Journal of Biblical Text Research. Vol. 58.
Published Semiannually by
The Institute for Bible Translation Research of the Korean Bible Society; April 2026

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] Command or Wish? The Significance of the Jussive Rendering in Genesis 1:3 of the New Korean Translation ---------- Sang Hyuk Woo / 7

[Kor.] אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה in the Context of the Theology of the Divine Name (Exo 3:13-15) ---------- Hyun Jin Chung / 24

[Kor.] A Study on Politeness Strategies in the New Korean Translation: Focusing on Dialogues between Kings and Prophets ---------- Sung-On Kim / 54

[Kor.] Translation Proposal for Song of Solomon 1:5-6a ---------- Jeong-Heon Kim / 84

[Kor.] Reconsidering גָּאַל in Daniel 1:8: A Semantic Critique of the Homonymic Division in *BDB* and *HALOT* ---------- Jeonghun Kim / 104

[Kor.] The Scope of Negation of οὐ in Matthew 10:38 ---------- Chul Heum Han / 136

[Kor.] Reconsidering the Translation of ζωγρέω in Luke 5:10: From the Metaphor of Capture to the Direction of Life ---------- Hojoon J. Ahn / 157

[Kor.] A Study on *The Old Testament Selections* as Lectionary for High Church ---------- Chang Joo Kim / 186

[Kor.] An Examination of Parenthetical Phrases in the Old Testament of the New Korean Revised Version ---------- Dong-Hyuk Kim / 225

[Kor.] An Examination of Parenthetical Phrases in the New Testament of the New Korean Revised Version: Cases of Describing Concurrent Situations and Detailed Information ---------- Jaecheon Cho / 261

[Kor.] A Study on the Characteristics of Vocabulary of the New Korean Translation and the Aspects of Vocabulary Change according to the Translation Version ---------- Hyunsik Min / 287

[Kor.] A Study on the Stylistic Characteristics of the New Korean Translation: Based on Genre Grammar ---------- Kwankyu Lee / 316

[Kor.] A Study on the Characteristics of Discourse Theory in the New Korean Translation: Focusing on the Four Gospels ---------- Deok-yu Park / 343

[Eng.] The Structuring Role of *Wayhi* in the Book of Joshua --------- Gyusang Jin / 390

• Translated Paper •

[Kor.] "And David's sons were priests": Translating Perceived Discrepancies
---------- Lénart J. de Regt (Sun-Woo Hwang, trans.) / 426

• Book Review •

[Kor.] *John Ross and the Korean Protestant Church: The First Korean Bible and Its Relation to the Protestant Origins in Korea* (Sung Il Choi, Seoul: The Voice of the Martyrs, 2024) ---------- Sukjoo Kim / 434

• Report •

[Kor.] User Guide to the New Korean Translation: In the Contexts of Devotion, Ministry, and Mission ---------- Donghyun Park / 452

성경원문연구

- 제 58 호 -

2026. 4.

대한성서공회

성경원문연구
(제58호)

편집위원 김충연(위원장) 황선우(서기) 김정훈 박형대 배희숙 유선명 유은걸 이서영 이용호 이윤경 주기철 한철흠 Jörg Frey, Susan E. Hylen, Laura Nasrallah, Julie Faith Parker, Willem van Peursen
성경번역연구소 소장 이두희
편집 조지윤 최이삭 이유림 김도현 백광희 박도영 이윤열 정서진 김하영
영문 교정 Lisa Pak 표지 김소영

발행인 권의현 발행일 2026년 4월 30일
발행처 대한성서공회 성경번역연구소
06734 서울시 서초구 남부순환로 2569 ☎ 02)2103-8783, 8784 Fax: 02)2103-8897
등록년월일 : 1962년 7월 20일 등록번호 : 제1-78
ISSN : 1226-5926 (print) / ISSN : 2586-2480 (online)
인쇄처 북토리

Journal of Biblical Text Research, Vol. 58.
Published Semiannually by
the Institute for Bible Translation Research of the Korean Bible Society

Editorial Board
Editors: Chung-Yeon Kim (Methodist Theological Univ.), Sun-Woo Hwang (Chongshin Univ.), Jong-Hoon Kim (Busan Presbyterian Univ.), Hyung Dae Park (Chongshin Univ.), Hee Sook Bae (Presbyterian Univ. & Theological Seminary), Sun Myung Lyu (Baekseok Univ.), Eun-Geol Lyu (Hoseo Univ.), Seo Young Lee (Hanshin Univ.), Young Ho Lee (Seoul Theological Univ.), Yoon-Kyung Lee (Ewha Womans Univ.), Ki Cheol Joo (Kosin Global Univ.), Chul Heum Han (Korea Baptist Theological Univ.), Jörg Frey (Univ. of Zürich), Susan E. Hylen (Emory Univ.), Laura Nasrallah (Yale Univ.), Julie Faith Parker (Union Theological Seminary), Willem van Peursen (Vrije Univ., Amsterdam)
Dean of the Institute for Bible Translation Research: Doo-Hee Lee
Editorial Staff of the KBS: Ji-Youn Cho, Yi Sak Choi, Yu-Rim Lee, Do-Hyun Kim, Kwang-Hee Back, Do Young Park, Youn-Yeol Lee, Seo Jin Jeong, Gloria Ha-Young Kim
English Proofreader: Lisa Pak
Cover Designer: So Young Kim
President of the KBS: Eui Hyun Kwon

The JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH is published semi-annually by the Institute for Bible Translation Research of the Korean Bible Society, 2569, Nambusunhwan-ro, Seocho-gu, Seoul, Korea. Phone: 82-(0)2-2103-8783, 2103-8784. Fax: 82-(0)2-2103-8897.

ⓒ *Korean Bible Society, 2026*

차 례

머리말 ····· 5

• 논문 •

『새한글성경』 창세기 1:3의 '빛' 창조, 하나님의 명령인가, 소망인가?
····· 우상혁 / 7

이름신학의 맥락에서 본 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (출 3:13-15) ····· 정현진 / 24

『새한글성경』 정중 어법에 대한 소고 — 왕과 예언자의 대화를 중심으로 —
····· 김성언 / 54

아가 1:5-6상반에 대한 번역 제언 ····· 김정헌 / 84

다니엘 1:8의 נָּאַל 재해석 — *BDB*/*HALOT* 동음이의어 분류에 대한 의미론적 비판 — ····· 김정훈 / 104

마태복음 10:38에서 οὐ의 부정 범위 ····· 한철흠 / 136

누가복음 5:10의 ζωγρέω 번역 재고 — 포획의 은유에서 생명의 방향으로 —
····· 안호준 / 157

『구약촬요』의 번역 및 신학적 특징과 국어학적 고찰 ····· 김창주 / 186

『성경전서 개역개정판』 구약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토 ··· 김동혁 / 225

『성경전서 개역개정판』 신약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토 — 부대 상황과 세부 사항 묘사 기능을 중심으로 — ····· 조재천 / 261

『새한글성경』 어휘의 특성과 역본에 따른 어휘 변천의 양상 연구
····· 민현식 / 287

『새한글성경』의 문체론적 특성 연구 — 장르 문법 기반 — ····· 이관규 / 316

『새한글성경』의 담화론적 특성 연구 — 사복음서를 중심으로 —
····· 박덕유 / 343

The Structuring Role of *Wayhi* in the Book of Joshua ····· Gyusang Jin / 390

• 번역 논문 •

“그리고 다윗의 아들들은 제사장들이었다” ― 인지된 불일치 번역하기 ―
····· 르나르 J. 드 레히트(Lénart J. de Regt), 황선우 번역 / 426

• 서평 •

『존 로스 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』
(최성일, 서울: 순교자의 소리, 2024) ····· 김석주 / 434

• 자료 •

『새한글성경』 사용법 안내 ― 경건, 목회, 선교 현장에서 ― ····· 박동현 / 452

「성경원문연구」 논문 투고 규정 ····· / 497
「성경원문연구」 투고 논문 심사 규정 ····· / 527
「성경원문연구」 연구 윤리 규정 ····· / 542

※표지: 『슈투트가르트 히브리어 구약성서: 한국어 서문판』 아가 1:5-7

※「성경원문연구」 표지 글자는 『셩경젼셔』(1911년) 및 『셩경 개역』(1938년)의 본문 글씨들을 집자(**集字**)하여 디자인한 글자임.

※뒷 표지 안쪽: <한글 성경 번역 계보도>
한국교회가 예배용 성경으로 읽어 온 『셩경젼셔』(1911년), 『셩경 개역』(1938년), 『성경전서 개역한글판』(1961년), 『성경전서 개역개정판』(1998년), 그 외의 공인역인 『공동번역 성서』(1977년)와 『공동번역 개정판』(1999년), 『성경전서 표준새번역』(1993년)과 『성경전서 새번역』(2001년, 『성경전서 표준새번역 개정판』을 2004년부터 줄여서 부름), 『새한글성경』(2024년)의 번역 역사를 한눈에 볼 수 있음.

머리말

김충연 (성경원문연구 편집위원장)

이번 「성경원문연구」 58호에는 14편의 논문과 1편의 번역 논문, 1편의 서평, 1편의 자료를 실었습니다.

우상혁 교수는 "『새한글성경』 창세기 1:3 '빛' 창조, 하나님의 명령인가, 소망인가?"에서, 『새한글』이 창세기 1:3의 הָיָה 동사의 '저시브'를 "빛이 생기기를!"로 번역한 것은 하나님의 권위보다는 친밀감을 강조하기 위한 선택이었다고 분석합니다. 정현진 교수는 "이름신학의 맥락에서 본 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (출 3:13-15)"에서, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה는 "내가 되고자 하는 대로 있는 자"로서 백성과 함께하며 역사하시는 하나님으로서의 현존과 작용력을 담은 선언이라고 논증합니다. 김성언 교수는 "『새한글성경』 정중 어법에 대한 소고 — 왕과 예언자의 대화를 중심으로 —"에서, 『새한글』이 책망·심판 담화에서도 존대 화계를 유지함으로써 원문의 긴장감을 약화시키는 한계가 있음을 지적하고, 담화 유형에 따라 존대 수위를 전략적으로 조정할 것을 제안합니다. 김정헌 선생은 "아가 1:5-6상반에 대한 번역 제언"에서, 아가 1:5의 ו를 "그러나"로 번역하는 것에 대한 논쟁을 검토하면서, 구약 전체에는 인종차별적 요소가 없으며, 아가서에 등장하는 여성 화자의 인물상을 고려할 때 ו는 "그리고"로, 6절의 שחרחרת를 "더 어두워졌다"로 번역해야 한다고 제안합니다. 김정훈 선생은 "다니엘 1:8의 נָּאַל 재해석 — *BDB*/*HALOT* 동음이의어 분류에 대한 의미론적 비판 —"에서, 용례 분석을 통해 נָּאַל이 언약 공동체 내 지위의 훼손과 박탈을 지시하는 판정어로 기능함을 논증하고, 다니엘 1:8의 결단을 언약 공동체의 정체성을 보존하려는 자기 위치 설정 행위로 재해석합니다.

한철흠 교수는 "마태복음 10:38에서 οὐ의 부정 범위"에서 『새한글』이 마태복음 10:38을 "자기 십자가를 받아서 메지 않고 내 뒤를 따라오는 사람"으로 번역한 것을 두고, 부정어의 범위에 대한 언어 간 비교를 바탕으로, 원문이 가진 중의성을 그대로 유지하는 것이 최선의 번역이라고 제시합니다. 안호준 교수는 "누가복음 5:10의 ζωγρέω 번역 재고 — 포획의 은유에서 생명의 방향으로 —"에서, 고전 그리스어와 칠십인역 및 신약에서의 용례 분석을 바탕으로 ζωγρέω를 "산 채로 붙잡다"라는 뜻으로 읽어야 한다고 주장합니다.

김창주 교수는 "『구약촬요』의 번역 및 신학적 특징과 국어학적 고찰"에서, 『구약촬요』가 성공회 고교회(High Church) 전통의 예전용 낭독 본문으로 기획된 문헌임을 소개하고, 한국 기독교 최초의 창세기 번역으로서 보존해야 하는 유산이라고 평가합니다.

김동혁 교수는 “『성경전서 개역개정판』 구약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토”에서, 『개역개정』 구약의 괄호 본문 25개에서 괄호의 기능을 검토하고 필요성과 유용성을 평가한 뒤 각 사례별로 유지 또는 대체, 혹은 번역 원칙의 재고가 필요함을 제기합니다. 조재천 교수는 “『성경전서 개역개정판』 신약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토 — 부대 상황과 세부 사항 묘사 기능을 중심으로 —”에서, 『개역개정』 신약에 사용된 부대 상황, 세부 사항 묘사의 기능을 수행하는 13개 괄호의 유용성과 유지 여부를 검토한 뒤, 후속 연구의 대상을 단락 구분, 소제목 등의 본문 부속 요소 전반으로 확장해야 한다고 논합니다.

민현식 교수는 “『새한글성경』 어휘의 특성과 역본에 따른 어휘 변천의 양상 연구”에서, 『새한글』의 어휘 혁신을 『개역개정』이나 『새번역』과 비교하여 실제로 어느 정도인지를 검증한 결과, 높은 개신도(改新度)를 보인다고 평가합니다. 이관규 교수는 “『새한글성경』의 문체론적 특성 연구 — 장르 문법 기반 —”에서, 『새한글』을 장르 문법 이론을 적용하여 분석하며, 『새한글』이 장르별 담화 기능을 고려하여 현대적 언어 감각을 반영하였다고 논증합니다. 박덕유 교수는 “『새한글성경』의 담화론적 특성 연구 — 사복음서를 중심으로 —”에서, 소제목·호칭·결속 장치·높임법을 분석 틀로 삼아 『새한글』이 획일적 화계를 벗어나 담화 맥락과 젊은 세대의 언어 감각을 적극 반영하여 번역했다고 주장합니다.

진규상 교수는 “The Structuring Role of *Wayhi* in the Book of Joshua”에서 *Wayhi*가 주도하는 조건-귀결 구조가 여호수아서 전체의 거시적 구조를 결정한다고 주장합니다. 황선우 교수는 르나르 J. 드 레히트(Lénart J. de Regt)의 논문 ““And David’s sons were priests”: Translating Perceived Discrepancies”를 번역하면서, 사무엘하 8:18의 “다윗의 아들들은 제사장들이었다”는 진술이 야기한 불일치와 그에 대한 번역자들의 대응을 다루고, 본문의 관점을 따르는 충실한 번역도 가능함을 소개합니다. 김석주 교수는 “<서평> 『존 로스 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』(최성일, 서울: 순교자의 소리, 2024)”에서, 한문 성경과의 비교 등 과제가 남아 있지만, 이 책이 존 로스(J. Ross) 선교사의 생애와 성경 번역에 대한 방대하고도 깊은 연구로서 독보적인 성과라고 평가합니다.

자료로는 2025년 제130차 한국구약학회 송년학술대회에서 발표된 박동현 교수의 “『새한글성경』 사용법 안내 — 경건, 목회, 선교 현장에서 —”를 수록하였습니다. 『새한글』을 효과적으로 활용하기 위한 여섯 가지 실질적 방안을 구체적 사례와 함께 제시합니다.

이처럼 「성경원문연구」 58호에 귀한 글을 투고해 주신 모든 분께 깊이 감사드립니다. 이번 연구들이 성경 이해를 한층 깊게 하고, 『새한글』을 비롯한 한국어 성경 번역의 발전에 큰 보탬이 될 것으로 기대합니다.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 7-23
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.7
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『새한글성경』 창세기 1:3의 '빛' 창조, 하나님의 명령인가, 소망인가?

우상혁*

1. 들어가는 말

『새한글』은 창세기 1:3의 히브리어 יְהִי אוֹר를 "빛이 생기기를"로 옮긴다. 이 번역문은 가시적 서술어가 없는 목적어 종결 문장이다. 문학적 감수성, 혹은 신학/신앙적 판단에 따라 '바라다'든, '명령하다'든 적절한 의미를 채워 넣을 수 있는 열린 문장 구조이다. 독자의 판단이 일정 역할을 할 수 있는 해석의 여지를 남긴 문장이다. 하지만 일반적으로 "빛이 생기기를"과 같은 구문을 대할 때 한국어 사용자들은 보통 '바라다' 또는 이와 유사한 의미의 서술어가 생략되어 있다고 본다. 가령, '행운이 있기를', '건강하기를' 등. 대한성서공회에서 발행한 해설집에서도 창세기 1:3의 "빛이 생기기를"은 '바라다'의 의미라고 한다.[1] 이와 달리, 『개역한글』과 『개역개정』에서는 "빛이 있으라"이며, 『새번역』과 『공동개정』에서는 "빛이 생겨라"이다. 기존 한글 성경은 모두 명령 어투이다. "빛이 생기기를"은 『새한글』의 번역 특징으로 한글 성경 번역에 있어 새로운 번역이다. 성경과 같은 종교 경전의 번역은 독자의 정황이 중요하다. 더욱이 기존의 번역 성경이 있는 상태에서 새 번역이 나올 때, 새 번역본을 대하는 독자의 수용 여부는 예민한 부분이다. 대부분의 한글 성경 독자는 그동안 한국 교회에서 오랫동안 읽혀왔던 『개역한글』과 『개역개정』의 "빛이 있으라" 즉 명령 어투에 익숙하다.

* Université de Strasbourg에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 새길교회 교육목사. sh7040@hotmail.com.

1) 박동현, 민현식, 이두희, 『『새한글성경』 간추린 번역 해설집』 (서울: 대한성서공회, 2025), 20-21.

『새한글』의 “빛이 생기기를”을 처음 접하게 되는 독자는 아마도 낯설고 일부는 불편할 수도 있다. 이 글에서는 “빛이 생기기를”이 나오게 된 문법적 배경과 그 의미를 살펴보고자 한다. 하나님의 빛 창조에 있어 소망과 명령이라는 번역의 차이가 발생한 이유는 창세기 1:3에서 사용된 ‘저시브(jussive)’라는 동사 형태 때문이다.[2] 따라서 창세기 1:3의 번역에 관한 문제는 성서 히브리어의 ‘저시브’에 대한 논의와 연결되어 있다. 이를 위해 먼저 동사 형태에 담긴 문법 정보를 읽을 수 있는 ‘양태(modality)’ 개념과 ‘저시브’의 쓰임새에 대한 이해가 필요하다. 그리고 『새한글』이 ‘저시브’라는 동사 형태를 어떻게 번역하였는지 알아보는 것도 중요하다. 이를 위해 창세기 1:3에서 ‘저시브’ 형태로 사용된 הָיָה 동사를 용례로 삼았다.[3] 이러한 과정을 통하여 “빛이 생기기를”의 선택 배경이 무엇이었는지 가늠해 보고, 그 의미를 생각해 보고자 한다.

2. 양태(modality): 인지와 의지

2.1. 동사 형태의 문법 정보: 양태

동사 형태는 기본적으로 시간(tense/time)과 상(aspect), 양태(modality)에 대한 문법 정보를 담고 있다. 시간은 과거, 현재, 미래로 구분하며, 상은 보통 완료와 미완료로 나눠진다. 일반 언어학에서 학자마다 차이가 있기는 하지만, 이 글에서는 양태를 화자가 가진 생각과 마음의 상태를 언어화로 정의하는 의견을 따르겠다.[4] 이 정의에 의하면 화자의 판단과 의지라는 화자의 주관을 문법 형태로 표현하는 방식이 양태인 것이다. 양태는 넓게 인지 양태와 의지 양태로 구분할 수 있다.[5] 화자의 판단이란 보통 이성적 사

2) ‘저시브’는 미완료와 형태상 구별되기도 하고 안 되는 경우도 있다. 형태로 구별될 때 ‘저시브’는 짧은 형태로 나타나기 때문에 ‘단형(short form)’이라고 불리기도 한다. 그리고 ‘jussive’의 한글에서의 표기 방식은 현재 통일되어 있지 않은데, 그냥 ‘jussive’로 하는 경우도 있고 본 글처럼 ‘저시브’, 아니면 ‘지시형’ 또는 ‘청유형’이라고 하기도 한다. 통계 조사를 하지 않았지만, 본 글에서는 가장 많이 쓰이는 것으로 보이는 ‘저시브’ 명칭을 사용하였다.

3) 빛 창조는 ‘존재’와 ‘생성’의 문제로 논의가 많이 있어 왔다. 이 주제는 הָיָה 동사의 의미와 관련되어 있고 번역에 있어서는 ‘있다/이다’ 혹은 ‘생기다’와 연결된다. 여기에서는 הָיָה의 형태 곧 ‘저시브’에 집중하기에, ‘존재’와 ‘생성’에 관한 논의는 하지 않겠다.

4) F. R. Palmer, *Mood and Modality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 16.

5) 참조, A. Papafragou, *Modality: Issues in the Semantics-Pragmatics Interface* (Amsterdam: Elsevier, 2000), 3; J. A. Cook, *Time and the Biblical Hebrew Verb: The Expression of Tense, Aspect and Modality in Biblical Hebrew* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), 47-52. 인지와 의

유 혹은 추론의 결과에 따른 생각이나 의견을 말하며,[6] 이러한 것을 인지(epistemic) 양태라고 한다. "구름이 많이 낀 것으로 보아서 오후에 비가 올 것이다"는 화자가 관찰한 자연 현상이라는 경험에 근거해 '비가 올 것'이라고 예측하는 것이다. 비록 단순하지만 화자의 사유와 추론이라는 과정을 통해서 언어화가 이뤄지는 것이 인지 양태이다. 이런 경우 개별 언어에 따라 다르지만, 보통 직설법 미래형을 사용하며 가정법을 사용할 수도 있다. 이와 달리, 화자의 의지에 관여된 마음 상태나 기분, 감정 등이 언어화 과정에 개입하는 것을 의지(deontic) 양태라고 한다. 의지 양태는 엄격한 의무에서부터 허락까지 의미의 스펙트럼이 넓은 편이며 그 경계가 애매할 수도 있다.[7] 화자의 판단을 표현하는 동사 형태가 있고, 화자의 마음과 감정 곧 의지를 드러내는 동사 형태가 있다.[8] 동사 형태는 판단이든 의지이든 화자의 주관을 언어화하는 문법 장치이다. 의지 양태는 언어마다 혹은 문법 체계에 따라 가정법/접속법(subjunctive)으로 표현할 수도 있고, 명령법(imperative)이나 희구법(optative)을 쓰기도 한다. 창세기 1:3의 '저시브'는 의지 양태와 관련되어 있다.

2.2. 성서 히브리어 '저시브'의 기능과 번역 경향

성서 히브리어에서 '저시브'는 청유형(cohortative), 명령형(imperative)과 함께 '의지(volition)'를 표현하는 동사 체계의 한 그룹을 형성한다.[9] 청유형은 1인칭이며 명령형은 2인칭, '저시브'는 3인칭으로 쓰이기에, 이들은 '의지'를 표현하는 동사 형태를 형성한다고 할 수 있다. 즉, 이 세 동사 형태는

지 양태 외에 역동(dynamic) 양태를 포함하는 경우가 많다.

6) J. Nuyts, "Modality: Overview and linguistic issues", W. Frawley, ed., T*he Expression of Modality* (Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 6, 9.

7) Ibid., 4-5, 9.

8) 양태에 대한 접근 방식은 문장 전체로 할 수 있고, 개별 품사에 따라 동사, 부사, 어휘 의미 등 다양한 방식이 가능하다. 참조, P. Portner, *Modality* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 4-8. 시간/시제 문제 역시 동사로만 표현할 수 있는 것이 아니라 시간 부사 등을 통해서 표현이 가능한 것과 같다. 양태와 관련하여 동사 형태를 말할 때 '법(mood)'으로도 설명할 수 있다.

9) J. A. Cook, *Time and the Biblical Hebrew Verb*, 237-244; A. Walker-Jones, *Hebrew for Biblical Interpretation* (Atlanta: SBL, 2003), 152; B. T. Arnold and J. H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 59-66; J. Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew* (Jerusalem: Simor Ltd., 2012), 17-18, 32-33, 40-41, 65. '저시브'가 2인칭으로 쓰일 때는 거의 대부분 부정어 אַל과 함께 할 때이다. 요스텐(J. Joosten)은 일부 긍정문 2인칭으로 쓰이는 '저시브' 형태는 3인칭으로 읽혀야 하거나 교정이 필요하다고 본다. J. Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 150, 각주 25.

어떤 동작/행위(이)가 일어나기를 원하는 화자의 의지를 드러내는 기능을 하며,[10] 성서 히브리어에서 의지 양태를 문법화하는 역할을 한다.[11] 화자의 의지는 명령에서부터 단순 희망 사항까지 스펙트럼이 넓은 편이며, 성서 히브리어에서는 '저시브'가 이 의미 영역을 담당한다. 언어마다 문법 장치가 통일되어 있지 않다. 가령, 헬라어만 하더라도 화자의 의지를 표현할 때 기본적으로 명령법과 희구법을 사용할 수 있다. 성서 히브리어의 '저시브'를 다른 언어로 옮길 때, 보통 명령과 소망의 의미 영역으로 옮기는 것이 적절하다.[12] 그런데 명령과 소망의 정도를 정확히 분별하기 어렵고 그 경계가 애매한 경우가 많다. 실제 '저시브' 번역의 이런 어려움은 기존 성서 역본에서 이미 나타나고 있다. 칠십인역은 '저시브'를 주로 명령법과 희구법, 직설법 미래형으로 옮기고 때로는 가정법 등 다양한 동사 형태로 대응한다.[13] 영어 번역도 칠십인역의 번역 경향과 크게 다르지 않다. 영어 성경에서는 보통 소망(May …)과 명령(Let …), 때로는 미래(will/shall)로 번역된다.[14] הָיָה 동사의 '저시브' 형태가 『새한글』에서 번역된 방식은 다양하지만, 넓게 명령의 의미 '해라'와 소망의 의미 '바라다', 단순 미래의 '일 것이다'로 분류할 수 있다. 이 세 유형은 칠십인역과 영어 번역의 '저시브' 번역 경향과 대략 일치한다. 이러한 번역 경향은 '저시브'의 특성으로 인해 문맥

10) J. Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 41.

11) 요스텐에 의하면 '저시브'는 '명령(창 1:3)', '추천(창 41:33)', '단순 기원(창 31:49)'을 표현할 수 있다. Ibid., 121; 아놀드(B. T. Arnold)와 최(J. H. Choi)는 '저시브'의 기능을 '명령', '소망', '축복', '금지'로 분류한다. B. T. Arnold and J. H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, 61-63. '축복'은 '소망'의 범주에 들어가며, '금지'는 부정문이기에, 실제로는 두 가지 기능을 제시했다고 볼 수 있다.

12) 워커-존스(A. Walker-Jones)는 '저시브' 번역으로 'Let …'과 'May …'를 제시한다. A. Walker-Jones, *Hebrew for Biblical Interpretation*, 152.

13) 명령법: 창 1:3, 6, 14; 9:27; 13:8; 24:51; 26:28; 30:34; 33:9; 37:27; 49:17; 출 10:10, 21; 신 32:38; 33:6; 삿 6:39; 15:2; 삼하 18:22; 왕상 22:13; 왕하 2:9; 시 35:6; 69:22[23], 25[26]; 72:17; 90:17; 104:31; 109:12, 13; 119:76, 80; 122:7; 대하 9:8; 18:12; 19:7; 잠 5:18; 렘 20:14; 42:5; 50:29; 겔 45:10.
직설법 미래형: 창 9:26; 출 7:9; 18:19; 신 33:24; 룻 3:4; 삼상 10:5; 18:21; 20:13; 28:22; 삼하 14:17; 왕상 1:2; 21:2; 왕하 2:10; 대상 14:15; 22:11; 대하 19:11; 라 1:3; 욥 13:5; 24:14; 시 72:16; 81:16; 사 30:8; 렘 13:10; 겔 16:15; 호 14:7; 암 5:14; 미 1:2.
희구법: 민 23:10; 왕상 8:57; 10:9; 룻 2:12, 19; 욥 1:21; 3:4, 7(2회); 16:18; 27:7; 시 33:22; 113:2.
드물게 직설법 부정과거: 왕하 19:25; 시 9:10; 104:20. 가정법: 민 12:12; 레 15:24.

14) 영어 성경 중에서 직역하는 성향이 강한 NAS나 NRS조차도 '저시브'로 일관되게 하나의 형태를 번역하지 않고, "May …"와 "Let …" 사이에서 왔다 갔다 한다. 시 104:31의 '저시브'를 NAS는 "Let the glory of the Lord God endure forever"로, NRS는 "May the glory of the Lord God endure forever"로 번역한다(시 109:12, 13도 동일). 시 69:22[23]에서는 히브리어 원문의 '저시브'를 NAS는 "May …"로, NRS는 "Let …"으로 번역한다(시 119:76도 동일). 심지어 시편 69:25[26]에서는 '저시브'가 두 개가 있는데 NRS는 전반부의 '저시브'는 "May …"로 후반부의 '저시브'는 "Let …"으로 번역한다.

이나 번역자가 원하는 해석의 방향에 따라 명령과 소망 혹은 그 외에서 선택될 수 있음을 말한다. '저시브'가 여러 의미로 번역될 수 있기에, 특히 『새한글』이 취하는 번역 정책이 개입할 수 있는 틈이 넓은 편이다.

창세기 1:3의 '저시브'는 칠십인역에서는 "γενηθήτω φῶς", 영어 성경(KJV, ESV, NAS, NRS, NET, NIV)에서는 "Let there be light"로 번역되어 있다. 모두 명령의 의미이다.[15] 불가타에서는 "fiat lux" 즉 'fio(되다)' 동사의 접속법 현재가 쓰였다. 독일어 성경(LB[1945], LB, ZB)에서는 대부분 접속법 I식(Konjunktiv I)이 사용되어 "Es werde Licht!(빛이 있으라[생겨나라]/있기를[생기기를] 바란다)"로 되어 있고,[16] 프랑스어 성경(TOB, LSG) 역시 접속법(Subjonctif)을 사용하여 "Que la lumière soit!(빛이 있으라/있기를 바란다)"로 번역한다. 위 세 언어에서 사용된 접속법은 명령을 의미할 수도 있고 소망을 의미할 수도 있다. 적어도 동사의 형태로서는 명확하게 명령과 소망의 의미를 구분하고 있지 않기에, 위 세 언어 역본에서는 명령인지 소망인지 단정적으로 확신하는 것은 조심해야 한다. 하지만 명령과 소망을 문법 형태로 구분하는 그리스어 칠십인역과 영어 성경 역본은 창세기 1:3의 '저시브'를 하나님의 명령으로 이해한다.

2.3. 명령과 소망 구분 방법

동일한 동사 형태로 명령과 소망을 표현하여도 의사소통의 문제가 발생하지는 않는다. 문법적 정보 외에 의사소통 과정에서는 언어 외적 요소가 개입하기 때문이다. 이러한 언어 외적 요소를 다루는 분야를 화용론(pragmatics)이라고 한다. 성서 히브리어 문법학자들은 동사 형태 해석, 특히 양태와 관련하여서 화용론의 역할을 주목한다.[17] 언어 외적 요소는 화자의 사회적 위치나 화자와 청자와의 위계 관계, 의사소통이 이뤄지는 정황 등 언어가 전달되는 환경을 말한다. 언어 외적 요소는 '저시브'처럼 하나의 문법 형태가 다양한 뉘앙스를 만들어 낼 때, 의미 파악에 도움을 준다.[18] 성서 히브리어에 쓰인 '저시브'의 명령과 소망에 대한 해석을 위해서 문법적 정보 외에 다음과 같은 점들을 고려해 볼 수 있다. 먼저, 화자와 청자의 신분과 관계에 따라 명

15) 성서 히브리어 문법학자들은 창 1:3의 '저시브'를 보통 명령의 의미로 본다. 쿡(J. A. Cook)은 "Let there be light"로 번역한다. J. A. Cook, *Time and the Biblical Hebrew Verb*, 243; 요스텐은 '명령'이라고 한다. J. Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 121.

16) BB는 "Es soll Licht werden!(빛이 있어야 한다!)"으로 의무, 당위의 의미로 번역한다.

17) A. Walker-Jones, *Hebrew for Biblical Interpretation*, 152; J. Joosten, T*he Verbal System of Biblical Hebrew*, 116-123; J. A. Cook, *Time and the Biblical Hebrew Verb*, 52-53.

18) J. Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 121-123.

령과 소망은 달라질 수 있다. 화자가 권위가 있고 지시할 수 있는 자리에 있을 때와 화자에게 권위가 없고 지시를 받는 위치에 있을 때는 동일한 표현일지라도 의미의 차이가 있을 수 있다. 일단 구약성서에서는 화자와 청자를 하나님과 사람에 따라 구분해야 한다. 성경에서 하나님은 신적 권위를 가지고 있다는 점이 중요하며, 이러한 사실은 명령과 소망의 우열 여부를 결정하는 데 있어 참고되어야 한다. 가령, 사람이 하나님에게 간청하는 내용이 '저시브'로 되어 있다면, 이것은 명령이 아니라 소망으로 해석하는 것이 나을 것이다. 화자와 청자의 신분뿐만 아니라 이들의 관계도 살펴야 한다. 가령, 왕과 일반 백성, 장인과 사위, 형과 동생 등의 신분과 관계를 말한다. 둘째, 글의 장르와 글의 성격에 따라 화자의 의도는 명령과 소망으로 갈릴 수 있다.[19] 구약성서에서 '저시브'가 나타나는 글의 성격은 단순 대화에서부터 예언, 규정(율법), 기도 등으로 나눠진다. 단순 대화에서는 화자와 청자의 사회 문화적 관계가 중요할 것이며, 예언과 규정은 하나님이 사람을 통하여 전달하는 내용이기에 비록 사람이 말할지라도 신적 권위가 있다. 기도는 기본적으로 사람이 하나님께 간청하는 내용으로 되어 있기에 이 점을 고려해야 한다. 단순 대화는 사람과 사람 사이에 이뤄지기에 화자와 청자의 신분과 관계가 일정 역할을 한다. 창세기 1장 창조 기사의 성격은 이 가운데 어디에도 속하지 않는다. 하지만 창조 기사의 화자는 하나님이기에 이를 참고삼아서 예언이나 규정 등에 나타난 하나님의 발언과 비교하는 것은 도움이 된다. 셋째, 화자가 한 발언의 실현 통제 여부를 따져봐야 한다. 화자가 자신이 한 발언의 결과에 대한 통제 여부는 명령과 소망을 구분하는 데 참고할 수 있다. 구약성서에서 하나님은 모든 발언의 결과 곧 실현 가능성을 통제할 수 있다. 실현 가능성이 100%이기 때문이다. 이와 달리 사람의 발언은 실현 가능성이 상대적이다. 하나님의 말씀과 같은 예언은 실현 가능성이 100%이지만, 기도는 실현 가능성이 100% 보장되어 있다고 할 수는 없다. 화자가 자신의 발언의 실현을 통제할 수 있다면, 그 발언은 명령일 가능성이 높다. 만약 그렇지 않다면 소망에 가깝다고 할 수 있다. 물론 이러한 기준들은 절대적일 수는 없겠지만, 명령 해석과 소망 해석 중에서 우열의 정도를 파악하는 데 참고가 될 수 있다. 대략 이러한 기준들을 중심으로 『새한글』에서 הָיָה 동사의 '저시브'가 어떻게 번역되었는지 알아보겠다.

---

19) 『새한글』은 머리말에서 "원문의 문학 갈래(장르)에 따른 특징을 최대한 살려 번역하여 …"라고 한다. 『새한글성경』 (서울: 대한성서공회, 2024), ii; 『새한글』에서 글의 장르에 따른 번역 방법을 다룬 연구 논문이 있다. 민현식, "『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 「성경원문연구」 51 (2022), 374-376.

3. 『새한글』의 '저시브' 번역

창세기 1:3의 "빛이 생기기를"의 특징은 세 가지로 구분할 수 있다. 첫째는 창세기 1:3처럼 하나님이 '저시브' 동사 형태의 화자로 등장하는 본문이다. 둘째는 '저시브'가 창세기 1:3처럼 소망 '바라다'로 번역된 예이다. 셋째는 소망이기는 하지만 '바라다'가 생략된 번역을 알아보겠다. 이 기준으로 『새한글』의 번역 경향을 살펴보겠다.

3.1. 화자가 하나님

『새한글』에서 하나님이 화자로 된 '저시브' 문장은 보통 두 가지 방식으로 번역된다. 첫째는 '해라'이며, 둘째는 '일 것이다'이다.

3.1.1. '해라'

하나님(예언자 포함)의 발언은 주로 예언서에 있다(사 30:8; 겔 45:10; 말 3:10).[20] 아래 용례에서 알 수 있는 것처럼 하나님의 말씀/예언은 '해라'와 같은 명령 어투와 잘 어울린다.[21]

> 이사야 30:8
> 이제 너는 가라. 그들이 있는 데서 서판에 이 말을 쓰고 두루마리에 이 말을 적어 넣어라. 그래서 이 말이 훗날을 위해 영원한 증거가 **되게 해라**.

하나님이 예언자 이사야에게 하는 말씀이다. 히브리어 원문에서 이 문장의 주어는 3인칭 '이 말'이며, 서술어는 הָיָה의 '저시브' 형태이다. '저시브'의 번역 경향에 따르면 이 문장은 '이 말이 훗날에 영원한 증거가 1) **되기를 바란다**, 2) **될 것이다**, 3) **되어야 한다**' 중에서 선택될 수 있다. 『새한글』은

---

20) 레 15:24는 율법으로 나타나는 하나님의 말씀이다. 그런데 이 구절은 예외적인 번역이다.

> 남자가 여자와 정말로 함께 누워서, 생리의 흔적이 그에게 남았다고 **하자**. 그러면 그 남자는 7일 동안 깨끗하지 않다.

이 구절에서 사용된 '저시브'는 '가정'의 의미로 번역된다. "남자가 여자와 정말로 함께 누워서"는 אִם으로 시작하는 조건절이다. 『새한글』은 '저시브'로 된 "생리의 흔적이 그에게 남았다"를 앞 문장처럼 조건절로 보았지만, '해라'처럼 의무/당위의 의미로 옮길 수도 있다. 이 구절의 '저시브'에 대한 해석은 논쟁의 여지가 있다.

21) 『새한글』은 부정어 אַל을 동반한 '저시브'의 부정문은 글의 장르에 상관없이 '없도록 하세요' 혹은 '하지 마라' 등의 부정 명령으로 번역한다. 예, 창 13:8; 37:27; 겔 2:8; 렘 50:26, 29; 잠 3:7; 22:26; 23:20; 24:28; 전 7:16.

"… 되게 해라"로 하여서 '의무'와 '당위'의 의미를 반영한 3)을 선택한다. '되게 해라'의 행위 주체는 2인칭 곧 예언자 이사야로 번역되어 있다. 3인칭 '저시브' 앞에 있는 문장의 동사들 '가라', '쓰고', '적어 넣어라'에 해당하는 히브리어는 모두 2인칭 명령법이다. 따라서 하나님이 지시한 대로 이사야가 행하면, 서판에 적은 말이 결과적으로 영원한 증거가 된다. 이러한 이사야의 역할을 고려하면 3인칭 '저시브'를 마치 2인칭 명령으로 번역을 해도 문제는 없다. '저시브' 동사 형태에 선행하는 2인칭 명령형 동사들의 영향도 있겠지만, 하나님 말씀과 예언 문학의 특성을 고려하여 명령 '해라'로 번역한 것으로 볼 수 있다. 소망의 의미 '… 증거가 되기를 바란다'는 예언자에게 지시하는 하나님의 말씀으로는 부족하게 보일 수 있다.

> 에스겔 45:10
> 너희는 공정한 저울을 써야 한다. 곡식을 재는 단위인 에바와 액체를 재는 단위인 밧도 올바른 것으로 **써야 한다**.

에스겔 45:9-17은 하나님이 예언자 에스겔을 통하여 이스라엘 백성에게 전달하는 말씀이다. 하나님의 말씀이기 때문에 에스겔 45:10은 청자의 실제 실행 여부와 상관없이 지켜야 된다는 의무/당위의 성격을 함축하고 있다. '저시브'라는 동사 형태를 고려한다면 '너희가 공정한 저울을 쓰기를(바란다)'이라고 번역할 수도 있다. 하지만 예언은 소망 표현과 어울리지 않는다고 판단한 것으로 보인다. 게다가 공정한 저울은 상거래와 관련되어 있으며, 오늘날 상법과 관련된 법률이라고 할 수 있다. 법규와 같은 규정은 강제성을 함축하고 있다. 규정은 마땅히 지켜야 하는 사항이기에, 규정은 '바라다'와 어울리지 않는다. 더군다나 구약성서에서 하나님이 정한 규정은 절대 복종을 전제하고 있기에 강제성이 있을 수밖에 없다. 결국 '저시브'를 '바라다'로 번역하여도 문법 관점에서는 문제가 없지만, 예언과 규정이라는 글의 장르와 성격과는 어울리지 않는다.

> 말라기 3:10
> 십일조를 빠짐없이 다 창고로 가져와서 양식이 나의 집에 있도록 **해라**.

예언서 말라기에는 예언자 말라기의 말과 하나님의 말씀이 번갈아 나온다. 10절은 하나님의 말씀에 해당한다. "… 양식이 나의 집에 있도록 **해라**"에서 주어는 '양식'이며, 서술어는 הָיָה의 '저시브' 형태이다. 3인칭이 주어이지만 2인칭 명령으로 번역되어 있다. 바로 앞 문장의 '가져와서'와 뒤따

르는 문장의 '시험해 보아라'의 히브리어는 2인칭 명령형이다. 앞뒤 문장을 고려하였음을 짐작할 수 있다. 양식은 누군가가 가져가야 한다. '양식'을 가져가는 사람은 결국 이스라엘 백성 곧 청자이기에 2인칭으로 한 것 같다. 인칭의 문제를 떠나 『새한글』은 '저시브'의 의미를 살렸다. 이런 선택을 한 이유는 하나님의 말씀이라는 것과 예언 문학이라는 점을 고려한 듯하다.

3.1.2. '일 것이다'

예언이나 예언의 성격을 가진 본문에서 『새한글』은 자주 '저시브' 문장을 '일 것이다'로 번역한다(출 7:9; 9:22; 10:21; 렘 13:10; 호 14:6).[22] 하나님이 한 발언의 실현 가능성은 100%를 전제하고 있다. 소망은 화자의 바람을 표현하는 것으로 어디까지나 희망사항이다. '일 것이다'는 기본적으로 단순 미래에 해당한다. 따라서 기본적으로 소망 표현 '바라다'뿐만 아니라 '일 것이다'도 예언 같은 하나님의 말씀과는 어울리지 않는다. 하지만 본문의 정황이나 예언서와 같은 글의 장르에 따라 '일 것이다'를 사용해도 문제가 되지 않는다.

> 출애굽기 10:21
> 너의 손을 하늘로 내밀어라. 그러면 어둠이 이집트 위에 **깔릴 것이다**.
> 예레미야 13:10
> 그래서 그들은 아무 데도 쓸 수 없게 된 이 허리띠처럼 **될 것이다**.

출애굽기 10:21에 의하면 모세가 손을 내밀기만 하면 어둠이 깔리게 된다. 모세가 손을 내밀어야 하는 조건만 충족되면, 어둠은 반드시 깔리게 된다는 것이다. 모세의 행위는 변수이지만, '깔린다'라는 하나님 말씀의 실현 가능성이 개연성일 수는 없다. 예레미야 13:10은 유다 백성의 잘못된 행위로 인해 받게 될 심판의 내용이다. 하나님이 예언자를 통하여 한 말씀이기에 반드시 실행된다는 전제가 있다. 성경 독자 역시 하나님의 말씀이 비록 동사 형태는 단순 미래라고 할지라도 개연성으로 받아들이지는 않을 것이다. 이런 까닭에 하나님의 말씀은 단순 미래를 사용할 수 있다. 더군다나 일반 언어학의 입장에서 직설법 미래형은 단순 미래라는 시간과 양태 개념을 아우르는 약간 애매한 성격이기도 하다.[23] 앞서 언급한 것처럼 칠십인역과

---

22) '일 것이다'가 예언 본문이 아닌 데서 나타나기도 한다.
예, 창 49:17 "단은 길 위의 뱀, 샛길 위의 독뱀일 터."; 시 81:15[16] "여호와를 미워하는 사람들은 이스라엘에게 굽실거리겠지만, 이스라엘의 때는 영원할 것입니다."; 잠 3:8 "그것이 너의 몸에 좋은 약이 되고, 너의 뼈에 좋은 물약이 될 거야."

