

# Journal of Biblical Text Research. Vol. 51.

Published Semiannually by

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

## Table of Contents

### • Paper •

- [Kor.] Is There a Combat Myth Motif (*Chaoskampfmythos*) in the Priestly Source?: Reading Genesis 1:2; 8:1 and Exodus 14:21  
----- Sun Bok Bae / 7
- [Kor.] A Translation Proposal and Understanding of Exodus 4:11: Focused on the expression, “I am heavy of mouth and tongue” ----- Sok-Chung Chang / 32
- [Kor.] A Linguistic and Archaeological Study on the Reports of Josiah’s Death in 2 Kings 23:29-30 and 2 Chronicles 35:20-27 ----- Changyop Lee / 57
- [Kor.] Revisiting the Translation of Proverbs 18:24 in the Light of Sayings about True Friendship ----- Yong Hyun Cho / 76
- [Kor.] The Canonical Location of Zephaniah in the Book of the Twelve and Its Implications  
----- Yoon Jong Yoo / 99
- [Kor.] A Reflection on the Text Types of Matthew 21:28-32 and Its Korean Translation History  
----- Tae Sub Kim / 125
- [Kor.] Is the Hardening of People the Purpose or the Result of Jesus’ Use of Parable?: Interpreting ἵνα in Mark 4:12 ----- Youngju Kwon / 151
- [Kor.] A Proposal for the New Transliteration of Proper Names in the New Testament: Focused on Names and Places in Acts (NKRIV) ----- Jeongsoo Park / 170
- [Kor.] Another Look at “the Law of God” (Rom 7:22, 25; 8:7) ----- Ho Hyung Cho / 201
- [Kor.] Translation Backgrounds and Characteristics of the New Korean Translation (NKT) with the focus on Its New Testament ----- DooHee Lee / 224
- [Kor.] An Evaluation on the Translation of the Historical/Historic Present in the New Korean Translation The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps) and Some Suggestions for the Future Revision: Focusing on the Gospel of Mark  
----- Sung-Min Jang / 252
- [Kor.] The New Korean Translation The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps) as a Better Translation: A Study Based on the Text of the Gospel of Luke  
----- Jaecheon Cho / 280
- [Kor.] Suggestions for the New Korean Translation The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps): Focusing on Particular Expressions in the Gospel of John

----- Chang Seon An / 304

[Kor.] The Analysis of the Interpretation of πίστις in Galatians by the New Korean Translation  
The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps) and Some Interpretative  
Suggestions ----- SeungHyun Lee / 327

[Kor.] Korean Linguistic Significance of the New Korean Translation The New Testament and  
Psalms (NKT NT&Ps) ----- Hyunsik Min / 353

[Eng.] The Transmission of Interpretive Renderings in the Passover Law from LXX Pentateuch  
to LXX Chronicles ----- Un Sung Kwak / 385

• **Translated Paper** •

[Kor.] Bible Translation as Incarnation of the Word of God: Transformational Power through  
Form and Meaning  
----- Marlon Winedt (Yang-Mi Chang, trans.) / 412

• **Book Review** •

[Kor.] *Biblical Translation in Context* (Frederick W. Knobloch, ed., Studies and Texts in Jewish  
History and Culture 10, Bethesda: University of Maryland Press, 2002)  
----- Koowon Kim / 439

## 제사장 문서에 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프가 있는가?

— 창세기 1:2; 8:1; 출애굽기 14:21을 중심으로 —

배선복\*

### 1. 들어가는 말

창세기 1장의 창조 기사는 기독교 창조 신학에 있어 근간이 되는 성서 본문이다. 구약의 저자는 창조 전의 상태와 창조 초기의 하나님의 역사를 어떻게 이해하고 있는가? 다른 고대 근동의 창조 신화와는 다르게 창세기는 이에 관한 설명을 자세히 하고 있지 않다. 창세기 1:1-2로부터 대략 유추해 볼 수 있을 뿐이다. 이와 관련하여 헤르만 궁켈(H. Gunkel)은 1895년 현재까지도 논의되는 중요한 연구를 출판했다.<sup>1)</sup> 그는 창세기 1장, 특별히 1:1-2를

---

\* University of Chicago에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교, 한세대학교 시간 강사. [baesb2000@gmail.com](mailto:baesb2000@gmail.com). 본 논문은 필자의 박사학위 논문 세 번째 장의 부록이었던 “3.5.5 Excursus: The Combat Myth (*Chaoskampfmythos*) in P?”를 수정, 보완, 발전시킨 것임.

1) 본 연구는 이에 대한 영어 번역을 참고하였다: H. Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*, K. W. Whitney Jr., trans. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006). 궁켈(H. Gunkel)의 이 주장에 대한 최근의 논의들은 다음의 편서에 잘 나타나 있다: J. Scurlock and R. H. Beal, eds., *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013). 몇몇 학자들의 지적처럼, 메소포타미아의 창조 기사와 성경 본문 사이의 연관성을 주장한 것은 궁켈이 처음이 아닐 수 있다. 참조, W. G. Lambert, “A New Look at the Babylonian Background of Genesis”, R. S. Hess and D. T. Tsumura, eds., “*I Studied Inscriptions from before the Flood*”: *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 96-113; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, University of Cambridge Oriental Publications 35 (Cambridge: Cambridge University Press,

에누마 엘리쉬에 나오는 마르둑과 티아맛의 싸움으로부터 하나님의 영광과 깊은 사이의 싸움을 유추하면서, 창세기의 창조는 메소포타미아의 신화, 특히 에누마 엘리쉬의 직접적인 영향을 받은 것이라고 주장했다. 이 주장은 지금까지도 학계에 많은 논의를 가져오고 있다. 특히 우가릿의 바알 신화가 발견된 이후에, 창세기에 나타난 하나님과 혼히 물로 대표되는 혼돈 세력과의 싸움이 고대 근동의 동쪽 메소포타미아가 아니라, 서쪽 레반트 지역에 있던 신화의 영향으로 보는 견해가 메소포타미아의 영향을 받았다는 견해와 더불어 많은 지지를 얻고 있다. 학문이 발전하면서 이 두 가지 주장에서 조금씩 변형된 형태의 많은 연구들이 나타났고, 연구의 중심도 창세기 1장보다는 시가서와 예언서 전반으로 확장되어 갔다.<sup>2)</sup> 어떤 모양을 하든지 간에, 이러한 주장들이 내포하고 있는 공통점이 하나 있다. 창세기 1장과 성경 여러 부분의 기저에 소위 ‘혼돈과의 전쟁(*Chaoskampf*, *Combat Myth*)’이라는 고대 근동의 신화적 모티프가 자리잡고 있다는 것이다. ‘혼돈과의 전쟁’이란, 폭풍우의 신이 근원적 물이나 용으로 표현되는 혼돈의 존재를 이기고 세상의 질서를 가져오는 것을 골자로 하는, 고대 근동에 널리 퍼져 있던 신화적, 문학적 모티프를 말한다.<sup>3)</sup> 본 연구는 창세기 1장과 창세

---

1985), 2. 그러나 피터 매슈니스트(P. Machinist)가 주장하듯이, 이 주제는 궁켈이 처음으로 가장 심도 있게 연구했고, 후속 연구들도 대부분 궁켈의 연구에 대한 반응을 어떤 식으로든지 포함한다. 참조, P. Machinist, “Foreword”, H. Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*, K. W. Whitney Jr., trans. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), xv-xx, 특히 xvii; J. Day, *God’s Conflict with the Dragon and the Sea*, 2. ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프에 대한 제2 성전기까지의 전승사와 현대 성서학 연구사에 대한 논의는 다음을 참조하라: K. W. Whitney, *Two Strange Beasts: Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism*, Harvard Semitic Monographs 63 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 1-30. 또한 한글로 정리된 유용한 연구사가 비교적 최근에 나왔다: 방기민, “‘하나님의 싸움’ 모티프 연구로의 초대”, 『한국기독교신학논총』 116 (2020), 7-40.

- 2) 물론 이 주제에 관한 궁켈의 연구가 이미 창 1장을 넘어, 시가서와 예언서, 심지어 신약까지를 망라했다. 특히 H. Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton*, 21-77을 보라.
- 3) 이 모티프의 근거가 된다고 여겨지는 메소포타미아의 에누마 엘리쉬와 우가릿의 바알 신화의 주인공들은 모두 폭풍우의 신들로 여겨진다. 레반트 지역의 바알(하닷)이 폭풍우의 신이라는 것에는 거의 이견이 없지만, 마르둑의 정체에 관해서는 다른 의견이 존재한다. 다음의 학자들은 마르둑이 농업을 이롭게 하는 신인 것은 맞지만, 계절의 강수를 통제하는 것이 아니라 수로를 짓고 보존하는 신으로 본다: T. Oshima, “The Babylonian God Marduk”, G. Leick, ed., *The Babylonian World*, Routledge Worlds (New York: Routledge, 2007), 348-360, esp. 352 and 357 n.27; D. Schwemer, “The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies: Part I”, *JANER* 7:2 (2008), 127-128. 그러나 훨씬 더 많은 학자들은 마르둑을 폭풍우의 신으로 생각하는 것 같다. 예를 들면, T. Jacobsen, “The Battle between Marduk and Tiamat”, *JAOS* 88 (1968), 104-108, esp. 105-106; T. Abusch,

기 1장이 속해 있는 제사장 문서에 이러한 문학적 모티프가 직접적으로 나타나지 않음을 주장하려고 한다. 본 연구의 주장이 설득력을 얻는다면, 창세기 1장이 메소포타미아나 레반트 지역의 우주론, 종교, 정치 체제 등을 지지하거나 반대하려는 의도로 작성되었다는 견해에 대한 근거는 사라질 것이다.

## 2. 문제의식과 방법론

‘혼돈’(Chaos)이라는 용어 자체는 성경이 사용하고 있는 용어가 아니다. 하지만 학자들은 혼돈이라는 개념이 창세기 1장의 창조와 구약 성경의 여러 구절들에 암시되어 있다고 주장한다. 하지만 최근에 레베카 왓슨(R. S. Watson)이 이러한 경향에 반대 의견을 내었다. 왓슨은 많은 학자들이 ‘혼돈과의 전쟁’(Chaoskampfmythos) 개념을 성경에 적용할 때 간과하는 몇 가지 문제점을 지적하였다. 첫째, ‘혼돈’(Chaos)이라는 개념은 그리스-라틴 문화에서 빌려온 것이고 성경 해석에는 적절하지 않다. 이 혼돈이라는 용어를 성서 학자들이 의인화된 개념인 양 묘사하기 때문에, 이 개념은 오히려 성경 본문을 잘못 이해하게 하는 경우가 많다. 둘째, 궁궐 이후의 많은 성서 학자들이 에누마 엘리쉬에 기반하여 ‘혼돈과의 전쟁’이라는 주제가 창조를 포함하는 것으로 생각한다. 그러나 창조는 에누마 엘리쉬 전체를 고려하면 일부분에 불과하고 가나안 신화들은 ‘혼돈과의 전쟁’이라는 주제를 창조와 연결하지 않고 있다. 셋째, ‘전쟁’이라는 개념이 오해를 야기한다. 왓슨이 보기에, 전쟁이라는 단어는 동등한 두 세력을 전제한다. 하지만 시편과 창세기 1

---

“Marduk 𒍪𒌷𒍪”, K. van der Toorn, B. Becking, and P. W. van der Horst, eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1999), 543-549, esp. 548; 쏘킬드 야콥슨(T. Jacobsen)에 따르면, 마르둑의 수메르어의 표의 문자식 표기법인(logographic writing) <sup>d</sup>AMAR.UD를 “태양의 아들”이나 “폭풍우의 아들”로 해석할 수 있지만, 후자가 에누마 엘리쉬의 마르둑 묘사와 잘 맞는다고 주장한다. 브리쉬(N. Brisch)는 야콥슨의 이 어원 분석을 부정한다: N. Brisch, “Marduk (god)”, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/marduk/> (2022.7.30.). 마르둑의 어원이 어떻게든 간에, 브리쉬는 에누마 엘리쉬 초반에 마르둑이 아직 신들의 왕이 되고 여러 신들의 특징을 소유하기 전에 이미 폭풍우 신으로서의 면모를 보인다는 점을 간과하고 있다(예를 들면, IV:39-50). 에누마 엘리쉬의 아카드어 원문 대조, 본문 분석, 영문 번역에 관해서는 다음을 참조하라: W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian civilizations 16 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013). 한글 번역과 간단한 해설은 다음에 잘 나타나 있다: 민영진, “바빌로니아 창조 서사시 <에누마 엘리쉬>의 번역과 주해”, 『신학과 세계』 7 (1981), 273-298; 제임스 B. 프리처드 편, 『고대 근동 문학 선집』, 강승일 외 역 (서울: CLC, 2016), 90-103.

장을 포함한 많은 성경 본문에는 어떤 인격화된 존재도 야훼의 적수로 표현되지 않는다. 마지막으로 왓슨은 많은 선행 연구들에 나오는 성경 본문과 고대 근동 문학 간의 비교가 더 엄밀했어야 한다고 주장한다. 즉, 너무 많은 학자들이 여기저기 흩어져 있는 확실하지 않은 유사성에서 성경 밖에 있는 주제들을 찾아내고, 이를 성경 본문에 적용한다는 것이다.<sup>4)</sup>

왓슨의 주된 연구 범위는 시편이었지만, 제사장 문서 연구에도 왓슨의 지적을 적용할 수 있다. 비교 연구적인 관점에서, 이 모티프에서 의인화되어 있는 혼돈이 제사장 문서 연구에 적용되기 적합한 개념인지 반추가 필요하다. 연구자들은 제사장 문서처럼 저자가 꼼꼼하게 줄거리를 전개해 나가는 내러티브 장르에서 이스라엘과 그 주변 문화에 있던 전통적인 문학 주제들을 발견하고 비교 연구를 수행할 때, 성급한 결론을 도출하지 않도록 조심해야 한다.

많은 선행 연구가, ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프를 암시한다고 여겨지는 많은 본문들을 개별적으로 연구한다. 그 후, 각각의 본문에서 나온 결론들을 하나의 이스라엘 종교 문화와 신화 전통을 (재)구성하기 위해 종합한다. 그래서 창세기 1:1-2도 그 본문이 마치 독립된 본문인 것처럼 개별적으로 다루어졌다가, 보다 넓은 범위의 고대 이스라엘 전통을 재구성하기 위해 다른 성경 본문들과 연결된다.<sup>5)</sup> 특히 많은 연구가 이루어진, 창세기 1:1-2가 독립적으로 다루어지면서도, 그것이 이 주제에 대한 제사장 문서 전체의 생각을 알기에 충분한 것처럼 언급된다.

하지만 오경 비평의 관점에서, 이 본문은 모두 제사장 문서라는 하나의 역사 내러티브의 한 부분이다. 현재 롤프 렌토르프(R. Rendtorff)와 그의 제자였던 에어하르트 블룸(E. Blum)의 영향으로,<sup>6)</sup> 오경의 정경적 형태가 문학적으로 독립된 네 개의 문서로 이루어졌다는 문서설이 많은 반대를 받고 있다. 하지만 야훼 문서나 엘로힘 문서와는 달리, 제사장 문서만큼은 여전히 문서설을 인정하는 학자들뿐만 아니라 문서설을 부정하는 학자들 사이에서도 하나

4) 이 문단은 다음을 요약한 것이다. R. S. Watson, *Chaos Uncreated: A Reassessment of the Theme of "Chaos" in the Hebrew Bible*, BZAW 341 (Berlin: de Gruyter, 2005), 12-31.

5) 대표적으로 J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*. 참조, K. Schmid, *A Historical Theology of the Hebrew Bible*, P. Altmann, trans. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2019), 308. 콘라드 슈미트(K. Schmid)도 창 1장이 제사장 문서나 오경 문서에 속한 한 부분이 아니라 독립적으로 다루어지는 경향에 관해 비판하고 있다.

6) R. Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, J. J. Scullion, trans., JSOTSup 89 (Sheffield: JSOT Press, 1990); E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984); E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (Berlin: de Gruyter, 1990).

의 일관된 내러티브 자료로 인정받고 있다.<sup>7)</sup> 그러므로 창세기 1:1-2는 제사장 본문의 다른 부분과 긴밀한 줄거리를 통해 일관된 사상을 견지하고 있기 때문에, 성경 전체 이전에 제사장 문서의 맥락에서 먼저 다루어져야 한다. 창세기 1:1-2만으로 ‘혼돈과의 전쟁’과 관련한 ‘제사장 문서’의 신학을 언급하는 것은, 오경 비평과 내러티브 연구의 관점에서 불완전하다.<sup>8)</sup>

이러한 전제를 가지고 아래에서, 창세기 1:1-2와 8:1, 그리고 출애굽기 14장의 제사장 문서 층을 다룰 것이다. 이 세 본문을 선택한 이유는 두 가지이다. 첫째, 이 세 본문 모두 제사장 문서에 속하므로, 일관된 사상을 담고 있다. 둘째, 아래서 언급될 학자들이 보여주는 것처럼, 이 세 본문은 폭풍우의 신이 직접 바람으로 근원적 물을 상대하는(다른 말로 하면, ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프가 명시적으로 나타나는) 사건을 묘사하는 것처럼 보인다. 본 논문은, 이 세 본문이 개별적으로도 야훼를 폭풍우의 신으로 묘사하고 있지 않으며, 고로 세 본문이 각각 또 함께, ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프를 상기시키

7) 제사장 문서가 독립된 문서가 아닌 편집층이라는 주장은 다음을 보라: I. Engnell, *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament*, J. T. Willis, trans. (Nashville: Vanderbilt University Press, 1969), 50-67; R. Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, 136-170; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 294-325; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 219-360. 이에 대한 반론에 관해서는 다음을 참조하라: G. I. Davies, “The Composition of the Book of Exodus: Reflections on the Theses of Erhard Blum”, M. V. Fox, et al., eds., *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 78-84; E. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 205-215; B. J. Schwartz, “The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai Texts”, M. V. Fox, et al., eds., *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 103-134; J. S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (New Haven: Yale University Press, 2012), 169-192. 이 주제에 관한 추가적인 연구 목록은 다음을 참조하라: K. Schmid, “Has European Scholarship Abandoned the Documentary Hypothesis? Some Reminders on Its History and Remarks on Its Current Status”, T. B. Dozeman, K. Schmid, and B. J. Schwartz, eds., *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, FAT 78 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 17-30, 특히 18; C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT 2/25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 1. 슈미트는 현재 유럽 학계에서도 P를 편집층으로 간주하는 학자는 거의 없다고 말한다.

8) 본 논문의 결론과 다르지만, 다음의 세 학자는 위의 성경 본문을 제사장 문서 내의 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프라는 관점에서 평가하는, 많지 않은 예이다. B. F. Batto, *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 73-127; K. L. Sparks, “‘Enūma Elish’ and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism”, *JBL* 126 (2007), 625-648; P. K.-K. Cho, *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019). 이 중에서도 버나드 바토(B. F. Batto)는 제사장 문서의 범위 안에서 창 1:1-2와 8:1, 그리고 출 14:21을 모두 다루는 드문 예이고, 나머지 두 학자는 창 8:1을 제외한 두 본문을 다룬다.

지 않는다고 주장할 것이다.

본 논문이 문제 삼는 연구들에서, 고대 근동 문학 모티프의 차용이 이방의 종교, 문화, 지배층을 사상적, 문학적으로 전복시키기 위한 의도라는 주장은 너무 상투적이어서, 거의 대부분의 연구들이 ‘논쟁적’(polemic)이라는 표현만 사용할 뿐, 성경 본문이 정확히 무엇을 전복시키려고 했는지 자세히 거론하지 않는다.<sup>9)</sup> 대신, 다신교에 대항한 유일신론적 반응, 이방(바벨론)의 발전된 문화로부터 민족적 정체성 지키기, 이스라엘을 억압하는 외세에 대한 회화화 등 중 하나를 간단하게 언급하거나 암시하는 경우는 있다.<sup>10)</sup> 제사장 문서가 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프를 환기시키지 않는다는 본 논문의 결론은 자연스럽게 그러한 상투적인 언급들에 대한 반박을 내포할 것이다.

### 3. 창세기 1:2

창세기 1:2를 에누마 엘리쉬의 모티프를 빌려왔다고 주장하는 대표적인 이유는 에누마 엘리쉬의 악역인 메소포타미아의 여신 티아맛과 창세기 1:2의 근원적 물인 תהו(테흠)이 서로 연관이 있다는 것이다. 이것에 관하여,

9) 다음은 예외에 속한다. K. L. Sparks, “‘Enūma Elish’ and Priestly Mimesis”, 642-648.

10) 위의 세 성경 본문 중 하나 이상이 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프를 차용하면서 종교적, 문화적, 혹은 정치적 정체성을 지키려 했다는 간단한 언급은 다음을 참조하라. 이환진, “‘마르헤페트’를 ‘신들의 싸움’ 신화로 읽기: 하느님의 바람이 물 위에 내리꽃다”, 『성경원문연구』 9 (2001), 125-136; B. Otzen, “The Use of Myth in Genesis”, B. Otzen, H. Gottlieb, and K. Jeppesen, eds., *Myths in the Old Testament*, F. Cryer, trans. (London: SCM, 1980), 22-61, 특히 39; B. Alster, “Tiamat תהוֹם”, *DDD*, 867-869, 특히 869; J. Scurlock, “Chaoskampf Lost-Chaoskampf Regained: The Gunkel Hypothesis Revisited”, J. Scurlock and R. H. Beal, eds., *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel’s Chaoskampf Hypothesis* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013), 257-268; P. K.-K. Cho, *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*, 4-5, 78-79, 126-132. 물론 창 1장이 메소포타미아 신화를 차용했다고 보는 학자들 모두가 외부의 종교나 정치 세력에 대한 논쟁적 목적을 가정하는 것은 아니다: 예를 들면, B. F. Batto, *Slaying the Dragon*, 73-101, 특히 81; K. Schmid, *The Old Testament: A Literary History*, L. M. Maloney, trans. (Minneapolis: Fortress, 2012), 111; K. Schmid, *A Historical Theology of the Hebrew Bible*, 305, 307, 315-316. 예헤즈켈 카우프만(Y. Kaufmann)은 창 1장을 포함한 성경 곳곳의 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프가 가나안 신화의 영향이라고 보지만(62-63쪽), 여러 곳에서 성경에는 이방 신화에 대한 논쟁이 없다고 말한다: 예를 들면, Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, M. Greenberg, trans. and abr. (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 20, 111, 240-241, 441. 카우프만에게 이방 신화와는 논쟁이 성경에 없는 이유는 이스라엘 종교에서 유일신론은 갑자기 등장한 선지자적 존재인 역사적 모세와 함께 빠른 시간 자리를 잡으면서, 이 논쟁이 성경(오경과 선지서)이 쓰이기 전에 이미 이스라엘 종교 내에서 끝났기 때문이라는 그의 독특한 이스라엘 종교사관에 기인한다: *Ibid.*, 특히 223-231.



점점 더 많은 학자들이 히브리어 תְּהוֹמוֹם과 티아맛의 연관성을 과장하지 않으려 한다. 가장 중요한 차이점은 메소포타미아의 티아맛은 메소포타미아 우주론의 근원적 물(바다)이 신격화 되고 의인화 되어 나타난 것이지만 창세기 1:2의 תְּהוֹמוֹם은 보통 명사로서 사물을 나타낸다는 점이다. 이것은 매우 중요한 차이지만, 창세기 1:2가 에누마 엘리쉬로부터 마르둑과 티아맛의 싸움을 빌려왔다는 주장의 결정적 반론이 되지 못한다. 창세기 1:2가 에누마 엘리쉬로부터 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프를 가져왔다는 주장을 펼치는 학자들도, 심지어 이를 초기에 주장했던 궁켈조차도, 이 점을 간과하고 있지 않기 때문이다.<sup>11)</sup> 메소포타미아의 신화에서 모티프를 빌려왔다 하더라도 그것을 이스라엘 종교의 유일신론에 맞게 변형하고 있다는 그들의 주장 자체는 논리적으로 문제될 것이 없다.

메소포타미아 신화로부터, 특히 에누마 엘리쉬로부터 직접 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프를 차용했다는 주장에서, 증명할 수만 있다면 조금 더 강력한 증거가 될 수 있는 것은 תְּהוֹמוֹם을 아카드어의 신명 Ti'āmat으로부터 직접 빌려왔다는 주장이다. Ti'āmat의 i는 히브리어에서 강세 전에 음가를 잃는 경우들이 있기 때문에 תְּהוֹמוֹם에서는 사라졌고 장모음 ā는 소위 ‘가나안어 모음 변화’(Canaanite Shift)에 의해 장모음 ō로 변했다는 것이다.<sup>12)</sup> 일견 그럴듯해 보이는 이 주장은 사실 가능성이 희박하다는 것이 몇몇 학자들, 대표적으로 데이비드 츠무라(D. T. Tsumura)에 의해서 밝혀졌다. 일단 아카드어 명사의 여성형에서 빌려왔는데, 히브리어에서는 왜 여성 어미가 빠졌는지를 설명하기 어렵다.<sup>13)</sup> 또 아카드어에서 빌려온 명사에서 ‘알렘(’)'이 어떻게

11) H. Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton*, 80; J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 3-13; B. F. Batto, *Slaying the Dragon*, 75-84; K. L. Sparks, “‘Enūma Elish’ and Priestly Mimesis”, 629-632; K. Schmid, *A Historical Theology of the Hebrew Bible*, 316. 로버트 카와시마(Robert S. Kawashima)는 에누마 엘리쉬와 창 1:2가 직접적인 연관을 가진다고 주장하지는 않지만, 제사장 문서의 사상이 에누마 엘리쉬와 같은 전승들을 공유하고 있고, 창 1:2는 그래서 에누마 엘리쉬의 사상을 변형하고 있다고 주장한다. 그렇기에 그는 제사장 문서가 대항하는 사상에 대한 대표로서 에누마 엘리쉬와 제사장 문서의 창조를 비교한다. R. S. Kawashima, “The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence”, *JR* 86 (2006), 226-257, 특히 233-234. 창 1장이 메소포타미아가 아니라 가나안 신화의 영향이라고 생각하는 카우프만도 제사장 문서가 주변 문화의 신화를 차용하여 변형시켰다는 점에서는 이들과 다르지 않다. 참조, Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 60-63, 67-78.

12) ‘가나안어 모음 변화’(Canaanite Shift)에 관한 간략한 설명은 다음을 참조하라: J. Blau, *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew: An Introduction*, Linguistic Studies and Ancient West Semitic 2 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2010), 136-137(§3.5.9.2-3.5.9.3).

13) A. Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 100; D. T. Tsumura, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the*

‘헤(h, ḥ)’로 변하는지도 설명이 안 된다.<sup>14)</sup> 이것이 가능하려면, h가 아카드어 철자법에서는 생략되지만 아카드어 구어에서는, ‘최소한 어떤 방언에서는 발음상 남아있었고, 창세기 1장을 쓴 저자가 이 발음을 알고 있었다는,’ 불가능하지는 않겠지만, 복잡하고 불필요한 가정이 필요하다.<sup>15)</sup>

물론 이 두 단어가 어원적으로 연결되어 있다는 것은 부정할 수 없는 사실이고, 훨씬 더 간결한 설명이 가능하다. 원시 셈어적(Proto-Semitic) 관점으로 볼 때, 아마 두 단어 모두 thm이라는 어근에서 파생된 qitālu 형태의 명사, tihām-에서 출발했을 것이다.<sup>16)</sup> 아카드어에서는 h가 유실되기 때문에, 여성형 어미가 첨가된 후 tâmtu < ti'āmatu/tiāmatu < tihāmatu의 변화 과정을 거친 것으로 보인다. 아카드어에서 ‘바다’라는 뜻을 가진 보통 명사나 신명으로 사용되는 tâmtu가 에누마 엘리쉬에서 축약되지 않은 절대형인 Ti'āmat으로 사용되었다.<sup>17)</sup> 이것은 ‘태양’이라는 뜻을 가진 아카드어 보통 명사 šamaš가 신명으로 사용될 때는 절대형인 šamaš로 쓰이는 것과 같

*Chaoskampf Theory in the Old Testament* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 37.

- 14) A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 100; D. T. Tsumura, *Creation and Destruction*, 37. 데이(J. Day)는 하이델(A. Heidel)이 주장한 원리를 라합(ḥ, Rahab)의 ‘헤(ḥ, h)’에 적용한다: J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 6, 6 n.14. 참조, P. V. Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew*, Harvard Semitic Studies 47 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000).
- 15) 참조, A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 100. 물론 에누마 엘리쉬가 구약 성서에 영향을 미치지 이전에, 레반트 지역의 문화가 바벨론에 영향을 미쳤다고 가정할 수 있다. 다음의 학자들을 참조하라: T. Jacobsen, “The Battle between Marduk and Tiamat”, 107; W. G. Lambert, “A New Look at the Babylonian Background of Genesis”, 105; Å. W. Sjöberg, “Eve and the Chameleon”, W. B. Barrick and J. R. Spencer, eds., *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, JSOTSup 31 (Sheffield: JSOT Press, 1984), 217-225, 특히 217-218. 이 주장이 옳다 하더라도, ‘알렘(ʾ)’이 ‘헤(h)’로 변하는 것은 여전히 설명되지 않는다. 또 이 주장이 맞다면, 창 1장은 레반트 지역의 문화를 잇는 것으로 보는 것이 더 간결하고 그럴 듯하다. 심지어 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프가 아모리인들을 통해 바벨론에 전달되었다는 주장은 이제 거의 힘을 잃어가고 있다. 위에 언급된 램버트(W. G. Lambert)의 논문은 사실 두 번째 재출판본이다. 램버트는 이 논문을 같은 제목과 내용으로 재출판할 때마다 후기(postscript)를 덧붙였는데, 첫 번째 후기에서 이미, 바벨론의 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프가 아모리인들로부터 왔다는 자신의 견해를 철회하였다: W. G. Lambert, “A New Look at the Babylonian Background of Genesis”, 110-111; D. T. Tsumura, *Creation and Destruction*, 38-41.
- 16) A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 100-101; D. T. Tsumura, *Creation and Destruction*, 42-43.
- 17) /tāmtu/가 신명으로 사용될 때, 절대형을 포함해 다양한 형태를 취한다. 참조, CAD T, 156b-158a(§4). ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프를 암시하는 마리 문서(A. 1968:3)에서는 Tēmtum으로 쓰였다. 참조, J-M. Durand, “Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie”, *Mari* 7 (1993), 41-61, 특히 45; M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Writings from the Ancient World 12 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 22.

다.<sup>18)</sup> 히브리어에서는 강세 이전의 개음절에서 원시 히브리어의 단모음 i가 쉘바로 줄어드는 경우가 있으므로(예: רוּע ‘팔’, חוּמֹר ‘나귀’, עֲבוּרָה ‘노동’ 등), 현재와 같은 형태(*tahōm*)이 되었을 것이다. 이렇게 보면, 히브리어 תַּהוֹם와 아카드어 티아맛의 형태 차이가 잘 설명된다. 그렇기 때문에 히브리어 תַּהוֹם은 아카드어 Ti’āmat에서 직접 빌려온 것이 아니라, 공통의 어원으로부터 히브리어와 아카드어 내부적으로 각각 발전 과정을 거친 것으로 보는 것이 더 타당하다.

켄튼 스팅크스(K. L. Sparks)와 폴 조(P. K.-K. Cho)는 위의 언어 분석을 인정한다. 하지만 제사장 문서의 저자가 메소포타미아의 신화를 빌려올 때, 아카드어 티아맛을 그대로 가져오지 않고, 자기 언어(히브리어)에서 어원과 의미상 상응하는 단어를 선택했을 가능성을 제기한다.<sup>19)</sup> 특히 조(Cho)는, 에누마 엘리쉬와 창세기 1장 간의 다른 유사성을 고려할 때, 창세기 1장이 에누마 엘리쉬와 ‘혼돈과의 전쟁’(자신의 용어로는 ‘바다 신화’) 모티프를 독자들에게 상기시키려는 의도가 분명하다며, 언어 분석에 의존하는 츠무라가 나무만 보고 숲을 보지 못했다고 비판한다.

먼저 조(Cho)는 하늘 위와 아래로 물을 나누는 ‘궁창’(firmament, רָקִיעַ, 라키아)과 비슷한 개념이 에누마 엘리쉬에도 나타나기 때문에 둘 사이의 관계가 가깝다고 논증한다.<sup>20)</sup> 하지만, 제임스 호프마이어(J. K. Hoffmeier)의 주장처럼, 이 ‘궁창’에 상응하는 것이 이집트 전통에도 나타나기 때문에, 조(Cho)의 주장처럼 창세기 1장의 창조와 에누마 엘리쉬의 창조의 관계를 긴밀하게 만들어주는 요소는 아니다.<sup>21)</sup>

다음으로, 조(Cho)는 다른 동물 창조 묘사와 달리, ‘그 종류대로’라는 표현으로 수식되지 않은 ‘큰 바다 짐승들’은 인간 창조만큼 특별한 언급이고, 특별한 창조물인 인간이 ‘하나님의 형상’을 담지하고 있는 것과 상응하여, 역시 특별한 창조물인 ‘큰 바다 짐승들’은 신화적 기원을 드러내고 있다고 주장한다.<sup>22)</sup> 이에 대해 몇 가지 반론이 가능하다. 첫째, 같은 제사장 문서인

18) 참조, D. T. Tsumura, *Creation and Destruction*, 43; S. Helle, “Tiamat (goddess)”, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/tiamat/> (2022.7.30).

19) K. L. Sparks, “‘Enūma Elish’ and Priestly Mimesis”, 630 n.14; P. K.-K. Cho, *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*, 77-79.

20) P. K.-K. Cho, *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*, 79-80.

21) J. K. Hoffmeier, “Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology”, *JANES* 15 (1983), 39-49, 특히 46. 창 1장이 메소포타미아가 아니라 이집트의 영향을 받았다는 학자가 호프마이어(J. K. Hoffmeier)만 있는 것은 아니다. 예를 들면, O. Keel and S. Schroer, *Creation: Biblical Theologies in the Context of the Ancient Near East*, P. T. Daniels, trans. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015), 138-142.

22) P. K.-K. Cho, *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*, 80-82.

출애굽기 7:9, 10, 12에서 תנין(탄닌)은 확실히 일반적인 동물이다.<sup>23)</sup> 제사장 문서의 용어 사용이 일관적이라는 것을 고려하면, 조(Cho) 자신도 인정하듯이, ‘큰 바다 짐승들’이 창조된 일반적인 동물임이 분명한 창세기 1:21을 굳이 신화적 기원을 가진 동물로 해석할 필요가 없다. 둘째, 만약 ‘큰 바다 짐승들’의 언급이 특별하다는 조(Cho)의 언급에 동의한다고 하더라도, 이 특별한 언급이 ‘신화적 기원’을 드러내기 위한 저자의 장치라는 추론의 근거가 본문에서 발견되지 않는다(non sequitur). ‘큰 바다 짐승들’을 특별한 방식으로 언급하는 것이 사실이라면, 창세기 1:21의 언급은 일종의 복선(foreshadowing, anticipatory)과 같은 문학적 장치로서, 출애굽기 7장의 תנין(탄닌)이 상상의 동물이 아니라 이미 창조되어 이집트에 실제로 있던 동물을 가리키고 있음을 확실히 밝히려는 목적이 있다고 볼 수도 있다. 창세기 1장과 출애굽기 7장에서 이 동물을 언급하는 부분이 모두 제사장 문서의 연속된 이야기 안에 포함된다는 사실을 고려하면, 이러한 해석이 더 설득력이 있다. 셋째, ‘그 종류대로’라는 표현으로 수식되지 않는다는 사실 외에, ‘큰 바다 짐승들’을 특별한 언급으로 만드는 요소가 보이지 않는다. 특정 수식어의 부재를 창세기 1:26-28의 인간 창조에 대한 눈에 띄는 언급과 비교하는 것은 무리한 독해라고 생각된다. 넷째, תנין(탄닌)의 복수 형태인 ‘큰 바다 짐승들’(תנינים, 탄닌임)이 조(Cho)의 말처럼 특정 종(species)의 여러 개체를 의미하는지, 아니면 다양한 종류의 대형 바다 짐승을 통칭하는지 분명하지 않다. 결론적으로, 조(Cho)의 주장은 창세기 1장을 제사장 문서의 맥락에서 따로 떼어내어 독립적인 본문처럼 다루는, 위에서 언급한 방법론적 문제를 드러낸다. ‘큰 바다 짐승들’이라는 단어가 신화적 기억을 보존하고 있다는 주장에 대한 제사장 문서 이야기 안에 내재하는 근거도 없지만, 제사장 이야기 밖에서 근거를 찾아야 할 이유도 발견하기 어렵다. 조(Cho)가 창세기 1:21에서 신화적 기억을 찾았다면, 그것은 그가 제사장 이야기 내적인 증거를 찾기 전에, 제사장 이야기 외적인 요소를 이미 대입했기 때문이다.

에누마 엘리쉬와 관련하여 논한 내용 대부분이 가나안 신화, 특히 우가릿의 바알 신화와 창세기 1장 사이의 관계를 지나치게 친밀하게 보는 견해에 대해서도 어느 정도는 적용이 된다.<sup>24)</sup> 창세기 1:10의 “바다(ים)”는 보통 명사로서 바알의 대적인 암(암무)처럼 의인화 되지 않았다. 성경에서 일반

23) B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, OTL (Louisville: Westminster John Knox, 1974), 128.

24) 대표적으로 Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 62; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 특히 1-61; J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTSup 265 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 98-107.

적인 “바다”는 창조 이후에 명명된 **יָם**이며, 창조 이전의 물은 성경에서는 **יָם**이 아니라 **אֲבַת־יָם**에 비해 현저하게 드물게 사용되는 **אֲבַת־יָם**이다.<sup>25)</sup>

더욱이, 바알 신화에는 에누마 엘리쉬나 창세기와는 달리 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프만 있고 ‘창조’ 모티프가 보이지 않는다.<sup>26)</sup> 이에 대해, 존 데이(J. Day)는 성경 다른 부분에서 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프가 창조 모티프와 함께 등장하는 경우가 많고, 우가릿과 페니키아의 다른 문헌에서 창조 모티프가 등장하기 때문에, 가나안에도 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프와 창조 모티프가 이미 결합되어 있었을 것이라고 변호한다.<sup>27)</sup> 존 레벤슨(J. D. Levenson)도 데이의 논리가 순환적이긴 하지만, 레반트 지역에서 유독 이스라엘만 이 두 모티프를 연결할 리가 없다는 이유를 들어 사실상 데이를 지지한다.<sup>28)</sup>

그러나 심지어 레벤슨 자신도 인정하듯이, 현재 있지도 않은 문헌을 존재할 것이라고 가정하고 논지를 전개하는 것은 학문적으로 넓은 지지를 받기 어렵다.<sup>29)</sup> 그리고 창조 모티프가 보이지 않는 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프는 우가릿 뿐 아니라, 마리와 심지어 수메르 문헌에도 나타난다. 또 카우프만(Y. Kaufmann)이 주장하듯이, 창세기 1:2에는 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프가 사실상 보이지 않는다. 데이가 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프라고 주장하는 근거는 야훼가 단지 ‘바람’(רוח)으로 물을 움직인다는 사실 뿐이다.<sup>30)</sup> 조앤 스킬록(J. Scurlock)은 창세기 1장은 에누마 엘리쉬를 모델로 따르면서 우가릿의 엘과 같은 창조신 이미지를 야훼에 덧입히기 위해, 마르둑이나 바알에 해당하는 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프를 일부러 제거했다고 주장한다.<sup>31)</sup> 이로 볼 때, 창세기 1장이 바알 신화의 모티프를 가져왔다고 주장하는 것은 어폐가 있다.

25) 참조, D. T. Tsumura, *Creation and Destruction*, 49-51.

26) J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 9-10.

27) J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 16-18. 참조, L. R. Fisher, “Creation at Ugarit and in the Old Testament”, *VT* 15 (1965), 313-324; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 120; B. F. Batto, *Slaying the Dragon*, 130-131, 133-134. 이러한 입장에 대한 충분한 논의, 반론, 의의는 다음에 잘 정리되어 있다: M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle Volume 1: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*, VTSup 55 (Leiden: Brill, 1994), 75-87.

28) J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 158-159 n.30.

29) Ibid.

30) J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 49-53.

31) J. Scurlock, “Chaoskampf Lost-Chaoskampf Regained”, 268. 스킬록(J. Scurlock)은 이 모티프의 부재를 통해, 창 1장이 에누마 엘리쉬의 전사같은 창조신의 모습에 반대하고 있다는 견해를 펼친다.

## 4. 창세기 8:1

어떤 학자들은 창세기 8:1하반으로부터 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프와 폭풍우의 신의 모습을 발견했다고 주장한다<sup>32)</sup>: “하나님이 바람을 땅 위에 불게 하시매 물이 줄어들었고”(『개역개정』 창 8:1하반). 그러나 단순히 바람을 불게 해서 물을 말렸다는 묘사에서 야훼를 폭풍우의 신으로 특징짓는 것은 성급하다.<sup>33)</sup> 창세기 8:1하반으로부터 폭풍우의 신을 연상하는 가장 큰 이유는 아마 창세기의 홍수 이야기가 메소포타미아의 홍수 이야기, 아트라하시스 서사시와 관련이 있다고 보기 때문일 것이다.<sup>34)</sup> 아트라하시스 서사시에서는 상위 신 중 하나인 엔릴이 인간 세상에 홍수를 내린다. 하지만 성경의 홍수 이야기와 메소포타미아의 홍수 이야기의 유사성을 인정하더라도, 그 두 이야기에서 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프는 고사하고, 폭풍우의 신의 모습도 찾기 어렵다.<sup>35)</sup>

먼저, 이전의 많은 학자들이 쏘킬드 야콥슨(T. Jacobsen)의 어원 분석을 따라 엔릴을 대기/바람/폭풍우의 신으로 주장했지만, 엔릴이 메소포타미아 종교사에서 폭풍우의 신으로 간주되었는지는 명확하지 않다.<sup>36)</sup> 오늘날 피오토르 스타인켈러(P. Steinkeller)를 포함한 많은 학자들은, 야콥슨이 엔릴의 아카드어 음절식 표기인 <sup>d</sup>En-lil<sub>2</sub>를 혼동하여 수메르어 어원을 찾은 것을 비판한다. 그들은 음절식 표기인 <sup>d</sup>En-lil<sub>2</sub>의 어원은 수메르어가 아니라 셈어인 *lil*이 두 번 반복된 것이라고 보았다. 이에 대한 증거로, 엔릴의 수메르어

32) 창 8:1은 이 논문이 다루는 세 성경 본문 중, ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프와 관련하여 다루어지는 빈도수가 가장 낮은 본문일 것이다. 창 8:1이 언급되는 이유도 주로, 8:1의 ‘바람’(רוח)을 1:2의 ‘영’(רוח)과 동일시하기 때문이다. 다음을 참조하라. H. G. May, “Some Cosmic Connotations of *Mayim Rabbim*, “Many Waters””, *JBL* 74 (1955), 9-21, 특히 14 n.19; B. F. Batto, *Slaying the Dragon*, 85-88; J. Day, *God’s Conflict with the Dragon and the Sea*, 53; M. S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 54, 229 n.102. 스미스(M. S. Smith)는 카와시마가 구두로 자신에게 이 견해를 제안했다고 밝히고 있다.

33) 참조, R. S. Watson, *Chaos Uncreated*, 58.

34) 아트라하시스의 본문, 해석, 해설에 관해서는 다음을 참조하라: W. G. Lambert and A. R. Millard, *Atra-ḫasis: The Babylonian Story of the Flood* (Oxford: Clarendon, 1969).

35) 참조, W. L. Moran, “Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood”, *Biblica* 52 (1971), 51-61, 특히 61.

36) T. Jacobsen, “The *lil*<sub>2</sub> of <sup>d</sup>En-lil<sub>2</sub>”, H. Behrens, D. Loding, and M. T. Roth, eds., *DUMU-E<sub>2</sub>-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke. W. Sjöberg*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11 (Philadelphia: Babylonian Section, University Museum, 1989), 267-276; A. R. W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003), 34-41.

표의식 표기가 고대에는 EN.E<sub>2</sub>였다는 사실을 든다.<sup>37)</sup>

엔릴의 어원이 무엇이고 그 어원이 엔릴의 정체를 드러내든 아니든 간에, 적어도 아트라하시스라는 이야기 안에서는 엔릴이 특별히 폭풍우의 신으로 보이지 않는다. 일단 홍수는 인구 수를 줄이기 위한 세 가지 재앙 중 하나일 뿐이다. 또 홍수 재앙과 전체 줄거리에서 엔릴은 폭풍우의 신이라기보다는 신들의 왕으로 나타난다. 물론 엔릴이 홍수를 명하기는 하지만, 직접적으로 홍수를 일으키는 임무는 메소포타미아와 레반트에서 폭풍우의 신으로 특정되어 있는 아닷(하닷, 핫두)이 수행한다. 엔릴이 하위신인 아닷을 통해서 홍수를 일으키는 것은 그가 폭풍우의 신이어서가 아니라, 신들의 왕이기 때문이다. 에누마 엘리쉬에서 마르дук은 50개의 신명을 부여받는데, 이는 그가 신들의 왕이 된 후에, 다른 신들의 속성과 역할이 그에게 전가된 것을 의미한다.<sup>38)</sup>

물론 제사장 문서의 세계에서는 야훼 이외에 중요한 역할을 수행하는 신적 존재가 없기 때문에, 야훼가 신들의 왕은 아니다.<sup>39)</sup> 그럼에도 불구하고 성경의 많은 다른 부분과 마찬가지로, 제사장 문서가 그리는 우주에서도 야훼는 궁극적 왕권을 가진 존재이다. 마크 스미스(M. S. Smith)의 모델에 따르면, 이스라엘과 유다에서는 많은 신들이나 적어도 그들의 특징 중 일부가 야훼에게 합병되는 “수렴(convergence)”을 통해, 다신교(polytheism)에서 일신숭배(monolatry)를 거쳐 유일신론(monotheism)으로 가는 종교사적

37) P. Steinkeller, “On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship”, K. Watanabe, ed., *Priests and Officials in the Ancient Near East* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999), 103-137, 특히 114 n.36; P. Steinkeller, “More on the Archaic Writing of the Name of Enlil/Nippur”, A. Kleinerman, and J. M. Sasson, eds., *Why Should Someone Who Knows Something Conceal It?: Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday* (Bethesda, MD: CDL, 2010), 239-243. 이에 대한 더 많은 참고 문헌과 추가적인 증거에 관해서는 다음을 보라: L. Feliu, “Concerning the Etymology of Enlil: the An=Anum Approach”, G. del Olmo Lete, L. Feliu, and A. M. Albà, eds., *Šapal tibnim mû illakū: Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of His 65th Birthday*, Aula Orientalis-Supplementa 22 (Barcelona: Editorial AUSA, 2006), 229-246. 또한 참조, A. Stone, “Enlil/Ellil (god)”, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/enlil/> (2022.7.30).

38) Enuma Elish VI:121-VII:144. 램버트는 실제 마르дук이 부여받은 이름이 51개라고 주장한다: W. Lambert, *Babylonian Creation Myth*, 456.

39) 출 12:13과 12:23의 מַשְׁחִיתָ가 예외로 간주될 수 있다. 그러나 מַשְׁחִיתָ의 의미가 ‘파괴자’인지 ‘파괴’인지 불분명하다. 참조, B. D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 76-77. 제사장 문서에서 신적 존재로 해석될 수 있는 또 다른 경우는 다음에서 발견된다: 창 1:26(1인칭 복수, “우리”); 레 16:8, 10, 26(야사셀); 17:7(염소); 18:21(물렛); 20:2-5(물렛). 이들 모두가 실제로 신적 존재였다고 할지라도, 제사장 문서의 저자는 이들의 속성, 역할, 야훼와의 관계에 관해 침묵하고 있다.

발전 과정을 거쳤다.<sup>40)</sup> 성경 본문도, 특히 소위 신명기 역사서나 많은 포로기 이전 선지서들이, 이 과정이 포로기 이후 어떤 시점에서 갑자기 이루어진 것이 아니라 포로기 이전부터 서서히, 그러나 역동적으로 이루어지고 있었음을 암시한다.<sup>41)</sup> 이러한 이스라엘 종교사의 발전 모델을 고려할 때, 창세기 8:1에서 야훼가 바람을 보내는 장면은, 그가 폭풍우의 신이라서가 아니라 궁극적이고 유일한 통치자로서 폭풍우의 신의 기능을 통합한 것이라고 보아야 한다.<sup>42)</sup>

또한 아트라하시스에서 홍수의 생존자인 아트라하시스에게 방주 짓는 법을 알려준 것은 또 다른 상위 신인 에아(Ea)이다. 만약 야훼를 홍수를 내린 엔릴과 비교한다면, 노아에게 방주를 만들도록 명령한 야훼는 에아와 비교해야 한다(에아는 확실히 폭풍우의 신이 아니다). 아트라하시스 서사시에는 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프가 보이지 않는다. 엔릴이 폭풍우의 신이 아니듯, 제사장 문서의 홍수 이야기에든 ‘혼돈’과 싸우는 폭풍우의 신은 보이지 않는다.

## 5. 출애굽기 14:21

제사장 문서의 다른 부분도, 야훼를 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프에 속한 폭풍우의 신으로 묘사하지 않는다. 무엇보다, 제사장 문서에서는 야훼의 신현현이 결코 천둥이나 번개를 동반하지 않는다.<sup>43)</sup> 제사장 문서에 속하는 출애굽기 40:36-37이나 민수기 10:11-12에서 야훼가 구름과 함께 등장하기는 하지만, 이 구름은 결코 날씨와 연결된 적이 없고, 이스라엘의 이동을 지시

40) M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2nd ed., Biblical Resource Series (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 7-8, 182-199. 비슷하게, T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Free Press, 1992), 86-88; P. Machinist, “Once More: Monotheism in Biblical Israel”, *JISMOR* 1 (2005), 25-39.

41) 참조, M. S. Smith, *The Early History of God*, 195-199.

42) 이것은 야훼가 제사장 문서에서 폭풍우의 신으로 묘사되지 않는다는 본 논문의 주장과 모순되지 않는다. 대니얼 슈베머(D. Schwemer)는 어떤 경우에 폭풍우의 신과 성격이 겹치는 신을 폭풍우의 신으로 간주하는 것은 고대 근동 종교 현상을 이해하는 데 도움이 되지 않는다고 말한다(D. Schwemer, “The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies: Part I”, 125).

43) 예를 들어, 제사장 문서에 속하는 출 24:17과 43:34-38과 제사장 문서가 아닌 출 19:16(아마 야훼 문서)을 비교해 보라. 이 둘을 비교할 때, 겔 1:4로 제사장 문서의 내용을 보충하려 해서는 안 된다.



하는 신호등 역할을 한다.

어떤 학자들은 출애굽기 14장에서 이 모티프를 직접 찾아냈다고 주장한다.<sup>44)</sup> 출애굽기 14장이 제사장 문서를 포함해, 적어도 두 개 이상의 자료층으로 구성되어 있다는 것은 대부분의 학자들이 인정한다. 오경 형성 과정에 관해 서로 다른 견해를 가진 학자들도 출애굽기 14:21을 다음과 같이 구분한다<sup>45)</sup>:

출 14:21aα, b(제사장 문서)

ויט משה את ידו על הים ויבקעו המים

모세는 그의 팔을 바다 위에 폈다. 그리고 물이 갈라졌다(사역).

출 14:21aβ-γ(야훼 문서)

ויוֹלֵךְ יהוה את־הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את־הים להרבה

야훼가 밤새도록 강한 동풍으로 바다를 물러가게 하고, 바다를 마른 땅으로 만들었다(사역).

특이한 점은 야훼 문서의 묘사와 달리, 제사장 문서에서는 바람이 언급조차 되지 않고 바다를 가르는데 아무 역할도 하지 않았다는 것이다. 앞선 두 본문들과 마찬가지로, 이 본문의 야훼는 폭풍우의 신과는 별로 연관성이 없다.

물론, ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프에서 폭풍우의 신이 꼭 바람으로 적을 물리쳐야 하는 것은 아니다. 바알 신화에서 바알은 암이나 못(못투)과 싸울 때, 바람을 사용하지 않고 무기를 사용한다.<sup>46)</sup> 하지만 출애굽기 14장의 다른

44) B. F. Batto, *Slaying the Dragon*, 102-127; T. B. Dozeman, *Commentary on Exodus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 300, 304, 310; W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, Anchor Bible 2 (New York: Doubleday, 1999), 554-562; P. K.-K. Cho, *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*, 126-132. 꼭 출 14장을 중심에 놓지 않더라도 출 15장이나 시편에 나오는 출애굽 모티프를 가나안의 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프의 영향으로 보는 연구는 다음을 참조하라: F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 112-144; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 96-101; D. S. Ballentine, *The Conflict Myth and the Biblical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 90-98.

45) J. S. Baden, *The Composition of the Pentateuch*, 193-213, 특히 201; M. Noth, *Exodus: A Commentary*, OTL, J. S. Bowden, trans. (Philadelphia: Westminster Press, 1962), 105-106; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, 220; W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, 480, 550-554; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 256-257; J. C. Gertz, “The Miracle at the Sea: Remarks on the Recent Discussion about Origin and Composition of the Exodus Narrative”, T. B. Dozeman, C. A. Evans, and J. N. Lohr, eds., *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*, VTSup 164 (Leiden: Brill, 2014), 91-120, 특히 97-100; T. B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, 300-305.

46) 바알이 암과 싸울 때 사용한 무기는 다음에 나온다: *KTU* 1.2 IV:11-27. 바알 신화에 관한

제사장 문서 부분에서도 가나안이나 메소포타미아 신화와의 접점이 보이지 않는다. 야훼가 가르치는 것은 적이 아니라 자연 상태의 바다이다. 야훼의 적은 야훼가 가르친 바다가 아니라 야훼가 가르친 바다에 빠져 죽은 파라오의 군사들, 즉 이집트이다.<sup>47)</sup> 바다는 제사장 문서의 창조와 홍수 기사에서 야훼의 적이 아니었던 것처럼, 홍해 기사에서도 정복해야 할 적이 아니다. 출애굽기 14장의 바다는 야훼에게는 말할 것도 없고, 이스라엘에게도 위협적인 존재가 아니다. 위협은 이집트 군대였다. 이집트가 쫓아오지만 않았다면, 이스라엘은 바다를 쉽게 우회했을 것이다.<sup>48)</sup> 따라서, 이 본문은 데브라 발렌타인(D. S. Ballentine)이 “야훼 대 인간 대적(Yahweh versus Human Enemies)”이라고 부르는 다른 사례들과 구분되어야 한다.<sup>49)</sup> 그 사례들에서는 인간 대적이 용이나 그에 준하는 신화적 대적과 명백히 동일시되었다.<sup>50)</sup> 하지만 출애굽기 14장에는 그러한 동일시가 나타나지 않는다. 바다는 제사장 문서에서 한 번도 행위의 주체인 적이 없고, 언제나 야훼의 도구로만 등장한다.

바토(B. F. Batto), 조(Cho), 도즈만(T. B. Dozeman)은 출애굽기 14장을 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프와 연결하기 위해 ‘쪼개다’(צָקַק)라는 동사에 지나치게 큰 의미를 부여한다.<sup>51)</sup> 그러나 바알이 암을 갈기갈기 찢었을 수는 있지만, 야훼가 14:16, 21에서 바다를 양쪽으로 가르 것처럼, 암을 둘로 쪼개지 않았다.<sup>52)</sup> 마르둑의 경우, 그가 티아맛을 둘로 가르 것은 사실이다.<sup>53)</sup> 그러나 단

---

한글 번역은 제임스 B. 프리처드 편, 『고대 근동 문학 선집』, 229-295, 특히 245-246, 294를 참조하라. 영어 번역과 해설은 다음을 참조하라: D. Pardee, “The Ba’lu Myth”, W. W. Hallo, ed., *The Context of Scripture*, vol. 1 (Leiden: Brill, 1997), 241-274; M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*.

47) 고로, 제사장 문서의 야훼가 자신의 적만 아니라 바다도 난폭하게 다루었다는 발렌타인(D. S. Ballentine)의 주장은 조금 과한 읽기로 생각된다. D. S. Ballentine, *The Conflict Myth and the Biblical Tradition*, 95-96.

48) 대조, P. K.-K. Cho, *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*, 131.

49) D. S. Ballentine, *The Conflict Myth and the Biblical Tradition*, 98-108.

50) 예를 들면, 사 30:7; 51:9-11; 시 87:4; 겔 29:2-6.

51) B. F. Batto, *Slaying the Dragon*, 110, 136; P. K.-K. Cho, *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*, 129; T. B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, 300, 304. 이들에 앞서 프랭크 무어 크로스(F. M. Cross)가 비슷한 주장을 했다: F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 131-133.

52) 이것은 바알이 암을 물리칠 때(KTU 1.2:IV.27-29) 나오는 yšt와 bt̄라는 우가터어 표현의 어근과 뜻을 어떻게 해석하느냐에 달려 있다. 위의 해석은 어근을 각각 št̄와 btt로 해석한 것이다. 참조, P. Bordreuil and D. Pardee, *A Manual of Ugaritic* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009), 160, 163-164; M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, 352-354, 357. 하지만 yšt의 어근을 무엇으로 보든, 둘로 쪼갰다는 의미는 유추하기 어렵다.

53) 에누마 엘리쉬, IV:135-138.

순히 적을 둘로 갈랐다는 사실이 출애굽기 14장과 에누마 엘리쉬 사이의 연관성을 증명해주지는 못한다. 게다가, 마르дук이 티아맛의 사체로부터 하늘과 땅을 만들었다는 사실을 고려할 때, 그가 티아맛을 수직이 아니라 수평으로 갈랐다고 유추할 수 있다. 하지만 야훼는 출애굽기 14장에서 바다를 수직으로 갈라 길을 내었다. 물론 성경 기사와 고대 근동 신화 사이의 관련성을 증명할 때, 모든 부분이 일치해야 하는 것은 아니나, 이렇게 계속되는 차이를 간과할 수는 없다.

## 6. 나가는 말

본 연구는, 흔히 알려진 것과 달리 창세기 1:1-2; 8:1; 출애굽기 14장에서 ‘혼돈과의 전쟁’ 모티프가 뚜렷하지 않다는 것을 보였다. 이들 본문에서 야훼는 폭풍우의 신으로 묘사된 적이 없고, 물은 한 번도 악으로 묘사되거나 인격화된 적이 없다. 물론, 이런 차이들이 반드시 이 본문들의 저자가 그 모티프나 이웃 나라들의 신화에 대해 무지했다는 것을 증거하는 것은 아니다. 본 연구도 성경 저자가 가나안이나 메소포타미아의 신화를 빌려왔다거나, 이스라엘이 이웃 나라들과 공유하던 신화적 전통이나 문학적 관습 안에 이미 자연스럽게 들어와 있던 모티프를 차용하였거나 하는 가능성 자체를 부정하려는 데에 목적이 있지 않다. 그러한 가능성, 혹은 불가능성에 관한 의견 차이는 조금 더 실증적인 언어적, 문헌적 증거들이 발견되기까지는 좁혀지지 않을 것이기 때문이다.

본 연구는 대신, 위 세 본문들이 속한 제사장 문서에 그런 모티프들이 확실하게 보이지 않고, 그 모티프들이 정말로 있다고 해도 더 이상 그것들을 고대 근동 신화에 대한 반응으로 해석하기 어렵다는 것을 보여주려고 하였다. 이것은 단순히 성경이 하나님의 영감으로 된 책이기에 다른 고대 근동의 신화와의 비교 연구가 중요하지 않다는 종교적 주장이 아니다. 오히려 고대 근동 문학의 맥락을 고려하더라도, 제사장 문서는 저자가 고유한 방식으로 자료들을 세심하게 배열하고 구성한 여느 문학 작품과 마찬가지로, 그 작품 내의 세계가 먼저 오롯이 평가받아야 한다는 문학적 주장이다. 단편적인 몇몇 유사성은 한 작품을 다른 작품/장르에 기대어 해석해야 할 충분한 이유가 되지 못한다.

예를 들어, 제사장 문서의 저자가 정말로 출애굽기 14장이 홍해 사건에서 이집트를 태초의 바다-괴물과 동일시하기 원했다고 볼 근거가 있는가?

아주 작은 유사성만으로, 어떤 신화 전체의 내용이나 줄거리를 다른 문학 작품에 대입하는 것은 불공평한 읽기이다. 이것은 마치 성경 저자는 이미 존재하는 신화의 구조에 의존하지 않고는 자신의 서사를 구성할 수 없다는 말과도 같다.<sup>54)</sup> 출애굽기 14장이나 창세기에 있다고 주장되는 신화적 모티프들은 제사장 문서의 형식과 줄거리에 맞추어져, 원래 신화적 모티프로서 가지고 있던 형식과 기능을 상실했다는 사실을 기억해야 한다. 그러므로 제사장 문서의 이야기를, 특히 원역사 바깥에 있는 출애굽기 14장을, ‘역사화된 신화’(historicized myth)라고 간단히 정의내릴 수 없다.<sup>55)</sup> 제사장 문서는 역사 내러티브 장르로서,<sup>56)</sup> 에누마 엘리쉬나 바알 신화와는 다른 장르이다. 그 복잡성과 독특성은 신화적 패러다임으로부터 독립되어, 역사 내러티브로서 그 자체의 형식, 줄거리, 구조에 따라 정당한 분석을 받을 자격이 충분하다.

마지막으로, 이러한 결론이 가진 방법론적 함의를 간단하게 언급하고 마치려고 한다. 고대 저자들이 사용하던 전통적 문학 모티프들이 존재했다는 것도 분명하고, 비교 연구를 통해 그것들을 잘 파악하는 일은, 현재는 그 맥이 끊겨서 이해하기 쉽지 않은 고대의 문학적 장치들을 해독하는 데 도움이 된다. 본 논문도 비교 연구의 방법이 아니었다면 불가능했을 것이다. 하지만, 비교 연구는 한 문학 작품 내에 있는 전통적 문학 모티프의 존재를 탐지할 뿐만 아니라, 본 연구의 결론처럼 그것의 부재도 확인할 수 있는 도구이다. 비교 연구는 문학 작품 간의 긴밀한 관계를 보여주는 유사성과 파편적인 유사성의 구분을 항상 염두에 두어야 한다. 또 ‘역사화된 신화(와 신화

54) 최근의 제사장 문서 연구에서, 소위 짧은 P를 주장하는 학자들이 고대 근동 신화의 전형적인 구조에 많이 의존하고 있다. 참조, C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 31-68, 특히 59-68. 물론 크리스토프 니한(C. Nihan)도 제사장 문서가 신화적 모티프들을 재해석한다고 인정하지만, 니한의 제사장 문서 저자는(특히 66-68쪽) 신화적(회귀적, 순환적) 사고방식에 매여 있는 것처럼 보인다. 이것과 반대로, 제사장 문서가 신화적 사고를 떠나 역사적 사고로 이행하는, 인식론적 혁명의 예라는 다소 극단적인 주장은 다음을 참고하라: R. S. Kawashima, “The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence”, 226-257, 특히 226-231.

55) 성경 안에 있는 ‘역사화된 신화’에 관한 주장은 다음을 참조하라: W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, 560-561; R. S. Kawashima, “The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence”, 230-231, 255-256; J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 88-140; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 120, 143-144, 164-165; T. B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, 300; J. Day, *God’s Conflict with the Dragon and the Sea*, 88-140; M. Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 58-62.

56) 제사장 문서의 장르와, 장르로서의 역사 내러티브에 관한 설명은 다음을 참조하라. S. Chavel, *Oracular Law and Priestly Historiography in the Torah*, FAT 2/71 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 265-270.

화된 역사)'의 관점은 구속사에 대한 관심이 저물어가고 창조 신화에 대한 관심이 높아진 시기에, 구속을 창조의 완성으로 읽으며 구속사와 창조 신학을 종합할 수 있다는 점에서 신학적으로 매력적인 선택지일지 모른다. 그러나 이 선택지를 공식적, 간-문화적(intercultural), 간-텍스트적(intertextual) 연구의 결과가 아니라, 이스라엘과 고대 근동 간의 역사적, 문화적 교류의 실제적 결과로 제시하려면, 마찬가지로 조금 더 신중한 비교 연구가 요구된다.

<주제어>(Keywords)

혼돈과의 전쟁, 에누마 엘리쉬, 바알 신화, 고대 근동, 제사장 문서.

Combat Myth(*Chaoskampf*), Enuma Elish, Baal Cycle, Ancient Near East, Priestly Source.

(투고 일자: 2022년 7월 31일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 17일)

<참고문헌>(References)

- 민영진, “바빌로니아 창조 서사시 <에누마 엘리쉬>의 번역과 주해”, 『신학과 세계』 7 (1981.10), 273-298.
- 방기민, “‘하나님의 싸움’ 모티프 연구로의 초대”, 『한국기독교신학논총』 116 (2020), 7-40.
- 이환진, “‘마르헤페트’를 ‘신들의 싸움’ 신화로 읽기: 하느님의 바람이 물 위에 내리꽃다”, 『성경원문연구』 9 (2001), 125-136.
- 프리처드, 제임스 B. 편, 『고대 근동 문학 선집』, 강승일 외 역, 서울: CLC, 2016.
- Abusch, T., “Marduk מַרְדֻךְ”, K. van der Toorn, B. Becking, and P. W. van der Horst, eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, 2nd ed., Leiden: Brill, 1999, 543-549.
- Alster, B., “Tiamat תְּהוֹם”, K. van der Toorn, B. Becking, and P. W. van der Horst, eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, 2nd ed., Leiden: Brill, 1999, 867-869.
- Baden, J. S., *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven: Yale University Press, 2012.
- Ballentine, D. S., *The Conflict Myth and the Biblical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Batto, B. F., *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Blau, J., *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew: An Introduction*, Linguistic Studies and Ancient West Semitic 2, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2010.
- Blum, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin: de Gruyter, 1990.
- Bordreuil, P. and Pardee, D., *A Manual of Ugaritic*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009.
- Brisch, N., “Marduk (god)”, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/marduk/> (2022.7.30.).
- Chavel, S., *Oracular Law and Priestly Historiography in the Torah*, FAT 2/71, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Childs, B. S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, OTL, Louisville: Westminster Press, 1974.
- Cho, P. K.-K., *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*, Cambridge:

- Cambridge University Press, 2019.
- Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Davies, G. I., “The Composition of the Book of Exodus: Reflections on the Theses of Erhard Blum”, M. V. Fox, et al., eds., *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996, 78-84.
- Day, J., *God’s Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, University of Cambridge Oriental Publications 35, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Day, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTSup 265, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Dozeman, T. B., *Commentary on Exodus*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- Durand, J.-M., “Le mythologème du combat entre le dieu de l’orage et la mer en Mésopotamie”, *Mari* 7 (1993), 41-61.
- Engnell, I. *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament*, J. T. Willis, trans., Nashville: Vanderbilt University Press, 1969.
- Feliu, L., “Concerning the Etymology of Enlil: the An=Anum Approach”, G. del Olmo Lete, L. Feliu, and A. M. Albà, eds., *Šapal tibnim mû illakū: Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of His 65th Birthday*, Aula Orientalis-Supplementa 22, Barcelona: Editorial AUSA, 2006, 229-246.
- Fishbane, M., *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Fisher, L. R., “Creation at Ugarit and in the Old Testament”, *VT* 15 (1965), 313-324.
- Frymer-Kensky, T., *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York: Free Press, 1992.
- Gertz, J. C., “The Miracle at the Sea: Remarks on the Recent Discussion about Origin and Composition of the Exodus Narrative”, T. B. Dozeman, C. A. Evans, and J. N. Lohr, eds., *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*, VTSup 164, Leiden: Brill, 2014, 91-120.
- Green, A. R. W., *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003.
- Gunkel, H., *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*, K. W. Whitney Jr., trans., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
- Heidel, A., *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, 2nd ed., Chicago:

University of Chicago Press, 1951.

Helle, S., “Tiamat (goddess)”, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/tiamat/> (2022.7.30.).

Hoffmeier, J. K., “Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology”, *JANES* 15 (1983), 39-49.

Jacobsen, T., “The Battle between Marduk and Tiamat”, *JAOS* 88 (1968), 104-108.

Jacobsen, T., “The  $lil_2$  of ‘En-lil $_2$ ”, H. Behrens, D. Loding, and M. T. Roth, eds., *DUMU-E $_2$ -DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11, Philadelphia: Babylonian Section, University Museum, 1989, 267-276.

Kaufmann, Y., *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, M. Greenberg, trans. and abr., Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Kawashima, R. S., “The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence”, *JR* 86 (2006), 226-257.

Keel, O. and Schroer, S., *Creation: Biblical Theologies in the Context of the Ancient Near East*, P. T. Daniels, trans., Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015.

Lambert, W. G., “A New Look at the Babylonian Background of Genesis”, R. S. Hess and D. T. Tsumura, eds., “*I Studied Inscriptions from before the Flood*”: *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994, 96-113.

Lambert, W. G., *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian civilizations 16, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013.

Lambert, W. G. and Millard, A. R., *Atra-ḫašīs: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford: Clarendon, 1969.

Levenson, J. D., *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

Machinist, P., “Once More: Monotheism in Biblical Israel”, *JISMOR* 1 (2005), 25-39.

Machinist, P., “Foreword”, H. Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*, K. W. Whitney Jr., trans., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006, xv-xx.

Mankowski, P. V., *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew*, Harvard Semitic Studies 47, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000.

May, H. G., “Some Cosmic Connotations of *Mayim Rabbîm*, “Many Waters””, *JBL* 74 (1955), 9-21.



- Moran, W. L., “Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood”, *Biblica* 52 (1971), 51-61.
- Nicholson, E., *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Nihan, C., *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT 2/25, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Nissinen, M., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Writings from the Ancient World 12, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Noth, M., *Exodus: A Commentary*, OTL, J. S. Bowden, trans., Philadelphia: Westminster Press, 1962.
- Oshima, T., “The Babylonian God Marduk”, G. Leick, ed., *The Babylonian World*, Routledge Worlds, New York: Routledge, 2007, 348-360.
- Otzen, B., “The Use of Myth in Genesis”, B. Otzen, H. Gottlieb, and K. Jeppesen, eds., *Myths in the Old Testament*, F. Cryer, trans., London: SCM, 1980, 22-61.
- Pardee, D., “The Ba‘lu Myth”, W. W. Hallo, ed., *The Context of Scripture*, vol. 1, Leiden: Brill, 1997, 241-274.
- Propp, W. H. C., *Exodus 1-18*, Anchor Bible 2, New York: Doubleday, 1999.
- Rendtorff, R., *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, J. J. Scullion, trans., JSOTSup 89, Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Schmid, K., “Has European Scholarship Abandoned the Documentary Hypothesis? Some Reminders on Its History and Remarks on Its Current Status”, T. B. Dozeman, K. Schmid, and B. J. Schwartz, eds., *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 17-30.
- Schmid, K., *The Old Testament: A Literary History*, L. M. Maloney, trans., Minneapolis: Fortress, 2012.
- Schmid, K., *A Historical Theology of the Hebrew Bible*, P. Altmann, trans., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2019.
- Schwartz, B. J., “The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai Texts”, M. V. Fox, et al., eds., *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996, 103-134.
- Schwemer, D., “The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies: Part I”, *JANER* 7:2 (2008), 127-128.
- Scurlock, J., “Chaoskampf Lost-Chaoskampf Regained: The Gunkel Hypothesis Revisited”, J. Scurlock and R. H. Beal, eds., *Creation and Chaos: A*

- Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaokampf Hypothesis*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013, 257-268.
- Scurlock, J. and Beal, R. H., eds., *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaokampf Hypothesis*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013.
- Sjöberg, Å. W., "Eve and the Chameleon", W. B. Barrick and J. R. Spencer, eds., *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, JSOTSup 31, Sheffield: JSOT Press, 1984.
- Smith, M. S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2nd ed., Biblical Resource Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Smith, M. S., *The Priestly Vision of Genesis 1*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Smith, M. S., *The Ugaritic Baal Cycle Volume 1: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*, VTSup 55, Leiden: Brill, 1994.
- Sommer, B. D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sparks, K. L., "'Enūma Elish' and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism", *JBL* 126 (2007), 625-648.
- Steinkeller, P., "On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship", K. Watanabe, ed., *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999, 103-137.
- Steinkeller, P., "More on the Archaic Writing of the Name of Enlil/Nippur", A. Kleinerman, and J. M. Sasson, eds., *Why Should Someone Who Knows Something Conceal It?: Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday*, Bethesda, MD: CDL, 2010, 239-243.
- Stone, A., "Enlil/Ellil (god)", <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/enlil/> (2022.7.30.).
- Tsumura, D. T., *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaokampf Theory in the Old Testament*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005.
- Watson, R. S., *Chaos Uncreated: A Reassessment of the Theme of "Chaos" in the Hebrew Bible*, BZAW 341, Berlin: de Gruyter, 2005.
- Whitney, K. W., *Two Strange Beasts: Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism*, Harvard Semitic Monographs 63, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.

<Abstract>

**Is There a Combat Myth Motif (*Chaoskampfmythos*)  
in the Priestly Source?:  
Reading Genesis 1:2; 8:1 and Exodus 14:21**

Sun Bok Bae  
(Seoul Theological University)

This study argues that it is hard to read the Combat Myth in the creation, the flood, and the Re(e)d Sea stories in the Priestly source (especially, Gen 1:2; 8:1; Exo 14:21). Yahweh is never particularly a storm-god in the Priestly source. The waters are never demonized and are not even personified. The Priestly author does not draw an analogy between Yahweh and Marduk in *Enuma Elish* or Baal in the Baal Cycle who are both warrior-like deities. Many previous studies regarded the differences in the Priestly narrative from Mesopotamian and Canaanite myths, especially the ones in *Enuma Elish* and the Baal Cycle, as the former's response to the latter. Yet there is no clear evidence that the allegedly reinterpreted or revised motif of the ancient Near Eastern literature is present in the Priestly source, nor that the Priestly source responds to the foreign religions, institutions, or literature even if the motif is really present. It is unfair to read an entire mythic episode or plot into the Priestly text because of any tenuous correspondence, as if the biblical author could not compose a narrative without making use of an existing mythical structure. Some old traditional motifs could be there and knowing them may help decode incomprehensible literary conventions that now escape us. But the mythological motifs, if any, were developed and transformed within the larger context of the Priestly style and plot. The Priestly story cannot be defined merely as a historicized myth. The Priestly historical narrative is a different genre, whose complexity and uniqueness deserve an independent analysis from the alleged mythical paradigm.

## 출애굽기 4:10의 번역 제안과 이해 — “입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자”를 중심으로 —

장석정\*

### 1. 서론

우리나라 최초의 신구약 번역 성경은 1911년에 나온 『성경전서』다. 따라서 구약성서의 경우에 있어서 히브리어 본문(MT)을 어떻게 번역했는지에 대한 관심이 높을 수밖에 없다. 물론 번역할 당시 선교사들과 한국인 조사들이 히브리어 본문에서 직접 번역했는지는 알 수 없으며, 그 가능성이 낮은 것이 사실이기 때문에 영어 성경, 중국어 성경, 일본어 성경 등을 참고했을 것으로 본다.

일반적으로 가장 처음 번역된 성경에는 아무래도 번역상의 오류가 많이 있을 것이며, 후대로 가면서 개정된 번역들은 보다 원문에 가깝게 번역되기 마련이다. 그러나 이 논문에서 다루게 될 출애굽기 4:10의 표현(“입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자니이다”)의 경우에는 오히려 1911년의 최초의 번역(“입도 둔하고 혀도 둔한 자니이다”)을 1938년에 개정된 『성경개역』이 수정한 채로 지금까지 그대로 그 번역이 답습되어 내려오고 있는 현상이 발생했다. 물론 『성경전서』의 번역에 오류가 있어서 1938년의 『성경개역』이 이를 바로잡았다면 문제는 전혀 없을 것이지만, 오히려 『성경전서』의 번역이 더 히브리어 원문의 의미를 잘 번역했는데도 불구하고, 『성경개역』은 이를 무슨 이유에서인지 ‘다르게’ 번역했다는 것은 심각한 의미상의 문제를 야

\* Claremont Graduate University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 가톨릭관동대학교 구약학 교수. [schang15@cku.ac.kr](mailto:schang15@cku.ac.kr).

기하기 때문에 본 논문에서는 이런 문제의 본질을 검토해 보고, 더 나은 번역을 제안하고자 하는 것이다. 또한 4:10의 표현이 어떤 의미인지에 관한 합리적인 ‘이해’를 도모하고자 한다.

## 2. 출애굽기 4:10 표현의 번역 제안

### 2.1. 한글 성경들과 MT

출애굽기 3:7-10에서 여호와께 모세에게 이스라엘 백성을 이집트에서 인도해 내는 사명을 맡기시겠다고 말씀한다. 이런 여호와께의 말씀에 대하여 모세는 무려 다섯 번이나 부정적인 응답을 하고 있다(3:11, 13; 4:1, 10, 13).<sup>1)</sup> 이 중에서 네 번째 부정적인 응답이 4:10에 나오고 있다. 여기서는 앞뒤의 문맥을 이해하기 위해서 출애굽기 4:9-17의 본문을 함께 인용하고자 한다.

9 그들이 이 두 이적을 믿지 아니하며 네 말을 듣지 아니하거든 너는 나일 강 물을 조금 떠다가 땅에 부으라 네가 떠온 나일 강 물이 땅에서 피가 되리라

10 모세가 여호와께 아뢰되 오 주여 나는 본래 말을 잘 하지 못하는 자니이다 주께서 주의 종에게 명령하신 후에도 역시 그러하니 나는 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자니이다

11 여호와께서 그에게 이르시되 누가 사람의 입을 지었느냐 누가 말 못 하는 자나 못 듣는 자나 눈 밝은 자나 맹인이 되게 하였느냐 나 여호와가 아니냐

12 이제 가라 내가 네 입과 함께 있어서 할 말을 가르치리라

13 모세가 이르되 오 주여 보낼 만한 자를 보내소서

14 여호와께서 모세를 향하여 노하여 이르시되 레위 사람 네 형 아론이 있지 아니하냐 그가 말 잘 하는 것을 내가 아노라 그가 너를 만나러 나오나니 그가 너를 볼 때에 그의 마음에 기쁨이 있을 것이라

15 너는 그에게 말하고 그의 입에 할 말을 주라 내가 네 입과 그의 입에 함께 있어서 너희들이 행할 일을 가르치리라

16 그가 너를 대신하여 백성에게 말할 것이니 그는 네 입을 대신할 것이요 너는 그에게 하나님 같이 되리라

17 너는 이 지팡이를 손에 잡고 이것으로 이적을 행할지니라.<sup>2)</sup>

1) 장석정, “『성경전서』(1911)의 번역대본 가능성 — 출애굽기 4:13을 중심으로 —”, 『성경 원문연구』 48 (2021), 8.

2) 본 논문에서 인용된 한글 번역은 달리 표기되지 않았으면, 『개역개정』에서 가져온 것이다.

이 본문(출 4:9-17)에 앞서 모세가 여호와와 말씀할 때 이스라엘 백성에게 전할 때, 그들이 그의 말을 믿지 않고 여호와가 나타나신 것을 거짓이라고 말할 것을 두려워하는 상황이 먼저 나온다(4:1). 즉, 여호와는 지팡이가 뱀으로 변하게 하고 모세의 손에 나병이 생기는 등의 이적을 보여주지만(4:2-7) 여전히 모세가 확신을 갖지 못하는 것을 보고, 9절에 셋째 이적에 관해서 말씀하신다. 그럼에도 불구하고 10절에서 모세는 자신이 말을 잘 하지 못하는 사람이라고 하면서 “나는 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자”(4:10)라고 말하고 있다.

본 논문에서는 4:10의 이 표현에 초점을 맞춰서 과연 이런 한글 번역이 본래의 히브리어 본문의 뜻을 제대로 전달하고 있는지를 분석하고, 더 나은 번역을 제안하게 될 것이다. “나는 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자”라는 번역에 대한 MT와 다양한 우리말 번역들은 아래와 같다.

(출 4:10)

MT

כִּי כִבְדֹתָהּ וּכְבֹד לְשׁוֹן אָנֹכִי

『성경전서』(1911) 입도 둔하고 혀도 둔한자이다

『성경개역』(1938) 입이 썩썩하고 혀가 둔한자이다

『개역한글』(1961) 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자이다

『개역개정』(1998) 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자이다

우리말 성경들에서 볼 수 있는 변화는 1911년판에는 “입도 둔하고 혀도 둔한 자이다”라는 번역이 1938년판에는 갑자기 “입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자이다”로 바뀌었다는 것이다. 그리고 그 이후로는 현재까지 계속 그 번역이 유지되고 있다는 것을 확인할 수 있다. 도대체 무엇 때문에 이런 변화가 일어났던 것일까?

전반부만 “입이 둔하고”에서 “입이 뻗뻗하고”로 바뀐 것인데 후반부는 그대로 유지하면서 이렇게 전반부만 수정한 것은 전반부와 후반부에 쓰인 단어가 *kbd*라는 똑같은 히브리어이기 때문에 더욱더 의아하게 생각된다. 물론 문맥이 달라지면, 그 문맥에 맞게 같은 히브리어 단어라도 우리말로 다르게 번역할 수는 있다. 그러나 이 4:10의 경우처럼 한 문장 안에서 동일한 히브리어 단어가 두 번 사용되었는데, 서로 다른 한국어로 번역한다는 것은 설득력이 없으며, 더구나 1911년에 처음 우리말로 번역될 때, 같은 단어로 번역된 것을 굳이 다른 단어로 수정한다는 것은 문제가 있다.

여기서 이해를 돕기 위해 “나는 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자이다”라는

표현이 포함된 4:10 전체를 비교분석하기로 한다.

MT

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה בִּי אֲדֹנָי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִי גַם מִתְמוּל גַּם מִשְׁלֵם  
גַּם מֵאֵז דְּרָרָךְ אֶל־עַבְדֶּךָ כִּי כְבֹד־פָּה וְכֹבֵד לְשׁוֹן אֲנִי

사역

그러나 모세는 여호와께 말했다. “오, 나의 주님! 저는 말을 잘하는 사람이 아닙니다. 전에도 그랬고 당신께서 당신의 종에게 말한 후에도 그렇습니다. 저는 입이 무겁고 혀도 무겁습니다.”

『성경전서』(1911)

모세가 여호와와의 옛조오디 주여 이전에나 종을 명하신 후에나 구변이  
업서 입도 둔하고 혀도 둔한자니이다 하니

다른 것은 MT와 유사하게 번역되었지만, “구변이 업서”라는 부분이 MT에서는 먼저 나오는데 비해, 여기서는 “후에나” 이후에 나오도록 번역했다는 점이 어순에 있어서 MT와는 차이가 난다.

『성경개역』(1938)

모세가 여호와와의 고하대 주여 나는 본래 말에 능치못한자라 주의서  
주의 종에게 명하신후에도 그러하니 나는 입이 셋셋하고 혀가 둔한자  
니이다

이 성경은 “입이 셋셋하고”라고 수정한 것뿐만 아니라, MT에 없는 “본래”도 삽입하고, “주의 종에게 명하신 후에도”만 번역해서 『성경전서』와 MT에 있는 “이전에나”(mšlsm)의 번역을 빠뜨리고 있다.

성서공회에서 2021년에 출판된 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』에 따르면, 4:10의 모세의 이 표현은 자신이 말하는 능력이 부족하다고 주장하는 것으로 본다. 즉, 모세가 이집트 사람이기 때문에 히브리어를 잘하지 못한다거나 말을 더듬거린다는 것으로 이해된다고 해설해 놓았지만, 모세가 하나님께서 자신을 부르신 것을 되돌리려고 온갖 핑계를 찾는 것으로 보아야 한다고 되어 있다.<sup>3)</sup> 이런 모세의 핑계는 생똥맞은 것이라고 하면서 신명기에 총 30장에 걸쳐서 모세의 고별 연설이 들어 있는 점을 들어서 모

3) 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』 (서울: 대한성서공회, 2021), 86.

세가 말을 잘 못한다는 것은 이해하기 어렵다고 본다.<sup>4)</sup> 그러나 신명기 본문은 후대에 기록되고 편집된 것이라고 본다면, 실제로 모세가 말을 잘했다고 볼 수 있는 결정적인 근거는 없는 셈이다. MT의 본문 내용에 근거해서 보면 이 논문에서 다루고 있는 모세의 주장(‘입이 무겁고 혀도 무겁다’)의 의미는 히브리어나 이집트어를 못한다는 것보다는, 단순히 다른 사람에게 말을 하는 데 있어서 서툴다는 뜻으로 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 그의 이집트 궁중에서의 성장과정을 감안하면 여전히 그가 말 자체를 잘 못하는 사람이라고 보기 힘들다고 보는 사람도 있지만, 이집트 궁중에서의 교육에도 불구하고 여전히 모세는 말을 잘 못하는 사람이었을 가능성도 있다. 따라서 모세의 표현이 담고 있는 의미를 파악하는 데 어려움이 있다.

그런데 이렇게 4:10 전체를 놓고 보면, 이미 전반부에서 “나는 [본래]<sup>5)</sup> 말을 잘 하지 못하는 자니이다”라는 표현이 나오고 있다. 즉, 후반부의 표현인 “나는 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자니이다”는 이 전반부의 표현과 연관성을 갖고 이해되어야 한다는 것을 알 수 있다. 결국 모세가 이 표현을 통해 말하고자 하는 것은 자신이 말을 잘 못하는 사람이라는 사실인 것이다. 아직 장애가 있어서 그런 건지 혹은 원래 말주변이 없어서 그런 건지는 확실하지 않지만, 적어도 히브리어를 하는 데 서툴다는 의미로 보기는 힘들다고 생각된다. 동시에 『개역개정』의 “입이 뻗뻗하고”라는 수정된 번역은 마치 모세가 입에 장애가 있어서 말하는 데 어려움이 있는 사람이라는 것을 기정사실처럼 표현하는 것이어서 더더욱 수정 번역되어야 할 것이다.

## 2.2. LXX

10 εἶπε δὲ Μωϋσῆς πρὸς Κύριον· δέομαί Κύριε οὐχ ἰκανός εἰμι πρὸ τῆς χθῆς οὐδὲ πρὸ τῆς τρίτης ἡμέρας οὐδὲ ἀφ’ οὗ ἤρξω λαλεῖν τῷ θεράποντί σου· ἰσχνόφωνος καὶ βραδύγλωσσος ἐγὼ εἰμι.<sup>6)</sup>

(그러나 모세는 주님께게 말했다, “제발 주님, 저는 무능력한 사람입니다. 이전에도 그랬고 당신께서 당신의 종에게 말한 후에도 그렇습니다. 저는 목소리가 약하고 말이 느린 사람입니다.”)

4) Ibid.

5) MT에 사용되지 않은 단어는 이렇게 [ ] 표시를 사용해서 구별했다.

6) 하우트만(C. Houtman)은 이 부분을 “더듬는 목소리와 느린 말투”(with a stuttering voice and a slow tongue)로 번역하고 있다. C. Houtman, *Exodus*, vol. 1, HCOT (Kampen: Kok Publishing House, 1993), 408.



고대 사회에서 많은 사람들이 모인 가운데 연설을 하려면 목소리가 강해야 하는 것은 기본이다. 따라서 LXX에서 “저는 목소리가 약하고 말이 느린 사람입니다”라고 번역한 것은 이런 상황에 맞게 번역된 것으로 보인다.<sup>7)</sup> LXX의 번역에서도 MT에서 사용된 *kbd*의 뜻을 직접적으로 반영하는 단어는 찾을 수 없으나, ‘약하고 느리다’는 뜻을 넣어서 번역하고 있다.

### 2.3. 영어 성경들

KJV(1611) And Moses said unto the LORD, O my Lord, I am not eloquent, neither heretofore, nor since thou hast spoken unto thy servant: but I am slow of speech, and of a slow tongue.[b]

b. Verse 10: eloquent: Heb. a man of words

ERV(1881) And Moses said unto the LORD, Oh Lord, I am not eloquent, neither heretofore, nor since thou hast spoken unto thy servant: for I am slow of speech, and of a slow tongue.

ASV(1901) And Moses said unto Jehovah, Oh, Lord, I am not eloquent, neither heretofore, nor since thou hast spoken unto thy servant; for I am slow of speech, and of a slow tongue.

KJV, ERV, ASV는 히브리어 *peh*를 mouth가 아니라, speech로 번역했다. 현대 영어 성경들도 역시 mouth 대신 speech를 사용해서 번역하고 있다.<sup>8)</sup> 즉, 히브리어는 입이 무겁다고 표현했으나, 영어 번역에서는 ‘말이 느리다’는 의미로 이해하는 것이다.

7) 모세가 그의 선천적인 장애로 인해서 말을 더듬고, 어떤 발음들은 하기 힘든 상태였다고 이븐 예즈라(Ibn Ezra)는 본다. 이런 해석이 타르굼 위-요나단(TpsJ)과 타르굼 네오피티(TNf)의 번역에도 배경이 되었을 것이다.

*hgr pm hgr mull* (=lame of mouth and lame in speech)은 우리말로 번역하면 ‘장애가 있는 입과 말하는 데 장애가 있다’는 뜻이 된다. 또한 VUL 번역을 보면 비유적인 해석을 하고 있는 것을 알 수 있다. *impeditioris et tardioris linguae sum*은 ‘나는 두뇌회전이 빠르지 않고 말도 느리다’(I am not quick-witted and slow of speech)로 번역될 수 있다. C. Houtman, *Exodus*, 408. 또한 페쉬타역(Syr)은 “stammering of speech and difficult of tongue”이라고 풀어서 기록했다. W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, AB 2 (New York: Doubleday, 1999), 211.

8) NET I am slow of speech and slow of tongue  
 NRS I am slow of speech and slow of tongue  
 NJPS I am slow of speech and slow of tongue

KJV와 ASV는 말이 느리고 혀도 느리다는 뜻으로 번역하고 있다. 결국 어눌하게 말하는 것을 표현하는 번역이라고 할 수 있는데, 이것은 『성경전서』의 번역과는 다른 어감을 전달해 주지만, ‘느리다’는 것과 ‘둔하다’는 것은 서로 호환될 수 있는 단어들이라고 생각된다. 따라서 『성경전서』의 번역은 일단은 영어 성경의 영향을 부분적으로 받았다고 판단된다.

히브리어 *kbd*(heavy)의 의미를 그대로 번역하지 않고 의역해서 ‘언변이 없다’ 혹은 ‘어둔(語鈍)하다=말이 둔하다’의 뜻으로 번역하고 있는 것이다. 이렇게 번역을 하면 모세가 히브리어라는 언어 자체를 서툴게 한다는 뉘앙스가 약해진다. 또한 slow of speech라는 표현은 ‘말을 더듬다’ 혹은 ‘입이 무겁다’(말수가 적다?)는 의미를 나타내기도 한다.

앞에서 언급했듯이 출애굽기 4:10은 출애굽기 3장에서 여호와께서 모세에게 이스라엘 백성을 출애굽 시키라는 사명을 맡으라고 말씀하신 것(3:10)<sup>9)</sup>에 대한 모세의 네 번째 부정적인 응답에 해당한다. 그런데 이 10절에는 이해하기 힘든 부분들이 있기 때문에, 전체적으로 이 구절의 의미를 파악하기 힘든 것이 사실이다. 우선 첫째로 모세가 자신은 “[본래] 말을 잘 하지 못하는 자”라고 토로하고 있다는 점이다. 이 내러티브의 현재 시점은 모세가 이집트에서 도망쳐서 미디안으로 온 후 이드로 집안의 첫째 딸과 혼인하고 시간이 꽤 흘렀을 시점이다. 그렇지만 이집트에서 살던 때는 모세가 왕자의 신분이었기에 당시 최고의 교육을 받았으리라고 짐작할 수 있다. 즉, 고대 사회 지도자들에게 필수적이었던 웅변술 교육도 당연히 받았을 것으로 보이는데, 정작 모세 자신은 [본래] 말을 잘 못한다고 여호와께 이야기 하고 있는 것이다. 이 점이 우선적으로 이해가 되지 않는 부분이다.

둘째로 주의 종인 모세 자신에게 이스라엘 백성을 출애굽 시키라고 명령하신 후에도 역시 말을 잘 못한다고 하는 부분의 의미이다. 그렇다면 모세는 원래 말을 못하는 상태인데, 이제 여호와께서 출애굽의 사명을 주신 후에는 그 사명을 완수하는 데 필수적인 말 잘하는 기술이 생겨야 하는 것이라고 생각했다는 말인가? 그만큼 여호와의 능력을 믿었다는 말이 된다. 즉, 본래 말을 잘 못하는 본인이 이제 출애굽 사명을 받았으니, 거기에 필요한 능력인 능숙한 말재주를 갑자기 갖게 되어야 한다고 생각했다는 말이기 때문이다. 이렇게 지금 당장 모세에게 이런 말 잘하는 능력이 생겨야 한다는 사고방식의 근거를 추론해 보면, 모세는 말만 잘 할 수 있으면 출애굽의 사

9) (출 3:10) 이제 내가 너를 바로에게 보내어 너에게 내 백성 이스라엘 자손을 애굽에서 인도하여 내게 하리라.

말을 맡을 수 있다고 생각했을 가능성이 있다는 말이 된다.

셋째로 모세가 말한 “입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자”라는 말의 의미가 무엇인지 궁금하다. 우선 이런 표현을 요즘 쓰지 않는데, 1998년에 『개역개정』이 이렇게 번역한 이유는 무엇인가? NRS는 “I am slow of speech and slow of tongue”<sup>10)</sup>이라고 번역하고 있으며, 개로웨이(K. Garroway)는 “I am heavy(*kbd*) of speech and heavy(*kbd*) of tongue”으로 번역하고 있다.<sup>11)</sup> 먼저 NRS의 번역에서 ‘느린’으로 번역된 히브리어 *kbd*는 ‘무거운’(heavy)의 뜻으로 종종 번역된다.<sup>12)</sup> 그렇지만 문맥에 따라서 ‘느린’의 의미도 있을 수 있다. 따라서 NRS는 ‘나는 말이 느리고, 혀도 느린 사람입니다’의 뜻이 된다. 결국 말을 느리게 하는 사람이라는 뜻으로, 말하는 능력이 부족하다는 의미를 전달하고 있다. 이것은 출애굽기 4:10의 경우에 있어서도 모세가 말을 잘 못하는 것을 표현한다고 볼 수 있는 근거가 된다.

## 2.4. 일본어 성경과 중국어 성경 분석

### 2.4.1. 일본어 성경

<메이지역>(1887)

10 モーセ、エホバにいひけるはわが主よ我は素言辭に敏き人にあらず汝が僕に語りたまへるに及びても猶しかり我は口重く舌重き者なり

우리가 주목하고 있는 일본어 표현은 口重く舌重き者なり이다. 여기서 口重은 ‘말씨가 느림, 입이 무거움’의 의미를 갖고 있다. 따라서 이 표현을 직역하면, ‘입이 무겁고 혀가 무거운 자니이다.’가 된다. 즉, <메이지역>은 MT를 있는 그대로 번역했다는 것을 알 수 있다. 그런데 ‘혀가 무겁다’는 말은 일본어에서 좀처럼 사용하지 않는 표현이지만, MT의 의미를 그대로 번역하려고 애를 썼다는 것을 알 수 있게 해 준다. <메이지역>(1887)은 『성경전서』(1911)보다 20년 이상 먼저 번역된 성경인데, 히브리어 본문의 단어 *kbd*를 그대로 사용해서 번역하고 있는 점이 주목할 만하다.

10) NJPS(The Jewish Publication Society, 1988) 에도 NRS와 똑같이 번역되어 있다.

11) K. H. Garroway, “Moses’s Slow Speech: Hybrid Identity, Language Acquisition, and the Meaning of Exodus 4:10”, *Biblical Interpretation* 28 (2020), 635. (635-657)

12) *kbd* 라는 어근은 모든 셈족어(Semitic languages)에서 발견되고 있으며, ‘무겁다’ 혹은 ‘중요하다’는 의미를 갖는다. *TDOT* 7, 13.

<구어역>(1955)

モーセは主に言った、「ああ主よ、わたしは以前にも、またあなたが、しもべに語られて から後 も、言葉の人ではありません。わたしは口も重く、舌も重いのです」。

(Moses said to the LORD, “O Lord, I am not a man of words before and after you have been spoken to by a servant. I have a heavy mouth and a tongue. It’s heavy.)

<구어역>은 물론 연도로 보면 『성경전서』나 『성경개역』의 번역에 영향을 줄 수 없었다. 그러나 일본어 성경의 번역의 흐름을 파악하는 데 있어서 <메이지역>과 비교를 할 수 있다는 점에서 함께 살펴보기로 한다. <구어역>에서도 <메이지역>에서와 같이 “重”이라는 글자가 사용되었다. 물론 표현이 口も重으로 바뀌어서 ‘입도 무거움’이라는 뉘앙스를 전해주고 있지만 기본적으로 그 의미는 <메이지역>과 동일하다고 하겠다. 여전히 “입도 무겁고 혀도 무겁다”로 번역하고 있어서 MT의 본문을 직역하고 있다고 할 수 있다. 여기에서도 우리가 주목하는 표현은 口も重く `舌も重인데, 이를 직역하면, “입도 무겁고, 혀도 무겁습니다.”라는 뜻이 된다. 그리고 이것을 의역하면, “말 주변이 없습니다.”가 된다. 일본어에서 입이 무겁다는 표현은 ‘과묵하다’는 뜻으로 쓰인다.

2.4.2. 중국어 성경<sup>13)</sup>

(馬殊曼譯本經文) Marshman’s Version(1822)

摩西稟耶賀華曰。主乎。汝未諭汝僕之前。我已非便佞。嗣後亦然。予實口舌不利也。

<마쉬맨역>은 ‘무거운’이라는 뉘앙스를 주는 단어는 사용되지 않았고, 단지 ‘입과 혀의 상태가 나쁘다’는 의미를 전달하고 있는 것으로 보인다. 말을 해도 나에게 불리하게 된다는 의미를 갖기 때문에, 결국 전하고자 하는 내용을 제대로 전달할 수 없다는 뜻이 된다. 결국 입과 혀가 잘 돌아가지 않는 상태라는 뜻으로 볼 수 있다.

(神天聖書經文) Morrison’s Version(1823)

時摩西向神主曰、我神主歟、我非有口才之人、且汝與爾僕講之先之後皆未有也、乃我遲語亦舌遲也

13) 중국어 성경 번역에 관해서는 다음을 참고하라. 요우빈, “왕타오, 중국어 성경 번역과 그의 해석학 전략”, 구향화, 이환진 역, 「성경원문연구」 37 (2015), 273-291.

<모리슨역>에는 ‘말하는 것이 너무 느려서 말을 할 수 없다’는 뜻으로 번역했음을 알 수 있다. 그러나 역시 *kbd*의 ‘무거운’이라는 의미를 나타내는 단어는 사용되지 않고 있다. 이 중국어 성경은 영어 성경의 번역(slow)을 따르고 있다는 것을 알 수 있다. <마쉬맨역>과 <모리슨역>까지는 아직 拙이라는 단어가 사용되지 않고 있으며, 입에 문제가 있어서 말하는 것이 느리다는 쪽으로 번역하고 있는 것을 볼 수 있다. 따라서 『성경전서』의 번역인 “입도 둔하고 혀도 둔한자니이다”는 이 두 성경의 영향을 받지 않았던 것으로 보인다.

(文理委辦譯本經文) <대표역본>(1856)

摩西籲耶和華曰、我主、自昔迄今爾命我之時、我無能措辭、拙於口病於舌。

(I was too sick of speech and tongue.)

다른 중국어 성경들과는 다르게 <대표역본>에서 가장 눈에 띄는 것은 病이라는 단어를 사용하고 있다는 점이다. 그러나 비록 病이라는 단어가 사용되었으나, 실제로 병이 있다는 뜻이 아니라, **말을 제대로 못해서 내용 전달이 잘 되지 않는다는** 의미를 갖고 있다. 즉, 어눌하게 말한다는 뜻이다. 따라서 결국은 모세가 ‘말주변이 없다’는 의미가 된다. <대표역본> 이후에 나온 <브리지만-컬벗슨역>(1864)이나 <쉐레쉐브스키 관화역본>(1875), 그리고 <쉐레쉐브스키 쉬운 문리역>(1902)은 모두 “拙”이라는 단어를 사용해서 번역함으로써, 입과 혀가 ‘둔하다’는 의미를 살려주고 있다. 그러므로 이런 중국어 성경들의 영향을 받아서 『성경전서』(1911)도 “입도 둔하고 혀도 둔한자니이다”라고 번역할 수 있었던 것으로 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 『성경개역』(1938)이 갑자기 “입이 셋셋하고 혀가 둔한자니이다”로 수정한 것은 중국어 성경의 영향에서 벗어나려는 시도였는지도 모른다. 그러나 정확한 근거는 어떤 중국어 성경에서도 찾을 수 없다.

(裨治文譯本) <브리지만-컬벗슨역>(Bridgman-Cullbertson's Version, 1864)

摩西謂耶和華曰、我主歟、向者我無能措詞。迄爾命爾僕之後亦然。

我乃拙於口、拙於舌者。

여기서 拙於口라는 표현은 ‘말씀씨가 서툴다’의 뜻을 나타낸다. 한자 拙은 ‘서투르다, 우둔하다, 둔하다’ 등의 의미를 갖고 있다. 여전히 1911년의 『성경전서』가 “입도 둔하고 혀도 둔한자니이다”로 번역한 것을 1938년의 『성경개역』에서 “입이 셋셋하고 혀가 둔한자니이다”로 수정해서 번역하게 된 이

유를 중국어 성경의 번역과 비교해서는 알 수 없는 것이 사실이다. <브리지만-꿀벗슨역>은 ‘말이 어눌해서 제대로 내용을 전달할 수 없다’는 의미를 보여주고 있으며, 결국 이것도 ‘말주변이 없다’는 뜻이 된다.

**北京官話譯本經文 <쉐레쉐브스키 관화역본>(1875)**

摩西對主說、我主阿、我向來不是能言的人、就是主吩咐僕人之後、也是這樣、我本是拙口笨舌的人。

여기에서도 역시 拙이라는 글자가 사용되고 있는데 번역하면 ‘나는 본래 말을 잘 못하는 사람입니다’(I am a poor speaker by nature)라는 뜻이 된다. ‘말이 어눌해서 제대로 내용을 전달할 수 없다’는 의미로 볼 수 있으며, 결국에는 이것도 말주변이 없다는 의미가 된다. 여기에서 사용된 중국어 표현인 拙口笨舌은 직역하면 ‘I am slow of speech and tongue’의 뜻으로서 영어 성경을 그대로 번역한 것이라고 하겠다.

**(施約瑟淺文理譯本經文) <쉐레쉐브스키 쉬운 문리역>(1902)**

摩西對主曰、我主歟、僕素非能言者、自主命僕之後亦然、我乃拙於口拙於舌者、  
(I am the one who is clumsy of speech and tongue.)

<쉐레쉐브스키 쉬운 문리역>에서도 <브리지만-꿀벗슨역>의 경우와 똑같이 번역하고 있는 것을 볼 수 있다.

이상의 중국어 성경들의 번역을 살펴본 결과, MT의 기록처럼 ‘무겁다’는 의미로 번역된 성경은 없었으며, 전반적으로 ‘말주변이 없다’는 의미로 번역되었음을 알 수 있었으며, 영어 성경의 번역을 그대로 반영하고 있는 성경들도 있었다. 일본어 성경과 중국어 성경들을 비교해 본 결과, 『성경개역』의 경우처럼 ‘입이 셋셋하고 혀가 둔하다’는 의미로 번역한 성경은 없었다는 것을 알 수 있다. 따라서 『성경전서』의 번역 “입도 둔하고 혀도 둔한 자니이다”는 중국어 성경 <대표역본>의 영향을 받아서 번역된 것으로 보인다. 따라서 이 번역이 『성경개역』의 경우처럼 수정되어서는 안 되며, 오히려 『성경전서』의 번역으로 돌아가서 ‘입이 둔하고 혀도 둔한 자니이다’로 번역하는 것이 히브리 본문에 가장 가깝게 번역하는 길이라고 판단된다. 또는 아예 의역을 해서 ‘말을 잘 못하는 자입니다’로 번역하는 것도 고려해 볼 만하다.

### 3. 출애굽기 4:10 표현의 이해

모세의 “입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자”라는 표현의 뜻에 관해서는 최근에 두 가지 흥미로운 논문이 나왔다. 스트로치(C. Stroch) 외 3명이 공저하여 2019년에 나온 논문<sup>14)</sup>과 2020년에 나온 개로웨이(K. H. Garroway)가 쓴 논문<sup>15)</sup>이 그것들이다.

스트로치 등은 그의 논문에서 모세가 “heavy of mouth and heavy of tongue”이라고 자신에 관해 말했을 때, 히브리 성서에서는 일반적으로 이 표현이 그 ‘말을 더듬는다’는 뜻으로 쓰인다는 사실을 전제로 한다고 본다.<sup>16)</sup> 히브리어에서 어떤 사람이 청각장애나 시각장애를 갖고 있거나, 혹은 어색한 행동을 한다면, 이것들은 각각 “heavy of hearing, sight, movement”라고 표현된다는 것이다. 프랍(W. H. C. Propp)에 따르면, ‘입’과 ‘혀’는 가나안과 히브리 문학에 있어서 공식화되어 있는 짝이다(KTU 1.93.2-3; Isa 57:4; Ps 10:7; 37:30; 66:17, etc).<sup>17)</sup> 히브리어와 다른 고대 언어들은 종종 장애가 있는 신체 기관을 “무거운”이라고 표현한다.<sup>18)</sup> 이렇게 신체적인 무게와 무거움이라는 구체적인 개념과 연관시켜서 인간의 신체장애(청력, 시력, 행동력 등)를 표현하는 것은 많은 문화권에서 공통적으로 나타나고 있다.<sup>19)</sup> 흥미로운 것은 영어와 중국어는 ‘무게’와 ‘어려움’(difficulty)을 연관시키고 있다는 언어학적 연구도 있다.<sup>20)</sup>

이 연구는 장애가 비유적으로 사람들의 ‘마음의 무거움’으로 표현된다는 것을 실증적으로 다루고 있는데, 만일 사람들이 무거움과 장애를 연관시키면, 그들은 무거움을 경험했을 때 그것을 ‘장애’(시력, 말더듬 등)와 더 강하게 동일시켰다는 것이다.<sup>21)</sup> 이런 연구와 연관시켜서 보면, 『개역개정』의

14) C. Stroch, et al., “‘Heavy of Mouth’ and ‘Heavy of Tongue’: Weight as a Conceptual Metaphor of Disability”, *Metaphor and Symbol* 34:4 (2019), 197-208. 이 밖에 다음 논문도 참고하라. J. H. Tigay, “‘Heavy of Mouth’ and ‘Heavy of Tongue’ on Moses’ Speech Difficulty”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research(BASOR)* 231 (1978), 57-67.

15) K. H. Garroway, “Moses’s Slow Speech: Hybrid Identity, Language Acquisition, and the Meaning of Exodus 4:10”, *Biblical Interpretation* 28 (2020), 635.

16) C. Stroch, et al., “Heavy of Mouth”, 197.

17) W. H. C. Propp, *Exodus*, 210.

18) “heavy of hearing”이라는 표현도 세르비아어나 크로아티아어에서는 청력을 잃은 사람을 묘사할 때 사용된다. 독일어와 노르웨이어에서 정신적으로 문제가 있는 사람을 “heavy of understanding”이라고 표현하는 것과 일맥상통한다. C. Stroch, et al., “Heavy of Mouth”, 197.

19) *Ibid.*, 198.

20) N. Yu and J. Huang, “Primary metaphors across languages: Difficulty as Weight and Solidity”, *Metaphor and Symbol* 34 (2019), 111-126.

21) C. Stroch, et al., “Heavy of Mouth”, 205.

번역은 ‘둔하다’는 표현 대신 ‘뻣뻣하다’는 표현을 사용해서 번역함으로써, 이런 ‘장애의 차원’에서 모세의 말을 이해하려는 일종의 해석에 가깝게 번역했다.<sup>22)</sup> 그리고 이런 번역은 앞서도 언급했던 것처럼 독자들에게 모세가 입에 장애를 갖고 있었다고 생각할 수 있는 여지를 제공해 준다는 문제가 있다. *kbd*의 ‘무겁다’는 의미를 ‘장애’로 해석할 수 있는 가능성을 고려하는 것과 아예 본문 번역을 ‘뻣뻣하다’고 번역함으로써, 마치 본문 자체에 ‘장애’를 표시한 것처럼 번역하는 것은 전혀 다른 것이다. 이런 면에서 『개역개정』의 ‘입이 뻣뻣하고’는 수정되어야 할 것이다.

여기에서 4:10의 모세의 표현이 모세가 ‘장애’를 갖고 있었다는 의미로 보려는 스트로치 등의 견해는 4:10에서 사용된 *kbd*의 뜻만을 지나치게 강조해서 나온 것으로 보이는데, 오히려 4:11과 4:12에 나오는 내용과 연관 지어서 그 뜻을 파악하는 것이 중요하다. 즉, 4:11에서 여호와께서는 누가 사람의 입을 지었느냐고 말씀하시는데, 이는 모세의 입에 장애가 있어서 이것을 고쳐줄 수 있는 분이 여호와 하나님이라는 뉘앙스를 갖고 있다. 더구나 4:11 후반부에서도 계속해서 여호와 하나님이 말 못하는 자나 못 듣는 자, 눈 밝은 자, 맹인이 되게 하였다고 말씀하신다. 결국 이 내용만을 보면 마치 모세는 입에 장애가 있어서 말을 못한다는 뜻으로 “입이 무겁고 혀도 무겁다”고 여호와께 말을 한 것처럼 보일 수 있다. 그러나 4:12에 보면 “이제 가라 내가 네 입과 함께 있어서 할 말을 가르치리라”라고 말씀하신다. 만일 입이나 혀 자체에 장애가 있었던 것을 모세가 말한 것이었다면, 여호와께서는 ‘내가 네 입과 혀를 고쳐주겠다’는 식으로 말씀하셨을 것이다. 그러나 여호와께서 모세의 입과 함께 있어서 “할 말을” 가르쳐 주시겠다는 것은 결국 모세는 장애 때문에 말을 잘 못하는 것이 아니라, 말 주변이 없어서 무슨 말을 어떻게 해야 할지 모르기 때문에 4:10의 표현을 말한 것이라는 것을 알 수 있다. 여호와께서 할 말을 가르쳐주신다는 것은 말을 잘 못하는 것이나 혹은 말 주변이 없는 것은 전혀 걱정할 일이 아니라는 것을 말씀해 주시는 것이다. 따라서 모세의 4:10의 표현은 입이나 혀에 장애가 있어서 말을 못한다는 것이 아니라, 말을 잘하는 능력이 없다는 의미로 보아야 한다는 것을 알 수 있다.

한편 개로웨이의 논문을 보면 스트로치 등과는 전혀 다른 접근 방법으로 4:10의 표현을 해석하고 있다. 물론 그도 이 표현이 언어 장애(speech

22) 1978년에 나온 논문에서 티게이(J. H. Tigay)는 “입이 뻣뻣하고 혀가 둔한 자”에 대한 해석을 두 가지로 하고 있다. 첫째, 이집트어를 말할 능력이 없다는 뜻이다. 둘째, 언어 장애를 의미한다. J. H. Tigay, “‘Heavy of Mouth’ and ‘Heavy of Tongue’”, 57-58.



impediment)나 모세가 미디안에 40년 동안 머물렀기 때문에 이집트어를 유창하게 하지 못하게 되었다는 의미가 될 수 있다는 학자들의 선행 연구들을 인정하고 있다. 그러나 개로웨이는 선행 연구들이 간과하고 있는 점이 있다고 보는데, 그것은 모세의 어린 시절이 그의 성장 과정에 있어서 중요한 단계(crucial stage in Moses's development: his childhood)라는 것이다.<sup>23)</sup> 모세의 독특한 어린 시절과 히브리 노예의 신분에서 이집트 왕자로 입양되는 전환(transition) 시기는 모세에게 ‘혼성 정체성’(hybrid identity)을 만들어 주었다는 것이다.<sup>24)</sup> 모세는 노예 신분이었던 히브리인 부모에게서 이집트에서 태어났고, 후에 이집트의 왕자로 입양되어 궁에서 살았으며, 이집트인을 죽이고 미디안으로 도망가서 살게 되는 기구한 운명을 타고났다. 이런 삶의 여정 속에서 모세는 히브리인인가 아니면 이집트인인가를 결정해주는 가장 중요한 지표는 ‘언어’라고 할 수 있다.<sup>25)</sup> 이런 면에서 모세는 히브리인도 이집트인도 아닌 ‘혼성 정체성’을 가지게 되었다고 볼 수 있다. 즉, 모세의 정체성에서는 ‘언어’가 가장 중요한 요소였다고 개로웨이는 보고 있다.<sup>26)</sup>

프랍도 에스겔 3:5-6의 경우를 들어서 “heavy of tongue”이라는 표현은 외국어를 말하는 것을 의미한다고 본다. 많은 주석가들은 모세가 이집트어를 잊어버렸다고 생각해 왔지만, 프랍은 E와 P의 경우를 구분하고 있다. P 자료에서 모세는 이집트어를 할 수 없지만, E 자료에서는 히브리어를 말할 수 없다고 보면서, 이것은 그가 이스라엘 백성과 교류가 없는 가운데 양육되었기 때문이라고 본다.<sup>27)</sup> 프랍에 따르면, 모세가 그의 소명을 반대하는 것은 이중적인 성격을 가진다. 1) 그는 말을 잘 못한다. 2) 그는 말하는 데 장애가 있다(speech-impaired). 그런데 4:12에서의 여호와의 응답(내가 네 입과 함께 있어서 할 말을 가르치리라)은 ‘말을 잘 못하는 것’과 ‘장애’ 모두를 해결할 수 있는 것이었다. 모세의 이중적인 반대를 모두 잠재울 수 있는 응답이었던 것이다.<sup>28)</sup> 모세의 장애의 정확한 성격은 어떤 것이라도 될 수 있는데, ‘미약한 음성’에서부터 ‘불분명한 발음’까지 될 수 있다.

도즈만(T. Dozeman)은 여호와가 주시는 소명에 대해서 모세가 거절할 때마다 모세는 그 자신의 정체성에 대해서 고민하게 되고 그의 어린 시절의

23) K. H. Garroway, “Moses's Slow Speech”, 635-636.

24) Ibid., 636.

25) Ibid., 637.

26) Ibid., 641.

27) W. H. C. Propp, *Exodus*, 211.

28) Ibid.

여러 시기들을 그가 앞으로 영위해야 하는 삶과 조화시키기 위해 애를 썼다고 본다.<sup>29)</sup> 모세가 말을 잘 못하는 것의 이유는 지금까지의 연구들이 보여주듯이 신체적인 장애(말을 더듬는 것)로 이해되거나 외국어를 유창하게 못하기 때문으로 이해하는 것 이외에는 다른 해석 방법은 없는 것인가? 개로웨이는 티게이(J. H. Tigay)의 연구를 인용하여 에스겔 3:5-6의 본문을 예로 들면서 히브리 성서는 외국어를 말하는 사람을 ‘무거운 입’을 가졌다거나 혹은 ‘더듬다’고 표현하고 있다는 것을 근거로 삼았다.<sup>30)</sup> 메소포타미아의 자료들은 ‘무거운’이라는 단어가 ‘알아듣기 어려운’과 동의어로 사용되었으며 이는 ‘혀가 꼬였다’는 표현은 한 가지 언어에 유창하지 못할 때 쓰는 비유적 표현이라는 것이다.<sup>31)</sup>

모세가 이집트어에 더 이상 유창하지 않아서 하나님의 소명을 거부했다는 해석은 새로운 것이 아니다. 모세가 자신을 히브리인 혹은 이집트인으로 여기게 되는 문제는 그의 어린 시절의 언어를 어떤 것이라고 보느냐에 달려 있다. 즉, 어린 시절에 이집트 궁에 들어와서 왕자로 살면서 히브리어를 잊어버린 것인지 아니면 미디안 땅에서 오랜 기간 살면서 이집트어를 잊어버린 것인지를 확실하게 정리해야 한다는 말이다. 여기서 개로웨이가 사용하는 요소는 한 가지 언어의 사용 능력 ‘습득’(aquisition)과 ‘감소’(attrition)인데, 그는 출애굽기 4:10에서 언어의 감소를 읽을 수 있으며 입과 혀가 무거운 사람이라는 표현은 ‘외국어를 말하는 사람’을 묘사하고 있는 것이라고 본다.<sup>32)</sup> 그렇다면 언어 사용 능력의 ‘습득’의 경우에는 1) 모세의 어머니가 유모였을 때 어디에 살고 있었는가? 2) 그녀가 유모로서 모세를 얼마동안이나 돌봤는가? 3) 유모의 역할을 할 때 어머니는 어떤 언어를 사용했는가? 라는 요소들을 고려해야 한다.<sup>33)</sup>

모세는 자신의 어머니가 유모로서 자신을 키우는 장소가 어머니의 집이었다. 레반트와 메소포타미아 지역에서는 유모가 아이를 맡아서 돌보는 기간은 2년에서 3년이었다.<sup>34)</sup> 따라서 모세도 어머니와 함께 집에서 3년 정도 양육 받다가 궁으로 들어갔다고 볼 수 있다. 모세는 그의 생애에서 처음 3년 동안만 히브리어를 배웠다고 생각된다.<sup>35)</sup> 이렇게 어린 나이에 궁에 들어간 모세는 왕자로서 갖추어야 할 모든 지식들을 히브리어가 아닌 이집트어로

29) T. Dozeman, *Exodus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 132-133.

30) J. H. Tigay, “Heavy Mouth”, 58; K. H. Garroway, “Moses’s Slow Speech”, 645에서 재인용.

31) K. H. Garroway, “Moses’s Slow Speech”, 646.

32) *Ibid.*, 647-48.

33) *Ibid.*, 648.

34) *Ibid.*, 649.

35) *Ibid.*, 650.

교육 받게 된 것이다. ‘언어감소’의 측면에서 보면 출애굽기 4:10의 모세의 표현은 그가 이집트어가 아니라, 히브리어를 외국어처럼 한다는 점을 강조한 것이라고 할 수 있다. 이것은 과거의 주석가들이 내놓았던 해석과는 정반대가 되는 것인데, 그들은 모세의 어린 시절의 첫째 언어가 이집트어로 봤기 때문이다. 그러나 개로웨이는 모세의 어린 시절의 첫째 언어는 이집트어가 아니라, ‘히브리어’라고 주장한다.<sup>36)</sup> 따라서 모세가 잃어버린 언어 혹은 유창하게 말할 수 없는 언어는 ‘히브리어’라는 것이다. 슈미드(M. Schmid)의 연구에 의하면, 하나의 언어가 ‘감소’되는 이유들을 세 가지 그룹으로 구분했는데, 배경 요인들(background factors), 사용 빈도(frequency of use), 그리고 심리적인 요인들(psychological factors)로 나눈다.<sup>37)</sup> 이 연구에 따르면, 어린 시절의 첫째 언어(L1)를 0-11년 동안 사용하다가 다른 언어(L2)를 사용하는 공동체에 들어가면 L1은 성인이 되었을 때 완전히 잊어버리게 된다고 한다.<sup>38)</sup> 여러 경우에 있어서 12세 이하의 아이들이 L2 부모에게 입양되면 몇 달 사이에 그 아이들의 L1을 잊어버린다는 것을 알 수 있다.<sup>39)</sup>

‘언어 감소 이론’(language attrition theory)에 따라 개로웨이는 모세가 3세 전후에 부모님 집을 떠나면서부터 매우 빠르게 그의 히브리어를 잊어버렸을 것이라고 보고, “나는 입이 뻗뻗하고 혀가 둔한 자”라는 표현은 그가 모국어인 히브리어에 대해서 외국인처럼 느꼈다는 것을 보여주는 신호로 볼 수 있다고 본다.<sup>40)</sup> 그러나 이런 개로웨이의 주장은 4:10 전체를 놓고 보면, 쉽게 받아들이기 힘들다. 왜냐하면 앞에서도 살펴보았듯이, 10절의 전반부에 “나는 [본래] 말을 잘 하지 못하는 자니이다”라는 표현이 있는데, 이것은 히브리어 혹은 이집트어를 잊어버려서 유창하게 말하지 못한다는 의미는 아니기 때문이다. MT에는 ‘본래’라는 단어가 사용되지 않았으나, 그것을 제외하고서도 여전히 이 표현은 말 자체를 잘하는 사람이 아니라는 뜻으로 이해된다. 이렇게 본다면, 굳이 히브리어를 잊어버려서 모세가 스스로 입이 둔하고 혀도 둔하다고 말한 것이 아니라, 말을 잘하지 못하는 사람이라는 것을 강조하기 위해서 10절 마지막에 이 표현을 덧붙인 것이라고 보는 것이 자연스럽다. 동시에 만일 모세가 의도하는 바가 히브리어를 못한다는 것이었다면, 있는 그대로 ‘나는 이스라엘 백성의 언어(히브리어)를 잘 말하지 못합니다’라고

36) Ibid., 651.

37) M. Schmid, *Language Attrition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 87-88; K. H. Garroway, “Moses’s Slow Speech”, 650의 각주 49에서 재인용.

38) L1은 첫째 언어(first language)이며 L2는 두 번째로 습득한 언어(second language)를 의미한다. K. H. Garroway, “Moses’s Slow Speech”, 652.

39) Ibid., 654.

40) Ibid., 656.

말할 수 있었다고 본다. 분명하게 말할 수도 있는 것을 굳이 애매하게 이야기 하는 것이 아니라, 말하는 데 소질이 없다는 뜻으로 보면 될 것이다.

밀라드(A. Millard)도 모세가 어려서부터 익힌 이집트어를 미디안에서 40년 사는 동안 잊어버렸다고 보기는 힘들다고 주장한다.<sup>41)</sup> 어릴 적에 사용했던 언어는 세월이 흘러도 기억 속에 남아 있기 마련이기 때문이다.<sup>42)</sup> 또한 만일 모세의 이집트어가 녹슬었다면, 여호와께 아론을 ‘예언자’가 아닌, ‘통역자’(mēlîš)로 세워주셨을 것이다.<sup>43)</sup> 앞에서 보았듯이, LXX는 이 표현을 “목소리가 약하고/더듬고 느리게 말하는” ‘언어 장애인’(speech defect)으로 이해하고 있다. 밀라드에 따르면, 히브리어 *kābēd*가 입과 혀와 함께 사용되면 기대했던 기능을 하는 데 있어서 부적절하거나 실패하는 경우를 의미한다고 본다.<sup>44)</sup> 밀라드는 결론적으로 여호와께 모세에게 이스라엘 백성을 애굽에서 인도해 내라고 명했을 때 그가 못하겠다고 한 이유는 그의 “무거운 입” 때문이었다고 보고, 이는 언어 장애(speech impediment)라고 해석한다. 아마도 심하게 말을 더듬어서 공공 연설을 할 때는 대변인(spokesman)이 필요했다고 본다.<sup>45)</sup> 개로웨이의 이해보다는 오히려 밀라드의 해석이 모세의 표현이 뜻하는 바에 가깝다고 생각되지만, 그럼에도 불구하고 여전히 모세가 ‘장애’가 있어서 말하는 데 어려움이 있다고 단정하기보다는, 단순히 모세가 ‘말주변이 없다’는 의미로 볼 수 있다고 필자는 생각한다. 모세의 표현을 특정한 ‘언어’의 문제나 입이나 혀의 ‘장애’를 의미한다고 보기보다는, 말하는 ‘능력’의 문제를 뜻하는 것으로 볼 수 있다는 말이다.

이 구절에 대한 연구는 그 역사가 오래되었고 많은 연구들이 진행되었기 때문에, 대표적으로 구약학자들의 주석서에 나타난 번역을 살펴보기로 하자.

41) A. Millard, “Moses, the Tongue-Tied Singer!” J. Hoffmeier, A. Millard and G. Rendsburg, eds., *“Did I Not Bring Israel Out of Egypt?”: Biblical, Archaeological, and Egyptological Perspectives on the Exodus Narratives* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016), 134.

42) 모세의 표현에 대한 또 다른 오래된 해석은 모세가 천성적으로 겸손한 데서 이런 표현이 나온 것이라고 보는 것인데, 깔뱅(J. Calvin)과 카수토(U. Cassuto), 그리고 최근의 학자로는 스튜어트(D. Stuart) 등이 주장한 것이다. 또한 모세가 수사학적인 기술이 부족했다고 보는 견해도 제기되었지만, 출애굽기 본문에 비취보면 이 중의 어떤 것도 합리화하기 힘들다고 밀라드는 보고 있다. J. Calvin, *Harmony of the Law*, vol. I, Christian Classics, Ethereal Library, 81, accessed from www.ccel.org; U. Cassuto, *Commentary on Exodus*, I. Abrahms, trans. (Jerusalem: Magnes, 1967), 48-49; D. Stuart, *Exodus* (Nashville, Broadman & Holman, 2006), 133-137; R. Albertz, *Exodus*, vol. I: *Exodus 1-18* (Zürich: Theologischer Verlag, 2012), 91; A. Millard, “Moses, the Tongue-Tied Singer!”, 134의 각주 3, 4, 5에서 재인용.

43) A. Millard, “Moses, the Tongue-Tied Singer!” 134.

44) Ibid.

45) Ibid., 142.

(Childs) I am slow and hesitant in speaking<sup>46)</sup>

(Dozeman) I am heavy of mouth and heavy of tongue<sup>47)</sup>

(Houtman) I am slow of speech and tongue<sup>48)</sup>

차일즈(B. Childs)는 이 표현에 대해서 별다른 해석을 보여주지 않고, 모세가 자신이 달변가가 아니라는 것을 빌미로 하나님의 소명에 또 다시 반대하고 있는 것으로 본다.<sup>49)</sup> 도즈만도 이 표현 자체에 대해서 주목하지 않고 있으며, 단순히 모세가 자신의 언변이 좋지 않다(*he lacks rhetorical skills*)는 것을 말하고 있는 것으로 해석한다.<sup>50)</sup> 그러나 그는 다른 주석가들이나 영어 성경들과는 다르게 히브리어 *kbd*를 그대로 직역하고 있다는 점은 참신하다.

하우트만(C. Houtman)의 견해로는 모세가 자신이 유창하고 남을 설득시킬 수 있는 연설가는 아니고, 그 자신의 생각을 표현하는 데 있어서 어려움이 있다는 것을 표현하고 있는 것으로 본다.<sup>51)</sup> 따라서 4:10의 이 표현은 출애굽기 3:13 이하부터 계속되는 하나님의 소명주심에 대한 모세의 일련의 반대 이유들에 포함되는 또 하나의 ‘반대’라고 주장한다.<sup>52)</sup> 여호와를 만난 이후에도 그의 말하는 능력이 향상되지 않았다고 암시적으로 하나님을 비판하는 것이기도 하다. 따라서 이렇게 말을 잘 못하는 자신을 이스라엘의 인도자로 보내려는 것은 실패할 수밖에 없다고 하나님의 의견에 정면으로 반대하는 것이라고 본다.

또한 하우트만은 모세가 이 표현을 통해서 그가 말하는 데 서툴다는 것 이상의 구체적인 것을 의미하고 있다고는 보지 않는다. 예를 들어서 그가 이집트를 떠난 지 40년이나 되었기 때문에 더 이상 유창한 이집트어를 할 수 없었다거나 그런 면에서는 히브리어도 잊어버렸다고 하는 해석에는 동의하지 않는다. 또한 40년 동안 미디안 광야에서 살면서 다른 사람들과 접촉할 기회가 별로 없었고 그래서 그가 말하는 능력을 발전시킬 수 없었을 것이라는 견해도 동의하지 않는다.<sup>53)</sup>

따라서 모세가 말을 잘 못한다는 것(*Moses' lack of eloquence*)을 표현하고

46) B. Childs, *Exodus*, 49.

47) T. Dozeman, *Exodus*, 117.

48) C. Houtman, *Exodus*, 322.

49) B. Childs, *Exodus*, 78.

50) T. Dozeman, *Exodus*, 142.

51) C. Houtman, *Exodus*, 408.

52) *Ibid.*, 409.

53) *Ibid.*, 408-409.

있는 것이 4:10에 사용된 *kbd*의 뜻임을 알 수 있는데, 정작 왜 모세는 말을 잘 못한다고 말하고 있는지에 관해서는 크게 두 가지의 해석이 맞서고 있다. 1) 언어 능력 부족; 2) 히브리어 능력 부족. 그런데 1)의 경우에는 그 원인을 두 가지로 볼 수 있다. ‘장애’로 인한 것과 ‘말주변’이 없는 것이 그것이다. 이 두 가지의 이유 중에서 본 연구에서는 ‘언어 능력 부족’으로 보는 해석을 선호하고 그중에서도 ‘말주변’이 없다는 의미가 설득력이 있다고 본다. 모세는 “저는 입이 무겁고 혀도 무겁습니다”라는 표현을 통해서 자신이 말을 잘 못한다는 의사를 표시하고 있다. 출애굽의 사명을 감당하기 위해서 하나님의 말씀을 이스라엘 백성과 바로에게 전해야 하는 책임이 있는데, 이것을 위해서 가장 필요한 것이 말을 잘하는 것이고 이 능력이 모세 자신에게 결여되어 있다고 여호와께 말씀드리려는 것이다.

#### 4. 결론

성경을 번역한다는 것은 언제나 새로운 도전이고 끊임없는 고민과 선택을 요구하는 지난한 작업이다. 그럼에도 불구하고 성서학자는 마땅히 이 길을 기꺼이 걸어가야 하는 책임이 있기 때문에, 이 논문에서 다룬 출애굽기 4:10에 나오는 모세의 말(“나는 입이 뻣뻣하고 혀가 둔한 자니이다.”)은 MT의 뜻에 맞게 새롭게 번역되어야 할 대상이 된다. MT는 ‘나는 입이 무겁고 혀도 무거운 사람입니다’라는 뜻을 전해 주고 있다. 그런데 『성경전서』(1911)를 번역한 선교사들과 한국인 조사들은 MT를 직접 참고해서 번역한 것이 아니라, 번역 성경인 영어, 중국어, 일본어 성경들을 참고해서 번역했다는 것이 학계의 주도적인 이론이라고 할 때, 이 구절도 이런 성경들의 영향을 살펴보는 것이 순서가 될 것이다. 먼저, 초창기의 영어 성경들부터 현대판 영어 성경들에 이르기까지 한결같이 “slow of mouth and of tongue”으로 번역되어 있다. 즉 히브리어 *kbd*가 ‘느린’이라는 의미로 번역되었음을 보여주는데, 사실 이것은 히브리어 단어의 뉘앙스를 그대로 옮긴 것이라고 보기는 힘들다. 그러나 *kbd*가 가진 ‘무겁다’는 의미를 ‘느리다’의 의미로 이해해서 ‘말을 잘 못한다’는 뜻으로 번역한 것이라고 볼 수는 있다. 이런 의미에서 영어 성경의 직접적인 영향을 받았다고보다는 간접적인 영향을 받아서, ‘느리다’는 영어 성경의 번역을 ‘둔하다’로 이해해 『성경전서』가 “입도 둔하고 혀도 둔한 자니이다”로 번역한 것이라고 볼 수 있다.

중국어 성경들에 대한 분석 결과, 비록 重이라는 한자가 사용된 성경은 찾을 수 없었지만, 대신 拙이라는 글자가 <대표역본>(1856) 이후로 사용되고 있는 것을 확인할 수 있었다. 이 글자는 입이나 혀가 ‘둔하다’는 뜻을 갖고 있기 때문에 『성경전서』의 “입도 둔하고 혀도 둔한 자입니다”라는 번역에 직접적인 영향을 주었다고 볼 수 있다. 최초의 우리말 성경의 번역이 무슨 이유로 히브리어 원문에 있는 대로 ‘무거운’(kbd)의 뜻이 아니라, ‘둔한’(拙)이라는 단어를 사용해서 번역했는지에 대한 근거를 알 수 있게 해 준다. 단지 『성경개역』(1938)의 번역에서부터 이 구절의 번역이 “입이 썩썩하고 혀가 둔한 자입니다”로 수정된 것은 아쉬운 일이라고 생각되는데, 이는 MT의 의미를 제대로 전달하지도 않고 있기 때문에, 이렇게 똑같은 kbd 라는 히브리어가 사용되었음에도 불구하고 하나는 “뻣뻣한”으로 번역하고 또 하나는 “둔한”으로 번역한 것은 반쪽짜리 번역이라고 할 수밖에 없다. 이런 의미에서 원래의 『성경전서』의 번역으로 되돌아가는 것이 바람직하다고 판단된다.

오히려 일본어 성경의 경우에는 <메이지역>(1887)에서 重이라는 글자가 사용되고 있음을 알 수 있는데, 이는 중국어 성경들의 영향권에서 벗어나서 나름대로 MT의 뜻을 그대로 번역하려는 시도였다고 볼 수 있다. 따라서 <메이지역>의 번역자들은 중국어 성경이나 영어 성경들의 번역을 참고해서 그것들 중에서 취사선택한 것이 아니라, MT도 참고하면서 보다 히브리어 원문에 가까운 번역을 시도했음을 알 수 있다.<sup>54)</sup>

결론적으로 보면 출애굽기 4:10의 표현은 최초의 우리말 번역 성경인 『성경전서』의 번역대로 다시 환원시켜서 번역하여 ‘나는 입이 둔하고 혀도 둔한 자입니다’로 번역하든지, 아니면 아예 의역을 해서 ‘나는 말을 잘 못합니다’라고 번역하는 것이 바람직하다고 생각된다. 결국 모세가 말한 4:10의 표현의 의미는 1) ‘장애’나 ‘언어 능력 부족’ 때문에 말을 잘 못하는 경우, 2) 히브리어를 못하기 때문에 이스라엘 백성에게 말하기 힘든 경우로 볼 수 있는 가능성이 있다. 본 연구에서는 4:10의 전반부에 나오는 “나는 [본래] 말을 잘 하지 못하는 자입니다”라는 내용이 중요한 근거가 되고, 동시에 4:12의 “할 말을 가르치리라”는 여호와의 말씀이 또 다른 근거로 사용될 수 있음을 살펴보았다. 따라서 필자는 위의 두 가지 가능성들 중에서 입이나 혀의 ‘장애’ 때문이라기보다는, ‘말 주변’이 없어서(언어 능력 부족) 말을 잘 못한다는 의미를 전달하려고 모세가 이 표현을 사용했다고 보는 해

54) 필자의 최근의 연구를 참고하라. 장석정, “『성경전서』(1911)의 복합적 번역대본 가능성 — 출애굽기 4:8을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 49 (2021), 7-28.

석이 가장 합리적이라고 생각된다.

<주제어>(Keywords)

출애굽기 4:10, 모세, 『성경전서』, 새로운 번역, 칠십인역.

Exodus 4:10, Moses, The Complete Bible in Korean, New Translation, LXX.

(투고 일자: 2022년 6월 23일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 9월 7일)



## &lt;참고문헌&gt;(References)

- 『취리히성경해설 성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2021.
- 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.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, 『성서가 우리에게 오기까지』, 서울: 대한성서공회, 1995.
- 요우빈, “왕타오, 중국어 성경 번역과 그의 해석학 전략”, 구향화, 이환진 역, 『성경원문연구』 37 (2015), 273-291.
- 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.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, I. Abrahams, trans., Jerusalem: Magnes, 1967.
- Childs, B. S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, OTL, Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- Cohen, D. B., *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*, Handbook of Oriental Studies, Leiden: Brill, 2013.
- Dozeman, T., *Exodus*, Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Garroway, K. H., “Moses’s Slow Speech: Hybrid Identity, Language Acquisition, and the Meaning of Exodus 4:10”, *Biblical Interpretation* 28 (2020), 635-657.
- Houtman, C., *Exodus*, vol. 1, Kampen: Kok Publishing House, 1993.
- Millard, A., “Moses, the Tongue-Tied Singer!” Hoffmeier, J., Millard, A., and Rendsburg, G., eds., “*Did I Not Bring Israel Out of Egypt?*”: *Biblical, Archaeological, and Egyptological Perspectives on the Exodus Narratives*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2016, 133-142.
- Propp, W. H. C., *Exodus 1-18*, AB, New York: Doubleday, 1999.
- Sarna, N. M., *Exodus*, Philadelphia: The Jewish Society Publication, 1991.
- Schmid, M., *Language Attrition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Stroch, C., et al., “‘Heavy of Mouth’ and ‘Heavy of Tongue’: Weight as a Conceptual Metaphor of Disability”, *Metaphor and Symbol* 34:4 (2019), 197-208.

Tigay, J. H., "'Heavy of Mouth' and 'Heavy of Tongue' on Moses' Speech Difficulty", *BASOR* 231 (1978), 57-67.

Utzschneider, H. and Oswald, W., *Exods 1-15*, IECOT, Stuttgart: Kohlhammer, 2015.

<Abstract>

**A Translation Proposal and Understanding of Exodus 4:11:  
Focused on the expression, “I am heavy of mouth and tongue”**

Sok-Chung Chang

(Catholic Kwandong University)

Translating a biblical passage is always a new challenge and difficult task that requires continuous thinking and choosing. Nevertheless, biblical scholars have the responsibility to willingly walk that path. In this article, I deal with Exodus 4:10 where Moses refuses YHWH’s calling by saying, “I am heavy of mouth and tongue.” The Korean Bible (1911) translates this sentence as “입도 둔하고 혀도 둔한 자이다”, which means “I have clumsy mouth and a tongue.” The Korean Revised Version (1938) reads “나는 입이 뻣뻣하고 혀가 둔한 자이다”, which means “I am stiff of mouth and clumsy of tongue.” The MT reads “I am heavy of mouth and heavy of tongue”, but the foreign missionaries and their Korean assistants who worked on The Korean Bible did not know Hebrew, so they did not consult MT when they translated Exodus into Korean. Instead, they consulted Bibles in English, Chinese, and Japanese available at the time of translation. Therefore, I will look into these Bibles, and try to find some influences from them.

First, English Bibles translate the phrase as “slow of mouth and tongue”. This means the Hebrew word *kbd* was translated into *slow* instead of *heavy*. So the relationship between the first Korean Bible and those English Bibles seems to be very weak. Second, the Chinese Bibles did not use the word 重 (meaning heavy), but instead used 拙 since the publication of the Delegates’ Version (1856). This Chinese character 拙 means *slow* or *clumsy*. Therefore these Chinese Bibles could have influenced The Korean Bible (1911). It was tragic when this translation was changed in the Korean Revised Version (1938) without any reasonable basis. The latter translation does not carry the MT meaning at all.

In the case of the Japanese Bibles, Meiji Version (1887) uses the word 重, and it shows that the Japanese Bible translators got away from the influences of the Chinese Bibles and walked in their way. They might have tried to translate the

sentence from MT. They did not choose the suitable translations from available Bibles (English, Chinese), but tried to translate the sentence as closely as possible to MT. In conclusion, Moses's words in Exodus 4:10 needs to be either retranslated like the one in The Korean Bible (1911) or to do a round translation like "I am not eloquent."

# 열왕기하 23:29-30과 역대하 35:20-27에 나타난 요시야의 죽음 보도에 대한 언어적, 고고학적 고찰

이창엽\*

## 1. 들어가는 말

앗수르, 애굽, 바벨론 등의 큰 나라들은 ‘강 건너편 지역’ 중 해변길이 지나가는 곳에는 큰 관심을 두었지만,<sup>1)</sup> 유다가 위치한 배후지에 해당하는 내륙 지역에는 관심이 적었다는 것이 일반적으로 받아들여지는 사실이다.<sup>2)</sup> 주전 640-610년에 이르기까지 앗수르가 약해진 시기에 느고(느고 2세)의 아버지 삼메티쿠스 1세(프삼티크 1세)는 아스돗 정복을 시작으로 므깃도, 베니게까지 이르는 ‘강 건너편 지역’을 지배하였다.<sup>3)</sup> 주전 615년 티스리 월(9/10월)에 앗수르를 도우면서 바벨론의 나보폴라살 왕과 대치했던 삼메티쿠스 1세처럼,<sup>4)</sup> 그의 아들인 느고도 주전 609년에 앗수르 왕 앗수르-우발리트와 연합군을 형성한다.

\* University of Sheffield에서 박사학위를 받음. 현재 안양대학교 구약학 교수.  
changyoplee@anyang.ac.kr.

- 1) 이창엽, “느부갓네살의 강 건너편 지역에 대한 원정과 여호야김의 죽음”, 『구약논집』 21 (2021), 184. 주 8에 소개된 ‘강 건너편 지역’에 대한 논의를 참조하라. 필자의 본 논문에 언급된 ‘강 건너편 지역’은 유프라테 강 동쪽에서 서쪽을 부를 때 가리키는 지역이다.
- 2) B. U. Schipper, “Egypt and the Kingdom of Judah under Josiah and Jehoiakim”, *Tel Aviv* 37 (2010), 203.
- 3) 이창엽, “느부갓네살의 강 건너편 지역에 대한 원정과 여호야김의 죽음”, 182-183 주 3.
- 4) D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum* (London: British Museum, 1956), 55 BM. 21901, 앞면 10줄.

하지만 쇠락해진 앗수르는 하란을 도로 찾기 위해 두 달 동안 탈환을 시도하지만 결국에는 성공하지는 못하고, 바벨론 왕들의 연대기에 더 이상 언급되지 않고 역사에서 사라진다.<sup>5)</sup> 앗수르를 돕기 위해 유브라테 강으로 올라갔던 애굽 왕 느고는 앗수르가 멸망한 후 바벨론 왕이 우라르투 북쪽 산지 지역 장악에 집중하는 주전 609-607년까지 바벨론의 저항이나 공격이 없는 나름 편안한 시기를 보내면서 유브라테 ‘강 건너편 지역’을 지배한다.<sup>6)</sup> 우리의 관심 본문인 요시야의 죽음을 다루는 첫 구절인 열왕기하 23:29a는 이러한 국제 정세가 현실화되기 전에, 느고가 갈그미스(Carchemish)에 이르기 전에 므깃도에서 요시야를 만난 사건을 다루는데, 이때는 주전 609년 봄이었다.<sup>7)</sup>

구약의 역사를 연구할 때 먼저 기록된 열왕기의 보도가 기준이 되고, 이어 역대기의 기록을 보완해서 왕의 행적을 이해하려는 경향이 있는데, 유독 요시야의 죽음은 좀 더 자세히 소개하는 역대기의 기록을 참조하여 열왕기의 기록을 이해하고 해석하는 경향이 있었다.<sup>8)</sup> 필자는 좀 더 명확한 사실을 소개하는 역대기라는 성경으로 열왕기라는 성경을 해석할 수 있다는 것도 가능하다고 본다. 하지만, 특정 본문을 읽을 때 먼저는 그 본문이 소개하는 정보를 바탕으로 그 본문이 말하고 있는 바를 읽어야 하고, 읽고 난 다음에 이와 유사한 다른 본문과 비교 대조한다면, 먼저 읽은 본문이 제시하는 내용을 좀 더 객관적으로 볼 수 있을 것이다. 그래서 필자는 본 논문에서 역대기의 도움 없이 열왕기하 23:29-30에 언급되는 요시야의 죽음을 먼저 다룬다. 열왕기하 23:29b가 묘사하는 상황이 전쟁인지 혹은 회담인지 두 가

5) D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, 55 BM. 21901, 앞면 10줄.

6) 이창엽, “느부갓네살의 강 건너편 지역에 대한 원정과 여호야김의 죽음”, 182-183.

7) 이창엽, “느부갓네살의 강 건너편 지역에 대한 원정과 여호야김의 죽음”, 181-182 주 2. 알 스트롬(G. W. Ahlström)은 느고가 즉위한 후 앗수르를 돕기 위해 갈그미스로 올라갈 때 요시야를 만났고, 요시야는 그때 유다에 대한 자신의 통치에 대한 승인을 받기 위해 종주인 느고를 만났다고 주장한다(G. W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine* [Minneapolis: Fortress Press, 1993], 763-764; Z. Talshir, “The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography [2 Kings 23:29-30; 2 Chronicles 35:20-25; 1 Esdras 1:23-31]”, *JT* 46 [1996], 217-218). 부족한 자료로 인해 요시야가 바로의 봉신이었는지를 명확하게 입증하기는 어렵다. 다만 유다는 지정학적으로 내륙지역인 배후지에 위치했기에, 외부의 견제 없이 요시야가 종교개혁을 이룩할 수 있었고, 이를 통해 여러 이익을 누릴 수 있는 상황이었다고 볼 수 있다.

8) 이와 유사한 해석으로는 장미자의 주석을 예로 들 수 있다. 그는 하나님의 뜻을 강조하는 역대기 저자의 입장과 유사한 렘 1:11-16을 소개하면서 요시야의 시도를 부정적으로 평가한다. 요시야가 느고를 저지하려고 한 시도는 하나님의 뜻을 거스르는 행동이었다고 평가한다(장미자, 『열왕기하 주석』 [서울: CLC, 2021], 563-565 참조).

지 가능성을 살펴본다. 이어서 역대하 35:20-27에 언급된 역대기 저자의 요시야의 죽음 보도를 살펴본다. 세 번째로, 느고가 가졌을 ‘강 건너편 지역’ 지배에 대한 정치적 의도에 대한 논의를 이어간다. 역대하 35장에서 종결 구 안쪽에 요시야의 마지막 행적을 다루고 있는 역대기 저자의 의도를 마지막으로 살펴본다. 이를 통해 필자는 두 본문을 순서대로 읽어서 얻는 유익이 있음을 살펴본다.

## 2. 열왕기하 23:29-30에 나타난 요시야의 죽음

### 2.1. 열왕기하 23:29a에 언급된 느고의 원정

열왕기하 23:29a는 느고가 가려고 했던 최종 행선지인 유브라테 강 유역 뿐 아니라 그곳에 있는 인물인 앓수르 왕(앓수르-우발리트)을 언급한다. 바벨론 왕들의 연대기는 느고의 유브라테 강 원정이 앓수르를 ‘치기’ 위한 목적이 아니라 오히려 돕기 위해 느고가 올라가고자 했다는 사실을 분명히 밝힌다.<sup>9)</sup> 느고의 원정이 앓수르를 도우려는 것은 분명한 사실이다. 바벨론 왕들의 연대기가 제공하는 정보를 기반으로 열왕기하 23:29a에 언급되는 **על-מלך אשור על-נהר פרת**을 번역하면, 이 구절은 “앓수르 왕에게, 유브라테 강 유역에”로 번역할 수 있다.<sup>10)</sup> 왕세자 느부갓네살의 아버지 나보폴라살의 재위 17년, 즉 주전 609년 봄 혹은 초여름에 느고의 군대가 앓수르 군대와 합류하여 빼앗긴 하란을 되찾으려고 했었다.<sup>11)</sup> 이 사실을 기반으로 열왕기하 23:29a를 읽는다면 이 구절은 느고가 앓수르 왕에게, 유브라테 강으로 간다는 사실만을 묘사한다.

9) D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, 19; 장미자, 『열왕기하 주석』, 563; 김진수, 『열왕기 주해』 (수원: 합동신학대학원출판부, 2016), 450 참조.

10) R. W. Klein, *2 Chronicles* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 525 n.60 참조.; 배희숙, “전치사 알(על) 구문의 번역에 대한 고찰: 왕하 23:29와 대하 17:1하의 경우”, 『성경원문연구』 24 (2009), 54-71. 배희숙은 ‘엘(אל)’과 ‘알(על)’이 혼용 가능하다고 보기에 굳이 ‘알(על)’을 ‘엘(אל)’로 바꿀 필요는 없다고 본다. 이 경우 굳이 “앓수르 왕에게”라는 표현을 “바벨론 왕에게” 혹은 “바발론 왕 느부갓네살에게”라는 표현으로 바꿀 필요도 없고, 바꾼다면 이는 시대착오적 문장이 된다.

11) D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, 63. BM. 21901, 뒷면, 66; 이창엽, “느부갓네살의 강 건너편 지역에 대한 원정과 여호야김의 죽음”, 181-183 주 2 참조.

## 2.2. 열왕기하 23:29b의 상황: 전쟁 혹은 회담, 취사선택의 문제인가?

일반적으로 열왕기하 23:29-30의 기록은 요시야가 느고와 싸우다 전쟁터에서 죽게 되었다는 정보를 담고 있는 본문으로 이해하는데, 이 구절이 어떤 사실을 소개하는지 명확하게 판단하기 위해서 우리는 열왕기하 23:29b를 다시 새롭게 읽을 필요가 있다. 『개역개정』은 앗수르 왕을 치기 위해 애굽 왕 느고가 올라갔다고 번역하나, 『표준』, 『새번역』, 『공동번역』은 “앗수르 왕을 도우려고 올라갔다”라고 다르게 번역한다.<sup>12)</sup> 여기서 우리가 열왕기하 23:29b가 제시하는 상황을 명확히 알기 위해 주목해야 할 두 단어는 ‘가다’와 ‘만나다’이다.<sup>13)</sup> ‘만나기 위해 가다’의 결합 형태가 사용된 사무엘상 17:48; 23:28, 열왕기상 20:27 등 세 구절은 분명히 전쟁을 하기 위한 목적으로 상대방을 만나러 가는 장면을 묘사한다. 이 세 구절을 제외한 다른 구절들은 군사적인 행동과 연관되지 않는다.<sup>14)</sup>

열왕기하 23:29b는 요시야가 느고를 만나야 했던 이유와 므깃도에서 죽임을 당하는 사건을 자세히 소개하지 않고, 느고와의 만남과 그의 죽음만을 간략하게 보도한다. 요시야가 므깃도로 간 이유에 대해 데이비스(G. I. Davies)는 두 가지 가능성이 있다고 본다. 첫째, 그는 요시야가 선제공격을 하기 위해 움직였다고 본다. 애굽 군대가 전략적 요충지인 므깃도를 지나갈 것이라는 소식을 들은 요시야는 느고 군대의 진로를 막아설 뿐 아니라 느고를 공격하기 위해 므깃도로 올라갔을 가능성이 있다.<sup>15)</sup> 이 같은 해석은 요시야와 느고의 관계는 적대적 관계이고, 요시야가 느고를 막아 맞서서 전쟁하기 위해 므깃도로 갔다고 본다. 하지만, 느고가 선제적으로 요시야를 공격하여 요시야는 결국 비명횡사한다.

데이비스는 또 다른 사건이 일어났을 가능성도 제시한다. 그는 요시야

12) 『개역개정』 왕하 23:29는 “앗수르 왕을 치고자 하여, 유브라테 강으로” 『공동번역』 왕하 23:29는 “아시리아 왕을 도우려고, 유프라테스 강을 향하여” 『표준새번역』 왕하 23:29는 “앗시리아 왕을 도우려고, 유프라테스 강쪽으로” 이렇게 각각 번역한다.

13) 『개역개정』 왕하 23:29b는 요시야가 “맞서 나갔더니”로 번역한다.

14) 창 24:65; 32:6[7]; 출 4:27; 민 24:1; 수 9:11; 삼상 17:48; 23:28; 삼하 19:15[16]; 왕상 18:16(2번); 20:27; 22:13; 왕하 8:8, 9; 9:18; 16:10; 23:29. 하세가와는 이 용례가 모두 15구절이라고 하지만 모두 17구절이다. S. Hasegawa, “Josiah’s Death: Its Reception History as Reflected in the Books of Kings and Chronicles”, *ZAW* 129 (2017), 526. 하세가와의 목록에 덧붙여져야 할 구절은 삼상 17:48, 왕상 22:13이다.

15) G. I. Davies, *Megiddo* (Cambridge: Lutterworth Press, 1986), 105. 프로스트(S. B. Frost)는 요시야의 군사적 공격은 느고에 대한 무모한 도전이었다고 본다(S. B. Frost, “The Death of Josiah: A Conspiracy of Silence”, *JBL* 87 [1968], 381).



가 느고와 전쟁을 하려는 의도는 전혀 없었고, 느고의 유브라테 강 진출을 지원하기 위해 므깃도로 갔을 가능성이 있다는 것도 제안했다.<sup>16)</sup> 코건(M. Cogan)과 타드모어(H. Tadmor)도 열왕기하 23:29에 언급된 ‘만나기 위해 가다’의 결합 형태는 전투를 암시하지 않는다고 보았다.<sup>17)</sup> 우리는 열왕기하 23:29b에서 요시야의 행동에 대한 묘사만 읽을 수 있는데, 요시야는 느고와 싸움을 하러, 맞서기 위해 나간 것이 아니라,<sup>18)</sup> 느고를 만나기(מָלַךְ) 위해 갔다는 사실에 주목해야 한다.<sup>19)</sup> “만나기 위해 갔다”라는 열왕기하 23:29b의 상황 묘사에서 우리는 두 왕의 회담이 예정되어 있었을 가능성도 어느 정도 있었다고 볼 수 있다. 하지만 열왕기하 23:29가 소개하듯이 느고는 요시야를 보자, 갑자기 요시야를 죽인다. 이는 매우 이례적인 일이다. 주목해야 할 부분은 열왕기하 23:29b에 언급된 “그(느고)가 그(요시야)를 보았을 때 므깃도에서 그를 죽였다”이다.<sup>20)</sup> 이 상황 소개 또한 실제로 므깃도에서 생긴 일이 두 나라 사이의 군사적 충돌이나 전쟁이 아니었을 수도 있다고 볼 수 있다.<sup>21)</sup> 열왕기하 23:29-30은 역대하 35:22-23의 기록과는 달리 요시야가 죽기 전과 죽은 후 이스라엘 군대가 애굽 군대와 싸웠다는 내용이 없다. 요시야가 죽은 후 그의 신하들은 그의 시체를 (병거에) 싣고 므깃도에서 예루살렘으로 돌아오는 것만 소개한다(왕하 23:30a).<sup>22)</sup>

16) G. I. Davies, *Megiddo*, 105.

17) M. Cogan and H. Tadmor, *2 Kings* (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1988), 301. 하지만 아비오즈(M. Avioz)는 왕하 23:29에 언급된 이 두 단어의 조합은 군사적 의미를 가지고 있다고 보면서 요시야와 느고 사이에 전투가 있었다고 본다(M. Avioz, “What Happened at Megiddo?: Josiah’s Death as Described in the Book of Kings”, *Biblishe Notizen* 142 [2009], 7.). 그는 역대기 본문의 내용을 의지하지 않고 왕하 23:29가 전투하기 위해 요시야가 느고를 만났다고 주장하나 이는 설득력이 약하다.

18) 『개역개정』 왕하 23:19b의 번역은 “요시야가 맞서 나갔더니”로 되어 있다. 『표준새번역』, 『새번역』, 『공동번역』은 “맞아 싸우려고 갔다”고 번역한다.

19) S. Hasegawa, “Josiah’s Death: Its Reception History as Reflected in the Books of Kings and Chronicles”, 526. 왕하 23:29b와 동일한 형태의 문장이 왕하 16:10에 등장한다. 요시야는 애굽의 왕 느고를 만나기 위해 갔고, 아하스는 앗수르 왕 디글랏빌레셀을 만나기 위해 다메섹에 갔다.

