

# Journal of Biblical Text Research. Vol. 50.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Translation Research of the Korean Bible Society; April 2022

## Table of Contents

### • Paper •

- [Kor.] Prophet's Social Status and Politeness Strategies: A Case of Naaman Narrative in  
2 Kings 5:1-19 ----- Sung-On Kim / 7
- [Kor.] Research on the Lament of the Poor People in Individual Psalms  
----- Il-Rye Lee / 37
- [Kor.] Textual Criticism and Interpretation of Matthew 23:26  
----- Youngmog Song / 60
- [Kor.] Translation of Mark 4:12: Purpose or Result? ----- Hyeon Woo Shin / 87
- [Kor.] Reconsideration of the Translation of John 3:13 ----- Seung-In Song / 107
- [Kor.] The Understanding and Translation on 'γύναι' Revisited in the Gospel of John  
----- Hyung Dong Kim / 123
- [Kor.] How Should the Phrase πίστις Χριστοῦ Be Translated?: A Contextual and Exegetical  
Approach to the πίστις Χριστοῦ Construction in Romans 3:22  
----- Gab Jong Choi / 141
- [Kor.] A Historical Study on the Use of the Word "Jayu" in the New Korean Revised Version  
and Its Earlier Versions ----- Shin-Hye Seo, Sun-Hui Yi / 174
- [Kor.] Discussion on Stylistic Revision of the New Korean Revised Version  
----- Moo-Yong Jeun / 202
- [Kor.] The Community Vision of Early Christian Community of Korea: through the First  
Hangeul Gospel *Sungkyung-jikhae-gwang-ik* ----- In Hee Park / 234
- [Kor.] Models of Biblical Interpretation in *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel*:  
Revisiting the Gospel of John as a Case Study ----- Sung Uk Lim / 261
- [Eng.] A Portrait of the "Evil Heart" in 4 Ezra ----- Janghoon Park / 284

### • Translated Paper •

- [Kor.] How Parallel Should Parallel Passages Be?  
----- Martha L. Wade (Min Suc Kee, trans.) / 305

### • Book Review •

- [Kor.] *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis* (Doron  
B. Cohen, Leiden: Brill, 2013) ----- Sok-Chung Chang / 322

## 예언자의 위상과 정중 어법

### — 열왕기하 5:1-19 나아만 치료 사건을 중심으로 —

김성언\*

#### 1. 들어가는 말

열왕기하 5장은 아람의 한 장군(나아만)이 여러 인물들과의 대화를 통해 결국 자신의 질병<sup>1)</sup>을 치료받게 되는 흥미로운 본문이다.<sup>2)</sup> 여기에는 어린 소녀부터 아람의 왕에 이르기까지 최소 10명 이상의 다양한 계층의 인물들이 등장한다.<sup>3)</sup> 등장인물의 신분 차이는 대부분 그들이 갖는 직책이 결정해 준다. 왕, 장군, 종과 같은 직책명은 당시 사회에서 그들이 차지하는 위치를

\* Tel Aviv University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 연세대학교 객원교수. [sungon.kim71@gmail.com](mailto:sungon.kim71@gmail.com).

- 1) 나아만이 앓은 질병은 오늘날 ‘한센병’으로 불리는 ‘문둥병(leprosy)’으로 알려져 있다. 이러한 전통은 히브리어 ‘짜라앗(צַרְעַת)’을 헬라어 ‘레프로스(λεπρός)’로 옮긴 칠십인역의 번역으로 거슬러 올라간다. 그런데 나아만이 실제로 앓은 질병이 한센병인지 불확실하다. 왜냐하면 헬라시대 이전까지는 지중해 지역에서 한센병이 존재했다는 증거가 없기 때문이다. T. Seidl, “צַרְעַת”, *TDOT* 12 (2003), 473-474. 밀그롬(J. Milgrom)과 같은 주석가들은 이 질병을 피부질환을 의미하는 넓은 개념으로 보고 있다. J. Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3 (New York: Yale University Press, 1991), 775-776. 그럼에도 불구하고 많은 영어 성경에서 여전히 이 질병을 ‘leprosy’와 연결하고 있다(ESV, NKJV, NAS, NRSV 참조). 한편, 개신교의 『개역개정』(1998) 성경과 가톨릭의 『성경』(2005)은 ‘문둥병자’라는 용어 대신 ‘나병 환자’로 부르고 있다.
- 2) 이 본문에 대한 비평적인 연구는 최근까지 지속적으로 이루어지고 있다. 주요 주석서를 제외하고, 다양한 접근법으로 연구한 소논문들을 언급하면 다음과 같다. R. L. Cohn, “Form and Perspective in 2 Kings V”, *VT* 33:2 (1983), 171-184; Jean Kyoung Kim, “Reading and Retelling Naaman’s Story (2 Kings 5)”, *JSOT* 30:1 (2005), 49-61; S. Lasine, “Elisha, Naaman and the Meaning of Monotheism in 1 Kings 5”, *SJOT* 25:1 (2011), 3-28.
- 3) T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC 13 (Waco: Word Books, 1985), 59.

분명하게 말해준다. 그리고 낮은 신분의 인물은 자신을 ‘종’으로 낮추고 상대방을 ‘나의 주’로 부르는 어법을 통해 자신의 겸손한 태도를 표현하고 있다. 사회적 신분은 상대적인 개념이다. 나아만 장군은 자신의 종들보다는 높은 위치에 있지만 왕 앞에서는 단지 ‘종’일 뿐이다. 나아만은 아람왕을 ‘주인’으로 부르고 자신을 ‘종’으로 낮추어 부른다.

신분 차이가 분명하지 않고 다소 모호한 경우에는 성서 번역에 주의를 기울여야 한다. 대표적인 경우가 예언자와 왕 혹은 예언자와 고위직 신하와의 관계에서 발생한다. 열왕기하 5장 본문에서 아람 왕과 이스라엘 왕 사이의 관계 혹은 엘리사와 나아만의 사이에서 이루어졌던 대화 장면도 해석하기에 따라 다양하게 번역될 수 있다. 실제로 열왕기하 5:5와 5:10 본문은 개신교의 『개역개정』(1998) 성경과 가톨릭의 『성경』(2005)이 번역한 내용상의 차이가 가장 극명하게 차이가 나는 구절들이다.<sup>4)</sup> 하지만 이러한 경우에도 성서 본문은 등장인물의 위상 차이를 보여주는 여러 가지 표시를 남겨두고 있다. 성서 번역자들이 이러한 표시들에 기초하여 번역할 때 본문의 메시지는 보다 명확하게 전달될 것이다.

본 연구는 히브리어 본문에 드러난 등장인물들의 신분 차이나 상황에 맞게 사용하고 있는 등장인물들의 화법을 우리말 성경이 얼마나 잘 반영하고 있으며 또한 부족한 부분이 있다면 어떠한 점이 있는지 지적하고 이에 대한 대안을 제안하고자 한다. 우리말 성경 중에서 『성경전서 개역개정판』(이하 『개역개정』[1998]), 『성경전서 새번역』(이하 『새번역』[2004]), 『공동번역 성서 개정판』(이하 『공동개정』[1999]), 그리고 『성경』(2005)을 주요 분석 대상으로 삼았다.

## 2. 정중 어법과 존대법

히브리어 성서 본문에 나타난 정중 어법을 이해하기 위해서는 일반 언어학에서 논의되고 있는 정중 이론을 기본적으로 이해해야만 한다. 하지만 최종적으로 번역되어야 할 언어가 우리말이라는 사실을 고려하면, 한국어 존대법에 대한 대략적인 이해가 먼저 이루어져야 한다.

4) 『개역개정』은 두 경우 모두 ‘헤라체’를 사용하고 있는 반면에, 『성경』은 각각 ‘하오체’(5:5)와 ‘하십시오체’를 사용하고 있다. 자세한 논의는 아래 “3.3. 나아만과 아람 왕”과 “3.7. 엘리사와 나아만”을 참조하십시오.

## 2.1. 한국어 존대법과 정중 어법

우리말에는 존대법 체계와 함께 정중 어법이 상존한다. 우리말에서는 성별, 나이, 직업, 사회적 역할에 따른 사회학적인 인간관계가 언어학적으로 그대로 실현되기 때문에 존대법 체계를 기본으로 만족시킬 때 원만한 의사소통이 가능하다. 존대법은 문법적 범주에 속한 것으로 경어법, 대우법, 높임법 등 다양하게 불린다. 이처럼 ‘법’으로 불린다는 것은 존대법이 일정한 규칙을 가지고 있고 이를 사용하는 언어 공동체 내에서 비교적 엄격하게 지켜진다는 의미이다. 반면에, 정중 어법은 나이나 직위 혹은 위상의 높고 낮음에 상관없이 공손하고 점잖은 말이다.<sup>5)</sup> 김광해 외 2인의 『화법』 교과서에서는 정중 어법을 “대화 참여자들이 상대방의 인격을 존중하고 예의를 갖추면서 대화를 효과적으로 이끌어가는 말하기”로 정의하고 있다.<sup>6)</sup> 무엇보다도 정중 어법은 고정된 문법 형식을 갖기 보다는 다양한 형식으로 표현되는 화용론적 특성을 가지고 있다. 정중 어법은 학자에 따라 공손성, 공손법, 공손 어법, 공손 표현 등으로 다양하게 번역된다.<sup>7)</sup> 언어학자들이 대부분 동의하고 있는 바는 정중 어법은 범언어적 공손 전략이라는 것이며, 한국어를 비롯해서 몇몇 언어군에는 별도의 존대법 체계가 있다는 점이다.

정중 어법과 존대법의 관계에 대한 두 가지 입장이 있다. 하나는 정중 어법이 범언어적인 공손 전략인 만큼 동아시아 및 동남아시아 지역 언어에서 발견되는 존대법을 정중 어법의 일환으로 간주하는 입장이다.<sup>8)</sup> 이러한 견해에서는 존대법을 보다 세부적인 개념으로 보다 넓은 개념의 정중 어법 테두리 내에서 다룰 수 있다. 그러나 존대법이 정중 어법의 일환으로 수렴될 수 없다는 입장도 있다.<sup>9)</sup> 비록 존대법과 정중 어법이 기능적으로 매우 밀접한 연관성이 있다는 점을 인정하더라도, 그 둘은 별개의 장치로 서로 구별해야 한다는 것이다.

본 연구에서는 정중 어법은 범-언어적인 현상인 만큼 보다 포괄적인 개념으로 이해한다. 그리고 존대법은 우리말을 비롯해서 특정 언어군이나 지

5) ‘정중 어법’에 상응하는 영어 단어는 ‘politeness’이다. 이 단어는 한국어 학계에서 일반적으로 ‘공손성’이나 ‘공손 어법’으로 번역하고 있다.

6) 김광해, 박호영, 신명선, 『고등학교 화법』(서울: 형설출판사, 2003).

7) 본 연구에서는 ‘정중한 표현’을 정중 어법과 유사한 개념으로 사용할 것이다.

8) 대표적으로 P. Brown and S. C. Levinson, *Politeness: Some universals in Language Usage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

9) 대표적으로 Juck-Ryoon Hwang, “‘Deference’ versus ‘Politeness’ in Korean Speech”, *International Journal of the Sociology of Language* 82 (1990), 41-55.

역에서 발달한 정중 어법의 한 방편으로 간주한다. 우리말 사용자들은 존대법을 기본 원칙으로 사용하고, 정중 어법을 보완적으로 사용하는 경우가 많다. 존대법은 이에 맞지 않게 말할 경우에는 원만한 사회생활에 지장을 줄 정도로 반드시 지켜야 할 법칙과도 같다. 하지만 문법적이고 형식적인 존대법만으로는 충분히 정중한 표현이 되지 못할 경우가 많다. 이때 화자는 주어진 화용론적 맥락에서 가장 적절한 표현을 찾게 된다. 결국 정중한 표현은 문법적인 존대법만 사용한다고 성립되는 것이 아니고, 존대법 요소와 함께 비문법 또는 화용론적 범주에 속하는 정중 어법이 함께 충족될 때 화자가 의도하는 의사소통의 목적에 최대한 근접하게 된다.

## 2.2. 한글 성서에 반영된 한국어 존대법과 정중 어법

구약성서의 언어인 히브리어에는 우리말과 같은 별도의 존대법은 존재하지 않는다. 따라서 우리말 성경에 대한 연구에서 대부분 존대법에 집중하고 있는 것은 당연하다. 그리고 이러한 연구는 대부분 한국어 학자들에 의해 주도되었다. 하지만 구약성서에는 정중 어법 측면에서 이해할 수 있는 표현들이 종종 등장한다. 그러므로 우리말 성경 번역을 위해서는 우리말 존대법 연구와 함께 구약성서에 대한 정중 어법 연구가 보충될 필요가 있다.

### 2.2.1. 한글 성서와 존대법 - 국어학적 관점

한국어 존대법 측면에서 성서를 연구한 대표적인 연구로는 전해영<sup>10)</sup>, 전무용<sup>11)</sup>, 박덕유<sup>12)</sup> 등이 있다. 이들의 주요 관심사는 한국어 성경이 우리말 존대법이나 정중 어법에 맞게 번역하고 있는지 여부를 조사하는 것이다.

전혜영은 우리말의 호칭어의 특징을 개괄한 후 한글 성서(주로 『개역한글』과 『표준』)에서 호칭어를 한국어 호칭어 용법에 맞게 번역하고 있는지를 살피고 있다. 특별히 그는 『개역한글』에서 사용된 2인칭 대명사 ‘너’와 ‘당신’이 순위 사람에게 사용된 경우는 우리말 존대법에 맞지 않기 때문에 『표준』에서는 관계를 표시해 주는 실명사로 바뀌었다고 설명한다.<sup>13)</sup> 그리고 『개역한글』에서 사용된 2인칭 대명사 ‘너’ 대신 『표준』에서는 ‘그대’,

10) 전해영, “한글성서 번역에 나타난 호칭어”, 『성경원문연구』 13 (2003), 75-91.

11) 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 97-122; 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 97-122.

12) 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-109.

13) 전해영, “한글성서 번역에 나타난 호칭어”, 『성경원문연구』 13 (2003), 82.

‘자네’, ‘당신’ 등으로 바뀌었는데, 이것은 상대방에 대한 존대의 정도(등급)에 따라 선택한 결과다.<sup>14)</sup> 결과적으로 전해영의 연구는 존대법 측면에서 『개역한글』의 단점을 『표준』에서 상당 부분 보완한 것을 보여준다.

우리말 성경의 존대법에 대한 연구는 전무용에 의해 본격적으로 수행된다.<sup>15)</sup> 그는 우리말에서 존대법을 위한 2인칭 대명사가 부재하다는 사실에 주목한다.<sup>16)</sup> 특별히 그는 하나님을 2인칭 대명사 ‘당신’으로 부르는 것은 부적절하기 때문에, ‘하나님, 당신께서는’ 대신에 ‘하나님, 스스로는’ 또는 ‘하나님, 자신께서는’처럼 재귀적 용법으로 사용할 것을 제안한다.<sup>17)</sup> 전무용은 이어서 대화문의 종결형을 존대법 측면에서 다루고 있다. 그는 우선 우리말 존대법 체계가 교육 현장에서는 이미 ‘존대말과 반말’과 같이 높임과 낮춤의 수직 개념에서 벗어나 수평적인 개념인 ‘격식체’와 ‘비격식체(또는 친밀어)’로 전환되고 있다고 지적한다.<sup>18)</sup> 그리고 예수님의 대화체로 ‘격식체(존대말)’가 바람직하다는 의견이 많음에도 불구하고 『개역한글』 성경의 전통이 여전히 존중되고 있는 한국 교회의 정서상 대부분의 개신교 번역이 ‘비격식체(반말)’를 선호하고 있음을 지적한다.<sup>19)</sup>

전무용은 존대법 문제를 한국어 성경의 대명사를 중심으로 다시 한 번 다루고 있다.<sup>20)</sup> 특별히 겸손함과 정중함을 나타내는 우리말 1인칭 대명사 ‘저’에 대하여 논의하면서,<sup>21)</sup> 결국 이 문제는 친밀성과 중립성이 강조될 때는 ‘나’를 선호하고, 겸손함과 정중함을 표현할 때는 ‘저’를 선택하는 문제라고 주장한다.<sup>22)</sup> 그는 모세와 그의 형 아론이 사용하는 1인칭 대명사 문제는 『새번역』처럼 ‘형님/아우님’과 같이 실명사를 사용한 번역을 한국적 정서를 고려한 번역으로 본다.<sup>23)</sup> 마지막으로 『개역한글』의 창세기 24:7은 3인칭 대명사 ‘그’를 하나님에게 적용하고 있는데, 한국어 대명사 전통에서 볼 때 부적절하다고 주장한다.<sup>24)</sup>

14) Ibid., 83.

15) 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법: 체언과 용언의 표현을 중심으로”, 『성경 원문연구』 15 (2004), 59-81.

16) Ibid., 60.

17) Ibid., 62.

18) Ibid., 75-76.

19) Ibid., 76-78.

20) 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 97-122.

21) Ibid., 104-108.

22) Ibid., 107-108. 예를 들어, 『새번역』과 『공동개정』은 창세기 39:9의 1인칭 대명사로 ‘저’를 선택하고 있고 『새번역』은 창세기 32:11에서 ‘저’를 사용하고 있다.

23) Ibid., 112. 하지만 그는 하나님의 말씀을 대언하는 모세의 역할을 고려하면 형 아론에 대하여 ‘당신’으로 부르는 번역도 가능하다고 본다.

24) Ibid., 115.

국어학자인 박덕유는 존대법 연구를 마가복음을 중심으로 진행했다.<sup>25)</sup> 박덕유는 우선 존대법 체계를 격식체 4화계(하십시오/하오/하계/해라), 비격식체 2화계(해요/해)로 구별한다.<sup>26)</sup> 이 중 예사높임인 ‘하오체’와 예사낮춤인 ‘하계체’를 오늘날 젊은 세대는 거의 사용하지 않음을 지적하면서 격식체와 비격식체의 적절한 상호 보완이 올바른 성서 번역을 위해 필요하다고 주장한다.<sup>27)</sup> 그에 따르면, 한국어 성경에서 예수님은 대체적으로 모든 사람에게 ‘해라체’를 사용한 반면에, 대체사장과 빌라도를 제외한 다른 사람들은 예수님께 ‘하십시오체’를 사용하고 있다고 지적한다.<sup>28)</sup> 박덕유는 이러한 확실적이고 격식적인 존대법을 지양하고 상황과 대상에 따라 다른 형태의 존대법을 사용해야 한다고 주장한다. 예를 들어, 병자들을 불쌍히 여기시는 예수님의 인격을 표현하기 위해서는 친근감을 주는 ‘해요체’나 격식성이 조금 낮은 ‘하오체’가 좀 더 바람직하다고 제안한다.<sup>29)</sup> 존대법 체계에서 결정하기 가장 어려운 장면 중 하나인 예수님과 당대 최고 권력자들(대제사장 또는 빌라도 총독) 사이의 대화에서는 ‘하오체’가 적절하다고 보고 있는데, 이것은 그가 조지윤의 견해를 받아들인 결과다.<sup>30)</sup>

### 2.2.2. 한글 성서와 존대법 - 번역학적 관점

우리말 존대법 측면에서 신약성서 본문을 분석한 가장 포괄적인 연구는 조지윤의 2008년 박사학위 논문이다.<sup>31)</sup> 조지윤의 연구는 우리말 존대법 적용 문제를 일반 번역이론과 정중어법에 대한 선이해를 바탕으로 다룬다는 측면에서 기존의 연구와 구별된다. 무엇보다도 그의 연구는 신약학자의 연구라기보다는 번역학자의 영역으로 구별해야 할 것이다. 조지윤은 정중(그의 용어로 공손) 어법과 존대법에 관한 연구를 예수님의 재판 장면(막 14:58-65)에 적용했다. 그는 존대법에 맞는 우리말 번역을 위해 우선 두 가지 측면의 이론적인 틀을 고려하고 있다. 하나는 공손에 대한 일반 언어학적 이론들을 고찰하는 것이며(2장 참조),<sup>32)</sup> 다른 하나는 직역부터 최근의

25) 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-107.

26) Ibid., 85-86.

27) Ibid., 86-87.

28) Ibid., 90-99.

29) Ibid., 92.

30) Ibid., 95-99.

31) Ji-Youn Cho, “Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation”, Ph.D. Dissertation, Vrije University, 2008.

32) Ibid., 61-68.

스코포스 이론에 이르기까지 다양한 성경 번역 접근법 내에서 존대법을 위치시키는 작업이다(3장 참조).<sup>33)</sup> 조지윤은 원천 본문(source text)의 사회적이고 문화적 측면의 공손 어법이 최종적으로 대상 본문(target text)에 반영되어야 한다고 주장한다. 이렇게 일반 정중 이론과 번역 이론을 정립한 후 논문 마지막 부분(5장)에서 자신의 번역을 제안한다.<sup>34)</sup> 결론적으로 조지윤은 예수님과 대제사장 사이의 대화는 쌍방 모두 격식체 중에서 ‘하오체’를 사용하여 번역하는 것이 가장 적절하다고 주장한다.

## 2.3. 구약성서와 정중 어법 연구

구약학계의 정중 어법 연구는 다른 분야에 비하여 상대적으로 후대에 이루어졌으며 아직까지도 구약학계 내에서 많은 주목을 받고 있는 분야는 아니다. 구약성서의 정중 어법 연구는 관련 분야의 특수성으로 인해 성서 히브리어 학자들에 의해 먼저 이루어졌다.

### 2.3.1. 성서 히브리어 학계의 정중 어법 연구

정중 이론<sup>35)</sup>을 바탕으로 성서 히브리어를 체계적으로 분석하기 시작한 것은 1990년대 중반 밀러(C. L. Miller)와 레벨(E. J. Revell)의 연구가 대표적이다.<sup>36)</sup> 밀러는 대화 참여자들의 사회적 관계가 그들이 사용하는 언어를 통해 드러난다고 본다. 그에 따르면, 히브리어에서는 호칭(terms of address)과 공손한 표현(deferential forms)이 대화 참여자들의 사회적 관계를 표시해 주는 두 가지 대표적인 언어 전략이다.<sup>37)</sup> 우선 호칭은 대화 참여자 사이의 친밀감(intimacy)이나 사회적 거리감(distance)을 표시해 준

33) 조지윤은 후에 우리말 독자들을 위해 한글로 소개하고 있다. 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148.

34) 참조, Ji-Youn Cho, “Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation”, 131-203; 조지윤, “산헤드린에서 진행된 예수의 재판 - 청자 존대법 번역 문제”, 『신약연구』 7:4 (2008), 619-648에서 논문 일부 내용을 소개하고 있다.

35) ‘정중 이론’은 언어학뿐만 아니라 사회학에서도 사용되는 보다 포괄적인 의미이다. 따라서 본 연구에서는 ‘정중 이론’과 ‘정중 어법’은 구별해서 사용한다. 정중 이론을 언어학이나 성서 히브리어에 국한하여 사용할 때에는 ‘정중 어법’이라고 부른다.

36) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, 2003), 269-281; E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, 2003), 267-294. 성서 히브리어 정중 어법에 대한 간략한 연구사로는 다음의 연구를 참조하시오. 김성언, “정중 어법과 우리말 존대법: 에스더기를 중심으로”, 『성경원문연구』 37 (2015), 91-93.

37) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, 269.



다.<sup>38)</sup> 예를 들어, ‘나의 주’ 또는 ‘나의 주 왕’과 같은 호칭들은 사회적 지위가 낮은 사람이 높은 사람에게 사용한다. 친밀감을 높이는 호칭들은 대부분 가족적인 용어에서 나왔다. ‘나의 아버지’, ‘나의 아들’ 그리고 ‘나의 형제’라는 호칭들이 대표적이다. 공손한 표현은, 그 말이 의미하는 것처럼, 사회적 차등을 표현하기 위해 사회적 지위가 낮은 사람이 높은 사람에게 사용한다.<sup>39)</sup> ‘당신의 종’ 또는 ‘당신의 여종’이 대표적이다. 이것은 일종의 청자-중심 공손(addressesee-based deference) 표현이다. 반면에, ‘나의 주’와 같은 표현은 화자가 청자의 높은 사회적 위상을 표현할 때 사용된다. 밀러는 이러한 표현을 화자-중심 공손(speaker-based deference) 표현으로 부른다.<sup>40)</sup> 이러한 공손 표현들은 화자와 청자 사이에서 ‘나’라는 1인칭과 ‘당신’이라는 2인칭 대명사를 사용한 공손 어법이다. 밀러에 따르면, ‘그 왕’이라는 3인칭 대명사가 ‘당신’이라는 2인칭 대명사 대신 사용되는 경우는 화자가 청자와의 거리를 좀 더 멀게 나타냄으로써 더 공손한 표현을 하고자 할 때 사용된다.<sup>41)</sup>

레벨은 공손 어법이 발생하는 중요한 요인으로 사회적 지위(social status)를 보고 있다.<sup>42)</sup> 하지만 사회적 지위는 어디까지나 상대적이다.<sup>43)</sup> 공손 어법은 일반적으로 사회적 지위가 낮은 사람이 자신이 원하는 바를 높은 사람에게 요청할 때 효과적인 언어 전략이다.<sup>44)</sup> 하지만 이러한 사회적 지위는 어디까지나 상대적이다. 일국의 왕이라고 하더라도 강대국의 왕 앞에서는 자신을 ‘종’으로 낮추어 부른다(왕상 20:32의 벤하닷 참조).<sup>45)</sup> 그런데 가족 간의 대화에서는 공손한 표현들이 등장하지 않는 것이 일반적이다. 가장 일반적인 히브리어 공손 어법<sup>46)</sup>은 1) 공손한 명사(호칭어)의 사용이다.<sup>47)</sup> 사회적 지위가 낮은 화자는 자신을 ‘당신의 종’으로 부르고, 청자를 ‘나의 주’로 부르는 것이 대표적이다. 그리고 2) 사회적 지위가 높

38) Ibid., 269-271.

39) Ibid., 271.

40) Ibid., 271-272.

41) Ibid., 273-274.

42) E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996), 43.

43) Ibid., 265-322.

44) Ibid., 265-322.

45) Ibid., 269.

46) 밀러(C. L. Miller)와 레벨(E. J. Revell)은 일반 언어학에서 사용하고 있는 정중 어법(politeness strategies)이라는 용어 대신에 공손 어법(deferential language)이라는 표현을 선호한다. 그 이유는 이 두 학자들은 기본적으로 지위가 낮은 사람이 높은 사람에게 사용하는 언어 표현에 관심을 갖고 있기 때문이다. 따라서 본 연구에서도 두 학자들의 견해를 소개할 때는 정중 어법이라는 용어보다는 공손 어법을 사용할 것이다.

47) Ibid., 267.

은 청자를 2인칭 대신 3인칭 명사를 사용하는 용법이다. 예를 들어, 왕에게 요청을 할 때 신하들은 ‘당신(you)’이라는 말 대신 ‘그 왕’이라는 표현을 사용한다. 공손 어법이 예상되는 대표적인 상황은 요청하는 장면이다.<sup>48)</sup> 화자는 사회적 지위가 높은 청자에게 요청할 때, 그의 체면을 위협하지 않기 위한 언어 전략을 사용한다.<sup>49)</sup> 청자의 지위가 높으면 높을수록 위협의 정도는 가중된다. 만약, 3인칭 공손 어법이 적절한 곳에서 예상과 달리 1인칭이나 2인칭 용법이 사용되었다면, 이것은 특별한 의미를 전달하기 위함이다.<sup>50)</sup>

### 2.3.2. 불변화사 ‘נָא’

오늘날 상당수 학자들은 히브리어 불변화사 נָא가 일종의 ‘정중의 표시’라고 생각한다. 하지만 불변화사 נָא가 사용되었다고 해서 곧바로 정중 어법이라고 단정해서는 안 된다. 따라서 히브리어 문법학자들이 불변화사 נָא에 대하여 어떠한 논의를 했는지 살펴볼 필요가 있다.

우선 게제니우스의 견해는 포괄적이면서도 복잡하다. 게제니우스(Gesenius)는 ‘불변화사’ נָא가 명령형이나 지시형에 자주 추가되는데, 때로는 명령을 부드럽게 하거나 요청을 보다 공손한 형태로 만들고, 때로는 책망이나 위협하는 말을 강화하기 위해서 사용된다.<sup>51)</sup> 게제니우스는 다른 곳에서 נָא를 ‘감탄사’로 분류하고 이렇게 설명한다. נָא는 요구, 경고, 또는 간청을 강조하기 위해서 사용되고 탄원의 정황에서는 정중함과 겸손함을 표현한다.<sup>52)</sup> 이처럼 게제니우스는 두 가지 다른, 심지어 반대 성향의 용법을 말하고 있다.

주옹과 무라오카(Jouon and Muraoka)는 게제니우스가 말한 두 가지 중에서 한 가지를 선택한다. 이들은 נָא를 ‘감탄사’의 하나로 분류하면서 일종의 ‘간청의 불변화사’로 정의한다. 주옹과 무라오카에 따르면, נָא는 주로 간청의 강도를 다소 누그러뜨리기 위해 사용되는데, 대략 영어의 ‘please’와 유사한 기능을 한다.<sup>53)</sup>

하지만 램딘(Lambdin)은 נָא를 간청의 불변화사로 보려는 전통적인 견해

48) Ibid., 269-270.

49) Ibid., 286, 294. 여기에서 레벨은 브라운-레빈슨의 ‘체면 위협 행위’ 이론에 기초하고 있다. P. Brown and S. C. Levinson, *Politeness: Some universals in Language Usage*, 68-71.

50) E. J. Revell, *The Designation of the Individual*, 272.

51) Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, § 110d n. 1.

52) Ibid., § 105 n. 1.

53) P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Subsidia Biblica 27 (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006), §105 c.

에 반대한다.<sup>54)</sup> 그래서 영어로 ‘please, I pray’ 등으로 번역하려는 시도를 거부하고 차라리 번역하지 않는 편을 선택한다. 램딘이 נָּ를 간청의 불변화사로 보지 않는 이유는 נָּ가 ‘נָּ’와 함께 사용되는 문장들을 보면 간청의 의미로 해석하기 어렵기 때문이다. 램딘은 이러한 문장들에서 נָּ는 오히려 문제의 명령이 앞의 진술이나 상황의 논리적 결과임을 표시해 주는 불변화사 역할을 한다고 주장한다. 램딘의 주장은 윌키와 오코너를 통해 논의가 진전되었다. 이들은 נָּ가 간청의 용법으로 사용되지 않은 경우를 נָּ가 ‘נָּ’이나 ‘נָּ’와 같은 논리의 불변화사와 함께 사용되거나 결단의 청유형과 함께 사용되는 문장들에서 찾고 있다.<sup>55)</sup> 하지만 그들도 נָּ가 간청의 불변화사 기능을 가지고 있다는 점을 다른 곳에서 언급하고 있다.<sup>56)</sup>

히브리어 화용론이나 사회언어학적 관점에서 연구하는 상당수 학자들은 히브리어 נָּ가 대부분의 경우 ‘정중의 표시(a marker of politeness)’라는 입장을 취한다. 윌트(T. Wilt)는 브라운(P. Brown)과 레빈슨(S. C. Levinson)의 정중 이론에 기반한 사회언어학적 관점에서 설명한다.<sup>57)</sup> 그에 따르면, 히브리어 의지형에서 נָּ가 사용되는 경우는 요청을 완화하려는 전략이며, נָּ가 사용되지 않는 의지형은 ‘명백한(bald) 요청’으로 볼 수 있다. 다시 말해, 다급한 상황이거나 청자가 신속하게 행동하기를 바랄 때, 화자는 청자의 ‘체면’을 고려하지 않고 명백한 요청을 할 때에는 נָּ를 생략한 언어 전략을 택한다.<sup>58)</sup>

술만(A. Shulman)은 담화분석 관점에서 נָּ의 화용론적 기능을 밝히고자 한다.<sup>59)</sup> 이를 위해 그는 נָּ라는 단어를 사용한 문장 단위 너머의 정황을 조사한다. 왜냐하면 어떤 단어나 구조는 그 일부를 이루고 있는 보다 큰 단위와의 관계 속에서 보다 온전히 이해되기 때문이다.<sup>60)</sup> 그는 히브리어 지시형, 명령형, 그리고 청유형 문장에서 נָּ가 사용되는 경우는, 그렇지 않는 경우와 다르게 요청의 정황이라고 결론 내린다.<sup>61)</sup> 이러한 기능의 נָּ는 일종의 ‘정중의 표시(표지)’로 영어의 ‘please’나 ‘let me/allow me’와 아주 유사하다.<sup>62)</sup> 흥

54) T. O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew* (New York: Scribner, 1971), 170.

55) B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), § 34.7.

56) *Ibid.*, § 32 n. 32 그리고 § 31 n. 63.

57) T. Wilt, “A Sociolinguistic Analysis of ‘na’”, *VT* 46:2 (1996), 237-255.

58) *Ibid.*, 244-246.

59) A. Shulman, “The Particle נָּ in Biblical Hebrew Prose”, *HS* 40 (1999), 57-82.

60) *Ibid.*, 58-60.

61) *Ibid.*, 60-81.

62) *Ibid.*, 82. 한편, 크리스티안센(B. Christiansen)과 같은 학자는 윌트(T. Wilt)나 술만(A. Shulman)의 주장에 약간의 수정을 가한다. B. Christiansen, “A Linguistic Analysis of the

미로운 사실은 사회적 위상이 높은 화자일지라도 강제적인 명령의 형태를 피하고 싶을 때는 지시형과 함께 נָּ를 사용하여 보다 정중한 표현을 실현한다는 점이다.<sup>63)</sup>

결론적으로 불변화사 נָּ는 ‘간청의 불변화사’ 혹은 ‘정중의 표지’로 사용되기도 했지만 그 외 다른 기능도 포함하고 있다. 따라서 נָּ가 정중 어법으로 사용되었는지 여부는 해당 본문의 맥락 속에서 결정되어야 한다.

### 2.3.3. 구약성서와 정중 어법

성서 히브리어 학자인 밀러와 레벨의 연구에도 불구하고 성서 히브리어의 정중 어법은 구약학계의 관심을 거의 받지 못했다. 일부 박사학위 논문을 통해 소개되었다. 우선 브라이언 에스텔(B. D. Estelle)의 연구가 대표적이다. 밀러와 레벨이 전기 히브리어 본문들을 중심으로 연구한 반면에, 에스텔은 자신의 2001년도 학위논문을 통해 후기 히브리어(에스라, 다니엘, 에스더)와 아람어 문헌에 나타난 정중 어법을 연구했다.<sup>64)</sup> 그는 브라운과 레빈슨의 일반 정중 이론에 기초하면서, 동시에 레벨과 밀러의 히브리어 연구에 의존하고 있다.<sup>65)</sup> 다시 말해, 에스텔은 한편으로 일반 언어학의 정중 어법을 탐구하고, 다른 한편으로 히브리어 학자들의 공손 어법을 연구의 기초로 삼고 있다.<sup>66)</sup> 에스텔은 학위논문에서 주장한 내용을 일부 수정하여 정중 어법에 관한 글을 최근에 다시 발표했다.<sup>67)</sup> 그는 정중 어법을 세 가지 항목으로 다루고 있다. (1) 호칭 및 직책명, (2) 1-2인칭을 대신하는 3인칭 용법, (3) 비인칭 또는 불특정 행위자.<sup>68)</sup>

브릿지(E. J. Bridge)의 정중 어법 연구는 그의 2011년도 학위논문에서 출발한다.<sup>69)</sup> 그의 연구는 일반 언어학자인 브라운과 레빈슨의 이론에 기초

Biblical Hebrew Particle Nā': A Test Case," *VT* 59 (2009), 379-93.

63) A. Shulman, "The Particle נָּ in Biblical Hebrew Prose", 62.

64) B. D. Estelle, "Know Before Whom You Stand: The Language of Deference in Some Ancient Aramaic and Hebrew Documents", Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, 2001.

65) *Ibid.*, 23-36.

66) "I adopt a consensus approach to studies of politeness and deference." *Ibid.*, 40.

67) B. D. Estelle, "Esther's Strategies of Becoming an עֲבֹרָה מִשְׁכִּיל", *Hebrew Studies* 53 (2012), 61-88.

68) *Ibid.*, 64-87. 한편, 에스텔(B. D. Estelle)은 자신의 논문에서는 에스더기의 정중 어법을 네 가지 항목으로 다루었는데, 2012년 글에서는 '앞에서(קִדְמָה)'라는 전치사를 정중 어법에서 제외하고 있다.

69) E. J. Bridge, "The Use of Slave Terms as Deference and in Relation to God in the Hebrew

하고 있고, 레벨이나 밀러와 같은 히브리어 학자들의 견해에는 관심을 두지 않았다.<sup>70)</sup> 그래서 용어상으로도 공손 또는 존경(*deference*) 보다는 정중(*politeness*)이라는 용어를 선호한다. 그 이유는 일반 언어학의 정중 이론이 레벨이나 밀러의 공손 어법보다 더 넓은 개념이기 때문이다.<sup>71)</sup> 브릿지는 최근의 연구에서 정중한 표현이 설득의 한 형태라고 주장한다.<sup>72)</sup> 그는 브라운과 레빈슨의 정중 이론을 유다가 애굽의 총리(요셉) 앞에서 자신들의 입장을 변호하는 장면(창 44:18-34)에 대한 분석의 틀로 사용한다.<sup>73)</sup> 브릿지의 분석에 따르면, 유다의 말이 시작하는 18절에 전통적인 정중 어법이 집중되어 있다.<sup>74)</sup> 여기에서 유다는 요셉을 ‘나의 주’로 부르고 자신을 ‘당신의 종’으로 낮추어 부르고 있다. 그리고 말할 기회를 달라고 요청할 때, 공손의 불변화사 ‘*ni*’를 지시형 뒤에 사용하고 있다. 이어서 유다가 요셉에게 화를 내지 말라고 부탁하는데, 이것은 브라운-레빈슨이 말하는 ‘소극적 정중’ 전략의 하나로 일종의 ‘사과’로 볼 수 있다. 유다는 그의 요청이 요셉을 화나게 할 의도가 없지만, 본의 아니게 요셉의 심기를 건드릴 수 있다는 점을 ‘사과’한 것이다. 18절 마지막 부분에서 유다가 요셉의 관심을 증대시키기 위해 ‘바로와 같다’고 말하는 것은 ‘적극적 정중’ 전략의 하나이다.<sup>75)</sup> 상대방의 관심을 높이는 방법 중 하나는 그를 높게 평가하거나 칭찬하는 것이다. 19-32절은 33절에서 요셉 대신 자신을 남게 해달라는 요청에 대한 ‘이유 제공’과 같다.<sup>76)</sup>

### 2.3.4. 한국 구약학계

구약성서 에스겔서에 나오는 ‘주님의 영광(케보드 아도나이)’을 한국어 존대법 측면에서 연구한 학자는 김동혁이다.<sup>77)</sup> 김동혁은 ‘주님의 영광’이

Bible”, Ph.D. Dissertation, Macquarie University, 2011.

70) 브릿지(E. J. Bridge)는 구약성서와 고대근동 문헌에 대하여 정중 어법 관점에서 꾸준히 연구하고 있다. 대표적으로 다음의 글을 참조하시오. E. J. Bridge, “The ‘Slave’ Is the ‘Master’: Jacob’s Servile Language to Esau in Genesis 33.1-17”, *JSOT* 38:3 (2014), 263-268; E. J. Bridge, “Polite Israel and Impolite Edom: Israel’s Request to Travel through Edom in Num 20:14-21”, *JSOT* 35:1 (2010), 77-88.

71) 필자가 ‘공손 어법’ 보다는 ‘정중 어법’을 선호하는 이유도 같은 맥락이다. 이에 대한 구체적인 이유는 다음 페이지에서 설명된다.

72) E. J. Bridge, “Polite rhetoric: Judah’s plea to Joseph in Genesis 44. 18-34”, *JSOT* 43:4 (2019), 571-587.

73) *Ibid.*, 576-580.

74) *Ibid.*, 581-583.

75) *Ibid.*, 582-583.

76) *Ibid.*, 583-584.

77) 김동혁, “에스겔서의 ‘주님의 영광’의 존대 문제”, 「성경원문연구」 33 (2013), 147-154.

문법적 주어일 때 상응하는 서술어에 높임의 선어말 어미 ‘-시’를 사용하여 존대해야 하는지를 질문한다. 왜냐하면 에스겔서에서 많은 경우 이 용어는 단순히 하나님의 속성을 의미하는 표현이 아니라, 하나님 자신을 뜻하기 때문이다.<sup>78)</sup> 그는 하나님의 영광이 하나님 자신을 의미하는 것이 확실한 경우에 존대하는 것이 성서를 경전으로 읽는 독자들에게 더 자연스럽다고 주장한다.<sup>79)</sup> 짧은 번역노트라는 형식의 제한성 때문에 하나님과 관련된 다른 표현들을 존대법 측면에서 다루지 못한 것은 아쉽다. 사실 이미 성서에서는 ‘하나님의 말씀’ 또는 ‘주의 영’과 같은 표현도 존대하고 있기 때문이다(겔 3:16; 3:24 등 참조).

구약성서에 나타난 정중한 표현들이 한글 성서에 어떻게 반영되고 있는지를 연구한 학자들로 김성언과 김유기가 있다.<sup>80)</sup> 우선, 김성언의 연구는 정중 어법 관점에서 구약성서 내러티브 본문을 본격적으로 분석하고 있다.<sup>81)</sup> 무엇보다 김성언의 정중 어법 연구는 다른 한국 학자들과 달리 히브리어의 고유한 특성에 기초하고 있다는 점에서 고무적이다. 대부분의 한국 학자들은 연구의 주요 관심을 히브리어의 특징보다는 우리말 존대법 자체에 두고 있다. 김성언은 밀러와 레벨이 진행했던 연구를 우리말로 옮길 때 ‘정중 어법’보다는 ‘공손 어법(deferential language)’이라고 불러야 한다고 말한다.<sup>82)</sup> 밀러나 레벨이 말하는 공손 어법과 김성언이 사용하고 있는 정중 어법의 관계는 그의 2015년 논문에서는 명시적으로 언급되지 않았다. 하지만 그는 정중 어법을 공손 어법을 포함한 보다 넓은 개념으로 사용하고 있다. 예를 들어, 아하수에로 왕은 에스더에게 공손 어법을 사용하지 않는다. 하지만 권력의 최정점에 있는 페르시아의 왕도 에스더에게 정중한 표현이나 격식 있는 궁중 언어를 사용하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 아하수에로가 다른 신하들을 ‘너’라고 부르고 있지만, 에스더를 부를 때에는 이름 뒤에 ‘왕후’라는 직책명을 붙여 사용하고 있다(5:3; 7:2 참

78) Ibid., 147.

79) Ibid., 153.

80) 김성언과 김유기의 연구는 이들의 1차적인 탐구 대상이 성서 히브리어의 정중 어법이라는 점에서 먼저 소개한 김동혁의 연구와 구별된다. 다시 말해 김동혁의 연구는 ‘하나님의 영광’이 하나님 자신을 의미할 때 이에 상응하는 서술어를 존대 표현으로 해야 한다고 주장하는 것으로 탐구의 1차적인 대상은 한글 성서 또는 한국어 존대법이 된다. 반면에 김성언과 김유기는 탐구의 기본 대상이 히브리어 구약성서다. 물론 세 학자 모두 최종적으로는 히브리어 성서의 표현을 한국어 성서에 어떻게 반영하는 것이 적절한지를 탐구한다.

81) 김성언, “정중 어법과 우리말 존대법: 에스더기를 중심으로”, 『성경원문연구』 37 (2015), 84-106.

82) 위 각주 41 참조.

조).<sup>83)</sup> 이처럼 아하수에로 왕이 다른 신하들보다 에스더를 좀 더 정중하게 대하는 태도를 우리말로 옮길 때에는 ‘하오체’가 가장 적절하게 보인다.<sup>84)</sup>

김유기는 히브리어 대화문에서 화자가 청자를 높이기 위해 사용하는 ‘당신의 종’이라는 겸양 표현을 탐구한다.<sup>85)</sup> ‘당신의 종’이라는 단어는 실제로 상대방의 종인 자신의 신분을 말하는 경우도 있지만, 대부분은 청자와 차이나는 사회적 지위를 표현하기 위해서 신분이 낮은 청자가 사용하는 가장 일반적인 겸양 표현이다. 하지만 ‘당신의 종’이라는 표현이 비슷한 사회적 위상을 가지고 있는 등장인물 사이에서 사용되는 경우도 있다. 그 예로 다윗이 위기를 모면하기 위해 자신을 요나단의 종으로 부르는 장면을 제시한다(삼상 20:7-8).<sup>86)</sup> 이러한 겸양 표현은 일종의 청자의 체면을 세워주기 위한 대화 전략이다. 김유기는 이 부분에서 레벨의 견해와 일치한다. 이렇게 3인칭으로 언급하는 것은 “1인칭과 2인칭 형태를 사용할 때 생기는 친밀감의 표출을 피하는 것이며, 화자와 청자가 동등하다는 가정을 제거하기” 위해서 사용된다.<sup>87)</sup> 김유기는 사회적 지위가 낮은 화자(사무엘)가 높은 청자(엘리) 앞에서 겸양 표현을 사용하지 않는 경우에 대하여 설득력 있게 설명한다. 사무엘이 아직 어리고 엘리와 친밀한 관계이기 때문에 굳이 겸양 표현을 사용하지 않았다는 것이다.<sup>88)</sup> 김유기는 한글 성서에서 한나와 엘가나 부부 사이의 대화 장면을 가부장적으로 번역하는 경향에 문제를 제기한다.<sup>89)</sup> 대표적으로 남편(엘가나)이 아내(한나)보다 더 높은 위치에 있는 것처럼 번역하는 경향을 지적하고 있다. 그는 성서 원문에 엘가나의 위상이

83) 김성연, “정중 어법과 우리말 존대법: 에스더기를 중심으로”, 98.

84) Ibid., 98-100.

85) 김유기, “히브리어 겸양 표현의 번역: 사무엘상 1-3장의 대화문을 중심으로”, 『성경원문연구』 39 (2016), 129-147.

86) Ibid., 132, 135. 반면에 레벨은 이 장면을 근거로 요나단이 다윗보다 우위에 있다고 본다. 요나단이 왕의 아들이라는 사실도 고려된다. 보다 자세한 논의는 E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*, 113, 각주 7을 참조하십시오. 한글 성경도 서로 다른 존대법을 적용하고 있다. 『개역개정』은 두 사람의 위상을 비슷한 것으로 해석하고 있다. 다윗과 요나단 모두 ‘해라체’를 사용하는 것으로 번역했다. 반면에 『성경』은 요나단이 다윗보다 우위에 있다는 것을 명확하게 표현하고 있다. 요나단은 다윗에게 예사낫출인 ‘하계체’를 사용한 반면에 다윗은 ‘하십시오체’를 사용하는 것으로 번역하고 있다. 흥미로운 사실은 『성경』은 삼상 20장 전체에서 다윗이 요나단을 ‘너’ 또는 ‘당신’이라고 부르는 것이 아니라, ‘왕자님’이라는 호칭을 사용하는 것으로 번역하고 있다. 필자가 보기에는 다윗이 요나단에게 정중 어법을 사용한 경우(삼상 20:7-8)가 있고, 헤어지는 장면(삼상 20:41)에서 세 번 절하는 것을 고려하면 왕의 아들인 요나단이 다윗보다 상대적으로 높은 지위를 가지고 있다는 사실은 분명해 보인다.

87) E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*, 267.

88) 김유기, “히브리어 겸양 표현의 번역: 사무엘상 1-3장의 대화문을 중심으로”, 143-144.

89) Ibid., 138-139.

더 높다는 흔적이 전혀 나타나지 않다는 점과 가정에서 남편과 아내의 수평적 관계가 요구되는 오늘날 언어 상황을 고려하여 차별적인 요소가 반영된 번역은 피해야 한다고 주장한다.<sup>90)</sup>

#### 2.4. 예언자의 위상과 정중 어법

구약성서에서 예언자의 사회적인 위상은 상황에 따라 다양하게 그려지고 있다. 일반적으로 예언자는 왕이 지은 죄에 대하여 하나님의 심판을 전하는 장면에서는 정중어법이나 공손어법을 결코 사용하지 않는다. 나단이 다윗을 책망하고 하나님의 심판의 메시지를 전달하는 장면에서는 ‘나의 주’나 ‘왕이시여’라는 표현을 단 한 번도 사용하지 않았다. 이것은 나단이 다윗의 입기 말기에 보였던 태도와 대조를 이룬다. 나단이 다윗 왕 앞에서 절을 하고 ‘나의 주 왕이시여’라고 부른 후 왕위를 계승할 왕자가 누구인지 조심스럽게 묻는다(왕상 1:22-27). 왕위 계승처럼 민감한 문제를 질문하면서 자칫 다윗의 심기를 건드리지 않기 위해 정중한 표현을 사용했던 것이다. 이처럼 왕과 예언자의 관계는 상황에 따라 가변적이었다.

이와 함께 이스라엘 사회에서 예언자들이 차지했던 실제 ‘역사적 위상’과 성서에서 그려지고 있는 예언자들의 ‘문학적 위상’을 구별할 필요가 있다. 이를 위해 우리는 밀러의 주장에 주목할 필요가 있다.

하지만 (성서) 내러티브 내에서, 등장인물 사이의 사회적 관계보다는, 화자의 이데올로기가 궁극적으로 공손 어법(deferential language)을 지배한다. 그 결과, 예를 들어, 모세와 아론이 파라오 앞에서 말할 때나 예언자 엘리야가 아합이나 이세벨에게 말할 때, 공손 어법이 전혀 사용되지 않는다.<sup>91)</sup>

이스라엘 왕이나 이집트 파라오의 사회적 위상을 고려하여 신하들이나 일반 백성들은 당시 궁중에서 사용하는 어법에 따라 공손하고 정중한 표현들을 사용했을 것이다. 하지만 파라오 앞에 선 모세나 아합에게 말하는 엘리야는 정중한 표현을 전혀 사용하고 있지 않다. 이 점은 엘리야가 이세벨

90) 가부장적인 고대 사회의 언어 습관을 반영할지 아니면 오늘날 요구되는 수평적인 언어를 사용할지 여부는 우리말 존대법을 적용해야 하는 성서 번역자의 가장 어려운 고민 중 하나가 될 것이다. 다만, 엘가나가 한나의 이름을 부르는 장면(삼상 1:8)을 고려하면, 아내의 고통을 공감하고 염려하는 언어로 표현하는 것이 바람직할 것이다. E. J. Revell, *The Designation of the Individual*, 332 참조. 따라서 엘가나가 사용하는 존대법은 격식체로는 ‘하오체’, 비격식체로는 ‘해요체’가 적절하게 보인다.

91) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, 280.



의 살해 위협을 피해 남쪽 광야 지역으로 도망간 예언자라는 점을 고려하면 더욱 납득하기 어렵다(왕상 19:1-5). 밀리는 예언자의 경우에는 실제 사회적 위상이 반영되기 보다는 저자 혹은 화자의 이데올로기가 작동한다고 주장한다. 밀리는 여기에서 어떠한 이데올로기인지는 구체적으로 언급하지 않는다. 분명한 것은 성서 내러티브의 화자는 하나님의 말씀을 전달하는 메신저 역할을 하는 예언자가 세속 권력의 정점에 위치한 왕 앞에서도 결코 공손 어법을 사용하는 것을 원치 않았다는 사실이다.

레벨도 왕과 예언자의 사회적 위상과 관계를 정하는 문제가 복잡하다는 점에 대해서는 동의한다.

하지만 어떤 경우에는 왕보다 힘이 더 세고, 어떤 경우에는 더 약한 예언자는 이와 같은 등급에 위치시킬 수 없다. 따라서 본 연구의 목적을 위해서 왕과 예언자는 위상이 동일한 것으로 간주한다.<sup>92)</sup>

레벨이 지적하듯이, 왕과 예언자의 관계는 왕-신하-일반백성 순서로 등급을 매기는 것처럼 사회적 위상이 명확하지 않다는 것이다. 레벨은 왕과 예언자 관계는 사회적 위상 차원에서 우열을 가릴 수는 없다고 결론을 내리지만 그 이유를 설명하지는 않는다. 다만, 둘 사이의 사회적 위상이 동일한 것으로 간주하여 연구를 진행한다고 밝힌다.

성서 번역자에게는 예언자의 실제 사회적 위상보다 성서 속에서 예언자가 어떠한 역할을 하고 어떻게 그려지고 있는지가 더 중요하다. 물론 성서는 당시의 시대적인 상황을 어느 정도 충실하게 반영하고 있다. 하지만 이와 별개로 내레이터를 통해 묘사되고 있는 예언자의 위상을 번역자는 더 충실하게 전달해야 한다. 왜냐하면 성서 번역자가 해야 할 작업은 당시의 역사적인 상황을 재구성하는 것이 아니라 성서의 메시지를 보다 생생하게 전달하는 것이기 때문이다.

### 3. 나아만 치료 본문 연구

나아만 치료 본문은 다양한 신분의 인물들이 주고받는 대화가 중심을 이루고 있다. 등장인물들은 자신의 사회적인 위상에 따라 적절한 언어 전략을 구사하고 있다. 사회적 위상은 어디까지나 상대적인 개념이다. 나아만

92) E. J. Revell, *The Designation of the Individual*, 43.

이 집안의 여종에게는 ‘주인’(3절)이지만, 그에게도 섬겨야 할 ‘주인’(4절), 즉 왕이 있다. 이렇게 사회적 지위는 지극히 상대적인 개념이다. 따라서 나아만이 예언자 엘리사와 어떠한 태도와 언어 전략으로 대화하는지 살피는 것은 매우 흥미로울 것이다.

### 3.1. 나아만의 위상

이야기의 도입부는 아람 왕의 군대 장관 나아만에 대한 소개로 시작한다. 그는 왕 앞에서도 ‘크고 존귀한 자’였는데, 이것은 전에 아람을 구한 공로 때문으로 보인다(5:1). 그럼에도 불구하고 그의 위상은 상대적이다. 자신의 종으로부터는 섬김을 받는 ‘주인’이지만, 그에게도 아람 왕은 섬겨야 할 주인이다. 이웃 국가인 이스라엘에 가서 치료를 받는 것도 왕의 허락과 도움이 필요한 군대 장관이다. 이러한 그의 위상은 이스라엘에서도 이어진다. 그가 대면하는 사람에 따라서 그의 위상은 상대적으로 결정될 것이다. 한편, 가톨릭의 『성경』은 ‘왕’ 대신 일관되게 ‘임금’으로 옮기고 있다.

### 3.2. 어린 소녀와 나아만의 아내

소녀는 여주인에게 주인(나아만)이 사마리아에 있는 선지자에게 가서 치료를 받고 오면 좋겠다고 제안한다(5:3).

|        |   |       |
|--------|---|-------|
| 『개역개정』 | “우리 주인이 사마리아에 계신 선지자 앞에 계셨으면 좋겠나이다 그가 그 나병을 고치리이다.”                   | 하십시오체 |
| 『새번역』  | “주인 어른께서 사마리아에 있는 한 예언자를 만나 보시면 좋겠습니다. 그분이라면 어른의 나병을 고치실 수가 있을 것입니다.” | 하십시오체 |
| 『공동개정』 | “주인 어른께서 사마리아에 계시는 예언자를 만나시기만 해도 좋겠습니다. 그가 나병쯤은 쉽게 고쳐주실 텐데요.”         | 하십시오체 |
| 『성경』   | “주인 어르신께서 사마리아에 계시는 예언자를 만나 보시면 좋겠습니다. 그분이라면 주인님이 나병을 고쳐 주실 텐데요.”     | 하십시오체 |
| 제안사역   | “주인께서 사마리아에 계시는 예언자 분께 가시면 좋겠습니다. 그러면 그분이 나병을 고쳐 주실 텐데요.”             | 하십시오체 |

어린 소녀는 제안하는 이유를 곧바로 설명한다. 소녀는 그 선지자가 치료해 줄 수 있을 것으로 믿었다. 여주인은 소녀의 제안을 남편(나아만)에게 전했을 것이다.

### 3.3. 나아만과 아람 왕

나아만은 어린 소녀의 제안을 좋게 생각한 것으로 보인다. 내레이터<sup>93)</sup>는 아람 왕이 나아만의 ‘주인’이라고 분명히 지적한다(5:6). 나아만은 어린 소녀의 ‘주인’이지만, 그에게도 주인이 있다. 바로 왕이다.

|        |                                       |     |
|--------|---------------------------------------|-----|
| 『개역개정』 | “갈지어다 이제 내가 이스라엘 왕에게 글을 보내리라.”        | 해라체 |
| 『새번역』  | “내가 이스라엘 왕에게 편지를 써 보내겠으니, 가 보도록 하시오.” | 하오체 |
| 『공동개정』 | “내가 이스라엘 왕에게 친서를 써줄 터이니, 장군은 가보시오.”   | 하오체 |
| 『성경』   | “내가 이스라엘 임금에게 편지를 써 보낼 터이니, 가 보시오.”   | 하오체 |
| 제안사역   | “가 보시오. 내가 이스라엘 왕에게 편지를 보내겠소.”        | 하오체 |

『개역개정』을 제외하고 나머지 모든 성서는 아람 왕이 나아만에 대하여 높은 직위의 신하라는 점을 반영하여 ‘하오체’로 표현하고 있다. 이것은 존대법 측면에서 『개역개정』이 갖는 전반적인 특징이기도 하다. 『개역개정』은 왕과 같이 사회적 위상이 최고 자리에 있는 사람이 자신의 신하에게 해라체를 사용하는 것으로 번역하고 있다. 이러한 번역은 계급의 차이가 분명했던 고대 사회의 문화를 반영하는 장점을 지닌다. 고대 사회의 신하는 자신의 주인(왕)에게 절대적으로 복종해야 하는 존재였다. 아람 왕에게 있어서 나아만은 단지 ‘나의 종(에베드)’일 뿐이다(5:6). 그럼에도 불구하고 상호존중의 가치가 높게 평가되는 오늘날의 상황을 고려하면 ‘하오체’가 적절하게 보인다. 왕처럼 최고의 위상을 가진 사람과 신하라는 위상 차이를 표현하면서도, 그 신하가 어느 정도 높은 사회적 위상을 가지고 있다는 사실을 적절하게 반영할 필요가 있다.

93) 대화의 두 당사자를 일반적으로 ‘화자’와 ‘청자’로 부른다. 그래서 본 연구에서는 대화 주체로서의 ‘화자’와 구별하기 위해 내레이터를 ‘화자’로 번역하지 않았다.

### 3.4. 아람 왕과 이스라엘 왕

아람 왕과 이스라엘 왕은 직접적으로 대면하지는 않는다. 하지만 나아만이 이스라엘 왕에게 전한 아람 왕의 편지를 받은 이스라엘 왕의 반응을 보면 둘 사이에 엄연한 위상 차이가 있음을 보여주고 있다.

|        |   |                     |
|--------|---|---------------------|
| 『개역개정』 | “내가 내 신하 나아만을 당신에게 보내오니 이 글이 당신에게 이르거든 당신은 그의 나병을 고쳐 주소서.”            | 하소서체 <sup>94)</sup> |
| 『새번역』  | “내가 이 편지와 함께 나의 신하 나아만을 귀하에게 보냅니다. 부디 그의 나병을 고쳐 주시기 바랍니다.”            | 하십시오체               |
| 『공동개정』 | “본인은 이제 이 편지를 들려 본인의 신하 나아만을 귀하에게 보냅니다. 부디 그의 나병을 고쳐주십시오.”            | 하십시오체               |
| 『성경』   | “이 편지가 임금님에게 닿는 대로, 내가 나의 신하 나아만을 임금님에게 보냈다는 사실을 알고, 그의 나병을 고쳐 주십시오.” | 하십시오체               |
| 제안사역   | “내가 나의 종 나아만을 그대에게 보내니 이 글이 그대에게 이르거든 그대는 그의 나병을 고쳐 주시오.”             | 하오체                 |

우선 『개역개정』을 제외하고 모든 성서에서 최고 단계의 높임법인 ‘하십시오체’로 번역하고 있다. 이것은 한 나라의 왕이 다른 나라의 왕에게 하는 말을 직접화법으로 전달하기 때문에 상호 존대하는 경우로 해석한 결과다.

하지만 히브리어 문장을 살펴보면 이러한 어감은 전혀 등장하지 않는다. 우선 아람 왕은 편지에서 이스라엘 왕에게 단지 ‘너(you)’라는 2인칭 대명사를 일관되게 사용하고 있다. 이것은 아람 왕이 이스라엘 왕의 위상을 높이기 위하여 어떤 특별한 언어적인 표시가 없다는 것을 의미한다. 이러한 언어는 서로 대등하거나 아니면 낮은 신분의 사람에게 사용하는 어법이다. 내레이터는 이 장면을 묘사할 때, 당시의 국제질서라는 역사적인 정황도 고려한 것으로 보인다. 아합 왕 통치 시대처럼 예외적인 경우도 있었지만, 대체적으로 아람은 이스라엘보다 더 강한 국가였다. 이것은 5장 7절 이스라엘 왕의 반응에서도 알 수 있다. 아람 왕의 요구를 들어 주지 못할 경우

94) ‘하소서체’는 현대 구어체에서는 거의 쓰지 않지만 상대 높임법 중의 하나로 상대를 아주 높이는 경우에 사용된다.

전쟁과 같은 국가적인 재앙이 닥칠 것을 두려워하여 이스라엘 왕은 옷을 찢는다. 나아만이 가지고 간 선물들은 아람 왕이 보낸 것이 아니라 나아만이 준비한 것이기 때문에 아람이 이스라엘보다 열세라고 해석할 이유는 없다. 따라서 이러한 두 왕의 관계를 종합적으로 고려할 때 한글 성서에서는 최고 등급의 존대법보다는 ‘하오체’ 정도로 한 단계 낮게 번역하는 것이 바람직해 보인다.

그리고 대부분의 성서에서 아람 왕이 나아만을 이스라엘 왕에게 ‘나의 신하’로 소개한 것으로 번역하고 있다. 히브리어 본문은 ‘나의 신하’라는 단어가 사용되지 않았고, 단지 ‘나의 종’으로 나타난다. ‘에베드’라는 단어가 ‘신하’의 의미까지 포함할 수 있기 때문에 가능한 번역으로 보인다. 하지만 반대의 접근도 가능하다. 그냥 ‘나의 종’으로 남겨 둬으로써 한국 독자들에게 고대 사회에서는 신하도 그저 ‘종’으로 불렸다는 사실을 보여줄 수 있는 장점이 있다.

### 3.5. 나아만과 이스라엘 왕

나아만은 아람 왕의 편지를 가지고 이스라엘 왕을 대면한다. 하지만 성서 본문에서는 나아만과 이스라엘 왕 사이의 직접적인 대화는 생략되어 있다. 따라서 둘 사이의 위상을 평가할 근거는 충분하지 않다. 비록 강대국의 신하로서 이스라엘 왕을 대면하는 것이지만 나아만은 일국의 신하이기 때문에 이웃국가의 왕에게 공손한 태도를 보였을 것으로 추정할 수 있다. 그리고 무엇보다도 지금 자신을 괴롭히고 있는 질병을 치료받게 해달라는 요청하는 장면이기에 공손한 태도를 보이는 것이 자연스러운 것이다.

### 3.6. 이스라엘 왕과 엘리사

위기의 상황에서 ‘하나님의 사람’ 엘리사가 등장한다.<sup>95)</sup> 『개역개정』이 약간 낮은 존대법을 사용하고 있지만, 전체적으로 모든 성서는 엘리사가 왕에게 말하는 장면을 최고 등급의 존대법을 사용하는 것으로 번역하고 있다(5:8).

95) 앞서 여종은 엘리사를 ‘예언자’라고 부르고 있다(5:3 참조). 5:20에서도 내레이터는 엘리사의 직책명으로 ‘하나님의 사람’을 사용한다.

|        |  |       |
|--------|--|-------|
| 『개역개정』 | “왕이 어찌하여 옷을 찢었나이까 그 사람을 내게로 오게 하소서 그가 이스라엘 중에 선지자가 있는 줄을 알리이다.”          | 하소서체  |
| 『새번역』  | “어찌하여 옷을 찢으셨습니까? 그 사람을 나에게 보내 주십시오. 이스라엘에 예언자가 있음을 그에게 알려 주겠습니다.”        | 하십시오체 |
| 『공동개정』 | “어찌하여 옷을 찢으셨습니까? 그를 나에게 보내주십시오. 이스라엘에 예언자가 있음을 그에게 알려주겠습니다.”             | 하십시오체 |
| 『성경』   | “임금님께서서는 어찌하여 옷을 찢으셨습니까? 그를 저에게 보내십시오, 그러면 그가 이스라엘에 예언자가 있음을 알게 될 것입니다.” | 하십시오체 |
| 제안사역   | “어찌하여 옷을 찢으셨소? 그를 나에게 보내시오. 그가 이스라엘 중에 선지자가 있을 줄을 알게 될 것이오.”             | 하시오체  |

우선 눈에 띄는 점 중 하나는 『개역개정』과 『성경』에서 히브리어 원문에 없는 ‘왕(개역개정)/임금님(성경)’이라는 단어를 첨가하고 있다는 점이다. 원문에는 단순히 2인칭 대명사인 ‘너’가 사용되고 있다. 한국어와 같은 별도의 존대법이 없는 영어 성경들은 모두 그대로 ‘you’로 남겨두고 있다. 2인칭 대명사는 아마도 왕에 대하여 높임법을 사용하는 문화에 익숙한 번역자들을 당황하게 만들었을 것이다. 이런 경우 2인칭 대명사를 ‘당신’이나 ‘그대’로 옮길 수도 있다. 하지만 『개역개정』과 『성경』 번역자들은 ‘당신’이나 ‘그대’보다 더 존대하는 표현인 ‘왕/임금님’을 추가하는 새로운 길을 선택했다. 하지만 본문에 없는 단어를 첨가하여 번역하는 경우에는 매우 신중해야 한다. 왜냐하면 예언자가 하나님을 대신하여 그 역할을 수행할 때에는 지상의 그 어떤 인간보다 높은 위상을 갖기 때문이다. 이 장면에서 엘리사는 하나님을 대신하여 나아만을 치료할 ‘하나님의 사람’이다(8절). 이러한 경우에 내레이터는 왕의 위상이 높다는 것은 잘 인지하고 있음에도 불구하고 그를 높이기 위한 존대 표현에는 관심이 없다. 오히려 내레이터에게는 하나님의 역할을 대신하는 예언자의 위상이나 권위가 더 중요하다. 그래서 히브리어 본문에서 왕을 존대하기 위해 사용되는 전형적인 표현인 ‘내 주 왕’<sup>96)</sup> 또는

96) ‘내 주 왕’이라는 표현은 구약성서 49절에서 총 55회 사용되고 있다. 삼상 24:9; 26:17, 19; 29:8; 삼하 3:21; 9:11; 13:33; 14:9, 12, 17, 18, 19, 22; 15:15, 21; 16:4, 9; 18:31, 32; 19:20, 21, 27, 28, 31, 36, 38; 24:3, 21, 22; 왕상 1:13, 18, 20, 21, 24, 27, 31, 36, 37; 2:38; 20:4; 왕하

‘왕’이 사용되지 않고, 2인칭 ‘너(you)’가 사용될 때에는 본문의 의도에 관심을 기울여야 한다.<sup>97)</sup>

그럼에도 불구하고 엘리사가 왕에게 나아만을 보내라고 말하는 장면에서 명령형 대신 특정 형태의 지시형(נָּוּ נָּוּ)을 사용하고 있다는 점은 고려해야 한다. 만약 단순 형태의 지시형(נָּוּ)이라면 명령법과 유사하지만 여기에 간청의 불변화사인 ‘נָּ’를 첨가하여 보다 부드럽고 완곡한 표현을 하고 있다.<sup>98)</sup> 이것은 엘리사가 왕의 사회적 위상을 고려하여 왕의 체면이 손상되지 않도록 완곡한 지시형을 사용한 것으로 보인다. 물론 완곡한 지시형이 곧바로 화자와 청자의 사회적 위상을 결정해 주지는 않는다. 사회적 위상이 더 높은 청자도 ‘지시형 + נָּ’ 형태의 정중 어법을 얼마든지 사용할 수 있기 때문이다. 솔만은 엘리사와 왕의 위상이 서로 동등하다고 본다.<sup>99)</sup> 고대 사회에서 사회적 위상이 비슷한 화자가 청자의 체면을 고려하여 정중한 어법을 사용할 경우를 우리말로 옮길 때는 하오체 또는 하시오체가 가장 적절하게 보인다. ‘하시오체’는 ‘하오체’의 한 유형이지만 선어말어미 ‘-시’를 첨가하여 ‘주체높임’의 의미를 첨가한다. 하지만 완곡한 지시형의 어감을 좀 더 살리기 위해서는 ‘하시지요체’도 대안적인 선택지가 될 것이다.<sup>100)</sup>

### 3.7. 엘리사와 나아만

나아만과 엘리사 사이의 존대법 화계를 정하는 문제도 복잡하고 어려운 주제다. 일단 『개역개정』과 『성경』은 정반대의 존대법으로 번역하고 있다(5:10).

6:12, 26; 8:5; 대상 21:3, 23; 사 36:8; 렘 37:20; 38:9; 단 1:10.

97) 예를 들어, 예언자가 왕에 대하여 하나님의 심판을 전달하는 단락에서는 ‘내 주 왕’이라는 표현은 절대 사용되지 않고, 대부분 ‘너’를 사용한다. 대표적인 장면이 나단이 다윗에게 심판을 전하는 단락이다(삼하 12장). 논란이 되는 구절 중 하나인 삼하 12:7에서 『개역개정』은 “당신이 그 사람이라”고 번역하고 있고, 『성경』은 “임금님이 바로 그 사람입니다”라고 옮기고 있다. 『성경』은 여기에서 히브리어 본문에 없는 ‘임금님’이라는 단어를 추가하고 있는데, 필자의 견해로는 불필요한 첨가로 보인다.

98) P. Jouon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editric Pontificio Institutio Biblico, 2006), § 105 c. 그리고 A. Shulman, “The Particle ‘נָּ’ in Biblical Hebrew Prose”, *HS* 40 (1999), 57-82.

99) A. Shulman, “The Particle נָּ in Biblical Hebrew Prose”, 62.

100) ‘-(으)시지요’는 사회적 위상이 높은 사람에게 완곡하게 표현하는 청유형이다. ‘-(으)시지요’는 비격식체로 ‘하십시오체’보다 약간 낮은 존대법으로 볼 수 있다.

|        |   |                       |
|--------|---|-----------------------|
| 『개역개정』 | “너는 가서 요단 강에 몸을 일곱 번 씻으라. 네 살이 회복되어 깨끗하리라.”             | 해라체                   |
| 『새번역』  | 요단 강으로 가서 몸을 일곱 번 씻으면, 장군의 몸이 다시 깨끗하게 될 것이라             | (해라체) <sup>101)</sup> |
| 『공동개정』 | “요르단 강에 가서 그 강물에 일곱 번 몸을 씻으시오. 그리하면 새살이 나서 깨끗하게 될 것이오.” | 하오체                   |
| 『성경』   | “요르단 강에 가서 일곱 번 몸을 씻으십시오.”                              | 하십시오체                 |
| 제안사역   | “그대는 가서 요단에서 일곱 번 씻으시오. 그러면 그대의 살이 회복되어 깨끗해질 것이오.”      | 하오체                   |

위에서 보듯이, 모든 성서가 서로 다른 존대법 화계를 사용하고 있다. 『개역개정』은 ‘해라체’, 『공동개정』은 ‘하오체’를 사용한 반면에, 『성경』은 최상위 존대법인 ‘하십시오체’를 사용하고 있다. 여기에서 특별히 『성경』의 번역은 재고해 볼 필요가 있다. 『성경』의 번역상의 전체적인 원칙에 근거한 존대법을 사용한 것으로 보이지만, 왕하 5:10은 너무 확일적으로 적용한 대표적인 예이다. 예언자의 위상이 그 누구보다도 높다는 사실은 구약성서 전반에 나타난다. 나아만에게 존대법을 사용하는 엘리사의 말이 어울리려면 엘리사는 최소한 나아만을 접견하는 태도를 보여 주었어야 했다. 『성경』이 아래 5:15에서 나아만의 말도 ‘하십시오체’를 사용함으로써 상호 존대하는 것으로 보아, 『성경』은 두 사람의 위상을 비슷한 것으로 간주하고 있다. 그럼에도 불구하고 이것은 성서 본문이 의도한 위계상의 질서가 전혀 아니다. 성서는 하나님의 사람 엘리사가 나아만보다 높은 위상이라는 것을 보여준다.

나아만 자신도 처음에는 엘리사를 자신보다 더 낮은 위치에 있다고 생각한 것으로 보인다. 나아만은 엘리사가 최소한 자신에게로 나아와 맞이해야 한다고 생각했다(5:11).<sup>102)</sup> 자신은 강대국 아람 왕의 군대장관이며 엘리사는 약소국의 예언자일 뿐이라고 생각했기 때문이다. 나아만이 걸으로는 요

101) 간접화법으로 표현해서 존대법 체계가 불명확하다.

102) 예를 들어, 모세가 그의 장인을 나가서 맞이한 것과 같은 장면을 기대했을 것이다(출 18:7). 이와 비슷한 상황으로 창 14:17; 30:16; 민 22:36; 사 4:22; 11:34; 삼상 30:21; 삼하 15:32; 16:1; 왕상 18:7; 왕하 2:15; 4:31; 5:21; 8:9; 9:18; 10:15; 대상 12:17; 15:2; 19:2. 나이 나 신분이 높아도 반가울 때에는 먼저 나가서 맞이하기도 한다(창 29:13; 33:4; 사 19:3). 대적하기 위하여 막아설 때에도 비슷한 표현이 사용된다(민 20:20; 왕하 23:29//대하 35:20).



단 강과 다메섹의 아바나(아마나) 강 혹은 바르발 강을 비교하여 분노한 듯 하지만(12절), 그가 분노했던 근본적인 이유는 자신을 대하는 엘리사의 태도에 기인한 것으로 보인다. 나아만은 자신의 ‘체면(face)’이 손상되었다고 생각한다. 자신은 엘리사의 집 앞까지 가서 서 있었던 반면에(9절), 엘리사는 자신에게 마중을 나오지도 않았으며 심지어 얼굴을 보지도 않고 명령했을 뿐이다(10절).

이러한 나아만의 인식이 극적으로 변한 것은 그의 질병이 치료된 후에 일어난다. 나아만은 이제 스스로 엘리사 앞에서 이런 고백을 한다(5:15).

|        |   |       |
|--------|---|-------|
| 『개역개정』 | “내가 이제 이스라엘 외에는 온 천하에 신이 없는 줄을 아나이다. 청하건대 당신의 종에게서 예물을 받으소서.”                         | 하소서체  |
| 『새번역』  | “이제야 나는 온 세계에서 이스라엘 밖에는 하나님이 계시지 않다는 것을 알게 되었습니다. 부디, 예언자님의 종인 제가 드리는 이 선물을 받아 주십시오.” | 하십시오체 |
| 『공동개정』 | “이제 저는 알았습니다. 이스라엘 밖에는 온 세상에 신이 없습니다. 소인이 감사하여 드리는 이 선물을 부디 받아주십시오.”                  | 하십시오체 |
| 『성경』   | “이제 저는 알았습니다. 온 세상에서 이스라엘 밖에는 하느님께서 계시지 않습니다. 이 종이 드리는 선물을 부디 받아 주십시오.”               | 하십시오체 |
| 제안사역   | “이제야 저는 온 세상에서 이스라엘 밖에는 하나님이 계시지 않다는 것을 알게 되었습니다. 그러니 부디 당신의 종이 드리는 선물을 받아 주십시오.”     | 하십시오체 |

나아만은 ‘히네-나(הִנֵּנִי-נָא)’라는 표현으로 자신의 말을 시작한다. 이 표현은 요청하기에 앞서 화자가 말을 조심스럽게 꺼내고자 할 때 종종 사용된다. 술만도 ‘히네-나’로 시작하는 문장에서 요청의 내용이 곧바로 등장하지 않더라도, 뒤에 이어지는 문장에서 요구 사항이 등장한다고 주장한다.<sup>103)</sup> 여기에서 ‘히네-나’는 뒤이어 나오는 선물을 받으라(‘카흐-나[קַח-נָא]’)는 내용과 밀접하게 연결되어 있다.<sup>104)</sup> 나아만은 선물을 받아 줄 것을 정중히 요

103) A. Shulman, “The Participle הִנֵּנִי in Biblical Hebrew Prose”, 80-81. 술만의 이 주장은 레벨에 의해 받아들여진다. E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*, 300-301.

104) 선물을 주는 장면도 정중 어법이 사용되어야 한다. E. J. Revell, *The Designation of the*

청하기 위해 이러한 고도의 언어 전략을 선택했다.<sup>105)</sup> 이 선물은 나아만이 처음에 엘리사에게 왔을 때 주려고 시도했어야 하지 않을까? 뒤늦게라도 주어야 할 선물이라면 엘리사의 마음이 상하지 않도록 더더욱 공손한 태도로 선물을 받아 줄 것을 요청해야 한다. 결과적으로 ‘히네-나’와 ‘카흐-나’가 의미뿐 만 아니라 음성학적으로 짝을 이루고 있다.

무엇보다도 나아만은 엘리사에게 이제 자신은 단지 ‘종(에베드)’이라고 부른다(5:15, 17-18). 자신을 ‘종’이라고 부르는 것은 일반 백성이 왕에게 그리고 종이 주인에게 사용하는 겸손한 표현이다. 자신과 비슷한 사회적 위상이거나 심지어 낮게 보았던 나아만은 이제 엘리사가 자신과는 전혀 다른 위상의 사람이라는 것을 깨닫게 된 것이다.

답례의 표시로 나아만은 선물을 받아 줄 것을 요청하지만 엘리사는 거절한다. 그러자 나아만은 다시 새로운 내용을 요청한다. 나아만은 여호와를 섬기기 위해 노새 두 마리 분량의 (이스라엘 땅의) 흙을 ‘주라고’ 부탁한다(17절). 이 흙으로 나아만은 제단을 만들 것이다(출 20:24-25 참조). 여기에서 나아만은 종종 정중 어법에 사용되는 ‘수동태 지시형’과 함께 간청의 불변화사 ‘나(נָּ)’를 추가함으로써 최고 수순의 히브리어 정중 어법을 사용하고 있다. 레벨은 첫 번째 요청이 거절되자, 다시 요청할 때에는 나아만이 더욱 공손한 언어 전략을 취하고 있다고 주장한다.<sup>106)</sup>

헤어지기 전에 나아만은 엘리사에게 한 가지를 용서해 줄 것을 요청한다. 아람 왕이 립몬 신전에 예배하러 갈 때 동행해야하므로 어쩔 수 없이 립몬 신전에서 예배할 수밖에 없다는 점을 용서해 달라는 것이다. 이에 엘리사는 마지막 인사말로 나아만을 안심시킨다(5:19).

|        |                   |       |
|--------|-------------------|-------|
| 『개역개정』 | “너는 평안히 가라”       | 해라체   |
| 『새번역』  | “좋소, 안심하고 돌아가시오.” | 하오체   |
| 『공동개정』 | “걱정말고 가시오.”       | 하오체   |
| 『성경』   | “안심하고 가십시오.”      | 하십시오체 |
| 제안사역   | “평안히 가시오.”        | 하오체   |

*Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*, 281. 한편, 야곱이 에서에게 선물을 받았다고 말할 때에도, 이와 아주 유사한 표현을 사용하고 있다(창 33:11 참조).

105) 술만은 나아만과 엘리사의 위상이 동등한 것으로 간주하고 있는데, 이 부분에 대한 술만의 견해는 지지되기 어렵다. A. Shulman, “The Particle נָּ in Biblical Hebrew Prose”, 73. 이것은 술만이 앞서 자신의 글 62쪽에서 엘리사와 왕의 위상이 동일하다고 지적한 것을 고려하면 이해하기 어렵다. 술만의 주장대로라면 이스라엘 왕과 나아만이 동등한 위상이라는 모순된 결론에 도달하게 된다.

106) E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*, 281-285.

다시 한 번 『개역개정』과 『성경』은 정반대의 존대법으로 번역하고 있다. 『개역개정』은 예언자 엘리사의 위상과 권위를 다소 높게 표현하고 있고, 『성경』은 나아만의 위상을 지나치게 높게 표현한 것으로 보인다. 이러한 번역들보다는 나아만보다 높은 엘리사의 위상을 표현하면서도 나아만을 어느 정도 존대하기 위해 ‘하오체’가 가장 적절하게 보인다.

#### 4. 나가는 말

열왕기하 5장 본문은 신분상의 위계질서가 상대적이라는 사실을 분명하게 보여주는 본문이다. 이 본문에 반영되어 있는 사회적 위상 차이는 등장인물들 사이에서 분명하게 드러나기도 하지만, 그렇지 않고 모호한 상태로 남아있기도 한다. 그렇기 때문에 등장인물들 사이의 대화를 적절한 존대법을 사용해서 번역해야 하는 한글 성서 번역자들 입장에서는 열왕기하 5장은 아주 난해한 본문 중 하나다. 이러한 점을 우리는 각 한글 번역들을 통해서 확인할 수 있었다. 심지어 열왕기하 5:10과 5:19처럼 정반대의 존대법을 사용하여 번역하는 경우들도 보았다. 가장 근본적인 이유는 고대 사회에 만연했던 신분상의 위계질서를 더 사실적으로 표현할 것인지, 아니면 오늘날의 언어 사용자들처럼 상호존중의 가치를 더 중요시할 것인지에 따라 달라질 것이다. 대표적으로 『개역개정』은 전자의 입장을 반영하고 있고, 『성경』은 후자의 견해를 지지한다고 볼 수 있다. 본 연구자는 이 두 가지 입장을 고려하면서 조화를 이루려는 시도를 해 보았다. 하지만 연구자가 제안한 사역은 어디까지나 잠정적이며 다음 논의와 연구를 위한 첫걸음일 뿐이다. 무엇보다도 본 연구에서는 존대법 중심의 ‘제안사역’에 머물렀는데, 후속 연구에서는 보다 다양한 정중 어법이 반영된 번역이 나오길 기대해 본다.

##### <주제어>(Keywords)

정중 어법, 존대법, 공손/공손한, 나아만, 예언자, 왕, 종.

Politeness strategy, Honorifics, Deference/Deferential, Naaman, Prophet, King, Servant.

<참고문헌>(References)

- 김광해, 박호영, 신명선, 『고등학교 화법』, 서울: 형설출판사, 2003.
- 김동혁, “에스겔서의 ‘주님의 영광’의 존대 문제”, 『성경원문연구』 33 (2013), 147-154.
- 김성언, “정중 어법과 우리말 존대법: 에스더기를 중심으로”, 『성경원문연구』 37 (2015), 84-106.
- 김유기, “히브리어 겸양 표현의 번역: 사무엘상 1-3장의 대화문을 중심으로”, 『성경원문연구』 39 (2016), 129-147.
- 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-109.
- 이재원, “나이만 내러티브에 나타난 종 모티프: 어휘적, 문학적, 신학적 해석”, 『성경원문연구』 43 (2018), 98-121.
- 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법: 체언과 용언의 표현을 중심으로”, 『성경원문연구』 15 (2004), 59-81.
- 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 97-122.
- 조지윤, “산헤드린에서 진행된 예수의 재판 - 청자 존대법 번역 문제”, 『신약연구』 7:4 (2008), 619-648.
- 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148.
- 한길, 『현대 우리말의 높임법 연구』, 서울: 도서출판역락, 2002.
- Beal, L. M., Wray, *1 & 2 Kings*, Apollos: Nottingham, 2014.
- Bridge, E. J., “The ‘Slave’ Is the ‘Master’: Jacob’s Servile Language to Esau in Genesis 33.1-17”, *JSOT* 38:3 (2014), 263-278.
- Bridge, E. J., “The Use of Slave Terms as Deference in Relation to God in the Hebrew Bible”, Ph.D. Dissertation: Macquarie University, 2011.
- Bridge, E. J., “Polite Israel and Impolite Edom: Israel’s Request to Travel through Edom in Num 20:14-21”, *JSOT* 35:1 (2010), 77-88.
- Brown, R. and Gilman, A., “The Pronouns of Power and Solidarity”, T. A. Sebeok, ed., *Style in Language*, Cambridge: MIT press, 1960, 253-276. Reprint in C. B. Paulston and R. Tucker, eds., *Sociolinguistics: The Essential Readings*, Oxford: Blackwell, 2003, 156-176.
- Brown, P. and Levinson, S. C., *Politeness: Some universals in Language Usage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Cho, Ji-Youn, “Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation”, Ph.D. Dissertation, Vrije University, 2008.
- Christiansen, B., “A Linguistic Analysis of the Biblical Hebrew Particle Nā’: A Test Case,” *VT* 59 (2009), 379-93.

- Cogan, M. and Hayim T., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Cohn, R. L., *2 Kings*, Colledgeville: The Liturgical Press, 2000.
- Estelle, B. D., “Esther’s Strategies of Becoming an עֶבֶר מִשְׁכִּיל”, *Hebrew Studies* 53 (2012), 61-88.
- Estelle, B. D., “Know Before Whom You Stand: The Language of Deference in Some Ancient Aramaic And Hebrew Documents”, Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, 2001.
- Fox, M. V., *Character and Ideology*, 2<sup>nd</sup> ed., Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991, 2001.
- Goffman, E., “On Face-work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction”, *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 18:3 (August, 1955), 213-240; Reprint in G. Erving, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, New York: Pantheon, 1967, 5-46.
- Hobbs, T. R., *2 Kings*, WBC 13, Waco: Word Books, 1985.
- Hwang, Juck-Ryoon, “‘Deference’ versus ‘Politeness’ in Korean Speech”, *International Journal of the Sociology of Language* 82 (1990), 41-55.
- Jouon, P. and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: Editric Pontificio Instituto Biblico, 2006.
- Lakoff, R. T., *Language and Woman’s Place: Text and Commentaries*, New York: Oxford University Press, 1975, 2004.
- Lakoff, R. T., “The Logic of Politeness,” *Proceedings of the Chicago Linguistic Society* 9 (1973), 292-305.
- Leech, G. N., *Principles of Pragmatics*, London: Longman, 1983.
- Levenson, J. D., *Esther: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- Miller, C., *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis*, Atlanta: Scholars, 1996.
- Revell, E. J., *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996.
- Shulman, A., “The Particle נָ in Biblical Hebrew Prose”, *HS* 40 (1999), 57-82.
- Thomas, B., “The Language of Politeness in Ancient Hebrew Letters”, *Hebrew Studies* 50 (2009), 17-39.
- Waltke B. K. and O’Connor M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- Wilt, T., “A Sociolinguistic Analysis of na”, *VT* 46:2 (1996), 237-255.

<Abstract>

**Prophet's Social Status and Politeness Strategies:  
A Case of Naaman Narrative in 2 Kings 5:1-19**

Sung-On Kim  
(Yonsei University)

2 Kings 5 is an interesting text in which a Syrian general is eventually cured of his disease with the help of several characters. There are at least 10 characters of various classes, ranging from a young girl to the king of Syria. The differences in social status between the characters are largely determined by the positions they hold. Titles such as king, general, and servant clearly state their place in society at the time. And the low-status person is expressing his humble attitude through the strategy of lowering himself to a *servant* and calling the other *my lord*. Social status is a relative concept. General Naaman is in a higher position than his servants, but in front of the king, he is just a servant. Naaman calls the king of Syria master and lowers himself as servant.

In cases where the differences in status are not clear and are somewhat ambiguous, attention should be paid to the translation of the Bible. A typical case occurs in the relationship between a prophet and a king or between a prophet and a high-ranking official. In the text of this study, the relationship between the king of Syria and the king of Israel, or the dialogue between Elisha and Naaman can be translated in various ways depending on interpretation.

The biblical text leaves several marks showing the difference in status between the characters. When Bible translators translate based on these marks, the message of the text will be delivered more clearly. This study intends both to point out how well the Korean Bible reflects the character's utterances that are used according to the differences in their status and situations as revealed in the Hebrew text, and if there are any shortcomings, to suggest alternatives.

First of all, it will depend on whether you want to give a more realistic representation of the social hierarchy that prevailed in ancient society, or whether you want to give more value to mutual respect like the people of today. The translation proposed by the present author tried to harmonize between these two positions, but is only a provisional, first step for further discussion and

research. Above all, I remained on the suggesting a translation that focuses on honorifics in this study, and expect a translation reflecting more diverse politeness strategies to emerge in subsequent studies.

## 개인 탄원시에 나타나는 가난한 자들의 탄원 연구

이일례\*

### 1. 들어가는 말

성서의 가난한 자들은 이스라엘 역사·사회·경제적 조건과 밀접한 관계 속에서 설명될 수 있다. 가나안 정착 이전 이스라엘의 반 유목민적 생활양식에서 심한 빈부의 격차는 실제로 불가능하였다.<sup>1)</sup> 그리고 가나안 정착 초기 이스라엘은 균등한 사회·경제적 조건을 형성했다. 그러나 왕정 수립 이후 관리계급과 대지주들의 출현으로(호 8:14; 12:9; 암 3:15; 5:11) 가난한 민중이 속출하게 되었다(사 3:14-15; 10:2; 11:4; 암 4:1; 5:12; 시 82:3-4). 특별히 포로기 이후 바벨론에서 귀향한 이스라엘인들은, 가장 비옥한 농토를 차지한 사마리아 사람들과 옛 식민주의자들로부터 착취의 대상이 되었고 사회 빈민으로 전락하였다.<sup>2)</sup> 이처럼 성서의 가난한 자들은 이스라엘의 역사·정치·사회·경제적 구조가 산출한 착취의 희생자들이며 소외된 자들이었다.

이스라엘은 빈곤 문제에 직면하여 율법을 통해 가난한 자의 권리를 주장하고 가난한 자를 보호하며 사회 빈곤 문제 해결을 위해 노력했다.<sup>3)</sup> 이스라

\* Ruhr-Bochum Universität에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 학술연구 교수. [ilryelee@gmail.com](mailto:ilryelee@gmail.com). 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A5B5A16082962).

1) 서인석, 『성서의 가난한 사람들』 (칠곡: 분도, 2001), 21.

2) Ibid.

3) 이에 관해서는, 이일례, “계약법전에 나타나는 가난한 자를 위한 미쉬파팀과 데바림의 어울림: 출애굽기 21장 2절-23장 12절을 중심으로”, 『구약논단』 27 (2021. 9), 276을 보라.



엘의 예언자들은 가난의 원인을 착취의 결과로 규정하며 사회의 부패한 단면을 날카롭게 비평한다(암 2:6-8, 4:1-4, 사 5:8-10 등). 그들은 인간을 수익성을 위한 도구로 삼는 비인간화를 비판하고 하나님의 이름으로 부익부 빈익빈 현상을 고발한다.<sup>4)</sup> 이처럼 구약성서는 가난의 근본적인 원인에 대한 철학적 신학적 숙고와 성찰을 통해서 가난에 관한 견해를 제시한다. 그렇다면 시편에 나타나는 가난한 자들은 누구일까? 특별히 개인 탄원시에 나타나는 가난한 자들의 탄원의 신학적인 의미는 무엇일까?

시편의 탄원시의 구조는 하나님-탄원과 원수-탄원 그리고 자기-탄원으로 이루어져 있다. 이들 요소는 서로 유기적 관계를 형성한다. 본 연구는 ‘가난한 자들’의 탄원시의 삼중구조 속에 함의되어 있는 주제를 파악하고, 가난한 자들이 누구이며 그들의 탄원의 신학적 의미를 찾아 제시하고자 한다.<sup>5)</sup> 여기서 이 논문의 목적은 또 하나의 중요한 의의를 갖는다. 가난한 자의 탄원을 구성하는 탄원의 주체, ‘가난한 자’와 탄원의 표적이 되는 ‘원수’에 관한 히브리어 용어는 다양하게 나타나고, 탄원의 수신자 ‘하나님’에 관한 이해 또한 탄원의 상황이나 특징에 따라 다르게 나타나고 있음에도 불구하고, 우리말 번역은 매우 일률적이다. 물론 히브리어 용어의 특징을 살리기 위해서 이들에 관한 히브리어 용어를 그대로 음역할 수 없고, 음역하더라도 그 용어의 음역이 성서 본문이 함의하고 있는 신학적 의미를 다 표현할 수 없다. 여기서 이 용어에 대한 새로운 번역을 제안하는 것이 본 논문의 목적은 아니다. 그러나 본 논문은 기존의 번역과 같이 일률적 번역을 수용할지라도 각각의 용어가 함축하고 있는 신학적 의의를 분석하여, 가난한 자의 탄원을 이해하는 유용한 하나의 자료와 기준을 제시하고자 한다.

본 논문은 특성상 전체적으로 개인 탄원시 중에서 개별 시편을 선택하여 논지를 입증하는 상세한 분석과 석의에 집중하는 것이 아니라, 가난한 자들의 탄원이 나타나는 시편을 수집하고, 여기서 개인 탄원시의 세 요소를 각각 분석함으로써 일률적으로 번역된 가난한 자와 원수의 개념에 관한 각

4) 서인석, 『성서의 가난한 사람들』, 37: 이사야는 새 다윗이 가난하고 소외된 자들을 보호하고 그들에게 특별한 관심을 기울이는 새 사회 질서를 세우리라고 예언한다(사 9:6; 53:9).

5) H. Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), 172: 궁켈(H. Gunkel)은 그의 연구서에서 양식비평으로 시편의 장르를 나누고, 전체 150편의 시편 중 1/3에 해당하는 시편을 개인 탄원시로 분류한다; C. Westermann, *Der Psalter* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1967), 47: 베스터만(C. Westermann)은 약 50개의 시편이 여기에 속한다고 한다; 함성국, 『시편해석』(서울: 대한기독교서회, 2005), 160. 참조. H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985); F.-L. Hossfeld and E. Zenger, *Die Psalmen I*, J. G. Plöger and J. Schreiner, eds., *Die Neue Echter Bibel* 29 (Würzburg: Echter, 2002).

각의 단어의 용례를 살펴보고, 그리고 가난한 자의 하나님 이해에 관한 다양한 성격과 특징을 분석하여 가난한 자의 탄원을 이해 할 수 있도록 돕고, 동시에 이를 근거로 이들의 유기적 관계가 품고 있는 신학적 의의를 찾고자 한다.<sup>6)</sup>

## 2. 개인탄원시의 가난한 자들

구약성서에서 ‘가난한 자들’에 관한 연구의 특징은 가난을 중심으로 일어나는 가난한 자들의 종교적 사회적 현상과 관련된 문제들이다. 특별히 가난한 자들과 관련하여 종교적 현상을 강조하는 랄프스(A. Rahlfs)는 구약성서에 나타나는 ‘가난한 자들’(עניים)을 하나님의 백성 중에서 특정한 무리, 즉 헌신된 야웨의 추종자 집단으로 규정한다.<sup>7)</sup> 특별히 그는 가난한 자들을 포로기 이후에 형성되기 시작한 ‘경건한 자들’의 무리로 규정하면서, 이교도의 정신에 물든 ‘악인들’(רשעים)과 대치되는 인물들이라고 이해한다.<sup>8)</sup> 또한 꼬시(A. Causse)는 가난한 자들을 공동체와 관련하여 이해한다.<sup>9)</sup> 그는 ‘가난한 자들의 공동체’가 특정한 이념과 전통을 소유하고 예배와 영감을 함께 나누는 영적인 형제 공동체라고 주장한다. 여기서 꼬시(A. Causse)는 시편이 특별히 이스라엘의 ‘가난한 자들’을 위한 책이라고 주장한다. 이와는 달리 브롱거(H. A. Brongers)와 플뢰그(J. van der Ploeg)는 가난한 자들을 어떤 무리나 공동체로 보는 해석을 반대한다.<sup>10)</sup> 비르케란트(H. Birkeland)는 가난한 자를 현실적으로 고통 받고 있는 개인이라고 주장하면서 무리나 공동체로 보는 해석을 반대한다.<sup>11)</sup>

6) 특별히 본 논문에서 가난한 자들에 관한 용어의 함축적 의미를 분석하는 경우, 시편에 나타나는 가난한 자들에 관한 가장 보편적으로 사용되는 가난한 자를 지칭하는 용어, 아니(אני)와 에브론(אֶבְרֹן)과 달(דָּל) 그리고 헬레바(הֶלְבָּא)를 다룸에 있어 양식비평상 시편(the whole psalter) 내에서 개인탄원시 뿐 아니라 감사시, 찬양시, 교훈시 등의 본문을 참조하고 있다. 이에 관한 구체적인 분석은 다음 과제로 남긴다.

7) A. Rahlfs, *Ani und 'Anaw in den Psalmen* (Oslo: Dybwad, 1892); H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 신윤수 역 (서울: 비블리카 아카데미아, 2004), 362; H. J. Kraus, *Theologie der psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 2003).

8) 서인석, 『성서의 가난한 사람들』, 179. 불경하고 신앙을 저버린 악인들 앞에 참된 이스라엘 사람이라는 자 의식을 가진 자들로 이해하는 경향을 형성한다.

9) A. Causse, *Les "pauvres" d'Israel* (Strasbourg : Librairie Istra, 1922), 81; H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 362.

10) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 362.

11) H. Birkeland, *Ani und Anaw in den Psalmen* (Oslo: Dybwad, 1892), 25.

한편 가난한 자들에 관한 연구와 관련하여, 가난한 자들의 법적인 보호를 침해하고 권리를 박탈하는 사회적 폐단을 체계적으로 재구성하려는 학자들도 있었다. 이스라엘에서 가난한 민중이 속출하기 시작한 시기를 왕정 수립 이후로 보는데, 이 시기에는 관리계급의 출현과 이들과 결탁한 거상들과 대지주들이 구축한 도시 문화는 빈부의 격차를 가속화 한다.<sup>12)</sup> 이들이 형성한 부르주아 계급은 착취하는 온상이 되었고, 상대적으로 많은 사람들이 경제적으로 가난한 자들로 전락하였다.<sup>13)</sup> 여기서 정치·사회 구조로 인해 경제적 빈곤층으로 전락한 이스라엘의 가난한 자들은, 동시에 법의 보호를 침해당하고 권리를 박탈당한 자들로 이해할 수 있다. 이와 관련하여 크라우스(H. J. Kraus)는 가난한 자는 법의 보호 밖에 있는 자로서 ‘권리 없는 자’이며 어떠한 영향력이나 신분을 갖지 못한 자들이라고 강조한다.<sup>14)</sup> 폰 라트(G. von Rad)는 법적 지위가 열악한 가난한 자들은 야웨 앞에서 자신을 경건한 자들로 고백하는 자들이었다고 주장한다.<sup>15)</sup> 크뤼제만(F. Crüsemann)은 가난한 자들과 법적 상황의 밀접한 관계를 ‘실제적인 고난’의 재구성을 통해서 설명한다. 사회구조는 가난한 사람들을 법의 보호 밖으로 추방하며 법적인 ‘권리 없는 자’로 전락시킨다고 이해한다.<sup>16)</sup> 그는 이를 가난한 자들의 이차적인 고난이라고 규정한다. 이처럼, 이스라엘의 가난한 자들은 정치·사회 구조로 인해 경제적 빈곤층으로 전락한 자들이며, 법의 보호를 침해당하고 권리를 박탈당한 자들로 이해할 수 있다.

## 2.1. 가난한 자들에 관한 용어의 함축적 의미

시편에서 ‘가난’은 중요한 주제이다. 이와 관련하여 가난한 자들에 관한 표현은 다양한 형태로 나타난다. 특별히 시편에서 가난과 가난한 자를 지칭하는 용어는 아니(אֲנִי)와 예브윤(אֲבִיּוֹן)과 달(דָּל) 그리고 헬레바(הֶלְבָּה)가 가장 보편적으로 사용된다(시 9:12, 18[13, 19]; 10:1, 8[2, 9]; 12:5[6]; 14:5[6];

12) 서인석, 『성서의 가난한 사람들』, 38. 서인석은 이스라엘에서 가난한 민중이 속출하기 시작한 시기를 왕정 수립 이후로 산정한다.

13) Ibid.

14) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 366.

15) G. von Rad, *Theologie des Alten Testament, Band I* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 413; G. von Rad, *Predigt-Meditation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 80.

16) F. Crüsemann, “Im Netz. Zur Frage „nach der eigentlichen Not“ in den Klagen der Einzelnen”, R. Albertz, F. W. Golka and J. Kegler eds., *Schöpfung und Befreiung* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1989), 139-148. 때에 따라서 가난은 사회적 소외와 질병이라는 이차적인 고난을 야기한다; A. Erman, *Die Religion der Ägypter* (Berlin: De Gruyter, 1934), 140.

18:27[28]; 22:24[25]; 34:6[7], 10[11], 17[18]; 35:10; 37:14; 40:18[17]; 41:1[2] 51:17[18]; 68:10[11]; 70:5[6]; 72:2, 4; 74:19; 82:3; 86:1; 94:6[고아와 과부와 나그네]; 109:22; 113:7; 132:15; 140:12[13]).<sup>17)</sup> 먼저 가난한 자에 관한 용어를 살펴보자.

### 2.1.1. ‘עָנִי’의 의미

시편에서 ‘עָנִי’(시 9:12, 18; 10:2, 9; 14:6; 18:27; 68:10; 72:2; 74:19; 82:3)와 ‘עֲנָנִי’(시 9:13, 19; 10:12, 17-18; 22:27; 25:9; 34:3; 69:33; 147:6; 149:4)는 가난한 자를 지칭한다. ‘עֲנָנִי’는 ‘עָנִי’의 아람어적 표현이다. ‘עָנִי’는 ‘가난’하고 ‘빈곤’한 상황에 처한 곤고한 자를 의미한다.<sup>18)</sup> 일반적으로 이들은 경제적 물리적 빈곤한 상태에 있는 가난한 자를 나타낸다(참조. 시 34:6[7]; 37:14; 레 25:35-38; 신 23:21-22; 신 24:6.10-13.17; 겔 18:7; 암 2:8; 욥 29:12-17). ‘עָנִי’와 ‘עֲנָנִי’는 아무런 권리도 없는 고아와 과부를 일컫는 경우 사용된다. 동시에 이들은 법의 보호 밖에 있는 자, 곧 ‘권리가 없는 자’(rechtlos)로 나타나고 있다.<sup>19)</sup> 이들의 의미는 예언자 전승의 영향을 함축하고 있다.<sup>20)</sup>

한편 ‘עָנִי’는 ‘고난당하는 자’, 실존적 상실 속에 있는 자들을 표현할 때에 사용된다(욥 30:16, 27).<sup>21)</sup> 특별히 ‘עָנִי’는 사회적인 위기(시 10:2), 핍박(시 10:2), 불의로 인한 억울함(시 10:7, 8)을 경험하는 가난한 자를 말한다. 가난한 자는 악행을 행하는 자들로부터 압박받고 학대받는 자들이다(시 10:2). 악인들은 가난한 자를 대상으로 피를 부리며(시 10:2), 가난한 자를 착취하고 그것으로 자신의 욕심과 탐욕을 채운다(시 10:3).<sup>22)</sup>

### 2.1.2. ‘אֲבִיּוֹן’의 의미

시편에서 가난한 자를 나타내는 ‘אֲבִיּוֹן’은 특별한 문제를 함축하고 있다(시 9:19[18]; 12:6[5]; 40:18[17]; 70:5; 72:4; 86:1; 109:22; 132:15). 물론 ‘אֲבִיּוֹן’은 먹을 것이 없는 자(시 132:15), 사회경제적으로(sozialökonomisch) 가난한 자를

17) 이 논문에서 시편의 장절 표기는 한글 성경의 것을 먼저 적고 히브리 성경 BHS의 것은 바로 뒤 [ ]안에 넣는 것을 원칙으로 한다. 이후 반복적인 [ ]안에 표기된 히브리 성경의 장절은 생략한다.

18) H. Weißmann, “Armut”, *TRE* (Berlin; New York: 1979), 72; F.-L. Hossfeld and E. Zenger, *Die Psalmen I*, J. G. Plöger and J. Schreiner, eds., *Die Neue Echter Bibel* 29, (Würzburg: Echter, 1993), 213.

19) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 366.

20) H. Weißmann, “Armut”, 72.

21) E. S. Gerstenberger, “עָנִי”, *ThWAT VI* (1977), 260.

22) 이일레, “가난한 자의 탄원 속에 나타나는 신정론 이해: 시편 10편을 중심으로”, 『구약논단』 82 (2021. 12.), 195.

의미한다(시 37:14; 132:15).<sup>23)</sup> 동시에 ‘אַבְיָוִן’은 강탈당한 자(참조. 사 3:14), 땅도 없고 다른 소유물도 없는 자이며, 모든 것을 빼앗긴 자를 의미한다.

특별히 ‘가난한 자’를 나타내는 용어는 다른 중요한 신학적 개념과 서로 맞대어 비교되는 현상을 특징으로 관찰할 수 있다. ‘אַבְיָוִן’의 경우를 살펴보자. 구약성서에서 예언자들의 사회 비평 속에 ‘אַבְיָוִן’으로 표현하는 가난한 자들은 ‘צָרִיק’와 유비를 이루며 ‘의인’의 개념으로 중요하게 나타난다(암 2:6).<sup>24)</sup> 또한 시편에서 ‘אַבְיָוִן’은 ‘חָסִיד’와 유비를 이루며 ‘경건한 자’로 표현되고 있다(시 12:2). ‘אַבְיָוִן’은 ‘עָנִי’와 동시에 사용되어(אֲנִי עָנִי וְאַבְיָוִן)나는 가난하고 궁핍하다) 가난한 자의 고난을 강조한다(시 9; 10).<sup>25)</sup> 여기서 특별히 ‘עָנִי’와 동시에 언급되고 있는 ‘אַבְיָוִן’은 가난한 자를 돌보시는 하나님 구원을 강조하며 그 구원은 가난한 자의 물리적인 가난으로부터의 구원으로 제한되지 않는다. 오히려 이방나라들로부터 가난한 자의 미래를 보호하는 하나님의 구원에 관하여 다룬다. 이는 이스라엘 정치적 종교적 고난이 불러온 가난을 의미한다.

### 2.1.3. ‘לָוִי’의 의미

가난한 자들에 관한 표현 중에서 ‘לָוִי’은 약한 자, 천한 자, 가난한 자를 나타낼 때 사용된다(시 40:17[18]; 70:5[6]; 72:4; 86:1; 109:22). 예언자 전승에서 가난한 자를 나타내는 표현이다.<sup>26)</sup> 또한 ‘לָוִי’은 ‘고아’, ‘곤란한 자’, ‘빈궁한 자’(עָנִי)를 열거하기 위해 사용되며 총체적인 가난의 상황을 표현한다(시 82:3). 그리고 ‘חֲלָבָה’ 역시 “불쌍한 자”, 가난한 자를 지칭할 때 쓰인다(시 10:8, 10, 14).<sup>27)</sup> 특별히 ‘לָוִי’은 가난한 자를 나타내는 또 다른 단어, ‘אַבְיָוִן’을 동반하여, ‘가난하고 궁핍하다’로 나타남으로써 가난의 상황을 강조한다(시 40:17[18]; 70:6[5]; 72:4; 86:1; 109:22).

이처럼 시편에서 가난한 자들에 관한 히브리어 용어는 다양한 형태로 나타난다. 지금까지의 가난한 자에 관한 용어 분석에서 가난한 자에 관한 인식과 통찰을 다음과 같이 정리 할 수 있다. 1) 시편에서 가난한 자들은 물리적 빈곤으로 고통을 겪고 있는 자들이다(시 9:12, 18; 35:10; 37:14; 40:17; 70:5; 74:21; 86:1; 109:22). 2) 동시에 그들은 악인들의 착취와 공격(시

23) E. S. Gerstenberger, “עָנִי”, 260.

24) Ibid. 예언자 전승에서 나타나는 가난은 지혜문학에서 가난과 많은 부분에서 전혀 다른 의미를 가진다.

25) 이에 관해서는 다음을 보라. H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 370-371.

26) Ibid., 362.

27) Ibid.

10:2-3, 4, 9, 13)과 사회적 악행에 노출된 법의 보호 밖에 있는 자, 곧 ‘권리가 없는 자’들이다.<sup>28)</sup> 3) 시편에서 가난한 자에 관한 용어는 서로 다른 용어를 동반하여 가난의 상황을 강조하며, 예를 들면 ‘אַבְיָוִן’은 ‘עָנִי’와 동시에 사용되어(וְאַבְיָוִן עָנִי / 나는 가난하고 궁핍하다) 가난의 처참한 상황을 돌출시킨다. 가난에 관한 용어를 서로 이중적으로 사용하여 가난의 상황을 강조한다(시 9:12, 18; 35:10; 37:14; 109:22; 113:5-9). 또한 다른 중요한 신학적 개념과 서로 맞대어 비교되는 현상을 관찰할 수 있다. 앞에서 살펴본 것처럼 ‘אַבְיָוִן’으로 표현하는 가난한 자들은 ‘צָרִיק’과 유비를 이루며 ‘의인’의 개념으로 중요하게 나타난다(암 2:6). 시편에서 ‘אַבְיָוִן’은 ‘חָסִיד’과 유비를 이루며 ‘경건한 자’로 표현되고 있다(시 12:2). 이처럼 가난한 자의 탄원을 구성하는 탄원의 주체, ‘가난한 자’에 관한 히브리어의 우리말 번역은 매우 일률적이며 제한적이라 할지라도, 위해서 제시한 것처럼 각각의 용어가 함축하고 있는 신학적 의의는 다양하다.

## 2.2. 가난한 자들의 자기 탄원

시편에서 가난으로 고통을 겪고 있는 자들은 자신의 물리적 빈곤을 고백하며 탄원한다(참조. 시 34:6[7]; 37:14; 132:15; 144:13-15; 145:15; 147:8; 레 25:35-38; 신 23:21-22; 신 24:6, 10-13, 17; 겔 18:7; 암 2:8; 욥 29:12-17). 이처럼 가난한 자들은 그들의 물리적 현상을 구체적이고 적나라하게 탄원한다(시 9:12, 18; 35:10; 37:14; 40:17; 70:5; 74:21; 86:1; 109:22; 113:5-9). 그러나 그들의 탄원은 물리적 현상에 제한되지 않는다.

‘가난하고 궁핍한 자들’은 자신을 마음이 상한 자라고 고백한다(34:17[18]; 109:22).<sup>29)</sup> 약하고 천하며 모든 것을 빼앗긴 가난으로 인한 상실감을 탄원한다(시 40:17; 70:5; 72:4; 86:1; 109:22).<sup>30)</sup> 그들은 악인들의 중상모략으로 고통당하는 고아와 과부와 불쌍한 자로서의 고통과 괴로움(시 82:3)을 탄원한다(시 14:32, 35). 가난한 자들은 경제적 착취와 사회적인 소외를 탄원한다(시 37:14). 경제적 착취와 사회적 소외를 경험하고 법의 보호 밖으로 추방당하며 법적인 권리를 빼앗긴 상실감으로 “심장”에 큰 타격을 받은 아픔을 탄원한다.<sup>31)</sup> 그들은 가난으로 고난당하는 아픔과 실존적 상실을 탄원

28) F. -L. Hossfeld and E. Zenger, *Die Psalmen I*, 85; 참조. K. Seybold, *Die Psalmen: Handbuch zum Alten Testament*, Kt, Bd.15 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 133; 이일레, “시편 109편 6-19절은 시인의 기도인가? 원수들의 저주인가?” 『구약논단』 24 (2018. 9.), 180.

29) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 371.

30) 이일레, “시편 109편 6-19절은 시인의 기도인가? 원수들의 저주인가?”, 174.

31) 이일레, “히브리산파들의 저항과 ‘시편 언어’의 친연성(親緣性)”, 『구약논단』 23 (2017. 12), 50.

한다.<sup>32)</sup> 여기서 가난한 자의 고통이 가중될수록 그들의 자기-탄원의 깊이는 더 깊어진다. 그러나 가난한 자들은 거기에서 멈추지 않는다. 가난한 자들은 ‘자기-탄원’에서 ‘원수-탄원’으로 나아간다.

### 3. 가난한 자들의 ‘원수’

가난한 자들의 탄원에서 ‘원수’는 신학적 논쟁을 일으키는 중요한 주제이다.<sup>33)</sup> 시편에서 다른 어떠한 언어의 영역도 원수들에 대한 묘사처럼 입체적이고 다각적인(facettenreich) 영역은 없다. 가난한 자들의 원수들은 누구이며, 원수 탄원의 독특한 신학적 위치는 어떻게 이해할 수 있을까?

시편연구에 획기적인 변화를 가져온 궁켈(H. Gunkel)은 양식비평으로 시편의 삶의 자리를 ‘예배’로 규명한다.<sup>34)</sup> 여기서 그는 시편에 나타나는 원수에 관한 많은 표현들이 — 동물에 대한 직유와 은유적인 표현과 또한 그 외에 잔인하고 난폭한 성격을 띠고 있는 표현들 — 예배와 충돌하며 조화를 이룰 수 없다고 인식한다.<sup>35)</sup> 여기서 궁켈은 시편에 나타나는 이러한 분쟁을 이해하기 위해 장르사적인 해석이 아니라 심리적인 관점을 제안한다. 궁켈은 심리적인 접근을 통해서 개인 탄원시의 원수에 관한 많은 표현을 실제적 현상이 아닌 시인의 정신적인 세계(Bildwelt)에서 일어나는 갈등으로 관찰할 수 있다고 주장한다.

모빙켈(S. Mowinckel)은 개인 탄원시에서 나타나는 폭력적이고 잔인한 원수들의 행위가 시편의 삶의 자리인 ‘예배’와 불협화음(Dissonanz)이 존재한다는 사실을 인정한다.<sup>36)</sup> 모빙켈은 이러한 불협화음을 해결하기 위해서 노력한다. 그는 고난당하는 자들의 탄원에 나타나는 “고난당하는 자들”과 “원수”의 대립구조에 관심을 가지면서, 시편의 원수들을 악령과 마술사와 외부의 낯선 행위자로 규정한다.<sup>37)</sup>

32) G. von Rad, *Predigt-Meditation*, 80.

33) N. Lohfink, “Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtung am Beispiel von Ps 6”, *JBTh* 3 (1988), 36; T. Collins, “Decoding The Psalms. A Structural Approach to the Psalter”, *JSOT* 37 (1987), 41-60.

34) H. A. Neumann, *Zur neueren Psalmenforschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Abt, 1976), 29.

35) H. Gunkel, *Die Psalmen*, 181.

36) S. Mowinckel, *Psalmen Studien 1: Äwän und die individuellen Klagepsalmen* (Videnskapsselskapet: Kristiania, 1921), 113; *Psalmen Studien 6: Die Psalmdichter* (Videnskapsselskapet: Kristiania, 1924), 61.

37) 참조. P. Riede, *Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen*,

새로운 중요한 단계는 키일(O. Keel)의 원수에 대한 분석에서 나타난다. 그는 지금까지의 연구 결과를 비평적으로 평가하면서, 원수에 대한 이해가 얼마나 이스라엘의 전체적인 삶의 과정에 종속되어 있는지, 시간의 흐름에 따라 어떻게 변화되었는가를 보여 주고 있다.<sup>38)</sup> 그는 고대 근동과 이스라엘 문화에 대한 이해와 사교의 범주의 전체적인 관련성 속에서 원수들의 위치를 이해하는 것이 중요하다고 주장한다.<sup>39)</sup> 키일은 고대 근동 사람들의 강한 공동체 결속(Gemeinschaftsbezogenheit)의 중요한 현상을 강조하며, 이를 원수들에 관한 이해의 출발점으로 삼는다.<sup>40)</sup> 그는 원수들에 관한 표현이 가난한 자들이 소속된 공동체의 상황 속에서 이해되어야 할 뿐만 아니라 그들의 추상적인 측면 — 그들의 영적인 세계 — 또한 중요하게 분석해야 한다는 결론을 내리고 있다.

바옥스(M. Bauks)는 키일의 견해를 수용한다. 그는 원수에 관한 표현들을 심리적이거나 또는 인간론적 전기문적인(biographisch) 해석의 도식(Deutungsschema)을 통해서 이해한다.<sup>41)</sup> 바옥스는 탄원시의 전면에 가난한 자들과 하나님과의 관계가 있고, 그와는 달리 원수들에 관한 테마가 탄원(논쟁)의 질과 절박성을 위한 정신적인 배경의 역할을 하고 있다고 주장한다.<sup>42)</sup> 야노브스키(B. Janowski)는 개인 탄원시에 나타나는 원수가 가난한 자들의 개인적인(사적인) 적대자 이상이라고 주장하는데, 그 이유에 관하여 그는 원수들의 위협은 죽음의 위협이 되는 혼돈의 세력을 대표하고 있기 때문이라고 말한다.<sup>43)</sup>

여기서 시편의 장르사적인 분리 독립(Ausdifferenzierung)을 연구해 온 리데(P. Riede)는 개인 탄원시에 나타나는 묘사들을 해석하기 위한 중요한 것을 관찰하였다. 그는 성서고고학과 고대 조형미술연구(ikonographisch) 분야와 종교사적 동물학(zoologisch)의 인식을 통해서 원수에 관한 표현을 단

---

Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Band 85 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000), 5.

38) O. Keel, *Feinde und Gottesleugner: Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1969), 34.

39) Ibid.

40) B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2003), 124.

41) M. Bauks, *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22, SBS 203* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2004), 76.

42) Ibid.; C. Westermann, "Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament", *ZAW* 66 (1954), 44-80. 그러나 베스트러만은 심리적인 접근은 원수들의 정체성을 설명할 수 없다고 반박한다.

43) B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 124.