23) J. Lyons, *Semantics: Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 677-678. 이런 점

영어 번역 성경도 '저시브'를 자주 직설법 미래형으로 번역한다.

비록 '저시브' 형태의 הָיָה 동사의 제한된 예들을 참고했지만, 『새한글』에서 하나님 말씀으로 된 '저시브' 문장을 놓고서 '해라'와 '일 것이다'는 서로 경쟁하는 관계를 형성한다고 말할 수 있다. 이런 경쟁 구도라면 창세기 1:3의 '저시브'도 이 둘 중에서 하나가 선택되는 것이 자연스럽다. 그런데 『새한글』은 그렇게 하지 않았다. 하나님 말씀을 소망의 형식으로 번역하는 것을 기피한 인상을 주는 『새한글』은 창세기 1:3에서는 오히려 '바라다'를 선택한다. 그러면 '바라다'는 어떤 경우에 자주 쓰이는지 알아보겠다.

3.2. '바라다'

『새한글』이 '저시브' 문장을 '바라다'로 번역하는 경우는 거의 대부분 화자가 사람일 때이다. 소망이란 화자가 마음속으로 이뤄지기를 원하는 것을 말한다. 따라서 소망 표현은 기본적으로 행위의 실현 가능성을 화자가 통제하지 못하고 있을 때 사용된다. 행위의 실현 가능성이 화자가 아니라 청자 혹은 제3의 힘에 의해 결정된다는 것은 화자가 청자보다 권력이나 위계질서의 아래에 있을 가능성이 높다. 이런 점에서 '바라다'는 본질적으로 하나님의 발언으로는 적합하지 않다고 할 수 있다. 실제 하나님의 발언 중에서 '바라다'로 번역된 예는 찾기 어렵다. '바라다'가 많이 쓰이는 본문은 일상 대화와 기도, 복과 저주를 빌 때이다. 일상 대화에서 '하시오/해 주시오'는 대략 두 개의 유형으로 정리할 수 있다. 첫째는 화자가 우월적 지위에 있는 경우이다(창 24:51; 30:34; 33:9). 윗사람이 아랫사람에게 말할 때나 허락이나 권한을 가진 자가 말할 때이다. 둘째는 상하 관계와 상관없거나 애매할지라도 간청할 때이다(민 12:12; 삿 15:2; 왕상 21:2; 왕하 2:9).[24] 아랫사람이 윗사람에게 명령 어투를 사용하더라도 이것은 명령이 아니라 강한 요청에 해당한다.[25] 화자가 청자에게 행위 실현을 요구하는 소망 곧 '바라다'는 본질적으로 기도와 잘 어울리며, 하나님을 찬양하는 내용일 때도 '바라다'로 번역한다(시 33:22; 104:31; 113:2).[26] '바라다'는 하나님과 함께한다는

에서 '저시브'를 '일 것이다'로 번역하는 것은 형태/의미론의 시각에서 문제가 되지는 않는다.

24) 삼상 18:17 "내가 그에게 손을 댈 것이 아니라, 필리스티아 사람들이 그에게 손을 대게 해야지." 사울이 다윗에게 큰딸 메랍을 아내로 주면서 마음속으로 하는 말이다.

25) 왕하 2:9 "선생님의 영 가운데서 두 몫이 저에게 넘어오도록 해 주십시오."에서는 엘리야가 하늘로 올라가기 전에 엘리사에게 자기가 무엇을 해 주기 원하는지 묻는데, 이때 엘리사의 답변이 왕하 2:9이다. 간청의 내용이면 아랫사람이라고 할지라도 윗사람에게 말할 때 명령 어투로 번역한다.

26) 기도에서 '저시브'는 명령 어투 '(해) 주시오'로 번역되는 경우도 많다(삿 6:39; 삼하 24:17;

임마누엘 양식에서도 많이 쓰인다(왕상 8:57; 삼상 20:13; 삼하 14:17; 대상 22:11, 16; 대하 19:7 [약간 다른 내용]).[27] 그리고 하나님을 송축하는 문장에서도 쓰인다(욥 1:21).

'바라다'와 '해라'는 일상 대화와 기도에서 서로 호환이 가능하다는 점에 주목해야 한다.[28] 실제 『새한글』은 동일한 내용을 '바라다'와 '해라'로 번역하기도 했다. 역대하 18:12 "예언자님도 그들 가운데 한 사람처럼 말씀**해 주세요**"는 왕의 심부름꾼이 예언자 미가여후에게 이스라엘의 아합 왕이 길르앗의 라못으로 치러가는 것에 대해서 긍정적으로 예언해 주기를 부탁하는 내용이다. 그런데 역대하 18:12의 평행구절에서는 다르게 번역한다. 열왕기상 22:13 "예언자님의 말씀도 그들 가운데 한 사람의 말과 같기 **바랍니다**"에서는 소망의 의미로 번역한다. 열왕기상 22:13과 역대하 18:12에서는 모두 '저시브'가 사용되었음에도 다르게 번역된 것이다. 그 이유는 무엇보다 명령과 소망이 모두 '저시브' 동사 형태의 허용 범위 안에 있기 때문이다. 그런데 이 두 번역에는 권력관계의 미묘한 뉘앙스 차이가 있다. 이 본문은 화자와 청자의 관계가 애매하다. 아합 왕의 심부름꾼은 아합과 동일한 권위와 힘을 가진 자로 볼 수 있다. 왕의 심부름꾼은 왕의 대리인으로 예언자에게 말하는 것이기에 왕의 심부름꾼은 예언자보다 높은 위치에 있다고 할 수 있다. 이런 시각에서는 왕의 심부름꾼은 명령을 할 수 있다. 역대하 18:12의 명령 '해 주시오'는 왕의 심부름꾼에게 권위를 실어주는 대화를 만든다. 이와 달리, 열왕기상 22:13의 소망 '바라다'는 왕의 심부름꾼과 예언자 미가여후 중에서 청자에 해당하는 예언자에게 힘을 실어주는 번역이다. 설령 왕이 부탁을 한다고 할지라도, 예언을 하는 사람은 예언자이다. 미가여후는 왕이 원하지 않는 예언도 할 수 있다. 소망 표현은 본래 화자가 자신의 발언의 실행을 통제하지 못할 때 쓰인다. 따라서 '바라다'는 청자를 배려하는 의미가 함축되어 있다. 이런 점에서 열왕기상 22:13은 예언자의 권위를 세우는 번역이라고 할 수 있다. 창세기 1:3의 '저시브'가 놓여 있는 상황과 다르기는 하지만,

---

대상 21:17; 느 1:6; 시 9:9; 35:6; 69:22, 26; 72:17; 80:17; 90:17; 119:76). 기도는 사람이 하나님께 말하는 것임에도 명령 어투가 허용된다. 사람이 간절한 마음으로 신에게 요청할 수 있다고 보기 때문이다.

27) 삼상 20:13; 삼하 14:17; 왕상 8:57; 대상 22:11, 16; 대하 19:7.

28) 『새한글』에는 '일 것이다'와 '바라다'가 호환된 경우도 있다. 미 1:2 "주 여호와께서 여러분과 맞서서 증인이 되**실 것입니다**."의 '일 것이다'는 글의 장르뿐만 아니라 화자의 성격도 고려하였음을 보여준다. 미 1:2와 동일한 표현이 미가처럼 예언서에 속하는 렘 42:5 "여호와께서 우리 가운데 참되고 믿을 만한 증인이 되시기 **바랍니다**."에도 있다. 이 구절에서 『새한글』은 '저시브' 문장을 '바라다'로 번역한다. 미 1:2는 예언자 미가가 사람들에게 하는 말인 반면, 렘 42:5는 사람들이 예레미야에게 하는 말이다.

위의 예는 ‘바라다’의 어감을 이해하는 데 도움을 준다.

3.3. ‘바라다’가 생략된 ‘…을(를)’

‘바라다’가 생략된 소망 표현 역시 사람의 발언에서 주로 사용되며 하나님의 발언에서는 찾기 어렵다. 『새한글』에서 ‘바라다’ 서술어가 생략되는 번역은 저주나 복을 비는 문장(창 9:26, 27; 출 18:19; 신 33:24; 시 122:7[평화]; 잠 5:18), 임마누엘 양식(출 18:19; 라 1:3), 그 외 기타(왕하 2:10)에서 나타난다. 소망은 행위 실현이나 행위 실현자를 통제할 능력이나 권한이 없는 화자가 단순히 자신의 마음과 의지를 드러내는 발언과 잘 어울린다. 따라서 저주와 복이나 임마누엘 양식은 소망 표현과 잘 맞다. 『새한글』이 ‘바라다’를 생략하여 번역하더라도, 복과 저주나 임마누엘 양식 같은 특정 표현에 한정되어 있다. “빛이 생기기를”은 이러한 경향과 동떨어져 있다. 우리말에서도 ‘바라다’가 생략된 표현은 ‘… 건강하기를’처럼 안부 인사 같은 내용에서 자주 쓰인다. 이런 점에서 창조 기사와 ‘바라다’가 생략된 소망 표현이 서로 잘 어울리는지 생각해 볼 필요가 있다.

‘바라다’가 생략된 소망 표현 중에서 열왕기하 2:10은 특정 표현 양식이 아니라 일상 대화이다. 엘리사가 엘리야에게 갑절의 능력을 달라고 했을 때, 엘리야는 “어려운 것을 해달라” 한다고 하면서, “그대에게 그런 일이 일어나기를”이라고 한다(왕하 2:10). ‘바라다’가 생략된 소망 표현이다. 『새한글』은 엘리야의 답변에 사용된 ‘저시브’를 엘리야가 행위 실현을 확실히 보장할 수 없다는 것으로 해석했기 때문에 소망으로 번역한 것이다.

4. 나오는 말

동사 형태 ‘저시브’의 기능에 관한 것은 형태론/의미론과 같은 문법의 문제이다. 문법은 보통 객관적이라고 할 수 있다. 명령 ‘해라’와 소망 ‘바라다’는 모두 성서 히브리어의 ‘저시브’ 동사 형태의 의미 영역 안에 있다. ‘저시브’ 동사 형태의 기능에서 볼 때 “빛이 생기기를”은 문법적으로 가능한 번역이다. 문법 외에 본문의 정황과 글의 장르를 고려하는 화용론 관점은 문법에 비해 주관적 판단의 비중이 높아서 번역자 또는 해석자에 따라 번역과 해석의 폭이 넓을 수 있다. 따라서 문법이 허용하는 의미 영역을 크게 벗어나지 않는다면, 기존의 한글 번역 성경과 다르다고 할지라도 수용할 수

있는 여유가 있어야 한다.

창세기 1:3은 하나님의 말씀이다. 이런 점에서 창세기 1:3은 하나님이 직접 하신 말씀이나 하나님의 말씀처럼 간주되는 '율법/규정'이나 '예언'과 가깝다. 그런데 이런 본문에서 הָיָה 동사의 '저시브'로 된 하나님의 말씀을 '바라다'로 옮긴 예는 찾기 어렵다. '바라다'와 같은 소망의 의미를 담은 번역은 '일상 대화'와 '기도', '복과 저주' 같은 사람들의 발언에서 주로 나타난다. 창세기 1:3처럼 '바라다'가 생략된 소망 표현은 '복과 저주' 문장에서 다수 있다. 『새한글』은 '저시브'로 된 하나님의 말씀을 주로 '해라'와 '일 것이다'로 번역하였다. 그런 점에서 "빛이 생기기를"은 『새한글』에서 '저시브' 번역의 일반적 경향과 다소 동떨어져 있다. 하지만 이것이 문제가 되지는 않는다. 명령과 소망은 기본적으로 화자의 의지와 마음을 표현하는 공통점이 있어 서로 호환이 될 수 있고, 실제 『새한글』에서 그런 예를 확인하였다(왕상 22:13; 대하 18:12). 명령은 행위 실현이나 행위 실현자를 통제할 힘이나 권한을 가진 화자와 잘 어울린다. 이런 화자의 발언이 명령 형식으로 드러난다면, 그 발언은 당연히 이뤄져야 한다는 혹은 이뤄질 수 있는 필연적 속성을 가지기 쉽다. 소망은 성취 여부가 화자의 통제 영역 밖에 있기 때문에 소망은 본질적으로 개연적 성격을 가지고 있다. 하지만 일반적으로 성경 독자들은 하나님의 말씀을 개연성으로 생각하지 않는다. 성경을 읽는 독자 마음속에는 하나님은 전지전능한 분이라는 선이해와 전제가 있기 때문이다.

"빛이 생기기를" 때문에 하나님은 명령을 하지 않고 마음으로 바라는 것을 표현만 하여도 '무에서 유(ex nihilo)' 창조가 가능하다고 성경 독자들은 생각할 수도 있게 되었다. 한 번 문자화된 텍스트는 그 자체로서 독립된 세계를 가지게 되어 해석의 자율성을 얻게 된다. 『새한글』의 "빛이 생기기를"은 창조 사건을 하나님의 명령이 아니라 하나님의 소망의 결과로 해석할 수 있는 길을 열었다. 이로 인해 창조 사건에 나타난 하나님의 이미지는 달라지게 된다. 기존 『개역한글』과 『개역개정』의 "빛이 있으라"가 하나님의 신적 권위를 선명하게 드러낸다면, "빛이 생기기를"에서는 하나님이 겸손한 분으로 와닿는다. 하나님이 에스겔 45:10에서 "너희는 공정한 저울을 써야 한다"가 아니라 "… 저울을 쓰기 **바란다**", 말라기 3:10에서는 "십일조를 빠짐없이 다 창고로 가져와서 양식이 나의 집에 있도록 해라"가 아니라 "… 나의 집에 있으면 **좋겠다**"로 말씀하시는 것과 같다. 『개역한글』과 『개역개정』과 비교하여 창조 기사에 나타나는 『새한글』의 하나님은 강한 위엄의 이미지보다는 부드러운 속성을 가진 분이 된다. 『새한글』의 머리말에서 제시한 번역 특징에는 "… 하나님의 친밀감이 드러나도록 한다"라고 명시되어 있

다.[29] "빛이 생기기를"은 이러한 번역 정책을 반영한 것이다. 결국, "빛이 생기기를"은 하나님의 권위보다 하나님의 친밀감에 손을 들어준 결과이다.

『새한글』은 창세기 1장에서 창조 사역과 관련하여 3절 외에서도 '저시브' 동사 형태는 명령이 아니라 '바라다'가 생략된 소망으로 번역한다(창 1:6, 9, 11, 14, 15, 20, 22, 24). 이들 역시 본 글에서 말하는 바를 그대로 적용하면 될 것이다. 본 글에서는 '저시브'의 용례를 הָיָה 동사에 제한하여 분석하였다. 보다 확실한 결과를 얻기 위해서 더 많은 용례를 참고해야 하는 것은 사실이다. 본 글에서 이뤄진 연구가 성서 히브리어의 '저시브'에 대한 이해와 번역에 도움이 되며, 향후 이와 관련된 논의에 기여할 수 있기를 바란다.

<주제어>(Keywords)
창세기 1:3, 창조, 성서 히브리어, 양태, 저시브.
Genesis 1:3, creation, biblical hebrew, modality, jussive.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 13일)

29) 『새한글성경』 (서울: 대한성서공회, 2024), ii-iii.

<참고문헌>(References)

『새한글성경』, 서울: 대한성서공회, 2024.

민현식, "『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 「성경원문연구」 51 (2022), 353-384.

박동현, 민현식, 이두희, 『『새한글성경』 간추린 번역 해설집』, 서울: 대한성서공회, 2025.

Arnold, B. T. and Choi, J. H., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Cook, J. A., *Time and the Biblical Hebrew Verb: The Expression of Tense, Aspect and Modality in Biblical Hebrew*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.

Joosten, J., *The Verbal System of Biblical Hebrew*, Jerusalem: Simor Ltd, 2012.

Lyons, J., *Semantics: Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Nuyts, J., "Modality: Overview and linguistic issues", W. Frawley, ed., *The Expression of Modality*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

Papafragou, A., *Modality: Issues in the Semantics-Pragmatics Interface*, Amsterdam: Elsevier, 2000.

Palmer, F. R., *Mood and Modality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Portner, P., *Modality*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Walker-Jones, A., *Hebrew for Biblical Interpretation*, Atlanta: SBL, 2003.

<Abstract>

Command or Wish? The Significance of the Jussive Rendering in Genesis 1:3 of the New Korean Translation

Sang Hyuk Woo
(Saegil Church)

This article examines the rendering of Genesis 1:3 in the New Korean Translation, which translates the Hebrew יְהִי אוֹר as “May light come into being”, in contrast to the imperative formulations found in earlier Korean versions “Let there be light”. The study investigates the grammatical, semantic, and pragmatic basis of this translation, focusing in particular on the Biblical Hebrew jussive as an expression of volitional modality.

The jussive encodes the speaker’s volition and occupies a semantic continuum ranging from directive force (command, obligation) to optative expression (wish, desire). As a third-person verbal form, its meaning is often not fully specified by morphology alone and must be interpreted in light of contextual and pragmatic factors. These include the authority of the speaker, the relationship between speaker and addressee, the literary genre, and the extent to which the speaker exercises control over the realization of the action. In contexts of divine speech, where the speaker is presumed to possess absolute authority and control, the jussive is typically interpreted as expressing command or certain realization rather than mere wish.

A comparative analysis of ancient versions, including the Septuagint and the Vulgate, as well as major modern English translations, demonstrates that Genesis 1:3 has overwhelmingly been rendered in imperative or declarative forms, thereby underscoring divine authority and the performative efficacy of God’s speech. By contrast, optative renderings are more frequently associated with human discourse, particularly in prayers, blessings, and petitions, where the speaker lacks control over outcomes and expresses dependence on an external agent.

Against this translational background, the optative rendering in the New Korean Translation represents a significant departure from established convention. This article argues that such a choice reflects a deliberate translation strategy that seeks to foreground relational and affective dimensions of divine

speech, in line with the translation's broader theological orientation. As a result, the creative utterance in Genesis 1:3 may be understood not only as a performative command but also as an expression of divine intention or desire.

In conclusion, while the optative rendering remains grammatically defensible within the semantic range of the jussive, it constitutes a notable interpretive shift. This shift carries theological implications by subtly reframing the portrayal of God in the creation narrative, highlighting relational intentionality alongside divine authority and inviting renewed reflection on the role of translation in shaping theological understanding.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 24-53
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.24
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

이름신학의 맥락에서 본 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (출 3:13-15)

정현진*

1. 여는 말

출애굽기 3장에는 하나님이 모세와 말씀하시는 중에 자신의 이름을 알리시는 이야기가 있다. 그것은 성경의 하나님을 이해하는 데 결정적인 계기를 부여하기에 언어학과 종교사와 신학 및 주석 분야에서 매우 중요하다. 이 글의 목적은 그것의 신학적 의미를 이름신학과 관련하여 살펴보는 데 있다.[1)]

출애굽기 3장에서 하나님은 자신의 이름과 관련하여 네 가지로 말씀하셨다. 네 조상의 하나님, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, אֶהְיֶה, יהוה. 이는 우리에게 커다란 난제를 안겨주었다.

여기서 주어진 문제는 크게 일곱 가지다. i) 하나님 이름의 뿌리(기원)는 무엇인가? ii) 그 이름들을 히브리어 문법(어법)으로 어떻게 분석할 것인가? iii) יהוה를 어떻게 발음할 것인가? iv) 야훼의 이름이 계시된 배경은 무엇인가? v) יהוה라는 이름을 알려주실 때 나오는 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה와 אֶהְיֶה는 무슨 뜻인가? vi) 네 조상의 하나님은 무슨 뜻일까? vii) '나의 영원한 이름이요 대대로 기억할 나의 칭호'란 무슨 뜻일까?

이 일곱 가지 가운데 어느 것 하나 호락호락하지 않다. 각각의 경우마다 학자들이 여러 가지 의견을 제시했다. 지면 관계로 여기서는 위와 같은 물

* Johannes Gutenberg Universität in Mainz에서 구약학으로 박사학위를 받음. 전 한신대학교 겸임교수. natur33@hs.ac.kr.

1) 이것은 2024년 12월 예명대학원대학교 콜로키움에서 발표한 것을 대폭 수정한 것이다.

음들 가운데 주로 iv)~vi)을 다루기로 한다.

2. 하나님 이름이 계시된 배경

하나님의 이름 계시는 좁게는 출애굽기 3:1-17의 틀 곧 모세의 소명 이야기에, 조금 더 넓게는 출애굽기 3:1-4:17에, 보다 큰 범주로는 출애굽기 1:1-6:13의 문맥 안에 들어있다.[2] 이로써 우리는 하나님 이름의 계시와 히브리(이스라엘) 민족이 처한 사회·역사적인 현실, 그리고 출애굽 사건이 매우 긴밀하게 이어지는 것을 볼 수 있다.[3]

하나님은 호렙산에서 양을 치는 모세에게 나타나셨다. 하나님은 모세가 자신에게 다가오는 것을 보시고 그의 이름을 부르시면서 대화가 시작됐다 (출 3:4-6).

> **하나님**: 모세야. 모세야.
> **모세**: 내가 여기 있나이다.
> **하나님**: … 나는 네 조상의 하나님이니 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님이니라.

하나님은 모세의 이름을 연거푸 두 번 부르셨다. 하나님은 대체로 매우 중요한 일을 시작하실 때 그런 형식으로 사람 이름을 부르셨다. 성경에 그런 예가 몇 번 나온다(창 22:11; 46:2; 삼상 3:10; 왕상 13:2; 행 9:4; 참조, 렘 22:29[3x]; LXX 창 22:1; 삼상 3:4). 하나님이 본격적인 사역에 앞서 사람의

---

2) B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1974), 61; 아울러 C. Dohmen, *Exodus 1-18*, HThKAT (Berlin: Herder, 2015), 133 이하; T. D. Alexander, Exodus, AOTC (London: Apollos, 2017), 79를 참조하라. 범위를 조금 더 넓혀 출 1:1-6:13에서 보자면 이것은 아래와 같이 히브리인이 이집트에서 핍박당하는 중에 하나님을 만나는 이야기의 중심에 위치한다.

a - oppression by pharaoh (1:1-22)
  b - Moses comes to pharaoh's house (2:1-10)
    c - Moses departs from Egypt (2:11-25)
      d - Turning point: call of Moses (3:1-4:17)
    c' - Moses returns to Egypt (4:18-31)
  b' - Moses comes to pharaoh's house (5:1-4)
a' - worse oppression by pharaoh (5:5-6:13)

3) 그 시대의 사회·역사적 현실에 관해서는 이스라엘 역사서들과 출애굽기 주석서들에 기술된 것을 참조하라.

이름을 부르시는 것은 또한 그 사람이 해야 할 사역의 중요성과 특이성을 인정하시는 것이다.

하나님의 부르심에 모세가 "내가 여기 있나이다(הִנֵּנִי)"라고 응답했다(4절). 이것은 종종 자신이 호명될 때 반응하는 것인데(창 22:1, 11; 31:11; 46:2 등 여러 곳) 지금의 대면을 긍정적·호의적으로 받아들이는 마음을 나타낸다. 언어 행위 이론은 이것에 관해 대면을 수용하는 표현(Ausdruck der Kontaktaufnahme)이라고 한다. 곧 이것은 자신이 있는 장소를 나타내기보다는 자기 앞에 있는 존재(인물)와 대화할 준비가 이미 되어있다는 표시다.[4]

이때 하나님은 자신의 정체를 밝히셨다. "나는 네 조상의 하나님이니 …" 그리고 모세에게 이스라엘 백성을 이집트에서 이끌어내라는 소명(사명)을 주셨다(출 3:7-10). 그러자 모세가 하나님께 말씀드렸다.

> **모세**: 내가 누구이기에 바로에게 가며 이스라엘 자손을 애굽에서 인도하여 내리이까(출 3:11)
>
> **하나님**: 내가 반드시 너와 함께 있으리라 네가 그 백성을 애굽에서 인도하여 낸 후에 너희가 이 산에서 하나님을 섬기리니 이것이 내가 너를 보낸 증거니라(출 3:12)

하나님 앞에서 모세는 '내가 누구이기에'라고 한다. 여러 사람이 하나님 앞에서 이같이 물었다.[5] 모세의 이 물음을 어떻게 받아들일까? 베클리(O. Bächli)는 이 물음과 관련하여 모세, 기드온, 사울, 다윗 등의 경우를 두루 살펴본 뒤 다음과 같은 해석의 가능성을 제기했다.[6] i) 이것은 과장 섞인 수

---

4) G. Fischer, *Jahwe unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)*, OBO 91 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 13.

5) 예를 들면 다윗이다. "다윗이 사울에게 이르되 내가 누구며 이스라엘 중에 내 친속(생명)이나 내 아버지의 집이 무엇이기에 내가 왕의 사위가 되리이까 하였더니(삼상 18:18)" "다윗 왕이 여호와 앞에 들어가 앉아서 이르되 주 여호와여 나는 누구이오며 내 집은 무엇이기에 나를 여기까지 이르게 하셨나이까"(삼하 7:18) 솔로몬도 그렇게 했다. "누가 능히 하나님을 위하여 성전을 건축하리요 하늘과 하늘들의 하늘이라도 주를 용납하지 못하겠거든 내가 누구이기에 어찌 능히 그를 위하여 성전을 건축하리요 그 앞에 분향하려 할 따름이니이다"(대하 2:6; 왕하 8:13 참조)

6) O. Bächli, "Die Erwählung des Geringen im Alten Testament", *ThZ* 22 (1966), 393; 이 문제에 관한 논의는 W. H. C. Propp, *Exodus 1-18*, AB (Garden City: Doubleday, 1999) 202-203; C. Houtman, *Exodus*, HCOT (Kampen: Kok Publishing House, 1993), 361; V. P. Hamilton, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 58; P. Enns, *Exodus*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2000), 100 등을 참조하라; 카숫토(U. Cassuto)는 이 물음이 소명을 거절하는 것이거나 그것을 이행할 능력에 대한 회의라고 보는 학자들의 견해에 반대한다. 모세의 회의는 자신이 해야 할 일이 구체적으로 주어지는 출애굽기 4장에서야 비로소 나타난다는 것이다. 여기에는 (아직까지

사학적인 물음일까? ii) 벼는 익을수록 고개를 숙인다는 속담으로 표현되듯이 겸손을 나타내는 동양의 미풍양속일까? iii) 경건한 신앙에서 우러나는 심리적인 문제로 보아야 할까? iv) 당시 국제 정세 속에서 약세인 히브리 민족의 현실, 그리고 이스라엘 안에서 위 사람들은 유력한 가문 출신이 아니라는 사실을 반영하는 것일까?

위와 같은 물음을 안고 본문을 살펴보자. 모세가 '… 내가 가며 … (וְאֵלֵךְ ← הָלַךְ)'라고 한 곳에 강의(Piel) 능동형 동사가 쓰였다. 그 의미는 '내가 가야만 합니까(KJV: I should go …)?'라는 말맛이 배어있다.[7] 이 구문은 וְכִי … כִּי로 가는 행위(וְאוֹצִיא ← יָצָא)에 이어지는 또 다른 행위를 강조한다(KJV: I should bring forth …). 뒷부분에 접속사 וְ와 함께 쓰인 כִּי는 '게다가, 더군다나'라는 말맛으로 쓰였다. 이는 '애굽 왕 파라오를 만나는 것만 해도 죽을 데로 가는 것 같아 몸서리쳐지는데, 거기에 더하여 이스라엘 백성을 출애굽 시키는 막중한 사명까지 감당해야 하다니요? 내게 도대체 무슨 능력이 있어 그런 일을 감당할 수 있겠습니까?'란 말맛을 풍긴다.

"내가 누구이기에(מִי אָנֹכִי)"라는 모세의 반응에 하나님은 "내가 반드시 너와 함께 있으리라(כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ)"라고 대답하셨다(12절).[8] 여기서 쓰인 동사 אֶהְיֶה는 같은 형태로 14-15절에 세 차례 더 나온다.[9] 이것은 매우 특별한

는) 개괄적인 틀로만 주어진 자신이 해야 할 일이 두려워야 할 정도의 어려움이라는 점을 어렴풋이 느낄 수 있을 뿐이라는 것이다. 그는 이 물음을 겸손 또는 자신의 무가치함(자격없음)을 나타내는 것이라 보았다. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes Press, 1967), 36; 참조, J. H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 245.

7) 민영진은 여기에 '감히'를 첨가하는 것이 자연스럽다고 한다. 그리고 אֶהְיֶה는 보어나 서술어에 무엇이 오는지에 따라 "내가 …일 것이다", "내가 … 될 것이다", "내가 … 있을 것이다" 등으로 번역될 수 있다고 한다. 민영진, 『출애굽기』 (서울: 대한기독교서회, 2014), 90-91.

8) 드라이버(S. R. Driver)는 אֶהְיֶה를 'I will be' 곧 미래 시제로 번역하면서, 이 경우 시제는 본질적인 것이 아니라, 하나님이 자신의 백성에게 자신의 존재를 적극적으로 드러내는 표현이라고 본다. S. R. Driver, *The Book of Exodus: Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 40-41. 그는 출 3:12의 이 부분을 "반드시(정녕) 내가 너와 함께 있을 것이다 … (Certainly I will be with thee …)"로 옮겼다. 이런 번역은 유대인 주석가들이 전통적으로 해 오던 것이다. 이를테면 라쉬(Rashi, 1040-1105)는 이 부분을 "나는 이 고난 속에서 그들과 함께할 것이요, 내가 그들과 함께할 것은 그들이 장차 포로로 잡혀 복종할 때와 같을 것이다(I will be with them in this affliction what I will be with them in the subjection of their future captivities)."라고 의역했다. 그는 이 말씀을 존재론적 질문에 답하는 것으로 보는 대신에 하나님께서 고통 속에 신음하는 자신의 백성과 함께하는 것, 곧 하나님의 임재를 계시하시는 말씀으로 받아들였다; 스포어(H. H. Spoer)도 그런 입장을 따랐다. H. H. Spoer, *The Origin and Interpretation of the Tetragrammaton* (Chicago: University of Chicago Press, 1901).

9) 프로이쓰(H. D. Preuß)는 '… ich will mit dir sein!', *ZAW* 80:2 (1968), 139-173 (*ThWAT* I:485-500 참조)에서 '너와 함께'라는 표현의 말맛을 상황에 따라 크게 두 가지로 분류했다.

약속이다.

하나님은 미디안 군대와 상대하기를 꺼리는 기드온에게도 이와 똑같은 말씀을 주셨다(삿 6:16). 기드온이나 모세가 받은 사명은 여느 예언자들이 받은 것처럼 단순히 하나님께로부터 들은 말씀을 다른 사람들에게 전달해 주는 것을 넘어선다. 모세의 사명은 파라오에게 하나님의 말씀을 전할 뿐만 아니라, 이스라엘 백성을 이집트에서 이끌어내어 가나안으로 가는 것이다. 이런 뜻에서 임마누엘 약속은 막강한 대군을 보내주는 것보다 더 확실한 보장이다. 그것은 모세에게 그 어떤 세력이라도 능히 무찌를 힘이 된다(사 35:3; 고전 1:27; 히 12:12 참조).

임마누엘 약속은 보냄받는 자가 자신의 사명을 수행하는 과정에서 하나님의 이름과 하나님이 주시는 사명을 자기 홀로 지고 가는 것이 아니라, 하나님 자신이 매사에 함께 감당하신다는 사실을 반영하는 것이다.[10] 출애굽기의 흐름 안에서 보자면 이 약속에는 하나님은 히브리 족속의 시련과 고난, 그리고 출애굽 여정에 동행하시는 분이라는 사실을 반영한다.

모세가 출애굽기 3:11에서 하나님께 질문드리는 분위기는 출애굽기 3:4의 그것과 사뭇 다르다. "내가 누구이기에(מִי אָנֹכִי)"라는 표현은 수용(הִנֵּנִי 참조)이 아니라 최소로 보면 겸양 또는 머뭇거림이요 최대로 보면 거절이다. 이런 동기에서 하나님은 소명의 말씀에 이어 임마누엘(내가 반드시 너와 함께 있으리라)의 약속을 주셨다. 하나님께서 출애굽과 그 이후의 과정에 동행하실 것을 약속하셨으니, 이제는 모세가 그 부르심에 응답할 근거가 충분할 것 같다. 그러나 모세는 그것으로 성이 차지 않았다. 그는 다시 하나님께 여쭈었다.

모세: 모세가 하나님께 아뢰되 내가 이스라엘 자손에게 가서 이르기를 너희의 조상의 하나님이 나를 너희에게 보내셨다 하면 그들이 내게 묻기를 그의 이름이 무엇이냐 하리니 내가 무엇이라고 그들에게 말하리이까(출 3:13)

하나님: 나는 스스로 있는 자이니라 또 이르시되 너는 이스라엘 자손에

그 하나는 여정(믿음의 조상들의 여정)과 이스라엘의 출애굽 및 광야 유랑에서 가나안 정착으로 이어지는 특수한 상황(전투), 다른 하나는 비교적 일상적인 생활현장(요셉이나 다윗 등)에서 주어지는 비교적 보편적인 약속이 그것이다. 이것은 부름을 받는 자가 뒷걸음치려 할 때 지지와 보호를 나타내며 힘을 실어주는 구약성경의 문맥에서 100여 번 쓰인다. 이것은 i) 명사 문장의 짧은 구문 또는 ii) 출 3:12와 같이 הָיָה 동사를 포함하는 동사 문장으로 나타난다. G. I. Davies, *Exodus 1-18*, ICC (Bloomsbury: T&T Clark, 2020), 256-257; 김창주, 『출애굽기 나루: 자유와 구원과 해방의 이야기』(서울: 동연, 2023), 86 참조.

10) C. Houtman, *Exodus*, 95; C. Dohmen, *Exodus 1-18*, 154.

> 게 이같이 이르기를 스스로 있는 자가 나를 너희에게 보내셨다 하라 … 너는 이스라엘 자손에게 이같이 이르기를 너희 조상의 하나님 여호와 곧 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님께서 나를 너희에게 보내셨다 하라 이는 나의 영원한 이름이요 대대로 기억할 나의 칭호니라(출 3:14-15)

모세는 '임마누엘'의 약속을 주시는 하나님께 이름이 무엇이냐고 했다(13절).[11] 여기에 이름이란 낱말(שֵׁם)이 출애굽기에 43번[12] 중 4번째로 등장한다.

출애굽기 3:11에서 '내가 누구이기에'라고 했던 모세는 출애굽기 3:14에서 하나님을 향해 '당신의 이름은 무엇입니까?(= 당신은 누구입니까?)'라고 묻는다. 하우트맨(C. Houtman)은 여기 나오는 מַה־שְּׁמוֹ(그의 이름이 무엇이냐?)에 내포된 의미를 다음과 같이 말한다.[13]

> 어떤 사람의 이름을 아는 것은 그 사람의 품성을 아는 것이다. 이는 그 둘 사이에 긴밀한 유대 관계가 형성된 것을 전제로 한다(사 45:3 이하 참조). 이스라엘 백성은 모세가 참으로 자기들 하나님의 대리자라는

---

11) 이런 물음(의견제시)에 관해 자이츠(C. R. Seitz)는 다음과 같이 설명한다.
"그들이 모세에게 하나님의 이름이 무엇인지 묻는 것은 그것을 모르기 때문이 아니다. 만일 그들이 애초에 그것을 알지 못한다면, 그가 그 이름을 알려주는 것이 그들에게 어떤 의미가 있거나, 어떻게 검증될 수 있겠는가? 그들이 이름을 묻는 것은 그들이 그것을 알고 있기 때문이며, 자신들이 이름을 부르는 하나님이 실제로 그를 보냈다는 것을 확증할 수 없는 하나님의 대변자에게 억지로 귀 기울이도록 강요받지 않으려는 것이다." C. R. Seitz, "The Call of Moses and the 'Revelation' of the Divine Name: Source-Critical Logic and Its Legacy", C. R. Seitz and K. Greene-McCreight, eds., *Theological Exegesis: Essays in Honor of B. S. Childs* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 152.

12) E. Jenni and C. Westermann, hrsg., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 937; C. Houtman, *Exodus*, 58.

13) C. Houtman, *Exodus*, 387-388. 여기서 그는 이에 관해 학자들이 제시한 의견을 다음과 같이 소개한다.
- U. Cassuto: 이집트에 살던 이스라엘 사람들은 자기 조상의 특별한 이름을 잊고 살았다;
- A. Dillmann: 그들은 이집트 땅에 살 때 여러 신을 동시에 섬겼으며, 모세가 그것들 가운데 어느 신을 자기 조상들의 하나님으로 받아들였는지 궁금했다(수 24:14; 겔 20:7 이하 참조);
- P. Heinisch: 이 물음에서 우리는 i) 이스라엘이 조상의 하나님을 잊었기에 이제는 '그렇다면 그분이 누구신가'라고 묻거나 ii) 이집트의 다신교적 경향에 따라 자기들을 다른 신들과 구별해주는 하나의 이름을 알고 싶어했다고 추론할 수 있을 것이다;
- H. Holzinger: 이스라엘 사람들은 자기들의 숭배를 통해 신과 접촉하기 위해 그 이름을 알고 싶어 했다(사 13:17 참조);
- R. A. Cole: 이것은 사람들이 모세에게 '당신은 하나님으로부터 어떤 새로운 계시를 받았느냐'라고 물을 것을 반영한다(창 16:13 참조);
- E. Segal: 이것은 '이 이름의 의미하는 것은 무엇이냐'라고 묻는 것이다(창 21:29; 출 13:14; 수 4:21 참조).

> 확신을 얻고 싶었다. 하나님의 이름을 말하며, 자신이 받은 하나님과 그 분의 계시에 관해 이야기할 수 있다면, 모세는 자신이 보내진 자임을 확실히 알릴 수 있다. 하나님의 이름을 아는 것은 모세가 그분과 특별한 관계를 맺고 있으며 하나님의 신뢰를 받고 있다는 뜻이다(창 32:30; 사 13:17 이하 참조).

야훼를 향한 모세의 이 물음은 i) 3:11에 배어있는 망설임이나 거절보다는 한결 마음이 열린 것을 반영한다. 그리고 ii) 그가 지닌 관심의 초점이 자기 자신에서 하나님으로 옮겨진 것을 보여 준다.

여기에는 하나님이 모세에게 말씀하셨다는 표현이 3번('하나님이 (또) 모세에게 이르시되', '그리고 그가 이르시되') 나오고 그 말씀의 내용이 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה와 אֶהְיֶה 그리고 יהוה로 세 차례 쓰였다(14-15절).[14]

이 세 가지 용어에 접근하는 방식은 학자마다 여러 가지로 차이가 있다. 곧 i) 그것의 어원을 고대 근동의 언어들 및 문화와 연결시켜 찾아가는 방식, ii) 히브리어 어법이나 문법에 무게를 두는 방식, iii) 출애굽기 3장, 또는 3-4장, 또는 1-14장, 또는 출애굽기 전체에서 그 의미를 찾아가는 방식 등이 그것이다. 어떤 방식으로 접근하든 출애굽기에 나타난 하나님의 이름 계시는 출애굽기 14:31과 떼려야 뗄 수 없는 관계에 있다.

> 이스라엘이 여호와께서 애굽 사람들에게 행하신 그 큰 능력을 보았으므로 백성이 여호와를 경외하며 여호와와 그의 종 모세를 믿었더라

3. 나는 네 조상의 하나님

이스라엘 민족은 자신의 기원과 관련하여 '하나님의 백성'이란 특별한 자의식을 가지고 있다. 그런 맥락에서 '조상의 하나님'이란 표현도 나온 것이다. 이 말은 출애굽기 3장에서 4번 쓰였다(출 3:6, 13, 15, 16).[15]

---

14) 장일선은 이 세 가지 표기를 넓은 의미에서 모두 같은 뜻으로 보았다. 장일선, 『구약신학의 주제』(서울: 대한기독교서회, 1989), 88; 앤더슨과 프리드맨(F. I. Andersen and D. N. Freedman)은 호 1:9 "여호와께서 이르시되 그의 이름을 로암미라 하라 너희는 내 백성이 아니요 나는 너희 하나님이 되지 아니할 것임이니라(… For you are not my people, and I am not *Ehyeh* for you. 참조, 렘 11:4; 겔 11:20)"를 놓고 이것과 다른 의견을 제시했다. 그들은 여기 나오는 אֶהְיֶה를 하나님 이름으로 본 것이다. F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB (Garden City: Doubleday, 1980), 4.

15) 대다수 성경번역본은 출 3:6과 출 3:13, 15, 16에서 단수와 복수로 쓰인 '아버지'란 낱말을 거의 같게 번역한다. 학자들 대부분은 이것을 히브리어 성경에서 아버지란 낱말(단수 אָב;

네 조상의 하나님 (אֱלֹהֵי אָבִיךָ, 출 15:2 내 아버지의 하나님[אֱלֹהֵי אָבִי])
너희의 조상의 하나님(אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם)
너희 조상의 하나님(אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם)
너희 조상의 하나님(אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם)
(참조, 히브리 사람의 하나님 야훼 [출 3:18])

이것은 하나님께서 자신의 정체를 밝히는 것 또는 자신을 소개하신 것으로 보인다(창 28:13; 35:11 참조). 하나님은 여기서 사람들의 이름과 구체적으로 맺어진 분으로 등장하신다. 이로써 하나님은 모세에게 매우 깊은 인상을 심어주셨다.[16]

출애굽기 3:6에서 하나님을 가리키는 인칭대명사로 평범하게 쓰이는 אֲנִי 대신에 특별하게 강조하는 뜻이 담긴 1인칭 대명사 אָנֹכִי가 사용되었다. 그런 말맛을 살려 보자면 이것은 다음과 같다.[17]

i) 나는 바로 네 조상의 하나님이다(나는 다름 아닌 네 조상의 하나님이다).
ii) 나는 곧 네 조상의 하나님이다.
iii) 나로 말하자면 네 조상의 하나님이다.

하나님의 위와 같은 자기 계시(소개)는 비록 이집트 왕궁에서 자라난 모세, 지금은 미디안 광야로 도망쳐 그곳 제사장의 딸과 결혼하여 아기까지 낳은 모세, 장인의 양 무리를 돌보는 목자 모세에게 커다란 도전이었을 것이다. 그는 '네 조상의 하나님'이란 말을 듣는 순간 하나님의 약속을 받은 백성이면서도 지금 노예로 살아가는 자기 동족의 아픔이 가슴 깊이 다가왔을 것이다.

위와 같이 하나님이 "나는 …"라는 형식(명사 문장 또는 הָיָה 동사가 들어

복수 אָבוֹת)이 아버지와 조상을 가리키는 중의법으로 쓰이기에 아무렇지 않게 넘어간다. 다만 그린버그(M. Greenberg)는 출 3:6에서 하나님이 '바로 네 아버지 아므람의 하나님'이란 취지로 말씀하셨다고 한다. 하나님은 아직 자신과 직접 접촉한 경험이 없는 모세에게 일부러 작은 불 속(סְנֶה, "떨기나무")에서 나타나신 것처럼, 모세와 접촉점을 만들려는 배려심에서 그의 아버지 아므람의 목소리를 흉내 내어 그에게 말씀하셨다고 추측하는 것이다(삼상 3:4 이하 참조). M. Greenberg, *Understanding Exodus: A Holistic Commentary on Exodus 1-11* (Eugene: Cascade, 2013), 72-73; T. E. Fretheim, *Exodus*, Interpretation (Louisville: Westminster John Knox Press, 1991), 73; 박철현, "출애굽기 3:1-4:17 - 평범한 날의 비범한 사건",「헤르메네이아 투데이」23 (2003), 66-67.

