왜 ‘영을 주셨다’라고 하지 않고 ‘영으로부터 주셨다’라고 표현한 것일까? 그리고 무엇을 주었다는 것인가? 사실 무엇을 주었는지를 나타내는 목적어가 이 문장에는 없다.⁴³⁾ 여기서 사용된 소유격과 관련하여 학자들의 의견은 나누어져서 ‘기원/출처’(origin/source)를 나타내는 소유격이나, ‘부분’을 나타내는 소유격(partitive genitive)으로 이해한다.⁴⁴⁾

이것을 단순히 성도들 안에 계신 성령의 존재를 나타낸다고 처리해 버리는 학자도 있다.⁴⁵⁾ 하지만 단순히 그렇게 하고자 했다면 구태여 전치사 ἐκ를 넣을 필요는 없었을 것이다. 일찍이 브룩(C. A. E. Brooke) 같은 학자는 유사한 표현이 등장하는 마태복음 25:8에 근거하여 이 소유격을 부분을 나타내는 소유격으로 보아서, 성령의 한 부분을 준 것으로 이해하여 단순히 성령을 주는 것으로 설명한다.⁴⁶⁾ 마샬(I. H. Marshall)의 경우에는 브룩처럼 이 소유격을 이해하면서 결국 성령의 은사를 가리킨다고 주장하며 예언 같은 실제적 은사를 지칭한다고 설명한다.⁴⁷⁾

그런데 이렇게 부분을 나타내는 소유격으로 보는 데 있어 근거로 제시하는 마태복음 25:8에서는 문맥상 그 의미가 너무나 분명한 반면에 요한1서 4:13의 문맥은 명쾌하게 그런 의미를 제시하지 않는다.⁴⁸⁾ 이 전치사는 3:2에서와 마찬가지로 ‘기원/출처’를 나타내는 소유격으로 보는 것이 더 타당

43) S. Kistemaker, *James, Epistles of John, Peter and Jude* (Grand Rapids: Baker, 1996), 336. 그는 아무런 설명 없이 짧게 ‘주다’ 동사의 직접 목적어는 없음을 지적한다.

44) D. E. Hiebert, *The Epistles of John* (Greenville: Bob Jones University, 1991), 207; 또한 D. L. Akin, *1,2,3 John* (Nashville: B&H, 2001), 183을 보라.

45) 대표적으로 위의 각주에 언급한 아킨(D. L. Akin)이 그렇게 하는데, 그뿐만 아니라 많은 학자들이 단순히 그런 의미로 받아들인다. 흥미로운 사실이 줌스의 경우에 드러난다. 그는 3장24절에서는 이 전치사구와 관련하여 상세하게 설명하고 그것에 대한 이해가 문장의 의미를 밝히는 데 중요한 역할을 한다고 주장하는 반면, 4:13에서는 아무런 언급도 없이 그저 직접 목적어처럼 쓰였다고 취급한다. 이런 사실은 4:13에서 이 전치사구의 이해가 난해함을 드러내 준다. K. Jobes, *1,2,3 John*, 194.

46) C. A. E. Brooke, *Johannine Epistles* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1912), 121; J. M. Lieu, *I, II, & III John*, 186. 스몰리도 유사하게 보아서 이것을 ‘the share of the Spirit’으로 이해한다. S. S. Smalley, *1,2,3 John*, 250.

47) I. H. Marshall, *The Epistles of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 219.

48) 마 25:8의 문맥상 의미는 이렇다. ‘기름으로부터 얼마를 좀 쥐라.’ 그 구절의 그리스어 원문은 다음과 같다. αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπαν· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται.

해 보인다.⁴⁹⁾ 앞서 언급한 대로 이 문장에서 ‘주다’ 동사의 직접 목적어는 없는데, 대부분의 경우에 단순히 성령의 부분을 주신 것으로 이해한다. 하지만 직접 목적어에 해당하는 것을 문맥에서 추론해 낼 수도 있다. 문맥상으로 ‘알게 됨’, 곧 ‘진리의 깨달음’이라고 할 수 있다. 아니면 이 구절에서 ‘그(하나님)의 영으로부터’ 주었다는 표현에 주목하여 그렇게 준 내용물이 ‘사랑의 원동력’이라고 해석할 수 있다.⁵⁰⁾ 이 마지막 부분에 동사의 목적어가 없어서 그 목적어를 추론해야 하는데 그것이 바로 사랑의 원동력이라고 이해해야 문맥상으로도 문법적으로도 자연스럽다.

그런데 진리의 깨달음과 사랑의 원동력은 하나로 통합되어질 수 있다. 진리의 영인 성령의 은사를 받아 진리의 깨달음을 통해 성령의 동기 부여와 능력 부여로 성도 간 상호 사랑을 실천하게 되고 그렇게 함으로써 하나님과 성도 간의 연합/동거를 확실하게 깨달아 알게 된다는 의미일 수 있기 때문이다. 이렇게 사랑의 실천은 확신의 조건이 아니라 확신의 근거이다.⁵¹⁾ 이 경우에 성령의 역사와 성령의 존재는 성도 간의 상호사랑과 별개가 아니어서 그 당시 분리주의자들처럼 기름 부음, 곧 성령을 받았다고 하면서 형제를 사랑하지 않는 자는 거짓 영을 받은 것이 된다.⁵²⁾ 이렇게 되어 성령의 존재와 계명 준수는 하나로 통합된다. 이 같은 해석은 요한1서와 긴밀히 연결되어 있는 요한복음의 내용에도 잘 부합된다. 요한복음에서 성령의 사역은 외적인 계명 준수와 나누어지지 않으며, 오히려 외적 행위를 통하여 성령의 존재와 소유는 드러난다.⁵³⁾

앞서 살펴본 3:24에서도 성도의 확신, 곧 하나님 안에 자신이 거하고 하나님이 자신 안에 거하신다는 인지적 확신이 계명을 지키면 자동으로 생기는 것이 아니라 계명을 지키는 것과 관련하여 성령이 깨닫게 해 주는 것이었다.⁵⁴⁾ 그 구절에서 성령의 존재와 역사는 계명 준수와 별개의 것이 아니

49) 흥미롭게도 대다수 독일어 성경은 기원이나 출처를 나타내는 von을 사용하여 이 전치사를 번역한다.

50) S. S. Smalley, *1,2,3 John*, 249-250. 그는 단순히 성령을 주셨다고 이 부분을 이해하지만 그의 설명을 자세히 보면 결국 성령으로 말미암아 믿음과 사랑을 갖게 된다는 의미를 전달한다. 크루즈도 비록 직접 목적어가 무엇인지를 명시적으로 언급하지 않지만, 그는 성령이 자기 아들을 보내신 하나님의 사랑을 깨닫게 하고 그 진리를 믿게 하시는 것을 언급하고 있다. C. G. Kruse, *The Letters of John*, 163.

51) J. R. W. Stott, *The Letters of John*, 166.

52) 요한1서의 대적자들은 분리주의자들로 명명되는데 그 이유는 그들이 원래 요한교회에 속하였으나 그곳으로부터 분리되어 나갔기 때문이다. 이들의 정체가 무엇인가에 대해서 많은 의견이 제시되었는데 자세한 논의를 위해서는 R. E. Brown, *The Epistles of John*, 49-68을 보라.

53) S. S. Smalley, *1,2,3 John*, 250.

54) 3:23에 따르면 계명은 두 가지이다. 예수 그리스도의 이름을 믿는 것(신앙)과 서로 사랑

었고 계명 준수도 성령의 도움으로 이루어졌으며 계명 준수는 성령의 내주의 증거였다. 그와 마찬가지로 4:13에서도 상호 간 사랑의 계명을 지키면 (12절) 성도는 하나님과의 연합에 대한 확신을 갖게 되는데 그것의 근원은 바로 그런 깨달음을 주고 계명을 지키도록 해 주시는 성령인 것이다. 따라서 성령으로부터 주신 것은 바로 ‘진리의 깨달음’과 ‘사랑의 계명 준수에 대한 동기 부여’라고 할 수 있으며 이것은 진리를 알게 하시는 성령을 통하여 가능하다. 이러한 해석은 요한1서에서 성령의 역할이 주로 진리의 계시를 비추어 주는 데 맞추어져 있다는 사실을 고려할 때 힘을 얻는다.⁵⁵⁾

5. 접속사 ὅτι의 의미

이상에서 다루어진 내용에 비추어 볼 때, 4:13의 마지막 부분의 접속사 ὅτι는 이유를 나타내는 것으로 해석하는 것이 가장 타당하다. 이 접속사의 요한1서에서의 용례도 이런 주장을 어느 정도 뒷받침해 준다. 이 접속사는 요한1서의 61구절에서 76번이나 등장하는데, 이것은 요한1서의 분량을 고려할 때 상당히 높은 빈도수라 할 수 있다.⁵⁶⁾ 76번 가운데 30번은 동사의 목적어로서 영어의 that처럼 종속절을 이끌고 있으며, 명확하게 이유를 나타내는 경우는 28번이다. 동사의 목적어나 이유 중 어느 쪽으로 쓰였는지 확정하기 어려운 경우가 9개이며(2:12, 13[2번], 14[3번], 21[3번]), 그 외에 나머지 9개 가운데 ‘곧’을 의미하는 경우가 4번이고(1:5; 5:9, 11, 14), 전치사구 ἐν τούτῳ와 함께 쓰이는 경우는 4:13을 포함하여 5곳이다(4:9, 10[2번], 13, 17).

이상의 통계에서 알 수 있는 사항은 요한1서에서 접속사 ὅτι가 이유를 나타내기 위해서 자주 사용되었다는 것이다. 동사의 목적어로 쓰일 때는 동

하는 것(사랑).

55) 요한1서에서 성령의 역할이 진리의 계시, 곧 깨달음과 주로 연결되어 있다는 것을 주석가들은 모두 인정한다. 대표적으로 앞서 언급한 히버트(D. E. Hiebert)와 크루즈(C.G. Kruse)의 주석을 참조하라. 또한 R. Schnackenburg, *The Johannine Epistles: Introduction and Commentary*, R. Fuller and I. Fuller, trans. (New York: Crossway, 1992), 144, 150을 보라.

56) 이러한 빈도수는 요한1서보다 훨씬 큰 분량의 고린도전후서와 비교할 때 극명하게 드러난다. 고린도전서에서 이 전치사는 54번, 후서에서는 48번 등장한다. 요한복음의 경우에도 237번 쓰여서 월등히 높은 빈도수를 드러내는데, 이것은 신약성경 책 중에서 가장 높은 빈도수이다. 요한복음보다 분량이 훨씬 많은 누가복음에서 160번 사용되는 것에 비추어 보면 이런 사실이 금방 드러난다.

사와 밀접하게 연결되어 있기에 쉽게 구별이 가능하며, 다만 애매한 경우에 해당하는 아홉 개의 경우에는 명백하게 둘 다 가능한 경우라 할 수 있다. 그런데 이 아홉 개의 경우에도 모두 문맥상 이유로 보는 것이 타당하며, 거의 모든 영어 성경과 한글 성경, 그리고 대다수 학자들도 이유를 나타내는 접속사로 이해한다.⁵⁷⁾ 여기서 한 가지 확인할 수 있는 사실은 요한1서에서 동사의 목적어가 없이 쓰인 경우에도 이유를 나타내기 위해서 접속사 ὅτι를 사용한다는 것이다. 이 가운데서도 특별히 전치사구 ἐν τούτῳ와 함께 쓰인 경우가 주목을 끄는데, 4:9과 10절에서 이 접속사는 전치사구를 받는 것으로 볼 수 있으며 이것은 문맥상 의미가 명쾌하기 때문이다. 이때 무엇보다도 전치사구와 접속사 사이에 많은 내용이 들어가지 않고 서로 가까이 위치해 있어서 둘 사이의 연결이 간명하다. 4:17의 경우에도 전치사구가 앞의 내용을 받는다고 대다수 학자들이 주장한다.⁵⁸⁾ 4:13의 경우에 두 번째 ὅτι는 전치사구 ἐν τούτῳ와 멀리 떨어져 있기에, 이 접속사가 전치사구를 받을 가능성은 낮다. 이 부분 이전의 논의에서 입증한 대로 전치사구가 앞의 내용을 받는다는 견해를 받아들이고, 이 부분에서 제시한 ὅτι의 용례를 고려해 본다면, 이 접속사는 이유를 표현한다고 봐야 한다. 따라서 접속사 ὅτι는 이유를 의미하는 것으로 번역하는 것이 합당하다.

6. 결론

이상에서의 논의에 근거하여 다음과 같은 사항을 정리해 낼 수 있다.

(1) 요한1서 4:13의 전치사구 ἐν τούτῳ는 그 앞에 나오는 부분을 받는다고 보는 것이 문맥에 더 어울리며, 그렇게 할 때에 두 가지 측면, 곧 사랑의 계명 준수와 성령의 역사는 하나로 통합되어진다. 이런 이해는 요한1서의 문맥과 잘 어울리는데, 특별히 동일한 전치사구가 사용되는 3:24의 구문과 내용이 이를 뒷받침해 준다.

(2) 4:13의 또 다른 전치사구인 ἐκ τοῦ πνεύματος의 경우에 소유격은 출처/기원을 나타낸다고 할 수 있으며 따라서 ‘주다’ 동사의 직접 목적어로 해석하기보다는 원문을 반영하여 해석하는 것이 합당하다. 이 경우에 생략

57) 2:12를 예로 들자면, ‘나는 너희에게 쓰고 있다. 왜냐하면 …’으로 볼 수도 있고 ‘나는 너희에게 … 라고 쓰고 있다’라고 볼 수도 있다.

58) 브라운은 이 전치사구가 17절의 ἵνα절이나 ὅτι절, 혹은 이전 구절인 16하반절의 내용을 받는다고 보는 견해들을 소개하면서, 마지막 견해가 가장 타당성이 있다고 결론짓는다.

R. E. Brown, *The Epistles of John*, 526-527.

된 목적어는 ‘진리의 깨달음’과 그에 따르는 계명 준수, 곧 ‘사랑의 계명 준수를 위한 동기 부여’라고 할 수 있다. 성령을 통하여 진리의 깨달음과 사랑의 동기 부여가 주어진다는 사실이 표현된다.

(3) 두 번째 접속사 ὅτι는 이유를 표현하는 접속사로 보아야 하며, 따라서 성도가 하나님/예수님과 연합을 깨달을 수 있는 이유를 제시해 준다.

(4) 요한1서 4:13에서 『개역개정』을 비롯한 대부분의 한글 성경과 몇몇 영어 성경은 확실한 근거 없이 한쪽을 선택하여 전치사구 ἐν τούτῳ의 번역을 생략하면서 일방적 의미를 담아서 번역해 버렸다. 따라서 해석의 여지가 남도록 번역하는 방식을 고려해야 하며 그에 따라서 두 번째 ὅτι도 적절하게 번역되어야 한다.

이러한 점들을 고려하여 요한1서 4:13을 다음과 같이 번역하는 것을 제안한다.

이런 사실에 근거하여 우리가 그 안에 거하고 그가 우리 안에 거하시는 줄을 안다. 이는 그가 우리에게 그의 성령으로부터 주셨기 때문이다.

이렇게 되면 ἐν τούτῳ는 그 이전의 내용, 곧 성도 간에 서로 사랑하는 것을 담아내도록 표현하면서도 하나님과의 연합에 있어 성령의 주도적 역할도 함께 담아내게 되어 포괄적 의미를 내포하게 될 것이다.

<주제어>(Keywords)

요일 4:13, 요일 3:24, 요한1서의 성령, 전치사구 ἐν τούτῳ, 전치사구 ἐκ τοῦ πνεύματος.

1 John 4:13, 1 John 3:24, Holy Spirit in 1 John, Prepositional Phrase ἐν τούτῳ, the Prepositional Phrase ἐκ τοῦ πνεύματος.

(투고 일자: 2021년 7월 27일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 21일)

<참고문헌>(References)

- 김상훈, “요한일서에서의 ‘코이노니아-조예’의 상관적 이해를 위한 의미론적 연구”, 「성경원문연구」 5 (1999), 80-93.
- 송영목, “아프리카스 성경의 번역 분석 - 요한1서 1장을 중심으로 -”, 「성경원문연구」 46 (2020), 220-242.
- 정창욱, “요한1서 3:6, 9절의 죄 문제 재연구”, 「성경원문연구」 41 (2017), 206-227.
- Akin, D. L., *1, 2, 3 John*, Nashville: B&H, 2001.
- Akin, D. L., *Exalting Jesus in 1,2,3 John*, Christ-Centered Exposition Commentary, Nashville: Holman, 2014.
- Bray, G., ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture: James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude, New Testament XI*, Downers Grove, InterVarsity, 2000.
- Brooke, C. A. E., *Johannine Epistles*, Edinburgh: T&T Clark, 1912.
- Brown, R. E., *The Epistles of John*, Garden City: Doubleday & Company, 1982.
- Calvin, J., *1,2,3 John*, Wheaton: Crossway, 1998.
- Culy, M. M., *I,II,III John: A Handbook on the Greek Text*, Waco: Baylor University Press, 2005.
- Hiebert, D. E., *The Epistles of John*, Greenville: Bob Jones University Press, 1991.
- Jobes, K., *1,2,3 John*, Grand Rapids: Zondervan, 2014.
- Johnson, T. F., *1, 2, and 3 John*, Peabody: Hendrickson, 1991.
- Jung, Chang Wook, “Interpretation of the Sentences in 1 John 4:17”, Chongshin Review 26 (2021), 81-99.
- Kistemaker, S., *James, Epistles of John, Peter and Jude*, Grand Rapids: Baker, 1996.
- Klauck, Hans-Josef, *Der Erste Johannesbrief*, Zürich: Braunschweig, 1991.
- Kruse, C. G., *The Letters of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Lieu, J. M., *I, II, & III John*, Louisville; London: Westminster John Knox, 2008.
- Marshall, I. H., *The Epistles of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Schnackenburg, R., *The Johannine Epistles: Introduction and Commentary*, R. Fuller and I. Fuller, trans., New York: Crossway, 1992.
- Smalley, S. S., *1,2,3 John*, Waco: Word Books, 1984.
- Stott, J. R. W., *The Epistles of John*, Leicester: Inter-Varsity, 1988.
- Strecker, G., *The Johannine Letters*, L. M. Maloney trans., Minneapolis: Fortress, 1996.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar: Beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Yarbrough, R. W., *1-3 John*, Grand Rapids: Baker, 2008.

<Abstract>

Interpretation and Translation of 1 John 4:13

Chang Wook Jung
(Chongshin University)

The Greek text of 1 John 4:13 reads as follows: Ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

Some elements of the text draw our attention: (1) the prepositional phrase ἐν τούτῳ may refer to the preceding verse(s) or the following ὅτι clause; (2) another prepositional phrase ἐκ τοῦ πνεύματος requires a proper interpretation. It is not clear why the author of 1 John enlisted this ambiguous expression instead of a simple accusative form τὸ πνεύμα; (3) the last ingredient emerges in relation to (1), i.e., an appropriate understanding of the conjunction ὅτι in the last clause.

Intriguingly, all the Korean Bible versions regard the first prepositional phrase ἐν τούτῳ as pointing to the last ὅτι-clause, even though it is also possible for the phrase to refer to the content in the preceding verse(s). In addition, Korean Bible translations unanimously render the second prepositional phrase as denoting simply a direct object of the verb δίδωμι: ‘he gave us the spirit’.

Is the translation of Korean versions reliable and appropriate? In order to find an answer, I investigate the usage of the first prepositional phrase in 1 John by looking at scholars’ views and translations of Korean and English versions. Especially, 1 John 3:24b where a very similar sentence to the present verse occurs is closely analyzed and compared with the present verse. I demonstrate that the phrase refers more probably to the preceding verse(s) than the following part. As a result, translators of Bible versions are required to find a way to express such implication.

In addition, I examine scholars’ views concerning the second prepositional phrase, ἐκ τοῦ πνεύματος, and contend that the genitive case indicating *source* or *origin* is connected with the verb *to give* rather than the verb *to know*. I also attempt to demonstrate that the conjunction ὅτι in the last clause needs to be properly understood and translated as *because*.

『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』과 『관주·해설 성경전서 개역개정판』 비교 — 예레미야서 해설을 중심으로 —

차준희*

1. 들어가는 말

그동안 대한성서공회는 두 종류의 성경 해설판을 한국교회에 내놓았다. 하나는 1997년에 출간한 『해설·관주 성경전서 독일성서공회판』과 2005년에 출간한 『관주·해설 성경전서 개역개정판』이다. 또 하나는 2001년에 출간된 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』이다. 전자는 독일성서공회가 1992년에 내놓은 해설 성경(*Stuttgarter Erklärungs-bibel: Lutherbibel Erklärungen*, 1992년 제2판)의 해설을 우리말로 번역하여 『개역한글』과 『개역개정』에 각각 덧붙인 것이다. 후자는 세계성서공회연합회가 1997년에 집필한 해설 성경(*Good News Study Bible*, 1997년판)의 해설을 번역하여 『개역개정』에 덧붙인 것이다.¹⁾

이 두 권의 성경 해설판은 한국교회 해설 성경의 역사와 생태계에 획을 그은 사건이 되었다. 이전까지 한국교회에서 유통된 거의 모든 해설 성경은 저자나 집필자의 이름이 명확히 실려 있지 않거나, 외국의 저명한 해설 성경의 번역이라지만 그나마 제대로 된 번역도 아니었고, 저명한 편집자의

* Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 한세대학교 구약학 교수. jhchaot@hanmail.net.

1) 이 두 가지 해설 성서에 대한 비교 연구를 위해서는 다음을 보라. 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 41-55; 김창락, “『해설·관주 성경전서와 굿뉴스 스테디바이블』: 신약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 56-68.

이름이 실명으로 버젓이 등장하는 경우도, 허명일 경우가 대부분이었고, 내용도 출판업자들의 출처 불명의 짜깁기의 결과로 보였다.²⁾ 불량 식품처럼 만들어진 수많은 성경 해설들의 폐해와 또 그것들이 분별없이 우후죽순 출판되어 온 후진적 풍토를 일신한 것이 대한성서공회의 두 권의 해설 성경의 등장이었다. 기존의 비전문가의 불량한 해설 성경을 모두 몰아내고 국제적인 전문가의 양질의 해설 성경으로 대체된 것이다.³⁾ 이를 통해 한국교회도 세계적인 성서해설을 접하고 소통하는 수준으로 격상되었다.

이 두 권의 해설 성경은 기존에 한국교회에 소개된 대부분의 해설 성경의 수준과는 질적으로 차원이 다른 점이 있다. 성경 해석에 대한 역사비평적 결과를 활용하여 성경의 이해를 깊이 하고 있다는 점이다. 이 점은 왕대일의 글에서도 잘 나타나 있다.

중요한 것은 『해설·관주 성경』과 『굿뉴스 스테디바이블』의 해설문이 나 안내문이 역사비평적 성서해석을 비롯한 성서해석의 유산을 적극 활용하여 독자들의 이해를 돕고 있다는 사실이다. 이 점은 지금까지 우리나라에 출판된 개신교용 해설 성서들이 대부분 역사비평적 성서해석에 반감을 표시하는 문자주의적 해석의 경향을 견지하고 있다는 것과는 크게 다르다. 세계 성서학계가 지적 유산으로 남겨 놓은 성서해석의 방법론을 창조적으로 활용해서 우리 독자들에게 성서 읽기의 난제를 극복할 수 있도록 돕고자 한다는 사실이다.⁴⁾

동일한 주제를 연구한 신약학자 김창락의 연구 결과도 이와 비슷한 점을 지적하고 있다.

『해성』(『해설·관주 성경전서 독일성서공회판』의 준말, 필자 주)과 『스바』(『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』의 준말, 필자 주)가 신구약성서의 각 문서에 대하여 개론적으로 소개하는 내용은 참으로 소중한 다. 이 두 가지는 다 같이 역사비평적 연구의 공통적 결과를 수용하여 서술한 것이기 때문에 거의 합치한다. 이 둘에서 우리는 나머지 모든 해설 성서가 성서의 각 문서에 대하여 제시한 정보에서 전혀 찾아볼 수 없

2) 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 42.

3) 기존의 우리말 해설 성서의 문제를 철저히 분석하여, 신랄하게 일침을 가하는 논문으로 다음을 추천한다. 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 7-40.

4) 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로,” 52.

는 정보를 얻을 수 있다. 보기를 들면 현재 형태의 모세 오경을 형성한 배후에 이른바 J, E, D, P라고 하는 자료층이 존재했다는 것, 현재 형태의 이사야서는 약 400년에 걸쳐서 쌓인 여러 전승층들의 편집으로 형성되었다는 것, 공관복음서의 성립에 대하여 이른바 두 자료설을 인정하는 것, 바울의 서신을 진정 서신과 후기 바울 서신으로 구분하는 것 등등이다. 성서에 대한 역사비평적 연구의 불모지대인 우리나라의 성서 연구의 풍토에 이 두 해설 성서가 참신한 바람을 불러일으킬 것이다.⁵⁾

이제 대한성서공회는 한국교회의 성경 이해를 위해서 2021년 또 하나의 큰일을 해낸다. 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』을 우리말로 번역 및 번안하여 내놓은 것이다. 스위스 취리히 개혁교회(Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich)는 2007년에 <취리히성경>(Zürcher Bibel) 개정판을 출판하였다. 이어서 <뜻풀이 - 취리히성경 해설>(Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel, 초판 2010; 제2-3권 제2판 2011)도 출간하였다. 이 해설 부분을 우리나라 성서학자들이 나누어서 번역하고 대한성서공회가 최종적으로 다듬어서 출간하게 된 것이다.⁶⁾

이 글은 『관주·해설 성경전서 개역개정판』(이하 『독일성서공회판해설』)과 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』(이하 『취리히해설』)을 ‘예레미야서 해설을 중심으로’ 비교 분석한다.

2. 형식적 차이

2.1. 안내 부분

『독일성서공회판해설』과 『취리히해설』간의 가장 눈에 띄는 차이는 형식적 측면이다. 특히 안내 부분이 큰 차이를 보인다. 『독일성서공회판해설』의 안내 부분은 예레미야의 활동 시기와 역사적 배경, 예레미야 메시지의 신학적 특징, 그의 출신지와 출신 가문, 그리고 소명과 독신의 삶, 다른 예언자에 비해 자세하고 적나라하게 표출된 예레미야의 내면의 갈등 묘사와 새 언약, 예레미야서의 세 부분(렘 1-25장; 26-45장; 46-52장)⁷⁾, 첫 부분에 있는

5) 김창락, “『해설·관주 성경전서와 굿뉴스 스테디바이블』: 신약을 중심으로,” 67.

6) 이에 대한 자세한 소개는 다음의 글을 참조하라. 박동현, 이상원, “<서평> Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel (Konrad Schmid and Matthias Krieg, eds., Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011), 「성경원문연구」 40 (2017), 265-291.

7) 『독일성서공회판해설』은 안내의 “세 부분”이라는 언급과는 다르게, 실제 본문의 해설에

설교 형식의 본문, 예레미야와 예레미야서의 후대 영향에 대하여 서술체로, 한 페이지의 사분의 일 분량으로 기술하고 있다.

이에 반해 『취리히해설』은 책 이름, 쓴 때, 생겨난 곳, 쓴 사람, 문학 형식, 통일성, 정보의 가치, 중심 낱말, 신학, 활용, 영향을 한눈에 들어오도록 도식화하여 요점만 적시하였다. 이어서 예레미야서 전체가 말, 격언 및 연설들로 구성되었다는 사실, 성서의 대부분의 모티브(창조 모티브에서 먼 앞날에 대한 희망 모티브)가 등장한다는 사실, 그리고 세계 역사의 차원에서부터 고난받는 사람의 깊은 속마음까지 묘사된 사실을 특징적인 것으로 드러낸다. 또한 예레미야서를 네 부분으로 구분하고 있다(렘 1-25장; 26-45장; 46-51장; 52장). 안내 부분은 한 페이지 분량으로, 도식과 서술이 절반씩 차지하고 있다.

2.2. 단락 구분

『독일성서공회판해설』과 『취리히해설』 사이에 또 하나 눈에 들어오는 차이는 단락 구분이다. 『독일성서공회판해설』은 각 장을 몇 가지 소 단락으로 나누어서 해설을 하고 있는 반면에, 『취리히해설』은 상대적으로 큰 단락으로 묶어서 해설을 한다. 예를 들어, 『독일성서공회판해설』의 예레미야 1장은 1-3절, 4-8절, 9-10절, 11-12절, 13-16절, 17-19절로 여섯으로 구분하여 세분한 반면, 『취리히해설』의 1장은 1-3절, 4-19절로 둘로 구분되어 있다. 『독일성서공회판해설』의 예레미야 2장은 1-3절, 4-9절, 10-13절, 14-19절, 20-22절, 23-25절, 26-28절, 29-30절, 31-37절로 아홉으로 구분되어 있다. 『취리히해설』은 한 장 전체를 통으로 해설하고 있다.

해설의 단락 구분에서 『독일성서공회판해설』은 각각의 나무를 보여주는 데 주력하고, 『취리히해설』은 전체 숲을 제시한다. 『독일성서공회판해설』은 미시적 단락을 연속적으로 나열하여 각각의 내용을 충실하게 소개할 수 있다는 장점이 있는 반면에 전체 그림을 시야에서 잃어버리기 쉽다는 약점도 있다. 『취리히해설』은 이 점을 보완한 것으로 판단된다. 『취리히해설』은 단락을 미시적으로 나누지 않고, 크게 나눔으로써 거시적으로 접근하여 전체 그림을 제시하고, 각각의 단락을 비교적 상세하게 설명하고 있다.

서는 1-25장, 26-45장, 46-51장, 52장이라는 ‘네 부분’으로 나누고 있다.

2.3. 전체적인 개요 제시

『독일성서공회판해설』과 『취리히해설』의 형식적인 면에서 감지되는 또 하나의 차이점은 전체적인 기술보다는 미세한 소단락의 내용에 집중하는 『독일성서공회판해설』과는 다르게, 『취리히해설』은 전체적인 개요를 제시한다는 사실이다. 『취리히해설』이 전체 그림을 제시하려는 노력을 적어도 다음의 두 곳에서 찾아볼 수 있다.

첫째, 예레미야 26장에 대한 해설 부분은 26-36장에 대한 비교적 자세한 개요로 시작한다. 『취리히해설』은 이 부분의 저자를 서기관 바룩으로 명시하고, 이 부분은 바룩의 기록이 나중에 덧붙여지고, 다듬어지고, 길어진 것임을 주장한다. 또한 이 부분을 세 부분으로 나누어, 26-29장의 전체 주제는 거짓 예언자들과의 논쟁이고, 30-32장의 주제는 앞날의 희망에 대한 문제이며, 33-35장은 예루살렘 멸망 직전 몇 년 동안 일어난 치명적인 사건들에 대하여 다루고 있음을 소개하고 있다. 『취리히해설』은 이 본문들의 공통점이 모두가 하나님의 말씀을 기초로 한다는 사실과 두루마리 책(렘 30-31장; 36장)이나 편지(렘 29장)처럼 기록되었다는 사실이라고 주장한다.⁸⁾

둘째, 예레미야 37장의 해설 부분은 37-45장에 대하여 한 편의 논문과도 같이 논증하며 기술하고 있다.

이 본문은 ‘바룩의 보도’ 또는 ‘예레미야의 전기’로 불리기도 한다. 그런데 ‘전기’라는 개념은 여기에 어울리지 않는다. 묘사된 사건들이 예언자의 삶 가운데 기껏해야 2년 동안 일어난 일들이기 때문이다. … 예레미야의 친구이자 비서인, 더 정확히 말하자면 그의 서기관이었던 바룩이 본문을 썼다고 분명하게 말하지 않지만, 매우 있을 법한 일이다. … 이러한 주장을 뒷받침하는 5가지 좋은 근거가 있다. 첫째, 예루살렘 마지막 해에 이 성읍과 예레미야에게 일어났던 사건들과 관련된 정보들이 많다(이름들, 칭호들, 정확한 장소 이름들, 진술들, 행동들). 본문을 기록한 사람은 시위대 뜰에 갇혀 있던 예언자에게 접근할 수 있던(32:12) 목격자이며 그와 매우 가까운 사람일 것이다. … 둘째, 본문은 개인의 관심에서 기록되었다. 아주 가까운 사람과 친구 말고 누가 그 어수선한 시대에 예언자의 고난에 대해 기록하려는 생각을 할 수 있었겠는가? … 한 예언자의 수난을 신학적으로 깊이 있게 이야기하는 위대한 작품이다. 이 본문은 이상적인 인물을 그려 낸다. 이런 인물 묘사에는 <사무엘상하>에 있는 다윗에 관한 보고만이 비교될 수 있다. 그래서 예레미야를 다윗과

8) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』 (서울: 대한성서공회, 2021), 1134-1135.

함께 구약성서에서 가장 세밀하게 내면의 삶이 묘사된 사람으로 만든다.⁹⁾

3. 내용적 차이

3.1. 역사적 배경의 추가

『독일성서공회판해설』과 『취리히해설』의 내용적 차이 가운데 하나는 역사적 배경에 대하여 『취리히해설』에서 추가된 내용이 적지 않다는 점이다.