순한 예증(illustration)으로 이해하는 것을 반대한다. 그는 원수들에 관한 묘사들이 원수들의 공격적인 폭력을 증언하고 있다고 주장한다.<sup>44)</sup> 이들의 공격적인 폭력 안에 내재하고 있는 혼돈의 세력이 가난한 자들의 세계 속으로 쳐들어가 그를 파괴하고 위협하고 있다고 주장한다.<sup>45)</sup>

이처럼 시편연구사는 시편에 나타나는 잔인하고 난폭한 성격을 띠고 있는 원수에 관한 많은 표현들을 양식비평의 방법론적 한계를 넘어서 어떻게 해석하고 이해할 것인가에 집중하여 왔다. 특별히 기존 연구는 고난당하는 자들을 괴롭히고 착취하는 원수에 관한 표현이 함의하고 있는 ‘사회적 분쟁’을 해석하고 이해하는 데 난항을 거듭했다. 그 이유는 개인 탄원시에 나타나는 원수들을 향한 미움과 복수와 공격과 적개심과 폭력의 행위들이 곤혹스럽고 충격적이며 무엇보다도 기독교인에게 이해하기 어려운 수수께끼로 다가온다는 현실이 이해의 저변에 깔려 있기 때문이다. 그러나 원수탄원은 교리적 교훈을 제시하는 것도 성서의 윤리에 대한 요약도 아니다. 그것은 폭력의 행위자를 폭로하는 언어이다. 폭력의 희생자들이 폭력의 행위자들에게 정의의 외침을, 하나님께 그들에 대한 징벌의 외침을 말함으로써 인간이 존엄성을 지킬 수 있도록 하는 탄원이다.<sup>46)</sup>

### 3.1. 원수들에 관한 용어의 함축적 의미

#### 3.1.1. ‘אֹיֵב’의 의미

‘אֹיֵב’은 구약성서에서 ‘원수’의 개념으로 가장 일반적으로 사용되고 있다.<sup>47)</sup> 키일은 그의 논문에서 원수들에 대한 명칭과 특징과 관련하여 ‘אֹיֵב’의 개념이 가장 대표적이라고 밝히고 있다.<sup>48)</sup> 특별히 ‘אֹיֵב’은 개인 신앙을 나타내는 개인 시편(individuelle Psalmen)에서 원수를 나타내는 용어로 중요하게 사용된다(시 3:8; 6:10[11]; 7:6; 9:4, 7; 13:3, 5; 25:2, 19; 27:2, 6; 30:2; 31:9, 16; 35:19; 38:20; 41:3, 6, 12; 42:10; 43:2; 54:9; 55:4, 13; 56:10; 59:2; 64:2; 69:5, 19; 71:10; 102:9; 119:98; 138:7; 143:3, 9, 12).<sup>49)</sup>

가난한 자들의 탄원에 나타나는 ‘אֹיֵב’은 매우 복잡한 원수의 형상을 나

44) P. Riede, *Im Netz des Jägers*, 377.

45) *Ibid.*, 388.

46) 에리히 쟈어, 『복수의 하나님: 원수시편 이해』, 245.

47) H. Ringgren, “אֹיֵב”, *ThWAT I* (1977), 231.

48) O. Keel, “Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen”, *SBM* 7 (1969), 93-131; 참조, H. Schulz, “Zur Fluchsymbolik in der altisraelitischen Gebetsbeschwörung”, *N.F.* 8 (Köln: Symbolon, 1986), 39-43.

49) H. Ringgren, “אֹיֵב”, 231.

타낸다(시 9:3, 6[4, 7]; 18:17[18], 41:2, 5, 11[3, 6, 12]; 59:1[2] 69:4, 18[5, 19]; 74:10[11] 참조. 10:5, 9).<sup>50)</sup> 이들은 가난한 자들을 압제하며, 피 흘림을 즐겨 하며 웅덩이를 파고 덮을 숨겨 가난한 자들을 괴롭히며 악을 행하는 자들이다(시 9:3[4]). ‘אֹיִבִּי’는 미움과 핍박을 통해 가난한 자를 치명적인 위기에 빠지게 하며 가혹한 죽음의 위기로 몰고 가는 자들이다(시 18:17[18]).<sup>51)</sup> 가난한 자의 고난에 관하여 ‘אֹיִבִּי’는 악담하며 배신을 일삼는 자들이다(시 41:2, 5, 11[3, 6, 12]).<sup>52)</sup> ‘אֹיִבִּי’는 가난한 자를 모함하는 자들이다(69:4, 18[5, 19]). 이들은 사자들처럼 성소에서 울부짖으며 약탈을 일삼고(시 74:10[11]) 가난한 자와 궁핍한 자들을 확대하는 자들이다(시 74:21[22]).

### 3.1.2. ‘אֹיִבִּי’의 의미

특히 레샤임(רֶשָׁעִים)으로 표현되는 가난한 자들의 원수들은 악을 행하는 불경한 자들이다(시 9:17; 10:2; 12:8; 22:23[24]; 35:3; 39:8). 가난한 자의 탄원의 대상이 되는 레샤임(רֶשָׁעִים)은 가난한 자를 핍박하고 비방하며 무고한 자들을 고소하는 우세한 힘을 가진 자들이다(시 7:3-5; 27:12; 35:11). 크라우스는 개인의 원수로 나타나는 레샤임(רֶשָׁעִים)에 관하여 가난한 자들의 삶의 근간을 흔드는 사회계층에 영향력 있는 인사들이었다고 주장한다(시 35:10).<sup>53)</sup> 실제로 그들은 가난한 자들을 위협하고 핍박하고 파멸시킨다(시 22:23[24]; 35:3). 이들은 악한 자들로서 “사자처럼 가난한 자 목숨을 앗아가 발기발기 찢는 자들이다”(시 10:5, 9).

그들은 가난한 자와 궁핍한 자를 노략하는 자들이며 자신에게 희생당한 사람들을 비웃고 조롱하는 교만한 자들이다(시 22:6; 35:16; 39:8). 이들(רֶשָׁעִים)은 하나님을 부인하며(시 14), 사악한 계획을 도모하고, 기만행위를 통해서 죽음과 파멸을 가져오는 자이다. 기만과 살인을 꾀하면서 하나님과 사람 앞에서 부끄러워하지 않는 자이다(시 31:9, 17). 그들의 입에는 진실이 없고 그들 속에는 파멸뿐이며 그들의 목구멍은 열린 무덤이다(시 5:9; 10:7). 그들은 “나는 요동치 아니하며 대대로 환난을 당치 아니하리라”(시 10:6)라고 호언장담하는 방자한 자들이다. 그들은 오만하여, “우리를 주관할 자 누구리요”라고 말한다(시 12:4). 이들의 목적은 가난한 자들을 파탄시

50) Ibid., 232-233. 개인 탄원시에서 ‘אֹיִבִּי’에 관하여 정의하기는 특별히 어려움에 직면하게 된다. 다른 원수에 관한 개념과 동일하게 ‘אֹיִבִּי’는 동의의 의미를 갖고 있는 ‘אָוֶן’과 같이 쓰인다. 그리고 다양한 해석이 가능하다.

51) 피터 크레이기, 『시편 1-50』, WBC 19, 손석태 역 (서울: 솔로몬, 2000), 235.

52) Ibid., 430. 시편 41편은 많은 학자들의 경우 ‘개인 감사시’로 분류하기도 하지만 ‘개인 탄원시’로 분류하여 해석할 수 있다.

53) Ibid., 368.

키는 것이다.<sup>54)</sup> 레샤임(רֶשָׁאִים)은 가난한 자들을 파탄시키는 것을 자신들의 목적으로 삼고(시 10:9-10), 이를 위해 교만하여 저주와 거짓과 포악으로 음모를 꾸미는 자들이다(시 10:2-4, 7-8). 가난한 자들의 원수는 가난한 자의 생명을 해하며 악을 토하며 거짓을 말하는 자들이다. 가난한 자들은 자신의 원수들에 관하여 “자신을 압제하는 자”(시 9:9, 12[13]), “자신을 미워하는 자”(시 9:13)로 규정하며 그들의 괴롭힘을 탄원한다.<sup>55)</sup> 가난한 자들은 악인들의 악행을 탄원한다(시 10:2-11).<sup>56)</sup> 원수들은 교만하고(시 10) 거짓되고 음흉한 자들이다(시 10:7).

### 3.1.3. ‘악행(רָעָה)을 일삼는 자’의 의미

가난한 자들의 원수, ‘악행을 일삼는 자’(רָעָה אִשָּׁר)는 특별한 문제를 제기한다. 개인 탄원시에서 ‘רָעָה’는 많은 경우 원수를 표현할 때 사용되며, 근본적으로 입체적으로 돌출되는 원수에 관한 상세한 표현을 위해 사용된다(시 5:6; 6:9; 7:15; 14:4; 28:3; 36:4, 5, 13; 41:7; 53:5; 55:4; 56:8; 59:3, 6; 64:3; 66:18; 92:8, 10; 94:4, 16; 101:8; 119:133; 141:4, 9).<sup>57)</sup>

특별히 가난한 자의 탄원에 나타나는 ‘악행(רָעָה)을 일삼는 자’의 악행을 살펴보자. 가난한 자는 사회 정의를 짓밟는 원수들의 죄악(רָעָה אִשָּׁר)을 폭로한다(시 14:1-4).<sup>58)</sup> 이들은 악행(רָעָה)을 일삼는 자요 따라서 재판에 세워져 심판받고 죄값을 치러야 할 존재이다(참조. 시 7:12-16; 9:15-16; 35:7-8; 59:2; 69; 109; 141:10). 원수들의 위험한 행위를 폭로할 때 사용되는(시 10:7)<sup>59)</sup> ‘רָעָה’는 악의 심연을 의미하며, ‘רָעָה’와 극명한 대조를 이룬다. 여기서 출발하여 악을 행하는 원수(רָעָה אִשָּׁר)에 관한 반대의 표현은 정의를 행하는 자(רָעָה אִשָּׁר)이다(시 14:4). 가난한 자들의 탄원은 사회 정의를 부르짖는 날카로운 ‘예언자들의 연대감’으로 소급하여 그 근원을 찾아 볼 수 있다. 이들은 가난하고 약한 자를 핍박하며, 하나님과의 관계에서 또한 무시무시한 악마

54) Ibid., 313.

55) 함성국, 『시편해석』, 338. 시편 9편과의 관련성 속에서 시편 10편을 공동체 애가로 이해하기도 한다. 아크로스틱 구조를 통해 서로 연결되는 시편 9편과 10편에 관하여 연구사는 시편 9편을 10편의 서론으로 규정한다. 시편 9편과 10편은 가난한자(עני)와 원수(רָעָה)의 탄원으로 이해할 수 있다.

56) B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 116. 특별히 인칭의 단수·복수 변화는 개인적인 원수를 넘어서 원수의 세력을 강조하고 있다.

57) K. -H. Bernhardt, “רָעָה”, *ThWAT I*, 159.

58) 시편 14편은 가난한 자(עני)에 관한 지혜 문학적이며 동시에 예언자적 전승의 언어와 신학이 지배적이다. 지혜문학에서 “미련한 자”는 그의 삶 속에서 하나님을 “전혀 개의치 않고”, 하나님께서 무엇을 원하는지를 생각하지 않는 자들이다(시 14:1).

59) F.-L. Hossfeld and E. Zenger, *Die Psalmen*, 87.

적인 특징을 갖는다.<sup>60)</sup> 가난한 고아와 과부와 나그네를 살해하는 자들이다(시 94:4, 16). 이들은 하나님과 그의 사람들과의 유대관계를 파괴한다.

이상에서 가난한 자들의 원수들에 관한 히브리어 용어와 신학적 의미를 다음과 같이 설명할 수 있다. 1) 시편에서 가난한 자의 원수들은 가난한 자들을 착취하기 위해 그들의 피 흘림을 즐겨하며 웅덩이를 파고 덮을 숨겨 가난한 자들을 괴롭히며 악을 행하는 자들이다. 2) 사회적으로 권리가 없는 자들과 법의 보호 밖에 있는 자들, 특별히 가난한 고아와 과부와 나그네를 기만하고 그들을 착취하기 위해 사악한 계획을 도모하고, 이들에게 죽음과 파멸을 가져오는 자이다. 3) 종교적인 측면에서 원수들의 악행은 중요한 의미를 지닌다. 그들은 하나님과의 관계에서 가난한 자들의 하나님 이해를 경멸하는, 하나님을 부인하는 악마적인 특징을 갖는 자들이다. 이처럼 가난한 자들의 탄원 속에 나타나는 가난한 자와 ‘원수’의 관계는 중요한 신학적 주제로 형상화 된다.<sup>61)</sup>

### 3.2. 가난한 자들의 원수 탄원

이처럼 가난한 자들은 자신들의 고통을 물리적 가난으로 제한하지 않는다. 오히려 그들의 물리적 가난의 원인을 원수들의 착취와 핍박으로 이해하며 가난한 그들을 괴롭히는 원수들을 고발한다(시 14:6; 74:21).<sup>62)</sup> 그들은 착취자들의 교만(시 86:14)과 강포함을 탄원한다(시 54:3; 86:14). 더 나아가 그들은 하나님께 착취하는 원수들에 대한 복수(시 11:6; 109:6-20; 140:11)를 청원한다.<sup>63)</sup> 둘째로 가난한 자들은 그들의 ‘법적 권리’(Rechtsanspruch)를 빼앗는 원수들을 고발한다(시 74:4). 그들은 거짓과 위협으로 가난한 자들의 권리를 짓밟는 자들을 탄원한다. 그들은 원수의 증오(시 35:19; 38:19; 41:7; 69:4; 86:17)와 살의와 중상과 모략(시 5:9; 27:12; 56:2; 59:6-7)을 탄원한다. 가난한 자들은 우매한 자의 비방과 대적들의 거짓으로부터 구원을 소망한다.

이처럼 시편에 나타나는 가난한 자들의 탄원은 사회 구조가 인간을 수의성을 위한 도구로 비인간화하는 순간부터, 착취자를 폭로하는 언어로 기능

60) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 321.

61) Ibid., 363.

62) 시편 74편은 세 단락으로 나눌 수 있다. 첫 번째 단락(1-11절)의 성전파괴로 인한 탄원과 두 번째 단락(12-17절)은 범우주적인 하나님의 왕권의 찬양이며 그리고 마지막 단락에서는 공동체의 노래(18-23절)이다.

63) 에리히 쟈어, 『복수의 하나님: 원수시편 이해』, 이일레 역 (서울: 대한기독교서회, 2014), 247.

한다. 아무런 힘도 없는 ‘가난한 사람들’은 탄원으로 원수들의 불의에 맞섰다.<sup>64)</sup> 왜냐하면 탄원은 폭력의 희생자들이 폭력의 행위자들에게 정의의 외침을, 하나님에 대한 징벌의 외침을 말함으로써 인간이 존엄성을 지킬 수 있도록 하는 기도이기 때문이다.<sup>65)</sup> 이것이 가난한 자들의 탄원 속에 함의되어 있는 신학적 의의이다.

## 4. 가난한 자들의 하나님

### 4.1. 가난한 자들의 하나님 이해

#### 4.1.1. 숨어계신 하나님

개인 탄원사에서 특별히 중요한 신학적 주제는 하나님 이해이다. 가난한 자들은 ‘하나님의 숨어계심’을 탄원한다(시 10:1, 12-13; 13:1; 22:1-2: 30:7; 42:2-3; 70:5; 74:19, 21; 참조. 88:14).<sup>66)</sup> 숨어계신 하나님은 가난한 자들에게 당혹과 공포를 의미한다(시 30:7). 실제로 그들은 그들의 고난을 하나님으로부터 ‘버려짐’으로 경험한다. 그러나 그들은 멀리 계신 하나님을 향하여 탄원하며 동시에 ‘숨어계신 하나님’과 논쟁한다(시 22:1-2). 가난한 자들은 그들을 위해 일하시지 않은 채 ‘지체’하는 하나님을 탄원한다(시 22:1-2; 40:1; 70:5; 74:19, 21 참조. 13:1-3). 가난한 자들은 질병으로 고통 받는 자를 방치한 하나님께 연대 의식을 촉구하며 탄원한다(시 40:1; 41:1-2). 여기서 우리는 하나님으로부터 버려짐을 경험하면서 동시에 하나님과의 논쟁으로 나아가는 신앙을 관찰할 수 있다.

크라우스(H. J. Kraus)는 하나님의 숨어계심은 그의 나타나심의 한 양상이라고 이해한다(비교. 시 50:3-6).<sup>67)</sup> 폰 라트(G. von Rad)는 ‘하나님의 숨어계심’은 하나님이 자신을 계시하는 것과 하나님에 대한 인식의 불협화음 사이에 발생하는 하나님 인식이라고 주장한다(비교. 시 10:1; 27:9; 30:7; 55:1; 104:29).<sup>68)</sup> 여기서 바르트(K. Barth)는 시편의 가난한 자들이 하나님의

64) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 314.

65) 에리히 쟈어, 『복수의 하나님: 원수시편 이해』, 245.

66) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 70. 이스라엘의 하나님은 자기 자신에 관하여 말씀해 주시고 설명해 주신다. 특별히 시편에서 하나님이 언어 형태를 빌어 자신을 드러내시려는 의도는 특별히 ‘이름’에 관한 신학적 고찰을 통해 알 수 있다.

67) H. J. 크라우스, Ibid., 90; 참조, 이일레, “가난한 자의 탄원 속에 나타나는 신정론 이해: 시편 10편을 중심으로”, 195.

68) G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974), 98.

현존을 인정하고 찬양할 수 있었기 때문에, 실제로 하나님의 실질적 부재 또한 느낄 수 있다고 이해하면서, 더 나아가 그는 하나님의 숨어계심에 대한 탄원을 ‘신앙의 진술’로 규정한다.<sup>69)</sup> 이처럼 시편에서 고난 받는 자들의 ‘숨어계신 하나님’ 탄원은 ‘신앙의 진술’이며 야웨 하나님 현현을 간구하는 신앙의 한 형태라고 볼 수 있다(시 27:9; 69:17; 102:2; 143:7).<sup>70)</sup>

#### 4.1.2. 얼굴을 비취 주시는 하나님

가난한 자들은 하나님께 도움을 호소한다(시 9:12; 10:13; 25:16; 40:18; 69:30; 70:6; 72:3; 74:19, 21; 86:1; 88:16; 109:22). 가난한 자들은 그들이 부르짖을 때에 들으시고 얼굴을 숨기지 않는 하나님을 경험한다(시 22:24-26 [25-27]; 34:3-6, 15-17; 68:11; 69:32-33; 107:41; 109:31; 113:7; 147:6; 149:4). 그리고 가난한 자들은 그들의 곤고를 멸시하거나 싫어하지 아니하시며, 가난한 자에게 얼굴을 숨기지 아니하시고 그들의 울부짖음을 들으시는 하나님을 체험한다(시 22:23[24]).<sup>71)</sup> 얼굴을 비취 주시는 하나님을 체험한 가난한 자들은 가난하고 궁핍한 자의 고난과 탄원을 잊지 않으시는 하나님 신앙을 고백하며(시 9:12), 하나님의 구체적인 도움을 소망한다(시 9:17[18]). 여기서 하나님께서 그의 “백성”인 가난한 자들 편에 선다는 견해는 전형적으로 예언자적이다(시 14:6).<sup>72)</sup> 그의 임재는 가난하고 소망이 없는 사람들에게 주어진 약속이다(시 22:23[24]). 가난한 자들은 소망과 기대를 품고 시온으로 순례 길에 올라 성소로 도피하며 하나님께 도움과 구원을 간절히 호소한다(시편 9:10).<sup>73)</sup>

#### 4.1.3. 착취당하는 자들의 희망과 해방자

가난한 자들은 하나님께서 역사 안에 개입하셔서 그들의 고통인 가난을

69) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Studienausgabe, II/I, 29 (Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 1986), 187. 그는 하나님은 우리가 언제든지 관찰하고 생각하여 표현할 수 있고 그에 따라 우리가 통찰하고 통제할 수 있는 대상이 아니라는 것을 의미한다고 말한다.

70) 참조, 이일레, “가난한 자의 탄원 속에 나타나는 신정론 이해: 시편 10편을 중심으로”, 195. 더 나아가 그는 ‘신앙의 진술’, ‘숨어계신 하나님’ 탄원의 신학적 의의를 유일신 신앙의 근거 위에 제시되는 ‘신앙의 진술’이며, 이것의 신정론 문제로 규정한다. 이는 하나님을 배반하고 멸시하는 악인의 악행을, ‘하나님의 숨어계심’, 곧 야웨 하나님의 유기의 결과로 간주하며 탄원하고, 하나님 탄원에서 숨어계신 하나님에 대한 고소(Anklage)의 의미는 야웨 하나님께 고난의 책임이 귀결됨을 말하기 때문이다.

71) 김이곤, “시편 탄원시의 신학 I”, 『신학사상』 48 (1985), 130. 김이곤은 시편 22편 23[24]절은 구약성서의 탄원의 주요 주제가 되고 있다는 것을 강조한다.

72) 비교. 미 3:3.

73) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 368

쳐부수실 것이라는 희망을 갖는다(시 9:13, 18[14, 19], 19[20]; 10:17; 12:6; 14:6; 18:28; 22:27; 25:9; 37:11; 76:10; 140:10). 그들은 부자의 착취에서 벗어날 희망찬 미래를 노래한다(시 37:14-17; 72:4; 119:14, 36). 동시에 그들은 그들을 착취하고 그들에게 폭력을 일삼는 무리로부터 피난처 되신 하나님을 희망한다(시 14:6).<sup>74)</sup>

또한 하나님은 가난한 자들에게 해방자이다(시 35:10).<sup>75)</sup> 그들은 ‘경건한 자들’의 변절과 하나님 신앙의 탈선으로 빚어지는 불합리한 사회 구조를 고발하며, 동시에 하나님께서 이 사회적 현상과 사건에 개입하기를 간구한다(시 12:2, 9). 하나님은 빈자들의 사회적 투쟁과 함께하는 분이며 그들의 가난으로부터 해방을 성취하시는 분이다. 특별히 하나님께서 그의 이름으로 가난으로 고통당하는 “그의 백성”을 위하여 간섭하고 계신다(시 74:20-22). 더 나아가 가난한 자들은 그들의 착취자들에 대한 복수를 청원하며, 하나님을 이를 듣는 분으로 고백한다(시 11:6; 109:6-20; 140:11-12).<sup>76)</sup>

#### 4.1.4. 가난한 자들의 법적 조력자

‘가난’이라는 표현의 기본적 의미에는 ‘법적권리’(Rechtsanspruch) 밖에 있는 상황이 함축되어 있다. 가난한 자들은 그들의 궁핍함으로 법적 권리를 박탈당하고 오직 하나님을 의지할 수밖에 없는 사람들이다.<sup>77)</sup> 여기서 법의 보호 밖에 있는 가난한 자들은 절대적으로 하나님의 법적 도움을 필요로 한다.<sup>78)</sup> 그러므로 가난한 자들은 그들의 권리와 정의를 돌보시는 하나님의 통치를 소망한다(시 9:12).<sup>79)</sup> 그들은 ‘하나님의 통치’와 ‘가난한 자의 권리’를 서로 유기적 관계로 이해한다(시 9:12).<sup>80)</sup> 왜냐하면 만왕의 왕 ‘야웨’는 가난한 자들의 편에 서 있기 때문이다. 특별히 그들은 하나님을 그들의 법적 조력자(rechtshelfer)와 구원자로 고백한다(시 9:4, 12; 74:21).<sup>81)</sup>

하나님의 도움은 가난한 자들의 “모든 곤경”, 특히 불의로 인해 고통당하는 자에게 베풀어진다(시 34:6[7]). 그러므로 “법적 지위가 열악하고 생존을

74) 예언서와 지혜서를 포함해서 살펴보면 가난의 고통이 사회적 문제로 인해서 발생한 것이 임이 더욱 분명해진다(사 3:14). 이방인 역시 ‘가난한 자’이다.

75) 서인석, 『성서의 가난한 사람들』, 177.

76) 에리히 쾨어, 『복수의 하나님: 원수시편 이해』, 181-182.

77) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 368.

78) Ibid.

79) B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 115.

80) Ibid., 116. 다른 하나 없이 다른 하나를 생각할 수 없다.

81) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 366.

위한 싸움에서 특권을 누리지 못하는 사람들이 야웨의 특별한 관심의 대상이었다는 사실을 알 수 있다.<sup>82)</sup> 예언자들이 제시한 희망과 약속 안에 다시 오실 왕, 시온의 왕좌에 앉으신 하나님은 가난한 자를 위해 떡을 주시는 분이다(시 132:15). 그러므로 하나님은 가난한 백성의 억울함을 풀어 주며 궁핍한 자의 자손을 구원하며 압박하는 자를 꺾으시는 분이다(시 74:4).<sup>83)</sup> 하나님은 “가난한 자들을 티끌 가운데서 일으키시며 궁핍한 자들을 쓰레기장에서 들어 올리시는 분이다”(시 113:7).

지금까지 가난한 자의 하나님 이해는 다음과 같이 정리할 수 있다. 1) 가난한 자들은 숨어계신 하나님 탄원을 통해서 하나님을 그의 얼굴을 숨기지 않는 하나님으로 만난다. 즉 하나님은 그들의 곤고를 멸시하거나 싫어하지 아니하시며, 그들의 울부짖음을 들으시는 가난한 자들의 하나님이 되신다. 2) 하나님은 가난한 자들에게 해방자이다. ‘경건한 자들’의 변절과 하나님 신앙의 탈선으로 빚어지는 불합리한 사회 구조와 사회적 현상과 사건에 개입하시는 분이며 동시에 하나님은 빈자들의 사회적 투쟁과 함께하는 분이다. 그리고 그들을 가난으로부터 해방시키시는 분이다. 3) 가난한 자들은 하나님을 그들의 법적 조력자(rechtshelfer)와 구원자로 경험한다(시 113:7; 140:12).

## 4.2. 가난한 자들의 하나님 탄원

가난한 자들은 그들의 가난을 하나님으로부터 ‘버려짐’으로 경험하면서, 동시에 하나님께 ‘하나님의 숨어 계심’을 탄원한다. 가난한 자들은 그들을 위해 일하지 않은 채 ‘지체’하며, 고통 받는 그들을 방치한 하나님께 연대의식을 촉구하며 탄원한다. 이를 통해 그들은 그들이 부르짖을 때에 들으시고 얼굴을 숨기지 않는 하나님을 경험하고 그들의 울부짖음을 들으시는 하나님을 체험한다. 여기서 가난한 자들은 하나님께 불합리한 사회 구조 속에서 그들이 당하는 착취의 사건을 폭로하며 탄원한다. 하나님께 그들의 해방을 탄원한다. 그리고 그들은 실제로 하나님을 빈자들의 사회적 투쟁과 함께하는 분으로 경험한다. 하나님을 그들의 법적 조력자(rechtshelfer)와 구원자로 경험한다(시 113:7; 140:12).

그러므로 가난한 자들의 탄원 속에 나타나는 하나님 이해는 가난으로 인하여 권리를 빼앗긴 자들에게 야웨 하나님께서 행하신 구원의 신학적 의의

82) Ibid., 367.

83) 왕이 베푸는 공의는 때로 하나님이 베푸는 공의와 같다.



를 조명할 수 있도록 한다.<sup>84)</sup> 야웨는 가난으로 압제당하는 자들의 ‘산성’이며(시 9:9), 착취당하는 가난한 자들의 법적 조력자이며 해방자이다.

## 5. 나가는 말

본 연구는 개인 탄원시에 나타나는 ‘가난한 자들’의 탄원의 특별한 구조를 분석하고 신학적 의미를 살펴보았다. 가난으로 고통당하는 자들의 탄원시는 ‘자기-탄원’과 ‘하나님-탄원’과 ‘원수-탄원’으로 이루어져 있다. 가난한 자들은 경제적 착취와 사회적 소외와 굶주림 속에서 삶에 대한 상실감을 경험한다. 동시에 그들은 하나님과의 관계에서 버림받음과 깊은 절망감을 체험한다. 버림받은 것 같은 두려움, 정서적 유기를 경험한다. 그러나 그들은 거기에서 멈추지 않는다. 그들은 가난의 고통을 자기-탄원으로 고백한다. 가난의 고통이 가중될수록 그들의 탄원의 깊이는 더 깊어진다. 여기서 가난한 자들의 자기-탄원은 원수-탄원과 하나님-탄원으로 연결된다. 이들은 원수-탄원을 통해 자신들을 노략하며 착취하는 원수들을 고발한다. 동시에 원수들의 하나님 부인을 폭로한다. 그리고 가난한 자들은 하나님-탄원을 통해서 얼굴을 비취 주시는 하나님을 만난다. 그들은 하나님을 착취당하는 자들의 해방자로 그리고 가난한 자들의 법적 조력자로 경험한다. 이처럼 가난한 자들의 탄원은 야웨의 놀라운 구원행위(Magnalia Dei)를 충동하는 가장 직접적이고 근본적인 동인으로 기능한다.<sup>85)</sup>

따라서 가난한 자들의 탄원은 고난에 대한 태도에 변화를 가져온다. 이로 인해 그들은 착취자로 인한 그들의 고통을 폭로한다. 그들은 사회 구조 속에서 빛어지는 가난과 사회적인 소외를 호소한다. 악인들의 중상모략을 탄원하는 데 망설임이 없다(시 14:32, 35). 실존적 생존의 위협 속에 고난을 경험한 가난한 자들의 탄원은 하나님의 구원행위를 촉구하고 가난으로부터 해방이 가능하다는 통찰로 나아간다.

여기서 본 논문의 목적은 또 하나의 중요한 의의를 갖는다. 가난한 자의 탄원을 구성하는 탄원의 주체, ‘가난한 자’와 탄원의 표적이 되는 ‘원수’에 관한 히브리어 용어는 다양하게 나타나고, 탄원의 수신자인 ‘하나님’에 관한 이해 또한 탄원의 상황이나 특징에 따라 다르게 나타나고 있음에도 불

84) H. J. 크라우스, 『시편의 신학』, 370.

85) 김이곤, “시편 탄원시의 신학 I”, 128. 그러므로 이스라엘의 하나님에 관한 이야기, 즉 ‘이스라엘 신학’의 기초를 이루어 왔다.

구하고, 우리말 번역이 매우 일률적인 현상을 살펴볼 수 있었다. 그러므로 본 논문은 기존의 번역과 같이 일률적 번역을 수용할지라도 각각의 용어가 함축하고 있는 신학적 의미를 분석하여, 가난한 자의 탄원을 이해하는 유용한 하나의 자료와 기준을 제시하였다.

<주제어>(Keywords)

시편의 가난한 사람들, 개인 탄원시, 숨어계신 하나님, 탄원, 원수.  
poor people in Psalms, Individual Lament, the hidden God, suffering, enemies.

(투고 일자: 2022년 1월 27일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 20일)

<참고문헌>(References)

- 김이곤, “시편 탄원시의 신학 I”, 『신학사상』 48 (1985), 120-147.
- 서인석, 『성서의 가난한 사람들』, 칠곡: 분도, 2001.
- 이일레, “가난한 자의 탄원 속에 나타나는 신정론 이해: 시편 10편을 중심으로”, 『구약논단』 82 (2021. 12), 187-214.
- 이일레, “계약법전에 나타나는 가난한 자를 위한 미취과담과 데바림의 어울림: 출애굽기 21장 2절-23장 12절을 중심으로”, 『구약논단』 27 (2021. 9.), 276-305.
- 이일레, “시편 109편 6-19절은 시인의 기도인가? 원수들의 저주인가?”, 『구약논단』 24 (2018. 9.), 172-200.
- 이일레, “히브리산파들의 저항과 ‘시편 언어’의 친연성(親緣性)”, 『구약논단』 23 (2017. 12.), 42-73.
- 쟁어, E., 『복수의 하나님?』, 이일레 역, 서울: 대한기독교서회, 2014.
- 크라우스, H. J., 『시편의 신학』, 신윤수 역, 서울: 비블리카 아카데미아, 2004.
- 크레이기, P. C., 『시편 1-50』, WBC 19, 손석태 역, 서울: 솔로몬, 2000.
- 함성국, 『시편해석』, 서울: 대한기독교서회, 2005.
- Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, Studienausgabe, II/I, 29, Tvz – Theologischer Verlag Zürich, 1993.
- Bauks, M., *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22*, SBS 203, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2003.
- Bernhardt, K. -H. “אֲנִי”, *ThWAT I*, 151-159.
- Birkeland, H., *Ani und Anaw in den Psalmen*, Oslo: Dybwad, 1892.
- Causse, A., *Les “pauvres” d’Israel*, Strasbourg: Librairie Istra, 1922.
- Collins, T., “Decoding The Psalms. A Structural Approach to the Psalter”, *JSOT* 37, (1987), 41-60.
- Crüsemann, F., “Im Netz. Zur Frage nach der „eigentlichen Not“ in den Klagen der Einzelnen”, R. Albertz, F. W. Golka and J. Kegler (Hgg.), *Schöpfung und Befreiung*, Stuttgart: Calwer, 1989, 139-148.
- Erman, A., *Die Religion der Ägypter*, Berlin: De Gruyter, 1934.
- Gerstenberger, E. S., “אֲנִי”, *ThWAT VI* (1977), 247-270.
- Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Gunkel, H., *Die Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Hossfeld, F. -L. and Zenger, E., *Die Psalmen I*, J. G. Plöger and J. Schreiner, eds., Die Neue Echter Bibel 29, Würzburg: Echter, 2002.

- Janowski, B., *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2003, 124.
- Keel, O., *Feinde und Gottesleugner: Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1969.
- Kraus, H. J., *Theologie der psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, 2003.
- Lohfink, N., “Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtung am Beispiel von Ps 6”, *JBTh* 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, 1988, 29-53.
- Mowinkel, S., *Psalmen Studien 1: Åwän und die individuellen Klagepsalmen*, Videnskapsselskapet: Kristiania, 1921.
- Mowinkel, S., *Psalmen Studien 6: Die Psalmdichter*, Videnskapsselskapet: Kristiania, 1924.
- Neumann, H. A., *Zur neueren Psalmenforschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Abt, 1976.
- Rahlf's, A., *'Ani und 'Anaw in den Psalmen*, Oslo: Dybwad, 1892.
- Riede, P., *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Band 85, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.
- Ringgren, H., “אָוִיבִי”, *ThWAT I* (1977), 231.
- Schulz, H., “Zur Fluchsymbolik in der altisraelitischen Gebetsbeschwörung”, *N.F.* 8, Köln: Symbolon, 1986, 35-59.
- von Rad, G., *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974.
- von Rad, G., *Predigt-Meditation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- von Rad, G., *Theologie des Alten Testament, Band I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Weißmann, H., “Armut”, *TRE*, Berlin; New York, 1979, 69-72.
- Westermann, C., *Der Psalter*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1967.
- Westermann, C., “Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament”, *ZAW* 66, (1954), 44-80.

<Abstract>

## **Research on the Lament of the Poor People in Individual Psalms**

Il-Rye Lee

(Seoul Theological University)

This research analyzes the special structure in the lament of the poor which appears in the psalms of individual laments, and observes its theological significance. The psalms of lament from the ones who are suffering from poverty consist of *self-lament*, *God-lament*, and *enemy-lament*.

The poor experience a sense of loss of life amid economic exploitation, social alienation, and hunger. At the same time, the poor also experience abandonment and a deep despair in their relationship with God like the fear of abandonment as well as emotional abandonment. But it does not stop there. They confess their pain of poverty as a self-lament. The worse the poverty gets, the deeper they lament. Here, self-lament gets connected to the God-lament. The poor meet God through the God-lament, and God lightens up their faces. They meet God as the one who frees them from poverty as well as the legal helper of the poor. In this way, the lament of the poor functions as the most direct and essential driving force that induces YHWH's astonishing Magnalia Dei.

Therefore, the lament of the poor changes their stance of suffering, and they disclose the sufferings caused by exploitation. They lament about the poverty and social isolation caused by social structure. The poor do not hesitate to lament about the enemies' affront (Ps 14:32, 35). The lament of the poor who experienced suffering amid the existential danger accelerates God's act of salvation, and leads to the insight that liberation from poverty is possible.

The purpose of this study also has another important intention: Although the Hebrew terms referring to "the poor" — the subject that shapes the lament of the poor — and "the enemy" — the target of the lament of the poor — appear variously, and the understanding of "God", the recipient of the lament appears differently according to the situations or characteristics of the lament, the Korean translation is overly uniform.

Thus, this research presents one useful data and standard to understand the

lament of the poor by analyzing the theological intention of each term although it accepts the existing translation and its uniform translation.

## 마태복음 23:26 본문비평과 해석

송영목\*

### 1. 들어가면서

Greek New Testament 4판과 5판(이하 GNT<sup>4</sup>/GNT<sup>5</sup>)의 마태복음에서, 본문 비평 등급이 가장 불확실하고 큰 논쟁이 일어남을 알리는 {D}인 경우는 23:26뿐이다. 그런데 마태복음 주석들 가운데 이 구절의 본문비평을 상세히 다루는 경우가 거의 없다는 사실은 다소 의아하다. GNT<sup>4</sup>/GNT<sup>5</sup>의 편집 위원인 메츠거(B. M. Metzger)는 마태복음 23:26의 복수 속격 대명사 *αὐτῶν* (잔과 대접의)이 아니라 단수 속격 대명사 *αὐτοῦ*(잔의)를 원본으로 간주하면서, 후대 필사자들이 마태복음 23:25의 ‘대접’(παροψίς)을 26절에 추가하여 복수 속격 대명사로 바뀌었다고 간략히 설명한다.<sup>1)</sup> 하지만 메츠거는 자신의 주장에 대해 어떤 증거도 제시하지 않는다. 이 구절에서 GNT<sup>4</sup>/GNT<sup>5</sup> 편집자들 간에도 의견이 분분하기에 *αὐτοῦ*(잔의)를 본문에 표기하지만 비평등급은 {D}가 매겨졌다.

이 글은 마태복음 23:26의 철저하고도 다차원적인 본문비평을 위해, 먼저 사본의 지지를 살피는 외증을 연구한다. 그 다음 내증을 분석하기 위하여, 마태복음 23:13-36의 구조 분석, 23:26의 문맥, 마태의 문체, 그리고 마태복음의 기록 목적과 주요 신학을 차례로 탐구한다. 마지막으로 마태복음

\* University of Johannesburg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 고신대학교 신약학 교수.  
ymsongrau@hanmail.net.

1) B. M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 장동수 역 (서울: 대한성서공회 성경원문연구소, 2005), 49.

23:26의 상호본문의 빛 속에서 어떤 독법이 원본에 일치하는가를 살핀다.<sup>2)</sup>

## 2. 마태복음 23:26의 독법들과 외증

그리스어 독법들을 살피기 전에 한글 번역을 간단히 살펴보면, 한글 『개역개정』(1998)은 마태복음 23:26상반에서 대명사 없이 ‘안을’로, 26하반절에서 대명사 없이 ‘겔도’라고 번역한다. 따라서 안과 겔이 25절의 ‘잔’인지 아니면 ‘대접’인지, 아니면 ‘잔과 대접’ 둘 다 가리키는지 정확하지 않다. 반면, 『공동』(1977)은 26상반절에서 ‘잔 속을’로 번역하고, 26하반절에서 대명사 없이 ‘겔도’로 모호하게 번역하지만 바로 잔의 겔을 엄두에 두고 있음을 쉽게 짐작할 수 있다. 마태복음 23:26의 그리스어 독법은 총 6개인데, 요약하면 아래 표와 같다.

| 독법   | 사본과 역본의 지지  |
|--|---|
| τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου(잔의 속)<br>… τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ(그것의 밖)                           | Θ f <sup>1</sup> 205 700 it <sup>a,e</sup> syr <sup>s</sup> geo 루터성경<br>아프리카스성경(1983, 2012)<br>화란어성경(1951) 히브리어 신약성경(DLZ) |
| τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου(잔의 속)<br>… τὸ ἔξωθεν αὐτοῦ(그것의 밖)                          | D it <sup>d</sup>   |
| τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς<br>παροψίδος(잔과 대접의 속)<br>… τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ(그것의 밖)  | B* E* G f <sup>3</sup> 28 157 1424 1387 eth NIV ESV KJV   |
| τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς<br>παροψίδος(잔과 대접의 속)<br>… τὸ ἐκτὸς αὐτῶν(그것들의 밖) | κ <sup>2</sup> (κ* 1243 ἐντὸς for ἐκτὸς) B <sup>2</sup> C L W 0102<br>33 Byz Lect Tyndale Greek New<br>Testament(2017)    |
| τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς<br>παροψίδος(잔과 대접의 속)<br>… τὸ ἐκτὸς(밖)            | it <sup>aur, c, f</sup> vg cop <sup>meg</sup>   |
| τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς<br>παροψίδος(잔과 대접의 속)<br>… αὐτό(그것)               | 11211 <sup>1/2</sup>  |

사본상의 지지는 첫째와 셋째 그리고 넷째 독법에 쏠려 있다. 둘째 독법

2) 본문비평을 다차원적으로 시도한 유사한 경우는 송영목, “마가복음 7:9 본문비평과 해석”, 『신약논단』 28:2 (2021), 393-426을 보라.



의 경우 그리스어 사본과 고대 역본의 지지가 매우 약하다. 그리고 그리스어 사본의 지지를 전혀 받지 못하는 다섯째 이문은 *αὐτοῦ/αὐτῶν*을 생략함으로써, 잔과 대접을 사람에 대한 은유로 이해하는 듯하다. 그리고 여섯째 독법도 그리스어 사본과 고대 역본의 지지를 받지 못하고 하나의 성구집의 지지조차 충분하지 않다.

여기서 여섯 이문들의 의미적 차이를 간략하게나마 살필 필요가 있다. 왜냐하면 이문들 간의 의미의 차이는 물론, 달리 번역하거나 해석할 수 있는 여지도 찾을 수 있다. 첫째 이문의 의미는 ‘잔의 속 … 그것의 밖’이다. 여기서 ‘그것의 밖’은 잔의 위치나 장소의 바깥을 가리킨다. 둘째 이문의 의미는 ‘잔의 속 … 그것의 밖’이다. ‘그것의 밖’을 직역하면 ‘그것의 밖으로부터의 것’도 불가능하지 않지만 어색하다.<sup>3)</sup> 셋째 이문의 뜻은 ‘잔과 대접의 속 … 그것의 밖’이다. 여기서 중성 단수 속격 대명사 ‘그것의’(*αὐτοῦ*)는 여성 명사 ‘대접’(*παροψίς*)이 아니라 중성 명사 ‘잔’(*ποτήριον*)을 가리킨다. 따라서 셋째 독법은 ‘잔과 대접의 속 … 잔의 밖’을 가리킨다. 넷째 이문의 의미는 ‘잔과 대접의 속 … 그것들(잔과 대접)의 밖’이다. 다섯째 이문의 뜻은 ‘잔과 대접의 속 … 그 밖’이다. 여기서 ‘그 밖’의 대상이 잔인지 대접인지 불분명하다. 여섯째 이문의 뜻은 ‘잔과 대접의 속 … 그것’이다. 여기서 ‘그것’(*αὐτό*)의 대상이 잔인지 아니면 대접인지, 혹은 ‘잔과 대접의 속’인지조차 전부 모호하다. 요약하면, 첫째-둘째 이문은 단어들(*ἐκτός, ἔξωθεν*)의 차이에도 불구하고 의미는 동일하다. 넷째 이문은 대접의 밖도 포함하므로, 두 대상(잔과 대접)과 두 표면(안과 밖)이라는 가장 포괄적 의미를 전달한다. 다섯째 독법에서 ‘그 밖’은 잔이나 대접 중에 하나의 밖을 가리키므로, 셋째 이문과 의미상 유사하다. 사본의 지지를 거의 받지 못하는 여섯째 독법의 의미는 정확히 알 수 없는데, 의미가 가장 불분명한 독법이라고 해서 원본에 가장 가깝다고 판단할 수 없다.

GNT<sup>5</sup>와 NTG<sup>28</sup>이 복원 가능한 가장 오래된 시작 본문을 구축하기 위해 사용한 ‘일관성에 기초한 계보적 방법’(Coherence-Based Genealogical Method; 이하 CBGM)은 먼저 검증 가능한 현존하는 약 90%의 사본과 교부 문헌을 모아 일관성의 관점으로 분석한 것이다.<sup>4)</sup> CBGM의 전제가 되는 가정을 요약하면, 필사자가 저본(Vorlage)을 신실하게 필사할 때 서로 밀접한 연관성이 있는 소수의 자료를 참고했으며, 필사자가 다른 독법을 제시할

3) F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2015), 730.

4) 참고. D. C. 파커, 『신약성경 사본학 강의』, 김은혜 역 (서울: CLC, 2019), 113, 127-128, 156; 고영렬, “네스틀레 알란트(Nestle-Aland) 28판의 이론적 배경과 평가”, 『신약논단』 22:2 (2015), 254.

경우 그것은 다른 자료에서 온 것이다.<sup>5)</sup> CBGM의 가정에 따르면, 소위 서방본문 유형으로서 소수의 일관성 있는 D(5세기)와 it<sup>d</sup>(5세기)의 지지를 받는 둘째 독법(τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου … τὸ ἔξωθεν αὐτοῦ)이 가장 원본에 가깝다. 하지만 둘째 독법은 그리스어 사본의 지지를 거의 받지 못한다는 사실이 원본으로 볼 수 없는 결정적인 걸림돌이다.

여기서 외증의 연구 범위를 좁혀, 그리스어 사본의 지지를 상당히 받는 첫째와 셋째 그리고 넷째 독법을 중심으로 살핀다. 이 때 두 가지 중요한 질문이 자연스럽게 제기된다. 첫째, 이 세 독법은 사본들의 어떤 계보적 일관성을 반영하는가? 둘째, 이 세 독법은 CBGM의 가정에 적합한가?

가장 짧은 표현인 첫째 독법(τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου … τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ)을 지지하는 Θ(9세기) f<sup>1</sup>(10-14세기) 205(15세기) 700(11세기) it<sup>a, c</sup>(4-5세기) syr<sup>s</sup>(4세기) geo(5세기)는 사본의 수가 그리 많지 않은데, 사본의 계보와 장소 및 시간에 있어 서로 밀접히 연관되는가? 이 사본들이 필사된 기간은 AD 4-15세기이므로 약 1100년이라는 오랜 기간 동안, 사본들이 제작되고 유통된 이탈리아와 시리아와 터키라는 광활한 지역에도 불구하고 어떻게 계보적 일관성을 유지할 수 있었을지 의문이다. CBGM의 계보적 일관성을 따라 말한다면, (소위 서방본문 유형의) 이탈리아어 역본, (소위 서방본문 유형의) 시리아어 역본, 그리고 (가이사라본문 유형의) 그루지아어 역본은 9세기 이후의 그리스어 사본(Θ f<sup>1</sup> 205 700)의 조상 본문이 될 수 있는가?<sup>6)</sup> 이 질문에 답은 부정적이다. 왜냐하면 그리스어 사본이 고대 역본의 선조 본문 역할을 하는 것은 자연스럽지만, 그 역은 성립되기 쉽지 않기 때문이다. 따라서 첫째 독법의 경우, 사본들의 계보적 연관성보다는 차이점이 더 분명하다.<sup>7)</sup>

긴 표현인 셋째 독법(τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος … τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ)을 지지하는 B<sup>\*</sup>(4세기) E<sup>\*</sup>(6세기) G(9세기) f<sup>13</sup>(11-15세기) 28(11세기) 157(12세기) 1424(9-10세기) l387(11세기) eth(6세기)는 사본 수가 그리 많지 않은데, 계보상 서로 밀접한가? 다시 말해, 4세기의 알렉산드리아 계열의 B<sup>\*</sup>는 6세기의 비잔틴 계열 및 혼합된 계열의 에티오피아어 역본을 거쳐서 한참 후대인 11-15세기의 다른 지역의 비잔틴 계열의 소문자 사본(f<sup>13</sup>)에 이르기까지 어떤 이유로 일관성과 응집력을 보이는가?<sup>8)</sup> 대다수의 사본학자들은

5) 고영렬, “네스틀레 알란트(Nestle-Aland) 28판의 이론적 배경과 평가”, 260-262.

6) 참고. B. M. 메츠거, B. D. 일만, 『신약의 본문』, 장성민 외 역 (서울: 한국성서학연구소, 2009), 142, 171.

7) 물론 (그리스어 및 고대 언어) 사본들의 계보적 차이점이 분명할 경우, 동일한 지역에서 만들어진 이문들이 아니라 원래의 독법, 곧 시작 본문들이 모두 보존된 것으로 볼 수 있다.

8) 참고. B. M. 메츠거, B. D. 일만, 『신약의 본문』, 174.

B\*가 f<sup>3</sup>의 개연성 있는 조상이라고 보지 않으므로, 셋째 독법에서 사본의 계보적 응집성과 일관성이 나타나는 것은 다소 의아하다. 그럼에도 응집성을 보이는 이유를 다음과 같이 추론할 수 있다. B\*는 근접 지역의 에티오피아 역본에게 영향을 주었을 수 있고, 에티오피아어 역본이 동일 본문 계열인 f<sup>3</sup>에게 영향을 주었을 것이다. 그런데 셋째 이문을 지지하는 사본들은 왜 앞의 ‘잔과 대접’을 뒤에서 단수 대명사(αὐτοῦ)로 처리하는가? 필사자들이 잔과 대접을 마치 한 세트처럼 묶어서 제유법처럼 이해했기 때문이다. 사본 필사자들의 이러한 이해 관습은 어떤 공통된 조상 사본의 영향 때문에, 오랜 세월이 걸쳐 다양한 지역에 번개되지 않고 전수된 것으로도 추정할 수 있다.

셋째 독법처럼 긴 표현인 넷째 이문(τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος … τὸ ἐκτὸς αὐτῶν)을 지지하는 κ<sup>2</sup>(7세기) (κ\*[4세기] 1243[11세기] ἐντὸς for ἐκτὸς) B2(7세기) C(5세기) L(8세기) W(4-5세기) 0102(7세기) 33(9세기) Byz(9세기 이후) Lect(8세기 이후)는 사본 숫자에 있어 매우 많다.<sup>9)</sup> 4-9세기의 알렉산드리아 계열의 대문자 사본(κ\* κ<sup>2</sup> B<sup>2</sup>)과 소문자사본(33) 그리고 9세기 이후의 비잔틴 계열의 소문자 사본(Byz)과 8세기 이후의 성구집(Lect)이 동일한 이문을 지지하는 것은 어떤 이유인가? 비잔틴 계열의 대다수 소문자 사본들(그리고 그들의 조상 본문)과 성구집이 시간상으로 보다 앞선 알렉산드리아 계열을 따른 것으로 보아야 한다. 이 사본들은 26절의 ‘잔과 대접’을 복수 대명사(αὐτῶν)로 받기에 문법적으로 매끄럽고 자연스럽다. 그리고 26절의 이런 복수형 표현은 25절의 ‘잔과 대접’과도 조화를 이룬다.

위에서 다룬 세 독법 가운데, 셋째와 넷째는 후대 필사자들이 마태복음 23:26의 ‘잔과 대접’이라는 원문을 의도적으로 ‘잔’으로 단축했다고 보는 사람들의 지지를 받는다(참고. SBLGNT의 긴 표현).<sup>10)</sup> 그런데 셋째와 넷째 독법을 지지하는 사본들 가운데 첫째 독법(‘잔의 속 … 그것의 밖’)을 지지하는 고대 역본(it<sup>a</sup> ° syr<sup>s</sup> geo)보다 더 후대에 해당하는 그리스어 소문자 사본(Byz)과 성구집(Lect)이 많다는 사실을 어떻게 설명해야 하는가? 이 질문이 제기될 수 있는 이유는 고대 역본들이 그리스어 사본을 참고하여 문장을 매끄럽게 다듬는 경향이 일반적이기 때문이다. 하지만 CBGM의 원칙을 따른다면 이 질문에 관한 설명이 불가능하지 않다. 고대 역본을 제외하고 본문비평에서 가장 중요한 그리스어 대문자 사본만 고려한다면, 첫째 독법을 지지하는 사본(Θ[9세기])의 연대는 셋째 독법(E\*[6세기] G[9세기])과 넷째 독법(κ\*[4세

9) 참고. Ibid., 129.

10) W. G. Olmstead, *Matthew 15-28: A Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2019), 225.

기] W[4-5] C[5세기] S<sup>2</sup>[7세기] B<sup>2</sup>[7세기] L[8세기])보다 후대이기 때문이다.

이상의 논의에서 나타나듯이, CBGM의 가정과 사본상의 지지를 고려하면, 넷째 독법이 가장 원본에 가깝다. 넷째 독법은 고대 대문자 사본과 대다수의 소문자 사본 그리고 성구집의 지지를 끌고루 받기 때문이다.

### 3. 마태복음 23:26의 내증

#### 3.1. 마태복음 23:13-36의 구조 분석

7화(마 23:13-36)의 구조는 다양하게 제시되었지만 여전히 합일점은 없다.<sup>11)</sup> 여기서는 마태복음 23:13-36의 담론분석(談論分析)을 통하여 마태의 사고 흐름(thought flow)을 담아낸 구조를 찾고, 2회 이상 반복되는 단어를 통해 표지(markers)의 의미를 밝히며, 사고의 작은 단락인 콜론(colon)의 묶음들 간에 나타난 논리적 관계를 밝힌다.<sup>12)</sup> 아래의 담론분석에 비잔틴 계열의 소문자 다수사본이 지지하는 마태복음 23:14는 생략한다.<sup>13)</sup>

#### A: 천국에 들어가는 문제: 첫째 화

13절(콜론 1) Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,

(2) ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων·

(3) ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε

(4) οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.

#### B: 지옥에 들어가는 문제: 둘째 화

15절(5) Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,

(6) ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν

(7) ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον,

(8) καὶ ὅταν γένηται ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν.

11) 이 글에서 일곱째 화는 마 23:29-34가 아니라 36절까지로 간주한다. 참고. H. J. B. Combrink, "Die Argumentatieve Structuur van die Ellende-Aankondigings in Matteus 23", *NGTT* 46:1-2 (2005), 105-113.

12) 2회 이상 반복된 단어인 표지(markers)는 밑줄이나 이탤릭체 혹은 볼드체를 동원하여 제각기 다르게 표시한다. 이 글의 담론분석의 방법은 J. P. Louw, "Discourse Analysis and the Greek New Testament", *Bible Translator* 24 (1973), 101-118을 보라.

13) 다수사본이 포함하는 마 23:14는 화 설교의 문두에 나타난 전형적인 표현(Οὐαὶ와 γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταί)을 제외하면, 나머지 화들과 어떤 표지도 공유하지 않는다. 다만 14절의 '심판'(κρίμα)은 33절의 '지옥의 심판'(κρίσις)과 단어는 다르지만 의미상 유사하고, 15절의 '지옥'과도 연결된다.

**C: 성전과 금 그리고 제단과 예물의 크고 작음의 문제: 셋째 화**

- 16절(9) Οὐαὶ ὑμῖν, ὁδηγοὶ τυφλοὶ οἱ λέγοντες·  
 (10) ὃς ἂν ὁμόσῃ ἐν τῷ ναῶ,  
 (11) οὐδέν ἐστιν·  
 (12) ὃς δ' ἂν ὁμόσῃ ἐν τῷ χρυσοῦ τοῦ ναοῦ, ὀφείλει.  
 17절(13) μωροὶ καὶ τυφλοὶ, τίς γὰρ μείζων ἐστίν,  
 (14) ὁ χρυσὸς ἢ ὁ ναὸς ὁ ἀγιάσας τὸν χρυσόν;  
 18절(15) καί· ὃς ἂν ὁμόσῃ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ,  
 (16) οὐδέν ἐστιν·  
 (17) ὃς δ' ἂν ὁμόσῃ ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, ὀφείλει.  
 19절(18) τυφλοὶ, τί γὰρ μείζων,  
 (19) τὸ δώρον ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἀγιάζον τὸ δώρον;  
 20절(20) ὁ οὖν ὁμόσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὁμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ·  
 21절(21) καὶ ὁ ὁμόσας ἐν τῷ ναῶ ὁμνύει ἐν αὐτῷ  
 (22) καὶ ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν,  
 22절(23) καὶ ὁ ὁμόσας ἐν τῷ οὐρανῷ ὁμνύει ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ  
 (24) καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ.

**D: 지키고 버리는 문제: 넷째 화**

- 23절(25) Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,  
 (26) ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἀνηθον καὶ τὸ κύμινον  
 (27) καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν χρῆσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν·  
 (28) ταῦτα [δὲ] ἔδει ποιῆσαι ↗ 여기까지 전반부  
 (29) κάκεινα μὴ ἀφιέναι. ↘ 여기서부터 후반부  
 24절(30) ὁδηγοὶ τυφλοὶ, οἱ διυλίζοντες τὸν κώνωπα,  
 (31) τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες.

**E: 안과 밖의 문제: 다섯째와 여섯째 화**

- 25절(32) Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,  
 (33) ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος,  
 (34) ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.  
 26절(35) Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου,  
 (36) ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρὸν.  
 27절(37) Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,  
 (38) ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαιμένοις,  
 (39) οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὠραῖοι,  
 (40) ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὁστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας.  
 28절(41) οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις θίκαται,  
 (42) ἔσωθεν δὲ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.

**F: 선지자들의 피를 흘린 조상의 후손: 일곱째 화**

- 29절(43) Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,  
 (44) ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν  
 (45) καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν θικαίων,  
 30절(46) καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν,  
 (47) οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν.  
 31절(48) ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς  
 (49) ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας.  
 32절(50) καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.  
 33절(51) ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;  
 34절(52) Διὰ τοῦτο ἰδοὺ  
 (53) ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς.  
 (54) ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε  
 (55) καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν  
 (56) καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν.  
 35절(67) ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα θικαίων ἐκχυνόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ  
 ὑ αἵματος Ἀβελ τοῦ θικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου,  
 (58) ὃν ἐφρονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστήριου.  
 36절(59) ἀμὴν λέγω ὑμῖν,  
 (60) ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.

마태복음 23:13-36은 총 23절에 걸쳐 60개의 콜론으로 구성된다.<sup>14)</sup> 전반부와 후반부에 걸쳐 동일한 단어가 2회 이상 등장하는 수직적 표지는 총 8개다. Οὐαὶ(화있다, 콜론 1, 5, 9, 25, 32, 37, 43; 총 7회), γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί(위선자들인 서기관들과 바리새인들아, 콜론 1, 5, 25, 32, 37, 43, 총 5회; 참고. 콜론 35, 42, 53), τυφλοὶ(맹인, 콜론 9, 13, 18, 30, 35; 총 5회), γεέννης(지옥, 콜론 8, 29; 총 2회), υἱοί(아들, 콜론 8, 49, 57; 총 3회), ὁδηγοὶ(인도자, 콜론 9, 30; 총 2회), κρίσεως(의/심판, 콜론 27, 51; 총 2회), ναός(성전, 콜론 10, 12, 14, 21[x2], 58; 총 6회), θυσιαστήριον(제단, 콜론 15, 17, 19, 20[x3], 58; 총 7회).

이상의 수직적 표지들을 요약한 마태의 중심 사상은 ‘서기관들과 바리새인들은 위선자와 맹인으로서 인도자 노릇하기에 성전과 제단을 두고(거짓 맹세하며) 지옥의 자식을 만들어 심판과 화를 받는다.’이다.

14) 참고로 마 23:14를 제외한 채 마 23:13-36을 총 34개 콜론으로 나누고, 13-15절(첫째 화와 둘째 화), 16-22절(셋째 화), 23-28절(넷째 화-여섯째 화), 29-36절(일곱째 화)로 단락을 나눈 경우는 B. C. Lategan, “Matthew 23”, *Neotestamentica* 16:1 (1982), 38-41을 보라.

전반부나 후반부에 한 단어가 2회 이상 지엽적으로 등장하는 수평적 표지는 총 21개이다. οὐρανῶ(하늘, 콜론 2, 23; 총 2회), εἰσελθεῖν(들어간다, 콜론 3, 4[x2]; 총 3회), ποιεῖτε(만들다, 콜론 7, 8, 28; 총 3회), ἀμνύει(맹세하다, 콜론 10, 12, 14, 17, 20[x2], 21[x2], 23[x2]; 총 10회), χρυσός(금, 콜론 12, 14[x2]; 총 3회), μεῖζον(더 크다, 콜론 13, 18; 총 2회), δώρον(예물, 콜론 17, 19[x2]; 총 3회), θρόνω(보좌, 콜론 23, 24; 총 2회), ἀφιέναι(버리다, 콜론 27, 29; 총 2회), ἔσωθεν(밖, 콜론 33, 39, 41, 42; 총 4회), ἔσωθεν(안, 콜론 40, 42; 총 2회), ποτηρίου(잔, 콜론 33, 35, 36; 총 3회), καθαρόν(깨끗하다, 콜론 33, 35, 36; 총 3회), φαίνεσθε(보이다, 콜론 39, 41; 총 2회), τάφοις(무덤, 콜론 38, 44; 총 2회), ἴκασι(의로운, 콜론 41, 45, 57[x2]; 총 4회), προφήτας(선지자들, 콜론 44, 47, 49, 53; 총 4회), πατέρων(조상, 콜론 46, 47, 50; 총 3회), πόλιν(도시, 콜론 56[x2]; 총 2회), φονευσάντων(살해하다, 콜론 49, 58; 총 2회), αἶμα(피, 콜론 47, 57[x3]; 총 4회).

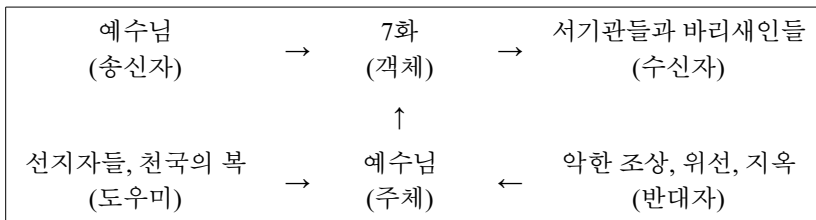
이상의 수평적 표지들을 요약한 마태의 중심 사상은 ‘(바리새인들은) 하늘을 담아 들어가지 않고, 하늘과 보좌와 예물과 (성전의) 금을 두고 맹세하며, 조상들이 죽였던 선지자들과 의인들의 무덤을 만들고, 밖을 아름답고 의롭게 꾸몄는데, 오히려 잔의 안과 밖을 깨끗하게 해야 하고, 십일조와 (그것의 정신을) 버리지 말아야 하며, 도시마다 (다니며 주님이 보낸 사람들을 박해한다.)’이다. 따라서 다수의 수평적 표지는 바리새인들의 여러 악행상을 상세하게 언급하면서 소수의 수직적 표지의 의미를 보완한다. 이상의 논의를 요약하면 아래 표와 같다.

| 절     | 콜론    | 주제                          | 관계         |
|-------|-------|-----------------------------|------------|
| 13    | 1-4   | 천국에 들어가는 문제                 | 첫째 화       |
| 15    | 5-8   | 지옥에 들어가는 문제                 | 둘째 화       |
| 16-22 | 9-24  | 성전과 금 그리고 제단과 예물의 크고 작음의 문제 | 셋째 화       |
| 23-24 | 25-31 | 지키고 버리는 문제                  | 넷째 화       |
| 25-28 | 32-42 | 안과 밖의 문제                    | 다섯째와 여섯째 화 |
| 29-36 | 43-60 | 선지자들의 피를 흘린 조상의 후손          | 일곱째 화      |

7화는 정결-부정 주제로 서로 맞물려 있다. 넷째 화(23:24)에 따르면, 맹인인 바리새인들은 포도주가 담긴 뚜껑 마개가 없는 병에 물려든 하루살이 부정한 곤충(참고. 레 11:23, 41)은 채로 걸러내지만, 팔레스타인에서 육상 동물 가운데 가장 크지만 부정한 낙타는 허용하여 삼킨다(참고. 레 11:4).

뒤따르는 다섯째 화(23:25-26)도 정결과 부정을 다룬다.<sup>15)</sup> 26절의 결론적 논리에 따르면, 먼저 사람의 속이 정결하면 밖도 정결하게 된다(참고. 마 15:11, 19-20). 그 뒤의 여섯째 화(23:27-28)도 정결과 부정(무덤, 시체, 더러운 것들)을 다룬다. 그리고 일곱째 화(23:29-36)는 바리새인들의 부정한 내면에서 나오는 말과 행동의 불일치를 다룬다.

마태복음 23:13-36은 부정한 바리새인들이 천국 대신에 하나님의 심판이라는 지옥을 선택한 문제를 시작(AB)과 끝에서(F)에서 다룬다. 이와 더불어 천국과 지옥의 대조는 물론, 크고 작음(C), 지킴과 버림(D), 그리고 안과 밖(E)이라는 대조적 병행도 나타난다. 마태는 이런 문학적 기법을 통해 1차 독자들이 별 어려움 없이 위선적인 바리새인들의 행태를 닮지 않고 올바른 결정을 내리도록 돕는다. 7화의 본문 아래에 흐르는 저자가 품은 의도를 밝히는 심층 구조를 6개의 행위자(actant) 모델로 요약하면 아래 표와 같다.



위의 심층 구조에 따르면, 예수님은 7화를 바리새인들에게 선언하실 뿐 아니라 주체로서 7화를 집행하신다. 바리새인들은 천국을 위한 사역자들인 구약과 신약의 참 선지자들(23:34)과 달리 악한 조상의 전철을 따르며 위선과 지옥의 행태로써 주님을 대적한다. 마태복음 23:13-36의 표층과 심층 구조 분석의 결론은 26절의 이문 6개 가운데 의미가 불확실한 마지막 이문을 제외하면 의미가 적절히 통한다. 7화는 바리새인들의 겉과 속이 다른 위선을 지적하고 독자들에게 경계를 주기 때문이다.

### 3.2. 마태복음 23:26의 문맥

마태는 예수님의 마지막 다섯 번째 설교 꾸러미를 마태복음 23-25장에 풀어 배치한다.<sup>16)</sup> 그 가운데 마태복음 23장은 불신 유대인 지도자들 가운데 서기관과 바리새인에 대한 심판을 ‘7화’(23:13-36)를 중심으로 소개한다.

15) R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 874.

16) 학적 논문에 ‘예수님’도 가능하기에, 한글 존칭어법을 따라 그대로 표기한다.



마태복음 23장 이전 맥락에서 서기관과 바리새인은 예수님을 여러 번 대적한 바 있다(12:38; 15:1; 21:15, 45; 22:15, 34). 주님의 예루살렘 입성 후에 종교 지도자들과 예수님의 갈등은 절정으로 치닫는다(21:38, 46).

위의 담론분석에서 살핀 대로, 첫 두 화는 천국(23:13; 참고. 23:22)과 지옥(23:15)을 대조함으로써, 외식하는 바리새인들이 천국은 닫고 지옥을 여는 행태를 비판한다. 바리새인들이 시험하는 자인 마귀처럼(마 4) 세금납부 문제로 예수님을 시험했을 때, 주님은 그들을 ‘외식하는 자들’이라고 비판하신 바 있다(22:18). 그런데 예외적으로 ‘위선자’가 생략된 셋째 화에서 동사 ‘맹세하다’(ὀμνύω)는 무려 10회나 반복되는데, 예수님은 바리새인들의 크고 작음에 대한 잘못된 구분을 비판하신다(성전과 금, 제단과 예물, 성전과 하나님, 하늘과 보좌 위의 하나님, 13:16-22). 일곱 화의 중앙에 위치한 넷째 화는 십일조 준수에 나타난 더 중요한 율법 정신을 버리는 가식을 다룬다(23:23-24; 참고. 창세기 라바 63:10).<sup>17)</sup> 셋째-다섯째 화에서 바리새인들은 다름 아닌 ‘맹인’이다(마 23:16, 17,<sup>18)</sup> 18, 24, 26; 참고. 사 42:6-7). 그리고 다섯째 화(마 23:25-26)와 여섯째 화(23:27-28)에서 안과 겉의 대조가 공통점이다.

가장 길게 언급된 일곱째 화에 무덤, 살인, 피, 십자가 처형, 독사, 그리고 지옥과 같은 심판 용어들이 넘쳐난다(23:29-36). 바리새인들은 구약시대에 죽임당한 의로운 선지자들을 위해 무덤과 비석을 만듦으로써, 그들의 조상의 악행과 단절을 꾀했다. 하지만 그런 노력에도 불구하고 그들은 스스로 악한 살인을 일삼은 조상의 후손됨이라는 친자 확인만 할 뿐이다(23:35; 참고. 21:38). ‘독사의 새끼들’(23:33)인 바리새인은 첫째 화와 둘째 화가 지적한대로 천국 문을 닫고(23:13) ‘지옥 자식’(23:15)을 만든다. 따라서 7화는 천국과 지옥이라는 대조적 병행을 가진 포괄식 구조를 보인다. 그리고 바리새인들은 여섯째 화에서 ‘회칠한 무덤’이라 비판받았는데(23:27), 그들이 만든 선지자들의 무덤도 가식적이다(23:29). 또한 회칠한 무덤 안의 ‘사람의 뼈’(23:27)도 살인과 맞물린다(23:31, 34). 그리고 일곱째 화의 ‘살인’과 ‘선지자’(23:31, 34)는, 살인자인 예루살렘 시민들에게 임할 심판을 예고하

17) M. Weinfeld, “The Charge of Hypocrisy in Matthew 23 and in Jewish Sources”, *Immanuel* 24-25 (1990), 56-57.

18) 공동체 내부의 형제를 ‘어리석은 자’(ῥακκά)라고 부르지 말라는 마 5:22-23에 비추어 볼 때, 예수님이 바리새인을 ‘어리석은 맹인’으로 부르신 것은 그들을 외부인 취급하는 것이다. H. J. B. Combrink, “Shame on the Hypocritical Leaders in the Church: A Socio-Rhetorical Interpretation of the Reproaches in Matthew 23”, D. B. Gowler et al., eds., *Fabrics of Discourse: Essays in Honor of Vernon K. Robbins* (Harrisburg: Trinity Press International, 2003), 4.

는 단락, 즉 뒤따르는 단락인 37절로 이어진다. 그리고 종교지도자들의 본거지인 예루살렘 도시와 성전의 파멸은 마태복음 24:1-34에서 길게 예고된다.

마태복음 23:26의 근접 문맥인 21-24장에서 예수님과 바리새인 간의 갈등은 점증하기에, 주님은 그들에게 닥칠 화와 심판을 연이어 설명하신다. 그러므로 이런 문맥은 26절의 의미가 불확실한 마지막 독법을 제외한 첫째-다섯째 독법의 의미에 부합한다.

### 3.3. 마태의 문체와 문법 사항에서 본 마태복음 23:26

먼저 단어의 수(數) 문제를 살펴보자. 마태복음 23:17, 19절은 ‘복수형’ 호격 ‘맹인들아’(τυφλοί)라고 표현한다. 그런데 첫째와 둘째 독법이 지지하듯이, 마태복음 23:26의 ‘단수형’ 호격 두 명사 ‘바리새인 맹인아’(Φαρισαῖε τυφλέ)는 뒤따르는 하나의 ‘단수형’ 명사(τοῦ ποτηρίου)와 ‘단수형’ 대명사(αὐτοῦ)에 적합하도록 의도적으로 조절한 표현으로 보인다.<sup>19)</sup> 하지만 마태복음 23:26 마지막 단어인 ‘중성 단수’ 주격 형용사(καθαρόν)는 다수사본(넷째 독법)의 중성 명사 ‘잔’과 여성 명사 ‘대접’에 어색하다. 그리고 주어 ‘잔과 대접’의 동사인 아오리스트 디포넛트 가정법 ‘3인칭 단수’ 동사(γένηται)도 어색하기는 마찬가지이다.

마태가 즐겨 사용하는 병행 혹은 쌍(pair) 기법은 내증에 어떤 기여를 하는가? 첫째와 둘째 독법처럼, ‘잔’은 ‘대접’을 포함하는 대표 명사격으로 볼 수 있는가? 마태는 둘이라는 쌍 기법을 애용하는데(예. 1:1; 8:28; 21:2), 7화에서도 이런 기법을 활용하는 것으로 보인다. 이에 대해, ‘성전과 금’ 그리고 ‘제단과 예물’(23:16-18), ‘뱀들과 독사의 자식들’(23:33)이 좋은 예들이다. 여기에다 범위를 넓혀 첫 세 화(마 23:13-22)는 바리새인의 거짓 가르침을 비판하고, 뒤따르는 세 화(마 23:23-28)는 거짓 관행을 비판하기에, 여기서 큰 쌍 기법을 찾을 수 있다.<sup>20)</sup> 그렇다면 26절의 셋째부터 여섯째 독법들처럼 ‘잔’과 ‘대접’이 쌍으로 나타나는 것은 마태의 문학적 기법에 잘 어울린다. 이런 쌍 기법에서 볼 때, 마태가 잔으로 마시는 행위로서 대접으로 먹

19) J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 940; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, 875.

20) F. P. Viljoen, “The Controversy Dialogue Leading towards Jesus’ Severe Response in Matthew 23”, *In die Skriflig* 52:1 (2018), 6. 참고로 마 23:25의 ‘잔과 대접’이 26절의 셋째-여섯째 독법들의 ‘잔과 대접’에 영향을 미쳤다면, 25절과 26절에도 쌍과 병행 기법이 나타난다. W. D. Davies and D. C. Allison Jr., *The Gospel according to Saint Matthew*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 299.

는 행위 전체를 가리키는 제유법을 활용했다고 단정하기는 쉽지 않다.

### 3.4. 마태복음의 기록 목적과 주요 신학에서 본 마태복음 23:26

마태복음은 총 1,071절인데, 전반부 마태복음 1:1-16:12는 540절로 약 50% 분량이다. 이런 분량을 고려할 때, 마태는 16:13-17:13을 중심으로 삼는 교차대칭구조를 통해 천국의 왕이신 예수 그리스도께서 하나님의 아들이심을 강조한다. 아래 표는 이 사실을 보여준다.<sup>21)</sup>

- A 왕의 탄생과 입(入)애굽 그리고 나사렛 정착(1:1-4:16)
- B 왕의 천국 선포(4:17-16:12)
- C 하나님의 아들이신 왕(16:13-17:13)
- B' 천국 안에서 사는 방법에 대한 교훈(17:14-25:46)
- A' 왕의 고난, 죽음, 부활 그리고 왕의 명령(26:1-28:20)

마태복음은 다윗 왕의 후손으로 오신 대왕 예수 그리스도께서 성취하신 하나님 나라 복음을 소개한다(마 1:1; 4:17). 이런 기록 목적에 기초하여, 마태복음의 주요 신학 주제는 예수 그리스도께서 구약의 예언과 언약을 성취 하셔서 도래시키신 이방인을 포함한 우주적인 하나님 나라이다(1:1; 13; 23:13; 28:18-20). 자기 백성을 그들의 죄들에게서 구원하실 ‘예수’(1:21)는 7 화에서 바리새인들의 내면의 죄와 마음을 정결하게 하라고 촉구하신다.<sup>22)</sup> 그래서 예수님은 7화의 대상인 바리새인들을 포기하지 않고 회개와 회복의 기회를 주신다. 바리새인들이 내면의 착취와 방종을 포기하려면 하나님 나라의 능력이 필요하다. 다시 말해, 그들은 청결한 마음으로 하나님을 뵈고(마 5:8, 20), 보화는 하늘나라를 위해 쌓아야 하며(6:20), 하나님 나라의 작동 방식인 정의와 자비와 신실함을 배워야 한다(23:23).<sup>23)</sup>

바리새인들이 정결의 외적 차원만 강조하는 것은 그들이 제의 및 일상의 정결 규정에 담긴 내적 차원을 분별하지 못하는 영적 맹인임을 스스로 폭로하는 것이다. 사람을 의식하여 외적 정결에 집중한 나머지 바리새인의 내면은 탐욕(ἀρπαγή, 강도 짓)과 자기 절제에 실패한 방탕(ἀρπασία)으로 가득하다(마 23:25). 유대인의 전통에 충실한 바리새인의 외면적 정결과 의로움은 자

21) S. J. Kidder, “Christ, the Son of the Living God: The Theme of the Chiastic Structure of the Gospel of Matthew”, *JATS* 26:2 (2015), 153, 163.

22) G. 마이어, 『마태복음』, 송다니엘 역 (서울: 진리의 것밭, 2017), 798.

23) M. J. Wilkins, *Matthew* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 754.

신들의 내면적 더러움과 불의를 감추는 수단에 불과했는데, 예수님은 이런 위선을 다 드러내신다.<sup>24)</sup> 7화에서 마태가 사용하는 반복을 통한 점진적 강화라는 기법을 고려한다면, 25절의 탐욕과 방탕은 28절의 ‘불법’(ἀνομία)과 다를 바 없다(23:28). 결국 바리새인들은 의로운 하나님 나라를 우선적으로 추구하는 데 실패했다(마 6:33). 유대인의 지도자였던 서기관들과 바리새인들은 마태복음의 1차 독자인 마태공동체를 미혹하고 착취했던 유대인들을 투영하고, 더 나아가 마태공동체의 부패한 지도자들을 투영할 수도 있다. 예수님의 공생애 동안 바리새인들의 부정적인 측면은 마태공동체에게 반면교사가 되었다.<sup>25)</sup> 따라서 마태복음의 기록 목적과 주요 신학은 왕이신 예수님의 천국 복음인데, 이를 거부한 바리새인들의 행태를 고발하는 26절의 의미가 불확실한 여섯째 독법을 제외한 나머지 다섯 이문들의 취지에 부합한다. 다만 잔만의 속과 밖의 불일치로 표현되든, 아니면 잔과 대접 모두의 속과 밖의 표리부동으로 나타나든, 바리새인들의 위선을 알리는 데 있어 의미상 별 차이는 없다.

### 3.5. 요약

마태복음 23:26의 내증 가운데 마태의 문체는 셋째-여섯째 독법을 더 지지하지만, 구조와 문맥과 기록 목적 및 주요 신학으로는 원본에 어떤 독법이 더 가까운지를 결정하기 어렵다.

## 4. 마태복음 23:26의 상호본문

### 4.1. 내적 상호본문(intratexts)

예수님은 셋째-다섯째 화에서 바리새인들을 ‘맹인’이라 부르신다(23:16, 19, 24, 26). 마태복음 7:5의 바리새인의 위선에 대한 경고는 그들이 영적인 맹인을 암시했다. 그리고 예수님의 제자들은 ‘천국의 서기관’인데(13:52), 예수님은 그들을 마음이 더럽고 영적으로 눈먼 서기관들과 바리새인들과 그들이 가르치던 유대인들에게 파송하신다(23:34). 그러나 맹인과 서기관은 26절의 본문비평에 별 다른 영향을 주지 않는다.

24) D. L. Turner, *Matthew*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2008), 557; 김충연, “마태복음의 δίκαιος 연구: 마태복음 1:18-25와 23:27-36을 중심으로”, 『신약논단』 25:2 (2018), 257.

25) H. J. B. Combrink, “Shame on the Hypocritical Leaders in the Church”, 12.

마태복음 23:26처럼 15:10-11은 사람이 행하는 악의 뿌리를 마음이라고 설명한다. 성령께서 사람의 마음을 다스리셔서 깨끗하게 된다면 그의 겉도 깨끗해진다.<sup>26)</sup> 그리고 마태복음 23:25-26은 근접 구절인 23-24절과 27-28절과 마찬가지로 바리새인들의 ‘안과 밖’을 대조하기 위해 문자적 의미와 은유적 의미를 혼용한다. 문자적으로 바리새인들은 하루살이(23:24)를 걸러 내었고, 잔과 대접의 겉을 깨끗하게 씻었으며(23:25), 유월절 무렵에 무덤에 회칠했고(23:27), 선지자들의 무덤을 세우고 의인들의 기념비를 장식했다(23:29). 그리고 은유적으로 바리새인들은 뱀들이자 독사의 자식들이며(23:33), 자신의 목구멍으로 부정한 낙타를 삼켰는데(23:24), 먼저 잔 곧 자신의 속을 깨끗이 해야 했다(23:26).<sup>27)</sup> 참고로 미쉬나에 나타난 유대인의 관습에 따르면, 잔의 겉만 씻는 경우는 없었으므로, 바리새인들이 잔의 속을 씻지 않았음을 던지시 암시하는 마태복음 23:26은 은유적으로 이해해야 한다.<sup>28)</sup> 그런데 바리새인들은 정결법을 제대로 해석하고 가르쳤지만, 완전히 실천하지 못했기에 ‘위선자들’이라 불리는가?<sup>29)</sup> 아니면 바리새인들은 거짓 선생들로서 하나님 나라의 길을 가로막는 율법주의적 제의주의(legalistic ritualism)에 빠짐으로써, 율법의 정신을 잘못 해석하여 자연스럽게 실천에도 오류를 보였는가?<sup>30)</sup> 둘 가운데, 26절의 근접 문맥은 전자를 지지한다. 26절의 근접 문맥에 위치한 마태복음 23:3에서 예수님은 바리새인들이 구약에 합치되게 가르친 바를 실천하라고 무리와 제자들에게 말씀하셨다. 그러나 바리새인의 행함이 없는 점이 문제였다. 요약하면, 악의 근원인 마음과 바리새인의 외식 그리고 무실천은 26절의 6개 독법 모두에 적합하다.

몇몇 주석가들은 8복(마 5:3-10)과 8화의 대조적 병행에 주목한다.<sup>31)</sup> 이런 병행은 그리스어 소문자 다수사본이 지지하듯이 둘째 화인 마태복음 23:14가 원문에 있다는 것을 전제로 할 때 성립된다. 8화를 연이어 읽어 가

26) G. 마이어, 『마태복음』, 798.

27) K. G. C. Newport, *The Sources and Sitz im Leben of Matthew 23* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 145.

28) H. Maccoby, “The Washing of Cups”, *JSNT* 14 (1982), 5.

29) K. G. C. Newport, *The Sources and Sitz im Leben of Matthew 23*, 147.

30) D. E. Garland, *The Intention of Matthew 23* (Leiden: Brill, 1979), 159-160.

31) C. Rohmer, “Le Bonheur selon Matthieu: Perspectives (Mt 5) et Contre-Perspectives (Mt 23)”, *Revue Théologique de Louvain* 50:3 (2019), 362-381. Contra R. T. France, *The Gospel of Matthew*, 865. 그리고 마 13장의 7비유에서 보듯이 마태가 숫자 ‘8’이 아니라 ‘7’을 선호한다고 보는 C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 547. 그러나 마 5장은 8복을 소개하고, 마 13장에서 13:51-52를 천국의 서기관 비유로 본다면 8개의 비유를 찾을 수 있다.

면, 바리새인들이 약탈했던(23:25) ‘과부’(23:14)는 십일조의 수혜 대상이다(23:23; 참고. 신 14:28-29).<sup>32)</sup> 23:14를 원본에 포함된 둘째 화로 본다면, ‘하나님을 볼 수 있는 마음이 청결한 사람은 복 있다’라는 여섯째 복(마 5:8)과 ‘마음속에 탐욕과 방탕으로 가득한 바리새인들에게 화있다’라는 여섯째 화(23:25-26)는 적절히 대조된다. 다시 말해, 천국 백성의 청결한 마음과 위선적인 바리새인들의 악한 마음이 대조된다. 그럼에도 사본의 증거상 마태복음 23:14를 원본으로 보기 어렵다. 마태복음의 8복과 7화를 비교하면 아래와 같다.<sup>33)</sup>

| 마 5장의 명예로운 8복         | 마 23장의 수치스런 7화       |
|-----------------------|----------------------|
| 2인칭 무리와 제자들에게         | 3인칭 무리와 제자들에게        |
| 예수님의 공 사역 시작 무렵       | 예수님의 공 사역 끝자락        |
| 천국을 소유함(3, 10절)       | 천국 문을 닫음(13절)        |
| 의에 주립(6절)             | 겉으로 의로움(28절)         |
| 궁홀히 여기는 자는 궁홀을 받음(7절) | 궁홀을 무시함(23절)         |
| 마음이 청결한 사람(8상반절)      | 속은 더러움(27절)          |
| 하나님을 봄(8하반절)          | 하나님의 보좌로 맹세함(22절)    |
| 하나님의 아들들(9절)          | 지옥의 자식(15절)          |
| 선지자들처럼 박해받음(12절)      | 선지자들을 죽인 자들의 자손(31절) |

위의 병행과 대조는 마태복음의 독자로 하여금 8복의 관점에서 예수님의 화 선언을 읽도록 도왔을 수 있으며, 바리새인들이 아니라 예수님이야말로 올바른 지식과 행실로 사람들을 인도하시는 명예로운 분임을 강조한다. 이 사실은 26절의 여섯 이문들 모두의 의미와 적절하게 연결된다.

내적 상호본문성의 범위를 좀 더 넓혀보면, 산상설교(마 5-7장)와 23:13-36과 감람산설교(마 24-25장)는 몇 가지 유사성과 병행을 보인다.<sup>34)</sup> (1) 8복이 산상설교의 서론 격이라면, 7화(혹은 8화)는 감람산설교의 서론과 같다. (2) 이 두 설교는 분량에 있어 각각 세 장으로 유사하다. (3) 두 설교는 산과

32) 참고. B. J. Malina and R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress, 1992), 144-145.

33) J. Hood, “Matthew 23-25: The Extent of Jesus’ Fifth Discourse”, *JBL* 128:3 (2009), 540; H. J. B. Combrink, “Shame on the Hypocritical Leaders in the Church”, 33.

34) F. P. Viljoen, “The Controversy Dialogue Leading towards Jesus’ Severe Response in Matthew 23”, 2.

관련 있으며 예수님은 거기서 가르치시는 교사로 나타난다(마 5:2; 24:3). (4) 예수님은 새 모세로서 율법을 다시 해석하여 가르치시며, 율법 해석과 실천에 나타난 잘못된 관행을 교정하신다(마 5:17; 23:23). 그러나 이런 여러 병행도 26절의 본문비평에 결정적인 단서를 제시하지 않는다.

감람산설교의 근접 문맥에 위치한 두 아들 비유(마 21:28-32)와 다섯째와 여섯째 화(마 23:25-28) 사이의 병행은 아래와 같다.<sup>35)</sup>

| 두 아들 비유(마 21:28-32)          | 두 화(마 23:25-28)                   |
|------------------------------|-----------------------------------|
| 겉과 속이 다른 두 아들(21:28-30)      | 깨끗한 겉과 더러운 속(23:25, 27)           |
| 하나님 나라로 들어갈 세리와 창기(21:31-32) | 세리와 같은 착취 행위와 창기와 같은 방종 행위(23:25) |
| 의의 길(21:32)                  | 바리새인들은 사람들에게 의롭게 보임(23:28)        |

위의 도표는 마태가 즐겨 사용하는 쌍 기법과 대조를 보여주며(참고. 26절의 셋째-여섯째 이문), 바리새인들이 회개한 세리와 창기처럼 겉과 속을 일치시켜 의의 길을 걸어야 함을 교훈한다.

복음서는 주인공인 예수님의 내러티브를 통해 1차 독자로서 예수님을 믿고 따르던 공동체의 모습을 투영한다. 그렇다면 마태공동체와 그 당시 유대교의 유산은 어떤 관계인가? 그리고 마태공동체와 로마제국의 관계는 어떠한가? 유대교의 형식주의를 경계해야 했던 마태공동체가 맞선 바리새인(랍비유대교)의 강탈과 방종과 착취는 로마제국의 횡포와 유사했다. 바리새 랍비유대교와 로마제국은 마태공동체와 같은 소수의 약자들의 소유를 강탈하여 자신의 관능과 쾌락을 위해 사용했다. 예루살렘 둘 성전의 파괴로 사취(詐取)와 관능의 화신이었던 사두개인이 몰락했지만(마 23:38; 24:2), 바리새인들이 그들의 여백을 매웠다.<sup>36)</sup> 그러므로 대왕이신 예수님을 따르던 천국의 서기관들과 같은 마태공동체는 마태복음 안에 내적 상호본문들과 연결된 7화를 통하여 위선적인 바리새인들과 로마제국에 맞서야 했다. 이 사실은 26절의 여섯 독법들의 의미와 적절하게 연결된다.

35) J. J. Scholtz, "Blessed is He who comes in the Name of the LORD!: A Chiastic Structure for Matthew 21:1-23:39", *In die Skriflig* 48:1 (2014), 3, 6.

36) 참고. F. D. Bruner, *The Churchbook: Matthew 13-28* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 450.

## 4.2. 성경 내적 상호본문(inner biblical intertexts)

### 4.2.1. 구약

마태복음 23:26의 ‘대접’(παροψίς)은 전치사 παρά와 명사 ὄψον(음식)의 합성어로 풍미(relish), 요리(dish), 맛있는 음식(exquisite food), 그리고 τρύβλιον(bowl, 마 26:23)보다 덜 깊고 평평한 접시(flat dish)라는 다양한 의미를 가진다.<sup>37)</sup> 그런데 마태복음 23:26의 원본에 ‘대접’(παροψίς)이 없다면, 이 명사는 신약성경에서 마태복음 23:25에만 한 번 등장하여 비교할 관련 본문이 없기에 ‘대접’의 의미를 결정하기 어렵다. 그런데 히브리어 신약성경(DLZ)이 마태복음 23:25에서 사용하는 명사 ‘대접’(הַקֶּקֶט)은 구약성경(MT)에 17회 등장한다(출 25:29; 37:16[LXX 38:12]; 민 4:7; 7:13, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 67, 73, 79, 84, 85).<sup>38)</sup> 성소의 진설병과 관련된 기구들을 설명하는 출애굽기 25:29 LXX와 38:12 LXX(37:16 MT)에서는 이 히브리어 단어를 평평한 접시인 παροψίς가 아니라 더 깊게 파인 접시를 가리키는 τρύβλιον으로 번역한다. 따라서 הקֶקֶט는 평평한 접시와 깊이 파인 접시 둘 다 가리킴을 알 수 있다. 그리고 출애굽기 25:29와 37:16은 ‘대접’과 ‘잔’을 함께 언급한다. 이것은 마태복음 23:26의 셋째부터 여섯째 독법들과 유사하다.

구약의 정결 규정에 따르면, 부정한 것에 접촉하는 용기는 안과 밖 모두가 부정하게 되었다(레 11:33-35; 민 19:15; 참고. 11QT 49:8-10). 이 규정에 따라 힐렐학과와 샴마이학과도 용기의 외부만 아니라 전체를 깨끗하게 하는데 관심을 두었다.<sup>39)</sup> 하지만 외적인 제의적 정결에 큰 관심을 둔 바리새인들과 랍비들은 용기의 바깥만 더러워진 경우, 안의 내용물을 버릴 필요가 없다고 안과 밖을 미묘하게 구분하기도 했다(참고. 4QMMT).<sup>40)</sup> 예수님의 눈에는 바리새인들이 자신들 안에 있던 약자에게서 강탈한 착취물과 성적인 방종을 비롯한 부도덕한 무절제(23:25)를 정결한 것으로 간주하고 있었다(참고. 막 12:40; 눅 16:14). 그러나 바리새인들이 강탈과 무절제를 합리화하기보다 포기한다면, 그들은 종교 의식이나 제의적 정결을 준수하지 않고도 깨끗하게 될 것이다. 예수님은 정결이란 궁극적으로 내면 곧 마음의 문제이며(26절), 내면적 정결은 외면적으로 정결한 윤리의 실천으로 나타

37) J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, Volume 1 (Cape Town: BSSA, 1993), 70; F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden: Brill, 2015), 1590.

38) 참고. F. Brown, ed., *The New Brown-Driver-Briggs-Genesius Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 1979), 891.

39) 참고. U. Luz, *Matthew 21-28*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2005), 127.

40) G. 마이어, 『마태복음』, 797; U. Luz, *Matthew 21-28*, 127.



나야 마땅하다고 교훈하신다. 이에 맞춰, 마태는 25절의 ‘겉과 속’, 그리고 26절의 ‘속과 겉’이라는 교차대칭구조를 통해 중앙의 ‘속’을 강조한다.<sup>41)</sup> 이 사실은 26절의 첫째-다섯째 이문에 적절히 연결되는데, 여섯째 독법은 마지막에 ‘밖’을 언급하지 않는다.

#### 4.2.2. 신약

마태복음 23:26이 속한 7화의 공관복음서 안의 상호본문은 누가복음 11:39-52인데 6화와 관련 내용을 설명한다. 이 두 단락 간의 병행은 아래 표와 같다.<sup>42)</sup>

| 마 23:4-7, 13-36     | 눅 11:39-52       |
|---------------------|------------------|
| 짐(4)                | 짐(넷째 화, 46)      |
| 자리와 인사(6-7)         | 자리와 인사(둘째 화, 43) |
| 열쇠(첫째 화, 13)        | 열쇠(여섯째 화, 52)    |
| 개종자(둘째 화, 15)       | 없음               |
| 맹세(셋째 화, 16-22)     | 없음               |
| 십일조(넷째 화, 23-24)    | 십일조(첫째 화, 42)    |
| 잔과 대접(다섯째 화, 25-26) | 잔과 대접(39)        |
| 무덤(여섯째 화, 27-28)    | 무덤(셋째 화, 44)     |
| 살인(일곱째 화, 29-36)    | 살인(다섯째 화, 47-48) |

위의 표에서 보듯이, 마태의 다섯째 화의 잔과 대접(마 23:27-28)은 누가복음에도 그대로 등장한다(눅 11:39). 마태의 7화는 누가복음의 평지설교의 4화와 상호본문이다(눅 6:24-26). 누가가 비판하는 부유한 자(눅 6:24)와 배부른 자(눅 6:25)는 마태가 23:25에서 비판하는 약자를 착취하는 대명사인 화를 당할 바리새인들과 병행을 이룬다(참고. 마 24:14). 이 사실은 마태복음 23:26의 6개 독법 모두에 적절하다.

바울은 법정에서 수사학을 적절히 활용하면서 대제사장 아나니아를 향하여 ‘회칠한 무덤’이라고 부름으로써 극도의 모욕을 가한 바 있다(행 23:3; 참고. 마 23:27).<sup>43)</sup> 그런데 ‘무덤’과 ‘죽은 자들의 뼈’가 언급된 여섯째 화(마 23:27-29)는 마치 ‘애가’(哀歌)와 같다. 실제로 예수님 당시, 수사학교는 죽음과 장례에 대한 애가를 많이 다루었다. 그렇다면 여섯째 화(마 23:27-29)

41) G. R. Osborne, *Matthew*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 852.

42) H. J. B. Combrink, “Shame on the Hypocritical Leaders in the Church”, 29.

43) A. R. Simmonds, “Woe to You...Hypocrites!: Re-Reading Matthew 23:13-36”, *Bibliotheca Sacra* 663 (2009), 344.

처럼 안과 밖의 불일치 문제를 다루는 다섯째 화(23:25-26)도 애가의 빛으로 이해할 여지가 있다. 이런 상호 본문성의 여지는 마태복음 23:26을 요한계시록 17-18장의 애가와 비교함으로써 확인할 수 있다. 음녀 바벨론은 부정한 것들로 가득한 ‘금잔’을 가지고 있다(계 17:4; 참고. 마 23:25-26). 음녀 바벨론은 더럽고 혐오스러운 것들로 가득한 소굴이므로 재앙과 화를 당하여 패망한다(계 18:2; 참고. 마 23:25). 그리고 그 음녀는 하나님의 ‘7대접’의 심판을 받는다(계 16; 참고. 마 23:25-26). 요한계시록의 대부분부의 내용을 AD 1세기 상황에서 성취된 것으로 이해하려는 부분적 과거론적 해석에 따르면, 음녀 바벨론은 로마제국이 아니라 바리새인들과 같은 불신 유대인들을 가리킨다.<sup>44)</sup> 이 사실도 26절의 6개 독법 모두에 적절하다.

#### 4.3. 성경 외적 상호본문(extratexts)

바리새파 출신인 요세푸스는 유대고대사 18.1.12-15에서 바리새인들의 생활을 다음과 같이 긍정적으로 묘사한다. “그들의 생활은 단순하고 사치와 낭비를 싫어했으며 … 말과 행동에서 온전한 도덕적 모습을 보였기에 유대인들에게 큰 신뢰를 주었다.” 하지만 이런 긍정적 진술은 마태복음 23:25-26과 사뭇 다르다. 그렇다면 요세푸스와 예수님(그리고 마태) 간에 이렇게 큰 차이가 나는 이유가 무엇인가? 예수님은 바리새인들이 외적으로 제의 규정을 열심히 준수하지만 그것이 실제 삶과 차이가 있음을 비판하신다.<sup>45)</sup> 그리고 예수님은 바리새인들이 제의 및 일상의 정결 규정을 외형상 준수하는 것과 그들의 마음의 악행을 대조하신다(마 23:25-28). 그런데 요세푸스와 유사한 맥락에서 예수님은 바리새인들이 실제로 일삼은 것처럼 보이는 강도짓과 방종을 비판하시는 것이 아니라(마 23:25, 28), 예수님께서 정결 규정을 성취하심을 믿지 않은 채 그들이 스스로 정결 규정을 준수하려고 시도한 행위를 비판하시는가?<sup>46)</sup> 앞에서 살핀 대로, 예수님의 화 선언에는 문자적 그리고 은유적 측면이 혼재한다. 따라서 예수님의 화 선언을 은유적으로만 해석하여 바리새인에게 면죄부를 주는 것은 삼가야 한다.

바리새인들의 율법 해석과 관습을 반영하는 미쉬나의 마태복음 23:26 관

44) K. L. Gentry Jr., *The Divorce of Israel: A Redemptive-Historical Commentary on the Book of Revelation*, Volume 2 (Dallas: Tolle Lege, 2017), 391.

45) 참고. J. van Bruggen, *Matteüs: Het Evangelie voor Isaraël*, CNT (Kampen: Kok, 1990), 411-412.

46) *Ibid.*, 412.

런 본문들도 중요하다. 키너(C. S. Keener)에 따르면, 삼마이는 용기의 안이든 밖이든 우선순위와 상관없이 양면을 씻어야 하며 사람은 용기를 사용하기 전에 세수해야 한다고 주장했지만, 힐렐은 용기의 밖은 안에 영향을 주지 않기에 안을 먼저 씻어야 한다고 보았다.<sup>47)</sup> 그러나 힐렐학과와 삼마이학파는 공통적으로 잔의 속이 부정한 액체에 오염되면 그 밖도 부정하게 되지만, 잔의 밖만 오염되었다면 속은 정결하다고 인정했다(Shabbat 13-14).<sup>48)</sup> 미쉬나는 잔의 속(내용물)이 깨끗하면 겉도 깨끗하다고 규정하기에, 속이야말로 결정적 요소라고 간주한다. 이런 상호본문성은 26절의 6개 독법 모두에 적절하다.

바리새인들은 하나님과 맺은 언약에 신실하기 위해 의와 자비와 믿음에 헌신하는 길로서 정결법을 강조했지만, 마태는 그들의 정결 규례에 대한 해석은 물론 그들의 나쁜 신앙의 행태를 고발한다.<sup>49)</sup> 이런 고발과 유사한 맥락은 <모세의 승천기> 7:7-10에도 나타난다.<sup>50)</sup> 바리새인들은 단지 해충(害蟲)처럼 일출 때부터 일몰 때까지 불법과 범죄를 저지르지만, 불경건한 자신의 모습은 숨기려고 애쓴다(모세의 승천기 7:7). 그리고 그들은 “왕자와 같은 우리에게 연회, 화려함, 먹고 마심이 있다”라고 말한다(모세의 승천기 7:8). 또한 그들은 손과 마음으로 부정한 것들을 만지더라도, 입으로 엄청난 것들을 떠벌리며 말할 것이다(모세의 승천기 7:9). 심지어 그들은 “내가 있는 곳에서 당신이 나를 부정하게 만들지 않으려거든 나를 건드리지 말라”라고 말할 것이다(모세의 승천기 7:10). 여기서 주목할 것은 바리새인들이 ‘손’은 물론 ‘마음’으로도 부정한 것을 만진다는 사실이다. 따라서 바리새인들의 밖과 안은 모두 부정에 물들어 있다. 하지만 그들은 스스로 부정하다고 생각하지 않기에, 부정의 탓을 자신을 만지는 남에게 돌린다. 그런데 이런 외적 상호본문성은 ‘잔과 대접’을 언급하지 않기에 마태복음 23:26의 본문비평에는 별 영향을 미치지 않는다.

마태복음 23:26의 다른 성경 외적 상호본문은 바리새인의 행태를 비판하는 <솔로몬의 송가> 4:1-3이다. 이 단락은 ‘사람을 기쁘게 하는 사람에 대한 솔로몬의 설교’라는 제목이 붙어 있다. “너 부정한 사람이여, 왜 성도의 모임 가운데 앉아 있는가? 너의 마음은 이스라엘의 하나님의 화를 일

47) 참고. C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 552; G. R. Osborne, *Matthew*, 852.

48) 참고. J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, 939; H. Maccoby, “The Washing of Cups”, 9-10.

49) 참고. A. J. Saldarini, “Delegitimation of Leaders in Matthew 23”, *CBQ* 54:4 (1992), 676.

50) 하그너(D. A. Hagner)는 마 23:25-26의 관련 본문으로 <모세의 승천기> 7:7-10을 언급하며 아무런 설명을 하지 않는다. D. A. Hagner, *Matthew 14-28*, WBC (Dallas: Word Books, 1995), 671.

으키는 너의 범죄로 인해 주님으로부터 멀다(1절; 참고. 마 23:25의 화). 말과 외형에 있어 장황한 사람은 심판 자리에서 죄인을 비난하는 말이 거칠다(2절; 참고. 마 23:25-26의 깨끗한 바깥 면). 그리고 각양 죄와 무절제를 범하면서도 그의 손은 죄인을 대적하는 데 열심이어서 첫째간다.”(3절; 참고. 마 23:25의 착취).<sup>51)</sup> 이 상호본문성은 26절의 6개 독법 모두에 적절하다.

그리고 도마복음 89:1은 “예수님께서 이르시되, 왜 너는 잔의 겉만 씻느냐? 너는 안을 만드신 분이 밖도 만드신 것을 모르느냐?”라고 언급한다(참고. 마 23:25-26). 이 상호본문은 ‘잔’만 언급하는 마태복음 23:26의 첫째와 둘째 독법과 유사하다. 요약하면, 예수님 당시에 바리새인들의 외형상의 경건과 내면의 가식에 대한 비판은 유대교 안에 퍼져 있었으며, 예수님과 마태는 이런 비판을 엄두에 두었을 것이다.

#### 4.4. 소결론

마태복음 안의 상호본문을 고려하면, 마태복음 21:28-32의 쌍 기법은 23:26의 셋째-여섯째 독법에 가깝다. 그리고 성경 안의 상호본문 가운데 ‘잔과 대접’을 언급하는 출애굽기 25:29와 37:16 그리고 누가복음 11:39-52는 마태복음 23:26의 셋째-여섯째 독법과 유사하다. 또한 성경 외적 상호본문은 마태복음 23:26의 본문비평에 별 도움을 주지 못하지만, ‘잔’만 언급하는 도마복음 89:1은 26절의 첫째와 둘째 독법에 가깝다. 그러므로 상호본문은 ‘잔’보다는 ‘잔과 대접’을 약간 더 지지하는 것으로 보인다.

#### 5. 나오면서

마태복음 23:26의 외증은 넷째 독법을 지지한다. 그리고 마태의 문학적 스타일과 기법도 마찬가지이다. 또한 26절의 상호본문들은 ‘잔과 대접’을 약간 더 선호한다. 따라서 26절에서 넷째 독법을 그리스어 성경의 본문으로 올리고, 비평등급 {B}를 매겨도 무방하다. 본 연구를 통해, 내증이 특정 독법 하나를 확실하게 지지하지 않을 경우에 외증을 중요하게 간주하면서,

51) 터너(D. L. Turner)는 <솔로몬의 송가> 4:1-5가 마 23:26의 관련 본문이라고 언급하고 설명 없이 넘어간다. D. L. Turner, *Matthew*, 556.

외증에 가까운 내증의 지지를 다차원적으로 세밀하게 살펴야 함을 알 수 있다.

<주제어>(Keywords)

마태복음 23:26, 본문비평, 해석, 잔, 대접.

Matthew 23:26, textual criticism, interpretation, cup, dish.

(투고 일자: 2022년 1월 24일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 16일)

<참고문헌>(References)

- 고영렬, “네스틀레 알란트(Nestle-Aland) 28판의 이론적 배경과 평가”, 『신약논단』 22:2 (2015), 253-282.
- 김충연, “마태복음의 *δίκατος* 연구: 마태복음 1:18-25와 23:27-36을 중심으로”, 『신약논단』 25:2 (2018), 243-272.
- 마이어, G., 『마태복음』, 송다니엘 역, 서울: 진리의 깃발, 2017.
- 메츠거, B. M., 『신약 그리스어 본문 주석』, 장동수 역, 서울: 대한성서공회 성경원문연구소, 2005.
- 메츠거, B. M., 열만, B. D., 『신약의 본문』, 장성민 외 역, 서울: 한국성서학연구소, 2009.
- 송영목, “마가복음 7:9 본문비평과 해석”, 『신약논단』 28:2 (2021), 393-426.
- 파커, D. C., 『신약성경 사본학 강의』, 김은혜 역, 서울: CLC, 2019.
- Brown, F., ed., *The New Brown-Driver-Briggs-Genesius Hebrew and English Lexicon*, Peabody: Hendrickson, 1979.
- Bruner, F. D., *The Churchbook: Matthew 13-28*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Combrink, H. J. B., “Die Argumentatiewe Struktuur van die Ellende-Aankondigings in Matteus 23”, *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 46:1-2 (2005), 105-113.
- Combrink, H. J. B., “Shame on the Hypocritical Leaders in the Church: A Socio-Rhetorical Interpretation of the Reproaches in Matthew 23”, D. B. Gowler et al., eds., *Fabrics of Discourse: Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, Harrisburg: Trinity Press International, 2003, 1-35.
- Davies, W. D. and Allison Jr., D. C., *The Gospel according to Saint Matthew*, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- France, R. T., *The Gospel of Matthew*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Garland, D. E., *The Intention of Matthew 23*, Leiden: Brill, 1979.
- Gentry Jr., K. L., *The Divorce of Israel: A Redemptive-Historical Commentary on the Book of Revelation*, Volume 2, Dallas: Tolle Lege, 2017.
- Hagner, D. A., *Matthew 14-28*, WBC, Dallas: Word Books, 1995.
- Hood, J., “Matthew 23-25: The Extent of Jesus’ Fifth Discourse”, *Journal of Biblical Literature* 128:3 (2009), 527-543.
- Keener, C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Kidder, S. J., “Christ, the Son of the Living God: The Theme of the Chiastic Structure of the Gospel of Matthew”, *Journal of the Adventist Theological Society* 26:2 (2015), 149-170.

- Lategan, B. C., "Matthew 23", *Neotestamentica* 16:1 (1982), 38-41.
- Louw, J. P., "Discourse Analysis and the Greek New Testament", *Bible Translator* 24 (1973), 101-118.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, Volume 1, Cape Town: BSSA, 1993.
- Luz, U., *Matthew 21-28*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2005.
- Maccoby, H., "The Washing of Cups", *Journal for the Study of New Testament* 14 (1982), 3-15.
- Malina, B. J. and Rohrbaugh, R. L., *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis: Fortress, 1992.
- Montanari, F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden: Brill, 2015.
- Newport, K. G. C., *The Sources and Sitz im Leben of Matthew 23*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Nolland, J., *The Gospel of Matthew*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Olmstead, W. G., *Matthew 15-28: A Handbook on the Greek Text*, Waco: Baylor University Press, 2019.
- Osborne, G. R., *Matthew*, ZECNT, Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Rohmer, C., "Le Bonheur selon Matthieu: Perspectives (Mt 5) et Contre-Perspectives (Mt 23)", *Revue Théologique de Louvain* 50:3 (2019), 362-381.
- Saldarini, A. J., "Delegitimation of Leaders in Matthew 23", *Catholic Biblical Quarterly* 54:4 (1992), 659-680.
- Scholtz, J. J., "Blessed is He who comes in the Name of the LORD!: A Chiastic Structure for Matthew 21:1-23:39", *In die Skriflig* 48:1 (2014), 1-7.
- Simmonds, A. R., "Woe to You...Hypocrites!: Re-Reading Matthew 23:13-36", *Bibliotheca Sacra* 663 (2009), 336-349.
- Turner, D. L., *Matthew*, BECNT, Grand Rapids: Baker, 2008.
- Van Bruggen, J., *Matteüs: Het Evangelie voor Isaraël*, CNT, Kampen: Kok, 1990.
- Viljoen, F. P., "The Controversy Dialogue Leading towards Jesus' Severe Response in Matthew 23", *In die Skriflig* 52:1 (2018), 1-8.
- Weinfeld, M., "The Charge of Hypocrisy in Matthew 23 and in Jewish Sources", *Immanuel* 24-25 (1990), 52-58.
- Wilkins, M. J., *Matthew*, Grand Rapids: Zondervan, 2004.

<Abstract>

## Textual Criticism and Interpretation of Matthew 23:26

Youngmog Song  
(Kosin University)

In the Gospel of Matthew of the GNT<sup>4</sup>/GNT<sup>5</sup>, the only case where the textual critical grade D is given is 23:26. However, it is surprising that few of the commentaries on the Gospel according to Matthew deal with textual criticism of this verse in detail. B. M. Metzger, one of editors of the GNT<sup>4</sup>/GNT<sup>5</sup> regarded the singular genitive pronoun *ἀποῦ* (of cup) as the original rather than the plural genitive pronoun *ἀποῶν* (of cup and bowl) which later scribes altered. He briefly explains that *παροψίς* (dish) of Matthew 23:25 was added to verse 26. However, Metzger provides no concrete evidence for his own claims. In this verse, there is no consensus even among the editors of GNT<sup>4</sup>/GNT<sup>5</sup>, so *ἀποῦ* (of cup) is indicated in the text of GNT<sup>4</sup>/GNT<sup>5</sup>, but D is given as its critical grade. For the textual criticism of Matthew 23:26, this article first studies the external evidence that examines the support of the manuscripts. Then, the structural analysis (namely colon analysis) of Matthew 23:13-36, the textual context of 23:26, the literary style of Matthew, and the purpose of writing and the main theology of the Gospel of Matthew are explored in turn in order to analyze the internal evidence. Finally, the conclusion of textual criticism is suggested in the light of the intertexts of the Gospel of Matthew 23:26.

Through this study of textual criticism of Matthew 23:26, it is suggested that when attempting New Testament Greek textual criticism, not only the external evidence but also the detailed internal evidence should be investigated. For internal evidence, it is suggested to comprehensively consider the structural analysis, the purpose of writing, the study of core theology, and the intertextual interpretation that have been overlooked in previous studies. This kind of study is more appropriate when the text critical grade is low. In addition, this comprehensive analysis has the advantage that it does not stop with the theoretical study of textual criticism itself, but also encompasses the grammatical interpretation of context and structure, and the theological interpretation that



considers main theology. The present researcher suggests that textual criticism which stayed at the level of reconstructing the original text should be developed in the direction that can provide practical help to interpret a text.

## 마가복음 4:12 번역 — 비유의 목적인가, 결과인가? —

신현우\*

### 1. 시작하는 말

마가복음 4:12는 신약성서에서 가장 난해한 구절들 중에 속한다. 스트라우스(M. L. Strauss)는 이 구절이 신약성서에서 가장 어려운 구절 중에 하나라고 간주한다.<sup>1)</sup> 어번(D. V. Urban)은 이 구절이 성서 전체에서 가장 논란이 많은 구절 중에 하나라고 간주하기까지 하였다.<sup>2)</sup> 이 구절에 관하여는 다양한 해석이 제시되었으며, 여전히 논쟁이 계속되고 있다. 이 구절의 난해성은 번역에도 영향을 미쳐서 서로 상충된 번역들이 이루어졌다.

『개역개정』은 마가복음 4:11-12를 다음처럼 번역한다.

11 이르시되 하나님 나라의 비밀을 너희에게 주었으나 외인에게는 모든 것을 비유로 하나니 12 이는 그들로 보기는 보아도 알지 못하며 듣기는 들어도 깨닫지 못하게 하여 돌이켜 죄 사함을 얻지 못하게 하려 함이라 하시고

이것은 12절에서 ἵνα가 목적(‘~하도록’)을 뜻한다고 보고 μήποτε도 목적

\* Vrije Universiteit Amsterdam에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 총신대학교 신약학 부교수. [hwshin@csu.ac.kr](mailto:hwshin@csu.ac.kr).

1) M. L. Strauss, *Mark, Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 184.

2) D. V. Urban, “Obscurity and Intention in Mark 4:11-12: Jesus’ Parabolic Purposes”, *Calvin Theological Journal* 49 (2014), 112.

(~하지 않도록)을 뜻한다고 본 번역이다. 이와 같이 NRS도 ἵνα를 목적을 뜻한다고 보고 “in order that”으로 번역하였다. ESV, ASV, NKJ 등도 μήποτε를 목적의 뜻으로 보고 “lest”로 번역하였다.

그러나 『개역개정』이 12절에서 “이는 ~하게 하려”로 번역한 단어 ἵνα는 ‘그리하여 ~하게 된다’로 번역할 수도 있는 단어이다. 또한 12절에서 “못하게 하려 함이라”로 번역된 단어 μήποτε는 ‘그렇지 않다면’(otherwise)이나 ‘아마도’(perhaps)로 번역될 수도 있는 단어이다.

NIV는 이러한 가능성을 택하여 ἵνα를 “so that”으로 번역하여 목적 대신 결과의 의미를 가진 것으로도 읽을 수 있게 하고, μήποτε를 “otherwise”로 번역한다. 『공동』도 μήποτε를 그렇게 하여, “그들이 알아보고 알아듣기만 한다면 나에게 돌아와 용서를 받게 될 것이다.”라고 번역한다.

2021년 말에 신약과 시편 부분이 우선 출간된 『새한글성경 신약과 시편』은 다음처럼 ἵνα를 결과적인 의미인 “그래서”로 번역하고, μήποτε도 결과적인 의미(otherwise)인 “그러니까 … 못합니다”로 번역한다.

11 예수님이 그들에게 대답하셨다. “여러분에게는 하나님 나라의 비밀이 주어졌어요. 그렇지만 밖에 있는 저 사람들에게는 모든 것이 비유로 전해집니다. 12 그래서 그들이 보고 또 보겠지만 알아보지 못하고, 듣고 또 들겠지만 깨닫지 못합니다. 그러니까 그들이 돌아와서 용서받지 못합니다.”

이처럼 서로 상충되는 번역의 가능성들 중에서 어느 것이 더 적합한가? 이 논문의 목적은 ἵνα와 μήποτε의 용례와 그것이 마가복음 4:12에서 사용된 문맥을 중심으로 연구하여 이 구절에 관한 적합한 번역을 제시하는 것이다.

## 2. 마가복음의 ἵνα 용례와 마가복음 4:12의 문맥

마가복음 4:12 해석의 주요 난제는 ἵνα와 관련된다. 이 단어는 목적절을 도입하는 ‘~하려고’의 뜻으로도 사용되지만, 결과절(‘하게 될 것이다’)을 도입할 수도 있다. 이 두 가지 용법 중에 마가복음 4:12 문맥에 맞는 것은 어느 것일까? 이 문제를 해결하기 위하여 우선 마가복음에서 이 단어가 어떤 용법으로 사용되는지 관찰할 필요가 있다. 마가복음의 ἵνα의 용례를 관찰하면 다음과 같이 사용되었음이 파악된다.

## 2.1. 목적을 표현하는 용례

마가복음에서 ἵνα는 ‘~하려고’의 뜻으로 사용되어 목적을 표현하는 절을 이끌어 온다고 볼 때 문맥에 부합하고, 기대되는 결과를 표현한다고 볼 때에는 문맥에 잘 부합하지 않는 경우가 많다. (1) 마가복음 2:10에서 ἵνα절은 주절 앞에 나오므로 결과절을 끌고 온다고 볼 수 없다.<sup>3)</sup> (2) 마가복음 3:2, 10, 14; 4:21; 6:41; 7:9; 8:6; 10:13; 15:11, 15, 20에서 ἵνα절이 이끌어 오는 내용은 주동사가 표현하는 동작이 이루어지더라도 결과적으로 따라온다고 기대할 수 없는 동작이다.<sup>4)</sup> (3) 마가복음 5:12; 12:15에서는 ἵνα절이 끌고 오는 동작이 이후에 자연스럽게 이루어지는 것이 분명하므로, ἵνα절이 그러한 결과에 관한 기대를 미리 서술하는 절이라고 볼 필요가 없다. (4) 마가복음 5:18; 6:38; 9:22; 10:48; 12:2, 13; 14:38; 16:1의 경우, ἵνα절이 끌고 오는 동작이 이후에 이루어지지 않았음이 이후 문맥에서 드러나므로 이것이 기대되는 결과를 묘사하는 절이라고 보면 이후에 주어지는 서술과

3) 막 2:10에서 ἵνα절은 주절 앞에 위치하므로 결과절로 볼 수 없다. 이 절은 예수가 중풍병자에게 말씀하시는 목적을 표현한다고 볼 수 있다.

4) (1) 막 3:2에서 ἵνα는 사람들이 예수가 치유하시는지 않는지 관찰한 동작과 연결되어 있다. 만일 치유하지 않으면 고발할 수 없기에 ἵνα절이 끌고 오는 고발은 사람들이 관찰한 결과가 될 수 없고 관찰의 목적이 될 수 있을 뿐이다. (2) 막 3:10에서도 ἵνα는 목적 용법으로 볼 때 문맥에 맞는다. 예수를 향하여 넘어진 결과 우연히 예수를 만지게 되었음을 뜻하지는 않을 것이다. (3) 막 3:14에서는 ἵ나가 2회 등장한다(ἵνα ὄσιν μετ’ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν). 여기서 주절은 예수가 열둘을 임명하셨다는 내용이다. 이 본문은 열둘을 임명하심이 그들이 예수와 함께 거하고 그들이 설교하도록 파송된 결과로 이어졌다는 진술은 아니다. 왜냐하면 열둘의 임명 자체가 예수와 함께 거함을 결과시킬 이유를 갖지 못하기 때문이고, 그들이 파송 받아 설교하게 되는 일이 곧바로 발생하지도 않았기 때문이다. 그러므로 이 ἵνα절들은 모두 목적을 나타낸다고 볼 수 있다. (4) 막 4:21에서도 ἵνα는 2회 등장한다(ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῆ). 말 아래나 침대 아래 두지 않고 등경 위에 둔다는 것은 등불을 가져오는 동작과 관련되어 사용되었다. 등불을 가져온 결과로서 방이 밝아진다는 진술을 기대할 수는 있지만, 등불을 가져온 결과가 등경 위에 두는 것이라고 보기는 어렵다. 그러므로 여기서도 ἵνα는 목적에 관한 것이라고 볼 수 있다. (5) 막 6:41; 8:6에서도 ἵνα는 목적 용법으로 사용되었다고 볼 수 있다. 예수가 제자들에게 빵을 주신 것이 제자들이 결과적으로 빵을 무리에게 분배하게 되는 충분한 원인이 되지는 않기 때문이다. (6) 막 7:9에서 ἵνα는 결과절을 끌고 온다고 볼 수는 없다. 왜냐하면 하나님의 계명을 폐함이 그 자체로 바리새 전통을 세우는 원인이 될 수는 없기 때문이다. (7) 막 10:13에서 ἵνα절이 이끌어 오는 동작으로서의 안수는 아이들을 데려온 행위의 충분한 원인으로 여겨질 수 없다. (8) 막 15:11에서 ἵνα는 기대되는 결과라고 보기 어렵다. 주동사(‘선동하다’)의 내용이 앞에서 언급되어 있지 않을 뿐 아니라, 선동함이 바라바의 석방을 기대하게 하는 충분한 원인이 되지 않기 때문이다. (9) 막 15:15, 20에서 ἵνα는 결과에 관한 기대를 담고 있지 않다. 예수를 내어주거나 이끌고 가는 행위가 십자가에 못 박게 되는 충분한 원인을 내포하고 있지 않기 때문이다.