16) A. D. Surls, *Making Sense of the Divine Name in the Book of Exodus From Etymology to Literary Onomastics*, Bulletin for Biblical Research Supplement (Winona Lake: Eisenbrauns, 2017), 76.

17) 인칭대명사 אֲנִי와 אָנֹכִי에 관해서는 *Gesenius*, 18th ed., 81-82; *HALOT*, 69-70; *THAT* I:216-220을 참조하라.

있는 동사 문장)으로 자신을 알리시는 장면은 성경에 자주 나온다.[18]

'나는 … 이다'라는 틀로 자신을 알리는(소개 또는 과시하는) 것은 고대 근동에서 왕의 포고문이나 비문 등에도 널리 쓰였다. 예를 들어 모압 왕 메샤의 비문을 보자.

<그림 1> 모압 왕 메샤의 비문과 해석의 일부



1 나는 메샤, 그모스 [얏트]의 아들, 모압 임금, 디본 사람이다. … 3 그리하여 나는 카르호호에 그모스를 위하여 이 산당을 세웠다. [나는] 이것을 [승리] 4에 도취하여 세웠다. 왜냐하면 그가 나를 모든 왕에게서 건지셨고 나로 하여금 나의 모든 적을 내려다보게 만드셨기 때문이다. 오므 5 리가 이스라엘의 왕이었고 모압을 오랫동안 억눌렀다. 왜냐하면 그모스가 그 땅을 노여워하셨기 때문이다. 6 그의 아들이 그 뒤를 이었는데 이도 말하였다. "내가 모압을 억누르리라." 나의 날들에 그[모스]가 말씀하셨고, 7 나는 그와 그 집을 내려다보았다. 이리하여 이스라엘은 영영 망했다 …

출처: 루브르 박물관 소장.

'네(나의) 조상(아버지)의 하나님'이란 표현은 고대 근동의 문헌들에도 나타난다. 주전 19세기에 나온 고대 앗시리아 왕 콰트나의 편지, 주전 14세기의 이집트 아마르나 문서, 라스 샤므나 근교 우가릿에서 나온 편지 등에는 '내 아버지의 신 아슈르', '우리 아버지의 신 아슈르와 아무룸', '우리 선조의 신 아슈르와 아무룸', '내 아버지의 신 샤마쉬', '내 아버지의 이름으로 맹세하건대 …' 란 표현이 있다.[19]

---

18) "나는 이 땅을 네게 주어 소유를 삼게 하려고 너를 갈대아인의 우르에서 이끌어 낸 여호와니라"(창 15:7); "나는 여호와니 너의 조부 아브라함의 하나님이요 이삭의 하나님이라"(창 28:13); "나는 전능한 하나님이라 생육하며 번성하라"(창 35:11); "나는 하나님이라 네 아버지의 하나님이니 애굽으로 내려가기를 두려워하지 말라"(창 46:3); "나는 너를 애굽 땅, 종되었던 집에서 인도하여 낸 네 하나님 여호와니라"(출 20:2; 신 5:6; 참조, 출 34:6; 레 19:36; 25:38). 예수님도 요한복음에서 에고 에이미(ἐγώ εἰμι) 형식으로 자신을 7차례 나타내셨다. i) 나는 생명의 떡이다(요 6:35); ii) 나는 세상의 빛이다(요 8:12); iii) 나는 문이다(요 10:7,9); iv) 나는 선한 목자라(요 10:11); v) 나는 부활이요, 생명이다(요 11:25); vi) 나는 길이요 진리요 생명이다(요 14:6); vii) 나는 참 포도나무다(요 15:1, 5). 이것들은 요 8:24, 28, 58; 13:19와 함께 예수 이름에 내포된 의미를 상징적으로 표현한 것(비유)이다. 거기서도 예수님은 10차례에 걸쳐 자신의 이름을 하나님의 이름으로 지칭한 것이다.

19) 고대 근동의 앗시리아 문헌(주전 19세기)에 나오는 *ilib*라는 낱말이 아마 '조상의 신(god of

'조상의 하나님'이란 표현에 관해 아이스펠트(O. Eißfeldt)는 다음과 같이 결론지었다.[20]

> 모세 앞에 나타난 하나님은 그 조상들에게 나타난 하나님과 동일한 하나님이시다. 하나님께서 자신을 그 조상들에게 보여 주신 것처럼, 모세에게도 나타나셨다. 따라서 하나님 이름의 지속성과 변함없음은 그가 과거 세대들 가운데서 보여 주신 것과 같은 하나님이심을 드러낸다.

우리는 '네 조상(아버지)의 하나님'이란 표현에서 크게 네 가지 말맛을 본다.

i) 이는 하나님과 하나님 앞에 선 사람 사이의 특별한 친분 관계를 나타낸다.

ii) 이 본문에서 '네(너희) 조상(조상들)의 하나님'이란 표현 그 자체 못지않게 바로 그 뒤에 이어지는 조상 세 사람(아브라함, 이삭, 야곱) 이름과 더불어 삼중으로 되풀이 나오는 '하나님'이란 표현도 매우 중요하다. 이는 자기 가문 및 히브리 민족의 신앙 공동체와 모세의 연속성을 보여 준다.[21] 곧 '네(너희) 조상의 하나님'이란 말은 히브리인의 신앙이 각 시대·세대의 차이와 단절을 뛰어넘어 하나님 안에서 일관되고 통일성 있게 흐르는 것을 나타낸다.

iii) 이것은 하나님이 인간의 현실, 인간의 역사와 깊은 관련을 맺고 계신 분이라는 사실을 말해준다. 특히 출애굽기의 흐름 안에서 이것은 하나님 백성이 당하는 고난에 동참하신다는 뜻이다.[22]

iv) 그러므로 '조상의 하나님'이란 표현은 단순히 과거냐 현재냐 미래냐의 문제가 아니라, 인간이 생활 현실에서 지속적·반복적·미래적으로 경험하는 하나님의 현존을 느끼게 한다. 그러므로 모세는 이스라엘 백성에게 이제까지 알지 못했던 전혀 새로운 하나님이 아니라, 조상 때부터 이미 함께 계셨던 분을 알려주게 될 것이다.[23]

Vater)'이란 뜻일 것이며, 고대 이집트 문헌에도 이와 비슷한 표현들이 있다. G. I. Davies, *Exodus*, 247; 성서와함께 편집부, 『어서 가거라』 (서울: 성서와함께, 1992), 89.

20) O. Eißfeldt, *Kleine Schriften*, Bd. 4 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968), 196.

21) T. E. Fretheim, *Exodus*, 74.

22) C. Houtman, *Exodus*, 95.

23) Ibid., 96.

4. 나는 "אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה", "אֶהְיֶה"(출 3:14)

모세는 하나님께 이름이 무엇인지 간단하게 물었다(מָה־שְּׁמוֹ, "그의 이름이 무엇이냐?").[24] 부버(M. Buber), 모티여(J. A. Motyer) 등 여러 학자에 따르면 이 물음이 단순히 어떤 존재의 이름(칭호)을 알려는 것이 아니라고 본다. 그보다는 그 이름 뒤에 무엇이 숨어있거나 무슨 의미가 들어있는지를 알려는 것이다. 나아가 그와 자신의 연관성 또는 그의 자질을 알려는 물음이다.[25]

모세의 물음에 하나님은 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה라며 제법 길고도 모호한 대답을 주셨다. 우리에게는 이것이 무엇을 가리키는지, 무슨 뜻인지 금방 와닿지 않는다. 그렇더라도 야훼 하나님의 이 대답이 '나는 스스로 있는 자(自存者)'라는 뜻, 곧 철학적 개념이거나 신학적 교리를 제시하는 것은 분명히 아니다. 그보다는 우리가 언제, 어디서 하나님을 경험하게 될지를 일러주는 말씀이다.[26]

이제부터 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה의 번역에 관해 살펴보자.

출애굽기 3:13-15(특히 14절)에 관해 학자들이 연구한 문헌의 분량은 엄청나게 많다. 그들은 이 부분의 풀이에 관해 서로 다른 의견을 다양하게 제시하고 있다.[27] 우선 이 부분에 관한 주요 성경 번역본들을 비교해 보자(괄

---

24) 참조, 창 32:27-28 "그 사람이 그에게 이르되 네 이름이 무엇이냐 그가 이르되 야곱이니이다 그가 이르되 네 이름을 다시는 야곱이라 부를 것이 아니요 이스라엘이라 부를 것이니 이는 네가 하나님과 및 사람들과 겨루어 이겼음이니라"; 삿 13:17-18 "마노아가 또 여호와의 사자에게 말하되 당신의 이름이 무엇이니이까 당신의 말씀이 이루어질 때에 우리가 당신을 존귀히 여기리이다 하니 여호와의 사자가 그에게 이르되 어찌하여 내 이름을 묻느냐 내 이름은 기묘자라 하니라"; 잠 30:4 "하늘에 올라갔다가 내려온 자가 누구인지, 바람을 그 장중에 모은 자가 누구인지, 물을 옷에 싼 자가 누구인지, 땅의 모든 끝을 정한 자가 누구인지, 그의 이름이 무엇인지, 그의 아들의 이름이 무엇인지 너는 아느냐"

25) M. Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant* (New York: Harper Torchbook, 1958), 48; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name* (London: Tyndale, 1959), 18-19; A. D. Surls, *Making Sense of the Divine Name*, 76-77; 플로스(J. P. Floss)는 이런 입장에 선 학자들의 이론과 논문을 열거하면서, 그것에 반대한다. 곧 모세는 이름을 물은 것이지 그 이름의 의미를 물은 것이 아니라는 것이다. J. P. Floss, "Ich bin mein Name. Die Identität von Gottes Ich und Gottes Name in Ex 3,14", W. Gross, H. Irsigler, and T. Seidl, hrsg., *Text Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag* (Wien: EOS-Verlag, 1991), 72.

26) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 17; E. Zenger, *Der Gott der Bibel: Ein Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986), 110; 김이곤, "고난신학의 맥락에서 본 야훼 신명 연구", 「신학연구」 27 (1986), 171-202; W. H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, BK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 179.

27) JHWH와 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה란 용어의 기원과 그 의미에 관련한 다양한 연구를 살펴보려면 여러 주석서와 함께 다음 문헌들을 참고하라. H. Algyogyi-Hirsch, "Über das angebliche Vorkommen des biblischen Gottesnamens יהוה Jahve in altbabylonischen Inschriften", *ZAW* 23 (1903), 355-371; D. Völter, "Die Herkunft Jahwes", *ZAW* 37(1917), 126-133; W. F. Albright,

호 안의 내용은 각주).[28]

"Contributions to Biblical Archaeology and Philology: 2. The Divine Name", *JBL* 43 (1924), 370-378; F. M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs", *HTR* 55 (1962), 225-259; D. N. Freedman, "The Name of the God of Moses", *JBL* 79 (1960), 151-156; W. H. Brownlee, "The Ineffable Name of God", *BASOR* 226 (1977), 39-46; J. P. Hyatt, "Was Yahweh Originally a Creator Deity?", *JBL* 86 (1967) 369-377; C. D. Isbell, "The Divine Name ehyeh as a Symbol of Presence in Israelite Tradition", *HAR* 2 (1978), 101-118; D. J. McCarthy, "Exod 3:14: History, Philology and Theology", *CBQ* 40 (1978), 311-322; J. R. Lundbom, "God's Use of the Idem per Idem to Terminate Debate", *HTR* 71 (1978), 193-201; J. G. Janzen, "What's in a Name? Yahweh in Exodus 3 and the Wider Biblical Context", *Int* 33 (1979), 227-239; R. Abba, "The Divine Name Yahweh", *JBL* 80 (1961), 320-328; O. Eißfeldt, "Neue Zeugnisse für die Aussprache des Tetragramms als Jahwe", *ZAW* 53 (1935), 59-76; O. Eißfeldt, "'ehyeh 'ašer 'ehyeh and 'el olam", *Kleine Schriften*, Bd. 4, 193-198; O. Eißfeldt, "Jahwe, der Gott der Väter," *ThLZ* 88 (1963), 481-490; S. D. Goitein, "YHWH the Passionate: The Monotheistic Meaning and Origin of the Name YHWH", *VT* 6 (1956), 1-9; E. C. B. MacLaurin, "YHWH: The Origin of the Tetragrammaton", *VT* 12 (1962), 439-463; S. Mowinckel, "The Name of the God of Moses", *HUCA* 32 (1961), 121-133; S. Amsler, "היה", *THAT* I:477-486; B. N. Wambacq, "'ehyeh 'ăšer 'ehyeh", *Bib* 59 (1978), 317-338; N. D. Osborn, "This Is My Name Forever: 'I Am' or 'Yahweh'", *BT* 39 (1989), 410-415; C. Noce, "Il nome di Dio: Origine e l'interpretazione dell'Es. 3,14", *Div* 21 (1977), 23-50; R. de Vaux, "La revelation du nom divin", R. de Vaux, ed., *Histoire ancienne d'Israël, Vol. 1: Des origine à l'installation en Canaan* (Paris: Gabalda, 1971), 48-75; B. Albrektson, "On the Syntax of אהיה אשר אהיה in Exodus 3:14," P. R. Ackroyd and B. Lindars, eds., *Words and Meaning: Essays Presented to David Winton Thomas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 15-28; A. R. Millard, "Yw and Yhw Names", *VT* 30 (1980), 208-212; R. Youngblood, "A New Occurrence of the Divine Name 'I AM'", *JETS* 15 (1972), 144-152; B. Beitzel, "Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia", *TJ* 1 (1980), 5-20; H.-P. Müller, "Der Jahwename und seine Deutung Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla", *Bib* 62 (1981), 305-327; A. Phillips and L. Phillips, "The Origin of 'I AM' in Exodus 3.14", *JSOT* 23(1998), 81-84; H. Irsigler, "Von der Namensfrage zum Gottesverständnis: Exodus 3:14-15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels", *BN* 96 (1999), 56-96; N. Kilwing, "Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14", *BN* 10 (1979), 70-79; R. Bartelmus, "Ex 3,14 und die Bedeutung von HYH", R. Bartelmus, hrsg., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkte der Interpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte* (Zürich: Pano Verlag, 2002), 383-402; E. A. Knauf, "Yahwe", *VT* 34 (1984), 467-472; M. J. Stahl, "The Historical Origins of the Biblical God Yahweh", *Religion Compass* 2 (2020), 1-14; 김이곤, "고난신학의 맥락에서 본 야훼 신명 연구"; 박태범, "구약의 신명(神名) 계시(啓示)에 관한 기초신학적 연구",「가톨릭사상」26 (2002), 103-132; 김창주, "하나님 네 글자와 두 계약의 연속성 - 출 3장 14절과 계 1장 8절의 경우",「구약논단」16 (2010), 237–257; 권성달, "출애굽기 3:14의 번역에 대한 언어학적 고찰 -'에흐예(אהיה)'를 중심으로-",「성경원문연구」26 (2010), 7-31; 주은평, "고대 이집트인의 이해를 근거로 본 출애굽기 3장 13-15절의 하나님의 이름(아도나이)에 관한 해석",「구약논단」18 (2012), 61-84; 박철현, "출애굽기 3장 13-15절의 하나님의 이름에 대한 연구",「구약논집」24 (2022), 131-170; 변경욱, "호세아서 내의 야곱 전승과 모세 전승 합류에 관한 연구 호세아 12장에 나타난 신명의 사용",「구약논단」94 (2024), 141-176. 이 밖에도 아주 많은 논문이 있다.

28) 히, '나는 나다'. 이 부분의 번역이 매우 까다롭고 조심스럽다는 점은 대부분의 번역 성경에

TKW(1906)	Gott antwortete: »Ich bin der, der da ist. (Oder: “Ich bin, der ich bin.”, “Ich werde sein, der ich sein werde.”) Darum sage den Israeliten: ›Der Ich-bin-da hat mich zu euch gesandt.‹«[29]
ELB(2006)	Da sprach Gott zu Mose: »Ich bin, der ich bin (o. Ich werde sein, der ich sein werde).« Dann sprach er: So sollst du zu den Söhnen Israel sagen: <Der> »Ich bin (Das hebr. Wort für ‘sein’ klingt an den Gottesnamen Jahwe an. Siehe Vorwort)« hat mich zu euch gesandt.[30]
ZB	Da sprach Gott zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde. Und er sprach: So sollst du zu den Israeliten sprechen: Ich-werde-sein hat mich zu euch gesandt (“Ich-werde-sein” soll den Gottesnamen Jahwe [in dieser Übersetzung: HERR] erklären, bei dem ein Anklang an hebräisch ‘er wird sein’ gehört werden sollte).
NIV(2011)	God said to Moses, “I am who I am. (Or “I will be what I will be”) This is what you are to say to the Israelites: ‘I am has sent me to you.’”
NGÜ	Da erwiderte Gott Mose: Der “Ich bin, der ich bin”; dann sprach er: So sollst du den Israeliten sagen: Der “Ich bin” hat mich zu euch gesandt!
ESV	God said to Moses, “I am who I am.” (Or I am what I am, or I will be what I will be) And he said, “Say this to the people of Israel: ‘I am has sent me to you.’”

우리말 성경과 학자들이 본문을 어떻게 번역했는지를 성격에 따라 분류하자면 다음과 같다.

<표 1> אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה의 번역 분류

성격	역본	본문
직역	『공동』	나는 나다.

각주가 달린 것으로도 알 수 있다. 권성달은 “출애굽기 3:14의 번역에 대한 언어학적 고찰”에서 여러 가지 번역본을 제시한다.

29) E. Kautzsch, hrsg., *Die Textbibel* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1906).

30) *Die Elberfelder Bibel* (Wuppertal; Dillenburg: R. Brockhaus; Christliche Verlagsgesellschaft, 2006).

성격	역본	본문
직역	『공동개정』 『새번역』	나는 곧 나다.
	『성경』(2005)	나는 있는 나다.
의역[31]	『구역』(1911)	나는 ᄌᆞ연히 잇ᄂᆞᆫ자라
	『개역』(1938)	나는 스사로 잇는 쟈라
	『표준』	나는 스스로 있는 나다.
	『개역한글』 『개역개정』	나는 스스로 있는 자니라
음역	『새한글』	*에헤 아셰르 에헤*[32]
확대번역	E. Zenger	Ich will bei euch dasein als welcher ich bei euch da sein will.[33]

『개역개정』과 『표준』은 여기에 부사 '스스로'를 추가했다(『새한글』은 각주에 '스스로'를 포함시킴). 이는 고대 역본들이나 영어 성경에서 찾아보기 힘들다. 그것은 아마 i) 히브리어 אֶהְיֶה에 포함된 1인칭의 의미를 부각시키면서 ii) 동사 '있다'와 어울리는 적절한 낱말을 찾으려는 노력의 결과로 보인다.[34]

하나님께서 모세에게 대답하시는 말씀에 הָיָה 동사가 쓰였다. 이것은 구약성경에 매우 폭넓게(3,632번) 쓰인다.[35] 구약성경에서 הָיָה 동사가 미완료(PK) 1인칭 단수로 쓰이는 예는 출애굽기 3:14 말고도 64차례 있다. 그 가운데 하나님께서 자신의 위상에 관해 말씀하시는 경우만도 29번 있다.[36]

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה와 אֶהְיֶה가 יהוה에 관한 설명을 내포하고 있다는 점은 학자들에게 널리 받아들여진다. 물론 학자들은 그 내용을 어떻게 이해할 것인가를 놓고 의견이 분분하다.[37] 그런 견해 차이는 다음과 같은 번역의 차이

---

31) 이 부분에서 대부분의 번역 성경은 칠십인역의 ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (I am THE BEING, I am the one who is.)이라는 표현에 의존했다.

32) 학자들은 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה(또는 אֶהְיֶה)를 하나님의 이름(고유명사)으로 볼 것이냐, 아니면 하나님의 본질과 역할을 밝히는 표현으로 이해할 것이냐에서 의견을 달리한다. 『새한글』은 여기에 '나는 스스로 있는 자다', '스스로 있는 자'라고 주를 달았다. 허성갑의 『히브리어직역 구약성경』은 '에흐예 아셰르 에흐예' 전체 또는 '에흐예'를 고유명사로 보아 음역했고, 최의원, 『새즈믄 하나님의 말씀』; 유재원 외 9인 『쉬운성경』은 '에흐예'를 고유명사로 보아 그 부분을 음역했다.

33) E. Zenger, *Am Fuß des Sinai: Gottesbilder des Ersten Testaments* (Düsseldorf: Patmos, 1993), 109-111.

34) 권성달, "출애굽기 3:14의 번역에 대한 언어학적 고찰", 17.

35) J. Bergman, "hājâ", *ThWAT* II:396.

36) Ibid., II:407.

37) C. Houtmann, *Exodus*, 94; 해밀턴(V. P. Hamilton)은 이 부분에 관한 번역의 가능성을 다음과 같이 다양하게 보았다. i) "나는 존재하는 자이다(I am who am)."; ii) "나는 존재했던 자이다(I am who was)."; iii) "나는 마땅히 존재할 자이다(I am who shall be)."; iv) "나는 존재

에서도 고스란히 드러난다.

LXX	ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (I am THE BEING, I am the one who is.)
Theodotion	ἔσομαι ὃς ἔσομαι (I will be who I will be)
VUL	ego sum qui sum (I am who I am)

* 조동사를 넣어서 옮김

W. H. C. Propp (1999)	I will be who I will be.
T. B. Dozeman (2009)	I will be who I will be.
R. Alter (2004)	I-Will-Be-Who-I-Will-Be.[38]
R. J. Pannell (2006)	I Would Be Who I Would Be!
T. D. Alexander (2017)	I shall be who I shall be.
G. I. Davies (2022)	I will be (there) as I will be (there).

* הָיָה 동사를 현재 시제로 옮김

J. Wellhausen (1889)	Ich bin, sintemal ich bin.
B. Baentsch	Ich bin, sintemal ich bin.[39]
M. Noth (1958)	Ich bin, der Ich bin. (Ich bin, so viel ich sein will)[40]
C. Houtman (1993)	I am whosoever I am.(What does it matter who I am?)[41]

* הָיָה 동사를 미래 시제로 옮김

Buber-Rosenzweig	Ich werde da sein, als der Ich das sein werde.
G. von Rad (1957)	Ich werde (fuer euch) dasein.
G. Fischer (1989)	Ich werde sein, wer immer ich sein werde.
G. Theuer (2008)	Ich werde da sein, als der Ich da sein werde.
H. Utzschneider, W. Oswald (2013)	Ich werde sein, wer immer ich sein werde.

하는 자였다(I was who am).”; v) “나는 존재했던 자였다(I was who was).”; vi) “나는 존재할 자였다(I was who shall be).”; vii) “나는 존재하는 자일 것이다(I shall be who am).”; viii) “나는 존재했던 자일 것이다(I shall be who was).”; ix) “나는 존재할 자일 것이다(I shall be who shall be).” 해밀턴은 who를 소문자로 썼다. V. P. Hamilton, *Exodus*, 64; NIV, NRS 등 번역 성경 대부분은 그것을 대문자(Who)로 썼다.

38) R. Alter, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary* (New York: W. W. Norton & Co., 2008), 321-322. 그는 이곳의 문맥에 따라 shall(선언)보다는 will(확언)을 번역어로 채택했다. 그는 위의 해석 말고도 “나는 항상 있는 자이다”, “나는 나다” 등 다르게 옮길 가능성을 열어 놓았다.

39) W. R. Arnold, “The Divine Name in Exodus iii:14”, *JBL* 24 (1905), 125에서 재인용.

40) M. Noth, *Das zweite Buch Mose (Exodus)*, ATD 5 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988; org. ed. 1958), 30-31.

41) C. Houtman, *Exodus*, 95-96.

C. Dohmen (2015) Ich werde sein, der Ich werde sein.

* 기타의 경우

P. Haupt (1909)	I cause to be what comes into existence.[42]
W. F. Albright (1924)	I cause to be what comes into existence.
D. N. Freedman (1960)	I create what create.(I am the creator.)
김이곤(1987)	나는 (구원이 필요한 자에게 구원을) 존재케 하도록 할 자이다.[43]
박철현(2022)	에흐예, 왜냐하면 내가 (너와 함께 있을 것이기 때문에.)

הָיָה 동사와 관련하여 필자는 미래적인 의미로 풀이하는 것을 선호한다.[44] 물론 이것은 과거 및 현재적인 의미를 배제하는 것이 결코 아니다. 이런 사실은 출애굽기 3:14를 요한복음과 요한계시록(계 1:4, 8)의 종말론적-묵시적 견해와 연결시킬 때 더욱 명확해진다.[45]

"나는 내가 있었던 자다."
"나는 지금도 있다."
"그리고 나는 미래에도 있을 것이다."

이는 하나님의 현존이 과거, 현재, 미래로 나누어지기보다는 그 전체를 포괄하는 '온 시간'에 걸쳐 있는(언제 어느 시간에나 통틀어 존재하시는) 것을 보여 준다.

5. 나는 יהוה

יהוה와 그 단축형 יָהּ 그리고 확장된 표현(예: יהוה צְבָאוֹת)의 스펙트럼은 성경 안팎에 걸쳐 있을 만큼 대단히 넓다.[46] 여기서는 학자들이 출애굽기

42) P. Haupt, "Der Name Jahwe", *OLZ* 12 (1909), 211-214.
43) 김이곤, "야훼는 누구이신가 – 출애굽기 3장", 「기독교사상」 340 (1987), 197.
44) אהיה의 번역이 다양하게 나오는 이유는 그것이 미완료형(AK, Ipf.)이기 때문이다. 히브리어에서 이런 동사 형태는 흔히 미래나 과거로 번역된다. 그리고 무시간적 현재(영원한 현재, timeless present)라는 말맛에서 반복적이거나 지속적인 행위를 나타내기도 한다. 단순하게 번역하자면 이것은 '나는 … 이었다.''나는 … 이다.' '나는 … 일 것이다'로 옮길 수 있다.
45) W. H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, 178-179를 참조하라.
46) 구체적인 내용은 C. Dohmen, *Exodus 1-18*; B. Becking, "Jahwe", *WiBiLex* (2006), accessed 10 October 2025 from https://bibelwissenschaft.de/stichwort/22127/의 연구를 참조하라.

3:14의 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה와 יהוה에 관해 연구한 것들 가운데 주요한 것만 정리하자면 다음과 같다.

i) 이것은 "하나님은 그분 자신으로 존재하시리라(God will be who he is)"는 것이다. 다시 말해 하나님은 그분의 본래 모습 그대로, 곧 그분의 본성은 변하지 않는다는 의미다. אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה라는 특이한 표현은 하나님에 관한 지식이 단순히 그분에게 붙은 이름에서 나오는 것이 아니라, 그분이 행하시는 사역(일)에서 나오는 것을 강조한다.[47] 이런 사실은 출애굽기 1-15장의 흐름 속에서 하나님 이름의 의미를 이해할 때 아주 분명하게 드러난다.

ii) 출애굽기 3:14의 אֶהְיֶה는 15절의 '여호와'(야훼)라고 옮긴 히브리어와 발음도 비슷하고(히브리어 hājâ = 아람어 hāwâ), 그 뜻도 관련이 있다.[48] 노트(M. Noth)는 말한다.[49]

> 14-15절에 이름짓는 내용이 나온다. 그 이름은 처음에 에흐예 아셰르 에흐예(ähjäh ᵃšär ähjäh = 나는 곧 나다. Ich bin, der Ich bin.)라는 신비로움 가득한 문장으로, 그 다음에는 에흐예(ähjäh = 나는 이다. Ich bin)라는 핵심용어로 모세에게 나타난 하나님의 이름으로 주어졌다. (14절) 이스라엘 사람의 귀에는 에흐예(ähjäh)가 야훼(jahwäh)로 옮겨가는 것이 단순히 1인칭에서 3인칭으로 옮아가는 것으로 들릴 수 있는 한, ähjäh가 아주 분명하게 jahwäh라는 하나님 이름을 암시한다.(여기 보면 ähjäh에는 j, jahwäh에는 w가 쓰였다. 그 w는 낱말 첫머리에 j가 온 다음에 나타나는 동화현상 dissimlation이라 할 수 있다.) 그래서 jahwäh라는 이름은 '그는 이다'(Er ist)라는 의미로 이해되곤 한다.

iii) 출애굽기 3장에서 동사 הָיָה는 단지 사전에 나와 있는 의미 곧 '이다, 있다, 잇다, 생겨나다' 등을 표현하는 것이 아니다. 그것은 효능감(실효성) 있는 존재(Wirksam Sein)를 나타낸다.[50] 이런 입장은 하나님의 이름 자체가 이미 하나님의 능력을 드러낸다는 점에서 매우 타당하다. 성경에는 하나님

---

47) T. D. Alexander, *Exodus*, 42.

48) M. Noth, *Das zweite Buch Mose (Exodus)*, 31; 참조, T. D. Alexander, *Exodus*, 90; A. D. Surls, *Making Sense of the Divine Name*, 44.

49) M. Noth, *Das zweite Buch Mose (Exodus)*, 30; 참조, O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64 (Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann, 1934), 6; C. Dohmen, *Exodus 1-18*, 162-163.

50) 이것은 C. H. Ratschow, *Werden und Wirken, eine Untersuchung des Wortes hajah*, BZAW 70 (Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann, 1941); G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I (München: C. Kaiser Verlag, 1957), 182; W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsaetze zum Alten Testament* (München: C. Kaiser Verlag, 1963), 290에서 제안한 것에 따라 W. H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, 79-182에서 전개한 개념이다.

의 이름이 하나님의 신비한, 기적적인, 초자연적인 능력을 나타내는 예가 아주 많다. 여호수아의 다음과 같은 물음(호소, 하소연)이나 엘리야의 기도가 그런 믿음을 반영한다.

여호수아 7:9	가나안 사람과 이 땅의 모든 사람이 듣고 우리를 둘러싸고 우리 이름을 세상에서 끊으리니 주의 크신 이름을 위하여 어떻게 하시려 하나이까
열왕기상 18:37	여호와여 내게 응답하옵소서 내게 응답하옵소서 이 백성에게 주 여호와는 하나님이신 것과 주는 그들의 마음을 되돌이키심을 알게 하옵소서

고대 근동에서는 신의 이름 자체가 그 신의 본성(특성)과 사역(하시는 일과 하시고자 하는 일)을 드러내곤 했다. 그런 예가 창세기에도 여러 번 나온다. 곧 אֵל עֶלְיוֹן(지극히 높으신 하나님, 창 14:18-20), אֵל רֳאִי(나를 살피시는 하나님, 창 16:13), אֵל שַׁדַּי(전능하신 하나님, 창 17:1), אֵל עוֹלָם(영원하신 하나님, 창 21:33), אֵל בֵּית־אֵל(베델의 하나님, 창 31:13), פַּחַד יִצְחָק(이삭이 경외하는 이, 창 31:42, 53) 등이 그것이다.

아마 모세는 하나님이 위와 같은 종류의 새로운 이름을 자신에게 계시하시기를 기대했을지도 모른다. 하나님은 자신의 이름을 묻는 모세에게 위의 예들과는 다른 대답을 주셨다.

하나님의 이름 יהוה에는 앞에서 언급한 다른 이름들과 사뭇 다른 특징이 있다. 이때 하나님께서 주신 이름 אֶהְיֶה는 יהוה와 밀접한 관련이 있다. אֶהְיֶה가 '나는 있다(나는 이다)'라는 뜻이라면, יהוה는 '그는 있다(그는 이다)'이다. 그렇다면 하나님은 자신을 가리켜 אֶהְיֶה라 말씀하시고, 사람들은 하나님을 향해 יהוה 곧 '그분은 있다(이다)'라고 할 것이다.[51]

여기서 주목할 사항이 하나 더 있다. 앞서 언급한 אֵל עוֹלָם, אֵל עֶלְיוֹן 등 여러 이름(호칭)은 하나님의 특성이나 본질 가운데 한 가지 내용(특징)을 유별나게 강조하는 것인데 비해, יהוה(אֶהְיֶה)는 하나님 그 자체를 나타내는 표현이라는 점이다. 여기에는 개별성(특수성)보다는 전체성(포괄성)이 들어 있다. יהוה(אֶהְיֶה) 하나님은 지나간 세대(아브라함, 이삭, 야곱의 하나님)와 현재 세대(모세와 그 시대 사람들) 그리고 다음 세대(출 3:15하반, "이는 나의 영원한 이름이요 대대로 기억할 나의 칭호니라") 모두가 영원히 기억하

51) J. G. Janzen, "What's in a Name?", 235: "This three-fold responsive movement achieves the semantic equation 'ehyeh 'asher 'ehyeh = 'ehyeh = yahweh."; T. D. Alexander, *Exodus*, 82를 참조하라.

며 경배할 분이다.[52]

이런 뜻에서 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה는 하나님 이름의 신학적 의미를 가늠하는 결정적인 기준이 될 수도 있다. 그것은 "나는 내가 되고자 의도하는 그대로의 나다(Ich bin, so viel ich sein will)."라는 말맛을 풍긴다.[53] 다시 말해 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה라는 하나님 이름은 야훼가 우주에 존재하는 모든 것의 창조한(창조하는) 자이자 보전하는 자이며, 따라서 창조와 역사, 존재하는 모든 것과 일어나는 모든 일의 주님, 곧 역사적 사건 속에 활동하고 현존하는 분이라는 사실을 알려주는 것으로 이해되어야 한다.[54]

6. 맺는말 – 하나님 이름의 신학적 의미

여러 학자가 이름은 단순한 호칭이 아니라는 사실을 다각도로 밝혔다.[55] 아이히로트(W. Eichrodt)는 יהוה라는 이름을 "나는 실제로 그리고 진실로 존재하는 자이며, 예전부터 그랬듯이 지금도 돕고 일할 준비가 되어 있다."[56]

---

52) T. D. Alexander, *Exodus*, 91 참조.

53) M. Noth, *Das zweite Buch Mose (Exodus)*, 31-32; 데이비슨(A. B. Davidson)은 시제의 기본 목적은 '말하는 사람의 행동과 관련하여 그의 의지를 표현하는 것'이라고 하면서, "말하는 사람이 자유로울 때(출 3:14의 경우처럼) 시제는 의도나 결의, 또는 욕망을 표현한다"라고 말한다. A. B. Davidson, *Hebrew Syntax* (Edinburgh: T&T Clark, 1901), 88; R. J. Pannell, "I Would be Who I Would be! A Proposal for Reading Exodus 3:11-14", *BBR* 16 (2006), 351-353.

54) D. K. Stuart, *Exodus*, NAC (Nashville: B&H Publishing Group, 2006), 153.

55) 예를 들어 벤야민(W. Benjamin)은 이름에 관해 이렇게 말했다. "이름은 언어의 영역에서 유일하게 이런 의미를, 그리고 비교할 수 없이 높은 이런 의의를 갖는다. 곧 이름은 언어 자체의 가장 내적인 본질이다 … 이름에서는 정신적 본질이 스스로를 전달하는데, 이것이 그 언어(die Sprache)다. 자신을 전달하는 정신적 본질이 절대적 전체성에서의 언어 자체인 곳, 그곳에만 이름이 존재하고, 또 그곳에는 이름만이 존재한다. 인간 언어의 유산인 이름은 그러므로, 단적인 언어가 인간의 정신적 본질이라는 점을 보증한다 … 인간의 정신적 본질은 그러나 언어 자체이기 때문에, 인간은 언어를 통해서가 아니라 오직 언어 속에서 자신을 전달할 수 있다. **인간의 정신적 본질인 언어가 갖는 이 집중적 총체성의 총괄이 이름이다. 인간은 이름하는 자이다.**" W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, F. Lönker, hrsg. (Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG., 2019; org. ed. 1916), 11-12. 강조는 필자의 것이다.

56) W. Eichrodt, *Die Theologie des Alten Testament I* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; org. ed., 1933), 131-132. 그는 말한다. "하나님은 자신이 누군가와 가까이 계신 것을 드러내실 때, 자신이 도울 것을 확신시키실 때 자신의 이름을 알려주셨다. 따라서 사람들은 '야훼의 이름으로(בְּשֵׁם יהוה)' 곧 하나님의 현존을 확신하였으므로 그분의 이름을 부르면서 기도드리고 맹세했다. 복을 빌어주기와 저주도 했다. 전투에서도 승리했다(창 4:26; 12:8; 13:4; 삼상 17:45; 20:42; 삼하 6:18; 왕하 2:24; 시 20:5, 7 등). 왜냐하면 하나님은 자신의 이름을 알려주는 것으로써 자신의 속성을 드러낼 뿐만 아니라 자신의 존재를 그들과 연결시

는 의미로 풀이했다.

쳉어(E. Zenger)는 출애굽기에 나타난 하나님의 자기 계시의 신학적 의미를 4가지로 설명했다.[57]

> i) 신뢰, 의지(Zuverlässigkeit): 나는 그렇게 너희와 함께 있다. 그러니 너희는 나의 임재를 확신하며 나를 신뢰할 수 있다. 내가 너희와 늘 함께 있다는 사실에 온전히 의지해도 좋다.
>
> ii) 비매수성(Unverfügbarkeit): 나는 너희와 늘 함께 있다. 너희는 내가 원하는 때와 장소에서 나와 마주해야 한다. 때로는 그것이 너희가 원하지 않는 순간일 수도 있고, 오히려 불편하게 여기는 방식일 수도 있다.
>
> iii) 무제한성(Unbegrenztheit): 나는 너희와 영원히 함께한다. 나의 임재는 시간의 흐름도, 공간의 경계도, 인간이 만든 어떤 제도적 장벽도 초월한다. 나의 임재는 늘 너희와 함께하며 제한이 없다.
>
> iv) 유일성(Ausschließlichkeit): 나는 너희와 그렇게 함께 있다. 그래서 너희는 오직 나만 너희에게 구원으로 가까이 계시는 분으로 계산하고 의지해야 한다. 나를 의지한다는 것은, 나만이 너희에게 진정한 삶의 기준과 버팀목이 된다는 사실을 분명히 받아들이는 결단을 요구한다.

슈미트(W. H. Schmidt)는 출애굽기 3:14에 나타난 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה와 אֶהְיֶה와 יהוה에 관해 다음과 같이 네 가지로 설명했다.[58]

> i) 모세의 질문 "그의 이름이 무엇입니까?"에 관한 하나님의 대답은 계시가 아니라, 오히려 하나님의 이름을 감추는 것이며, 회피이거나 심지어 하나님의 거부로 이해된다. 그레쳐(O. Grether)는 "정체성을 나타내는 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה는 하나님의 계시인 동시에 그분의 은폐(숨으심)도 의미한다."라고 하면서 폴 틸리히의 말을 인용했다.[59]

키고, 그들과 교제하는 문을 열어주셨기 때문이다 … 이럴 때 그 '이름'은 누군가의 호칭일 뿐만 아니라, 그의 존재 자체와 깊이 연관된 것이다. 이름은 어떤 사람을 다른 사람과 구별하는 도구일 뿐만 아니라 그 이름을 부르는 자가 그와 맺은 관계를 보여준다. 그러므로 제사장이 יהוה의 이름으로 이스라엘에게 복을 선포할 때(민 6:24 이하), 그것은 단순한 축복 기원이 아니다. 그것은 백성 위에 יהוה의 이름을 얹어놓는 것이기에 실제로는 복의 능력을 옮겨놓는 것이다 … 이런 맥락에서 성경에서 하나님 명칭(신명 神名)은 그 자체로 중요한 의미를 포함한다. 신명은 하나님의 속성, 하나님과 이스라엘의 관계, 하나님의 행위 및 역할과 관련되어 있다."

57) E. Zenger, *Der Gott der Bibel*, 111.

58) W. H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, 175-178; 참조, C. Dohmen, *Exodus 1-18*, 161-162.

59) 필자는 이런 견해에 동의하지 않지만, 학자들 가운데 이런 주장을 하는 이들이 있기에 그레쳐(O. Grether)의 말을 인용해 본다. *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 8. "하나님께서 사성문자(테트라그람마톤) 안에서 자신을 드러내실 때, 동시에 자신을 감추신다. 사자성

ii) 하나님은 고유명사를 하나의 진술로 바꾸어 표현하셨다. 이는 단지 자신이 존재한다는 사실만을 표명하는 것이다. 하나님이 '나는 계속(항상) 있다'라는 뜻으로 하신 '나는 이다(Ich bin)'는 매우 다양한 말맛을 지닌 것으로 풀이될 수 있다. 이것은 십계명 가운데 1계명과 연결되어, 야훼만이 유일하고도 참된 하나님이라는 사실을 강조하는 것이다.

iii) 존재(Sein)가 자기 자신과의 일치(Einssein mit sich selbst)로 이해될 경우, 출애굽기 3:14는 하나님의 항구성, 신뢰성, 성실성 또는 변치 않음과 영원함을 뜻한다.

iv) 출애굽기 3:14는 오늘 하나님의 현존 곧 실재적인 작용능력을 전하는 것이다. 이를 위해 학자들은 a) הָיָה 동사의 의미를 깊이 연구하거나 b) 출애굽기 3:12; 4:12, 15 등 출애굽기 3:14와 가까운 곳의 문맥과 더불어 긴밀하게 살펴보거나 c) 비록 출애굽기 3:14의 약속에 대한 비판 또는 부정문으로 쓰이기는 했더라도, 출애굽기 3:14의 해석에 좋은 예시가 될 수 있는 호세아 1:9의 말씀과 대비시키거나 d) 출애굽기 6:6-7에서 그 약속이 어떻게 전개되는지를 연구한다.

하나님은 모세에게 "내가 이름으로도 너를 앎이니라(출 33:17)"라고 말씀하신다. 이름으로 안다는 것은 하나님께서 우리를 인격적 관계에서 속속들이 알고 계신다는 뜻이다. 전도서 7:1에 "좋은 이름이 좋은 기름보다 낫다."라고 했다. 예수님은 선한 목자는 자기 양을 숫자로 헤아리지 않고, 이름으로 불러낸다고 하셨다. "양은 그의 음성을 듣나니 그가 자기 양의 이름을 각각 불러 인도하여 내느니라(요 10:3)".

이와 같이 이름은 단순히 각기 다른 대상을 구별하는 호칭만이 아니다. 그것은 그런 이름으로 불리는 대상의 본질을 규정하기도 한다.[60] 여호와의 이름이란 표현(שֵׁם יהוה)도 단순히 하나님의 명칭이 아니다. 그것은 그분의 본질(속성), 능력, 사역과 그 효력(작용력·활동력)을 나타낸다.[61] 다시 말해 하나님의 이름 '야훼'는 단순히 그분이 존재하는 것을 나타내는 데 그치지 않는다. 그것은 하나님이 그분의 백성을 위해 함께하시고 역사하시는 분임을 나타낸다. 이런 뜻에서 출애굽기 3:14-15의 하나님 이름에는 출애굽 사건도 포함된다.

어는 자신을 계시하시는 하나님(Deus revelatus)의 이름이면서도, 그 계시 가운데 여전히 숨으시는 하나님(Deus absconditus)으로 남아 계신다. 그러나 바로 이러한 이중적 기능 속에서 그것은 자신을 드러내시는 하나님의 이름이다. 만일 사성문자가 단지 하나님의 드러남에 불과하다면, 그것은 계시가 아닐 것이다. 왜냐하면 하나님의 계시 안에서도 하나님의 신비는 여전히 보존되기 때문이다." RGG^3 IV Sp. 666; 참조 W. H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, 179.

60) J. Fichtner, "Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments", *VT* 6 (1956), 372.

61) *HALOT*, 1434.