첫째, 『취리히해설』은 예레미야 7:1-15의 해설에서 예레미야의 성전 설교가 기원전 609년에 실행되었음을 명시한다.¹⁰⁾ 그러나 『독일성서공회판해설』은 이 설교의 배경을 모든 이스라엘 사람들이 예루살렘으로 와야 했던 연중 삼대 명절 가운데 하나였을 것으로 추정하는 선에서 멈춘다.¹¹⁾

둘째, 예레미야 13장의 상징 행위에 관한 이야기에서, 『취리히해설』은 이 상징 행위가 예레미야가 아나돗에 있었을 때인 기원전 609년 이전에 발생한 사건으로 해석한다.¹²⁾ 『취리히해설』은 기원전 609년을 예레미야가 예루살렘에서 본격적으로 활동한 해로 본다.

[예레미야] 26장 처음에는 여호야김이 다스리기 시작하던 때인 기원전 609년에 하나님의 말씀이 임했음을 알린다(1절). 이는 예레미야가 예루살렘에서 사람들에게 자신을 드러내고 활동하기 시작한 때이다.¹³⁾

『독일성서공회판해설』은 예레미야 13장과 26장의 해설에서 이 본문의 역사적 연대와 배경에 대하여 언급하지 않는다.

셋째, 예레미야 21:11-23:8의 소위 ‘왕에 관한 예언들’에서 『취리히해설』은 유다 왕들의 출생 연도와 활동 연대를 빠짐없이 기록하고 있다. 여호아하스(살룸)은 요시야의 아들로 기원전 632년 출생했고, 609년에 임금이 되어 이집트에 사로잡혀 갈 때까지 3개월 동안 통치했다. 여호야김(엘리야김)은 요시야의 둘째 아들로 기원전 634년 출생했고, 609-597년까지 다스렸다. 여호야긴(고니아)은 여호야김의 아들로 기원전 616년 출생해서, 18세에 임

9) Ibid., 1154.

10) Ibid., 1102.

11) 『관주·해설 성경전서 개역개정판』(서울: 대한성서공회, 2013), 1058.

12) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1112.

13) Ibid., 1135.

금이 되었고, 3개월 동안 왕 노릇했음(기원전 598-597년)을 적시하고 있다.¹⁴⁾ 『독일성서공회판해설』은 이러한 유다 왕들의 출생 연도와 활동 연대에 대하여 침묵하고 있다.

넷째, 예레미야 29장의 예레미야가 바빌로니아로 사로잡혀 간 사람들과 주고받은 편지에서 『취리히해설』은 이 편지 교환이 기원전 594년의 일이었다고 말하고, 『독일성서공회판해설』은 정확한 연대에 대하여는 관심을 기울이지 않는다.

다섯째, 예레미야 30:1-31:40의 ‘에브라임을 위한 위로의 책’에서 『취리히해설』은 이 부분이 예레미야가 예언자 활동을 시작하던 때인 기원전 609년 이전의 것으로 자리매김한다. 『독일성서공회판해설』은 이 책의 역사적 배경에 대해서는 언급하지 않는다. 『취리히해설』에서도 밝히고 있듯이, 이 부분이 최근에야 비로소 학문적으로 연구되었기 때문에 『독일성서공회판해설』에서는 반영되지 못한 것으로 추정된다.¹⁵⁾

여섯째, 예레미야 33:1-6은 예루살렘 성읍의 상황이 불안하고 절망적인 상황이며, 예레미야는 시위대 뜰에 갇혀 있는 상황에 관한 내용이다. 『취리히해설』은 이때 예레미야에게 임한 말씀이 아나돗에서의 발을 사라는 명령(렘 32:6-15)보다 나중에 임했을 것으로 보고, 기원전 587년 예루살렘 함락 직전에 주어진 것으로 해석한다. 『독일성서공회판해설』은 역사적인 배경에 대하여 명시적으로 언급하지 않고, 예레미야 32:1-2의 상황과 연계하여 참조할 것을 권한다.

일곱째, 예레미야 39:1-18은 예루살렘의 함락에 대하여 가장 자세하게 알려 준다. 『취리히해설』은 예루살렘의 포위 기간에 대하여 적시해 준다.

가장 믿을 만한 연대기에 따르면 기원전 589년 12월 또는 기원전 588년 1월부터 6개월에서 8개월에 걸쳐 예루살렘이 포위된다. 예루살렘이 함락된 날은 시드기야 통치 11년 4월 9일로 기록된다.¹⁶⁾

『독일성서공회판해설』은 예루살렘이 기원전 587년 8월에 함락되었다고 간단히 언급한다.¹⁷⁾

여덟째, 예레미야 46-51장은 “이방민족들에 대한 말씀”이라고 불리는 유명한 단락이다. 예레미야 46:2는 당시 두 강대국인 이집트와 바빌로니아 사

14) Ibid., 1126-1127.

15) Ibid., 1143.

16) Ibid., 1159.

17) 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 1111-1112.

이에서 벌어진 갈그미스 전투를 언급한다. 『취리히해설』과 『독일성서공회판해설』 모두 이 전투가 기원전 605년에 발생한 사건임을 언급한다. 그런데 『취리히해설』은 기원전 605년 초여름이라고 계절까지 명시하고, 『독일성서공회판해설』은 기원전 605년을 언급하는 선에서 멈춘다. 『독일성서공회판해설』은 바로 느고가 느부갓네살에 대항하는 아시리아 사람들을 도우려고 했다는 갈그미스 전투의 참전 의도를 분명히 밝혀 주고 있다. 『취리히해설』은 이 점을 지나치고 있지만, “초여름”이라고 구체적으로 계절을 언급하고 있는 점은 『취리히해설』이 역사적인 배경에 보다 큰 관심을 갖고 있음을 보여 준다.

3.2. 지리학적이고 고고학적인 배경 추가

『독일성서공회판해설』과 『취리히해설』의 또 다른 차이점은 『취리히해설』의 해설 부분에서 지리학적이고 고고학적인 배경이 자주 언급되고 있다는 점이다. 최근의 팔레스타인 지리학과 고고학 연구의 결과물들이 계속해서 발표되고 있고, 『취리히해설』이 이 부분을 의도적으로 추가한 것으로 보인다. 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 예레미야 1:1-3은 예레미야의 인적 배경과 출신, 활동 연대를 기술하고 있다. 『취리히해설』은 예레미야의 고향 아나돗이 예루살렘으로부터 북쪽으로 4.5킬로미터쯤 떨어진 곳임을 언급한다. 또한 아나돗이라는 이름이 여신의 이름인 ‘아나트’와 관련 있음도 추가하고 있다. 『독일성서공회판해설』은 아나돗이 예루살렘 북쪽으로 5킬로미터쯤 떨어진 곳에 위치한다는 점만 간단히 언급한다.¹⁸⁾

둘째, 예레미야 26:1-24의 해설에서도, 『취리히해설』은 기랏여아림이 예루살렘에서 서쪽으로 13킬로미터 떨어진 곳임을 적시한다. 이러한 지리적 정보도 『독일성서공회판해설』에서는 볼 수 없다.

셋째, 예레미야 28:1-11의 해설에서 『취리히해설』은 하나냐의 고향인 기브온이 아나돗에서 서쪽으로 5.5킬로미터쯤 떨어진 곳에 위치함을 말한다. 『독일성서공회판해설』은 기브온에 대한 지리적 정보는 무시하고, 기브온을 위해서는 열왕기상 3:4의 해설을 참조하라고 말한다.

넷째, 예레미야 34:1-7은 예루살렘 함락을 앞둔 상태에서 시드기야 임금에게 주어진 하나님의 말씀이다. 당시 바빌로니아와 그의 지배 아래 있는 나라들이 예루살렘을 완전히 포위했다. 예루살렘을 제외하고 유다 지역인

18) Ibid., 1046.

라기스와 아세가만 아직 함락되지 않았다(렘 34:7). 『취리히해설』은 이런 상황과 관련된 성서 외의 자료를 소개한다. 글씨가 적힌 항아리 조각(곧, ‘오스트라콘’)들이 라기스에서 발견되었음을 알리고, 그 가운데 한 구절을 발췌하여 준다.

주인님, 우리가 주인님의 명령에 따라 라기스의 신호를 지켜보고 있다는 것을 아시기를 원합니다. 아세가의 연기 신호가 더는 보이지 않기 때문입니다.(라기스 제4 ‘오스트라콘’ 10-13줄)¹⁹⁾

라기스에서 발견된 이 문서는 아세가의 함락 순간과 함락을 눈앞에 둔 라기스의 긴장감 넘치는 마지막 순간을 증거하고 있다. 이는 라기스와 가까운 도시에서 근무한 군인이 라기스에 있는 상관에게 쓴 편지로, 라기스가 바빌로니아에 함락되기 직전의 상황을 담고 있다.²⁰⁾ 이러한 고고학적 정보는 예레미야 메시지의 역사성을 뒷받침하고, 당시의 상황을 이해하는데 결정적인 참조 자료가 된다. 이러한 내용에 대하여 『독일성서공회판해설』은 침묵하고 있다. 다만 『독일성서공회판해설』은 “라기스가 예루살렘 남남서쪽 45킬로미터 지점에, 아세가는 예루살렘 남서쪽으로 30킬로미터 지점에 있었다”²¹⁾라는 지리적 정보만을 제공한다.

다섯째, 예레미야 36:1-32에 대한 해설에서 『취리히해설』은 왕의 아들 여라므엘이 ‘치안 업무’를 담당하는 관리였다고 밝히고, 그의 ‘인장이 찍힌 자국’도 발굴되었다는 사실도 알리고 있다.²²⁾ 예레미야 본문의 역사성을 인장 자국이라는 고고학적 발굴 문서로 강화해 주고 있다. 아쉽게도 『독일성서공회판해설』이 집필될 때는 이러한 고고학적 연구가 아직 활발하지

19) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1149. 라기스 오스트라콘의 나머지 문서들은 다음의 책에서 참조할 수 있다. J. B. 프리처드 편, 『고대 근동 문학 선집』, 강승일 외 역, 고대 근동 시리즈 13 (서울: CLC, 2016), 565-568.

20) 김구원, 칩 하디, 『쉬운 구약 개론』 (서울: 홍성사, 2020), 204.

21) 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 1103.

22) N. Avigad, *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (revised and completed by B. Sass) (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities; Israel Exploration Society; Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem, 1997), 175. 고고학에서는 인장 자국에 대한 진위 여부에 대하여 논쟁이 심하다. 이를 위해서는 다음을 참조하라. C. Uehlinger, “Spurensicherung: alte und neue Siegel und Bullen und das Problem ihrer historischen Kontextualisierung”, S. Lubs, u. a., hrsg., *Behutsames Lesen: Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs: Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag*, ABG 28 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 89-137; H.-J. Stipp, *Jeremia 25-52, Handbuch zum Alten Testament I/12,2* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 449-450, 각주 24.

않았던 것으로 추정된다.

여섯째, 예레미야 39:1-18은 예루살렘 함락, 예레미야의 석방, 에벳멜렉에 대한 구원의 약속을 다룬다. 『취리히해설』은 이 부분의 해설에서도 고고학적 정보를 제공하고 있다.

바룩의 기록은 앞 장의 끝에서부터 시작된다(렘 38:28하. 감옥 뜰에 머물렀더라). 이어서 간략하게 바빌로니아의 몇몇 고관들의 이름이 언급되는데, 이들은 예루살렘 성읍이 점령되는 동안 중문(중앙 성문)에 모여 있었다(39:3). 오늘날 예루살렘 구시가지의 유대 지역 중심지에서 발굴되고 있는 성벽과 성문 일부가 여기에 들어가는 것으로 여겨진다.²³⁾

이는 예루살렘의 ‘중문’에 대한 최근의 고고학적 발굴을 언급한 내용으로 『독일성서공회판해설』에서는 찾아볼 수 없다.

일곱째, 예레미야 48:1-47은 모압에 관한 말씀들의 모음집이다. 『취리히해설』은 모압의 지형이 기원전 9세기의 것인 “메사 석비”²⁴⁾에 있는 모압 비문을 통해 자세히 알려져 있음을 언급한다.

이 석비는 1868년 디본(오늘날의 디반)에서 발견되었고, 메사 임금의 활동들에 대한 서술이 담겨 있다. 그 활동들에는 요르단강 동쪽 지역에 있는 ... 이스라엘의 여호와와 같은 신의 이름들도 있다. 예레미야는 이 지역을 정확히 알았던 것 같다.²⁵⁾

『독일성서공회판해설』에는 이러한 내용이 없다.

여덟째, 예레미야 51:1-64는 바빌로니아에 대한 심판 예언이다. 『취리히해설』은 58절(“만군의 여호와께서 이와 같이 말씀하시니라 바벨론의 성벽은 훼파되겠고 그 높은 문들은 불에 탈 것이며 백성들의 수고는 헛될 것이요 민족들의 수고는 불탈 것인즉 그들이 쇠잔하리라”)의 해설에서 당시 바빌론의 성벽들은 상수도 시설들을 안전하게 해 주었고, ‘이슈타르 문’은 높이가 9미터였다고 언급한다. 이 부분에 대해서는 『독일성서공회판해설』도

23) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1158.

24) 메사 석비는 1868년에 온전한 모습으로 발견되었으나, 후에 아랍인들에 의해 파손되었다. 1873년 이래, 루브르 박물관에 소장되어 있다. 메사 석비의 내용은 다음의 문헌에서 만날 수 있다. J. B. 프리처드 편, 『고대 근동 문학 선집』, 558-560. 메사 석비와 성서와의 관련성에 대해서는 다음을 참조하라. 임미영, 『고고학으로 읽는 성경』, 고대 근동 시리즈 14 (서울: CLC, 2016), 100-102.

25) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1171.

해설하고 있다.

바벨론의 성벽은 유명하였다. 두께가 약 3.5미터인 외벽과 두께가 약 6.5미터인 내벽으로 이루어져 있었고, 그 사이에는 폭이 약 7미터인 물 없는 웅덩이가 있었다.²⁶⁾

그런데 『독일성서공회판해설』은 이슈타르 성문의 높이가 약 12미터였다고 기술한다.²⁷⁾ 『독일성서공회판해설』과 『취리히해설』 사이에 수치에 약간의 차이가 난다. 『독일성서공회판해설』과 『취리히해설』의 수치의 차이는 미스바에 대한 위치 정보에서도 발견된다.

『독일성서공회판해설』: 미스바는 예루살렘 북쪽으로 13킬로미터 지점에 있다.²⁸⁾

『취리히해설』: ‘망루’라는 뜻의 미스바는 베냐민 지파 장소로 예루살렘에서 북서쪽으로 8킬로미터 떨어진 언덕에 있다.²⁹⁾

아홉째, 예레미야 52:31-34는 느부갓네살(기원전 604-562년)의 아들이자 후계자인 바빌로니아 임금 에월프로닥(기원전 562 혹은 561-560년)이 여호야킨을 감옥에서 풀어 준 내용이다. 『독일성서공회판해설』은 이 단락에 대한 해설을 완전히 생략했다. 아마도 열왕기하 25:27-30의 해설 내용으로 대체하는 것으로 보인다. 그러나 『취리히해설』은 다음과 같이 자세하게 기술한다.

더군다나 여호야킨은 사로잡혀 온 다른 나라의 임금들보다 더 좋은 대우를 받았다. 그는 임금과 함께 음식을 먹었다. 그와 그의 아들들에게는 날마다 생활에 필요한 물품들이 허락되었다. 이는 췌기 문자로 기록된 것들을 통해 확인할 수 있다.³⁰⁾

사실 당시 사로잡혀 온 보잘 것 없는 작은 나라 유다의 왕이 사면되고 다른 나라의 왕들보다 더 좋은 대우를 받았다는 성서의 기록은 과연 그러한지 충분히 의심을 살 만한 내용이다. 『취리히해설』은 이 점을 염두에 두고

26) 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 1130.

27) Ibid., 1131.

28) Ibid., 1111.

29) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1159.

30) Ibid., 1184.

기원전 592년의 썬기 문자로 된 배급 목록을 고고학적 증거로 제시하고 있다. 이 목록에 따르면, 여호야긴은 다섯 명의 아들과 함께 느부갓네살의 왕실에서 살았고, 매달 음식과 기름을 공급받았다.³¹⁾ 이에 대한 클레멘츠(R. E. Clements)의 설명은 귀담아들을 만하다.

31-34절에 구술되어 있는 마지막 일화는 열왕기하 25:27-30에서 직접적으로 발췌되었는데, 그것은 기원전 561년의 여호야긴의 석방을 다룬다. 그 해는 에월스로닥이 바벨론의 왕위에 오른 해인데 유다의 전왕(前王)을 석방한 그의 의도는 다양하게 해석되어져 왔다. 그것은 그의 왕위 즉위를 기리기 위하여 베푼어진 은전(恩典)이었을 것이다. 그것은 아마 장기수에게 베푼어진 일종의 사면 조치였을는지도 모른다. 하지만 그것은 그 자신의 지위를 공고하게 하기 위한 에월스로닥의 의도였을 수도 있다. 그의 왕위는 결정적으로 취약하고 불안정하였기 때문에 그는 아마도 바벨론에 억류되어 있는 유명한 전왕(前王)에 관대한 복권조치를 내림으로써 안팎의 지지를 얻으려고 시도하였을 수도 있다. 어쨌든 그는 얼마 안 되어 암살당함으로써 그의 의도를 실현하는데 명백하게 실패한 것처럼 보인다.³²⁾

가장 최근에 예레미야서 주석서를 출간한 스티프(H.-J. Stipp)도 에월스로닥이 여호야긴에게 호의를 베푼 것이 사실 불가능한 일은 아니었다고 주장한다. 에월스로닥은 유다의 사로잡혀 온 자들과 바빌로니아와의 협력을 증진하고 그 관계를 강화시키려는 목적을 가지고 있었을 것이라고 추정한다.³³⁾

4. 그 밖의 추가 내용

『독일성서공회판해설』의 토대가 된 <슈투트가르트 해설 성경>은 본래 1992년에 출간되었고(우리말 번역은 1997년), <취리히성경해설집>은 2010년에 출판되었다(우리말 번역은 2021년). 둘 사이에는 18년이라는 간격이 존재한다. 『취리히해설』은 대략 20년 동안의 예레미야 연구 결과를 추가하

31) H.-J. Stipp, *Jeremia 25-52*, 830-831.

32) R. E. 클레멘츠, 『예레미야』, 김회권 역, 현대성서주석 (서울: 한국장로교출판사, 2002), 406.

33) H.-J. Stipp, *Jeremia 25-52*, 831.

고 있다. 이 점은 『취리히해설』의 장점이라 할 수 있다. 몇 가지 점에서 추가된 내용이 눈에 띈다.

첫째, 예레미야 21:1-10은 예루살렘 함락 직전인 기원전 588년의 사건을 진술한다. 유다의 마지막 임금 시드기야는 바스홀과 스바냐를 보내 예레미야에게서 하나님의 뜻을 받아오라고 명한다. 『취리히해설』은 이 두 고관들에 대하여 새로운 내용을 알려 준다.

바빌로니아(바벨론) 사람들이 예루살렘을 포위하기 시작했다. 바스홀과 스바냐에게 하나님의 말씀을 받아 오라는 임무가 맡겨졌다. 바스홀은 나중에 다시 한 번 언급된다(38:1). 그는 왕궁 관료 곧 고관이나 ‘영주’였다(4절). 스바냐는 또 다른 사람들과 함께 보내지는데(37:3), 그는 제사장으로도 언급된다(29:25. 52:24도 참고). 바스홀과 스바냐 모두 이집트 편에 있는 사람들이며, 한 사람은 임금의 세속적 조언자이고 다른 한 사람은 종교적 조언자이다.³⁴⁾

바스홀은 “영주”였고, 그와 스바냐가 당시 궁중의 고관들 가운데 ‘친이집트파’였다는 사실도 『독일성서공회판해설』에는 없는 흥미 있는 내용이다. 정치적인 면만 보았을 때, 친이집트파를 친바빌로니아적인 예레미야에게 보낸 것이다.

둘째, 예레미야 23:9-40은 ‘예언자들에 대한 말씀들’을 모아 엮어 놓은 모음집이다. 『취리히해설』은 여기에서 예레미야가 ‘예언자 교육을 받았다’는 새로운 주장을 선보인다.

제사장의 아들로 태어난 예레미야는 제사장이기도 했지만, 예언자이기도 했다. 그가 예언자들에게서 교육을 받았기 때문이다. 예언자 교육은 한편으로는 순수한 신학적 질문들을 연구하는 데 있다. 다른 한편으로는 예언자들에게 맡겨진 일인 앞날에 대한 예언적 풀이, 곧 꿈과 환상을 다루는 것으로 이끄는 데 있다. 이 모음집의 본문들에서는 동료들 사이에서 끊임없이 벌어지는 생동감 있는, 하지만 위험한 논쟁 하나를 보여 준다.³⁵⁾

더 나아가 『취리히해설』은 사마리아와 예루살렘의 선지자들(13-15절)을 ‘왕궁 예언자들’로 명시하고 있다. 이들은 열왕기상 22장에 언급된 선지자 40명과 같이 왕정 중심부에서 일을 하거나 왕궁에 살았다는 것이다. 북왕

34) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1124.

35) Ibid., 1129.

국 멸망의 진원지인 사마리아 선지자와 남왕국 멸망의 진원지로 지목된 예루살렘 선지자가 각각의 왕실에 속하여 국가의 녹을 먹는 관리였다는 주장도 새로운 내용이다.

셋째, 예레미야 26장은 예루살렘 성전이 실로 성전처럼 파괴되고, 예루살렘 성읍이 저주를 받을 것이라는 성전 설교를 행한 이후의 결과를 다루고 있다. 『취리히해설』은 10-19절이 구약성경에서 “소송 진행 과정”이 가장 자세하게 묘사된 본문이라고 평가하고 주장하고 있다.

고관들, 다시 말해 장관들과 왕궁의 다른 관료들은 성전산에서 벌어진 혼란스러운 상황에 대해 들었다. 그들은 궁전 뜰과 성전 뜰 사이에 있는 성문으로 갔다. 성문은 예부터 재판이 열리던 장소였다. 이어서 소송 진행 과정이 구약성서에서 가장 자세하게 묘사된다(10-19절).³⁶⁾

『독일성서공회판해설』도 예레미야 26:10-19가 소송과 관련된 본문임을 설명하고 있다.

예레미야가 자기를 변호하려고 말을 꺼내기도 전에 제사장들과 선지자들은 예레미야에게 사형 판결을 내리라고 요구한다. ... 예레미야가 말을 끝내자, 재판관(유다의 고관, 10절)들은 무죄 판결을 내린다. 처음에는 제사장들 쪽에 섰던 군중(8절)이 태도를 바꾸어 재판관들이 판결이 옳다고 한다(16절). 장로들은 아마 재판관들이 판결을 내리기 전에 말할 것을 것이다(17-19절).³⁷⁾

이러한 소송 과정에 대하여 이 구절들이 구약성경에서 “소송 진행 과정”이 ‘가장 자세하게 묘사’된 본문이라고 판단하고 있는 점이 새로운 내용이다. 이와 더불어 『취리히해설』은 열왕기하 24:8에 근거하여 여호야김이 이집트로 보낸 신하인 악불의 아들 엘라단이 ‘왕의 장인’이라고 규정짓는다. 이러한 명시적인 신분 확인도 새로운 내용이다.

넷째, 예레미야 27:1-15는, 시드기야가 다스릴 때 반-바빌로니아 동맹을 위하여 주변 소국가들의 사신들이 집결된 예루살렘 국제 회의를 배경으로 하고 있다. 이 본문에 대한 『취리히해설』의 해설은 새로운 내용을 담고 있다.

그 해(기원전 594년, 시드기야가 다스리기 시작한 지 4년째, 필자 주)

36) Ibid., 1135.

37) 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 1088-1089.

에 바빌로니아의 임금 느부갓네살(네부카드네자르)은 어려움에 빠지게 된다. 이는 이미 점령된 블레셋 도시들을 제외한 옛 중동의 작은 나라들에게는 봉기를 감행할 수 있는 기회였다. 시드기야가 이웃한 나라들을 예루살렘으로 초대하여 모임을 가진 것도 다 이를 위한 것이었다. 거기에는 여러 나라의 사신들이 모여 있었다. 하나님은 예레미야가 스스로 목에 멍에를 걸었던 것처럼 그들에게도 멍에 하나씩을 쥐어 주도록 명령하셨다. 그가 멍에를 걸고 나타나 바빌로니아가 약해진 틈을 노리려는 유혹에 빠지지 말라는 것을 보여 주었다면 더 잘 이해되었을 것이다. 봉기는 이루어지지 않았다. 그러나 예레미야는 자신이 여러 민족의 예언자임을 증명했다(46-51장 참고).³⁸⁾

이 당시 반-바빌로니아 연합 봉기는 실제적으로는 일어나지 않았다는 역사적인 정보 제시도 중요하고도 새로운 내용이다.

다섯째, 예레미야 30:1-31:40은 소위 ‘에브라임을 위한 위로의 소책자’로 불리는 부분이다. 『취리히해설』은 특히 이 단락이 최근에 와서야 비로소 학문적으로 연구되었음을 밝히고 그 내용을 간략하게 소개한다.

본문은 여러 단락을 하나로 짜 놓은 큰 본문이다. 더러는 이 본문을 ‘에브라임을 위한 위로의 책’이라고 부르기도 하는데, ... 이 복합 본문의 핵심에는 7개의 연으로 이루어진 크고 오래된 시가 있다. 이 시는 예레미야가 예언자 활동을 시작하던 때(기원전 609년 이전)의 것이다. 이 시는 문체가 훌륭하고 신학이 분명하고 예술적으로 뛰어나다.³⁹⁾

특히 이 부분이 예레미야의 초기 선포에 해당되는 메시지임을 밝히고 있다는 점은 새로운 연구의 결과에서 유래한 것이다.⁴⁰⁾

여섯째, 예레미야 34:8-22는 시드기야왕이 바빌로니아에 의해 포위당하여 위협에 처해 있을 때 노비를 해방시킨 사건을 다루고 있다. 『취리히해설』은 이 사건의 배경을 비교적 자세하게 묘사하고 있다.

여기서 예레미야가 끼어드는 것이 묘사되는데, 한 사건이 끼어들게 된 계기가 되었다. 그 사건은 예루살렘이 포위당했을 때(기원전 588년) 일어났으며, 아마도 1-7절에 있는 사건보다 먼저 일어났을 것이다. 임금은 경제적인 이유에서, 또는 군사적인 이유에서 예루살렘의 주민들과 엄

38) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1136.

39) Ibid., 1143.

40) W. H. 슈미트, 『구약성서 입문』, 차준희, 채홍식 역 (서울: 대한기독교서회, 2007), 334.

속하게 계약을 맺고(15, 18절), 모든 노비를 자유롭게 할 것을 약속했다. 성을 지키기 위해서는 모든 사람의 손이 필요했다. 이집트(애굽)의 구원 부대가 포위당한 사람들을 도우러 나타났고, 바빌로니아(바벨론) 군대가 잡시 물러났을 때, 노비의 주인들은 계약을 취소했다. 그리고 자유롭게 된 사람들을 다시 잡아들였다.⁴¹⁾

일곱째, 예레미야 39:1-18은 예루살렘 함락 사건을 다루고 있다. 『취리히해설』은 당시 바빌로니아의 고관들이 예루살렘 성읍의 통치권을 위임받았다는 사실을 명시하고 있다.

이름이 언급된 고관들 가운데 두세 명은 직책을 갖고 있다. 이를테면, 내시장과 궁중 장관이다. 앞으로 자주 언급되는 사령관(9절)도 고관들의 직책에 들어간다. 이 전통적인 직책의 뜻에 대해서는 부분적으로만 알려져 있다. 고관들은 예루살렘 성읍의 통치권을 넘겨받았다.⁴²⁾

『취리히해설』은 이어서 바빌로니아의 예레미야 개인에 대한 인지 사실과, 사반 가문의 그다라와 예레미야의 관계에 대해서도 언급한다.

바빌로니아 임금의 명령으로 새로운 권력자들이 예레미야를 찾는다. 예언자는 바빌로니아의 왕궁에 알려져 있었던 것 같다. 그들은 예레미야를 감옥 뜰에서 찾아서 그가 원하는 대로 그를 성읍의 새로운 통치자인 그다라에게 넘겨주었다. 그다라의 집안은 예루살렘에서 존경받는 집안 이었고, 예레미야에게 늘 호의적이었다.⁴³⁾

5. 논쟁이 되는 견해

『취리히해설』은 최근의 논의에서 논쟁이 되는 새로운 견해를 주장하기도 한다.

첫째, 예레미야의 출생 연도 문제이다. 『취리히해설』은 예레미야가 예언자로서 말씀을 계시를 받은 기원전 627/626년(요시아 임금 13년)을 태어난 해로 주장한다.⁴⁴⁾ 결과적으로 『취리히해설』은 예레미야가 태어난 해부터

41) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1150.

42) Ibid., 1158.

43) Ibid., 1158.

44) Ibid., 1089, 1090.

예언자로 활동을 했다고 주장한다.

먼저 요시야 임금 열셋째 해(기원전 627/626년)에 선포가 시작되었음을 암시한다. 그 때는 아마도 예레미야가 예언자로서 태어난 해, 곧 예언자로 활동하기 시작하던 때일 것이다(1:2-3 참고).⁴⁵⁾

『취리히해설』의 주장에 의하면, 예레미야는 태어나자마자 예언자로서 활동한다. 이러한 주장은 『취리히해설』의 예레미야 부분 해석자인 자이볼트(K. Seybold)의 개인적 견해이다.⁴⁶⁾ 예레미야 3:6과 36:2에 의하면 예레미야의 말이 요시야 시대에 전달되었음을 분명히 고려하고 있다. 하지만 그 어떤 예레미야의 말도 ‘명백하게’ 요시야 시대에 속한 것으로 규정하기는 어렵다. 게다가 예레미야의 말 가운데 기원전 622년 요시야의 제의 개혁이라는, 요시야 시대 가장 중요한 사건에 대한 입장 표명이 없다는 점도 논란의 발화점이 된다.⁴⁷⁾

이로 인해 예레미야는 기원전 639년부터 609년까지의 요시야의 통치 시대 말엽에 가서야 비로소(K. Seybold) 혹은 여호아하스/살룸(609년 BC) 혹은 여호야김(608-598년 BC)에 가서야 비로소 처음으로 등장하였다는 논제가 주장된다.⁴⁸⁾

그러나 기원전 627/626년을 출생 연도로 간주하는 자이볼트의 주장은 무리가 있어 보인다. 구약의 문서 예언자 가운데 출생 연도가 언급된 예언자는 단 한명도 없다. 소명의 시기만 언급될 뿐이다(사 6:1; 렘 1:2-3; 겔 1:1-3). 구약의 문서 예언자는 예언자로 부르심을 받고 그 사명을 다하는 순간까지만 관심의 대상이 된다. 문서 예언서는 한 예언자의 출생과 죽음에 대하여 관심이 없다.

(문서 예언서의) 예언자에 관한 이야기는 예언자의 경험, 행동이나 고난에 관하여 보도한다. 그럼에도 불구하고 그의 운명, 즉 한 성인의 생애가 중심 주제가 아니다.⁴⁹⁾

45) Ibid., 1132.

46) K. Seybold, *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*, Kohlhammer Urban-Taschenbücher 416 (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 46-47.

47) E. 쉐어, 『구약성경개론』, 이중환 역, 신학 텍스트 총서 1.4 (왜관: 분도출판사, 2012), 792; H.-C. 슈미트, 『구약, 어떻게 공부할 것인가?: 구약학 연구 안내서』, 차준희, 김정훈 역 (서울: 대한기독교서회, 2014), 515-516.

48) H.-C. 슈미트, 『구약, 어떻게 공부할 것인가?: 구약학 연구 안내서』, 516.

49) W. H. 슈미트, 『구약성서 입문』, 252.

구약의 문서 예언서는 일반 위인전과 다르다. 일반적으로 위인전은 한 위인의 범상치 않는 출생에 관한 기록에서부터 영웅적인 죽음에 관하여도 기록한다. 반면에 구약의 그 어떤 문서 예언서도 해당 예언자의 출생과 죽음이 기록된 경우는 없다.

일반적으로 유다 왕 요시야가 다스린 지 십삼 년인 기원전 627/626년은 예언자가 태어난 해가 아니라, 예언자로서 사역을 시작한 ‘소명의 해’로 이해된다. 『독일성서공회판해설』도 『취리히해설』과는 달리 기원전 627/627년을 예언 활동의 시작으로 보고, 609년을 아나돗에서 예루살렘으로 이전하여 활동한 연대로 이해한다.

예레미야도 요시야의 개혁(왕하 22-23장 참조)을 겪었던 것이 틀림없다. 예레미야가 직접 그 개혁에 참여하였다는 말은 찾아보기 힘들다. 예레미야는 활동 초기 몇 해 동안에는 아직 아나돗에서 살다가 주전 609년 요시야 임금이 비극적으로 죽은 뒤에야 예루살렘에 나타났을 것이다.⁵⁰⁾

슈미트(W. H. Schmidt)의 다음의 견해가 예레미야 학계에서 일반적으로 수용되고 있다.