충돌한다.<sup>5)</sup> (5) 마가복음 10:17에서는 ἵνα와 연결된 주절의 동사는 ‘행하다’인데 구체적인 행동의 내용이 아직 밝혀져 있지 않고 있으므로, ἵ나가 그것을 행함으로 기대되는 결과를 표현한다고 볼 수 없다. 이것은 목적을 표현하는 부사절을 끌고 온다고 볼 때 문맥에 부합한다.

## 2.2. 목적과 결과 모두로 해석될 수 있는 용례

문맥이 여러 가지 해석을 모두 가능하게 하는 경우도 있다. (1) 마가복음 3:9; 5:23; 14:10, 12, 49에서 ἵνα절이 서술하는 내용은 나중에 이루어짐이 문맥에서 드러난다. 따라서 이것을 기대되는 결과를 이끌고 오는 절로 간주할 수도 있으며, 주동사가 이루어지는 목적으로 표현한다고 해석해도 문맥에 부합한다.<sup>6)</sup> (2) 마가복음 11:28에서 ἵνα절은 결과만이 아니라 목적을 표현하는 것으로 볼 때에도 문맥에 부합한다.

## 2.3. 동사의 목적어가 되는 명사절을 표현하는 용례

청유를 뜻하는 동사 뒤에 ἵ나가 나오는 경우(1:38),<sup>7)</sup> 요청을 표현하는 동사 뒤에 ἵ나가 나오는 경우(막 5:10; 6:56; 7:26; 7:32; 8:22; 9:18),<sup>8)</sup> 명령을 뜻하는 동사 뒤에 ἵ나가 나오는 경우(막 3:12; 5:43; 6:8; 7:36; 8:30; 9:9;

5) (1) 막 5:18에서 ἵνα는 귀신 들렸던 자가 예수와 함께 가는 결과로 볼 수는 없다. 왜냐하면 다음 절에서 보면 귀신 들린 자가 예수와 함께 가지 못하게 되기 때문이다. (2) 막 6:36에서 ἵνα절은 결과로 볼 수 없다. 왜냐하면 무리들은 주변 마을로 가지 않고도 광야에서 식사를 할 수 있게 되었기 때문이다. (3) 막 9:22에서 ἵνα는 결과절을 끌고 오지 않는다. 아이가 죽지 않았기 때문이다. (4) 막 10:48에서 ἵνα절은 결과를 담고 있지 않다. 왜냐하면 바디매오는 잠잠하지 않고 더 크게 소리질렀기 때문이다. (5) 막 12:2의 ἵνα는 결과절을 이끌고 오지 않는다. 이어지는 구절은 이 내용대로 이루어지지 않았음을 기록하기 때문이다. (6) 막 12:13의 ἵνα는 결과를 이끌고 오지 않는다. 이어지는 구절은 예수를 말로 책잡지 못하였음을 기록하기 때문이다. (7) 막 14:12에서 ἵνα는 결과를 담고 있지 않다. 아직은 유월절 식사를 하지 않았기 때문이다. (8) 막 14:38에서 ἵνα는 결과를 담고 있지 않다. 제자들은 결국 예수를 버리고 도망갔고, 베드로는 예수를 부인했기 때문이다. (9) 막 16:1의 ἵνα는 결과절을 이끌어 오지 않는다. 이들은 결국 예수의 몸에 기름을 바르지 못하였기 때문이다.

6) 막 3:9의 두 번째 ἵνα절은 무리가 예수를 밀지 않음이 배를 준비할 때 기대되는 결과를 표현할 수도 있으나, 배를 준비하는 목적도 될 수 있다.

7) 막 1:38에서 ἵνα는 주변 마을로 가자는 청유와 연결된 것이므로 이러한 청유의 목적을 이끌고 온다고 볼 수 있다.

8) 이 구절들에서 ἵνα절은 요청함과 관련되는데, 요청한 내용이 따로 명시되지 않았기 때문에 이 절이 요청한 내용(즉 요청의 목적)을 담은 것으로 볼 수 있다. 특히 막 8:22에서는 예수가 손을 대시는 내용이 이어지는 절에서야 묘사되는 점도 ἵ나절이 담은 내용을 결과로 볼 수 없게 한다.

13:34),<sup>9)</sup> 원함을 뜻하는 동사 뒤에 ἵνα가 오는 경우(막 6:25; 9:30; 10:35, 51),<sup>10)</sup> 기도함을 뜻하는 동사 뒤에 ἵνα가 오는 경우(막 6:25; 9:30; 10:35[2회]; 13:18; 14:35),<sup>11)</sup> 허락함을 뜻하는 동사 뒤에 이것이 오는 경우(막 11:16)가 있다.<sup>12)</sup> 이러한 경우에는 ἵνα절이 결과를 표현한다고 해석할 수 없으며, 주동사의 목적어가 되는 내용을 표현한다고 보고 ‘~하기를’ 청유, 요청, 명령, 기도, 소원, 또는 허락한다고 번역하면 문맥에 부합한다.

주동사의 목적어가 없거나 구체적으로 밝혀져 있지 않은 경우, ἵνα는 주동사가 표현하는 동작의 결과를 표현한다고 보기 어렵다. 오히려 주동사의 목적어가 되는 내용을 표현하는 명사절을 이끌고 온다고 볼 때 문맥에 부합한다(막 3:9; 6:12; 9:12; 10:37; 12:19; 15:21).<sup>13)</sup> 이러한 경우, ἵνα절은 ‘~라고’ 또는 ‘~는 것을’이라고 번역하면 문맥에 부합한다.

## 2.4. 결과를 표현하는 용례

마가복음에는 ἵνα를 결과에 관한 예측을 표현하기 위해 사용하였다고 볼 때 문맥에 더욱 부합하는 경우도 있다. 마가복음 4:22에서 ἵνα는 목적을 뜻한다고 볼 수도 있고, 결과를 표현한다고 볼 수도 있다. 감추어진 것은 드러나기 위한 목적을 가지고 감추어진다고 해석할 수 있지만, 감추어진 것은

9) 이 구절들에서 ἵνα절은 예수가 명령하심과 연결되는데, 명령의 내용이 따로 언급되지 않았기에 ἵνα절이 명령의 내용을 담은 것으로 볼 수 있다.

10) 이 구절들에서 ἵνα절은 주절의 ‘원하다’를 주동사로 하는데 ἵνα절을 제외하면 원함의 내용이 구체적으로 밝혀지지 않으므로 ἵ나가 원함의 내용을 끌고 온다고 볼 수 있다.

11) 이 구절들에서 ἵνα는 기도의 내용을 담고 있다. 기도의 내용이 무엇인지는 비로소 ἵνα절에서 드러나기 때문이다.

12) 막 11:16에서 ἵνα절과 연결된 주절의 동사는 목적어를 가지고 있지 않다. 그러므로 ἵνα절은 주동사 ‘허락하다’의 목적어절이라고 볼 수 있다.

13) (1) 막 3:9에는 ἵ나가 2회 등장한다. 그 중 앞의 것은 배를 준비한다는 내용을 담고 있다. 이 ἵνα절을 제외하면 예수께서 어떤 말씀을 하셨는지 언급되어 있지 않기에, 배를 준비함이 예수의 말씀하심의 결과라고 볼 수 없다. 이 ἵνα절은 주동사와 연결하여 ‘~라고 말씀하셨다’라고 번역하면 문맥에 부합한다. (2) 막 6:12에서 ἵνα절은 제자들이 나가서 선포하였다는 동작과 연결되는데, 선포의 내용이 따로 명시되지 않았으므로, ἵ나는 선포의 내용을 도입한다고 볼 수 있다. (3) 막 9:12에서 ἵ나는 기록된 내용을 도입하는 설명의 역할을 한다. (4) 막 10:37에서 ἵνα절과 연결된 주동사는 ‘주다’인데 무엇을 주었는지 아직 밝혀지지 않기에 ἵ나가 줌으로 인해 기대되는 결과를 표현할 수는 없다. 이것은 줌의 내용을 표현한다고 볼 때 문맥에 부합한다. (5) 막 12:19에서 주동사는 ‘기록하다’인데, 무엇을 기록했는지에 관한 내용이 없으므로, ἵ나는 기록의 결과 기대되는 것을 표현할 수 없다. 이것은 기록한 내용으로 보아 ‘~하라고 기록했다’라고 번역할 때 문맥에 부합한다. (6) 막 15:21에서 ἵ나절을 취하는 주동사는 ‘강제했다’인데, 무엇을 강제했는지 ἵ나절에서 비로소 명확해지므로, 이것은 강제함으로 기대되는 결과라기보다는 강제함의 내용이라고 볼 수 있다.

결과적으로 드러나게 될 것이라고 해석해도 전혀 무리가 없다. 오히려 후자의 의미가 더 자연스럽다. 드러나게 하려고 감춘다는 것은 그 자체로 모순적 진술이다. 어떤 것을 드러나게 하려는 목적을 가지고 있다면, 그것을 일부러 감출 필요가 없기 때문이다.

마가복음 11:25에서 ἵνα절은 목적의 뜻으로도 결과의 뜻으로도 모두 문맥에 맞는다. 하나님께 용서받기 위한 목적을 가지고 남을 용서하라고 해석할 수도 있고, 남을 용서하면 결과적으로 하나님의 용서를 받는다고 해석할 수도 있다. 그런데 24절은 기도하고 구하며 받은 줄로 믿으면, 그 결과 그대로 이루어진다고 한다. 24-25절의 평행 구조를 고려할 때, 이어지는 25절에서도 남을 용서하면 그 결과 하나님의 용서를 받을 것이라는 뜻을 표현한다고 볼 수 있다.

마가복음 15:32에서 ἵνα는 목적, 결과 어느 의미로 보든지 문맥에 부합한다. 우리를 믿게 하려는 목적을 가지고 십자가에서 내려오라는 뜻으로 볼 수도 있고, 십자가에서 내려오면 결과적으로 믿겠다는 뜻으로 해석할 수도 있다. 그렇지만, ‘십자가에서 내려와 보라, 그렇게 하면 우리가 믿겠다.’는 결과적 의미가 좀 더 예수를 조롱하는 상황을 묘사하는 문맥에 부합한다고 보인다.

## 2.5. 마가복음 4:12의 문맥

마가복음은 ἵνα를 주로 목적(‘~하려고’)의 의미로 사용하지만, 결과를 표현하기 위하여 사용하기도 한다. 그러므로 마가복음 4:12에서 ἵ나가 결과를 표현할 가능성을 배제할 수 없다. 따라서 우리는 마가복음의 ἵνα 용례 중에서 마가복음 4:12의 문맥에 가장 잘 부합하는 것을 선택할 수 있다.

물론 마가복음 4:12의 ἵνα와 마태복음 13:13의 ὅτι가 아람어 ܩܝ(‘who’, ‘which’)를 서로 다르게 번역한 것이라고 간주할 수도 있다.<sup>14)</sup> 그러나 마가복음에서 ἵ나가 이 아람어처럼 관계대명사의 역할을 하는 경우는 없다. 마가복음 본문 자체의 해석을 위해서는 마가복음의 ἵνα 용례들 중에서 문맥에 부합한 것을 우선적으로 찾아야 할 것이다.

우선 마가복음 4:12에서 ἵνα절이 주동사의 목적어에 해당하는 내용을 담은 명사절을 끌고 오는 용법으로 사용된 것인가 검토해 볼 수 있다. 만일 이러한 용법으로 사용되었다면 ἵνα절은 11절에 나오는 동사 γίνεται의 목적어

14) M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd ed. (Oxford: Clarendon, 1967), 213.

라고 보아야 한다. 그러나 이 동사는 목적어를 필요로 하지 않기 때문에, ἵνα절이 목적어절로 사용되었다고 볼 수 없다.

ἵνα는 명사절로 앞에 언급된 내용을 자세히 설명하는 방식으로 사용될 수 있다.<sup>15)</sup> 그러나 마가복음에서는 ἵνα가 이러한 용법으로 사용된 용례가 없다. 또한 마가복음 4:12를, 마가복음에서 이 단어가 그러한 뜻으로 사용된 독특한 경우라고 볼 수도 없다. 여기에서 ἵνα가 설명하는 내용을 도입하려면, 비유로 주어지는 내용이 무엇인지 ἵνα절에서 소개되어야 하지만, 그렇지 않기 때문이다.

그러므로 ἵνα는 마가복음 4:12에서 목적 또는 결과의 의미로 사용되었을 것이다. 그런데 목적(‘~하려고’) 용법은 마가복음 4:12 문맥에 부합하지 않는다. ἵ나가 목적 용법으로 사용되었다고 본다면 예수가 비유로 가르치신 목적이 깨닫지 못하도록 함인데, 이러한 해석은 마가복음 4:33과 충돌한다. 33절은 예수가 비유를 사용해서서 사람들이 알아들을 수 있는 정도로 (καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν) 가르치셨다고 한다.<sup>16)</sup> 이것은 비유를 사용하여 가르치심으로써 청중이 알아들을 수 있도록 배려하셨다는 진술이다. 이 진술은 비유 사용의 목적이 청중이 깨닫도록 함임을 암시한다. 따라서 비유의 사용이 청중이 알아듣지 못하게 할 목적을 가진다고 볼 수 없게 한다.

그러므로 마가복음 4:12에서 ἵνα는 비유 사용의 결과로 보는 해석의 가능성만 남는다. 이 구절은, 비유의 목적이 깨닫도록 하는 것임을 전제하면서, 이러한 목적에도 청중이 주어진 비유를 깨닫지 못하게 되는 결과에 도달할 수 있다는 점도 지적한다. 이것은 마치 씨앗 비유(4:3-9)가 열매 맺도록 하고자 뿌려진 씨앗들 중에 열매 맺지 못하는 씨앗들도 있음을 보여주는 문맥에 부합한다.

마가복음 12:12는 예수의 비유를 들은 적대자들이 이 비유가 자기들에 관한 것임을 알았다고 한다. 이것은 제자 집단 밖에 있는 자들도 비유를 듣고 알아들을 수 있었음을 보여주는 사례이다.<sup>17)</sup> 만일 깨닫지 못하게 하려고 비유를 사용한 것이라면 이러한 사례는 목적이 달성되지 않는 경우가 되고 만다. 따라서 비유의 목적이 깨닫지 못하게 함이라고 보는 가설은 마가복음 본문을 잘 설명하지 못한다.

15) 켈리히(R. A. Guelich)는 여기서 이 단어가 설명의 용법으로 사용되었다고 주장하였다(Mark 1-8:26, WBC 34A [Dallas: Word Books, 1989], 211).

16) ‘듣다’라는 뜻을 가지는 동사 ἀκούω는 셈족어의 경우처럼 ‘이해하다’라는 의미를 가질 수 있다고 볼 수 있다(D. S. McComiskey, “Exile and the Purpose of Jesus’ Parables [Mark 4:10-12; Matt 13:10-17; Luke 8:9-10]”, JETS 51 [2008], 82-83). 막 4:33의 경우, 이 단어의 뜻을 ‘이해하다’로 볼 때 문맥에 부합한다.

17) R. A. Guelich, Mark 1-8:26, 209.



그러므로 이러한 마가복음 문맥 속에서 4:12의  $\iota\upsilon\alpha$ 는 깨닫지 못하게 하려는 목적이 아니라 때때로 깨닫지 못하기도 하는 결과를 표현한다고 보아야 한다. 따라서 이 구절은 청중이 비유를 깨달을 가능성을 완전히 배제하지 않는다고 볼 수 있다.

물론 비유에는 해석이 없으면 파악이 안 되는 측면이 있다. 이러한 측면은 해석이 주어지기까지 감추어진 부분이다. 그러나 마가복음 4:21-22에서 감춤의 결과(또는 목적)는 드러남이라고 한다. 따라서 비유 속에 감추어진 측면이 있고 설령 그렇게 감추는 목적이 있다 하더라도 그 목적은 드러냄이라고 볼 때 마가복음의 문맥에 부합한다.<sup>18)</sup> 그러므로 비유의 궁극적 목적이 깨닫지 못하게 숨기는 것이라고 볼 수 없다. 숨기는 것이 목적이라면 비유마저도 발설하지 않는 것이 안전할 것이다.

근접 문맥인 마가복음 4:13-20에 의하면 씨앗이 열매 맺음에 성공하기도 하고 실패하기도 하는데, 이 구절들은 이러한 차이가 말씀을 듣는 자의 상태와 관련이 있다고 설명한다. 4:14는 씨앗이 말씀이라고 해석한다. 따라서 말씀을 전함은 씨앗 뿌림으로 비유된 것이다. 이어지는 해석(15-19절)에 따르면 열매 맺지 못함은 말씀을 주신 분의 목적이 아니라 사탄의 방해 내지 말씀을 들은 자의 상태(환난, 박해, 염려, 유혹에 넘어짐)로 인한 결과이다. 씨앗을 뿌리는 사람이 열매 맺지 못하게 하려는 의도를 가지고 씨앗을 뿌리는 경우는 없을 것이다. 그러므로 비유를 통하여 말씀을 전하는 예수가 청중이 깨닫지 못하게 하려는 목적을 가지고 그렇게 한다고 4:12를 해석하면 이어지는 13-20절에도 부합하지 않는다.

비유를 깨닫지 못하는 결과에 봉착함은 제자들의 경우에도 발생한다. 마가복음 4:10은 제자들이 비유를 듣고 질문하였다고 하므로, 그들도 깨닫지 못하였음이 분명하다. 그들이 깨달았다면 질문하지 않았을 것이다. 그런데 11절은 ‘너희’에게는 ‘하나님 나라의 비밀’이 주어진다고 한다. 문맥상 그들에게만 주어지는 ‘비밀’이란 13-20절에서 보듯이 비유에 관한 해석이다. 해석을 듣기 전에는 그들의 상태도 12절이 묘사하는 대로 들어도 깨닫지 못하는 상태이다. 이처럼 제자들마저 비유를 듣고도 깨닫지 못할 수 있지만, 그럼에도 불구하고 그들에게 비유로 가르치신 것은 비유 해석을 통해서라도 마침내 깨달도록 하기 위함이다.

마가복음 4:11, 33-34는 ‘외인’(무리)에게는 해석 없이 비유(또는 수수께끼)만으로 가르치셨다고 한다. 그러나 이 경우에도 해석을 제공하지 않음

18) J. R. Kirkland, “The Earliest Understanding of Jesus’ Use of Parables: Mark IV 10-12 in Context”, *NovT* 19 (1977), 13도 이렇게 해석한다.

자체가 필연적으로 깨닫지 못하게 하는 목적을 내포한다고 볼 수는 없다. 비유는 해석 없이도 깨달을 수 있도록 하는 장치이고, 심지어 수수께끼마저도 해답을 듣기 전에 풀 가능성이 있기 때문이다. 참으로 깨닫지 못하게 하려는 목적을 가졌다면 비유나 수수께끼로 말하는 대신 아무 발설을 하지 않는 방식을 선택하였을 것이다. 그러나 예수는 4:33이 언급하듯이 ‘많은 비유들로 반복하여 가르치셨다’(παρὰβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει). 이처럼 많은 비유를 반복적으로 사용함은 깨닫지 못하게 하려는 의도와 부합하지 않는 방식이다.

그러므로, 4:12에서 ἵνα가 목적이 아니라 결과를 표현한다고 해석하여 이 구절이 예수가 비유로 가르치실 때에 때때로 사람들이 깨닫지 못하기도 하는 결과를 서술한다고 보는 것이 문맥에 부합한다.

레인(W. Lane), 파이스커(C. H. Peisker) 등은 마가복음 4:12의 ἵνα가 결과를 표현하는 용법으로 사용되었다고 주장한 바 있다.<sup>19)</sup> 앞에서 살펴본 용례와 문맥에 관한 연구는 이들의 주장이 소수 의견이지만, 정당한 것이라고 평가하게 한다. 또한 이 단어를 “그래서”로 번역한 『새한글성경 신약과 시편』(2021)의 번역도 이 단어의 용례와 문맥에 부합하는 적절한 선택이었다고 평가될 수 있다.

### 3. μήποτε의 용례와 마가복음 4:12의 문맥

마가복음 4:12의 해석과 번역에서 어려움을 주는 또 하나의 단어는 μήποτε이다. 이 단어는 주로 ‘~하지 않도록’이라는 뜻으로 번역되지만, 아람어 מְלַחֵק에 해당하는 말로써 ‘그렇지 않다면’(otherwise),<sup>20)</sup> 또는 ‘~하지 않는다면’(unless)의 뜻을 가질 수 있다.<sup>21)</sup> 그러므로 이 단어가 마가복음 4:12에서 ‘그렇지 않다면’을 뜻할 가능성이 있다.<sup>22)</sup> 만일 이 단어가 여기서 그러

19) W. Lane, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 159; C. H. Peisker, “Konsekutives ἵνα in Markus 4:12”, *ZNW* 59 (1968), 127.

20) J. R. Kirkland, “The Earliest Understanding of Jesus’ Use of Parables: Mark IV 10-12 in Context”, 7.

21) 김선욱, “‘씨 뿌리는 자의 비유’의 구약 인용(막 4:12; 마 13:13; 눅 8:10) 변형과 신학적 의의”, 『신약연구』 20:1 (2021), 90; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 10. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 13을 보라. 랍비들이 사 6:10을 용서의 약속으로 해석한 것도 이러한 해석을 지원한다(J. R. Kirkland, “The Earliest Understanding of Jesus’ Use of Parables”, 7). J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 13을 보라.

22) R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, 212.

한 의미로 사용되었다면, 이 구절은 ‘그렇지 않다면’(즉 비유를 듣고 깨닫는다면) 회개하여 용서받을 가능성을 열어 둔다고 볼 수 있다.

마가복음 본문을 번역할 때 뒤에 놓인 아람어 전승을 고려할 수 있다면, μήποτε가 아람어 ܡܢܘܬܐ처럼 ‘~하지 않도록’이라는 뜻과 함께 ‘만일 그렇지 않다면’을 뜻한다고 보는 해석이 더욱 받아들일 만하게 여겨질 수 있다.<sup>23)</sup> 이러한 전승의 존재는 마가복음보다 오래된 원마가복음의 존재에 관한 증거로 간주될 수 있는 이른바 ‘사소한 일치’(minor agreement) 현상에 의해서도 지지될 수 있다. 마가복음 4:11-12의 경우, 이 구절의 마태복음(13:11, 13)과 누가복음(8:10) 평행구절들에서 발견되는 상호 일치 중에 마가복음에 불일치하는 것들도 있다. 이것들은 ‘사소한 일치’라고 불린다. 마가복음이 μυστήριον(‘신비’)이라는 단어를 단수로 사용하지만, 마태복음과 누가복음은 이 단어를 복수형으로 사용한다.<sup>24)</sup> 마태복음과 누가복음이 καὶ ἔλεγεν 대신 ὁ δὲ εἶπεν을 사용하는 것은 문체의 차이로 설명할 수 있지만, 마가복음에는 없는 γνώμαι를 추가적으로 사용하는 현상이나 μήποτε ἐπιστρέψουσιν καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς에 해당하는 부분이 마태복음과 누가복음에 없는 것은 마태복음과 누가복음이 편집 과정에서 우연히 일치한 것이라고 단정하기 쉽지 않다. 그래서 이러한 현상은 마태복음과 누가복음이 때로 마가복음보다 오래된 전승(Proto-Mark)을 사용하여 기록하기도 하였음을 암시하는 증거로 간주되기도 한다.<sup>25)</sup> 그리하여 이러한 현상은 마가가 이 구절 등을 창작하여 지어내지 않았음을 알려주는 증거로 사용되기까지 한다.<sup>26)</sup> 그렇다면 이 마가복음 본문을 해석하거나 번역할 때 아람어 전승을 번역하였을 가능성을 고려할 수 있다. 따라서 마가복음을 번역할 때 아람어적 배경을 고려하면서 번역할 수 있을 것이다.

그러나 맥코미스키(D. S. McComiskey)는 마가복음 4:12에서 μήποτε가 ‘~하지 않도록’이라는 의미로 사용되었다고 주장하였다. 그는 μήποτε가 그리스어 문헌에서 ‘아마도’라는 뜻을 가질 수 있지만, 동사의 가정법 형태를 동반할 때에는 ‘아마도’라는 뜻을 가지지 않는다고 주장한다.<sup>27)</sup> 그는 μήποτε가 동사 가정법을 끌고 올 경우 칠십인역이나 신약성서에서 ‘하지 않도록’(lest)의 뜻을 가지므로, 여기서도 그렇게 보아야 하고, 따라서 함께 나오

23) 이 아람어 단어의 의미에 관해서는, M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: The Judaica Press, 1992), 299를 보라.

24) J. Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 76.

25) Ibid., 85.

26) Ibid., 84.

27) D. S. McComiskey, “Exile and the Purpose of Jesus’ Parables”, 62.

는 ἵνα도 ‘~하도록’이라는 목적의 의미로 해석해야 한다고 주장하였다.<sup>28)</sup>

그러나 맥코미스키가 제시한 증거는 부정확하다. 디모데후서 2:25의 용례는 μήποτε가 가정법 동사와 함께 사용될 때도 ‘아마도’(perhaps)의 뜻을 가질 수 있음을 보여준다.<sup>29)</sup> 여기서는 이 단어를 ‘~하지 않도록’이라는 뜻으로 번역하면 문맥에 맞지 않고 ‘아마도’로 번역할 때 문맥에 부합한다. μήποτε를 ‘아마도’로 번역함은 아람어적 배경의 지지도 받는다. 아람어 ܢܘܒܝܢ는 ‘~하지 않도록’(lest)과 함께 ‘아마도’(perhaps)의 뜻도 가지기 때문이다.<sup>30)</sup>

람페(P. Lampe)는 마가복음 4:12에서도 μήποτε가 ‘아마도’의 뜻을 가진다고 주장하였다.<sup>31)</sup> 마가복음 4:12에서 μήποτε를 가능성을 표현하는 ‘아마도’의 뜻으로 읽으면, 이 단어가 이끄는 절은 아마도 회개하여 용서받을 수 있음을 뜻하게 된다. 그러나 이러한 의미는 문맥에 부합하지 않는다. 깨닫지 못하게 되는 개연성을 언급한 후에, 역접 접속사도 없이 갑작스럽게 회개의 가능성을 진술한다면, 근접 문맥에 잘 부합하지 않는다. 그러므로 이 구절에서는 μήποτε를 ‘아마도’라는 의미로 해석할 수 없다.

μήποτε가 목적의 의미를 가지므로, 그 앞에 나오는 ἵνα도 목적의 의미를 가진다고 본 맥코미스키의 주장도 받아들일 수 없다. μήποτε가 목적의 의미를 가진다고 가정하고 해석할 경우에도 ἵνα는 얼마든지 결과적 의미로 해석할 수 있다. ‘그리하여 그들은 돌이켜 용서받지 않기 위하여(목적), 보기는 보아도 파악하지 못할 수 있고, 또한 듣기는 들어도 깨닫지 못하게 될 수 있다(결과).’ 이렇게 해석하면, 깨닫지 못하게 되는 일이 결과적으로 발생할 수 있는데, 이러한 경우 깨닫지 못하는 자들에게는 회개하여 용서받는 것을 거부하고자 하는 목적이 있다는 뜻이 내포된다. 이러한 해석의 경우에도 청중이 회개하지 않고 용서받지 않게 되는 것은 비유를 주시는 예수의 의도는 아니다. 그러한 의도를 가진 자는 청중이다. 더구나 맥코미스키의 주장은 ἵνα와 μήποτε가 함께 나오지만 이 둘이 모두 결과를 의미하는 누가복음 14:29의 용례에 의하여 논박된다. 이 구절에서 ἵνα μήποτε는 ‘그리하여 그렇지 않다면’이라는 의미를 가지며, 망대를 세우려고 할 때 비용을 하지 않는 경우에 당하게 되는 결과를 도입한다.

28) Ibid., 60-61.

29) F. C. Synge, “A Plea for the Outsiders: Commentary on Mark 4:10-12”, *Journal of Theology for Southern Africa* 30 (1980), 56.

30) M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 299.

31) P. Lampe, “Die markinische Deutung des Gleichnisses vom Sämann: Markus 4:10-12”, *ZNW* 65 (1974), 144.

마가복음 4:12 문맥상으로도, μήποτε는 목적을 표현한다고 볼 필요가 없다. 회개하여 용서받지 않고자 하는 목적을 가지고 깨닫지 않는 청중의 존재를 가정하는 것은 설득력이 없기 때문이다. 그러나 μήποτε를 다른 가능한 의미인 ‘그렇지 않다면’으로 해석하면, 이 단어는 회개하지 않는 것과 용서받지 못하는 것을 깨닫지 못함의 결과로 제시하는 자연스러운 의미가 형성된다. 그러므로 μήποτε는 ‘그렇지 않다면’으로 해석하는 것이 문맥에 부합한다.

이러한 해석은 마가복음 4:12의 원격 문맥에도 부합한다. 마가복음 1:15에서 예수는 ‘회개하라’고 선포하신다. 그러므로 회개하도록 하는 것이 예수의 의도이다. 따라서 4:12에서 회개하지 않도록 하는 것이 예수의 의도라고 해석하는 것은 1:15의 내용과 충돌한다. 회개하지 않음은 비유를 들은 자가 결과적으로 보일 수도 있는 반응에 해당할 뿐이라고 볼 때 두 구절은 서로 부합한다.

그러므로 마가복음 4:12에서 이 단어를 “그러니까 ~ 못합니다”라고 번역한 『새한글성경 신약과 시편』(2021)의 번역은 마가복음 문맥에 부합한다고 평가할 수 있다. 다만, 사용된 동사가 가정법 형태로 되어 있음도 고려하여, ‘그러니까 ~ 못할 것입니다’라고 하면 더 좋았을 것이다.

## 4. 마가복음 4:12와 상호본문성

### 4.1. 평행 본문 비교

마가복음 4:12의 평행 본문도 ἵνα를 결과적 의미로 해석하는 데 장애물이 되지 않는다. 마태복음 13:13은 ἵνα 대신 ὅτι를 사용한다. 그런데 ὅτι는 칠십인역(창 20:9; 사 14:3; 삼상 20:1; 왕상 18:9)뿐 아니라, 신약성서(요 7:35; 14:22; 히 2:6)에서도 결과(‘so that’)를 나타내는 접속사로 사용되기도 하였다.<sup>32)</sup> 따라서 마태복음 13:13에서도 ὅτι가 결과의 의미를 가질 수 있다고 볼 수 있다.<sup>33)</sup> 마태복음을 이렇게 읽을 경우, 마태복음의 ὅτι는 마태복음의 저자가 마가복음 4:12의 ἵνα를 결과적 의미로 해석하였음을 보여주는 증거가 될 수도 있다.

마태복음 13:13의 ὅτι가 흔히 사용되는 ‘왜냐하면 ~ 때문이다’(이유)라는

32) 정창욱, “Quotation of Isaiah 6:9-10 in Matthew 13:14-15”, 「성경원문연구」 26 (2010), 143.

33) Ibid.

뜻으로 사용되었다고 볼 경우에는 이 구절이 사람들이 깨닫지 못하기 때문에 비유를 사용하여 가르친다는 의미를 형성한다. 그러므로 깨닫지 못하게 하려고 비유를 가르침의 수단으로 선택한 것이라는 의미가 배제된다. 따라서 이렇게 볼 경우에도 마태복음의 저자는, 마가복음 4:12의  $\nu\alpha$ 가 목적의 의미로 해석되는 일을 피하고자 했던 것으로 볼 수 있다.

만일 마가복음 우선설을 가정하고 본다면,<sup>34)</sup> 마태복음 13:13은 마가복음의 저자와 동시대에 마가복음 4:12를 읽은 독자가 이 구절을 이해한 방식을 보여준다고 할 수 있다. 그 방식은 마가복음 4:12의  $\nu\alpha$ 절이 비유를 사용한 목적을 서술한다고 해석하는 것을 피하는 방식이었다. 이것은 마가복음 우선설을 받아들이는 학자들에게는 마가복음 4:12를 결과절로 해석하는 것을 지원하는 보조적 증거로 간주될 수 있을 것이다.

## 4.2. 고대인들의 비유관

비유의 목적이 깨닫지 못하게 하는 것이라는 해석은 마가복음 문맥에 부합하지 않을 뿐 아니라, 비유에 관한 고대인들의 생각에도 부합하지 않는다.

플라톤의 작품(*Phaedrus*, 246)에서 소크라테스는 비유를 통해 영혼을 알기 쉽게 설명하며 은유적 언어를 효과적 소통 수단으로 간주한다.<sup>35)</sup> 아리스토텔레스(*Rhetoric*, 제3권)와 키케로(*Cicero, De Oratore*, 3.39)도 은유적 언어의 목적은 주제를 명확하게 표현하기 위함이라고 한다.<sup>36)</sup> 집회서 39:2-3은 하나님의 율법을 열심히 연구하는 자는 비유에 담긴 은밀한 의미도 파악할 것이라고 한다.

## 4.3. 이사야 6:9-10 비교

마가복음 4:12는 이사야 6:9-10을 사용한다. 이것은 직접 인용이 아니며 약간의 변형을 가하여 사용한 것이므로 ‘인유’(allusion) 또는 동양의 주석학인 훈고학에서 사용하는 용어인 화용(化用)이라고 부를 수 있는 방식의 자료 사

34) 원마가복음설을 가정하고 볼 경우에도, 마가복음의 초고인 원마가복음이 이것을 탈고하여 출판한 마가복음과 매우 유사하였을 것이므로, ‘사소한 일치’가 발생하지 않는 부분에서는 원마가복음 가설은 편의상 마가복음 우선설을 작업 가설로 사용할 수 있을 것이다. 그러나 마태복음이나 누가복음 우선설을 전제할 경우에는 마태복음/누가복음이 마가복음과 다른 부분에서 마태복음/누가복음의 의도를 읽을 수 없을 것이다. 이 부분은 마태복음/누가복음의 편집이 아니라 전승을 반영할 수 있기 때문이다.

35) D. V. Urban, “Obscurity and Intention in Mark 4:11-12”, 114-115.

36) Ibid., 116-117.

용이다. 따라서 이 구약 본문의 의미에 부합하는 의미가 마가복음 4:12의 의미로 선택되어야 한다는 주장이 제기될 수도 있다. 그런데 이사야 6:11-12는 깨닫지 못하는 상태가 한시적임을 알려준다. 또한 이사야 29:18; 35:5는 듣지 못하는 자들이 듣고, 보지 못하는 자들이 보게 된다고 한다. 그러므로 이사야서를 배경으로 하여 마가복음 4:12를 해석하더라도 비유를 듣고 깨닫지 못하는 상태는 한시적이라고 볼 수 있다.<sup>37)</sup> 또한 이사야 6:10(칠십인역)은 γάρ(‘왜냐하면’)를 사용하며 백성들이 보고 듣고도 깨닫지 못하는 이유를 알려주는데, 그 이유는 그들의 마음이 무디어져 있기 때문이라고 한다(ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου).<sup>38)</sup> 따라서 이사야서를 배경으로 마가복음 4:12를 해석할 경우에도 깨닫지 못하는 책임은 청중에게 있다고 볼 수 있다.

더구나 마가복음 4:12는 이사야 6:9-10과 상당히 다르기 때문에 두 본문이 동일한 의미를 가진다고 볼 수 없다. 히브리어 본문 이사야 6:10에는 ‘백성의 마음을 둔하게 하라’(עֲמַחֵם לִבְיִשְׁמִי)라는 명령이 나오는 점에서 마가복음 본문과 매우 다르다. 마가복음 4:12에는 히브리어 본문과는 달리 그렇게 명령하는 내용이 없다.

마가복음 4:12는 히브리어 본문보다는 칠십인역 본문과 좀 더 유사하다. 이 두 본문에서 서로 평행되는 부분을 비교해 보면 다음과 같다.

마가복음 4:12 βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν  
καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς.  
이사야 6:9-10 … ἀκοῆ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε  
καὶ οὐ μὴ ἴδητε … μήποτε … ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς

| 칠십인역 이사야 6:9-10   | 마가복음 4:12          |
|-------------------|--------------------|
| βλέποντες βλέψετε | βλέποντες βλέπωσιν |
| οὐ μὴ ἴδητε       | μὴ ἴδωσιν          |
| ἀκοῆ ἀκούσετε     | ἀκούοντες ἀκούωσιν |
| οὐ μὴ συνῆτε      | μὴ συνιῶσιν        |
| ἰάσομαι αὐτούς    | ἀφεθῆ αὐτοῖς       |

37) ‘영이 혼미한 자도 명철하게 되고’(사 29:24), ‘보지 못하는 자들의 눈이 뜨이고 듣지 못하는 자들의 귀가 열릴 것’(사 35:5)을 기대하는 이사야서의 문맥을 고려하면, 사 6:9-10의 심판적 명령도 한시적이므로, 이 구절을 연상시키는 막 4:12도 결국은 깨닫게 될 것을 기대한다고 볼 수 있다(양용익, 『마가복음 어떻게 읽을 것인가』 [서울: 성서유니온, 2010], 106).

38) 김선옥, “‘씨 뿌리는 자의 비유’의 구약 인용(막 4:12; 마 13:13; 눅 8:10) 변형과 신학적 의의”, 83.

이 두 본문의 차이는 다음과 같다. (1) 마가복음은 이사야서의 βλέψετε(‘너희가 볼 것이다’)를 가정법 βλέπωσιν(‘그들이 볼 것이다’)로 바꾸었다. 이것은 보는 것을 사실로 인정하는 이사야서와 달리 볼 수 있는 개연성을 인정하는 표현이며 그들이 보지 못할 가능성도 열어 두는 표현이다. (2) 마가복음은 동족 여격과 미래 직설법으로 된 이사야서의 ἀκοῆ ἀκούσετε(‘너희는 분명히 들을 것이다’)를 분사와 가정법으로 된 ἀκούοντες ἀκούωσιν(‘그들이 분명히 들을 것이다’)로 하여 유사한 뜻의 다른 표현으로 바꾼다. 그러나 직설법 대신 가정법을 사용하여 강조의 정도가 약해진다. (3) 마가복음은 이사야서의 οὐ μὴ ἴδῃτε(‘너희가 결코 이해하지 못할 것이다’)를 μὴ ἴδωσιν(‘그들이 이해하지 못할 수 있다’)으로 바꾼다. 이해하지 못한다는 부정의 정도가 상당히 약해졌다. 마가복음은 비유(수수께끼)를 들은 자가 이해할 가능성을 열어 둔다. (4) 마가복음은 이사야서의 οὐ μὴ συνήτε(‘너희가 결코 깨닫지 못할 것이다’)를 μὴ συνιῶσιν(‘그들이 깨닫지 못할 수 있다’)로 바꾼다. 깨닫지 못함을 부정하는 강도가 약해지면서 깨달을 가능성도 열어 둔다. (5) 마가복음은 이사야서의 ἰάσομαι αὐτούς(‘내가 그들을 치유할 것이다’) 대신에 ἀφεθῆ αὐτοῖς(‘그들에게 용서될 것이다’)를 사용한다. 여기서 마가복음은 미래형 대신에 가정법을 사용하여 사람들이 용서받지 못할 개연성과 함께 용서받을 가능성을 좀 더 열어 둔다.

이렇게 많은 차이를 가진 이사야 6:9-10 본문이 마가복음 4:12의 의미와 동일한 의미를 전달한다고 볼 수 없다. 오히려 두 본문 사이의 차이 속에 마가복음 4:12의 강조점이 담겨 있다고 볼 수 있다.

탈굼 이사야 6:9-10은 마가복음의 βλέποντες βλέπωσιν과 ἀκούοντες ἀκούωσιν 처럼 보고 듣는 주체를 3인칭으로 하고 분사를 사용하며 마가복음의 ἀφεθῆ에 해당하는 동사도 마가복음처럼 수동태로 사용하여 마가복음과 유사하지만, 다른 여러 부분에서 마가복음과 동일하지 않다.<sup>39)</sup> 그러므로 마가복음 4:12가 칠십인역과 다른 부분이 이 탈굼 본문을 인용하여 발생하였다고 설명할 수 없다.

사용된 구약 본문과 비교할 때 마가복음 본문에서 발견되는 독특성에는 마가복음의 독특한 신학적 의도가 담겨 있다고 볼 수 있다. 칠십인역 이사야 6:9-10의 흐름은 사람들이 보고 듣는 것을 인정하지만, 절대로 이해하지 못하고 절대로 깨닫지 못한다고 한다. 그러면서도 하나님께서 그들을 치유하실 것을 분명히 한다. 그러나 마가복음은 사람들이 보고 들을 것이라고 하면서도 그렇지 않을 가능성도 열어 둔다. 또한 그들이 깨닫지 못하게

39) Ibid., 84-85.



될 것이라고 하면서도, 깨달을 가능성을 열어 둔다. 또한 마가복음은 회개하지 않고 용서받지 못할 개연성을 언급하면서도, 회개하여 용서받을 가능성을 열어 둔다. 이러한 차이 속에서 드러나는 마가복음의 강조점은 듣지 않거나, 깨닫지 못하거나, 회개하지 않거나, 용서받지 않는 사람의 경우, 그 사람에게 그러한 결과에 대한 책임이 있다는 점이다.

## 5. 마가복음 4:12의 분사 번역

마가복음 4:12의 번역을 위해서는 이 구절에서 동족의 동사가 분사형을 취하여 주동사를 한정하는 βλέποντες βλέπωσιν과 ἀκούοντες ἀκούωσιν을 번역하는 문제도 다룰 필요가 있다. 『개역개정』은 이 부분을 “보는 보아도”와 “듣기는 들어도”로 번역하였다. 『새한글성경 신약과 시편』(2021)은 “보고 또 보겠지만”과 “듣고 또 듣겠지만”으로 번역하였다. 그런데, ESV, NRS, RSV는 이 구절에서 이 분사들을 “indeed”로 번역하였다. 그리하여 ESV와 RSV는 이 부분을 “they may indeed see”와 “may indeed hear”로 번역하였고, NRS는 이 부분을 “they may indeed look”과 “may indeed listen”으로 번역하였다.

이 분사들은 히브리어 부정사의 경우처럼 강조 용법을 위해 사용되었을 가능성이 있다. 이러한 용법은 신약성서와 칠십인역에서 발견된다.<sup>40)</sup> 사도 행전 7:34는 출애굽기 3:7의 ἰδὼν εἶδον(‘내가 확실히 보았다’)을 그대로 사용하며, 히브리서 6:14는 창세기 22:17의 εὐλογῶν εὐλογήσω(‘내가 반드시 복을 줄 것이다’)를 그대로 사용한다. 마태복음 13:14는 이사야 6:9의 βλέποντες βλέψετε(‘너희가 확실히 볼 것이다’)를 그대로 사용한다. 이러한 용례들에서 보듯이 히브리어를 번역한 칠십인역뿐만 아니라 칠십인역 본문을 사용하는 신약성서 구절에서도 히브리어 독립 부정사가 동사를 강조하는 것에 해당하는 강조적 동족 분사 사용이 발견된다. 그러므로 마가복음 4:12에서 사용된 동족 분사들도 이러한 용법으로 사용되었다고 볼 수 있다. 따라서 이 분사들을 “indeed”로 번역한 ESV, NRS, RSV 등의 번역은 적합하다고 할 수 있다. 그러므로 βλέποντες βλέπωσιν과 ἀκούοντες ἀκούωσιν은 ‘그들은 분명히 볼 것이다’와 ‘그들은 확실히 들을 것이다’로 번역할 수 있을 것이다.

40) M. Zerwick, *Biblical Greek*, J. Smith, ed. (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1963), 128.

## 6. 맺음말

마가복음 4:12에서 ἵνα는 결과절을 끌고 온다고 볼 수 있다. 이 단어는 마가복음 4:22; 11:25; 15:32에서도 결과적 용법으로 사용되었다고 볼 수 있으므로 그러한 해석은 마가복음 용례상 가능하다. 만일 12절에서 ἵ나가 목적을 표현한다고 해석하면, 예수가 깨닫지 못하게 하려는 목적으로 비유를 사용하셨다는 의미를 형성한다. 이러한 해석은 예수가 사람들이 알아들을 수 있는 정도로 비유를 사용하여 가르치셨다고 하는 마가복음 4:33(καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν)의 진술에 부합하지 않는다. ἵνα절이 비유의 목적을 알려 준다고 보는 해석은 감춘 것의 목적은 드러냄이라고 하는 마가복음 4:21-22에도 부합하지 않는다.

이사야 6:9-10과 마가복음 4:12를 비교할 때에도 이러한 해석은 지지받는다. 이사야 6:11-12는 깨닫지 못하는 상태가 한시적임을 알려주고, 이사야 29:18; 35:5는 듣지 못하는 자들이 듣고 보지 못하는 자들이 보게 된다고 한다. 이사야 6:10(칠십인역)은 백성들이 보고 듣고도 깨닫지 못하는 이유가 그들의 마음이 무디어져 있기 때문이라고 한다. 그러므로 이사야서를 배경으로 하여 마가복음 4:12를 해석하더라도 예수의 비유가 청중이 계속 깨닫지 못하도록 하고자 채택된 수단이라고 볼 수 없다.

더구나 마가복음 4:12에는 히브리어 이사야 6:10 본문과는 달리 깨닫지 못하게 마음을 둔하게 하라고 명령하는 내용이 없다. 마가복음 4:12는 칠십인역 이사야 6:9-10과도 다르다. 마가복음은 이사야서의 οὐ μὴ ἴδῃτε(‘너희가 절대로 이해하지 못할 것이다’)를 μὴ ἴδωσιν(‘그들이 이해하지 못할 수 있다’)으로 바꾸고, 이사야서의 οὐ μὴ συνήτε(‘너희가 절대로 깨닫지 못할 것이다’)를 μὴ συνιῶσιν(‘그들이 깨닫지 못할 수 있다’)으로 바꾼다. 이것은 칠십인역과 달리 깨달을 가능성을 좀 더 열어 둔 표현이다. 이러한 차이들은 마가복음 4:12가 깨닫지 못하게 하려는 목적이나 의도를 강조하는 본문이라고 볼 수 없게 한다.

12절에서 사용된 그리스어 μήποτε는 주로 ‘~하지 않도록’이라는 뜻으로 번역되지만, μήποτε는 아랍어 **مَنْبِتْ**의 경우처럼 ‘그렇지 않다면’(otherwise), ‘~하지 않는다면’(unless), 또는 ‘아마도’(perhaps)의 뜻을 가질 수도 있다. μήποτε가 그리스어 문헌에서 ‘아마도’라는 뜻을 가질 수 있지만, 동사 가정법을 동반할 때에는 ‘아마도’의 뜻을 가지지 않는다는 지적도 있다. 그러나 디모데후서 2:25의 경우처럼 μήποτε가 가정법 동사와 함께 사용될 때도 μήποτε가 ‘아마도’(perhaps)의 뜻을 가질 수 있다. 그렇지만 마가복음 4:12에

서 이 단어를 ‘아마도’의 뜻으로 번역하면 갑작스럽게 회개의 가능성을 언급하게 되므로, 깨닫지 못하는 개연성을 말하고 있는 문맥에 부합하지 않는다. 또한, 4:12에서 이 단어를 ‘~하지 않도록’이라고 번역하여 회개하지 않도록 하는 것이 예수의 의도라고 해석하는 것도 예수가 회개하라고 선포하셨음을 소개하는 1:15에 부합하지 않는다. 따라서 이 단어는 ‘그렇지 않다면’으로 번역하는 것이 적절하다. 이러한 해석은 ἵνα μήποτε를 ‘그리하여 그렇지 않다면’이라는 뜻으로 사용한 누가복음 14:29의 용례에도 부합한다.

한편 마가복음 4:12에서는 동족의 동사가 분사형으로 사용되어 주동사를 한정하는데, 이것은 분사가 히브리어 부정사의 경우처럼 강조 용법을 위해 사용된 경우로 볼 수 있다.

이러한 번역상의 고려를 종합하면 마가복음 4:12를 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다.

그리하여 그들은 분명히 보더라도, 파악하지 못할 수 있으며,  
또한 확실히 듣더라도, 깨닫지 못할 수 있다.  
만일 그렇지 않다면 그들은 돌이켜 용서받을 것이다.

『새한글성경 신약과 시편』(2021)의 번역은 이 구절에서 ἵνα와 μήποτε를 결과적 의미를 가진 것으로 번역한 점에서 이 난해한 구절을 용례와 문맥에 부합하게 잘 번역하였다고 평가할 수 있다. 다만, 이 구절에서 동족 분사의 사용을 “보고 또 보겠지만”과 “듣고 또 들겠지만”으로 번역한 부분은 동족 분사를 사용한 칠십인역과 신약성서의 용례에 부합하게 개정될 필요가 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)

마가복음 4:12, 비유, 예수, 결과, 목적.

Mark 4:12, parable, Jesus, result, purpose.

<참고문헌>(References)

- 김선욱, “‘씨 뿌리는 자의 비유’의 구약 인용(막 4:12; 마 13:13; 눅 8:10) 변형과 신학적 의의”, 『신약연구』 20:1 (2021), 76-118.
- 양용의, 『마가복음 어떻게 읽을 것인가』, 서울: 성서유니온선교회, 2010.
- 정창욱, “Quotation of Isaiah 6:9-10 in Matthew 13:14-15”, 『성경원문연구』 26 (2010), 137-154.
- Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd ed., Oxford: Clarendon, 1967.
- Guelich, R. A., *Mark 1-8:26*, WBC 34A, Dallas: Word Books, 1989.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: The Judaica Press, 1992.
- Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, 10. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Kirkland, J. R., “The Earliest Understanding of Jesus’ Use of Parables: Mark IV 10-12 in Context”, *NovT* 19 (1977), 1-21.
- Lampe, P., “Die markinische Deutung des Gleichnisses vom Sämann: Markus 4:10-12”, *ZNW* 65 (1974), 140-150.
- Lane, W., *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- McComiskey, D. S., “Exile and the Purpose of Jesus’ Parables (Mark 4:10-12; Matt 13:10-17; Luke 8:9-10)”, *JETS* 51 (2008), 59-85.
- Marcus, Joel, *The Mystery of the Kingdom of God*, Atlanta: Scholars Press, 1986.
- Peisker, C., “Konsekutives ἵνα in Markus 4:12”, *ZNW* 59 (1968), 126-127.
- Strauss, M. L., *Mark*, Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Zondervan, 2014.
- Synge, F. C., “A Plea for the Outsiders: Commentary on Mark 4:10-12”, *Journal of Theology for Southern Africa* 30 (1980), 53-58.
- Urban, D. V., “Obscurity and Intention in Mark 4:11-12: Jesus’ Parabolic Purposes”, *Calvin Theological Journal* 49 (2014), 112-132.
- Zerwick, M., *Biblical Greek*, J. Smith, ed., Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1963.

&lt;Abstract&gt;

### Translation of Mark 4:12: Purpose or Result?

Hyeon Woo Shin  
(Chongshin University)

In Mark 4:12, ἵνα probably introduces a result clause as in Mark 4:22; 11:25; 15:32. If the word is interpreted as introducing a purpose clause, 4:12 could mean that Jesus taught the people in parables so that they would not understand the meaning. If so interpreted, v.12 does not fit with v.33 which says that Jesus taught people in parables just as they were able to understand. In addition, such an interpretation does not fit with v.22 which says that the purpose of concealing is to reveal. Further, it does not correspond with Mark 12:12 which states that Jesus' opponents actually understood the parable. As such, Mark's literary context does not lead us to consider Jesus' parables to have been means of misunderstanding.

Our interpretation is supported by Mark's redactional use of the Old Testament. Mark 4:12 does not use Isaiah 6:9-10 (LXX) as it is. Mark changes οὐ μὴ ἴδητε and οὐ μὴ συνῆτε ("you will never understand") into μὴ ἴδωσιν and μὴ συνιῶσιν ("they could not understand"). As such, Mark does not fully close but rather open the possibility of understanding.

In v.12, μήποτε may mean *otherwise*, which is also a possible meaning in its Aramaic counterpart ܡܢܠܗܘܢ. If the word is interpreted as *lest* here, v.12 does not cohere with Mark 1:15 which reports that Jesus commanded repentance. Luke 14:29's use of ἵνα μήποτε in the meaning of *so that otherwise* also supports this interpretation.

The use of cognate participles (βλέποντες βλέπωσιν, ἀκούοντες ἀκούωσιν) in v.12 reflects Hebrew usage of the infinitive for emphasizing the verb. Such a usage is found not only in the LXX (Gen 22:17; Exo 3:7; Isa 6:9) but also in the NT (Mat 13:14; Act 7:34; Heb 6:14). Likewise in Mark 4:12, the participles does not mean *seeing* or *hearing* but *indeed*.

On the basis of these considerations, Mark 4:12 may be translated as follows: *As a result, they may indeed see but could not know, and they may indeed hear but could not understand. Otherwise, they might repent and be forgiven.*

## 요한복음 3:13의 번역에 대한 재고

송승인\*

### 1. 서론

요한복음 3:13의 해석은 오랫동안 학자들의 관심의 대상이었다. 『개역개정』은 이 구절을 다음과 같이 번역한다.

하늘에서 내려온 자 곧 인자 외에는 하늘에 올라간 자가 없느니라

이 구절에 관하여 가장 잘 알려진 난제는 이 구절에 포함된 완료 시제 ἀναβέβηκεν을 어떻게 해석하느냐이다. 만약 이 구절을 예수의 발언으로 이해한다면 이 시점에서 예수는 아직 십자가를 지기 전이므로 하늘에 올라간 적이 없다. 그런데도 예수는 ἀναβέβηκεν이라는 완료 시제를 사용함으로써 자신이 마치 이 시점에 이미 하늘에 올라간 적이 있는 것처럼 말한다. 요한복음 1장에서 로고스로 묘사된 예수는 성육신을 통해 하늘에서부터 땅으로 내려온 적은 있지만(1:14의 “말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하시매”) 1:1부터 3:12까지에서 그가 하늘로 올라갔다는 기록은 찾을 수 없다. 따라서 이 완료 시제를 어떻게 해석해야 하는지에 대한 다양한 제안들이 이제까지 있었다. 이 유명한 난제 외에도 이 구절에는 본문 비평적 이슈와 이 구절의 εἰ μὴ를 어떻게 해석하느냐가 또한 중요한 이슈이다. 이 세 가지 이슈

\* Gateway Seminary에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 개신대학원대학교 초빙 교수. [sisong72@gmail.com](mailto:sisong72@gmail.com).

에 대한 학자들의 논쟁은 아직 현재 진행형이므로 필자는 본 연구를 통해 이 이슈들의 해결에 조금이나마 공헌하고자 한다.

## 2. 본문 비평

이 구절에 대한 본격적인 주해 작업에 들어가기 전에 먼저 본문을 확정할 필요가 있다. 개역개정에도 각주 처리가 되어 있는 것처럼 이 본문의 사본은 크게 두 종류로 나눌 수 있다. 하나는 NTG<sup>27</sup>이 본문으로 채택하고 있는 것처럼 ὁ ὦν ἐν τῷ οὐρανῷ(“하늘에 있는”)가 빠진 사본들로서 주요 사본은 P<sup>66</sup> P<sup>75</sup> ⋈ B L T W<sup>S</sup> 083. 086. 33. 1241이 있다. 그리고 다른 하나는 ὁ ὦν ἐν τῷ οὐρανῷ를 포함한 사본들로서 대표적인 사본들로는 A(\*) θ ψ 050 f<sup>1.13</sup> latt sy<sup>c.p.h</sup>가 있다.

|   |  |
|---|--|
| P <sup>66</sup> P <sup>75</sup> ⋈ B L T<br>W <sup>S</sup> 083. 086. 33.<br>1241 | καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου                          |
| A(*) θ ψ 050<br>f <sup>1.13</sup> latt sy <sup>c.p.h</sup>                      | καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου <u>ὁ ὦν ἐν τῷ οὐρανῷ</u> |

이 두 가지 독법 중 대부분의 학자들은 짧은 본문을 지지하고 소수의 학자들만 긴 본문을 지지한다.<sup>1)</sup> 그런데 최근에 블랙(A. Black)과 바르다(T. Baarda)가 다시 긴 본문을 지지하는 소논문들을 발표함으로써 이 이슈에 대한 논쟁에 불을 지폈다.<sup>2)</sup> 긴 본문을 한글로 옮긴다면 ‘하늘에서 내려온 자 곧 하늘에 있는 인자 외에는 하늘에 올라간 자가 없느니라’가 될 것이다. 영어 성경도 두 가지 독법 중 어느 독법을 택하느냐에 따라 다르게 번역한다. 예를 들어 ERV와 KJV는 긴 본문을 선택하고, ESV와 RSV는 짧은 본문

1) 긴 본문을 주장하는 대표적인 학자는 바레트(C. K. Barrett)이다. C. K. 바레트, 『요한복음 (1)』, 한국신학연구소번역실 역 (서울: 한국신학연구소, 1993), 336.

2) A. Black, “The Text of John 3:13”, *Grace Theological Journal* 6 (1985), 49–66; T. Baarda, “John 3:13: ‘The Son of Man Who is in Heaven’: A Plea for the Longer Text”, J. Krans, L. J. Lietaert Peerbolte, P.-B. Smit, and A. W. Zwiep, eds., *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, NovTSup 149 (Leiden: Brill, 2013), 256–273.

을 선택하여 번역하였다.

이처럼 두 가지 독법이 존재하므로 둘 중 어느 본문이 더 원문에 가까운지를 판단하기 위해 필자는 본문 비평의 외적 기준과 내적 기준을 차례로 적용해 보고자 한다. 필자의 판단으로는 본문 비평의 외적 기준은 짧은 본문을 지지한다. 그 이유는 짧은 본문을 포함하는 사본들이 훨씬 더 초기의 사본들이기 때문이다. 짧은 본문을 포함한 대표적인 사본들 중 P<sup>66</sup>은 약 A.D. 200년으로 추정되고 P<sup>75</sup>는 A.D. 175-225년 사이로 추정되는 사본들이들은 요한복음을 포함하는 사본들 중 가장 오래된 사본들이다.<sup>3)</sup> 그리고 4세기의 대문자 사본인 시나이 사본( $\aleph$ )과 바티칸 사본(B)도 이 짧은 본문을 담고 있다. 이 사본들 모두는 일반적으로 초기의 훌륭한 사본들로 인정받는다. 거기에 비해 긴 본문을 포함하는 사본들 중 대표적인 사본인 A는 5세기,  $\theta$ 는 9세기,  $\psi$ 는 9-10세기로 비교적 늦은 시기에 기록된 사본들이다.<sup>4)</sup> 따라서 우리는 짧은 본문이 긴 본문보다 훨씬 더 초기의 사본들을 보유하고 있음을 알게 된다. 본문 비평의 외적 기준에 따라 판단할 때 또 한 가지 고려해야 할 사항은 사본들의 지역적 분포이다. 본문 비평의 일반적인 원칙은 한 본문 형태만 지지하는 읽기보다는 둘 이상의 본문 형태가 지지하는 읽기가 더 원문에 가깝다고 판단한다.<sup>5)</sup> 이 원칙에 따라 블랙은 긴 본문은 여러 지역에 넓게 분포되어 있는 데 비해 짧은 본문은 “알렉산드리아 본문” 형태에만 국한되어 있기 때문에 긴 본문이 더 원문에 가깝다고 주장한다. 다시 말해 긴 본문은 비잔틴 본문 형태, “서방 본문” 형태, “가이사라 본문” 형태에도 나타나고 있어 이 본문이 로마, 서방, 그리스, 시리아, 팔레스타인, 이집트의 수도인 알렉산드리아까지 골고루 퍼져 있었음을 보여주지만, 짧은 본문을 포함하는 사본들은 모두 “알렉산드리아 본문” 형태에만 제한되어 있어 이 짧은 본문은 알렉산드리아 지역에만 국한되어 있었다는 것이다. 그러나 짧은 본문을 포함한 사본들 중 P<sup>66</sup>과 W는 “알렉산드리아 본문” 형태와 “서방 본문” 형태가 혼합되어 있으므로 이 블랙의 주장도 그다지 설득력이 없다. 즉 짧은 본문도 긴 본문보다는 다소 못하지만 그럼에도 불구하고 알렉산드리아 지역에만 국한되어 있지 않고 알렉산드리아와 서방에 퍼져 있었으므로 지역적으로 비교적 넓게 분포되어 있었다고 판단할 수 있다.<sup>6)</sup>

3) B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 57-58.

4) Ibid., 67, 83, 84.

5) J. H. Greenlee, *Introduction to New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 119.

6) B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 57, 80.



이제 본문 비평의 내적 기준을 적용해 보자. 본문 비평의 내적 기준에 대해 메츠거와 엘만(B. M. Metzger and B. D. Ehrman)은 다음 세 가지 기준을 제시한다. 첫째, 어려운 독법일수록 원문에 가깝다. 둘째, 필사가 속한 시대의 신학이나 습관에 의해 설명될 수 있는 읽기일수록 원문과는 멀다. 다시 말해 필사가 원문에 왜 그런 변경을 했는지 설명이 가능하다면 그 변경을 제외한 독법일수록 원문에 가깝다는 기준이다. 셋째, 다른 곳에서의 저자의 글쓰기 방식과 용례와 잘 어울리는 독법일수록 원문에 가깝다.<sup>7)</sup>

이 세 가지 기준 중 첫 번째 기준을 적용해볼 때 긴 본문이 짧은 본문보다 훨씬 더 어려운 독법이다. 긴 본문을 채택하면 ‘하늘에서 내려온 자 곧 하늘에 있는 인자 외에는 하늘에 올라간 자가 없느니라’라고 읽게 된다. 이는 인자인 예수가 니고데모에게 자신이 지금 하늘에 있으면서 또한 하늘로부터 내려와 땅에 있다고 말하는 것이 됨으로 이해하기 어렵다. 즉 이 독법에 따르면 예수는 지금 하늘과 땅에 동시에 존재하는 것이 된다. 따라서 이 기준에 따를 때 우리는 긴 본문이 확실히 더 원문에 가깝다고 판단할 수 있다.

두 번째 기준을 적용해 보면 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ라는 표현이 필사가 당시의 즉 훨씬 후대의 기독교론의 발전을 반영했을 가능성을 가정해볼 수 있다.<sup>8)</sup> 교회의 기독교론의 발전이라는 입장에서 볼 때 일반적으로 시간이 지날수록 교회는 점차 예수의 신성을 더욱 강조하는 경향으로 나아갔으므로 예수가 하늘에 있었다는 표현은 좀 더 후대의 기독교론을 반영한다고 판단할 수 있다. 이 경우에는 이 표현이 후대에 추가된 것이 되므로 짧은 본문을 지지하게 된다. 또 한 가지 가능성은 필사가 이 표현이 중복이라고 느꼈거나 너무 이해하기 어렵다고 여겨 의도적으로 제외했을 가능성이다.<sup>9)</sup> 이 경우에는 긴 본문을 지지하게 된다. 이 두 가지 가능성 모두 가능해 보이므로 이 기준은 두 가지 본문 중 어느 본문도 지지하지 않는다고 판단할 수 있다.

이제 세 번째 기준, 곧 요한복음 다른 곳에서 나타나는 저자의 글쓰기 방식과 상응하는지, 또한 요한복음의 전체 신학과는 잘 어울리는지의 여부를 이 본문에 적용해 보자. 블랙은 신약성경 전체에서 ὁ ὢν + 전치사구의 형태가 등장하는 11번의 용례 중 6번이 요한복음에 등장함을 지적하며 3:13의 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ가 요한의 글쓰기 방식임을 주장한다.<sup>10)</sup> 그러나 필자는 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ가 요한의 글쓰기 방식이라는 블랙의 주장에 다음 세 가지

7) Ibid., 313-315.

8) B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York: United Bible Societies, 1971), 204.

9) A. Black, “The Text of John 3:13”, 57.

10) Ibid., 61-62.

이유로 인해 동의하지 않는다. 첫째, 요한복음 전체에서 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ라는 표현은 3:13 이외의 다른 곳에서는 한 번도 등장하지 않기 때문이다. 둘째, 요한복음에서 οὐρανός가 전치사 ἐν과 함께 사용된 경우는 한 번도 없기 때문이다. 요한복음에서 οὐρανός는 대부분의 경우 전치사 ἐκ와 함께 사용된다(1:32; 3:13, 27, 31; 6:31, 32, 33, 41, 42, 50, 51, 58; 12:28). 간혹 ἀπό나(6:38) εἰς와 사용되기도 하지만(17:1), 전치사 ἐν과 함께 사용된 경우는 단 한 번도 없다. 셋째, 요한복음에서 인자라는 표현은 무려 15번이나 등장하지만 3:13의 긴 본문의 경우처럼 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ라는 표현이 인자를 수식하는 표현으로 사용된 경우는 단 한 번도 없기 때문이다(1:51; 3:13, 14; 5:27; 6:27(x2), 53(x2), 62; 8:28; 9:35; 12:23, 34; 13:31(x2)).<sup>11)</sup> 이 모든 15번의 용례에서 인자는 수식하는 표현 없이 단독으로 사용되었다. 따라서 요한복음 3:13의 긴 독법이 포함하고 있는 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ라는 표현은 요한의 글쓰기 방식과 배치된다. 결과적으로 우리는 요한복음 다른 곳에서의 저자의 글쓰기 습관과 용례가 짧은 본문을 지지한다고 판단할 수 있다. 이제 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ가 요한복음의 전체 신학과 잘 어울리는지의 여부를 살펴보자. 비록 블랙은 이 표현이 요한복음의 신학과 잘 어울린다고 주장하지만 이 주장은 별로 설득력이 없어 보인다. 블랙은 요한복음 3:13의 긴 본문이 묘사하는 예수의 모습은 1:18과 1:51에 묘사된 예수의 모습과 잘 어울린다고 주장한다. 즉 블랙은 예수가 지금 니고데모에게 비록 자신이 땅에 있지만 동시에 하늘에 있는 자로서 하늘의 것들을 말하고 있다고 주장한다. 블랙은 1:14에서 예수는 성육신한 로고스로서 이 땅에서 육신을 입고 있으면서도 하나님과 함께 하며 계시자요 구원자로서 묘사되어 있다고 말한다. 그리고 1:51에서도 예수가 하늘과 땅을 연결하는 유일한 중보자로서의 모습으로 묘사되어 있음을 지적한다.<sup>12)</sup> 이런 그의 관찰은 옳지만 그럼에도 불구하고 블랙은 요한복음 전체에서 저자가 하늘에 있는 예수와 땅에 있는 예수를 명확하게 구별하고 있음을 놓치고 있는 듯하다. 1:14에서도 예수가 성부의 영광을 보여주는 것은 사실이나 이 시점에서 요한복음의 저자는 분명히 예수가 육신을 가지고 사람들과 함께 땅에 거한 상태에서 성부의 영광을 보여준다고 진술한다. 1:51에서도 예수는 분명 하늘과 땅을 연결하는

11) 요한복음의 인자에 대한 연구로는 W. Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", *JBL* 91 (1972), 44-72; J. Ashton, "The Johannine Son of Man: A New Proposal", *NTS* 57 (2011), 508-529; 송승인, "복음서의 '인자(ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)'에 대한 연구", 『신학연구』 77 (2020), 15-18; 김대웅, "예복1서 메시아 인자와 요한복음 로고스 인자- 관념적 유사성과 신학적 고유성", 『신약논단』 26:2 (2019), 373-411; 박영진, "요한복음 9:35-38에 나타난 인자", 『신학연구』 10:1 (2011), 55-87을 참고하라.

12) A. Black, "The Text of John 3:13", 58-61.

중보자로서 묘사되어 있지만 이 구절에서도 예수는 분명하게 땅에 있는 존재로 묘사되어 있다. 즉 요한복음의 저자는 예수를 표현함에 있어 그가 하늘에 있는 상태(예를 들어 1:1-3)와 땅에 있는 상태를 명확하게 구분하고 있다는 사실이다.

이제까지 필자는 본문 비평의 세 가지 내적 기준을 요한복음 3:13에 적용해 보았다. 세 가지 기준 중 첫 번째 기준은 긴 본문을 지지하고, 두 번째 기준은 두 본문 모두를 지지하고, 세 번째 기준은 짧은 본문을 지지한다. 따라서 내적 기준을 통해서는 두 본문 중 어느 본문이 더 원문에 가까운지 판단하기 어렵다.

종합하여 보면 본문 비평의 내적 기준으로는 판단하기 어렵지만, 외적 기준은 분명히 짧은 본문을 지지함을 알게 된다. 따라서 필자는 짧은 본문이 더 원문에 가깝다고 판단한다.

### 3. εἰ μὴ와 ἀναβέβηκεν에 대한 해석

본문을 확정했으므로 이제 본격적으로 본문에 대한 주해를 해보고자 한다. 이 구절에 대한 해석은 크게 두 가지 문제와 관련된다. 한 가지는 εἰ μὴ를 어떻게 해석할 것인가이고 또 한 가지는 ἀναβέβηκεν를 어떻게 해석하는가이다.

#### 3.1. εἰ μὴ를 ‘외에는(except)’으로 해석

요한복음 3:13의 εἰ μὴ에 대한 가장 대표적인 해석은 ‘외에는(except)’으로 해석하는 방법이다.<sup>13)</sup> BAGD 사전에서는 이 표현에 대한 두 가지 의미

13) G. C. Nicholson, *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema*, SBLDS 63 (Atlanta: Scholars Press, 1983), 91-98; P. Borgen, *Logos was the True Light and Other Essays on the Gospel of John* (Trondheim: Tapir Publishers, 1983), 133-148; P. Borgen, “Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John’s Gospel (Jn 3, 13-14 and context)”, M. de Jonge, ed., *L’Évangile de Jean: sources, rédaction, théologie* (Gembloux, Belgium: Duculot, 1977), 243-258. C. K. 바레트, 『요한복음 (1)』, 336; D. Burkett, *The Son of the Man in the Gospel of John*, JSNTSup 56 (Sheffield: Sheffield Academic, 1991), 82; J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 195; R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* (Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1967), 1.393; J. Frey, *Die johanneische Eschatologie I*, WUNT 96 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 133, 254; U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998), 73.

를 소개하는데, “except”와 “but”이다.<sup>14)</sup> 이 두 가지 의미 중 전자가 신약성경에 더 많이 등장한다(마 5:13; 11:27; 12:24; 16:4; 막 6:5; 행 12:25; 롬 7:7; 갈 1:19). 이 의미로 번역할 경우 『개역개정』의 번역처럼 “하늘에서 내려온 자 곧 인자 외에는 하늘에 올라간 자가 없느니라”로 번역할 수 있다. 이 경우 예수가 자신이 하늘에 올라간 적이 있다고 말하는 의미가 된다. 그런데 요한복음 3:13의 이 시점에서 예수는 아직 십자가를 지기 전이므로 이 ‘하늘에 올라감’이 무엇을 가리키는지 선뜻 이해하기 어렵다. 그렇기 때문에 이 해석을 취하는 대부분의 학자들의 경우 이 구절에서 말하는 화자가 실제로는 예수가 아니라 요한복음의 저자라고 해석한다. 즉 표면적으로는 예수가 니고데모에게 말하는 것처럼 보이지만 실제로는 예수가 아니라 요한복음의 저자가 자신의 시점에서는 이미 과거의 사건인 예수의 십자가 사건을 되돌아보면서 인자 즉 예수만 하늘에 올라간 유일한 자라고 얘기하고 있다는 것이다.

이 해석은 본문의  $\epsilon\iota\ \mu\eta\acute{\iota}$ 에 대한 자연스러운 해석이라는 장점은 있지만, 반면에 시대착오적인 진술이 되는 단점을 가진다.<sup>15)</sup> 요한복음의 저자는 요한복음 전체에서 예수의 지상 사역의 시점과 그의 부활 이후의 시점을 매우 분명하게 구별하고 있기 때문에(2:22; 12:16) 이 구절에서만 유독 요한복음의 저자가 그런 구분을 하지 않고 예외적으로 시대착오적인 진술을 한다고 생각하기 어렵다.<sup>16)</sup> 그리고 이 해석은 이어지는 3:14와의 연결이 매끄럽지 못한 단점도 있다. 왜냐하면 3:14의 “모세가 광야에서 뱀을 든 것같이 인자도 들려야 하리니”라는 표현은 분명히 십자가 사건을 미래에 일어날 사건으로 제시하기 때문이다.<sup>17)</sup>

### 3.2. $\epsilon\iota\ \mu\eta\acute{\iota}$ 를 ‘그러나(but)’로 해석

두 번째 해석은  $\epsilon\iota\ \mu\eta\acute{\iota}$ 를 ‘외에는’이 아니라 ‘그러나(but)’로 해석하는 방법이다.<sup>18)</sup> 이러한 해석은 앞의 경우보다는 그 용례가 적지만 그렇다고 해

14) BAGD, 220.

15) 박정식은 이러한 시대착오적인 진술을 피하기 위해 이 구절을 “인자 외에는 하늘에 올라갈 자가 없다”로 해석한다. 박정식, 『요한복음 주석I』 (서울: 기독교문서선교회, 2017), 317.

16) D. A. 카슨, 『요한복음』, 박문재 역 (서울: 솔로몬, 2017), 357.

17) F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Rome: LAS, 1978), 54.

18) F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, 53-59; D. A. 카슨, 『요한복음』, 357-358; J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of St. John* (Edinburgh: T&T Clark, 1929), 111; B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John* (London: John Murray, 1908), 53.

서 아주 드문 용례도 아니다. 신약 전체에서 마태복음 12:4; 누가복음 4:27; 갈라디아서 1:7; 요한계시록 21:27에서 이 의미로 사용되었다. 예를 들어 RSV는 요한계시록 21:27의 ἐἰ μὴ를 “but”으로 번역한다.

But nothing unclean shall enter it, nor any one who practices abomination or falsehood, but (ἐἰ μὴ) only those who are written in the Lamb's book of life.

요한복음 3:13의 ἐἰ μὴ를 이 의미로 번역하면 본문은 ‘아무도 하늘에 올라간 자가 없느니라. 그러나 하늘에서 내려온 자 곧 인자’라고 번역할 수 있다. 이렇게 해석할 때 3:13에서 예수는 자신이 하늘에 올라간 자라고 말하는 것이 아니라 하늘에서 내려온 자라고 말하는 것이 된다. 그리고 3:12와 연결하여 해석하면 인자가 하늘의 일을 말할 수 있는 근거는 그가 하늘에 올라갔기 때문이 아니라 하늘에서 내려왔기 때문 즉 성육신 때문이라고 말하는 것이 된다. 즉 예수는 다음과 같이 말하는 것이 된다. ‘아무도 하늘에 올라간 자가 없느니라. 그러므로 아무도 하늘의 일을 말할 수 없다. 그러나 인자는 하늘에서 내려왔기 때문에 하늘의 일을 말할 수 있다.’

이 해석의 장점은 다음 두 가지이다. 첫째, 이 해석은 바로 다음 절인 3:14와 잘 어울린다. 3:13에서 완료 시제로 표현된 ἀναβέβηκεν은 예수의 십자가 사건을 가리키는 것이 아니라 일반적인 사항으로서 아무도 이제까지 하늘에 올라간 사람이 없다는 진술이기 때문에 3:14에서 예수가 자신의 십자가 사건을 미래로 표현하는 것과 전혀 모순이 되지 않는다(“모세가 광야에서 뱀을 든 것같이 인자도 들려야 하리니”). 그리고 요한복음 전체에서 예수의 십자가 사건이 일관되게 미래 시제로 표현되어 있는 것도 이 해석의 또 다른 장점이다(20:17; 14:2; 12:8, 28; 16:28; 17:5).<sup>19)</sup>

둘째, 이 해석을 뒷받침하는 또 한 가지 근거는 3:13이 분명히 예수의 발언으로 보인다는 점이다. 3:10-21의 발언자가 누구인지에 대해 학자들은 서로 다른 의견을 제시한다. 표면적으로는 3장 전체에서 발언자가 분명히 표시되어 있다. 3:1-2에는 니고데모, 3:3에는 예수, 3:4에는 니고데모, 3:5에는 예수, 3:9에는 니고데모, 3:10에는 예수, 3:26에는 유대인들, 3:27에는 세례 요한이 발언자임이 표시되어 있다. 그럼에도 불구하고 학자들은 이러한 분명한 발언자의 표시 이외에도 표시되어 있지 않은 발언자의 변화를 제안한다. 3:10-21의 경우에는 이제까지 다음의 세 가지 제안들이 있었다. 첫째, 비

19) F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, 53-59.

슬리-머레이(G. R. Beasley-Murray)의 경우에는 3:10-12와 3:13-21을 나누고 전자에서는 예수가 발원자이며 후자에서는 요한복음의 저자가 발원자라고 주장한다.<sup>20)</sup> 둘째, 카슨(D. A. Carson)은 3:10-15와 3:16-21을 나누고 각각 예수와 요한복음의 저자가 발원자라고 주장한다.<sup>21)</sup> 셋째, 브라운(R. E. Brown)을 포함한 일부 학자들은 3:10-21 전체에서 예수가 발원자라고 주장한다.<sup>22)</sup> 두 번째와 세 번째 경우 모두 3:13을 예수의 발원으로 본다는 점에 있어서는 동일하므로 3:13을 예수의 발원으로 보지 않는 비슬리-머레이의 의견을 집중적으로 살펴보자. 비슬리-머레이의 경우 이러한 구분의 근거는 2:23-3:36의 전체적인 구조에 따른 것이다. 비슬리-머레이는 이 부분을 크게 2:23-3:21과 3:22-36의 두 부분으로 나누고 이 둘이 다음과 같이 병행을 이룬다고 제안한다.

|                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| 2:23-25 뒤따르는 대화에<br>실마리를 제공하는 보고 | 3:22-24 보고                    |
| 3:1-12 예수와 니고데모의 대화              | 3:25-30 세례 요한과 제자들의 대화        |
| 3:13-21 그리스도의 목소리를<br>전달하는 독백    | 3:31-36 그리스도의 목소리를<br>전달하는 독백 |

비슬리-머레이가 3:12에서 예수와 니고데모의 대화가 끝난다고 판단하는 근거는 예수가 2인칭을 사용하는 부분이 이 절에서 끝나기 때문이다.<sup>23)</sup> 하지만 이 구분은 다음 두 가지 이유로 그리 설득력이 없어 보인다. 첫째, 3:13-14에 사용된 “인자”라는 호칭이 예수가 자신을 가리키는 호칭으로 요한복음에 계속 사용되기 때문이다. 이 구절을 제외하고 요한복음 전체에서 인자라는 호칭은 전체 15번 등장하는데 예외 없이 예수가 자신을 가리키는 호칭으로 사용된다(1:51; 3:14; 5:27; 6:27(2번), 53(2번), 62; 8:28; 9:35; 12:23,

20) G. R. Beasley-Murray, *John* (Waco: Word Books, 1987), 46.

21) D. A. 카슨, 『요한복음』, 363-364.

22) R. E. Brown, *The Gospel according to John I-XII* (New Haven and London: Yale University Press, 2008), 149; F. J. Moloney, *Son of Man*, 48; 조석민, 『요한복음의 새관점』 (서울: 솔로몬, 2009), 154-157.

23) G. R. Beasley-Murray, *John*, 46. 이 부분의 인칭 변화를 살펴보면 예수는 니고데모와의 대화에서 그를 향해 10절에서는 2인칭 단수인  $\sigma\upsilon$   $\epsilon\acute{\iota}$ 와  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\varsigma$ 를 사용하고, 11상반절에서는 2인칭 단수인  $\sigma\upsilon$ 를 사용하다가, 11하반절에서는 2인칭 복수인  $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\epsilon$ 로 바꾸고 12절에서는 계속해서 2인칭 복수인  $\acute{\upsilon}\mu\iota\nu$ ,  $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\tau\epsilon$ ,  $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\tau\epsilon$ 를 사용한다.

34(2번); 13:31(2번)). 따라서 3:13도 예수의 진술일 가능성이 매우 높다. 이에 반해 요한복음의 저자가 예수를 가리키는 호칭은 다양한데, “예수”라는 호칭을 가장 자주 사용하며(1:29, 36, 37 등), 이외에도 “아버지의 독생자”(1:14), “예수 그리스도”(1:17), “독생하신 하나님”(1:18), “하나님의 아들 그리스도”(20:31)라는 호칭들을 사용한다. 3:13에서 “인자”라는 호칭이 사용되고 ‘예수’ 혹은 ‘아버지의 독생자’와 같은 호칭이 사용되지 않음은 이 구절의 발언자가 예수임을 강하게 지지한다. 둘째, 13절은 접속사 *καί*로 시작함으로 앞 구절인 12절과 긴밀하게 연결되어 있기 때문이다.<sup>24)</sup> 원문으로 보면 3:10-21은 전체 10개의 문장으로 구성되어 있는데 이 접속사가 문장과 문장 사이를 연결할 때 사용된 경우는 13절과 14절의 첫 단어로 사용된 단 2번밖에 없다(20%). 따라서 13절이 *καί*로 시작됨은 3:10-21의 전체 단락 가운데서 비교적 드문 현상이며 따라서 12절과 13절이 매우 긴밀하게 연결되어 있다고 결론 내릴 수 있다.

이 해석에 따라 3:13이 속한 3:10-15의 전체 흐름을 파악하면 다음과 같다. 10절에서 예수는 니고데모에게 이스라엘의 선생으로서 어찌 자신이 설명하는 것들(거듭남의 비밀)을 이해하지 못하느냐고 책망한다. 그리고 12절에서 자신이 땅의 일을 말해도 믿지 않는데 하물며 하늘의 일을 말하면 어떻게 믿을 수 있느냐고 말한다. 그리고 13절에서 아무도 이제까지 하늘에 올라간 사람이 없으므로 하늘의 일을 말할 수 있는 사람이 없지만, 그러나 인자는 하늘에서 내려왔기 때문에 하늘의 일을 말할 수 있다고 말한다. 그리고 14절에서 예수는 이제까지 아무도 하늘에 올라간 사람이 없었지만 자신이 곧 십자가 사건을 통해 하늘로 올라갈 것을 말한다. 즉 모세가 광야에서 뱀을 든 것처럼 인자도 장차 십자가를 통해 들려야 할 것을 말하며 이러한 들림의 이유는 자신을 믿는 자마다 영생을 얻도록 하기 위함이라고 말한다.

### 3.3. 동사의 상 이론(verbal aspect theory)에 따른 ἀναβέβηκεν 분석

앞의 두 경우 모두는 완료 시제인 ἀναβέβηκεν을 전통적인 동사 이론으로 해석했다. 즉 이 완료 시제를 과거에 시작된 동작이 현재까지 그 결과가 미치는 동작으로 해석했다. 그러나 최근에 피어스(M. N. Pierce)와 레이놀즈

24) 요한복음 내 접속사 사용에 대해서는 V. S. Poythress, “The Use of the Intersentence Conjunctions De, Oun, Kai, and Asyndeton in the Gospel of John”, *NovT* 26 (1984), 312-340을 참고하라.

(B. E. Reynolds)는 이 단어를 해석함에 있어서 동사의 상 이론을 도입함으로써 새로운 해석을 시도했다. 우선 피어스와 레이놀즈는 εἰ μὴ를 ‘외에는(except)’으로 번역하는 입장을 택한다. 동사의 상 이론은 동사의 형태가 우선적으로 시간의 개념을 나타내는 것이 아니라 상의 개념을 나타낸다는 이론이다. 이 이론을 지지하는 학자들도 세부적인 점에서는 서로 의견이 다르지만, 동사의 형태의 우선적인 특징이 시제를 나타내는 것이 아니라는 점에는 동의한다. 이러한 기본적인 전제 하에 피어스와 레이놀즈는 동사의 상 이론에 따르면 요한복음 3:13의 ἀναβέβηκεν의 경우에는 오히려 현재 시제로 해석해야 한다고 제안한다. 자신들의 주장에 대한 근거로 그들은 두 명의 동사의 상 이론 전문가들의 의견을 제시한다. 첫 번째는 포터(S. E. Porter)인데 그는 완료 시제 형태가 과거, 현재, 미래적 행동 모두를 가리키는 데 사용될 수 있다고 주장한다. 두 번째는 캠벨(C. Campbell)인데 캠벨은 완료 시제 형태가 현재로 번역되어야 할 경우들을 제시했다(예를 들어, 마 27:43; 요 11:11; 딤후 4:6-7). 이처럼 동사의 상 이론에 따르면 완료 시제 형태는 반드시 과거 시제로 해석되는 것이 아니라 모든 시제로 해석하는 것이 가능하기 때문에 결과적으로 완료 시제 형태를 어떤 시제로 해석할 것인가에 대한 결정은 그 구절이 속한 문맥에 따라 이루어져야 한다는 것이다. 그리고 피어스와 레이놀즈는 요한복음 3:13의 경우에는 현재 시제로 해석하는 것이 가장 문맥에 합당하다고 주장한다. 이들의 제안에 따라 본문을 해석하면 ‘하늘에서 내려온 자 곧 인자 외에는 하늘에 올라가는 자가 없느니라’가 된다. 이렇게 해석할 경우 예수의 하늘에서 내려옴(성육신)이 먼저 일어난 사건이고 하늘로 올라감은 미래에 일어날 사건 즉 십자가 사건을 가리킴으로 요한복음 3:13이 시대착오적이 되는 문제를 해결하는 자연스러운 해석이라고 주장한다.

여기에 더해 피어스와 레이놀즈는 이 구절의 부정과거 분사 καταβάς도 이 주장을 뒷받침한다고 주장한다. 일반적으로 분사의 경우 그 분사가 속한 문장의 주동사와 관련하여 분사의 시간을 표현한다. 이에 관련하여 포터는 문장에서 단어가 배치된 순서가 분사의 동작의 시간에 대한 중요한 기준이 된다고 주장한다. 요한복음 3:13의 경우 문장의 주동사인 ἀναβέβηκεν이 먼저 나오고 이후에 분사 καταβάς가 기록되어 있다(καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.). 포터에 따르면 이런 경우에는 분사 καταβάς를 주동사보다 시간적으로 먼저 일어난 동작으로 이해해야 한다. 반대로 만약 문장에서 분사가 주동사보다 먼저 기록되어 있다면, 이때는 주동사의 동작이 분사의 동작보다 시간적으로 먼



저 일어난 동작으로 이해해야 한다고 포터는 주장한다. 따라서 요한복음 3:13의 주동사(ἀναβέβηκεν)와 분사(καταβάς)의 기록 순서도 인자가 먼저 내려 온 후 올라가는 순서를 지지한다고 피어슨과 레이놀즈는 주장한다.<sup>25)</sup>

그러나 이 동사의 상 이론을 적용한 해석은 요한복음의 다른 곳에서의 용례를 통해 볼 때 그리 설득력이 없다. ἀναβαίνω라는 동사가 요한복음에 전체 16번 사용되었는데(1:51; 2:13; 3:13; 5:1; 6:62; 7:8(2번), 7:10(2번), 7:14; 10:1; 11:55; 12:20; 20:17(2번); 21:11), 이중 3:13과 같이 이 단어가 완료 시제로 사용된 경우는 20:17상반 한 곳밖에 없다.

예수께서 이르시되 나를 붙들지 말라 내가 아직 아버지께로 올라가지  
(ἀναβέβηκα) 아니하였노라

이 구절은 예수의 부활 후 마리아가 예수의 무덤을 찾아갔을 때 부활하신 예수가 마리아에게 한 말이다. 그런데 이 구절에서는 완료 시제 ἀναβέβηκα가 동사의 상 이론에 따라 현재 시제로 사용된 것이 아니라 전통적인 동사 이론에 따라 사용된다. 개역개정에는 그 뉘앙스가 정확하게 드러나지 않지만 대부분의 영어 성경에서는 이 단어를 “I have ... ascended”로 번역함으로 이러한 뉘앙스를 제대로 살려서 번역했다(ESV, NAS, RSV). 즉 완료 시제를 과거로부터 시작해서 현재까지 그 결과가 미치는 동작의 의미로 번역했다. 이러한 용례는 3:13에서만 동사의 상 이론을 적용해 현재 동작으로 해석하는 것을 의심스럽게 만든다.

#### 4. 결론

이제까지 필자는 요한복음 3:13에 관련된 세 가지 주요 이슈들을 살펴보았다. 첫 번째 이슈는 본문 비평에 관한 이슈였다. 이 이슈에 대해 필자는 본문 비평의 외적 기준과 내적 기준을 차례대로 적용하여 이 표현이 포함되지 않은 짧은 독본이 더 원문에 가깝다고 판단했다. 이 판단의 결정적인 근거는 짧은 본문을 포함하는 사본들(P<sup>66</sup> P<sup>75</sup> & B)이 훨씬 더 초기의 사본들이기 때문이다. 그리고 사본의 지역적 분포에 있어서도 짧은 본문을 포함

25) M. N. Pierce and B. E. Reynolds, “The Perfect Tense-Form and the Son of Man in John 3.13: Developments in Greek Grammar as a Viable Solution to the Timing of the Ascent and Descent”, *NTS* 60 (2014), 149-155; S. E. Porter, J. T. Reed and M. B. O’Donnell, *Fundamentals of New Testament Greek* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 110.

한 사본들 중 P<sup>66</sup>과 W는 “알렉산드리아 본문” 형태와 “서방 본문” 형태가 혼합되어 있으므로 지역적으로도 비교적 넓게 분포되어 있었다고 판단할 수 있기 때문이다. 두 번째 이슈는 εἰ μὴ에 대한 해석이다. 이제까지의 관찰에 근거하여 필자는 이 표현의 두 가지 의미(‘외에는’과 ‘그러나’) 중 후자의 의미가 더 설득력이 있다고 판단했다. 이 판단의 근거로 필자는 3:10-13의 화자를 분석함으로써 이 이슈에 새롭게 접근했다. 비슬리-머레이의 주장에 반대하여 필자는 3:13-14에 등장하는 “인자”라는 호칭의 사용과 13절이 접속사 καὶ로 시작함을 통해 12절과 긴밀하게 연결되어 있음을 근거로 3:13에서 예수가 화자임을 주장했다. 세 번째 이슈는 완료 시제인 ἀναβέβηκεν에 대한 해석이다. 이 부분에서 필자는 이 단어에 동사의 상 이론을 적용한 피어스와 레이놀즈의 연구를 살펴보았다. 이 해석에 대해 필자는 요한복음 20:17상반에 사용된 또 다른 완료 시제 용례인 ἀναβέβηκα가 전통적인 동사 이론에 따라 해석된 것이 이 해석에 대한 반대 근거로 작용함을 지적했다.

<주제어>(Keywords)

요한복음 3:13, 본문 비평, εἰ μὴ, ἀναβέβηκεν, 화자 분석.

John 3:13, textual criticism, εἰ μὴ, ἀναβέβηκεν, speaker analysis.

(투고 일자: 2021년 10월 15일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 15일)

<참고문헌>(References)

- 김대웅, “에녹1서 메시아 인자와 요한복음 로고스 인자—관념적 유사성과 신학적 고유성”, 『신약논단』 26:2 (2019), 373-411.
- 바레트, C. K., 『요한복음 (1)』, 한국신학연구소번역실 역, 서울: 한국신학연구소, 1993.
- 박영진, “요한복음 9:35-38에 나타난 인자”, 『신약연구』 10:1 (2011), 55-87.
- 박정식, 『요한복음 주석I』, 서울: 기독교문서선교회, 2017.
- 송승인, “복음서의 ‘인자(ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)’에 대한 연구”, 『신학연구』 77 (2020), 7-29.
- 조석민, 『요한복음의 새관점』, 서울: 솔로몬, 2009.
- 카슨, D. A., 『요한복음』, 박문재 역, 서울: 솔로몬, 2017.
- Ashton, J., “The Johannine Son of Man: A New Proposal”, *NTS* 57 (2011), 508-529.
- Baarda, T., “John 3:13: ‘The Son of Man Who is in Heaven’: A Plea for the Longer Text”, J. Krans, L. J. Lietaert Peerbolte, P.-B. Smit, and A. W. Zwiep, eds., *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, NovTSup 149, Leiden: Brill, 2013, 256-273.
- Beasley-Murray, G. R., *John*, Waco: Word Books, 1987.
- Bernard, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of St. John*, Edinburgh: T&T Clark, 1929.
- Black, A., “The Text of John 3:13”, *Grace Theological Journal* 6 (1985), 49-66.
- Borgen, P., *Logos was the True Light and Other Essays on the Gospel of John*, Trondheim: Tapir Publishers, 1983.
- Borgen, P., “Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John’s Gospel (Jn 3,13-14 and context)”, M. de Jonge, ed., *L’Évangile de Jean: sources, rédaction, théologie*, Gembloux, Belgium: Duculot, 1977, 243-258.
- Brown, R. E., *The Gospel according to John I-XII*, New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Burkett, D., *The Son of the Man in the Gospel of John*, JSNTSup 56, Sheffield: Sheffield Academic, 1991.
- Frey, J., *Die johanneische Eschatologie I*, WUNT 96, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Greenlee, J. H., *Introduction to New Testament Textual Criticism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Meeks, W., “The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *JBL* 91 (1972), 44-72.

- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, New York: United Bible Societies, 1971.
- Metzger, B. M. and Ehrman, B. D., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Michaels, J. R., *The Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Moloney, F. J., *The Johannine Son of Man*, Rome: LAS, 1978.
- Nicholson, G. C., *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema*, SBLDS 63, Atlanta: Scholars Press, 1983.
- Pierce, M. N. and Reynolds, B. E., “The Perfect Tense-Form and the Son of Man in John 3.13: Developments in Greek Grammar as a Viable Solution to the Timing of the Ascent and Descent”, *NTS* 60 (2014), 149-155.
- Porter, S. E., Reed, J. T. and O'Donnell, M. B., *Fundamentals of New Testament Greek*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Poythress, V. S., “The Use of the Intersentence Conjunctions De, Oun, Kai, and Asyndeton in the Gospel of John”, *NovT* 26 (1984), 312-340.
- Schnackenburg, R., *The Gospel According to St. John*, 3 vols., Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1967.
- Schnelle, U., *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998.
- Westcott, B. F., *The Gospel according to St. John*, London: John Murray, 1908.

<Abstract>

## Reconsideration of the Translation of John 3:13

Seung-In Song  
(Reformed Graduate University)

This study investigates three main issues of John 3:13. The first is the issue of textual criticism. There are two major readings of this text: reading with the expression ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (in heaven) and reading without it. Regarding this issue, I judge that the short reading without this expression is closer to the original text, after applying the external and internal criteria of textual criticism. The conclusive ground for this judgment is that manuscripts containing the short reading (P<sup>66</sup> P<sup>75</sup> ⌘ B) are dated much earlier than manuscripts containing the longer reading. In terms of the geographical distribution of manuscripts, P<sup>66</sup> and W among manuscripts including the short reading can be judged to have relatively wider geographical distribution as they are a mixture of Alexandrian and Western text-types.

The second issue is the interpretation of εἰ μή. Of the two meanings of this expression (except and but), I find the latter to be more convincing. As a ground for this judgment, I take a fresh approach to this issue by analyzing the speaker of 3:10-13. Beasley-Murray argues that Jesus is the speaker in 3:10-12 and the author of John's Gospel is the speaker in 3:13-21. Contrary to this argument, I argue that the speaker in 3:13 is Jesus. There are two grounds for this argument. First is that the expression the Son of Man applied to Jesus is used in 3:13-14. Second, verse 3:12 and 3:13 are closely connected by the conjunction καί.

The third issue is the interpretation of the perfect tense ἀναβέβηκεν. Recently, Pierce and Reynolds interpreted this word by applying verbal aspect theory. To this interpretation of Pierce and Reynolds, I raise doubt based on the usage of ἀναβέβηκα in 20:17a where another verb in perfect tense form is used according to the traditional verb theory. Through this study, I finally propose to translate this verse as follows: *And no one has ascended into heaven, but he who descended from heaven, the Son of Man.*

## 요한복음의 ‘여자’(γύναι)의 이해와 번역에 관한 소고

김형동\*

### 1. 들어가는 말

요한복음에서 예수가 그의 어머니를 ‘γύναι’로 부른 점과 이에 따른 해석과 번역 문제는 그리 단순한 문제가 아니다. 한 언어가 다른 언어로 번역될 때 어떤 경우에는 원문과 번역 사이에 매우 큰 거리감이 분명히 존재할 것이다.<sup>1)</sup> 성서 번역과 관련하여 요한복음의 ‘γύναι’는 “의미 영역은 종종 완벽하게 일치하지 않는다는 사실과, 그러므로 일치되게 번역하는 것은 너무나도 자주 어구의 의미를 반역하는 결과를 초래한다는 사실의 특별한 실례로 간주된다.”<sup>2)</sup> 예수가 그의 어머니를 향하여 ‘여자여’(γύναι)라고 부르는 것은 분명히 어색하고 이상하다. 하지만 γύναι라는 호칭은 분명 그 자체로 무례한 표현은 아니다. 예를 들면, 요한복음에서 예수는 사마리아 여인과 막달라 마리아를 γύναι로 부르고(요 4:21; 20:15), 마태복음에서 가나안 여인을 향하여 γύναι라고 일컫는 것(마 15:28)은 γύναι가 정중한 표현이라는 점을 시사한다.<sup>3)</sup>

\* Drew University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 부산장신대학교 신약학 교수. [hd9191@hanmail.net](mailto:hd9191@hanmail.net).

- 1) 스티브 버네킹, “번역사회학과 번역가의 핵심적 역할”, 김형동 역, 「성경원문연구」 41 (2017), 304-324, 특별히 304. 특별히 성서 번역과 관련하여 버네킹(S. Berneking)은 1) 본문, 언어적 요소; 2) 역사, 문화적 요소; 3) 인지적 요소; 4) 사회학적 요소라는 네 가지 필수적 요소들에 유념해야 함을 제시하고 있다.
- 2) 거트 M. 네퍼, “요한복음 2:4의 γύναι 용법에 대한 유진 나이아의 견해”, 김형동 역, 「성경원문연구」 39 (2016), 437.
- 3) R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, The Anchor Bible 29 (New York:

LSJ에 따르면, “*γυνή*는 호격으로 (사용될 경우) 존경과 애정의 용어로… 마님, 부인… E. *Med.* 290, *Theoc.* 15.12, etc.”을 가리킨다. 하지만 문제는 요한복음에서 예수가 자신의 어머니를 *γύναι*라고 부른다는 점이다. 우리는 자신의 어머니를 *γύναι*로 부르는 예를 헬라 문헌에서 찾아볼 수가 없다.<sup>4)</sup>

성서 번역에 있어서 큰 역할을 담당한 나이다(E. Nida)는 일평생 *γύναι* 번역에 천착하였다. 나이다는 *γύναι*가 존경과 애정을 담고 있기에 어떤 언어권에서는 ‘어머니’로 번역하는 것이 타당하다는 그의 견해를 지속적으로 피력하였다.<sup>5)</sup> 보이노프(V. Voinov) 또한 실제적 화용론적 입장에서 요한복음에서 *γύναι*를 어머니로 번역하는 것이 석의와 번역 원칙에 있어서 타당하다는 점을 주장하고 있다.<sup>6)</sup> 하지만 자신의 어머니를 *γύναι*로 일컫는 호칭은 당시의 언어 관습을 벗어난 표현일 뿐만 아니라 분명한 거리감을 드러내 보인다.<sup>7)</sup> 따라서 요한복음에서 *γύναι*라는 표현이 가족이라는 측면에서의 애정을 담고 있기에 어머니로 번역할 수 있다는 주장은 *γύναι*라는 표현이 근본적으로 당시의 언어 관습적 화용론을 벗어나고 있다는 측면에서 화용론적 접근이 아닌 새로운 방법론적 접근을 요구한다.

필자는 본 논문에서 요한복음 2:4와 19:26의 ‘*γύναι*’ 문제를 요한복음의 텍스트 자체의 서사 구조와 요한 전승 내에서 그 이미지가 가지는 타당성을 밝힘으로써 *γύναι* 문제를 새롭게 이해하고자 한다. 다시 말하면, *γύναι*가 요한복음의 서사 구조 안에서 분명한 기능을 가지고, 더 나아가, 요한공동체의 전승을 반영한다면, *γύναι*를 굳이 어머니로 번역하여 그 특징을 거세할 이유가 없다는 것이다.<sup>8)</sup> 필자의 판단에는, 요한복음에서 *γύναι*는 전승을 반영하는 이미지(*Bildfeldtradition*), 곧 하나의 상징이다. 상징은 공동체의 구성원들에게

Doubleday, 1966), 99; 거트 M. 네퍼, “요한복음 2:4의 *γύναι* 용법에 대한 유진 나이다의 견해,” 438; J. M. Lieu, “The Mother of the Son in the Fourth Gospel”, *JBL* 117:1 (1988), 65.

4) E. Dickey, *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 86-88; 거트 M. 네퍼, “요한복음 2:4의 *γύναι* 용법에 대한 유진 나이다의 견해”, 439; R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 99; 참고, R. J. Watts, *Politeness* (Cambridge: Cambridge university Press, 2003).

5) *γύναι*에 관하여 오랜 기간 동안 나이다(E. Nida)가 피력한 견해에 대해서는 거트 M. 네퍼, “요한복음 2:4의 ‘*γύναι*’ 용법에 대한 유진 나이다의 견해”, 435-437을 참조하라.

6) V. Voinov, “Revisiting Vocative *γύναι* in John 2:4: A Plea for Linguistic Realism”, 「성경원문연구」 42 (2018. 4.), 157-172, 특별히 158.

7) J. M. Lieu, “The Mother of the Son in the Fourth Gospel”, 65. 보다 자세한 논의에 대해서는 각주 25를 참조하라.

8) R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 99.

“세상과 사회와 삶을 바라보는 관점”(Weltanschauung and Lebensanschauung)을 표현하는 ‘매개체’,<sup>9)</sup> 곧 “두 다른 영역을 잇는 연결고리”로서 “독자로 하여금 파악하기 어렵지만 그 상징이 나타내는 실재와 신비, 생명으로 건너갈 수 있게 하는 다리”이다.<sup>10)</sup> 요한복음 전체는, 도드(C. H. Dodd)에 따르면, “상징(성)의 복잡한 네트워크”(intricate network of symbolism)에 의해 함께 묶여 있다.<sup>11)</sup> 치머만(R. Zimmermann)은 이러한 상징성을 확인하는 준거로 ‘언어 관습적 타당성’(conventional plausibility)과 ‘본문 타당성’(textual plausibility)을 제시한다: “상징(들)이 언어 공동체의 관습에 의해서만 바르게 정의된다면 텍스트(들)은 그 깊은 의미가 이해되기 위해서 이러한 상징적 전승과 연결되어야만 한다. 상징적 전승이 실제로 특별한 텍스트의 배경을 형성하는지는 단지 텍스트 자체로부터의 증거를 통해 확인할 수 있을 것이다.”<sup>12)</sup>

그러므로 필자는 본 본문에서 ‘γύναί’의 특징과 의미를 밝히기 위해 첫째, 요한복음의 γύναί 번역에 대한 일련의 주요 연구들을 고찰할 것이고, 둘째, 요한복음 내에서 2:4와 19:26이 속한 텍스트 자체의 문학적 정황, 즉 본문 분석을 통하여 γύναί라는 용어가 가지는 본문 타당성과 언어 관습적 타당성을 밝히고자 한다. 이러한 작업은 요한복음의 서사 구조 내에서 γύναί라는 용어가 가지는 의미적 차원, 즉 상징의 중요성을 드러낼 것이다.<sup>13)</sup>

9) 공동체의 구성원들에게 중요한 의미를 가지는 문화적 영역의 상징들은 일반적으로 세상과 사회와 삶의 견해를 표현한다. 보다 자세한 논의에 대해서는 R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 180-198, 특별히 182; P. E. Wheelwright, *Metaphor and Reality* (Bloomington: Indiana University Press, 1962), 105; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 133-143, 특별히 143.

10) A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, 201.

11) C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 143.

12) R. Zimmermann, “Imagery in John: Opening up Paths into the Tangled Thicket of John’s Figurative World”, 1-46; J. Frey, J. G. van der Watt, and R. Zimmermann, eds., *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 21, 특별히 20-24.

13) 컬페퍼(A. Culpepper)는 요한복음의 서사적 디자인 내에서 언어의 상징적 측면을 잘 보여준다. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, 특별히, 180-198; C. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2003); D. A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning*, JSNTSup 95 (Sheffield: JSOT Press, 1995).



## 2. γύναι 이해

### 2.1. 주요 연구들: 나이다와 보이노프<sup>14)</sup>

일평생 성서 번역에 헌신한 나이다는 수많은 경우에 단독으로 혹은 다른 저자와 공동으로 요한복음 2:4의 ‘γύναι’의 뜻과 번역에 대한 그의 견해를 피력하였다. 그에 따르면, 어떤 언어권에서는 자기 어머니를 ‘여자’로 부르는 것이 모욕적인 것으로 자기 어머니임을 부정하는 것으로 해석될 수도 있다는 것이다.<sup>15)</sup> 따라서 그는 그러한 언어권에서는 예수가 자기 어머니를 ‘어머니’ 또는 ‘나의 어머니’로 부를 수 있는 것 외에는 달리 다른 방법이 없다는 견해를 피력하였다.<sup>16)</sup> 심지어 나이다는 “사실, ‘γύναι’의 용례는 예수가 보다 공식적인 용어, ‘어머니’라고 불렀을 때보다 더 많은 애정을 담고 있다.”라는 강한 주장을 펼쳤다:

갈릴리 가나의 결혼식에서 어머니의 요청에...예수가 자신의 어머니를 ‘여자’로 부르는 것이 우리에게 얼마나 이상하게 보이는가?...그러한 용어는 예수 자신의 본성에 있어서 엄정함을 보여주는 것 같고, 그에게 신실했었던 어머니에 대한 어떤 책망을 내비치는 것 같다. 이것은 우리가 신약성서 헬라어 시대에 ‘여자’라는 단어를 사용하는 것이 존경과 애정을 담고 있음을 깨닫지 못하기 때문이다. 사실 ‘여자’의 사용은 예수가 보다 공식적인 언어, ‘어머니’를 사용했을 때보다 오히려 더 많은 애정을 담고 있음을 나타낸다. 이것이 우리에게 믿어지지 않겠지만 우리는 우리 자신의 언어로 다른 언어를 판단하는 치명적 실수를 결코 범해서는 안 된다.<sup>17)</sup>

나이다는 “그리스어에서 γύναι는 영어 단어 ‘woman’보다 훨씬 더 호감을 갖는 친분적인 관계를 드러내는 뜻을 가지므로”<sup>18)</sup> γύναι의 사용이 정중함

14) 주요 연구에 있어서 나이다와 보이노프(V. Voinov)를 지목하는 것은 이들은 오랜 기간에 걸쳐 지속적으로 ‘γύναι’에 대한 자신들의 견해를 피력하였기 때문이다. 하지만 네퍼(G. M. Knepper)의 경우는 나이다의 ‘γύναι’연구에 대한 분석과 비판에 머물고 있으므로 별도로 다루지 않았다.

15) B. M. Newman and E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of John*, UBS Helps for Translators 26 (London: United Bible Societies, 1980), 57.

16) J. S. P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2 vols. (New York: United Bible Societies, 1988), 1:109.

17) E. A. Nida, *God's Word in Man's Language* (San Francisco: Harper & Low, 1952), 67-68.

18) E. R. Wendland and E. A. Nida, “Lexicography and Bible Translation”, J. P. Louw, ed.,

과 공손함을 보인다는 견해를 지속적으로 피력하였다.

보이노프 또한 문맥 화용론, 말뭉치 분석(corpus analysis)의 성격, 청자의 기대감과 같은 언어학적 요소들을 고려할 때, 요한복음 2:4에서 'γύναι'를 '어머니'로 번역하는 것이 석의와 번역 원칙이라는 측면에서 충분히 실행 가능하다는 결론을 내린다.<sup>19)</sup> 그는 요한복음 19:26의 문맥에 근거하여 요한복음 2:4에서도 예수가 같은 지각 있는 행동을 보여주고 있다는 전제에서 출발한다.<sup>20)</sup> 보이노프는 요한복음 19:26의 문맥적 정황이 “그[예수]는 단지 그의 어머니를 사랑함을 보여주는 것이 아니라 특별히 그는 그의 어머니를 향한 아들의 사회적으로 인정된 역할을 행하고” 있으므로 요한복음 2:4의 번역에 있어 예수의 대답이 “거리감이 아닌 극도의 존경을 담은 것으로” 해석되어야 한다고 주장한다.<sup>21)</sup> 그러므로 그는 실제적 화용론적 입장에서 어떤 언어에 있어서는 γύναι를 '어머니'로 번역하는 것이 합당하다고 주장한다.<sup>22)</sup>

하지만 요한복음 2:4에서 'γύναι'를 '어머니'로 번역하는 것이 석의와 번역 원칙이라는 면에서 충분히 실행 가능하다는 보이노프의 결론은 그 정당성을 갖지 못한다. 먼저, 보이노프는 요한복음 19장에서 문맥적 정황이 예수가 아들로서 그의 어머니에 대한 사회적 책임을 다하고 있음을 보여준다고 주장한다.<sup>23)</sup> 그는 그 근거로 요한복음 2:4, “τί ἐμοὶ καὶ σοί”(나와 무슨 상관이 있나이까?)라는 표현이 거리감을 드러내는 보편적 표현이 아님을 제시한다.<sup>24)</sup> 그는 “τί ἐμοὶ καὶ σοί”의 히브리적 표현인  $\text{לִּי וְלָךְ}$ 이 역대하 35:21에서 거리감을 드러내는 표현이 아님을 그 예로 든다. 그러나 그의 주장은 명백한 오류이다. 역대하 35:21에서 히브리적 표현,  $\text{לִּי וְלָךְ}$ 은 현 사건에 대한 두 왕의 관계적 문제에 대한 해결의 말로 사용되고 있지만, 그 표현 자체는 애굽 왕 느고의 출정 자체가 이스라엘과 상관이 없음을 드러내는 말이다. “τί ἐμοὶ καὶ σοί”는 평화롭게 머물고 싶거나 강한 부정을 표현하는 히브리적 관용구에 대한 번역이다(왕상 17:18; 막 1:24; 마 8:29; 눅

---

*Lexicography and Translation: With Special Reference to Bible Translation* (Cape Town: Bible Society of South Africa, 1985), 18.

19) V. Voinov, “Revisiting Vocative γύναι in John 2:4: A Plea for Linguistic Realism”, 158.

20) Ibid., 163.

21) V. Voinov, “Pronominal Theology in Translating the Gospels”, *The Bible Translator* 53:2 (2002), 216-217.

22) V. Voinov, “Revisiting Vocative γύναι in John 2:4: A Plea for Linguistic Realism”, 162.

23) Ibid. 맥휴(J. McHugh)는 예수의 이러한 태도를 '효도'(filial piety)라고 한다. 참고. J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1975), 403.

24) Ibid., 163.

8:28).<sup>25)</sup> 그러므로 요한복음 19장에서의  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ 라는 용어가 아들로서의 사회적 책임을 보여준다는 주장과 요한복음 2장에서의  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ 라는 용어 역시 거리감을 드러내는 표현이 아니라 친근감을 함의한다는 주장은 문맥의 ‘상황 인식’을 간과하고 있을 뿐만 아니라 확대 해석의 오류를 범하고 있다.

둘째, 보이노프는 말뭉치 분석에 있어서  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$  용어 분석의 규모(corpus size)를 문제 삼는다. 2017년 가을에 조사된 고대 그리스어 분석의 1억 1천만 용례 규모는 5억 2천만의 미국 영어 용례 규모와 25억 옥스퍼드 영어 용례 규모에 비해 충분치 않다는 것이다. 따라서 그는 예수가 자신의 어머니를  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ 로 부른 것을 독특한 표현이라고 하기에는 설득력이 약하다는 논리를 펼친다.<sup>26)</sup> 이러한 그의 논리는 고대 언어 규모와 현대 영어 규모를 단순 비교하는 시대착오적 오류일 뿐만 아니라, 더 나아가, 문제를 ‘입증 책임’(burden of proof)의 어려움으로 끌고 가는 것이다.<sup>27)</sup>

셋째, “그의 어머니를 향한 아들의 사회적으로 인정된 역할을 행하고” 있다는 보이노프의 주장은 ‘왜 예수가 그의 어머니를  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ 로 부르고 있는가’라는 근본적 질문에 대해서 답을 주지 못한다. 왜냐하면  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ 라는 용어는 비록 그것이 불손함을 드러내지 않을지라도 여전히 헬라 문헌에서 그 용례를 찾을 수 없는 비상식적인 문제성의 어투인 것만은 분명하기 때문이다.<sup>28)</sup> 과연 요한복음 19:26의 문맥적 상황에서 어머니를 향한 아들의 “사회적으로 인정된 역할”을 행함이 요한복음에서의  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ 를 해석하는 주요 열쇠일까? 이에 대한 대답은 분명하다. 요한복음은 예수의 가족적 관계에 관심을 보이지 않는다. 오히려 “예수가 그의 어머니를 그렇게 불렀을 때…그것은 가족의 관계를 배제하는 것이다.”<sup>29)</sup> 나이다의  $\gamma\upsilon\nu\eta$  연구의 50년을 분석한 네퍼(G. M. Knepper)는 마지막 문장에서 “어떠한 상황에서도  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ 가 ‘어머니’를 뜻하는 용어로 번역되어서는 안 된다. 왜냐하면 이 점은 정확히 본문이 그렇게 대화하는 것을 명백히 회피하고 있기 때문이다.”라는 그의

25) 배재욱, “요한복음에 나오는  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ 에 대한 소고”, 『신약논단』 9:3 (2002), 782; 최홍진, 『요한복음』 (서울: 한국장로교출판사, 2006), 98; R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 99; J. M. Lieu, “The Mother of the Son in the Fourth Gospel”, 65. 리우(J. M. Lieu)는 사 11:12와 대하 35:21이 강한 거부감을 드러내는 상황에서 사용되고 있음을 지적한다.

26) V. Voinov, “Revisiting Vocative  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$  in John 2:4: A Plea for Linguistic Realism”, 165.

27) 단지 고대 그리스어 용례 분석의 규모가 현대의 영어 용례에 비해 상대적으로 적다는 근거로 “본문 이외에  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ 가 자신의 어머니를 가리키는 예를 발견할 수 없다”는 네퍼의 주장을 반박하는 것은 논증을 ‘입증 책임’의 어려움으로 끌고 가는 것이다.

28) R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 99; 거트 M. 네퍼, “ $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$  용법에 대한 유진 나이다의 견해”, 439.

29) G. Kittel and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 777; 최홍진, 『요한복음』, 98.

견해를 피력한다.<sup>30)</sup> 배재욱 역시 우리말 성경 『새번역』본이 γύναι를 어머니로 번역한 점에 대해서 “그러한 시도는 γύναι란 원어에 대한 번역의 어려움은 피해갔지만 원어의 의미를 전혀 반영하지 못하고 있다.”라고 평가한다.<sup>31)</sup>

한편, 배재욱은 우리말 성경 번역에 있어서 ‘γύναι’를 ‘여자’로 부르는 것에 대한 거부감에 대한 대안으로 존경과 거리감을 담고 있는 ‘부인’이라는 표현을 제안한다. 그는 부인이라는 말은 정경부인, 숙부인처럼 존경을 담은 표현이기에 “부인이라는 말보다 더 적당한 번역은 없어 보인다.”라고 주장한다.<sup>32)</sup> 배재욱이 제안하는 부인이라는 용어는 존경을 담을 수는 있다. 그러나 우리말 어법에서 그 어떤 누구도 자신의 어머니를 ‘부인’으로 부르지 않는다. 또한 부인이라는 번역은 요한의 전반적인 문학적 정황과도 어울리지 않는다. 그러므로 ‘부인’이라는 번역이 ‘여자’라는 번역에 대한 대안으로 보기는 어렵다.

## 2.2. 문학적 정황

자신의 어머니를 ‘γύναι’로 부르는 이 이상한 호칭의 이유를 발견하는 것은 문학적 정황, 즉 전승의 기록 단계로부터 기인한다.<sup>33)</sup> 요한복음 2:4와 19:26은 ‘평행 용례’이다. 요한복음 2:4와 19:26이 속한 본문(요 2:1-12; 19:25-30)은 예수의 어머니가 등장하는 두 본문으로 요한의 특수 자료에 속한다. 예수의 어머니는 익명으로 제시되고, ‘사랑하시는 제자’ 역시 익명으로 제시된다.<sup>34)</sup> 두 본문의 또 다른 공통점은 ‘포도주’의 등장이다.<sup>35)</sup> 요한복음에서 두 번 등장하는 포도주의 언급은 ‘때’와 깊은 관련성을 가진다. 포도주가 없다는 그의 어머니의 말씀에 예수는 “내 때가 아직 이르지 아니하였나이다”(요 2:4)라고 대답하신다. 요한복음 19장에서 그 ‘때’가 다시 언급되며(요 19:27), 예수는 십자가 상에서 포도주를 받으신 후에 “다 이루었다”

30) 거트 M. 네퍼, “γύναι 용법에 대한 유진 나이다의 견해”, 445.

31) 배재욱, “요한복음에 나오는 γύναι에 대한 소고”, 781.

32) Ibid., 783.

33) 거트 M. 네퍼, “γύναι 용법에 대한 유진 나이다의 견해”, 433: “결과적으로 오늘날 대부분의 해석자들에게 있어서 질문은 더 이상 요 2:4와 19:26에서 예수께서 그의 어머니를 마치 어머니가 아닌 것처럼 부르고 있는 점이 아니라, 왜 그가 그렇게 했을까이다.” 네퍼의 이 결론은 γύναι의 뜻과 번역에 있어서 매우 중요한 점들을 시사한다.