학자들은 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה와 אֶהְיֶה, 그리고 יהוה란 표현에서 그것의 문자적인 어원이나 의미를 밝히는 것에서조차도 견해를 달리한다. 만일 그것이 어느 하나로 결정되더라도 그것만으로는 충분하지 않을 것이다. 이는 하나님 이름과 관련하여 우리에게 철학적으로 보다는 신학적·신앙적인 이해가 더 필요하기 때문이요, 우리에게 언제 어디서 어떤 하나님을 만날 수 있느냐를 알려주는 것이기 때문이다. 학자들의 여러 가지 의견제시 가운데 우리는 הָיָה 동사가 포함된 하나님의 이름에는 효력(작용력)이 들어있다고 한 것에 주목한다. 이런 뜻에서 신명신학 곧 하나님의 이름신학이 정립되어야 할 것이다.

<주제어>(Keywords)

에흐예 아셰르 에흐예, 에흐예, 출애굽기 3:13-15, 하나님 이름, 조상의 하나님, 야훼.

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, אֶהְיֶה, Exo 3:13-15, The Name of God, God of Fathers, JHWH(YHWH).

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 13일)

<참고문헌>(References)

유재원 외,『쉬운성경』, 서울: 아가페, 2001.

최의원,『새즈믄 하나님의 말씀』, 서울: 예영커뮤티케이션, 2008.

허성갑,『히브리어직역 구약성경』, 서울: 말씀의 집, 2006.

Die Elberfelder Bibel, Wuppertal; Dillenburg: R. Brockhaus; Christliche Verlagsgesellschaft, 2006.

Kautzsch, E., hrsg., *Die Textbibel*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1906.

권성달, "출애굽기 3:14의 번역에 대한 언어학적 고찰 - '에흐예(אהיה)'를 중심으로 -", 「성경원문연구」26 (2010), 7-31.

김이곤, "고난신학의 맥락에서 본 야훼 신명 연구", 「신학연구」 27 (1986), 171-202.

김이곤, "야훼는 누구이신가 – 출애굽기 3장", 「기독교사상」340 (1987) 188-203.

김창주, "하나님 네 글자와 두 계약의 연속성 - 출 3장 14절과 계 1장 8절의 경우", 「구약논단」16 (2010), 237-257.

김창주,『출애굽기 나루: 자유와 구원과 해방의 이야기』, 서울: 동연, 2023.

민영진,『출애굽기』, 서울: 대한기독교서회, 2014.

박철현, "출애굽기 3:1-4:17 - 평범한 날의 비범한 사건",「헤르메네이아 투데이」23 (2003), 61-71.

박철현, "출애굽기 3장 13-15절의 하나님의 이름에 대한 연구",「구약논집」24 (2022), 131-170.

박태범, "구약의 신명(神名) 계시(啓示)에 관한 기초신학적 연구",「가톨릭사상」26 (2002), 103-132.

변경욱, "호세아서 내의 야곱 전승과 모세 전승 합류에 관한 연구 호세아 12장에 나타난 신명의 사용",「구약논단」94 (2024), 141-176.

성서와함께 편집부,『어서 가거라』, 서울: 성서와함께, 1992.

장일선,『구약신학의 주제』, 서울: 대한기독교서회, 1989.

주은평, "고대 이집트인의 이해를 근거로 본 출애굽기 3장 13-15절의 하나님의 이름 (아도나이)에 관한 해석",「구약논단」18 (2012), 61-84.

Abba, R., "The Divine Name Yahweh", *JBL* 80 (1961), 320-328.

Albrektson, B., "On the Syntax of אהיה אשר אהיה in Exodus 3:14", P. R. Ackroyd and B. Lindars, eds., *Words and Meaning: Essays Presented to David Winton Thomas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 15-28.

Albright, W. F., "Contributions to Biblical Archaeology and Philology", *JBL* 43 (1924), 363-393.

Alexander, T. D., *Exodus*, AOTC, London: Apollos, 2017.

Algyogyi-Hirsch, H., "Uber das angebliche Vorkommen des biblischen

Gottesnamens יהוה Jahve in altbabylonischen Inschriften", *ZAW* 23 (1903), 355-371.

Alter, R., *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, New York: W. W. Norton & Company, 2008.

Amsler, S., "היה", *THAT* I:477-486.

Andersen, F. I. and Freedman, D. N., *Hosea*, AB, Garden City: Doubleday, 1980.

Arnold, W. R., "The Divine Name in Exodus iii:14", *JBL* 24 (1905), 107-165.

Bächli, O., "Die Erwählung des Geringen im Alten Testament", *ThZ* 22 (1966), 385-395.

Bartelmus, R., "Ex 3,14 und die Bedeutung von HYH", R. Bartelmus, hrsg., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkte der Interpretation: Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich: Pano Verlag, 2002, 383-402.

Becking, B., "Jahwe", *WiBiLex*, 2006, accessed 10 October 2025 from https://bibelwissenschaft.de/stichwort/22127/.

Beitzel, B., "Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia", *TJ* 1 (1980), 5-20.

Benjamin, W., *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, F. Lönker, hrsg., Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG., 2019; org. ed. 1916.

Bergman, J. "hājâ", *ThWAT* II: 393-396.

Botterweck, G. J. and Ringgren, H., hrsg., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I-X, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1973-2000. (*ThWAT*)

Brownlee, W. H., "The Ineffable Name of God", *BASOR* 226 (1977), 39-46.

Buber, M., *Moses: The Revelation and the Covenant*, New York: Harper Torchbook, 1958.

Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem: Magnes Press, 1967; org. ed. 1951.

Childs, B. S., *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, OTL, Philadelphia: The Westminster Press, 1974.

Cross, F. M., "Yahweh and the God of the Patriarchs", *HTR* 55 (1962), 225-259.

Davidson, A. B., *Hebrew Syntax*, 3rd ed., Edinburgh: T.&T. Clark, 1901.

Davies, G. I., *Exodus 1–18*, 2 vols, ICC, Bloomsbury: T&T Clark, 2020.

De Vaux, R., "La revelation du nom divin", R. de Vaux, ed., *Histoire ancienne d'Israël, Vol. 1: Des origine à l'installation en Canaan*, Paris: Gabalda, 1971, 48-75.

Dohmen, C., *Exodus 1-18*, HThKAT, Berlin: Herder, 2015.

Dozeman, T. B., *Exodus*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009.

Driver, S. R., *The Book of Exodus: Cambridge Bible for Schools and Colleges*, Cambridge: Cambridge University Press, 1953; org. ed. 1918.

Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments I*, 7th ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; org. ed. 1933.

Eißfeldt, O., "Jahwe, der Gott der Väter", *ThLZ* 88 (1963), 481-490.

Eißfeldt, O., "Neue Zeugnisse für die Aussprache des Tetragramms als Jahwe", *ZAW* 53 (1935), 59-76.

Eißfeldt, O., *Kleine Schriften*, Bd. 4, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1968.

Enns, P., *Exodus*, The NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 2000.

Fichtner, J., "Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments", *VT* 6 (1956), 372-396.

Fischer, G., *Jahwe unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)*, OBO 91, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

Floss, J. P., "Ich bin mein Name. Die Identität von Gottes Ich und Gottes Name in Ex 3,14.", W. Gross, H. Irsigler, and T. Seidl, hrsg., *Text Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, Wien: EOS Verlag, 1991, 67-80.

Freedman, D. N., "The Name of the God of Moses", *JBL* 79 (1960), 151-156.

Fretheim, T. E., *Exodus*, Interpretation, Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, H. Donner, hrsg., 18th ed., Berlin: Springer, 2013; org. ed. 1815. (*Gesenius*)

Goitein, S. D., "YHWH the Passionate: The Monotheistic Meaning and Origin of the Name YHWH", *VT* 6 (1956), 1-9.

Greenberg, M., *Understanding Exodus: A Holistic Commentary on Exodus 1-11*, Eugene: Cascade Books, 2013.

Grether, O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64, Berlin: Verlag von Alfred Topelmann, 1934.

Hamilton, V. P., *Exodus: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

Haupt, P., "Der Name Jahwe", *OLZ* 12 (1909), 211-214.

Houtman, C., *Exodus*, HCOT, Kampen: Kok Publishing House, 1993.

Hyatt, J. P., "Was Yahweh Originally a Creator Deity?", *JBL* 86 (1967), 369-377.

Irsigler, H., "Von der Namensfrage zum Gottesverständnis: Exodus 3:14-15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels", *BN* 96 (1999), 56-96.

Isbell, C. D., "The Divine Name ehyeh as a Symbol of Presence in Israelite Tradition", *HAR* 2 (1978), 101-118.

Janzen, J. G., "What's in a Name? Yahweh in Exodus 3 and the Wider Biblical Context", *Int* 33 (1979), 227-239.

Jenni, E. and Westermann, C., hrsg., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II, Zürich: Theologischer Verlag, 1976.

Kilwing, N., "Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14", *BN* 10 (1979), 70-79.

Knauf, E. A., "Yahwe", *VT* 34 (1984), 467-472.

Köhler, L. and Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. 2, 3rd ed., Leiden: Brill, 2004; org. ed., 1953. (*HALOT*)

Lundbom, J. R., "God's Use of the Idem per Idem to Terminate Debate", *HTR* 71 (1978), 193-201.

MacLaurin, E. C. B., "YHWH: The Origin of the Tetragrammaton", *VT* 12 (1962), 439-463.

McCarthy, D. J., "Exod 3:14: History, Philology and Theology", *CBQ* 40 (1978), 311-322.

Millard, A. R., "Yw and Yhw Names", *VT* 30 (1980), 208-212.

Motyer, J. A., *The Revelation of the Divine Name*, London: Tyndale, 1959.

Mowinckel, S., "The Name of the God of Moses", *HUCA* 32 (1961), 121-133.

Müller, H.-P., "Der Jahwename und seine Deutung Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla", *Bib* 62 (1981), 305-327.

Noce, C., "Il nome di Dio: Origine e l'interpretazione dell'Es. 3,14", *Div* 21 (1977), 23-50.

Noth, M., *Das zweite Buch Mose (Exodus),* ATD 5, 8th ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988; org. ed., 1958.

Osborn, N. D., "This Is My Name Forever: 'I Am' or 'Yahweh'", *BT* 39 (1989), 410-415.

Pannell, R. J., "I Would be Who I Would be! A Proposal for Reading Exodus 3:11-14", *BBR* 16 (2006), 351-353.

Phillips A. and Phillips, L., "The Origin of 'I AM' in Exodus 3.14", *JSOT* 23 (1998), 81-84.

Preuß, H. D., "··· ich will mit dir sein!", *ZAW* 80:2 (1968), 139-178.

Propp, W. H. C., *Exodus 1-18*, AB, Garden City: Doubleday, 1999.

Ratschow, C. H., *Werden und Wirken, eine Untersuchung des Wortes hajah*, BZAW 70, Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann, 1941.

Sailhamer, J. H., *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-theological Commentary*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1992.

Schmidt, W. H., *Exodus 1,1-6,30*, BK, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Seitz, C. R., "The Call of Moses and the 'Revelation' of the Divine Name: Source-Critical Logic and Its Legacy", C. R. Seitz and K. Greene-McCreight, eds., *Theological Exegesis: Essays in Honor of B. S. Childs*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, 145–161.

Spoer, H. H., *The Origin and Interpretation of the Tetragrammaton*, Chicago: University of Chicago Press, 1901.

Stahl, M. J., "The Historical Origins of the Biblical God Yahweh", *Religion Compass* 2 (2020), 1-14.

Stuart, D. K., *Exodus*, NAC, Nashville: B&H Publishing Group, 2006.

Surls, A. D., *Making Sense of the Divine Name in the Book of Exodus From Etymology to Literary Onomastics*, Bulletin for Biblical Research Supplement, Winona Lake: Eisenbrauns, 2017.

Theuer, G., "Die Ambivalenz und Unverfügbarkeit Gottes im Alten Testament", P. Thomas and A. Benk, hrsg., *Negativität und Orientierung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, 81-99.

Utzschneider, H. and Oswald, W., *Exodus 1-15*, IEKAT, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2013.

Völter, D., "Die Herkunft Jahwes", *ZAW* 37 (1917), 126-133.

Von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München: Chr. Kaiser Verlag, 1957.

Wambacq, B. N., "'ehyeh 'ăšer 'ehyeh", *Bib* 59 (1978), 317-338.

Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. Mit Nachträgen*, 5th ed., Berlin: Walter De Gruyter 2018; org. ed. 1889.

Youngblood, R., "A New Occurrence of the Divine Name 'I AM'", *JETS* 15 (1972), 144-152.

Zenger, E., *Am Fuß des Sinai: Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf: Patmos, 1993.

Zenger, E., *Der Gott der Bibel: Ein Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*, 3rd ed., Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986; org. ed. 1979.

Zimmerli, W., *Gottes Offenbarung; Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament,* TB 16, München: Chr. Kaiser Verlag, 1963; org. ed. 1943.

<Abstract>

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה in the Context of the Theology of the Divine Name (Exo 3:13-15)

Hyun Jin Chung
(Hanshin University)

Exodus 3:13-15 presents the foundational narrative in which God, in the course of His encounter with Moses, discloses His own name. This pericope has long been recognized as a decisive point of departure for any theological understanding of the biblical God. Consequently, it occupies a central place in linguistic inquiry, the history of religions, systematic theology, and biblical exegesis.

In response to Moses' inquiry regarding the divine name, God articulates His self-identification through four interrelated designations: i) the God of your fathers, ii) אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, iii) אֶהְיֶה, and iv) יהוה.

This revelation, however, raises a series of profound interpretive challenges. The principal questions may be summarized as follows: i) What is the root or origin of the divine name?; ii) How are these names to be analyzed in terms of Hebrew grammar and usage?; iii) How should the tetragrammaton יהוה be vocalized?; iv) What historical and theological context underlies the revelation of the name יהוה?; v) What is the precise meaning of the expressions אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה and אֶהְיֶה, which accompany the disclosure of יהוה?; vi) What is signified by the designation "the God of your fathers"?; vii) How should one understand the declaration, "This is my eternal name, and this is my memorial to all generations"?

None of these questions admits a simple resolution. Each has generated extensive scholarly debate and a diversity of proposals. In the present discussion, attention will be directed primarily toward questions iv) through vi).

The biblical canon contains numerous titles and epithets associated with the divine name. Expressions such as El Olam or El Elyon, for instance, tend to accentuate particular attributes or dimensions of God's nature. By contrast, יהוה (אֶהְיֶה) functions not merely as a descriptive title but as a designation of God in His very being. It conveys not so much a specific characteristic as the comprehensive reality of God Himself.

יהוה (אֶהְיֶה) is the God who transcends temporal boundaries: He is the God of past generations (the God of Abraham, Isaac, and Jacob), the God of the present generation (Moses and his contemporaries), and the God of generations yet to come. As Exodus 3:15b affirms, “This is my eternal name, and thus I am to be remembered throughout all generations.” The divine name therefore establishes Jahwe as the One who is to be perpetually invoked, remembered, and worshiped.

In this theological sense, the expression אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה bears the nuance of self-determination: “I am who I intend to be (Ich bin, so viel ich sein will).” Accordingly, the divine name אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה should be interpreted as a confession that Yahweh is the One who created — and continues to create — and who sustains all that exists within the cosmos. Thus, He is the Lord of creation and history, the sovereign over all beings and all events, the One who acts and remains present within the unfolding of historical reality.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 54-83
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.54
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『새한글성경』 정중 어법에 대한 소고
— 왕과 예언자의 대화를 중심으로 —

김성언*

1. 들어가는 말

정중 어법이나 정중 전략은 언어와 문화마다 다르게 표현되고 구현된다. 구약성서의 언어인 성서 히브리어는 우리말과 같은 존대법(높임법) 체계를 가지고 있지 않다. 하지만 히브리어에도 호칭어, 대명사, 자기 낮추기 표현 등의 사회적 직시(social deixis)를 통해 상대방을 높이거나 자신을 낮추는 정중 어법은 존재한다. 예를 들어, 사회적 지위가 낮은 사람이 높은 사람을 '나의 주'라고 부르거나 자신을 낮추어 '당신의 종'과 같은 공손 표현이 대표적이다.

왕과 신하(또는 일반 백성) 사이의 대화는 서로 간의 위계질서가 분명하기 때문에 정중 어법[1] 이론을 적용해서 해석하고자 할 때 별다른 어려움 없이 순조롭게 이해된다. 신하는 왕 앞에서 말할 때 왕의 체면을 보호하면서

* Tel Aviv University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 조교수. sungon.kim72@puts.ac.kr.

1) 화용론적 개념인 정중 어법 또는 정중 전략(politeness strategy)과 일부 언어체계에서 작동하는 존대법(높임법, honorifics)은 구별된다. 본 연구는 정중(politeness)을 상호작용에서 체면(face)과 관계(relationship)를 조정하는 가장 포괄적인 전략 범주로 이해하고, 공손(deference)이나 존대법/높임법(honorifics)을 그 하위에서 작동하는 대표적인 전략적·형식적 실현 방식으로 다룬다. 이는 개념의 존재론적 종속을 의미하기보다, 분석상의 위계 설정이다. 다시 말해 공손(deference)과 존대법(honorifics)을 정중(politeness)의 하위 개념으로 분류한 것은 분석적 편의를 위한 것으로, 이 두 개념들이 정중 담화 밖에서 독립적으로 작동할 수 있음을 부정하지 않는다. 여기서 '정중 담화'란 체면 보호와 관계 조정을 목표로 한 담화 효과를 가리킨다. 한편, 조지윤은 'politeness strategy'를 '공손 전략'으로 번역한다. 조지윤, "존대법 번역과 성경 번역 접근법", 「성경원문연구」 25 (2009), 128, 각주 4번.

궁정 질서 안에서 허용 가능한 발화를 수행하는 정중 전략을 위해 여러 가지 노력을 한다. 왕과 예언자의 대화에서도 예언자가 왕에게 간청하거나 요청하는 장면이라면 왕과 신하 사이의 일반적인 언어 전략들이 사용된다. 하지만 예언자가 왕을 책망하거나 왕에게 심판을 선포하는 장면에서는 전혀 다른 양상이 벌어진다. 예언자는 하나님의 심판 메시지를 전달하는 데 집중할 뿐, 왕의 체면 손상을 피하려는 담화적 노력에는 관심이 없다. 오히려 예언자가 왕을 책망하거나 심판을 선포하는 장면에서는, 청자의 체면을 의도적으로 침해하는 무례한 언어 전략이 사용된다.[2] 그렇다면 이러한 정중·무례 담화의 화용론적 차이를 오늘날 한국어 성경 번역에서 어떻게 구현하는 것이 적절할까? 이에 대해 본 연구는 한글 성경 번역자가 존대법을 일관된 공손함의 표시로 적용할 것이 아니라, 담화 유형과 목적에 따라 존대 수위를 전략적으로 조정해야 한다는 방향을 제안한다. 즉, 왕에게 요청하는 담화에서는 존대 표현을 강화하고, 왕을 책망하거나 심판하는 담화에서는 이를 제한하는 방식이 원문의 담화 기능을 더 충실히 재현한다고 주장할 것이다.

최근 출간된 『새한글』은 이 문제에 대하여 새로운 접근을 시도하고 있다. 『새한글』은 현재 개신교회에서 공인 성경으로 사용하고 있는 『개역개정』에 비해 국어학 측면에서 커다란 변화를 시도했다.[3] 이 가운데 특히 주목할 만한 변화는 존대법(높임법)의 전면적 재구성이다.[4] 『개역개정』이 권위를 중요시한 번역이었다고 본다면 『새한글』은 일반 대중을 존중하는 번역이라고 평가할 수 있다. 『개역개정』은 대화체의 높임법을 주로 하십시오체와 하라체로 단순화한 반면, 『새한글』은 인물 관계와 장면의 성격에 따라 해요체·해체부터 하십시오체·하오체·하게체·해라체까지 다양한 높임법을 분화하여 적용한다. 『개역개정』이 전통적 교회 문체와 권위적 인상을 유지했다면, 『새한글』은 다음 세대의 이해 가능성과 현대 한국어 사용을 우선하는 방향으로 높임법 운용을 재구성했다.

---

2) 최근에 조은혜가 주장하듯이 왕과 예언자의 대화를 온전히 이해하기 위해서는 정중 이론과 무례 이론에 대한 이해가 모두 필요하다. 무례 전략(impolite strategies)을 성서 히브리어와 성서 번역 분야에 적용한 최초의 한국 성서학자는 조은혜다. 그녀는 자신의 박사학위 논문에서 왕과 예언자의 대화의 양상을 온전히 이해하기 위해서 무례 전략(자신의 용어로 '불손성')에 대한 이해가 필요하다는 점을 정확히 인지했다. 아래에서 살펴보겠지만 무례 전략을 성서 히브리어 연구에 도입한 해외의 학자들도 극히 드물다. 조은혜, "구약성서의 공손어법과 한국어 번역 연구: 왕과 예언자의 대화를 중심으로", 박사학위논문 (연세대학교, 2025).

3) 민현식은 '어휘', '문장', '담화', '표기'라는 네 가지 측면에서 그 변화와 의미를 설명하고 있다. 민현식, "『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 「성경원문연구」 51 (2022), 353-384.

4) 학자들은 높임법과 비슷한 개념으로 대우법(성기철), 존대법(서정수), 존비법(고영근), 경어법 등을 사용해 왔지만 최근에는 높임법으로 부르는 학자들이 늘고 있다. 본 연구에서는 높임법과 존대법을 동의어로 주로 사용하고자 한다.

본 연구는 왕과 예언자의 대화 장면을 중심으로 『새한글』이 존대법과 담화 전략을 어떻게 재구성했는지 살펴보고, 주요 한국어 번역 성경들과 비교·분석하고자 한다. 비교 대상으로는 『개역개정』, 『새번역』을 선택했다. 한글 성경 번역 연구에서 자주 논의되는 『공동개정』과 『성경』(2005)을 제외한 이유는 지면상의 제약성 때문이다. 본 연구에서는 위 3가지 성경에 존대법이 어떻게 반영되어 있는지를 분석하고 특별히 『새한글』에 적용된 존대법의 특징을 정리하고 평가할 것이다. 그리고 성서 원문의 메시지를 충실히 전달하면서 오늘날 독자들이 공감할 수 있는 존대법을 제안할 것이다.

본 연구는 이러한 담화 유형을 가장 분명하게 보여 주는 대표적인 사례로 다윗–나단 담화(왕상 1장, 삼하 12장)와 사무엘–사울 담화(삼상 15장)를 분석 대상으로 선택하였다. 열왕기상 1장은 나단이 다윗에게 솔로몬의 왕위 계승을 요청·보고하는 정중 담화이며, 사무엘하 12장은 동일한 나단이 다윗의 죄를 책망하고 심판을 선포하는 무례 담화이다. 사무엘상 15장은 사무엘이 사울에게 여호와의 심판을 선언하는 무례 담화에 해당한다. 이 세 본문은 동일한 예언자–왕 관계 안에서 담화 목적에 따라 정중 전략과 무례 전략이 교체되거나 대비되는 양상을 선명하게 보여 준다. 따라서 이 사례들은 담화 유형에 따라 존대 전략이 달리 선택되어야 한다는 본 연구의 핵심 주장을 검증하기에 가장 적합한 본문이다. 특히 책망·심판 담화에서 원문의 무례함과 긴장감을 한국어 번역에서 어느 정도까지, 어떤 방식으로 살려야 하는지가 본 연구의 핵심 물음이다. 이를 통해 성서 담화의 신학적·화용론적 특성을 보다 정밀하게 드러내고자 한다.

2. 한국어 존대법과 성경 번역

본 장에서는 히브리어 구약성서를 한글 성경으로 번역할 때 고려해야 할 두 가지 핵심 요소, 즉 2인칭 대명사의 처리와 화계(종결어미 체계)를 중심으로 논의한다. 물론 성경 번역에서 분석해야 할 요소는 다양하지만, 다른 요소들이 이 두 가지와 밀접하게 연결되어 있기 때문에 이를 우선적으로 다루는 것이 필요하다.

2.1. 2인칭 대명사 vs 직함 · 관계 명사

전무용은 한국어 성경 번역에서 2인칭 대명사를 그대로 유지하기보다,

직함·관계어와 같은 명사로 바꾸거나 아예 생략하는 방식이 한국어 화용 현실에 더 부합한다고 설명한다.[5] 한국어에는 손윗사람을 직접 부르는 적절한 2인칭 대명사가 없기 때문에, 대면 발화 상황에서는 주어를 생략하거나 "형님", "아우님", "시종장", "어른들"과 같은 명사 표현을 사용하는 것이 자연스럽다는 것이다. 특히 『새번역』 성경이 이러한 명사화를 통해 등장인물 사이의 위계와 존중 관계를 한국어 규범에 맞게 반영한 점을 "한국어의 현실을 배려한 번역"으로 평가한다. 또한 주기도문과 같이 하나님을 향한 담화에서도 2인칭 대명사를 생략하거나 "그 이름", "아버지의 이름"과 같이 명사로 전환하는 번역이 한국어 어법에 부합한다고 설명한다.[6] 이와 같이 전무용의 기본 논의는 상대의 체면을 보호하고 존중을 표현하는 존대(정중) 담화 상황을 전제로, 한국어 화용 규범에 맞는 2인칭 표현 방식을 모색하는 데 초점을 둔다.

반면, 출애굽기 32:21-22에 나타난 모세–아론 담화는 이러한 존대 담화의 전형과는 다른 사례로 제시된다. 『개역개정』에서는 모세가 형 아론에게 "너"라고 말하고, 아론이 모세에게 "당신"이라고 응답하는데, 전무용에 따르면 이는 한국어 관습과 맞지 않는 부자연스러운 용법이다. 특히 "민족의 지도자라 하더라도 형에게 '너'라 하는 것은 한국어로는 현실성이 없다"는 그의 지적은, 이 담화가 책망과 책임 추궁이 중심이 되는 긴장된 발화 상황, 곧 체면 위협이 두드러지는 담화임을 전제한다. 이러한 이유로 전무용은 『새번역』이 "형님–아우님"과 같은 명사 호칭을 사용한 번역을 한국어 현실을 고려한 적절한 조정으로 평가한다. 다만 이 담화는 모세가 하나님의 말씀을 대언하는 특별한 권위적 상황이라는 점을 감안해야 한다고 덧붙이며, "모세의 말이 하나님의 말씀을 대언하고 있기 때문에, 이러한 특별한 신학적 맥락을 고려한다면 수용할 수는 있을 것이다"라고 말한다.[7] 그는 이 장면을 존대 담화의 일반적 모델이 아니라 신학적 예외가 허용되는 특수한 경우로 규정한다.

전무용이 긍정적으로 평가했듯이, 『새번역』의 2인칭 대명사를 명사 호칭으로 대체하는 전략은 많은 장면에서 자연스럽고 적절하다. 하지만 전무용이 신학적으로 특수한 맥락을 언급하며 또 하나의 가능성을 열어둔 것처럼, 번역자는 왕과 예언자의 대화와 같이 책망과 심판이 중심이 되는 무례 담화에서는 다른 번역 전략의 가능성도 고려해야 한다. 일반적인 담화에서는 명사 호칭이 적절하지만 책망과 심판이 중심이 되는 신학적 예외 상황에서는 2인칭 대명사를 직역하거나 생략하는 것이 담화의 본질을 더 정확히

5) 전무용, "한국어 성경의 대명사 고찰", 「성경원문연구」 19 (2006), 97-122.
6) Ibid., 111-113.
7) Ibid., 112.

구현할 수 있다. 아래에서 구체적으로 살펴보겠지만, 『새한글』은 『새번역』의 명사 호칭 전략을 더 넓은 범위로 확대 적용하는 경향이 있다. 그 결과 존대 담화뿐 아니라 책망과 심판이 중심이 되는 담화에서도 명사 호칭 전략이 일관되게 사용되며, 이는 담화의 대립적 성격을 약화시키는 결과를 낳았다.

성서 히브리어의 2인칭 대명사를 어떻게 한국어 성경으로 번역할 것인가에 대한 보다 체계적인 대안은 조은혜에 의해 수립되었다.[8] 조은혜는 헬름브레히트(J. Helmbrecht)의 유형론을 바탕으로, 성서 히브리어는 공손성 구분이 문법화되지 않은 언어 유형에 속하는 반면, 한국어는 존대가 요구되는 상황에서 2인칭 대명사를 회피하고 명사 호칭을 사용하는 언어 유형에 속한다고 설명한다. 그러나 그는 성서 히브리어에서 2인칭 대명사 אַתָּה가 단순히 무례하거나 비공손한 표현이 아니라, 긴급성, 개인적 관계 환기, 혹은 담화 목적의 직접성을 강조하기 위해 전략적으로 사용될 수 있음을 지적한다. 따라서 히브리어의 2인칭 사용을 기계적으로 한국어의 존대 규범에 맞추어 명사 호칭으로 치환하는 것은 원문의 담화 기능을 왜곡할 위험이 있다. 조은혜는 번역자가 화자–청자 관계, 담화 목적, 발화의 기능을 종합적으로 고려하여, 정중 담화에서는 명사 호칭과 존대법을 활용하되, 책망·심판·규탄과 같은 담화에서는 직접적인 2인칭 지칭이나 존대법의 제한을 통해 원문의 대면성과 권위성을 드러내는 것이 바람직하다고 본다. 이러한 접근은 2인칭 대명사를 일괄적으로 회피하거나 존대화하는 방식이 아니라, 담화 유형에 따라 번역 전략을 달리해야 한다는 기능 중심적 원칙을 제시한다.

조은혜는 구체적으로 2인칭 대명사를 “임금님”, “왕”과 같은 명사 호칭어로 전환하는 이유를 공손성·불손성 판단이라는 개념으로 설명한다. 아울러 “성서를 번역할 때에는 원문의 2인칭 대명사가 지닌 공손성의 정도를 판단하여 번역어를 선택하는 것이 필요하다”고 말하며 상황에 따라 세 가지 선택지를 제시한다. (1) 한국어 2인칭 대명사를 그대로 사용하기, (2) 명사 호칭어로 전환하기, (3) 아예 생략하기. 이 가운데 특히 불손성(impoliteness)이 두드러지는 담화 맥락, 곧 예언자가 왕의 죄를 지적하거나 심판을 선포하는 장면에서는 2인칭 대명사를 유지하는 것이 원문의 담화 기능을 가장 충실하게 반영한다고 본다. 반대로, 정중함과 체면 보호가 핵심이 되는 궁정 담화나 요청 담화에서는 명사 호칭어와 존대 표현이 적절할 수 있다. 이러한 구분을 통해 조은혜는 2인칭 대명사 번역을 단순한 존대법 문제로 환원하지 않고, 공손성·불손성의 정도와 담화 기능에 따른 선택의 문제로 재구성한다.

8) 조은혜, “구약성서의 공손어법과 한국어 번역 연구”, 109-110, 182-183.

2.2. 한국어 성경의 화계 분석

박덕유는 한국어의 화계를 상대높임법에 나타나는 대우 등급(scale of politeness)으로 규정하며, 이는 주로 종결어미를 통해 실현된다고 설명한다.[9] 그는 화계 분석의 기본 원칙으로 문법적 규칙을 따르되, 반드시 장면과 상황에 따른 담화론적·화용론적 화계를 함께 적용해야 한다고 주장한다. 구체적으로 화계 설정에는 화자와 청자의 사회적 관계(나이, 지위, 성별, 공적·사적 관계), 대화의 장면과 상황, 화자의 심리적 태도, 사회·문화적 요인 등이 고려되어야 한다고 밝힌다.[10]

또한 박덕유는 격식성의 원리를 지나치게 강조하여 획일적인 화계 사용으로 일관하는 것을 지양해야 한다고 지적한다.[11] 그는 특히 공회에서의 신문, 법정에서의 재판, 고문과 조롱, 욕설과 폭력이 동반되는 장면과 같은 특수한 상황에서는 일반적인 존대 화계와 다른 방식의 화계를 적용할 필요가 있다고 말한다.[12] 이러한 논의를 통해 박덕유는 화계가 단순한 문법 형식이 아니라, 담화 상황과 사회적 맥락에 따라 조정되어야 하는 언어적 선택임을 강조한다.

조은혜가 화계 변동을 한국어 성서 번역 시 고려해야 할 중요한 사안으로 제안한 것은 큰 공헌이다.[13] 조은혜는 한국어 높임법 연구(성기철, 이정복 등)를 인용하며, 실제 담화에서는 상이한 화계가 혼용·병용되는 현상이 나타난다고 설명한다. 이러한 화계 변동은 청자에 대한 대우 판단이 순간적으로 달라지거나, 화자가 의도적으로 자신의 태도를 조정하려 할 때 발생한다. 다시 말해, 화계는 고정된 규칙이 아니라 화자의 대우 의도와 담화 목적에 따라 전략적으로 변동될 수 있는 언어적 자원이다.

조은혜에 따르면, 화계 변동은 화자가 청자와의 관계를 조정하기 위해 전략적으로 선택하는 언어 자원이다. 왕-예언자 대화에서 심판 선언과 같은 권력 이동은 화계 변동으로 표지될 수 있다.[14] 이 원리는 사무엘하 12장 나단–다윗 담화에서 가장 분명하게 확인된다. 나단은 먼저 가난한 사람의 암양 우화를 제시하고(1-6절), 다윗이 판결을 내리게 한 뒤, 다윗을 그 부자라고 지목하며 심판을 선언하는 구조적 반전을 일으킨다. 이 과정에서 “나단은 소송 제기자에서 판결자로, 다윗은 판결자에서 피고인으로 위상이 전

9) 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 「성경원문연구」 34 (2014), 84-85.
10) Ibid., 101.
11) Ibid., 101-102.
12) Ibid., 102.
13) 조은혜, “구약성서의 공손어법과 한국어 번역 연구”, 119-121.
14) Ibid., 120.

환”된다고 분석한다.[15] 이러한 역할 변화는 한국어 번역에서도 화계 변동으로 표현되어야 하는데, 『개역개정』이 1-4절에서는 하소서체를 사용하다가 7절에서 “당신이 그 사람이라”라는 해라체와 직접적인 2인칭 대명사를 사용하는 점을 조은혜는 긍정적으로 평가한다.[16] 요컨대 조은혜 연구의 중요한 공헌 중 하나는, 왕-예언자 담화와 같이 담화 상황 속에서 힘의 추이에 변화가 발생하는 본문을 한국어로 번역할 때 화계 변동 개념을 적용할 것을 제안한 데 있다.

2.3. 『새한글성경』의 존대법 화계의 다양성과 역동성

민현식은 대한성서공회의 『새한글』 번역 사업에 국어 책임자로 참여한 경험을 바탕으로, 2022년과 2024년에 이 번역본의 국어학적 의의를 종합적으로 정리한 두 편의 논문을 발표하였다.[17] 『새한글』의 정중 어법 변화는 이전 번역본들에서 높임법이 문체에 내장된 고정적 형식이었다면, 이를 상황과 관계에 따라 선택적으로 사용하는 담화 전략으로 재배치한 것이다. 이는 다음 세대의 실제 언어 사용 방식을 반영하면서도, 동시에 성경의 다양한 담화 상황과 장르적 특성을 더욱 명확하게 드러낼 수 있게 한다.

민현식에 따르면, 중세 국어에서는 높임법 화계는 3등분 체계였는데 현대 국어의 경우 학자들은 일반적으로 6등분 체계로 분화했다고 설명한다. 세부적으로는 ‘하십시오체, 하오체, 하게체, 해라체’의 격식체와 ‘해요체, 해체’라는 비격식체로 구별한다.[18]

그는 먼저 서사문의 경우를 다룬다. 이야기를 기술해 주는 서사문에서 『새한글』은 일관되게 해라체를 선택했는데 이는 『새번역』과 동일하다. 반면에, 『개역개정』은 고전체나 옛말체로 불리는 ‘-더라, 니라’로 끝나는 종결형을 사용했는데, 옛말 문법에서 이를 ‘하라체’로 부른다.[19]

대화문은 서사문보다 더 다양한 화계가 사용된다. 『새한글』은 ‘하십시오체, 하오체, 하게체, 해라체, 해요체, 해체’에 이르는 현대 국어의 여러 화계를 동시에 활용한다.[20] 이것은 서사문과 대화문 전반에서 주로 ‘하라체’(–니

15) Ibid., 120-121.
16) Ibid.
17) 민현식, “『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의”, 「성경원문연구」 51 (2022), 370-376; 민현식, “『새한글성경』 간추린 국어 해설”, 대한성서공회 편, 『새한글성경 간추린 번역 해설집』 (2025), 189-222, https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=saehan&wr_id=31 (2026.01.31.).
18) 민현식, “『새한글성경』 간추린 국어 해설”, 203.
19) Ibid., 204.

라, –더라, –도다)를 기본으로 하고, 기도나 공식 청원 장면에서는 '하소서체'(–나이다, –리이다)를 사용하는 이원적 화계 구조를 가지고 있어 성경 66권 전체가 비교적 단조로운 높임법 구조를 유지한 『개역개정』과 대조를 이룬다. 한편 현대 국어의 화계는 『새번역』에서 시작되었는데 『새번역』은 하십시오체와 해라체를 기본으로 하되, 일부 장면에서 해요체를 도입했다.

『새한글』의 역동적인 존대법 화계가 적용된 대표적인 사례로 나아만의 담화를 들 수 있다. 나아만은 처음 엘리사의 지시를 받을 때 "아니, 나는 이렇게 생각했소"라고 말하는데, 이 표현은 하오체를 사용하여 자신이 상대보다 높은 사회적 위치에 있다는 전제를 유지한 채, 아래 사람을 일정 정도 예우해 주는 방식의 담화 태도를 드러낸다. 즉, 형식적으로는 공손함을 유지하지만, 화자의 우위와 판단권이 여전히 강조되는 위계적 말투이다. 그러나 요단강에서 치유를 경험한 이후, 나아만은 "이제 선생님의 종인 제가 드리는 선물을 받아 주십시오"라고 말하며, 『새한글』은 이를 하십시오체라는 최고 등급의 공식적 존대 화계로 번역하였다. 이러한 화계의 상향 이동은 나아만이 엘리사를 신적 권위를 대행하는 예언자로 인식하게 되었음을 담화적으로 드러내며, 존대법의 변화가 예절상의 조정을 넘어 신학적 인식 전환을 반영하고 있음을 보여 준다.

반면에 엘리사의 담화는 『새한글』에서 그 담화적 성격이 적절하게 반영되지 못하고 있다. 엘리사가 나아만에게 처음 지시할 때 사용한 "가서 요단강에 일곱 번 몸을 씻으세요"라는 표현은 형식상 하오체에 해당하며, 이는 상대를 일정 정도 존중하되 화자의 우위와 권위를 전제하는 위계적 화계이다. 이는 예언자가 신적 권위를 대행하여 명령을 전달하는 담화 상황과 잘 부합한다. 문제는 이후에 발생한다. 엘리사가 "편히 가십시오"라고 말하는 대목에서 『새한글』은 이를 하십시오체로 번역하여 존대 수준을 한 단계 더 끌어올린다. 이로 인해 엘리사의 담화는 오히려 나아만을 더 높이고 자신을 낮추는 방향으로 이동하게 되며, 예언자적 권위가 강화되기보다는 완화되는 효과를 낳는다. 즉, 엘리사의 담화에서는 존대법 화계가 상황의 담화적 요구와 달리 역행적으로 조정된 셈이다. 엘리사의 발화를 일관되게 하오체로 유지하는 방식이, 상대를 예우하되 신적 권위를 수행하는 예언자의 위계적 위치를 드러내는 데 더 적합했을 것으로 보인다.

20) Ibid., 205.

3. 정중(Politeness)과 무례(Impoliteness)[21]

왕과 예언자의 담화는 정중 전략만으로는 충분히 설명될 수 없으며, 특히 책망과 심판 장면에서는 무례 전략에 대한 이론적 이해가 필수적이다. 이에 본 연구는 먼저 일반 언어학의 정중 이론과 무례 이론을 검토하고, 다음으로 성서 히브리어에 반영된 정중 전략과 무례 전략의 양상을 살펴보고자 한다. 언어학의 정중 이론은 지면상의 이유로 브라운과 레빈슨(P. Brown and S. C. Levinson)을 중심으로 다루고자 한다.

3.1. 정중 이론

화용론 및 사회언어학 영역에서 정중 이론은 핵심적인 연구 주제로 자리잡고 있다. 주목할 만한 점은 이 이론적 토대가 언어학 내부에서 형성된 것이 아니라, 사회학 분야의 통찰로부터 발전했다는 사실이다. 특히 뒤르하임(E. Durkheim)과 고프만(E. Goffman)의 사회학적 통찰이 정중 이론의 토대를 형성했다. 뒤르하임은 사회적 의례(ritual)와 집합적 상징 체계에 대한 연구를 통해 개인의 사회적 자아가 일종의 '신성한 대상'으로 취급되어야 한다는 관점을 제시했다. 고프만은 뒤르하임의 의례 이론을 일상적 대면 상호작용 차원으로 확장했다. 그에 따르면 모든 사람은 보호받아야 할 '체면(face)'을 지니며, 상호작용 참여자들은 서로의 면자를 존중하는 의례적 질서를 수행한다.

브라운과 레빈슨은 고프만의 체면(face) 개념을 발전시켜, 모든 화자가 두 가지 기본적인 체면 욕구를 지닌다고 보았다.[22] 하나는 타인의 승인과 호의적 수용을 통해 자신의 욕구와 자기 이미지가 바람직한 것으로 인정받고자 하는 적극적 체면(positive face)이며, 다른 하나는 타인의 간섭이나 부담(imposition) 없이 자유롭게 행동할 수 있기를 바라는 소극적 체면(negative face)이다. 요청이나 명령과 같은 발화 행위는 이러한 체면 욕구를 위협할 수 있는데, 이를 체면 위협 행위(face-threatening act, FTA)라 부른다. FTA의 강도는 화자와 청자 사이의 사회적 거리(D), 청자가 화자에 대해 지니는 상대적 권력(P), 그리고 해당 요청이 문화적·상황적으로 부담이 되는 정도(R, ranking of imposition)에 따라 결정된다. 이에 따라 화자는 다섯 가지 전략 가운데 하나를 선택하게 된다. (1) 직접적이고 완화 없는 명백한 발

21) 조은혜는 politeness를 '공손성'으로 impoliteness를 '불손성'으로 번역한다.

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

화(bald on record), (2) 친밀성과 연대를 강조하는 적극적 정중 전략(positive politeness), (3) 부담을 완화하는 소극적 정중 전략(negative politeness), (4) 간접적 암시를 사용하는 암시적 발화(off record) 전략, (5) 체면 위협 행위(FTA)를 아예 수행하지 않는 전략.

이러한 정중 이론은 화자와 청자가 위계질서 안에서 체면을 상호 존중하는 담화 상황, 특히 왕과 신하 사이의 일반적인 대화 상황을 설명하는 데 효과적인 분석 틀을 제공한다. 그러나 예언자가 왕을 책망하거나 심판을 선포하는 담화 장면에서는, 체면 보호나 완화 전략이 거의 사용되지 않으며 오히려 체면 침해가 노골적으로 수행된다. 이와 같은 담화 양상은 정중 전략만으로는 충분히 설명되기 어렵고, 무례 전략에 대한 이론적 틀을 함께 고려할 필요성을 제기한다.

3.2. 무례 이론

컬페퍼(J. Culpeper)는 브라운과 레빈슨의 정중 이론을 비판적으로 계승하여, 체면 위협을 완화하는 전략이 아니라 체면을 의도적으로 침해하는 담화 전략을 분석하는 무례(impoliteness) 이론의 틀을 제시했다.[23] 브라운과 레빈슨이 체면 위협을 완화하는 전략에 초점을 맞췄다면, 컬페퍼는 의도적으로 상대의 체면을 공격하여 사회적 불화를 조성하는 전략을 체계화했다. 무례는 권력 불균형이 존재하거나, 이해관계가 충돌하거나, 부정적 감정이 있을 때 주로 발생한다.