이 책의 진술(렘 1:2-3; 3:6; 25:3; 36:2)에 따르면 예레미야는 요시야 왕 13년, 즉 기원전 627/6년 소명을 받았다. 그는 대략 기원전 650년경에 태어났고(참조, 렘 1:6) 기원전 585년까지 활동했다.⁵¹⁾

둘째, 예레미야의 초기 선포 본문 범위 결정의 문제이다. 예레미야의 초기 선포 사역은 요시야의 통치 기간, 즉 그의 소명 사건에서 요시야의 제의 개혁까지로서(기원전 약 627/626-622년), 주로 예레미야 1-6장에 반영되어 있으며, 절망적인 결말로 끝맺고 있다(렘 6:27-30).⁵²⁾ 그러나 『취리히해설』은 이러한 학계의 주된 흐름에 벗어나서 최근에 대두된 새로운 길을 걷는다.

예언자의 말들을 모아 놓은 둘째 모음집(4:3-6:30)에는 유다와 예루살렘에 대한 재난 예언이 들어 있다. 이는 기원전 609년부터 예레미야가 ‘북쪽으로부터 오는 적’이라는 주제 아래 선포했던 예언으로 보인다.⁵³⁾

50) 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 1047.

51) W. H. 슈미트, 『구약성서 입문』, 333.

52) Ibid., 334.

53) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1095.

최근의 경향은 예레미야의 초기 선포 본문(렘 2:1-6:30)을 두 부분으로 나누는 것이다. 첫 부분인 예레미야 2:1-4:4는 요시야 시대의 것으로 간주하고, 4:4-6:30은 보다 후대의 것으로 보는 경향으로 연구 방향이 흐르고 있다. 최근의 연구 흐름을 잘 정리하고 있는 한스-크리스토프 슈미트(H.-C. Schmitt)의 진술도 이와 같은 점을 소개한다.

구약 연구자의 다수 견해는 요시야 시대(렘 3:6; 36:20)에 예레미야의 초기 선포가 행해졌음을 수용한다. 보통 예레미야 2-6장*은 초기 선포로 간주된다. 그러나 예레미야 4:4-6:30의 ‘북쪽으로부터 오는 적’에 대한 예레미야의 선포는 여호야김의 시대(기원전 608-597년, 필자 주)나 바빌론 사람들과도 연관시킬 수 있다(참조. Albertz, Wanke). 이러한 경우 특히 예레미야 2:1-4:4*([북-?]이스라엘의 우상숭배에 대한 고발)와 북왕국에 대한 구원선포들(특히 렘 30-31장*에서)은 예레미야의 초기 메시지로 이해될 수 있다.⁵⁴⁾

셋째, 예레미야의 탄원 본문 결정의 문제이다. 예레미야서에는 다른 예언서와 대비되는 독특한 현상이 집중적으로 기록된다. “이전의 예언서들에서는 아주 예외적이었던 화법이 예레미야서에서는 상당히 많은 부분을 차지하고 있다. 동시대인들을 향한 예언자의 말과 하나님과의 대화가 탄원 양식으로 나온다.”⁵⁵⁾ 소위 “예레미야의 고백”(The confession of Jeremiah) 혹은 “예레미야의 탄원”(The Lament of Jeremiah) 현상이 두드러진다. 일반적으로 예레미야 11:18-12:6; 15:10-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-18의 다섯 개의 본문이 예레미야 고백 본문으로 선정된다.⁵⁶⁾

『독일성서공회판해설』의 해설도 이러한 분류와 거의 비슷하다(렘 11:18-23; 12:1-6; 15:10, 15-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-18).⁵⁷⁾ 그런데 『취리히해설』은 이 가운데 예레미야 18:18-23을 문제 삼는다.

54) H.-C. 슈미트, 『구약, 어떻게 공부할 것인가?: 구약학 연구 안내서』, 516. 이에 대한 최근의 연구 논의를 위해서는 다음을 참조하라. R. Albertz, “Jer 2-6 und die Frühzeitsverkündigung Jeremias”, I. Kottsieper und J. Wöhrle, hrgs., *Geschichte und Theologie: Studien zur Exegese des AT und zur Religionsgeschichte Israels* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003), 209-238; G. Wanke, *Jeremia: Teilband 1: Jer 1,1-25,14*, Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament 20/1 (Zürich: Theologischer Verlag, 1995), 33.

55) W. H. 슈미트, 『구약성서 입문』, 339-340.

56) E. 쉐어, 『구약성경개론』, 796; H.-C. 슈미트, 『구약, 어떻게 공부할 것인가?: 구약학 연구 안내서』, 514.

57) 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 1066.

본문(렘 18:18-23, 필자 주)이 앞선 4개의 이른바 고백처럼 예레미야에게서 나온 또 다른 고백이라고 하기는 어려울 것 같다. 오히려 나중에 들어온 것이라는 인상을 준다. … 뒤이어 나오는 탄식 기도는 시 35편; 109편; 140편과 비슷하다. ‘복수의 기도’라고 불리는 것들 가운데 가장 끔찍한 기도로 여겨진다. … 이는 나중 시대에 생긴, 적들에 대한 복수의 시편에서 찾아볼 수 있는 언어이지, 예언자 예레미야가 썼을 언어가 아니다. 시편을 겪는 예언자가 이런 말을 할 것처럼 독자들이 읽도록, 나중에 누군가가 여기에 덧붙인 것으로 보인다.⁵⁸⁾

그러나 이 단락을 예레미야의 탄원 본문에서 제외하려는 자이볼트의 시도는 그리 설득력이 있어 보이지 않는다.⁵⁹⁾ 예레미야 18:21-23의 “복수의 기도”같이 끔찍한 기도를 예언자 예레미야가 발설했을 리가 없다는 주장도 수용하기 어렵다. 예레미야의 탄원 기도에는 거의 빠짐없이 복수의 기도가 주된 내용으로 포함되어 있다.

여호와여
주께서 나를 아시고
나를 보시며
내 마음이 주를 향하여 어떠한을 감찰하시오니
양을 잡으려고 끌어냄과 같이
그들을 끌어내시되
죽일 날을 위하여 그들을 구별하옵소서(렘 12:3)

여호와여
주께서 아시오니
원하건대 주는 나를 기억하시며 돌보시사
나를 박해하는 자에게 보복하시고
주의 오래 참으심으로 말미암아
나로 멸망하지 아니하게 하옵시며
주를 위하여 내가 부끄러움 당하는 줄을 아시옵소서(렘 15:15)

나를 박해하는 자로 치욕을 당하게 하시고
나로 치욕을 당하게 마옵소서
그들은 놀라게 하시고

58) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 1121.

59) K. Seybold, *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*, 159.

나는 놀라게 하지 마시옵소서
재앙의 날을 그들에게 임하게 하시며
배나 되는 멸망으로 그들을 멸하소서(렘 17:18)

의인을 시험하사 그 폐부와 심장을 보시는 만군의 여호와여
나의 사정을 주께 아뢰었사온즉
주께서 그들에게 보복하심을 나에게 보게 하옵소서(렘 20:12)

6. 나가는 말

『취리히해설』과 『독일성서공회판해설』의 예레미야서 부분의 해설을 비교 분석한 결과 몇 가지 사실을 확인할 수 있다. 먼저 형식적 차이가 한 눈에 들어온다. 첫째, 안내 부분에서 『독일성서공회판해설』은 서술체로만 기록된 반면, 『취리히해설』은 도식과 서술이 절반씩 차지하고 있다. 『취리히해설』의 도식 부분은 예레미야의 중심 내용을 핵심 단어로 도드라지게 하고 있어 가독성을 높이고 있다. 둘째, 단락 구분에서도 차이점이 발견된다. 『독일성서공회판해설』은 미시적 단락으로 세분하여 각각의 내용을 충실하게 소개하고 있는 반면, 『취리히해설』은 거시적으로 단락을 구분하여, 전체 그림을 제시하고, 큰 그림에 비추어 각각의 내용을 설명하고 있다. 『독일성서공회판해설』이 각각의 나무를 보여 준다면, 『취리히해설』은 전체 숲을 제시하고 있다는 점이 중요한 차이이다. 처음 독자의 입장에서 『취리히해설』의 전개가 본문의 열개와 그와 연결된 내용을 파악하는 데 더 도움이 될 것으로 판단된다. 셋째, 『취리히해설』은 전체적인 기술보다는 소단락의 내용에 좀 더 집중하는 『독일성서공회판해설』과는 다르게, 여러 장을 포괄하는 전체적인 개요를 제시한다는 점도 차별화된 점이다. 『취리히해설』은 『독일성서공회판해설』이 미처 담아내지 못한 전반적인 개요와 전문적인 내용도 용감하게 소개하고 있다.

내용적인 차이도 드러난다. 첫째, 『취리히해설』에는 『독일성서공회판해설』에 비하여 역사적 배경이 적지 않게 추가되었다. 『취리히해설』은 예레미야 본문의 중요한 배경인 발생 연대와 활동 연대에 많은 관심을 기울인다. 이를 통하여 예레미야서를 구체적인 역사적인 배경 안에서 이해하도록 도움을 주고 있다. 둘째, 『취리히해설』에는 최근의 지리학적이고 고고학적인 배경이 많이 추가되었다. 아나돗, 기랴트여아림, 기브온, 미스바 등 주요 성읍

에 대하여 지리학적인 정확한 위치와 거리를 제공하고 있다. 또한 라기스의 오스트라콘, 인장 자국, 예루살렘의 중문에 대한 발굴 정보, 메사 석비, 이슈타르 문, 바빌로니아의 썬기 문자 등 최근의 고고학적 연구 결과들을 동원하여 예레미야서를 이해하는 데 고고학적으로도 뒷받침해 주고 있다.

<슈투트가르트 해설 성경>과 <취리히성경해설집> 사이에는 약 20년간의 시간적 간격이 존재한다. 『독일성서공회판해설』과 비교하여 『취리히해설』의 최대 장점은 지난 20여 년간의 연구 결과를 반영하고 있다는 점이다. 『독일성서공회판해설』에는 없고 『취리히해설』에서만 발견되는 새롭게 추가된 내용이 적지 않다. 유다 멸망 때 시드기야의 측근들(바스홀과 스바냐 등)이 ‘친이집트파’였다는 언급, 예레미야가 예언자 교육을 받았다는 의견 제시, 예레미야 26장이 구약에서 가장 자세하게 묘사된 소송 진행 과정이라는 주장, 시드기야 시대 예루살렘에서 개최된 반-바빌로니아 연합 봉기의 무산 언급, ‘에브라임을 위한 위로의 소책자’(렘 30:1-31:40)가 초기 선포에 속한다는 연구 결과, 예루살렘 포위 중에 시도된 노비 해방 사건, 마지막으로 예레미야와 사반 가문과의 우호적 관계 등이 새롭게 추가되었다.

『취리히해설』이 최근의 연구를 반영한다고 해서 모든 주장을 무비판적으로 수용할 필요는 없다. 『취리히해설』은 논쟁이 되는 주장을 펴기도 한다. 『취리히해설』은 예레미야의 출생 연도를 기원전 627/626년으로 주장한다. 이는 학계에서 소수의 입장이다. 『취리히해설』은 전통적으로 예레미야의 초기(주전 627/626-622년) 선포 본문으로 분류된 2:1-6:30 가운데 뒷부분인 4:4-6:30을 보다 후대인 기원전 609년에 발생한 것으로 간주한다. 이는 최근의 흐름과 맥을 같이 한다. 『취리히해설』은 예레미야의 탄원 본문 가운데 18:18-23을 제외한다. 이 또한 독특한 입장이다.

『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』은 문자주의적 성서해석이 주된 흐름을 형성하고 있는 우리나라에서 역사비평적 성서해석을 수용한 획기적인 성서해설이다. 『취리히해설』은 한국교회의 또 하나의 업적이다. 『취리히해설』은 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』보다 더 학문적으로 역사비평적 성서해석(본문비평, 문헌비평, 편집비평)을 심도 있게 소개하고 있다. 이 점에서 『취리히해설』의 출현은 한국교회 성서 이해에 커다란 도전이다. 이 정도까지도 소화하고 세계적인 성서해석과 어깨를 나란히 할 수 있을지, 아니면 세계적 수준 앞에서 무릎을 꿇을 것인지. 이는 개별적인 독자의 역량에 달려 있다. 누군가에게는 디딤돌이 될 것이고, 또 다른 누군가에게는 걸림돌이 될 것이다. 분명한 것은 『독일성서공회판해설』도 그러했듯이, 『취리히해설』도 설교

자의 비밀 병기라는 사실이다. 『취리히해설』은 설교자들이 시간이 부족할 때 본문의 진의를 파악하는 데 실질적인 도움을 주는, 일반 신자들은 잘 모르는 양질의 단권 주석이다. 한국교회는 성서 이해에 필수적인 안내자인 『독일성서공회판해설』과 더불어 『취리히해설』이라는 또 하나의 귀한 선물을 받게 된다. 앞으로 『독일성서공회판해설』과 『취리히해설』을 통해 자신의 성서 이해와 설교를 걸러 본다면 더욱 의심할 데 없이 분명한 하나님의 말씀으로 나아갈 수 있으리라 기대한다.

<주제어>(Keywords)

예레미야, 비교, 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』, 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』.

Jeremiah, Comparison, *The New Korean Revised Version Study Bible*, *Good News Study Bible*, *NKRV Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel*.

(투고 일자: 2021년 7월 27일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 19일)

<참고문헌>(References)

- 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2013.
- 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2021.
- 김구원, 칩 하디, 『쉬운 구약 개론』, 서울: 홍성사, 2020.
- 김창락, “『해설·관주 성경전서와 굿뉴스 스테디바이블』: 신약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 56-68.
- 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 7-40.
- 박동현, 이상원, “<서평> *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel* (Konrad Schmid and Matthias Krieg, eds., Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011)”, 『성경원문연구』 40 (2017), 265-291.
- 슈미트, H.-C., 『구약, 어떻게 공부할 것인가?: 구약학 연구 안내서』, 차준희, 김정훈 역, 서울: 대한기독교서회, 2014; Schmitt, H.-C., *Arbeitsbuch zum Alten Testament: Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- 슈미트, W. H., 『구약성서 입문』, 차준희, 채홍식 역, 서울: 대한기독교서회, 2007; Schmidt, W. H., *Einführung in das Alte Testament*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995.
- 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 41-55.
- 임미영, 『고고학으로 읽는 성경』, 고대 근동 시리즈 14, 서울: CLC, 2016.
- 첵어, E., 『구약성경개론』, 이종한 역, 신학 텍스트 총서 1.4, 왜관: 분도출판사, 2012; Zenger, E., u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004.
- 클레멘츠, R. E., 『예레미야』, 김희권 역, 현대성서주석, 서울: 한국장로교출판사, 2002; Clements, R. E., *Jeremiah, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Westminster: John Knox Press, 1988.
- 프리처드, J. B. 편, 『고대 근동 문학 선집』 강승일 외 역, 고대 근동 시리즈 13; 서울: CLC, 2016; Pritchard, J. B., ed., *The Ancient Near East: An Anthology of Texts & Pictures*, New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- Albertz, R., “Jer 2-6 und die Frühzeitsverkündigung Jeremias”, I. Kottsieper und J. Wöhrle, hrsg., *Geschichte und Theologie: Studien zur Exegese des AT und zur Religionsgeschichte Israels*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003, 209-238.
- Avigad, N., *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (revised and completed by B. Sass), Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities; Israel

Exploration Society; Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem, 1997.

Seybold, K., *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*, Kohlhammer Urban-Taschenbücher 416, Stuttgart: Kohlhammer, 1993.

Stipp, H.-J., *Jeremia 25-52*, Handbuch zum Alten Testament I/12,2, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

Uehlinger, C., “Spurensicherung: alte und neue Siegel und Bullen und das Problem ihrer historischen Kontextualisierung”, S. Lubs, u. a., hrsg., *Behutsames Lesen: Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs: Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag*, ABG 28, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 89-137.

Wanke, G., *Jeremia: Teilband 1: Jer 1,1-25,14*, Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament 20/1, Zürich: Theologischer Verlag, 1995.

<Abstract>

**A Comparison *The New Korean Revised Version Study Bible*
with *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel*:
Focused on the Book of Jeremiah**

Jun Hee Cha
(Hansei University)

This essay compares and analyzes of the Book of Jeremiah in *The NKRV Study Bible; Stuttgarter Erklärungsbibel* (hereinafter Stuttgart) and *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel* (hereinafter Zürich).

First of all, Stuttgart and Zürich are distinguishable in form and contents. Formal differences appear in the introduction part, paragraph division, and general outline. Differences in content are found in addition to historical, archaeological settings and the other additional contents. Furthermore, Zürich is emerged a number of controversial arguments considerably.

The formal differences are as follows: First, in the introduction part, Stuttgart is written only in descriptive form, while Zürich is occupied by schematic and descriptive forms. Second, in the division of paragraphs, Stuttgart subdivided each content microscopically whereas Zürich macroscopically divided sections and presented the whole picture, and then commented each content in light of the big picture. Third, Stuttgart is focused more on the content of subdivided paragraphs than Zürich, which puts more emphasis on the general overview of inclusive several chapters.

The content differences are as follows: First, Zürich is added many of historical settings comparatively. Second, Zürich supplements a number of recent geographical and archaeological settings. Stuttgart is published in Germany in 1992; Zürich in Switzerland in 2010, reflecting research results over the past two decades. It has many controversial arguments, however, in the introducing and reflecting of recent research.

Stuttgart was translated in Korean in 1997, and *The Good News Study Bible* in 2001, and both are ground-breaking Bible commentaries which presented historical-critical Bible interpretation to Korea, where it has been forming of dominated literalism interpretation. Zürich resolutely accommodated and argued

for the recent historical-critical interpretation, which is rather taking a step forward to the former two bible interpretation in earnest. The contents are to be a stumbling block for some or a stepping stone for others. The superior one-volume commentary, Zürich is not only a daunting challenge but also an outstanding achievement.

『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』의 특장점과 평가 — 서신서 중심 —

최영숙*

1. 들어가는 말

여러 나라 성서공회에서는 성경을 번역하고 개정하는 일뿐만 아니라 20세기 후반부터 해설 성경을 내놓기 시작했다. 해설 성경은 말씀에 대한 짧은 해설을 곁들여 독자들의 성경 이해에 많은 도움을 주고 있다. 또한 독자들이 주석서나 신학서적을 읽지 않고도 간단하게나마 본문을 이해할 수 있는 유익성이 있다. 한 권의 성경 안에 말씀과 해설이 함께 들어 있다는 것은 분명 매력적이다. 지금까지 우리나라에도 약 30여 종 이상의 해설 성경들이 출간된 것으로 보인다(2001년 이후 기준).¹⁾ 이런 해설 성경의 홍수 속에서 독자들은 무엇을 선택해야 할지 고민스럽다. 이때 대한성서공회에서 출판된 해설 성경들은 안심하고 믿을 수 있기 때문에 독자들이 아주 많이 선호한다.

대한성서공회가 그간 내놓은 해설 성경은 대표적으로 두 가지를 꼽을 수 있다. 하나는 1997년에 독일성서공회의 해설을 번역하여 『개역한글』에 덧붙인 『해설·관주 성경전서 독일성서공회판』이다. 2005년에는 이 해설을 『개역개정』에 덧붙여 『관주·해설 성경전서 개역개정판』을 발간하였다. 또 다른 하나는 2001년에 세계성서공회연합회의 해설²⁾을 『개역개정』에 덧붙

* Johannes Gutenberg Univ. Mainz에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 웨스트민스터신학대학원대학교 신약학 교수. amoteme@gmail.com.

1) 김창락, “『해설·관주 성경전서와 굿뉴스 스테디바이블』: 신약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 56.

2) <굿뉴스 스테디바이블>(Good News Study Bible)은 미국성서공회의 영어 <굿뉴스바이

인 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』이다. 이들 해설 성경도 이미 독자들에게 많은 사랑을 받아 왔다.³⁾ 그런데 이번에 대한성서공회는 『개역개정』에다 스위스 취리히 개혁교회가 출간한 <취리히성경해설집>을 번역하여 새로이 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』(이하 『취리히해설』)을 내놓았다. 대한성서공회는 항상 전문가의 손을 거쳐 검증을 통해 책임 있는 작업을 해 왔기 때문에 이번 『취리히해설』에 대한 기대도 매우 크다. 이 글의 목적은 『취리히해설』 중에서 서신서 부분에 대해 특징점과 유용성, 그에 대한 비판적 평가를 내리는 것이다. 먼저, 『취리히해설』의 배경과 특징점에 대해 살펴볼 것이다. 그런 후 개별 책으로는 두 서신을 선택하여 비판적으로 평가하고 새로운 해석을 제안할 것이다. 그 대상으로는 해석이 새롭게 보완되어야 할 필요가 있는 로마서와 에베소서일 것이다. 이 두 서신의 본문을 모두 다룰 수는 없으므로, 필자가 특별히 주목하고 있는 몇 개의 본문만을 선별할 것이다. 곧 로마서 전체 해설, 3:21-26; 5:12-21; 13:1-7, 그리고 에베소서의 경우 전체 해설, 2:11-22; 3:14-21; 5:21-33을 다룰 것이다.

2. 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』의 배경

스위스 취리히 개혁교회⁴⁾는 2007년에 <취리히 성경>(Zürcher Bibel) 개정판을 출간했다. 아울러 ‘부교재’(bibel[plus]) 네 가지⁵⁾도 함께 만들었다. 대한성서공회는 ‘부교재’ 가운데 하나인 *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*을 번역하여 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』 이름으

블>(Good News Bible) 본문에 세계성서공회연합회가 만든 해설을 덧붙여낸 해설 성경이다.

3) 이 두 해설 성경에 대한 서평은 다음 논문들에서 볼 수 있다. 신약에 관한 것은 김창락, “『해설·관주 성경전서와 굿뉴스 스테디바이블』”, 56-68. 구약에 관한 것은 왕대일, “『독일 성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 41-55. 독자입장에서는 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스테디 바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 『성경원문연구』 9 (2001), 69-82.

4) Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich.

5) 박동현, 이상원, “<서평> *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel* (Konrad Schmid and Matthias Krieg, eds., Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011)”. 『성경원문연구』 40 (2017), 265-291 참조. 네 가지는 다음과 같다. i) 『둘러보기 - 취리히 성서 가이드』 (*Besichtigt. Der Reiseführer zur Zürcher Bibel*, 초판 2007; 제2판 2009). ii) 『깊이 들어가기 - 취리히 성서 세미나』 (*Vertieft. Das Seminar zur Zürcher Bibel*, 2007). iii) 『뜻풀이 - 취리히 성서 해설』 (*Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*, 초판 2010; 제2-3권 제2판 2011). iv) 『함께 듣기 - 원음 취리히 성서』 (*Mitgehört. Der Originalton zur Zürcher Bibel*, 2007).

로 출판하였다. 스위스의 <취리히성경>(Zürcher Bibel)과 개정의 역사(1524-2007년)는 독일 <루터성경>(Luther Bibel)⁶⁾과 쌍벽을 이루는 오랜 전통을 가지고 있다.⁷⁾ <취리히성경>은 처음에 츠빙글리를 중심으로 여러 사람이 함께 독일어로 번역한 성경이다.⁸⁾ 독일에서 1534년 <루터성경>(신구약)이 나오기 전에 스위스 취리히 개혁교회는 이미 3년 앞서(1531년) 구약과 신약이 다 들어 있는 <취리히성경>을 출판했다.⁹⁾ 그러므로 신구약성경이 다 들어 있는 최초의 성경은 오히려 <루터성경>이 아닌 <취리히성경>인 셈이다. <취리히성경>은 <루터성경>과 비교할 때 전혀 손색이 없는 독일어 번역 성경으로 자리 잡아 왔다.

3. 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』의 짜임새

3.1. 해설 방식

『취리히해설』은 각 책별 기본 정보를 먼저 소개한다. 그런 다음 책의 전체 해설을 간단하게 설명한다. 본문 해설을 제시하는 방식은 본문을 의미 단위의 개별단락으로 나누어 각 단락마다 그 끝에 해설을 덧붙였다. 『취리히해설』은 개별단락마다 해설하는 방식으로 되어 있기 때문에, 독자들이 본문의 의미를 곧바로 이해하기에 편리하다.

3.2. 책별 해설의 짜임새

3.2.1. 각 책 전체의 기본 정보 소개

성경의 각 책을 열면 성경본문에 들어가기 전에, 먼저 책 이름(그리스어 신약성서, 라틴어 불가타 성서, 성경전서 개역개정판), 쓴 때, 생겨난 곳, 쓴

6) 독일성서공회는 2017년에 종교개혁 500주년(2016년)을 맞아해 개정판 <루터성경 2017>(Lutherbibel 2017 [LU17])을 출판했다. 온라인 사이트 참조.

<https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017>.

7) 『취리히성경』의 역사에 대해서는 박동현, 이상원, “<서평> *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*”을 참고할 수 있다.

8) 『취리히성경』은 『루터성경』과 마찬가지로 신약성경부터 나왔다. 츠빙글리에 대한 것은 독일의 신학사전에서 레핀(V. Leppin)이 쓴 내용을 참고할 수 있다. V. Leppin, “Zwingli, Ulrich (1484-1531)”, G. Müller hrsg., *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 36 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 2004), 793-809.

9) 박동현, 이상원, “<서평> *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*”, 268.

사람, 문학 형식, 통일성, 정보의 가치, 중심 낱말, 신학, 활용, 영향 등을 도표로 아주 짧게 소개한다. 간단하게 정보를 제공하여 독자가 책의 기본 지식을 알고서 성경을 읽을 수 있다. 또한 ‘중심 낱말’을 제시함으로써 책의 핵심 주제들이 무엇인지를 잘 알 수 있도록 했다. 지명과 이름은 본래 고유명사이기에 원어 그대로 표기해야 하는 것이 마땅하다. 예를 들어 코린트(고린도), 스페인(서바나), 안티오키아(안디옥), 프리스카(브리스가) 등이다. 그러나 그간 우리말 번역성경들은 원어 그대로 표기하지 않았다. 이런 단점을 보완하여 『취리히해설』은 원래 발음과 함께, 현재 우리말 성경에서 사용하는 발음도 동시에 표기하였다. 두 가지 병행 표기는 독자들이 자연스럽게 서서히 고유명사의 원래 발음에 익숙해지도록 돕는다. 그런데 가끔 옛 방식 그대로 표기한 것들도 많다(젠그레아, 바벨론, 라오디게아, 뵈뵈, 디모데, 스테바나, 눅바 등). 원래 취지에 맞게 고유명사를 통일성 있게 표기했다라면 좀 더 완성도가 높았을 것이다.

3.2.2. 책별 전체 해설과 단락별 해설

『취리히해설』은 각 책 전체의 기본 정보를 소개하고서 책에 관한 기본 내용까지 간단하게 알려 준다. 이를 통해 책 전체 흐름을 파악할 수 있다. 책의 짜임새, 문학적 성격, 생겨난 과정, 중심 내용과 흐름, 신학적 관심의 기술은 각각의 책의 특성을 간파할 수 있는 길라잡이 역할을 한다. 『취리히해설』은 독자들이 성경본문을 읽기 전에 아주 간단하게 안내를 받고 본문으로 갈 수 있게 함으로써 친절한 해설 성경의 역할을 톡톡히 한다.

『개역개정』 본문을 먼저 단락별로 나누어 제시한 후에 그 끝에 단락의 해설을 소개한다. 마지막 단락 해설이 끝난 뒤에는 해석한 사람의 이름을 밝혀 둔다. 고린도전후서를 해석한 사람은 안드레아스 린데만(Andreas Lindemann)이며, 로마서의 경우 콘라트 할디만(Konrad Haldimann)이라는 사실을 제공한다. 단락별 해설에서 주목할 만한 것은 지금까지의 학계 연구 결과를 많이 반영하고 있다는 점이다. 특히 신약의 본문이 구약을 사용하고 있을 경우 사용된 구절들을 표시해 놓았다. 이는 바로 관련된 구약도 함께 볼 수 있어서 말씀을 폭넓게 이해할 수 있게 한다. 또 개별 책에서도 책 내의 상호관련 구절도 제공하여 본문을 입체적으로 읽을 수 있다.

덧붙여 『취리히해설』은 원문이 다른 읽기가 가능한 경우를 제시해 놓고 있다. 곧 어떤 다른 사본에서 다른 낱말로 되어 있는 경우, 그것이 필요한 곳에만 적절히 표시해 놓았다. 또한 그리스어가 다른 뜻으로 읽힐 수 있는 경우도 표시하였다. 그리하여 독자가 원문의 또 다른 읽기가 가능하다는

것을 알 수 있게 한다.

4. 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』의 특징점과 유익성

앞서 책별 전체 해설의 구성과 단락별 해설이 어떻게 이루어져 있는지에 대해 간단하게나마 특징적인 것들을 살펴보았다. 이를 토대로 여기서는 『취리히해설』의 특징점과 유익성을 중심으로 평가를 제시할 것이다.

4.1. 바쁜 현대인들에게 편리한 해설 성경

성경은 이해하기 어려운 본문들이 많다. 그런데 일상생활에 너무나 바쁜 현대인들이 말씀을 이해하기 위해 꼬박꼬박 주석서를 챙겨 보는 시간을 내기란 좀처럼 쉽지 않다. 그런 현대인들을 위해 『취리히해설』은 큰 장점을 가진다. 한 권의 성경이 한눈에 들어올 수 있게 전체 해설과 단락별 해설까지 곁들인 해설 성경은 현대인들에게 사막의 오아시스와 같다. 더욱이 『취리히해설』의 책별 전체 해설이나 단락별 해설은 어느 해설 성경보다 통찰력 있게 진행되었다.

전체 내용으로 볼 때 단행본으로 출간된 웬만한 주석서에 비교해 보아도 손색이 없다. 바쁜 현대인들에게는 안성맞춤으로 만족도가 높을 것으로 본다. 또한 시간에 쫓기는 설교자들도 본문의 요점을 빨리 파악하여 준비할 수 있다는 장점이 있다. 한 권의 책 안에 말씀과 해설이 함께 들어있으니 얼마나 편리한가! 한눈에 볼 수 있는, 좋은 해설을 담은 성경을 보고 싶다면 『취리히해설』이 그 요구에 가장 부합한다고 평가할 수 있다.

4.2. 성경본문의 형성 과정에 따른 해설

『취리히해설』은 성경 본문 해설에 최근의 신학 연구 결과까지 반영하여, 현대적 감각을 살려 일반 독자들에게 쉽게 전달하려고 노력한 점이 돋보인다. 성경의 형성 과정을 다룬 것은 지금껏 신학생과 전문가들만의 것이어서 한국 교회의 일반 독자들에게 낯설 수 있다. 그러나 일반 독자들이 신학 서적을 늘 챙겨 볼 수 있는 것은 아니기에 성서학 연구가 어떻게 이루어지는지 조금이라도 맛볼 수 있는 점에서 신선하다고 할 수 있다. 성경은 하나님께서 하늘에서 팩스로 보내 준 것이 아니다. 성경의 저자들은 사람을 통

해 일하시는 하나님의 역사를 볼 수 있게 한다. 사람을 지으시고 황홀하게 좋았다고 말씀하시는 하나님께서 ‘사람과 함께’ 일하시는 분임을, 성경본문의 형성 과정을 통해 잘 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 형성 과정에 대한 가지 아쉬운 점이 있다. <취리히성경>의 부교재인 해설 성경이 2007년에 나왔기 때문에, 2007년 이후부터 현재 2021년까지의 최근 신학 연구 결과가 반영되지 못한 점이다.

4.3. 현대적 감각이 풍부한 해설 성경

성경은 당시의 역사적 맥락(통시적)뿐만 아니라, 문학적 맥락(공시적)이 함께 어울려 읽혀야 본문의 의미가 더 정확하고 올바르게 해석될 수 있다. 해석자가 어느 하나라도 소홀히 취급하면 본문의 해석이 잘못된 길로 가기 십상이다. 두 가지 방법 모두 본문의 문맥에 관심을 두는 점에서는 공통적이다. 무엇보다도 본문의 문맥은 성경이해를 위해 가장 중요한 필수 요건이다. 이런 점을 『취리히해설』은 잘 반영하고 있다.

문맥은 우선적으로 본문 안에서 파악되어야 하며, 아울러 시대를 반영하는 문맥도 아주 중요하다는 사실을 놓치지 말아야 한다. 당시의 컨텍스트와 오늘의 컨텍스트가 동떨어진 해석을 내린다면, 현대인들에게 성경은 낯설기만 할 것이다. 낯설이 존재하는 해석이라면 과연 무슨 의미가 있을 것인가! 『취리히해설』은 이런 문제들을 해결하려는 노력이 돋보여 현대인들에게 감각 있는 안내서로서 자리매김한다.

4.4. 각 책별 해설

전체 해설을 통해서 각 책의 맥을 잡을 수 있다. 각 책별 해설에서 먼저 알기 쉽게 도표로 기본적인 여러 사항들을 제시한 내용이 주목된다. ‘쓴 사람’을 설명할 때 고린도전후서와 데살로니가전서는 간단히 “바울”이라고 한다. 그에 비해 로마서와 갈라디아서는 팔레스타인을 떠나 살던, 교육 받은 유대인 바울로 소개한 것이 독특하다. 유대인 바울이 이방인의 사도가 되어 복음 선포한 점을 독자들이 생생하게 느낄 수 있는 효과를 준다.