34) 마리아는 요한복음 전체에서 ‘예수의 어머니’(2:1, 3), 혹은 ‘그의 어머니’(2:4, 12; 19:25)로 언급된다(J. M. Lieu, “The Mother of the Son in the Fourth Gospel”, 62).

35) 요한복음의 묘사와는 대조적으로 마가복음에서는 예수는 포도주를 마시지 않는다(막 15:23; 마 27:34).

라고 말씀하시고 돌아가신다. 두 본문은 요한복음에서 예수의 지상 사역의 틀로서 첫 사역과 마지막 사역으로 수미상관구조(*inclusio*)를 이룬다. 그렇다면 첫 사역은 마지막 사역에 대한 예고이며, 마지막 사역은 첫 표적의 반영(성취)이라고 할 수 있다.<sup>36)</sup>

요한복음의 서사 구조에 대한 윤곽은 요한복음의 서사에 있어서 ‘여자’가 어떤 역할을 하고 있음을 시사한다. 첫째, 자신의 어머니를 ‘여자’로 부르는 점과 “나와 무슨 상관이 있나이까”라는 표현은 확실한 거리감을 드러낸다. 예수가 드러내는 이 거리감은 어머니와의 개인적이고도 육신적인 관계가 아니라 다른 관점에서 해석되어야 할 것을 제시한다.<sup>37)</sup> 요한복음 19:26이 속한 단락은 군인들이 예수의 옷을 나누는 기사(요 19:23-24)와 예수에게 마실 것을 주는 기사(요 19:28-30)에 의해 앞뒤로 둘러싸여 있다. 이 두 기사에서 요한복음만이 복음서 가운데서 유일하게 시편 구절(시 22:18; 69:21)을 인용하면서 “성경을 응하게 하려 함이라”라는 점을 강조한다(πληρωθῆ[요 19:24]; τελειωθῆ[요 19:28]).<sup>38)</sup> 요한복음은 또한 예수께서 “다 이루었다”(πάντα τετέλεσται)는 확인을 한 후 그의 영혼이 떠나가셨다는 점을 언급한다. 요한복음의 “다 이루었다”라는 말씀은 마가복음에서의 불분명한 ‘큰 소리’(막 15:37)를 대신한 것으로 예수께서 아버지가 그에게 하라고 주신 일을 이루었다(τὸ ἔργον τελειώσας)는 요한복음 17:4를 가리킨다. 그러므로 십자가 상에서의 자신의 어머니를 γύναι로 부르고 ‘사랑하시는 제자’와 자신의 어머니가 새로운 가족을 이루는 이야기는 예수의 아들로서의 효도라는 역사적 사건의 회상이 아니라, “다 이루었다”는 요한복음의 성경의 성취와 아버지의 뜻을 행하려 ‘보냄을 받은’ ‘아버지-아들’의 예수의 정체성의 관점을 보여준다.<sup>39)</sup>

36) J. M. Lieu, “The Mother of the Son in the Fourth Gospel”, 69. 이 두 본문의 서사적 관련성에 대해서는 A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 133을 보라.

37) 안셀름 그린, 『예수, 생명의 문』, 김선태 역 (왜관: 분도출판사, 2009), 58; R. E. Brown, *The Gospel of John I-XII*, 107.

38) C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 428; 안셀름 그린, 『예수, 생명의 문』, 209-210. 카슨(D. A. Carson)은 ‘본문의 앞과 뒤에서 성경을 응하게 하려 하심을 표현하는 동사, ‘τελέω’(19:24, 30)와 짝을 이루어 성경이 성취됨을 강조하기 위함이다.’라고 주석한다. 하지만 24절은 ‘τελέω’ 동사가 아니라 ‘πληρώω’ 동사가 사용되고 있다. 참고, D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester: Apollos, 1991), 620.

39) D. A. Carson, *The Gospel According to John*, 620; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 428; R. Zimmermann, “Imagery in John: Opening up Paths into the Tangled Thicket of John’s Figurative World”, 35-36; R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 926. 벵겔(J. A. Bengel)은 γύναι라는 호칭을 “주님에게 특별히 어울리고(19:26) 아마도 고유한 것일 수도 있다.”라고 주장한다. J. A. Bengel, *Gnomon novi testamenti: in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium*

둘째, 두 본문 모두 ‘여자’와 ‘때’를 언급하는 점은 여자와 때를 동시에 언급하는 요한복음 16:21, “**여자가** 해산하게 되면 **그 때가** 이르렀으므로 근심 하나 아이를 낳으면 세상에 사람 난 기쁨으로 인하여 그 고통을 다시 기억하지 아니하리라”라는 말씀과의 연관성을 제시한다. 여기서 그 ‘때’는 구원의 기쁨의 때를 가져오는 여자의 산고를 나타낸다. 그렇다면 ‘γύναι’로 불리는 예수의 어머니는 사랑하시는 제자의 어머니가 됨으로써 (상징적으로) 산고 후에 기쁨으로 새 백성을 탄생시키는 시온을 기억나게 한다(사 49:20-22; 54:1; 66:7-11). ‘여자’의 이미지는 시온, 예루살렘, 이스라엘에 대한 고전적 상징이기 때문이다.<sup>40)</sup> 예를 들면, 시온은 어머니(여자)로서(사 49:21; 50:1; 66:7-11; 호 4:5; 바룩 4:8-23), 출산의 고통을 겪는다(미 4:9-10; 비교, 사 26:16-18; 렘 4:13; 13:21; 집회 48:19[21]). 구약성서에서 종종 이스라엘이 여자로 묘사되고 있듯이(사 26:17-18; 66:7), 요한계시록에서도 여자는 하나님의 백성을 상징하면서 사탄으로 상징되는 용의 면전에서 만국을 철장으로 다스릴 남자 아이를 낳는다: “여자가 아들을 낳으니 이는 장차 철장으로 만국을 다스릴 남자라 그 아이를 하나님 앞과 그 보좌 앞으로 올려가더라”(계 12:5). 이 아이가 하나님과 그 보좌 앞으로 올라간 후, 용의 분노는 여자와 여자의 남은 자손을 향하고 있다(계 12:17).

요한복음에서 예수의 어머니의 역할은 거의 묘사되지 않는다. 그럼에도 불구하고 많은 주석가들은 예수의 어머니 마리아에 관심을 가지고 예수의 어머니와 ‘사랑하시는 제자’를 많은 무리들의 대표나 상징적 인물로 해석한다.<sup>41)</sup>

*indicatur* (Tübingen, 1855), 317; 배재욱, “요한복음에 나오는 γύναι에 대한 소고”, 781-782에서 재인용.

40) J. 매싱버드 포드, 『요한계시록 A』, 앵커바이블 (서울: 기독교문서선교회, 2017), 332; R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 108; T. L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 174.

41) 각주 42-44, 46 참조. 예를 들어, 브라운(R. E. Brown)은 예수의 어머니와 사랑하시는 제자를 “요한복음의 두 명의 위대한 상징적 인물”로 묘사한다(R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times* [New York: Paulist Press, 1978], 196). 심지어 요한복음의 본문은 초기 그리스도교 역사에서 예수의 어머니 마리아의 영원한 처녀성을 강조하기 위해 사용되기도 하였다. 만일 마리아에게 다른 아들들이 있었다면, 예수께서는 그의 어머니를 사랑하는 제자에게 말하지 않았을 것이라는 것이다. 교회의 역사는 주후 4세기에 이르러 예수의 십자가 아래에 있는 어머니 마리아가 교회를 상징한다는 점을 증언하고 있다. 모세가 여호수아에게 그의 백성을 맡긴 것과 같이, 예수는 자기 대신에 그의 사랑하시는 제자에게 그의 어머니를 맡겼다는 것이다. 암브로스(Ambrose)는 예수의 어머니에게서 교회의 신비를 발견한다. 예수의 “보라, 어머니이다”라는 말씀이 “어머니로서의 교회, 교회의 아들로서의 그리스도인”이라는 영적 진리를 함의한다는 것이다. 이러한 해석은 4세기 이후의 주된 해석이었다. 또한 교회의 역사는 십자가에 달린 예수의 발아래에 있는 마리아의 모습과 가나 혼인 잔치의 마리아의 역할에서 각 개인의 영적 어머니성(motherhood)을 주장한다.

특별히 예수의 어머니는 유대교<sup>42)</sup>, 유대적 그리스도교<sup>43)</sup>, 새로운 이브와 교회<sup>44)</sup>에 대한 상징으로 다양하게 해석되고 있다. 이처럼 예수의 어머니 마리아의 상징성을 찾는 문제는 매우 어려운 작업이다. 하지만 분명한 점은 요한복음에서 예수의 어머니가 등장하는 두 장면에서 예수의 어머니는 ‘여자’라는 용어로 일컬어지고 있고, 그리고 이 ‘여자’라는 용어는 요한복음의 서사에서 중요한 기능을 한다는 점이다.

먼저, 요한복음에서 ‘여자’는 일차적으로 예수와 예수의 제자들과의 관련성을 드러낸다.<sup>45)</sup> 첫 번째 표적 기사에서 여자로 불리는 “예수의 어머니도 거기 계시고 예수와 그 제자들도 혼례에 청함을 받았다”(요 2:1-2). 예수께서 가나의 혼인 잔치에서 첫 표적을 행하여 “그의 영광을 나타내시매 제자들이 그를 믿게 되었다”(요 2:11). 십자가에 달린 예수 가까이에 네 명의 여자 가운데는 공관복음서와는 달리 여자로 불리는 예수의 어머니가 등장하고, 더불어 “이 일을 증언하고 기록한” ‘사랑하시는 제자’가 등장한다. 이처럼 요한복음에서 여자로 불리는 예수의 어머니는 예수의 첫 사역과 마지막 사역에서 제자들과 더불어 예수의 영광을 목격한 증인이 된다.<sup>46)</sup>

둘째, 요한복음은 ‘γύναί’라는 용어를 예수와 개인적인 관계를 가지면서 복음을 증거하는 증언자 혹은 담지자(bearer)에게 적용한다. 이러한 이해는 요한복음에서 γύναί라는 용어가 예수의 어머니에게만 국한되지 아니하고, 사마리아 여인과 막달라 마리아에게도 적용된다는 점에서 분명해진다.<sup>47)</sup>

42) R. H. Strachan, *The Fourth Gospel: Its Significance and Environment*, 3<sup>rd</sup> ed. (London: SCM Press, 1941), 319; E. F. Scott, *The Fourth Gospel: Its Purpose and Theology*, *The Literature of the New Testament* (Edinburgh: T & T Clark, 1908), 74-75.

43) R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, G. R. Beasley-Murray, trans. (London: SCM Press, 1955), 673.

44) E. C. Hoskyns, “Genesis I-III and St. John’s Gospel”, *JTS* 21:83 (1919), 211-212; R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 109; R. E. Brown, *The Gospel According to John XIII-XXI*, *The Anchor Bible 29A* (New York: Doubleday, 1970), 926.

45) T. L. Brodie, *The Gospel According to John*, 171. 브로디(T. L. Bordie)는 요한복음의 첫 번째 표적(요 2:1-12)을 등장인물에 따라 세 장면으로 나눈 슈나켄부르크(R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, C. Hastings et al., trans. [New York: Seabury Press, 1980], 334)의 구분에 대해 ‘제자들’의 중요성을 간과하였음을 비판한다.

46) 한편, 맥휴는 예수의 어머니를 “신앙의 원형과 모범”(the prototype and exemplar of faith)으로 이해한다(J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 403). 리우는 예수의 어머니의 참된 역할은 예수의 지상 사역의 처음과 끝을 묶어주면서 부활 후 예수의 사역과의 연결고리라는 점을 주장한다(J. McHugh, “The Mother of Jesus in the New Testament”, 70).

47) C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Vol. 1 (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 502, n. 98 참조; 키너는 ‘의명성’과 ‘여자’의 중요성을 감지하지만 구체적으로 밝히지 못하고 단지 ‘매우 중요한 두 명의 등장인물’이라는 점과 ‘제자도의 긍정적 모델’이

예수의 어머니는 가나의 혼인 잔치에서 예수의 영광을 드러내는 담지자(bearer)로서 그 일로 인해 제자들이 믿게 되었다(요 2:11). '사랑하시는 제자' 역시 "너희(제자들)로 예수께서 하나님의 아들 그리스도이심을 믿게 하려"(요 20:31) 예수의 말씀을 기록한 증언자이다. 사마리아 '여자' 또한 증언자이다. 여자는 동네로 들어가 예수의 소식을 전하였고, 그래서 그 여자로 인하여 사마리아인들이 예수를 믿게 되었다(요 4:39). '여자'로 불리는(요 20:13) 막달라 마리아 또한 부활한 주를 만났음을 제자들에게 전한 증언자이다(요 20:18).<sup>48)</sup>

셋째, '여자'는, 한 걸음 더 나아가, 새로운 '하나님의 가족'을 나타낸다. 요한복음은 이것을 "여자여 보소서 당신의 아들입니다", "당신의 어머니입니다"(요 19:26-27)라는 '계시 양식'으로 제시한다. 이러한 계시 양식은 말씀을 받은 자들이 행해야 할 특별한 구원적 임무를 계시하고 있다.<sup>49)</sup> 십자가 아래에서 예수 죽음을 목격한 두 증인인 '여자'로 일컫는 예수의 어머니와 '사랑하시는 제자'가 어머니와 아들이라는 양자 결연의 관계로 맺어지게 되었다. 이로써 예수의 두 증인으로 구성된 새로운 가족('하나님의 가족')이 탄생한 것이다. 이러한 이해는 부활하신 주께서 '여자'로 일컫는 막달라 마리아에게 나타나시어, "...너는 내 형제들에게 가서 이르되 내가 내 아버지 곧 너희 아버지, 내 하나님 곧 너희 하나님께로 올라간다 하라"(요 20:17)라고 하신 말씀에서 제자들을 '내 형제들'로 일컫고, 하나님 아버지를 "내 아버지 곧 너희 아버지", "내 하나님 곧 너희 하나님"이라고 부른다는 점에서 확증된다.<sup>50)</sup> 제자들은 하나님의 자녀이다. 하나님의 자녀는 예수를 믿는 자들에게 주어지는 권세로 오직 '하나님께로부터'(요 1:13) 난 자들로 '위로부터' 곧 '물과 성령으로' 난 자들이다(요 3:3, 5). 이러한 이해는 'γύναι' 호칭이 등장하는 모든 본문에서 증거된다.

필자는, 요한복음에서 '여자'는 예수와 직접적 관계를 가지고 예수를 증거한 제자 공동체를 가리킨다고 이해한다. 이런 이해는 여자가 '물'과 직접적으로 연관된다는 점에서 분명해진다. 가나의 혼인 잔치에서 물로 된 포도주가 등장하고, 사마리아 여자와의 대화에서는 생[명]수 담화가 등장하고, 십자가 죽음에서는 예수께서 물과 피를 흘리셨음을 보도한다.<sup>51)</sup> 주목

라고 간파하고 있다.

48) 참조, A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 134.

49) R. E. Brown, *The According to John XIII-XXI*, 923; R. E. Brown, *The According to John I-XII*, 58 참조.

50) J. M. Lieu, "The Mother of the Son in the Fourth Gospel", 70.

51) G. S. Sloyan, *John: Interpretation* (Atlanta: John Knox Press, 1988), 213. 슬로얀(G. S. Sloyan)은 물과 마찬가지로 생명을 주는 피의 중요성(요 6:53-56)을 간파한다.



할 것은 요한복음에서 물은 성령을 가리킨다는 점이다. “이[생수의 강]는 그를 믿는 자들이 받을 성령을 가리켜 말씀하신 것이라. 예수께서 아직 영광을 받지 않으셨으므로 성령이 아직 그들에게 계시지 아니하시더라(필자 첨가)”라는 요한복음 7:39는 이 점을 분명하게 한다. 따라서 부활 후, 즉 영광을 받으신 후 예수와 막달라 마리아와의 만남에서 여자는 제자들에게 부활을 전하고 부활한 주님은 제자들을 향하사 성령을 주신다: “그들을 향하사 숨을 내쉬며 이르시되 성령을 받으라”(요 20:22). 요한복음은 “교회에게 내리신 성령의 선물을 예수와 그의 제자들 간의 개인적 관계의 궁극적 절정으로 나타낸다.”<sup>52)</sup> 그러므로 요한복음에서의 여자는 성령으로 말미암은 예수의 증인 공동체, 곧 교회를 나타낸다. “이는 물과 피로 임하신 이시니 곧 예수 그리스도시라 물로만 아니요 물과 피로 임하셨고 증언하는 이는 성령 이시니 성령은 진리니라 증언하는 이가 셋이니 성령과 물과 피라 또한 이 셋은 합하여 하나니라”라고 말하는 요한1서 5:6-8은 이 점을 다시금 확증한다.

요한복음에서 증인 공동체는 궁극적으로 예수를 ‘사랑하는 자’이다. 요한계시록에서 여자의 남은 자손은 ‘하나님의 계명을 지킨 자들’이며 ‘예수의 증거를 가진 자들’이다: “용이…그 여자의 남은 자손 곧 하나님의 계명을 지키며 예수의 증거를 가진 자들과 더불어 싸우려고…”(계 12:17). ‘계명을 지키는 자’는, 요한복음 14:21-23에 의하면, 예수를 ‘사랑하는 자’요, 하나님 아버지께 ‘사랑을 받을 자’이다:

나의 계명을 지키는 자라야 나를 사랑하는 자니 나를 사랑하는 자는 내 아버지께 사랑을 받을 것이요 나도 그를 사랑하여 그에게 나를 나타내리라…예수께서 대답하여 이르시되 사람이 나를 사랑하면 내 말을 지키리니 내 아버지께서 그를 사랑하실 것이요 우리가 그에게 가서 거처를 그와 함께 하리라(요 14:21-23).

그러므로 요한복음에서 ‘여자’는 예수의 ‘사랑하시는 제자(들)’을 함의한다. 이 함의성은, 앞서 논의한 바, 마지막 장면에서 ‘여자’라 불리는 예수의 어머니와 ‘사랑하시는 제자’가 증인공동체로서 새로운 ‘하나님의 가족’(household of God)을 이루는 것으로 제시된다.<sup>53)</sup> 하나님의 가족으로서

52) C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 227.

53) 참조, R. Zimmermann, “Imagery in John: Opening up Paths into the Tangled Thicket of John’s Figurative World”, 41; J. M. Lieu, “The Mother of the Son in the Fourth Gospel”, 70; 최홍진, 『요한복음』, 268.

의 요한공동체의 특징은 사랑에 있다. 필자의 판단에 의하면, 요한은 이러한 관점을 두 증인이 공통적으로 가지는 익명성으로 드러낸다. 예수의 어머니와 '사랑하시는 제자'의 익명성의 특징은 사랑이다. 예수의 어머니는 예수를 그 누구보다 사랑한 사람이요, '사랑하시는 제자' 역시 그 익명성이 이를 대변한다. 이 사랑의 특징은 새 계명, "서로 사랑하라"는 요한공동체의 정체성으로 입증된다. 요한공동체의 언어와 이미지의 공통적 전승은 그룹 정체성을 나타내기 때문이다.<sup>54)</sup> 그러므로 "참된 포도주란 예수의 열린 가슴에서 솟아오르는 하나님의 사랑이다."라는 그윈(A. Grün)의 해석은 정당하다.<sup>55)</sup> 예수를 사랑하는 이들의 증인공동체의 탄생, 즉 십자가상에서 행하신 예수의 행동은 하나님 아버지가 예수에게 맡긴 일의 완성이요, 성경을 이루는 일이었다. 이 일 후에 예수께서는 "모든 일이 다 이루어진 줄 아셨다"(요 19:28). 예수의 이러한 위임은 이 땅에서의 그의 사역의 클라이막스이다.

그러므로 요한복음 서사에서 드러난 '여자'의 이미지는 '본문 타당성'(textual plausibility)과 요한공동체의 '언어 관습적 타당성'(conventional plausibility)을 보여준다. 창세기 3:15는 여자의 자손과 뱀의 자손의 투쟁을 예언한다: "여자의 자손은 너[뱀]의 머리를 상하게 하고, 너는 여자의 자손의 발꿈치를 상하게 할 것이다." 브라운은 "요한계시록이 뱀과 여자, 뱀의 후손과 여자의 후손이 상호대적하며 여자가 뱀과 맞서는 창세기 3:15에 예시된 드라마를 보여주고 있다는 사실에는 의심의 여지가 없(음)"을 주장한다.<sup>56)</sup> 이와 관련하여 요한복음은 예수의 '때'가 이 세상의 통치자가 쫓겨나는 때임을 분명하게 제시한다(요 12:31). 요한문서에서 여자는 창세기 3장을 그 배경으로 함이 분명하다.<sup>57)</sup> 이러한 요한복음의 'γύναι'라는 용어가 가지는 특징은 요한문서에 속하는 요한계시록에서도 분명하게 사용됨으로써 한 공동체의 언어 관습적 타당성 또한 입증한다.<sup>58)</sup>

54) W. A. Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", *JBL* 91 (1972): 44-72; M. De Jonge, "Christology, Controversy, and Community in the Gospel of John", D. G. Horrell and C. Tuckett, eds., *Christology, Controversy, and Community: NT Essays in Honor of D. R. Catchpole* (Leiden: Brill, 2000), 209-229.

55) 안셀름 그윈, 『예수, 생명의 문』, 59.

56) R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 107.

57) 대표적 학자로는 E. C. Hoskyns, "Genesis I-III and St. John's Gospel", 211-213; R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 108; C. R. S. Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John* (London; Bloomsbury T & T Clark, 2015). 브라운은 요한복음 1-2장에는 창세기의 첫 부분과 평행을 이루는 내용이 많이 등장한다는 점을 주장한다.(R. E. Brown, *The According to John I-XII*, 108); 참조, J. M. Lieu, "The Mother of the Son in the Fourth Gospel", 74-75.

58) 참조, R. Zimmermann, "Imagery in John: Opening up Paths into the Tangled Thicket of John's

### 3. 나가는 말

실제적 화용론의 입장에서 ‘γύναι’가 ‘어머니’로 번역되어야 하는 요구는 합리적으로 보이고, 앞으로도 지속적으로 제기될 수 있을 것이다. 그러나 요한복음의 γύναι는 “‘어머니’라고 불렀을 때보다 더 많은 애정을 담고 있는” 극존칭적 표현도 아니며,<sup>59)</sup> 어머니라는 번역 또한 요한복음의 문학적 맥락과 어울리지 않는다. 그러므로 γύναι는 결코 “어떠한 상황에서도 ‘어머니’를 의미하는 용어로 번역되어서는 안 된다.”<sup>60)</sup>

요한복음의 γύναι의 문제는 ‘본문 타당성’과 요한공동체의 ‘언어 관습적 타당성’을 나타내는 상징성에 있다. γύναι는 혈연이나 애정을 담아내는 표현이 아니라 산고의 진통을 겪으면서 아이를 낳는 ‘여자’를 가리킨다. 요한복음은 이러한 이해를 ‘여자’로 일컫는 예수의 어머니에게 적용한다. 왜냐하면 어머니는 그 아들을 가장 사랑하는 자로서 ‘사랑하시는 제자’와 더불어 예수의 증인의 역할을 담당하는 예수를 ‘사랑하는 자(들)’를 가리키기 때문이다. 그러므로 요한복음의 γύναι는 요한의 특징적인 표현으로서 번역에 있어서 그 의미가 희석되거나 거세되어서는 안 될 것이다.

요한복음의 γύναι 연구는 일평생 성서 번역에 헌신한 나이다가 그토록 중요하게 다루었던 안건으로 성서 번역에 있어서 고려해야 할 여러 가지 필수적인 요소들의 중요성을 인지하게 한다. 하지만 γύναι에 대한 이해는 성서 번역에 있어서 텍스트의 역사적, 정치적, 지정학적, 사회문화적(참고, 버네킹) 요소 이외에 또 다른 필수적인 요소가 있음을 제시한다. 그것은 바로 텍스트의 문맥적 정황과 이러한 텍스트 배후와 앞의 신앙 공동체이다. 동시에 번역자(또는 번역팀) 역시 여러 필수적 요소들을 평가하는 핵심적 역할을 담당하고 있음을 보여준다.

#### <주제어>(Keywords)

‘귀나이’, 요한복음 2:4, 상징, 본문 타당성, 언어관습적 타당성.

γύναι, John 2:4, symbol, textual plausibility, conventional plausibility.

(투고 일자: 2022년 1월 27일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 18일)

Figurative World”, 1-46, 특별히 20-24.

59) 각주 17 참조.

60) 각주 30 참조.

<참고문헌>(References)

- 그린, 안셀름, 『예수, 생명의 문』, 김선태 역, 왜관: 분도출판사, 2009.
- 네페, 거트 M., “요한복음 2:4의 γύναι 용법에 대한 유진 나이다의 견해”, 김형동 역, 『성경원문연구』 39 (2016), 434-447.
- 배재욱, “요한복음에 나오는 γύναι에 대한 소고”, 『신약논단』 9:3 (2002), 779-786.
- 버네킹, 스티브, “번역사회학과 번역가의 핵심적 역할”, 김형동 역, 『성경원문연구』 41 (2017), 304-324.
- 최홍진, 『요한복음』, 서울: 한국장로교출판사, 2006.
- 포드, J. 매싱버드, 『요한계시록 A』, 앵커바이블, 서울: 기독교문서선교회, 2017.
- Bengel, J. A., *Gnomon novi testamenti: in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur*, Tübingen, 1855.
- Brodie, T. L., *The Gospel According to John: A literary and Theological Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Brown, R. E., *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York: Paulist Press, 1978.
- Brown, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, The Anchor Bible 29, New York: Doubleday, 1966.
- Brown, R. E., *The Gospel According to John XIII-XXI*, The Anchor Bible 29A, New York: Doubleday, 1970.
- Bultmann, R., *The Gospel of John: A Commentary*, G. R. Beasley-Murray, trans., London: SCM Press, 1955.
- Carson, D. A., *The Gospel According to John*, Leicester: Apollos, 1991.
- Culpepper, A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- De Jonge, M., “Christology, Controversy, and Community in the Gospel of John”, D. G. Horrell and C. Tuckett eds., *Christology, Controversy, and Community: NT Essays in Honor of D. R. Catchpole*, Leiden: Brill, 2000, 209-229.
- Dickey, E., *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Frey, J., van der Watt, J. G. and Zimmermann, R., eds., *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative*

- Language*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Horrell, D. G. and Tuckett, C., eds., *Christology, Controversy, and Community: NT Essays in Honor of D. R. Catchpole*, Leiden: Brill, 2000.
- Hoskyns, E. C., “Genesis I-III and St. John’s Gospel”, *The Journal of Theological Studies* 21 (1920), 210-218.
- Kittel G. and Friedrich G., eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol.1, Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Koester, C. R., *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 2<sup>nd</sup> ed., Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Lee, D. A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning*, JSNTSup 95, Sheffield: JSOT Press, 1995.
- Lieu, J. M., “The Mother of the Son in the Fourth Gospel”, *Journal of Biblical Literature* 117:1 (1988), 61-77.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2 vols., New York: United Bible Societies, 1988.
- McHugh, J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London: Darton, Longman & Todd, 1975.
- Meeks, W. A., “The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 44-72.
- Newman, B. M. and Nida, E. A., *A Translator’s Handbook on the Gospel of John*, UBS Helps for Translators 26, London: United Bible Societies, 1980.
- Nida, E., *God’s Word in Man’s Language*, San Francisco: Harper & Low, 1952.
- Schnackenburg, R., *The Gospel According to St. John*, C. Hastings et al., trans., New York: Seabury Press, 1980.
- Siliezar, C. R. S., *Creation Imagery in the Gospel of John*, London: Bloomsbury T & T Clark, 2015.
- Sloyan, G. S., *John: Interpretation*, Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Strachan, R. H., *The Fourth Gospel: Its Significance and Environment*, 3<sup>rd</sup> ed., London: SCM Press, 1941.
- Voinov, V., “Pronominal Theology in Translating the Gospels”, *The Bible Translator* 53:2 (2002), 210-218.
- Voinov, V., “Revisiting Vocative γούνα in John 2:4: A Plea for Linguistic Realism”, 「성경원문연구」 42 (2018), 157-172.
- Watts, R. J., *Politeness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Wendland, E. R. and Nida, E. A., “Lexicography and Bible Translation”, J. P. Louw ed., *Lexicography and Translation: With Special Reference to Bible*

*Translation*, Cape Town: Bible Society of South Africa, 1985, 1-52.

Wheelwright, P. E., *Metaphor and Reality*, Bloomington: Indiana University Press, 1962.

Zimmermann, R., "Imagery in John: Opening up Paths into the Tangled Thicket of John's Figurative World," J. Frey, J. G. van der Watt, and R. Zimmermann, eds., *Imagery in the Gospel of John*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 1-46.

<Abstract>

## The Understanding and Translation on ‘γύναι’ Revisited in the Gospel of John

Hyung Dong Kim  
(Busan Presbyterian University)

This article revisits the use of γύναι in the Johannine Gospel (2:4; 19:26), and asks why Jesus addresses his mother as *woman* from the literary context perspective. Eugene Nida had long argued that γύναι was a common highly respectful address form for *mother*. But Gert Knepper argues, “Nida for long time did not realize the real problem with γύναι.” Recently Vitaly Voinov tried to rebut Knepper’s argument. He also argues for translating γύναι as *mother* in the light of pragmatics and corpus analysis.

But the article shows that within exegetical research, the use of γύναι is recognized as a symbol by means of two criteria, *conventional plausibility* and *textual plausibility*, which Ruben Zimmermann suggested to identify symbols. Symbols are only defined by way of the conventions of a linguistic community, and can only be recognized through evidence from the text itself.

Γύναι is a recurring image throughout the Gospel. It is named for the sake of *inclusio* at the first sign and the last. Γύναι has a traditional, compositional-technical, theological function within the literary work, which is characterized as a woman who gives birth to a child like the Old Testament themes of Lady Zion’s giving birth to her offspring. Γύναι is not an expression of proper filial respect. Within the literary context of the Gospel of John, γύνη represents those who bear the words of Jesus and witness the death of Jesus as his love caring for his own to the end (cf. 13:1). The Gospel of John, therefore, applies this tenor of expression to Jesus’ mother in relation with the beloved disciples, who constitute the new family of faith and are now called *brothers* (20:17). The writer argues as Knepper does, “under no circumstances should γύναι be translated with a term meaning *mother*.”

# πίστις Χριστοῦ는 어떻게 번역되어야 하는가?

## — 로마서 3:22의 πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 문맥적 접근을 중심으로 —<sup>1)</sup>

최갑중\*

### 1. 들어가는 말: 문제의 제시

신약성경 중에 오직 바울 서신에만 πίστις Χριστοῦ(*pistis Christou*) 문구가 여덟 번(갈 2:16×2, 2:20, 3:22; 빌 3:9; 롬 3:22, 26; 엡 3:12) 나온다. 여기에 갈라디아서와 로마서에만 열다섯 번 나오는 ἐκ πίστεως(*ek pisteōs*) 구문(갈 3:7, 8, 9, 11, 24; 5:3; 롬 1:17×2; 3:30; 4:16; 5:1; 9:30, 32; 14:23×2)을 πίστις Χριστοῦ의 단축어로 보면,<sup>2)</sup> πίστις Χριστοῦ가 바울 서신에 모두 스물세 번

\* University of Denver & Iliff School of Theology에서 성경학으로 박사학위를 받음. 현재 미국 Evangelia University 신약학 교수. [gchoi@evangelia.edu](mailto:gchoi@evangelia.edu).

- 1) 이 글은 πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 필자의 기존 연구들, 최갑중, “ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, 어떻게 해석할 것인가? - 로마서 3:21-31에 나타난 πίστις와 δικαιοσύνη를 중심으로 -”, 『성경과 신학』 52 (2009), 65-107; 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』 17:2 (2010), 357-394; 최갑중, “πίστις Χριστοῦ, 어떻게 이해할 것인가?”, 『신약연구』 10:4 (2011), 911-940; 최갑중, “New Proposal of πίστις Χριστοῦ: A Contextual Approach to the πίστις Χριστοῦ Construction in Romans and Galatians” (Chicago: SBL Annual Meeting, 2012); 최갑중, “Again πίστις Χριστοῦ - 김형근의 ‘Faith of Christ’와 ‘Faith in Christ’에 대한 답변 -”, 『신약연구』 12:2 (2013), 101-131의 도움을 받았음을 밝혀 둔다. 그러나 중복을 피해서 직접적인 인용은 피했다.
- 2) J. D. G. Dunn, “ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ: A Key to the Meaning of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, J. R. Wagner, C. K. Rowe and A. K. Grieb, eds., *The Word Leaps the Gap: Essays on Scripture and Theology in Honor of Richard B. Hays* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 351-366; F. Watson, “By Faith (of Christ): An Exegetical Dilemma and Its Scriptural Solution”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies* (Peabody:



나타나는 셈이 된다. 그렇다면 πίστις Χριστοῦ와 ἐκ πίστεως 구문은 어떻게 번역되어야 하는가? 우리는 이 글에서 바울 서신에 나오는 모든 πίστις Χριστοῦ를 살펴보지 않고, 로마서 3:22에 있는 πίστις Χριστοῦ를 시범적으로 조사해 보려고 한다.<sup>3)</sup> 먼저 한글 성경이 πίστις Χριστοῦ 구문(믿음을 친 부분)을 가진 로마서 3:22를 어떻게 번역하고 있는지를 살펴보고 그다음 영어 성경의 경우를 보자.

- 『개역개정』      곧 예수 그리스도를 믿음으로 말미암아 모든 믿는 자  
(2006)              에게 미치는 하나님의 의니 차별이 없느니라
- 『공동』            하느님께서서 믿는 사람이면 누구나 아무런 차별도  
(1977)              없이 당신과 올바른 관계에 놓아주십니다. 그것은 예수 그리스도를 믿음으로써 이루어지는 것입니다.
- 『새번역』         그런데 하나님의 의는 예수 그리스도를 믿는 믿음을  
(2004)              통하여 오는 것인데, 모든 믿는 사람에게 미칩니다. 거기에는 아무 차별이 없습니다.
- 『표준』            하나님의 의는 예수 그리스도를 믿는 믿음을 통하여  
(2001)              오는 것인데, 모든 믿는 사람에게 미칩니다. 거기에는 아무 차별이 없습니다.
- 『현대인의성경』 예수 그리스도를 믿는 사람이면 누구나 차별 없이 하나  
(1985)              님께서 의롭다는 인정을 받습니다. 그런데 하나님의 의는 예수 그리스도를 믿는 믿음을 통하여 오는 것인데, 모든 믿는 사람에게 미칩니다. 거기에는 아무 차별이 없습니다.
- 『성경』            예수 그리스도에 대한 믿음을 통하여 오는 하느님의  
(2005)              의로움은 믿는 모든 이를 위한 것입니다. 거기에는 아무 차별도 없습니다.
- 『우리말성경』    하나님의 의는 예수 그리스도를 믿는 믿음으로 인해 믿  
(2004)              는 모든 사람에게 주어집니다. 거기에는 차별이 없습니다.

---

Hendrickson, 2009), 147-164에서 단축어로 본다.

3) πίστις Χριστοῦ의 구문에 대한 논자의 포괄적인 이해를 위해서는 각주 2에 언급된 기존 연구들을 참조하길 바란다.

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| 『200주년<br>신약성서』<br>(2001)   | 그러나 <u>예수 그리스도께 대한 신앙을 통하여</u> (나타나<br>는) 하느님의 의로움은 모든 믿는 이들을 위한 것입니<br>다. 차별이란 있을 수 없기 때문입니다.                    |
| 『새한글성경<br>신약과 시편』<br>(2021) | <u>예수 그리스도님에 대한 믿음을 통해 생겨나는</u> 하나<br>님의 의는 <sup>4)</sup> 모든 믿는 하나님의 의는 모든 믿는 사람에<br>게 주어집니다. 거기에는 아무런 차별이 없으니까요. |

이상에서 볼 수 있는 것처럼, 로마서 3:22에 대한 한글 성경을 보면 번역에 조금씩 차이가 있다. 두드러진 차이점은 διὰ πίστεως를 『개역개정』, 『우리말성경』, 『새한글』은 일종의 원인적 의미인 “믿음으로 말미암아”, “믿음으로 인하여”, “믿음을 통해 생겨나는”으로 번역하고 있다. 이에 비해, 『새번역』, 『표준새번역』, 『성경』, 『200주년 신약성서』는 방법 내지 도구적 의미인 “믿음을 통하여”로 번역하고 있다. 둘 중 전자보다 후자가 본문과 문맥상으로 볼 때 타당성을 지닌다. 대부분의 영어 성경도 도구적인 의미인 “through faith”로 번역하고 있다.<sup>5)</sup> 하지만 다같이 πίστις Χριστοῦ에 대해서는 모두 문법적으로 목적 속격인, “그리스도를 믿음으로”(『개역개정』, 『공동』), “그리스도를 믿는 믿음으로”(『새번역』, 『표준새번역』, 『우리말성경』, 『현대인의성경』), “그리스도에 대한 믿음(신앙)으로”(『성경』, 『200주년 신약성서』)로 번역하고 있다.<sup>6)</sup>

반면에 영어 성경을 보면 한글 성경과 달리 πίστις Χριστοῦ의 번역이 매우 빠르게 주격 속격 번역으로 변경되고 있는 것을 보게 된다. 물론 아래에서

4) 2021년 연말에 나온 『새한글성경 신약과 시편』(2021) 롬 3:22의 “...믿음을 통해 생겨나는 하나님의 의”라는 번역은 문제가 있다. 기존 한글 성경 번역은 물론, 그 어떤 영어 성경 번역도 ‘하나님의 의가 믿음을 통해 생겨났다’고 번역한 경우는 없다. 무엇보다도 이 번역은 로마서에 나타난 바울의 의와 믿음 용법과도 맞지 않는다. 바울에게 있어서 하나님의 의와 관련하여 믿음은 항상 수단 혹은 통로 역할을 하지, 하나님의 의가 발생하는 동인이 아니다. 명사든 동사든 하나님이 의의 근원이며, 하나님께서 신자의 믿음을 통해 의를 사람에게 주신다. 하나님의 의가 믿음의 동인은 될 수 있지만, 믿음이 의를 생겨나게 하는 동인이 될 수 없다. 롬 3:22와 유사한 갈 3:22에 보면 하나님의 의와 대칭어인 (하나님의) 약속이 믿음을 통해 주어진다고 말하고 있다. 그래서 영어번역 NIV (2011)는 롬 3:22를, “This righteousness is given through faith in Jesus Christ to all who believe. There is no difference between Jew and Gentile.”로 번역하고 있다.

5) 이 문제에 대한 보다 자세한 논의는 장해경, “한글 개역성경의 번역에 관한 두 가지 수정 제안”, 『성경원문연구』 31 별책 (2012), 188-194를 보라.

6) 『한글 흠정역』(2008)은 πίστις Χριστοῦ 구문을 주격 속격인 “그것은 곧 예수 그리스도의 믿음으로 말미암아 모든 자에게 미치고 믿는 모든 자 위에 임하는 하나님의 의니 거기에는 차별이 없느니라”로 번역하고 있다. 하지만, 이것은 순수한 우리말 성경이 아니고, KJV(“the faith of Christ”)의 번역이기 때문에 논의의 대상이 될 수 없다.

볼 수 있는 것처럼, 영어 성경에도 πίστις Χριστοῦ 구문을 목적 속격으로 간주하여, “faith in Christ”로 번역한 성경이 현재까지는 다수이다. 그러나 지난 1990년 이후부터 πίστις Χριστοῦ 구문을 주격 속격인 “the faith of Christ” 혹은 “the faithfulness of Christ”로 번역하는 성경이 빠르게 증가하고 있는 것을 부정할 수 없다.

<목적 속격(“faith in Christ”)으로 번역한 성경>

- NIV(2011) This righteousness is given through faith in Jesus Christ to all who believe. There is no difference between Jew and Gentile.
- RSV(1971) the righteousness of God through faith in Jesus Christ for all who believe. For there is no distinction.
- NRSV(1989) the righteousness of God through faith in Jesus Christ for all who believe. For there is no distinction.<sup>7)</sup>
- EHV(2019) This righteousness from God comes through faith in Jesus Christ to all and over all who believe. In fact, there is no difference.
- ERV(2006) God makes people right through their faith in Jesus Christ. He does this for all who believe in Christ. Everyone is the same.
- ESV(2016) the righteousness of God through faith in Jesus Christ for all who believe. For there is no distinction.
- NASV(2020) but *it is the* righteousness of God through faith in Jesus Christ for all those who believe; for there is no distinction.
- CSV(2017) The righteousness of God is through faith in Jesus Christ to all who believe, since there is no distinction.
- NCB(2019) the righteousness of God through faith in Jesus Christ for all who believe. No distinction has been made.
- GNT(1992) God puts people right through their faith in Jesus Christ. God does this to all who believe in Christ, because there is no difference at all.<sup>8)</sup>

7) NRSV는 각주에 “the faith of (Jesus) Christ”를 첨가한다.

8) 그 밖에 목적 속격 번역으로는 AMP(2015), BRG(2012), GW(2020), HCSB(2009), ICB(2015), LEB(2012), MEV(2014), NABRE(2010), NCV(2005), NIRV(2014), NKJV(1982), NLV(2003),

<주격 속격(“faith of Christ”/“faithfulness of Christ”)으로 번역한 성경>

- KJ21(1994) “even the righteousness of God, which is by faith of Jesus Christ, unto all and upon all those who believe. For there is no difference.”
- BRG(2012) “Even the righteousness of God *which is by faith of Jesus Christ* unto all and upon all them that believe: for there is no difference.”
- CEB(2011) “God’s righteousness comes through the faithfulness of Jesus Christ for all who have faith in him. There’s no distinction.”
- CJB(1998) “and it is a righteousness that comes from God, through the faithfulness of Yeshua the Messiah, to all who continue trusting. For it makes no difference whether one is a Jew or a Gentile.
- EXB(2011) “God makes people right with himself [This righteousness comes]through ·their faith in [*or the faithfulness of*] Jesus Christ. This is true for all who believe in Christ, because ·all people are the same [there is no distinction/difference;<sup>C</sup>between Jews and Gentiles].”
- ISV(2014) “God’s righteousness through the faithfulness of Jesus the Messiah—for all who believe. For there is no distinction among people.”
- JUB(2020) “the righteousness, that is, of God by the faith of Jesus, the Christ, for all and upon all those that believe in him, for there is no difference.”
- NET(2017) “namely, the righteousness of God through the faithfulness of Jesus Christ for all who believe. For there is no distinction.”
- RGT(2019) “that is, the righteousness of God by the faith of Jesus Christ, unto all and upon all who believe. For there is no difference.”

---

NLT(2015), NRSVA(1995), RGT(2019).

VOICE(2012) “This redeeming justice comes through the faithfulness of Jesus, the Anointed One, the Liberating King, who makes salvation a reality for all who believe—without the slightest partiality.”

WYC(2001) “And the righteousness of God is by the faith of Jesus Christ into all men and on all men that believe in him; for there is no parting. [Soothly the rightwiseness of God is by the faith of Jesus Christ into all and on all that believe into him; forsooth there is no distinction, or parting.]”

지난 1990년대 이후부터 πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 주격 속격 영어 번역 성경이 빠르게 증가하고 있는 이유는 어디에 있는가? 주된 이유는 1980년대부터 영미권 학자들 사이에 πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 주격 속격 옹호자들이 증가하였고, 그들로부터 신학 교육을 받은 젊은 세대 목회자들과 신학자들이 교회에 크게 영향을 주었기 때문일 것이다.<sup>9)</sup>

앞에서 언급한 것처럼, 아직 한국에는 πίστις Χριστοῦ 구문을 주격 속격으로 번역한 한글 성경은 없다. 하지만 국내에도 주격 속격을 옹호하는 신학자들이 계속 증가하고 있고, 개인 주석과 학회와 강의실을 통해 주격 속격의 필요성을 주창하는 학자들도 적지 않다.<sup>10)</sup> 이뿐만 아니다. 국내 서점에

9) 예. 최근에 K. W. McFadden, *Faith in the Son of God: The Place of Christ-Oriented Faith within Pauline Theology* (Wheaton: Crossway, 2021)에서 바울의 πίστις Χριστοῦ 구문은 주격 속격인 “the faithfulness of Christ”로 번역되어야 할 것을 강력하게 주장한다.

10) 국내 주격 속격 옹호자들의 논문은 다음과 같다: 김춘기, “바울서신에 나타난 피스티스 크리스투”, 『신학과 목회』 5 (1991), 15-30; 박익수, “Πίστις Χριστοῦ는 그리스도의 믿음인가? 혹은 그리스도에 대한 믿음인가?”, 『신학과 세계』 41 (2000), 87-127; 박익수, 『로마서 주석 I』 (서울: 대한기독교서회, 2008), 310-312; 서동수, “그리스도의 믿음인가 아니면 그리스도에 대한 믿음인가?”, 『신약논단』 9 (2002), 671-696; 최홍식, “ΠΙΣΤΙΣ in Gal 5:5-6: Neglected Evidence for the Faithfulness of Christ”, *JBL* 124 (2005), 467-490; 최홍식, “바울서신에 나타난 ἔργα νόμου와 Πίστις Χριστοῦ 반제에 대한 새 관점: 갈라디아서 2:16을 중심으로”, 『신약논단』 2 (2005), 805-854; 최홍식, “‘의롭게 됨’과 Πίστις Χριστοῦ-갈라디아서를 중심으로-”, 『한국 기독교신학논총』 77:1 (2012), 31-55; 한규석, “Pauline Soteriology in Galatians with Special Reference to PISTIS CRISTOU”, Ph.D. Dissertation (University of Birmingham, 2007); 한규석, “Pistis Christou as the Irrevocable Nature of Salvation with special reference to Gal 2:16”, *Testamentum Imperium* 2 (2009), 1-31; 김종길, “칭의론과 그리스도의 믿음”, 『신학사상』 144 (2009), 7-42; 이진섭, “믿음과 아브라함의 주제가 함의하는 바울의 신학적 논거”, 『Canon & Culture』 3:2 (2009), 211-248; 홍인규, “하나님의 의의 복음(롬 3:21-26)”, 『백석신학 저널』 20 (2011), 199-215; 김형근, “‘Faith of Christ’와

는 주격 속격을 강하게 주창하는 영미권의 학자들, 특히 πίστις Χριστοῦ 구문의 주격 속격 번역을 바울신학 해석의 플랫폼으로 삼고 있는 리처드 헤이스(R. Hays)와 톰 라이트(N. T. Wright)의 책에 대한 한글 번역판들이 매우 인기를 끌고 있다.<sup>11)</sup> 그래서 그들로부터 영향을 받아 주격 속격 번역을 선호하는 신학도들, 목회자들, 젊은 평신도들도 많아져 가고 있다. 따라서 멀지 않은 장래에 πίστις Χριστοῦ를 주격 속격인 “그리스도의 믿음” 혹은 “그리스도의 신실함”으로 번역한 한글 성경이 등장할 수 있을 것으로 본다.

왜 1990년 이후부터 영미권에서 πίστις Χριστοῦ를 “the faith of Christ” 혹은 “the faithfulness of Christ”로 번역한 성경들이 빠르게 증가하고 있는가? 그리고 국내 신학계에 주격 선호 신학자들이 많아졌는가? 1980년대 이후부터 영미 대학교에서 πίστις Χριστοῦ 구문을 주격 속격으로 해석하여야 하며, 그러한 관점에서 바울신학을 해석해야 한다고 가르치는 신학자들이 늘어났기 때문이다. 그리고 그러한 신학자들로부터 가르침을 받고 학위를 받아 한국으로 돌아온 젊은 신학자들이 증가했기 때문이다.

1980년대 세계성서학계 저수지에 πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 주격 번역의 돌을 던져 파장을 일으킨 사람은 앞에서 언급한 헤이스이다. 그는 1983년 출판된 *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*<sup>12)</sup>에서 갈라디아서 본문을 개인의 믿음 이야기가 아닌, 그리스도를 통한 하나님의 구속 내러티브로 보아야 하며, 그 축을 담당하는 πίστις Χριστοῦ도 개인의 믿음을 뜻하는 “faith in Christ”가 아닌, 그리스도가 하나님의 뜻에 전적으로 순종함을 뜻하는 “the faithfulness of Christ”로 번역되어

‘Faith in Christ’: 제로섬(zero-sum) 관계인가? 윈윈(win-win) 관계인가? - 갈라디아서의 ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ를 중심으로 -, 『신약 연구』 11:4 (2012), 890-929; 조대훈, “아브라함과 그리스도의 믿음에 관한 수사학적 연구 - 갈라디아서 3장을 중심으로 -”, 『신약 연구』 13 (2013), 130-155.

11) R. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2 ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002)는 2013년에 리처드 B. 헤이스, 『그리스도의 믿음: 갈라디아서 3:1-4:11의 내러티브 하부 구조』, 최현만 역 (서울: 에클레시아북스, 2013)으로 출판되었고, 톰 라이트(T. Wright)의 경우, T. Wright, *Justification. God's Plan & Paul's Vision* (Downers Grove: IVP Academic, 2019)가 2011년에 톰 라이트, 『톰 라이트 칭의를 말하다』, 최현만 역 (서울: 에클레시아북스, 2011)으로, T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God, Parts III and IV* (London: SPCK, 2013)가 2015년 톰 라이트, 『바울과 하나님의 신실하심』, 박문재 역 (서울: 크리스찬다이제스, 2015)을 위시하여 50권 이상의 책이 우리말로 번역되어 젊은 신학도, 목회자, 청년들에게 영향을 주고 있다.

12) 이 책은 본래 헤이스(R. Hays)가 1981년 에모리(Emory) 대학교에 제출한 박사학위 논문이었으며, R. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 56 (Chico: Scholars, 1983)으로 출판되었다.

야 함을 주장하였다. 그 뒤 영국 Cambridge 대학교의 후커(M. D. Hooker)가 1989년 세계 신약학회(SNTS) 회장 취임 연설 “ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”에서, πίστις Χριστοῦ 구문은 “the faith in Christ”가 아닌, “the Faithfulness of Christ”로 번역되어야 함을 재차 주장하였다.<sup>13)</sup> 그 결과 1991년 세계성서학회(SBL) 연례모임에서 πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 주격 속격 번역을 주창하는 헤이스와 목적 속격을 주창하는 던(J. D. G. Dunn)이 서로 격돌하였다.<sup>14)</sup> 그로부터 지난 30년간 세계 성서 신학자들은 목적 속격 주창자<sup>15)</sup>와 주격 속격 주창자<sup>16)</sup>로 양분되어 많은 논문과 단행본을 통해 토론을 계속 이어오고 있다.<sup>17)</sup> 최근에는 양쪽의 견해를 절충하여 πίστις Χριστοῦ 구문을 그리스

13) 그의 “ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”는 M. D. Hooker, “ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, *NTS* 35 (1989), 321-342에 게재되었다.

14) 그들의 논문은 R. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 249-271, 272-297에 수록되어 있다.

15) 예. J. D. G. Dunn, “Once More ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, K. H. Richards, ed., *Society for Biblical Literature 1991 Seminar Paper* (Atlanta: Scholars, 1991), 124-146; J. D. G. Dunn, “ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ: A Key to the Meaning of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, 351-366; R. B. Matlock, “Detheologizing the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective”, *NovT* 42 (2000), 1-23; R. B. Matlock, “ΠΙΣΤΙΣ in Galatians 3.26: Neglected Evidence for ‘Faith in Christ?’”, *NTS* 49 (2003), 433-449; R. B. Matlock, “The Rhetoric of Πίστις in Paul: Galatians 2.16, 3.22, Romans 3.22, and Philippians 3.9”, *JSNT* 30:2 (2007), 173-203; R. B. Matlock, “Saving Faith: The Rhetoric and Semantics of πίστις in Paul”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies* (Peabody: Hendrickson, 2009), 73-89; D. A. Carson, “Why Trust a Cross? Reflections on Romans 3:21-26”, *ERT* 28 (2004), 345-362; F. Watson, “By Faith (of Christ)”, 147-164; A. J. Hultgren, “Pistis Christou: Faith in or of Christ”, in *Paul’s Letter to the Romans*, Appendix 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 623-661; W. V. Cirafesi, “ἔξιν πίστιν in Hellenistic Greek and Its Contribution to the πίστις Χριστοῦ Debate”, *BAGL* 1 (2012), 5-37; J. van Nes, “‘Faith(fulness) of the Son of God’? Galatians 2:20b Reconsidered”, *Novum Testamentum* 55 (2013), 127-139; Ryan S. Schellenberg, “οἱ πιστεύοντες: An Early Christ-Group Self-Designation and Paul’s Rhetoric of Faith”, 65 *NTS* (2019), 33-42.

16) 예. D. A. Campbell, “The Meaning of ΠΙΣΤΙΣ and ΝΟΜΟΣ in Paul: A Linguistic and Structural Investigation”, *JBL* 111:1 (1992), 85-103; D. A. Campbell, Romans 1:17-a *Cruce Interpretum* for the Πίστις Χριστοῦ Debate”, *JBL* 113 (1994), 265-285; D. A. Campbell, “False Presuppositions in the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate: A Response to Brian Dodd”, *JBL* 116:4 (1997), 713-719; D. A. Campbell, “The Faithfulness of Jesus Christ in Romans 3:22”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies* (Peabody: Hendrickson, 2009), 57-71; S. L. Young, “Paul’s Ethnic Discourse on ‘Faith’: Christ’s Faithfulness and Gentile Access to the Judean God in Romans 3:21-5:1”, *HTR* 108:1 (2015), 30-51; Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 836-841, 857-860; McFadden, *Faith in the Son of God: The Place of Christ-Oriented Faith within Pauline Theology*.

17) 양쪽 주장에 대한 자세한 요약은 위해서는 M. C. Easter, “The Pistis Chistou Debate: Main Arguments and Response in Summary”, *Currents in Biblical Research* 9:1 (2010), 33-47을, 양쪽의 주요 쟁점을 위해서는 M. F. Bird and P. M. Sprinkle, *The Faith of Jesus Christ*:

도의 신실함은 물론, 그리스도에 대한 신자의 믿음(신실함) 양면의 의미를 지닌 것으로 보거나, πίστις Χριστοῦ를 “그리스도로부터 기원한 믿음”으로 번역하려는 제3의 견해도 등장하여 πίστις Χριστοῦ 논쟁을 더욱 가열시키고 있다.<sup>18)</sup>

그렇다면 πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 목적 속격과 주격 속격 번역 중 어느 번역이 더 타당성을 지니고 있는가? 이 번역 문제는 가볍게 취급될 수 없다. πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 주격 속격을 선택할 경우 성경 번역의 수정이 불가피할 뿐만 아니라,<sup>19)</sup> 종교개혁의 유산인 이신칭의 교리와 바울 신학도 재해석을 요구할 수 있다.<sup>20)</sup> 관건은 사도 바울이 과연 그의 서신에서 πίστις Χριστοῦ 구문을 어떤 의미로 사용하고 있는가이다.

## 2. 본 말: 문제 해결의 시도

이제 논자는 바울이 πίστις Χριστοῦ 구문을 어떻게 사용하고 있는가를 파악하기 위해 일종의 시범 사례로 로마서 3:22의 πίστις Χριστοῦ에 대한 문맥적 접근을 시도하고자 한다. 논자가 파악하기로는 그동안 πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 문법적, 구문론적, 신학적인 접근은 많이 수행되었으나,<sup>21)</sup> 문맥적 접근은 상대적으로 소홀하게 취급되었다.<sup>22)</sup> 그리고 πίστις Χριστοῦ 구문

---

*Exegetical, Biblical and Theological Studies*에 실린 논문들을 보라.

- 18) 예. J. M. Suzan Sierksma-Agteres, “Imitation in faith: enacting Paul’s ambiguous *pistis Christou* formulations on a Greco-Roman Stage”, *International Journal of Philosophy and Theology* 77:3 (2016), 119-153; B. Schliesser, “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on πίστις Χριστοῦ”, *JSNT* 38:3 (2016), 277-300; K. Grasso, “A Linguistic Analysis of πίστις Χριστοῦ: The Case for the Third View”, *JSNT* 43:1 (2020), 108-144.
- 19) 이 문제와 관련하여 Chun Li, “When Academic Debate Meets Translation Decision: The English Translation of *Pistis Christou* as an Example”, W. Loader, B. Pepschinski, and E. Wong, eds., *Matthew, Paul, and Others: Asian Perspective on New Testament Themes* (Hong Kong: Innsbruck University Press, 2019), 177-189를 보라.
- 20) πίστις Χριστοῦ 구문 번역의 차이가 바울신학 해석에 어떤 영향을 미치고 있는가 하는 문제에 대해서는 D. L. Stubbs, “The Shape of Soteriology and the *Pistis Christou* Debate”, *Scottish Journal of Theology* 61:2 (2008), 137-157을 보라.
- 21) M. F. Bird and P. M. Sprinkle, *The Faith of Jesus Christ. Exegetical, Biblical, and Theological Studies*에 실린 논문들을 보라.
- 22) Πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 문맥적 접근의 중요성은 일찍이 H. D. Betz, *Galatians* (Philadelphia: Fortress, 1979), 118 n.45; F. Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith* (London: T & T Clark, 2004), 6에서 언급되었다. 하지만 그들은 철저한 문맥적 시도를 하지 않았고, 그 이후에도 철저한 문맥적 접근은 논자에게 알려지지 않았다.



에 대한 많은 논쟁을 통해서 문법적, 구문론적 접근만으로는 문제를 해결할 수 없다는 점을 양쪽이 어느 정도 인정을 하고 있다.<sup>23)</sup> 그러므로 πίστις Χριστοῦ에 대한 문맥적 접근은 당위성을 갖고 있다.

이 글은 문제 해결을 위해 먼저 3:21-26의 구조와 내용을 간략하게 살펴본 다음, 쟁점이 되는 세 가지 질문에 초점을 맞추려고 한다. 첫째, 3:22의 πίστις Χριστοῦ 구문이 본문과 문맥에서 신자가 δικαιοσύνη(‘의’)에 도달하는 수단으로 사용되고 있는가, 아니면 δικαιοσύνη가 계시 되는 방도로 사용되고 있는가? 둘째, 로마서 3:21-26의 문단에서 그리스어 πίστις(‘믿음’)가 ‘그리스도를 믿는 신자의 믿음’과 관련하여 사용되고 있는가, 아니면 ‘그리스도의 신실성’과 관련하여 사용되고 있는가? 셋째, 3:21-31의 문단에 여러 번 나타나는 ἐκ(ek) 혹은 διὰ(dia) πίστεως(pisteōs)가 πίστις Χριστοῦ의 단축어인가?

## 2.1. 3:21-26의 구조와 주요 내용은 무엇인가?

다음의 NTG<sup>28</sup>에서 볼 수 있는 것처럼, 3:21-26은 긴 문장으로 구성되어 있고, πίστις Χριστοῦ 구문은 22절과 26절에 한 번씩 나온다:

21 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἔστιν διαστολή, 23 πάντες γὰρ ἡμάρτοιν καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ 24 δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· 25 ὃν πρόθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων 26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

3:21-26은 로마서에서 주제 문단인 1:16-17과 함께 바울 복음의 핵심을 보

23) 예. D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 112-116; S. E. Porter and A. W. Pitts, “Πίστις with a Preposition and Genitive Modifier: Lexical, Semantic, and Syntactic Consideration in the πίστις Χριστοῦ Discussion”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies* (Peabody: Hendrickson, 2009), 33-53; M. D. Hooker, “Another look at πίστις Χριστοῦ”, *SJT* 69:1 (2016), 46-62; T. R. Schreiner, *Romans*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 191.

여주는 문단으로 알려져 있다.<sup>24)</sup> 로마서 전체 구조에서 보면 3:21-26 문단은 서문(1:1-3)과 주제 문단(1:16-17)에서 제시한 ‘하나님의 의의 복음’에 대한 구체적인 해설인 동시에, 사도 바울이 로마서 전체를 통해서 제시하려고 하는 그의 복음의 전주곡으로 볼 수 있다.<sup>25)</sup> 그런 점에서 3:21-26의 본문은 로마서에서 대단히 중요한 부분이며, 로마서의 축소판이라고 해도 지나친 말이 아니다.<sup>26)</sup> 지면상 3:21-26에 대한 자세한 주석에 들어갈 수는 없지만, 문단에 있는 πίστις Χριστοῦ 구문의 내용과 그 용도를 파악하기 위해 3:21-26의 구조 및 내용을 간략하게 살펴보자.<sup>27)</sup>

3:21-26의 구조는 21절, 22-23절, 그리고 24-26절 등 세 부분으로 나눌 수 있다.<sup>28)</sup> 첫째 부분인 21절은 이 문단의 표제이다. 바울은 21절에서, 서신 전체의 주제 문단(1:16-17)에서 선언하였던 ‘복음 안에 하나님의 의가 계시되고 있다’라는 것과 거의 동일한 ‘하나님의 의가 나타났다’라고 선언하고 있다. 그런데 1:17의 선언과 달리, 수식하는 세 가지 문구, “이제는”(Νυνὶ δὲ), “율법 외에”(χωρὶς νόμου), 그리고 분사 절인 ‘율법과 선지자의 증거를 받고 있다’(μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν)를 첨부하여, 이 하나님의 의가, 구약성경에서 약속되었지만, 모세의 율법과는 새로운 것임을 천명한다.<sup>29)</sup> 그런 다음 πίστις Χριστοῦ 문구가 있는 22절이 이어진다.

24) 롬 3:21-26에는 주제 문단에 나타나는 ‘하나님의 의’, ‘믿음’, ‘모든 믿는 자’, ‘나타나다’, 그리고 복음의 중심인 예수 그리스도 사건에 대한 해설이 등장한다. 그래서 로마서의 심장으로 불리진다. 예. C. E. B. Cranfield, ed., *On Romans and Other New Testament Essays* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 199: “우리는 3:21-26절의 소단원이 1:16b-15:13 전체의 중심과 심장이라고 말할 수 있다”; T. R. Schreiner, *Romans*, 186: “대다수 학자는 이 단락을 서신의 심장으로 보고 있다.”

25) D. A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*, JSNTS 65 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 11; J. A. Fitzmyer, *Romans* (New York: Doubleday, 1997), 342; 박익수, 『로마서 주석 I』, 303.

26) E. Käsemann, *Commentary on Romans*, G. W. Bromiley, trans. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 92; W. S. Campbell, “Romans iii as a Key to the Structure and Thought of the Letter,” *NovT* 23 (1981), 22-40.

27) R. Longenecker, *Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 391. 어떤 사람들은, 예를 들면, E. Käsemann, *Commentary on Romans*, 92; J. Dunn, *Romans 1* (Dallas: Word Books, 1988), 163-164; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer 1* (Vluyn: Benziger, 1978), 183-184; P. Stuhlmacher, *Romans* (London: T & T Clark, 1994), 57-58; 박익수, 『로마서 주석 I』, 316-317은 롬 3:21-26이 부분적으로 혹은 전체적으로 바울 이전에 이미 있었던 초기기독교 공동체의 신앙 고백문에서 온 것이라는 주장을 하고 있다. 하지만 이 구절을 바울 자신의 것이 아님을 증명할 수 있는 결정적인 근거나 자료는 없다. 자세한 논증은 C. E. B. Cranfield, *Romans 1*, 200; 최종상, 『이방인의 사도가 쓴 로마서』, 신대현 역 (서울: 아가페, 2003), 168-69, n. 24를 보라.

28) 김상훈, “A Pauline Chiastic Structure in Romans 3:19-31”, 『신약연구』 12:1 (2013), 64.

29) U. Wilckens, *Der Brief an die Römer 1*, 184; T. R. Schreiner, *Romans*, 188.

나중에 좀 더 자세하게 살펴보겠지만, 22절에서 중요한 것은 21절과의 관계 문제이다. 즉, 22절이 21절에서 선언한 하나님의 의의 나타남을 다시 말하고 있는 것인가, 아니면 21절에서 말한 하나님의 의의 목적과 용도를 설명하고 있는냐는 것이다. 전자는 하나님의 의와 πίστις Χριστοῦ에 21절의 동사 ‘나타났다’(πεφαιένρωται)를 넣게 하고, πίστις Χριστοῦ는 하나님의 의가 나타나는 방편인 ‘그리스도의 신실함’을 뜻하는 것으로 보게 한다. 하지만 이와 달리 22절을 하나님의 의가 나타난 목적, 내지 용도를 설명하는 구절로 볼 경우, πίστις Χριστοῦ는 이미 나타난 하나님의 의의 목적, 곧 믿는 모든 사람에게 하나님의 의가 주어지는 방편이 된다. 이 문제는 21, 22절의 뿌리가 되는 로마서 주제 구절, 그리고 22절과 유사한 형태를 가지고 있는 갈라디아서 3:22의 πίστις Χριστοῦ 구문, 그리고 22절에 이어 나오는 23절을 어떻게 해석하느냐와 관련된다. 하지만 1:16-17과 갈라디아서 3:22의 연관문제는 나중에 다시 취급할 것이기에, 여기서는 23절과의 연관성 문제만을 살펴보자.

어떻게 보면 ‘모든 사람이 죄를 지어 하나님의 영광에 이르지 못했다’라는 23절은 인류의 문제를 말하는 1:18-3:20의 요약으로, 그리고 하나님의 영광은 하나님의 의와 평행 관계에 있다고 볼 수 있다.<sup>30)</sup> 따라서 3:23을 22절보다 3:21에 있는 하나님의 의가 나타난 이유를 설명하는 구절로 볼 수 있게끔 한다. 하지만 23절에 나오는 이유 접속사 ‘갈’(γάρ), 3:22의 단어 ‘모든 사람’(πάντες), 그리고 ‘하나님의 영광’(τῆς δόξης τοῦ θεοῦ)은 21절보다 22절의 하나님의 의와 연결되는 것을 자연스럽게 한다.<sup>31)</sup> 이 경우 23절은 22절에 언급된 유대인이든 헬라인이든 왜 모든 사람이 차별 없이 예수 그리스도를 믿는 믿음이 필요한가에 대한 이유를 설명하는 구절이 된다.<sup>32)</sup>

그다음에 나오는 3:24-26은 23절에 있는 모든 사람의 문제에 대한 하나님의 해결책, 곧 21절과 22절에 나오는 “하나님의 의”에 대한 구체적인 설명이 된다. 3:24-26의 문장에서 우리가 주목해야 할 점은, 이 문장이 ‘그리스도 예수 안에 있는 구속’(τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 24절), ‘그의 피로 인한 화목/속죄제물’(ἱλαστήριον<sup>33)</sup> ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, 25절)의

30) E. Käsemann, *Commentary on Romans*, 95.

31) *Ibid.*, 94.

32) D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 246-247.

33) 『개역개정』은 ἱλαστήριον을 ‘화목제물’로, 『새번역』과 『표준』은 ‘속죄제물’로 번역하고 있지만, 그리스도의 희생적 죽음을 가리키는 ἱλαστήριον에는 ‘화목’과 ‘속죄’ 제사 양면의 의미를 포함하고 있다. 자세한 논의는 T. R. Schreiner, *Romans*, 200-206; D. A. Carson, “Why Trust a Cross?: Reflections on Romans 3:21-26”, 354-355를 보라.

문구를 통해 그리스도의 십자가 사건을 강조하고 있는 것은 사실이지만, 24-26절 전체 문장의 강조점은 그리스도가 아닌 하나님에게 있다는 사실이다. 3:24의 ‘의롭게 하시는’ 분사 절은 하나님을 주어로 하는 일종의 신적 수동태 분사 절이다. 이 절을 수식하는 ‘그의 은혜로 값없이’ 문구도 분사 절의 주어인 하나님의 행동을 설명하는 말이다. 그리고 24절에 있는 그리스도를 통한 구속을 마련하신 분도 25-26절의 관계대명사 절의 주어인 하나님이다.

25절에 언급한 “화목/속죄제물”을 공개적으로 세우신 분도, 이를 통해 자신의 의를 들어내신 분도, 25절의 마지막 문구인 분사 절, ‘전에 지은 죄를 일시 넘어가신 분’도 하나님이다. 그리고 마지막 절인 26절도 모두 25절의 주어인 하나님의 행동을 설명하고 있다. 26절을 구성하고 있는 첫 번째 전치사구, ‘하나님의 참으심으로’, 두 번째 전치사구, ‘이때에 그의 의를 나타내시기 위하여’, 세 번째 부정사구, ‘그가 의로우시기 위하여’, 그리고 마지막 분사 절, ‘그가 예수 믿는 자를 의롭게 하시고’가 모두 25절의 주어인 하나님의 행동, 말하자면 하나님이 예수 그리스도를 통한 구속 사건 및 화목/속죄제물을 세우신 목적을 설명하고 있다.<sup>34)</sup> 이처럼 24-26절의 전체 강조점은 그리스도의 신실하심이 아니라, 하나님에게 있다. 물론 이 하나님의 행동은 예수 그리스도의 행위를 통하여 나타나셨지만, 예수 그리스도의 행위를 마련하신 분은 하나님이다. 26절 끝에 있는 분사 절의 목적절에 있는 πίστις Χριστοῦ 구문인 τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ는 능동태 분사 절의 주어인 하나님이 의롭게 하는 대상을 말하기 때문에, 당연히 예수가 아닌, ‘예수 믿는 자’가 되어야 한다.

전체적으로 볼 때 이 문단은 가까이는 로마서의 주제 구절인 1:16-17과 연결되어 있고, 멀리는 구약의 출애굽 사건과 연결되어 있다. 이미 앞에서도 언급한 바 있지만, 로마서 주제 구절과 연결되어 있다는 것은 3:21-26에 주제 문단의 주요 어휘와 내용 들이 반복되고 있기 때문이다. 예를 들면, 주제 구절(1:16)에 있는 하나님의 능력인 “복음”은 3:21-26에 있는 “하나님의 의”와 대칭 언어이다. 1:17에서 “하나님의 의”가 “복음” 안에 나타났다고, 즉 복음이 하나님의 의의 나타남이라고 말하기 때문이다. 그런데 주제 구절의 복음은 그 앞에 있는 1:1-4가 말하고 있는 것처럼, 하나님이 선지자들을 통하여 약속하신 것이며, 그 내용은 하나님의 아들과 다윗의 혈통으로 출생한 메시아 예수의 죽음과 부활에 관한 것이다. 그리고 3:21-26에서 “하나님의 의”는 율법과 선지자들을 통해 증거된 것이며(3:21), 그 내용은 우리

34) T. R. Schreiner, *Romans*, 204; D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 262.

가 살펴본 것처럼 메시아 예수의 죽음과 부활 사건을 통하여 들어낸 하나님의 의의 나타남이다(로마서에서 예수의 죽음과 부활은 하나님의 의의 표현이다. 예. 4:25; 5:17, 18, 19, 21; 6:7).

주제 구절에서 하나님의 의가 복음 안에 계시 되고 있다고 말한 것처럼, 3:21에서 하나님의 의가 나타났다고 말한다(두 동사는 동의어처럼 사용된다).<sup>35)</sup> 그런데 주제 구절은, 우리가 나중에 다시 살펴보겠지만, 네 번이나 ‘믿음’ 어휘를 사용하여 ‘그리스도의 신실함’이 아닌, 복음과 하나님의 의를 통해 구원을 가져다주는 ‘신자의 믿음’을 강조한다. 그렇다면 3:21-26에 네 번이나 나오는 ‘믿음’ 어휘(3:27-31에서 5번)도 ‘그리스도의 신실함’이 아닌, 하나님이 예수 그리스도를 믿는 모든 자를 의롭게 하시는 ‘신자의 믿음’을 가리키는 것으로 보아야 한다.<sup>36)</sup> 더욱이 3:21-26의 후 문단인 3:27-31에서 ‘믿음’ 어휘가 사람들의 자랑, 행위와 대립 관계를 형성하면서(3:27), 하나님이 사람을 의롭게 하시는 방편이 됨을 거듭 강조하고 있는 사실(3:28, 30)이 이점을 강하게 뒷받침한다. 어떤 점에서 3:21-26은 전체적으로 1:16-17의 주제 구절의 주석으로 볼 수 있으므로, 1:16-17의 ‘믿음’ 어휘가 3:21-26의 ‘믿음’ 어휘와 다르다고 말할 수 없다.

3:21-26이 출애굽 사건과 연결되어 있다는 것은 용어와 내용 면에서 확인이 된다. 잘 알려진 대로 출애굽 사건은 하나님께서 애굽 왕 바로의 세력으로부터 이스라엘 백성을 건져내신 구원 사건이다. 마찬가지로 3:21-26은 하나님께서 모든 사람을 죄에서 건져내신 구원 사건을 말하고 있다. 출애굽 사건에서 이스라엘 백성이 하나님의 약속을 믿고 순종하여 양의 피를 문설주에 발라 하나님의 죽음의 심판을 면하게 된 것처럼(출 12:21-28), 3:21-26은 출애굽 사건을 연상하게 하는 구속(속량, 신 7:8; 9:26; 15:15; 24:18), 그의 피, 곧 양의 희생적 죽음을 가리키는 예수의 화목/속죄제물(ἱλαστήριον), 그리고 이에 대한 믿음을 통한 죄에 대한 심판의 면제를 말하고 있다(3:25-26). 이뿐만 아니다. 구약은 종종 출애굽 사건을 하나님께서 아브라함과 족장들에게 약속하신 그 언약을 지키는 하나님의 신실하심의 표현으로(출 2:24-25), 그리고 이를 하나님의 의와 구원 사건으로 표현하고 있

35) 하나님의 행동을 대변하는 수동태 동사 현재형 ἀποκαλύπτεται는 3:21의 수동태 완료형 동사 πεφανέρωται와 결어인 16:26의 과거 수동태 분사 φάωρθθειτος와 함께 모두 하나님의 종말론적인 사역을 가리키고 있다. J. Dunn, *Romans 1-8*, 43; T. R. Schreiner, *Romans*, 66을 보라.

36) 바울 서신에서 ‘구원하다’와 ‘의롭게 하다’의 동사는 다 같이 과거, 현재, 미래 시제가 사용되고 있는데, 이것은, 구약성경에서 종종 하나님의 의가 하나님의 구원과 동의어처럼 사용되는 것처럼(예. 시 98:2; 사 46:13; 51:6-8), 서로 동의어처럼 사용될 수 있음을 뜻한다. 물론 구원은 의보다 더 큰 개념이다.

다(삼상 12:6-7; 느 9:7-8; 사 46:13; 51:6-8). 마찬가지로 3:21-26은 예수 그리스도를 통한 모든 죄인의 구속을 하나님의 의의 표현으로 말하고 있다(3:26). 따라서 3:21-26을 인류를 위한 하나님의 새 출애굽 사건이라고 말할 수 있다.

## 2.2. 3:22에서 Πίστις Χριστοῦ 구문은 어떤 용도로 사용되는가?

3:22의 πίστις Χριστοῦ와 관련된 우선적인 쟁점은 3:22의 Πίστις Χριστοῦ 구문이 구원론적인 전망에서 신자가 δικαιοσύνη에 도달하는 수단으로 사용되고 있는가, 아니면 기독교론적인 면에서 δικαιοσύνη가 계시 되는 방도로 사용되고 있는가에 있다. 과연 3:22은 전후 문맥에서 무엇을 말하는가? 이 문제는 앞에서 언급한 것처럼, 3:21과 3:22의 관련 문제와 밀접한 관계를 지닌다.

로마서 3:22의 πίστις Χριστοῦ 구문을 주격 속격인 ‘그리스도의 신실함’으로 번역하여야 함을 주장하는 헤이스(R. Hays), 캠벨(D. Campbell), 위더링턴(B. Witherington III), 홍인규 등은 이를 강조하기 위해 로마서 3:21에 나오는 동사 πεφανέρωται(‘나타나다’)가 3:22의 δικαιοσύνη θεοῦ(‘하나님의 의’) 다음에 생략되어 있다고 주장한다.<sup>37)</sup> 그래서 3:22의 전반부를 “하나님의 의가 그리스도의 신실함을 통해 나타났다”라고 번역한다. 과연 로마서 3:21-26의 문단이 이들의 주장처럼 그리스도 안에서 계시 된 하나님의 의를 우리가 ‘그리스도를 믿음으로’ 받게 되는 것을 말하지 않고, 하나님의 의가 ‘그리스도의 신실성’을 통하여 계시되었음을 말하는가? 하지만 3:22를 이들의 주장처럼 읽으면 몇 가지 해석학적 난점을 피하기 어렵다.

첫째, 바울은 3:19에서 로마서에서 여러 번(2:2; 3:19; 7:14; 8:22, 28) 사용하는 일종의 고백적인 표현(οἶδαμεν)을 사용하여, ‘율법이 온 세상으로 하여금 하나님의 심판 아래 있게 한다’고 말한다. 이것은 사실상 율법이 죄로 인해 하나님의 심판 아래 있는 인류(유대인과 이방인, 1:18-3:19)를 구원할 수 없다는 선언이다. 그리고 다음 절인 20절 서두에 있는 이유 접속사 διότι(‘디오티’)가 보여주고 있는 것처럼, 그 이유를, ‘율법의 행위로는 하나님 앞에 의롭다 하심을 얻을 육체가 없다. 왜냐하면 율법은 죄를 깨닫게 한다’라고 말한다. 이 말은 두 가지 의미를 지닌다. 하나는 그 누구도 율법을 완전

37) R. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, 158; D. A. Campbell, “The Faithfulness of Jesus in Romans 3:22”, 60-63; B. Witherington III, *Paul’s Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 101-102; 홍인규, “하나님의 의의 복음(롬 3:21-26)”, 199-215.

하게 지켜서 하나님 앞에서 자신의 행위로 의롭게 될 사람이 없다는 것이고(갈 3:10), 또 하나는, 율법은 처음부터 사람을 의롭게 하는 기능을 가진 것이 아니고, 죄를 깨닫도록 주어졌다는 것이다(롬 7:7-9). 이러한 선언은 사실상 모세의 율법이 이방인이든, 유대인이든 죄로 인해 하나님의 심판 아래 있는 인류의 문제를 근본적으로 해결할 수 없다는 선언이기도 하다.

서두에 있는 ‘그러나 이제는’이란 말과 ‘율법 외에’라는 말은 모세의 율법이 제시했던 그 길, 곧 율법을 순종하면 축복인 거룩한 백성과 제사장의 나라가 되지만(출 19:5-6), 율법에 불순종할 경우 저주와 심판을 받게 되는 그 길(신 30장)과는 다른 길을 암시한다. 마치 하나님께서 모세를 통해 준 언약을 깨뜨린 이스라엘에게, 이제는 이스라엘 백성의 행위에 의존하지 않고, 오히려 하나님 자신이 언약 준수의 책임을 지니기 때문에, 더는 깨어질 염려가 없는 새 언약을 이스라엘 백성에게 주시겠다고 약속하신 것처럼(렘 31:1-33), 이제 하나님께서 인류에게 새로운 길인 하나님의 의의 길이 나타났다고 선언하고 있다.

이처럼 3:20에 있는 모든 사람(육체)에게 의를 가져올 수 없는 율법에 대한 부정적 입장과, 이와 대조적으로 3:21에서 하나님의 의가 나타난 긍정적 입장이 서로 대조가 되고 있다. 따라서 3:22는 문맥의 흐름으로 보아 3:21의 반복이 아닌, 모든 사람이 하나님께서 마련한 의를 얻을 수 있는 믿음의 새로운 긍정적인 방안이 제시되고 있다고 보는 것이 자연스럽다.<sup>38)</sup> 이점은 이유 접속사 γάρ(gar)로 시작하는 3:23과, 그리고 3:27-31의 문단이 하나님께서 유대인과 이방인이 믿음으로 의롭게 한다는 사실을 강조하고 있고(특히 3:30을 보라), 로마서 4장에서 아브라함을 믿음으로 의롭게 된 사실에 대한 실례로 제시되고 있는 것으로부터 확인할 수 있다. 평행을 이루는 주제 문단(1:16-17)도 이를 뒷받침한다. 만일 주격 속격 주창자들처럼, 3:21 이하의 문단이 기독교론을 말하고 있다고 한다면, 전 문단(3:20), 후 문단(3:23-31), 후 문단의 실례로 제시되고 있는 4장, 그리고 4장과 연결된 5:1a에 있는 분사 절 ‘그러므로 우리가 믿음으로 의롭게 되었으므로’(Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως)가 모두 이상하게 된다.

3:21에 있는 동사 πεφανέρωται가 3:22에 생략되어 있다는 주장도 옳다고

38) 이 점은 3:21에 있는 일종의 반위 접속사 δέ가 그 앞에 있는 3:20과 대조를 보여주고 있는 것처럼, 3:22에 있는 δέ가 3:21과 대조를 보여주고 있는 점에서도 확인이 된다. 보다 자세한 것은 다음을 보라: S. J. Gathercole, “Justified by Faith, Justified by his Blood: The Evidence of Romans 3:21-4:25”, *Justification and Variegated Nomism*, D. A. Carson et al., eds. (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 151-152; R. Jewett, *Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 278; T. R. Schreiner, *Romans*, 191-194; D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 243-245.

볼 수 없다. 22절처럼 πίστις Χριστοῦ 문구를 가진 갈라디아서 3:22, “이는 예수 그리스도를 믿음으로 말미암는 약속을 믿는 자들에게 주려 함이라”(ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῆ τοῖς πιστεύουσιν.)에 보면, ‘나타나다’의 의미를 지닌 πεφάνερωται가 아닌, ‘주다’의 의미를 지닌 δοθῆ(dothe)가 사용되고 있다. πίστις Χριστοῦ 문구가 등장하는 갈라디아서 3장을 보면, 바울은 ‘약속’과 ‘의’를 율법과 서로 대립 관계에 두면서(3:11, 14, 18, 21-22) 서로 동일시한다. 그는 3장에서 율법과 대립 되는 ‘의’, ‘약속’, ‘복’, ‘성령’이 똑같이 (신자의) ‘믿음으로’ 주어진다고 말한다.<sup>39)</sup> 이처럼 갈라디아서 3:22는 약속/의가 어떻게 나타나고 있는가를 말하지 않고, δοθῆ가 보여 주는 것처럼, 약속(의)이 어떻게 주어지고 있음을 말하고 있다면, 같은 문구를 가진 로마서 3:22도 당연히 NIV(2011) 번역(“This righteousness is given through faith in Jesus Christ to all who believe.”)이 보여 주고 있는 것처럼, 동사 ‘주다’가 생략되었다고 보아야 한다.<sup>40)</sup> 그러므로 3:22를 3:21의 동사 πεφάνερωται가 생략되었다고 보면서 3:22의 πίστις Χριστοῦ 문구를 기독교적인 전망에서 번역하려는 것은 전후 문맥은 물론, 갈라디아서 3:22을 고려해 볼 때도 부당하다.<sup>41)</sup> 이뿐만이 아니다. 3:21-22의 평행 구절인 로마서 1:17a가 복음 안에 계시 되는 하나님의 의를 말한 다음, 바로 이어 1:16의 ‘믿는 모든 자’와 함께 사람의 믿음을 가리키는 ‘믿음’ 문구(ἐκ πίστεως εἰς πίστιν)를 두어 이 ‘의’가 믿는 신자를 위한 것임을 말하고 있는 사실도 3:22의 πίστις Χριστοῦ 구문을 그리스도의 신실성이 아닌 그리스도를 믿는 신자의 믿음으로 보게 한다.

39) 바울은 갈 3:6에서 창 15:6을 인용하여, 아브라함이 하나님의 약속을 믿음으로 의롭게 된 것을 말한 다음, 바로 이어 갈 3:7에서 아브라함처럼 ‘믿음의 사람들’(οἱ ἐκ πίστεως)이 아브라함의 자녀됨을 주장한다. 그런 다음 8절에서 창 12:3을 인용하여, 이방인들이 ‘믿음으로’(ἐκ πίστεως)로 의롭게 된 것이 창 12:3에 있는 ‘모든 민족이 아브라함으로 인해 복음을 받게 하겠다’라는 하나님의 약속의 성취이라고 말한다. 그래서 갈 3:9에서 ‘믿음의 사람들’이 믿는 아브라함과 함께 현재 복을 누리고 있다고 말한다. 그런 다음 3:13-14에서 신 27:26; 21:23을 인용하여, 그리스도가 우리를 대신하여 십자가에서 율법의 저주를 당하신 것은 ‘우리가 믿음을 통하여 약속된 성령을 받도록 하기 위함’(ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως)이라고 말한다. 여기 ‘그 약속된 성령’(τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος)은 문법적으로 양자를 일치시키는 일종의 설명 속격이다. 그렇다고 보면 ‘의’, ‘복’, ‘약속’, ‘성령’은 모두 동일시되며, 이들은 율법으로서가 아닌, 모두 ‘믿음으로’ 주어진다.

40) 역시 C. G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 180; C. M. Pate, *Romans* (Grand Rapids: Baker Books, 2013), 77.

41) J. Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 357: “‘Through faith of Jesus Christ’ (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) indicates the means through which this righteousness is brought to bear upon us.”



둘째, 주격 주창자들(예. 워더링턴과 홍인규)은 자신들의 주장의 근거를 3:22의 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ가 3:24의 διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ(‘예수 그리스도 안에 있는 속량으로’)와 3:25의 διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι(‘그의 피로써 믿음으로’)와 서로 병행한다는 점에 두고 있다. 하지만 이것은, 23절의 이유 접속사 γάρ이 암시하고 있는 것처럼, 22절이 23절과 직접 연결되고, 그리고 24절과, 24절을 뒷받침하고 있는 25절은 하나님의 영광에 이르지 못한 인류의 범죄를 말하는 23절과 직접 연결되고 있는 점을 간과하는 것이다.

바울은 3:23에서 22절과 관련하여(22절의 ‘모든 사람’과 23절의 ‘모든 사람’의 평행을 보라) 왜 모든 사람이 율법의 행위가 아닌, 그리스도를 믿음으로 의롭게 되는 이유를 ‘모든 사람이 죄를 지었고, 하나님의 영광에 이르지 못하게 된 사실에 있다’고 말한다. 그리고 이어 24절에서 하나님께서 모든 사람의 죄 문제를 해결하신 예수 그리스도를 통하여 나타낸 하나님의 구속 사건을 말하고 있다. 이처럼 22절이 모든 사람에게 하나님의 의가 주어지는 방편을 말하고 있다면, 24절은 23절과 관련하여 하나님께서 모든 죄인을 의롭게 하시는 근거를 말하고 있다. 그러므로 22절을 23절을 제쳐두고 24절이나 25절과 직접 병행시키기는 것은 불합리하다. 설사 3:22의 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ를 ‘그리스도의 신실성’으로 본다고 하더라도, 22절과 24-25절을 서로 평행 본문으로 보기는 매우 어렵다. 24-25절은 그리스도의 신실성이 아닌, 하나님께서 주도적으로 세우신 예수 그리스도의 구속, 곧 속죄를 통하여 나타난 하나님의 신실성을 말하고 있기 때문이다.<sup>42)</sup>

셋째, 홍인규는 주격 속격으로 번역하여야 하는 또 하나의 근거를 3:25에 있는 διὰ [τῆς] πίστεως가 3:22의 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 구문과 연결된 것으로, 그리고 이것이 ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι(‘그의 피로’)와 서로 연결된 것으로 보고 있다. 하지만 여러 학자가 지적하고 있는 것처럼,<sup>43)</sup> ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι가 그 앞에 있는 διὰ [τῆς] πίστεως를 수식하지 않고, ἰλαστήριον을 수식하는 것으로 보는 것이 자연스럽다. 피를 직접 믿음의 대상으로 보기 힘들기 때문이다. 그리스어 성경 NTG<sup>28</sup>과 GNT<sup>5</sup>에서 볼 수 있는 것처럼, 많은 고대 사본들(κ C\* D\* F G, ms 1739, 256, 1881, 1962, 6, 104, 365, 424, 436, 1852, Origen, Eusebius)이 διὰ [τῆς] πίστεως를 생략하고 있는 것도 ἐν τῷ αὐτοῦ

42) 2012년 김세윤은 논자에게 보낸 이메일을 통해 이 점을 지적해 주었다. 덧붙여 그는 롬 3:21-22는 갈 2:16과 관련해서 이해되어야 한다고 주장하였다.

43) 예. E. Käseman, *Commentary on Romans*, 98; C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1985), 200; D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 236-237; A. J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 158.

αἵματι를 διὰ [τῆς] πίστεως와 연결을 시키는 것이 자연스럽지 않다고 보았기 때문이다. 그래서 NRS는 양자를 분리하기 위해 사이에 콤마를 넣어 “by his blood, effective through faith”로 번역하고 있다. 그러므로 3:22의 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 구문을 25절의 διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι와 연결을 시켜 주격 속격인 ‘예수 그리스도의 신실함’으로 번역하는 것은 옳다고 볼 수 없다.<sup>44)</sup>

### 2.3. πίστις 어휘가 로마서 3:21-31에서 어떤 의미로 사용되고 있는가?

사실 πίστις 어휘 자체는 ‘믿음’과 ‘신실함’ 양면의 의미를 갖고 있다.<sup>45)</sup> 이 점은 주격 속격 주창자들뿐만 아니라, 목적 속격 주창자들도 인정한다. 그러므로 3:21-31의 문단에 있는 πίστις가 어떤 의미로 사용되고 있는가는 본문과 문맥에 의해 결정되어야 한다. 그런 점에서 3:21-31에 8번(3:22, 25, 26, 27, 28, 30×2, 31) 사용된 πίστις 용법을 재확인할 필요가 있고, 이를 위해 3:22의 이전 문맥과 이후 문맥에서 사용된 πίστις 용법을 살펴볼 필요가 있다.

먼저 전 문맥을 살펴보자. 로마서 서문(1:1-17)에 보면, ‘믿음’ 어휘가 일곱 번 사용된다. 1:5의 ὑπακοὴν πίστεως(‘믿음의 순종’), 1:8의 ἡ πίστις ὑμῶν(‘너희의 믿음’), 1:12의 πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ(‘너희와 나의 믿음’), 1:16b의 παντὶ τῷ πιστεύοντι(‘믿는 모든 자’), 1:17b의 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν(‘믿음으로부터 믿음에게로’), 그리고 1:17c의 하박국 인용에 ἐκ πίστεως가 그것이다. 그다음 이방인과 유대인의 범죄를 말하는 1:18-3:20을 보면, ‘믿음’ 어휘가 두 번 나온다. 하나는 3:3에서 유대인의 불순종과 관련하여 ἡ ἀπιστία(‘불성실’)이 사용되고, 다른 하나는 같은 절에서 이와 대조되는 τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ(‘하나님의 신실함’)에서 사용되고 있다.

이들 πίστις 어휘 중에 1:5, 8, 12는 모두 로마교회 신자들이나 바울의 믿음을, 1:16b의 경우 복음을 믿는 모든 자의 믿음을, 그리고 3:3a의 경우 유대인의 불성실함을, 이와 대조되는 3:3b의 τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ의 경우 하나님의 신실함을 가리키고 있음을 쉽게 알 수 있다.<sup>46)</sup> 그렇다면 남아 있는 것은 1:17b의 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν과 1:17c의 하박국 인용구 ἐκ πίστεως이다. 17b

44) T. R. Schreiner, *Romans*, 190.

45) BDAG, 818-820; *TDNT* VI, 182-222.

46) 하지만 R. B. Hays, “Πίστις and Pauline Christology: What is at Stake?”, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 282-286은 롬 3:3의 속격 구문인 τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ가 주격 속격인 하나님의 신실성을 뜻하기 때문에, 1:17의 ἐκ πίστεως도 사람의 믿음이 아닌 하나님의 신실성을 지칭할 수 있다고 주장한다.

의 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν의 경우 다양하게 번역되고 있는 것은 사실이다. 논란이 되는 것은 πίστις의 주체를 누구로 보느냐이다. 두 번 반복되고 있는 πίστις를 신자의 믿음으로, 아니면 하나님 혹은 그리스도의 믿음(신실성)으로 보느냐는 것이다. 몇몇 학자들은 여기 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν의 문구를 그리스도를 믿는 신자의 믿음을 강조하는 수사학적 표현으로 보지 않고, 앞에 있는 ἐκ πίστεως를 ‘그리스도의 신실성’ 혹은 ‘하나님의 신실성’으로, 그리고 뒤에 있는 εἰς πίστιν을 신자의 믿음으로 보고 있다.<sup>47)</sup> 하지만 동일한 ‘믿음’ 어휘에 대해 전자와 후자를 달리 볼 근거는 없다. 오히려 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν를 바울이 다른 곳에서 강조를 위해 사용하고 있는 ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, ἐκ ζωῆς εἰς ζωῆν (‘사망으로부터 사망으로’, ‘생명으로부터 생명으로’, 고후 2:16)의 경우처럼, 사람의 믿음을 강조하기 위한 일종의 수사학적인 표현으로 보는 것이 더 설득력을 지닌다.<sup>48)</sup>

더구나 로마서는 독자들이 모두 눈으로 읽고 확인하여 이해하도록 쓰인 것으로 보기보다는 편지를 지참한 자가 독자들 앞에서 소리 내어 읽는 것을 듣고, 이해하도록 쓰인 것이다. 그렇다면 편지를 쓰는 사람이 앞에서 사용했던 동일한 단어나 문구를 사용하지만, 그 내용을 다르게 전달하기를 원한다면, 당연히 이 단어나 문구를 왜 앞의 것과 다르게 이해하여야 하는가를 설명해 주어야 한다. 설명 없이 동일한 단어나 문구가 사용된다면 독자나 청중은 당연히 앞의 단어와 같은 의미로 이해할 수밖에 없다. 그런데 앞에서 언급한 것처럼 로마서 3:17b의 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν 앞에 있는 ‘믿음’ 문구인 1:5의 ὑπακοὴν πίστεως, 1:8의 ἡ πίστις ὑμῶν, 1:12의 ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ와 1:16의 παντὶ τῷ πιστεύοντι, 모두 사람의 믿음을 가리키고 있다. 이것은 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν 어휘를 신자의 믿음으로 보게 한다.

그렇다면 1:17c의 하박국 인용구에 있는 ἐκ πίστεως는 어떻게 번역되어야

47) 예. N. T. Wright, *The Letter to the Romans* (Nashville: Abingdon, 2002), 425; 박익수, 『로마서 주석 I』, 159; R. Longenecker, *Romans*, 176-180에서 앞의 믿음을 ‘하나님의 신실성’으로, 뒤의 믿음을 ‘인간의 믿음’으로 보고 있으며, L. T. Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (New York: Crossroad, 1997), 28; C. Talbert, *Romans* (Macon: Smyth & Helwys, 2002), 41-42에서 전자를 하나님 혹은 그리스도의 신실성으로, 후자를 사람의 믿음으로 본다. 반면에 R. Hays, *The Faith of Jesus*, 278-279는 전자를 하나님의 언약적 신실성으로, 뒤에 있는 것은 앞의 것을 강조하는 수사학적 표현으로 본다.

48) 역시 A. Schlatter, *Romans: The Righteousness of God*, S. S. Schatzmann, trans. (Peabody: Hendrickson, 1995), 24-25; C. E. B. Cranfield, *Romans I*, 100-101; P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans*, S. J. Hafemann, trans., (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), 28-29; M. F. Bird, *Romans* (Grand Rapids: Zondervan, 2016), 44; T. R. Schreiner, *Romans*, 78-79.

하는가? 이것은 하박국 인용구에 있는 ὁ δὲ δίκαιος(‘그 의인’)를 누구로 보느냐에 달려 있다. 바울이 인용한 하박국 2:4를 보면 “의인은 그의 신실성 때문에 살리라”(וַיִּצְרִיךָ בְּאַמּוּנָתוֹ יְהוָה)는 히브리어 본문(MT)과도, ‘의인은 나의 믿음/신실성 때문에 살리라’(ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται)라는 칠십인역 그리스어(LXX) 본문과도 정확하게 동일하지 않다.<sup>49)</sup> 바울이 우리가 알지 못한 히브리어나 그리스어 본문을 인용하였을 수도 있겠지만, 바울이 자신의 주장을 보다 강력하게 나타내기 위하여 가끔 구약의 본문을 변경하고 있는 점을 고려해 볼 때(예. 롬 3:10; 10:5; 고전 1:31; 갈 3:10, 12), 히브리어 본문에 있는 3인칭 대명사 ‘그의’(i)나 칠십인역의 1인칭 대명사 ‘나의’(μου)를 의도적으로 생략하였을 가능성이 크다.

그렇다면 서두에 나오는 ὁ δὲ δίκαιος는 누구이며, 전치사구 ἐκ πίστεως는 ὁ δίκαιος를, 아니면 동사 ζήσεται를 수식하고 있는가?<sup>50)</sup> 헤이스는 하박국 2:4에 나오는 ὁ δὲ δίκαιος는 그리스도를, ἐκ πίστεως는 그리스도의 신실하심을, ζήσεται는 십자가에 자신을 희생하기까지 하나님 아버지의 뜻에 순종하신 그리스도의 희생적 삶을 가리키는 것으로 보아야 한다고 주장한다. 그는 칠십인역에서 하박국 2:4가 메시아적으로 번역된 점, 제1에녹서 (38:2; 53:6)에 의인이 종말에 하나님의 의를 계시하는 분으로 표기된 점, 신약성경 여러 곳에서 그리스도를 “의인”으로 호칭 된 점(행 3:14; 7:52; 22:14; 벤전 3:18; 요일 2:1) 등을 근거로 제시한다.<sup>51)</sup>

49) E. Käsemann, *Commentary on Romans*, 32: “하박국 2:4에 대한 바울의 해석은 구약 본문은 물론 그 어떤 유대교 해석도 따르지 않는다.”

50) 전치사구 ἐκ πίστεως가 어디를 수식하느냐에 대하여 학자들은 둘로 나누어져 있다. 예를 들면, J. A. Fitzmyer, *Romans*, 265; R. Jewett, *Romans*, 145-147; R. Longenecker, *Romans*, 180-183은 동사 ζήσεται를 수식하는 것을 선호하고, C. E. B. Cranfield, *Romans 1*, 102, U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 90; A. J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 79; D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 82 등은 명사 ὁ δὲ δίκαιος를 수식한다고 본다. 바울이 로마서와 갈라디아서에서 자주 사람이 믿음으로 의롭게 된다는 것을 주장하고 있는 것을 볼 때, 후자가 더 타당할 수 있다. 하지만, 바울은 전치사구를 명사 앞에 두거나, 아니면 동사 뒤에 두지 않고 사이에 둔다. 그렇게 함으로써 양쪽에 다 연결될 가능성을 열어 둔다. 사실 바울은 로마서 서언(1:5)과 결연(16:26)에 똑같은 단어 ὑπακοή πίστεως를 두어 신자의 삶이 믿음에 의한 삶인 것을 강조하고 있다. 역시 T. R. Schreiner, *Romans*, 79-80을 보라. 이 구절 번역에 대한 자세한 논의는 김충연, “갈라디아서 3:11의 ἐκ πίστεως의 번역에 관한 연구”, 『성경원문연구』 31 (2012), 160-168. 그는 ἐκ πίστεως를 명사인 ὁ δίκαιος에 연결시켜 번역하여야 함을 강력하게 주장한다.

51) R. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, 32-162, 272-284; R. Hays, “Apocalyptic Hermeneutics: Habakkuk Proclaims ‘the Righteous One’”, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scriptures* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 119-142. 역시 D. Heliso, *Pistis and the Righteous One: A Study of Romans 1:17 against the Background of Scripture and Second Temple Jewish Literature* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

하지만 하박국 2:4가 칠십인역과 유대 문헌에서 메시아적으로, 신약성경 여러 곳에서 그리스도가 “의인”으로 지칭되고 있다고 해서, 바울의 인용구에 나타나 있는 ὁ δίκαιος가 그리스도를 가리키고 있다고 보기는 어렵다. 앞서 언급한 것처럼 로마서나 갈라디아서의 하박국 2:4의 인용문을 보면 칠십인역에 나오는 인칭대명사 μου나 히브리어 본문에 나오는 ʾי를 생략하여 본문을 보다 일반화시킨다. 바울이 인칭대명사를 생략하고 있다는 것은, 그가 개인적인 특정 인물보다 오히려 일반적인 인물을 통칭으로 사용하고 있다는 사실을 암시한다.<sup>52)</sup> 이뿐만 아니다. 바울은 그의 서신 어느 곳에서도 메시아 예수에게 ὁ δίκαιος와 πίστις 어휘를 함께 사용하는 경우가 없다. 오히려 두 어휘를 전폭적으로 신자와 관련하여 사용한다.<sup>53)</sup>

게다가 정확하게 동일한 하박국 본문을 인용하고 있는 갈라디아서 3:11b의 단수 “의인”은, 세 이유 접속사 ὅτι가 보여주는 것처럼(3:10b, 11a, 11b), 문맥적으로 가까이는 ‘아무(단수)’도 율법으로(ἐν νόμῳ οὐδεὶς, 단수) 하나님 앞에서 의롭게 될 수 없다고 말하는 3:11a와, 멀리는 모든 율법을 완전하게 지킬 수 없어 하나님의 저주 아래 있는 ‘율법의 사람들’(οἱ ἐξ ἔργων νόμου, 복수)을 말하는 3:10과 연결되어 있다. 그리고 3:10의 ‘율법의 사람들’은 3:9에 있는 ‘믿음의 사람들’(οἱ ἐκ πίστεως, 복수)과 대조된다. 이처럼 문맥적으로 보면 부정적인 의미로 사용되는 ‘율법의 행위의 사람들’(복수)과 ‘율법으로 의롭게 되려는 자’(단수)가 서로 짝을 이룬다. 똑같이 긍정적인 의미로 사용되고 있는 ‘믿음의 사람들’(복수)과 ‘믿음으로 사는 의인’(단수)이 서로 짝을 이룬다. 그렇다면 문맥적으로 볼 때 하박국 2:4의 인용구에 나타나는 ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως는 ‘메시아의 신실성’이 아닌 “믿음으로 의인이 된 신자”를 지칭하는 것으로 보는 것이 옳다.<sup>54)</sup> 바울이 다른 곳에서 자주 ἐκ πίστεως를 하나님께서 사람을 의롭게 하는 방편으로 말하고 있는 점(예. 롬 3:26, 30; 5:1; 갈 3:8, 24)도 이점을 뒷받침한다.

그렇다면 로마서 3:22의 후 문맥에 나타나는 πίστις의 경우는 어떠한가? 후 문맥에 나타나는 πίστις 어휘를 살펴보면, 3장에서 7번(3:25, 26, 27, 28, 30×2, 31), 4장에서는 10번(4:5, 9, 11, 12, 13, 14, 16×2, 19, 20), 그리고 동사 πιστεύω가 6번(4:3, 5, 11, 17, 18, 24) 나온다. 5장에서는 명사가 2번(5:1, 2) 나온다. 6장에는 동사가 1번 나온다. 그 밖의 경우를 보면 9-16장에 명사가 13번(9:30, 32; 10:6, 8, 17; 11:20; 12:3, 6; 14:1, 22, 23×2; 16:26), 동사가

52) F. Watson, “By Faith (of Christ)”, 154-155.

53) D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 81; K. W. McFadden, “Does ΠΙΣΤΙΣ Mean ‘Faith(fulness)’ in Paul?”, *Tyndale Bulletin* 66 (2015), 251-270.

54) F. Watson, “By Faith (of Christ)”, 159-162.

10번(9:33; 10:4, 9, 10, 14×2, 16; 13:11; 14:2; 15:13) 나타난다. 지면상 3:22 이후부터 6장의 경우만 간략하게 보자. 3:25, 26의 경우는 이미 앞에서 살펴보았기 때문에 3:27-31를 보면 27절의 ‘믿음의 법’의 경우 27절 전체 내용이 사람이 사랑할 수 없는 것을 말하기 때문에 그리스도의 신실성과는 무관하다. 그리고 28-30절에 있는 ‘믿음’ 어휘는 모두 하나님께서 사람을 의롭게 하는 방편으로 사용하고 있을 뿐만 아니라, 사람의 행위(율법의 행위)와 대립 관계에 있기 때문에, 모두 사람의 믿음을 말하고 있다고 보아야 한다. 그리고 31절의 ‘믿음’ 어휘는 그 앞에 있는 사람의 믿음을 대변하는 말이다.

4장의 ‘믿음’ 어휘를 살펴보면 명사의 경우는 전폭적으로 아브라함의 믿음과 관련하여 사용되고 있다. 동사의 경우는 아브라함이나 아브라함의 믿음의 자취를 따르는 사람이 주어가 된다. 그리고 동사의 목적어는 하나님이 된다. 따라서 4장의 ‘믿음’ 어휘는 모두 사람과 관련되어 사용되고 있으며, 명사든 동사든 그 어떤 경우도 그리스도와 직접 관련하여 사용되는 경우는 없다. 5장도 예외가 아니다. 5장에 2번 사용되는 경우를 보면, 다같이 “우리가 믿음으로”라고 하면서 이 믿음이 바울과 로마교회 신자의 믿음임을 분명히 한다. 6장에는 동사가 1번 사용되고 있는데 그 동사의 주어는 “우리”이다. 이처럼 3:22부터 6장까지 사용되고 있는 그 어떤 ‘믿음’ 어휘도 사람이 아닌 그리스도, 혹은 하나님의 성품이나 행동을 표현하는 말로 사용되는 경우가 없다.<sup>55)</sup> ‘믿음’ 어휘는 전폭적으로 사람과 관련하여 사용되고 있다.<sup>56)</sup>

게다가 로마서와 다른 서신에서 바울은 그리스도의 신실한 순종, 이를테면, 그의 성육, 고난, 십자가의 죽음을 단 한 번도 πίστις로 표현하지 않는다. 로마서 3:24-25에서는 ἀπολύτρωσις(‘구속’)와 ἱλαστήριον(‘화목/속죄제물’)으로,<sup>57)</sup> 5:18에서는 δικαίωμα(‘의로운 행위’)로, 5:19에서는 ὑπακοή(‘순종’)로

55) J. A. Fitzmyer, *Romans*, 345; T. H. Tobin, *Paul's Rhetoric in Its Context: The Argument of Romans* (Peabody: Hendrickson, 2004), 132; D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 245; M. 실바, 『BECNT: 빌립보서』, 최갑종 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2020), 222.

56) T. H. Tobin, *Paul's Rhetoric in its Context: The Argument of Romans*, 132: “바울 서신에서 예수가 동사 ‘믿는다’의 주어나 혹은 믿음에 수식되는 명사로 표현되어 제시되는 실례가 없다는 사실은, 예수가 명사 ‘믿음’ 뒤에 나타날 때 ‘예수 그리스도’ 혹은 이와 유사한 호칭은 ‘믿음’의 주어가 아니라, 오히려 대상임을 보여 준다. 그것은 예수를 믿는 믿음을 뜻하는 것이지 예수의 신실함을 뜻하는 것이 아니다. 역시 J. A. Fitzmyer, *Romans*, 345: “바울은 아버지께 대한 예수의 신실함을 생각하거나, 예수를 신자가 닮아야 할 패턴으로 제시하고 있는 것이 아니다. 오히려 그리스도는 하나님의 의의 구체적인 나타남이다.”

57) K. P. Donfried, “Paul and the Revisionist: Did Luther Really Get it All Wrong?”, *Dialog: A Journal of Theology* 46 (2007), 32.

표현한다. 그러므로 우리는 바울이 로마서에서 πίστις 어휘를 ‘그리스도의 신실함’을 지칭하기 위함보다, 오히려 ‘그리스도를 믿는 신자의 믿음’을 지칭하기 위해 사용하고 있다고 보아야 한다. 만일 3:22의 πίστις Χριστοῦ 구문을 ‘그리스도의 신실함’, 곧 그의 ‘순종’을 지칭하고 있는 것으로 볼 경우, 앞에서 언급한 것처럼 24-25절에서 강조되고 있는 하나님의 중심성이 약화된 것은 물론, 예수 그리스도의 신실한 순종을 지칭하는 ‘구속’과 ‘화목/속죄 제물’ 등은 불필요한 언급이 되고 만다. 그러므로 우리는 3:21-31에 있는 ‘믿음’ 어휘가 그리스도의 신실함이 아닌 신자의 믿음을 가리키는 것으로 보아야 한다.

#### 2.4. διὰ/ἐκ πίστεως 구문은 πίστις Χριστοῦ 구문(3:22, 26)의 단축어인가, 아니면 서로 다른 것을 지칭하고 있는가?

로마서 3:21-31에는 πίστις Χριστοῦ 구문(3:22, 26)과 함께 διὰ πίστεως 구문이 세 번(25, 30, 31),<sup>58)</sup> ἐκ πίστεως 구문이 한 번(3:30)<sup>59)</sup> 나타난다. 왜 이들 구문이 특별히 바울 서신에서만, 그것도 주로 칭의가 중요한 주제로 등장하는 로마서와 갈라디아서에서 사용되고 있는가?<sup>60)</sup> 우리가 바울이 사용하고 있는 이들 구문의 기원을 알 수는 없지만,<sup>61)</sup> 이들 구문이 “하나님이나 그리스도를 믿는 신자의 믿음을 지칭하는 독특한 바울의 표현이다.”<sup>62)</sup>라는 점을 부정하기 어렵다. 갈라디아서 3:7, 9에 나타나고 있는 οἱ ἐκ πίστεως 구문이 이 점에 있어서 결정적이다. 그 이유는 앞에서 설명한 것처럼 이 구문이 아브라함이 믿는 것처럼 믿는 신자를 가리키고 있다는 것이 너무나 명백하기 때문이다.<sup>63)</sup> 우리가 로마서 3:26의 τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ도 주격 속격 주창자들처럼 ‘예수의 신실성’ 혹은 ‘예수의 신실함을 따르는 자’로 보지 않고, ‘예수를 믿는 자’로 보아야 하는 이유도 여기에 있다.

58) 역시 갈 3:14, 26; 고후 5:7; 엡 2:8; 3:12, 17.

59) 역시 갈 3:7, 8, 11, 12, 24; 5:5; 롬 1:17×2; 4:16×2; 5:1; 9:30, 32; 10:6; 14:23×2.

60) ἐκ (혹은 διὰ) πίστεως 구문은 주로 이신칭의 문제를 중점적으로 취급하고 있는 갈라디아서와 로마서에만 나타난다. 물론 히 10:38과 약 2:24에 각각 1번씩 언급되고 있지만, 전자는 합 2:4의 인용구에서, 후자는 초대 교회에서 바울의 가르침을 오해하는 것과 관련하여 사용되고 있기 때문에 둘 다 바울과 무관하지 않다.

61) 왓슨(F. Watson)은 F. Watson, “By Faith (of Christ)”, 147-163에서 바울이 ἐκ πίστεως를 ἐξ ἐργῶν νομοῦ 구문과 대조시키기 위해 구약 하박국 2:4에 있는 ἐκ πίστεως 구문을 채용하였다고 주장한다.

62) J. Murray, *The Epistle to the Romans*, 372.

63) J. D. G. Dunn, “ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ: A Key to the Meaning of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, 361: “That is to say, ‘those ἐκ πίστεως’ is a way of saying ‘those who have believed as Abraham believed.’”

그렇다면 이들 구문을 πίστις Χριστοῦ 구문의 단축어로 볼 수 있는가? 우선 로마서와 갈라디아서에서 διὰ πίστεως와 ἐκ πίστεως가 서로 교차적으로 사용되고 있다는 사실을 인정하여야 한다. 3:22의 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ가 3:26의 ἐκ πίστεως Ἰησοῦ와 서로 교차적으로 사용되고 있는 것처럼, 로마서 3:30에서 διὰ πίστεως와 ἐκ πίστεως가 서로 교차적으로 사용되고 있다. 이 점에 있어서 갈라디아서 2:16의 용법이 도움이 된다. 갈라디아서 2:16에 보면, διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ와 ἐκ πίστεως Χριστοῦ는 다같이 ‘율법의 행위’와 대립 관계를 형성하면서 상호교차적으로 사용되고 있다.<sup>64)</sup>

이것이 사실이라면, διὰ/ἐκ πίστεως 구문과 ἐκ πίστεως Χριστοῦ 사이에 연관성이 있는가? 왓슨(F. Watson)은 ἐκ πίστεως Χριστοῦ를 바울이 하박국 2:4에 나타나고 있는 ἐκ πίστεως로부터 가져온 ἐκ πίστεως의 긴 양식으로 본다.<sup>65)</sup> 로마서와 갈라디아서에서 ἐκ πίστεως와 ἐκ πίστεως Χριστοῦ가 다같이 ‘의’ 어휘들과는 긍정적으로, 반대로 ‘율법’ 어휘들과는 부정적으로 사용되고 있는 점을 고려해 볼 때, 왓슨이 제안한 것처럼, ἐκ πίστεως Χριστοῦ가 상호교차적으로 사용될 수 있는 ἐκ πίστεως의 긴 양식으로 볼 수 있다. 말하자면, ἐκ πίστεως는 ἐκ πίστεως Χριστοῦ의 단축어라는 사실이다.<sup>66)</sup> 이와 같은 추론이 옳다고 한다면, 우리는 확신 있게 로마서 3:21-31에 있는 ἐκ πίστεως Χριστοῦ와 ἐκ πίστεως는 다 같이 예수 그리스도의 신실성이 아닌, 예수 그리스도를 믿는 신자의 믿음을 지칭한다고 말할 수 있다.

### 3. 나가는 말

우리는 성경 번역과 관련하여 현금의 신약학계에서 뜨거운 감자가 되는 πίστις Χριστοῦ 구문에 대한 바울의 용법을 파악하기 위해, πίστις Χριστοῦ

64) 이점은 다음과 같이 2:16이 일종의 교차대구법 형태를 보여주고 있는 사실에서 확인이 된다.

|   |      |
|---|------|
| εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ | (A)  |
| διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,                                    | (B)  |
| καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν,                    | (C)  |
| ἵνα δικαιοθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου,    | (B') |
| ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ.                | (A') |

65) F. Watson, "By Faith (of Christ)", 147-161.

66) D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 225: "The simple references to 'faith' in 3:28 and 3:30 are abbreviations of the 'faith in Christ/Jesus' that is enunciated in 3:22 and 26." 이 문제에 대한 보다 자세한 논의는 J. D. G. Dunn, "ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ: A Key to the Meaning of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", 351-366을 보라.



구문이 두 차례 나오는 로마서 3:21-31의 본문을 시범적으로 조사하였다. 우리의 초점은 이 문단에 나타나고 있는 πίστις Χριστοῦ 구문과 ἐκ (혹은 διὰ) πίστεως가 기독교론적으로 의를 나타내는 기반으로 사용되고 있는지, 아니면 구원론적으로 의를 얻는 수단으로 사용되고 있는가에 두었다. 이 문제와 관련하여 우리의 문맥적 분석은 로마서에서 ‘율법’ 어휘가 의와 관련하여 부정적인 결과나 관계를 가지고 있는 반면에, ‘믿음’ 어휘는 의가 주어지는 긍정적인 관계를 가지고 있음을 보여주었다. 이처럼 로마서 본문에서 ‘믿음’과 ‘의’ 구문이 사람의 구원 문제와 관련하여 함께 사용되고 있다는 사실은, 논쟁이 되는 πίστις Χριστοῦ 구문을 하나님의 의가 나타나는 주격 속격으로 보기보다는, 오히려 신자가 하나님의 의를 얻는 목적 속격으로 해석하여야 함을 보여 준다. 따라서 우리의 결론은 로마서에 나타나고 있는 πίστις Χριστοῦ 구문을, 전통적으로 그렇게 번역되어온 것처럼, 목적 속격인 ‘그리스도를 믿는 신자의 믿음을 지칭하는 것으로 번역되어야 하며, 주격 속격인 ‘그리스도의 믿음’이나 ‘그리스도의 신실성’을 가리키는 것으로 번역하지 않아야 한다는 것이다.<sup>67)</sup>

#### <주제어>(Keywords)

로마서 3:22, 믿음, 피스티스 크리스투, 그리스도를 믿음, 그리스도의 신실성.  
Romans 3:22, faith, *pistis Christou*, faith in Christ, faithfulness of Christ.

(투고 일자: 2022년 1월 11일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 19일)

67) 이와 같은 결론은 제임스 던, “바울 신학의 새 관점”, J. K. 베일비, P. R. 에디 편, 『칭의 논쟁: 칭의에 대한 다섯 가지 신학적 관점』, 문현인 역 (서울: 새물결플러스, 2015), 296에서도 발견할 수 있다: “피스티스 크리스투”를 ‘그리스도의 믿음’으로 해석하는 것이 지닌 주요 문제는 그 해석이 의심스럽고 심지어 형편없는 주해를 수반할 뿐만 아니라, 바울이 ‘그리스도를 믿음으로 의롭다 칭함 받음’을 강조한 사실의 중요성을 약화하고, 바울의 본래 의도에서 벗어나는 것이다.” 지면상 논자가 πίστις Χριστοῦ 구문 이해에 필요한 다른 문단인 롬 4장; 9:30-10:10; 갈 2:16, 20; 3:2-14, 22-26; 5:4-6 등에 대한 연구를 여기서 제시하지는 못했지만, 이들 문단에 논자의 기존 연구들 역시 똑같은 결과에 도달하였다.