컬페퍼는 다섯 가지 무례 전략을 제시한다. (1) 명백한 무례 발화(bald on record impoliteness)는 체면이 중요한 상황임에도 불구하고 체면 배려 없이 직접적이고 명확하게 무례를 표현하는 방식이다. (2) 적극적 무례(positive impoliteness)는 상대의 적극적 체면 욕구, 즉 타인에게 인정받고 싶은 욕구를 공격하는 전략으로, 상대를 무시하거나 배제하고, 무관심을 표하거나, 부적절한 호칭을 사용하거나, 의도적으로 불편하게 만들거나, 욕설을 사용하거나, 경멸적 호칭을 사용하는 전략이 나타난다. (3) 소극적 무례(negative impoliteness)는 상대의 소극적 체면 욕구, 즉 간섭받지 않고 자유롭게 행동하고 싶은 욕구를 공격하는 전략으로, 위협하거나, 조롱하거나, 상대의 영역을 침범하거나, 상대의 빚을 상기시킨다. (4) 풍자적 정중(sarcasm/mock politeness)은 겉으로는 정중한 표현을 사용하지만 상황상 명백히 거짓임이 드러나, 표면적 정중함을 통해 오히려 무례를 수행하는 전략이다. (5) 정중 표현 보류(withhold politeness)는 정중이 기대되는 상황에서 의도적으로 정

23) J. Culpeper, “Towards an Anatomy of Impoliteness”, *Journal of Pragmatics* 25 (1996), 349-367.

중 표현을 생략함으로써 무례를 수행한다.

3.3. 성서 히브리어의 정중 전략과 무례 전략

구약성서 내의 정중 어법에 대한 이론적 논의는 밀러(C. L. Miller)와 레벨(E. J. Revell)에 의해 본격적으로 시작되었다.[24] 이들은 정중 어법(politeness)보다 공손 표현(deferential language)이라는 용어를 선호하는데, 이는 그들의 연구가 사회적 지위가 낮은 화자가 높은 지위의 청자에게 사용하는 공손한 언어 표현 분석에 초점을 둔다는 점에서 적절한 선택이다.[25]

3.3.1. 호칭어(terms of address)와 공손 표현(deferential language)

히브리어에서 호칭어는 대화 참여자인 화자와 청자 사이의 사회적 거리감(social distance)과 친밀감(social intimacy)을 표시해 준다.[26] 사회적 위계의 차이를 표지하는 호칭어들은 다수 존재한다. 본고에서 논의할 본문에는 '나의 주'(אֲדֹנִי), '왕/임금님'(הַמֶּלֶךְ), '나의 주 왕/임금님'(אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ) 등이 대표적인 호칭어다. 이러한 호칭어들은 대부분 지위가 낮은 화자가 지위가 높은 청자를 호명할 때 사용되며, 상위자가 하위자를 호명할 때 사용되는 호칭어는 거의 나타나지 않는다.[27] 이처럼 사회적 위계의 불평등을 표지하는 호칭어들은 화자와 청자의 위상 차이를 드러내는 방식으로 공손 어법을 수행한다.

공손 표현은 기능적으로 화자-중심 공손과 청자-중심 공손으로 구별된다.[28] 이 가운데 호칭어를 통해 실현되는 공손 표현은 화자-중심 공손에 해

---

24) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis* (Atlanta: Scholars, 1996), 269-281; E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996), 267-294.

25) 이러한 선구적 연구는 이후 에스텔(B. D. Estelle)과 브리지(E. J. Bridge)의 박사학위 논문으로 계승·발전되었다. B. D. Estelle, "Know before Whom You Stand: The Language of Deference in Some Ancient Aramaic and Hebrew Documents", Ph.D.Dissertation (The Catholic University of America, 2001); E. J. Bridge, "The Use of Slave Terms in Deference and in Relation to God in the Hebrew Bible" Ph.D. Dissertation (Macquarie University, 2010); 에스텔과 브리지의 연구에 대한 개략적인 요약은 다음을 참조하시오. 김성언, "정중 어법과 우리말 존대법: 에스더기를 중심으로", 「성경원문연구」 37 (2015), 92-93.

26) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, 269-270.

27) Ibid., 270. 밀러(C. L. Miller)는 상위자가 하위자를 호명할 때 사용되는 호칭어는 없다고 주장한다; 하지만 에스더기에서 왕이 "에스더 왕후여"라고 호명하는 표현은(에 5:3, 6; 7:2), 상위자가 하위자를 부를 때 일반적으로 사용되는 직접적·비격식적 호명과 달리, 청자의 제도적 지위와 체면을 존중하는 정중한 언어 표현으로 이해할 수 있다. 김성언, "정중 어법과 우리말 존대법: 에스더기를 중심으로", 「성경원문연구」 37 (2015), 84-106.

28) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, 269-270; 조은혜는 화자-중심 공손과 청자-중심 공손이라는 개념적 구분을 각각 청자를 높이는 존칭어와 화자를

당한다.[29] 이때 화자는 청자를 '나의 주'로 지칭함으로써 청자의 상위 사회적 관계를 표지하는 동시에, 자신을 1인칭 소유대명사로 지시함으로써 발화 상황의 일반적인 지시체계를 유지한다. 같은 방식으로 '당신의 종'과 같이 화자를 청자의 관점에서 표현하는 것을 청자-중심 공손 표현이라고 한다.[30] 이때 화자는 청자를 2인칭 소유대명사로 지시함으로써 발화 상황의 일반적인 지시체계(deixis)를 유지하는 동시에, 청자와의 관계에서 자신이 열등한 위치에 있음을 사회적으로 표지한다. 두 경우 모두 권위자에게 간청이나 요청과 같이 청자의 허락을 유도해야 하는 담화 상황에서, 발화로 인한 청자의 체면 위협을 최소화하고 불확실성을 완화하기 위해 사용되는 전형적인 정중 전략으로 기능한다.

3.3.2. 3인칭 명사 지시를 통한 공손 전략

레벨은 공손 전략과 사회적 거리감의 관계를 비교적 자세하게 논의한다.[31] 일반적으로 상대방이 상위자일 경우에도 1인칭과 2인칭 대명사의 사용은 흔하다. 그러나 화자는 자신의 발화가 상위 청자에게 어떤 의무를 부과하는 것처럼 인식될 가능성이 있을 때, 곧 간청이나 부탁처럼 청자의 행동 자유를 제한하는 인상을 줄 수 있는 상황에서 공손한 자기 비하(deferential self-effacement)를 수행하기 위해 청자를 3인칭으로 거리 두어 지시하는 표현을 사용한다.[32] 앞에서 설명했던 '나의 주'나 '당신의 종'과 같은 3인칭 명사를 통한 지시 표현 역시 화자와 청자 사이의 사회적 거리감을 표지하는 담화 전략으로 설명할 수 있다. 레벨에 따르면, 이러한 표현 방식은 화자와 청자를 하나의 상호작용적 쌍(dyad)으로 구성하지 않음으로써 양자 사이에 거리감을 형성한다.[33] 이러한 거리감을 표현하는 방식은 화자가 자신의 발화가 상위 청자에게 불쾌하게 받아들여질 가능성을 예상하거나 그 가능성을 우려할 때 선택되며, 이를 통해 공손함(deference)을 강화하는 기능을 수행한다. 동시에 이러한 거리 두기는 화자가 자신을 청자와 동일한 사회적 수준에 놓일 수 없는, 보다 겸손한 위치의 존재로 인식하고 있음을 드러내는 담화적 장치로 작동한다.[34]

낮추는 겸양어로 재명명함으로써, 공손 표현의 방향성과 기능을 보다 직관적으로 제시한다. 조은혜, "구약성서의 공손어법과 한국어 번역 연구", 57-67.

29) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, 272.

30) Ibid., 271-272.

31) E. J. Revell, *The Designation of the Individual*, 265-322.

32) Ibid., 285-286.

33) Ibid., 56.

34) 화자와 청자 사이의 사회적 거리감을 표지하는 방식은 다수의 학자들에 의해 정중 전략의

밀러 또한 상대방을 2인칭으로 직접 호명하지 않고 3인칭 명사 지시로 지칭하는 방식이 화자와 청자 사이의 사회적 거리감을 확대하는 담화 전략으로 기능한다는 점을 기본적으로 인정한다. 밀러에 따르면, '나의 주'와 같이 1인칭 대명사가 포함된 표현보다 '왕/임금님'처럼 청자를 전적으로 3인칭으로 지칭하는 명사 표현이 화자와 청자 사이의 더 큰 사회적 거리감을 표지한다. 그리고 이러한 거리감의 증가 곧 더 높은 수준의 공손함(deference)을 표지하는 기능을 수행한다.[35] 이처럼 3인칭 명사를 통한 청자 지시는 단순한 지칭 방식의 선택이 아니라, 화자가 청자에게 강화된 공손함을 표현하기 위해 거리감을 구조화하는 담화적 장치로 이해될 수 있다. 이러한 3인칭 명사를 통한 청자 지시 방식은 청자의 사회적 지위와 화자–청자 간 위계를 명시적으로 표지함으로써 발화가 지니는 체면 위협을 완충하는 기능을 하며, 이는 브라운과 레빈슨이 말한 소극적 정중 전략의 전형적 실현으로 성서 히브리어에서 자주 관찰된다.

3.3.3. 정중 표현의 부재

화자가 청자를 2인칭으로 직접 지칭하는 경우, 즉 거리 두기를 통한 정중 전략을 사용하지 않는 상황에 주목할 필요가 있다. 예언자가 왕에게 나아가 심판 메시지를 선포하는 담화에서는 "왕께서는"/"임금님은"과 같은 직함이 의도적으로 생략되고, 대신 2인칭 대명사만으로 지시된다. 이러한 선택은 단순한 누락이나 중립적 표현이 아니라, 왕의 긍정적 체면 — 자신의 사회적 정체성이 승인받고 존중받고자 하는 욕구 — 을 의도적으로 훼손하는 행위이다. 컬페퍼의 이론에 따르면, 상대에게 당연히 기대되는 호칭을 제공하지 않는 행위는 상대방으로 하여금 무시당하고 있다고 느끼게 만드는 것으로 적극적 무례 전략(positive impoliteness)[36]에 해당한다. 이는 정중 전략의 결여가 아니라 의도적으로 정중 전략과 대립되는 언어 전략을 선택한 것으로 이해되어야 한다.

밀러는 예언자의 정중 표현 부재가 사회적 위계질서를 반영하는 발화가 아니라, 서술자가 부여한 신적 권위를 수행하는 '이데올로기적' 담화의 표현이라는 점을 이미 인식하고 있었다.

가장 기본적인 유형 가운데 하나로 이해되어 왔다. R. T. Lakoff, "The Logic of Politeness", Proceedings of the Chicago Linguistic Society 9 (1973) 292-305.

35) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, 273-274.

36) 상대에게 당연히 기대되는 호칭을 주지 않음으로써 상대방으로 하여금 무시당했다고 느끼게 만드는 무례 전략으로 적극적 정중 전략의 반대 개념이다.

> 공손 표현은 대화에 참여하는 인물들 사이의 사회적 관계를 나타낸다. 그러나 서사 텍스트 안에서는 인물들 사이의 추정되는 사회적 관계가 아니라, 서술자의 이데올로기가 공손 표현의 사용을 궁극적으로 통제한다. 그 결과, 예컨대 모세와 아론이 바로에게 말할 때나, 혹은 예언자 엘리야가 아합이나 이세벨에게 말할 때 공손 표현은 사용되지 않는다.[37]

레벨은 이러한 담화를 보다 구체적인 단위에서 분석한다. 그에 따르면, 왕-예언자 대화에서 지위라는 단일 변수가 아니라, 구체적 담화 상황에 따라 다양한 정중/무례 전략이 선택되고 실행된다고 말한다. 예언자는 단순한 권력 위계 척도에 따라 서열화될 수 있는 존재가 아니다. 예언자는 어떤 면에서는 왕보다 더 큰 영향력을 행사하지만, 다른 면에서는 왕보다 덜 강력한 위치에 놓여 있다.[38] 정중(공손) 발화의 사용은 화자와 청자의 지위(status)만으로 결정되지 않으며, 지위 이외의 다양한 상황적 요인들에 의해 조건화되거나 좌우된다.[39]

반면 예언자 담화는 본질적으로 체면 보호를 목표로 하지 않으며, 화자와 청자 사이의 권위를 조정하거나 협상하는 장르가 아니다. 예언자의 발화는 책임을 특정 인물에게 귀속시키고 하나님의 판단을 선언하는 데 목적이 있으며, 그 권위는 타협이나 완화를 전제하지 않는다.[40] 따라서 예언자 담화에서 공손 표현의 부재는 예외적 현상이 아니라, 예언자 담화가 요구하는 구조적 규범에 따른 필연적 선택으로 이해되어야 한다. 특별히 요청이나 간청 담화에서 자주 사용되는 공손 표현을 책망·심판 담화 번역 시 원문에 없음에도 추가한다면, 담화의 본래 성격을 왜곡하는 결과를 낳으므로 각별히 경계해야 한다.

---

37) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, 280. 따라서 서술자의 관점을 충실히 반영하지 못한 번역은 비판적 검토의 대상이 된다. 예를 들어, 출애굽기 10:25와 11:8에서 『개역개정』이 사용한 '왕'이나 『새한글』의 '폐하'와 같은 표현은 원문에 존재하지 않는 요소로서, 번역 과정에서 배제되는 편이 더 바람직하다.

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

39) Ibid., 44.

40) 김유기의 논문이 증명하듯이, 자기-공손 표현이 사무엘서에서 75회 등장하여 무려 전체 구약성서의 36%를 차지하지만 다윗과 예언자 사이의 담화에서는 등장하지 않고 있다. Y. Kim, "Deferential Self-Reference in the Book of Samuel", *VT* 65 (2015), 588-605. 예외적으로, 왕상 1:24에서 나단이 다윗에게 사용하고 있다. 이에 대해서는 아래에서 다룰 예정이다.

4. 왕과 예언자의 대화 번역 고찰

본 장에서는 구약성서에 나타나는 왕과 예언자의 대화 장면을 중심으로, 동일한 인물 관계 안에서도 담화 목적에 따라 정중 전략과 무례 전략이 어떻게 상이하게 선택·전환되는지를 번역의 관점에서 고찰한다. 이를 통해 예언자 담화가 요청·청원 담화와 심판 선언 담화라는 서로 다른 담화 유형 속에서 어떠한 언어 전략을 수행하는지를 분석하고자 한다.

4.1. 다윗-나단 담화

본 장에서는 다윗과 나단의 담화를 성경 본문의 서사 순서에 따라 분석하지 않고, 담화 유형의 대비가 가장 분명하게 드러나도록 분석 순서를 재구성한다. 먼저 솔로몬의 왕위 계승을 요청하는 요청·청원 담화를 살핀 뒤, 이어서 밧세바 사건에 대한 하나님의 심판을 선포하는 심판 선언 담화를 분석한다.

이러한 분석 순서를 택한 이유는 두 담화 장면에서 사용되는 언어 전략이 뚜렷하게 대비되기 때문이다. 솔로몬의 왕위를 요청하는 장면에서 나단은 왕과 신하 사이의 일반적인 정치·궁정 담화와 유사한 방식으로 정중 전략을 사용하며, 다윗의 권위와 체면을 존중하는 표현을 유지한다. 반면, 밧세바 사건에 대한 심판을 선포하는 장면에서는 이러한 정중 전략이 거의 사라지고, 왕의 체면을 의도적으로 위협하는 무례 전략이 전면적으로 사용된다.

4.1.1. 열왕기상 1:22-27, 33

열왕기상 1:22–27[41]은 나단이 다윗에게 솔로몬의 왕위 계승 문제를 보고하며, 밧세바와 협력해 아도니야의 즉위 시도를 알리고 왕의 공식 결정을 촉구하는 궁정 보고·청원 담화 장면이다. 이 단락은 예언자가 왕의 체면과 권위를 존중하는 정중 전략을 사용하여 정치적으로 민감한 사안을 조심스럽게 제기하는 전형적인 왕–신하 담화 유형을 보여준다.

41) 『새번역』과 『새한글』은 28절을 다윗이 나단에게 대답하는 것으로 해석하고 있는데, 2인칭 복수에게 명령한 히브리어 원문을 고려하면 이것은 다윗이 신하들에게 명령한 것으로 이해해야 한다.

<표 1> 열왕기상 1:24 (나단 → 다윗)

성경	본문	화계 유형
히브리어 (BHS)	וַיֹּאמֶר נָתָן אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אַתָּה אָמַרְתָּ אֲדֹנִיָּהוּ יִמְלֹךְ אַחֲרָי וְהוּא יֵשֵׁב עַל־כִּסְאִי׃	
『개역개정』	이르되 내 주 왕께서 이르시기를 아도니야기 나를 이어 왕이 되어 내 왕위에 앉으리라 하셨나이까	하십시오체
『새번역』	나단이 말하였다. “임금님께 여쭙니다. 아도니야가 왕이 되어서, 임금님의 뒤를 이어 임금의 자리에 앉을 것이라고 말씀하신 적이 있으십니까?”	하십시오체
『새한글』	나단이 말했다. “저의 주인이신 임금님! 임금님께서 이렇게 말씀하셨습니까, ‘아도니아가 임금이 되어 내 뒤를 이을 것이로. 그가 내 임금자리에 앉을 것이오.’라고요?	하십시오체
개인사역	나단이 말하였다. “저의 주인이신 임금님, 임금님께서 말씀하시기를 ‘아도니야가 나를 이어 왕이 될 것이며, 그가 내 왕좌에 앉을 것이다’라고 하신 적이 있으십니까?”	하십시오체

나단은 다윗의 심기(체면)를 손상시키지 않기 위해 부단한 노력을 기울인다. 이는 바로 앞 절(왕상 1:23)에서 나단이 얼굴을 땅에 대고 다윗에게 절하는 장면에서 잘 드러난다. 이러한 행위는 왕의 권위와 지위를 최대한 인정하고 존중하는 적극적 정중 전략의 전형적인 사례라 할 수 있다. 절하기는 다윗이 왕으로서 존중받고 높임 받고자 하는 적극적 체면 욕구를 지지하며, 나단은 자신의 요청과 질문을 제시하기 전에 먼저 비언어적으로 철저한 복종과 존중의 태도를 표현한다.

이어 나단은 다윗을 “나의 주인이신 임금님”이라고 호칭하며 말을 시작한다. 이 표현은 위에서 분석했듯이, 신하가 왕에게 요청을 제시할 때 사용하는 전형적인 적극적 정중 전략으로, 왕과의 관계에서 존중과 복종, 그리고 화자와 청자 사이의 위계질서를 분명히 드러내는 기능을 한다. 이러한 호칭을 통해 나단은 다윗의 적극적 체면, 곧 왕으로서 인정받고 존중받고자 하는 욕구를 지지한다.

이와 같은 적극적 정중 전략들을 충분히 사용한 뒤에야 나단은 비로소

다윗의 뜻을 조심스럽게 묻는 질문을 제시한다. 왕의 의중을 직접적으로 묻는 행위는 자칫 왕의 체면을 위협할 수 있는 잠재적 위험을 지니기 때문에, 나단은 적극적 정중 전략을 통해 왕을 충분히 높인 후, 그제서야 질문한다. 이처럼 질문을 곧바로 제시하지 않고 지연시키며 간접적으로 도입하는 담화 구조 자체가 소극적 정중 전략에 해당한다. 이는 왕에게 심리적 준비 시간을 제공하고 발화의 강제성을 완화함으로써, 왕의 자율성을 침해하지 않으려는 부담 최소화 전략이기 때문이다.

『개역개정』의 "내 주 왕"과 『새한글』의 "저의 주인이신 임금님"은 모두 적극적 정중 전략을 구현한 번역이다. 이러한 호칭은 왕의 높은 지위를 명시적으로 인정하고, 왕으로서 존중받고자 하는 적극적 체면 욕구를 지지한다. 특히 소유격("내/저의")을 사용함으로써 신하의 복종과 충성을 표현하며, 화자와 청자 사이의 위계질서를 분명히 드러낸다. 『새한글』의 "저의"는 『개역개정』의 "내"보다 더 낮추는 표현으로, 현대 한국어 존대 체계에서 청자를 더욱 높이는 효과를 지닌다. 또한 『새한글』의 "-이신 임금님" 역시 존대의 정도를 강화하여, 적극적 정중 전략을 보다 명시적으로 구현하고 있다.

『새한글』에서 히브리어 2인칭 대명사를 "임금님께서"로 번역한 것은 기능적 등가성(functional equivalence)에 근거한다.[42] 한국어에서는 높임의 대상에게 2인칭 대명사를 직접 사용하지 않고 직책명으로 대체하는 것이 전형적인 존대 방식이기 때문에, "임금님께서"는 왕-신하 담화 상황에서 요구되는 존대 기능을 구현한 번역이다. 이는 상대의 지위를 명시적으로 인정하는 적극적 정중 전략으로, 히브리어 원문의 의사소통 기능을 한국어 맥락에서 효과적으로 재현한 것이다.

<표 2> 열왕기상 1:33 (다윗 → 사독, 나단, 브나야)

성경	본 문	화계 유형
히브리어 (BHS)	וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לָהֶם קְחוּ עִמָּכֶם אֶת־עַבְדֵי אֲדֹנֵיכֶם וְהִרְכַּבְתֶּם אֶת־שְׁלֹמֹה בְנִי עַל־הַפִּרְדָּה אֲשֶׁר־לִי וְהוֹרַדְתֶּם אֹתוֹ אֶל־גִּחוֹן׃	

42) 기능적 등가성(functional equivalence)은 원문의 의사소통 기능을 대상 언어에서 효과적으로 재현하는 번역 접근법이다. 히브리어 2인칭 대명사는 중립적이지만, 한국어에서는 높임의 대상에게 "당신"을 직접 사용하지 않고 "임금님께서"와 같은 직책명으로 대체하는 것이 전형적인 존대 방식이다. 따라서 왕-신하 담화 상황에서 2인칭 대명사를 "임금님께서"로 번역하는 것은, 원문이 의도한 존대의 의사소통 기능을 한국어 맥락에서 구현한 기능적 등가 번역이라 할 수 있다. 기능적 등가성에 대한 자세한 내용은 조지윤, "존대법 번역과 성경 번역 접근법", 『성경원문연구』 25 (2009), 132-133 참조.

성경	본 문	화계 유형
『개역개정』	왕이 그들에게 이르되 너희는 너의 주의 신하들을 데리고 내 아들 솔로몬을 내 노새에 태우고 기혼으로 인도하여 내려가고	하라체
『새번역』	왕이 그들에게 말하였다. "그대들은 나의 신하들을 거느리고, 내가 타던 노새에 나의 아들 솔로몬을 태워서, 기혼으로 내려가도록 하십시오."	하십시오체
『새한글』	임금이 그들에게 말했다. "그대들 주인의 신하들을 함께 데리고 가세요. 나의 아들 솔로몬을 내가 가진 노새에 태워 기혼으로 내려가세요."	해요체
개인사역	임금이 그들에게 말하였다. "그대들은 그대들의 주인의 신하들을 데리고 가시오. 내 아들 솔로몬을 내가 가진 노새에 태워 기혼으로 내려가시오."	하오체

열왕기상 1:33에서 다윗의 명령을 받는 청자는 단순한 하급 신하가 아니라, 제사장 사독과 예언자 나단을 포함한 왕실 핵심 인사들이다. 이들은 행정적 수행자일 뿐 아니라 종교적·도덕적 권위를 지닌 인물들로서, 왕의 명령을 집행하는 동시에 하나님의 뜻을 분별하고 전달하는 역할을 수행한다. 이러한 청자 정체성을 고려할 때, 『개역개정』의 "너희"는 화자를 청자보다 일방적으로 상위에 두는 강한 위계적 호칭으로서, 청자들의 상징적 위상과 역할을 충분히 반영하지 못한다. 반면 『새한글』의 "그대들"은 상대를 지나치게 낮추지 않으면서도 공식적인 거리감을 유지하는 표현으로, 제사장과 예언자라는 청자의 복합적 지위를 보다 적절하게 반영한다. 따라서 이 장면에서는 "너희"보다는 "그대들"이 청자들의 사회적·종교적 위상을 고려한 보다 적합한 호칭이라 할 수 있다.

이 발화는 왕이 제사장과 예언자에게 왕위 계승을 신속히 집행하도록 지시하는 공식 명령 담화로, 책망이나 심판과 같은 체면 파괴적 발화가 아니라 행정적 실행을 목적으로 한다. 따라서 이 장면에서 요구되는 화계는 권위의 명확한 표지와 청자에 대한 존중이 동시에 구현되는 중립적·공식적 화계이다. "그대들"이라는 중립적·공식적 호칭과 조응하면서, 권위와 존중을 동시에 구현하는 화계는 해요체보다는 하오체인 "데리고 가시오"와 "내려가시오"에 해당한다.

4.1.2. 사무엘하 12:1-15

사무엘하 12:1-15는 나단이 다윗의 죄를 폭로하고 그 책임을 왕 개인에게 귀속시키며 여호와의 판단을 공표하는 심판 선언 담화로서, 체면 보호를 위한 정중 전략이 의도적으로 배제되고 무례 전략이 전면화되는 장면이다.

<표 3> 사무엘하 12:7 (나단 → 다윗)

성경	본 문	화계 유형
히브리어 (BHS)	וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ	
『개역개정』	나단이 다윗에게 이르되 당신이 그 사람이라	하라체
『새번역』	나단이 다윗에게 말하였다. “임금님이 바로 그 사람입니다.”	하십시오체
『새한글』	그러자 나단이 다윗에게 말했다. “임금님이 바로 그 사람입니다.”	하십시오체
개인사역	나단이 다윗에게 말하였다. “당신이 바로 그 사람이오.”	하오체

나단의 “אַתָּה הָאִישׁ(당신이 그 사람이라)”는 체면이 극도로 중요한 왕 면전에서 어떠한 완화 장치도 없이 직접적으로 규탄을 수행하는 명백한 무례 발화에 해당한다. 이 발화는 정중함을 의도적으로 포기한 채 다윗의 죄를 즉각적으로 폭로하고 심판을 귀속시키는 기능을 수행한다. 따라서 이는 정중어법의 실패가 아니라, 예언자의 권위를 드러내기 위해 수행된 전략적 무례 담화로 이해되어야 한다.

한국어 성경 번역본들은 이 장면에서 2인칭 대명사 אַתָּה를 서로 다르게 처리한다. 『개역개정』은 “당신이 그 사람이라”로 직접적인 2인칭 대명사 표현을 유지하는 반면, 『새번역』과 『새한글』(“임금님이 바로 그 사람입니다”)은 2인칭 대신 3인칭 표현인 “임금님”이라는 단어를 추가하여 번역하고 있다.[43] 2인칭 대명사 대신 “임금님”이라는 3인칭화 명사를 사용함으로

43) 이와 비슷한 경우가 모세와 파라오의 대화 장면에서도 등장한다. 파라오와 모세의 대화는 엄밀한 의미에서 이스라엘 왕과 예언자의 만남은 아니다. 하지만 파라오와 모세의 만남과 이스라엘의 왕과 예언자의 만남이 구조적으로는 동일하기 때문에 이를 포함하여 분석하고자 한다. 파라오는 이집트의 최고 권력자이며 모세는 하나님의 말씀을 전달한다는 면에서 예언자의 역할을 수행한다. 이와 비슷하게 출 10:25; 11:8 등에 있는 『개역개정』의 ‘왕’과 『새한글』 ‘폐하’는 본문에 없는 단어를 추가하여 번역했다. 10:29에 나와 있는 2인칭 대명사(you)를 『개역개정』은 ‘당신’으로 옮겼지만 『새한글』은 다시 ‘폐하’로 번역하고 있다. 이처럼 『새한글』에

써 상대방의 권위를 높이고 공손함을 표현하는 전형적인 존대 전략이다. 이러한 번역 경향을 종합해 볼 때,『개역개정』은 히브리어 본문의 직접적인 2인칭 규탄 전략을 충실히 반영한 반면,『새번역』과『새한글』은 2인칭 대명사를 존대 표현으로 대체함으로써 상대적으로 그 무례한 담화 효과를 일정 부분 완화하고 있다고 평가할 수 있다.

그러나『새번역』과『새한글』의 이러한 완화된 번역 방식은 나단 담화의 담화 상황과 심각한 불일치를 보인다. 나단의 발화는 명백한 무례 발화로서 왕의 체면을 의도적으로 위협하고 그의 죄를 직접적으로 폭로하는 기능을 수행한다. 이러한 담화 행위에서 동시에 "임금님"이라는 직함 명사를 사용하는 것은 담화 전략 차원에서 일관성을 결여한다. 무례 발화의 핵심은 완화 장치 없이 상대방을 직접 대면시키는 것인데, "임금님"이라는 직함 명사는 오히려 그 직접성을 약화시키고 상대방의 권위를 인정하는 존대 표현으로 기능하기 때문이다. 더욱이 "임금님"은 히브리어 원문에 존재하지 않는 단어이다. 존대가 요구되는 일반적인 담화 상황에서라면 이러한 직함 명사가 정당화될 수 있겠지만, 책망과 심판을 수행하는 이 특수한 담화 상황에서는 적합하지 않은 번역 선택이다. 왕의 권위를 높여주는 언어 전략은 상대의 체면을 보호하는 기능을 하는 반면, 나단의 발화는 그 체면을 의도적으로 파괴하는 전략을 사용한다. 따라서 두 전략을 동일한 발화 안에서 함께 사용하는 것은 담화 목적과 어긋난다. 조은혜의 이론적 틀로 평가하면, 이러한 화계 선택은 담화 내에서 이미 발생한 힘의 추이 변화 — 나단이 심판 선포자로, 다윗이 피고인으로 전환되는 권력 이동 — 를 화계 변동으로 표지하지 못한 사례라 할 수 있다.[44]

따라서『개역개정』의 "당신이 그 사람이라"는 비완화적 2인칭 규탄을 유지한 번역이 담화 목적에 가장 부합한다. 이 번역은 히브리어 원문의 직접적인 2인칭 대명사를 그대로 보존함으로써 나단 발화의 무례성과 직접성을 정확히 전달한다. 완화 장치 없는 직접적 규탄이라는 담화 전략을 충실히 구현하여, 예언자가 왕 앞에서도 하나님의 심판을 선포하는 권위를 언어적으로 드러내는 것이다.『새한글』의 원칙에 따라 현대적인 어투로 번역하더라도 "당신이 바로 그 사람입니다." 정도 이상의 존대법을 사용할 필요는 없으며, "당신이 바로 그 사람이오."와 같은 비완화적 표현이 더 적절하다고 평가할 수 있다.

서는 많은 경우에 파라오에 해당하는 2인칭 대명사를 '폐하'로 번역하는 것을 매우 선호한다.

44) 조은혜, "구약성서의 공손어법과 한국어 번역 연구", 119-121.

<표 4> 사무엘하 12:13 (다윗 ↔ 나단)

성경	본 문	화계 유형
히브리어 (BHS)	וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־נָתָן חָטָאתִי לַיהוָה ס וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִד גַּם־יְהוָה הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת׃	
『개역개정』	다윗이 나단에게 이르되 내가 여호와께 죄를 범하였노라 하매 나단이 다윗에게 말하되 여호와께서도 당신의 죄를 사하셨나니 당신이 죽지 아니하려니와	하라체
『새번역』	그 때에 다윗이 나단에게 자백하였다. “내가 주님께 죄를 지었습니다.” 나단이 다윗에게 말하였다. “주님께서 임금님의 죄를 용서해 주실 것입니다. 그러므로 임금님은 죽지는 않으실 것입니다.”	하십시오체 하십시오체
『새한글』	다윗이 나단에게 말했다. “내가 여호와께 죄를 지었습니다.” 나단이 다윗에게 말했다. “여호와께서도 임금님의 죄를 치워 주셨습니다. 임금님은 죽지 않으실 것입니다.”	하십시오체 하십시오체
개인사역	다윗이 나단에게 말하였다. “제가 여호와께 죄를 지었습니다.” 나단이 다윗에게 말하였다. “여호와께서도 당신의 죄를 사하셨으니, 당신은 죽지 아니할 것이오”	하십시오체 하오체

사무엘하 12:13에서 다윗은 나단에게 “내가 여호와께 죄를 지었습니다”(חָטָאתִי לַיהוָה)라고 고백한다. 이 발화는 왕으로서의 권위나 지위를 전혀 언급하지 않은 채, 1인칭 단수 주어와 죄의 책임을 명시하는 동사를 통해 자신의 잘못을 직접 인정하는 자기 낮춤 담화에 해당한다. 이는 체면을 방어하거나 정당화하려는 시도가 아니라, 자신의 책임을 수용하는 체면 포기 전략이다. 이러한 담화 기능을 고려할 때, 이 장면에서 요구되는 화계는 비완화적 규탄이나 위계적 명령 화계가 아니라, 자기 책임을 낮은 위치에서 인정하는 자기 낮춤 화계이다. 이 점에서 『새번역』과 『새한글』의 “내가 주님께 죄를 지었습니다”와 같이 하십시오체 계열의 종결형은 고백 행위의 겸손함과 자기 낮춤 효과를 잘 구현한다. 반면 『개역개정』의 “내가 여호와께 죄를 범하였노라”는 상대적으로 서술적이고 위계적 어감을 지녀, 고백 담화의 자기 낮춤 기능을 충분히 반영하지 못한다. 따라서 사무엘하 12:13상반에서는 『새번역』과 『새한

글』의 화계가 다윗의 고백 담화 기능에 더 적합하다고 평가할 수 있다.

이에 대한 나단의 응답은 "여호와께서도 당신의 죄를 사하여 주셨소. 당신은 죽지 않을 것이오"(גַּם־יְהוָה֙ הֶעֱבִ֣יר חַטָּאתְךָ֔ לֹ֥א תָמֽוּת)라는 선언으로, 하나님의 용서와 형벌 완화를 선포하는 회복 담화에 해당한다. 이 발화에서 나단은 왕을 높이거나 체면을 보호하기 위한 존대 담화를 수행하는 것이 아니라, 하나님의 판결과 은혜를 권위 있게 전달하는 선언 담화를 수행한다. 따라서 "임금님"과 같은 3인칭 직함 명사를 삽입하여 다윗의 왕적 위상을 강조하는 번역은, 나단이 수행하는 신적 판결의 중재자라는 담화 기능과 어울리지 않는다. 나단의 발화는 다윗을 '왕'으로 존대하는 언어 행위가 아니라, 하나님의 용서를 선포하는 예언자적 선언이기 때문이다. 이 점에서 『새번역』과 『새한글』의 "임금님의 죄를 용서해 주실 것입니다" 또는 "죄를 치워 주셨습니다"와 같은 표현은 담화의 성격을 존대 담화로 전환함으로써, 예언자적 선언의 권위성을 약화시킨다. 반면 『개역개정』의 "당신의 죄를 사하셨나니 당신이 죽지 아니하려니와"는 직함을 배제하고 2인칭 대명사를 반영함으로써, 나단이 수행하는 선언 담화의 권위적 성격을 비교적 분명하게 드러낸다. 이러한 담화 기능을 고려할 때, 사무엘하 12:13하반의 번역은 존대화된 "임금님은 죽지 않으실 것입니다"보다는, "당신의 죄를 사하셨으니, 당신은 죽지 아니할 것이오"와 같은 중립적·권위적 화계가 더 적절하다고 평가할 수 있다.

4.2. 사울-사무엘 대화

본 절에서는 사울과 사무엘 사이의 담화를 분석한다. 이 대화는 왕이 자신의 행위를 정당화하며 체면을 방어하려는 담화에서 출발하여, 예언자가 여호와의 심판을 선포함으로써 왕권 박탈을 선언하는 담화로 전개된다. 이를 통해 왕–예언자 담화에서 정중 전략이 어떻게 붕괴되고, 심판 국면에서 화계와 권위 관계가 재구성되는지를 살펴보고자 한다.

<표 5> 사무엘상 15:13 (사울 → 사무엘)

성경	본 문	화계 유형
히브리어 (BHS)	וַיָּבֹ֣א שְׁמוּאֵ֣ל אֶל־שָׁא֔וּל וַיֹּ֥אמֶר ל֖וֹ שָׁא֑וּל בָּר֣וּךְ אַתָּ֔ה לַיהוָ֖ה הֲקִימֹ֥תִי אֶת־דְּבַ֖ר יְהוָֽה׃	

성경	본 문	화계 유형
『개역개정』	사무엘이 사울에게 이른즉 사울이 그에게 이르되 원하건대 당신은 여호와께 복을 받으소서 내가 여호와의 명령을 행하였나이다 하니	하소서체
『새번역』	사무엘이 사울이 있는 곳에 이르니, 사울이 그를 보고 인사를 하며 말하였다. “주님께서 주시는 복을 받으시기 바랍니다. 나는 주님의 명령대로 다 하였습니다.”	하십시오체
『새한글』	사무엘이 사울에게 갔다. 그에게 사울이 말했다. “어르신은 여호와께 복받으시기 바랍니다. 내가 여호와의 말씀대로 했습니다.”	하십시오체
개인사역	사무엘이 사울에게 이르렀다. 그러자 사울이 그에게 말하였다. “여호와께 복을 받기를 바랍니다. 저는 여호와의 말씀대로 행하였습니다.”	하십시오체

『개역개정』은 히브리어 본문에 있는 2인칭 대명사를 그대로 “당신”으로 옮긴 반면, 『새한글』은 본문에 없는 명사 호칭인 “어르신”을 추가하여 번역한다. “어르신”은 한국어 화용 규범에 부합하는 존대 전략이지만, 원문에는 명시되지 않은 호칭을 삽입함으로써 담화의 초점을 대인관계적 존중 표현으로 이동시키는 효과를 낳는다. 반면 이 장면에서 사울의 발화는 자신의 불완전한 순종을 정당화하려는 방어적 담화로, 핵심은 상대에 대한 호칭이 아니라 자기 행위의 합리화에 있다. 따라서 2인칭 대명사를 그대로 옮긴 『개역개정』보다, 차라리 호칭 자체를 생략하여 발화의 논점만 전달하는 번역이 원문의 담화 기능을 가장 충실히 반영한다고 평가할 수 있다.

사무엘상 15:13에서 사울의 발화는 자신의 행위를 정당화하고 체면을 방어하려는 담화로, 두 번역본은 이를 서로 다른 화계로 구현한다. 『개역개정』은 “받으소서 / 행하였나이다”와 같은 하소서체를 사용하여 사무엘을 극존대로 높이는 의례적·종교적 화계를 구성함으로써 왕–예언자 담화의 위계를 극명하게 드러내고 전통적 경전 문체의 품격을 유지한다. 그러나 이러한 화계는 현대 독자에게 다소 낯설고 이해하기 어려운 측면도 지닌다. 반면 『새한글』은 “복받으시기 바랍니다 / 했습니다”라는 하십시오체를 사용하여 공손하면서도 보다 중립적이고 현대적인 공식 화계로 같은 담화를 표현함으로써 독자의 접근성과 자연스러운 존대 표현을 강화한다. 다만 이

과정에서 전통 경전 문체가 지니는 의례성과 무게감은 상대적으로 약화된다. 두 번역 모두 기능적으로는 사울의 자기 정당화와 체면 방어를 수행하지만, 『개역개정』은 극존대 종교 담화의 엄숙성을, 『새한글』은 현대적·공식적 소통의 가독성을 각각 강조하고 있다고 평가할 수 있다.

<표 6> 사무엘상 15:26 (사무엘 → 사울)

성경	본 문	화계 유형
히브리어 (BHS)	וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל־שָׁאוּל לֹא אָשׁוּב עִמָּךְ כִּי מָאַסְתָּ אֶת־דְּבַר יְהוָה וַיִּמְאָסְךָ יְהוָה מִהְיוֹת מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל׃	
『개역개정』	사무엘이 사울에게 이르되 나는 왕과 함께 돌아가지 아니하리니 이는 왕이 여호와의 말씀을 버렸으므로 여호와께서 왕을 버려 이스라엘 왕이 되지 못하게 하셨음이니이다 하고	하소서체
『새번역』	사무엘이 사울에게 대답하였다. “나는 함께 돌아가지 않겠습니다. 임금님께서 주님의 말씀을 버리셨기 때문에, 주님께서도 이미 임금님을 버리셔서, 임금님이 더 이상 이스라엘을 다스리는 왕으로 있을 수 없도록 하셨습니다.”	하십시오체
『새한글』	그러나 사무엘이 사울에게 말했다. “임금님과 함께 돌아가지 않을 것입니다. 임금님이 여호와의 말씀을 버리신 까닭에 여호와도 임금님을 버리셔서 이스라엘 위에 임금이 되지 못하게 하셨거든요.”	하십시오체 해요체
개인사역	사무엘이 사울에게 말하였다. “나는 당신과 함께 돌아가지 않겠소. 당신이 여호와의 말씀을 버렸으므로, 여호와께서도 당신을 버려 이스라엘의 왕이 되지 못하게 하셨소.”	하오체

사무엘상 15:26의 『새한글』 번역은 “돌아가지 않을 것입니다 … 하셨거든요”와 같이 하십시오체와 해요체가 혼합된 화계를 사용하고 있다. 그러나 이 장면의 담화 기능은 사울의 요청을 거절하고 여호와의 판단에 근거하여 왕권 박탈을 선언하는 심판 담화이므로, 설명적·완화적 성격을 지닌 해요체와 공손한 하십시오체의 결합은 이러한 권위적 선언과 조화롭지 못

한 측면이 있다.

그리고『개역개정』의 “왕”과『새한글』의 “임금님”이라는 호칭은 이미 왕으로서의 지위를 부정하는 담화 목적과 긴장을 야기하며, 히브리어 본문에도 존재하지 않는 표현이다. 따라서 이 번역은 심판 선언 담화의 권위성과 담화 초점을 충분히 구현하지 못하며, 과도한 존대와 완화 전략으로 인해 왕권 박탈이라는 담화 목적의 언어적 효과가 일정 부분 약화되는 결과를 낳는다고 평가할 수 있다.

흥미로운 점은『개역개정』의 호칭 사용이 담화 전개 전반에 걸쳐 일관되게 “왕”을 유지하는 반면,『새한글』은 처음에는 “당신”을 사용하다가 심판 담화의 절정 국면에서 존대 전략을 강화함으로써 담화 기능과 화용 전략 사이의 불일치를 드러낸다는 점이다.『개역개정』은 사무엘상 15:16부터 심판 선언이 완결되는 26절에 이르기까지 사울을 “왕”으로 지칭한다. 반면『새한글』은 앞 장면인 사무엘상 15:16-18에서는 비교적 중립적인 2인칭 대명사인 “당신”을 사용하다가, 담화의 갈등이 최고조에 이르고 여호와의 심판이 공식적으로 선포되는 23절 이후부터는 오히려 “임금님”이라는 존대 호칭으로 전환한다. 이는 담화가 점진적으로 긴장되고 최종적인 왕권 박탈 선언이 이루어지는 결정적 시점에서, 언어적으로는 오히려 상대의 지위를 높이는 방향으로 이동하는 역설적인 현상이다. 그 결과 심판 담화가 지녀야 할 엄격함과 단정성이 존대 표현에 의해 완화되며, 왕권 박탈이라는 담화 목적의 언어적 효과가 약화되는 인상을 준다. 오히려 담화 초반에는 “임금님”과 같은 존대 호칭을 사용하거나 호칭어를 생략하다가, 갈등이 증폭되고 심판이 선포되는 시점에서 “당신”과 같은 비존대적·대면적 호칭으로 전환했다면, 심판의 엄중함과 단절의 효과가 언어적으로 더 선명하게 전달되는 번역이 되었을 것이다.