특히 ‘영향’ 항목도 다른 해설 성경과는 차별된다. 로마서의 경우 “아우구스티누스와 루터, 나아가 20세기 변증법적 신학에 큰 영향을 줌”이라고 소개한다. 갈라디아서의 경우 “루터는 <갈라디아서>를 ‘그리스도인의 자유의 대헌장’으로” 여기며, “독일 ‘고백교회’의 밑바탕이” 된다는 것을 제

시한다. 또한 “종교개혁 때의 노동 윤리와 종말(마지막 때)에 대한 그리스도교의 생각에 영향을” 주는 데살로니가후서, 그리고 “기원후 150-180년쯤 폴리캅, 유스티누스, 이레네우스가 처음 인용”한 요한1서가 주는 영향을 기록한다. 이런 영향사를 통해 성경 기록 이후에 각각의 책들이 교회들에게 어떤 영향을 끼쳤는지를 볼 수 있다.

4.5. 개별 단락의 신선한 해설

단락별 해설은 성경본문을 읽으면서 가질 수 있는 질문들을 그때그때 해결해 준다. 그래서 궁금한 점들에 대해 실시간 답변을 듣는 것처럼 바로바로 뜻을 알 수 있는 길잡이가 되어 해매지 않고 말씀을 이해할 수 있다. 또 개별 단락의 해설은 누구나 쉽게 알 수 있도록 설명하였다. 『관주·해설 성경전서 개역개정판』과 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』이 가질 수 있는 아쉬운 점을 해소시켜 신학과 신앙의 균형감을 준다.

『취리히해설』은 에베소서 해설에서 보듯이, 공평, 평등, 변화를 추구하는 해석을 함으로써 현대인에게 신선함을 안겨 준다. 이 점은 아주 중요하다. 왜냐하면 현대 사회의 독자들이 거부감 없이 성경 안으로 들어오도록 해야 하기 때문이다. 예를 들어 ‘여자는 교회에서 잠잠하라’(고전 14:34)는 말에 대해, 정말로 바울은 여자가 교회에서 침묵해야만 한다는 뜻으로 말하고 있는가? 또 정말로 ‘여자는 해산함으로 구원을’ 얻는가?(딤후 2:15) 다른 해석의 가능성은 없는가? 여기서 논할 순 없지만 당연히 바울이 이런 본문들에서 말하고자 하는 뜻은 많은 사람들이 통상적으로 알고 있는 것과 다르다. 그렇기 때문에 해석자가 잘못 해석하고 있는지 늘 검토해야 한다. 그런 점에서 『취리히해설』은 비교적 많은 문제들을 해소시켜 주어 현대인들에게 신선하게 다가갈 수 있게 한다.

5. 로마서 전체 해설과 단락별 해설에 대한 평가

5.1. 로마서 전체 해석과 평가

5.1.1. 콘라트 할디만의 해석

할디만은 로마서의 기록 목적을, 스페인으로 가는 길에 로마 교회의 후원을 받기 위한 것으로 설명한다. 그전에 먼저 그리스에서 바울이 세운 교

회들이 모은 헌금을 예루살렘에 전해 주어야 할 일이 우선되어야 했다. 이런 상황들에서 바울은 무엇보다 로마교회의 도움이 절실했기에 도움의 손길을 요청하기 위한 목적이 크다고 주장한다. 할디만은 신학적인 주제에 대해서는 딱 두 가지만 제시하고 더는 말하지 않는다. ‘하나님의 의’와 ‘믿음과 행위’라는 핵심어만을 꼽아 짧게 설명한다. 이와 관련하여 할디만은 바울이 “사람과 하나님의 관계 문제, 또 믿음과 행위의 관계를 철저히 다룬다”는 것을 제시한다.

5.1.2. 비판적 평가와 새로운 해석 제안

할디만은 전체 해설에서 로마서의 주제나 신학적인 측면보다는 주로 바울이 편지를 쓰게 된 동기에 관해 더 많이 할애한다. 그러나 할디만의 해석은 로마서의 무게로 볼 때 너무 한쪽으로만 치우쳐 있고 빈약하다. 더군다나 그가 로마서의 기록 목적에 대해 스페인 선교 한 가지만을 제시한 것도 균형을 잃고 있다. 많은 신학자들이 로마서의 기록 목적을 단지 스페인 선교만으로 생각하지 않기 때문이다. 학자들은 큰 범주만으로도 선교적 목적(15:18-24, 28), 복음에 대한 변증적 목적, 목회적 목적 등을 주장한다.¹⁰⁾ 기록 목적에 대한 논쟁이 여전히 계속되고 있기 때문에, 할디만처럼 한 가지만을 제시하는 것은 편식하는 것과 다름없다.

한편 할디만이 로마서의 주제를 “하나님의 의”와 “믿음과 행위”라는 핵심어로 제시한 것은 옳은 판단이다. 교회와 신학이 그간 종교개혁자들의 이신칭의만을 앞세워,¹¹⁾ 행함과 함께하는 믿음은 간과한 채, ‘오직 믿음’에만 치중해온 점을 생각할 때,¹²⁾ 균형 있게 “믿음과 행함”을 강조하고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 할디만은 “하나님의 의”와 “믿음과 행위”를 핵심어로만 꼽을 뿐 그에 대해 설명하지 않는다. 그뿐만 아니라 그 주제에 대한 해당 본문에서도 언급하지 않는다. 그렇기 때문에 이 주제에 좀 더 집중할 필요가 있다.

10) 이에 대한 자세한 논의는 제임스 던, 『로마서 1-8』, 김철, 채천석 역 (서울: 솔로몬, 2003), 68-73; W. S. Campbell, “Why did Paul write Romans?”, *ET* 85 (1974), 268-269; 이한수, “로마교회의 상황과 로마서의 저술목적: 로마서 16장에 기초한 주석적 고찰”, 『신학지남』 75 (2008), 61-82.

11) 배정훈, “유대교 율법주의 연구를 통한 바울에 관한 새 관점의 비판적 이해”, 『장신논단』 49:1 (2017), 149.

12) 이 주제에 대한 논의는 다음을 참고할 수 있다. 최홍식, “바울서신에 나타난 ἔργα νόμου와 πίστις Χριστοῦ 반제에 대한 새 관점 -갈라디아서 2:16을 중심으로”, 『신약논단』 12 (2005), 805-854; 조정철, “칭의론, 바울신학의 핵심인가? 주변요소에 불과한가? -바울신학의 핵심을 둘러싼 ‘새 관점’의 도전”, 『신학과세계』 70:3 (2011), 96-119.

바울이 로마서에서 들고 나온 중요한 개념이 ‘하나님의 의’ 개념이다. “하나님의 의”(δικαιοσύνη θεοῦ)는 신약에서 12번 사용된다. 그중 바울서신에서 9회가 등장하며, 한 번을 제외하고는(고후 5:21)¹³⁾ 모두 로마서에서 사용된다.¹⁴⁾ 이렇듯 δικαιοσύνη θεοῦ는 로마서의 핵심 주제임에는 분명하다. Δικαιοσύνη와 δικαίωμα 역시 바울서신 중에서도 로마서에 가장 집중적으로 등장하는 주제다.¹⁵⁾

Δικαιοσύνη θεοῦ가 크게는 주어적 소유격인지, 목적어적 소유격인지 논쟁 중이다(또한 기원적, 소유적 소유격).¹⁶⁾ 드물긴 하지만 크랜필드(C. E. B. Cranfield)는 기원의 소유격으로 이해하여 하나님으로부터 기인한(주어진) δικαιοσύνη로 해석한다.¹⁷⁾ 견해들이 분분하지만 결국 ‘하나님이 어떤 것(사람)을 의롭게 하는’ 행위(주어적 소유격)와 ‘하나님의 의를 드러내는’ 행위는 동전의 양면과 같다. 하나님 편에서 보면 하나님께서 믿는 자를 값없이 의롭게 하시는 것이다. 인간의 편에서 보면 하나님의 은혜에 대한 응답으로 ‘하나님의 의를 드러내는’ 실천적 행위다. 믿음은 종말론적 하나님의 의를, 이 땅에서도 실현시켜 나가는 것이다. 바울의 관점에서 유대인들은 자신들이 언약 안에 있다는 교만으로 “하나님의 의”를 이루지 못하고 “자신의 의”에 빠져버리고 만다(10:3).

Δικαιοσύνη θεοῦ는 복음(1:15, 16)과 관련이 되어 있다. 복음이 하나님의 능력이 될 수 있는 이유는 복음에 하나님의 의가 계시되어 있기 때문이다(1:16). 이 복음에 믿음으로 반응하는 사람들은 살게 될 것이다(1:17). 3:21-26과 관련하여 δικαιοσύνη θεοῦ는 예수 그리스도의 죽음과 부활을 통해 드러내신 하나님의 구원 행위다. 이것은 바울이 로마서에서 하나님 나라를 의와 평화와 기쁨으로 정의하는 것과는 관련된다(14:17). 이런 측면에서 바울은 의롭다함을 얻는 것(칭의)을 ‘하나님께 나아가 평화를 누리는 것’(5:1)으로 이해한다. 한편으로 하나님의 의는 믿는 자들이 실현해야 할 실천적

13) 참조. 빌 3:9의 τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην.

14) 롬 1:17; 3:5, 21, 22, 25, 26; 10:3 [x2]; 바울서신 외에는 마 6:33; 약 1:20; 벧후 1:1.

15) 반면 δικαιοσύνης는 신약에서 91번, 그 중 바울서신에서 57번 사용하는 가운데 로마서에서 33번이 사용된다. Δικαίω도 바울전체에서 27번 중 로마서에서 15번 사용된다. K. Kertelge, “δικαιοσύνη”, *EWNTI* (1992), 785. δικαίωμα는 바울서신에서 로마서에서만 등장한다. K. Kertelge, “δικαίωμα”, *EWNTI* (1992), 808.

16) 한천설은 애서 소유격의 네 가지 용법을 소개한다. 이 주제에 대해 다음을 참고할 수 있다. 한천설, “δικαιοσύνη θεοῦ 개념에 대한 재조명 - 바울서신에 나타난 δικαιοσύνη θεοῦ 이해를 위한 예비적 고찰”, 『신학지남』 12 (2012), 38-69.

17) C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans 1-8*, vol. I (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 97-98.

행위다. 믿는 자들의 믿음은 범죄에서 떠나 이 땅에서도 하나님의 의를 실현해나가는 것이다. 이렇듯 바울에게 믿음과 행위는 분리되지 않고 분명 서로 일치된다.

5.2. 로마서 3:21-26 해석과 평가

5.2.1. 콘라트 할디만의 해석

할디만은 모든 것이 하나님의 의를 어떻게 이해하느냐에 달려 있다고 본다. 그는 바울이 3:20까지 율법의 관점에서 진행한 반면, 21-26절부터는 하나님의 의라는 새로운 관점으로 논의를 진행한다고 주장한다. 그런 후 하나님의 의란 ‘사람을 위해서 그들을 의롭게 만드시는 하나님의 행위’라는 것으로 통찰력 있게 해석한다.

그는 아브라함의 믿음(4:1-25)이 그리스도교 교회의 믿음과 다른 것이 아니라고 밝힌다. 아울러 그는 하나님이 인간의 죄를 감당하시고 용서하시기 때문에 예수의 죽음을 화해제물로 이해하는 바울의 모습을 직시한다. 하나님의 의는 인간이 하나님과 올바른 관계에 서게 하며 하나님의 현존에 들어가게 한다. 그렇기 때문에 할디만은 믿음이란 사람이 하나님과 올바른 관계를 맺는 것으로 이해한다.

5.2.2. 비판적 평가와 새로운 해석 제안

복음에 나타난 *δικαιοσύνη θεοῦ*(1:17)는 3:21-31과 관련할 때 잘 드러난다. 그러나 할디만은 *δικαιοσύνη θεοῦ*를 중요하게 다루지만, 3:21-31과의 연관성은 간과한다. 로마서 1-3장의 구도는 교차대조법으로 형성된다(ABA).¹⁸⁾ A [복음에] 하나님의 의가 나타났다(*ἀποκαλύπτεται*, 1:16-17). B 하나님의 진노가 나타났다(*ἀποκαλύπτεται*, 1:18-3:20). A' 하나님의 의가 나타났다(*πεφανερώται*, 3:21-31). 바울은 1:18-3:20에서 세상에는 악이 가득 차 하나님의 의가 전혀 없어서 하나님의 진노가 나타났다는 사실을 진단하면서, 3:21부터 율법과는 차별된 하나님의 의를 논한다(*νυνὶ δέ*를 통한 대조). 복음에 계시된 하나님의 의는 율법과는 다르지만 율법과의 완전분리는 아니다. 그 근거를 3:21 하반에서 찾을 수 있다. 곧 바울은 율법과 선지자들이 이미 하나님의 의에 대해 증거해 온 사실을 밝힌다. 하나님의 구원하시는 능력이 율법과 선지자를 넘어 새롭게 시작되었다는 것이다.¹⁹⁾

18) 최영숙, “로마서에 나타난 하나님의 영광 담론 - 출애굽기 25-40장의 하나님 영광 사상을 바탕으로”, 『신약논단』 27 (2020), 169.

바울은 새롭게 시작된 *δικαιοσύνη θεοῦ*가 예수 그리스도와 관련되어 있다는 점을 보여 준다(3:22). 하나님의 의는 예수 그리스도에 대한 믿음을 통해 모든 믿는 자에게 주어진다.²⁰⁾ 바울은 모든 사람이 의롭게 될 수 있는, 곧 하나님의 의를 얻을 수 있는 방법을 제시한다. 그것은 하나님의 은혜로 예수 그리스도의 속량(*ἀπολύτρωσις*, 참조. 8:23)을 통해 값없이 의롭게 될 수 있다는 것이다(3:24). 예수 그리스도는 *δικαιοσύνη θεοῦ*를 드러내기 위해 힐라스테리온(*ἱλαστήριον*, 화해제물/속죄제물)이 되셨다(3:25).²¹⁾ 던(J. D. G. Dunn)도 예수의 *ἱλαστήριον* 죽음을 통해 하나님의 진노를 막았다고 해석한다.²²⁾ 또한 초기 교회가 예수의 죽음을 희생적 죽음²³⁾으로 이해했었다는 것은 고린도전서 15:3에서도 증명된다. 곧 *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*이라는 고백은 예수의 죽음이 ‘우리의 죄를 위한’ 것이었음을 분명히 한다(참조. 고전 5:7).²⁴⁾

예수의 죽음과 함께 *δικαιοσύνη θεοῦ*가 드러난 하나님의 행위는 예수 그리스도의 부활이다(롬 4장). 슈틀마허(P. Stuhlmacher)가 주장하듯이 복음에 나타난 *δικαιοσύνη θεοῦ*는 예수 그리스도의 죽음과 부활을 통해 드러난 하나님의 구원행위이자,²⁵⁾ 믿는 자들이 믿음을 드러내는 실천행위다. 그것은 믿는 자들이 ‘종말론적 선’(8:28-30)을 행하는 것에서 의의를 갖는다. 로마서 8:28의 *συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν*(‘선을 위해 함께 일한다’, 사역)에서 ‘선’(ἀγαθόν)은 윤리적 의미가 아닌, 구원론적 측면에서 목적을 뜻하며, 종말론적 현재

19) J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1993), 343. 바울은 *δικαιοσύνη θεοῦ*의 연속성과 불연속성 사이의 균형을 말한다.

20) *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*를 주어적 소유격으로 해석하는 그롭(Wright)과 목적어적 소유격으로 해석하는 그롭(전통적 해석)이 나뉘어 있다. 이에 대한 논의는 다음을 참조할 수 있다. 이응봉, “*πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* – 갈라디아서를 중심으로”, 『신약논단』 16 (2009), 561-588; 최갑중, “*πίστις Χριστοῦ* 구문을 어떻게 이해할 것인가? - 로마서 1:16-17, 3:21-31, 4:1-25에 나타난 ‘믿음’과 ‘의’(義)에 대한 상관성 연구를 중심으로”, 『신약논단』 17 (2010), 357-394.

21) 3:25의 *ἱλαστήριον*이 화해를 뜻하는지, 속죄를 뜻하는지에 대한 논의는 다음을 참조할 수 있다. O. Hofius, “Sühne und Versöhnung: Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu”, W. Maas, ed., *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu Verstehen* (München: Schnell & Steiner, 1983), 25-46.

22) 제임스 D. G. 던, 『바울신학』, 박문재 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 2003), 343.

23) B. F. Meyer, “The Pre-Pauline Formula in Rom 3:25-26a”, *NTS* 29 (1983), 198-208; D. Zeller, “Sühne und Langmut: Zur Traditionsgeschichte von Röm 3:24-26”, *TP* 43 (1968), 51-75.

24) W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 15,1-16,24)*, EKK VII/4 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001), 32-33.

25) P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, FRLANT 87 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 80; S. K. Williams, “The ‘Righteousness of God’ in Romans”, *JBL* 99 (1980), 241-245.

이자 미래로 이해할 수 있다.²⁶⁾ 이는 로마서에서 간과할 수 없는 중요한 핵심 주제 중 하나다. 율법을 듣는 자가 아니라 실천하는 자가 의롭다고 인정되듯(2:13), 그리스도를 믿는 믿음도 실천하는 행위에서 의롭다함을 받는다.

5.3. 로마서 5:12-21 해석과 평가

5.3.1. 콘라트 할디만의 해석

할디만은 로마서 5:12-21의 해석에서 “죄와 은혜”라는 두 핵심 개념으로 접근한다. 죄는 “사람을 노예로 만들지만,” 은혜는 “사람을 자유롭게 하는 하나님의 행위이다.” 따라서 죄는 “아담처럼 모든 사람들을 죽음으로 몰고 갔다면,” 은혜는 “믿는 사람을 영원한 생명으로 이끈다.”

할디만은 은혜란 죄가 불러 온 죽음을 넘어서기 때문에 다른 것에서는 나올 수 없는, 사람에게 대한 하나님의 자유로운 사랑이라고 말한다. 그는 자유란 하나님과의 관계 안에서 누릴 수 있는 것이며, 하나님의 관계가 풍성해질수록 더 큰 자유를 누릴 수 있다는 것(8:12-17)으로 이해한다. 그리하여 사람이 죄를 선택하지 않고 은혜를 선택할 수 있도록 독자들을 유도하고 있다.

5.3.2. 비판적 평가와 새로운 해석 제안

할디만은 5:12-21을 죄와 은혜의 측면에서 설득력 있게 주장한다. 그럼에도 불구하고 중요한 논의가 빠져있다. 이 본문은 흔히 아담기독론²⁷⁾으로 불리며, 바울이 아담을 끌어들이는 이유가 분명 있다. 아담기독론의 중요한 핵심은 그리스도께서 해결하신 죄와 죽음의 문제인데, 이 관점이 부각되지 않았다. 죄와 죽음의 궁극적인 원인 제공자가 최초의 사람 아담이라는 점에서 아담과 그리스도가 비교되기 때문이다. 아담은 하나님의 창조 목적에 실패한 반면, 그리스도는 창조의 목적을 성취하신 분이다. 아담이 직접적으로 언급되진 않지만, 로마서 1장 역시, 창조의 시점으로 거슬러 올라가 인간의 타락, 곧 죄의 근원지를 탐색한다. 1-3장까지 핵심은 하나님께서 창조하신 세상에 악이 가득 찼고(1:18-32),²⁸⁾ 모든 사람이 죄를 범하여 하나님의 영광에 이르지 못했다(3:23)는 것이다. 죄의 결과는 죽음이다. 그래서 죄

26) 참조. P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 124.

27) 참조. D. Zeller, *Der Brief an die Römer*, RNT (Regensburg: Pustet, 1985), 116.

28) R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 193-194.

와 죽음을 해결하고 하나님의 의를 가져올 그리스도가 필요했다.

사실 바울은 죄의 궁극적인 기원에 관심을 두지 않는다. 바울의 궁극적인 관심은 죄와 죽음의 존재론적 실상이다. 그래서 죄와 죽음의 문제를 해결하는 것에 관심을 둔다. 율법은 죄를 인식하는 기능을 하지만, 죄를 해결하지는 못한다. 첫 아담이 가져온 죄와 죽음의 문제를 해결하시어 생명을 가져오신 분은 오직 마지막 아담인 그리스도뿐이라는 것이 아담기독론의 핵심이다. 아담기독론(5장)에서²⁹⁾ 바울의 의도는 온 세상이 죄와 죽음의 통치 아래 놓여버린 현실을 폭로하는 것이다. 그런 점에서는 1장과 닮아있다. 곧 ‘모든 사람이 죄를 지었다’(5:12; 참조. 3:23)는 것에 초점이 있다. 그래서 그리스도께서는 죄와 죽음의 문제를 해결하시고 모든 사람이 생명/칭의를 얻을 수 있는 길을 열어놓으셨다(5:1, 11, 21; 6:23; 8:1).³⁰⁾ 칭의의 목표는 바로 그리스도와 함께 평화를 누리는 것이다(5:1).

5.4. 로마서 13:1-7 해석과 평가

5.4.1. 콘라트 할디만의 해석

할디만은 이 본문에서 바울이 “구체적으로 로마 제국을 언급하지도 않고, 그리스도인이 로마 안에서 겪은 갈등의 경험에 대해서 소개하지도 않는다.”고 주장한다. 바울이 로마서가 쓰이기 7-8년쯤 전(기원후 49년)에 유대인과 그리스도인이 로마에서 쫓겨난 일이 있었는데도 그렇다는 것이다. 할디만은 “한쪽으로 완전히 치우쳐서 아무런 대책 없이 바울은, 나라의 권력자는 하나님의 사역자이고(4절) 관리는 하나님의 일꾼이라고(6절)” 평가할 뿐이다. 또한 “나라의 권력에 대한 어떤 제한이나 비판, 또는 그 의미를 제한하는 말도 없다. 황제에게 세금을 바쳐야 하느냐는 질문에 예수님이 지혜롭게 답변하신 것(막 12:13-17)은 전혀 생각하지 않고 있는 것처럼 보인다”고 해석한다.

5.4.2. 비판적 평가와 새로운 해석 제안

로마서 13:1-7은 국가 권력에 대해 무조건 복종해야 하는지에 대한 논쟁이 많은 단락이다. 독자들도 바울의 진술을 어떻게 이해해야 할지 몹시 궁금해 하는 본문이다. 술하게 군사독재 권력의 기반을 위한 지지본문으로도

29) 참조. 고전 15:21-22, 42-58.

30) 참조. M. Wolter, *Der Brief an die Römer (Röm 1-8)*, EKK VI/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014), 341.

악용되어 왔던 것을 생각할 때 이 본문의 올바른 해석에 대한 필요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 그런데 할디만의 해석은 난해한 본문에 대해 최소한의 해결점도 보여 주지 않고 있다.

어떤 학자들의 해석, 곧 바울이 “국가 그 자체나 로마제국에 관해 말하려는 것이 아니다”는 주장은³¹⁾ 설득력을 잃는다. 바울이 직접적으로 국가 자체에 관해 말하지 않을지라도 그렇다. 또한 오스카 쿨만(O. Cullmann)이 주장하듯 위에 있는 권세 뒤에는 악한 영적 세력, 곧 ‘천사 세력들’로 보는 해석도³²⁾ 타당하지 않다. 그렇다면 이 본문을 어떻게 해석할 수 있을까?

로마서 12-13장은 ‘사랑은 선이다’라는 주제 안에 놓여 있다.³³⁾ 이 주제와 관련하여 13:1-7도 자연스럽게 선을 행함과 악을 행함이 대조된다(13:3-4).³⁴⁾ 우리는 *ἀγαθός* 용어가 이미 12장에서 자주 언급됨과 동시에 로마서에서 21번이나 등장하는 주요 개념이라는 것을 놓치고 있다. 12-13장에서 6번이나 등장하여 선과 악의 대조를 선명하게 보여 준다. “악에게 지지 말고 선으로 악을 이기라”(12:21)와 “서로 사랑하는 것 외에는 아무에게도 빚을 지지 말라”(13:8)는 진술 사이에 13:1-7 본문이 놓여있다.³⁵⁾ 12:20-21의 원수사랑 계명이 13:8의 사랑 진술로 이어짐을 알 수 있다. 그렇다고 국가 권력이 원수라는 것이 아니다. 악을 행하는 국가 권력이 두려움을 알아야 한다는 것이다. 국가 권력의 통치자들은 시민에게 선한 행위를 통해 유익을 줄 때만이 하나님의 일꾼이 된다(13:4).

‘하나님으로부터’에 대한 어구를 *ἀπὸ θεοῦ*가 아닌 *ὑπὸ θεοῦ*를 사용하고 있는 점에 주목해 보자. 전치사 *ὑπὸ* 사용을 보면, 바울은 국가 권력의 신적 기원을 말하고자 한 것이 아니다. 그랬더라면 기원을 뜻하는 전치사 *ἀπὸ*를 사용했을 것이다(참조. 롬 1:7; 고후 1:2; 갈 1:3; 빌 1:2). 물론 *ἀπὸ*를 사용하는 사본들이 있긴 하지만(D, F, G, 629. 945), 오래된 권위 있는 사본들은 *ὑπὸ*를 지지한다.³⁶⁾ 어떤 권위/권력도 하나님 통치 아래(*ὑπὸ θεοῦ*) 있지 않은 것

31) 케제만(E. Käsemann)은 로마의 그리스도인들만이 대상이라고 주장한다. E. Käsemann, *An die Römer* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1978), 342.

32) O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, 2. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1962), 46-49.

33) U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, EKK VI/2, 3. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993), 30-31.

34) 선함과 악함의 개념으로 접근한 논문으로 다음을 참고할 수 있다. D. H. Bertschmann, “The Good, the Bad and the State: Rom 13.1-7 and the Dynamics of Love”, *NTS* 60 (2014), 232-249.

35) 빌켄스(U. Wilckens)는 메르크(O. Merk)의 견해를 수용하여 롬 12-13장의 구조를, 12:1-2를 첫머리로, 13:11-14를 끝머리로 설정한다. 참조. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 12-16)*, EKK VI/3, 2. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989), 74-78.

36) 이와 반대로 빌켄스는 *ἀπὸ*를 지지하여 신적 근원으로 이해한다. *Ibid.*, 33.

은 없다. 전치사 *ὑπό*를 사용한 것은 신적 기원이 아닌, 어떤 특정한 목적을 수행하기 위해서 세상의 통치자를 ‘정하셨다’(τεταγμένοι)는 것을 말하려는 의도를 가진다. 하나님께서 요구하신 특정한 목적이란 ‘선을 행하라’(τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, 13:3)는 것이다. 세상의 통치자는 선을 위해서 세우신 하나님의 일꾼이다(13:4).

만약 국가 권력이 하나님이 정하신 목적을 수행하지 못했을 경우에는 어떠한가? 악행을 행하거나 악행에 굴복하는 자에게는 마땅히 하나님의 심판(*κρίμα*, 13:2)이 따른다. 그렇기 때문에 본문의 문맥은 선을 행하는 권력자들에게 순종하라는 요청일 뿐, 악행을 범하는 통치자에게까지 순종하라는 것이 아니다. 권위/권력(*ἐξουσία*)은 ‘선을 행하는’ 목적 때문에 주어진 것이기 때문이다. 바울이 말하고자 하는 핵심은 악을 행하지 말고, ‘선을 행하라’는 것에 있다. 그렇다면 바울이 말하는 선(τὸ ἀγαθὸν)은 무엇인가? 빌켄스(U. Wilckens)는 12-13장의 문맥에서 ‘선’은 ‘사랑’(12:9, 21; 13:10)을 가리킨다고 말한다.³⁷⁾

6. 에베소서 전체 해설과 단락별 해설에 대한 평가

6.1. 에베소서 전체 해석과 평가

6.1.1. 크리스티안 슈텟틀러의 해석

슈텟틀러(Christian Stettler)는 바울이 두 가지 사실을 강조한다는 것을 꼽는다. 하나는 “부활하신 예수님이 우주 전체보다 뛰어나시다는 것이며 (1:21-23),” 다른 하나는 “예수님의 십자가 죽음은 모든 시대에 거쳐 영향을 미친다는 것이다.” 이런 강조점과 관련하여 바울은 에베소서를 “악한 영들을 두려워하고 있는 이방계 그리스도인들을 격려하는” 책으로 본다는 것이다. 슈텟틀러는 바울이 유대인과 이방인으로 구성된 교회가 예수 안에서 하나라는 것을 강조하고 있다(2:11-4)는 것을 제시한다. 그는 “독자들에게 세상을 지배하는 악을 선으로 이겨내고, 마음에서 우러나오는 사랑으로 전통적인 사회구조를 바꿔내는 삶을 살라”는 것을 촉구한다.

6.1.2. 비판적 평가와 새로운 해석 제안

슈텟틀러는 세상을 지배하는 악을 선으로 이겨내는 것, 사랑으로 사회구

37) Ibid., 30-39.

조를 바꿔내는 삶을 사는 것에 더 초점을 둔다는 점에서는 신선함을 준다. 그럼에도 불구하고 슈텃틀러는 에베소서의 중요한 핵심적인 사상을 많이 간과하고 있다. 에베소서는 무엇보다도 교회론이³⁸⁾ 크게 부각되어 있다. 또한 에베소서에는 ‘예수 그리스도 안에서’ 또는 “그 안에서” 어구가 36회나 등장하여 그리스도와 교회의 관계가 중요하게 자리 잡고 있다. 에베소서는 다른 서신보다도 더욱 ‘그리스도와 의 연합’을 통한 교회론이 강조되어 있다. 또한 에베소서 신학적 구조는 우주론적이다. 예수의 지상 사역보다는 부활과 승천 이후 교회를 위한 머리로서의 모든 만물을 주관하는 우주적 통치자임을 강조한다. 그렇기 때문에 ‘모든’이란 단어도 무려 50회 정도 등장한다.

성령에 관한 언급도 짧은 서신에 비해 13회 정도 나타나 하나님의 약속된 종말론적 선물로서 언급된다. 성령은 구원을 보증하며(1:13, 17; 3:16; 4:30), 교회를 성결하게 한다. 그리스도 또한 교회를 지속적으로 양육하시고 사랑하신다(엡 5:23-32). 따라서 에베소서는 기독교론, 교회론, 구원론, 성령론이 서로 맞물려 있다는 점을 놓치지 말아야 한다.

6.2. 에베소서 2:11-22 해석과 평가

6.2.1. 크리스티안 슈텃틀러의 해석

슈텃틀러는 2:11-22에서 구약에 대한 암시로 가득 차 있다는 것을 제시하며 유대교 문헌까지 동원하여 독자들의 이해를 돕는다. 예를 들어 유대교 문헌인 ‘아리스테아스의 편지’(139)에서 율법을 유대인들과 이방인들 사이에 있는 울타리와 담으로 부르려고 있는 점을 꺼내어 설명한다. 그리하여 그리스도께서는 유대인과 이방인의 막힌 담을 허물어뜨려 ‘하나’되게 하셨다는 점을 독자들에게 인식시킨다.

6.2.2. 비판적 평가와 새로운 해석 제안

슈텃틀러의 해석이 지닌 장점에 불구하고, 그는 2:11-22의 가장 중요한 핵심 주제인 ‘평화’와 ‘화해’ 사상, 그리고 성전으로 ‘자라가는’ 교회에 대해서는 화두로 삼지 않는다. 2:11-22는 ‘그때’(ποτέ, 11, 13절)와 ‘지금’(νυνί, 13절)의 대조를 통해 ‘새로운 한 사람으로’(εις ένα καινόν άνθρωπον, 15절) 창조한 새로운 정체성을 제시한다. ‘새로운 한 사람’은 그리스도가 하신 것처럼 평화를 만들어 가는 사람이다. 신약성서에서 이곳만큼 그리

38) F. 틸만, 『신약신학』, 우성훈, 김장복 역 (서울: CLC, 2008), 619, 623-624.

스도 중심의 평화신학과 화해신학을 펼쳐낸 곳도 없다. 그럼에도 슈텃틀러는 이에 대해 침묵한다. 그리스도는 평화를 이루신 주체이며,³⁹⁾ 평화가 이루어진 장소이자(“그 안에서”, 15, 16절), 도구다(“그의 육체로”, “그를 통하여”).

그리스도는 자신의 죽음으로(“십자가로”) 유대인과 이방인의 중간에 막힌 담을 허물어뜨려 화해를 이루셨다(ἀποκαταλλάξῃ, 2:16). 그리스도의 화해는 새로운 상호관계변화를 말한다. 첫째, 수평적 화해로서 그리스도는 들로 갈린 원수들, 곧 유대인들과 이방인들을 화해시킨다. 따라서 사람과 사람 사이의 상호관계의 변화를 요청한다. 둘째, 수직적 화해로서 그리스도는 십자가 죽음을 통해 두 그룹을 하나님과 화해시킨 것이다.⁴⁰⁾ 이렇게 서로의 적대관계는 화해를 통해 평화관계로 바뀐다.

화해와 평화를 이루신 그리스도(2:11-18)에서 이제 그분을 따라가야만 하는 그리스도인들의 현재가 어떠해야 하는지(2:19-22)로 초점이 옮겨간다. 성도들(ἄγιοι, 19절)이 누구를 가리키는지에 대한 해석이 분분하지만,⁴¹⁾ 모든 믿는 자들, 곧 교회를 말한다고 볼 수 있다(1:1, 15, 18; 3:8; 4:12; 5:3; 6:18). 교회는 새로운 정체성을 가진 새로운 성전이다. 옛 성전과는 다르다. 새로운 성전은 “사도들과 선지자들의 터 위에 세워졌기” 때문이다(2:20; 3:5). 교회는 지속적으로 자라가야(αὐξῆι, 21절) 하는 존재다. 자라간다는 것은 완성된 성전이 아니다. “함께 서로 연결되어”, “함께 지어져가는” 성전이다. 계속 진행되어가는 것이다. 하나님의 성전으로 “함께”(σύν) “자라가는” 것에 중점이 있다. 더 이상 막혀있거나, 분리되어 있는 벽이 아니라, “함께 연결되고”, “함께 지어져가고” “함께 자라간다.”