<참고문헌>(References)

- 김상훈, “A Pauline Chiastic Structure in Romans 3:19-31”, 「신약연구」 12:1(2013), 54-83.
- 김종길, “칭의론과 그리스도의 믿음”, 「신학사상」 144 (2009), 7-42.
- 김춘기, “바울 서신에 나타난 피스티스 크리스투”, 「신학과 목회」 5 (1991), 15-30.
- 김충연, “갈라디아서 3:11의 ἐκ πίστεως의 번역에 관한 연구”, 「성경원문연구」 31 (2012), 160-168.
- 김형근, “‘Faith of Christ’와 ‘Faith in Christ’: 제로섬(zero-sum) 관계인가? 윈윈(win-win) 관계인가? – 갈라디아서의 ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ를 중심으로 –”, 「신약연구」 11/4 (2012), 890-929.
- 던, J., “바울 신학의 새 관점”, J. K. 베일비, P. R. 에디 편, 『칭의 논쟁: 칭의에 대한 다섯 가지 신학적 관점』, 문현인 역, 서울: 새물결플러스, 2015.
- 라이트, T., 『바울과 하나님의 신실하심』, 박문재 역, 서울: 크리스찬다이제스, 2015.
- 라이트, T., 『톰 라이트 칭의를 말하다』, 최현만 역, 서울: 에클레시아북스, 2011.
- 박익수, “Πίστις Χριστοῦ는 그리스도의 믿음인가? 혹은 그리스도에 대한 믿음인가?”, 「신학과 세계」 41 (2000), 87-127.
- 박익수, 『로마서 주석 I』, 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 서동수, “그리스도의 믿음인가 아니면 그리스도에 대한 믿음인가?”, 「신약논단」 9 (2002), 671-696.
- 실바, M., 『BECNT: 빌립보서』, 최갑중 역, 서울: 부흥과 개혁사, 2020.
- 이진섭, “믿음과 아브라함의 주제가 함의하는 바울의 신학적 논거”, 「Canon & Culture」 3:2 (2009), 211-248.
- 장해경, “한글 개역성경의 번역에 관한 두 가지 수정 제안”, 「성경원문연구」 31 별책 (2012), 188-194.
- 조대훈, “아브라함과 그리스도의 믿음에 관한 수사학적 연구 – 갈라디아서 3장을 중심으로 –”, 「신약연구」 13 (2013), 130-155.
- 최갑중, “ΠΙΣΤΙΣ ΧΗΡΙΣΤΟΥ, 어떻게 해석할 것인가? – 로마서 3:21-31에 나타난 πίστις와 δικαιοσύνη를 중심으로 –”, 「성경과 신학」 52 (2009), 65-107.
- 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」 17:2 (2010), 357-394.
- 최갑중, “πίστις Χριστοῦ, 어떻게 이해할 것인가?”, 「신약연구」 10:4 (2011), 911-940.
- 최갑중, “Again πίστις Χριστοῦ – 김형근의 ‘Faith of Christ’와 ‘Faith in Christ’에 대한 답변 –”, 「신약연구」 12.2 (2013), 101-131.
- 최갑중, “New Proposal of πίστις Χριστοῦ: A Contextual Approach to the πίστις Χριστοῦ Construction in Romans and Galatians”, Chicago: SBL Annual

Meeting, 2012.

최종상, 『이방인의 사도가 쓴 로마서』, 신대현 역, 서울: 아가페, 2003.

최홍식, “ΠΙΣΤΙΣ in Gal 5:5-6: Neglected Evidence for the Faithfulness of Christ”, *JBL* 124 (2005), 467-490.

최홍식, “바울서신에 나타난 ἔργα νόμου와 Πίστις Χριστοῦ 반제에 대한 새 관점: 갈라디아서 2:16을 중심으로”, 『신약논단』 2 (2005), 805-854.

최홍식, “‘의롭게 됨’과 Πίστις Χριστοῦ – 갈라디아서를 중심으로 –”, 『한국 기독교 교신학논총』 77:1 (2012), 31-55.

한규석, “Pauline Soteriology in Galatians with Special Reference to PISTIS CRISTOU”, Ph.D. Dissertation, University of Birmingham, 2007.

한규석, “*Pistis Christou* as the Irrevocable Nature of Salvation with special reference to Gal 2:16”, *Testamentum Imperium* 2 (2009), 1-31.

헤이스, R. B., 『그리스도의 믿음: 갈라디아서 3:1-4:11의 내러티브 하부 구조』, 최현만 역, 서울: 에클레시아북스, 2013.

홍인규, “하나님의 의의 복음(롬 3:21-26)”, 『백석신학저널』 20 (2011), 199-215.

Betz, H. D., *Galatians*, Philadelphia: Fortress, 1979.

Bird, M. F., *Romans*, Grand Rapids: Zondervan, 2016.

Bird, M. F. and Sprinkle, P. M., eds. *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies*, Peabody: Hendrickson, 2009.

Campbell, D. A., “False Presuppositions in the *Pistis Christou* Debate: A Response to Brian Dodd”, *Journal of Biblical Literature* 116:4 (1997), 713-719.

Campbell, D. A., “The Faithfulness of Jesus Christ in Romans 3:22”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies*, Peabody: Hendrickson, 2009, 57-71.

Campbell, D. A., “The Meaning of ΠΙΣΤΙΣ and ΝΟΜΟΣ in Paul: A Linguistic and Structural Investigation”, *Journal of Biblical Literature* 111:1 (1992), 85-97.

Campbell, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3:21-26*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 65, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

Campbell, D. A. “Romans 1:17—A *Crux Interpretum* for the *Pistis Christou* Debate”, *Journal of Biblical Literature* 113:2 (1994), 265-285.

Carson, D. A., “Why Trust a Cross? Reflections on Romans 3:21-26”, *ERT* 28 (2004), 345-362.

Cirafesi, W. V. and Peterman, G. W., “πίστις and Christ in Hippolytus’s *De Christo et Antichristo*: A Response to Michael F. Bird and Michael R. Whinton”, *NTS* 57 (2011), 594-603.

- Cranfield, C. E. B., ed., *On Romans and Other New Testament Essays*, Edinburgh: T & T Clark, 1998.
- Cranfield, C. E. B., *The Epistle to the Romans*, vol. 1, Edinburgh: T. & T. Clark, 1985.
- Donfried, K. P., “Paul and the Revisionist: Did Luther Really Get it All Wrong?”, *Dialog: A Journal of Theology* 46 (2007), 31-40.
- Dunn, J. D. G., “ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ: A Key to the Meaning of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, J. R. Wagner, C. K. Rowe and A. K. Grieb, eds., *The Word Leaps the Gap: Essays on Scripture and Theology in Honor of Richard B. Hays*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008, 351-366.
- Dunn, J. D. G., “Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, E. E. Johnson and D. M. Hay, eds., *Pauline Theology Vol. 4: Looking Back, Pressing On*, Atlanta: Scholars Press, 1997, 61-81.
- Easter, M. C., “The Pistis Chistou Debate: Main Arguments and Response in Summary”, *Currents in Biblical Research* 9:1 (2010), 33-47.
- Fitzmyer, J. A., *Romans*, New York: Doubleday, 1997.
- Gathercole, S. J., “Justified by Faith, Justified by his Blood: The Evidence of Romans 3:21-4:25”, D. A. Carson et al., eds., *Justification and Variegated Nomism*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 147-184.
- Grasso, K., “A Linguistic Analysis of πίστις Χριστοῦ: The Case for the Third View”, *JSNT* 43:1 (2020), 108-144.
- Hays, R. B., “Πίστις and Pauline Christology: What Is at Stake?”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies*, Peabody: Hendrickson, 2009, 282-286.
- Hays, R. B., *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, SBLDS 56, Chico: Scholars Press, 1983.
- Hays, R. B., *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3.1-4.11*, 2nd ed, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Heliso, D., *Pistis and the Righteous One: A Study of Romans 1:17 against the Background of Scripture and Second Temple Jewish Literature*, WUNT 2/227, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Hooker, M. D., “Another look at πίστις Χριστοῦ”, *SJT* 69:1 (2016), 46-62.
- Hooker, M. D., “ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, *NTS* 35 (1989), 321-342.
- Hultgren, A. J., *Paul’s Letter to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Hultgren, A. J., “The Pistis Christou Formulation in Paul”, *Novum Testamentum* 22:3 (1980), 248-263.

- Hultgren, A. J., “*Pistis Christou*: Faith in or of Christ?”, *Paul’s Letter to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011, 623-661.
- Jewett, R., *Romans*, Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Johnson, L. T., *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*, New York: Crossroad, 1997.
- Käsemann, E., *Commentary on Romans*, Geoffrey W. Bromiley, trans., Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Kruse, C. G., *Paul’s Letter to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- Li, C., “When Academic Debate Meets Translation Decision: The English Translation of *Pistis Christou* as an Example”, W. Loader, B. Pepschinski, and E. Wong, eds., *Matthew, Paul, and Others: Asian Perspective on New Testament Themes*, Hong Kong: Innsbruck University Press, 2019, 177-189.
- Matlock, R. B., “Detheologizing the *Pistis Christou* Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective”, *Novum Testamentum* 42:1 (2000), 1-23.
- Matlock, R. B., “*Pistis* in Galatians 3.26: Neglected Evidence for ‘Faith in Christ’?”, *New Testament Studies* 49:3 (2003), 433-439.
- Matlock, R. B., “The Rhetoric of *Pistis* in Paul: Galatians 2.16, 3.22, Romans 3.22, and Philippians 3.9”, *Journal for the Study of the New Testament* 30:2 (2007), 173-203.
- Matlock, R. B., “Saving Faith: The Rhetoric and Semantics of *Pistis* in Paul”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies*, Peabody: Hendrickson, 2009, 73-90.
- McFadden, K. W., “Does ΠΙΣΤΙΣ Mean ‘Faith(fulness)’ in Paul?”, *Tyndale Bulletin* 66 (2015), 251-270.
- McFadden, K. W., *Faith in the Son of God: The Place of Christ-Oriented Faith within Pauline Theology*, Wheaton: Crossway, 2021.
- Moo, D., *The Epistle to the Romans*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Murray, J., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Pate, M., *Romans*, Grand Rapid: Baker Books, 2013.
- Porter, S. E. and Pitts, A. W., “*Pistis* with a Preposition and Genitive Modifier: Lexical, Semantic, and Syntactic Considerations in the *Pistis Christou* Discussion”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies*, Peabody: Hendrickson, 2009, 33-53.

- Schellenberg, R. S., “οἱ πιστεύοντες: An Early Christ-Group Self-Designation and Paul’s Rhetoric of Faith”, *NTS* 65 (2019), 33-42.
- Schlatter, A., *Romans: The Righteousness of God*, S. S. Schatzmann, trans., Peabody: Hendrickson, 1995.
- Schliesser, B., “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on πίστις Χριστοῦ”, *JSNT* 38:3 (2016), 277-300.
- Sierksma-Agteres, S. J. M., “Imitation in faith: enacting Paul’s ambiguous *pistis Christou* formulations on a Greco-Roman Stage”, *International Journal of Philosophy and Theology* 77:3 (2016), 119-153.
- Stubbs, D. L., “The Shape of Soteriology and the Pistis Christou Debate”, *Scottish Journal of Theology* 61:2 (2008), 137-157.
- Stuhlmacher, P., *Paul’s Letter to the Romans*, S. J. Hafemann, trans., Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.
- Talbert, C., *Romans*, Macon: Smyth & Helwys, 2002.
- Tobin, T. H., *Paul’s Rhetoric in Its Context: The Argument of Romans*, Peabody: Hendrickson, 2004.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Watson, F., “By Faith (of Christ): An Exegetical Dilemma and Its Scriptural Solution”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies*, Peabody: Hendrickson, 2009, 147-164.
- Watson, F., *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London: T & T Clark, 2004.
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer I*, Vluyn: Benziger, 1978.
- Witherington III, B., *Paul’s Letter to the Romans, A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Wright, T., *Justification: God’s Plan & Paul’s Vision*, Downers Grove: IVP Academic, 2019.
- Wright, T., *Paul and the Faithfulness of God: Parts III and IV*, London: SPCK, 2013.
- Wright, T., *The Letter to the Romans*, Nashville: Abingdon, 2002.
- Van Nes, J., “‘Faith(fulness) of the Son of God’? Galatians 2:20b Reconsidered”, *Novum Testamentum* 55 (2013), 127-139.
- Young, S. L., “Paul’s Ethnic Discourse on ‘Faith’: Christ’s Faithfulness and Gentile Access to the Judean God in Romans 3:21-5:1”, *HTR* 108:1 (2015), 30-51.

<Abstract>

**How Should the Phrase πίστις Χριστοῦ Be Translated?:  
A Contextual and Exegetical Approach  
to the πίστις Χριστοῦ Construction in Romans 3:22**

Gab Jong Choi  
(Evangelia University)

Since the book *The Faith of Christ* of Richard Hays appeared in 1983, the translation of πίστις Χριστοῦ has become a battlefield in recent Pauline Studies. The critical issue at stake is whether the phrase πίστις Χριστοῦ should be translated as an objective genitive, i.e., *faith in Christ*, or as a subjective genitive, i.e., *faith (faithfulness) of Christ*.

Most Korean Bibles, including the significant English Bibles, translate the phrase πίστις Χριστοῦ as *faith in Christ*. However, many recent English Bibles (e.g., Jubilee, BRG, New Matthew, RG, Wycliffe Bible, NET, CEB, CJV, ISV, NTE, PT, and Voice Bible) translate it as either *faith of Christ* or *faithfulness of Christ*.

Because it is generally recognized that this issue cannot be settled by grammatical and syntactical approaches in recent Pauline scholarship, this paper attempts a contextual and exegetical approach to the πίστις Χριστοῦ and ἐκ (διὰ) πίστεως constructions in Romans 3:21-31 to explore the meaning of the Pauline πίστις Χριστοῦ construction (Rom 3:22, 26; Gal 2:16[×2]; 3:22; Eph 3:12; Phi 3:9).

The paper gives its particular attention to three questions:

First, whether the πίστις Χριστοῦ construction, when it is employed with the δικα- terms, functions as an instrument to attain the righteousness of God or as an instrument to disclose the righteousness of God. Second, whether the πίστι- terms mean *human faith in Christ* or *the faithfulness of Christ* in its literary context. And third, whether ἐκ (διὰ) πίστεως construction functions as an abbreviation of πίστις Χριστοῦ in its literary context.

The paper finds, through a contextual and exegetical investigation of Romans 3:21-26, the following: First, the phrase πίστις Χριστοῦ functions as the means to attain the righteousness of God, not to disclose it. Second, the πίστι- terms

usually mean *human faith in Christ* in its literary context, not *the faithfulness of Christ*. And third, ἐκ (διὰ) πίστεως construction functions as an abbreviation of πίστις Χριστοῦ in its literary context.

The paper therefore concludes that the Pauline πίστις Χριστοῦ should be translated as *faith in Christ* rather than as *faithfulness of Christ*.



## 『개역개정』 속 ‘자유’ 어휘의 역사적 변화 양상 연구

서신혜\*, 이선희\*\*

### 1. 서론

모든 사상과 개념은 언어를 통해서 전달된다. 새로운 개념이 수입될 때 선택되는 언어는 새로 생성되거나 이전 단어의 개념 변화를 거쳐 사용된다. 이들 단어들이 언중에게 정착하기까지 상당한 오해와 마찰의 시간을 거치는 게 일반적이며, 우리나라의 근대변혁기에도 그랬다. 한국사에서 근대로의 시대 변화와 기독교의 유입이 동시에 이루어졌다. 전근대 언어와 개념이 근대의 것으로 바뀌는 시기에 성경번역도 이루어졌다.<sup>1)</sup> 성경 번역 주체들은 복음을 잘 설명하고 오해나 왜곡을 막기 위해 단어 선택에서 크게 고심했고 그 흔적이 성경에 녹아있다.

이 연구에서는 ‘자유’라는 단어가 성경에서 어떤 과정을 거쳐 지금에 이르르게 되었는지를 살피려 한다. ‘자유’는 ‘복음’을 설명하는 핵심 개념어 중 하나인데, 개인에 따라 다르게 읽고 있는 단어이다. 이 단어에 대한 바른 이해는 성경을 보다 정확하게 읽는 데 필요하기 때문에 필자는 이 단어에 주목하였다.

\* 주저자. 한양대학교에서 고전문학으로 박사학위를 받음. 현재 한양대학교 인문대학 부교수. [sh2448@hanyang.ac.kr](mailto:sh2448@hanyang.ac.kr).

\*\* 교신저자. 중앙대학교에서 조선시대사로 박사학위를 받음. 현재 중앙대학교 다빈치교양대학 조교수. [yisunhui@cau.ac.kr](mailto:yisunhui@cau.ac.kr).

1) 우리 역사를 구분할 때 일반적으로 조선까지를 전근대, 갑오개혁을 거쳐 대한제국에서 일제강점기까지를 근대, 해방이후를 현대라 한다. 이 연구도 이 같은 구분에 따른다.

또 ‘자유’는 본래 있던 단어를 가져다 근대의 새 개념을 전달하는 번역어로 사용한 대표적 예이기도 하다. 그래서 근대 사회 변화와 각종 개념어의 변화를 다룬 연구에서 ‘자유’가 다루어졌다. 일본 학자 야나부 아키라(柳父章: 1928-2018)는 근대 시기 번역 문제에 대한 일련의 연구를 진행했는데, 특히 ‘자유’에 대한 연구에서는 freedom이나 liberty의 번역어로서 ‘자유’가 부적절한 번역어라 기피되고 다른 단어로 대체되는 기간을 거쳐 받아들여지는 상황을 여러 일본 문헌의 예를 통해 제시했다.<sup>2)</sup> 최재목은 번역어 ‘자유(自由)’가 중국과 일본에 어떻게 유입되고 개념화되었는가를 자세한 예로 보여주었다. 최경옥도 중국과 일본의 문헌에서 ‘자유’가 사용되고 있는 예를 밝힌 후 개화기 조선에서 ‘자유’가 사용되고 있는 예를 제시하였다.<sup>3)</sup> 최근에 유경민도 최경옥의 연구를 인용하면서 동양에서의 번역어 ‘자유’ 사용 용례의 다양성을 밝힌 후, 특히 ‘자유’가 명사가 아닌 서술어로 기능하는 용언형이라는 것을 밝혔다. 더불어 그리스도교 문헌들에서 이런 용례가 잘 나온다는 것을 설명했다.<sup>4)</sup> 이들 선행연구는 기본적으로 동양에 있던 단어 ‘자유’가 근대개념어로 사용되기까지의 과정을 설명하였다는 점에서 비슷하며 ‘자유’라는 단어 사용이 기피되다가 나중에 받아들여졌다는 논조도 비슷하다. 그 위에 각각 중국 사례를 중심으로, 일본 사례를 중심으로, 어학적 어미 설명을 중심으로 논의를 진전시켰다. 이 논문 역시 ‘자유’라는 단어의 의미 설명에는 비슷한 논조 위에서 있으나, 이런 어휘연구가 오늘날 일반인이 성경을 읽고 해석하는 데에 어떻게 활용될 수 있는가에 대한 사례 제시에 중점을 두었다.<sup>5)</sup>

2) 야나부 아키라(柳父章), 『Freedom, 어떻게 自由로 번역되었는가』, 김옥희 역 (서울: AK, 2020), 213-233. 참고로, 야나부 아키라가 쓴 이 글은 『翻譯とは何か』라는 제목으로 호세이 법政대학출판부에서 1976년에 출간된 것이다.

3) 최재목, “근대기 번역어 ‘자유’ 개념의 성립과 중국 유입에 대하여”, 『남명학연구』 19 (2005), 385-404; 최경옥, “메이저기, 번역한자어의 성립과 한국 수용 고찰 - [liberty]가 [자유(自由)]로 번역되기까지 -”, 『비교일본학』 42 (2018), 353-372.

4) 유경민, “‘自由’의 용언형과 다의화에 대한 어휘론적 접근”, 『언어와 언어학』 94 (2021), 45-72.

5) 신학적인 차원, 신앙 실천 차원에서 ‘자유’의 문제를 다룬 연구는 김현진, “희년의 선교적 의미와 실천에 대한 연구”, 『신학과 실천』 71(2020), 629-654; 박정식, “요한복음 8장의 아버지 논쟁에 나타난 자유의 의미”, 『광신논단』 30 (2020), 49-74; 이영현, “바오로 사도가 복음의 진리로 선포한 자유에 대한 성서적 고찰: 갈라티아 서간에 따라 살펴본 자유개념과 신학적인 의미”, 『신학전망』 164 (2009), 2-28 등 여럿이 있다. 하지만 본고는 신학적 의미 파악이 아니라, 우리나라 성경 역본에서의 용례 추적을 통한 단어의 어휘 계통 분석법을 통해 우리나라 성경번역본에 나타난 어휘를 귀납적으로 정리하는 것이기 때문에 논의의 집중을 위하여 신학적 연구들을 일일이 언급하지 않는다.

이 연구는 궁극적으로 성경 원어를 모르는 우리나라 사람들이 현행 한글 성경을 보다 명확히 이해하도록 돕는 것을 목표로 하는 일련의 연구 중 하나이다. 형이상학적 단어는 개인별로 주관적으로 이해될 가능성도 높고, 또 각 개인이 완전히 이해하지 못하여 막연한 채로 읽고 넘어가는 수가 많다. ‘자유’도 그런 단어이다. 지금도 ‘자유’라고 하면 개인별로 ‘방종’과 연관된 개념, ‘천부인권’과 관련된 개념 등으로 각기 달리 해석하는 경우가 많다.

이 연구를 통해 ‘자유’라는 한 단어로 포괄된 의미 갈래들을 알고 난 후에 성경을 다시 읽으면 자칫 자의적으로 이해하기 쉬운 구절의 오역을 막아 해당 문맥의 의미를 보다 구체적으로, 정확하게 이해할 수 있게 될 것이라 기대한다. 분류는 보다 명확한 이해를 낳는다. 이것이 이 연구의 의의가 될 것이다.

지금 쓰는 『개역개정』에서 ‘자유’는 총 57건 나온다. ‘자유’로 번역된 부분이 『성경 개역』(1938, 이하 『개역』으로 표시), 『선한문 관주 구약전서(鮮漢文貫珠舊約全書)』(1926, 이하 『선한문구약』으로 표시), 『신역 신구약전서(新譯新舊約全書)』(국한문, 1925, 이하 『게일신구약』으로 표시)<sup>6)</sup>, 『신약전서(新約全書) 국한문』(1906, 이하 『국한문신약』으로 표시), 『성경전서』(1911, 이하 『구역』(舊譯)으로 표시)<sup>7)</sup>, 『예수성교전서』(1887)에서는 어떻게 표현되었는가를 역추적하는 방식을 통하여 어떤 어휘들이 결국 ‘자유’로 귀결되었는지, 언제 그렇게 되었는지 살필 것이다. 그런 의미 갈래를 알고 나면 ‘자유’로 번역된 각 구절들을 보다 정확히 읽을 수 있을 것이다. 성경의 바른 이해를 위해서 성경번역자들이 ‘자유’라는 한 단어 사용조차도 고심하였다는 것도 살필 수 있을 것이다.

6) 『게일신구약』을 포함하는 까닭은, 그것이 1920년대 중반에 이루어져 『구역』에서 『개역』 사이 30여 년 간의 변화를 보기에 적합하며, 게일(J. S. Gale)이 언어에 특히 민감했던 학자였고, 국한문으로 써서 해당 번역어가 어떤 것을 표현한 것인지 정확히 알기 쉬우며, 또 신약과 구약을 모두 번역하여 『선한문구약』(1926)이 보여주는 1920년대 상황을 보다 폭넓게 보여줄 수 있기 때문이다.

7) 『구역』은 1900년에 신약전서가 완성되었으나 일부 성경은 위원회의 합의를 거치지 못한 사역이므로 계속 검토하여 공인역으로 1904년에 새로 출간하였지만 표기상의 오류 등이 많아 다시 1906년에 출간했다. 그래서 보통 구역 신약은 1906년을 공인역으로 본다. 나중에 구약이 1911년에 번역되면서 신구약을 합본하여, 결국 『구역』은 1911년이라고 표기한다. 그러므로 구약 번역본을 비교할 때는 크게 문제가 없으나, 신약 번역본을 비교할 때에는 표기는 1911이라고 하나 번역 시기상 『국한문신약』(1906)보다 앞서므로 단어 변화를 비교할 때 당연히 『국한문신약』보다 앞에 둔다.

## 2. 전근대시기 ‘자유’ 개념과 근대 개념 ‘자유’의 유입 시기

우리나라에 근대 개념의 ‘자유’가 들어온 것은 언제이며, 그런 개념의 ‘자유’를 성경번역에서는 언제부터 사용하기 시작했으며, 왜 그때부터 사용하기 시작했을까?

본래 전근대시기에 우리나라에서 이미 ‘자유’가 사용되고 있었다. 『조선 왕조실록』, 『경국대전』, 문집, 일기 등을 대상으로 ‘자유’의 용례를 검토하면, 한마디로, 전근대시기에 ‘행동거지문제’만을 가리키는 매우 ‘협의’의 용례로만 사용되었다. 사람이 들고 남[出入], 굽히고 펼[屈伸], 앉고 일어섬[坐臥]의 움직임을 마음대로 할 수 있느냐 없느냐를 표현할 때 주로 썼다.

『대청률』에 보면, “위(威)는 세력과 기묘이 사람을 압도할 수 있는 것이고, 역(力)은 강하고 사나워 사람을 이길 수 있는 것이다. 타인을 제박한다는 것은 때리는 것뿐 아니라 세력으로 제압하고 위협하여 사람이 진퇴와 굴신을 마음대로 하지 못하도록 쇠사슬로 묶게 하는 것이다.”<sup>8)</sup>라 하는 대목이 있다. 자유의 용법이 명확히 드러나는 대목이다. 또, 『실록』 기록에 “방 가운데에 가두어 두고 창구멍을 내어 음식을 통하고, 오줌을 누는 것도 마음대로 하지 못하게 하였다.”<sup>9)</sup>라는 식으로 사용한다. 이때 ‘불능자유(不能自由)’라는 것은 움직임을 마음대로 하지 못하였다는 것이다.

즉 ‘자유’는 ‘육체적, 행위적 움직임’, 즉 출입(出入), 굴신(屈伸), 좌기(坐起), 좌와(坐臥) 등을 마음대로 하느냐의 문제에 한정된 표현이었다. 그러므로 오늘날 사용하는 ‘자유’보다는 현저하게 좁은 의미[狹義]에만 사용한 단어였다.

예컨대 “간힌 죄인이 ‘자유롭게’ 되었다”라고 하면, ‘옥에서 풀려났다’고 이해하기 쉽지만, 전근대에서는 전혀 그렇지 않다. 옥에 갇힌 죄인이 공식 명령으로 풀려나는 경우는 ‘방석(放釋)’을 썼다. 사극에 가끔 보이듯, 감옥에서 목에 칼을 차고 있는 죄인은 큰 칼을 차고 있어서 움직임이 불편하다. 그 칼을 풀어주면 움직임을 마음대로 할 수 있게 된다. 바로 이럴 때는 감옥에 갇힌 경우라도 굴신, 좌기 등을 마음대로 할 수 있으므로 ‘자유’롭다고 할 수 있는 것이다. 만약 감옥에 있던 죄수를 자유롭게 해 주었다’라 표현한다면, 그를 감옥에서 내보냈다는 말이 아니라 ‘감옥 안에서 움직임을 편안하게 해 주었다’는 의미가 된다.

8) 沈之奇, 『大清律輯註(下)』(北京: 法律出版社, 2000), 287: 威, 謂勢炎足以壓人, 力, 謂強勇足以勝人, 制縛人者, 形容威力所加, 能致人進退屈申, 不得自由, 聽憑鎖繫之也.

9) 『태종실록』 12년 6월 26일: 閉之房中, 穴牖以通飲食, 至洩溺不能自由.

또 전근대에 ‘자유’는 명사가 아니었다. ‘자유’에 ‘-하는’ 혹은 ‘-로운’ 등의 활용형을 붙여서 사용하였다.<sup>10)</sup> ‘자유하는’, ‘자유로운’, ‘자유하게 하다’ 등으로 활용이 되는 것이지 명사로 사용되지 않았다. 예를 들어 조선 태종 때 이방의가 “앉고 서는 것을 자유로이 하지 못하였다.”<sup>11)</sup>라는 내용을 보면, 당시 이방의가 병으로 몸을 마음대로 움직이지 못해서 앉고 서는 것을 자신의 뜻대로 할 수 없었다는 기사이다.

이외에도 『실록』에서 ‘자유’의 용례를 살펴보면 대부분 “得自由”, “出入自由”, “進退自由”(一身進退, 安敢自由), “不能自由”, “未得自由”로 쓰인다. ‘자유’가 한자어 그대로 ‘스스로의 뜻대로 신체를 움직인다’는 뜻으로 사용된 것이요, ‘명사’가 아니라 ‘자유로이 하다’와 같은 식의 활용형으로 쓰이는 것을 볼 수 있다.

한중일 모두 근대 개념인 ‘freedom’이나 ‘liberty’에 대한 번역어로 본래 있던 단어인 ‘자유’를 사용하였다. 본래 ‘기거동작의 문제’에 국한했던 단어를 근대개념인 ‘천부인권적 권리’라는 의미의 단어로 쓴 것이다. 우리나라의 경우 이런 근대 개념의 ‘자유’는 1890년대에 이미 소개되어, 조정에서도 그렇고 민간에서도 정확히 이해하고 있는 사람이 있었던 것으로 보인다. 예를 들어 “근세에는 황실과 국가의 구분이 더욱 명확해지고 있다. 부와 부에서 각각 권리의 자유를 주장하면서 서로 침범하지 않으므로 의정의 간섭을 허용하지 않고 있다.”<sup>12)</sup>고 고종이 말하는 대목이 있다. 이 때 ‘자유’는 분명 ‘권리’라는 근대 개념으로 사용되었다.

「황성신문」 1899년 2월 17일자 “논설”에서는 ‘요즘 대한민국 사람들은 말만 하면 자유권을 들먹이는데, 자유권이란 하늘이 고루 부여하셔서 사람마다 가지고 있는 것’<sup>13)</sup>이라면서, 당시 ‘자유권’에 대한 언급이 자주 나온다는 사회상을 보여주고, 자유는 인간이 가진 기본적 권리라는 차원에서 설명하였다. 「독립신문」 1899년 1월 10일자 1-2면에서도 「인권자유」라는 면에서 말하면서 “늘이 만민을 내히실 재에……인권 자유(言權自由)는 텅싱 권리라 하늘이 주신 권리를 엇지 진중히 보존치 아니 헝리오”라고 하는 대

10) 이 점에 대해서는 최근에 나온 유경민, “‘自由’의 용언형과 다의화에 대한 어휘론적 접근”을 참고 바란다.

11) 『태종실록』 3년 8월 1일: 芳毅憔悴無力, 坐立不能自由, 令人扶起, 倚枕而坐.

12) 『고종실록』 37년 4월 20일: 近世則皇室與國家有異, 確有區分矣. 府部各主自由權利, 無相侵越, 不許議政干係矣.

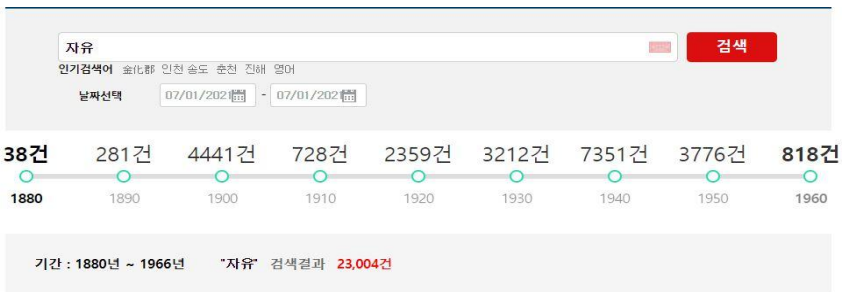
13) 「皇城新聞」 1899년 2월 17일 1면 “論說”: 一人은 一人之權이 有하고 一國은 一國之權이 有하느니라…是故로 近日에 我大韓國人民이 言必稱自由之權이라 하니 其自由權을 能言하느는 者 | 果然 自由權이 何如함을 能知하느는지 夫自由權이란 者는 上天이 均賦하시고 人人이 共得하느니라…

목이 나온다. 「태국신문」 1900년 10월 6일 1-2면 “론설”에서도 “가령 일국의 사람이 다 그 즈유지권의 명분을 일허바린즉… 사람마다 즈유지권이 잇스즉 군신상하와 스농공상이 다 각각 그 본분을 직히여…”라 하고 있다.

인용한 모든 예들은 ‘자유’를 개인이 당연히 소유한 권리라는 근대적 개념으로 명확히 이해하고 사용하고 있다.<sup>14)</sup>

‘대한민국 신문 아카이브(<https://www.nl.go.kr/newspaper/>)’에서 ‘자유’라는 검색어로 검색해 보면 각 시대별 ‘자유’의 사용 추이가 명확히 보인다.

<그림 1> 우리나라 신문에서 ‘자유’ 단어의 사용 추이(2021. 7. 1. 기준)



우리나라 최초의 근대 신문은 1883년 10월에 창간된 「한성순보」이고, 최초 민간발행 신문인 「독립신문」이 1896년 4월에 창간되었으며, 1898년에 와서야 「황성신문」, 「제국신문」, 「매일신문」이 나와 이후 점차 신문이 많아지기 시작했다.

한 눈에 보이듯 1900년 전후와 1940년 전후 ‘자유’라는 단어가 폭발적으로 많이 사용된 것을 알 수 있다. 1940년은 일제 식민지 상황이 극에 치달을 때라 시대적인 특성이 있어서 그럴 법도 하지만, 1900년 전후의 폭발적 증가는 매우 특징적인 현상이다. 1890년과 1900년 사이 발간된 신문이라고는 위에 말한 다섯뿐이고, 이후 1904년 창간된 「대한매일신보」, 1905년 하와이에서 창간된 「공립신보」, 1906년 창간된 「만세보」 정도가 이어졌을 뿐이다. 이에 비하면 ‘자유’라는 단어를 포함한 기사의 증가는 매우 가파른 것이다. 한마디로 1900년 전후 우리나라에 ‘자유’라는 근대 개념이 들어와 활발히 논의되고 있었다는 것을 알 수 있다. 앞서 예를 든 것이 아니라도 저들 신문 여러 곳에서 ‘자유’라는 단어를 사용했다.

그러나 신문을 펴내고 읽은 사람은 당시 일부 지식인계층에 한정된다는

14) 이밖에 개화기에 근대 개념의 ‘자유’가 문헌에 나타난 예는 최경옥, “메이지기, 번역한자의 성립과 한국 수용 고찰 - [liberty]가 [자유(自由)]로 번역되기까지 -”를 참고 바람.

것도 생각해야 한다. 일부 사람은 선진적인 개념을 이른 시기에 받아들이나 모든 사람이 널리 받아들이고 공유하기까지는 상당한 시간이 걸린다. 신문들에서 근대적 개념의 ‘자유’를 사용하는 같은 시기에 여전히 전근대적 개념과 용례대로 ‘자유’를 사용하고 있는 예도 많이 보인다.

민영환의 『해천춘범소집』에 “고향을 생각한 나머지 돌아가고 싶은 마음 더욱 간절하나 공적인 일에 몸이 매어 있으니 자유로이 할 수 없어(不得自由)…”<sup>15)</sup>라 한 용례가 보인다. 공적인 일을 하고 있으니 ‘자유로이 할 수 없다’는 것은 기거동작 등을 마음대로 할 수 없고 규정 등에 매어서 하고 있다는 의미이다. 그러나 ‘마음대로 할 수 없어’라고 해야 더 정확한 번역이기도 하다. 이 글의 ‘자유’는 권리로서의 ‘자유’가 아닌, 전근대 용례대로 사용하고 있는 경우이다. 또 『속음청사』 광무10년(1906년) 5월 14일 일기에는 “마을 사람들이 마음대로 집으로 돌아가는 때인데”<sup>16)</sup>라고 사용한 용례도 보인다. 1906년에도 자유가 권리의 개념이 아니라 ‘임의로, 마음대로, 멋대로’라는 전근대적 용례로 사용되고 있는 것을 확인할 수 있다.

### 3. 『개역개정』 내 ‘자유’의 이전 번역 현황

사회에서 근대개념 ‘자유’가 1890년대부터 이미 들어와 사용되었다는 것과 발을 맞추었다면, 성경번역은 『예수성교전서』를 제외한 다른 역본은 모두 그 이후이니 처음부터 ‘자유’를 활발하게 사용했어야 한다. 하지만 그렇지 않았다. 『개역개정』을 기준으로 할 때 ‘자유’라는 단어는 총 57건 나온다. 구약에서 21건, 신약에서 36건이다. 이 57건이 이전 역본에서는 ‘자유’가 아닌 경우가 많았다.

『개역개정』 기준으로 모세5경에서는 다음과 같이 총 3개의 장, 7개의 절에 걸쳐 ‘자유’가 나온다.

출 21:2 네가 히브리 종을 사면…일곱째 해에는 몸값을 물지 않고 나가  
자유인이 될 것이며…5 만일 종이 분명히 말하기를…자유인이 되지 않  
겠노라 하면

15) 閔泳渙, 『閔忠正公遺稿』 권3, 『海天春帆小集』, 1896, 국사편찬위원회 편 (서울: 國史編纂委員會, 1958): 思鄉之餘歸心尤切, 公事在身, 不得自由, 嗚一首却萬愁, 久離萱闈, 不肖尤大.

16) 김윤식, 『續陰晴史』, 국사편찬위원회 편, 한국사료총서 11 (서울: 國史編纂委員會, 1960), 광무10년(1906년) 5월 14일: “所幸者今日無風, 且適值日暮, 村人自由還家之際, 人力衆多, 不至延燒…”

레 25:10 너희는 오십 년째 해를 거룩하게 하여 그 땅에 있는 모든 주민을 위하여 **자유**를 공포하라…54 그가 이같이 속량되지 못하면 회년에 이르러는 그와 그의 자녀가 **자유**하리니

신 15:12 …만일 여섯 해 동안 너를 섬겼거든 일곱째 해에 너는 그를 놓아 **자유롭게** 할 것이요 13 그를 놓아 **자유하게** 할 때에는…18 그가 여섯 해 동안에 품꾼의 삯의 배나 받을 만큼 너를 섬겼은즉 너는 그를 놓아 **자유하게** 하기를 어렵게 여기지 말라…

이 구절의 ‘자유’를 이전 역본에서는 다음과 같이 번역했다.

<표 1> 모세오경 중 ‘자유’의 역본별 변천과정 용례.

이하, 『선한문구약』은 『선한문』, 『게일신구약』은 『게일』로 표기.

| 구절                    | 『개역』<br>(1938)   | 『선한문구약』<br>(1926)   | 『게일신구약』<br>(1925)                          | 『구역』<br>(1911)   |
|-----------------------|--|---|--|--|
| 출<br>21:2, 5          | 갑업시 나가<br>자유할<br>것이며…나가<br>서 자유하지<br>안켓노라                | 價가 無히<br>放與홀지니…<br>自由히지<br>안켓노라   | 갑업시 노하<br>自主히게 하라<br>…自主히기를<br>願치<br>아니히거든 | 즈쥬히게<br>하라…즈쥬히<br>지안켓노라  |
| 레<br>25:10, 54        | 전국 거민의게<br>자유를<br>공포하라…그<br>와 그 자녀가<br>자유하리니             | 그 家業과<br>家族의게<br>歸去히고…彼<br>와 그 子女가<br>自由히리라   | 人民으로<br>自主케<br>히고…自主히<br>리라                | 모든 인민으로<br>즈쥬케<br>히고…즈너로<br>더브러 다<br>나갈 거시라                    |
| 신<br>15:12<br>-13, 18 | 그를 노하<br>자유하게 할<br>것이오…노하<br>자유하게<br>할…노하<br>자유하게<br>하기를 | 彼를 釋히야<br>써나<br>自主히게 하라<br>…彼를 釋히야<br>爾를 離히야<br>自主케 홀<br>時에는…彼를<br>釋히야<br>써나가서<br>自由케 함으로 | 放釋히야<br>自主케 히딕,<br>空手로<br>보내지…더를<br>放釋히기를  | 노하 써나<br>자쥬히게<br>하라…너를<br>써나 즈쥬케<br>할…더를 노하<br>써나가서<br>즈쥬케 함으로 |

어휘만 정리해 보면, 이전 역본들에서는 각 맥락에 따라 방여(放與, 놓아 주다), 노하 自主하게, 가업과 가족의게 귀거(歸去), 자주(즈쥬, 自主), 자유, 방석(放釋) 등으로 표현되고 있다가 『개역』부터는 모두 ‘자유’라고 표현되었음을 볼 수 있다. 다시 말해 조선인이라는 언중들이 ‘방여(선한문 출 21:2), 가업과 가족의게 귀거(『선한문』 레 25:10), 자주(『게일』&『구역』 출



21:5; 례 25:10; 신 15:12), 자유(『선한문』 출 21:5; 례 25:54; 신 15:18)’ 등으로 쓰던 것들이 성경에서는 1938년 『개역』부터 ‘자유’로 통합하기 시작했다.

신약에서 예를 찾아도 상황은 같다. 『개역개정』 로마서 8:21, 고린도전서 8:9에서 ‘자유’로 표현된 곳이 이전 역본에서 다음처럼 되어 있다.

<표 2> 롬 8:21, 고전 8:9 속 ‘자유’의 역본별 변천과정.

이하, 『국한문신약』은 『국한문』, 『예수성교전서』는 『성교』로 표기.

| 구절     | 『개역』<br>(1938)                    | 『개일』<br>(1925)                     | 『국한문신약』<br>(1906)                      | 『구역』<br>(1911)                                      | 『예수성교전서』<br>(1887)                                    |
|--------|-----------------------------------|------------------------------------|--|---|---|
| 롬 8:21 | 종노릇한<br>대서<br>해방되어<br>…자유에<br>니르는 | 종됨을 將次<br>버셔나…自<br>主張 흠에<br>니를 거시라 | 奴隸됨을<br>將次脫出<br>야…自主<br>張 흠에<br>至 흠이나라 | 씩어짐의<br>종 됄을<br>장 좃<br>버셔나<br>…즈쥬장<br>흠에 니를<br>거시나라 | 종으로부터<br>하나님의<br>못<br>아달의<br>영화에<br>자유 흠<br>물<br>바리리라 |
| 고전 8:9 | 너희<br>자유함이                        | 너희<br>自由 흠이                        | 爾等의<br>自由 흠이                           | 너희<br>즈유 흠이   | 너희<br>자형자지<br>흠<br>다가                                 |

표에서 보듯, 로마서 8:21을 ‘버셔나(『개일』), 즈쥬장(自主張: 『국한문』), 자형자지(『성교』)’ 등 다양한 어휘들로 표현했는데, 시간이 흘러 이것이 『개역』에서 ‘자유’로 통합된 후 『개역개정』에서까지 사용되고 있음을 볼 수 있다.

논자가 『개역개정』에서 ‘자유’가 나오는 곳을 모두 정리해서 살펴보았다. 그 결과 『예수성교전서』에는 ‘자유’라는 단어를 쓴 용례가 전혀 없고, 『구역』부터는 ‘즈유’가 나오기도 하지만, 다른 어휘로 표현된 경우가 매우 많았고, 다른 성경에서도 마찬가지로 ‘자유’도 나오고 다른 어휘로 표현된 것도 많이 나왔다. 그러다가 1930년대 후반에 나온 『개역』에서 상당수 어휘가 ‘자유’로 통합되었다는 사실을 확인하였다. 물론 『개역』에서 일괄적으로 모든 어휘가 ‘자유’로 바뀐 것은 아니다. 어떤 구절은 『구역』부터 『개역개정』까지 시종일관 ‘자유’로 표현되기도 하고, 어떤 부분은 『개역개정』에서야 처음으로 ‘자유’로 표현된 것도 있다(갈 3:28의 경우). 심지어 『개역』에서 ‘자유’로 쓰였던 것이 『개역개정』에서 ‘자유’가 아닌 다른 어휘로 바뀌기도 했다. 하지만 전체적으로는 『개역』을 기준으로 ‘자유’라는 어휘로 본격적으로 통합된 것은 확실하다.

정리하자면, 『개역개정』에서 ‘자유’로 표현된 어휘는 이전 역본에서는

다양한 어휘로 번역되던 것들이 대체로 1938년 『개역』부터 ‘자유’로 귀결된 것이다. 또, 기독교에서 ‘자유’를 본격적으로 쓰기 시작한 것이 1930년대 말부터였으며, 「독립신문」 등 외부 사회에서 사용하고 있는 상황과 비해서 매우 늦은 것이었다는 것이 매우 중요하고도 특이한 점이다. 시기 문제는 2, 3장의 비교로 정리되었고, 이제 이전 역본에서 사용된 어휘들에 대해 구체적으로 구분, 정리해 보겠다.

#### 4. 『개역개정』에서 ‘자유’로 통합된 어휘들

『개역개정』에서 ‘자유’로 표현된 57건이 이전 역본에서는 어떤 어휘였는지 정리하면 다음과 같다. 다만 주의할 것은, 특정 어휘가 동일하게 바뀐 규칙을 찾는 것이 아니요, 현재 ‘자유’로 통합된 어휘가 이전에는 다른 어휘로 쓰인 예를 확인해 가는 것이라는 점이다. 그래서 같은 판본, 같은 맥락에서 서로 다른 단어가 나타나는 것에 구애 받지 않는다. 이 작업은 ‘자유’로 통합된 어휘 예들을 망라, 종합하는 것이기 때문이다.

##### 4.1. ‘자유’에서 ‘자유’로 유형: 즈유(自由)ᄃᆞᆫ, 임의(任意), 자행자지(自行自止)

###### 4.1.1. 즈유(自由)ᄃᆞᆫ, 즈유함

『개역개정』에서 ‘자유’로 표현된 부분 중 일부는 이전 번역에서도 ‘자유’로 번역되었지만 『개역개정』보다는 훨씬 적은 부분에서만 사용되었다.

예컨대 욥기 39:5에서 ‘누가 들나귀를 놓아 자유롭게 하였느냐’에서 이전 본에서는 다음과 같이 모두 ‘자유’를 그대로 썼다.

<표 3> 욥 39:5 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절     | 『개역』<br>(1938) | 『선한문』<br>(1926)           | 『개일』<br>(1925)            | 『구역』<br>(1911)      |
|--------|----------------|---------------------------|---------------------------|---------------------|
| 욥 39:5 | 노하 자유하게 하였느냐   | 放ᄃᆞᆫ야<br>自由ᄃᆞᆫ게<br>ᄃᆞᆫ였스며 | 어거함을 맞지 아니ᄃᆞᆫ고<br>自由ᄃᆞᆫ이여 | 노하 자유ᄃᆞᆫ게<br>ᄃᆞᆫ였스며 |

『개역』 전에 나온 번역본에서는 이처럼 ‘행동거지의 문제’일 때 ‘자유’라는 단어를 채택하였다. 대표적인 예로 고린도전서 8:9 ‘그런즉 너희의 자유가 믿

음이 약한 자들에게 걸려 넘어지게 하는 것이 되지 않도록 조심하라’를 보자.

<표 4> 고전 8:9 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절        | 『개역』<br>(1938) | 『개일』<br>(1925) | 『국한문』<br>(1906) | 『구역』<br>(1911) | 『성교』<br>(1887) |
|-----------|----------------|----------------|-----------------|----------------|----------------|
| 고전<br>8:9 | 너희<br>자유함이     | 너희<br>自由함이     | 爾等の<br>自由함이     | 너희<br>자유함이     | 자행자지행<br>다가    |

율법에 얽매여 행동거지가 불편한 것이 아니요, 어떤 것을 먹든지 그 ‘행동거지’를 마음대로 할 수 있다는 내용이다. ‘구애됨이 없이’ 편안하게 자유롭게 할 수 있다는 의미일 때 ‘자유’라는 표현을 사용했다.

또 이 예에서 ‘자유’라는 단어가 명사가 아니었음을 확인할 수 있다. 동사를 명사형으로 사용한 것이다. 『개역개정』에서는 ‘너희 자유가’라고 하여 ‘자유’를 ‘명사’로 썼지만, 이전 본에서는 모두 ‘자유함이’으로, 즉 동사의 명사형으로 표현했다. 전근대시기에 사용되던 어휘 ‘자유’는 명사가 아닌 것이다.

하나만 예를 더 들어보면 갈라디아서 4:22는 『개역개정』에서 ‘아브라함에게 두 아들이 있으니 하나는 여종에게서, 하나는 **자유 있는** 여자에게서 났다 하였으며’라고 하였다. 자유 ‘있는’이라고 했으니 ‘자유’가 명사로 굳어진 것인데, 이전 본에서는 모두 자유‘하는’이라고 표현했다. 이때까지도 ‘자유’는 명사가 아니라 동사였던 것이다. 참고로 『예수성교전서』는 ‘자유’라는 단어를 전혀 쓰지 않고 ‘의미’를 살려 표현하여 부인/첩의 대비 중 ‘자유하는 여인’은 ‘부인에게서 난 자’라는 맥락으로 번역했다.

<표 5> 갈 4:22 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절        | 『개역』<br>(1938) | 『개일』<br>(1925) | 『국한문』<br>(1906) | 『구역』<br>(1911) | 『성교』<br>(1887)     |
|-----------|----------------|----------------|-----------------|----------------|--------------------|
| 갈<br>4:22 | 자유하는<br>녀자의게서  | 自由하는<br>女人의게서  | 自由하는<br>女人      | 자유하는<br>녀인의게서  | 하나은<br>부인의게<br>났난디 |

요컨대 이처럼 주로 좁은 의미의 ‘행동거지의 자유’에 해당하는 경우에는 『개역』 이전 역본에서도 ‘자유’라는 표현을 써서 번역하되, 명사가 아니라 활용형으로 사용하였다. 현대에 와서 ‘자유’를 근대 개념으로 받아들이면서 의미에서뿐 아니라 품사의 변화도 생겨서 명사로 사용하게 된 것이다.

#### 4.1.2. 마음대로, 임의(任意), 자행(自行), 자행자지(自行自止)

앞서 언급했듯이 ‘자유’라는 단어가 전근대시기에 쓰이기는 했으나, ‘신체 움직임의 구애’ 여부에 대한 문제를 다룰 때 쓰이는 어휘였으므로 기본적으로 전근대시기 ‘자유’는 부정적인 느낌을 주는 어휘였다. 이 경우 ‘자유’의 의미는 ‘자유롭게’가 아니라 ‘마음대로, 멋대로’라고 하는 것이 가장 가깝다. 한자사전에서 ‘자유’를 ‘남의 구속을 받지 않고 자기 마음대로 함. 혹은 자기 마음 내키는 대로 함’이라고 설명한 것이 바로 전근대적인 ‘자유’의 용례에서 기인한 것이다.

예를 들어 성종 때 “처(妻)인 기씨의 성품이 매우 사나웠으므로 정효상이 두려워하고 평생토록 첩을 두지 못하였으며, 집안일도 **마음대로 하지** 못하였다.”<sup>17)</sup>라 한 대목이 나온다. ‘자유롭게 하지 못하였다’가 아니라 ‘마음대로 하지 못하였다’고 번역한다. 이 시대에는 근대적 의미의 ‘자유’개념이 유입되지 않았고, ‘자유’는 행동거지를 마음대로 못한다는 뜻이므로 번역을 그렇게 해야 옳다. 마음대로를 달리 표현하면 ‘임의’대로가 되거나 ‘자기 마음대로 행동하다’(自行自止)가 되므로, 오늘날 ‘자유’로 표현된 그 자리에 이 어휘들로 표현했다.

『예수성교전서』는 우리말 성경 중에서 유일하게 단 한번도 ‘자유’라는 단어를 사용하지 않았다. 이 성경은 1880년대에 번역되었고, 이때에는 ‘천부인권’, 즉 인간이라면 누구나 갖는 ‘권리’라는 근대적인 의미의 ‘자유’개념은 유입되지 않았거나 그 의미 전파가 미미할 때였다. 그래서인지 『예수성교전서』에서는 ‘자유’라는 단어를 단 한 번도 사용하지 않았다. 부정적인 의미를 가졌고, ‘멋대로, 마음대로’라는 의미로 오해할 소지가 있는 부적절한 단어라고 생각한 듯하다. 그래서 『구역』 등 다른 번역본에서 ‘자유’를 써서 표현한 자리에 ‘임의’나 ‘자행자지’ 등의 용어를 사용했다.

앞선 예에서 고린도전서 8:9와 갈라디아서 4:22의 표를 보면 그 실체를 확인할 수 있다. 다른 본에서는 ‘자유’를 쓰고 있는데, 『예수성교전서』에서는 ‘자행자지’라고 쓰거나, 아니면 그 맥락을 살피서 아예 ‘자유하는 여인’을 ‘부인’으로, 종인 여인은 ‘첩’으로 구분해서 썼다.

『예수성교전서』 외의 역본에서 ‘임의’를 사용한 예가 있다. 사도행전 24:23 ‘백부장에게 명하여 바울을 지키되 **자유를 주고** 그의 친구들이 그를 돌보아 주는 것을 금하지 말라 하니라’에서 그 사례가 보인다. 이 구절에서 『개역』과 『개역개정』에서 ‘자유’라고 번역한 대목을 『국한문신약』과 『구역』에서는 ‘임의대로’로 번역하였다. 지금 우리가 쓰고 있는 『개역개정』에

17) 『성종실록』 12년 1월 4일: 妻奇氏, 性極悍, 孝常畏懼, 平生未嘗畜妾, 家事亦不得自由.

서 ‘자유’로 통합된 어휘 중 ‘임의’라는 의미도 있다는 것에 대한 한 예가 된다.

<표 6> 행 24:23 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절      | 『개역』<br>(1938) | 『개일』<br>(1925) | 『국한문』<br>(1906) | 『구역』<br>(1911) | 『성교』<br>(1887) |
|---------|----------------|----------------|-----------------|----------------|----------------|
| 행 24:23 | 자유를 주며         | 너그리히 직혀        | 任意대로 흥게 흥야      | 임의대로 흥게 흥야     | 느즐어이 흥여        |

물론 이 구절은 ‘자유’로 번역한 다른 것과 비교할 때 약간 다른 경우이다. 대부분의 구절은 원어로 볼 때 ‘자유로운, 면제된’ 등의 의미를 지닌 ἄνωγ(호프쉬), ‘자유롭게 하다, 해방하다’ 등의 의미를 지닌 ἐλευθερώω(엘류테로오) 등의 원어를 ‘자유’로 번역한 것인데, 이 대목의 경우는 조금 특이하다. 이 대목에서 ‘자유를 주고’로 번역된 원어는 ‘자유, 평안함, 구제’ 등으로 번역되는 ἄνεσις(아네시스)이다. 그런 차이에 주목하여 『개일신구약』은 ‘너그리히’로 『예수성교전서』는 ‘느즐어이’로 번역한 것으로 보이고, 이 대목에서 『국한문신약』과 『구역』은 ‘임의’라는 어휘를 사용하였던 것이 『개역』 이후에 ‘자유’로 통합된 것을 확인 할 수 있다.

참고로, 시편 119:45도 원어가 전혀 다른데 현행 『개역개정』에서 ‘자유’로 번역하고 있다. 구역에서는 ‘넓은 곳에 흥 흥리이다’라 하였고, 국한문신약에서는 ‘廣 흥 處에 行 흥리이다’라 하였으며, 『개일신구약』에서는 ‘平安 흥 길노 行 흥리로다’라고 번역했는데 『개역』에 와서 ‘자유롭게 행보할’이라고 번역하기 시작하여 오늘에 이르고 있다.

#### 4.2. ‘자주’에서 ‘자유’로 유형: 즈쥬(自主), 즈쥬장(自主張)

출애굽기 21:2, 5나 신명기 15:12-13, 18을 보면 『구역』과 『개일신구약』에서 ‘즈쥬(自主)’로 번역되었다. 신명기 15장의 예로는 『선한문구약』도 ‘자주(自主)’로 썼다.

『개역개정』에 ‘자유’로 표현된 것 중 ‘중’에 대한 대칭의 의미로 ‘중이 아닌 자’라는 의미를 표현하려고 ‘자유’를 사용하여 ‘자유인’ 등으로 표현한 경우가 상당수이다. 그런데 이 경우 이전 번역본에서는 ‘자주’라는 표현을 사용하여 자주자(自主者) 혹은 자주지인(自主之人)이라 했다. 즉 성경에는 ‘중’에 대한 대칭어 표현이 자주 나오는데, 이 경우 ‘자주자’, ‘자주인’, ‘자주지인’이라고 표현하였다가 『개역개정』에 와서야 ‘자유인’으로 번역한

예가 다수 발견된다.

예를 들어 갈라디아서 3:28 ‘너희는 유대인이나 헬라인이나 종이나 자유인이나 남자나 여자나 다 그리스도 예수 안에서 하나이니라’, 골로새서 3:11 ‘거기에는…종이나 자유인이 차별이 있을 수 없나니’라 한 대목에서 ‘자유인’으로 표현한 것을 이전 역본에서는 이렇게 썼다.

<표 7> 갈 3:28, 골 3:11 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절     | 『개역』<br>(1938) | 『개일』<br>(1925) | 『국한문』<br>(1906) | 『구역』<br>(1911) | 『성교』<br>(1887) |
|--------|----------------|----------------|-----------------|----------------|----------------|
| 갈 3:28 | 종이나 자유자나       | 종이나 자유호는 자나    | 奴隸나 자유호는 자나     | 종이나 즈쥬호는 자나    | 주인과 종이며        |
| 골 3:11 | 종이나 자유인이       | 종이나 自主호는 자     | 奴隸나 自主之人이       | 종이나 즈쥬지인이      | 자쥬호는 자를        |

‘종이나 자유자이나’ 하는 대목이 성경에서 매우 많이 나오는데, 이 중 상당수가 이전 번역본에서는 ‘자주’로 표현되었다. 갈라디아서 3:28에 대해서 『개역』과 『구역』에서 ‘자쥬자, 즈쥬호는 자’로 표현된 것을 볼 수 있다. 『예수성교전서』에서는 아예 ‘주인’이라고 표현하였다. 골로새서 3:11은 『개역』 이전에 나온 본들인 『개일신구약』과 『국한문신약』, 『구역』, 『예수성교전서』에서 모두 ‘자주’라는 어휘를 사용하였다. ‘종이나 자유자’로 표현된 것이 이전 본에서 ‘종이나 자주자’로 표현된 예가 매우 많다. 요한계시록 6:15 등에서 그렇다.

물론 한 번역본에서 ‘종이나 자유자’라는 대목에 대해 모두 ‘자주자’로 통일하고 있지는 않다. ‘자유’가 아닌 ‘자주’로 구별되어 쓰는 용례를 확인하는 것으로 의미 있다. 또 이전에 나온 번역일수록 ‘자주’로 표현하고 있는 부분이 많은 것도 의미 있다. 나중 번역이 나오면서 이전에 ‘자주’로 사용하던 것까지 ‘자유’로 점점 통합해 쓰고 있는 것을 보여주고 있는 것이다.

‘종이나 자유자나’ 하는 부분에서만 ‘자주’라는 표현이 나오는 것이 아니다. 예를 들어 고린도전서 7:39는 ‘남편이 죽으면 자유로워 자기 뜻대로 시집갈’이라고 하고 있는데 이 부분에 대해 이전 번역에서는 ‘자주’로 번역한 것이 나온다.

&lt;표 8&gt; 고전 7:39 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절         | 『개역』<br>(1938)              | 『개일』<br>(1925)      | 『국한문』<br>(1906) | 『구역』<br>(1911)     | 『성교』<br>(1887)        |
|------------|-----------------------------|---------------------|-----------------|--------------------|-----------------------|
| 고전<br>7:39 | 남편이<br>죽으면<br>자유하여<br>자기뜻대로 | 남편이<br>죽으면<br>自主호느니 | 夫가 死호면<br>自主호야  | 남편이<br>죽으면<br>즈쥬호야 | 지아버가<br>죽으면 능히<br>임의로 |

이처럼 ‘자유’가 아니라 분명 ‘자주’로 구분해서 쓴 부분이 나온다. 그렇다면 이 ‘자주’는 성경이 번역되던 때까지 우리나라에서 어떤 의미로 어떤 때에 사용되었을까?

전근대시기 용례로 볼 때 자주는 ‘자주장(自主張)’의 준말이다. 즉 자주는 ‘스스로 주장하다, 스스로 주관하다’라는 뜻의 단어인데 근대에서 이것을 줄여 ‘자주’로 사용하게 된 것이다. 이 ‘자주’라는 단어는 ‘주장’이라는 단어가 드러내 주듯, ‘강한 의지 표현’이다.

이런 뜻이 남아 있는 예도 많다. 로마서 8:21을 1906년에 나온 『국한문신약』에서는 ‘그 望호는 거슨 此萬物이 朽了호의 奴隸됨을 將次脫出호야 上帝의 衆子女의 榮光을 得호야 自主權호에 至호이니라’라 하였고, 1911년 『구역』에서는 ‘즈쥬장호에 니를 거시니라’ 하였으며, 1925년 『개일신구약』에서도 ‘自主張호에 니를 거시라’ 하였다가, 1938년 『개역』 이후 지금까지 ‘자유에 이르는 것이니라’라고 하였다. 요컨대 현재 ‘자유’라고 쓴 부분이 전에는 ‘자주’, 즉 ‘자주장’으로 사용되다가 나중에 통합된 것을 알 수 있다.

‘할 수 있다’는 것과 ‘하겠다’라는 것은 의미 차이가 있다. 후자가 ‘자주장’, 즉 ‘자주’의 뜻이다. 이렇게 ‘자주장’은 ‘자주’라고 표현되던 단어와 개념이 『개역개정』에서 ‘자유’로 번역되었다. 즉 현재 『개역개정』에서 ‘자유’로 번역된 것은 본래 ‘자주(장)’로 번역되던 단어로, ‘주권’, ‘주장권’이라는 의미를 담고 있다.

이런 것을 알고서 위에 말한 것을 다시 생각해 보자. ‘종’과 대비되는 차원의 사람을 표현할 때 ‘자주’라고 표현하여, 주인의 뜻과 생각에 따라 움직이는 ‘종’과 달리 ‘스스로 (판단, 결정을) 주관하는 사람들’이 종의 대책 개념으로 쓰이는 것이다. 오늘날 이런 자리에 ‘자유’가 보이거든, 이 단어는 ‘주관, 주권’을 가졌다는 의미가 포함되어 있음을 기억하고 있으면 된다.

여러 예를 살펴 볼 때, 『개역』까지만 ‘자주’를 사용하고, 『개역한글』부터 ‘자유’로 바꾼 부분도 있고, 『개역한글』까지 모두 ‘자주’로 사용했다가 『개역개정』에 와서야 ‘자유’로 바꾼 예도 많다. 『개역』이 1938년인데,

그때까지는 성경번역자들이 ‘자유’로 바꾸기를 피했다는 것은 명확하다.

#### 4.3. ‘방석’에서 ‘자유’로 유형: 방석(放釋), 놓다(釋, 放), 놓아주다(放與), 놓아 보내다(放送), 풀어놓다(解放), 벗어나다(脫出)

##### 4.3.1. 방석(放釋)

방석을 한자 그대로의 의미로 풀면 ‘놓다, 놓아주다’인데, 방석을 ‘놓아주다’로 번역할 수는 있을지언정, ‘놓아주다’가 ‘방석’과 똑같다고는 할 수 없다. 왜냐하면 전근대시기 방석은 법적으로 ‘결정권자’가 공식적으로 결정하여 ‘석방’한 경우에만 쓰기 때문이다. 한마디로 방석은 죄인을 ‘석방’한다는 의미의 정식 법률용어이다.

각종 법전에서나 『실록』에서 ‘방석’이 그렇게 사용된 용례를 얼마든지 찾을 수 있다. 예컨대 『대전회통』 중에서 『형전(刑典)』 ‘홀수(恤囚)’ 항목에 ‘죄목이 가벼우면서 병이 매우 깊은 자는 방석한다’는 대목이 있다. 또, 『숙종실록』에 ‘사간 권유·헌납 김해일·정언 오시대 등이 또 홍득우 등을 방석하라는 명을 도로 거두어들이기를 청하였으나, 임금의 윤허하지 아니하였다.’<sup>18)</sup>라 한 것에서처럼 결정권자가 공식적으로 ‘석방’의 결정을 내리는 경우 ‘방석’이라고 쓴다.

성경 번역에서도 ‘방석’이라는 법률용어를 그대로 사용하여 번역한 예가 있다. 예컨대 예레미야 34:8에 ‘시드기야 왕이 예루살렘에 있는 모든 백성과 한 가지로 하나님 앞에서 계약을 맺고 자유를 선포한 후에’라고 된 구절을 이전 번역에서는 이렇게 썼다.

<표 9> 렘 34:8 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절     | 『개역』<br>(1938)       | 『선한문』<br>(1926)  | 『개일』<br>(1925) | 『구역』<br>(1911)   |
|--------|----------------------|------------------|----------------|------------------|
| 렘 34:8 | 왕이...언약하고 자유를 선언한 후에 | 放釋호는 規例를 告示호는 後에 | 放釋호는 規例를 宣播호는  | 방석호는 규례를 고시호는 후에 |

‘왕’이 공식 명령으로 풀어준 것이므로 ‘방석’이라는 용어를 정확히 살려서 쓴 것이 보인다. 시편 105:20에 대해서는 『개역』과 『개일신구약』이 그

18) 『숙종실록』 2년 7월 29일: 諫權愈獻納金海一正言吳始大等, 又請還收洪得禹等放釋之命, 不允.



어휘를 살려서 표현했고, 예레미야 34:8에서는 『선한문구약』과 『개일신구약』, 『구역』에서 모두 방석을 살렸다. 법률용어라 ‘방석’하는 ‘규례’라고 하여 공식 명령에 해당한다는 의미를 실어 ‘규례’라는 표현까지 붙이고 있음을 볼 수 있다.

이처럼 결정권자의 공식 결정이라는 것을 명확히 하여 ‘방석’이라고 표현한 것이 이사야 61:1 등 여러 곳에 보인다. 앞의 2장에서 설명한 대로, 전근대시기 ‘방석’은 ‘자유’와 명확히 구분하여 사용한 단어였다. 갇힌 자를 풀어줄 때에는 법률 용어인 ‘방석’만을 썼다. 만약 ‘자유하게 해 주었다’라고 하면, 감옥 등 갇힌 곳에서 풀어주는 것이 아니라 그 공간 안에서 ‘신체 움직임’을 마음대로 편안하게 하게 하다’는 의미이다. 그런 구분에 따라 이전 번역에서는 ‘자유’가 아니라 ‘방석’으로 표현했었는데, 『개역』에서는 이것까지 ‘자유’로 통합되기도 했다. 이 시기쯤에는 ‘방석’이라는 전근대식 법률용어를 언중들이 모르게 되었다거나 혹은 ‘자유’에 ‘석방’의 의미도 포함되기 시작했다는 말이다.

#### 4.3.2. 놓다·놓이다(釋, 放), 놓아주다(放與), 놓아 보내다(放送), 풀어놓다(解放)

‘놓아주다’는 말인 방여(放與)나 ‘놓아 보내다’는 말인 방송(放送), ‘풀어놓다’는 말인 해방(解放) 등은 ‘한국식 한자어’ 표현이다. 이 단어들뿐만 아니라 한 글자만 활용하여 ‘놓다’는 말인 ‘방(放)’을 번역본에서 표현한 것도 매우 많다.

이들은 앞에서 말한 ‘방석’과 번역의미가 같으므로 한 유형으로 묶었다. 하지만 의미는 같으나 활용면에서 ‘방석’은 법률용어로 쓰인 것이고, ‘놓다, 풀어주다’ 등의 의미를 지니는 나머지 부분은 이 어휘들을 썼다. 복음의 영향을 ‘죄에 묶인, 죽음에 묶인’ 자에 대한 해방의 의미로 설명하는 성경구절이 많기 때문에 ‘놓다’ 등의 어휘가 자주 쓰였다.

예를 들어 이사야 58:6 ‘내가 기뻐하는 금식은 흉악의 결박을 풀어 주며 멍에의 줄을 끌러 주며 압제 당하는 자를 **자유하게** 하며 모든 멍에를 꺾는 것이 아니겠느냐’라는 대목에서 ‘자유하게’는 이전 본에서 아래와 같이 ‘놓아 보내다(放送)’ 등으로 쓰였던 어휘가 『개역』부터 오늘날과 같이 ‘자유’로 통합된 것이다.

&lt;표 10&gt; 사 58:6 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절        | 『개역』<br>(1938)         | 『선한문』<br>(1926)   | 『게일』<br>(1925)   | 『구역』<br>(1911)       |
|-----------|------------------------|-------------------|------------------|----------------------|
| 사<br>58:6 | 압제 당하는<br>자를 자유케<br>하며 | 虐待 受호는<br>者를 放送호며 | 虐待받는 者를<br>노하보냄이 | 학디 받는<br>자를<br>노하보내며 |

또, 예수님께서 설명하신 복음의 핵심 구절 중 ‘자유’를 사용한 대표적 예인 요한복음 8:32 “진리를 알지니 진리가 너희를 자유롭게 하리라”라는 부분을 보자. 『개역』 이전에는 아래 표에서 보는 것처럼 모두 ‘놓다’라는 의미와 관련하여 표현했다.

&lt;표 11&gt; 요 8:32 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절        | 『개역』<br>(1938) | 『게일』<br>(1925)   | 『국한문』<br>(1906)    | 『구역』<br>(1911)   | 『성교』<br>(1887)   |
|-----------|----------------|------------------|--------------------|------------------|------------------|
| 요<br>8:32 | 자유케<br>하리라     | 너희를<br>노하주리<br>라 | 眞理가<br>爾等을<br>釋호리라 | 너희를<br>노하주리<br>라 | 너희랄<br>놓게호리<br>라 |

『개역』 이후 지금까지 이 구절은 ‘자유케 하리라’의 ‘자유’로 표현되었지만, 『게일신구약』이나 『구역』, 『예수성교전서』에서는 ‘놓아주다’로 표현했고, 『국한문신약』에서는 ‘놓다’는 의미로 ‘석(釋)’으로 번역했다. 이 구절의 앞뒤 맥락까지 살펴보면 ‘죄를 범하는 자가 죄의 종’이라는 대목과 대비되어 복음이 그것에 대해 어떤 변화를 일으키느냐를 설명한다. 그래서 ‘죄에게 얽매이는 것’에서 풀려난다는 의미로 ‘놓이다’로 번역했다.

#### 4.3.3. 벗어나다, 탈출(脫出)

‘벗어나다’는 ‘놓이다’와 비슷한 듯하지만 ‘어떤 힘이나 영향의 구속 밖으로 빠져나오다’, ‘영향권의 범위를 벗어나다’라는 의미가 좀 더 부각된다. 이 예는 로마서 번역에서만 사용되었다는 특징도 있다. 로마서에서 강조하고자 하는 의미를 볼 때 ‘놓다, 놓이다’와 다른 ‘벗어나다, 탈출하다’로 구별하여 표현할 내용이 있었다고 판단한 것이다.

로마서 6:20 ‘너희가 죄의 종이 되었을 때에는 의에 대하여 자유로웠느니라’, 로마서 7:3 (‘남편 있는 여인이’)…만일 남편이 죽으면 그 법에서 자유롭게 되나니 다른 남자에게 같지라도 음녀가 되지 아니하느니라’라는 대목에

서 ‘자유’로 쓴 부분은 이전 역본들에서는 ‘벗어나다(脫出)’라는 어휘로 표현한 것들이다.

<표 12> 롬 6:20, 롬 7:3 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절     | 『개역』<br>(1938)  | 『개일』<br>(1925) | 『국한문』<br>(1906) | 『구역』<br>(1911) | 『성교』<br>(1887) |
|--------|-----------------|----------------|-----------------|----------------|----------------|
| 롬 6:20 | 의에 대하여 자유하였 나니라 | 義에서 버셔났섯 느니라   | 義에서 脫出호엿 느니라    | 의에서 버셔났나 나라    | 의에 못지 안으미라     |
| 롬 7:3  | 그 법에서 자유케 되나니   | 그 法에서 버셔났스 니   | 其法에서 脫出호엿 느니    | 법에서 버셔났느 니     | 버셔느니           |

앞서 3장에서 예를 든 로마서 8:21에서도 같은 예가 나온다. 또 로마서 6:18과 로마서 8:2는 『개역개정』, 『개역』에서 ‘자유’가 아니라 ‘해방’이라고 표현되었는데, 이 어휘가 『개일신구약』이나 『국한문신약』 및 『구역』에서 모두 ‘버셔나게, 탈출호게’로 쓰였던 것이다.

요컨대, 현재 『개역개정』에서 자유로 번역된 어휘 안에는 이전에 ‘벗어나다(脫出)’이라는 의미도 포함되어 있는 것을 확인할 수 있다.

#### 4.4. 기타 유형: 복호(復戶)호야, 리버티노(리버디노)

이상 분류 이외 다른 어휘를 사용했다가 나중에 ‘자유’로 통합된 사례가 둘 있다. 각각 한 용례만 나오므로 따로 유형분류 하지 않고 기타로 묶어 제시한다.

하나는 사도행전 6:9 ‘이른 바 자유민들 즉 구레네인, 알렉산드리아인, 길리기아와 아시아에서 온 사람들의 회당에서...’ 라고 되어 있는 것을 이전 본에서는 모두 원어를 임차해서 표현한 경우이다. 원어 Λιβερτινος(리벨티노스)에서 유래하여 당시 그런 신분층을 부르는 원어를 음역해 쓰다가 『개역개정』에 와서야 ‘자유민들’로 썼다.

<표 13> 행 6:9 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절    | 『개역』<br>(1938) | 『개일』<br>(1925) | 『국한문』<br>(1906) | 『구역』<br>(1911) | 『성교』<br>(1887) |
|-------|----------------|----------------|-----------------|----------------|----------------|
| 행 6:9 | 리버디노           | 리버디노           | 리버디노            | 리버디노           | 리빌디니           |

이 사례는 의미상으로 분류하면 신분적 개념이므로 4.2의 ‘자주’로 분류될 것이나, 여기에서는 어휘 용례 사례를 분류하므로 따로 기타로 제시한다.

다른 하나는 ‘복호(復戶)’로 번역한 경우이다. 앞에서 논자는 『개역개정』에서 ‘자유’로 번역된 것 57건을 조사하여 대상으로 삼았다고 하였는데, 이 기준에 의하면 이 연구의 대상이 되지 않지만 ‘자유’라는 어휘에 어떤 것들이 포괄되었는가를 기준으로 하면 몇몇 것들이 더 추가될 것이 있다. 사무엘상 17:25가 그 경우인데, 이 구절은 『개역개정』에서는 ‘자유’라는 단어가 쓰이지 않았다. ‘그를 죽이는 사람은 왕이 많은 재물로 부하게 하고 그의 딸을 그에게 주고 그 아버지의 집을 이스라엘 중에서 **세금을 면제하게** 하시리라’에서 보는 것처럼 ‘자유’ 대신에 ‘세금을 면제하게 하시리라’라고 번역했다. 이 구절은 『개역』에서는 ‘자유’로 번역되었다가 『개역개정』에서 다시 지금처럼 바뀐 경우이다. 이 구절의 다른 번역본을 보면 특이한 용어가 나온다.

<표 14> 삼상 17:25 속 ‘자유’의 역본별 변천과정

| 구절          | 『개역』<br>(1938)              | 『선한문』<br>(1926)                   | 『계일』<br>(1925)                    | 『구역』<br>(1911)                      |
|-------------|-----------------------------|-----------------------------------|-----------------------------------|-------------------------------------|
| 삼상<br>17:25 | 이스라엘<br>중에서<br>자유하게<br>하시리라 | 其父의 家를<br>復戶 <sup>호야</sup><br>주리라 | 그 아버의<br>집을<br>復戶 <sup>호다더라</sup> | 그 아버의<br>집을 복호 <sup>호여</sup><br>주리라 |

『구역』부터 『선한문구약』까지 공통되게 ‘복호(復戶)’로 표현하다가 『개역』에 와서 ‘자유’로 통합하였다. 하지만 『개역개정』에서는 그 ‘자유하게’라는 표현을 다시 고쳐 ‘세금을 면제하게’로 고쳤다. 『개역』의 예로 살필 때 성경번역자들이 ‘자유’라는 단어가 복호의 개념을 담을 수 있다고 생각했던 것임을 알 수 있다.

복호는 간단히 말하자면 국가가 각 호(戶)에 부과하는 요역(徭役)과 각종 조세를 면제해 주는 제도이다. 요역은 국가나 지방관청에서 실시하는 각종 토목 공사나 특정 물품을 생산하고 수송하는 등의 일에 종사하는 노역인데, 각 호마다 부과되는 그 호역을 면제해 준다는 뜻이라 복호라고 했다. 왕족이나 충신, 효자, 열녀가 나온 집 등 특정한 대상자에게 이 혜택을 준다.

사무엘상 17:25에서 사용된 원어는 חָפְשִׁי(호프쉬)인데, 이 부분에서 이 단어가 ‘면제된’이라는 의미를 지녔다고 하여 이전 번역본들에서는 그와 비슷한 ‘복호(復戶)’라는 제도용어로 번역했던 것이다. 현지 문화를 고려해서

가장 적합한 현지의 용어로 번역한 예였던 것이다. 그러던 것을 『개역』에서는 ‘자유’로 고쳤다. ‘자유’에도 그런 뜻이 있다고 판단했던 것임을 알 수 있다. 그러나 『개역개정』 번역자들은 ‘자유’에 그런 뜻이 없다고 판단했거나 원어의 의미와 다르다고 판단했는지 그것을 다시 ‘세금을 면제하게’로 돌렸다. 그래서 『개역개정』에서 사용된 ‘자유’라는 용례에 포함되지는 않지만, 번역 과정에서 ‘자유’의 어휘변화를 볼 때 유의미한 예이다. 동시에 이 단어는 현지의 문화 사정을 고려하여 번역을 했던 이전 본과는 달리 ‘복호’라는 제도를 버리고 그 의미만 살려서 ‘세금을 면제하게’라고 번역한 예이다. 물론 ‘복호’라는 제도를 알지 못하는 현대인이 대다수라는 기준도 작용했을 것이나, 어쨌든 이전의 ‘현지화 번역 원칙’과는 다른 번역 기준이 적용된 예가 된다.

## 5. ‘자유’의 역본 역추적 어휘 갈래 분류의 활용과 의의

### 5.1. ‘자유’의 어휘 갈래를 고려한 성경 읽기의 예

서론에서 자유라는 단어가 읽는 사람마다 주관적으로 이해하기 쉽다는 점, 분류가 보다 명확한 이해를 낳는다는 점을 말하며 이 연구가 원어를 모르는 한국독자들의 성경 이해도를 높일 수 있을 것이라 했다. 이제 앞의 본문에서 구분하여 확인한 어휘 갈래를 통해서 서론에서 제시한 연구 의의를 몇 가지 예로 제시해 보겠다.

고린도전서 8:9 ‘그런즉 너희의 자유가 믿음이 약한 자들에게 걸려 넘어지게 하는 것이 되지 않도록 조심하라’에서 ‘자유’를 긍정적 맥락에서의 ‘권리’로 이해하면 오해이다. 이때에는 ‘내 마음대로, 임의대로’라는 뜻이다. 『예수성교전서』에서는 이 부분을 ‘자칭자지히다가’로 번역했다. ‘자유’에 ‘임의대로’류의 의미 갈래가 있다는 것을 떠올리며, 이 부분을 ‘내가 내 멋대로 하여 다른 사람이 그릇 생각하게 하지 말라’는 의미로 읽는다면 보다 정확한 이해에 닿을 수 있다.

요한복음 8:32에 나오는 ‘진리가 너희를 자유하게 하리라’는 그리스도교 성도라면 누구나 아는 대목일 것이다. 이 때 ‘자유하게 하리라’에 대해서 ‘내 마음대로 할 수 있다’, ‘뭐든지 할 수 있다’로 읽는 경우도 많다. 하지만 앞뒤의 문맥을 보면 분명히 드러나듯, 죄에게 묶여, 죄의 종이 된 상태였던 우리가 죄에서 ‘풀려났다’를 의미한다. 『개역』 전의 번역본에서는 모두 ‘놓

아주다(放, 釋)’로 썼던 부분이다. ‘자유’에 통합된 의미 갈래 중 ‘놓아주다’가 있다는 것을 기억하며 읽으면 오역을 막을 수 있는 예에 해당한다.

고린도전서 7장에서 바울은 결혼 문제에 대한 고린도교회의 물음에 답변하였는데, 그 중 7:39에 ‘아내는 그 남편이 살아 있는 동안에 매여 있다가 남편이 죽으면 **자유로워** 자기 뜻대로 시집 갈 것이나’ 하는 대목이 나온다. 여기에서 ‘자유로워’는 단순히 ‘풀려났다’에 그치지 않고, ‘스스로의 의지로 결정’할 수 있게 되었다는 의미가 강조된 것이다. 『개역』에서조차 ‘자기 뜻대로’로 번역했고, 이전 역본에서는 ‘자주(自主)’하야 라고 번역했던 부분이다. 현행 ‘자유’에 이렇듯 ‘개인의 의지’를 강조한 ‘자주’라는 의미 갈래가 있다는 것을 알고 읽으면 이런 부분의 내용을 더 잘 이해할 수 있다.

로마서 6:20에 ‘너희가 죄의 종이 되었을 때에는 의에 대하여 **자유로웠느니라**’라 하였는데, 이 때 ‘자유로웠느니라’를 명확히 이해하지 못하는 사람이 많아 보인다. 이 부분을 의에 대하여 ‘마음대로 해도 된다’로 이해해서도 안 된다. ‘자유’로 통합된 어휘 갈래 중 ‘영향권 범위를 벗어나다’의 의미로 읽을 대목이다. 『개역』 전의 번역본에서는 모두 ‘벗어나다(脫出)’로 썼던 부분이다.

이처럼 ‘자유’라는 단어로 귀결된 어휘 유형에 유의하면 성경을 좀 더 정확하게 이해하며 읽을 수 있을 것이다.

## 5.2. ‘자유’라는 단어 수용 시기의 특징과 의미

『예수성경전서』부터 『구역』까지 약 20년, 『구역』부터 『개역』까지 27년, 『개역』부터 『개역한글』까지 24년, 그리고 『개역개정』까지 37년이다. 『개역한글』은 대체로 『개역』의 표기법만 바꾼 것이니 『개역』부터 『개역개정』까지 61년이다. 각 역본에서 사용한 단어는 20~60년 동안의 사회의 변화, 언종의 변화를 보여주고, 그런 변화에 따른 교회의 대응을 오롯이 보여주는 것이기도 하다.

근대개념의 ‘자유’ 유입시기와 한글 성경의 번역에 사용된 어휘 부분을 비교할 때 크게 두 가지 점에 주목할 필요가 있다.

첫째, 이미 1890년에 이미 근대 개념으로서의 ‘자유’ 개념이 소개되어 널리 사용되고 있었고, 그 시기에 한글성경이 번역되기 시작했으며, 1890년대와 비교하자면 한참의 시간이 지난 후에 계속 여러 한글성경이 번역되었다. 그렇지만 3장에서 살펴본 것처럼 이미 ‘근대 개념’의 자유가 소개되어 사용되고 있는 시기였으나, 초기 한글성경에서는 ‘자유’라는 단어의 사용

을 극히 피하였다는 것이 눈에 띄는 특징이다.

둘째, 각 문맥에 따라 여러 다른 어휘로 그 의미를 정확히 설명하다가 대부분 『개역』에서 ‘자유’로 통합되었다. 한국 교회에서 ‘자유’라는 단어의 사용을 대체로 수용하고 사용한 것이 1930년대 후반부터였다는 의미이다. 그러나 당시 사회의 속도에 비할 때 매우 늦은 시기에 교회는 ‘자유’라는 것을 받아들였다는 것이다.

기독교 복음은 일반적으로 매우 진보적이다. 신분 사회에 인간의 평등을 말하고, 경쟁 시기에 원수 사랑을 말하며, 살리기 위해 죽는 것을 말하는 등 기독교 복음은 매우 진보적인 특성을 지녔다. 그런 복음이 조선과 대한제국에 전해지면서 큰 변화를 이루어냈다. 하지만 근대개념의 대표적 단어라 할 수 있는 ‘자유’의 경우 오히려 매우 보수적으로 사용하였다. 그 이유가 무엇일까?

이미 있던 단어에 새로운 개념을 넣으면, 그것이 완전히 받아지기까지 시간이 걸린다. 이전 개념으로만 사용하는 사람이 있고, 거기에 새로 담긴 개념에 이상을 느끼고 불편하게 여기는 사람이 나오기도 하며, 새로운 개념을 이해하고 사용하는 사람도 있을 수 있다. 모든 언중이 오해 없이 그 단어를 사용하게 되기까지는 상당한 시간이 걸린다.

‘천부인권적 권리’ 개념을 담은 ‘freedom’이나 ‘liberty’에 대한 번역어로 사용한 ‘자유’야 말로 그런 단어였다. 근대 개념이 우리 땅에 들어와 퍼져나가고 있었으나 여전히 많은 사람은 ‘자유’의 근대 개념을 이해하지 못하고 있었고, 그 경우 ‘자유’라는 단어를 사용하여 말할 때 오해의 소지가 있었다. 언중들이 오랜 기간 동안 ‘기거동작’의 문제에 대해서만 협의적으로 사용되고 ‘부정적’ 뉘앙스의 ‘멋대로’라는 뜻으로 알고 있는 어휘였기에, 이 단어를 사용할 경우 이전에 사용된 용례와 새로 들어온 개념 사이의 충돌과 오해가 불가피했다.

이런 충돌과 오해가 다 해결되지 않은 때에 한국어 성경 번역이 이루어지고 있었다. 그래서 초기 성경번역본에서는 진리의 오해를 방지하고, 개념의 왜곡을 막기 위해 ‘자유’라는 단어 선택을 의도적으로 미루거나 매우 주의하면서 사용한 것으로 보인다. 사람들이 ‘자유’의 개념을 각기 다르게 이해하는 때여서, 그리고 본래 사용하고 있던 ‘자유’의 개념으로 이해했을 때 성경의 내용을 오해할 가능성이 있는 때여서 그 사용을 피하려고 했던 것이다. 사람마다 달리 이해하고 오해하는 ‘자유’라는 단어를 사용해서 성경을 번역하지 않음으로써 복음의 왜곡을 막으려 했던 것이다. 그러다가 단어의 의미에서 어느 정도의 합의가 이루어졌다고 보일 때 ‘자유’라는 단

어를 폭넓게 사용했을 것이다. 성경번역본으로 보면 이 시기가 대체로 『개역』이 나온 때이다. 성경번역자들은 우리 사회에서 ‘자유’라는 단어가 그때에야 비로소 어느 정도 정착되었다고 판단한 것이다.

## 6. 결론

이상에서 ‘자유’라는 단어를 역추적 하는 방식으로 이 단어로 통합된 어휘들을 정리하였다. 앞선 논의를 통해서 얻을 수 있는 결론 중 의미 있는 것 몇 가지를 정리하며 글을 마치려 한다.

첫째, 현재 『개역개정』에서 ‘자유’로 번역된 것은 사실 여러 어휘 갈래를 포함하고 있다. 이전 번역본에서 사용된 어휘를 볼 때 기거동작을 마음대로 한다는 의미의 ‘자유’, 개인의 의지대로 한다는 ‘자주’, 법률 용어로서 공식 석방을 나타내는 ‘방석’, 풀어준다는 의미의 ‘방여’, 영향권에서 벗어난다는 의미의 ‘탈출’ 등의 의미가 나중에 ‘자유’로 포괄되었다. 현재 『개역개정』 성경에서 ‘자유’라는 단어로 표현된 것이 사실은 위와 같은 몇 갈래의 의미를 통합한 포괄 개념이라는 것을 알고 난 후에 성경을 다시 읽으면 해당 문맥의 의미를 보다 더 잘 이해할 수 있게 될 것이다. 분류는 보다 명확한 이해를 낳는다.

둘째, 자유라는 단어가 우리나라에 소개된 것은 1890년대이다. 하지만 비슷한 시기 성경을 번역하면서도 성경번역자들은 이 ‘자유’라는 단어의 사용을 극히 피하였다가 1938년 『개역』에 이르러서야 ‘자유’라는 어휘를 많이 받아들여 썼다. ‘자유’라는 단어의 전근대적인 의미가 남아 있는 상태에서 자칫 ‘자유’를 사용하여 개념을 설명할 경우 오해의 소지가 있었기 때문에 피하다가 비교적 오해 없이 그 의미가 이해될 즈음에야 이 단어를 사용한 것으로 보인다. 한마디로, 성경번역자들은 전달하고자 하는 의미와 당시 사회, 언중들의 경향을 세심히 살피면서 언어 사용을 매우 정밀하게 함으로써 성경 진리의 왜곡을 막기 위해 애썼다는 것을 알 수 있다. 기독교 복음은 매우 진보적인 특성을 지녔지만, 그것을 전달하는 성경의 언어는 오히려 매우 보수적으로 사용함으로써 진리를 지키려 했다는 것이다. 그래서 요즘은 사라져버린 개념들이나 단어들의 흔적을 찾을 때 성경이 가장 좋은 재료가 되기도 한다.

이 논문에서는 우리나라 평신도가 성경을 읽고 이해하는 일을 염두에 두면서 어휘의 변천사를 다루었다. 원문의 원어를 병행 대조하는 것도 필요



할 것이나 지면의 제약도 있고, 이 논문이 이루고자 하는 목표와도 약간은 벗어나므로 함께 다루지 못하였다.

<주제어>(Keywords)

성경번역어, 어휘계통, 근대개념어, 자유, 자주, 방석.

translated words of Korean bible, vocabulary system, freedom, liberty, independence, release.

(투고 일자: 2022년 1월 20일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 15일)

<참고문헌>(References)

- 『예수성경전서』, J. 로스 외 역, 성경: 문광서원, 1887.
- 『新約全書 국한문』, 1906. (국한문신약)
- 『성경전서』, 경성: 대영성서공회, 1911. (구역)
- 『新譯 新舊約全書』, 奇一 역, 京城: 基督教彰文社, 1925. (개일신구약)
- 『鮮漢文 貫珠 舊約全書』, 京城: 大英聖書公會, 1926. (선한문구약)
- 『성경 개역』, 경성: 조선성서공회, 1938. (개역)
- 『성경전서 개역개정판』, 제4판, 서울: 대한성서공회, 2005.
- 국사편찬위원회 편, 『조선왕조실록』, 서울: 탐구당, 1970.
- 김윤식, 『續陰晴史』, 국사편찬위원회 편, 한국사료총서 11, 서울: 國史編纂委員會, 1960.
- 국립중앙도서관, “대한민국 신문 아카이브”, <https://www.nl.go.kr/newspaper/> (2021. 7. 1.)
- 김현진, “회년의 선교적 의미와 실천에 대한 연구”, 『신학과 실천』 71 (2020), 629-654.
- 閔泳煥, 『閔忠正公遺稿』, 국사편찬위원회 편, 서울: 國史編纂委員會, 1958.
- 박정식, “요한복음 8장의 아버지 논쟁에 나타난 자유의 의미”, 『광신논단』 30 (2020), 49-74.
- 沈之奇, 『大清律輯註』, 北京: 法律出版社, 2000.
- 야나부 아키라, 『Freedom, 어떻게 自由로 번역되었는가』, 김옥희 역, 서울: AK, 2020.
- 유경민, “‘自由’의 용언형과 다의화에 대한 어휘론적 접근”, 『언어와 언어학』 94 (2021), 45-72.
- 이영현, “바오로 사도가 복음의 진리로 선포한 자유에 대한 성서적 고찰: 갈라티아 서간에 따라 살펴본 자유개념과 신학적인 의미”, 『신학전망』 164 (2009), 2-28.
- 최경옥, “메이지기, 번역한자어의 성립과 한국 수용 고찰 - [liberty]가 [자유(自由)]로 번역되기까지 -”, 『비교일본학』 42 (2018), 353-372.
- 최재복, “근대기 번역어 ‘자유’ 개념의 성립과 중국 유입에 대하여”, 『남명학연구』 19 (2005), 385-404.

<Abstract>

**A Historical Study on the Use of the Word “Jayu”  
in the New Korean Revised Version and Its Earlier Versions**

Shin-Hye Seo, Sun-Hui Yi  
(Hanyang University, Chungang University)

This paper studied when the word *jayu* (자유 meaning freedom/liberty) was used in Bible translations, and the process through which it has arrived at its current use.

First, it was revealed that in comparison of the time when modern concept of freedom was introduced in Korea, *jayu* was used later in the Bible. The words freedom and liberty from the West were translated as *jayu* in the East, and *jayu* in its modern concept was already used in the 1890s in various places like Korean newspapers and so forth. However, this study analyzed that the use of *jayu* in early Korean Bible translations was very limited, and that it came into wider use only in the KRV (1938).

Second, it was revealed that the phrases expressed as *jayu* in the NKRV were largely expressed with three different types of vocabulary in earlier translations, and that these merged into *jayu* only later on.

The three types are as follows: The first refer to cases where initial translations were done as *jayu*. The word *jayu* had been used since the pre-modern period to only signify the *possibility of acting freely* with negative connotation of *doing as one pleases; without restraints; in random manner, etc.* When referring to matters of behavior, it was translated into *jayu* or *imui* (임의 meaning arbitrarily) in early translations.

Next type includes cases where initial translations as *jaju* (자주 meaning autonomy) later merged into *jayu*. *Jaju* emphasizes individual's will. When conveying that the person is not a slave, but a person who can decide for his/herself, it was often translated as *jongina jajujana* (종이나 자주자나 meaning either a slave or an autonomous person) to contrast it being an opposite concept of slavery.

Last type refer to initial translations into *nota* (놓다 meaning to release) which were later merged into *jayu*. In the pre-modern period, the legal term

*bangseok* (방석 meaning to release) was used when the person of authority is officially releasing criminals. In other instances, various words meaning to release, be released, to set free were used in early translations.

Through the above two findings, this study was able to arrive at two meaningful conclusions. First, it revealed Bible translators' efforts to reduce misunderstanding of the Gospel by persistently avoiding the use of one word. Second, it presented an example for the current readers of the Bible to understand the Bible more accurately by knowing how different branches of vocabulary merged into the word *jayu*.

## 『개역개정』 성경 개정을 위한 문체 논의

전무용\*

### 1. 들어가는 말

성경을 개정하는 이유는 크게 두 가지이다. 하나는 성경 원문에 대한 이해가 깊어지고 새로워졌을 때, 이를 본문에 반영하기 위해서이다. 다른 하나는 현재 사용하고 있는 언중들의 언어가 달라졌을 때, 이를 본문에 반영하기 위해서이다. 성경을 개정하는 일은, 새로운 독자를 상정하는 것이 아니다. 기본적으로 ‘기존 성경의 독자들’에게 ‘더 정확하고 더 분명한 성경’, ‘의미 소통이 더 잘 되는 성경’을 제공하고자 하는 것이다.

이제 『개역개정』을 다시 개정해야 할 때가 되었다. 한글의 표기법이 달라진 것이다. 지금 시행되고 있는 「한글 맞춤법」은 2017. 3. 28. 시행 문화체육관광부 고시 제2017-12호(2017. 3. 28.)이다. 「표준어 규정」은 2017. 3. 28. 시행 문화체육관광부 고시 제2017-13호(2017. 3. 28.)이다. 「외래어 표기법」은 2017. 3. 28. 시행 문화체육관광부 고시 제2017-14호(2017. 3. 28.)이다.<sup>1)</sup> 『개역개정』 4판이 2005년에 출판되었고, <1988년 1월 19일 대한민국 문교부 고시 제 88-1호 「한글맞춤법」>을 적용하고 있기 때문에, 새로 결정된 맞춤법과 표준어 규정을 본문에 반영해야 할 필요가 있다. 이 경우 맞춤법만을 개정하는 최소 개정의 원칙으로 개정을 할 수도 있을 것이다. 그러나 한

\* 한남대학교에서 국어학으로 박사학위를 받음. 전 대한성서공회 번역실 국장. kbsjmy@hanmail.net.  
1) 국립국어원, “한국어 어문 규범”, <https://kornorms.korean.go.kr/main/main.do> (2021. 7. 12.) 참고.

세대를 30년 정도로 생각할 경우, 성경을 한 번 개정하는 데 통상 10년 내외의 시간이 걸린다는 점을 고려하면, 『개역개정』의 개정을 좀 더 적극적으로 검토할 때가 되었다.

시대의 흐름에 따라서 언어가 변화되는 것은 맞춤법의 문제만은 아니다. 언중들이 사용하는 낱말도 달라진다. 성경에서 이러한 말을 찾아보자면, ‘화평’과 ‘평화’, ‘혼인’과 ‘결혼’ 같은 말을 들 수 있을 것이다. 구글 검색기로 검색해 보니, ‘혼인’은 10,400,000회가 검색되었고, ‘결혼’은 122,000,000회가 검색되었다. ‘화평’은 1,820,000회가 검색되었고, ‘평화’는 52,800,000회가 검색되었다.<sup>2)</sup> 이 검색 결과를 절대적인 판단 기준으로 삼을 수는 없지만, ‘화평’과 ‘혼인’보다는 ‘평화’와 ‘결혼’이 더 많이 사용된다는 것을 쉽게 알 수 있다. 새로운 성경을 번역한다면, 주요 용어의 선택에 있어서 이러한 검색 빈도수는 좋은 참고 자료가 될 수 있을 것이다. 그러나 전통적으로 사용해 온 성경을 개정함에 있어서는 특별한 문제가 없는 한 기존의 용어를 버리고 새로운 용어를 선택하기가 쉽지 않다. ‘혼인 관계증명서’, ‘혼인신고서’ 등 중요 행정 용어들이 ‘혼인’을 사용하고 있는 점도 판단에 좋은 참고가 될 수 있을 것이다. ‘방향’(신 1:7, 40; 2:1)과 ‘향방’(고전 9:26) 같은 말은, 『표준국어대사전』에 미세하게 뜻이 달리 설명되어 있지만, 같은 말이라고 보는 것이 타당할 것이다. 지금은 ‘향방’은 아주 드물게 쓰이고, ‘방향’이 언중들에게 널리 쓰이는 말이다. 이러한 점을 두루 고려하더라도, 개정 여부는 교회의 대표들로 구성된 개정위원회에서 결정해야 할 것이다.<sup>3)</sup>

본고에서는, 『개역개정』을 다시 개정하게 된다면, 문체상으로는 어느 정도로 어떻게 개정할 것인지를 중심으로 살펴보고자 한다. 여기서 ‘문체’라고 말한 것은, 옛말 투의 종결형만을 말하는 것이 아니라, 문장을 구성하는 모든 형식적 요소를 포함한다. 때로는 낱말에서부터 조사 어미 및 줄바꾸기와 문장부호에 이르기까지, 두루 다루게 될 것이다. ‘혼인’으로 할지, ‘결혼’으로 할지, 문장부호를 쓸지 말지, 문장의 길이를 길게 유장하게 할지 간결하게 할지 등등, 문의 체(體)를 어떻게 선택하는지에 따라서 문의 채(彩)가 달라지기 때문이다.<sup>4)</sup>

아무런 사전 논의 없이 개정을 시작한다면, 번역에 있어서 ‘소폭 개정’을

2) 2021년 8월 28일 검색.

3) 원칙으로 정하기 어려운 사안이므로, 각각의 본문에서 결정해 나갈 필요가 있다.

4) 박창해, “성경 번역문의 문체와 문체”, 『성경원문연구』 13 (2003.10.), 7-54. 이 글에서는 문체와 문체를 구별하여 말하고 있다.

할 것인지 ‘대폭 개정’을 할 것인지부터 논의가 될 수 있고, 문체에 있어서도 무엇을 왜 얼마나 어떻게 개정할 것인지, 심각한 논의가 진행될 수 있다. 여기서는 문체의 개정 문제를 중심으로 살펴보고, 개정의 갈피를 잡아 보고자 한다. 다만 분량 때문에 성경 전체를 다룰 수는 없으므로, 여기서는 중요한 주제를 중심으로, 해당되는 사안들을 예를 들어서 논의를 진행할 것이다.

## 2. 문체의 결정

### 2.1. ‘-라’ 종결형 문체와 ‘-다’ 종결형 문체

아래에서는 『개역개정』 요한복음 본문을, 번역은 전혀 변경하지 않고, 문장 종결형만 『새번역』을 따라 수정해 보았다.

1 태초에 말씀이 <계시니라>계셨다. 이 말씀이 하나님과 함께 <계셨으니>계셨다. 이 말씀은 곧 <하나님이시니라>하나님이셨다. 2 그가 태초에 하나님과 함께 <계셨고>계셨다. 3 만물이 그로 말미암아 지은 바 되었으니 지은 것이 하나도 그가 없이는 된 것이 <없느니라>없다. 4 그 안에 생명이 <있었으니>있었다. 이 생명은 사람들의 <빛이라>빛이었다. 5 빛이 어둠에 비치되 어둠이 깨닫지 <못하더라>못하였다. 6 하나님께로부터 보내심을 받은 사람이 <있으니>있었다. 그의 이름은 <요한이라>요한이었다. 7 그가 증언하러 <왔으니>왔다. 곧 빛에 대하여 증언하고 모든 사람이 자기로 말미암아 믿게 하려 <함이라>함이었다. 8 그는 이 빛이 <아니요>아니었다. 이 빛에 대하여 증언하러 온 <자라>자였다.

문장 마지막 종결형만 현대문의 ‘-다’ 종결 형식으로 고쳤다. 5절의 “못하더라”의 옛 종결형이 내포하고 있는 ‘-더-’의 의미는, 변경하는 ‘-다’ 종결형 문체에서는 살릴 수 없었다. ‘-더라’의 문법적 의미를 『표준국어대사전』에서 찾아보면 다음과 같다.<sup>5)</sup>

5) 『표준국어대사전』의 인용은 모두 ‘국립국어원’에서 제공하는 누리집에서 검색하였다. 국립국어원, “표준국어대사전”, <https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do>(2021. 7. 13.).

-더라: 어미. 해라할 자리에 쓰여, 화자가 과거에 직접 경험하여 새로 알게 된 사실을 그대로 옮겨 와 전달한다는 뜻을 나타내는 종결 어미. 어미 ‘-더-’와 어미 ‘-라’가 결합한 말이다.

회상의 ‘-더-’는 과거의 사실을 시상 형식으로 나타내는 ‘-았/었-’으로 바뀌었다. 이러한 정도의 변화는, 내용이 달라지는 변화라고 할 수는 없다. 같은 사실을 경험한 발화자가 이 두 형식으로 다 말할 수 있기 때문이다. 위 수정 본문에서 보면 번역 내용은 전혀 바꾸지 않고, 문장의 종결형만 바꾸었는데도, 완전히 다른 느낌의 문장이 되었다.<sup>6)</sup> 『개역개정』 독자들에게, 이처럼 개정된 본문을 제공한다면, 같은 번역으로 받아들이기 어려울 것이다. 문체 변화에 따른 의미의 손실이 최소화되도록 한다고 해도, 두 본문을 같은 번역이라고 받아들일 사람은 거의 없을 것이다.

『개역개정』을 개정한다고 할 때, 번역은 『개역개정』을 유지하더라도 문체를 이처럼 현대 문체로 개정한다면, 독자가 이렇게 개정된 성경을 같은 번역으로 받아들일 가능성은 매우 적을 것이다. 중국어 『성경(화합본개정판)』이 본문을 잘 개정하고도 전통적으로 『화합본』을 사용해 온 독자들에게 받아들여지지 않는 양상이 있다는 점도<sup>7)</sup>, 전통 본문의 문체에 대한 충분한 존중을 바탕으로 개정이 이루어져야 한다는 점을 말해 준다. 더 근원적으로는, ‘-다’ 종결형의 문장이 현대의 문장체 언어라는 점을 생각해야 한다. ‘-라’ 종결형은 고대의 구전 설화에 뿌리가 있는 입말 형식이어서, 소리 내서 읽을 때 ‘-다’ 종결형 문장보다 입말에 훨씬 가깝다는 중요한 장점을 생각해야 한다.<sup>8)</sup>

## 2.2. 시문의 현대문 수정과 의미의 손실

시편과 같은 시문의 경우에는, 종결형을 현대문의 형식으로 변경할 경우에 더욱 큰 느낌의 차이를 수반하게 될 것이다.

6) 성경 본문의 종결형의 변화는, 단순히 문장 형식의 변화로만 보아서는 안 된다. 성경의 문체는 이 성경을 사용해 온 독자들의 정서적인 층위에까지 깊이 연관이 되어 있다는 점을 중요하게 고려해야 한다. 그리고 정서적인 영역은 이론으로 설득이 되지 않는다.

7) 이범의, “중역(中譯) 성경 화합본(CUV)과 화합본개정판(RCUV) 비교 연구 - 모세오경을 중심으로 -”, 박사학위논문(백석대학교 기독교전문대학원, 2018) 참고.

8) 전무용, “어린이 성경의 문체 정립을 위한 소고”, 『성경원문연구』 11 (2002. 9.), 115-142 참고.



『개역개정』

(시 23편) 1 여호와와 나의 <목자시니>목자시니, 내게 부족함이 <없으리로다>없을 것이다! 2 그가 나를 푸른 풀밭에 <누이시며>누이시며, 설 만한 물 가로 <인도하시는데도>인도하시는구나! 3 내 영혼을 <소생시키시고>소생시키시고, 자기 이름을 위하여 의의 길로 <인도하시는데도>인도하시는구나! 4 내가 사망의 음침한 골짜기로 <다닐지라도>다닐지라도, 해를 두려워하지 않을 <것은>것은; 주께서 나와 함께 <하심이라>하심이다. 주의 지팡이와 막대기가 나를 <안위하시나이다>안위하십니다. 5 주께서 내 원수의 목전에서 내게 상을 차려 <주시고>주시고, 기름을 내 머리에 <부으셨으니>부으셨으니; 내 잔이 <넘치나이다>넘칩니다. 6 내 평생에 선하심과 인자하심이 반드시 나를 <따르리니>따르리니, 내가 여호와와 그의 집에 영원히 <살리로다>살 것이다!

감탄의 의미를 나타낸다는 점에서 얼마간 등가성이 있는 ‘-도다’와 ‘-구나’의 경우에, 교체하여 사용할 수 있는 감탄 형식인 것은 맞다. 그러나 이와 같이 종결형을 교체하였을 때에, 독자에게, 의미상 등가성 있는 종결형임을 설명할 수 있다 해도, 번역이 같다고 설득을 하는 것은 불가능하다. 이전 본문과 이후 본문을 같은 느낌으로 받아들일 독자는 없을 것이다.

- 도다: 어미. I. (‘이다’의 어간, 용언의 어간 또는 어미 ‘-으시-’, ‘-있-’, ‘-겠-’ 뒤에 붙어) 1. (예스러운 표현으로) 해라할 자리에 쓰여, 감탄을 나타내는 종결 어미. 장중한 어조를 띤다. 훌륭하도다, 우리 학생들.
- 구나<sup>3</sup>: 어미. (‘이다’의 어간, 형용사 어간 또는 어미 ‘-으시-’, ‘-있-’, ‘-겠-’ 뒤에 붙어) 해라할 자리나 혼잣말에 쓰여, 화자가 새롭게 알게 된 사실에 주목함을 나타내는 종결 어미. 흔히 감탄의 뜻이 수반된다.

사소한 차이라고 해도, 표현 형식에 변화가 일어나면, 엄밀하게 내용에도 변화가 일어나는 것이다. 그러므로 성경의 개정을 논할 때는 이러한 층위의 변화는 고려 대상에서 제외해야 한다. 새로운 문체를 채택하는 것은 새로운 번역을 통해서 해야 할 일이다.

### 2.3. 성경에 사용된 중요 용어의 개정

번역 용어의 문제는 문체의 층위보다는 번역의 층위에서 논해야 할 사안

이지만, 문체를 말하는 ‘국한문혼용체’ ‘순한글체’와 같은 용어가 있거니와, ‘문체’가 문(文)을 구성하는 체(體)이므로, 문체를 구성하는 뼈대로서 번역어를 논하는 것은 필요하고 가능한 일이다.

대한성서공회에서는 지난 수 년 동안 『성서 속의 물건들』, 『성서 속의 동물들』, 『성서 속의 식물들』<sup>9)</sup>, 『성서 속의 인물들』(근간) 등 성경 번역에 도움이 될 수 있는 책들을 출판했다. 이러한 전문적인 분야의 저서들 속에는 성경에 나오는 여러 용어들이 어떤 대상을 가리키는지를 학문적으로 고찰한 결과들이 반영이 되어 있다. 성경을 개정할 때는 이러한 학문적인 성과들을 충분히 참고할 수 있을 것이다. 그렇더라도 성경 본문에 대한 전통적인 이해가, 새로운 학문적인 성과에 비추어 볼 때 가능한 하나의 이해라면, 유지하는 쪽에 힘이 실릴 수 있을 것이다. 새로운 성경을 번역한다면 충분히 반영할 수 있는 견해라 하더라도, 전통적인 성경을 개정할 때에는 충분히 보수적으로 접근할 필요가 있다. 전통적인 용어와 새로운 용어가 비슷한 양상으로 대등하게 쓰인다면 전통적인 용어를 유지할 수 있을 것이고, 일반 대중들 사이에서 새로운 용어가 전통적인 용어보다 좀 더 널리 사용된다 하더라도, 틀린 것이 아니라면 기존 용어를 유지하는 쪽에 힘이 실릴 수 있을 것이다.

성경을 개정할 때에 취하게 되는 보수적인 자세는, 이러한 개정 작업이 기존 성경 독자들을 위한 작업이라는 성격이 강하기 때문이다. 애써 크게 개정을 했을 경우에, 기존 독자들이 낯설어하고 받아들이지 않는다면, 그 모든 수고는 의미가 없어지기 때문이다. 그렇기 때문에 성경의 개정은 눈부시게 개신(改新)하는 것이 아니라, 철저하게 내적 완결성을 높이는 쪽에 관심을 두어야 할 것이다.

쉽다거나 어렵다거나 하는 평가도 마찬가지로이다. 어려운 한자어를 많이 썼다 해도, 배우고 익히면 그만이다. 모를 때 어려운 것이지, 알고 나면 어렵다고 할 것이 없다. 쉬운 우리말이라 해도 생활 속에서 일상적으로 쓰는 말이 아니라면 생소하고 낯설 수 있고, 어렵게 느낄 수 있다.

농사를 짓는 농가에서 태어나서 자라난 사람에게는, 일상적으로 늘 쓰는 농사 도구들을 부르는 말들은, 마치 매일 식사 때 사용하는 ‘숟가락, 젓가락’만큼이나 익숙할 것이다. 소를 키우는 농가에서 자라난 사람은 ‘굴레’나 ‘부리망’ 같은 말을 아주 쉽게 알 것이다. ‘부리망’은 ‘소를 부릴 때에 소가

9) 레이 프리츠, 『성서 속의 물건들』, 김창락, 박형대, 양재훈 역 (서울: 대한성서공회, 2011); 에드워드 R. 호프, 『성서 속의 동물들』, 채은하 외 역 (서울: 대한성서공회, 2018); 로버트 쿵스, 『성서 속의 식물들』, 권성달 역 (서울: 대한성서공회, 2015).

곡식이나 풀을 뜯어 먹지 못하게 하려고 소의 입에 씌우는 짚으로 짠 망'이다.<sup>10)</sup> 『개역개정』에서는 ‘망’으로 번역을 하였다. 틀린 것은 아니지만, 이 물건의 정확한 우리말은 ‘부리망’이다.

『개역개정』

(신 25:4) 곡식 떠는 소에게 망을 씌우지 말지니라

소를 키우는 농가에서 자란 사람 가운데 ‘부리망’이라는 말을 모르는 사람은 없을 것이다. 그러나 도시에서 자란 사람이라면 이런 말은 외국어 단어 암기하듯 외워야 하는 말이 될 것이다. ‘망’과 ‘부리망’ 사이에서 선택을 해야 한다면, 현대의 독자와 좀 더 소통이 잘 되는 용어를 선택할 수 있을 것이다.

<그림 1> 부리망



『개역개정』

(시 32:9) 너희는 무지한 말이나 노새 같이 되지 말지어다 그것들은 재갈과 **굴레**로 단속하지 아니하면 너희에게 가까이 가지 아니하리로다

위 본문에 나오는 ‘굴레’를 정확하게 아는 독자는 얼마나 될까?<sup>11)</sup> 『표준국어대사전』에서는 “말이나 소 따위를 부리기 위하여 머리와 목에서 고삐에 걸쳐 얹어매는 줄.”이라고 설명하였는데, 눈으로 직접 보면서 이것이라고 하지 않고는 설명을 보아도 확연히 알기 어렵다.

<그림 2> 굴레



성경에 나오는 물건들은, 문화적으로 역사적으로 우리와 완전히 다른 환경에서 만들어져서 사용된 물건들이다. 필자는 ‘맷돌’이라 하면 둥글넓적한 윗돌 아랫돌로 된 것만 알았고, 판판한 갈판돌(연석[礮石]) 위에 곡식을 올리고, 갈돌로 곡식을 갈아내는 평평한 맷돌이 있을 것이라고는 생각도 해 본 적이 없었다.<sup>12)</sup> 어떤

10) “부리망”, [https://t1.daumcdn.net/cafile/pds75/7\\_cafe\\_2008\\_05\\_24\\_23\\_25\\_483825461dd02](https://t1.daumcdn.net/cafile/pds75/7_cafe_2008_05_24_23_25_483825461dd02) (2021. 3. 15).

11) “굴레”, [https://mblogthumb-phinf.pstatic.net/20100916\\_82/12sungbok\\_1284628727005MX8F\\_f\\_JPEG/11\\_%B1%BC%B7%B9\\_%BF%F6%B3%B6.jpg?type=w2](https://mblogthumb-phinf.pstatic.net/20100916_82/12sungbok_1284628727005MX8F_f_JPEG/11_%B1%BC%B7%B9_%BF%F6%B3%B6.jpg?type=w2) (2021. 3. 15).

12) 레이 프리즈, 『성서 속의 물건들』, 329. <국립나주박물관>에 우리나라에서 사용되었던, 신안 ‘갈판돌’을 전시하고 있었다. Ibid., 328-330에는 성서 시대에 사용된 손맷돌을 소개하고 있다.

말이 어렵다는 것은, 생활 속에서 일상적으로 사용되는 말이 아니라는 것을 뜻한다. 『개역개정』 사도행전 27:41의 ‘이물’과 ‘고물’과 같은 말도 이러한 말이다.

『개역개정』

(행 27:41) 두 물이 합하여 흐르는 곳을 만나 배를 걸매 이물은 부딪쳐 움직일 수 없이 붙고 고물은 큰 물결에 깨어져 가니

배의 앞머리 부분을 ‘이물’이라 하고, 배 뒷머리 부분을 ‘고물’이라 한다.<sup>13)</sup> 강가에 살면서 일상생활 속에서 늘 나룻배를 타고 건너다니며 살았던 사람에게는 ‘이물’과 ‘고물’은 ‘밥그릇’ 만큼이나 일상적인 말일 것이다. 쉽고 어려움은 이처럼 살아온 환경과도 밀접하다. 이러한 말을 개정할 필요는 없다. 전문 분야의 용어들은 오히려 성경을 읽으면서 배움으로써, 우리말에 대한 지식을 확장할 수 있는 좋은 계기가 될 수 있다. 성경의 개정에서는, 성경 자체의 상황을 드러내는 낱말들은, 틀리지 않은 한, 소통이 불가능하지 않은 한, 오해가 될 위험이 있지 않은 한, 기존의 번역을 유지하는 쪽으로 방향을 잡아야 한다.

## 2.4. 차용어 시대의 한자어와 그 개정

성경이 어렵다고 할 때 종종 언급되는 용어들이 ‘유월절(踰越節)’과 같은 용어들이다. 사실상 이러한 용어들은 중국어 성경의 번역어에서 차용해 와서 사용한 말이다. 수많은 한자어 차용어들이 이제 거의 우리말로 정착이 되었고, 우리의 성경 용어가 풍성해지도록 하는데 기여하였지만, ‘유월절(踰越節)’과 같은 말은 끝내 우리말이 되었다고 하기 어려운 점이 있다. ‘유월절(踰越節)’이 ‘유월절(六月節)’로 오해될 수 있기 때문이다.

『개역한글』을 개정하여 『개역개정』을 완성할 때, 한글로만 적으면 오해할 수 있는 말은 고친다는 원칙이 있었다. ‘구속(救贖)’은 ‘구속(拘束)’과 혼동할 수 있기 때문에 문제가 되었다. 그래서 일부 ‘속량(贖良)’으로 개정되기도 하였지만, 일부는 유지되었다.

13) 어원적으로 보면 ‘이물’은 머리의 ‘이마’와 동근성이 있는 말이고, ‘고물’은 머리 뒤쪽에 머리카락이 뱅뱅 돌아간 자리를 가리키는 ‘가마’와 동근성이 있는 말이다.

『개역한글』

(출 6:6하반) 그 고역에서 너희를 건지며 편 팔과 큰 재앙으로 너희를 구속하여

『개역개정』

(출 6:6하반) 그들의 노역에서 너희를 건지며 편 팔과 여러 큰 심판들로 써 너희를 속량하여

『개역한글』

(삼하 7:23하반) 하나님이 가서 구속하사 자기 백성을 삼아 주의 명성을 내시며 저희를 위하여 큰 일을, 주의 땅을 위하여 두려운 일을 애굽과 열국과 그 신들에게서 구속하신 백성 앞에서 행하셨사오며

『개역개정』

(삼하 7:23하반) 하나님이 가서 구속하사 자기 백성으로 삼아 주의 명성을 내시며 그들을 위하여 큰 일을, 주의 땅을 위하여 두려운 일을 애굽과 많은 나라들과 그의 신들에게서 구속하신 백성 앞에서 행하셨사오며

『개역한글』 출애굽기 6:6에서 ‘구속’이 사용된 문맥을 보면 “큰 재앙으로 너희를 구속하여”여서, 문맥만 보면 ‘속박(束縛)한다’는 뜻의 ‘구속(拘束)’으로 읽을 가능성이 매우 높다. 본문을 이렇게 읽고 지나간 사람은 자신이 잘못 읽었다는 사실을 스스로 깨달을 길이 없다. 『개역개정』에서는 이를 “여러 큰 심판들로써 너희를 속량하여”로 개정하여 오해가 될 가능성을 해소하였다. 『개역개정』 사무엘하 7:23에도 ‘구속’이 두 번 나오는데, 위에서 제시한 본문에서 보듯이, 이 말도 ‘구속(拘束)’으로 오해하기가 매우 쉬운 맥락이다. 그렇지만 여기서는 전통적인 번역 ‘구속(救贖)’을 그대로 유지하였다. 『개역개정』 전체에 걸쳐서 검색을 해서 일관성 있게 개정해야 한다.