5. 나가는 말

본 연구는『새한글』의 존대법 운용을 왕–예언자 담화를 중심으로 검토함으로써, 한국어 성경 번역에서 정중(politeness)과 무례(impoliteness)가 단순한 예절 차원의 문제가 아니라 담화 속 권위 재배열을 표지하는 핵심 언어 자원임을 논증하였다. 고대 이스라엘 사회에서 왕은 최고 사회적 지위를 점하지만, 예언자는 하나님의 말씀을 대언하는 존재로서 사회적 위계를 초과하는 신학적 권위를 수행한다. 이 두 권위의 긴장은 왕–예언자 담화에

서 정중 전략과 무례 전략의 선택을 조건화하며, 번역은 바로 이 지점을 언어적으로 가시화해야 한다.

분석 결과, 『새한글』은 전반적으로 한국어 화용 현실을 적극 반영하여 다양한 화계를 도입하고 존대법의 선택 폭을 확장했다는 점에서 중요한 성취를 보인다. 그러나 책망·심판 담화와 같이 체면 보호가 아니라 체면 침해가 담화의 목적이 되는 국면에서도, 2인칭 대명사를 직함 명사("임금님")로 대체하거나 존대 화계를 상향 유지하는 경향이 반복적으로 관찰된다. 이러한 선택은 원문의 비완화적 대면성과 권위 전환의 순간성을 약화시키며, 담화 내부에서 이미 발생한 힘의 추이를 화계 변동으로 표지하지 못하는 결과를 낳는다.

이에 본 연구는 한국어 성경 번역에서 2인칭 처리와 화계 선택을 담화 유형 중심으로 재정렬할 것을 제안한다. 궁정 보고·요청 담화에서는 명사 호칭과 상향 화계가 기능적으로 정당화될 수 있으나, 예언자의 책망·심판 담화에서는 직접적 2인칭 지시와 존대법의 제한이 원문의 담화 기능을 가장 충실히 재현한다. 다시 말해, 번역의 목표는 일관된 공손함의 유지가 아니라, 담화 목적에 부합하는 전략적 불일관성 — 즉 상황에 따른 화계 변동 — 의 구현이어야 한다.

이러한 결론은 존대법을 '공손함의 표시'로 환원하는 관점을 넘어, 성서 담화에서 존대법과 무례 전략이 권위 수행의 방식임을 분명히 한다. 나아가 이는 성경 번역이 문체적 선택을 넘어 신학적 의미 생성의 장치임을 재확인하게 한다. 『새한글』의 성취와 한계를 동시에 고려할 때, 향후 번역 논의는 존대법의 미시적 선택을 담화의 순서성과 기능에 결부시켜 평가하는 방향으로 심화되어야 할 것이다.

본 연구의 분석을 통해 다음과 같은 번역 원칙을 제안할 수 있다. 첫째, 왕에게 요청하거나 보고하는 궁정 담화에서는 한국어 존대법을 적극적으로 사용하여 사회적 위계와 체면을 반영하는 것이 적절하다. 이 경우 2인칭 대명사를 직함 명사("임금님께서")로 대체하고 하십시오체 화계를 유지하는 것이 기능적 등가 번역의 요건을 충족한다. 둘째, 예언자가 왕을 책망하거나 심판을 선언하는 담화에서는 히브리어 원문에서 2인칭 대명사를 사용하고 존대 표현을 제한하고 있기 때문에 한글 성경에서도 존대 수위를 낮추는 번역 전략이 필요하다. 구체적으로 이 원칙은 다음 세 가지 기준으로 실현된다. (1) 원문에 존재하지 않는 직함 명사("임금님")를 삽입하지 않으며, 2인칭 대명사는 "당신"으로 직접 표현한다. (2) 화계는 하오체 수준을 상한으로 하여, 하십시오체로의 상향 이동을 억제한다. 하오체는 상대를 일정 정도 예우하되 화자의 권위와 우위를 유지하는 화계로서, 예언자가 왕의 지위를 전면 부정하지 않으면서도 하나님의 심판을 직접적으로 선포하는 담화 상황

에 적합하다. 예컨대 사무엘하 12:7의 “당신이 바로 그 사람이오”, 사무엘상 15:26의 “당신이 여호와의 말씀을 버렸으므로 … 이스라엘의 왕이 되지 못하게 하셨소”와 같은 번역이 이 원칙의 구체적 실현에 해당한다.

<주제어>(Keywords)
정중 어법, 무례 전략, 높임법(존대법), 왕-예언자 담화, 화계 변동.
Politeness, Impoliteness, Honorifics, King-Prophet Discourse, Speech-Level Shifts.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 13일)

<참고문헌>(References)

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

민현식, “『새한글성경』 간추린 국어 해설”, 대한성서공회 편집, 『새한글성경 간추린 번역 해설집』 (2025), 189-222. https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=saehan&wr_id=31 (2026.01.31.).

민현식, “『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의”, 「성경원문연구」 51 (2022), 353-384.

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

전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 「성경원문연구」 19 (2006), 97-122.

조은혜, “구약성서의 공손어법과 한국어 번역 연구: 왕과 예언자의 대화를 중심으로”, 박사학위논문, 연세대학교, 2025.

조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 「성경원문연구」 25 (2009), 127-148.

Bridge, E. J., “The Use of Slave Terms in Deference and in Relation to God in the Hebrew Bible”, Ph.D. Dissertation, Macquarie University, 2010.

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

Culpeper, J., “Towards an Anatomy of Impoliteness”, *Journal of Pragmatics* 25 (1996), 349-367.

Estelle, B. D., “Know Before Whom You Stand: The Language of Deference in Some Ancient Aramaic And Hebrew Documents”, Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, 2001.

Kim, Y., “Deferential Self-Reference in the Book of Samuel”, *VT* 65 (2015), 588-605.

Lakoff, R. T., “The Logic of Politeness,” *Proceedings of the Chicago Linguistic Society* 9 (1973), 292-305.

Miller, C. L., *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis*, Atlanta: Scholars, 1996.

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

<Abstract>

A Study on Politeness Strategies in the New Korean Translation: Focusing on Dialogues between Kings and Prophets

Sung-On Kim
(Presbyterian University and Theological Seminary)

This article examines the use of honorifics in the New Korean Translation (NKT), focusing on dialogues between kings and prophets, and offers a comparative analysis with the New Korean Revised Version (NKRV) and the New Korean Revised Standard Version (NKRSV). Although Biblical Hebrew lacks a grammaticalized honorific system comparable to that of Korean, it nevertheless encodes social hierarchy and interpersonal relations through terms of address, pronominal choice, and discourse strategies. In particular, royal–prophetic dialogues exhibit a clear pragmatic distinction between scenes of request or report and scenes of rebuke or judgment. While the former typically employ politeness strategies oriented toward face preservation, the latter characteristically utilize impoliteness strategies that deliberately threaten the addressee's face.

Drawing on politeness theory (Brown & Levinson) and impoliteness theory (Culpeper), this study investigates how the functional features of Biblical Hebrew discourse can and should be represented in Korean Bible translation. Special attention is given to the treatment of second-person reference and to shifts in sentence-final speech-level markers, which function as key indicators of authority transfer and judgment declaration within the discourse. From this perspective, the NKT demonstrates a notable strength in its flexible deployment of modern Korean speech levels to reflect character relationships and situational contexts. At the same time, however, it reveals a significant limitation: by consistently retaining honorific titles and elevated speech levels even in rebuke and judgment contexts, it tends to attenuate the confrontational force and directness intrinsic to prophetic discourse.

By contrast, the NKRV preserves, in certain passages, direct second-person address and unmitigated expressions, thereby more faithfully conveying the authority and tension characteristic of prophetic judgment speech delivered

before kings. This article argues that honorifics in royal-prophetic discourse should not be applied uniformly as a fixed norm but rather adjusted strategically according to discourse type and theological function. In particular, it proposes that in contexts of rebuke and judgment, the restriction or suspension of honorifics may more accurately reflect the pragmatic and theological force of the biblical text.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 84-103
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.84
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

아가 1:5-6상반에 대한 번역 제언

김정헌*

1. 들어가는 말

20세기 후반 흑인 인권의 신장과 함께 아가 1:5상반에 대한 해석과 번역이 논쟁의 대상이 되었다. 아가 1:5상반의 "검으나(שחורה)"라는 형용사는 화자 여인이 흑인임을 암시하는 것으로 보이는데, 접속사 ו를 '그러나(but)'로 번역하면 흑인의 피부색을 비하하는 것처럼 보인다는 것이 문제가 되었다. 이에 본고는 정말로 아가 1:5상반에 인종차별적 요소나 피부색에 대한 선호가 나타나는지 살펴봄으로써, 아가 1:5-6상반에 대한 바람직한 번역을 고찰하고자 한다. 이를 위해 본고는 먼저 아가 1:5-6에 대한 주석을 통해, 인종차별적 요소에 대한 현재 학계의 의견을 살펴볼 것이다. 그리고 아가 1:5상반에 유색 인종에 대한 편견이나 하얀 피부색에 대한 선호가 나타나는지 성서 내적, 성서 외적 증거들을 살펴볼 것이다. 그리고 여기서 그치지 않고 5상반절의 שחורה와 밀접한 연관이 있는 6상반절의 שחרחרת의 의미를 고찰함으로써, 아가 1:5-6상반에 대한 유기적이고 적절한 번역을 제안하고자 한다.

* 현재 한세대학교 일반대학원 구약학 박사과정. daniel1977@naver.com.

2. 아가 1:5상반의 번역 논쟁

2.1. 아가 1:5-6의 주석

아가 1:5-6상반의 올바른 번역을 위해서는 먼저 문맥과 의미 파악이 선행되어야 할 것이다. 일반적으로 학자들은 5절과 6절을 같은 의미 단락으로 본다. 5상반절에서 여인은 "내가 비록 검으나(שחר) 아름다우니"라고 말한다. *HALOT*은 형용사 שחר를 "검은, 혹은 석탄처럼 검은(black, or alternatively coal-black)"으로 정의하며, 아가 1:5에서는 사람의 얼굴 색깔과 관련하여 "거무스름하거나 햇볕에 그을린(swarthy, or alternatively sun-tanned)"의 의미일 수 있다고 설명한다.[1] '검은'과 '아름다운'의 두 형용사는 접속사 ו로 연결되는데, 여기서 ו가 '그리고(and)'를 의미하는지, 아니면 '그러나(but)'를 의미하는지는 다음 장에서 자세히 논의할 것이다.

그리고 5하반절에서 여인은 자신의 아름다움을 "게달의 장막"과 "솔로몬의 휘장"에 비유한다. 일반적으로 '게달'은 북아라비아의 한 부족 이름으로써(창 25:13; 사 42:11; 60:7; 렘 49:28; 겔 27:71 등), '어둡다'는 의미의 어근에서 유래했으며, 게달의 장막은 검은 염소 가죽으로 만들어졌던 것으로 보인다. 그리고 솔로몬의 휘장은 '솔로몬'이라는 이름과의 연관성으로 인해 왕의 화려함을 암시한다.[2] 그러나 그 외 솔로몬의 휘장에 대해 특별히 알려진 바는 없다. 그러므로 여기서 게달의 장막과 솔로몬의 휘장이 여인의 검지만 아름다운 모습과 어떤 방식으로 연결되는지가 논쟁이 된다. 이와 관련하여 게달의 장막과 솔로몬의 휘장 모두 어두운 색을 상징한다고 주장하는 학자들도 있고,[3] 둘 다 어두운 이미지를 상징하는 동시에 아름다운 이미지도 반영한다고 주장하는 학자들도 있다.[4] 그러나 많은 학자는 게달의 장막은 어두움을 상징하고, 솔로몬의 휘장은 아름다움을 상징한다고 주장한다.[5] 이렇게 해석했을 때, 5상반절의 "내가 비록 검으나 아름다우

1) *HALOT*, 1466.

2) J. C. Exum, *Song of Songs*, OTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011; org. ed. 2005), 104

3) 트램퍼 롱맨 3세, 『아가』, 권대영 역, NICOT (서울: 부흥과개혁사, 2018; 원출판년 2001), 123-24; 로버트 W. 젠슨, 『아가』, 김회권 역, 현대성서주석 (서울: 한국장로교출판사, 2011; 원출판년 2005), 65.

4) J. C. Exum, *Song of Songs*, 104-105; 김구원, 『가장 아름다운 노래: 아가서 이야기』 (서울: 기독교문서선교회, 2019), 91-92; N. C. Lee, *Song of songs & Lamentations*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon: Smyth & Helwys, 2024), 32.

5) 엘레나 보세띠, 『임은 나의 것 나는 임의 것』, 박요한 영식 역, 지혜문학총서 (서울: 성바오로, 2002), 43; 두안 가렛, 폴 R. 하우스, 『아가, 예레미야애가』, 최천석 역, WBC 성경주석 (서

니”와 5하반절의 “검은 게달의 장막과 화려한 솔로몬의 휘장”이 평행을 이루어, 더 좋은 시적 구조를 이루게 되기 때문이다. 확실히 이러한 해석이 더 설득력이 있는 것으로 보인다.

6절에서 여인은 “내가 햇볕에 쬐어서 거무스름할지라도(שחרחרת) 흘겨보지” 말라고 말한다. 그리고 자기 피부가 거무스름해진 것은 “내 어머니의 아들들”이 자신에게 화를 내고 포도원을 지키게 했기 때문이라고 말하면서, “나의 포도원”을 내가 지키지 못했다고 한탄한다. 여기서 만약 “나의 포도원”이 말 그대로 실제 포도원이라면, 여자의 마지막 진술은 여자가 햇볕에 탄 피부에 대한 변명과 아무 관련이 없다. 그녀가 형제들이 말한 포도원을 지키느라 자기 포도원을 돌보지 못했다면, 형제들이 화낼 이유가 없기 때문이다.[6] 그러므로 “나의 포도원”은 여자와 관련된 무언가를 의미한다. 이와 관련하여 학자들의 의견은 크게 두 가지로 나뉜다. 첫째, “나의 포도원”을 여자의 순결과 연관시키는 학자들이 있다.[7] 포도원은 종종 여성의 성(性)을 가리키는 상징으로 나타나므로, 여자는 남자와 성관계함으로써 자신의 순결을 잃었다고 고백하는 것으로 보는 것이다. 둘째, “나의 포도원”을 단순히 여자의 외모, 개인적 필요, 자아 등으로 보는 학자들이 있다.[8] 그녀는 포도원에서 일하느라고 바빴기 때문에, 자기 외모나 필요, 자아 성찰 등을 할 여유가 없었다는 것이다. 여기서는 둘째 주장이 더 설득력이 있어 보인다. 물론 포도원이 여성의 성을 암시하기도 하지만, 문맥에 따르면 여자는 자신의 연인을 만나기는커녕, 피부가 햇볕에 탈 정도로 포도원에서 힘들게 일하고 있었기 때문이다. 더불어 여자가 “나의 포도원을 내가 지키지 못하였구나”라고 한탄한 것은 6상반절의 “거무스름할지라도(שחרחרת)”가 그녀의 피부색에 극적인 변화가 일어났다는 사실을 암시하는 것으로 볼 수 있다.

울: 솔로몬, 2010; 원출판년 2004), 203; Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, HThKAT (Freiburg: Verlag Herder, 2004), 118; 리처드 S. 헤스, 『아가 주석』, 김선종 역, 베이커 지혜문헌 주석 시리즈 (서울: CLC, 2020; 원출판년 2005), 90-92; M. Fishbane, *Song of Songs*, JPS Bible Commentary (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2015), 34; W. G. E. Watson, *Song of Songs*, HCOT (Kampen: Peeters Publishers, 2024), 260-261; A. Berlin, *Song of Songs*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2025), 44.

6) Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, 120. 더불어 로버트 W. 젠슨은 고대 중동 여인들은 부모의 집에 의존해 살았기 때문에 자신의 땅을 소유할 권리를 주장할 수 없었다고 설명한다. 로버트 W. 젠슨, 『아가』, 65를 참조하라.

7) Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, 120; 로버트 W. 젠슨, 『아가』, 65; N. C. Lee, *Song of songs & Lamentations*, 35-36; W. G. E. Watson, *Song of Songs*, 264.

8) 트램퍼 롱맨 3세, 『아가』, 125-26; 엘레나 보세띠, 『임은 나의 것 나는 임의 것』, 44-45; 두안 가렛, 폴 R. 하우스, 『아가, 예레미야애가』, 206; 리처드 S. 헤스, 『아가 주석』, 95-96; M. Fishbane, *Song of Songs*, 36; 김구원, 『가장 아름다운 노래: 아가서 이야기』, 93; A. Berlin, *Song of Songs*, 47.

2.2. 흑인 인권의 신장과 아가 1:5상반의 번역

아가 1:5상반의 "검으나(שחר)"와 관련하여 유대교와 기독교의 해석 전통은 여인의 '검은' 피부를 죄의 은유로 묘사하였다. 또한 햇볕 아래서 일해야만 했던 여인의 사회적 계급이 낮았을 것이라는 사실도 암묵적으로 제기되었다. 그리고 서구사회의 흑인에 대한 인종차별과 노예화의 역사는 여인을 흑인으로 보는 해석과 결합하여, 화자 여인에 대한 부정적 의미를 암묵적으로 강화하였다. 하지만 20세기 후반에 "Black Power", "Black is beautiful"이라는 구호 등과 함께 흑인의 인권이 성장하고, 인종차별에 대한 민감성이 증가하면서 아가 1:5상반의 번역에 대해 문제가 제기되었다.[9] 즉, ו를 "그러나(but)"로 번역하는 것은 흑인의 아름다움을 무시하는 해석이라는 반론이 제기된 것이다. 그러므로 ו를 흑인의 아름다움을 존중하는 "그리고(and)"로 번역해야 한다는 주장이 제기되었다. 이러한 해석이 전반적으로 확산되는 가운데, 20세기 후반 현대의 영어 성서 번역본 중에서 NRS, The Revised English Bible (REB, 1989) 이 최초로 ו를 "그리고(and)"로 번역하였다.[10] 우리나라의 최신 역본인 『새한글』도 이러한 경향을 반영하여 "그리고"로 번역한 것으로 보인다.[11] 이처럼 인종차별과 관련된 시대적 패러다임이 아가 1:5상반 번역에 큰 영향을 미치고 있다.

2.3. 아가 1:5상반의 번역에 대한 학자들의 견해

이와 같은 시대적 흐름 속에서 많은 학자가 5상반절을 번역할 때, 인종적 이슈를 고려하는 것으로 보인다. 이처럼 흑인의 인권을 고려하는 학자들은 5상반절을 '나는 검다. 그리고(and) 아름답다'로 번역할 것을 주장한다.[12] 포프(M. H. Pope)와 킬(O. Keel)은 흑인 여신을 이에 대한 논거로 제기하기도 한다.[13] 단, 엑섬(J. C. Exum)만은 '그리고'(and)라는 번역은 인종 문제와

9) A. O. Bellis, "I Am Burnt but Beautiful: Translating Song 1:5a", *JBL* 140:1 (2021), 91-94.

10) Ibid., 94, 99.

11) 이영미, "『새한글성경』 구약 번역 해설 — 아가·이사야 —", 「성경원문연구」 56 (2025), 195-196.

12) M. H. Pope, *Song of Songs*, AB (New York; Yale University Press, 1995; org. ed. 1977), 307-318; M. Falk, *Love Lyrics From The Bible: A Translation And Literary Study of The Song of Songs* (Sheffield: The Almond Press, 1982), 110; O. Keel, *The Song of Songs*, CC (Minneapolis: Fortress, 1994), 47-49; A. Bloch and C. Bloch, *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary* (New York; Random House, 1995), 47, 140; J. C. Exum, *Song of Songs*, 102-104; N. C. Lee, *Song of Songs & Lamentations*, 31-35; W. G. E. Watson, *Song of Songs*, 260-261.

13) M. H. Pope, *Song of Songs*, 311-318; O. Keel, *The Song of Songs*, 47-49.

관련이 없으며, 여인의 자신감과 당당함을 의미한다고 주장한다.[14]

반면에 기존의 해석 전통을 따라 '나는 검다. 그러나(but) 아름답다'로 번역할 것을 주장하는 학자들도 있다.[15] 이 학자들은 여인이 검다(שחר)고 말한 것은 인종 문제와 관련이 없으며, 6절에 나와 있듯이 여인은 단지 햇볕에 탔을 뿐이라고 주장한다. 그리고 이 여인의 반응으로 보아 당시 문화에는 어둡게 그을리거나 탄 것을 매력적으로 여기지 않는 경향이 있었다고 추론한다.[16] 또한 일단의 학자들은 접속사 ו를 '그리고(and)'로 번역하는 것은 인종차별처럼 보이는 것에 대한 두려움이라고 지적하기도 한다.[17] 특히 벨리스(A. O. Bellis)는 본인이 백인 여성으로써 흑인 신학교에서 50년 동안 학생들을 가르치며 인종차별적 언어와 싸워오고 있지만, 아가 1:5상반은 이런 싸움이 벌어져야 할 전장이 아니라고 주장한다.[18] 이처럼 현재 아가 1:5상반의 번역은 인종적 문제와 관련하여 논쟁의 대상이 되고 있다.

3. 아가 1:5상반의 의미 해석

그렇다면 아가 1:5상반에는 정말 인종적 선입견이 반영되어 있는가? 이를 알아보기 위해서는 인종, 피부색과 관련된 성서 본문과 관련 문헌들의 용례를 살펴볼 필요가 있다.

3.1. 아가 1:5상반은 유색인종에 대한 편견을 반영하는가?

아가 1:5-6의 여인이 '구스인'이라는 언급은 없다. 그러나 성서에서 구스인은 일반적으로 '흑인'으로 알려져 있고(칠십인역에서는 에티오피아인으로 번역함), 주석가들 역시 구스인을 '흑인'으로 인종화하여 이해하고 있다.[19] 그러므로 성서에 나타난 구스인에 대한 평가는 인종차별 주제와 관

14) J. C. Exum, *Song of Songs*, 102-104.

15) 트램퍼 롱맨 3세, 『아가』, 122-26; 엘레나 보세띠, 『임은 나의 것 나는 임의 것』, 43-47; 두안 가렛, 폴 R. 하우스, 『아가, 예레미야애가』, 202-206; Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, 116-20; 로버트 W. 젠슨, 『아가』, 3-65; 리처드 S. 헤스, 『아가 주석』, 89-97; M. Fishbane, *Song of Songs*, 34-36; 김구원, 『가장 아름다운 노래: 아가서 이야기』, 89-93; A. O. Bellis, "I Am Burnt but Beautiful: Translating Song 1:5a", 110-111; 오민수, 『주해에서 설교까지 살펴보는 솔로몬의 사랑시. 아가서: 지고, 지선, 지미』 (고양: 이름북하우스, 2021), 50-53; A. Berlin, *Song of Songs*, 41-46.

16) 트램퍼 롱맨 3세, 『아가』, 123; 두안 가렛, 폴 R. 하우스, 『아가, 예레미야애가』, 202.

17) 트램퍼 롱맨 3세, 『아가』, 123; 김구원, 『가장 아름다운 노래: 아가서 이야기』, 90.

18) A. O. Bellis, "I Am Burnt but Beautiful: Translating Song 1:5a", 92.

19) R. S. Sadler, Jr., "Can A Cushite Change His Skin? Cushites, "Racial Othering," and the

련이 있다고 할 수 있다.

구약성서에서 구스, 구스인(כּוּשׁ, כּוּשִׁי)은 50회 이상 등장하는데, 이들은 일반적으로 숙련된 전사(대상 1:10; 렘 46:9; 겔 38:5), 부유한 사람들(욥 28:19; 시 68:31; 72:10; 사 19:23; 45:14; 단 11:43), 잘생긴 사람들(렘 13:23)로 묘사된다. 즉, 이들은 구약성서의 사회적 위계에서 높은 자리를 차지하고 있다. 이러한 사실은 가나안인, 아모리인, 모압인 등 이방인에 대한 혐오로 가득한 구약성서에서 이례적이며, 구스인에 대한 진정한 존경을 반영하는 것이다.[20]

새들러(R. S. Sadler, Jr.)는 유대인들이 구스인들과 빈번하게 접촉했지만, 구스인들을 인종적으로 자신들과 구별되는 실체로 보지 않았다고 주장한다. 그는 창세기 9-10장(함의 자손들), 민수기 12장(모세의 구스 여인 논쟁), 예레미야 13:23의 수사학적 질문,[21] 그 외에 구약성서에서 구스인이 언급되는 사례들(렘 38-39; 왕하 19:7; 렘 36:14; 습 1:1)을 검토함으로써, 구약성서는 인종주의적 사고를 지지하지 않으며, 우리가 아는 의미의 '인종' 개념 자체를 알지 못한다고 결론 내린다.[22]

또한, 리(N. C. Lee)는 "인종(race)"이라는 개념 자체가 특정 집단이 다른 집단을 억누르고 자신들의 이익을 추구하기 위해 만든 허구적 이데올로기라고 주장한다. 백인 우월주의가 대표적이다. 그리고 그녀는 현대 학자들이 후대 역사나 오늘날 나타나는 피부색 기반의 인종차별적 개념이나 사고를 히브리 성서(아가 본문을 포함하여)에서 발견하지 못했다고 주장한다.[23] 그녀가 예로 제시하는 비어노트(D. Biernot), 아우슬로스(H. Ausloos)는 당시 그리스-로마 시대에 소위 '원형적 인종차별'(proto-racism)의 사례가 발견되고 당시 독자들에게는 인종적 편견이 존재했을 수도 있지만, 아가 본문에서는 인종적 차별을 발견할 수 없었다고 설명한다.[24]

Hebrew Bible", *Interpreatation* 60:4 (2006), 389-390.

20) A. O. Bellis, "I Am Burnt but Beautiful: Translating Song 1:5a", 94-96.

21) "구스인이 그의 피부를, 표범이 그의 반점을 변하게 할 수 있느냐 할 수 있을진대 악에 익숙한 너희도 선을 행할 수 있으리라"(렘 13:23)

22) R. S. Sadler, Jr., "Can A Cushite Change His Skin? Cushites, "Racial Othering," and the Hebrew Bible", 401-403.

23) N. C. Lee, *Song of Songs & Lamentations*, 34.

24) H. Ausloos, "Between Exegetically Appropriate and Politically Correct: Towards a Responsible Interpretation of Song of Songs 1.5-7", S. Fischer and G. Fernandes, eds., *The Song of Songs Afresh: Perspectives on a Biblical Love Poem* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press. 2019), 3-14; D. Biernot, "'Black I am and Comely': Blackness and Whiteness as Part of Jewish Racial Discourses from Modern Times to Antiquity ― And Where Is the Place of the Song of Songs in All This?", S. Fischer and G. Fernandes, eds., *The Song of Songs Afresh: Perspectives on a Biblical Love Poem* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press. 2019), 15-43; N. C. Lee, *Song of Songs & Lamentations*, 34에서 재인용.

이상의 연구들은 구약성서에 유색 인종에 대한 편견이 나타나지 않을 뿐만 아니라, "인종"에 대한 개념조차 없었음을 보여준다. 더구나 유대인은 흑인이었던 '구스인'을 존경에 가까울 정도로 높게 평가하고 있었다. 그러므로 아가 1:5상반의 "검으나(שחר)"에는 유색 인종 차별에 대한 암시가 나타나지 않는다고 볼 수 있다.

3.2. 아가 1:5상반은 하얀 피부에 대한 선호를 반영하는가?

3.2.1. 성서의 사례

아가 1:5상반이 인종적 편견을 반영하지 않는다면, 검은색 피부보다 하얀색 피부에 대한 선호를 반영하는 것일까? 일반적으로 구약성서는 하얀 피부가 사회적 계급을 나타내며(야외에서 일하지 않으므로 피부가 하얗다), 밝거나 혈색이 좋은 피부는 활력과 아름다움을 상징한다고 본다.[25] 예를 들어, 아가 5:10의 '밝고 붉은' 모습과 예레미야애가 4:7의 '깨끗하고, 희며 붉은' 모습은 아름다운 용모로 칭송된다.

반면에 검은 피부는 일반적으로 부정적 의미로 나타난다. 욥기 30:30에서 검게 된(שחר) 피부는 육체가 약해졌음을 나타내고, 예레미야애가 4:8에서 나실인들의 얼굴이 검게 된 것(משחור)은 그들의 몸이 쇠약해졌음을 의미한다. 이와 관련하여 벌린(A. Berlin)은 구약성서에서 검은색이 가지는 모든 부정적 의미는 원래부터 '검은' 피부를 타고나서가 아니라, 역경으로 인해 피부가 검게 변했을 때 나타난다고 지적한다. 그러나 아가 1:5-6에서 여인이 포도원에서 일하여 피부가 검게 된 것을 일반적인 역경이라고 볼 수 있는지 의문을 제기한다. 성서 어디에서도 야외 노동이 하층민의 표지라고 말하지 않기 때문이다. 그러므로 그는 아가 1:5-6에서 '검은' 피부는 단순히 아름다움의 부재 상태를 의미한다고 주장한다.[26]

나아가 아가 1:5상반의 "검은(שחר)"이라는 형용사는 긍정적 연상을 불러일으킬 수도 있다. 전도서 11:10에는 이 형용사로부터 파생된 추상명사 שחרות가 나타나는데, 이 명사는 '젊음'이라는 긍정적 의미를 지니고 있다.[27] 그리고 검은색은 머리카락과 관련될 때 건강, 젊음, 활력을 의미할 수 있다(레 13:31, 37; 전 11:10; 시 110:3; 아 5:11). 아가 5:11에서 여인은 남자의 머리털을 "까마귀 같이 검구나(שחר)"라며 칭송한다.[28] 그러므로 아가 1:5상반

25) A. Berlin, *Song of Songs*, 41-42.
26) Ibid.
27) Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, 118.
28) O. Keel, *The Song of Songs*, 46-47; J. C. Exum, *Song of Songs*, 103.

에서 "검은(שחר)"은 반드시 부정적 의미나 하얀 피부에 대한 선호를 나타내는 것이 아니라, 오히려 긍정적 의미를 지닐 수도 있다.

3.2.2. 성서 외의 사례

하얀 피부에 대한 선호는 성서 밖의 문화에서도 나타난다. 고대 이집트와 그리스 미술에서 여성은 남성보다 밝은 피부로 묘사되는데, 이는 밝은 피부를 가진 여성에 대한 선호를 시사한다.[29] 진바키안(M. M. Jinbachian)은 이슬람 이전의 아랍 서정시(Odes)와 아가가 공통된 문화적 전통을 가지고 있음을 설명한 후에, 초기 아랍의 서정시에서 남성들이 하얀 피부의 여성을 선호하고 있음을 보여준다.[30] 간셀(A. R. Gansell)은 히브리 성서 본문과 철기 시대 레반트 지역의 상아 조각상에 관한 연구를 토대로, 고대 근동 문화에서 여성들의 이상적인 모습은 하얗고 밝은 피부였음을 증명한다.[31]

하지만 무조건 하얀 피부만 선호된 것은 아니었다. 이와 관련하여 포프는 테오크리토스(Theocritus)[32]의 시(*Idyl* X 26-29)가 아가 1:5-6과 평행을 이룬다고 본다.[33] 이 시에서 농부 부카이오스(Becaeus)는 다음과 같이 사랑을 고백한다.

> 아름다운 봄뷔카(Bombyca)여, 사람들은 그대를 **시리아인(Syrian)**이라 부르네,
> 날씬하고 **햇볕에 그을렸다(sunburnt)** 말하네. 그러나 내게 당신은 **꿀빛**이라네.
> **'제비꽃'은 어둡고(dark), '무늬 난초'도 그러하네.**
> 그러나 그것들은 사람들이 정원에서 가장 귀히 여기는 꽃들이라네.[34]

포프는 여기서 "햇볕에 그을렸다"를 비유적 표현으로 본다. 시리아인(Syrian) 봄뷔카라는 여인은 "제비꽃" 같이 어두운(dark) 피부색을 가졌다는 것이다.

---

29) A. Bloch and C. Bloch, *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary*, 140.

30) M. M. Jinbachian, "The Genre of Love Poetry in the Song of Songs and the PreIslamic Arabian Odes", *BT* 48 (1997), 123-127.

31) A. R. Gansell, "Iconography of Ideal Feminine Beauty Represented in the Hebrew Bible and Levantine Iron Age Ivory Scultpure", I. J. de Hulster and J. M. LeMon, eds., *Image, Text, Exegesis: Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible*, LHBOTS 588 (London: Bloomsbury, 2014), 56.

32) 테오크리토스(BC c. 310 ~ BC 250)는 고대 그리스 시인으로서, 원숙기를 알렉산드리아에서 보냈다. 김희보, 『세계문학사 작은사전』 (서울: 가람기획, 2002).

33) M. H. Pope, *Song of Songs*, 310-311.

34) D. Hine, *Theocritus: Idylls and Epigrams* (New York; Atheneum, 1982), 40.

베르길리우스(Vergil)[35]의 목가(*Tenth Eclogue*)에도 비슷한 묘사가 나타난다.

> 분명 아르카디아에서는, 내 열정이
> 아민타스(Amyntas)를 향하든 필리스를 향하든, 혹은 다른 누구를 향하든
> **('제비꽃'과 '히아신스'도 어두운 빛인데[dark],**
> **아민타스가 어두운 빛[dark]인 것이 무슨 상관이랴?)**,
> 나의 사랑과 나는 그곳에서 함께 있을 것이다.[36]

베르길리우스는 '무늬 난초'를 '히아신스'로 대체했지만, 둘 다 어두운 색의 꽃인 것은 마찬가지이다. 두 시 모두 본래 피부가 어두운 여인을 어두운 색의 꽃들에 비유하며, 그들에 대한 사랑을 고백하고 있다.

기원전 3세기 사모스의 시인 아스클레피아데스(Asclepiades)가 지은 풍자시(*Greek epigram*)의 내용도 흥미롭다.

> 디디메(Didyme)는 이제 막 피어나는 젊음으로 나를 사로잡았으니, 아,
> 나는 그녀의 아름다움을 볼 때 불 앞의 밀랍처럼 녹아내린다.
> **그녀가 검다고 한들(black), 그것이 어쨌단 말인가?** 숯도 그러하다. 하지만 숯에 불을 붙이면, 장미 봉오리처럼 붉게 빛난다.[37]

아스클레피아데스는 디디메라는 여인의 피부색과 상관없이 그녀에게 매혹되었다고 고백한다. 이처럼 그 당시 사람들은 하얀 피부만 선호했던 것이 아니라, 어두운 피부도 선호했음을 알 수 있다. 그렇다면 아가 1:5상반 역시 어두운 피부색에 대한 선호를 보여주는 히브리 성서의 예라고 볼 수 있을 것이다.

3.2.3. 보론: 아가와 헬레니즘 문화와의 상관관계

아가 1:5상반을 그리스 문학과 비교하는 것이 과연 적절한 것인지에 대한 의문이 제기될 수도 있다. 이와 관련하여 아가의 언어는 일반적으로 후기 성서 히브리어로 여겨지는데, 매우 유대적인 동시에 그리스 문화를 자유롭게 차용한 것으로 보인다. 아가에서 그리스적 요소가 두드러지는 부분으로는 사랑을 인간이 통제할 수 없는 에로스로 그린 묘사(아 2:7; 8:6-7), 그

35) 베르길리우스(BC c. 70 ~ BC 19)는 로마 최고의 시인으로서, 아우구스투스 황제에 의한 로마의 번영 시기에 활동했다. 김희보, 『세계문학사 작은사전』.

36) D. Ferry, *The Eclogues of Virgil: A Translation* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999), 81.

37) K. J. Gutzwiller, *Poetic Garlands: Hellenistic Epigrams in Context* (Berkeley: University of California Press, 1998), 134.

리스어 차용어인 "가마(אפריון)"(아 3:9), 포도원의 여우들(아 2:15), 애가(lament, *paraklausithyron*, 아 5:2-7) 등을 들 수 있다. 그러므로 벌린은 아가가 헬레니즘 시대의 그리스적 표현과 사상을 유대의 사상과 취향에 맞게 조정했다고 주장한다.[38] 그리고 하게도른(A. C. Hagedorn)은 아가 1:9에서 암말(סוסה)이 등장하는 것은 이집트의 사랑 시에서는 보기 힘들지만, 그리스의 연애 시에서는 자주 등장하는 이미지임을 지적한다. 그는 아가에 나타나는 그리스 시와의 다양한 평행을 고려했을 때, 아가는 "(초기) 헬레니즘 시대에 동지중해의 국제적 지적 삶에 참여할 수 있는 (유대인의) 역량을 보여주기 위해 형성되고 창작되었다"라고 주장한다.[39] 이러한 사실들을 고려할 때, 아가를 그리스 문학과 비교하는 것은 큰 무리가 아니라고 할 수 있다.

3.3. 소결

기존의 유대교·기독교 해석 전통은 여인의 '검은' 피부를 죄의 은유로 묘사했고, 서구의 흑인들에 대한 인종차별은 '검은' 피부에 대해 부정적 인식을 심어주었다. 하지만 이상의 연구 결과에 따르면, 성서에는 유색 인종에 대한 차별이 나타나지 않으며, 하얀 피부든 어두운 피부든 상관없이 모두 선호하는 것으로 나타난다.

그리고 영어의 "black"은 '흑인'을 강하게 연상시키지만, 아가 1:5상반의 어근 שחר는 그렇지 않다. 성서 히브리어에는 회색, 갈색을 가리키는 용어가 없다. 그러므로 성서에서 얼굴색, 피부색, 머리카락 색을 묘사할 때 שחר는 검정, 회색, 갈색의 모든 색을 포함한다.[40] 또한 성서적 맥락, 고고학과 DNA 연구에 따르면, 고대 근동 민족들은 서쪽과 북쪽의 밝은 피부색을 가진 민족들보다 일반적으로 더 검거나 어두운 피부를 가진 것으로 간주되었다.[41] 그러나 아프리카인만큼 피부가 검다고는 볼 수 없다. 이런 상황들을 모두 고려했을 때 여인이 자신을 가리켜 "검다(שחר)"라고 말한 것은, 자신이 '이스라엘의 일반적인 사람들보다 좀 더 어두운 피부색을 가졌다'라고 말하는 것으로 볼 수 있다. 백인보다 어두운 피부색을 가졌던 고대 근동 사람 중에서 다른 사람보다 더 어두운 피부색을 가지고 태어나는 사람들이 종종 있

38) A. Berlin, *Song of Songs*, 16-17.
39) A. C. Hagedorn, "What Kind of Love Is It? Egyptian, Hebrew, or Greek?", *Die Welt des Orients* 46 (2016), 92-98, 102.
40) A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT Supplement Series 21 (Sheffield: JSOT Press, 1982), 99; E. C. Hostetter, "Mistranslation in Cant 1:5", *AUSS* 34 (1996), 35.
41) N. C. Lee, *Song of Songs & Lamentations*, 33.

었다고 가정하는 것은 무리가 아닐 것이다. 우리나라에도 다른 사람보다 더 어두운 톤의 피부를 가진 사람이 있는 것을 종종 볼 수 있다.

그렇다면 접속사 ו의 해석은 변명의 뉘앙스를 가지고 있는 "그러나(but)"보다,[42] 자신의 당당함을 표현하는 "그리고(and)"가 더 적절하다고 볼 수 있다.[43] 앞에서 설명한 것처럼, 성서에서 שחר는 부정적 의미만 있는 것이 아니라, 긍정적 의미도 지니고 있다.[44] 또한 당시 사람들은 하얀 피부만 선호한 것이 아니라, 어두운 피부 역시 선호했다.[45] 무엇보다 아가의 여자 주인공은 적극적으로 남녀 관계를 주도하는 진취적인 여성이자, 자신의 아름다움에 상당히 자부심을 가지고 있었다. 아가 8장에서 오빠들이 "작은 누이는 아직도 유방이 없구나"(8절)라고 말하자, "나는 성벽이요 내 유방은 망대 같으니"(10절)라며 당차게 받아친다. 이를 소위 '자기 칭송(Selbstlob)' 형식이라 부른다.[46] 이런 여인이라면 자기 피부가 다른 사람들보다 좀 더 검다고 해서 주눅 들지 않을 것이다. 그리고 오늘날에도 피부색이 다른 사람보다 더 검으면서도 매력적인 여성을 종종 찾아볼 수 있다. 그러므로 1:5 상반의 ו는 "그리고(and)"로 해석하는 것이 적절하다고 할 수 있다.

4. 아가 1:6상반의 שחרחרת가 번역에 미치는 영향

1:5상반의 ו를 "그러나(but)"로 번역하는 학자들의 중심 논거는 6절에 있다. 여인이 포도원에서 일하다가 햇볕에 탔기 때문에, 5절에서 자신이 "검다(שחורה)"라고 말하고 있다는 것이다. 즉, 여인은 자신이 햇볕에 탄 것에 대해 변명조로 말하고 있으므로, ו를 '그러나'로 번역해야 한다고 주장한다. 이것이 사실이라면 아무리 아가의 여주인공이 당당하고 진취적인 여성일지라도, '그러나(but)'로 번역하는 것이 더 나을 수도 있다.

그런데 ו의 번역과 관련하여 대부분 학자는 6상반절의 "거무스름할지라도(שחרחרת)"라는 단어에 대해서는 큰 의미 부여를 하지 않는다. שחרחרת는

42) E. C. Hostetter, "Mistranslation in Cant 1:5", 36.

43) D. V. Arbel, "My Vineyard, My Very Own, Is for Myself", A. Brenner and C. R. Fontaine, eds., *The Song of Songs*, A Feminist Companion to the Bible (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 93; J. C. Exum, *Song of Songs*, 104

44) O. Keel, *The Song of Songs*, 46-47; Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, 118; J. C. Exum, *Song of Songs*, 103; A. Berlin, *Song of Songs*, 41-42.

45) D. Hine, *Theocritus: Idylls and Epigrams*, 40; K. J. Gutzwiller, *Poetic Garlands: Hellenistic Epigrams in Context*, 134; D. Ferry, *The Eclogues of Virgil: A Translation*, 81.

46) Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, 117.

단순히 여인이 햇볕에 그을린 뒤의 모습을 묘사하는 단어라고 보는 것이다. 하지만 6상반절의 שְׁחַרְחֹרֶת는 5상반절의 שְׁחוֹרָה의 어근(שְׁחַר)이 두 번 반복된 형태로써, 두 단어는 밀접한 상관관계가 있다.[47] 이와 관련하여 본고는 5상반절의 שְׁחוֹרָה와 6상반절의 שְׁחַרְחֹרֶת의 상호 연관성이 5-6절을 이해하는 데 중요한 역할을 한다고 본다. 그러므로 이 장에서 본고는 두 단어의 상호 연관성을 고려한 שְׁחַרְחֹרֶת의 유기적인 의미를 추론하여, 아가 1:5-6상반의 적절한 번역을 제안하려고 한다.