20) 홉스는 왕하 23:29를 “느고가 요시야를 므깃도의 전쟁터에서 죽였다”라고 마소라 본문(MT)에 없는 ‘전쟁터’라는 단어를 첨가하여 번역하였다. 그는 느고와 요시야가 서로를 적으로 여겼고, 므깃도에서 전투가 일어났다고 본다(T. R. Hobbs, *2 Kings* [Waco, Texas: Word Books, 1985], 330, 340). 홉스의 이 같은 해석은 근본적으로 역대기 저자의 요시야의 죽음과 연관된 해석을 받아들여 이를 열왕기 본문에 투사하여 전투의 상황이 벌어진 것으로 보는 입장이다.

21) M. Noth, *The History of Israel* (London: Adam & Charles Black, 1960), 279.

22) 『개역개정』 왕하 23:30a에 사용된 동사(מָלַךְ의 히필형)는 죽은 요시야의 시신을 실었다는 사실을 강조하고 있고, 그때 운송수단은 수레 혹은 병거 모두 가능하다. מָלַךְ의 히필형 태로 사용된 구절에는 수레(삼하 6:3//대상 13:7), 병거(왕하 9:28, 왕하 23:30//대하 35:24)

느고는 요시야를 왜 제거하려고 했을까? 열왕기하 23:29는 분명한 사실을 제공하지 않는다. 우리는 이 본문에서 요시야와 앗수르의 관계가 어떠했는지도 명확히 알 수 없다.<sup>23)</sup> 이 본문은 요시야의 대외 정치적 입장도 말하지 않는다. 다만 느고의 행동을 정치적 관점에서 살펴본다면, 종교적 개혁을 실행에 옮겼을 뿐 아니라 정치적으로 북쪽으로 영토를 확장했던 요시야를 제거함으로써 느고는 ‘강 건너편 지역’을 지배하기에 훨씬 유리하다고 판단하였던 것으로 볼 수 있다. 우리는 느고의 이같은 야심을 약 3개월이 지난 후 유다의 왕 여호아하스를 애굽의 사령부가 있는 리블라에 가두었다가 결국 애굽으로 잡아간 사건에서 유추해 볼 수 있다. 애굽의 느고는 여호아하스를 대신하여 친애굽적인 입장을 가진 여호야김을 왕으로 세운다. 우리는 열왕기하 23:29-30이 제공하는 정보와 이어지는 33-34절을 함께 읽을 때 느고의 정치적 야심과 연관지어 해석할 수 있다.

열왕기하 23:29-30은 요시야의 죽음과 연관하여 기본적인 정보만을 제공한다. 열왕기하 23장 본문은 우리가 사건을 재구성하기에 필요한 충분하고 상세한 설명이 없기에 요시야의 죽음과 연관하여 서로 다른 두 가지 해석이 가능함을 위에서 살펴보았다. 필자는 느고가 정치적 야욕을 가지고 행동했을 두 번째 가능성도 있다고 소개했지만, 이와 직접적으로 연관된 더 많은 근거와 사실을 열왕기하가 제공하고 있지 않기에 열왕기하 23:29-30에 소개된 사건의 성격을 확정하기가 어렵다는 사실도 인정한다. 열왕기하 23:29-30이 최소한의 정보만을 제공하는 것과는 달리 역대하 35:20-27에서 역대기 저자는 좀 더 많은 정보와 명확한 해석이 가능한 여러 사실들을 소개한다. 역대기 저자는 위에서 소개한 두 가지의 가능성 중 어떤 면을 강조

---

가 운송수단으로 각각 사용된다. 마소라 본문과는 달리 칠십인역(LXX) 왕하 9:28은 아하시야의 시신을 실기 위해 운송 수단을 ‘하르마(ἄρμα)’ 즉 ‘병거’로 구체적으로 명시한다. 요시야의 시신을 실었던 수단은 병거였을 것으로 보인다.

- 23) 홀다의 예언과 연관하여 요시야의 죽음을 다룬 헬퍼른(B. Halpern)은 애굽과 앗수르는 동맹관계에 있었던 것은 역사적으로 사실이지만, 요시야의 죽음을 기록한 열왕기 저자는 느고가 요시야를 죽임으로서 요시야는 바벨론과 동맹관계에 있는 것이 아니라 앗수르와 동맹관계에 있던 것으로 바뀌게 되고, 이를 통해 역으로 애굽은 앗수르의 대적이 되었다고 역사적 관계를 변형시켜 버린 것으로 본다. 헬퍼른은 이같은 이해를 통해 요시야의 죽음은 역설적이지만 홀다의 예언은 합법적으로 성취되었다고 본다(B. Halpern, “Why Manasseh is Blamed for the Babylonian Exile: The Evolution for a Biblical Tradition”, *IT* 48 [1998], 502-503). 헬퍼른의 이 같은 해석의 출발점은 열왕기하 23:29a를 개역개정과 같은 의미로 번역한 데 기인한다(*Ibid*, 501.). 위에서 소개하였듯이 전치사 앞에 대한 번역을 어떻게 할 것인지 명확히 확인하게 되면, 헬퍼른의 주장은 잘못될 가정과 결론을 도출할 수 있는 번역을 바탕으로 그가 논리를 전개하고 있음을 알 수 있다. 헬퍼른은 본문이 실제로 제공하지 않는 주장까지 펼친다. 우리는 열왕기 저자는 열왕기하 23:29a에서 역사적 사실을 매우 간략하게 소개하고 있음을 기억해야 한다.

하고 있는지, 그가 참조한 저본(Vorlage)이 새로운 사실을 제공하고 있기에 역대기 저자가 이를 소개한 것인지, 아니면 다른 내용을 담고 있는 저본을 확장하여 소개한 것인지 살펴볼 필요가 있다. 우리는 역대기의 기록을 이어 살펴봄으로서 열왕기의 기록과 어떤 면에서 다른지 확인할 수 있을 것이다. 역대기의 기록이 결국에는 열왕기 23:29-30에 소개되는 사건의 성격을 전통적인 견해에 따라 해석하는 2차 근거 구절이 되는 기능도 가지고 있음을 확인할 수 있을 것이다.

### 3. 역대하 35:20-27에 나타난 요시야의 죽음

#### 3.1. 역대하 35:20-27의 느고의 화친 협상과 요시야의 전투

우리는 최소한의 정보만 제공하는 열왕기하 23:29-30에서 요시야에게 일어난 사건이 회담과 전투 두 경우 모두 가능하다는 것을 위에서 살펴보았다. 열왕기하 23:29-30 본문 자체는 요시야가 갑작스럽게 죽게 되었다는 사실을 소개한다.<sup>24)</sup> 하지만 병행본문 전반부인 역대하 35:20b-21은 느고가 사신을 보내 화친을 요청한 회담의 성격을 보여주고, 이 회담 이후에는 협상을 거절한 요시야가 애굽의 군대와 전투를 벌이는 장면으로 전환된다(22절 이하). 역대하 35:20-27은 회담과 전투 장면을 순서대로 담고 있다. 22절 이하 후반부에는 요시야가 전쟁하려는 의도를 분명하게 보여 줄 뿐 아니라 느고의 군대와 싸우다 활에 맞아 중상을 입고 죽게 되었다는 일련의 과정들을 자세히 소개한다.

먼저 20절 후반절에 언급된 “요시야가 그를 만나기 위해 나갔다”는 언급은 전투를 하기 위한 것만은 아니었음을 보여준다.<sup>25)</sup> 열왕기하 23장에는 느

24) 배희숙, “전치사 알(בּוּ) 구문의 번역에 대한 고찰: 왕하 23:29와 대하 17:1하의 경우”, 62.

25) 『개역개정』 대하 35:20b의 번역은 “나가서 방비하였다”라고 말하는데, 이는 요시야가 막기 위해 나갔다고 번역하는 『표준』과 『공동번역』과 그 뜻에서 유사하다. 왕하 23:29b와 병행구절인 대하 35:20c는 ‘만나기 위해 나가다’라는 단어 조합으로 되어 있다. 『개역개정』 대하 35:20c는 요시야가 “나가서 방비하였더니”로 번역한다. ‘만나기 위해서 나가다’의 경우에도 전투의 맥락에서 사용된 용례로는 민 20:20; 21:23; 수 8:14; 사 20:31; 삼상 4:1 등이 있다. 전투의 의미가 아닌 경우도 있는데 예를 들어 창 14:17; 30:16 등이다. 이처럼 두 단어의 조합으로 사용되었을 경우 반드시 전투나 전쟁을 치르기 위한 목적이 아닌 경우도 있기 때문에 각각의 본문의 맥락을 유심히 살펴야 한다. 대하 35:20은 전투의 목적이 아닌 협상을 하기 위한 만남을 소개한다고 볼 수 있다.

왕하 23:29와는 달리 병행본문인 대하 35:20에는 느고가 치를 전쟁의 상대방이 언급되지

고와 요시야가 서로 만났다고 소개하는 반면에 역대기에는 느고와 요시야가 직접 대면하지 않는다. 대신에 사신을 통해 협상하길 원하는 느고의 말만 소개된다. 21절의 느고의 말에는 주요한 지리적 정보와 신학적 정보 등 다양한 정보를 담고 있다. 아래에서 전개될 논의의 주요한 내용을 담고 있는 역대하 35:21에 언급된 느고의 말을 일곱 문장으로 나누어 사역해 본다.

- a 그리고 그가 그에게 사신들을<sup>26)</sup> 보내어 이르기를
- b 내가 그대와 무슨 관계가 있느냐, 유다 왕이여
- c 내가 오늘 그대를 대항해서(혹은 “그대에게”<sup>27)</sup>) 온 것이 아니요<sup>28)</sup>
- d 나의 전쟁의 집(בֵּית מִלְחָמָתִי)으로(אל) 가기 위함이다.
- e 그리고 하나님이 말하길 나로 속히 하라,
- f 당신은 나와 함께 하는 하나님을(으로부터) 거역하는 것에서 멈추시오
- g 그리고 그가 너를 멸하지 않을 것이다

역대하 35:21e, f에 각각 언급되는 ‘엘로힘’과 21절 마지막 구절인 g절의 주어(‘그’)도 동일하게 느고가 말한 ‘엘로힘’이다.<sup>29)</sup> 느고는 여호와 하나님을 섬기는 자가 아니므로 21절에 느고가 말하는 ‘엘로힘’은 당연히 그가 섬기는 애굽의 신을 가리킨다. 느고는 자신이 섬기는 신의 이름을 빌려 자신의 입장을 말하고 있다. 21절에 언급된 ‘엘로힘’이 애굽의 신을 가리키는 것

---

않지만, 유브라테 강가 갈그미스라는 전투가 벌어질 장소가 명확히 언급된다. “갈그미스를 치러”라고 번역하는 『개역개정』과 『표준』보다는 “가르그미스 전투에 참가하려고”로 번역한 『공동번역』이 본문의 내용을 좀 더 정확하게 소개한다. 대하 35:20에는 앗수르 왕을 언급하고 있지 않다. 갈그미스에 결합된 전치사 ‘베’는 ‘-에서’이고, 전치사 ‘알’은 갈그미스의 위치를 부연 설명한다.

- 26) 이미숙은 느고가 보낸 사자들(מַלְאִכִּים)은 “유다 예언자들은 아니지만 같은 단어”를 사용하고 있고, 느고의 경교가 하나님께 근거를 두고 있다고 본다(이미숙, “요시야 왕의 죽음과 역대하 36장”, 『구약논단』 21 [2015], 155).
- 27) ‘엘(אל)’과 ‘알(על)’이 혼용될 수 있다는 입장을 받아들이면 두 번째 번역도 가능하다.
- 28) 칠십인역은 마소라 본문 대하 35:21c에 언급되는 2인칭 남성 단수 인칭대명사에 상응하는 어구를 ‘오다, 도착하다’라는 ήκω를 사용하여, “나는 오늘 너를 대항하여 오지 않았다”라고 말한다. 한편, 에스드라스 일서 1:25에는 “나는 주 하나님에 의해 너를 대항하여 내보내지 않았다”라고 ‘내보내다’의 완료 수동형태로 소개한다.
- 29) 『개역개정』 21절에 ‘하나님’이 3번 번역된 것과는 달리 마소라 본문 21절에는 하나님이 2번 사용된다. 야벳(S. Japhet)은 21절의 하나님은 느고가 섬기는 그의 애굽 신을 가리키고, 22절의 하나님은 여호와를 가리킨다고 본다(S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* [Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989], 51). 이와는 달리 하세가와는 22절의 하나님을 소문자로 번역하여 여호와 하나님을 의미하지 않는다고 보는 듯하다(S. Hasegawa, “Josiah’s Death: Its Reception History as Reflected in the Books of Kings and Chronicles”, 528.)

과는 달리 역대기 저자의 입장이 담긴 22절에 언급된 ‘엘로힘’은 여호와를 가리킨다.<sup>30)</sup> 요시야는 종교의 영역에서는 겸손한 마음으로 그의 하나님 여호와께 순종했었지만(대하 34:27),<sup>31)</sup> 요시야는 정치의 영역에서 느고의 사신을 통해 전달받은 말이 하나님의 입에서 나온 것임을 인정하지 못했다. 이에 대해 역대기 저자는 35:22b에서 “하나님의 입에서 나온 느고의 말”을 듣지 않았다고 평가한다.<sup>32)</sup> 이는 역대하 34:26-27에서 요시야가 홀다를 통해 주어진 여호와와의 말씀을 진심으로 받아들였던 것과 대조된다.<sup>33)</sup> 결국, 역대기 저자는 요시야의 마지막 행적을 다루는 두 번째 전투 장면을 소개하기 전에 요시야가 여호와께 순종하지 않았다고 평가한다. 21절이 소개 하듯이 느고는 자신의 입장을 정당화하기 위한 말을 하였고, 요시야가 느고의 말을 전해 듣고 떠나기를 싫어하고 결국 전투로 인해 죽은 것을 아는 역대기 저자는 요시야 개인이 불순종해서 죽음에 이르게 되었다고 보기에 “하나님의 입에서 나온 느고의 말”을 듣지 않았다는 35:22b와 같은 평가를 기록하여 역대기 저자 자신의 신학을 잘 드러낸다.

30) S. Japhet, *1 & 2 Chronicles* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 1057.

31) 배희숙, 『은 이스라엘 역사서: 화해와 화합을 위한 역대기 구상』 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2018), 63-71 참조.

32) 마이어스(J. M. Myers)는 여호와가 느고를 사용해서 자신의 뜻을 전달하고자 했는지를 확인하는 것보다 느고가 자신의 입장을 정당화하기 위해 예일 1:25에 언급된 말을 했다는 사실에 주목해야 한다고 본다. 대하 35:22에 ‘하나님의 입’이라고 말하는 역대기 서술보다 예일 1:26에 ‘여호와와의 입’이라고 언급하고 있고, 에스드라스 일서는 더 명확히 느고가 한 말이 여호와와의 말씀임을 강조한다(J. M. Myers, *1 and 2 Esdras* [Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1974], 29).

대하 35:20-27과 예일 1:23-31에 서로 차이가 나는 내용이 많다. 대하 35:21에는 느고의 말에 하나님이 언급되는 반면에 예일 1:25에는 주 하나님이 언급된 후 ‘주’가 언급된다. 예일 1:26에는 예레미야 선지자의 말을 듣지 않았다고 대체한다. 대하 35:23에는 요시야가 화살에 맞아 중상을 입었다고 말하나, 예일 1:27에는 지휘관들이 요시야를 집중 공격하여 중상을 입혔다고 말한다. 대하 35:24a에는 부상을 당한 요시야를 부하들이 병거에서 내리게 하였다고 말하나, 예일 1:28에는 전선에서 즉시 물러가게 했다고 말한다. 이 두 경우처럼 역대기의 묘사가 좀 더 구체적이다. 대하 35:25b에는 노래하는 남자들이 여자들과 함께 슬피 노래했는데, 예일 1:30에는 명예의 자리에 앉는 자들이 슬피 노래한다. 대하 35:20-27와 에스드라스 일서 1:23-31의 차이점은 다음과 같다.

대하 35:20-27	예일 1:23-31
하나님(21절)	주 하나님(25절)
느고의 말(22절)	예레미야의 말(26절)
활쏘는 자들이 활을 쏘(23절)	에굽의 지휘관들이 공격함(27절)
병거에서 내림(24a절)	전선에서 물러남(28절)
노래하는 남자들(25절)	명예의 자리에 앉는 자들(30절)

33) H. G. M. Williamson, “The Death of Josiah and the Continuing Development of the Deuteronomic History”, *VT* 32 (1982), 245-246; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 408-411.

대화를 거절한 요시야는 몸을 돌이켜 떠나지 않고, 느고와 싸우게 된다.<sup>34)</sup> 그는 변장한 모습으로 느고와 전쟁을 치른다.<sup>35)</sup> 구체적인 전투의 장면을 결코 소개하지 않는 열왕기하 23:29와는 달리 역대하 35:23-24에는 애굽의 활 쏘는 자가 변장한 요시야를 쏘아 중상을 입혔고 중상을 입은 요시야가 다른 병거로 옮겨지고,<sup>36)</sup> 예루살렘으로 후송되는 장면들이 차례로 묘사된다.<sup>37)</sup> 열왕기하 23장에서 요시야는 므깃도에서 전투 중에 죽었고, 그의 시신이 예루살렘으로 돌아왔다고 밝히나 역대하 35장에는 예루살렘에 이른 후에 요시야가 죽게 되었다고 밝힌다. 역대기 저자가 볼 때 요시야는 느고가 여호와 하나님의 도구일 수 있다는 것을 인정하지 않았을 뿐 아니라 느고가 한 말이 여호와와의 말인 것을 받아들이지 않았고 이에 대항하였기에 요시야가 결국 전쟁에서 죽게 되었다고 밝힌다. 요시야는 느고가 하나님이 사용한 도구임을 인정하고 예루살렘으로 돌아와야 했으나 그러하지 못했다. 열왕기하 23:29b가 전쟁과 회담, 두 가지 가능성을 담고 있는 반면에, 역대기 저자는 두 부분으로 나누어 전반부인 역대하 35:20b-21에는 회담(혹은 협상)으로 읽을 수 있고, 이어지는 22절 이하에는 전쟁의 장면을 보여 주어 우리로 하여금 협상을 거절한 요시야가 전투를 하게 되는 일련의 과정이 이어지고 있음을 명확하게 보여 준다.

### 3.2. 느고의 ‘강 건너편 지역’ 지배와 관련된 ‘나의 전쟁의 집’에 대한 논의

느고의 사신이 말한 느고의 말(대하 35:21)에서 살펴볼 주요한 내용은 느고의 ‘강 건너편 지역’ 전반에 대한 지배력과 관련된 것이다. 이 주제와 관련하여 우리가 주목해야 하는 어구는 역대하 35:21에 언급된 ‘나의 전쟁의 집’이라는 표현이다.<sup>38)</sup> 21d절에 사용된 전치사 ‘엘’은 21c절에 언급된 전치

34) 왕하 23:29-30에는 ‘싸우다’(מָלַח)라는 단어를 2번 사용하여 요시야가 느고와 전투를 벌였다고 소개한다(대하 35:22).

35) 하세가와는 느고와 요시야의 므깃도 전투는 실제 역사적으로 일어나지 않은 사건으로 이해한다(S. Hasegawa, “Josiah’s Death: Its Reception History as Reflected in the Books of Kings and Chronicles”, 531).

36) S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, 51. 야벳은 요시야가 비록 왕이지만 이스라엘 전체가 아니라 요시야만 활에 맞아 죽었기 때문에 이스라엘 백성 전체가 징계의 수단인 전쟁에서 공격받은 것으로 보지 않는다(Ibid., 192 참조).

37) 요시야의 변장은 아람과의 전투에서 북이스라엘 왕 아합이 변장하였지만 활에 맞아 죽은 것과 유사하다(대하 18:29, 33).

38) 배희숙, 『온 이스라엘 역사서: 화해와 화합을 위한 역대기 구상』, 73. 참조. 배희숙은 각

사 ‘알’과 혼용해서 사용될 수 있다고 본다면, 다양한 현대어 번역들과는 그 의미를 달리 번역할 수 있다. 느고의 군대가 가고자 하는 방향과 연관해서 이 구절을 번역하는 것이 타당하다고 볼 수 있기에,<sup>39)</sup> 필자는 위의 논의에서 역대하 35:21d를 “나의 전쟁의 집(בֵּית מִלְחָמָתִי)으로(אל) 가기 위함이다”로 번역하였다.

애굽 왕 느고가 가고자 하는 ‘나의 전쟁의 집’을 어떻게 이해하느냐에 따라 느고가 ‘강 건너편 지역’을 어떻게 지배하고 있었는지를 엿볼 수 있다. ‘나의 전쟁의 집’에 대해 알프링크(B. Alfrink)는 ‘요새기지’(fortified base), ‘요새성’(garrison city)으로 이해하고 이에 해당하는 도시로는 갈그미스나 리블라(Riblah)에 있는 애굽 군대의 기지로 제안하였다.<sup>40)</sup> 말라마트(A. Malamat)는 역대하 35:21d에 언급된 ‘나의 전쟁의 집’은 요새기지의 역할을 담당하는 므깃도 지층 II에 해당하는 성을 가리키는 것으로 보았다.<sup>41)</sup> 말라마트와는 달리 알스트롬(G. W. Ahlström)은 주전 7세기 후반에 므깃도는 성벽이 없는 도시였고, 군사적 성격보다는 행정적인 역할을 담당하는 도시였다고 이해한다. 그는 므깃도가 군사적 중요성을 상실했다고 평가한다.<sup>42)</sup> 므깃도가 해변길이 지나가는 지리적 요충지에 위치한 도시인 것은 분명하지만, 느고가 말한 ‘나의 전쟁의 집’으로 보기는 어렵다. 하지만, ‘나의 전쟁의 집’이 애굽의 ‘요새기지’로 볼 수 있다는 알프링크의 제안은 여전히 고려해 볼 수 있는 제안이기에 다른 도시가 이에 해당되는지 살펴보아야 한다.

---

주 30에서 ‘집’ 다음에 ‘바벨론 왕’을 첨가해서 ‘바벨론 왕의 집’으로 읽어야 한다는 루돌프의 제안을 소개한다.

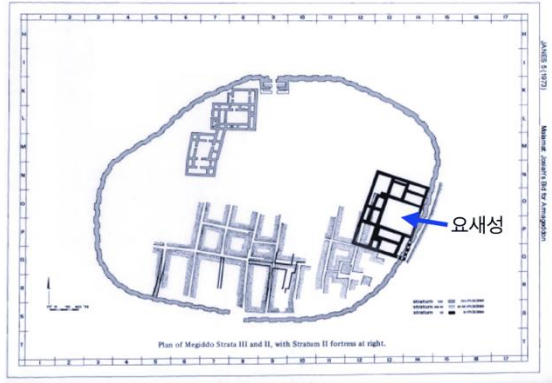
39) 『개역개정』은 이 부분을 “나와 더불어 싸우는 족속을 치려는 것이라”로 번역한다. 『표준』은 『개역개정』과 번역이 유사하고, 『공동번역』은 ‘족속’이 아니라 ‘왕실’로 번역한다. 이는 “against the house with which I am at war”로 번역하는 ESV와 유사한 의미를 가진다. 에스드라스 일서 1:25(KJV와 NRS는 1:27, NETS는 1:25)에는 “ἐπὶ γὰρ τοῦ Εὐφράτου ὁ πόλεμος μου ἐστίν (for my war is upon Euphrates [KJV], for my war is at the Euphrates [NRS, NETS], 나의 전쟁은 유브라테 강 유역에 있다)”으로 소개한다. 이는 전쟁이 벌어지고 있는 장소가 유브라테 강 유역인 것을 자세히 언급하기 위함이다.

40) B. Alfrink, “Die Schlacht Bei Megiddo Und Der Tod Des Josias (609)”, *Biblica* 15 (1934), 176.

41) A. Malamat, “Josiah’s Bid for Armageddon: The Background of the Judean-Egyptian Encounter 609 B.C.”, *JANES* 5 (1973), 277, 279. 말라마트(A. Malamat)는 므깃도의 요새성 평면도를 그의 논문 279쪽에서 소개하고 있는데 이를 본 논문 68쪽 본문에 차용하여 소개한다.

42) G. W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*. 765. 크나우프(E. A. Knauf)와 기욤(P. Guillaume)은 느고가 므깃도를 애굽의 행정중심지로서 새롭게 사용했을 것으로 본다(E. A. Knauf and P. Guillaume, *A History of Biblical Israel: The Fate of the Tribes and Kingdoms from Merenptah to Bar Kochba* [Sheffield: Equinox, 2016], 82).

<말라마트가 제안한 므깃도의 요새성>



느고는 유브라데 강가의 갈그미스를 최종 목적지로 정했다. 전쟁이 벌어지는 곳은 최종 목적지인 갈그미스이지만, 갈그미스로 가기 위해서는 리블라를 거쳐 가야 한다. 갈그미스는 유브라데 ‘강 건너편 지역’의 일부인 하티(Hatti)의 북쪽 끝 경계에 위치하는 반면에 레바논 산맥과 안티 레바논 사이 평지 지역에 위치한 리블라는 하티 지역으로 올라가는 출입구이며,<sup>43)</sup> 하티 지역의 남쪽 경계에 해당하는 도시이다. 애굽은 이 시기에 므깃도와 리블라를 장악하고 있었기에, ‘나의 전쟁의 집’의 위치가 갈그미스 보다는 리블라인 것으로 보는 것이 좀 더 나은 대안이다.

느고는 나중에 유다의 왕이 된 여호아하스를 리블라에 가두고 폐위시킨다(왕하 23:33).<sup>44)</sup> 느고는 친애굽적인 정책을 취한 여호야김을 왕으로 세운다. 훗날 바벨론 군대가 예루살렘을 파괴할 때에도 리블라가 언급된다. 바벨론 군대는 시드기야를 사로잡아 바벨론 군대의 사령부가 설치된 리블라에 머물고 있는 느부갓네살에게로 데려간다.<sup>45)</sup> 이처럼 리블라는 유브라데 ‘강 건너편 지역’을 지배하는 데 전략적인 곳에 위치한 도시였기에 그곳을 차지한 나라는 시기에 따라 달라졌지만 그 나라의 군대의 사령부가 전략적 요충지인 리블라에 설치되었다.

에스드라스 일서 1:25에는 “내가 치를 전쟁은 유브라데 강 유역이다”라는 의역에 가까운 해석을 보여준다. 이보다는 느고의 사신이 말한 ‘나의 전쟁의 집’은 전쟁을 치루기 위한 전략적 요충지에 대한 언급으로 이해하는 것이 더욱 타당하다. 느고와 애굽의 군대가 남쪽 므깃도에서 ‘나의 전쟁의

43) 이창엽, “느부갓네살의 강 건너편 지역에 대한 원정과 여호야김의 죽음”, 190-191 n.21.

44) 병행본문인 대하 36:3에는 “애굽 왕이 예루살렘에서 그를 폐하였다”고 말한다.

45) 이창엽, “느부갓네살의 강 건너편 지역에 대한 원정과 여호야김의 죽음”, 192.



집'으로 부른 곳인 리블라로 올라가는 것은 당연한 수순이었다. 우리가 역대하 35:20-27에서 추론할 수 있는 것은 애굽의 느고는 리블라를 거쳐 유브라테 강 유역의 갈그미스에서 앗수르를 도와 빼앗긴 하란을 되찾으려고 북진하고자 했고,<sup>46)</sup> 요시야는 이를 저지하려고 했었다는 사실이다. 요시야는 느고의 북진을 저지함으로써 국제 정세가 바뀌는 시기에 그 큰 역사의 움직임을 바꾸어 보려고 했으나 성공하지 못했다. 당대의 국제 정세는 큰 변화가 있는 시기였다. 앗수르의 시대가 거의 저물어 가고 있었고, 신 바벨론 제국의 시대가 도래할 예정이었다. 주전 609년 가을에 앗수르는 마침내 역사 가운데서 사라졌지만, 주전 609-607년까지 요시야를 죽이고 북진한 애굽 왕 느고는 '강 건너편 지역'을 잠시 지배하였다.

#### 4. 요시야의 죽음의 이유와 궁정문서 언급의 위치(왕하 23:28; 대하 35:26-27)

마지막으로 살펴볼 것은 역대하 35장에서 종결구 안쪽에 요시야의 죽음이 언급되고 있다는 사실이다. 열왕기나 역대기에서 궁정문서가 언급(source citation)된 후 왕의 특수한 행적이 뒤이어 묘사되는 경우가 있다. 궁정문서에 대한 언급 바깥에 왕의 행적을 부록으로 소개하는 경우는 열왕기에서 모두 여섯 곳이다. 르호보암과 여로보암 사이에 항상 전쟁이 있었다는 언급(왕상 14:30; 대하 12:15),<sup>47)</sup> 아사의 발에 병이 든 경우(왕상 15:23b; 대하 16:12b), 여호사밧이 아하시야의 제의를 거절하고 선박을 제조하였지만 파선한 경우(왕상 22:48-49; 대하 20:36-37), 요아스가 신복들의 반역으로 암살당한 경우(왕하 12:20-21; 대하 24:25-26), 아마샤가 무리의 반역으로 라기스로 도망하여 살해된 경우(왕하 14:19-20; 대하 25:27-28)와 요시야가 므깃도에서 살해된 경우(왕하 23:29-30; 대하 35:20-27)도 이에 해당한다. 르호보암과 여호사밧의 경우 죽음과 연관되지 않는 내용이 소개된다.

열왕기의 언급과 유사하게 역대기에서도 궁정문서인 종결구 바깥에 왕의 행적이 언급되는 왕은 르호보암(대하 12:15), 아사(대하 16:12), 여호사밧

46) D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, 63, BM. 21901, 뒷면, 61-69; J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), 324 참조; Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography* (Philadelphia: The Westminster Press, 1979), 405 참조.

47) H. G. M. Williamson, "Reliving the Death of Josiah: A Reply to C. T. Begg", *VT* 37 (1987), 11 n.1. 참조.

(대하 20:35-37), 아마샤(대하 25:27) 등이다.<sup>48)</sup> 네 명의 왕들처럼 열왕기에서는 궁정문서를 언급하는 종결구 바깥에 왕의 특별한 행적을 별도로 다루었지만, 역대기에는 열왕기와는 달리 왕의 죽음 보도를 종결구 앞으로 옮겨 다르게 소개되는 왕은 요아스(대하 24:23-26)<sup>49)</sup>와 우리의 관심의 대상인 요시야(대하 35:20-27)이다. 이러한 변형된 본문 배치는 역대기 저자가 참조한 저본이 현재의 마소라 본문 열왕기하와 달랐기에 역대기 저자는 그 저본의 순서를 따라 현재의 모습이 되도록 한 것인지 아니면 역대기 저자가 요시야의 죽음을 모두 소개한 후 궁정문서를 마지막으로 소개하는 것으로 정했는지 우리는 단정할 수 없다.<sup>50)</sup> 다만 종결구 안쪽에 소개되는 요아스와 요시야 두 왕의 죽음의 이유를 살펴봄으로써 역대기 저자의 의도를 확인하는 것은 의미 있는 작업이다.

열왕기하 12장에는 성전을 수리했던 요아스가 외적의 침입과 반역에 의해 죽임을 당하는 이유를 소개하지 않는다. 열왕기는 선한 왕 요아스의 딸로가 왜 달라졌는지 그 이유를 담고 있지 않다. 이와는 달리 역대하 24장에는 분명하고 정당한 이유를 소개한다. 역대기 저자는 요아스가 여호와를 버렸기 때문이라고 밝힌다(대하 24:20, 24). 그래서 아람 사람들이 요아스를 징벌하였고 요아스는 큰 부상을 입게 된다. 두 번째로 여호야다의 아들인 스가라가 하나님의 영의 감동으로 여호와의 명령을 거역하지 말 것을 요아스에게 말했는데, 요아스가 이를 듣지 않았고 스가라를 돌로 쳐 죽인다. 요아스는 스가라의 피를 흘렸기에 자신의 결정과 집행에 대해 책임을 져야 했다. 하나님의 뜻이 집행되는 방식은 이방인 어머니의 이름으로 각각 언급되는 두 신하들의 반역이라는 사건으로 나타난다. 요아스는 자신의 목숨으로 자신의 범죄에 대한 대가를 치른다. 요아스는 왕들의 묘실에 장사되지 않는 반면에(대하 24:25), 제사장 여호야다는 왕족이 아니었지만,

48) H. G. M. Williamson, "The Death of Josiah and the Continuing Development of the Deuteronomistic History", 244. 참조; C. T. Begg, "The Death of Josiah in Chronicles: Another View", *VT* 37 (1987), 5 n.11. 참조.

49) 역대기 저자는 다섯 구절(왕하 12:17-21)보다 두 배 많은 열 구절로 요아스의 불행한 죽음에 대한 연유를 소개하고 역대기 저자는 이를 2단계로 설명한다(대하 24:17-27)(I. Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles* [Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005], 175).

50) 윌리엄슨(H. G. M. Williamson)은 앞의 의견을 따른다(H. G. M. Williamson, "The Death of Josiah and the Continuing Development of the Deuteronomistic History", 245.). 한편, 벡(C. T. Begg)은 역대기 저자가 참조한 저본과는 달리 역대기 저자가 신학적 원칙에 따라 열왕기와는 완전히 다르게 현재의 본문 배치로 바꾸었다고 본다(C. T. Begg, "The Death of Josiah in Chronicles: Another View", 5, 8; H. G. M. Williamson, "Reliving the Death of Josiah: A Reply to C. T. Begg", 10 참조.).

왕의 묘실 중에(왕들과 함께) 묻히게 되는 것이 큰 차이점이다(대하 24:16). 역대기 저자는 요아스의 불행한 죽음과 관련하여 사람이 자기가 행한 일에 대해 직접 책임을 질 뿐 아니라 왕에게 형벌이라는 하나님의 공의가 집행 되었음을 일러 준다.

역대기 저자는 개인응보신학에 따라 요시야의 갑작스러운 죽음을 요시야 개인의 불순종에서 그 이유를 찾는다.<sup>51)</sup> 열왕기에는 요시야의 의문스러운 죽음이 종결구 다음에 짧게 소개된 것과는 달리 역대기 저자는 역대하 24장에서 요아스의 죽음에 대해 불순종이라는 명백한 이유를 자세히 소개한다. 역대기 저자는 열왕기 23장에서 확인할 수 있는 요시야의 죽음의 모호함을 걷어내고, 더욱 명확하게 요시야가 죽게 된 이유를 먼저 소개하고 종결구를 마지막으로 언급한다. 이는 역대기 저자가 요아스의 죽음의 이유에 대해 묘사하고 난 뒤 마지막으로 종결구로 맺는 것과 같은 방식이다. 우리는 위에서 살펴보았듯이 역대기 저자의 서술을 통해 요시야의 죽음은 의문의 죽음이 아니었고, 명백한 이유가 있었다는 사실을 알게 된다. 이 점이 열왕기의 서술과 크게 다른 점이다. 역대기 저자가 사용한 저본이 현재 우리가 가진 열왕기와는 달리 전투에 대한 상세한 서술과 요시야의 죽음을 이미 담고 있었기에 역대기 저자가 이를 사용했는지 아니면 역대기 저자가 이에 대해 수정을 가했는지 우리는 단정적으로 말할 수 없다. 열왕기하 23장에서는 갑작스러운 요시야의 죽음의 이유가 명확히 소개되지는 않았지만, 우리는 역대하 35장에서는 요시야의 죽음에 대한 합리적인 이유를 덧붙인 개정과 확장이 있었음을 최종 본문에서 확인한다.

## 5. 나가는 말

열왕기하 23:29-30의 내용은 최소한의 정보만을 담고 있기는 하지만 요시야와 느고의 만남의 성격을 전투와 회담 둘 다 가능하다고 볼 수 있다. 역대기 저자는 두 단계로 나누어 일련의 사건을 서술한다. 역대기 저자는 역대하 35:20-27의 전반부(20b-21절)에는 협상을 소개하고, 후반부(22-24절)에는 이를 거절한 요시야가 므깃도에서 애굽의 군대와 전투하였지만 활에 맞아 죽게 된 것과 그의 불순종을 구체적으로 명확하게 소개한다. 역대하 35:21d에 언급된 ‘나의 전쟁의 집’이라는 느고의 말에는 ‘강 건너편 지역’의 정세에 대한 그의 입장을 엿볼 수 있는 실마리를 담고 있다. 느고는 ‘강 건너

51) 배희숙, 『온 이스라엘 역사서: 화해와 화합을 위한 역대기 구상』, 73.

너편 지역'에서 정치, 군사적으로 얻고자 했던 것과 연관되는 전문 용어를 사용한다. 역대기 저자는 역대하 35:21의 느고의 말을 신학적으로 사용하여 요시야의 죽음은 의문의 죽음이 아니라 개인응보신학에 따라 요시야 개인이 하나님의 입에서 나온 느고의 말에 불순종하였다는 이유를 명백히 보여준다(대하 35:22). 역대기 저자는 종결구 전에 요시야의 죽음을 신학적으로 충분히 자세히 소개함으로써 개인응보를 강조하는 역대기 저자의 신학적 입장이 명확히 드러난다.

고대 근동의 패권이 앗수르 제국에서 결국 바벨론 제국으로 넘어가려고 하는 시기에 요시야는 죽었다(주전 609년 봄). 요시야가 느고를 저지하는 시도가 성공했다라면 그 이후에는 어떤 일들이 벌어졌을까 상상해 볼 수는 있지만, 이미 지나간 역사는 하나님도 바꿀 수 없다. 다만 유다 왕조의 멸망이 역사적으로 돌이킬 수 없는 현실이 되었지만, 우리는 그것이 유다 역사의 끝이 아니라 새로운 시작과 회복이 이어지고 있다는 사실을 역대하 36장 끝에서 또한 읽는다.

<주제어>(Keywords)

요시야, 느고, 갈그미스, 므깃도, 강 건너편 지역, 리블라.

Josiah, Necho, Carchemish, Megiddo, Region beyond the River, Riblah.

(투고 일자: 2022년 7월 29일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 14일)

<참고문헌>(References)

- 김진수, 『열왕기 주해』, 수원: 합동신학대학원출판부, 2016.
- 배희숙, 『온 이스라엘 역사서: 화해와 화합을 위한 역대기 구상』, 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2018.
- 배희숙, “전치사 알(ל) 구문의 번역에 대한 고찰: 왕하 23:29와 대하 17:1하의 경우”, 『성경원문연구』 24 (2009), 54-71.
- 이미숙, “요시아 왕의 죽음과 역대하 36장”, 『구약논단』 21 (2015), 134-166.
- 이창엽, “느부갓네살의 강 건너편 지역에 대한 원정과 여호야김의 죽음”, 『구약논집』 21 (2021), 178-209.
- 장미자, 『열왕기하 주석』, 서울: CLC, 2021.
- Aharoni, Y., *The Land of the Bible: A Historical Geography*, Philadelphia: The Westminster Press, 1979.
- Ahlström, G. W., *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Alfrink, B., “Die Schlacht Bei Megiddo Und Der Tod Des Josias (609)”, *Biblica* 15 (1934), 173-184.
- Avioz, M., “What Happened at Megiddo?: Josiah’s Death as Described in the Book of Kings”, *Biblische Notizen* 142 (2009), 5-11.
- Begg, C. T., “The Death of Josiah in Chronicles: Another View”, *VT* 37 (1987), 1-8.
- Bright, J., *A History of Israel*, Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
- Cogan, M. and Tadmor, H., *2 Kings*, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1988.
- Davies, G. I., *Megiddo*, Cambridge: Lutterworth Press, 1986.
- Frost, S. B., “The Death of Josiah: A Conspiracy of Silence”, *JBL* 87 (1968), 369-382.
- Halpern, B., “Why Manasseh is Blamed for the Babylonian Exile: The Evolution for a Biblical Tradition”, *VT* 48 (1998), 473-514.
- Hasegawa, S., “Josiah’s Death: Its Reception History as Reflected in the Books of Kings and Chronicles”, *ZAW* 129 (2017), 522-535.
- Hobbs, T. R., *2 Kings*, Waco, Texas: Word Books, 1985.
- Japhet, S., *1 & 2 Chronicles*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Japhet, S., *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989.

- Kalimi, I., *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005.
- Klein, R. W., *2 Chronicles*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Knauf, E. A. and Guillaume, P., *A History of Biblical Israel: The Fate of the Tribes and Kingdoms from Merenptah to Bar Kochba*, Sheffield: Equinox, 2016.
- Malamat, A., "Josiah's Bid for Armageddon: The Background of the Judean-Egyptian Encounter 609 B.C.", *JANES* 5 (1973), 267-279.
- Myers, J. M., *1 and 2 Esdras*, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1974.
- Noth, M., *The History of Israel*, London: Adam & Charles Black, 1960.
- Schipper, B. U., "Egypt and the Kingdom of Judah under Josiah and Jehoiakim", *Tel Aviv* 37 (2010), 200-226.
- Talshir, Z., "The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings 23:29-30; 2 Chronicles 35:20-25; 1 Esdras 1:23-31)", *VT* 46 (1996), 213-236.
- Williamson, H. G. M., *1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Williamson, H. G. M., "Reliving the Death of Josiah: A Reply to C. T. Begg", *VT* 37 (1987), 9-15.
- Williamson, H. G. M., "The Death of Josiah and the Continuing Development of the Deuteronomic History", *VT* 32 (1982), 242-247.
- Wiseman, D. J., *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, London: British Museum, 1956.

<Abstract>

## **A Linguistic and Archaeological Study on the Reports of Josiah's Death in 2 Kings 23:29-30 and 2 Chronicles 35:20-27**

Changyop Lee  
(Anyang University)

Most recent studies of 2 Kings 22-23 and 2 Chronicles 34-35 have focused on Josiah's religious reform in connection with the discovery of the book of the law and Josiah's restoration of temple services. Although many of the insights from these studies are indispensable to understanding Josiah's achievements, little consideration has been relatively paid to the reading of Josiah's death in 2 Kings 23:29-30 and 2 Chronicles 35:20-27. Therefore, I would like to first argue that the final text of 2 Kings 23:29-30 itself contains both possibilities. The situation described in 2 Kings 23:29-30 can be a battle or a meeting. The author of Chronicles reports Necho's negotiation and the death of Josiah specifically. Although 2 Kings 23:29b reveals that Josiah went to meet with Necho, Necho meticulously eliminates Josiah to achieve his political purpose.

The report of Josiah's death described in 2 Chronicles 35:20-27 introduces a much more detailed view of Necho's international situation than in Kings 23:29-30. This can be deduced from the phrase 'my house of war'. It is likely that 'my house of war' is Riblah, which is strategically located to station Egyptian troops and to dominate the region beyond the river. The author of Chronicles uses the words of Necho theologically to justify Josiah's sudden death according to the theory of personal retribution. Because Josiah did not listen to Necho's words that came out of God's mouth, he died as the result. Josiah tried to stop Necho, but it was beyond his ability to change the great course of history at a time when the international situation was rapidly changing. Necho rules the area across the river instead of Assyria for a certain period.

## 잠언 18:24의 번역 재고와 제안 — 참된 우정에 관한 격언<sup>1)</sup>의 관점에서 —

조용현\*

### 1. 서론

잠언 18:24는 우정에 관한 격언이다.<sup>2)</sup> 여러 학자가 지적하듯이 잠언 18:24의 마소라 본문은 다양하게 번역된다.<sup>3)</sup> 그 이유는 상반절의 두 단어

\* Brite Divinity School at Texas Christian University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 호남신학대학교 구약학 교수. yhcho@htus.ac.kr. 이 논문은 2022년 호남신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

- 1) 본 글은 ‘잠언’이라는 용어를 개별 잠언의 모음집, 즉 구약성서의 성문서를 이루는 책을 뜻하는 경우에만 사용하며, 개별 잠언을 가리킬 때는 ‘격언’을 사용한다. 우리말로 “잠언”으로 번역된 히브리어 책 제목은 ‘미של레이(משלים)’로 “다양한 형태와 장르의 격언”을 뜻하는 명사 ‘마살(משל)’의 남성 복수 연계형이다. 즉, ‘미של레이’는 개별 잠언의 모음집을 의미하는 제목이다. L. Köhler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, M. E. J. Richardson, trans. (Leiden: Brill, 1994), 648. 한편, 우리말 ‘격언’(箴言)은 “오랜 역사적 생활 체험을 통하여 이루어진 인생에 대한 교훈이나 경계 따위를 간결하게 표현한 짧은 글”을 뜻한다. 국립국어원 편, “격언(格言)”, 『표준국어대사전』, <https://stdict.korean.go.kr/search/searchResult.do> (2022.7.30.). 따라서 ‘격언’이라는 용어는 개별 잠언을 가리키는 데 적합할 뿐만 아니라 책 제목 ‘잠언’과 혼동될 소지를 줄인다. 또한 간결함을 특징으로 하는 격언은 잠 10-29장에서 사용되는 짧은 속담을 지칭하는 말로 적절하며 잠 1-9장의 담화 형식의 교훈과도 구분될 수 있다.
- 2) 본 글은 우정을 사전적 정의인 “친구 사이의 정”으로 그 의미를 한정시켜 우정에 관한 격언을 분석한다. 국립국어원 편, “우정(友情)”, 『표준국어대사전』, [https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word\\_no=468278&searchKeywordTo=3](https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=468278&searchKeywordTo=3) (2022.7.30.). 다만, 넓은 의미에서 친구로 간주할 수 있는 이웃과의 사귄 혹은 관계에 관한 격언도 포함된다.
- 3) R. C. Van Leeuwen, “The Book of Proverbs: Introduction, Commentary, and Reflections”, L. E. Keck, et al., eds., *The New Interpreter's Bible*, vol. 5 (Nashville: Abingdon Press, 1997), 175; R.



‘이쉬(אִישׁ)’와 ‘레히트로에아(לְהִתְרַעַע)’를 각각 어떻게 읽느냐에 따라 번역이 달라지기 때문이다. 예를 들어, 한글 『개역개정』(1998)은 잠언 18:24를 다음과 같이 번역한다.

אִישׁ רַעִים לְהִתְרַעַע וְיֵשׁ אֶהָב רֵבֵב מֵאָחָּ:

많은 친구를 얻는 자는 해를 당하게 되거니와 어떤 친구는 형제보다 친밀하니라

『개역개정』은 ‘이쉬’와 ‘레히트로에아’를 각각 “자(者)”와 “해를 당하는”으로 번역하면서, 상반절의 “많은 친구”와 하반절의 “어떤 친구”의 수적 비교에 초점을 맞춘다. 즉 『개역개정』은 독자에게 많은 친구를 얻기보다는 한 명이라도 친밀하고 진실한 친구를 얻으라는 의미를 전달한다. 또한, 『개역개정』은 많은 친구를 얻는 것에 관하여 경고하면서 우정을 판단하는 데 있어서 친구의 양(量)보다는 질(質)이 더 중요하다는 점을 암시한다. 따라서 ‘많은’ 친구와 ‘한 명’의 친구를 대조하는 『개역개정』을 읽는 독자는 잠언 18:24의 의미를 ‘많은 친구를 사귀는 것은 해를 당할 위험이 있으니 친구를 적게 사귀라’로 이해할 가능성이 크다. 그러나 참된 우정에 관한 잠언의 여러 격언의 관점에 근거할 때 잠언 18:24는 많은 친구를 사귀지 말라는 경고만을 전달하지는 않는다. 잠언 18:24를 비롯해 우정에 관한 잠언의 여러 격언은 사사로운 이익을 위해 친구를 이용하는 행위, 즉 거짓된 우정을 경계하면서 형제보다도 더 친밀한 관계를 갖는 참된 우정을 강조한다.

그러므로 본 글의 목적은 잠언 18:24의 다양한 번역을 고찰하고 이 구절이 뜻하는 바를 우정에 관한 잠언의 여러 격언의 관점에서 이해하는 데 있다. 이를 위해 먼저 잠언 18:24의 마소라 본문이 가지고 있는 번역상의 쟁점을 분석하고 이에 대한 다양한 번역본을 비교하면서 번역을 위한 문법적, 문맥적 사항을 살펴보고자 한다. 그리고 잠언 18:24의 의미를 참된 우정에 관한 잠언의 여러 격언의 관점에서 찾으려고 한다. 마지막으로 결론에서 논의와 분석의 결과를 종합한 잠언 18:24의 번역을 제시할 것이다.

---

E. Murphy, *Proverbs*, Word Biblical Commentary 22 (Waco: Word Books, 1998), 138; R. E. Clements, “The Good Neighbour in the Book of Proverbs”, H. A. McKay and D. J. A. Clines, eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 162 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 217.

## 2. 잠언 18:24의 마소라 본문

잠언 18:24의 마소라 본문을 번역하는 데 있어서 쟁점이 되는 단어는 상반절의 ‘이쉬(אִישׁ)’와 ‘레히트로에아(לְהַחֲרִיעַ)’이다.

### 2.1. ‘이쉬’ 혹은 ‘예쉬’

#### 2.1.1. ‘이쉬’

마소라 본문의 ‘이쉬’를 그대로 읽으면 “남자” 혹은 “사람”으로 해석된다.<sup>4)</sup> 이 경우, ‘이쉬’는 남성 단수 명사 연계형이므로 바로 뒤에 있는 명사 ‘레임(רַעִים)’과 연결된다. ‘레임’은 “친구, 동료”를 뜻하는 ‘레아(רַעַי)’의 남성 복수 명사 절대형이다.<sup>5)</sup> 따라서 ‘이쉬 레임’은 “친구들의 사람”으로 직역되며 영어 NAS(New American Standard Bible, 1977)의 “A man of many friends”가 여기에 해당한다.<sup>6)</sup>

그러나 “친구들의 사람”이라는 번역이 무엇을 뜻하는지 언뜻 이해하기 어렵다. 그래서 많은 번역본은 ‘이쉬’와 ‘레임’의 연계 상태를 일종의 소유관계로 간주하여 “친구들을 소유한 사람”으로 번역한다.<sup>7)</sup> 예를 들면, 한글 『새번역』(2004)의 “친구를 많이 둔 사람”, 영어 GNV(Geneva, 1599)의 “A man that hath friends”와 NIV(New International Version, 2011)의 “One who has unreliable friends”와 NKJ(New King James Version, 1982)의 “A man who has friends”와 맥케인(W. McKane)의 “A man has companions”<sup>8)</sup>와<sup>8)</sup> NICOT(New International Commentary on the Old Testament)의 “A person who has unreliable companions”,<sup>9)</sup> 프랑스어 LSG(French Louis Segond, 1910)

4) HALOT, 43-44.

5) Ibid., 1253-1255.

6) 1995년과 2020년에 개정된 NAS는 잠 18:24의 ‘이쉬 레임’을 “A person of too many friends”로 번역하였다. 개정된 NAS는 부사 “too”를 삽입하여 너무 많은 친구를 두는 것을 경계하면서 하반절의 ‘형제보다 더 친밀한 (한 명의) 친구’와의 대조를 더욱 명확하게 표현한다.

7) ‘이쉬 레임’의 히브리어 어순을 고려하면 NAS의 번역(“A man of many friends”)처럼 우리말로 “친구들의 사람”으로 번역하는 것이 문자적인 번역이다. 그러나 이런 번역은 우리말 조사 ‘의’가 표현하는 소유관계와 맞지 않는다. 오히려 우리말로 “사람의 친구들”로 번역해야 “사람이 소유한 친구들”로 이해된다. 이것은 우리말 조사 ‘의’가 “앞 체언이 관형어 구실을 하게 하며, 뒤 체언이 나타내는 대상이 앞 체언에 소유되거나 소속됨을” 표현할 수 있다는 점 때문이다. 국립국어원 편, 『의』, 『표준국어대사전』, [https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word\\_no=267237&searchKeywordTo=3](https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=267237&searchKeywordTo=3) (2022.7.30).

8) W. McKane, *Proverbs, Old Testament Library: A Commentary* (London: SCM Press, 1985), 113.

9) B. K. Waltke, *The Book of Proverbs, Chapters 15-31, New International Commentary on the*

와 NEG(Nouvelle Edition Geneve, 1979)의 “Celui qui a beaucoup d’amis”와 TOB(French Traduction Oecuménique de la Bible, 1988)의 “Qui a beaucoup de camarades”가 여기에 해당한다. 아마도 이러한 번역은 ‘이쉬’와 ‘레임’의 연계 상태를 “소유자, 창시자, 주인 등을 구체적으로 규정”하는 “주어적 속격(subjective genitive)”으로 간주한 결과로 보인다.<sup>10)</sup> 그러나 히브리어 문법상 ‘이쉬’와 ‘레임’의 연계 상태를 주어적 속격으로 간주할 수 없는데 그 이유는 주어적 속격에서 지배받는 명사(*nomen rectum*, 절대형 명사)가 지배하는 명사(*nomen regens*, 연계형 명사)의 소유자가 되기 때문이다. 만약 ‘이쉬 레임’을 주어적 속격으로 간주하려면 ‘이쉬’가 아니라 ‘레임’이 소유자가 되어 “사람의 친구들”, 즉 “사람을 소유한 친구들”로 번역해야 한다. 그러나 이러한 번역은 위에서 언급한 번역본들과는 정반대의 의미를 전달하고 문맥상 자연스럽지 않다는 문제가 있다.

더욱이 ‘이쉬’가 잠언을 비롯한 구약성서에서 연계형 명사로 사용될 때 소유관계를 의미하는 주어적 속격으로 간주할 수 있는 용례가 없다는 점은 ‘이쉬 레임’을 번역하는 데 있어서 고려되어야 할 사항이다. 토이(C. H. Toy)에 따르면, ‘이쉬’ 다음에 오는 명사는 “개인의 자질”이나 “특정한 직업”을 표현한다(예. 잠 10:23; 12:2; 19:22; 29:4).<sup>11)</sup> 또한 게제니우스(W. Gesenius)도 ‘이쉬’가 연계형 명사로 사용되면서 다른 절대형 명사와 연계 상태를 이룰 때 “사람이 어떠한 대상이나 특성을 갖는 것으로 또는 어떤 상태에 있는 것을 표현”한다고 설명한다(예. 출 4:10; 삼상 16:18; 삼하 16:7; 왕상 2:26; 스 8:18; 시 140:12; 잠 15:18; 19:6; 24:5; 26:21; 29:1; 사 53:3).<sup>12)</sup> 왈트키(B. K. Waltke)와 오코너(M. O’Connor)는 이러한 ‘이쉬’의 용법을 “형용사적 속격

Old Testament (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2005), 87.

10) W. 게제니우스, 『게제니우스 히브리어 문법』, 신윤수 역 (서울: 비블리카 아카데미아, 2003), §128g. 한편, 왈트키(B. K. Waltke)와 오코너(M. O’Connor)에 따르면 “주어적 속격” 중 “소유적 속격”은 “속격 용어”가 “연계형 용어”를 소유하는 관계를 가리킬 때 사용된다. B. K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), §9.5.1g.

11) C. H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, International Critical Commentary (New York: C. Scribner’s Sons, 1899), 366. 참고로, 잠 10:23의 ‘이쉬 테부나(אִישׁ תְּבוּנָה)’는 “명철한 사람”, 12:2의 ‘이쉬 메짐모트(אִישׁ מְזִמּוֹת)’는 “악한 일을 계획하는 사람”, 19:22의 ‘이쉬 카자브(אִישׁ כֹּזֵב)’는 “거짓말하는 사람”, 29:4의 ‘이쉬 테루모트(אִישׁ תְּרוֹמוֹת)’는 “가혹한 세금을 징수하는 사람”을 뜻한다. 토이는 또한 창 46:34를 예로 들면서 ‘아느웨이 미크네(אֲנָשֵׁי מִקְנֵה)’는 “가축을 소유한 사람들”이 아니라 “직업이 가축을 돌보는 것인 사람들”을 의미한다고 주장한다.

12) W. 게제니우스, 『게제니우스 히브리어 문법』, §128s-t. 예를 들면, 출 4:10의 ‘이쉬 데바림(אִישׁ דְּבָרִים)’은 “말들을 소유한 사람(혹은 할 말이 있는 사람)”이 아니라 “말이 유창한 사람”을 뜻한다.

(adjectival genitive)”으로 분류한 후 “속성의 속격(attributive genitive)”으로 더 세분화한다.<sup>13)</sup> 그러므로 ‘이쉬 레임’은 문법적으로 주어적 속격이 아닌 속성의 속격으로 분류되어 “친구들과 잘 사귀는 사람” 혹은 “사교적인 사람”으로 번역될 수 있다. 한글 『개역개정』의 “많은 친구를 얻는 자”,<sup>14)</sup> 영어 ASV(American Standard Version, 1901)의 “He that maketh many friends”, 라틴어 VUL의 “vir amicalis ad societatem”, 히브리어 사전 HALOT의 “everybody’s friend”가 여기에 해당한다.<sup>15)</sup> 그러나 구약성서에서 ‘이쉬’의 성격이나 속성을 가리키는 속격의 명사로 사물이나 개념이 사용되는 것이 일반적이며 ‘레임’과 같이 사람이 사용된 경우가 없다는 점에서 ‘이쉬 레임’을 속성의 속격으로 간주하여 번역하기에는 한계가 있다.

### 2.1.2. ‘예쉬’

앞서 살펴본 바와 같이 ‘이쉬’를 “사람”을 뜻하는 명사로 해석하여 뒤의 ‘레임’과 함께 연계 상태로 간주할 때 명확한 의미를 파악하기 어렵다. 이런 이유로 BHS 잠언의 편집자인 피흐트너(J. Fichtner)는 잠언 18:24의 비평장치에서 ‘이쉬’ 대신 ‘예쉬(עֵשִׂי)’로 읽을 것을 제안한다. ‘예쉬’는 불변화사(particle)로 “~이 있다(it exists, there is)”를 뜻한다.<sup>16)</sup> 피흐트너가 ‘이쉬’ 대신 ‘예쉬’로 읽는 사본상의 증거로는 마소라 본문의 가장자리에서 특별한 형태로 수정이 이루어진 “세비르(Sebir)”,<sup>17)</sup> 홉스-파슨스의 출간에 따른 그리스어 역본들, 시리아(페쉬타) 역본, 탈군이 있다.<sup>18)</sup>

13) 왈트키와 오코너는 절대형 명사가 연계형 명사의 형용사로 기능하기 때문에 “형용사적 속격”으로 분류한다. B. K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §9.5.3a.

14) 『개역개정』의 번역, “많은 친구를 얻는 자”는 엄밀한 의미에서 속성의 속격을 반영한다고 간주하기는 어렵다. 다만, “얻는”이라는 단어가 여기에서 “거저 주는 것을 받아 가지다”라는 뜻보다는 “구하거나 찾아서 가지다”를 뜻하는 것으로 판단되기에 소유(“많은 친구를 가진 사람”)보다는 속성(“많은 친구를 구하거나 찾아서 가지는 사람”)을 가리키는 것에 더 가깝다고 간주할 수 있다. 이런 이유로 필자는 『개역개정』을 속성의 속격을 반영하는 번역에 포함했다. 국립국어원 편, “얻다”, 『표준국어대사전』, [https://stdict.korea.n.go.kr/search/searchView.do?word\\_no=458308&searchKeywordTo=3](https://stdict.korea.n.go.kr/search/searchView.do?word_no=458308&searchKeywordTo=3) (2022.7.30.).

15) HALOT, 43.

16) *Ibid.*, 443-444.

17) 켈리(P. H. Kelly), 마이넷(D. S. Mynatt), 크로포드(T. G. Crawford)에 따르면 ‘세비르(סביר)’는 “סביר”의 약어 표현이며 아람어의 수동 분사로서 “추정되는”을 뜻한다.” P. H. 켈리, D. S. 마이넷, T. G. 크로포드, 『히브리어 성서(BHS)의 마소라 해설』, 강성열 역 (서울: 비블리카 아카데미아, 2005), 192.

18) J. Fichtner, “Proverbia”, Albrecht Alt, et al., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007), 1299. 칠십인역(LXX)에는 잠 18:24가 없어서 마소라 본문과 비교할 수 없다.

BHS 비평장치의 ‘예쉬’로 읽으면 클리포드(R. J. Clifford)와 요더(C. R. Yoder)가 설명한 바와 같이 하반절에서도 사용된 ‘예쉬’와 평행하면서 서로 대조를 이룬다.<sup>19)</sup> 상반절의 ‘예쉬 레임’은 “~한 친구들이 있다”로 번역되면서 하반절의 ‘예쉬 오헤브(אֶחָבִי וְ)의 번역, “~한 친구(직역: 사랑하는 사람)가 있다”와 완벽한 평행을 보여준다.<sup>20)</sup> 더욱이 잠언 18:24의 소마소라 난외주가 밝혀주듯이 ‘이쉬’와 ‘예쉬’ 간 혼동에 대한 마소라 본문의 수정 표시인 “세비르”는 사무엘하 14:19와 미가 6:10에서도 발견된다.<sup>21)</sup> 또한 HALOT은 마소라 본문의 ‘이쉬’를 “사람”을 뜻하는 ‘이쉬(אִישׁ)’와 “~이 있다”를 뜻하는 ‘이쉬(אִישׁ)’로 나누고 후자의 ‘이쉬’를 ‘이쉬(אִישׁ)’로 읽을 수 있으며 “세비르”가 있는 사무엘하 14:19와 미가 6:10에서 사용되었다고 설명한다.<sup>22)</sup> 그러므로 마소라 본문의 ‘이쉬’를 ‘예쉬’로 수정하지 않고도 “~이 있다”를 뜻하는 단어로 읽을 수 있다.

마소라 본문의 ‘이쉬’를 “~이 있다”를 뜻하는 ‘이쉬(אִישׁ)’로 간주하거나 “세비르”처럼 ‘예쉬’로 수정하여 읽는 번역본으로는 한글 『공동개정』의 “사람도 있고”와 『성경』(2005)의 “친구들이 있는가 하면”, 영어 BBE(The Bible in Basic English, 1949/64)와 NAB(The New American Bible, 1970), NJB(The New Jerusalem Bible, 1985), NLT(New Living Translation, 1996), RSV(Revised Standard Version, 1952)의 “There are friends”, TNK(Jewish Publication Society Tanakh, 1985)의 “There are companions”, 독일어 LB(Luther Bible, 2017)의 “Es gibt Allernächste”와 ZB(Zürcher Bibel, 2007)의 “Es gibt Gefährten”, 프랑스어 BFC(French Bible en français courant, 1997)의 “Il y a des amis”가 있고, 주석으로는 *Anchor Yale Bible Commentary*의 “There are companions”,<sup>23)</sup> *International Critical Commentary*와<sup>24)</sup> *The Old Testament*

19) R. J. Clifford, *Proverbs: A Commentary*, The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 169; C. R. Yoder, *Proverbs*, Abingdon Old Testament Commentaries (Nashville: Abingdon Press, 2009), 201.

20) ‘오헤브’는 “사랑하다”를 뜻하는 동사 ‘아헤브’의 칼 능동분사 남성 단수형으로, 직역하면 “사랑하는 사람”이다. 그런데 잠 18:24의 문맥에서는 애정으로서의 사랑을 하는 사람이 아니라 동료를 야끼고 귀중하게 여기는 마음으로서의 사랑을 하는 사람, 즉 “친구”를 뜻한다. ‘오헤브’가 잠 18:24와 같이 “사람의 친구”를 뜻하는 예로는 예 5:10, 14; 시 38:12; 88:19; 잠 14:20; 27:6; 렬 20:4가 있다. HALOT, 17-18; D. J. A. Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 140.

21) J. de Waard, *Proverbs*, Biblia Hebraica Quinta 17 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008), 27.

22) ‘이쉬(אִישׁ)’는 우가릿어 단어 “*ii*”, 아랍어 단어 “*ايت*”과 “*ايت*”에 상응하는 단어이다. HALOT, 44; M. V. Fox, *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 18B (New Haven: Yale University Press, 2009), 647.

23) M. V. Fox, *Proverbs 10-31*, 646.

24) C. H. Toy, *Proverbs*, 365.

Library와<sup>25)</sup> Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms의<sup>26)</sup> “There are friends”가 있다. 또한 “~이 있다”로 번역하지는 않지만 “어떤 친구들은 …, 한 친구는 …”의 대조를 전달하는 번역으로는 영어 NRS(New Revised Standard Version, 1989)의 “Some friends …, a true friends …”가 있다.

앞선 논의를 종합해 보면, 잠언 18:24의 마소라 본문의 ‘이쉬’를 “사람”을 뜻하는 남성 단수 연계형 명사(ישׁא)로 간주하여 ‘레임’과 연계 상태로 해석하는 것은 문법적으로나 문맥적으로 어색하다. 따라서 ‘이쉬’를 “~이 있다”를 뜻하는 불변화사 ‘이쉬(ישׁא)’나 같은 뜻을 지닌 불변화사 ‘예쉬(ישׁ)’로 읽어 해석하는 것이 문법적으로 자연스럽게 문맥적으로도 하반절의 ‘예쉬’와 평행을 이루며 “~한 친구들이 있다 … ~한 친구가 있다”라는 대조적인 의미를 분명하게 전달한다.

## 2.2. ‘레히트로에아’ 혹은 ‘레히트라오트’

### 2.2.1. ‘레히트로에아’

잠언 18:24의 마소라 본문에서 ‘이쉬 레임’ 다음에 오는 단어는 ‘레히트로에아(להתרעע)’이다. ‘레히트로에아’는 전치사 ‘레(ל)’와 동사 ‘라아(רעע)’의 히트폴렐 부정사 연계형이 합쳐진 단어이다.<sup>27)</sup> 동사 ‘라아’는 아람어 단어이기도 하면서 히브리어 동사 ‘라아츠(רעץ)’의 동의어로 칼 형태는 “분쇄하다, 산산이 부수다(to smash, shatter)”를 뜻한다.<sup>28)</sup> ‘라아’의 히트폴렐 형태는 “두들겨 맞다, 산산이 부서지다(be beaten up, burst asunder)”를 뜻하며 잠언 18:24 외에 구약성서 중 이사야 24:19에서만 발견되는데 여기에서는 부정사 절대형으로 사용되어 같은 어간의 정동사 ‘라아’의 의미를 강조한다.<sup>29)</sup>

25) R. J. Clifford, *Proverbs*, 169.

26) T. Longman III, *Proverbs*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 353.

27) HALOT은 ‘레히트로에아’를 히트포엘로 분석한다. HALOT, 1271. 게제니우스는 “히트포엘(Hithpoel)”을 피엘의 특수한 활용인 “포엘(Poel)”의 재귀형으로 설명하면서도, 동사의 두 번째 어근에 ‘아인’이나 ‘파브’가 오는 경우 그에 상응하는 피엘의 활용 형태를 “폴렐(Polel)”로 제시한다. 따라서 게제니우스가 명확하게 언급하지는 않았지만 폴렐의 재귀형은 히트폴렐로 유추할 수 있다. W. 게제니우스, 『게제니우스 히브리어 문법』, §55b-c. 한편, 왈트키와 오코너는 아인 중복 동사 혹은 중복 자음 동사(“germinate roots”)의 히트파엘 활용 형태를 히트폴렐로 명확하게 제시한다. B. K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §26.1.1c. 잠 18:24의 동사 ‘라아’는 두 번째 어근에 ‘아인’이 위치하기 때문에 히트포엘보다는 히트폴렐이 적합한 용어로 간주된다.

28) HALOT, 1271.

29) *Ibid.*, 사 24:19의 『개역개정』 번역은 “땅이 깨지고 깨지며(רעה החרעה) 땅이 갈라지고 갈라지며 땅이 흔들리고 흔들리며”이다.

한편, ‘라아’는 잠언 18:24에서 히트폴렐 부정사 연계형으로 사용되면서 본래의 재귀적 의미를 드러낸다. 따라서, ‘라아’의 히트폴렐 부정사 연계형 ‘히트로에아’는 잠언 18:24에서 “서로를 분쇄하다(to smash one another)”<sup>30)</sup> 혹은 “산산조각이 날 것이다(will be broken in pieces)”를 뜻한다.<sup>31)</sup>

‘레히트로에아’를 ‘라아’의 히트폴렐 부정사 연계형으로 해석하는 번역은 ‘라아’의 주어를 ‘이쉬’로 간주하는지 아니면 ‘레임’으로 간주하는지에 따라 달라진다. 첫째, ‘이쉬’를 ‘레히트로에아’의 주어로 간주하는 경우, 히트폴렐의 재귀적 효과, 즉 주어(‘이쉬’)가 동사(‘레히트로에아’)의 행위를 받는 대상이 되면서 친구들을 가진 사람이 해를 당하게 되는 주체가 된다. 이러한 의미를 반영한 예로 한글 『개역개정』의 “많은 친구를 얻는 자는 해를 당하게 되거니와”와 『새번역』의 “친구를 많이 둔 사람은 해를 입기도 하지만”, 영어 ASV의 “He that maketh many friends doeth it to his own destruction”와 NAS의 “A man of many friends comes to ruin”과 NIV의 “One who has unreliable friends soon comes to ruin”과 주석 NICOT의 “A person who has unreliable companions is about to be broken”,<sup>32)</sup> 프랑스어 LSG/NEG의 “Celui qui a beaucoup d’amis les a pour son malheur”와 TOB의 “Qui a beaucoup de camarades en sera écartelé”가 있다.

둘째, ‘레임’을 ‘레히트로에아’의 주어로 간주하는 경우, ‘이쉬’가 주어일 때와 마찬가지로 히트폴렐의 재귀적 의미가 강조되면서 “친구들이 서로를 해친다”라는 뜻을 전달한다. 한글 『성경』의 “서로 해나 끼치는 친구들이 있는가 하면”, 영어 NLT의 “There are friends who destroy each other”, 독일어 ZB의 “Es gibt Gefährten, die sich zugrunde richten”가 여기에 해당한다. 또한, ‘레임’을 ‘레히트로에아’의 주어로 간주하되, 재귀적 의미보다는 친구들이 자신들을 소유한 사람 혹은 다른 사람에게 해를 끼친다는 의미를 강조하면서 “(다른) 사람에게 해를 끼치는 친구들이 있다”로 번역하기도 한다. 예를 들면, 영어 BBE의 “There are friends who may be a man’s destruction”과 NAB의 “There are friends who bring ruin”과 NJB의 “There are friends who point the way to ruin”, 독일어 EIN(Einheitsübersetzung, 2016)과 HRD(Die Bibel. Herder-Übersetzung Revidierte Fassung, 2005)의 “Manche Freunde führen ins Verderben”와 LB의 “Es gibt Allernächste, die bringen ins Verderben”, 프랑스

30) Ibid.

31) F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1979), 950.

32) B. K. Waltke, *The Book of Proverbs*, 87.

어 BFC의 “Il y a des amis qui mènent au malheur”가 있다.

‘이쉬’를 ‘레히트로에아’의 주어로 간주하는 번역은 하반절의 ‘오헤브’와의 대조를 통해 한 명 이상의 친구들을 소유하거나 사귀는 교제의 위험성을 강조한다. 이 경우, 잠언 18:24상반의 주된 목적은 많은 친구를 사귀는 것을 경계하는 데 있다. 반면에 ‘레임’을 ‘레히트로에아’의 주어로 여기는 번역은 하반절에서 묘사되는 형제보다 더 가까운 친구와의 대조를 통해 해를 끼치는 친구들의 위험성을 부각한다. 따라서 이러한 번역은 해를 끼치는 친구들보다는 형제보다 더 친밀한 친구를 사귀라는 권고를 독자에게 전달한다.

### 2.2.2. ‘레히트라오트’

마소라 본문의 ‘레히트로에아’를 동사 ‘라아II(רעעו)’의 히트폴렐 부정사 연계형으로 분석하여 ‘이쉬’나 ‘레임’을 주어로 간주하는 경우는 ‘이쉬’의 경우와 달리 문법적으로 어색한 점이 없다. 그러나 토이가 지적하듯이 상반절의 ‘레히트로에아’가 지닌 의미, 즉 “해를 끼치다”와 하반절에서 상응하는 단어 ‘다베크(דבק)’가 뜻하는 바인 “친밀하다”의 대조가 명확하지 않다는 한계가 있다.<sup>33)</sup> 왜냐하면 ‘다베크’는 동사 ‘다바크(דבק)’에서 파생된 형용사로, 사물의 표면에 접촉하여 달라붙은 상태의 “달은”(대하 3:12)을 뜻하거나 사물이 아닌 하나님과 사람에게 관계적으로 “붙은”(신 4:4)을 의미하기 때문이다.<sup>34)</sup> ‘다베크’가 친밀하거나(『개역개정』) 가깝거나(『새번역』, 『공동개정』) 달라붙어 있는 상태(NRS) 등으로 다양하게 해석될 수 있지만, 이것은 형제보다 더 가까운 친구의 긍정적인 모습을 강조하면서도 상반절은 대조적으로 친구에 대한 부정적인 묘사를 전달해야 그 의미가 자연스럽다는 점을 암시한다. 하반절의 ‘다베크’는 “(관계가) 친밀한”을 뜻하기 때문에 이런 의미와의 대조가 분명해지려면 상반절에는 “(관계가) 소원한” 혹은 “(관계가) 피상적인”을 의미하는 단어가 사용되어야 한다. 따라서 마소라 본문 상반절의 ‘레히트로에아’는 하반절의 ‘다베크’와 의미상 대조가 분명하지 않다.

피흐트너는 이러한 이유 때문에 BHS 비평장치에서 마소라 본문의 ‘레히트로에아(להתרעע)’ 대신 ‘레히트라오트(להתרעות)’로 읽을 것을 제안한다.<sup>35)</sup> ‘레히트라오트’는 “~와 관계를 갖다, ~와 어울리다(to get oneself involved,

33) C. H. Toy, *Proverbs*, 365.

34) HALOT, 209.

35) J. Fichtner, “Proverbia”, 1299.



mixed up with)”를 뜻하는 동사 ‘라아II(רעהוII)’의 히트파엘 부정사 연계형이다.<sup>36)</sup> 피흐트너는 수정된 읽기인 ‘레히트라오트’의 근거로 잠언 22:24을 제시한다.<sup>37)</sup>

사역

(잠 22:24)

화를 잘 내는 사람과 사귀지 말고(תהרע)

분노하는 사람과 어울리지 말라.

잠언 22:24상반의 ‘티트라(תהרע)’는 동사 ‘라아II’의 히트파엘 미완료 2인칭 남성 단수형으로 바로 앞의 부정어 ‘알(אל)’과 함께 “너는 ~와 사귀지 말 것이다”를 뜻한다. 그러므로 ‘티트라’는 ‘라아II’의 히트파엘 형태가 잠언에서 사용된 또 다른 예다. 그리고 동사 ‘라아II’의 칼 형태는 잠언 13:20; 28:7; 29:3에서 “~와 사귀다”의 의미로 사용되었다. 즉, ‘레히트라오트’는 ‘레히트로에아’보다 잠언에서 더 자주 사용된다.

따라서 BHS 비평장치의 제안을 받아들여 ‘레히트라오트’로 읽히 바로 앞의 단어 ‘레임’의 정동사 역할을 한다는 점을 고려한다면 잠언 18:24상반은 “사귀려는 친구들이 있다”로 직역된다. 다만, 토이가 주장하듯이 ‘레히트라오트’를 부정사 연계형의 기능 중 하나인 “목적을 표현”하는 것에 초점을 맞추면 “사귀는 데 목적을 갖는 친구들이 있다” 혹은 “사귀를 추구하는 친구들이 있다”로 번역된다.<sup>38)</sup> 또한, 폭스(M. V. Fox)와 같이 ‘레히트라오트’를 동사상 형용사(*gerundive*)로서의 부정사 연계형으로 간주하면 “사교적인 친구들이 있다”로 번역된다.<sup>39)</sup> 결국 ‘레히트라오트’는 하반절의 ‘다베크’가 뜻하는 친밀하고 생산적인 친구와는 반대로 피상적이고 소비적인 우정의 관계를 갖는 친구의 행동을 의미한다. 이러한 의미를 반영하는 고대 번역본에는 탈굼과 시리아 역본의 “동료가 되려는 친구들이 있다”(사역), VUL의 “*vir amicalis ad societatem*”가 있고, 영어 TNK의 “There are companions to keep one company”가 있고, 주석 *Anchor Yale Bible Commentary*의 “There are companions for socializing with”,<sup>40)</sup> *Word Biblical Commentary*의 “Friends—for one to associate with”,<sup>41)</sup> *Baker Commentary*의 “There are

36) HALOT, 1262.

37) J. Fichtner, “Proverbia”, 1299.

38) C. H. Toy, *Proverbs*, 367.

39) M. V. Fox, *Proverbs 10-31*, 647.

40) Ibid., 646.

41) R. E. Murphy, *Proverbs*, 134.

friends who want to associate”,<sup>42)</sup> 알터(R. Alter)의 “There is a companionable man to keep company with”,<sup>43)</sup> 맥케인의 “A man has companions for company”가 있다.<sup>44)</sup>

그리고 ‘레히트라오트’를 “사귀다”로 직역하지 않고 “친구인 척하다”로 의역하는 번역본에는 영어 NRS의 “Some friends play at friendship”과 RSV의 “There are friends who pretend to be friends”가 있고, “도움이 되지 않는다”로 의역하는 번역본에는 영어 CEV(The Contemporary English Version, 1995)의 “Some friends don’t help”가 있으며, “(참된 우정을 나누기보다는 그저) 시간을 함께 보낸다”로 의역하는 주석으로는 *The Old Testament Library*의 “There are friends who spend time with you”가 있고,<sup>45)</sup> “(친밀한 관계를 맺기보다는) 쓸데 없는 이야기를 나눈다”로 의역하는 번역본으로는 영어 NEB(New English Bible, 1961)의 “Some companions are good only for idle talk”가 있다. 이러한 의역은 모두 하반절의 진정한 우정을 나누는 친구와는 반대로 피상적인 우정을 유지하려는 친구들의 부정적인 면을 더욱 부각하는 효과가 있다.

한편, 수정된 읽기 ‘레히트라오트’를 목적을 나타내는 부정사 연계형이나 동사상 형용사로서의 부정사 연계형으로 간주하지 않고 의무를 표현하는 부정사 연계형으로 이해할 수도 있다. 왈트키와 오코너에 따르면, 전치사 ‘레’와 결합한 부정사 연계형이 동사가 없는 절 혹은 ‘예쉬’나 ‘에인’이 있는 절에서 사용되는 경우 “의무” 또는 “허락”을 뜻하는 “법조동사(modal)”의 의미를 표현할 수 있다.<sup>46)</sup> 잠언 18:24상반에서 전치사 ‘레’와 결합한 부정사 연계형 ‘레히트라오트’는 동사 없이 사용되었으므로 의무를 강조하는 의미로 간주할 수 있다. 이렇게 의무와 허락의 의미를 반영하는 번역본으로는 영어 GNV의 “A man that hath friends, ought to shew him selfe friendly”와 NKJ의 “A man who has friends must himself be friendly”와 YLT(Young’s Literal Translation, 1862/1898)의 “A man with friends is to show himself friendly”가 있다. ‘레히트라오트’를 의무를 표현하는 부정사 연계형으로 간주하는 경우, 잠언 18:24 상반절은 친구들을 우호적으로 대해야 하는 교훈을 전하고 하반절은 그러한 교훈을 강조하기 위해 형제보다 더 가까운 친구의 예를 제시한다. 그러나 친구들을 우호적으로 대해야 한다는

42) T. Longman III, *Proverbs*, 353.

43) R. Alter, *The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes: A Translation with Commentary* (New York: W.W. Norton & Company, 2010), 273.

44) W. McKane, *Proverbs*, 113.

45) R. J. Clifford, *Proverbs*, 169

46) B. K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §36.2.3f.

상반절과 형제보다 더 가까운 친구를 강조하는 하반절이 의미상 대조를 명확하게 이루지 못한다. 더군다나 위에서 언급한 번역본은 모두 ‘이쉬’를 사람으로 이해하여 상반절의 주어가 친구들을 가지고 있는 사람이며 그가 친구들에게 해야 할 도덕적 규범으로 우호적인 행동을 제시하지만, ‘이쉬’로 읽는 것이 지닌 문법적, 문맥적인 한계를 이미 지적했다. 그러므로 ‘레히트라오트’를 목적을 나타내는 부정사 연계형이나 동사상 형용사로서의 부정사 연계형으로 이해하는 것이 더 자연스럽다.

지금까지 살펴본 바와 같이 마소라 본문의 ‘레히트로에아’로 읽으면 잠언 18:24는 많은 친구를 사귀는 것을 경계하거나 형제보다 더 친밀한 친구를 사귀라고 권고하는 교훈으로 이해된다. 반면, BHS 비평장치가 제안하는 ‘레히트라오트’로 읽으면 잠언 18:24는 두 종류의 친구들, 즉 소비적이고 피상적인 우정을 좇는 친구들과 친밀하고도 참된 우정을 추구하는 친구를 대조하는 교훈으로 이해된다. ‘레히트로에아’와 ‘레히트라오트’ 모두 나름대로 잠언 18:24의 교훈과 강조점을 표현하지만, ‘레히트라오트’로 읽을 때 하반절에 사용된 ‘다베크’와의 의미상 대조가 더욱 분명해진다는 이점이 있다. 그러므로 상반절의 ‘레임 레히트라오트’는 하반절의 형제보다 더 친밀한 친구와는 반대로 우정을 소비하는 피상적인 친구들을 가리킨다. 잠언 18:24가 전달하는 소비적이고 피상적인 우정과 참된 우정의 대조는 우정에 관한 잠언의 다른 격언의 관점과도 부합된다.

### 3. 참된 우정에 관한 격언의 관점

잠언에는 18:24 외에도 우정에 관한 교훈을 전해주는 격언이 많이 있으며 그에 관한 연구도 다양하게 이루어져 왔다.<sup>47)</sup> ‘친구 사이의 정’으로서의

47) 잠언의 우정에 관한 연구는 다음을 참고하라. T. Longman III, *Proverbs*, 555-557; A. J. Keefer, *The Book of Proverbs and Virtue Ethics: Integrating the Biblical and Philosophical Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 148-151; S. M. Olyan, *Friendship in the Hebrew Bible*, The Anchor Yale Bible Reference Library (New Haven: Yale University Press, 2017), 11-37; G. I. Davies, “The Ethics of Friendship in Wisdom Literature”, K. J. Dell, ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 528 (London; New York: T & T Clark, 2010), 135-150; R. E. Clements, “The Good Neighbour in the Book of Proverbs”, 209-228; A. Scherer, “Is the Selfish Man Wise? Considerations of Context in Proverbs 10.1-22.16 with Special Regard to Surety, Bribery and Friendship”, *Journal for the Study of the Old Testament* 76 (1997), 59-70; B. K. Waltke, “Friends and Friendship in the Book of Proverbs: An Exposition of Proverbs 27:1-22”, *Crux* 38 (2002), 27-42; D. 에스테스, 『지혜서와 시편 개론』, 강성열 역 (과주: CH

우정에 관한 격언은 형식상 우정을 나누는 주체인 ‘친구’를 뜻하는 단어 ‘레아’(רַע, 잠 17:17; 18:24; 19:4, 6; 22:11; 27:9-10, 14)와<sup>48)</sup> ‘오헤브’(אָהַב, 잠 14:20; 17:17; 18:24; 27:6)와<sup>49)</sup> ‘알루프’(אָלוּף, 잠 16:28; 17:9)와 ‘하베르’(חֶבֶר, 잠 28:24)와<sup>50)</sup> ‘메레아’(מֵרַע, 잠 19:7전)가 사용된 격언, 그리고 우정을 나누는 행위인 ‘사귀다’를 뜻하는 단어 ‘라아(II)’(רָעָה)가 사용된 격언(잠 13:20; 22:11, 24; 28:7; 29:3)으로 나눌 수 있다.<sup>51)</sup> 잠언 18:24와 관련해 주목해야 할 격언은 참된 우정, 즉 누가 진정한 친구인지를 알려주는 교훈이다. 왜냐하면 잠언 18:24는 상반절의 ‘레히트라오트’와 하반절의 ‘다베크’의 의미상 대조

복스, 2019), 327-332; 박요한 영식, 『잠언』 (서울: 성바오로출판사, 1998), 259-262; 김성진, “잠언 격언(Proverbial Sayings)에 대한 해석학적 제안: 우정시(잠언 27:1-17)의 텍스트-언어학적 분석(Text-Linguistic Analysis)”, 『Canon & Culture』 7 (2013), 167-193; 김성진, “잠언 분석을 위한 해석학적 제안: 주제적, 전체론적, 세부적 접근”, 『ACTS 신학저널』 26 (2015), 41-78; 김성진, “잠언 10-31장의 문장잠언(Sentence Sayings)에 대한 해석학적 제안”, 『ACTS 신학저널』 27 (2016), 9-44.

- 48) ‘레아’는 구약성서에서 주로 “친구(friend)”나 “이웃(neighbour)”을 뜻하면서도 때로는 “동료(companion)”, “연인(lover)”을 의미하기도 한다. HALOT, 1254. 롱맨은 ‘레아’가 “감정의 애착”을 가리킬 때는 “친구”로, “공간적인 친밀함”을 뜻할 때는 “이웃”으로 번역할 것을 제안한다. 그러나 롱맨도 인정하듯이 ‘레아’를 “친구”와 “이웃”으로 명확하게 구별하여 번역할 수 있는 경우가 많지 않다. T. Longman III, *Proverbs*, 555. 데이비스(G. I. Davies)는 ‘레아’를 “어떤 활동에 관련된 다른 사람”을 뜻하는 보편적인 개념으로 이해해야 하며 “이웃”이라는 개념 역시 “공동체의 다른 사람”으로 이해해야 한다고 주장한다. G. I. Davies, “The Ethics of Friendship”, 137-138. ‘레아’가 사용된 예로 위에서 언급된 격언(잠 17:17; 18:24; 19:4, 6; 22:11; 27:9-10, 14)은 각각의 문맥에서 ‘레아’가 공간적으로 가까이 거주하거나 공동체 내의 다른 사람, 그 이상의 관계적 친밀함을 갖는 친구를 뜻하는 경우라고 할 수 있다.
- 49) 각주 20에서 설명했듯이 ‘오헤브’는 “사랑하다”를 뜻하는 동사 ‘아헤브’의 분사형으로, 문자적인 의미는 “연인”이지만 “친구”를 가리키기도 한다. ‘오헤브’는 ‘레아’와 함께 잠언에서 친구를 뜻하는 단어로 자주 사용된다. 데이비스나 클레멘츠(R. E. Clements)가 주장하듯이 ‘오헤브’가 근본적으로 사랑이나 애정과 관련된기 때문에 ‘레아’보다는 가깝고 친밀한 관계의 친구를 의미할 수 있다. G. I. Davies, “The Ethics of Friendship”, 137; R. E. Clements, “The Good Neighbour”, 211. 그러나 ‘오헤브’와 ‘레아’의 질적 차이가 모든 곳에서 발견되지는 않으며, 문맥이 오히려 두 단어의 질적 차이를 결정하는 중요한 요인으로 작용하기도 한다.
- 50) ‘하베르’는 ‘레아’, ‘오헤브’와 비교할 때 구약성서 전반에서도 적게 사용되고 잠언에서는 28:24에서만 사용되었다. ‘하베르’는 “친구”보다는 “(직업상의) 동료”를 뜻한다. G. I. Davies, “The Ethics of Friendship”, 136.
- 51) 우정을 폭넓게 이해하면 더 많은 격언을 제시할 수 있지만, 서두에서 언급했듯이 본 글은 연구 범위를 ‘친구 사이의 정’에 관한 격언으로 한정시킨다. 한편, 김성진은 우정을 “개인적 인간관계”로 규정하면서 “친구 사이의 지혜로운 말의 사용(11:12-13; 12:18; 16:28; 20:19)”, “친구들 사이의 상호 영향력(13:20; 14:20; 16:28, 29; 28:10)”, “친구의 가치(17:17; 18:24; 27:9-10, 17, 19; 22:11)”, “친구 사이의 지켜야 할 윤리들(11:12; 14:21; 16:29; 17:9; 23:17; 27:5, 6, 14; 26:18-19; 29:5)”, “가난한 자와 부한 자들과의 관계(14:20; 19:4, 6, 7)”로 세분화하여 설명한다. 김성진, “잠언 분석을 위한 해석학적 제안”, 55.

를 통해 형식상의 우정과 참된 우정에 대한 교훈을 전달하기 때문이다.

### 3.1. 지혜로운 친구와의 사귄

우정에 관한 잠언의 여러 격언에서 발견되는 첫째 교훈은 참된 우정이 지혜로운 친구와의 사귄에서 비롯된다는 점이다. 우정을 친구와 나누는 정으로 이해할 때 근본적으로 그러한 정을 나누는 대상이 누구인지에 따라 그 우정의 질이 달라질 수밖에 없다. 폭스가 “사람들은 그들이 선택하는 친구들에 의해 형성된다”라고 주장하듯이 참된 우정은 참된 친구들과의 사귄에 기초한다.<sup>52)</sup> 잠언 13:20은 이 원리를 잘 보여주는 격언이다.

사역

(잠 13:20)

지혜로운 자들과 함께 걷는 사람은 지혜로워지지만,  
어리석은 자들과 사귀는 사람은 해를 겪는다.

잠언 13:20은 “사귀다”를 뜻하는 동사 ‘라아’가 칼 능동분사 남성 단수형인 ‘로에(לֹאֵה)’로 사용된 우정에 관한 격언이다. 상반절의 ‘홀레크(חֹלֵק)’는 ‘로에’와 평행하면서 문자적으로 길을 함께 걷는 행위를 뜻하면서도 비유적으로는 사귄을 의미한다.<sup>53)</sup> 상반절과 하반절의 주어 모두 사귄을 나누는 주체로 표현되면서 각각 지혜롭게 되거나 해를 겪는, 상반된 결과를 맞는다. 그리고 이들이 상반된 결과를 맞는 이유는 사귄의 대상이 서로 다르기 때문이다. 지혜로운 사람들과 함께 걷고 교제하면 그들에게 영향을 받아 지혜로워지지만, 어리석은 사람들과 사귀면 그들처럼 해를 겪는다. 따라서 잠언 13:20이 제시하는 참된 우정의 기준은 사귄의 내용이나 행동이 아니라 사귄의 대상이다.<sup>54)</sup> 또한 지혜로운 사람들과 사귀며 그들과 우정을 쌓아가야 하는 중요한 목적은 그들처럼 지혜로워지기 위해서이다. 우정의 목적이 지혜

52) M. V. Fox, *Proverbs 10-31*, 569.

53) 리우웬(R. C. Van Leeuwen)은 상반절의 “함께 걷는 사람들”을 “길동무”로 이해한다. R. C. Van Leeuwen, “The Book of Proverbs”, 133. 지혜를 얻는 과정을 일종의 여행으로 이해한다면 그 여행을 함께 하는 사람은 길동무이자 친구이다.

54) 잠 13:20 외에도 동사 ‘라아’가 사용된 잠 22:11, 24-25; 28:7; 29:3 역시 사귀는 대상에 따른 결과를 보여준다. 잠 22:11은 깨끗한 마음을 사모하며 품위 있는 말을 하는 사람은 왕의 친구가 되는 긍정적인 결과를 강조한다. 반면, 잠 22:24-25는 성급한 사람과 분노한 사람과 사귀지 말 것을, 잠 28:7은 먹기를 탐하는 사람과 사귀지 말 것을, 잠 29:3은 매춘부와 사귀지 말 것을 당부하면서 각기 울무에 걸리거나 아버지를 부끄럽게 하거나 재물을 잃는 부정적 결과를 진술한다.

를 얻는 데 있지 않다면 그것은 참된 우정이 아니다.

잠언 18:24는 13:20과는 다르게 우정을 나누는 대상에 따른 결과를 명시적으로 언급하지 않는다. 그러나 잠언 13:20의 관점에서 18:24를 읽는다면 하반절의 친구는 상대방에게 긍정적인 영향을 주지만 상반절의 친구들은 상대방에게 부정적인 해를 끼친다고 볼 수 있다.

### 3.2. 한결같은 사랑

참된 우정에 관한 잠언의 여러 격언이 제시하는 둘째 교훈은 친구에게 한결같은 사랑을 베풀어야 한다는 점이다. 한결같은 사랑이란 자신의 상황에 상관없이, 그리고 더 중요한 것은 친구의 상황에 상관없이 그를 돕는 것을 뜻한다.<sup>55)</sup> 잠언 17:17은 한결같은 사랑을 베푸는 우정에 관한 교훈을 전한다.

사역

(잠 17:17)

친구는 한결같이 사랑하고 형제는 곤경에 빠진 때를 위하여 태어난다.

잠언 17:17은 상반절과 하반절의 대조보다는 상반절의 내용이 하반절에서 강조되는 방식으로 이해할 필요가 있다. 상반절이 친구는 한결같은 사랑을 베풀어야 한다고 진술한다면, 하반절은 형제라면 곤경에 빠진 자신의 형제를 도와야 한다고 역설한다. “한결같이”로 번역된 ‘베콜 에트’(בְּכֹל־עֵת)는 “모든 때에” 혹은 “모든 상황에서”라고 이해할 수 있는데 그것의 구체적인 상황은 폭스가 지적하듯이 하반절의 “곤경에 빠진 때”까지도 포함한다.<sup>56)</sup> 상반절과 하반절의 주어가 각각 친구와 형제이며 동사도 “사랑하다”와 “태어나다”로 서로 다르지만, 강조하는 바는 모두 사랑이다. 친구를 향한 한결같은 사랑은 그가 곤경에 빠졌을 때라도 돕는 것을 뜻한다. 잠언 17:17의 관점으로 18:24를 읽으면 곤경에 빠진 친구를 돕지 않고 외면하거나 자신의 사사로운 목적을 위해 친구를 돕는 사람은 허울뿐인 친구이다. 그러나 곤경에 빠졌을 때 도와주는 친구는 피를 나누는 형제보다 더 가깝고 친밀하며 참된 우정을 나누는 친구이다.

특히 참된 우정에 관해 진술하는 잠언 18:24와 관련하여 17:17에서 주목해

55) 박요한 영식은 좋은 친구를 “항구한 사람”으로 정의하면서 그의 특징으로 “친구의 꾸밈음을 좋게 받아들이는(27:6), 친구나 아버지의 친구를 저버리지 않는 사람(27:10)”으로 제시한다. 박요한 영식, 『잠언』, 260.

56) M. V. Fox, *Proverbs 10-31*, 633.

야 할 점은 우정과 형제애를 비교한다는 것이다. 클레멘츠(R. E. Clements)는 잠언 17:17이 “전통적으로 인간의 모든 친족 관계 중에서 가장 고결하고 헌신적이라고 간주하는 형제애의 수준으로 우정을 끌어올렸다”라고 주장한다.<sup>57)</sup> 또한 잠언 27:10도 곤경에 빠졌을 때 멀리 있는 형제보다 가까이 있는 친구가 더 낫다고 단언한다. 잠언 18:24는 한 단계 더 나아가 우정이 형제애보다 더 깊을 수 있다고 제안한다. 형제보다 더 깊은 관계를 맺는 친구는 상대방이 어떤 상황에 있든지 한결같이 사랑하고 그가 곤경에 빠졌을 때 사심 없이 돕는 참된 우정의 표본이다.

### 3.3. 위장된 우정에 대한 경계

참된 우정에 관해 잠언의 여러 격언이 전하는 마지막 교훈은 위장된 우정을 경계하라는 것이다. 우정이 참인지 거짓인지를 판별하는 기준은 앞서 설명한 바와 같이 곤경에 빠졌을 때 친구를 돕는지 아닌지이다. 우정과 관련된 잠언의 여러 격언에서 곤경은 주로 경제적 빈곤으로 묘사된다. 친구는 한결같이 자신의 친구를 사랑해야 하며 빈곤에 처한 친구를 마땅히 도와야 하지만(잠 17:17), 여러 격언은 일관되게 가난한 사람이 친구들에게 도움을 받지 못하고 도리어 미움을 받는 현실을 보여준다.

사역

(잠 14:20)

가난한 사람은 심지어 그의 친구에게도 미움을 받지만, 부자를 사랑하는 사람들은<sup>58)</sup> 많다.

(잠 19:7상반)

가난한 사람의 형제들 모두가 그를 미워한다. 더욱이 그의 절친한 친구들은<sup>59)</sup> 그를 자신들에게서 더 멀리한다.

57) R. E. Clements, “The Good Neighbour”, 215.

58) “사랑하는 사람들”로 번역된 ‘오하베이(אוהבי)’는 ‘오헤브’의 남성 복수 연계형이다. 본문에서 여러 차례 언급했듯이 ‘오헤브’는 “사랑하다”를 뜻하는 ‘아헤브’의 칼 능동분사 남성 단수형으로 “사랑하는 사람”으로 직역될 수도 있고 “친구”를 뜻하기도 한다. 『개역개정』을 비롯한 많은 성서 번역본은 ‘오하베이’를 “친구”로 번역하지만, 필자는 “사랑하는 사람들”로 직역하였다. 마소라 본문에서 “친구”를 뜻하는 ‘레아’를 비롯한 다른 단어가 사용되지 않고, “사랑”의 의미를 담고 있는 ‘오헤브’가 사용되었다는 점을 주목할 필요가 있다. 물론 머피(R. E. Murphy)가 주장하듯이 “친구”로 번역될 수 있는 ‘오헤브’에 감정적인 사랑의 의미를 부여할 필요는 없다. R. E. Murphy, *Proverbs*, 106. 그러나 필자는 친구에게까지 미움을 받는 가난한 사람과의 극적인 대조를 위해 부자에게는 그를 사랑하는 사람이 많다고 번역하였다.

59) “그의 친구들”로 번역된 ‘메레에후(מַרְעֵיָהוּ)’는 “친구”를 뜻하는 명사 ‘메레아(מַרְעֵא)’와 3인

쉐러(A. Scherer)가 주목한 바와 같이 잠언 14:20과 19:7상반은 “서로 다른 두 개의 요소인 우정과 부”를 관련짓는다.<sup>60)</sup> 잠언 14:20과 19:7상반은 가난한 사람과 부자를 대조하는 동시에 그들이 친구들과 맺는 우정도 비교한다. 두 격언에서 가난한 사람은 친구와 형제들에게 미움을 받는다. 가난한 사람이 친구와 형제들에게 미움을 받는 구체적인 이유가 제시되지 않지만, 부자를 사랑하는 사람이 많다는 진술은 경제적 빈곤이 우정을 깨뜨리고 곤경에 빠진 친구를 미워하게 하는 요인으로 작용한다는 점을 암시한다. 경제적 곤경에 빠진 친구를 돕지 않고 도리어 그를 미워하는 이유 역시 명시적으로 언급되어 있지 않지만, 클레멘츠의 설명처럼 가난한 친구를 돕기 위해서는 “자신을 기꺼이 희생하려는 마음”과 “큰 용기와 자립”이 필요하다.<sup>61)</sup> 반면에, 부자를 사랑해서 그의 친구가 되는 데에는 자기희생과 용기보다는 그가 가진 재물에 관한 관심과 그와의 관계로 얻게 될 이익이 동인으로 작용한다. 재물과 이익을 기초로 형성된 우정은 희생과 용기에 기반해 생겨난 우정보다 견고하지 않고 한결같지도 않다. 재물과 이익이 우정의 동인으로 작용하는 경우 경제적 곤경에 빠진 친구를 도울 이유가 없기에 사람들은 그를 외면하거나 미워하기까지 한다. 그러므로 재물과 이익에 기초한 우정은 잠언에서 참되거나 진실하지 않고 겉으로만 그럴듯한 위장된 우정으로 평가된다. 그리고 위장된 우정은 친구가 곤경에 빠졌을 때 그 실체가 드러난다.

이런 관점으로 잠언 18:24를 읽으면 상반절의 ‘레임 레히트라오트’는 겉으로는 친구들로 보이지만 형제보다 더 친밀한 친구가 가진 참된 우정이 없는 사람들이며, 친구가 곤경에 빠졌을 때 우정의 진위가 밝혀지는 사람들이다.

#### 4. 결론

지금까지 살펴보았듯이 잠언 18:24는 마소라 본문의 두 단어 ‘이쉬’와 ‘레히트로에아’를 어떻게 읽느냐에 따라 다양하게 번역된다. 첫째, 마소라 본문의 ‘이쉬’를 사람을 뜻하는 단어로 이해하는 경우 바로 뒤의 단어 ‘레임’과의 관계를 주어적 속격이나 속성의 속격으로 간주하지만, 불분명한 의미를 전달하거나 문법적인 한계가 있다는 점을 지적하였다. 따라서 마소

칭 남성 단수 대명접미사가 결합한 형태이다. HALOT은 잠 19:7에서 ‘메레아’가 형제들과 평행 관계에 있으므로 “절친한 친구(bosom friend)”로 이해할 것을 제안한다. HALOT, 637.

60) A. Scherer, “Is the Selfish Man Wise?”, 67.

61) R. E. Clements, “The Good Neighbour”, 220.



라 본문의 ‘이쉬’ 대신 “~이 있다”를 뜻하는 불변화사 ‘이쉬’나 ‘예쉬’로 읽어야 한다고 제안하였다. ‘이쉬’나 ‘예쉬’의 수정된 읽기는 하반절의 ‘예쉬’와 평행하면서 상반절과 하반절의 대조를 명확하게 한다고 밝혔다. 둘째, 마소라 본문의 ‘레히트로에아’로 읽는 경우 많은 친구를 사귀는 것에 대한 경고로 이해할 수 있지만, 하반절의 ‘다베크’와의 대조가 분명하지 않은 문제를 지적하였다. 또한 잠언 18:24의 강조점은 많은 친구들과 한 명의 친구의 수적 비교에 있지 않다고 주장하였다. 따라서 마소라 본문의 ‘레히트로에아’ 대신 ‘레히트라오트’로 읽을 것을 제안하였다. ‘레히트라오트’로 읽을 경우, 잠언 18:24는 소비적이고 피상적인 우정을 좇는 친구들과 형제보다 더 친밀한 우정을 나누는 친구를 대조하는 교훈으로 이해된다. 잠언 18:24가 제시하는 피상적인 우정과 참된 우정의 대조는 우정에 관한 잠언의 여러 격언의 관점과도 일맥상통함을 밝혔다.

지금까지의 문법적·문맥적 분석과 참된 우정에 관한 논의를 근거로 잠언 18:24를 다음과 같이 번역할 수 있다.

피상적인 우정을 나누는 친구들이 있지만, 형제보다 더 친밀한 친구가 있다.

“피상적인 우정을 나누는 친구들”이라는 번역은 부정사 연계형 ‘레히트라오트’의 목적을 표현하는 의미와 동사상 형용사로서의 의미를 모두 반영한다. “피상적인 우정을 나누는 친구들”은 사귀는 데에 관심을 두고 사귀음을 즐긴다. 그러나 이들은 친구가 곤경에 빠졌을 때 그를 돕지 않고 오히려 그를 미워하면서 피상적인 우정을 나누고 있음이 드러난다. 반면, 참된 우정을 나누는 사람은 친구가 곤경에 빠졌을 때 그를 돕는다. 형제마저도 미워하는 친구를 돕고 한결같이 사랑한다. 따라서 그는 형제보다 더 친밀하고 참된 우정을 나누는 친구이다.

<주제어>(Keywords)

잠언 18:24, 번역, 우정, 친구, 형제.

Proverbs 18:24, translation, friendship, friend, brother.

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.  
『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.  
『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.  
『성경』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.  
*1599 Geneva Bible*, Powder Springs: Tolle Lege Press, 2006.  
*American Standard Version*, Nashville: Thomas Nelson & Sons, 1901.  
*Die Bibel. Herder-Ubersetzung Revidierte Fassung*, Freiburg: Herder, 2005.  
*Einheitsubersetzung*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2016.  
*French Bible en francais courant*, Paris: Alliance Biblique Universelle, 1997.  
*French Louis Segond*, Swindon: British and Foreign Bible Society, 1910.  
*French Traduction Oecumenique de la Bible*, Paris: Cerf: Bibli'o, 1988.  
*Jewish Publication Society Tanakh*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1985.  
*Latin Vulgate*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.  
*Luther Bible*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.  
*New American Standard Bible*, La Habra: The Lockman Foundation, 1977.  
*New English Bible*, Cambridge; Oxford: Cambridge University Press and Oxford University Press, 1961.  
*New International Version*, Grand Rapids: Zondervan, 2011.  
*New King James Version*, Nashville: Thomas Nelson, 1982.  
*New Living Translation*, Carol Stream: Tyndale House Foundation, 1996.  
*New Revised Standard Version*, Washington, D.C.: National Council of Churches of Christ, 1989.  
*Nouvelle Edition Geneve*, Geneva: Geneva Bible Society, 1979.  
*Revised Standard Version*, Washington, D.C.: National Council of the Churches of Christ, 1952.  
*Targum Proverbs: The Late Jewish Literary Aramaic version of Proverbs from the files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project (CAL)*, Cincinnati: The Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 2005.  
*The Bible in Basic English*, Cambridge: Cambridge University Press, 1949/64.  
*The Contemporary English Version*, Philadelphia: American Bible Society, 1995.  
*The New American Bible*, Washington, D.C.: Confraternity of Christian Doctrine, Inc., 1970.  
*The New Jerusalem Bible*, London: Darton, Longman and Todd and Les Editions du Cerf, 1985.

- Young's Literal Translation*, Grand Rapids: Baker Book House, 1862; 1898.
- Zurcher Bibel*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- 국립국어원 편, 『표준국어대사전』, <https://stdict.korean.go.kr> (2022.7.30.).
- 계제니우스, W., 『계제니우스 히브리어 문법』, 신윤수 역, 서울: 비블리카 아카데미아, 2003.
- 김성진, “잠언 격언(Proverbial Sayings)에 대한 해석학적 제안: 우정시(잠언 27:1-17)의 텍스트-언어학적 분석(Text-Linguistic Analysis)”, 『Canon & Culture』 7 (2013), 167-193.
- 김성진, “잠언 분석을 위한 해석학적 제안: 주제적, 전체론적, 세부적 접근”, 『ACTS 신학저널』 26 (2015), 41-78.
- 김성진, “잠언 10-31장의 문장잠언(Sentence Sayings)에 대한 해석학적 제안”, 『ACTS 신학저널』 27 (2016), 9-44.
- 박요한 영식, 『잠언』, 서울: 성바오로출판사, 1998.
- 에스테스, D., 『지혜서와 시편 개론』, 강성열 역, 파주: CH북스, 2019.
- 켈리, P., 마이넷, D., 크로포드, T., 『히브리어 성서(BHS)의 마소라 해설』, 강성열 역, 서울: 비블리카 아카데미아, 2005.
- Alter, R., *The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes: A Translation with Commentary*, New York: W. W. Norton & Company, 2010.
- Brown, F., Driver, S. R., and Briggs, C. A., *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1979.
- Clements, R. E., “The Good Neighbour in the Book of Proverbs”, McKay, H. A. and Clines, D. J. A., eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 162, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 209-228.
- Clifford, R. J., *Proverbs: A Commentary*, The Old Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- Clines, D. J. A., ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Davies, G. I. “The Ethics of Friendship in Wisdom Literature”, Dell, K. J., ed., *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 528, London; New York: T & T Clark, 2010, 135-150.
- Fichtner, J., “Proverbia”, Alt, A., et al., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

- Fox, M. V., *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 18B, New Haven: Yale University Press, 2009.
- Keefer, A. J., *The Book of Proverbs and Virtue Ethics: Integrating the Biblical and Philosophical Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Köhler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Richardson, M. E. J., trans., Leiden: Brill, 1994.
- Longman III, T., *Proverbs*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- McKane, W., *Proverbs*, Old Testament Library: A Commentary, London: SCM Press, 1985.
- Murphy, R. E., *Proverbs*, Word Biblical Commentary 22, Waco: Word Books, 1998.
- Olyan, S. M., *Friendship in the Hebrew Bible*, The Anchor Yale Bible Reference Library, New Haven: Yale University Press, 2017.
- Scherer, A., “Is the Selfish Man Wise? Considerations of Context in Proverbs 10.1-22.16 with Special Regard to Surety, Bribery and Friendship”, *Journal for the Study of the Old Testament* 76 (1997), 59-70.
- Toy, C. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, International Critical Commentary, New York: C. Scribner’s Sons, 1899.
- Van Leeuwen, R. C., “The Book of Proverbs: Introduction, Commentary, and Reflections”, Keck, L. E., et al., eds., *The New Interpreter’s Bible*, vol. 5, Nashville: Abingdon Press, 1997.
- Waltke, B. K., and O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Waltke, B. K. “Friends and Friendship in the Book of Proverbs: An Exposition of Proverbs 27:1-22”, *Crux* 38 (2002), 27-42.
- Waard, J. de, *Proverbs*, Biblia Hebraica Quinta 17, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.
- Waltke, B. K., *The Book of Proverbs, Chapters 15-31*, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2005.
- Yoder, C. R., *Proverbs*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville: Abingdon Press, 2009.

<Abstract>

## Revisiting the Translation of Proverbs 18:24 in the Light of Sayings about True Friendship

Yong Hyun Cho

(Honam Theological University and Seminary)

This paper revisits the translation of Proverbs 18:24 in the light of the sayings about true friendship. Proverbs 18:24 has been translated in various ways because of two words of the Masoretic text, that is, 'אִישׁ('iš)' and 'להתרעע(lēhitro'ēa)'.  
 First, several bibles and commentaries construe אִישׁ as a noun whose meaning is *a man*, translating it with the following word רעים(re'im)' as *a man of friends*. They also consider the relation of אִישׁ and רעים as the subjective genitive (*a man who has friends*) or the attributive genitive (*a man who makes friends*). However, this reading of אִישׁ is neither grammatically correct nor contextually consistent. For this reason, the BHS apparatus suggests that אִישׁ should be read as a particle 'אש('iš)' or 'יש(yeš)', which means *there is*. Such reading clearly makes the parallel between the first half and the second one through the same word יש or at least the same meaning, *there is*. Moreover, אש or יש highlights the contrast between friends in the first half, and a friend in the second one.

Second, some bibles and commentaries parse the word להתרעע as Hithpolel infinitive construct of רעעו whose meaning is *to be beaten up*. This reading results in the translation of the first half as follows: *A man of friends comes to ruin* or *There are friends who ruin themselves*. Yet, להתרעע gives rise to a weak opposition between *to ruin* in the first half and *clinging to* in the second one. Compared to the Masoretic reading of להתרעע, the BHS apparatus's reading of 'להתרעות(lēhitrā'ôt)' is preferable to understand the meaning of the whole verse. Considering that להתרעות means *to associate with*, the verse draws a comparison between friends who want to associate with others and a friend who clings closer than his/her brother. Indeed, Proverbs 18:24 offers a lesson about true friendship in terms of being superior to kinship. Its emphasis on true friendship is also harmonious with other sayings about friendship in the book of

Proverbs, especially focused on an association with wise friends, unconditional and selfless love, and a warning against disguised friendship.

Therefore, this paper suggests the translation of Proverbs 18:24 as follows: There are friends who maintain superficial friendship, but there is a friend who clings closer than a brother.

## 12예언서 내 스바냐의 정경적 위치와 그 함의

유윤종\*

### 1. 시작하는 말

유대교의 경전 분류에 의하면 12예언서는 한 권으로 다루어진다. 그 전통은 외경의 벤시락(집회서) 49:10에서 처음으로 찾을 수 있다. “그리고 열두 예언자들이 있었으니 그들의 뼈가 그 무덤에서 다시 피어나기를! 정녕 그들은 야곱을 위로하고 굳센 희망으로 그들을 구원하였다.” 유대 역사를 회고하는 가운데 열두 예언자를 예레미야, 에스겔 다음에 언급하였다.<sup>1)</sup> 기독교에서는 어거스틴 이후 대예언서(이사야, 예레미야, 에스겔, 다니엘)에 대비되는 개념으로서 ‘소예언서’라는 명칭으로 부르며 12권의 책으로 다루어 왔다. 계몽주의 시대 이후 전개된 성서 연구의 주된 흐름은 통시적 연구였다. 즉 역사비평이 주를 이루면서 12예언서는 독립된 각각의 책으로 다루어졌다. 12예언서는 호세아부터 말라기까지 각각의 다른 역사적 배경과 저자와 메시지를 가지고 있다는 전제에서 출발하였다. 따라서 각 책으로 연구되어왔다. 하지만 1990년대 이후 미국의 노갈스키(J. D. Nogalski)<sup>2)</sup>와

\* Cornell University에서 고대 히브리어로 박사학위를 받음. 현재 평택대학교 피어선신학전문대학원 구약학 교수. [yoonyongyoo@hanmail.net](mailto:yoonyongyoo@hanmail.net).

1) 이후에 제4에스라 14:41과 탈무드(bBaba Batra 14b)에서도 12예언서를 24권의 정경 중 한 권으로 다룬다.

2) J. D. Nogalski, *The Book of the Twelve and Beyond: Collected Essays of James D. Nogalski*, SBLAIL 29 (Atlanta, GA: SBL Press, 2017); “Un et douze livres: la nature du processus rédactionnel et les implications de la présence de matériau culturel dans le Livre des XII Petits Prophètes”, J. D. Macchi, et al., eds., *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et*

독일의 샤르트(A. Schart)<sup>3)</sup>의 주도하에 12예언서를 한 권으로 읽으려는 시도가 지난 30여 년간 진행되었다. 그 성과는 샤르트가 해마다 관련된 참고 문헌을 업데이트하고 있으며, 인터넷에 공개되어 있다.<sup>4)</sup> 우리나라에도 일부의 학자들이 이 주제에 참여하고 있으며 성과가 증가하고 있다.<sup>5)</sup>

*contexte proche-oriental*, Le Monde de la Bible 64 (Genève: Labor et Fides, 2012), 361-386; “These Seventy Years: Intertextual Observations and Postulations on Jeremiah and the Twelve”, I. D. Wilson and D. V. Edelman, eds., *History, Memory, Hebrew Scriptures: A Festschrift for Ehud Ben Zvi* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015), 247-258; “Where Are the Prophets in the Book of the Twelve?”, M. J. Boda, M. H. Floyd, and C. M. Toffelmire, eds., *The Book of the Twelve and the New Form Criticism*, ANEM 10 (Atlanta, GA: SBL Press, 2015), 163-182; “The Book of the Twelve is not a Hypothesis”, E. Di Pede and D. Scaiola, eds., *The Book of the Twelve: One Book or Many? Metz Conference Proceedings, 5-7 November 2015*, FAT II/91 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 37-59; “Preexilic Portions of the Book of the Twelve: Early Collections and Composition Models”, H. J. Fabry, ed., *The Books of the Twelve Prophets: Minor Prophets and Major Theologies*, BETL 295 (Leuven: Peeters, 2018), 33-51; “Isaiah and the Twelve: Scrolls with Parallel Functions in the Corpus Propheticum”, G. Benzi, E. Di Pede, and D. Scaiola, eds., *Profeti maggiori e minori a confronto. Major and Minor Prophets Compared*, Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 61 (Roma: Editrice LAS – Pubblicazioni dell’Università Pontificia Salesiana, 2019), 77-92; “The Completion of the Book of the Twelve”, L. S. Tiemeyer and J. Wöhrle, eds., *The Book of the Twelve: Composition, Reception, and Interpretation*, VTSup 184 (Leiden: Brill, 2020), 65-89.

- 3) A. Schart, “Putting the Eschatological Visions of Zechariah in Their Place: Malachi as a Hermeneutical Guide for the Last Section of the Book of the Twelve”, M. J. Boda and M. H. Floyd, eds., *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, JSOTSup 370 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003) 333-343; “The First Section of the Book of the Twelve Prophets: Hosea, Joel, Amos”, *Interpretation* 61 (2007), 138-152; “Das Zwölfprophetenbuch als redaktioneller Großeinheit”, *TLZ* 133 (2008), 227-246; “Totenstille und Endknall. Ein Beitrag zur Analyse der Soundscape des Zwölfprophetenbuchs”, C. Karrer-Grube, et al., eds., *Sprachen, Bilder, Klänge: Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag*, AOAT 359 (Münster: Ugarit-Verlag, 2009), 257-274; “The Jonah-Narrative Within the Book of the Twelve”, R. Albertz, J. D. Nogalski, and J. Wöhrle, eds., *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations, Redactional Processes, Historical Insights*, BZAW 433 (Berlin: De Gruyter, 2012), 109-128; “The Concluding Sections of the Writings of the Book of the Twelve Prophets: A Form- and Redaction-Critical Study”, *PRSt* 43 (2016), 243-256; “Das D-Korpus, eine Vorstufe des Zwölfprophetenbuches in der Exilszeit”, H. J. Fabry, ed., *The Books of the Twelve Prophets: Minor Prophets and Major Theologies*, BETL 295 (Leuven: Peeters, 2018), 53-78; “Gottes Sinne im Zwölfprophetenbuch”, V. Bachmann, A. Schellenberg, and F. Ueberschaer, eds., *Menschsein in Weisheit und Freiheit. Festschrift für Thomas Krüger*, OBO 296 (Leuven: Peeters, 2022), 167-184.

4) <https://www.cjconroy.net/bib/twelve-studies.htm> (2022. 07. 04). 이 사이트에는 약 300편 이상의 관련된 저술 및 학술논문이 나온다.

- 5) 구자용, “12 소예언서의 이방민족들,” 「구약논단」 25 (2019), 54-91; 김창대, 『한 권으로 꿰뚫는 소예언서: 새로운 패러다임으로 만나는 12예언자』 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2013); 박경철, “12예언서 연구의 최근동향,” 「신학사상」 147 (2009), 7-36; 박경철, 『한 권



이 글은 ‘12예언서 한 권으로 읽기’라는 방법론으로 ‘12예언서에서 스바냐의 정경적 위치와 그 함의’라는 주제를 다루고자 한다. 스바냐는 12예언서 가운데 아홉째에 위치한다. 7세기 소예언서로 분류되어 나훔-하박국-스바냐의 순서로 나오며, 그 뒤에는 포로 후기 페르시아 시대를 배경으로 하는 학개-스가랴-말라기가 나온다. 정경의 순서에 의하면 스바냐는 하박국 뒤, 학개 앞에 위치한다. 12예언서의 순서가 현재의 순서로 놓인 이유에 대해서는 많은 논란이 있다. 가장 대표적인 해석은 연대에 따른 순서 배열이다. 이 해석에 의하면 8세기 예언자인 호세아, (요엘), 아모스, (오바다), (요나), 미가, 7세기 예언자인 나훔, 하박국, 스바냐, 포로 후기 예언자인 학개, 스가랴, 말라기의 연대 순서로 되어 있다는 것이다. 연대에 의한 순서 배열을 주장하는 견해에 의하면, 유다 역사의 중요한 시점마다 예언자가 나타나 하나님과 이스라엘 백성 사이를 중재하고 하나님의 메시지를 전하였으며, 포로 후기 이후에도 회복의 청사진을 가지고 여호와가 역사를 주관하고 있다고 해석한다. 하지만 연대에 의한 순서의 배열은 해결해야 할 많은 문제를 지닌다. 요엘, 오바다, 요나 등의 연대 문제는 불확실하지만 대체로 포로 후기로 추측한다. 이는 연대에 의한 순서 배열의 원칙으로 설명이 어렵다. 아울러 같은 8세기 예언서 내에서도 아모스가 호세아보다는 앞서며, 7세기 예언서 내에서도 연대순으로 설명하기 어렵다. 아울러 오늘날 우리가 따르는 마소라 사본의 12예언서 순서는 칠십인역 및 사해사본과 순서에 있어서 다소 차이가 난다. 칠십인역에 의하면 호세아, 아모스, 미가, 요엘, 오바다, 요나, 나훔, 하박국, 스바냐, 학개, 스가랴 말라기의 순서이다. 사해사본 중 하나인 4QXII<sup>a</sup>에 의하면 요나가 마지막에 위치한다. 따라서 12예언서의 순서는 고정된 하나의 전승으로만 전해져 오지 않았다고 볼 수 있다. 12예언서의 순서에는 많은 논란이 있었다고 추측할 수 있다. 종합하면 12예언서가 연대의 순서에 의하여 배열되었다는 주장은 큰 흐름에 있어서는 맞지만 세부적으로 들여다보면 정확한 연대의 순서가 아니다. 연대에 의한 순서 배열 외의 다른 설명을 요구한다.

노갈스키는 12예언서의 배열에 대하여, 핵심어(catchword)<sup>6)</sup> 및 주제의 연결, 다섯 단계의 편집으로 인하여 현재의 모습이 되었다고 주장한다. 첫째,

---

으로 읽는 구약성서, ‘삶의 자리’(Sitz im Leben)에서 ‘책의 자리’(Sitz im Buch)로!; 구약성서, 그 최종형태의 새로운 신학적 의미』(오산: 한신대학교 출판부, 2010); 박경철, “12예언서의 최종형태 구성에 관한 연구,” 『한국기독교신학논총』 103 (2017), 11-36.

6) ‘핵심어’로 번역된 catchword는 고대 경전의 구성원리를 설명하는 예들 가운데 하나이다. 각 장이나 책 사이를 이어주는 단어나 주제를 가리킨다. 욥 3:16은 암 1:2와 연결되며, 암 9:12의 ‘에돔’은 이어서 나오는 오바다에서의 ‘에돔’으로 연결된다.

6세기의 신명기 역사가에 의하여 호세아, 아모스, 미가, 스바냐가 편집되었고, 둘째, 학개 및 스가랴 1-8장이 기록되고 두 수집물이 통합되었다. 셋째, 요엘, 오바댜, 나훔, 하박국, 말라기가 4세기 후반에 첨가되었다. 넷째, 스가랴 9-14장이 덧붙여졌다. 다섯째, 요나가 첨가되어 3세기 초에 12예언서가 마무리되었다고 주장하였다.<sup>7)</sup> 12예언서의 형성에 관하여 노갈스키는 편집 비평이라는 방법론을 따르며, 책의 순서에 대하여는 문학적 연관이라는 방법을 따른다. 노갈스키의 방법론은 ‘12예언서 한 권으로 읽기’에 많은 공헌이 있지만, 여전히 많은 도전을 받고 있다. 12예언서를 신학적 주제가 서로 연결된 한 권의 통일된 책으로 다루려는 시도 또한 매우 광범위하게 진행되고 있다. 이에 대하여 김창대는 ‘돌아오라, 신정론, 쉘마, 지혜, 창조, 언약 갱신, 하나님의 영, 시온과 성전, 여호와와 날과 남은 자, 하나님의 자비’ 등의 주제가 12예언서를 하나의 책으로 묶어 주는 역할을 한다고 소개한다.<sup>8)</sup> 하우스(P. R. House)는 12예언서를 예언이 내러티브화된 장르로 보고, 언약과 우주적인 죄(호세아-미가), 언약과 우주적인 심판(나훔-스바냐), 회복에의 희망(학개-말라기)의 구조로 파악한다. 아울러 12예언서를 프라이(N. Frye)의 U 모양의 구도로 파악한다. 등장하는 주요 인물들은 여호와, 예언자, 반역자 및 남은 자로서의 이스라엘, 이방 나라이며 그들의 특징들을 풀이하는 해석을 선택한다.<sup>9)</sup> 하우스의 해석은 흥미롭지만, 예언 문학의 본질을 고려할 때 내러티브로 읽기에는 한계가 있다는 점과 여호와와 예언자 사이를 구별하는 것은 매우 어렵다는 점에서 설득력이 약하다.

이 글은 위에서 소개한 ‘12예언서 한 권으로 읽기’라는 최근의 연구 성과 및 방법론에 근거하여 스바냐서를 조명하고자 한다. 7세기 소예언서 가운데 스바냐는 요시야 시대(640-609년)이다. 요시야 시대 가운데서도 요시야의 종교개혁 이전이 유력하다. 따라서 622년이 스바냐의 연대이다. 612년을 전후로 한 나훔과 605년경의 작품으로 이해할 수 있는 하박국보다 앞선다. 그러나 스바냐는 주전 7세기 세 권의 책 가운데 첫째가 아니라 셋째에 위치한다. 연대에 의한 순서 배열 외의 다른 이유를 찾아야 한다. 스바냐와 뒤이어 나오는 학개 사이에는 ‘유다 멸망 및 포로기’라는 역사적 사건과 시간적 간격이 존재한다. 이 글은 스바냐의 현재 위치를 통해 유다 멸망 및 포로기라는 역사적 사건과 관련된 함의를 찾고자 한다.

7) J. D. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 117 (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1993); *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218 (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1993).

8) 김창대, 『한 권으로 꿰뚫는 소예언서』, 49-65.

9) P. R. House, *The Unity of the Twelve* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990).

스위니(M. A. Sweeney)는 스바냐를 바벨론 포로와 연결해 해석해야 한다고 주장하였다. 하지만 그 해석이 무엇을 의미하는지 구체적으로 다루지 않았다.<sup>10)</sup> 노갈스키는 12예언서의 핵심에 해당하는 호세아, 아모스, 미가, 스바냐에 관하여 바벨론 포로기 신명기 사가에 의하여 편집이 이루어졌다고 주장한다. 네 권의 책은 ‘débar YHWH’라는 공통된 장르를 가지며, 이스라엘 및 유다 왕 때를 배경으로 한다는 것이다.<sup>11)</sup> 하지만 편집역사에 근거한 12예언서의 연구방법론은 개연성에 기반을 두므로 그 근거가 매우 불안정하다. 스바냐의 표제(1:1)에 의하면 스바냐는 요시야 시대의 인물이지만, 12예언서의 최종형태는 포로 후기 페르시아 시대에 편집이 이루어졌다고 보는 것이 타당하다.<sup>12)</sup>

이 글에서는 스바냐의 구조를 차일즈(B. S. Childs)의 제안에 따라 3단락으로 구분한다. 유다에 대한 심판 위협(1:2-2:3), 이방 나라에 대한 위협(2:4-3:8), 구원 약속(3:9-20).<sup>13)</sup> 스바냐의 구조를 3분법으로 읽는 것은 가장 전통적인 방법이며 여전히 가장 큰 지지를 받고 있다.<sup>14)</sup> 12예언서 한 권으로 읽기는 방법론에 있어서 정경비평(canonical criticism)과 본문 상호 간의 연구(intertextual approach)이다. 정경비평은 최종본문을 형성한 정경 공동체의 신학을 찾는 작업이다. 12예언서를 한 권으로 형성하였던 정경 공동체는 12예언서를 그 당시 그들에게 임하였던 하나님의 말씀으로 읽고 받아들였다. 그런 의미에서 페르시아 시대 유다 공동체의 관점에서 12예언서

10) M. A. Sweeney, *The Twelve Prophets*, Vol.2, Berit Olam (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2000), 493.

11) J. D. Nogalski, *Literary Precursors*, 278-280. 노갈스키의 주장을 이어받아 샤프트는 호세아와 아모스는 포로 이전에 이미 연결되었으며, 미가와 스바냐가 포로기에 첨가되었다고 주장한다. A. Scharf, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs*, 46. 이 주제는 최근에 더 정교하게 전개된다. 다음을 보라. N. R. Wense, *Reconsidering the Book of the Four: The Shaping of Hosea, Amos, Micah, and Zephaniah as an Early Prophetic Collection*, BZAW 517 (Berlin: De Gruyter, 2019). 이 글에서 위스(N. R. Wense)는 4권의 편집이 포로 후기의 최종 편집자에 의해 이루어졌다고 주장한다.

12) 이 글은 스바냐의 형성에 관하여 편집의 단계를 주장하는 편집비평을 부정하는 것은 아니지만, 그것을 재구성하는 시도에 대해서는 회의적이다. 스바냐에 관한 편집 비평적 연구의 대표자는 하드지예브(T. S. Hadjiev)이다. 그는 스바냐의 본문이 포로 이전(1:2-2:3, 회개의 메시지), 포로기(1:2-3:8, 멸망에 관한 설명), 포로 이후(구원 신학, 구원의 약속)의 3단계로 편집되었다고 본다. T. S. Hadjiev, “The Theological Transformations of Zephaniah’s Proclamation of Doom”, *ZAW* 126:4 (2014), 506-520.

13) B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 458.

14) N. R. Wense, “Reconsidering the Problematic Tripartite Structure of Zephaniah,” *ZAW* 130:4 (2018), 571-585. 이 글에서 위스는 스바냐에서 3분법으로 된 구조는 이방 나라와 유다를 하나의 덩어리로 묶어 내어 심판과 회복의 패러다임을 공유하는 데 목적이 있다고 주장한다.

내에서 스바냐가 어떤 의미를 지니는지를 살피고자 한다. 본문 상호 간의 연구는 스바냐와 스바냐 외의 본문과의 관계를 찾아 해석하고 스바냐의 의미를 드러내는 데 목적을 둔다.

이 글은 시작하는 말(1장)과 맺는말(5장) 이외에 크게 3단락으로 구성된다. 2장에서는 7세기 소예언서가 연대순으로 배열된 것이 아니라는 점을 드러낸다. 3장에서는 7세기 소예언서 중 연대순으로 첫 번째 책인 스바냐가 세 번째에 놓인 것은 바벨론 포로와 관련된 메시지 때문임을 밝히며 그 메시지가 어떤 것인지 포로 상황과 관련해 의미를 드러낸다. 4장에서는 포로 후기 유다 공동체에게 스바냐가 어떤 의미를 지니는지를 살핀다.

## 2. 7세기 소예언서와 스바냐의 위치

12예언서 가운데 주전 7세기를 배경으로 하는 책은 나훔, 하박국, 스바냐이다. 책의 순서와 연대와의 관계를 먼저 살펴야 한다. 하지만 각 책의 본문의 편집사까지 고려하여 연대를 측정하는 일은 거의 불가능하다. 그 경우 책의 연대가 아니라 본문의 전승 과정에 관해 연대를 논의하게 되므로 최종적으로 정경을 포함한 정경 공동체의 메시지를 놓치게 된다. 한 권으로서의 12예언서 입장에서 포로 후기 정경 공동체는 각 책의 연대를 각 책 내에서 식별 가능한 표시에 따라 이해하고 분류하고 편집하였다. 나훔의 본문을 통해 유추할 수 있는 연대는 앗시리아 앗수르바니팔(668-627년)의 노아몬(테베) 정복(663년, 나 3:8)에서 바벨론과 메대의 앗시리아 니스웨 멸망(612년, 나 3:18-19) 사이가 된다. 그러나 니스웨의 멸망에 관한 매우 구체적인 사실이 언급된 것으로 보아 612년 전후가 나훔의 배경이 되는 연대이다.<sup>15)</sup>

하박국의 연대는 불의가 만연하였던 예루살렘(1:2-4)과 갈대아 사람(1:6)을 언급한 데서 찾을 수 있다. 1:6에서 하나님은 “내가 사납고 성급한 백성 곧 땅이 넓은 곳으로 다니며 자기의 소유가 아닌 거처들을 점령하는 갈대아 사람을 일으켰나니”라고 선언한다. ‘갈대아’라는 말은 신 바벨론 왕국을 건설하고 구성한 민족을 가리킨다. 앗수르바니팔이 죽은 후 1년 뒤 626년 나보폴라사르는 바벨론의 독립을 선포한다. 세력을 확장한 후 612년 메대와 연합한 뒤에 앗시리아까지 멸망시켰다. 605년 나보폴라사르가 죽은 뒤

15) M. A. Sweeney, “Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum,” *ZAW* 104 (1992), 375. 일부 학자는 메대가 니스웨를 함락했던 주전 625년, 혹은 앗수르바니팔이 죽었던 627년을 주장하지만, 대부분 학자는 612년 전후를 나훔의 연대로 본다.

그의 아들 느부갓네살 2세가 등극하여 이집트와 갈그미스에서 전투를 벌여 패배시키고 신바벨론 제국의 토대를 형성하였다. 하박국 1:6-11은 신바벨론 제국의 막강한 힘에 대하여 자세하게 묘사한다. 그것은 느부갓네살 2세의 힘과 전쟁의 잔혹함을 잘 설명한다. 주전 605년 갈그미스 전투에서 이집트가 패하자, 유다는 바벨론의 지배하에 놓인다. 따라서 하박국의 연대는 주전 605년 전후가 가장 적절하다.

스바냐 1:1에 의하면 스바냐는 요시야 시대에 활동하였던 예언자였으며, 그의 고조할아버지가 히스기야로 나온다. 스바냐만의 특징인 긴 족보는 그가 왕족이었음을 알려준다. 스바냐의 족보가 히스기야 왕과 연결된 것은 스바냐의 개혁적 메시지가 히스기야의 개혁과 연결되어 있음을 나타낸다. 따라서 스바냐는 므낫세 시절에 친앗시리아 정책 아래 시행되었던 갖가지 우상숭배에 대하여 비판한다. 그러므로 왕족도 여호와의 심판에서 벗어날 수 없음을 선포한다(습 1:8). 요시야는 640년 8세에 왕위에 올랐으며, 재위 18년 되던 622년 율법 책을 발견하고 그 율법 책에 따라 종교개혁을 단행하였다. 그러나 609년 므깃도 전투에서 이집트의 파라오 느고 2세에 의하여 죽임을 당한다. 1:1이 제시한 대로 스바냐의 활동 기간이 요시야 시대라면 640-609년이다. 표제를 제외하고 스바냐 내에서 연도를 추측할 만한 명확한 단서가 나오지 않는다. 스바냐의 표제에 근거한 연대는 요시야 종교개혁(622년) 이전(640-622년)과 이후(622-609년)로 구분하여 논의할 수 있다.<sup>16)</sup> 요시야 종교개혁 이전을 주장하는 학자들은 스바냐에 나오는 이방 종교 제사장을 가리키는 그마림(1:4), 일월성신 숭배(1:5)에 근거한다. 그러한 이방 종교 제의는 요시야 종교개혁의 대상이 되어 철거되었다. “옛적에 유다 왕들이 세워서 유다 모든 성읍과 예루살렘 주위의 산당들에서 분향하며 우상을 섬기게 한 제사장들(그마림)을 폐하며 또 바알과 별 떼와 하늘의 모든 별에게 분향하는 자들을 폐하고”(왕하 23:5). 요시야 종교개혁 이후를 주장하는 학자들은 ‘남아있는 바알’(1:4)에 근거하여, 개혁이 시작된 이후에 스바냐가 활동하였다고 주장한다. 그러나 스위니는 스바냐에 신명기 개혁의 구체적인 상벌조항이 나오지 않아 요시야 종교개혁 이전에 스바냐가 종교개혁을 외쳐 요시야의 종교개혁을 끌어내는 공헌을 하였다고 주장한다.<sup>17)</sup> 스바냐는 622년 이전을 배경으로 한다는 의견이 가장 우세하다. 편집

16) 역사적 스바냐의 연대는 요시야 시대 외에도 여호야김(609-598년) 시대까지 거론된다. 본문의 최종 형성은 포로기(586-539년), 포로 이후(539-300년) 시대까지 광범위하게 논의된다. 하지만 학자들의 대부분은 스바냐의 연대를 요시야 종교개혁 이전이라고 생각한다. R. L. Smith, 『미가-말라기』, WBC 32 (서울: 솔로몬, 2001), 179-181.

17) A. C. Hagedorn, “When did Zephaniah Become a Supporter of Josiah’s Reform”, *The Journal*

비평적 방법을 취하지 않는 한, 요시야의 통치기인 640-609년 가운데 스바냐의 연대를 622년 이후로 판단할 수 있는 설득력 있는 근거는 없다.<sup>18)</sup>

따라서 7세기 소예언서를 연대순으로 배열하면 스바냐(622년)-나훔(612년)-하박국(605년)이 될 것이다. 그러나 정경의 순서는 마소라와 칠십인역 모두 나훔-하박국-스바냐의 순서로 나온다. 그 이유는 12예언서 한 권으로 읽기라는 관점에서 찾을 수 있다.

### 3. 스바냐와 유다 멸망과 바벨론 포로

12예언서는 앗시리아 제국의 팽창시대에서 바벨론 시대, 포로기, 페르시아 시대에 이르기까지 이스라엘과 유다의 역사에 나타난 하나님의 말씀으로 해석할 수 있다. 호세아, 아모스, 미가는 8세기 예언자로 앗시리아 시대를 배경으로 한다.<sup>19)</sup> 마지막 세 권인 학개, 스가랴, 말라기는 명백하게 페르시아 시대이다. 필자는 나훔, 하박국, 스바냐를 유다 멸망 및 바벨론 포로 시대를 암시하는 예언의 메시지라고 주장한다. 12예언서 가운데 포로 시대를 배경으로 하는 책은 없다. 하지만 12예언서 가운데 7세기 예언서가 유다 멸망 및 바벨론 포로 시대를 위한 메시지를 담고 있다. 7세기 예언서 세 권 가운데 나훔은 앗시리아의 멸망을 선포하면서 바벨론의 등장을 안내하는 책이다. 나훔에 등장하는 적들은 여호와가 앗시리아에게 복수하기 위해 보낸 바벨론 군대를 가리킨다. 하박국은 갈대아의 등장을 알려주며, 스바냐는 바벨론에 의한 유다의 멸망과 포로 시대를 암시하는 책이라고 주장한다. 주전 7세기는 위기의 시대였다. 위기로 인한 시련은 고통을 수반하지만 동시에 지혜의 원천이다. 새로운 경험을 통하여 기존의 경계를 허물고, 핵심을 만날 수도 있다.<sup>20)</sup> 스바냐는 그 위기에서 살아남을 수 있는 길을 제시한다.

스바냐(622년)와 학개(520년) 사이에는 유다의 마지막 시기(622-598년),

*of Theological Studies* 62:2 (2011), 453-75.

18) C. Begg, "The Non-mention of Zephaniah, Nahum, and Habakkuk in the Deuteronomistic History," *BN* 38/39 (1987), 20; W. L. Holladay, "Reading Zephaniah with a Concordance: Suggestions for a Redaction History", *JBL* 120:4 (2001), 672.

19) 에버슨은 '12예언서의 역사신학'이라고 부른다. 그는 호세아에서 미가까지의 6권을 8세기 예언자로 북이스라엘과 남유다에서 활동했던 자들로 분류하였다. 이에 대하여 필자는 연대가 논쟁적인 요엘, 오바댜, 요나는 제외한다. 다음을 보라. J. A. Everson, "The Canonical Location of Habakkuk", *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, BZAW 325 (Berlin: de Gruyter, 2003), 166-67.

20) M. Oeming, "Social Justice and Divine Reighteousness in the Old Testament Wisdom Traditions", 「성경원문연구」 42 (2018.4), 122.

바벨론의 침략(598-587년)과 유다의 멸망(586년), 포로기(586-539년), 귀환 및 정착(539-520년)이라는 긴 역사적 공백이 존재한다. 유다와 예루살렘의 멸망과 바벨론 포로기라는 역사적 정황을 연결해 주는 가장 적합한 책은 위치상 스바냐이다. 왜냐하면 스바냐는 유다 멸망 및 포로 전의 마지막 책이며, 포로 이후 귀환한 귀환 공동체에서 활동하였던 학개 앞에 위치하기 때문이다. 그런 점에서 12예언서를 유다의 역사와 관련해 읽는 독자는 스바냐를 통하여 예루살렘의 멸망과 바벨론 포로라는 역사적 사건을 고려하며 읽게 된다.

바벨론 포로기에 관한 연구는 최근 몇십 년 사이에 다양한 주제에 관하여 광범위하게 다루어져 왔다. 역사적, 사회적 정황에 관한 연구뿐만 아니라 유다 및 이스라엘의 정체성, 신학의 변화에 미친 영향 등에 걸쳐 활발하게 이루어지고 있다.<sup>21)</sup> 하보르손-테일러(M. A. Halvorson-Taylor)는 ‘포로’란 단순히 지역적인 이주가 아니라 신의 분노와 신으로부터의 분리에 수반되는 ‘죽음, 거세, 기아, 질병, 허무’ 등과 관련되며, 다양한 은유로 나타난다고 주장한다.<sup>22)</sup> 즉 포로는 신의 분노에 의한 것이라는 주장이다. 아울러 회복 또한 신의 분노가 끝나야 한다고 보았다. 이것은 포로 후기의 스가라에도 나온다. “여호와와 천사가 대답하여 이르되 만군의 여호와여 여호와께서 언제까지 예루살렘과 유다 성읍들을 불쌍히 여기지 아니하시려 하나이까 이를 노하신 지 칠십 년이 되었나이다 하매”(슌 1:12).

### 3.1. 여호와와 날

스바냐의 가장 큰 신학적 주제는 ‘여호와와 분노의 날’과 ‘심판’이다. 1:7-2:3은 ‘여호와와 분노의 날’ 주제를 다룬다. 스바냐에는 ‘여호와와 날’(1:7, 14), ‘여호와와 희생의 날’(1:8) ‘여호와와 큰 날’(1:14), ‘여호와와 분노의 날’(1:18; 2:3)이 나온다. ‘여호와와 날’을 의미하면서 ‘그날’(1:9, 10,

21) L. L. Grabbe, ed., *Leading Captivity Captive: 'The Exile' as History and Ideology*, JSOTS 278 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); G. N. Knoppers, et al., eds., *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd* (London: T & T Clark, 2009); B. E. Kelle, et al., eds., *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (Atlanta, GA: SBL, 2011); J. Ahn and J. Middlemas, eds., *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile*, LHBOTS 526 (London: T & T Clark, 2012); M. J. Boda, et al., eds., *The Prophets Speak on Forced Migration* (Atlanta, GA: SBL, 2015).

22) M. A. Halvorson-Taylor, *Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible* (Leiden/Boston: Brill, 2011), 21.

15; 3:16) 혹은 ‘날’(1:15(5x), 16; 2:2)로 나오기도 한다.

‘여호와와의 날’은 여호와가 악한 세력을 심판하고 승리자로 등극하는 날을 가리킨다. “그 날에 자고한 자는 굴복되며 교만한 자는 낮아지고 여호와께서 홀로 높임을 받으실 것이요”(사 2:17). 전통적으로 이스라엘 백성에게 있어서 여호와와의 날은 여호와가 이스라엘의 구원자로 등극하는 기쁨과 구원과 축복의 날로 알려져 왔다. 그 개념은 12예언서의 아모스에 의하여 역전된다. 아모스는 여호와와의 날을 여호와가 이스라엘 백성을 심판하는 날로 개념을 뒤집어 선포한다. “화 있을진저 여호와와의 날을 사모하는 자여 너희가 어찌하여 여호와와의 날을 사모하느냐 그 날은 어둡이요 빛이 아니라”(암 5:18).

스바냐의 서론(1:2-6)에서 하나님은 죄를 먼저 열거하기 전에 창조세계에 대한 전적인 파멸을 선포한다(1:2-3). 사람들뿐만 아니라 땅의 짐승과 공중의 새와 바다의 고기까지 진멸할 것이라고 선포한다. 이방신 숭배에 몰두하는 예루살렘과 유다 사람들에 대한 진멸(1:4)을 선언한다. 즉 스바냐의 서론은 여호와와의 심판선언으로 시작한다. 스바냐에 나오는 핵심적인 ‘여호와와의 분노의 날’을 선포하기 전 심판의 범위와 이유를 설명한다. 심판의 범위는 예루살렘과 유다 사람들이며, 심판의 이유는 므낫세 때에 도입된 이방 종교의 관습(왕하 21:2-7) 때문이다. 1:4-6에 묘사된 이방신 숭배와 제의는 요시아 종교개혁(왕하 23:4-6)에서 척결되었다. 따라서 스바냐는 요시아 종교개혁의 신학적 근거와 동기를 제시한다.

여호와와의 강력한 심판 이후, 스바냐 1:7-2:3에는 파멸을 나타내는 심판의 구체적인 형태로 여호와와의 날이 집중적으로 설명된다. 그 의미는 여호와와의 날(1:7) → 여호와와의 큰 날(1:14) → 여호와와의 분노의 날(1:18; 2:3)로 강화되어 나온다. 스바냐에 나타난 여호와와의 날의 가장 큰 특징은 여호와와의 분노에 초점이 있다는 점이다. 그날에 이루어질 심판은 여호와와의 희생제물을 잡는 날로 묘사되며 그 대상은 방백들과 왕자들과 이방인의 옷을 입은 자(1:8), 포악과 거짓을 자기 주인의 집에 채운 자(1:9)이다. 그 범위는 어문, 제 2구역, 작은 산, 막데스 등이다. 심판의 방법은 힘이 강한 이방 나라의 침략에 의하여 이루어질 것을 암시한다. 재물이 노략되며 집이 황폐해질 것이며(1:13), 용사가 심히 슬피 우는 날(1:14)이다. 나팔을 불어 경고하며 견고한 성읍들을 치며 높은 망대를 치는 날(1:16)이다. 그 이유는 그들이 여호와께 범죄하였기 때문이다(1:17). 이스라엘에 대한 여호와와의 감정은 ‘분노’(1:15, 18, 2:2, 3) 및 ‘질투’(1:18)이다. 여호와와의 ‘질투의 불’이라는 표현은 스바냐 3:8에서도 예루살렘의 멸망을 나타내는 표현으로 나오며 신명기



29:20의 ‘여호와와 분노와 질투의 불’과 관련되어 있다. 여호와와 날은 스바냐를 제외한 12예언서의 다른 책인 요엘(1:15; 2:1, 11; 3:14), 아모스(5:18, 20), 스가랴(14:1)에도 나온다. 아모스에서 여호와와 날 심판선언은 의미가 있다. 아모스의 예언대로 북이스라엘은 앗시리아에 멸망하였기 때문이다. 따라서 스바냐의 선언도 마찬가지로 실감이 나는 메시지였음이 틀림없었다. 여호와와 심판은 적들의 침략에 의한 멸망을 암시한다. 스바냐 1:14-18에 ‘날’이 10회 나오는데, 이는 오바다 11-14와 같다. 오바다에서 ‘날’은 예루살렘의 멸망을 가리킨다. 따라서 스바냐에서의 ‘날, 여호와와 날/큰 날, 여호와와 분노의 날, 여호와와 질투의 불’은 여호와가 적들을 통해 예루살렘과 유다를 심판하는 것을 나타낸다. 보다 구체적으로 스바냐의 여호와와 날은 587년 유다 멸망에 대한 암시로 기능한다.<sup>23)</sup>

### 3.2. 포로를 위한 삶의 메시지

포로를 나타내는 단어는 히브리어 단어는 glh(포로가 되다)와 šbh(사로잡히다)이다. 스바냐에서는 두 번째 단어인 šbh를 어근으로 하는 표현이 2:7과 3:20에 나온다. 2:7c “이는 그들의 하나님 여호와가 그들을 보살피사 그들이 사로잡힘을 돌이킬 것이다.”<sup>24)</sup> 3:20c “너희의 목전에서 너희들의 사로잡힘을 돌이킬 때에.” ‘사로잡힘’으로 번역된 히브리어는 바벨론 포로를 암시하며 스바냐는 유다를 포로에서 돌아오게 하겠다는 메시지를 전한다. 12예언서 내에서 유사한 표현은 아모스 9:14a에 나온다. “내가 내 백성 이스라엘이 사로잡힌 것을 돌이키리니”(wəšābtī ’ēt šēbūt). 이 표현은 아모스의 구원 신탁으로 포로 후기에 첨가된 것으로 해석됐다. 그러나 이 표현은 전형적인 포로 이전의 본문으로 잘 알려져 있다.<sup>25)</sup> 아모스의 이 신탁은 북이스라엘의 회복을 선포한 것으로, 포로기 예언자 에스겔이 그렸던 유다와 이스라엘의 통합을 전하는 메시지의 근거로 기능한다(겔 37:15-23). 따라서 스바냐에서 2회 나오는 ‘사로잡힘을 돌이킬 것이다’는 표현은 포로로 잡힐

23) J. D. Nogalski, “Recurring Themes in the Book of the Twelve”, *Interpretation* 61 (2007), 127.

24) ‘사로잡힘’으로 번역된 히브리어는 마소라의 커티브(Ketiv)에서 šbwtm이지만 퀴레(Qere)에서는 šbytm이다. 정확한 의미에 관한 논란은 여전히 진행 중이지만 칠십인역, 탈군, 페쉬타, 불가타역 모두 여호와가 유다의 포로를 회복하겠다는 내용으로 읽고 있다. M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 131-132.

25) 이 표현은 아모스와 동시대인 주전 8세기의 아람어 본문인 Sefire 비문에서도 나온다. “이제 신들이 나의 아버지의 집의 사로잡힘을 되돌렸다(šybt··hšbw).” 따라서 포로 이전의 표현으로 보는 것이 타당하다. 다음을 보라. S. Paul, *Amos*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1991), 294.

것이지만 궁극적으로 포로에서 되돌릴 것이라는 뜻이다. 포로라는 단어가 포로 이후의 책 학개 바로 앞에 놓인 스바냐에 2번 나오므로써 스바냐의 핵심 메시지가 미래의 포로를 향한 청사진을 제시하고 있음을 암시한다.

스바냐에서는 여호와와 의의 날을 위한 심판과 포로, 포로에서의 회복을 암시할 뿐만 아니라 포로로서의 삶의 극복을 위한 메시지도 동시에 제시하고 있다. 포로로서 어떻게 살아야 할지를 안내한다. 1:2-18에서 여호와와 의의 분노와 심판을 선포한 다음 스바냐는 회복을 위한 권고의 메시지를 전한다. 첫째, 2:1-3이다. 핵심적인 권고는 2:3에 나오는 ‘찾으라’(히브리어 *bqš*)로 3번 나온다. 2:3을 다음과 같이 번역한다.

여호와를 찾으라. 여호와와 의의(*mišpāt*)를 행하는 세상의 모든 겸손한 자들의(*šedeq*)를 찾으라.  
겸손(*‘ānāwāh*)을 찾으라.  
혹시 너희가 여호와와 의의의 날에 숨겨질 수도 있다.

2:3에서 여호와와 의의의 날에 숨겨질 방법은 여호와, 정의와 의, 겸손을 찾는 것이다. 여호와를 찾으라는 메시지는 아모스 5:4-6에 3회 나온다. 아모스에 나오는 ‘찾으라’는 히브리어는 *drš*로 이스라엘이 생명을 지키기 위해 반드시 행해야 할 첫 요소로 나온다. 정의와 의에 대한 강조는 아모스에서 시작하여 12예언서의 핵심 메시지로 기능한다(암 5:7, 15, 24; 6:12; 미 3:1, 8, 9; 6:8; 함 1:4; 말 2:17 등). 하박국 1:4에서 ‘정의’(*mišpāt*)는 ‘율법’과 평행을 이룬다. 정의가 무너진 상황에서 하박국은 여호와와 의의의 실현에 의문을 제기한다(함 1:2-4). 이에 대하여 여호와는 ‘갈대아 사람을 일으켰다’(함 1:6)는 말로 대응한다. 즉 여호와는 유다 사회의 무너진 정의에 대하여 갈대아 사람을 통해 유다를 심판할 것이라고 선포한다. 하박국에 이어 스바냐는 여호와와 의의의 날에 숨겨질 수 없지만, 심판의 날에 숨겨질 수 있는 조건으로서 정의와 의를 찾으라고 권고한다. ‘겸손을 찾으라’는 메시지는 스바냐에 처음 나온다. ‘겸손’의 히브리어 *‘ānāwāh*는 ‘괴롭다, 억눌리다’라는 단어 *‘ānāh*에서 파생되었다. 억눌리고 괴로운 상태의 마음 상태에서 가지게 되는 경건한 마음이나 영을 나타낸다(시 9:12). 이것은 미래에 도래할 포로 상태에서 가지게 될 처참한 마음을 표현한 것이다. 겸손을 찾으라는 메시지는 재앙과 고통의 순간에 인간의 지혜보다는 여호와만의 의지하라는 권고이다. 포로를 위해 준비하라는 메시지이다.

둘째, 3:1-6에서 예루살렘에 대한 멸망의 선포와 포로의 암시 후 3:7에서 결론으로 회고적인 권고의 메시지를 전한다. 그것은 ‘나를 경외하고 교훈

(mûsâr)을 받으라'이다. 히브리어 mûsâr는 모진 훈련과 고난을 통하여 얻을 수 있는 교훈을 가리킨다. 여호와와 명령했지만, 예루살렘은 그것을 지키는 일에 실패하였다(3:2). 따라서 3:8에서 '일어나 벌할 때까지<sup>26)</sup> 나를 기다리라'라고 명령한다. '기다리라'의 히브리어는 hkh로 하박국 2:3에서도 나온다. "이 묵시는 정한 때가 있나니 그 종말이 속히 이르겠고 결코 거짓되지 아니하리라 비록 더딜지라도 **기다리라** 지체되지 않고 반드시 응하리라." 하박국이 받은 '묵시'의 내용이 무엇인지는 알 수 없다. 다만 그 묵시가 역사적으로 실현될 때까지 믿음으로 기다리는 것이 예언자의 임무였다. 바벨론을 통한 유다의 심판이라는 여호와와 메시지에 대해 하박국은 부당하다고 항의했지만, 바벨론에 의한 유다의 심판이라는 결정이 바뀌지는 않았다. 여호와와 묵시는 반드시 실현될 것이므로, 믿고 기다림으로써 살아갈 수 있다는 메시지였다. 하박국의 이 메시지는 앞으로 닥칠 유다의 멸망과 포로라는 암울한 역사적 현실을 준비하는 신앙의 안내로 읽을 수 있다. 기다림을 강조하는 하박국의 메시지는 스바냐 3:8에서 다시 나와 멸망과 포로의 때가 가까웠고 곧 실현될 것이라고 선포한다. 하박국에 이어 스바냐에서도 기다리라는 말씀이 이어진다. 그 기다림은 여호와가 이루게 될 심판과 포로와 회복의 시간이다.

셋째, "내가 곤고하고 가난한 백성을 네 가운데서 남겨 두리니 그들이 여호와와 의탁하여 보호를 받을지라."(3:12a) '곤고'로 번역된 히브리어는 'ānîro 2:3의 겸손을 의미하는 히브리어 'ānāwāh와 어원상 연결된다. 이 단어는 '가난'으로 번역되기도 한다. '가난'으로 번역된 히브리어 dāl은 사회 경제적 의미에서 '낮은, 가난한'을 의미한다. 따라서 '곤고하고 가난한 백성'은 포로 생활로 인하여 겪게 될 사회 경제적 의미의 가난뿐만 아니라 심리적이며 영적인 의미에서 낮고 비천한 마음을 가진 공동체를 가리킨다. 이일레는 '곤고한 자'를 '사회적 위기와 핍박, 불의로 인하여 억울함을 경험하는 가난한 자'라고 정의한다.<sup>27)</sup> 코스(A. Causse)는 이들을 "가난한

26) '일어나 벌할 때까지'를 가리키는 히브리어는 lēyôm qûmî lē'ad로 '내가 일어나 희생물 (prey, booty)로 삼는 날까지'를 의미한다. 'ad가 '희생물, 약탈물'을 의미하는 경우는 미쉬나 히브리어, 유대교 아람어에 나타나며 창 49:27; 사 33:23에서도 나온다. HALOT, 786을 보라. 누가 여호와와 희생물이 될 것인지에 대한 논쟁은 명확하지 않다. 희생물의 대상은 3:1-7에 묘사된 예루살렘과 3:8b에 나오는 이방의 나라와 왕국을 모두 가리키는 것으로 해석할 수 있다. 많은 번역과 일부의 학자는 히브리어 'ad(희생물)를 'ād(중인)로 읽는다 (내가 일어나 중인이 될 때). 하지만 본문의 전후 맥락에서 보아 이 단어를 수정할 필요 없이 마소라 사본 그대로 읽고 번역하는 것이 더 적절하다.