‘구속(救贖)/구속하다’의 경우 『개역한글』에서 65회, ‘속량’의 경우 20회 사용되었는데, 『개역개정』에서 ‘구속’은 19회로 줄어들었고, ‘속량’의 경우 56회 사용되었다. ‘구속’은 『개역개정』에서 27회는 ‘속량’으로 개정되었고, 이 밖에도 ‘구원’으로 10회, ‘건져내다’로 1회, ‘구하다’로 1회, ‘건져주다’로 1회, ‘대속’으로 1회, 이렇게 여러 가지로 개정이 되었다. 이들은 때때로 원문의 차이가 개정의 차이로 반영이 되기도 하였고 본문의 맥락에 따라서 더 적합한 용어로 개정이 되기도 하였지만, 때로는 같은 히브리어가 비슷한 맥락에서 달리 개정이 되기도 하였다. 예를 들면, 같은 히브리어 ‘גָּאֵל(ga'al)’이 『개역개정』 출애굽기 6:6에서는 ‘속량’으로 개정되고 15:13에서는 ‘구속’으로 유지되었다. 같은 그리스어 ‘ἀπολύτρωσις(apolutrosis)’가 에베소서 1:7에서는 ‘속량’으로 개정되고 4:30에서는 ‘구원’으로 유지되었다. 16회 나오는 『개역한글』의 ‘구속자’의 경우, 히브리어는 모두 ‘גָּאֵל(ga'al)’인

데, 『개역개정』에서 ‘구속자’로 유지된 경우가 11회, ‘대속자’로 개정된 곳 1회, ‘구원자’로 개정된 곳 4회인데, 모두 다 하나님을 두고 말하는 맥락이어서, 번역에 이렇게 차이를 두어야 할 필연적인 이유가 보이지 않는다. 물론 두 번역이 모두 가능한 번역이라는 점에는 문제가 없다. 그렇더라도 이와 같은 경우는 번역의 일관성의 관점에서 검토가 필요할 것으로 보인다.<sup>14)</sup>

『표준국어대사전』에서 ‘구속(救贖)’을 찾아보면, “구속(救贖): 명사. 기독교 예수가 십자가에 못 박혀 인류의 죄를 대속(代贖)하여 구원함.”이라고 설명하였다. 이 설명에서는 ‘대속(代贖)’의 뜻을 알기 어렵다. 다시 사전을 찾아보면 다음과 같이 설명하였다.

대속(代贖): 「명사」. 「1」 남의 죄를 대신하여 벌을 받거나 **속죄**함. 「2」 『기독교』 예수가 십자가에 못 박혀 죽음으로써 그 보혈(寶血)로 인류의 죄를 대신 씻어 구원한 일. 「3」 『역사』 종이 주인 대신 벌을 받던 일.

말의 뜻은 대략 알 수 있지만, 여기서는 또 ‘속죄’라는 말이 걸린다.

속죄(贖罪): 1. 명사. 지은 죄를 물건이나 다른 공로 따위로 비겨 없앴. 2. 명사. 기독교 예수가 십자가에 못 박힘으로써 인류의 죄를 대신 씻어 구원한 일.

이렇게 사전을 두루 찾아서 대략의 뜻은 짐작할 수 있다 하여도, 끝내 ‘속(贖)’이 무엇인지는 알 수 없다. ‘구속(救贖)’에서 쓴 ‘속(贖)’이라는 말은, 한자 사전에서는 ‘속 바칠 속’이라고 혼을 달고 있다.

속(贖): 1 **속 바치다**, 재물을 바치고 죄를 면제 받다, [書經] 金作贖刑. 2 바꾸다, 물물 교환하다, 무역하다. [史記] 解左驂贖之. 3 잇다 ≡ [後漢書] 昔原大夫贖桑不絕氣. 4. 가다, 떠나다. [管子] 贖蟄蟲卵菱. 5 전당 잡힌 것을 되찾다

속량(贖良): 1) 노예를 풀어주어 양민이 되게 함. 2) =속죄. 3) 남의 환난을 대신하여 받음

속죄(贖罪) 1) 재물을 내고 죄를 면하는 일. 속량(贖良) 속형(贖刑). 2) (宗) 예수가 인류를 대신하여 십자가에 못 박혀 죽음으로써 인류의 죄를 대속한 일.<sup>15)</sup>

14) 여기서는 다만 『개역개정』의 전체적인 개정의 필요를 말하기 위해서 번역의 일관성 문제의 일단을 살펴본 것이다.

15) 동아출판사 한한대사전 편찬부, 『漢韓大辭典』(서울: 동아출판사, 1982.)

『한한대사전』에서는 이처럼 “속(贖): 1 속 바치다, 재물을 바치고 죄를 면제 받다.”로 설명하고 있다. 이 설명에서는 또 ‘속 바치다’가 무슨 말인지는 알기 어렵다. 『표준국어대사전』에서 ‘속바치다’를 찾아보면, ‘贖바치다: 동사. 죄를 면하기 위하여 돈을 바치다.’로 설명하였다. 또 『한한대사전』에서는 ‘속죄’ ‘속량’ ‘속형’이 같은 뜻이라고 설명하고 있으며, 특히 ‘속죄’에서는 예수님의 십자가 구원 사건을 설명하고 있다. 이 사전에서 ‘속죄’의 설명 2)항의 ‘예수님의 십자가 구원 사건’ 설명은 그대로 ‘속량’의 의미와도 일치한다고 설명하고 있다.

위 사전 예문에, 『서경(書經)』에 “金作贖刑(금작속형).”이라는 말이 나오고 있다고 제시하였다. ‘짓값으로 돈을 내고 형벌을 면제받는 것’을 말한다. 이 말은 『서경(書經)』 舜典(순전) 13장 하반에 나오는 본문이다.<sup>16)</sup> 고대 중국의 순임금 때에, 죄인을 풀어내기 위해서 죄의 값으로 대신 바친 재물을 ‘속(贖)’이라고 하였음을 알 수 있다. 이러한 역사적 배경까지 알지 못하면 끝내 알 수 없는 말이다. 이 말은 초기에 중국어로 성경을 번역하던 선교사들이 고대 중국의 역사 속에서 찾아낸 말이다. 서신혜 님은 조선시대에 ‘속’이 사용된 용례를 제시하면서, 조선시대와 근대 성서 번역 사이의 차이로 이 말을 설명하였다. 조선 시대에 사용된 한자어 분야에 문외한인 우리에게 아주 좋은 정보를 제시해 준 것이다.<sup>17)</sup>

‘속’은 조선시대 내내 널리 쓰인 법률 제도이자 법적 용어이다. 오늘날 헌법과 같은 조선의 법전은 『경국대전』이다. 『경국대전』에는 이전(吏典), 호전(戶典), 예전(禮典), 병전(兵典), 형전(刑典), 공전(工典) 등 6개로 나뉘어 각각의 법령이 마련되어 있는데, 속은 이 여섯 부분 모두에서 자주 등장한다. 속전(贖錢), 속량(贖良), 수속(收贖), 속물(贖物), 속죄금(贖罪金), 속죄(贖罪), 속신(贖身), 대구속신(代口贖身), 대속(代贖), 속죄포목[贖罪布木=속목(贖木)] 등으로 이 제도에 관한 자세한 운용 규칙들이 명확히 규정되어 있다.

이들 조선시대 한자어의 용례에는 ‘救贖(구속)’은 제시되어 있지 않다. 한글 성서 번역에서는 중국어 성경의 용어를 차용하여 사용한 것이다.

16) 조선도서주식회사 편, 『原本備旨 書傳集註』(上) (京城[서울]: 朝鮮圖書株式會社, 1920), 41. 한글 언해문: “... 朴으로 教刑을 作호샤되 金으로 贖刑을 作호시며 雷과 災란 肆호야 赦호시고 怙와 終으란 賊홀 刑으로 호샤되 欽호며 欽호샤 刑을 恤호시다”

17) 서신혜, “조선과 대한민국 사이에 낀 성서 단어, 복음의 핵심 개념어 ‘속’(贖)”, 『기독교사상』 735 (2020. 3.), 103-113 참고, 특히 105. 서신혜는 성경 속의 한자어에 대한 글을 “조선과 대한민국 사이에 낀 성서 단어”라는 주제로 계속해서 10회에 걸쳐 발표했다.

『馬殊曼譯本』

(출 6:6) 以此語於以色列之子輩. 吾乃耶賀華也. 吾將救汝出自以至百多輩之難. 又超汝出奴僕之分. 又贖汝以直臂及以大審也.

『神天聖書』

(출 6:6) 故此對以色列之子輩道云, 我乃神主也, 我將攜爾出以至比多輩所使負之下, 又我將使爾脫伊之縛, 我又要贖救爾等, 以伸出之手臂, 並以大之審作也.

『文理委辦譯本』

(출 6:6) 爾告以色列族曰, 我乃耶和華將拯爾於埃及人, 釋爾負戴, 罷爾役事, 降災以譴爾敵, 施能以贖爾身.

『施約瑟淺文理譯本』

(출 6:6) 緣此爾當告以色列人曰, (主云)我乃耶和華, 我必拯爾脫伊及人所加爾之重負, 救爾罷其苦役, 施展大能, 降重災於伊及人, 救贖爾曹,

『和合本』

(출 6:6) 所以你要對以色列人說: 『我是耶和華; 我要用伸出來的膀臂重重地刑罰埃及人, 救贖你們脫離他們的重擔, 不做他們的苦工

『文理和合本』

(출 6:6) 當告以色列人曰, 我乃耶和華, 將脫爾於埃及人所加之重負, 罷爾苦役, 以奮臂巨災贖爾,

고전 한문인 문리체로 번역한 『新舊遺詔全書(신구유조전서, 마사만 역본, 1822)』 『新舊約全書(신구약전서, 위원회역본, 신약 1852, 구약 1854, 신구약전서 1858)』이나 『文理和合本(문리화합본)』 등은 ‘贖’으로만 번역하고 있고, 모리슨역 『神天聖書(신천성서)』에서는 ‘贖救(속구)’로 번역하였다. 상대적으로 번역 당시의 중국어로 더 쉽게 번역한 번역본들인 『施約瑟淺文理譯本(세레세브스키 역본, 1902)』이나 『和合本(화합본, 1919)』은 ‘救贖(구속)’으로 번역하였다. 한국어 성경의 중요한 신학적인 용어들은, 조선 시대 한자어의 영향이라기보다는, 중국어 성경의 번역에서 ‘차용하여’ 사용한 것이라고 보아야 할 것이다. 이제 다시 성경을 개정한다면 ‘차용어 시대’를 넘어서서 ‘우리말 번역어 시대’를 열어야 한다는 점은 중요하게 고려해야 할 것이다.

『개역개정』

(고전 6:9하반) 음행하는 자나 우상 숭배하는 자나 간음하는 자나 탐색(貪色)하는 자나 남색하는 자나

위 본문에서 “탐색하는 자나”는 국한문성경을 보면 “貪色”이라고 되어 있어서 뜻을 얼마간 알 수 있지만, 한글로만 읽으면 ‘탐색(探索)하는 자’로



잘못 읽을 가능성이 있다. 이 말이 성경 전체에서 여기 한 번만 나오는 말이고, ‘탐색(貪色)하다’가 일상어에서 거의 쓰이지 않는 말이기 때문이다.

그러나 이처럼 어렵기도 하고 오해될 가능성도 있지만, 신학적인 중요성 때문에 또 그 용어가 사용되어 온 역사성 때문에 쉽게 고치기 어려운 말은, 불가피한 경우에는 본문은 유지하고 난외주를 붙일 수 있을 것이다. 더 쉬운 쪽을 선택할지, 전통과 역사를 존중할지, 풀어 가야 할 과제이다. 전통 번역을 유지하는 쪽으로 통일을 하게 될 경우, 새로운 대안 번역을 난외주에 제시해 줄 수 있을 것이다. 이렇게 제시한 용어는 그 다음 세대의 성경 개정 때에는 본문에서 사용할 수 있을 것이다.

‘감람(橄欖)’ 같은 경우도 중국어 번역 성경에서 나무 이름을 차용하여 사용했다. ‘감람’ 같은 경우는 중국어 성경에서는 ‘유사 수종 번역’의 범주에서 설명이 된다. 중국에는 ‘감람나무’가 있기 때문이다. 또 실제로 ‘올리브’의 번역어로 ‘감람’을 사용했기 때문이다. 그러나 한국에는 이 나무가 없다. 그러므로 한국어 독자들에게는 여전히 생소한 나무 이름이다. ‘감람’이라는 나무 이름이 성경에 사용된 지 한 세기가 지났지만, 이 이름은 여전히 한자어 차용어의 지위를 크게 벗어났다고 하기 어렵다. 지금은 ‘올리브나무’로 번역하면 누구나 알 것이다. 성경을 처음 번역하던 당시만 해도 ‘올리브나무’는 한국에 알려지지 않았었다. 그러나 지금은 거의 모든 한국어 사용자에게 올리브나무가 알려져 있다. 이러한 경우에 번역을 개정하는 것을 논의할 수 있을 것이다.

## 2.5. 인명 지명의 개정

『개역개정』의 음역은, 한국어 음가를 잘 배려한 음역이다. 그래서 한국 사람이 발음하기 쉽고 좋게 음역이 되어 있다.<sup>18)</sup> 한국어에 더 가깝다는 말은, 달리 말하면 원음에서는 좀 떨어져 있다는 것을 뜻한다. 엄밀하게 원음에 가깝게 음역을 개정한다면, 『개역개정』의 음역은 상당히 많이 달라져야 할 것이다. 그러나 음역을 달리 하는 일은 상당히 신중하게 생각할 점이 있다. 1977년에 『공동번역 성서』가 처음 나왔을 때, 거기에 포함된 낯설고 새로운 사람 이름들 땅 이름들은 꽤 충격이었다. 필자의 경우, 우선 이성적으로 그 문제를 이해하려고 했고, 『공동』의 번역의 새로움과 신선함 때문에 오히려 아주 즐거운 마음으로 새로운 성경을 읽었다. 음역의 변경은 문장

18) 박동현, “개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 『성경원문연구』 8 (2001. 2.), 106-157 참고.

구조와는 아무 관련이 없는 요소이다. 또한 언어의 의미와도 전혀 아무런 관련이 없다. 그렇지만 음역이 달라져서 느끼게 되는 이질감은 절대로 적은 것이 아니다. 이는 『공동개정』 본문의 음역을 『개역개정』의 음역으로 바꾸어 보면 쉽게 느낄 수 있다.

| 『공동번역 성서 개정판』 본문   | 『개역개정』의 음역으로 『공동번역 성서 개정판』의 음역을 대체해 본 경우                           |
|--|--|
| 1 아브라함의 후손이요, 다윗의 자손인 예수 그리스도의 족보는 다음과 같다.                           | 1 아브라함의 후손이요, 다윗의 자손인 예수 그리스도의 족보는 다음과 같다.                         |
| 2 아브라함은 <u>이사악</u> 을 낳았고 <u>이사악</u> 은 야곱을, 야곱은 유다와 그의 형제를 낳았으며       | 2 아브라함은 <u>이삭</u> 을 낳았고 <u>이삭</u> 은 야곱을, 야곱은 유다와 그의 형제를 낳았으며       |
| 3 유다는 다말에게서 베레스와 <u>세라</u> 를 낳았고 베레스는 헤스론을, 헤스론은 람을,                 | 3 유다는 다말에게서 베레스와 <u>세라</u> 를 낳았고 베레스는 헤스론을, 헤스론은 람을,               |
| 4 람은 <u>암미나달</u> 을, <u>암미나달</u> 은 <u>나호손</u> 을, <u>나호손</u> 은 살몬을 낳았고 | 4 람은 <u>아미나달</u> 을, <u>아미나달</u> 은 <u>나손</u> 을, <u>나손</u> 은 살몬을 낳았고 |
| 5 살몬은 라합에게서 <u>보아즈</u> 를 낳았으며 <u>보아즈</u> 는 룻에게서 오벳을 낳았고 오벳은 이새를,     | 5 살몬은 라합에게서 <u>보아스</u> 를 낳았으며 <u>보아스</u> 는 룻에게서 오벳을 낳았고 오벳은 이새를,   |
| 6 이새는 다윗 왕을 낳았다.   | 6 이새는 다윗 왕을 낳았다.   |

마태복음 1:1-6까지의 본문이다. 번역은 전혀 바꾸지 않고, 『공동개정』의 음역만 『개역개정』의 음역으로 바꾼 것이다. 음역만 조정했는데도, 본문이 주는 느낌에는 상당한 차이가 있다. 일상 생활 속에서, 잘 아는 사람이 이름을 개명을 해도, 그 사람에 대한 느낌까지 달라지는 경우가 있다. 성경 본문에서 음역을 바꾸는 것은 사실상 본문의 내용과는 관련이 없는 것이지만, 이러한 변경조차도 본문을 낯설게 하기도 하고, 정서적으로 친밀감이 사라지게 하기도 한다. 고유명사가 달라진 것은 의미의 변화 없이 문(文)의 체(體)만 달라진 것이다. 문(文)의 체(體)가 달라지면 문채(文彩)가 달라지는 것이다.<sup>19)</sup> 곧 문장으로부터 받는 느낌이 달라지는 것이다.

이 문제만이 아니라, 현재 학교 교과서에서 사용하는 역사적인 인물, 역

19) 박창해 님이 문체(文體)를 논하면서 문채(文彩)를 언급한 적이 있다: 박창해, “성경 번역문의 문체와 문채”, 7-54.

사 속의 나라 이름, 역사 속의 지명들 등의 음역과 성경의 음역에 차이가 있어서 혼란을 느끼기도 한다. 『성경전서 표준새번역』에서는 음역은 『개역 한글』의 전통을 따른다고 하였지만, 그중에서 많이 사용되는 이름들의 일부 음역을, 예를 들면 이집트(애굽), 페르시아(바사), 에티오피아(구스), 스페인(서바나), 키프로스(구브로) 등을, 학교 교과서를 따라서 새롭게 번역하였다.<sup>20)</sup> 『표준』에서 몇몇 음역을 기존 번역과 달리 한 것은 새로운 세대의 독자를 배려한 것이기도 하지만, 이러한 정도의 지명들은 기존의 성경 독자들에게도 익숙하다고 판단한 것이다. 물론 기존의 성경 독자들에게는 ‘애굽’도 익숙하지만, 새롭게 성경을 접하게 될 젊은이들까지 고려한다면, 이러한 정도는 새롭게 번역하는 것이 필요하다고 본 것이다. 그러나 기존 성경의 독자에게 더 좋은 성경을 제공하는 것이 목적이라면, 기존 독자에게 익숙한 것은 틀린 것이 아니라면 유지하는 것이 필요할 것이다. 『개역개정』의 음역 방식을 벗어나지 않고 그 안에서 불가피한 부분을 조정해야 할 것이다.<sup>21)</sup> 『개역개정』의 인명과 지명을 교과서의 음역으로 바꾼다 해도, 학생 청년들은 여전히 『개역개정』을 읽기 어려울 것이다. 그들에게는 그들이 쉽게 읽을 수 있는 새로운 현대 한국어 번역 성경을 읽도록 안내하고 가르쳐야 할 것이다.

특히 음역에서 문제가 되는 사안은, 같은 사람이 구약에서는 ‘우리야’로 신약에서는 ‘우리야’로 번역되었다. 문제는 『개역개정』의 구약에서 ‘우리야’는 제사장의 아들 우리야 등, 다른 네 사람을 나타내고 있다는 점이다. 신약과 구약의 인명 통일 또는 조정의 문제만이 아니라, 구약 안에서도 동일인 다른 이름, 다른 이 같은 이름 등의 문제로, 독자에게 큰 혼란을 주는 사례들이 있다.<sup>22)</sup> 각주를 붙여 주든, 음역을 조정하든, 해결할 필요가 있는 음역들이 있다.

## 2.6. 본문의 활용과 문장의 길이

문장의 길이가 가독성과 상관 관계가 있다는 것은 잘 알려져 있는 일이다. 문장이 길다고 해서 반드시 어려운 문장이 되는 것은 아니지만, 문장이 길어지면 독서에 어려움이 있다는 것은 연구를 통해서도 밝혀져 있다. 유

20) 『성경전서 표준새번역』(서울: 대한성서공회, 1993), 머리말 참고.

21) 박동현, “개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안” 참고. 또한 전무용, “한국어 성경의 ‘요람’과 ‘여호람’ 번역에 관한 소고”, 『성경원문연구』 48 (2021. 4.), 196-221 참고.

22) 전무용, “한국어 성경의 ‘요람’과 ‘여호람’ 번역에 관한 소고” 참고.

병철은 연구를 통해서 스포츠 기사의 문장 길이가 평균 38.61자임을 밝힌 바 있다.<sup>23)</sup> 초등학교 1-2학년의 국어 교과서의 평균 문장 길이는 6.22어절이다.<sup>24)</sup> 기존 번역의 개정에서 이러한 교과서로 교육 받은 사람을 먼저 생각할 수는 없지만, 필요한 경우, 그리고 가능한 경우, 문장의 길이를 짧게 하는 것은 고려할 필요가 있다.

현대의 ‘-다 종결형’ 문장이 대개 평균 40자 내외로 이루어져 있다는 점과, 이러한 문장에 익숙한 독자를 생각한다면, 『개역개정』을 새롭게 개정한다고 할 때 문장을 좀 더 짧게 할 수 있는지는 깊이 관심을 가지고 검토해야 한다. 또 **성경이 절 단위로 활용이 되는 경우가 많기 때문에**, 가능하면 중요 정보가 절 단위로 구분이 될 경우 절 단위로 문장을 구분할 수 있는지도 검토할 수 있을 것이다. 성경에서 장과 절이 원래부터 구분되어 있었던 것은 아니다. 그러므로 장과 절이 본문 자체의 내적 맥락보다 더 우선하여 고려될 수는 없다. 그러나 교회의 현실 속에서 성경은 절 단위로 또는 단락 단위로 인용이 되거나 활용이 된다. 설교 본문이 제시될 때 ‘~ 하고’ ‘~ 하며’ 등의 연결어미로 끝나는 본문이 제시되는 경우도 어렵지 않게 볼 수 있다.<sup>25)</sup> 이러한 면을 모두 해소할 수는 없지만, 개정할 곳이 있는지 관심을 가지고 ‘따로’ 살필 필요가 있는 사안이다.

『개역개정』 성경은 전통적인 문체에 바탕을 두고 있어서, 연결어미들이 아주 다채롭게 활용되고 있고, 한 문장이 여러 절에 걸쳐 이어져 있는 경우가 많다. 내용상 필연적으로 이어져야 할 경우라면, 무리하게 끊어서 문장을 짧게 할 것은 아니다. 그러나 원문이 접속어로 이어져 있거나 해서, 그것이 일정하게 각각 하나의 정보 단위로 분리될 수 있는 경우라면, 그래서 문장을 끊을 여지가 있는 경우라면, 절 단위로 또는 정보 단위로 문장을 좀 더 짧게 할 수 있는지를 주의 깊게 살피는 것이 좋을 것이다. 독자의 본문 읽기와, 본문 활용에 도움을 줄 수 있기 때문이다. 시대의 변화에 따라서 이러한 점도 좀 더 적극적으로 검토해야 할 과제가 되어 있다고 보아야 한다.

다음 본문들은, 문장을 끊음으로써 한국어 번역문의 문법적인 문제도 해

23) 구민지, “한국어 읽기 교육을 위한 난이도 측정법 연구”, 박사학위논문 (가톨릭대학교, 2013), 63-71; 한효석, “한 문장은 40자 안팎이 적당”, <https://www.hani.co.kr/arti/society/schooling/212012.html> (2021. 7. 15.); 유병철, “스포츠기사의 문장길이에 대한 연구”, 석사학위논문 (한국체육대학교, 2013), 23-25.

24) 김시현 외, “초등학교 1-2학년 국어 교과서 구문 분석”, 『언어치료연구』 27:3 (2018.7.), 97-105. 한 어절이 대략 3~4글자로 이루어져 있다고 보면, 길게 보아도 20~30자 안쪽으로 문장이 구성되어 있다고 볼 수 있을 것이다.

25) 이 문제는 윤영탁 교수님과 전화로 많이 대화를 나누었던 주제이다.

소할 수 있다.<sup>26)</sup>

『개역개정』

(창 1:3) 하나님이 이르시되 빛이 있으라 하시니 빛이 <있었고>있었더라. 4 그리고 빛이 하나님이 보시기에 좋았더라 하나님이 빛과 어둠을 <나 누사>나누시니라 5 그리고 하나님이 빛을 낮이라 부르시고 어둠을 밤이라 부르시니라 저녁이 되고 아침이 되니 이는 첫째 날이니라

KJV

(Gen 1:3) And God said, Let there be light: and there was light. 4 And God saw the light, that it was good: and God divided the light from the darkness. 5 And God called the light Day, and the darkness he called Night. And the evening and the morning were the first day.

3 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי-אוֹר  
4 וַבַּיּוֹם הַחֲשֵׁךְ וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת-הָאוֹר כִּי-טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר  
5 וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם  
אֶחָד פ

『개역개정』

(창 1:20) 하나님이 이르시되 물들은 생물을 번성하게 하라 땅 위 하늘의 궁창에는 새가 날으라 <하시고>하시니라 21 그리고 하나님이 큰 바다 짐승들과 물에서 번성하여 움직이는 모든 생물을 그 종류대로, 날개 있는 모든 새를 그 종류대로 <창조하시니>창조하시니라 하나님이 보시기에 좋았더라

KJV

(Gen 1:20) And God said, Let the waters bring forth abundantly the moving creature that hath life, and fowl that may fly above the earth in the open firmament of heaven. 21 And God created great whales, and every living creature that moveth, which the waters brought forth abundantly, after their kind, and every winged fowl after his kind: and God saw that it was good.

20 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרְצוּ הַמַּיִם שָׂרִץ נֹפֵשׁ תַּיִתּוֹ וְעוֹף יַעֲוֹף עַל-הָאָרֶץ  
עַל-פְּנֵי רִקְיעַ הַשָּׁמַיִם  
21 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַתַּיִתִּים הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל-נֹפֵשׁ הַתַּיִתּוֹ הַרֹמֶשֶׂת אֲשֶׁר שָׂרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל-עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב

히브리어 본문 자체가 각 절이 ‘י’ 접속어로 이루어져 있어서, 문장을 끊고, 접속어를 넣고자 하면 그렇게 개정할 가능성이 있음을 예로 보인 것이

26) 꺾쇠괄호로 묶은 곳이 이전 본문이고, 밑줄 부분이 수정 본문이다.

다. 전통적인 영어 번역인 KJV도 문장을 끊어서 번역하고 있다. 그리고 문장을 끊을 경우에, “4 하나님이 ~ 나누사 5 하나님이 ~ 부르시고 ~ 부르시니라”와 같이, 연결어미로 이어진 한 문장 안에 동일한 주어가 반복되어 문법적으로 적절하지 않게 된 점도 해소할 수 있다. 특히 위 제시 본문은 초기 성경 번역 때부터 ‘동일 주어 중출’이라는 문법적인 문제 때문에 심각하게 논의가 되기도 했던 본문들이다.

그가 창세기 1장의 “하느님”을 원문대로 보존할 것을 주장했을 때, 레널즈는 미소만 지었고, 한국인들은 “귀하가 말하는 하나님은 다른 하나님인가요?” “아니오.” “그러면 여기에 주어를 반복하지 마십시오.”라고 말했다.<sup>27)</sup>

『개역개정』 창세기 1:20, 21도 같은 양상을 보인다.

『개역개정』

(창 1:20) 하나님이 이르시되 물들은 생물을 번성하게 하라 땅 위 하늘의 궁창에는 새가 날으라 <하시고>하시니라 21 <∅>그리고 하나님이 큰 바다 짐승들과 물에서 번성하여 움직이는 모든 생물을 그 종류대로, 날개 있는 모든 새를 그 종류대로 <창조하시니>창조하시니라 그리하니 하나님이 보시기에 좋았더라

『개역개정』 창세기 1:26-28도 같은 양상을 보이고 있다.

『개역개정』

(창 1:26) 하나님이 이르시되 우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 우리가 사람을 만들고 그들로 바다의 물고기와 하늘의 새와 가축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게 하자 <하시고>하시니라 27 그리고 하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 <창조하시고>창조하시니라 28 그리고 하나님이 그들에게 복을 <주시며>주시니라 그러면서 하나님이 그들에게 이르시되 생육하고 번성하여 땅에 충만하라, 땅을 정복하라, 바다의 물고기와 하늘의 새와 땅에 움직이는 모든 생물을 다스리라 하시니라

이 보기 본문들은, 문장을 끊을 경우, 절 단위로 문장이 분리되는 장점도 있고, 연결어미로 이어진 하나의 문장에 동일 주어 가 거듭 나오는 문법상

27) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994), 134.

의 문제점도 해소할 수 있다.<sup>28)</sup> “그리고”가 계속해서 반복되는 것이 유치한 문장처럼 보일 수 있기 때문에, 이에 반대하는 의견도 있을 수 있다. 그러나 문장이 짧아질 때 얻을 수 있는 이점을 생각하면 이러한 정도의 단점은 감수할 수 있을 정도라고 생각한다. 또 문장 접속부사는 전후 맥락 자체에 맡기고 생략할 수도 있다.

이처럼 맥락에 따라 꼭 필요한 경우에 문장을 짧게 끊음으로써 가독성을 높일 수 있다. 현대의 ‘-다 종결형’ 문장으로 개정하지는 않더라도, 짧은 문장에 익숙한 독자들을 조금이라도 더 배려할 수 있을 것이다. 또 절 단위로 본문을 활용하는 설교자들에게도 도움이 될 수 있을 것이다.

## 2.7. 편집 형태의 변화

형태의 변화는 내용의 변화를 수반한다. 세로쓰기 편집으로 편집하여 보급하던 성경을 가로쓰기로 바꾸는 것도, 상당한 시간이 지나면서 이루어졌다. 성경에 있어서 세로쓰기를 더 권위 있게 생각하는 경향이 있었다.<sup>29)</sup> 중요 일간지들이 세로쓰기로 편집을 하다가 1983년경을 전후해서 가로쓰기로 편집을 바꾸고 나서도, 상당한 시간이 지나서야 가로쓰기로 편집된 성경의 보급이 이루어지고 확대되었다. 성경전서 『개역한글판』의 경우 1983년에 처음 가로쓰기 성경이 출판되었다.<sup>30)</sup> 『공동번역 성서』(1977)와 『성경전서 표준새번역』(1993)의 경우 초판부터 가로쓰기로 출판되었고, 시문의 경우에 시 형태로 줄바꾸기를 하여 편집하였다.

『개역개정』 성경을 개정할 때에, ‘시편’의 경우에 줄바꾸기를 하여 시 형태로 본문을 편집한다면, 이러한 변화도 시편을 시로 읽는 데에 상당한 도움을 줄 수 있을 것이다. 이 경우, 때로는 줄바꾸기 편집을 위하여 문장 구조의 변화가 필요한 경우도 생길 수 있다. 시편 27:5의 경우 산문 형식으로 읽을 때는 어순에 아무런 불편이 느껴지지 않는다. 줄바꾸기를 생각한다면, 두 번 나오는 목적어 “나를”의 위치를 조정할 필요가 느껴진다.

28) 『개역개정』에서 이러한 문장은 다른 곳에서도 종종 볼 수 있다. 삼상 27:1-2; 삼하 1:13-15; 3:12-16; 5:9, 20; 6:1, 9-10, 12-14 등등.

29) “성경만은 세로쓰기를 지켜야 한다”, 월간 『신문고』 (1999. 9.), <http://egloos.zum.com/kbpark/v/336565> (2021. 7. 14.); 목회연구소, “세로쓰기 성경이 필요합니다”, 2019. 9. 30., <https://pkists.net/qna/?mod=document&uid=1388> (2021. 7. 14.).

30) 옥성득, 『대한성서공회사 III: 1945~2002』 (서울: 대한성서공회, 2020), 428.

『개역개정』

(시 27:5) 여호와께서 환난 날에/ 나를 그의 초막 속에 비밀히 지키시고/  
그의 장막 은밀한 곳에 나를 숨기시며/ 높은 바위 위에 두시리로다

1안(어순 변화 없이) → 여호와께서 환난 날에  
나를 그의 초막 속에 비밀히 지키시고  
그의 장막 은밀한 곳에 나를 숨기시며  
높은 바위 위에 두시리로다

2안(어순 변화 포함) → 여호와께서 환난 날에  
나를 그의 초막 속에 비밀히 지키시고  
나를 그의 장막 은밀한 곳에 숨기시며  
높은 바위 위에 두시리로다

3안(어순 변화 포함) → 여호와께서 환난 날에  
그의 초막 속에 비밀히 나를 지키시고  
그의 장막 은밀한 곳에 나를 숨기시며  
높은 바위 위에 두시리로다

2안이나 3안 모두 “나를”의 위치에 따라 운율이 달라짐을 느낄 수 있다. 어순을 조정한다고 할 경우에, 어떻게 조정할 것인지는 먼저 원문을 살펴야 한다. 다음에 예를 든 시편 65:5는, “땅의 모든 끝과 먼 바다에 있는 자가 의지할 자가”라는 긴 수식어를 내포하고 있는 본문이다.

『개역개정』

(시 65:5) 우리 구원의 하나님이지여 땅의 모든 끝과 먼 바다에 있는 자가 의지할 주께서 의를 따라 엄위하신 일로 우리에게 응답하시리이다

1안 → 우리 구원의 하나님이지여  
땅의 모든 끝과 먼 바다에 있는 자가 의지할 주께서  
의를 따라 엄위하신 일로  
우리에게 응답하시리이다

2안 → 우리 구원의 하나님이지여  
땅의 모든 끝과 먼 바다에 있는 자가  
의지할 주께서  
의를 따라 엄위하신 일로  
우리에게 응답하시리이다

3안 → 우리 구원의 하나님이지여



땅의 모든 끝과

먼 바다에 있는 자가 의지할 주께서

의를 따라 엄위하신 일로

우리에게 응답하시리이다

“땅의 모든 끝과 먼 바다에 있는 자가 의지할 주께서” 같은 본문은 중간에 줄을 바꿀 곳이 없다. “땅의 모든 끝”과 “먼 바다”가 나란히 ‘-에’로 연결되는 구조이기 때문에, “땅의 모든 끝과/ 먼 바다에 있는 자가 의지할 주께서”와 같이 줄바꾸기를 할 수는 없다. 문장 구조를 살린다면 위 1안이 가장 적절할 것이다. 2단 편집을 할 때 한 줄이 다음 줄로 이어지더라도 감수해야 할 것이다. 2안이나 3안의 경우는 문장 구조를 이해하는 것을 약간 방해하는 형식이다. 이 경우 한 줄의 줄바꾸기 단위가 다음 줄로 이어지는 것을 두려워하거나 피할 필요가 없다. 이러한 점은 번역문의 한국어 구조를 살펴야 하는 일이어서, 국어학자나 시인의 참여가 필요한 부분이다.

짧은 주어 하나를 한 줄로 해야 할 필요가 있는 본문도 있다. 『개역개정』 시편 1:3의 경우가 그러한 예이다.

그는/

시냇가에 심은 나무가/

철을 따라 열매를 맺으며/

그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니/

그가 하는 모든 일이 다 형통하리로다

의미의 흐름으로 보아 “그는 시냇가에 심은 나무가”를 한 줄로 할 수는 없다. 주어를 붙여서 줄바꾸기를 하려면, 서술어 “같으니”와의 상관 관계를 고려하여 “그는 시냇가에 심은 나무가 철을 따라 열매를 맺으며 그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니”까지를 다 붙여서 적어야 한다.

여기서는 간단하게 몇 가지 예만 들었지만, 이러한 점들을 생각할 때 시편을 줄바꾸기를 하여 편집한다고 하면, 번역 단계에서부터 국어 전문가와 성서학자가 함께 논의하면서 줄바꾸기를 해야 한다. 시편을 줄바꾸기 하여 편집할 경우 쪽수가 많이 늘어나고, 책의 분량이 늘어난다는 점을 생각해야 하지만, 인터넷판을 위해서라도 줄바꾸기가 된 본문을 준비하는 것은 번역자들이 준비해야 할 일이다.<sup>31)</sup>

31) 여기서는 본문의 내용에 담긴 양식까지를 말하지는 않았지만, 기도인지 독백인지 탄원

## 2.8. 『개역개정』과 문장 부호의 사용

현대 한국어로 번역된 성서는 1967년의 『새번역 신약전서』를 비롯하여, 『공동번역 성서』(1977), 『성경전서 표준새번역』(1993) 등 모두 한글 맞춤법에서 규정하고 있는 문장부호를 사용하고 있다. 『개역한글』의 경우에, 신약은 1958년에 『대지 넣은 신약』을 가로쓰기로 출판하면서 문장부호를 넣은 적이 있다.<sup>32)</sup> 그후 1979년에 문장부호를 넣은 『신약전서 개역한글판』이 출판된 적이 있다.<sup>33)</sup> 이 성서는 신약만 출판되고, 구약의 출판은 이루어지지 않았다. 당시 역사를 돌아보건대, 『표준』의 구약 번역이 시작된 것이 1983년이었으므로, 번역의 개선에 대한 노력의 중심이 ‘문장부호가 있는 개역한글판 성경전서’의 작업으로 이어지지 않고, 그 대신 현대 한국어로 새로운 성서를 번역하는 쪽으로 노력이 진행된 것으로 보인다.

서구의 언어와 달리, 한국어는 조사 어미가 문장부호의 역할을 거의 담당해 주기 때문에, 따로 문장부호가 없어도 평서문인지 의문문인지 감탄문인지, 문장이 이어져 있는지 끝맺었는지, 읽으면 그냥 알 수가 있다. 그렇기 때문에 문장부호가 없는 전통 문체로 이루어진 성경의 경우, 문장부호가 없는 것이 독서에 결정적으로 영향을 미치지 않는다는 점이다. 전통 문체가 익숙한 독자에게는 문장부호가 오히려 거치적거릴 수도 있다. 그러나 문장부호가 있는 현대의 문장에 익숙한 독자들은, 문장부호가 있으면 문장 형식을 파악하기가 쉬울 것이다. 문장부호가 있는 개역 성경을 발간해 주기를 바라는 기대가 꾸준히 있었다. 그러나 문장부호가 있는 성경을 읽기를 바라는 독자들에게는 현대 한국어로 새롭게 번역된 성서가 보급되고 있기 때문에, 이미 대안이 있는 셈이다. 그래서 『개역개정』에서는 문장부호를 넣지 않았다. 이제 다시 성경을 개정한다면, 지금 시대의 성경 독자를 위해서 문장부호를 넣어서 개정할 필요가 있다. 이것은 기존 독자들에게 거부감을 줄 사안이 아니라는 점과, 다음 세대를 염두에 둔 성경 독자의 확대와 신앙 유산의 전승이라는 점을 생각할 때, 좀 더 적극적으로 고려할 필요가 있는 사안이다.

---

인지 등등, 줄바꾸기에는 고려해야 할 장르적 특징 문제도 고려되어야 할 것이다. 줄바꾸기를 한 본문이 준비될 경우, 시편만 별도의 책자로 줄바꾸기를 하여 출판하는 방안도 생각할 수 있고, 시편만 줄바꾸기를 한 특별판을 준비할 수도 있을 것이다.

32) 옥성득, 『대한성서공회사』 III, 139. 여기서는 이 성경의 보급이 활발하였다고 기록하고 있다.

33) 이 신약전서는 개역 성경의 문장부호 사용에 좋은 모범이 될 수 있다.

## 2.9. 문법적 오류의 개정

### 2.9.1. 주격 조사로 사용되는 ‘-께서’의 사용

어떤 사안을 두고 문법적으로 옳고 그름을 확정하기는 쉽지 않다. 경우에 따라서 서로 다른 두 견해가 다 있기 때문이다. 그 대표적인 사례 하나가 높임의 주격 조사로 사용되는 ‘-께서’의 사용이다.

『개역개정』

(고전 8:6) 그러나 우리에게는 한 하나님 곧 아버지가 계시니 만물이 그에게서 났고 우리도 그를 위하여 있고 또한 한 주 예수 그리스도께서 계시니 만물이 그로 말미암고 우리도 그로 말미암아 있느니라

위 본문을 보면, 같은 절 안에서 “하나님 곧 아버지가 계시니”와 “그리스도께서 계시니”를 사용하고 있어서, 높임 자리에 ‘-가’를 쓰기도 했고, ‘-께서’를 쓰기도 했다. 그런데 “아버지가 계시니”는 오히려 불편이 느껴지지 않는데, 높여서 쓴 “그리스도께서 계시니”는 불편이 느껴진다. 똑같은 불편이 느껴지는 본문이 『개역개정』 시 130:7 본문이다.

『개역개정』

(시 130:7) 이스라엘아 여호와를 바랄지어다 여호와께서는 인자하심과 풍성한 속량이 있음이라

『공동개정』

(시 130:7) 새벽을 기다리는 파수꾼처럼 이스라엘이 야훼를 기다리옵니다. 인자하심이 야훼께 있고 풍요로운 속량이 그에게 있으니

『새번역』

(시 130:7) 이스라엘아, 주님만을 의지하여라. 주님께만 인자하심이 있고, 속량하시는 큰 능력은 그에게만 있다.

여기서도 “여호와께서는 ~ 속량이 있음이라” 한 부분이 불편하고 어색하다.<sup>34)</sup> 이는 ‘-께서’의 경우 동사와만 호응하고, 존재를 나타내는 형용사와는 호응하지 못하는 조사이기 때문이다. 『공동개정』 본문을 “인자하심이 야훼께서 있고”로 한다면, 『새번역』 본문을 “주님께서만 인자하심이 있고,”로 한다면, 그 불편함이 어떠한지 금방 느낄 수 있을 것이다.

34) 탑동교회 임근택 목사께서 필자에게, 이 본문이 자꾸 어색하게 느껴진다고 하시면서 그 까닭이 무엇인지를 물어 보신 적이 있다(2021. 11. 27.).

- ? 철수는 운동장에서 있다.  
 ? 철수는 운동장에서 있었다.  
 철수는 운동장에서 논다.  
 철수는 운동장에서 놀았다.

위 네 보기 문장을 보면, 처음 두 문장은 몹시 어색하다는 것을 느낄 수 있다. “운동장에서”에 사용된 ‘-서’의 속성 때문에 존재를 나타내는 ‘있다’와 호응할 수 없기 때문이다. ‘-께서’와 ‘-에서’는 같은 조사는 아니지만, ‘-서’의 속성 때문에 둘 다 정태적인 형용사와는 어울리지 못하는 것이다. ‘-께서’는 문장 속에서 주어와 행위의 주체로 나타날 때만 사용할 수 있다. 형용사는 스스로 주체가 되는 말이 아니라, 보는 사람의 느낌을 나타내는 묘사적 표현이다. 그래서 ‘어머니께서 아름다우시다’와 같은 표현이 성립되지 않는 것이다. ‘어머니께서 말씀하신다’와 같은 사실 묘사와 비교해 보면 차이가 느껴진다.

‘아름답다/ 곱다/ 크다/ 작다’와 같은 형용사는 철저하게, 대상에 대하여 말하는 사람이 느끼는 주관적인 느낌을 묘사적으로 나타내는 말이다. ‘어머님 손이 참 고우시네요/크시네요/작으시네요’와 같은 표현을 흔히 쓰기는 하지만, 형용사가 본질상 말하는 사람의 주관적 느낌을 나타내는 말임을 생각하면, 거기에 대상을 높이는 ‘-시-’를 붙이는 것은 성립이 되지 않는 어법이다. 필자가 이를 ‘주관의 객관화 현상’으로 설명한 바 있지만, 사실상 말하는 사람 곧 대상을 보는 사람의 주관적인 느낌을 표현하는 말에 ‘-시-’를 붙이는 것은 몹시 어색하고 이상한 어법이다.

- ? 철수는 아버지께서 외교관이시다.  
 철수는 아버지가 외교관이시다.  
 ? 철수는 아버지께서 좋은 차가 있으시다.  
 아버지께서 이것을 주셨다.

위 보기 문장도 첫 번째와 세 번째 문장은 몹시 어색하다. 국어학자 가운데는 이 두 문장과 같은 용법이 가능하다고 보는 학자도 있는 것으로 알고 있다. 그러나 민감한 국어 사용자라면, 명확하게 문법적으로 설명은 하지 못한다 하더라도, ‘-께서 ~-이다/있다’ 형식이 불편하고 어색한 것을 느낄 것이다.

『개역개정』

(출 17:7) 그가 그 곳 이름을 맞사 또는 프리바라 불렀으니 이는 이스라엘 자손이 다투었음이었도 또는 그들이 여호와를 시험하여 이르기를 여호와께서 우리 중에 계신가 안 계신가 하였음이더라

『표준국어대사전』에서는 ‘계시다’를 동사로만 규정하였다. 이를 기준으로 하면, ‘여호와께서 계신가’ 하는 표현은 문법에 맞는 표현이다. 그러나 『표준국어대사전』에서도 ‘있다’를 동사로도 형용사로도 규정하고 있다는 점을 생각하면, 똑같은 속성의 말인 ‘계시다’를 동사로만 규정한 것은 문제가 있어 보인다. 한글학회 『큰사전』에서는 ‘계시다’를 ‘있다’의 높임말로만 규정하고 있지만, 『고려대한국어대사전』에서는 ‘계시다’를 동사로도 형용사로도 규정하고 있다. 이 말에 대한 다른 견해를 나타내고 있는 것이다. 위 본문에서 ‘계시다’를 형용사로 본다면, “여호와께서”는 “여호와가”로 적어야 문법에 맞는 문장이 된다. 텍스트의 속성상 높임을 나타내는 것이 목적이 아니라 존재 여부를 묻는 객관적 사실에 대한 진술이 목적인 본문이기 때문이다. 이를 “여호와께서”로 적는 것은 격에 맞지 않는 높임이 되고 만다.<sup>35)</sup>

다음 문장은 “하나님께서 ~ 계실지어다”로 번역하고 있는데, 여기서는 ‘계시다’가 동사로 사용된 것이다.

『개역개정』

(롬 15:33) 평강의 하나님께서 너희 모든 사람과 함께 계실지어다 아멘

이 본문에서는 ‘계시다’가 동사로 기원형(명령형)으로 사용이 되어서, “하나님께서”의 ‘-께서’가 문법에 맞는 표현이 되고 있다.

### 2.9.2. 미래적 의미를 담은 “가까웠다”의 문법적 검토

『개역한글』에서 “천국이 가까왔느니라”(마 3:2)로 표현되었던 본문이 『개역개정』에서 “천국이 가까이 왔느니라”로 개정되었다.

『개역한글』

(마 3:2) 회개하라 천국이 가까왔느니라 하였으니

『개역개정』

(마 3:2) 회개하라 천국이 가까이 왔느니라 하였으니

35) 전무용, “한국어 ‘-이/가’와 ‘-께서’가 나타내는 언어의 응결성과 텍스트성”, 『성경원문연구』 22 (2008. 4.), 161-179 참고.

『개역한글』

(마 4:17) 이때부터 예수께서 비로소 전파하여 가라사대 회개하라 천국이 가까왔느니라 하시더라

『개역개정』

(마 4:17) 이 때부터 예수께서 비로소 전파하여 이르시되 회개하라 천국이 가까이 왔느니라 하시더라

『개역한글』

(마 10:7) 가면서 전파하여 말하되 천국이 가까왔다 하고

『개역개정』

(마 10:7) 가면서 전파하여 말하되 천국이 가까이 왔다 하고

“학교에 갔다 왔는데, 멀지 않고 가까웠어.” 하고 과거의 일을 나타낼 때는 “가까웠다”로 쓰는 것이 문제가 없다. “천국이 다가왔느니라” 하고 동사로 말한다면 문법적으로 문제가 없다. 그러나 형용사 ‘가깝다’를 동사처럼 “천국이 가까왔느니라”로 쓰는 것은 문법에 맞지 않는 표현이다. 몇몇 곳은 『개역개정』에서 이러한 표현을 바로잡았지만, 이러한 표현이 남아 있다. 그중에는 사무엘상 4:19처럼, 맥락에 따라 유지할 수 있는 곳도 있다.

『개역개정』

(삼상 4:19) 그의 며느리인 비느하스의 아내가 임신하여 해산 때가 가까웠더니 하나님의 궤를 빼앗긴 것과 그의 시아버지와 남편이 죽은 소식을 듣고 갑자기 아파서 몸을 구꾸려 해산하고

그러나 다음 본문들은 고쳐야 할 곳이다.

『개역개정』

(창 27:41하반) 아버지를 곡할 때가 <가까웠은즉>가까이 왔은즉 내가 내 아우 야곱을 죽이리라 하였더니

『개역개정』

(신 31:14상반) 여호와께서 모세에게 이르시되 네가 죽을 기한이 <가까웠으니>가까이 왔으니

『개역개정』

(시 88:3하반) 나의 생명은 스올에 <가까웠사오니>가까워졌사오니

『개역개정』

(사 13:6중반) 여호와의 날이 <가까웠으니>가까이 왔으니

『개역개정』

(렘 48:16상반) 모압의 재난이 <가까웠고>가까이 왔고

『개역개정』

(겔 7:7중반) 때가 이르렀고 날이 <가까웠으니>가까이 왔으니

『개역개정』

(겔 7:12상반) 때가 이르렀고 날이 <가까웠으니>가까이 왔으니

『개역개정』

(겔 22:4중반) 네 날이 <가까웠고>가까이 왔고 네 연한이 찼도다

『개역개정』

(욥 1:15중반) 여호와의 날이 <가까웠나니>가까이 왔나니

『개역개정』

(욥 1:15상반) 여호와께서 만국을 벌할 날이 <가까웠나니>가까이 왔나니

『개역개정』

(슌 1:7하반) 이는 여호와와 날이 <가까웠으므로>가까이 왔으므로 여호와께서 희생을 준비하고 그가 청할 자들을 구별하셨음이니라

『개역개정』

(눅 21:28하반) 너희 속량이 <가까웠느니라>가까이 왔느니라/가까워졌느니라 하시더라

『개역개정』

(롬 13:11하반) 이는 이제 우리의 구원이 처음 믿을 때보다 <가까웠음이라>가까이 왔음이라/가까워졌음이라

『개역개정』

(롬 13:12상반) 밤이 깊고 낮이 <가까웠으니>가까이 왔으니/가까워졌으니

### 3. 맺음말

『개역개정』 성경 개정에 있어서 문체상의 문제는 다음과 같이 정리해 볼 수 있을 것이다. 이들은 다만 보기로 몇 곳을 살펴본 것이어서, 개정 때는 이러한 관점으로 본문 전체를 살펴야 할 것이다.

- 1) 달라진 한글 표기법 원칙을 본문에 적용하는 것은 당연하고 필요한 일이다.
- 2) 문장의 종결 형식을 포함하여 문체는 기존 성경의 문체 그대로 유지해야 한다. 이는 시문이든 산문이든 마찬가지이다. ‘-다’ 종결형으로 성경의 문체를 바꾼다면, 강력한 반발이 일어나거나, 아니면 그냥 외면하고 말 것이다.<sup>36)</sup>
- 3) 번역어의 개정은 번역의 층위에서 결정이 된다. 그렇다 하더라도, 문

36) 이러한 부분은 설문 조사를 통해서 전체적인 경향을 파악해 볼 수 있을 것이다.

체의 층위에서 본다면, 기존 번역어는 틀리지 않았으면 기존 번역을 유지해야 할 것이다. 중국어 화합본의 개정에서, 적지 않은 단음절어를 2음절어로 개정을 했는데, 대부분 이를 통하여 의미는 더 선명해졌지만, 이는 운율에 영향을 미쳤고, 독자들이 낯설어하는 요소의 하나가 되었다.<sup>37)</sup>

4) 한자어 차용어는 이제 우리의 언어의 일부가 되었다. 그러나 한글로만 적을 때 소통이 되지 않는 말들은 끝내 우리말이 되기 어렵다. 이러한 말을 중심으로 대안을 찾아야 할 것이다.

5) 인명 지명의 번역은 그 자체로 의미가 있는 말은 아니지만, 때때로 성경을 어렵게 만드는 요인이 되기도 한다. ‘동명이인’이든 ‘동일인 두 이름’이든, 혼란을 줄 수 있는 경우에 대안을 모색할 필요가 있다.

6) 전통 문체의 번역을 개정할 때 문장의 길이를 짧게 하는 것은, 아주 제한적으로 꼭 필요한 경우에 시도할 수 있다. 특히 성경의 활용의 측면을 생각한다면, 절 단위로 문장을 끊을 수 있는지를 살필 필요가 있다.

7) 전통 문체를 유지한다 해도, 시편을 줄바꾸기 하여 편집하는 것은 독자의 독서에 도움을 줄 수 있다.

8) 성경 본문에 문장부호를 사용하는 것은, 『개역개정』 성경 독자에게는 좋은 배려가 될 것이다. 아직도 대부분의 교회에서 『개역개정』을 예배용 성경으로 사용하고 있고, 이러한 전통이 앞으로도 상당한 기간 동안 유지되고 전승되리라는 점을 생각한다면, 성경 본문에서 문장부호를 사용하는 것은 현대문에 익숙한 독자들에게 큰 도움이 될 것이다.

9) 문법에 맞지 않는 표현은 고쳐야 한다.

#### <주제어>(Keywords)

『개역개정』, 성경 개정, 성경 문체, 차용어, 동음이의어.

New Korean Revised Version, bible revision, bible style, borrowed Chinese word, homonym.

(투고 일자: 2022년 1월 11일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 16일)

37) 이범의, “중역(中譯) 성경 화합본(CUV)과 화합본개정판(RCUV) 비교 연구 - 모세오경을 중심으로-” 참고.



<참고문헌>(References)

- 구민지, “한국어 읽기 교육을 위한 난이도 측정법 연구”, 박사학위논문, 가톨릭대학교, 2013.
- 국립국어원, “표준국어대사전”, <https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do> (2021. 7. 13.).
- 국립국어원, “한국어 어문 규범”, <https://kornorms.korean.go.kr/main/main.do> (2021. 7. 12.).
- “굴레”, [https://mblogthumb-phinf.pstatic.net/20100916\\_82/12sungbok\\_1284628727005MX8Ff\\_JPEG/11\\_%B1%BC%B7%B9\\_%BF%F6%B3%B6.jpg?type=w2](https://mblogthumb-phinf.pstatic.net/20100916_82/12sungbok_1284628727005MX8Ff_JPEG/11_%B1%BC%B7%B9_%BF%F6%B3%B6.jpg?type=w2) (2021. 3. 15).
- 김시현 외, “초등학교 1-2학년 국어 교과서 구문 분석”, 「언어치료연구」 27:3 (2018. 7.), 97-105.
- 동아출판사 한한대사전 편찬부, 『漢韓大辭典』, 서울: 동아출판사, 1982.
- 레이 프리츠, 『성서 속의 물건들』, 김창락, 박형대, 양재훈 역, 서울: 대한성서공회, 2011.
- 로버트 콕스, 『성서 속의 식물들』, 권성달 역, 서울: 대한성서공회, 2015.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』 서울: 대한성서공회, 1994.
- 목회연구소, “세로쓰기 성경이 필요합니다”, 2019. 9. 30., <https://pkists.net/qna/?mod=document&uid=1388> (2021. 7. 14.).
- 박동현, “개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 「성경원문연구」 8 (2001. 2.), 106-157.
- 박창해, “성경 번역문의 문체와 문체”, 「성경원문연구」 13 (2003. 10.), 7-54.
- “부리망”, [https://t1.daumcdn.net/cafile/pds75/7\\_cafe\\_2008\\_05\\_24\\_23\\_25\\_483825461dd02](https://t1.daumcdn.net/cafile/pds75/7_cafe_2008_05_24_23_25_483825461dd02) (2021. 3. 15).
- 서신혜, “조선과 대한민국 사이에 낀 성서 단어, 복음의 핵심 개념어 ‘속’(贖)”, 「기독교사상」 735 (2020. 3.), 103-113.
- “성경만은 세로쓰기를 지켜야 한다”, 월간 「신문고」 (1999.9.), <http://egloos.zum.com/kbpark/v/336565> (2021. 7. 14.).
- 에드워드 R. 호프, 『성서 속의 동물들』, 채은하 외 역, 서울: 대한성서공회, 2018.
- 옥성득, 『대한성서공회사 III: 1945~2002』, 서울: 대한성서공회, 2020.
- 유병철, “스포츠기사의 문장길이에 대한 연구”, 석사학위논문, 한국체육대학교, 2013.
- 이범의, “중역(中譯) 성경 화합본(CUV)과 화합본개정판(RCUV) 비교 연구 - 모세오경을 중심으로 -”, 박사학위논문, 백석대학교 기독교전문대학원, 2018.
- 전무용, “어린이 성경의 문체 정립을 위한 소고”, 「성경원문연구」 11 (2002.9.), 11

5-142.

전무용, “한국어 성경의 ‘요람’과 ‘여호람’ 번역에 관한 소고”, 『성경원문연구』 48 (2021. 4.), 196-221.

전무용, “한국어 ‘-이/가’와 ‘-께서’가 나타내는 언어의 응결성과 텍스트성”, 『성경원문연구』 22 (2008.4.), 161-179.

조선도서주식회사 편, 『原本備旨 書傳集註』(上), 京城[서울]: 朝鮮圖書株式會社, 1920.

한효석, “한 문장은 40자 안팎이 적당”, <https://www.hani.co.kr/arti/society/schooling/212012.html> (2021. 7. 15.).

<Abstract>

## **Discussion on Stylistic Revision of the New Korean Revised Version**

Moo-Yong Jeun

(Former Secretary of Translation Department,  
Korean Bible Society)

The reason for revising the Bible is to provide *a more accurate and clear translation of the Bible and a Bible that better communicates the meaning to readers of existing Bible translations*. Considering this as a premise, the stylistic issues in the revision of the Bible can be summarized as follows:

- 1) It is natural to apply the latest Korean orthography to the text.
- 2) The style including the sentence ending form should be maintained as it is. This is the same for poetry and prose. If you change the style to the ‘-da’ ending form, there will be strong opposition or you will have to just ignore it.
- 3) On the stylistic level, the existing translation should be maintained unless the existing translation is wrong.
- 4) Borrowed Chinese words are now part of our language. However, it is difficult for words that do not communicate when written only in Korean to become Korean words. You have to find their alternatives.
- 5) With the passage of time, the use of traditional words decreases, and new words can be used more widely. When translating a new Bible, it is desirable to choose a word that is currently used more widely. But when revising an existing Bible, it is necessary to keep the existing terminology for existing Bible readers as long as there is no major problem in communication.
- 6) Although translation of human and place names is not meaningful in itself, it is sometimes a factor that makes the Bible difficult. Whether it’s a person with two names or two or three different persons with the same name, it is necessary to find alternatives when it can cause confusion.
- 7) When revising a translation of traditional style, attempts to shorten the length of a sentence can be made in very limited cases when it is absolutely necessary. Considering the use of the Bible, it is necessary to examine whether it is possible to break sentences in verse units.

8) Even if the traditional style is maintained, editing the psalms to have line breaks can help the reading experience of the reader.

9) Use of punctuation in the Bible text would be a good consideration for Bible readers. Considering that most churches still use the *New Korean Revised Version* for worship, it will be of great help to readers familiar with modern literature. It can be helpful for preachers who adopt the sermon text on a verse-by-verse basis.

10) Expressions that are not grammatical must be corrected.

## 『성경직히광익』과 초기 한국 기독교의 공동체적 전망

박인희\*

### 1. 들어가며

성서는 기독교의 경전이며 동시에 인류 문명의 소중한 유산이기도 하다. 고대 세계에서 성서의 보급은 오늘날 책의 형태인 코덱스의 발전을 촉진했고, 중세에는 성서 번역을 위해 키릴문자가 탄생했다. 18세기 우리나라에서도 성서의 출현은 새로운 공동체적 전망에 대해 눈을 뜨게 했다. 우리말로 번역된 최초의 복음성경 『성경직히광익』은 자발적으로 형성된 기독교 공동체의 결과물이다. 외부의 어떤 간섭 없이 조선의 지식인들이 스스로 번역했던 이 복음성경은 조선 사회에 전에 없던 새로운 세계상을 접하게 했고, 신분 질서를 뛰어넘을 수 있는 시대적 전환을 가능하게 했다. 아울러 우리말로 된 최초의 이 복음성경은 한글의 보급과 보존에 크게 기여함은 물론 그 자체로 당시 하층민들에게는 충분한 교육 자료가 되었다. 다시 말해 『성경직히광익』은 기독교의 경계를 초월하는 우리 정신사의 소중한 유산인 것이다.

또한, 『성경직히광익』은 성직자 없이 오직 평신도들에 의해 예배공동체를 이어가게 한 동력이었다는 점에서 신구교를 막론하고 성서의 진정한 힘을 깨닫게 한다. 18세기 후반 탄생한 이 복음성경은 천주교에서는 후대에

\* 이화여자대학교에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 이화여자대학교 강사. [parkinhee@ewha.ac.kr](mailto:parkinhee@ewha.ac.kr). 이 글은 한국연구재단 지원 사업에 의한 것임(과제번호 2019S1A5B5A07094228).

다시 이 책을 활판본으로 정리하기 전 백여 년 간, 그리고 개신교에서는 1882년 로스(J. Ross) 목사의 『예수성교누가복음전서』<sup>1)</sup>, 그리고 1885년 이수정의 『신약마가전복음서언해』<sup>2)</sup>가 나오기 전까지 우리글로 된 유일한 복음성경이었다. 무엇보다도 『성경직히광익』은 외부의 어떠한 영향이나 간섭 없이 초기 기독교 공동체에 의해 자발적으로 번역된 최초의 한글 복음성경이라는 점에서 큰 의미를 갖는다. 조선의 첫 지식인 기독교인들이 조선의 여성과 평민들을 위해 가장 먼저 번역한 최초의 한글 복음서였던 것이다. 우리글로 된 『성경직히광익』은 조선 후기 쇠락한 조선 사회의 쇠신을 갈망하던 젊은 유학자들이 복음을 통해 얻었던 새로운 인간 이해, 곧 만인은 하나님의 형상이며, 모두가 천부의 자녀라는 점에서 평등하다는 전적으로 새로운 전망에 의해 만들어진 성과라고 하겠다.

그러나 아직도 이 책의 존재와 그 가치에 대해서는 잘 알려지지 않았다. 이 책의 필사본은 현재 천주교 교회사연구소에 여섯 본을 보관하고 있는데 1984년에 그 중 보존 상태가 좋은 한 본이 영인본으로 출판되었다.<sup>3)</sup> 그러나 18세기 한글로 된 흘림체 필사본이라는 이 책의 특성상 읽기 어렵고, 뮤텔(G. C. M. Mutel) 주교의 감독 하에 출판된 이 책의 활판본 『성경직해』가 1890년대에 출판되었기에<sup>4)</sup> 더 오래된 원본에 대한 관심은 그리 크지 않다. 예를 들어, 『성경직해』에 관한 주요 연구에서도 『성경직히광익』은 활판본 이전 단계의 필사본 정도로 취급되었다.<sup>5)</sup> 또한, 『성경직히광익』에 대한 기본 연구들도 성서학 보다는 국문학 또는 사학적 관점에서 주로 수행되었다. 1984년 처음 『성경직히광익』이 영인본으로 출판될 때는 국문학자 서정수가 해제를 달았다. 천주교사의 관점에서는 이 책의 가치를 밝혀 연구의 초석을 놓은 최석우<sup>6)</sup>, 실제 교회 공소에서 이 책이 사용된 역사적 과정에 주목한 김진소<sup>7)</sup>, 그리고 이 성경을 개괄적으로 소개하고 특히 원본자

1) 『예수성교누가복음전서』의 번역에는 존 로스(J. Ross) 목사를 중심으로 매킨타이어(John Macintyre), 이응찬(李應贊), 백홍준(白鴻俊), 서상륜(徐相崙), 이성하(李成夏) 등이 참여했다. ([https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co\\_id=subpage2\\_3\\_3\\_1\\_1](https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_3_3_1_1))

2) 이수정의 『마가복음언해』에 대한 최근 연구로 옥성득, “1887년 개정판 『마가전복음서언해』 고찰”, 『성경원문연구』 38 (2016), 119-139가 있다. 한편, 16-17세기 중국에서 활동한 서양 선교사들은 성서 번역을 엄격하게 통제한 바티칸의 정책에 따라 번역 성서를 출판하지는 못했지만, 필요에 따라 선교사들이 성서를 한역하여 사용했던 것으로 보인다.

3) 『성경직해광익』, I-IV, 한국교회사연구자료 제12집 (서울: 한국교회사연구소, 1984).

4) 『성경직해』, 상·하, 한국교회사연구자료 제20집 (서울: 한국교회사연구소, 1986).

5) 조현범, “한글 활판본 『성경직해』에 나타난 번역상의 특징”, 『藏書閣』 42:1 (2019), 271-301, 특히 272.

6) 최석우, 『韓國教會史의 探究』, 총3권 (서울: 한국교회사연구소, 1982-2000).

7) 김진소 “한국천주교회의 소공동체 전통”, 『민족사와 교회사』 (서울: 한국교회사연구소, 2000), 247-255, 246-282.

료 등을 연구하여 자료 문제들을 다룬 조한건의 연구<sup>8)</sup>가 있다. 일반 국사학자 조광의 연구 역시 중요한데, 특히 그의 연구는 이 복음성경의 연대를 확인하고 당시 사회적 정황을 이해하는데 중요한 연구라고 할 수 있다.<sup>9)</sup> 그렇다면, 이제는 성서학의 관점에서 우리 선조들이 주도한 성서번역의 첫 열매 『성경직히광익』에 대한 연구도 본격적으로 이루어져야 할 것이다.<sup>10)</sup>

이런 맥락에서 이 글은 우선 『성경직히광익』을 소개하고, 그 원본을 탄생시킨 시기, 곧 최초의 번역과 유포의 역사적 의미에 대해 논하려 한다. 아울러 『성경직히광익』의 본문의 특징을 통해 『성경직히광익』이 제시한 복음의 정신을 탐색하고 그것이 어떻게 세계사적으로 유래가 없는 평신도 교회공동체를 가능하게 했는지 보이고자 한다. 곧 이 복음성경을 번역하고 유포하는 전 과정에 반영된 복음의 정신이 어떻게 엄혹한 시대적 한계를 넘어 사랑과 평등의 공동체적 전망을 제시했는지 보이려 한다.

## 2. 『성경직히광익』 필사본

『성경직히광익』의 100여 년 후 활판본인 『성경직해』의 서문에서 뮤텔 주교는 『성경직히광익』의 번역 원본에 대해 다음과 같이 밝혔다.

… 주일과 첨례 성경을 언문으로 번역하고 그곳히 한문 **성경직히와 성경광익**에서 요긴한 즘과 목상대목을 내어…<sup>11)</sup>

여기서 말한 대로 『성경직히광익』은 한역 서학서 『聖經直解』(1642년)<sup>12)</sup>와 『聖經廣益』(1740년) 두 권을 합본 번역한 것으로 총 20여 권으로 되어 있다. 『聖經直解』는 포르투갈 출신의 예수회 선교사 디아즈 신부 (Emmanuel Junior Diaz, 陽瑪諾 1574-1659)가 주일과 축일을 위한 복음서 본문을 한문으로 번역하고 그에 대한 해석을 담은 책이다. 『聖經廣益』은 프랑스 출신

8) 조한건, “『성경직히광익』 研究”, 박사학위 논문 (서강대학교, 2011).

9) 조광, 『朝鮮 後期 天主教史 研究』 (서울: 고려대학교 민족문화연구소, 1988).

10) 이와 관련하여 현대의 전문적인 성서 번역에 대한 논문으로 조지윤, “성서번역자 양성과정을 위한 제언 - 스코포스 이론과 번역의 실체를 중심으로 -”, 『성경원문연구』 12 (2003), 121-140이 있다.

11) 『성경직해』 상, 한국교회사연구자료 제20집 (서울: 한국교회사연구소, 1986), 4.

12) 한국교회사연구소에서도 『聖經直解』(1642년본)와 『聖經廣益』를 영인본으로 출판했다. 『聖經直解』 I, II (陽瑪諾 著, 『天主降生聖經直解』1642년 本), 한국교회사연구자료 제12집 (서울: 한국교회사연구소, 1984). 이 초판은 1636년에 나왔다.

의 예수회 선교사 마이야(Joseph François Marie Anne de Moyriac de Mailla, 1669-1748) 신부가 썼는데, 『聖經直解』를 토대로 한 일종의 목상 기도집으로 훨씬 후대의 저작이다. 마이야 신부는 『聖經直解』에서 한문으로 된 복음서 본문을 가져와 여기에 권면과 목상, 기도를 달았다. 따라서 우리글 『성경직히광익』을 합본할 때는 이 두 권의 책이 자연스럽게 한 권으로 엮인 것으로 보인다. 한편, 조한건에 의하면 이 두 권 외에 『聖年廣益』도 원본으로 추가해야 한다.<sup>13)</sup> 그런데 이 경우 마이야 신부의 『聖年廣益』과 이후 필자 미상의 또 다른 『聖年廣益』이 있다는 견해도 있어 아직은 그 원본에 대해 확정하기 어려운 점이 있다. 따라서 이 글에서는 전통을 따라 무텔 주교의 말을 따르기로 한다.

곧, 복음서 본문과 그에 대한 해설인 ‘잠’은 『聖經直解』에서, 그리고 목상과 권면에 해당하는 ‘의행지덕’, ‘당무지구’ 그리고 기도 ‘축문’은 『聖經廣益』에서 가져왔다. 『성경직히광익』의 목관활자본이 만들어졌을 가능성도 있지만 현재까지는 필사본만 알려져 있다. 오랜 박해로 많은 필사본이 소실되어 현재 바티칸에 하나, 한국교회사연구소에 네 개, 절두산 성지에 두 개의 필사본이 있다. 이 필사본들 간에 거의 차이가 없다는 점에서 원래 하나의 원본이 있었고 또 그 원본을 보존하려는 노력이 컸다는 사실을 짐작할 수 있다. 각 사본들의 보존 상태는 다음과 같다.<sup>14)</sup>

| 소장처 | 연구소           | 연구소                    | 연구소   | 연구소           | 절두산           | 절두산                    |
|-----|---------------|------------------------|-------|---------------|---------------|------------------------|
| 크기  | 14.3<br>×21.9 | 14.2<br>×21.4          | 12×18 | 11.6<br>×18.5 | 11.7<br>×17.7 | 11.7<br>×17.5          |
| 권수  | 20            | 14                     | 20    | 18            | 20            | 20                     |
| 명칭  | 연구소A          | B                      | C     | D             | A             | B                      |
| 상태  | 영인됨           | 아주<br>오래된<br>것으로<br>추정 |       | 파손이<br>심함     |               | 가장<br>오래된<br>것으로<br>추정 |

(여기서 연구소는 한국교회사연구소, 절두산은 절두산성지를 말한다.)

13) 조한건, “『성경직히광익』 研究”, 11-13.

14) 연-A는 앞서 활자본 『성경직히』의 대본이었던 것이고, 연-B는 분량과 내용면에서 연-A와 차이가 거의 없다. 연-C는 작고 깔끔한 글씨로 쓰여져 있으며 역시 내용면에서 큰 차이를 보이지 않는다. 연-D는 보관 상태가 좋지 않아 파손 정도가 심하고, 2권이 분실된 것으로 조사되었다. 절-A는 1970년 5월에 박병래(요셉)씨가 기증한 것으로 당시 한지를 보수한 후에 보관되고 있다. 절-B 역시 내용상 크게 다르지 않으나 가장 오래된 것으로 추정되는 것이다. 조한건, “『성경직히광익』 研究”, 22.



한편 박해 중에서 지속적으로 필사되고 암기되던 『성경직희광익』은 1892년~1897년 사이에 뮈텔 주교에 의해 활판본으로 출판되었다. 이때 책의 제목은 『성경직희』로 했고, 성경 본문도 라틴어 성경을 통해 개선되었다. 무엇보다 활판본이라서 읽기 용이했고, 100여 년 사이 변한 우리말의 차이점이 보이기도 한다. 예를 들어 『성경직희광익』에서 누룩비유의 누룩이 ‘술찌게미’로 나오는데 이후 『성경직해』에서는 술찌게미를 누룩으로 고쳤다.<sup>15)</sup> 그러나 『성경직해』의 전체 내용과 순서는 그대로 원본을 따랐기 때문에 『성경직희광익』과 거의 같다.<sup>16)</sup>

이 『성경직해』의 원본으로 알려진 필사본이 바로 교회사 연구소에서 보관하고 있는 필사본(연구소본 A)으로 1985년 천주교 200년 기념 사업으로 영인본으로 출판된 사본이다.<sup>17)</sup> 이 영인본 『성경직희광익』은 18세기 옛 한글로 된 필사체이기 때문에 오늘의 독자가 읽기는 쉽지 않다. 그러나 18세기 한글의 특성을 고스란히 간직함은 물론 다른 기존의 어떤 번역본보다 순수 한글을 사용했다는 점에서 매우 소중한 가치가 있다. 서정수에 의한 한글 창제 이후 한글로 번역된 『불경언해』, 『두시언해』, 『사서삼경 언해』 등 한자 원문과 한자 문구가 많이 사용된 책들과 달리 『성경직희광익』은 순수한 한글로 되어 있기 때문에 그 국문학적 가치가 매우 높다.<sup>18)</sup>

『성경직희광익』은 1801년 신유박해 때 몰수 소각된 서책 목록에서 대거 발견되었다. 이는 대략 18세기 말에 『성경직희광익』의 번역 작업은 끝나고, 많이 유포된 증거라고 할 수 있다. 이후 『성경직희광익』이 지속적으로 사용되었기 때문에 개정, 보완의 가능성이 있다.<sup>19)</sup> 그러나 이 글에서는 처

15) “삼왕래조후제육주일성경”, 『성경직해광익』 I, 425-448, 특히 431. 여기 쪽수는 영인본의 쪽수이다.

16) 『성경직해』에 대한 연구로는 조화선, “『성경직희』의 연구”, 한국교회사논총: 최석우 신부 회갑 기념 (서울: 한국교회사연구소, 1982)와 최근 연구로 조현범, “한글 활판본 『성경직해』에 나타난 번역상의 특징”, 『藏書閣』 42:1 (2019), 271-301의 연구가 있다.

17) 이 영인본으로 만들어진 필사본이 『성경직희』 활판본을 만들 때 사용된 원본이라는 추정 은 이 필사본에 고쳐 쓴 흔적들이 남아 있기 때문이다. 예를 들어 『성경직희광익』에 ‘도성’은 『성경직희』에 예루사렘으로 수정되었는데, 이 필사본에는 도성이라는 글자 옆에 작은 글씨로 예루사렘이 표기되어 있다. “예수성탄전데스주일성경”, 『성경직희광익』 I, 23. 이 글에서도 이 영인본을 사용한다.

18) 서정수, “해제”, 『성경직해광익』 I, 1-9, 특히 6.

19) 예를 들어 필사본 중 “예수성심침례성경”은 한문본에는 없고 한글본에만 있다. 이 축일은 후대에 생긴 것으로 우리나라에는 프랑스 선교사들이 직접 도입한 것으로 간주된다. 따라서 이 축일이 한국에 들어온 시기와 필사본의 목차 구성 및 최종 편집 시기와는 매우 깊은 연관 관계가 있다고 추정해 볼 수 있다. 뮈텔 주교가 밝히듯, 필사본들은 어느 정도 이렇게 그 과정에서 “조선주교와 신자들”에 의해 성경 본문도 다듬어졌을 것으로 보인다. 조한진, “『성경직희광익』 研究”, 26

음 『성경직히광익』번역하던 초기 상황을 주로 다룰 것이다.

### 3. 최초의 기독교 공동체와 『성경직히광익』

『성경직히광익』의 원본『聖經直解』의 저자 디아즈 신부는 『聖經直解』의 서문에서 저술의 목적을 “천주가 주신 그 모든 도리를 온전히 함으로써 사람들이 화목하고, 세상이 화목하고 평화롭고, 함께 복을 누리기 위함”이라고 밝혔다. 마치 유교경전 『대학』의 한 구절을 연상시키는 이런 보유론(補儒論)적 설명은 중국의 유학자들이 기독교에 쉽게 접근하도록 했다. 아울러 서문에서도 디아즈 신부는 이 책의 대상이 학자들임을 밝혔다.<sup>20)</sup> 이렇게 유교에 우호적인 보유론적 접근은 예수회의 중국 선교의 방침이었고, 당시 유학자들에게 큰 거부감 없이 기독교를 접할 수 있는 분위기를 형성했다. 이런 분위기 속에서 조선에도 일찍이 마테오리치(M. Ricci)의 『천주실의』, 『교우론』 등 다수의 한역 서학서들이 들어와 있었다. 그러나 한역 서학서가 조선 사회에 널리 유포되어있었다 해도 크게 호응을 얻지는 못했다. 탄탄한 성리학의 형이상학적 체계를 갖추고 있던 조선의 유자들에게 서학의 기본 개념들은 불완전해보였기 때문이다. 기독교에서 말하는 조물주의 세계창조는 논리적 설득력이 떨어졌고, 유학자들이 보기에 기독교에서 중시하는 영혼 구원의 교리는 내세를 강조하여 사회정치적 책임이나 윤리를 간과하는 가르침으로 비쳤다.<sup>21)</sup>

그러나 기독교에 대한 이런 피상적인 이해와 달리 오히려 기독교적 세계관을 통해 성리학적 한계를 돌파하려는 젊은 유학자들이 있었다. 이들은 당시 뛰어난 학식으로 존경받던 이벽, 그의 인척 정약용 형제들, 그리고 이승훈 등 젊은 성균관 유생들이었다.<sup>22)</sup> 이들은 기독교적 패러다임에서 신유

20) “學者習覽, 習聽而習玩之. 庶幾知其真嗜 其味而收其益矣”, 『聖經直解』 I, 12.

21) 금장태, “茶山の 儒學思想과 西學思想”, 『茶山 丁若鏞의 西學思想』 (서울: 다섯수레, 1993), 81-100, 86-88.

22) 이벽의 신앙에 대한 연구는 김옥희 수녀의 연구, 김옥희, 『광암 이벽의 서학사상』 (서울: 가톨릭출판사, 1979)가 있으며, 정약용의 종교 사상에 대한 연구는 최석우, “다산 서학에 관한 논의”, 『다산정약용의 서학사상』, 최석우 외 편 (서울: 다섯수레, 1997), 19-80; 김옥희, “다산의 심경밀힘에 나타난 심성론”, 『다산 정약용의 서학사상』, 최석우 외 편 (서울: 다섯수레, 1997), 183-233 외에 금장태의 연구가 다수 있다. 금장태, 『心과 性, 다산의 맹자해석』 (서울: 서울대출판부, 2005); 금장태, 『다산 정약용 유학과 서학의 창조적 종합자』 (서울: 살림, 2005). 보다 최근 연구로는 백민정, 『정약용의 철학: 주희와 마테오리치를 넘어 새로운 체계로』 (서울: 이학사, 2007)를 들 수 있다.

학의 세계관을 완전히 뛰어넘는 새로운 세계상, 곧 쇠락한 조선을 쇄신할 새로운 가능성을 보았다고 하겠다. 정약용은 이벽으로부터 처음 기독교의 세계관을 배웠던 순간을 다음과 같이 회고했다.

“갑신년 4월 보름에 만형수의 기제를 마치고 우리 형제가 이벽과 함께 배를 타고 내려갈 새, 선중에서 처음으로 천지창조의 시작과 형신생사의 모든 이치를 듣고 놀라 아득하여 마치 은하수가 한정 없는 것 같았다.” 23)

이벽을 중심으로 모인 이 젊은 유학자들은 일찍이 자신들의 지식 공동체를 모든 계층에게 개방하여 1785년 명례방(지금의 명동)에 집회소를 열었다. 그런데 이들은 유학자들답게 정치 사상과 개인 윤리를 분리하지 않았다. 하늘의 명(天命)을 개인의 덕에서 구현하려는 유학의 이념들을 속속들이 체화했던 이들에게 기독교의 세계관은 지배적인 유교적 체계를 뛰어넘을 새로운 세계관이자 평등의 사회상을 제시했다.<sup>24)</sup> 그리고 이는 위기의 조선 사회를 구할 새로운 정치 사회적 전망이었을 것이다.

이미 실학의 세례를 받은 이 젊은 지식인들에게 기존의 정치 시스템은 모순이 극대화된 조선 후기의 사회상을 쇄신하기에는 무력했다. 그러나 리(理)와 기(氣)의 성리학적 형이상학과 전혀 다른 인격적인 절대자의 개념, 그리고 그를 중심으로 세계를 이해하는 기독교적 관점은 신분 질서로 단절되었던 인간관계를 다시 연결해 주는 새로운 사회상을 가능하게 했다.<sup>25)</sup> 따라서 이들의 공동체에서는 반상의 구별과 신분의 귀천을 따지지 않았다. 기독교적 자의식, 곧 천부의 자녀라는 관점에서 모두가 평등한 형제 자매였기 때문이었다.

이 새로운 신념 속으로 신분 계층에 상관없이 많은 사람들이 흡수되었다. 가장 놀라운 점은 이 새로운 공동체의 탄생에는 일체의 외부적 요인, 곧 선교사나 바티칸의 영향 등이 전혀 없었다는 것이다. 오직 책을 통해 복음을 깨달아 신앙을 갖게 된 이들의 결단에 의해 한국의 첫 기독교 공동체가

23) 최석우, “茶山 西學에 관한 논의”, 27에서 재인용.

24) 여기서 말하는 평등은 근대적 정치 개념과 일치하지는 않는다. 그러나 복음이 가진 기본적인 평등에 대한 이념에 대해서 초기 신도들은 분명히 인식하고 있었다. 조광, “初期信徒들의 天主教 認識”, 『朝鮮後期 天主教史 研究』, 110.

25) 이러한 이해는 天에 대한 다산의 사상에서 잘 드러난다. 그는 신유학의 최고 원리인 리가 아닌 天의 인격적인 主宰, 또는 上帝 곧 신의 존재를 인식할 때 인간의 선의 가능성이 발휘될 수 있음을 논했다: “...군자가... 감히 나쁜 것을 하지 못하는 것은 거기에 上帝가 그를 굽어보고 있음을 알기 때문이다... (茶山, 中庸自箴 券一).” 丁若鏞, 『國譯 與猶堂全書』, 전주대호남학연구소 역 (전주: 전주대학교 출판부, 1986), 203.

시작되었다. 중요한 것은 이렇게 자발적으로 시작된 평신도 공동체는 지식인들의 지도력이 모두 와해된 이후에도 지속적으로 이어졌고 그것이 세계 선교 역사에 유래가 없는 오직 고유한 한국적 전통을 만들었다는 점이다. 그리고 바로 그 한가운데 민중들을 위해 쉬운 우리글로 저술하고 번역한 우리글 신앙 서적과 성경이 있었다. 예를 들어 『천주실의』와 같은 한역 서학서는 한문으로 되어 양반 지식인들만이 접근할 수 있었다면 정약종의 『주교요지』는 조선 백성들이 쉽게 이해할 수 있는 쉬운 우리말과 쉬운 풀이로 된 교리서였다.<sup>26)</sup> 그러나 그 내용면에서는 『천주실의』보다도 뛰어나다는 평가를 받고 있다. 무엇보다 가장 중요한 책은 복음성경인 『성경직히광익』이었다. 가장 널리 유포되고 끊임없이 필사되었던 이 복음성경은 모든 지도력이 와해되고 극심한 박해가 지속되는 가운데서도 평신도들이 신앙의 맥을 이어갈 수 있는 힘의 원천이 되었다.

#### 4. 박해 상황과 『성경직히광익』의 역할

기독교 공동체를 설립한 초기 지식인들의 활동은 1801년 신유박해 이후에는 완전히 와해된다. 1785년 첫 명례방 집회소가 적발되던 을사추조적발 사건, 이어 1791년에 서학이 국법으로 금해져 박해가 가중되었지만, 정조 임금의 사후 벌어진 신유박해는 본격적인 정치적 박해였다. 이제 천주교 박해는 이단 사설을 단속하는 수준이 아닌 대대적인 박해로 돌입했다. 이렇게 천주교 박해는 권력 집단의 정치 탄압과 분명 관련되었지만, 근본적으로 그 뿌리는 더 깊었다.

조선은 기본적으로 신유학의 이념에 정초한 국가였다. 이런 조선에서 지배층인 관료와 학자들이 유학적 가치관을 버리고 다른 사상에 매료된다는 것은 위험천만한 일이었다. 이들이 이단 사설에 빠져, 신유학의 근본인 기(理)와 리(氣)를 능가하는 만물의 주(主)를 믿고, 나아가 그를 천부로 인식하여 임금과 아버지보다 앞세운다면 이는 조선의 근간을 흔드는 대죄가 되는 것이었다. “무군무부(無君無夫)”의 패륜지교라는 서학에 대한 고발이 함의 하듯,<sup>27)</sup> 기독교적 인간 이해는 조선 사회에 엄청난 타격을 입혔다.

26) 주교요지는 여러 본이 있는데 그중 절두산본이 가장 사료적 가치가 크다고 본다. 서종태 편, 『주교요지』 上·下 (서울: 국학자료원, 2003), viii.

27) 명례방 사건 이후 조정에서 지속적으로 서학의 폐단에 대해 논의되었다. 그 예로, 승정원 일기 중 정조 12년 8월3일 임진, 서학의 폐단을 논함을 보면 다음과 같다. “체제공이 이르기를 … 인륜을 무시하고 상도를 배반하는 가운데 큰 것으로는 저들이 높이는 대상이 하

사실 조선은 유학의 수기치인(修己治人)의 이념을 실제 정치 시스템으로 탁월하게 구현했었다고 볼 수 있다. 이는 유교의 효제(孝悌)사상을 이데올로기적으로 활용했던 중국의 군주들<sup>28)</sup> 이나 폭력적 무사 정권의 정당성을 확보하기 위한 정치적 이데올로기로 사용한 도쿠가와 정권과 비교할 때<sup>29)</sup>도 확연히 비교된다. 통치자와 지배 엘리트들에게 자기 수양의 덕목을 요구하고, 국사를 관료들의 토론을 통해 결정할 수 있는 정치 시스템을 구축했다는 점에서 조선은 유교가 지향하는 덕치의 정치 이념을 실제로 구현하는 데 노력했던 것이다. 그러나 이 신유학의 정치 시스템은 왜란과 호란 이후 조선 후기에 이르러 급격히 쇠락하여, 관료 지식인들의 나태와 부패, 중간관리들의 횡포, 그리고 급증한 양반 계급의 수로 인해 가속화된 반상의 차별로 아예 농사를 포기하거나 유랑민이 급증하는 등 그 기능을 상실하게 된 것이다.

바로 이런 이러한 위기의 상황에서 젊은 지식인들은 서학이라는 새로운 패러다임으로부터 신유학적 이상이 완수하지 못한 공동체적 비전, 곧 유학에서 말하는 하늘의 뜻을 수행할 새로운 대안을 찾았던 것으로 보인다. 이는 인격적인 신의 존재를 통해 지배층의 각성과 쇄신을 도모하고, 예수의 가르침에서 보이는 자비와 평등의 공동체적 이상을 통해 조선을 새롭게 견인할 정치 사회적 대안이었을 것이다.<sup>30)</sup> 이렇게 조선의 기독교 공동체는 젊은 유학자들의 새로운 정치적 전망과 이 지식인들의 사회적 책임에 대한 각성이 맞물려 시작되었다. 그리고 실제로 교회라는 평등의 공동체가 탄생했기에, 노회한 봉건사회를 쇄신할 하나의 돌파구가 될 수도 있었다.

그러나 1791년 조상 제사 문제로 서학은 국법으로 완전히 금지되었고, 1801년 신유박해를 기점으로 이 지식인 지도력은 완전히 무력화되었다. 그럼에도 조선에서 서학은 급속히 번져 나갔다. 박해를 당하면 사그라졌던 중국이나 일본의 선교 상황과 전혀 다른 양상이 벌어진 것이다. 이것은 초기 교회 공동체가 복음의 평등한 사회상을 이미 교회 안에 구현했고, 이를 지속시킬 동력인 성서를 우리말로 번역해 놓았기 때문이었다. 곧 성서의 힘이라고 볼 수 있다.

---

느님(玉皇) 하나는 조물주(造化翁)이고, 제 아버지는 세 번째로 여기니...이는 아버지를 모르는 것이오, 아버지를 모르면 임금도 모르니...” 조광, 『정조시대 천주교사 자료집』 I, 권내현역 (서울: 한국순교자현양위원회, 1999), 111.

28) R. Madsen, “Confucian Conceptions of Civil Society”, D. A. Bell, ed., *Confucian Political Ethics* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008), 3-19, 특히 13.

29) P. Nosco, “Confucian Perspectives on Civil Society and Government”, D. A. Bell, ed., *Confucian Political Ethics* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008), 20-45, 31.

30) In-Hee Park, “Reception of the Bible during the Eighteenth Century”, *The Oxford Handbook of the Bible in Korea* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 163-175.

사실 국법으로 서학을 금하기 이전부터도 정조 실록에는 서학서를 금해 달라는 내용의 상소가 빈번했다.<sup>31)</sup> 조선의 지배지식인 계급은 이미 서학의 유포가 사회적으로 가져올 파장을 예견하고 있었던 것이다. 실제로 반상에 관계없이 하나의 공동체를 이루는 사회적 운동이 가시화하게 되면서 모두가 ‘천주의 자녀’라는 평등의 이념이 민중들에게 급속히 하향 유포되었다. 신유박해 시 형조의 기록인 사학징의(邪學徵義)에는 신자들이 신앙을 통해 평등의 개념을 갖고 있었음을 반영하는 분명한 기록들이 있다.<sup>32)</sup> 그리고 이때 몰수한 서책 목록에서 단연 『성경직히광익』이 압도적이다. 이제 좀 더 구체적으로 성경직해광익의 번역과 필사의 과정을 추적해 보면서 첫 교회공동체가 맺은 평등한 사회에 대한 전망을 확인해 보려 한다.

## 5. 『성경직히광익』의 번역 작업

『성경직히광익』의 원본이 되는 『聖經直解』와 『聖經廣益』 등 많은 서학서들은 이승훈에 의해서 1784년 이벽에게 전해진 것으로 보인다. 1783년 북경 사절단에 합류하여 북경에 간 이승훈은 거기서 그라몽(J.-J. de Grammont) 신부에게 영세를 받고 책자를 가지고 돌아왔는데, 달레(C. Dallet)에 의하면 그때 복음성경의 주석과 그날그날의 성인행적과 기도를 갖게 되었다<sup>33)</sup>. 그리고 최창현에 의해 이 복음성경이 번역되었다고 달레는 전한다.<sup>34)</sup> 따라서 『성경직히광익』의 번역은 일찌기 교회 설립 시기부터 시작되었고 이후 1801년 신유박해 때 당국의 몰수 기록에서 대거 발견되었던 정황으로 보아 1801년 이전에 번역과 필사, 유포가 이루어졌음을 알 수 있다.

한편, 조한건은 『성경직히광익』의 본격적인 번역은 북경 교구에서 파송한 정식 중국인 선교사 주문모 신부의 입국(1794년) 이후, 그의 사목 활동의 일환으로 이루어졌다고 보았다.<sup>35)</sup> 천주교계의 입장에서는 『성경직히광익』이 정식으로 교회에서 파송한 선교사에 의해 번역된 것으로 보는 것이 『성경직히광익』을 교회 전통 안에 안전하게 두는 것이 될 것이다. 물론, 성경

31) 조광, 『정조시대 천주교사 자료집 I』, 98-99.

32) 최석우, “邪學徵義를 통해서 본 初期 天主教交會”, 『韓國教會史의 探究』 (서울: 한국교회연구소, 1982), 46-88, 73-81.

33) 샤를르 달레, 『한국천주교회사 上』, 안응모, 최석우 역 (서울: 한국교회사연구소, 1990), 307.

34) Ibid., 315.

35) 조한건, “『성경직히광익』 研究”, 18

번역은 신구교를 막론하고 공식 교회의 감독 하에 이루어지는 것이 바람직하고, 또 역사적으로도 성경 번역은 선교사들이 직접 포교 지역의 말을 배워 번역하는 것이 일반적이다. 그래서 『성경직히광익』도 100년 후 『성경직해』로 다시 활판본으로 정리될 때는 뮈텔 주교의 감수 하에 성경 본문에 대한 수정 작업이 가능했던 것이다. 그럼에도, 역사적 기록들은 『성경직히광익』은 이런 일반적인 경우를 뛰어넘었음을 보여준다.

우선, 조선에는 최초의 선교사인 주문모 신부 입국 이전에 자생적으로 신자가 된 교인 수가 수천을 넘었다. 1794년 그의 입국 시기 이전, 교회는 이미 박해로 인한 치명적인 위기를 극복하고 변화의 과정에 있었다. 1791년 국법으로 서학이 금지된 것은 윤지충, 권상연이 조상 제사 문제로 일으킨 진산 사건 때문이었다. 따라서 서학에 대한 조선 사회 상층의 인식은 철저히 부정적일 수밖에 없었고, 동시에 교회 안에서도 양반 지식인들은 모두 처형되거나 몰락했다. 곧 모든 지식인 지도력을 상실한 것이다. 그럼에도 놀라운 것은 교회가 무너지는 대신 그 지도력이 양반 지식인층에서 중인과 여성 등의 낮은 계층으로 이행되면서, 포교가 더 활발해지는 상황이 벌어졌다. 그래서 주문모 신부 입국 이전 교인의 수는 오히려 크게 늘어 있었다. 당연히 한문으로 된 신앙 서적보다 언문 서학서가 더 많이 활용되었을 것이다. 이런 상황 속에서 주 신부의 사목 활동에도 평신도들, 특히 강완숙과 같은 여성 신자의 역할이 결정적이었다. 주 신부가 그의 사목 활동을 문서 사역에 한정했던 이유는 박해로 인한 제약과 그의 언어적 한계를 들 수 있다. 주문모 신부는 유난히 우리말에 서툴렀다고 알려져 있다. 입국한 지 6년이 지나도록 우리말이 서툴러, 정부에 체포되었을 때도 필답으로 심문을 했다는 기록이 있을 만큼 그는 우리말 습득에 어려움을 겪었다.<sup>36)</sup> 그런 주문모 신부가 한글 성경을 직접 번역하거나 주도적으로 번역 작업을 이끈다는 것은 불가능했을 것이다. 그렇다면 『성경직히광익』의 번역은 달레의 주장대로 최창현에 의해 주도되어 주 신부 입국 전, 번역과 유포가 상당한 진전을 이루었다고 할 것이다.

사실, 아주 이른 시기 거의 기독교 공동체 설립 초창기부터 서울은 물론 지방, 특히 충청도에 언문으로 번역된 한글 서학서는 이미 널리 유포되었다. 조광은 이 시기 대표적으로 번역된 한역 서학서를 『聖經直解』라고 보았다.<sup>37)</sup> 이규경의 『오주연문장전산고』, 정조 때의 『승정원일기』 등의 자료들을 볼 때 한글로 된 서학서들은 늦어도 1787년 전에 번역되기 시작했

36) 최석우, “邪學徵義를 통해서 본 初期 天主教會”, 51.

37) 조광, “朝鮮後期 西學書의 受容과 普及”, 206.

고, 목판 활자로 간행, 보급되기도 했다.<sup>38)</sup> 예를 들어, 정조 11년 4월27일 승정원일기에 보면 “승정원 계에 사간 이사람이 아뢰기를 천주교의 요술이 나라 안과 민간에 유입되어… 시골의 어리석은 백성들 가운데 물든 이들이 많아 언문으로 번역하고 베껴서 서로 전했는데, 그 낫 놓고 기억자도 모르는 우부우부 같은 자들은 입으로 서로 전하여 심지어 농부가 밭갈이를 그만두고 여자들이 베 짜는 것을 잃어버리기까지 하였으니… 이는 반드시 역관배들이 서로 전한 것입니다… 청컨대 금령은 신칙하고 반포하여 서울과 지방의 백성들을 다스리는 관리들로 하여금 요사하고 거짓된 서책을 무역해오는 폐단을 끊으소서.”라고 하여 왕이 받아들여 시행하게 하였다.<sup>39)</sup> 여기서도 보면 서학책의 언문 번역은 이미 활발히 진행되었음을 알 수 있다. 이렇게 명례방 사건 불과 이 년 만에 전국적으로 문제가 될 만큼 언문 서학서가 번역되었다면 이 작업은 첫 기독교 공동체를 시작한 초기 기독교 인들로부터 시작된 것이라고 밖에는 볼 수가 없다.

당시 조정에서는 책으로 시작해서 책으로 전파된 이 불온한 사상은 책을 없애면 자연히 없어질 것으로 보았다. 그래서 명례방 사건 이후 바로 이듬해 1786년 정조 10년에 재차 금서령이 내려지면서 법령이 강화되어서 서학서에 대한 수색 작업이 벌어졌다. 그럼에도 1787년에 이미 언문 서학서가 시골까지 파고든 것이었다. 서학책의 유포가 심각해지자 조정에서는 1788년부터는 양반의 경우 책이 발견되면 상민으로 만들어 버렸다. 또 진산 사건 이후에는 형조에서도 별도의 계목을 설치하여 서학서책들을 소각하고 규장각에 소장되었던 서학 관련 서적들도 다 불태워버렸다.<sup>40)</sup> 이렇듯 조선에서의 천주교 유포는 책과 깊은 관련이 있었다. 그래서 국법으로 서학을 금지하기 이전 서학서의 수입과 유통을 먼저 금지했던 것이다. 이렇게 양반 계급에서의 서학책의 유포는 철저히 금지되었기에, 대신 낮은 계층으로 언문 서학서가 일찌기 파고들 수밖에 없었고, 그 대표적인 책인 『성경직히광익』의 번역과 유포 역시 주문모 신부 입국 이전, 곧 외부의 선교사가

38) 李圭景의 「斥邪教辨證設」 『오주연문장전산고, 五洲衍文長箋散稿』에는 洪樂安의 대책문을 인용하며, 1787년부터 1788년에 이미 충청도 지방에는 거의 집집마다 한글을 한글로 번역하여 서학서를 외우고 전하여 부녀자와 아이들에게까지 서학의 영향을 미치고 있음을 통탄하고 있다. 그리고 1791년 당시 전라도 珍山郡守로 있던 申史源도 자신이 예산에 재임하고 있던 시절(1786년부터 1789년 사이)에 예산의 촌백성들이 번역된 한글 서학서를 가지고 있었음을 말하고 있다(승정원일기 90권 74쪽). 또한 李景溟도 1788년 당시 ‘언문’ 서학서가 전국에 두루 퍼져 있었음을 말하고 있다(승정원일기 87권 655쪽). 조광, “朝鮮後期 西學書의 受容과 普及”, 205.

39) 조광, 『정조시대 천주교사 자료집』 I, 98-99.

40) Ibid. 226.



주도하기 전에 먼저 이루어졌다고 하겠다.

## 6. 번역자와 필사가들: 지식인, 중인, 여성들

달레가 『성경직히광익』의 번역자로 꼽은 최창현은 최초의 신앙인 공동체에서부터 활동했던 역관 출신 중인이다. 그러나 그의 지식수준은 양반 계급에 못지않았고, 명례방 집회 이전부터 양반 지도력이 와해된 이후까지 교회를 이끌다 1801년 신유박해 때 순교했다.

“관천(冠泉)이란 호로 더 잘 알려진 창현(昌顯)이라고 불리는 최 요한도 역관 집안 아들로서 활동적이고 정력 많은 인물이었다. 천주교에 나온 후로는 모든 교회 서적들을 자기 손으로 베껴, 그것으로 크게 봉사를 하였다. 그의 책 베끼는 솜씨가 어떻게나 평판이 높았든지 책을 가지고 싶은 교우들은 그것을 얻기 위하여 그를 찾아갈 정도였다. **主日과 祝日 성경의 해석이라는 한문책을** 조선말로 번역한 사람이 그였다고 한다.”<sup>41)</sup>

최창현은 초기 공동체의 구성원이면서 양반 지식인들이 처형되거나, 배교할 때도 한결같이 공동체를 이끌었기 때문에 『성경직히광익』의 번역부터 필사와 유포의 전 과정에 주도적으로 활약할 수 있었다. 그를 기독교로 이끈 사람은 기독교 공동체 설립의 장본인 이벽이었는데, 그는 최창현 이 회에도 여러 중인 계층을 일찍이 포교했다.<sup>42)</sup> 최창현은 1784년 겨울에 이벽의 집에서 정약전을 대부로 삼아 이승훈에게 세례를 받았다. 그는 의역계(醫譯系) 중인으로, 조선 후기 의역계 중인들은 전문 지식은 물론 유학에 대한 학문적 수준도 갖추었으며 직무상 해외 정세에 비교적 밝고, 경제적인 여유도 어느 정도 있었을 것으로 추정되는데 신문화에 대해 개방적이었던 중인들은 천주학에도 개방적이었을 것으로 보인다.<sup>43)</sup>

한편, 『성경직히광익』의 방대한 분량과 빠른 유포를 볼 때 『성경직히광익』의 번역 작업은 최창현 뿐 아니라 초기 지도자들이 협력했다고 보인다. 1785년 을사추적 사건으로 명례방 성소가 적발된 이후, 이승훈은 다시 신자들을 결집하여 신앙 활동을 재개했고, 1786년 예배를 지도할 신부들을 임명하였다. 세계사에 유래가 없는 평신도 성직제를 구축하면서<sup>44)</sup> 이들은

41) 샤를르 달레, 『한국천주교회사』 上, 315.

42) Ibid., 308.

43) 방상근, “최창현의 삶과 신앙”, 『교회사학』 10 (2013), 10, 7-38.

44) 선교와 교회의 보존을 위해 당시 평신도 신부가 된 지도자들은 권인신, 이준창, 유항검, 최창현, 홍낙민 등이었다. 또 최인길, 정약용·정약전 형제도 평신도 신부였을 것으로 추정

본격적으로 선교 활동을 했다. 반상의 차별을 넘어서 서울은 물론 지방의 양민들과 여성들에게 전도했던 것이다. 이 과정에서 이들이 언문으로 서학서를 번역하는 일은 당연히 중요했을 것이다. 처음부터 지위신분의 차별을 두지 않고 신앙의 문을 열었던 교회 공동체에서 지식인들만이 읽을 수 있었던 한문 서학서가 아닌, 언문 성경, 교리서등을 배포하는 일은 매우 중요했을 것이다. 처음 교회공동체가 제대로 자리 잡기도 어려웠을 이 짧은 시기에 전국적으로 교세가 확장되어 1789년에는 신자 수가 1,000명이었다는 기록은 이들의 활발한 활약과 아울러 언문 서학서의 보급을 짐작하게 한다. 그중 이존창의 내포 선교는 괄목할 만한 것으로 그의 내포 사역에 의해 충청도, 전라도(지금의 예산) 지역에 중인, 여성들을 중심으로 서학이 널리 퍼졌다.<sup>45)</sup> 그리고 바로 이 시기에 충청도 지방에 언문 서학서가 난무하다는 고발이 이어졌던 것이다.<sup>46)</sup> 일찍 『성경직히광익』의 번역이 시작되었다면, 조광은 이 작업에는 이승훈, 정인혁, 그리고 권일신, 황사영 등 초기 지식인들이 참여했을 것으로 추정했다.<sup>47)</sup> 그러나 진산 사건 이후 계속된 고발과 처형, 배교 등으로 점차 초기 양반 지도력들은 와해되었다.

그럼에도 최창현은 교회가 무너지지 않도록 자신이 서울에 집을 마련하여 교회 공동체를 유지시키며 성경을 필사하여 유포하는 데 힘을 썼고, 이로써 양반 중심의 리더십에서 중인과 평민, 여성으로 교회의 주요 인물들이 자연스럽게 이행할 수 있는 토대가 마련된 것으로 보인다. 특히 진산 사건부터 신유박해까지 활약했던 많은 여신도들, 글을 다룰 줄 알던 양반가의 여신도들을 눈여겨 볼 수 있다. 대표적으로 강완숙은 내포에서 신앙인이 되어 일가를 데리고 서울로 이사하여 주로 여성들에게 복음을 전하다가 신유박해 때 순교한 인물이다. 강완숙은 주문모 신부를 모셔 자신의 집에 은신하게 하는 등 적극적으로 교회 활동에 가담하였다. 강완숙에 의해 궁중의 여인들로부터 여중에 이르는 다양한 여성들이 복음을 받아들일 수 있게 되었다.<sup>48)</sup> 이렇게 여신도들이 활동할 때는 여신도회와 같은 여성 조직이 만들어졌고, 여성들끼리 신앙 활동을 했다. 이렇게 남성지도력 없이 예

---

된다. 방상근, “최창현의 삶과 신앙”, 13-14. 세계 천주교사에 유래가 없는 이 평신도 성직 제도는 이후 자신들의 행동이 교회법에 어긋난다는 것을 알고 북경에 직접 사람을 보내 조선에도 사제를 보내줄 것을 요청하게 된다. 심지어 이렇게 사제를 요청하고, 국내로 잠입시켜 사제가 조선에 거주하도록 돕는 전 과정을 평신도들이 자발적으로 이루어냈다.

45) 샤를르 달레, 『한국천주교회사』 上, 313.

46) 이민희, “18세기 말~19세기 천주교 서적 유통과 국문독서문화의 상관성 연구”, 『인문논총』 71:4 (2014), 9-43, 특히 17-18; 조광, “朝鮮後期 西學書의 受容과 普及”, 205.

47) 조광, “朝鮮後期 西學書의 受容과 普及”, 260.

48) 최석우 “邪學徵義를 통해서 본 初期 天主教交會”, 78-81.

배나 교육을 수행할 때 여성의 문자인 언문으로 된 신앙서들 특히 복음성경인 『성경직히광익』은 결정적인 역할을 했다고 간주된다.

형조의 기록인 『사학정의』에는 1801년 신유박해 때 당국에 의해 압수되어 소각된 책들에 대한 기록이 남아 있다. 그중 한글본 『성경직히광익』과 이 책의 날권 제목들이 상당수 발견되었다.<sup>49)</sup> 놀라운 것은 이 때 발견된 『성경직히광익』은 거의 여성들이 숨겨 놓았다는 것이다. 압수목록에 나오는 기록을 보면 한신애, 홍씨 여인의 집에서 다수의 『성경직히광익』의 전본, 또는 날권이 나왔고, 김희인 역시 여성으로 그녀의 집에서 18종의 책자와 134건의 언문 문서가 나왔다. 그렇다면 조선 시대 언문을 가장 잘 활용하던 여성 신자들이 『성경직히광익』의 필사에 주로 참여했을 가능성은 매우 높다.<sup>50)</sup> 당국에서도 여성들에 대한 감시는 철저하지 않았고<sup>51)</sup> 여성들은 주로 자기들끼리 움직였기 때문에 이들이 함께 필사 작업을 한다 해도 크게 의심받지는 않았다. 이 시기에 『성경직히광익』이 목관활자본이 있었을 가능성도 있지만,<sup>52)</sup> 아직 확실하지 않다. 그렇다면 이 복음성경의 급속한 보급에는 많은 여성 신자들의 활약이 있었음은 분명하다. 한편, 『성경직히광익』을 수색하면서 체포된 남성으로 윤현이 있는데, 그는 전문 필사자로 언문서적을 전문으로 필사하는 일을 하던 사람이었다. 곧 언문 서학서를 전문적으로 필사하여 포교에 사용하거나, 또는 업으로 생계를 잇는 사람들이 있었던 것이다. 이 시대에 이러한 언문 필사자들과 가장 가까웠던 사람들이 바로 여성들이라는 점에서도 이 복음성경 유포의 배후에는 여성들이 있음을 확인할 수 있다.<sup>53)</sup>

1801년 대대적인 박해로 최창현을 비롯하여, 초기 지도력은 완전히 와해되었다. 그러나 1833년 말 중국의 여항덕 신부가 입국할 때까지 다시 삼십여 년간을 한국 기독교는 성직자 없이 교회를 유지했다.<sup>54)</sup> 이런 상황에서 『성경직히광익』의 역할은 더욱 컸을 것이다. 이 복음성경은 복음서 본문, 해석, 그리고 권면과 기도를 모두 포함한 종합서라 할 수 있다. 복음서의 내용을 이해하는 데는 물론 신앙 생활의 지침을 배울 만큼 활용도가 높았다.

49) 한신애의 집: 성경직히 三卷, 성경광익직히 六卷, 홍씨 여인의 집: 녀슈성탄첩례 一卷, 녀슈성호 一卷, 윤현의 집: 봉지후 三, 예슈성탄 一, 녀슈성탄 一, 성년광익 一, 성경직히 一, 제성첩례 一, 김희인의 집: 聖히네의 二, 녀슈성탄 一, 성여수성호 一, 성경광익 一. 조한건, “『성경직히광익』 연구”, 18.

50) 이민희, “18세기 말~19세기 천주교 서적 유통과 국문독서문화의 상관성 연구”, 32.

51) 최석우, “邪學徵義를 통해서 본 初期 天主教交會: 初期教會의 主導人物”, 80.

52) 조광, “朝鮮後期 西學書의 受容과 普及”, 『민족문화연구』 44 (2006), 210.

53) 이민희, “18세기 말~19세기 천주교 서적 유통과 국문독서문화의 상관성 연구”, 9-10.

54) 방상근, “최창현의 삶과 신앙”, 10, 7-38.

따라서 나중에 조선에 파송된 파리 외방 전교회 선교사들도 이 책을 활용하며, 주일 집회에서도 사용했다.<sup>55)</sup> 심지어 『성경직히광익』을 신도들이 암송하여 기억하는 전통이 있었던 것으로 보인다.<sup>56)</sup> 이는 박해의 상황 속에서 책 없이 내용을 외워서 전달하거나, 또는 언문조차도 배우지 못한 천민들을 위해 책을 암송하고 외웠던 상황을 짐작하게 한다.

이렇듯, 우리말 최초의 복음성경 『성경직히광익』은 그 번역과 필사, 그리고 그 유포에 이르기까지 조선의 전 계층이 참여했다고 볼 수 있다. 이렇게 소중한 민족의 유산인 『성경직히광익』의 내용과 구조는 다음과 같다.

## 7. 『성경직히광익』의 구조와 내용

『성경직히광익』은 『聖經直解』와 『聖經廣益』을 원본으로 번역, 편집한 것으로 총 20여 권으로 나누어져 있다. 여기에는 전례력에 따른 주일 성경들과 축일 성경들이 들어 있다. 각 성경은 주일과 축일을 위한 복음서의 발췌 본문과 그에 대한 해설 그리고 묵상과 기도로 구성되었다. 이런 구조 때문에 『성경직히광익』을 복음해설서로 보기도 한다. 그런데 복음서 발췌 본문에 해당하는 부분에는 전체 사복음서의 약 삼분의 일 이상이 담겨 있지만, 해설과 권면 본문에는 훨씬 더 많은 성경 구절들이 포함되었다. 예를 들어 “강림후제십이주일성경”의 복음서 본문은 사마리아인 비유를 포함한 누가복음 15장이지만 이를 해설하면서 마태복음 5장의 원수 사랑의 본문이 들어와 있다.<sup>57)</sup> 다시 말해, 복음서 본문 부분이 아닌 해설, 권면 부분에도 신약은 물론 구약의 다른 성경의 내용이 활용되어 더 많은 성경을 알 수 있도록 구성된 것이다.<sup>58)</sup> 특히 예수의 수난사화는 사복음서 전체가 담겨 있다. 『성경직히광익』을 기초로 이후 1890년대 『성경직히광익』을 원본으로 한 활판본 『성경직해』은 물론 여기에 나온 복음서 구절만을 모아서 『聖經 마두』, 『聖經 말구 누가』, 『聖經 요안』, 『聖經 슈난』과 같은 복음서들이 만들어질 만큼<sup>59)</sup> 『성경직히광익』은 18~19세기 후반까지 조선의 유일한 복음성경이었다.

55) 조한건, “『성경직히광익』 研究”, vi.

56) 김진소에 의하면 많은 교우들이 이 책을 거의 외우고 있었다고 한다. 김진소, “한국천주교회의 소공동체 전통”, 246-282, 특히 247-255.

57) “강림후제십이주일성경”, 『성경직히광익』 III, 259~318, 303. (여기 쪽수는 영인본의 쪽수이다.)

58) 여기 등장하는 노아, 아브라함 야곱과 같은 구약의 인물들에 관해서는 조한건이 상세한 목록을 만들어 두었다. 조한건, “『성경직히광익』 研究”, 64-65.

59) 안홍근, “해제”, 『성경직해 상』, 4-6.

『성경직히광익』은 『聖經直解』와 『聖經廣益』을 합본하여 번역했지만 원본 그대로 번역하지 않았다. 복음서본문과 해설은 『聖經直解』에서 가져오고, 권면, 기도는 『聖經廣益』을 따랐지만 번역자들은 이를 편집했다. 예를 들어 『聖經直解』에서는 저자의 서문과 전체 목차, 그리고 색인 등 150여 쪽의 긴 분량이 들어 있다. 그러나 『성경직히광익』에서는 이 부분은 다 빼고 대신 책의 첫 부분을 “턴쥬예수그리스도쥬일성경”이라는 제목을 달아 머리글로 만들었다. 원래 이 부분은 『聖經直解』 제1권의 서두로 “천주(天主)”, “예수(耶蘇)”, “그리스도(契利斯督)”, “쥬일(主日)”, “(성경)聖經”에 대한 각각의 설명들이었다.<sup>60)</sup> 그런데 우리 『성경직히광익』에는 이를 별도의 장치럼 “턴쥬예수그리스도쥬일성경”으로 만들어 성경의 가장 핵심적인 용어들을 도입부에 설명하는 ‘머리성경’으로 만든 것이다.<sup>61)</sup> 그럼으로써 미리 생소한 성경 내용을 이해하도록 도움을 주었다. 그 내용을 간략히 현대어로 요약하면 다음과 같다.

턴주 - 서국 근본 글에 일으되 ‘**데우스**’라. 천지와 만물의 근원이며 스스로 계신 자, 지극히 신령하사 형상이 없으시고 비로삼도 마침도 없다. 천지와 인물을 조성하시고 선악을 상벌하시고 나를 다스리시는 주재이시니 마땅이 받들 분이다. (중략)

예수 - 천주강생하신 후 일흠(이름)이니 번역하면 세상을 구한 자, 자애와 불상히 여기심을 발하여 강생하신 구세주를 예수라 일컫는다. (중략)

**그리스도** - 예수의 별호로 기름을 바른 자라 왕을 세울 때 성유를 바르니 만물의 왕이다. (중략)

쥬일 - 매 칠일마다 성당에 나가 미사에 참여하고 강론하는 도리를 듣고 공경함과 간절함을 더한다. 국왕과 부모를 위하여 친척과 병우를 위하여 자신을 위하여 천주께 복을 빈다. (중략)

성경 - 성경은 복음이니 복된 소식이다. 천주 강생하신 후 친히 전하여 세상 사람들에게 보신 바이다. 고교는 십계명을 주신 때로 중국 상왕조 칠년 임인년이며, 천주강생하신 때는 서한 애제 원수 이년, 상거 일천오백십구년이며 저는 고교라 하고 이는 신교라 한다. 고교는 모세에게 신교는 천주가 친히 세운신 것이다. (중략)

60) 『聖經直解』I (陽瑪諾 저, 『天主降生聖經直解』 1642년 분), 157-171.

61) 『성경직히광익』 I, 1-22.

흥미로운 것은 여기서 천주를 “데우스”라는 라틴어 발음으로 표기했는데<sup>62)</sup> 이는 원문의 두사(陡斯)를 번역한 것이었다. 이는 번역자가 “데우스”라는 라틴어식 또는 중국식 발음을 이미 알았음을 의미한다. 보다 중요한 것은 여기서 “그리스도”라는 말이 사용되었다는 점이다. 이것은 우리나라에서 “그리스도”라는 말이 18세기 후반부터 사용되었음을 알려주는 중요한 단서가 된다. 이 “그리스도”는 디아즈의 『聖經直解』에 나온 계리사독(契利斯督)을 번역한 것이다. 그런데 『성경직히광익』의 가장 오래된 필사본(절두산 사본)에서는 “씩리스두”로 표기되었다.<sup>63)</sup> 이는 번역자가 중국어식 발음을 알고 있었다는 사실을 보여주는 것으로 주 번역자였던 최창현이 역관이었다는 사실과 관련된다고 보인다.

이 머리글 성경 “턴주예수그리스도쥬일성경” 다음에 복음서 본문이 포함된 주일성경들이 계속 이어진다. 이후에 이어지는 모든 성경들은 같은 구조를 가지고 있는데, 이해를 돕고자 간략하게 처음에 나오는 “예수성탄전데스쥬일성경”의 본문의 일부를 먼저 소개하려 한다. 되도록 필사본의 원형을 살리지만 필요에 따라 현대어로 수정하고 띄어쓰기를 하였다.

#### “예수성탄전데스쥬일성경” (성누가제이십일편)

(복음서 본문) 오쥬-도성에 계실시 성던에 들러가 모든이를 가르치시고…  
유시에 예수-문데자 다러 닐으사대 해와 달과 별의 징표잇슬거시오… 중략…

#### 잠(해설)

모든 사람이… 두려워할지라… 악인의 악을 경계하면서… 쥬 성도들  
피야 닐으시대 너희들 나를 사랑하는 벗아, 몸 죽이기를 두리지 말라  
사람이 네 몸을 죽여도 네 영혼은 죽이지 못하리니 가히 두려움인즉  
뉘노 네 능히 네 몸은 죽여도 네령혼은 멸치 아닌는 불의에 너지는 자  
니라… 대개 너희들의 진복이 가까왔나니… 진실로 **어진마음과 덕**이  
잇고 없음을 저때에 사람이 다 너를 알고 너도 또한 사람을 알것이어  
늘 엇지 인제 안심치 아넛나녀… 제 **양심**의 말을 듯지 아니하며 호수  
천신의 열어 인도함을 좇지 아니하며… 중략

#### 의행지덕 상공심판

공심판을 생각함이라 성사일은 세후에 반드시 공심판이 있으시리니… 중략

62) 여기서 나온 “데우스”라는 말은 나중에 활판본으로 나온 『성경직해』에는 누락되어 있다. 『성경직해』 상, 9.

63) 조한건, “『성경직히광익』 研究”, 36.

### 당무지구 위죄인지라 (권면)

죄인의 허물곳지기를 위함이라 업드려 턴쥬 내 쥬께 비오나니 네데능을 힘입어 장래의 위험하기를 벗어나기를 원하며 내주원하심을 힘입어 평안함 권함을 누리기를 얻게하여 오주 예수 성부와 함께 하시며 성부와 함께 하시난다

### 축문 (기도)

주네 대능을 떨쳐보사 우리죄로 인하여 장차 올 위험에 보호하심으로 건져주시며 네구원하심으로 변하게하시어 너 성부와 성신과 함께 하사 세세에 생활하시고 왕하시닛라 아멘<sup>64)</sup>

## 8. 『성경직히광익』본문의 특징과 의미

『성경직히광익』에 포함된 모든 성경들은 모두 위에 제시한 “예수성탄전 데스쥬일성경”과 동일한 구조로 구성되어 있다. 그리고 복음서 본문은 다른 본문보다 큰 글씨로 써서 구별했다. 우선 “예수성탄전데스쥬일성경”에서도 해당 복음서 구절인 누가복음 21장 외에 ‘잠’에 다른 복음서 본문인 마태복음 10장이 사용된 것을 볼 수 있다. 이렇게 『성경직히광익』에는 되도록 복음서 본문이 많이 수록한 특징이 있다. 그중에서도 『성경직히광익』에 가장 많이 포함된 복음서 본문은 예수의 수난과 관련된 본문들이다. “예수 수난침례성경”을 보면 마태, 마가, 누가, 요한의 사복음서에 나오는 모든 수난사화가 포함되어 있다. 이러한 예수 수난의 본문들은 교회 설립 초기부터 극심한 박해를 겪으며 늘 순교의 상황에 직면했던 조선의 신앙인들에게는 가장 중요한 본문들이었을 것으로 여겨진다.