성도는 하나님의 새로운 작품(ποίημα)으로 창조된(κτισθέντες) 사람들이다(2:10). 새롭게 창조된 성도들은 그리스도 안에서 선한 일을 위해 미리 준비되었다(προητοιμάσεν). 선한 일이란 새로운 성전으로서 역할을 하는 것이다. 그것은 곧 우리가 하나님 앞에서 거룩하고 흠이 없는 존재(1:4-5)로 살아가는 것이다. 따라서 새로운 성전은 지속적으로 화해와 평화를 구현해 나간다.

39) P. Stuhlmacher, ““Er ist unser Friede” (Eph 2.14): zur Exegese und Bedeutung von Eph 2.14-18”, J. Gnllka, hrsg., *Neue Testament und Kirche* (Freiburg: Herder, 1974), 337-358.

40) A. Lincoln, “The Use of the OT in Ephesians”, *JSNT* 14 (1982), 25-26.

41) i) 이스라엘이나 유대인들을 가리킨다는 주장, 참조. N. J. McEleney, “Conversion, Circumcision and the Law”, *NTS* 20 (1974), 338. ii) 유대인 그리스도인들이라는 주장, 참조. O. Proksch, ἄγιος, *TDNT* I (1964), 106. iii) 모든 믿는 자들을 가리킨다는 주장, 참조. J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, and Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (Regensburg: Pustet, 1974), 332.

6.3. 에베소서 3:14-21 해석과 평가

6.3.1. 크리스티안 슈텃틀러의 해석

슈텃틀러는 3:14-21에 대해 다음과 같이 설명한다.

깨달아야 할 것은, 비밀스런 지식이 아니라 어떤 것으로도 젤 수 없는 하나님의 사랑이다. 따라서 그 사랑을 이해하려는 사람의 노력만으로는 결코 깨달음에 이르지 못한다. 깨달음(3:19)은 성령으로 말미암아(16상) 깊어질 수 있다.

곧 하나님의 사랑은 믿는 사람의 마음에 계시는 그리스도께서(17상반절) 속사람을 강건하게 해 주심으로써(16하반절) 깊어질 수 있다는 것이다. 또한 그리스도인들의 실천적 사랑을 통해서도(17하반절) 깊어질 수 있다고 주장한다. 슈텃틀러는 여기서 지식이 우선하지 않고 사랑이 우선이라는 바울의 사상(고전 8장, 13장)을 고스란히 에베소서에서 적용하여 해석하고 있다.

6.3.2. 비판적 평가와 새로운 해석 제안

유승원은 그의 단행본의 제목에서 보여 주듯이 중간에 있는 3:14-21을, 순서를 바꾸어 그의 책 맨 앞으로 끌어내어 주석하고 있다. 그 이유를, 글쓴이의 기도가 “에베소의 성격과 비전을 잘 요약해주고” 있기 때문이라고 설명한다.⁴²⁾ 어찌됐든 그만큼 이 기도문이 에베소서의 중요한 핵심적 요소를 담고 있다는 것은 분명하다. 그런데도 슈텃틀러는 이 본문을 너무 가볍게 지나감으로써 중요한 사상들을 지나친다.

3:14-21은 기도문(3:14-19)과 송영(3:20-21)으로 짜여 있다. 한 단락이 한 문장으로 되어있는 기도문(3:14-19)은 독특하고 정교한 짜임새로 구성되어 있는 점이 특징적이다. 기도문은 세 개의 *ἵνα*절을 통한 세 개의 기도로 구성된다. 첫 번째 기도(16-17절)는 하나님께서 성도들에게 ‘주시기를’(ἵνα δῶ) 기도하는데, 두 개의 부정사가 내용이 된다. 곧 첫째, 속사람이 ‘강건하게 되는 것’(κραταιωθῆναι, 16절)이며, 둘째, 그리스도가 ‘거주하시는 것’(κατοικήσαι, 17절)이다. 두 번째 기도(18-19상반절)는 성도들이 능력입기(ἵνα ἐξισχύσητε)를 기도하는데, 역시 그 내용은 두 개의 부정사로 되어있다.

42) 유승원, 『크고 넓은 교회, 높고 깊은 신학』 (서울: 한국성서학연구소, 2001), 23.

곧 첫째, 넓이와 길이와 높이와 깊이를 깨달을 수 있게 되는 것(καταλαβέσθαι, 18절), 둘째, 그리스도의 사랑을 알 수 있게 되는 것(γνώναί, 19상반절)이다. 세 번째 기도(19하반절)는 성도들이 모든 충만함으로 충만하게 되는 것(ἵνα πληρωθῆτε)이다.

속사람이 강건하게 되는 것은 하나님께서 크게 관심을 두는 ‘변화’를 의미한다. 에베소서 특징은 성도가 새로운 삶으로 변화되어야 하는 것에 있다. 그것은 ‘새로운 한 사람’(2:15)이며, 4장에서 말하는 옛사람이 변화되어 새 사람이 되는 것이다. 새 사람이란 하나님의 형상인 그리스도를 따라 지음 받았기 때문에(4:24), 그리스도와 하나님의 행위를 본받아 새로운 행위로 사는 것이다. 그것이 바로 그리스도께서 거주하시는 것이다. 그렇게 되었을 때 그리스도인은 하나님의 사랑에 뿌리를 내리고 사랑의 삶에 터를 잡는다.

넓이와 길이와 높이와 깊이⁴³⁾가 무엇과 관련되는가? 이 질문에 대해 학자들 사이에서 그것이 그리스도의 사랑과 관련된다는 주장과 하나님의 지혜⁴⁴⁾를 가리킨다는 주장이 서로 엇갈린다. 그러나 두 가지 해석이 서로 크게 다르지 않다. 바울에게 하나님의 지혜는 그리스도의 십자가 사건이며(고전 1-2장),⁴⁵⁾ 그것은 하나님/그리스도의 사랑의 증거이기 때문이다(엡 2:2; 고후 5:14-15; 롬 5:8; 8:35-39). 에베소서 저자는 성도들과 함께 그 넓이와 길이와 높이와 깊이가 어떠한가를 깨달음으로써 지식을 넘어서는 그리스도의 사랑을 알 수 있기를 요청한다. 이로써 지식보다 사랑을 행하는 행동이 더 중요하다는 것을 보여 준다. 에베소서의 핵심은 하나님의 사랑 안에 있는 그리스도의 복음이 넓고 길고 높고 깊다는 것을 선포하여 변화된 삶을 살도록 하는 것이다.

6.4. 에베소서 5:21-33 해석과 평가

6.4.1. 크리스티안 슈텝틀러의 해석

슈텝틀러는 이 본문이 아내의 복종에 대한 전통적인 가르침을 완전히 무효로 만드는 것이라고 해석한다. 먼저 남자와 여자의 관계에 대해서 그 당시 널리 받아들여지던 로마의 철학자 세네카(기원전 4년-기원후 65년)의

43) 우리말 성경은 19상반절이며, 그리스어 원문은 18하반절로 되어있다.

44) 하나님의 지혜를 가리킨다는 주장을 지지하는 구약, 외경, 위경 본문으로는 욥 11:5-9, 집회 1:3, 예녹1 93:11-14가 있다. 에베소서 내에서도 하나님의 뜻의 비밀(1:9)을 말하며, 1:17-19도 지지본문이다.

45) 유승원, 『크고 넓은 교회, 높고 깊은 신학』, 35.

주장을 소개한다. ‘한쪽은 순종하기 위해, 다른 한쪽은 지배하기 위해서 태어났다’는 것이다. 슈텝틀러는 당시 이러한 전통적인 입장을 반대하는 해석을 내린다. 그리스도 안에서 남편은 더는 명령하는 사람이 아니라, 그리스도를 본받아 자신이 사랑하는 사람을 사랑으로 섬기는 사람이라는 것이다. 위급한 경우에는 자신의 생명을 내주기까지 하면서 그래야 한다는 설득력 있는 해석을 한다.

6.4.2. 비판적 평가와 새로운 해석 제안

에베소서 5:21-33은 그동안 인류 사회가 ‘여자가 남자에게 복종해야 하는’ 정당성을 확보해 주는 말씀으로 적용해왔다. 슈텝틀러는 당시 이런 전통적인 입장을 반대하는 해석을 내린다. 당시 그리스-로마 시대의 가부장적인 사회에 살던 사람들처럼, 이 본문을 현대사회에서도 여전히 지배관계를 합리화시키는 지지본문으로 해석하는 사람들이 있다. 그럴 경우 현대 여성들은 아마도 하나님 앞에 나아오려했던 생각을 바꿔버릴지도 모를 일이다. 그러나 슈텝틀러의 해석은 인류가 오랫동안 행해왔던 가부장적인 해석 때문에 폐해를 가져왔던 일들을 반성하게 한다. 여자와 남자, 아내와 남자를 ‘서로!’ 사랑과 존중으로 대하도록(5:21) 해석하여 현대 여성 독자들에게 거부감이 없도록 하였다. 이처럼 공평과 평등은 일찍부터 교회에서 이루어졌으며, 교회가 먼저 평등과 공정 사회에 앞장설 것을 촉구한다.

슈텝틀러의 현대사회에 적합한 해석에도 불구하고 그가 주목하지 않은 중요한 점이 있다. 이 본문은 슈텝틀러의 주장처럼, “믿음이 있는 남편과 아내가 혼인 생활에서 서로에게 가져야할 태도”에 대해서만 말하지 않는다. 저자는 여기서 가정규범의 틀로 교회론을 펼쳐내고 있다. 이것은 에베소서에서 *ἐκκλησία* 용어가 9번 사용되는데, 가정규범 본문에 집중적으로 (6번) 등장하는 것으로도 분명하다(5:23, 24, 25, 27, 29, 32).⁴⁶⁾ 쌍둥이 본문인 골로새서 3:18-4:1에 *ἐκκλησία* 용어가 전혀 등장하지 않는 것도 이런 근거를 뒷받침해준다.

5:21-33에서 그리스도와 교회의 관계는 남편과 아내의 이미지로 해석된다. 이 유비관계를 위해 ‘...과 같이’를 뜻하는 *ὡς*(23, 24절), *οὕτως*(24, 28절), *καθὼς*(25, 29절)가 사용된다. 그리스도는 교회의 구주(*σωτήρ*, 5:23)이며, 교회를 ‘사랑하셔서’(ἡγάπησεν) 자신의 생명까지 ‘내어주셨다’(παρέδωκεν, 5:25). 5:26-27에서 교회를 위한, 그리스도의 희생적 죽음을 통한 사랑의 목적을 세 가지로 설명한다. 첫째, 교회를 거룩하게 하시기 위해(26절), 둘째,

46) 그 밖에 3번의 경우는 엡 1:22; 3:10, 21에서 언급된다.

그리스도 앞에 영광스러운 교회로 세우시기 위해(27상반절), 셋째, 교회를 거룩하고 흠이 없게 하시기 위해서다(27하반절). 에베소서 저자는 창세기 2:24를 인용하여 그리스도와 교회의 하나됨을 강조한다.⁴⁷⁾ 교회는 악한 세력과 싸우도록(6:10-20)⁴⁸⁾ 하나님에 따라 진리의 의와 거룩함으로 새롭게 창조된 ‘새 사람’(ὁ καινός ἄνθρωπος)이다(4:24).⁴⁹⁾ 그리하여 교회는 그리스도께서 이루신 화해와 평화(2:11-22)의 복음을 지켜내며 세워 간다.

7. 나가는 말

『취리히해설』은 학문적 연구 성과를 폭넓게 소개하며 내용에도 충실하여 큰 장점을 가진다. 또 교인들뿐만 아니라, 신학을 공부하는 사람에게나 목회자들에게도 참고할 수 있도록 쉬우면서도 깊이 있게 본문 해설을 다루었다. 그래서 여러 독자층도 품을 수 있는 해설 성경이라고 할 수 있다.

이런 장점과 아울러 단점도 눈에 띈다. 단락별 해석을 할 때 독자들이 꼭 알아야 할 핵심부분과 각각의 본문들이 가지는 중요한 사상들을 놓치고 있다. 또한 독자들이 난해하다고 생각되는 본문들의 해석을 내놓지 않고 있다. 난해한 본문들을 건너뛰는 것이 아니라, 최소한의 해결점이라도 찾아서 독자들에게 제시해야 마땅하다. 어쩌면 독자들은 잘 이해되지 않는 본문을 어떻게 해석해야 하는지에 더 관심 있을 것이다. 그러므로 일반적인 해설 보다는 난해본문에 더 관심을 두어 본문을 해석했다면 좋았을 것인데, 이런 부족한 점이 아쉬움으로 남는다. 여러 가지 단점에도 불구하고 『취리히해설』은 다양한 요건을 충족시켜 주는 장점이 있기 때문에 독자들에게 사랑받는 해설 성경이 될 것으로 기대한다.

47) R. Batey, “The Mia Sarx Union of Christ and the Church”, *NTS* 13 (1966/67), 280-281.

48) R. Schnackenburg, *The Epistle to the Ephesians: A Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 285; R. A. Wild, “The Warrior and the Prisoner: Some Reflections on Ephesians 6:10-20”, *CBQ* 46 (1984), 284-298.

49) H. Langenberg, *Der Epheserbrief* (Hamburg: Schriftenmission, 2004), 141-142.

<주제어>(Keywords)

해설 성경, 로마서 3:21-26, 로마서 5:12-21, 로마서 13:1-7, 에베소서 2:11-22, 에베소서 3:14-21, 에베소서 5:21-33.

Commentary Bible, Romans 3:21-26, Romans 5:12-21, Romans 13:1-7, Ephesians 2:11-22, Ephesians 3:14-21, Ephesians 5:21-33.

(투고 일자: 2021년 7월 31일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 25일)

<참고문헌>(References)

- 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스테디 바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 『성경원문연구』 9 (2001), 69-82.
- 김창락, “『해설·관주 성경전서와 굿뉴스 스테디바이블』: 신약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 56-68.
- 던, J., 『로마서 1-8』, 김철, 채천석 역, 서울: 솔로몬, 2003.
- 던, J. D. G., 『바울신학』, 박문재 역, 고양: 크리스찬다이제스트, 2003.
- 박동현, 이상원, “<서평> *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel* (Konrad Schmid and Matthias Krieg, eds., Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011)”, 『성경원문연구』 40 (2017), 265-291.
- 배정훈, “유대교 율법주의 연구를 통한 바울에 관한 새 관점의 비판적 이해”, 『장신논단』 49:1 (2017), 147-171.
- 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 41-55.
- 유승원, 『크고 넓은 교회, 높고 깊은 신학』, 서울: 한국성서학연구소, 2001.
- 이용봉, “πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ -갈라디아서를 중심으로”, 『신약논단』 16 (2009), 561-588.
- 이한수, “로마교회의 상황과 로마서의 저술목적: 로마서 16장에 기초한 주석적 고찰”, 『신학지남』 75 (2008), 61-82.
- 조경철, “칭의론, 바울신학의 핵심인가? 주변요소에 불과한가? -바울신학의 핵심을 둘러싼 ‘새 관점’의 도전”, 『신학과세계』 70:3 (2011), 96-119.
- 최갑중, “πίστις Χριστοῦ 구문을 어떻게 이해할 것인가? -로마서 1:16-17, 3:21-31, 4:1-25에 나타난 ‘믿음’과 ‘의’(義)에 대한 상관성 연구를 중심으로”, 『신약논단』 17 (2010), 357-394.
- 최영숙, “로마서에 나타난 하나님의 영광 담론 -출애굽기 25-40장의 하나님 영광 사상을 바탕으로”, 『신약논단』 27 (2020), 159-192.
- 최홍식, “바울서신에 나타난 ἔργα νόμου와 πίστις Χριστοῦ 반제에 대한 새 관점 -갈라디아서 2:16을 중심으로”, 『신약논단』 12 (2005), 805-854.
- 틸만, F., 『신약신학』, 우성훈, 김장복 역, 서울: CLC, 2008.
- 한천철, “δικαιοσύνη θεοῦ 개념에 대한 재조명 -바울서신에 나타난 δικαιοσύνη θεοῦ 이해를 위한 예비적 고찰”, 『신학지남』 12 (2012), 38-69.
- Batey, R., “The Mia Sarx Union of Christ and the Church”, *NTS* 13 (1966/67), 270-281.
- Bertschmann, D. H., “The Good, the Bad and the State: Rom 13.1-7 and the Dynamics of Love”, *NTS* 60 (2014), 232-249.
- Campbell, W. S., “Why did Paul write Romans?”, *ET* 85 (1974), 264-269.

- Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans 1-8*, vol. I, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Cullmann, O., *Der Staat im Neuen Testament*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1962.
- Ernst, J., *Die Briefe an die Philipper, an die Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg: Pustet, 1974.
- Fitzmyer, J. A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1993.
- Hofius, O., “Sühne und Versöhnung: Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu”, W. Maas, ed., *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu Verstehen*, München: Schnell & Steiner, 1983, 25-46.
- Käsemann, E., *An die Römer*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1978.
- Langenberg, H., *Der Epheserbrief*, Hamburg: Schriftenmission, 2004.
- Leppin, V., “Zwingli, Ulrich (1484-1531)”, G. Müller, hrsg., *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 36, Berlin; New York: W. de Gruyter, 2004, 793-809.
- Lincoln, A., “The Use of the OT in Ephesians”, *JSNT* 14 (1982), 16-57.
- Longenecker, R. N., *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- McEleney, N. J. “Conversion, Circumcision and the Law”, *NTS* 20 (1974), 328-333.
- Meyer, B. F., “The Pre-Pauline Formula in Rom 3:25-26a”, *NTS* 29 (1983), 198-208.
- Schnackenburg, R., *The Epistle to the Ephesians: A Commentary*, Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 15,1-16,24)*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001.
- Stuhlmacher, P., *Der Brief an die Römer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Stuhlmacher, P., ““Er ist unser Friede” (Eph 2.14): zur Exegese und Bedeutung von Eph 2.14-18”, J. Gnllka, hrsg., *Neue Testament und Kirche*, Freiburg: Herder, 1974, 337-358.
- Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, FRLANT 87, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, EKK VI/2, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993.
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer (Röm 12-16)*, EKK VI/3, 2. Aufl.,

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989.

Wild, R. A., “The Warrior and the Prisoner: Some Reflections on Ephesians 6:10-20”, *CBQ* 46 (1984), 284-298.

Williams, S. K., “The ‘Righteousness of God’ in Romans”, *JBL* 99 (1980), 241-290.

Wolter, M., *Der Brief an die Römer (Röm 1–8)*, EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014.

Zeller, D., *Der Brief an die Römer*, RNT, Regensburg: Pustet, 1985.

Zeller, D., “Sühne und Langmut: Zur Traditionsgeschichte von Röm 3:24-26”, *TP* 43 (1968), 51-75.

<Abstract>

**The Characteristics and Critical Evaluation of the
NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel:
Based on the Epistles**

Young Sook Choi

(Westminster Graduate School of Theology)

Bible Societies in various countries began to publish Bibles with notes in addition to translating and revising the Bible, from the second half of the 20th century. Because the annotated Bible contains a short commentary on the text, it helps readers to understand the Bible. It is very convenient and useful because readers can understand the text in a simple way without reading commentaries or theological books. The Korean Bible Society translated what was published by the Reformed Church in Zurich, and brought a new version of *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel* into our hands.

The Korean Bible Society always responsibly verifies works through the hands of experts, so expectations for the new *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel* are very high. The purpose of this article is to examine the special merits and usefulness of the *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel* based on the epistles. In addition, it will be critically evaluated. First, we will look at the background and features of the *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel*. Then, Romans and Ephesians will be selected for interpretation and critical evaluation. Among them, I would like to select only a few texts. Namely, we will deal with the introduction on Romans and Rom 3:21-26; 5:12-21; 13:1-7. And a critical evaluation and new interpretation of Ephesians 2:11-22; 3:14-21; 5:21-33 will also be provided.

<번역 논문>

하와는 혼자가 아니었다

— 창세기 3:6하반 וְהָאִשָּׁה 의 번역, 생략, 함의 —

줄리 페이스 파커(Julie Faith Parker)*

김동혁 번역**

아담이여, 내가 늦게 돌아옴을 이상하게 여기시나이까?¹⁾
그대 곁을 떠나 있으니, 그대가 그리웠고
그 시간 너무 길게 생각되었나이다. 그것은
지금까지 몰랐고 두 번 다시 느껴서는 안 될
사랑의 고뇌였나이다. 다시는, 경험 없이 경솔하게 굴었던,
그대 곁을 떠나 있는 고통을 되풀이하지 않겠나이다.
그러나 그 원인은 듣기만 해도 기이하고
수상하나이다. 이 나무는 들은 바와 같이
맛보면 위험한 그런 나무도 아니고 또
미지의 악으로 길 열어주는 것도 아니고,
눈을 뜨게 하는 영험이 있어 맛보는 자를
신처럼 되게 하옵니다. 이미 맛보고 그렇게 된
자 있더이다 ...²⁾

* Yale University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 The General Theological Seminary 교수. parker@gts.edu. Julie Faith Parker, “Blaming Eve Alone: Translation, Omission, and Implications of וְהָאִשָּׁה in Genesis 3:6b”, *Journal of Biblical Literature* 132:4 (2013), 729-747.

** Yale University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 연세대학교 미래캠퍼스 조교수. donghyukk@yonsei.ac.kr.

1) 본 논문을 읽고 비평해 준 *Journal of Biblical Literature*의 두 심사위원과 레슬리 파이프어 (Leslie Thayer Piper), 나의 옛 스승이신 필리스 트리블(Phyllis Tribble) 박사께 감사드린다. 오래전 한 강의에서 트리블 교수는 창 3:6의 히브리어에 “with her(그[하와]와 함께)”가 있는데 RSV에는 없다고 말씀하셨다. 그 말이 이 연구의 출발점이 되었다. 표준성서위원회의 번역 노트를 살피는 데 도움을 준 예일신학대학원도서관 특수문헌자료실의 조앤 더피 (Joan Duffy)와 크리스토퍼 앤더슨(Christopher Anderson)에게도 고마움을 표현다. 마지막으로 이 논문을 한국어로 번역한 나의 친구이자 동료 김동혁 박사에게 감사한다.

2) J. Milton, *Paradise Lost*, IX: 856-867. [역자 주] 우리말 번역은 조신권의 것이다(존 밀턴,

하와는 놀랍도록 강력하고 몹시 비방받는다. 성서를 안 읽어 본 이들조차도 아담으로 하여금 — 그리하여 온 인류로 하여금 — 죄를 짓도록 함에 있어 그의 중심적 역할을 잘 안다.³⁾ 대중문화에서 하와는 아담의 ‘유혹자’로 그려진다. 창세기 3장이 정말 ‘타락’을 말하는지 학자들의 의견이 갈림에도 그러하다.⁴⁾ 대체로 이러한 학문적 담론은 아담과 하와 이야기를 아는 이들 대부분의 관심 바깥에 있지만, 성서 번역은 그렇지 않다.

본 논문은 여성을 향한 비난을 강화함에 있어 번역이 얼마나 중대한 역할을 하는지를 논의한다. 구체적으로 나는 창세기 3:6하반(וַחַתָּן גַּם-לְאִשָּׁה עִמָּה וַיֹּאכַל, “여자가 … 그[하와]와 함께 있는 그의 남편에게도 주니, 그도 그것을 먹었다”)의 전치사구 עִמָּה(“그[하와]와 함께 있는”[with her])에 집중하

『실낙원 2』, 조신권 역 [과주: 문학동네, 2010], 111-112).

- 3) ‘아담’과 ‘하와’라는 이름은 둘째 창조 이야기의 끝부분에 가서야 고유 명사로서 명확하게 기능한다. 그러나 이야기 속 인물들이 흔히 이 이름들로 알려져 있으므로 ‘최초의 남자’와 ‘최초의 여자’를 언급할 때 나는 이 이름들을 자주 사용할 것이다.
- 4) 마이어스(Carol L. Meyers)는 “창세기 3장이 죄의 기원과 관련된다는 추정은 원역사를 다루는 거의 대부분의 연구에서 중심적이다.”라고 말한다(C. L. Meyers, “Gender Roles and Genesis 3.16 Revisited”, A. Brenner, ed., *The Feminist Companion to Genesis*, FCB 2 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993], 127). 여성주의적 성서 해석은 하와를 비난하는 해석들에 이의를 제기한다. 선구적 예로 히긴스(J. M. Higgins, “The Myth of Eve: The Temptress”, *JAAR* 44 [1976], 639-647), 트리블(P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, OBT [Philadelphia: Fortress, 1978], 72-143), 버드(P. Bird, “Images of Women in the Old Testament”, N. K. Gottwald, ed., *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* [Maryknoll: Orbis, 1983], 275-279), 마이어스(C. L. Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* [New York: Oxford University Press, 1988], 72-94)가 있다. 중요한 여성주의적 연구가 많다. 특히 주목할 만한 저작 중에 다음과 같은 것들이 있다. M. Bal, “Sexuality, Sin, and Sorrow: The Emergence of Female Character”, M. Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, ISBL (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 104-130; D. N. Fewell and D. M. Gunn, *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible’s First Story* (Nashville: Abingdon, 1993), 22-38; M.-T. Wacker, “Der Fall Eva(s): Christlich-feministische Theologie und die Paradiesgeschichte”, C. Schöning-Kalender, A. Neusel, and M. M. Jansen, eds., *Feminismus, Islam, Nation: Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei* (Frankfurt: Campus, 1997), 241-248. 여성주의 성서 해석에 관한 평가 및 참고문헌 목록을 위해서는 K. E. Kvam, L. S. Scheearing, and V. H. Ziegler, eds., *Eve & Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender* (Bloomington: Indiana University Press, 1999); J. Abraham, *Eve: Accused or Acquitted. An Analysis of Feminist Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3* (Cumbria: Paternoster, 2002); S. Scholz, “A Third Kind of Feminist Reading: Toward a Feminist Sociology of Biblical Hermeneutics”, *CBR* 9 (2010), 9-32를 보라. 그러나 하와에 대한 이러한 다면적이고 더 나아가 해방적이거나 지한 그림에도 불구하고, 솔츠(Susanne Scholz)는 이런 세심한 해석들이 기본적으로 학계에서는 여전히 숨겨져 있음을 관찰한다. 기독교 우파는 하와가 아담에 종속된다는 해석들을 강력하게 부추기고, 서구의 대중 매체는 유혹하는 여자로서의 하와의 이미지를 선전하여 이익을 추구한다. S. Scholz, “A Third Kind of Feminist Reading”, 21-24를 보라.

면서 이 단어가 영어 번역본들에서 얼마나 자주 생략되었는지를 살핀다. 이 짧은 히브리어 עמה는 필수적인 정보를 제공한다. 여자가 금단의 열매를 베어 문 그 운명적 순간에 남자도 그 자리에 있었음을 일러 주기 때문이다. 확실히 עמה는 분명한 의미를 전달하며, 이 말이 가장 오래된 자료들에 나타나는 점은 이론의 여지가 없다. 그러나 히브리어 본문에 충실하겠다고 공언한 몇몇 존경받는 번역자들은 이 단어를 번역하지 않았다. 그러한 번역자 중에는 히에로니무스, (RSV를 펴낸) 표준성서위원회(Standard Bible Committee), 1985년판 유대교출판협회 <타낙>(TNK = NJPS)을 펴낸 번역위원회, 알터(Robert Alter)가 있다. 나는 성서 본문, 문법서, 주석서, 고대 자료, 창세기 3:6하반의 많은 번역본, 번역위원회의 기록물들을 살펴봄으로써, 왜 이 학자들이 이 단어를 번역할 때 히브리어 본문과 다르게 번역했는지를 탐구할 것이다. עמה에 관한 이 연구를 통해, 문화적으로 만연해 있고 역사적으로 해를 끼쳐 온 하와의 초상에 번역자들이 어떻게 (때론 본의 아니게) 공모해 왔는지를 볼 수 있을 것이다.⁵⁾

1. 하와의 죄책?

하와를 악으로 묘사한 전통은 수천 년간 지속되었다. 고대 해석가들의 판단에 따르면, 하와는 뱀의 호소에 굴복함으로써 자신의 열등한 본성을 드러냈고, 하나님의 별을 남자에 앞서 받음으로써 죄가 더 큼을 증명했다. “여자 탓으로 돌리기”(Blame It on the Woman)라는 제목의 논의에서 쿠겔(James L. Kugel)은 아담의 잘못보다 하와의 잘못이 더 컸다는 이해가 어떤 근거들에 기초하고 있는지를 검토하고 소수의 고대 문헌을 도발적으로 인용한다. 벤시라는 “죄는 여자로부터 시작하였고, 우리의 죽음도 본시 여자 때문이다.”라고 설명한다(『공동개정』 집회 25:24). 「모세의 묵시」는 “아, 그대 악한 여자여! 나 그대에게 무슨 일을 했단 말인가? 그대 나를 하나님의 영광에서 쫓겨나게 만들었구나!”라고 외친다(21:6). 「예측2서」는 아담이 죄로 오염되지 않았다고 주장한다. “그러한 모습으로 그[악마]가 낙원에 들어왔고 하와를 타락시켰다. 그러나 그가 아담을 건드리지는 않았다”(31:6).

5) 필스(William E. Phipps)가 기록하듯, 하와가 악하며 따라서 모든 여성이 벌 받아 마땅하다는 이해로 인해 여성들은 오랜 세월 해를 입었고 목숨을 잃기까지 했다. W. E. Phipps, *Genesis and Gender: Biblical Myths of Sexuality and Their Cultural Impact* (New York: Praeger, 1989), 51-66을 보라. 역사 속에서 행해진 아마도 가장 극악무도한 행위는 하와에게서 저열한 본성을 물려받았다며 여자들을 마녀로 몰아 고문하고 죽인 일일 것이다(61-62쪽을 보라).

비슷한 방식으로 위(僞)필로(Pseudo-Philo)도 인류의 몰락을 여자 탓으로 돌린다. “그러나 그 남자는 내 길을 벗어났고 자기 아내에게 설득되었다. 여자는 뱀에게 속았다. 그러자 인간은 대대로 죽을 운명에 처해졌다”(Liber antiquitatum biblicarum 13:10).⁶⁾ 초기 기독교 해석가들은 이 정서를 이어 간다. 테르툴리아누스는 여자들을 하와의 후손으로서 비난한다. “그대는 악마에게 문을 열어 준 자로구나. 그대는 금지된 나무의 열매를 처음으로 따자요, 하나님의 법을 저버린 첫 사람이요, 악마가 미약하여 감히 덤벼들지 못한 자를 설득한 자로구나. 너무도 쉽게 그대는 하나님의 형상, 곧 남자를 과멸로 이끌었구나”(De cultu feminarum 1.1.). 디모테전서의 저자는 이렇게 가르친다. “여자는 조용히, 언제나 순종하는 가운데 배워야 합니다. 여자가 가르치거나 남자를 지배하는 것을 나는 허락하지 않습니다. 여자는 조용해야 합니다. 사실, 아담이 먼저 지으심을 받고, 그 다음에 하와가 지으심을 받았습니다. 아담이 속임을 당한 것이 아니라, 여자가 속임을 당하고 죄에 빠진 것입니다”(『새번역』 딤후전 2:11-14). 이렇게 기독교 경전의 일부가 됨으로써 이러한 여성 혐오적 해석은 해석의 역사에서 더욱 굳건히 자리를 잡게 되었다.⁷⁾

6) J. L. Kugel, *The Bible As It Was* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1997), 75-78. 또한 다음을 참고하라. H. Schungel-Straumann, *Die Frau am Anfang: Eva und die Folgen*, 2nd ed., EUZ 6 (Münster: LIT, 1997), 21-59; A. Louth, ed., *Genesis 1-11*, ACCS 1 (Downers Grove: InterVarsity, 2001), 77-79; E. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity* (New York: Vintage, 1988), 133-137; A. O. Bellis, “Eve in the Apocryphal/Deuterocanonical Books”, C. Meyers, T. Craven, and R. S. Kraemer, eds., *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (Boston: Houghton Mifflin, 2000), 82-83. 벨리스(Alice Ogden Bellis)는 벤시라가 죄의 기원을 최초의 여자에게로 돌린 것은 고대 유대 주석가로서는 이례적이었을 것이라고 말한다. 고대 유대 주석가들은 인류의 첫 번째 잘못을 창 6:1-4에서 찾았다.