27) 이일레, "개인 탄원시에 나타나는 가난한 자들의 탄원연구", 『성경원문연구』 50 (2022.4), 41.

자들의 공동체가 특정한 이념과 전통을 소유하고 예배와 영감을 함께 나누는 영적인 형제 공동체"라고 지적한 바 있다.<sup>28)</sup> 여호와와는 그러한 자들을 남겨 둘 것이며, 그들이 여호와와의 이름을 의탁하여 보호를 받게 될 것이라고 선포한다. 이 메시지는 2:3의 '여호와를 찾으라'는 명령의 이유를 제공한다. 3:12의 '남겨두리니'라는 동사를 통해 남은 자는 3:13에서 '이스라엘의 남은 자'(šē'ērīt yiśrā'ēl)로 나온다. '남은 자'는 하나님의 심판 가운데서도 살아남아 하나님의 뜻을 이어갈 자들을 가리키는 단어로 예언서에 주로 나온다(사 10:20, 21, 22; 11:11, 16; 37:4, 32; 렘 23:3; 31:7 등). 스바냐에서 '남은 자'가 될 수 있는 조건은 '곤고하고 가난한 백성'이다. 3:13에서 남은 자는 도덕적이며 영적인 정화과정을 거친 후 두려움이 없게 될 것이다. 스바냐에서 남은 자는 블레셋 지역 해안가의 땅(2:7), 요단 강 건너편 모압과 암몬의 땅(2:9)을 차지할 것이라는 약속을 받는다. 이 단어는 학개에서 '남은 백성'(šē'ērīt hā'am)으로 3회(1:12, 14; 2:2) 나온다. 이들은 이사야 전통에서 시작된 남은 자 신학을 반영하며, 바벨론 포로 후 살아남아 귀환한 자로 유다 공동체를 재건할 임무를 지닌 자들이다. 스바냐에서 약속된 남은 자들은 유다 멸망과 포로 가운데서도 살아남아 귀환 후 학개 시대에 하나님의 뜻을 이루려 하는 자이다.

### 3.3. 이방 나라와 스바냐

스바냐의 핵심적인 단락의 가운데 위치한 것은 이방 나라에 대한 신탁이다(2:4-3:8). 이 단락은 이방 나라를 순서대로 나열한 뒤(2:4-15; 블레셋, 모압과 암몬, 구스, 앗시리아), 마지막으로 예루살렘이 나온다(3:1-8). 이러한 형식은 이방 나라에 관한 신탁을 차례대로 선언한 뒤 마지막으로 이스라엘을 등장시켜 심판에 포함한 아모스와 유사하다(암 1:3-2:16). 2:4-7에 등장하는 지역은 크게 블레셋이다. 블레셋의 도시인 가사, 아스글론, 아스돗, 에그론의 멸망을 선포하며, 해안가의 그렛 족속과 가나안인들을 쳐서 주민이 사라지게 하리라고 선포한다. 블레셋 지역의 도시 국가는 앗시리아의 침략으로 주전 8세기 후반 대부분 멸망하였고 이스라엘과 유다의 많은 사람이 투입되어 앗시리아를 지원하였다.<sup>29)</sup> 사라진 블레셋 땅에 유다 족속의 남은 자가 돌아와 차지할 것이라며 목가적인 풍경을 그리며 약속한다(습 2:6-7).

28) A. Causse, *Les "Pauvres" d'Israel* (Strausbourg: Librairie Istra, 1922), 81; 이일래, "개인 탄원서에 나타나는 가난한 자들의 탄원연구", 39에서 재인용.

29) 얄 야브네와 텔 미크네 지역의 고고학 발굴 결과 이스라엘과 유대인이 그 지역에서 활동하였던 것이 밝혀졌다. M. A. Sweeney, *The Twelve Prophets* 2, 515.

블레셋 지역이 유다의 서쪽인 반면, 모압과 암몬 지역은 유다의 동쪽 지역이다. 모압과 암몬의 죄는 유다에 대한 비방과 그들의 경계에 대한 교만이다. 그러므로 모압과 암몬은 소돔과 고모라처럼 황폐할 것이며, 유다의 남은 자들이 그 땅을 기업으로 얻게 될 것이다(슥 2:8). 모압과 암몬은 앗시리아에 의하여 멸망당하였고, 그 지역에는 유다와 이스라엘 사람이 원주민과 같이 살고 있었다. 스바냐 2:8의 메시지는 주전 7세기의 상황을 반영하며 미래를 그리고 있다. 2:11에서 여호와와는 이방 나라를 두렵게 하고 세상의 모든 신을 쇠약하게 하여 이방의 각 해변 사람들은 자기 처소에서 여호와를 경배할 보편주의적 신학을 선포한다. 예루살렘뿐만 아니라 이방 민족은 각자 자신의 처소에서 여호와를 섬길 수 있다는 신학이다. 2:11의 메시지는 전후 관계로 보아 맥락의 연결이 쉽지 않다. 하지만 2:11은 이방 나라에 대한 네 개의 신탁(슥 2:14-3:8) 가운데 위치하여 이방 나라에 대한 심판의 메시지와 함께 구원까지 선포한다.<sup>30)</sup> 이것은 3:9의 “그 때에 내가 여러 백성의 입술을 깨끗하게 하여 그들이 다 여호와와 이름을 부르며 한 가지로 나를 섬기게 하리라”는 보편주의 신학의 선포와 연결된다. 마지막으로 구스는 칼에 죽임을 당할 것이며, 앗시리아의 니느웨는 황폐하여 사막같이 마르게 될 것이라 선포한다. 그 땅은 각종 짐승의 거주지가 되고 지나가는 자가 비웃고 손가락질할 것이라 선포한다. 앗시리아의 멸망은 이 신탁의 절정에 해당한다. 스바냐 당시 앗시리아는 유다의 가장 큰 위협이 되는 국가였다. 완벽한 자축 및 국방을 자랑하였던 앗시리아(오직 나만 있고 나 외에는 다른 이가 없다,<sup>31)</sup> 슥 2:15)도 여호와와 심판을 피해갈 수 없다고 선포한다.

주전 8세기에 문서 예언자가 등극한 것은 앗시리아 제국의 등장으로 인한 신학적 위기에서 시작되었다. 예언자들은 복잡한 이방 나라와의 국제적인 질서에 편입되어 국제정치와 힘의 역학관계를 유지하면서 여호와와 뜻과 유다 백성과의 관계를 위해 애썼다. 이스라엘과 유다는 제국주의 국가의 질서 아래 국가의 흥망성쇠 과정을 거쳤다. 이스라엘은 주전 722년 앗시리아의 희생제물이 되었다. 스바냐 시대의 국제 관계 속에서 여호와와는 이방 나라도 여호와와 주권 아래 있으며, 유다처럼 여호와와 심판대상이 될 것이라고 선포하였다.

30) K. L. Barker and W. Bailey, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, NAC 20 (Nashville: Broadman & Holman, 1998), 461-62.

31) 이 표현은 사 45:5의 “나는 여호와라 나 외에는 다른 이가 없나니 나 밖에 신이 없느니라”(사 45:5a)와 유사하다. 이 구절과 비교한다면, 앗시리아는 자신을 자축 기능을 가진 신으로 선언한 것이다.

주전 7세기의 예언서에서 이방 나라는 매우 중요한 역할을 한다. 나훔에서 여호와와 전사로 나타나, 앗시리아 왕과 대적하고 그를 쳐서 그가 안전하다고 자랑하던 니느웨마저 처절하게 무너뜨렸다. 그 주민들은 포로가 되어 끌려가고 죽었다. 하박국과 스바냐의 관점에서 보아 앗시리아에 대한 나훔의 멸망 선언은 앗시리아를 멸망시킨 바벨론 또한 여호와와 심판에서 피하지 못할 것을 나타낸다. 이는 주전 7세기 스바냐와 동시대였던 예레미야에 의하여 선포된다. “그 주위에서 고향을 지르리로다 그가 항복하였고 그 요새는 무너졌고 그 성벽은 허물어졌으니 이는 여호와께서 그가 행한 대로 그에게 내리시는 **보복이라** 그가 행한 대로 그에게 갚으시는도다”(렘 50:15). 바벨론의 멸망을 여호와와 그에게 내리시는 보복이라고 말한다. 예레미야 50장의 ‘보복’의 히브리어는 *nqm*이며 이는 나훔 1:2에 세 번 반복된다. 바벨론의 멸망 또한 앗시리아의 멸망처럼 여호와와 보복이라는 심판 선언이다.

하박국은 바벨론에 의한 유다의 심판이라는 메시지를 들은 후 여호와께 항거하지만, 여호와와 목시를 받고 인내하며 기다린다. 이어서 하박국은 ‘화있을 진저’의 재앙신탁에 이름을 명시하지 않은 모호한 형태로 이방 나라의 여러 가지 행태를 고발하며(합 2:5, 7, 8, 10, 12-13, 15-17) 그들에게 재앙을 선포한다. “네가 여러 나라를 노략하였으므로 그 모든 민족의 남은 자가 너를 노략하리니 이는 네가 사람의 피를 흘렸음이었도 땅과 성읍과 그 안의 모든 주민에게 강포를 행하였음이라”(합 2:8). 이 재앙신탁의 일반적인 원칙은 불의는 반드시 처벌받는다라는 것이다. 그러므로 주석가들은 이 신탁에 나오는 모호한 국가를 바벨론으로 추측한다.<sup>32)</sup> 스바냐는 바벨론을 구체적으로 명시하지 않는다. 이방 나라에 대한 심판 중 앗시리아를 마지막에 배치해 바벨론 제국에 대한 유형(type)임을 암시한다. 따라서 바벨론 역시 앗시리아처럼 여호와와 심판을 피할 수 없을 것을 암시한다. 스바냐는 이방 나라에 대하여 반드시 심판하겠다고 선언한다. “내가 뜻을 정하고 나의 분노와 모든 진노를 쏟으려고 여러 나라를 소집하며 왕국들을 모으리라 온 땅이 나의 질투의 불에 소멸되리라”(습 3:8b). 아울러 하박국도 바벨론으로 명시하지는 않았지만 다가올 적들의 침략이 재앙이 될 것이지만 참고 기다리겠다고 고백한다(합 3:16). 스바냐에서 이방 나라는 유다와 마찬가지로 회복의 대상으로도 나온다(3:9-11).

32) K. L. Barker and W. Bailey, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 327.

#### 4. 포로 후기 정경 공동체를 위한 함의

오브라이언(J. M. O'Brien)은 호세아에서 스바냐까지의 메시지를 스가라의 '이전 선지자들'에 해당하며, 호세아에서 스바냐를 편집자의 의도가 반영된 스가라의 서론이라고 주장한다. 그는 페르시아 시대에 스가라가 이전 선지자들의 큰 그림을 구상하고 현재의 관점에서 과거를 재구성하는 과정을 거치면서 동시대의 독자들을 초대하였다고 보았다. 그에 의하면 페르시아 시대의 스가라의 관점에서 12예언서를 읽을 때 한 권으로 통합된 메시지를 파악할 수 있다. 따라서 그는 스가라의 렌즈를 통하여 다른 예언자를 읽는다. 그 결과 그는 스바냐를 호세아에서 스바냐까지 메시지의 결론으로 주장한다.<sup>33)</sup> 오브라이언의 방법론은 12예언서의 최종관점을 스가라에 두고 있다는 점에서 12예언서 한 권으로 읽기의 한 예시를 제공한다. 하지만 스가라도 시공간에 제한된 예언자이다. 스가라가 12예언서의 형성과 관련된 인물일 수는 있어도 최종본문의 편집에 어느 정도까지 개입했는지는 알 수가 없다. 스가라는 이전의 12예언자뿐만 아니라 이사야, 예레미야, 에스겔까지 폭넓게 인용하며 당시 사회의 이슈를 중심으로 예언을 선포한다. 스가라로 특정하기보다는 12예언서의 최종형태에서 스바냐의 메시지가 어떤 의미를 함축하고 있는지를 찾아야 하는 당위성이 더 크다.

‘여호와와 날’은 12예언서 가운데 스바냐에 가장 집중적으로 나온다. 스바냐에서 여호와와 날은 주로 유다에 대한 심판과 멸망을 가리킨다. 스가라에서 여호와와 날은 유다의 조상들에 진노하였지만 내렸던 재앙이 끝났으므로, 예루살렘과 유다에 은혜를 베풀기로 결정한다(슥 9:14-15). 따라서 페르시아 시대의 관점에서 여호와와 날은 스가라 14장에 묘사된다(슥 14:1-15). 그날은 종말의 때로 여호와가 나와서 이방 나라들을 친 후 유다의 왕으로 등극하는 날이다. 학개에서도 여호와와 날은 여러 왕국의 보좌를 엮고 여러 나라의 세력을 멸하겠다고 선포한다(학 2:22). 학개와 스가라에 나타난 여호와와 날은 이방인에게 심판을, 페르시아 시대의 유다 공동체에는 구원을 가져다 주는 날로 해석되었다. 하지만 스바냐에 나타난 여호와와 날은 명백하게 유다와 예루살렘의 심판과 멸망을 가리킨다. 포로 후기 페르시아 시대에서 심판과 멸망을 나타내는 여호와와 날의 대상은 이방 나라들이다.

33) J. M. O'Brien, "Nahum-Habakkuk-Zephaniah: Reading the 'Former Prophets' in the Persian Period," *Interpretation* 61 (2007), 168-183. 그 외에 스바냐를 페르시아 시대를 위한 작품으로 해석하는 학자는 다음과 같다. E. B. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198 (Berlin: de Gruyter, 1991); R. Mack, *Neo-Assyrian Prophecy and the Hebrew Bible: Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (Piscataway, NJ: Gorgias, 2011), 326-39.

페르시아 시대의 정경 공동체는 ‘여호와의 날’이 가졌던 심판과 구원이라는 두 가지 의미를 기억하고 그들에게 적용하였다. ‘여호와의 날’은 원래 기쁨과 구원의 날이었다. 그러나 예언자들이 그 개념을 뒤집어 심판과 멸망의 날로 만들었다. 그 개념은 스바냐에 이르러 절정을 이루었고, 예언자의 선포대로 이루어져 유다 백성은 멸망과 포로의 삶을 거쳤다. 페르시아 시대의 유다는 매우 미약하였지만, 여호와의 날이 내포했던 구원의 개념을 가져와 회복과 구원을 꿈꾸고 있다. 여호와가 왕으로 등극하는 종말의 때를 여호와의 날로 선포한다(슥 14:9, 13-14). 그날은 이미 스바냐 시대에 선포된 노래에 이미 예언된 것(슥 3:14-20)으로 이제 여호와께서 그 약속을 이룰 것이다. 그러나 의인과 악인, 하나님을 섬기는 자와 섬기지 아니하는 자는 분별될 것이다(말 3:18).

스바냐에 의해 선포되었던 포로 시대를 위한 메시지는 페르시아 시대의 정경 공동체에게 어떤 의미였을까? 그들은 그 메시지를 과거의 메시지가 아니라, 동시대의 공동체를 위한 메시지로 받아들였다. 회복의 메시지가 있었지만, 현실은 여전히 페르시아의 식민지 상태였다. 귀환하였지만 극적인 변화를 꿈꿀 수 없었다. 스바냐 시대에 포로 시대를 염두에 두고 선포되었던 메시지들은 페르시아 시대에도 시대를 넘어선 메시지로 받아들여졌다. ‘여호와, 정의와 의, 겸손을 찾으라’는 메시지, ‘여호와를 경외하고 교훈을 받아라, 그리고 기다리라’는 메시지는 남은 자를 자처했던 포로 후기 여전히 포로 가운데 놓인 정경 공동체가 지켜나가야 할 윤리적, 영적, 신학적 유산으로 기능하였다. 포로 시대를 준비하는 메시지였지만, 정경 공동체는 여전히 포로 가운데 있었기 때문에, 스바냐 때의 메시지는 여전히 정경 공동체를 위한 메시지였다.

스바냐에 나타난 이방 나라에 대한 메시지는 포로 후기 유다의 종말론과 관련해 해석할 수 있다. 종말론적 관점에서 이방 나라는 여호와의 심판대상이 되고 유다는 회복된다. 스바냐에 나오는 이방 나라에 대한 심판 메시지와 구원의 메시지 모두 페르시아 시대의 유다 정경 공동체에 함의를 지닌다. 여호와는 “내가 뜻을 정하고 나의 분노와 모든 진노를 쏟으려고 여러 나라를 소집하여 왕국들을 모으리라 온 땅이 나의 질투의 불에 소멸되리라”(슥 3:8)라고 선포하였다. 이 메시지는 종말의 때에 벌어지게 될 이방 나라에 대한 여호와의 심판을 설명한다(슥 14:1-15). 스바냐 3:8에서 심판 후 분위기가 급격하게 바뀌어 이방 나라가 여호와에게 절대복종하는 모습을 보여준다. 여호와가 이방 나라를 심판한 후 이방 나라의 백성들이 순례의 길을 오게 된다.



그 때에 내가 여러 백성의 입술을 깨끗하게 하여 그들이 다 여호와와 이름을 부르며 한 가지로 나를 섬기게 하리니 내게 구하는 백성들 곧 내가 홀은 자의 딸이 구스 강 건너편에서 예물을 가지고 와서 내게 바칠 것이라(슥 3:9-10).

스바냐의 이 메시지는 종말의 때 이방 나라 중의 남은 자가 예루살렘으로 순례의 행진을 오는 모습을 그린 스가랴 14:16-21의 모습을 기대하는 역할을 한다. 예루살렘이 새로운 국제 제의의 중심이 되는 모습을 스바냐가 그린다.<sup>34)</sup> 이방 사람들이 하나님의 성전으로 순례의 길을 나서는 평화로운 모습은 미가 4:1-5에 이미 잘 묘사되어 있다. 스바냐는 미가가 그리는 평화로운 모습을 이어받아 스가랴에 전달하는 역할을 한다. 페르시아 시대의 정경 공동체는 이방 사람과의 평화로운 모습을 그리는 미가와 스바냐의 메시지를 자신들을 위해 선포한 메시지로 수용했을 것이다. 스바냐가 선포한 심판과 회복의 패러다임은 유다 백성뿐만 아니라 이방 나라에도 같이 적용된다. 그 패러다임은 포로 후기 유다 정경 공동체의 예언적 상상력에도 수용되었고 스가랴(12-14장)와 말라기(3:1-3; 4:1-3)에 그대로 반영되어 있다.

## 5. 맺는말

스바냐는 12예언서 가운데 9번째 위치하여 호세아부터 스바냐에 이르기까지의 포로 이전 왕조 시대의 역사를 마무리하며, 10번째 책인 페르시아 시대의 학개를 연결해준다. 페르시아 시대는 주전 539년 바벨론을 멸망시키면서 시작된다. 바벨론 시대가 끝나면서 페르시아 시대가 시작되었다. 그러므로 스바냐는 왕조 시대를 마무리하면서 다가올 재앙인 바벨론 포로 시대를 준비하는 역할을 한다. 스바냐 자체는 587년 사건과 바벨론 포로를 언급하지 않지만, 그 사건들을 예시하며 무엇을 준비해야 하는가를 안내한다.

스바냐의 뜻은 ‘여호와가 지키다, 숨기다’이다. 스바냐가 알려준 여호와가 숨기는 사람은 ‘겸손한 자, 곤고하고 가난한 자’이다. 억눌리고 고통을 경험한 자의 심정을 하나님 앞에서 승화한 자가 하나님 앞에 겸손하며, 마음이 가난하다 일컬음을 받을 수 있을 것이다. 페르시아 시대의 유다 정경

34) N. R. Werse, “Realigning the Cosmos: The Intertextual Image of Judgment and Restoration in Zephaniah”, *JSOT* 45:1 (2020), 111-127.

공동체는 스바냐가 제시한 맑은 윤리적 교훈뿐만 아니라 이방인과 함께 회복되는 세상을 그리는 청사진을 그들을 위한 것으로 수용하고 활용하였다. 그것은 지리적, 정치적, 민족적 공동체가 아니라 신앙 공동체였다. 그런 의미에서 스바냐는 오늘날 우리를 위한 사건으로서의 말씀이 된다.

<주제어>(Keywords)

12예언서, 스바냐, 포로기, 여호와의 날, 이방 나라들.

The Book of the Twelve, Zephaniah, Exile, the Day of Yahweh, Foreign Nations.

(투고 일자: 2022년 7월 21일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 14일)

## &lt;참고문헌&gt;(References)

- 구자용, “12 소예언서의 이방 민족들”, 『구약논단』 25 (2019), 54-91.
- 김창대, 『한 권으로 꿰뚫는 소예언서: 새로운 패러다임으로 만나는 12 예언자』, 서울: 한국기독교학생회출판부, 2013.
- 박경철, “12예언서 연구의 최근동향”, 『신학사상』 147 (2009), 7-36.
- 박경철, “12예언서의 최종형태 구성에 관한 연구”, 『한국기독교신학논총』 103 (2017), 11-36.
- 박경철, 『한 권으로 읽는 구약성서, ‘삶의 자리’(Sitz im Leben)에서 ‘책의 자리’(Sitz im Buch)로!: 구약성서, 그 최종형태의 새로운 신학적 의미』, 오산: 한신대학교 출판부, 2010.
- 이일례, “개인 탄원시에 나타나는 가난한 자들의 탄원연구”, 『성경원문연구』 50 (2022.4), 37-59.
- Smith, R. L, 『미가-말라기』, WBC 32, 서울: 솔로몬, 2001.
- Ahn, J. and Middlemas, J., eds., *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile*, LHBOTS 526, London: T & T Clark, 2012.
- Barker, K. L., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, NAC 20B, Nashville, TN: Broadman & Holman, 1999.
- Begg, C., “The Non-mention of Zephaniah, Nahum, and Habakkuk in the Deuteronomistic History”, *BN* 38/39 (1987), 19-25.
- Boda, M. J., et al., eds., *The Prophets Speak on Forced Migration*, Atlanta, GA: SBL, 2015.
- Causse, A., *Les “Pauvres” d’ Israel*, Strausbourg: Librarie Istra, 1922.
- Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament Scripture*, Philadelphia: Fortress, 1979.
- Everson, J. A., “The Canonical Location of Habakkuk”, *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, Berlin: de Gruyter, 2003, 165-174.
- Floyd, M. H., *Minor Prophets Part 2*, FOTL 22, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Grabbe, L. L., ed., *Leading Captivity Captive: ‘The Exile’ as History and Ideology*, JSOTS 278, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Haak, R. D., *Habakkuk*, VTS 44, Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Hadjiev, T. S., “The Theological Transformations of Zephaniah’s Proclamation of Doom”, *ZAW* 126:4 (2014), 506-520.
- Hagedorn, A. C., “When did Zephaniah Become a Supporter of Josiah’s Reform”, *The Journal of Theological Studies* 62:2 (2011), 453-475.
- Holladay, W. L., “Reading Zephaniah with a Concordance: Suggestions for a

- Redaction History”, *JBL* 120:4 (2001), 671-684.
- House, P. R., *Zephaniah: A Prophetic Drama*, JSOTSS 69, Decatur, GA: Almond Press, 1998.
- House, P. R., *The Unity of the Twelve*, Library of Hebrew Bible, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Kelle, B. E., et al., eds., *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta, GA: SBL, 2011.
- Kessler, J., *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud*, Leiden: E. J. Brill, 2002.
- Knoppers, G. N., et al., eds., *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, Library of Second Temple Studies, London: T & T Clark, 2009.
- Nogalski, J. D., “Isaiah and the Twelve: Scrolls with Parallel Functions in the Corpus Propheticum”, Benzi, G., Di Pede, E., and Scaiola, D., eds., *Profeti maggiori e minori a confronto. Major and Minor Prophets Compared*, Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 61, Roma: Editrice LAS – Pubblicazioni dell’Università Pontificia Salesiana, 2019, 77-92.
- Nogalski, J. D., “Preexilic Portions of the Book of the Twelve: Early Collections and Composition Models”, H. J. Fabry, ed., *The Books of the Twelve Prophets: Minor Prophets and Major Theologies*, BETL 295, Leuven: Peeters, 2018, 33-51.
- Nogalski, J. D., “Recurring Themes in the Book of the Twelve”, *Interpretation* 61 (2007), 125-136.
- Nogalski, J. D., *The Book of the Twelve and Beyond: Collected Essays of James D. Nogalski*, SBLAIL 29, Atlanta, GA: SBL Press, 2017.
- Nogalski, J. D., “The Book of the Twelve is not a Hypothesis”, Di Pede, E. and Scaiola, D., eds., *The Book of the Twelve: One Book or Many? Metz Conference Proceedings, 5-7 November 2015*, FAT II/91, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 37-59.
- Nogalski, J. D., “The Completion of the Book of the Twelve”, Tiemeyer, L. S. and Wöhrle, J., eds., *The Book of the Twelve: Composition, Reception, and Interpretation*, VTSup 184, Formation and Interpretation of Old Testament Literature 9, Leiden: Brill, 2020, 65-89.
- Nogalski, J. D., “These Seventy Years: Intertextual Observations and Postulations on Jeremiah and the Twelve”, Wilson, I. D. and Edelman, D. V., eds., *History, Memory, Hebrew Scriptures: A Festschrift for Ehud Ben Zvi*,

- Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015, 247-258.
- Nogalski, J. D., “Un et douze livres: la nature du processus rédactionnel et les implications de la présence de matériau cultuel dans le Livre des XII Petits Prophètes”, Macchi, J. D., Niha, C., Römer, T. and Rückl, J., eds., *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Le Monde de la Bible, 64, Genève: Labor et Fides, 2012, 361-386.
- Nogalski, J. D., “Where Are the Prophets in the Book of the Twelve?” Boda, M. J., Floyd, M. H., and Toffelmire, C. M., eds., *The Book of the Twelve and the New Form Criticism*, ANEM 10, Atlanta, GA: SBL Press, 2015, 163-182.
- O’Brien, J. M., ed., *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Pinker, A., “The Book of Zephaniah: Allusions to the Tower of Babel”, *Jewish Bible Quarterly* 28 (2000), 3-11.
- Qeming, M., “Social Justice and Divine Reighteousness in the Old Testament Wisdom Traditions”, 『성경원문연구』 42 (2018.4), 115-129.
- Schart, A., “Das D-Korpus, eine Vorstufe des Zwölfprophetenbuches in der Exilszeit”, Fabry, H. J., ed., *The Books of the Twelve Prophets: Minor Prophets and Major Theologies*, BETL 295, Leuven: Peeters, 2018, 53-78.
- Schart, A., “Das Zwölfprophetenbuch als redaktioneller Großeinheit”, *TLZ* 133 (2008), 227-246.
- Schart, A., “Gottes Sinne im Zwölfprophetenbuch”, Bachmann, V., Schellenberg, A., and Uberschaer, F., eds., *Menschsein in Weisheit und Freiheit. Festschrift für Thomas Krüger*, OBO 296, Leuven: Peeters, 2022, 167-184.
- Schart, A., “Putting the Eschatological Visions of Zechariah in Their Place. Malachi as a Hermeneutical Guide for the Last Section of the Book of the Twelve”, Boda, M. J. and Floyd, M. H., eds., *Bringing Out the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, JSOTSup 370, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003, 333-343.
- Schart, A., “The Concluding Sections of the Writings of the Book of the Twelve Prophets: A Form- and Redaction-Critical Study”, *PRSt* 43 (2016), 243-256.
- Schart, A., “The First Section of the Book of the Twelve Prophets: Hosea, Joel, Amos”, *Interpretation* 61 (2007), 138-152.
- Schart, A., “The Jonah-Narrative Within the Book of the Twelve”, Albertz, R.,

- Nogalski, J. D., and Wöhrle, J., eds., *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations, Redactional Processes, Historical Insights*, BZAW 433, Berlin: De Gruyter, 2012, 109-128.
- Schart, A., “Totenstille und Endknall. Ein Beitrag zur Analyse der Soundscape des Zwölfprophetenbuchs”, Karrer-Grube, C., Krispenz, J., Krüger, T., Rose, C., and Schellenberg, A. eds., *Sprachen, Bilder, Klänge: Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld, Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag*, AOAT 359, Münster: Ugarit-Verlag, 2009, 257-274.
- Schnittjer, G. E., *Old Testament Use of Old Testament*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2021.
- Sweeney, M. A., “A Form-Critical Reassessment of the Book of Zephaniah”, *CBQ* 53 (1991), 388-408.
- Sweeney, M. A., *The Twelve Prophets*, vol 2, Berit Olam, Collegeville, MN: A Michael Glazier Book, 2000.
- Sweeney, M. A., *Zephaniah*. Hemeneia, Minneapolis, MN: Fortress, 2003.
- Werse, N. R., *Reconsidering the Book of the Four: The Shaping of Hosea, Amos, Micah, and Zephaniah as an Early Prophetic Collection*, BZAW 517, Berlin: De Gruyter, 2019.
- Werse, N. R., “Reconsidering the Problematic Tripartite Structure of Zephaniah”, *ZAW* 130:4 (2018), 571-585.
- Werse, N. R., “Realigning the Cosmos: The Intertextual Image of Judgment and Restoration in Zephaniah”, *JSOT* 45:1 (2020), 111-127.
- Williams, D. A., “The Date of Zephaniah”, *JBL* 82 (1963), 77-88.

<Abstract>

## **The Canonical Location of Zephaniah in the Book of the Twelve and Its Implications**

Yoon Jong Yoo  
(Pyeongtaek University)

This paper pursues to show the implications of the canonical location of Zephaniah in the book of the Twelve. Among the three 7th century prophetic writings, it should be chronically ordered as Zephaniah (622), Nahum (612), and Habakkuk (605). However, it is in the ordered of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah. It is necessary to ask why these three books are placed in the present order. To search for the reasons behind it, the author takes the methodology called canonical criticism and intertextual approach. It accords with recent scholarship which focuses on the interpretation of the twelve prophetic writings as a single historical, literary, and theological book from the 8th century in the Assyrian period to the 5th century in the Persian period.

Zephaniah is placed as the 9th book preceded by Habakkuk and followed by Haggai. Between Zephaniah and Haggai, there are historical events of destruction of Jerusalem and Judah (587), exile to the Babylon (587-539), and return to homeland (539-520). Though Babylon is not mentioned in Zephaniah, there are lots of allusions to imminent destruction of Judah and exile to the Babylon. It is probable that the reason why Zephaniah comes after Nahum and Habakkuk is that the book has many occurrences concerning ‘the day of YHWH’s wrath’ which denotes destruction and forced deportation by the enemy in ancient Near Eastern literature as well as in the Bible. In addition, the word *šbh* referring to exile also occurs twice in the book of Zephaniah. Some messages in the book of Zephaniah are set for lessons in the exilic period in order to be hidden by God. First, seek YHWH, justice and righteousness, and humility (2:1-3). Second, wait for me until the day I rise up to the prey (3:8). Third, God made the promise to leave the oppressed and the poor as remnants (3:12). Zephaniah also declares oracles against nations (2:4-15) which play an important role in the 7th century prophetic writings. The book of Nahum declares the fall of Assyria. The book of Habakkuk anticipates the rise of

Babylon as another empire. Zephaniah does not mention Babylon as the enemy of Judah, but accepts the disaster by the enemy as God's plan, and believes that Babylon will not avoid the fate of Assyria as well.

It also should be noteworthy to consider theology of post exilic canonical community responsible for the book of the twelve as a canon. It is clear that the post-exilic canonical community have accepted messages of the book of Zephaniah as God's words for the community. It is believed that they were still in the exile because the Persian empire still controlled the land of Yehud.



## ‘두 아들의 비유’(마 21:28-32)의 본문 유형과 국문 번역사 고찰

김태섭\*

### 1. 들어가며

1998년 『개역개정』 초판이 출간된 이후 23년이 지나면서, 현재 대한성서공회는 개정을 위한 준비 작업을 진행하고 있다.<sup>1)</sup> 이에 즈음하여, 원문(原文)에 따라 수정이 필요한 『개역개정』의 본문들을 살펴보는 것은 의미가 있을 것이다. 주지하다시피 성경이 번역되기 위해서는 원문을 확정하는 본문비평이 반드시 선행되어야 한다. 마태복음에서 본문비평과 관련하여 가장 논쟁이 되는 본문 중 하나는 ‘두 아들의 비유’(마 21:28-32)이다.<sup>2)</sup> 이 비유는 사본에 따라 다양한 이문 읽기를 보여주는데, 어떠한 본문 유형을 선

\* University of Cambridge에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 신약학 교수. [ktaesup@puts.ac.kr](mailto:ktaesup@puts.ac.kr). 이 논문은 2022년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

1) 대한성서공회, “『성경전서 개역개정판』 개정의 필요성”, <https://www.bskorea.or.kr/> (2022. 7. 11)

2) K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), 320에서 알란트 부부(K. Aland and B. Aland)는 “두 아들의 본문이 의심의 여지없이 신약 본문비평의 가장 어려운 과제”라고 평가하였다(Nun gehört die Perikope von den beiden Söhnen ohne Frage zu den schwierigsten Aufgaben neutestamentlicher Textkritik). 알란트 부부는 이 단락의 소제목을 ‘Das Gleichnis von den beiden Söhnen’이라고 명명하고 있고, GNT<sup>5</sup> 역시 ‘The Parable of the Two Sons’라고 소제목을 달고 있으며, 『새한글성경 신약과 시편』(2021)도 28절 위에 ‘두 아들의 비유’라고 명시하고 있다. 이에 본 소고(小考)도 마 21:28-32를 ‘두 아들의 비유’로 지칭하고자 한다.

택하느냐에 따라서 그 번역은 크게 두 가지로 나뉜다. 대표적으로 마태복음 21:28-31상반의 『개역개정』(4판, 2005)과 『새한글성경 신약과 시편』(2021)의 번역을 비교하면 다음과 같다.

『개역개정』

그러나 너희 생각에는 어떠하냐 어떤 사람에게 두 아들이 있는데 맏 아들에게 가서 이르되 애 오늘 포도원에 가서 일하라 하니 대답하여 이르되 아버지 가겠나이다 하더니 가지 아니하고 둘째 아들에게 가서 또 그와 같이 말하니 대답하여 이르되 싫소이다 하였다가 그 후에 뉘우치고 갔으니 그 둘 중의 누가 아버지의 뜻대로 하였느냐 이르되 둘째 아들이나이다

『새한글 성경 신약과 시편』

“당신들 생각에는 어떻게? 어떤 사람에게 자식이 둘 있었소. 그 사람이 첫째에게 다가가서 말했소. ‘애야, 오늘 포도밭에 가서 일하도록 해라.’ 첫째가 ‘그러고 싶지 않아요.’하고 대답했소. 하지만 나중에 마음을 바꾸어 일하러 갔소. 한편 그 사람이 다른 아들에게도 가서 똑같이 말했소. 그 아들은 ‘제가 당연히 가야죠. 주님.’하고 대답했소. 그런데 가지 않았소. 이 둘 가운데 누가 아버지의 뜻을 실행했소?” 그들이 대답한다. “첫째입니다.”

위에서 볼 수 있는 바와 같이 『개역개정』과 『새한글성경 신약과 시편』은 내용에 있어서 큰 차이를 나타내고 있다. 특별히 첫째 아들과 둘째 아들이 아버지에게 보인 반응이 서로 뒤바뀌어 있고, 이에 따라 아버지의 뜻을 행한 아들이 누구인지에 대해서도 상반된 결론에 이르고 있다. 그렇다면, 앞으로 『개역개정』을 개정할 때에는 이러한 차이를 어떻게 처리해야 할지 논의할 필요가 있을 것이다. 이에 본 소고(小考)는 마태복음 21:28-31상반의 사본들을 통해 원문에 가까운 본문 유형에 대해 알아보고, 이 본문의 우리말 번역사(翻譯史)를 다루면서, 이를 바탕으로 향후 개정을 위한 제언을 하고자 한다.

## 2. 마태복음 21:28-31상반의 본문 유형에 관한 고찰

NTG<sup>28</sup>와 GNT<sup>5</sup>의 비평 장치를 보면, ‘두 아들의 비유’에서 사본상의 주요

차이를 보이는 부분은 21:28-31상반에 집중되어 있음을 알 수 있다.<sup>3)</sup> 이 부분에 관한 여러 이문(異文) 읽기가 존재하지만, 크게 3가지 유형으로 분류할 수 있다.<sup>4)</sup> 각각의 유형을 대표하는 사본으로는 시내산 사본(Codex Sinaiticus,  $\aleph$ ), 바티칸 사본(Codex Vaticanus, B), 그리고 베자 사본(Codex Bezae, D)이 있다. 이 대문자 사본들은 구두점 없이 연속쓰기(scriptio continua)로 기록되어 있지만, 가독성을 높이기 위해 띄어쓰기를 적용하여 인용하면 다음과 같다.

제1유형: ex. 시내산 사본(Codex Sinaiticus,  $\aleph$ )

ΤΙ ΔΕ ΥΜΙΝ ΔΟΚΕΙ ΑΝΘ̄Σ ΕΙΧΕΝ ΤΕΚΝΑ Β̄ ΠΡΟΣΕΛΘΩΝ ΤΩ  
 ΠΡΩΤΩ ΕΙΠΕΝ ΤΕΚΝΟΝ ΥΠΑΓΕ ΣΗΜΕΡΟΝ ΕΡΓΑΖΟΥ Ε̄ ΤΩ  
 ΑΜΠΕΛΩΝΙ Ο ΔΕ ΑΠΟΚΡΙΘΕΙΣ ΕΙΠΕΝ ΟΥ ΘΕΛΩ ΥΣΤΕΡΟΝ  
 ΜΕΤΑΜΕΛΗΘΙΣ ΑΠΗΛΘΕΝ ΠΡΟΣΕΛΘΩΝ ΔΕ ΤΩ ΕΤΕΡΩ<sup>5)</sup> ΕΙΠΕΝ  
 ΩΣΑΥΤΩΣ ΕΓΩ Κ̄Ε ΚΑΙ ΟΥΚ ΑΠΗΛΘΕΝ ΤΙΣ ΕΚ ΤΩΝ Β̄ ΕΠΟΙΗΣΕ  
 ΤΟ ΘΕΛΗΜΑ ΤΟΥ Π̄ΡΣ̄ ΛΕΓΟΥΣΙΝ Ο ΠΡΩΤΟΣ

3) 두 아들의 비유에 관하여 NTG<sup>28</sup>의 비평 장치는 21:28-31상반의 이문들을 설명하는 데 대부분의 지면을 할애한다. 31하반절(λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς 이하)에 대해서는 NTG<sup>28</sup>이 특별한 언급을 하지 않는다. 32절에는 2가지 이문(異文)에 관하여 언급하는데, 첫째는 Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς와 관련한 내용이다. 이 구절의 어순이 바뀌어 πρὸς ὑμᾶς Ἰωάννης라고 기록된 사본들은 대문자 사본 중에 D, K, W, Δ, Θ, 0102가 있으며, 소문자 사본 중에는 1번(*f*<sup>1</sup>)과 13번(*f*<sup>13</sup>) 계통 사본군(群), 565, 579, 700, 1241, 그리고 비잔틴 계열의 대다수 본문(℣)이 있고, 번역본으로는 고대 라틴어 번역 일부와 불가타역(lat) 그리고 시리아역 전체(sy)가 이러한 읽기를 지지한다. 또한 πρὸς ὑμᾶς Ἰωάννης 중에 πρὸς ὑμᾶς를 아예 생략한 소문자 사본 1424도 있다. 32절에 관하여 언급된 두 번째 이문 읽기는 μετεμελήθητε 앞에 부정어 οὐδέ와 관련한 내용이다. 부정어를 οὐδέ가 아닌 οὐ로 기록한 사본은 대문자 사본 중에  $\aleph$ , C, K, L, W가 있으며, 소문자 사본 중에는 565, 579, 1241, 1424 그리고 비잔틴 계열의 대다수 본문(℣)이 있다. 또한 부정어를 생략한 사본들도 있는데, 대문자 사본 D와 라틴어 역본 중에서 c, e, ff<sup>1</sup>가 여기에 해당하며, 시내산 시리아 역본(sy<sup>s</sup>) 역시도 부정어를 생략하고 있다. GNT<sup>5</sup>는 비평 장치에서 21:28-31상반에 관한 사본상의 차이들은 자세히 소개하고 있는 반면, 31하반절에 관한 언급은 없고, 32절에 대해서는 복음서의 관련 구절들만을 표시하고 있다.

4) I. H. Jones, *The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary* (Leiden: Brill, 1995), 390-399에서 존스(I. H. Jones)는 4가지 본문 유형을 제시하지만, 대부분의 마태복음 학자들은 알란트 부부(K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 317)와 메츠거(B. M. Metzger)의 3가지 분류를 따르는 바(B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2<sup>nd</sup> ed. [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002], 44-46), 본 소고(小考)도 본문 유형을 3가지로 나누고 그 외의 사본학적 차이들은 필요에 따라 설명하도록 하겠다.

5) 시내산 사본을 보면, ΕΤΕΡΩ를 이후에 교정자가 ΔΕΥΤΕΡΩ로 수정한 것을 확인할 수 있다. NTG<sup>28</sup>은 이를 시내산 사본 제2교정자의 수정으로 판단한다.

(私譯: 그러나 너희 생각에 어떠하냐? 한 사람에게 두 아들이 있었는데, 첫째에게 가서 말했다. “애야, 오늘 가서 포도원에서 일하렴.” 그러나 그가 대답하여 말했다. “원치 않습니다.” 후에 누우치고 갔다. 다른 이[아들]에게 가서 그와 같이 말했다. “제가 [가겠습니다], 주인님.” 그리고 가지 않았다. 둘 중에 누가 아버지의 뜻을 행하였느냐? 그들이 말한다. “첫째입니다.”)

제2유형: ex. 바티칸 사본(Codex Vaticanus, B)

ΤΙ ΔΕ ΥΜΙΝ ΔΟΚΕΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΕΙΧΕΝ ΔΥΟ ΤΕΚΝΑ ΚΑΙ ΠΡΟΣΕΛΘΩΝ ΤΩ ΠΡΩΤΩ ΕΙΠΕΝ ΤΕΚΝΟΝ ΥΠΑΓΕ ΣΗΜΕΡΟΝ ΕΡΓΑΖΟΥ Ε̅ ΤΩ ΑΜΠΕΛΩΝΙ ΜΟΥ Ο ΔΕ ΑΠΟΚΡΙΘΕΙΣ ΕΙΠΕΝ ΕΓΩ ΚΕ̅ ΚΑΙ ΟΥΚ ΑΠΗΛΘΕΝ ΠΡΟΣΕΛΘΩΝ ΔΕ ΤΩ ΔΕΥΤΕΡΩ ΕΙΠΕΝ ΩΣΑΥΤΩΣ Ο ΔΕ ΑΠΟΚΡΙΘΕΙΣ ΕΙΠΕΝ ΟΥ ΘΕΛΩ ΥΣΤΕΡΟΝ ΜΕΤΑΜΕΛΗΘΕΙΣ ΑΠΗΛΘΕΝ ΤΙΣ ΕΚ ΤΩΝ ΔΥΟ ΕΠΟΙΗΣΕΝ ΤΟ ΘΕΛΗΜΑ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΛΕΓΟΥΣΙΝ Ο ΥΣΤΕΡΟΣ

(私譯: 그러나 너희 생각에 어떠하냐? 한 사람에게 두 아들이 있었다. 그리고 첫째에게 가서 말했다. “애야, 오늘 가서 내 포도원에서 일하렴.” 그가 대답하여 말했다. “제가 [가겠습니다], 주인님.” 그리고 가지 않았다. 둘째에게 가서 그와 같이 말했다. 그런데 그가 대답하여 말했다. “원치 않습니다.” 후에 누우치고 갔다. 둘 중에 누가 아버지의 뜻을 행하였느냐? 그들이 말한다. “후자입니다.”)

제3유형: ex. 베자 사본(Codex Bezae, D)

ΤΙ ΔΕ ΥΜΙΝ ΔΟΚΕΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΕΙΧΕΝ ΤΕΚΝΑ ΔΥΟ ΚΑΙ ΠΡΟΣΕΛΘΩΝ ΤΩ ΠΡΩΤΩ ΕΙΠΕΝ ΤΕΚΝΟΝ ΥΠΑΓΕ ΣΗΜΕΡΟΝ ΕΡΓΑΖΟΥ ΕΙΣ ΤΟ ΑΜΠΕΛΩΝΑ Ο ΔΕ ΑΠΟΚΡΕΙΘΕΙΣ ΕΙΠΕΝ ΟΥ ΘΕΛΩ ΥΣΤΕΡΟΝ ΔΕ ΜΕΤΑ<sup>6)</sup> ΜΕΤΑΜΕΛΗΘΕΙΣ ΑΠΗΛΘΕΝ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΜΠΕΛΩΝΑ ΠΡΟΣΕΛΘΩΝ ΔΕ ΤΩ ΕΤΕΡΩ ΕΙΠΕΝ ΩΣΑΥΤΩΣ Ο ΔΕ ΑΠΟΚΡΕΙΘΕΙΣ ΕΙΠΕΝ ΕΓΩ ΚΕ ΥΠΑΓΩ ΚΑΙ ΟΥΚ ΑΠΗΛΘΕΝ ΤΙΣ ΕΚ ΤΩΝ ΔΥΩ ΤΟ ΘΕΛΗΜΑ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΕΠΟΙΗΣΕΝ ΛΕΓΟΥΣΙΝ Ο ΑΙΣΧΑΤΟΣ<sup>7)</sup>

6) 연속쓰기로 된 대문자 사본들에서 흔히 발견할 수 있는 ‘중복오사’(重複誤寫, dittography)로 보인다. 이어서 나오는 ‘ΜΕΤΑΜΕΛΗΘΕΙΣ’의 첫 4글자를 베자 사본 필사자가 실수로 중복 기록한 것인데, 이후에 교정자가 ΜΕΤΑ 위에 점을 찍어 표시했다.

7) 베자 사본 필사자는 ‘ΕΣΧΑΤΟΣ’를 ‘ΑΙΣΧΑΤΟΣ’로 쓰는 경향이 있다. 마 20:16에서도 이와 같은 사례가 발견된다: ΟΥΤΩΣ ΕΣΟΝΤΑΙ ΟΙ ΑΙΣΧΑΤΟΙ ΠΡΩΤΟΙ ΚΑΙ ΟΙ ΠΡΩΤΟΙ ΑΙΣΧΑΤΟΙ ΟΙ ΠΟΛΛΟΙ ΓΑΡ ΕΙΣΙΝ ΚΛΗΤΟΙ ΟΛΙΓΟΙ ΔΕ ΕΚΛΕΚΤΟΙ (私譯: 이와 같이 나중 된 자들이 먼저 되고, 먼저 된 자들이 나중 되리라. 왜냐하면 많은 이들이 부름을 받았으나 적은 자들이 택함을 받았기 때문이다.)

(私譯: 그러나 너희 생각에 어떠하냐? 한 사람에게 두 아들이 있었다. 그리고 첫째에게 가서 말했다. “애야, 오늘 포도원으로 가서 일하렴.” 그러나 그가 대답하여 말했다. “원치 않습니다.” 그러나 후에 낚우치고 포도원으로 갔다. 그리고 다른 이[아들]에게 가서 그와 같이 말했다. 그가 대답하여 말했다. “제가 가겠습니다, 주인님.” 그리고 가지 않았다. 둘 중에 누가 아버지의 뜻을 행하였느냐? 그들이 말한다. “막내입니다.”)

위에 열거된 본문 유형 중에, 우선 3번째가 가장 독특하다는 것을 알 수 있다. 여기에 해당하는 경우는 그리스어 사본으로 베자 사본(D)이 있고, 고대 라틴어 역본들(it)<sup>8)</sup> 및 약간의 차이를 보이긴 하지만 고대 시리아 역본들(sy<sup>a,c</sup>)이 있다. 이 비유의 청중은 대제사장들과 백성의 장로들(21:23) 그리고 바리새인들(21:45)인데, 그들은 비유를 듣고 ‘아버지의 뜻을 행한 자’가 ‘막내’라고 답을 한다. 하지만 이 본문 유형에 따르면, 막내는 ‘일하러 가겠다고 말하고서 실제로는 가지 않은’ 뻔뻔한 아들이다. 만약 정상적인 경우라면, 유대 지도자들은 ‘첫째’라고 대답했어야 한다. 이처럼 제3유형의 본문은 대화의 흐름이 비상식적으로 진행되면서, 유대 지도자들이 엉뚱한 답변을 내놓는 모습으로 묘사된다. 만약 본문비평의 원칙들 중에서 ‘어려운 읽기(lectio difficilior)를 유지한 본문이 우선한다’<sup>9)</sup>는 원칙만 고수한다면, 제3유형의 본문이 원문에 가장 가깝다고 볼 수 있을 것이다.<sup>10)</sup>

8) NTG<sup>28</sup>이 비평 장치에서 사용하는 ‘it’는 다수의 고대 라틴어 역본들을 집단적으로 표시하는 기호이다. 반면에 GNT<sup>5</sup>는 구체적인 라틴어 역본들을 열거하고 있다 (it<sup>a,aur,b,d,e,ff1,ff2,g1,h,l,r1</sup>). 이 11개의 역본들은 대략 4세기에서 8세기에 제작된 것으로 추정되는 라틴어 역본들이다: a는 4세기; aur는 7세기; b, d, e, ff<sup>2</sup>, h는 5세기; r<sup>1</sup>은 7세기; ff<sup>1</sup>, l은 8세기; g<sup>1</sup>은 8세기 또는 9세기. 여기에 열거된 라틴어 역본들 중에 가장 오래된 베르셀렌시스 사본(Codex Vercellensis, a, 4세기)의 마 21:28-31상반은 다음과 같다: quid aut[em vo]bis videtur homo qui[dam] habebat duos filios et accedens ad primum dixit illi vade hodie operari in vineam ille autem responde[ns] ait non et postea autem paenitentia motus abiit in vineam accessit autem ad alterum et dixit similiter ad ille respondens ait eo domine et non iit quis ex duobus fecit patris voluntatem dicunt ei novissimus(私譯: 그러나 너희는 두 아들을 가진 한 사람에게 대해 어떻게 생각하느냐. 그가 첫째에게 가서 그에게 말했다. “오늘 포도원에 가서 일하렴.” 그러나 그는 대답하여 말한다. “아니오.” 그러나 나중에 회개하는 마음으로 포도원에 갔다. 그리고 그가 다른 이[아들]에게 가서 그에게 마찬가지로 말했다. 그가 대답하여 말한다. “내가 [가겠습니다], 주인님.” 그리고 그는 가지 않았다. “둘 중에 누가 아버지의 뜻을 행하였는가?” 그들이 그에게 말한다. “막내입니다.”). 베르셀렌시스 사본의 내용은 다음의 인쇄본을 통해 확인할 수 있다: F. A. Gasquet, ed., *Codex Vercellensis* (Roma: Fridericus Pustet, 1914), 89.

9) K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 285.

10) 대표적으로 J. R. Michaels, “The Parable of the Regretful Son”, *HTR* 61 (1968), 15-26 참고.

그러나 이 본문 유형을 지지하는 사본들은 그 수가 매우 적다. 그리스어 사본으로는 베자 사본이 유일한데, 주지하다시피 다른 대문자 사본들( $\alpha$ , B 등)에 비해 베자 사본에는 ‘서방본문’ 특유의 자유로움(단어나 어절의 첨가, 순서의 변경 등)이 많이 나타난다.<sup>11)</sup> 이처럼 사본상의 증거가 빈약한 것은 제3유형의 본문이 원문으로 인정될 수 없는 주요 이유 중의 하나이다.<sup>12)</sup> 그리고 31상반절에서 유대 지도자들의 답변 이후, 31상반-32절에 나오는 예수의 반응을 보아도 그들의 대답이 ‘논리적으로 어긋났다’는 암시는 전혀 발견할 수 없다.<sup>13)</sup> 만약 그들이 제3유형처럼 몰상식하거나 잘못된 답변을 내놓았다면, 예수께서 이를 꾸짖거나 교정하는 내용이 나와야 하는데 (cf. 9:4-6, 12-13, 15-17; 12:1-8, 22-37; 15:1-20), 이러한 과정 없이 예수는 비유에 대한 해설로 자연스럽게 넘어간다.<sup>14)</sup> 이는 유대 지도자들의 대답이 논리적으로는 아무 문제가 없었음을 시사한다. 뿐만 아니라, 이후 마태복음의 문맥을 보아도, 유대 지도자들은 결코 엉뚱하지 않다. 바로 이어지는 ‘악한 포도원 농부의 비유’(마 21:33-46)를 보면, 청중인 대체사장들과 바리새인들은 비유의 흐름에 맞는 정확한 대답을 내놓는다(21:40-41): ‘그러면 포도원 주인이 올 때, 그 농부들에게 어떻게 하겠느냐? 그들이 말하기를, 저 매우 악한 자들을 진멸하고 포도원은 제때에 열매들을 바칠 다른 농부들에게 임대할 것입니다(私譯).’ 따라서 대부분의 성서학자들은 제3유형의 본문을 복음서 기자가 아닌 필사자에게서 유래한 이차적인 것으로 간주한다.<sup>15)</sup> 그리하여 메츠거(B. M. Metzger)는 유대 지도자들의 황당한 답변을 필사자의 실수(혼동) 또는 반(反) 바리새주의적 편견(anti-Pharisaic bias)이 반영된 결과로 추정한다.<sup>16)</sup>

11) B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4<sup>th</sup> ed. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 71-73.

12) 알란트 부부는 본문비평에서 가장 중요한 판단기준은 ‘그리스어 (사본) 전승’(die griechischen Überlieferungen)이라고 제안한다: K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 284. 이 때문에 제3유형의 본문은 결정적인 약점을 지닐 수밖에 없다.

13) W. G. Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28-22.14* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 169-170.

14) W. D. Davies and D. C. Allison, *The Gospel according to St. Matthew*, vol. 3 (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 167 n. 18.

15) D. A. Hagner, *Matthew 14-28* (Dallas: Word Books, 1995), 612; B. M. Metzger, *A Textual Commentary*, 44; K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 319-320; R. T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 802-803; D. L. Turner, *Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 511.

16) B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 45. 그러나 반(反) 바리새주의적 편견(anti-Pharisaic bias)에 기인한다는 메츠거의 추정은 재고해 볼 필요가 있다. 왜냐하면 베자 사본의 경우, 이어지는 32하반절에서 유대 종교지도자들의 회심과

결국, 제1유형과 제2유형 중에서 양자택일만이 남는다. NTG<sup>28</sup>에 따르면, 제1유형에 해당하는 사본들은 — 비록 서로 근소한 차이들이 있으나 — 대표적으로 시내산 사본을 비롯한 대문자 사본들(C, K, L, W, [Z], Δ, 0102, 0281), 소문자 사본으로는 *f*<sup>1</sup>(소문자 1번 계통 사본군), 33, 565, 579, 892, 1241, 1424번 사본까지와 𐀀(비잔틴 계열의 다수 본문)이 있다. 그리고 번역본으로는 개별 라틴어 역본 *f*, *q*와 *vg*<sup>wv</sup>(위즈워스[J. Wordsworth]와 화이트[H. J. White]가 영국 옥스퍼드에서 1889년~1954년 동안 출판한 불가타 역본), *sy*<sup>ph</sup>(시리아어 페쉬타와 하르켈 역본들), *sa*<sup>mss</sup>(몇몇 사히드 방언 역본들)와 *mac*(중부 이집트어 역본들)가 있으며, 교부 증거로는 *Hier*<sup>mss</sup>(히에로니무스[Eusebius Sophronius Hieronymus]가 알고 있다는 사본들)가 여기에 해당한다.

제2유형에 해당하는 사본들은 대표적으로 대문자 사본 B와 Θ, 소문자 사본으로는 *f*<sup>13</sup>(소문자 13번 계통 사본군)과 700번 사본,<sup>17)</sup> 번역본으로는 불가타와 몇몇 고대 라틴어 역본(*lat*)이 유사한 패턴을 보이고, *sa*<sup>mss</sup>(몇몇 사히드 방언 역본들), *bo*(보하이르 방언 역본들), 그리고 교부 증거로는 *Hier*<sup>mss</sup>(히에로니무스가 알고 있다는 사본들)가 있다.<sup>18)</sup> 메츠거는 여기에 아르메니아어 역본(*arm*)과 게오르기아어 역본(*geo*)을 추가하고 있으며,<sup>19)</sup> 우리말 성경 『개역개정』도 이 본문 유형을 따르고 있다.

---

변화 가능성을 열어 놓기 때문이다: “ΟΙ ΔΕ ΤΕΛΩΝΑΙ ΚΑΙ ΑΙ ΠΟΡΝΑΙ ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΝ ΑΥΤΩ ΥΜΕΙΣ ΔΕ ΕΙΔΟΝΤΕΣ ΜΕΤΕΜΕΛΗΘΗΤΕ ΥΣΤΕΡΟΝ ΤΟΥ ΠΙΣΤΕΥΣΑΙ ΑΥΤΩ”(私譯: 그러나 세리들과 창녀들은 그를 믿었다. 그리고 너희가 보고 이후에 뒤우쳐 그를 믿었다). 여기서 볼 수 있는 것처럼, 대다수 사본들과 달리 베자 사본은 부정어 ‘οὐδέ(οὐ)’를 생략했다. 그리하여 유대 종교 지도자들도 결국 회개에 이른 것으로 나온다. 만약 필사자의 반(反)바리새주의를 전제한다면, 이처럼 부정어 ‘οὐδέ(οὐ)’의 생략을 설명하기가 매우 어려워진다. 따라서 제3유형의 본문이 지닌 독특성은 필사자의 신학적 편향보다 그의 단순 실수(혼동)로 보는 것이 더 타당하다.

17) NTG<sup>28</sup>의 비평 장치에 소개된 제2유형 본문의 21:29-31상반에 관한 설명을 우리말로 풀이하면 다음과 같다: ‘주님(Θ는 κύριε를 생략한다), 내가 하겠습니다.’(Θ, *f*<sup>13</sup>, 700은 ἐγώ 대신 ὑπάγω를 사용한다). 그리고 가지 않았다. 그러나 다른 아들에게 가서 그와 같이 말했다. 그가 대답하여 말하기를 ‘내가 원치 않습니다.’(Θ, *f*<sup>13</sup>, 700은 ‘그러나’[δέ]를 덧붙인다) 나중에 뒤우치고 갔다. 둘 중에 누가 아버지의 뜻을 행하였느냐? 그들이 말하기를 ‘둘째입니다.’(Θ, *f*<sup>13</sup>, 700은 ‘막내’[ἑσχατος]라고 표현한다)

18) 교부 히에로니무스(Eusebius Sophronius Hieronymus, 주후 약 347~420년)는 그의 마태복음 주석(*Commentariorum in Evangelium Matthaei*) 제4권에서 ‘진정성 있는 사본들에는(in veris exemplaribus)’, ‘막내’(novissimum)가 아니라 ‘첫째’(primum)로 나와 있다고 주장한다. 그러면서 ‘그들(유대인들)은 그 자신의 판단으로 정죄 받았다’(proprio iudicio condemnentur)고 해설한다(*Patrologia Latina[PL]* 26, 156 참고). 이러한 설명은 히에로니무스가 제3번 유형의 사본도 알고 있었음을 시사한다. 결국 히에로니무스는 제1유형, 제2유형, 제3유형에 해당하는 사본들을 모두 인지하고 있었던 것이다.

19) B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 45.

이상에서 확인할 수 있는 것처럼, 사본들의 숫자상으로 볼 때 제1유형이 제2유형보다 유리한 면이 있다. 그러나 숫자라는 외적 증거만으로는 최종 결론을 내릴 수 없다.<sup>20)</sup> 따라서 제2유형의 본문을 지지하는 학자들은 외적 증거의 ‘상대적’ 열세를 만회하고자 크게 두 가지 형태의 내적 증거를 제시한다. 첫째, 마태복음 전체에 흐르는 ‘구속사’(salvation-history)라는 주제이다. 마태복음에는 ‘이스라엘에서 열방으로’ 구원이 확대되는 모티프가 자주 등장한다.<sup>21)</sup> 백부장의 종을 치유하며 마태복음의 예수는 열방의 많은 이들이 장차 천국 백성이 될 것임을 예고한다(8:11). 그리하여 마태복음은 공생애 기간 동안 예수의 사역을 ‘이스라엘’로 국한하지만(10:5-6; 15:24), 부활 이후에는 ‘만민’(πάντα τὰ ἔθνη)으로 복음 선포의 대상을 확대한다(28:19-20). 이처럼 마태복음에는 ‘먼저는 이스라엘, 이후에는 열방’이라는 구속사적 순서가 분명히 나타난다. 그리고 구속사와 맞물려 ‘대체주의’라는 모티프(replacement motif)도 함께 발견된다: 이스라엘(특히 종교 지도자들)은 실패하고 심판에 직면하는 반면, 열방의 성도들로 구성된 새로운 하나님의 백성인 교회가 등장한다(8:11-12; 21:33-46; 22:1-14). 현대 성서학자들 중에서는 대표적으로 포스터(P. Foster)가 이러한 구속사적 도식을 ‘두 아들의 비유’에 대입한다.<sup>22)</sup> 그리하여 이스라엘을 대표하는 첫째 아들의 실패와 열방을 대표하는 둘째 아들의 회심이 나타나는 제2유형의 순서가 원문에 가까운 것으로 판정한다.<sup>23)</sup>

그러나 이러한 주장은 마태복음 21:28-32의 문맥에 맞지 않는다. 왜냐하면 이 비유는 ‘이스라엘에서 열방으로’라는 구속사적 도식과 무관하기 때

20) K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 284-285. 알란트 부부는 복음서에 관한 한 바티칸 사본이 시내산 사본이나 다른 대문자 사본들보다 탁월하다고 주장한 바 있다(Außerdem gilt für den Codex Vaticanus, daß er in der Textqualität in den Paulusbriefen abfällt; in den Evangelien und sonst ist er dem Codex Sinaiticus [und allen andern Majuskeln] weit überlegen, in den Paulinen gilt das nicht. K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 24, 28 참고.). 그렇다고 해서, 복음서에 대해 바티칸 사본이 무조건 원문에 가깝다고 일반화할 수는 없다. 바티칸 사본도 결국 4세기 후반의 것이기 때문에, 개별 본문에 따라 사본들을 비교하며 원문을 재구성하는 작업은 반드시 필요하다.

21) J. D. Kingsbury, “The Structure of Matthew’s Gospel and His Concept of Salvation-History”, *CBQ* 35 (1973), 451-474.

22) P. Foster, “A Tale of Two Sons: But Which One Did the Far, Far Better Thing? A Study of Matt 21.28-32”, *NTS* 47 (2001), 34-36: “Thus the reordering of the responses of the sons is a Matthean device that emphasizes such a salvation history perspective within the evangelist’s narrative.” 그리하여 포스터(P. Foster)는 필사자가 아닌 ‘복음서 기자’ 자신이 제1유형의 자료를 구속사적 흐름에 맞게 제2유형으로 수정하여 기록한 것이라고 주장한다.

23) 두 아들의 비유를 이렇게 ‘구속사(salvation-history)적 관점’으로 이해하는 전통은 이미 교부 시대부터 있었다. U. Luz, *Matthew 21-28* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 32-33 참고.



문이다.<sup>24)</sup> 예수의 설명(31상반-32절)을 통해서도 알 수 있는 바와 같이, 이 비유는 종교 지도자들로 대표되는 ‘사회 특권층’과 세리와 창녀로 대표되는 ‘사회 소외층’의 대조를 보여주고 있다. 이는 유대 ‘민족 안’에서 사회적 계층에 따른 반응의 차이이지, 이스라엘-이방이란 ‘민족 간’의 차이를 나타내는 것이 아니다. 따라서 마태복음의 ‘구속사’ 또는 ‘대체주의’ 모티프는 이 본문의 원문성을 판별하는 기준이 될 수 없다.

둘째로, ‘문학적 평행성’(parallelism)을 근거로 제2유형의 본문을 지지하는 경우가 있다. 마태복음에는 문학적으로 삼중 구조(triad)가 두드러진다.<sup>25)</sup> 예를 들어, 마태복음은 첫 장에서부터 예수의 족보를 총 3구간으로 구획·제시한다(마 1:1-17). 산상수훈의 주기도문도 ‘당신’(σὺ)에 관한 전반부 3문장과 ‘우리’(ὁμοίς)에 관한 후반부 3문장으로 짜여 있다(마 6:9-13).<sup>26)</sup> 그리고 현재 논의 중인 ‘두 아들의 비유’ 역시 뒤이어 등장하는 두 개의 비유들과 함께 삼중 구조를 이룬다. 특별히 두 번째 비유인 ‘악한 포도원 농부들의 비유’(21:33-46)와 세 번째 비유인 ‘혼인잔치의 비유’(22:1-14) 사이에는 구조적인 평행성이 두드러진다. 이 비유들에서 처음 등장하는 부류는 ‘부정적’으로 묘사되는 반면(21:33-39; 22:3-6), 이후에 등장하는 부류는 ‘긍정적’으로 묘사된다(21:41상반, 43상반; 22:10). 올름스테드(W. G. Olmstead)는 이러한 문학적 평행성을 앞서 나오는 ‘두아들의 비유’에도 적용해야 한다고 주장한다.<sup>27)</sup> 그리하여 ‘첫째가 부정적’이고 ‘둘째가 긍정적’으로 묘사된 제2유형의 본문이 원문에 가까운 것으로 추정한다.

그러나 이러한 주장은 마태복음 안에서 보편적인 설득력을 갖지 못한다. 예를 들어, 마태복음 24:45-25:30에도 ‘종말론적 준비성’(eschatological readiness)에 관한 3개의 비유(24:45-51; 25:1-13, 14-30)가 연이어 등장하면서, 삼중 구조를 이루는 것을 볼 수 있다.<sup>28)</sup> 그 첫 번째인 ‘충성된 종과 악한 종의 비유’(24:45-51)에서 처음에 소개된 종은 충성스럽지만(45-47절), 이어서 등장하는 종은 악하다(48-51절). 반면에 이어지는 ‘열 처녀의 비유’(25:1-13)에

24) D. Turner, *Matthew*, 510; W. D. Davies and D. C. Allison, *Matthew* vol.3, 171-172.

25) W. D. Davies and D. C. Allison, *The Gospel according to St. Matthew*, vol. 1 (Edinburgh: T&T Clark, 1988), 86-87.

26) 산상수훈에서도 이러한 삼중 구조를 빈번히 발견할 수 있다: G. H. Stassen, “The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount(Matthew 5:21-7:12)”, *JBL* 122 (2003), 267-308.

27) W. G. Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables*, 167-176.

28) D. A. Hagner, *Matthew 14-28*, 722; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, 943, 946, 950. 놀랜드(J. Nolland)는 그의 주석에서 마 24:45-25:30의 제목을 ‘Three Parables about Being Ready to Meet the Master (24:45-25:30)’로 표기하고 있다. J. Nolland, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 996 참고.

서 처음에 등장하는 다섯 처녀는 미련하고(2상반절, 3절), 이후에 소개되는 다섯 처녀는 슬기롭다(2상반절, 4절). 마지막으로 ‘달란트의 비유’(25:14-30)에서는 먼저 등장하는 다섯 달란트와 두 달란트 맡은 종들은 충성스러운 반면(16-17절, 20-23절), 끝에 나오는 한 달란트 맡은 종은 악하고 게으르다(18절, 24-30절). 이처럼 마태복음 24:45-25:30에서 첫 번째와 세 번째 비유에 등장하는 인물들은 ‘긍정적 부류 → 부정적 부류’의 순서를 보이는 반면, 두 번째 비유에서는 ‘부정적 부류 → 긍정적 부류’로 그 순서가 바뀌고 있다. 결국, 비유 3개가 한데 묶여 삼중 구조를 이룬다고 해서, 거기에 나타나는 인물들의 긍정성과 부정성이 반드시 순서적 평행을 보이는 것은 아님을 알 수 있다. 이러한 사례를 통해 본다면, ‘악한 포도원 농부들의 비유’(21:33-46)와 ‘혼인잔치의 비유’(22:1-14)에 나타난 인물들의 ‘부정 → 긍정’의 순서는 ‘두 아들의 비유’(21:28-32)에서 꼭 유지되어야 하는 것이 아니다. 그 순서는 얼마든지 바뀔 수 있다. 따라서 문학적 평행성을 근거로 제2유형의 본문을 지지하는 것은 그 근거가 약하다.

이처럼 제2유형의 원문성을 지지할 외적·내적 근거는 상대적으로 부족하다. 반면에 제1유형을 원문으로 간주하는 입장은 ‘설명의 용이성’이란 상대적 강점을 지니고 있다. 다시 말해, 필사자들이 제1유형에서 제2유형으로 변개(變開)하는 경향은 설명이 쉽지만, 그 반대의 경우는 설명이 어렵다는 것이다. 예를 들어, 저자가 제1유형을 원문으로 쓴 경우, ‘필사자’ 중에 이 비유를 구속사적 관점으로 오해하여(위에서 언급한 포스터[Foster]의 경우처럼), 이를 제2유형의 순서(첫째 아들이 부정적, 둘째 아들이 긍정적)로 변개했을 가능성이 있다. 또는 이어지는 두 개의 비유들(21:33-46; 22:1-14)과 ‘문학적 평행’을 맞추기 위해 ‘필사자’가 제1유형의 원문을 제2유형으로 교정했을 가능성도 얼마든지 있다. 반면에 제2유형이 원문이라면, 굳이 필사자들이 제1유형으로 이를 수정해야 할 이유가 없다. 필사자가 문학적 평행성을 고려했거나 이 비유를 구속사적 관점으로 오해했다면, 이에 잘 맞아떨어지는 제2유형을 제1유형처럼 뒤바꿀 이유가 없기 때문이다.<sup>29)</sup> 이처럼 필사자들이 제1유형의 원문을 제2유형으로 변개했을 가능성은 그 반대

29) 포스터는 마태의 ‘원자료’(pre-Matthean tradition)가 첫째를 긍정적으로, 둘째를 부정적으로 묘사하고 있었으나, 마태 자신은 이를 제2유형으로 수정하여 복음서를 기록했을 가능성을 언급한다. 만약 그렇다면 제2유형이 원문이 되는 것이다. 그러면서 포스터는 후대의 필사 과정에서 마태의 원자료가 다시 사본 전송에 들어오게 되었고, 그 결과 제1유형의 사본들이 만들어졌을 가능성을 제안한다. 하지만 그는 이러한 추론을 내놓을 뿐, 원자료가 어떻게 필사 과정에 다시 들어오게 되었는지는 입증할 근거를 제시하지 않는다. P. Foster, “A Tale of Two Sons”, 33.

의 경우보다 상대적으로 높다. 따라서 대다수의 마태복음 주석서들 및 현대어 역본들은 제1유형을 원문에 더 가까운 것으로 판단하고 있다.<sup>30)</sup>

### 3. 마태복음 21:28-31상반의 국문 번역사에 관한 고찰

이제 마태복음 21:28-31상반의 국문 번역사에 대해 알아보려고 한다. 주지하다시피 최초의 우리말 신약 완역본은 중국 심양(瀋陽)의 로스(J. Ross)가 주도한 『예수성교전서』(1887)이다. 개화기 내한 선교사들은 이를 일부 사용하기도 하였으나,<sup>31)</sup> 서북 방언이 많다는 이유로 결국 새로운 번역을 ‘국내’에서 착수하게 되었다.<sup>32)</sup> 그리하여 1893년부터 ‘성경번역자회’(聖經翻譯者會, the Board of Official Translators) — 이하 ‘번역자회’ — 가 조직되어 1900년에 드디어 『신약전서』를 완역·출간하게 되었다.<sup>33)</sup> 바로 이 역본이 오늘날 『개역개정』의 직접적인 뿌리가 된다. 그런데 『신약전서』(1900)의 마태복음 21:28-31상반을 보면, 매우 흥미로운 점을 발견할 수 있다. 그것은 오늘날 『개역개정』과 달리, 당시 번역자회는 제1유형을 바탕으로 ‘두 아들의 비유’를 번역했다는 것이다.

(21:28-31上) 그러나 너희 심각에는 엇더호뇨  
호 사람이 두 아들이 잇는디  
맛 아들의게 날으디  
아들아 오늘 포도 동산에 가서 일하라  
호니 디 답호디  
술소이다 호더니  
그후에 뉘웃쳐 가고 그 둘재  
아들의게 쏘 이 곳 치 말호니  
디답호디  
가갸느이다 호고 가지 아니 호였시니  
그 둘중에 뉘가 아버 뜻을  
헝호였노뇨 호시니  
글으디 맛 아들이니이다

30) U. Luz, *Matthew 21-28*, 25-26; D. R. A. Hare, *Matthew* (Louisville: John Knox Press, 1993), 246-247; K. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 270-271; J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, 859-860; W. D. Davies and D. C. Allison, *Matthew*, vol. 3, 167-169; D. A. Hagner, *Matthew 14-28*, 611-612. 오버만(J. A. Overman)과 해링턴(D. J. Harrington)은 본문비평을 자세히 다루지는 않지만, 제1유형의 본문을 전제하고 주석을 하고 있다: J. A. Overman, *Church and Community in Crisis: The Gospel according to Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996), 296-297; D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (Collegeville: Liturgical Press, 1991), 298-301.

31) 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고—누가복음의 주기도문을 중심으로—”, 『Canon&Culture』 4:2 (2010), 100-101.

32) 이숙, “언더우드를 가르치고 국문연구소 위원으로 활동한 송순용”, 『기독교사상』 722 (2019), 148-149.

33) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994), 35-36 참고.

그렇다면, 당시 번역자회는 왜 제1유형의 본문을 채택·번역하게 되었을까? 이에 관한 답을 찾기 위해서는 먼저 『신약전서』(1900)의 번역에 사용된 저본(底本)들을 살펴보아야 한다.<sup>34)</sup> 당시 번역자회 선교사들은 조선인 조사(助事)들의 도움을 받게 되는데, 그들은 중국의 한역본(漢譯本)을 바탕으로 우리말 초벌 번역을 작성·제공해 주었다. 이때 저본으로 사용된 한역(漢譯) 성경은 문리체(文理體) 역본인 <대표역본>(代表譯本, Delegates' Version, 1852)이었다.<sup>35)</sup> 그리고 조선인 조사들이 구어체(官話體) 역본 중에서 <북경관화역본>(北京官話譯本, 1872)을 사용했을 가능성도 배제할 수 없다.<sup>36)</sup> 두 한역본의 마태복음 21:28-31상반을 보면 다음과 같다.

<대표역본>

人有二子、謂其長者曰、子、今日往葡萄園工作、對以不可、後悔而往、命其次子亦如之、對曰、主、諾、既而不果往、爾意何如、二者、孰遵父旨乎、曰、**長子**、

(私譯: 어떤 사람에게 두 아들이 있었다. 그 장자에게 말했다. “아들아, 오늘 포도원으로 가서 일하렴.” [그는] 불가하다고 대답했다. 후에 뉘우치고 갔다. 그 차자에게 또한 그와 같이 명했다. 대답하여 이르기를 “주인님, 알겠습니다.” 그러나 결국 가지 않았다. “너[희]는 어찌 생각하느냐? 두 사람 중 누가 아버지의 뜻을 따랐느냐?” 이르되, “**장자입니다.**”)

<북경관화역본>

耶穌又說、一個人有兩個兒子、先對他大兒子說、我兒、你今日到葡萄園作工去。大兒子說、我不去、後來懊悔就去了。對他二兒子也是這樣說。二兒子說、父啊、我去、他卻不去。你們想這兩個兒子、誰是遵父命的。他們回答說、**大兒子**

(私譯: 예수께서 또한 이르시되, 한 사람에게 두 아들이 있었다. 먼저 그의 큰아들에게 말했다. “내 아들아, 너는 오늘 포도원으로 일하러 가렴.” 큰아들이 말했다. “저는 가지 않습니다.” 그 후에 뉘우쳐 곧 갔다. 그의 둘째 아들에게 또한 이와 같이 말했다. 둘째 아들이 말했다. “아버

34) 정용한, “초기 우리말 성서의 저본 사용에 대한 통시적 연구: 마태복음을 중심으로”, 『한국기독교신학논총』 (2017), 65-92.

35) 이덕주, “제1세대 성서를 통해 이루어진 복음의 토착화: 한글 성서 최초 완역 100주년의 역사신학적 의미”, 『Canon&Culture』 4:1 (2010), 89 참고.

36) 한글 성경에 끼친 <북경관화역본>의 영향에 대해서 다음 논문 참고: 김태섭, “『개역개정』 마태복음 1:21의 ‘백성’(λαός)과 21:43의 ‘백성’(ἔθνος)에 대한 고찰”, 『성경원문연구』 45 (2019), 93-113.

지, 제가 가겠습니다.” 그는 그러나 가지 않았다. 너희들은 두 아들 중에 누가 아버지의 명을 따른 자라고 생각하느냐? 그들이 대답하여 말한다. “큰 아들입니다.”)

이상에서 볼 수 있는 것처럼, <대표역본>과 <북경관화역본>은 내용상 큰 차이가 없다. 문체와 표현의 차이를 제외하면, 두 한역본 모두 제1유형의 본문에 근거하고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 따라서 이 한역본들에 기반한 조선인 조사들의 초벌 번역은(현재 남아 있지는 않지만) 이와 유사한 내용이었을 것으로 추정할 수 있다.

그렇다면, 이제 『신약전서』(1900)의 번역에 활용된 그리스어 및 영어 성경을 살펴보아야 한다. 왜냐하면 조선인 조사들의 초벌 번역을 토대로, 당시 번역자회 선교사들은 ‘공인본문’(Textus Receptus) 및 <팔머(Edwin Palmer)의 인쇄판 그리스어 신약성경> 그리고 영어 <제임스왕역>(the King James Version)과 <영어개역>(the English Revised Version, 1881)을 번역에 활용했기 때문이다.<sup>37)</sup> 이 그리스어 판본들 및 영어 역본들의 마태복음 21:28-31상반은 다음과 같다(이하의 그리스어 판본들은 시내산 사본과 큰 차이가 없다면 번역하지 않고, 중요한 부분에 밑줄만 긋도록 한다).

공인본문 <스테파누스판>(1550)<sup>38)</sup>

Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν Τέκνον ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι μου ὁ δὲ

37) 켄뮤어(A. G. Kenmure)가 1893년에 영국성서공회(BFBS) 본부에 보낸 편지를 보면, 당시 번역자회에서 어떤 성경들을 참고했는지 알 수 있다: “하나의 그리스어 본문을 사용하기로 동의함. ‘공인본문’(Textus Receptus)과 일치되는 한도 내에서 일부 수정 권리를 가지면서 ‘영어성경 개역본의 저본이 된 그리스어 본문’이 번역에 가장 일반적으로 수용할 수 있는 기초가 될 것임. 한국어에서 그 기초는 ‘매우 유용한 도움’이 될 것임.” 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 35에서 재인용. 여기서 ‘영어성경 개역본의 저본이 된 그리스어 본문’은 1881년에 팔머(E. Palmer)가 펴낸 인쇄판 <그리스어 신약성경>을 의미한다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 36.

38) ‘공인본문’(textus receptus)의 뿌리는 르네상스 인문주의자 에라스무스(Erasmus)가 간행한 인쇄판 <그리스어 신약성경>(1516)에서 시작한다. 에라스무스의 신약 본문은 이후 파리의 스테파누스(R. Stephanus), 제네바의 베자(Théodore de Bèze) 그리고 네덜란드의 엘제비어(Elzevir) 형제들에게까지 이어진다. 특히 엘제비어(Elzevir) 형제들은 1633년에 출판한 <그리스어 신약성경 제2판> 서문에서 ‘Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum’(그러므로 이제 모두에 의해 받아들여진 본문을 당신은 갖고 있습니다)이라는 문구를 쓰게 되었고, 여기서 ‘공인본문’(textus receptus)이라는 표현이 등장하기 시작했다.

ἀποκριθεὶς εἶπεν Οὐ θέλω ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν καὶ προσελθὼν τῷ δευτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ἐγὼ κύριε καὶ οὐκ ἀπῆλθεν τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς λέγουσιν αὐτῷ **Ὁ πρῶτος**

<팔머판 신약성경>(1881)

τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶχε τέκνα δύο· καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπε, Τέκνον, ὕπαγε, σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Οὐ θέλω· ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθε. καὶ προσελθὼν τῷ δευτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Ἐγὼ, κύριε· καὶ οὐκ ἀπῆλθε. τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησε τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς; λέγουσιν, **Ὁ πρῶτος.**

<제임스왕역>(1611)

But what think ye? A *certain* man had two sons; and he came to the first, and said, Son, go work to day in my vineyard. He answered and said, I will not: but afterward he repented, and went. And he came to the second, and said likewise. And he answered and said, *I go*, sir: and went not. Whether of them twain did the will of his father? They say unto him, **The first.**

<영어개역>(1881)

But what think ye? A man had two sons; and he came to the first, and said, Son, go work today in the vineyard. And he answered and said, I will not: but afterward he repented himself, and went. And he came to the second, and said likewise. And he answered and said, I go, sir: and went not. Whether of the twain did the will of his father? They say, **The first.**

상기한 그리스어 성경 판본들 및 영어 역본들 사이에 미시적인 차이가 있기는 하지만,<sup>39)</sup> 밑줄 친 부분에서 볼 수 있는 바와 같이, 모두가 제1유형의 본문을 따르고 있다. 그래서 처음에는 가지 않겠다고 답했으나, 결국 아버지

39) <스테파누스판> 공인본문에는 <팔머판 신약성경>과 달리 ‘ἐν τῷ ἀμπελῶνι’ 뒤에 ‘μου’라는 1인칭 단수 속격이 붙어 있고, 공인본문을 저본으로 하여 번역된 영어 <제임스왕역>에도 <영어개역>의 ‘in the vineyard’에 없는 소유격 ‘my’가 등장하는 것(‘in my vineyard’)을 볼 수 있다. 마찬가지로 <스테파누스판> 공인본문에는 <팔머판>에 없는 3인칭 단수 여격 ‘αὐτῷ’가 ‘λέγουσιν’ 뒤에 나오며, 이에 따라 <제임스왕역>에도 <영어개역>과 달리 ‘They say’ 다음에 ‘unto him’이 붙어 있는 것을 볼 수 있다. 그러나 이러한 미세한 차이는 비유의 전체적 의미에 큰 변화를 초래하지 않는다.

의 뜻을 따라 일하러 간 아들은 ‘첫째’(ὁ πρῶτος, the first)가 되는 것이다.

그렇다면, 끝으로 『신약전서』(1900)의 번역에 활용된 ‘주석서’들을 살펴볼 필요가 있다. 당시 영국성서공회(BFBS) 한국지부 총무였던 켄뮤어(A. G. Kenmure)에게 번역자회가 요청한 비평 주석서들은 다음과 같은 3종이었다: <엘리코트 신약주석>(Ellicott’s Commentary on the NT), <마이어 신약주석>(Meyer’s Commentary on the NT), <알포드 그리스어 신약전서>(Alford’s Greek NT).<sup>40)</sup> 먼저, 총 3권으로 구성된 <엘리코트 신약주석>은 영국 국교회 신학자인 엘리코트(C. J. Ellicott)가 편집·간행한 것이다. 비록 서문에서 다양한 사본들 및 번역본들을 소개하고 있지만,<sup>41)</sup> 영국 국교회의 전통을 따라 <제임스왕역>(the King James Version)을 주석 전체의 기본 본문으로 삼고 있다. 이미 앞에서 본 것처럼 <제임스왕역>에는 첫째가 아버지의 뜻을 행한 것으로 나온다. 따라서 <엘리코트 신약주석>에 수록된 마태복음 21:28-31상반의 본문 및 해설은 제1유형을 따르고 있음을 쉽게 확인할 수 있다.<sup>42)</sup> 둘째로, <마이어 신약주석>은 독일의 성서학자 마이어(H. A. W. Meyer)가 1832년부터 1859년까지 총 16권으로 집필한 신약 주석집이다. 이는 개정 증보를 거치며 20권의 영역본으로 출간되었다. 마이어는 신약 각 장(章)의 주석을 시작하면서 주요 절(節)들의 이문들을 다루고 있는데, 그는 제1유형의 본문을 마태복음 21:28-31상반의 원문으로 판단했다. 그에 따르면, 제2유형의 사본들은 두 아들을 각각 유대인과 이방인의 상징으로 이해했던 ‘후대의 필사자’에 의해서 파생된 것이다.<sup>43)</sup> 마지막으로 언급할 주석은 <알포드 그리스어 신약전서>이다. 저자인 헨리 알포드(H. Alford)는 그리스어 신약 본문 아래에 다양한 이문(異文) 읽기 및 신학적 해설을 제공한다. 그는 본문비평가답게 여러 사본들을 토대로 자신이 직접 재구성한 그리스어 본문을 제시한다.<sup>44)</sup> 그가 제안한 마태복음 21:28-31상

40) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 38. 여기에 열거된 주석들의 영문명 — ‘Ellicott’s Commentary on the NT’, ‘Meyer’s Commentary on the NT’, ‘Alford’s Greek NT’ — 은 해당 주석들의 공식적인 제목이 아니라, 켄뮤어에게 요청한 자료 목록에 나온 명칭들을 옮긴 것이다.

41) C. J. Ellicott, ed., *A New Testament Commentary for English Readers*, vol. 1 (London; Paris & New York: Cassell Peter & Galpin, 1878), xv-xxvi.

42) C. J. Ellicott, ed., *A New Testament Commentary*, 132. 마태복음은 당시 런던 킹스칼리지(King’s College, London)의 신약 교수였던 플럼프터(E. H. Plumptre)가 주석하였는데, 아쉽게도 마 21:28-31상반과 관련한 본문비평을 따로 소개하지는 않았다.

43) H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to the Gospel of Matthew*, vol. 2 (Edinburgh: T&T Clark, 1874), 56.

44) H. Alford, *The Greek Testament: with a Critically Revised Text: a Digest of Various Readings: Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage: Prolegomena: and a Critical and Exegetical Commentary*, vol. 1 (London: Rivingtons, 1863), 81-84에서 알포드(H. Alford)는

반의 본문은 다음과 같다:

τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο. καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν, Τέκνον ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Οὐ θέλω ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν. καὶ προσελθὼν τῷ ἑτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ἐγώ, κύριε· καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς; λέγουσιν, **Ὁ πρῶτος**.<sup>45)</sup>

이처럼 알포드의 본문도 시내산 사본과 내용면에 있어 일치하는 것을 볼 수 있다. 접속사 ‘καί’(그리고)와 ‘δέ’(그러나) 및 ‘ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν’(그러나 그가 대답하여 말했다.)을 더 추가한 면이 있지만, 이는 전체 내용에 의미 있는 변화를 주지 않는다. 결국 알포드도 ‘아버지의 뜻을 행한 아들’은 첫째(ὁ πρῶτος)로 판정한 것이다. 이처럼 번역자회에서 참고한 3종의 주석서들은 모두 제1유형의 본문을 원문으로 간주했음을 알 수 있다.

지금까지 번역자회에서 참고한 저본들과 주석서들을 살펴보았다. 이 자료들은 한결같이 제1유형의 본문을 원문으로 판정한다. 당시 영국의 웨스트코트(B. F. Westcott)와 호르트(F. J. A. Hort)가 출간한 <그리스어 신약성경>(The New Testament in the Original Greek, 1881)이 제2유형의 본문을 채택하긴 하였으나,<sup>46)</sup> 번역자회가 이를 참고했다는 기록이나 증거는 어디에서도 발견되지 않는다. 따라서 『신약전서』(1900)의 ‘두 아들의 비유’에서 아버지의 뜻을 행한 아들로 ‘첫째’가 등장하는 것은 이론(異論)의 여지가 없는 결정이었다. 그렇다면, 우리말 『개역개정』은 왜 이러한 결정을 뒤집

본문비평의 원칙들에 대해 설명하면서, 106-140쪽에는 자신의 주석서에 언급된 사본들, 역본들, 교부의 글들을 열거하고 있다.

45) Ibid., 212-213에서 발췌.

46) Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν Τέκνον ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν ἐγώ κύριε καὶ οὐκ ἀπῆλθεν προσελθὼν δὲ τῷ δευτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν οὐ θέλω ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς λέγουσιν Ὁ ὕστερος 이를 사역(私譯)하면 다음과 같다: 그러나 너희 생각에는 어떠하냐? 한 사람에게 두 아들이 있었는데, 첫째에게 가서 말했다. “에야, 오늘 가서 포도원에서 일하렴.” 그가 대답하여 말했다. “제가 [가겠습니다], 주인님.” 그리고 가지 않았다. 둘째에게 가서 그와 같이 말했다. 그런데 그가 대답하여 말했다. “원치 않습니다.” 후에 뉘우치고 갔다. 둘 중에 누가 아버지의 뜻을 행하였느냐? 그들이 말한다. “**후자입니다.**” 웨스트코트(B. F. Westcott)와 호르트(F. J. A. Hort)는 본문비평에 있어 바티칸 사본과 시내산 사본이 일치하는 경우를 매우 중요한 기준으로 보았다(B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament*, 179). 그러나 그들은 많은 경우에 바티칸 사본에 대한 의존도가 더 높은 경향을 보인다(K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 24). 여기서도 시내산 사본이 아닌, 바티칸 사본의 본문을 거의 그대로 따르고 있음을 알 수 있다.



고 결과적으로 제2유형의 본문을 채택하게 되었을까? 이 점을 이해하기 위해서는 우리말 『성경개역』(1938)의 배경을 살펴보아야 한다.

『신약전서』(1900)는 이후에 수정·보완을 거쳐 1906년에 ‘공인역’ 『신약전서』로 출간되었고,<sup>47)</sup> 번역자회는 1911년에 이를 『구약전서』와 합본하여 『성경전서』를 간행하게 된다.<sup>48)</sup> 이후 일제강점기를 지나며 한국어가 일본어의 영향을 받아 변화를 겪게 되고, 선교사들 사이에 성경의 원어(原語)에 대한 지식도 점점 높아졌다. 이에 따라 한국교회는 『성경전서』(1911)의 개역(開譯)에 대해 필요성을 느끼게 되었다.<sup>49)</sup> 그리하여 1926년에 ‘신약개역자회’(新約改譯者會)가 조직되었고, 1937년 봄에 이르러서 신약의 개역 작업은 완료되었다.<sup>50)</sup> 그리고 마침내 1938년에 경성(京城)에서 신·구약 개역을 총망라한 『성경개역』이 출간되었다. 그런데 여기서 중요한 변화가 생기는데, 당시 개역자회는 개역을 위한 저본으로 영어 역본들 외에 네스틀레(E. Nestle)의 1923년 판(版) <그리스어 신약성경>(Novum Testamentum Graece, 12판)을 사용하게 되었던 것이다.<sup>51)</sup> 흥미로운 점은 네스틀레의 NTG<sup>12</sup>가 마태복음 21:28-31상반의 본문으로 제2유형을 채택했다는 사실이다.

#### NTG<sup>12</sup>(1923)

Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο· προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν· τέκνον, ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἐγὼ κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. προσελθὼν δὲ τῷ δευτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐ θέλω, ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν. τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς; λέγουσιν· ὁ ὕστερος.

(私譯: 그러나 너희 생각에 어떠하냐? 한 사람에게 두 아들이 있었다. 첫째에게 가서 말했다. “애야, 오늘 가서 포도원에서 일하렴.” 그가 대답하여 말했다. “제가 [가겠습니다], 주인님.” 그리고 가지 않았다. **둘째에게** 가서 그와 같이 말했다. 그런데 그가 대답하여 말했다. “**원치**

47) 『신약전서』는 총 5단계로 준비 및 출간되었다. (1) 개인 역본 (2) 임시 역본 (3) 번역자회 역본 (4) 시험 역본 (5) 공인 역본. 이에 관한 자세한 설명은 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 39-46; 이덕주, “제1세대 성서를 통해 이루어진 복음의 토착화”, 89-90 참고.

48) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 61-82.

49) 구약의 개역 작업은 신약보다 일찍 1911년에 시작되어 1937년에 마무리된다. Ibid., 120-160 참고.

50) Ibid., 160-169.

51) Ibid., 171. 이 책에는 1923년 판 NTG가 제14판이라고 소개되어 있는데, 사실 1923년 판은 NTG의 제12판이다. NTG<sup>25</sup>(1963)의 속표지 뒷면을 보면, 제25판에 이르기까지 NTG의 역대 판본과 그 출판연도의 목록이 나와 있다.

**않습니다.” 후에 뉘우치고 갔다.** 둘 중에 누가 아버지의 뜻을 행하였느냐? 그들이 말한다. **“후자입니다.”**)

여기서 볼 수 있는 바와 같이, NTG<sup>12</sup>는 바티칸 사본과 내용상 차이가 없다. 비록 그리스어 표현에 근소한 차이가 있지만,<sup>52)</sup> 결국에 첫째가 아닌 둘째 아들이 아버지의 뜻을 행한 것은 양자가 동일하다. 바로 이 NTG<sup>12</sup>를 개역자회가 주요 저본으로 사용하여 번역하면서<sup>53)</sup> 『성경개역』(1938)의 마태복음 21:28-31상반은 다음과 같이 수정되었다.

『성경개역』(1938)

그러나 너희 생각에는 엇더하뇨 한 사람이 두 아달이 잇는데 맛아달 의게 가서 낄아대 애 오날 포도원에 가서 일하라 하니 대답하야 갈아대 아버지여 가갓소이다 하더니 가지 아니하고 **둘재 아달**의게 가서 쯔 이갓치 말하니 대답하야 갈아대 **술소이다 하더니 그후에 뉘우**  
**고 갓스니** 그 둘중에 누가 아비의 뜻대로 하였나뇨 갈아대 **둘재 아**  
**달이니이다**

이렇게 『성경개역』(1938)부터 제2유형의 본문이 수록되기 시작한 것이다. 한편, 당시 개역자회에서 활용한 저본은 NTG<sup>12</sup>만이 아니었다. 국권피탈(1910년) 이후 20여 년이 흐른 시점에서 개역자회의 한국인들은 중국의 한역본보다 일본어 성경에 더 익숙했다. 그리하여 개역 과정에는 일본어 성경의 영향(특히 일본식 한자)도 확인할 수 있는데,<sup>54)</sup> 당시 개역자회가 참고했던 일본어 성경은 <다이쇼 개역>(大正改訳, 1917)이었다.<sup>55)</sup> 이것은 기존의 <메이지 성서>(明治聖書 또는 明治元訳, 1887)를 개역한 것인데,<sup>56)</sup>

52) ‘두 아들’을 바티칸 사본은 ‘ΔΥΟ ΤΕΚΝΑ’라고 표현한 반면, NTG<sup>12</sup>는 이 순서를 바꿔서 ‘τέκνα δύο’라고 기록했다. 그리고 NTG<sup>12</sup>는 첫 번째로 나오는 접속사 ‘ΚΑΙ’와 ‘ΑΜΠΙΕΛΩΝΙ’ 다음에 나오는 1인칭 단수 속격 ‘ΜΟΥ’를 생략했다. 이러한 미시적 차이들은 전체적인 의미에는 변화를 주지 않는다.

53) 나채운은 초기의 몇몇 우리말 역본들이 중국 한역본의 중역(重譯)이었던 것과 달리, 『성경개역』(1938)의 경우, 원문에서 직접 번역한 것으로 간주했다. 나채운, 『우리말 성경연구』(서울: 기독교문사, 1990), 341. 또한 『대한성서공회사 II』에서도 개역자회가 1923년 판 네스틀레의 본문(NTG<sup>12</sup>)을 ‘처음부터 끝까지 번역’하였다고 명시하고 있다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 171.

54) 히로 다카시(廣剛), “한글 번역 성서의 한자어에 대한 일본어 성서의 영향 연구—한글 <개역>과 일본어 <大正譯>을 중심으로—”, 『일본어학연구』 12 (2005), 193-211.

55) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』, 172.

56) K. Shimasaki, “A Short History of Japanese Bible Translation”, 『성경원문연구』 24 (2009), 121-122.

<다이쇼 개역>의 마태복음 21:28-31상반은 다음과 같다.<sup>57)</sup>

なんぢら如何に思ふか、或人ふたりの子ありしが、その兄にゆきて言ふ「子よ、今日、葡萄園に往きて働け」 答へて「主よ、我ゆかん」と言ひて終に往かず。また弟にゆきて同じやうに言ひしに、答へて「往かじ」と言ひたれど、後くいて往きたり。この二人のうち孰か父の意を爲しし彼らいふ『後の者なり』

(私譯: 너희는 어떻게 생각하느냐? 어떤 사람에게 두 명의 아들이 있는데, 그 형에게 가서 말했다. “애야, 오늘 포도원에 가서 일해라.” 대답하기를 “주여, 제가 가겠습니다” 라고 말하고 결국에 가지 않았다. 또한 동생에게 가서 같은 말을 하였더니, 대답하기를 “안 갑니다”라고 말했지만 나중에 후회하며 갔다. 이 두 사람 중 누가 아버지의 뜻을 따른 것이냐. 그들이 말하기를 “후자입니다.”)

이처럼 <다이쇼 개역>은 제2유형을 따라 마태복음 21:28-31상반을 번역했다. <다이쇼 개역>은 네스틀레의 NTG<sup>5</sup>(1904)를 저본으로 삼았는데,<sup>58)</sup> 사실 네스틀레의 NTG는 초판(1898)을 출간했을 때, 제1유형을 원문으로 채택했다. 이후 NTG<sup>2</sup>(1899)에도 제1유형이 존치되다가 NTG<sup>3</sup>(1901)부터 제2유형이 등장하기 시작해서 NTG<sup>25</sup>(1963)에까지 유지된다.<sup>59)</sup> 그래서 NTG<sup>5</sup>(1904)를 저본으로 삼은 <다이쇼 개역>도 제2유형의 본문을 따라가게 된 것이다. 결국 『성경개역』(1938)에 직접적인 영향을 준 NTG<sup>12</sup>와 <다이쇼 개역> 모두 제2유형을 원문으로 판정한 것을 알 수 있다(참고로 NTG<sup>26</sup>[1979]은 다

57) 한편, <메이지 성서>(明治聖書, 1887)의 마 21:28-31상반은 다음과 같다: <sup>21:28</sup>爾曹いかに意ふや或人二人の子ありしが長子に來りて曰けるは子よ今日わが葡萄園に往て働け <sup>29</sup>答て否と曰しがのち悔て往たり <sup>30</sup>また次子にも前の如く曰けるに答て君よ我往べしと曰しが遂に往ざりき <sup>31</sup>此二人のもの孰か父の旨に遵ひし彼等いひけるは長子なり (私譯: 너희는 어떻게 생각하느냐? 어떤 사람에게 두 명의 아들이 있는데, 장자에게 가서 말하기를 “애야, 너는 오늘 나의 포도원에 가서 일해라.”하고 말하였다. 대답하되 “싫습니다.”라고 말했지만 나중에 후회하며 갔다. 또한 차자에게도 전과 동일하게 말했더니 대답하기를 “아버지여, 나는 갑니다.”라고 말했지만 결국에는 가지 않았다. 이 두 사람 중에 누가 아버지의 뜻을 존중한 것이지 물었더니, 그들이 말하기를 “장자입니다.”) 이처럼 메이지 성서는 제1유형을 바탕으로 번역한 것을 알 수 있다.

58) 히로 다카시(廣剛), “개화기 한국어 성서의 번역어 연구—「마가복음」을 중심으로—”, 박사학위논문 (고려대학교, 2005), 36. 히로 다카시는 네스틀레의 1904년 개정판을 4판이라고 표기하였지만, 실제로 1904년 판은 5판에 해당한다. 일본의 개역위원회는 영어 성경 중에 <영어개역>(the English Revised Version, 1881)도 참고하였다. <영어개역>은 상기한 바와 같이 제1유형을 마 21:28-31상반의 원문으로 수록했으나, 개역위원회는 NTG<sup>5</sup>(1904)를 따라서 제2유형을 원문으로 채택했다.

59) NTG<sup>3</sup>(1901)과 NTG<sup>25</sup>(1963)의 마 21:28-31상반은 위에서 인용된 NTG<sup>12</sup>(1923)와 정확히 일치하기 때문에 이곳에 따로 인용하지 않는다.

시 제1유형을 마태복음 21:28-31상반의 원문으로 삼았고, 이 전통은 최근 NTG<sup>28</sup>[2012]에까지 이어지게 되었다.).

이후에 대한성서공회는 한국전쟁 중에도 『성경개역』(1938)의 철자법을 수정하여 1952년 9월에 부산에서 『개역한글』을 출간하게 되었다. ‘한글’이라는 표현은 당시 정부의 ‘한글맞춤법통일안’에 따라 기존의 『성경개역』을 새 철자법으로 교정했다는 의미이다.<sup>60)</sup> 그리고 『개역한글』의 철자를 더 손질한 재수정판이 1961년에 출간되었다. 『개역한글』의 재수정판은 단어나 어절의 오역과 음역 및 어순을 일부 교정한 경우도 있으나,<sup>61)</sup> 주된 결과는 철자의 재수정이었다. 결과적으로 『개역한글』 초판과 재수정판의 마태복음 21:28-31상반은 철자가 달라졌을 뿐, 『성경개역』(1938)의 본문 형태를 그대로 유지하게 되었다.

이후에 대한성서공회는 1983년부터 ‘개역한글판 수정 원고’를 작성하여 1998년에 『개역개정』 초판을 내놓게 된다. 『대한성서공회사 III』을 보면, 『개역개정』의 개정 원칙 13가지가 열거되어 있는데, 그중에 제1원칙은 다음과 같다: “시대와 언어의 변화를 감안하여 꼭 고쳐야 할 부분만 개정함으로써 개역한글판의 번역을 최대한 존중한다.”<sup>62)</sup> 결국 『개역개정』도 『개역한글』의 번역을 유지한 채, 이를 현대어로 수정하는 데에 주력한 것이다. 물론 오역(誤譯), 비문(非文), 혐오 표현, 사투리, 맞춤법 등을 개선한 것은 『개역개정』의 중요한 성과이다.<sup>63)</sup> 다만 마태복음 21:28-31상반의 번역이 『성경개역』(1938)의 본문 형태를 답습한 것은 아쉬움으로 남는다. 왜냐하면 『개역개정』의 개정 원칙 중 마지막 제13번째 원칙이 다음과 같았기 때문이다.

“개역성경이 사용한 원본을 존중하며, 원문 대조 문제가 제기될 때에는 될 수 있는 대로 최근의 편집 본문 『신약 그리스어 성경』(GNT<sup>4</sup>)과 『구약 성경』(BHS)까지 철저히 대조한다.”<sup>64)</sup>

여기에 보면, 원문과 관련한 문제는 GNT<sup>4</sup>(*Greek New Testament, United Bible Societies* 4판)와 철저히 대조한다고 적시되어 있다. 그렇다면 여기서 의문이 하나 생긴다. 왜냐하면 GNT<sup>4</sup>는 마태복음 21:28-31상반의 본문을 다

60) 옥성득, 『대한성서공회사 III: 1945~2002』 (서울: 한일문화사, 2020), 58.

61) Ibid., 144-146.

62) Ibid., 388.

63) Ibid., 390-395.

64) Ibid., 389.

음과 같이 수록하고 있기 때문이다.<sup>65)</sup>

Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο. καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν, Τέκνον, ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Οὐ θέλω, ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν. προσελθὼν δὲ τῷ ἐτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Ἐγώ, κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς; λέγουσιν, Ὁ πρώτος.

여기서 볼 수 있는 것처럼, GNT<sup>4</sup>는 원문으로 제1유형을 채택하고 있다. 그리고 이 본문 유형은 최근의 5판(GNT<sup>5</sup>, 2014)에까지 이어지고 있다. 그렇다면, 본래 개정 원칙과는 달리 『개역개정』이 마태복음 21:28-31상반의 번역에 아무 변화를 주지 않은 것은 아쉬움으로 남는다. 더구나 『개역개정』의 난하주(欄下註)에도 관련된 이문에 대한 언급이 없다. 따라서 앞으로 『개역개정』의 개정의 경우, 본문에는 제1유형을, 난하주에는 제2유형을 수록해 줄 것을 제안해 본다.

#### 4. 나가며

국내에서 『신약전서』(1900)가 완간된 지 어느덧 120년이 훌쩍 지났다. 한국교회의 성경은 약 30년을 주기로 크고 작은 변화를 겪어왔고, 이제 『개역개정』의 개정을 준비하는 시점이 됐다. 이에 즈음하여 본 소고(小考)는 마태복음 21:28-31상반의 본문 유형에 대해 알아보고, 이 본문의 우리말 번역사를 다루면서, 향후 개정을 위한 변화를 제안했다. 물론 여타의 한글 역본들이 이미 제1유형을 본문으로 번역·출간된 것은 사실이다. 그러나 한국교회에서 『개역개정』의 영향력에 버금가는 한글 역본은 없다. 앞으로 『개역개정』의 개정이 나온다면, 이는 다음 한 세대 동안 한국교회를 대표할 성경이 될 것이다. 이에 개정 위원회에서 마태복음 21:28-31상반의 원문과 번역에 대해 재고(再考)해줄 것을 당부하며 본 소고를 갈무리한다.

65) 비록 비평 장치에는 차이가 있지만, GNT<sup>4</sup>는 NTG<sup>27</sup>(1993)과 동일한 본문을 수록하고 있다. 앞서 언급한 것처럼 NTG는 26판(1979)부터 마 21:28-31상반의 원문으로 제1유형을 채택하고 있으며, 그 전통은 NTG<sup>27</sup>과 최근의 NTG<sup>28</sup>(2012)에까지 이어지고 있다.

<주제어>(Keywords)

마태복음, 두 아들의 비유, 마태복음 21:28-32, 본문비평, 개역개정.

Matthew, parable of the two sons, Matthew 21:28-32, textual criticism, New Korean Revised Version.

(투고 일자: 2022년 7월 29일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 17일)

<참고문헌>(References)

- 김태섭, “『개역개정』 마태복음 1:21의 ‘백성’(λαός)과 21:43의 ‘백성’(ἔθνος)에 대한 고찰”, 『성경원문연구』 45 (2019), 93-113.
- 나채운, 『우리말 성경연구』, 서울: 기독교문사, 1990.
- 다카시(廣剛), 히로, “한글 번역 성서의 한자어에 대한 일본어 성서의 영향 연구—한글 <개역>과 일본어 <大正譯>을 중심으로—”, 『일본어학연구』 12 (2005), 193-211.
- 다카시(廣剛), 히로, “개화기 한국어 성서의 번역어 연구 — 「마가복음」을 중심으로 —”, 박사학위논문, 고려대학교, 2005.
- 류대영, 옥성득, 이만열. 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 옥성득, 『대한성서공회사 III: 1945~2002』, 서울: 한일문화사, 2020.
- 이덕주, “제1세대 성서를 통해 이루어진 복음의 토착화: 한글 성서 최초 완역 100 주년의 역사신학적 의미”, 『Canon&Culture』 4:1 (2010), 75-125.
- 이숙, “언더우드를 가르치고 국문연구소 위원으로 활동한 송순용”, 『기독교사상』 722 (2019), 145-158.
- 정용한, “초기 우리말 성서의 저본 사용에 대한 통시적 연구: 마태복음을 중심으로”, 『한국기독교신학논총』 106 (2017), 65-92.
- 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고—누가복음의 주기도문을 중심으로—”, 『Canon&Culture』 4:2 (2010), 99-132.
- Aland, K. and Aland, B., *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Alford, H., *The Greek Testament: with a Critically Revised Text: a Digest of Various Readings: Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage: Prolegomena: and a Critical and Exegetical Commentary*, vol. 1, London: Rivingtons, 1863.
- Davies, W. D. and Allison, D. C., *The Gospel according to St. Matthew*, vol. 1, Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Davies, W. D. and Allison, D. C., *The Gospel according to St. Matthew*, vol. 3, Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- Ellicott, C. J., ed., *A New Testament Commentary for English Readers*, vol. 1, London; Paris & New York: Cassell Peter & Galpin, 1878.
- Foster, P., “A Tale of Two Sons: But Which One Did the Far, Far Better Thing? A Study of Matt 21.28-32”, *NTS* 47 (2001), 26-37.
- France, R. T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

- Gasquet, F. A., ed., *Codex Vercellensis*, Roma: Fridericus Pustet, 1914.
- Hagner, D. A., *Matthew 14-28*, Dallas: Word Books, 1995.
- Hare, D. R. A., *Matthew*, Louisville: John Knox Press, 1993.
- Harrington, D. J., *The Gospel of Matthew*, Collegeville: Liturgical Press, 1991.
- Jones, I. H., *The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary*, Leiden: Brill, 1995.
- Kingsbury, J. D., "The Structure of Matthew's Gospel and His concept of Salvation-History", *CBQ* 35 (1973), 451-474.
- Luz, U., *Matthew 21-28*, Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2<sup>nd</sup> ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002.
- Metzger, B. M. and Ehrman, B. D., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4<sup>th</sup> ed., Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Meyer, H. A. W., *Critical and Exegetical Handbook to the Gospel of Matthew*, vol. 2, Edinburgh: T&T Clark, 1874.
- Michaels, J. R., "The Parable of the Regretful Son", *HTR* 61 (1968), 15-26.
- Nolland, J., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Olmstead, W. G., *Matthew's Trilogy of Parables: the Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28-22.14*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Overman, J. A., *Church and Community in Crisis: the Gospel according to Matthew*, Valley Forge: Trinity Press International, 1996.
- Shimasaki, K., "A Short History of Japanese Bible Translation", 「성경원문연구」 24 (2009), 116-126.
- Snodgrass, K., *Stories with Intent: a Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Stassen, G. H., "The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12)", *JBL* 122 (2003), 267-308.
- Turner, D. L., *Matthew*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.



<Abstract>

## **A Reflection on the Text Types of Matthew 21:28-32 and Its Korean Translation History**

Tae Sub Kim

(Presbyterian University and Theological Seminary)

The present article attempts to study the text types of Matthew 21:28-32 (the parable of the two sons) and its Korean translation history, and to put forward a suggestion for the upcoming revision of the New Korean Revised Version (NKRV). There are mainly three text types of Matthew 21:28-32. The first type represented by the Codex Sinaiticus portrays the first son as the naysayer but fulfilling his father's will. The second type as in the Codex Vaticanus favors the second son as being obedient in the end. The third type as appears in the Codex Bezae describes the first son as repentant to answer his father's request, but it features Jewish leaders who give Jesus a perverse answer that ironically commends the second.

The current NKRV provides a translation based on the second type of the text. In contrast, the Korean New Testament (KNT, 1900), the first full NT translation in Korea considered the first type to be the original. At that time, the Board of Official Translators used Chinese bibles to draft the Korean translation, which then was emended and improved based on the KJV, the ERV, and the Palmer's Greek New Testament (1881). They also referred to the three critical commentaries written or edited by Charles J. Ellicott, Heinrich A. W. Meyer and Henry Alford. It is interesting to note that all these resources prefer the first type as the original for Matthew 21:28-32. This can explain why the translation in the KNT (1900) is different from the present NKRV.

This difference was, in fact, occasioned by the KRV (Korean Revised Version, 1938). Since the Korea-Japan Annexation Treaty in 1910, Koreans got used to Japanese bible. Thus, the revision committee used not only the NTG<sup>12</sup> (1923) but also the Taisho Revised Version (1917) as its source text. It should be noted that these two Greek and Japanese bibles show Matthew 21:28-32 in accordance with the second type. This gave rise to the change of the text type in the KRV. From this revision onward, its translation has been passed down to the

current NKRV with no great change in its content. However, the majority of the Matthean scholars and textual critics now consider the first type closer to the original for Matthew 21:28-32. Accordingly, it is necessary to reconsider its text type for the future revision of the NKRV.

# 사람들의 완악해짐은 예수가 비유를 사용한 목적인가 결과인가?

— 마가복음 4:12의 ἵνα 해석 —

권영주\*

## 1. 들어가는 말

마가복음 4:12에 인용된 이사야 6:9-10의 의미를 확정하는 일은 마가복음 해석의 대표적 난제이다. 이 때문에 후커(M. D. Hooker)는 “이 구절은 아마도 마가복음 전체에서 가장 어렵고 가장 많이 논의된 구절일 것이다”라고 논평한 바 있다.<sup>1)</sup>

마가복음 4:12는 ἵνα절을 이끌고 있는데 이는 전통적으로 목적절로 해석되어 왔다. 예수가 “외인에게 모든 것을 비유로 하”신(막 4:11) 목적이 “이는 그들로 보기는 보아도 알지 못하며 듣기는 들어도 깨닫지 못하게 하여 돌이켜 죄 사함을 얻지 못하게 하려 함이라”(막 4:12)는 것이다.<sup>2)</sup> 목적절로 해석할 경우 예수가 비유를 사용한 목적이 외인들에게 하나님 나라의 비밀을 감추기 위한 것이며, 이는 외인들이 하나님 나라의 백성으로 편입되는 것을 애초에 차단하는 것처럼 보인다. 이러한 독법에 동의하지 않는 해석자들은—대체로 그러한 해석자들은 마가복음 4:12의 내용이 신학적으로

\* Asbury Theological Seminary에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 한국침례신학대학교 신약학 조교수. [answer.is@gmail.com](mailto:answer.is@gmail.com).

1) M. D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, Black's New Testament Commentary (London: Continuum, 1991), 125. 말리나(B. J. Malina)와 로어바흐(R. L. Rohrbaugh)도 비슷한 논평을 한 바 있다. B. J. Malina and R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 161.

2) 특별한 언급이 없는 이상 『개역개정』 번역을 따른다.

받아들이기 어렵다고 판단한다<sup>3)</sup>—새로운 해석을 제안했다.<sup>4)</sup>

마가복음 4:12의 의미를 확정하기 위해 기존의 논의들은 주로 ἵνα절의 용례에 집중했다. 목적절을 옹호하는 해석자들은 ἵνα절이 목적으로 해석되는 것이 가장 일반적이라고 주장하며, 12절 후반부에 등장하는 μήποτε의 용례<sup>5)</sup> 역시 이러한 해석을 뒷받침한다고 지적한다. 반면, 목적절로 해석하는 것을 거부하는 학자들은 ἵνα절이 다양한 이유로 다르게 해석되어야 한다고 주장한다.<sup>6)</sup> 이러한 그리스어 문법과 언어적 논의에는 분명한 이점이 있다. 하지만 이러한 논의는 수렴되거나 교차되는 것이 아니라 결코 만나지 않는 평행선을 이루는 것처럼 보인다. 이 때문에 그리스어 문법과 언어적 논의에 기대어 마가복음 4:12의 의미를 확정하는 일은 요원해 보인다. 따라서 본 논문은 기존의 주요 주장과 근거들을 반복하는 것을 최대한 피하고 이전 연구들이 크게 주목하지 않았던 세 영역, 바로 (1) 이사야의 원문맥, (2) 마가의 이사야 본문 사용, 그리고 (3) 마가복음의 문맥을 연구함으로써 이 문제의 얽혀있는 실타래를 풀어보고자 한다.

어번(D. V. Urban)은 자신의 논문에서 ἵνα절이 목적절이 아닌 결과절로 해석될 수 있는 가능성을 소개한 뒤 신중한 발언을 덧붙인다. “우리는 ἵνα가 고전 그리스어(Classical Greek)에서는 아니지만 헬레니즘 그리스어(Hellenistic Greek)에서 결과적으로 해석될 수 있었음을 처음부터 인정해야 한다. 하지만 이는 상대적으로 드문 경우였으며 그럴 듯한 이유 없이 마가복음 4:12를 이와 같이 해석할 수는 없을 것이다.”<sup>7)</sup> 어번의 발언에 대해, 본 연구자는 “그럴 듯한 이유”가 위의 세 가지 영역을 연구함으로써 발견될 수 있다고 대답하고자 한다. 연구자는 ἵνα절이 목적절이 아닌 결과절로 해석될 때 예수의 비유 사용 의도와 부합하며 마가복음의 전체 논조와도 어울린다고 주장한다.

이를 위해 2장에서 이사야의 원문맥을 살펴본 뒤 마가가 이사야의 구절을 어떻게 변형했는지 관찰한다. 3장에서는 4:12의 결과절 해석이 가깝게는 인접문맥과 그리고 멀게는 마가복음의 다른 본문들과 어떻게 조화될 수 있는지 논증한다. 마지막으로 4장에서 앞선 장들의 주요한 논의들을 요약

3) J. Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New Haven: Yale University Press, 2008), 299.

4) 다양한 해석적 입장에 대해서는 R. H. Stein, *Mark*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 209-210.

5) μήποτε 뒤에는 부정 목적절이 따라온다. BDAG 2번 의미 참조.

6) R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 199.

7) D. V. Urban, “Obscurity and Intention in Mark 4:11-12: Jesus’ Parabolic Purposes”, *Calvin Theological Journal* 49 (2014), 122.

하고 후속연구를 위한 제언을 덧붙인다.

## 2. 마가의 이사야 6:9-10 사용

신약성서 저자들이 자신의 논점을 증명하기 위해 구약성서를 인용하는 것은 잘 알려진 관행이다. 신약성서 저자들이 구약성서 본문의 원래 의미를 살려 그대로 인용하는 경우도 있지만, 그것을 자신의 목적에 맞게 변경하는 경우도 빈번하게 관찰된다. 이러한 변경에는 다양한 형태가 포함된다. 단어나 문장을 변경하거나 삭제하는 경우도 있고 원래 본문에 없었던 표현을 첨가시킬 때도 있다. 이러한 변경 사항을 주의 깊게 살펴보면 신약성서 저자의 의도를 추측할 수 있다.

### 2.1. 이사야의 원문맥

마가가 이사야 6:9-10을 어떻게 변경했는지 추적하기 전에 이사야의 원문맥을 살펴볼 필요가 있다. 이사야 6장은 선지자 이사야의 소명 사건을 기록하고 있는 유명한 장면이다. 본문에 따르면 이사야는 “웃시야 왕이 죽던 해에” 성전에서 하나님의 임재를 경험하고 소명을 받는다. 이사야의 소명 사건이 웃시야 왕이 죽던 해에 일어났다는 것은 간과할 수 없는 중요한 사실이다. 웃시야 왕의 죽음을 전후로 팔레스타인 지역 주변의 국제정세에 중요한 변동이 생겼기 때문이다. 웃시야 왕이 죽기 몇 해 전에 디글랏 빌레셀이 앗시리아의 왕으로 등극한다.<sup>8)</sup> 왕위를 차지한 디글랏 빌레셀은 얼마 지나지 않아 팔레스타인 지역을 포함하여 서진 정복전쟁을 펼친다.<sup>9)</sup> 이러한 일련의 사건들이 군사적 리더십이 탁월했던 웃시야 왕이 통치하고 있을 때 일어났었다라면 남유다 왕국은 큰 위기감을 느끼지 않았을지도 모른다. 하지만 웃시야 왕에 비해 존재감이 미미한 요담을 왕으로 두고 있는 남유다 왕국은 그야말로 풍전등화의 상태였다.<sup>10)</sup> 이사야 6장은 이러한 역사적

8) D. W. Baker, *Isaiah*, Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary 4 (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2009), Kindle edition, “Isaiah’s Commission and Message (6:1-13).” 웃시야 왕의 죽음 그리고 디글랏 빌레셀의 왕위 등극과 서진 정복전쟁의 연도를 특징하는 것은 어렵다. 관련 논의를 위해서는 J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 176, 특히 각주 24를 보라.

9) D. W. Baker, *Isaiah*, Kindle edition, “Isaiah’s Commission and Message (6:1-13).”

10) J. N. Oswalt, *Isaiah*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2003), Kindle edition, “Text and Commentary on Isaiah 6:1-13.”

맥락에서 이해되어야 한다. 즉, 남유다 왕국이 진정한 왕이라고 생각했던 웃시야가 역사의 무대에서 사라지고 난 뒤, 이사야는 유다 백성들에게 하나님이야말로 그들의 진정한 왕임을 상기시키고 있는 것이다.

선지자 이사야는 1-5장에서 남유다 왕국이 하나님을 주인으로, 진정한 왕으로 섬기지 못했음을 다방면으로 지적한다. “소는 그 임자를 알고 나귀는 그 주인의 구유를 알건마는” 그들은 하나님이 자신의 주인임을 “알지 못하고 … 깨닫지 못”한다(사 1:3). 그들은 “선행을 배우며 정의를 구하며 학대 받는 자를 도와주며 고아를 위하여 신원하며 과부를 위하여 변호하라”(사 1:17)는 하나님의 뜻을 저버리고 “패역하며 도둑과 짝하며 다 뇌물을 사랑하며 예물을 구하며 고아를 위하여 신원하지 아니하며 과부의 송사를 수리하지 아니하는”(사 1:23) “살인자들”(사 1:21)이다. 그들은 우상을 섬기고 인생을 의지했지만(사 2:18-22), 하나님은 그들이 “의뢰하며 의지하는 것을 제하여 버리”신다(사 3:1; 사 3장은 이 주제를 전반적으로 상술). 무엇보다도 그들이 “만군의 여호와와 의 율법을 버리며 이스라엘의 거룩하신 이의 말씀을 떨시”했기 때문에 심판은 기정사실화된 것처럼 보인다(사 5:24).

이사야 1-5장을 간략히 요약하자면, 남유다 백성들은 하나님을 주인으로 인정하지 않고 우상을 섬겼으며, 하나님의 뜻을 따르지 않고 헛된 것을 의지하고 악행을 일삼았다. 이러한 그들에게 심판의 메시지는 자연스러운 것이었다. “그러므로 여호와께서 자기 백성에게 노를 발하시고 그들의 위에 손을 들어 그들을 치신지라 산들은 진동하며 그들의 시체는 거리 가운데에 분토 같이 되었도다 그럴지라도 그의 노가 돌아서지 아니하였고 그의 손이 여전히 펼쳐져 있느니라”(사 5:25).

이러한 심판의 분위기와 이사야 6:9-10의 어조는 잘 어울린다. “여호와께서 이르시되 가서 이 백성에게 이르기를 너희가 듣기는 들어도 깨닫지 못할 것이요 보기는 보아도 알지 못하리라 하여 이 백성의 마음을 둔하게 하며 그들의 귀가 막히고 그들의 눈이 감기게 하라 염려하건대 그들이 눈으로 보고 귀로 듣고 마음으로 깨닫고 다시 돌아와 고침을 받을까 하노라.” 전문맥인 이사야 1-5장에 대한 이해 없이 이사야 6:9-10만 독립적으로 읽는다면 하나님의 선포는 한없이 모질게 들릴 수도 있다. 하지만 하나님을 의지하지 않고 그의 말씀을 경시하고 그의 뜻을 따르지 않은 남유다 백성들의 상태를 고려한다면 심판의 메시지는 비록 모질지만 납득할 만하다.

심판의 어조가 분명한 이사야의 원문맥을 고려한다면 마가복음 4:12의 *ὕμια*를 목적절로 해석하는 것이 타당해 보인다. 하나님이 불순종한 남유다 백성들에게 심판의 메시지를 선포했듯이, 예수가 외인들에게 비유를 사용

한 것도 심판의 맥락에서 이해되어야 한다는 것이다. 즉, 예수가 외인들에게 비유를 사용한 이유는 알지 못하고 깨닫지 못하게 하여 결국 회개하지 못하도록 하기 위함이라는 것이다. 한글 성경 대부분의 번역본들이 *ἴνα*를 목적절로 해석한다.

- 『개역개정』 이는 그들로 보기는 보아도 알지 못하며 듣기는 들어도 깨닫지 못하게 하여 돌이켜 죄 사함을 얻지 못하게 하려 함이라 하시고
- 『새번역』 그것은 ‘그들이 보기는 보아도 알지 못하고, 듣기는 들어도 깨닫지 못하게 하셔서, 그들이 돌아와서 용서를 받지 못하게 하시려는’ 것이다
- 『현대인의성경』 이것은 그들이 보아도 알지 못하고 들어도 깨닫지 못하게 하여 그들이 돌이켜 용서받지 못하도록 하기 위해서이다
- 『쉬운성경』 이는 ‘그들이 보기는 보아도 알지 못하고, 듣기는 들어도 깨닫지 못하게 하여 돌이켜 용서받지 못하게 하기 위함이다’
- 『우리말성경』 이것은 ‘그들이 보기는 보아도 알지 못하고 듣기는 들어도 깨닫지 못하게 해 그들이 돌아와서 용서를 받지 못하게 하시려는 것이다’
- 『공동』 그것은 그들이 ‘보고 또 보아도 알아보지 못하고 듣고 또 들어도 알아듣지 못하게 하려는 것이다. (그들이 알아보고 알아듣기만 한다면 나에게 돌아와 용서를 받게 될 것이다.)<sup>11)</sup>

하지만 자세히 살펴보면 이사야의 원문맥이 심판 일변도는 아니다. 마가복음 4:12에 인용된 이사야 6:9-10의 인접 후문맥을 보면 하나님의 심판이 일시적인 것임을 알 수 있다. “내가 이르되 주여 어느 때까지니이까 주께서 대답하시되 … 이 땅 가운데에 황폐한 곳이 많을 때까지니라”(사 6:11-12).

11) 『공동』은 12절의 전반부를 이끄는 *ἴνα*를 목적절로 해석하지만 후반부(필자가 괄호로 표시한 부분)를 이끄는 *μήποτε*를 부정 목적절을 암시하는 단어로 해석하지 않고 ‘만약 그렇지 않다면’ 혹은 ‘아마도’의 의미를 반영하여 해석한 것으로 보인다. ‘만약 그렇지 않다면’의 용례에 대해서는 J. R. Kirkland, “The Earliest Understanding of Jesus’ Use of Parables: Mark 4:10-12 in Context”, *NovT* 19:1 (1977), 7; R. H. Stein, *Mark*, 210-211을 참조하라. ‘아마도’의 용례에 대해서는 BDAG의 ④번 의미를 참조하라. 도나휴(J. R. Donahue)는 이러한 용례가 고전 그리스어 이후(post-classical Greek)에 종종 발견된다고 논평한다. J. R. Donahue, *The Gospel of Mark*, SP 2 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002), 141.

하나님의 의도가 심판 자체였다면, 그래서 남유다 백성들이 회개하지 못하도록 하는 것이 궁극적인 목적이었다면, 심판이 일시적이라는 이러한 진술을 굳이 덧붙일 필요가 있었을까? 이사야 6:13은 하나님의 의도가 심판 자체가 아니었음을 보다 분명하게 드러낸다. 하나님은 심판 와중에도 “그루터기가 남아 있는 것 같이” 거룩한 씨를 남겨놓을 것이라고 선언한다. 이사야의 다른 구절인 29:18과 35:5 역시 하나님의 목적 자체가 심판이 아니었음을 확인해준다.<sup>12)</sup>

마가복음 4:12의  $\dot{\iota}\nu\alpha$ 를 목적절로 해석하면 이사야 원문맥의 이러한 뉘앙스를 전달하지 못한다. 다시 말해 이사야의 심판의 메시지는 담아낼 수 있지만 회복의 메시지는 소거된다. 하지만  $\dot{\iota}\nu\alpha$ 를 결과절로 해석하면 이사야의 심판과 회복의 메시지를 동시에 담아낼 수 있다. 결과절로 해석할 경우 마가복음 4:11-12의 의미는, 예수가 비유로 말씀하신 것의 ‘결과로’ 어떤 이들은 보기는 보아도 알지 못하고 듣기는 들어도 깨닫지 못하게 된다는 것이다. 하지만 비유를 듣고 이해에 도달하는 사람들은 여전히 존재할 수 있다. 결과절로 해석하는 것은 듣는 자의 상태에 따라 하나님 나라 이해에 도달하는 이가 있을 수도 있고 없을 수도 있다는 씨 뿌리는 자의 비유(혹은 땅의 비유)의 전체 논조와도 잘 어울린다.<sup>13)</sup>

마가복음 4:12의  $\dot{\iota}\nu\alpha$ 를 결과절로 해석하는 것이 더 설득력이 있다는 것은 이사야의 원문맥에 대한 탐구를 통해서도 드러나지만, 마가가 이사야 6:9-10을 어떻게 변경했는지를 추적해 봄으로써 보다 여실히 드러난다. 2장의 서두에서 밝혔듯이, 신약 저자들이 구약성서 본문을 사용할 때 항상 친절하게 그대로 인용하는 것은 아니다. 다시 말해, 특별한 해석의 필터를 거치지 않고 구약의 원문맥의 어조를 고스란히 반영하는 경우도 있지만 그렇지 않은 경우도 많다. 신약성서 저자가 자신의 목적에 맞게 구약성서 본문에 변경을 가할 때도 있다는 것이다. 마가의 이사야 6:9-10 사용도 마찬가지다. 본 연구자는 마가의 변경 부분을 추적하면  $\dot{\iota}\nu\alpha$ 를 목적절이 아닌 결과절로 해석하는 것이 더 타당하다는 결론에 이르게 된다고 주장한다.

## 2.2. 마가는 이사야 6:9-10을 어떻게 변경했는가?

마가가 인용한 구약 본문이 어떤 것인가에 대해서는—크게 맞소리 본문,

12) 신현우, “마가복음 4:12 번역: 비유의 목적인가 결과인가?”, 「성경원문연구」 50 (2022), 100.

13) 이에 대해서는 3장에서 보다 자세히 다룰 것이다.



칠십인역, 탈굄으로 나뉜다—학자들 간에 의견이 불일치한다. 이 때문에 세 가지 본문과의 차이점을 각각 살펴볼 필요가 있다.<sup>14)</sup> 이전 연구와의 증복을 최대한 피하기 위해 여기서는 몇 가지 유의미한 변경을 집중적으로 다루고, 이러한 변경이 ἵνα를 결과절로 해석하는 입장과 어떻게 조화될 수 있는지 살펴볼 것이다.

맛소라 본문, 칠십인역과 비교했을 때 마가의 가장 유의미한 변경은 동사의 형태이다. 맛소라 본문에서 대부분의 동사들은 명령형으로 표현되어 있다. 이사야 6:9에서 하나님은 남유다 백성들을 향해 “들으라”, “보아라”고 명령한다. 또한 이사야 6:10상반에서 하나님은 이사야 선지자에게 “이 백성의 마음을 둔하게 하고 그들의 귀가 막히[게 하]고 그들의 눈이 감기게 하라”고 명령한다. 명령형의 동사는 이 모든 일의 주도권이 하나님에게 있음을 보여준다. 게다가 밑줄 친 동사들은 모두 히필 형태다.<sup>15)</sup> 히필 동사가 원인의 의미를 가지고 있는 것을 감안할 때,<sup>16)</sup> 이 구절은 하나님의 명령이 남유다 백성들이 완악해지는 데 원인으로 작용했음을 표현한다.

만약 이사야 6:10상반이 마가복음 4:12의 인용에 포함되었다면, 이는 ἵνα를 목적절로 해석하는 견해를 지지하는 강력한 증거가 되었을 것이다. 이사야 6:10상반에서 하나님이 남유다 백성들을 완악하게 하신 것처럼, 마가복음 4:11-12에서 예수가 외인들에게 비유를 사용하신 목적이 그들로 하여금 깨닫지 못하게 하기 위함이라는 것이다. 하지만 문제는, 이사야 6:10상반이 마가복음 4:12의 인용 부분에 포함되지 않았다는 점이다. 이러한 마가의 변경은 ἵνα를 결과절로 해석하는 견해에 논증의 무게를 실어준다. 인간을 완악하게 하는 하나님의 의도성을 질게 풍기는 부분을 제거함으로써, 마가는 예수가 비유를 사용하신 목적 자체가 외인들을 배제하기 위한 것이 아님을 암시했던 것이 아닐까? 스타인(Robert H. Stein)의 말마따나 “만약 4:12가 ‘외인들’의 멸망을 위한 하나님의 완악하게 하심을 강조하기 위한 것이라면, ‘이 백성의 마음을 둔하게 하며 그들의 귀가 막히고 그들의 눈이

14) 마가복음의 이사야 인용과 각 구약 본문이 어떻게 차이가 나는지에 관한 자세한 논의는 C. A. Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, JSOTSup 64 (Sheffield: JSOT Press, 1989), 53-76, 91-106을 참조하라. 좀 더 간략한 버전을 위해서는 김선옥, “‘씨 뿌리는 자의 비유’의 구약 인용(막 4:12; 마 13:13; 눅 8:10) 변형과 신학적 의의”, 『신약연구』 20:1 (2021), 79-90; M. E. Boring, *Mark: A Commentary*, The New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox, 2012), 124-126을 보라.

15) 김선옥, “‘씨 뿌리는 자의 비유’의 구약 인용”, 81.

16) B. M. Rocine, *Learning Biblical Hebrew: A New Approach Using Discourse Analysis* (Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2000), 156.

감기게 하라’는 인용 부분을 삭제할 이유가 있겠는가?”<sup>17)</sup> 하지만 마가복음 4:12의 ἵνα를 결과절로 해석하면 문제는 쉽게 해결된다. 예수가 비유를 사용하신 목적이 애초에 사람들을 완악하게 하기 위함이 아니라, 예수가 비유를 사용하신 ‘결과로’ 일부 사람들이 완악해진다는 것이다. 이러한 해석은 비유를 이해하는 사람들도 존재할 수 있음을 암시한다.

칠십인역은 맛소라 본문에 비해 덜 강한 어조이지만 여전히 신적 의도성과 주도권을 보여준다. 이사야 6:9의 맛소라 본문에서는 명령형이 사용되었지만 칠십인역에서는 미래 직설법 동사(ἀκούσετε, βλέψετε)가 사용된다.<sup>18)</sup> 명령형만큼 강하지는 않지만 미래 직설법에서도 신적 주도권은 여전히 감지된다. 이사야 6:10의 맛소라 본문이 히필 동사의 사용으로 신적 의도성과 주도권을 강조했다면, 칠십인역은 신적 수동태(ἐπαχύνθη)의 사용으로 동일한 효과를 나타낸다.<sup>19)</sup> 하지만 칠십인역에서는 신적 의도성과 주도권에 대한 강조가 다소 약해진 것을 알 수 있다. 왜냐하면 맛소라 본문에서 히필 형태로 사용된 세 개의 동사가 칠십인역에서는 하나만 신적 수동태로 사용되고 나머지는 남유다 백성들을 주어로 한 능동태(ἤκουσαν, ἐκάμυσαν)로 사용되기 때문이다.<sup>20)</sup>

하지만 마가는 칠십인역에서 이미 완화된 어조를 더욱 완화시킨다. 이는 두 가지 방향으로 전개되는데 (1) 법의 변화와 (2) 약화된 부정 표현이다. 첫째, 법의 변화는 직설법에서 가정법으로의 전환이다. 마가는 이사야 6:9의 칠십인역에서 사용된 미래 ‘직설법’ 동사(ἀκούσετε, βλέψετε)를 ‘가정법’ 동사(ἀκούουσιν, βλέπωσιν)로 바꾼다.<sup>21)</sup> 이러한 변경은 어떤 함의를 지닐까? 칠십인역의 직설법 동사는 독자들의 듣고 보는 행위를 ‘기정사실화’하지만, 마가복음의 가정법은 독자들의 듣고 보는 행위를 ‘가능성’의 영역으로 밀어낸다.<sup>22)</sup> 마가의 이러한 변경은 신적 의도성과 주도권을 약화시키는 효과를 가져온다. 이사야에서 하나님이 독자들의 듣고 보는 것을 좀 더 ‘확실히’ 챙긴 반면, 마가복음에서 예수는 독자들의 듣고 보는 행위를 좀 더 ‘느슨하

17) R. H. Stein, *Mark*, 211.

18) 김선옥, “‘씨 뿌리는 자의 비유’의 구약 인용”, 82.

19) *Ibid.*, 83.

20) *Ibid.*, 82-83. 여기서 김선옥은 두 개의 동사가 능동태로 전환된 것이 이스라엘의 책임을 강조하는 것이라고 주장한다. 이러한 주장은 막 4:12의 ἵνα를 결과절로 해석하는 입장을 지지하는 근거로 사용될 수 있다. 하지만 김선옥은 다른 여러 증거들을 고려한 뒤 ἵνα를 결국 목적절로 해석한다.

21) 신현우, “마가복음 4:12 번역: 비유의 목적인가 결과인가?”, 101.

22) 가정법이 가능성의 영역을 다룬다는 것에 관해서는 D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 461.

게' 남겨둔다. 신적 의도성과 주도권을 약화시키는 것은 ἵνα를 결과절로 해석할 때 훨씬 이해하기 쉽다. 만약 예수의 비유 사용 목적 자체가 사람들을 완고하게 하는 것이었다면(ἵνα를 목적절로 해석하는 경우), 마가가 신적 의도성을 더욱 잘 드러낼 수 있는 직설법을 굳이 가정법으로 바꿀 이유가 없었을 것이다.

둘째, 약화된 부정 표현에 주목할 필요가 있다.<sup>23)</sup> 이사야 6:9의 칠십인역에서는 강한 부정(οὐ μὴ)—하나님의 말씀을 듣고 본 남유다 백성들이 ‘결코’ 깨닫지 못하고 알지 못할 것이다—이 사용되었지만, 마가는 이를 좀 더 완화된 단순 부정(μὴ)으로 바꾼다.<sup>24)</sup> 이것이 함의하는 바는 무엇일까? 이사야는 강한 부정을 통해 남유다 백성의 완고해짐이 확실히 일어날 것임을 암시한다. 이는 신적 의도성과 주도권을 강력히 시사한다. 반면, 마가는 강한 부정을 단순 부정으로 완화시킴으로써 예수의 비유를 듣는 자들의 이해 가능성에 대한 여지를 좀 더 열어둔다. 이러한 마가의 변경은 ἵνα를 결과절로 해석할 때 훨씬 납득하기 쉽다. 만약 예수의 비유 사용 목적 자체가 사람들을 완고하게 하는 것이었다면(ἵνα를 목적절로 해석하는 경우), 마가가 신적 의도성을 더 잘 드러낼 수 있는 강한 부정을 단순 부정으로 굳이 전환할 필요가 없었을 것이다. 하지만 결과절로 해석될 경우 예수의 비유를 듣고 이해하는 사람들도 존재할 수 있기 때문에, 마가의 입장에서는 이사야의 강한 부정(οὐ μὴ)을 그대로 사용하기가 부담스러웠을 것이다.

2장의 논의를 정리해 보자면, 이사야 원문맥과 마가의 변경요소들에 대한 연구는 ἵνα를 결과절로 해석하는 견해를 지지하는 것처럼 보인다. 이사야 원문맥과 관련하여, 마가복음에 인용된 이사야 6:9-10만 보았을 때는 심판의 어조가 강하지만 인접 후문맥과 이사야 전체의 메시지를 고려하면 하나님의 심판이 일시적임을 알 수 있다. 이는 ἵνα의 결과절 해석을 선호하게 만든다. 즉, 이사야에서 하나님이 심판 중에도 거룩한 씨를 남겨놓았듯이, 예수의 비유를 들은 ‘결과’ 일부는 이해하지 못하겠지만 그것을 이해하는 이들도 존재할 것이다. 마가가 이사야 구절 인용 시 변경한 부분들도 ἵνα의 결과절 해석을 지지한다. 마가는 목적절 해석의 강력한 증거가 될 수 있었던 부분(“이 백성의 마음을 둔하게 하며 그들의 귀가 막히고 그들의 눈이 감기게 하라”)을 과감히 삭제한다. 또한 신적 의도성과 주도권을 드러내는 맞소리 본문과 칠십인역의 동사 형태나 부정 표현 방식을 완화시킴으로써 예수의 비유의 목적과 의도 자체가 사람들을 완악하게 하는 것이 아니었음

23) 신현우, “마가복음 4:12 번역: 비유의 목적인가 결과인가?”, 101.

24) μὴ에 οὐ가 첨가되는 경우, 부정을 강화시키는 효과가 있다. BDAG ④번 의미 참조.

을 던지시 암시한다.

### 3. 마가복음의 문맥

마가복음 4:12에 나타난  $\iota\nu\alpha$ 의 목적절 해석과 결과절 해석의 요점과 함의를 간단히 개념화하면 아래와 같다.

#### \* 목적절 해석

요점: 예수가 외인에게 모든 것을 비유로 말씀하신 목적은 그들을 완악하게 하여 죄 사함을 얻지 못하게 하기 위함이다.

함의: 예수가 비유를 사용한 목적 자체가 외인들을 배제하기 위함이었으며 따라서 외인의 심판은 확정적이다. 여기서 외인이 심판을 받는 것은 외인의 책임보다는 신적 의도성과 주도권의 결과이다.

#### \* 결과절 해석

요점: 예수가 외인에게 모든 것을 비유로 말씀하신 결과, 그들은 완악하게 되고 죄 사함을 얻지 못하게 된다.

함의: 예수가 비유를 사용했고 결과적으로 일부 사람들(“외인”)이 배제되고 심판을 당하게 된다. 여기서 외인이 심판을 받는 것은 신적 의도성과 주도권보다는 외인의 책임(비유에 대한 반응과 수용성)의 결과이다.

이처럼  $\iota\nu\alpha$ 를 목적절로 해석하느냐 아니면 결과절로 해석하느냐에 따라 뉘앙스가 전혀 달라진다. 2장에서 우리는 이사야의 원문맥과 마가의 이사야 사용이 결과절 해석을 지지함을 살펴보았다면, 3장에서는 마가복음의 인접문맥과 원격문맥의 증거들이 결과절 해석과 부합함을 증명할 것이다.

#### 3.1. 마가복음의 인접문맥

마가복음 4:12는 씨 뿌리는 자의 비유, 좀 더 정확히는 땅의 비유에 대한 예수의 설명 가운데 등장하는 구절이다. 이 때문에 땅의 비유의 핵심주제와 논조를 파악하는 것은 마가복음 4:12의  $\iota\nu\alpha$ 의 용법을 확정하는 데 도움을 줄 수 있다.

예수가 가르친 땅의 비유의 내용은 대략 다음과 같다. 씨를 뿌리는 자는 각기 다른 땅, 즉 길가, 흙이 얇은 돌밭, 가시떨기, 좋은 땅에 씨를 뿌린다. 씨가 어느 땅에 뿌려졌느냐에 따라 씨의 결국의 모습이 달라진다. 뿌리를 아예 내리지 못한 것도 있고, 싹이 조금 나오다가 마른 것도 있으며, 열매를 맺지 못한 것도 있고, 풍성한 결실을 맺는 것도 있다.

땅의 비유를 말한 뒤 예수는 4:13-20에서 비유의 의미에 대해 비교적 자세히 설명한다. 여기서 주된 논점은 말씀을 듣는 자의 상태에 따라 결실의 여부가 달라진다는 것이다. 다시 말해, 말씀을 듣는 자의 반응과 수용성이 말씀 이해의 여부를 결정한다는 것이다. 이러한 땅의 비유의 논조는 *ὅτι*를 목적절로 해석할 때는 잘 반영되지 않는다. 목적절 해석의 요점은 예수의 비유 사용이 처음부터 일부 사람들을 배제하기 위한 것이었다는 점인데, 씨 뿌리는 자의 비유도 그에 대한 예수의 설명도 이러한 뉘앙스를 전달하지 않는다. 하지만 *ὅτι*를 결과절로 해석하게 되면 땅의 비유의 논조가 잘 드러난다. 예수가 비유를 사용하신 결과 일부 사람들이 완고해졌다는 것은 말씀을 듣는 자의 상태에 따라 말씀 이해도가 달라진다는 땅의 비유의 논조와도 잘 조화된다.

말씀을 듣는 자의 반응과 수용성은 땅의 비유의 전체 주제이기도 하지만<sup>25)</sup> 땅의 비유에서 사용된 세부적인 표현에서도 발견된다. 예를 들어, 4:9에서 예수는 땅의 비유를 말한 뒤 “들을 귀 있는 자는 들으라”고 덧붙인다.<sup>26)</sup> 이 발언은 외인들을 애초에 배제하고 내부인들에게만 하는 말이라기 보다는<sup>27)</sup> 비유를 듣는 모든 이들에게 반응과 수용성의 중요함을 상기시키는 말이라고 보는 것이 문맥적으로 더 타당하다.<sup>28)</sup> 땅의 비유 자체도 청자의 반응과 수용성을 강조하고 있으며 땅의 비유 이후에 나오는 다양한 비유들도 이 주제를 변주하고 있다. 4:21-25의 등불의 비유는 등불을 ‘많은 사람이 볼 수 있도록’ 등경 위에 두어야 한다고 말한다. 등불의 목적은 어렵게 하기 위한 것이 아니라 밝히기 위한 것이다. 마가는 등불의 비유를 통해 비유의 궁극적 목적을 암시하고 있는 것처럼 보인다.<sup>29)</sup> 4:26-29의 자라나는 씨 비유와 4:30-32의 겨자씨 비유도 동일한 주제를 전개한다. 자라나는 씨

25) R. T. France, *The Gospel of Mark*, 198.

26) 이것이 예수의 직접 발화이든지 마가가 덧붙인 편집적 코멘트든지, 이 표현을 통해 전달되는 의미와 효과는 동일하다.

27) A. Y. Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 249-250.

28) K. Snodgrass, “4 Ezra and Mark 4:1-34: Parables on Seeds, Sowing, and Fruit”, B. C. Blackwell, J. K. Goodrich and J. Maston, eds., *Reading Mark in Context: Jesus and Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Zondervan, 2018), 74-75.

29) W. L. Lane, *The Gospel of Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 166-167.

도, 겨자씨도 처음에는 미미해 보이지만 결국 모두가 알아볼 수 있는 방식으로 변한다.<sup>30)</sup> 이 모든 비유들이 말하는 바를 종합해보면, 비유의 속성에 대한 중요한 단서를 발견할 수 있다. 4:22의 표현을 빌려 말하자면, 예수가 비유를 사용하신 궁극적 목적은 숨기는 것이 아니라 드러내는 것, 감추는 것이 아니라 나타내는 것이다.<sup>31)</sup> 만약 예수가 숨기고 감추기 위해 비유를 사용했다면(*ὁμιλία*의 목적절 해석), 제자가 아닌 자들(4:10, 함께 한 사람들)이 예수를 찾아왔을 때 비유의 의미를 설명할 필요도 없었을 것이며, “그들이 알아 들을 수 있는 대로” 반복적으로 가르칠 필요도 없었을 것이다(4:33).<sup>32)</sup> 이처럼 땅의 비유 뿐 아니라 마가복음 4장에 나타난 다양한 증거의 누적 효과는 *ὁμιλία*의 결과절 해석을 옹호한다.

### 3.2. 마가복음의 원격문맥

마가복음 4:12의 *ὁμιλία*의 결과절 해석은 신적 의도성보다는 청자의 반응과 수용성을 강조한다. 또한 그것은 하나님 말씀의 선포와 가르침이 보다 많은 이들에게 전달될 수 있는 여지를 남겨둔다. 이러한 주제들은 마가복음 4장뿐 아니라 마가복음 전체에 걸쳐 관찰된다. 이와 관련하여 눈여겨볼 만한 이슈는 외부인과 내부인이다. 마가복음에서 외부인과 내부인은 처음부터 결정되어 바뀌지 않는 것이 아니라 언제든 변경될 수 있는 유연한 위치다.<sup>33)</sup> 이러한 유연성은 독자들을 당황하게도 하지만 독자들의 반응과 수용성을 자극하는 수사학적 수단으로 기능하기도 한다. 외부인도 언제든지 내부인이 될 수 있기 때문에 이는 하나님의 말씀이 보다 많은 이들에게 전달될 수 있는 가능성을 시사한다.

30) D. E. Garland, *Mark*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 179.

31) R. T. France, *The Gospel of Mark*, 200; K. Snodgrass, “4 Ezra and Mark 4:1-34”, 74.

32) ‘반복적으로’라는 표현은 성경에 나오지 않지만 *ἐλάλει*가 미완료인 것을 감안하면 예수가 비유를 반복적으로 말하고 가르쳤음을 알 수 있다. B. Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 172. 예수가 비유를 여러 번 가르치는 것은 막 7:14-15에서도 발견된다. J. Marcus, *Mark 1-8*, 303. 미완료 동사가 반복적인 행위를 가리키는 용례에 대해서는 D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 547을 참조하라. 미완료 동사의 다른 용례에 대한 최근 논의를 위해서는 C. R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New Testament* (New York: Peter Lang, 2012), 77-102.

33) 마가복음에서 외부인이 내부인으로, 내부인이 외부인으로 판명되는 것은 마가복음의 더 큰 주제인 아이러니와도 연관된다. 마가복음의 아이러니에 대한 본격적인 연구서로는 J. Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext*, SNTSMS 72 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)가 있다.

외부인과 내부인이 언제든 바뀔 수 있다는 것은 땅의 비유에도 이미 암시되어 있다. 예수가 땅의 비유를 말했을 때 처음부터 이해한 사람은 아무도 없었다. 무리뿐 아니라 제자들도 비유를 이해하지 못했다. 다시 말해 내부인으로 여겨졌던 제자들이 외부인으로 판명되는 순간이다. 그렇다면 누가 예수의 비유를 이해했을까? 예수를 따로 찾아온 이들이다. 그런데 예수를 따로 찾아온 이들 중에는 제자가 아닌 이들도 있었다.<sup>34)</sup> “예수께서 홀로 계실 때에 함께 한 사람들이 열두 제자와 더불어 그 비유들에 대하여 물으니”(4:10). 열두 제자가 아닌 사람들도 예수의 비유를 이해하게 된다. 외부인으로 여겨졌던 이들이 내부인으로 판명되는 순간이다.

이러한 패턴은 마가복음 전체에 걸쳐 나타난다. 몇 가지 예를 들어보자. 마가복음 3:31-35에서 예수는 가족을 재정의한다. 혈연으로 맺어진 가족은 외부인으로 판명되고, “누구든지 하나님의 뜻대로 행하는 자”가 내부인으로 밝혀진다.<sup>35)</sup> 이와 유사하게 마가복음 6:1-6에서는 예수를 가장 잘 알 것이라고 기대되었던 고향 사람들이 예수를 믿지 않는 외부인으로 판명된다. 헤롯의 연회와 예수의 오병이어 사건에서도 외부인과 내부인의 역전이 감지된다(막 6:14-44).<sup>36)</sup> 내부인으로 여겨졌던 “대신들과 천부장들과 갈릴리의 귀인들”(막 6:21)은 예수의 종말론적 식탁에 초대받지 못하고 외부인으로 여겨졌던 “목자 없는 양 같”은 이들(막 6:34)이 그 자리를 대신한다. 내부인으로 여겨졌던 제자들은 여전히 예수의 말씀을 이해하지 못하고 “길에서” 서로 누가 크냐 논쟁을 벌인 반면(막 9:34), 외부인으로 여겨졌던 맹인 바디매오는 예수의 말씀을 듣고 즉각적으로 반응한 뒤 “길에서” 예수를 따랐다(막 10:52).<sup>37)</sup> “누가 진정한 제자인가?”라는 물음에 대한 대답을 할 때도 외부인과 내부인의 역전이 일어난다. 예수가 택한 열두 제자들은 예수의 공생애 사역 기간 내내 그의 곁을 맴돌았지만 결국 그의 뜻과 계획을 이해하지 못하는 존재로 그려진다. 특히 예수가 자신이 고난 받고 죽게 될 것이라는 수난 예고를 세 차례에 걸쳐 하지만 제자들은 그때마다 실패한다. 첫 번째 수난 예고 후 베드로는 사탄으로 몰렸고(막 8:33), 두 번째 수난 예고 후 제자들은 어리석게도 자리다툼을 벌이고 있었으며(막 9:34), 세 번째 수난 예고 후 야고보와 요한은 예수를 찾아와 재차 높은 자리를 요구한다

34) R. A. Culpepper, *Mark*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2007), 137.

35) R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, WBC 34a (Dallas: Word, 1989), 181.

36) 헤롯의 연회와 예수의 오병이어 사건의 대조에 대한 자세한 논의를 위해서는 권영주, “마가복음 6:14-29에 예수는 부채하는가?: 샌드위치 구조와 그레코-로만 전기의 장르적 특성을 중심으로”, 『신약연구』 21:1 (2022), 131-162.

37) J. R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 331.

(막 10:37). 내부인으로 여겨졌던 제자들은 예수의 의도를 파악하지 못하고 헛발질만 하고 있는 외부인으로 판명된다. 예수가 고난당하는 모습을 보며 “진실로 하나님의 아들이었도다”라는 고백을 한 것은 뜻밖의 인물이었다.<sup>38)</sup> 외부인으로 여겨졌던 이방인 백부장이 실상 내부인이었던 것이다.

외부인과 내부인의 위치가 언제든지 변경될 수 있다는 주제는 이처럼 마가복음 전체에 걸쳐 발견된다. 이러한 주제를 고려할 때 마가복음 4:12의  $\acute{\iota}\nu\alpha$ 를 어떻게 해석하는 것이 더 좋을까? 예수가 비유를 사용하신 목적 자체가 애초에 외부인을 배제하기 위한 것이었다면(목적절 해석) 외부인과 내부인 사이에 존재하는 이러한 유연성을 담아낼 수 없다. 마가복음에 의하면 외부인은 언제든지 내부인으로 판명날 수 있기 때문이다. 하지만  $\acute{\iota}\nu\alpha$ 를 결과절로 해석하면 이러한 유연성을 잘 드러낼 수 있다. 예수가 비유를 사용하신 결과로 일부 사람들이 완악하게 되었다는 것은 청자의 반응과 수용성을 강조한다. 이는 청자의 반응과 수용성에 따라 외부인이 내부인으로 판명되기도 하고 내부인이 외부인으로 밝혀지기도 한다는 마가복음의 전체 주제와 잘 어울린다.

#### 4. 나가는 말

본 논문은 ‘마가복음 4:12의  $\acute{\iota}\nu\alpha$ 를 어떻게 해석해야 하는가?’라는 질문을 탐구했다. 이 질문에 대답하기 위해 기존의 논의들은 주로 그리스어 문법과 언어적 이슈에 치중했다. 하지만  $\acute{\iota}\nu\alpha$ 를 목적절로 해석하는 견해도, 결과절로 해석하는 견해도 문법적, 언어적인 면에서 모두 나름의 설득력 있는 근거를 제시한다. 따라서 이전 논의들의 유익에도 불구하고 그것은 마가복음 4:12의 의미를 확정하는 데 큰 기여를 하지 못했다. 본 논문은 이러한 공백을 메우기 위해 이사야의 원문맥, 마가의 이사야 사용, 마가복음의 문맥에 대한 연구를 진행했다.

이사야의 원문맥 연구를 통해 하나님이 심판의 메시지뿐만 아니라 회복의 메시지를 전했음을 알 수 있었다. 마가의 이사야 사용 연구를 통해 마가는 맞소리 본문과 칠십인역에 나타난 신적 의도성과 주도권을 약화시키는 방식으로 구절을 변경했음을 확인했다. 또한 마가복음의 인접문맥과 원격문맥 연구를 통해 마가복음 전체에 걸쳐 독자의 반응과 수용성이 강조되고

38) F. J. Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 91.