다음으로 “예수성탄전데스쥬일성경”의 ‘잠’에서 볼 수 있듯, 『성경직히광익』에서는 어진 마음과 덕의 함양 등 유교적 덕목이 강조된 것을 알 수 있다. 이는 일차적으로 『성경직히광익』의 원본이 되는 『聖經直解』이 보유론(補儒論)적 입장에서 있기 때문이다. 그래서 예수의 가르침을 유교적인 덕목과 부합시키며 설명한다. 예를 들어 또 다른 성경인 “저성침례성경”은 마태복음 5장을 다루는데, 이 말씀을 해석하면서 “가난을 부끄러워 할 것이 아니라 부덕함을 부끄러워해야 한다”고 풀었다.<sup>65)</sup> 이렇게 덕을 쌓는 것이 천주의 뜻을 따르는 것이라고 설명하며, “예수성탄제삼주일성경”에서는 세속에서

64) 『성경직히광익』 I, 23-45.

65) 『성경직히광익』 IV, 2-126, 27-30.

의 고생은 어진 길을 가기 위한 천주의 사랑, 자식을 향한 아버지의 뜻으로 설명한다.<sup>66)</sup> 이런 보유론적 해석은 지식인뿐만 아니라 유교 문화권에서 살았던 조선의 백성들이 성경을 친숙하게 느끼게 하는데 도움이 되었을 것이다.

그러나 중요한 것은, 우리말 『성경직히광익』의 번역자들은 이렇게 보유론적 입장에서 저술된 원본에서 현학적이거나 난해한 부분이 나올 경우는 과감히 번역에서 제외했다는 사실이다. 예를 들어 디아즈 신부의 『聖經直解』에는 색인에 해당하는 ‘聖經直解雜事之目錄’이 포함되어 있다.<sup>67)</sup> 이 ‘성경직해잡사지목록’에는 『聖經直解』의 주요 주제어 약 145개가 열거되어 있다. 조한건에 의하면 이는 한문서적으로는 최초의 색인에 해당하는 것으로<sup>68)</sup> 학자들에게는 아주 유용한 자료라고 할 수 있다. 그러나 우리글 『성경직히광익』에서는 이 부분이 필요하지 않았다. 학자들을 대상으로 한 원본 『聖經直解』와 달리 언문 『성경직히광익』이 겨냥한 독자는 언문을 사용하는 평민과 여성이었기 때문이다. 유학자들이 관심을 가질 만한 부분 대신 『성경직히광익』에서는 신앙의 핵심이나 인덕을 함양하는 데 도움이 될 만한 부분을 살려 조선의 모든 백성들이 쉽게 복음을 접하게 했다. 그럼으로써 결과적으로 『성경직히광익』은 신앙 교육은 물론 변변한 교육의 기회가 없던 양민과 여성, 그리고 천민에 이르기까지 훌륭한 교육의 자료가 되어주었다.<sup>69)</sup>

마지막으로, 『성경직히광익』에서는 지속적으로 이웃 사랑을 강조했다. 예를 들어 선한 사마리아인 비유를 담은 “강림후제십이주일성경”의 ‘잠’에서는 모든 교우들을 사랑할 것과, 원수까지도 사랑하라고 권면한다.<sup>70)</sup> 이러한 사랑의 윤리는 당시 신자들의 삶의 지침이었다고 말할 수 있다. 실제로 역사적 기록을 보면, 초기 신자들의 공동체인 교우촌은 이런 이웃사랑의 삶을 구체적으로 실천했던 장이었음을 알 수 있다. 국법으로 서학이 금해진 1791년 이후 신자들이 형성한 공소, 교우촌은 전국적으로 퍼져나가게 된다. 이들은 산으로 숨어들어가 화전민이 되거나 옹기 장사 등을 하며 공동생활을 했다. 또 글을 아는 양반층은 한의학에 종사하기도 했는데 그러면서 교우들 간에 교류하며 돕고, 생계의 방편도 마련했다.<sup>71)</sup> 이런 가운데 신자들은 서로를 돌볼 뿐만 아니라 외부인들까지 도왔다.

66) 『성경직히광익』 I, 45-81, 59.

67) 『聖經直解』 I (陽瑪諾 저, 『天主降生聖經直解』 1642년 분), 19-155.

68) 조한건, “『성경직히광익』 연구”, 8.

69) 김진소, “한국천주교회의 소공동체 전통”, 266-267.

70) “강림후제십이주일성경”, 『성경직히광익』 III, 259-318, 303.

71) 김진소, “한국천주교회의 소공동체 전통”, 276-279.



“... 이들은 그 모든 이가 가난한 가운데서도 아주 아무것도 없는 형제들에게 무슨 도움을 베풀어줄 줄 알았고, 과부와 고아들을 거두어주니... 이 일을 목격한 노인들은... 그때에는 모든 재산이 정말 공동으로 쓰여졌다...”<sup>72)</sup>

자신들도 가난했지만 이들은 더 가난한 사람들을 돌보고, 결인이나 무연고자들의 장례를 치러주었다. 이들의 이웃 사랑은 초기 한국 기독교의 전통이 되었고 그것은 세계 교회의 경탄을 이끌었다.<sup>73)</sup> 이는 로마 시대 초대 교회 공동체가 보인 역사적 사례와도 일치하는 것이었다. 무엇보다 이 사랑의 윤리는 실제 조선 사회에서 새로운 과장으로 이어졌다. 그것은 바로 이 복음성경 『성경직희광익』에서 강조한 사랑의 율법이 반상의 규범을 넘어서는 평등의 사회상으로 이어졌기 때문이다. 전국에 퍼지기 시작한 교회 공동체는 양반부터 백정까지 하나의 공동체였다. 노비들을 해방시키고 모두를 형제요 자매로 인식하게 만든 것은 복음의 힘이었다. 1801년 신유박해 때 처형된 백정 황일광은 양반 교우들이 자신을 양반과 똑같이 예우해 주었기에 자신에게는 두 개의 천당, 곧 본향 천국과 사람으로 대접해 준 교우들과의 삶이 있었다고 말했다.<sup>74)</sup> 또 양반 유군명의 경우는 신자가 되자 자신의 모든 노비들을 해방시켰다고 기록되어 있다. 사학징의(邪學徵義)에는 이렇게 반상의 구별을 넘어 신분 질서를 문란하게 만들었다는 고발이 자주 등장한다.<sup>75)</sup>

그런데 주목할 것은 이런 평등의 가치관은 천주교 교리 자체에서 나온 것이 아니라는 점이다. 당시 천주교 교리나 그 가르침에는 직접적으로 신분 질서의 폐지를 주장하거나 사회적 평등에 대한 전망은 나타나지 않았다. 이에 대해 조광은 당시 천주교가 발휘한 평등의 사회적 기능은 교리가 아닌 실천 과정에서 드러난 것이었다고 분석했다. 당시 신도들의 양심 성찰을 인도하는 『성찰기략』(省察記略)을 보면, 주인과 노비의 관계를 기본적으로 인정하는 내용이 담겨 있다.

“...머슴이나 종이 상던을 뉘워흐거나... 순명치 아니하거나... 주인이 머슴을 머슴이나 종의 령육의 스정을 도라보지 아니하거나 하지 아니하기를...”<sup>76)</sup>

72) 샤를르 달레, 『한국천주교회사』 中, 안응모, 최석우 역 (서울: 한국교회사연구소, 1990), 16.

73) 김진소, “한국천주교회의 소공동체 전통”, 256-257.

74) 샤를르 달레, 『한국천주교회사』 上, 474.

75) 조광, 『朝鮮後期 天主教史 研究』, 106-113, 108.

76) Ibid., 109.

이렇게 주인이 종을 함부로 대하지 말 것을 권면하기는 하지만, 교리적으로는 천주교회 내에서 주종의 신분 관계는 당연시되었다. 그렇다면 실제 교우촌에서 발생한 신분 질서를 넘어서는 평등의 사회상은 교우들의 자발성에 근거한 것이라고 밖에는 말할 수가 없다. 극심한 박해로 내몰린 조선의 신자들에게는 특별한 지도력도, 어떤 물리적 토대도, 조직도 없었다. 다만 이들에게는 매주일 서로 의지하며 모여서 예배를 드릴 수 있게 해 주고 개인적인 묵상에 사용할 수 있었던 복음 성경, 『성경직히광익』의 사랑의 가르침이 있었던 것이다. 이 복음성경을 통해서 예수의 직접적인 가르침들을 유일하게 접할 수 있었던 신자들에게 여기서 명령하시는 예수의 말씀은 무엇보다 선행되었다고 본다. 천주를 한 아버지로 부르며 모두를 형제자매로 인식하게 하는 복음의 근원적인 평등의 정신은 예수의 사랑의 명령을 실천함으로써 구현된 것이라고 밖에는 볼 수 없는 것이다. 앞서 본 “성탄전 테스주일성경”에서 예수는 “너희들, 나를 사랑하는 벗아”라고 말씀하신다. 그리스도이신 예수께서 사람을 향해 ‘벗’이라 하듯, 신자들도 서로를 벗으로 인식하는 새로운 정체성을 통해 이들은 옛 신분 질서를 넘어섰다. 그래서 기독교 공동체, 공소의 또 다른 이름은 벗들의 마을, 곧 교우촌인 것이다. 이것은 『성경직히광익』에서 발휘된 복음의 힘이었다. 『성경직히광익』은 초기 기독교 공동체가 말씀 속에서 스스로 하나님 뜻을 깨우치고 적용하게 했던 원동력이었던 것이다.

## 9. 나가며

한국의 기독교는 18세기말 조선 지식인들의 자생적인 학문적 공동체에서 시작되었다. 이후 지속적인 박해로 처음 기독교 공동체를 시작한 지식인들의 지도력이 와해된 이후에도 여전히 신자들의 자발적인 신앙으로부터 지속 가능한 동력을 얻었다. 세계 천주교사에 유래가 없는 이 평신도들의 공동체는 신분 계급에 상관없이 모든 사람이 천부의 자녀라는 새로운 인간 이해, 모두가 하나님의 자녀라는 자의식에 입각한 평등 의식의 발현과 맞물린다. 조선 땅에 처음 교회 공동체가 설립된 지 불과 5년 만에(1789년) 신자 수가 1,000명에 이르고 진산 사건 이후 전국에 공소, 곧 교우촌들이 생겨나면서 신자들은 양반층부터 천민에 이르기 까지 신분의 차별 없이 같은 공동체를 이루며 살았다. 이런 평등의 공동체적 이상은 이전의 사회에서는 볼 수 없는 완전히 새로운 것이었고 이를 현실에서 구현해 냈다는

것도 놀라운 일이었다. 정식 사제도 없이 전국적으로 퍼져나간 수많은 교우촌들이 든든히 유지되기 위해서는 확고한 신앙 훈련이 필요했을 것이다. 이 때 복음성경 『성경직희광익』은 당시 교우들이 예배와 신앙 교육을 자체적으로 실행할 수 있게 해주었다. 국가의 탄압 속에 자신들을 보호할 물리적 토대가 전혀 없던 이들이 오히려 예수의 사랑의 복음을 실천하는 삶을 살도록 해 준 그 바탕에 『성경직희광익』이라는 우리글 최초의 복음서가 있었다고 하겠다. 어떤 면에서는 이 첫 복음성경 『성경직희광익』의 번역과 유포의 전 과정이 예수의 복음을 실행하는 일 그 자체였다고도 말할 수 있겠다. 그리고 이 복음의 정신은 언제나 자기 시대를 초월하여 가난한 자를 돕고 연약한 자들을 보살피는 높은 가치를 실현해 왔음을 『성경직희광익』은 다시금 일깨워 주었다. 아직 『성경직희광익』을 다루는 연구는 본격화되지 않았다. 이 글에서도 극히 작은 분량만이 다루어졌을 뿐이다. 또 이 연구를 위해서는 성서학을 넘어선 학제 간 협업도 반드시 필요하다. 그러나 이 소중한 우리 신앙의 유산에 대한 관심과 연구는 분명 오늘 우리 한국 교회에 필요한 복음의 울림을 주리라 확신하며, 앞으로도 많은 연구자들의 관심을 기대해본다.

<주제어>(Keywords)

성경직희광익, 서학, 교우촌, 하나님의 자녀, 최창현.

*Sungkyung-jikhae-gwang-ik*, bible translation, Western Study in Joseon, the Village of Friends, the children of God, Choi, Chang-Hyun.

(투고 일자: 2022년 1월 30일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 19일)

<참고문헌>(References)

- 『사학징의』, I, 조광 역주, 서울: 한국순교자 현양위원회, 2001.
- 『聖經直解』, I-II (陽瑪諾 저, 『天主降生聖經直解』1642년 본), 한국교회사연구자료 제12집, 서울: 한국교회사연구소, 1984.
- 『성경직해』, 상·하, 한국교회사연구자료 제20집, 서울: 한국교회사연구소, 1986.
- 『성경직해광익』, I-IV, 한국교회사연구자료 제12집, 서울: 한국교회사연구소, 1984.
- 丁若鏞, 『國譯 與猶堂全書』, 전주대호남학연구소 역, 전주: 전주대학교 출판부, 1986.
- 금장태, “茶山の 儒學思想과 西學思想”, 『茶山 丁若鏞의 西學思想』, 서울: 다섯수레, 1993, 81-100.
- 금장태, 『다산 정약용 유학과 서학의 창조적 종합자』, 서울: 살림, 2005.
- 금장태, 『心과 性, 다산의 맹자해석』, 서울: 서울대출판부, 2005.
- 김옥희, “다산의 심경밀험에 나타난 심성론”, 『다산 정약용의 서학사상』, 최석우 외 편, 서울: 다섯수레, 1997, 188-233.
- 김옥희, 『광암 이벽의 서학사상』, 서울: 가톨릭출판사, 1979.
- 김진소, “한국천주교회의 소공동체 전통”, 『민족사와 교회사』, 서울: 한국교회사연구소, 2000, 247-282.
- 마테오 리치, 『천주실의』, 송영배 외 역, 서울: 서울대학교출판부, 1999.
- 방상근, “최창현의 삶과 신앙”, 『교회사학』 10 (2013), 7-38.
- 백민정, 『정약용의 철학: 주희와 마테오 리치를 넘어 새로운 체계로』, 서울: 이학사, 2007.
- 샤를르 달레, 『한국천주교회사』, 총3권, 안응모, 최석우 역, 서울: 한국교회사연구소, 1990.
- 서종태 편, 『주교요지 上下』, 서울: 국학자료원, 2003.
- 옥성득, “1887년 개정판 『마가의전한복음서언해』 고찰”, 『성경원문연구』 38 (2016), 119-139.
- 이민18세기 말~19세기 천주교 서적 유통과 국문독서문화의 상관성 연구”, 『인문논총』 71:4 (2014), 9-43.
- 조광, “朝鮮後期 西學書의 受容과 普及”, 『민족문화연구』 44 (2006), 199-234.
- 조광, 『정조시대 천주교사 자료집』, I, 권내현 역, 서울: 한국순교자현양위원회, 1999.
- 조광, 『朝鮮後期 天主教史 研究』, 서울: 고려대학교 민족문화연구소 출판부, 1988.
- 조지윤, “성서번역자 양성과정을 위한 제언 - 스코포스 이론과 번역의 실재를 중심으로 -”, 『성경원문연구』 12 (2003), 121-140.

- 조한건, “『성경직히광익』 研究”, 박사학위 논문, 서강대학교, 2011.
- 조현범, “한글 활판본 『성경직해』에 나타난 번역상의 특징”, 『藏書閣』 42:1 (2019), 271-301.
- 조화선, “『성경직히』의 연구”, 한국교회사논총: 최석우 신부 회갑 기념, 서울: 한국교회사연구소, 1982.
- 최석우, “다산 서학에 관한 논의”, 『다산정약용의 서학사상』, 최석우 외 편, 서울: 다섯수레, 1997, 19-80.
- 최석우, “邪學徵義를 통해서 본 初期 天主教交會”, 『韓國教會史의 探究』, 서울: 한국교회연구소, 1982, 46-88.
- 최석우, 『한국 교회사의 탐구』, 총3권, 서울: 한국교회사연구소, 1982-2000.
- 최석우, 『韓國教會史의 探究』, 서울: 한국교회사연구소, 1982.
- Madsen, R., “Confucian Conceptions of Civil Society”, D. A. Bell, ed., *Confucian Political Ethics*, Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008, 3-19.
- Nosco, P., “Confucian Perspectives on Civil Society and Government”, D. A. Bell, ed., *Confucian Political Ethics*, Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008, 20-45.
- Park, In-Hee., “Reception of the Bible during the Eighteenth Century”, *The Oxford Handbook of the Bible in Korea*, Oxford: Oxford University Press, 2022, 163-175.

<Abstract>

**The Community Vision of Early Christian Community of Korea:  
Through the First Hangeul Gospel *Sungkyung-jikhae-gwang-ik***

In Hee Park  
(Ewha Womans University)

This paper demonstrates the significance of the first Korean Gospel *Sungkyung-jikhae-gwang-ik* and its influence on feudal society of Joseon in the eighteenth century. In Catholic mission history, the Korean Christian Community is evaluated today as an outstanding model of church by lay people, which was greatly in debt to *Sungkyung-jikhae-gwang-ik*, the Bible translation in their mother tongue. *Sungkyung-jikhae-gwang-ik* was translated and edited from two Chinese books, and comprises about twenty books. Its translation and distribution was led by Choi, Chang-Hyun, but many lay persons regardless of social ranks also participated, especially prominent Confucian scholars. Initially these scholars established the first Korean Christian community solely through independent studying of Christian thought. Although they did this without any foreign influences, this Bible translation is a masterpiece in terms of showing their complete understanding of the biblical message. Furthermore, this translation itself was regarded as a realization of their socio-political vision of a better society which had been recognized from the biblical teaching of love and an equal society in relation with the concept of the children of God.

While the original Chinese books seem to be written for Confucian intellectuals in the upper-class of China, main readers of this Hangeul *Sungkyung-jikhae-gwang-ik* were conversely women and lower-class people. After the initial scholarly leadership was demolished within a decade by the government, Christian communities were rapidly established amongst lower classes of people. Even after the coming of foreign missionaries which accompanied severe persecutions and formed a language barrier to Christian thought, this Korean Christian community necessarily established itself through lay people's voluntary participation. As such, *Sungkyung-jikhae-gwang-ik* played a crucial role in making up for the absence of leadership, since it was helpful on the practical level for Sunday worship and lay people's

self-education. Through this, a compassionate and egalitarian Christian society known as the *Village of Friends* was fostered and grew.

*Sungkyung-jikhae-gwang-ik* constantly highlights Jesus' teaching of love as well as a virtuous life as being the children of God. For example, it accounts the love for enemy as a Christian virtue as seen from the exhortation in "The twelfth bible after the advent" in *Sungkyung-jikhae-gwang-ik*. It would have empowered Christians to live a respectable and altruistic life as attested by many historical records even under brutal persecutions. Moreover, this biblical teaching had urged for a more benevolent and equal society even in highly hierarchical feudal society of Joseon, and eventually realized the community vision of the Kingdom of God.

# 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』의 성서 해석 모델 — 요한복음을 중심으로 —

임성욱\*

## 1. 들어가는 말

『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』을 상술하기에 앞서 대한성서공회에서 지금까지 발간해 온 해설 성경의 역사를 간략하게 살펴보고자 한다. 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』의 발간사에서 상세하게 밝히듯이 대한성서공회는 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』을 발간하기 전까지 두 종류의 해설 성경을 출간해 왔다. 첫 번째 해설 성경은 『해설·관주 성경전서 독일성서공회판』으로서 1997년에 출판되었다. 이 해설 성경은 사실 독일성서공회가 출판한 <슈투트가르트 해설 성경>의 독일판 해설을 한국어로 번역하여 『개역한글』 본문에 맞추어 대한성서공회가 출판한 것이다. 후일 1998년 『개역한글』을 대신하여 『개역개정』이 발간됨에 따라 『관주·해설 성경전서 개역개정판』이 출판되기에 이른다. 두 번째 해설 성경은 2000년에 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』이라는 제목으로 출판되었다. 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』은 미국성서공회가 출판한 영문판 해설을 한국어로 번역하여 『개역개정』 본문에 추가하였다.

이렇듯 대한성서공회는 독일성서공회와 미국성서공회에서 출판되어 온 서구 해설 성경의 전통을 전문적인 성경 지식에 목말라 있는 국내 그리스도인들에게 소개해 온 것이다. 여기서 주목해야 할 점은 세계 각국의 성서공회는, 특히

\* Vanderbilt University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 연세대학교 연합신학대학원 신약학 교수. [sunguk.lim@yonsei.ac.kr](mailto:sunguk.lim@yonsei.ac.kr).



서구의 성서공회는 21세기 전후를 기점으로, 그 주요 책무였던 성서 번역 및 개정과 성서 보급을 넘어서서 성서가 일반인들에게 보다 쉽게 다가갈 수 있는 자료들을 배출하는 데 역점을 두기 시작한다.<sup>1)</sup> 대한성서공회도 이런 세계 추세에 발맞추어 성서가 일반 그리스도인들에게 보다 쉽게 다가갈 수 있도록 노력을 기울여 왔다. 그래서 서구의 성서공회에서 출판된 해설 성경 중 가장 권위 있는 독일성서공회와 미국성서공회의 해설 성경을 번역하여 국내에 소개해 왔다. 특히나 이 사업을 위해 국내 성서학을 대표하는 각 교단의 연구진들이 대거 번역 작업에 참여해 온 것이다.

이와 같은 흐름 속에서 2021년 대한성서공회는 세 번째 해설 성서본인 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』을 출판하기에 이르렀다. 취리히 개혁교회는 2007년 <취리히성경>(Züricher Bibel) 최신개정판을 내놓게 된다. 기실 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』은 16세기 초(1524-1531)에 출판된 스위스 독일어 성서 번역본으로서 동시대에 출판된 또 다른 독일어 성서 번역본인 <루터성경>(Luther Bibel, 1522-1534)과 함께 개혁교회의 가장 대표적인 성경으로서 지난 500여 년간 서구기독교에 지대한 영향을 미쳐왔다. 종교개혁 500주년을 기념하여 취리히 개혁교회는 <취리히성경>(Züricher Bibel) 최신개정판을 출판하면서 4개의 부록을 함께 발간하기에 이른다. 4개의 부록은 <둘러보기 - 취리히 성서 가이드>(초판 2007, 제2판 2009), <깊이 들어가기 - 취리히 성서 세미나>(2007), <뜻풀이 - 취리히 성서 해설>(초판 2010, 제2-3권; 제2판 2011) 그리고 <함께 듣기 - 원음 취리히 성서>(2007)로 구성되어 있다. 대한성서공회가 금번에 출판한 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』은 세 번째 부록인 <뜻풀이 - 취리히 성서 해설>을 한국적 정황에 맞추어 약간의 축약 과정을 거쳐 편역된 것이다.<sup>2)</sup> 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』은 2000년대 초반까지 서구 현대 성서학이 걸어온 발자취가 오롯이 반영된 해설 성서로서 수준 높은 성서에 대한 이해를 담아내고 있다. 이는 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』의 발간사에서 밝히듯 성서의 저변 확대를 위해 기획된 해설 성서라고 볼 수 있을 것이다.<sup>3)</sup>

『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』(이하 『취리히해설』로 축약함)의 발간 의미를 새기기 위해서 대한성서공회에서 기존에 출간해 온 『관주·

1) 박동현, 이상원, “서평: Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel”, 「성경원문연구」 40 (2017), 265.

2) Ibid., 265-267.

3) 참조, 최영숙, “『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』의 특징점과 평가 - 서신서 중심”, 「성경원문연구」 49 (2021), 245-247.

해설 성경전서 개역개정판』(이하 『독일성서공회판해설』로 축약함)과 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』(이하 『굿뉴스』로 축약함)을 『취리히해설』과 비교해 보는 것은 의의가 깊을 것이다. 물론 서로 다른 해설 성서 가운데 여러 가지 차이가 존재하겠지만, 이 논문에서는 무엇보다도 성서의 의미를 파악하는 데 가장 결정적 역할을 하는 성서 해설 모델을 분석할 것이다. 김창락이 주장하듯이, 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』는 공히 모두 명백하게 역사비평적 방법론에 입각해서 성서의 의미를 탐구한다.<sup>4)</sup> 이에 반해 『취리히해설』은 역사비평적 방법론 이외에도 문학비평적 방법론을 채택하여 성서의 의미를 신학적으로 새롭게 도출해 내고자 한다. 주지하듯이 역사비평적 방법론은 성서라는 텍스트 배후에 존재하는 삶의 정황(Sitz-im-Leben)에서 그 의미를 추구한다면, 문학비평적 방법론은 텍스트 안에 내재하는 의미를 추구한다. 이렇듯 성서학 연구에 있어서 여러 갈래 길을 염두하고 비교하자면, 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』는 역사적 정황 가운데 성서의 의미를, 『취리히해설』은 역사적 그리고 문학적 맥락 가운데 성서의 의미를 보다 입체적으로 탐구한다고 말할 수 있을 것이다. 이는 또한 성서를 전문적으로 연구하는 성서학자들뿐만 아니라, 성서에 관심 있는 일반 그리스도인들과 일반 독자들이 성서의 의미를 역사를 넘어서서 보다 다채롭게 이해하고자 하는 욕구가 해설 성경에 반영된 결과일 것이다.

그렇다면 역사비평 방법론과 문학비평 방법론을 동시에 채택해서 성서의 의미를 신학적으로 주해해서 추구한다면 성서의 해석은 얼마나 풍성해질 수 있을까? 이 질문에 충실하게 답변하기 위하여, 본 논문은 대한성서공회에서 새롭게 발간한 『취리히해설』에 내재된 성서 해석 모델을 분석해 보고자 한다. 이 작업을 『취리히해설』 전체에 적용하는 것은 현실적으로 불가능하기에 그 연구 범위를 요한복음의 해설에만 한정해서 진행할 것이다. 『취리히해설』의 요한복음에 나타난 성서 해석 모델을 진지하게 탐구하기에 전에, 무엇보다도 먼저 스위스 독일어 원판인 <뜻풀이 - 취리히 성서해설>(이하 <뜻풀이>로 축약함)과 그 한글어 번역본인 『취리히해설』의 구성 체계를 상세히 비교하고자 한다. <뜻풀이>와 『취리히해설』의 구성을 자세히 비교함으로써, <뜻풀이>에 비해 그 구성에 있어, 더욱 단순화된 『취리히해설』의 특성을 알아차릴 수 있을 것이다. 『취리히해설』은 <뜻풀이>에 나오는 다소 지나치게 전문적인 신학적인 내용과 스위스 개혁신학회의 신학적 입장을 배제함으로써 신학 전문 독자층과 일반 독자층을 모두 폭넓게

4) 김창락, “『관주·해설 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』”, 『성경원문연구』 9 (2001), 57.

고려했다는 사실을 인정할 수 있을 것이다. 다음으로 요한복음을 중심으로 『취리히해설』의 성서 해석의 모델이 갖는 특성을 살펴볼 것이다. 『취리히해설』의 성서 해석의 모델을 상술하기에 앞서, 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』의 성서 해석 모델을 비교·분석할 것이다. 구체적으로 말하자면, 『독일성서공회판해설』은 역사비평 방법론과 신학적 주석을 주로 강조함으로써 신학 전문 독자층을 겨냥했다면, 『굿뉴스』는 역사비평 방법론을 차용하면서도 전문적인 신학적 주석에 크게 집착하지 않음으로써 보다 일반적인 독자층을 염두에 둔 것이다. 이에 반해, 『취리히해설』은 요한복음의 경우에서 발견할 수 있는 것처럼, 역사비평 방법론, 문학비평 방법론 그리고 신학적 주석을 종합적으로 사용함으로써, 신학 전문 독자층과 일반 독자층의 요구를 모두 아우르는 성서 해석 모델을 제시한 것이다. 따라서 해설 성서의 구성 체계와 성서 해석 모델에 있어, 『취리히해설』은 보다 포괄적인 독자층을 겨냥해서 기획·출간되었다는 사실을 짐작케 한다. 다시 말해서, 『취리히해설』은 그 원본인 <뜻풀이>보다도 그 구성 체계에 있어서, 그리고 또한 대한성서공회가 기존에 발간했던 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』의 성서 해석 모델에 있어서도, 목회자와 신학생으로 이루어진 신학 전문 독자층뿐만 아니라, 일반 성도와 기독교에 관심 있는 일반 독자층을 모두 골고루 염두에 두고 출판 작업이 진행된 것이다. 그 다음으로 『취리히해설』의 성서 해석 모델이 어떻게 본문에 구체적으로 적용되는지를 자세히 알아보기 위해서 특별히 수난 이야기 중에서도 법정 장면(요 18:28-19:16상반)을 중심으로 자세히 살펴보고자 한다. 최종적으로 결론에 이르러서는, 본 논문은 머지않은 미래에 대한성서공회에서 새로운 해설 성경을 기획할 때를 대비해서 차기에는 어떤 혁신적인 변화가 더 요청되는지를 탐색할 것이다.

## 2. 『취리히해설』의 구성 체계

스위스 독일어 원본인 <뜻풀이>와 한국어 번역본인 『취리히해설』 사이에는 구조상 차이점을 지닌다. 서두에서 약술하였듯이, 『취리히해설』은 <뜻풀이>의 편역본이라는 사실을 잊어서는 안 될 것이다. 그럼 먼저 <뜻풀이>의 구조를 간략히 소개한 이후에, 다음으로 『취리히해설』의 구조를 비교해서 살펴보고자 하자. 이 과정을 통해서 『취리히해설』의 구성 체계를 보다 용이하게 이해할 수 있을 것이다. 또한 <뜻풀이>보다 다소 단순한 『취리

히해설』의 구성 체계를 확인함으로써, 대한성서공회가 <뜻풀이>를 편역하면서 그 독자층의 외연을 보다 확대한 것을 쉽게 알아차릴 수 있을 것이다.

우선적으로는 <뜻풀이>의 대략적인 구조를 알아보도록 하자.<sup>5)</sup> 성서 각 책에 포함된 해설의 구조는 간단하다. (1) 성서 각 책의 해설 처음 페이지에서는 책에 관련한 서적 관련 기본 사항이 적혀 있다. 신약의 경우에는 책 이름(그리스어 성서, 불가타 성서, 취리히 성서), 저작 시기, 저작 장소, 지은 이, 문학 형식, 통일성, 정보의 가치, 주요 단어, 신학, 활용, 및 영향사를 간단하게 도표로 정리해서 보여준다. (2) 이러한 서적 관련 기본 사항을 서술한 직후, 신약의 경우에는 고동색 배경색에 흰색으로 된 글씨로 그 책과 관련한 문학적 그리고 신학적 기본 사항을 문장식 서술 형식으로 전달한다. 여기서 주목해야 점은, 도표식 기본 사항에서는 주로 역사적 맥락 내에서 책의 기본 사항을 전달하는 반면에, 서술식 기본 사항은 역사적 맥락보다는 문학적 그리고 신학적 맥락 내에서 책의 기본 사항을 전달한다. (3) 책의 기본 사항을 도표 형식과 서술 형식으로 전달한 이후에는 책 본문의 뜻풀이가 다채롭게 서술된다. 책 본문의 뜻풀이는 세 가지 구성 요소로 이루어져 있다. 성서 본문, 성서 해설, 그리고 참고 자료가 책 본문 뜻풀이 전체를 구성한다. 홀수 쪽의 경우에는, 참고 자료(왼쪽)-성서 본문-성서 해설의 형식으로, 짝수 쪽의 경우에는 성서 본문-성서 해설-참고 자료(오른쪽)의 형식으로 구성되어 있다. 물론 성서 본문은 <취리히성경> 2007년 최신개정판이 사용된다. 성서 해설은 성서 본문의 길이에 거의 상응하는 분량으로 이루어져 있다. 참고 자료는 왼쪽의 내용과 오른쪽의 내용이 서로 다르기에 주의가 필요하다. 먼저 왼쪽의 참고 자료는 “초점”(spot)이라 명명되는데, “초점”은 “관련본문”(Stellen), “용어 해설”(Essay), “영향”(Wirkung)과 같은 세 가지 요소로 구성된다. “관련본문”은 본문 중 유사한 내용이 포함되어 있는 다른 성서 본문을 가르쳐준다. “용어 해설”은 『취리히성경』 2007년 최신개정판의 “용어 해설집”에 수록된 내용으로서 용어에 대한 직접적인 해설이 바로 나올 경우도 있고, 직접적인 해설이 없을 경우에는 그 용어에 대한 직접적인 해설이 나오는 성서 본문이 표시되어 있다. “영향”은 제시된 주제에 관한 개혁신교회의 이해를 소개한다. 주제에 관련한 내용이 직접적으로 제시되거나, 그 주제와 관련한 다른 본문을 제시한다. 다음으로 오른쪽의 참고 자료는 “귀땀”(tip)으로 명명되는데, “더 읽을거리”(Lektüre)와 “매체”(Mittel) 두 가지 요소로 구성된다. “더 읽을거리”는 주어진 책을 더 상세

5) 상세한 내용은 박동현, 이상원, “서평: Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel”, 273-281을 참조하도록 하라.

하게 이해할 수 있는 참고 문헌을 제시한다. “매체”는 책과 관련된 내용이 수록된 다른 “부교재”(bibel[plus])의 위치를 명시한다. (4) 전체적으로 책 본문 뜻풀이가 끝나면 바로 뜻풀이를 한 작가, 즉 주석가(Kommentar)의 이름이 등장한다.

다음으로 『취리히해설』의 구조를 살펴보도록 하자. 『취리히해설』은 <뜻풀이>의 축약본이기에 그 구조 역시 유사하지만 다소 단순하다. (1) 성서 각 책의 해설 첫 페이지에서는 <뜻풀이>와 마찬가지로, 책 이름(그리스어 성서, 불가타 성서, 성경전서 개역개정판), 저작 시기, 저작 장소, 지은이, 문학 형식, 통일성, 정보의 가치, 주요 단어, 신학, 활용 및 영향사와 같은 내용을 도표로 정리해서 소개한다. (2) 책과 관련된 기본 사항 또한 <뜻풀이>와 동일하게 문학적 그리고 신학적 맥락에서 문장식 서술 형식으로 표현된다. (3) 책 본문의 뜻풀이는 <뜻풀이>보다는 훨씬 단순하게 성서 본문과 성서 해설로 구성되어 있다. <뜻풀이> 왼쪽과 오른쪽 바깥쪽에 표기되었던 참고 자료는 『취리히해설』에서는 완전히 사라지고 없다. 그리고 특이 사항은, <뜻풀이>에서 성서 본문이 왼편에 성서 해설이 그 오른편에 병렬 표기된 것과는 달리, 『취리히해설』에서는 성서 본문 한 단락이 끝나면 바로 성서 해설이 나오는 형식으로 구성되어 있다. 성서 본문과 성서 해설이 혼재된 방식으로 한 페이지가 두 단을 양분하여 구성된다. 『취리히해설』은 <뜻풀이>와 달리 뜻풀이를 작성한 주석가의 이름을 무명으로 처리한다.

정리해서 말하자면, 『취리히해설』은 <뜻풀이>의 편역본으로서 성서 해설의 기본 사항을 도표 형식과 서술 형식으로 표현하고 본문 뜻풀이는 오로지 성서 본문과 성서 해설로 단순화시켜 독자에게 핵심적인 내용만 전달한다. 이와 같은 『취리히해설』의 구조 형태에 있어서 가장 큰 특징은 <뜻풀이>에 자세하고 정확하게 표기된 참고 자료의 내용과 주석가의 이름을 완전히 삭제했다는 점일 것이다. 따라서 『취리히해설』에서 <뜻풀이>의 참고 내용과 주석가의 정보를 삭제함으로써 일반 독자들에게 지나치게 전문적인 신학에 대한 내용과 스위스 개혁교회의 해석 전통을 있는 그대로 전달하는 것을 자제했다는 점을 어렵지 않게 유추할 수 있을 것이다. 성서 해석의 전문 내용과 스위스 개혁교회의 신학적 전통을 생략함으로써, 『취리히해설』을 출간한 대한성서공회는 독자층을 성서 전문가 집단, 즉 목회자와 신학생을 당연히 포함하면서도 보다 일반적인 독자층, 즉 평신도와 일반인들을 포괄한 것으로 보인다. 이와 같이 『취리히해설』은 신학적 전문성을 확보하면서도, 특정한 교단의 신학 사상을 자제함으로써, 보다 일반적인 독자층을 고려했다는 점을 잊지 말아야 할 것이다.

### 3. 『취리히해설』의 성서 해석 모델

『취리히해설』의 요한복음에 나타난 해석 모델을 진지하게 탐구하기에 앞서 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』의 일반적인 특징을 개괄적으로 살펴보는 것은 매우 유의미할 것이다. 이를 통해 『취리히해설』의 해석 모델의 의의를 보다 선명하게 밝혀낼 수 있을 것으로 기대된다. 그 결과, 본 논문을 읽는 독자들은 『취리히해설』의 성서 해석 모델이 갖는 특징을 올바르게 파악할 수 있을 것이며, 더 나아가 추후 대한성서공회에서 해설 성경을 새롭게 기획, 제작할 경우 앞으로 어떤 변화가 기대되는지를 건설적으로 가늠해 볼 수도 있을 것이다.

『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』 각각의 특징은 무엇일까? 먼저 『독일성서공회판해설』은 신학 일반과 성서신학에 소양을 갖춘 사람들, 즉 목회자 및 신학도를 위해서 집필된 해설 성서로 이해할 수 있다.<sup>6)</sup> 여기서 한 가지 주의할 점은, 『독일성서공회판해설』은 표면적으로는 역사적, 문학적, 신학적 해설을 모두 아우르는 것처럼 보이지만, 실제 문학적 해석보다는 역사적 그리고 신학적 해석에 훨씬 큰 방점을 찍고 있다는 것이다.<sup>7)</sup> 정리해서 말하자면, 『독일성서공회판해설』은 역사비평 방법론과 신학적 주석을 강조하는 독일 성서학의 오래된 전통 아래서 신학에 어느 정도 소양이 있는 신학생들과 목회자들을 위해 체계적으로 기획된 해설 성서로 이해할 수 있다. 다음으로 『굿뉴스』는 신학적 소양을 갖춘 전문가보다는 일반 평신도를 위하여 매우 용이하게 풀이된 해설 성서라고 이해하면 된다.<sup>8)</sup> 『굿뉴스』는 『독일성서공회판해설』에 견주어 볼 때 보다 더 대중적인 해설 성서로서 신학적 전문지식이 별로 없는 그리스도인들이나 일반인들도 손쉽게 접근할 수 있는 해설 성서인 것이다. 『굿뉴스』는 역사적 해설을 주로 담아내기에 신학적 주석은 상대적으로 약하다.<sup>9)</sup> 성경을 해석하는 접근 방법적인 면에서 평가해 보자면, 『독일성서공회판해설』은 역사비평 방법론과 신학적 주석을 강조하는 반면에, 『굿뉴스』는 역사비평 방법론을 차용하면서도 신학적 주석에는 큰 관심을 두지 않는 것이다. 따라서 『독일성서공회판해설』

6) 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스테디 바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 『성경원문연구』 9 (2001), 71.

7) Ibid., 70. 참조, 차준희, “『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』과 『관주-해설 성경전서 개역개정판』 비교 - 예레미야서 해설을 중심으로”, 『성경원문연구』 49 (2021), 214-240.

8) 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스테디 바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 73.

9) Ibid., 72.

에 비해 『굿뉴스』는 신학적 지식 기반이 약한 그리스도인들이나 일반인들에게 보다 접근 가능한 성서 해설로 자연스레 자리를 잡게 된다.

그렇다면 역사비평 방법론, 문학비평 방법론 그리고 신학적 주석을 종합적으로 아우르면서 성서의 전체적인 의미를 탐구하는 성도 및 일반인들과 성서의 깊이 있는 의미를 추구하는 목회자들과 신학생도들을 모두 충족시킬 수 있는 해설 성서는 과연 불가능한 것일까? 대한성서공회는 스위스 개혁교회의 <뜻풀이>의 편역본인 『취리히해설』을 출간함으로써 그러한 종합적인 시도를 하고 있는 것이다.

이제 본격적으로 『취리히해설』의 성서 해석 모델을 요한복음을 예로 살펴보고자 한다. 이러한 분석 과정을 통해 『취리히해설』이 본래 예상했던 소기의 목적과 그 효과를 평가해 볼 수 있을 것으로 기대된다. 『취리히해설』의 성서 해석 모델을 살펴보는 데 있어서 요한복음을 소개하기 위해 제시된 도표식 기본 사항과 서술식 기본 사항을 각각 차례대로 살펴보도록 하자. 도표식 기본 사항은 다음과 같이 소개된다.

|        |   |
|--------|---|
| 책 이름   | 그리스어 신약성서: 요한에 따른 (복음)<br>라틴어 불가타 성서: 요한에 따른 복음<br>성경전서 개역개정판: 요한복음 |
| 쓴 때    | 기원후 90년대에 쓴 듯함.   |
| 생겨난 곳  | 에페수스(에베소).  |
| 쓴 사람   | 이름이 알려지지 않은 유대인, 유대계가 아닌 그리스도인들에게도 열린 자세를 가진 사람.                    |
| 문학 형식  | 논쟁적 대화, 기적 이야기, 수난 이야기, 고별 연설.                                      |
| 통일성    | 다양한 이야기들을 하나의 주제로 묶어냄.  |
| 정보의 가치 | 유대교의 의례들에 대한 정확한 지식을 줌, 하지만 역사에서 확인할 수 있는 유대교에 대한 서술은 아님.           |
| 중심 낱말  | 하나님의 말씀, 하나님의 아들, 빛, 생명, 사랑, 믿음.                                    |
| 신학     | 하나님의 사랑의 신학. 그리스도에 관한 말씀 및 그리스도 이해(기독론)에 큰 비중을 두고 있음.               |
| 활용     | 요한의 전통을 따르는 교회들에서 읽힘(요한 1-3서 참고). 그 밖의 무수한 사람들에게도 읽힘.               |
| 영향     | 신학, 철학, 예술, 문학에서 여러 모습과 방식으로 받아들였음. <sup>10)</sup>                  |

10) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』 (서울: 대한성서공회, 2021), 191.

『취리히해설』의 도표식 기본 사항을 분석해 보면 크게 역사적, 문학적, 신학적, 문화적 맥락 네 가지로 정리될 수 있다. 첫째, 『취리히해설』은 역사적 맥락에서 요한복음에 대한 기본적인 정보를 제공한다. 책 이름, 쓴 때, 생겨난 곳, 정보의 가치 등과 같은 정보는 모두 역사적인 내용이라 하겠다. 둘째, 『취리히해설』은 요한복음의 문학적 특징에 대해 간단하게 소개한다. 문학 형식과 통일성과 같은 내용이 문학적 내용에 해당한다. 셋째, 『취리히해설』은 요한복음의 신학적 사상의 주요 내용을 전달한다. 신학과 활용에서 요한복음의 신학적 주제와 특징을 선명하게 드러낸다. 넷째, 『취리히해설』은 역사적, 문학적, 신학적 특징 이외에도 요한복음이 어떻게 문화적으로 수용되어왔는가를 밝혀주고 있다. 정리하자면, 『취리히해설』은 도표식 기본 사항에서 요한복음을 역사적, 문학적, 신학적, 그리고 문화적 맥락에서 아주 간단하지만 효과적으로 개괄하고 있는 것이다.

도표식 기본 내용을 소개한 직후, 『취리히해설』은 요한복음에 대한 서술식 기본 사항을 전달한다. 『취리히해설』의 서술식 기본 사항은 네 가지의 특징을 가진다. 첫째, 『취리히해설』은 눈에 확 드러나게 처음부터 요한복음의 문학적 특징을 강조한다.

성경에서 <요한복음>만큼 많은 사람들의 마음을 사로잡았던 책은 거의 없다. 이야기를 풀어나가는 정교한 솜씨 때문에, 요한은 ‘묵상을 통해 꿰뚫어보는 법을 가르치는 사람’으로 이해되기도 했다(로마노 과르디니). 머리말(1:1-18)에서는 <요한복음>을 어떻게 읽어야 할지를 알려 주는데, 거기서 이미 복음서의 핵심 주제들을 밝히고 있다. 이어서 예수님의 말씀과 행적에 대한 이야기를 읽어 가는 가운데, 사람들은 여러 방식으로 소개되는 이야기들을 통해 <요한복음>을 제대로 이해할 수 있게 된다. 이야기들 안에서는 풀이, 자세한 설명을 통해 풀여지는 오해, 아이러니, 상징 언어와 같은 문학적 장치가 사용된다.<sup>11)</sup>

두말할 나위 없이, 모든 서문에서 처음으로 시작하는 문장은 그 작가의 중심을 보여준다. 그런 의미에서, 『취리히해설』의 서술식 기본 사항에서 문학적 맥락이 처음으로 등장한다는 것은 매우 의미심장하다. 머리말에서부터 『취리히해설』은 문학적 접근이 이 해설 성서의 가장 주요한 접근

---

11) Ibid.



방식임을 가르쳐 준다. 이는 『취리히해설』이 성서 해설에 있어서 기본적인 기초가 역사적 비평보다도, 문학적 비평에 입각한 해설서임을 쉽게 짐작할 수 요소이다. 다시 말해서, 『취리히해설』은 요한복음을 하나의 잘 구성된 이야기로 바라본다. 『취리히해설』은 요한복음에서 문학적 요소인 상징(Symbolsprache), 역설(Ironie), 오해(Missverständnisse)와 같은 문학적 장치가 주요하게 사용됨을 주목한다. 『취리히해설』은 요한복음이 이처럼 정교한 문학적 기교 가운데서 그 심오한 신학적 사상을 전개함을 강조한다.

둘째, 『취리히해설』은 요한복음의 신학적 특징을 설명한다.

이런 틀 안에서 요한은 가장 정교하게 가다듬은 그리스도 이해(기독론)를 단계적으로 펼쳐 나간다. 맺음말에서는 예수님이 메시아이시고 하나님의 아들이시라는 것과 예수님을 믿으면 영원한 생명을 누릴 수 있다는 것을 알려 준다(20:30-31). 그것에 맞추어서 <요한복음>은 예수님의 신성을 이미 책의 첫머리에서 드러내어 앞으로 펼쳐질 이야기의 방향을 미리 알려준다. 말씀(로고스)이신 예수님이 하나님과 특별히 가까운 관계에 있다는 언급은, 예수님이 나중에 하신 말씀에 들어맞는다. 예수님은 스스로 하나님의 아들로서 아버지와 본질이 같고(10:30), 천지가 창조되기 전부터 하나님과 사랑의 교제 가운데 하나였다(17:24)고 주장하신다.<sup>12)</sup>

『취리히해설』은 신학적인 주제 의식을 갖고 요한복음을 해제하려 한다. 여러 가지 신학적인 주제 중에서도 『취리히해설』은 요한복음의 특히 기독론(Christologie), 즉 그리스도에 대한 이해에 주목한다. 기독론과 관련해서 예수의 메시아로서 그리고 하나님의 아들로서의 신적 정체성에 주목한다. 그와 동시에 『취리히해설』은 예수에 대한 믿음이 영생(ewiges Leben)을 가져옴을 강조한다. 그 외에도 『취리히해설』은 말씀(Logos)으로서의 예수의 정체성과 성자 예수와 성부 하나님의 관계에 주목한다. 『취리히해설』의 서술식 기본 사항에서 요한복음의 문학적인 특징과 신학적인 특징을 처음부터 강조하지만, 요한복음의 역사적인 특징을 절대 도외시하지는 않는다.

셋째, 『취리히해설』은 요한복음의 역사적 특징을 공관복음과 관련해서 그리고 요한공동체와 관련해서 간략하게 정리한다.

---

12) Ibid.

예수님의 신성을 강조하는 그리스도 이해에 따라서 때때로 요한은 전해 내려오던 공관복음(<마태복음>, <마가복음>, <누가복음>)의 내용을 주저하지 않고 완전히 다른 형태로 바꾸기도 한다. <요한복음>에서 예수님은 하나님 나라에 관한 비유를 말씀하시지 않고, 자기 자신을 하나님의 아들이라고 말씀하신다. 예수님이 선포하신 첫 번째 긴 말씀에서, 아버지는 세상을 구하기 위하여 아들을 죽음에 넘겨주셨다고 강조하신다(3:16-17). <마가복음>에서와는 달리(막 14:36), <요한복음>에서 예수님은 고난에서 벗어나기를 거절하신다(요 12:27; 18:11). 십자가에서 <요한복음>의 예수님은 하나님이 자기를 버리셨다고 탄식하시지 않고, 오히려 자신의 일을 이제 다 이루었다고 강조하신다(19:30). 나아가 <요한복음>에서는, 부활 이전과 이후의 시대가 시간 순으로 차례로 기록된 것이 아니라 뒤섞여 있는 것을 볼 수 있다. 특히, 고별 연설(13-17장)과 제자들의 분열(6:60-71)과 회당에서 쫓겨날 것을 예고하는 말씀(요 9:22; 12:42-43; 16:1-4상)이 그렇다. 이 세상에서 사셨던 예수님의 모습 안에는 부활하여 하늘에 오르신 그리스도도 동시에 나타나 있다. 그분을 따라다니던 제자들의 모습에도 부활 이후의 교회 상황이 반영되어 나타난다.<sup>13)</sup>

『취리히해설』은 요한복음의 역사적 특징을 먼저 공관복음과 관련해서 설명한다. 신약성서학 내에서 공관복음과 요한복음의 관계는 역사비평 방법론 내에서 꾸준히 제기되는 주요 연구 주제이다. 이에 대해 『취리히해설』은 요한복음이 공관복음과 달리 요한의 예수는 하나님 나라에 관한 비유를 언급하지 않고 오히려 하나님의 아들이로서 자신의 정체성을 드러낸다고 설명한다. 더 나아가, 『취리히해설』은 요한의 예수는 공관복음과 다르게 자신의 죽음에 초연하게 대처한다고 강조한다. 다음으로 『취리히해설』은 요한복음의 역사적 특징을, 비록 명시적으로 표현하는 것은 아니지만, 요한공동체와 관련해서 설명한다. 예를 들면, 『취리히해설』은 요한복음에서 기술상(記述狀) 드러난 연대기적 모순에 주목한다. 『취리히해설』은 요한복음이 부활 이후에 일어난 사건들을 부활 이전에 언급한다든지, 부활 이후의 예수의 모습이나 제자들의 상황이 부활 이전의 예수의 모습이나 제자들의 상황 속에 투영되어 나타남을 예리하게 지적한다. 『취리히해설』은 이와 같은 역사적인 오류의 원인을 직접적으로 설명하지는 않는다. 이는 예수의 부활 이후 형성된 요한공동체의 정황이 요한복음의 편집되는 과정 가운데 투사된 사실을 가정하면 쉽게 이해될 수 있다. 그러함에도 불

13) Ibid., 191-192.

구하고, 『취리히해설』은 요한복음과 요한공동체와의 관계에 대해서는 역사적으로 규명하지는 않는다. 추정컨대, 요한복음을 역사적으로 현란하게 재구성할 경우에 독자에게 야기될 수도 있는 신앙과 신학의 잠재적인 갈등을 최소화하기 위해서 일 것이다. 『취리히해설』의 숨겨진 의도를 여기서 다 밝혀낼 수는 없지만, 『취리히해설』이 독자에게 전문적인 지식을 절제해서 전달하고 있음을 충분히 짐작케 한다. 『취리히해설』은 요한복음과 공관복음의 관계 그리고 요한복음과 요한공동체의 관계와 같은 역사적인 문제들을 꼭 필요한 만큼만 최소화해서 다루고 있는 것이다.

넷째, 『취리히해설』은 은유의 언어로 하나님의 사랑을 형성화하고 있는 요한복음의 문학적-신학적 특징을 잘 보여준다.<sup>14)</sup>

그러나 <요한복음>의 특별한 매력은, 말하고자 하는 것을 그림을 보여주듯 설명하는 은유에서 발견된다. 역설적인 은유로 설명하자면, <요한복음>의 은유는 ‘어린이가 걸어서 건널 수도 있고 코끼리가 수영할 수도 있는 바다’와 비교될 수 있다(로버트 카이사). 이 책에 대한 지식을 미리 갖지 못한 사람들도 <요한복음>의 기본적인 핵심을 잘 이해할 수 있다. 그러나 많은 주제들과 논증들이 보여주는 깊은 의미들은, 요한이 사용하는 표현방식의 배경을 깨달을 때에만 이해할 수 있다(8:12 풀이 참고). 이러한 의미에서, 여기서는 <요한복음>이 ‘하나님의 사랑의 신학’을 어떤 방식으로 펼쳐내고 있는지를 보여주려고 한다. 이 사랑의 신학은 초대교회 신학의 역사에서 최고점이라고 부를 만한 것이다(3:16; 17:24-26의 풀이 참고).<sup>15)</sup>

『취리히해설』은 문학적, 신학적, 역사적 맥락에서 각각 요한복음을 개별적으로 설명하기도 하지만, 때론 복합적인 차원에서 설명하기도 한다. 보다 구체적으로 말하자면, 『취리히해설』은 문학적 표현과 신학적 사상이 하나로 연계되어 시적으로 요한복음에 내재되어 있음을 잘 드러내준다. 『취리히해설』은 특별히 요한복음은 하나님의 사랑이라는 고차원적인 신학을 누구나 이해할 수 있는 은유의 언어로 표현하고 있음을 분명히 제시하고 있는 것이다.

잠시 정리하자면, 『취리히해설』은 서술식 기본 사항에서 요한복음의 특징을 문학적, 신학적, 역사적, 문학적-신학적 맥락에서 체계적으로 설명하

14) 『취리히해설』은 문학적 접근 방법과 신학적 접근 방법을 개별적으로 사용하기도 하지만, 때로는 그 두 접근 방법을 유기적으로 통합한 문학적-신학적 접근 방법을 사용하기도 한다.

15) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 192.

고 있다. 『취리히해설』은 무엇보다도 요한복음에 대한 통합적인 접근을 보여준다. 『취리히해설』은 문학비평 방법론, 역사비평 방법론 그리고 신학적 주석을 종합적으로 사용함으로써, 신학 전문 독자층과 일반 독자층의 다양한 요구를 충족시키는 통합적인 성서 해석 모델을 제시하고 있는 것이다. 하지만 전문적인 지식이 필요하기에 일반인들이 대체적으로 이해하기에 난해한 역사적 맥락이나 신학적 맥락을 강조하기보다는 상대적으로 선지식이 별로 필요하지 않은 문학적 맥락을 전면 부각시킴으로써 해설 성경의 접근 가능성을 높였다. 문학적 맥락에 중점을 두면서도 동시에 『취리히해설』은 요한복음의 신학적 맥락과 역사적 맥락을 균형감 있게 설명함으로써 요한복음에 대한 전문적인 지식까지도 요구하는 고급 독자의 희망 사항 또한 결코 소홀히 다루지 않는다. 또한 문학적 맥락과 신학적 맥락을 연계함으로써 『취리히해설』은 요한복음에 선지식이 없는 독자들도 요한복음의 심오한 신학적 사상을 쉽게 이해할 수 있도록 노력한다.

종합적으로 고려해 보자면, 『취리히해설』은 기존 대한성서공회에서 발간했던 『독일성서공회판해설』 및 『굿뉴스』와 비교해 보았을 때, 그 성서 해석 이론에 있어서 역사적, 문학적, 그리고 신학적 맥락을 종합적으로 아울러서 성서를 개괄적으로 탐구하고자 하는 성도 및 일반인뿐만 아니라 성서에 대한 보다 깊은 의미를 추구하는 목회자와 신학생 모두 충족시키고자 한다. 『취리히해설』은, 요한복음을 중심으로 보았을 때, 도표식 기본 사항과 서술식 기본 사항에서 모두 역사적, 문학적, 그리고 신학적 접근 방식을 그 주요 성서학적 모델로 분명히 제시한다. 단, 『취리히해설』의 도표식 기본 사항에서는 역사적, 문학적, 신학적 맥락 이외에도 문화적 맥락까지 주의를 기울이는 한편, 서술식 기본 사항에서는 다른 어떤 맥락보다도 문학적 맥락을 강조한다는 점을 유의해야 할 것이다. 결론적으로 말하자면, 『취리히해설』은 기존에 대한성서공회에서 출간된 다른 해설 성경보다도 역사, 문학, 신학, 및 문화를 포괄하는 종합적인 관점에서 성서 해석을 시도함으로써 목회자와 신학생을 포함하는 고급 독자층의 전문적인 요구를 충족하는 동시에, 문학비평 방법론을 성서를 해석하는 데 있어서 주요한 방식으로 제시함으로써 성서에 관심은 있으나 신학적인 전문적인 지식이 아직은 탄탄하지 않을 수 있는 일반 독자들도 성서에 보다 친숙하게 접근할 수 있도록 유도하고 있다. 다시 말해서, 『취리히해설』의 성서 해설 모델은, 최소한 요한복음의 경우에 한해서는, 전문 독자층과 일반 독자층을 모두 배려하여, 문학비평 방법론을 중심으로 성서의 역사적, 문학적, 신학적 및 문화적 맥락을 통합적으로 고려하는 유기적 해석 모델인 것이다.

#### 4. 『취리히해설』 성서 해석 모델의 실례 — 요한복음 18:28-19:16 상반을 중심으로

『취리히해설』의 성서 해석 모델의 실례를 살펴보기 위해서 요한복음의 법정 장면<sup>16)</sup>에 주목해 보고자 한다. 요한복음의 법정 장면에서 공관복음과는 사뭇 다르게 빌라도는 예수와 유대인을 교차로 오가며 예수의 사형을 선고하기에 이른다.<sup>17)</sup> 상술하자면, 요한복음의 법정 장면(18:28-19:16상반)은 예수의 판결이라는 역사적 사실을 7개의 작은 대화 장면으로 나누어 흥미롭게 문학적으로 형성화하면서도 예수의 왕권에 대한 신학적인 함의를 다룬다. 이렇듯 요한복음의 법정 장면은 역사성, 문학성, 신학성을 총체적으로 보여주는 본문이기에 『취리히해설』의 성서 해석 모델을 구체적으로 보여주는 예로서 적절하다고 하겠다.

『취리히해설』의 성서 해석을 구체적으로 분석하기에 앞서서, 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』는 요한복음의 법정 장면(18:28-19:16상반)을 각각 어떻게 해석하는지 잠시 살펴보고자 한다. 이와 같은 비교를 통해 독자는 『취리히해설』의 특징을 보다 효과적으로 이해할 수 있을 것이다. 『독일성서공회판해설』은 요한복음의 법정 장면(18:28-19:16상반)의 해설에 있어서 역사적 접근 방식과 신학적 접근 방식을 드러낸다. 『독일성서공회판해설』은 역사적 접근 방식에 입각해서 로마제국 하에서 유대인과 로마 총독의 권력 관계를 설명해 준다. 예를 들면, 『독일성서공회판해설』은 권력이라는 프레임 안에서 십자가 처형이 로마제국 식민지인에게 의미하는 바를 납득하게 설명해 준다. “식민지에서 반란을 일으킨 사람에게 행하는 로마의 처형 방식은 십자가 처형이었다.”<sup>18)</sup> 또한 『독일성서공회판해설』은 로마제국 유대 사회 내에서 예수의 왕권의 신학적 의미를 주어진 지면 내에서 최대한 파헤치고자 한다.<sup>19)</sup> 반면 『굿뉴스』는 『독일성서공회판해설』

16) 요한복음에 나타난 법정 모티브에 관련해서는 다음 자료를 참조하라. D. Rensberger, “The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel”, *Journal of Biblical Literature* 103:3 (1984), 395-411; P. J. Bekken, *The Lawsuit Motif in John's Gospel from New Perspectives: Jesus Christ, Crucified Criminal and Emperor of the World* (Leiden: Brill, 2015).

17) 요한복음의 법정 장면의 문학적 구조에 관련해서는 다음을 참조하라. R. A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John* (Nashville: Abingdon, 1998), 224; C. H. Talbert, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles* (Macon: Smyth & Helwys, 2005), 246.

18) 『관주·해설 성경전서 개역개정판』 (서울: 대한성서공회, 2019), 238.

19) *Ibid.*, 239-240.

에 비해 훨씬 단순한 역사적 배경만을 주로 언급한다. 그 구체적인 예로, 빌라도를 “주후 26-36년에 로마 황제에 의해서 유대, 사마리아, 베레아의 총독으로 임명된” 역사적 인물로 소개한다.<sup>20)</sup> 『굿뉴스』도 『독일성서공회판해설』과 비슷한 맥락에서 예수의 왕권에 대해 관심을 표현하기는 하지만, 그 실제적 논의는 훨씬 간단하고 짧다. 『굿뉴스』는 “예수의 나라는 정치적 왕국이 아니라 영적 왕국”이라고 아주 단순명료하게 소개할 따름이다. 대체적으로 말하자면, 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』는 요한복음의 법정 장면(18:28-19:16상반)을 주로는 역사적 접근 방식에 입각해서 그 신학적 의미를 간단하게나마 파헤치고자 한다.

그럼 지금부터는 『취리히해설』의 성서 해석 모델의 실례로서 요한복음의 법정 장면(18:28-19:16상반)을 본격적으로 살펴보도록 하자. 먼저 『취리히해설』은, 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』와는 전혀 다르게, 법정 장면을 해석함에 있어서 무엇보다도 문학적 접근을 시도한다. 구체적인 예를 들면, 빌라도가 예수를 놓아주려 하자 군중과 실랑이를 펼치는 과정을 극적인(dramatic) 효과로 인지한다.<sup>21)</sup> 더 나아가 『취리히해설』은 예수가 로마 군인들에게 채찍질과 조롱을 당하는 장면을 하나의 반어법(irony)으로 이해한다. “이 장면[법정 장면]은 <요한복음>의 수난 이야기에 담긴 미묘한 기본 내용을 드러내는 모티브로 시작된다. 채찍질을 당하신 예수님께 군인들이 가시관을 씌우고 값비싼 자색옷을 입힌다. 그러나 예수님을 조롱하기 위한 이러한 일을 요한은 정반대로 뒤집는다. 바로 그 수난 가운데서 예수님은 하나님으로부터 임명받은 임금의 자격을 증명해 보이신 것이다.”<sup>22)</sup> 『취리히해설』의 해설에 따르면, 예수는 일견 수모를 당하는 것처럼 보이지만, 실제로는 그가 하나님 나라의 왕이라는 점을 암시하고 있다는 것이다. 이는 컬페퍼(R. A. Culpepper)의 언어로 말하자면 “극적 반어(dramatic irony)”에 해당하는 것이다.<sup>23)</sup> 『취리히해설』은 이처럼 요한복음의 문학적성을 토대로 법정 장면을 창의적으로 해석하고 있다.

다음으로 『취리히해설』은 예수의 왕권에 대한 신학적 접근을 『독일성서

20) 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』 (서울: 대한성서공회, 2000), 180.

21) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 231.

22) Ibid.

23) R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Minneapolis: Fortress Press, 1983), 165-180. 요한복음에 나오는 반어법에 관련해서는 다음을 참조하라. P. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox Press, 1985). 이 외에도 요한복음 자체를 하나의 고대 그리스 드라마의 관점에서 해석하고자 하는 시도도 있다. J. A. Brant, *Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2004).

공회판해설』과 『굿뉴스』에 비해 훨씬 더 심도 있게 시도한다. 빌라도와 예수가 처음 대화하는 장면에서 『취리히해설』은 예수의 왕권의 성격을 정치적인 것보다는 종교적인 것으로 규정한다: “빌라도는 구체적인 고발 내용을 언급할 수 없다 할지라도, 곧바로 예수님께 스스로 유대인의 왕이라고 주장했는지 묻는다(18:33). 이 물음과 함께 빌라도와 예수님의 대화가 시작된다. 예수님은 자신에게 임금의 권위가 있다고 주장하시지만, 동시에 그 나라는 정치적이고 민족적이 아닌 것이 아니라고 강조하신다. 예수님이 맡으신 일은, 군사적인 수단으로 권력을 차지하는 것이 아니라, 하나님의 진리를 선포하는 것이다(37-38절).”<sup>24)</sup> 최근 일군의 성서학자들은 요한복음의 예수의 왕권을 로마제국의 이데올로기와 대립적 구도에서 이해하고자 노력해 왔다.<sup>25)</sup> 특히나 제국 연구(empire studies)와 탈식민주의 성서비평(postcolonial biblical criticism)에 따르면, 예수의 왕권과 로마 황제의 왕권은 서로 대척점에 놓여 있는 것이다. 이에 반해 『취리히해설』은 예수의 왕권을 이해함에 있어서 정치적인 요소를 제거하고 오로지 종교적인 것으로 축소하여 이해하고자 한다. 이런 점에서 『취리히해설』은 다소 정치적 해석을 지양하는 신학적 해석 방법을 취하고 있는 것이다.

마지막으로 『취리히해설』은 법정 장면을 문학적 접근 방법과 신학적 접근 방법을 유기적으로 통합한 문학적-신학적 접근 방법에 입각하여 해석한다. 특히 요한복음의 주된 문학적 모티브 중 하나인 어린양 모티브를 신학적인 의미로 풀어낸다. 프라이(J. Frey)가 강조하듯이, 요한복음에서 예수는 유월절 어린양으로 상징된다.<sup>26)</sup> 이런 관점에서 『취리히해설』은 요한복음에 나오는 어린양이라는 문학적 모티브를 신학적으로 재해석한다. “심판 선언은 또 다른 미묘한 신학적인 내용을 담고 있다. 요한은 판결을 내린 정확한 장소뿐만 아니라, 시간을 밝힘으로써 긴장감을 높인다. 예수님이 유죄판결을 받은 것은 유월절 어린양이 도살되는 바로 그 시점이다. <요한복

24) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 231.

25) 참조. R. J. Karris, *Jesus and the Marginalized in John's Gospel* (Collegeville: Liturgical Press, 1990); R. J. Cassidy, *John's Gospel in New Perspective: Christology and the Realities of Roman power* (Maryknoll: Orbis Books, 1992); D. Rensberger, *Johannine Faith and Liberating Community* (Philadelphia: Westminster Press, 1988); M. W. Dube, ed., *John and Postcolonialism: Travel, Space, and Power* (London: Sheffield Academic Press, 2002); L. B. Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John* (Washington: The Catholic University of America Press, 2007); W. Carter, *John and Empire: Initial Explorations* (London: T & T Clark, 2008); T. Thatcher, *Greater than Caesar: Christology and Empire in the Fourth Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2009).

26) J. Frey, *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John*, W. Coppins and C. Heilig, trans. (Waco: Baylor University Press, 2018), 86.

음>을 읽는 사람들은 곧바로 세례 요한이 한 말, 곧 복음서의 앞부분에 놓여 복음서 전체의 전개 방향을 엿보게 해 주었던 그 말을 기억하게 될 것이다. 그것은 예수님을 가리켜 세상 죄를 지고 가는 하나님의 어린양(1:29)이라고 한 말이다.”<sup>27)</sup> 이렇듯 『취리히해설』은 요한복음의 문학적 특징에 신학적인 의미를 부여함으로써 문학적-신학적 방법론을 취하는 것이다.

종합해서 말하자면, 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』의 역사적 접근 방식과 신학적 접근 방식에 비해, 『취리히해설』은 요한복음의 법정 장면을 해석함에 있어서 문학적 접근 방식, 신학적 접근 방식, 그리고 이 둘을 하나로 엮는 문학적-신학적 접근 방식을 다채로우면서도 심도 있게 보여주었다. 『취리히해설』은 의아하게도 법정 장면에서는 일견 역사적 접근 방식을 부각시키지는 않는 것으로 보인다. 그러나 『취리히해설』은 법정 장면(요 18:28-19:16상반)을 앞뒤로 둘러싸고 있는 요한복음 18:12-27과 19:16하반-30의 수난 이야기에서 공관복음과 요한복음의 차이를 공히 언급함으로써 기본적으로는 역사적 접근 방식을 견지하고 있음을 간과해서는 안 될 것이다. 정리하자면, 요한복음의 법정 장면을 중심으로 그 이웃한 수난 이야기를 참조해서 보았을 때, 『취리히해설』은 문학적 접근 방식을 중심으로 다른 접근 방식들, 예를 들면, 신학적 접근 방식과 역사적 접근 방식을 유기적으로 사용하여 성서의 의미를 다채롭게 파헤친다. 단 아쉬운 점은, 『취리히해설』은 성서의 정치적인 의미에 대해서는 함구한다는 사실이다.<sup>28)</sup> 스티브(M. W. G. Stibbe)가 잘 지적하듯이, 요한복음은 다층적인 이야기로서 다층적인 접근 방법이 필요한 텍스트임을 잊지 말아야 할 것이다.<sup>29)</sup>

## 5. 나오는 말

지금까지 우리는 최근 대한성서공회에서 야심차게 준비한 『취리히해설』의 출간 의의를 성서 해석 모델을 초점에 두고 되짚어 보았다. 이를 위해 먼저 『취리히해설』의 해설 구성 체계를 분석하였다. 『취리히해설』은 스위스

27) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 231-232.

28) 참조. W. Carter, “Ideological Readings of the Fourth Gospel”, J. M. Lieu and M. C. de Boer, eds., *The Oxford Handbook of Johannine Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 203-219.

29) M. W. G. Stibbe, *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 1.



개혁교회가 2007년 출간한 『취리히성경』 최신개정판의 부록 중 하나인, <뜻풀이>(초판 2010, 제2-3권; 제2판 2011)의 편역본이라는 사실은 주지의 사실이다. 『취리히해설』의 성서 해석 모델을 과해치기 위해 먼저 <뜻풀이>와 『취리히해설』의 해설 구성 체계를 비교·분석하였다. 『취리히해설』은 <뜻풀이>의 편역본으로서 개론적인 기본 사항은 도표 형식과 서술 형식으로 표현하며 본문 뜻풀이는 오로지 성서 본문과 성서 해설로 단순화시켜 독자에게 핵심적인 내용만 전달한다. 『취리히해설』은 <뜻풀이>에 표기된 참고 자료의 내용과 주석가의 이름을 삭제함으로써, 일반 독자들에게 지나치게 전문적인 신학 관련 내용과 스위스 개혁교회의 해석 전통을 있는 그대로 전달하는 것을 자제했다. 이렇듯 구성 체계에 있어서 『취리히해설』은 신학적 전문성을 유지하면서도, 특정한 교단의 신학 사상을 최대한 배제함으로써, 보다 일반적인 독자층을 고려한다.

다음으로 『취리히해설』의 성서 해석 모델을 본격적으로 분석하였다. 기존에 대한성서공회에서 출간해 온 다른 해설 성서들인, 『독일성서공회판해설』 및 『굿뉴스』를 비교해 볼 때, 『취리히해설』은 역사, 문학, 신학 및 문화 전체를 아우르는 통합적인 성서 해석을 시도한다. 『취리히해설』의 성서 해설 모델은, 요한복음을 그 대표적인 예로 살펴볼 경우에, 문학적 비평 방식을 중심에 두고 다른 비평방식을 균형감 있게 아우름으로써 성서에 관심 있는 일반 독자뿐만 아니라 신학적인 전문 지식을 갖춘 고급 독자의 요구를 모두 충족시킨다. 따라서 그 구성 체계와 해석 모델에 있어서 『취리히해설』은 일반 독자층을 최대한 배려하면서도 신학적 전문성을 고수하는 지혜를 발휘하고 있는 것이다.

그 다음으로 『취리히해설』의 성서 해석 모델이 어떻게 본문에 적용되는지를 살펴보기 위해 요한복음에 나오는 수난 이야기 중, 법정 장면(요 18:28-19:16상반)을 상세하게 살펴보았다. 보다 객관적인 검증을 위해서 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』의 동일한 본문을 어떻게 다루는지 간단히 살펴보았다. 『독일성서공회판해설』과 『굿뉴스』의 주된 역사적 접근 방식과는 사뭇 다르게, 『취리히해설』은 법정 장면을 해석함에 있어서 문학적 접근 방식과 신학적 접근 방식, 그리고 이 둘을 유기적으로 통합한 문학적·신학적 접근 방식을 주로 채택하였다. 여기서 한 가지 주의해야 할 점은, 법정 장면 이외의 수난 이야기에서는 역사적 접근 방식도 물론 사용된다는 사실이다. 한 단계 더 나아가 『취리히해설』의 성경 해석에 있어서 다소 특이한 사항은, 『취리히해설』은 초기 기독교와 로마 제국의 관계에 대해서 큰 관심을 보이지 않는다는 점이다. 이런 점에서 『취리히해설』은 성서의

정치적인 의미에 대해서는 별다른 관심을 보이지 않는다고 말해도 지나치지 않을 것이다.

『취리히해설』의 뜻깊은 출간 의의에도 불구하고 몇 가지 아쉬운 점이 남는다. 먼저 『취리히해설』은 그 태생에 있어서 편역서라는 한계를 분명히 가지고 있기에 실제 해석 과정에서 서구 신학, 특히 스위스 개혁교회의 신학적 입장을 어느 정도 반영하지 않을 수 없을 것이다. 물론 편역하는 과정에서 특정 교단의 신학적 색채를 최대한 배제하였더라도 서구 신학의 영향력은 여전히 막대하다. 바로 이 점이 한국 교회와 신학을 담보한 새로운 해설 성경이 앞으로 기대되는 이유이다. 다음으로 『취리히해설』은 역사적, 문학적, 신학적, 문화적 맥락을 고려한 통합적인 성서 해설을 지향함에도 불구하고 성서가 집필되는 과정에서 중요한 요소인 정치적 맥락을 제대로 독자에게 소개하고 있지 않다. 예를 들어, 신약 성서의 경우에 초기 기독교와 로마제국의 관계는 신약 성서의 깊이 있는 이해를 위해서는 필수 불가결하다. 또한 『취리히해설』은 그 원본인 <뜻풀이>에 비해서도 편역하는 과정에서 문화적 맥락을 도외시하는 한계를 보였다. 성서 자체와 성서를 해석하는 현대인의 삶의 정황은 모두 매우 복잡다단하다. 그러하기에 현재 『취리히해설』보다는 더 종합적인 성서 해설이 앞으로는 요청될 것이다. 그렇지 않으면, 독자는, 일반 독자이든 전문 독자이든 상관없이, 성서의 난해한 정황을 제대로 파악하지도 못한 채 현대인의 복잡다기한 삶의 정황에 그대로 적용할 우려가 있는 것이다.

이런 아쉬운 점으로 인해, 앞으로는 한국 사회, 교회, 신학에 기초한 새로운 성서 해설을 기대하게 된다. 민영진과 김영봉이 2000년 초에 이미 제기하였듯이, 독자 중심의 쉬운 성서 해석과 목회자와 신학자의 공동 작업에 의한 한국적인 해설 성서가 머지않은 미래에는 필요할 것이다.<sup>30)</sup> 한 가지 더 덧붙이자면, 기존의 해설 성서보다는 더욱 종합적인 성서 해석 모델을 확립하여 일반 독자층과 전문 독자층을 모두 겨냥한 창의적이면서도 한국적인 해설 성서가 곧 탄생하기를 고대하는 바이다. 이를 위해 많은 목회자와 신학자의 관심과 헌신이 그 어느 때보다 요청된다.

30) 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 7-40 ; 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스테디 바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 69-78.

<주제어>(Keywords)

『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』, 성서 해석, 한국적 정황.

*The NKRV Study Bible; Stuttgarter Erklärungsibibel, The NKRV Study Bible; Stuttgarter Erklärungsibibel, Good News Study Bible, biblical interpretation, Korean context.*

(투고 일자: 2022년 1월 30일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 19일)

<참고문헌>(References)

- 『굿뉴스 스테디바이블 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2000.
- 『관주·해설 성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2019.
- 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2021.
- 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스테디 바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 『성경원문연구』 9 (2001), 69-78.
- 김창락, “『관주·해설 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』”, 『성경원문연구』 9 (2001), 56-64.
- 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제.” 『성경원문연구』 9 (2001), 7-40.
- 박동현, 이상원, “서평: Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel”, 『성경원문연구』 40 (2017), 265-291.
- 차준희, “『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』과 『관주·해설 성경전서 개역개정판』 비교 – 예레미야서 해설을 중심으로”, 『성경원문연구』 49 (2021), 214-240.
- 최영숙, “『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』의 특징점과 평가 – 서신서 중심”, 『성경원문연구』 49 (2021), 241-266.
- Bekken, P. J., *The Lawsuit Motif in John's Gospel from New Perspectives: Jesus Christ, Crucified Criminal and Emperor of the World*, Leiden: Brill, 2015.
- Brant, J. A., *Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.
- Carter, W., “Ideological Readings of the Fourth Gospel”, J. M. Lieu and M. C. de Boer, eds., *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2018, 203-219.
- Carter, W., *John and Empire: Initial Explorations*, London: T & T Clark, 2008.
- Cassidy, R. J., *John's Gospel in New Perspective: Christology and the Realities of Roman Power*, Maryknoll: Orbis Books, 1992.
- Culpepper, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Minneapolis: Fortress Press, 1983.
- Culpepper, R. A., *The Gospel and Letters of John*, Nashville: Abingdon, 1998.
- Dube, M. W., ed., *John and Postcolonialism: Travel, Space, and Power*, London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Duke, P., *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta: John Knox Press, 1985.
- Frey, J., *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John*, W. Coppins and C. Heilig, trans., Waco: Baylor University Press, 2018.
- Karris, R. J., *Jesus and the Marginalized in John's Gospel*, Collegeville: Liturgical

Press, 1990.

Rensberger, D., *Johannine Faith and Liberating Community*, Philadelphia: Westminster Press, 1988.

Rensberger, D., “The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel”, *Journal of Biblical Literature* 103:3 (1984), 395-411.

Richey, L. B., *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

Stibbe, M. W. G., *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Talbert, C. H., *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Macon: Smyth & Helwys, 2005.

Thatcher, T., *Greater than Caesar: Christology and Empire in the Fourth Gospel*, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

<Abstract>

**Models of Biblical Interpretation in  
*NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel:*  
Revisiting the Gospel of John as a Case Study**

Sung Uk Lim  
(Yonsei University)

This essay intends to delve into the interpretive framework of the Korean version of *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel* with a main focus on the Gospel of John as a case study. In the past recent decades, Korean Bible Society has made all efforts to provide the best study Bible for South Korean Protestant lay people on the basis of the New Korean Revised Version. As part of these efforts, Korean Bible Society has consecutively offered a Korean edited translation of *The NKRV Study Bible; Stuttgarter Erklärungsibibel* (1998) (hereinafter Stuttgart), *the Good News Study Bible* (2000), and the *NKRV, Erklärt-Der Kommentar zur Zürcher Bibel* (2021) (hereinafter Zürich). The current study probes into the ways in which the Korean version of Zürich finds meanings out of the sacred text in the following three ways. First of all, it will analyze the structure of Zürich in such a way as to compare the Korean version with the German version. Second, it will give an overview of the hermeneutical model of Zürich in juxtaposition with Stuttgart and *the Good News Study Bible*. Finally, it will take a closer look at the trial scene in John's Gospel (18:28-19:16a) as interpreted by the Korean version of Zürich. In a nutshell, it is the contention of the present essay that the Korean version of Zürich is deeply rooted in an interpretive framework which brings the literary approach to the fore, but in collaboration with the other historical and theological approaches.

# A Portrait of the “Evil Heart” in 4 Ezra

Janghoon Park\*

## 1. Introduction

4 Ezra is one of the significant Second Temple Jewish writings that can helpfully illuminate the New Testament writings. Particularly for Paul’s descriptions of sin, 4 Ezra’s notion of an “evil heart” is often invoked as an illuminative Jewish parallel.<sup>1)</sup> However, before claiming that 4 Ezra’s notion of an “evil heart” is a hermeneutically fruitful and exegetically illuminative parallel to Paul’s description of sin, it is important first to explore the notion of an “evil heart” as portrayed in 4 Ezra. No article-length study has been devoted to delineating the conceptual features of the “evil heart” in 4 Ezra.<sup>2)</sup> The present study seeks to meet this need by observing the ways in which the term “evil heart” is used in the text of 4 Ezra. It will be argued that 4 Ezra describes the “evil heart” as having five

---

\* Ph.D. in New Testament at the University of St. Andrews. Lecturer in New Testament at Baekseok University. [Janghoon1028@gmail.com](mailto:Janghoon1028@gmail.com).

1) E.g., B. Byrne, *Romans*, Sacra Pagina Series 6 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996), 175; B. Witherington III, *Paul’s Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 147; J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1st ed., AB 33 (New York: Doubleday, 1993), 413.

2) Within Korean context, I found no single article on 4 Ezra in any of the Korean journals. I appreciate the reviewer who referred me to Yong-Han Chung, “2 Baruch’s Consolation for the Destruction of the Temple”, *Korea Presbyterian Journal of Theology* 47:3 (2015), 35-57, esp. 23, where some aspects of 4 Ezra are touched on, with little attention to the issues examined in the present article.

characteristics: it (i) originates from Adam’s sin, (ii) possesses the power of overcoming the Law, (iii) has universal scope with near-universal effectiveness, (iv) is responsible for physical and eschatological death, and (v) gives rise to a unique redefinition of the remnant. These are crucial data to consider before comparing 4 Ezra’s notion of the “evil heart” with any supposed New Testament parallel. In what follows, we will first look at the historical and literary context of 4 Ezra briefly and then examine the five characteristics of the “evil heart.”

## 2. The Issues Surrounding 4 Ezra

4 Ezra was written in Palestine almost at the end of the first century after the destruction of the Second Temple (hereafter, “The Destruction”).<sup>3)</sup> 4 Ezra is considered as an apocalypse, in which a pseudonymous seer is given revelation through an angelic mediator about the transcendental world to come, which now should function as an interpretative framework for apprehending the present world.<sup>4)</sup> This apocalypse conveys its messages through seven “episodes”: three dialogues involving Ezra, the inquirer, and the angel Uriel, the divine respondent, and three visions received by Ezra, and lastly, Ezra’s teaching to his own community.<sup>5)</sup>

Many recent scholars recognize that the author of 4 Ezra draws various

---

3) This is agreed by most scholars. See M. E. Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, F. M. Cross, ed., Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 9-10; J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2nd ed., Biblical Resource Series (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 196; B. M. Metzger, “The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.) with the Four Additional Chapters: A New Translation and Introduction”, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I, Apocalyptic Literature and Testaments* (London: Darton, Longman & Todd, 1983), 520; J. M. Myers, ed., *I and II Esdras*, 1st ed., AB 42 (Garden City, NY: Doubleday, 1974), 129; W. O. E. Oosterley, ed., *II Esdras (The Ezra Apocalypse)*, Westminster Commentaries (London: Methuen, 1933), xlv.

4) M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 36-37; J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 199.

5) M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 50-51 divides these episodes as follows: Dialogue one (3:1-5:20), two (5:21-6:34), and three (6:35-9:25), and vision one (about the mother/Zion, 9:26-10:59), vision two (about the Eagle, 11:1-12:51), and vision three (about the man from the sea, 13:1-58), and Ezra’s teaching (14:1-50). J. J. Collins (*The Apocalyptic Imagination*, 199) rightly points out that while these dialogues are not “visions” per se, they still constitute the means by which revelation takes places, as is the case in Dan 10-12.



traditions together to establish the book's literary unity.<sup>6)</sup> The unity of 4 Ezra's message has often been understood in terms of Ezra representing an unacceptable contemporary view of the Destruction and Uriel providing the author's corrective to that view.<sup>7)</sup> A more convincing recent proposal, however, emphasizes the congruency between the position of Ezra and that of Uriel, understanding their overall interrelationship as follows. Ezra begins with a myopic, this-worldly perspective on the significance of the Destruction but gradually switches to the long-sighted, other-worldly view communicated by Uriel's speech, which is then decisively confirmed by Ezra's visionary experiences.<sup>8)</sup> In this progressive widening of Ezra's interpretative vision, Ezra's

---

6) E.g., J. A. Moo, *Creation, Nature and Hope in 4 Ezra*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Bd. 237 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 30, and E. Breech, "These Fragments I Have Shored against My Ruins: The Form and Function of 4 Ezra", *JBL* 92:2 (1973): 267-274. Cf. H. Najman, "The Exemplary Protagonist: The Case of 4 Ezra", E. J. C. Tigchelaar, ed., *Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCLXX (Leuven: Peeters, 2014), 263-287.

7) W. Harnisch, *Verhängnis Und Verheissung Der Geschichte: Untersuchungen Zum Zeit- Und Geschichtsverständnis Im 4. Buch Esra Und in Der Syr. Baruchapokalypse* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969) and E. Brandenburger, *Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen: Das literarische und theologische Problem Des 4. Esrabuches*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Bd. 68 (Zürich: Theologischer Verlag, 1981). See the surveys by M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 24-28 and K. M. Hogan, *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom Debate and Apocalyptic Solution*, JSJSup 130 (Leiden: Brill, 2009), 15-20 of the scholars in this position. K. M. Hogan's recent proposal to read the dialogues between Ezra and Uriel as representing two antithetical wisdom traditions, which are superseded by the author's *third* perspective revealed only later in the visions, is criticized for downplaying the continuities between this supposedly third view and the view of Uriel (J. A. Moo, *Creation, Nature and Hope*, 31-33; J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015], 282, n.6) and for operating with an unjustifiably narrow view of apocalyptic theology (L. DiTommaso, "Who Is the 'I' of 4 Ezra?", J. M. Zurawski, G. Boccaccini, and M. Henze, eds., *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction After the Fall*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism [Leiden: Brill, 2013], 119-133).

8) M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 30-33 and J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 199 (both expressing their indebtedness to Gunkel) convincingly explains this interplay between the two views as reflective of the author's own psycho-religious struggle: the author's initial oscillation between the two different ways of interpreting the destruction of the Second Temple settles down as he becomes convinced by (or "converts to") the way of thinking represented by Uriel. These two ways of thinking represented in the author's psychological struggle, however, are not necessarily confined to the author's private mental world (pace M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 30-33). The author's inner struggle may reflect the psycho-religious state of his audience as well, and therefore, Ezra's spiritual journey described in the text may be meant to guide those among the audience who are suffering from similar theological puzzlement caused by the destruction of the Second Temple. Those who seem to take this line of interpretation include P.

original emphasis on Israel’s destiny and Torah is maintained yet reoriented towards “the world to come” (7:50; 8:1).

In 4 Ezra, the concept of an “evil heart” is introduced in the context of explaining the cause of the Destruction. Israel represents the true descendants of Adam who succeed to Adam’s glorious status, but because of the “evil heart” that exerts powerful influences on Adam and then on Israel, the Destruction ensued. In the remainder of this article, we will focus on 4 Ezra’s descriptions the “evil heart,” and construe its five characteristics.<sup>9)</sup>

### 3. Five Characteristics of the “Evil Heart”

#### 3.1. Adam’s Sin as the Origin of the Universal Potency of the “Evil Heart”

4 Ezra describes the “evil heart” (*cor malignum* in 3:21, 26; 4:4; or *cor malum* in 7:48) as exerting universal influence, pointing to Adam’s sin as the cause of the universalization of its potency. It is possible, however, to think of the “evil heart” as originating from Adam’s pre-sinning reception of an “evil seed,” rather than Adam’s transgression, based on the passages like 4:30a (“a grain of evil seed was sown in Adam’s heart from the beginning”). In other words, the “evil seed” sown in Adam, was powerful enough from its entrance into Adam, to turn Adam’s heart evil and then corrupt his descendants’ hearts as well. In this picture, the “evil seed,” which presumably produces the “evil heart,” has the capacity for corrupting all humanity even *prior to* Adam’s transgression, and Adam is simply the first human being to be overwhelmed by

---

F. Esler, “The Social Function of 4 Ezra”, *JSNT* 53 (1994), 109-122, J. A. Moo, *Creation, Nature and Hope*, 33; J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 282-283, n.8; L. T. Stuckenbruck, “Ezra’s Vision of the Lady: The Form and Function of a Turning Point”, J. M. Zurawski, G. Boccaccini, and M. Henze, eds., *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction After the Fall*, 139, n.5.

9) We only have the translations (Latin, Syriac, Ethiopic, Georgian etc.) of the Greek versions of the Hebrew original, but textual critical studies of 4 Ezra have advanced enough to produce a reliable critical text. For the details, see M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 1-9 (cf. A. F. J. Klijn, ed., *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra): Nach Dem Lateinischen Text Unter Benutzung Der Anderen Versionen übersetzt*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte [Berlin: de Gruyter, 1992], xii–xxx). For citation in this article, we will use the English critical text by M. E. Stone, *Fourth Ezra*.

this evil power.<sup>10)</sup> This view, however, does not fit well with 7:118-119, where it is Adam's *actual sinning* rather than Adam's pre-sinning "evil seed" or "evil heart" that accounts for humanity's universal sinfulness and Israel's fall.<sup>11)</sup>

It is possible, however, to reconcile these supposedly conflicting passages by affirming both the presence of the "evil heart" before Adam's sin and the universal influence made by Adam's sin itself.<sup>12)</sup> Consider the following passages.<sup>13)</sup>

(4:30a) For a grain of evil seed was sown in Adam's heart from the beginning, and how much ungodliness it has produced until now, and will produce until the time of threshing comes!

(3:21-22, 25b-27) 21 For the first Adam, burdened with an evil heart, transgressed and was overcome, as were all who were descended from him. 22 Thus the disease became permanent; the law was in the people's heart along with the evil root, but what was good departed, and the evil remained ... 25 ... the inhabitants of the city [of David] transgressed, 26 in everything doing as Adam and all his descendants had done, for they also had the evil heart. 27 So you delivered the city into the hands of your enemies

---

10) E.g., G. Boccaccini, "The Evilness of Human Nature in 1 Enoch Jubilees, Paul and 4 Ezra", J. M. Zurawski, G. Boccaccini, and M. Henze, eds., *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction After the Fall*, 72, 74; J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 1 (Sheffield: JSOT, 1987), 118. See also the description of this position by A. L. Thomson, *Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra: A Study Illustrating the Significance of Form and Structure for the Meaning of the Book* (Missoula: Scholars Press, 1982), 336.

11) G. Boccaccini fails to address this tension or mention 4 Ezra 7:118-119.

12) I made a similar point in Janghoon Park, "Paul's Conception of Sin and Death in Romans 5-8 and 1 Corinthians 15", Ph.D. dissertation (University of St Andrews, 2018), 96, following the line of argument made by M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 65. See A. L. Thomson, *Responsibility for Evil*, 335-336 and M. T. Brand, *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 138-139 for different ways of approaching the issue.

13) These passages (the first passage by Uriel and the rest by Ezra) which affirm the powerful presence of an "evil heart" do not reflect an area of disagreement between Ezra and Uriel. Unlike *2 Baruch*, which emphasizes individual free will over against the positing of the "evil heart" as a universal power, 4 Ezra assumes that the "evil heart" is a basic fact to reckon with, wrestling with the question of how this fact can be reconciled with God's justice and sovereignty. See G. Boccaccini, "The Evilness of Human Nature", 76; M. T. Brand, *Evil Within and Without*, 129.

(7:118-119) 118 O Adam, what have you done? For though it was you who sinned, the fall was not yours alone, but ours also who are your descendants. 119 For what good is it to us, if an eternal age has been promised to us, but we have done deeds that bring death?

We can infer from the first passage that the “evil seed,” which was “sown in Adam’s heart,” was what made Adam’s heart evil. And it is clear from the second passage that the “evil heart” caused Adam to transgress (“Adam, burdened with an evil heart, transgressed” 3:21). However, the second and third passages imply that the “evil heart” acquires its universal power to influence humanity even by overcoming Israel’s law, *only through* Adam’s transgression itself.<sup>14</sup> That is to say, it is only after Adam “was overcome” by the “evil heart” that this “disease became permanent” (3:22a) and *took root* in humanity (“evil root”).<sup>15</sup> As a result, “the inhabitants of the city [of David] transgressed, in everything doing as Adam and all his descendants had done,” and God “delivered the city into the hands of [Israel’s] enemies.” (3:25b-27). This is a compressed story of Israel from Adam to the Destruction, with the cause of the Destruction being ultimately identified as Adam’s transgression.<sup>16</sup> In his lament in 4:118, therefore, Ezra stresses Adam’s fall as the event that is causally responsible for the fall of his descendants: “O Adam, what have you done? For though it was you who sinned, the fall was not yours alone, but ours also who are your descendants.”<sup>17</sup>)

This way of locating Adam’s sin as the determinative causal event for humanity’s subjection to the “evil heart” and for Israel’s failure to overcome it, constitutes a sharp contrast to the traditional way of presenting Adam positively

---

14) A. L. Thomson, *Responsibility for Evil*, 334-335 rightly sees that the “evil heart” is the cause of Adam’s sin, but without noting that only as a result of Adam’s sin did its power become universal enough to cause the sins of Adam’s descendants.

15) M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 65. J. R. Levison, *Portraits of Adam*, 117-118 fails to consider 3:22a (“thus, the disease became permanent”) in his interpretation of 3:20-27.

16) So A. L. Thomson, *Responsibility for Evil*, 326-327, followed by Janghoon Park, “Paul’s Conception of Sin”, 97.

17) M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 65 and M. T. Brand, *Evil Within and Without*, 138 correctly notes that here humanity inherits from Adam not *the act of transgression itself* (or the guilt of having transgressed) but an “evil inclination” or an “evil heart” that led them to transgress. *Pace* K. M. Hogan, *Theologies in Conflict*, 117, who claims that “the fall” in this passage refers *only* to mortality.

(i.e., “Israel as True Adam”) – as Israel’s prototypical ancestor whose ideal existence in the Garden of Eden is reenacted by Israel.<sup>18)</sup> Despite this contrast, however, 4 Ezra does not depart from this tradition. Rather, 4 Ezra clearly assumes this tradition, as evidenced in the following passage.

(6:54-56a, 59a) 54 and over these you placed Adam as ruler over all the works which you had made; and from him we have all come, the people from whom you have chosen. 55 ... O Lord, because you have said that it was for us that you created this world. 56 As for other nations which have descended from Adam, you have said that they are nothing ... 59 If the world has indeed been created for us, why do we not possess our world as an inheritance? ...

This shows that for 4 Ezra, Israel, unlike “other nations” that are “nothing,” is Adam’s special descendants, for whom “[God] created this world,” and who succeed to Adam’s original vocation of “ruling over all the works which [God] had made.”<sup>19)</sup> Adam’s vocation, then, is reenacted by Israel. This clear presence of the Adam-Israel tradition in 4 Ezra suggests that when emphasizing Adam’s sin in connection with Israel’s failure, the author is thinking *within* this tradition to understand Israel’s downfall. In other words, given the fact of the Destruction, the traditional way of viewing Israel as inheriting Adam’s privileged vocation (i.e., rulership over God’s creation to be shared with his descendants) would have led the author of 4 Ezra to interpret Israel’s downfall also in terms of Israel inheriting what Adam had, this time *by virtue of Adam’s sin*, namely the “evil heart” made (almost) universally irresistible. This means that while maintaining the genealogical channel from Adam to Israel, 4 Ezra identifies Adam’s

18) E.g., Sir 49:16-50:1; Wis 10:1-14; Jub 2:17-24; 19:24-27. See the section on the fifth characteristic of the “evil heart” below for a more detailed discussion of this point.

19) Pace J. R. Levison, *Portraits of Adam*, 120-121, esp. 224, n.32, who claims that Adam is “the progenitor of humanity” and *not* an Israelite, especially because Adam and humanity represent sinful humanity of this world under the power of “evil heart” whereas Israel represents a group of righteous people who can overcome “evil heart” and inherit “the world to come.” However, as seen in our previous chapters, the fact that Adam is the ancestor of all humanity does not undermine Adam’s special genealogical relationship with Israel (as rightly recognized by M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 188, n.48). Further, J. R. Levison fails to note that the righteous people inheriting the “world to come” are Israel *as redefined after the destruction of the Second Temple*, not Israel whose solidarity with Adam under the power of “evil heart” was revealed in this tragic event. See the following section for details.

transgression, rather than Adam’s pre-transgression life in the Garden of Eden, as determining the content of influence that irresistibly flows through this channel. Thus, the traditional Adam-Israel connection now serves in 4 Ezra to highlight the non-realization of God’s creational intentions and the power of the “evil heart” rather than the fulfillment of God’s creational purposes and the power of God himself. Hence Uriel states, “I made the world for [Israel’s] sake, and when Adam transgressed my statutes, what had been made was judged” (7:11b).<sup>20</sup> This negative portrayal of Adam-Israel represents a retrospective reading of the Adam story that had not arisen prior to the destruction of the Second Temple. Only after Israel’s downfall is Adam’s transgression brought to the foreground, flipping the traditional Adam-Israel solidarity to the dark side. This analysis will be confirmed by the next feature of the “evil heart,” namely its power to overcome the law.

### **3.2. The Power of the “Evil Heart” to Produce Sins despite Israel’s Law**

In combination with its emphasis on Adam’s sin as the cause of the universalization of the “evil heart,” 4 Ezra attributes to the “evil heart” the power to make Israel sin despite Israel’s possession of the Law. 4 Ezra 3:22, 25b–27 (see above) speak of the power of the “evil heart” to overcome the Law, in the context of discussing the consequences of Adam’s transgression. As was noted above, the “evil heart” became “permanent” and took root in humanity as a result of Adam’s sin (3:22a). This “evil root,” then, dominates in the heart of humanity, with the result that even when “the law was in the people’s heart,” “what was good departed and the evil remained” (3:22b). Because of this dominating presence of the deep-rooted “evil” quality of heart, Israel or “the inhabitants of the city transgressed, in everything doing as Adam and all his descendants had done,” and God “delivered the city into the hands of your enemies” (3:25b-27). Miryam T. Brand observes that this attribution of the Law-overcoming power to the “evil heart” in 4 Ezra sharply contrasts with the view of the Law held in the other earlier Second Temple texts, according to which the Law is effective in combatting the causes of sin.<sup>21</sup> Even the texts that

---

20) It is because of the downfall of Adam-Israel, God’s covenant people, that Ezra raises an issue with God’s covenantal faithfulness and God’s justice as the Creator.

21) M. T. Brand, *Evil Within and Without*, 131-132, 280-281, bases this judgment on a wide range of the Second Temple Jewish texts, including the ones dealt with in the present work.

affirm the universality of human corruption and the sinfulness of Israel no less than 4 Ezra do not describe it as capable of overpowering the Law or neutralizing the advantage of having the Law.<sup>22)</sup>

4 Ezra's distinctive attribution of the Law-overpowering quality to the "evil heart," along with 4 Ezra's stress on Adam's sin, seems to have resulted from the author's reflection on the Destruction. For the author of 4 Ezra, the Destruction signifies not the anticipated downfall of only the corrupt groups of Jews (e.g., the corrupt Jerusalem priests and their followers) but the failure of Israel *as a whole*, comparable to Israel's first national failure that led to the destruction of the First Temple. This second failure of Israel, therefore, must have demonstrated that Israel in the Second Temple period was no different from the pre-exilic Israel in the First Temple period. This would have led the author of 4 Ezra to conclude that Israel, despite her continued privileged possession of the Law both in the First Temple and Second Temple periods, was unable to keep the Law, proving herself to be under the power of the "evil heart" as are all the rest of humanity.

It is important to note that this radicalization of the potency of the "evil heart" does not diminish moral responsibility of Israel in 4 Ezra. As rightly observed by Brand, for the author of 4 Ezra, the very fact that the law was given to Israel presupposes that Israel is endowed with "mind" (7:62-63) and "understanding" (7:72) and is therefore a full moral agent bearing full culpability for breaking the law they received. They also have the freedom of choice (8:56-58; 9:10-12), because of which their transgressions reflect their willful choice of "forsaking" God's laws, amounting to the "deeds that bring death" (7:72; 8:58). Hence Ezra laments that "we who have received the Law and sinned will perish, as well as our heart which received it; the Law, however, does not perish but remains in its glory" (9:36).<sup>23)</sup> 4 Ezra's radical portrayal of "evil heart" as conquering the Law, then, is not a way of victimizing Israel and blaming this evil power for Israel's sins, but a way of recognizing Israel's willful disobedience to the law and holding Israel fully culpable for their destruction and death. For the author of 4 Ezra, the overwhelming power of the "evil heart" is compatible with Israel's (and humanity's) possession of free will and their assumption of full moral

22) This is the case e.g., in the Qumran scrolls, where the members of the Qumran community who supposedly possess the true law are largely protected.

23) This is similar to Paul's defense of the Law in Rom 7:13-14.

responsibility for their sins.

To summarize, 4 Ezra’s negative representation of Adam-Israel – consisting of its emphasis on Adam’s transgression combined with its concomitant recognition of the powerlessness of the law against the “evil heart” and Israel’s full culpability for succumbing to “evil heart” and transgressing the Law – reflects an unprecedented diagnosis of the condition of Israel that was not made prior to Israel’s downfall.

### 3.3. The (near) Universal Scope of the Power of the “Evil Heart”

Many scholars observe that 4 Ezra affirm the universality of the “evil heart” while also speaking of the existence of a small number of people who do not succumb to this evil power. The former is evidenced in the following passages.

(7:46, 68)<sup>24</sup> 46 Who among the living is there that has not sinned, or who among men that has not transgressed your covenant? ... 68 For all who have been born are involved in iniquities, and are full of sins and burdened with transgressions

(8:34b-35) 34 ... what is mortal race, that you are so bitter against it? 35 For in truth there is no one among those who have been born who has not acted wickedly, and among those who have existed, there is no one who has not transgressed

Read together, the two passages imply that all “those who have been born” have “acted wickedly” and “transgressed,” being “involved in iniquities.” This affirmation of the universality of the “evil heart” stands in tension with the other statements made by Ezra and Uriel to the effect that there are still “few” “righteous” people,<sup>25</sup> including Ezra.<sup>26</sup> A better way of explaining this tension than viewing it

---

24) Cf. 3:35; 4:30.

25) Ezra’s statements include 7:48; 3:11, 14-17; 8:33; 10:22; 14:35. Uriel’s statements include 4:27, 35; 9:13; 12:34, 38. God’s direct statements given in response to Ezra’s prayer include 8:3, 39, 51.

26) While Ezra presents himself as among the sinners (8:31-35), Uriel describes him as a (paradigmatic) example of the righteous (6:32; 7:76-77; 10:39, 57; 8:47-48 are uttered directly by God).



simply as the presence of two incompatible perspectives<sup>27)</sup> seems to be to understand “evil heart” as universally operative yet overcome by a small number of “the righteous” prepared by God himself.<sup>28)</sup> In other words, for this “righteous” people, while the “evil heart” exerts influence on them (due to its universal operation),<sup>29)</sup> it becomes resistible, with divine intervention<sup>30)</sup> from certain point in their lives, presumably following the period of their subjection to it.<sup>31)</sup>

So then, the “evil heart” exerts universal power on humanity including Israel, except for a small number of the righteous remnant empowered by God (7:42-44).

### 3.4. The “Evil Heart” Resulting in Physical and Eschatological Death

In 4 Ezra, the operation of the “evil heart,” which produces sins, ultimately leads to human mortality. The “evil heart” operative in Adam produced

---

27) This interpretative approach is typically taken by those who view Ezra and Uriel as representing two conflicting traditions or theological opinions. See n.7 above.

28) Without formulating this way, M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 272, simply let the tension exist. J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 295, n.35, seems to downplay Ezra’s claims about the universality of sin when understanding them as “always rhetorical exaggerations” which are “not to be taken literally.”

29) “Evil thought” is still “formed with them” (7:92b), but they “strive with great effort to overcome” it (7:92c) and thus managed to “keep the ways of the Most High” (7:88b).

30) They are described as the product of God’s work of preservation (“God saved some with great difficulty,” 9:21a). J. A. Moo, “The Few Who Obtain Mercy: Soteriology in 4 Ezra”, D. M. Gurtner, ed., *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism*, Library of Second Temple Studies 74 (London; New York: T&T Clark, 2011), 110, 112, also sees this point, correctly observing further that the idea of keeping the law “perfectly” in 7:89 is “the common biblical way” of talking about the sincerity of the righteous (which is often interchangeable with faith or faithfulness, 6:5; 7:77) rather than indicating the requirement of “legalistic perfectionism” unprecedented in the history of Israel. Similarly J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 306; R. Bauckham, “Apocalypses”, D. A. Carson, P. T. O’Brien, and M. A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism*, WUNT 2. Reihe 140 (Tübingen; Grand Rapids, MI: Mohr Siebeck; Baker Academic, 2001), 161-175, esp. 173. Pace E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 409, 416 and B. W. Longenecker, *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11*, JSNTSup 57 (Sheffield: JSOT, 1991), 90-91.

31) In Ezra’s exhortation for his community to become “the righteous remnant,” Ezra describes this people as having transgressed the law just as their father did (14:27-36). This presupposes that one can become part of the remnant group by turning from their previous subjection to “evil heart.” J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 306, n.60, similarly notes that repentance is applicable to the remnant. So J. A. Moo, “The Few Who Obtain Mercy”, 110.

Adam’s transgression and thereby brought universal human mortality into the world.

(3:7) And you laid upon [Adam] one commandment of yours; but he transgressed it, and immediately you appointed death for him and for his descendants.

(7:78) Now, concerning death, the teaching is: when the decisive decree has gone forth from the Most High that a man shall die, as the spirit leaves the body to return again to him who gave it ...

The first passage makes it clear that God “appointed death for Adam and his descendants” “immediately” in response to Adam’s violation of God’s commandment. That is to say, God issued “the decisive decree” that “a man shall die” (Gen 3:19) precisely because Adam sinned. Universal mortality is therefore not a natural part of Adamic humanity’s existence but a penal result of Adam’s transgression. As was true with the “evil heart,” human mortality also became universalized as a result of Adam’s sin. This reinforces 4 Ezra’s negative portrayal of Adam’s role of introducing evil to the world.

The “evil heart” not only produced universal mortality (physical death) by acting on Adam but also affects the postmortem destiny of individual descendants of Adam.<sup>32)</sup> In other words, Adam’s descendants, except for God-preserved remnants, are under the power of the “evil heart” and therefore commit sins, which then lead to their postmortem existence in pain and suffering away from God (eschatological death). This view is reflected in the following two passages.

(7:79-80, 87b) 79 And if it is one of those who have shown scorn and have not kept the way of the Most High, and who have despised his Law, and who have hated those who fear God – 80 such spirits shall not enter into habitations, but shall immediately wander about in torments, ever grieving and sad, in seven ways ... 87 ... shall wither with fear at seeing the glory of the Most High before whom they sinned while they were alive, and before whom they are to be judged in the last times

---

32) A similar line of argument was made in Janghoon Park, “Paul’s Conception of Sin”, 98-99.

(7:32-34, 36-38) 32 And the earth shall give up those who are asleep in it and the chambers shall give up the souls which have been committed to them. 33 And the Most High shall be revealed upon the seat of judgment, and compassion shall pass away, and patience shall be withdrawn, 34 but judgment alone shall remain ... 36 Then the pit of torment shall appear, and opposite it shall be the place of rest; the furnace of Hell shall be disclosed, and opposite it the Paradise of delight. 37 Then the Most high will say to the nations that have been raised from the dead, "Look now, and understand whom you have denied, whom you have not served, whose commandments you have despised! 38 Look on this side and on that; here are delight and rest, and there are fire and torments!" Thus he will speak to them on the day of judgment.

According to these passages, the postmortem destiny of the wicked proceeds in two steps: upon physical death, the souls of the unrighteous "wander about" (7:80) in the postmortem "chamber" (4:42; 7:32), in which they await God's final judgment in agony and fear. And then, following the final judgment, they are permanently placed in "the pit of torment," which is "the furnace of Hell" (7:36).

The "evil heart," then, having introduced universal human mortality in the world, continue to operate among Adam's descendants, leading them to face painful postmortem existence followed by eschatological separation from God.

### 3.5. The "Evil Heart" and a New Adamic People

How does 4 Ezra characterize this small group of "righteous" people to whom the "evil heart" is not effective? Some scholars believe that 4 Ezra conceives this people in individual terms (i.e., as an aggregate of the elect individuals) apart from the category of Israel.<sup>33)</sup> M. E. Stone and others more convincingly argue that this people should be understood rather in continuity with the category of Israel – as "the remnant" within Israel to whom God's promises to Israel will be fulfilled.<sup>34)</sup>

33) E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 409, 415-416; B. W. Longenecker, *Eschatology and the Covenant*, 96-97; cf. K. M. Hogan, *Theologies in Conflict*, 38-39, who attributes universalism to Uriel's view but not to the "third" view held by the author of 4 Ezra.

34) M. A. Elliott, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 42-43; R. Bauckham, "Apocalypses", 173; J. A.

It is important, however, to note the distinctive way in which 4 Ezra applies the category of Israel to this remnant. There are Second Temple texts that characterize Israel or a group of Israelites by appealing to their special descendancy from Adam.<sup>35)</sup> The point invariably made is that they inherit and reenact Adam’s ideal existence in the Garden of Eden.<sup>36)</sup> 4 Ezra, however, draws on this Adam-Israel connection precisely to *deny* the distinctiveness of Adam-Israel from the rest of humanity. That is, Adam-Israel is now standing in solidarity with the rest of humanity, functioning to demonstrate that humanity, all of Adam’s descendants, are under the power of the “evil heart” and under God’s condemnation. 4 Ezra, therefore, when describing the remnant who are immune to the “evil heart” and are apparently Adam’s physical descendants, does not invoke their solidarity with Adam-Israel nor emphasize their special connection with Adam. Rather, 4 Ezra conceives them as a *new Adamic people* created for “the world to come” all the while associating the original Adam-Israel with “this world.” The implication is that the privileged status of the original Adamic people (Adam-Israel) has devolved on this new Adamic people – as a result of Adam’s sin. This is supported by the following passages.

(7:11-12) 11 For I made the world for [Israel’s] sake, and when Adam transgressed my statutes, what had been made was judged. 12 And so the entrances of this world were made narrow and sorrowful and toilsome.

(7:47, 50) 47 And now I see that the world to come will bring delight to few but torments to many ... 50 For this reason the Most High has made *not one world but two*.

---

Moo, *Creation, Nature, and Hope*, 112; J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 299-300. Central to this redefinition of Israel is faithful observance of the law, without which other physical, social, political signs of one’s belonging to the community of Israel are not sufficient. B. W. Longenecker seems to have shifted from his earlier “universalism” to “covenantal redefinition” in his later work. See B. W. Longenecker, *2 Esdras*, Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 99-100.

35) See note 18 above.

36) M. A. Elliott, *The Survivors of Israel*, does not address Adam-Israel connection in his extensive exploration of the idea of Israel’s remnant in Second Temple Judaism.

(8:1) He answered me and said, “*The Most High made this world for the sake of many, but the world to come for the sake of few.*”

(9:13) Therefore, do not continue to be curious as to how the ungodly will be punished; but inquire how *the righteous will be saved, those to whom the age [to come] belongs and for whose sake the age [to come] was made.*

These passages establish a clear parallel between the original Adamic people for whom “this world” was made but was brought under judgment,<sup>37)</sup> and the righteous remnant for whom “the world to come” is made and is anticipated.<sup>38)</sup> It is clear from this parallel that because of Adam’s sin (which is later recapitulated by Israel through the “evil heart”), what was true of the original Adamic people (i.e., the people for whom the world is made and to whom it belongs) is now made applicable to the remnant, a new Adamic people (i.e., the people for whom “the world to come” is made and to whom it belongs).<sup>39)</sup> It is for this new Adamic people that the Messiah will come (7:28-29; 12:31-35; 13:32-41), Zion will be restored (13:36), and God’s creation will be renewed (13:26).

Furthermore, this new Adamic people, while still subject to physical death, can avoid postmortem pain and eschatological separation from God because they can overcome the power of the “evil heart.” Therefore, the souls of the new Adamic people, upon physical death, are “gathered into their chambers and

---

37) This includes the universalization of “evil heart” and death, and also “full of dangers” and “great hardships” (7:12), which allude to the curses of Gen 3:16-17. See J. R. Levison, *Portraits of Adam*, 121.

38) This reflects the majority interpretation of 7:10-14, including B. W. Longenecker, *Eschatology and the Covenant*, 78; J. M. Myers, ed., *I and II Esdras*, 252; J. R. Levison, *Portraits of Adam*, 121; S. Burkes, *God, Self, and Death: The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period* (Leiden: Brill, 2003), 196-197; J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 288-289; Pace J. M. Zurawski, “The Two Worlds and Adam’s Sin: The Problem of 4 Ezra 7:10-14”, G. Boccaccini and J. M. Zurawski, ed., *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch: International Studies* (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 97-106, who thinks the world created for Israel is “the world to come” and not “this world.” See M. E. Stone, *Fourth Ezra*, 194-195 for the difficulties of this line of interpretation.

39) Similarly J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 300, n.46, stating that “Ezra’s view that the world was made for Israel is first redefined in terms of the two worlds (7:1-16) and then reframed: in Uriel’s terms, the world /age was made for the sake of the righteous (9:13).”

guarded by angels in profound quiet,” enjoying “rest” in God and anticipating their rewards – “the glory which awaits them in the last days,” “the spacious liberty which they are to receive and enjoy in immortality,” and their appearance “like the light of the stars, being incorruptible from then on,” and their enjoyment of joy with “boldness” and gladness without “fear.”<sup>40)</sup> At the final judgment, “the reward shall be manifested” and “righteous deeds shall awake,” with the result that this new Adamic people enjoy all of what they have anticipated in “the Paradise of delight.”<sup>41)</sup>

In summary, Israel’s failure as attested by the Destruction led the author of 4 Ezra to diagnose the present condition and future destiny of Adam-Israel in pessimistic terms (by emphasizing Adam’s fall followed by Israel’s fall) while also re-conceptualizing the remnant as a new Adamic people rescued from the sinful Adamic humanity for “the world to come.”<sup>42)</sup>

By managing to resist the “evil heart” and live righteous lives through divine help, this new Adamic people will inherit the world to come.

#### **4. Conclusion**

Conscious of the need to study 4 Ezra on its own right before utilizing it to illuminate Paul and other New Testament documents, we explored 4 Ezra with particular reference to the notion of an “evil heart.” Written in the wake of the Destruction, 4 Ezra identifies the “evil heart” as the cause of Israel’s downfall, characterizing it five ways. First, it originates from the time of Adam, being formed in Adam before his fall, and becoming universally powerful in Adam’s descendants as a result of Adam’s transgression. Second, the “evil heart” is powerful enough to produce sins despite of the presence of Israel’s law, as is clear from Israel’s failure to resist the “evil heart” with the law. Third, the “evil heart” has universal potency except for a small number of Israel’s remnants who are helped by God to resist its power. Fourth, the “evil heart” is also responsible for universal human mortality and brings those under its power to miserable

---

40) See 7:88-99 for more details.

41) See 7:32-44 for more details.

42) In this way, 4 Ezra presents Ezra as a paradigmatic remnant, by emphasizing his faithfulness to the law while not neglecting the fact that he is part of the old Adamic humanity.

postmortem existence and tragic eschatological separation from God. Fifth, the remnant who are immune to the operation of the “evil heart” are considered a new Adamic people to inherit the new world and live in the new age whereas the rest of Adamic humanity remain bound within the present world. Any who attempts to compare 4 Ezra’s notion of the “evil heart” with Paul’s notion of sin or any other supposed New Testament equivalent needs to take into account these findings.

<Keywords>

4 Ezra, evil heart, Israel, Adam, sin.

(투고 일자: 2022년 1월 31일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 20일)

<References>

- Barclay, J. M. G., *Paul and the Gift*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- Bauckham, R., "Apocalypses", D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism*, WUNT 2, Reihe 140, Tübingen; Grand Rapids, MI: Mohr Siebeck; Baker Academic, 2001, 135-187.
- Boccaccini, G., "The Evilness of Human Nature in 1 Enoch, Jubilees, Paul, and 4 Ezra", J. M. Zurawski, G. Boccaccini, and M. Henze, eds., *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction After the Fall*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Leiden: Brill, 2013, 63-79.
- Brand, M. T., *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Brandenburger, E., *Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen: Das literarische und theologische Problem Des 4. Esrabuches*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Bd. 68, Zürich: Theologischer Verlag, 1981.
- Breech, E., "These Fragments I Have Shored against My Ruins: The Form and Function of 4 Ezra", *Journal of Biblical Literature* 92:2 (1973), 267-274.
- Burkes, S., *God, Self, and Death: The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period*, Leiden: Brill, 2003.
- Byrne, B., *Romans*, Sacra Pagina Series 6, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996.
- Chung, Yong-Han, "2 Baruch's Consolation for the Destruction of the Temple", *Korea Presbyterian Journal of Theology* 47:3 (2015), 35-57.
- Collins, J. J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2nd ed., Biblical Resource Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- DiTommaso, L., "Who Is the 'I' of 4 Ezra?", J. M. Zurawski, G. Boccaccini, and M. Henze, eds., *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction After the Fall*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Leiden: Brill, 2013, 119-133.
- Elliott, M. A., *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Esler, P. F., "The Social Function of 4 Ezra", *Journal for the Study of the New Testament* 53 (1994), 99-123.
- Fitzmyer, J. A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1st



- ed., AB 33, New York: Doubleday, 1993.
- Harnisch, W., *Verhängnis Und Verheissung Der Geschichte: Untersuchungen Zum Zeit- Und Geschichtsverständnis Im 4. Buch Esra Und in Der Syr. Baruchapokalypse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Hogan, K. M., *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom Debate and Apocalyptic Solution*, JSJSup 130, Leiden: Brill, 2009.
- Klijn, A. F. J., ed., *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra): Nach Dem lateinischen Text unter Benutzung Der Anderen Versionen übersetzt*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin: de Gruyter, 1992.
- Levison, J. R., *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 1, Sheffield: JSOT, 1987.
- Longenecker, B. W., *2 Esdras*, Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Longenecker, B. W., *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11*, JSNTSup 57, Sheffield: JSOT, 1991.
- Metzger, B. M., “The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.) with the Four Additional Chapters: A New Translation and Introduction”, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1, Apocalyptic Literature and Testaments*, London: Darton, Longman & Todd, 1983, 517-590.
- Moo, J. A., *Creation, Nature and Hope in 4 Ezra*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Bd. 237, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Moo, J. A., “The Few Who Obtain Mercy: Soteriology in 4 Ezra”, D. M. Gurtner, ed., *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism*, Library of Second Temple Studies 74, London; New York: T&T Clark, 2011, 98-113.
- Myers, J. M., ed., *I and II Esdras*, 1st ed., AB 42, Garden City, NY: Doubleday, 1974.
- Najman, H., “The Exemplary Protagonist: The Case of 4 Ezra”, E. J. C. Tigchelaar, ed., *Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCLXX, Leuven: Peeters, 2014, 261-287.
- Oesterley, W. O. E., ed., *II Esdras (The Ezra Apocalypse)*, Westminster

Commentaries, London: Methuen, 1933.