4.1. שְׁחַרְחֹרֶת의 사전적 의미

שְׁחַרְחֹרֶת는 하팍스 레고메논(hapax legomenon)이며, שְׁחוֹרָה와의 밀접한 연관성으로 인해 사전들은 두 단어가 비슷한 의미를 가지고 있다고 본다. *BDB*는 5절의 שְׁחוֹרָה는 "검은(black)", 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת는 "거무스름한(blackish)"을 가리킨다고 정의한다.[48] *HALOT*은 5절의 שְׁחוֹרָה를 "거무스름하거나 햇볕에 그을린(swarthy, or alternatively sun-tanned)"으로, 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת는 "(얼굴의) 거무스름한 색(darkish colour [of the face])"을 가리킨다고 설명한다.[49] *DCH*는 5절의 שְׁחוֹרָה와 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת 모두 "피부가 어두운(dark of skin)"을 의미한다고 설명한다.[50] *TDOT*는 5절의 שְׁחוֹרָה를 햇볕에 그을리거나 피부색이 "검은(black)", 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת를 "거무스름한(blackish)"으로 정의한다.[51] 이처럼 사전들은 두 단어를 햇볕에 그을린 것과 관련시키면서, 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת의 의미를 좀 더 약하게 보거나(*BDB*, *TDOT*: "blackish"), 두 단어에 비슷한 의미를 부여하는 경향이 있음을 알 수 있다(*HALOT*, *DCH*). 그러나 이것만으로는 שְׁחַרְחֹרֶת의 유기적 의미를 설명하기 어려워 보인다.[52]

한편 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת를 5절의 שְׁחוֹרָה의 단순한 '문체적 변형'으로 보는 학

47) Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, 119; 리처드 S. 헤스, 『아가 주석』, 93; M. Fishbane, *Song of Songs*, 36.
48) *BDB*, 1007.
49) *HALOT*, 1466, 1469.
50) *DCH*, 8:325, 8:327.
51) L. Ruppert, "שְׁחַר I", G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H-J. Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 14, D. W. Stott, trans. (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 570-571.
52) 어근 שְׁחַר는 '검은'이라는 의미 외에도 '새벽'이라는 의미가 있다(*BDB*, 1007). 포크(M. Falk)는 이를 반영하여 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת를 "새벽 직전의 빛처럼 검은"(black as the light before the dawn)으로 번역하였다. 그러나 포크는 어근 שְׁחַר의 '검은'이라는 의미도 포기하지 않고 있다. 이는 שְׁחַר의 의미를 '검은'으로 보는 해석이 가장 기본적이라는 사실을 보여준다. 포크의 주장에 대한 자세한 내용은 M. Falk, *Love Lyrics From The Bible: A Translation And Literary Study of The Song of Songs*, 13, 110을 참조하라.

자들은 두 단어의 의미에 큰 차이가 없다고 본다.[53] 하지만 어근이 반복되면 의미의 강화가 일어난다고 보는 것이 더 논리적일 것이다(동사의 반복이 강조적 의미를 지닌 것처럼). 이에 따라 미드라쉬(레 13:49에 관한 시프라)와[54] 이븐 자나흐(Ibn Janaḥ)는 이러한 어근의 반복이 '의미의 강화'라고 본다.[55] 포크(M. Falk), 헤스(R. S. Hess), 피쉬베인(M. Fishbane), 하틀리(J. E. Hartley) 등도 역시 같은 주장을 한다.[56] 즉, 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת는 5절의 שְׁחוֹרָה보다 '더 짙은 검은색'을 가리킨다고 보는 것이다. 예를 들어, יְפֵה־פִיָּה(아주 아름다운)는 יָפֶה(아름다운)보다 더 강한 의미를 지니고 있다(렘 46:20; 시 45:3).[57]

반면에, 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת를 지소사(diminutive), 즉 본래의 의미보다 더 축소된 것으로 보는 견해도 있다. 즉, 어근 שְׁחַר의 반복으로 '의미의 약화'가 일어나서, 6절의 שְׁחַרְחֹרֶת는 5절의 שְׁחוֹרָה보다 '더 옅은 검은색'을 가리킨다고 보는 것이다. 이븐 에즈라(Ibn Ezra)를 비롯하여 롱맨 3세, 자코비츠(Y. Zakovitch), 주옹-무라오까, 벌린 등이 이러한 주장에 동의한다.[58] 예를 들어, יַרְקְרָק(연두색)는 יָרָק(초록색)보다 더 약한 의미를 지니고 있는 것을 볼 수 있다(레 13:49; 14:39).[59]

4.2. שְׁחַרְחֹרֶת의 문맥적 해석

이상의 논의에 따르면 שְׁחַרְחֹרֶת를 의미의 '강화'로 보든 '약화'로 보든, 모두 나름대로 근거가 있음을 보여준다. 그렇다면 어근이 반복되어 만들어진 단어의 의미는 문맥에 따라 해석하는 것이 적절하다고 할 수 있다. 본고는 5절에서 주인공 여성이 진취적이면서도 당당한 모습을 보여준다고 설명한 바 있다. 그리고 그녀는 자신을 '검다(שְׁחוֹרָה)'라고 표현할 만큼 피부가 어두운 편이다. 그런데 6절에서 그녀의 피부가 'שְׁחַרְחֹרֶת'되는 변화가 일어났다. 사전적 의미로만 보았을 때는 그녀가 자기 피부가 '더 어두워졌다'라고 말

53) A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, 97, 121.
54) Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, 119.
55) M. Fishbane, *Song of Songs*, 36.
56) M. Falk, *Love Lyrics From The Bible: A Translation And Literary Study of The Song of Songs*, 110; 리처드 S. 헤스, 『아가 주석』, 93; M. Fishbane, *Song of Songs*, 36; J. E. Hartley, *The Semantics of Ancient Hebrew Colour Lexemes* (Louvain: Peeters Pub & Booksellers, 2000), 77; A. Berlin, *Song of Songs*, 46에서 재인용.
57) A. Berlin, *Song of Songs*, 46.
58) 트램퍼 롱맨 3세, 『아가』, 122; Y. Zakovitch, *Das Hohelied*, 119; P. 주옹, T. 무라오까, 『주옹-무라오까 성서 히브리어 문법』, 김정우 역 (서울: 기혼, 2022), 349[§ 88J.b]; A. Berlin, *Song of Songs*, 46.
59) M. Fishbane, *Song of Songs*, 36; A. Berlin, *Song of Songs*, 46.

한 것인지(의미의 강화), 아니면 '약간 거무스름할' 뿐이라고 말한 것인지(의미의 약화) 확실치 않다.

만약 그녀가 자신의 피부색이 '약간 거무스름할' 뿐이라고(의미의 약화) 말했다고 가정해보자. 이를 주장하는 학자들은 여인이 햇볕에 탄 자기 피부에 대한 방어적·변명적 표현을 하는 것이라고 설명한다. 그러나 바로 앞의 5절에서 그녀는 자기 피부가 검으면서 아름답다고 당당히 주장했었다(또한 아가 8:10에서도 그녀는 자신의 아름다움에 상당한 자부심을 보여주고 있다). 그런데 자기 오빠들 때문에 피부가 탔다고 해서, 갑자기 자기 피부가 사실 그렇게 어두운 편은 아니라고 변명하는 모습은 그녀답지 못하다. 그러므로 자신감 넘치고 당당한 그녀의 모습을 생각했을 때, 6절에서는 의미의 강화가 일어났다고 보는 것이 더 적절해 보인다. 즉, 여인은 자기 오빠들이 포도원에서 일을 시켜서 피부가 햇볕에 탔고, 이로 인해 피부가 '더 어두워졌다'라고 푸념하는 것이다. 또한 햇볕에 타면 당연히 피부가 더 어두워진다는 상식적인 사실을 고려했을 때도, שְׁחוֹרָה보다 שַׁחַרְחֹרֶת가 더 짙은 어두운 색이라고 보는 것이 논리적일 것이다. 그러므로 שַׁחַרְחֹרֶת는 '의미의 강화', 즉 שְׁחוֹרָה보다 더 어두워졌다는 의미로 보는 것이 적절해 보인다.

4.3. 아가 1:5-6상반의 번역 제안

이상의 해석에 따르면, 5절에서 여인은 다른 사람보다 더 어두운 자신의 피부색을 아름답다고 당당히 선언한다. 그러나 6절에서는 오빠들 때문에 뙤약볕 아래 포도원에서 일해야만 했고, 그로 인해 자기 피부가 타서 더 어두워졌다며 푸념한다. 이와 같은 해석을 바탕으로, 우리나라의 최신 역본인『새한글』을 함께 고려하여 번역한다면,[60] 아가 1:5-6상반의 번역을 다음과 같이 제안할 수 있을 것이다.

> (5상반절) 나는 까무스름하면서 곱지요, 예루살렘의 딸들이여.
> (5하반절) 게달의 장막들 같고, 솔로몬의 휘장들 같지요.
> (6상반절) 내가 평소보다 더 까무스름하게 보일지라도, 그렇게 빤히 보지 마세요. 햇볕에 그을렸을 뿐이니까요.

60) 이영미, "『새한글성경』 구약 번역 해설 — 아가·이사야 —", 194-197.

5. 나가는 말

성서의 해석과 번역에는 늘 논쟁이 따른다. 아가 1:5상반의 번역과 관련하여 논쟁이 되는 것은 인종차별이라는 이슈이다. 만약 실제로 아가 1:5상반의 기존 번역에 인종차별적 요소가 존재한다면 이를 바로 잡아야 할 것이다. 그러나 히브리 성서에는 인종차별적 요소가 나타나지 않으며, 오히려 흑인인 구스인이 높은 평가를 받는 모습이 나타난다. 그러므로 아가 1:5상반의 번역과 관련하여 인종차별적 이슈는 제외하는 것이 옳다고 생각한다. 또한 서로 밀접한 연관이 있는 5상반절의 שחורה와 6상반절의 שחרחרת의 의미를 함께 유기적으로 고려한다면, 5-6절에 대한 보다 설득력 있는 번역이 가능하다고 생각한다.

<주제어>(Keywords)
아가 1:5-6, שחורה, שחרחרת, 검은 피부, 인종차별.
Song of Solomon 1:5-6, šĕḥôrâ, šĕḥarḥôret, black/dark skin, racial discrimination.

(투고 일자: 2026년 1월 30일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 2월 27일)

<참고문헌>(References)

가렛, 두안, 하우스, 폴 R.,『아가, 예레미야애가』, 최천석 역, WBC 성경주석, 서울: 솔로몬, 2010; 원출판년 2004.

김구원,『가장 아름다운 노래: 아가서 이야기』, 서울: 기독교문서선교회, 2019.

김희보,『세계문학사 작은사전』, 서울: 가람기획, 2022.

롱맨 3세, 트램퍼,『아가』, 권대영 역, NICOT, 서울: 부흥과 개혁사, 2018; 원출판년 2001.

보세띠, 엘레나,『임은 나의 것 나는 임의 것』, 박요한 영식 역, 지혜문학총서, 서울: 성바오로, 2002.

오민수,『주해에서 설교까지 살펴보는 솔로몬의 사랑시. 아가서: 지고, 지선, 지미』, 고양: 이름북하우스, 2021.

이영미, "『새한글성경』 구약 번역 해설 — 아가·이사야 —",「성경원문연구」56 (2025), 191-204.

젠슨, 로버트 W.,『아가』, 김회권 역, 현대성서주석, 서울: 한국장로교출판사, 2011; 원출판년 2005.

주옹, P., 무라오까, T.,『주옹-무라오까 성서 히브리어 문법』, 김정우 역, 서울: 기혼, 2022.

헤스, 리처드 S.,『아가 주석』, 김선종 역, 베이커 지혜문헌 주석 시리즈, 서울: CLC, 2020; 원출판년 2005.

Arbel, D. V., "My Vineyard, My Very Own, Is for Myself", *The Song of Songs*, A. Brenner and C. R. Fontaine, eds., A Feminist Companion to the Bible, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 90-101.

Ausloos, H., "Between Exegetically Appropriate and Politically Correct: Towards a Responsible Interpretation of Song of Songs 1.5-7", Fischer, S. and Fernandes, G., eds., *The Song of Songs Afresh: Perspectives on a Biblical Love Poem*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2019, 3-14.

Bellis, A. O., "I Am Burnt but Beautiful: Translating Song 1:5a", *JBL* 140:1 (2021), 91-111.

Berlin, A., *Song of Songs*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2025.

Biernot, D., "'Black I am and Comely': Blackness and Whiteness as Part of Jewish Racial Discourses from Modern Times to Antiquity — And Where Is the Place of the Song of Songs in All This?", Fischer S. and Fernandes, G., eds., *The Song of Songs Afresh: Perspectives on a Biblical Love Poem*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2019, 15-43.

Bloch, A. and Bloch, C., *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary*, New York: Random House, 1995.

Brenner, A., *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT Supplement Series 21, Sheffield: JSOT Press, 1982.

Brown, F., Driver, S. R., and Briggs, C. A., *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1977. [*BDB*]

Clines, D. J. A., ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, England: Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1993-2011. [*DCH*]

Exum, J. C., *Song of Songs*, OTL, Louisville: Westminster John Knox Press, 2011; org. ed. 2005.

Falk, M., *Love Lyrics From The Bible: A Translation And Literary Study of The Song of Songs*, Sheffield: The Almond Press, 1982.

Ferry, D., *The Eclogues of Virgil: A Translation*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.

Fishbane, M., *Song of Songs*, JPS Bible Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2015.

Gansell, A. R., "Iconography of Ideal Feminine Beauty Represented in the Hebrew Bible and Levantine Iron Age Ivory Scultpure", *Image, Text, Exegesis: Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible*, I. J. de Hulster and J. M. LeMon, eds., LHBOTS 588, London: Bloomsbury, 2014, 46-70.

Gutzwiller, K. J., *Poetic Garlands: Hellenistic Epigrams in Context*, Berkeley: University of California Press, 1998.

Hagedorn, A. C., "What Kind of Love Is It? Egyptian, Hebrew, or Greek?" *Die Welt des Orients* 46 (2016), 90-106.

Hartley, J. E., *The Semantics of Ancient Hebrew Colour Lexemes*, Louvain: Peeters Pub & Booksellers, 2000.

Hine, D., *Theocritus: Idylls and Epigrams*, New York; Atheneum, 1982.

Hostetter, E. C., "Mistranslation in Cant 1:5", *AUSS* 34 (1996), 35-36.

Jinbachian, M. M., "The Genre of Love Poetry in the Song of Songs and the PreIslamic Arabian Odes", *BT* 48 (1997), 123-137.

Keel, O., *The Song of Songs*, CC, Minneapolis: Fortress, 1994.

Koehler, L., et al., *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, Leiden: E.J. Brill, 1994–2000. [*HALOT*]

Lee, N. C., *Song of Songs & Lamentations*. Smyth & Helwys Bible Commnetary, Macon: Smyth & Helwys, 2024.

Pope, M. H., *Song of Songs*, AB, New York: Yale University Press, 1995; org. ed. 1977.

Ruppert, L., "שׁחר I", Botterweck, G. J., Ringgren, H., and Fabry, H-J., eds.,

Theological Dictionary of the Old Testament, vol. 14, D. W. Stott, trans., Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans, 2004. [*TDOT*]

Sadler, Jr., R. S., “Can A Cushite Change His Skin? Cushites, “Racial Othering,” and the Hebrew Bible”, *Interpretation* 60:4 (2006), 386-403.

Watson, W. G. E., *Song of Songs*, HCOT, Kampen: Peeters Publishers, 2024.

Zakovitch, Y., *Das Hohelied*, HThKAT, Freiburg: Verlag Herder, 2004.

<Abstract>

Translation Proposal for Song of Solomon 1:5-6a

Jeong-Heon Kim
(Hansei University)

With the advancement of Black Civil Rights in the latter half of the twentieth century, the interpretation and translation of Song of Solomon 1:5a became a matter of debate. Concerning the adjective “black/dark (שְׁחוֹרָה)” in Song of Solomon 1:5a, it has been argued that translating the conjunction ו as “but” can appear to disparage Black skin color. Accordingly, this study examines whether Song of Solomon 1:5a in fact contains any racist element and, on that basis, seeks to consider an appropriate translation of Song of Songs 1:5–6a.

For a proper translation of Song of Solomon 1:5–6a, an understanding of the context and meaning must come first. In verse 5 the woman confidently compares her beauty to “the tents of Kedar” and “the curtains of Solomon.” In verse 6, however, she complains that because of her brothers she had to work in the vineyard and was sunburned. Within this context, scholars who argue that the conjunction ו in v. 5a should be translated as “and” generally do so from a position that emphasizes Black Civil Rights. By contrast, those who argue for translating it as “but” maintain that the passage has nothing to do with race; as verse 6 indicates, the woman is simply tanned from the sun.

In this connection, racial discrimination does not appear in the Old Testament; rather, the Cushites, who were known as Black, are portrayed as being respected. Moreover, while light skin was preferred at the time, dark skin also seems to have been valued. Therefore, no racial prejudice appears in v. 5a, and the woman’s statement that her skin is “dark” seems to mean that she was naturally born with darker skin than others. In addition, in the Song she is an enterprising woman who takes the initiative in the relationship and shows great pride in her beauty. A woman like this would not be intimidated simply because her skin is somewhat darker than that of others. Thus, it is appropriate to understand the ו in 1:5a as “and.”

Furthermore, the form שְׁחַרְחֹרֶת in v. 6a is a reduplicated form of the root of שְׁחוֹרָה in v. 5a, and the two words are closely related. For this reason, their

interrelationship plays an important role in understanding vv. 5–6. Some scholars regard the two as having similar meanings, but it is more persuasive to see the reduplicated form שְׁחַרְחֹרֶת as involving either semantic intensification or semantic weakening (a diminutive). If semantic weakening is assumed, the woman would be adopting a defensive or apologetic posture, which conflicts with the confident stance presupposed above. Therefore, it is more appropriate here to see semantic intensification. That is, the woman laments that her brothers made her work in the vineyard, that she was sunburned, and that as a result her skin "became darker."

In light of the foregoing interpretations, Song of Solomon 1:5–6a may be translated as follows:

(5a) I am dark and beautiful, O daughters of Jerusalem,
(5b) — like the tents of Kedar, like the curtains of Solomon.
(6a) Even if I look darker than usual, do not stare at me like that.
I have only been tanned by the sun.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 104-135
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.104
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

다니엘 1:8의 גָּאַל 재해석

— *BDB*/*HALOT* 동음이의어 분류에 대한 의미론적 비판 —

김정훈*

1. 서론

1.1. 문제 제기: 부정한 음식인가, 아니면 무너진 정체성인가? — 다니엘은 무엇으로부터 자신을 지켰는가?

다니엘 1:8은 전통적으로 다니엘이 "자기를 더럽히지 않기로 결단하였다"는 구절로 해석되어 왔다. 이에 따라 본문은 레위기 11장의 음식 규례 준수나 개인적 경건의 모범으로 설명되었으며, 히브리어 동사 יִתְגָּאַל은 제의적 오염(defilement)을 뜻하는 동사로 이해되어 왔다.[1] 이러한 해석의 배경에는 *BDB*와 *HALOT*이 גָּאַל 어근을 "구속하다"(I)와 "더럽히다"(II)라는 상호 무관한 동음이의어로 분리함으로써,[2] 다니엘 1:8의 해석 지평을 선험적으로 제의적 범주에 고정해 온 사전학적 분류 체계가 작동한다.

그러나 포로기 이후 문헌은 다른 증거를 제시한다. 느헤미야 7:64의 וַיִּנָּאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה(부정하게 여겨 제사장의 직분을 행하지 못하게 하고)는 גָּאַל

* 현재 아신대학교 일반대학원 신약신학 박사과정. pmaker21@naver.com.

1) J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1993), 141-143; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, International Critical Commentary (New York: Charles Scribner's Sons, 1927), 130-131.

2) F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 145 (גָּאַל I), 146 (גָּאַל II); L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, M. E. J. Richardson, trans., vol. 1 (Leiden: Brill, 2001), 169-170.

이 제의적 상태를 기술하는 동사가 아니라, 공동체 안에서 직분과 소속이 박탈되었음을 판정하는 지위 판정 언어로 기능할 수 있음을 명시적으로 보여 준다. 말라기 1:7, 12 역시 동일 어근이 제사장 직무 훼손을 고발하는 문맥에서 사용됨으로써, 이 동사가 '정결/부정'의 문제를 넘어 언약 공동체 안에서의 지위 전락(decline of status) 혹은 공동체적 제명(excommunication)을 지시하는 의미 영역에 속함을 시사한다. 이러한 용례들은 גָּאַל 어근이 '회복'과 '상실'이라는 상반된 방향성을 포괄하는 의미론적 연속성 안에서 기능할 가능성을 제기한다. 특히 제국이 제공하는 음식을 수용하는 행위가 바벨론 통치 질서에 대한 전인격적 귀속을 상징하며, 제국이 허용한 범위 안에서 동화에 대한 한계선(limit to assimilation)을 설정하는 행위라는 점을 고려할 때,[3] 다니엘 1:8의 결단은 단순한 음식 규율의 문제가 아니라, 언약 공동체 구성원으로의 지위를 상실당하지 않기 위한 선제적 자기 위치 설정 행위로 읽힐 가능성을 내포한다.

따라서 본 연구는 גָּאַל 어근의 의미장을 '언약적 지위의 변동'이라는 범주로 이해할 가능성이 실제 본문과 용례 분석에 의해 지지되는지를 검토하고, 이러한 의미론적 접근이 다니엘 1:8 해석에 제공하는 해석학적 함의를 탐구하고자 한다. 또한 본 연구는 다니엘서의 역사적 배경을 재구성하려는 시도가 아니라, 정경적 수용 과정 속에서 형성된 의미 기능을 검토하는 의미론적 연구이다. גָּאַל을 '언약 공동체 내 지위의 변동'으로 재구성하는 제안은 포로 후기 문헌에서 반복적으로 확인되는 의미 패턴을 설명하기 위한 해석학적 가설로 제시된다.

1.2. 문제의 핵심: 동음이의어 분리가 본문 의미를 선 결정한다.

다니엘 1:8이 제의적 정결 문제로 고착되어 온 핵심 배경에는, 히브리어 גָּאַל 어근을 상호 무관한 두 의미 — "구속하다"(I)와 "더럽히다"(II) — 로 분리해 온 사전학적 관행이 자리하고 있다. 이 분리는 어휘 기술을 넘어, 다니엘 1:8을 레위기적 정결 담화의 하위 범주로 미리 결정해 버리는(pre-determining) 해석학적 결과를 초래했다. 본 논문은 동음이의어를 구분

3) 다니엘이 왕의 음식을 거절한 행위는 단순히 개별적인 식생활 규례 준수를 넘어, 제국 질서로의 완전한 편입을 거부하는 상징적 결단으로 이해될 수 있다. 콜린스(J. J. Collins)는 다니엘 일행이 바벨론의 교육과 이름 변경은 수용하면서도 음식 섭취에서 선을 그은 것이 제국 문화로의 "동화에 대한 한계선(limit to assimilation)"을 설정한 것이라고 분석한다. 또한 그는 외경 토비트 1:10-11와 유딧 12:1-4 등의 사례를 들어, 이방인의 음식을 먹는 행위가 유대 공동체 내에서 신앙적 배절(offense)이자 정체성 상실의 징표로 여겨졌음을 지적한다. J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 142-143 참조.

하는 작업을 연구의 전제로 삼기보다, 포로 후기 문헌(느 7:64; 스 2:62; 말 1:7, 12)에서 확인되는 실제 용례의 의미 작동을 통해, 해당 분류가 특정 문맥군에서 어떻게 작동하는지를 재검토하고자 한다. 이를 통해 본 논문은 גָּאַל의 "더럽히다" 의미를 포로 후기 문맥에서 이 어근이 활성화하는 의미 층위(자격·직분·소속의 박탈/훼손)를 반영하는 방향으로 사전적 기술의 재배치 가능성을 제안한다.

1.3. 연구 질문

다니엘 1:8에 사용된 히트파엘 동사 יִתְגָּאַל은 *BDB*와 *HALOT*이 분류한 바와 같이 '제의적 오염'을 뜻하는 독립된 동음이의어(גָּאַל II)에 속하는 것으로 이해될 수 있는가, 혹은 다른 의미 가능성을 제시하는가. 본 논문은 이 질문을 중심으로, 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל을 둘러싼 사전적·해석학적 전제를 근본적으로 재검토하고자 한다.

1.4. 논제 선언

본 논문은 의미 기능이 가장 명확히 드러나는 핵심 문맥군(느 7:64; 스 2:62; 말 1:7, 12)을 우선 분석 대상으로 삼아, *BDB*와 *HALOT*이 גָּאַל II를 "defile"이라는 독립 항목으로 분리해 온 분류가 실제 용례의 의미 작동을 충분히 설명하는지 검토한다. 특히 וַיְנַאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה(느 7:64)와 מְגֹאָל(말 1:7, 12)은 제의적 오염 상태 자체의 기술이라기보다, 제사장직의 무자격 선고와 직분 훼손의 결과를 가리키는 사회-법정적 판정/귀결 층위를 전면화한다. 이에 근거하여 본 논문은 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל을 '제의적 오염 회피'로 단선화하기보다, '제국 질서로의 동화가 초래할 수 있는 언약적 소속/지위의 훼손을 거부하는 결단'으로 읽을 해석학적 가능성을 제시한다.

1.5. 연구 방법

이를 위하여 본 논문은 다음과 같은 방법을 사용한다.

첫째, 용례 기반 의미론 분석: גָּאַל 어근의 주요 용례를 의미론적으로 검토하여, 동일 형태가 어떤 담화·제도적 맥락에서 어떠한 의미 영역을 활성화하는지 분석한다.

둘째, 핵심 반례 본문 주해: 느헤미야 7:64와 에스라 2:62의 문맥을 검토

하여, 해당 본문에서 גָּאַל이 '제의적 오염' 자체가 아니라 제사장직에서의 배제/지위 박탈을 지시함을 입증한다.

셋째, 사전학 분류 비판 및 재번역 제안: 위 용례 분석을 토대로 *BDB*와 *HALOT*의 동음이의어 분류 체계를 비판적으로 재검토하고, 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל에 대한 재해석·재번역 가능성을 제시한다.

연구 과정에서 본 논문의 논지 구조화, גָּאַל 어근 용례 배열의 초안 정리, 일부 번역 초안 정리에 한하여 생성형 인공지능 도구를 제한적으로 활용하였다. 구체적으로는 OpenAI사의 ChatGPT(5, 2025. 8. 7.)를 어휘군 배열 및 논지 도식화 보조 도구로, Dicta's Nakdan(2024)을 히브리어 자동 모음 첨가 도구로 사용하였다. 다만 모든 AI 생성 결과는 BHS 및 BHQ 본문, 그리고 *BDB*, *HALOT* 등 주요 사전과 대조하여 저자가 직접 검증·수정하였으며, 본 논문의 해석과 결론에 대한 학문적 책임은 전적으로 저자에게 있다.[4]

2. *BDB*/*HALOT*의 גָּאַל 동음이의어 분류와 그 문제점

2.1. גָּאַל의 정경적 기원: 레위기 25장의 법정적 고엘 제도

גָּאַל 어근의 법정적·관계적 성격은 이미 레위기 25장의 '기업 무름(redeeming kinship property)' 제도에서 분명히 확인된다. 성서 히브리어에서 고엘(גֹּאֵל)은 가난이나 파산으로 인해 토지와 사회적 기반을 상실한 친족을 공동체의 질서 안으로 복귀시키는 법적 행위자이다.

밀그롬(J. Milgrom)은 레위기 25장의 고엘 제도가 가문의 연속성과 토지 보유권(אֲחֻזָּה)의 유지를 통해 공동체적 질서를 보존하는 장치임을 강조한다.[5] 이때 גָּאַל은 대상의 제의적 정결 여부를 기술하는 동사가 아니라, 공동체 내 소속과 기업의 회복을 수행하는 제도적·법정적 동사로 기능한다. 이러한 원형적 의미는 포로기 이사야서에서 "이스라엘의 구속자(גֹּאֵל יִשְׂרָאֵל)"라는 신학적 호칭으로 확장된다(사 41:14; 43:1, 14). 여기서 여호와를 '고엘'로 부르는 표현은 레위기 25장의 친족 구속 제도의 법정적 틀을 신학적으

4) OpenAI, ChatGPT (5, 2025. 8. 7.), [대형언어모델(LLM)], https://chatgpt.com/ (2026. 1. 16.); Dicta's Nakdan (2024), [히브리어 자동 모음 첨가], https://nakdan.dicta.org.il/ (2026. 1. 16.). 본 논문의 논지 구조화, גָּאַל 어근 용례 배열 초안 정리, 일부 번역 초안 작성, 히브리어 자동 모음 첨가에 한하여 활용하였으며, 모든 결과는 저자가 BHS·BHQ 및 *BDB*·*HALOT*과 대조하여 검증·수정하였다.

5) J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, Anchor Bible 3B (New York: Doubleday, 2001), 2185-2189.

로 전용한 것으로 이해될 수 있다. 바벨론 포로라는 공동체적 상실의 상황 속에서 여호와께서 친히 고엘로 선언되신다는 것은, 잃어버린 기업과 소속을 회복시키는 법정적·관계적 행위에 대한 신학적 재맥락화라 할 수 있다.

이러한 전개는 גָּאַל 어근이 단순한 제의적 상태 기술을 넘어 공동체적 소속과 지위의 변동을 표지하는 의미 축과 연관되어 있음을 시사한다. 따라서 포로 후기 문헌에서 나타나는 גָּאַל의 용례 또한 물리적 오염 개념으로 환원되기보다, 지위의 회복과 상실이라는 법정적 범주 안에서 재검토될 필요가 있다. 이러한 관점은 느헤미야 7:64와 에스라 2:62의 용례를 해석하는 데 중요한 출발점을 제공한다.

2.2. 범위 확정: 다니엘 1:8의 표제어는 גָּאַל이다

본 장은 *BDB*와 *HALOT* 등 주요 히브리어 사전들이 제시해 온 גָּאַל 어근의 동음이의어 분류 방식을 재검토한다. 기존 사전 체계는 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל을 '구속하다'(I)와 구별되는 '제의적 오염'(II) 항목 아래 배치함으로써, 해당 용례를 주로 레위기적 정결 담화의 범주 안에서 이해해 왔다. 본 연구는 이러한 분류 방식이 본문 문맥과 용례 분포에 비추어 충분히 정당화되는지 검증하기 위해, 구약성서 전체에서 גָּאַל(II)로 분류된 11번의 용례들을 전수 조사하였다. 이를 통해 이 어근이 단순히 분절된 '제의적 더럽힘'만이 아니라, 언약 공동체 내에서의 '지위 회복과 상실'이라는 보다 넓은 의미 연속성 안에서 이해될 수 있는지를 탐구하고자 한다.

<표 1> 구약성서에 나타난 גָּאַל(II)의 용례와 의미 구조 분석

본문 용례	문맥적 배경	전통적 해석 (제의적 층위)	본고의 제안 (사회·법정적 층위)
스 2:62; 느 7:64	계보 확인 실패 및 명부 누락	제의적 불결에 따른 직무 배제	행정적·법정적 실격으로 인한 제사장 지위 박탈
사 59:3	손과 손가락에 피와 죄악이 묻음	살인 등으로 인한 도덕적/의식적 부정	언약 공동체 내에서의 공적 신용 및 자격 상실
사 63:3	진노의 포도주 틀을 밟아 옷이 젖음	심판의 가시적 결과(피 흘림)	심판에 의한 언약적 정체성의 강제적 훼손

본문 용례	문맥적 배경	전통적 해석 (제의적 층위)	본고의 제안 (사회·법정적 층위)
애 4:14	맹인들이 거리에서 피에 더러워짐	신체 접촉에 의한 전염적 부정	공동체 붕괴로 인한 정상적 사회 지위의 상실
단 1:8	왕의 음식과 포도주 거부	금지된 음식 섭취에 따른 부정	제국 질서(Imperial Order)에 의한 지위 귀속 거부
습 3:1	패역하고 더러운 성읍(예루살렘)	종교적 부패와 오염	공적 공의의 파괴로 인한 성읍의 통치적 권위 실추
말 1:7	더러운 떡을 제단에 드림	제물의 물리적/의식적 결함	제사장 언약 파기에 따른 직무의 법정적 가치 하락
말 1:12	여호와의 이름을 더럽힘	제사 절차의 불경함	공적 예배 질서 내에서 제사장적 지위의 부정

위의 분석 결과는 다음과 같은 세 가지 핵심적인 해석학적 함의를 지닌다.

첫째, 의미 층위의 일관성(Consistency) 발견이다. 전통적인 사전학적 분류는 이 단어를 단순히 '물리적/제의적 더럽힘'으로 정의해 왔으나, 실제 용례들을 전수 조사해 보면 모든 문맥에서 공통적으로 '언약 공동체 내에서의 지위 변화'가 수반됨을 알 수 있다. 특히 느헤미야와 에스라의 족보 확인 실패 문맥은 גָּאַל이 신체적 오염 상태가 아니라, 명부 누락이라는 행정적 결함에 따른 '공식적 지위 박탈'을 선언하는 법정적 언어로 사용되었음을 확증한다.

둘째, 제의적 층위와 사회·법정적 층위의 통합적 이해이다. 말라기 1장의 사례에서 보듯, 제물의 오염은 단순한 물질의 불결을 넘어 제사장 직무의 태만과 언약 질서의 훼손이라는 법정적 고발(Covenant Lawsuit)의 성격을 띤다. 이는 גָּאַל이 가리키는 의미의 본질이 '더러워진 상태' 자체에 있는 것이 아니라, 그로 인해 초래된 '언약적 관계의 파괴와 자격 상실'에 있음을 시사한다.

셋째, 다니엘 1:8 해석의 재구축이다. 이러한 전수 조사의 결과는 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל 역시 레위기적 정결 규례의 범주에만 국한되지 않음을 보여 준다. 이사야나 예레미야애가에서 גָּאַל이 사회적·종교적 자격의 훼손을 의미하듯, 다니엘의 결단은 제국이 제공하는 음식을 통해 바벨론의 통치 질서에 귀속됨으로써 이스라엘 언약 공동체 구성원으로서의 '정체성 지위'를 상실당하지 않으려는 선제적 방어 행위로 해석하는 것이 문맥적으로 더 적절하다.

결국, גָּאַל 어근을 상호 무관한 두 개의 동음이의어로 분리해 온 사전학적 관행은 본문이 활성화하고 있는 '지위의 상실과 유지'라는 단일한 의미장(Semantic Field)을 포착하지 못하게 만드는 장애물로 작용해 왔음을 알 수 있다.

2.3. 사전 분류 개관

히브리어 동사 גָּאַל은 전통적으로 두 개의 독립된 동음이의어로 분류되어 왔다. *BDB*는 גָּאַל I을 "redeem, act as kinsman-redeemer"로, גָּאַל II를 "defile, pollute"로 제시하며, *HALOT* 역시 동일한 체계를 유지한다. 이 분류는 다니엘 1:8, 느헤미야 7:64, 에스라 2:62, 말라기 1:7, 12 등에 나타나는 מְגֹאָל /יִתְגָּאַל 등의 형태를 모두 גָּאַל II, 즉 "제의적 더럽힘" 의미군에 귀속시킨다.

이러한 사전 체계는 주석 전통에 직접적인 영향을 미쳐, 다니엘 1:8의 "자기를 더럽히지 아니하리라"를 율법적 음식 규례 혹은 제의적 정결 준수의 문제로만 해석하도록 이끌어 왔다. 밀러(S. R. Miller)는 다니엘이 제의적 이유로 왕의 음식을 거절했다고 보며, 하우스(P. R. House) 역시 גָּאַל을 종교적 오염 개념으로 정리한다.[6] 그러나 이러한 해석은 본문 자체의 문맥적 요구라기보다, 사전 분류가 제공한 해석의 틀을 전제한 결과로 이해할 수 있다.

2.4. 분리 기준과 어원적 근거의 한계

*BDB*와 *HALOT*이 גָּאַל을 두 개의 동음이의어로 분리한 주요 근거는, 본문 문맥에 대한 귀납적 검증이라기보다 음운적 유사성과 인접 어근과의 비교에 기반한 어원적 가설에 가깝다. 클라인(E. Klein)이 "더럽히다" 의미의 גָּאַל을 인접 어근 נעל에서 파생된 이차적 형태로 설명하는 것 역시 이러한 경향을 대표한다.[7] 그러나 어원적 개연성은 곧바로 본문 의미의 규정으로 환원될 수 없다. 특히 포로 후기 문맥군에서 גָּאַל이 반복적으로 활성화하는 것은 음식 규례나 제의 절차 자체라기보다, 공동체 제도 안에서의 자격 승인과 박탈, 직분의 정당성, 그리고 소속 경계의 유지/침해라는 관계적·법정적 층위이다. 따라서 본 논문은 동음이의어 분리를 선결로 받아들이기보다, 포로 후기 용례의 실제 의미 작동에 근거하여 해당 분류가 이 문맥군에

6) S. R. Miller, *Daniel*, vol. 18, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 66-68; P. R. House, *Daniel*: An Introduction and Commentary, D. G. Firth, ed., Tyndale Old Testament Commentaries 23 (London: Inter-Varsity Press, 2018), 52-53.

7) E. Klein, "גאל II", B. Sarel, ed., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (Jerusalem; Carta: University of Haifa, 1987), 88.

서 얼마나 설명력을 갖는지를 재검증하고자 한다.

2.4.1. 포로 후기 문서의 자기 인식: “구속받은 자들”

포로 후기 문서들은 귀환 공동체가 자신들을 단순한 생존자나 귀환민이 아니라, 여호와에 의해 ‘구속된 자들(גְּאוּלִים)’로 인식했음을 일관되게 증언한다(사 35:9–10; 43:1; 44:22; 52:9; 62:12). 이사야 40-66장은 바벨론으로부터의 귀환을 출애굽에 병행되는 새로운 구속 행위로 해석하며, 여기서 ‘구속’은 정치적 해방을 넘어 언약적 소속과 정체성의 회복을 가리킨다.[8]

이러한 자기 인식은 에스라-느헤미야 전승에서 족보와 계보 검증이라는 제도적 장치를 통해 구체화된다. 귀환자 명단은 단순한 행정 자료가 아니라, 누가 언약 공동체에 합법적으로 속하는지를 규정하는 신학적 경계 장치로 기능한다.[9] 이는 포로 후기 문헌에서 언어 사용이 제의적 상태의 기술을 넘어, 공동체 내 지위와 소속의 승인 혹은 박탈이라는 관계적 범주로 이동하고 있음을 시사한다.

이러한 맥락은 גָּאַל 어근이 후기 문서들에서 ‘제의적 오염’ 개념으로 기능하는지, 혹은 언약 공동체 내 지위 변동을 기술하는 핵심 어휘로 재기능화되었는지를 재검토할 필요성을 제기한다. 이 문제는 느헤미야 7:64와 에스라 2:62의 구체적 본문 분석을 통해 더욱 분명히 검증될 수 있다.

2.4.2. 포로 후기 문헌에서의 의미 재배열 가능성

*BDB*와 *HALOT*이 제시하는 גָּאַל 어근의 동음이의어 분리는 주로 음운론적 유사성과 인접 어근과의 어원 비교에 근거한 것이다. 특히 클라인은 “더럽히다”의 의미를 지닌 גָּאַל을 인접 어근 נעל에서 파생된 이차적 형태로 설명하며, 이를 “구속하다”의 גָּאַל과는 기원적으로 분리된 별개의 어근으로 분류한다.[10] 이러한 접근은 언어사적 개연성을 확보하려는 시도로서 일정한 학문적 정당성을 지닌다. 그러나 언어사 연구는 동시에 후기 성서 히브리어 단계에서 동일한 자음군이 문맥과 사용에 따라 의미적으로 재배열될 수 있음을 지적해 왔다. 본 논문은 גָּאַל 어근의 의미를 어원적 분리에 의해 선결하기보다, 포로 후기 문헌에서 실제 사용 문맥을 중심으로 의미 작동

8) J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, Chapters 40-66, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 365-374, 590; J. A. Motyer, *Isaiah: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries 20 (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), 431-434, 특히 사 62:12에 관한 부분.

9) J. Blenkinsopp, *Ezra–Nehemiah,* OTL (Philadelphia: Westminster, 1988), 274-286.

10) E. Klein, *Comprehensive Etymological Dictionary*, 88.

을 검토하는 접근을 취한다. 이러한 접근은 히브리어 언어사 연구 전반에서 제기되어 온 문맥 우선 의미론의 해석학적 가능성과도 부합한다.[11] 이러한 문제의식은 다음 장에서 느헤미야 7:64와 에스라 2:62에 대한 본문 주해를 통해 구체적으로 검증될 것이다.

2.5. 분류의 신학적·해석학적 결과

이와 같은 동음이의어 분리는 어휘 기술에 그치지 않고, 본문 해석의 방향을 구조적으로 고정시키는 해석학적 효과를 낳는다. 다니엘 1:8이 גָּאַל II("더럽히다")로 분류되는 순간, 이 본문은 바벨론 왕궁이라는 정치적·언약적 맥락으로부터 분리되어 개인의 경건성이나 제의적 정결 규례의 문제로 축소된다. 그 결과, 포로기 이스라엘이 직면한 정체성의 위기, 곧 제국 질서 속에서 언약적 지위를 보존하려는 공동체적 투쟁이라는 본문의 핵심 신학적 질문은 충분히 조명되지 못한다. 더 나아가 이러한 분류는 다니엘 1:8을 신약 이후에도 여전히 "율법적 경건의 표본"으로만 읽도록 유도한다. 그 결과, 음식 규정의 종결 이후에도 본문은 윤리적 모범이나 개인적 절제의 사례로만 소비되며, 성경 전체의 정경적 연속성 속에서 이 본문이 지니는 신학적 의미를 재고할 가능성은 차단된다. 결국 *BDB*와 *HALOT*이 제시한 동음이의어 분류는 사전적 기술의 차원을 넘어, 다니엘 1:8의 의미장을 제의적·윤리적 범주 안에 고정시키는 해석학적 장치로 기능해 왔다.

3. 결정적 반례: 느헤미야 7:64와 에스라 2:62

앞선 장에서는 *BDB*와 *HALOT*이 제시한 גָּאַל 어근의 동음이의어 분류가 어원적 가설에 기초해 형성되었으며, 이 분류가 포로 후기 문헌의 실제 사용 맥락을 충분히 설명하지 못할 가능성을 제기하였다. 특히 포로 후기 공동체가 자신들의 정체성을 '구속받은 공동체'로 이해하며 언어를 통해 소속과 지위의 경계를 규정해 왔다는 점은, גָּאַל의 의미를 제의적 오염에 한정하는 해석에 근본적인 의문을 제기한다.

---

11) 후기 성서 히브리어 연구에서 어원적 분리보다 문맥 기반 의미 분석을 중시하는 접근에 대해서는, A. Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Languag*e, John Elwolde, trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 112-129; A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem*, CahRB 20 (Paris: Gabalda, 1982), 32-47 참조.

3.1. 히브리어 본문 분석

느헤미야 7:64와 에스라 2:62는 동일한 표현으로 제사장 족보를 입증하지 못한 자들의 처지를 기술한다.[12]

> 느헤미야 7:64 // 에스라 2:62
> אֵלֶּה בִּקְשׁוּ כִתְבָם הַמִּתְיַחְשִׂים וְלֹא נִמְצָאוּ וַיִּגָּאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה
> "그들이 족보 문서를 찾았으나 발견되지 아니하였으므로, 제사장직에서 제외되었다."(필자 번역)

해석의 핵심은 וַיִּגָּאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה이다. גָּאַל은 전치사 מִן과 결합하여 특정 집단이나 직분으로부터의 공식적 배제를 나타내며, 이는 개인의 제의적 상태를 기술하는 표현이 아니라 공동체가 내린 법적·제도적 판정을 서술하는 동사적 용법이다. 따라서 본문은 '부정해졌다'는 상태 변화를 묘사하지 않고, 족보 검증 실패를 근거로 제사장직에서 탈락시키는 결정을 기록한다.

3.2. 문맥과 번역 전제에 대한 검토

느헤미야 7:64의 וַיִּגָּאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה에 대해 『개역개정』은 "그들을 부정하게 여겨 제사장의 직분을 행하지 못하게 하고"로, 『새한글』은 "그래서 깨끗하지 않은 사람으로 여겨져서 제사장 일을 맡을 수 없었다."로 번역한다. 이는 동일 구절을 '제의적 상태'와 '법정적 판정'이라는 서로 다른 범주에서 해석할 수 있음을 보여 준다. 이러한 번역의 괴리는 본문이 실제로 지향하는 의미 영역이 무엇인지에 대한 중요한 해석적 과제를 던져준다. 느헤미야 7:64와 에스라 2:62의 문맥에서 문제의 핵심은 음식 규례나 부정 접촉이 아니라 족보(יָחַשׂ) 문서(כְּתָב)에 이름이 확인되지 않았다는 사실이며, 그 결과는 제사장직 자격의 박탈이다. 따라서 여기서 גָּאַל은 제의적 오염 상태를 기술하는 표현이라기보다 언약 공동체 내에서의 공식적 배제와 지위 상실을 가리키는 법정적 언어로 이해될 가능성이 있다. 이러한 점은 גָּאַל을 "defile"로 규정하는 사전적 분류가 해당 문맥의 의미 기능을 충분히 설명하는지 재검토할 필요가 있음을 시사한다.