있음을 살펴보았다. 이러한 증거들을 종합하면 ἵνα를 목적절이 아닌 결과절로 해석하는 견해가 문맥적으로 훨씬 타당하다는 결론에 이르게 된다.

<주제어>(Keywords)

예수의 비유, 씨 뿌리는 자의 비유, 마가복음 4장, 이사야 6장, ἵνα.

Parables of Jesus, The Parable of the Sower, Mark 4, Isaiah 6, ἵνα.

(투고 일자: 2022년 5월 27일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 18일)

<참고문헌>(References)

- 권영주, “마가복음 6:14-29에 예수는 부재하는가?: 샌드위치 구조와 그레코-로만 전기의 장르적 특성을 중심으로”, 「신약연구」 21:1 (2022), 131-162.
- 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.
- 신현우, “마가복음 4:12 번역: 비유의 목적인가 결과인가?”, 「성경원문연구」 50 (2022), 87-106.
- Baker, D. W., *Isaiah*, Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary 4, Grand Rapids: Zondervan Academic, 2009, Kindle edition.
- Boring, M. E., *Mark: A Commentary*, The New Testament Library, Louisville: Westminster John Knox, 2012.
- Camery-Hoggatt, J., *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext*, SNTSMS 72, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Campbell, C. R., *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New Testament*, New York: Peter Lang, 2012.
- Collins, A. Y., *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2007.
- Culpepper, R. A., *Mark*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2007.
- Donahue, J. R., *The Gospel of Mark*, SP 2, Collegeville: Liturgical Press, 2002.
- Edwards, J. R., *The Gospel According to Mark*, PNTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Evans, C. A., *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, JSOTSup 64, Sheffield: JSOT Press, 1989.
- France, R. T., *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Garland, D. E., *Mark*, The NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Guelich, R. A., *Mark 1-8:26*, WBC 34a, Dallas: Word, 1989.
- Hooker, M. D., *The Gospel according to Saint Mark*, Black's New Testament Commentary, London: Continuum, 1991.
- Kirkland, J. R., “The Earliest Understanding of Jesus' Use of Parables: Mark 4:10-12 in Context”, *NovT* 19:1 (1977), 1-21.
- Lane, W. L., *The Gospel of Mark*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Malina, B. J. and Rohrbaugh, R. L., *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 2nd ed., Minneapolis: Fortress, 2008.
- Marcus, J., *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB

27, New York: Doubleday, 2000.

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

Oswalt, J. N., *Isaiah*, The NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 2003, Kindle edition.

Oswalt, J. N., *The Book of Isaiah 1-39*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Rocine, B. M., *Learning Biblical Hebrew: A New Approach Using Discourse Analysis*, Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2000.

Snodgrass, K., “4 Ezra and Mark 4:1-34: Parables on Seeds, Sowing, and Fruit”, B. C. Blackwell, J. K. Goodrich, and J. Maston, eds., *Reading Mark in Context: Jesus and Second Temple Judaism*, Grand Rapids: Zondervan, 2018, 69-76.

Stein, R. H., *Mark*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Urban, D. V., “Obscurity and Intention in Mark 4:11-12: Jesus’ Parabolic Purposes”, *Calvin Theological Journal* 49 (2014), 122.

Wallace, D. B., *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.

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

<Abstract>

**Is the Hardening of People the Purpose or the Result of  
Jesus' Use of Parable?:  
Interpreting ἵνα in Mark 4:12**

Youngju Kwon  
(Korea Baptist Theological University/Seminary)

This article explores the following questions: How should we interpret ἵνα in Mark 4:12? Is it used as a purpose clause or a result clause? In order to answer these questions, previous studies tend to focus on grammatical and linguistic issues. The problem is that both positions provide all convincing evidence and arguments. Thus, previous studies offer not much contribution to the issue of determining the meaning of ἵνα clause despite their usefulness. Since previous studies have come to a dead end, this article suggests that scholars should find different avenues of research to resolve this crucial interpretive issue. This article intends to fill this gap by studying three areas: (1) the original context of Isaiah, (2) Mark's use of Isaiah, and (3) the context of Mark.

Regarding the first area, it is true that the overall tone of Isaiah 6 and its previous context (Isa 1-5) is gloomy. In other words, the message of judgment is predominant. In light of this, it seems right to conclude that Isaiah 6:9-10 is to be interpreted as the message of judgment. However, this article argues that Isaiah's original context itself includes the message of recovery and hope. For example, Isaiah 6:11-12 indicates that the judgment is temporary rather than permanent. Further, Isaiah 6:13 explicitly states that God leaves the holy seed even in the season of judgment. With regard to the second area, Mark uses Isaiah in the way of de-emphasizing the divine intention and initiative expressed in MT and LXX. MT uses imperative verbs, implying that God takes initiative in the hardening of people. MT also uses hiphil verbs that have causal meaning. This gives the impression that God is responsible for the hardening of people. The uses of future indicative verbs and divine passive verb in LXX have the same effect. However, Mark 4:12 mitigates divine intention in the hardening of people by using subjunctive mood and avoiding reinforced negation(μὴ rather than οὐ μὴ). Concerning the third area, both immediate context and larger context of

Mark highlight audience's response and reception. If ἵνα is to be interpreted as a purpose clause in the sense that Jesus' use of parables intends to harden people's heart, Mark 4:11-12 may not cohere with the general tone of the rest of the chapter. Putting all these pieces of evidence together, this article concludes that interpreting ἵνα in Mark 4:12 as a result clause makes far better sense.

## 신약 고유명사의 새로운 표기법 제안

— 『개역개정』 사도행전의 인명과 지명을 중심으로 —

박정수\*

### 1. 서론

성경의 인명과 지명을 우리말로 옮기는 일은 수천 년의 시간과 동서양의 공간을 뛰어넘는 어려운 번역과제 중 하나일 것이다. 신약의 인명과 지명 표기의 토대가 되는 원지음(原地音)은 구약 히브리어 혹은 아람어와 코이네 그리스어였다. 당시는 로마가 지중해 연안을 지배하며 그리스어와 함께 라틴어도 함께 사용되고 있었다. 이 두 언어는 이후 서구 문화에 깊이 뿌리 내렸다. 성경의 인명은 기독교 문화와 함께 각 민족어로 변용되어 고스란히 인명으로 사용되고 있고, 지명은 역사 속에서 명멸과 변천의 과정을 겪으며 오늘에 이르고 있다.

오늘날 성경의 우리말 독자들은 국어와 함께 세계의 통용어처럼 사용되는 서양언어들로 정착된 인명과 지명을 수용하며 지구촌 시대를 살아가고 있다. 현대 서양어로 수용된 인명과 지명 혹은 나라명이 교과서와 인터넷 상에서 표준어로 사용되는 상황에서, 그것과는 다른 표기체계로 성경을 읽어야 하는 독자들의 괴리감은 크다. 『개역개정』의 독자들에게 인명 파라오를 “바로”, 페트로스를 “베드로”, 파울로스를 “바울”이라고 읽거나, 지명 아테네를 “아텐”으로, 키프로스를 “구브로”라고 발음하는 어려움은 물론, 국가 이름 이집트를 “애굽”으로 혹은 페르시아를 “바사”로 읽어야 하는 어려움

\* Universität Heidelberg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 성결대학교 신약학 교수.  
pjs@sungkyul.ac.kr.

생각보다 크다. 우리는 시간과 공간이 만들어 놓은 문화적 괴리를 고스란히 겪어내고 있는 셈이다. 이러한 괴리감은 성경의 이야기를 역사적 맥락에서 읽기 어렵게 하고, 결과적으로 독자들의 신앙과 가치체계를 세상 속에서 소통하기도 어려움을 준다. 이렇듯 신약의 인명과 지명의 우리말 표기체계를 정비해야할 필요성은 절실하다.

이 글은 현재 『개역개정』의 인명과 지명표기법의 어려움을 해결하는 하나의 제안이다. 인명의 경우는 더 큰 어려움이 예상된다. 사실 성경의 인명은 우리말은 물론 서양언어를 수용하는 나라들에서도 ‘당대(當代) 원지음(原地音)’과는 격차가 큰 채로 동화되어 거의 그 문화에 토착화되어 사용되고 있다. 예를 들어, 그리스어 ‘이에수스(Ἰησοῦς)’의 영어식 음역 ‘지저스(Jesus)는 독일어 ‘예수스(Jesus)’나 우리말 ‘예수’ 보다 원지음에서 더 멀다. 상황이 이렇다 해도 우리말에서 관용(慣用)으로 굳어진 인명표기를 전면적으로 개정하는 것은 현실적으로 어렵다. 그래서 인명은 세계사에서 자주 등장하는 이름을 현실화하도록 최소한의 개정을 하는 것이 실용적이라고 생각한다.

그러나 지명은 상황이 다르다. 지명은 역사적 변천과정을 통해서 거의 오늘날까지 유지되고 있기에 성경의 역사와 현재의 세계를 매개하는 중요한 요소가 된다. 또한 적지 않은 지명과 나라명은 현재 세계 통용어로 표기되어 문헌과 인터넷, 공식명칭으로 사용되고 있기 때문에 『개역개정』의 지명표기를 현실화 할 필요성은 크다. 이런 의미에서 지명표기를 사용언어 ‘당대(當代) 원지음’이라는 잠정적 원칙을 현실화할 필요성을 갖는다. 하지만 여기서도 ‘당대 원지음가’의 재구성과 수용어의 역사적 변천과정 및 관용(慣用)으로 정착된 용어들을 개정하는 원칙을 세우기는 쉽지 않다. 현재 외래어 표기법 시행세칙 제4장 “인명, 지명 표기의 원칙”도 결국은 원지음을 따르는 원칙과, 관용을 존중하여 그 범위와 용례를 정하는 문제를 남겨두고 있다.<sup>1)</sup>

이 글에서는 우선 신약성경 그리스어의 자음과 모음 음가의 우리말 표기에 관한 학자들의 의견을 수용하여 정리하려 한다. 그리고 그리스어의 ‘원지음’이 라틴어는 물론 서양현대어로 수용되는 과정에서 인명지명표기에서 관용으로 정착된 용어들을 범주별로 나누어 고찰하고자 한다. 독일어

1) 국립국어원, “외래어 표기법[시행 2017. 3. 28.], 문화체육관광부 고시 제2017-14호(2017. 3. 28.)”, [https://kornorms.korean.go.kr/regltn/regltnView.do?regltn\\_code=0003#a428](https://kornorms.korean.go.kr/regltn/regltnView.do?regltn_code=0003#a428) (2022.7.30.). “제4장 인명, 지명 표기의 원칙, 제1절 표기 원칙, 제1항. 외국의 인명, 지명의 표기는 제1장, 제2장, 제3장의 규정을 따르는 것을 원칙으로 한다. 제2항. 제3장에 포함되어 있지 않은 언어권의 인명, 지명은 원지음을 따르는 것을 원칙으로 한다(Ankara 앙카라, Gandhi 간디). 제3항. 원지음이 아닌 제3국의 발음으로 통용되고 있는 것은 관용을 따른다(Hague 헤이그, Caesar 시저). 제4항. 고유 명사의 번역명이 통용되는 경우 관용을 따른다(Pacific Ocean 태평양, Black Sea 흑해). 제5항. 이미 굳어진 외래어는 관용을 존중하되, 그 범위와 용례는 따로 정한다.”

성경번역 전통에서 인명과 지명 표기에 관한 “성경의 고유명사의 통일된 표기를 위한 로쿰 지침”(Loccumer Richtlinien zur einheitlichen Schreibung biblischer Eigennamen) 작업은 중요한 사례이다. 이는 구약과 신약은 물론 특별히 ‘신구약중간사’에서 자주 제기되었던 인명과 지명의 통일된 표기를 위해 가톨릭과 개신교가 함께 협의한 작업의 결과이다. 이 자료는 비록 다른 언어권에서 시행된 사례지만 관용의 범주를 구성하는 우리의 작업에 통찰력을 더해 줄 수 있다.<sup>2)</sup>

현 『개역개정』(1998) 인명지명표기의 현실적 대안을 제시하는 이 논문에서,<sup>3)</sup> 신약성경의 모든 인명과 지명을 검토할 수는 없었고, 사도행전을 자료로 삼아 작업하였다. 사도행전이야말로 헬레니즘 시대 인명과 지명에 관한 역사자료의 보고(寶庫)와도 같아서 작업에 요긴하기 때문이다. 그래서 이 모든 논의의 마지막 결론으로 필자는 NTG<sup>28</sup>을 원문으로 하여 사도행전의 모든 인명과 지명을 『개역개정』(1998)과 『공동개정』(1999)은 물론 가장 최근에 발행된 『새한글성경 신약과 시편』(2021)과 일일이 비교 검토하여 표기를 제안했다. 『새번역』(2003)은 인명지명에 있어 전적으로 『개역개정』을 따르고 있기에 제외했다. 그럼에도 불구하고 『새한글성경 신약과 시편』과 『공동개정』의 인명지명 표기 원칙은 본 논문의 가장 중요한 ‘재개정’ 제안의 원칙으로 삼은 ‘파열음 표기의 분화’(즉 ‘ㄲ, ㅌ, ㅋ’ 사용)를 일관되게 관찰하고 있지 않아서, 이 글의 본문에서 일일이 비교할 필요는 없었고, 다만 결론의 ‘비교’란에 본문에서 설명한 규칙들을 간단한 도식(\*, \*\*, <, 그. 등)으로 표기해 설명했다.

## 2. 신약성경 우리말 표기의 주요 쟁점

신약성경 그리스어의 우리말 표기법은 국립국어원의 외래어 표기법을 기준으로 표기체계를 검토해야 한다. 우선 국립국어원의 외래어 표기법 제 1장의 표기원칙은 다음과 같다.<sup>4)</sup>

2) 이 자료는 현재 독일성서공회의 웹사이트에 게시되어 있다. Deutsche Bibel Gesellschaft, ed., “Loccumer Richtlinien”, <https://www.die-bibel.de/bibeln/wissen-zur-bibel/wissen-bibeluebersetzung/loccumer-richtlinien/> (2022.7.30.).

3) 참고로 본 논문에서 『개역개정』의 현재 인명지명은 “ ”로 표기하였고, 새로 제안하는 표기는 ‘ ’로 표기하였다(예, “수리아”와 ‘시리아’). 이 글에 원문을 인용할 때 수많은 용례를 ‘ ’로 표기할 때마다 ( ) 안에 그리스어를 삽입하지 않았으나, 결론에 제시한 도표에는 모두 기록하여 두었다.

4) 국립국어원, “외래어 표기법: 제1장 표기의 기본 원칙”, <https://kornorms.korean.go.kr/regltn/r>



- 제1항 외래어는 국어의 현용 24자음만으로 적는다.
- 제2항 외래어의 1 음운은 원칙적으로 1 기호로 적는다.
- 제3항 받침에는 ‘ㄱ, ㄴ, ㄷ, ㄹ, ㅁ, ㅂ, ㅅ, ㅇ’만을 쓴다.
- 제4항 파열음 표기에는 된소리를 쓰지 않는 것을 원칙으로 한다.
- 제5항 이미 굳어진 외래어는 관용을 존중하되, 그 범위와 용례는 따로 정한다.

그리스어의 음가 전체를 재구성 하는 문제는 이 글에서는 다루기 어렵다. 현재 성경 그리스어의 우리말 표기체계를 연구하여 제안하고 있는 학자는 민경식과 이상일 두 사람인데, 이들은 자음과 모음에 대한 기본적인 표기원칙에서 일치하고 있다. 본 논문은 근본적으로는 민경식이 제안하여 정리한 “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙”<sup>5)</sup>을 수용하되, 아래의 몇 가지 세부사항을 검토하여 수정하여 사용하려고 한다.<sup>6)</sup> 먼저, 그리스어 표기법 일반에서는 자역(transliteration)보다는 음역(transcription)을, 그러나 인명과 지명의 경우에는 자역을 따르는 것이 좋겠다.<sup>7)</sup> 우리의 논의의 핵심 쟁점은 자음에서는 ‘파열음 표기법’과 모음에서는 ‘v’의 표기법이다. 두 학자의 의견을 통해 우선 이 문제를 정리해 보자.

## 2.1. 자음

민경식은 최인호의 『우리 말글 사전』에 나오는 그리스어 자음과 모음 체계를 검토하고 국립국어원의 외래어 표기법을 종합하여 제안하고 있다. 민경식은 여기서 현재 우리말 성경에서 파열음을 일괄적으로 양순음과 치조음, 구개음 순서로 ‘ㅂ, ㄷ, ㄱ’로 표기하는 방식에서 벗어나되, 외래어 표기법을

---

egltNView.do?regltN\_code=0003#a425 (2022.7.30.). 현재는 국립국어원과 한국신문방송편집인협회가 1991년에 ‘정부언론외래어심의공동위원회’를 구성하여 격월로 모여 국어에 새로 들어오는 외국어와 외래어의 한글 표기를 심의하고 있다. 출판된 사전은 한국어문교열기자협회 편, 『세계 인문지리 사전』 상·하권 (서울: 한국어문교열기자협회, 2009)을 보라.

- 5) 민경식, “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 『신약논단』 17:1 (2010), 177-200, 특히 189-193. 여기서 민경식은 외래어표기법 일반원칙을 그리스어 음가에 적용하고 있기에 별도로 음역 세부사항은 인용하지 않도록 하였다.
- 6) 민경식의 ‘성경 그리스어의 음역 원칙’의 기초적 문제이므로 가장 마지막에 부록으로 인용하여 첨부해 둔다.
- 7) 음역과 자역의 차이에 대해서는 Ibid., 184(“음역은 원천문자의 소리를 수용문자의 소리로 전환하려는 시도이나, 자역은 원천문자를 수용문자의 대응문자로 전환하려는 시도이다”)를 참고하고, 인명지명에서 자역을 선호하는 것에 대해서는 이상일, “신약성경 그리스어 외래어 표기 방식에 대한 제안과 그 적용-마태복음을 중심으로”, 『성경원문연구』 46 (2020), 151-170, 특히 154를 참고하라.

따라 유성 파열음 ‘π, τ, κ’, ‘φ, θ, χ’는 ‘프, 트, 크’로 하고, 유성 파열음 ‘β, δ, γ’은 된소리 ‘뽀, 뒸, 꺄’ 대신 거센소리 ‘ㅂ, ㅈ, ㄱ’로 사용하자고 제안한다.<sup>8)</sup>

그런가 하면 이상일<sup>9)</sup>은 이제까지 에라스무스의 “이항 대립 체계”로 분류한 그리스어의 음운체계를 비판적으로 검토하며, “삼항 대립 체계”로 분류할 수 있음을 여러 논증을 통해 제시한다.<sup>10)</sup> 또한 우리말 파열음의 체계도 삼항 대립 체계로 되어 있으므로 무기 무성 파열음인 ‘π, τ, κ’를 ‘뽀, 뒸, 꺄’로, 유기 무성 파열음 ‘φ, θ, χ’를 ‘프, 트, 크’로, 유성 파열음 ‘β, δ, γ’는 현재와 같이 ‘ㅂ, ㄱ, ㄷ’로 구분하자는 제안이다.<sup>11)</sup>

그러나 만일 이상일의 견해를 따르자면 현재 외래어 표기법과 불일치하게 되는데, 별도의 규범을 다시 제안해야 하지만 이는 쉽지 않고, 또한 우리말 음역을 이른바 삼항 대립 체계로 이해하는 것에 대한 학자들의 지지가 필요하다. 설령 삼항 대립 체계가 옳다 할지라도 『개역개정』의 ‘재개정 원칙’으로 수립하는 면에서나, 서양 언어와의 괴리를 극복하는 면에서나 현실적이지 않다. 재개정 원칙은 문장의 음역을 ‘당대 원지음’을 재구(再構)하기보다는, 서양고대사의 우리말 외래어 표기법과 성경의 인명지명의 표기법을 조화하는 방식으로 진행되어야 하겠다. 그러므로 우리는 파열음을 이제까지 유성과 무성 모두 ‘ㅂ, ㄱ, ㄷ’로 표기하던 방식에서, 무성 파열음(‘π, τ, κ’, ‘φ, θ, χ’)의 경우에는 ‘프, 트, 크’로 표기하는 민경식의 제안을 수용하는 정도에 만족해야 한다.

사실 인명지명에서 무성 파열음에서 ‘프, 트, 크’ 표기를 도입하는 것만으로도 『개역개정』에 큰 변화를 예고한다. 왜냐하면 수많은 인명과 지명에 ‘프, 트, 크’를 ‘ㅂ, ㄱ, ㄷ’로 통합하여 발음하던 관습에 적지 않은 파장을 줄 것이기 때문이다. 따라서 도입하더라도 예를 들면, 사도들의 이름까지는 기존의 관용을 상당부분 수용하는 방향으로 지침을 삼아야 하겠다. 핵심은 결국 관용을 어디까지 존중하느냐의 문제인데, 우리는 다음 장에서 세부적인 범주로 나누어 이 문제를 검토해야 한다.

자음표기에서 더 고려할 사항은 외래어 표기법 “제3항 받침에는 ‘ㄱ, ㄴ, ㄷ, ㄹ, ㅁ, ㅂ, ㅅ, ㅇ’만을 쓴다”이다. 민경식은 여기서 ‘ㅅ’을 사용하지 않기로

8) 민경식, “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 188. 민경식은 무성 파열음에 관한 문제를 국립국어원의 표기법을 따르고자 한다. 즉, [p], [t], [k] 계열의 무성파열음을 표기할 경우, 경음(된소리: ‘뽀, 뒸, 꺄’) 대신 격음(거센소리: ‘프, 트, 크’)을 사용한다.

9) 이상일, “신약성경 그리스어 외래어 표기 방식에 대한 제안과 그 적용”, 151-170.

10) 이상일은 학자들의 6가지의 논증을 제시하면서, 결론적으로 파열음을 다음과 같은 삼항 대립 체계로 정리하고 있다. 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 「성경원문연구」 42 (2018), 68-89, 특히 77-80.

11) Ibid., 80.

하는데, 소수의 고유명사에 한정되기는 하지만 어말에 오는 ‘θ’나 ‘τ’ 바로 앞 모음이 단음일 경우에는 사용할 수 있다는 단서를 남기고는 있다.<sup>12)</sup> 하지만 장모음이 앞에 올 경우에도 ‘ς’은 사용할 수 있다. 예를 들어, ‘Δαυίδ’는 ‘다위드’보다는 ‘다윗’이, ‘Ρούθ’는 ‘루트’보다는 ‘룻’이, ‘Ἰωβήδ’은 ‘요베드’보다는 ‘요벳’이 『개역개정』의 표기를 바꾸지 않으면서 외래어 표기법을 준용할 수 있다. 그러므로 우리는 인명과 지명에서 필요한 경우 ‘ς’을 사용할 수 있도록 하자.

자음에서 고려할 또 다른 문제는 ‘ρ’([r])를 음절의 받침으로 사용할 때 ‘르’를 사용하는 문제이다. 현행 표준대백과사전이나 우리말 외래어 표기법은 어말(語末)의 ‘r’ 발음을 ‘르’로 표기하지만, 어두(語頭)나 어중(語中)의 자음 앞에서 ‘르’를 회피하는 경우가 많다. 이것은 영어식 표기가 지배적인 환경에서 두드러지는데, 프랑스어나 독일어나 스페인어에서는 ‘르’가 유지된다(바르셀로나, 블라디미르, 아미르 등).<sup>13)</sup> 현재 『개역개정』은 라틴어와 프랑스식 표기를 선호하는 『공동개정』과는 달리 영어식 표기를 선호하기에 음절끝 받침으로 ‘르’를 회피하는데, 이 역시 외래어표기법을 따라 자음 앞 [r]를 ‘르’로 표기하자. 특히 ‘바르’는 히브리어 이름에서 ‘~의 아들’이라는 뜻으로 자주 등장하는데, 그리스어로 표기할 때 많이 등장하는데, “바돌로매”, “바나바”, “바사바”, “바예수” 등 이미 관용으로 정착된 경우가 많다. 그렇다면 “바나바(Βαρναβᾶς)”를 ‘바르나바스’와 ‘바나바스’ 중에서 무엇으로 표기할 것인가? 또 “서기오(Σέργιο Παῦλος 행 13:7)”를 ‘세르기오’로 표시할 것인가? 이 역시 관용의 범주를 통해서 해결해야 하겠는데, 앞서 말한 대로 사도의 이름을 관용으로 유지한다면, 사도 ‘바돌로매’와 ‘바나바’는 개정하지 않지만 ‘바사바’, ‘서기오’ 등은 원지음을 따라 ‘바르사바’, ‘세르기오’로 표기해야 한다.

## 2.2. 모음

모음의 음가 표기법에서는 거의 합의가 이루어지고 있다. 다만 논쟁이 되는 사항은 ‘υ’의 음역인데, 민경식과 이상일은 고대 그리스어와 신약성경

12) “예를 들면, Ἰάρετ(이아렛?, 이아레트), Ναζαρέθ(나자렛?, 나자레트) 등이다. 그러나 Ἰσκαριώθ(이스카리오트)는 테타(θ) 바로 앞의 모음이 장음이기 때문에 ‘이스카리웃’이 될 수 없다.” 민경식, “성경 그리스어의 음역 원칙 제안”, 187, 각주 26.

13) “1. 자음 앞의 [r]는 ‘으’를 붙여 적는다.” 국립국어원, “외래어 표기법, 제3장 표기세칙, 제 2절 독일어의 표기”, [https://kornorms.korean.go.kr/regltn/regltnView.do?regltn\\_code=0003#a462](https://kornorms.korean.go.kr/regltn/regltnView.do?regltn_code=0003#a462) (2022.7.30.)

코이네에서 ‘기’로 표기해야 한다는데 일치한다. 서양고대사에서도 ‘당대 원지음’ 원칙에 의거하여 ‘기’로 표기되고 있는데, 현재 고전 그리스 시대와 초기 헬레니즘 시대의 무수한 고전들을 우리말로 완역하고 있는 천병희의 표기 사례에서도 이 규범은 잘 지켜지고 있다.<sup>14)</sup>

하지만 문제는 현대 우리말 인명지명사전과 인터넷사전 등에서는 ‘u’ 음가를 [ ]로 표기하고 있다는 데 있다. 지금은 홈페이지에서 삭제되었지만 국립국어원의 외래어 표기 용례에서 그리스어 표기 원칙이 제시되어 있었는데, 주로 인명과 지명을 사례로 들고 있었다.<sup>15)</sup> 여기서도 ‘u’는 영어식 음가 [y]에 해당하는 우리말 음가 [ ]로 표기한다. 예를 들면, ‘Πολύβιος(Polybios)’를 ‘폴리비오스’로, ‘Αἰσχύλος(Aeschylus)’를 ‘아이스킬로스’로 그리고 ‘Ὀδύσσεια(Odyseia)’를 ‘오디세이아’로 표기한다.

이상일은 둘 이상의 언어에서 나타나는 음운대응규칙을 토대로 음성을 재구성하는 비교재구(caoparrative reconstruction) 방법론을 통해서 ‘u’는 “전설 고모음 [y]에 가까운 소리 ‘위’로 이중모음이 아니라 단순모음”이라고 판단한다.<sup>16)</sup> ‘우’나 ‘이’가 아니라 ‘위’로 표기할 수 있는 이유는 무엇보다, 불가타(Vulgata)에서 신약성경을 라틴어로 음역할 때 ‘i’보다 ‘y’로 표기하고 있다는 증거를 제시한다.<sup>17)</sup> 그러나 그리스어에서 차용한 라틴어와 음역에서도 ‘u’를 음가 [i]로 표기하는 사례를 제시한다.<sup>18)</sup> 이상일의 판단대로, ‘u’는 독일어의 ‘ü’에 가까운 ‘y’로서 단순모음이며,<sup>19)</sup> 현행 외래어 표기법 제2장 표기일람표대로 ‘기’로 표기함이 옳겠다.<sup>20)</sup>

14) 대표적으로, 헤로도토스, 『역사』, 천병희 역 (고양: 도서출판 숲, 2009).

15) 이 규정은 1986년 5월 30일자 외래어 표기 용례집(인명·지명) 제9장에서 고시된 것이다. 대한교과서주식회사 편, 『국어 어문 규정집』 초판 (서울: 대한교과서주식회사, 1988=2005), 383-384. 근래에는 국립국어원 홈페이지 ‘국립어문규정>외래어표기법>그리스어표기원칙에 기록되어 있었으나, 현재 외래어표기법 부분이 개편되어 제2장(각국어) “표기일람표”와 제3장 “표기세칙”에서 그리스어 표기원칙이 사라진 상태다. 하지만 국립국어원의 표준국어대사전의 용례에는 여전히 [ ]로 표기되어 남아있는데, 그 예는 위의 각주 1)을 보라.

16) 이상일, “비교재구와 내적재구 방법론을 통한 신약성경 헬라어의 모음 음가 재구”, 『신약연구』 18:1 (2019), 79-103, 특히 95.

17) Ibid., 94.

18) 비문은 기원후 400년 이후, 파피루스에서는 2세기 후반에 이집트에서 더욱 자주 등장한다. F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, eds., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 17. Auf. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), §31, 각주 1.

19) 이상일, “비교재구와 내적재구 방법론을 통한 신약성경 헬라어의 모음 음가 재구”, 95-96.

20) 민경식이 잘 판단한 것처럼 “입실론(u)이나 람다(l)를 표시하기 위해 구두인처럼 우리말 현용 24자에 없는 새로운 기호(각각 ‘ㄴ’와 ‘ㄹ’)를 만들지도 않는다.” 민경식, “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 186, 각주 21; 구두인, “希臘語와 韓國語 發音의 比較”,

그런데 몇 개의 이집트 사본에서 “βιβλίον, βίβλος”가 각각 “βυβλίον, βύβλος”로 혼용되고 있듯이 “ι ει η (η) οι υ (υ) οι가 모두 ι로 발음되는” 이른바 이오타시즘(Itazismus) 현상이 신약성경시대 이후에 본격화되었다.<sup>21)</sup> 이렇게 ‘υ’는 기원후 200년부터 모음의 동화 및 축약(ει, υ, υι, οι→ι, αι→ε, ω→ο)과 함께 시작되어, 현대 그리스어에서 ‘ι’로 정착하게 되었다고 할 수 있다.<sup>22)</sup> 이러한 현상은 인명과 지명이 코이네 그리스어 이후 나타난 그리스어 음가에 동화되어 현대의 표기법으로 정착되었고, 더욱이 라틴어에서도 ‘y’로 표기되어 내려왔기에 현대의 인명과 지명에 ‘υ, ει, υι, οι’가 ‘ι’로 정착되어 사용되는 경우에만 ‘이’로 음역하는 것이 좋겠다.<sup>23)</sup> 예를 들면, “빌립보(Φίλιππος)”<sup>24)</sup>는 ‘-οι’가 ‘-ι’ 발음되는 현상을 따라 현재까지 사용되는 ‘필리피’로 사용하면 된다. 또 “테살로니가(Θεσσαλονίκη)”와 같이 ‘-η’로 마치는 도시나 지역 명칭은 ‘ι’동화 현상에 의해 『새한글성경 신약과 시편』과 같이 현재까지 사용되고 있는 ‘테살로니키’로 사용하면 된다.

물론, 이 경우도 관용의 범주를 나누어 체계화할 필요가 있으나, 대체로 인명에서는 ‘세계사적 인물’로 현재까지 사용되는 경우를 제외하고는 ‘기’로, 지명에서는 고대지명으로만 남아있는 경우에는 ‘기’로 표기한다. 이 음가는 마지막 결론에서 제시한 사도행전의 인명지명 사례에서 세밀하게 적용되어야 하겠다. 하지만 인명이든 지명이든 신약성경 본문 자체를 그리스어로 음역할 때에는 당대 원지음을 보존하기 위하여 ‘υ’를 ‘기’로 표기하는 것이 좋겠다. 예를 들면, ‘주 예수’를 의미하는 ‘κύριος’ Ἰησοῦς를 원문을 그대로 음역할 때는 ‘퀴리오스 예수스’라고 표기하지만, 지명 ‘Συρία’는 ‘쉬리아’로 표기하지 말고 ‘시리아’로 표기하여 현행 표준국어대사전이나 백과사전 등의 표기법에 동화시킬 필요가 있다.<sup>25)</sup>

「신학논단」 7 (1962), 114-124(114).

21) F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, eds., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, §22, 각주 1.

22) *Ibid.*, §22.

23) 최인호 편, 『개정판 바른 말글 사전』 (서울: 한겨레출판, 2007), 825-829. 이 책에는 “고전 그리스어와 현대 그리스어의 경계는 기원후 600년을 기준으로 하며, 기원후 600년 전의 인명은 고전 그리스어 표기법을 적용하고, 기원후 600년 후의 인명은 현대 그리스어 표기법을 적용한다. 지명은 원칙적으로 현대 그리스어 표기법을 적용한다”고 기록되어 있다. 또한 고대와 현대 “그리스어 자모와 한글 대조표(시안)”가 제시되어 있는데, 두 경우 모두 ‘υ’를 ‘이’로 표기하고 있다.

24) 참고로 복음서의 “가이사라 빌립보(Καίσαρείας τῆς Φιλίππου, 마 16:13; 막 8:27)”에서 “빌립보”는 인명 “필립”을 지명과 혼돈하게 만든다. 정확한 번역은 “빌립의 가이사라”(비교, 『새한글성경 신약과 시편』의 “필립의 카이사레아”)로 표기한 셈이다. 그러므로 필자의 표기규칙을 적용한다면 ‘필립의 카이사라’가 된다.

25) 현재 『개역개정』의 경우 ‘수리아’라고 표기하고 있는데 신약에서 9번(마 4:24; 눅 2:2;

### 3. 관용의 범위

그렇다면 관용의 범위는 어디까지인가? 이 문제를 좀 더 자세히 고찰하기 위해 우리는 다시 한 번 국립국어원의 외래어 표기법에서 인명·지명에 관한 원칙을 검토할 필요가 있다. 외래어 표기법 제1장 표기의 기본원칙 제5항도 “이미 굳어진 외래어는 관용을 존중하되, 그 범위와 용례는 따로 정한다”고 규정하며, 인명·지명의 세부규정에서도 자주 “관용을 존중”하거나 “따른다”고 언급되어 있다. 하지만 어디까지를 관용으로 보느냐, 또 개정을 할 경우 어떤 원칙으로 기존의 관용을 변경할지 토론이 필요하다. 여기서 발생하는 문제를 범주별로 나누어보자.

#### 3.1. 어말 -s 생략

인명과 지명에서 원지음이 현대어로 정착되면서 나타나는 가장 두드러진 특징은 그리스어 어말 음가의 생략현상이다. 영어의 인명에서는 ‘파울로스(Παύλος)’를 폴(Paul)로, ‘플라톤(Πλάτων)’을 플라토(Plato)로, ‘필론(φίλων)’을 필로(Philo)로, ‘프톨레마이오스(Πτολεμαῖος)’를 프톨레미(Ptolemy)로, 그리고 지명에서도 ‘코린토스(Κόρινθος)’를 고린트(Corinth), 독일어에서도 ‘아리스토불로스(Ἀριστόβουλος)’를 아리스토불(Aristobul)로, 로마(Roma)를 롬(Rom), ‘아테나이(Ἀθήναι)’를 아텐(Athen), ‘밀레토스(Μίλητος)’를 밀레트(Milet)로 축약하기도 한다.<sup>26)</sup>

현재 『개역개정』의 인명표기에서도 예수스를 “예수”, 파울로스를 “바울”, 클라우디오스를 “클라우디오”, 스테파노스를 “스테반”으로, 또 지명에서는 코린토스를 “고린도”, 밀레토스를 “밀레도”, 폰토스를 “본도”, 필리포스를 “필립보”, 에페소스를 “에베소”, 히에라폴리스를 “히에라볼리” 등으로 표기하는 것은 외래어의 영향이라고 할 수 있다.

이런 우리말 어말생략의 가장 두드러진 특징은 ‘-ς’로 끝나는 ‘-스’를 기피하는 현상이다. 이 현상에 대해서는 처음 우리말로 성경을 번역할 때부터 많은 고민을 한 것 같다. 이수정의 번역본에서는 어말 ‘-스’를 생략하지 않았지만, 존 로스의 번역본부터는 생략하는 쪽으로 방향을 잡았다.<sup>27)</sup> 이 현상은

4:27; 행 15:23, 41; 18:18; 20:3; 21:3; 갈 1:21), 그리고 아람을 수리아로 표기한 구약에서 2번(왕상 11:25; 렘 35:11) 모두 ‘시리아’로 개정할 수 있다.

26) Deutsche Bibel Gesellschaft, ed., “Loccumer Richtlinien zur einheitlichen Schreibung biblischer Eigennamen”, 1-14, 특히 6.

27) 존 로스의 신약성경 번역본(Ross Version) 『예수성교전서』(1887)는 『신약전서』(1900)에 영

현재 『개역개정』에서 매우 광범위하게 뿌리내려 있다. 특히 이름에서 이 현상을 개정하기는 현실적으로 어렵다. ‘예수’를 ‘예수스’로 바꾼다 할 때 이를 수용할 수 있을까? ‘바울’을 ‘바울로스’ 혹은 ‘파울로스’로, ‘베드로’를 ‘베드로스’ 혹은 ‘페트로스,’ 또 ‘요한’을 ‘요한네스’라 부르는 것은 어떤가?

그나마 다행인 것은 성경본문에서 이들 이름은 주격으로 사용될 때만 ‘-ος, -ης, -ους’ 등으로 사용되지만 원지음에서 소유격이나 여격에서 ‘-스’ 발음이 탈락되고 목적격에서는 주로 받침 ‘ㄴ’으로 끝난다.<sup>28)</sup> 말하자면, ‘예수의’와 ‘바울의’는 원지음에서 ‘예수(Ἰησοῦ)’와 ‘파울루(Παύλου)’로, 그리고 ‘예수를’과 ‘바울을’은 ‘예순(Ἰησοῦν)’과 ‘파울룬(Παῦλον)’으로 다양하게 발음된다. 그러므로 서양문화권의 근대어가 성경의 그리스어 이름을 수용하면서 어말 생략이 발생하는 것은 어쩌면 4개의 격이 사라지면서 발생한 관습이었을지도 모른다. 그러나 우리말은 생략과 함께 격조사를 사용하여야 하기에 ‘-스’탈락현상이 자연스러웠을 것이다. 그렇지 않았다면 ‘예수스는’, ‘예수스의’, ‘예수스에게’, ‘예수스를’처럼 매우 어색한 표현으로 남아있었을 것이다.

하지만 지명에서는 어떨까? ‘파트모스’를 “밧모”, 튀로스를 “두로”, 폰토스를 “본도”, 타르소(수)스를 “다소”, 필립피를 “빌립보”, 에페소스를 “에베소”, 프톨레마이스를 “틀레마이”로 표기한다면, 고대 세계의 원지음은 물론 현재 통용되는 지명과도 큰 괴리감을 줄 수 있다. 어말 ‘-스’ 생략은 물론 자음에서 ‘교, 크, 트’를 적용하지 않을 경우, 카파도키아를 “가바도기아”로, 키프로스를 “구브로”로, 파포스를 “바보”로, 페르가(게)를 “머가”로, 파타라는 “바다라”로 사용하는 『개역개정』의 지명은 사실 매우 어색한 지명이 되고 말았다. 게다가 신약의 인명은 대부분 저명한 인물들이 아니지만, 반대로 지명은 현재까지 남아 사용되는 경우가 많다. 물론 각국어로 정착되어 현재의 지명이 원지음을 그대로 따른다고 볼 수는 없다.

그러므로 인명과 지명의 우리말 어말에서 일어나는 ‘-스’의 생략은 인명에서는 관용을 유지하고 지명에서는 적극적으로 개정하되, 각각 세부적 범주로 나누어 적용할 필요가 있다. 성경의 지명 ‘번역’작업에서 우리는 원지

향을 주었는데, 이 신약전서에 영향을 주었던 성경은 English Revised Version(1881/1885)과 American Standard Version(1901)이었다. 결국 이러한 번역은 구약과 더불어 『성경전서』(1911)가 되어 오늘날 『개역개정』의 모체가 되었는데, 이로 보건대 현재의 『개역개정』은 이수정 역본 『신약마가전복음서언해』(1885)의 “예수쓰, 크리스두스, 요한네쓰” 등과 같이 어말 ‘-스’를 생략하지 않는 전통에서 멀어지게 되었다. 참고, 대한성서공회, “우리말 성경번역사” 및 “한글성경 계보도”, [https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co\\_id=subpage2\\_3\\_3\\_1\\_2](https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_3_3_1_2) (2022.7.30.)

28) 예를 들면, 주격, 소유격, 여격, 목적격에 따라 다음과 같이 변한다. 예수는 Ἰησοῦς, Ἰησοῦ, Ἰησοῦν, Ἰησοῦν으로, 바울은 Παῦλος, Παύλου, Παῦλῳ, Παῦλον 등과 같다.

음가에 가장 가까우면서도 현재 통용되고 있는 용어를 인명보다는 좀 더 현실적인 용례에 접근하도록 개정하여, 성경의 역사성과 세계화 시대의 문화적 보편성을 수용하자는 우리의 개정 취지를 달성할 수 있을 것이다. 따라서 필자는 서로 다른 규범과 척도를 가지고 기존에 사용된 성경의 인명과 지명 개정을 제안한다.

### 3.2. 인명의 표기 지침

사실 인명은 지명보다 개정하기가 어렵다. 왜냐하면 이러한 이름들은 각 민족의 문화가 되어 사람이름에도 사용되고 있기 때문이다. 서구문화에서 이름은 상징적 의미를 가지는데, 부모는 자기의 자녀에게 이름을 부여할 때 역사적 인물, 특히 성경의 인물을 통해서 자신들의 희망을 부여한다. 몇몇 문화권들, 예컨대 히브리인들과 한국인들은 전통적으로 존재하던 이름을 자녀에게 ‘그대로 부여’하지 않고 작명(作名)한다. 그러나 개신교는 물론 가톨릭이 전래된 지 오래되어 한국에서도 성경의 이름을 ‘부여받은’ 사람들이 적지 않다. 바울, 요한, 다윗, 모세라는 이름을 부여받은 사람들에게나 그런 인물들에 자신들의 자녀에 대한 ‘희망’을 부여한 사람들, 더 나아가 그 이름을 부르며 그 ‘희망’을 떠올리는 모든 사람들에게 인명의 개정은 민망하기 짝이 없는 일이다.<sup>29)</sup> 그러므로 최소한의 개정의 지침을 다음과 같이 세워보자.

첫째, 앞에서 제시한 자음과 모음의 원칙을 준용한다.

둘째, 어말 ‘-스’를 생략하고, 그 직전모음의 표기는 『개역개정』이 사용한 관용을 따른다(예, ‘티모테오스’를 ‘티모테오’가 아니라 ‘티모테’로).

셋째, 예수와 12제자 및 그 밖의 사도 이름과 복음서명(마태, 마가, 누가, 요한)은 관용을 유지하되, 7인의 헬레니즘계 유대인과 서신서의 수신자와 같이 그리스 인명은 개정한다(스테판, 필립, 티모테, 필레몬, 티토 등).<sup>30)</sup>

넷째, 구약의 인물과 동일인일 경우는 원지음을 기준으로 하되, 동명이인일 경우에는 그리스어로 표기하고 로마의 관직과 이름을 가진 인명은 라틴어로 표기한다(예, 구약의 미리암과 동명이인 예수의 어머니는 신약원문대로 ‘마리아[Μαρία]’로, 그러나 “클라우디오[Κλαύδιος]”를 ‘클라우디우스’로)

29) N. A. Bailey, “Proper Names in the Bible: translation and transliteration issues”, *Work&Deed* 12 (2007), 1-22, 특히 6-7.

30) 그러나 지명은 ‘필립피’로(이오타시즘 현상 ‘οι’>‘ι’에 따라) 한다.



히브리어와 그리스어, 라틴어가 혼용되고 있는 다중언어 환경에서 일어나는 특정언어 선호도를 우선 인명부터 살펴보자. 헬레니즘 문화가 신약시대에 이르기까지 광범위하게 확산되어 유대인의 인명은 광범위하게 헬레니즘화되었다. 행엘(M. Hengel)의 판단에 의하면 이집트의 파피루스에 언급된 유대인들 가운데 유대인 이름을 고수한 사람은 25% 이하였을 것이라고 한다.<sup>31)</sup> 대다수 유대인은 ‘유대인 아무개’라는 식으로 구별해야 했을 것이다. 아예 새로운 그리스식 이름을 지어주는 사례가 많았는데, ‘테오도로스(Θεοδόρος)’ 혹은 ‘도시테오스(Δοσιθέος)’처럼 ‘신’을 넣어 짓는 경우가 흔했다.<sup>32)</sup> 또 ‘사라’에 해당하는 ‘아리스테이아(Ἀριστεία)’처럼 대응하는 이름이 있는가하면, 아랍어 ‘케파’를 ‘페트로스’ 번역하기도 하였고, ‘미리암’을 비슷한 음가의 그리스어 ‘마리아(Μαρία)’로 차용하는 경우도 있었다. 게다가 유대인들은 두 개의 이름을 사용하는 경우가 흔했는데, 그중 가장 선호하는 이중이름은 ‘시므온-시몬(Ἰωάννη-Συμῶν)’이었다.<sup>33)</sup>

이렇게 신약시대 유대인의 이름 부여에서 히브리어 대신 그리스어를 훨씬 더 선호한 것으로 판단할 수 있다. 이 경우 신약성경 원문에 기록된 음가대로 표기하는 것이 최상이다. 예를 들어, 『개역개정』은 유대인 대제사장을 그리스어를 따라 “아나니아(23:2; 24:1, Ἀνανίας)”로 표기하지만 히브리식 이름으로 빈번하게 사용되는 어두의 ‘-n’를 반영한 그리스어 본문의 거친숨표 ‘(〔ḥ〕)’를 생략하지 않고<sup>34)</sup> ‘하나니아’로 표기하면 된다. 그러면 대제사장 “안나스”(행 4:6)도 ‘한나스’에서 ‘한나’가 되는데, 구약의 여성 ‘한나’와 동명이인이 되기는 한다. “아가보(Ἀγαβος)” 대신 ‘하가보’로 하여야 하는데, ‘헤롯(Ἡρώδης)”은 이 원칙을 따르고 있기에 문제가 없다. 또 “로데”(Ρόδη)도 ‘호로데’가 될 수 없고, ‘로데’로 남는다.<sup>35)</sup>

다음으로 그리스어와 라틴어가 상호 보완적으로 사용될 경우가 종종 있다. 우선 로마의 이름과 성의 경우 라틴어로 표기하되, 특히 황제나 총독 등 로마의 고위관직 등을 가진 인물 등은 라틴어로 표기한다. 예를 들면, 앞서 언급한 황제 ‘클라우디우스’(행 18:2)나 ‘카이사르 아우구스투스’(눅 2:1)로

31) 마르틴 행엘, 『유대교와 헬레니즘』 1권, 박정수 역 (과주: 나남, 2012), 236.

32) 기원전 158년경 텔포이의 해방노예 여자 ‘안티고네’는 신의 선물이라는 의미로 ‘테오도로스’나 ‘도로테아’라는 딸이름을 작명하여 주었다. V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, S. Appelbaum, trans. (New York: Atheneum, 1970), 523, 각주 5.

33) 마르틴 행엘, 『유대교와 헬레니즘』 1권, 230-241.

34) 그러나 어두의 자음 ‘ḥ’의 거친 숨표의 음가 [ḥ]를 생략하는 것은 일반원칙을 따른다. 민경식, “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 192.

35) Ibid, 93(“② 로(ρ)의 거친 숨표는 표시하지 않는다: ῥήμα(레마)”). 그리고 본 논문 말미의 부록 표에서 ‘ḥ’가 어두에 올 경우를 보라.

표기한다. 또 사도행전 18:7(비교, 1:23)에 나오는 “디도 유스도(Τίτιος Ἰούστος)”도 로마인이 분명하다면<sup>36)</sup> 라틴어식으로 ‘티티우스 유스투스’로 표기하는데, 이렇게 라틴어 이름으로 표기해야 하는 경우는 어말 관용 ‘-스’의 생략을 간과한다. 하지만 “고넬료(Κορινθίλιος)”는 고대 로마의 부대의 소대장급 하급관리로 그리스 표기를 따라 ‘코르넬리오’로 표기한다. 동일한 경우가 사도행전 27:1, 3에 등장하는 “율리오(Ἰούλιος)”인데, 이 인물이 만일 로마황제 ‘율리오’였다면 ‘율리우스’로 표기해야하지만, ‘코르넬리오’와 같이 하급관리이므로 그리스어 ‘율리오’로 표기한다. 28:7의 “보블리오(Πόπλιος)”도 마찬가지로 ‘포플리오’로 표기한다.

그런가 하면 신약에는 나오지는 않지만 ‘아이네아스’와 같은 트로이의 영웅은 그리스어 표기를 보존하여 원지음과 표준국어사전을 따라 ‘아이네아스’로 표기하는 것이 옳다. 하지만 로마의 시인 베르길리우스가 쓴 장편 서사시는 라틴어 표기대로 ‘아이네이스’로 표기해야한다. 그러나 이 ‘아이네아스’와 동명이인으로 나오는 “애니아(Αἰνίεας, 행 9:33)”는 축약과 어말생략 규칙을 적용하여 ‘애네아’로 표기하는 것이 좋겠다. 이런 범주로서, 그리스어 원지음을 따르되 관용을 따라 ‘-스’를 생략하는 인명은 매우 많기 때문에 우리의 규칙에 매우 중요하다. 예를 들면, “그리스보(Κρίσπος, 행 18:8)”는 ‘크리스포’로, “소스테네(Σωσθένης, 행 18:17)”는 ‘소스테네’로 그리고 “디모테(Τιμόθεος, 행 16:1)”는 ‘티모테’로 표기하면 되겠다.

### 3.3. 지명표기

이제 지명표기법을 설명해 보자. 우선 지명의 표기원칙도 처음 두 가지 규칙은 인명표기와 같다.

첫째, 앞에서 제시한 자음과 모음의 원칙을 준용한다.

둘째, 어말 ‘-스’ 생략하고, 그 직전모음의 표기 여부는 『개역개정』이 사용한 관용을 따른다(예, ‘코린토스’를 현대어 ‘코린트’가 아니라 ‘코린토’로).

36) 그가 “하나님을 경외하는” 자였다면 그는 유대인이 아닌 이방인으로서 ‘유스투스’(Justus)라는 로마의 성을 가진 로마시민으로 판단할 수 있다. 1세기 당시 고린도는 물론 로마의 식민도시에는, 그들이 유대인이든 이방인이든 이렇게 라틴 이름을 소유한 그리스도인이 상당수가 있었다. C. S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3 (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 2744-2745. 그러나 나머지 『개역개정』의 이름 “디도(Τίτος)”는 우리의 원칙에 따라 ‘티토’로 표기해야 한다.

셋째, 구약과 동일할 경우는 원천어(原泉語)를 기준으로 하되, 그리스 지명으로 정착된 경우는 당대 원지음을 따른다(예, ‘다마스코스’나 ‘다마스쿠스’를 히브리어 ‘다메섹’으로, 그러나 “갈릴리”는 ‘갈릴레아’로).

넷째, 헬레니즘 시대에 형성된 도시나 주(州) 이름은 원지음에 축약과 ‘ι’ 동화현상을 반영하여 표기한다(예, “두아디라[Θυατείρα]”를 ‘튀아테이라’가 아니라 ‘튀아티라’로).

다섯째, 로마 시대의 주도(州都) 등 라틴어 지명이 선호되는 도시는 라틴어로 표기한다(예, “다소[Ταρσοός]”를 ‘타르소스’ 대신 ‘타르수스’로).

### 3.3.1. 지역단위 ‘-ια’

그런데 지명에서는 ‘-ς’보다 더 자주 나오는 어미로 ‘-ια’가 사용되는데, 이는 헬레니즘 시대 행정구획을 표시하는 단위로서 시대에 따라 다소 차이는 있지만, 속주(Hyparchia)보다는 작은 지역 혹은 고대의 현(縣)을 지시한다.<sup>37)</sup> 이것은 도시 혹은 지역에서도 종종 사용되는데, 앞 음절에 따라 ‘-αια, -εια, -ια’로 나타난다. 독일어 번역의 경우 ‘-ia’를 도시로(Antiochia, Samaria, 예외, Laodikes), 지역이나 지방으로는 -ien(Asien, Galatien, Samarieren)을 사용한다.<sup>38)</sup> 그러나 『개역개정』은 도시나 지역을 구분하지 않고 표기한다. 예를 들면, 지역으로는 “페소보다미아, 아시아, 갑바도기아, 브루기아, 갈라디아, 사마리아, 아가야, 가이사랴”로, 도시로는 “안디옥(‘안티오키아’), 빌라델비아, 라오디게아” 등을 들 수 있다.

우리는 여기서 어미의 변이 ‘-αια, -εια, -ια’의 표기를 정리할 필요가 있다. 우선 ‘-αια’는 축약되어 ‘-εια’(-하아)로 표기하면 된다. 그리고 ‘-εια, -ια’는 이오타시즘에 의해 ‘-ια’(-리아)로 표기하면 된다. 또 모음으로 끝나는 어미에 관한 한 여러 가지 변이가 있는데, 이는 위에서 “그(어말 ‘-스’) 직전모음의 표기는 『개역개정』이 사용한 관용을 따른다”는 규칙을 적용하여, ‘테살로니케’를 현대어 ‘테살로니키’가 아니라 ‘테살로니카’로 어말모음의 관용에 관한 것은 『개역개정』을 존중하는 것이 좋다고 생각한다.

그러면 『개역개정』에서 지명으로 사용되는 “유대”라는 표기의 문제점을 살펴보자. 현재의 팔레스타인은 지금도 그렇지만 고대 시대에도 ‘분쟁의 땅’이었다. 분쟁 지역에서 땅 이름은 그 땅 지배자의 언어를 수용하게 된다.

37) 마르틴 행엘, 『유대교와 헬레니즘』 1권, 104. ‘코일레 시리아’ 지방을 ‘재무장관’이나 ‘장군’이 지배하였다면, 이곳은 ‘휘파르코스’가 지배하는 곳으로서 그 아래에는 ‘코마르케스’가 지배하는 촌락 ‘코메’가 있었다. ‘-ia’와 동일한 규모의 행정단위는 ‘-itis’였다(예, 암마니티스, 가울라니티스, 갈라디티스 등).

38) Deutsche Bibel Gesellschaft, ed., “Loccumer Richtlinien zur einheitlichen Schreibung biblischer Eigennamen”, 13-14.

포로기 이후 페르시아 시대 이 지방은 아람어로 ‘예후드(יְהוּדָה)’, 히브리어로는 ‘예후다(יְהוּדָה)’였다. 헬레니즘 시대 이 지방은 ‘코일레-시리아’ 지방의 일부로서 ‘유다이아(Ἰουδαία)’로 명명되었다.<sup>39)</sup> 그러나 해안 지방을 중심으로는 구약의 “블레셋(בְּלִשְׁתִּים)”을 음역한 시리아 지방의 ‘팔라이스티네’(Παλαιστίνη>‘팔레스티나’)로도 사용되기도 하였다. 그러다가 기원후 66년과 132년 로마에 대항한 1·2차 유대인 반란이 일어난 후 예루살렘 성전 파괴와 유대인 추방이 일어난 후에는 유대교의 문헌을 제외한 문헌에서는 ‘팔레스티나(Palestina)’로 고정되었다.<sup>40)</sup>

그렇다면 우리는 신약성경에서 이곳 지명을 히브리 원지음을 따라 ‘예후다’ 혹은 『개역개정』처럼 애매하게 “유대(땅)”라고 표기할 것인가? 신약 시대의 지명 “유대”에는 분명히 행정단위 ‘-ια’를 표기할 필요가 있다. 왜냐하면 이 땅은 기원전 63년 로마의 지배 이전부터 이미 시리아 왕국의 ‘코일레-시리아(Κοίλη-Συρία)’ 지방에 속한 ‘갈릴리’, ‘사마리아’(이 두 지명은 아래 설명을 보라), ‘이두매아’ 등과 같은 총독이 지배하던 속주의 하위 지역 행정 단위로 편제된 당대 ‘로마의 땅’이었기 때문이다.<sup>41)</sup> 물론 로마 시대에는 아직도 헬레니즘 행정단위 ‘-α’를 사용하고 있었기에 그리스어로 표기해야 마땅하다.

그러므로 우리는 『개역개정』의 “유대”라는 용어 대신 ‘유다이아(Ἰουδαία)’를 사용해야 하는데, 앞서 언급한 대로 ‘-αι’가 축약되어(이 경우 ‘-ε’[에]가 아닌 ‘η’로 표기) ‘유대아’로 표기할 수 있겠다. 이 원칙과 규범을 사용한다면, “이두매(막 3:8, Ἰδουμαία)”는 ‘이두매아’로 표기하면 되겠다. 또한 여기서 신약성경이 “유대”라는 단어를 형용사 ‘유대인의’나 ‘유대교의’로도 사용하고 있기에 지명으로서 “유대아”를 구분할 필요는 분명하다. 『개역개정』에서 총 50번이 사용된 “유대”라는 표기 중에서 몇몇 번역은 의미상 재번역할 필요도 있다.<sup>42)</sup>

39) 박정수, 『고대 유대교의 터·무늬: 신구약중간사와 기독교의 기원』 (서울: 새물결플러스, 2018), 43-44.

40) Louis Feldman, “Some Observations on the Name of Palestine”, *Hebrew Union College Annual* 61(1990), 1-23.

41) 빌라도 총독 시기를 제외하면 “유대” 지역은 속주 시리아의 총독이 파견한 하급 장교의 관할에 처했고, 제1차 유대인 반란은 그런 하급 장교들의 수탈과 유대교의 관습과 전통에 대한 배려가 없는 통치권력에 대한 저항의 성격이 강했다. 이와 같은 이유로 형용사 ‘Ἰουδαῖος’와 함께 해안이 아닌 육지를 의미하는 ‘땅(γῆ)’이나 ‘지역(χώρα)’이라는 말과 함께 사용되었다(Philo, Leg. ad Gai. 281).

42) 총 49번(마 10회, 막 6회, 눅 9회, 요 7회, 행 12회, 기타 5회)이 ‘유대아’로 표기되어야 하는데, 그중에 다음과 같이 재번역이 필요한 경우는, 마 9:1(유대아 지역에); 막 10:1(유대아 지역과); 눅 1:5(유대아의), 39(“유대 한 동네”→**유다이**의 한 동네: 지역 아닌 지파); 요

### 3.3.2. 히브리어와 그리스어의 공존

다행히 구약에서는 “유대”라는 표기는 한 번도 나오지 않고 모두 “유다”로 표기되고 있다. “유다”는 구약시대 원지음 ‘예후다(יהודה)’의 우리말 표기로서, 헬레니즘 시대 ‘유대아’와 구분되기에 적당한 표기로 사용할 수 있겠다. 여기서 우리는 히브리어와 그리스어가 공존하는 경우, 원지음 히브리어를 우선하는 규범을 확인할 수 있다.<sup>43)</sup> 예를 들면, “다메섹(דמשק)”은 구약에 여러 번 등장하는데, 『개역개정』은 코일레 시리아의 주도(主都) ‘다마스코스(Δαμασκός)’ 대신 히브리어를 사용하는데, 이 지명도 그대로 사용할 수 있겠다.

그러나 ‘갈릴리아(Γαλιλαία)’와 ‘사마레이아(Σαμαρεία)’의 경우에는 어떤가? 『개역개정』의 “갈릴리”(구약에 3번만 사용. 수 20:7; 21:32; 왕상 9:11)는 히브리어 원지음대로라면 ‘갈릴(גליל)’이라고 해야 하지만 그리스어에서 차용하여 ‘갈릴리’(<‘갈릴리아’의 영어식 표기)를 사용하고 있는 셈이다. 이 ‘지역’은 이스라엘의 북쪽 산지를 지칭하는 히브리어에서 유래하였지만, 헬레니즘 시대부터 코일레-시리아에 속한 현(縣) 단위의 지역명칭으로 분화된 ‘-α’로 사용된 여러 지역들 중 하나였다(‘사마레이아’, ‘갈릴리아’, ‘유다이아’, ‘이두마리아’ 등).

‘쇼메론(שומרון)’에서 유래한 “사마리아”(구약에만 28회)도 마찬가지였지만, 이 지역은 포로기 이전은 물론 포로기 이후 페르시아 시대에 이미 속주 단위로 자리 잡아 총독이 파견된 상태였다.<sup>44)</sup> 그 이후 사마리아는 알렉산드로스 대왕 이후 화려하게 부활하며 종교적으로 ‘유대아’와 대립된 지방으로 코일레-시리아 지역에 속한 하나의 지역명칭으로 자리 잡았다.<sup>45)</sup> 그러므로 우리는 “갈릴리”와 “사마리아”는 행정단위 ‘-α’가 표시된 그리스어 음가를 따라 ‘갈릴래아’(<‘갈릴리아’)와 ‘사마리아’(<‘사마레이아’에서 ‘-ει’가 ‘-ι’로 발음되는 현상)로 표기하면 된다. 동일한 행정 지역으로 편제된 “가이사랴”(신약 17번. Καισάρεια)도 이와 유사하게 ‘카이사리아’(<‘카이사레이아’의 축약)로 표기할 수 있겠다.<sup>46)</sup>

11:7(유대로→유대아의 도시로); 행 8:1(유대아와 사마리아의 모든 땅/지역으로); 19:14 (“한 유대 제사장”→어떤 유대인 제사장); 계 5:5(“유대 지파의”→유다 지파의) 등이다.

43) Deutsche Bibel Gesellschaft, ed., “Loccumer Richtlinien zur einheitlichen Schreibung biblischer Eigennamen”, 6.

44) 이는 에스라-느헤미야서를 통해서 입증된다. 박정수, 『고대 유대교의 터·무늬』, 100.

45) 박정수, “유대교의 사마리아 통합의 갈등과 초기 기독교의 선교”, 『신약논단』 14:1 (2007), 219-248, 특히 223-224.

46) 비교, 『새한글성경 신약과 시편』은 “카이사레아”(마 16:13 등)로 ‘-εια’를 표기하는데, 아마도 유대아와 동일한 행정단위를 염두에 두었을 것이다. 그러나 ‘이오타시즘’을 반영해

구약의 지명으로서 그리스어로 자주 나오는 단어로 “두로”와 “시돈”, 그리고 “깃담”을 언급할 수 있다. “시돈(Σιδών)”은 히브리어 ‘치돈(צִידוֹן)’을 표기한 『개역개정』대로 사용하면 되겠다. 그러나 “두로”는 히브리어 ‘초르(צֹר)’보다는 아람어 ‘투르(ܛܘܪ)’를 표기한 그리스어 ‘튀로스(τύρος)’로 사용되었다. 이 두 도시는 고대 페니키아 시대부터 해안 지대 대표적인 그리스 무역도시로 성장해 왔다. 따라서 당시 히브리어보다 그리스어가 우세할 수밖에 없었기에 적어도 신약의 본문에서는 『개역개정』과 같이 그리스어로 표기한 것을 사용하는 것이 옳다. 다만 현재 표준국어대사전에는 현대의 도시 ‘티레’와 라틴어 ‘티루스’만이 사용되고 있다. 이 경우 자음과 모음, 어미의 관용에 관한 규칙을 적용하여 “두로”를 ‘티로(τύρος)’로 할 것인지 현대어 ‘티레’를 사용할지를 결정해야 하는데, 『새한글성경 신약과 시편』대로 ‘티레’로 하면 좋겠다. 마지막으로 “깃담”은 앞서 신약에서 “구브로”로 표기되는데 이제까지의 규칙을 따르면 ‘퀴프로’가 되겠으나 현재 광범위하게 사용되는 ‘키프로스’로 사용하는 편이 좋겠다.

여기서 언급해야 할 중요한 국명(國名) 가운데 하나가 “애굽”이다. 이 단어는 이미 기원전 8세기 그리스의 호메로스에서 ‘아이킵토스(Αἴγυπτος)’로 사용되기 시작되었다. 구약에서는 히브리어 ‘미즈라임(מִצְרַיִם)’으로 수백 번(나라명으로만 586번)이 사용되고 있는데, 물론 칠십인역은 그리스어로 ‘아이킵토스’로 ‘번역’하여 사용한 셈이다. 문제가 되는 것은 우리말 그리스어 표기인데, 어두(語頭) ‘아이’의 축약과 어말 ‘-스’를 생략하고 모음 ‘u’를 ‘우’로 발음하여 ‘애굽’이 된 것이다. 이제까지 필자가 제시한 표기 원칙을 적용한다면 ‘애킵트’ 혹은 ‘애킵트’가 가능할 것이나, 라틴어 불가타에서 ‘aegyptus’로 표기되기 시작하여 현재는 세계적으로 사용하고 있는 ‘이집트’라는 표준어를 대치하기는 현실적으로 어렵다.

유사한 예이지만 다른 사례는 구약에서는 “구스(כּוּשׁ)”라는 나라(민족) 이름을 그대로 히브리어로 표기하여 사용하지만, 신약에서는 ‘아이티오프(Aιθίοψ, 행 8:27)’를 ‘에티오프’도 아니고 아예 현대어로 바꾸어 “에디오피아”로 사용하고 있다. 그러므로 독자들에게 성경과 역사의 괴리를 좁히고 자하는 개정의 취지를 살린다면 “애굽”을 ‘이집트’로 변경해야 할 것이다. 하지만 ‘에티오피아’와는 달리 이 단어는 구약은 물론 신약에서도 워낙 광범위하게 뿌리내리고 있어서(구약 639회 신약 17회 총 639회), 개정을 한다면 그 영향이 매우 클 것이다. 또 “출애굽기”라는 현재의 책명의 개정에도 대해서도 더 토론이 필요하겠다.

‘이야’로 표기하는 것이 더 나을 것이라고 판단된다.

### 3.3.3. 그리스어와 라틴어의 공존

기원후 1세기는 이미 지중해 연안 전체가 로마의 지배하에 들어왔지만, 문화와 행정체제 특히 대중의 언어는 그리스어를 통용어로 사용할 수밖에 없었다. 로마인들은 대부분의 속주명과 지명을 기존의 그리스어를 그대로 사용하거나 라틴어로 표기하는 방식으로 사용하였기에, 인명과 지명을 우리말로 표기하는 데 어느 언어로 표기하는 것이 좋을지 상당한 혼란이 야기될 수밖에 없다. 우선 개연적인 원칙은 당대 선호하는 표기를 따르는 것으로 해야 한다.<sup>47)</sup> 하지만 당대 특정 지명을 그리스어나 라틴어 가운데 어느 것으로 명명하였을지 고증하는 문제는 쉽지 않다.

그래서 우리는 신약의 지명 대부분은 당대 원지음인 그리스어로 표기하는 원칙을 수립해야 하겠다. 물론 히브리어를 따라야 할 것들도 있다. 또 라틴어로 표기하는 경우는 현재까지 사용하는 라틴어 지명으로서 표준대백과사전의 용례를 참고하도록 한다. 예를 들어보자. ‘다마스코스(Δαμασκός)’는 로마의 속주 코일레-시리아의 주도(州都) 이므로 로마식으로 ‘다마스쿠스(Damaskus)’로 사용할 것 같지만, 히브리어 원지음을 따라 ‘다메섹’으로 사용하여 구약과 동일하게 사용해야 한다. 그러나 신약에만 나오는 ‘타르소스(Ταρσός)’는 속주 ‘킬리키아’의 주도(州都)로 ‘타르수스(Tarsus)’로 사용하는 것이 낫다.<sup>48)</sup> 그렇지만 “에베소”는 고전 그리스 시대로부터 전통적인 헬레니즘 도시로서 ‘에페수스’ 대신 ‘에페소’로 한다.

어미에 관한 이런 관용규칙을 따라야 할 것들이 적지 않은데, 현대 지명을 사용해야 하는 경우는 다음과 같다. “리비아(행 2:10 Λιβύη)”는 ‘리비에’보다는 ‘리비아’를, “구레네(행 2:10, Κυρήνη)”의 어미는 그대로 사용하여 ‘키레네’로, “그레데(행 2:11, Κρήτες)”는 “크레테”보다는 ‘크레타’로 사용한다. 페르가몬 왕국과 연관된 ‘팜필리아’의 해안도시 “벼가(행 13:13, Πέργη)”도 ‘페르가’로, 또 고대사의 중요한 도시 “베니게(행 11:19, Φοινίκη)”는 ‘피니케’보다는 현대어 ‘페니키아’를 사용하는 것이 낫다. 이에 따라 지명으로 사용된 서신서의 제목도 함께 개정될 수밖에 없는데, ‘코린트서’, ‘갈라티아서’, ‘에페소서’, ‘필리피서’, ‘콜로새서’, ‘테살로니키서’ 등으로 표기하면 되겠다. 물론 지명에 관한 이러한 관용의 기준은 좀 더 세부적인 기준을 세워야겠는데, 이는 불가피하게 구약의 지명과 연관되어 연구할 과

47) Deutsche Bibel Gesellschaft, ed., “Loccumer Richtlinien zur einheitlichen Schreibung biblischer Eigennamen”, 6.

48) 물론 헬레니즘 시대에 새로이 알려진 지명은 원래의 그리스어 본문의 형태로 인용하여 표기한다. 예를 들어 히브리어 ‘벧쉐안’이라는 지명은 신약성경에는 나오지 않지만 ‘스키토폴리스’로 표기하면 된다. ‘아코’는 ‘프톨레마이오스’(“톨레마이” 행 21:7)로 사용되었다.

제로 남겨두어야 하겠다.

#### 4. 맺는말

신약 그리스어의 원지음에 따른 『개역개정』의 인명지명의 새로운 표기는 성경 시대와 오늘의 간격을 좁히기 위해서 긴급한 과제이다. 이 논문은 『개역개정』과 『공동개정』은 물론 가장 최근에 발행된 『새한글성경 신약과 시편』과 검토하여, 사도행전의 NTG<sup>28</sup> 원문의 모든 인명과 지명을 다음과 같은 원칙에 의해 표기했다.

표기는 원지음을 기준으로 하는 외래어 표기법을 따른다. 현재 우리말 성경에서 파열음을 일괄적으로 ‘h, c, ɣ’로 표기하는 방식에서 벗어나되, 유성 파열음 ‘π, τ, κ’, ‘φ, θ, χ’는 ‘p, t, k’로, 유성 파열음 ‘β, δ, γ’는 된소리 ‘bb, cc, gg’ 대신 거센소리 ‘h, c, ɣ’로 사용한다. 모음에서 ‘u’은 ‘g’로 표기하지만 ‘u, eu, uu, ou’가 ‘i’로 정착되어 현대의 인명과 지명에 사용되는 경우에는 ‘i’로 표기한다.

외래어 표기의 기본원칙대로 “이미 굳어진 외래어는 관용을 존중하되, 그 범위와 용례는 따로 정한다.” 이에 따라 인명과 지명은 다음과 같은 범주와 지침을 수립하여 표기한다. 1. 어말에서 일어나는 ‘-스’를 생략하되, 그 직전모음의 표기는 『개역개정』이 사용한 관용을 따른다. 2. 예수와 12제자 및 그 밖의 사도 이름과 복음서명은 관용을 유지하되, 7인의 헬레니즘계 유대인과 서신서의 수신자와 같이 그리스 인명은 개정하여 표기한다. 3. 구약의 인물과 동일인일 경우는 원지음을 기준으로 하되, 동명이인일 경우에는 그리스어로 표기하고 로마의 관직이나 이름을 가진 인명은 라틴어 표기로 표기한다. 4. 지명이 구약과 동일할 경우는 원천어를 기준으로 하되, 그리스 지명으로 정착된 경우는 원지음을 따른다. 5. 헬레니즘 시대에 형성된 도시나 주(州) 이름은 원지음에 축약과 ‘i’ 동화현상을 반영하여 표기한다. 6. 로마 시대의 주도(州都) 등 라틴어 지명이 선호되는 도시는 라틴어로 표기한다.

이 논문에서 구약의 인명지명과의 통일성에 관한 문제는 필자의 역량과 지면의 한계로 자세히 다루지 못하게 되었다. 향후 구약학자와 심도 깊은 토론을 기대한다. 더 나아가 대한성서공회를 중심으로 독일성서공회와 유사한 ‘성경인명지명 통일 방안 연구협의체’를 구성하여 우리말 성경독자들이 역사와 성경의 괴리감을 좁힐 수 있게 되기를 고대한다. 이제 앞의 원칙과 지침에 따라 사도행전에 나오는 인명과 지명을 표기해 제안한다.



<사도행전 인명과 지명의 새로운 표기법 제안>

- 반복되는 인명지명은 처음 나온 인명과 지명의 장, 절만 표기함
- ‘\*’는 『개역개정』의 관용을 유지(‘교, 트, 카’ 표기와 어말 ‘-스’ 생략 제외)
- ‘\*\*’는 현행 표준국어사전이나 인터넷백과사전 등 자주 사용되는 용어
- ‘<’는 동화 혹은 ‘경쟁어’(예, 테살로니키<테살로니카)
- ‘그.’, ‘라.’는 각각 그리스어, 라틴어 선호표시로 ( ) 안은 원칙.

4.1. 인명

장	절	NTG <sup>28</sup>	『개역개정』	『공동개정』	『새한글』	제안결과	비고
1	1	Θεόφιλος	테오빌로	테오필로	테오필로스	테오필로	
1	5	Ἰησοῦς	예수	예수	예수	예수*	
1	13	Πέτρος	베드로	베드로	베드로	베드로*	12사도
1	13	Ἰωάννης	요한	요한	요한	요한*	”
1	13	Ἰάκωβος	야고보	야고보	야고보	야고보*	”
1	13	Ἀνδρέας	안드레	안드레아	안드레	안드레*	”
1	13	Φίλιππος	빌립	필립보	필립	빌립*	” 필립 (6:5 등)
1	13	Θωμᾶς	도마	토마	토마스	도마*	”
1	13	Βαρθολομαῖος	바돌로매	바르톨로메오	바돌로매	바돌로매*	”
1	13	Μαθθαῖος	마태	마태오	마태	마태*	”
1	13	Ἀλφαῖος	알패오	알패오	알패오	알패오*	”
1	13	ζηλωτής	셀롯인	혁명당원	열심독립당 당원	셀롯인	
1	13	Ἰούδας	유다	유다	유다	유다*	12제자
1	23	Μαθθίας	맛디아	마티아	맛디아	맛디아*	12사도
1	23	Βαρσαββᾶς	바사바	바르사빠	바르삼바	바르사바	쌍자음표기 법 <sup>49)</sup>
1	23	Ἰούστος	유스도	유스도	유스투스	유스투스	라.(저명가문)
4	36	Βαρναβᾶς	바나바	바르나바	바르나바	바나바*	사도
5	1	Σάπφειρα	삼피라	삼피라	삼피라	삼피라	
5	1	Ἀνανίας	아나니아	아나니아	하나냐	하나니아	하나냐 (23:2; 24:1 히.)
5	34	Γαμαλιήλ	가말리엘	가물리엘	가말리엘	가말리엘	

49) 민경식, “성경 그리스어의 음역 원칙 제안”, 193: “① 쌍자음은 단자음과 같은 방식으로 표시한다: σάββατον(사바톤), ...”

장	절	NTG <sup>28</sup>	『개역개정』	『공동개정』	『새 한글』	제안결과	비고
5	36	Θευδᾶς	드다	튜다	튜다	튜다	
6	5	Νικάνωρ	니가노르	니가노르	니카노르	니카노르	
6	5	Νικόλαος	니콜라	니콜라오	니콜라우스	니콜라오	
6	5	Τίμων	디몬	디몬	티몬	티몬	
6	5	Παρμενᾶς	바메나	바르메나	파르메나	파르메나	
6	5	Πρόχορος	브로그로	브로코로	브로그로	프로코로	
6	5	Στέφανος	스테반	스테파노	스테판	스테판	
8	27	Κανδάκη	간다게	간다케	간다게	칸다케	
9	33	Αἰνέας	애니아	애네아	아이네이스	아이네아	그.(동명이인)
9	36	Ταβιθά	다비다	다비타	타비다	타비타	
9	36	Δορκᾶς	도르가	도르가	도르가	도르카	
10	1	Κορινθῖος	고넬료	고르넬리오	코르넬리우스	코르넬리오	라.(로마하급관)
11	28	Κλαύδιος	글라우디오	글라우디오	클라우디우스	클라우디우스**	라.(로미황제)
11	28	Ἄγαθος	아가보	하가보	하가보	하가보	
12	12	Μάρκος	마가	마르코	마가	마가*	복음서저자
12	13	Ῥόδη	로데	로데	로데	로데	
12	20	Βλάστος	블라스도	블라스토	블라스도	블라스토	
13	1	Νίγερ	니게르	니게르	니게르	니게르	
13	1	Λούκιος	루기오	루기오	루키우스	루기오	
13	1	Μαναήν	마나엔	마나엔	마나엔	마나엔	
13	1	Ἡρώδης	헤롯	헤로테	헤롯	헤롯	
13	6	Βαριτροῦς	바예수	바르예수	바르예수	바르예수	
13	8	Ἐλύμας	엘루마	엘리마	엘루마	엘뤼마	
13	9	Παῦλος	바울	바울로	바울	바울*	사도
14	12	Ζεύς	제우스	제우스	제우스	제우스	
14	12	Ἑρμῆς	헤르메스	헤르메스	헤르메스	헤르메스	
15	22	Σιλᾶς	실라	실라	실라	실라	
16	1	Τιμόθεος	디모테	디모테오	디모테	티모테	
16	14	Λυδία	루디아	리디아	리디아	뤼디아	
17	6	Ἰάσων	야손	야손	이아손	야손	
17	18	Στοϊκός	스토아	스토아	스토아	스토아**	
17	18	Ἐπικούρειος	에피쿠로스	에피쿠로스	에피쿠로스	에피쿠로스**	
17	34	Δάμαρις	다마리	다마리스	다마리스	다마리스	라.
17	34	Διονύσιος	디오누시오	디오니시오	디오니시우스	디오니시우스	라.

장	절	NTG <sup>28</sup>	『개역개정』	『공동개정』	『새 한글』	제안결과	비고
18	2	Πρίσκιλλα	브리스길라	브리스킬라	프리스킬라	프리스킬라	
18	2	Ἀκούλας	아쿨라	아퀼라	아퀼라	아퀼라	
18	7	Τίτιος	디도	디디오	티티우스	티티우스	라.(로마이름)
18	8	Κρίσπος	그리스보	그리스보	그리스보	크리스포	
18	12	Γαλλίων	갈리오	갈리오	갈리오	갈리우스	라.(로마총독)
18	17	Σωσθένης	소스테네	소스테네	소스테네	소스테네	
18	24	Ἀπολλῶς	아폴로	아폴로	아폴로	아폴로	
19	9	Τύραννος	두란노	디란노	튀란노스	튀란노	
19	14	Σκευᾶς	스게와	스큐아	스게와	스큐아	
19	22	Ἔραστος	에라스도	에라스도	에라스도	에라스도	
19	24	Δημήτριος	데메드리오	데메드리오	데메드리오	데메트리오	
19	24	Ἄρτεμις	아데미	아르데미스	아르데미스	아르데미스**	
19	29	Γάιος	가이오	가이오	가이우스	가이오	그.(황제 아님)
19	29	Ἀρίσταρχος	아리스다고	아리스타르고	아리스타르코스	아리스타르코	
20	4	Τυχικός	두기고	디키고	두기고	튀키코	
20	4	Τρόφιμος	드로비모	드로피모	트로피모스	트로피모	
20	4	Πύρρος	부로	비로	부로	튀로	
20	4	Σεκούνδος	세군도	세군도	세쿰두스	세쿰도	
20	4	Σώπατρος	소바더	소바드로	소바더	소파트로	
20	9	Εὐτυχός	유두고	유디코	유두고	유튀코	
23	24	Φήλιξ	벨릭스	펠릭스	펠릭스	펠릭스	라.(총독)
23	26	Κλαύδιος	클라우디오	클라우디오	클라우디우스	클라우디우스	라.(황제)
24	1	Τέρτυλλος	더톨로	테르딜로	테르틸로스	테르틸로	
24	22	Λυσίας	루시아	리시아	리시아스	뤼시아	
24	24	Δρούσιλλα	드루실라	드루실라	드루실라	드루실라	
24	27	Πόρκιος Φῆστος	보르기오 베스도	보르기오 페스도	포르키우스 베스도	포르키우스 페스투스	라.(총독)
25	13	Βερνίκη	버니게	베르니게	베르니케	베르니케	
25	13	Ἀγρίππας	아그립바	아그리빠	아그리파	아그리파**	
27	1	ὁ Σεβαστός	아구스도	아우구스토	아우구스투스*	아우구스투스**	라.(황제)
27	1	Ἰούλιος	율리오	율리오	율리우스	율리오	그.(로마하 급관)
28	7	Πόπλιος	보블리오	푸블리오	푸블리우스	포플리오	그.(로마하 급관)

## 4.2. 지명

장	절	NTG <sup>28</sup>	『개역개정』	『공동개정』	『새한글』	제안결과	비고
1	8	Σαμάρεια	사마리아	사마리아	사마리아	사마리아	그.<사마리아
1	8	Ἱεροσόλυμα	예루살렘	예루살렘	예루살렘	예루살렘**	
1	8	Ἰουδαία	유대	유다	유대아	유대아	
2	9	Καπαδοκία	갑바도기아	갑바도기아	카파도키아	카파도키아**	
2	9	Πάρθος	바대	바르티아	파르티아	파르티아**	
2	9	Πόντος	본도	본도	폰토스	폰토스**	
2	9	Ἀσία	아시아	아시아	속주 아시아	아시아**	
2	10	Κυρήνη	구레네	키레네	키레네	키레네**	
2	10	Αἴγυπτος	애굽	이집트	이집트	이집트**	<애굽토
2	10	Λιβύη	리비아	리비아	리비아	리비아**	<리비에
2	10	Παμφυλία	밤빌리아	밤필리아	팜필리아	팜필리아**	
2	10	Φρυγία	브루기아	프리기아	프리기아	프리기아**	
1	11	Γαλιλαία	갈릴리	갈릴래아	갈릴래아	갈릴래아	그.(히.갈릴리)
2	11	Κρής, Κρήτες	그레테	그레테	크레타	크레타**	<크레테
4	36	Κύπρος	구브로	키프로스	키프로스	키프로스**	
6	5	Ἀντιόχεια	안디옥	안티오키아	안티오키아	안티오키아**	
6	9	Κιλικία	길리기아	길리기아	길리기아	킬리키아**	
6	9	Ἀλεξανδρία	알렉산드리아	알렉산드리아	알렉산드리아	알렉산드리아	
8	27	Αἰθίοψ	에티오피아	에티오피아	에티오피아*	에티오피아**	<에티오프
8	40	Καισάρεια	가이사랴	가이사리아	카이사레아	카이사리아	
8	40	Ἄζωτος	아소도	아스돗	아스돗	아스돗	히.
9	10	Δαμασκός	다메섹	다마스쿠스	다마스쿠스	다메섹	히.
9	11	Ταρσσος	다소	다르소	타르수스	타르수스	라.주도(州都)
11	19	Φοινίκη	베니게	페니키아	페니키아*	페니키아**	<포이니케
12	20	Τύριος	두로	띠로	티레	티레**	<튀루스(라.)
12	21	Σιδών	시돈	시돈	시돈	시돈	
13	4	Σελεύκεια	실루기아	셀류기아	셀류기아	셀류기아	<셀레우키아
13	5	Σαλαμίς	살라미	살라미스	살라미스	살라미스**	
13	6	Πάφος	바보	바포	파포스	파포	
13	13	Πέργη	버가	베르게	페르가	페르가**	<페르게
13	14	Πισδία	비시디아	비시디아	피시디아	피시디아	
13	51	Ἰκόνιον	이고니온	이고니온	이고니온	이코니온	

장	절	NTG <sup>28</sup>	『개역개정』	『공동개정』	『새한글』	제안결과	비고
14	6	Δέρβη	더베	테르베	더베	테르베	
14	6	Λυκαονία	루가오니아	리가오니아	루가오니아	리카오니아**	
14	6	Λύστρα	루스트라	리스트라	루스트라	뤼스트라	
14	24	Πισιδία	비시디아	비시디아	피시디아	피시디아	
14	25	Ἀττάλεια	앗달리아	아탈리아	아탈리아	아탈리아	
16	6	Γαλατία	갈라디아	갈라디아	갈라티아	갈라티아	
16	7	Μυσία	무시아	미시아	미시아	뫼시아	
16	7	Βιθυνία	비두니아	비티니아	비티니아	비티니아**	
16	8	Τρωάς αδα	드로아	트로아스	트로아스	트로아스**항	항구: ἰόα
16	9	Μακεδονία	마케도냐	마케도니아	마케도니아	마케도니아	
16	11	Νεά Πόλις	네압볼리	네아폴리스	네아폴리스	네아폴리스	
16	11	Σαμοθράκη	사모드라케	사모드라케	사모트라케	사모트라케	
16	12	Φίλιπποι	빌립보	필립비	필리피	필리피**	<필리포이
16	14	Θυατείρα	두아디라	티아디라	두아디라	티아티라	
17	1	Θεσσαλονίκη	테살로니가	테살로니카	테살로니키	테살로니키*	<테살로니카
17	1	Ἀπολλωνία	아볼로니아	아폴로니아	아폴로니아	아폴로니아	
17	1	Ἀμφίπολις	암비볼리	암피볼리스	암피폴리스	암피폴리스	
17	10	Βέροια	베뢰아	베레아	베뢰아	베로이아	
17	15	Ἀθήνη	아텐	아테네	아테네	아테네**	<아테나이
17	19	Ἄρειος πάγος	아레오바고	아레오파고	아레오파고스	아레이오스 파고스	문장 음역
18	1	Κόρινθος	고린도	고린토	코린트	코린토*	<코린트**
18	12	Ἀχαΐα	아가야	아카이아	아카이아	아카이아	
18	18	Κεγχρεαί	겐그레아	겐크레아	겐그레아	켄크레아이	
18	19	Ἔφεσος	에베소	에페소	에페수스	에페소	그.
20	13	Ἄσσος	앗소	아쏘	앗소	앗소	
20	14	Μιτυλήνη	미틸레네	미틸레네	미틸레네	미틸레네**	
20	15	Χίος	기오	키오스	키오스	키오스**	
20	15	Μίλητος	밀레토	밀레토스	밀레토스	밀레토스**	
20	15	Σάμος	사모	사모스	사모스	사모스**	
21	1	Κώς	고스	코스	코스	코스**	
21	1	Ῥόδος	로도	로도스	로도스	로도스**	
21	1	Πάταρα	바다라	바다라	파타라	파타라	
21	7	Πτολεμαΐδα	톨레마이	프톨레마이스	프톨레마이스	프톨레마이 스**항	

장	절	NTG <sup>28</sup>	『개역개정』	『공동개정』	『새한글』	제안결과	비고
23	31	Ἀντιπατρίδα	안디바드리	안티바드리스	안디바드리	안티파트리스** 스**항	
27	2	Ἀδραμυττηνός	아드라뫼테노	아드라미티움	아드라뫼테노	아드라뫼테노	
27	5	Λικία	루기아	리키아	리키아	리키아**	
27	5	Μύρα	무라	미라	무라	뫼라	
27	7	Κνίδος	니도	크니드스	크니도스	크니도스**	
27	7	Σαλμώνη	살모네	살모네	살모네	살모네	
27	8	Λασαία	라새아	라새아	라새아	라새아	
27	12	Φοῖνιξ	포닉스	페닉스	피닉스	피닉스**	<포이닉스>
27	16	Καῦδα	가우다	가우다	가우다	카우다	
27	27	Ἀδρίας	아드리아	아드리아	아드리아	아드리아**	
28	1	Μελίτη	멜리테	멜리테	몰타**	몰타**	<멜리테>
28	12	Συράκουσαι	수라구사	시라쿠사	시라쿠사	쉬라쿠사이	
28	13	Ῥήγιον	레기온	레기움	레기움	레기온	
28	13	Ποτίολοι	보디올	보디올리	포티올리	포티올로이	
28	15	Ἀπίου	압비오	아피오	아피우스	아피우스	라.
28	15	τρεις ταβέρναι	트레이스 타베르네	트레스 타베르네	트레이스 타베르나이	트레이스 타베르나이	문장 음역

<주제어>(Keywords)

성경의 고유명사, 그리스어 음역, 성경 그리스어, 『개역개정』의 표기법, 신약의 인명지명 표기.

biblical proper names, transcription of Greek, Biblical Greek, transliteration of NKRV, transliteration of NT's person and place.

(투고 일자: 2022년 7월 31일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 17일)

<부록> 성경 그리스어의 우리말 음역 대조표<sup>50)</sup>

그리스어		우리말		보기
		모음앞	자음앞 /어말	
자음	β	비	브	βασιλεία(바실레이아), βρέφος(브레포스), Ἰακώβ(이아코브)
	γ	ㄱ	그	γεῖνα(게네아), γινώσις(그노시스)
	γγ	ㅇ ㄱ	-	ἄγγελος(앙겔로스)
	γκ	ㅇ ㅋ	-	ἀνάγκη(아낭케)
	γχ	ㅇ ㅋ	-	λόγχη(롱케)
	γξ	-	ㅇ ㄱ스	φάραγξ(파랑크스)
	δ	ㄷ	드	δῶρον(도론), δραχμή(드라크메), Ἰωβήδ(이오베드)
	ζ	ㅈ	-	ζωή(조에)
	θ	ㅌ	트	θάνατος(타나토스), ἀποθνήσκω(아포트네스코), Ναζαρέθ(나자레트)
	κ	ㅋ	ㄱ, ㅋ	κόμη(코메), ἑκστασις(엑스타시스), ἔκρινας(에크리나스), ἐκ(에크)
	λ	ㄹ, ㄹㄹ	ㄹ	λόγος(로고스), καλός(칼로스), ἐλπίς(엘피스), Ἰσραήλ(이스라엘)
	μ	ㅁ	ㅁ, ㅁ	μέγας(메가스), ἄμνος(암노스), μνημεῖον(므네메이온), Ἱερουσαλήμ(히에루살렘)
	ν	ㄴ	ㄴ	ναός(나오스), ἄνθρωπος(안트로포스), χάρις(카린)
	ξ	ㄱ스, ㅋ스	ㄱ스	δόξα(독사), ξύλον(크실론), θρίξ(트릭스)
	π	ㅍ	ㅍ, ㅍ	ποινηρός(포네로스), προσευχή(프로슈케), Αἴγυπτος(아이킵토스), ὕπνος(휘프노스)
ρ	ㄹ	ㄹ	παρακοή(파라코에), πατήρ(파테르)	

50) 민경식, “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 195-196.

자음	ῥ	ㄹ	-	ῥῆμα(레마)
	σ,ς	ㅅ	스	σοφία(소피아), ἔσχατος(에스카토스)
	τ	ㅌ	트	τέλος(텔로스), τρίς(트리스), Τόρεα(이아레트)
	φ	ㅍ	프	γραφή(그래페), Ἰωσήφ(이오세프)
	χ	ㅋ	크	χάρισμα(카리스마), χρόνος(크로노스), οὐχ(우크), τέχνη(테크네)
	ψ	ㅍㅅ, 프스	ㅍ스	ἔγραψε(에그랍세), ψυχή(프슈케), μώλωψ(물 릅스)
	ʹ(거친숨표)	ㅎ	-	ὁδός(호도스)
모음	α	아	ἀγαθός(아가토스)	
	αι	아이	ἀσχύνη(아이스퀴네), πορεύομαι(포류오마이)	
	αυ	아우	αὐτός(아우토스), συναυξάνομαι(쉬나욱사노 마이)	
	α	아	ἡμέρα(헤메라)	
	ε	에	ἐναντίου(에난티온), ὁμός(호모세)	
	ει	에이	εἰς(에이스), λύει(뤼에이)	
	ευ	유	εὐαγγέλιον(유앙겔리온)	
	η	에	ἡμέρα(헤메라), ἔρημος(에레모스)	
	ηυ	유	ἠύρισκον(휴리스콘)	
	η	에	ἤτησαν(에테산), εἰρήνη(에이레네)	
	ι	이	ἴδιος(이디오스), δίδωμι(디도미), πίστις(피 스티스)	
	ο	오	ὀφθαλμός(오프탈모스), δόντος(돈토스)	
	οι	오이	οἴκοις(오이코이스)	
	ου	우	οὐρανός(우라노스), δοῦλος(둘로스)	
	υ	위	ἕδωρ(휘도르), κύριος(퀴리오스)	
	υι	위이	υἱός(휘이오스)	
	ω	오	ὠφέλεω(오펠레오)	
ω	오	δικαίω(디카이오)		



<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『새한글성경 신약과 시편』, 서울: 대한성서공회, 2021.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 구두인, “希臘語와 韓國語 發音의 比較”, 「신학논단」 7 (1962), 114-124.
- 국립국어원, “외래어 표기법[시행 2017. 3. 28.], 문화체육관광부 고시 제2017-14호(2017. 3. 28.)”, [https://kornorms.korean.go.kr/regltn/regltnView.do?regltn\\_code=0003#a428](https://kornorms.korean.go.kr/regltn/regltnView.do?regltn_code=0003#a428) (2022.7.30.).
- 대한교과서주식회사 편, 『국어 어문 규정집』 초판, 서울: 대한교과서주식회사, 1988.
- 대한성서공회, “우리말성경번역사” 및 “한글성경 계보도”, [https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co\\_id=subpage2\\_3\\_3\\_1\\_2](https://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_3_3_1_2) (2022.7.30.)
- 민경식, “성경 그리스어의 우리말 음역 원칙 제안”, 「신약논단」 17:1 (2010), 177-200.
- 박정수, 『고대 유대교의 터·무늬: 신약중간사와 기독교의 기원』, 서울: 새물결플러스, 2018.
- 박정수, “유대교의 사마리아 통합의 갈등과 초기 기독교의 선교”, 「신약논단」 14:1 (2007), 219-248.
- 이상일, “내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구”, 「성경원문연구」 42 (2018), 68-89.
- 이상일, “비교재구와 내적재구 방법론을 통한 신약성경 헬라어의 모음 음가 재구”, 「신약연구」 18:1 (2019), 79-103.
- 이상일, “신약성경 그리스어 외래어 표기 방식에 대한 제안과 그 적용-마태복음을 중심으로”, 「성경원문연구」 46 (2020), 151-170.
- 최인호 편, 『개정판 바른 말글 사전』, 서울: 한겨레출판, 2007.
- 한국어문교열기자협회 편, 『세계 인문지리 사전』 상·하권, 서울: 한국어문교열기자협회, 2009.
- 행엘, 마르틴, 『유대교와 헬레니즘』 1권, 박정수 역, 파주: 나남, 2012.
- 헤로도토스, 『역사』, 천병희 역, 고양: 도서출판 숲, 2009.
- Bailey, N. A., “Proper Names in the Bible: translation and transliteration issues”, *Work&Deed* 12 (2007), 1-22.
- Blass, F., Debrunner A. and Rehkopf, F. eds., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 17. Auf., Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1990.
- Deutsche Bibel Gesellschaft, ed., “Loccumer Richtlinien zur einheitlichen Schreibung biblischer Eigennamen”, <https://www.die-bibel.de/bibeln/wissen-zur-bibel/wissen-bibeluebersetzung/loccumer-richtlinien/> (2022.7.30.).

Feldman, L. H., “Some Observations on the Name of Palestine”, *Hebrew Union College Annual* 61 (1990), 1-23.

Keener, C. S., *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, S. Appelbaum, trans., New York: Atheneum, 1970.

<Abstract>

**A Proposal for the New Transliteration of Proper Names  
in the New Testament:  
Focused on Names and Places in Acts (NKRIV)**

Jeongsoo Park  
(Sungkyul University)

This paper reviewed proper names of people and places in NKRIV and KCT as well as the most recently published the New Korean Translation The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps), and transliterated the names in the original NTG<sup>28</sup> text of Acts by the following below. The proposed new transcription follows the basic principles for foreign word transcription by the National Institute of Korean Language.

In the consonant, that does not follow the method of the NKRIV's transcription from all the polisive as 'ㅍ, ㅌ, ㅊ', but the transcription of polisive 'π, τ, κ,' 'φ, θ, χ' into 'ㅍ, ㅌ, ㅊ', and the polisive 'β, δ, γ' into the aspirated sound 'ㅍ, ㅌ, ㅊ' instead of the fortis 'ㅍ, ㅌ, ㅊ'. In the vowel, 'υ' is written as 'ㅓ', but when 'υ, ελ, υλ, ολ' is settled as 'ㅓ' and used for modern person and place names, it is written as 'ㅓ'.

The basic principle of foreign words transcription states the following: "The established usages of foreign words are respected, but the scope and usage are determined separately." In this regard, proper names of people and place shall be established and indicated according to the following categories and guidelines. First, remove '-스' that occurs in the final ending, but for the transliteration of the vowel in front of -s, follows the idiomatic use in the NKRIV. Second, the names of Jesus, twelve disciples, and the other apostles and the titles of the four Gospels shall follow established transcriptions, but Greek names such as the seven Hellenistic Jews and names of the epistles shall be newly transliterated. Third, if the same person is mentioned in both the Old and New Testaments, it shall be based on the Hebrew sound. But if the person has the same name, it shall follow the transcription of Greek while Roman officials and Latin names follow the transcription of Latin. Fourth, if the place name is the same as in the Old Testament, it shall be based on Hebrew, but if it is settled as a Greek place

name, it shall follow Greek. Fifth, the names of city or state formed during the Hellenistic period shall follow the transcription of Greek, reflecting the abbreviation and ‘ι’ assimilation phenomenon. Sixth, cities where Latin names are preferred, such as capital cities of the Roman period, follow the transcription of Latin.

## “하나님의 법”(롬 7:22, 25; 8:7)에 대한 또 다른 이해

조호형\*

### 1. 서론

바울 서신에 등장하는 ‘노모스’(νόμος)는 “율법”이나 때로는 “법”으로 번역된다.<sup>1)</sup> 이 번역에서 드러나는 것처럼, 바울 서신에서 이 단어는 일관되게 기록된(written) 법으로 이해되는 경향이 있다. 바우어(W. Bauer)는 ‘노모스’의 의미를 성문화된 “법”으로만 이해하려는 시도를 안타까워하며, 이는 성경 해석의 풍성함을 저해하는 것이라고 지적한다.<sup>2)</sup> 로우(J. P. Louw)와 나이다(E. A. Nida) 역시 바우어의 의견에 전적으로 동의하면서, ‘노모스’를 기록된 법으로만 이해하는 시도는 위험한 발상이라고 주장한다.<sup>3)</sup> 실제로 이 단어는 역사적으로도 그 의미가 다양했을 뿐만 아니라, 바울 당대에도 여러 의미로 사용되었다. 이러한 이유로, 갈라디아서나 로마서에서 빈번하게 등장하는 ‘노모스’를 율법으로만 제한하는 것은 부자연스러운 의미를

\* The Southern Baptist Theological Seminary에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 충신대학교 신학대학원 신약학 교수. [hajunyou0914@chongshin.ac.kr](mailto:hajunyou0914@chongshin.ac.kr).

1) 저작성 논란이 있는 서신들과 저작성 논란이 없는 서신들에 나타난 ‘노모스’의 용례는 약 121회 정도 등장하며, 만약 고전 9:21에 나타난 ‘아노모스’(ἄνομος)와 ‘엔노모스’(ἔννομος)를 ‘노모스’가 들어간 합성어로 고려한다면, 그 용례는 더 늘어날 수 있다. ‘노모스’의 많은 용례가 기록된 “법,” 특히 “모세율법”을 나타낸다. 예를 들어, 롬 2:12-15, 17; 갈 2:16, 19; 엡 2:15.

2) BDAG, “νόμος”, 677.

3) E. A. Nida and J. P. Louw, *Lexical Semantics of the Greek New Testament*, RBS 25 (Atlanta: Scholars, 1992), 60-70.

초래하게 된다.<sup>4)</sup> 특히, 더욱더 난색(難色)을 보이게 만드는 ‘노모스’의 용례는 ‘노모스’와 이 ‘노모스’를 수식하는 소유격 형태의 명사로 이루어진 표현들이라고 할 수 있다.<sup>5)</sup> 필자는 이러한 표현 중 오직 로마서에만 3회 등장하는 “하나님의 법”(7:22, 25; 8:7)이 가리키는 것이 무엇인지 본 논문에서 고찰하고자 한다. 이를 위해, 필자는 먼저, 이 구에 대한 여러 번역과 함께 몇몇 학자들의 이해를 살펴볼 것이다. 그런 다음, 이 표현 안에서 “법”에 해당하는 ‘노모스’가 역사적으로 어떻게 사용되었는지 간략하게 조사하며, 이 단어를 하나의 의미로만 고정할 수 없다는 것을 드러낼 것이다. 자연스럽게, 이 단어가 속한 문맥 안에서 그 의미가 결정된다는 전제를 확립하면서, 로마서에 나타난 ‘노모스’의 언어유희와 “하나님의 법”이 속한 문맥적인 정황 안에서 그 의미를 조사할 것이다. 마지막으로, 필자는 이 구가 속한 문맥이 바울의 종말론적인 긴장 안에서 놓여 있으며 이 종말론의 관점에서 이 구를 추적할 것이다. 이렇게 함으로써, 로마서의 정황 안에서 “하나님의 법”에 대한 적합한 의미를 규명할 것이다.

## 2. “하나님의 법”에 대한 중요한 이해들

“하나님의 법”과 관련하여 여러 번역 성경들은 일관되게 번역한다. 몇몇 한글 번역본은 소유격 형태의 ‘떼오스’(θεός)를 “하나님의”로, ‘노모스’를 “법”이나 “율법”으로 번역하며, “하나님의 법”이나 “하나님의 율법”으로 이해한다.<sup>6)</sup> 한글 번역본들이 이 구를 일관적으로 번역하는 것처럼, 여러 영어 번역본들 역시 ‘떼우’(θεοῦ)를 “of God”나 “God’s”로 이해하며, 이 소유격

4) 예를 들어, 갈 4:21하반(“율법을 듣지 못하였느냐”); 롬 3:21하반(“율법과 선지자들에게”), 고전 9:8(“율법도 이것을 말하지 아니하느냐”); 14:34(“율법에 이른 것 같이”)에 나타나는 ‘노모스’는 모세오경을 가리키며, 롬 3:19상반(“율법이 말하는 바는”); 고전 14:21(“율법에 기록된 바”)에 등장하는 ‘노모스’는 구약성경을 의미한다.

5) 예를 들어, 저작성 논란이 없는 바울 서신에 나타난 표현들은 갈 6:2(“그리스도의 법”); 고전 9:9(“모세의 율법”); 롬 3:27(“믿음의 법”); 7:2(“남편의 법”), 22(“하나님의 법”), 23(2회, “내 마음의 법,” “죄의 법”), 25(2회, “하나님의 법,” “죄의 법”); 8:2(2회, “생명의 성령의 법,” “죄와 사망의 법”), 7(“하나님의 법”); 9:31(“의의 법”)이다. 저작성 논란이 있는 바울 서신에 나타난 표현은 엡 2:15(“계명의 율법”)이다. 또한, 추가될 수 있는 표현들이 있는데, 롬 3:27에서 “행위의” 앞에 ‘노모스’가 생략된 것을 고려한다면, 또한 고전 9:21에서 ‘엔노모스 크리스투’(ἐννομος Χριστοῦ)의 ‘엔노모스’를 ‘엔’과 ‘노모스’의 합성어로 이해한다면, 그 용례는 더 늘어날 것이다.

6) 예를 들어, 『개역개정』, 『개역한글』, 『표준』, 『새번역신약』, 『공동』과 『공동개정』은 “하느님의 율법”으로 번역한다.

형태의 ‘떼오스’가 수식하는 ‘노모스’를 “law”로 번역한다.<sup>7)</sup> 여러 번역본에 나타난 비슷한 현상은 ‘노모스’를 기록된 “법”으로 이해하는 것처럼 보인다. 그러나 ‘노모스’는 기록된 “법”의 의미만으로 제한할 수 없는 것이 사실이다.<sup>8)</sup> 아마도 ‘노모스’의 의미에 대한 경직된 이해는 구약성경에 등장하는 ‘토라’(תורה)라는 히브리어 단어가 칠십인역(LXX)에서 ‘노모스’로 번역되었기 때문이며, 이러한 이해의 관점에서 바울 서신의 ‘노모스’를 바라보기 때문일 것이다.<sup>9)</sup>

학자들은 과연 “하나님의 법”에 대하여 어떻게 이해하는지 살펴보는 것도 아주 중요하다. 주목할 수 있는 것은 이들의 이해는 ‘노모스’의 의미에 따라서 달라진다. 특히, 7:21부터 등장하는 ‘노모스’의 의미에 대하여 이견을 갖는다. 왜냐하면 ‘노모스’를 율법을 의미한다고 제한한다면 문맥이 부자연스럽게 때문이며, 바울 당대에 ‘노모스’가 기록된 “법”의 의미만 갖지 않았기 때문이다.<sup>10)</sup> 그런데도, 많은 학자는 “하나님의 법”이 모세율법을 가리킨다고 생각한다. 더 나아가, 7:21-25에 등장하는 모든 ‘노모스’가 모세율법을 지칭하는 것이라고 주장한다. 이를 주장하는 던(J. D. G. Dunn), 마틴(B. L. Martin), 브루스 롱게네커(B. Longenecker), 슈라이너(T. R. Schreiner)와 같은 여러 학자가 있지만,<sup>11)</sup> 이들 중 대표적인 학자, 던(Dunn)은 ‘노모스’가 바울 당시 다양한 의미로 사용되었지만, 이 여러 의미가 과연 바울 서신에 그대로 적용되어야 하는지 의문을 제기하면서, 그 당시 많은 용례에서 이 단어가 기록된 “법”의 의미를 갖기 때문에, “하나님의 법”은 모세율법을 가리킨다고 주장한다.<sup>12)</sup> 던에 의하면, 모세율법은 예수 그리스도의 오심을 기점으로 긍정적인 면과 부정적인 면, 즉 양면을 갖는다고 주장하며, 그리스도의 오심 이전의 시대에 속한 죄와 죽음에 관련된 모

7) 예를 들어, ESV, NIV, KJV, RSV, NRSV, YLT, NET, NLT, NKJV, NASB. 주목할 만하게, NLT는 8:7의 표현을 “God’s laws”로 번역하는데, 아마도 단수 형태의 ‘노모스’를 율법의 각 행동으로 이해하는 것 같다.

8) D. Moo, “‘Law’, ‘Works of the Law’, and Legalism in Paul”, *WTJ* 45 (1983), 76; T. R. Schreiner, *40 Questions about Christians and Biblical Law* (Grand Rapids: Kregel, 2010), 19-23.

9) 이에 대하여, C. H. Dodd, *The Bible and The Greeks* (London: Hodder & Stoughton, 1935), 25-41을 보라.

10) 아래에서 다룰 것이다.

11) 예를 들어, J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, vol. 38A, WBC (Dallas: Word, 1988), 392-395; B. L. Martin, *Christ and the Law in Paul*, NovTSup (Leiden: Brill, 1989), 27-28; B. W. Longenecker, *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11*, JSNTSup 57 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 240-241, T. R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), 375-379.

12) J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, 392-395.

세율법과 이후의 시대에 속한 성령과 생명에 관련된 모세율법으로 구분한다. 이러한 양면성은 바울에게서 발견된 종말론적인 상황에서 기인한다고 볼 수 있다.<sup>13)</sup> 그의 주장은 아주 설득력이 있다. 그의 주장처럼, 바울은 예수 그리스도를 기점으로 이전의 시대와 이후의 시대를 구분하는 것이 사실이다.<sup>14)</sup> 그러나 바울이 모세율법을 그리스도의 구속 사역 이전과 이후 시대로 나누어 이해한다는 주장은 그 근거가 빈약하다. 오히려, 율법은 언제나 “거룩하고 계명도 거룩하고 의로우며 선행기”(롬 7:12) 때문에, 구속 역사의 관점에서 율법의 양면을 보는 것이 아니라, 구속 역사의 관점에서 사람 안에 내주한 성령이 존재하는지 그 여부로 이해해야 한다(롬 8:4, 9, 15).<sup>15)</sup> 또한, 던이 주장하는 것처럼, 모세율법의 양면성을 근간으로 7:21-25에 등장하는 모든 ‘노모스’의 용례를 과연 모세율법이라고 말할 수 있을지 의문스럽다. 분명히 바울은 이 단락에서 ‘노모스’라는 단어로 언어 유희를 하고 있다는 것을 고려했을 때, “한 법”(7:21)과 “한 다른 법”(7:23), 그리고 “내 마음의 법”(7:23)에 나타나는 ‘노모스’를 모세율법으로 볼 수 있을지도 의심스럽다. 던과는 달리, 무(D. J. Moo)는 바울 당시 사용된 ‘노모스’에 대한 여러 의미를 인정하고, 바울 서신 안에서도 이 단어의 다양한 의미를 적용할 수 있다고 주장하지만, 22절과 25절에 등장하는 “하나님의 법”을 모세율법으로 이해한다.<sup>16)</sup> 무의 이해는 고린도전서 9:21의 ‘아노모스 떼우’(ἄνομος θεοῦ)라는 구를 “하나님의 법 아래에 있지 아니한”이라고 번역할 수 있다는 전제를 근거로 한다. 그러나 ‘아노모스’는 고린도전서 9:21의 4회를 포함해서 신약성경에 9회 등장하는데, 통상적으로 형용사 형태의 ‘무법’이나 ‘사악’을 의미하기 때문에,<sup>17)</sup> 그의 주장의 정당성은 약

13) 이에 대하여, J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 464; 조호형, “새 시대의 삶의 원리로서 성령: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς(롬 8:2)에 대한 또 다른 이해”, 「신약연구」 19 (2020), 128을 보라.

14) 예를 들어, 롬 3:19-25; 갈 3:23-25; 4:4-5.

15) 7:14-25와 관련하여, 바울이 이 단락에서 기독교인의 경험을 반영하고 있는지 아니면, 기독교인이 되기 이전의 경험을 반영하고 있는지, 학자들 사이에서 상당한 논쟁이 있다. “하나님의 법”을 다루기 위하여 이 논쟁에 대한 언급이 불가피하다. 필자는 아래에서 아주 간략하게 이에 대하여 언급하면서, 적어도 “하나님의 법”이라는 표현은 기독교인의 경험에 비추어 사용되고 있음을 논의할 것이다.

16) D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 461.

17) 예를 들어, 눅 22:37; 행 2:23; 고전 9:21(4회); 살후 2:8; 딤후 1:9; 베후 2:8. 이 단어의 의미는 BDAG, “ἄνομος”, 85-86; J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domain*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: United Bible Societies, 1989, 이하 L&N으로 표기), §88.140, §33.57, §11.42를 참조하라. 특히, 고전 9:21과 관련하여, 조호형, “Another Look at ἔννομος Χριστοῦ in 1 Corinthians 9:21”, *ExpTim* 130 (2018), 62-71을 보라.



해진다. 더 아쉽게도, 8:7에 등장하는 “하나님의 법”의 의미에 대하여, 그는 7:22, 25와 달리, 모세율법이 아니라 하나님의 요구를 가리키는 은유적인 차원에서 이해함으로써, 일관적이지 않은 견해를 밝힌다.<sup>18)</sup> 학자들 대부분 의견과 달리, ‘노모스’의 의미를 기록된 “법”으로만 제한시키지 않은 학자들도 있다. 모리스(L. Morris)의 경우, “하나님의 법”의 의미에 대하여 명확하게 정의하지 않지만, “속사람”(7:22)이라는 표현 때문에 적어도 이구가 율법을 지칭한다고 생각하지 않는다.<sup>19)</sup> 8:7에 나타난 “하나님의 법”의 의미에 대한 그의 설명은 상당히 모호한 면이 있지만, 그럼에도 불구하고 그는 하나님께서 사람들이 옳은 것을 행하도록 주신 자신의 법으로 이해한다.<sup>20)</sup> 롱게네커는 로마서에 등장하는 대부분의 ‘노모스’가 모세율법을 가리킨다고 할지라도, ‘노모스’가 그 당시 하나의 의미만으로 사용되지 않았기 때문에, 7:21-23에 등장하는 5회의 ‘노모스’가 모세율법만을 일관적으로 지칭하지 않는다고 주장한다.<sup>21)</sup> 유대인이었던 바울이 “하나님의 법”(7:22, 25; 8:2)이라는 표현을 사용했을 때, 이 표현을 들었던 편지의 수신자들은 상당수 이방인이었기 때문에, 비록 바울이 율법을 의도했다고 할지라도, 이 편지를 접하는 이방인들이 이 표현을 “규칙”이나 “원리”의 의미로 이해했을 것이라고 주장한다.<sup>22)</sup> 아쉽게도, 모리스나 롱게네커는 “하나님의 법”에 나타난 ‘노모스’의 의미를 문맥을 고려하지 않은 채 모호하게 설명한다. 오즈번(G. R. Osborne)과 마운스(R. H. Mounce), 그리고 크루즈(C. G. Kruse)는 7:21부터 등장하는 ‘노모스’의 의미에 대한 학자들의 다양한 논의를 충분히 인지하면서, 21절과 23절에 등장하는 ‘노모스’는 “원리”를 가리키지만, “하나님의 법”은 율법으로 이해해야 한다고 주장한다.<sup>23)</sup> 왜냐하면 이 학자들에 의하면, 이 표현은 구약성경에서 종종 모세율법을 가리키기 때문이다. 그러나 시편 37:31과 이사야 1:10, 그리고 예레미

18) D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, 488.

19) L. Morris, *The Epistle to the Romans*, PNTC (Grand Rapids; Leicester: Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988), 295.

20) Ibid., 306.

21) R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 666. 물론, 그는 3:27에 등장하는 “믿음의 법”이라든가, 8:2에 등장하는 “생명의 성령의 법”과 “죄와 사망의 법”은 모세율법을 지칭하지 않는다고 확인한다.

22) Ibid., 666.

23) G. R. Osborne, *Romans*, IVPNTC (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 187, 199; R. H. Mounce, *Romans*, vol. 27, NAC (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995), 170; C. G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, PNTC (Cambridge; Nottingham; Grand Rapids: Eerdmans; Apollos, 2012), 309-310.

약 5:4-5에 “하나님의 법”이 등장하지만, 이 표현을 율법을 지칭하는 것으로만 이해하기에는 무리가 따른다.

### 3. “하나님의 법”의 어휘 의미론적 고찰

이 구에 대한 일관된 번역들과 학자들의 다양한 이견들을 뒤로 하고, 이 구를 이루고 있는 단어들과 특히 ‘노모스’의 다양한 의미를 살펴보아야 한다. 로마서에 3회 등장하는 이 구의 형태는 약간 다르다. 7:22(τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ)와 8:7(τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ)의 경우 ‘노모스’와 ‘떼우’ 앞에 관사가 있지만, 7:25(νόμῳ θεοῦ)의 경우 이 두 단어 앞에 관사가 없다.<sup>24)</sup> ‘떼우’ 앞에 관사의 유무에 따라서 그 의미가 달라지지 않는다는 것은 모든 사람이 동의하겠지만, ‘노모스’의 경우, 과거에 관사의 유무에 따라 의미의 차이를 만들려는 시도들이 있었다.<sup>25)</sup> 그러나 이제 학자들은 관사의 유무에 따라서 ‘노모스’의 의미를 달리하려는 시도를 좀처럼 하지 않는다.<sup>26)</sup> 왜냐하면 관사의 유무로 그 차이를 만들 수 없기 때문이다. 가령, 로마서 7:7에 등장하는 관사가 있는 ‘노모스’와 관사가 없는 ‘노모스’의 차이가 전혀 등장하지 않는다. 또한, 갈라디아서 3:11-12 역시 두 개의 ‘노모스’가 등장하지만, 그러한 차이를 발견하기가 어렵다.<sup>27)</sup> 이러한 상황 때문에, 로마서에 3회 등장하는 그리스어로 된 구를 **잠정적으로** “하나님의 법”으로 번역할 수 있다. 물론, “법”에 해당하는 ‘노모스’의 의미는 아래에서 더욱 분명해질 것이다.

한 가지 더, 주목해야 하는 것은 위에서 살펴본 것처럼, 이 구의 의미가 다양하다는 것이다. 충분히 감지할 수 있듯이, 여러 견해가 가능한 이유는 ‘노모스’의 의미 때문이다. 실제로 이 ‘노모스’의 의미는 역사 안에서 아주 다양하며, 여러 사전과 단행본이 보여주는 것처럼,<sup>28)</sup> ‘노모스’의 의미는 풍

24) 롬 7:22와 8:7에 나타난 “하나님의 법”에 대한 표현은 ‘노모스’와 ‘떼오스’ 앞에 관사가 등장하고, 7:25의 경우에는 관사가 등장하지 않지만, 관사의 유무로 인하여 의미의 차이가 발생하지 않기 때문에, 편의상 본 논문에서 “하나님의 법”이라고 지칭하고 그리스어로 표기할 때 관사를 위치시키고 ὁ νόμος τοῦ θεοῦ로 표기한다.

25) G. B. Stevens, *The Pauline Theology: A Study of the Origin and Correlation of the Doctrinal Teachings of the Apostle Paul* (New York: Scribner's, 1892), 160-162.

26) D. J. Moo, “‘Law’, ‘Works of the Law’, and Legalism in Paul”, 75-79; 홍인규, “바울과 율법 - 다양한 관점들에 대한 평가와 새로운 제안”, 『신약연구』 (2012), 685.

27) ‘노모스’는 롬 7:7에서 2회는 관사가 있는 형태, 1회는 관사가 없는 형태, 이렇게 3회 등장하는데, 의미의 차이는 없다. 마찬가지로, 갈 3:11-12의 경우도 마찬가지인데, 11절에는 관사가 없는 형태로, 12절에는 관사가 있는 형태로 등장하는데, 이 둘의 의미 차이는 없다.

28) 예를 들어, *BDAG*, “νόμος”, 677-678; *LSJ*, “νόμος”, 1180; *L&N*, §33.55, §33.58, §33.333; J. H.

성하다. 주전 2세기 이전의 문서들을 살펴보면, ‘노모스’는 도시국가와 관련되어 사용되는데, 이 당시 사람들은 우주에 내재하여 있는 절대적인 법이 반영된 것이 바로 ‘노모스’라고 여겼기 때문일 것이다.<sup>29)</sup> 이 단어는 도시국가의 발전과 함께 “규칙”이나 “기록된 법”(Andocides, *On the Mysteries*, 83; Heraclitus, *Fragments*, 114; Callimachus, *Hymn V*, 100)을 뜻하기도 했다. 또한, 도시 안의 모든 사람 사이에서 인정된 “관습”(Plato, *Cratylus*, 400e; Aristophanes, *Birds*, 755-757; Herodotus I. 131)을 의미했다. 용례는 많지 않지만, 심지어는 ‘노모스’는 음악의 영역에서 멜로디를 가리키기도 했다 (Pindar, *Olympian*, 1.101). 이처럼, 주전 2세기 이전의 ‘노모스’의 의미는 고정적이지 않았다. 흥미롭게도, 이 ‘노모스’는 도시국가의 발전과 국가 간의 갈등을 통하여, 그 의미가 더욱 확장된다. ‘노모스’를 우주의 법의 반영이라고 여겼던 사람들은 자신들이 속한 도시국가가 멸망하고 자신들을 지배하는 다른 국가의 ‘노모스’를 당연하게 인정할 수밖에 없었다. 이때부터 ‘노모이’(νόμοι)라는 복수 형태가 등장하게 되었다.<sup>30)</sup> 또한, 이 당시 사람들이 속한 국가가 비록 멸망해서 없어졌지만, 여전히 이들의 마음에 그 “법”은 남아 있었을 것이고, 이때부터 인간 안에 내재하는 “원리”라는 뜻이 생겨났다 (Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1180a, 21; Plato, *Laws*, IV. 713e-714a).<sup>31)</sup> ‘노모스’의 여러 의미는 주전 2세기 이후에도 여전히 나타나는데, 무엇보다도 “모세율법”이라는 의미로 자주 나타난다 (Josephus, *Jewish Antiquities*, VII. 131; Justin, *Dialogue*, 45. 3; Melito of Sardis, *On Paschal*, 6; Philo, *On Sobriety*, 49). 아마도 칠십인역(LXX)이나 기독교 문서에 익숙했기 때문에 ‘노모스’가 기록된 “법”으로 많이 등장할 것이다. 하지만, ‘노모스’는 하나의 의미에 국한되지 않으며, 공동체를 지탱하는 “관습”(Oppian, *Cynegetica*, II. 195)이나 “규칙”(Appian, *The Civil Wars*, V. 44)을 의미하거나, “질

---

Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (New York: Harper & Brothers, 1889), 427-428. ‘노모스’의 여러 의미와 관련하여, 다음의 글들을 참조하라. H. Räisänen, “Paul’s Word-Play on Νόμος: A Linguistic Study”, D. E. Orton, trans., *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays*, JSNTSup 43 (Sheffield: JSOT, 1992), 72-74; J. L. Martyn, “NOMOS Plus Genitive Noun in Paul: The History of God’s Law”, J. T. Fitzgerald, T. H. Olbricht, and L. M. White, eds., *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, NovTSup 110 (Leiden: Brill, 2003), 575-587; J. Murphy-O’Connor, “The Unwritten Law of Christ (Gal 6:2)”, J. Murphy-O’Connor, ed., *Keys to Galatians: Collected Essays* (Collegeville: Liturgical, 2012), 130-137을 보라.

29) H. Kleinknecht, “νόμος in the Greek and Hellenistic World”, *TDNT* 4, 1026.

30) *Ibid.*, 1028.

31) 이에 대하여, H. Cho, “The Meaning of ‘Ο ΝΟΜΟΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ in Galatians 6:2”, Ph.D. Dissertation (The Southern Baptist Theological Seminary, 2015), 34-43을 참조하라.

서”(Philo, *Moses*, II. 245; *Every Good Man is Free*, 49)나 “원리”(Lucian, *The Mistaken Critic*, 3; Philo, *Special Laws*, IV. 96)를 가리키기도 한다. 또한, “영역”(Philo, *On Dreams*, II. 271)이나 무언가를 준수하는 “의식”(Josephus, *Jewish Antiquities*, I. 230)으로도 사용된다.<sup>32)</sup> 이처럼, 역사적으로 ‘노모스’는 여러 의미로 사용되었음을 인식해야 한다. 같은 맥락에서, 신약성경 안에 등장하는 ‘노모스’ 역시 고정된 의미로만 이해해서는 안 되며, 비록 이 단어가 모세율법을 가리키는 것이 많지만, 그런데도 독특한 표현의 경우, 문맥적인 정황 안에서 가장 알맞은 의미를 찾아야 한다.

#### 4. ‘노모스’를 활용한 언어유희와 “하나님의 법”

로마서에서 바울은 ‘노모스’라는 한 단어를 가지고 여러 의미를 드러낸다. 이 단어는 로마서에 약 74회 정도 나타나는데, 이 중, 약 61회 정도는 “모세율법”을 의미한다.<sup>33)</sup> 그러나 다른 용례들은 “모세율법”을 직접적으로 가리키지 않는다. “무릇 율법이 말하는 바는”(3:19)이라는 진술에서 “율법”이라고 번역된 ‘노모스’는 넓은 차원에서 시편과 이사야서를 포함한 “구약성경”을 의미한다.<sup>34)</sup> 왜냐하면 3:10-18에서 바울은 이 두 성경을 주로 인용하고 있기 때문이다.<sup>35)</sup> 3:19-26에서 바울은 신자들이 예수 그리스도를 통하여 의롭게 된 존재됨을 드러내면서, “그런즉 자랑할 데가 어디냐 있을 수가 없느니라 무슨 법으로냐 행위로냐 아니라 오직 믿음의 법으로니라”(3:27)라고 말한다. 이 진술에서 두 개의 “법”이 등장하는데, 이것들 모두 ‘노모스’에서 온다. 이 두 ‘노모스’는 분명히 “모세율법”을 가리키지 않고, “원리”를 가리킨다.<sup>36)</sup> 8:2에서 바울은 “이는 그리스도 예수 안에 있는 생명의 성령의 법이 죄와 사망의 법에서 너를 해방하였음이라”라고 선언하는데, 이 진술에서 두 개의 “법” 역시 ‘노모스’에서 온다. 문맥 안에서 이

32) Ibid., 34-43.

33) 롬 2:12에 “무릇 율법 없이 범죄한 자는 또한 율법 없이 망하고”라는 진술에서 “율법 없이”라는 표현이 2회 등장하는데, 이 표현은 부사 ‘아노모스’(ἀνόμως)에서 오며, 노모스와 동일 어근을 가지고 있다.

34) F. F. Bruce, *Romans: An Introduction and Commentary*, vol. 6, TNTC (Downers Grove: InterVarsity Press, 1985), 104; J. R. W. Stott, *The Message of Romans: God's Good News for the World*, BST (Leicester; Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), 101.

35) 롬 3:10-12에서는 시 14:1 이하; 53:1 이하, 롬 3:13에서는 시 5:9; 140:3, 롬 3:14에서는 시 10:7, 롬 3:15-17에서는 사 59:7 이하, 롬 3:18에서는 시 36:1을 인용한다.

36) L. Morris, *The Epistle to the Romans*, 185-186.

‘노모스’는 예수 그리스도의 오심을 기점으로 나뉜 구속 역사 안에서 중요한 삶의 “원리”를 가리킨다.<sup>37)</sup> 9:31에서도 바울은 “의의 법을 따라간 이스라엘은 율법에 이르지 못하였으니”라고 진술하는데, “의의 법”에서 “법”은 “모세율법”을 의미하지 않고 “원리”나 “규칙”을 나타낸다.<sup>38)</sup> 이처럼, 같은 ‘노모스’이지만, 이 단어가 속한 문장과 이 문장이 속한 단락 안에서 그 의미가 결정된다.

이제 “하나님의 법”이 포함된 구절과 이 구절을 둘러싼 단락을 살펴보면서, 로마서에 등장하는 나머지 ‘노모스’를 살펴야 한다. 먼저, “하나님의 법”이라는 구는 7:21-25에 두 번 등장하는데, 전후 문맥을 통하여 이 구에서 ‘노모스’가 과연 무엇을 의미하는지 조사해야 한다. 7:21에서 바울은 “내가 한 법을 깨달았노니 곧 선을 행하길 원하는 나에게 악이 함께 있는 것이로다”라고 고백한다. 이 진술에서 “한 법”(τὸν νόμον)은 “깨달았노니”(εὐρίσκω)의 목적어로서 접속사 ‘호티’(ὅτι)가 이끄는 “악이 함께 있는 것”을 가리킨다. 그런 의미에서 “법”으로 번역된 ‘노모스’는 “모세율법”이 아니라, “원리”로 이해해야 한다.<sup>39)</sup> 22절에서 바울은 속사람으로 “하나님의 법”을 즐거워하고 있다고 고백한다. 이 구절에서 “하나님의 법”이 긍정적인 차원에서 진술되기 때문에, 7장 전체에 부정적으로 묘사되는 “모세율법”을 가리킬 것 같지 않다. 물론, 7장에는 율법 그 자체에 대한 긍정적인 진술이 분명히 존재하지만(12절), 이는 주로 율법과 사람 간의 관계에 있어서 율법의 부정적인 영향을 바울이 구체적으로 설명하기 때문이다(7-11절).<sup>40)</sup> 22절에서 바울의 “속사람”이 “하나님의 법”을 즐거워하는 상태는 기독교인으로서 바울이 내면에서 좋아하게 되는 “하나님께서 주신 원리”로 이해하는 것이 좋을 것 같다. 사전적으로 또한 문법적으로 이 표현을 좀 더 살펴보자면, “하나님의 법”에서 “법”에 해당하는 ‘노모스’는 “원리”를 뜻하며, ‘때우’(θεοῦ)는 주격

37) 조호형, “새 시대의 삶의 원리로서 성령: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς(롬 8:2)에 대한 또 다른 이해”, 134-137.

38) C. G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, 395-396; W. Sanday and A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, ICC (New York: C. Scribner's Sons, 1897), 279.

39) D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, 460.

40) J. R. W. Stott, *The Message of Romans*, 264-266; T. R. Schreiner, *Handbook on Acts and Paul's Letters* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019), 78. 슈라이너(T. R. Schreiner)는 7장에 묘사된 율법을 정확하게 지적한다. “율법 자체는 선하고 기록하다. 하나님의 명령에는 어떤 잘못된 것이 있지 않다(7:12). 그러므로 율법은 죄가 아니지만, 하나님의 성품을 묘사한다는 점에서 아름답다. 그런데도, 율법은 죄의 궤도에 진입한다. 죄는 죄의 영향력 아래 율법을 끌어들이는 거대한 태양과 같다. 그러므로 율법은 죄에 대한 욕구를 억제하지 않고, 실제로 죄에 대한 분위기를 조장한다. 죄는 더 많은 힘으로 불타오르며, 율법을 출발점으로 사용한다.”

(subjective) 소유격으로 “하나님이 주신”이라는 의미와 함께,<sup>41)</sup> 이 구를 “하나님이 주신 원리”로 번역해야 한다. 23절에는 ‘노모스’가 3회 등장하는데, “한 다른 법”(ἕτερον νόμον)은 “내 마음의 법”(τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου)과 대결 상태이며, “죄의 법”(τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας) 안에서 바울 자신을 사로잡는다는 것을 고려한다면, “한 다른 법”과 “죄의 법”은 같거나,<sup>42)</sup> 적어도 이 두 “법”이 “내 마음의 법”과 대항한다고 할 수 있다. 여기 23절의 3회의 “법”은 ‘노모스’인데, “원리”로 이해하는 것이 문맥상 적합하다. 25절에는 22절에 등장한 “하나님의 법”과 23절에 등장한 “죄의 법”이 다시 등장하는데, 이 두 “법”은 “원리”를 나타내며, 이 둘은 서로 대립적인 상태에 있음을 보여준다. 8:7에도 “하나님의 법”은 육신의 생각과 하나님이 대립하는 상황에서 등장한다. 실제로 이 대립적인 상태는 4-6절에서 육신과 영의 대립으로 확장할 수 있다. 바울은 7절에서 육신의 생각은 하나님과 원수가 되며, 하나님께서 주신 “원리”에 굴복할 수 없다는 것을 명시한다. 이처럼, 바울은 로마서 안에서 ‘노모스’를 가지고 언어유희를 의도한다. 과연 여러 ‘노모스’를 들을 때 각기 다른 의미들을 수신자들이 이해했을지 질문을 제기할 수 있지만, 이에 대하여 나이다와 로우가 잘 지적하는 것처럼, 하나의 단어가 여러 의미를 지니고 있을 때 수신자들은 담화 안에서 이 단어를 듣고 문맥적인 정황 안에서 이 단어의 의미가 무엇인지 발견하려고 한다.<sup>43)</sup> 다시 말해, 로마서 안에 나타난 바울의 언어유희에 대하여 수신자들은 충분히 알아차렸을 것이며, 특히 7:21-25와 8:7에 등장하는 “하나님의 법”이라는 표현에서 ‘노모스’를 “원리”로 이해했을 것이다.

## 5. 문맥 안에서 “하나님의 법”의 의미 이해

이 구가 가리키는 의미를 찾기 위해서는 이 표현이 속한 주변 문맥적인 정황을 살펴야 한다. 정황의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않은데, 이 정황이 단어나 구의 의미와 이 표현이 가리키는 의미를 드러내기 때문이

41) 주격 소유격에 대하여 A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (New York: Hodder & Stoughton, 1914), 499; R. A. Young, *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach* (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 30-31; D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament with Scripture, Subject, and Greek Word Indexes* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 113-116을 보라.

42) L. Morris, *The Epistle to the Romans*, 294-295; Osborne, *Romans*, 188.

43) E. A. Nida and J. P. Louw, *Lexical Semantics of the Greek New Testament*, 36.

다.44) 필자는 이 부분에서 “하나님의 법”이 속한 단락 안에서 그 의미를 발견할 것인데, 특히 7:14-25에 대한 학자들의 이견은 지면의 한계 때문에 자세하게 다룰 수 없지만,45) 기독교인의 경험으로 이해하고 접근할 것이다.

### 5.1. “속사람”과 “하나님의 법”(롬 7:22)

로마서 7:22를 시작하는 후치사 ‘가르’(γάρ)는 21절의 내용과 밀접하게 관련되어 있음을 나타낸다. “속사람”으로는 “하나님의 법”을 기뻐하지만, 바울은 “한 법” 즉 선을 행하기를 원하는 자신에게 “악이 함께 있는 것”을 깨달았다고 진술한다(21절). 21-22절에서 암시된 갈등은 23절에서 구체적으로 설명된다. 무엇보다도, 22절에서 “하나님의 법”과 함께 사용된 “속사람”(τὸν ἔσω ἄνθρωπον)은 에베소서 3:16에 나온 “속사람”(τὸν ἔσω ἄνθρωπον)과 같은 표현인데,46) 이 구절에서 성령에 의해 신자들이 “속사람을 능력으로 강건하

44) S. Ullmann, *The Principles of Semantics* (Oxford: Blackwell, 1957), 65.

45) 7:14-25는 바울의 경험과 관련되는데, 과연 그가 기독교인으로서 경험을 진술하는지 아니면 기독교인이 되기 이전의 경험을 진술하는지 학자들은 논쟁한다. 기독교인이 되기 이전의 경험을 주장하는 학자들은 아주 많다. 대표적인 학자들은 T. R. Schreiner, *Romans*, 370-390; D. J. Moo, *Romans*, 445-447; G. Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, J. P. Galvin trans. (Philadelphia: Fortress, 1987), 183; M. A. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, NovTSup 68 (Leiden: Brill, 1992), 232라고 할 수 있다. 기독교인의 경험이라고 주장하는 학자들은 상대적으로 그 수가 적는데, 이들 중 C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC (London; New York: T&T Clark International, 2004), 341-346; J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, 403-406; D. B. Garlington, “Romans 7:14-25 and the Creation Theology of Paul”, *Trinity Journal* 11 (1990), 197-235는 대표적인 학자들이다. 두 진영의 주장들을 살펴보면, 이 단락을 기독교인의 경험으로 이해하는 학자들이 주장하는 근거들은 다음과 같다. 1. 과거 시제(7:1-13)에서 현재 시제(7:14-25)로의 전환은 바울이 기독교인이 되기 이전의 상황에서 기독교인이 된 이후의 상황을 반영한다. 2. 7:21-25에 나타난 몇몇 진술들은 오직 기독교인으로서 할 수 있는 표현들이다. 예를 들어, “하나님의 법”을 기뻐하고(22절) 섬긴다(25절)는 표현과 지체 속에서 일어난 “내 마음의 법”과 “죄의 법”의 갈등(21-23절)은 신자만이 할 수 있다는 것이다. 3. 22절의 “속사람”이라는 표현은 기독교인에게 해당한다. 7:14-25를 기독교인이 되기 이전의 경험으로 이해하는 학자들이 주장하는 근거들은 다음과 같다. 1. 기독교인이 되기 이전의 내용과 관련된, 7:5의 “육신”이라는 표현이 7:14-25에서도 등장한다. 2. 7:14의 “죄 아래 팔렸도다”라는 표현 역시 신자가 되기 이전을 묘사하는 것 같다. 더 나아가, 23절에서 “죄의 법”이 사로잡는다는 표현도 신자 이전의 상태를 묘사할 수 있다. 이처럼, 양 진영의 주장은 팽팽하며 설득력이 있지만, 필자는 이 단락을 기독교인의 경험으로 본다.

46) 비록 필자는 에베소서 3:16의 저자를 사도 바울이라고 인정하지만, 에베소서의 저작성과 관련하여 학자들의 논쟁이 있어서 편의상 직접적으로 포함하지 않았다. 지면의 한계 때문에 이 문제에 대하여 다루지 않지만, 이에 대하여 E. D. Freed, *The Apostle Paul and His Letters* (New York: Loutledge, 2014), 4-5를 보라. C. E. Arnold, *Ephesians*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 46-50.

게” 된다고 진술된다. 비슷한 또 다른 표현은 고린도후서 4:16에서 “우리의 속”(ὁ ἔσω ἡμῶν)이라는 표현이다. 여기에서도 바울은 겉사람과 속사람을 구원론적인 차원에서 비교하면서 신자의 구원의 상태를 암시한다.<sup>47)</sup> 이 두 구절에 비추어,<sup>48)</sup> 7:22의 “속사람”은 이미 구원받은 신자의 모습을 나타내며,<sup>49)</sup> 이 “속사람”은 성령과 밀접한 관련이 있다. 왜냐하면 에베소서 3:16에서 “속사람”은 성령에 의해 강건하게(κραταιωθῆναι) 된다고 진술되며, 고린도후서 4:16에서도 “속사람”이 새로워진다고(ἀνακαινοῦται) 진술되기 때문이다. 4:16에 새롭게 만드는 주체가 직접적으로 나타나지 않지만, 이 진술이 속한 단락(4:16-5:10)에서 그 주체가 성령임을 알 수 있다(5:5). 로마서 7:22의 경우, 직접적으로 성령이 등장하지 않지만, 더욱 강건해지고 새로워지게 되는 신자의 구원받은 모습을 가리키는 것이 분명하다. 왜냐하면 바울은 8:7-8에서 육신에 속한 자, 즉 불신자는 “하나님의 법”에 따르지도 않고 따를 수도 없으며, 하나님을 기쁘게 하지 못하기 때문이다.<sup>50)</sup>

## 5.2. “마음”과 “하나님의 법”(롬 7:25)

로마서 7:25에도 “하나님의 법”이 등장하는데, 25절은 24절에서 제시된 답변을 함축하고 있다. 물론 24절에서 “오호라 나는 곤고한 사람이로다 이 사망의 몸에서 누가 나를 건져내랴”라는 진술이 신자로서 하는 고백인지 불신자로서 하는 고백인지 이견이 있지만, “우리 곧 성령의 처음 익은 열매를 받은 우리까지도 속으로 탄식하여 양자 될 것 곧 우리 몸의 속량을 기다리느니라”(8:23)라는 진술에서 “몸”은 신자가 죽음의 몸에서의 구속을 나타내는 것으로 보아야 한다. 같은 맥락에서 24절의 “이 사망의 몸” 역시 신자의 종말론적인 구속을 나타내는 것이다.<sup>51)</sup> 또한, 24절을 신자의 고백으로 이해할 수 있는 이유는 23절에 나타난 두 주체의 대립 때문이다. 만약 불

47) D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, 46 n.67에서 엡 3:16에 등장하는 “속사람”이 반드시 신자들이 아니라, 모든 사람이 가지고 있는 영을 가리킨다고 주장하지만, 이 구절에서 성령의 존재와 이 구절이 속한 3:14-21이 신자들에게 주어진 단락이라는 것을 고려했을 때, 그의 주장은 설득력을 잃는다. 또한, 고후 4:16의 경우, 속사람과 겉사람의 비교를 구원론적이 아니라 단순히 인간론적인 차원으로 이해될 수 있다고 주장하지만, 이 구절에서 분명히 바울은 “우리”라는 대명사를 사용하고 있고, 이 “우리”는 신자들을 가리킨다는 점에서, 무(D. J. Moo)의 주장은 의문스럽다.

48) 엡 3:16과 고후 4:16에 나타난 표현과 비슷하게, 골 3:10의 “새 사람”(τὸν νέον)과 엡 4:24의 “새 사람”(τὸν καινὸν ἄνθρωπον)을 참조할 수 있다.

49) C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 363.

50) F. F. Bruce, *Romans*, 157.

51) C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 368.



신자의 관점에서 진술되는 구절이라면, 이러한 갈등이 가능하지 않을 것이다. 왜냐하면 그리스도와 떨어져 있는 불신자들은 하나님을 바르게 생각할 수 없기 때문이다(롬 1:28). 어쨌든, 바울은 24절에서 제기된 질문에 대한 답을 25상반절에서 제시하고 있다. “우리 주 예수 그리스도”로 말미암아 사망의 몸에서 신자는 건져지게 된다는 것이다. 바울은 25절에서 “마음”과 “육신”을 대조하면서 자연스럽게 “하나님의 법”과 “죄의 법”을 비교한다. 여기에서 “육신”은 신자가 삶 속에서 계속되는 죄와의 사투를 암시하며, 죄에 노출되기 쉬운 타락된 본성을 의미한다.<sup>52)</sup> “마음”은 새롭게 된 마음으로서 이 “마음”은 “하나님의 법”을 섬기게 된다. 7:22에서처럼, 성령이 구체적으로 명시되지 않지만, 이미 성령에 의해 변화된 신자의 내면이 이곳에서도 드러난다. 바로 신자의 새롭게 된 마음은 “하나님의 법” 즉 “하나님께서 주신 원리”에 종속되는데, 이 원리는 새롭게 된 신자의 “마음”에 필수적인 “성령”을 가리킨다.<sup>53)</sup>

### 5.3. “육신”과 “하나님의 법”(롬 8:7)

로마서 8:7에서 바울은 육신의 생각은 하나님과 원수가 되기 때문에 “하나님의 법”에 굴복할 수 없다고 단언한다. 이 구절에서 “육신”(σάρξ)과 “하나님”이 대립 관계인데, 이 구절이 속한 8:1-17 역시 “육신”과 “영”(πνεῦμα)의 대립적인 관계를 잘 나타낸다. 여기에서 “육신”과 “영”에 대한 이해는 참으로 중요하다. 이 두 표현은 이 단락 곳곳에 등장한다(“육신을 따르지 않고 그 영을 따라 행하는”[4절]; “육신을 따르는 자는 육신의 일을, 영을 따르는 자는 영의 일을”[5절]; “육신의 생각은 … 영의 생각은”[6절]; “육신대로 살면 … 영으로써 몸의 행실을 죽이면”[13절]). 이 두 표현을 존재론적으로 보느냐<sup>54)</sup> 아니면, 신자들 내면에 있는 갈등으로 보느냐,<sup>55)</sup> 이 문제는 학자들 사이의 논쟁 중 하나이다. 물론 “영”은 성령을 가리키는데, 이 단락 안

52) F. F. Bruce, *Romans*, 159.

53) ‘둘류오’(δουλεύω)의 의미에 대하여, *BDAG*, “δουλεύω”, 259; *LSJ*, “δουλεύω”, 446을 참조하라.

54) J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33 (New York: Doubleday, 1993), 488; G. D. Fee, *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994), 539-540; R. H. Mounce, *Romans*, 177; T. R. Schreiner, *Romans*, 410-411; D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, 485-486; J. R. W. Stott, *The Message of Romans*, 223-224; C. G. Kruse, *Paul’s Letter to the Romans*, 330. 룽게네커(R. N. Longenecker)의 경우, 신자와 불신자의 비교일 수도 있고, 신자이지만 덜 성숙한 신자들의 상황이라고도 한다(R. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 697).

55) C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 385-387; J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, 425.

에서 신자의 주요한 특징으로 대두되는 것이 분명하다.<sup>56)</sup> 그러나 “육신”을 어떻게 이해해야 하는지 난관에 부딪히게 된다. 이러한 이유로, 이 “육신”이라는 표현과 함께, 자주 등장하는 “영”을 두 가지 방향에서 이해한다. 만약 이 두 표현을 다른 두 존재의 양상으로 이해한다면, “육신”을 따르는 자를 불신자로, “영”을 따르는 자를 신자로 이해하는 것이다.<sup>57)</sup> 이와 달리, 만약 각 신자 안에 있는 같등으로 본다면, 이미 구원받았지만, 아직 죄의 그림자를 지닌 신자의 내면에서 일어나는 같등으로 보는 것이다. 이 두 관점은 8:1-17에 등장하는 “육신”과 “영”에 대한 자세한 설명에 해당하기 때문에 상당히 큰 견해의 차이라고 할 수 있다. 그러나 이 두 표현이 다른 존재를 가리키는 것으로 이해하기보다는 바울에게서 나타난 종말론적인 구조와 관련하여 신자의 존재론에서 기인한 이해라고 보는 것이 더 좋을 듯하다. 다시 말해, 이 두 표현은 신자가 이미 구원받았지만, 여전히 죄의 상태에 있음을 나타낸다. 이러한 상황을 8:2가 명시하는데, 바울은 그리스도 예수 안에 있는 생명의 성령, 즉 그 원리(νόμος)가 죄와 사망이라는 원리(νόμος)에서 신자를 해방하였다고 진술한다. 이 구절에서 바울은 소유격 형태의 두 번의 ‘노모스’는 “원리”를 뜻하며 동격 소유격으로서, 생명을 주시는 “성령”과 “죄와 사망”을 옛 시대와 새 시대를 지칭한다.<sup>58)</sup> 이렇게 새 시대에 속한 신자이지만, 각 신자는 현재의 삶 속에서 “육신”의 것에 노출되어 있다. 8:7이 속한 단락의 흐름 안에서 8장의 육신과 영의 대립을 고려했을 때, 7절 역시 신자의 내면 같등을 보여 준다고 할 수 있다. 신자 안에 내주한 성령의 존재는 분명하다(8:2, 9). 그런데도, 여전히 존재하는 죄의 양상은 극단적으로 성령을 따르지 않도록 한다. 7절은 8:1-17의 문맥 안에서 계속 강조되는 “육신”과 “영”의 대립이라는 구도 안에서 이해할 수 있다. “육신의 생각”이 ‘하나님의 법에 굴복하지 아니할 뿐 아니라 할 수도 없다’라는 진술은 “육신”이 “하나님의 법”과 대립적인 관계를 나타낸다는 차원에서, “하나님의 법”을 사전적으로, 문법적으로 ‘하나님이 주신 원리’로 이해되며, 이것은 곧 “성령”을 가리킨다고 할 수 있다.

56) 성령이라는 주제로 단락을 구분하자면, 8:1-17보다 더 확장하여, 8:1-30을 생각할 수 있는데, 이 구절들 안에 나타난 ‘프뉴마’(πνεῦμα)라는 단어는 21회이며(8:2, 4, 5[2회], 6, 9[3회], 10, 11[2회], 13, 14, 15[2회], 16[2회], 23, 26[2회], 27), 오직 2회만을 제외하고(8:15, 16) 그 의미가 “성령”을 뜻한다.

57) 엄밀하게, 존재론적인 차원에서 이 두 표현이 전혀 다른 존재를 나타낸다고 주장하는 학자들 역시 유대인이었던 바울이 보여 준 “이미 그러나 아직 아니”라는 종말론적인 구조를 정확하게 이해한다.

58) 조호형, “새 시대의 삶의 원리로서 성령: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς(롬 8:2)에 대한 또 다른 이해”, 135-137.

## 6. 로마서에 나타난 종말론의 빛 안에서 “하나님의 법”

“이미 그러나 아직 아니”라는 구조를 가진 바울의 종말론 사상은 유대교의 종말론과는 사뭇 다르다. 유대교의 사상은 메시아 도래를 기점으로 이전의 시기와 이후의 시기가 극명하게 구분된다.<sup>59)</sup> 바울 역시 메시아의 오심을 기점으로 두 시기가 나뉘지만(갈 3:23-25; 4:4), 유대교의 종말론처럼 단절의 모습은 아니다. 이에 대하여 학자들 대부분이 인정하는 것처럼,<sup>60)</sup> 로마서 안에 “이미 그러나 아직 아니”라는 구조가 나타난다. 3:9에서 바울은 유대인이나 헬라인, 즉 모든 사람이 다 “죄 아래에” 있다고 선언하는데, 분명히 아담으로 말미암아 세상에 들어온 죄와 사망을 염두에 뒀을 것이다(5:12-21). 모든 사람이 죄의 세력 아래에 있다는 진술은 그리스도가 오기 이전의 시대를 가리키며 로마서 곳곳에 이 시대에 대한 묘사들이 나타난다(예를 들어, 1:18-3:8; 6:14-18). 이렇게 죄에 매인 모든 사람이 화목제물로서 예수 그리스도로 인하여 구원의 길이 열렸음을 3:23-25가 보여줌으로써,<sup>61)</sup> 그리스도가 오기 이전의 시기를 마감했음을 시사한다. 바울은 5장 전체에서 예수 그리스도의 십자가 구속 사역이 가져온, 신자의 의롭게 된 상태를 보여 준다. 특히 경건하지 않은 자를 위한 그리스도의 죽음은 옛 시대에서 새 시대로의 전환을 가져온 결정적인 사건임을 나타낸다(5:6-10). 아담과 그리스도를 비교하며, 이 두 존재에 의한 행동이 가져온 세상의 상태를 5:12-21에서 바울은 자세히 설명한다.<sup>62)</sup> 이 단락에서 바울의 요지는 아담으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 모든 사람이 이 죄에 참여하게 되었는데, 그리스도의 의로운 행위, 즉 십자가 사건으로 이 옛 시대를 종결시키고 새 시대가 열렸다는 것이다.<sup>63)</sup> 새 시대의 시작은 또한 그리스도의 십자가

59) J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 461-498.

60) 예를 들어, E. Käsemann, “Justification and Salvation History in the Epistle to the Romans”, *Perspectives on Paul*, M. Kohl, trans. (Philadelphia: Fortress, 1971), 60-78; R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 154-192; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 397-614; F. Tolmie, “Living in Hope ‘in the Fullness of Time’—The Eschatology of Galatians”, *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, J. G. Van der Watt, ed., WUNT 315 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 239-255; 조호형, “Believers in the Situation of the Overlapping of the Old Era and the New One: Exegetical Notes on 6:1-14 in Light of Pauline Eschatology in Romans”, 『한국개혁신학』 64 (2019), 43-76.

61) L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 22-26.

62) 아담과 그리스도의 행위에 대한 자세한 설명은 조호형, “새 시대의 삶의 원리로서 성령: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς(롬 8:2)에 대한 또 다른 이해”, 124를 보라.

63) 또한, 롬 7:4를 참조하라. D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, 417.

사역뿐만 아니라 그리스도의 부활과도 관련된다(1:4; 4:24-25; 5:10; 7:4; 8:11, 34; 10:7; 14:8-9).

십자가에 달리시고 부활하신 예수 그리스도로 인하여 시작된 시대와 이전의 시대를 잘 묘사하는 진술이 6:14인데, 바울은 “너희가 법 아래에 있지 아니하고 은혜 아래에 있음이라”라고 말한다. 여기에서 “법”은 모세율법을 의미하며, 그리스도가 오기 이전의 옛 시대를 가리키지만, “은혜”는 그리스도가 오신 이후의 새 시대를 나타낸다.<sup>64)</sup> 신자들은 이제 옛 시대가 아니라, 새 시대에 속하지만, 여전히 죄의 영향력에 노출된 상황에 직면해 있다. 신자들의 이러한 정체성 때문에 바울은 신자들이 옛 시대에서 벗어나 새 시대에 속한 존재들이라고 하여도 삶 속에서 신자의 정체성에 적합한 삶을 살도록 계속 권면한다(로마서 곳곳에 권면이 등장하지만, 특히 12-15장). 이들은 최종적으로 옛 시대가 마감되고 완성될 새 시대를 바라보며 마지막 날을 기다리는 존재들이다(8:23-25).<sup>65)</sup> 여기에서 유대교의 종말론은 더 이상 바울에게서 나타나지 않고, 대신에 두 시대가 겹쳐 있는 “이미 그러나 아직 아니”라는 수정된 유대교 종말론이 나타나게 된다.<sup>66)</sup> 즉, 그리스도로 인하여 출발한 새 시대가 옛 시대를 완전히 대체하지 않는다. 이 겹친 시대를 살아가는 새 시대의 백성들인 신자들은 성령의 인도를 받으며 살아간다. 그런 의미에서 성령은 신자들을 위한 삶의 “원리”로서 기능을 하며, 이들이 마지막 날에 이르기까지 구원의 길에서 벗어나지 않도록 인도한다.<sup>67)</sup>

7:21-25가 바울이 기독교인으로서 고백하는 것인지 아니면 비기독교인의 상황에서 고백하는 것인지 학자들의 이견이 상당하고, 8:1-17에 등장하는 “육신”과 “영”이 신자와 불신자를 가리키는 표현인지 아니면, 신자의 내면에서 일어나는 상황인지, 학자들의 논쟁이 치열하다. 하지만, 바로 위에서 설명한 것처럼, 이 단락들은 종말론적인 긴장 가운데 있는 신자의 내면에서 일어나는 갈등으로 이해되어야 한다. 이미 구원받은 새 시대의 백성이지만, 아직 죄의 모습이 존재하는 신자는 내주하는 성령의 인도를 받고

64) 조호형, “Believers in the Situation of the Overlapping of the Old Era and the New One”, 43-76을 보라.

65) C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 417-420.

66) 필자는 갈 6:2의 “그리스도의 법”과 고전 9:21의 “그리스도의 율법”, 그리고 롬 8:2의 “생명의 성령의 법”에 나타난 “법”을 “원리”로 이해하며, 이 구들이 가리키는 것은 신자들을 위한 삶의 원리로서 “성령”이라고 주장한다. 이에 대한 자세한 내용은 조호형, “갈라디아서 6:2에 나타난 ‘그리스도의 법’에 대한 연구”, 『신약연구』 14 (2015), 516-543; H. Cho, “Another Look at *ἐννομος* Χριστοῦ in 1 Corinthians 9:21”, 65-66; 조호형, “새 시대의 삶의 원리로서 성령: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς(롬 8:2)에 대한 또 다른 이해”, 109-144를 참조하라.

67) 이에 대하여 J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 464를 보라.

살아간다. 그럼에도 잔재하는 육신의 생각과의 갈등을 겪게 된다. 이 갈등은 7:21에서 드러나는데, 신자는 “한 원리” 즉 선을 행하려는 자신에게 여전히 악이 함께 있는 것을 발견한다. 이 모습은 신자 안에 여전히 잔재하는 죄의 양상이다. 22절에서 신자의 내면을 가리키는 “속사람”이 등장하는데, 이 “속사람”은 계속 성령에 의해 새로워진다. 자연스럽게, 신자는 “하나님의 법,” 즉 새 시대의 백성에게만 내주하는 성령의 인도를 따른다. 23절은 신자의 내적 갈등을 더욱 자세하게 묘사하는데, “한 다른 법” 즉 “죄의 법”이 “내 마음의 법”과 싸우는 것을 보여 준다. 여기에서 “내 마음의 법”은 “하나님의 법”과 일맥상통하며,<sup>68)</sup> 신자에 내주하는 “원리”로서 성령을 가리킨다 (8:9-11 참조). 신자의 지체 속에서 성령과 여전히 있는 죄와의 갈등이 명백하게 드러난다. 바울은 24절에서 신자의 종말론적인 상황에서 ‘아직 아니’의 지점을 강조하면서, 몸의 속량(8:23)을 기다리는 존재를 묘사한다. 25절에서도 신자의 종말론적인 긴장은 지속하는데, 신자의 내면에 “하나님께서 주신 원리” 즉 성령과 아직 존재하는 “죄의 원리”의 갈등이 묘사된다. 8:7은 8:1-17에 속한 구절로서, 이 단락은 신자의 내면과 관련하여 “육신”과 “영”이라는 종말론적인 갈등을 반복적으로 묘사한다. 8:7에서도 신자에게 남아 있는 죄의 모습인 “육신의 생각”과 “하나님의 법”이 대립적인 관계 안에 놓이는데, 이 “하나님의 법”은 7:22, 25에서처럼, 신자에게 내주한 “성령,” 즉 “하나님이 주신 원리”를 의미한다.