7) 앤더슨(Gary A. Anderson)은 초기 기독교 해석에서 “하와는 잘 속고, 멍청하고, 감각의 욕구에 약하고, 자신이 추락할 때 아담도 데려가고 싶어 한 인물로 이해되었다”라고 설명한다(G. A. Anderson, *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* [Louisville: Westminster John Knox, 2001], 84; 초기 유대교의 이해와 기독교의 이해 간 차이에 관한 논의를 위해서는 75-84쪽을 보라). 필립스(John A. Phillips)도 이에 동의하면서, 초기 기독교 주석에서 “[하와]는 힘과 이성과 자기 절제와 경건과 도덕적 능력에 있어 약한 존재였다. 창조 때부터 여자 속에 있던 결점이 동산에서의 장면을 위한 무대를 마련해 둔 것이다.”라고 말한다(J. A. Phillips, *Eve: The History of an Idea* [New York: Harper & Row, 1984], 57). 초기 유대교 해석에서 랍비들은 하와와 뱀이 대화하는 동안 아담이 그 자리에 없었다고 추정하면서 그 점에 대해 설명하려고 노력한다. <창세기 랍비> 19:3은 한 가지 가능성을 제시한다. “압바 할폰 바 쿠리야(Abba Halfon bar Quriyah)가 말했다. ‘남자는 그의 자연적 작용에 사로잡혀서 잠에 빠져 있었다’”(A. L. Lerner, *Eternally Eve: Images of Eve in the Hebrew Bible, Midrash, and Modern Jewish Poetry* [Waltham: Brandeis University Press,

만약 그 범죄의 시간에 아담이 하와 옆에 있었다면, 동산에서의 사건을 하와의 탓으로만 돌리려는 설명들을 견지하기는 힘들다. 아담이 그 자리에 있었고 불순종이 임박했음을 알았다면, 왜 저지하기 위해 어떤 말이나 행동을 하지 않은 것일까? 아담의 책임을 면제해 주려고 몇몇 학자는 하와가 열매를 취했을 때 두 사람이 물리적으로 떨어져 있었다고 이해하기도 한다.⁸⁾

하와가 창조된 시점과 관련해서도 어찌면 하와는 죄책에서 면제될 수 있다. 하나님이 첫 사람에게 선과 악을 알게 하는 나무 열매를 먹지 말라고 경고하실 때 하와는 아직 창조되지 않았기 때문이다. 창세기 2:16-17에서 히브리어 동사들은 이인칭 남성 단수형이거나(16하반절: אָכַל תֹּאכַל, “너는 마음대로 먹어라”; 17상반절: לֹא תֹאכַל, “너는 먹지 마라”; 17하반절: מוֹת תָּמוּת, “너는 반드시 죽는다”) 소유격 접미사 남성 단수형을 포함한다(17하반절: אֲכַלְךָ, 문자적으로, “너의 먹음의 [날에]”). 이 문법적 형태들은 창세기 3:1-6에서 하와가 무죄했음을 지지해 주는데, 하나님이 말씀하신 나무가 정확히 어떤 나무였는지는 아담만 알 수 있었을 것이기 때문이다. 창세기 3:2에서 하와가 뱀에게 대답한 말에 근거하여, 독자는 아담이 하와에게 금지된 열매에 관해 말해 주었다고 가정해야 할 것이다. 칠십인역 번역자들은 이 난제를 인정하면서, 창세기 2:16의 이인칭 남성 단수형(φάγη, “너는 먹을 것이다”)을 다음 절에서 이인칭 복수형으로 바꾼다(17상반절: οὐ φάγεσθε, “너희는 먹지 마라”; 17하반절: φάγητε, “너희가 먹는”; ἀποθανέισθε, “너희가 죽을 것이다”). 칠십인역의 창세기 2:17에 나오는 동사들의 형태는 모순적이면서도 타당하다. 아담이 복수형으로 취급된다는 점에서는 모순적이지만, 하

2007], 96에서 인용하였다). 창 1-3장의 여성 혐오적 해석에 대한 여성주의적 응답을 개관하기 위해서는 S. Scholz, “A Third Kind of Feminist Reading”, 12-21을 보라.

- 8) 주목할 만한 두 예는 밀턴의 서사시 『실낙원』(서두에서 일부를 인용했다)과 외경 “아담과 하와의 생애”(Life of Adam and Eve)이다. 『실낙원』 속 하와에 관한 논의로 D. K. McColey, *Milton's Eve* (Urbana: University of Illinois Press, 1983); G. A. Anderson, *The Genesis of Perfection*, 107-111; H. Wilcox, “‘Two of Far Nobler Shape’: Milton's Re-Creation of Eve and Adam”, G. P. Luttikhuisen, ed., *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, TBN 3 (Leiden: Brill, 2000), 156-171을 보라. 아몬드(Philip C. Almond)는 17세기 영문학 속 하와의 묘사들을 논의하고 또 뱀이 사탄이 되면서 생겨난 해석상 변화들을 논의한다. 아몬드는 “[시인들과 주석가들] 모두가 동의한 바는 사탄이 기회를 엿보다가 하와에게 갔을 때 하와와 아담이 떨어져 있었다는 점이었다”라고 관찰한다(P. C. Almond, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought* [Cambridge: Cambridge University Press, 1999], 188). “아담과 하와의 생애”에서 아담이 알지 못한 것과 관련된 논의로 G. A. Anderson, “The Culpability of Eve: From Genesis to Timothy”, C. A. Evans, ed., *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New* (Peabody: Hendrickson, 2004), 237-246을 보라. 아담의 무지에 의존하는 창 3장 해석은 의도치 않게 עֲוֹנוֹ의 중요성을 부각한다. 이 히브리어 단어가 그러한 이해에 장애물로 작용하기 때문이다.

와를 예기한다는 점에서는 타당하다. 그러나 히브리어 본문에서 책임은 첫 사람에게만 돌려진다. 하나님의 금령을 들은 사람은 그뿐이기 때문이다.

2. *עמה*의 중요성

이야기가 진행되면서 창세기 3:6의 *עמה*의 중요성은 커지는데, 특히 영어 번역에서 그러하다. 히브리어 본문을 보면 창세기 3:1-5에서 뱀과 여자가 대화할 때 두 화자는 일관되게 일인칭 및 이인칭 복수형 동사를 사용한다(1하반절: *לֹא תֹאכְלוּ*, “너희가 먹지 말라고”; 2하반절: *נֹאכַל*, “우리가 먹되”; 3상반절: *לֹא תֹאכְלוּ*, “너희가 먹지도 말고”, *לֹא תִנְעוּ*, “너희가 만지지도 말고”; 3하반절: *בְּיַדְּכֶם תָּמוּתוּן*, “너희가 죽지 않으려거든”; 4하반절: *לֹא יָמוּתוּ תְּמוּתוֹן*, “너희가 죽지 않을 것이다”; 5상반절: *אִכְלֶכֶם*, “너희가 먹으면”, 5하반절: *וְהָיִיתֶם*, “너희가 [하나님처럼] 될 줄을”). 히브리어 복수형 동사가 이렇게 거듭 사용됨으로써 이 장면 내내 아담이 하와 옆에 있었다는 인상을 줄 수도 있었다. 그러나 현대 영어에서 이인칭 대명사 ‘you’—한 사람을 가리킬 수도 있고 둘 이상을 가리킬 수도 있는—은 이 점을 가려 버린다.⁹⁾ 영어 독자에게, 뱀과 여자가 대화할 때 아담이 거기 있었음을 알려 줄 수 있는 유일한 암시는 2절에서 하와가 사용한 일인칭 복수형(*נֹאכַל*, “우리가 먹되”)뿐이다. 그러나 하와가 ‘우리’라는 말을 써서—혹은 복수형 동사를 써서—아담을 같이 지칭했다고 해서 꼭 아담이 그 자리에 함께 있었다고 결론 내릴 수 있는 것은 아니다. 실로 하와가 6하반절에서 열매를 건네기 전까지 창세기 3장에서 아담은 불리지도 거론되지도 않아서 마치 없는 사람 같다. 최대한 양보하더라도, 아담이 “그[하와]와 함께” 있었다는 말은 본문 속 여백의 가능성—하와가 아담을 찾으러 가야 했다거나 나중에 열매를 같이 먹었다는 가능성—을 최소화해 준다. 물론 보다 그럴듯하게는, *עמה*가 여자가 열매를 먹을 때 남자가 같이 있었는지에 관한 질긴 모호성을 깨끗이 해결해 준다.

성서 히브리어 문법서들은 일관되게 창세기 3:6의 *עמה*를 번역한다. 문법학자들의 설명에 따르면, *עמה*는 “그의 남편”과 병치 관계에 있고 관형어로 기능하여서, 남자와 관련된 정보를 제공한다. 『게제니우스의 히브리어 문법』(*Gesenius' Hebrew Grammar*)은 이 어구를 병치 관계에 있는 전치사구가 명사를 꾸며 준 사례로 인용하여, 창세기 3:6의 *עמה* *לאישה*를 “그[하와]와 함께 있는 그의 남편”으로 번역한다.¹⁰⁾ 주옹(Paul Joüon)도 이 전치사와 목

9) [역자 주] 물론 우리말 역본들에서는 그렇지 않다. ‘너’와 ‘너희’가 구별되기 때문이다.

10) E. Kautzsch, ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*, A. E. Cowley, trans., 2nd. ed. (Oxford:

적격 대명사를 앞의 명사를 수식해 주는 예로 제시하면서 עַמָּה לְאִשָּׁה를 “그 [하와]와 함께 있는 그의 남편(à son mari [qui était] avec elle)”으로 번역한다.¹¹⁾ 켈러(L. Koehler)는 이 어구가 관형절을 이룬다고 설명하면서 לְאִשָּׁה עַמָּה를 “그[하와]와 함께 있는 그의 남편(ihrem Mann, der bei ihr war)”으로 번역한다.¹²⁾ 예니(Ernst Jenni)는 창세기 3:6을 연습 문제로 냈는데, עַמָּה를 필수적이고 당연한 것으로 보아서, “그리고 그[하와]와 함께 있는 그의 남편에게도 주었더니, 그가 먹었다(und gab auch ihrem Manne bei ihr, und er aß)”라고 번역한다.¹³⁾ 윌트키와 오코너(Bruce K. Waltke and M. O'Connor)는 창세기 3:6하반을 관형적 수식어의 사례로 제시하면서 “그리고 여자는 (일부를) 그[하와]와 함께 있는 그의 남편에게도 주었다”라고 번역한다.¹⁴⁾ 윌리엄스(Ronald J. Williams)는 ‘또한’을 뜻하는 부사 מֵּ의 용법을 언급할 때 창세기 3:6하반을 번역하는데, “그는 일부를 그[하와]와 함께 있는 그의 남편에게 또한 주었다”라고 번역한다.¹⁵⁾ 이들 문법서 중 단 하나도 עַמָּה가 동어 반복적이라거나 동사 נָתַן과 연결된다고 설명하지 않는다.¹⁶⁾ 하나같이 “그[하와]와 함께”를 번역에 명시한다.

수백 년에 걸쳐 주석가들은 창세기 3:6하반의 עַמָּה의 중요성을 긍정해 왔다. 그 일차적 의미를 부정하는 경우에도 그러했다. 칼뱅은 1554년에 펴낸 창세기 주석에서 이렇게 평가한다.

그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었다. 이 구절과 관련해 몇몇은 아내가 뱀에게 유혹받고 설득될 때 아담이 같이 있었다고 추측하는데, 받아들이기 힘들다. 그러나 어쩌면 다음과 같은 시나리오가 가능하다. 즉, 남자가 아내 합류했고, 그래서 어쩌면 여자가 나무의 열매를

Clarendon, 1910; 이하 GKC), §131t. 베스터만(Claus Westermann)은 GKC를 인용하면서 עַמָּה가 “전치사를 통해 명사를 보다 가깝게 정의한 것”을 표현한다고 설명한다(C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, J. J. Scullion, trans., BKAT 1 [Minneapolis: Augsburg, 1984], 185).

- 11) P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1923), §132a.
- 12) L. Koehler, “שָׁמַיִם וְאָרֶץ und der nackte Relativsatz”, *VT* 3 (1953), 84-85(켈러의 강조).
- 13) E. Jenni, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Testaments* (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1981), §21.5.6(예니의 강조). 올스하우젠(Justus Olshausen)의 문법서 (*Lehrbuch der Hebräischen Sprache* [Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1861], §223c)는 인칭 접미사와 자주 사용되는 מֵּ를 ‘bei(곁에)’ 혹은 ‘mit(함께)’로 번역한다.
- 14) B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), §4.6.1a(8)(윌트키와 오코너의 강조).
- 15) R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline* (Toronto: University of Toronto Press, 1976), §378.
- 16) GKC는 이곳의 전치사가 동사에 의존하지 않음을 명시한다(§131t).

맛보기 전이라도 자신과 뱀이 나눈 대화를 남자에게 전달해 주었고, 그리하여 여자 자신이 기만당한 것과 똑같은 오류에 남자가 연루되었을 수 있다. 어떤 이들은 침사 עִמָּה(‘임마흐’), “그[하와]와 함께”가 부부 관계를 가리키는 것으로 이해하는데, 받아들일 만하다.¹⁷⁾

칼뱅은 본문의 번역이 간단하다고 보면서, עִמָּה의 중요성을 인식한다. 그런데도 칼뱅은 아담이 거기 있었다는 사실을 “받아들이기 힘들다”라며 일축한다. 남자가 “그[하와]와 함께” 있었음에 관한 설명이 필요했기에, 칼뱅은 이를 혼인 관계로 해석하여서 그들의 관계에 관해 논평한다. 그러나 가능성이 작아 보인다.

19세기에 펴낸 주석서에서 스펜스(H. D. M. Spence)는 이와 비슷한 이해를 보여 준다.

그[하와]와 함께. 아담이 이 장면에서 내내 함께 있었다는 표지일 수 있으나(텔리치[Delitzsch], 워즈워스[Wordsworth]), 가능성이 작다. 만약 아담이 같이 있었다면 왜 하와를 말리지 않았는가? 아니면 유혹이 막 끝났을 때 아담이 도착했다는 표지일 수 있으나(칼뱅), 다만 추측일 뿐이다. 보다 적절한 이해는, 이것이 그들이 부부로서 하나였음을 나타낸다고 보는 것이다(맥도널드[Macdonald]).¹⁸⁾

스펜스는 만약 아담이 그 자리에 있었다면 두 사람 모두에게 책임이 있음을 인식한다. 그리하여 그러한 이해를 일축한다. 아이러니하게도 스펜스는 칼뱅의 해석이 추측일 뿐이라고 말하면서도, 자신의 이해를 뒷받침하는 본문 근거를 제시하지 않고, עִמָּה가 혼인 관계를 나타낸다고 보는 칼뱅의 생각에 동의한다.

보다 근래에는 앤더슨(Gary A. Anderson)이 עִמָּה의 중요성에 주목했다. 다만 그의 해석도 좀 어색해 보인다.

만약 아담이 그 범죄의 순간에 하와와 함께 있었다면 어떻게 모를 수 있었겠는가? 우리의 문제는 번역의 문제이다. 히브리어 원문은 이렇게 번역될 수도 있다. “그는 열매의 일부를 그의 남편에게도 주었고, 남편은 그와 함께 먹었다[וַיִּתֵּן גַּם לְאִשְׁתּוֹ עִמָּה וַיֹּאכְלוּ].”¹⁹⁾ 이 번역에서 강조되는

17) J. Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, J. King, trans. (Grand Rapids: Baker, 1979), 151-152.

18) H. D. M. Spence, *Genesis*, PC 1 (New York: Funk & Wagnalls, 1880), 59.

19) [역자 주] 앤더슨의 영문 번역은 다음과 같다. “she also gave some of the fruit to her husband

것은 열매를 먹을 당시 두 사람이 물리적으로 가까웠다는 점이 아니라 둘 모두가 먹었다는 사실이다. 본문은 하와가 열매를 먹을 때 아담이 나무 옆에 있었다고 명시하지 않는다.²⁰⁾

아담이 뱀과 하와의 옆에 있었다면 임박한 불순종을 틀림없이 인식했을 것이라는 앤더슨의 진술은 옳다. 반면 그의 번역과 주해는 남자가 거기 있었다는 사실을 깎아내린다. 히브리어 본문과 달리 앤더슨은 עמה(“그[하와]와 함께”)를 앞의 명사(“그의 남편”)와 연결하지 않고 뒤의 동사(“남편은 … 먹었다”)와 연결한다. 또한, 아마도 자연스러운 표현을 위해, ‘along’을 추가하는데(“along with her[그(하와]와 함께)”), 히브리어에는 그에 상응하는 단어가 없다. 나아가 앤더슨의 번역은 마소라 본문의 구두점과도 충돌한다. 마소라 본문에서 לְאִשָּׁה(“그의 남편에게”)는 연결 악센트 ‘메레카’로써 עמה(“그[하와]와 함께”)와 연결되고, עמה(“그[하와]와 함께”)는 분리 악센트 ‘티프하’로써 וַיֹּאכַל(“그리고 그가 먹었다”)과 분리된다. 더욱이, 본 연구를 위해 살펴본 수십 개의 영어 번역본(아래에 열거된다) 중, “그[하와]와 함께”를 앤더슨처럼 연결한 사례는 드물다.²¹⁾ 가장 중요한 사실은 앤더슨의 독해가 (위에서 논의한) 히브리어 문법서들의 지지를 못 받는다는 점이다. 이들 문법서 중 그 어떤 것도 עמה를 부사어로 번역해야 한다고 제안하지 않는다. 그러나, 만약 우리가 칼뱅, 스펜스, 앤더슨의 독해를 받아들여서 עמה가 두 사람의 결합 관계 혹은 공동 행동을 가리킨다고 이해하더라도, 여전히 이 전략은 책임이 하와에게만 있지 않음을 독자에게 일러 준다. 그럼에도, 하와가 홀로 있었다고 전제하고 하와와 그의 죄에 관해 상술하는 주석가들은 무수하다.²²⁾

and he ate along with her”.

20) G. A. Anderson, “Culpability of Eve”, 242.

21) 본 논문을 위해 살펴본 50개의 영어 번역 중 “그[하와]와 함께”를 아담이 열매를 먹은 것과 연결한 번역은 *The Holy Bible: The New Berkeley Version in Modern English*, G. Verkuyl, ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1969)와 *The Holy Bible: A Translation from the Latin Vulgate in the Light of the Hebrew and Greek Originals*, Ronald Knox, trans. (New York: Sheed & Ward, 1956)뿐이다. (두 역본은 아래의 영어 번역 목록에서 New Berkeley Version과 Knox Version으로 표기되었다.)

22) 예를 들어 폰라트(Gerhard von Rad)는 하와가 열매를 먹을 때 혼자 있었다고 본다. “여자는 지금 혼자 있다 … 서술자는 6절에서 훌륭한 그림을 그려 준다. 대화 없는 이 장면 속에서 여자는 나무 앞에서 서서 곰곰이 생각하다 마음을 정하는 것이다 … 유혹에 빠진 사람이 이제 유혹하는 사람이 된다”(G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, rev. ed., OTL 1 [Philadelphia: Fortress, 1972], 90). 궁켈(Hermann Gunkel)도 같은 생각이다. “여자가 유혹할 때 남자는 이기지 못한다 … 여자가 남자를 유혹하는 것은 혼한 모티프이다”(H. Gunkel, *Genesis*, M. E. Biddle, trans., MLBS (Macon: Mercer University Press, 1997; German org. ed. 1901), 17). 카

아마도 עמה를 번역해야 하는 가장 설득력 있는 이유는 고대의 본문 증거들에서 그 지위가 확고하다는 사실일 것이다. 마소라 본문, 칠십인역, 페시타, 사마리아 오경, 사마리아 타르굼들, 타르굼 웅켈로스, 타르굼 네오피티, 타르굼 위(僞)요나단에 모두 이 병치구가 들어 있다. 아래 목록을 보라.²³⁾

창세기 3:6하반:

마소라 본문	וַחֲתָן גַּם לְאִשָּׁה עִמָּה וַיֹּאכַל
칠십인역	καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ' αὐτῆς, καὶ ἔφαγον.
페시타	וַחֲתָן גַּם לְאִשָּׁה עִמָּה וַיֹּאכַל
사마리아 오경	וַחֲתָן גַּם לְאִשָּׁה עִמָּה וַיֹּאכְלוּ
사마리아 타르굼 J(Or 7562 필사본)	וַיִּהְיֶה אִף לְנִבְרָה עִמָּה וַיֹּאכְלוּ
사마리아 타르굼 A(세겜 회당의 3번 필사본)	וַיִּהְיֶה אִף לְנִבְרָה עִמָּה וַיֹּאכְלוּן
타르굼 웅켈로스	וַיִּהְיֶה אִף לְבַעֲלָה עִמָּה וַאֲכַל
타르굼 네오피티	וַיִּהְיֶה לְחוּר לְבַעֲלָה עִמָּה וַיֹּאכַל
타르굼 위(僞)요나단	וַיִּהְיֶה אִף לְבַעֲלָה עִימָה וַאֲכַל

이 고대 자료들은 번역상 선택에서 몇몇 작은 차이를 드러낸다. 칠십인역과 사마리아 전통은 마지막 동사를 복수형으로 씌므로써(ἔφαγον, וַיֹּאכְלוּ, וַיֹּאכְלוּן: “그리하여 그들이 먹었다”) 두 사람이 공동으로 행동했음을 더 강조한다. 페시타는 לְאִשָּׁה를 לְאִשָּׁה로 번역하는데, 타르굼 웅켈로스, 타르굼 네오피티, 타르굼 위(僞)요나단(לְבַעֲלָה)과 같다. 반면 사마리아 타르굼들은 לְנִבְרָה를 선호한다. 부사 גַּם의 번역은 조금씩 다른데(καὶ, אִף [אף], לחור), 의미가 크게 달라지지는 않는다. 그러나 이 모든 고대의 본문 증거들에 עמה 혹은 그에 상응하는 단어가 들어 있다.

3. עמה를 생략한 번역본들

히에로니무스의 라틴어역 불가타는 그 연대가 기원후 4세기 말에서 5세

수토(Umberto Cassuto)도 비슷하게 말한다. “여자의 경우와는 다르게 남자가 열매를 먹은 동기는 성서에 나오지 않는다. 남자로서는 자신에게 열매를 준 이가 여자였다는 사실만으로 충분하기 때문이다. 남자가 여자에게 쉽게 휘둘리는 것은 세상의 이치다”(U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I, From Adam to Noah*, I. Abrahams, trans. [Jerusalem: Magnes, 1961], 148).

23) 불행히도 사해 두루마리 중 창 3:6을 포함한 단편은 보존되지 못했다. (창 3:1-2의 작은 단편[4QGen^b]과 창 3:11-14의 단편[1QGen]이 우리에게 전해졌지만 창 3:6은 소실되었다.) D. L. Washburn, *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*, TCS 2 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 12를 보라.

기 초인데, 아담이 “그[하와]와 함께” 있었음을 전달하지 않은 최초의 자료다. 히에로니무스는 창세기 3:6하반을 *deditque viro suo qui comedit* (“그[하와]는 그의 남편에게 주었고, 그[남편]는 먹었다”)로 번역한다. 잘 알려져 있듯 히에로니무스는 자신이 ‘헤브라이카 베리타스(*Hebraica veritas*, ‘히브리어의 진리’)'에 세심한 주의를 기울인 것을 자랑스러워했다.²⁴⁾ 또 그는 히브리어를 우선시하면서도 칠십인역도 꼼꼼히 살폈다.²⁵⁾ 이는 히에로니무스가 “그[하와]와 함께”를 빼 것이 의도적인 결정이었을 가능성을 높여 준다. 두 대본에 모두 이 정보(חַמָּה 및 μετ’ αὐτῆς)가 들어 있기 때문이다. 히에로니무스는 <창세기의 히브리어 문제들>(*Hebrew Questions on Genesis*)을 써서 자신의 번역상 결정들에 관한 근거를 설명하였는데, 주석적인 경우가 많았다.²⁶⁾ 이 책에서 히에로니무스가 창세기 3:6을 언급하지는 않지만(그는 논의할 구절들을 선택할 때 체계적이지 않았다), 이 구절과 관련해 그가 내린 번역상 결정은 주목할 만하다. “그[하와]와 함께”를 뜻하는 형태를 생략함으로써, 히에로니무스는 ‘히브리어의 진리’에 대한 자신의 약속을 저버리고, 이 어구가 칠십인역도 들어 있다는 사실도 무시하고, 주장건대 그 자신의 성서적 해석을 주창한 것이다.

불가타의 창세기를 면밀하게 살핀 후, 바(Jane Barr)는 여성들을 향한 히에로니무스의 격한 감정(때번은 아니더라도 혐오적인 경우가 많은)이 그의 번역에 영향을 끼쳤다고 말한다. 바는 히에로니무스의 창세기를 칠십인역 및 불가타 이전 라틴어 번역들과, 또 무엇보다도 히브리어 본문과 비교해 본다. 바의 본래 연구 계획에 여성주의적 관심은 없었으나, 그는 고르지 못한 번역을 가장 많이 만나는 곳이 여성들과 관련된 내용임을 알게 되었다.

24) ‘히브리어의 진리’에 대한 히에로니무스의 약속에 관한 논의를 더 살피려면 J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies* (New York: Harper & Row, 1975), 153-167을 보라.

25) 그리스어 본문보다 히브리어 본문을 의존함에 있어 히에로니무스의 철두철미함에 관해서는 S. Kamin, “The Theological Significance of the *Hebraica Veritas* in Jerome’s Thought”, M. Fishbane and E. Tov, eds., “*Sha’arei Talmon*”: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 243-253을 보라.

26) 헤이워드(C. T. R. Hayward)에 따르면 히에로니무스가 <창세기의 히브리어 문제들>을 쓴 목적은 유대교 성서에 대한 자신의 존중을 공언하고, 자신이 유대교인 학자들과 함께 일한 것을 정당화하고, 또 아마도 그가 표절했다는 의심에 맞서기 위해서였다. C. T. R. Hayward, trans. and commentator, *Saint Jerome’s Hebrew Questions on Genesis* (Oxford: Clarendon, 1995), 13-14를 보라. 히에로니무스의 번역 이면의 동기에 관한 보다 폭넓은 논의를 위해서는 7-23쪽을 보라. 헤이워드는 “<창세기의 히브리어 문제들> 속 강한 주석적 요소는 히에로니무스가 결코 신학적 관심을 저버리지 않았다는 사실을 상기시켜 준다.”라고 말한다(14쪽).

바는 “여성과 관련된 내용을 다룰 때마다, 히에로니무스는 평소의 객관성을 잃었으며, 번역이 덜 정확해졌으며, 드물지 않게 편향적이 되었다.”라고 말한다.²⁷⁾ 바가 증거로 인용하는 내용은 대개 족장 내러티브에 속한 본문이다. 그러나 바가 가장 의미심장하다고 본 사례는 창세기 3:16하반이다. 아래 구절들을 비교해 보라.

히브리어: וְאֵל-אִשְׁךָ תְּשׁוּקָךָ וְהוּא יִמְשַׁלְּכָךְ

그리고 네 갈망은 네 남편을 향할 것이고, 그는 너를 지배할 것이다

칠십인역: καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου, καὶ αὐτός σου κυριεύσει

그리고 네 돌이킴은 네 남편을 향할 것이고, 그는 너를 지배할 것이다

옛 라틴어: *et conversio tua ad tuum virum et ipse tui dominabitur*

그리고 네 돌이킴은 네 남편을 향할 것이고, 그는 너를 지배할 것이다

불가타: *et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui*

그리고 너는 남자의 힘 아래 있게 될 것이고, 그는 너를 지배할 것이다²⁸⁾

히브리어 명사 תְּשׁוּקָה는 ‘열망’, ‘갈망’을 뜻한다.²⁹⁾ 반면 히에로니무스는 וְאֵל-אִשְׁךָ תְּשׁוּקָךָ를 *et sub viri potestate eris*(“그리고 너는 남자의 힘 아래 있게 될 것이고”, 나의 강조)로 옮겼다. 창세기 3:16하반처럼, 히에로니무스의 창세기 3:6하반 번역에도 여성을 향한 편견이 들어 있다.

히에로니무스의 (특히 창 3:16에서의) 번역적 자유를 인식하면서, 플러드(John Flood)는 히에로니무스가 하와(라틴어로 ‘에바[*eva*]’)와 마리아(‘아베

27) J. Barr, “The Vulgate Genesis and St. Jerome’s Attitude to Women”, E. A. Livingstone, ed., *Papers Presented to the Eighth International Conference on Patristic Studies Held at Oxford, 1979*, StPatr 17 (Oxford: Pergamon, 1982), 269. 여성에 관한 히에로니무스의 시각은 그의 <요비니아누스를 반박함>(Against Jovian, 393년)에 명확하게 표현돼 있다. 거기서 히에로니무스는 하와의 불순종의 죄로 인해 여자들이 출산의 수고와 아내의 굴복으로 떨어진 것이라고 주장한다. J. Oppel, “Saint Jerome and the History of Sex”, *Viator* 24 (1993), 6-7을 보라. 히에로니무스, 섹슈얼리티, 여성에 관한 보다 폭넓은 논의를 위해서는 P. Laurence, *Le monachisme féminin antique: Idéal hiéronymien et réalité historique*, SSLED 52 (Leuven: Peeters, 2010)를 보라.

28) J. Barr, “Vulgate Genesis and St. Jerome’s Attitude to Women”, 272. 나의 번역.

29) NRS(“yet your desire shall be for your husband, and he shall rule over you[그러나 네 갈망은 네 남편을 향할 것이고, 그는 너를 지배할 것이다]”)를 비롯한 대부분의 번역은 성적 갈망을 가능한 해석으로 본다. 로어(Joel N. Lohr)는 תְּשׁוּקָה에 대한 이런 이해가 오해를 불러온다는 점을 설득력 있게 논증한다(J. N. Lohr, “Sexual Desire? Eve, Genesis 3:16, and תְּשׁוּקָה”, *JBL* 130 [2011], 227-246).

마리아[*ave Maria*], ‘기뻐하소서, 마리아여!’) 간 차이를 강조한 것에 주목한다.³⁰⁾ 이 회문(*palindrome*)은 둘의 대립을 강화한다. 히에로니무스는 한 편지에서 금언을 말하듯 선언한다. *mors per Evam, vita per Mariam* (“하와를 통해 죽음이, 마리아를 통해 생명이다”).³¹⁾ 두 여성 간 대조는 하와가 열매를 먹을 때 아담이 그림에 없다면 더욱 두드러진다. 플러드는 “기독교인 주석가의 대다수는 히에로니무스를 따라 하와가 유혹당할 때 아담과 하와가 떨어져 있었다고 가정했다. 실로 이것이야말로 주석가들이 어떻게든 설명하고자 하는 것이다.”라고 진술한다.³²⁾ 후대 주석들의 물줄기를 바꾼 일 외에도, 히에로니무스의 번역은 번역의 한 선례를 제공했고 이는 오늘날까지 이어지게 된다.

아래의 목록은 여섯 세기 이상에 걸친 영어 번역본 50편이 창세기 3:6하반을 어떻게 번역했는지를 보여 준다.³³⁾ 예외적 일탈이 아니라는 점이 분명하여서, 이들 번역 중 3분의 1 이상(19편 = 38퍼센트)이 남자가 “그[하와]와 함께” 있었음을 명시하지 않는다(아래에 굵은 글씨로 표시하였다).³⁴⁾

번역(자)/역본	출간 연도 (구약)	본문
John Wycliffe	1382	and 3af to hir hosebande, and he eet (그리고 그의 남편에게 주었고, 그[남편]가 먹었다).

30) 이 주제는 여러 교부가 발전시켰다. 테르툴리아누스, 순교자 유스티노스, 리옹의 에이레나이오스, 니사의 그레고리오스, 밀라노의 암브로시우스, 아우구스티누스 등이 그 예이다. 플러드(John Flood)가 살핀 바에 따르면 이 유형론이 발전하여 하와는 회당과, 마리아는 교회와 연결되는 데까지 이르렀다. 이런 생각은 르네상스 시대까지 지속되었다. J. Flood, *Representations of Eve in Antiquity and the English Middle Ages* (New York: Routledge, 2011), 13-16을 보라.

31) J. Labourt, trans., *Saint Jérôme Lettres*, vol. 1 (Paris: L'Association Guillaume Budé, 1949), 132.

32) J. Flood, *Representations of Eve in Antiquity and the English Middle Ages*, 7.

33) 이 번역들의 대다수는 예일신학대학원 도서관의 트라우브리지열람실(Trowbridge Reading Room)에 있는 성경책들에서 가져온 것이다. 나는 일부러 무작위로 복음주의 출판사, 유대교 출판사, 개신교 출판사 및 로마 가톨릭 출판사가 펴낸 번역본을 살폈는데, 이들 중 일부는 자유로운 번역을 제공한다. 이들 번역본을 전통에 따라 구분하지는 않았는데, 그렇게 할 경우 종교적 혹은 정치적 추론으로 이어질 수도 있기 때문이다. 그것은 내 목적에서 벗어난다. 아래 목록이 실증해 주는 바는 ‘그[하와]와 함께’에 상응하는 형태를 생략하는 것이 광범위한 관습이라는 사실이다.

34) [역자 주] 아래의 목록에서 영어 역본의 약자는 “「성경원문연구」 원고 투고 규정”(2021년 2월 19일 개정)을 따랐다.