Park, Janghoon, “Paul’s Conception of Sin and Death in Romans 5-8 and 1 Corinthians 15”, Ph.D. Dissertation, University of St Andrews, 2018.

Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Stone, M. E., *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, F. M. Cross, ed., Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Stuckenbruck, L. T., “Ezra’s Vision of the Lady: The Form and Function of a Turning Point”, J. M. Zurawski, G. Boccaccini, and M. Henze, eds., *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction After the Fall*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Leiden: Brill, 2013, 137-150.

Thompson, A. L., *Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra: A Study Illustrating the Significance of Form and Structure for the Meaning of the Book*, Missoula: Scholars Press, 1982.

Witherington III, B., *Paul’s Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.

Zurawski, J. M., “The Two Worlds and Adam’s Sin: The Problem of 4 Ezra 7:10–14”, G. Boccaccini and J. M. Zurawski, eds., *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch: International Studies*, London: Bloomsbury Publishing, 2014, 97-106.

<Abstract>

### **A Portrait of the “Evil Heart” in 4 Ezra**

Janghoon Park  
(Baekseok University)

4 Ezra’s notion of an “evil heart” is often cited as an illuminative Jewish parallel to Paul’s description of sin. However, it is necessary to understand how the evil heart is presented in 4 Ezra before it can be considered exegetically helpful for understanding the notion of sin in Paul’s and in other New Testament writings. To meet this need, the present article observes the ways in which the term evil heart is used in 4 Ezra, and concludes that in 4 Ezra, the evil heart has five distinguishable characteristics. Written in the wake of the Second Temple’s destruction, 4 Ezra seeks to understand the reasons for this tragic event, and identifies the evil heart, which can be characterized by the following five ways, as an evil force responsible for Israel’s downfall. First, it originates from the time of Adam. More specifically, the evil heart was formed in Adam, inclining him to sin, but it acquired universal potency to cause Adam’s descendants to fall, only as a result of Adam’s transgression. Second, its power is not deterred by Israel’s law because the evil heart made Israel fall no less than the rest of Adam’s descendants despite Israel’s possession of the law. Third, while the evil heart has universal potency, its power can be overcome by a small number of Israel’s remnants who are helped by God to resist it. Fourth, the evil heart, through Adam’s fall, brought universal mortality to Adam’s descendants, and also led Adam’s descendants, except for the remnants, to be in miserable postmortem existence and tragic eschatological separation from God. Fifth, the remnants who are immune to the corrupting power of the evil heart are considered a new Adamic people to inherit the new world and live in the new age, whereas the rest of Adamic humanity remain bound within the present world and will perish with it. These five features of the evil heart need to be in view whenever this notion is compared with supposed New Testament parallels.

<번역 논문>

## 평행본문, 얼마나 평행해야 할까?

마르타 웨이드(Martha L. Wade)\*

기민석 번역\*\*

성경 번역 소프트웨어 파라텍스트에는 평행본문 도구가 있는데 아주 유용하다. 2019년에 필자는 어느 번역 프로젝트를 살펴본 적이 있었는데, 정 규적인 외부 자문을 받지 못했던 프로젝트였다. 당시 필자는 이 번역팀이 마태복음을 마치려면 일을 얼마나 많이 해야 할지 가능해 달라는 부탁을 받았다. 아직 시작도 안 했으리라 생각했는데 정작 열어 보니 마태복음 대 부분이 그 프로젝트에 떠 있었다. 하지만 이 초안 작업에는 문제점이 있었다. 구절들과 절 번호가 맞지 않았던 것이다. 또 번역물은 있었지만, 양식도 제대로 갖춰지지 않았다. 이런 문제 때문에 필자는 더 들여다보고자 했다. 평행본문 도구를 클릭해 보니, 마태복음의 모든 평행본문이 마가복음이나 누가복음에서 복사해 온 것이었고 큰 차이가 있는 부분들만 수정되어 있었다. 필자는 평행본문 도구가 개발되기 전에 훈련을 받았던 자문위원이다. 그래서 각 책을 독자적으로 번역한 뒤 책 간의 평행본문을 평행하게 작업 하는 것은, 구절들을 수없이 왔다 갔다 하면서 수정하고 개정해야 하는 매우 힘든 일임을 잘 알고 있었다. 모든 평행 구절을 제대로 번역하고 난 후 나중엔 빈칸만 채우고자 하는 번역가의 마음은 공감하지만, 나의 첫 반응

\* 파푸아뉴기니, 파이오니아 성경 번역 위원회(Pioneer Bible Translators) 번역 자문 위원이자 세계성서공회연합회 명예 번역 자문. [mlwade@pioneerbible.org.pg](mailto:mlwade@pioneerbible.org.pg). Martha L. Wade, "How Parallel Should Parallel Passages Be?", *The Bible Translator* 72:1 (2021), 5-18.

\*\* The University of Manchester에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 한국침례신학대학교 구약학 교수. [minsuckee@kbtus.ac.kr](mailto:minsuckee@kbtus.ac.kr).

은 이랬다. “도대체 이 사람이 뭘 한 거지? 아니야, 이미 지난 일이야. 내가 바꿀 순 없어. 그저 자문위원으로서 이러한 접근 방식의 타당성을 어떻게 평가해야 할까?”

평행본문 도구는 다음과 같은 다양한 목적에 유용할 수 있다. 평행본문 간에 잘못된 번역이나 일치하지 않는 부분을 찾을 때, 자국어 번역에서 보이는 평행이 ‘광역어’<sup>1)</sup>에서 보이는 평행처럼 되게 하고 싶을 때, 평행 구절 간의 상호 영향 방식을 자국어 번역에도 반영하고 싶을 때, 신약이 구약을 사용하는 것을 포함하여 본문이 어떤 성경책을 인용하거나 암시하는 것을 자국어 번역에 나타내고 싶을 때. 이 가운데 어떤 것에 우선순위가 부여되는지는 번역 프로젝트를 시작할 때 설정한 우선순위에 따라 다소 달라진다.

이 기고는 평행본문 도구가 번역 프로젝트에 미칠 수 있는 장단점에 대하여 간략하게 살펴볼 것이다. 그리고 이 도구를 사용하면서 필자가 겪었던 문제 유형들을 소개할 것이다. 제3단락에서는 이 도구가 파푸아 뉴기니의 아팔어 번역 프로젝트를 어떻게 개선했는지 그 예를 몇 가지 나눌 것이다. 끝으로 필자가 돕고 있는 번역 자문단 훈련생들에게 평행본문 도구에 대한 몇 가지 조언을 요약 제시하며 마무리할 것이다.

## 1. 장단점

이전 버전의 파라텍스트에 있는 평행본문 도구에 대해서는 스티븐 패트모어(Stephen Pattemore)가 간략하게 설명한 바 있다.<sup>2)</sup> 자문위원과 번역 프로젝트를 돕는 거의 모든 이들이 평행본문 도구를 친숙하게 사용하고 있으리라 확신한다. 이 도구의 장단점을 구체적으로 살펴보기 전에, 많은 자문위원이 잘 모르고 있어 경각심을 가져야 하는 문제에 대하여 말하고자 한다.

평행본문 도구가 파라텍스트의 한 버전에서 다음 버전으로 갱신될 경우, 때때로 평행 구절이 누락되는 경우가 있다. 누구든지 반드시 평행본문 도구에 있어야 할 것으로 생각하는 유명한 “눈에는 눈, 이에는 이”가 파라텍

1) 역주) 광역어 혹은 ‘의사소통을 위한 언어’(Language of Wider Communication)는 언어나 문화의 장벽을 넘어 소통되는 언어를 뜻함.

2) S. Pattemore, “Examining the Scriptures Daily (Acts 17:11): Developments in Paratext and Their Impact on Translation and Revision Checking”, Lénart de Regt, ed., *Of Translations, Revisions, Scripts and Software: Contributions presented to Kees de Blois* (London: United Bible Societies, 2011), 89-90, 97-98.

스트 8에서는 빠졌다(출 21:24; 레 24:20; 신 19:21; 마 5:38). 파라텍스트 7.5에는 마태복음 5:38의 모든 평행 구절이 발견되지만, 파라텍스트 8에는 그렇지 않았다. 파라텍스트 9가 2020년에 출시되었을 때 마침내 이 구절들은 다시 목록으로 돌아왔다.

## 1.1. 장점

파라텍스트 9 버전에 있는 평행본문 도구의 장점은 아래와 같다. 대부분의 독자가 현 버전에 있는 이 도구의 훌륭한 성능을 이미 잘 알고 있으리라 생각한다.

1. 현 파라텍스트 9 버전은 다양한 방법으로 구절을 점검하여, 평행을 위해 수정되었거나 수정이 필요한 구절을 쉽게 발견할 수 있도록 한다.
2. 현 파라텍스트 9 버전은 어떤 구절의 번역에 수정이 가해지면 이를 알려주며 어떤 수정이 있었는지 볼 수 있도록 한다.
3. 현 파라텍스트 9 버전은 수정이 필요한 구절을 쉽게 편집할 수 있도록 별도의 편집 창을 제공해 준다.
4. 현 파라텍스트 9 버전은 평행 구절들을 세트로나 개별적으로, 혹은 두 방식을 조합하여 승인하도록 한다. 연구자의 경험에 의하면 세트로 승인할 때는 정확한 결과가 나오지 않기도 한다. 하지만 상황에 따라 유용하기도 하다.

감사하게도 파라텍스트 팀은 도구를 계속 개선해 왔고, 번역가들과 소통하며 파라텍스트 사용이 더 쉬워지도록 해 왔다.

## 1.2. 단점

이 도구를 사용하는 것에 있어 단점이 있다면 아래와 같다. 구체적인 문제는 다음 단락에서 다룰 것이다.

1. 이 도구가 아직은 완벽하지 않다는 것을 알아야 한다. 어떤 구절이 목록에 없다고 해서 평행본문이 아니라는 의미는 아니다. 그래서 사용자들은 평행본문 추가를 제한하기 위해 “피드백”(Give Feedback) 기능을 잘 활용하여야 한다.

2. 수정이 생길 때마다 번역팀들이 그 구절을 반복적으로 점검하면 쉽게 지친다. 이를 방지하기 위해선 팀원 한 명이 미리 모든 변경사항을 보고, 그 변경사항이 평행적 특성에 실질적 영향을 미치지 않는다면, 즉 변경사항이 평행본문에 속하지 않는다면, 그 구절에 체크 표시를 다시 해 주는 것이 좋다.

3. 번역팀은 종종 컴퓨터가 가하는 ‘압박’에 그만 굴복하여, 비록 현재 형태를 받아들일 수 있음에도 그 구절을 수정하여 다시 점검할 필요가 없도록 만든다. 이는 번역의 자연스러움에 나쁜 영향을 줄 수 있는데, 번역팀이 새로이 작성된 복음서 초안을 자문단이 점검해 준 복음서와 일치시키기 위해 종종 수정을 가하기 때문이다. 불행히도 자문단이 점검한 복음서는 번역된 첫 책인 경우가 많고, 모든 자문위원이 알다시피 처음 번역된 복음서의 번역이 가장 자연스러운 경우는 거의 없다.

4. 번역팀에 원어(그리스어/히브리어)를 모니터할 수 있는 전문가가 없는 경우, 모델이 되는 번역 본문을 두고 그것과 평행하게 만드는 번역으로 함몰될 수 있다. 그 모델 본문이 괜찮으면 좋겠지만, 그렇지 않다면 평행본문 도구는 쉽게 그 유용성을 잃는다.

평행본문 도구가 파라텍스트 작업에 미치는 영향은 크다. 하지만 전반적으로 볼 때 그 영향이 100% 긍정적인 것만은 아니다. 그럼에도 불구하고, 그리스어/히브리어 텍스트에 하이라이트되어 있는 “녹색”(완전히 동일)과 “노란색”(작은 문법적 차이가 있거나 거의 비슷한 표현)을 주의 깊게 살펴 보며 작업한다면, 이 도구는 분명히 사용 가치가 있으며 번역팀이 보다 정확한 번역을 하는 데 도움이 될 것이다.

## 2. 알아 두어야 할 구체적 문제

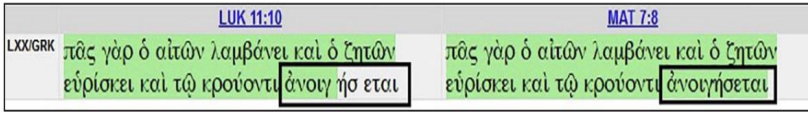
평행본문 도구를 오랜 시간 사용해 본 번역팀은 누가복음 11:23과 마태복음 12:30에서처럼 그리스어가 완벽하게 평행하고 자국어도 완벽하게 평행해서 생기는 “완전한 녹색” 창을 자주 보고 싶어 할 것이다. 하지만 그런 일은 흔치 않다. 필자는 아팔어 팀이 평행본문 도구를 사용하면서 겪었던 일들을 보았는데 아래에 소개한다.

### 2.1. 도구 자체의 문제

#### 2.1.1. 그리스어 표기 오류 문제

매우 드문 경우지만 녹색과 노란색의 하이라이트 표시에, 또는 그리스어

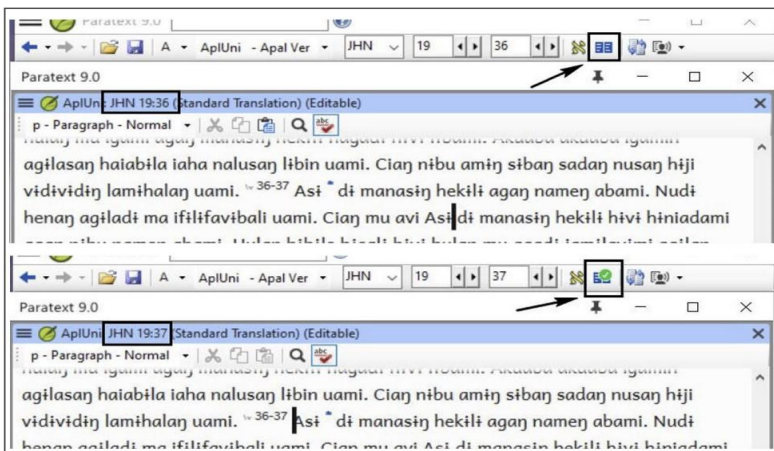
표기에 오류가 발생한다. 작은 예지만, 누가복음 11:10의 경우 그리스어 한 단어 중간에 있는 대괄호가 표기에서 빠져있다(그림 1). 그래서 사용자는 파라텍스트가 완벽하다고 가정해서는 안 된다.



<그림 1> 그리스어 표기 오류

### 2.1.2. 평행본문 도구 아이콘에 녹색 체크 표시가 생기지 않는 문제

자국어에서 두 절을 결합해서 번역했는데 두 절 중 첫 번째 절이 평행본문이 아니면, 평행본문 도구 아이콘에는 평행이 있음을 나타내는 녹색 체크 표시가 뜨지 않을 수 있다. 파라텍스트 창 위에 있는 장/절 목록에 평행하지 않은 첫 절이 떠 있으면 그렇게 된다. 예를 들어, 요한복음 19장에서 36절과 37절이 결합되어 있다면, 이럴 때 실제로 평행하는 절은 요한복음 19:37이기 때문에 평행본문 도구 아이콘에는 녹색 체크가 표시되지 않는다(그림 2 참조). 평행 구절이 있다는 것을 알고 있다면, 수동으로 평행본문 도구를 열거나 아니면 평행본문 도구를 클릭하기 전에 창 위에 있는 검색란에 직접 요한복음 19:37을 기입해야 한다.

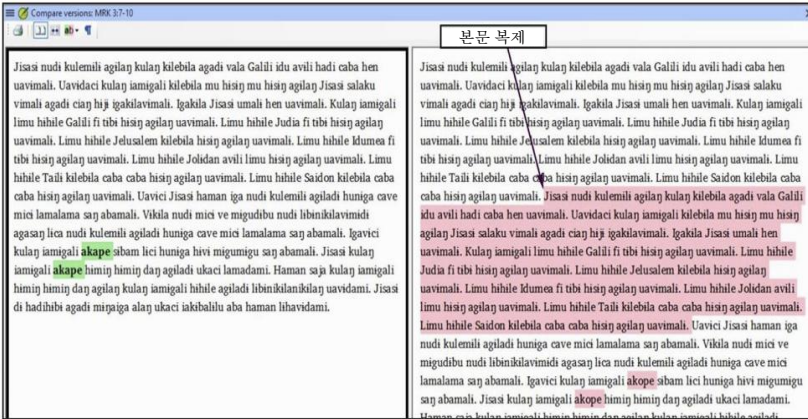


<그림 2> 결합 구절의 경우(여기서는 요 19:36-37), 어떤 구절을 참조하느냐에 따라 평행 구절임을 나타내는 녹색 체크 표시가 나타나기도 하고 안 나타나기도 한다.



### 2.1.3. 구절 안 변화를 표시하는 것에 발생하는 문제

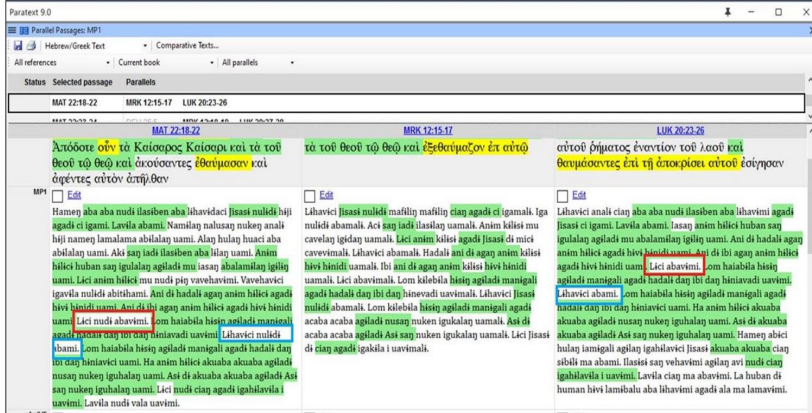
자국어 구절이 결합 구절이고 구절이 평행하다고 마지막으로 표시된 이후 무엇이 바뀌었는지 보기 위해 클릭을 할 경우, 프로그램이 혼돈을 겪어 대부분의 구절을 복제하여 빨간색으로 표시하는 이상한 창이 뜨기도 한다(그림 3). 차이 나는 부분은 확실하게 표시된다. 그러나 차이 나는 부분 주변에 필요치 않은 것들이 생기는데, 그 언어를 아는 사람이 아니면 무슨 일이 일어난 건지 알 길이 없다.



<그림 3> 결합 구절의 변화 표시

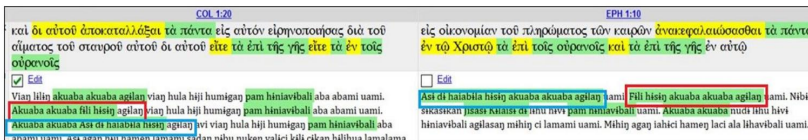
### 2.1.4. 프로그램에 의해 선택이 혼동되는 문제

파라텍스트 사용자 중 많은 이가 평행 하이라이트 표시에 대한 도움말 파일의 다음 설명을 알지 못하는 것 같다. “[히브리어와 그리스어를 제외한] 다른 모든 버전에서 녹색 하이라이트 표시는 컴퓨터 알고리즘에 의해 수행되며, 평행 구절 사이에 있는 동일한 단어나 구문을 최대한 표시해 준다.” 표시기능이 이처럼 기계적이기 때문에 몇 가지 혼란스러운 결과가 나온다. 이 프로그램이 자국어 본문에 녹색 표시를 하기 위해서는 구나 절의 모든 것이 완전히 같아야만 하는 것 같다. 예를 들어, 마태복음 22:18-20의 아팔어 번역에서, 두 개의 목적 대명사가 이 두 문장의 유일한 차이점이었기 때문에 목적 대명사를 제외한 모든 문장이 녹색으로 표시될 것으로 예상했다. 그러나 두 복음서에서 이 두 문장은 표시되지 않았다(그림 4 흰색 부분 참조).



<그림 4> 마태복음 22:18-20, 자국어 본문의 하이라이트 표기

이와는 반대로, 골로새서 1:20의 아팔어 번역에서, 단어들이 늘어져 있는 몇 개의 긴 문자열을 그 어순이 명백히 동일하지 않음에도 불구하고 이 프로그램은 동일한 것으로 표시했다(그림 5의 박스 안 텍스트 비교). 톡 피신(Tok Pisin)<sup>3)</sup> 텍스트가 모델인 것으로 보이는 이 복잡한 명사 구절은 그 어순이 자연스럽게 못하다. 이는 자국 번역가들이 파악하여 수정하려고 노력해 왔던 많은 번역 유형 중 하나다. 그런데 평행본문 도구는 이런 종류의 문제를 식별하지 못했다. 반면, 이 골로새서 구절의 아팔어 번역을 보면, 복잡한 이 두개의 명사구절에서 주격부호(*agilay*)가 명백히 동일하게 나타남에도 불구하고 흰색으로 남아있다. 이 프로그램은 이런 식으로 무언가가 어딘가에서 동일하지 않다는 것을 주목하는 것일 수도 있으며, 이런 문제가 발생하는 것을 필자는 여러 번 보았다.



<그림 5> 골로새서 1:20, 자국어 본문의 하이라이트 표기

## 2.2. 잘못된 긍정 및 부정 판정

파푸아 뉴기니에서는 말라리아에 걸린 사람이 적절한 시점에 말라리아

3) 역주) 톡 피신(Tok Pisin)은 파푸아뉴기니에서 사용하는 공식 언어로서 영어에 기반을 둔 혼합어이다. 현재 광역어로 사용되고 있다.

검사를 하지 않아 검사 때 잘못된 음성 판정을 받는 경우가 많이 있다. 마찬가지로 평행본문 도구가 잘못된 긍정이나 부정 판정을 하여 번역 자문위원의 작업을 어렵게 하는 경우가 많다.

### 2.2.1. 잘못된 부정 판정

자문위원으로서 필자가 아팔어를 몰랐다면, “명백하게 평행한 이 두 구절을 왜 완전하게 평행한 것으로 번역하지 않는 거지?”와 같은 질문을 던질 경우가 있었을 것이다. 그러나 필자는 그 언어를 알기 때문에, 마태복음 8:9의 명령은 백부장이 직접 말하지만 누가복음 7:7-8에서는 백부장의 친구들이 백부장을 대신해 말하고 있다는 것을 알 수 있다. 아팔어에서 이 구절들은 마치 평행하지 않은 것처럼 보이지만, 아팔어의 인용문 구조에서 보자면 사실 정확히 평행한 것이다. 이런 경우 잘못된 부정 판정이 나온다.

### 2.2.2. 잘못된 긍정 판단

몇몇 잘못된 긍정 판정은 쉽게 설명 가능하지만, 혼란스럽기만 한 것들이 있다.

#### 2.2.2.1. 설명하기 어려운 잘못된 긍정 판단

평행 구절인 그리스어 마태복음 6:30과 누가복음 12:28 사이에는 문법적 차이가 다소 존재한다. 하지만 아팔어가 같은 의미를 표현하는 방식에는 영향을 미치지 않는다는 점이다. 이 구절들 마지막에 있는 수사적 질문은 아팔어가 사용하지 않는다. 그래서 이 두 구절이 모두 녹색이어야 한다는 것은 맞지만, 실제로 한 단어씩 확인해보니 아쉽게도 누가복음 6:28에는 마태복음 6:30에 없는 한정성 표지(definite marker) 단어 하나가 아팔어 본문에 추가되어 있다. 이 한정성 표지는 지워져야 하는데, 이 프로그램은 슬쩍 보면 모든 것이 완벽하게 평행하다고 믿게 만들기 때문에 실수의 소지가 생긴다. 실은 완벽하게 평행하지 않으며, 왜 파라텍스트가 이것을 식별하지 못했는지는 설명할 길이 없다. 따라서 모든 것이 녹색이라고 해서 반드시 모든 것이 정확히 평행하다는 것을 의미하지는 않는다. 이 경우 잘못된 긍정 판단이라 할 수 있다.

#### 2.2.2.2. 설명 가능한 잘못된 긍정 판단

아팔어에서 “표적”(sign)에 해당하는 용어가 예전에는 짧았다. 그런데 지금은 이 짧은 옛 용어를 포함하고 있는 긴 용어로 개정되었다. 누가복음

11:29의 아팔어 번역을 최종적으로 개정할 때, 평행 구절인 마태복음 12:39와 마태복음 16:4는 완전히 녹색이었다. 이 두 구절은 “표적”을 새롭게 개정된 용어로 번역했다. 결과적으로 이 두 구절은 모두 녹색이었다. 만약 긴 새 번역이 한 곳에만 있고 다른 한 곳에서는 짧은 옛 단어로 번역되어 있었다면, 긴 단어에는 부재한 구(phrase)가 정확하게 식별되었을 것이다. 왜냐하면 “표적”을 길게 번역한 구의 일부가 하얀색으로 표기되어 그 색상 대비로 인해 쉽게 보였을 것이기 때문이다. 긴 새 구로 번역된 두 구절이 동일해서 정확하게 완전히 녹색이 되었기 때문에 차이점이 숨겨졌지만, 이는 오류 (“표적”을 번역한 짧은 옛 용어)가 파라텍스트에 의해 식별되지 않았다는 것을 의미한다(그림 6의 밑줄 친 문구 참조). 이것은 설명 가능한 잘못된 긍정 판단의 예라고 할 수 있다.

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
| <p>LUK 11:29<br/>GRK<br/>Τὸν δὲ ὄμιλον ἐπιθροισζομένον ἤρξατο λέγειν· Ἡ γενεὴ αὕτη γενεὴ πονηρὰ ἐστὶν σημεῖον ζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ δόδοθηται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰουᾶ</p> <p>✓ Aḥlūni Edit<br/>Hulag lamigali venita migudibavidaci Jisasi mulēdi abami. Hulag lamigali labi neq hinaviḥali aglaḥ sibiḥi sibaḥ hinaviḥali uami. Lidēḡ akuba sibiḡ ḡḡa saḡ pam ihaviḥali uami. Agedi ala akuba sibiḡ ma igaviḥali uami. Jona nibu Asi di ciḡ ḡḡahalaḥa hiḡḡ hulag uami. Nibu akuba akuba lēni aglaḥi pam sulliḡ ḡḡahavila isanḡ namēḡ abaviḥali uami. Amiq ala aba abaviḥali uami. Asi mukeḡ nudi abici veni aba abaviḥali uami.</p> <p>NRSV<br/>When the crowds were increasing, he began to say, "This generation is an evil generation, it asks for a sign, but no sign will be given to it except the sign of Jonah."</p> | <p>MAT 12:39<br/>GRK<br/>ὁ δὲ ἄποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· Γενεὴ πονηρὰ καὶ μοιραλὴ σημεῖον ἐπιζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ δόδοθηται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰουᾶ τοῦ προφήτου</p> <p>✓ Aḥlūni Edit<br/>Lihavici Jisasi mulēdi abami. Hulag lamigali labi neq hinaviḥali aglaḥ sibiḥi sibaḥ hinaviḥali uami. Nibilaḡ Asi hula biḡ humiḡḡa pam ma hinaviḥali uami. Lidēḡ akuba sibiḡ agay labiḡ ḡḡa saḡ pam ihaviḥali uami. Agedi ala akuba sibiḡ ma igaviḥali uami. Jona nibu Asi di ciḡ ḡḡahalaḥa hiḡḡ hulag uami. Nibu akuba akuba lēni aglaḥi pam sulliḡ ḡḡahavila isanḡ namēḡ abaviḥali uami. Amiq ala aba abaviḥali uami. Asi mukeḡ nudi abici veni aba abaviḥali uami.</p> <p>NRSV<br/>But he answered them, "An evil and adulterous generation asks for a sign, but no sign will be given to it except the sign of the prophet Jonah."</p> | <p>MAT 16:4<br/>GRK<br/>Γενεὴ πονηρὰ καὶ μοιραλὴ σημεῖον ἐπιζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ δόδοθηται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰουᾶ καὶ κατοικῶν αὐτοῖς ἀπῆθεν</p> <p>✓ Aḥlūni Edit<br/>Hulag lamigali labi neq hinaviḥali aglaḥ sibiḥi sibaḥ hinaviḥali uami. Nibilaḡ Asi hula biḡ humiḡḡa pam ma hinaviḥali uami. Lidēḡ akuba sibiḡ agay labiḡ ḡḡa saḡ pam ihaviḥali uami. Agedi ala akuba sibiḡ ma igaviḥali uami. Jona nibu Asi di ciḡ ḡḡahalaḥa hiḡḡ hulag uami. Nibu akuba akuba lēni aglaḥi pam sulliḡ ḡḡahavila abaviḥali uami. Amiq ala aba abaviḥali uami. Asi mukeḡ abici veni aba abaviḥali uami. Lavila Jisasi mulēdi vala umi.</p> <p>NRSV<br/>An evil and adulterous generation asks for a sign, but no sign will be given to it except the sign of Jonah." Then he left them and went away.</p> | <p>MRK 8:12-13<br/>GRK<br/>καὶ ἀνοστεύσας τὸ πνεῦμα αὐτοῦ λέγει· Τί ἡ γενεὴ αὕτη ζητεῖ σημεῖον ὁμῶν· λέγω ὑμῖν εἰ δόδοθηται τῇ γενεῇ ταύτῃ σημεῖον καὶ ὄψεις αὐτοῖς· πῶς ἐμὸς ἀπῆθεν εἰς τὸ πέραν</p> <p>✓ Aḥlūni Edit<br/>Lihavici Jisasi siki hiḥile abaci abalamadami saḡa moḡi biḡ humiḡḡa hivi alu sibiḡi havalamaki. Alu sibiḡi havala abamaki. Asi saḡ kulag lamigali nianciḡi nen hinhidavi aglaḥ sibiḡ agay labiḡ ḡḡa saḡ pam ihaviḥali uami. Agedi alaḥavidi amiq abiciḡi uamaki. Akuba siki ma sibaḡ igaviḥi uamaki. Hanan aba ciḡa huniḡa hivi mudi kulamaki aglaḥ kulag migavimaki. Migu mulēdi vala uavimaki. U ida avili hadi caba limu hen ivovimaki.</p> <p>NRSV<br/>And he sighed deeply in his spirit and said, "Why does this generation ask for a sign? Truly I tell you, no sign will be given to this generation." And he left them, and getting into the boat again, he went across to the other side.</p> |
|--|--|---|--|

<그림 6> 누락 오류가 하이라이트 안에 나타나지 않는다(밑줄 참조).

### 2.3. 관찰은 도구이지만...

어떤 경우는 도구 자체에는 전혀 문제가 없지만, 번역팀이 도구를 사용하다가 성경 원어보다도 자국어 번역을 더 평행하게 만들 수도 있다(의도적이기도 하고 의도치 않게 본문을 조화시킴). 그리고 어떤 경우는 원어가 평행하더라도 자국어의 언어적 특질 때문에 원어와 같은 수준으로 평행하게 만든다면 자국어의 의미가 부정확해지기도 한다.

#### 2.3.1. 자국어 번역이 실제보다 더 평행한 경우

마태복음 23:4/누가복음 11:46에서 볼 수 있는 것처럼, 때로는 실제 평행한 것 보다 더 평행한 경우도 있다. 두 구절 사이의 차이는 3인칭 복수에서

2인칭 복수로의 변화이며, 이 변화는 아팔어 본문 인용구의 마지막 동사에 녹색 하이라이트가 없는 것으로 인해 나타난다. 그리스어 본문에는 그것 말고 작은 차이점들이 많이 있지만 의미에 있어서는 근본적으로 동일하다. 결과적으로, 인칭의 차이만 제외하고는 그 구절들의 번역이 평행하고 아팔어로 정확히 전달만 된다면, 더 다양한 번역을 시도하여 정확치 못하고 자연스럽게 못하게 전달되는 것보다는 더 낫다. 이런 종류의 문제는 각 번역팀이 결정하고 번역 지침서에 기록을 남기면 될 것이다.

### 2.3.2. 원어에서는 평행이지만 자국어에서는 평행이면 안 되는 경우

#### 2.3.2.1. 지시어 표현(deictics)

마태복음 26:26의 평행 구절들에는(막 14:22; 눅 22:19; 고전 11:24) 그리스어 “이것은 내 몸이니라”가 기본적으로 사용되고 있으며, 고린도전서 11장 구절에만 어순에 약간의 차이가 있다. 이 구는 모든 구절에서 인용구이기 때문에 자국어 번역에서도 당연히 평행해야 할 것으로 여겨지지만 누군가가 이런 질문을 할 수도 있다. “그분이 이 말을 했을 때 빵은 어디에 있었나요? 그분의 손에 있었나요, 아니면 이미 제자들에게 넘겨주었나요?” 평행 구절들 모두 그리스어 “이것”을 사용하고 있는데, 아팔어도 똑같이 번역하면 지시어 표현이 부정확해진다. 한 시점으로만 보게 되기 때문이다. 그래서 결국 빵이 예수님의 손에 있다면 가까운 거리의 지시적 표현인 ‘이것’이어야 하며(고전 11장), 이미 제자들에게 주어졌다면 중간 거리의 지시적 표현을 사용하여, “그것이 내 몸”(복음서) 이라고 해야 한다.

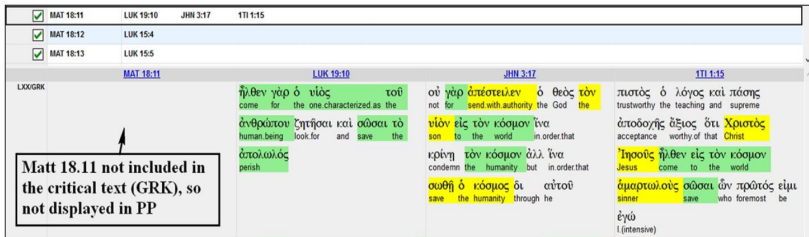
#### 2.3.2.2. 대명사 대 명사

골로새서 1:20과 에베소서 1:10에는 “하늘에 있는 것들과 땅에 있는 것들”이 평행구로 있으며, 다만 순서에만 차이가 있다. 감사하게도 점점 과정에서 아팔어가 하나님의 생각을 표현하기 위해서는 인용구 구조를 도입한다는 사실을 알게 되었다. 그 결과 골로새서 1:20 안에 있는 위 평행구는 하나님이 천국에 대해 말씀하시는 삽입된 인용구의 일부인데, 아팔어로는 이것이 “하나님의 마을”이다. 그런데 하나님이 자신을 하나님이라고 부르지는 않기 때문에 “나의 마을”로 바뀌어야 한다. 그리고 하나님은 하늘에 계시기 때문에 하늘에 있는 것들은 단순히 한정적 표지(definite marker)가 아닌 가까운 거리의 지시어 표현으로 표시되어야 한다. 하지만 어떤 설명 불가능한 이유로 여전히 한정적 표지가 그 구의 무언가 혹은 어딘가와 평행

한 것으로 이 프로그램에서는 나타낸다. 아팔어 번역이 더 정확하고 자연스러워지기 위해서는 이 두 중요한 변화가 필요했다.

### 2.3.3. 평행본문 도구에 추가된 서방 본문의 평행 구절들

아팔어 번역은 광역어(특 피신)를 따르는데, 종종 서방본문<sup>4)</sup>을 참조할 경우 각주에 이를 나타낸다. 서방본문에만 있는 평행 구절들은 파라텍스트 8의 평행본문 도구에서는 나열되지 않기 때문에, 서방본문의 구절들은 수동으로 확인해야 했다. 필자는 서방본문을 사용하는 프로젝트도 상당하지만, 일반적으로는 서방본문을 따르는 편이 아니어서 이런 방식을 선호한다. 비평본문(파라텍스트의 GRK)에 본문이 없는 경우 이 절들의 장절 대부분이 파라텍스트 9의 평행본문 도구에 추가되었다. 이는 마태복음 18:11과 같은 구절이 누가복음 19:10과 더 쉽게 평행하게 만들어질 수 있다는 것을 의미한다. 둘 사이에는 단지 주요 용어 하나만 차이가 난다. 이 기능은 서방본문에 기반을 둔 프로젝트에 큰 도움이 될 것이다. 그러나 평행본문 도구에서 그리스어가 보통 있는 자리에 서방본문(파라텍스트의 BYZ) 자체는 나타나지 않는다. (그림 7; 이를 우회하는 방법은 비교 텍스트로 BYZ가 보이도록 하는 것이다.) 어떤 프로젝트에서 서방본문에 대하여 무지한 경우, 비어 있는 그리스어 본문으로 인해 이 새 기능은 혼동을 일으킬 수 있다.



<그림 7> 서방본문(파라텍스트에서 BYZ로 표기)이 목록에는 있지만 그 평행 본문이 나와 있지는 않다.

### 2.3.4. 한 성경 안의 여러 방언

아팔어 성경 번역 같은 프로젝트는 성서의 몇 책들이 나머지 다른 책들과는 다른 방언으로 적힌다. 번역 자문위원이 전혀 접하지 못하거나 아니면 아주 드물게 접하게 되는 프로젝트다. 이런 프로젝트에서는 다른 평범

4) 서방 본문에 관해서는 다음 저서의 서문을 보라. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (4th revised edition)*, 2nd ed. (London: United Bible Societies, 1994).

한 프로젝트와는 다르게 평행본문 도구가 그리 도움이 되지 않을 것이다. 사실 평행본문 도구는 말 구조와 어휘 선택에 있어 필요 이상으로 소수 방언 번역이 주요 방언과 비슷해지도록 유도할 수도 있다. 그래서 필자는 평행본문 도구를 사용하는 번역팀에게, 다른 방식으로도 말을 할 수 있는 소수 방언의 권리를 항상 강조해야 했다.

### 2.3.5. 일관성이 우선순위가 아닌 경우

복음서들이 각자 다른 저자에 의해 적혔기 때문에 각 책의 양식은 고유해야 하고 그래서 굳이 평행본문 도구를 볼 필요가 없다고 주장하는 번역팀을 접한 적이 있다. 그들은 일관성을 그리 가치 있게 여기지 않는다. 그런 팀들과 함께 일하면서도 필자는 여전히 평행본문 도구를 참조한다. 이 도구가 아니면 잡아낼 수 없는 명백한 오류가 있으며, 이에 이 도구가 도움이 될 수 있다는 것을 보여주고 싶기 때문이다. 보고 나면 그들이 비록 아팔어 번역팀이 사용한 것과 같이 이 도구를 사용하지는 않지만, 평행본문 도구에 대해 더 듣고 보려고 한다. 일관성에 우선권을 두지 않는 번역팀에게는, 일관성에 대한 그들의 입장을 분명하게 설명하여 번역 지침서에 기입하라고 조언한다. 그렇게 해야 번역 자문위원이 이 번역팀과 상담 세션에 임할 때, 일관성이 그들과 나눌 주요 문제는 아니라는 것을 알고 상담할 수 있다.

## 3. 파라텍스트를 사용하여 발견하고 수정한 문제들

아팔어 번역팀은 평행본문 도구를 사용하여 오류를 찾아 수정하고, 이 과정을 통해 번역을 더욱 자연스럽게 할 수 있게 되었다. 그렇게 하여 변경했던 평행 구절의 예 두 가지를 아래에 밝힌다.

### 3.1. “눈에는 눈, 이에는 이”

시범적 출판을 하면서 출애굽기 21:24의 아팔어 번역은 문자 그대로 다 음과 같이 번역될 수 있었다.

그가 말했다. “‘만약 그가 그의 눈이나 이나 손이나 다리를 나쁘게 하면/할 때, 대신 너희들도 마찬가지로 그 남자(구타한 사람)의 눈이나 이나 손이나 다리를 나쁘게 해야 한다’고 너는 말해야 한다.”

번역팀이 마지막으로 번역한 책은 마태복음이었는데, 많은 부분을 다소 다른 방식으로 번역하였다. 출애굽기 21:24와 마태복음 5:38의 번역을 두고 평행본문 도구는 이 두 구절의 번역이 좀 더 평행해야 할 것을 권고했다. 출애굽기 구절의 문제는 신체 부위의 정확한 상호적 대응이 명확히 표현되지 않았다는 점이었다. 어떤 신체 부위가 다치면 그 대가로 그가 원하는 어느 신체 부위든지 다 해칠 수 있다는 식이었다. 둘째, 칠십인 역과 신약 그리스어 모두 신체 부위에 가하는 행동에 대한 동사가 없는데, 아팔어는 너무 일반적인 “나쁘게 하다”보다는 신체 부위에 가했을 때 더 적합할 것 같은 용어를 사용해야 자연스럽다. 결과적으로 마태복음 5:38의 그 부분은 역-번역되어 현재 다음과 같다.

“한 남자가 다른 남자의 눈을 터뜨린다. 너희들도 그 대가로 그의 눈을 터뜨려야 한다. 그가 이를 바수어버리면, 너희도 그 대가로 그의 이를 바수어야 한다.”

평행본문 도구를 이용하여 마태복음 번역을 훨씬 자연스럽게 만들 수 있었고, 이에 출애굽기 구절도 개정하여 훨씬 더 정확하고 자연스러워졌다.

### 3.2. 제단과 성전 사이

아팔어 번역팀이 마태복음 23:35-36과 누가복음 11:50-51의 번역을 살펴보면, 스가랴가 죽은 정확한 위치(성전 문)에 대한 오랜 논의 끝에 마태복음 구절 번역에 추가적인 정보가 다소 들어갔다는 것을 알아챘다. 그 정보는 참조용으로 좋기는 하지만 꼭 필요한 추가는 아니었다. 하지만 이로 말미암아 우리는 아팔어로 번역된 첫 번째 책인 누가복음이 성전을 어떻게 언급하는지 주목하게 되었다. 엄밀히 말하면 이 그리스어 구절은 성전을 그냥 집이라고 부른다. 하지만 이 구절의 주요한 영어 번역본들을 훑어보면, 대부분 이 구절을 “필요 이상으로 평행”하게 했다는 것을 알 수 있었다. 좀 더 조사해 보니 표현을 성전이 아니라 “하나님의 집”으로 남겨 두면, 어떤 사람들은 하나님을 영적으로 섬기는 집이 아니라 하나님의 개인 사택으로 생각할 수도 있다는 것을 알게 됐다. 아팔어 번역은 정규 교육을 많이 받지 못하는 언어 집단을 위한 것이기 때문에, 번역을 모호하게 하기보다는 명확하게 하기로 이미 오래전에 결정됐다. 그래서 이 구절들의 개정판은 그리스어 본문에서보다 훨씬 더 평행



하고 훨씬 더 이해하기 쉽다.

#### 4. 자문위원 교육생들을 위한 제안 사항

다음은 필자가 멘토링하고 있는 자문위원 교육생을 위해 만든 평행본문 도구에 대한 제안 사항이다.

1. 번역 프로젝트 초기 단계에서, 세 공관 복음서 중 두 책이 개별적으로 번역되어 마칠 때까지 번역자가 평행본문 도구를 사용하지 않도록 하라. 이렇게 해야 그들의 번역 기술이 향상할 수 있고, 그 과정을 통해 성경을 번역하는 더 나은 방법을 찾을 수 있다.

2. 만약 번역팀에게 자문위원을 통해 점검된 복음서가 있다면 꼭 그 책을 살펴보라. 하지만 언제 그리고 누가 점검했는지 주의하라. 그리고 출판된 복음서가 잘 수용되고 잘 사용되고 있는지도 알아보라. 잘 수용되지 않은 문제성 있는 복음서 번역이 또 다른 복음서로 옮겨지는 것은 누구든 원치 않을 것이다.

3. 그리스어 본문에서는 완전히 같은 (모두 녹색) 평행 구절인데 번역에는 서로 차이가 있다면, 번역팀은 두 구절의 자국어 번역문을 읽어 보고 어느 구절이 나은지 혹은 각 구절의 어떤 부분이 더 나은지 결정하라. 필자의 경험에 의하면, 한 복음서가 다른 복음서보다 월등히 나은 경우가 있기도 하지만, 한 복음서 안에도 더 좋거나 더 좋지 못한 번역 구절들이 있기도 하다. 이 모든 것을 정리하자면 시간이 꽤 걸린다. 하지만 훌륭하고 자연스러운 번역을 하기 위해서는 시간을 들일 가치가 있다.

4. 번역 조인거나 자국 번역가가 평행본문 도구 기능을 다룬다고 해서 그들이 도구 사용법을 잘 안다고 가정하지는 마라. 도구를 제대로 사용하려면 평행 구절 간에 차이를 잘 파악하고, 원본 텍스트를 기반으로 차이가 있어야 하는지 아닌지 잘 확인하며, 차이에 대한 근거를 더 큰 맥락 안에서 확인할 줄 알아야 한다.

5. 번역문의 최종 점검이 있기 훨씬 이전에, 번역팀이 평행본문 도구를 사용하도록 권고하라. 사용하기가 만만치 않기 때문이다. 필자의 경험에 의하면, 복음서의 모든 평행 구절을 다루는 데에만 1~2개월의 집중적인 노력이 필요할 수 있으며, 그 과정에서 문제를 해결하기보다는 오히려 문제를 야기하기도 한다. 그리스어와 히브리어 평행 구절을 올바르게 다루어서 번역문의 문제점을 분석하고 수정할 수 있는 일원이 번역팀에 없다면 자문위원의 도움을 받도록 하라.

6. 출판하려는 파라텍스트 프로젝트가 여러 개의 방언이 혼합된 드문 형태의 번역이라면, 평행본문 도구는 크게 도움이 되지 못할뿐더러 소수 방언의 자연스러운 번역에 지장을 줄 수도 있다.

<주제어>(Keywords)

파라텍스트(Paratext) 성경 번역 소프트웨어, 자문위원회 멘토링, 평행본문 도구.

Paratext Bible translation software, consultant mentoring, Parallel Passages tool.

(투고 일자: 2022년 2월 3일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 20일)

<참고문헌>(References)

- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (4th revised edition)*. 2nd ed., London: United Bible Societies, 1994.
- Pattemore, S., “Examining the Scriptures Daily (Acts 17:11): Developments in Paratext and Their Impact on Translation and Revision Checking”, Lénart de Regt, ed., *Of Translations, Revisions, Scripts and Software: Contributions presented to Kees de Blois*, London: United Bible Societies, 2011, 89-104.

<초록>

## 평행본문, 얼마나 평행해야 할까?

성경 번역 소프트웨어인 파라텍스트(Paratext)에는 평행본문 도구가 있는데 아주 유용하다. 그러나 다른 유용한 도구들처럼 이 도구도 번역 작업에 있어 장단점을 드러낸다. 특히 번역 자문위원들이 반드시 알아야 할 문제가 있다. 이 도구는 자국어 성경 구절들 가운데 평행한 구절이 있으면 그 부분을 하이라이트해 주는데, 일치 내지는 불일치에 대해 종종 잘못된 결과를 보여준다. 이 도구를 올바르게 사용하면 번역의 질을 향상하는 데에 도움을 주지만, 잘못 사용하면 번역의 자연스러움과 정확성이 떨어지게 된다. 어떤 본문의 경우, 자국어가 지닌 문법적 특성이 완벽한 평행을 허락하지 않기 때문이다. 이 기고는 파푸아 뉴기니의 아팔(Apal)어의 예를 들어 이 도구의 장단점을 보여 줄 것이다. 그리고 결론적으로 이 평행본문 도구에 대한 제안사항을 자문위원회에 제시할 것이다.

<서평>

## *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*

(Doron B. Cohen, Leiden: Brill, 2013)

장석정\*

### 1. 머리말

한글성경 번역이 최초로 완성된 것은 『성경전서』가 출간된 1911년이다. 그러나 이 최초의 한글번역 성경이 나오기까지 어떤 과정을 거쳤는지에 관한 상세한 연구는 아직 체계적으로 시도되지 않았다. 그 결과 이 최초의 한글성경의 번역 과정에 참여한 사람들에 대한 심도 있는 연구가 거의 없는 상황에서 히브리어 성경에 대한 일본어 번역 역사에 관한 도론 코헨(D. B. Cohen)의 본 저서가 2013년에 출간되었다. 한글성경의 번역 역사에 관심이 많은 필자로서는 참으로 부럽기도 하고, 앞으로 이런 연구가 한글성경 번역에 관해서도 반드시 시도되고 완성되어야 한다는 결단을 하게 하는 동시에, 본 저서가 일본어 성경뿐만 아니라 아시아권의 성경 번역사에 있어서 큰 의미가 있는 연구라고 생각된다.<sup>1)</sup>

\* Claremont Graduate University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 가톨릭관동대학교 구약학 교수. [schang15@cku.ac.kr](mailto:schang15@cku.ac.kr).

1) 한글성경의 번역에 관한 기본적인 연구는 다음을 참고하라. 김중은, “구약성서국역사”, 『구약의 말씀과 현실: 심천 김중은 구약학공부문집』 (서울: 한국성서학연구소, 1996), 1-55; 김중은, “구약 국역사에서 Alex A. Pieters의 위치와 의의”, 『구약논단』 27 (2008), 159-182; 대한성서공회, 『대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성서 전시회(자료집)』 (서울: 대한성서공회, 2015); 이만열, 옥성득, 『대한성서공회사 I: 조직·성장과 수난』 (서울: 대한성서공회, 1993); 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994); 민영진, 『성서가 우리에게 오기까지』 (서울: 대한성서공회, 1995); 옥성득, 『대한성서공회사 III: 1945-2002』 (서울: 대한성서공회, 2020).

본 저서는 이런 종류의 연구서 중에서 영어로 된 첫 번째 책이며 성경을 일본어로 번역한 이야기를 서술하고 있는데, 특히 히브리어 성경(=구약성경)<sup>2)</sup>에 초점을 맞추고 있다. 본 저서는 일본어 완역본 구약성경과 부분 번역 성경들의 상세한 목록을 포함하고 있으며, 각 성경들의 완성 과정과 번역자들의 정체(identity)에 관해서 기술하고 있다. 다양한 번역 성경들로부터의 수많은 인용문들은 히브리어 원문과 다른 역본들과 비교 검토되었고, 언어학적, 신학적으로 분석되었다. 이러한 분석 결과는 히브리어 성경과 일본 사이의 언어적, 문화적 틈을 번역자들이 연결시켜주는 방법들을 알려주었으며, 그들의 번역 성경들이 일본 사회의 특정한 측면들과 일본 사회속에서의 성경의 위치를 반영해 주는 방법을 보여주고 있다.

## 2. 저자 소개

본 저서의 저자는 도론 코헨인데, 1957년에 이스라엘의 예루살렘에서 태어났으며, 히브리 대학에서 학사학위(1988년)를 받았고, 일본 교토에 위치한 동지사(同志社, Doshisha)대학교 신학과에서 “The Theological Problem of the Silence of God”이라는 논문으로 석사학위(1993년)를 받고, 2011년에 Th. D. 학위를 이 대학교에서 받았으며, 현재 신학부 교수로 재직하고 있다. 동지사대학교에서 코헨 교수는 히브리어, 히브리 문학, 성서학, 유대교, 일본 기독교역사 등을 학부와 대학원에서 강의하고 있다. 또한 그는 종교와 문학에 관한 2권의 연구서와 21편에 이르는 논문들을 학술지에 게재해 왔으며, 일본 소설과 시를 히브리어로 번역하기도 했다.

저자는 유대인이기 때문에 히브리어에는 능통하고 일본에서 석사학위를 받은 이후 적어도 30년 동안 일본에서 공부하고 가르쳤기 때문에 일본어도 상당히 유창하게 구사할 수 있는 능력이 있다. 그러나 일본 기독교역사를 가르치고 있는 교수이기 때문에 히브리어 성서에 대한 전문적인 지식이 있다고 보기는 어렵다. 더구나 사본학이나 번역학을 전공한 것도 아니기 때문에 이런 면에서 본 연구서의 내용 중에서 전문성이 결여된 부분들이 보이는 것도 사실이다. 본 저서가 다루고 있는 히브리어 성경의 일본어 번역이라는 주제와 저자의 전공 분야 사이의 괴리는 본 연구서가 성취할 수 있는 학문적인 한계를 보여주고 있다.

---

2) 본 저서의 제목에는 ‘히브리어 성경’(Hebrew Bible)이라는 표현이 사용되었지만, 정작 저서의 본문에는 ‘히브리어 성경’과 ‘구약성경’이 혼용되어 있다.

### 3. 저서의 구성과 내용

#### 3.1. Part One

##### 3.1.1. 제1장: 서론

본 저서는 크게 두 부분으로 나누어져 있다. 첫째 부분(Part One)에서는 일본어 성경 번역 역사와 관련 항목들을 3개의 장들(제1장-제3장)에서 다루고 있다. 이 첫째 부분은 제1장 서론으로 시작되는데, 이 서론에는 4개의 단락들이 포함된다. 이 중 가장 먼저 나오는 1.1에서는 “일본에서의 성경”이라는 제목이 붙어있다. 기독교 선교라는 틀 속에서 히브리어 성경이 일본에 소개되었는데, 이 사실이 히브리어 성경의 번역과 연구, 그리고 현대 일본 사회에 흡수되는 데 있어서 가장 중요하고 오랫동안 지속되는 효과를 보여 왔다는 점을 지적한다. 1.2에서는 “일본에서의 기독교”에 대해서 기술하고 있다. 16세기와 17세기 초에 가톨릭 선교의 도래가 그 시작이었고, 이는 일본 땅에 뿌리를 단단히 내리게 되었다는 것이다. 1.3에는 저자가 “번역”이라는 제목을 붙였는데, 번역을 하는 데 있어서 생기는 문제점들은 바벨탑만큼이나 오랜 역사를 갖고 있다고 말한다. 하나의 언어에서 다른 언어로 번역하는 과정에서 항상 어떤 내용이 사라지기 마련이며, 특히 성경을 번역하는 하는 일에 있어서는 이런 문제들이 더욱 첨예하게 된다는 것이다. 특히 종교적인 용어의 경우에는 번역상의 문제점이 많이 발생하는데, 예를 들어서 *kami*(神)는 일본어에서 실제로 무슨 뜻인가를 묻고 있다. 이것이 *'elohim*이나 *Theos*, 혹은 *God*와 같은 의미인가에 대해서도 질문을 하고 있다. 단어의 뜻은 시간과 용법에 따라서 변하고, 몇 개 층의 의미들이 서로 다른 시대에 합쳐지거나 사라진다. 일본어의 다양한 종류의 존칭들은 성서 번역에서 어떤 역할을 하고 있는가에 대해서도 질문을 던진다. 언어와 신학을 모두 포함하는 이슈들이 2장에서 논의되고 있다.

저자는 히브리어 관용구와 문장들을 일본어로 번역할 때의 문제점은 이 두 개의 언어들이 너무 다르고 연관성도 거의 없다는 점에서 발생한다고 본다. 히브리어 동사 체계와 구문과 그 밖에 다른 많은 언어학적 특징들은 일본어로 번역될 때 어떻게 되는가? 특정한 문화적 맥락(context)을 가진 단어들, 단어가 일본어에는 그에 상응하는 단어가 없을 때는 어떻게 번역을 할 것인가? 번역을 할 때, 히브리어 본문뿐만 아니라, 중국어, 영어, 라틴어 그리고 성경의 다른 번역본들(versions)로부터 영향을 받은 것들도 고려해야 한다는 점을 강조한다.

1.4에서는 이 연구의 범위와 방법들에 대한 설명이 나온다. 이 연구는 일본 내에서의 문화적 영향이나 흡수 방식 혹은 성경의 이미지 등을 연구하는 것이 목적이 아니며, 초점은 구약성경의 번역에 맞춰지며 특히 상이한 여러 일본어 번역들과 구절들을 비교하고, 히브리어 본문과 다른 자료들과도 비교하여, 이런 비교를 통해 특정한 번역의 본질과 일본어로 번역되는 것의 경향과 특이성에 관하여 가능한 한 많은 것을 배우려는 것이라고 저자는 밝히고 있다.

### 3.1.2. 제2장: 성경 번역의 역사적 검토

제2장에서는 일본에서의 성경 번역에 대한 큰 그림이 그려져 있다. 기리시탄(Kirishitan)<sup>3)</sup> 시기의 부분적인 성경 번역들을 개괄적으로 살펴보고 나서, 종교적인 용어들과 ‘하나님’(God)에 대한 중국어와 일본어 단어들의 번역에 있어서의 어려움들을 논의하고 있다. 다음에는 중국에서의 성경 번역에 대해서 기술하고 있는데, 이런 중국에서의 번역 사업들의 결과가 일본어로 번역되는 초창기 동안에 중요한 역할을 했다는 것을 보여준다. 그 다음의 내용은 성경의 일본어 번역에 대한 개괄적인 설명인데, 먼저 19세기 말과 20세기 초, 그리고 2차 세계대전 후의 시기에서 21세기의 첫 10년 동안까지의 기간에 대한 설명이 나온다. 19세기에 관한 내용 중 일부에는 변화가 있었던 일본어에 대한 논의를 포함하고 있다.

### 3.1.3. 제3장: 히브리어 성경의 번역들

제3장에서는 일본어로 번역된 구약성경의 전체 또는 일부의 상세한 항목들이 포함되어 있는데, 이 3장이 전체 연구의 핵심을 이루고 있으며, Part Two의 출발점이 된다. 구약성경의 각 책들은 전체가 번역되거나 일부가 번역되었는데, 이렇게 번역된 결과물들은 책 형태로 출판되거나 잡지 속에 게재되었다. 창세기의 경우를 보면 세 가지 번역 성경들이 전체 창세기를 번역했으며, 두 가지는 거의 전체를 번역했고 세 가지는 부분적으로 번역을 했다. 욥기의 경우 두 가지는 전체를 번역했고, 세 가지는 부분적으로 번역했다. 잠언의 경우에는 네 가지가 전체를 번역했으며, 한 가지는 부분적으로만 번역했다. 이런 번역들은 두 그룹으로 나눌 수 있는데, 기독교 신자들에게 가장 중요한 구약성경 책들인 시편, 창세기, 이사야이고, 가장 강력한 ‘문화적’ 호소력을 보여주는 지혜의 책들인 잠언과 욥기가 그것들이다.

최초의 히브리어 성경의 일본어 번역은 1887년에 출간된 <메이지역>(明

3) 1549년 예수회의 선교사 사비에르의 포교 이래 일본에 전파된 기독교 신도들을 의미한다.



治元訳, The Meiji Translation)인데, 1876년 10월 30일 동경에서 서로 다른 교단의 선교사들이 모여서 히브리어 성경의 번역을 위한 새로운 위원회를 구성했다. 영국과 스코틀랜드의 성경 협회(The Bible Societies of Great Britain and Scotland)가 이 번역 사업을 후원하기로 했다. 그러나 이 번역위원회는 제대로 작업을 수행하지 못하고, 1878년 5월에 열린 성경협회 회의 이후 번역위원회는 해산하고 새로운 번역위원회에 그동안의 번역 작업 성과들을 넘겨주기로 결정했다. 이렇게 탄생한 번역위원회는 헵번(J. C. Hepburn)을 의장으로 시작되었지만 처음 4년 동안은 거의 번역 작업이 진행되지 못했다. 따라서 1882년 새로운 전략을 세웠는데, 서로 다른 작은 영구적 번역위원회를 구성했는데, 헵번, 베르벡(G. F. Verbeck), 파이슨(P. K. Fyson)으로 이루어졌다.

1883년에 이 영구적 번역위원회는 일본 기독교인들이 히브리어 성경 번역에 기여할 수 있도록 결정하였다. 여기에는 마쥬야마(Matsuyama Takayoshi), 우에무라(Uemura Masahisa), 그리고 이부카(Ibuka Kajinosuke)가 포함되었다. 히브리어 성경의 번역은 1887년 완성되었고 1882년부터 1887년까지 위원회는 28권의 각 성경책들을 출판했다.

헵번에 따르면, 번역자들은 히브리어 본문에 의거해서 번역했고 또한 다른 자료들도 사용했다. 번역자들이 히브리어를 얼마나 잘 알고 있었는지는 모호하다. 헵번의 편지(1879)에 보면 그 자신이 히브리어 지식이 부족하다는 것을 시인하고 있다. 그러나 또 다른 그의 편지(1885)에서는 자신이 그리스어와 라틴어 외에 히브리어에 대한 충분한 지식을 갖추고 있어서 번역하는 데 도움이 된다고 적고 있다. 이렇게 서로 상충되는 편지의 내용을 보면 헵번은 성서 히브리어에 대한 어느 정도의 지식을 갖고 있으나 히브리어에 전문가라고 하기에는 많이 부족했다는 것을 의미한다고 저자는 보고 있다.

저자에 따르면, 헵번보다는 베르벡이 히브리어에 대해서는 더 지식이 있다고 볼 수 있는데, 그의 편지(1881)에서 자신의 히브리어가 대가들보다는 못하지만 그래도 읽을 수 있을 정도는 되며, 독일어와 화란어, 그리고 불어도 모국어처럼 구사할 수 있다고 기록하고 있다. 파이슨은 영국의 케임브리지 대학 졸업생으로 실력 있는 성서학자로 평가받았다. 이렇게 번역 위원회 구성원들의 히브리어 실력에 대한 기록도 소상하게 조사하여 기록하고 있는 것은 우리나라의 『성경전서』(1911)의 번역위원회의 구성원들에 대한 연구에서도 필수적으로 갖추어야 할 부분이라고 판단된다. 현재는 이 번역위원회 구성원들이었던 선교사들과 한국인 조력자들에 대한 연구가 미진한 상태이다.

<메이지역>은 일본 사회에 강한 영향력을 미쳤으며, 수 세대에 걸쳐서 계속적으로 깊은 인상을 남겼다. 이 번역 성경은 일본에서 널리 사용되었으며, 개신교도들뿐만 아니라 모든 분야의 지식인들과 작가들에게 팔목할 만한 영향을 주었다. 시편, 아가, 이사야의 번역 본문들은 특별한 찬사를 받았으며, 일본 운문에도 상당한 영향을 끼쳤다. 신약성경과는 다르게 구약성경은 개정된 적이 없으며 거의 80년 동안 처음 번역된 그대로 사용되었다.

본 저서는 나머지 11가지의 일본어 성경들에 대해서도 상세한 번역 과정과 특성들을 설명해 주고 있으며, 93쪽부터는 책 형태로 출간된 부분적인 번역 성경들 16가지에 대한 소개를 하고 있다. 이어지는 115쪽부터는 잡지 등에 실린 부분적인 번역들 총 13가지에 대한 설명이 나온다. 마지막 부분에는 이전의 번역 성경들을 사용해서 다시 출간된 성경들 6가지에 대한 소개를 하고 있다.

구약성경의 각 책들의 전체가 번역된 12가지의 일본어 번역 성경들 중에서 오직 두 가지만 신약성경과 독립적으로 출판되었으며, 이 두 가지 번역들도 신약성경의 상응하는 부분들을 포함하고 있었다. 한 가지는 ‘가톨릭 <사포로역>’(Catholic “Sapporo Translation”)인데, 1950년대에 출판된 것으로서 1910년에 나온 라게(Emile Raguét)의 신약성경 번역에 대한 보충적인 번역으로서의 역할을 했다. 다른 한 가지는 세키네(Sekine Masao)의 번역인데, 그는 구약성경에 그의 유명한 경력의 초점을 맞췄지만, 그의 경우에도 신약성경의 상응하는 부분이 있었다. 이 두 가지 구약성경의 번역의 경우에 신약성경과 함께 번역되었으나, 언제나 신약성경이 먼저 출판되었다.

구약성경과 독립적으로 번역된 신약성경 번역본들의 숫자가 훨씬 많았다. 2차 대전 이후의 번역들은 개신교 <구어역>(The Colloquial Translation)이 있는데, 이것은 기독교 사회 운동가인 가가와 토요히코(Kagawa Toyohiko)에 의해 시작되었고, 1952년에 출판되었다. 히랍어와 일본어로 된 번역은 13권으로 출판되었다(1973-1990년). 그리고 세 가지의 독립적인 신약성경들이 1980년대에 출판되었다. 가장 주목할 만한 업적은 1994년에 간행된 ‘일본어 6개 대조판’(The Japanese Hexapla)이다. 이 두꺼운 책은 히랍어 원문과 6가지의 일본어 번역 성경들을 양면에 실었다. 그 6가지의 성경들은 다음과 같다: <메이지역>(1887)<sup>4)</sup>, 러시아 정교회 번역(1901), 라게의 가톨릭 번역(1910), <타이쇼 개정역>(The Taisho Revised Translation, 1917), <JBS 관용어역>(The JBS colloquial translation, 1954), 그리고 <성서 신공동역>(The New Interconfessional Translation, 1987).

4) <메이지역>은 1887년에 출간되었으나, 본 저서에서는 144쪽에서 1880년으로 잘못 표기했다.

### 3.2. Part Two

Part One에서 역사와 항목들을 다루었다면, Part Two에서는 “번역된 성경 구절들에 대한 분석”이라는 제목으로 4개의 장들(제4장-제7장)을 통해서, 특정한 구약성경 구절들의 다양한 일본어 번역들이 분석되고 서로 비교되고, 히브리어 본문과 다른 언어로 번역된 자료들의 번역과 비교 분석되었다. 비교할 성경 구절들을 선택하는 것도 힘들었는데, 왜냐하면 어떤 성경 구절의 번역이라고 해도 흥미로운 분석과 의미 있는 결과를 보여주기 때문이다. 불행히도 철저한 분석을 위해 인용된 구절들의 수를 제한할 수밖에 없었다.

일본어 번역을 인용할 때, 일본어와 이에 대한 알파벳의 음역(transliteration)을 함께 제시했는데, 후자는 두 가지 목적이 있다. 1) 대부분의 일본어 번역에 붙어 있는 ‘후리가나 독법’(furigana<sup>5)</sup> reading)을 반영하기 위한 목적이었다. 이는 종종 ‘간지문자들’(kanji<sup>6)</sup> characters)의 어떤 것들에 있어서 예상 밖의 발음을 보여준다. 2) 일본어 알파벳에 능숙하지 않은 독자들을 위해서 음역을 기록해 둔 것이다. 성경 구절들은 원 히브리어 철자(script)로 인용되었으며, 필요한 때는 음역도 했다. 동시에 영어 번역도 인용되었으며, 필요에 따라서 라틴어와 중국어로도 인용되었다.

#### 3.2.1. 제4장: 신명기 32:8-9의 일본어 성경들 비교

Part II의 첫 장은 제4장인데, 여기서는 신명기 32:8-9의 번역에 초점을 맞추고, 히브리어 성경 전체가 다 번역된 일본어 성경 12가지를 비교해 놓았다. 특별히 이 구절이 선택된 것은 성경 이외의 고대 자료에 따르면, 마소라 본문(MT)은 이 구절에서 유일신교에 관한 신학적인 문제를 피하기 위해 후대편집자들에 의해 수정(emend)되었다는 것이다. 일본어 번역들을 비교 분석한 결과는 그것들의 신학적인 입장과 그에 따른 본문의 수정에 대한 접근 방법들을 보여준다. 4장에서 비교된 12가지 번역본들은 다음과 같다.

5) 후리가나(일본어: 振り仮名) 또는 요미가나(일본어: 読み仮名)는 일본어 표기에서, 어떤 단어나 글자(보통 한자)의 읽는 법을 주위에 작게 써 놓은 것을 뜻한다. 개요 가로쓰기인 경우 일반적으로 글자 위에, 사전의 경우는 단어 뒤에, 세로쓰기인 경우 글자의 오른쪽에 주로 쓴다.

6) ‘간지’는 일본어 한자를 뜻한다.

- A-1. <메이지역>(The Meiji Translation, 1887)
- A-2. <구어역>(The Colloquial Translation, 1955)
- A-3. <사포로역>(The Sapporo Translation, 1954)
- A-4. <세키네역>(The Sekine Translation, 1956년 번역시작, 1993년 신명기 출간)
- A-5. <프란시스코회역>(Studium Biblicum Franciscanum, 1958-1989년)
- A-6. <발바로역 I>(Barbaro I, 1958-64)
- A-6a. <발바로역 II>(Barbaro II, 1980)
- A-7. <신개역>(New Revised Translation, 1970)
- A-8. <생명의 말씀-설명판>(The Living Bible-Paraphrased, 1978)
- A-9. <신세계역>(New World Translation, 1982)
- A-10. <현대일본성경>(Modern Japanese Bible / Oyama Reiji, 1983)
- A-11. <성서 신공동역>(New Interconfessional Translation, 1987)
- A-12. <이와나미 출판사역>(Iwanami Shorten Translation, 2001)

본문 수정에 대한 접근 방법에 관해서 창세기 4:8을 일본어로 번역한 것은 하나의 시험적 경우로서의 역할을 한다. 4장을 통틀어서 수많은 문법적이고 문체적인 이슈들이 논의되고, 동시에 일본어 번역에 있어서 존칭의 용법과 신성한 네 글자(Tetragrammaton)의 음역과 같은 중요한 질문들도 다루어지고 있다.

각각의 번역 성경들의 내용을 다루기 전에 신명기 32:8-9의 MT를 소개하면서 “children of Israel”(benei Israel)에 초점을 맞춘다. 그리고 이 구절에 대한 KJV의 번역을 보여주면서 MT를 그대로 “children of Israel”로 번역하고 있음을 지적한다. 그러나 The New Jerusalem Bible (1985)에서는 MT와는 다르게 수정해서 “children of God”으로 번역하고 있다는 것을 보여주고, The Jewish Publication Society’s Translation (1985)에서는 MT와 같이 “children of Israel”로 번역되었음을 보여준다. 그러나 정작 MT에 대한 구문 연구나 관용적 표현, 문장 구조 등에 관해서는 다루지 않고 있다. 저자가 구약신학이나 히브리어 문법을 전공하지 않았고, 일본의 종교사 전공인 관계로 이런 문법적인 부분보다는 히브리어 단어에 초점을 맞춰서 그 단어의 다양한 번역을 비교하는 방식을 채택한 것이라고 생각된다. 이런 면에서 일본어 번역 성경들을 히브리어 원문과 비교하는 데 있어서 저자가 할 수 있는 역량이 한계가 있음을 알 수 있다.

가장 먼저 다루고 있는 일본어 번역 성경은 <메이지역>(1887)인데, 먼저 일본어 본문을 소개하고, 이에 대한 영어 알파벳 음역을 밑에 표기하고 있다. 일본어를 읽지 못하는 독자들을 위해서 발음을 알려주려는 의도로 보

인다. 동시에 후리가나(*furigana*)가 있는 곳은 그것을 표기하고 없을 때는 간지(*kanji*)의 일반적인 독법을 사용하고 있다.

그러나 사실 아쉬운 점은 <메이지역>의 번역이 최소한 영어로 어떤 의미를 갖는지를 독자들에게 알려주지 않고 있다는 것이다. 일본어 번역 본문에 대한 음역만을 기록하고 그 내용을 분석하고 있기 때문에 일본어를 모르는 독자들은 <메이지역>이 신명기 32:8-9를 어떤 의미로 번역하고 있는지를 알 수 있는 방법이 없다. 이런 아쉬움은 이어지는 다른 일본어 번역 성경들의 경우에도 똑같이 느낄 수 있다. 이 저서를 개정할 일이 있다면 각 일본어 번역 성경들의 내용을 영어로 번역해 주는 것이 바람직하다.

<메이지역>은 일본어 문어체(*Japanese written language*)가 급격한 변화를 거치는 시대의 고전 일본 문학 작품들(*wabun*)의 문체와 관습들을 유지하려고 노력했던 것이 분명하다. <메이지역>이 이렇게 고전문학의 문체를 답습한 것은 놀라운 일이 아닌데, 그 당시는 물론이고 그 이후로도 신성한 본문이나 품격이 높은 본문들은 가장 고귀하고 고전적인 문체로 번역되어야 한다는 것이 거의 만국 공통의 규범이었기 때문이다. 그러나 오늘날에는 이런 규범이 지켜지지 않으며, 최근 수십 년 동안 번역 성경들은 현대적인 언어와 문체에 맞게 번역되어 왔다.

그렇지만 저자 코헨은 <메이지역>의 일본어에 관해서 우선적인 초점을 맞추고 있는 점이 눈에 띈다. 예를 들어서 격조사(*case particle*)인 *wa*, *ga*, *no* 등이 <메이지역>에서 생략되고 있는 것이 일반적이라는 점을 지적한다. 또한 번역된 문장들 곳곳에서 영어 번역본의 영향이 보이는데 특히 KJV의 번역의 영향을 많이 받았다고 코헨은 주장한다. 따라서 일본어를 모르는 학자들이 이 저서를 읽고 판단하기에는 일본어 지식의 공백으로 인해서 코헨의 분석 결과를 완전히 이해하기 힘든 점이 있을 것으로 보인다.

<세키네역>(*The Sekine Translation, A-4*)은 신명기 32:8에 나오는 “이스라엘의 자손들”을 칠십인역과 사해사본에 따라서 MT를 수정해서 번역했음을 각주를 통해서 밝히고 있다. 그런데 정작 “하나님의 자손들”(children of God)이라고 번역했는지를 독자들이 확인할 수 없다는 단점이 있다. 오직 일본어 번역 본문과 음역(*transliteration*)만 주어져 있기 때문에 알 수 없는 것이다. 단지 <세키네역>은 다른 본문 증거들에 의해서 MT를 수정하는 것을 일관성 있게 하고 있다는 점을 설명해 주고 있다.

<프란시스스코회역>(*Studium Biblicum Franciscanum, A-5*)의 번역 본문에는 거의 한 쪽 분량의 각주가 달려 있는데, MT의 *benei Israel*을 *benei 'el* 로 수정한 것을 설명하고 있다. 이렇게 수정하게 된 것은 사해사본과 고대 번

역본들에 근거한 것이라고 밝히고 있다. “하나님의 자손들”이라고 수정한 번역에 대한 설명은 전통적이고 조화롭게 보이나, 학자들의 연구에서 일반적으로 붙이는 설명은 아니다. 이런 수정 번역에 대한 해석을 보면 “하나님의 자손들”은 “아마도 여호와에게 종속된 신적인 공동체들”이며 나중에 천사들로 알려진 자들이라고 되어 있다. 고대 신화적인 맥락은 언급되지 않았다. 그리고 “이스라엘의 자손들”이라고 되어 있는 것은 다신교적인 인상을 방지하기 위해서였다고 보고 있지만, 해석은 더 길게 이어져서 성경에 나오는 이스라엘의 후손들의 숫자와 세계의 국가들 사이의 가능한 관계를 설명해 주고 있다.

180쪽부터 *YHWH*의 음역에 관해서 다루고 있는데, 기원전 3세기에 유대인들이 여호와의 이름은 너무 신성하기 때문에 발음할 수 없다고 보고, 'adonay(나의 주님)라는 단어로 대체했다는 것을 언급하면서 *YHWH*의 번역 역사를 기술하고 있다. <메이지역>의 번역자들은 중국어 성경 번역자들의 선례를 따랐지만, 메이지 시대에 일반적이었던 *kanji*를 사용해서 *YHWH*나 혹은 다른 이름들을 음역하지 않았다. 그들은 성경의 각 책의 이름은 *kanji* 음역을 썼으나, 성경 본문 자체에 대해서는 *katakana*를 사용했던 것이다. 즉, 요나서의 경우에 책의 제목을 約拿(요나)<sup>7)</sup>라고 번역한 반면에, 요나서 속의 본문에서는 ヨナ(요나)로 번역하는 식이다. *YHWH*에 대해서 메이지 번역자들은 エホバ(*ye-ho-ba*)라고 번역했는데, *katakana*의 이 세 음절은 거의 사용되지 않는 것이고 메이지 시대 이후로는 더 이상 사용되지 않는다. 보통 첫 음절은 *egg*를 발음할 때의 *e*와 같은 발음이 나지만, 역사적으로 'ye'라고 발음될 수도 있다. 그런데 *ye*라는 음절은 일본어에서 더 이상 사용되지 않지만, 현재의 도쿄 지역에서는 19세기까지 사용되었다. 따라서 エホバ는 *yehoba* 혹은 *ehoba*라고 발음될 수 있다. 이는 후대의 학문적인 형태인 'Yahweh'에서 온 것이라기보다는 세 음절을 가진 전통적인 'Jehovah'에서 유래된 듯하다. 왜냐하면 'v'라는 발음은 일본어에 없기 때문이며, 동시에 *katakana*에는 이를 대신할 수 있는 일반적인 방법이 없기 때문이다. 따라서 'vah'가 'ba'로 대체된 것이라고 본다.

저자는 본문 번역에 있어서 본문 수정의 접근법을 보여주는 시험 케이스로 창세기 4:8을 선택했는데, 가인과 아벨 이야기 중에서 가인이 아벨과 이야기하고 들에 있을 때 가인이 아벨을 죽이는 상황을 묘사한 구절이다. MT에는 가인이 아벨에게 뭐라고 말했는지에 관해서 기록되어 있지 않다.

7) 約이라는 한자는 1) 맺을 약 2) 부절 요 3) 기러기발 적이라는 뜻을 가지고 있다. 이 경우에는 부절 요라고 발음하고, 約拿(요나)로 읽는다.

ASV(1901)는 KJV를 따라서 MT 내용을 그대로 번역하고 있으나 RSV(1952)는 본문을 수정했다. 반면에 NAS<sup>8)</sup>(1995)는 다시 MT와 같이 번역했다. 저서에서는 MT와 KJV의 본문을 인용했으나, 정작 결정적인 RSV와 NAS의 본문은 인용하지 않고 있어서 독자들이 직접 확인할 수 없게 되어 있다는 점이 아쉽다. 따라서 필자는 저서에서 언급된 영어 성경들을 비교할 수 있도록 여기에 인용한다.

|     |   |
|-----|---|
| KJV | And Cain talked with Abel his brother: and it came to pass, when they were in the field, that Cain rose up against Abel his brother, and slew him.            |
| ASV | And Cain told Abel his brother. And it came to pass, when they were in the field, that Cain rose up against Abel his brother, and slew him.                   |
| RSV | Cain said to Abel his brother, " <u>Let us go out to the field.</u> " And when they were in the field, Cain rose up against his brother Abel, and killed him. |
| NAS | Cain told Abel his brother. And it came about when they were in the field, that Cain rose up against Abel his brother and killed him.                         |

이상에서 볼 수 있는 것처럼 영어 성경들도 이렇게 본문 수정을 받아들이는 경우와 그렇지 않은 경우로 나뉘는데, 과연 일본어 번역 성경들의 경우는 어떤 것인가를 저자는 비교하고 있다.

우선 <메이지역>은 MT와 같이 번역했고 이는 19세기의 중국어 성경들의 선례를 따른 것이라고 하겠다. 그러나 이와는 다르게 일본성서협회(JBS)의 번역자들은 창세기 4:8의 본문을 수정했는데, 번역자들이 신명기 32:8에서는 본문을 수정하지 않았다. 이렇게 번역에 있어서 본문 수정 여부의 차이는 신학적인 것이었음에 틀림없다. 창세기에서 가인이 했던 말을 첨가하는 것은 아무런 문제가 없지만, 신명기 구절에서 “이스라엘의 자손들”(children of Israel)을 “하나님의 자손들”(children of God)이라고 수정하는 것은 심각한 신학적인 문제를 제기할 수 있기 때문이다. 몇몇 후대의 일본어 성경들은 가인이 했을 수 있는 말을 괄호 사이에 첨가했으나, 본문이 수정되었다는 설명은 없다. <구어역>(The Colloquial Translation, A-2)은

8) 저자는 194쪽에서 NASU라고 표기하고 있는데, 이는 오기로 보이며 NAS 혹은 NASB(New American Standard Bible)라고 표기하는 것이 바람직하다.

RSV와 같이 본문을 수정했다.

이 부분에서도 아쉬운 점이 발견되는데, 앞부분에서와 마찬가지로 각각의 일본어 번역 성경들의 번역 내용을 영어로 번역해 주었으면 하는 점이다. 특히 RSV와 같이 MT를 수정 번역한 구어역의 일본어 본문을 영어로 번역해서 붙여주는 것은 이 부분의 저자의 설명을 이해하는데 필수적이라고 하겠다. 오히려 일본어를 알파벳으로 음역하는 것보다는 영어 번역이 더 필요한 부분이라고 하겠다. 일본어를 모르는 독자들은 각 일본어 성경들의 창세기 구절 번역이 어떤 의미를 갖고 있는지를 알 수 없기 때문이다.

저자는 12개의 일본어 성경들의 창세기 4:8의 번역들을 간략하게 분석한 뒤에 각각의 성경들이 신명기 32:8과 창세기 4:8의 번역에 있어서 본문을 수정해서 번역했는지 여부를 표로 만들어서 붙여 두었다. 전통적인 번역자들(A-1, A-3)은 MT를 따라서 번역했으며, 보수적인 기독교 번역자들(A-2, A-6a, A-7, A-8, A-9, A-10)은 창세기 4:8에서 칠십인역과 다른 자료들에 의거해서 빠진 부분들을 첨가했으나, 신학적으로 문제가 될 수 있는 신명기 32:8의 번역에 있어서는 본문 수정을 피했다.

### 3.2.2. 제5장: 다양한 번역들 속 나타난 시편 23편 비교연구

시편 23편이 제5장 연구의 초점인데, 여기에서의 목표는 23편에 나오는 각각의 구절이 아니라, 23편 전체의 번역을 분석하는 것이었고 이를 통해서 성경에 나타난 ‘시(詩)’의 번역과 히브리어 구문을 번역하는 법, 문화적 현상의 반영 등에 관한 심도 깊은 논의를 하는 것이었다. 많게는 27가지의 시편 번역들이 소개되고 있는데, 시편은 성경의 어떤 책들보다 일본어로 많이 번역된 책이다. 그래서 광범위한 일본어 번역의 폭을 보여주고 번역의 ‘충실함’(faithfulness)에 대한 논의도 포함되어 있다. <메이지역>과 다른 초기의 번역들을 소개하고, 1950년대의 개신교의 번역들과 1930년대와 1980년대의 가톨릭 번역들도 살펴보고 있다. 동시에 가장 최근의 번역 성경 두 가지를 소개하고 있는데, <성서 신공동역>(1987)과 <이와나미 출판 사역>(2001)의 내용을 검토하고 있다.

총 150편의 시편 중에서 특히 23편이 선택된 이유에 대해서 저자는 설명하고 있다. 한 편의 시편 전체 구절을 상세하게 비교하기 위해서는 길이가 짧은 시편들 중에서 한 개를 고르는 것이 낫다고 생각했다. 시편 23편은 가장 인기 있는 시편이고, 예배에서 유대인과 기독교인들 모두 사용하고 있다. 기독교 문화가 뿌리 깊이 자리를 잡고 있는 곳에서는 이 시편의 구절이 다양한 언어로 인용되고 있는 점도 중요하다. 따라서 다양한 일본어 성경



의 번역자들이 이 시편의 단어들을 어떻게 일본어와 일본 문화 속으로 이식(transplant)하려고 애를 썼는지를 살펴보는 것은 흥미로운 것으로 생각했다. 동시에 간단해 보이는 이 시편은 몇 가지의 언어적이고 주제적인 어려움들을 포함하고 있어서 모든 번역자들이 반드시 이런 점들에 대한 해결책을 찾으려고 노력해야만 한다. 이런 면에서 시편 23편이 가장 좋은 선택이라고 판단했다고 저자는 설명하고 있다.

여기에서도 앞의 4장에서와 마찬가지로 저자는 시편 23편의 히브리어 본문과 이에 대한 KJV, NJB, JPS 영어 성경들의 본문을 소개해 준다. 간단한 설명이 있고 나서 <메이지역>을 시작으로 해서 다양한 번역 성경들의 시편 23편에 대한 일본어 본문과 이에 대한 음역을 기록해 주고 있다. 이어서 번역 성경 본문들에 관해서 설명을 하고 있는데, 역시 번역된 일본어 본문에 대한 영어 번역이 없기 때문에 독자들은 메이지역의 시편 23편 번역이 어떤 내용으로 되어 있는지 알 길이 없다. 이것은 너무나 큰 아쉬움을 준다. 아무리 번역상의 문제점들을 잘 설명한다고 해도 실제로 일본어로 번역된 본문의 내용을 영어권 독자들이 알 수 없다면 무슨 소용이 있겠는가?

5장의 셋째 단락(5.3)에서는 시편의 단어들과 표현들을 총 20가지를 선택해서 논의하고 있는데, 시편의 제목(מִזְמוֹר לְדָוִד)이나 YHWH ro'i 등에 대해서도 언급하고 있다. 특히 *mizmor ledavid* 같은 용어는 구약성경에서 오직 시편에서만 나오고 있으며, 시편 23편뿐만 아니라, 다른 많은 시편들의 제목으로도 사용되는 점을 강조하고 있다. *mizmor*라는 용어는 다양한 방법으로 일본어로 번역되었는데, 개신교의 번역들은 *uta*(歌)를 선호하는 듯하고, 가톨릭은 *shi*(詩)를 선호하는 것을 보인다고 분석하고 있다. 현대 일본어 용법에서는 *uta*는 부르는 노래(song)와 일반적으로 연관되며, *shi*는 다양한 종류의 기록된 시(詩)와 관련되고 있다. 따라서 현재의 일본어 용법을 고려할 때, *uta*가 더 적합한 것으로 저자는 보고 있다.

다윗이라는 이름도 또한 다양한 방법으로 음역이 되었는데, 개신교 번역이 마지막 음절을 A-1을 따라서 de로 음역한 것에 비해서 가톨릭 번역은 do로 음역했다. 개신교와 가톨릭이 연합해서 번역한 성경(A-11)은 개신교의 음역을 사용했다. 특별위원회가 구약성경에 나오는 모든 히브리어 이름들의 음역에 대해서 규정하는 소책자를 발행했는데, 실제로 그 소책자에는 다윗에 대해서 *dabido*(ダビド)라고 목록에 올렸으나, 정작 본문의 최종 번역본에는 *dabide*(ダビデ)라고 표기했다.

저자는 시편 제목에 대한 다양한 일본어 성경 번역들을 비교해 보고 있는데, 여기에서는 여전히 그 제목들이 영어로 어떤 의미인지를 번역해 주

지 않고 있다. 오직 알파벳 음역만 표기하고 있어서 독자들은 *davide*, *davido*, *dawido*, *dabido* 등의 구별만 할 수 있을 따름이다. 그런데 251-252쪽에서는 많은 일본어 성경들이 시편 23편에 설명이 붙은 제목을 첨가했다는 것을 보여주는 표가 나오는데, 여기에는 일본어 본문, 음역, 그리고 **영어 번역**이 붙어 있다. 이렇게 영어 번역이 붙어 있기 때문에, 독자로서 각각의 일본어 성경을 비교하는데 훨씬 용이하다는 느낌을 받게 된다. 이런 방법이 본 저서의 모든 부분에 적용되었다면 좋았을 것이라고 생각된다.

또한 5.5에서는 시편 100편에 대한 가장 초기의 번역에 대해서 논의를 하는데, 초기의 선교사 번역자들인 베르벡과 윌리엄스(C. M. Williams) 주교의 미발표 문서들에 대한 검토를 통한 번역자의 작업 과정을 엿볼 수 있다. 이것은 외국 선교사들과 그들의 일본인 조사들(assistants)이 번역 과정에 있어서 흥미로운 상호 관계를 맺었다는 것을 알 수 있게 해 준다.

### 3.2.3. 제6장: 다양한 예들을 통한 번역 성경들의 비교 연구

제6장은 앞선 4장과 5장과는 다르게 구약성경의 몇 가지 책들의 성경 구절들을 여러 일본어 성경들을 통해서 비교 분석하고 있다. 우선 창세기(1:1-3), 잠언, 욥기에 초점을 맞추고 있다. 이 6장의 연구 목표는 이전 장들에서 소개되지 않은 몇몇 개인 번역자들의 작품들 중에서 예들을 소개하는 것이다. 그래서 더 많은 구약성경의 책들의 번역된 결과를 제공하려는 것이다. 즉, 사람들 간의 대화, 내러티브, 그리고 잠언 등과 같은 내용들의 번역 결과를 소개하려는 목적이 있다.

먼저 6.1에서 창세기를 다루고 있는데, 구약성경의 첫 번째 책이고 창조와 타락 등의 핵심적인 이야기들을 담고 있다 보니 창세기 전체와 일부가 시편 다음으로 일본어로 가장 많이 번역된 책이다. 우선 <메이지역>보다 먼저 나온 하마다 히코조(Hamada Hikozō, 1866)의 번역을 소개하고 있다. 하마다는 영어 성경에서 번역했지만 중국어 번역 성경도 참고했음이 틀림없다. 하마다는 요코하마에 있는 선교사들과 교류했는데, 그들이 이미 중국어 성경을 갖고 있었다는 것이 분명하다. 또한 하마다가 번역하는 작업에 몇 명의 선교사들이 관여했을 가능성도 있지만, 그 자신은 이에 관해서 공개적으로 말할 수 없었다. 왜냐하면 기독교는 이 당시에 아직 금지되었기 때문이다.

저자는 여기에서 중국어 성경인 <브리지만-컬버튼역>(the Bridgman-Culbertson's Version)의 창세기 1:1-3 본문을 소개하고 있다. 그런데 이번에도 저자가 이 중국어 본문에 대한 영어 번역을 붙여놓지 않아서 독자들은 중국어에 능통하지 않

으면 이 중국어 번역의 내용을 알 수 없는 상황이 된다. 저자는 이에 아랑곳 없이 설명을 하고 있다. 1절에 있어서 중국어 성경의 영향은 분명한데, 특히 創造(sōzō)라는 단어를 하마다가 선택한 것은 중국어 성경에서 비롯된 것이라고 본다. 이어지는 비교 분석에서 <메이지역>을 비롯해서 다양한 개인 번역들도 함께 비교되고 있다. 특히 <메이지역>도 중국어 성경에서 많은 부분을 의존하고 있다는 점을 명시해주고 있다.<sup>9)</sup> 이런 면에서 최초의 일본어 성경도 비록 영어 성경들도 참고했지만, 중국어 성경들의 영향을 크게 받았음을 알 수 있다. 이런 분석 결과는 우리말 최초의 성경인 『성경전서』의 연구에도 자극을 주어, 『성경전서』가 그 번역 과정에서 중국어 성경과 일본어 성경에 영향을 크게 받았음이 국내 학자들의 연구들을 통해서 점차 밝혀지고 있다.<sup>10)</sup>

잠언의 경우에도 1:1-6을 비롯해서 6:20 등의 다양한 구절들이 일본어 성경 본문을 통해서 비교 분석되고 있는데, 흥미로운 것은 6.2.2에서 잠언 1:8을 다룰 때 특별히 히브리어 본문을 먼저 표기해 주고, 일본어 본문과 알파벳 음역을 표기하고 있는 사실이다. 여전히 일본어 본문에 대한 영어 번역은 첨부하지 않고 있어서 독자들은 히브리어 본문의 의미와 일본어 알파벳 음역으로만 일본어 번역을 상상해야 하는 어려움이 있다. 동시에 1:8에 대한 설명에서 <유아사역>(Yuasa's Translation, 1936)은 <메이지역>의 개정판인데, 실질적으로 개선된 것은 없지만, 몇몇 경우에 더 ‘나은 발음’을 가진 번역을 해냈다고 저자는 평가한다. 하지만 본 저서의 독자들은 일본어에 능통하지 않으면 이런 ‘나은 발음’을 공감하기 힘들다.

저자는 유아사의 번역에서 일본어 단어들의 사용에 관해서 언급하고 있지만, 정작 이 번역이 히브리어 본문의 의미를 제대로 전달하고 있는지에 대해서는 전혀 언급하지 않고 있다. 따라서 앞서서도 많은 경우가 그랬지

9) 중국어 성경의 번역 작업에 관해서는 다음을 참고하라. 요우빈 저, 구향화, 이환진 번역, “왕타오, 중국어 성경 번역과 그의 해석학 전략”, 『성경원문연구』 37 (2015), 273-291; 이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서”, 왕대일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오-주석과 성서 번역』 (서울: 대한기독교서회, 2000), 413-499.

10) 김정우, “우리말 초기 『시편』 번역본들(『시편촬요』[1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』(1938)의 대본문제와 번역 특징 및 그 수용과정에 대한 기초연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 7-34; 이환진, “쉐레셰브스키 주교와 초기 한글성경-전도서 1장을 중심으로-”, 『성경원문연구』 28 (2011), 35-57; 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; 김사오, “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; 장석정, “『성경전서』(1911)의 복합적 번역대본 가능성-출애굽기 4:8을 중심으로-”, 『성경원문연구』 49 (2021), 7-28.

만 저자는 일본어 성경들 속에 나타난 일본어 단어들의 선택과 번역 결과들을 비교 분석하는 데 주력한 나머지 일본어 성경들이 히브리어 원문의 의미를 제대로 전달하고 있는지에 관해서는 다루지 않고 있어서 아쉬움이 많이 남는다. 이런 의미에서 본 저서는 일본어가 모국어인 성서학자들이나 일반 독자들이 일본어 성경의 번역들을 서로 비교해 볼 수 있다는 점에서 의미가 있지만, 히브리어 본문의 뜻이 제대로 번역되었는지에 관해서는 거의 분석되지 않았다는 점을 지적할 필요가 있다.

6.4에서는 연구의 초점이 바뀌어서 헤브라이즘(Hebraism)이 일본어 성경에서도 감지될 수 있는 범위에 대해 살펴보았는데, 헤브라이즘이 많이 나타나 있기로 유명한 KJV와의 비교를 통해서 이 연구를 하고 있다. KJV는 초기 일본어 번역의 자료들 중의 하나로 사용되었기 때문에 더욱 비교의 대상이 되고 있다. 저자는 헤브라이즘이 일본어 성경 속에서 그대로 유지된 경우와 회피된 경우를 구분해서 비교해주고 있다. 먼저 유지된 경우를 보면, 잘 알려져 있다시피 KJV는 히브리어 본문을 가능한 한 직역(直譯)한 성경이다. 따라서 초기의 일본어 번역들도 이런 KJV의 번역을 따라서 히브리어 본문의 내용을 그대로 일본어로 번역했다. 결국 저자가 말하는 헤브라이즘은 본래 일본어에서 사용되지 않았던 표현들을 번역 과정에서 사용함으로써, 이런 표현들이 일본어 용법으로 사용된 경우를 말한다. 예를 들어서 창세기 4:1의 경우에 “And Adam knew Eve his wife”라는 구절에 대해서 모든 일본어 성경들은 성교(性交)(sexual intercourse)를 의미하는 일본어 표현을 사용하는 대신에, “to know”라는 동사로 번역함으로써 KJV를 그대로 사용하고 있다. 성경 독자들에게는 익숙하지만, *shiru*(知)라는 동사가 ‘성교’의 뜻으로는 대부분의 일본인들에게는 알려져 있지 않다.

반면에 헤브라이즘이 회피된 경우는 창세기 16:2 등에서 볼 수 있는데, “And Abram hearkened to the voice of Sarai”라는 KJV의 번역에 대해서 일본어 성경은 아브람이 사래의 “voice”를 들은 것이 아니라 사래의 말(words)을 들었다고 번역하고 있다. 즉, 히브리어에서 사용된 *kip*을 직역하지 않고 있음을 알 수 있다. 저자는 계속해서 출애굽기, 사무엘상, 이사야 등의 구절들에서도 이렇게 헤브라이즘이 회피된 경우를 찾아서 설명해 주고 있다. 결론적으로 일본어로 번역될 때 히브리어에 상응하는 일본어 표현이나 단어들이 있음에도 불구하고 KJV를 따라서 직역한 경우들과 그렇지 않은 경우들이 있다는 것을 정리할 수 있는 의미 있는 분석이라고 판단된다.

### 3.2.4. 제7장: 결론적인 관찰 내용들

마지막 장인 제7장은 구약성경의 일본어 번역의 본성(nature)에 관한 더 많은 관찰 작업으로 마무리하고 있다. 첫째, 사용 목적에 따른 번역들의 분류법이 제시되고, 이것이 성경의 문화적인 기능을 반영하는 것으로 보고 있다. 즉, 단순히 종교적인 기능만 있는 것이 아니라는 점을 강조한다. 저자가 분류하는 방법은 번역의 목적, 성경의 사용과 독자에 따른 분류법이다. 이 분류법에 따르면, 일본어 성경들을 다음의 몇 가지로 구분할 수 있다. 1) 교회에서 사용하기 위한 번역 성경들이 포함된다. 번역자들의 보수적인 견해로 인해 종교적 내용들이 향상되기 마련이다. 이런 종류의 성경으로는 <새개정역>(New Revised Translation, A-7)이 있다. 이 성경의 번역자들은 직역을 하려고 애썼으며, 복음적인 정신으로 번역 작업을 수행했다. 2) 보수적인 기독교인들이 번역했고 교회에서 사용하기 위한 번역 성경들 중에는 그 번역 태도에 있어서 좀 더 조심스러운 형태를 취하는 성경들이 있다. A-1, A-2, B-1의 성경들이 여기에 속한다. 3) 종교적인 의도를 가진 학문적인 성경들이 있는데, 이런 종류로는 크게 두 가지가 있다. <세키네역>(A-4)과 <프란시스교회역>(A-5)이 그것들이다. 4) 종교적인 의도가 없는 학문적인 번역 성경도 있다. 구약성경 전체가 번역된 성경들 중에서는 A-12가 유일하다.

둘째, 번역 성경들의 “충실함”(faithfulness) 문제가 다시 검토되고 있다. “번역학”(Translation Studies)의 틀 안에서 발전된 “Polysystem Theory”를 관찰한 내용을 언급하면서 이 문제를 거론하고 있다. 그리고 이는 일본에서의 번역과 사회에 관한 특수하고 일반적인 관찰 결과로 인도해 주고 있다. 하나의 번역 성경이 원본과 동일한 책이라고 믿는 것은 순진한 생각이다. 한 언어에서 다른 언어로 옮겨간다는 점을 제외하고도, ‘본문 자체’(the text itself)에 대한 이슈가 있다. 어떤 것이 성경의 ‘올바른 본문’(correct text)인가라는 질문을 저자는 던지고 있다.

최근에 발견된 엄청난 양의 판본들과 고대 번역 성경들, 그리고 성경 이외의 증거들에 기초해서 볼 때, 성경 본문은 점차적으로 더 유동적이 되어가고 있는 중이다. 항상 하나의 본문을 신성시하기 위해 선택하는 사람들이 있어 왔는데, MT, VUL, KJV 등등이 그것들이다. 그러나 새로운 번역 작업이 시작되면, 어느 본문을 번역할 것인지를 결정해야 하고 신학적인 문제점들이 대두되기 마련이다. 비록 번역 성경이 원본과 결코 동일하지 않다는 것을 깨닫게 되지만, 항상 성경 번역에 있어서는 번역 대본(source text)에 충실한 번역을 하고자 하는 욕심이 있다.

번역에 있어서 어떤 것들이 ‘충실함’을 구성하고 있는가? ‘번역학’(Translation Studies) 분야에 있어서 하나의 경향은 ‘적합성’(adequacy)과 ‘수용성’(acceptability) 사이의 차이점을 사용하고 있다. 간단히 말하면 ‘적합한 번역’(adequate translation)은 번역 대본과의 ‘기능의 동등성’(functional equivalence)을 추구하는 번역이다. 반면에 ‘수용적 번역’(acceptable translation)은 번역되는 언어의 언어학적, 문화적 체계에 맞추려고 노력하는 번역이다. 언어학적 단계에 있어서 이런 번역은 본문을 번역되는 언어의 구조와 언어적 규범에 종속시키는 것을 의미한다. 문화적 단계에 있어서 이런 번역은 번역된 본문을 번역되는 언어의 문화, 즉 이데올로기, 관습, 풍속, 예의범절, 성(性)구별 등의 측면들에 맞춰 가는 것을 의미한다. 적합성에서부터 수용성으로의 연속성은 번역의 규범들의 체계 속에서 연구되는데, ‘다체계론’(polysystem theory)의 체계 속에서 재창조된다.

일본은 앞으로 10년 이내에 새로운 번역 성경들의 출판을 기대하고 있다.<sup>11)</sup> 첫 번째로 나올 성경은 새로운 번역이며 오순절교회에 의해서 시작되었다. 聖書-現改訳이 그 성경의 제목인데, 이 성경은 세 가지 판(version)으로 나오게 된다. 모든 사람들을 위한 판(general), 판매용 소형 판(business), 그리고 연구를 위한 대형 판(study)이 그것들이다. 두 번째로 나올 성경은 일종의 개정판 성경이다. 新改訳聖書(New Revised Translation, A-7)의 새로운 판이며 2016년에 출판예정이라고 저자는 판단했다.<sup>12)</sup> 세 번째로 나올 성경은 聖書協會共同譯(the new JBS version)인데, 현재 나와 있는 新共同訳(New Interconfessional Translation, A-11)의 명맥을 잇게 될 것이다. A-11과 마찬가지로 가톨릭과 개신교가 연합으로 번역하는 성경이다.

마지막으로 일본에서의 구약성경의 지위(position)에 관해서도 몇몇 측면들이 검토되었고 이는 일본인 비평가들의 의견을 인용한 것도 있고, 일부는 저자의 개인적인 생각들에 기초한 것도 있다는 점을 밝히고 있다. 저자는 이스라엘 태생으로서 모국어인 히브리어로 히브리어 성경을 읽으면서 자랐기 때문에, 종종 성경 내용에 대해서 방어적인 입장에 있었다고 한다. 항상 다른 언어로 번역된 표현들이 매력적으로 다가왔기 때문에, 여러 외국어 형태로 번역되어 있는 성경 구절들이 저자에게 기쁨과 때로는 고통을 주었다고 말한다. 종종 저자(코헨)가 자신에게 던진 질문은 ‘외국어로 번역된 성경의 독자들은 저자 자신이 히브리어로 읽는 구절들을 과연 어떻게

11) 본 저서가 2013년에 출판된 것이며, 서평을 집필하는 시점은 2021년임을 감안해야 한다.

12) <신개역>의 새로운 판은 저자의 예상과 달리 新改訳2017이라는 제목으로 2017년에 출간되었다.

이해하고 있을까?’라는 것이었다. 본 저서를 집필하면서 일본인 독자들이 제기한 다양한 의견들을 접했고, 그중에서 아주 전형적으로 보이는 한 가지를 인용하고 있다.

작가인 오가와 쿠니오(Ogawa Kunio)는 가톨릭 신자인데, <성서 신공동역>(A-11) 성경에 관해서 의견을 피력했다(1988). 특히 구약성경이 그리스도에 대한 예언이라고 해석하는 경향에 주목하면서 오가와와는 성경을 읽는 다른 방법들이 있다는 것에 놀랐다고 한다. 즉, 기독교인의 입장에서 구약성경을 이해하는 것에 익숙해 있던 그는 유대교의 경전으로서의 구약성경을 이해하는 방법에 관해서 알게 되었던 것이다. 구약성경을 기독교적으로 보는 관점은 선교사들에 의해서 일본인들에게 전해졌으며, 현재까지도 일본인들의 사고 속에 깊이 뿌리내리고 있다.

또한 성서학자이자 성경 번역자인 쓰키모토 아키오(Tsukimoto Akio)에 따르면, 의미 있는 번역은 번역자 자신이 히브리적 사고와 믿음에 기초한 히브리어 성경의 모든 단어와 구절들을 직접 마주할 때 가능한 것이라고 본다(2000). 일본어 성경 번역의 체계에 있어서 이런 견해는 상대적으로 드물다. 이 견해가 어느 정도는 <세키네역>(A-4)과 <이와나미 출판사역>(A-12)의 성경에서 발견된다. 그리고 이런 경향은 부분적인 번역 성경인, <성경의 세계>(the World of the Bible, B-14)와 비기독교인 오가에리 요시오(Ogaeri Yoshio)가 번역한 전도서와 잠언(B-7) 등에서도 발견된다. 그러나 이런 태도를 기독교 교회에서 사용하기 위해서 번역된 주류 번역 성경들에서도 기대할 수 있는가? 아마도 아닐 것이다. 아직도 저자는 배타적으로 기독교 맥락 밖에서의 히브리어 성경의 기원과 그 역할이 일본 내에서 더 잘 이해될 수 있기를 바라고 있다.

마지막으로 이 저서를 집필하면서 산더미 같은 번역들과 연구 논문들을 뒤지면서 저자는 엄청난 분량의 번역 성경들에 매료되었을 뿐만 아니라, 동시에 거의 2세기에 걸쳐서 번역 작업을 수행했던 번역자들의 인생 역전에 매료되었다고 한다. 중국의 귀츨라프(K. F. A. Gützlaff), 오키나와의 베텔하임(B. J. Bettelheim), 뛰어난 번역자들인 헵번과 베르벡, 윌리엄스 주교와 니콜라이 대주교(Archbishop Nikolai), 그리고 그 밖의 다른 선교사들은 그들의 목숨과 건강의 위험을 무릅쓰고 일본어 공부와 성경의 번역에 긴 세월을 헌신했다. 또한 일본인 조력자들도 있었다. 마쓰야마 타카요시, 우에무라 마사히사, 다카하시 고로(Takahashi Gorō), 그리고 오노 세이추(Ono Seichū)가 그들이다. 이들 외에 일본에 성경을 소개하는 데 있어서 첫걸음을 뗀 일본인들도 저자는 소개하고 있다.

이들은 모두 장점과 약점이 있고, 성공과 실패를 경험했지만, 이들이 가진 공통분모는 성경을 히브리어와는 동떨어진 일본어로 번역하는 가공할 만한 과제에 뛰어드는 것을 두려워하지 않았다는 것이다. 이 저서에 대한 저자의 바람은 효용 가치가 높게 되기를 바라는 마음과는 별개로 위에 언급한 번역자들의 감탄할 만한 노력에 대한 헌사(獻辭)가 되기 바라면서 이 저서의 한 장 한 장마다 이들에 대한 매혹적인 전설이 언급되었기를 또한 바란다고 쓰고 있다.

### 3.3. 부록

403-407쪽에 있는 부록(appendix)에는 메이지 선교사 회의에서 있었던 성경 번역에 대한 토론 내용이 실려 있다. 1883년 오사카 대회의 토론 내용에는 헵번에 의해 작성된, 성경을 일본어로 번역하는 데 있어서의 9가지 원칙들이 소개되어 있다. 그중의 일부를 보면 다음과 같다. 1. 성경 원문의 진정한 의미에 대한 철저한 이해가 있어야 한다. 2. 성경 원문의 정확한 의미는 가능한 가감 없이 번역되어야 하며, 기록된 원문에 입각해서 그 표현과 특이한 관용어까지 번역되어야 한다. ... 4. 뜻이 애매한 문구들은 애매하게 번역되어야 한다. 번역자는 그 의미에 대한 해석(interpret)을 할 권리가 없다. 이상의 내용들을 헵번의 번역 원칙은 포함하고 있다. 1900년에 도쿄 선교사 대회가 열릴 때는 이미 성경에 대한 완전한 번역이 나온 지 12년이 되었을 때였다. 그래서 번역된 성경들에 대한 개정과 그 성경들의 유통의 문제들에 관심이 집중되었다.

### 3.4. 연대기, 용어사전, 참고문헌 등

408쪽부터 411쪽까지는 연대기(chronology)가 나오는데, 일본 기독교 역사에 있어서 중요한 연도와 사건이 연대순으로 정리되어 있다. 또한 이 저서에서 언급된 모든 구약성경 번역들과 신약성경 번역들도 목록으로 기록되어 있다. 413쪽에는 용어사전(Glossary)이 있고, 417-432쪽에는 참고문헌이 상세하게 정리되어 있다. 433-438쪽에는 일본어 구약성경 번역들의 목록이 나오는데, 이 각각의 일본어 번역 성경들이 인용된 쪽들도 정리되어 있어서 독자들이 찾아보는 데 매우 수월하게 만들었다는 장점이 있다. 439-442쪽에는 본 저서에서 인용된 인물들의 이름에 따른 색인이 정리되어 있다. 443-444쪽에는 성경 구절에 대한 색인도 마련되어 있으며, 마지



막으로 General Index라는 제목으로 여러 가지 용어들이나, 지명, 협회 등에 대한 내용이 색인으로 만들어져 있어서 편리하게 찾아볼 수 있도록 했다.

#### 4. 맺음말

이 저서는 영어로 출간된 이런 종류에 속한 첫 번째 책이라고 할 수 있다. 즉, 성경을 일본어로 번역하게 되었던 이야기를 설명하면서 특히 구약 성경에 초점을 맞추고 있는 점에서 그렇다. 본 연구서는 구약성경의 전체와 일부의 일본어 번역들에 대한 상세한 항목들을 포함하고 있으며, 일본어 번역 성경들의 역사와 이것들의 번역자들이 누구인지에 관해서 기술하고 있다. 다양한 일본어 번역 성경들로부터 수많은 인용문들이 히브리어 원문과 다른 번역본들과 비교되었고, 언어학적으로 그리고 신학적으로 분석되었다. 이런 비교 분석의 결과는 번역자들이 히브리어 성경과 일본어 사이에 존재하는 광범위한 언어적이고 문화적인 간격을 메꾸려고 시도했던 방법들을 보여주었고, 그들의 번역들이 일본 사회의 특정한 측면들과 그 일본 사회 속에서의 성경의 자리를 반영하고 있는 방법들을 보여주었다.

저자의 분석은 정교하고 영감을 주며, 매우 흥미롭다. 저자는 그가 다루고 있는 자료들에 대한 해박한 지식을 갖고 있으며, 그가 연구하는 주제를 잘 이해하고 있다. 저자는 또한 방법론적인 문제점들을 잘 인지하고 있는데, 종교적인 용어들을 한 문화권에서 다른 문화권으로 이동시켜서 번역하는 문제를 전문가답게 그리고 매우 명확하게 논의하고 있다. 이 저서는 학문적으로 우수한 연구서이며, 배울 점이 많이 있는 책이라고 할 수 있다.

아쉬운 점이 있다면, 저자는 지나치게 일본어 문체와 용법에 초점을 맞추고 각각의 일본어 번역 성경들을 비교 분석한 결과, 일본어에 문외한인 학자들과 일반 독자들은 분석 결과에 대해서 소외감을 느낄 수 있는 여지를 남겼다. 히브리어 자체의 구문과 용법들에 대한 상세한 논의가 다소 부족한 면도 보이며, 히브리어 ‘단어들’에 상응하는 일본어 단어의 번역에 주목해서 비교 분석을 하고 있어서 일본어 단어들 자체가 주는 뉘앙스를 이해하는 데 어려움이 있다.

동시에 저자가 다루는 성경 본문들이 신명기 32:8-9, 시편 23편, 창세기

1:1-3, 잠언 1:1-6을 비롯한 몇 구절들, 욥기 3:3-8 등의 구절들이다. 그런데 정작 신명기 구절은 13가지의 일본어 성경들을 비교하면서 무려 50여 쪽에 이르는 분량을 할애하고 있으며, 시편의 경우에는 무려 130쪽에 이르는 방대한 분량을 할애해서 여러 번역 성경들과 다양한 단어와 표현들을 분석하고 있는 것을 볼 수 있다. 반면에 창세기, 잠언, 욥기의 경우에는 10쪽 이내의 분량에 그치고 있다. 물론 저자가 모든 구약성경의 책들을 골고루 분석할 수는 없지만, 어느 정도 각 책들의 분석에 있어서 형평성을 유지하는 것이 전체 구약성경의 일본어 번역에 대한 연구서로서 바람직하다고 할 수 있겠다.

4장의 경우에 아쉬운 점은 비교 분석되고 있는 13가지의 일본어 번역 성경의 번역 본문이 최소한 영어로 어떤 의미를 갖는지를 독자들에게 알려주지 않고 있다는 것이다. 일본어 번역 본문을 표기해 주고, 이에 대한 음역만을 기록하고 나서 그 내용을 분석하고 있기 때문에 일본어를 모르는 독자들은 <메이지역>을 비롯한 여러 일본어 번역 성경들이 신명기 32:8-9를 어떤 의미로 번역하고 있는지를 알 수 있는 방법이 없다. 이런 아쉬움은 이어지는 다른 일본어 번역 성경들의 경우에도 똑같이 느낄 수 있다. 본 저서의 개정판에서는 각 번역 성경들의 일본어 번역 내용을 영어로 번역해서 표기해 주는 것이 바람직할 것이다. 히브리어 성경의 일본어 번역 성경들을 다루는 이와 같은 연구서의 성격상, 단어와 표현 등이 일본어로 어떻게 번역되었는지도 중요하지만, 전체적인 번역 구절이 영어권의 독자들에게 이해될 수 있도록 소개해 주는 것이 필수적이라고 하겠다. 이런 영어 번역이 각각의 일본어 성경 분석에 첨가되어 있다면 독자들도 자신들이 익숙한 영어 성경들의 번역과 비교해서 저자의 연구 결과를 보다 잘 이해할 수 있게 될 것이기 때문이다.

이런 몇 가지의 아쉬운 점들에도 불구하고 본 연구서는 한 나라에서만 사용되고 있는 언어로 번역된 성경의 다양한 번역본들의 내용을 비교 분석해 놓은 최초의 저서로서 학문적인 가치가 매우 높다고 하겠다. 일본어 성경 번역의 역사와 더불어 성경 번역의 새 지평을 여는 기폭제 역할을 할 수 있다고 본다. 이런 점에서 한글 번역 성경들에 대한 역사와 다양한 번역 성경들의 내용에 대한 비교 분석 연구는 반드시 필요하다고 하겠다. 바라는 앞으로 우리말 번역 성경의 역사와 그 과정, 그리고 번역에 참여했던 번역자들의 정체(identity), 번역 과정에서 생겼던 다양한 문제점들과 논의할 이슈들을 철저히하고 전문가답게 연구한 저서가 하루빨리 나오기를 소망한다.

<주제어>(Keywords)

히브리어 성경, 일본어, 번역, <메이지역>, 선교사들.

Hebrew Bible, Japanese, Translation, Meiji Translation, Missionaries.

(투고 일자: 2022년 1월 25일, 심사 일자: 2022년 2월 18일, 게재 확정 일자: 2022년 4월 18일)

<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 구약학공부문집』, 서울: 한국성서학연구소, 1996, 1-55.
- 김중은, “구약 국역사에서 Alex. A. Pieters의 위치와 의의”, 『구약논단』 27 (2008), 159-182.
- 대한성서공회, 『대한성서공회 창립 120주년 기념 한글 성서 전시회(자료집)』, 서울: 대한성서공회, 2015.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, 『성서가 우리에게 오기까지』 서울: 대한성서공회, 1995.
- 옥성득, 『대한성서공회사 III: 1945-2002』, 서울: 대한성서공회, 2020.
- 요우빈, “왕타오, 중국어 성경 번역과 그의 해석학 전략”, 구향화, 이환진 역, 『성경원문연구』 37 (2015), 273-291.
- 이만열, 옥성득, 『대한성서공회사 I: 조직·성장과 수난』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서”, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오 — 주석과 성서 번역』, 왕대일 편, 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.
- 이환진, “쉐레셰브스키 주교와 초기 한글성경 — 전도서 1장을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 28 (2011), 35-57.
- 장석정, “성경전서(1911)의 번역대본 가능성 — 출애굽기 4:13을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 48 (2021), 7-25.
- 장석정, “성경전서(1911)의 복합적 번역대본 가능성 — 출애굽기 4:8을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 49 (2021), 7-28.

<Abstract>

**Book Review - *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*  
(Doron B. Cohen, Leiden: Brill, 2013)**

Sok-Chung Chang  
(Catholic Kwandong University)

*The Japanese Translation of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis* (Leiden: Brill, 2013) is the first of its kind, that is, the first English scholarly book focusing on the history of translating the Hebrew Bible into the Japanese language. It compares and analyzes 12 full translations (A-1···A-12), 16 partial translations (B-1···B-16), 13 fragmentary translations (C-1···C-13), and 6 further editions of the Bible (D-1···D-6). The book consists of two main parts: part one (History and Inventory) and part two (Analysis and Translated Verses). Part one has three chapters. Chapter 1 is introduction which deals with The Bible in Japan (1.1), Christianity in Japan (1.2), Translation (1.3), and Scope and Method (1.4).

Chapter 2 talks about a historical review of Bible translation according to several periods: the Kirishitan Period (2.1), the Bible in China (2.2), the 19th Century and Early Meiji (2.3), from Late Meiji until World War II (2.4), and the Post-World War II Period (2.5). And Chapter 3 introduces various kinds of Japanese Bible in four categories: full translations (3.1), partial translations in book form (3.2), fragmentary translations, early digests and partial translation in magazines (3.3), and some further editions of the Bible, using previous translations (3.4).

Part two has four chapters. Chapter 4 focuses its study on Deuteronomy 32:8-9, and compares and analyzes 12 different full Japanese translations. In each translation, the author gives a Japanese translation of two verses and their transliteration. However, he does not give the English translation of the given Japanese translation of the verses. Unless the reader is fluent in Japanese, he/she could not understand what the Japanese translation means. With only the Japanese verses and their transliteration, the readers are unable to see what the author explicates.

Chapter 5 deals with Psalm 23 in various translations as well as the analysis of words and expressions like YHWH *ro'i*, *mizmor ledavid*, and many others. Furthermore, the author touches on the issue of *faithfulness* in the process of translating Psalm 23. In 5.5, he also talks about the three early versions of Psalm 100 and the identity of the translators. Chapter 6 chooses several examples of translation and compares them. Some passages from Genesis, Proverbs, and Job are picked and analyzed. In 6.4, Hebraism in the Japanese translations are discussed in two categories: Hebraism retained and Hebraism avoided. Chapter 7, the last chapter mentions several issues including *faithfulness* and new translation or revision. It ends with the author's personal perspective appreciating the enormous efforts of the missionary translators and the Japanese assistants.

Although there are some weaknesses in this book, the beneficial aspects are much more than enough. I hope someday this kind of study is published on the Korean translations of the Hebrew Bible.