## 7. 결론

필자는 지금까지 로마서에 등장하는 “하나님의 법”(7:22, 25; 8:7)에 대한 의미를 고찰하였다. 이 구의 의미를 발견하기 위하여, 이 구가 오늘날 어떻게 번역되고 있는지, 또한 학자들은 이 구를 어떻게 해석하는지를 살펴보았다. 이러한 조사를 통하여, 이 구가 가질 수 있는 여러 의미의 가능성을 발견하였고, 특히 이 구의 “법”에 해당하는 ‘노모스’의 사전적인 의미와 문맥적인 정황의 중요성을 드러내었다. ‘노모스’의 의미는 현대인들이 고정적으로 그 의미를 축소하려는 경향과 달리, 역사 안에서 다양하게 사용되었기 때문에, 이 단어의 의미를 만들어내는 문맥이 상당히 중요함을 인식하게 하였다. 이 ‘노모스’의 여러 의미 중, 많은 학자가 선호하는 “모세율법”이 아니라, 바울은 로마서의 여러 구절 안에서 자주 언어유희를 사용하

68) G. R. Osborne, *Romans*, 188.

고 있음을 고려하면서, “원리”가 적합하다는 것을 밝혔다. 더 나아가, ‘노모스’가 “원리”를 뜻한다는 것을 보여 주기 위하여, 이 구가 속한 각 문맥을 살펴보았다. 이 구가 속한 7:21-25에 대한 학자들의 논쟁을 염두에 두면서, 이 구절들은 기독교인으로서 바울의 고백으로 이해하고 “속사람”(7:22)과 “마음”(7:25), 그리고 “육신”(8:7)이 어떻게 “하나님의 법”과 관련되는지 그 문맥을 살펴보았다. 더 나아가, 로마서에 분명히 드러나는 종말론의 관점 안에서 이 구를 조사하였다. 위 고찰의 결과로서, “하나님의 법”은 “하나님께서 주신 원리”라고 이해되어야 하며, 이 “원리”는 신자 안에 내주한 “성령”을 가리키고 있음을 필자는 주장한다.

<주제어>(Keywords)

하나님의 법, 노모스(νόμος), 원리, 종말론, 성령.

The Law of God, Nomos (νόμος), Principle, Eschatology, Spirit.

(투고 일자: 2022년 7월 31일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 16일)

<참고문헌>(References)

- 조호형, “갈라디아서 6:2에 나타난 ‘그리스도의 법’에 대한 연구”, 「신약연구」 14 (2015), 516-543.
- 조호형, “새 시대의 삶의 원리로서 성령: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς(롬 8:2)에 대한 또 다른 이해”, 「신약연구」 19 (2020), 109-144.
- 조호형, “Believers in the Situation of the Overlapping of the Old Era and the New One: Exegetical Notes on 6:1-14 in Light of Pauline Eschatology in Romans”, 「한국개혁신학」 64 (2019), 43-76.
- 홍인규, “마울과 율법-다양한 관점들에 대한 평가와 새로운 제안”, 「신약연구」 (2012), 679-704.
- Arnold, C. E., *Ephesians*, ZECNT, Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Bruce, F. F., *Romans: An Introduction and Commentary*, vol. 6, TNTC, Downers Grove: InterVarsity Press, 1985.
- Cho, H., “Another Look at ἔννομος Χριστοῦ in 1 Corinthians 9:21”, *ExpTim* 130 (2018), 62-71.
- Cho, H., “The Meaning of ‘O NOMOS TOY XPISTOY in Galatians 6:2’”, Ph.D. Dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, 2015.
- Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC, London; New York: T&T Clark International, 2004.
- Danker, F. W., et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Dodd, C. H., *The Bible and The Greeks*, London: Hodder & Stoughton, 1935.
- Dunn, J. D. G., *Romans 1-8*, vol. 38A, WBC, Dallas: Word, 1988.
- Dunn, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Fee, G. D., *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody: Hendrickson, 1994.
- Fitzmyer, J. A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33, New York: Doubleday, 1993.
- Freed, E. D., *The Apostle Paul and His Letters*, New York: Routledge, 2014.
- Garlington, D. B., “Romans 7:14-25 and the Creation Theology of Paul”, *Trinity Journal* 11 (1990), 197-235.
- Hays, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Käsemann, E., “Justification and Salvation History in the Epistle to the Romans”, *Perspectives on Paul*, Margaret Kohl, trans., Philadelphia: Fortress, 1971, 60-78.

- Kleinknecht, H., “νόμος in the Greek and Hellenistic World”, *TDNT* 4, 1022-1035.
- Kruse, C. G., *Paul's Letter to the Romans*, PNTC, Cambridge; Nottingham; Grand Rapids: Eerdmans; Apollos, 2012.
- Ladd, G. E., *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Liddell, H. G., Scott, R., and Jones, H. S., eds., *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., with revised supplement, Oxford: Clarendon, 1996.
- Longenecker, B. W., *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11*, JSNTSup 57, Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Longenecker, R. N., *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Louw, J. P., and Nida, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies, 1996.
- Martin, B. L., *Christ and the Law in Paul*, NovTSup 62, Leiden: Brill, 1989.
- Martyn, J. L., “NOMOS Plus Genitive Noun in Paul: The History of God's Law”, J. T. Fitzgerald, T. H. Olbricht, and L. M. White, eds., *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, NovTSup 110, Leiden: Brill, 2003, 575-587.
- Moo, D. J., “‘Law’, ‘Works of the Law’, and Legalism in Paul”, *WTJ* 45 (1983), 73-100.
- Moo, D. J., *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Morris, L., *The Apostolic Preaching of the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Morris, L., *The Epistle to the Romans*, PNTC, Grand Rapids; Leicester: Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988.
- Mounce, R. H., *Romans*, vol. 27, NAC, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995.
- Murphy-O'Connor, J., “The Unwritten Law of Christ (Gal 6:2)”, J. Murphy-O'Connor, ed., *Keys to Galatians: Collected Essays*, Collegeville: Liturgical, 2012, 123-143.
- Nida, E. A. and Louw, J. P., *Lexical Semantics of the Greek New Testament*, RBS 25, Atlanta: Scholars, 1992.
- Osborne, G. R., *Romans*, IVPNTC, Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.
- Räisänen, H., “Paul's Word-Play on Νόμος: A Linguistic Study”, D. E. Orton, trans., *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays*, JSNTSup 43, Sheffield: JSOT, 1992, 69-94.
- Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York: Hodder & Stoughton, 1914.



- Sanday, W., and Headlam, A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Romans*, ICC, New York: C. Scribner's Sons, 1897.
- Schreiner, T. R., *40 Questions about Christians and Biblical Law*, Grand Rapids: Kregel, 2010.
- Schreiner, T. R., *Handbook on Acts and Paul's Letters*, Grand Rapids: Baker Academic, 2019.
- Schreiner, T. R., *Romans*, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 1998.
- Seifrid, M. A., *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, NovTSup 68, Leiden: Brill, 1992.
- Stevens, G. B., *The Pauline Theology: A Study of the Origin and Correlation of the Doctrinal Teachings of the Apostle Paul*, New York: Scribner's, 1892.
- Stott, J. R. W., *The Message of Romans: God's Good News for the World*, BST, Leicester; Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
- Thayer, J. H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, New York: Harper & Brothers, 1889.
- Theissen, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*, J. P. Galvin, trans., Philadelphia: Fortress, 1987.
- Tolmie, F., "Living in Hope 'in the Fullness of Time'—The Eschatology of Galatians", J. G. Van der Watt, ed., *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, WUNT 315, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 239-255.
- Ullmann, S., *The Principles of Semantics*, Oxford: Blackwell, 1957.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament with Scripture, Subject, and Greek Word Indexes*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Young, R. A., *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach*, Nashville: Broadman & Holman, 1994.

<Abstract>

### **Another Look at “the Law of God” (Rom 7:22, 25; 8:7)**

Ho Hyung Cho  
(Chongshin University)

In Paul’s epistles, νόμος is usually translated as a codified “law” such as the “law of Moses” or the “Old Testament”. If one interprets the sentence in which this word is used only with its fixed meaning, he or she may have a limited understanding without any choice. Indeed, with regard to today’s situation in which such an understanding is dominant, W. Bauer, J. P. Louw, and E. A. Nida criticize attempts to confine the meaning of νόμος to only the written *law*. Pondering the situation associated with the word, I explore in this study the meaning of the “law of God” (7:22, 25; 8:7) in Romans. By examining some translations of this phrase and the various opinions of scholars, I reveal that the most important difference in understanding this phrase stems from the word νόμος; translations consistently allude it to a codified “law”, and many scholars appear to limit its meaning to the law of Moses. Although some scholars translate it as “principle”, they do not take the contextual situation into account, and do not adequately disclose the meaning of the phrase. I give several examples of its meanings in history. By exposing its various meanings, I draw on the presupposition that when a word has multiple meanings, it must be revealed within the surrounding context to uncover the meaning of the word. In addition, showing that Paul uses a wordplay with νόμος in Romans, I lexically and grammatically maintain that θεοῦ in the phrase is a subjective genitive, and νόμος is a “principle”. In 7:14-25 where the phrase appears twice, there is a matter of scholarly debate as to whether it was Paul’s pre-Christian experience or his Christian experience. Still, I recognize it as a Christian experience, investigating how the “inner being” (7:22) and “mind” (7:25) relate to “the law of God.” Importantly, the “inner being” and “mind” represent the inside of a believer, and the law of God resides within the believer. In 8:1-17, the phrase occurs once with “flesh” (8:7). Considering that “flesh” and “Spirit” are opposites in the paragraph. The phrase signifies a “principle” essential to the life of a believer. Scrutinizing this phrase in context in this way, I show, in the light

of Paul's eschatology in Romans that “the law of God” implies the eschatological tension/conflict in believers. On the basis of these findings, I argue that the law of God is a “God-given principle”, that is, “the Holy Spirit”.

## 『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —

이두희\*

### 1. 들어가는 말

이미 여러 번역본들이 나와 있는데 또다시 새로운 번역 성경이 필요한 이유는 무엇인가? 이 질문에 대한 대답은 보통 두 가지로 제시된다. 첫 번째 이유는 언어의 변화이다. 시대가 변함에 따라 모든 언어는 변화한다. 이러한 언어 변화에 맞추어 새롭게 성경을 번역하거나 기존 성경을 개정해 주지 않는다면, 성경은 더 이상 이해될 수 없는 책이 되고 말 것이다. 맞춤법도 제정되지 않았던 1911년에 나온 우리말 최초의 완역 성경인 『성경전서』를 오늘의 독자들에게 주고 읽어 보게 한다고 생각해 보라. 아마도 읽어 나가는 데 상당한 어려움을 겪을 것이다.<sup>1)</sup> 어떤 곳에서는 전혀 이해하지 못하는 일도 일어날 것이다. 새로운 성경을 번역하거나 기존 성경을 개정하는 두 번째 이유는 성서학의 발전이다. 성경을 제대로 번역하기 위해서는 성서학이 전제된다. 다시 말해, 성경을 정확하게 번역하기 위해서는 번역 대본이 될 믿을 만한 원문이 있어야 하고, 그 원문에 사용된 언어와 그 원문

\* Graduate Theological Union에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 대한성서공회 성경번역 연구소 소장. [dhlee@bskorea.or.kr](mailto:dhlee@bskorea.or.kr). 본 논문은 2022년 4월 23일 안양제일교회에서 개최된 제 113차 한국신약학회 정기학술대회 “성서번역의 이상과 현실: 『새한글성경』을 중심으로”에서 발표된 글을 수정·보완한 것이다.

1) 참고. 『성경전서』(1911)의 롬 1:1과 1:10을 보라. “예수 그리스도의 종 바울은 부르심을 받드려 수도가 되어 하나님의 복음을 전하기 위하여 퍄움을 넘었스니”(롬 1:1). “구호기는 하나님의 뜻대로 도흔 길을 벗어 못츨내 너희에게 나아가려호노라”(롬 1:10).

의 역사적, 문학적, 신학적 배경에 대한 이해가 필수적이다. 그런데 이러한 성서학적 지식도 시간의 흐름에 따라 발전해 오고 있다. 예전에 접근할 수 없었던 새로운 사본의 발견과 언어학의 발전, 새로운 주석 방법의 적용 등을 통해 성경에 대한 우리의 이해도 날로 새로워지고 있기 때문이다. 따라서 이러한 발전이 이루어지기 전에 나온 번역본들은 새로운 학문적 성과에 비추어 새롭게 번역되거나 개정될 필요가 발생한다.<sup>2)</sup>

언어의 변화와 성서학의 발전을 반영하여 성경을 새롭게 출간해야 할 이유가 어느 정도 수궁되더라도, 굳이 ‘성경을 처음부터 완전히 새롭게 번역할 필요까지 있는가?’라는 질문이 여전히 남는다. 아예 번역된 성경이 없는 경우라면 모르겠지만, 이미 공인된 성경이 있는 경우라면 기존 성경을 필요에 따라 개정하는 것으로 충분하지 않은가? 이 문제를 논하기 위해서는 번역 이론에 대해 고찰해 볼 필요가 있다. 번역은 기본적으로 번역의 대본이 되는 원문을 원천언어(source language)에서 대상언어(target language)로 옮기는 일이라고 할 수 있다. 그런데 번역의 대본이 되는 텍스트는 문자라는 ‘형식’을 통해 ‘내용’을 전달한다. 이때 번역 대본이 되는 텍스트의 형식과 내용을 조금도 손상시키지 않고 대상언어로도 있는 그대로 옮겨 놓을 수 있다면 더할 나위 없이 좋은 일이다. 그러나 원천언어와 대상언어 사이에 존재하는 언어적, 문화적 차이는 이 일을 복잡하게 만든다. 원천언어의 형식을 충실히 전달한다고 해도 그 내용까지 그대로 전달되지 않는 경우들이 생기기 때문이다. 이런 경우에는 불가피하게 원문의 형식을 희생해서라도 원문이 의도한 내용을 전달하는 것이 필요할 수도 있다. 이때 번역자는 선택에 직면한다. 원문 텍스트의 형식과는 어긋나더라도 그 형식을 통해 전달하고자 하는 메시지를 제대로 전달하는 것이 더 중요한 일인가? 아니면 내용 전달에서 다소의 한계가 발생하더라도 원문의 형식을 그대로 살려서 번역하는 것이 더 중요한 일인가? 번역 이론가들은 번역 대본의 형식을

2) 영어 성경의 경우에도 형편은 비슷하다. 가장 큰 영향력을 끼쳐 왔고, 지금도 여전히 엄청난 영향력을 가진 King James Version(1611) 성경을 오늘날 영어권 독자들에게 주고 읽어 보게 한다고 생각해 보라. 오늘의 독자들은 1611년판 King James Version을 이해하는 데에 상당한 어려움을 겪을 것이다. 표기법도 다르고, 같은 단어도 쓰임새가 달라졌기 때문이다. 그러나 다행스럽게도 1881년에 신약이, 그리고 1885년에 구약이 개정되어 Revised Version이 나온 이래로, 1952년에 Revised Standard Version으로, 1989년에 New Revised Standard Version으로 일정한 주기를 따라 개정되어 왔기 때문에, 현대 독자들은 이 성경을 읽는 데에 큰 어려움을 느끼지 않고 있다. 2021년 12월에는 이 성경이 다시 한 번 개정되어 New Revised Standard Version: Updated Edition으로 출간되었다. 이처럼 대체로 한 세대를 주기로 성경은 언어의 변화를 반영하여 새롭게 개정되어 왔고, 앞으로 형편은 비슷할 것이다.

보존하는 일에 더 중점을 두는 번역을 ‘형식 일치(formal correspondence)’ 번역이라 부르고, 형식보다는 정확한 내용의 전달에 중점을 두는 번역을 ‘내용의 동등성’(dynamic equivalence) 번역이라고 부른다.<sup>3)</sup> 형식 일치를 중시하며 번역된 성경을 읽는 독자들은 이 번역본을 잘 이해하기 위해서 어느 정도는 원문과 관련된 언어, 역사, 사회, 문화적 배경 지식을 요구받는다. 그렇지 못할 경우에, 독자들은 내용 이해에 어려움을 겪을 수 있다. 따라서 형식 일치를 중시하며 번역된 성경이 이미 있더라도, 독자들이 읽기 쉬운 성경이 필요하다고 판단될 경우에는 내용의 동등성을 중시하는 새로운 성경을 번역할 수도 있을 것이다. 영어 성경의 경우, 형식 일치를 중시하며 번역된 King James Version(1611)의 전통을 계승한 Revised Standard Version(1952)이 있었지만, 내용의 동등성을 조금 더 중요하게 생각한 New English Bible(1970)이나 New International Version(1978)이 나온 사례에서 그것을 확인할 수 있다. 여기에 더하여 신학적인 이유가 작용할 수도 있다. 번역에는 불가피하게 원문에 대한 해석이 들어가게 마련이다. 그런데 특정 단어나 문구의 번역이 자신들이 지지하는 신학적 입장과 배치된다고 생각할 경우, 기존 성경의 문제점을 비판하며 새로운 번역을 내놓는 경우도 있을 수 있다. 미국의 복음주의 진영에서 New American Standard Bible(1995)이나 English Standard Version(2001)을<sup>4)</sup> 발간한 것이 그러한 보기에 해당한다.

『성경전서 개역개정판』(1998)을 비롯해 우리말로 번역된 성경이 이미 여러 종류 나와 있는데 2021년 11월에 『새한글성경 신약과 시편』이 새로 출간되었다. 그렇다면 『새한글성경』<sup>5)</sup>을 새롭게 번역하여 출간하도록 만든 계기와 배경은 무엇인가? 이때 『새한글성경』이 따른 번역 원칙은 무엇인가? 『새한글성경』이 이미 나와 있는 기존 우리말 번역 성경들과 차별화되는 주요 번역 특징은 무엇인가? 이 글은 이러한 질문들에 대해 간략히 답하는 것을 목적으로 한다.<sup>6)</sup>

3) E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 12-32.

4) 그 뒤로 2007, 2011, 2016년에 세 차례 부분적인 개정이 이루어졌다.

5) 『새한글성경』은 앞으로 신약과 구약을 모두 담아 출시될 성경을 가리킨다.

6) 『새한글성경 신약과 시편』에 관한 선행 연구로는 김주한, “『새한글성경』 신약성경에 관한 고찰”, 『신약연구』 20 (2021), 729-768과 임성욱, “성경 번역의 문화정치: 『새한글성경』 요한복음에 나타난 장애 및 젠더 문제를 중심으로”, 『종교와 문화』 42 (2022), 169-202를 참조하라.

## 2. 한글 성경 번역본들에서 관찰되는 번역의 두 흐름과 새로운 시도

『새한글성경』의 번역 배경을 이해하기 위해서는 이미 활용되고 있는 기존 우리말 번역 성경들의 현황을 먼저 살펴볼 필요가 있다. 여기서는 효과적인 논의를 위하여 대한성서공회의 주관 하에 여러 교단에서 공식적으로 파송된 성서학자들이 엄정한 절차를 거쳐 개정하거나 새로 번역한 번역본들을 중심으로 살펴볼 것이다. 여기에 포함되는 한글 번역 성경으로는 『성경전서 개역개정판』(1998, 이하 『개역개정』), 『공동번역 성서 개정판』(1999, 이하 『공동개정』), 『성경전서 새번역』(2004, 이하 『새번역』)을 들 수 있다.

### 2.1. 형식 일치를 따른 번역본: 『성경전서 개역개정판』(1998)

우리말 성경 번역의 역사는 1882년으로 거슬러 올라간다. 잘 알려진 대로, 스코틀랜드연합장로회 소속의 존 로스 선교사를 중심으로 매킨타이어와 한국인 번역자들이 협력하여 1882년 3월 24일 중국 심양의 문광서원에서 출간한 『예수성교누가복음전서』가 우리말 번역 성경의 효시라고 할 수 있다.<sup>7)</sup> 로스는 우리말 성경을 번역할 때 자신이 따른 원칙을 “본문의 의미와 한국어 어풍에 적합한 절대적인 직역”이라고 밝히고 있다.<sup>8)</sup> 한편, 일본에서는 이수정이 미국성서공회의 지원으로 1885년에 국한문성서인 『신약마가전복음서언해』를 출간하였다.<sup>9)</sup> 이 성서는 한글과 한자를 혼용하여 번역한 성서로, 한자로 표기한 말은 그 옆에 한글로 음이나 훈을 달아 주었다. 이 두 번역 성경이 이후 우리말 번역 성경의 물꼬를 튼 것은 물론이려니와 우리나라의 복음화에 중요한 기초가 된 것은 모두가 인정하는 내용이다.

해외 선교사들이 국내에 들어온 뒤로는 성서번역자회가 조직되었다. 번역자회는 미국 북장로회의 언더우드와 게일, 미국북감리회의 스크랜튼과 아펜젤러, 영국성공회의 트롤로프 등 5명으로 구성되었다.<sup>10)</sup> 이들은 로스가 번역한 성경을 고쳐서 쓰기보다는 새로운 번역이 필요하다고 판단하여 국

7) 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 I: 조직·성장과 수난』(서울: 대한성서공회, 1993), 66-67.

8) “로스가 라이트 박사에게 보낸 편지(1883. 3. 24.)”, 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집 1: 로스-루미스 문서』(서울: 대한성서공회, 2002), 38.

9) Ibid., 146-148, 153-155.

10) 1895년에는 미국남장로회의 레널즈가 추가로 임명되었다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』(서울: 대한성서공회, 1994), 40.

내에서 새로운 성경 번역 작업에 들어갔다. 그 결과 여러 과정을 거쳐 1906년에 『신약전서』의 공인역이 확정되었고,<sup>11)</sup> 이어서 1911년에 『구약전서』가 마무리됨에 따라, 이 둘을 묶어 1911년에 최초의 한글 『성경전서』가 완성되기에 이른다.<sup>12)</sup> 이 『성경전서』가 『개역개정』 성경의 뿌리에 해당한다.

그러나 이 『성경전서』의 번역은 서둘러 이루어졌기 때문에 아쉬운 점 또한 적지 않았다. 따라서 『성경전서』가 출간되자마자 곧바로 개역 작업이 시작되었고, 1938년에 『성경개역』이 나온다.<sup>13)</sup> 그 뒤로 해방 이후 1961년에 『성경전서 개역한글판』이 나왔는데, 이는 1952년에 “한글 맞춤법 통일안”(1933년)에 맞추는 데 초점을 두고 다듬기 시작하여 1956년에 편집하고 1961년에 추가 교정을 거쳐 펴낸 성경이다. 그리고 이 성경을 개정하여 1998년에 『성경전서 개역개정판』이 나왔다. 이는 1961년의 개정이 이루어진 뒤에, 한자를 쓰지 않고 한글만을 쓰는 쪽으로 어문 정책이 변화하면서 한글만으로 표현할 때 이해할 수 없는 말들이 많아졌고, 또한 학교 문법에서 사용하는 한글 맞춤법이 변화되면서 이를 반영할 필요도 절실했기 때문이다. 또한 꼭 필요한 경우에는 그동안 20세기에 이루어진 성서학 연구의 발전 결과도 반영할 필요가 있었다.

번역의 원칙 면에서 보자면, 『개역개정』은 앞선 『성경전서 개역한글판』의 정신과 원칙을 계승한다고 밝히고 있는데,<sup>14)</sup> 『성경전서 개역한글판』은 『성경개역』에서 맞춤법 위주로 개정한 번역본이다. 따라서 『성경개역』의 번역 원칙이 『성경전서 개역한글판』을 거쳐 『개역개정』에서 그대로 이어지고 있다고 할 수 있다. 그런데 『성경개역』의 번역 원칙은 “번역을 하되 가능한 한 내용풀이식의 율김은 삼가야 한다. 번역은 그 수용언어가 허락하는 한 가능한 대로 축자적(逐字的)이어야 한다.”<sup>15)</sup> 『개역개정』은 현재 대다수의 한국 개신교 교단에서 예배용 성경으로 사용하고 있으며, 한국교회의 부흥과 발전에 큰 기여를 하였다. 신앙생활을 오래 해온 분들에게는 『개역개정』 성경을 읽는 데에 그다지 큰 어려움은 없어 보인다. 그렇지만 형식 일치를 따른 직역을 특징으로 하는 번역본인 까닭에 『개역개정』이 신앙 경력이 짧거나 젊은 세대에게는 어렵게 느껴지는 것 또한 부인할 수 없는 형편이다.

11) Ibid., 69.

12) Ibid., 79.

13) Ibid., 160. 1911년의 『성경전서』는 이 『성경개역』과 구분하여 ‘구역’으로 불리게 된다.

14) 서문 참조.

15) 류대영, 옥성득, 이만일, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 122.



## 2.2. 내용의 동등성을 추구한 번역본: 『공동번역 성서 개정판』(1999)

『공동개정』은 1977년에 출간된 『공동번역 성서』를 개정한 번역본이다. 『공동번역 성서』가 나올 수 있었던 밑바탕에는 신구교 학자들이 공동으로 인정할 수 있는 성서 원전의 성립과 바티칸 제2공의회 이래로 일어난 가톨릭교회 내의 변화가 깔려있다. ‘하나님 vs. 하느님’ 용어 문제를 비롯한 몇 가지 문제로 인해서 이 성경이 개신교 측에서 널리 활용되지 못한 점은 본래의 취지에 비추어 볼 때 큰 아쉬움을 남긴다. 번역의 원칙 면에서 『공동개정』은 『공동번역 성서』를 그대로 계승하고 있다. 명백히 틀린 것만 고치는 것이 『공동개정』의 목적이었기 때문이다. 따라서 『공동번역 성서』의 번역 원칙을 확인함으로써 『공동개정』의 번역 원칙을 알 수 있는데, 『공동번역 성서』의 서문은 ‘내용의 동등성’을 따랐다고 명시적으로 밝히고 있다.

“번역의 원칙은 축자적 번역이나 형식적인 일치(Formal Correspondence)를 피하고 내용의 동등성(Dynamic Equivalence)을 취하여 독자들이 원문을 읽는 사람과 같은 내용을 파악할 수 있도록 하기 위하여 노력하였다.”

한 예로, 우리는 마가복음 1:4의 번역을 비교해 봄으로써 『개역개정』과 『공동개정』에 적용된 번역 원칙의 차이를 한 눈에 확인할 수 있다.

GNT <sup>6</sup>	ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανόιας εἰς ἄρεσιν ἀμαρτιῶν.
『개역개정』	세례 요한이 광야에 이르러 죄 사함을 받게 하는 회개의 세례를 전파하니
『공동개정』	세례자 요한이 광야에 나타나 “회개하고 세례를 받아라. 그러면 죄를 용서받을 것이다.” 하고 선포하였다.

## 2.3. 새로운 시도: 『성경전서 새번역』(2004)

『새번역』은 1993년에 출간된 『성경전서 표준새번역』의 개정판이다. 개정이 이루어진 것은 2001년이었고, 그 당시 명칭은 『성경전서 표준새번역 개정판』이었다. 그러나 번거로움을 피하고 좀 더 친숙한 이름이 되도록 2004년부터는 『성경전서 새번역』으로 개칭하여 부르고 있다. 번역 원칙 면에서, 『성경전서 표준새번역』은 번역의 두 원칙 사이에서 고심한 흔적을

머리말에서 드러내고 있다. 머리말 앞부분에서는 “원어의 뜻을 분명하게 파악한 다음에, 그것을 우리의 어법에 맞게 표현한다.”는 것이 번역 원칙의 요약이라고 말한다. 그리고 이러한 원칙은 “원문을 읽는 독자의 이해와 번역문을 읽는 독자의 이해가 같도록 한다는 의지”를 담은 것이라고 부연한다. 내용 일치 원칙이 바탕에 깔려 있다는 뜻으로 들린다. 그런데 머리말 뒷부분에서는 내용 일치 번역과 형식 일치 번역의 장점을 취하고 단점을 버리는 것을 목표로 하였다고 말한다. 그런데 실제 번역 과정에서는 해결하기 어려운 문제들에 부딪치곤 했고, “그래서 형식을 일치시키는 번역을 해도 우리의 어법에 맞고 원문과 똑같은 뜻을 전달할 수 있을 때에는 그렇게 번역을 하였고, 글자 그대로 번역하면 전혀 딴 뜻이 전달되거나 아무런 뜻도 없는 번역이 될 때에는 뜻을 살리는 번역을 하였다.”고 밝히고 있다. 형식 일치와 내용 일치 사이에서 어느 쪽을 따르는 것이 원문에 더 충실한 것인지에 대한 계속되는 고민을 느낄 수 있다. 이 문제는 비단 『새번역』의 문제만은 아니다. 실제 활용되고 있는 여러 번역본들을 놓고 보면, 그 번역본들이 표방하는 번역 원칙이 무엇이든 간에 절대적인 직역도 절대적인 의역도 없는 것이 사실이다. 형식 일치와 내용 일치가 일정한 범위에서 같이 나타나고 있는 것이 현실이다. 원칙적으로 형식 일치 번역을 추구하지만 내용을 풀어 번역하는 일을 완전히 피해 가는 것은 불가능하고, 내용 일치 번역을 내세운 번역본들도 어떤 곳에서는 형식 일치 번역을 추구하는 번역본보다 더 직역에 가깝게 옮기는 경우도 있기 때문이다.<sup>16)</sup>

### 3. 『새한글성경』의 번역 지침과 원칙

#### 3.1. 번역 지침과 원칙의 수립 배경

『새한글성경』의 번역 지침은 “다매체(multimedia) 시대의 우리말 사용자를 고려하여 원문에 충실하면서도 우리말 어법에 맞게 번역”한다는 것이다. 원문에 충실하면서도 수용언어의 어법에 맞게 번역한다는 것은 모든 성경 번역의 목표이다. 여기서 흥미로운 점은 번역 원칙을 설명할 때, 형식 일치를 따른다거나 내용 동등성을 따른다고 말하지 않고 ‘원문에 충실하게’ 번역한다고 기술한 부분이다. 원문에 충실하다는 뜻은 무엇인가? 형식

16) D. Brunn, *One Bible, Many Versions: Are all Translations Created Equal?* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2013), 19-36.

일치를 뜻하는가? 내용 일치를 뜻하는가? ‘원문 충실’이라는 표현은 이러한 흑백논리식 양자택일을 피하려는 진술인지도 모르겠다. 어떤 의미에서는 형식 일치 번역과 내용 동등성 번역의 장점을 취하고, 단점을 버리고자 했던 『새번역』의 목표를 염두에 둔 표현처럼 들리기도 한다. 짐작컨대, 『새한글성경』은 형식과 내용 두 측면 모두에서 원문에 더욱 가깝게 번역하겠다는 희망을 표현하고 있는 것으로 보인다.

여기서 기존 번역들의 번역 원칙과 차별화되는 가장 두드러진 차이는 “다매체(multimedia) 시대의 우리말 사용자를 고려”한다는 점이다. 기존 번역들은 기본적으로 인쇄본을 염두에 둔 번역들이었던 것에 비해 『새한글성경』은 ‘전자 매체’를 이용하여 출판할 것을 염두에 둔 번역임을 분명히 하고 있다는 것이 인상적이다. 디지털 매체가 소통의 주요 방편으로 등장하면서, 기존의 인쇄용 성경을 온라인 매체를 통해 제공하는 일은 이미 널리 퍼져 있다. 그러나 성경의 번역 단계에서부터 매체의 변화에 주목하고, 그 특성을 감안하여 번역한 경우는 흔치 않은 일이다. 다매체를 염두에 둔 번역을 최초로 시도한 것은 독일성서공회에서 진행한 <기초성경>(BasisBibel) 프로젝트라 할 수 있다.<sup>17)</sup> <기초성경>에 대해 소개하는 글에서<sup>18)</sup> 독일성서공회의 야르(H. Jahr) 박사는 예전에 비해 독서 환경이 변화한 것이 <기초성경>의 번역 방향에 큰 영향을 미쳤다고 설명한다. <기초성경>은 인터넷 등 전자매체의 사용 시간이 급격히 증가함에 따라 독서 방법에도 큰 변화가 일어났다는 점에 주목했다. 독자들은 참을성이 없어지고, 정보를 더 빨리 제공받고자 하는 욕구가 증가하였다는 것이다. 특히, 30대 이하 연령대에서 이런 특징이 현저하게 나타나는 것으로 조사되었다. 이런 독서 매체와 독서 방법의 변화를 염두에 두면서 <기초성경>은 효과적인 소통을 위해 한 문장의 길이를 16단어 이내로 제한하기로 했다.<sup>19)</sup> 또한 문장 구조도 복잡한 복문을 피하고 부문장은 하나 이내로 한다는 원칙을 세웠다. 번역에서 다 풀어내기 어

17) 미국의 New English Translation도 인터넷을 통해 성경을 보급하는 것을 염두에 두고 번역된 성경에 해당한다. 그러나 <기초성경>(BasisBibel)과 다른 점은 인터넷 매체를 통해 보급되도록 한다는 것이 번역 자체에 큰 영향을 미치지 않는다는 것이다. NET는 <https://netbible.org/bible/Matthew+1>에서 누구에게나 무료로 제공되고 있다(2022. 4.11). 독자들의 요청에 따라 인쇄용도 발간되고 있다.

18) H. Jahr, “Die BasisBibel: Herausforderungen einer Bibelübersetzung im digitalen Zeitalter”, M. Lange and M. Rösel, eds., *Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei: Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014), 315-329.

19) 독일에서 연구된 자료에 의하면, 의사소통에서 가장 효과적인 문장 길이는 14단어 이내인 것으로 조사되었다. 독일의 <기초성경>은 이를 고려하여 한 문장의 길이를 16단어 이내로 번역하기로 결정하였고, 『새한글성경』도 <기초성경>의 보기를 참고하여 한 문장의 길이를 최대 16어절 50단어 이내로 번역하기로 한 것이다. Ibid., 322-323.

려운 중요한 신학 용어나 개념어에 대해서는 하이퍼링크를 통해 보충 설명을 제공하는 방법을 택하기로 했다. 이렇게 하여 <기초성경>은 기본적으로 읽기 쉬운 번역을 지향하고 있다. 그렇지만 지나치게 자유로운 의역으로 흐르는 것은 피하려 했다고 밝힌다.

『새한글성경』은 여러 면에서 독일의 <기초성경>을 참조하였다. 두 성경은 디지털 매체에 익숙한 세대를 주 독자층으로 하여, 디지털 매체를 통하여 독서 습관을 형성한 사람들이 읽기 쉽게 번역한다는 공통의 목적을 가지고 있었다. 그렇기 때문에 『새한글성경』은 번역 원칙을 수립할 때에도 <기초성경>에서 많은 힌트를 얻었다. 특히, 번역 문장의 길이를 정함에 있어서 한 문장이 16어절 50글자 이내의 짧은 문장이 되도록 번역한다는 세부 지침은 디지털 매체를 고려한 프로젝트인 <기초성경>의 원칙에서 크게 영향을 받은 것이다. 이처럼 『새한글성경』은 다매체 시대라는 새로운 환경에 주목하면서, 동시에 형식 일치와 내용 일치 사이의 이분법적 대립을 극복하는 ‘원문 충실성’을 담보한 번역을 목표로 세부 번역 지침과 원칙을 수립하였다. 그 원칙 가운데 중요한 몇 가지를 여기에 옮겨 보면 아래와 같다.

### 3.2. 『새한글성경』의 번역 대본과 원칙<sup>20)</sup>

#### 3.2.1. 번역 대본

신약성서 번역에서는 세계성서공회연합회(UBS)의 <그리스어 신약성서>(Greek New Testament=GNT) 최신판(현재로는 2014년에 나온 제5판)과 네스틀레 알란트(Nestle-Aland)의 <그리스어 신약성서>(Novum Testamentum Graece=NTG) 최신판(현재로는 2012년에 나온 제28판)을 대본으로 삼고, <큰 비평판 그리스어 신약성서>(Novum Testamentum Graece. Editio Critica Maior)도 활용한다.

#### 3.2.2. 번역의 원칙

『새한글성경 신약과 시편』 머리말에서 밝힌 원칙들 21가지 가운데 그 특

20) 『새한글성경 신약과 시편』(2021)의 “머리말” 참고. 2011년 9월에 열린 대한성서공회 이 사회의 결정으로 『새한글성경』의 번역이 시작되었다. 2011년 12월 27일부터 2012년 8월 24일까지 성경번역연구위원회에서는 『새한글성경』의 번역 원칙 수립을 위하여 8차례 모여 연구를 하였다. 그 결과 수립된 번역 원칙에 따라 2012년 12월 14일부터 36명의 성서학자들과 3명의 국어 자문들이 본문을 번역하고 검토하고 수정하였고, 2021년 11월에 신약과 시편을 먼저 출간하기에 이르렀다.

정을 가장 잘 드러내는 몇 가지만 제시하면 아래와 같다.

- (1) 원문의 긴 문장은 짧은 여러 문장으로 나누어 번역하고, 가능하면 한 문장이 50자 내외 16어절 정도를 넘지 않게 한다.
- (2) 원문의 문학 갈래(장르)에 따른 특징을 최대한 살려 번역한다.
- (4) 대화문은 상황에 맞는 입말로 읊기며, 한국어 어법에 맞는 높임법을 사용한다.
- (5) ‘예수’, ‘성령’에는 ‘-님’을 붙이며, ‘-께서’를 붙일지는 문맥에 따라 결정한다.
- (6) 대중에게 하시는 예수의 말씀을 ‘-입니다’ 체인 격식체 문장으로 끝맺는다.
- (9) 원어와 우리말 사이에 수동문과 능동문, 단복수 문제 등 문법 형식에 차이가 있는 경우에는 한국어 문법에 맞는 자연스러운 한국어로 번역한다.
- (10) 원문에서 어순 변형 등을 통해 문장의 일부를 강조한 경우에는 번역에서도 이를 최대한 드러내도록 한다.
- (15) 여성이나 장애인이나 환자나 특정 사회 계층의 사람을 비하하는 느낌을 주는 낱말이나 표현은 문맥에서 꼭 필요로 하는 경우가 아니면 공식적으로 통용되는 말로 번역한다.
- (19) 『개역개정』의 음역을 존중하되, “외래어 표기법”의 규정을 따른다. 지금 초중고등학교 교과서에 자주 나오는 고유명사들은 현재 공식적으로 통용되는 음역 표기를 따른다.

#### 4. 『새한글성경』의 주요 번역 특징: 형식 일치와 내용 동등성의 이분법을 넘어서

『새한글성경』의 번역 특징을 엿보게 하는 주요 번역 원칙은 “다매체(multimedia) 시대의 우리말 사용자를 고려하여 원문에 충실하면서도 우리말 어법에 맞게 번역”한다는 문장에 잘 포섭되어 있다. 따라서 위에서 제시한 21가지의 세부 원칙은 결국 세 가지 영역으로 나누어 생각해 볼 수 있다. 첫째는, ‘다매체 시대의 우리말 사용자’를 고려한 부분이고, 둘째는 ‘원문에 충실한’ 번역이 되도록 노력한 부분이고, 셋째는 ‘우리말 어법에 맞게’ 번역하려는 노력의 영역이다.

#### 4.1. 다매체 시대의 우리말 사용자를 고려한 번역

##### 4.1.1. 짧은 문장으로 번역

다매체 시대를 맞아 독서 환경과 독서 방법의 현저한 변화가 일어났고, 그 가운데 가장 큰 변화는 의사소통에서 전자 매체의 사용 영향으로 말미암아 효과적인 소통을 위해서는 문장이 짧아야 한다는 관찰이 이루어졌다는 점이다. 이에 따라 독일의 <기초성경>은 한 문장의 길이를 16단어 이내로 제한했고, 『새한글성경』도 한 문장이 16어절 50글자를 넘지 않도록 원칙을 정했다고 이미 설명했다. 그 결과 『새한글성경 신약과 시편』의 문장은 기존의 번역본들과 비교할 때 상대적으로 짧고 간결해진 것을 확인할 수 있다. 로마서 1:1을 예로 들어보자.

GNT <sup>6</sup>	Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀρρωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ,
『개역개정』	예수 그리스도의 종 바울은 사도로 부르심을 받아 하나님의 복음을 위하여 택정함을 입었으니
『공동개정』	그리스도 예수의 종, 나 바울로가 이 편지를 씁니다. 나는 사도로 부르심을 받아 하느님의 복음을 전하는 특별한 사명을 띤 사람입니다.
『새번역』	그리스도 예수의 종인 나 바울은 부르심을 받아 사도가 되었습니다. 나는 하나님의 복음을 전하기 위하여 따로 세우심을 받았습니니다.
『새한글』	바울입니다. 그리스도 예수님이 부리시는 종입니다. 사도로 부르심을 받아 하나님의 복음을 위하여 따로 구별된 사람입니다.

위의 표를 비교해 보면, 『개역개정』은 하나의 긴 문장으로 되어 있다. 또한 절이 바뀌는 데도 문장이 끝나지 않는다. 『공동개정』과 『새번역』은 두 개의 문장으로 나뉘어 있고, 절이 끝나는 부분에서 문장도 끝나고 있다. 독자의 이해를 고려한 번역 특징이 반영된 결과라 할 수 있다. 반면, 『새한글성경 신약과 시편』은 3개의 짧은 문장으로 간결하게 번역되어 있다.

##### 4.1.2. 순차적인 정보 전달(lineare Informationsvermittlung)

여기서 또 하나 주목할 특이 사항은 번역문의 어순이다. 『새한글성경 신

약과 시편』은 이 편지 전체의 첫 단어 ‘Παῦλος(파울로스)’가 번역에서도 첫 단어가 되도록 번역하였다. 그 결과 『새한글성경 신약과 시편』의 번역문은 그리스어 원문의 어순에도 더 충실하게 순차적으로 번역이 되었다. 이것은 전자 매체를 통하여 성경을 읽는 세대의 독서 방법과도 연관을 가진다. 디지털 시대의 독자들은 인내심을 가지고 문장이나 글을 끝까지 읽고 이해하려고 기다리지 않는다고 한다. 흥미로운 부분 위주로 골라서 읽고, 건너뛰면서 읽기도 한다. 이런 독자의 성향에 맞추어 정보를 효과적으로 전달하려면, 순차적인 정보 전달(lineare Informationsvermittlung)이 필요한 것으로 조사되었다.<sup>21)</sup> 위의 『새한글성경 신약과 시편』 로마서 1:1은 디지털 시대의 독서 방법 변화에 맞춘 짧은 문장, 순차적 문장 구성이라는 원칙을 따라 번역한 특징을 보여주고 있다.

## 4.2. 원문에 충실한 번역

### 4.2.1. 최신 원문을 바탕으로 번역

UBS<sup>5</sup>나 NTG<sup>28</sup>이 이전 판본에 비해 크게 달라진 것은 공동서신의 경우 대비 평본 작업을 반영하여 33곳에서 원문이 달라졌다는 점이다.<sup>22)</sup> 달라진 본문 가운데 번역 과정에 큰 영향을 주지 않는 경우도 있지만, 중대한 영향을 미치는 경우도 있다. 이럴 경우 최신 원문을 따르기로 한 번역 원칙을 존중하여 달라진 본문을 기초로 새롭게 번역하였다. 몇 가지 예를 들어보면 아래와 같다.

#### (1) 벵전 4:16

『새한글』 그리스도인으로 고난을 겪는다면 창피해 하지 않아야 합니다. 오히려 이 일로(μέρει) 하나님께 영광을 돌려야 합니다.

『개역개정』 만일 그리스도인으로 고난을 받으면 부끄러워하지 말고 도리어 그 이름으로(ὀνόματι) 하나님께 영광을 돌리라

#### (2) 벵후 2:18

『새한글』 헤매며 살아가는 사람들을 정말로(ὄντως) 피해 벗어난 사람들에게요.

『개역개정』 그릇되게 행하는 사람들에게서 거우(ὀλίγως) 피한 자들을

21) H. Jahr, “Die BasisBibel: Herausforderungen einer Bibelübersetzung im digitalen Zeitalter”, 321.

22) The Greek New Testament (5th, UBS), 3-4.

(3) 벧후 3:6

『새한글』 하나님의 말씀이 있었기 때문에(δι' ὧν), 물로 홍수가 났을 때 그때 서 있던 세상은 멸망했습니다.

『개역개정』 이로 말미암아(δι' ὧν) 그 때에 세상은 물이 넘침으로 멸망 하였으되

\* 관계대명사가 단수로 바뀔으로써 해석의 선택지가 달라진 경우

(4) 벧후 3:10

『새한글』 땅도, 그 가운데서 일어난 일들도, 찾아볼 수 없을 것입니다(οὐκ εὑρεθήσεται).

『개역개정』 땅과 그 중에 있는 모든 일이 드러나리로다(εὑρεθήσεται)

공동서신 이외에도 원문을 다르게 읽은 경우들이 있다. 이런 경우에도 번역 원칙에 따라 최신 본문에 기초해서 새롭게 번역했다.

(1) 갈 6:2

『새한글』 “서로의 무거운 짐을 짊어져 주세요. 이렇게 하면 여러분이 그리스도님의 법을 제대로 이루게 될 겁니다.”

『개역개정』 “너희가 짐을 서로 지라 그리하여 그리스도의 법을 성취하라.”

『개역개정』은 단순과거 명령(ἀναπληρώσατε)으로 보고 번역한 반면, 『새한글성경 신약과 시편』은 바뀐 원문인 직설법 미래(ἀναπληρώσετε)에 기초하여 번역하였다.<sup>23)</sup>

(2) 살전 2:7

『새한글』 우리는 그리스도님의 사도로서 무게 잡고 다닐 수도 있었습  
니다. 그러나 여러분 가운데서 우리는 젓먹이가 되었습니  
다. 유모라도 자기 자녀는 따듯이 돌보겠지요.

『개역개정』 우리는 그리스도의 사도로서 마땅히 권위를 주장할 수 있  
나 도리어 너희 가운데서 유순한 자가 되어 유모가 자기 자  
녀를 기쁨과 같이 하였으니

23) 『새번역』 “여러분은 서로 남의 짐을 져 주십시오. 그렇게 하면 여러분이 그리스도의 법을 성취하실 것입니다.”(참고. 『새번역』은 직설법 미래로 보고 번역)



『개역개정』은 ‘ἥπιοι(에피오이)’로 보고 번역한 반면, 『새한글성경 신약과 시편』은 바뀐 원문인 ‘νήπιοι(네피오이)’에 기초하여 번역하였다.

#### 4.2.2. 원문의 어원, 접두어, 시제를 최대한 살린 번역

##### (1) 그리스어 단어의 어원과 1차 의미를 최대한 살린 번역

사전을 참조해 보면, 그리스어 단어의 뜻은 보통 어원에 기초한 1차 의미와 거기에서 확장된 2차, 3차 의미로 구분되고 있다. 독자의 이해 차원에서 보자면, 원문 단어가 쓰인 문맥을 고려하여 확장된 의미로 번역하는 것이 소통에 효과적일 수도 있다. 그렇지만 『새한글성경 신약과 시편』에서는 원문을 읽는 독자가 원문 단어를 보고 가장 먼저 떠올렸을 의미인 1차 의미로 번역하고, 독자 스스로 문맥에서 그 의미를 확장해서 이해하는 것이 가능하다고 판단될 때에는 1차 의미로 번역하였다. 대표적인 예로 ἐγείρω 동사를 생각해 볼 수 있다. 이 동사는 ‘일으키다’는 1차 의미를 지니고 있다. 그런데 이 단어는 예수님의 부활을 묘사할 때 ἠγέρθη 형태로 자주 사용된다. 기존 번역들은 ‘살아나다’(『개역개정』, 『새번역』) 또는 ‘다시 살아나다’(『공동개정』)로 번역하였다. 그런데 『새한글성경 신약과 시편』에서는 ‘일으킴받아 살아나다’로 번역하였다. 1차 의미를 번역에 반영한 것이다. 이렇게 번역함으로써, 죽어서 누워 있는 사람들 가운데서 벌떡 일어나 부활하시는 모습을 더욱 효과적으로 생동감 있게 전달할 수 있기 때문이다. 그리스어 낱말의 어원을 고려한 번역의 예로는 재산 관련 단어들을 들 수 있다. 큰 틀에서는 모두 ‘재산’으로 번역할 수 있는 단어들이지만, κτήματα(막 10:22)는 ‘모은 재산’, χρήματα(막 10:23)는 ‘쓸 재산’, ὑπαρχόντων(눅 8:3)은 ‘있는 재산’, βίον(막 12:44)은 ‘먹고 살 돈’으로 번역하였다. 원문에 쓰인 단어가 다르다는 것을 구분하여 드러냄과 동시에 그 어원을 감지할 수 있도록 하려 한 것이다.<sup>24)</sup>

##### (2) 합성동사에서 접두어의 느낌을 최대한 살린 번역

그리스어 원문에는 기본 동사에 접두어가 합쳐진 동사들이 꽤 자주 사용된다. 접두어가 덧붙은 경우는 보통 강조의 의미를 더하게 되거나, 접두어

24) 다음의 보기들도 참조하라. ① ποίω(요 2:23) - 해 보이다 ② ὑποδείκνυμι(마 3:7) - 가리켜 알려 주었소 ③ καταπατέω(마 5:13) - 마구 밟힐 (참고. ‘짓밟힐’도 가능하지만, 『새번역』에서 이미 사용하고 있어서 다른 말을 찾아냄) ④ διώκω(마 5:11) - 뒤쫓아 박해하다 ⑤ διωγμός 뒤쫓김 (행 8:1; 9:4 등; 롬 8:35; 고전 15:9; 고후 12:10; 살후 1:4 등) ⑥ θλίψις(행 11:19; 14:22; 롬 8:35; 12:12; 고전 7:28; 고후 1:4; 엡 3:13 등) - 억눌림 ⑦ ἐγείρω(롬 6:4; 고전 15:4; 엡 1:20; 골 2:12 등) - 일으킴받아 살아나다 ⑧ δειλάζω(약 1:14; 벧후 2:14) - 미끼를 던져 피다 ⑨ ἐμπλέκω(벧후 2:20) - 엮여 들다 ⑩ ροιζήδόν(벧후 3:10) - 확확 큰 소리를 내며 ⑪ διώκω(살전 5:15) - 쫓아가다

자체의 어감을 기본 동사에 덧붙여 주게 된다. 그런데 기존 우리말 번역에서는 이런 점들이 잘 고려된 경우도 있지만, 그렇지 않은 경우도 종종 발견된다. 『새한글성경 신약과 시편』에서는 접두어가 덧붙여진 동사를 번역할 때에는 최대한 그 접두어의 어감을 살려서 번역하였다. 예를 들어, 마태복음 6:32에서 ἐπιζητέω 동사는 접두어 ἐπι를 살려서 ‘아등바등 찾다’로 번역하거나, 마태복음 12:13에서 ἐκτείνω 동사는 접두어 ἐκ를 살려 ‘쭉 뻗다’로 번역하였다. 마태복음 13:54에서 ἐκπλήσσω 동사는 접두어 ἐκ를 살려 ‘몹시 놀라다’로, 마태복음 27:24에서 ἀπονίζω 동사는 접두어 ἀπο의 느낌을 살려서 ‘싹싹 씻다’로 번역한 것도 그러한 보기에 해당한다.<sup>25)</sup>

### (3) 원문의 시제 차이를 최대한 살린 번역

#### ① 역사적 현재 시제의 번역

복음서를 그리스어 원문으로 읽다 보면, 과거 시제로 진행되다가 갑자기 현재 시제가 사용되는 것을 관찰할 수 있다. 문법학자들은 이를 ‘역사적 현재’라고 부른다. 서양의 번역본들을 포함해서 기존의 성경 번역에서 이런 역사적 현재 시제를 살려서 번역한 경우는 찾아보기 어렵다. 그런데 『새한글성경 신약과 시편』에서는 이런 역사적 현재 시제를 통상적인 관례를 따라 과거형으로 번역하지 않고 현재 시제로 번역하였다. 한 예로 마가복음 2:3을 보도록 하자.

GNT <sup>6</sup>	καὶ ἔρχονται <u>φέροντες</u> πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων.
『개역개정』	사람들이 한 중풍병자를 네 사람에게 메워 가지고 예수께로 <u>올세</u>
『공동개정』	그 때 어떤 중풍병자를 네 사람이 <u>들고 왔다</u> .
『새번역』	그 때에 한 중풍병 환자를 네 사람이 <u>데리고 왔다</u> .
『새한글』	그때 사람들이 마비증에 시달리는 사람을 예수님께로 <u>데리고 온다</u> . 네 명이 그를 <u>들고 온다</u> .

1차적으로 역사적 현재는 묘사의 생동감을 더하는 역할을 한다. 이곳에서 마가복음의 저자가 역사적 현재 시제를 사용함으로써, 이어지는 이야기

25) 다음의 보기들도 참조하라. ① ἐπιδίδωμι(마 7:9) - 들이대다 ② ἐπιποθέω(롬 1:11) - 애타게 바라다 ③ καταγγέλλω(롬 1:8) - 둔루 알리다 ④ ἐπικαλέω(고전 1:2) - 부르며 기도하다. (예배 상황을 염두에 둬) ⑤ συνάγω(고전 5:4) - 함께 모이다

에 독자들의 관심을 더욱 집중시키는 효과가 나타날 수 있다. 이에 더하여 이 구절의 병행본문들과 비교해 보면, 역사적 현재 시제가 사용되지 않고 있음을 확인할 수 있다. 이런 비교를 통해서 우리는 각 복음서 저자의 문체적 특징도 파악할 수 있을 것이다.<sup>26)</sup>

## ② 미완료시제의 번역

그리스어 동사를 우리말로 번역할 때, 2시제에 속하는 미완료 시제와 부정과거 시제를 구분하여 번역하는 것이 쉽지 않다. 굳이 용법을 구분하려고 하다 보면, 번역에 해석이 너무 가미되어 번역문이 장황해지기 쉬워서이다. 그러나 번역자의 입장에서는 이러한 차이를 그냥 지나치자니 아쉬움이 남게 된다. 『새한글성경 신약과 시편』에서는 여러 학자들과의 논의를 통해 가능한 경우에는 최대한 시제의 차이를 번역에 담아보려고 노력을 기울였다. 누가복음 5:26을 예로 들어보자.

『개역개정』	모든 사람이 놀라 하나님께 영광을 돌리며 심히 두려워하여 이르되 오늘 우리가 놀라운 일을 보았다 하니라
『공동개정』	사람들은 모두 놀라 하느님을 찬양하면서도 마음은 두려움에 싸여 “우리는 오늘 참으로 신기한 일을 보았다.” 하고 말하였다.
『새번역』	사람들은 모두 놀라서, 하나님을 찬양하였으며, 두려움에 차서 말하였다. “우리는 오늘 신기한 일을 보았다.”
『새한글』	모두가 정신을 못 차릴 정도로 놀라움에 사로잡혀, 하나님께 영광을 돌리고 있었다. 그들은 두려움에 가득 차서 말했다. “오늘 우리는 믿을 수 없는 일을 보았어요!”

이 구절에 대한 그리스어 원문은 다음과 같다.

καὶ ἔκστασις ἔλαβεν(부정 과거) ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον(미완료) τὸν θεὸν καὶ ἐπλήθησαν(부정과거) φόβου λέγοντες(현재분사) ὅτι εἶδομεν παράδοξα σήμερον.

원문에서 부정과거 시제와 미완료 시제가 번갈아 사용되고 있음을 볼 수

26) 다음의 보기들도 참조하라. ① 마 3:15; 4:5; 26:36-46 등 ② 막 1:40-41; 2:5 등 ③ 눅 24:36 등 ④ 요 1:15, 29, 38-39; 4:4-7 등

있다. 기존 번역들은 문장 구분 없이 번역이 이어지고 있어서 시제의 차이를 변별하기가 쉽지 않다. 그러나 통상적인 한국어 어법에 비추어 볼 때, 연결접사로 이어진 동사의 시제는 마지막 동사의 시제와 연결된다고 볼 수 있다. 따라서 원문에 쓰인 동사의 시제 차이를 알아채기가 쉽지 않다. 그런데 『새한글성경 신약과 시편』에서는 ἐδόξαζον 동사를 ‘영광을 돌리고 있었다’로 번역하여 시제의 차이를 반영하였다. 이렇게 함으로써 병행본문 사이의 차이까지 구분시켜 주는 효과도 따라 나온다. 마태복음 9:8에서는 미완료인 ἐδόξαζον 대신 부정과거형인 ἐδόξασαν이 쓰이고 있기 때문이다. 누가복음 23:21에서 “그러나 그들은 소리를 질러 댔다(ἐπεφώνουν).”라고 번역한 것도 미완료 시제를 고려한 것이다. ἐπιφωνέω 동사의 미완료에서 과거에 반복된 동작의 의미를 살리기 위해 보조동사 ‘대다’를 번역에 포함한 것이다. ‘대다’는 표준국어대사전 뜻풀이에 따르면, “앞말이 뜻하는 행동을 반복하거나 그 행동의 정도가 심함을 나타내는 말”을 가리키기 때문이다.<sup>27)</sup> 이 구절의 병행 본문에 해당하는 요한복음 19:6에서는 같은 뜻을 나타내는 다른 낱말(ἐκράυγασαν)이 쓰이기는 했지만, 시제의 측면에서 부정과거 동사가 사용되고 있는 점과 차별화되는 효과가 있다.<sup>28)</sup>

### ③ 현재완료 시제의 번역

그리스어의 현재완료 시제를 우리말로 번역할 때에도 단순 과거 시제와 구분시키기가 매우 까다롭다. 그런데 『새한글성경 신약과 시편』에서는 완료 시제의 느낌을 번역에 반영하는 데에도 상당한 주의를 기울였다. 누가복음 1:1을 보도록 하자.

GNT <sup>s</sup>	Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,
『개역개정』	우리 중에 이루어진 사실에 대하여
『공동개정』	존경하는 데오필로님, 우리들 사이에서 일어난 그 일들을 글로 엮는 데 손을 댄 사람들이 여럿 있었습니다.
『새번역』	우리 가운데서 일어난 일들에 대하여 차례대로 이야기를 엮어내려고 손을 댄 사람이 많이 있었습니다.
『새한글』	우리 가운데서 이루어 놓으신 일들에 대한 이야기를 엮어내려고 많은 사람들이 손을 댔습니다.

27) 네이버 사전, “대다”, <https://dict.naver.com/> (2022. 4. 12).

28) 눅 5:15-16; 6:18-19; 16:21 등에서도 미완료 시제에 주의한 번역을 찾아볼 수 있다.

위의 표에서 밑줄 친 부분에 해당하는 그리스어 낱말은 πληροφορέω 동사의 현재완료형인 πληροφορημένων이다. 기존 번역들에서는 밑줄 친 부분의 바탕에 있는 동사의 시제가 단순 과거인지 현재완료인지가 불명확하다. 그런데 『새한글성경 신약과 시편』에서는 동사의 동작이 과거에 끝났으나 현재까지 그 결과가 이어지고 있음을 내포하는 현재완료의 어감을 살려서 ‘이루어 놓으신 일’로 번역하였다.

#### 4.2.3. 원문의 어순을 살린 번역

언어의 체계와 성격이 서로 다르기 때문에, 그리스어 원문의 어순을 우리말 번역에서 그대로 유지하는 것은 쉬운 일이 아니다. 그렇더라도 처음부터 원문의 어순을 완전히 고려하지 않는 것은 바람직하지 않다. 때로는 어순이 독자의 이해 방식에 영향을 미칠 뿐만 아니라, 저자의 강조점이나 의도가 어순에 담길 수도 있기 때문이다. 번역의 원칙과 관련하여 내용 일치 번역을 더 선호했던 히에로니무스조차도 성경의 번역에서는 어순까지도 무시할 수 없다고 말했다. 성경에서는 어순도 신비에 속하기 때문이라는 것이다.<sup>29)</sup> 성경을 번역할 때에 우리는 할 수 있는 만큼 어순에도 세심한 주의를 기울일 필요가 있다는 뜻일 것이다. 마태복음 1:1을 예로 들어 보자.

GNT <sup>6</sup>	Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.
『개역개정』	아브라함과 다윗의 자손 예수 그리스도의 계보라
『공동개정』	아브라함의 후손이요, 다윗의 자손인 예수 그리스도의 족보는 다음과 같다.
『새번역』	아브라함의 자손이요 다윗의 자손인 예수 그리스도의 계보는 이러하다.
『새한글』	예수 그리스도, 곧 다윗의 자손이며 아브라함의 자손이신분의 출현의 기원에 대한 책.

이 구절에서 ‘아브라함의 자손’과 ‘다윗의 자손’이라는 설명이 언급되는 순서에 주목해 보자. 기존 번역본들은 한결같이 ‘아브라함의 자손’을 ‘다윗의 자손’에 앞세우고 있다. 그런데 『새한글성경 신약과 시편』은 그 순서를 뒤집어 놓았다. 원문의 어순을 따른 것이다. 사실 외국어 역본들은 영어, 독어, 불어 모두 원문 어순을 그대로 따랐다. 유독 우리말 성경 번역본만 원문

29) P. W. Comfort, *Essential Guide to Bible Translation* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 2000), 105.

의 어순과 달리 번역하였다. 아마도 족보에서 윗대가 먼저 언급되는 것이 우리 정서에 더 어울리기 때문이었을 것이다. 그런데 그런 정서는 우리에게만 적용되는 것은 아니다. 이어지는 마태복음의 족보도 윗대로부터 아랫대로 소개되고 있다. 그렇다면 마태복음의 원래 저자는 1:1에서 아브라함과 다윗의 언급 순서를 뒤집어 놓을 때, 나름대로 의도를 가진 것으로 생각해 볼 수 있을 것이다. 이런 점이 드러나려면 우리말 번역에서도 원문의 어순을 따르는 것이 필요할 것이고, 그런 까닭에 『새한글성경 신약과 시편』은 그리스어 원문의 어순을 그대로 살려서 번역하였다.

#### 4.2.4. 인칭대명사 강조 용법을 살린 번역

그리스어에는 우리말 번역에서 잘 살리기 어려운 특별한 용법이 있다. 바로 인칭대명사 강조용법이다. 동사의 활용 형태 안에 주어의 인칭과 수가 드러나기 때문에, 그리스어에서는 주어를 따로 명시하지 않더라도 동사의 주어를 알 수 있다. 그런데 그 동사의 주어를 특별히 강조하려고 할 때, 인칭대명사를 밝혀서 적음으로써 강조의 의도를 드러낼 수 있다. 그러나 우리말에서는 주어의 유무를 통해서 주어의 강조를 드러내기가 쉽지 않다. 그래서 우리말 번역에서는 그리스어의 인칭대명사 강조용법을 살리기가 매우 어렵다. ‘야말로’같은 보조사를 활용하는 것도 가능하지만 문맥에 따라서는 자연스러운 우리말로 들리지 않는 경우도 있다. 조사의 어감 차이로 인칭대명사 강조의 의미를 드러내는 것도 쉽지 않다. 불어 성경 *French Bible en français courant*(1997)에서 이 용법에 주의를 기울인 번역을 가끔 볼 수 있지만, 완벽하다고 볼 수는 없다. 『새한글성경 신약과 시편』에서는 인칭대명사 강조용법을 살리는 번역의 어려움과 한계를 잘 알면서도 부분적으로 강조용법을 살리는 번역을 시도하였다. 딱히 필요해 보이지 않는데, 인칭대명사 뒤에 쉼표가 있을 때는, 그리스어 원문의 인칭대명사 강조용법을 의식한 번역이라고 보면 될 것이다. 한 예로, 마가복음 1:8(“나는, 여러분에게 세례를 줍니다, 물로요. 그러나 그분은, 여러분에게 세례를 주실 것입니다, 성령으로요.”)을 보면 ‘나는’과 ‘그분은’ 뒤에 쉼표가 붙어 있는데, 인칭대명사 강조용법을 의식한 번역이라고 이해하면 될 것이다.

#### 4.2.5. 원문의 문학적 갈래와 문체적 특징을 고려한 번역

신약에는 여러 문학 갈래의 책들이 포함되어 있다. 복음서와 행전과 서신서와 계시록은 기본적으로 산문으로 기록되었지만, 운문으로 된 부분도 있다. 편지글에도 두 종류가 있다. 교회에 보낸 편지가 있는가 하면 개인에

게 보낸 편지도 있다. 이처럼 서로 다른 문학 갈래와 글의 형식도 번역에서 고려하였다. 특히, 독자들의 눈에 단번에 들어올 부분은 누가복음에 나오는 ‘마리아의 찬양’, ‘스가라의 찬양’ 등 운문으로 된 본문을 시문 형식으로 번역하였다는 점일 것이다. 또한 복음서의 대화문들을 대화 상황에 맞추어 입말체로 번역한 것도 새로운 특징이라 하겠다. 한 예로, 운문으로 된 누가복음 1:68-69는 이렇게 번역되었다.

“찬양받으시기를! 주님, 곧 이스라엘의 하나님은!  
 주님의 백성을 굽어보시고 풀어 주셨기 때문이네.  
 또 우리를 위하여 구원의 뿔을 일으키셨네,  
 주님이 부리시는 중 다윗의 집에서.”

어순을 자유롭게 도치시키기도 했고, 행갈이를 통해 시행의 구분이 되도록 했다.

더 미시적으로 문체적 차이가 확인되는 곳에서는 그 차이도 번역에 반영하고자 했다. 우리말로는 거의 같은 뜻으로 이해되는데, 굳이 ‘~한테’와 ‘~에게’라는 번역어를 구분하여 번역한 것이 그러한 보기에 해당한다. 특히 복음서에서 복음서 저자들은 때로는 ‘프로스 + 대격’을 쓰기도 하고, 때로는 ‘단순여격’을 쓰기도 하는데, 전자는 ‘~한테’로, 후자는 ‘~에게/~께’로 번역하여 복음서 저자들 사이에, 또는 단락들 사이에 문체적 차이가 있음을 의식하며 번역하였다. 이러한 미세한 구분은 병행본문 사이의 문체적 차이, 또는 같은 복음서 안에서 다른 전승 자료에서 온 부분을 추정해 보도록 하는 장점이 있을 것이다. 그러나 예수님이나 하나님을 가리킬 때는 “예수님한테”, “하나님한테”가 너무 가볍게 들릴 수 있다는 지적에 따라 그냥 “예수님께”, “하나님께”로 번역하였다. 또한 마태복음에 자주 사용되는 부사 τότε(그때에)나 마가복음에 자주 사용되는 부사 εὐθύς(곧바로)의 경우에는 번역어를 최대한 일관되게 유지하여, 민감한 독자들이 이 부사의 반복 사용 경향을 스스로 알아차리도록 번역하였다.

#### 4.2.6. 원문의 수사적 기법과 신학적 특징을 고려한 번역

마가복음 1:10과 15:38은 σχίζω 동사를 매개로 수미상관(inclusio)을 이루고 있다는 것은 주지의 사실이다. 게다가 마가복음의 저자는 병행 본문에서 사용된 ἀνοίγω 동사와는 달리 독자들의 주목을 끌 만한 σχίζω 동사를 사용하였다. 이 구절의 배경이 되었을 것으로 추정되는 이사야 64:1의 קרע 동사를 칠십인역에서 ἀνοίγω 동사로 번역한 것을 볼 때, 이러한 마가복음의 단어 선

택은 일반적이지 않은 것으로 보인다. 이런 점을 고려하면, 마가복음 1:10 (σχιζομένους)과 15:38(ἐσχίσθη)의 수미상관이라는 문학적 장치를 통해서 마가복음의 저자는 자신만의 특별한 신학적 메시지를 전달하고자 했을 수도 있다. 따라서 『새한글성경 신약과 시편』은 마가복음의 두 구절 사이에 이런 수사적 관련성이 있음을 번역본을 읽는 독자들도 같은 번역어를 통해서 알아차릴 수 있도록 마가복음 1:10의 σχιζομένους를 ‘찢어지다’로 번역하였다.

각 책별로 독특한 신학적 특징이 드러나는 경우에는 그것이 번역에서 묻히지 않도록 노력을 기울였다. 누가복음에서 제자들이 예수님을 부를 때는, ἐπιστάτα(눅 5:5 등)라고 하는 반면, 호의적이지 않은 이들이 예수님을 부를 때는 διδάσκαλε(눅 7:40 등)라고 하는 특징을 보인다. 이를 고려하여 ἐπιστάτα는 ‘스승님’으로, διδάσκαλε는 ‘선생님’으로 번역하여, 우리말 번역본으로 읽는 독자들도 누가복음 저자의 독특한 언어 사용법을 구분할 수 있도록 하였다.

### 4.3. 우리말 어법에 맞는 번역

어법은 말의 일정한 법칙을 가리킨다. 따라서 어법에 맞다는 것은 문법적으로 틀림이 없어야 한다는 뜻일 것이다. 이에 더하여 관용적인 용례에도 부합하여 소통에 문제를 일으키지 않아야 한다는 뜻을 내포할 것이다. 터무니없이 독특한 어법을 통해 소통에 문제를 일으킨다면, 그것은 어법에 맞는 번역이라 할 수 없을 것이다. 『새한글성경』에서 어법에 맞는 번역을 추구한다고 할 때에도 그 밑바탕에 깔린 생각은 이와 크게 다르지 않다. 그런데 우리말에서 자연스러운 관용적 표현이 되려면, 우리나라의 특수한 문화적 상황, 언어 사용법도 고려해야 할 것이다. 이때 서양 말에서는 발달되지 않은 존대법이 중요한 문제로 떠오른다. 그리고 최근 약자에 대한 사회적 인식이 높아지면서, 차별 언어를 피해야 한다는 것도 간과할 수 없는 문제이다. 소통의 효율성에 걸림돌이 되는 또 하나의 문제는 외래어 고유명사의 표기법이다. 외래어의 경우, 성경에 사용된 표기법과 교과서에 사용된 표기법이 달라서 둘 사이의 연관성을 놓치게 되는 경우가 종종 발생하기 때문이다. 이번 『새한글성경 신약과 시편』에서는 이런 점들도 고려하여 번역했기 때문에, 기존 번역에서 만나보지 못했던 새로운 특징들이 눈에 띄는 것이다.

#### 4.3.1. 높임법과 입말체의 반영

성경의 이야기는 실제 일어났던 삶의 이야기들이다. 우리나라의 상황에



서라면 성경 속 인물들이 어떤 말투를 사용하였을까? 사람이 되신 예수님이 신적 권위를 앞세워 ‘해라’체로 말씀하셨을까? 『새한글성경 신약과 시편』에서는 예수님이 우리나라 상황에서 활동하셨다면 어떤 말투로 말씀하셨을지를 고려하여 대화문에 나오는 예수님의 어투를 결정하였다. 이것의 정당성에 대해서는 여러 차원에서 논의가 가능하겠지만, 높임법의 사용이 『새한글성경 신약과 시편』의 주요한 특징 가운데 하나인 것은 누구나 쉽게 알아차릴 수 있을 것이다. 예수님이 다양한 상황에서 다양한 어투로 말씀하시는 모습을 『새한글성경 신약과 시편』에서 만나보면 어떤 느낌이 생길까? 제자들과 무리들에게 말씀하실 때(마 23:1-11; 막 12:38-40; 눅 20:45-47), 율법학자들과 바리새파 사람들을 꾸짖으실 때(마 23:13-36), 성전에서 논쟁하실 때(막 12:13-17; 마 22:15-22; 눅 20:20-26), 예수님이 부활하신 뒤에 말씀하실 때(막 16:14-18; 마 28:16-20; 눅 24:36-49; 요 20:19-23; 행 1:6-8) 다양하게 마침표가 달라진 점에 주목해 보면서 복음서를 읽는다면 새로운 경험이 될 것이다. 또한 『새한글성경 신약과 시편』에서는 입말체가 많이 사용된 것을 볼 수 있을 것이다. 신약성경에 사용된 그리스어가 일상 그리스어라는 점을 감안하면 이는 전혀 이상할 것이 없을 것이다.

서신서에서 바울, 베드로, 요한의 어투가 기존 번역과 달라진 것은 복음서에서 예수님의 어투가 달라진 것과 같은 맥락에서 이해하면 된다. 특히, 교회의 회중을 수신자로 하여 보내는 편지에서 목회자요 신학자인 발신자들이 ‘해라’체로 말하지는 않았을 것이다. 목회서신의 경우에는 다른 서신서에 비해 편지가 오가는 상황이 사뭇 다르다. 나이 지긋한 선배 목회자가 젊은 후배 목회자에게 권면하는 편지의 상황을 고려하여 번역어투를 달리 하여 번역했다. 한 예로, 디모데전서 1:1-2는 이렇게 번역되었다.

“바울이네. 그리스도 예수님의 사도라네. 우리 구원자 하나님과 우리 희망 그리스도 예수님의 명령을 따라 사도가 되었지. 디모데에게, 곧 믿음 안에서 나의 참된 아들인 그대에게 이 편지를 보내네. 은혜, 한결같은 사랑, 평화가 하나님 아버지와의 그리스도 예수 우리 주님으로부터 내 리기를 비네!”

#### 4.3.2. 외래어 표기의 개선

『새한글성경』에서 정한 외래어 표기의 원칙은, 『개역개정』의 음역을 존중하되, 지금 초중고등학교 교과서에 자주 나오는 고유명사들은 국립국어원 표준국어대사전 외래어 표기법을 따른다는 것이다. 이에 따라, 그동안

교과서 표기법과 달랐던 성경의 외래어 표기 가운데 일부를 수정하였다. 기존의 이집트(애굽), 티레(두로), 아테네(아덴), 마케도니아(마케도냐), 시리아(수리아) 등이 그러한 보기에 해당한다. 사람 이름의 표기도 일부 개선하였다. 아폴로(아블로), 필립(빌립), 토마스(도마) 등이 그러한 보기에 해당한다.

4.3.3. 장애인과 질병 관련 용어의 개선

그동안 장애인과 특정 질환자들이 성경에 사용된 표현에 깊은 상처를 입는 경우들이 있었는데, 이를 두고만 보는 일은 성경의 정신에 맞지 않는 일일 것이다. 따라서 『새한글성경 신약과 시편』에서는 장애인 관련 용어를 공식적으로 통용되는 말로 번역하고, 일부 질병 관련 용어들도 개선하였다.<sup>30)</sup> 장애인 관련 표현에서 이루어진 변화는 마태복음 15:30-31에서 확인해 볼 수 있다.

GNT <sup>6</sup>	30 καὶ προσῆλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν <u>χωλοὺς</u> , <u>τυφλοὺς</u> , <u>κυλλοὺς</u> , <u>κωφοὺς</u> , καὶ ἑτέρους πολλοὺς καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς· 31 ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας <u>κωφοὺς</u> λαλοῦντας, <u>κυλλοὺς</u> ὑγιεῖς καὶ <u>χωλοὺς</u> περιπατοῦντας καὶ <u>τυφλοὺς</u> βλέποντας· καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραὴλ.
『개역개정』	30 큰 무리가 <u>다리</u> 저는 사람과 장애인과 맹인과 말 못하는 사람과 기타 여럿을 데리고 와서 예수님의 발 앞에 앉히매 고쳐 주시니 31 <u>말 못하는 사람</u> 이 말하고 <u>장애인</u> 이 온전하게 되고 <u>다리</u> 저는 사람이 걸으며 <u>맹인</u> 이 보는 것을 무리가 보고 놀랍게 여겨 이스라엘의 하나님께 영광을 돌리니라
『새한글』	30 그러자 많은 무리들이 예수님께 다가왔다. <u>지체장애인</u> , <u>시각장애인</u> , <u>손이나 발을 잃은 장애인</u> , <u>언어장애인</u> , 또 다른 <u>많은 장애인</u> 들과 함께였다. 31 그 무리가 놀라워했다. <u>언어 장애인</u> 들이 말을 하고, <u>손이나 발을 잃은 장애인</u> 들이 건강해지고 또 <u>지체장애인</u> 들이 걸어 다니고 또 <u>시각장애인</u> 들이 보게 되는 것을 보았기 때문이다.

질병이나 환자를 가리키는 표현 가운데에서는, ‘간질’을 ‘뇌전증’으로(마

30) 참고, 채은하, “장애인 호칭의 비교와 대안 연구 — 히브리어 성경, 칠십인역과 한글 공인 번역 성경들을 중심으로”, 『성경원문연구』 40 (2017), 95-116.

4:24), 마태복음 8:2에서 ‘나병’을 ‘심한피부병’으로(마 8:2),<sup>31)</sup> ‘꼬부라져 조금도 펴지 못하는 여자’를 ‘척추장애인’으로(눅 13:11) 개선한 것 등이 그러한 보기에 해당된다.

## 5. 나가는 말: 『새한글성경 신약과 시편』의 의의

지금까지 우리는 『새한글성경』이 어떤 배경에서 기획되었고, 번역 원칙은 무엇이었으며, 그 번역 원칙이 실제 번역에서 어떻게 반영되었는지를 간략히 살펴보았다. 위에서 살펴본 대로 『새한글성경』은 디지털 시대의 독서 방법 변화에 발맞추어 원문을 짧은 문장으로, 순차적으로(linear) 번역하였다. 이러한 번역 원칙이 원문 충실을 기하는 데에도 큰 도움을 가져다준 듯하다. 『새한글성경』의 번역자들은, 원문을 짧은 문장으로 끊어서 번역함으로써, 원문의 형식을 따르는 번역이 가능함을 새롭게 발견하였다. 이런 점에서 『새한글성경』은 번역 이론 논쟁에 새로운 가능성을 열어줄 수 있을 것으로 기대된다. 『새한글성경』은 기존의 어떤 성경보다도 원문 단어의 1차 의미, 원문의 어순, 원문의 시제, 원문의 특별 용법 등에도 세심한 주의를 기울여 원문의 형식과 일치되도록 번역하는 데에도 특별한 관심을 기울였다. 이렇게 번역되어 2021년 11월에 출간된 『새한글성경 신약과 시편』에 대한 지금까지의 반응을 종합해 보면, 크게 두 가지이다. 하나는 원문과 대조가 가능한 목회자나 신학생들 사이에서 『새한글성경 신약과 시편』이 원문에 더 가깝게 번역되었다는 평가를 얻고 있다. 원문의 어순이나 원문의 차이를 번역에서 잘 반영했다는 관찰에서 나온 반응들이다. 그렇다면 형식 일치 추구가 추구하는 번역의 목표를 어느 정도 달성했다고 볼 수 있지 않을까? 다른 하나는 대부분의 일반 독자들에게서 나온 반응으로 『새한글성경 신약과 시편』이 기존의 성경에 비해 훨씬 쉽게 읽히고 이해가 잘 된다는 평가이다. 그렇다면 내용 일치 번역이 추구하는 목표를 어느 정도 달성했다고 볼 수 있지 않을까? 물론 성서학자들이 송곳 검증을 통해 자세히 들여다보면 여러 가지로 미비한 점들이 발견될 수 있을 것이다. 그런 문제들은 당연히 향후 개선되어야 할 것이다. 지금 단계에서 『새한글성경 신약과 시편』이 다른 한글 성경 번역본들 사이에서 차지하는 위치를 기술해 본다면, 형식 일치 추구하고 내용 동등성 추구 사이의 긴장을 극복하며 디지털 시대라

31) 조지윤, “λεπρα의 우리말 번역에 대한 제언 — ‘예수께서 λεπρός를 깨끗하게 하시다(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)를 중심으로”, 『성경원문연구』 49 (2021), 94-121.

는 새로운 독서 환경에 부합하고자 시도한 새 시대의 실험적 번역본이라고  
말해 볼 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)

성경 번역, 『새한글성경』, 형식일치, 내용 동등성, 다매체.

bible translation, New Korean Translation, formal correspondence, dynamic  
equivalence, multimedia.

(투고 일자: 2022년 7월 28일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 9월 5일)

<참고문헌>(References)

- 김주한, “『새한글성경』 신약성경에 관한 고찰”, 『신약연구』 20 (2021), 729-768.
- 네이버 사전, “대다”, <https://dict.naver.com/> (2022. 4. 12).
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 임성욱, “성경 번역의 문화정치: 『새한글성경』 요한복음에 나타난 장애 및 젠더 문제를 중심으로”, 『종교와 문화』 42 (2022), 169-202.
- 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집 1: 로스-루미스 문서』, 서울: 대한성서공회, 2002.
- 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 I: 조직·성장과 수난』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 조지윤, “λέπρα의 우리말 번역에 대한 제언 — ‘예수께서 λεπρός를 깨끗하게 하시다(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)를 중심으로’”, 『성경원문연구』 49 (2021), 94-121.
- 채은하, “장애인 호칭의 비교와 대안 연구 — 히브리어 성경, 칠십인역과 한글 공인 번역 성경들을 중심으로”, 『성경원문연구』 40 (2017), 95-116.
- Brunn, D., *One Bible, Many Versions: Are all Translations Created Equal?*, Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2013.
- Comfort, P. W., *Essential Guide to Bible Translation*, Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 2000.
- Jahr, H., “Die BasisBibel: Herausforderungen einer Bibelübersetzung im digitalen Zeitalter”, M. Lange and M. Rösel, eds., *Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei: Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
- Nida, E. A. and Taber, C. R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1969.

<Abstract>

**Translation Backgrounds and Characteristics of  
the New Korean Translation (NKT)  
with the focus on Its New Testament**

DooHee Lee  
(Korean Bible Society)

This paper aims to explore and highlight translation backgrounds and characteristics of the New Korean Translation (hereafter NKT) with its New Testament in focus. There are already the New Korean Revised Version which pursues the principle of formal correspondence, the Korean Common Translation which is based on the principle of dynamic equivalence, and the Revised New Korean Standard Version which attempts to optimize merits of these two translations. There seem to be all kinds of translations ranging from more literal to more reader-friendly ones. Then, why do we need another new translation? There are two main reasons for any new translation or revision of existing translations: changes of language and developments of biblical scholarship. These two factors taken into account, periodic update of existing Bible translation is needed to make it possible for people to read the Bible more accurately and easily. In case of the NKT, there was another significant factor in deciding to launch the new translation project, which is the change of media. Korean Bible Society thought that new generation familiar with new media such as smart phones and other electronic devices require a new Bible translation optimized for their unique needs. Thus, Korean Bible Society referred to the BasisBibel which is designed for the same kind of target audience in Germany. BasisBibel is the first Bible translation in the world that considers the change of media to be a significant factor impacting on the Bible readers. As the result, the NKT came to have several characteristics in two dimensions. One dimension is related to coping with the change of language and media: (1) short sentences composed of less than 16 words and (2) linear delivery of information. The goal of these features is to enhance readability and communication. The other is related to an essential principle of translation, which is faithfulness to the original text: (1) use of the most recent critical edition of Greek New Testament

(UBS 5<sup>th</sup> edition), which shows 33 changes in the Catholic Letters, and (2) meticulous attention to the etymology of the Greek words, word order, tenses (especially historical present), and special usages of Koine Greek. It is now at readers' hands to evaluate how much the NKT has achieved its goal to satisfy two fundamental goals of all Bible translations: being more readable and more faithful to the original Greek New testament.

# 『새한글성경 신약과 시편』의 ‘역사적 현재’ 번역에 대한 평가와 제언 — 마가복음을 중심으로 —

장성민\*

## 1. 서론

가다머(H. G. Gadamer)의 말마따나, 우리는 각기 다른 전통들의 영향을 받아 형성된 저마다 특유한 ‘영향사적 의식’이다.<sup>1)</sup> 그럼에도 우리말 성경에 관한 한, 우리는 거의 예외 없이 『성경전서』(1911)로부터 『성경전서 개역개정판』(1998)에 이르기까지 한 세기 가까이 이어져 온 특정한 번역 전통의 영향권 아래에 포섭되어 있다. 전통은 늘 양가적이어서, 이해를 가능하게 하는 경험의 조건이기도 하지만 누군가를 억압하거나 질식시킬 수도 있다. 급변하는 디지털 환경을 기반으로 기성세대와 사용 언어 및 읽기 양상을 달리하는 젊은이들에게는 특히 그러하다. 그런 의미에서 이번에 새로 출간된 『새한글성경 신약과 시편』(이하 『새한글』로 약기)은 막힌 숨통을 틔워줄 신선한 공기와도 같다.

『새한글』의 머리말은 “한국어 어법에 어긋나지 않는 한 새롭고 참신한 용어와 방식을 사용하되, 성경으로서 원문에 최대한 충실한 번역이 되도록 하였다”고 밝힌다. 실제로 『새한글』은 “젊은이들이 사용하는 어휘와 쉽고

---

\* 장로회신학대학교(Presbyterian University and Theological Seminary)에서 신약학으로 박사 학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 신약학 객원교수. hefzibar0813@gmail.com. 본 논문은 2022년 4월 23일 안양제일교회에서 개최된 제113차 한국신약학회 정기학술대회 “성서번역의 이상과 현실: 『새한글성경』을 중심으로”에서 발표된 글을 수정·보완한 것이다.

1) H. G. 가다머, 『진리와 방법: 철학적 해석학의 기본 특징들』, 임흥배 역 (서울: 문학동네, 2012), 183 이하.



간결한 표현을 사용하여 번역하되, 원문의 문법적 구조뿐 아니라 어원적 특징과 어순의 강조점까지 최대한 반영하여 원문에 가깝게 번역”함으로써 우리말 성경 번역 전통에 새로운 장을 열었다. 무엇보다 주목할 만한 사실은 『새한글』이 한글 번역 역사상 최초로 그리스어 원문의 이른 바 ‘역사적 현재’(historical/historic present)를 우리말 현재시제로 옮겼다는 점이다.<sup>2)</sup> 이는 우리말 성경 번역 전통에 신기원을 이룩했다고 평해도 과언이 아닐 만큼 ‘낮설고 새로운’ 시도이다. 낮설고 생경한 만큼 향후 평가와 개정 과정에 가장 활발하게 논의될 주제가 될 가능성이 크다. 이에 나는 마가복음을 중심으로 『새한글』의 ‘역사적 현재’ 번역 현황을 평가하고 향후 개정 과정에 고려할 만한 의견을 두어 가지 제안함으로써 관련 논의를 활성화하는 데 조금이나마 기여하고자 한다.

## 2. 본론

### 2.1. 『새한글』이 ‘역사적 현재’를 우리말 현재시제로 번역한 취지

『새한글』이 ‘역사적 현재’를 우리말 현재시제로 옮긴 것은 여러모로 획기적이고 참신한 시도라고 평가할 만하다. 이는 기존의 번역 전통과 두드러지

---

2) 언어학이나 수사학에서 ‘역사적 현재’(historical/historic present)란 실제 과거의 사실이든 상상된 세계의 사실에 대한 것이든 과거 사건을 묘사하는 서사문에서 사용된 현재시제를 일컫는다. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 526; 고영근, “민족문학작품과 서사시제”, 『冠嶽語文研究』 33 (2008), 56-70; 송해정, “‘역사적 현재’ 다시 보기: 러시아어의 언어특성 분석을 통하여”, 『언어와 언어학』 59 (2013), 100; 김언자, “서사텍스트에서의 현재시제의 용법”, 『불어불문학연구』 48 (2001), 549 등의 언어별 설명을 보라. 이는 화자의 의도에 따라서 과거시제로 다시 교체될 수 있는 경우에 해당하며, 서사문의 경우 등장인물들 간의 대화나 독백, 인용문 등 수신자를 직접 의식하는 ‘상관적 발화 장면’이 아니라 수신자를 직접 의식하지 않는 ‘단독적 발화 장면’에 국한된다. 다르게는 ‘서사적 현재’(narrative present), ‘극적 현재’(dramatic present) 등으로 불리기도 한다. 흥미롭게도 대다수의 표준적인 고대 그리스어 문법서는 이 시제의 용법을 예단하여 ‘역사적 현재’를 정의한다. W. W. Goodwin, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1889), 11(§33); E. D. W. Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898), 9; H. W. Smyth, *Greek Grammar*, G. M. Messing, rev. (Cambridge: Harvard University Press, 1920), 422; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1934), 866; F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, R. W. Funk, trans. and rev. (Chicago: The University of Chicago Press, 1961, 이하 BDF로 약기), 167(§321); K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach* (New York: Peter Lang, 1994), 42.

게 다른 특징으로서, 그간의 관행은 국어와 서양어를 막론하고 출발어의 ‘역사적 현재’를 도착어의 과거시제로 바꾸어 번역하는 것이었다. 예를 들어, 기존의 우리말 성경은 마가복음 1:12(Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον)의 ‘역사적 현재’인 ἐκβάλλει를 각각 ‘몰아내신지라’(『개역개정』)와 ‘내보내셨다’(『새번역』, 『공동개정』)처럼 과거시제로 옮겼으나, 『새한글』은 ‘내모신다’라는 현재시제로 번역하였다(NIV, NRSV, NAS 등도 참조). 『새한글』의 번역 특징을 해설한 자료집 『새한글성경 신약과 시편 번역 해설집』의 “마가복음 번역 해설”(이하 “번역해설”로 약기) 편에 따르면, 이 구절을 ‘내모신다’라는 현재시제로 번역한 것은 “(원문의) ‘역사적 현재’를 그대로 살려서 번역한 결과”로서, “마가는 역사적 현재시제를 적극 활용하여 내용 묘사에 생동감을 더하는 특징을 자주 보여”주기 때문이다.<sup>3)</sup> “번역해설”은 이러한 문체적 특징을 고려하여 “번역으로 성경을 읽는 독자들도 원문으로 읽을 때 나타나는 이러한 독특한 문체의 변화를 함께 느낄 수 있도록” 했다고 설명한다.<sup>4)</sup> “번역해설”은 여기에 더해 실제로 평행 본문인 마태복음 4:1과 누가복음 4:1을 마가복음 1:12와 비교해 보면 이러한 차이를 더 분명하게 확인할 수 있다고 부연한다. 마태와 누가의 평행 본문은 각각 ἀνίχθη(부정과거)와 ἤγειρο(미완료)라는 ‘2차 시제’를 사용하며, 어휘와 시제가 모두 마가복음 본문과 다르다. 따라서 “역사적 현재 시제를 살려서 번역할 경우 … 복음서 저자들 사이의 문체적 차이를 관찰할 수 있는 장점이 있”다는 것이다.<sup>5)</sup> 동일한 취지의 설명은 마가복음 2:5, 10; 3:3, 13에서도 반복된다. 두말할 필요도 없이, 우리말 성경을 꼼꼼하고 면밀하게 읽는 독자라면 이러한 취지를 알고서 본문을 접할 경우 상당한 유익과 참신한 통찰을 얻을 수 있다.

## 2.2. 번역 현황과 평가

우선 번역 현황을 살펴보자. 마가복음에는 ‘역사적 현재’가 150회 가량 쓰인다.<sup>6)</sup> 이는 등장인물들 간의 대사나 인용문 등을 제외한 단독적 발화 장

3) 이두희, 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』 (서울: 대한성서공회, 2021), 25.

4) Ibid.

5) Ibid., 26.

6) 다수의 문법서나 논문은 마가복음에 나오는 ‘역사적 현재’의 횟수를 151회라고 제시한다. 예를 들어, C. D. Osburn, “The Historical Present in Mark as a Text-Critical Criterion”, *Biblica* 64 (1983), 486; B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon Press, 1990) 234, 각주 75; D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 528; S. H. Levinsohn, *Discourse Features of New Testament Greek: A Coursebook on the Information Structure of New Testament Greek* (Dallas: SIL International, 2000) 201; C. R. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New*

면에 국한한 것으로서, 실제 서사 전개만을 포함한다. “번역해설”은 일러두기에서 “역사적 현재 시제의 번역을 원문대로 현재 시제로 번역”했다고 밝히지만,<sup>7)</sup> 실제 번역을 꼼꼼하게 살펴보면 몇 가지 주목해 볼 만한 현상을 발견할 수 있다. 특히 원문에는 분명히 ‘역사적 현재’가 사용되었음에도 이를 우리말 현재시제로 옮기지 않은 구절이 몇 군데 눈에 띈다. 아래에서는 ‘역사적 현재’임에도 이를 우리말 현재시제로 옮기지 않은 경우를 중심으로 이를 현재시제로 옮긴 다른 구절들과 비교해 봄으로써 『새한글』의 ‘역사적 현재’ 번역 현황을 검토하고 평가해 보겠다.

### 2.2.1. 현재시제로 옮기지 않은 경우

먼저 정확한 이유를 짐작할 수는 없지만, ‘역사적 현재’를 우리말 현재시제로 옮기지 않은 경우가 더러 발견된다. 이를 차례로 열거하면 아래와 같다.

1:30 καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς.

(“사람들이 곧바로 예수님께 그런 사정을 말씀드렸다.”)

7:5 καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς·

(“바리새파 사람들과 율법학자들이 예수님께 여쭙어보았다.”)

7:34 καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ·

(“또 예수님이 하늘을 우러러보시고 한숨을 내쉬고 나서 말씀하셨다.”)

11:7 Καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν

(“두 제자는 어린 나귀를 예수님께로 끌고 와서 그 위에 자기들의 겹옷을 펴 놓았다.”)

14:61 πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ·

(“대제사장이 다시 물었다.”)

15:17 καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν καὶ περιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον·

(“예수님께 자주색 옷을 입히고, 가시 왕관을 여어 씌었다.”)

---

*Testament* (New York: Peter Lang, 2007), 68; H. von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament* (Oxford: Peter Lang, 2019), 320. 이 통계는 흔히 J. C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon Press, 1909), 144-149를 인용한 것이며, 등장인물들 간의 대사나 인용문 등을 제외하고 단독적 발화 장면에 국한한 것이다. 하지만 호킨스(J. C. Hawkins)의 통계는 WHT(Westcott-Hort Text)에 기초한 것이며, 아마도 막 12:18의 관계사절(οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι)을 포함한 것으로 보인다. 내가 NTG<sup>28</sup>과 ECM(Editio Critica Maior)을 기준으로 헤아려 본 바에 따르면 마가복음에 ‘역사적 현재’가 나타나는 횟수는 총 150회이다.

7) 이두희, “번역해설”, 10.

이 가운데 마가의 특수 자료에 속하는 단락의 일부인 7:34를 제외하면 이 구절들은 모두 마태복음이나 누가복음의 평행 구절에서 시제가 달라지거나 시제와 어휘가 동시에 바뀐 경우로서, 마가복음과 비교할 때 마태복음이나 누가복음 본문의 차이가 두드러지는 구절들이다. 병행 구절들 사이의 차이점을 비교하여 정리하면 아래와 같다.

<표 1> 마가복음과 병행 구절들 사이의 차이점

마가복음			마태복음			누가복음		
구절	동사	번역	구절	동사	번역	구절	동사	번역
1:30	λέγουσιν	“말씀 드렸다”	-	-	-	4:38	ἠρώτησαν	“부탁 드렸다”
7:5	ἐπερωτῶσιν	“여쭙어 보았다”	15:1	λέγοντες	“말씀 드린다”*	11:38	ἐθαύμασεν	“이상하게 여겼다”
11:7	φέρουσιν	“끌고 와서”	21:7	ἤγαγον	“데려와서”	-	-	-
11:7	ἐπιβάλλουσιν	“퍼 놓았다”	21:7	ἐπέθηκαν	“얹어놓았다”	-	-	-
14:61	λέγει	생략	26:63	εἶπεν	“말했다”	22:67	λέγοντες	“말했다”
15:17	ἐνδιύσκουσιν	“입히고”	27:28	περιέθηκαν	“입혔다”	-	-	-
15:17	περιτιθέασιν	“씻었다”	27:29	ἐπέθηκαν	“씻우고”	-	-	-

\* 이는 현재분사 λέγοντες를 ‘역사적 현재’인 προσέρχονται와 연결지어 “다가와서 말씀드린다”라고 번역한 결과다.

이처럼 일부 ‘역사적 현재’의 용례를 우리말 현재시제로 옮기지 않은 것은 “번역해설”이 1:12; 2:5, 10; 3:3, 13에 대한 설명에서 반복적으로 밝힌 취지, 곧 마가복음의 문체적 특징을 살리고 공관복음서들 사이의 문체적 차이를 드러내기 위해 ‘역사적 현재’를 현재시제로 번역했다는 취지에 부합하지 않는다. 예컨대 마가복음 1:30의 경우 누가복음의 평행 구절인 4:38은 다른 동사의 부정과거형(ἠρώτησαν)을 사용하는데, ‘역사적 현재’를 현재시제로 옮기지 않은 탓에 마가복음 1:30의 “말씀드렸다”와 누가복음 4:38의 “부탁드렸다”라는 사이에는 어휘의 차이만 확인될 뿐 시제 차이는 변별되지 않는다. 따라서 이 경우들은 향후 개정 과정에 현재시제로 개선할 필요가 있어 보인다.

(1) 마가복음 14:61

다만 이 가운데 몇 구절의 경우, 원문의 ‘역사적 현재’를 우리말 현재시제로 옮기지 않은 이유를 나름대로 추정해 볼 수는 있겠다. 먼저 14:61은 유사한 의미의 발화 동사를 각각 주동사로 삼는 두 개의 절이 대등하게 연결된 문장인데, 이때 λέγω가 두 번째 절에서 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사로 사용된다. 논의의 목적상 동일한 형식의 8:33과 이 구절을 비교해 보자.

πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπιρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ (14:61)

“대제사장이 다시 물었다.”

ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει (8:33)

“베드로를 나무라셨다. 예수님이 말씀하신다.”

두 구절 모두에서 λέγων은 ἐπιρώτα나 ἐπετίμησεν과 구별되는 별도의 발화 행위를 나타내는 것이 아니다. ‘묻다’라는 행위는 ‘말하다’라는 일반적 행위의 구체적 예에 해당하며, ‘나무라다’도 마찬가지다. 대제사장은 ‘묻고’ 난 다음 재차 ‘말한’ 것이 아니라, 그냥 다시 “물었다.” 예수도 베드로를 ‘나무라’ 후 별도의 ‘말씀’을 추가한 것이 아니라, 그저 그를 “나무라다.” 말하자면, ‘말하다’라는 동사는 ‘묻다’나 ‘나무라다’보다 지시하는 범위가 넓어서 이 동사들의 의미 영역을 포괄하는 상위어(hyponym)인 셈이다. 반대로 ‘묻다’나 ‘나무라다’는 ‘말하다’보다 지시하는 범위가 좁아서 상위어의 의미를 전부 표현하지 못하는 하위어(hyponym)다. 이에 따라 ‘말하다’라는 상위어와 ‘묻다’, ‘나무라다’ 따위의 하위어는 발화 행위라는 의미장 속에서 자연스럽게 계층구조를 형성하게 된다.<sup>8)</sup> 다시 말해, “대제사장이 물었다”라는 문장은 “대제사장이 말했다”를 함의하지만 그 역은 성립하지 않는 일방함의 관계가 성립하는 것이다. 그러므로 『개역개정』(“물어 이르되”)처럼 14:61의 상위어와 하위어를 모두 번역하면 불필요한 의미 중복이 일어난다. 이렇게 보자면 상위어와 하위어가 나란히 나오는 문장을 번역할 때는 의미 중복을 피하기 위해서 상위어를 생략하는 것이 타당해 보이며, 14:61의 경우도 동일한 이유로 하위어 중심의 번역문을 구성하지 않았을까 추정해 볼 수 있다(『새번역』의 “물었다”라는 번역도 참조). 이 경우는 의미 중복을 회피하면서 자연스러운 번역문을 구성했다는 장점이 있지만, 그것이 ‘역사적 현재’라는 마가 특유의 문체를 희생하고 얻은 결과라는 단점이 있다.

이와 달리 8:33은 동일한 형식임에도 상위어를 생략하지 않고 “베드로를 나무라셨다. 예수님이 말씀하신다.”라고 따로 옮겼다. 이 경우는 14:61

8) 윤평현, 『국어의미론 강의』 (서울: 역락, 2013), 142-144.

과 달리 비록 의미가 중복되더라도 ‘역사적 현재’라는 마가의 문체를 잘 살린 장점이 있다. 그렇다면 14:61처럼 의미 중복을 피하기 위해서 상위어를 생략하는 것이 좋은가? 아니면 8:33처럼 둘을 따로 번역하는 것이 좋은가? 『새한글』이 ‘역사적 현재’를 자주 활용하는 마가의 문체를 최대한 살리는 방향으로 번역하겠다는 지침을 설정한 이상, 특별한 이유 없이 동일한 구문을 각기 다른 방식으로 옮기는 것보다는 좌우지간 일정한 원칙을 정해서 일관성 있게 번역하는 것이 더 좋을 것이다. 나는 상위어-하위어 구조의 문장은 번역 과정에서 상위어를 생략하되 상위어가 담당하는 담론-화용적 기능(discourse-pragmatic function)을 살려 번역문을 구성하는 것이 좋다고 본다. 이 점에 대해서는 아래의 제언에서 보다 상세히 다루겠다.

## (2) 마가복음 7:34

또 하나 주목해 볼만한 경우는 7:34이다. 이 구절은 앞선 예들처럼 상위어-하위어 관계가 성립하지는 않지만 부정과거 시제의 주동사와 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사가 연이어 나타난다는 점에서 8:33이나 14:61과 문장 형식이 비슷하다. 논의의 목적상 이 구절도 어휘와 형식이 유사한 8:12와 비교해서 살펴보자.

ἔστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ (7:34)

“한숨을 내쉬고 나서 말씀하셨다.”

ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει (8:12)

“한숨을 길게 내쉬고 말씀하신다.”

먼저 7:34는 각각 부정과거 시제의 ἔστέναξεν과 ‘역사적 현재’ 시제의 λέγει를 주동사로 삼는 두 개의 절이 대등하게 이어지는 문장으로서, 『새한글』은 번역문을 한 문장으로 구성하면서 λέγει를 “말씀하셨다”라는 과거시제로 번역하였다. 7:34를 8:33처럼 “한숨을 내쉬고 나서 말씀하신다”라고 옮기지 않은 이유는 무엇일까? 이 경우는 8:33이나 14:61처럼 두 개의 주동사 사이에 일방 함의 따위의 계층구조가 성립하지 않기 때문에 ‘역사적 현재’를 현재시제로 옮기지 않을 이유가 없어 보인다. 실제로 이 구절과 어휘와 형식이 매우 유사한 8:12는 (비록 전치사와 합성되긴 했지만) 동일한 동사의 부정과거 분사인 ἀναστενάξας 다음에 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사인 λέγει가 이어지는 단일한 절로서, 여기서는 λέγει를 “말씀하신다”라는 현재시제로 번역하였다.

따라서 7:34의 λέγει는 향후 개정 과정에 현재시제로 수정하는 것이 좋을

것 같다. 무엇보다 7:34의 λέγει는 부정과거 시제의 연쇄를 통해 예수가 듣지도 말하지도 못하는 사람을 치유하는 과정을 상술하는 33-34절의 일부로서(καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ’ ἰδίαν ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὄτα αὐτοῦ καὶ πύσας ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ·), 마가는 연속적인 치유 행위의 절정 부분에서 시제에 변화를 주어 이어지는 결정적 발화(εφφαθα)를 한껏 부각시키는 역할을 담당하게 한다고 볼 수 있다(5:25-27도 참조).<sup>9)</sup> 이렇게 보자면, “한숨을 내쉬고 나서 말씀하셨다”처럼 앞 동작과의 순차성을 강조하는 병렬식 문장이 아니라, “한숨을 내쉬셨다. 그리고 그에게 (이렇게) **말씀하신다**”와 같이 별도의 문장으로 옮기는 것이 이러한 수사적 효과를 극대화하는 더 좋은 방식일 것이다.<sup>10)</sup> 반대로 8:12의 λέγει는 문맥상 부정과거 분사 ἀναστενάξας가 표현하는 완결된 동작 다음에 이어지는 발화 행위를 표현하므로,<sup>11)</sup> 오히려 7:34의 번역처럼 행위의 순차성을 강조하여 “한숨을 길게 내쉬고 **나서 말씀하신다**”로 옮기는 것이 더 적절해 보인다.

## 2.2.2. 형식이 동일한 구문을 다르게 옮기거나 동일하지 않은 구문을 같게 옮긴 경우

동일한 형식의 구문을 다른 방식으로 옮기거나 동일하지 않은 형식의 구문을 동일한 방식으로 옮긴 경우도 몇 군데 눈에 띈다.

### (1) 마가복음 11:33

먼저 동일한 형식의 구문을 다른 방식으로 옮긴 경우는 11:33이다.<sup>12)</sup>

καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ **λέγουσιν**· οὐκ οἶδαμεν (11:33)

“그래서 그들은 예수님께 **대답하기를**, “알지 못하오.” 하고 **말한다**.”

9) ‘역사적 현재’가 그 동사가 표현하는 동작이나 상황 자체가 아니라 이어지는 내용을 두드러지게 하려는 의도로 쓰인다는 주장은 S. H. Levinsohn, *Discourse Features of New Testament Greek*, 200 이하; S. E. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2010), 128 이하를 보라. 아울러 아래의 상세한 논의를 참고하라.

10) 여기에서 ‘역사적 현재’인 λέγει를 “(이렇게) 말씀하신다”로 옮긴 이유는 아래의 제언을 보라.

11) *BDF*, §339.

12) ἀποκρίνομαι는 마가복음에서 총 30회 나타나는데, 주동사로 사용되는 경우(7:28; 8:4; 9:17; 12:29; 14:61; 15:4, 5, 9)나 안긴문장(9:6; 12:28, 34; 14:40), 상관적 발화 장면(11:29, 30; 14:60)을 제외하면 나머지 15회는 모두 부정과거 분사로 쓰인다(3:33; 6:37; 8:29; 9:5, 19; 10:3, 24, 51; 11:14, 22, 33; 12:35; 14:48; 15:2, 12).

이 구절에는 부정과거 분사(ἀποκριθέντες)와 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사(λέγουσιν)가 연이어 나온다. 여기서 흥미로운 사실은 『새한글』이 ἀποκρίνομαι의 부정과거 분사와 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사 λέγω가 나란히 이어지는 구문을 대체로 일관되게 “대답한다/대답하신다”로 옮긴다는 점이다(3:33; 8:29; 9:5, 19; 10:24; 11:22, 33; 15:2). 짐작컨대, 이러한 구문의 경우 시제는 ‘역사적 현재’의 것을 살리되 발화 행위 자체는 분사의 어휘적 의미를 기준으로 삼아 이 둘을 조합하는 방식을 취한 것으로 보인다.<sup>13)</sup> 부정과거 분사와 현재 시제의 주동사 사이에는 구문적 위계가 형성되므로 시제는 주동사를 기준으로 삼되,<sup>14)</sup> 어휘적 의미는 두 어휘 사이에 성립하는 상위어-하위어라는 일방 함의 관계를 고려하여 하위어의 것을 따름으로써 의미 중복을 피한 것으로 볼 수 있다는 말이다(즉, 하위어를 현재시제로 옮김).<sup>15)</sup> 이러한 추정이 옳다면, 동일한 형식을 보여주는 11:33의 번역은 다소 의외다. 분사와 주동사의 어휘적 의미를 모두 살린 것이다: “그래서 그들은 예수님께 **대답하기를**, “알지 못하오.” 하고 **말한다**.” 오히려 이 구절도 앞서 설명한 방식대로 하위어의 어휘적 의미를 살리되 상위어의 시제를 반영하는 방식으로 옮기는 것이 일관성도 유지하면서 직접화법이 이어지는 어순도 잘 살리는 방식으로 보인다: “그래서 그들은 예수님께 **대답한다**. “알지 못하오.”” 물론 전술한 바와 같이, 나는 이것만으로는 부족하며 여기에 ‘역사적 현재’인 λέγουσιν이 담당하는 담론-화용론적 기능을 반영해야 한다고 본다.

## (2) 마가복음 7:28

7:28은 조금 더 미묘하다. 이 문장에서는 ἀποκρίνομαι와 λέγω가 모두 주동

13) 이에 반해 ἀποκρίνομαι가 다른 시제의 주동사와 함께 쓰일 경우에는 일관성을 찾기 힘들다: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς(“그러나 예수님은 제자들에게 대답하셨다,” 6:37), ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς(“예수님이 되물으셨다,” 10:3), καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ(“이때 예수님이 그 나무에게 말씀하셨다,” 11:14), Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν …(“이어서 예수님이 … 말씀하셨다,” 12:35), καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς(“그러자 예수님이 그들에게 말씀하셨다,” 14:48), ὁ δὲ Πιλάτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων(“빌라도가 그들에게 대답하여 말했다,” 15:9), ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς(“빌라도가 다시 그 말을 받아서 물었다,” 15:12).

14) C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 99; D. J. Mastrorarde, *Introduction to Attic Greek* (London: University of California Press, 2013), 230.

15) 나는 다른 곳에서 λέγω가 현재 시제-형태이면서 동시에 상위어로 쓰이는 구문의 경우, 분사와 주동사 사이의 위계, 상위어-하위어 관계, 담론-화용론적 기능 등을 종합적으로 고려하되 담론-화용론적 기능을 살려 번역문을 구성해야 한다고 논증한 바 있다. 장성민, “마가복음에서 상위어(hypernym)로 쓰이는 λέγω의 현재 시제-형태 번역 제안”, 『신약논단』 29:1 (2022), 1-30.



사로 사용되었다. 이 구절과 비교해 볼 수 있는 문장은 앞서 살펴본 14:61이다.

ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ (7:28)

“그가 예수님께 대답한다.”

πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπιρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ (14:61)

“대제사장이 다시 물었다.”

앞에서 설명한 대로, 이 구절들에서 λέγω는 다른 주동사와 구별되는 별개의 발화 행위를 표현하는 것이 아니므로 일단은 14:61처럼 구체적인 발화 행위를 표현하는 하위어를 중심으로 번역문을 구성하는 것이 타당해 보인다. 하지만 각 구절의 번역은 시제에 있어서 차이를 보여 준다. 7:28은 “그가 예수님께 대답한다.”라고 현재시제를 사용한 반면, 14:61은 “대제사장이 다시 물었다.”라고 과거시제로 옮겼다. 7:28은 형식상 다소 차이가 있지만, καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει(3:33 등)처럼 부정과거 분사와 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사가 이어지는 구문에 준해서 옮긴 것처럼 보인다(‘역사적 현재’의 시제+하위어의 어휘적 의미). 하지만 ‘분사+주동사’라는 형식과 달리 ἀπεκρίθη와 λέγει 사이에는 구문적 위계가 성립하지 않으므로 두 어휘를 몽둥그려 하나의 낱말로 번역하는 것이 타당한지, 타당하다면 어떤 근거가 있는지 따져 볼 필요가 있다. 이에 반해 14:61은 7:28과 동일한 형식임에도 현재시제로 옮기지 않고 단순히 상위어로 쓰인 ‘역사적 현재’(λέγει)를 생략하는 방식을 취했다. 이 시점에서는 7:28처럼 부정과거 분사 형태와 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사가 이어지는 구문처럼 절충적으로 번역하는 것이 옳은지, 14:61처럼 상위어로 쓰이는 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사를 아예 생략하는 것이 타당한지는 단정하기 어렵다.<sup>16)</sup> 다만 나는 이 경우도 상위어인 λέγει가 담당하는 담론-화용론적 기능을 반영하여 번역문을 구성하는 것이 좋다고 본다.

### (3) 마가복음 14:37, 40

이와는 반대로 동일하지 않은 형식의 구문을 같게 옮긴 경우도 눈에 띈

16) 여기에 더해 10:24(ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς[“그러자 예수님이 이어서 제자들에게 다시 말씀하신다.”])와 12:35(καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδασκῶν ἐν τῷ ἱερῷ[“의역서 예수님이 성전에서 가르치실 때 말씀하셨다.”])의 경우도 주목해 볼 만하다. 두 구절은 공히 상위어를 중심으로 번역문을 구성하되 분사인 ἀποκριθεὶς를 “이어서”라고 옮겼다.

다. 예수가 체포되기 전 겟세마네 동산에서 기도하는 장면을 묘사하는 14:37과 14:40이 그것이다. 두 문장은 시제를 제외하면 어휘와 구문 형식이 거의 동일하다.

καὶ ἔργεται καὶ εὗρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας (14:37)

“예수님이 와서 보시니 그들이 자고 있다.”

καὶ πάλιν ἔλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας (14:40)

“다시 와서 보시니 그들이 자고 있었다.”

마가는 겟세마네 동산에서 벌어진 긴박한 상황을 유사한 방식으로 세 번 반복해서 보여준다(41절, καὶ ἔργεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς도 참조). 동일한 내용이나 모티프를 여러 번 반복하는 기법은 마가의 주요한 수사 전략으로서(예컨대, 수난 예고를 반복하는 8:31; 9:31; 10:33-34 참조), 마가는 14장에서도 이러한 전략을 구사한다.<sup>17)</sup> 이 과정에 마가는 동일한 표현을 기계적으로 반복하기보다 시제에 적절한 변화를 주어 단조로움을 피하고 장면마다 관점상 어떤 거리감(remoteness)의 차이를 느끼게 한다.<sup>18)</sup> 특히 14:37과 14:40은 각각 ‘역사적 현재’ 시제와 ‘부정과거’ 시제를 사용하여 동일한 장면을 반복하되 전혀 다른 느낌으로 묘사한다. 말하자면, 37절은 ‘역사적 현재’ 시제를 사용함으로써 해당 장면을 내부적인 관점에서 ‘줌인’(zoom in)하는 느낌이라면, 40절은 부정과거 시제를 활용함으로써 해당 장면을 외부적인 관점에서 ‘줌아웃’(zoom out)하는 느낌이다. 하지만 14:37(“예수님이 와서 보시니 그들이 자고 있다.”)과 14:40(“다시 와서 보시니 그들이 자고 있었다.”)의 번역을 서로 비교해 보면, 분사(καθεύδοντας)의 번역어(자고 있다/자고 있었다)에서 시제 차이를 확인할 수 있을 뿐 주동사(와 분사)의 시제 변화와 그로 인한 어감 차이를 변별하기는 쉽지 않다. 두 문장에서 마가가 시제 변화를 통해 변별하고자 한 것은 제자들의 모습(“자고 있다”/“자고 있었다”)이 아니라, 예수의 동작을 묘사하는 방식에 따라 달라지는 관점(“온다 그리고 [자고 있는 것을] 본다”와 “와서 [자고 있는 것을] 보았다”)의 차이(내부적/외부적)와 이로써 극적으로 구현되는 현장감

17) F. Neirynck, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction* (Leuven: Leuven University Press, 1972), 100, 135.

18) 고대 그리스어 시제의 핵심 개념을 저자의 관점을 표현하는 ‘동작상’(aspect)으로 간주하고, ‘동작상’을 내부/외부라는 관점과 거리감의 차이로 설명하는 입장에 대해서는 C. R. Campbell, *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 34-45; H. von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 304-307; 박진호, “시제, 상, 양태”, 『國語學』 60 (2011), 289-322, 특히 303 이하 등을 보라.

이다.<sup>19)</sup> 하지만 아쉽게도 『새한글』은 동일하지 않은 형식의 구문을 동일한 방식으로 옮김으로써 이러한 효과를 반감시켜 버렸다.

### 2.2.3. 한 문장으로 처리하느라 현재시제가 살아나지 못한 경우

한 문장으로 처리하느라 현재시제가 제대로 살아나지 못하는 경우도 있다.

#### (1) 마가복음 11:7상반

먼저 살펴볼 구절은 11:7상반이다. 이 구절을 12:16과 비교해 보자.

καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν (11:7상반)

“두 제자는 어린 나귀를 예수님께로 끌고 와서 그 위에 자기들의 겹옷을 펴 놓았다.”

οἱ δὲ ἤνεγκαν, καὶ λέγει αὐτοῖς (12:16)

“그들이 가져오자 예수님이 물으신다.”

두 구절은 공히 φέρω 동사 다음에 ‘역사적 현재’가 이어지는 형식인데, 둘 중에서 11:7상반에서는 φέρω가 ‘역사적 현재’로, 12:16에서는 φέρω가 부정과거로 쓰였다. 두 구절은 모두 별개의 주동사가 쓰인 두 개의 절이 대등하게 연결된 문장인데, 『새한글』은 공히 대등하게 이어주는 연결어미인 ‘-고, -며’ 등을 사용하지 않고 거의 동시에 일어나거나 먼저 일어남을 나타내는 연결어미(‘-아서/어서’[11:7]/‘-자’[12:16])로 두 절을 연결하여 번역문을 구성하였다. 우리말에는 앞뒤 절의 두 사건이 거의 동시에 일어나거나 앞 절 사건이 항상 먼저 일어남을 나타내는 ‘-고서, -아서/어서, -(으)느들, -건대, -자, -(으)르수록’ 등에는 시제를 나타내는 ‘-았, -겠, -더’ 등의 어미를 붙이지 못하는 문법적 제약이 존재한다(\*끌고 왔서, \*가져 왔자).<sup>20)</sup> 이 경우에 앞 절의 시제는 뒷 절의 시제어미로 미루어 볼 수밖에 없는데, 11:7상반은 ‘역사적 현재’인 ἐπιβάλλουσιν을 “펴 놓았다”라는 과거시제로 종결함으로써 또 하나의 ‘역사적 현재’ 시제인 φέρουσιν마저 과거시제처럼 오해하게 만들었다. 이에 반해 12:16은 ‘역사적 현재’인 λέγει를 “물으신다”라는 현재시제로 종결함으로써 부정과거 시제인 ἤνεγκαν이 현재시제처럼 읽히게 만들었다. 따라서 두 구절 모두 두 절을 대등하게 이어주는 연결어미를 사용

19) 박진호, “시제, 상, 양태”, 320.

20) 남기삼, 고영근, 『표준국어문법론』 (서울: 탐출판사, 2011), 406.

하거나, 문장을 둘로 나누어 첫 번째 절에 쓰인 동사들의 시제를 명확히 구별하는 것이 더 좋아 보인다.<sup>21)</sup>

(2) 마가복음 15:17, 22

대등하게 이어지는 절을 하나의 번역문으로 처리하느라 ‘역사적 현재’를 통해 표현하고자 하는 극적인 효과가 반감되는 경우도 있다. 15:17, 22의 경우가 그러한데, 이 구절이 포함된 단락이 ‘역사적 현재’를 집중적으로 활용하여 십자가 처형에 가담한 병사들의 행태를 근접 묘사한다는 점에서 특히 그렇다.

καὶ ἐνδιόσκουσιν αὐτὸν πορφύραν καὶ περιθήασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον(15:17)

“예수님께 자주색 옷을 입히고, 가지 왕관을 엮어 씌웠다.”

Καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον(15:22)

“그들은 예수님을 끌고다라 하는 곳으로 데려가는데.”

15:17은 15:16-27에 속하며, 이 단락은 로마 병사들이 예수를 희롱하고 못박는 장면이다. 마가는 이 장면에서 ‘역사적 현재’를 9회나 집중적으로 활용하여 수난의 절정을 매우 극적으로 묘사한다.<sup>22)</sup> 말하자면, 마가는 이 단락에서 ‘비완결적 동작상’<sup>23)</sup>을 적극 활용하여 해당 장면과 행태를 내부적

21) 이는 마가 문체의 또 다른 특징인 접속사 καὶ의 과도한 사용을 어떻게 처리할 것인가라는 문제와도 연결된다. 나는 ‘역사적 현재’를 현재시제로 옮기는 것과 같은 맥락에서, 번역 과정에 가능한 한 καὶ를 살리는 것이 마가의 독특한 문체를 느끼게 하는 좋은 방법이라고 본다.

22) 마가가 십자가 처형 장면에서 ‘현재시제’를 적극 활용하여 청자들과 장면 사이의 거리감을 의도적으로 좁힌다는 점은 시 21:19(LXX)를 암시하는 24절에서도 잘 드러난다. 마가는 시 21:19의 부정과거 시제들(διεμερίσαντο, ἔβαλον)을 각각 직설법(διαμερίζονται)과 분사(βάλλοντες)의 현재형으로 바꾼다.

23) ‘비완결적 동작상’은 동사상(verbal aspect)에 관한 최근 논의에 자주 쓰이는 imperfective aspect를 번역한 것이다. Imperfective는 우리말로 ‘미완결적’, ‘미완료적’, ‘비완망적’ 등으로 번역되지만, 해당 동작이나 상황을 ‘완료되지 않은 것으로’(uncompleted) 묘사한다기보다 내부적인 관점에서 ‘완결적이지 않게’(incomplete) 보여주거나 묘사한다는 의미에서 ‘비완결적’이라는 뜻이다. 이와 짝을 이루는 개념으로서 ‘완료적’, ‘완망적’ 따위로 번역되는 ‘perfective’의 본질도 ‘종결’, ‘완료’, ‘끝남’(completed)에 있는 것이 아니라 사태를 온전하게 시야에 넣고 ‘통째로’(as a whole) 바라본다는 데에 있다. 여기에 더해 ‘완료시제’(perfect)와 ‘미완료시제’(imperfect tense)라는 전통적인 문법 용어들과도 변별하기 위해 imperfective와 perfective를 각각 ‘비완결적’, ‘완결적’으로 옮긴다. B. Comrie, *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 16-40; 김천학, “동사와 상에 관한 유형론적 연구: 한국어의 완망상과 비완망상에 대하여”, 『한국어학』 57 (2012), 179-206; 문숙영, “상 범주의

인 관점에서 박진(迫眞)하게 묘사하고 한껏 부각시켜 청중들을 이 장면 안으로 끌어당긴다.<sup>24)</sup> 그러므로 이 단락에 나오는 각각의 ‘역사적 현재들’은 세심한 번역을 통해 분명하게 드러날 필요가 있다. 하지만 아쉽게도 15:17은 그중에 하나인 περιτιθέασιν을 “씨웠다”처럼 과거시제로 번역함으로써 극적인 묘사를 반감시켰으며 바로 앞에 나오는 ἐνδιδύσκουσιν마저 ‘역사적 현재’인지 확인할 수 없게 만들었다. 아울러 15:22의 φέρουσιν도 “데려가는 데”처럼 연결어미로 처리함으로써 ‘역사적 현재’라는 점이 모호하게 처리되었다. 따라서 마가의 극적인 묘사를 살리려면 여러 개의 절을 하나의 문장으로 구성하기보다 ‘역사적 현재’가 포함된 절을 각기 별도의 문장으로 번역하는 것이 더 좋을 것 같다.

#### 2.2.4. 오해의 소지가 있는 경우

다음으로 사소하지만 오해의 소지가 있는 번역도 발견된다. 내가 판단하기에 11:4와 15:24의 번역이 여기에 해당된다.

##### (1) 마가복음 11:4

먼저 11:4하반을 살펴보자. 『새한글』은 이 구절을 아래와 같이 옮겼다.

καὶ λύουσιν αὐτόν(11:4하반)  
“그들은 그 나귀를 풀어 준다.”

11:4하반은 예수가 어린 나귀를 끌고 오라고 보낸 두 제자가 베다니 성문에 당도하여 문에 매여 거리 쪽 바깥에 있는 나귀를 발견한 후 취한 행동을 묘사한다. 11:4상반은 이렇다: “두 제자가 떠나가서 보니 어린 나귀가 문에 매여 거리 쪽 바깥에 있는 것이 눈에 띄었다.” 그래서 두 제자는 11:4하반(λύουσιν αὐτόν)과 같은 행동을 취한다. 그러자 근처에서 있던 사람들이 제자들을 제지하며 이렇게 묻는다: “어린 나귀를 풀어서 뭘 하려는 거요?”(τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον;) 문맥상 이 사람들은 제자들이 매여 있는 나귀를 ‘방면’하듯 ‘풀어주는’ 모습이 아니라 ‘푸는’ 모습을 보고 제재하려는 것으로 보인다. 따라서 11:4하반은 나귀를 ‘방면’하는 것처럼 오해할 소

---

의미와 종류에 관한 몇 문제”, 『震檀學報』 120 (2014), 129-158, 특히 131-139; 박진호, “시제, 상, 양태”, 289-322, 특히 303-308 등의 논의를 보라.

24) B. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 233; C. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 70-71; A. Y. Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 725-726.

지가 있는 ‘풀어준다’가 아니라, 매여 있는 나귀를 ‘풀어서’ 데려가려 한다는 뜻에서 ‘푼다’라고 번역하는 것이 더 좋아 보인다.

(2) 마가복음 15:24

이와 달리 15:24의 번역은 현재 분사를 ‘역사적 현재’로 오해할 수 있는 소지가 있다.

καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες  
κλῆρον ἐπ’ αὐτὰ …(15:24)  
“그들은 예수님을 십자가에 매달고, 예수님의 옷을 여러 몫으로 나누  
다. … 제비를 뽑는다.”

이 구절은 두 개의 절이 대등하게 연결된 다음 분사구가 이어지는 문장인데, 각 절을 기준으로 번역문을 나누지 않고 두 번째 절의 주동사까지 끊어 하나의 번역문을 구성한 후(“그들은 … 나눈다.”), 이어지는 분사구(βάλλοντες 이하)를 별도의 번역문으로 구성하였다(“누가 … 뽑는다”). “번역해설”은 “본문 중간에 갑자기 현재시제가 나타날 경우 ‘역사적 현재’의 번역으로 이해”하라고 안내하기 때문에,<sup>25)</sup> 이 경우 실제로는 원문의 현재 분사를 번역한 것임에도 “제비를 뽑는다”라는 표현을 접한 독자들이 이를 ‘역사적 현재’를 번역한 것으로 오해할 소지가 있다. 아마도 이러한 번역은 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사 다음에 이어지는 현재 분사를 주동사와 같은 시점에 일어난 동작으로 간주하고 분사의 번역문 시제를 주동사에 맞춘 결과로 보인다. 더군다나 고대 그리스어로 기록된 여러 문헌들에는 문체에 따라 주동사 다음에 이어지는 분사가 오히려 주된 동작을 나타내거나,<sup>26)</sup> “선행하는 주동사와 동등한 의미론적 서열을 갖는” 경우도 허다하게 나타난다.<sup>27)</sup> 이렇게 보자면, 이와 같은 구문의 현재분사를 『새한글』 식으로 번역하는 것에는 불가피한 측면이 없지 않다. 문제는 우리말 번역문에 ‘역사적 현재’에서 연원하지 않은 현재시제가 추가로 나타남으로써 혼란을 초래

25) 이두희, “번역해설”, 26.

26) R. Kühner and B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* (Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1992, 1898), 298.

27) R. E. Longacre, “Mark 5.1-43: Generating the Complexity of a Narrative from Its Most Basic Elements”, S. E. Porter and J. T. Reedm eds., *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results* (Sheffield: Sheffield Academic, 1999), 177; S. H. Levinsohn, “Verb Forms and Grounding in Narrative”, S. E. Runge and C. J. Fresch, eds., *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis* (Bellingham: Lexham Press, 2016), 173-174에서 재인용.

할 수 있다는 점이다. 사실 이러한 현상은 ‘역사적 현재’ 시제의 주동사 다음에 현재 분사가 이어지는 경우에 반복적으로 나타난다.

**θεωροῦσιν** τὸν δαμονιζόμενον **καθήμενον** ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα  
(5:15)

“사람들이 예수님께로 와서 **눈여겨보는데**, 귀신 들린 사람이 옷을 입고 멀쩡하게 **앉아 있다**.”

**ἔρχονται** ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου **λέγοντες** (5:35)

“그 회당 지도자의 집으로부터 사람들이 **와서 알려 준다**.”

καὶ **φρονοῦσιν** τὸν τυφλὸν **λέγοντες** αὐτῷ (10:49)

“그러자 사람들이 그 시각장애인을 **불러 말한다**.”

나는 5:15의 경우 “눈여겨보는데, … 앉아 있다.”라고 옮기기보다, “앉아 있는 것을 눈여겨본다.”로 번역하는 것이 더 좋다고 생각한다. 이와 달리 5:35와 10:49의 경우 현재분사인 λέγοντες는 발화 행위 자체를 표현하기보다 직접화법을 이끌면서 이어지는 내용을 지시하는 역할을 담당하므로, 번역 과정에는 생략하되 인용되는 대사 자체를 굵은 글씨 등으로 강조하는 것이 더 낫다고 본다. 하지만 유사한 현상은 15:20, 21처럼 ‘역사적 현재’를 주동사로 하는 주절에 안긴 종속절을 별도의 문장으로 떼어내어 이를 다시 ‘현재시제’로 옮기는 경우에도 반복해서 나타난다(12:18 참조). 이런 경우 현재시제가 포함된 번역문을 보고 ‘역사적 현재’가 아니라 ‘분사’나 ‘종속절’을 번역했을 수도 있다는 사실을 유추할 수 있는 독자가 몇이나 될까? 오히려 “번역해설”에 의거하여 ‘역사적 현재’를 번역한 것이라고 간주하지 않을까? 따라서 이러한 현상은 전반적으로 세심하게 검토하여 각주 등에 추가적인 설명을 제시할 필요가 있어 보인다.

## 2.2.5. 단순히 현재시제로 옮기지 않고 특별한 용법을 반영하여 번역한 경우

마지막으로 ‘역사적 현재’를 단순히 현재시제로만 옮기지 않고 현재시제의 특별한 용법을 반영하여 번역한 경우도 눈에 띈다. 14:51이 여기에 해당하는데, 이 구절에 대한 『새한글』의 번역은 아래와 같다.

καὶ **κρατοῦσιν** αὐτόν (14:51)

“사람들이 그를 **붙잡으려고 한다**.”

14:51의 경우 ‘역사적 현재’인 κρατοῦσιν을 그저 “붙잡는다”라고 옮기지 않고 “**붙잡으려고 한다**”라고 옮겼다. 노력이나 의지, 의도 등의 의미를 내포하는 동사는 ‘비완결적 동작상’을 표현하는 현재시제나 미완료시제로 사용될 경우 문맥상 자연스럽게 ‘시도’라는 개념을 내포하게 되는데, 이러한 용례는 흔히 ‘의도를 나타내는 현재/미완료’(conative present/imperfect)라는 제하에 서술되어 왔다(마 3:14; 요 10:32; 행 26:28; 갈 5:4 등 참조).<sup>28)</sup> 이런 식으로 사용되는 현재/미완료시제는 통상 해당 동작이 진행 중이라는 의미보다는 시도되었지만 완료되지 못했거나 실패했다는 어감을 전달한다.<sup>29)</sup> 예를 들어 『새한글』은 마가복음 9:38(εἶδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια καὶ **ἐκωλύομεν** αὐτόν)을 “우리가 선생님 이름을 내세워 어떤 사람이 귀신들을 쫓아내는 것을 보았습니다. 그런데 우리는 그를 막으려고 했습니다.”라고 번역했는데, 여기에서 미완료시제인 ἐκωλύομεν을 “막으려고 했습니다”라고 번역한 것은 바로 이러한 용법을 고려한 것으로 보인다. 14:51의 경우도 마찬가지다. 주목할 것은 κρατέω(to grasp, to take hold of)라는 동사 자체가 ‘시도’라는 의미를 담고 있는 것은 아니지만 ‘비완결적 동작상’과 전후 문맥이 절묘하게 어우러져 결과적으로 이런 화용론적 함의를 만들어내는데, 『새한글』이 이러한 사정을 잘 포착하여 적절하게 번역했다는 점이다.

14:51의 번역과 관련하여 내가 강조하려는 요점은 ‘역사적 현재’가 사용된 다른 용례들도 이와 같이 구체적인 쓰임이나 용법을 고려하여 번역해야 해야 하는 것은 아닌지 검토가 필요하다는 것이다. 아래에서 상술하겠지만, ‘역사적 현재’는 단순히 생생함을 표현하기 위해서만 사용되지 않는다. 그러므로 전체 분포나 빈도, 용법 등을 고려할 때, ‘역사적 현재’를 우리말 현재시제로 옮기는 것으로 이 독특한 용법이 구현하고자 하는 수사적 효과들이 올바르게 구현되는지 살펴야 한다. 매 경우마다 해당 ‘역사적 현재’가 어떤 방식으로 사용되는지를 면밀하게 검토하여 번역에 적절히 반영해야 하는 것이다.

28) W. W. Goodwin, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, 11-12(§36); D. E. W. Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 8(§11), 12(§23); H. W. Smyth, *Greek Grammar*, 424(§1895); A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 880, 885; *BDF*, 167(§319), 169(§326); C. F. D. Moule, *An Idioms of New Testament Greek*, 8; D. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 534-535; K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek*, 42(§4.2.6); 장성민, 『현대언어학적 논의를 반영한 중급 신약성경 헬라어 문법』 (서울: 한국성서학연구소, 2018), 57-58, 77-78.

29) A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 880; D. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 534.



## 2.3. 제언

이제까지 나는 마가복음의 ‘역사적 현재’ 가운데 『새한글』이 우리말 현재시제로 옮기지 않은 구절들을 중심으로 번역 현황을 검토하고 평가하였다. 물론 마가복음 원문의 ‘역사적 현재’를 우리말 현재시제로 옮김으로써 마가의 특징적인 문체를 살리고자 한 시도는 그 자체로 매우 바람직하며, 향후 우리말 성경 번역 전통에 하나의 이정표가 될 만큼 획기적이기도 하다. 그럼에도 고대 그리스어의 ‘역사적 현재’ 용법을 두고 벌어지는 논의를 참고할 때, 이 용례들을 우리말로 옮기는 데에는 몇 가지 고려해야 할 사항이 있다.

### 2.3.1. 마가가 ‘역사적 현재’를 활용하는 방식들

먼저 ‘역사적 현재’의 정의로부터 시작해 보자. 신약성서 그리스어에 국한하자면, ‘역사적 현재’란 복음서처럼 과거 사건을 묘사하는 서사문에서 사용된 현재시제를 일컫는다.<sup>30)</sup> 그렇다면 과거 사건을 묘사하는 서사문에서 왜 ‘현재시제’를 사용하는가? “번역해설”은 이에 대해, “복음서 저자마다 조금씩 다르지만 마가는 역사적 현재를 적극적으로 활용하여 내용 묘사에 생동감을 더하는 특징을 자주 보여 준다.”라고 설명한다. 해설서라는 글의 특성상 ‘역사적 현재’의 쓰임을 상술하기는 어려웠겠지만, “번역해설”은 이른바 ‘생생함’(vividness)을 위한다는 전통적인 설명에 기대어 마가의 문체적 특징을 설명하는 것으로 보인다. 실제로 ‘역사적 현재’의 취지를 내용 묘사의 ‘생생함’에서 찾는 것은 기존의 표준 문법서들이 거의 만장일치로 제시하는 설명이기도 하다.<sup>31)</sup> “역사적 현재를 활용하는 이유는 통상 마치 독자가 사건이 펼쳐지는 현장에 있는 것처럼 해당 사건을 **생생하게** 묘사하기 위함”이라는 것이다.<sup>32)</sup>

이러한 설명에 따르면, 고대 그리스어로 글을 쓴 저자들은 ‘역사적 현재’를 적절하게 활용하여 부정과거가 기본 시제로 사용되는 서사에 균열과 파격을 줌으로써 순간적인 ‘타임슬립’(time slip)을 꾀하고 이야기에 생생함을

30) 앞의 각주 1을 보라.

31) W. W. Goodwin, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, 11(§33); D. E. W. Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 9(§14); H. W. Smyth, *Greek Grammar*, 422(§1883); A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 866-869; *BDF*, 167(§321); D. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 526; H. von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, 320.

32) D. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 526. 강조는 원저자의 것.

더하는 셈이다. 하지만 최근의 관련 논의는 사정이 그렇게 단순하지 않다는 점을 강조한다. 고대의 여러 그리스어 작품들에서 ‘역사적 현재’가 실제로 어떻게 쓰이는지 면밀히 검토하는 작업들이 누적되고 고대 그리스어의 시체에 대한 이해와 담론 분석 과정이 정교해지면서 ‘생생함’이라는 범주에 포섭되지 않는 풍부한 용례들이 확인된 것이다.<sup>33)</sup> 무엇보다 고대 그리스어의 시체가 단순히 ‘시간’만을 표현하지 않고 오히려 저자/화자의 관점(aspect)을 변별함으로써 화용론적 차원에서 다양한 동작류(Aktionsart)를 구현한다는 인식이 확대됨에 따라, ‘역사적 현재’가 담당하는 담론 문법적 기능에 대한 이해가 더욱 풍부해졌다.<sup>34)</sup> 헬라 저자들은 ‘역사적 현재’를 활용함으로써 그저 ‘시간차’를 통한 장면 묘사의 생생함만을 노리는 것이 아니라, 새로운 단락을 시작하거나, 주제나 국면을 전환하거나, 특정 내용이나 장면을 부각시키거나, 이어지는 내용을 지시하는 등 다양한 효과를 기대하면서 서사에 입체감을 더한다는 것이다. 이와 관련된 논의는 “역사적 현재는 너무나 보편적이어서 이론화하기가 불가능하다”는 모라토리엄 선언부터<sup>35)</sup> 모든 용례를 포괄하는 단일한 원리를 규명하려는 시도들 사이를 끊임없이 오고갔지만,<sup>36)</sup> 마가복음에 국한하자면 ‘역사적 현재’는 크게 다음과 같은 대여섯 가지 정도의 역할을 담당하는 것으로 보인다.<sup>37)</sup>

33) 논의가 활발해지면서, 최근에는 ‘생생함’(vividness)이라는 설명이 후대의 인도-유럽어에 나타나는 현상을 역으로 투영한 것이라는 비판에 직면하여 오히려 뒷전으로 밀려나는 모양새다. C. D. Osburn, “The Historical Present in Mark as a Text Critical Criterion”, 490-495를 보라.

34) 상세한 논의를 위해서는 E. Robar, “The Historical Present in NT Greek: An Exercise in Interpreting Matthew”, S. E. Runge and C. J. Fresch, eds., *The Greek Verb Revisited*, 329-352; S. J. Wilhite, “Revisiting the Historical Present: John 13 as a Test Case for the Prominence of Discourse Features”, *TRINJ* 37 (2016), 196-211; C. Bary, “Tense in Ancient Greek Reports”, *Journal of Greek Linguistics* 12 (2012), 29-50; S. M. B. Wilmshurst, “The Historic Present in Matthew’s Gospel: A Survey and Analysis Focused on Matthew 13.44”, *JSNT* 25:3 (2003), 269-287; B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 226-239; S. H. Levinsohn, *Discourse Features of New Testament Greek*, 197-213; S. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 124-143; C. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative*, 57-76 등을 보라.

35) J. H. Moulton, *A Grammar of the New Testament Greek*, vol. 3. *Syntax*, N. Turner, rev. (Edinburgh: T & T Clark, 1963), 61.

36) ‘생생함’(vividness)이라는 전통적 설명을 전면적으로 부정하면서 제시되는 대표적인 대안은 역사적 현재가 ‘zero aspect’이므로 부정과거와 아무런 차이가 없다는 주장이다. P. Kiparsky, “Tense and Mood in Indo-European Syntax”, *Foundations of Language* 4 (1968), 30-57, 특히 33; S. M. Reynolds, “The Zero Tense in Greek: A Critical Note”, *WTJ* 32 (1970), 68-72, 특히 69; C. D. Osburn, “The Historical Present in Mark as a Text Critical Criterion”, 486-500 등을 보라.

37) B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 232. 패닝(B. M. Fanning)의 설명은

1) 새로운 단락 시작하기(통상 새로운 장면이나 등장인물, 새로운 서사 단위를 지시함)

예) καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ (2:15)

“예수님이 그의 집에서 비스듬히 앉아 잠수실 때이다.”

2) 기존 단락이나 상황에 새로운 등장인물 도입하기

예) καὶ ἔργεται πρὸς αὐτὸν λεπρός (1:40)

“그런데 심한 피부병을 앓는 사람이 예수님께로 와서”

3) 기존 단락 내에서 등장인물이 새로운 장소로 이동하는 것 보여주기

예) καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου (5:38)

“예수님의 일행이 회당 지도자의 집에 들어간다.”

4) 전체 단락을 도입하는 문장 다음에 쓰여 (단락 내의) 구체적 서사 단위 시작하기

예) καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν· καὶ συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλείστος (4:1)

“예수님이 다시 바닷가에서 가르치기 시작하셨다. 그러자 매우 큰 무리가 예수님 곁으로 모여든다.”

5) 관용적으로 사용되는 발화동사인 λέγω

가) 직간접 화법 이끌기(이어지는 내용 지시하기)

예) καὶ λέγει αὐτοῖς· Ἔγωμεν ἀλλαχοῦ … (1:38)

“그러자 예수님이 그들에게 말씀하신다. “다른 데로 갑시다 …””

나) 담론-화용적 기능(discourse-pragmatic function) 담당하기(이어지는 내용 지시하기)

예) καὶ κράζας φωνῆ μεγάλης λέγει (5:7)

“그리고 크게 소리 질러 말한다.”

위에서 열거한 것처럼, 마가는 ‘역사적 현재’를 꽤 다채롭게 활용한다. 과거 사건을 언급하는 서사문의 기본 서술 시제(default tense)는 부정과거 시제인데, 마가는 서사를 진행하는 중간 중간에 ‘역사적 현재’라는 돌출부를 적절히 배치하여 서사의 연속성을 단절시키곤 한다. 불쑥불쑥 끼어드는 간헐적 ‘불협화음’을 통해 다양한 수사적 효과를 야기함으로써 이야기의 굴곡을 형성해 가는 것이다. 『새한글』이 ‘역사적 현재’를 현재시제로 옮김으로써 기본적으로 과거시제로 일관되는 우리말 번역에서 마가 특유의 ‘시제 이탈’을 과감하게 살리고자 애쓴 것은 매우 긍정적인 시도다.

하지만 과거시제를 현재시제로 옮기는 것으로 마가가 노리는 다채로운

---

부스(R. Buth)의 논의를 기초로 발전시킨 것이다. R. Buth, “Mark’s Use of the Historical Present”, *Notes on Translation* 65 (1977), 7-13 참조.

수사적 효과들을 충분히 구현할 수 있는지는 생각해 볼 여지가 있다. 어떤 문장이 표현하는 ‘시간값’(tense value)은 동사의 시제-형태(tense-form)로 판별된다기보다, 해당 문장이 묘사하는 상황과 연결되는 절-외부의 시간 구조(clause-external temporal structure)로 판별된다.<sup>38)</sup> 특히 복음서와 같은 서사문의 경우 장르 자체가 ‘과거’라는 시간 구조를 이루기 때문에, 상관적 장면이나 일반적인 원칙을 표현하는 인용문 등을 제외한 서사의 흐름 자체에 대한 언급은 시제-형태와 무관하게(즉 부정과거든, 미완료든 현재든) 모두 ‘과거’를 지칭하는 것으로 간주해야 한다. 이렇게 보자면 ‘역사적 현재’는 ‘타임슬립’을 통한 생생함만이 아니라 위에서 열거한 수사적 효과를 구현하기 위해서 다채롭게 사용되며, 오히려 이를 번역문에 적절하게 반영하는 것이 관건이라 하겠다.

### 2.3.2. 몇 가지 제언

논의를 마무리하면서 향후 개정 과정에 참고할 만한 두어 가지 내용을 제언하고자 한다. 먼저 마가가 ‘역사적 현재’를 새로운 단락을 도입하거나 장면을 구별하기 위해서 사용한다는 점을 감안할 때(위의 1-4번에 해당), 주요한 지점에 사용되는 ‘역사적 현재’를 기준으로 단락을 나누는 것이 어떨까 한다. 그 대표적인 경우가 15:20이다. 마가는 15:20상반에서 로마 병사들이 예수를 희롱하는 장면을 마무리 짓고, 15:20하반에서 *καὶ ἐξάγουσιν*이라는 ‘역사적 현재’를 활용하여 장면이 전환된다는 점을 표시한다. 희롱이 끝나고 십자가 처형 절차를 개시했다는 말이다. 『새한글』은 이 구절을 한 절로 묶어 16-20절 전체를 하나의 단락으로 처리하였다. 하지만 내용상 15:20하반부터 ‘골고다로 가는 길’(via ad Golgotha)이라는 새로운 국면이 전개된다는 점은 꽤 분명하다(6:6도 참조).<sup>39)</sup> 이와 관련하여 마가가 장면 전환을 표시하기 위해 사용한 ‘역사적 현재’들 중에 일부를 마태나 누가가 다른 시제로 대체하면서 종종 *ἰδοῦ*라는 감탄사를 첨가한다는 사실은 주목해 볼 만하다(마 8:2, 24; 9:2, 18; 12:46; 26:47; 눅 5:12, 18; 8:41; 22:47 등).<sup>40)</sup>

38) W. Klein, “How Time Is Encoded”, W. Klein and P. Li, eds., *The Expression of Time* (Berlin: De Gruyter Mouton, 2009), 39-81, 특히 42-51.

39) 예컨대, NTG<sup>28</sup>; K. Aland, *Synopsis of the Four Gospels* (Stuttgart: German Bible Society, 1972), 315; R. H. Stein, *Mark*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 708; C. A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001), 496; F. 보봉, 『예수의 마지막 날들: 십자가 사건의 역사적 재구성』, 김선용 역 (서울: 비아, 2022), 37 등의 구분 참조.

40) 예를 들어 마태는 막 4:37의 *καὶ γίνεται λαίλαγ μεγάλη ἀνέμου*(“이때 거센 바람이 크게 **휘몰아친다**”)를 *καὶ ἰδοῦ σεισμός μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσσει*(“그런데, **보라**, 바다에 큰 물결이 **일어났다**.” 마 8:24)라고 수정한다. 마가가 전체 장면을 도입하는 문장 다음에 ‘역사적

이러한 현상은 마태나 누가가 마가의 ‘역사적 현재’를 주요한 장면 전환 장치로 인지하고 시제를 바꾸는 대신 감탄사를 첨가함으로써 ‘장면 전환’ 장치를 나름대로 보존하려 한 것으로 설명할 수 있기 때문이다. 그러므로 『새한글』이 ‘역사적 현재’를 즐겨 구사하는 마가의 의도를 존중한다면, 이를 통해 구현하고자 하는 서사적 전개 방식도 번역문에 세심하게 반영해야 할 것이다. 이는 단락 구분이나 단락 단위를 조금 더 세밀하게 표기하는 방식 등으로 보정될 수 있을 것이다.

다음은 위의 5번에 해당하는 것으로, 관용적으로 사용되는 발화동사인 λέγω의 번역 문제다. 이런 식으로 사용되는 λέγω의 현재시제 형태는 전체 ‘역사적 현재’ 빈도(150회) 가운데 거의 절반에 해당하는 72회에 달한다. 그런데 λέγω가 상위어 역할을 하면서 유사한 의미의 하위어(주동사나 분사)와 함께 쓰이면, 이때 현재시제 형태의 λέγω는 하위어와 구별되는 별도의 발화 행위를 나타내는 것이 아니라 이후에 이어지는 내용을 지시하는(cataphoric) 담론-화용적 기능을 담당한다(3:33; 5:7; 7:28; 8:29; 9:5, 19; 10:24; 11:22, 33; 14:61; 15:2 등).<sup>41)</sup> 발화 행위 자체를 생생하게 묘사하거나 부각시키는 것이 아니라, 이어지는 내용(주로 발화의 실제 내용)에 주목하게 하는 역할을 담당하는 것이다. 따라서 이런 방식으로 사용되는 ‘역사적 현재’를 우리말 현재시제로 옮길 경우 본래의 의도와 달리 발화 행위 자체가 부각되는 결과를 야기한다. 따라서 ‘역사적 현재’는 우리말 현재시제로 옮기되, 그것이 담당하는 담론-화용론적 기능을 함께 살려 ‘이렇게’/‘다음과 같이’ 등의 부사를 곁들이거나 이어지는 인용문을 굵은 글씨 등으로 강조하는 것이 좋을 것으로 보인다.<sup>42)</sup>

### 3. 결론

『새한글』이 시대의 변화에 발맞추어 젊은이들의 언어, 독서 방식 등을

---

현재’를 사용하여 해당 장면 내에서 특정한 사건이 새롭게 전개된다는 점을 표현한다면, 마태는 시제를 바꾸는 대신 ἰδοὺ라는 감탄사를 첨가함으로써 유사한 수사적 효과를 야기한다.

41) S. H. Levinsohn, *Discourse Features of New Testament Greek*, 197-213; S. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, 124-143; C. Campbell, *Verbal Aspect, the Indicative Mood and Narrative*, 57-76 등을 보라.

42) 장성민, “마가복음에서 상위어(hypermym)로 쓰이는 λέγω의 현재 시제-형태 번역 제안”, 1-30. 흥미롭게도 BDF, 420은 직접화법을 이끄는 λέγω의 현재분사 형태(λέγων)를 ‘다음과 같이’(as follows)라고 번역한다.

십분 고려하고, 기왕의 우리말 성경 번역 전통이 시도하지 못한 참신한 번역을 과감하게 제시한 것은 크게 환영할 일이다. 문법적 구조, 어원적 특징, 어순이나 대명사의 강조 용법 등을 꼼꼼하게 살펴 원문의 풍부한 의미와 분위기를 더욱 잘 이해할 수 있도록 다양한 시도를 감행했다는 점도 눈여겨볼 일이다. 원문의 ‘역사적 현재’를 우리말 현재시제로 옮긴 것은 그 대표적인 시도라고 할 것이다. 바라건대, 『새한글』이 이왕 마가를 위시한 저자들의 문체를 살리기로 하였으니 향후 개정 과정에 그들의 문체적, 담론 문법적 특징을 살리려는 보다 적극적인 시도들이 많이 이루어지기를 바라고, 내가 여기에서 제시한 의견과 제언들이 그 과정에 미력하게나마 참조되길 기대한다.

<주제어>(Keywords)

동사상, 마가복음, 역사적 현재, 한국어 번역, 그리스어 시제.

Greek Tense, Historical/Historic Present, the Gospel of Mark, Korean Translation, Verbal Aspect.

(투고 일자: 2022년 7월 26일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 9월 10일)

<참고문헌>(References)

- 가다머, H. G., 『진리와 방법: 철학적 해석학의 기본 특징들』, 임흥배 역, 서울: 문학동네, 2012.
- 고영근, “민족문학작품과 서사시제”, 『冠嶽語文研究』 33 (2008), 56-70.
- 김언자, “서사텍스트에서의 현재시제의 용법”, 『불어불문학연구』 48 (2001), 545-566.
- 김천학, “동사와 상에 관한 유형론적 연구: 한국어의 완망상과 비완망상에 대하여”, 『한국어학』 57 (2012), 179-206.
- 남기심, 고영근, 『표준국어문법론』, 서울: 탑출판사, 2011.
- 문숙영, “상 범주의 의미와 종류에 관한 몇 문제”, 『震檀學報』 120 (2014), 129-158.
- 박진호, “시제, 상, 양태”, 『國語學』 60 (2011), 289-322.
- 보봉, F., 『예수의 마지막 날들: 십자가 사건의 역사적 재구성』, 김선용 역, 서울: 비아, 2022.
- 송해정, “‘역사적 현재’ 다시 보기: 러시아어의 언어특성 분석을 통하여”, 『언어와 언어학』 59 (2013), 99-120.
- 윤평현, 『국어의미론 강의』, 서울: 역락, 2013.
- 이두희, 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』, 서울: 대한성서공회, 2021.
- 장성민, “마가복음에서 상위어(hypernym)로 쓰이는 λέγω의 현재 시제-형태 번역 제안”, 『신약논단』 29:1 (2022), 1-30.
- 장성민, 『현대언어학적 논의를 반영한 중급 신약성경 헬라어 문법』, 서울: 한국성서학연구소, 2018.
- Aland, K., *Synopsis of the Four Gospels*, Stuttgart: German Bible Society, 1972.
- Bary, C., “Tense in Ancient Greek Reports”, *Journal of Greek Linguistics* 12 (2012), 29-50.
- Blass F. and Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, R. W. Funk, trans. and rev., Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- Burton, E. D. W., *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1898.
- Buth, R., “Mark’s Use of the Historical Present”, *Notes on Translation* 65 (1977), 7-13.
- Campbell, C. R., *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek*, Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Campbell, C. R., *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New Testament*, New York: Peter Lang, 2007.

- Collins, A. Y., *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Comrie, B., *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Evans, C. A., *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001.
- Fanning, B. M., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Goodwin, W. W., *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1889.
- Hawkins, J. C., *Horae Synopticae*, Oxford: Clarendon Press, 1909.
- Kiparsky, P., "Tense and Mood in Indo-European Syntax", *Foundations of Language* 4 (1968), 30-57.
- Klein, W., "How Time Is Encoded", W. Klein and P. Li, eds., *The Expression of Time*, Berlin: De Gruyter Mouton, 2009, 39-81.
- Kühner, R. und Gerth, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1992, 1898.
- Levinsohn, S. H., *Discourse Features of New Testament Greek: A Coursebook on the Information Structure of New Testament Greek*, Dallas: SIL International, 2000.
- Levinsohn, S. H., "Verb Forms and Grounding in Narrative", S. E. Runge and C. J. Fresch, eds., *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis*, Bellingham: Lexham Press, 2016, 163-184.
- Mastrorarde, D. J., *Introduction to Attic Greek*, London: University of California Press, 2013.
- McKay, K. L., *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*, New York: Peter Lang, 1994.
- Moule, C. F. D., *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Moulton, J. H., *A Grammar of the New Testament Greek*, vol. 3. *Syntax*, N. Turner, rev., Edinburgh: T & T Clark, 1963.
- Neiryneck, F., *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction*, Leuven: Leuven University Press, 1972.
- Osburn, C. D., "The Historical Present in Mark as a Text-Critical Criterion", *Biblica* 64 (1983), 486-500.
- Reynolds, S. M., "The Zero Tense in Greek: A Critical Note", *WTJ* 32 (1970),



68-72.

- Robar, E., “The Historical Present in NT Greek: An Exercise in Interpreting Matthew”, S. E. Runge and C. J. Fresch, eds., *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis*, Bellingham: Lexham Press, 2016, 329-352.
- Robert E. L., “Mark 5.1-43: Generating the Complexity of a Narrative from Its Most Basic Elements”, S. E. Porter and J. T. Reed, eds., *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results*, Sheffield: Sheffield Academic, 1999, 169-196.
- Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville: Broadman Press, 1934.
- Runge, S. E., *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.
- Smyth, H. W., *Greek Grammar*, G. M. Messing, rev., Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- Stein, R. H., *Mark*, BECNT, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- von Siebenthal, H., *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, Oxford: Peter Lang, 2019.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Wilhite, S. J., “Revisiting the Historical Present: John 13 as a Test Case for the Prominence of Discourse Features”, *TRINJ* 37 (2016), 196-211.
- Wilmshurst, S. M. B., “The Historic Present in Matthew’s Gospel: A Survey and Analysis Focused on Matthew 13.44”, *JSNT* 25:3 (2003), 269-287.