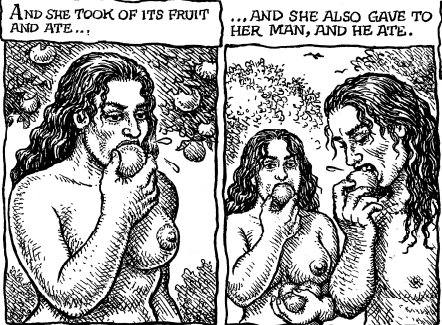
번역(자)/역본	출간 연도 (구약)	본문
William Tyndale	1530	and gaue vnto hir husband alfo with her, and he ate(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Miles Coverdale	1535	and gaue vnto hir husbunde also therof, and he ate (그리고 그의 남편에게도 일부를 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Great Bible	1539	and gaue vnto her husband beyng with her, which dyd eate also(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게 주었고, 그[남편]도 먹었다).
Thomas Matthew Bible	1549	& gaue vnto her husband also [wt] her, & he ate(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
GNV	1560	and gaue also to her husband with her, and he did eate(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Bishops' Bible	1568	and gaue also vnto her husbunde beyng with her, and he dyd eate(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Douay Rheims Bible	1609	and gaue to her husband, who did eate (그리고 그의 남편에게 주었고, 그[남편]가 먹었다).
KJV	1611	and gaue also vnto her husband with her, and hee did eate(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Richard Challoner	1750	and gave to her husband, who did eat (그리고 그의 남편에게 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Noah Webster	1833	and gave also to her husband with her, and he ate(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).

번역(자)/역본	출간 연도 (구약)	본문
YLT	1862	and giveth also to her husband with her, and he doth eat(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다);
DBY	1884	and gave also to her husband with her, and he ate(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
DRA	1899	and gave to her husband, who did eat(그리고 그의 남편에게 주었고, 그[남편]가 먹었다).
ASV	1901	and she gave also unto her husband with her, and he did eat(그리고 그가 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
JPS	1917	and she gave also unto her husband with her, and he did eat(그리고 그가 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
James Moffatt	1935	she also gave some to her husband, and he ate(그가 일부를 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
American Translation	1935	she also gave some to her husband with her, and he ate(그가 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Joseph Smith (revised translation)	1944	and gave also unto her husband with her, and he did eat(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
BBE	1949	she took of its fruit, and gave it to her husband(그가 그 열매를 조금 취했고, 그것을 그의 남편에게 주었다).
RSV	1952	and she also gave some to her husband, and he ate(그리고 그가 일부를 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).

번역(자)/역본	출간 연도 (구약)	본문
Knox Version	1956	and she gave some to her husband, and he ate with her (그리고 그가 일부를 그의 남편에게 주었고, 그[남편]가 그[하와]와 함께 먹었다).
Complete Bible	1964	she also gave some to her husband with her, and he ate(그가 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
JB	1966	She gave some also to her husband who was with her, and he ate it(그가 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 그것을 먹었다).
New Berkeley Version	1969	she also gave to her husband, who ate with her (그가 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 그[하와]와 함께 먹었다).
NAB	1970	and she also gave some to her husband, who was with her, and he ate it(그리고 그가 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 그것을 먹었다).
NEB	1970	She also gave her husband some and he ate it (그가 일부를 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 그것을 먹었다).
Living Bible	1971	and gave some to her husband, and he ate it too (그리고 일부를 그의 남편에게 주었고, 그[남편]도 그것을 먹었다).
NAS	1971	and she gave also to her husband with her, and he ate(그리고 그가 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Bible in Living English	1972	and she took some of its fruit and ate it, and gave some to her husband with her, and he ate it(그리고 그가 그 열매를 조금 취하여 그것을 먹었고, 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게 주었고, 그[남편]가 그것을 먹었다).

번역(자)/역본	출간 연도 (구약)	본문
GNB	1976	Then she gave some to her husband, and he also ate it(그러자 그가 일부를 그의 남편에게 주었고, 그[남편]도 그것을 먹었다).
NIV	1978	She also gave some to her husband, who was with her, and he ate it(그가 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 그것을 먹었다).
NKJ	1982	She also gave to her husband with her, and he ate(그가 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
NJB	1985	She also gave some to her husband who was with her, and he ate it(그가 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 그것을 먹었다).
TNK	1985	She also gave some to her husband, and he ate(그가 일부를 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
NRS	1989	and she also gave some to her husband, who was with her, and he ate(그리고 그가 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Revised English Bible	1989	she also gave some to her husband, and he ate it(그가 일부를 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 그것을 먹었다).
Twenty-First Century King James Bible	1994	and gave also unto her husband with her; and he ate(그리고 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
CEV	1995	Her husband was there with her, so she gave some to him, and he ate it too(그의 남편이 그 자리에 그와 함께 있었다. 그래서 그 [하와]가 일부를 그[남편]에게 주었고, 그 [남편]도 그것을 먹었다).

번역(자)/역본	출간 연도 (구약)	본문
Everett Fox	1995	and gave also to her husband beside her, and he ate(그리고 그의 옆에 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
NLT	1996	Then she gave some to her husband, who was with her, and he ate it, too(그러자 그가 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게 주었고, 그[남편]도 그것을 먹었다).
Robert Alter	1996	and she also gave to her man, and he ate(그리고 그가 그의 남자에게도 주었고, 그[남자]가 먹었다).
Complete Jewish Bible	1998	and she gave also to her husband with her, and he ate(그리고 그가 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
English Standard Version	2001	and she also gave some to her husband who was with her, and he ate(그리고 그가 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
The Message	2002	she took and ate the fruit and then gave some to her husband, and he ate(그가 열매를 취하여 먹었다. 그러고서 일부를 그의 남편에게 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Holman Christian Standard Bible	2004	she also gave [some] to her husband, [who was] with her, and he ate [it](그가 [일부를] 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 [그것을] 먹었다).
The Contemporary Torah	2006	She also gave some to her husband, and he ate(그가 일부를 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가 먹었다).
Inclusive Bible	2007	She also gave some to the man beside her, and he ate it(그가 일부를 그의 옆에 있는 남자에게도 주었고, 그[남자]가 그것을 먹었다).

번역(자)/역본	출간 연도 (구약)	본문
Robert Crumb의 그림 성경	2009	
Common English Bible	2011	and also gave some to her husband, who was with her, and he ate it(그리고 일부를 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]이 그것을 먹었다).

R. Crumb, *The Book of Genesis: Illustrated* (Copyright © 2009 by Robert Crumb)에서 가져옴. 작가의 허락을 받고 실음.

(그리고 그가 그 열매를 조금 취하여 먹었다. ... 그리고 그가 그의 남자에게도 주었고, 그[남자]가 먹었다)

이 번역들을 일일이 비교 분석하는 것은 본 논문의 범위를 벗어나지만, 유의미한 관찰 몇 가지를 언급할 필요가 있다. 첫째, 학문적으로 탄탄한 번역들은 학술적 주석의 토대가 됨으로써 그 수와 영향력이 더 커진다.³⁵⁾ 나아가, 명망 있는 번역은 후배 번역자들—성서 언어를 잘 알 수도 있고 그렇지 않을 수도 있는—에게 기초 모델을 제공한다.³⁶⁾ 갖가지 번역들은 그 전달해 주는 의미 또한 다양하다. 예를 들어, <현대영어역본>(CEV, 1995)은 남자가 그 자리에 있었음을 강조하기 위해 언어를 좀 더 자유로이 활용한다. “그의 남편이 그 자리에 그와 함께 있었다. 그래서 그[하와]가 일부를 그[남

35) 예를 들어, 폰라트의 OTL 창세기 주석은 “여자는 지금 혼자 있다.”라고 명시한다(G. von Rad, *Genesis*, 90).

36) 예를 들어, Wycliffe, Coverdale, Great Bible, Douay-Rheims, Knox 번역은 모두 불가타를 기초로 삼았다. NKJ는 KJV를 현대화하였다. ASV는 Living Bible과 RSV의 기초이고, 또 RSV는 NEB, Revised English Bible, NRS의 기초가 되었다. TNK는 The Contemporary Torah의 기초이다. 알터(Robert Alter)의 번역은 크럼(Robert Crumb)의 그림 성경에 글을 제공했다. 그러므로 ‘그[하와]와 함께’를 생략한 번역본 하나가 다른 많은 번역본을 생산할 수 있다.

편]에게 주었고, 그[남편]도 그것을 먹었다.” 이 번역은 둘이 함께 있었다는 이해를 확장한다. 즉, 남자가 먼저 주어로 나타나고, 여자는 남자가 그 자리에 있던 것에 반응한 것이다. 폭스(Everett Fox)는 עמא를 “그[하와]의 옆에”로 번역함으로써 아담이 물리적으로 가까웠음을 강조한다. 이와는 반대로, <기본영어성경>(BBE)은 “그가 그 열매를 조금 취했고, 그것을 그의 남편에게 주었다.”로 번역함으로써 아담이 열매를 먹은 사실도 생략한다. 물론, 이들 번역과 역본은 서로 다른 청중을 염두에 둔 것이고, 이 점은 번역 및 출판과 관련된 결정에 영향을 미친다. 예를 들어, 번역자는 히브리어의 문체를 최대한 많이 모방하고 싶어 할 수 있다(예: 폭스, 알터).³⁷⁾ 몇몇 성경 인쇄본은 광범위한 청중에게 다가가는 것을 최우선시한다(예: GNB, Common English Bible). 그러나 가장 불가사의한 경우는 박식한 성서학자들로 구성된 정식 위원회가 축어적(또는 형식 동등성) 접근법을 채택한다고 명시하고서는 עמא를 번역하지 않은 것이다. RSV를 번역한 표준성서위원회와 1985년판 유대교출판협회의 <타낙>(TNK)을 펴낸 번역위원회가 그러한 사례다.

4. עמא의 생략: RSV와 TNK

이 번역자들의 논의를 전해 주는 출간된 자료와 미출간 기록을 살피기 전에, 번역 이론과 성서 번역에 관해서 잠깐 이야기할 필요가 있다. 원문의 충실성이 “번역의 처음이자 마침”이겠지만, 이 충실성은 다양한 형태를 띠 수 있다.³⁸⁾ 번역자의 목적과 청중의 요구가 번역 전략을 결정하고, 경우에 따라서는 이전 번역(들)의 장단점도 고려해야 한다.³⁹⁾ 성서 번역과 관련

37) 폭스(Everett Fox)와 알터는 둘 다 종종 영어가 부자연스러워지는 것을 무릅쓰더라도 히브리어 본문에 충실하고자 한다. 그러나 폭스는 עמא를 번역했고 알터는 그러지 않았다. 알터 자신이 시인했듯 이는 실수 때문이었다. 보다 자세한 논의가 뒤따른다.

38) M. S. Doyle, “Translation and the Space Between: Operative Parameters of an Enterprise”, M. L. Larson, ed., *Translation—Theory and Practice: Tension and Interdependence*, ATASMS 5 (New York: State University of New York at Binghamton [SUNY], 1991), 14를 보라. 도일은 원천 언어 본문과 목표 언어 모두에 집중을 유지하는 일의 어려움을 강조한다. 언어적 충실성이 원천 언어와 목표 언어 사이를 어떻게 왔다 갔다 하는지에 관한 보다 깊은 (도표로 가득한) 논의로서 13-26쪽을 보라.

39) 이론가 크라세프스키(Charles S. Kraszewski)는 번역의 네 범주를 열거한다. 정보적 번역은 가능한 한 원문에 가깝게 재현한다. 수정적 번역은 이전 번역의 실수를 개선한다. 비평적 번역은 번역에서 해석을 중시한다. 전향적 번역은 목표 청중의 시각에 다다르고자 한다(C. S. Kraszewski, *Four Translation Strategies Determined by the Particular Needs of the Receptor: Translation Theory Backwards* [Lewiston: Mellen, 1998], 11-30).

하여, 나이다(Eugene A. Nida)는 기본적으로 세 가지 범주를 제시한다. **형식 동등성 번역(formal equivalence translation)**에서 “수용 언어에서의 메시지는 원천 언어의 다양한 요소들과 최대한 가까워야 한다.” **주해 번역(gloss translation)**은 “독자로 하여금 원천 언어의 맥락 속에 있는 인물과 최대한 동일시할 수 있도록, 또한 관습, 생각의 방식, 표현의 수단과 관련하여 최대한의 이해를 얻을 수 있도록, 고안된” 것이다. **역동적 동등성 번역(dynamic equivalence translation)**은 “수용 언어의 메시지와 원천 언어의 메시지를 일치시키는 데 관심을 두기보다는 그 역동적 관계에 관심을 두는데 … 그리 하여 수용 언어 속 수용자와 메시지의 관계가 원문의 수용자와 메시지 사이에 존재했던 관계와 대체로 동일한 관계가 되도록 한다.”⁴⁰⁾ 이 구분은 RSV와 TNK를 번역한 두 번역위원회의 작업을 이해하는 데 토대를 제공한다. 두 위원회 모두 형식 동등성 번역을 목표로 삼았음을 명시했기 때문이다. 그들이 직접 쓴 글들이 증언하듯, 이 성서학자들이 목표한 것은 원어를 충실히 따르는 일과 이전 번역들을 수정하는 일이었다.

RSV는 와이글(Luther A. Weigle)의 지휘하에서 표준성서위원회(Standard Bible Committee)가 번역하였다.⁴¹⁾ 번역위원들은 자신들의 번역과 관련하여 글도 남겼는데, 와이글이 작은 책으로 엮었다. 그 책 서문에서 와이글은 RSV가 <제임스왕역>(KJV)을 개정한 <미국표준역>(ASV, 1901년)의 개정이라고 설명한다. ASV를 수정한 것이 인쇄본에 반영되기 위해서는 최종적으로 3분의 2 이상의 위원이 동의하는 과정을 거쳐야 했다. RSV 구약을 위해 ASV를 개정할 때 학자들은 무엇보다도 마소라 본문으로 작업을 했고, 히브리어 본문에서 벗어나야 할 경우에는 그리스어, 아람어, 시리아어, 라틴어로 된 다른 고대 본문들을 근거로 삼았다.⁴²⁾ 오늘날의 청중이 번역 본문을 이해하도록 하는 데 꼭 필요할 경우에만 위원회는 히브리어 본문에서 벗어나는 것을 허락했다. 와이글은 이렇게 명시한다.

번역자의 책임은 명확하다. 다루는 원어에 대한 최선의 이해를 보이며, 원문이 말하는 바로 그것을 번역자 자신의 언어로 최대한 정확히

40) E. A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 2003), 159. 트리블이 내게 알려 주었듯, 나이다는 나중에 ‘역동적 동등성’을 ‘기능 동등성’이라고 불렀다.

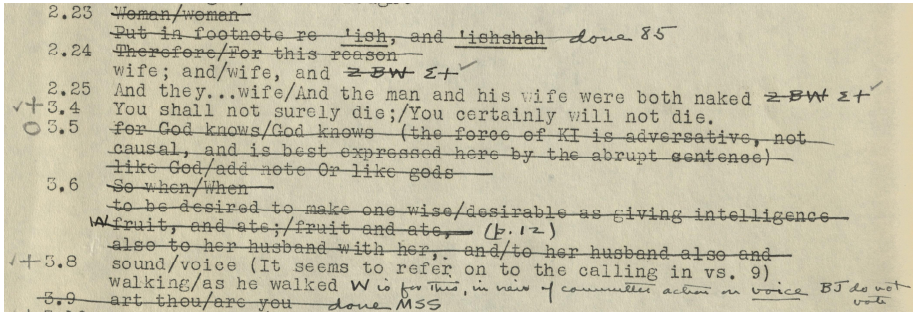
41) 이 학자들은 1929년부터 1952년까지 예일신학대학원에서 모임을 가졌다. 이 위원회와 그 작업에 관한 논의를 위해서는 P. J. Thuesen, *In Discordance with the Scriptures: American Protestant Battles over Translating the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1999)을 보라.

42) L. A. Weigle, Chair, and Members of the Revision Committee, *An Introduction to the Revised Standard Version of the Old Testament* (New York: Nelson, 1952), 7-8.

말해 줄 책무가 번역자에게 위임되었다. 이 점은 중요하여 강조를 좀 해야 한다. 성서 번역자는 성서 저자들이 히브리어, 아람어, 그리스어로 말한 바로 그것을 영어로 말해 줄 엄중한 책임을 맡은 것이다.⁴³⁾

“그[하와]와 함께”를 뜻하는 말은 마소라 본문과 ASV와 다른 고대의 본문 증거들에 나타나고, RSV의 번역자들은 이 본문들에서 벗어나기를 꺼렸다. 그런데도 그들은 아담이 “그와 함께” 있었다고 말하지 않았다. 왜 그랬을까?

표준성서위원회가 남긴 미출간 회의록을 보면 “그[하와]와 함께”를 생략한 것이 실수가 아니었음을 알 수 있다. 창세기와 관련하여 타자기와 손으로 기록한 회의록은 가장 큰 페이지 숫자가 159이지만, 예일대학교의 기록물 보관소에 보존된 것은 열여섯 페이지뿐이다. 창세기 3:6하반에 관한 내용은 어윈(William Irwin)의 기록이 16페이지에, 하이엇(J. Phillip Hyatt)의 기록이 81페이지에, 메이(Herbert Gordon May)의 기록이 85페이지에 나온다.⁴⁴⁾ 우리 논의와 직접적으로 관련되는 곳은 עממה의 번역 문제를 담고 있는 16페이지와 85페이지이다. 16페이지의 일부를 아래에 가져왔는데, 창세기 3:6하반 번역의 선택지가 둘이었음을 보여 준다.



표준성서위원회의 회의록(예일신학대학원도서관 특수문헌자료실에서 제공)

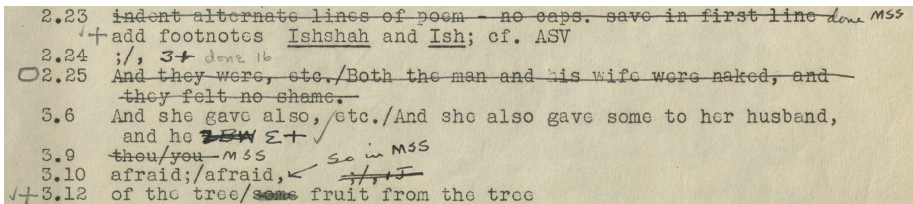
회의록을 보면 “with her(그[하와]와 함께)”가 들어 있는 구절에 가운데 줄이 그어져 있다. 그 대안인 “to her husband also(그의 남편에게도)”에도 가운데

43) Ibid., 13-14.

44) 창 3:6상에 관한 언급은 와이글(Luther A. Weigle)의 기록(12쪽)과 마일렌버그(James Muilenburg)의 기록(92쪽)에 나온다. 이 위원들 및 그들의 작업에 관한 추가적인 논의를 위해서는 H. G. May, *Our English Bible in the Making: The Word of Life in Living Language* (Philadelphia: Westminster, 1952), 103-113; L. A. Weigle, *An Introduction to the Revised Standard Version of the Old Testament*; P. J. Thuesen, *In Discordance with the Scriptures*, 67-119를 또한 보라.

데 줄이 그어져 있는데, 두 번역 모두 인쇄본에 반영되지 않았다. 그러나 회의록 1페이지의 여백에 와이글은 이렇게 손으로 적었다. “가운데 줄은 그 선택지를 거부했음을 의미할 수도 있고 실제 원고에 반영이 완료됐음을 의미할 수도 있고 회의록의 다른 페이지에서 다시 제안된 내용을 따라 수정됐음을 의미할 수도 있음.” 가운데 줄이 꼭 그 번역 선택지를 버렸다는 뜻은 아니다. 물론 여기서 그렇지만 말이다. (위 사진에서 가운데 줄이 그어져 있는 번역인) “also to her husband with her(그와 함께 있는 그의 남편에게도)”는 ASV와 거의 동일하다(‘unto’만 ‘to’로 바뀌었다). 그럼에도 표준성서위원회는 최종 번역에서 ‘with her’를 지웠다.

메이의 노트(85페이지, 아래 사진)를 보면 창세기 3:6하반에서 **וְהָאִשָּׁה**를 번역하지 않았다. 이 절과 관련된 메이의 기록, 즉 “And she gave also, etc./And she also gave some to her husband, and he(그리고 그가 또한 …/그리고 그가 일부를 그의 남편에게도 주었고, 그가)”에서 볼 수 있듯, 아담이 “[하와]와 함께” 있었다는 암시는 다 사라졌다.



표준성서위원회의 회의록(예일신학대학원도서관 특수문헌자료실에서 제공)

이 노트 옆에 ‘2-BW’라고 손으로 쓴 것이 보이는데, 이 선택지를 두 위원(아마도 버로우스[Millar Burrows]와 와이글)이 찬성했음을 뜻한다. 가운데 줄과 더불어 2-BW는 Σ+로 대체되었다. (연필로 쓴 ‘done’과 함께 ‘2.24’ 옆에 보이는) ‘3+’는 위원 3인이 그 번역을 찬성했음을 나타내는 듯하다. 1인 또는 그 이상의 학자들의 이니셜 옆에 반전된 ‘3’(Σ를 닮은 표기)과 ‘+’ 부호가 나오는데, (아마도 논의를 거친 끝에) 찬성 쪽으로 돌아섰음을 나타내는 듯하다. 처음 창세기를 작업한 세 학자(버로우스[?], 와이글, 구약 부문 총무인 플레밍[James Fleming])가 모두 “and she also gave some to her husband, and he(그리고 그가 일부를 그의 남편에게도 주었고, 그[남편]가)”라는 번역에 찬성했다고 추론하는 것이 합리적일 듯하다. 결국 이 번역이 인쇄본까지 이르렀다.

RSV와 마찬가지로 TNK도 창세기 3:6에서 남자가 여자 옆에 있었다고

말하지 않는다. 1955년 7인의 유대교인 번역자로 구성된 위원회가 새 토라 번역에 착수했는데, 히브리유니온대학교-유대종교연구소의 올린스키(Harry M. Orlinsky)가 책임 편집자로 일했다.⁴⁵⁾ (올린스키는 표준번역위원회에서 유일한 유대교인 학자로서 일했다.) <토라의 새 번역에 관하여>(Notes on the New Translation of the Torah)라는 제목으로 출간된 단행본의 서두에서 올린스키는 “이 책의 목적은 1917년의 옛 역본[역자 주: JPS]과 새 유대교 역본(NJV[= TNK]) 간 중요하거나 흥미로운 차이점을 설명하려는 것이다.”라고 말한다.⁴⁶⁾ TNK는 1917년판 JPS에는 있던 “그[하와]와 함께”를 삭제했다. 그러나 올린스키는 그의 책에서 이 차이를 논의하지 않는다. 그보다 창세기 3:6에 관해서는 『게제니우스의 히브리어 문법』을 참고 문헌으로 인용하면서 “the tree was to be desired to make one wise(그 나무는 사람을 지혜롭게 할 만큼 탐낼 만했다)”를 “the tree was desirable as a source of wisdom(그 나무는 지혜의 원천으로서 탐스러웠다)”으로 바꾼 것만 논의한다.⁴⁷⁾ 왜 이 번역자들은 “그[하와]와 함께”를 지우기로 한 결정이 “중요하거나 흥미로운” 차이점이 아니었다고 생각한 것일까?⁴⁸⁾

여성 인물을 가리키는 עמה가 마소라 본문의 다른 곳에서 나타날 때 RSV와 TNK의 번역자들은 거의 모든 경우 이 표현을 영어로 번역했다.⁴⁹⁾ RSV는 עמה를 일관되게 “with her(그와 함께)”로 번역했고 TNK도 대개 같다.⁵⁰⁾ 물론 “with her(그와 함께)”로 번역하지 않은 때도 있긴 하다. 룯기 1:7에서 TNK는 근접성을 강조하기 위해 עמה를 “accompanied by(~를 동반하여)”로 번역했다. 열왕기상 3:17에서 RSV와 TNK는 둘 다 히브리어 עמה בבית를 명확히 설명하고자 “while she was in the house(그 여자가 집에 있는 동안)”로

45) 이 출간의 필요성을 표명하는 올린스키의 언급을 보려면 H. M. Orlinsky, “Wanted: A New English Translation of the Bible for the Jewish People”, H. M. Orlinsky, *Essays in Biblical Culture and Bible Translation* (New York: Ktav, 1974), 349-362를 보라. 처음 토라의 번역에 참여한 다른 학자들과 랍비들은 긴즈버그(H. L. Ginsberg), 스페이저(E. A. Speiser), 아르츠트(M. Arzt), 뱌머거(B. J. Bamberger), 프리드먼(H. Freedman), 그레이젤(S. Grayzel)이다.

46) H. M. Orlinsky, ed., *Notes on the New Translation of the Torah* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1969), 3.

47) Ibid., 64.

48) 비슷한 방식으로 버로우즈(Millar Burrows)는 KJV(“with her”를 포함하는)와 RSV(“with her”를 포함하지 않는) 간 변화의 근거를 설명하는 책을 썼다. 그는 수천 절을 논의했는데, 창 3:6은 논의하지 않았다. M. Burrows, *Diligently Compared: The Revised Standard Version and the King James Version of the Old Testament* (London: Nelson, 1964)를 보라.

49) 나는 잠 10:22와 단 2:22는 논외로 했다. 두 본문에서 עמה는 각각 ‘복’과 ‘하나님’을 가리킨다.

50) 창 30:16; 39:10; 출 18:6; 22:16[15]; 신 22:23, 25, 28, 29; 삿 13:9, 룯 1:7, 22; 삼상 1:24; 삼하 11:4; 12:24; 예 2:13을 보라.

번역했다. 열왕기상 17:20도 번역적 자유를 가미했는데, עמא מנתנורר를 RSV는 “with whom I sojourn(내가 함께 머무르는)”으로 TNK는 “whose guest I am(내가 객으로 있는)”으로 번역하였다. 그러나 이 모든 구절에서 עמא는 ‘함께함’과 관계된 의미를 지니는 영어로 번역되었다. 창세기 3:6 말고 עמא를 영어로 옮기지 않은 경우가 두 번역본을 합쳐서 딱 한 곳 더 있다. TNK는 출애굽기 18:6하반에서 עמא בניה ושני בנותך를 “with your wife and her two sons(자네의 처와 그의 두 아들과 함께)”로 번역했다. TNK가 עמא를 ‘그와 함께’로 번역하지 않기는 하지만, ‘동반’의 의미는 이 구절의 첫 번째 “with”로 이미 전달되었다. TNK의 번역자들은 출애굽기 18:6하반에서—그리고 창세기 3:6하반에서도—“with her(그와 함께)”가 불필요하다고 본 것 같다. 그렇지만 창세기 3:6하반에서 “with her(그[하와]와 함께)”는 중대한 정보를 제공한다.

아담이 “그[하와]와 함께” 있었다는 점을 번역자들이 생략하는 이유와 관련해서 알터는 약간의 힌트를 제공해 준다. 그의 창세기 번역은 본문의 문학적 뉘앙스에 관심을 기울이면서 히브리어 원문에 충실하고자 한다. 창세기의 새로운 번역이 필요함을 논증하면서, 알터는 이렇게 주장한다. “사람들이 인식하지 않으려는 이단이 현대 영어 성경 대부분의 기저에 깔려 있다. 그것은 번역을 성경을 다른 언어로 표현하기 위한 수단으로가 아니라 설명하기 위한 수단으로 활용하는 것이다. 그리고 최악의 경우 이것은 성경을 성경 아닌 것으로 만드는 설명이 되어 버린다.”⁵¹⁾ 그러나 놀랍게도 알터의 창세기 3:6 번역은 עמא를 번역하지 않았다.⁵²⁾ 이메일을 통해—그를 비롯하여—번역자들이 왜 이 같은 결정을 내리는지를 물었을 때, 알터 교수는 다음과 같이 답했다.

다른 번역들이 ‘*immah*’를 생략한 이유는 그저 이 말이 영어에서 좀 어색하고 불필요하게 들렸기 때문일 것이라고 나는 추측합니다. 내 경우에는, 아하, 부주의 말고 다른 이유가 없습니다. 번역자로서 내 원칙은, 절대적으로 이상하게 들리지만 않는다면(창 3:6은 절대적으로 이상하게 들리는 예가 아닙니다) 히브리어 단어를 하나도 빼지 않고 표현해 내는 것이기에, 나는 ‘with her(그[하와]와 함께)’를 적었어야 했습니다. 하지만 나는 내가 그 단어를 빠뜨렸다는 것을 알지 못했습니다. 알려 주어서 고

51) R. Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (New York: Norton, 1996), xii.

52) 크럼은 창세기를 그림으로 표현할 때 알터의 번역을 갖고 작업했다(위 표를 보라). 창 3:6상을 보여 주는 그림에서 하와는 나무 옆에 혼자 서 있다. R. Crumb, *illustrator, The Book of Genesis Illustrated* (New York: Norton, 2009)를 보라.

맙습니다.⁵³⁾

알터의 응답은 몇몇 번역자가 왜 **עמה**를 영어로 옮기지 않았는지 그 이유를 설명하는 데에 도움을 준다. 그러나 아담이 “그[하와]와 함께” 있었다고 말하는 것은 어색하지도, 불필요하지도 않다. 그리고 대부분의 성서가 이 어구를 밝혀 적는다. 알터가 “그[하와]와 함께”를 빠뜨린 것은 부주의 때문이었지만, 표준성서위원회는 알면서도 그러했다. 히에로니무스 같은 소수의 번역자의 경우는 여자의 책임을 강조하고자 의도적으로 그렇게 결정한 듯 보인다. 몇몇 번역자는 아담이 “그와 함께” 있었다고 말하지 않는 이전 성서 역본을 단순히 따랐을 뿐이다. 이런 생략이 있다는 사실을 알지 못한 채 말이다. 몇몇 다른 번역자는 자신들이 **עמה**를 옮기지 않는다는 사실을 인식하면서도 이 단어를 그저 중요하지 않다고 보았다. 그러나 이 단어는 **아주** 중요하다. 여자가 열매를 먹을 때 아담이 “그[하와]와 함께” 있었음을 전달하지 못하는 번역은 독자로 하여금 아담을 봐주고 하와를 비난하게 만든다.

5. 결론

창세기 3:6하반의 히브리어 **עמה**는 고대 본문 증거들과 대부분의 현대 번역에서 그 지위가 굳건하다. 이 표현은 문법서들이 증언하듯 분명한 의미를 전달하고 주석서들이 단언하듯 창세기 3:1-6의 이야기를 바꾼다. 학자들은 다양한 이유로 이 표현을 영어 번역에서 생략했다. 실수로, 혹은 이전 번역을 베끼면서, 혹은 이 어구가 불필요하다는 인상 때문에, 혹은 영어가 어색하다고 느껴져서, 혹은 그 중요성을 인식하지 못해서, 그러했다. 히에로니무스 사례처럼 아주 드문 경우 이것은 여자를 고립시키기 위한 의도적인 행위일 수 있다. 지금까지의 논증은 이런 이유들의 편견과 약점을 드러내고자 했다. 본 논의는 번역과 해석 사이에 밀접한 관계가 있음을 또한 보여준다. ‘타락’이라는 신화가 우리의 집단적 양심 속에 확고하게 내장되어서 책임이 여자에게만 있다는 이해가 뿌리내리게 되었고, 이에 번역자들은 그러한 이해를 따라 이야기를 전달해 준다. 자신들이 히브리어 본문과 다르게 말한다는 사실을 미처 깨닫지 못한 채로 말이다. 그러나, 특정 결정과 관련된 번역자들의 동기를 알아내는 일은 추측에 불과할 수 있으나, 이 번역들이 어떤 영향을 끼쳤는지를 평가하는 일은 그렇지 않다.

53) R. Alter, 2011년 7월 이메일을 통한 대화.

하와만 비난하는 것은 창세기 3:6을 이해하는 일뿐 아니라 여성에 관한 생각을 발생시키는 데에도 중대한 영향을 끼친다. 이 절 속 **הַנְּחִמָּה**의 사례는 성경 본문을 번역하는 학자들이 철저하고 정확하게 일해야만 하는 이유를 보여 준다. 성서학자는 자신의 가르침과 연구 속에서 번역자들의 편견을 드러내는 질문을 제기해야 한다. 성서 번역자는, 특히 남성 번역자는, 남성 중심적 경향성을 인식하고 본문을 여성에게 불리하게 왜곡하는 언어적 선택을 경계해야 한다. 성서 번역 위원회 또한 다양한 배경을 가진 이들로 위원회를 구성해야 한다.⁵⁴⁾ 인쇄된 성서는 수십억의 독자에게 이르고, 하찮아 보이는 단어가 번역에서 사라지는 일은 지대한 영향을 남길 수 있다.⁵⁵⁾

<주제어>(Keywords)

하와, 성서 번역, RSV, NJPS, 타락.

Eve, Bible translation, RSV, NJPS, the fall.

(투고 일자: 2021년 7월 31일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 25일)

54) [역자 주] “성서학자는”부터 이곳까지의 세 문장(“성서학자는 자신의 … 구성해야 한다.”)은 논문의 저자인 파커의 요청에 따라 결론의 일부를 수정한 것이다. 저자가 보내 준 수정된 세 문장은 이렇다. “In their teaching and publications, biblical scholars should raise questions that unmask translators’ biases. Translators of the Bible, especially those who are men, need to recognize androcentric tendencies and guard against linguistic choices that skew the text against women. Bible translation committees should also diversify their members.”

55) [역자의 말] 번역의 모든 과정에 함께하면서 큰 도움을 준 나의 선배이자 친구, 동역자인 줄리 페이스 파커 교수께 감사사를 드린다. 파커 교수는 *Journal of Biblical Literature*와 예일 신학대학원 도서관과 노턴출판사에 연락하여 논문 및 자료를 사용하기 위한 저작권 문제를 직접 해결해 주었고, 역자와 화상 및 음성 통화, 이메일로 거듭 연락하면서 수많은 질문에 일일이 답해 주었다. 본 번역은 파커 교수의 도움이 없었다면 나오지 못했을 것이다.