<Abstract>

**An Evaluation on the Translation of the Historical/Historic Present in  
the New Korean Translation The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps)  
and Some Suggestions for the Future Revision:  
Focusing on the Gospel of Mark**

Sung-Min Jang

(Presbyterian University and Theological Seminary)

When translating the so-called historical/historic present (hereinafter, HP) in the Greek New Testament, it has been commonly practiced to translate it into the past tense regardless of the type of target language. However, the New Korean Translation The New Testament and Psalms (hereinafter, NKT NT&Ps) translates the HP in the Greek New Testament into Korean present tense for the first time in the history of Korean Bible translation. It is not an exaggeration to say that this is a new and unfamiliar attempt, and that it has opened a new era in the tradition of translating the Greek Bible into Korean. Being unfamiliar, it is highly likely to be the subject of the most active discussion in future evaluation and revision process. Therefore, this paper evaluates how the HP is currently translated in the NKT NT&Ps, focusing on the Gospel of Mark. For this, this paper first examines and evaluates the cases where the HP has not been translated into the Korean present tense even though it is so in the Greek text by comparing it with other passages in which the HP has been translated into the present tense. Then this paper scrutinizes closely the translation status of the HP in NKT NT&Ps by dividing it into five major cases where:

- 1) the HP in the Greek text was simply not translated into Korean present tense;
- 2) same phrases in the original Greek text are translated differently or unidentical phrases are translated into the same phrase;
- 3) the HP in the complex sentence of the Greek text cannot be identified because the complex sentence in Greek has been translated into one sentence in Korean;
- 4) misunderstanding is caused; and
- 5) the translation reflects special usage of the HP in the ancient Greek rather

than a simple translation into Korean present tense.

Next, this paper explains how Mark utilizes the HP, and proposes a couple of suggestions to consider in the future revision process.

1) Considering that Mark uses the HP to introduce new paragraphs or to distinguish scenes, it would be better to divide paragraphs based on the HP used for that purpose.

2) When the present tense of λέγω acts as a high-order word and is used with a low-order word with a similar meaning in the same sentence, it does not represent a separate utterance that is distinct from the low-order word, but rather plays a cataphoric discourse-pragmatic function. It would therefore be better to translate it appropriately.

# 『새한글성경 신약과 시편』은 원문에 얼마나 가까워졌는가? — 누가복음을 중심으로 —

조재천\*

## 1. 들어가는 말

2021년 출판된 『새한글성경 신약과 시편』(이하 줄여서 『새한글』)은 국역 성서 중 ‘신역’(新譯)의 계보를 잇는 최신 번역이다.<sup>1)</sup> 『새한글』은 그 목표 독자를 ‘젊은이들’로 특정하면서 『개역개정』을 대체하는 강단용 성서가 아님을 명시적으로 밝힌다. 따라서 『새한글』이 스스로에게 부여한 가장 큰 가치는 젊은이들이 읽기 쉬운 성서이다. 실제로 젊은이들이 새로운 성서를 읽으며 기존 국역 성서, 특히 『개역개정』에 비해서 얼마나 더 쉽게 느끼고 이해하는지를 알아보려면 별도의 통계적, 실증적 조사가 필요할 것이다. 가독성의 향상과 아울러 『새한글』 번역자들이 두 번째로 내세운 새로운 국역 성서의 가치는 ‘최대한 원문에 가까운’ 번역이다.<sup>2)</sup> 이 연구의 목적은

\* University of Notre Dame에서 고대 기독교와 유대교(Christianity and Judaism in Antiquity) 전공으로 박사학위를 받음. 현재 전주대학교 조교수. [jcho@jj.ac.kr](mailto:jcho@jj.ac.kr). 본 논문은 2022년 4월 23일 안양제일교회에서 개최된 제113차 한국신약학회 정기학술대회 “성서번역의 이상과 현실: 『새한글성경』을 중심으로”에서 발표된 글을 수정·보완한 것이다.

1) 민현식은 한글 성경 번역의 두 흐름을 ‘구역(舊譯) 성서’와 ‘신역(新譯) 성서’로 구분하고 전자의 계보를 『성경전서』(1911) - 『성경개역』(1938) - 『개역한글』(1952, 1961) - 『개역개정』(1998)으로, 후자의 계보를 『새번역신약』(1967) - 『공동』(1977) - 『표준』(1993) - 『공동개정』(1999) - 『새번역』(2001) - 『새한글성경 신약과 시편』(2021)이라고 설명했다. 이 두 범주는 번역문이 옛말체를 띠는지 새말체를 띠는지에 따른 구분이다. 민현식, “『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의”, 이두희, 박동현, 민현식, 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』(서울: 대한성서공회, 2021), 117-119.

2) 이 표현은 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』 머리말에 나온다. 『새한글』이 번역 원

『새한글』이 이 두 번째 약속, 즉 원문에의 근접성을 어떻게, 얼마나 잘 성취했는지를 검토하는 것이다. 절대적 평가가 내포할 주관성의 위험을 최소화하기 위해 이 연구에서는 번역 시기와 독자 규모에 있어서 고려할 가치가 있는 기존 두 역본, 『개역개정』과 『새번역』을 비교 대상으로 삼아 상대적 평가를 시도할 것이다. 지면의 제한을 고려해서 내가 주로 살펴보고자 하는 범위는 『새한글』 누가복음이다.

이 연구에서 나는 『새한글』의 원문 근접도를 평가하기 위해 다음 세 항목을 검토할 것이다.

- (1) 새로운 번역으로서의 새로움: 『새한글』이 이전 국역들을 답습하는 대신 원문을 보다 정확하고, 세밀하고, 풍성한 우리말로 옮겼는가?
- (2) 번역 대본의 권위와 최신성: 『새한글』의 번역 대본은 가장 최신의 사본 비평적 성과를 반영한 본문인가?
- (3) 번역 대본에 부가된 각종 본문 보조 장치의 반영: 본문 자체의 확립과 관련된 이중 대괄호와 대괄호를 『새한글』이 어떻게 다루었는가?

## 2. 『새한글』 본문의 원문 근접성 평가

### 2.1. ‘새로움’의 문제: “New Korean” or “New Translation”?<sup>3)</sup>

이 연구를 시작하면서 내가 제일 먼저 묻고 싶었던 질문은 이것이다: 『새

---

척상 역동적 일치(dynamic equivalence)인지 형식적 일치(formal equivalence)인지는 어디에도 명확히 밝혀져 있지 않다. 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』 머리말 등에 서술된 ‘번역 특징’ 중에는 전자에 속한다고 볼 수 있는 항목(7번과 8번)도 있고 후자에 속한다고 볼 수 있는 항목도 있다(2번, 5번). 나는 이 연구에서 그 두 번역 원칙 중 어느 하나에 의거한 번역이 항상 더 ‘좋은 번역’이라고 주장하지도, 논증하지도 않을 것이다. 내가 주장하고 논증하려는 것은, 적어도 이 논문에서 다루는 누가복음의 여섯 본문에 있어서, 『새한글』이 형식적 일치 번역의 면모를 띤다는 것이다. 이 여섯 본문이 『새한글』의 전반적 번역 원칙을 충실히 대표하는 사례들인지, 혹은 최소한 누가복음의 전반적 번역 원칙을 충실히 대표하는지의 문제는 별도의 논증과 연구가 필요하다. 만약 이후 다른 연구자에 의해 『새한글』의 특정 번역 본문이 형식적 일치보다는 기능적 일치에 가깝다는 사실이 논증된다면, 『새한글』의 번역 원칙은 전체적으로 두 가지를 병용한 혼합적 성격이라고 말해야 할 것이다. 다만, 『새한글』이 ‘젊은이들’을 주 독자층으로 설정했다고 해서 반드시 역동적 일치 원칙에 따른 번역일 거라고 단정할 수 없음을 밝히는 것이 이 논문의 중요한 기여가 될 것이다.

- 3) 『새한글』의 영문 표기는 New Korean Translation The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps)이다. 참고로, 『개역개정』과 『새번역』의 영문 표기는 각각 New Korean Revised Version과 Revised New Korean Standard Version이다.

한글』은 새로운 번역인가? 아니면 기존 번역을 새로운 시대의 한글로 고쳐 표현한 것인가?) 다시 말해, 『새한글』 번역자들이 기존 국역의 우리말 표현과 문장을 바로잡거나 새로운 시대에 맞도록 고치는 일에 주안점을 두고, 그리스어 본문을 단지 부분적으로 — 심각한 오역이라고 알려진 번역어를 바로 잡는 데 한해서 — 참조했는가? 아니면, 아예 국역이 존재하지 않는다고 가정하고 원점(zero-base)에서 그리스어 본문을 한 문장, 한 문장 우리말로 옮겼는가? 혹은 이런 물음이 비현실적인 상황을 가정하고 있다고 비판할지 모른다. 우리가 이미 백 년 이상 국역 성서를 읽어 온 데다가, 성서 번역을 수행하는 사람이라면 국역 성서를 다른 사람보다 더 많이 읽고 그 내용을 많이 기억하고 있을 것이기 때문이다. 그러니 원점에서의 완전히 새로운 번역은 이상에 가깝다. 그럼에도 불구하고 번역의 원칙을 그렇게 정립하는 것과 그렇지 않은 것은 최종 결과물에 있어서 작지 않은 차이를 만들어 낼 것이다. 따라서 『새한글』이 새로운 번역인지 묻는 질문이 전혀 의미 없는 질문은 아니다.

『새한글』이 번역 과정에서 원문을 얼마나 직접 다루었는지를 알 수 있는 방법은 두 가지이다. 하나는 공식적으로 천명된 번역 원칙을 확인하는 것이고, 다른 하나는 실제 번역 본문을 확인해 보는 것이다. 먼저 번역 원칙을 보자.5) 『새한글』 “머리말”에 제시된 번역 원칙 15번에 “신약성경의 경우 세계성서공회연합회의 <그리스어 신약성서> 제5판(2014년)과 네스틀레 알란트(sic!)의 <그리스어 신약성서>(NTG) 제28판(2012년)을 대본으로 삼고, <그리스어 신약성서 대비평본>도 활용한다.”라고 되어 있다. 이 서술은

4) 앞서 민현식이 지금까지 출판된 국역 성서를 번역어 문체를 기준으로 두 범주, ‘구역 성서’와 ‘신역 성서’로 구분했음을 언급했다. 번역어 문체가 번역 성서를 성격 짓는 중요한 요소임은 인정하지만 ‘구역’과 ‘신역’이라는 용어는 선뜻 동의하기 어렵다. 전자는 최초 국역성서, 『성경전서』(1911)의 별칭으로 흔히 사용되어 왔고, 후자는 한자 뜻 그대로 새기면 ‘새로운 번역’인데, 이는 우리가 이 연구에서 논의하고자 하는 주제와 직결되는 개념이다. 기존 국역의 우리말을 다듬는 것을 주로 하고 명백한 오역의 사례들만 원문을 참조해서 수정한다면, 그것을 ‘신역’이라고 부를 수 있을까? 민현식이 ‘신역 성서’의 범주에 넣은 『공동개정』과 『새번역』(=『성경전서 표준새번역 개정판』)이 바로 그런 경우이다. 그 둘, 그리고 민현식의 ‘구역 성서’ 중 『개역한글』과 『개역개정』은 ‘개정역’(a revision)이라고 불러야 한다. 그와 대비되는 범주, 즉 원문을 처음부터 완전히 새로 검토하면서 번역한 역본들을 ‘신역’(a new translation)이라고 부를 수 있을 것이다. 『성경개역』, 『공동』, 『표준』, 그리고 『새한글』이 여기 속한다. 『성경 개역』(1938)의 경우에는 개정역적 성격과 신역적 성격이 혼재되어 있다.

5) 『새한글』의 번역과 표기 원칙에 관한 안내는 크게 네 가지 방식으로 제공되었다. 첫째는 『새한글』의 머리말과 일러두기(총 6쪽 분량), 둘째는 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』의 “일러두기”(2쪽 분량), 셋째와 넷째는 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』에 제공된 “『새한글성경 신약과 시편』 마가복음 번역 해설”(71쪽 분량)과 “『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의”(45쪽 분량)이다.

앞서 언급한 ‘원점에서의 전면적인 재번역’을 천명하는 것처럼 들린다. 하지만, 몇 줄의 서술된 원칙만으로 『새한글』의 가치를 평가할 수는 없다. 원칙을 설정하는 것과 그것을 관철하는 것은 다른 문제이기 때문이다. 따라서 실제 본문을 가지고 검증해 볼 필요가 있다. 대조를 위해 나는 한편으로는 원문, 다른 한편으로는 이전 국역들을 제시할 것이며, 한정된 지면상 여섯 구절을 대상으로 사례 연구를 시도할 것이다. 연구 대상을 여섯 구절이라는 분량으로 한정된 것은 순전히 지면의 한계를 고려한 임의적 결정이고, 기존 두 역본과의 대비를 뚜렷하게 보여줄 만한지, 그 대비점들이 주석적, 신학적 중요성(significance)을 띠는지를 고려해서 선정했다.

### 2.1.1. 누가복음 3:23-38

NTG	<sup>23</sup> Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὦν υἱός, ὡς ἐνομιζέτο, Ἰωσήφ τοῦ Ἠλὶ <sup>24</sup> τοῦ Μαθθαὶ τοῦ Λευὶ τοῦ Μελχὶ τοῦ Ἰανναὶ τοῦ Ἰωσήφ ... <sup>38</sup> τοῦ Ἐνώς τοῦ Σὶθ τοῦ Ἀδάμ τοῦ θεοῦ.
『개역개정』	<sup>23</sup> 예수께서 가르치심을 시작하실 때에 <sup>6)</sup> 삼십 세쯤 되시니라 사람들이 아는 대로는 요셉의 아들이니 <b>요셉의 위는 헬리요</b> <sup>24</sup> 그 위는 맛닷이요 그 위는 레위요 그 위는 멜기요 그 위는 안나요 그 위는 요셉이요 ... <sup>38</sup> 그 위는 에노스요 그 위는 셋이요 그 위는 아담이요 그 위는 <b>하나님이시니라</b>
『새번역』	<sup>23</sup> 예수께서 <b>활동을 시작하실 때에</b> , 그는 서른 살쯤이었다. 그는 <b>사람들이 생각하기로는</b> 요셉의 아들이었다. <b>요셉은 헬리의 아들이요,</b> <sup>24</sup> 그 <b>윗대로 거슬러 올라가면</b> 맛닷, 레위, 멜기, 안나, 요셉, ... <sup>38</sup> 에노스, 셋, <b>아담에게 이르는데, 아담은 하나님의 아들이다.</b>
『새한글』	<sup>23</sup> 예수님이 <b>몸소 나서서 일하기 시작하실 때</b> 30세쯤이었다. <b>사람들이 알기로는</b> 요셉의 아들이었다. <b>요셉은 헬리의 아들이다.</b> <sup>24</sup> 그 <b>윗대는</b> 맛닷, 레위, 멜기, 안나, 요셉이다. ... <sup>38</sup> 그 <b>윗대는</b> 에노스, 셋, 아담이다. <b>아담은 하나님에게서 나왔다.</b>

첫 번째 사례는 누가가 서술한 예수의 족보 첫 부분이다. 여기에는 그 신학적, 문화적 함의 때문에 번역하기가 까다로운 그리스어 표현들이 들어 있다. 세 국역 간에는 이런 저런 차이가 나타난다. 먼저, 『개역개정』의 작

6) 번역 대조를 위해 번역문 일부분을 굵은 글씨로 강조했다. 이 연구에서 굵은 글씨로 강조한 것은 모두 필자가 했다.

은 글씨체로 표시된 ‘가르치심을’은, 상응하는 낱말이 원문에 없지만 자연스러운 우리말 표현을 위해 번역자가 더한 말이다. 『새번역』의 ‘활동을’과 『새번역』의 ‘일하기’도 마찬가지다. 예수의 공적 사역을 통칭하기에 ‘가르치심’은 협소한 것 같고, ‘활동’과 ‘일’이 포괄적이어서 더 좋아 보인다. 다만, 어차피 원문에 없는 말이니 원근 근접성을 따지기는 어렵다.

두 번째 차이는 『새한글』에만 나타나는 ‘몸소 나서서’이다. 이 번역은 원문의 강조형 인칭대명사 αὐτός를 잘 살렸다.

23절 중간에 ὡς-절의 번역에 있어서는 세 국역이 대동소이하다. ‘알다’(『개역개정』과 『새한글』)와 ‘생각하다’(『새번역』)는 이 문맥에서 같은 의미를 나타낸다. 수동태 ἐνομίζετο를 능동태를 바꾸면서 ‘사람들이’를 삽입한 점에서도 세 번역이 동일하다. 하지만 이 세 번역 모두 원문의 의미에서 한 발짝 떨어져 있다. 예수는 요셉의 아들인가? 세 국역은 사람들이 그렇게 생각하거나 알고 있을 뿐, 진실은 그게 아니라고 넌지시 말하는 것 같다. 요셉이 예수의 생부(生父)가 아님은 이미 누가복음 1-2장 탄생기사에 밝혀져 있다. 이 구절의 논점은 요셉과 예수의 생물학적 관련성 여부가 아니라 법적, 사회적, 신학적 관계이다. 단지 사람들의 눈에만 요셉이 예수의 아버지라면, 요셉을 고리로 올라가는 계보상의 다윗, 아브라함, 그리고 그 끝에 계신 하나님도 그런가? 원문은 예수가 요셉의 아들임을 의심하는 뉘앙스 없이 그 사실을 중립적으로 제시할 뿐이다. 국역 ‘사람들이 알기로는/생각하기로는’은 원문이 담고 있지 않은 부가적 의미를 만들어낸다. 원문을 그대로 반영하려면, ‘알려진 것처럼’ 정도로 기존 국역들을 대체할 필요가 있다.

세 국역 간 가장 큰 차이는 원문에 속격 구문으로 표현된 부자 관계의 번역이다. 종합적으로 보면, 『개역개정』이 가장 일관된 번역을 했다. 그리스어 속격이 나오는 모든 곳에서 동일한 우리말로 옮겼기 때문이다. 반면 23절 끝 문장에서 『새번역』과 『새한글』은 속격 구문을 의역했고 이어지는 24절과 그 이하 모든 속격 구문을 “그 윗대로 거슬러 올라가면”과 “그 윗대는”이라고 번역함으로써 일관성을 깨뜨렸다. 사실 ‘위’ 혹은 ‘윗대’라는 번역어가 그리스어 속격을 제대로 표현한 것인지 의문스럽다. 누가복음 저자가 ‘위’를 뜻하는 말을 사용하지 않았음을 기억해야 한다. 한편, 족보 끝에서 『새번역』과 『새한글』은 다시 속격 구문의 번역을 바꾼다. 『새번역』은 ‘하나님의 아들’로 옮겼는데, 그렇다면 처음부터 속격 구분을 ‘그는 맛닷의 아들, 그는 레위의 아들, …’ 등으로 일관되게 번역했으면 좋았겠다. 『새한글』은 속격을 기원, 출처의 의미로 보고, “아담은 하나님에게서 나왔다”라고 옮겼다. 그것도 가능한 번역이지만 왜 앞에 나온 수십 개의 속격은 그렇



게 하지 않다가 갑자기 마지막 하나만 그렇게 번역했는가?

종합하면, 『새한글』 누가복음 3:23-38은 원문에 가깝게 번역된 부분도 있고, 그렇지 않은 부분도 있다. 특히, 삼입구인 ὡς ἐνομιζετο와 속격으로 구성된 족보 공식의 번역에 있어서 『새한글』은 원문에 집중하기보다 이전 두 국역의 영향을 (아마 무의식적으로) 강하게 받은 듯하다.

#### 2.1.2. 누가복음 4:44

NTG	Καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας.
『개역개정』	*갈릴리 여러 회당에서 전도하시더라. *어떤 사본에는, 유대
『새번역』	그리고 예수께서는 *유대의 여러 회당에서 복음을 선포하셨다. *다른 고대 사본들에는 ‘갈릴리’
『새한글』	그리고 예수님은 *유대아의 여러 회당에서 말씀을 계속 선포하셨다. *어떤 사본에는 ‘갈릴래아’

이 구절에서 『개역개정』이 ‘유대’ 대신 ‘갈릴리’를 본문에 둔 이유는 그것의 대본 때문이다.<sup>7)</sup> 사본상 중요한 이문을 다루는 대목에서, 『개역개정』은 거의 항상 『개역한글』(1952)을 따르고, 『개역한글』은 『성경개역』(1938)을 따른다. 『성경개역』은 최초 국역 『성경전서』(1911)와 다른, 새로운 신약 성서 대본을 사용해서 실질적인 개정을 거쳤다고 알려져 있다.<sup>8)</sup> 하지만 구

7) 『개역개정』 머리말에 따르면, “<개역> 성경이 사용한 원본을 존중하며, 원문 대조 문제가 제기될 때는 가능한 한 최근의 편집 본문 <신약 그리스어 성경> (GNT UBS 4판)과 <구약 성경> (BHS)까지 철저히 대조하였다”. 이 짧은 문장은 그것이 대답하는 것보다 훨씬 더 많은 물음을 제기한다: (1) “<개역> 성경이 사용한 원본”이 무엇인가? (2) “원문 대조 문제가 제기될 때”가 구체적으로 언제, 어떤 구절에서인가? (3) “가능한 한”이 정확히 의미하는 바가 무엇인가? 원문 대조 문제가 제기되더라도 그것을 충분히 논의해서 해결하지 못한 경우가 어떤 경우였는가? (4) GNT<sup>4</sup>까지 철저히 대조”한다는 것은 대조해서 『개역한글』 본문을 수정한다는 의미인가? 이른바 “<개역> 성경이 사용한 원본”과 GNT<sup>4</sup> 사이에 크고 작은 차이가 많았을 텐데, 그것들을 어떻게 처리했는가?

8) 류대영 등의 연구에 따르면, 『성경전서』 번역자들이 사용한 신약 대본은 E. Palmer, ed., *H KAINH DIAΘHKH. The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorized Version* (Oxford: Clarendon Press, 1881, 이하 ‘옥스퍼드 판’(1881)으로 표기)이었고, 개역자회가 사용한 대본은 에버하트 네스틀레(E. Nestle)의 NTG<sup>12</sup>(1923)이었다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회 II-번역, 반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994), 35-36, 171. 한편, 류대영 등은 1923년 출판된 네스틀레의 본문을 ‘제14판’이라고 서술했지만 이는 사실과 다르다. 1923년은 제12판이 출판된 해이고, 제14판은 1930년에 출판되었다. E. Nestle ed., *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto*, 12<sup>th</sup> edition (Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1923).

체적으로 어떤 원칙과 방식으로 개정을 했는지를 확인하기는 어렵다. 아래 누가복음 10:42의 예를 보면, 『성경개역』이 네스틀레 본문에 맞추어 『성경전서』를 고쳤지만 위 구절의 경우, 네스틀레 본문에 이미 Ἰουδαίας가 나타나고 있는데도 『성경전서』의 ‘갈릴리’를 수정하지 않았다. 즉, 『개역개정』에 ‘갈릴리’라고 되어 있는 이유는 『성경개역』에 그렇게 되어 있기 때문이다. 반면, 『새번역』과 『새한글』은 공히 NTG 최신판을 따라 ‘유대’/‘유대아’를 기본 본문에 두었다. 또한 둘 다 원문의 καί를 살려 옮겼다.

『새번역』과 비교해서 『새한글』이 번역 내용상 달라진 점은 두 가지이다. ‘선포하다’의 목적어(원문에는 없음) ‘복음’을 ‘말씀’으로 대체했고, 부사 ‘계속’을 추가했다. 전자의 변화는 원문과 별 상관이 없다. ‘선포하다’라는 우리말 동사의 쓰임을 고려해 번역자들이 직접목적어를 만들어 넣었기 때문이다. 그렇다고 『개역개정』처럼 직접 목적어 없이 κηρύσσω 동사를 ‘전도하다’라고 바꾸어 옮긴 것이 원문에 더 충실한 번역이라고 단정하기도 어렵다. 동사 자체의 의미에 있어서만큼은 『새번역』과 『새한글』이 원문을 더 충실히 반영한다. 다음으로 부사 ‘계속’을 추가한 것에 있어서는 『새한글』 번역자가 그리스어 본문을 면밀히 살폈음을 더 분명하게 시사한다. 그리스어에서 εἰμί 동사가 분사와 함께 쓰이는 우언적(periphrastic) 구문은 지속의 의미를 표현할 수 있는데, 다른 어떤 국역도 번역에 반영하지 않았던 사항이다.

결론적으로, 4:44는 『새한글』이 그리스어 본문을 면밀히 검토하며 번역문을 새로 구성했음을 미루어 짐작하게 해 준다.

2.1.3. 누가복음 10:1

NTG	Μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος ἑτέρους ἑβδομήκοντα [δύο] καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο [δύο] πρὸ προσώπου αὐτοῦ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι.
『개역개정』	후에 주께서 따로 <b>칠십</b> 인을 세우사 <b>친히</b> 가시려는 각 동네와 각 지역으로 <b>둘씩</b> 앞서 <b>보내시며</b>
『새번역』	이 일이 있은 뒤에, 주님께서서는 다른 <b>일흔[두]</b> 사람을 세우셔서, <b>친히</b> 가려고 하시는 모든 고을과 모든 곳으로 <b>둘씩 [둘씩]</b> 앞서 <b>보내시며</b>
『새한글』	이런 일이 있은 뒤에 주님이 다른 일흔 * <b>두</b> 명을 임명하셨다. 그리고 <b>일을 맡겨</b> 그들을 <b>둘씩</b> ** <b>둘씩</b> <b>내보내</b> 셨다. 머지않아 가시게 될 도시와 장소마다 그들이 자기보다 앞서가게 하셨다. *어떤 사본에는 ‘두’가 없음      **어떤 사본에는 ‘둘씩’이 없음

이 구절의 원문 두 군데에 수사 δύο가 대괄호에 싸여 있다. 『개역개정』은 이 둘을 모두 누락했다. 그 이유는 4:44의 경우처럼 『성경개역』과 그 대본 때문이다.<sup>9)</sup> 『새번역』과 『새한글』 둘 다 대괄호 본문을 번역에 반영했지만 그것을 처리하는 방식은 달랐다. 『새번역』이 NTG 본문의 대괄호를 그대로 쓴 반면, 『새한글』은 대괄호를 벗겨 내고 난외주로 처리했다.

본문 내용을 보면 『새한글』은 이전 두 역본과 세 군데에서 차이를 보인다. 우선 원문 한 문장을 두 문장으로 나누어 번역했다. 그러면서 두 번째 문장 앞에 접속사 καί를 살려 번역했다. 둘째, ἀποστέλλω의 번역어가 다르다. 다른 국역과 영역들은 그 동사를 ‘보내다/send’라고 번역했지만, 『새한글』은 이 단어에 일반적인 ‘보내는 행동’ 이상의 함의가 담겼다고 보고, ‘내 보내다’에 ‘일을 맡겨’라는 부사어를 더한 것 같다. 셋째, 다른 두 국역에 있는 ‘친히’(원문의 αὐτός)가 『새한글』에는 누락되었다. 단순 실수일 수도 있고,<sup>10)</sup> ‘친히’를 빼도 실질적인 의미가 달라지지 않기 때문에 의도적으로 누락했을 수 있지만, 만약 번역자가 이전 국역들을 먼저 보고 보완하는 방식으로 작업을 했다면 굳이 제거하지는 않았을 것이다.

이상의 관찰을 통해, 『새한글』 번역자들이 처음부터 원문을 놓고 우리말로 옮기는 과정을 거쳤음을 추정해 볼 수 있다.

#### 2.1.4. 누가복음 10:42

NTG	ἐνός δέ ἐστιν χρεία· Μαριὰμ ἰγάρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.
『개역개정』	몇 가지만 하든지 혹은 한 가지만이라도 족하니라 마리아는 이 좋은 편을 택하였으니 빼앗기지 아니하리라 하시니라
『새번역』	그러나 주님의 일은 많지 않거나 하나 뿐이다. 마리아는 좋은 몫을 택하였다. 그러니 아무도 그것을 그에게서 빼앗지 못할 것이다.
『새한글』	그런데 부족한 것이 하나 있군요. 마리아는 그 좋은 부분을 선택했고 빼앗기지 않을 겁니다.

세 국역은 문장의 개수와 문장 내 어순에 있어서 같고, 모두 원문을 잘 반영했다. 하지만 번역 내용에 있어서 세 가지 차이가 두드러진다.

먼저, 『개역개정』과 『새번역』이 『새한글』과 NTG 원문이 가지지 않은 내

9) ‘옥스퍼드 판’(1881)과 NTG<sup>12</sup>(1923), 두 본문 모두 1절 두 군데에서 δύο를 누락하고 있다.

10) 앞서 눅 3:23을 검토할 때 『새한글』이, 다른 역본들이 누락한 αὐτός를 “몸소”라고 쟁겨 번역한 사례를 보아 이 구절에서의 누락을 실수라고 추정한 것이다.

용을 번역문에 담고 있다. 『개역개정』의 “몇 가지만 하든지”는 번역자들이 만들어 더한 것이 아니라 문두에 ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεῖα ἢ ἐνός가 있는 원문 대본의 번역이다. 이 지점에서 『개역개정』, 『개역한글』, 『성경개역』이<sup>11)</sup> 일치하고, 『성경전서』와는<sup>12)</sup> 일치하지 않는다. 즉, 『성경개역』 개역자들이 구역에 수정을 가했고, 이 수정이 『개역한글』과 『개역개정』에 이어졌다고 보아야 한다. 이 수정의 출처는 개역자들이 사용한 대본, 즉 네스틀레 NTG<sup>12)</sup>(1923)이다.<sup>13)</sup> 의아스럽게도 이 구절에서 『새번역』이 『개역개정』을 따른다. 『표준』(1993)과 그 개정역인 『새번역』(2001)은 1979년 비평 본문(NTG<sup>26)</sup>)을 대본으로 삼았다고 하는데<sup>14)</sup> 그 대본에서 이미 사라지고 없는 ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεῖα ἢ ἐνός가 살아서 번역된 것이다.

역본들 간에 또 하나의 중대한 내용 차이는 명사 χρεῖα에서 발생한다. 이 단어는 그리스어 구문상 주어이지만 우리말로는 서술적 형용사처럼 옮겨져야 자연스럽다. 성서에서 이 단어는 ‘결핍’, ‘부족’, ‘필요’, ‘쓰임’이라는 뜻으로 쓰인다.<sup>15)</sup> 고전 문헌에서도 그 의미가 지배적이지만, 몇몇 용례에서 동계어 형용사 χρεῖος가 ‘유용한’이라는 의미로 나타난다.<sup>16)</sup> 번역의 정확성이라는 기준에서 분명 후자보다는 전자가 낫다. 앞서 첫 번째 사안과 같이 이 항목에 있어서도 최초 국역과 최신 국역이 일치하고, 그와 다른, 그 사이 출판된 국역들이 서로 유사한 번역을 보여주고 있다는 점이 흥미롭다.

『새한글』이 『새번역』과 달라진 지점 또 하나는 문장 끝에 온 ἀραιρεθήσεται이다. 우리말에서 한 문장에 능동태와 피동태를 혼합하기보다 태를 통일하는 게 더 쉽게 읽히기 때문에 『새번역』이 수동태를 능동형으로 바꾸어 옮겼는지 모르겠다. 『새한글』은 가독성을 약간 타협하더라도 원문의 구문을 그대로 번역했다.

종합적으로 볼 때, 세 국역 중 『새한글』이 원문에 가장 근접했다.

11) “그러나 몇 가지만 하든지 혹 한 가지만이라도 족하니라”. 그리고 난하주에는 “엇던샤본에, 부족한것이 하나기잇도다”라고 되어 있다.

12) “그러나 부족흔 거시 헉나이 잇도다”

13) 『개역개정』의 이 구절에 달린 난하주에 “최근의 본문(GNT<sup>4</sup>)에는 ‘한 가지만으로도 족하니라’로 되었음”이라고 밝혀져 있다. 하지만, 그 최신의 비평 본문에 부합하도록 『개역개정』 본문이 개정되지는 않았다. 실제로 번역에 반영되지 않은 본문을 대본이라고 할 수 있을까?

14) 『표준』 머리말에 따르면, 번역 대본으로 GNT<sup>3</sup>(1975년, 1983년 ‘Corrected Edition’[문장 부호와 비평 장치 변경]; 이 둘과 NTG<sup>26</sup>까지 본문은 동일하다)을 사용한 것으로 되어 있다. 한편, 1977년 출판된 『공동』이 “실상 필요한 것은 한 가지뿐이다.”라고 번역할 수 있었던 이유는 바로 이 본문을 대본으로 삼았기 때문일 것이다.

15) 누가복음에서만 6회, 신약 전체에서 49회 나오며 모든 용례에서 ‘필요’, ‘결핍’, ‘사용’ 등을 의미한다.

16) BDAG, LSJ s.v. “χρεῖα”

## 2.1.5. 누가복음 12:32

NTG	Μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποιμνιον, ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν.
『개역개정』	<b>적은 무리여</b> 무서워 말라 너희 아버지께서 그 나라를 너희에게 주시기를 기뻐하시느니라
『새번역』	두려워하지 말아라. <b>적은 무리여</b> , 너희 아버지께서 그의 나라를 너희에게 주시기를 기뻐하신다.
『새한글』	<b>그대는</b> 두려워하지 마세요, <b>어린양 떼여!</b> 그대들의 아버지가 그대들에게 그 나라를 주시기를 좋아하셨으니까요

이 구절에서 『새번역』과 『새한글』은 원문의 어순을 따르면서 『개역개정』과 달라졌다. 『새한글』이 『새번역』보다 더 『개역개정』에서 멀어졌는데, 두 지점에서 그렇다. 우선 원문의 τὸ ποιμνιον을 ‘무리’ 대신 ‘양떼’로 옮겼다. 이것은 보다 ‘문자적’인 번역이다. 그리고 맨 앞 명령문에 2인칭 단수 대명사를 사용했다. 뒤에 복수형이 나올 뿐 아니라, 문맥상 제자들 전체에게 하신 말씀이므로 굳이 명령문의 주어를 단수형으로 옮겼어야 하는가에 대해 논란이 있을 수 있다(단수명사 τὸ ποιμνιον이 복수의 사람들을 한꺼번에 지칭하는 군집명사라는 점도 고려해야 한다). 하지만 어쨌든 원문에는 2인칭 단수로 되어 있다. 2인칭 단수를 2인칭 단수로 번역했다는 점에서 『새한글』은 분명 ‘문자적’ 번역, 직역의 면모를 보인다.

결론적으로 12:32 역본들을 대조해 보면, 『새한글』번역자가 이전 국역들에 영향을 받지 않고 그리스어 본문에 우선적으로 주의를 기울였음을 알 수 있다.

## 2.1.6. 누가복음 19:42

NTG	λέγων ὅτι εἰ ἔγνωσ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην· νῦν δὲ ἐκρύβῃ ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου.
『개역개정』	이르시되 너도 오늘 <b>평화에</b> 관한 일을 <b>알았더라면 좋을 뻔하였거니와</b> 지금 네 눈에 숨겨졌도다
『새번역』	그리고 이렇게 말씀하셨다. “오늘 너도 <b>평화에</b> 이르게 하는 일을 <b>알았더라면 좋을 터인데!</b> 그러나 지금 너는 그 일을 보지 못하는구나.
『새한글』	그러면서 말씀하셨다. “이날에 <b>바로</b> 너도 <b>평화에</b> 도움 될 일들을 <b>알았더라면!</b> 그러나 지금 너의 두 눈에는 감추어져 있구나.

문장 부호나 문장의 개수는 별개로 하고 번역 내용만 보았을 때 세 국역 간에는 세 가지 주요한 차이가 보인다. 가장 먼저 눈에 띄는 것은 『개역개정』의 작은 글씨체이다. 『개역개정』의 ‘좋을 뻔하였거니와’와 『새번역』의 ‘좋을 터인데’ 둘 다 번역자가 더한, 원문에 없는 말이다. 『개역개정』이 그나마 작은 글씨체로 원문 아님을 표시한 반면, 『새번역』은 아무런 표시도 하지 않았다. 『새한글』은 번역문에 어휘를 보충하는 대신, 접속사 *εἰ*와 동사 가정법 형태로 표현된 회구(希求)의 의미를 우리말 감탄문으로 표현했다.

두 번째, 전치사 *πρός*를 세 국역이 각각 다르게 옮겼다. 세 의미 다 사전적 의미에 속한다. 다만, 『새한글』이 취한 의미, ‘to the advantage of, advantageous for’가 작동하려면 *πρός* 다음에 속격 목적어가 와야 하는데 원문에는 대격이다.<sup>17)</sup> 어쨌든 이전 국역을 답습하지 않고 낱말이 지닐 수 있는 다양한 의미를 최대한 활용해서 번역했다는 점은 분명하다.

세 번째 차이점은 문장 끝 전치사구의 번역에 나타난다. 번역만 보면 이전 두 국역도 나쁘지 않다. 앞서 10:42의 경우처럼, 『새번역』은 능동형 문장이 이어지도록 번역했다. 그렇게 해서 우리말 가독성을 높이려 한 시도는 그 나름의 효용이 있다. 하지만 원문 충실도, 원문에의 근접성을 기준으로 보자면 원문의 수동태 동사를 번역에 고스란히 옮긴 것이 더 좋다. 게다가 『새한글』 번역자는 ‘눈’이 단수형이 아닌 복수형인 것을 놓치지 않고 ‘두 눈’이라고 번역했다.

소결론을 내리자면, 위 여섯 구절을 표본 삼아 세 국역의 원문 근접성을 비교, 검토한 결과, 『새한글』은 명실상부한 (Korean) New Translation이다.

## 2.2. 번역 대본으로서 그리스어 비평 본문의 문제

『새한글』이 원문을 전면적으로 새로 번역한 성서라면, 그 원문은 최신의 (그래서 가장 정확한) 그리스어 본문인가? 『새한글』의 대본으로 언급된 비평 본문은 세 가지이다. 그 중 GNT<sup>5</sup>와 NTG<sup>28</sup>(2012)은 동일한 본문을 가지고 있지만, 『새번역』이 사용했던 대본과는 공동서신 부분에서 다르다. 대비평본(*Editio Critica Maior*)<sup>18)</sup>이 반영되면서 34군데 변화가 생겼기 때문이

17) *BDAG s.v. “πρός”*

18) 1970년부터 독일 윈스터 신약성서원문연구소(Institut für neutestamentliche Textforschung, INTF)의 주도로 시작된 신약성서 대비평본 프로젝트는 현존하는 신약성서 사본 증거를 모아서 디지털화하고 새로운 본문 비평 방법인 ‘일관성에 근거한 계보적 방법’(Coherence-Based Genealogical Method)으로써 분석하여 기본 본문을 재구성하는 작업

다.<sup>19)</sup>

문제는 신약성서 비평 본문이 지금도 계속 개정 작업 중이라는 점이다. 2017년에 대비평본 사도행전이 나왔고, 2021년에는 대비평본 마가복음이 출판되었는데, 각각 52군데, 33군데에서 현재의 GNT/NTG 본문과 달라졌다.<sup>20)</sup> 이전 공동서신의 사례에 비추어 볼 때, 이 두 대비평본 본문이 그대로 새로운 GNT/NTG 판에 들어갈 것이다. 누가복음의 대비평본은 아직 출판되지 않았으므로, 『새한글』 누가복음 본문에 있어서 문제될 건 없다. 하지만 이미 『새한글』이 출판되기 4년 전 출판된 사도행전 대비평본이 번역 대본으로 반영되지 않은 점은 아쉽다.<sup>21)</sup>

### 2.3. 비평 본문에 있는 대괄호와 이중 대괄호 문제

다음으로 검토할 사안은 『새한글』이 NTG<sup>28</sup> 본문의 대괄호([ ])와 이중 대괄호([ [ ]])<sup>22)</sup>에 묶인 부분을 어떻게 번역했는지이다. 대괄호와 이중 대괄호는 여타 비평 기호들과 다른 성격을 띤다.

대괄호는 GNT/NTG 편집자들이 최신의 사본과 사본 비평학을 동원하더라도 그 진정성을 확신할 수 없는 본문 부분을 표시한다. 그 부분이 들어간 것이 원본문인지, 없는 것이 원본문인지를 편집자들은 확신할 수 없었다.

---

이다. 전체 다섯 권(volumes) 중 제4권 공동서신(2013), 제3권 사도행전(2017), 그리고 제1권 복음서 중 마가복음(2021)까지 출판되었다.

- 19) B. Aland, K. Aland, G. Mink, H. Strutwolf, and K. Wachtel, eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*. Vol. IV: *The Catholic Epistles*. pt. 1: *Text* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013), 28\*. NTG<sup>28</sup> 공동서신의 본문 변경에 대한 연구로, 김주한, “NA28 공동 서신의 본문 변경 부분에 대한 국역 제안-『표준새번역』과 『개역개정』을 참조하여”, 『신약연구』 16:2 (2017), 133-179를 참조할 것.
- 20) H. Strutwolf, G. Gäbel, A. Hüffmeier, G. Mink, and K. Wachtel, eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*. Vol. III: *The Acts of the Apostles*, pt. 1: *Text* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017), 34\*; H. Strutwolf, G. Gäbel, A. Hüffmeier, M.-L. Lakmann, G. S. Paulson, and K. Wachtel, eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*. Vol. I: *The Synoptic Gospels, Part 2 The Gospel of Mark*, pt. 1: *Text* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021), 20\*.
- 21) 이 주제에 관해서는 즐고, 조재천, “새로운 사도행전 본문 네스틀레-알란트 28판과 대비평본의 차이점들”, 『신약논단』 29 (2022), 113-156과 김주한, “『새한글성경』 사도행전 번역과 방향성. 헬라이어 대본의 변경 가능성과 준비”, 『개혁논총』 60 (2022), 43-76을 참고할 것.
- 22) NTG 편집자들이 대괄호(bracket, [ ])의 기능에 대해 공식적으로 설명한 내용은 NTG<sup>25</sup>(1963)의 서문에 처음 나오는데, GNT<sup>2</sup>와 NTG<sup>26</sup> 서문에서 약간씩 다른 입장이 나타난다. 대괄호 사용에 대한 비판적 논의들도 일찍부터 제기되었다. 보다 자세한 논의는 즐고, 조재천, “새로운 사도행전 본문 네스틀레-알란트 28판과 대비평본의 차이점들”, 117, 각주 8 참조.

단적으로 말해서 대괄호 안의 내용이 원문일 확률과 그렇지 않을 확률은 50% 대 50%이다. 하지만, 대다수 현대어 역본의 번역자들은 대괄호 부분에 대해서 독자적인 본문 비평적 검토와 판단을 내리기보다는, 일괄적으로 대본으로 삼아 번역한다. 그런 다음 난외주를 달아 해당 부분이 나오지 않는 사본들이 존재함을 밝힘으로써 비평 본문의 대괄호를 표현한다.

이중 대괄호는 대괄호보다 그 원문으로서의 진정성이 더 낮은 부분에 붙는다. 마가복음의 결말(막 16:9-20)이나 *pericope adulterae*(요 7:53-8:11)와 같은 단락이 그 예이다. 지금까지의 사본학 연구결과에 비추어 볼 때 이 구절들은 신약 원본(autograph)에 없었을 가능성이 매우 높다. 오랫동안 그 부분을 성서 본문의 일부로 읽어 온 교회 전통을 존중해서 GNT/NTG와 같은 비평 본문에 이중 대괄호와 함께 인쇄된 것이다.

### 2.3.1. 이중 대괄호( [ ] )

이중 대괄호가 붙은 두 구절을 먼저 검토해 보자. 누가복음 22:43-44와 23:34상반인데, 이 두 구절에 얽혀 있는 복잡한 사본 비평적 문제들에 대한 논의는 본 연구의 범위를 벗어난다. 따라서 나는 『새한글』과 다른 두 국역이 이 두 구절을 다른 방식에 집중할 것이다.<sup>23)</sup>

이 두 구절의 이중 대괄호 표시를 번역하는 데 있어서 국역 성서들은 세 가지 방식을 사용했다. 우선 『개역개정』은 22:43-44에 대해서 전체를 번역했지만, 아무런 표시 없이 본문만을 인쇄했다. 원문에 있는 이중 대괄호의 존재를 무시한 것이다.<sup>24)</sup> 반면, 23:34상반에 대해서는 일단 본문을 번역하고 난외주를 달았다(“어떤 사본에 ‘예수께서’부터 ‘하시더라’까지 없음”). 다음으로, 『새번역』은 두 구절 모두에서 본문을 번역해서 인쇄한 다음 이중 대괄호로 묶었다. 원문의 방식을 그대로 따라 한 것이다. 그리고 난외주

23) 이 비평적 문제를 둘러싼 구체적인 논의, 즉 이 본문의 진정성에 대한 외적, 내적 증거들과 주요한 주석가들의 논거에 대해서는 F. Bovon, *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28-24:53*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 197-199와 306-307을 참조할 것. 브루스 M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 제2판, 장동수 역 (서울: 대한성서공회, 2005)은 두 구절 모두 삭제하는 결정을 A로 평가했지만, 전체적으로 주석가들 간에는 의견이 팽팽히 나뉘어 있다.

24) 엄밀히 말해서 『개역개정』이 GNT/NTG 본문을 무시한 것이 아니라 그 자신의 대본을 따랐다고 해야 할 것이다. 『개역한글』과 『성경 개역』, 『성경전서』 모두 이중 대괄호를 고려하지 않았을 뿐 아니라 후자의 대본인 ‘옥스퍼드 판’은 본문에 이중 대괄호를 사용하지 않았다. 한편, 『성경개역』 개역자들이 사용했던 네스틀레 1923년 판에는 이중 대괄호가 나온다. 네스틀레는 이 두 구절을 다른 여러 구절들과 함께 이른바 ‘서방 비삽입’(Western Non-interpolation)과 ‘서방 삽입(Western Interpolation)으로 규정하고 본문 해당 구절들에 이중 대괄호를 사용했다.



에 “다른 고대 사본들에는 괄호 안의 본문이 없음”이라고 명기해 두었다. 『새한글』이 이 두 구절을 다른 방식은 이중 대괄호 대신 단순 대괄호를 사용한 것만 빼면, 『새번역』과 동일하다.<sup>25)</sup>

결론적으로, 『새한글』은 그리스어 본문에서 사본 비평적 중요성을 띠는 이중 대괄호를 대괄호로 바꾸긴 했지만, 원문이 표명한 그것의 문제적 성격을 난외주에 명기함으로써 원문 근접성을 확보했다.

### 2.3.2. 대괄호( [ ] )

대괄호 본문에 대해서는 좀 더 상세한 논의가 필요하다. NTG<sup>28</sup> 누가복음 본문에 대괄호 본문이 총 59곳이나 되기 때문이다. 앞서 언급한 대로 『개역개정』은 애초에 그 대본이 NTG 본문이 아니기 때문에 대괄호를 고려할 필요가 없었을 것이다. NTG<sup>26</sup> 본문을 대본으로 삼았던 『새번역』은 대괄호를 가급적 그대로 번역에 가져와서 인쇄했다. 반면 『새한글』은 인쇄된 본문에서 대괄호를 없애고 해당 부분에 난외주를 붙여 “어떤 사본에는 ‘...’이 없음”이라고 설명하는 방식을 채택했다. 이것은 『새번역』보다 원문 근접성에서 더 퇴보한 것이다. 난외주를 보지 않으면 독자들이 원문에 명기된 사본 비평적 불확정성을 알아챌 길이 없기 때문이다.

원문 누가복음에 있던 59개의 대괄호가 모두 국역에 반영되는 것은 아니다. 어차피 그리스어 관사는 번역되지 않는 경우가 많고 전치사 *ἐν*의 경우는 그것이 있건 없건 의미가 크게 달라지지 않기 때문이다. 일부 접속사나 계사 *εἰμί* 등도, 그 단어의 유무가 번역에 영향을 주지 않는다. 결국 대괄호 본문 24개만 『새한글』에 난외주 형태로 반영되었다.<sup>26)</sup> 나머지 35개를 제외한 것은 『새한글』 번역자들의 판단이었을 것이다. 하지만 그 판단을 무조건 인정해야 하는 것은 아니다. 그래서 나는 그것들을 하나하나 다시 검토해 보았고 다음 여섯 개를 재고할 필요가 있다고 판단했다. 한 곳은 본문 수

25) 위 두 가지 방식과 다른 독특한 방식이 『공동개정』에서 발견된다. 『공동개정』은 22:43-44를 아예 본문에서 뺐다. 그 자리에, (없음)을 사용했다. 『공동개정』 번역자들은 원문의 이중 대괄호 속 부분이 원문이 아니라고 판단한 것이다. 그 대신 난외주에 “어떤 사본에는 다음과 같은 말이 있다.”라는 서술과 함께 해당 본문의 번역을 제시했다. 놀랍게도 또 하나의 이중 대괄호 본문인 23:34상반은 『공동개정』에 그대로 번역되어 본문으로 인쇄되었고, 아무런 표시나 주석도 붙지 않았다.

26) 5:18 ‘그를’; 8:43 ‘먹고 살 돈을 의사들에게 다 써버렸지만’; 9:2 ‘아픈 사람들’; 9:14 ‘대충’; 9:59 ‘주님’; 9:61 ‘그 사람한테’; 10:1 ‘두’; 10:1 ‘둘씩’; 10:32 ‘있었는데’; 10:39 ‘마리아는’; 11:13 ‘하늘로부터’; 11:14 ‘그런데 그 귀신은’; 11:24 ‘그때에’; 11:33 ‘바가지로 덮어’; 12:22 ‘자신의’; 13:7 ‘그러니까’; 13:27 ‘당신들이’; 13:35 ‘때가 올’; 17:6 ‘이’; 17:12 ‘예수님께’; 17:23 ‘또는’; 17:24 ‘인자의 날에’; 18:24 ‘괴로움에 휩싸인’; 20:9 ‘어떤’; 20:27 ‘반박’; 20:45 ‘자기’; 24:32 ‘우리 속에서’; 24:49 ‘보아라’; 24:50 ‘밖으로’.

정이 필요하고, 나머지 다섯 곳에서는 난외주가 추가되어야 한다.

(1) 누가복음 2:35

NTG	—καὶ σοῦ [δέ] αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία—ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.
『개역개정』	또 칼이 네 마음을 찌르듯 하리니 이는 여러 사람의 마음의 생각을 드러내려 함이니라 하더라
『새번역』	—그리고 칼이 당신의 마음을 찌를 것입니다.—그리하여 많은 사람의 마음 속 생각들이 드러나게 될 것입니다
『새한글』	—칼이 그대의 혼 또한 꿰뚫고 지나갈 것입니다.—많은 사람들의 마음속 생각이 드러나게 될 것입니다.

이 구절 상반절 양 끝에는 줄표가 붙어 있는데, 이것이 『개역개정』에 나타나지 않는 이유는 대본이 달라서이다. 『새번역』은 줄표를 그대로 옮겨왔고, 『새한글』도 마찬가지다. 번역상 가장 먼저 눈에 띄는 차이는 첫 단어 *καί*의 번역이다. 『개역개정』과 『새번역』이 그것을 접속사로 간주한 반면, 『새한글』은 부사로 간주했다.<sup>27)</sup> 한편, 대괄호에 든 *δέ*의 번역에 있어서는 세 국역이 일치한다. 즉, 다른 두 국역처럼 『새한글』도 대괄호 속 *δέ*를 번역에 반영하지 않은 것이다. 난외주도 붙지 않았다. 만약 번역한다면 *δέ*의 일반적 의미인 ‘그러나/그런데’로 옮겨야 할까? 여기서는 ‘그렇다면’, ‘따라서’ 등과 같이 약한 인과적 접속으로 새기는 것이 더 낫다.<sup>28)</sup> 그렇게 되면 34하반절과 35상반절 간에 하나의 논리적 관계가 만들어진다. *δέ*를 무시한 지금 상태로는 그 두 문장 사이에 단순 나열 이상 아무런 논리적 관계도 성립하지 않는다. 결론적으로 제안하자면, 35상반절을 다음과 같이 쓰고 난외주를 붙여야 한다.

35—\*그렇다면 칼이 그대의 혼 또한 꿰뚫고 지나갈 것입니다.—많은 사람들의 마음속 생각이 드러나게 될 것입니다.

\*어떤 사본에는 ‘그렇다면’이 없음.

27) *καί*가 부사라는 사실이 명백하지는 않다. 하지만 주석적으로 가능할 뿐 아니라 그리스어 본문 자체와 잘 부합한다. 줄표 자체가 이미 모종의 접속사적 기능을 수행하기 때문에 또 다른 접속사를 불필요하게 만든다. 만약 *καί*가 접속사라면 굳이 줄표가 있을 필요가 없다.

28) *BDAG, s.v. “δέ”*. 영역 성서 중 International Standard Version의 번역도 참조할 만하다: “Indeed, a sword will pierce your own soul, too”.

## (2) 누가복음 5:39

NTG	[καί] οὐδείς πῶν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστίν.
『개역개정』	묵은 포도주를 마시고 새 것을 원하는 자가 없나니 이는 묵은 것이 좋다 함이니라
『새번역』	묵은 포도주를 마시고 나서, 새 포도주를 원하는 사람은 없다. 묵은 포도주를 마신 사람은 묵은 것이 좋다고 한다
『새한글』	<b>그리고</b> 묵은 포도주를 마시고서는 아무도 새 포도주를 마시려 하지 않아요. ‘묵은 것이 낫지.’ 하고 그가 말하니까요.

『개역개정』과 『새번역』이 **καί**를 우리말로 옮기지 않았지만 대부분 영역처럼 『새한글』은 ‘그리고’라고 번역했다. 다만, 난외주를 누락함으로써 대괄호의 사본 비평적 의의를 무시했다. 이를 살리기 위해 ‘그리고’에 난외주를 더해서 “어떤 사본에는 ‘그리고’가 없음”이라고 밝혀야 한다.

## (3) 누가복음 6:36

NTG	Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς [καί] ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.
『개역개정』	너희 아버지의 자비로우심 같이 너희 <b>도</b> 자비로운 자가 되라.
『새번역』	너희의 아버지께서 자비로우신 것 같이, 너희 <b>도</b> 자비로운 사람이 되어라.
『새한글』	마음 따뜻한 사람이 되세요. 여러분의 아버지 <b>도</b> 마음 따뜻한 분이신 것처럼요.

『새한글』과 다른 두 국역의 차이는 크게 두 가지이다. 첫째는 원문 문장의 어순을 그대로 반영했다. 둘째는 보조사 ‘도’를 ‘아버지’에 붙여서 원문 대괄호 속에 들어 있는 부사 **καί**를 살렸다. 이렇게 해서 『새한글』은 이전 두 국역보다 그리스어 본문에 더 가까워졌다. 다만, 여기에서도 난외주가 누락되었다. “어떤 사본에는 ‘아버지도’ 대신 ‘아버지가’가 있음”이라는 난외주가 필요하다.

## (4) 누가복음 11:20

NTG	εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.
『개역개정』	그러나 내가 만일 하나님의 손을 힘입어 귀신을 쫓아낸다면 하나님의 나라가 이미 너희에게 임하였느니라
『새번역』	그러나 내가 하나님의 능력을 힘입어 귀신들을 내쫓으면, 하나님 나라가 너희에게 이미 온 것이다.
『새한글』	그러나 내가, 하나님의 손가락으로 귀신들을 쫓아낸다고 합시다. 그러면 하나님 나라가 당신들 위에 이미 와 있습니다.

1인칭 단수 대명사 ἐγὼ는 보통 생략되기 때문에, 그것이 나타나면 주어로서 ‘나’가 의도적으로 강조된다고 본다. 그리스어 구문의 이런 특별한 성격을 번역에 반영하기 위해 『새한글』은 ‘내가’ 뒤에 쉼표를 붙였다.<sup>29)</sup> 맞춤법 규정에 쉼표의 이러한 용도는 나오지 않지만,<sup>30)</sup> 그리스어 번역을 위해 고안된, 효과적인 장치라고 평가하고 싶다. 다만, 원문의 대괄호를 온전히 반영한다면, “내가,”에 난외주를 달아 “어떤 사본에는 ‘내가,’ 대신 ‘내가’로 되어 있음”이라고 서술해 주어야 한다.

## (5) 누가복음 13:35

NTG	ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω [δὲ] ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως [ἤξει ὅτε] εἴπητε·
『개역개정』	보라 너희 집이 황폐하여 버린 바 되리라 내가 너희에게 이르노니 너희가 주의 이름으로 오시는 이를 찬송하리로다 할 때까지는 나를 보지 못하리라 하시니라
『새번역』	보아라, 너희의 집은 버림을 받을 것이다. 내가 너희에게 말한다. 너희가 말하기를 ‘주님의 이름으로 오시는 분은 복되시다’ 할 그 때가 오기까지, 너희는 나를 다시는 보지 못할 것이다.

29) 이 점은 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』에서 하나의 번역 원칙으로 제시되었다. 이두희, “『새한글성경 신약과 시편』 마가복음 번역 해설”, 22-23.

30) 인칭대명사의 강조 기능은 『문장부호해설』에 서술된 쉼표의 열다섯 가지 기능에 정확히 부합하지는 않지만, 그중 아홉 번째로 서술된, “‘주제어’ 또는 ‘제시어’에 붙는 쉼표”의 기능과 유사하다. 국립국어원 어문연구과, 『문장부호해설』 (서울: 국립국어원, 2014), 6 ([https://www.korean.go.kr/front/etcData/etcDataView.do?mn\\_id=46&etc\\_seq=431](https://www.korean.go.kr/front/etcData/etcDataView.do?mn_id=46&etc_seq=431) [2022. 4. 9]).

『새한글』	보라, 너희 집이 너희에게 내버려진다. <b>그러나</b> 너희에게 말한다. 너희가 이렇게 말할 *때가 올 때까지 다시는 나를 보지 못할 것이다. ‘찬양받으시기를, 주님의 이름으로 오시는 분이!’ *어떤 사본에는 ‘때가 올’이 없음
-------	--

이 구절의 원문에는 두 군데에 대괄호가 붙어 있다. 두 번째 것은 『새한글』이 난외주로 잘 반영해 두었다. 하지만 첫 번째 대괄호 속 δε의 번역인 ‘그러나’에는 난외주가 달려 있지 않다. δε를 아예 번역조차 하지 않은 『개역개정』과 『새번역』에 비해서 원문에 더 가까워졌지만, 원문이 제시한 중요한 사본 비평적 정보를 누락한 것은 아쉽다. ‘그러나’에 난외주를 붙여서 “어떤 사본에는 ‘그러나’가 없음”이라고 써 주어야 한다.

#### (6) 누가복음 23:11

NTG	ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν [καὶ] ὁ Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαιξάσας περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπρὰν ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ.
『개역개정』	헤롯이 그 군인들과 함께 예수를 업신여기며 희롱하고 빛난 옷을 입혀 빌라도에게 도로 보내니
『새번역』	헤롯은 자기 호위병들과 함께 예수를 모욕하고 조롱하였다. 그런 다음에, 예수에게 화려한 옷을 입혀서 빌라도에게 도로 보냈다.
『새한글』	헤롯도 자기 병사들과 더불어 예수님을 업신여기고 놀려댔다. 그러고는 빛난 옷을 둘러 입혀서 예수님을 빌라도에게 돌려보냈다.

원문에 대괄호 속 καὶ는 접속사가 아니라 부사이다. 『개역개정』은 이것을 고려하지 않고 단순 주격조사를 붙여 ‘헤롯이’라고 옮겼고, 『새번역』은 심지어 대조 보조사를 붙여 ‘헤롯은’으로 번역했다. 국역 중 『새한글』(과가톨릭 『성경』)만 부사 καὶ를 제대로 번역했다. 하지만 여기에도 난외주가 누락되었다. ‘헤롯도’에 난외주를 붙여 “어떤 사본에는 ‘헤롯도’ 대신 ‘헤롯이’로 되어 있음”이라고 써 주어야 한다.

이상 여섯 구절에서 『새한글』은 NTG 본문의 대괄호 부분을 다른 두 국역보다 더 충실하게 번역했지만, 대괄호의 사본 비평적 기능을 밝혀 줄 난

외주를 누락했다. 다른 24곳의 대괄호 부분 번역에서처럼 위 여섯 구절에도 “어떤 사본에는 …이 없음”이라는 문구와 함께 난외주를 첨가한다면 그만큼 더 원문에 근접한 번역이 될 것이다.

원론적으로 말하자면, 『새한글』이 대괄호와 이중 대괄호를 다루는 방식은 『새번역』에서 한 발 후퇴했다. NTG 본문에서 대괄호와 이중 대괄호는 있어도 되고 없어도 되는 장치가 아니라 반드시 번역에 반영해야 하는 원문의 내재적 요소이다. 『새한글』 번역자들이 이중 대괄호를 대괄호로 바꾸고 대괄호를 벗겨서 난외주로만 처리한 조치는 편집자들의 본문 진정성에 대한 판단을 있는 그대로 나타내지 못한 것이다. 가장 간결하고 명료하면서 서도 원문에 가까워지는 방법은 『새번역』처럼 원문의 이중 대괄호와 대괄호를 그대로 사용하고, 그 기호의 뜻을 일러두기 등을 통해 밝히는 것이다.

### 3. 나오는 말

이 연구에서 나는 『새한글』이 원문, 즉 NTG<sup>28</sup>에 얼마나 가까운 번역인지를 검토했다. 이를 위해 원문의 해당 낱말과 구문은 물론 누가복음 전반의 신학적 성격까지 고려해서 『새한글』이 원문의 의미를 보다 뚜렷하게, 직접적으로, 충실하게 옮겨 내었는지를 평가했다. 아울러 원문 근접성을 절대적 수치로 표현할 수 없기 때문에 기존 국역 중 가장 최신이고 대중적인 두 역본, 『개역개정』과 『새번역』과 비교해서 어느 것이 다른 것에 비해 원문과 더 가까운지를 검토했다.

내가 던진 질문은 크게 세 가지였다. 첫째, 『새한글』은 ‘새로운’ 번역인가? 둘째, 『새한글』이 새로 번역한 그리스어 본문, 신약성서 대본이 무엇인가? 셋째, 『새한글』은 그 대본, 즉 그리스어 비평 본문에 내재된 이중 대괄호([ ])와 대괄호([ ])를 어떻게 번역으로 옮겼는가?

첫 번째 물음에 답하기 위해 나는 여섯 구절을 표본으로 삼았다(3:23-38; 4:44; 10:1, 42; 12:32; 19:42). 매 구절 원문과 세 국역을 병행해 놓고 대조하면서 『새한글』이 다른 두 역본에 비해 더 원문을 충실히 반영하는지를 따져 보았다. 성서 번역자들이 기존 국역을 전혀 참고하지 않는 것도 문제이겠지만, 이전 번역이 주는 인상을 너무 강하게 받으면 원문을 정확하게, 그리고 새롭게 옮겨낼 수 없다. ‘새로운 번역’으로서 바람직한 작업의 순서는 원문을 먼저, 우선적으로 살펴서 번역하고 그 다음에 다른 번역을 살펴보는 것이다. 『새한글』 번역자들이 그런 방식을 취했는지를 최종 번역문을 놓고 역으로 추적해 보았고, 결과는 긍정적이었다. 많은 부분에서 『새한글』은 원문을

전면적으로 새로 번역했기 때문에 이전 국역보다 원문에 더 가까워졌다.

두 번째 물음에 대한 답은 간단하다. 대비평본의 새로운 본문이 반영된 최신 비평 본문 GNT<sup>5</sup>/NTG<sup>28</sup>(2012)이 『새한글』의 대본이다. 다만, 사도행전 대비평본(2017)이 반영되지 못한 게 아쉽다.

세 번째 물음에 답하기 위해 나는 원문의 이중 대괄호 2개와 대괄호 59개가 들어갔던 구절들이 『새한글』에 어떻게 변환되었는지를 확인했다. 이중 대괄호([ [ ])는 대괄호([ ])로 바뀌었고, 대괄호 59개 중 24개에 있어서는 대괄호를 지우고 난외주를 달아 ‘어떤 사본에는 없음’이라고 서술했다. 나머지 35개를 전면 재검토해 본 결과, 대부분 우리말 번역에 영향을 주지 않지만 여섯 구절에 대해서는(2:35; 5:39; 6:36; 11:20; 13:35; 23:11) 본문 수정과 난외주 추가가 필요하다고 판단했다.

『새한글』의 일차적이고 공식적인 목표는 새로운 시대의 성서 독자들이 쉽게 읽고 이해할 수 있는 번역이었다. 비공식적인, 다른 목표 하나가 원문 근접성이다. 그것은 번역 성서인 한에 있어서 가장 기본적이고 그래서 더 중요한 목표다. 아무리 잘 읽히고 쉽게 이해된다 한들, 그 내용이 원문이 말하는 바와 다르다면 성서로서 무슨 가치가 있는가? 『새한글』 번역자들이 표면적으로 이 점을 강조하거나 힘주어 주장하지는 않았지만, 결과적으로 『새한글』은 이전보다 더 원문에 근접한 성서가 되었다.<sup>31)</sup> 성서 매 구절마다 모든 측면에서 원문의 의미를 정확하고 충실하게 옮겼다고 말할 수는 없지만, 전체적으로 더 나아진 것은 분명하다. 최신의 비평 본문을 대본으로 삼았다는 점에서, 이전 국역을 고치는 방식이 아니라 그리스어 원문을 우선적으로 검토하고 한 문장 한 문장 새로 번역했다는 점에서, 그리고 원문의 낱말과 문장구조, 담화적 성격까지 가급적 그대로 옮겨 내는 이른바 ‘문자적’ 번역, 직역을 기본적인 번역 방식으로 채택했다는 점에서 그렇다. 번역자들의 그러한 관점과 의도가 상당 부분 실제 『새한글』 번역 본문에 반영되었다는 것이 나의 종합적 판단이다.

31) 일면 역설적인, 이러한 상황의 이면에는 번역을 둘러싼 사회정치적 역학도 일부 작용했을 것이다. 『개역개정』과 『새번역』 번역 과정에 생겨난 신학적, 교회 정치적 갈등과 논쟁은 잘 알려져 있다. 구체적인 이슈는 달랐어도 유사한 성격의 갈등이 미국 주요 기독교단의 예전용 성서 개정(RSV와 NRSV) 과정에서도 일어났다. 『새한글』이 애초에 『개역개정』을 대체하는 예전용, 강단용 성서가 아님을 표명함으로써, 오랫동안 『개역개정』을 사용해 온 한국 개신교 전체의 신학적, 목회적 필요에 대응해야 한다는 부담을 다소 덜 수 있었을 것이다.

<주제어>(Keywords)

『새한글』, 『개역개정』, 『새번역』, 성서 번역, 누가복음.  
the New Korean Translation The New Testament and Psalms, NKRV, NKSV,  
Bible translation, the Gospel of Luke.

(투고 일자: 2022년 7월 31일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 14일)



<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『새한글성경 신약과 시편』, 서울: 대한성서공회, 2021.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 『성경전서 표준새번역』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 『성경개역』, 서울: 성서공회, 1938.
- 『성경전서』, 서울: 성서공회, 1911.
- Aland, B., et al., *Novum Testamentum Graece*, 26<sup>th</sup> ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Aland, B., et al., *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>th</sup> ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Aland, B., et al., *Novum Testamentum Graece*, 28<sup>th</sup> ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Aland, K., et al., *Greek New Testament*, 3<sup>rd</sup> ed., London: United Bible Societies, 1975.
- Aland, K., et al., *Greek New Testament*, 3<sup>rd</sup> corrected ed., London: United Bible Societies, 1983.
- Aland, K., et al., *Greek New Testament*, 4<sup>th</sup> ed., London: United Bible Societies, 1993.
- Aland, K., et al., *Greek New Testament*, 5<sup>th</sup> ed., London: United Bible Societies, 2014.
- Aland, B., Aland, K., Mink, G., Strutwolf, H., and Wachtel, K., eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*. Vol. IV: The Catholic Epistles. Part 1: *Text*; Part 2: *Supplementary Material*; Part 3: *Studies*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- Nestle, E., *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto*, 12<sup>th</sup> ed., Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1923.
- Palmer, E., ed., *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ. The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorized Version*, Oxford: Clarendon Press, 1881.
- Strutwolf, H., Gäbel, G., Hüffmeier, A., Lakmann, M.-L., Paulson, G. S., and Wachtel, K., eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*. Vol. I: *The Synoptic Gospels*, Part 2 *The Gospel of Mark*, Part 1: *Text*; Part

- 2: *Supplementary Material*; Part 3: *Studies*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021.
- Strutwolf, H., Gäbel, G., Hüffmeier, A., Lakmann, M.-L., Paulson, G. S., and Wachtel, K., eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*. Vol. III: *The Acts of the Apostles*, Part 1: *Text*; Part 2: *Supplementary Material*; Part 3: *Studies*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.
- 국립국어원 어문연구과, 『문장부호해설』, 서울: 국립국어원, 2014, [https://www.korean.go.kr/front/etcData/etcDataView.do?mn\\_id=46&etc\\_seq=431](https://www.korean.go.kr/front/etcData/etcDataView.do?mn_id=46&etc_seq=431) (2022. 4. 9.).
- 김주한, “『새한글성경』 신약성경에 관한 고찰”, 『신약연구』 20:4 (2021), 729-768.
- 김주한, “『새한글성경』 사도행전 번역과 방향성: 헬라어 대본의 변경 가능성과 준비”, 『개혁논총』 60 (2022), 43-76.
- 김주한, “『개역개정』의 신약성경에 등장하는 13 “없음” 구절들에 대한 소고”, 『개혁논총』 55 (2021), 9-40.
- 김주한, “NA28 공동 서신의 본문 변경 부분에 대한 국역 제안-『표준새번역』과 『개역개정』을 참조하여”, 『신약연구』 16:2 (2017), 133-179.
- 김창락, 이두희, “『새한글성경』 신약 책임번역자와의 대화”, <https://youtu.be/cHuXApKS5tc> (2022. 4. 13.).
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II-번역, 반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 메츠거, B. M., 『신약 그리스어 본문 주석』, 장동수 역, 제2판, 서울: 대한성서공회, 2005.
- 민현식, “『새한글성경』 국어학적 특징”, [https://youtu.be/LcR\\_qxKJH\\_Y](https://youtu.be/LcR_qxKJH_Y) (2022. 4. 13.).
- 이두희, “『새한글성경』 주기도문 읽기 ①, ②”, <https://youtu.be/7f9c5-OJao8>, <https://youtu.be/Sib3FqXdABo> (2022. 4. 13.).
- 이두희, “『새한글성경』 주요 독자층과 번역 특징”, <https://youtu.be/OvOduOpRnNs> (2022. 4. 13.).
- 이두희, 박동현, 민현식, 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』, 서울: 대한성서공회, 2021.
- 조재천, “새로운 사도행전 본문: 네스틀레-알란트 28판과 대비평본의 차이점들”, 『신약논단』 29:2 (2022), 113-156.
- Aasgaard, R., “Brothers in Brackets? A Plea for Rethinking the Use of [ ] in NA/UBS”, *JSNT* 26:3 (2004), 301-321.
- Bovon, F., *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28-24:53*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.

<Abstract>

**The New Korean Translation The New Testament and Psalms  
(NKT NT&Ps) as a Better Translation:  
A Study Based on the Text of the Gospel of Luke**

Jaecheon Cho  
(Jeonju University)

The New Korean Translation The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps), a newly translated Korean bible published in late 2021 aims primarily at accommodating the need of young Bible readers by introducing more colloquial style and vocabulary. Whether this stated goal was achieved or not needs further study, but this study attempts to examine whether the NKT NT&Ps achieved an unstated, but possibly more important goal as a Bible translation. Generally speaking, it is the proximity or faithfulness toward the original text that determines the quality of a translation. This study finds that the NKT NT&Ps is a far better translation than its predecessors (both the NKRV and the RNKSV) in terms of its faithfulness to the form and content of the original text (the Greek text of the Gospel of Luke). The NKT NT&Ps can be considered as the most literal translation of all, as it rarely fails to translate any word in the Greek text as well as to follow its word order very closely. In contrast to the NKRV or the RNKSV, the NKT NT&Ps reflects the most up-to-date critical text in the 28<sup>th</sup> edition of the NTG. With respect to its treatment of texts in square brackets and double square brackets, the NKT NT&Ps is not as literal as the RNKSV which adopted the same sign as the Greek text. Overall, the NKT NT&Ps delivers the meaning of the original text more closely and faithfully than previous Korean versions.

## 『새한글성경 신약과 시편』 번역에 관한 제언 — 요한복음에 나타나는 독특한 표현들을 중심으로 —

안창선\*

### 1. 들어가는 글

언어는 단순한 의사소통을 위한 기호가 아니라 그 언어를 사용하는 사람들이 공유한 문화의 맥락과 상호작용하는 사회적 체계이다. 바로 이것이 번역을 어렵게 한다. 왜냐하면 번역은 단순히 기호를 다른 기호로 변환하는 것 이상의 작업을 요하기 때문이다. 또한 바로 이 점이 번역할 때 그 언어를 사용하는 사람들이 향유하는 문화를 깊이 관찰하고 이해해야 하는 이유이기도 하다.

성경을 현대인들의 언어로 번역하려는 시도는 다양한 국가, 교단, 단체 등에서 계속되어 왔다. 그러나 현대 한국에 사는 그리스도인에게 이러한 작업이 가지는 의의는 더욱 크다 할 수 있다. 왜냐하면 현대의 한국은 성경의 배경이 되는 시대 및 장소와는 매우 큰 거리를 가지고 있기 때문이다. 성경 시대의 언어, 직업, 날씨, 땅의 특성, 가족관, 종교관, 사회 계층 등 그 무엇 하나 우리의 것과 유사한 것을 찾기 어렵다. 심지어 한 해를 시작하고, 하루를 시작하는 시점 등 시간을 인식하는 기준조차 다르다. 바로 이런 점이 현대인들의 성경 이해를 어렵게 한다.

현대인들이 쉽게 이해할 수 있는 성경의 필요도가 높아지는 이러한 상황

\* Boston University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 한국성서대학교 성서학과 신약학 교수. [changsan@bible.ac.kr](mailto:changsan@bible.ac.kr). 본 논문은 2022년 4월 23일 안양제일교회에서 개최된 제113차 한국신약학회 정기학술대회 “성서번역의 이상과 현실: 『새한글성경』을 중심으로”에서 발표된 글을 수정·보완한 것이다.

에서 이번 『새한글성경 신약과 시편』(이하 『새한글』로 약기)의 출판은 더욱 환영할 만한 일이 아닐 수 없다. 특별히 금번 번역에서는 고대 문화를 드러내는 절기, 호칭, 그리고 시간의 표현들을 젊은 독자들이 알기 쉽도록 순우리말을 사용하여 가독성을 한층 높였다는 점에서 한글 성경 번역사에서 괄목할 만한 성장을 했다고 할 수 있다. 또한 현재까지 교회 안에서 전통적인 표현으로 자리 잡은 인명 그리고 지명은 기존의 음역을 존중하지만, 가능한 것들은 국립국어원의 외래어 표기법을 따름으로써, 익숙하고 통상적으로 사용되는 언어를 반영하려고 시도했다는 것 또한 주목할 만하다.

이러한 『새한글』의 시도와 노력을 존중하고 감사하면서, 다만, 이 귀한 작업에 본 연구자가 기여할 수 있는 부분이 있을지 고민하며 본 연구를 진행하였다. 이런 목적에 따라 『새한글』 요한복음 가운데 등장하는 독특한 표현들을 살펴보고, 그에 따른 발전적 제안을 하고자 하였다. (1) 유대 민족 절기, ‘수전절’, (2) 예수의 발화, ‘여자여’, ‘나는-이다’, 그리고 ‘높임 표현의 변화’, (3) ‘고아’, (4) ‘시간을 나타내는 단어’ 순서로 논하고자 한다.

## 2. 유대 민족 절기, ‘수전절’(τὰ ἑγκαίβια)

성경에 나타난 절기들은 고대 로마 또는 유대 사회의 문화를 가장 잘 보여 주는 것 중 하나이다. 성경의 절기들은 한 해의 기준이자 표준이었으며, 유대 민족, 집단, 또는 공동체의 민족적, 또한 종교적 정체성을 반영하는 중요한 행사였다. 절기는 단순히 해당 계절이나 축일을 함께 즐기는 개념을 넘어 과거의 특정한 인물 또는 사건을 기념하는 행위를 해마다 반복함으로써, 그 인물이나 사건을 통하여 받았던 감정, 물건, 권리 등이 다시 반복되기를 기대하는 공동체의 바람을 담고 있다.<sup>1)</sup> 또한 그 인물이나 사건이 자손 대대에 기억되길 기대하며 만들어졌다.

요한복음은 사복음서 가운데 가장 많은 절기의 이름들을 언급하고 있는 책으로서, 유월절, 초막절, 수전절 등이 나타난다. 『새한글』에서는 지금까지 출판된 한글 번역 성경들 가운데 최초로 유대인의 절기들 가운데 몇 가지를 한글로 풀어서 현대 독자들에게 이해할 수 있도록 돕고 있다. 그리스어 원문을 전혀 모르는 일반 독자들이라 할지라도 『새한글』을 통해 다소 낯설게 읽었던 절기들을 바로 이해할 수 있을 것이다. 여기에서는 『새한

1) D. Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History* (Berkeley: University of California Press, 2007), 148-151.

글』 요한복음을 읽으며 가장 새롭게 보였던 이러한 절기 번역에 관해 살펴 보고자 한다.

구약성경에서는 등장하지 않는 가톨릭의 정경인 마카베오서와 같은 외경에 익숙하지 않는 개신교회 독자들에게는 다소 생소한 절기가 요한복음에서 소개된다. 바로 수전절(요 10:22, 『개역개정』)이다. 『새한글』에서는 수전절의 그리스 원어 ‘τὰ ἐγκαίνια’를 풀어서 표현, 번역하였다.

『새한글』에 나타난 절기의 이름을 도표로 정리하면 다음과 같다:

<표 1> 요한복음에 나타난 절기 이름의 번역 비교

절기	NTG <sup>28</sup>	성경 본문	『새한글』	『개역개정』	『공동번역』
수전절	τὰ ἐγκαίνια	10:22	성전다시 바친명절	수전절 (修殿節)	봉헌절 (奉獻節)
유월절	τό πάσχα	2:13, 23; 6:4; 11:55; 12:1; 13:1; 18:28, 39; 19:14	넘는명절	유월절 (逾越節)	과월절 (過越節)
초막절	ἡ σκηνοπηγία	7:2	초막명절	초막절 (草幕節)	초막절 (草幕節)

위의 절기 중 특히 수전절은 신약성경 가운데 요한복음에서만 소개되는 절기로 주전 164년 경 셀류시오드 왕조(Seleucid Dynasty)의 안티오쿠스 에 피파네스(Antiochus Epiphanes IV)가 행한 성전 모독에 맞선 마카베오 가문의 혁명이 성공한 이후, 부정해진 성전을 정화하고 그것을 다시 봉헌한 것을 기념하는 절기이다.

NTG <sup>28</sup>	Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις· χειμῶν ἦν
『개역개정』	예루살렘에 수전절이 이르니 때는 겨울이라
『현대인의 성경』	예루살렘에 수전절이 되었는데 때는 겨울이었다
『공동』	때는 겨울이었다. 예루살렘에서는 봉헌절 축제가 벌어지고 있었다
『새번역』	예루살렘은 성전 봉헌절이 되었는데, 때는 겨울이었다
『새한글』	그때에 예루살렘에서는 성전다시바친명절(수전절)을 지키고 있었다. 때는 겨울이었다

위의 수전절을 번역한 한글 번역 성경들을 보면 ‘τὰ ἐγκαίνια’의 번역이 크게 ‘봉헌절’과 ‘수전절’의 두 종류로 구분되어 있음을 알 수 있다. 그리스어 원문으로는 재건의 의미를 지니고 있는 ‘τὰ ἐγκαίνια’를 『개역개정』은 ‘수전절’로 번역하였다. 사용된 한자적 의미로 살펴보면, 닦을 수 또는 고칠 수(修), 대궐 전(殿), 마디 절(節), 즉 성전을 닦고 고쳤다, 혹은 성전을 정결하게 했다는 의미가 드러나는 번역을 한 것으로 보인다. 이이 비해 『공동』은 ‘봉헌절’로 번역하였고, 사용된 한자로 볼 때, 바칠 봉(奉), 드릴 헌(獻), 마디 절(節)로 성전을 바친다는 의미로 번역을 한 것으로 보인다. 각각의 한글 번역 성경 번역자들이 수전절의 핵심을 성전을 정결케 하는 것, 혹은 성전을 봉헌하는 것으로 이해했음을 추측할 수 있다.

이 절기의 배경과 관련된 내용이 소개되는 마카베오상 4:36-59, 마카베오하 10:1-8, 그리고 요세푸스의 『유대고대사』 12. 316-325를 살펴보면, 이 절기의 의미를 조금 더 자세히 추적해 볼 수 있다. 그 가운데 수전절이 등장하기까지의 과정을 비교적 자세히 소개하는 마카베오상 4:36-59의 내용만을 간략하게 살펴보면 다음과 같다.

유다와 그의 형제들은, “이제 적을 다 무찔렀으니 올라가서 성소를 정화하여(καθαρίσαι) 다시 봉헌합시다(ἐγκαίνισαι).” 하고 말했다. … 한편 유다는 부하들에게 명령을 내려 요새 안에 있는 적군을 공격하게 하고 자신은 성소를 정화하였다(καθαρίση). … 백사십팔년 기슬레우월 즉 구월 이십오일 이른 아침에 그들은 일찍 일어나서 율법대로 새로 만든 번제 제단에 희생제물을 바쳤다. 이방인들이 그 제단을 더럽혔던 바로 그 날과 그 때에 그들은 노래와 비파와 통소와 쟁과리로 연주를 하며 그 제단을 다시 바쳤다(ἐνεκαίνισθη).

위의 내용을 살펴보면 ‘τὰ ἐγκαίνια’ 절기는 성전의 정화 또는 성전의 봉헌들 중의 하나의 측면의 의미만을 지닌 것은 아님을 알 수 있다. 안티오쿠스에 맞서 싸워 성전을 정화한 후 하나님께 봉헌한 것을 기념하는 절기로, 이 두 가지 요소는 나눌 수 없는 동전의 양면이라 할 수 있다.<sup>2)</sup> 이 절기가 등장하는 요한복음 10:22-39에서 이 절기가 나타내는 예수의 정체성 또는 그의 사역과의 연결점 등의 문제는 차치하고서라도, 이 절기 자체가 당시에 사회에 지니는 의미는 성전의 정화와 다시 바쳐지는 것이었음은 충분히 짐작할

2) 리처드 보컴(R. Bauckham)은 ‘τὰ ἐγκαίνια’를 봉헌(dedication)의 의미로 해석할 것이 아니라, 제단과 관련해서 다시 정화된 제단이 다시 개시(inauguration)로 보아야 한다고 주장한다. R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 258-259.

수 있다.

『새한글』의 번역에서 이 절기를 ‘성전다시바친명절(수전절)’로 풀어 설명한 것은 확실히 현대 독자들의 이해를 돕는 매우 신선한 시도임에 틀림이 없다. 다만, 다음의 점과 관련해서는 더 많은 고민이 필요해 보인다.

우선, 『새한글』은 이 절기를 나타내는 ‘τὰ ἐγκαίνια’를 ‘수전절’과 ‘봉헌절’의 의미 중 어떤 것을 선택할지를 결정해야 할 것이다. 현재 절기 이름을 풀어 쓴 표현인 ‘성전다시바친명절’은 ‘봉헌절’적 의미를 취한 것임에 반해, 괄호에서 다시 표기한 ‘수전절’은 앞서 풀어 설명한 의미와는 다른 의미를 표기함으로써, 독자로 하여금 불필요한 혼선을 불러일으킬 소지가 있어 보인다. 이러한 이유로 본 연구자는 다음의 번역을 제안하고 싶다. (1안) 성전다시바친명절(봉헌절), (2안) 성전을정화한명절(수전절), (3안) 성전정화후다시바친명절(수헌절).

둘째, 『새한글』은 한자어를 사용하는 것과, 그 뜻을 풀어 표기하는 것 중 어느 것이 의미 전달을 더 효율적이고 풍성하게 할 수 있는지 고민한 것으로 보인다. 언어가 의사소통의 기호 체계가 된 것은 언어가 가지는 효율성 때문일 것이다. 특히 문자 언어는 매우 많은 정보를 가장 효율적으로 전달하는 수단이며, 동시에 오래 보존할 수 있는 수단이다. 문자 언어의 효율을 극대화하기 위해서는 무엇보다 명확하고 간결한 표현이 가장 중요한 요소일 것이다. 하지만, 이런 측면에서 ‘한자어’의 사용이 꼭 이해를 저해한다고 보기만도 어렵다. 왜냐하면 그 뜻을 풀어쓰면 당장 이해는 용이할 수 있으나, 글자 수가 늘어남에도 오히려 그 단어가 갖고 있던 함축적 의미를 모두 전달할 수 없는 경우가 생기기도 하기 때문이다. 한자어가 지니는 함축적인 의미 전달의 효과는 그 단어를 유지하는 것이 좋을 수도 있는 것이다.<sup>3)</sup> 아마도 이러한 문제로 인해 『새한글』은 모든 절기들을(이른테면 안식일, 초막절) 풀어서 번역하지 않은 것으로 보인다. 바로 이 점이 다음 세 번째 제안을 가져온다.

셋째, 『새한글』은 요한복음 안에서 절기를 의미하는 단어 표현을 한자어 혹은 풀어서 표기하는 방식 중 하나를 선택하여 통일하는 것을 제안하고 싶다. 현재 『새한글』은 절기의 명칭을 표기함에 있어 한자어와 한글로 풀어서 표기하는 방식을 혼용하여 사용하고 있다. 가령 초막절은 ‘임시거처를짓는명절’ 등으로 풀어서 하지 않고 한자어를 그대로 사용한다. 이는 안식일에서도 동일하게 나타난다. 안식일 역시 ‘일을멈추고쉬는날’ 등으로 풀어서 소개하지 않고 한자어 표기를 그대로 유지하고 있다. 아마도 이해

3) 김주환, “『새한글성경』 신약성경에 관한 고찰”, 『신약연구』 20:4 (2021), 752.



하기 어려운 절기의 명칭만을 풀어서 표기한 것으로 독자들을 위한 세심한 배려로 보인다. 그러나 한 텍스트 안에서 두 가지 표기 방식의 혼합된 사용 역시 불필요한 혼선을 줄 수 있다. 따라서 본 연구자는 두 가지 방식 중 하나로 일관되게 사용할 것을 제안하고 싶다. 만약 혼용이 필요하다면, 어떤 기준에 의해 특정 한자어는 풀어 번역하였고, 또 다른 것은 한자어를 그대로 유지하였는지에 관한 설명을 함으로써 독자들에게 더 큰 이해를 줄 수 있을 것이라 생각된다.

### 3. 예수의 발화

#### 3.1. 여인들을 향한 예수의 호칭, ‘여자여’(γύναι)

존대법은 한국어의 중요한 언어적인 특징 중 하나로 그리스어를 번역할 때 가장 크게 부딪치는 문제 중 하나이다.<sup>4)</sup> 이번 『새한글』 요한복음의 예수의 대화를 번역함에 있어서 높임 표현들을 사용한 것이 매우 두드러진다. 특히 그가 대화하는 대상이 누구인지에 따라 높임의 격을 달리한 부분은 매우 흥미롭다. 이러한 『새한글』 번역 방향은 번역자의 소개에서도 분명하게 언급이 된다.

대화문은 상황에 맞는 입말로 옮기며, 한국어 어법에 맞는 높임법을 사용하였습니다. 예수님이 하시는 말씀 중에서도 대중에게 하시는 말씀은 격식체인 하십시오체를, 열두 제자와 같이 친밀한 사이에 하시는 말씀은 해요체와 친밀어를, 적대자에게 하시는 말씀은 하오체를 사용하였습니다.<sup>5)</sup>

위의 번역 원칙에 따라, 『새한글』 요한복음은 예수의 대화를 대화 상대와 상황을 고려하여 번역함으로써 읽는 독자에게 생동감을 제공하고 있다. 이러한 『새한글』의 시도는 매우 적절하고 반갑기까지 하다. 그동안의 우리말 성경은 주로 원어를 다른 나라의 언어로 1차 번역된 것을 다시 번역하는 형태를 취해왔다. 이로 인해 우리말이 가지는 어감이나 어법이 충분히 반영되지 못했던 것이 사실이다. 이런 상황에서 『새한글』의 이런 시도는 어

4) 조지훈, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148.

5) 김창락, “『새한글성경 신약과 시편』-신약성서의 번역 특징을 중심으로”, 대한성서공회홈페이지, [https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo\\_table=sachan&wr\\_id=7](https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=sachan&wr_id=7) (2022. 04. 10.).

쩌면 다소 늦은 것인지도 모른다. 그러나 이러한 번역이 원어가 가지는 본연의 의도와 의미를 가리게 되어서는 안 될 것이다. 이와 관련하여 고민이 조금 더 필요해 보이는 표현이 바로 예수가 사용하는 호칭, ‘여자여’(γύναι)와 관련된 번역이다.

그동안 우리말 성경 번역에서 ‘γύναι’의 번역으로 주로 사용한 ‘여자여’라는 표현이 주는 다소 상대방을 하대하는 듯한 인상으로 인해, 이미 국내 학자들 사이에서도 예수가 자신의 어머니를 향하여 한 ‘γύναι’를 ‘여자여’로 번역하는 것의 적절성 여부가 논의의 주제가 되기도 했다.<sup>6)</sup> 요한복음에서 여성들을 향해 부른 호칭 ‘여자여’(γύναι)는 예수의 대화 가운데 5차례, 천사와 막달라 마리아의 대화 가운데 1차례 총 6차례 나타난다.<sup>7)</sup> 예수의 대화 가운데에서는 자신의 어머니를 향하여 2회(요 2:4, 19:26), 다른 여성들을 향하여 3회(요 4:21, 8:10, 20:15) 사용이 된다는 점에서, 요한복음에서 이 표현은 예수에 의해 압도적으로 사용된다.<sup>8)</sup> 예수가 사용한 표현들만을 중심으로 살펴보면 다음과 같다:

<표2> 요한복음에서 예수가 사용한 ‘γύναι’의 번역 비교

대화상대		본문	NTG <sup>28</sup>	『새한글』	『개역개정』	『공동』
어머니 마리아		2:4	γύναι	어머니	여자여	어머니
		19:26	γύναι	어머니	여자여	어머니
다른 여성들	사마리아 여인	4:21	γύναι	자매님	여자여	생각했음
	간음하다 잡힌 여인	8:10	γύναι	자매님	여자여	생각했음
	막달라 마리아	20:15	γύναι	자매님	여자여	생각했음

6) 배재욱, “요한복음에 나오는 γύναι에 대한 소고 — 예수는 자기 어머니를 “여자여”라고 불렀을까?”, 『신약논단』 9:3 (2002), 779-786; 거트 M. 네퍼, “요한복음 2:4의 γύναι 용법에 대한 유진 나이다의 견해”, 김형동 역, 『성경원문연구』 39 (2016), 434-447; 권해생, “예수의 십자가와 하나님의 새로운 가족(요 19:25-27)”, 『신약연구』 17:4 (2018), 526-555.

7) 요한복음에서 ‘여자여’라는 표현은 총 6회 등장하며, 그 가운데 예수의 입에서 5회(2:4; 4:21; 8:10; 19:26; 20:13), 천사의 입에서 1회(20:15) 사용된다.

8) ‘γύναι’는 마 15:28, 눅 13:12, 그리고 눅 22:57에서 3번밖에 등장하지 않으며, 이 가운데 눅 22:57은 예수가 아닌 베드로가 예수를 부인하는 과정에서 한 말이다. ‘γύναι’는 요한복음에서만 예수에게서 자주 등장하는 표현이기에 더욱 세심한 주의가 필요해 보인다. 권해생은 이를 상대방과의 새로운 관계를 설정하기 위해 사용되는 표현으로 간주한다. 권해생, 『요한복음』 (서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2021), 126.

## 3.1.1. 어머니를 향해 사용한 ‘여자여’(γύναι)

요한복음에서 예수는 어머니를 부르는 호칭으로 ‘γύναι’를 자신의 첫 번째 사역이었던 갈릴리 가나 혼인 잔치에서와 마지막 사역이었던 십자가상에서 두 번 사용한다.

첫 번째, 가나 혼인 잔치(2:4)

NTG<sup>28</sup> [καί] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου.

『새한글』 그러자 예수님이 어머니에게 말씀하십니다. “저한테 왜 그런 말씀을 하시나요. 어머니? 아직 저의 시간이 오지 않았습시다

『개역개정』 예수께서 이르시되 여자여 나와 무슨 상관이 있나이까 내 때가 아직 이르지 아니하였나이다

두 번째, 십자가상(19:26-27)

NTG<sup>28</sup> Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὄν ἡγάπα λέγει τῇ μητρὶ Γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου: εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ Ἴδε ἡ μήτηρ σου, καὶ ἀπ’ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

『새한글』 이제 예수님이 어머니와 또 자신이 사랑하신 제자가 곁에서 있는 것을 보시고 어머니에게 말씀하십니다. “어머니, 보십시오. 어머니의 아들입니다.” 그런 다음에 그 제자에게 말씀하십니다. “보세요. 그대의 어머니입니다.” 바로 그 시간부터 그 제자가 예수의 어머니를 자신의 집으로 모셔갔다.

『개역개정』 예수께서 자기의 어머니와 사랑하시는 제자가 곁에서 있는 것을 보시고 자기 어머니께 말씀하시되 여자여 보소서 아들이니이다 하시고 또 그 제자에게 이르시되 보라 네 어머니라 하신대 그 때부터 그 제자가 자기 집에 모시니라

『새한글』에서 ‘어머니’로 번역한 것과 관련해서, 기본적으로 그리스어 ‘γύναι’는 ‘여자’, 또는 ‘아내’의 의미를 갖는다. 물론 예수가 자신의 어머니를 향하여 ‘여자여’라고 부른 것이 현대 독자들에게는 다소 무례하게 보일 수 있을 것이다. 그러나 전통적으로 많은 학자들이 해석하는 바와 같이, 이

구절은 예수가 자신의 어머니를 무시해서 한 발언이기보다 자신과 어머니의 사이에 간격이 존재하고 있음을 표현한 것으로 이해하는 것이 문맥을 이해하는 데 더 도움이 되지 않을까 생각된다.<sup>9)</sup> 제자들과 함께 한 첫 번째 공식 석상이 가나의 결혼 잔치에서 예수는 ‘그의 영광을 드러내’는 일을 했다고 요한은 설명한다(2:11). 요한의 예수는 자신의 때를 아는 사람이다(13:1, 『새한글』, 예수는 자신의 때가 와서, 이 세상에서 아버지한테로 옮겨 가야 하는 것을 아셨다). 그런 점에서 볼 때, 예수는 마리아의 간청 때문에 혼인 잔치의 문제를 해결하는 것이 아니라 자신이 일해야 할 ‘때’를 스스로 결정하겠다는 것이다. 요한복음 2:4의 번역과 관련하여 네퍼(G. M. Knepper)는 ‘γύναι’는 ‘Τί ἐμοὶ καὶ σοί’(『새한글』, 저한테 왜 그런 말씀을 하시나요)와 일관된 논조를 유지하기 위해서 거리감을 두는 번역을 해야 하며 “어떠한 상황에서도 ‘γύναι’가 ‘어머니’를 뜻하는 용어로 번역되어서는 안 된다. 왜냐하면 이것은 정확히 본문이 그렇게 대화하는 것을 명백히 회피하고 있기 때문이다.”라고 권한다.<sup>10)</sup>

‘γύναι’가 갖는 의미는 예수가 이 단어를 사용한 두 번째 상황에서 더 분명하게 드러난다. 예수는 십자가상에서 마지막 호흡을 내쉬며 자신의 어머니를 향하여 ‘γύναι’라고 부른다. 우리가 주목해야 할 것은 예수가 26절에서 자신의 어머니 마리아를 ‘γύναι’로 부르는 반면, 27절에서 자신의 제자에게는 마리아를 ‘μήτηρ’로 소개함으로써 분명하게 다른 표현을 사용하고 있다는 점이다. ‘μήτηρ’는 언제나 ‘어머니’라는 의미로 사용되는 단어로 ‘γύναι’와 구별된다. 다시 말해 예수는 자신의 어머니를 두고 명확하게 다른 두 단어를 사용함으로써 다른 의미와 의도를 드러내고 있는 것이다.

요한은 의도적으로 다른 단어를 선택하여, 예수와 마리아의 관계 변화를 드러낸다. 예수는 십자가에 못 박힌 상태에서 자신의 어머니에게 ‘여자’라고 부르며 거리를 두는 반면, 제자에게는 마리아를 ‘네 어머니’라고 부름으로써(19:27), 자신이 사랑하는 제자와 자신의 어머니 사이를 새로운 어머니와 아들의 관계로 연결시킨다. 즉 새로운 가족을 만드는 역할을 한다.<sup>11)</sup> 이를 통해 ‘혈통을 따라서나 몸의 뜻을 따라서나 남자의 뜻을 따라서가 아니라’ 예수의 십자가를 통하여 ‘하나님에게서 태어나’는 새로운 공동체를 소

9) D. A. 카슨, 『요한복음』, 박문재 역 (서울: 솔로몬, 2017), 301; 조석민, 『이해와 설교를 위한 요한복음』 (고양: 이레서원, 2019), 86; G. R. O'Day, *The Gospel of John* (Nashville: Abingdon Press, 1995), 536.

10) 거트 M. 네퍼, “요한복음 2:4의 γύναι 용법에 대한 유진 나이디의 견해”, 445.

11) G. R. O'Day, *The Gospel of John*, 832.

개한다.<sup>12)</sup>

결과적으로 예수가 ‘여자여’라고 부르는 것은 자신의 어머니를 낮추거나 비하하여 부르는 것이 아니며 자신의 어머니를 알아보지 못해서도 아니다. 예수는 의도적인 거리두기를 하고 있으며, 달라진 자신과 어머니, 그리고 제자와 어머니의 관계 변화를 강조하고 있는 것이다. 이런 측면에서, 『새한글』은 이 두 단어(‘γύναι’와 ‘μήτηρ’)를 모두 동일하게 ‘어머니’로 번역함으로써 ‘γύναι’의 문맥상의 역할을 다소 약화시키는 경향이 있으며, 또한 ‘μήτηρ’와의 차이를 희미하게 만들었다는 점은 상당히 아쉬운 부분이다. 이와 같은 맥락에서, 요한복음 21장에서 부활한 예수와 베드로와의 대화에서 『개역개정』은 ‘네가 나를 사랑하느냐’(21:15, 16, 17, ‘ἀγαπᾷς με’)고 묻는 예수의 질문과 ‘내가 주님을 사랑한다’(21:15, 16, 17, ‘φιλῶ σε’)고 대답하는 베드로의 대화를 동일한 ‘사랑하다’는 말로 번역했다. 하지만 『새한글』은 예수가 ‘네가 나를 사랑하느냐’고 질문하고 베드로는 ‘제가 주님을 좋아한다’고 서로의 단어가 달리 사용되고 있음을 번역으로 애써 드러내고 있다. 그러한 측면에서 보면 요한복음 19:26-27에서 사용되는 ‘여자’(‘γύναι’)와 ‘어머니’(‘μήτηρ’)의 저자의 구분을 하나의 한글 번역으로 묶어버린 것에 대해서는 다소 설명이 필요해 보인다. 현대 독자를 고려하는 것의 중요성을 간과하지는 것이 아니다. 다만, 현대 독자들의 상황을 고려한 번역과 원문의 분석 결과가 일치하는지는 별개의 문제임<sup>13)</sup>은 고민해 볼 대목이다.

### 3.1.2. 여인들을 향해 사용한 ‘여자여’(γύναι)

‘γύναι’와 관련해서, 예수는 어머니가 아닌 여성들을 향해서도 이 표현을 사용한다. 첫째는 사마리아 여인과 대화하는 장면에서(4:21), 두 번째 현장에서 간음하다 잡혀온 여인을 향해서(8:10), 그리고 세 번째는 예수의 시신을 찾아 장사하려고 온 막달라 마리아를 향해서이다(20:15). 앞선 논의의 연속선에서 다소 거리감과 중립적 위치를 드러내는 ‘γύναι’를 『새한글』에서 ‘자매님’이란 친밀한 관계를 의미하는 표현으로 번역한다.

예수가 세 여인을 향해 ‘γύναι’라고 부른 것은 의도적 거리두기를 하신 것으로 보인다. 특히 간음하다 잡힌 여인을 향해, 예수는 ‘γύναι’, 즉 ‘여자여’라고 부름으로써 긍정도 부정도 아닌, 그녀를 향한 최종적인 판단과 관련하여 예비적이고 중립적 단계를 드러낸다. 바로 직전에 간음하여 죽음의

12) 권해생, “예수의 십자가와 하나님의 새로운 가족(요 19:25-27)”, 543-548.

13) 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 142-144.

긴장 관계에 있던 한 여성을 향해 예수가 처음 내뱉은 말로 ‘자매님’(8:10)이라는 단어는 현대적 맥락으로 이해해도 쉽게 다가오지 않는다. ‘γύναι’란 호칭 뒤에 이어진 예수의 말 “나 자신도 … 죄 있다고 판가름하지 않습니다. 가 보세요”(8:11)의 자유 선언으로 비로소 이 여인은 ‘남자와 간음하다 붙잡힌 여자’(8:3)에서 그저 한 ‘여자’(8:10)로, 그리고 마지막으로 ‘죄 있다고 판결받지 않은’ 자유인(8:11)으로 발전해 간다. 이 점층적인 구조의 중간 단계를 나타내는 표현으로 ‘γύναι’는 ‘자매님’보다 ‘여자’가 더 자연스러워 보인다. 성경의 모든 문화적 배경과 문맥, 의도를 담으면서 동시 현재 독자들에게도 친숙하고 자연스러운 언어로 바꾸는 것은 분명 큰 도전이다. 그러나 동시에 포기할 수 없는 일일 것이다.

### 3.2. 예수의 화법: ‘나는 -이다’(‘ἐγώ εἰμι’)

『새한글』은 요한복음의 독특한 표현을 그대로 살려서 독자들에게 전달하고자 했다는 점에서 매우 중요한 변화를 보여주고 있다. 그 대표적인 예가 바로 “진실로 진실로”(『개역개정』, ‘ἀμὴν ἀμὴν’ 총 25회 사용)라는 표현이다. 『새한글』에서는 이 표현을 기존의 『개역개정』에서 ‘진실로 진실로’라고 풀어서 번역을 하는 것과 달리 모두 ‘아멘 아멘’으로 음역하여 소개하고 있어 원어적 어감과 이 단어의 독특함이 더 잘 살아난다.

또한 예수가 다양한 상대를 가리키는 ‘ὁμίην’ 역시, 동일한 단어임에도 대상에 따라 달리 번역하여, 현재 예수가 누구를 향해 말하고 있는지가 더 잘 드러나게 했다. 『새한글』은 ‘ὁμίην’을 제자들에게 말할 때에는 “아멘 아멘 그대들에게 말합니다”(1:51; 12:24; 13:16, 20, 21; 14:12; 16:20, 23)로, 논쟁의 상대인 유대인들에게 말할 때에는 “아멘 아멘 당신들에게 말합니다”(5:24, 25; 8:34, 51)로, 그리고 일반 대중을 향하여는 “아멘 아멘 여러분에게 말합니다”(6:26, 32, 47, 53)로 구분하여 독자들은 대화 분위기를 더 잘 감지할 수 있게 하였다. 『새한글』의 이러한 세심한 배려로, 예수의 발화 “아멘 아멘 당신들에게 말합니다”로 시작되는 10:1은 예수의 대화 상대가 제자 또는 일반 대중이 아닌 유대인임을 알 수 있게 한 것이다.

또 하나 요한복음에 나타나는 예수의 독특한 표현과 관련하여 『새한글』의 또 다른 흥미로운 번역 중 하나가 바로 ‘ἐγώ εἰμι’이다. 『새한글』의 ‘ἐγώ εἰμι’의 번역을 도표로 나타내면 다음과 같다.

&lt;표 3&gt; 요한복음에 나타난 ‘ἐγώ εἰμι’의 번역 비교

본문	NTG <sup>28</sup>	『새한글』	『개역개정』
4:26	Ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.	바로 내가 그입니다. 그대에게 말을 건네고 있는 내가요.	네게 말하는 내가 그라
6:20	Ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε.	나예요, 나! 두려워하지 마세요.	내니 두려워하지 말라
6:35	Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς	나야말로 생명의 빵입니다.	나는 생명의 떡이니
6:41	Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος …	나야말로 … 빵입니다.	자기가 … 떡이라 하시므로
6:48	… ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς	나야말로 생명의 빵입니다.	내가 곧 생명의 떡이니라
6:51	… ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος …	나야말로 … 빵입니다.	나는 … 떡이니
8:12	Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου …	나야말로 세상의 빛입니다.	나는 세상의 빛이니
8:18	… ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ	나 자신이 스스로에 대해 증언합니다	내가 나를 위하여 증언하는 자가 되고
8:24	… ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι …	바로 내가 나라는 것을 믿지 않으면	내가 그인 줄 믿지 아니하면
8:28	… γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι …	바로 내가 나라는 것을 알게 될 것입니다.	내가 그인 줄을 알고
8:58	… πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγώ εἰμί.	아브라함이 나기 전부터 내가 나입니다.	아브라함이 나기 전부터 내가 있느니라
10:7	… ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων.	나야말로 양들의 문입니다.	나는 양의 문이라
10:9	ἐγώ εἰμι ἡ θύρα.	나야말로 문입니다.	내가 문이니 …
10:11	ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός.	나야말로 좋은 목자입니다.	나는 선한 목자라

본문	NTG <sup>28</sup>	『새한글』	『개역개정』
10:14	ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός ...	나야말로 좋은 목자여서 ...	나는 선한 목자라
11:25	Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις	나야말로 부활이요 ...	나는 부활이요
13:19	... πιστεύετε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι.	바로 내가 나라는 것을 믿게 하려는 겁니다	내가 그인 줄 너희가 믿게 하려 함이로라
14:6	Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός ...	나야말로 그 길이고 ...	내가 곧 길이요
15:1	Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή ...	나야말로 참 포도나무이고 ...	나는 참 포도나무요
15:5	ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ...	나야말로 포도나무 ... 입니다.	나는 포도나무요
18:5	... Ἐγώ εἰμι.	바로 나요	내가 그니라
18:6	... Ἐγώ εἰμι ...	바로 나요	내가 그니라
18:8	Εἶπον ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι	바로 나라고 당신들에게 말했소	너희에게 내가 그니라 하였으니

‘ἐγώ εἰμι’는 요한복음의 예수(Johannine Jesus)의 대화체에 나타나는 표현으로 자신이 어떤 존재인지를 설명할 때 총 23회나 등장한다. 특히 ‘ἐγώ εἰμι’는 구약에서 하나님께서 자기 자신을 계시하는 장면을 연상케 하는 것으로(출 3:14), 예수의 신적인 정체성을 함축하는 표현으로 사용한 것으로 학자들에게 이해되어 왔다.

전체적으로 『새한글』은 ‘ἐγώ εἰμι’를 주어-술어의 관계 가운데 주로 ‘나야말로 -입니다’로 번역하였다. ‘나야말로’라고 표현함으로써 예수가 자신의 정체성을 강조하고 있음을 더 잘 표현한 것으로 보인다. 특히 18장에서 예수가 자신을 체포하려는 사람들에게 스스로를 드러낼 때(요 18:5, 6, 8), 『개역개정』이 예수가 자신을 3인칭으로 가리키는 방식으로 번역을 한 반면, 『새한글』은 직접 인용의 형식을 취함으로써 독자들이 본문의 상황을 더욱 생생하게 접할 수 있도록 한 것도 주목할 만한 변화라 할 수 있다.

다만 아쉬운 것은 『새한글』 요한복음 8:58의 번역, “아브라함이 나기 전부터 바로 내가 나입니다”이다. 8:56에서 예수는 “아브라함은 나의 때 불 것을 즐거워하다가 보고 기뻐하였다”고 주장한다. 이에 격분한 유대인들은 예수를 향해 오십도 되지 않은 사람이 어떻게 아브라함을 보았다고 말하는



지 따져 묻는다. 이때 예수는 이에 대한 대답으로 자신이 아브라함보다 더 오래전부터 있었던 존재라고 말한다. 이때 사용된 ‘ἐγώ εἰμι’는 자신의 선재성을 주장하는 표현이라 할 수 있다.<sup>14)</sup> 이러한 배경 가운데 해당 본문에서 사용된 ‘ἐγώ εἰμι’는 ‘나는 -이다’의 성질을 특정하는 의미보다는 ‘나는 있었다’는 의미, 즉 존재했다는 의미로 보아야 할 것이다. 이런 문맥의 흐름을 살펴볼 때, 해당 본문의 해석은 『개역개정』의 “아브라함이 나기 전부터 내가 있느니라”나, 『공동』의 “나는 아브라함이 태어나기 전부터 있었다” 정도가 자연스러워 보인다.

이과 같은 맥락에서, 『새한글』 요한복음 8:28의 “당신들이 인자를 높이 들 때, 그때에 당신들은 내가 나라는 사실을 알게 될 것입니다”라는 번역 역시 다소 부자연스러워 보인다. 이와 달리 『개역개정』은 다음과 같이 번역한다: “이에 예수께서 이르시되 너희가 인자를 든 후에 내가 그인 줄을 알고 또 내가 스스로 아무 것도 하지 아니하고 오직 아버지께서 가르치신 대로 이런 것을 말하는 줄도 알리라.” 요한복음 8:28은 예수가 자신을 ‘인자’에 대입시켜, 당신이 바로 그 ‘인자’라고 말씀하시는 구절이다. 다시 말해 내(예수)가 그(인자)임을 강조하시는 것이다. 이런 흐름에서 『새한글』의 “나는 나”라는 번역은 이러한 다소 의미의 혼란을 줄 수 있어 보인다. 그러나 이러한 다소 보완이 필요한 부분들이 존재함에도 불구하고, 예수의 발화의 독특성과 발화 상황을 강조하는 번역을 한 『새한글』의 시도는 신선하고 매우 긍정적으로 보인다.

### 3.3. 예수의 대화체에서 높임 표현의 변화

앞서 『새한글』은 같은 단어라 할지라도 대화 대상에 따라 다르게 번역하기도 했음을 간략하게 언급했다. 이와 유사하게 『새한글』은 특정 사건을 기점으로 변화되는 것을 강조하기 위하여, 같은 단어라도 번역을 달리하고 있다. 특히 공관복음에서 예수의 부활 이후 예수의 대화체가 ‘하십시오체’ 혹은 ‘하오체’에서 ‘해라체’로 변화된다. 『새한글』 번역팀은 “여기서 갑자기 마침표가 바뀐 이유는 예수님이 부활하시기 이전과 이후의 문체를 달리 번역하려 했기 때문입니다. 예수님이 부활하신 뒤에는 예수님의 주님 되심이 공개적으로 드러났기 때문에 성육신하신 분이 아니라 부활하신 주님으로서 말씀하시는 것으로 대화의 상황이 바뀌었음을 고려하여 번역했습니다.”고

14) D. A. 카슨, 『요한복음』, 656; 조석민, 『이해와 설교를 위한 요한복음』, 264; 권해생, 『요한복음』, 317.

밝히고 있다.<sup>15)</sup> 이를 통해 화자, 즉 예수의 ‘부활’을 강조하고자 한 것이다.

『새한글』의 이러한 새로운 시도는 환영할 만하다. 이런 번역을 통해 현대 독자들은 특정 사건으로 인한 변화를 더욱 분명하게 느낄 수 있을 것이기 때문이다. 같은 선상에서 『새한글』 요한복음도 예수의 부활을 기점으로 예수의 발화의 높임법을 달리하고 있다. 공관복음과 같은 이유일 것이다.

<표 4> 『새한글』 요한복음에 나타난 예수의 발화 중 높임 표현(중결 표현)의 변화

본문	해요체, 하십시오체
1:1 - 20:15	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ 풍랑이는 물 위를 걸으시면서, “나예요 나! 두려워하지 마세요” 『새한글』, 6:20</li> <li>▪ 십자가에서 자신의 어머니를 제자에게 부탁하시며, “보세요, 그대의 어머니입니다” 『새한글』, 19:27</li> <li>▪ 십자가에서의 마지막 외침, “끝까지 다 이루어졌습니다” 『새한글』, 19:30</li> <li>▪ 부활하신 이후 마리아를 향해, “자매님, 왜 울고 있나요” 『새한글』, 20:15</li> </ul>



본문	하라체
20:16 - 21:25	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ 부활하신 이후 당신을 바라보는 마리아를 향해, “마리아야 … 나를 건드리지 마라” 『새한글』, 20:16-17</li> </ul>

『새한글』 요한복음은 1:1-20:15까지 예수의 대화 장면에서 예수의 말을 ‘해요체’나 ‘하십시오체’로 표현했다. 이후 20:16부터 ‘하라체’로 변경한다. 이는 앞서 언급된 번역자의 신학적 견해를 반영한 것으로, 부활이라는 특정 사건을 예수가 자신의 메시아 됨을 보여 주는 가장 결정적인 사역으로 이해했음을 짐작하게 한다. 이러한 시도는 부활 사건을 기점으로 하여 예수의 변화를 분명하고 극적으로 드러내 주는 새로운 시도이다.

다만, 요한복음이 갖는 차별성이 고민되어야 할 것으로 보인다. 부활을 기점으로 예수의 주 되심과 영광을 드러내는 공관복음과 달리, 요한복음을 그 시작에서 예수의 주 되심과 영광을 나타내고 선포한다. 또한 부활 사건 이전에 이미 자신의 영광을 나타내셨음을 분명히 한다.

15) 이두희, “마가복음 번역 해설”, 이두희, 박동현, 민현식, 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』 (서울: 대한성서공회, 2021[전자매체본, 2021]), 66, [https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo\\_table=saeahan&wr\\_id=5](https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=saeahan&wr_id=5) (2022. 4. 10.).

## 『새한글』

(1:1) 처음에 말씀이 계셨다. 그 말씀은 하나님과 함께 계셨다. 하나님  
이셨다, 그 말씀은.

(1:14) 우리가 그분의 영광을 바라보니 아버지에게서 나신 하나뿐인  
아들의 영광이었다.

(2:11) 예수님이 갈릴래아 가나에서 행하여 자신의 영광을 드러내셨  
다. 그래서 그분의 제자들이 그분을 믿게 되었다.

요한복음은 예수가 고난받고 부활하는 사건을 그의 주 되심을 드러내고  
영광 받으시는 최초이자 최종적 사건으로 묘사하기보다는, 이 땅에서 이미  
영광을 받으시고 드러낸 영광은 부활 이후 완전해지는 것으로 묘사한다.

이제까지 살펴본 것처럼, 부활 사건을 예수의 주 되심과 영광 받으시는 기  
점으로 보는 공관복음과 달리 그 시작부터 예수의 주 되심을 선포하는 요한  
복음의 독특성을 고려할 때, 부활을 기점으로 대화체의 변화에 관한 고민이  
필요해 보인다. 보컴(R. J. Bauckham)은 공관복음서를 기록한 ‘초기 그리스  
도교 저자들’이 인식한, ‘죽음-부활’ 내지는 ‘죽음-승귀’의 이중 구조에 기반  
하여 요한의 ‘죽음-부활-승귀’의 세 단계를 드러내고 시도하는 것이 적절하  
지 않다고 지적한다.<sup>16)</sup> 공관복음의 눈으로 세워진 번역의 기준으로 요한복  
음을 번역하지는 않았는지 고민해 볼 대목이다. 예수의 발화의 높임 표현과  
그 변화로 인해 혹 예수의 신적 정체성이 약화되지는 않는지, 또한 요한이 강  
조하는 독특성이 가리어지지 않는지 다시 한 번 생각해 보아야 할 것이다.

## 4. ‘고아’(ὄρφανός)

신약성경에서는 요한복음과 야고보서에서만 등장하는 이 단어는 요한  
복음 13-14장에서 예수는 자신이 떠날 때가 되었음을 제자들에게 반복해서  
언급하는 배경 가운데 등장한다. 그리고 예수는 자신이 아버지께로 떠나야  
한다는 말을 듣고 영문을 알지 못하고 혼란스러워하는 제자들에게 자신이  
아버지 집으로 거할 곳을 예비하러 떠나는 것(요 14:1-2)임과 함께 다시 그  
들을 데리러 올 것임을 말한다(요 14:3). 그리고 그들과 함께 하게 될 보혜  
사 즉 성령을 아버지께서 보내실 것을 말하는 대화의 과정에서 예수는 제  
자들을 ‘ὄρφανός’처럼 남겨 두지 않겠다는 약속을 한다. 이 단어가 등장하

16) 리처드 보컴, 『요한복음 새롭게 보기』, 문우일 역 (서울: 새물결플러스, 2016), 127-129.

는 요한복음 14:18의 내용을 『새한글』과 『개역개정』을 비교해보면 다음과 같다.

NTG <sup>28</sup>	Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.
『새한글』	내가 그대들을 <u>부모 없는 아이들로</u> 내버려 두지 않을 겁니다. 그대들한테로 올 겁니다
『개역개정』	내가 너희를 고아와 같이 버려두지 아니하고 너희에게로 오리라
Geneva Bible	I will not leave you fatherless: but I will come to you

예수는 자신이 아버지께 보혜사를 청할 것과 당신이 제자들에게 다시 올 것이요, 영원히 그들과 함께하게 될 것이라고 약속한다. 예수의 부재의 시간에도 세상은 알아보지 못하지만 보혜사는 그들과 함께할 것이다. 그들은 어느 순간에도 홀로 있지 않을 것이다. 여기서 예수는 ‘ὀρφανούς’를 사용하여 절대 제자들을 버려두지 않을 것임을 강조한다.

‘ὀρφανούς’라는 단어를 『개역개정』에서는 ‘고아’로 번역하였다. 그리고 『새한글』에서는 ‘고아’를 풀이하여, ‘부모 없는 아이들’로 번역하였다. 기본적으로 우리말 한글 사전에서는 “고아: 부모를 여의거나 부모에게 버림 받아 몸 붙일 곳이 없는 아이”로 설명한다.<sup>17)</sup> 하지만 ‘ὀρφανούς’라는 단어는 고대 배경 가운데 이해할 때, 현대인들의 생각처럼 부모가 없는 경우만을 가리키는 것은 아니다. 때로는 이 단어는 아버지 또는 어머니 중 한쪽이 없는 아이를 가리키는 표현이기도 했다.<sup>18)</sup>

당신은 나의 충직한 남편입니다. ... 여기 성 가운데 머물러 있어서, 당신의 아이가 고아가(ὀρφανικός) 되지 않도록 그리고 당신의 아내가 과부가 되지 않게 하세요 (Homer, *Iliad* 6. 430-432)

위의 언급된 고대 그리스 서사시 일리아드에서 전투에 나서려는 헥터

17) 국립국어원, “표준국어대사전”, <https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do>(2022. 4.7.).

18) 조석민, 『이해와 설교를 위한 요한복음』, 380; H. G. Liddell and R. Scotts, eds., *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1889), 571. ὀρφανούς는 요 14:18과 약 1:27에서만 사용된다. 이 단어가 사용된 본문만으로 ὀρφανούς가 어떤 대상을 가리키는 것인지 상황을 추정하는 것은 쉽지 않다. 하지만, ὀρφανούς가 아버지 없는 아이들 또는 부모가 모두 없는 상태이든 상관없이 약자로서 교회가 돌봐야 하는 대상으로 본 것은 분명해 보인다(1 Clement 8:4, “κρίνατε ὀρφανῶ,” Barn 20:2).

(Hector)를 향해 그의 아내가 하는 말로, 남편이 죽으면 그의 아이는 ‘고아’가 된다고 말하고 있다. 이에서 볼 수 있듯이, 남자가 죽는 것만으로 자녀는 ‘고아’(ὄρφανός)라고 불릴 수 있었으며, 이것은 당시에 전혀 이상한 것이 아니었다.<sup>19)</sup>

이러한 ὄρφανός의 당시 사용 용례와 의미와 더불어 요한복음도 ὄρφανός를 부모 중 한쪽, 특별히 ‘아버지’의 부재를 강조하는 단어로 사용하고 있는 것으로 보인다. 요한복음 13:33에서 예수는 제자들을 향하여 ‘자녀들’이라고 부름으로써, 자신을 자녀들에게 교훈하는 ‘아버지의 모습’으로 묘사한다. 그리고 이어 ὄρφανός가 사용되는 14장은 제자들을 향한 예수의 약속, ‘내 아버지 집’으로 인도하겠다는 것으로 시작한다(14:2). 요한복음 13-14장의 예수와 제자, 그리고 빌립의 대화를 살펴보면 다음과 같다.

<표 5> 요한복음 13-14장의 전개

본문	내용
13:33	예수는 제자들을 ‘자녀’ τέκνία 라고 부른다.
14:2	예수는 제자들에게 그들을 ‘내 아버지 집’(τῆ οἰκία τοῦ πατρός μου)으로 인도하겠다고 약속한다.
14:6	예수는 자신을 통해서라야 ‘아버지(πατήρ)’께 올 수 있다고 말한다.
14:8	빌립은 그렇다면 ‘아버지(πατήρ)’를 보여 달라고 요구한다.
4:16	예수는 제자들에게 그들과 영원히 함께 있을 보혜사를 ‘아버지(πατήρ)’께 구할 것이며, 그가 반드시 보낼 것이라고 말한다.
14:18	예수가 제자들에게 그들을 ‘ὄρφανός’로 내버려 두지 않을 것이라 말한다.
14:21	예수는 그를 사랑하는 자는 그의 ‘아버지(πατήρ)’께도 사랑을 받게 될 것이라고 말한다.

요한복음은 ὄρφανός를 ‘아버지’와 함께 할 수 없는 상태, 또한 ‘아버지’께 가지 못하며, ‘아버지’께 사랑받지 못하는 상태의 결과로 말한다. 즉, 예수의 부재 그리고 그로 인해 하나님과의 관계가 단절된 상태를 아버지 없는 (fatherless) ὄρφανός 상태에 놓이는 아이와 같은 모습으로 말하고 있으며, 바로 이러한 상태에 내버려 두지 않을 것을 말하는 것으로 이해할 수 있다.<sup>20)</sup>

19) M. Sigismund, ““Without Father, without mother, without genealogy”: fatherless in the Old and New Testaments”, S. R. Hübner, and D. M. Ratzan, eds., *Growing Up Fatherless in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 98.

20) D. A. 카슨, 『요한복음』, 928-29; 조석민, 『이해와 설교를 위한 요한복음』, 380.

무엇보다도 요한복음은 아들-아버지의 관계를 다른 어떤 복음서보다 압도적으로 강조한다. 특히 ‘ὄρφανούς’가 사용되는 14장에서 예수는 하나님을 아버지로 무려 23회나 폭발적으로 소개한다. 그리고 그의 집을 향해 제자들의 거할 곳을 마련하기 위해 떠날 것을 말하면서, 자신을 아는 것은 하나님 아버지를 아는 것이며(14:7), 자신 역시 스스로를 위한 일이 아닌 아버지의 일을 하고 있음을 말한다(14:10).

이러한 배경 가운데 등장하는 요한복음 14:18의 ‘ὄρφανούς’는 아버지 없는 아이가 당시의 ‘고아’의 개념 범주 안에 있다는 점과 또한 요한복음의 문맥상 14:1-2부터 예수가 하나님을 아버지로 소개하고 있다는 점을 고려하면 이 단어는 현대적 관점에서 ‘부모가 없는 아이’라기 보다는 ‘아버지 없는 아이’라고 번역하는 것이 더욱 자연스러울 수도 있다. 고아를 ‘부모가 없는 아이’로 이해하는 것은 다소 현대적인 이해일 수 있으며, 이런 현대적 관점은 자칫 본연의 의미를 제한할 수도 있을 것이다. ‘아버지’와의 단절의 의미로 보는 것이, 요한복음이 전체적으로 강조하는 ‘아버지’와 ‘자녀’의 관계를 더 잘 드러내며, 앞서 언급된 ‘아버지의 집’과의 연관성에 있어서도 일관성을 갖게 될 것이라 생각된다.

## 5. 시간을 표현하는 단어

고대에는 현대처럼 시간을 인식하고 구별하는 공식적인 체계가 존재하지 않았다. AD/BC와 와 같은 통용되는 시간의 축(temporal axis)이 없었으므로, 고대의 저자들은 독자들이 쉽게 알 수 있을 것이라고 생각되는 사건, 인물들의 탄생과 죽음을 시간의 축으로 사용하곤 했다.<sup>21)</sup> 따라서 시간을 기록하는 방식은 저자가 이 인물 또는 사건들을 어떻게 이해하고 있는지를 보여 주는 중요한 표지가 된다.

공관복음에서 소개된 예수의 삶의 순서와 비교해 보면, 요한복음은 상당한 차이를 나타낸다. 공관복음에서 등장하는 사건들 가운데 요한복음에는 없는 것들이 있고, 공관복음에 등장하는 것과 같은 사건이라 할지라도 그 사건의 위치 또는 기술 방식에서도 차이를 보이는 경우가 있다. 요한은 자신만의 시간의 틀(temporal frames)로 예수의 삶을 구성해 나간다. 그래서 요한복음에서 시간을 나타내는 표현이 갖는 의미는 공관복음의 것과 다른 점이 있을 수 있다.

21) D. Feeney, *Caesar's Calendar*, 13-16.

『새한글』은 기본적으로 요한복음이 언급한 시간(『개역개정』 4:6, ‘여섯 시’, 『개역개정』 19:14, ‘제육시’)을 유대인의 시간 방식으로 이해하여 ‘낮 12시’로 번역한다.<sup>22)</sup> 이와 같은 번역 방식은 정말 놀라운 도전이다. 또한 『새한글』은 시간 단위뿐만 아니라, 무게와 도량형(『새한글』 19:39, ‘물약과 알로에 섞은 것을 33킬로그램쯤’)들도 현대 단위로 번역함으로써 현대 독자들에게 큰 편의를 제공하고 있다. 이러한 번역으로 인해 현대 독자들은 성경을 읽는 중간 중간 단위를 별도로 변환하지 않아도 되며, 본문을 읽는 순간 그 양과 정도를 바로 가늠할 수 있을 것이다. 물론 고대의 단위를 현대 단위로 정확하게 환산하는 것은 불가능에 가까울 수 있다. 그러나 이러한 한계에도 불구하고 고대 단위의 현대 단위화는 정확한 수치를 필요로 하는 연구 등의 특별한 경우를 제외하고는 성경 이해에 큰 도움을 줄 것이다.

다만, 성경의 시간, 특별히 요한복음의 시간 표현 방식의 이해에 관해서는 조금 더 조심스러운 접근이 필요하다. 요한복음은 로마-유대의 복합적 문화 체계 안에서 자신만의 시간 체계로 예수의 삶을 소개한다. 이런 이유로 일부 사람들은 요한복음을 심지어 시간적으로 무작위적인 책이라고까지 불리기도 했던 것은 바로 이런 이유 때문이다. 요한복음은 사건의 기술에 앞서 시간의 지표(temporal markers)를 나타내기를 즐겨하는데, 이때 유대 전통적 기준과 로마적 표현으로 보이는 기준을 함께 사용한다. 가령, 요한복음은 유대의 절기(13:1, 유월절; 7:2, 초막절)를 사건을 소개하거나 장면이 전환되는 중요한 시간의 지표로 사용한다. 반면 로마의 시간 체계로 보이는 표현이 사용되기도 한다.

이런 맥락에서 요한복음이 나타내고 있는 ‘제육시’(『개역개정』 19:14) 등이 어느 민족 혹은 문화의 시간 체계와 기준을 따른 것인지는 여전히 논쟁 중이다. 일부는 ‘제육시’를 유대인의 시간으로 보는 반면,<sup>23)</sup> 또 다른 학자들은 로마의 체계를 따른 것으로 주장하기도 한다.<sup>24)</sup> 영어 번역 성경의 경우에도 NRSV, NLT에서는 유대의 시간 체계를 따라 ‘정오’(noon, noontime)로 번역했지만, 다른 많은 성경(KJV, NIV, RSV)은 ‘제육시’(the sixth hour)로

22) 안드레아스 퀴스텐베르거, 『요한복음』, 신지철, 전광규 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2017), 210, 676; 이에 대해 권해생과 조석민은 이 시간은 유대인의 시간 법에 따른 것이 아니라, 로마식 시간 즉 오후 6시라고 주장한다. 조석민, 『이해와 설교를 위한 요한복음』, 126-127; 권해생, 『요한복음』, 169.

23) D. A. 카슨, 『요한복음』, 389; M. M. Thompson, *John* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2015), 96.

24) R. A. Culpepper, *The Gospel and Letters of John* (Nashville: Abingdon Press, 1998), 139; F. J. Moloney, *The Gospel of John* (Minnesota: The Liturgical Press, 1998), 121; 조석민, 『이해와 설교를 위한 요한복음』, 126-27; 권해생, 『요한복음』, 169.

표현함으로써 중립적인 번역을 하고 있다.

따라서 요한복음의 시간을 유대 방식으로 이해한 『새한글』의 번역은 자칫 독자에게 잘못된 정보를 전달할 수도 있을 것이다. 그러나 그럼에도 고대의 단위를 현대의 단위로 변환하는 노력은 계속해야 할 것이다. 이것은 분명 현대 독자의 성경 이해를 돕는 막강한 수단이기 때문이다. 다만, 이에 관한 국내의 연구와 논의 및 합의가 필요할 것이다.

## 6. 나가는 글

‘번역은 반역’이라는 말이 있다. 그만큼 어렵다는 뜻일 것이다. 특별히 수 천 년 전의 문화를 현대인들의 문화에 맞게 번역해 내는 일은 거의 새로운 창조에 가깝다고 해도 과언이 아닐 것이다. 원문에서 전달하는 본래의 의미와 어감을 모두 완전히 번역하는 것은 사실상 불가능하다. 이런 측면에서 『새한글』 번역에도 마치 외줄타기처럼 성경 시대 문화 안에 있는 표현과, 현대 시각 및 인식으로 번역된 표현 사이에서 그 정도와 범위가 위태한 긴장 관계를 갖고 있는 것도 부분 발견된다.

그러나 그럼에도 불구하고 『새한글』 번역의 새로운 도전들은 매우 반갑다. 우리가 노력하여 지향해야 할 방향을 제시하고, 한 걸음 더 진보한 대안을 찾아 주었기 때문이다. 또한 현대 독자 중심에서 고민하여 현대의 문체와 문법 등을 대폭 반영하였고, 이를 통해 현대 독자의 성경 가독성과 이해를 높였다. 또한 이번 『새한글』 번역 성경의 출판을 통해서 익숙하다고 생각했던 용어들에 관한 더욱 활발한 논의가 시작되고, 한국어 번역 성경이 발전되는 좋은 밑거름이 되리라 확신한다.

### <주제어>(Keywords)

요한복음, 『새한글성경 신약과 시편』, 여자, 절기, 고아.

Gospel of John, the New Korean Translation The New Testament and Psalms, women, feasts, orphans.



## &lt;참고문헌&gt;(References)

- 국립국어원편, “표준국어대사전”, <https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do> (2022. 4. 7.).
- 권해생, 『요한복음』, 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2021.
- 권해생, “예수의 십자가와 하나님의 새로운 가족(요 19:25-27)”, 『신약연구』 17:4 (2018), 526-555.
- 김주한, “『새한글성경』 신약성경에 관한 고찰”, 『신약연구』 20/4 (2021), 729-768.
- 김형동, “요한복음의 ‘여자’(γύναι)의 이해와 번역에 관한 소고”, 『성경원문연구』 50 (2022), 123-140.
- 김창락, “『새한글성경 신약과 시편』-신약성서의 번역 특징을 중심으로”, 대한성서공회홈페이지, [https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo\\_table=sachan&wr\\_id=7](https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=sachan&wr_id=7), (2022. 04. 10).
- 네펠, 거트 M., “요한복음 2:4의 γύναι 용법에 대한 유진 나이다의 견해”, 김형동 역, 『성경원문연구』 39 (2016), 434-447.
- 배재욱, “요한복음에 나오는 γύναι에 대한 소고 — 예수는 자기 어머니를 “여자여”라고 불렀을까?”, 『신약논단』 9/3 (2002), 779-786.
- 보컴, 리처드, 『요한복음 새롭게 보기』, 문우일 역, 서울: 새물결플러스, 2016.
- 이두희, “마가복음 번역 해설”, 이두희, 박동현, 민현식, 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』, 서울: 대한성서공회, 2021, 66, [https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo\\_table=sachan&wr\\_id=5](https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=sachan&wr_id=5) (2022. 4. 7.).
- 조석민, 『이해와 설교를 위한 요한복음』, 고양: 이레서원, 2019.
- 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148.
- 카슨, D. A., 『요한복음』, 박문재 역, 서울: 솔로몬, 2017.
- 콕스텐베르거, 안드레아스, 『요한복음』, 신지철, 전광규 역, 서울: 부흥과 개혁사, 2017.
- Bauckham, R., *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Culpepper, R. A., *The Gospel and Letters of John*, Nashville: Abingdon Press, 1998.
- Feeney, D., *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley: University of California Press, 2007.
- Liddell, H. G. and Scotts, R., eds., *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1889.
- Moloney, F. J., *The Gospel of John*, Minnesota: The Liturgical Press, 1998.
- O'Day, G. R., *The Gospel of John*, Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Sigismund, M., ““Without Father, without mother, without genealogy”: fatherless in the Old and New Testaments”, S. R. Hübner, D. M. Ratzan, eds., *Growing Up Fatherless in Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 83-102.
- Thompson, M. M., *John*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2015.

<Abstract>

**Suggestions for the New Korean Translation  
The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps):  
Focusing on Particular Expressions in the Gospel of John**

Chang Seon An  
(Korean Bible University)

Languages not only serve to facilitate communications between people, but also appear to be social symbolic systems they share within a particular society. In this regards, the publication of the New Korean Translation The New Testament and Psalms (hereafter NKT NT&Ps) plays a crucial role in helping young generations to come to better understanding of the meaning of the Bible. This essay examines particular expressions of the Gospel of John in the NKT NT&Ps while concentrating on some particular terms displaying the Johannine understanding of Jesus, God, and the believers in Jesus.

The publication of the NKT NT&Ps shows the meaningfully continuous efforts to fill the cultural, linguistic, and social gaps between the time of the Gospel of John and that of the contemporaries. In this vein, the essay concentrates on expressions of the NKT NT&Ps displaying and reflecting historical, cultural, and religious contexts in the Gospel. This study examines (1) Jewish feasts like the Dedication; (2) Jesus' distinctive ways to speak with women, 'I am' saying in John, and polite speech; (3) the translation of '고아'; and (4) some expressions demonstrating temporal movements in the narratives of the Gospel of John. Then, this paper suggests that the NKT NT&Ps will be appreciated when translators pay more careful attention on the theological structures of the Gospel of John that differ from those of the Synoptic Gospels, and are cognizant of the fact that the NKT NT&Ps leaves modern readers unfilled between two different people, cultures, and regions.

# 『새한글성경 신약과 시편』의 πίστις 번역에 대한 분석과 제언

— 갈라디아서를 중심으로 —

이승현\*

## 1. 들어가는 말

한 논문을 다른 언어로 번역할 때, 번역가가 경험하는 첫 번째 도전은 언어들 간에 100% 호환성이 존재하지 않는다는 것이다. 모든 언어는 그 언어가 속한 시대의 복합적 문화 산물이고, 언어의 의미장은 다양한 문화 배경들에 기초한 사회적 약속에 의해서 결정되기 때문이다. 이에 번역가는 다른 언어로 쓰인 단어들을 자신의 언어로 그대로 직역할지, 아니면 자신의 문화적 배경에 의미 있는 형태로 의역할지의 고민에 빠지게 된다. 그리고 번역의 매 순간마다, 특정 단어들에 대한 최상의 번역은 무엇일까에 대한 연속적 갈등을 경험하게 된다. 이러한 번역 작업의 어려움에 더하여, 성서를 번역한다는 것은 그 번역이 가져올 다양한 파장과 함께, 연관된 성서학의 현재적 논쟁들을 함께 고려해야 한다는 어려움을 내포한다. 필자의 박사논문 지도교수였던 보봉(F. Bovon)은 예수 이야기의 전개 순서에 대한 누가의 결정조차도 그의 신학적 선택을 포함하고 있다고 주장했다. 누가를 역사가로 볼지 아니면 신학자로 볼지에 대한 누가 신학의 오랜 논쟁

\* Harvard University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 호서대학교 신약학 부교수. shlee@hoseo.edu. 본 논문은 2022년 4월 23일 안양제일교회에서 개최된 제113차 한국신약학회 정기학술대회 “성서번역의 이상과 현실: 『새한글성경』을 중심으로”에서 발표된 글을 수정·보완한 것이다.

에 참여하면서, 보봉은 누가가 단순한 이야기꾼(story-teller)이 아니라, 초기 기독교의 중요한 신학자였음을 강조했다.<sup>1)</sup> 누가는 자신의 복음서를 기록할 때, 다양한 예수 전통 자료들과 구전 전승을 자신의 앞에 두고, 예수 이야기의 시작부터 모든 것을 조심스럽게 조사했다고 고백한다(눅 1:1-4). 그리고 자신이 생각하는 최상의 이야기 순서에 따라, 조심스럽게 자신의 복음서를 기록했다고 말한다(ἔδοξεν κάμοι παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, 1:3). 『새한글성경 신약과 시편』을 번역한 번역가들도 누가처럼 다양한 번역본들과 주석들을 자신들 앞에다 두고, 자신이 맡은 책의 본문을 시작부터 끝까지 조심스럽게 조사해 보았을 것이다. 그리고 자신들이 생각하는 최선의 번역을 한글 프로그램으로 조심스럽게 타이핑했을 것이다. 번역가들의 매 순간의 결정은, 역사가요 신학자인 누가처럼, 그들의 신학적 판단에 따른 최상의 결정이었을 것이다.

성서를 번역한다는 것은 어떤 번역가들에게는 하늘로부터 오는 영감에 의존하는 경건한 작업일 수 있다. 기도의 사람 누가처럼, 번역가는 매 순간 기도하는 마음으로 자신의 번역 작업을 수행하기 때문이다. 그러나 동시에, 번역가의 매 순간의 판단은 번역가가 현재 소유한 신학적 전제들에 의해서 심각하게 영향 받고 있음을 부인할 수 없다. 번역가가 속한 교회적 전통, 신학적 배경과 교육, 그리고 현재 학문적 논쟁들에 대한 자신의 판단과 결정, 그리고 출판사의 번역 원칙들로부터 번역가는 전혀 자유로울 수 없기 때문이다. 그러므로 『새한글성경 신약과 시편』에 대한 우리의 현재 분석은, 한편으로는, 그리스어 원어 번역에 대한 번역가들의 작업을 분석하는 동시에, 다른 한편으로는, 그들이 속한 그리고 선택한 신학적 전제들에 대한 분석을 의미한다. 다행히도, 『새한글성경 신약과 시편』의 번역가들과 필자를 포함한 비평가들은 동일한 시대에 속하여 동일한 신학적 문제들과 함께 씨름하고 있다. 이 사실은 『새한글성경 신약과 시편』을 매개로 한 우리의 비평적 대화가 현대 신학적 주제들에 대한 공통된 이해를 바탕으로 효과적으로 수행될 수 있음을 알려 준다.

이 논문에서 본 연구자는 『새한글성경 신약과 시편』이 바울 신학의 핵심 개념인 πίστις를 어떻게 번역했는지에 대해서 분석해 보고자 한다. 물론, 여

1) 참조, F. Bovon, *Luke the Theologian: Fifty-Five Years of Research (1950-2005)* (Waco: Baylor University Press, 2006); C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (Philadelphia: Fortress Press, 1970); I. H. Marshall, *Luke: Historian & Theologian, New Testament Profiles* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988); D. P. Moessner, *Luke the Historian of Israel's Legacy, Theologian of Israel's 'Christ': A New Reading of the 'Gospel Acts' of Luke* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2016).

기서 본 연구자는 명사 πίστις와 함께, 동사 πιστεύω, 그리고 형용사 πιστός를 함께 조사할 것이다. 바울 신학에서 그리스어 단어 πίστις가 차지하는 중요성에 대해서는 새삼 강조할 필요가 없다. 그리고 이 단어에 포함된 현대적 논의의 중요성과 다양성에 대해서 우리는 잘 인지하고 있다. 그러나 본 논문의 제한성 때문에, 우리의 분석은 πίστις가 가장 중요하게 그리고 빈번하게 논의되고 있는 갈라디아서의 주요 본문들에 집중될 것이다. 그러므로 우리의 분석은 (1) 갈라디아서의 주요 본문들에서 πίστις를 포함한 주요 그리스어 표현들에 대한 현대 신학적 전제들에 대해서 간략하게 언급한 후, (2) 『새한글성경 신약과 시편』이 보여주는 번역을 그리스어 원문과 비교하고, (3) 각각의 경우에서 번역가가 취한 신학적 입장과 결정에 대해서 논의해 볼 것이다. 그리고 마지막으로, (4) 『새한글성경 신약과 시편』의 추후 번역 수정 작업에 대한 제안들을 제시할 것이다.

## 2. 선포되는 예수-복음과 ἡ πίστις(갈 1:23)

갈라디아서는 유대주의자들이 전한 ‘다른 복음’(ἕτερον εὐαγγέλιον, 1:6)에 의해 흔들리고 있는 갈라디아인들에게 보낸 바울의 서신서이다.<sup>2)</sup> 갈라디아서의 시작에서 바울은 자신이 경험한 부활한 예수와의 만남과 회심, 그리고 그로부터 전달받은 이방인 선교의 사명에 대해서 알려 준다(1:10-16). 그리고 1:23에서 바울은 자신의 회심 소식을 접한 유대 땅의 교회들이 보인 첫 번째 반응에 대해서 다음과 같이 요약한다:

『새한글성경 신약과 시편』<sup>3)</sup>

이전에 우리를 박해하던 사람이, 이제는 그가 한때 송두리째 없애려고 했던 그 믿음을 좋은 소식으로 전하고 있다’

ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει

흥미롭게도, 갈라디아서에서 처음 등장하는 πίστις는 정관사와 함께 등장하면서, 그리스어 동사 εὐαγγελίζεται의 목적어로 기능하고 있다. 『새한글성

2) 갈라디아서의 역사적 배경과 논쟁에 대해서는 다음 책에 포함된 여러 논문들을 참조하라. 참조, M. D. Nanos, *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2002), 321-434.

3) 이후로 모든 한글 성경은 특별한 설명이 추가로 제시되지 않는 한 『새한글성경 신약과 시편』으로부터 가져올 것이다.

경 신약과 시편』은 πίστις를 “그 믿음”으로, εὐαγγελίζεται을 “좋은 소식으로 전하고 있다”라고 번역한다. 바울 당시 로마인들의 용례에서 πίστις는 사회 관계망을 구성하는 구성원들의 신뢰 관계의 토대인 상호 신뢰를 의미했다. 고전학자 모건(T. Morgan)은 예수의 처음 제자들이 이 단어에 대한 로마인들의 용례를 그대로 수용했다는 전제하에서, 이 단어를 ‘신뢰를 바탕으로 한 하나님과 예수 그리고 성도들 간의 신뢰 관계’로 해석한다.<sup>4)</sup> 그러나 바울을 포함한 초대교회에게 그리스어 단어 πίστις는 하나님과 예수를 향한 ‘단순한 신뢰’를 넘어서, 예수 그리스도가 하나님의 구원사에서 수행한 특별한 역할과 더불어, 예수와의 특별한 관계를 통해서 형성된 그들의 독특한 삶의 방식을 의미했다.<sup>5)</sup> 따라서 바울을 포함한 초대교회 성도들은 자신들의 정체성을 지칭하는 특별한 표현으로 οἱ πιστεύοντες를 사용했다(갈 3:22; 고전 1:21; 롬 3:22). 바울 서신서에서 대략 17번 정도 등장하는 이 현재 분사형 표현은 인간의 믿음 행위를 특별하게 강조하는 반면에, 그 믿음 행위의 목적어가 생략된 채 발견된다. 칠십인역에서 유대인 저자들이 이 그리스어 동사의 목적어를 구체적으로 명시하는 경향이 있다는 사실은 목적어가 결여된 채 발견되는 그리스어 표현 οἱ πιστεύοντες가 초대교회 성도들의 정체성을 계시하는 전문용어였음을 알려 준다.<sup>6)</sup> 물론, 초대교회의 공통된 믿음의 대상은 예수와 그를 통해서 구원을 성취한 하나님이다. 따라서 이 그리스어 표현은 예수를 따르고 경배하는 초대교회를 유대교와 다른 이방 종교들과 확연하게 구분하게 만드는 가장 결정적 정체성의 표식으로 기능했다.<sup>7)</sup>

갈라디아서 1:23에서 바울이 그 어떤 설명도 제공하지 않은 채 ‘그 믿음’(τὴν πίστιν)을 단순히 언급한다는 사실은 이 단어가 바울을 포함한 초대교회의 중요한 공통된 신학적 용어군들 중 하나였음을 알려 준다. 회심 전 바

4) T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 265-266.

5) N. K. Gupta, *Paul and the Language of Faith* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020), 148-149; P. Oakes, *Galatians*, Paideia: Commentaries on the New Testament, (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 85; 이승현, “바울의 Πίστις 이해: 신뢰, 믿음, 혹은 순종? - 모건(T. Morgan)의 Πίστις 이해에 대한 비판을 중심으로”, 『성경원문연구』 49 (2021), 168-195.

6) J. D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem, Christianity in the Making* (Cambridge; Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008), 9; R. S. Schellenberg, “Οἱ πιστεύοντες - an Early Christ-Group Self-Designation and Paul’s Rhetoric of Faith”, *New Testament Studies* 65 (2019), 33-42; P. R. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012), 72-121.

7) J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black’s New Testament Commentary (Peabody: Hendrickson, 1993), 84; M. C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, The New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 103.

울이 ‘그 믿음’을 파괴하려 시도했다는 사실은 이 단어가 내포한 신학적 중요성을 반증한다. 그리고 회심 후 바울이 ‘그 믿음’을 선포하려 한다는 사실은 이 단어가 부활한 예수가 바울에게 요구한 사도적 책무의 핵심 내용임을 알려 준다. 갈라디아서 1:16, 23 그리고 고린도전서 15:1을 비교해 보면, ‘그 믿음’이 바울이 전하는 ‘예수-복음’과 거의 동의어로 사용되고 있음을 알 수 있다.<sup>8)</sup>

(갈 1:16) 그 아들을 좋은 소식으로 전하도록  
εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν

(갈 1:23) 그 믿음을 좋은 소식으로 전하고 있다  
εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν

(고전 15:1) 내가 좋은 소식으로 전했던 복음  
τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην

여기서 우리는 『새한글성경 신약과 시편』이 갈라디아서 1:23의 πίστις를 성도들의 ‘믿음의 행위’(fides qua creditur)가 아니라, 그들의 ‘믿음의 대상’(fides quae creditur)인 ‘예수 그리스도에 대한 복음’으로 제시하는 바울의 의도를 잘 따르고 있음을 알 수 있다. 갈라디아서 1:23에서 바울이 자신이 선포하는 그 믿음과 하나님의 아들 예수를 동일시하고 있다는 사실은 이후 2:16-20과 3:23-26에서 언급되는 믿음과 예수 간의 관계에 대한 중요한 정보를 담고 있다. 예수-믿음은 단순히 예수 자신의 신실한 순종의 죽음을 넘어서, 초대교회가 선포한 케리그마와 그에 대한 성도들의 태도를 포함하는 표현이어야 한다.

### 3. 예수-믿음, πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ(갈 2:16-20)

최근 바울 학자들 간의 가장 큰 논쟁의 중심에 섰던 학문적 주제를 꼽으라고 한다면, 대부분의 바울 학자들은 주저하지 않고 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ를 선택할 것이다. 이 그리스어 표현에 대한 헤이스(R. Hays)와 던(J. Dunn)을 따르는 학자들 간의 오랜 학문적 논쟁은 현재에도 여전히 진행 중이다.<sup>9)</sup>

8) M. C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, 103.

9) 이 주제에 대한 주요 논쟁들과 쟁점들, 그리고 현재 상황에 대한 소개를 위해서는 M. C.

이 그리스어 표현의 해석에 대한 자세한 평가는 본 논문에서 다룰 수 없을 정도로 방대하기에, 두 견해들의 핵심 내용만 간략하게 요약해 보도록 하자. 헤이스가 ‘기독교적 소유격’(Christological genitive)이라고 부르는 ‘주격 소유격 견해’는 소유격 Ἰησοῦ Χριστοῦ를 πίστις의 주어로 간주한다. 이 견해에서 πίστις는 성도들이 예수를 향하여 보여주는 ‘믿음의 반응’ 혹은 ‘신뢰의 반응’이 아니라, 예수가 하나님을 향하여 보여 준 그의 ‘신실함’을 지칭한다. 예수의 신실함은 십자가에서의 죽음이라는 그의 순종을 통해서 표현되었다. 헤이스는 주격 소유격 견해가 인간 구원의 결정을 전적으로 예수의 신실함에 돌림으로써, 목적 소유격 견해처럼 불필요한 선택의 짐을 사람들의 어깨에 올려놓지 않는다고 주장한다. 헤이스의 견해에 따르면, 주격 소유격 견해는 갈라디아서 2:16의 그리스어 표현 ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν(“그렇기에 우리 자신들도 예수 그리스도님을 믿었습니다”)이 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ와 중복 되지 않게 해 준다.

그러나 바울은 예수의 죽음에의 순종을 말할 때, πίστις 대신 ὑπακοή(롬 5:19)를 사용하고 있다. 그리고 자신의 서신서 어디에서도 예수의 순종을 하나님에 대한 신실함의 측면에서 논의하지 않는다. 오히려, 바울에게 예수의 죽음은 인류를 향한 창조주 하나님의 신실한 사랑의 표현 그 자체이다(롬 5:6-10). 이 관찰은 주격 소유격 견해의 큰 약점으로 작용한다. 그리고 로마서의 시작에서 바울은 자신의 복음 사역을 통해서 이방인들로부터 ὑπακοή πίστεως를 기대한다고 고백한다(“믿음의 순종”, 롬 1:6).<sup>10)</sup> 만약 헤이스의 견해처럼 πίστις가 ὑπακοή의 동의어라면, 바울이 로마서 1:6에서 이방인들에게서 기대하는 것이 무엇인지 매우 모호해진다. 그리고 갈라디아서 2:16의 그리스어 표현 ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν이, 주격 소유격 견해가 주장하는 것처럼, πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ에 대한 목적 소유격 이해와 꼭 중복적인 표현으로 간주되어야 하는지 의문이다. 바울은 왜 우리처럼 자신이 중요하게 생각하는 견해를 중복적 표현을 통해서 반복해서 강조할 수 없는가? 그리고 성도들의 어깨에서 구원에 영향을 미치는 성도들 개인의 믿음의 짐을 제거해 주기 원하는 헤이스의 의도에 반하여, 바울은 ἐπιστεύσαμεν을 통해서 하나님이 예수를 통해서 제시한 구원에 대한 인간 편에서의 책임 있는 반응을 분명하게 요구하고 있다. 바울이 선포한 예수-복음이 구원에

Easter, “The Pistis Christou Debate: Main Arguments and Responses in Summary”, *Currents in Biblical Research* 9:1 (2010), 33-47를 참조하라.

10) 이 그리스어 소유격 표현은 크게 3가지로 해석이 가능하다. 참조, B. Byrne, *Romans*, Sacra Pagina Series (Collegeville: Liturgical Press, 2007), 45-46; R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016), 79-80.



대한 인간 편에서의 책임 있는 반응을 반드시 요구한다면, 헤이스의 주격 소유격적 예수-복음 이해가 얼마나 바울의 견해를 잘 대변하는지 의문이 든다. 반면에, 헤이스가 ‘인간론적 소유격’(anthropological genitive)이라고 칭하는 ‘목적 소유격 견해’는 소유격 표현 Ἰησοῦ Χριστοῦ를 πίστις의 목적으로 간주한다. 목적 소유격 견해에 따르면, πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ는 예수를 통해서 제공된 하나님의 구원에 대한 성도들의 긍정적 반응을 그들의 믿음으로 표현한다. 이 견해는, 헤이스가 주장하는 것처럼, 성도들의 구원에 대한 예수의 신실한 희생의 죽음의 절대성을 부인하지 않는다. 오히려, 인간의 전적 타락과 무능에 대한 인지 속에서 인간의 반응이 신비한 방식으로 하나님의 의를 경험하는 통로로 기능함을 강조한다.<sup>11)</sup> 그러나 문법적인 측면에서 볼 때 이 두 견해들은 다 가능성 있는 해석들이기에, 학자들은 최종적 결론에 이르지 못한 채 팽팽한 긴장 속에 이 문제를 놓아두고 있다. 물론, 일부 학자들은 πίστις를 종말론적 사건, 혹은 예수와 하나님 그리고 성도들의 순환적 신뢰 관계 등의 제3의 견해들을 제시하면서, 위의 두 견해들이 처한 고착 상태를 벗어나려 시도한다.<sup>12)</sup>

이제 갈라디아서 2:16-20의 πίστις를 포함한 주요 그리스어 표현들에 대한 『새한글성경 신약과 시편』의 번역에 대해서 살펴보도록 하자. 2:16에 대한 『새한글성경 신약과 시편』의 번역은 다음과 같다:

사람이 의롭다고 인정받는 것은 ... 예수 그리스도님을 믿어서 된다는 것일요. 그렇기에 우리 자신들도 예수 그리스도님을 믿었습니다 ... 그리스도님을 믿는 믿음에 기초해서 의롭다고 인정받기 위해서였습니다

οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ

여기서 우리는 『새한글성경 신약과 시편』이 πίστις Χριστοῦ에 관한 전통적 견해인 목적 소유격 견해를 주로 따르고 있음을 알 수 있다. 그러나 번역가는 이 표현과 연관된 학문적 논쟁을 무시할 수 없기에, “예수 그리스도님의 신실하심에 기초해서”라는 주격 소유격 견해를 주석에 표시하고 있다.

11) J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2015), 331-574; J. M. G. Barclay, “Pure Grace?: Paul’s Distinctive Jewish Theology of Gift”, *Studia theologica* 68:1 (2014), 13.

12) 참조, N. K. Gupta, *Paul and the Language of Faith*, 148-149; B. Schliesser, “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on Πίστις Χριστοῦ”, *Journal for the Study of the New Testament* 38:3 (2016), 277-300.

그러나 『새한글성경 신약과 시편』의 번역가는 아직 주격 소유격 견해에 의해서 완전히 설득 당하지는 않은 것 같다. 오히려, “그리스도님을 믿는 믿음”이라는 표현을 통해서 πίστις에 담긴 성도들의 믿음을 이중적으로 강조하고 있다. 이러한 경향성은 갈라디아서 2:20에 대한 『새한글성경 신약과 시편』의 번역에서 더 분명해진다:

이제 내가 육신 안에서 사는 삶은 믿음 안에서 살고 있는 것입니다.  
하나님의 아들, 곧 나를 사랑하시고 나를 위해서 자신을 넘겨주신 분을  
믿는 믿음 안에서요

ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἔμου

비록 2:20의 그리스어 본문에서 πίστις는 단 한번 등장하지만, 번역가는 믿음을 세 번 언급함으로써 이 단어에 담긴 바울 개인이 보여 준 믿음의 반응의 중요성을 부각시킨다. 여기서 번역가는 바울의 새로운 삶이 존재하는 영역이 예수를 향한 그의 믿음임을 매우 강조하고 싶다. 『새한글성경 신약과 시편』이 동의하고 있듯이, 그리스어 표현 τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ의 정관사 τῇ는 τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ를 πίστις의 목적 대상으로 제시하는 기능을 한다.<sup>13)</sup> 하나님의 아들 예수에 대한 바울의 믿음은, 매우 구체적으로, 예수가 바울을 사랑했다(τοῦ ἀγαπήσαντός με)는 사실과 바울을 위해서 자신을 내어 주었다(παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἔμου)는 두 가지 사실을 향하고 있다.<sup>14)</sup> 여기서 바울은 예수의 역할을 수동태가 아니라, 능동태의 형태로 매우 적극적으로 표현하고 있다. 그리고 예수의 죽음의 희생이 ‘하나님을 향한 그의 신실함’의 표현이 아니라, ‘바울을 향한 그의 사랑’의 표현임을 강조한다.

그러나 만약 『새한글성경 신약과 시편』의 번역가가 2:16에서 주격 소유격의 견해를 목적 소유격 견해와 함께 설득력 있는 가능성으로 제시했다면, 2:20에서도 동일한 견해의 해석을 주석으로 제공했어야 했다. 그리고 만약 주격 소유격 견해를 따라 2:20을 해석한다면, 그 번역은 다음과 같을 것이다:

이제 내가 육신 안에서 사는 삶은 (예수의) 신실함 안에서 살고 있는  
것입니다. 나를 사랑하시고 나를 위해서 자신을 넘겨주신 하나님의 아들  
의 신실하심 안에서요<sup>15)</sup>

13) R. N. Longenecker, *Galatians*, WBC (Dallas: Word Inc., 1990), 94.

14) 그리스어 동사 παραδίδομι의 구속사적 중요성에 대해서는 다음을 참조하라. 참조, 이승현, “고린도전서 11:23의 Παρεδίδοτο의 번역 재고”, 『성경원문연구』 42 (2018), 45-67.

15) 참조, M. C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, 163; S. K. Williams, *Galatians* (Nashville:

그러나 번역가는, 본 저자와 마찬가지로, 이 번역에는 충분히 동의할 수 없었던 것 같다. 왜냐하면 이 번역은 “그렇기에 우리 자신들도 예수 그리스도님을 믿었습니다”(καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, 2:16)라는 표현에서 바울이 강조하고 있는 예수-복음에 대한 성도들의 믿음의 반응의 중요성을 희석시켜 버리기 때문이다. 갈라디아서 2:16-20에서 바울의 핵심 의도는 성도들의 구원에 있어서 예수의 신실함의 절대성에 대해서 강조하고자 함이 아니다. 오히려, 바울은 자신을 포함한 성도들의 믿음의 반응의 중요성을 그들이 수행할 수 있는 율법의 행위들의 중요성과 비교하며 강조하기 원한다. 갈라디아서에서 바울은 자신이 회심의 때에, 그리고 이어지는 사도의 삶에서 견지한, 복음에 대한 믿음의 태도와 더불어, 그가 갈라디아인들에게 복음을 전했다 때 그들이 과거 보여 준 믿음의 반응을 다시 상기시키고자 한다. 이를 통해서 바울은 현재 율법의 행위들을 통해서 자신들의 처음 믿음을 ‘더 완전하게 하기’ 원하는 갈라디아인들의 어리석음을 지적하기 원한다. 그러므로 갈라디아서에서 바울이 강조하고자 하는 바는 예수의 신실한 순종의 절대성이라기보다는, 그의 희생을 담은 복음을 향한 성도들의 믿음의 반응의 중요성이다. 2:20의 번역에서 잘 증거되듯이, 『새한글성경 신약과 시편』은 이 사실에 매우 적극적으로 동의하고 있다.

#### 4. 믿음-들음, ἐξ ἀκοῆς πίστεως(갈 3:2, 5)

갈라디아서 2장에서 바울은 과거 안디옥 사건과 자신의 개인적 회심을 통해서 ‘이신칭의’ 가르침을 전달하고, 예수를 향한 믿음 안에서 사는 삶을 율법의 행위들을 따라 사는 삶과 비교했다. 이제, 갈라디아서 3:1-5에서 바울은 갈라디아인들의 과거 경험에 대해서 논의하기 시작한다. 흥미롭게도, 유대주의자들의 설득과 도전에 직면한 갈라디아인들을 재 설득하기 위하여, 바울은 그들이 경험했던 성령 체험에 대해서 언급한다. 성령 체험을 주관적 경험으로 치부하는 현대 신학적 경향성에 반하여, 바울은 성령 체험을 갈라디아인들이 부인할 수 없는 회심의 가장 객관적 증거로 제시한다. 그리고 바울은 갈라디아인들이 성령을 받은 근거가 그들이 행한 율법의 행위들이 아니라, ἐξ ἀκοῆς πίστεως임을 상기시킨다(3:2, 5). 그리스어 표현 ἀκοή πίστεως는 ἀκοή와 πίστις의 해석에 따라 크게 4가지 방식으로 해석이 가능하다. 여

Abingdon Press, 1997), 75. 비교, J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 146; R. N. Longenecker, *Galatians*, 93-94.

기서 ἀκοή는 ‘들음’ 혹은 ‘선포’로 해석될 수 있고, πίστις는 ‘믿음 행위’ 혹은 ‘믿음의 대상인 복음의 메시지’로 해석될 수 있다. 이들 간의 상이한 해석학적 조합에 따른 ἀκοή πίστεως의 4가지 다른 해석들은 다음과 같다:<sup>16)</sup>

- (1) 믿음으로 들음으로써(던; 브루스[F. F. Bruce]; RSV)
- (2) 들은 것을 믿음으로써(롱넥커[R. N. Longenecker]; NRSV, NIV, REB, NJB)
- (3) 복음 선포를 통하여(헤이스)<sup>17)</sup>
- (4) 믿음을 창출하는 능력을 가진 선포를 통하여(마틴[J. L. Martyn]; 헤이스)

주격 소유격 견해를 주장하는 헤이스와 보어(M. de Boer)는 바울이 여기서 ‘의도적으로 모호한 표현’을 사용하고 있다고 주장하면서, 첫 번째와 두 번째 견해를 거부한다.<sup>18)</sup> 왜냐하면 첫 번째와 두 번째 견해는 바울이 선포한 복음에 대한 갈라디아인들의 믿음 반응의 중요성을 강조하면서, 주격 소유격 견해에 대한 반증으로 보이기 때문이다. 그러나 주격 소유격 견해에 호의적인 윌리엄스(S. K. Williams)는 첫 번째 해석에 동의하면서, 믿음과 들음이 능동적인 동시에 수동적인 행위임을 강조한다.<sup>19)</sup> 들음과 믿음은 나의 바깥에서 내 의지와 상관없이 침투한 사건에 근거하지만, 동시에 내 안에서 일어나는 그 어떤 내적 반응을 포함하고 있기 때문이다. 여기서 윌리엄스는 πίστις를 ‘선포된 복음의 말씀에 자신을 전적으로 내어 맡기는 인간의 적극적 반응’으로 정의한다.

그러나 헤이스와 보어의 견해에 반하여, 갈라디아서 3:1-5에서 긴급하게 갈라디아인들을 설득하기 원하는 바울이 의도적으로 모호한 표현을 차용할 리는 없다고 보인다. 그리고 그리스어 단어 ἀκοή의 일차적인 의미는 선포라기보다는 들음이다. 바울은 이 단어를 통해서 자신이 선포한 복음을 듣고 믿은 갈라디아인들의 과거 경험을 상기시키고자 한다. 사실, 바울은 그리스어 표현 ἀκοή πίστεως에 대한 상세한 설명을 로마서 10:8-10, 17에서 자세히 풀어서 전달해 주고 있다. 『새한글성경 신약과 시편』은 이 중요한 로마서의 본문을 다음과 같이 번역한다:

16) 참조, M. C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, 471-474.

17) R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2nd ed. (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2002), 196.

18) R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, 131; M. C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, 174.

19) S. K. Williams, *Galatians*, 83-84.

(10:8-10) ‘네 가까이 그 말씀이 있다. 네 입에 있고, 네 마음속에 있다.’ 이것은 우리가 선포하는 바로 그 믿음의 말씀입니다. 곧 그대가 입으로 주 예수님을 고백하고, 하나님께서 그분을 죽은 사람들 가운데서 일으켜 살리셨다고 마음으로 믿으면 구원받을 것이라는 말입니다. 사람은 마음으로 믿어 의에 이르고, 입으로 고백하여 구원에 이르기 때문입니다.

ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστὶν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ' ἐστὶν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν. ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν

(10:17) 그러므로 믿음은 듣는 데서 생기고, 듣는 것은 그리스도님을 전하는 말씀을 통해 이루어집니다

ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος Χριστοῦ

이 로마서의 본문에서 바울은 자신이 전한 예수-복음을 “믿음의 말씀”(τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, 10:8)이라고 칭한다. 바울은 자신이 선포한 믿음의 말씀 안에는 두 가지 중요한 내용이 담겨 있음을 알려 준다: (1) 예수가 우주의 주이시다; 그리고 (2) 하나님께서 그를 죽은 자들 가운데서 일으켜 살리셨다 (10:9-10). 그리고 이 말씀을 들을 때, 듣는 자의 마음 안에서 믿음의 반응이 발생하는데, 그 믿음의 반응은 말씀에 담긴 위의 두 가지 사실에 대한 긍정적 수용의 반응을 의미한다. 믿음의 말씀이 포함한 위의 두 가지 사실은 예수를 통해서 성취한 하나님의 구원 사건에 대한 요약을 의미하고, 믿음은 하나님이 예수를 통해서 제시한 구원에 대한 인간 편에서의 전적 수용을 의미한다.<sup>20)</sup> 인간의 마음 안에서 발생하는 믿음은 인간으로 하여금 하나님과의 의로운 관계 속에 처하게 하고, 종말론적 심판에서 의롭다고 칭함을 받게 한다. 이처럼 로마서 10:8-10, 17은 갈라디아서 3:2, 5의 ἀκοή πίστεως에 대한 바울 자신의 상세한 설명을 담고 있다.<sup>21)</sup> 이런 면에서 볼 때, 위에서 언급된 ἀκοή πίστεως에 대한 네 가지 해석 가능성들 중, 첫 번째와 두 번째 해석 옵션들이 가장 설득력 있어 보인다.

이제 이러한 해석학적 분석을 근거로, 이 본문에 대한 『새한글성경 신약

20) 이 본문의 해석에서도 모건은 여전히 πίστις를, 선포된 말씀에 대한 어떠한 상관성도 언급하지 않은 채, 단순히 신뢰로 해석한다. 참조, T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, 286.

21) 참조, B. Byrne, *Romans*, 321-325; R. N. Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, 855.

과 시편』의 번역을 관찰해 보도록 하자. 『새한글성경 신약과 시편』은 그리스어 표현 *ἀκοή πίστεως*가 포함된 갈라디아서 3:2, 5를 다음과 같이 번역한다:

율법의 행위들에 기초해서 여러분이 성령을 받았습니까? 또는 듣고 믿은 것에 기초해서 받았습니까? … 여러분을 도와 성령을 주시고 여러분 가운데서 기적을 일으키시는 분이 그렇게 하시는 것은 무엇에 기초해서입니까? 여러분의 율법의 행위들입니까? 또는 여러분이 듣고 믿은 것입니까?

ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; … ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;

흥미롭게도, 『새한글성경 신약과 시편』의 번역가는 이 그리스어 표현의 번역에서 매우 재미있는 입장을 취한다. 번역가는 위에서 제시된 4가지 해석 가능성들 중, 처음 두 가능성들처럼 *πίστις*를 믿는 반응의 행위로 이해한다. 그러나 번역가는 갈라디아인들의 성령 체험의 근거를 믿음의 행위가 아니라, 그들이 “듣고 믿은 것” 즉 그들이 듣고 믿은 대상인 ‘선포된 복음’에게로 돌린다. 이를 통해서 번역가는 믿음의 행위보다도, 선포된 복음의 메시지를 강조하는 헤이스의 견해에 다소 동조하게 된다.<sup>22)</sup> 다시 말하면, 번역가는 *πίστις*가 품고 있는 선포된 복음에 대한 긍정적 반응이라는 인간 마음에서 발생한 행동적 요소를 인정하는 반면에, 갈라디아인들의 성령 체험을 전적으로 선포된 복음의 메시지로 돌리고 있다. 그러나 갈라디아서 3:1-5에서 바울은 자신이 선포한 복음의 중요성을 부차적으로 강조하기 위해서가 아니라, 그가 선포한 복음에 대한 갈라디아인들의 믿음의 반응을 더 강조하고 싶다.<sup>23)</sup> 이런 면에서 볼 때, 여기서 번역가는 바울의 강조점을 헤이스와 함께 놓치고 있는 듯 보인다. 그러나 만약 번역가가 “듣고 믿은 것”이라는 표현을 통해서 “들음”과 “믿음”의 행위적 요소들을 추상명사화하고 있다면, 그의 번역은 바울의 강조점을 잘 살리고 있다. 따라서 『새한글성경 신약과 시편』은 이 본문에서 “듣고 믿은 것”이 그 대상인 선포된 복음을 의미하는지, 아니면 듣고 믿은 행위를 의미하는지 각주에서 분명하게 밝히는 것이 좋겠다. 그리고 여기에서도 『새한글성경 신약과 시편』은 그리

22) 참조, R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 287; M. C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, 193.

23) J. D. G. Dunn, “Ex Akoēs Pisteōs”, *Ex auditu* 16 (2000), 36.

스어 전치사 ἐκ를 “기초해서”라고 일관되게 해석하고 있다. 그러나 이 전치사는 기원을 의미하면서, ‘~로부터 기인하여/말미암아’라고 번역될 수도 있다. 그리스어 전치사 ἐκ를 번역할 때, 이러한 해석학적 다양성을 고려하는 것이 필요해 보인다.

## 5. 아브라함과 πίστις(갈 3:6-22)

바울 서신서들에서 그리스어 단어 πίστις가 가장 빈번하게 등장하는 곳은 바울이 아브라함을 논의하는 갈라디아서 3장과 로마서 4장이다. 갈라디아서 3장에서 이 그리스어 단어의 명사형은 14번(갈 3:2, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 22, 23[2x], 24, 25, 26), 동사형은 2번(3:6, 22), 그리고 형용사형은 1번(3:9) 등장한다. 갈라디아서 3장에서 바울은 하나님과의 의로운 관계 설정을 가능하게 한, 그리고 예수 안에서 하나님과의 새로운 삶을 가능하게 한 πίστις의 의미를 아브라함 이야기를 통해서 분명하게 밝히고 싶다. 바울이 이 본문에서 πίστις의 의미를 아브라함 이야기를 중심으로 논의하는 이유는 갈라디아를 찾아 온 유대주의자들 때문으로 보인다.<sup>24)</sup> 그들은 갈라디아인들에게 하나님의 백성이 되기 위해서는 아브라함의 자녀들이 되어야 하고, 아브라함의 참된 자녀들이 되기 위해서는 할례를 포함한 율법의 일들을 모두 지켜야 한다고 주장했다.<sup>25)</sup> 이에 바울은 창세기 15-17장에 등장하는 아브라함 이야기의 시간적 순서에 주목하면서, 아브라함의 칭의가 그가 ‘이방인이었을 때’ 보여 준 믿음에 근거해, 그리고 ‘아직 할례를 포함한 율법이 주어지기 전’에 발생한 사건임을 강조한다. 그리고 바울은 갈라디아인들과 자신을 포함한 모든 성도들의 현재적 믿음 체험을 아브라함의 과거적 믿음 체험과 직접적으로 비교한다. 바울은 아브라함과 갈라디아인들의 믿음이 ‘그 약속의 자손’인 예수를 향한 동일한 믿음임을 강조하면서, 아브라함의 믿음을 공유하는 이방인들은 모두 아브라함의 참된 자손들이 됨을 선포한다(갈 3:7, 17). 물론, 여기서 바울이 풀어야 할 신학적 난제는 갈라디아인들

24) 제2성전시대 유대인들의 아브라함 이해를 위해서 다음 책에 담긴 논문들을 참조하라. 참조, S. A. Adams and Z. Domoney-Lyttle, eds., *Abraham in Jewish and Early Christian Literature* (London; New York: T&T Clark, 2019).

25) 참조, J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 9-20; J. L. Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1997), 117-126; F. J. Matera, “Galatians and the Development of Paul’s Teaching on Justification”, *Word & World* 20:3 (2000), 230-245; M. D. Nanos, *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*.

의 믿음과 칭의는 그들이 경험한 성령 체험을 통해서 증거됨에 반하여, 믿음의 조상 아브라함의 성령 체험에 관해서 성경은 침묵하고 있다는 사실이다. 바울은 이 난제를 “성령의 약속”(τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος, 3:14)이라는 개념을 통해서 해결한다.<sup>26)</sup> 바울은 성령이 바로 아브라함에게 주어졌던 수많은 자손들의 탄생에 대한 약속을 성취한 분임을 자세히 설명한다.

최근 벌어진 바울에 대한 옛 관점과 새 관점 간의 다양한 해석학적 충돌 속에서, 아브라함은 굉장히 중요하게 다루어진 인물이다. 아브라함의 믿음의 본질에 대한 이해에 따라 바울이 생각하는 πίστις의 의미가 결정되기 때문이다. 학자들의 논의에서 아브라함과 그의 믿음에 대한 바울의 이해는 크게 두 가지 견해들로 대변된다: (1) 구원을 얻기 위한 성도들의 믿음의 표본이라는 ‘개인적 구원론적 견해’, 그리고 (2) 이방인들의 하나님 백성으로의 유입과 수용이라는 ‘공동체적 사회학적 견해’.<sup>27)</sup> 그러나 바울의 아브라함 이해는 하나님을 향한 아브라함의 개인적 믿음 및 칭의와 더불어, 그가 후대의 유대인들과 이방인들에게 미친 공동체적 사회학적 의미 둘 다를 동시에 포함하고 있는 듯 보인다.<sup>28)</sup> 따라서 우리는 바울의 아브라함 이해에 대한 위의 두 견해들을 지나치게 경직된 이분법에 근거한 첨예한 갈등 구조 속에 위치시키는 일부 학자들의 편협함을 거절해야 한다. 특별히, 주격 소유격 견해를 견지한 일부 학자들은 아브라함이 보여주는 믿음은 언약적 신실함으로만 이해되어야 하고, 그의 언약적 신실함의 모범은 예수의 신실함이라고 주장한다.<sup>29)</sup> 이들에 따르면, 예수와 아브라함의 언약적 신실함을 본받음으로써, 이방인들도 ‘아브라함의 약속에 동참하는 언약적 파트너들’이 될 수 있다.<sup>30)</sup> 이들의 견해에 다소간의 설득력이 존재함을 우리는 부인할 수 없다. 그러나 갈라디아서 3장에서 바울은 갈라디아인들의 현재적 믿음 체험을 예수의 신실한 죽음이 아니라, 아브라함의 과거적 믿음 체험과 연결시키고 있다. 바울이 생각하는 아브라함과 갈라디아인들의 πίστις는 예수의 희생의 죽음을 모범으로 하는 신실함이 아니다. 오히려 바울은 예수

26) 이승현, “아브라함과 성령을 통해서 본 갈라디아인들의 칭의 이해”, 『신약논단』 27 (2020), 239-260.

27) 참조, D. Shaw, “Romans 4 and the Justification of Abraham in Light of Perspectives New and Newer”, *Themelios* 40:1 (2015), 53; Chris Tilling, “Abraham in New Testament Letters”, S. A. Adams and Z. Domoney-Lyttle, eds., *Abraham in Jewish and Early Christian Literature* (London; New York: T&T Clark, 2019), 130-131.

28) J. M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 482-483.

29) 참조, R. B. Hays, “Galatians”, L. E. Keck, ed., *The New Interpreter's Bible* (Nashville: Abingdon Press, 2000), 255-256.

30) 참조, N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013), 774-1042.



를 통해서 시작된 종말론적 새 시대에 어떻게 성도들이 아브라함과 함께 동참할 수 있게 되었는가, 즉 종말론적 새 시대를 여는 πίστις의 구원사적 기능을 강조하고 있다. 이 사실을 바울은 갈라디아서 3:23-29에서 자세히 논의한다. 그러나 이 본문에 등장하는 πίστις 분석에 앞서, 3:6-22에 등장하는 아브라함과 연관된 πίστις와 그 번역에 대해서 먼저 살펴보도록 하자.

바울은 갈라디아서 2:16과 3:22에서 그리스어 표현 ἐκ πίστεως Χριστοῦ를 두 번 사용한다. 그리고 3:7, 8, 9, 11, 12에서는 축약된 형태로 ἐκ πίστεως를 언급한다. 3:11에서 이 표현은 하박국 2:4의 직접적 인용이므로, 이 경우를 제외한다면, ἐκ πίστεως는 ἐκ πίστεως Χριστοῦ의 축약된 형태임을 알 수 있다.<sup>31)</sup> 갈라디아서 3장에서 ἐκ πίστεως는 이방인들이 의롭다고 칭함을 받아, 혹은 하나님과의 의로운 관계를 회복한 후, 아브라함의 약속의 자녀들이 되게 하는 근거로 기능한다(3:7, 8, 9). 반면에, 바울에 따르면, 율법의 행위들이 하나님의 의를 이방인들에게 제공하지 못하는 이유는 율법이 믿음으로부터 말미암지 않았기 때문이다(3:11, 12). 그리고 바울은 ἐκ πίστεως와 거의 동의어적 표현으로 διὰ τῆς πίστεως를 차용한다(2:16; 3:14, 26). 물론, 주격 소유격 견해는 이 표현들에 담긴 πίστις의 의미로 예수 그리스도의 신실한 죽음을 든다. 그러나 3:26에서 바울은 성도들의 의로움의 근거가 되는 πίστις가 예수 그리스도를 향한 그들의 ‘믿음의 행위’임을 분명히 한다(διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). 그리고 동사형 ἐπίστευσεν를 통하여, 3:6에서 바울은 아브라함의 믿음 행위와 갈라디아인들의 믿음 행위가 둘 다 ‘그 약속의 자손’ 예수를 향하고 있음을 강조한다. 갈라디아인들과 아브라함의 믿음 행위들 간에 놓인 이러한 유사성은 예수의 신실함을 그들이 따라간다는 사실에서가 아니라, 그들의 믿음이 순종의 죽음을 감내한 예수를 향하고 있다는 사실에서 발견된다. 아브라함은 ‘그 약속의 자손’을 통한 수많은 자손들의 축복이라는 하나님의 약속의 말씀에 믿음으로 반응했고, 이를 통해서 하나님을 향한 자신의 신뢰를 분명하게 표현했다. 마찬가지로, 과거 갈라디아인들도 바울이 선포한 예수-복음의 메시지를 믿음의 반응을 통하여 긍정적으로 수용했고, 이를 통해서 하나님을 향한 그들의 신뢰를 분명하게 표현했다.<sup>32)</sup> 이런 면에서 볼 때, 갈라디아서 3장의 πίστις는

31) M. C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, 192-93; J. D. G. Dunn, “EK ΠΙΣΤΕΩΣ: A Key to the Meaning of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, R. B. Hays, et al., eds., *The Word Leaps the Gap: Essays on Scripture and Theology in Honor of Richard B. Hays* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 351-366.

32) 저자는 고티(N. K. Gupta)가 제시하는 언약적 믿음주의(covenantal pistism)가 갈라디아서의 πίστις를 잘 설명하고 있는지 의문이 든다. 참조, N. K. Gupta, *Paul and the Language of Faith*, 153-154.

예수를 통해서 성취된 이방인들의 축복이라는 하나님의 약속에 대한 아브라함과 갈라디아인들의 긍정적 수용의 반응으로 이해할 수 있다.<sup>33)</sup> 물론, 이 긍정적 수용의 반응은 하나님과 예수 그리고 아브라함과 성도들 간에 형성된 새로운 관계의 토대인 상호 신뢰와 이후 성도들의 삶을 통해서 표현될 ‘사랑으로 역사하는 믿음’, 즉 순종으로 발전한다(5:6).<sup>34)</sup>

이제 『새한글성경 신약과 시편』이 갈라디아서 3장에서 ἐκ πίστεως를 번역하고 있는 방식에 대해서 관찰해 보도록 하자:

(3:7) 믿음에 기초해서 사는 사람들(οἱ ἐκ πίστεως)

(3:8) 믿음에 기초해서 하나님이 ... 의롭다고 인정해 주신다(ἐκ πίστεως δικαιοὶ τὰ ἔθνη ὁ θεός)

(3:9) 믿음에 기초해서 사는 사람들이 믿음의 사람 아브라함과 함께 복을 받습니다(οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῶ Ἀβραάμ)

(3:11) 의인은 믿음에 기초해서 살 것이다(ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται)

(3:12) 율법은 믿음에 기초한 것이 아닙니다(ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως)

갈라디아서 3:7, 9에서 바울은 성도들을 οἱ ἐκ πίστεως라고 칭한다. 여기서 바울은 πίστις를 성도들의 새로운 삶의 존재론적 근거로 제시하면서, 그들의 새로운 정체성의 표식으로 간주한다. 이에 대한 자전적 증거로, 바울은 2:16-20에서 이미 자신의 새로운 삶이 어떻게 예수를 향한 자신의 믿음을 통해서 가능해졌는지에 대해서 자세히 설명했다. 그러나 『새한글성경 신약과 시편』의 번역가는 οἱ ἐκ πίστεως를 “믿음에 기초해서 사는 사람들”이라고 번역함으로써, πίστις의 의미를 성도들의 현재 삶을 규정하는 원칙으로 제시하고 있다. 물론, πίστις가 성도들의 현재 삶의 원칙인 것은 맞지만, 갈라디아서 2-3장에서 바울은 πίστις를 통해서 어떻게 갈라디아인들이 성도들이 될 수 있었는가에 대한 과거 구원사적 체험을 강조하고 있다. 이런 면에서, 번역가는 바울의 의도를 다소 놓치고 있는 듯 보인다. 오히려, 여기서 그리스어 표현 οἱ ἐκ πίστεως는 그리스어 전치사 ἐκ를 기원으로 간주하여

33) S. K. Williams, *Galatians*, 84.

34) 참조, 이승현, “바울의 Πίστις 이해: 신뢰, 믿음, 혹은 순종? - 모건(T. Morgan)의 Πίστις 이해에 대한 비판을 중심으로”, 168-195.

‘믿음으로 말미암는/기인한 사람들’이라고 번역되는 것이 더 좋아 보인다. 이 표현은 성도들을 지칭하는 “믿는 자들”(οἱ πιστεύοντες)과 거의 동의어로 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고, 현재 분사형 표현 οἱ πιστεύοντες가 “믿음에 기초해서 사는 사람들”이라고 번역되기에 더 적합해 보인다. 그러나 『새한글성경 신약과 시편』은 3:8에서 ἐκ πίστεως를 “믿음에 기초해서”라고 번역하여, 하나님께서 허락하는 칭의의 근거로 바르게 번역하고 있다. 3:12에서도 이 표현은 ‘율법이 믿음에 기초한 것이 아니다’라는 의미로 무난하게 번역되고 있다. 그러나 여기서도 그리스어 전치사 ἐκ를 기원으로 간주하여, ἐκ πίστεως를 “믿음으로 말미암아” 혹은 “믿음으로부터”라고 번역할 수 있다.

그리스어 표현 ἐκ πίστεως와 달리, διὰ τῆς πίστεως는 상대적으로 번역하기 수월하다. 따라서 『새한글성경 신약과 시편』의 번역가는 2:16과 3:14, 26에서 이 표현을 “그 믿음을 통하여”라고 무난하게 번역하고 있다. 물론, 번역가는 πίστις를 일관되게 “믿음”이라고 번역한 채, 바울의 πίστις가 내포한 역동성에 대해서는 침묵한다. 그리고 그 믿음의 내용이 구체적으로 무엇을 가리키는지, 혹은 누구를 향하고 있는지에 대한 논쟁은 학자들에게 남겨두고 있다. 특이한 것은 3:9에서 바울이 아브라함을 지칭하면서 형용사 πιστός를 사용하고 있다는 사실이다. 주격 소유격 견해의 학자들은 이 단어를 “신실한”이라고 이해하여, “(언약에) 신실한 아브라함”이라고 번역하기 원한다. 그러나 『새한글성경 신약과 시편』은 신실한 아브라함이라는 표현이 지닌 모호성을 선호하지 않는다. 대신, 선포된 하나님의 약속의 말씀에 대한 아브라함의 믿음의 반응을 강조하면서, τῷ πιστῷ Ἀβραάμ을 “믿음의 사람 아브라함”이라고 번역한다. 저자는 여기서 『새한글성경 신약과 시편』 번역가의 선택이 갈라디아서 3장 문맥에 좀 더 어울리는 번역이라고 생각한다. 왜냐하면 갈라디아서 3장에서 바울은 언약에 대한 아브라함의 신실함이 아니라, 이방인 아브라함의 믿음의 반응을 갈라디아 이방인들의 복음에 대한 믿음의 반응의 모델로 삼고 있기 때문이다.

## 6. 새로운 종말론적 사건으로서의 πίστις(갈 3:23-26)

갈라디아서 3:23-26에서 바울은 인류의 역사를 πίστις의 유무에 따라 두 시대로 구분한다: (1) 율법에 의해서 지배 받는 시대(ὑπὸ παιδαγωγόν, 3:25)와 (2) πίστις에 의해서 인도되는 시대. 이 본문에서 바울은 엄격한 종말론적

시대 구분을 통하여 율법과 믿음을 강하게 대조하고, 이를 통해서 πίστις가 소유한 구원사적 중요성을 한층 더 강조한다. 바울은 2:16부터 현재의 본문에 이르기까지, 율법과 πίστις 간의 대조 속에서 자신과 갈라디아인들 그리고 아브라함의 경험을 묘사해 오고 있다. 그런데 3:23을 시작하면서 바울은 율법을 통하여 죄 아래 갇혔던 시대가 πίστις의 도래로 막 내렸음을 선포한다. 여기서 바울은 정관사의 사용을 통하여 3:23의 πίστις가 바로 앞에서 언급된 그 πίστις임을 알려 준다. 그러나 이 본문에 담긴 πίστις의 특별성은 πίστις가 주격 소유격 견해나 목적 소유격 견해만으로는 충분히 표현될 수 없는 종말론적 실체로 제시되고 있다는 점이다. 이에, 3:23-26에서 발견되는 독특한 πίσ티ς 이해를 위해서 바울 학자들은 크게 3가지 수사학적 견해들을 제시했다: (1) 인격화(personification), (2) 실체(hypostasis), 그리고 (3) 환유(metonymy).<sup>35)</sup> 현재의 본문에서 바울은 πίσ티ς가 “도래”했고(ἐλθεῖν, 3:23; ἐλθούσης, 3:25), 또 “계시”(ἀποκαλυφθῆναι, 3:23)되었다고 선언한다. 이 두 동사들의 사용은 πίσ티ς가 하나님의 구원사의 가장 궁극적 정점을 차지하면서, 예수의 등장과 거의 동의어로 사용되고 있음을 알려 준다(비교, 3:19).<sup>36)</sup> 바울에게 예수는 하나님이 그를 통해서 성취한 종말론적 구원 그 자체를 의미하기에, 3:23-26에서 πίσ티ς도 단순한 인간의 믿음의 행위나 예수의 신실함을 초월하는 — 그러나 그 둘과 밀접하게 연관된 — 객관적이고도 종말론적 실체임을 알 수 있다. 이에 학자들은 ‘예수를 통해서 하나님과의 새로운 관계가 가능해진 종말론적 사건’으로서의 πίσ티ς 이해를 πίσ티ς Χριστοῦ에 대한 제3의 해석학적 대안으로 제시한다.<sup>37)</sup>

율법의 일들과 믿음 간의 긴 논쟁을 마무리하면서, 바울은 갈라디아서 3:22에서 율법의 기능은 죄 아래 사람들을 가두는 것이었다고 선포한다. 그러나 이러한 율법의 부정적 기능 이면에는, 인류를 새로운 가능성 앞으로 인도하기 원하는 하나님의 선한 의도가 존재했다. 그것은 믿는 자들에게 πίσ티ς Ἰησοῦ Χριστοῦ를 통하여 아브라함의 약속이 그들 삶의 현실적 실

35) B. Schliesser, “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on Πίστις Χριστοῦ”, 279.

36) J. L. Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, 362; B. Schliesser, “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on Πίστις Χριστοῦ”, 284.

37) 참조, B. Schliesser, “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on Πίστις Χριστοῦ”, 277-300; J. H. Pifer, *Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019); P. M. Sprinkle, “Πίστις Χριστοῦ as an Eschatological Event”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2010), 165-184.

체가 되는 것이다. 여기서 3:22의 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ는 3:23의 ‘그 πίστις’의 선행사로 기능한다. 3:22에 대한 『새한글성경 신약과 시편』의 번역은 다음과 같다:

믿는 사람들에게 예수 그리스도님을 믿는 믿음에 기초하여<sup>38)</sup> 그 약속을 주시려는 것이었습니다

ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῆναι τοῖς πιστεύουσιν

여기서 번역가는 목적 소유격 견해를 주 견해로 취하고 있음을 알 수 있다. 그리고 번역가는 πίστεως를 “믿는 믿음”이라고 두 번 강조해서 번역하고 있다. 그러나 그리스어 표현 ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ에 대해서 주격 소유격 견해를 취하던 목적 소유격 견해를 취하든지에 상관없이, 두 가지 사실은 분명해 보인다. 첫 번째, ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ는, 성도들의 새로운 삶과 아브라함에게 주어진 축복의 약속을 가능하게 한 πίστις가 모두 예수 그리스도와 직접적으로 연관이 있음을 알려 준다. 그리고 두 번째, τοῖς πιστεύουσιν은 그 축복의 약속을 경험하기 위해서는 인간 편에서 오는 믿음의 행위가 반드시 요청됨을 알려 준다. 성도들을 지칭하는 그리스어 표현에 동사 πιστεύω가 사용되고 있다는 사실이 이 점에 대한 가장 강력한 증거이다.<sup>39)</sup> 흥미롭게도, 바울은 3:26에서 ‘그 πίστις’의 정체를 “예수 그리스도를 향한 믿음”이라고 분명히 알려 준다(διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 3:26). 목적 소유격 견해는 3:26의 διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ에서 자신들의 견해에 대한 가장 강력한 증거를 발견한다. 그러나 쉽게 예상되듯이, 주격 소유격 견해는 이 표현을 오해의 소지가 있는 문제 있는 표현으로 치부한다.<sup>40)</sup> 그리고 διὰ τῆς πίστεως와 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 사이에 쉼표를 삽입하여, 예수 그리스도가 그 믿음의 대상이 아니라 그 믿음이 발견되는 영역, 혹은 성도들이 연합하게 된 영역이라고 주장한다.<sup>41)</sup>

그러나 본 논문의 주요 목적은 πίστις Χριστοῦ에 관한 위의 두 견해들(혹은 세 견해들)에 대한 최종적 선고를 내리는 것이 아니라, 『새한글성경 신약과 시편』이 보여주는 번역적 특성에 대해서 살펴보는 것이다. 『새한글성경 신약과 시편』은 갈라디아서 3:23-26을 다음과 같이 번역하고 있다:

38) 『새한글성경 신약과 시편』은 주석에 “또는 ‘예수 그리스도님의 신실하심에 기초하여’”라고 적고 있다.

39) 참조, P. R. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, 68-121.

40) M. C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, 242.

41) S. K. Williams, *Galatians*, 104.

믿음이 오기 전에는 우리가 율법 아래 갇혀서 보호 관리를 받고 있었습니다. 믿음이 장차 나타날 때까지요 … 우리가 믿음에 기초해서 의롭다고 인정받도록 하려 한 것이었습니다. 그런데 믿음이 이미 왔으므로 … 여러분은 모두 그 믿음을 통하여 그리스도 예수님 안에서 하나님의 아들딸입니다

Πρὸ τοῦ δὲ ἔλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι … ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν … ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως … Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

여기서 『새한글성경 신약과 시편』의 번역가는 πίστις를 “믿음”이라고, 그리고 ἐκ πίστεως는 “믿음에 기초해서”라고 번역하고 있다. 번역가는 믿음에 대한 구체적 내용을 직시하지 않음으로써, πίστις의 내용에 대한 분석을 학자들의 몫으로 남겨 두고 있다. 그러나 여기서 우리는 πίστις가 성도들의 믿음의 반응적 행위, 혹은 예수의 신실한 행동의 범위를 넘어서는, 그 어떤 종말론적 실체라는 사실을 인정하지 않을 수 없다.<sup>42)</sup> 그리고 여기서도 번역가는 ἐκ πίστεως를 “믿음에 기초해서”라고 일관되게 번역하고 있다. 믿음이 칭의의 기초가 됨은 분명하지만, 칭의의 기원(origin) 혹은 근원(source)으로도 볼 수 있음이 앞에서 여러 번 강조되었다.

그런데 갈라디아서 3:26에 대한 『새한글성경 신약과 시편』의 번역에서 한 가지 흥미로운 사실이 발견된다. 번역가는 그리스어 표현 διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ에서 διὰ τῆς πίστεως와 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ를 분리시킨다. 그리고 후자의 표현 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ를 앞선 ‘그 믿음’이 아니라, ‘성도들이 하나님의 아들/딸 됨’을 수식하는 것으로 이해 번역하고 있다. 그러나 그리스어 어순은 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ가 멀리 떨어진 πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε가 아니라, 바로 앞에 위치한 διὰ τῆς πίστεως를 수식해야 함을 알려 준다. 그렇다면 διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ는 “예수 그리스도를 향한 믿음을 통하여”라고 번역되어야 한다. 물론, 일부 주격 소유격 견해자들이 주장하는 “예수 그리스도 안에서 발견되는 그 신실함을 통해서”라는 번역도 전혀 불가능하지는 않아 보인다. 그러나 현재의 본문을 주도하는 πίστις의 종말론적 중요성을 고려해 볼 때, πίστις를 단순히 “예수의 신실한 죽음”으로 해석하는 것은 해석학적으로 설득력이 없어 보인다. 그리스어 표현 πίστις Χριστοῦ에 대한 논쟁에서 갈라디아서 3:26의 그리스어 표현 διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ가 차지하는 중요성 때문에, 이 표현의 해석과 번역에 대한 논쟁은 계속 진

42) N. K. Gupta, *Paul and the Language of Faith*, 145.

행될 것으로 보인다. 그러나 분명한 것은 *διὰ τῆς πίστεως*와 *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*는 분리되지 말고 함께 번역되어야 한다.

## 7. 나가는 말

지금까지 우리는 *πίστις*를 포함한 갈라디아서의 주요 본문들을 『새한글성경 신약과 시편』의 번역을 중심으로 조사해 보았다. 번역은 번역가가 처한 역사적 환경, 그중에서도 그가 속한 현재적 신학 논쟁과 전제들로부터 완전히 자유롭지 못하다. 이에 우리는 갈라디아서의 주요 본문들에서 *πίστις*와 *πίστις*를 포함한 그리스어 표현들과 연관된 신학적 논쟁들을 먼저 살펴 보았다. 그리고 그 표현들에 대한 『새한글성경 신약과 시편』의 번역을 조사하고, 『새한글성경 신약과 시편』이 취한 신학적 입장에 대해서도 관찰해 보았다. 그리고 마지막으로, 『새한글성경 신약과 시편』의 번역에 대한 비판적 논의와 제안들을 제시했다. 그리스어 단어 *πίστις*는 매우 역동적인 개념이다. 과거 이 단어는 영어의 경우 *faith*로 일관되게 번역되었으나, 최근 이 단어가 품은 다양한 의미장들에 대한 인식을 통해서 다양하게 번역되기 시작했다. 그리스어 단어 *πίστις*의 의미장은 언약에 대한 신실함, 선포된 말씀에 대한 인식론적 수용과 긍정적 반응, 신실한 관계의 기초로서의 상호 신뢰, 그리고 순종하는 삶 등을 포함한다. 따라서 이 그리스어 단어의 의미는 이 단어를 포함한 그리스어 구문, 문법적 위치, 그리고 문맥에 따라 다양한 뉘앙스를 소유하게 된다. 지금까지 우리의 관찰을 통해서 볼 때, 『새한글성경 신약과 시편』은 목적 소유격 견해를 선호하면서, *πίστις*를 일관되게 믿음으로 번역하고 있다. 그리고 믿음이 포함한 긍정적 수용이라는 행위적 요소에 대한 강조를 여러 곳에서 반복해서 보여 주고 있다. 기본적으로, 본저자는 『새한글성경 신약과 시편』의 번역 경향성과 신학적 전제에 동의한다. 그럼에도 불구하고, 그리스어 단어 *πίστις*가 가진 의미의 역동성을 더 살리기 위해서, 다소간의 의역과 설명이 부가적으로 제공되는 것이 더 좋지 않을까 싶다. 그리고 *πίστις*를 포함한 특정 그리스어 표현들도 너무 일관되게 번역되는 경향이 있다. 예를 들면, *ἐκ πίστεως*의 경우 “믿음에 기초하여”라고 번역해도 무난하지만, 때로는 ‘믿음으로 말미암아’ 혹은 ‘믿음으로부터 기인하여’ 등으로도 번역될 수도 있다. 그리고 몇 군데의 본문에서, *πίστις*를 포함한 그리스어 표현들의 수식 대상을 그리스어 본문과 다소 다르게 결정한 곳도 눈에 띄었다. 아무래도, 특정 그리스어 본문에 담긴 문법적 모

호성은 번역가로 하여금 특정 결정을 선호하게 만든다. 그러나 이런 경우에 주석들을 통하여 그 결정에 대한 약간의 설명을 곁들이거나, 다른 해석학적 가능성들에 대해서도 간략하게 언급해 주는 것이 좋을 듯싶다. 그러나 이러한 약간의 논쟁적 요소들에도 불구하고, 『새한글성경 신약과 시편』은 간결성과 일관성의 원칙을 통하여 매우 가독성이 높은 성서 번역을 우리에게 제공한 것으로 보인다. 특히, 현대적 표현에 익숙한 젊은이들이 선호할 만한 깔끔한 번역을 그 결과물로 내놓았다.

<주제어>(Keywords)

『새한글성경 신약과 시편』, 믿음, 예수-믿음, 주격 소유격, 목적 소유격, 아브라함.

the New Korean Translation The New Testament and Psalms, faith, Jesus-faith, subjective genitive, objective genitive, Abraham.

(투고 일자: 2022년 5월 25일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 14일)



<참고문헌>(References)

- 이승현, “고린도전서 11:23의 Παρεδίδετο의 번역 재고”, 『성경원문연구』 42 (2018), 45-67.
- 이승현, “바울의 Πίστις 이해: 신뢰, 믿음, 혹은 순종? — 모건(T. Morgan)의 Πίστις 이해에 대한 비판을 중심으로”, 『성경원문연구』 49 (2021), 168-195.
- 이승현, “아브라함과 성령을 통해서 본 갈라디아인들의 칭의 이해”, 『신약논단』 27 (2020), 229-269.
- Adams, S. A. and Domoney-Lyttle, Z., eds., *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, London; New York: T&T Clark, 2019.
- Barclay, J. M. G., *Paul and the Gift*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2015.
- Barclay, J. M. G., “Pure Grace?: Paul’s Distinctive Jewish Theology of Gift”, *Studia theologica* 68:1 (2014), 4-20.
- Barrett, C. K., *Luke the Historian in Recent Study*, Philadelphia: Fortress Press, 1970.
- Boer, M. C. de, *Galatians: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- Bovon, F., *Luke the Theologian: Fifty-Five Years of Research (1950-2005)*, Waco: Baylor University Press, 2006.
- Byrne, B., *Romans*, Sacra Pagina Series, Collegeville: Liturgical Press, 2007.
- Dunn, J. D. G., *Beginning from Jerusalem, Christianity in the Making*, Cambridge; Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008.
- Dunn, J. D. G., “ΕΚ ΠΙΣΤΘΕΩΣ: A Key to the Meaning of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ”, R. B. Hays, et al., 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., “Ex Akoēs Pisteōs”, *Ex auditu* 16 (2000), 35-46.
- Dunn, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, Black’s New Testament Commentary, Peabody: Hendrickson, 1993.
- Easter, M. C., “The Pistis Christou Debate: Main Arguments and Responses in Summary”, *Currents in Biblical Research* 9:1 (2010), 33-47.
- Gupta, N. K., *Paul and the Language of Faith*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2020.
- Hays, R. B., “Galatians”, L. E. Keck, eds., *The New Interpreter’s Bible*, Nashville: Abingdon Press, 2000, 181-348.
- Hays, R. B., *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2nd ed., Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002.
- Longenecker, R. N., *Galatians*, WBC, Dallas: Word Inc., 1990.
- Longenecker, R. N., *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: W.

B. Eerdmans, 2016.

Marshall, I. H., *Luke: Historian & Theologian*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1988.

Martyn, J. L., *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1997.

Matera, F. J., “Galatians and the Development of Paul’s Teaching on Justification”, *Word & World* 20:3 (Sum 2000), 239-248.

Moessner, D. P., *Luke the Historian of Israel’s Legacy, Theologian of Israel’s ‘Christ’: A New Reading of the ‘Gospel Acts’ of Luke*, Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.

Morgan, T., *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

Nanos, M. D., *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2002.

Oakes, P., *Galatians*, Paideia: Commentaries on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2015.

Pifer, J. H., *Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

Schellenberg, R. S., “Οἱ πιστεύοντες: an Early Christ-Group Self-Designation and Paul’s Rhetoric of Faith”, *New Testament Studies* 65 (2019), 33-42.

Schliesser, B., “‘Christ-Faith’ as an Eschatological Event (Galatians 3.23-26): A ‘Third View’ on Πίστις Χριστοῦ”, *Journal for the Study of the New Testament* 38:3 (2016), 277-300.

Shaw, D., “Romans 4 and the Justification of Abraham in Light of Perspectives New and Newer”, *Themelios* 40:1 (2015), 50-62.

Sprinkle, P. M., “Πίστις Χριστοῦ as an Eschatological Event”, M. F. Bird and P. M. Sprinkle, eds., *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2010, 165-184.

Tilling, C., “Abraham in New Testament Letters”, S. A. Adams and Z. Domoney-Lyttle, eds., *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, London; New York: T&T Clark, 2019, 127-148.

Trebilco, P. R., *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.

Williams, S. K., *Galatians*, Nashville: Abingdon Press, 1997.

Wright, N. T., *Paul and the Faithfulness of God*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013.

<Abstract>

**The Analysis of the Interpretation of πίστις in Galatians by  
the New Korean Translation The New Testament and Psalms (NKT NT&Ps)  
and Some Interpretative Suggestions**

SeungHyun Lee  
(Hoseo University)

In this paper, we are exploring how the New Korean Translation The New Testament and Psalms (hereinafter NKT NT&Ps) interpreted the controversial word πίστις in the key passages of Galatians. It is reasonably clear that an interpreter is not free from his or her own historical setting, including modern theological issues and debates. So, in this paper, we first examine theological debates regarding the Greek word πίστις and some key expressions with it in Galatians. Then, we critically examine NKT NT&Ps' interpretation of them and its theological position behind those interpretations. Finally, we want to make some critical suggestions for future amending of the translation or revisions.

The Greek word πίστις is a very dynamic word. In the past, it used to be translated as faith in English without any particular nuances added, but now with its various implications. The semantic field of the Greek word πίστις is very dynamic. It includes faithfulness to covenants, cognitive acknowledgement of the proclaimed Gospel message and positive attitude toward it, mutual trust as a foundation for faithful relationship, and obedient life. Therefore, this word tends to include various implications depending upon its grammatical position, literary contexts, and theological orientation of the passages where it is found. On the basis of our examination of the NKT NT&Ps, it seems to be in fond of the objective genitive view and translate πίστις as faith without adding any further implication of it. Furthermore, the NKT NT&Ps emphasizes the verbal action of human faith toward the proclaimed Gospel message. In general, the author agrees with the NKT NT&Ps in its translation of πίστις and theological position toward its multiple implications. Nevertheless, in order to emphasize the dynamic semantic field of the word the NKT NT&Ps may have to add some more words in its translation rather than simply rendering of it as faith. Also, the NKT NT&Ps tend to translate key Greek expressions with πίστις in a rather

rigid way. For example, in case of ἐκ πίστεως, it could be rendered as “on the basis of faith” as the NKT NT&Ps does, but sometimes, as “from/out of faith.” For the Greek preposition ἐκ mostly functions as source or origin. And in some places, the NKT NT&Ps changes the word order of the Greek expressions with πίστις to express the translators’ understanding of particular meaning of πίστις. In these cases, the NKT NT&Ps may add footnotes where it explains why it made those translating decisions. However, regardless of some controversial translations, it provides us with a very readable, reader friendly version of a Korean translation of the Bible. This makes us expect that the NKT NT&Ps will be especially welcomed by young generations of readers.

## 『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의

민현식\*

### 1. 머리말: 다음 세대를 위한 새로운 성경 번역의 필요성

오늘날 언어 환경은 다음과 같이 크게 급변하였고 무엇보다도 청소년의 언어 환경이 크게 변하였다.<sup>1)</sup>

---

\* 서울대학교 대학원에서 『중세국어 시간부사 연구』로 박사학위를 받음. 현재 서울대 국어교육과 명예교수, 겨레말큰사전 남북공동편찬사업회 이사장. 본 논문은 “『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의”, 박동현, 민현식, 이두희, 『새한글성경 신약과 시편 번역해설집』 (서울: 대한성서공회, 2021), 117-160을 수정·보완한 것이다.

- 1) 한국인의 언어 의식의 변천은 매 5년마다 나오는 국립국어원(2005, 2010, 2015, 2020)의 『국민 언어 의식 조사』 참고(양명희, 『2005년 국민의 언어 의식 조사』 [서울: 국립국어원, 2005]; 양정환 외, 『2010년 국민의 언어 의식 조사』 [서울: 국립국어원, 2010]; 김창영 외, 『2015년 국민의 언어 의식 조사』 [서울: 국립국어원, 2015]; 김창영 외, 『2020년 국민의 언어 의식 조사』 [서울: 국립국어원, 2020]). 청소년의 언어 실태와 언어문화에 대해서는 국립국어원에서 2005년부터 매년 나온 언어 실태 조사 보고서가 있다. 참고, 양명희, 이정복, 박호관, 『청소년 언어 사용 실태 연구 — 고등학교 2학년 서울, 대구 지역 학생을 대상으로 —』 (서울: 국립국어원, 2005); 장경희 외, 『청소년 언어실태 언어의식 전국 조사』 (서울: 국립국어원, 2011); 민병곤 외, 『청소년 언어문화 실태 연구』 (서울: 국립국어원, 2016); 정혜승 외, 『청소년 언어문화 실태 심층 조사 및 향상 방안 연구』 (서울: 국립국어원, 2017). 그 밖에 청소년어에 대해서는 다음을 참고, M. A. Nippold, *Language Sampling with Adolescents* (San Diego: Plural Publishing, 2010); 김은성, “신문기사의 청소년 언어문화 재현 양상 연구”, 『한국초등국어교육』 54 (2014), 61-100; 김은성, “청소년어에 관한 청소년 문식 실천의 사례 연구”, 『국어교육연구』 36 (2015), 383-424; 정혜승, “청소년 언어문화의 특성과 향상 방안”, 『한글』 319 (2018), 135-163. 니폴드(M. A. Nippold)에 따르면, 청소년기의 언어 발달은 구문·의미·화용적 측면에서 다음과 같은 양상을 보인다.

○ 구문론적 발달: 문장의 길이와 복잡도 증가(중속절, 주어 후치 수식, 수동태, 접속어의

(1) 1990년대 컴퓨터 인터넷 웹 기반 사회로 진입하고 2000년대 휴대폰 모바일 앱 기반 사회와 빅데이터 인공 지능 시대로 급변하는 이른바 4차 산업 혁명기에 들어서 성경 읽기 문화도 인공 지능(AI) 디지털 환경에 적응해야 한다.

(2) 방송 매체도 라디오 시대에서 TV와 모바일 시대로 변하고 신문 매체도 인터넷 언론과 다매체 융합 시대로 변화하면서 미디어 혁명이 일어나 이제 성경이나 설교는 과거처럼 듣기, 읽기만의 시대를 넘어 영상으로 보는 다매체 융합 시대가 되었다.

(3) 한자 교육의 퇴조로 국민의 한자 문맹이 급증하여 100년 전 옛말체인 ‘-라’ 종결체와 한자어의 비중이 높은 『개역개정』(1998)은 젊은 세대에게 읽히기 어려워 새로운 성경 번역이 요구되고 있다. 다행히 현대인과 젊은 세대를 위해서 『새번역』(2001)과 같은 현대어 번역본이 여럿 존재하지만 이들은 종결체만 ‘-다’로 바꾸었을 뿐 『구약』(1911), 『개역』(1938)의 한자어와 같은 어휘가 그대로 남아 새로운 문체 혁신은 제대로 이루어지지 못하였다.

이러한 시대 상황을 맞아 언어 환경의 변화에 적응하고 기존 성경 번역본의 난해함을 개선하려면 다음 세대를 위해 새로운 번역본이 필요하다. 이제는 한자 문맹 세대를 위해, 『새번역』(2001)에서도 관습상 미련을 두고 버리지 못했던 ‘유월절, 번제, 소제, 속건제’ 등과 같은 난해 한자어를 대신하여 고유어 중심으로 획기적 대체어를 만드는 어휘 갱신의 번역을 해야 할 시점이 되었다.

이와 같은 취지에 따라 2011년 성경 완역 100주년을 기념하면서 2011년 12월 ‘성경번역연구위원회’가 조직되고, 2012년 8월부터 본격적으로 시작한 대한성서공회의 『새한글성경』 번역 사업의 번역 지침과 특징은 다음과 같다(대한성서공회 성경번역연구위원회, 2012.8.24).<sup>2)</sup>

사용 증가)

- 의미론적 발달: 비유적 언어사용 증가(관용구, 은유 및 직유, 속담 및 속어), 유머 위트, 풍자 활용 증가, 고차적 어휘 사용 증가(추상 명사, 접속 부사, 메타인지 동사, 과학 용어, 형태론적으로 복잡한 구성의 파생어 등)
  - 화용론적 발달: 또래와의 대화 빈도 증가, 전자 미디어를 통한 의사소통 빈번, 대화, 이야기, 설명적 담화, 설득적 담화 등에서 고른 발달 양상을 보임.
- 특히 청소년기는 구어적 면에서 또래와 ‘이야기하기’(talking) 그 자체가 가장 큰 목적이라고 한다. 김은성, “청소년어에 관한 청소년 문식 실천의 사례 연구”, 『국어교육연구』 36 (2015), 387.

2) 이후 2012년 12월부터 각 교단 성서학자 36명이 함께 본문을 번역, 검토하였고 국어학자 3명이 이를 읽으면서 본문을 다듬었는데, 필자도 국어 책임자로 참여하였다.

## (1) 번역 지침

다매체(multimedia) 시대의 우리말 사용자를 고려하여 원문에 충실하면서도 우리말 어법에 맞게 번역하며, 최신 학문 연구 결과를 반영하여 21세기 한국 교회의 예배와 교육과 선교와 경건 생활에 바탕이 될 성경을 번역한다.

## (2) 번역 특징

① 원문으로부터 새롭게 번역하되, 한국 교회의 예배용 성경의 번역 전통을 계승하고 발전시킨다.

② 인쇄 매체만이 아니라 전자 매체를 이용하여 반포하는 데도 적합한 번역이 되도록 한다. 전자 매체로 본문을 제공할 경우에 읽기에 좋게 의미 단위로 줄바꾸기를 할 수 있으며, 인쇄본보다 더 풍부하고 더 많은 참고자료(관주, 각주, 용어해설, 사진, 그림, 지도, 동영상 등)를 제공한다.

이런 지침과 방향으로 지난 10여 년 각고의 번역 끝에 『새한글성경 신약과 시편』이 2021년 12월 첫선을 보여, 이에 대한 국어학적 특성을 분석해 그 의의를 찾아볼 필요가 있다. 이러한 분석 이후에 비판적 검토도 가능하기 때문이다. 이에 따라 『새한글성경 신약과 시편』이 옛말체의 『개역개정』(1998)과 현대어체의 최근본인 『새번역』(2001)과 비교하여 어휘론적, 문장론적, 담화론적, 표기론적 관점에서 어떤 특성을 보여 주는지 분석해 보도록 한다.<sup>3)</sup>

3) 필자는 『새한글성경』 발간 사업에 국어 책임자로 관여해 왔기에 본고는 시범 견본으로 나온 『새한글성경 신약과 시편』의 특성에 대한 압축적 보고서 성격을 띠기도 하며, 구체적인 상세 보고서는 대한성서공회 홈페이지에도 공개될 것이다. 앞으로 이를 토대로 활발한 비판도 이루어져 다음 세대를 위해 더 나은 성경 번역이 지속적으로 이루어지기를 기대한다. 그동안 기존 번역본들에 대한 국어학 관점의 비판적 평가가 있었는데 『개역개정』(1998)과 『새번역』에 대한 박영환의 평가가 주목된다. 박영환, “『성경전서 개역개정판』의 국어학적 연구 — 마가복음을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 28 (2011), 226-247; 박영환, “『성경전서 새번역』의 국어학적 연구 — 마가복음을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 30 (2012), 121-139.

박영환은 “『성경전서 개역개정판』의 국어학적 연구 — 마가복음을 중심으로 —”에서 『개역개정』 마가복음 부분을 분석하였는데 형태 구문론적 측면, 의미론적 측면, 정서법적 측면으로 비판하였다.

형태 구문론적으로는 ‘-께서’가 오면 ‘예수’보다 존칭 접미사 ‘-님’이 첨가된 ‘예수님’이 낫고, 2인칭 대명사 ‘당신’이 예수님을 지칭할 때 쓰임은 부적절하며, 겸양법에 따라 ‘나’나 ‘우리’를 ‘저’와 ‘저희’로 바꿀 것을 주장하고, ‘이르되’도 손윗사람에게는 쓸 수 없다는 점을 든다.

의미론적으로는 현대인이 이해하기 어려운 한자어는 모두 쉬운 한자어나 고유어로 바꿀 것, ‘자(者)’를 ‘사람’이나 ‘이’로 바꿀 것, ‘외식’, ‘변형’보다는 ‘가식’, ‘변모’가 낫다고 하였다.

## 2. 어휘론적 의의: 고유어 풀어쓰기 중심 번역

『새한글성경 신약과 시편』이 추구한 가장 근본적인 번역의 방향과 원리는 현대어에 충실하게 번역한 점이다. 그동안 『개역개정』(1998)이 옛말체 경전체의 전통을 이어가며 사랑받았듯이 다음 세대를 위해서는 현대어에 충실하면서 현대 소설의 이야기를 읽듯이 현대문체로 편집해 읽히도록 해야 하는 것이다.

다행히 『새번역신약』(1967)부터 이 현대화 작업이 시작되어 『새번역』(2001)에 이르렀는데 『새한글성경 신약과 시편』은 이런 전통을 존중하면서도 이에 구애받지 않고 전면적으로 새로운 어휘 표현을 대거 선보인 것이 특징이다. 이를 ‘마가복음’과 ‘시편’의 사례로 살펴본다.<sup>4)</sup>

### 2.1. 마가복음의 어휘론적 의의

『새한글성경 신약과 시편』은 기존 『개역개정』과 『새번역』의 전통에 얽매이지 않고 가급적 새로운 단어와 표현을 찾아 쓰거나 새말을 만들어 번역하여 한국어의 지경을 넓히도록 하였다. 지면 제약으로 다음과 같이 막 1:1-8만 전문을 대조하고 9절부터는 주요 단어 표현만 발췌해 대조하여 본다.

『개역개정』 복음을 전파하다

1 하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작이라 2 선지자 이사야의 글에 보라 내가 내 사자를 네 앞에 보내노니 그가 네 길을 준비하리라 3 광야에 외치는 자의 소리가 있어 이르되 너희는 주의 길을 준비하라 그의 오실 길을 곧게 하라 기록된 것과 같이 4 세례 요한이 광야에 이르러 죄 사함을 받게 하는 회개의 세례를 전파하니 5 온 유대 지방과 예루살렘 사람이 다 나아가 자기 죄를 자복하고 요단 강에서 그에게 세례를 받더라 6 요한은 낙타털 옷을 입고 허리에 가죽 띠를

---

정서법적으로는 문장 부호를 사용하지 않음을 비판하고 문장 부호를 사용할 것을 강력히 주장하고 있다.

박영환은 “『성경전서 새번역』의 국어학적 연구 — 마가복음을 중심으로 —”에서도 『새번역』을 위의 방식으로 분석 비판하고 있는데, 정서법적으로 문장 부호 도입을 잘한 일로 평가하면서 쉼표가 너무 자주 사용되어 독서에 방해가 되며, 접속 부사 뒤에 쉼표를 쓰지 않는 것이 원칙이라는 점을 강조하고 있다.

- 4) ‘마가복음’을 선택한 것은 간결한 복음서로서의 대표성과 1:2부터 구약 이사야 예언서의 인용이 나와 인용 문제를 곧장 다룰 수 있기 때문이고, ‘시편’은 『새한글성경 신약과 시편』에서 구약은 시편만 다루었기에 대표적으로 다룬 것이다.



띠고 메뚜기와 석청을 먹더라 7 그가 전파하여 이르되 나보다 능력 많으신 이가 내 뒤에 오시나니 나는 굽혀 그의 신발끈을 풀기도 감당 하지 못하겠노라 8 나는 너희에게 물로 세례를 베풀었거니와 그는 너희에게 성령으로 세례를 베푸시리라

『새번역』 세례자 요한의 선포

1 하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작은 이러하다. 2 예언자 이사야의 글에 기록하기를, “보아라, 내가 내 심부름꾼을 너보다 앞서 보낸다. 그가 네 길을 닦을 것이다.” 3 “광야에서 외치는 이의 소리가 있다. ‘너희는 주님의 길을 예비하고, 그의 길을 곧게 하여라’” 한 것과 같이, 4 세례자 요한이 광야에 나타나서, 죄를 용서받게 하는 회개 의 세례를 선포하였다. 5 그래서 온 유대 지방 사람들과 온 예루살렘 주민들이 그에게로 나아가서, 자기들의 죄를 고백하며, 요단 강에서 그에게 세례를 받았다. 6 요한은 낙타 털옷을 입고, 허리에 가죽 띠를 띠고, 메뚜기와 들벌꿀을 먹고 살았다. 7 그는 이렇게 선포하였다. “나보다 더 능력이 있는 이가 내 뒤에 오십니다. 나는 몸을 굽혀서 그의 신발 끈을 풀 자격조차 없습니다. 8 나는 여러분에게 물로 세례를 주었지만, 그는 여러분에게 성령으로 세례를 주실 것입니다.”

『새한글성경 신약과 시편』 세례자 요한이 선포하다

1 예수 그리스도, 곧 하나님의 아들의 복음의 시작. 2 예언자 이사야의 글에 이렇게 적혀 있다. “보라, 나의 소식꾼을 너보다 앞서 보낸다. 그가 너의 길을 마련할 것이야. 3 광야에서 외치는 이의 소리이다. ‘너희는 닦으라, 주님의 길을. 곧게 만들어라, 주님 걸으실 좁은 길들을.’” 4 그와 같이, 요한이 광야에 이르러 세례를 주었다. 또 선포하기를, 회개하고 세례를 받아 죄를 용서받으라고 했다. 5 그러자 온 유대아 지역 사람들과 예루살렘 주민 모두가 요한한테 나아갔다. 그리고 요르단 강에서 그에게 세례를 받으며 자기들의 죄를 털어놓았다. 6 요한은 낙타 털가죽을 걸치고 가죽띠를 허리에 두르고 있었다. 그는 메뚜기와 들벌꿀을 먹고 살았다. 7 요한이 선포했다. “나보다 더 힘 있는 분이 내 뒤에 오십니다. 나는 허리를 굽혀 그분의 샌들끈을 풀어 드릴 만한 사람도 못 됩니다. 8 나는, 여러분에게 세례를 줍니다, 물로요. 그러나 그분은, 여러분에게 세례를 주실 것입니다, 성령으로요.”

다음에 구체적 번역 표현 유형을 밝힌다. 숫자는 성경 원문 절 숫자이고 ‘『개역개정』 > 『새번역』 > 『새한글성경 신약과 시편』’의 순서로 제시한다.

ABC 2 사자 > 심부름꾼 > 소식꾼

ABC 2 길을 준비하리라 > 길을 닦을 것이다 > 길을 마련할 것이야

ABC 3 너희는 주의 길을 준비하라 그의 오실 길을 곧게 하라 > 너희는 주님의 길을 예비하고, 그의 길을 곧게 하여라 > 너희는 닦으라, 주님의 길을. 곧게 만들어라, 주님 걸으실 좁은 길들을.

ABC 4 세례 요한이 광야에 이르러 죄 사함을 받게 하는 회개의 세례를 전파하니 > 세례자 요한이 광야에 나타나서, 죄를 용서받게 하는 회개의 세례를 선포하였다. > 그와 같이, 요한이 광야에 이르러 세례를 주었다. 또 선포하기를, 회개하고 세례를 받아 죄를 용서받으라고 했다.

위 4절은 B를 A의 유사 구조로서 A'로 보아 AA'C 유형으로 분류할 수도 있으나 형태 변화가 많아 ABC 유형으로 보도록 한다. 『개역개정』은 ‘죄 사함을 받게 하는 회개의 세례’라 하여 죄 사함의 전제는 ‘회개의 세례’라 하였는데 ‘회개의 세례’는 ‘회개’와 ‘세례’의 선후 관계가 무엇인지 모호하다. 『새번역』도 ‘죄를 용서받게 하는 회개의 세례’로 하여 ‘회개의 세례’는 『개역개정』대로 유지하였다. 『새한글성경 신약과 시편』은 ‘회개하고 세례를 받아 죄를 용서받으라’라고 번역하여 ‘회개 → 세례 → 용서 완성’의 단계를 명확히 보여 주었다.

ABC 5 죄를 자복하고 > 죄를 고백하며 > 죄를 털어놓았다

‘자복(自服), 고백(告白)’은 모두 한자어인데 고유어 ‘털어놓다’를 씀으로써 우리가 죄를 마지못해 고백하거나 숨겨 두지 않고 하나님께 모조리 숨김없이 탁 털어놓게 되어야 함을 실감 나게 표현한 것으로 볼 수 있다.

AAC 6 낙타털 옷을 입고 > 낙타 털옷을 입고 > 낙타 털가죽을 걸치고

『새한글성경 신약과 시편』의 표현은 단순하게 ‘옷을 입고’라는 표현보다 중동의 의복 관습에 어울리는 ‘걸치다’라는 표현을 사용하여 새로움을 보여 준다.

AAC 6 허리에 가죽 띠를 띠고 > 허리에 가죽 띠를 띠고 > 가죽띠를 허리에 두르고

‘띠를 띠다’는 ‘신을 신다’, ‘춤을 추다’와 같이 동족 목적어 관용구이지만, 『새한글성경 신약과 시편』에서는 ‘가죽띠를 허리에 두르고’라고 하여 새로운 표현을 썼다.

ABB' 6 메뚜기와 석청을 먹더라 > 메뚜기와 들꿀을 먹고 살았다 > 메뚜기와 들벌꿀을 먹고 살았다

들꿀: 사전 미등재어. 그러나 인터넷에서는 ‘들꿀’을 유대 지역에 서식하는 공격성이 강한 야생벌이 만든 꿀로 설명하고 있다.

들-벌: 「명사」 야생의 벌을 통틀어 이르는 말.

『새한글성경 신약과 시편』에서는 야생벌의 통칭인 ‘들벌’을 활용해 ‘들벌의 꿀’ 즉 ‘들벌꿀’로 번역하였다.

『개역한글』(1961)

6 요한은 약대털을 입고 허리에 가죽띠를 띠고 메뚜기와 석청을 먹더라

『개역한글』(1961)에서는 낙타를 옛말 ‘약대’로 번역하였고, 들벌꿀은 ‘석청’으로 번역하였다. 옛말 ‘약대’는 『석보상절』, 『월인석보』 등)에도 나오는데, ‘약대’는 ‘낙타’(駱駝/駱駝)와 차용어 관계로 보인다.

新共同譯(1987)

6 ヨハネはらくだの毛衣を着、腰に革の帯を締め、いなごと野蜜を食べていた。

官話和合譯本(1919)

6 約翰穿駱駝毛的衣服、腰束皮帶、喫的是蝗蟲野蜜。

일본 <신공동역 성경>(1987)은 ‘석청(들벌꿀)’을 ‘野蜜’로 번역하여 직역하면 ‘들꿀’이라고 할 수 있다. 표준국어대사전에는 ‘들꿀’은 미등재 상태이지만 한자어 ‘야밀’(野蜜)은 등재되어 있다.

AA'C 7 능력 많으신 이가 > 더 능력이 있는 이가 > 더 힘 있는 분이

ABC 7 신발끈을 풀기도 > 신발 끈을 풀 자격조차 > 샌들끈을 풀어 드릴 만한 사람도

‘신발끈’은 기존에 ‘신들메’로 나왔던 표현이 『개역개정』에서부터 ‘신발끈’으로 바뀌었다. 『새한글성경 신약과 시편』은 중동 모래바람 풍토에 쓰인 신발이라는 의미를 살리고 다음 세대에 익숙한 ‘샌들’을 활용해 ‘샌들

5) 약대: 약대어나 라귀어나(석보상절 9:15), 약대와 라귀와(월인석보 23:72). 駝 약대 타(훈몽자회 상 19)

끈'으로 하였다.

AA'C 8 나는 너희에게 물로 세례를 베풀었거니와 > 나는 여러분에게 물로 세례를 주었지만, > 나는, 여러분에게 세례를 줍니다, 물로요.

8절은 어휘로는 AA'A" 유형으로 볼 수 있으나 통사 구조 차이로는 AA'C 유형으로 볼 수 있다. 기존 번역본들과 달리 도치형 구문으로 하였기 때문이다. 『새한글성경 신약과 시편』에서는 원어 어순을 한국어 어순으로 기계적 전환하기도 하지만, 필요에 따라서는 원어의 어순에서 목적어나 부사어 같은 문장 성분의 위치가 가지는 효과를 한국어 번역문에서도 살리기 위해 원어의 어순을 번역에 반영하는 경우가 많다. 이는 결과적으로 도치 어순이 되는데, 초점이 되는 성분의 어순을 그대로 한국어 번역에서도 살리는 취지로 이해되는데 국어의 보편적 어순은 아니라 논란도 예상된다.

『새한글성경 신약과 시편』의 마가복음 1장 사례들은 한국어의 표현을 새롭게 발굴하기 위해 깊이 고심한 사례가 많아, 『개역개정』 및 『새번역』과 차별된 AAC나 AA'C 유형이 많은데, 이는 한국어의 표현 세계를 새롭게 넓히는 번역을 시도하였음을 보여 준다.

## 2.2. 시편의 어휘론적 의의

『새번역』(2001)은 현대문체로 번역하여 종결 어미 수준에서는 전통적 ‘-라’체를 ‘-다’체로 전환하였으나, 어휘 차원에서는 『개역개정』(1998)을 그대로 유지하는 경우가 많았는데, 이번에 나온 『새한글성경 신약과 시편』은 『새번역』을 약간 다듬는 번역이 아니라 모든 어휘 표현을 고유어 중심으로 새로 찾아 바꾸어 완전히 환골탈태한 현대어역 성경이 되었다. 다음 시편 1장6)을 보자.

### 『개역개정』

1 복 있는 사람은 악인들의 꾀를 따르지 아니하며 죄인들의 길에 서지 아니하며 오만한 자들의 자리에 앉지 아니하고 2 오직 여호와와 의 율법을 즐거워하여 그의 율법을 주야로 묵상하는도다 3 그는 시냇가에 심은 나무가 철을 따라 열매를 맺으며 그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니 그가 하는 모든 일이 다 형통하리하다 4 악인들은 그렇지 아

6) 『새한글성경 신약과 시편』에서 시편은 기존 1편, 2편 식으로 부르던 것을 1장, 2장 ...으로 다른 성경 장절 체제와 동일하게 하였다.

니함이며 오직 바람에 나는 겨와 같도다 5 그러므로 악인들은 심판을 견디지 못하며 죄인들이 의인들의 모임에 들지 못하리로다 6 무릇 의인들의 길은 여호와께서 인정하시나 악인들의 길은 망하리로다

『새번역』

1 북 있는 사람은 악인의 꾀를 따르지 아니하며, 죄인의 길에 서지 아니하며, 오만한 자의 자리에 앉지 아니하며, 2 오로지 주님의 율법을 즐거워하며, 밤낮으로 율법을 묵상하는 사람이다. 3 그는 시냇가에 심은 나무가 철따라 열매를 맺으며 그 잎이 시들지 아니함 같으니, 하는 일마다 잘 될 것이다. 4 그러나 악인은 그렇지 않으니, 한날 바람에 흩날리는 쪽정기와 같다. 5 그러므로 악인은 심판받을 때에 몸을 가누지 못하며, 죄인은 의인의 모임에 참여하지 못한다. 6 그렇다. 의인의 길은 주님께서 인정하시지만, 악인의 길은 망할 것이다.

『새한글성경 신약과 시편』

1 북 있습니다, 그릇된 사람들의 의는 따라 걷지 않는 사람은! 죄짓는 사람들의 길에 서지 않고 비웃는 사람들의 자리에 앉지 않습니다. 2 여호와와 가르침에 자신의 기쁨을 두고서, 여호와와 가르침을 낮이든 밤이든 소리 내어 읽습니다. 3 물길 곁에 심은 나무 같지요. 철 따라 열매 맺고 잎사귀 마르지 않는 나무이지요. 무엇을 하든지 성공합니다. 4 그릇된 사람들은 그렇지 않고, 바람에 흩날리는 겨와 같습니다. 5 이런 까닭에 그릇된 사람들은 심판을 견디지 못하고, 죄짓는 사람들은 올바른 사람들의 무리에 들지 못합니다. 6 여호와와 알고 계시거든요, 올바른 사람들의 길은. 그릇된 사람들의 길은 사라질 것입니다.

위를 보면 『새번역』은 『개역개정』과 표현에서 유사하다. 대부분의 단어가 큰 변화 없이 존속하였고, 단지 서사문 종결 어미에서 『개역개정』은 『구역』(1911)의 전통에 따라 옛말체 ‘-더라, -니라’체이고, 『새번역』은 현대어 ‘-다’체로 바뀌었다. 그러나 『새한글성경 신약과 시편』은 전면적으로 새롭게 하여 ‘북 있습니다’처럼 하십시오체로 하거나 ‘물길 곁에 심은 나무 같지요’처럼 해요체로 하여 하나님께 대화의 간구를 하는 시편 장르 특성에 맞게 생동감 있게 번역하였다.<sup>7)</sup> 예전에는 해요체가 여성어법으로 더 쓰였으나 오늘날은 여성어를 넘어 남성어로 특히 청소년층으로 널리 확산되면서 남녀 구분 없이 쓰이고 있다. 이런 점 때문에 『새한글성경 신약과 시편』은 전체적으로 현대어와 청소년어의 핵심 문체인 해요체를 적극적으로 채택하였다.

7) 하십시오체와 해요체는 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』, 천주교주교회의 『성경』의 대화문 종결형에서도 나오지만 서사 종결형으로는 적극적으로 도입하지 않았다.

다음은 어휘와 문장 표현의 변화를 살펴보자. 『개역개정』(A), 『새번역』(B), 『새한글성경 신약과 시편』(C)을 순서대로 배열하고 어휘 문장 차원에서 표현의 변화를 보이는 것을 ‘A > B > C’ 표시처럼 예시해 둔다. 숫자는 해당 절을 표기한 것이다. 이를 통해 어휘와 문장 표현 차원에서 어떤 변화를 보이는지 특히 한자어를 대신해 고유어로 풀어 쓰는 표현이 늘어나게 된 사례를 볼 수 있을 것이다.

‘A(『개역개정』) > B(『새번역』) > C(『새한글성경 신약과 시편』)’의 번역 변화를 보면 번역 표현의 지속과 변화 유형이 다음 유형으로 나타난다.

ABC: 세 역본의 번역이 모두 다른 경우. 『새한글성경 신약과 시편』은 기본적으로 이 방향을 지향함

AAA: 세 역본의 번역이 모두 같게 유지된 경우

AAC: 『개역개정』의 번역을 『새번역』이 유지하고 『새한글성경 신약과 시편』은 다른 표현을 택한 경우

ABB: 『개역개정』과 다른 『새번역』의 표현을 『새한글성경 신약과 시편』이 채택한 경우

ABA: 『개역개정』과 『새번역』이 다른데 『새한글성경 신약과 시편』이 『개역개정』을 채택한 경우

그런데 이들은 A, B와 유사한 일부 변형 사례도 나타나, 이 경우는 A', B'로 표시하여 번역 과정에서 국어 표현의 유사 정도를 가늠할 수 있게끔 했다. 아래 시편 1장에서 주요 어휘 표현의 변화 사례를 찾아본다. 『새한글성경 신약과 시편』은, 『개역개정』을 존중해 답습한 『새번역』의 번역 방향을 따르는 쉬운 길보다 가시덤불에서 보석을 찾듯이 전면적으로 새로운 번역의 어려운 길을 택했기 때문에 AAC 유형 또는 AA'C 유형이 많음을 알 수 있다.

『개역개정』

1 복 있는 사람은 악인들의 꾀를 따르지 아니하며 죄인들의 길에 서지 아니하며 오만한 자들의 자리에 앉지 아니하고

『새번역』

1 복 있는 사람은 악인의 꾀를 따르지 아니하며, 죄인의 길에 서지 아니하며, 오만한 자의 자리에 앉지 아니하며,

『새한글성경 신약과 시편』

1 복 있습니다, 그릇된 사람들의 의논 따라 걷지 않는 사람은! 죄짓는 사람들의 길에 서지 않고 비웃는 사람들의 자리에 앉지 않습니다.

AA'C 1 악인들의 꾀를 따르지 아니하며 > 악인의 꾀를 따르지 아니하며 > 그릇된 사람들의 의는 따라 견지 않는

AA'C 1 죄인들의 길 > 죄인의 길 > 죄짓는 사람들의 길

AA'C 1 오만한 자들의 자리에 > 오만한 자의 자리에 > 비웃는 사람들의 자리에

위의 번역 유형은 AA'C의 유형을 보여 준다. 『새한글성경 신약과 시편』은 기존 번역을 답습하지 않고, 성경 원문의 의미를 반영하면서도 기존 표현과 다르게, 고유어 중심, 단문 중심으로 새로운 표현을 찾아 쉽게 풀어 쓰도록 하였다.

시편 1장을 보면 문장 수효로는 『개역개정』은 5개 문장이고<sup>8)</sup>, 『새번역』은 6개 문장인데, 『새한글성경 신약과 시편』은 10개 문장으로 늘었다. 이는 풀어쓰기의 효과를 살리면서 간결성도 높이고자 여러 문장 단위로 끊어 분절화했기 때문이다.

풀어쓰기 번역은 기존 명사들에서도 나타난다. ‘죄인’을 ‘죄짓는 사람’으로 풀어 썼고, ‘악인 - 의인’의 반의어 번역을 ‘그릇된 사람 - 올바른 사람’으로 풀어 썼다. ‘오만한 자’도 기존 번역 의미를 살리면서, 하나님을 조롱하고 양심을 잃어버려 교만한 자를 의미하도록 고유어 ‘비웃는 사람’으로 번역하였다.

『개역개정』

2 오직 여호와와 의 율법을 즐거워하여 그의 율법을 주야로 묵상하는도다

『새번역』

2 오로지 주님의 율법을 즐거워하며, 밤낮으로 율법을 묵상하는 사람이다.

『새한글성경 신약과 시편』

2 여호와와 의 가르침에 자신의 기쁨을 두고서, 여호와와 의 가르침을 낮이든 밤이든 소리 내어 읽습니다.

AAC 2 율법 > 율법 > 가르침

ABC 2 주야로 > 밤낮으로 > 낮이든 밤이든

AA'C 2 묵상하는도다 > 묵상하는 사람이다 > 소리 내어 읽습니다

8) 시 1:4는 ‘악인들은 그렇지 아니함이어 오직 바람에 나는 겨와 같도다’의 ‘아니함이어’를 감탄 종속절로 보아 1개 문장이라 생각했으며, 시편 1장을 총 5개 문장으로 계산했다. 그러나 4절을 ‘악인들은 그렇지 아니함이어! 오직 바람에 나는 겨와 같도다.’와 같이 전반부를 독립 감탄문으로 보면 4절은 두 문장이 되어 시편 1장은 총 6개 문장이 된다.

‘율법’은 히브리어 ‘토라’인데 ‘율법, 율법책, 가르침’을 뜻하여 한자어 ‘율법’의 엄중함보다 하나님의 가르침을 친근하게 이해하도록 고유어 ‘가르침’으로 번역하였다.

한자어 ‘주야’는 ‘주(낮)+야(밤)’의 어순이지만 우리말은 ‘밤낮’이 자연스럽다. 히브리어 원문은 ‘낮’을 앞세웠기 때문에 『새한글성경 신약과 시편』도 ‘낮이든 밤이든’으로 히브리어 어순을 살려 번역하였다.

‘묵상하다’는 『개역개정』의 난외주에도 ‘작은 소리로 읊조리다’라고 붙어 있고, 외국 역본에서도 ‘홀로 소리 내어 읽다, 중얼거리다, 읊다, 낭송하다’로 번역하여 『새한글성경 신약과 시편』에서는 묵상을 묵독으로 발전시켜 유대인들의 소리 내어 읽는 전통을 살려 ‘소리 내어 읽다’로 번역하였다.

『개역개정』

3 그는 시냇가에 심은 나무가 철을 따라 열매를 맺으며 그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니 그가 하는 모든 일이 다 형통하리로다

『새번역』

3 그는 시냇가에 심은 나무가 철따라 열매를 맺으며 그 잎이 시들지 아니함 같으니, 하는 일마다 잘 될 것이다.

『새한글성경 신약과 시편』

3 물길 곁에 심은 나무 같지요. 철 따라 열매 맺고 잎사귀 마르지 않는 나무이지요. 무엇을 하든지 성공합니다.

AAC 3 시냇가 > 시냇가 > 물길 곁

ABA' 3 그 잎사귀가 마르지 아니함 > 그 잎이 시들지 아니함 > 잎사귀 마르지 않는

ABC 3 형통하리로다 > 하는 일마다 잘 될 것이다 > 무엇을 하든지 성공합니다

‘시냇가’가 익숙한 번역이지만 히브리어 원문은 ‘자연으로서의 시냇가’가 아니라 사람이 일부러 파 만든 인위적 물웅덩이나 물길 곁을 가리키는 것이라, 하나님이 인간을 위해 일부러 물을 파서 물길을 내어 생명수를 공급해 주심을 느낄 수 있도록 ‘물길 곁’으로 번역하였다.

‘형통’을 『새번역』에서는 ‘하는 일마다 잘 될 것’으로 완전히 풀었다. 『새한글성경 신약과 시편』에서는 젊은이들이 통상 사용하지만 다소 세속적 의미로도 비치는 ‘성공’이란 단어를 도입하여 성속(聖俗)의 구분을 두지 않고 진정한 성공의 의미를 생각하게 하였다.



『개역개정』

4 악인들은 그렇지 아니함이어 오직 바람에 나는 겨와 같도다

『새번역』

4 그러나 악인은 그렇지 않으니, 한낱 바람에 흩날리는 쪽정리와 같다.

『새한글성경 신약과 시편』

4 그릇된 사람들은 그렇지 않고, 바람에 흩날리는 겨와 같습니다.

ABC 4 바람에 나는 겨 > 바람에 흩날리는 쪽정리 > 바람에 흩날리는 겨

위는 『새한글성경 신약과 시편』의 번역이 완전히 새롭지는 않지만 A, B의 절충형을 취하였기 때문에 C로 분석하였다.

『개역개정』

5 그러므로 악인들은 심판을 견디지 못하며 죄인들이 의인들의 모임에 들지 못하리로다

『새번역』

5 그러므로 악인은 심판받을 때에 몸을 가누지 못하며, 죄인은 의인의 모임에 참여하지 못한다.

『새한글성경 신약과 시편』

5 이런 까닭에 그릇된 사람들은 심판을 견디지 못하고, 죄짓는 사람들은 올바른 사람들의 무리에 들지 못합니다.

AAC 5 그러므로 > 그러므로 > 이런 까닭에

ABA' 5 심판을 견디지 못하며 > 심판받을 때에 몸을 가누지 못하며 > 심판을 견디지 못하고

ABC 5 모임에 들지 > 모임에 참여하지 > 무리에 들지

다음은 ‘악인, 죄인, 의인’의 번역을 살펴본다.

AA'C 1, 4, 5, 6 악인들 > 악인 > 그릇된 사람들

AA'C 1 죄인들의 길 > 죄인의 길 > 죄짓는 사람들의 길

AA'C 5, 6 의인들 > 의인 > 올바른 사람들

1절과 4절에 이미 나왔고 5절과 6절에도 나오는 ‘그릇된 사람’의 반대말로 5절과 6절에 ‘올바른 사람’이 나온다. 이 두 번역어는 『개역개정』과 『새번역』의 ‘악인’과 ‘의인’을 순우리말로 풀어 쓴 것이다. ‘죄인’은 ‘죄짓는 사람’으로 풀어 썼다.

‘의인, 악인’에 대해서 기존 번역에서는 신학적 의미를 부여하여, ‘의(義)’는 하나님과 올바르게 맺는 관계이고, ‘정의’는 사회적 인간관계에서 법치에 불평등과 불의가 끼어들지 못하게 공평무사하게 이루어지는 관계이며, ‘공의’는 하나님께서 인간 세상을 공평하게 다스리시는 측면이라고 이해되어 왔다. 그러나 성경의 ‘의, 정의, 공의’는 기계적으로 구분되는 것이 아니고 긴밀하게 얽혀 있는 유기적 관계이다. 이것을 기계적으로 구분하는 것은 한자어의 장점이지만 유기적 관계는 밝혀 주지 못한다. 이를 통합하는 통칭의 의로움은 고유어 ‘올바른’이 가장 적합하여 의인을 ‘올바른 사람’으로 번역하였다. 그리고 그 반대말로 ‘그릇된 사람’을 썼다.

『개역개정』

6 무릇 의인들의 길은 여호와께서 인정하시나 악인들의 길은 망하리로다

『새번역』

6 그렇다. 의인의 길은 주님께서 인정하시지만, 악인의 길은 망할 것이다.

『새한글성경 신약과 시편』

6 여호와가 알고 계시거든요, 올바른 사람들의 길은. 그릇된 사람들의 길은 사라질 것입니다.

AA'C 6 인정하시나 > 인정하시지만 > 알고 계시거든요

AA'C 6 망하리로다 > 망할 것이다 > 사라질 것입니다

시편은 어린 자녀가 ‘아버지께서’ 대신 ‘아빠가’로 친근하게 대하듯 ‘여호와께서’도 친근하게 ‘여호와가’로 하였다. ‘망하다’라는 직설적 표현 대신, 결국엔 흔적도 남기지 않고 사라질 것이라는 의미를 살려 번역하였다.

### 2.3. 성경 전문 용어(성막, 절기, 제사 등)의 간이화

구약에서 중요한 내용이 성막과 절기, 제사 관련 규정이다. ‘유월절’(踰越節) 또는 ‘과월절’(過越節)은 한자어로 다음 세대에게는 어려워, 이번에 『새한글성경 신약과 시편』은 『예수성교전서』가 ‘넘는절’로 번역한 정신을 살려 성경용 신조 합성어 ‘넘는명절’로 번역하고, ‘넘는명절(유월절)’처럼 기존 용어를 괄호 병기하여 혼란을 막도록 하였다. 성막 관련 용어도 새로운 시도를 하여 ‘휘장, 등잔대, 성소’도 ‘나눔막, 등불받침대, 거룩한곳’으로 풀어 쓰고 기존 용어를 괄호로 병기하였다.

&lt;표1&gt; 성막 관련 용어의 변화

책 장절	『개역개정』	『새번역』	『새한글성경 신약과 시편』	번역 유형
마 27:51	휘장	휘장	나눔막(휘장)	AAC
히 9:2	등잔대	등잔대	등불받침대	AAC
히 8:2	성소	성소	거룩한곳(성소)	AAC

『새한글성경 신약과 시편』에 나오는 제사 관련 주요 용어는 난해 한자어를 쉬운 말로 풀어쓰기를 하였음을 보여 준다.

&lt;표2&gt; 제사 관련 용어의 변화

책 장절	『개역개정』	『새번역』	『새한글성경 신약과 시편』	번역 유형
히 10:8	번제	번제	다태우는제사(번제)	AAC
히 10:8	속죄제	속죄제	죄없애는제사(속죄제)	AAC
시 20:3	소제	제물	곡식제물(소제)	ABC
딤후 4:6	전제	부어드리는 제물	붓는제물(전제)	ABB'

이처럼 『새한글성경 신약과 시편』에서는 쉬운 용어나 풀어쓰기 용어를 채택하였다. 이러한 풀어쓰기가 기존 한자어에 익숙한 세대에게는 낯설어 보이나, 다음 세대를 고려하면 쉬운 우리말로 의미를 전달하고 한국어 고유어의 개념 능력을 확장하고 복음의 생명력을 살리기 위해 장기적으로는 감수할 만한 방안이라 하겠다.

### 3. 문장론적 의의: 속독 속해를 위한 단문 중심 번역

『개역개정』은 ‘…하고 …하야 …하니 …’ 식 흐름의 고소설체와 문어체 성격을 띠고 한자어를 많이 사용하다 보니 대체로 내용이 압축적이며 여러 절이 이어진 중문, 복문이 많아 문장 길이가 길다는 것이 특징이다. 따라서 현대어로 번역할 때는 『새번역』에서도 그러하였듯이 『새한글성경 신약과 시편』은 문장을 보다 더 짧게 끊어 번역하는 경향을 보여 준다.

『새한글성경 신약과 시편』에서는 ‘1문장(1발화) 50자 16어절 이내’의 번역 지침을 세웠다. 이는 현대인이 카카오톡, 페이스북, 인스타그램 등에서

단문 발화가 지배하는 시대를 살고 있어 소통의 주류가 장문을 기피하고 단문과 축약어(줄임말)를 소통의 대세로 삼기 때문이다.

특히 카카오톡에서의 소통 방식처럼 ‘말하듯 쓰는’ 시대, 구어와 문어의 경계가 무너져 가는 시대를 살고 있어 이야기 정보 전달의 간결성과 효율성을 극대화하려면 기계적일 정도로 단문화 방식을 활용하여야 한다. 그러므로 『새한글성경 신약과 시편』에서도 문장의 명제(preposition) 전달을 위한 문장의 정보 구조(informational structure)를 적절히 분절 압축한 단문으로 끊어 번역하였다. 특히 문형상 서술어(V)+주어(S)+목적어(O) 구조의 동사 전치형 구문인 고대 히브리어의 묘미를 살리려면 한국어로는 동사가 앞에 오는 도치형 구문을 번역 장치로 과감히 도입 활용할 필요가 있다.<sup>9)</sup> 앞에 예시했던 시편 1:1-2를 다시 비교해 본다.

『개역개정』

1 복 있는 사람은 악인들의 꾀를 따르지 아니하며 죄인들의 길에 서지 아니하며 오만한 자들의 자리에 앉지 아니하고 2 오직 여호와와 율법을 즐거워하여 그의 율법을 주야로 묵상하는도다

『새번역』

1 복 있는 사람은 악인의 꾀를 따르지 아니하며, 죄인의 길에 서지 아니하며, 오만한 자의 자리에 앉지 아니하며, 2 오로지 주님의 율법을 즐거워하며, 밤낮으로 율법을 묵상하는 사람이다.

『새한글성경 신약과 시편』

1 복 있습니다, 그릇된 사람들의 의논 따라 걷지 않는 사람은! 죄짓는 사람들의 길에 서지 않고 비웃는 사람들의 자리에 앉지 않습니다. 2 여호와와 가르침에 자신의 기쁨을 두고서, 여호와와 가르침을 낮이든 밤이든 소리 내어 읽습니다.

『개역개정』은 1, 2절이 한 문장 5개 절로 이어진 장문 구조이다. 『새번역』도 1, 2절이 한 문장 5개 절로 되어 『개역개정』의 문장 구조를 그대로 답습해 문장 구조에 전혀 현대어체다운 개혁을 시도하지 못하였다. 『새번역』이 ‘-다’체라는 현대어체로 번역하였음에도 『구역』, 『개역』이 보여 주는 경전

9) ‘저는 …한 사실에 놀랐습니다.’라고 표현하는 대신 ‘놀라운 사실을 발견했죠. 그것은 …’이라는 통사 구조를 선택함으로써 ‘놀라운 사실을 발견했죠.’라는 문장은 그 뒤에 나올 중요한 메시지에 주목하라는 표지로서 기능한다. ‘사람들의 영어 소통 능력은’을 ‘영어에 대한 그들의 태도와 관련이 컸습니다.’와 바로 연결 짓는 대신 ‘사람들의 영어 실력과는 별 상관 없이 컸습니다.’라는 문장을 먼저 말할 수 있다. 이는 ‘A는 B가 아니라 C’의 논리 구조를 갖는데, 이때 중요한 것은 C이며, B는 부정의 대상으로서 일반적으로 A의 속성을 갖고 있을 것이라고 예상되는 명제가 들어가게 된다.

체의 압축적 함축미를 가진 장문의 전통에서 자유롭기 어려웠음을 알 수 있다. 그러나 『새한글성경 신약과 시편』은 1, 2절을 마침표 기준 3개 문장으로 끊었다. 다음은 마가복음 1:1, 2를 다시 비교하여 본다.

『개역개정』

1 하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작이라 2 선지자 이사야의 글에 보라 내가 내 사자를 네 앞에 보내노니 그가 네 길을 준비하리라

『새번역』

1 하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작은 이러하다. 2 예언자 이사야의 글에 기록하기를, “보아라, 내가 내 심부름꾼을 너보다 앞서 보낸다. 그가 네 길을 닦을 것이다.”

『새한글성경 신약과 시편』

1 예수 그리스도, 곧 하나님의 아들의 복음의 시작. 2 예언자 이사야의 글에 이렇게 적혀 있다. “보라, 나의 소식꾼을 너보다 앞서 보낸다. 그가 너의 길을 마련할 것이야.”

『개역개정』은 1절이 단문이고, 2절은 인용절을 내포한 1개 문장으로 되었다. 『새번역』은 문장 부호를 도입했고 1절은 1개 문장으로 같다. 2절은 인용절에 2개 문장을 내포한 겹 인용 구조로 3절까지 이어지는데 전체는 상위문을 한 문장으로 마쳤다. 『새한글성경 신약과 시편』은 1절은 1개 문장인데 성경 원문의 명사형 종결 구조를 존중해 ‘… 복음의 시작’이라는 명사 종결문으로 번역한 점이 파격적이다. 2절은 문장을 2개로 분할하고 다시 인용문은 『새번역』처럼 문장 부호를 도입해 2개 문장으로 하였다.

『개역개정』

3 광야에 외치는 자의 소리가 있어 이르되 너희는 주의 길을 준비하라 그의 오실 길을 곧게 하라 기록된 것과 같이 4 세례 요한이 광야에 이르러 죄 사함을 받게 하는 회개의 세례를 전파하니 5 온 유대 지방과 예루살렘 사람이 다 나아가 자기 죄를 자복하고 요단 강에서 그에게 세례를 받더라

『새번역』

3 “광야에서 외치는 이의 소리가 있다. ‘너희는 주님의 길을 예비하고, 그의 길을 곧게 하여라’” 한 것과 같이, 4 세례자 요한이 광야에 나타나서, 죄를 용서받게 하는 회개의 세례를 선포하였다. 5 그래서 온 유대 지방 사람들과 온 예루살렘 주민들이 그에게로 나아가서, 자기들의 죄를 고백하며, 요단 강에서 그에게 세례를 받았다.

## 『새한글성경 신약과 시편』

3 광야에서 외치는 이의 소리이다. ‘너희는 닦으라, 주님의 길을. 곧게 만들어라, 주님 걸으실 좁은 길들을.’ 4 그와 같이, 요한이 광야에 이르러 세례를 주었다. 또 선포하기를, 회개하고 세례를 받아 죄를 용서 받으라고 했다. 5 그러자 온 유대아 지역 사람들과 예루살렘 주민 모두가 요한한테 나아갔다. 그리고 요르단강에서 그에게 세례를 받으며 자기들의 죄를 털어놓았다.

3절은 2절처럼 구약 인용구가 이중으로 내포된 겹 인용 구조인데 『개역개정』은 문장 부호 구분도 없어 독해가 어렵다. 『새번역』은 문장 부호로 구분해 독해가 수월한데 그래도 길어져 3, 4절이 인용절을 포함해 상위 1개 문장이다. 5절은 3개 절을 1개 문장으로 하였다. 반면에 『새한글성경 신약과 시편』은 3절을 2개 문장으로 나누어 인용문도 3개의 절을 내포한 2개 문장화하였다. 4절은 2개 문장, 5절은 2개 문장으로 하여 전체적으로 문장 수가 많아졌다.

현대 사회는 정보가 많은 사회이다 보니 정보 전달의 효율성을 위해서도 전달용 IT 도구에 적합하게 정보의 분절화, 단편화(단문화, 축약화)가 필요하고 역설적으로 이는 전통 사회의 구술성을 현대의 정보 사회에서 회복하는 양상이라고도 말할 수 있다.

## 4. 담화론적 의의: 높임법 다양화 및 차별 표현 개선

4.1. 높임법 화계(話階)의 다양화<sup>10)</sup>4.1.1. 서사문 종결형의 복합 화계<sup>11)</sup>

국어의 종결형에 나타나는 상대 높임법(칭자 높임법)은 말이나 글에서

10) 국어의 높임법에 대해서는 해요체를 설정한 서정수와 성기철의 연구 참고. 서정수, 『존대법의 연구: 현행 대우법의 체계와 문제점』 (서울: 한신문화사, 1984); 성기철, “현대 국어 대우법 연구”, 박사학위논문 (서울대학교, 1985). 성경 원문 언어에 없는 높임법을 높임법이 있는 언어에 번역할 때의 문제는 조지윤이 방법론을 다룬 바 있다. 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148. 성경 담화에서 화계에 대한 분석은 성경 번역본을 대조하면서 등장인물 간 대화 유형에 따라 높임법을 분석한 박덕유의 연구도 참고할 수 있다. 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-109.

11) 성경의 종결형 특히 ‘-라’와 ‘-다’의 담화 의미에 대해서는 다음을 참고, 옥성득, “초기 한글 성경 번역에 나타난 주요 논쟁 연구(1877-1939)”, 석사학위논문 (장로회신학대학, 1993); 전무용, “한국어 성경의 평서법 문장 종결형 고찰”, 『성경원문연구』 25 (2009), 171-192; 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994).

이야기가 전개되는 서사문의 종결형으로 나타나거나 대화문(또는 인용문)의 종결형으로 나타난다. 서사문이든 대화문이든 중세 국어의 종결형은 높임법의 화계(話階)가 3등분 체계인 ① 흐쇼셔체, ② 흐아씨체, ③ 흐라체로 이루어졌다. 그런데 개화기 성경 번역체는 ① 흐쇼셔체(-나이다, -더이다, -리이다 등)와 ③ 흐라체(-니라, -더라, -리라, -노라, -이라, -도다, -로다)라는 2대 화계로만 번역되어 단조롭다.

중세 국어 3등분 체계에서 흐쇼셔체는 현대의 하소서체로 남아 있고, 흐라체는 현대의 하라체로 남아 있으나<sup>12)</sup> 하라체는 분포가 적어 해라체에 포함한다. 중세 국어 3등분 체계가 근대 국어를 거쳐 분화하여 현대 국어의 높임법은 6등분 화계인 ‘하십시오체 – 하오체 – 하게체 – 해라체’라는 격식체와 ‘해요체 – 해체(반말체)’라는 비격식체로 나뉘어 쓰인다.

『개역개정』에서 대화문이나 인용문의 명령형으로 해라체인 ‘-아라/어라, -해라(하여라)’보다 하라체인 ‘-오라, -하라’가 선택된 점을 중시하고 서사문 종결형으로는 ‘-더라, -니라, -노라’와 같은 옛말체 어법을 지금까지 한국 교회 강단의 대표 성경 문체로 보전한 것을 중시해 『개역개정』에서 쓰인 서사문 종결형의 높임법을 하라체로 부르도록 한다. 이는 『개역개정』이 조선 시대 어법에서 아직도 벗어나지 못해 신세대에게 어렵게 느껴진다는 비판적 근거가 되지만, 반면에 기성세대에게는 오래 익숙한 고전체 성경을 사랑하는 이유가 되기도 한다.

100여 년 전 조선의 성경 번역자들은 자연스레 당시의 권위적 문체인 옛말체 하라체(-니라, -더라, -리라, -지라, -(으)라; -도다, -로다, -지어다 등)와 하나님께 간구하는 하소서체(-나이다, -니이다, -니이까, -리이다, -리이까, -소서 등)를 채택할 수밖에 없었다. 이것이야말로 당대의 전통이자 언어 현실이었기 때문이다.

다음은 하라체와 하소서체가 기본인 『개역개정』, 해라체와 하십시오체가 기본인 『새번역』, 하십시오체, 해라체, 해체(반말), 해요체 등이 복합된 변동(가변) 화계를 보여 주는 『새한글성경 신약과 시편』의 대표적 사례를 살펴보도록 한다. 먼저 시편 1장에서 『개역개정』의 하라체가 『새번역』의

12) 하라체는 중세 국어의 잔존형으로 오늘날은 명령형에만 남아 있다. 하라체의 전통적 어미인 옛말체 종결형 ‘-니라, -더라, -리라, -노라, -지라; -(으)나; -(으)라’ 등은 옛말 문법 연구에서는 하라체로 부른다. 하라체는 오늘날 ‘정부는 각성하라’, ‘정부는 물가를 잡으라’, ‘남으로 오라’, ‘북으로 가라’처럼 구호 표현에 제한적 명령으로 남아 쓰이고 있다. 이는 해라체인 ‘정부는 각성하여라(각성해라)’, ‘정부는 물가를 잡아라’, ‘남으로 와라/오너라’, ‘북으로 가라/가거라’와 대비된다. 하라체는 독립 설정하지 않을 때 해라체로 포함해 다룬다. ‘가라’는 하라체로도 볼 수 있고 ‘가아라’의 축약으로 보면 해라체로 볼 수 있어 해라체와 하라체가 중화된 것이다.

해라체, 『새한글성경 신약과 시편』의 하십시오체 및 해요체로 대응해 나타나는 것을 비교해 본다.

『개역개정』 - 하라체

1 복 있는 사람은 악인들의 꾀를 따르지 아니하며 죄인들의 길에 서지 아니하며 오만한 자들의 자리에 앉지 아니하고 2 오직 여호와의 율법을 즐거워하여 그의 율법을 주야로 **묵상하는도다(하라체)** 3 그는 시냇가에 심은 나무가 철을 따라 열매를 맺으며 그 잎사귀가 마르지 아니함 같으니 그가 하는 모든 일이 다 **형통하리도다(하라체)**

『새번역』 - 해라체

1 복 있는 사람은 악인의 꾀를 따르지 아니하며, 죄인의 길에 서지 아니하며, 오만한 자의 자리에 앉지 아니하며, 2 오로지 주님의 율법을 즐거워하며, 밤낮으로 율법을 묵상하는 **사람이다(해라체)**. 3 그는 시냇가에 심은 나무가 철따라 열매를 맺으며 그 잎이 시들지 아니함 같으니, 하는 일마다 잘 될 것이다(**해라체**).

『새한글성경 신약과 시편』 - 하십시오체, 해요체 복합

1 복 **있습니다(하십시오체)**, 그릇된 사람들의 의논 따라 걷지 않는 사람은! 죄짓는 사람들의 길에 서지 않고 비웃는 사람들의 자리에 앉지 **않습니다(하십시오체)**. 2 여호와의 가르침에 자신의 기쁨을 두고서, 여호와의 가르침을 낮이든 밤이든 소리 내어 **읽습니다(하십시오체)**. 3 물길 곁에 심은 나무 **같지요(해요체)**. 철 따라 열매 맺고 잎사귀 마르지 않는 **나무이지요(해요체)**. 무엇을 하든지 **성공합니다(하십시오체)**.

우리는 『새한글성경 신약과 시편』의 서사 종결형에서 하십시오체와 해요체를 섞어 번역한 것을 복합(=변동, 가변) 화계로 부른다.

#### 4.1.2. 대화문 종결형의 복합 화계

『새한글성경 신약과 시편』의 종결형은 이야기를 서술하는 서사문 종결형뿐만 아니라 대화문의 종결형에서도 변화를 보인다. 대화문에서는 대화자 쌍방의 신분 관계에 따른 높임법의 변화를 보여 주기 때문이다. 이미 앞에서 서사문 종결형을 다루면서 시편을 살펴보았는데 화계를 분석할 때는 서사문 종결형인지 대화문 종결형인지 구분해야 한다. 다음 마가복음에서도 서사문 종결형과 대화문 종결형이 섞여 나와 구분해야 한다. 다음 ‘→’는 대화 방향이다.



[예수 → 대중] 마가복음 1:14-15

『개역개정』

14 요한이 잡힌 후 예수께서 갈릴리에 오셔서 하나님의 복음을 전파하여 15 이르시되 때가 찼고 하나님의 나라가 가까이 왔으니 회개하고 복음을 믿으라(하라체) 하시더라(하라체)

『새번역』

14 요한이 잡힌 뒤에, 예수께서 갈릴리에 오셔서, 하나님의 복음을 선포하셨다(해라체). 15 “때가 찼다(해라체). 하나님의 나라가 가까이 왔다(해라체). 회개하여라(해라체). 복음을 믿어라(해라체).”

『새한글성경 신약과 시편』

14 요한이 잡혀간 뒤에 예수님이 갈릴래아로 오셔서 하나님의 복음을 선포하셨다(해라체). 15 예수님이 말씀하셨다(해라체). “때가 찼습니다(하십시오체). 하나님 나라가 가까이 와 있습니다(하십시오체). 회개하십시오(하십시오체)! 복음을 믿으십시오(하십시오체).”

『개역개정』은 간접 인용절의 대화문이 하라체 ‘믿으라’이다. 『새번역』은 직접 인용절 대화문의 종결형이 해라체 ‘찼다, 왔다, 회개하여라, 믿어라’이다. 『새한글성경 신약과 시편』은 직접 인용절 대화문의 종결형이 ‘찼습니다 … 믿으십시오’와 같이 모두 하십시오체이다.

[예수 → 제자] 마가복음 1:17

『개역개정』

예수께서 이르시되 나를 따라오라(하라체) 내가 너희로 사람을 낚는 어부가 되게 하리라(하라체) 하시니(하라체)

『새번역』

예수께서 그들에게 말씀하셨다(해라체). “나를 따라오너라(해라체). 내가 너희를 사람을 낚는 어부가 되게 하겠다(해라체).”

『새한글성경 신약과 시편』

예수님이 그들에게 말씀하셨다(해라체). “나를 뒤따라오세요(해요체). 그대들을 사람 건져 올리는 어부가 되게 해 드리겠습니다(하십시오체).”

위는 예수님이 제자들에게 말한 것으로 『개역개정』은 하라체이고, 『새번역』은 해라체이며, 『새한글성경 신약과 시편』은 기존 번역본과 달리 예수님이 제자들을 존중해 해요체와 하십시오체의 복합 화계를 보인다. 이는 기존 번역본에서 예수님이 제자들이나 무리를 향하여 말할 때 하라체나 해라체로 되어 상위자로서 권위적 화계로 보였던 것과 달리, 『새한글성경 신약과 시편』에서는 예수님이 제자들이나 무리들에게도 존중하는 높임법을

써서 권위적으로 비치지 않고 친근하게 느껴지도록 한 점이 달라졌다.

[서기관(율법학자) 상호 대화] 마가복음 2:6-7

『개역개정』

6 어떤 서기관들이 거기 앉아서 마음에 생각하기를 7 이 사람이 어찌 이렇게 말하는가(하라체=현대 하게체) 신성모독이로다(하라체) 오직 하나님 한 분 외에는 누가 능히 죄를 사하겠느냐(하라체)

『새번역』

6 율법학자 몇이 거기에 앉아 있다가, 마음 속으로 의아하게 생각하기를 7 ‘이 사람이 어찌하여 이런 말을 한단 말이냐(해라체)?<sup>13)</sup> 하나님을 모독하는구나(해라체). 하나님 한 분 밖에, 누가 죄를 용서할 수 있는가(하계체)?’ 하였다(해라체).

『새한글성경 신약과 시편』

6 이때 율법학자들 가운데 몇 명이 거기 앉아 있다가 마음속으로 따져 보고 있었다(해라체). 7 ‘이 사람이 왜 이렇게 말하지(해체)? 하나님을 모독하는군(해라체)! 하나님 한 분 말고 누가 죄를 용서할 수 있단 말인가(하계체)?’

위는 율법학자끼리의 대화인데 『개역개정』의 ‘말하는가’는 고전 하라체로서 현대 하게체에 해당한다. ‘신성모독이로다, 사하겠느냐’도 고전 하라체로 묶을 수 있다. 『새번역』은 ‘말이냐, 모독하는구나’는 해라체, ‘있는가’는 하계체로 복합 화계를 보인다. 『새한글성경 신약과 시편』은 ‘말하지’는 해체, ‘모독하는군’은 해라체, ‘말인가’는 하계체로 복합 화계를 보인다.

#### 4.2. 장르 문법의 복합 화계: 글의 장르마다 다른 화계

인간이 생성하는 다양한 구어(입말)나 문어(글말)에는 말과 글의 특성이나 소통 방식에 따라 장르(갈래, 양식), 사용 어휘, 사용 문구, 관용적 어법, 내용 구조(머리-본문-마무리), 설명·묘사·논증·서사의 선택 방식 등에서 차이를 가진다. 오늘날도 법률문, 기사문, 보도 자료, 편지, 이메일, SNS 등 수많은 말과 글의 장르에서 우리가 읽고 쓰는 문체는 다양한 차이와 특성을 갖는데 이를 ‘장르 문법’(genre grammar)이라 부른다.

성경에서도 율법서, 역사서, 시가서, 예언서, 복음서, 서신서라는 장르의

13) 바로 위 『개역개정』의 막 2:7에 나오는 ‘누가 능히 죄를 사하겠느냐’에서 ‘-느냐’는 『개역개정』이 옛말체 화계이므로 하라체로 처리하지만 『새번역』의 ‘한단 말이냐?’는 같은 ‘-냐’ 형태이지만 현대어체이므로 해라체로 처리한다.

특성과 40여 성경 기자의 신분과 직업 특성에 따라 성경 66권은 다양한 문체적 특성을 가진다. 그러나 그동안 나온 기존 번역본은 이러한 장르의 특성을 제대로 살리지 못하였으니 이는 서사자(敍事者)를 획일적으로 전제하고 번역한 결과라 하겠다. 그 결과 『개역개정』의 경우 66권 전부가 서사문 종결형은 하라체로 통일되었고, 대화문에서도 ‘예수님 - 제자’의 대화에서 알 수 있듯, 대화 ‘상위자 - 하위자’의 관계에 따라 중세 국어 옛말체의 화계에 의존해 하소서체와 하라체라는 두 높임법만이 화계에 나타나게 단순화되었다. 그러나 『새한글성경 신약과 시편』에서는 서사문 종결형이나 대화문 종결형에서 모두 장르 특성을 반영하도록 다양한 화계를 사용해 복합(변동, 가변) 화계로 번역하였다.

가령 『개역개정』에서는 운문체인 시편의 화자가 종결형을 주로 하소서체나 하라체로 하여 산문체인 다른 역사서, 예언서, 복음서, 서신서와 차이가 없어 단조로우나, 『새한글성경 신약과 시편』은 장르 특성을 살려 종결형 화계가 다음 시편 3장에서처럼 다양하다.

『새한글성경 신약과 시편』 시편 3:1-3

- 1 오, 여호와님, 얼마나 **많은지요(해요체)**, 내 적들이!  
많은 사람이 일어나고 **있습니다(하십시오체)**, 내게 **맞서네요(해요체)**.
- 2 많은 사람이 **말합니다(하십시오체)**, 나를 두고서.  
“그는 하나님한테서 도움받지 **못해(해체)**.” 셀라.
- 3 그렇지만 주님이, 오, 여호와님, 나를 감싸 주는 **방패이십니다(하십시오체)**!  
나의 영광이시고  
나의 머리를 들게 하는 **하나님이십니다(하십시오체)**.

‘테오피로스’를 수신자로 하는 사도행전부터 바울의 일반서신(로마서, 고린도전후서, 갈라디아서…), 옥중서신(골로새서, 빌립보서…), 공동서신(히브리서, 야고보서, 유다서…)과 예언서(요한계시록)는 수신자를 높이는 편지 장르의 청자 높임의 화계를 택하여 서사 종결형을 하십시오체를 기본으로 하였으며 이따금 친근하게 해요체를 쓰기도 하였다.

『새한글성경 신약과 시편』 [첫인사 부분] 로마서 1:1-2

- 1 **바울입니다(하십시오체)**. 그리스도 예수님이 부리시는 종입니다. 사도로 부르심을 받아 하나님의 복음을 위해서 따로 구별된 **사람입니다(하십시오체)**.
- 2 이 복음은 하나님이 하나님의 예언자들을 통해 성경에 미리 약속해 두신 **것입니다(하십시오체)**.

『새한글성경 신약과 시편』의 요한계시록은 하라체로만 나오는 『개역개정』과 달리 하십시오체와 해요체가 섞여 나타난다.

『새한글성경 신약과 시편』 요한계시록 1:7

7 **보십시오(하십시오체)**, 그분이 **오십니다(하십시오체)**, 구름에 둘러싸여서. 그분을 보게 될 **것입니다(하십시오체)**, 모든 눈이, 그분을 찌른 사람들도. 그분을 두고 가슴을 칠 **것입니다(하십시오체)**, 땅의 모든 종족들이. **그렇습니다(하십시오체)**, 아멘!

그런데 바울이 디모데와 디도에게 보내는 목회서신인 디모데전후서와 디도서에서는 바울이 제자인 디모데와 디도를 ‘그대, 자네’로 지칭하며 하십시오체가 아닌 하계체 ‘-네’를 쓰고, 때로는 반말의 해체로 친근하게 ‘-지’를 써서 이들의 사제 관계를 짐작케 하고 있다.

『새한글성경 신약과 시편』 디모데전서 1:1-2

1 **바울이네(하계체)**. 그리스도 예수님의 **사도라네(하계체)**. 우리 구원자 하나님과 우리의 희망 그리스도 예수님의 명령에 따라 사도가 **되었지(해체)**. 2 디모데에게, 곧 믿음 안에서 나의 참된 아들인 그대에게 이 편지를 **보내네(하계체)**. 은혜, 한결같은 사랑, 평화가 하나님 아버지과 그리스도 예수 우리 주님으로부터 내리기를 **비네(하계체)**!

따라서 『새한글성경 신약과 시편』은 구약성경이나 신약성경의 장르의 특성에 따라 수신자를 고려해 서사문 종결형의 화계와 대화문 종결형의 화계에 가면, 변동의 복합 화계라는 변화를 주었다.

#### 4.3. 차별적 언어 표현의 개선<sup>14)</sup>

성경은 십계명을 통해 인간의 윤리 도덕을 설정하고 인간의 양심에 본능적으로 새겨지도록 부여하셨기에 만민평등, 남녀평등의 윤리를 실현하는 인권 존중의 교범이다. 성경 번역에서는 『개역개정』 이래 20여 년간 차별적 언어 표현에 대한 논란이 많았던 만큼 『새한글성경 신약과 시편』에서는 『개역개정』에서 차별로 오해되는 표현을 차별적 의미가 사라진 대체 표현

14) 논문 심사평에서 4.3. 차별적 언어 표현의 개선은 내용이 2장 어휘론적 의의에서 다루는 것을 권했으나, 차별 표현의 발신자와 수신자 문제는 사회언어학적 신분에 따른 담화 차원의 문제로 보아 담화론적 의의에서 다루도록 하였다.

으로 번역하려고 힘썼다.<sup>15)</sup>

마태복음 15:30-31

『개역개정』

30 큰 무리가 **다리 저는 사람과 장애인과 맹인과 말 못하는 사람**과 기타 여럿을 데리고 와서 예수의 발 앞에 앉히매 고쳐 주시니 31 말 못하는 사람이 말하고 장애인이 온전하게 되고 다리 저는 사람이 걸 으며 맹인이 보는 것을 무리가 보고 놀랍게 여겨 이스라엘의 하나님께 영광을 돌리니라

『새한글성경 신약과 시편』

30 그러자 많은 무리들이 예수님께 다가왔다. **지체장애인, 시각장애인, 손이나 발을 잃은 장애인, 언어장애인**, 또 다른 많은 장애인들과 함께였다. 사람들이 그들을 예수님의 발 앞에 털썩 내려놓았다. 예수님이 그들을 고쳐 주셨다. 31 그 무리가 놀라워했다. 언어장애인들이 말을 하고, 손이나 발을 잃은 장애인들이 건강해지고 또 지체장애인들이 걸어 다니고 또 시각장애인들이 보게 되는 것을 보았기 때문이다. 그래서 그들은 이스라엘의 하나님을 찬양했다.

위처럼 ‘맹인’을 ‘시각장애인’으로, ‘말 못하는 사람’을 ‘언어장애인’으로 바꾸었다. 그 밖에 질병 용어도 순화하였다.

간질 → 뇌전증(마 4:24)

나병 → 심한피부병(마 8:2)

중풍병 → 마비증(마 8:6)

혈루증 → 출혈병(마 9:20)

꼬부라져 → 척추장애인(눅 13:11)

수종병(水腫病)<sup>16)</sup> → 몸 붓는 병(눅 14:2)

질병 용어는 더 어려운 한자어로 고치거나 아니면 쉬운 말로 풀어 썼다.

15) 성경적 관점에서 장애인과 여성에 대한 언어 차별 문제를 다룬 논문은 다음을 참고, 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 — 『성경전서 표준새번역』을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 15 (2004), 283-329; 이영미, “한글 성경의 성(性) 관련 용어들의 번역 용례 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 86-108; 이영미, “한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구”, 『성경원문연구』 19 (2006), 47-68; 채은하, “장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안”, 『성경원문연구』 30 (2012), 140-160; 채은하, “장애인 호칭의 비교와 대안 연구 — 히브리어 성경, 칠십인역과 한글 공인 번역 성경들을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 40 (2017), 95-116; 채은하, “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안 — 복음서와 사도행전을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 34 (2014), 162-180.

16) 물중기(-腫氣)「명사」『의학』 수종(水腫). 신체의 조직 간격(組織間隔)이나 체강(體腔) 안에 림프액, 장액(漿液) 따위가 많이 꺾어 있어 몸이 붓는 병. 신장성, 심장성, 영양 장애성 따위가 있다. =수종.

가령 당사자에게는 차별적, 혐오적으로 비치는 ‘간질’(癩疾)은 의학 전문용어 ‘뇌전증’(腦電症)으로, ‘나병’은 풀어 쓴 ‘심한피부병’으로 고쳤다. ‘수종병’은 한자어로 어렵고 ‘물부정’이란 속어가 있으나 역시 어려워 쉬운 말 ‘몸 붓는 병’으로 고쳤다.

## 5. 표기론적 의의: 한글 정서법의 준수와 가독성(可讀性)의 향상

현대의 독서는 당대의 어법에 맞추어야 하므로 『새한글성경 신약과 시편』도 ‘한글 맞춤법’(1988) 규정을 따랐다. 이는 『개역개정』(1998) 이래 『새번역』(2001)에서도 따른 것이라 당연하다. 현대의 외래어 표기법(1986)은 『개역개정』, 『새번역』에서 수용하지 않았다. 『새한글성경 신약과 시편』에서는 『개역개정』의 음역 관습을 존중하면서도 현재 초중고등학교 교과서에 자주 나오는 고유 명사들은 외래어 표기법(1986)과 표준국어대사전의 외래어 표기법 용례를 따라 기존의 음역 관행을 대폭 현대어법으로 고쳤다.<sup>17)</sup>

코린도 → 코린트	두로 → 티레	갈릴리 → 갈릴래아
수리아 → 시리아	애굽 → 이집트	마케도냐 → 마케도니아
에베소 → 에페수스	테살로니가 → 테살로니키	

『새한글성경 신약과 시편』은 고유어 중심 번역을 취하지만 ‘신’을 현지 풍토에 어울리는 ‘센들’로 번역함으로써 외래어라도 성경 이해에 도움이 되고 기성세대와 다음 세대 모두에게 이미 익숙한 외래어라면 적극적으로 수용하였다.

『새한글성경 신약과 시편』에서는 문장 부호를 일절 사용하지 않은 『개역개정』과 달리<sup>18)</sup> 『새번역』, 『공동번역』, 『공동개정』처럼 마침표, 쉼표, 느낌표, 큰따옴표, 작은따옴표 등 문장 부호를 다양하게 사용하였다.

『새한글성경 신약과 시편』에서는 가독성을 높이기 위한 장치로 각종 시

17) 성경의 음역 표기에 관해서는 다음을 참고, 박동현, “개역한글판 구약전서의 고유 명사 음역 일부 통일 제안”, 『성경원문연구』 11 (2002), 68-89; 박동현, “개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 『성경원문연구』 8 (2001), 106-157.

18) 『구약전서』(1911)나 『성경개역』(1938)은 동양 한문 고전 경전체의 전형인 세로 붙여쓰기를 보여 주고 문장 부호는 문단 경계표 수준의 O(권표)만 쓰였다. 해방 후 교과서는 가로쓰기가 도입되었으나 신문과 성경은 세로쓰기를 유지하다가, 1990년대 컴퓨터, 인터넷 시대가 열리면서 신문에서 가로쓰기가 채택되어 『개역개정』(1998)도 가로쓰기가 채택되었으나 문장 부호는 도입하지 않았다.

간, 요일, 도량형 단위나 수량 단위를 현대인에게 익숙한 미터법 단위로 표시하고 수효를 아라비아 숫자로 표시하여 정보에 대한 시각적 인지 효과를 높였다. 그러나 ‘달란트, 세겔’ 등 고대 중동의 도량형 문화 용어는 원문의 단위대로 번역하고 각주에 현대 도량형으로 환산하여 적도록 하였다.

(1) 아라비아 숫자를 최대한 사용하였다.

(시 90:10) 잘못을 저지르며 우리 사는 기간이 70년이고 힘이 좋으면 80년인데

(마 4:2) 40일 동안 낮과 밤으로 금식하시고 나서

(마 14:21) 먹은 사람은, 여자와 아이들 빼고 남자 어른이 5,000명쯤 이었다.

(2) 도량형, 화폐 단위, 시간과 요일은 이해할 수 있는 익숙한 것으로 바꾸어 적고 필요시 각주에 원문의 단위를 적어 두기로 했다.

(마 6:27) 걱정한다고 해서 여러분 가운데 누가 자기 키를 단지 50센티미터라도 늘일 수 있나요? [각주: 그, ‘1페퀴스’. 1페퀴스는 1규빗으로 50센티미터쯤]

(눅 16:6) 올리브기름 2,200리터쯤입니다. [각주: 그, ‘100바트’. 1바트는 22리터쯤]

(마 18:28) 그 다른 종은 그에게 100데나리온을 빚지고 있었어요. [각주: 1데나리온은 일꾼의 하루 품삯]

## 6. 맺음말

성경 번역은 유대 민족 이스라엘 땅에 성육신한 말씀과 예수 그리스도를 온 땅 거민들의 언어문화 속에 성육신하는 일이다. 따라서 한국어 성경은 히브리어와 그리스어 원문 성경의 말씀이 한국어와 한글의 옷을 입고 한민족에게 성육신하는 일이다.

오늘날 복합 다매체 시대에 맞춘 미디어용 성경이 되도록 총체적으로 다음 세대를 위한 새로운 번역이 전면적으로 이루어져 10여 년간 각고의 노력 끝에 『새한글성경 신약과 시편』이 2021년 12월 발간되었다. 국어학적 특징을 분석하여 보니 다음과 같은 의의를 가진다.

(1) 어휘론적 의의: 한국어에서 새로운 고유어 번역어를 찾아 고유어 중심의 어휘 갱신이 전면적으로 이루어져 한국어 번역 성경의 표현 세계를 확장하는 계기가 되었다. ‘번제, 소제, 유월절’ 등 난해 한자어도 다음 세대를 위해 ‘다태우는제물, 곡식제물, 넘는명절’ 등 고유어 중심으로 쉽게 개역하였다.

(2) 문장론적 의의: 원문 직역의 정신을 존중하면서 고유어 중심으로 쉽게 풀어 쓰는 의역을 하였다. 중문과 복문이 복합된 『개역개정』의 줄글체 문장은 가급적 짧게 끊어 단문화하였다. 1문장 50자 16어절 범위의 단문 중심으로 번역하여 정보화 사회에서 짧은 글 중심의 읽기에 익숙한 젊은 세대의 언어문화에 맞추었다.

(3) 담화론적 의의: 『개역개정』이 중세 국어의 하라체(ᄒ라체)와 하소서체(ᄒ쇼서체)를 기반으로 하는 2대 화계로 단조롭지만, 『새한글성경 신약과 시편』의 서사문 종결형은 해라체나 하십시오체가 기본이지만, 디모데전후서, 디도서 등의 경우는 장르 특성상 수신자를 고려해 해요체, 해체, 하계체가 도입되었다. 대화문 종결형에서는 이보다 더 풍성하게 등장인물에 따라 화계를 다양하게 설정하여 전체적으로 장르 특성에 따라 화계가 자유 변동하는 복합 화계를 자유자재로 구현하여 장르 문법의 기반에 충실하였다. 현대의 차별적 언어 표현도 계속 순화해 왔지만 여전히 차별 표현으로 비치는 것은 순화하여 장애인과 난치병 환자를 배려하였다.

(4) 표기론적 의의: 현대 국어 정서법인 한글 맞춤법과 표준어 규정, 외래어 표기법을 준수하였고 문장 부호를 전면적으로 도입하였다. ‘데 나리온’과 같은 성경 원어의 도량형 단위는 살리되 주석을 달아 현대 도량형으로 환산해 이해할 수 있도록 하였고, 『개역개정』과 달리 ‘미터, 리터’ 등 현대인에게 익숙한 단위는 직접 현대 도량형을 외래어 차원에서 도입하였다. 아라비아 숫자를 적절히 도입해 시각적 가독성을 높였다.

이러한 『새한글성경 신약과 시편』에서의 번역의 변화가 기성세대에게는 어색하고 불편하게 보일 수 있으나 성경의 신학을 보전하고 때로는 더 심화시키면서 다음 세대를 위해 한국어의 지평을 넓히고 한국어 어휘와 문장과 담화 구조의 확장성을 높이는 도전과 자극이 될 수 있다는 점에서 『새한글성경 신약과 시편』의 번역은 실험적이면서도 긍정적인 도전으로 보아야 할 것이다.



<주제어>(Keywords)

『새한글성경 신약과 시편』, 성경 번역, 한글 성경, 높임법, 장르 문법.  
the New Korean Translation The New Testament and Psalms, Bible  
translation, Korean Bible, honorification, genre grammar.

(투고 일자: 2022년 7월 31일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 18일)

<참고문헌>(References)

- 김은성, “신문기사의 청소년 언어문화 재현 양상 연구”, 『한국초등국어교육』 54 (2014), 61-100.
- 김은성, “청소년어에 관한 청소년 문식 실천의 사례 연구”, 『국어교육연구』 36 (2015), 383-424.
- 김창영 외, 『2015년 국민의 언어 의식 조사』, 서울: 국립국어원, 2015.
- 김창영 외, 『2020년 국민의 언어 의식 조사』, 서울: 국립국어원, 2020.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민병곤 외, 『청소년 언어문화 실태 연구』, 서울: 국립국어원, 2016.
- 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 — 『성경전서 표준새번역』을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 15 (2004), 283-329.
- 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-109.
- 박동현, “개역한글판 구약전서의 고유 명사 음역 일부 통일 제안”, 『성경원문연구』 11 (2002), 68-89.
- 박동현, “개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 『성경원문연구』 8 (2001), 106-157.
- 박영환, “『성경전서 개역개정판』의 국어학적 연구 — 마가복음을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 28 (2011), 226-247.
- 박영환, “『성경전서 새번역』의 국어학적 연구 — 마가복음을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 30 (2012), 121-139.
- 서정수, 『존대법의 연구: 현행 대우법의 체계와 문제점』, 서울: 한신문화사, 1984.
- 성기철, “현대 국어 대우법 연구”, 박사학위논문, 서울대학교, 1985.
- 양명희, 『2005년 국민의 언어 의식 조사』, 서울: 국립국어원, 2005.
- 양정환 외, 『2010년 국민의 언어 의식 조사』, 서울: 국립국어원, 2010.
- 옥성득, “초기 한글성경 번역에 나타난 주요 논쟁 연구(1877-1939)”, 석사학위논문, 장로회신학대학, 1993.
- 이영미, “한글 성경의 성(性) 관련 용어들의 번역 용례 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 86-108.
- 이영미, “한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구”, 『성경원문연구』 19 (2006), 47-68.
- 양명희, 이정복, 박호관, 『청소년 언어 사용 실태 연구 — 고등학교 2학년 서울, 대구 지역 학생을 대상으로 —』, 서울: 국립국어원, 2005.
- 장경희 외, 『청소년 언어실태 언어의식 전국 조사』, 서울: 국립국어원, 2011.
- 전무용, “한국어 성경의 평서법 문장 종결형 고찰”, 『성경원문연구』 25 (2009),

171-192.

정혜승 외, 『청소년 언어문화 실태 심층 조사 및 향상 방안 연구』, 서울: 국립국어원, 2017.

정혜승, “청소년 언어문화의 특성과 향상 방안”, 『한글』 319 (2018), 135-163.

조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148.

채은하, “장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안”, 『성경원문연구』 30 (2012), 140-160.

채은하, “장애인 호칭의 비교와 대안 연구 — 히브리어 성경, 칠십인역과 한글 공인 번역 성경들을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 40 (2017), 95-116.

채은하, “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안 — 복음서와 사도행전을 중심으로 —”, 『성경원문연구』 34 (2014), 162-180.

Nippold, M. A., *Language Sampling with Adolescents*, San Diego: Plural Publishing, 2010.

<Abstract>

**Korean Linguistic Significance of  
the New Korean Translation The New Testament and Psalms  
(NKT NT&Ps)**

Hyunsik Min  
(Seoul National University)

Reading the Bible written in an old-fashioned style is difficult for the younger generation to read, so it is necessary to translate the Bible into a modern language for the next generation. The New Korean Translation The New Testament and Psalms (hereinafter NKT NT&Ps) was introduced at this time in response to the need of a translated Bible that uses easy native language instead of difficult Sino-Korean words, and fits the story structure of the Bible by utilizing the grammatical characteristics of discourse (text) and genre. The significance of the NKT NT&Ps in terms of its lexis, syntax, discourse, and notation is listed in the numerical order as follows:

(1) In pursuit of a new native language translations, native-language-centered translation was thoroughly conducted, and expanded the breadth of expression of the Korean translation Bible.

(2) While respecting the principle of direct translation of the original text, paraphrase was performed with its focus on the native language. The old-fashioned style of writing mixed with compound sentences and complex sentences was avoided, and sentences were cut as short as possible.

(3) The old-fashioned-style of two-level honorification was converted into the six-level, modern language honorification, and it was adjusted according to the genre characteristics of each book in the Bible. Discriminatory expressions were avoided and modified.

(4) Modern orthography was followed, and punctuation marks were introduced. Modern measurement systems and Arabic numerals were introduced to improve readability.

The NKT NT&Ps should be viewed as an experimental and positive challenge.

# The Transmission of Interpretive Renderings in the Passover Law from LXX Pentateuch to LXX Chronicles

Un Sung Kwak\*

## 1. Introduction

It has long been recognised that the interpretation of the translators is an unavoidable and significant process in the translation of a work.<sup>1)</sup> The Septuagint includes translators' interpretations, which were influenced by several factors such as existing interpretative traditions, translators' knowledge of the biblical context in the broadest sense, the culture, worldview, and theology of the translators.<sup>2)</sup> LXX Pentateuch, as the earliest surviving biblical corpus in Greek, may in various ways have been an influential and significant reference for the LXX books translated later. Although it is difficult to prove the contention in historical context, most scholars assume that LXX Pentateuch influenced the later translations of the other LXX books (see 2.2).

In this regard, I aim to answer the following question: How was the Chronicles' translator guided by LXX Pentateuch in translating the Passover

---

\* Ph.D. in Old Testament at the University of Oxford. [unsungkwak@gmail.com](mailto:unsungkwak@gmail.com).

1) H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914), 9.

2) C. Boyd-Taylor, "What is the Septuagint?", A. Salvesen and T. M. Law, eds., *The Oxford Handbook of the Septuagint* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 13. Cameron lays out four distinct corpora of the term Septuagint. Among them, I adopt the third definition: "the Greek Old Testament, a Christian corpus comprised of the books of the Hebrew Bible as well as the so-called Deuterocanonical books (or Apocrypha)".

description? This question should be broken down into two sub-questions: 1) *Which renderings did the Chronicles' translator accept from LXX Pentateuch, and why did the translator choose the renderings?* and 2) *How did the influence of LXX Pentateuch on the later translators happen in history?* While the first question is literary, the second is historical.<sup>3)</sup>

To this purpose, I will first explicate some of my key presuppositions on the nature of LXX Chronicles and outline a brief history of scholarship on the issue of the influence of LXX Pentateuch on the books translated later. Second, I will present how three interpretive renderings in LXX Pentateuch were transmitted to LXX Chronicles – שחט and θύω in Exodus 12:21 and 2 Chronicles 29 and 35, בשל and ὀπτάω in Deuteronomy 16:7 and 2 Chronicles 35:13, and וּבָא and ἔριφος in Exodus 12:5 and 2 Chronicles 35:7. Third, I will demonstrate how this kind of transmission might have happened in regarding to three hypotheses – liturgical usage, interlinear paradigm, and religious experience. This paper contributes to current studies of LXX Chronicles and the Septuagint by examining how the imitation of LXX Pentateuch renderings by later translators transmitted interpretations of certain texts. The later translator themselves may have been quite conscious of these translational-interpretive transmission.

## 2. History of Scholarship

In this section, I will demonstrate foundational features of LXX Chronicles, which should be understood before arguing the relationship between LXX Pentateuch and LXX Chronicles. First, I presuppose that LXX Chronicles, which was translated in Alexandria in the second century BCE, is not Theodotonic but rather is Old Greek in terms of recension. This means that someone who was influenced by LXX Pentateuch is the translator of the Chronicles. Second, I lay out the history of scholarship on the study of the impact of LXX Pentateuch on books translated later and on LXX Chronicles.

---

3) L. C. Allen, *The Translator's Craft*, *The Greek Chronicles: The Relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic Text*, vol. 1 (Leiden: Brill, 1974), 38-39. Following Allen, I assume that the Chronicles were rendered by a single translator. However, I do not deny the possibility that translators carried out the translation work on the book of Chronicles.

## 2.1. LXX Chronicles: Old Greek or Theodotonic Recension?

After Hugo Grotius, who first maintained the claim that LXX Chronicles was the work of Theodotion, many scholars have taken up and developed this suggestion (cf. Whiston, Howorth, Curtis, and Torrey).<sup>4)</sup> These scholars have set forth various examples of Theodotonic recension in LXX Chronicles. The evidence can be summed up into two categories, which represent major features of Theodotion's writing; a wealth of transliterations and a tendency toward literal translation.<sup>5)</sup> However, these features are not necessarily confined to a Theodotonic recension.

As Leslie C. Allen points out, the LXX Chronicles translation makes use of transliteration as a major translating technique for the Hebrew words not known to him *and* for the Hebrew words that he wanted to keep in Hebrew form.<sup>6)</sup> However, does the transliterating technique belong to Theodotion alone? While transliteration was beyond doubt one of the revision techniques, "Theodotion did not invent this practice, for the technique had been used previously in the Old Greek translation".<sup>7)</sup> Given that the transliteration of unknown words, proper nouns (e.g., personal names, geographic, and ethnic names), religious words, and architectural terms were employed as a translation technique in Old Greek translation such as LXX Pentateuch, this feature could not be decisive evidence for maintaining Theodotion's recension of LXX Chronicles. It is also "blatantly obvious that the translator had nothing in common with a systematic reviser producing KR [*kaige*-recension] material on consistent and dogmatic lines".<sup>8)</sup> As Roger Good points out, "the way the translator of Chronicles handled the

---

4) H. Grotius, *Hugonis Grotii annotata ad Vetus Testamentum* (Lytetiae Parisiorum: Sumptibus Sebastiani et Gabrielis Gramois, 1644), 367; E. L. Curtis and A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, ICC (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), 38; C. C. Torrey, "The Apparatus for the Textual Criticism of Chronicles–Ezra–Nehemiah", R. F. Harper, F. Brown, and G. F. Moore, eds., *OT and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1908), 2:60-63.

5) E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015), 20-24, 27; R. Good, "1–2 Chronicles (Paraleipomena)", J. K. Aitken, ed., *The T&T Clark Companion to the Septuagint* (London; New York: Bloomsbury, 2015), 170.

6) L. C. Allen, *The Translator's Craft*, 62-64.

7) E. Tov, "Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the Old Testament—A Further Characteristic of the *kaige*-Th. Revision?", *Textus* 8 (1973), 78-92.

8) L. C. Allen, *The Translator's Craft*, 137-141.

Hebrew verbs is part of the continuum in the development of the Hebrew verbal system from classical biblical Hebrew to rabbinic or Mishnaic Hebrew”.<sup>9)</sup> In addition, more literal translation would be considered a phenomenon or a popular style in Alexandria of the second-first centuries BCE.<sup>10)</sup>

So, in this paper, I presuppose that LXX Chronicles is not of Theodotianic recension but was translated in the mid-second century BCE in Alexandria.

## 2.2. The Impact of LXX Pentateuch on LXX Chronicles

Over the past century, scholars have discerned the dependency of later translated books on the Old Greek version of the Pentateuch. It was probably Francis Woodgate Mozley who first used the term *dictionary* to denote the function of the Pentateuch for the later translators. He argued explicitly as follows: “This only seems certain about the date and relative order of the books of the LXX, that the Pentateuch came first, about 250 B.C. it was probably, Hebrew and Greek, our translator’s text-book in learning Hebrew and serves him to a great extent in place of dictionary”.<sup>11)</sup> After Mozley various scholars have suggested convincing evidence for the influence of LXX Pentateuch on the later LXX books.<sup>12)</sup>

As Lust and Barr point out, it is uncertain whether the translators possessed either word lists or dictionaries.<sup>13)</sup> It is also hard to show the degree of

---

9) R. Good, *The Septuagint’s Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles*, VTSup 136 (Leiden: Brill, 2010), 248; S. I. Ahn, “Characteristic of Verb Form in the Translation of the Septuagint Chronicles: Infinitive Construct and Infinitive Absolute”, *Journal of Biblical Text Research* 39 (2016), 62-85. For the significance of a verbal system in the book of Job, see S. H. Woo, “A Translation Technique and a Verbal Form of Hebrew”, *Journal of Biblical Text Research* 20 (2007), 311-328.

10) S. Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (London; New York: Routledge, 2003), 123.

11) F. W. Mozley, *The Psalter of the Church: the Septuagint Psalms Compared with the Hebrew, with Various Notes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1905), xii-xiii.

12) For a detailed scholarship, see E. Tov, “The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of the Other Books”, P. Casetti, et al., eds., *Mélanges Dominique Barthélemy*, OBO 38 (Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 577-592; E. Tov, “The Impact of the Septuagint Translation of the Torah on the Translation of the Other Books”, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, SVT 72 (Leiden: Brill, 1999), 183-194.

13) J. Barr, “Did the Greek Pentateuch Really Serve as a Dictionary for the Translation of the Later



dependency of the later translated books on the Greek Torah in absolute statistical terms. However, the lack of knowledge here cannot exclude the possibility of the influence of LXX Pentateuch. Greek-speaking Jews were dependent on LXX Pentateuch (not only the Hebrew Bible). Although we should be cautious not to overemphasise the influence of LXX Pentateuch on all the LXX books, some evidence showing the dependency of the later translated books on LXX Pentateuch cannot be ignored. Importantly, the impact of LXX Pentateuch was not confined to a lexical dependency but can be enlarged to include more interpretive and contextual renderings.

The first serious study of the relationship between LXX Pentateuch and LXX Chronicles was undertaken by G. Gerleman.<sup>14)</sup> He demonstrated the close affinity between LXX Pentateuch and LXX Chronicles, comparing their phraseological and lexical features. By comparing with the synoptic passages in the book of Reigns (Samuel-Kings), he concluded that LXX Chronicles was more Pentateuchal than the Reigns.<sup>15)</sup> By accepting H. St. J. Thackeray's view, he suggested that the marked correspondence between LXX Exodus 38 and LXX 2 Chronicles 4 about the tabernacle and temple description may have resulted from the liturgical influence of the Septuagint. Allen developed Gerleman's view of LXX Pentateuch's influence on LXX Chronicles through an exhaustive investigation of the translational character of LXX Chronicles.<sup>16)</sup> As Gerleman pointed out, it seems that a marked correspondence appears in the description of the tabernacle between Exodus 35-40 and 2 Chronicles 4.<sup>17)</sup> Based on these previous studies, I will present another correspondence of the priestly material between LXX Pentateuch and LXX Chronicles, namely, the Passover description (see below).

---

Books?", M. F. J. Baasten and W. Th. van Peursen, eds., *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, OLA 118 (Leuven: Peeters, 2003), 523-543.

14) G. Gerleman, *Studies in the Septuagint II. Chronicles*, LUÅ N. F. Avd. 1. Bd 43. Nr 3 (Lund: Gleerup, 1946), 22-29.

15) *Ibid.*, 30-44.

16) L. C. Allen, *The Translator's Craft*, 49.

17) The reason why this strong affinity is concentrated on the tabernacle description is explained in 4.1.

### 3. Transmission of the Interpretive Translation

After this general introduction, I will now focus on the topic of this paper, the rendering of the Passover instructions. Passover law contains three categories – 1) the nature of the Passover; 2) the cooking method of the offering; and 3) the kind of sacrificial animals. So, in this section, I will examine how three interpretive renderings in these three categories were transmitted from LXX Pentateuch to LXX Chronicles – שחט and θύω in Exodus 12:21 and 2 Chronicles 29 and 35, בשל and ὀπτάω in Deuteronomy 16:7 and 2 Chronicles 35:13, and זב and ἑριφος in Exodus 12:5 and 2 Chronicles 35:7.

#### 3.1. The Guidance of LXX Pentateuch on the Nature of the Passover

In this part, I show that the exceptional rendering of שחט as θύω is derived from the interpretive rendering of Exodus's translator, who considered the Passover as *sacrifice*.<sup>18)</sup> Then, I argue that this understanding influenced the Chronicles' translator and was transmitted into LXX Chronicles

The usual rendering of the verb שחט (to slaughter) is σφάζω (to slaughter). Interestingly, the verb שחט appears twice in Exodus 12 but has different equivalents: σφάζω in v. 6 and θύω (to sacrifice) in v. 21. Why do the different renderings appear in the same context? One may simply argue that two distinct renderings are the result of two translators. However, it is hard to say this for certain because these two verbs are placed very close together. Alternatively, it may be possible that the translator considered σφάζω and θύω to be synonyms for an equivalent of שחט. Correspondingly, one may argue that the verb θύω could be used interchangeably as an equivalent of שחט in the sense of the translator's contemporary Greek.<sup>19)</sup>

However, in the LXX, the usual equivalent of θύω is זבח, which means to sacrifice. More crucially, the demarcation between the pair of שחט and σφάζω

18) M. Haran, *Temple and Temple Service in Ancient Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985), 320-324; B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 58-62. Haran and Levinson lay out the views of contemporary scholars.

19) *LSJ*, 813; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009), 335.

and the pair of זָבַח and θύω (as well as cognates θυσιάζω, θυσια or θῦμα) is obvious in both LXX Pentateuch and throughout the LXX.<sup>20</sup> Given that this tendency to differentiate between the two sets of translational equivalents is the outcome for several translators, it can be taken to function as a criterion to maintain the exceptionality of the זָבַח and θύω pair. This demarcation seems to have been common among Greek-speaking Jews or as a schema for bilingual translators to render the Hebrew verbs זָבַח and זָבַח into their equivalent Greek terms. More importantly, in Ezra 6:20, זָבַח, which has זָבַח as an object, is rendered by σφάζω. If the translators of LXX Pentateuch and LXX Chronicles had rendered זָבַח mechanically without any interpretative intervention, σφάζω should have been used.

Why did the translator choose this word? I suggest that certain difficult readings in the Hebrew Bible may be a clue to the motif intended by the translator. If we read Exodus 12, a question suggests itself. Given that the two main interpretations of the original Passover law saw it as either a ritual or as a sacrifice, my question is, which is closer to the original meaning?<sup>21</sup>

Although Exodus 12:27 apparently indicates that the Passover is a sacrifice, in Exodus 12 there is no mention of the sacrificial process. The Passover preparation differs from other sacrificial offerings in many ways. Most crucially, there is no mention of an altar. Exodus 12 discusses only the slaughtering of a sheep or goat, the blood rites, the eating process and the prohibition on leaving the house until morning.

In the absence of sacrificial features the translator may have keenly felt the need to confirm and emphasise the precise original nature of the Passover rite for Greek-speaking Jews. If this was the case, what are the criteria for judging the Passover rite to be a sacrifice? First, the translator may have recognised the nature of the Passover law from the notion of Exodus 12:27 and 34:25, which denote the Passover as a sacrifice to the LORD. Second, Deuteronomy 16:1-7, which explains the time, place, materials and process of the Passover observance, is evidence that the Passover rite is to sacrifice זָבַח to the LORD. Third, Numbers 28:19-22 may be the source from which the translators inferred

---

20) T. Muraoka, *A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2010), 58, 114.

21) G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings", *ABD* 5, 873.

the nature of the Passover rite. These verses affirm that the sacrifices are not separable from the Passover and the Feast of Unleavened Bread.

The translator's selection of  $\theta\acute{\upsilon}\omega$  as an equivalent of  $\text{זָחַט}$  seems to represent two underlying motives. First, although the law on the first Passover does not express sacrificial behaviour explicitly, it is consistent with other passages that demonstrate the Passover ritual as a sacrifice. Second, in religious terms, the translator may have considered and emphasised that  $\text{פֶּסַח}$  (the Passover lamb) was an object to be sacrificed to the LORD and was not merely meant to be slaughtered. So, how did this interpretive rendering influence the Chronicles' translator?

2 Chronicles 29:20-24 describes the preparation of the sacrifices (v. 22: the burnt offering, vv. 23-24: the sin offering) in the process of the temple's dedication after its purification. 2 Chronicles 30:15-20 and 35:1-19 recount the Passover sacrifice, which was kept by the kings of Judah (Hezekiah and Josiah). Interestingly, in these passages the usual words  $\text{זָבַח}$  and  $\text{זָבַחַת}$  for a sacrifice do not appear; only the Hebrew verb  $\text{זָחַט}$  appears. Surprisingly, in Chronicles the Greek equivalent of the Hebrew verb  $\text{זָחַט}$  is  $\theta\acute{\upsilon}\omega$  (2Ch 29:22, 24; 30:15; 35:1, 6, 11), not  $\sigma\phi\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ . The Chronicles' translator used the pair of  $\text{זָחַט}$  and  $\theta\acute{\upsilon}\omega$ , which was used in LXX Exodus 12:21. During the translation, because these passages did not contain the terms  $\text{זָבַח}$  or  $\text{זָבַחַת}$ , the Chronicles' translator may have wished to confirm and emphasise the offerings of King Hezekiah and Josiah as sacrifices. If this was the case, where did the translator take this usage from? One possible answer is from Exodus 12:21. The rendering of Exodus 12 might be a proper answer to the following question: How can the verb  $\text{זָחַט}$  be rendered given that the passages recounting the sacrifices do not contain the terms  $\text{זָבַח}$  and  $\text{זָבַחַת}$ ?

Against this proposal, the Chronicles' translator may have been unaware of the exceptional translation in Exodus 12:21 and come up with the solution of translating  $\text{זָחַט}$  as  $\theta\acute{\upsilon}\omega$  independently. However, the translator knew that King Josiah observed the Passover law in his reign (v. 12) and none of the kings of Israel had kept such a Passover as was kept by Josiah (v. 18). In this regard the translator may have recognised that the process of the Passover sacrifice in 2 Chronicles 35 should be translated and conveyed to Greek-speaking Jews, more clearly, exactly, and subtly for their religious practice in their daily lives.

With such a likely motivation, it is reasonable to think that the Chronicles' translator consulted Exodus 12.

In short, the Chronicles' translator did not borrow the pair of שֶׁחַט and θύω unconsciously. When he identified this uncommon pair as a solution to the question entailed concerning the nature of the Passover, he may have comprehended the motif and intention of the solution of the translator of Exodus 12. It was not only to clarify that the Passover is a sacrificial ritual but also to emphasise that פֶּסַח (the Passover lamb) was an object to be sacrificed to the LORD. The pair of שֶׁחַט and θύω shows that the Chronicles' translator was guided by the traditional interpretation of LXX Pentateuch and transmitted this interpretation to his contemporaries and later generations.

### 3.2. The Guidance of LXX Pentateuch on Cooking Method

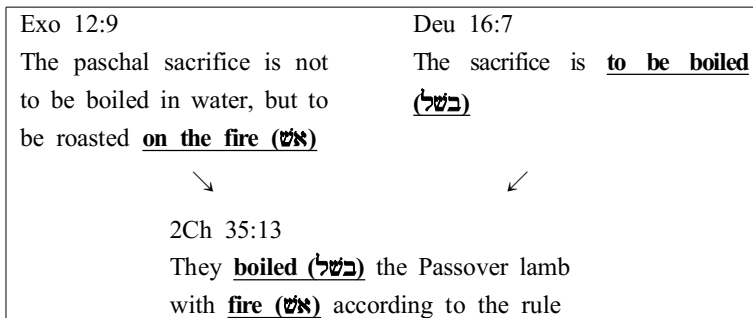
It is obvious that dietary laws have been indispensable to understanding the religion and culture of the Israelites because YHWH gave them to Moses. Each festival and offering is kept with its own dietary laws. Exodus 12 and Deuteronomy 16 describe specific and detailed dietary laws for the feast of the Passover and Unleavened Bread. To convey the procedure of the dietary law in other languages, precise description rather than interpretation may be required. However, if two different recipes existed, interpretation (or harmonisation) is needed to confirm the more correct measure.

In this section, I probe how the Deuteronomy's translator dealt with the different cooking terms – צֶלֶה (to roast) in Exodus 12:9 and בָּשַׁל (to boil) in Deuteronomy 16:7 – and examine how the rendering of LXX Deuteronomy influenced the Chronicles' translator.

In Exodus 12:9, the LORD commands Moses and Aaron to prohibit eating flesh either raw or boiled (וּבִשְׁלַח מִבֶּשֶׁל) in water. The head, legs, and entrails of the Passover lamb should be roasted over the fire (צֶלֶה-אֵשׁ). However, in Deuteronomy 16:7, Moses urges the people of Israel to remember that the Passover lamb should be boiled (וּבִשְׁלַחָהּ) at the chosen place. On the one hand, given that בָּשַׁל normally means "to boil," the difference between Exodus 12:9 and Deuteronomy 16:7 may be considered a contradiction, which supports the hypothesis that they come from different sources or documents. On the other

hand, given that **בשל** could be defined as a general term indicating any form of cooking, Deuteronomy 16:7 seems not necessarily to contradict Exodus 12:9.<sup>22)</sup> Although it is still debated which argument is the more convincing, the one thing we know is that the Chronicler attempted to solve this difficulty by “a synthesis with elements from both Exodus 12:9 and Deuteronomy 16:7”.<sup>23)</sup> Michael Fishbane defines this tendency as a legal blend in which “the Chronicler knew the two distinct sets of ritual norms and, regarding both as authoritative traditions, preserved them by an artificial, exegetical harmonisation”.<sup>24)</sup> Most commentators have considered the peculiar phrase (**וַיִּבְשְׁלוּ הַפֶּסַח בְּאֵשׁ**) in 2 Chronicles 35:13 to be a harmonisation.<sup>25)</sup>

**Figure 1.** Harmonisation in 2 Chronicles 35:13



Given that the Hebrew verb **בשל** is rendered as the Greek verb ἔψω (to boil), **בשל** in Deuteronomy 16:7 should be translated as ἔψω.<sup>26)</sup> However, **בשל** in Deuteronomy 16:7 is expanded by adding the Greek verb ὀπτάω (to roast), which is the equivalent of **צלה**. This expansion prompts at least four significant remarks.

First, this expansion may indicate that **בשל** in the Ptolemaic period, which was

22) M. I. Lockshin, *Rashbam's Commentary on Deuteronomy: An Annotated Translation*, BJS 340 (Providence, RI: Brown University, 2004), 102. Medieval commentators (Rashi, Rashbam, and Ibn Ezra) commented that **בשל** in Deu 16:7 and 2Ch 35:13 could be a general term for cooking. Against this position, Luzzatto argues that **בשל** means to boil. See J. H. Tigay, *Deuteronomy (דברים)* (Philadelphia, PA; Jerusalem: Jewish Publication Society, 1996), 155.

23) M. Haran, *Temple and Temple Service in Ancient Israel*, 322.

24) M. A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 136.

25) S. Japhet, *I & II Chronicles* (London: SCM, 1993), 1053.

26) T. Muraoka, *A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, 53, 86. The only exception appears in 2Ch 35:13.

when the Pentateuch was translated into the Greek (the third century BCE), may have meant ‘to boil,’ not any kind of cooking. If **בשל** was treated as a general term for ‘cooking,’ why did the Deuteronomy’s translator render **בשל** using two Greek verbs,  $\xi\psi\omega$  and  $\delta\pi\tau\acute{\alpha}\omega$ ? If **בשל** denoted a general concept of cooking, the rendering of **בשל** using  $\delta\pi\tau\acute{\alpha}\omega$  without  $\xi\psi\omega$ , as in LXX 2 Chronicles 35:13, would be an easier way to reduce confusion and give a more exact cooking process for the Passover lamb. Second, this expansion seems to show that the Chronicler may not have been the only one to confront the differences (or difficulties) between the Passover preparations in Exodus 12:9 and Deuteronomy 16:7. For Deuteronomy’s translator, the Hebrew verb **בשל** may have been one of the most challenging terms. Third, the translator gave his solution by referring to the cooking method of the Passover sacrifice in Exodus 12:9. This rendering (**בשל** →  $\xi\psi\omega + \delta\pi\tau\acute{\alpha}\omega$ ) indicates that, while the translator did not abandon his knowledge or the tendency to render **בשל** as  $\xi\psi\omega$  in his era, he showed that the cooking method of the Passover lamb in Deuteronomy 16:7 was not different from that of Exodus 12:9. Although this solution superficially solves the recipe difference between Exodus 12:9 and Deuteronomy 16:7, it actually creates more confusion. Should the Passover lamb be eaten after only being roasted? Or should it be boiled *and* roasted? Although the reason why the translator used both  $\xi\psi\omega$  and  $\delta\pi\tau\acute{\alpha}\omega$  remains obscure, one minimal point on which some scholars agree is that roasting may be the last stage of the complete preparation before eating.<sup>27)</sup> Fourth, LXX Deuteronomy 16:7 introduces the rendering and usage of the **בשל** as both  $\xi\psi\omega$  and  $\delta\pi\tau\acute{\alpha}\omega$ . Fifth, the translator’s interpretation, which inclined towards Exodus 12:9 (the first Passover law), seems to emphasise that the Hebrew Bible (the source for the translator) is cohesive regarding the cooking process of the Passover sacrifice. How did these remarkable features give guidance to the later translators in understanding the cooking method for the Passover lamb?