<참고문헌>(References)

- The Holy Bible: A Translation from the Latin Vulgate in the Light of the Hebrew and Greek Originals*, R. Knox, trans., New York: Sheed & Ward, 1956.
- The Holy Bible: The New Berkeley Version in Modern English*, G. Verkuyl, ed., Grand Rapids: Zondervan, 1969.
- 밀턴, 존, 『실낙원 2』, 조신권 역, 파주: 문학동네, 2010.
- Abraham, J., *Eve: Accused or Acquitted. An Analysis of Feminist Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3*, Cumbria: Paternoster, 2002.
- Almond, P. C., *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Alter, R., *Genesis: Translation and Commentary*, New York: Norton, 1996.
- Anderson, G. A., “The Culpability of Eve: From Genesis to Timothy”, C. A. Evans, ed., *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*, Peabody: Hendrickson, 2004, 233-251.
- Anderson, G. A., *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*, Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Bal, M., “Sexuality, Sin, and Sorrow: The Emergence of Female Character”, M. Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Indiana Studies in Biblical Literature, Bloomington: Indiana University Press, 1987, 104-130.
- Barr, J., “The Vulgate Genesis and St. Jerome’s Attitude to Women”, E. A. Livingstone, ed., *Papers Presented to the Eighth International Conference on Patristic Studies Held at Oxford, 1979*, Studia patristica 17, Oxford: Pergamon, 1982, 268-273.
- Bellis, A. O., “Eve in the Apocryphal/Deuterocanonical Books”, C. Meyers, T. Craven, and R. S. Kraemer, eds., *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Boston: Houghton Mifflin, 2000, 82-83.
- Bird, P., “Images of Women in the Old Testament”, N. K. Gottwald, ed., *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll: Orbis, 1983, 252-288.
- Burrows, M., *Diligently Compared: The Revised Standard Version and the King James Version of the Old Testament*, London: Nelson, 1964.
- Calvin, J., *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, J. King, trans., Grand Rapids: Baker, 1979.

- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Genesis: Part I, From Adam to Noah*, I. Abrahams, trans., Jerusalem: Magnes, 1961.
- Crumb, R., illustrator, *The Book of Genesis Illustrated*, New York: Norton, 2009.
- Doyle, M. S., “Translation and the Space Between: Operative Parameters of an Enterprise”, M. L. Larson, ed., *Translation—Theory and Practice: Tension and Interdependence*, American Translators Association Scholarly Monograph Series 5, New York: State University of New York at Binghamton (SUNY), 1991, 13-26.
- Fewell, D. N. and Gunn, D. M., *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible’s First Story*, Nashville: Abingdon, 1993.
- Flood, J., *Representations of Eve in Antiquity and the English Middle Ages*, New York: Routledge, 2011.
- Gunkel, H., *Genesis*, M. E. Biddle, trans., Mercer Library of Biblical Studies, Macon: Mercer University Press, 1997.
- Hayward, C. T. R., trans. and commentator, *Saint Jerome’s Hebrew Questions on Genesis*, Oxford: Clarendon, 1995.
- Higgins, J. M., “The Myth of Eve: The Temptress”, *Journal of the American Academy of Religion* 44 (1976), 639-647.
- Jenni, E., *Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1981.
- Joüon, P., *Grammaire de l’hébreu biblique*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1923.
- Kamin, S., “The Theological Significance of the *Hebraica Veritas* in Jerome’s Thought”, M. Fishbane and E. Tov, eds., “*Sha’arei Talmon*”: *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1992, 243-253.
- Kautzsch, E., ed., *Gesenius’ Hebrew Grammar*, A. E. Cowley, trans., 2nd. ed., Oxford: Clarendon, 1910.
- Kelly, J. N. D., *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, New York: Harper & Row, 1975.
- Koehler, L., “וְשֵׂאֵר וְשׁוּבִי” und der nackte Relativsatz”, *Vetus Testamentum* 3 (1953), 84-87.
- Kraszewski, C. S., *Four Translation Strategies Determined by the Particular Needs of the Receptor: Translation Theory Backwards*, Lewiston: Mellen, 1998.
- Kugel, J. L., *The Bible As It Was*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1997.

- Kvam, K. E., Schearing, L. S., and Ziegler, V. H., eds., *Eve & Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*, Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Labourt, J., trans., *Saint Jérôme Lettres*, vol. 1, Paris: L'Association Guillaume Budé, 1949.
- Laurence, P., *Le monachisme féminin antique: Idéal hiéronymien et réalité historique*, *Spicilegium sacrum Lovaniense: Études et documents* 52, Leuven: Peeters, 2010.
- Lerner, A. L., *Eternally Eve: Images of Eve in the Hebrew Bible, Midrash, and Modern Jewish Poetry*, Waltham: Brandeis University Press, 2007.
- Lohr, J. N., "Sexual Desire? Eve, Genesis 3:16, and תְּשׁוּקָה", *Journal of Biblical Literature* 130 (2011), 227-246.
- Louth, A., ed., *Genesis 1-11*, Ancient Christian Commentary on Scripture 1, Downers Grove: InterVarsity, 2001.
- May, H. G., *Our English Bible in the Making: The Word of Life in Living Language*, Philadelphia: Westminster, 1952.
- McColley, D. K., *Milton's Eve*, Urbana: University of Illinois Press, 1983.
- Meyers, C. L., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Meyers, C. L., "Gender Roles and Genesis 3.16 Revisited", A. Brenner, ed., *The Feminist Companion to Genesis*, *Feminist Companion to the Bible* 2, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 118-141.
- Nida, E. A., *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, 2nd ed., Leiden: Brill, 2003.
- Olshausen, J., *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1861.
- Oppel, J., "Saint Jerome and the History of Sex", *Viator* 24 (1993), 1-22.
- Orlinsky, H. M., ed., *Notes on the New Translation of the Torah*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1969.
- Orlinsky, H. M., "Wanted: A New English Translation of the Bible for the Jewish People", H. M. Orlinsky, *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, New York: Ktav, 1974, 349-362.
- Pagels, E., *Adam, Eve, and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity*, New York: Vintage, 1988.
- Phillips, J. A., *Eve: The History of an Idea*, New York: Harper & Row, 1984.

- Phipps, W. E., *Genesis and Gender: Biblical Myths of Sexuality and Their Cultural Impact*, New York: Praeger, 1989.
- Scholz, S., “A Third Kind of Feminist Reading: Toward a Feminist Sociology of Biblical Hermeneutics”, *Currents in Biblical Research* 9 (2010), 9-32.
- Schungel-Straumann, H., *Die Frau am Anfang: Eva und die Folgen*, 2nd ed., Exegese in unserer Zeit 6, Münster: LIT, 1997.
- Spence, H. D. M., *Genesis*, Pulpit Commentary 1, New York: Funk & Wagnalls, 1880.
- Thuesen, P. J., *In Discordance with the Scriptures: American Protestant Battles over Translating the Bible*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Trible, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Overtures to Biblical Theology, Philadelphia: Fortress, 1978.
- von Rad, G., *Genesis: A Commentary*, rev. ed., Old Testament Library 1, Philadelphia: Fortress, 1972.
- Wacker, M.-T., “Der Fall Eva(s): Christlich-feministische Theologie und die Paradiesgeschichte”, C. Schöning-Kalender, A. Neusel, and M. M. Jansen, eds., *Feminismus, Islam, Nation: Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Frankfurt: Campus, 1997, 241-248.
- Waltke, B. K. and O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Washburn, D. L., *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*, Text-Critical Studies 2, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- Weigle, L. A., Chair, and Members of the Revision Committee, *An Introduction to the Revised Standard Version of the Old Testament*, New York: Nelson, 1952.
- Westermann, C., *Genesis 1-11: A Commentary*, J. J. Scullion, trans., Biblischer Kommentar, Altes Testament 1, Minneapolis: Augsburg, 1984.
- Wilcox, H., “‘Two of Far Nobler Shape’: Milton’s Re-Creation of Eve and Adam”, G. P. Luttikhuisen, ed., *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Themes in Biblical Narrative 3, Leiden: Brill, 2000, 156-171.
- Williams, R. J., *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto: University of Toronto Press, 1976.

<초록>

하와는 혼자가 아니었다 — 창세기 3:6하반 עמָה의 번역, 생략, 함의 —

성서 해석자들은 동산에서의 유혹에 굴복한 일에 관하여 하와만 비난하는 경향이 있다. 아담이 창세기 3:1-6에서 그 자리에 있었고 불순종의 책임을 함께 지님에도 그러하다. 본 논문은 영어 역본들이 창세기 3:6하반(“여자가 … 그와 함께 있는 그의 남편에게도 주니, 그도 그것을 먹었다”)을 번역할 때 עמָה(“그와 함께 [있는]”)를 번역하지 않음으로써 자주 여자를 고립시켜 온 방식을 드러낸다. 히브리어 עמָה는 마소라 본문에 이론의 여지 없이 나타난다. 고대의 본문 증거들도, 불가타를 제외하면, 이 어구에 상응하는 말을 일관되게 보여 준다. 문법서들은 עמָה의 기능과 중요성에 관해 의견이 일치한다. 영어에서 특히, עמָה는 중대한 정보를 제공하지만, (RSV와 TNK를 포함한) 많은 번역본이 창세기 3:6에서 하와의 남편이 “그와 함께” 있었다고 말하지 않는다. 본 논문의는 성서 본문, 히브리어 문법서, 주석서, 고대 자료, 영어 번역본 50편의 창세기 3:6하반의 번역, 번역위원회의 기록물을 살펴봄으로써, עמָה와 관련하여 번역자들이 내린 결정들의 역사와 함의와 동기를 탐구한다. 몇몇 번역자는 עמָה가 창세기 3:6에서 중요하지 않다고 생각한 반면, 본 논문은 이 단어를 번역하지 못한 것이 중대한 결과를 초래함을 주장한다. 아담이 “그와 함께” 있었다고 언급하지 않는 성서들은 남자를 봐주고 여자를 비난하는 해석을 조장한다.

<서평>

*Translating the Bible in Plain Language:
The Story of the Dutch Bijbel in Gewone Taal*
(Matthijs de Jong, UBS Monograph Series 12,
Miami: United Bible Societies, 2020)

강혜란*

1. 머리말

한 아이를 양육하는 기독교인 엄마로서 필자는 아이가 어릴 적부터 자기 전에 늘 성경을 한 장씩 읽어 주었다. 아이가 글을 깨우치기 전에는 성경 내용이 요약된 짧은 어린이용 동화성경을 읽어 주었지만, 글을 깨우치고 난 이후에는 『성경전서 개역개정판』을 매일 한 장씩 읽어 주었다. 그리고 아이가 초등학생 때부터는 필자와 함께 성경을 한 절 한 절, 띄엄띄엄 같이 읽었다. 지금은 고등학생인 필자의 아이는 성경 읽기가 습관이 되어 자기 전에 스스로 한 장씩 읽는다. 하지만 이렇게 성경 읽기가 습관이 되어 있어 스스로 성경을 꾸준히 읽어 왔던 아들도 종종 묻는다. “성경이 왜 이렇게 어려워요? 이해가 되지 않는 문장들이 많아요.”

이와 같이 우리의 자녀들이, 심지어 성인들일지라도, 성경을 읽어도 이해하기 어려운 이유는 신학교 성서학 개론 시간에 주로 배우는 것처럼 성경이 기록되고 묘사하는 시대와 오늘날 우리 시대 사이에 존재하는 문화적, 언어적, 지리적, 시간적 차이 때문이기도 하겠지만, 부인할 수 없는 또 다른 중요한 이유는 교회에서 보편적으로 사용하는 『성경전서 개역개정판』이 오늘날 청소년들이 주로 접하는 책들과는 사뭇 다른 단어와 문장 구조와 문체를 가지고 있다는 점일 것이다. 한국의 대부분의 교회들이 『성경전서 개역

* Columbia Theological Seminary에서 구약학으로 석사학위를 받음. 현재 영동교회 사모.
sh198012@yahoo.com.

개정판』을 공식 성경으로 예배와 교육 시에 사용하는데, 『성경전서 개역개정판』의 단어들이나 문장들의 많은 부분에 오늘날 젊은이들 특히 청소년들이나 초등학생들이 이해하기 어려운 어휘나 문장들이 많음을 부정할 수 없다. 이런 현실이 비단 한국에만 국한되는 것이 아니라 성경을 읽는 전 세계 모든 사람들에게 해당되는 상황임을 이 책을 읽으면서 필자는 알게 되었다.

네덜란드성서공회는 “모든 이들이 자신들의 마음의 언어(in the language of their hearts)로 성경을 읽고 이해할 수 있어야 한다”(ix쪽)는 확신을 가지고 이 목표를 이루기 위해 이해하기 쉽게 일상 용어로 번역된 성경인 *the Bijbel in Gewone Taal*¹⁾(이하 BGT)을 2014년에 출판하였다. BGT의 번역과 함께 BGT의 번역 원칙과 방법을 소개하는 내용을 담은 책이 동일한 연도에 네덜란드어로 출판되었다. 이 책 *Translating the Bible in plain language: the Story of the Dutch Bijbel in Gewone Taal*은 2014년에 BGT와 함께 네덜란드어로 출판된 책을 영어로 번역하여 세계성서공회연합회 단행본 시리즈(United Bible Societies Monograph Series) 제12번째 단행본으로 2020년에 출판된 책이다. 영어판 출판 목적은 BGT라는 새로운 번역을 시도한 이유와 번역 원칙을 영어권에도 알리기 위함이었다(vii쪽).

본 책은 서문과 부록을 포함하면 약 240여 쪽에 달하며 본문은 약 200여 쪽이어서 읽기에 부담이 없는 분량이다. 저자인 Matthijs J. de Jong은 네덜란드성서공회 책임번역자로 일하면서 BGT의 번역에 참여하였다(209쪽). 그가 가진 전문성과 네덜란드성서공회가 기획 출판한 BGT에 주도적으로 참여한 그의 경력을 고려할 때, 이 책은 신뢰도가 높다. 독자들은 신뢰감을 가지고 네덜란드성서공회가 어떤 목적과 번역 원칙을 가지고 어떠한 과정을 거치면서 BGT를 번역하였는지 이 책을 통해서 알 수 있다.

이 책이 공헌한 점과 아쉬운 점을 본격적으로 다루기 전 한 가지 언급해야 할 것은 본 서평의 대상이다. 본 서평은 BGT에 대한 서평이 아니라, BGT의 번역 원칙을 소개한 책에 대한 서평이다. 따라서 BGT가 채택한 번역 원칙에 대한 평가는 하지 않는다. 오직 이 책이 BGT의 번역 원칙을 잘 소개하고 있는지, 이 책이 공헌한 점과 아쉬운 점은 무엇인지에 대해서 언급하고자 한다.

2. 공헌한 점

- 1) 이 책은 BGT가 채택한 성경 번역 원칙을 상세하게 소개한다. BGT가

1) 한글로 말하면 “일상 용어로 번역된 성경”(the Bible in Plain Language)이라 할 수 있겠다.

채택한 번역 원칙들을 그대로 한글성경 번역 작업에 적용할 수 있는 정도로 상세하게 언급한다. 또한 성경 번역 원칙을 잘 이해할 수 있도록 구체적 예를 들어서 설명한다. 네덜란드어를 알지 못하는 독자들도 BGT가 어떤 특징을 가지고 번역되었는지 잘 알 수 있도록 일부 BGT 구절들을 영어로 번역²⁾하여 소개한다. 또한 다양한 번역 원칙들을 가진 여러 영어 번역본(NIV, NRS, ESV, CEV, GNB)과 함께 비교하면서 설명하기에 BGT만이 가지고 있는 특징을 잘 이해할 수 있도록 책을 구성하였다. BGT의 번역 원칙을 이 책보다 더 자세하게, 세세하게 소개하기는 어려울 것이다. 저자가 직접 BGT의 번역 과정에 참여하였기에 BGT의 번역 원칙을 자세하게 알고 있고, 그 장점과 한계점을 명확하게 알고 있어서 이 책을 읽는 독자에게 기존의 번역들과는 차별되는 BGT만의 특징적인 번역 방향을 성공적으로 소개하고 있다.

2) 저자는 BGT의 번역 원칙과 번역 과정을 소개하고자 하는 이 책의 저술 목적에 맞게 본문을 체계적이고 논리적으로 구성하였다. 제1장에서는 가장 먼저 BGT의 번역 원칙을 간략하게 소개함으로써 책의 처음부터 바로 글의 핵심으로 들어간다. 이러한 글의 구성은 독자들로 하여금 BGT에 대한 전반적인 이해를 가지게 함으로써 이 책에 대한 관심도를 높이게 할 뿐 아니라, 이 책을 계속 읽어나갈 수 있는 동력을 제공한다. 저자가 1장에서 소개한 바에 따르면, BGT는 네덜란드어가 모국어가 아니더라도 초등학생 수준의 어휘 능력과 문장 이해력을 가지고 있으면 이해할 수 있도록 번역된 성경이다. 이 성경의 제목이 제시하듯이 BGT는 “일상 용어”로 번역된 성경이다. 성경 원문을 명확하게 대상 언어로 번역하고(명확성: clarification), 성경 내용을 바르게 이해할 수 있도록(이해할-수-있음: comprehensibility) 번역하는 데 목적을 가지고 있다. 이를 위해서 일상에서 매우 사용 빈도수가 높은 약 3,800 단어를 주로 사용하였고, 문장 구성을 분명하게 하고, 문장 단위들을 물 흐르듯이 배열한다. 정보의 내적 일관성을 유지하며 논리적으로 정보를 배열하고 지나친 정보를 제공하지 않도록 한다.

제1장에서 소개하듯이 BGT 번역 원칙에 있어서 핵심 개념이 “일상 용어”(plain language), “이해할-수-있음”(comprehensibility), “명확성”(clarification)인데, 각각의 개념을 각 장(제2-4장)에서 소개한다. 이와 같이 제1장에서 소개된 BGT의 번역 원칙과 목표의 핵심 개념을 이어지는 제2장부터 4장까지 상세하게 소개하면서 저자는 독자들로 하여금 BGT의 번역 원칙을 분명하

2) 영어로 번역된 BGT는 BGT-E로 표기되어 소개된다. 하지만 BGT 전문이 영어로 번역되지는 않았다. 저자가 예시를 들기 위해 선택한 구절들만 필요에 따라 영어로 번역되었다.

게 이해할 수 있게 한다. BGT가 “일상 용어”(plain language)를 어떠한 방식으로 번역에 사용하였는지(제2장), 성경 본문을 모든 독자들이 이해할 수 있도록(comprehensibility) 번역하기 위해 BGT 번역자들이 선택한 결정들은 무엇인지(제3장), 그리고 명확성(clarification)을 높이기 위한 BGT의 전략은 무엇인지(제4장)에 대해서 이 책은 상세하게 소개한다. 이렇게 가장 중요한 핵심 개념을 일반적이고도 전체적으로 다루고 난 다음 저자는 제5~6장에서 번역자들이 만나게 되는 특수한 상황들에 대해서 다룬다. 먼저 제5장에서는 전통적으로 오랫동안 성경 번역에서 사용되어 온, 주로 기독교 공동체에서만 사용되는 신학적인 개념들을 담은 단어들(축복, 죄, 방주, 언약, 은혜, 공평과 정의, 천국 등)을 BGT는 어떤 신학적 주석적 근거를 가지고 의미를 훼손하지 않으면서 일상 용어로 바꾸었는지를 소개한다. 제6장은 은유, 직유, 환유, 과장, 의인화, 완곡법, 우화, 수사적 의문문과 같은 상징적인 언어들 어떻게 BGT의 번역 목적에 맞게 번역하였는지를 소개한다. 가장 중요한 원칙은 명확성과 이해할-수-있음을 유지하면서도 의미의 풍부함을 훼손하지 않도록 번역하는 것이다(154쪽). 마지막 7장에서는 BGT가 독자들에게 어떤 긍정적인 평가와 부정적인 평가를 받고 있는지를 소개하면서 이런 여러 부정적인 평가 — 긍정적인 평가에 비하면 결코 많지는 않지만 — 에도 불구하고 ‘BGT는 과연 적절한 번역인가’라는 질문에 답하면서 책을 마무리 짓는다. 결론적으로 저자는 모든 이들에게 성경을 명확하고 분명하게 읽을 만한 책으로 소개한 BGT의 번역 방침은 성경의 저자인 하나님의 목적 — 학식이 있는 자뿐 아니라 모든 이들에게 하나님의 계시인 성경을 통해 하나님의 뜻을 알리고자 함 — 에 부합하다고 주장하면서 책을 마친다.

이와 같이 저자는 이 책의 구성을 복잡하게 하지 않고, 책의 저술 목적에 부합되게 핵심 내용을 간결하면서도 명확하게 소개함과 동시에 BGT의 번역 원칙이 제기할 수 있는 질문들을 염두에 두면서 몇 가지 구체적인 내용들을 소개하는 방식으로 책을 구성하였다. 이 책의 구성 또한 BGT의 번역 방침과 조화되게 명확하고 이해할 만하다.

3) 이 책은 BGT가 단순히 쉬운 단어만을 선택한 것이 아니라, 이러한 선택을 뒷받침하는 튼실한 주석적 연구가 뒷받침되었음을 잘 보여 준다. BGT의 번역자들은 성경이 말하는 의미를 분명하고도 이해하기 쉽게 번역하기 위해서 일차적으로 성경이 말하는 의미를 정확하게 알고자 했다. 이를 위해서 BGT 번역자들은 성서학자들의 주석적 결과를 철저히 참고하여, 학자들의 주석적 결과를 BGT의 번역에 반영하였다. 저자는 특별히 평소 일반 성도들이 잘못 이해하고 있던 구절들을 본 책에서 소개한다. 예를

들면 BGT는 신학적 용어인 “하나님의 의”(롬 1:17)는 “구원하시는 하나님의 행동”을 의미한다고 보는 주석적 작업을 번역에 반영하였음을 언급한다(139쪽). 또한 시편 139:9의 “새벽 날개치며 올라간다”는 표현은 고대근동의 도장에 새겨진 그림을 통해 알 수 있듯이 떠오르는 태양을 의미한다는 학문적 결과를 반영하여 “태양이 뜨는 것”으로 번역한 예를 소개한다(168쪽). 이렇게 평소 일반적으로 잘못 이해되어 왔던 구절들을 소개함으로써, 독자들의 성경 이해의 지평을 넓히는 데 일조한다.

4) 저자는 이 책을 어려운 영어로 쓰지 않았다. BGT의 목표 즉 초등학생 정도의 어휘력을 갖춘 이들도 이해할 수 있는 네덜란드어 성경을 출판하자는 취지가 이 책에도 적용된 것이 아닌가는 생각을 한다. 물론 저자가 서문에 밝히지 않았기에 정말 그러한 의도를 가지고 있었는지의 여부는 알 수 없지만, 확실한 것은 이 책에 사용된 영어의 어휘나 문장들이 그다지 어렵지 않다는 것이다. 이는 비영어권 독자들도 이 책을 읽으면서 BGT의 번역 원칙과 적용 방법 등을 배울 수 있도록 한다. 또한 BGT의 번역 원칙을 국제적으로 소개하고자 이 책을 출판한 네덜란드성서공회의 목적을 이룰 수 있도록 하리라 여겨진다. 또한 이는 BGT가 채택한 번역 원칙이 지지받아야 할 번역 원칙임을 간접적으로 강조한다.

3. 제안점

종합적으로 말해서 필자는 이 책을 너무나도 재미있게 읽었고, 많은 유익을 얻을 수 있었다. 그럼에도 몇 가지 지엽적인 아쉬운 점을 제안 형식으로 말하고자 한다.

1) BGT가 번역되고 출판되는 과정에서 논의된 중요한 내용들이 소논문 형식으로 출판되었고 그 목록들을 부록(Appendix 211-214쪽)에 소개하고 있다. 하지만 이 소논문들은 전부 다 네덜란드어로만 출판되었기에 네덜란드어를 모르는 필자로서는 접근할 수가 없었다. 전체 내용은 아니더라도 핵심 초록만이라도 소개했더라면 하는 아쉬움이 남는다. 특히 이 소논문들은 BGT 번역에 참여한 이들이 BGT 번역과 관련한 이슈에 관해 출판한 것이기에, 영어로 된 요약본이라도 소개되었더라면 BGT와 관련된 여러 이슈들을 좀 더 알 수 있는 통로가 되었을 것인데 그렇지 못했다는 아쉬움이 남는다.

2) 많은 이들이 성경을 읽을 때 이해하기 어려운 부분은 장르와 연관이

있을 때가 있다. 특히 묵시문학에 사용된 상징적인 언어들에 어떠한 방식으로 이해해야 하는지를 몰라 성경 읽기를 멈출 때가 있다. 저자는 제6장에서 일상 용어로 번역하기 어려운 상징적 언어들에 BGT가 어떤 번역 방침에 따라 일상 용어로 번역하였는지를 소개한다. 하지만 그 예들은 거의 80% 이상이 시편에서 인용되었다. 그러나 많은 상징 언어들이나 이미지를 표현하는 단어들은 묵시문학에도 등장한다. 이 책에서 인용된 성경 본문들이 정리된 색인을 참고하면(223-229쪽), 묵시문학에서 저자가 인용한 구절들은 한 구절도 없다. BGT를 직접 읽을 수 없는 상황에서 BGT가 묵시문학, 예를 들어 다니엘 7-12장, 스가랴 9-14장, 특히 요한계시록 4-22장에 나타난 상징적인 언어들에 어떠한 전략과 방식으로 명확성과 이해할-수-있음이라는 목적을 달성했는지 소개해 주었다라면 하는 아쉬움이 있다.

3) 이 책의 저자가 BGT의 번역에 참여하였기에 BGT의 번역 원칙을 정확하게 설명했다는 강점이 있는 반면에 또한 이런 밀접한 관련성이 때로는 BGT에 대한 중립적인 평가를 약화시킨 듯한 인상을 받는다. 이런 부분은 주로 상징적인 언어의 번역을 소개하는 부분에서 나타난다. 상징적인 언어의 번역을 다루는 제6장에서 저자가 소개한 BGT-E의 몇몇 구절은 독자인 필자가 동의할 수 없는 번역인 경우가 있었다.³⁾ 하지만 저자는 이런 예들에 대한 설명에서, 필자와 같은 독자들이 BGT-E의 번역을 수긍하지 못할 가능성은 염두에 두지 않고, BGT-E의 번역이 아주 잘 된 번역이라는 어조로 글을 기술한다. 이러한 점은 아쉬운 점이다. 좀 더 중립적인 입장에서 BGT-E의 번역을 소개해 주면 좋았겠다는 생각이 든다.

4) 마지막으로 아쉬운 점은 이 책과 관련이 있다기보다는 어쩔 수 없는 한계와 관련이 있다. 이 책에 소개된 BGT-E는 BGT를 영어로 번역한 것이다. 저자도 BGT-E를 작업할 때 겪었던 어려움을 토로했듯이, BGT-E가 BGT를 온전히 표현해 내었을까 하는 의구심이 남는다. 이것은 네덜란드어를 모르는 독자인 필자가 해결할 수 없는 아쉬운 점이라고 할 수 있겠다.

3) 신 10:16의 마음에 할례를 행하다(circumcise your heart)는 표현을 BGT는 “마음을 열다”(open up your heart)로 번역하였다(160쪽). 이 구절은 “이미지를 단순화시킨다”는 BGT의 번역 원칙에 따라 번역된 것이라고 소개한다. 하지만 “마음에 할례를 행하다”를 “마음을 열다”로 단순화시켰을 때, “할례”라는 개념 속에 내재된 “제거”의 의미는 상실된다. 이런 문제 제기가 가능할 수 있다는 것을 저자가 염두에 두고 언급했으면 좀 더 중립적인 소개가 되었으리라 생각된다. 또한 시편 17:8의 “눈동자 같이 나를 보호하소서”를 “바로 당신의 자녀인 것처럼 나를 보호하소서”로 번역한 것도 이견의 여지가 있는데, 그런 가능성에 대해서는 언급하지 않는다(164쪽). 이 외에도 이와 유사한 예들이 시편 23:1; 욥 29:6의 번역 소개에도 나타난다.

4. 나가며

이 책을 통해서 독자들은 BGT와 같은 번역 원칙으로 번역된 성경이 오늘날 한국교회에 꼭 필요하다는 것을 다시 한번 느낄 수 있을 것이다. 성경은 모든 사람들이 읽고 이해할 수 있도록 번역되어야 함에도 불구하고 오늘날 많은 이들이 이해하기 어렵다고 느낀다. 한국의 대부분 교회들이 성경통독 훈련을 교인들에게 권장한다. 하지만 대부분의 성도들, 특히 초신자들이나 초등학생들은 통독에 도전했다가도 얼마 못가 이해하기 어려운 성경 용어들이나 낯선 단어들을 만나면서 통독의 흥미를 잃고 마는 것을 부정하지 못한다. 이 책을 읽는 내내 필자는 BGT를 한글로 번역하고 싶다는 생각이 들었다. BGT와 같은 성경이 한국말로 된 것이 있으면 자라나는 초등학생, 청소년들이 성경에 좀 더 쉽게 접근할 수 있겠다 여겨졌다. 하지만 네덜란드어를 알지 못하는 필자로서는 실현 불가능한 꿈이기에 그 차선책으로 대한성서공회나 성서학자들에게 부탁하고 싶다. 대한성서공회도 BGT와 같이 초등학생 정도의 어휘력을 가진 이들이 이해할 수 있으면서도 성경의 내용과 의미를 그대로 전달하는 한글성경 번역본을 출판해 주었으면 한다.

마지막으로 이 책 *Translating the Bible in plain language: the Story of the Dutch Bijbel in Gewone Taal*은 성경 번역자들이 반드시 읽어야 할 책임을 강조하고 싶다. 대한성서공회에서 초교과적으로 작업하는 공식적인 성경 번역 프로젝트에 참여하는 성경 번역자들 뿐 아니라, 개인적으로 성경을 번역하는 여러 성경 번역자들, 목회자들이 읽어야 할 책이다. 이 책을 통해 성경 번역은 모국어를 일반적인 수준에서 읽을 수 있는 사람이라면 모두가 다 이해할 수 있도록 번역되어야 함을 알게 되었다. 또한 BGT가 번역되는 과정과 번역 원칙이 적용된 방식에 대한 자세한 소개를 통해서 한글 성경 또한 이러한 원칙을 적용하여 번역하면 성경이 더욱더 일반 대중에게 다가갈 수 있겠다는 소망을 가지게 되었다.

<주제어>(Keywords)

성경 번역, 일상 용어, 명확성, 이해도.

Bible Translation, plain language, clarification, comprehensibility.

(투고 일자: 2021년 7월 31일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 21일)

<Abstract>

***Translating the Bible in Plain Language:
The Story of the Dutch Bijbel in Gewone Taal***
**(Matthijs de Jong, UBS Monograph Series 12,
Miami: United Bible Societies, 2020)**

Helen Kang
(Young Dong Presbyterian Church)

I recall when I first became a mother, that I was very eager to know how I could teach my child to read the Bible all his life. I think the Bible Society for the Netherlands and Flanders had the same worry as myself so that it published the *Bijbel in Gewone Taal*(BGT) for everyone who wants to read the Bible and to understand it. The book *Translating the Bible in plain language: the Story of the Dutch Bijbel in Gewone Taal* is written by Matthijs J. de Jong, and it introduces BGT, and its translation process and principles. The main translation principle of BGT is using plain language in order to achieve comprehensibility and clarification.

This review mentions four contributions of this book and four suggestions. First, as its contribution, this book clearly describes the translation principles and process with specific examples from BGT. Moreover, this book uses BGT-E (English version of BGT) as an example in comparison with other English versions such as NIV, NRS, ESV, CEV, GNB, and so on. This comparison helps to understand how clearly BGT is translated. Second, this book is systematically composed so that the table of contents itself shows what the book focuses on. Chapter 1 introduces translation principles. Chapters 2~4 deal with three main ideas, which are plain language (chapter 2), comprehensibility (chapter 3), and clarification (chapter 4). Chapters 5~6 deal with specific situations which Bible translators often confront. Chapter 7 introduces readers' response to BGT. Third, this book points out that BGT reflects recent biblical exegetical results, some of which are not familiar to ordinary Christians. Fourth, the author of this book did not use difficult words. This attitude matches well with the principles of BGT.

However, there are some points that I wish were added in the book. First, articles introduced in Appendix 211-214 are not accessible to readers who do not

know Dutch. It would be better if abstracts of each articles had been offered. Second, examples of figurative language mostly came from the Psalms and not from the apocalyptic books which have many figurative languages that are hard to understand. I became curious about how they are translated in the BGT. Third, the author seems to lose neutral position in evaluating BGT in some cases. There are some translation examples in this book that I cannot agree with but that the author has a very positive attitude to. Fourth, this book use examples not from BGT but from BGT-E. I wonder how exactly BGT-E reflects BGT.

After reading this book, one will certainly feel the necessity of such kind of translation as BGT. This book *Translating the Bible in plain language: the Story of the Dutch Bijbel in Gewone Taal* should be read especially Bible translators.