A *piel* form of **בשל** appears twice in 2 Chronicles 35:13. However, interestingly, it is rendered by two distinct Greek words:  $\delta\pi\tau\acute{\alpha}\omega$  and  $\xi\psi\omega$ . The second **בשל** does not seem difficult to translate. It can be understood in relation

---

27) M. Segal, “The Text of the Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls”, *Materia Giudaica Anna XII/1-2* (2007), 15. Segal proposes that  $\xi\psi\omega$  in Deu 16:7 “refers to an early stage in the process of preparation prior to its completion”.

to cooking utensils – סִיר (cooking pot) and דִּיר (cauldron) – and implies boiling. Undoubtedly the translator followed the usual tendency for the rendering and chose ἔψω for בָּשַׁל. However, when the Chronicles' translator read the first בָּשַׁל modified by אֵשׁ, he may have been confused by the unusual usage of בָּשַׁל.

One may argue that ὀπτᾶω as an equivalent of בָּשַׁל is a result of a spontaneous or immediate rendering by the translator. If so, in LXX Chronicles representing a tendency towards literal translation, בָּשַׁל should be ἔψω, as is the second rendering of בָּשַׁל in 2 Chronicles 35:7. Every בָּשַׁל in the MT is rendered using ἔψω. There is no precedent for ὀπτᾶω as the equivalent of בָּשַׁל.

Nor is the possibility excluded that the Chronicles' translator may have come up with his renderings without thinking of LXX Pentateuch, because “to boil in fire” makes little sense. However, it seems likely that his response when faced with a peculiar phrase, may have been a close reading of his source text. Thus, he may have noticed the specific remark that the Passover was kept accurately (2Ch 35:18) *as it was written in the Book of Moses* (2Ch 35:12). It may then have led him to refer to other passages about the Passover sacrifice, especially Exodus 12 and Deuteronomy 16, in order to confirm the meaning of the word and to convey the exact cooking method in the target language. In this translation process he may have noticed the unique rendering of בָּשַׁל in Deuteronomy 16:7 and accepted the two meanings of the rendering of בָּשַׁל: 1) the usage of בָּשַׁל as ὀπτᾶω and 2) the consistency in LXX Pentateuch regarding the cooking method – namely, the roasting of the Passover sacrifice.

To sum up, it seems likely that the translators incorporated different accounts of the cooking terms צֵלָה by אֵשׁ in Exodus 12:9 and בָּשַׁל in Deuteronomy 16:7. So, they may have sensed the necessity to deliver a more exact cooking method to the Greek-speaking Jews. The interpretive initiative of Deuteronomy's translator with respect to confirming a specific view of the dietary law of the Passover lamb seems to have been transmitted to the later translator. The influence of LXX Deuteronomy 16:7 on the Chronicles' translation does not simply offer lexical knowledge – two renderings (ἔψω and ὀπτᾶω) of בָּשַׁל – but more importantly conveys the interpretive thought connoted in the renderings.



### 3.3. The Guidance of LXX Pentateuch for the Sacrificial Animal

In the ritual tradition of ancient Israel, the sacrificial animals for the burnt offering cannot be replaced by a grain offering. This implies that the kind of sacrificial animal chosen for Passover is no less important than the purpose and dietary law of the offering. In the Passover festival, the sacrificial animal designated by law should be offered to YHWH. The translators, who presumably understood it better than most, may have recognized the need to convey the specific and proper Greek terms for the Passover animal to Greek-speaking Jews. In this section, I investigate how the Chronicles' translator was guided by LXX Pentateuch to translate appropriately the Hebrew words on the nature of the sacrificial animal for Passover. In 2 Chronicles 35:7, four Hebrew terms – צֹאן, כִּבְשֵׁשׁ, עֵז, and בְּקָרָה – appear in the description that Josiah contributed to the Israelites for Passover offerings. Among these terms, I will show that the exceptional rendering of עֵז in Exodus 12:5 was transmitted to LXX Chronicles 35:7.<sup>28)</sup>

Exodus 12:5 employs the Greek word ἔριφος as the equivalent of עֵז. This exceptional rendering appears only twice in the LXX, in Exodus 12:5 and 2 Chronicles 35:7. How can this translational peculiarity be evidence of the influence of LXX Pentateuch on the Chronicles' translator?

In the LXX, the usual equivalents of עֵז are αἴξ (goat) or αἴγειος (of a goat) as neutral terms that do not specify the age of the goat. There are two Hebrew words to denote a kid goat: 1) גִּדִּי (kid or young) is accompanied by עֵז. This term is rendered to ἔριφος (kid, i.e., young goat); 2) although שְׂעִיר (he-goat) is usually rendered as χίμαρος (male goat), sometimes ἔριφος appears as its Greek equivalent. This usage specifically denotes “a long-haired young animal belonging to the species עֵזִים in Genesis 37:31”.<sup>29)</sup>

Interestingly, in LXX Exodus 12:5 עֵז is rendered as ἔριφος, even though עֵז is not accompanied by גִּדִּי or שְׂעִיר in the near context. Given that עֵז (αἴξ) and גִּדִּי (ἔριφος) usually appear together, one may argue that ἔριφος could be

---

28) In LXX Pentateuch, the most frequent renderings of צֹאן and כִּבְשֵׁשׁ are πρόβατον and ἀμνός, respectively. Because LXX 2Ch 35 follows these renderings, I do not discuss these terms. And, in LXX Chronicles בְּקָרָה, which appears 23 times, is rendered as μόσχος (18 times).

29) HALOT 3, 1341.

interchangeable with αἶξ. However, the demarcation between the pair of עֶזְרָא and αἶξ and the pair of עֶזְרָא (or שְׂעִיר) and ἔριφος is obvious throughout the whole LXX. In addition, *P.Tebt.* 3.2:882 and *P.Gurob* 22 (the third century BCE) – ancient documents showing a list of livestock in the village of Fayum (Egypt) in the third century BCE – do not treat αἶξ as a synonym of ἔριφος.<sup>30</sup> These observations indicate that ἔριφος may *not* be the equivalent of עֶזְרָא, but a specified kind of עֶזְרָא, emphasising a young age, in the third century BCE in Alexandria.

So, the rendering of עֶזְרָא as ἔριφος may be considered an interpretive intervention to confirm and emphasise the youth of the עֶזְרָא. Why then did the translator use ἔριφος instead of αἶξ? The clue is not far away. Exodus 12:5a specifies the condition of the lamb to be slaughtered for the Passover sacrifice. A lamb should be without blemish, a year old male. In this regard, in his interpretative process the translator may have sensed the need to denote the young age of the goat. Ἐριφος may be considered a conscious choice of the translator to deliver a full and contextual meaning of עֶזְרָא in Exodus 12:5.

So, how did this exceptional interpretive rendering influence the translator of Chronicles? In 2 Chronicles 35:7, the unique expression בְּנֵי־עִזִּים means *young goats*.<sup>31</sup> When the translator was faced with the unusual expression, how did he resolve it? He expanded בְּנֵי־עִזִּים as ἐρίφους ἀπὸ τῶν τέκνων τῶν αἰγῶν in which בְּנֵי is clearly represented twice. This phrase satisfactorily delivers the full meaning of בְּנֵי־עִזִּים. In my opinion τῶν τέκνων τῶν αἰγῶν could be considered an adequate and proper rendering of בְּנֵי־עִזִּים for two reasons. First, the translator did not ignore the usual rendering of בֵּן as τέκνον. Second, choosing τέκνον (youth of the animal) rather than υἱός implies that the translator knew the precise meaning of בֵּן, denoting *young*.<sup>32</sup> This double rendering seems likely to be a conscious choice of scribal intervention and the translator's deliberate interpretation designed to emphasise and confirm ἔριφος as appropriate for Passover sacrifice.

Against this claim, at least two opposing opinions arise. First, it might be an accidental or unconscious double rendering. Second, a double rendering might

30) J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurob* (Dublin: Hodges, Figgis & Co., 1921), 36-38.

31) In this context, בֵּן means a young animal rather than a son (cf. בֵּן־בְּקָרָה).

32) *LSJ*, 1768; *GELS*, 673.

have resulted from the intervention of the later recensional work (e.g., Theodotion's recension). However, the expression ἐρίφους ἀπὸ τῶν τέκνων τῶν αἰγῶν does not appear in the works of other translators or witnesses (e.g., Josephus and Philo).<sup>33</sup> This evidence indicates that even in the view of ancient translators or witnesses (not only the present generation) ἐρίφους ἀπὸ τῶν τέκνων τῶν αἰγῶν might have seemed awkward. Can we say that the Chronicles' translator unconsciously or accidentally employed this peculiar rendering, which was avoided by other witnesses? Furthermore, because this double rendering does not appear anywhere else, it could not be caused by a later recensional work.

The rendering of בְּגִי־עִזִּים as ἐρίφους ἀπὸ τῶν τέκνων τῶν αἰγῶν may indicate that in the translating process the translator was guided by LXX Pentateuch. When the Chronicles' translator was confronted with an unprecedented expression בְּגִי־עִזִּים, he might have consulted his predecessor's work in Hebrew and/or Greek in order to transmit the traditional rendering and to convey the details on the kind of the Passover offering to his contemporaries. In this process, he may have recognised the exceptional rendering of עֶז as ἔριφος in Exodus 12:5. Though ἐρίφους ἀπὸ τῶν τέκνων τῶν αἰγῶν would be an atypical rendering, he may have accepted it because he understood and esteemed the interpretation and motive of the translator of the book of Exodus. Ἐριφος in 2 Chronicles 35:7 is the fruit of the translator's consultation on LXX Pentateuch; he wanted to deliver a full and contextual meaning for עֶז. Following the guidance of LXX Pentateuch, he was able to translate and deliver a more appropriate meaning to his contemporaries.

#### 4. Historical Context of the Influence of LXX Pentateuch

In the previous sections, I maintained the dependence of LXX Chronicles on LXX Pentateuch through linguistic evidence. I argued that, for the Passover

---

33) R. Hanhart, ed., *Esdrae liber I, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum* VIII, 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974), 56; R. Hanhart, ed., *Paralipomenon Liber II, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum* VII, 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 408.

description in 2 Chronicles 29 and 35, the Chronicles' translator accepted the exceptional interpretative renderings and motives found in LXX Pentateuch.

Can we show the historical background of the influence of LXX Pentateuch on LXX Chronicles? Unfortunately, there is no direct evidence or official document to confirm exactly how, why, or to what extent the Chronicles' translator followed the exceptional rendering of LXX Pentateuch. However, a certain allusion evoked within the renderings in both LXX Pentateuch and LXX Chronicles allows room to offer some hypotheses.

This chapter examines two previous theories which can be applied to show the historical background of the influence of LXX Pentateuch — liturgical usage and interlinear paradigm. In addition, I suggest another hypothesis: that the translator may have been influenced by LXX Pentateuch through participating in religious experience at the temple of Onias at Leontopolis in Egypt.

#### 4.1. Liturgical Usage

By developing the theory of Thackeray, who maintained that the translation from Hebrew to Greek was prompted by liturgical need in the synagogue, Gerleman suggests that the connecting point between Exodus 38 and 2 Chronicles 4:11-13 could be found in the liturgical use of both texts in the synagogue.<sup>34)</sup> Unfortunately, it is uncertain that 2 Chronicles 4:11-13 was read for the liturgical reading of the Torah and the *haftarah* has not been found.<sup>35)</sup> However, the *Megillah* in the Babylonian Talmud, which is one of the crucial sources informing the biblical texts read in the synagogue, indicates that 1 Kings 7:40-50 as the *haftarah* – the parallel verses to 2 Chronicles 4:11-13 – was read at Hanukkah of the name of the lights of Solomon.<sup>36)</sup> Although the origin of the *haftarah* reading has remained a matter of conjecture, the Torah reading is undoubtedly more ancient than the *haftarah*. This would be indirect evidence that some portions of Exodus 38-39, which correspond with 1 Kings 7:40-50 and 2 Chronicles 4:11-13, were read in the synagogue. In this regard the description of the temple in Exodus 38-39 was likely to be read in the

34) G. Gerleman, *Studies in the Septuagint. II. Chronicles*, 27-29.

35) M. A. Fishbane, *Haftarot (הַפְּטוּרִים)* (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 2002), xix.

36) G. Gerleman, *Studies in the Septuagint. II. Chronicles*, 29.

hearing of the Chronicles' translator in Hebrew and Greek in the synagogue in Egypt.<sup>37)</sup>

The influence of LXX Pentateuch on the Passover description may have resulted from the liturgical reading of the Passover description. As with the former example, there is no direct evidence that 2 Chronicles 35 was read in the synagogue. However, the *Megillah* in the Babylonian Talmud indicates that the *haftarah*, 2 Kings 23, was read on the second day of the Passover and on the other days of the Passover other related passages from the Torah were read.<sup>38)</sup> This implies that King Josiah was treasured as remembering and celebrating the Passover festival in the Second Temple period. The Passover chapter (Exo 12) of the Torah may have been selected to be read in Hebrew and Greek in the synagogue of Egypt. Through this liturgical reading the translator could have been instilled with some important renderings of the Passover law.

Although the hypothesis that the initial translation of the Pentateuch and Chronicles was conditioned by liturgical need remains unprovable, it is nevertheless reasonable that the liturgical reading of the Pentateuch in synagogues may be the transmitting pathway for the renderings and interpretation in the Pentateuch. Furthermore, it would have been an appropriate time for the later translators to notice some peculiar renderings in LXX Pentateuch.

#### 4.2. The Interlinear Paradigm

The interlinear paradigm, which was developed by Albert Pietersma and Cameron Boyd-Taylor,<sup>39)</sup> indicates that the translation of the Pentateuch "arose in a school environment, before it was put to other uses, including liturgical use".<sup>40)</sup> On this hypothesis the purpose of the translation was to help the Jews understand

---

37) J. M. Modrzejewski, *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*, R. Cornman, trans. (Philadelphia, PA; Jerusalem: Jewish Publication Society, 1995), 95.

38) M. A. Fishbane, *Haftarot*, 422-426.

39) A. Pietersma, "A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint", J. Cook, ed., *Bible and Computer—The Stellenbosch AIBI-6 Conference: Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique "From Alpha to Byte". University of Stellenbosch 17-21 July, 2000* (Leiden: Brill, 2002), 337-364; C. Boyd-Taylor, "A Place in the Sun: The Interpretative Significance of LXX-Psalms 18:5c", *BIOCS* 31 (1998), 71-105.

40) A. Pietersma, "A New Paradigm for Addressing Old Questions", 358.

their sacred Hebrew text in Greek. Concerning an actual interlinear manuscript from the first century BCE in Egypt that contains the colloquial version of the *Iliad* of Homer to help Hellenistic Greek speakers, Pietersma argues that “what its school origin does allow us to infer is that what Homer was to the Greeks, the Hebrew Bible was to the Jews. Both were clearly regarded as texts to be studied in the schools, texts that were normative for the community”.<sup>41)</sup>

The purpose of *education* may be a connecting point between the former and later translators. If the later translators learned Hebrew by using LXX Pentateuch at a school in Egypt, this time could have been when the renderings and interpretative motives of LXX Pentateuch were transmitted to the Chronicles’ translator. Also, the later translators may have been given time to reconsider some peculiar renderings in LXX Pentateuch. In this regard, such education might have been the pathway for the influence of the Passover description in LXX Pentateuch on the Chronicles’ translator.

In the Greco-Roman world of the second century BCE, two educational institutions would be regarded as the places where LXX Pentateuch was taught: the gymnasium (Greek educational institution) and the synagogue. First, although it is debatable whether the Pentateuch, a foreign book in the eyes of the Greeks, was officially taught in the gymnasium, the possibility that the pedagogical content of the Greek institution may have influenced Greek-speaking Jews in Egypt cannot be excluded. Given that a gymnasium was even erected in Jerusalem in 175 BCE, attendance and training at a gymnasium in Alexandria was not unusual.<sup>42)</sup> Second, given that “any reference to a synagogue indicates the existence of an organized Jewish community”<sup>43)</sup> in Egypt, a synagogue as an earlier educational institution served as a schoolhouse for the children or a study room for men.<sup>44)</sup> Needless to say, one of the crucial roles of a synagogue would have been the study of the Torah, and the Chronicles’ translator may likely have read and meditated on the Hebrew and the Greek Torah in the synagogue.

---

41) *Ibid.*, 360.

42) V. A. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum* (Cambridge, MA: Magnes Press, Hebrew University, by Harvard University Press, 1957), 38-39.

43) *Ibid.*, 7-8.

44) J. M. Modrzejewski, *The Jews of Egypt*, 96-97. Sometimes, Philo employed the word *didaskaleion* (school) in speaking of a synagogue (cf. *Moses* 2:216).

### 4.3. Religious Experience

In the previous two theories that I have presented, cognition through reading, hearing, and remembrance serves as a means of transmission for the renderings and interpretation of LXX Pentateuch. Given that a translation is a scribal act, this seems to be enough to explain the influence of the former on the later translation. However, for Jews in Egypt, the translation of their sacred book may not only be confined to a scribal act but would also be related to their religious life.

In this regard, I would suggest one more cognitive process, *actual experience*, encompassing reading, hearing, and remembrance. So, I argue that the Chronicles' translator may have been influenced by LXX Pentateuch through the actual experience of participating in religious observance in the temple at Leontopolis.

While exact dating of the building is controversial on account of the discrepancies in Josephus' descriptions concerning the founder of the temple, most scholars agree that the temple would have been built between approximately 170 and 150 BCE.<sup>45)</sup> As to the place of the temple, although some ancient witnesses paid Leontopolis no attention, it is plausible that the temple was built there in Heliopolis Nome in Egypt, given the ancient sources – Josephus, Mishna-Tosefta, and Talmud – which explicitly referred to the temple at Leontopolis.<sup>46)</sup> So, can we say that the Passover offering was performed in the temple?

Although the temple might have functioned as a local shrine and a soldiers' settlement, its religious value as a site of ritual should not be underestimated. In Josephus's description, Onias's temple had an altar (βωμόζ)<sup>47)</sup> in imitation of that used in Jerusalem for the temple sacrifices. The Mishnah and the Babylonian Talmud confirm that some offerings were made in the temple of Onias.<sup>48)</sup> In addition, given that several synagogues, as places of liturgy and as representative of the social and cultural identity of the Egyptian Jews, had been established in various places in Egypt, the purpose of building the temple of

---

45) Onias III in *J.W.* 1.31-33; 7.423 and Onias IV in *Ant.* 7.387-388; 13.62.

46) S. A. Hirsch, "The Temple of Onias", H. Isidore, ed., *Jew's College Jubilee Volume* (London: Luzac & Co., 1906), 39-80.

47) Josephus, *J.W.* 7:426-30; The Hebrew equivalent of βωμόζ is מִזְבֵּחַ.

48) E. Gruen, "The Origins and Objectives of Onias' Temple", *Scripta Classica Israelica* 16 (1997), 62-63; J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 72.

Onias seems to be beyond that of providing a synagogue. Its main purpose may have been to keep and hold religious rituals and sacrifices. Recently I argued that Chronicles' translator may be someone who had experienced the military world in Alexandria of the second century BCE by examining the three Greek equivalents – καταλοχισμός, ἐπιγονή and συλλοχισμός – of the late Biblical Hebrew term זָנָי, which does not appear in LXX Pentateuch. I suggested that the lexical choice represents the translator's social background, since the translator encountered this word, which had never been translated before.<sup>49)</sup>

Considering the social background of the translator and the marked intertextual correspondence between LXX Exodus 38 and LXX Chronicles 4 and between the Passover description of LXX Pentateuch and LXX Chronicles, the concept of *soldier-priests* is appropriate to understand how the transmission of the renderings occurred.<sup>50)</sup> As most scholars designate the identity of Onias (the founder of the temple at Leontopolis) as a soldier and priest,<sup>51)</sup> the translator of the Chronicles may likewise have been one who had the identity of *soldier-priest*, who served at the temple at Leontopolis.<sup>52)</sup>

Although the cognitive processes of reading, hearing, and remembrance are sufficient means of inculcating and transmitting the former to the later translation tendencies, the likely involvement of even more direct and visceral cognitive processes strengthens my argument. Religious practice may be that further cognitive process engaging the translator's mind and explaining the marked correspondences that appear between LXX Pentateuch and LXX Chronicles descriptions of the tabernacle [and temple] and the Passover sacrifice. The translator may have learned through actual participation in a temple rituals.

---

49) U. S. Kwak, "The Social Background of the Translator [*sic*] of Chronicles", 『구약논단』 26:1 (2020. 3.), 174-197.

50) C. Fischer-Bovet, *Army and Society in Ptolemaic Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 302. "A renewal and increase of the configuration 'soldier-priests' takes place in the second part of the second century BC".

51) E. Gruen, "The Origins and Objectives of Onias' Temple," 59.

52) van der Kooij argues Oniad priest authorship of LXX Isa (or Oniad IV himself). See van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments*, OBO 35 (Freiburg: Universitätsverlag, 1981), 61-65. I do not claim the Oniad authorship of LXX Chronicles.



## 5. Conclusion

I began with the question: How was the Chronicles' translator guided by LXX Pentateuch in conveying the Passover description to his contemporaries, the Greek-speaking Jews in Egypt? However, the aim has been not just to find the corresponding renderings between LXX Pentateuch and LXX Chronicles at a lexical level, but to trace how the interpretative thought and contextual meaning connoted in the renderings of LXX Pentateuch was transmitted to LXX Chronicles and through its translator.

With this purpose, I described my presupposition on the nature of LXX Chronicles and the history of scholarship on the issue of the influence of LXX Pentateuch on the books translated later and specifically on LXX Chronicles. Then, I showed that the three interpretive renderings in LXX Pentateuch were transmitted into LXX Chronicles – שחט and θύω in Exodus 12:21 and 2 Chronicles 29 and 35, בשל and ὀπτρώ in Deuteronomy 16:7 and 2 Chronicles 35:13, and עז and ἔριφος in Exodus 12:5 and 2 Chronicles 35:7. While previous scholars understood that this transmission could have happened by the way of liturgical usage and the interlinear paradigm, I included my suggestion that it might have happened as a result of the translator's actual experience of participating in temple ritual.

The Passover law of LXX Chronicles that we possess is the description selected by the translator who had available various sources written by several ancient witnesses. This means that his decisions in his translating work indicate what he wanted to convey to his contemporaries and transmit to subsequent generations. The reception of the exceptional and interpretative renderings in the Passover law of LXX Pentateuch demonstrates the reception of the hermeneutics of the Pentateuch's translators. Furthermore, the translator, who dutifully served his contemporaries and later generations, endeavoured to deliver and transmit what he considered to be the most traditional interpretation of the Passover sacrifice. The translator, who has received guidance in ways that I have described above, may himself have intended to provide guidance to posterity.

<주제어>(Keywords)

Septuagint, interpretive translation, transmission, LXX Pentateuch, LXX Chronicles, Passover Law.

(투고 일자: 2022년 7월 26일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 14일)

<References>

- Ahn, S. I., “Characteristic of Verb Form in the Translation of the Septuagint Chronicles: Infinitive Construct and Infinitive Absolute”, *Journal of Biblical Text Research* 39 (2016), 62-85.
- Allen, L. C., *The Translator’s Craft, The Greek Chronicles: The Relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic Text*, vol. 1, Leiden: Brill, 1974.
- Anderson, G. A., “Sacrifice and Sacrificial Offerings”, D. N. Freedman ed., *The Anchor Bible Dictionary* 6, New York: Doubleday, 1992, 5:870-866.
- Barr, J., “Did the Greek Pentateuch Really Serve as a Dictionary for the Translation of the Later Books?”, M. F. J. Baasten and W. Th. van Peursen, eds., *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, OLA 118, Leuven: Peeters, 2003, 523-543.
- Boyd-Taylor, C., “A Place in the Sun: The Interpretative Significance of LXX-Psalm 18:5c”, *BIOSCS* 31 (1998), 71-105.
- Boyd-Taylor, C., “What is the Septuagint?”, A. Salvesen and T. M. Law, eds., *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford: Oxford University Press, 2021, 13-32.
- Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Curtis, E. L. and Madsen, A. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, ICC, New York: Charles Scribner’s Sons, 1910.
- Fishbane, M. A., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Fishbane, M. A., *Haftarot (הפטרתות)*, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 2002.
- Fischer-Bovet, C., *Army and Society in Ptolemaic Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Gerleman, G., *Studies in the Septuagint II. Chronicles*, LUÅ N. F. Avd. 1. Bd 43. Nr 3., Lund: Gleerup, 1946.
- Good, R., *The Septuagint’s Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles*, VTSup 136, Leiden: Brill, 2010.
- Good, R., “1–2 Chronicles (Paraleipomena)”, J. K. Aitken, ed., *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London; New York: Bloomsbury, 2015, 167-177.

- Grotius, H., *Hugonis Grotii annotata ad Vetus Testamentum*, Lvtetiae Parisiorum: Sumptibus Sebastiani et Gabrielis Gramois, 1644.
- Gruen, E., “The Origins and Objectives of Onias’ Temple”, *Scripta Classica Israelica* 16 (1997), 47-70.
- Hanhart, R., ed., *Esdrae liber I, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. VIII, 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- Hanhart, R., ed., *Paralipomenon Liber II, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. VII, 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Haran, M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985.
- Hirsch, S. A., “The Temple of Onias”, H. Isidore, ed., *Jew’s College Jubilee Volume*, London: Luzac & Co., 1906, 39-80.
- Honigman, S., *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London; New York: Routledge, 2003.
- Japhet, S., *I & II Chronicles*, London: SCM, 1993.
- Kwak, U. S., “The Social Background of the Translater [*sic*] of Chronicles”, 「구약논단」 26:1 (2020), 174-197.
- Levinson, B. M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Lockshin, M. I., *Rashbam’s Commentary on Deuteronomy: An Annotated Translation*, BJS 340, Providence, RI: Brown University, 2004.
- Modrzejewski, J. M., *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*, R. Cornman, trans., Philadelphia, PA; Jerusalem: Jewish Publication Society, 1995.
- Mozley, F. W., *The Psalter of the church: the Septuagint Psalms compared with the Hebrew, with various notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1905.
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven: Peeters, 2009.
- Muraoka, T., *A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain: Peeters, 2010.
- Pietersma, A., “A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint”, J. Cook, ed., *Bible and Computer—The Stellenbosch AIBI-6 Conference: Proceedings of the*

- Association Internationale Bible et Informatique "From Alpha to Byte".  
University of Stellenbosch 17-21 July, 2000*, Leiden: Brill, 2002, 337-364.
- Segal, M., "The Text of the Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls",  
*Materia Giudaica Anno XII/1-2* (2007), 5-20.
- Smyly, J. G., *Greek Papyri from Gurob*, Dublin: Hodges, Figgis & Co., 1921.
- Swete, H. B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge:  
Cambridge University Press, 1914.
- Tcherikover, V. A., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Cambridge, MA: Magnes  
Press, Hebrew University, by Harvard University Press, 1957.
- Torrey, C. C., "The Apparatus for the Textual Criticism of Chronicles–Ezra–  
Nehemiah", R. F. Harper, F. Brown, and G. F. Moore, eds., *OT and  
Semitic Studies in Memory of W. R. Harper*, Chicago, IL: The University  
of Chicago Press, 1908, 53-112.
- Tov, E., "The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of  
the Other Books", P. Casetti, et al. eds., *Mélanges Dominique Barthélemy*,  
OBO 38, Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck &  
Ruprecht, 1981, 577-592.
- Tov, E., "The Impact of the Septuagint Translation of the Torah on the Translation  
of the Other Books", *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on  
the Septuagint*, SVT 72, Leiden: Brill, 1999, 183-194.
- Tov, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Winona Lake,  
IN: Eisenbrauns, 2015.
- Tov, E., "Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the Old  
Testament–A Further Characteristic of the kaige–Th. Revision?", *Textus* 8  
(1973), 7892.
- Woo, S. H., "A Translation Technique and a Verbal Form of Hebrew", *Journal of  
Biblical Text Research* 20 (2007), 311-328.

<Abstract>

## **The Transmission of Interpretive Renderings in the Passover Law from LXX Pentateuch to LXX Chronicles**

Un Sung Kwak  
(University of Oxford)

I aim to answer the following question: How was the Chronicles' translator guided by LXX Pentateuch in translating the Passover description? In this question, I will first explicate some of my key presuppositions on the nature of LXX Chronicles, and outline a brief history of scholarship on the issue of the influence of LXX Pentateuch to the books translated later. Second, I will show the three exceptional renderings, which appear in the Passover description of LXX Pentateuch and LXX Chronicles, but are rare or do not appear in other LXX books. Then, I will demonstrate how three interpretive renderings in LXX Pentateuch were transmitted to LXX Chronicles – שֶׁחַט and θύω in Exodus 12:21 and 2 Chronicles 29 and 35, בָּשָׁל and ὀπτάω in Deuteronomy 16:7 and 2 Chronicles 35:13, and עָי and ἔριφος in Exodus 12:5 and 2 Chronicles 35:7. My argument is that these interpretive renderings in LXX Pentateuch and LXX Chronicles represent that the translator of the Chronicles was guided by LXX Pentateuch, and that he was thereby able to translate and deliver a more exact meaning of the law to his contemporaries. Third, I will demonstrate how this kind of transmission might have happened in regard to three hypotheses. While previous scholars understood that this transmission could have happened by the way of liturgical usage and the interlinear paradigm, I will include my suggestion that it might have happened as a result of the translator's actual experience of participating in the temple ritual. I will point out that the purpose of building the temple of Onias in Leontopolis, Egypt may have been to keep and hold religious rituals and sacrifices. In this regard, I will argue that the translator of the Chronicles may likewise have been someone who had the identity of *soldier-priest*, who served at the temple in Leontopolis.

This paper contributes to current studies of LXX Chronicles and the Septuagint by examining how the imitation of LXX Pentateuch renderings by later translators transmitted interpretations of certain texts. The reception of the

exceptional and interpretative renderings in the Passover law of LXX Pentateuch demonstrates the reception of the hermeneutics of the Pentateuch's translators. Furthermore, the translator, who dutifully served his contemporaries and later generations endeavoured to deliver and transmit what he considered to be the most traditional interpretation of the Passover sacrifice. The translator, who has received guidance in ways that I have described above may have intended to provide guidance to posterity himself. The later translator himself may have been quite conscious of these translational-interpretive transmission.

<번역 논문>

## 성육신으로서의 성서 번역 — 형식과 의미를 통한 변화의 힘 —

말론 위네트(Marlon Winedt)\*

장양미 번역\*\*

### 1. 서론

성서 번역의 오랜 역사에서 번역이 목적을 달성하지 못하고 의사소통의 불일치에 이른 경우들을 볼 수 있다. 이는 대개 내용에 문제가 있을 뿐만 아니라 형식과 의미가 잘 융합하지 못했기 때문이다. 그 실례로 잉카 제국의 아타우알파(Atahualpa) 황제의 일화를 들 수 있다. 황제는 성서가 그에게 이야기할 것이라는 말을 듣고 책에 귀를 갖다 대었다. 그러고는 “아무것도 들리지 않잖아!”라고 외치며 성서를 바닥에 내던졌다. 말 그대로 성서를 거부한 것이다. 우리는 책이 말을 할 수 있다고 생각한 이 잉카인의 순진함과 아둔함에 미소 지을지 모른다. 그러나 그 대신 스페인어가 보편적이라는 생각, 그리고 하나님의 말씀이 특정 언어로 인쇄된 책과 동일하다는 순진한 가정에서 분명하게 나타나는 정복자들(conquistadores)<sup>1)</sup>의 자민족 중심주

\* Vrije Universiteit Amsterdam에서 성서번역학/신약학으로 박사학위를 받음. 현재 세계성서공회연합회 글로벌 번역 자문위원. [mwinedt@biblesocieties.org](mailto:mwinedt@biblesocieties.org). Marlon Winedt, “Bible Translation as Incarnation of the Word of God: Transformational Power through Form and Meaning”, *The Bible Translator* 72:2 (2021), 220-240.

\*\* 이화여자대학교에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 대한성서공회 성경번역연구소 연구원. [ymchang119@gmail.com](mailto:yunchang119@gmail.com).

1) [역주] 콩키스타도르(conquistadores): ‘정복자’라는 뜻으로, 16세기에 중남미를 침입한 에스파냐인을 이르는 말. 잉카-아스테카 문명을 파괴하고 원주민을 대량으로 학살하였다. 네이버 국어사전, “콩키스타도르”, <https://ko.dict.naver.com> (2022.07.29.).



의와 아둔함에서 출발해 보자. 더욱이 불과 500년 후에 우리는 아이패드, 노트북 컴퓨터, 라디오, 그 밖에 다른 청각 장치들을 귀에 대고서 이것들이 정말로 우리에게 이야기한다고 말할 수 있다. 문제는 형식이다. 정복자들이 특정 청중을 위해 잘못된 매체를 사용했다는 말이다. 이것은 수 세기 동안 계속해서 반복되는 문제이다.

<그림 1> 1534년작인 이 목판화에서 아타우알파와 황제가 가마에 앉아 수사 발베르데(Vincente de Valverde)로부터 성서 한 권을 받고 있다(Xerez 1534).



<그림 2> 역동적 동등성에 기초한 최초의 스페인어 신약성서 번역본 *Dios llega al hombre*(하나님이 인간에게 오신다)의 표지. 이후 완전한 성서는 *Dios Habla Hoy*(하나님이 오늘 말씀하신다)로 불리게 되었다.



성서가 공용 스페인어 역본인 *Dios Habla Hoy*(하나님이 오늘 말씀하신다)로 출간되었을 때, 아메리카 대륙의 많은 사람들이 이 책을 거부했다. 이 성서는 새로운 유형의 번역본으로 표지가 화려했으며 성서처럼 보이지 않았다(참조, 그림 2). 그리고 가톨릭 교인들을 위해 평행 편집(parallel edition)을 하여 제2정경(외경)을 정경의 일부로 포함시켰다. 이것이 복음주의 세계의 믿음의 공동체들의 심기를 거슬렀다. 그들이 보기에 이는 성서의 정경범위를 위반한 것이었다.<sup>2)</sup> 그중 일부는 레이나-발레라역본(Reina-Valera, 1602)<sup>3)</sup>에 이 책들이 포함되었다—비록 중간이 아니라 끝에 포함시켰지만—는 사실을 잊어버렸다(그리고 더 큰 집단은 이를 전혀 알지 못했다).

기독교는 초기부터 구술(orality)과 구체화된 공연(embodied performance)<sup>4)</sup>을 주요한 사회적 동력으로 삼았는데, 이것이 기독교의 전파를 결정했다.<sup>5)</sup> 고대 세계에서 필술(writing)이 중요하기는 했지만 대체로 구술(orality)을 보조했다. 복음서에 대한 구술적 표현이 결정적 역할을 했으며, 최종 정경의 문서 형식과 상호작용했다.<sup>6)</sup> 역사적 예수가 갈릴리의 소농들과 아랍어로 말했음에도 불구하고 복음서가 그리스어로 쓰였다는 사실은,

2) 주류인 로마 가톨릭 교회와 비주류로 성장 중이던 복음주의 교회들 사이의 반감도 이러한 거부에 일조했다.

3) [역주] 레이나(Casiodore de Reina)와 발레라(Cipriano de Valera)가 번역한 스페인어 성서.

4) [역주] 여기서 필자는 공연비평(performance criticism)을 염두에 두고 있다. 성서가 쓰여진 기원후 1세기는 문자 문화가 아니라 구전 문화의 시대였고, 글을 아는 사람이 극소수였기에 성서의 이야기가 전달자, 즉 공연가의 연기를 통해 주로 전달되었다. 이처럼 성서가 문서임에도 불구하고 공연적 요소를 지니고 있다는 점에 주목하고 이를 연구하는 방법론을 ‘공연비평’이라고 하는데, ‘연행비평’, ‘성서 퍼포먼스 비평’이라는 용어와 혼용되고 있다. 여기서는 performance의 직관적 의미를 살려 performance를 ‘공연’으로 performance criticism을 ‘공연비평’이라고 칭하겠다. 성서학에서 공연비평에 대해서는 참조, 방기민, “성서 퍼포먼스 비평과 성경 번역—제임스 맥시(James A. Maxey)의 연구를 중심으로—”, 『성경원문연구』 47 (2020. 10.), 218-237.

5) 고대 세계에서 구술이 담당했던 역할을 지나치게 단순화하는 경향에 대한 정당한 경고로는 참조, L. W. Hurtado, “Oral Fixation and New Testament Studies? ‘Orality,’ ‘Performance’ and Reading Texts in Early Christianity”, *New Testament Studies* 60 (2014), 321-340; L. W. Hurtado, “Correcting Iverson’s ‘Correction’”, *New Testament Studies* 62:2 (2016), 201-206. 필술(writing)과 구술(orality)의 양분법은 두 양식 간의 ‘공생’과 ‘상호작용’의 개념으로 대체되어야 한다. H. E. Hearon, “The Implications of Orality for Studies of the Biblical Text”, R. A. Horsley, J. A. Draper, and J. M. Foley, *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark*, Minneapolis: Fortress, 2006, 8-9; H. E. Hearon, “The Interplay between Written and Spoken Word in the Second Testament as Background to the Emergence of Written Gospels”, *Oral Tradition* 25 (2010), 70-74; J. Maxey, *From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible*, Biblical Performance Criticism (Eugene, OR: Cascade, 2009), 110; P. J. J. Botha, *Orality and Literacy in Early Christianity*, Biblical Performance Criticism Series 5, (Eugene, OR: Cascade, 2012), 23.

6) M. E. Lee and B. B. Scott, *Sound Mapping the New Testament* (Salem, OR: Polebridge, 2009).

번역이 ‘그 도를 따르는’ 제자들에게 매우 중요했음을 가리킨다. 그에 앞서 유대 디아스포라 공동체가 히브리어 텍스트를 새로운 형식으로 만들려는 열망을 품었고, 그 결과 구약성서를 그리스어로 번역한 칠십인역이 탄생했다. 훨씬 후대에 기독교는 페쉬타역, 콥트역, 구 라틴역과 같은 역본들을 만들었으며, 4세기에는 히에로니무스에 의해 불가타역이 만들어졌다.<sup>7)</sup> 수 세기에 걸친 기독교인들의 이와 같은 행동은 종교적 사용을 위해 특정 언어에 맹목적으로 충성하면 안 된다는 것을, 번역과 지역화가 복음의 전파에 핵심이었음을 보여주었다. 그러나 각 세대마다 특정 형식의 번역만 맹목적으로 신봉한 나머지 번역된 텍스트의 의미에 참여하지 못하는 경우도 있었다.

언어와 번역의 방법론은 다양했을 뿐만 아니라 두루마리의 사용에서 코덱스(codex)<sup>8)</sup>의 사용에 이르는 흐름이 있었다. 코덱스가 한 명 또는 그 이상의 필사자의 발명품인지는 분명하지 않지만, 코덱스의 보다 폭넓은 수용이 기독교의 전파에 공헌했다.<sup>9)</sup> 그리스-로마에서 서간 장르가 광범위하게 사용되었으며, 일각에서 서신 전달자들이 공연을 통해 서신을 구현함으로써 생생하게 전달했던 전통에 주목해야 한다. 더욱이 가령 바울서신은 여럿이 함께 썼고 여럿이 함께 들었다는 의미에서 공동 활동을 보여준다(“나 바울과 또 나와 함께 있는 모든 형제로부터 갈라디아에서 부름을 받은 자들에게”, “바울과 디모데로부터 빌립보에 있는 모든 성도와 또한 감독들과 집사들에게”; 사역). 신약성서의 풍부하고 다양한 사본 전통 또한 서로 다른 청중에게 전달하는 과정에서 일어난 변화와 사회문화적 콘텍스트의 변화 과정에서 변형이 발생했음을 보여준다.<sup>10)</sup>

7) 수 세기 동안 불가타역은 유럽에서 교회를 지배했다. 불가타역의 탄생과 영향에 대한 흥미로운 논문으로는 참조, C. B. Tkacz, “‘Labor Tam Utilis’: The Creation of the Vulgate”, *Vigiliae Christianae* 50:1 (1996), 42-72.

8) [역주] 현대의 책과 비슷한 형태로 양피지 낱장들을 묶어서 표지를 싸던 서양의 책 제작 방식이다.

9) 기독교인들은 매우 일찍부터 코덱스의 시각적 표현에 주목했는데, 그 중요성에 대해서는 참조, J. Lowden, “Early Christian Book as Visual Argument”, W. E. Klingshim and L. Safran, eds., *The Early Christian Book, CUA Studies in Early Christianity* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007), 13-47.

10) E. K. Vearncombe, “On Headaches, Gospel Codices, and the Interpretation of ‘Literate Media’”, W. E. Arnal, et al., eds., *Scribal Practices and Social Structures Among Jesus Adherents: Essays in Honour of John S. Kloppenborg*, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 285 (Leuven: Peeters, 2016), 387-404. 예를 들어, 에베소서는 아마 회람 서신으로 여러 교회에서 공연되었을 것이다. 참조, B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies’ Greek New Testament (4th Rev. Ed.)*, 2nd edition (London: United Bible Societies,

성서 번역을 성육신이라는 은유로 바라본다면, 형식과 의미의 상호작용을 통해 의미가 형성된다는 것을 좀 더 잘 이해할 수 있을 것이다. 기호현상(semiosis)이란 기호의 틀 내로부터 의미가 구성되는 것을 말하는데, 이것은 의사소통(communication)의 지속적인 육화(embodiment)<sup>11)</sup>를 통해 성취된다. 가장 잘 알려지고 전통적인 의사소통 방법 중 하나인 글쓰기 또한 석판 조각술, 종이나 피지 위의 잉크 표시, 인쇄 주형의 사용, 그리고 디지털 기술을 통한 개념들의 육화이다. 한 텍스트가 어떤 매체로 번역되어 바뀔 때마다, 그 의미가 ‘폭발하기도 하고’, 그래서 스펙트럼을 통하여 굴절하듯 여러 가지 가능한 해석들이 생겨나기도 하지만, 때로는 그 매체의 특성 때문에 다른 뜻으로 해석할 수 있는 가능성이 제한받기도 한다. 각 기호 체계, 즉 각각의 의사소통 기반은 의미 제시의 한 형식을 구성한다(이것은 분석되고 해석되고 추론되어야 한다). 그러나 여기에는 언제나 의미의 획득과 상실을 수반하는 의미의 연속성이 있다.<sup>12)</sup>

## 2. 형식과 의미: 신학적-철학적 성찰

우리는 너무나 자주 초기 설정값에, 즉 특정 사회의 지배적인 의사소통 환경에 지나치게 집중한 나머지 어느 기호 체계에나 내재한 힘의 역학을 무시한다. 의사소통은 처음부터 **다중양식적(multimodal)**이었으며, 따라서 완전히 ‘순수한’ 시스템이란 존재하지 않는다. 고대의 필사본들은 필사자의 필체, 스크립티오 콘티누아(*scriptio continua*),<sup>13)</sup> 콜라(*cola*)<sup>14)</sup>에 의한 텍스트의 특별한 구분, 그리고 후대에 섹션(section)과 삽화를 사용함으로써 육화되었다.<sup>15)</sup> 번역의 실행과 관련하여 우리가, 특히 교회에서 실제 성서

1994), 532.

11) [역주] 영단어 *embodiment*는 보통 ‘구체화’, ‘구현’, ‘형상화’로 번역되는데, 여기서는 저자가 성서 번역을 성육신에 비유하면서 이를 잘 드러내기 위해 의도적으로 선택한 단어이므로, 그에 맞게 맥락에 따라 ‘육화’로 번역한다.

12) 수어 번역은 펜과 종이로는 절대 이를 수 없는 삼차원의 형식으로 의미를 표현한다. 그림 속의 색상들과 형태들은 새로운 의미를 표현하거나 낡은 의미를 새로운 방식으로 되살린다. 수학 기호를 사용할 때 언어, 수학 기호, 시각 자료(예, 그래프, 기하학적 형태), 논리적 사고가 결합함으로써 새로운 다중양식적 실체가 형성된다.

13) [역주] 단어와 문장 사이에 공백이 없는 기록 방식이다.

14) [역주] (예배에서의 성경 낭독 등을 위해) 소리와 내용에 따라 운율적으로 기록하는 방식이다.

15) M. E. Lee and B. B. Scott, *Sound Mapping the New Testament* (Salem, OR: Polebridge, 2009), 108-111.

번역에 참여하는 사람들이 종종 시야에서 놓치는 것은, 형식이 우리의 의사소통 방식에 내재되어 있으며 상당히 문화적으로 정의된다는 사실이다. 이것은 그 형식에 익숙한 사람들 사이에서는 의사소통을 촉발시키지만, 타자를 소외시키고 정복자적 정신성의 일부가 될 수도 있다.<sup>16)</sup> 이에 대한 증거는 성서 역본 사용의 역사에서 찾아볼 수 있는데, 그에 따르면 성서의 원어가 아닌 번역된 언어(예, 영어, 프랑스어, 스페인어)가 대화에서 단순한 수단이나 매개체가 되는 대신 주인과 정복자가 된다. 그래서 교인들이 그들의 모국어로 된 새 역본을 보다 널리 사용되는 언어로 된 기존의 역본들과 비교한다.<sup>17)</sup> 나아가 이러한 원천 언어들(source languages)의 형식과 구조가 번역 모델이 된다.<sup>18)</sup>

성서 번역을 성육신이라고 말하고 이를 번역의 은유와 모델로 사용할 때, 우리는 그 의미를 정의할 필요가 있다. 성육신은 정신적 형태에서 육체적 형태로의 변형을 뜻하는데, 독재적이고 소외를 일으키는 성육신 개념이 있을 수 있다. 이러한 사고방식에 따르면, 성육신 은유는 침략, 즉 타자에 대한 정복이 되며, 여기서 타자는 정복되고 시야에서 사라진다. 그러나 성서의 성육신 개념은(빌립보서 2장에 나오는 초기 기독교의 그리스도 찬가에서 볼 수 있는 것처럼) 케노시스(kenosis), 즉 자기 비움의 모델이다. 이는 타자의 진정한 잠재성을 드러내는 방식으로 타자를 높이고 변화시키기 위해 동등한 인간으로서 희생적으로 그 공간에 들어가는 것을 뜻한다. 기독교는 약함과 체험 안에서 ‘평등성’을 긍정하지만, 언제나 성육신한 자의 죄없음을 확인한다. 그러나 이 은유를 성서 번역에 적용할 때, 우리는 완벽이라는 개념을 포함하지 않도록 주의해야 한다. 이것은 이 은유의 중요한 개념적 한계이다. 성서 번역은 어떤 원본의 근사치에 다가갈 뿐<sup>19)</sup> 결코 정확

16) 이러한 정신성은 여성, 원주민 공동체, 청각장애인을 주변화한다는 비난을 받는데, 불행하게도 이러한 주변화는 심지어 교회와 초교파 기관 그리고 성서 번역에서도 발생한다.

17) [역주] 여기서 필자는 과거에 영국, 프랑스, 스페인의 식민지였던 지역에서 사람들이 그들의 모국어보다 현재까지도 공용어로 쓰이고 있는 지배자들의 언어(영어, 프랑스어, 스페인어)를 더 우월한 것으로 여기는 현상을 염두에 두고 있다. 이것은 아래 각주 18번의 예시에서 더욱 분명해진다.

18) 자마이카 신문 「선데이 글리너」(*Sunday Gleaner*)의 편집장이 받은 편지에는 다음과 같은 공포감이 담겨 있었다. “어째서 어떤 사람들은 모든 것을 통속화하려고 하는 겁니까? ... (파트와어[patwa] 역본은) 자마이카인 다수가 훌륭한 영어를 말할 수 있으리라는 희망을 꺾었습니다. ... 이 명칭이들이 다음에는 무슨 짓을 할까요? 셰익스피어와 밀턴을 파트와어로 번역할까요?” M. Cargill, “The Patois Bible”, *The Sunday Gleaner*, (June 30, 1996), 9A; [역주] 파트와어(patwa)는 자마이카에서 주로 쓰는 영어 방언으로 크리올어(Creole)로도 불린다.

19) 무엇보다도 참조, K. Reiss and H. J. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* (Tübingen: Niemeyer, 1984); F. Goerling, “Cautions concerning Dynamic

한 사본이 될 수 없다. 오히려 성서 번역은 특정 문화 체계와 기호 체계 내에서 수용된 원본을 능가한다.

성서 번역은 번역 언어에서 의미의 잉여를 만들면서 출발점에 가까이 다가간다. 만약 우리가 궁극적으로 하나님과 인간의 관계를 증언하는 성서의 성육신적 재창조에 대해 말하고 있음을 염두에 둔다면, 신앙 공동체는 여전히 이 역본 또는 저 역본이 하나님의 말씀이라고 단언할 수 있다. 결국 그리스도인에게 하나님의 말씀은 나사렛 예수이다. 더욱이 각 매체는 ‘메시지에 살을 입히는’ 다른 유형—그것이 목소리의 억양, 음높이, 음색을 통한 것이든 또는 수어에서 동소(cheremes)<sup>20</sup>와 비수지 신호<sup>21</sup>의 특징들을 통한 것이든<sup>22</sup>—을 요구함으로써 자기 고유의 사회인지적 역학을 불러온다. 이것은 모든 재창조가 의사소통의 의도나 내용에서 동일하다고 말하는 것이 아니다. 성서의 경우 문서 형식이 언제나 주요 대응점(primary point of correspondence)으로 남아 있으리라는 관념이 있다.

2011년 댈러스에서 열린 성서번역학회의 비크만 강의에서(Beekman Lecture at the Bible Translation Conference in Dallas) 맥시(J. Maxey)는 환대를 주요 역학으로 삼는 번역의 은유를 제시했다.<sup>23</sup> 이것은 사실 번역을 문화적 침략이나 ‘탈취’로 볼 수도 있는 ‘정복자-피정복자 패러다임’에서 진일보한 것이다. 그렇다면 번역 과정은 주인과 손님 사이의 관계, 즉 수용 언어와 문화 그리고 원천 언어 사이의 관계, 번역 기관과 선교지 사이의 관계가 된다. 여러 모델 중에서도 주인 모델은 언어와 문화 사이에 나타나는 ‘정복’을 제거하는 생산적 방식이 될 수 있다. 비록 모든 이론적 모델들과 마찬가지로 이론이 아니라 어떤 프로젝트의 번역 자문위원을 포함하여 모든 동역자들의 태도가 종종 이슈가 되기는 하지만 말이다. 사실 각 은유 또는 모

Equivalence”, *Notes on Translation* 10:3 (1996), 49-57. 괴링(Goerling)은 동등성(equivalence)이 해석되어온 다양한 방식을 매우 이해하기 쉽게 요약하고 있다.

20) ‘동소’(cheremes, 그리스어로는 ‘손’을 뜻하는 ‘케이르’[kheir])는 수어의 기본단위로 구어의 음소에 해당한다. 동소는 신호의 기초 단위로 그 자체로는 의미가 없지만 유의미한 의미론적 단위로 조직될 수 있으며, 나아가 손의 모양, 손의 움직임, 신체와 관련하여 손의 위치처럼 지각적으로 구분 가능한 단위로 설명될 수 있다. 이것이 수어에서 특정 신호를 다른 신호와 구분한다. 요즘에는 수어학에서 ‘음소’(phoneme)라는 용어도 사용된다.

21) [역주] 비수지 신호(non-manual signals)는 손 외에 얼굴 표정 등을 사용하는 수어 표현 방식이다.

22) 청각장애인 문화에서 ‘청각장애의 이점’이라는 개념이 있는데, 이것은 청각장애를 청력의 결여로 정의하는 대신 청각장애의 이점에 주목한다. T. K. Holcomb, *Introduction to American Deaf Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 308.

23) J. Maxey, “Hostile Hosts and Unruly Guests: Bible Translation as Hospitality and Counterinsurgency” (Dallas, TX: Beekman Lecture presented at the Bible Translation Conference, 2011, <https://map.bloomfire.com>).

텔에는 한계가 있다. 주인 모델의 경우, 환대의 일부 특정 개념들이 숭배의 차원을 내포하며, 이것이 실제로 손님의 의제를 최우선시하는 데까지 이어 지기도 한다. 물론, 번역에 대해 이 은유를 고수하는 사람들은 (자문위원, 번역 기관, 행정 인력과 같은) ‘손님’은 손님으로서 윤리적으로 행동해야 한다고 주장할 것이다. 이와 관련하여 고인이 된 청(M. Cheung)의 ‘밀치기’(pushing-hands) 심상은 매우 큰 통찰을 준다. 청의 모델에서 번역은 두 명의 유능한 무도인이 계속해서 서로 밀고 물러서는, 즉 필요할 때는 물러서고 결정적인 순간에는 밀치는 춤으로 보인다.<sup>24)</sup> 이처럼 번역은 긴장되면서도 역동적인 작업이다. 번역이라는 실재(reality)는 번역가들이 텍스툼(*textum*)<sup>25)</sup>을 한 언어와 매체에서 다른 언어와 매체로 옮기면서 창조적으로 다시 쓰고, 다시 이야기하며, 되풀이하는 작업이다. 그 과정에서 어떤 요소를 ‘배신하고’<sup>26)</sup> 어떤 요소를 고수할지 그 사이에서 끊임없이 균형을 찾는 것, 이것이 번역 작업을 특징짓는다. 우리는 모든 의사소통이 육화된 것과 마찬가지로 모든 번역을 육화로 생각해야 한다. 육화된 번역은 단순한 기호 체계로부터 좀 더 복잡한 결과에 이르기까지 전방위에 이른다.

### 3. 다중양식적 관점에서 형식과 의미

우리가 형식과 의미 사이에서 계속 경험하는 긴장은 역사적으로 성서 번역과 번역 일반을 끈질기게 쫓아다녔는데, 그것은 현상계와 존재계를 구분하는 플라톤의 세계관에서 유래했다. 촘스키의 생성문법(*generative grammar*) 분석의 이상적 목표가 나이다(E. Nida)와 태버(C. Taber)의 <번역의 이론과 실제>(The Theory and Practice of Translation)<sup>27)</sup> 및 다른 연구서들에서 처음으로 성공적으로 형성된 역동적 동등성 이론의 토대였다. 그러나 상부 구조와 핵심 구조 같은 개념들은 핵심이 사회적 콘텍스트와 대화자들 사이에서 사용된다는 사실을 간과한다. 형식과 의미의 차이 그리고 다양한 기호 체계의 실재를 다루는 뛰어난 보완 방법은 크레스(G. Kress)와 반 리우벤(T.

24) ‘밀치기’, 즉 타수(打手)는 두 명이 함께 하는 비폭력적 무술 연습이다.

25) 텍스툼(*textum*)은 라틴어로 ‘천’, ‘직물’을 의미하여, 여기서는 신호 체계의 직물이라는 은유로 사용하겠다.

26) 중세 이탈리아에서 “번역은 반역이다”(traduttore traditore)라는 격언이 유래했는데, 이것은 번역자가 여러 가지 방식으로 원천 텍스트를 충실하게 번역하려고 할 때 어쩔 수 없이 생기는 현상이다.

27) E. Nida and C. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1969).

van Leeuwen)이 세운 오스트레일리아 다중양식학파에서 유래한다.<sup>28)</sup> 그들은 실재는 다중양식적이며, 언제라도 다양한 기호 체계를 결합한다고 단언한다. 이러한 기호학적 관점에서 파피루스, 도기 파편, 양피지에 쓰인 고대의 글을 볼 때, 단지 하나의 기호 체계에 대해서만 말하고 있다고 생각해서는 안 된다. 글쓰기에 사용된 여러 재료들과 사회의 일부로서 필사자의 역할이 모두 사회에 내재되어 있다. 더욱이 글쓰기 그 자체는 외적으로든 내적으로든 인식될 가능성이 없다면 아무런 의미가 없다. 소리는 글쓰기의 해석학에서 매우 중요하다. 글은 청각 체계의 또 다른 육화이다. 이러한 의미에서 모든 의사소통과 사실상 모든 번역이 다중양식적이다. 다중양식 이론은 우리에게 언어 사용의 실제 사회적 환경에 더 주목해야 할 당위성을 체계적으로 상기시킨다.

만약 우리가 언어를 이해하고 싶다면, 사람들이 언어를 **사용하는(do)** 바로 그 사회적인 콘텍스트 안에서 이해해야 한다. 그것은 두뇌 속에서 일어나는 일에 대해 가설 모델을 세우는 것이 아니라 경험적으로 학습하는 것이다.<sup>29)</sup>

여기에는 권력 관계, 사회경제적 구조, 교회 관계, 사회언어학적 역학, 그리고 당연히 매체에 대한 고려가 수반된다. 사람들이 ‘두뇌 밖에서’ 언어를 가지고 무엇을 하는지에 초점을 맞추면, 초점은 자동적으로 여러 형식으로서의 육화로까지 이어진다. 우리는 또한 두뇌가 신체를 통해 자신의 기능과 개념들을 ‘육화’한다고 말할 수 있다.<sup>30)</sup> 크레스와 반 리우벤이 옹호하는 사회기호학은 장르, 담화, 언어 기능에 대한 할리데이(M. Halliday)와 하산(R. Hasan)의 모델에 바탕을 두고 있다.

28) G. Kress and T. van Leeuwen, *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

29) I. Moschini, “Interview with Theo van Leeuwen”, *LEA-Lingue e letteratura d’Oriente e d’Occidente* 3 (2014), 204.

30) 필자가 생각하기에 다중양식적 접근법을 옹호한다고 해서 인지언어학과 관련성 이론(relevance theory)이 귀중한 공헌을 한다는 견해를 배제하는 것은 아니다; [역주] 관련성 이론 또는 적합성 이론에 대해서는 참조, S. W. Pattemore, “On the Relevance of Translation Theory”, *Review and Expositor* 108 (2011), 263-277//스티븐 패트모어, “관련성 이론에 관하여”, 이두희 역, 「성경원문연구」 40 (2017. 4.), 248-264; R. D. Shaw, et al., “Cognitive Issues in Bible Translation: The Biblical Text in the Context of Human Experience”, *The Bible Translator* 71:1 (2020), 38-56//대니얼 쇼 외, “성서 번역에서 인지적 이슈들—인간 경험의 정황 안에 있는 성서 본문—”, 조재천 역, 「성경원문연구」 48 (2021. 4.), 268.



할리데이는 다양한 언어, ‘장르’, ‘사용역’(registers)<sup>31)</sup>에 초점을 맞춘다. 언어는 더 이상 단일한 것, 어디에서나 동일한 것이 아니다. 같은 언어라도 다른 콘텍스트에서는 의미가 다르다. 그렇다. 당신은 ‘그’ 언어를 총자원으로 구성할 수 있지만, 그 자원은 다른 콘텍스트에서 다르게 사용된다.<sup>32)</sup>

더욱이 할리데이의 담화 이론은 문어(written language)와 구어(spoken language)의 다양한 담화 전략의 기능에 기초하는데, 가령 시각 체계처럼 다른 기호학 체계들에 적용하기 위한 도구를 제공한다.<sup>33)</sup> 다중양식적 접근 방법을 통해 우리는 시각 신호와 청각 신호를 그것들의 담화 체계와 관련하여 분석할 수 있다. 서로 다른 기호 체계를 사용하고 질적으로 견고한 기호 간 번역을 생산하는 것은 제이콥슨(R. Jakobson)의 용어에 따르면 서로 다른 의사소통 기반을 아울러 번역을 정의하는 것이다.<sup>34)</sup> 이것은 (단지 언어만이 아니라) 소리의 문법, 시각 이미지의 문법, 키네시스(몸짓과 다른 움직임)의 문법, 이미지에서 색 사용의 문법 등을 필요로 한다.<sup>35)</sup> 물론, 우리는 구어 번역에서와 마찬가지로 상식적 차원에서 정확하고 직접적인 번역을 추구하지 않고, 서로 다른 신호 체계 사이에서 근사치를 찾는다. 예컨대 언어와 이미지처럼 근본적으로 서로 다른 기호 체계 사이에서 직접적인 번역<sup>36)</sup>을 추구하지 않는다.<sup>37)</sup>

31) [역주] 계층이나 연령, 지역 등에 따라 달리 나타나는 언어 변이를 가리킨다.

32) I. Moschini, “Interview with Theo van Leeuwen”, 204.

33) M. A. K. Halliday, *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning* (London: Edward Arnold, 1978); M. A. K. Halliday, “Text as Semantic Choice in Social Contexts”, J. W. Jonathan, ed., *Linguistic Studies of Text and Discourse*, Collected Works of M. A. K. Halliday, vol. 2 (London: Continuum, 2002), 23-81.

34) R. Jakobson, “On Linguistic Aspects of Translation”, Reuben Arthur Brower, ed., *On Translation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), 232-239.

35) 시각적인 것에 대해서는 참조, G. Kress and T. van Leeuwen, *Reading Images: The Grammar of Visual Design*, 2nd edition (London: Routledge, 2006); 청각적인 것에 대해서는 참조, T. van Leeuwen, *Speech, Music, Sound* (London: Macmillan, 1999). 다중양식을 비과학적이라고 여기는 언어학자들로부터 일부 반박이 있어 왔지만, 심지어 인지언어학자들도 다중양식을 기꺼이 연구에 포함시키고 적용했다. M. J. P. Sanz, *Multimodality and Cognitive Linguistics* (Amsterdam: Benjamins, 2015).

36) 물론, 관련성 이론에 의해 정의된 ‘직접적 번역’은 사용 가능한 개념일 것이다. “수용 언어 발화는 그것이 완전히 원본의(the original) 맥락에서 원본과 유사하다고 주장할 때에만 원천 언어 발화의 직접적인 번역이다.” E. A. Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context* (Manchester: St. Jerome, 2000). 예를 들어, 구어와 마찬가지로 수어 번역은 콘텍스트에 대한 청자의 지식에 따라 제공될 수 있는 서로 다른 수준의 의사소통 단서들을 가지고 있다.

37) K. L. O’Halloran, S. Tan, and P. Wignell, “Intersemiotic Translation as Resemiotisation: A

다중양식은 대화자가 융합적인 의사소통 형식들과 관련하여 제시되는 있는 그대로의 실재에 초점을 맞추게 한다. 그것은 사회적 인공물과 사건들의 다중양식적 실재를 강조한다. 따라서 번역에 사용되는 단어뿐만이 아니라 가령 레이아웃, 페이지 프로필, 텍스트 분할이 모두 번역의 일부이다. ‘틀짜기’와 ‘구성’과 같은 기호 작용(semiotic processes)이 있는데, 우리는 그것을 서로 다른 의사소통 양식들(시각 언어, 청각 언어, 공연 언어 [language in performance], 수어)에서 발견한다. 이러한 기호 간 통유성(semiotic universals)에 대한 지식은 여러 기호 체계를 번역하는 데 도움이 될 것이다. 사실, 관련성 이론과 인지언어학 같은 다른 현대적 접근방법은 콘텍스트의 중요성을 보여주었다. 사회기호학적 관점에서 보면 형식과 의미가 결합하여 콘텍스트와 텍스트가 된다. 사회적 콘텍스트와 의사소통 양식은 글쓰기, 말하기, 그리기 등과 같은 보다 두드러지는 신호 체계에 비해 결코 엑스트라나 주변부가 아니다. 기호 현상은 이 모든 요소들의 결합을 통해 획득된다. 이 모든 것이 대화자가 좀 더 넓은 의미에서의 ‘언어’를 가지고 이러저러한 일을 하기 위해 사회적 콘텍스트 안에서 사용하는 기호 자원이다. 성서 번역가들은 반 리우벤의 조언을 가슴에 새겨야 한다.

[콘텍스트의] 역할은 사회기호학적 접근이라는 바로 그 특성에서 나온다. 만약 당신이 말리노프스키(B. K. Malinowski)에게로 돌아간다면, 텍스트와 콘텍스트의 결합이 관건이다. 콘텍스트는 우리가 재빨리 ‘처리하고’ 텍스트로 돌아갈 수 있는 사소한 것이 아니다. 텍스트가 속한 사건 전체가 전반적으로 연구되어야 할 사회적 실행(social practice)이다.<sup>38)</sup>

이러한 기호학적 분석은 원전(the original)의 개념에도 영향을 끼쳤다. 원전을 단일하고 정적인 실재로 보는 전통적인 개념은 폐기되거나 역사적으로 재구성되어야 한다. 그러나 인간의 두뇌와 인간 사회는 의사소통의 어느 시점에서 ‘가짜 원전’(pseudo original) 또는 ‘원전에 대한 작업가설’을 필요로 하는 것 같다. 따라서 성서 번역가는 자신의 지역적 콘텍스트 안에서 무엇이 원전이 될지 정의할 필요가 있다. 달리 표현하자면, 한 문화에서 성서 번역의 개념을 둘러싼 기대들은 무엇인가? 인식론적으로, 신호들을 언급할 때 구분점이 있어야 한다. 그렇지 않으면 어떤 조치도 취할 수 없고,

---

Multimodal Perspective”, J. Fontanille, M. Sonzogni, and R. Troqe, eds., *Translating: Signs, Texts, Practices//Traduire: Signes, Pratiques, Textes, Signata: Annales des sémiotiques //Annals of Semiotics* 7 (2016), 201.

38) I. Moschini, “Interview with Theo van Leeuwen”, 208.

어떤 처리도 할 수 없다. ‘원전’이 여러 개이고 역동적이며 다면적이라는 사실이, ‘구성된 원전 또는 원전의 대용물’(constructed or proxy original)이 의사소통을 위해, 과학적 노력을 위해, 그리고 성서 번역을 위해 필요하다는 사실을 부정하지 않는다. 이야기하기, 바꾸어 이야기하기(retelling), 재창조, 반복과 같은 번역의 개념들은 모두 일치점으로 기능하기 위해 선행 사건이나 내용, 또는 기의-기표의 쌍을 요구한다. 교회의 역사는 사람들이 입으로는 어떤 ‘그리스어 또는 히브리어 원천 텍스트’에 경의를 표하면서 사실은 불가타역본(Vulgate), 세공역본(Segond)<sup>39)</sup>, 제임스왕역본(KJV)과 같은 텍스트를 참조한다는 것을 보여주었다. 사실, ‘원전’은 구체적인 사회적 콘텍스트 내에서 평가의 기준으로 기능한다.

다중양식 분석에 대한 구체적인 사례들을 제시하는 것은 이 논문의 목적을 벗어난다. 많은 학자들이 서로 다른 의사소통 매체에 적용하기 위해 할리데이와 하산의 삼차원 격자(three dimensional grid)를 적용하고 확대해 왔다. 그렇다면 관념적 의미, 인간상호적 의미, 텍스트적 의미의 세 가지 측면이 서로 다른 기호 체계에 적용된다.<sup>40)</sup> 오할로란(K. L. O’Halloran), 탠(S. Tan), 위그넬(P. Wignell)은 이 세 차원이 어떻게 사진, 비디오, 수학적 표현에 적용될 수 있는지 좋은 예를 제시하는데, 이것은 성서 번역과 관련하여 많은 가능성을 제공한다.<sup>41)</sup> 그들은 연구를 위해 자체적으로 소프트웨어를 개발했다. 사실, ELAN<sup>42)</sup>처럼 잘 알려진 프로그램이 비디오, 오디오, 그리고 다른 특징들을 구체적인 방식으로 분석하는 데 사용될 수 있다. 역사적

39) 루이스 세공(Louis Segond)이 번역한 프랑스어 성서로 1880년에 출간되었다.

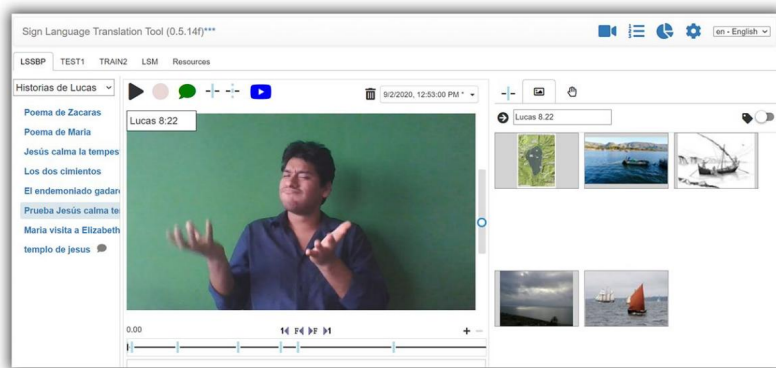
40) 관념적 의미(ideational meaning)는 경험적 의미(세계 경험을 구성한다)와 논리적 의미(세계 안에서 논리적 연계를 만든다)로 이루어져 있다. 인간상호적 의미(interpersonal meaning)는 사회적 관계를 일으키고 세계에 대한 태도를 창조한다. 반면 텍스트적 의미(textual meaning)는 경험적, 논리적, 인간상호적 의미들을 조직한다. M. A. K. Halliday, *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning* (London: Edward Arnold, 1978); M. A. K. Halliday, *Complementarities in Language* (Beijing: Commercial Press, 2008); M. A. K. Halliday and R. Hasan, *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective* (Geelong, Victoria: Deakin University Press, 1985).

41) K. L. O’Halloran, S. Tan, and P. Wignell, “Intersemiotic Translation as Resemiotisation: A Multimodal Perspective”, 218-220.

42) ELAN은 언어학적 주석 달기 프로그램(a linguistic annotation program)으로 문자, 오디오, 비디오를 결합할 수 있다. 이것은 수어 번역 분석 또는 무엇보다도 극장 공연이나 무용 공연에 사용된다. Max Planck Institute for Psycholinguistics, The Language Archive, Nijmegen, The Netherlands, <http://archive.mpi.nl/ta/elan>. 참조, H. Sloetjes and P. Wittenburg, “An notation by Category-ELAN and ISO DCR”, N. Calzolari, et al., eds., *Proceedings of the 6th International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC)* (European Language Resources Association, 2008), 816-820, <http://www.lrec-conf.org>.

으로 수어 번역 분야에서 여러 팀이 파라텍스트(Paratext: 성서 번역에서 널리 사용되는 컴퓨터 프로그램) 같은 특수 도구가 없어서 ELAN을 사용해 왔다. 시드 컴퍼니(Seed Company)와 아도바 연구소(Adovah Labs)는 VLIS(Visual Language Interpretation System)를 운영하는데, 이것은 수어 번역가들의 작업을 돕기 위해 인공지능을 사용한다.<sup>43)</sup> 지난 몇 년 간 티센(S. Thiessen, Deaf Bible Society)과 마일스(N. Miles, United Bible Society)는 수어 번역 도구 프로그램을 연구해 왔는데, 이것은 특별히 수어 성서 번역에 적합하게 제작되었다(그림 3). 이 프로그램은 이미 그 유용성이 입증되었으며 전세계에서 여러 팀이 사용하고 있다.

<그림 3> 수어 번역 도구. 누가복음 8장 번역 초안.



#### 4. 변화를 일으키는 문화적 육화: 힘의 역학

성서 번역가들은 구술 번역에서 육화된 번역으로 번역의 개념이 확장되는 것을 경험하고 있다. 우리는 분석적인 것을 사회기호적 측면과 강하게 결합하는 모델이 필요하다. 의사소통의 사회문화적 콘텍스트를 처음부터 진지하게 여기는 다중양식이 필요하다. 성육신적 번역이 형식-의미의 변증법의 실재를 설명할 수 있다면, 새로운 형식을 통해 원천 텍스트에 근접하

43) “VLIS는 혁신적인 하드웨어이자 소프트웨어로 미국 수어를 영어 텍스트로 출력한다. ... 인간적인 요소는 번역에서 결코 제거될 수 없다. 오직 인간만이 영혼을 지니며 하나님의 영광 관계를 맺을 수 있기 때문이다. 이 인공지능은 인간을 대체하는 것이 아니라 소프트웨어 엔지니어가 아닌 개인들이 편안하고 효율적으로 VLIS 도구와 상호작용할 수 있게 해준다.”(<http://seedcompany.com/stories/seeds-of-innovation>; 이 URL로는 더 이상 텍스트를 사용할 수 없다.)

도록 그 틀을 짜야 한다. 이 형식들은 매체 사용과 사회문화적 콘텍스트와 관련하여 그 질과 수용가능성의 기준에 따라 판단되어야 한다.

맥시(J. Maxey)는 <성서와 고대 매체 사전>(The Dictionary of Bible and Ancient Media)에 실린 자신의 논문에서 다음과 같이 주장한다.

번역학의 문화적 전환과 관련된 한 가지 측면은 어떻게 번역이 비대칭적 권력 관계와 관련되는가에 대한 인식이다. 대개 번역은 역사적으로 억압적인 식민주의적 사고방식의 일부로 사용되어 왔기 때문에 문화적 전환기에 번역학이 탈식민주의 연구의 영향을 받는 것은 당연하다. 이러한 초점들, 정체성, 힘의 결합은 번역가가 더 이상 원천 텍스트와 대상 텍스트 사이에서 중립적 연락책으로 여겨질 수 없으며, 오히려 문화적 중재자의 역할을 담당한다는 것을 강조한다.<sup>44)</sup>

사실, 인쇄 매체와 쓰기의 우위가 여러 문화권에서 의사소통의 공연 중심성에 해를 끼쳐 왔다. 그러나 일반적으로 서양 교회와 역사적으로 그 일부인 우리 모두에 대해서도 같은 말을 할 수 있다. 쓰기라는 형식이 프로테스탄트 운동의 중심이 되었다. 따라서 많은 이들이 하나님의 말씀을 인쇄된 책과 동일시했다. 이러한 우위는 필자가 속한 카리브해의 문화적 환경이라는 구체적 경우에서도 볼 수 있다. 인쇄와 쓰기의 우위가 카리브해 교회들을 지배해 왔는데, ‘권위가 있다’고 여겨지는 역본(들)의 구성, 색상, 언어가 교회 콘텍스트와 그 너머에서 크리올어(Creole)의 사용을 억누를 정도였다.<sup>45)</sup> 일부 집단에서는 문화에 뿌리박은 내레이터나 공연가가 아니라 문필가를 이상적인 목사로 여겼다. 게다가 종종 스토리텔링을 통해 표현되는 여성의 목소리는 이처럼 해설적인 종교적 담론에서 배제되었다.

## 5. 시각 문화와 공연 문화로서의 성서 번역

다중양식적 접근방식의 일부로서 번역가들과 번역 자문위원들이 (예컨대 이미지의 사용이나 공연의 사용처럼) 비인쇄 매체를 우선시하고 그 기

44) J. Maxey, “Translation”, Tom Thatcher, et al., eds., *The Dictionary of Bible and Ancient Media* (London: Bloomsbury, 2017), 432.

45) M. Winedt, “The Impact of the KJV in Caribbean Bible Translation Work: An Exploratory Introduction”, *The Bible Translator* 64 (2013), 185-203.

술을 연마하는 것이 중요할 것이다. 수어로 번역하기 위해서는 번역의 결과로서나 수화의 본질적 일부로서나, 심지어 성서 구절들과 다른 해석 과정의 분석에 있어서나 시각 자료의 사용이 핵심이다.(참조, 그림 4) <성서와 고대 매체 사전>에서 본피글리오(R. Bonfiglio)는 다음과 같이 주장한다.

성서학과 시각문화학의 결합에 대해 어느 정도 주의를 기울여야 하겠지만 두 분야의 결합에는 몇 가지 분명한 이점이 있다. 우선 가장 일반적으로 고대 종교든 현대 종교든 시각적 영역을 배제한 ‘종교’의 정의를 상상하기는 어려울 것이다. 역사가 맥다넬(C. McDannell)의 주장에 따르면, “순수한 종교”는 단지 말씀과 신조의 문제가 아니라 “언제나 물체, 건축, 미술, 풍경으로 표현되고 구현되었다.”<sup>46)</sup> 이처럼 종교의 형성과 표현에서 중요하다면, 시각 문화는 그 역사적 콘텍스트가 무엇이든지 간에 종교 연구에서 중요시되어야 한다.<sup>47)</sup>

<그림 4> 페루에서의 수어 번역



우리의 청각 기반의 상당 부분은 청각장애인 공동체와는 그 형태가 다르다. 그러나 서양과 남반구의 저개발국 모두 시각화를 통한 의미 형성의 필요성을 점차 깨닫고 있다.<sup>48)</sup> 성서의 공연과 관련하여 성서 주석학과 해석학에서 그 유용성을 보여주는 훌륭한 예들이 많다.<sup>49)</sup> 더욱이 우리 중 일부

46) C. McDannell, *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America* (New Haven: Yale University Press, 1995), 272.

47) R. P. Bonfiglio, “Visual Culture”, T. Thatcher, et al., *The Dictionary of the Bible and Ancient Media*, 445.

48) Y. W. Smith, “Bible Translation and Ancient Visual Culture: Divine Nakedness and the ‘Circumcision of Christ’ in Colossians 2:11”, A. C. Niang and C. Osiek, eds., *Text, Image, and Christians in the Greco-Roman World: A Festschrift in Honor of David Lee Balch*, Princeton Theological Monograph 176 (Eugene, OR: Pickwick, 2012), 320-341.

49) 참조, D. Carr, *Writing on the Tablets of the Heart: Origins of Scripture and Literature*

는 텍스트를 이해하고 문화적 오해를 드러내기 위한 교육적 도구로서 성서 구절들을 공연할 때 번역가들과의 작업이 긍정적 효과를 가져왔음을 보았다. 공연은 또한 텍스트에 대해 좀 더 비판적, 문화적으로 참여하는 데 매우 효과적인 도구로 입증되었다.<sup>50)</sup> 주석 자문위원을 포함하여 번역 공동체는 매체의 사용과 효과를 인식하고 도서 문화에 대한 수 세기에 걸친 가정들에 대해 비판적 시각을 가질 필요가 있다. 예를 들어, 공연 연습은 텍스트 분석과 원문에 가까운 번역 찾기 모두에 큰 도움이 될 수 있다.<sup>51)</sup> 그레이엄(W. Graham)이 이를 정확하게 지적했다.

흔히 여전히 매우 구술적인 비서양 문화를 다룰 때뿐만 아니라 19세기 이전의 우리 자신의 문화를 연구할 때에도 [우리는] 책과 읽기와 쓰기에 대해 끊임없이 의문을 제기해야 한다. 읽기의 본래적이고 기본적인 구술성이 오늘날 우리가 살고 있는 특별한 콘텍스트 바깥에서 문서 텍스트가 근본적으로 구술적 기능을 발휘하게 하는 열쇠이다.<sup>52)</sup>

---

(Oxford: Oxford University Press, 2005); T. Boomershine, *The Messiah of Peace: A Performance-Criticism Commentary on Mark's Passion-Resurrection Narrative*, Biblical Performance Criticism Series 12 (Eugene, OR: Cascade, 2015); P. J. J. Botha, *Orality and Literacy in Early Christianity*, Biblical Performance Criticism Series 5 (Eugene, OR: Cascade, 2012); J. Dewey, *The Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of Mark*, Biblical Performance Criticism Series 8 (Eugene, OR: Cascade, 2013); E. R. Wendland, *Finding and Translating the Oral-Aural Elements in Written Language: The Case of the New Testament Epistles* (New York: Edwin Mellen Press, 2008); E. R. Wendland, *Orality and the Scriptures: Composition, Translation, and Transmission* (Dallas: SIL International, 2013); W. Doan and T. Giles, *Prophets, Performance, and Power: Performance Criticism of the Hebrew Bible* (New York: T&T Clark, 2005); H. E. Hearon and P. Ruge-Jones, eds., *The Bible in Ancient and Modern Media: Story and Performance*, Biblical Performance Criticism Series 1 (Eugene, OR: Cascade, 2009); D. Rhoads, "Performance Criticism (Biblical)", T. Thatcher, et al., eds., *The Dictionary of the Bible and Ancient Media* (London: Bloomsbury, 2017); J. Maxey and E. R. Wendland, eds., *Translating Scripture for Sound and Performance: New Directions in Biblical Studies*, Biblical Performance Criticism 6 (Eugene, OR: Cascade Books, 2012); P. S. Perry, *Insights from Performance Criticism*, Insights: Reading the Bible in the Twenty-First Century (Minneapolis: Fortress, 2016). 성서 공연비평에 대한 연구 및 상호작용 플랫폼이 있다. <http://www.biblicalperformancecriticism.org>.

50) M. Winedt, "Translation as Performance and Engagement: Performing Philemon from a Modern Caribbean Perspective", *The Bible Translator* 66 (2015), 3-23.

51) 수어 번역에서 비디오 녹화, 조명, 카메라 기술은 번역 과정의 핵심적 부분이다. 문서 텍스트의 오디오 녹음에서 억양, 크기, 음색, 그리고 음향효과를 통한 극화는 이러한 번역 양식에서 주변부가 아니라 중심부를 차지한다.

52) W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 33.

한 텍스트의 형식이 자신이 속한 사회와 어떻게 상호작용하는지를 보여주는 일례로 자마йка 환경에서의 성서 번역을 들 수 있다. 자마йка 크리올어의 지배적인 구술적 성격 때문에 크리올어 사용자들은 이 언어를 인쇄라는 형식으로 사용하기를 거부해 왔다. 흥미롭게도, 그들 중 영어처럼 매우 복잡한 철자법을 익힌 일부 사람들은 자마йка 크리올어 신약성서 역본에서 사용되는 훨씬 더 쉽고 논리적인 캐시디 철자(Cassidy spelling)를 배우는 것이 어렵다고 생각한다. 이러한 거부는 제임스왕역본(KJV)처럼 ‘가짜 원전’ 개념이나 공식적인 영어 교육(이것이 도움이 되는 중요한 요소이기는 하지만)에 근거할 뿐만 아니라 정체성과 권력 개념과도 관련된다. 훌륭한 영어 실력까지 갖춘 많은 크리올어 사용자들이 크리올어만 사용하는 사람들과 완전히 동일시되기를 원치 않는다.

## 6. 다중양식의 도전

기호 간 번역은 언어 사용을 통해서뿐만 아니라 문자 매체를 통해서 다른 문화에 패권적으로 형식을 부과하는 데 내재한 편견을 드러냈다. 이와 동시에 우리는 여러 문화와 인간 집단에 일차적 구술성(primary orality)<sup>53)</sup>이라는 어떤 고정된 개념을 부과하지 않도록 주의해야 한다. 또한, 모국어보다 넓은 의사소통 언어에서 높은 문맹률을 보이는 많은 문화들은 문화적 현상으로서의 쓰기와 그 집단의 정체성 사이에 복잡한 관계가 있음을 보여준다. 카리브해 지역에서는(영어권과 비영어권 지역 모두에서) 제임스왕역본이 큰 영향력을 행사해 왔는데, 이 역본이 가짜 원전으로서 최고 통치자로 군림했다. 이것은 번역이란 단지 의미가 형식을 찾는 것이 아니라 오히려 형식과 의미가 결합하여 육화되는 것임을 보여준다. 어떤 의사소통 매체라도 본질적으로 고유의 물질성과 연결된다. 만약 번역이 이 사실을 무시한다면 위험을 각오해야 할 것이다. 번역이 계속해서 인쇄 텍스트를 생산하는 것은 정당하지만, 구술적/청각적, 시각적, 그리고 하이퍼링크로 연결되는 사이버 번역을 무시하거나 주변화해서는 안 된다. 예를 들어, 성서 번역 자문 기관이 각 공동체의 번역가들을 더 잘 지원하려면 성서 메시지가 육화될 때 띠는 물질성의 다양한 형식을 잘 알아야 한다.<sup>54)</sup>

53) [역주] 문자나 인쇄가 존재하지 않는 문화의 구술성을 일컫는 용어로 원시적 구술성이라고도 한다.

54) 청각 자문이 어떤 식으로든 수어 프로젝트의 주석 작업에 참여하려면 비디오 편집에 대한 기본적인 지식을 조금이라도 갖추어야 한다. 그러한 기술적 역할을 맡은 사람이 청각장애인



<그림 5> 다양한 매체와 시각적, 구술적 양식을 결합한 수난 사회 공연  
(쿠라사오 동부 새생명교회)



그렇다면 이것은 단순히 사고방식의 추상적 변화의 문제가 아니다. 사회 기호학에 대한 우리의 집중뿐만 아니라 수용성, 품질 관리, 충성도가 모두 함께 작용한다. 충성은 본질적으로 무엇이 ‘원전’을 구성하는가에 대한 공동체의 작업가설과 관련된다. 이것은 단순히 원천 언어에 대한 충성과 대상 언어의 의미 표현이 대결하는 문제가 아니다. 자신의 기호 현상, 즉 자신의 의미 형성 과정을 생산하는 물질성이 있다. 그리고 이것은 종이 위의 잉크의 형태든, 손과 얼굴과 몸과 (억양, 음의 높이, 음질, 속도, 음색과 같은) 청각적 특징들을 이용한 삼차원적 신호 전달의 형태든 다양한 형식으로 발생한다. 따라서 이것은 무서운 이야기에 나오는 유령처럼 단순히 추상적이고 육화되지 않은 의미가 ‘몸’을 찾는 문제가 아니다. 사회기호학적 관점에서 ‘육화되지 않은 의미’(disembodied meaning)는 없다. 선형적인 사회적, 인지적 콘텍스트에서 유래한 의미가 언제나 존재한다. 이러한 의미는 같은 기호 체계 내에서 변형되거나(예, 언어 간 번역) 문서화된 성서 텍스트를 극장에서 공연하는 경우처럼 새로운 기호 체계 안에서 재기호화되거나 우선 순위가 결정될 수 있다.(참조, 그림 5)

다중양식 이론은 사회적 콘텍스트 안에서 여러 양식의 결합이 보다 총체적으로 의미를 생산하는 데 도움이 된다는 관점에서 모든 형식의 의사소통에 접근한다. 전통적인 성서 번역에서 인쇄된 텍스트는 삽화나 다른 보완 자료(paratextual material)와 결합하여 그 자체의 함의를 생산하는데, 그 함

---

이라 하더라도 마찬가지이다.

의는 청중에 따라 달라진다. 그래서 같은 책이 세속적 언어애호가에게는 문학 작품이 되고, 일부 신자에게는 전례서가 되며, 읽고 쓸 줄 모르는 사람에게는 영적 보호를 위한 부적처럼 심지어 상징적 의미를 떨 수도 있다.

텍스트와 텍스트의 공연 및 번역에 존재하는 이데올로기들에 개입할 필요가 있다. 문학비평, 자료비평, 본문비평 같은 전통적인 형태의 비평을 폐지하자는 말이 아니다. 오히려 텍스트 자체에 있는 힘의 역학을 노출하고, 텍스트의 구원적 요소들을 발굴하며, 그러한 요소들을 전달하는 데 초점을 맞추어야 한다. 이러한 힘의 역학은 가령 텍스트의 가부장제적 본질 그리고 특정 텍스트와 그에 대한 해석이 남성의 우월감을 확인하는 데 사용되어 온 방식—타당하지 않은 방식—과 관련된다.

더욱이 인쇄 패러다임 및 인쇄 문화에서 온 모든 성서 번역 관련자들은 최종 사용자의 문화적 현실에 근거하여 품질 평가 기준을 지속적으로 개발해야 한다. 주석학적, 언어학적 전문지식을 제공하는 사람들은 전지전능한 권위자가 아니라 집단의 인식론에 기여한다. 그들의 전문지식은 번역팀이 다양한 유형의 텍스트를 생산하기 위해 사용하는 공구상자의 일부이다. 주석학적, 언어학적 조언을 담당하는 번역 자문위원들만 번역의 질을 평가할 수 있는 것이 아니다. 오히려 번역은, 번역가 자신과 주석학적 고문 모두에 의해 그 내용과 매체가 적절한 것으로 판단되고 바라건대 최소한 지역 공동체 일부의 지지를 받을 때, 받아들여질 수 있다고 여겨진다. 사회기호학적 접근은 구조적 방식으로 권력과 정체성 문제를 드러낸다. 번역팀을 돕는 것은 일방통행이 아니다. ‘조력자’ 역시 자신이 돕는 번역가들로부터 도움을 받는다. 형식과 의미는 결합하여 새로운 사회적 관계를 창조하며, 그러한 관계 안에서 모두가 하나의 신앙 공동체, 지식 공동체가 된다.

사실 번역가들은, 청각장애인이든 아니든, 보이지 않는 것이 아니며 보이지 않게 되어서도 안 된다. 그들이 재창조하기 위해 사용하는 바로 그 기호학적 신호 체계가 권력 관계와 그 영역에서 전형적인 구체적 특징들을 수반한다. 결국, 성서 번역은 성장 중인 상황 신학(contextual theology)과 지역 교회의 적극적인 사회 참여를 증개할 수 있다.<sup>55)</sup>

55) 토착어를 통한 토착화 신학(indigenous theology)의 촉진에 대해서는 참조, K. Bediako, “The Doctrine of Christ and the Significance of Vernacular Terminology”, *International Bulletin of Missionary Research* 22:3 (1998), 110-111; W. E. Bivin, “Mother-Tongue Translations and Contextualization in Latin America”, *International Bulletin of Missionary Research* 34:2 (2010), 72-76; TIPS project (J. Zetsche, “Translation Insights and Perspectives [TIPS]”, 2019, <https://map.bloomfire.com/posts/3566518-translation-insights-and-perspectives-tips>). TIPS project는 번역에 대한 통찰들을 모으고 제시하기 위한 전자 플랫폼(<http://tips.translation.bible/>)을 설명하는 방식으로 전세계의 여러 언어와 공동체의 관점에서 상황 신학적 성찰의 씨를

더 깊은 성찰과 연구를 위한 몇 가지 도전 과제들이 있다.

1. 어떻게 하면 사람들을 성서 내용에 참여시키고, 이를 통해 구원을 가져오는 상황 신학으로 나아가게 할 수 있는가?
2. 성서 제시의 일부 형식에 내재한 식민주의적 본질을 어떻게 다룰 것인가?
3. 각 공동체에게 의미 있는 형식들의 우선순위를 어떻게 정할 것인가?
4. 어떻게 하면 공동체가 한 역본을 선택하고 그것이 최고의 번역이라고 생각하는 것을 막을 수 있는가?
5. 어떻게 하면 공동체에 하향식으로 부자연스럽게 구술성을 부과하는 것을 피할 수 있는가?
6. 각 매체의 본질적 가능성과 한계는 무엇이며, 그것들은 어떻게 성서 번역 작업에 영향을 미치는가?
7. 어떻게 공연을 특정 콘텍스트에서 받아들일 수 있는 번역으로 확증할 수 있는가?
8. 성서를 번역할 때 ‘이상적 원전’의 개념을 어떻게 활용해야 하는가?
9. 어떻게 공동체의 번역에 대한 기대에 부응함과 동시에 그것을 확대할 수 있는가?
10. 어떻게 하면 이전의 경직된 패러다임에서 벗어나 형식-의미 구분을 계속해서 생산적인 교육 도구로 사용할 수 있는가?

## 7. 결론

“이것이 내게 아무 말도 하지 않는구나. 아무것도 들리지 않아.” 위대하고 고귀한 잉카인이 옳았다. 역사적으로 메시지의 형식, 즉 메시지의 물질성은 서로 다른 인간 집단들에게 계속해서 장애가 되곤 했다. 성서는 이 잉카인에게 말을 하지 않았다. 식민주의적 지배 욕구의 일환으로 부과되었기 때문이다. 이는 예나 지금이나 자민족 중심적이며 소외를 일으킨다. 잉카인은 그 책과 관계를 맺을 수 없었고, 그 책은 인간으로서의 그의 정체성을 정당화하지 않았다. 사실, 그것은 심지어 정복자의 의도도 아니었다. 우리가 텍스트를 오직 한 가지 형식으로만 묶어둘 때, 텍스트가 지닌 변화의 힘은 제한된다. 번역이 공동의 상호작용을 일으키고 메시지가 다양한 매체 형식으로 표현될 때, 전체 사업은 이전에는 볼 수 없었던 방식으로 인간 집

---

뿌린다.

단들을 보이게 만들 것이다. 복음서에서 구원은 영적 사업일 뿐만 아니라 분명하게 사회적, 문화적 영향력을 행사한다.

신명기 6:4-8의 셰마(*shema*)는 히브리인들에게 말씀을 **쓰고, 읊고, 기억하고**, 몸에 지니며, 시각적 신호로서 문설주에 기록하라고 가르쳤다. 구술적, 청각적, 시각적, 촉각적인 것이 합하여 하나님의 말씀을 증언한다. 하나님의 말씀은 책, 두루마리, 코텍스, 수어 비디오, 오디오, 또는 이와 같은 것들이 공연되는 어떤 형식과도 동일시될 수 없다. 오히려 하나님의 말씀은 예수 그리스도라는 인간이다. 사실, 성서 번역에서 형식과 의미가 지닌 변화의 힘에 대한 이론적 숙고는 반드시 그리스도론으로 이어진다. 왜냐하면 성서 번역은 끊임없는 성육신 외에 다른 것이 아니기 때문이다. 히브리서에 담긴 오래된 설교의 저자가 이를 유려하게 표현했다.

옛적에 선지자들을 통하여 **여러 부분과 여러 모양으로** 우리 조상들에게 말씀하신 하나님이 이 모든 날 마지막에는 아들을 통하여 우리에게 말씀하셨으니 … (히 1:1-2)

사실, 이 논문은 우리 시대의 하나님도 우리에게 이와 같이 말씀하시며, 그것이 다중양식적이라는 사실을 전제하고 있다.

<주제어>(Keywords)

기호 간 번역, 형식과 의미, 번역 이데올로기, 공연, 다중양식.

intersemiotic translation, form and meaning, translation ideology, performance, multimodality.

(투고 일자: 2022년 7월 31일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 19일)

## &lt;참고문헌&gt;(References)

- Bediako, K., “The Doctrine of Christ and the Significance of Vernacular Terminology”, *International Bulletin of Missionary Research* 22:3 (1998), 110-111.
- Bediako, K., *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*, Oxford: OCMS, 1999.
- Benson, J. D. and Greaves, W. S., eds., *Systemic Perspectives on Discourse*, Vol. 1, Norwood, NJ: Ablex, 1985, 1-15.
- Bivin, W. E., “Mother-Tongue Translations and Contextualization in Latin America”, *International Bulletin of Missionary Research* 34:2 (2010), 72-76.
- Bonfiglio, R. P., “Visual Culture”, T. Thatcher, et al., *The Dictionary of the Bible and Ancient Media*, London: Bloomsbury, 2017, 444-450.
- Boomershine, T., *The Messiah of Peace: A Performance-Criticism Commentary on Mark’s Passion-Resurrection Narrative*, Biblical Performance Criticism Series 12, Eugene, OR: Cascade, 2015.
- Botha, P. J. J., *Orality and Literacy in Early Christianity*, Biblical Performance Criticism Series 5, Eugene, OR: Cascade, 2012.
- Cargill, M., “The Patois Bible”, *The Sunday Gleaner*, June 30, 1996, 9A.
- Carr, D., *Writing on the Tablets of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Dewey, J., *The Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of Mark*, Biblical Performance Criticism Series 8, Eugene, OR: Cascade, 2013.
- Doan, W. and Giles, T., *Prophets, Performance, and Power: Performance Criticism of the Hebrew Bible*, New York: T&T Clark, 2005.
- Goerling, F., “Cautions concerning Dynamic Equivalence”, *Notes on Translation* 10:3 (1996), 49-57.
- Graham, W. A., *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Gutt, E. A., *Translation and Relevance: Cognition and Context*, Manchester: St. Jerome, 2000.
- Halliday, M. A. K., *Complementarities in Language*, Beijing: Commercial Press, 2008.
- Halliday, M. A. K., *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, London: Edward Arnold, 1978.

- Halliday, M. A. K., “Systemic Background”, J. J. Webster, ed., *On Language and Linguistics*, Collected Works of M. A. K. Halliday, Vol. 3, London: Continuum, 2003, 185-198
- Halliday, M. A. K., “Text as Semantic Choice in Social Contexts”, J. W. Jonathan, ed., *Linguistic Studies of Text and Discourse*, Collected Works of M. A. K. Halliday, Vol. 2, London: Continuum, 2002, 23-81
- Halliday, M. A. K. and Hasan, R., *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*, Geelong, Victoria: Deakin University Press, 1985; Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Hearon, H. E., “The Implications of Orality for Studies of the Biblical Text”, R. A. Horsley, J. A. Draper, and J. M. Foley, *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark*, Minneapolis: Fortress, 2006.
- Hearon, H. E., “The Interplay between Written and Spoken Word in the Second Testament as Background to the Emergence of Written Gospels”, *Oral Tradition* 25 (2010), 57-74.
- Hearon, H. E. and Ruge-Jones, P., eds., *The Bible in Ancient and Modern Media: Story and Performance*, Biblical Performance Criticism Series 1, Eugene, OR: Cascade, 2009.
- Holcomb, T. K., *Introduction to American Deaf Culture*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Hurtado, L. W., “Correcting Iverson’s ‘Correction’”, *New Testament Studies* 62:2 (2016), 201-206.
- Hurtado, L. W., “Oral Fixation and New Testament Studies? ‘Orality,’ ‘Performance’ and Reading Texts in Early Christianity”, *New Testament Studies* 60 (2014), 321-340.
- Jakobson, R., “On Linguistic Aspects of Translation”, Reuben Arthur Brower, ed., *On Translation*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959, 232-239.
- Kress, G. and Van Leeuwen, T., *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kress, G. and Van Leeuwen, T., *Reading Images: The Grammar of Visual Design*, 2nd edition, London: Routledge, 2006.
- Lee, M. E. and Scott, B. B., *Sound Mapping the New Testament*, Salem, OR: Polebridge, 2009.
- Leeuwen, T. V., *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*,

- New York: Oxford University Press, 2008.
- Leeuwen, T. V., *Speech, Music, Sound*, London: Macmillan, 1999.
- Lowden, J., “Early Christian Book as Visual Argument”, W. E. Klingshirn and L. Safran, eds., *The Early Christian Book*, CUA Studies in Early Christianity, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007, 13-47.
- Maxey, J., *From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible*, Biblical Performance Criticism, Eugene, OR: Cascade, 2009.
- Maxey, J., “Hostile Hosts and Unruly Guests: Bible Translation as Hospitality and Counterinsurgency”, Dallas, TX: Beekman Lecture presented at the Bible Translation Conference, 2011, <https://map.bloomfire.com>.
- Maxey, J., “Translation”, Tom Thatcher, et al., eds., *The Dictionary of Bible and Ancient Media*, London: Bloomsbury, 2017, 430-437.
- Maxey, J. and Wendland, E. R., eds., *Translating Scripture for Sound and Performance: New Directions in Biblical Studies*, Biblical Performance Criticism 6, Eugene, OR: Cascade Books, 2012.
- McDannell, C., *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*, New Haven: Yale University Press, 1995.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (4th Rev. Ed.)*, 2nd edition, London: United Bible Societies, 1994.
- Moschini, I., “Interview with Theo van Leeuwen”, *LEA-Lingue e letteratura d'Oriente e d'Occidente* 3 (2014), 203-222, <http://dx.doi.org/10.13128/LEA-1824-484x-15193>.
- Nida, E. and Charles, T., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 1969.
- O'Halloran, K. L., Tan, S., and Wignell, P., “Intersemiotic Translation as Resemiotisation: A Multimodal Perspective”, J. Fontanille, M. Sonzogni, and R. Troqe, eds., *Translating: Signs, Texts, Practices// Traduire: Signes, Pratiques, Textes, Signata: Annales des sémiotiques//Annals of Semiotics* 7 (2016), 199-229, <https://doi.org/10.4000/signata.1223>.
- Perry, P. S., *Insights from Performance Criticism*, Insights: Reading the Bible in the Twenty-First Century, Minneapolis: Fortress, 2016.
- Reiss, K. and Vermeer, H. J., *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen: Niemeyer, 1984; 1991.

- Rhoads, D., “Performance Criticism (Biblical)”, T. Thatcher et al., eds., *The Dictionary of the Bible and Ancient Media*, London: Bloomsbury, 2017, 281-289.
- Robinson, D., ed., *The Pushing-Hands of Translation and Its Theory: In memoriam Martha Cheung, 1953-2013*, Routledge Advances in Translation and Interpreting Studies, New York: Routledge, 2016.
- Sanz, M. J. P., *Multimodality and Cognitive Linguistics*, Amsterdam: Benjamins, 2015.
- Sloetjes, H. and Wittenburg, P., “Annotation by Category-ELAN and ISO DCR”, N. Calzolari, et al., eds., *Proceedings of the 6th International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC)*, European Language Resources Association (2008), 816-820, <http://www.lrec-conf.org>.
- Smith, Y. W., “Bible Translation and Ancient Visual Culture: Divine Nakedness and the ‘Circumcision of Christ’ in Colossians 2:11”, A. C. Niang and C. Osiek, eds., *Text, Image, and Christians in the Greco-Roman World: A Festschrift in Honor of David Lee Balch*, Princeton Theological Monograph 176, Eugene, OR: Pickwick, 2012, 320-341.
- Tkacz, C. B., “‘Labor Tam Utilis’: The Creation of the Vulgate”, *Vigiliae Christianae* 50:1 (1996), 42-72.
- Van Dijk, T. A. and Petofi, J. S., eds., *Grammars and Descriptions: Text Theory and Text Analysis*, New York: Walter de Gruyter, 1977, 176-225.
- Vearncombe, E. K., “On Headaches, Gospel Codices, and the Interpretation of ‘Literate Media’”, W. E. Arnal, et al., eds., *Scribal Practices and Social Structures Among Jesus Adherents: Essays in Honour of John S. Kloppenborg*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 285, Leuven: Peeters, 2016, 387-404.
- Wendland, E. R., *Finding and Translating the Oral-Aural Elements in Written Language: The Case of the New Testament Epistles*, New York: Edwin Mellen Press, 2008.
- Wendland, E. R., *Orality and the Scriptures: Composition, Translation, and Transmission*, Dallas: SIL International, 2013.
- Winedt, M., “The Impact of the KJV in Caribbean Bible Translation Work: An Exploratory Introduction”, *The Bible Translator* 64 (2013), 185-203.
- Winedt, M., “Translation as Performance and Engagement: Performing Philemon from a Modern Caribbean Perspective”, *The Bible Translator* 66 (2015), 3-23.



Xerez, F. D., *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla*, Seville: Bartolomé Perez, 1534, <https://archive.org/details/uerdaderarelacio00xere/>.

Zetsche, J., “Translation Insights and Perspectives (TIPs)”, 2019, <https://map.bloomfire.com/posts/3566518-translation-insights-and-perspectives-tips>.

<초록>

## 성육신으로서의 성서 번역 — 형식과 의미를 통한 변화의 힘 —

성서 번역은 도덕적, 영적, 문화적 주장이나 책임과 분리된 중립적 활동이 아니다. 형식은 종종 의미를 왜곡하지만, 다행히도 의미는 종종 서로 다른 문화들에서 새로운 융합 형식을 창조한다. 이 논문은 다중양식적 관점에서 성서 번역의 성육신적 측면을 이해해야 할 필요성을 논한다. 첫째, 형식과 의미 사이의 변증법적 관계에 대한 철학적, 신학적 설명이 필요하다. 둘째, 가령 동일한 다중양식적 실재의 일부로서 구술 번역(oral translation)과 문서 번역(written translation)처럼 구체화된 언어수행(embodied performance)의 다양한 유형들 사이의 관계를 재해석할 필요가 있다. 셋째, 성서 번역이 변화의 힘을 발휘하려면 다양한 방식의 성서 이용을 촉진해야 한다. 다중양식 이론(multimodal theory)은 번역의 모든 유형과 양식을 동등하면서도 개별적인 표현으로 다루는 귀중한 도구를 제공함으로써 서로 다른 문화들과 인간 집단들, 신앙 공동체들을 인정할 수 있게 한다.

<서평>

## *Biblical Translation in Context*

(Frederick W. Knobloch, ed.,

Studies and Texts in Jewish History and Culture 10,  
Bethesda: University of Maryland Press, 2002)

김구원\*

### 1. 들어가는 말

이 책은 1998년 미국 메릴랜드대학교(University of Maryland, USA)에서 열린 ‘Biblical Translation in Context’라는 주제의 학술회의에서 발표된 논문들을 엮은 것이다.<sup>1)</sup> 이 책의 제목도 그 학술회의의 주제와 일치한다. 이 책에는 모두 13편의 논문이 수록되어 있는데, 발표자/기고자들은 New English Translation of the Septuagint, New American Bible 개정역, Chicago Bible Translation, New Living Translation, New Century Version 등 모두 다양한 번역 사업에 참여한 인물들로 구성된다. 이 책에 수록된 논문이 다루는 주제는 칠십인역, 타르굼, 독일어 성경, 영어 성경, 몽골어 성경 등 다양하며, 다양한 문화적 맥락 속에서 발생한 번역 성경들을 통해 성경 번역 작업의 본질과 실제에 대해 탐구한다. 이 책은 여러 다양한 저자에 의한 논문들로 구성되었음에도 불구하고 하나의 공통된 문제의식을 일관되게 노정한다. 그것은 성경 번역자는 중립적이고 객관적인 매개자가 아니라는 사실이다. 번역자들은 자신의 학문, 문화, 경제, 정치, 종교적 ‘편견’ 속에서 활동한다. 지금까지 만들어진 모든 번역 성경이 종파적 목적에 봉사하기 위해 제작되었

---

\* University of Chicago에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 단국대학교 사학과 강사.  
koowonkim@yahoo.com

1) 이 학술회의의 프로그램은 여기에서 확인할 수 있다:

<http://orion.mscc.huji.ac.il/orion/archives/1998a/msg00300.html> (2022. 1. 27.).

다는 점은 이를 잘 증명한다. 이런 점에서 번역은 성경 해석 혹은 주석의 가장 단순한 형태라 할 수 있다. 즉 번역 성경을 읽는다는 것은 누군가의 생각을 읽는다는 것이다. 이 책에서는 다양한 번역 성경이 제작되는 원리, 과정, 그 결과물을 살핌으로써, 성경 번역에 들어간 다양한 영향들에 대해 인지(認知)하는 법을 가르친다.

이 책은 크게 3부로 구성된다. “전신들: 고대 세계의 성경(Precedents: The Bible in the Ancient World)”이라는 부제의 제1부에서는 최초의 번역 성경인 칠십인역과 관련된 두 편의 논문이 수록되어 있다. 제2부 “성경과 공동체: 유대교와 기독교 성경들(Scripture and Community: Jewish Bibles, Christian Bibles)”에는 모두 8편의 논문들이 수록되어 있는데, 이 논문들은 유대교와 기독교 공동체 안에서 제작된 번역 성경들에 대한 사례 연구들이다. 마지막 제3부는 “교실에서 성경: 모사적 번역과 문예적 접근”(The Bible in the Classroom: Mimetic Translation and the Literary Approach)이라는 부제가 암시하듯이, 종파적 ‘편견’을 제거한 학술적 목적의 성경 번역의 노력들을 다룬다. 흥미로운 것은 ‘교실용 성경’ 즉 학자들과 학생들을 위한 성경 번역은 시도된 적은 있으나 한 번도 결실을 거두지 못했다는 사실이다. 13장에서 마이클 폭스(Michael V. Fox)가 한때 참여했던 시카고성경번역 프로젝트가 그런 시도였지만 실제 출판으로 이어지지는 않았다. 이 책이 유대학 연구소(The Joseph and Rebecca Myerhoff Center for Jewish Studies)의 후원으로 기획된 것인지 모르지만, 신약 본문의 번역이 다루어지지 않았고 상당수의 논문이 유대인들의 번역 성경에 할애되었으며, 또한 기독교인들에 의한 번역에 대한 논문은 상대적으로 그 수가 적다는 점은 아쉬운 점으로 남는다. 이어지는 서평의 가장 큰 목적은 이 책에 수록된 13편의 논문의 내용을 소개하여, 성경 번역의 본질과 실제에 관심 있는 한국 독자들의 이해를 돕는데 있다. 물론 모든 논문이 동일한 분량으로 소개되지는 않을 것이다. 필자의 판단에 한국 독자에게 보다 중요하다 생각되는 논문은 비평과 함께 좀 더 자세히 소개할 것이다.

## 2. 제1부 전신들: 고대 세계의 성경

1장에서 벤자민 라이트(Benjamin G. Wright III, 리하이 대학교)는 주전 3세기경 히브리어 성경을 고대 그리스어로 번역한 칠십인역의 역자들이 어떤 번역 모델을 사용했는지를 탐구한다. 이를 위해 저자가 택한 방식은 기

존 가설의 타당성을 페르세우스 디지털 도서관에서<sup>2)</sup> 얻은 문서 자료들로 시험하는 것이다. 비커만(E. Bickerman), 라빈(C. Rabin), 브록(S. Brock) 등에 의해 제안된 후 널리 퍼진 기존 가설에 따르면 칠십인역의 번역가들은 알렉산드리아에서 활동한 ‘헤르메네우스’(hermenēus)들의 통번역을 모델로 삼았다. 헤르메네우스들은 그리스어를 모르는 이집트인들을 위해 프톨레마이우스 정부의 공문서 혹은 상거래 문서 등을 즉석에서 번역해 준 사람들로 알려져 있다. 그리고 이들은 원문의 문법과 구문을 그대로 대상 언어(target language)에 반영하는 문자적 번역을 했다는 것이 가설의 골자이다(4-7쪽). 이 가설을 시험하기 위해 논문 저자는 ‘헤르메네우스’가 등장하는 문서들을 검색해 그 용례들을 하나씩 살펴간다. 이에 따르면, 주전 5-4세기의 그리스 저자들은 ‘헤르메네우스’를 신에 대해 설명하는 사람, 법률가, 시인, 통역가에 이르기까지 매우 다양한 의미로 사용했다. 하지만 고대 근동으로 여행한 경험이 있는 헤로도투스나 크세노폰의 글에서는 통역가의 용례가 더 지배적이 된다. 한편, 3-2세기 이집트에서 발견된 파피루스 문서들 가운데 9개가 ‘헤르메네우스’를 언급한다. 이 중 7개는 헤르메네우스를 언급하지만 할 뿐, 그가 하는 일이 무엇인지 구체적으로 명시하지 않는다. 하지만 필라델피아에서 발견된 파피루스 문서(PSI 4.332, I)는 ‘헤르메네우스’가 그리스인과 이집트인 사이에 통역과 중계 역할을 감당했음을 보여준다. 또한 테베에서 발견된 파피루스 문서에 따르면, 아폴로니우스라는 이름으로 불리는 한 ‘헤르메네우스’는 글자를 몰랐다는 언급이 있다(UPZ 2. 227, I). 그가 문서를 작성해야 할 때는 대필을 시켰다고 한다. 저자는 실제 번역된 문서들도 검토하는데, 번역의 질은 일관되지 않다고 한다. 논문 저자에 따르면, 들쭉날쭉한 그리스어의 수준이 통역의 문제인지 아니면 필경가의 문제인지는 확실하지 않다.

이처럼 논문의 대부분은 ‘헤르메네우스’가 등장하는 문서들에 대한 관찰에 할애된다. 라이트는 결론에서 ‘헤르메네우스’로 불린 통역가들이 알렉산드리아에서 활동했을 가능성은 있지만, 얼마나 많은 사람들이 그들의 통번역 서비스를 이용했으며, 그들이 어떤 번역 기법을 사용했는지는 확실하지 않다고 말한다. 분명한 것은 기존의 가설이 주장하는 것처럼 통역가들이 알렉산드리아에 편만했으며 손님 곁에 서서 정부 공문서나 상거래 문서를 문장 단위로 통번역해 준 자라는 주장은 신화에 가깝다(16-17쪽). 유대인 회당에서 히브리어 성경을 아람어로 통역하는 이미지에서 유래한 환상처럼 보인다. 저자는 칠십인역 성경 번역가들이 아무도 안 간 길을 간 사람

2) <http://www.perseus.tufts.edu/hopper>

들이라고 말한다. 당시 그리스어를 구사하는 유대인 공동체의 필요를 채우기 위해 창조적으로 성경을 번역했다는 주장한다. 그리고 고대 근동의 종교 문서 중 그리스어로 번역된 최초의 것이 히브리어 성경이라는 사실을 덧붙인다. 이 논문은 가설을 실제 데이터로 검증하는 형식을 가진다는 점에서 일반인들의 관점에서 ‘과학적’이라는 인상을 준다. 하지만 자연과학의 실험 데이터와 달리 인문학의 데이터는 언제나 “현전하는” 데이터라는 한계가 있다. 아직 발견되지 않은 문서, 문서에 반영되지 않는 용례 등이 존재할 수 있다. 헤르메네우스에 대한 기존 가설이 현전하는 자료들을 지나치게 과장한 것일 수 있지만, 칠십인역 번역가들의 작업이 전례 없이 독창적이었다는 것도 기존 가설만큼이나 가설적인 듯하다.

2장에서 윌리엄 아들러(William Adler, 노스캐롤라이나 주립대학교)는 칠십인역 다니엘서의 일부인 ‘수산나 이야기’에 대한 정경성 논쟁을 정리한다. 이 작업을 통해 논문 저자는 유대인들이 기독교와의 경쟁 관계 때문에, 즉 정치적 이유 때문에, 스스로 번역한 칠십인역을 멀리하게 되었다는 오해를 해소하려 한다. 수산나 이야기의 정경성에 대한 논쟁은 명망 있는 평신도였던 아프리카누스(Sextus Julius Africanus)가 오리게네스(Origen of Alexandria)에게 보낸 편지에서 시작한다. 그는 오리게네스가 바소스(Bassos)와의 논쟁에서 수산나 이야기의 구절을 인용하는 것을 보고, 수산나 이야기는 구약 성경의 일부가 될 수 없는 위작이라는 내용의 편지를 보낸다. 그 편지에서 아프리카누스는 그리스인들의 문학 비평 방법을 사용해 수산나 이야기가 다니엘서의 다른 본문과 달리 히브리어에서 그리스어로 번역된 본문이 아니라 본래 그리스어로 작성된 것이라고 주장한다. 그 증거로 수산나를 장로들 앞에서 변호하는 다니엘의 말 속에 사용된 언어유희를 지적한다. 즉 다니엘이 사용한 네 개의 그리스어 ‘상록수’(πρίνον, 프리논), ‘튼튼하다’(πίσειν, 프리세인), ‘유향나무’(σχίνον, 스키논), ‘갈기갈기 찢어지다’(σχισθηναί, 스키테나이)는 서로에 대한 언어유희를 통해 수사적 효과를 내는데, 이것은 수산나 이야기 본문이 본래 그리스어로 작성된 것임을 보여준다. 그리고 유대인의 다니엘서에는 수산나 이야기가 없다는 점을 덧붙인다.

이 편지는 당시 큰 파장을 일으켰다. 명망 있는 평신도인 아프리카누스가 이방인들의 문학 비평 방법을 이용해 교회가 지금까지 다니엘서의 일부로 인정해 온 수산나 이야기를 폄하했기 때문이다. 이에 알렉산드리아의 최고 신학자인 오리게네스가 반박에 나선다. 오리게네스는 전문 학자답게 아프리카누스의 주장의 빈틈을 파고 들어간다. 먼저, 오리게네스는 아프리카누스가 히브리어를 몰랐음을 간파하고, 수산나 이야기에 사용된 언어유희의 문제에 대해 동일한 언어유희가 히브리어에서도 발생할 가능성을 언

급한다. 또한 수산나 이야기의 문체가 다니엘서의 다른 부분에 사용된 문체와 다르지 않다고 주장한다. 하지만, 유대인의 히브리어 성경에는 수산나 이야기가 없다는 점에 대해 논할 때, 오리게네스는 조금 다른 전략을 택한다. 그에게 수산나 이야기가 위작인지의 문제는 순수히 ‘학문적’인 문제만은 아니었다. 오리게네스는 아프리카누스가 교회의 전통을 무시하고 있다고 말하면서, 너무 학문적으로만 생각하지 말고 ‘정치적’이 되라고 조언한다. 그리고 수산나 이야기를 다니엘서에서 제외하면 기독교 교회가 유대교에 종속될 것이라고 말한다(29쪽). 논쟁의 방향을 문학 비평에서 교회 정치로 옮기고 있는 것이다. 나아가, 수산나 이야기가 유대 장로들을 부정적으로 그리기 때문에 유대인들이 그것을 다니엘서에서 제거했을 가능성을 제시한다. 히브리어 성경은 유대인들이 자신들에게 유리하게 편집한 결과물이라는 일종의 음모론까지 주장한다. 흥미로운 것은 이런 논쟁에 유대인들은 전혀 참여하지 않았다는 것이다.

수산나 이야기의 정경성에 대한 유대인의 입장은 제롬의 다니엘서 서문에 처음 제시된다. 제롬은 히브리어 성경이 유대인들에 의해 오염되어서 기독교 교회가 사용하기에 적합하지 않다는 오리겐의 주장을 배격한다. 제롬은 유대인 학자를 찾아가 수산나 이야기를 받아들이지 않는 이유를 묻는다. 그것은 수산나 이야기에서 유대 장로들이 나쁘게 그려졌기 때문이 아니었다. 그것은 문체와 내용에 관한 것이었다. 예를 들어, 아프리카누스가 오리겐에게 말한 것처럼, 그 유대인 학자도 수산나 이야기에 사용된 언어 유희가 그리스어 본문을 전제로 한다는 점을 지적한다. 하지만, 이 모든 논의에서 흥미로운 것은 칠십인역과 히브리어 성경의 관계에 대한 논쟁의 다이내믹이다. 언제나 증명의 부담은 히브리어 성경에 없는 외경을 포함하는 칠십인역을 수용한 기독교 신학자들에게 있었다. 기독교 신학자들 사이의 논쟁에 유대인들은 굳이 참여할 필요를 느끼지 못했고, 제롬이 알려준 것처럼, 요청을 받으면 마지못해 응하곤 했다. 이들의 대답은 음모론이나 정치적 설명이 아니라 언제나 내용과 문체에 근거한 것이다. 논문 저자는 유대인들이 정치적 이유로, 즉 기독교인들이 칠십인역을 받아들였기 때문에, 그것을 폄하하기 시작했다는 주장은 사실과 다르다고 주장한다.

### 3. 제2부 성경과 공동체: 유대교와 기독교의 성경들

유대교와 기독교가 모두 그 권위를 인정한 칠십인역을 다룬 제1부와 달리

제2부는 비교적 근대의 유대교와 기독교의 번역 성경들을 다루는 논문들로 구성되어 있다. 3장에서는 프레데릭 그린스판(Frederick E. Greenspahn, 덴버 대학교)이 유대교 번역 성경들의 일반 특징들을 구체적 예들을 들어가며 서술한다. 그린스판에 따르면 유대교 번역에는 크게 두 가지 특징이 있다. 하나는 히브리어 본문에 충실하려는 태도이고 또 하나는 번역이 유대의 해석 전통을 반영하는 것이다. 전자의 예로 마소라 본문만 유일한 대본(Vorlage)으로 인정하는 것, 어원적 번역, 히브리어 소리나 구문을 모사하는 번역 등이 있다. 좀 더 상술하면 부버(M. Buber)와 로젠츠바이크(F. Rosenzweig)는 ‘미즈베하’(מִזְבֵּחַ, 제단)을 그 어원의 의미가 드러나게 “slaughter site”로 번역한다. 이디시 성경에서 복합 전치사 ‘미프네이’(מִפְּנֵי)를 “von vor”로 번역한 것도 어원적 번역이라 할 수 있다. 히르쉬(Hirsh)의 번역에서는 인명이나 지명을 번역할 때 전통적인 철자법 대신 최대한 히브리어 소리를 모사하는 철자법을 사용한다: 모세의 경우, Mose 대신 Moscheh로 표기한다. 히브리어 구문을 모사하는 번역의 예로는 이디시 성경에서 ‘바요페르 엘로힘(וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים)’을 번역할 때 “un er sagt got”로 번역하는 것을 들 수 있다. 동사의 주어가 명시적으로 표기되어 있는 문장의 경우에도 동사에 포함된 주어의 의미를 그대로 반영해, 주어가 두 개인 문장으로 번역한 것이다.

이렇듯 히브리어 본문에 충실한 번역인 유대인 성경은 가독성이 떨어진다는 비난을 많이 받아 왔다. 특히 기독교인들은 유대인들이 성경 본문의 영적 의미보다 문자에 집착한다고 비난한다. 하지만 논문 저자에 따르면 이런 비난은 공정하지 못하다. 왜냐하면 유대인들이 가독성을 희생하면서까지 히브리어 본문에 충실한 번역을 추구했던 배경에는 유대적 정체성과 전통을 지키려는 의도가 있었기 때문이다. 이것은 유대인 번역 성경에 유대인의 전통이 담겨 있다는 사실에 의해 확인된다. 가장 눈에 띄는 것은 구약 성경의 책들을 칠십인역의 순서가 아니라 유대인 전통에 따라 배열했다는 것(토라, 예언서, 성문서)이다. 19세기에 나온 유대인 성경은 “24권의 책들”이라는 제목을 가지기도 했다. 이것도 구약을 39권으로 계수하는 기독교 전통과 차별되는 것이다. 또한 부버와 로젠츠바이크의 성경은 장절이 아닌 회당의 낭독 주기에 맞춘 문단 별(Parshah)로 성경을 편집했다.

유대 전통은 번역의 내용에도 반영된다. 먼저 기독교적인 특징이 현저한 번역어를 제거한다. 예를 들어, 이사야 7장 14절의 ‘알마(עַלְמָה)’를 “처녀” 대신 “젊은 여자”로 번역한다. 또한 번역의 근거를 제시할 때도 기독교 자료가 아니라 유대인 자료만을 인용한다. 멘델스존(M. Mendelssohn)은 하나



님의 이름을 “der Ewige”로 번역하면서 기독교 위경이나 칼빈의 글은 무시하고, 유대인 중세 주석가들을 그 근거로 제시한다. 심지어 창세기 1장 1절에 대한 매우 현대적인 번역인 “태초에 하나님이 천지를 창조하기 시작할 때에 … (In the beginning when God created …)”의 근거를 제시할 때도, 현대 성서학자들의 의견이 아닌 중세 유대인 학자 라쉬(Rashi)를 인용한다. 뿐만 아니라, 유대인의 성경은 유대인의 율법인 할라카(Halaka)와 조화되게 번역된다. 가장 대표적인 예가 타르굼이다. 이것은 유대인들이 할라카의 근거를 타르굼에서 찾는다는 사실에서 확인된다. 이외에도 유대인 영웅들에 대한 부정적인 뉘앙스를 제거하거나, 하나님에 대한 신인동형론적 표현을 최대한 절제하는 것도 유대인의 전통과 무관하지 않다. 이상의 예로 볼 때 성경 번역이 성경 본문에 대한 중립적 번역이 아님을 알 수 있다. 유대인의 번역은 철저히 유대적이며, 그것을 노골적으로 서문에서 밝히고 있다. 이는 구약 성경이 유대인의 전통과 정체성을 보존하는 기능을 감당하기 때문일 것이다.

4장에서 스티븐 파인(Steven Fine, 신시내티대학교)은 비잔틴 시대의 유대인 번역인 타르굼 네오피티(Targum Neofiti)와 위요나단(Targum Pseudo-Jonathan)에서 회당과 학교에 관한 주제가 어떻게 강조되는지를 살핀다. 회당과 학교는 비잔틴 시대의 유대교에서 가장 중요시되는 기관이었다. 그 당시 가장 이상적인 유대인은 회당에서 예배하고 학교에서 열심히 말씀을 공부하는 랍비이다. 당연히 오경의 배경인 족장 시대와 모세 시대에 회당이나 학교가 있었을 까닭이 없다. 하지만 오경에 대한 타르굼 번역들에는 이스라엘의 위인들이 학교에서 말씀을 공부하는 것으로 그려진다. 즉 비잔틴 시대에 번역된 유대인 성경 타르굼에 비잔틴 유대교의 시대정신이 반영된 것이다.

타르굼 네오피티와 위요나단에 따르면 오경의 영웅들, 노아의 아들 셈, 아브라함, 이삭, 리브가, 야곱과 아들들, 모세와 여호수아 등은 말씀 학교(study house) 중심의 삶을 살았다. 창세기 9장 27절에 대한 타르굼 네오피티와 위요나단의 번역에서, 야벳이 셈의 장막에 거할 것이라는 히브리어 본문이 야벳이 유대교로 개종하여 셈의 말씀 학교 안에 거하게 될 것으로 번역된다. 즉 “거한다”는 히브리어 동사가 “개종하여 거한다”는 두 개의 아람어 동사로 번역된 것이다. 또한 “장막”이라는 히브리어 명사가 “말씀 학교”로 번역된 것이다. 이것은 이 번역서가 만들어진 당시 사회상을 반영하는 것이다. 비잔틴 시대의 예루살렘에서 이방인들이 유대인 가운데 거한다는 것은 유대교로 개종함을 의미했다. “셈의 장막”은 단순한 거처가 아니라 유

대인 정체성의 중심지를 의미한다. 비잔틴 시대의 타르굼에는 이삭과 야곱도 셈의 말씀 학교에서 공부했다는 언급이 나온다. 창세기 22장 19절에 대한 타르굼 위요나단의 번역에 따르면, 아브라함이 모리야 산에서 홀로 하산했을 때, “천사가 이삭을 높이 들어 위대한 셈(Shem the Great)의 말씀 학교로 데려갔다. 그는 그곳에서 삼 년을 거했다.” 이런 첨가적 번역은 히브리어 본문의 해석적 틈에 따른 것이다. 즉 모리야 산으로 아브라함이 홀로 내려왔다. 이삭은 어디에 있는가? 창세기 24장 62절에 대한 타르굼 번역에서도 “셈의 말씀 학교”가 해석적 이유로 첨가된다. 히브리어 원문은 “이삭이 브엘라해로이 근처로 돌아왔다”고 되어 있는데, 문맥상 그가 어디로부터 돌아왔는지 불분명하기 때문에 타르굼 번역가들은 “이삭이 위대한 셈의 말씀 학교에서 돌아왔다”는 말을 첨가한다. 즉 이삭은 모리야 사건 이후, 비잔틴 시대의 위대한 랍비들처럼, 셈의 말씀 학교에서 유학한 것이다.

타르굼에서 야곱과 말씀 학교의 관계는 특별하다. 그는 어릴 적에는 셈의 말씀 학교에서 수학하지만 장성한 후에는 자신의 말씀 학교를 세운다. 리브가가 뱃속의 두 아들이 싸울 때 그들에 대해 여호와께 물으러 가는 장면이 창세기 25장 22절에 나온다. 타르굼 네오피티의 번역에 따르면 그녀가 여호와께 묻기 위해 간 곳이 “셈의 말씀 학교”이다. 야곱은 모태에서부터 말씀학교에 다닌 것이다. 또한 창세기 25장 27절에서 야곱은 “조용한 사람이었으므로 장막에 거주했다”고 소개되는데, 이에 대한 다양한 타르굼 번역은 “장막에 거주했다”는 부분을 “말씀 학교에서 공부했다”고 번역한다. 이런 번역은 “조용한 사람”으로 번역된 히브리어가 “온전한 사람”을 의미하는 ‘탐(טָם)’이라는 사실에 착안한 것이다. 번역가들이 야곱이 온전하게 된 이유를 비잔틴 시대의 세계관에 따라 그가 말씀 학교에서 훈련한 이유라고 생각한 것이다. 창세기 33장 17절은 단순히 야곱이 숙곳에서 “자기를 위하여 집을 지었다”고 말하지만, 타르굼 위요나단은 “말씀 학교를 지었다”고 번역한다. 이로서 타르굼에 의해 그려진 야곱은 리브가의 태 속에서 말씀 학교를 다녔고, 어릴 적 말씀 학교에서 수학했고, 어른이 된 후에는 말씀 학교를 설립한 비잔틴 시대의 이상적 랍비의 모습으로 그려진다.

이외에 타르굼은 이드로, 모세, 여호수아도 모두 말씀 학교에서 수학한 것으로 그린다. 논문 저자가 이렇게 오경에 대한 타르굼 번역에서 “말씀 학교”에 대한 언급을 추적한 이유는 타르굼 번역이 회당의 산물이라는 의견에 수정을 가하기 위해서다. 말씀 학교는 예배의 중심지였던 회당과 달리 랍비들이 모여 말씀은 연구한 곳인데, 오경의 영웅들이 타르굼 번역에서 말씀 학교에서 공부한 것으로 그려진다는 사실은 타르굼 번역이 회당뿐 아

나라 학교에서도 이루어졌음을 보여준다는 주장이다.

5장에서 아비가일 길만(Abigail E. Gillman, 보스턴대학교)은 18-20세기 초 유대인에 의해 번역된 독일어 성경 중 상극에 위치한 멘델스존의 <평화의 도의 책>(Sefer Netivot ha-shalom, 1780-1783)과 부버와 로젠츠바이크의 <다섯 권의 가르침의 책>(Die fünf Bücher der Weisung, 1925-1929)을 비교, 대조한다. 이 두 독일어 성경의 공통점과 차이점을 설명하는 핵심어는 “맥락적 번역(translation in context)”이다. 매우 다른 역사적 상황과 철학적 전제 아래 만들어진 것이지만, 그들은 모두 문맥을 ‘주어진 것’ 그래서 바꿀 수 없는 것으로 보지 않고 새롭게 구성할 수 있는 것으로 파악했다. 즉 그들의 ‘비전’이 성경 번역에 대한 맥락을 형성한 것이다. 하지만 그들의 비전을 번역의 맥락으로 구현하는 방법에 있어 그 두 독일어 성경은 다른 길을 간다.

멘델스존이 자신의 번역 성경을 기획할 때 유대인 공동체는 자신들만의 ‘게토(ghetto)’적 생활을 청산하고 독일 주류 사회의 일원으로 편입되기 위한 기지개를 켜는 중이었다. 이를 위해서 가장 중요한 것이 유대인을 위한 새로운 성경 번역이다. 기존의 번역은 기독교인들의 번역이거나 이디시어로 된 것이다. 기독교인들의 번역은 좋은 독일어로 되어 있지만 히브리어 본문에 충실하지 않았고, 이디시어 성경은 유대인 젊은이들에게 성경을 통해 좋은 독일어를 경험하는 기회를 빼앗았다. 멘델스존은 유대인의 전통을 지키면서 유대인 자녀들이 독일 주류 사회에 편입되는 것을 돕는 비전을 그의 새로운 번역 성경을 통해 실현하려 한다. 멘델스존의 번역 성경은 먼저 중세 랍비 성경의 레이아웃을 그대로 유지했다. 즉 오른쪽 상단의 작은 공간에 성경 본문을 배치하고 독일어 번역을 상단 왼쪽에 수록한다. 중세 랍비 성경처럼, 페이지의 나머지 공간들은 멘델스존과 그 제자들의 주석으로 채워진다.<sup>3)</sup> 즉 성경 본문 아래 본문에 대한 ‘토론’이 들어간다. 이것은 유대인들에게 중요한 것이 성경 본문에 대한 대화임을 보여준다. 멘델스존은 중세 랍비 성경의 레이아웃을 채택함으로써 구전 전통에 대한 형식을 유지했지만, 그 내용만은 모두 바꾼 것이다. 즉 아랍어 번역 대신, 독일어 번역이 들어 있고, 또한 라쉬의 주석 대신 멘델스존의 주석이 들어 있다. 또한 독일어 번역도 비록 로마자가 아니라 히브리어 문자로 표기되었지만 그 독일어 번역 자체는 어색한 문자 번역이 아니라, 당시 주류 독일어의 속어

3) 해당 책의 102-103쪽에 중세 랍비 성경(Miqraot Gedolot)과 멘델스존의 번역 성경의 페이지 레이아웃이 수록되어 있다. 후자가 독일어 번역 성경임에도 불구하고 페이지가 모두 히브리어 문자로 가득 차 있음은 놀라운 일이다. 독일어 번역이 히브리어 문자로 표기되었다.

를 반영한 것이었다. 또한 필요하다면 번역 노트를 괄호 안에 포함하여 독자들의 본문 이해를 도왔다. 이런 번역 노트와 주석을 동반한 독일어 성경을 통해 유대인들은 멘델스존이 기획한 계몽적 유대 문화에 접하게 된다.

한편, 부버와 로젠츠바이크가 번역을 기획한 20세기 초에는 유대인들의 정체성 회복 운동이 왕성할 때이다. 즉 지난 200년 간 계몽주의적 유대교가 그 수명을 다해 새로운 형태의 유대교 운동이 요청되던 때였다. 멘델스존이 문화의 변방에 있던 유대인들에게 유대적 계몽의 비전을 제시하려 했다면, 부버와 로젠츠바이크는 지나치게 세속화된 유대인들이 성경을 통해 하나님의 음성을 직접 듣기 원했다. 그들의 번역 성경에는 번역 노트나 주석이 없다. 독일어 번역 본문이 페이지 중앙에 배치된다. 번역은 때때로 위화감을 조성할 정도로 매우 문자적이다. 심지어 부버와 로젠츠바이크는 번역의 서문도 쓰지 않았다. 그들은 성경에 본문 이외의 다른 요소를 첨가하는 것이 독자들과 하나님과의 직접적 소통(I and Thou relationship)을 방해한다고 여겼다. 번역자들의 이런 비전은 하나님의 이름에 대한 번역어에서 가장 두드러지게 드러난다. 멘델스존은 하나님을 ‘영원하신 분’(Der Ewige)으로 번역하지만, 부버와 로젠츠바이크는 그런 신명(神名)은 성경 인물들이 체험한 현존의 하나님과 다르다고 주장한다. 그들은 하나님의 현존성을 강조하기 위해 특정한 신명 대신 독일어 대명사 ICH(the speaker), ER(the one spoken to), IHM(the one spoken of)을 사용한다.<sup>4)</sup> 즉 하나님은 말씀하는 자, 혹은 우리가 향하여 기도/예배하는 자, 혹은 실존적 존재/사건으로 체험된다. 부버와 로젠츠바이크의 시대는 유대인들의 영성을 회복하는 것이 어느 때보다 중요한 시대였다. 이들은 문화적 주류가 되기보다, 스스로 영적 ‘소수자’가 되는 길을 택한다. 그들이 제작한 번역 성경은 이런 그들의 비전을 반영한 것이다.

6장에서 레오나드 그린스푼(Leonard Greenspoon, 크레이톤 대학교)은 18세기에서 20세기 초까지 유대인에 의해 출판된 영어 성경을 마케팅의 관점에서 분석한다. 판매는 번역과 관계없다고 여기기 쉽지만, 논문 저자는 성경 번역이 본문과 ‘컨텍스트’ 사이의 상호작용이라면, 판매는 그 상호작용의 일환이라고 말한다(116쪽). 심지어 최초의 번역 성경인 칠십인역도 어떤 의미에서 ‘마케팅’의 대상이었다고 주장한다. 칠십인역의 번역 과정을 상술한 <아리스테아스의 편지>(The Letters of Aristeas)가 이를 잘 보여주는 데, 그것은 번역자들의 도덕성과 학문성을 강조할 뿐 아니라, 번역이 가장 권위 있는 히브리어 사본을 대본으로 삼았다고 주장한다. 그린스푼에 따르

4) 독일어 대명사가 모두 대문자로 표기되어 있음에 유의하라.

면 이런 정보들은 오늘날 마케팅의 관점에서 매우 의미 있는 것이라는 측면에서 <아리스테아스의 편지>는 칠십인역의 ‘판매’에 크게 기여했다.

그렇다면, 18-20세기 초까지 유대인들에 의해 출판된 영어 성경은 스스로를 어떻게 마케팅했을까? 한마디로 말하면 이들의 마케팅 전략은 ‘밴드 왜건(bandwagon)’ 효과로 요약될 수 있다. 즉 그 번역 성경에 그것을 후원하는 유명인들의 이름을 표기하거나, 그들의 추천서를 간단하게 수록함으로써 사람들의 구매를 자극했다. 번역자가 누구인지도 마케팅에 중요했다. 이 때문에 표지에 번역자의 양력이 수록되기도 한다. 1851년에 출판된 베니쉬(A. Benish)의 번역 성경에는 5줄에 걸쳐 번역자의 양력이 나열된다(122쪽). 이외에도 유대인들에게 번역 성경을 어필하기 위해 다음과 같은 세세한 배려도 활용되었다. 표지에 영어와 히브리어를 혼용하기, 번역이 참고한 유대인 주석을 밝히기, 출판 연도를 서기 연도(AD)가 아니라 창세 연도(AM)로 표기하기, 유명 랍비의 추천사 수록 등이다. 판매를 위해 속임수가 사용되기도 했다. 번역가가 개종한 유대인인 경우, 개종한 사실을 숨긴다거나, 기존 번역의 수정본임에도 불구하고 완전히 새로운 번역인 것처럼 소개하는 경우가 있다. 가장 유명한 예는 1917년에 유대인출판협회(Jewish Publication Society)에서 출판한 영어 성경이다. 이것은 제임스왕역을 수정한 기독교 성경의 개정역에 불과하지만, 유대인출판협회는 이 사실을 서문에서 밝히지 않았다. 이것은 판매를 위해서라면 성경을 출판하는 주체가 언제나 정직한 것은 아님을 보여준다.

7장에 수록된 아델 베를린(Adele Berlin, 메릴랜드 대학교)의 논문은 특정 번역을 논하는 대신 번역 일반이 필연적으로 가지는 주석으로서의 성격을 이야기한다. 베를린에 따르면 의미 전달이라는 점에서 번역과 주석은 본질적으로 같다. 물론 형식적 관점에서 주석은 본문에 대한 ‘메타-텍스트(meta-text, 텍스트와 별도로)’로 존재하는 반면 번역은 대체로 본문을 대체한다. 특히 히브리어를 모르는 독자들에게 번역은 곧 원문이 된다. 역사적으로 칠십인역, 불가타역, 제임스왕역 등은 특정 독자들에게 히브리어 성경을 대체했다. 하지만 주석과 번역의 이런 형식적 구분은 그 둘 사이의 본질적 연속성을 가리지 못한다. 주석과 번역은 모두 원문에 의미를 부여하는 일이다. 논문 저자는 다양한 예를 통해 번역이 가지는 주석적 특징들을 논한다.

번역이 주석의 일종이라는 사실을 가장 잘 보여주는 예가 타르쿰이다. 타르쿰은 히브리어 성경에 대한 고대 유대인의 해설을 반영한 아람어 번역 성경이다. 예를 들어, 에스더 6장 12절은 모르드개에 가두 행차를 진행한

하만이 분한 마음에 “애곡하며 머리를 감싸며 집으로 서둘러갔다”고 기록하는데, 이 구절에 대한 타르굼 번역은 하만이 애곡한 이유를 조금 다르게 설명한다. “하만이 그의 딸을 애통해 하며 … 집으로 갔다.” 히브리어 본문에서는 하만의 애곡이 자신의 처지 때문인 것으로 묘사되지만, 타르굼에 따르면 하만은 자기 딸의 죽음을 애곡했다. 이런 차이는 이 상황에 대한 유대인들의 해석에 기인한다. 유대인들은 하만이 모르드개를 이끌고 성내를 행차할 때, 그 모습을 보고 있던 하만의 딸이 떨어져 죽었다고 해석한다. 그리고 이 해석이 타르굼 번역에 반영된 것이다. 한편, 현대 주석가들이 주석에 사역을 포함시키는 것, 그리고 그의 주석이 본질상 자신의 사역을 변증하는 글이라는 점도 번역과 주석의 연결 관계를 보여준다.

8장에서 막달레나 테테르(Magdalena Teter, 웨슬리대학교)는 몽골어 성경의 번역사를 약술한 후, 영국선교사회(Longdon Missionary Society)에서 1838년에 출판한 몽골어 오경을 분석한다. 이 분석을 통해 테테르는 성경이 몽골어 같이 이질적인 문화의 언어로 번역될 때 발생하는 문제와 그것을 당시 번역가들이 어떻게 해결했는지를 서술한다. 테테르에 따르면, 몽골에 없는 식물이나 직명, 물건 등을 번역할 때 번역가들은 해설적으로 번역하거나(קמנוין, 시나몬 → amatatai durasu, 맛있는 나무껍질) 영어 번역을 음역하거나(גביא, 선지자 → propid, 프로피드), 혹은 오해를 감수하면서 직역(אוריים ותומים, 우림과 둠땀 → gerel-üd kiged ün-en-üd, 빛들과 진리들)에 의존하기도 했다. 기독교 신학이 몽골어 성경에 영향을 주기도 했다. 다양한 구약의 제사 용어들 중 “번제”만을 제대로 번역하고, 화목제, 요제, 곡제, 관제 등의 제사들은 “그 외의 제사들”로 번역한다. 저자에 따르면, 이는 몽골에 유사한 제사 개념이 없기 때문이기도 하지만, 구약의 제사가 그리스도에 의해 폐지되었다는 기독교 신학이 영향을 주었다. 논문의 결말에서 저자는 몽골어 번역이 출판된 약 20여 년의 기간 동안 몽골에서 기독교 개종자가 20명에 불과했다는 점을 들며 번역 사업의 성공을 의심하는데, 번역의 성공 여부와 개종자의 수를 연결시킨 것은 의아스러운 점으로 남는다.

9장에서 데어드레 뎀프시(Deirdre Dempsey, 마르케트 대학교)는 미국 가톨릭 교회의 공식 성경인 New American Bible이 2000년대 초반에 개정판을 준비한 이유들을 다양한 예들로 설명한다. 개정판을 준비한 가장 큰 이유는 성서학의 발전이다. 초판이 출판된 1970년 이래 약 30년간 중요한 주석 시리즈들(앵커바이블, 헤르메니아)이 출판되었다. NAB 개정역은 바로 이런 학문적 발전을 번역에 반영하였다. 예를 들어, 아모스 1장 1절의 ‘로 아쉬벤누’(לא אשיבנו, 그 벌을 돌이지 아니하리니)를 바레(M. Barré)의 연구

를 인용하여 “나는 그것(에돔)을 다시 받아들이지 않을 것이다”로 번역한다. 또한, 개정판은 양성 평등의 취지를 반영해 보다 포괄적 언어를 사용한다. 하지만 여기에서 신명은 제외된다. 마지막으로, 번역 노트에서 가톨릭 교리에 대한 변증적 내용을 대폭 삭제함으로 제2바티칸 회의 이후 강조된 종파 간 화합의 정신을 반영하려 했다.

제2부의 마지막 논문인 10장에서 트렘퍼 롱맨(Tremper Longman III, 웨스트몬트 대학교)은 복음주의 전통에서 시도된 성경 번역의 특징을 정확성(Accuracy)과 가독성(Readability)이라는 두 원리의 갈등으로 분석한다. 먼저, 롱맨은 번역이 중립적인 작업이 아니라면서 번역자의 신학적 편견이 본문 해석과 번역에 영향을 미친다고 말한다. 롱맨에 따르면 복음주의 번역 성경들은 두 가지 신학적 전제 위에서 이루어져 왔다. 하나가 성경 무오 교리다. 무오 교리를 믿는 독자들은 자신들의 성경이 원문을 정확하게 반영하기를 기대한다. 그리고 그런 정확한 번역은 대체로 문자적 번역을 의미했다. 대표적인 예가 New American Standard Bible이다. NAS의 번역가들은 원문의 어순까지 영어 문장 속에 반영하려 했다. 복음주의 번역 성경의 두 번째 신학적 전제는 “복음이 모든 민족에게 전해져야 한다”는 사명이다. 즉 마태복음 28장의 지상 명령이 복음주의 번역 사업의 배경이 된다. Tyndale Bible을 필두로 많은 복음주의 성경들이 영어 번역을 통해 선교적 사명을 이루기를 소원했다. 문제는 이런 소원이 번역의 첫 번째 전제와 충돌한다는 것이다. 모든 민족에게 성경이 이해되려면 가독성이 높은 번역을 해야 하지만, 그것은 번역이 원문을 정확히 반영해야 한다는 또 하나의 요구와 충돌할 수 있다.

롱맨은 이런 충돌의 예를 몇 가지 사례로 설명한다. 1960-1990년대에 큰 인기를 끌었던 Living Bible은 가독성에 중점을 둔 번역 성경이다. 예를 들어 히브리어 운문을 번역할 때 평행법적 수사를 무시하고, 그 의미를 한 줄의 산문으로 줄여 번역했다. 하지만 성서학의 발전으로 평행법이 반복의 수사가 아니라 발전의 수사(“A what’s more B”)임이 밝혀지자 LB의 개정판을 통해 평행법적 수사를 되살리는 방안이 논의 되었다. 운문에 사용된 은유어의 번역에 있어서도 원문을 정확히 반영하려는 욕구와 많은 사람들에게 이해되는 번역을 만들려는 욕구가 충돌하였다. 이런 충돌은 은유가 고대인들의 문화와 언어를 반영한다는 점 때문에 발생한다.<sup>5)</sup> 양성 포괄적인 언어의 문제도 정확성과 가독성 사이의 충돌이 노골화 되는 주제다. 1997년에 기획된 New International Version 개정의 핵심이 신명을 제외한 나머지

5) NLT의 전 12:3-5의 번역을 참고하라(173쪽).

경우에 있어 양성 포괄적인 언어를 사용하는 것이었다. 하지만 이 개정 사업은 ‘포커스 온 더 패밀리’(Focus on the Family)라는 거대 복음주의 조직을 이끄는 돕슨(J. Dobson)에 의해 무산된다. 그는 히브리어에 대한 직역이 원문을 충실하게 반영하는 것이라고 주장하며, 히브리어 남성 대명사를 양성 포괄적으로 번역하는 일에 반대했다. 이 때문에 NIV에 대한 개정작업은 중도에 좌초되었다. 저자는 이런 충돌들이 상충된 신학적 전제들에서 유래한 것이라 분석한다.

#### 4. 제3부 교실 속 성경: 모사적 번역과 문예적 접근

마지막 3부에 포함된 세 편의 논문은 성경의 문예적 특징들을 설명하는 수업에 사용하기 좋은 번역 성경이 무엇일까를 탐구한다. 11장에서 게리 렌즈버그(Gary Rendsburg, 코넬 대학교)는 히브리어를 모르는 학생들에게 구약 성경의 문학적 기법을 이해시키는 일의 어려움에 대해 말한다. 그가 즐겨 사용하는 성경은 유대인출판협회에서 출판된 성경(The New Jewish Publication Society translation, NJPS)인데, 이 번역 성경만으로는 성경 저자가 사용하는 문학적 기법들을 설명하기 어렵다고 말한다. 고난도의 문학적 기법(의도적 문법 파괴, 다양한 동사의 태)은 말할 것도 없고 간단한 핵심어도 번역 성경에서는 잘 반영되지 않는다. 이런 문제는 의도적으로 문자적 번역을 채택한 폭스(E. Fox)의 번역에도 적용된다. 결론에서 논문 저자는 불가피하게 NJPS를 교과서로 사용하지만 필요에 따라 사역을 담은 핸드아웃을 학생들에게 나누어 준다고 말한다. 12장에 수록된 폴 라아베(Paul R. Raabe, 콘코르디아신학교)의 논문은 여러 측면에서 이전 장의 내용과 겹친다. 렌즈버그와 마찬가지로 기존의 번역 성경이 히브리어의 문학적 수사를 드러내는 데 매우 부족하다고 불평한 후 다양한 본문들로 예증한다. 그는 원문을 쉬운 영어(facile translation)로 옮겨야 한다는 생각에 반대한다. 그는 영어 번역이 원문보다 이해하기 어려워도, 원문보다 읽기 쉬워도 안 된다고 주장한다. 하지만 라아베는 교실용 성경으로 특정 번역을 추천하지는 않는다.

마지막 13장은 위스콘신대학교의 마이클 폭스(Michael V. Fox)의 논문이다. 그는 지금은 좌초된 ‘시카고 바이블 번역 사업’(Chicago Bible Translation Project)에 참여한 경험을 토대로 교실용 번역 성경이 어떤 방향성을 가져야 하는지에 대해 논한다. CBT는 성경을 학문으로 공부하는 교수-학생 공동



체를 위한 것으로, 학생들이 번역을 통해 원문상의 문학적 기법들을 인지하게 하는 것을 목적으로 한다. 이런 번역을 폭스는 “모사적 번역(Mimetic translation)”이라 명한다. 폭스에 따르면 모사적 번역은 복음주의자들이 말하는 문자적 번역과 대동소이하지만, 후자가 가지는 신학적 전제(성경 무오)를 제거한 용어다. 폭스가 말하는 모사적 번역의 제1원칙은 원문 단어의 의미 범위(semantic range)와 최대한 일치하는 번역어를 문맥과 관계없이 일관되게 사용하는 것이다. 물론 예외도 있다. 예를 들어, 동음이의어에 대해서는 같은 번역어를 사용하지 않는다. 또한 소리의 모사보다 의미적 모사를 더 중요시한다는 것이다. 폭스가 제안하는 또 하나의 원칙은 번역에서 성경과 현대의 문화적 간극이 여과 없이 드러나게 한다는 것이다. 원문에 가부장적인 편견이 있다면 양성 포괄적인 번역으로 그것을 완화시키려 하지 않는다. 폭스는 “모사적 번역은 번역자들이 대상 독자들에게 친절하려는 것이 아니다. 그들에게 매끄러운 영어 번역을 주려하지 않는다. 오히려 원문이 가지는 낯설음과 어려움을 독자들에게 느끼게 하는 것이다”(219쪽)라고 말한다. 모사적 번역에 대해 폭스가 제안하는 마지막 원리는 원문이 가지는 의미적 모호함을 그대로 번역에 반영한다는 것이다. 욥기 19장 26 절의 마지막 문장 ‘우미브사리 에헤제 엘로아흐’(וּמִבְּשָׂרִי אֵחֻזָּה אֱלֹהִים)가 보통 “내가 육체 밖에서 하나님을 보리라”로 번역되는 것에 대해, 폭스는 “이 번역의 의미는 알겠다. 하지만 원문의 의미는 여전히 모르겠다”(220쪽)라고 말한다. 그리고 자신이라면 “내 육체로부터 나는 하나님을 볼 것이다”라고 번역하겠다고 말한다. 그 이유는 원문 ‘미브사리’(מִבְּשָׂרִי, 내 육체로부터)는 욥이 육체 속에 여전히 있을 때로, 혹은 욥이 육체를 떠난 때로 해석될 수도 있기 때문이다. 그것이 어느 것인지를 독자의 판단에 맡기는 번역이 바람직하다는 것이다. 안타깝게도 시카고 바이블 번역 사업은 중간에 좌초되어 출판으로 이어지지 못했다.

## 5. 나오는 말

지금까지 살핀 바처럼 크노블로흐(Federick W. Knobloch)가 편집한 <맥락 속 성경 번역>(Biblical Translation in Context)은 성경 번역과 관련된 다양한 주제를 열 세 명의 학자들의 글을 통해 심층 논의하고 있다. 학문적 깊이와 실용적 가치를 동시에 갖춘 논문집이라는 점에서 평가할 만하다. 독자들은 13편의 논문을 통해 번역이 언제나 특정 시대의 특정 공동체의 필요

에 봉사하도록 기획되었음을 이해할 수 있다. 나아가 성경 번역들은 때때로 시대정신을 반영하여 특정 공동체가 가야할 방향을 제시하기도 한다. 이런 점에서 번역은 의미를 발굴하는 고고학이 아니라 본문에 의미를 부여하는 해석학이라 할 수 있다. 심지어 부버와 로젠츠바이크의 번역이나 폭스가 시도한 모사적 번역도 이 사실의 예외는 아니다. 이 모든 것은 좋은 성경 번역은 좋은 전제 위에서 좋은 비전 가운데 기획된 것이라는 사실을 새삼 깨닫게 해 준다.

<주제어>(Keywords)

성경 번역, 문맥, 칠십인역, 타르굼, 유대인 번역, 독일어 성경, 영어 성경.  
bible translation, Septuagint, Targum, jewish translation, German bible, English bible.

(투고 일자: 2022년 5월 5일, 심사 일자: 2022년 8월 26일, 게재 확정 일자: 2022년 10월 13일)

<참고문헌>(References)

“Biblical Translation In Context”, <http://orion.msc.huji.ac.il/orion/archives/1998a/msg00300.html> (2022. 1. 27.).

Knobloch, F. W., ed., *Biblical Translation in Context*, Studies and Texts in Jewish History and Culture 10, Bethesda: University of Maryland Press, 2002.

<Abstract>

**Book Review - *Biblical Translation in Context*  
(Frederick W. Knobloch, ed.,  
Studies and Texts in Jewish History and Culture 10,  
Bethesda: University of Maryland Press, 2002)**

Koowon Kim  
(Dankook University)

This article is an extended review on Frederick W. Knobloch, ed., *Biblical Translation in Context*. Studies and Texts in Jewish History and Culture 10 (Bethesda: University of Maryland Press, 2002). The book under review consists of thirteen essays that were originally delivered on the conference, Biblical Translation in Context, held at the University of Maryland, USA in 1998. Contributors were actively involved in various translation projects such as the New English Translation of the Septuagint, the New American Bible revision, the Chicago Bible Translation, the New Living Translation, the New Century Version, and so forth. Although the essays in the book vary in their subject matters, they all have in common the commitment to examining the nature and practice of Bible translation. Readers will understand that Bible translators are no neutral and scientific mediums, but all translators work out of their theological, denominational, political, cultural ‘prejudices.’ This is intimated by the fact that Bible translations have been planned and executed along particular confessional and denominational lines, be it Jewish, Catholic, Protestant, or Evangelical. Reading the Bible in translation is, one may say, nothing other than reading translators’ interpretation of the Bible. The thirteen essays in this book will help us to appreciate various influences that went into the making of Greek, Aramaic, German, Mongolian, and English Bibles.

This book is divided into three parts. Part 1 “Precedent: The Bible in the Ancient World” contains two essays on the first ever translation of the Old Testament, the Septuagint. Part 2 “Scripture and Community: Jewish Bibles, Christian Bibles” constitutes the meat of the book: the eight essays contained therein deal with individual translation projects in the Jewish and Christian traditions. Although the contributors all try to shed light on the ways in which

prejudices of Bible translators influence the work of translating the Bible, Gillman takes the matter into another level: the two German Bibles discussed in Gillman's article (Chapter 5) show that Bible translators may incorporate their visions for a religious community into their versions of the Bible. Mendelssohn, for instance, used his German Bible to take Yiddish speaking Jewish-Germans out of their ghetto life into the high German culture in early 18<sup>th</sup> century whereas Buber and Rosenzweig used their version of the Bible to restore the spirituality in their Jewish community of the early 20<sup>th</sup> century. Finally, Part 3 "The Bible in the Classroom: Mimetic Translation and the Literary Approach" consists of three essays on bible translation designed specifically for an academic setting. Three scholars share their experience as a Bible teacher in a university or seminary setting, and propose various translations that may help students to appreciate the literary artifice crafted in the Biblical literature.