이러한 법정적 해석 가능성에 대해, 포로 후기 공동체의 정결 담화를 연구

12) 본 절의 히브리어 본문 배열 및 자동 모음 첨가 초안 작성 과정에서 Dicta's Nakdan (2024)을 제한적으로 활용하였으며, 모든 모음과 강세 부호는 BHS 및 BHQ 본문과 대조하여 저자가 직접 검증·수정하였다.

한 해링턴(H. K. Harrington)은 다른 견해를 제시한다. 그녀는 느헤미야 13:29 등과 연결하여 제사장들의 통혼이 레위기적 성결 법전을 위반한 행위이며 그 결과 제사장들의 제의적 상태가 실제로 부정하게(טָמֵא) 변화되었다고 본다.[13] 즉 제사장직 배제는 족보라는 행정적 결함 이전에 '통혼을 통한 오염'이라는 실체적 상태 변화에 근거한다고 이해한다. 그러나 느헤미야 7:64의 서술 방식은 이러한 해석과 일정한 긴장을 형성한다. 본문은 정결 상태 변화를 기술하는 일반 동사 טָמֵא 대신 גָּאַל을 사용하며, 직접적 배제의 근거 또한 통혼 행위 자체가 아니라 '족보 문서(כְּתָב)를 찾지 못한 것'으로 제시된다. 이는 제의적 오염 상태 자체보다 공동체 질서 안에서의 자격 입증 실패가 강조되고 있음을 보여 준다. 실제로 해링턴 역시 족보를 입증하지 못한 제사장 후보들이 공동체에서 완전히 배제된 것이 아니라 더 낮은 지위로 포함되었음을 지적한다. 그러나 이들은 제사장 직무에서는 배제되었고 성물 섭취 또한 금지되었다. 이러한 관찰은 통혼이 배경적 요인으로 작용했을 가능성을 배제하지 않으면서도, 본문이 전면화하는 의미 층위가 제의적 상태 변화라기보다 사회–법정적 자격 판정과 관련되어 있을 가능성을 시사한다. 따라서 גָּאַל 어근의 의미 작동을 '지위 상실'이라는 방향성 안에서 검토하려는 본 연구의 문제 제기는 본문 문맥과 일정한 정합성을 가진다.

3.3. 기존 해석에 대한 비판

그럼에도 다수의 사전과 주석 전통은 이 본문에서의 גָּאַל을 여전히 제의적 오염의 범주에 위치시키는 경향을 보인다. 윌리엄슨(H. G. M. Williamson)과 블렌킨소프(J. Blenkinsopp) 역시 사건을 제사장직 박탈로 해석하면서도, 동사의 의미 범주는 사전적 분류에 따라 "defile"로 유지한다.[14] 이로 인해 제의적 상태 기술과 행정–법정적 지위 판정이라는 상이한 개념이 하나의 어휘 항목 안에 병치되며, 의미 범주가 설명 없이 혼합되는 문제가 발생한다.

그러나 느헤미야 7:64와 에스라 2:62의 용례는, גָּאַל이 제의적 상태 변화를 기술하는 동사가 아니라 언약 공동체 안에서의 소속과 직분 자격을 판정하는 관계적·법정적 언어로 기능함을 분명히 보여 준다. 따라서 이들 본문은 다니엘 1:8 해석을 보조하는 부차적 증거가 아니라, 기존 사전적 분류 체계

13) H. K. Harrington, "*The Books of Ezra and Nehemiah*", NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2022), 132–33, 468.

14) H. G. M. Williamson, "Ezra and Nehemiah", D. A. Carson, et al., eds., *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, 4th ed. (Leicester; Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1994), 436-437; J. Blenkinsopp, *Ezra–Nehemiah*, 274-286.

가 문맥 기반 의미론을 충분히 반영하지 못하고 있음을 드러내는 결정적 반례로 이해되어야 한다.

4. גָּאַל의 의미장 재구성: ‘더럽힘’에서 ‘언약적 지위 상실’로

4.1. גָּאַל I의 핵심 의미: 구속은 ‘지위 회복’이다

히브리어 גָּאַל I은 전통적으로 “구속하다”, “기업을 무르다”로 번역됐으나, 그 의미는 금전적 환원이나 친족 간 보상 행위에 그치지 않는다. 고엘 제도에서 중심이 되는 것은 상실된 재산 자체보다, 그 회복을 통해 언약 공동체 안에서의 소속과 지위를 원상태로 되돌리는 행위이다.[15] 레위기 25장과 룻기에 나타난 고엘의 역할은, גָּאַל이 개인의 경제적 손실을 보전하는 기술적 제도가 아니라 공동체 질서의 붕괴를 복구하는 관계적·법적 장치임을 분명히 보여 준다. 기업의 회복, 자유의 회복, 가족 연속성의 보존은 모두 공동체 내에서 상실된 지위(status)를 회복하는 하나의 목적에 수렴한다. 따라서 גָּאַל I은 ‘구속’을 추상적 은혜 개념이나 물질적 보상의 범주로 환원하기보다, 언약 공동체 안에서의 관계적 지위 회복을 지시하는 동사로 이해되어야 한다. 이러한 이해는 느헤미야 7:64에 나타나는 גָּאַל의 ‘지위 상실’ 용례와 의미론적 대칭을 이루며, גָּאַל 어근 전체가 하나의 통합된 의미장 안에서 작동하고 있음을 예비적으로 보여 준다.

4.2. 느헤미야 7:64의 의미론적 대칭 구조

앞서 살펴본 느헤미야 7:64의 וַיִּגֹּאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה는, 룻기와 이사야서에서 확인되는 회복 방향의 גָּאַל과 정반대의 방향으로 기능한다. 고엘이 기업과 언약적 지위를 회복시키는 동사라면, 여기에서 גָּאַל은 제사장직이라는 언약적 지위를 상실하게 만드는 동사로 작동한다. 이 두 용례는 서로 무관한 동음이의어가 아니라, 동일한 의미장 안에서 회복과 상실이라는 의미론적 대칭 구조를 형성한다.

15) R. Hubbard, *The Book of Ruth*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 47-66, 185-189.

<표 2> גָּאַל 어근의 의미론적 대칭 구조

회복 방향의 גָּאַל	상실 방향의 גָּאַל
기업 회복 · 소속 회복	제사장직·지위 상실
언약 공동체로의 편입	언약 공동체 핵심 직분에서 탈락
룻기	느 7:64; 스 2:62

이 대칭 구조는 גָּאַל 어근을 "구속하다 / 더럽히다"라는 전혀 다른 의미 범주로 분리하는 사전적 분류보다, 하나의 의미장 안에서 언약적 지위의 회복과 상실을 가리키는 기능적 반대항으로 이해할 것을 요구한다. 이러한 의미론적 틀 안에서 볼 때, 다니엘 1:8의 גָּאַל 역시 제의적 오염의 문제가 아니라, 언약적 지위를 선제적으로 보존하려는 행위로 재해석될 수 있다.

4.3. 말라기 1:7, 12: גָּאַל의 지위 판정적 용법

본 절은 말라기 1:7, 12의 גָּאַל이 제의적 오염(טָמֵא)을 기술하는 상태 동사가 아니라, 언약 공동체 안에서 발생한 관계적·법정적 결과(지위 전락)를 판정하는 언어로 기능함을 논증한다. 이는 느헤미야 7:64의 공식적 직분 배제 용례를 법정적 원형으로 삼아 확인된다.

본 논증은 גָּאַל이 언제나 동일한 의미로만 쓰인다는 보편 명제를 주장하지 않는다. 오히려 말라기 1장과 느헤미야 7장이라는 핵심 문맥군에서 גָּאַל이 טָמֵא 계열처럼 제의적 상태를 직접 기술하기보다, 제의적 결함이 초래한 언약적 지위의 붕괴라는 결과층을 강조함을 보이려 한다.

4.3.1. 말라기 1:7 — 경멸(בזה)과 גָּאַל의 인과 구조

말라기 1:7에서 제사장들은 "가알된 떡(לֶחֶם מְגֹאָל)"을 바치면서도 책임을 부인한다. 그러나 본문은 그 원인을 "여호와의 상은 멸시받아도 된다(שֻׁלְחָן יְהוָה נִבְזֶה)"라는 태도에서 찾는다. 이러한 '경멸(בזה)'과 '가알(גָּאַל)'의 인과적 배열은, גָּאַל이 단순히 제물의 물리적 상태를 기술하는 표현이라기보다 제사장들의 반복적 경시 행위가 초래한 제의적 가치와 자격의 훼손을 판정하는 맥락에서 사용되고 있음을 시사한다. 힐(A. E. Hill) 역시 여기서 '더러운(גָּאַל)'의 의미를 예배를 위한 제물이나 사람이 종교적 관점에서 "맞지 않게 되거나 자격 없게 되는(disqualified)" 상태로 이해한다.[16] 이러한 해석은 גָּאַל 어근이 단순한 상태 묘사에 머물지 않고, 일정한 규범적 평가와 자격

판정의 함의를 내포할 수 있음을 보여 준다.

4.3.2. 말라기 1:12 — 훼손(חלל)과 גָּאַל의 귀결성

말라기 1:12는 제사장들의 행위와 태도를 "더러워졌고(מְחֻלָּלִים)"로 규정하고, 그 직접적인 귀결로 "주님의 이름은 가알되었다(מְגֹאָל)"고 선언한다. 여기서 '더럽힘'을 뜻하는 חָלַל은 거룩해야 할 여호와의 이름과 성물을 속된 것으로 만드는 능동적 모독 행위를 가리킨다.

제이콥스(M. R. Jacobs)는 이 문맥에서 제사장들이 여호와의 이름을 '가알'되었다고 말하는 것(בְּאָמְרְכֶם)이 단순한 언어적 표현을 넘어, 그들의 불성실한 사역과 여호와의 위대함을 경시하는 내면적 태도가 실제 제의 행위로 드러난 결과임을 지적한다.[17] 이러한 맥락에서 גָּאַל은 훼손 행위의 결과 상태를 지시하는 표현으로 이해될 수 있다. 즉, 제단과 상이 물리적으로 오염되었다기보다, 제사장들의 반복적 경시 행위로 인해 그 거룩성과 언약적 위상이 훼손된 상태를 기술하는 것이다. 제이콥스가 분석하듯이, 1:12의 גָּאַל은 1:6의 '멸시(בָּזָה)' 및 1:7의 גָּאַל과 상호 조응하며, 제물의 질 이전에 제사장들의 태도가 성전 기구의 신학적 가치를 약화시키는 과정을 드러낸다.

따라서 여기서 גָּאַל은 단순한 물리적 오염을 묘사하기보다, 거룩한 것의 가치와 지위가 훼손된 상태를 선언하는 귀결적 표현으로 이해될 가능성이 있다.

4.3.3. 느헤미야 7:64 — 직분 배제의 법정적 원형

느헤미야 7:64는 גָּאַל의 법정적 용례를 가장 명시적으로 보여 준다.

> 느헤미야 7:64
>
> וַיִּגֹּאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה
>
> 그들이 제사장직에서 가알되었다.(필자 번역)

느헤미야 7:64는 גָּאַל의 의미 작동이 제도적·공동체적 맥락에서 어떻게 전개되는지를 보여 주는 중요한 사례이다. 족보(명부)에서 이름을 찾지 못한 이들이 "제사장직에서 가알되었다(וַיִּגֹּאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה)"고 기술되는 것은,

---

16) 앤드류 E. 힐, 『학개·스가랴·말라기』, 유창걸 역, 틴데일 구약주석 28 (서울: 기독교문서선교회, 2014), 407. 힐은 여기서 גָּאַל이 모세 율법 위반의 결과로서 하나님께 드려지는 제물의 '부적합성'과 '자격 상실'을 선언하는 용어로 기능한다고 설명한다.

17) M. R. Jacobs, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2017), 203-204. 그는 제사장들이 "상은 더러워졌다"고 말하는 것이 그들의 행위와 신념의 일치를 보여 주는 증거이며, 이것이 곧 여호와의 이름을 모독(profane)하는 실체적 근거가 된다고 분석한다.

이 동사가 단순한 제의적 오염 상태를 넘어 공동체 내 공식적 직분과 관련된 배제를 지시할 가능성을 시사한다.

특히 전치사 מִן(~로부터)의 사용은 גָּאַל이 특정 소속 범주로부터의 분리를 표현하고 있음을 보여 준다. 이 경우 גָּאַל은 제사장직이라는 제도적 지위로부터의 배제, 곧 자격 상실(disqualification)의 의미를 포함할 수 있다. 블렌킨소프는 이러한 명부 작성이 포로 귀환 공동체(גּוֹלָה)를 하나의 회중(קָהָל)으로 재구성하는 작업이었으며, 이를 통해 개인이 공동체에 '소속'하거나 혹은 '배제'되는 기준이 형성되었다고 분석한다.[18] 이러한 맥락에서 볼 때, 느헤미야 7:64의 גָּאַל은 공동체적 지위 판정과 연관된 용례로 이해될 가능성이 있다. 이와 같은 제도적 맥락은 말라기에서 확인되는 가치·지위 훼손의 담화와 접점을 형성하며, 다니엘 1:8의 정체성 문제를 '지위의 유지와 상실'이라는 범주 안에서 재검토할 여지를 제공한다.

4.3.4. 칠십인역의 어휘 분화

칠십인역은 히브리어 גָּאַל을 단일한 제의적 오염 개념으로 번역하지 않는다. 말라기에서는 제사장들의 윤리적 모독을 고발하기 위해 제의적·평가적 어휘(ἀλισγέω, βεβηλόω)를 사용한다. 말라기 1:7, 12의 ἀλισγέω는 제물의 의례적 부적합성을, βεβηλόω는 거룩한 것을 속된 것으로 간주하는 제사장들의 의도적 가치 전도를 고발하는 표현이다.[19] 이러한 번역 선택은 해당 본문이 제의 대상물의 상태와 그 평가를 중심으로 전개된다는 점을 반영한다. 한편, 에스라와 느헤미야에서는 족보 불명에 따른 제사장직 자격의 박탈을 표현하기 위해 다른 번역 전략이 채택된다. 여기서 LXX는 ἀγχιστεύω를 사용하여 제사장직으로부터의 배제를 표현한다.[20] 특히 본래 "고엘의 권리를 행사하다"를 의미하는 이 동사가 수동태(ἠγχιστεύθησαν)로 사용되어 "제사장직에서 배제되었다"는 법정적 판정을 나타낸다는 점은 주목할 만하다. *Lexham Analytical Lexicon*은 이 용례를 명시적으로 "disqualified (from a

18) J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 281-282. 그는 느헤미야 7장의 명부 배치가 단순한 인구 조사를 넘어, 신앙 고백과 도덕적 수행 능력에 기초하여 공동체의 구성원을 식별하고 정체성을 확립하는 과정임을 강조한다. 그는 특히 이 명부가 공동체에 대한 '소속'과 '배제'를 결정하는 결정적인 근거가 되었음을 분석한다.

19) H. B. Swete, *The Old Testament in Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), Mal 1:7, 12-13; M. R. Jacobs, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2017), 112-115.

20) J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, rev. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), s.v. ἀγχιστεύω; E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* (Oxford: Clarendon Press, 1897), s.v. ἀγχιστεύω.

privilege or status)"로 정의한다.[21] 이는 에스라 2:62와 느헤미야 7:64의 수동태 용례가 제의적 오염 상태의 기술이 아니라 자격 박탈이라는 판정 행위를 지시함을 보여 준다. 물론 말라기 1:7, 12와 다니엘 1:8의 LXX 번역자들이 해당 구절의 גָּאַל을 ἀλισγέω와 같은 제의적 어휘로 옮긴 사실은, 고대 번역 전통 안에 이 어근을 제의적 오염 담화로 이해하는 경향이 존재했음을 시사한다. 그러나 이러한 어휘적 분화는 גָּאַל의 의미 기능이 단일한 상태 개념으로 고정되지 않았음을 오히려 보여 준다. 말라기와 다니엘의 번역어가 제의 대상물이나 행위 결과의 상태를 묘사하는 표현 전략을 택한 반면, 에스라와 느헤미야의 번역어는 행위 주체의 공동체적 자격과 지위 판정을 보다 직접적으로 드러낸다. 특히 에스라-느헤미야에서 확인되는 수동태 용례는 גָּאַל 어근이 후기 성서 히브리어 문맥에서 단순한 제의적 상태 기술을 넘어, 공동체 소속과 직분의 유지 여부를 판정하는 관계적·법정적 술어로 기능했음을 보여 주는 중요한 언어학적 증거에 해당한다. 따라서 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל 역시 LXX의 제의적 번역 선택에만 근거하여 이해되기보다, 에스라-느헤미야에서 확인되는 법정적 의미 층위와의 상관성 속에서 재검토될 필요가 있다.

4.3.5. 소결

본 절은 말라기 1:7, 12와 느헤미야 7:64의 성경 본문 속 사건의 원인과 결과의 대조를 통해 특정 문맥군에서 גָּאַל이 언약 공동체 안에서 직분·소속·책임의 지위가 붕괴되었음을 판정하는 법정적 언어로 기능함을 입증하였다. 말라기는 지위 붕괴의 원인을, 느헤미야는 그 제도적 귀결을 각각 제시함으로써, גָּאַל이 언약 질서의 붕괴를 고발하는 언약 소송의 핵심 어휘임을 드러낸다.

4.4. 통합 정의 제안: גָּאַל의 의미론적 공식화

이상의 분석을 종합하면, 느헤미야 7:64, 에스라 2:62, 말라기 1:7, 12에 사용된 גָּאַל 어근은 전통 사전들이 제시하듯 상호 무관한 동음이의어로 분리하여 설명하기 어렵다. 오히려 이 용례들은 모두 포로 후기 언약 공동체의 자기 이해 속에서, 언약적 지위(covenantal standing)의 회복과 상실이라는 대칭적 구조 안에서 일관되게 기능한다.

---

21) *Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint* (Bellingham: Lexham Press, 2012), s.v. ἀγχιστεύω: "to be disqualified from a privilege or status." 이 정의는 스 2:62와 느 7:64의 수동태 용례가 제의적 오염이 아니라 법정적 자격 박탈을 지시함을 사전학적으로 확증한다.

느헤미야와 에스라에서는 גָּאַל 어근이 계보 불명으로 인한 제사장직 박탈이라는 지위 상실의 판정과 그 제도적 귀결을 서술하고, 말라기에서는 제사장들의 반복적 직무 훼손이 여호와의 이름과 제단을 "גֹּאַל되게 함"으로써 언약적 지위 붕괴를 초래하는 원인으로 고발된다. 이 두 문맥군은 גָּאַל 어근이 제의적 상태 자체를 기술하기보다, 언약 공동체 내부에서 소속·직분·책임이 유지되거나 붕괴되는 법정적 변동을 표지하는 어휘로 기능함을 보여 준다.

이를 의미론적으로 정식화하면 다음과 같이 표현할 수 있다.

Semantic Formula of גָּאַל in Late Biblical Hebrew

גָּאַל = Δ(Covenantal Standing)[22)]

본 연구는 גָּאַל 어근의 의미 구조를 "언약 공동체 내 지위의 전이(status transition within the covenantal community)"라는 범주로 정식화한다. 이는 גָּאַל이 단순한 제의적 상태 변화를 기술하는 동사가 아니라, 공동체 안에서의 자격과 소속이 유지되거나 상실되는 관계적 변동을 지시하는 의미 층위를 포함함을 뜻한다. 여기서 "Δ"는 단순한 상태 변화(change of condition)를 의미하지 않는다. 본 연구는 이를 하나의 어근이 상반된 방향성을 가질 수 있는 "벡터적 다의성(vectorial polysemy)"의 범주로 이해한다. 즉, גָּאַל의 핵심 의미는 '언약 공동체 안에서의 지위 확정'이라는 관계적 축을 중심으로 작동하며, 그 방향이 공동체 내부를 향할 때는 '회복(restoration)'으로, 공동체 외부를 향할 때는 '박탈(disqualification)'로 나타난다. 이러한 의미 구조는 상호 무관한 두 동음이의어의 병존이라기보다, 동일한 관계적 의미장이 상반된 방향으로 실현되는 대칭적 전개로 이해될 수 있다.

이 의미장은 두 방향성을 갖는다.

순방향(+): 회복(Restoration)
상실된 기업·신분·친족 관계를 회복하여 언약 공동체 안으로 재편입시키는 작용 (레 25장; 룻 4장; 사 52장)

역방향(−): 상실/배제(Forfeiture)
언약 공동체 내에서의 직분·자격·소속이 붕괴되거나 박탈되는 판정 (느 7:64; 스 2:62; 말 1:7, 12; 단 1:8)

22) 본 연구는 גָּאַל 어근의 의미 구조를 "언약 공동체 내 지위의 전이"라는 범주로 정식화한다. 이는 גָּאַל이 단순한 제의적 상태 변화를 기술하는 동사가 아니라, 공동체 안에서의 자격과 소속의 이동 — 곧 회복 또는 상실 — 을 지시하는 의미 층위를 포함함을 뜻한다.

이러한 대칭 구조 안에서 볼 때, 흔히 גָּאַל II로 분리되어 온 “더럽히다”의 용례는 독립된 어근이라기보다, 언약적 지위가 붕괴되는 방향(−)으로 작동하는 의미 벡터로 이해하는 것이 문맥적으로 타당하다. 다시 말해, גָּאַל 어근은 ‘제의적 오염’이라는 협소한 상태 개념을 넘어, 언약 공동체의 경계 안팎을 가르는 지위 판정 언어로 기능한다. 따라서 본 논문은 전통 사전들이 유지해 온 גָּאַל I / גָּאַל II의 동음이의어 분류를 그대로 수용하기보다, 다음과 같은 통합적 정의 아래 גָּאַל II의 의미를 재정식화할 것을 제안한다.

> גָּאַל (II)
> to undergo a decisive shift in covenantal standing
> 곧, 언약 공동체 안에서의 소속·지위·직분이 회복되거나, 혹은 상실·배제되는 상태에 들어가다(또는 그렇게 판정되다).

이 정의는 גָּאַל 어근을 정결/부정의 제의적 범주에 고정하지 않고, 포로 후기 문헌들이 공유하는 공동체적 위기의식 — 곧 언약적 정체성은 유지될 수도, 상실될 수도 있다는 인식 — 을 가장 경제적으로 설명한다. 이러한 의미론적 재구성은 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל을 제의 규범의 문제로 환원하지 않고, 언약 공동체의 지위를 보존하거나 상실하는 방향성의 문제로 읽을 수 있는 해석학적 토대를 제공한다.

이러한 의미 구조를 도식화하면 다음과 같다.

<표 3> גָּאַל 어근의 통합적 의미장

구 분	회복(구속)	상실/배제
방향성	언약 공동체 안으로의 복귀	언약 공동체 밖으로의 이탈
사회적 결과	기업·신분·친족 질서의 회복	직분·족보·소속의 박탈
신학적 함의	고엘의 회복 행위	언약 파기의 수치와 배제
대표 본문	레 25; 룻 4; 사 52	느 7:64; 말 1:7, 12; 단 1:8(필자 번역)

5. 다니엘 1:8에의 적용

5.1. 느헤미야 7:64 패턴과 언약적 소속

3장에서 분석하고 4.2에서 의미론적으로 재구성한 느헤미야 7:64의

וַיִּנָּאֵלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה는 언약 공동체의 핵심 직분으로부터 공식적으로 배제되는 법정적 판정을 의미한다. 이 판정은 개인 오염 상태의 기술이 아니라, 소속 범주가 변경되었음을 선언하는 언약적 처분이다. 이러한 법정적 지위 상실 패턴을 다니엘 1:8에 적용하면, 왕의 음식과 포도주는 단순한 식단이 아니라 바벨론 왕궁 질서에 대한 공식적 소속 승인 행위로 이해될 수 있다. 곧 제국의 식탁에 참여하는 것은 제국이 제공하는 보호와 은총 체계 안으로 자신을 위치시키는 정체성 선택이며, 포로기 유대인에게는 언약 공동체의 경계를 잠식하는 소속화의 상징으로 기능한다.

따라서 다니엘의 결단은 "음식을 먹지 않겠다"는 개인적 경건 선언이 아니라, 느헤미야 7:64에서 나타난 지위 상실 판정 구조를 선제적으로 차단하는 행위, 곧 언약 공동체 안에서의 지위를 보존하기 위한 고엘적 자기 위치 규정으로 이해되어야 한다.

<표 4> 다니엘 1:8의 두 가지 해석

핵심 요소	관점 A: 음식법	관점 B: 고엘 정체성
גָּאַל 의미	제의적 오염	언약적 지위 상실
동기	레 11장 준수	하나님 백성 정체성
왕의 진미	부정한 음식	바벨론 소속
신약 관계	재해석(막 7:19)	연속·완성(고전 7:23)

5.1.1. 고대 근동에서의 '식탁'과 소속 표지

이 절은 다니엘 1:8의 '왕의 음식'이 단순한 음식 규정의 문제가 아니라, 언약적 소속을 둘러싼 정체성 선택으로 읽혀야 함을 고대 근동의 사회사적 맥락에서 해명한다. 고대 근동 사회에서 식탁 교제는 호의나 환대를 넘어, 보호 관계와 충성 체계 안으로의 편입을 상징하는 장치로 기능하였다. 식탁을 함께하는 행위는 특정 권력 질서의 은총과 보호를 수용한다는 공적 표지였으며, 왕궁에서 제공되는 음식은 제국이 부여하는 정체성 질서에 참여함을 확인하는 행위로 이해되었다.[23] 다니엘 1장은 바벨론 제국이 포로로 잡아온 귀족 청년들을 자국 질서로 흡수하기 위해 사용하는 소속화 장치들을 서사적으로 배열한다. 이름 변경(1:7), 궁정 교육 편입(1:4), 왕의 음식 제공(1:5)은 모두 유다 언약 공동체에서 제국 질서로의 소속 이전을 목표로 하는 구조적 시도이다. 이러한 문맥에서 다니엘의 음식 거부는 음식 성분의 문제가 아니라, 소속의 방향을 둘러싼 결단으로 이해되어야 한다.

23) J. J. Collins, *Daniel*, 137-145.

따라서 다니엘 1:8의 גָּאַל은 제의적 오염을 피하려는 소극적 금욕이 아니라, 언약 공동체의 소속과 지위를 보존하려는 적극적 선택을 서술하는 동사로 기능한다. 이는 느헤미야 7:64에 나타난 지위 상실의 판정 구조와 의미론적으로 대칭을 이루며, 다니엘의 결단을 고엘적 정체성의 실천으로 위치시킨다.

5.2. 제의적 오염 해석의 한계

이와 같은 언약적 소속 구조를 고려할 때, 다니엘 1:8을 제의적 오염의 문제로 환원하는 기존 해석은 여러 측면에서 설득력을 상실한다. 첫째, 본문은 음식이 어떤 율법 규정을 위반했는지 구체적으로 밝히지 않으며, 포로 상황에서 정결 규정이 어떻게 적용되었는지도 서술하지 않는다. 둘째, 다니엘과 그의 친구들이 이후에도 왕궁 교육을 받고 제국의 관료로 편입된다는 사실은, 이들의 문제의식이 음식 규례 준수에 머물지 않았음을 시사한다. 셋째, 다니엘과 그의 친구들이 '환관 신분'으로 왕궁 봉사에 투입되었다는 설정은 이들이 이미 성전 제의 체계와 구조적으로 단절되었음을 전제한다.[24]

또한 히브리 성경에서 제의적 부정 상태를 직접 기술할 때에는 일반적으로 טָמֵא 계열의 어휘가 표준적으로 사용된다. 레위기 11-15장은 음식 규례, 시체 접촉, 출산, 피부병, 유출 등으로 인한 제의적 오염을 반복적으로 טָמֵא로 규정하며, 이 어근은 일시적 상태 변화(state change)를 기술하는 핵심 동사로 기능한다. 레빈(B. A. Levine)이 지적하듯, 레위기 11장의 핵심 어휘는 טָמֵא이며, 이는 접촉과 상태 변화라는 물리적·제의적 범주 안에서 작동한다.[25] 이러한 제의적 부정은 제사나 씻음과 같은 정화 절차를 통해 가역적으로(reversibly) 해소될 수 있는 상태를 전제한다. 더욱이 다니엘서 자체는 제의 언어를 정확히 인지하고 필요할 경우 이를 사용할 수 있는 저작임이

---

24) 단 1:3에서 이들이 '환관장'(רַב־סָרִיסִים)의 관할 아래 교육받았다는 점은 주목할 만하다. 일부 해석 전통은 이를 실제 환관 신분과 연결하여 이해하기도 한다. 예컨대 Josephus, *Ant.* 10.186와 일부 랍비 전승은 다니엘과 그의 동료들을 궁정 환관 집단과 관련된 인물로 이해한다. 물론 본문은 이들이 실제로 거세되었는지를 명시하지 않으며, 히브리어 סָרִיס 역시 반드시 거세된 환관을 의미하지 않고 왕실 관리 전체를 지칭할 수도 있다. 그럼에도 이러한 전승은 이들이 이미 성전 제의 질서와 구조적으로 분리된 궁정 엘리트 집단으로 인식되었을 가능성을 시사한다. 이러한 배경은 다니엘 1:8의 결단을 단순한 제의적 정결 규례의 문제로 환원하기 어렵게 만드는 정황적 맥락을 제공한다.

25) B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 63-72, 특히 "The key word in chapter 11 is tame'" 및 "The Conductivity of Impurity"; *HALOT*, s.v. טמא; *BDB*, s.v. טמא. 히브리 성경에서 음식 규례, 시체 접촉, 출산, 피부병, 유출 등으로 인한 제의적 오염을 기술할 때 반복적으로 사용되는 핵심 동사는 טָמֵא이다(레 11-15장).

분명하다. 다니엘 1:4는 다니엘과 그의 친구들을 “흠이 없는 자(אֲשֶׁר אֵין־בָּהֶם כָּל־מוּם)”로 묘사하는데, 이는 레위기 전통에서 제의적 적합성을 표현할 때 사용되는 전형적인 언어이다. 이는 본문 저자가 제의 어휘에 무지했기 때문에 טָמֵא를 사용하지 않았다는 설명을 원천적으로 배제한다.

그럼에도 다니엘 1:8은 제의적 부정을 나타내는 טָמֵא가 아니라 גָּאַל 어근을 선택한다. 이 선택은 음식 성분 자체의 규정 위반 여부보다, 그 행위가 초래할 수 있는 언약적 지위(covenantal standing)의 변화 — 특히 그 상실 가능성 — 에 초점을 두는 읽기를 요구한다. 다시 말해, 여기서 문제는 “일시적 제의 상태의 오염”이 아니라, 되돌리기 어려운 지위 판정(decisive status adjudication)이다. 이를 요약하면 다음과 같다.

<표 5> טָמֵא와 גָּאַל의 기능 대비

구 분	טָמֵא	גָּאַל
의미 층위	제의적/물리적 오염	언약적/공동체적 지위 변화
성 격	일시적·가역적 상태	결정적·판정적 변동
회복 방식	씻음·제사 등 의례적 정화	지위 회복 없이는 해소 불가
초점	접촉한 객체(음식·시체 등)	행위 주체의 소속·자격
포로 후기 문맥	제의 체계 전제	공동체 경계 설정

여기서 주목할 점은, 포로기 이후 문헌에서 גָּאַל 어근이 작동하는 문맥의 중심이 제의적 상태(ritual condition)가 아니라 사회–법정적 판정(socio-forensic adjudication)으로 이동하고 있다는 사실이다. 전통 사전들이 גָּאַל II를 ‘제의적 오염’ 범주에 고정해 온 것은 레위기적 정결 개념을 의미 해석의 출발점으로 삼은 결과이나, 포로기 이후 공동체 문헌에서는 이러한 제의적 범주가 더 이상 의미 작동의 중심을 이루지 않는다. 특히 느헤미야서와 에스라서에서 גָּאַל 어근은 신체적 상태 변화나 제의적 접촉으로 인한 오염을 기술하지 않으며, 공동체 기록과 제도 안에서의 자격 판정을 지시하는 용어로 기능한다. 느헤미야 7:64의 수동형(Pual) וַיְגֹאֲלוּ מִן־הַכְּהֻנָּה는 제의적 부정 상태에 ‘빠졌다’는 기술이 아니라, 족보 부재로 인해 제사장직에서 공식적으로 배제되었다는 법적 선고를 서술한다. 즉, 문제는 정결 여부가 아니라 언약 공동체가 승인하는 지위의 상실이다. 이러한 언어 환경 속에서 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל은 제국 동화가 언약 공동체 내 지위 상실로 귀결될 수 있다는 인식을 반영한 의도적 어휘 선택으로 이해되어야 한다. 왕의 음식은 바벨론 통치 질서에 대한 전인격적 귀속을 상징하는 소속화 장치였으

며, 이를 거부하는 행위는 제국 질서 편입의 입구를 차단하는 언약적 자기 위치 규정(self-positioning)이었다. 따라서 다니엘의 결단은 개인적 경건 실천이 아니라, 포로 상황 속에서 언약적 정체성이 제국 질서에 의해 결정적으로 붕괴되는 방향(−Δ Covenantal Standing)으로 이동하는 것을 거부한 신학적·정치적 저항 행위로 이해되어야 한다.

결론적으로 다니엘 1:8을 제의적 오염의 문제로만 해석하는 접근은, 본문의 어휘 선택이 지닌 의미론적 의도와 후기 성서 히브리어의 의미 전이를 동시에 간과할 위험이 있다.

5.3. 다니엘 1장과 9장의 내적 연계: 출애굽기 34:6–7의 서사적 이중 구조

다니엘서 1장의 왕의 음식 거부는 단순한 제의적 정결 규례의 문제가 아니라 출애굽기 34:6-7의 긍휼-보응 구조 안에서 형성된 언약적 정체성 선언이며, 이 정체성은 다니엘 9장의 공동체적 중보기도에서 서사적으로 완성된다. 이러한 관점에서 다니엘서 1장과 9장은 개별적인 경건 서사가 아니라 동일한 언약 신학을 공유하는 서사적 이중 구조를 형성한다.

이 연계성을 확인하는 첫 번째 단서는 다니엘 1:9의 표현에 있다. 다니엘이 감독관에게 받은 "은혜와 긍휼(לְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים)"은 하우스가 지적하듯 출애굽기 34:6-7의 언약적 자기 선언을 반영하는 표현으로 이해될 수 있으며,[26] 이는 다니엘서가 처음부터 언약 신학의 틀 안에서 서술되고 있음을 시사한다.[27] 나아가 다니엘 1:2는 포로 사건을 "주께서 … 그의 손에 넘기시매(וַיִּתֵּן אֲדֹנָי)"라는 표현으로 기술함으로써 제국의 군사적 승리를 하나님의 주권적 징계 행위로 해석한다.[28] 이러한 관점은 다니엘 9장에서 포로 상태를 "저주가 우리에게 쏟아졌다(9:11)"고 고백하는 언약 신학과 동일한 해석 지평 위에 놓여 있다.

이러한 신학적 연속성 속에서 다니엘 9장의 중보 기도는 새로운 출발점이 아니라 이미 1장에서 서사적으로 예비된 사건으로 이해될 수 있다. 다니엘은 9장에서 "우리(9:5, 7, 8, 11, 15)"라는 일인칭 복수를 반복적으로 사용하며 공동체의 죄를 자신의 죄로 동일시한다. 이는 단순한 겸손의 표현이 아니라 공동체를 대표하는 중보자의 자기 위치 설정이다. 이러한 중보적

---

26) P. R. House, *Daniel: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries 23 (London: InterVarsity Press, 2018), 53–54.

27) J. J. Collins, *Daniel*, 349–358.; T. Longman III, *How to Read Daniel* (Downers Grove: IVP Academic, 2020), 110–112.

28) J. E. Goldingay, 채천석 역, 『다니엘』, WBC 성경주석시리즈 30 (서울: 솔로몬, 2008), 85-86.

동일화는 이미 1장에서 암시된다. 1장에서 다니엘은 성전 기물 탈취(1:2), 이름 변경(1:7), 궁정 교육 편입(1:4)으로 이루어진 제국의 동화 장치 속에서 자신을 바벨론 체제에 귀속된 존재로 규정하기보다 하나님께 속한 존재로 이해한다. 이러한 정체성은 9장에서 공동체 전체를 대신하여 죄를 고백하고 회복을 간구하는 중보자의 역할로 이어진다. 여기서 다니엘이 사수하려 했던 언약 공동체는 과거 유다의 지리적 영토로 규정되는 집단이 아니라, 하나님의 주권적 '넘겨주심(1:2)'이라는 징계 사건을 통과하면서도 궁극적 회복을 기다리는 종말론적 남은 자 공동체이다. 따라서 다니엘서는 1장에서 언약적 정체성의 확립을 제시하고, 9장에서 그 정체성에 기초한 중보 수행을 제시하는 서사적 대응 구조를 형성한다.

이러한 서사 구조는 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל 해석과 직접적으로 연결된다. 전통적으로 이 동사는 '더럽혀지다(defile)'로 번역되며 레위기적 제의 오염(טמא)의 범주 안에서 이해되어 왔다. 그러나 어근 גָּאַל은 본래 '구속하다, 되찾다'라는 법적·관계적 의미를 지닌 어근이며, 레위기적 정결 규정의 어휘와는 구별되는 범주에 속한다. 포로기 이후 문헌인 에스라 2:62와 느헤미야 7:64에서 이 어근은 족보가 확인되지 않아 제사장 직분에서 배제된 상태 — 곧 물리적 부정이 아니라 공동체적 지위의 법적 상실 — 을 묘사하는 데 사용된다. 이러한 용례는 יִתְגָּאַל이 단순한 제의적 오염을 넘어 공동체적 자격이나 지위의 훼손을 지시하는 표현으로 기능할 수 있음을 보여 준다.

이 어근의 의미 범주는 다니엘서의 서사 논리와도 정합성을 가진다. 다니엘서의 서사는 1장에서 성전 기명들이 바벨론으로 '넘겨지는' 사건으로 시작하여, 5장에서 벨사살의 연회에서 그 모독이 극적으로 드러나고, 9장에서 공동체의 죄 고백과 회복 기도로 이어진다. 이 세 본문은 언약 공동체의 지위 상실과 회복이라는 단일한 서사적 긴장을 형성한다. 이러한 맥락에서 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל은 왕의 음식을 거부하는 행위를 바벨론 왕의 체제에 귀속되기를 거부하고 언약 공동체의 지위를 보존하려는 신학적 자기 규정 행위로 이해하게 한다. 또한 이러한 자기 규정은 이사야서의 '고난받는 종'이 보여 주는 공동체적 동일화와 대리적 고난의 신학과도 상응한다. 다니엘은 제국의 중심에서 자신의 신분을 언약 안에 고정시킴으로써 공동체의 죄와 운명을 함께 짊어지는 대표적 존재로 서게 된다.

결론적으로 다니엘 1장과 9장을 관통하는 서사 구조의 핵심은 다음과 같다. 1장의 결단은 출애굽기 34:6–7의 긍휼–보응 구조 안에서 하나님께 속한 존재로서의 언약적 정체성을 확립하는 사건이며, 9장의 기도는 그 정체성에 기초하여 공동체를 대신해 죄를 짊어지는 중보적 행위를 수행하는 사건

이다. 따라서 יִתְגָּאַל은 이 두 장을 연결하는 신학적 열쇠어로서, 언약적 지위 상실에 대한 저항과 그 지위 회복을 향한 간구를 동시에 가리키는 표현으로 이해될 수 있다.

5.4. 본문 재번역 제안

다니엘 1:8의 히브리어 본문은 다음과 같다.

וַיָּשֶׂם דָּנִיֵּאל עַל־לִבּוֹ אֲשֶׁר לֹא־יִתְגָּאַל בְּפַתְבַּג הַמֶּלֶךְ וּבְיֵין מִשְׁתָּיו

여기서 핵심 동사는 יִתְגָּאַל로, גָּאַל 어근의 Hithpael 미완료형이다. 이 형태는 상태 기술을 넘어, 주체가 스스로 특정한 지위 변화에 들어가는 것을 거부하거나 회피하는 의지적 태도를 나타낸다. 즉, 다니엘은 '더러워지는 상태' 자체를 두려워했다기보다, 그 행위가 자신을 특정한 언약적 지위로 이동시키는 방향성을 의식적으로 차단하고 있다.

5.4.1. 전통 번역의 한계

대다수 번역은 יִתְגָּאַל을 "defile himself" 또는 "make himself unclean"으로 처리한다. 그러나 이러한 번역은 다음과 같은 문제를 안고 있다.

첫째, טָמֵא 계열이 아닌 גָּאַל 어근의 선택을 설명하지 못한다.

둘째, 제의적 부정이라는 가역적 상태(state)를 전제함으로써, 본문이 강조하는 결정적 선택과 자기 위치 규정(self-positioning)의 성격을 약화시킨다.

셋째, 포로기 후기 문헌에서 확인되는 גָּאַל 어근의 사회–법정적 의미 전이를 반영하지 못한다.

이와 같은 의미장 재구성과 다니엘서 내부의 신학적 증거에 비추어 볼 때, 다니엘 1:8의 יִתְגָּאַל은 통상적인 번역처럼 "자기를 더럽히다"로 옮기기보다, 보다 확장된 의미를 반영하여 이해될 필요가 있다.[29]

5.4.2. 다니엘 1:8 재번역 제안

본 연구가 사용하는 "언약적 지위"라는 표현은 히브리어 본문에 대한 문자적 대등 번역을 제시하려는 것이 아니다. 이는 יִתְגָּאַל이 포로 후기 문헌군

29) 본 절의 재번역 초안 문장 구성 과정에서 OpenAI사의 ChatGPT (5, 2025. 8. 7.)를 문장 구조 정리 보조 도구로 제한적으로 활용하였으며, 번역 내용은 히브리어 원문 및 주요 주석서에 근거하여 저자가 직접 검증·수정하였다.

에서 수행하는 의미 기능을 설명하기 위한 해석적·기능적 복원(functional reconstruction)에 해당한다. 따라서 이 표현은 본문에 없는 신학 개념을 외삽하려는 시도가 아니라, 앞서 검토한 용례 분석을 통해 도출된 의미 층위를 명료화하기 위한 해설적 범주로 이해되어야 한다. 이러한 언어사적·의미론적 관찰에 근거하여, 본 논문은 다니엘 1:8을 다음과 같이 재번역할 것을 제안한다.[30]

> 제안 1 (직역 중심):
> 다니엘은 왕의 음식과 그가 마시는 포도주로 인해 자신을 가알시키지 않기로 마음에 정하였다.
> Daniel resolved in his heart not to make himself ga'al through the king's food and the wine he drank.
>
> 제안 2 (의미 반영):
> 다니엘은 왕의 음식과 포도주로 인해 자신의 언약적 지위를 상실하지 않기로 결단하였다.
> Daniel determined not to forfeit his covenantal standing through the king's food and wine.
>
> 제안 3 (신학적 명료화):
> 다니엘은 왕의 식탁 참여를 통해 언약 공동체 안에서의 자신의 소속과 지위가 훼손되는 것을 거부하였다.
> Daniel refused to allow his membership and standing within the covenant community to be compromised through participation at the king's table.

이러한 번역적 이해는 יִתְגָּאַל을 단순한 '제의적 오염'이 아니라 언약 공동체 안에서의 지위 상실(forfeiture of covenantal standing)의 문제로 파악할 가능성을 제시한다. 에스라-느헤미야에서 확인되는 법정적 의미 층위를 고려할 때, 다니엘 1:8의 동사 역시 단순한 음식 규례 위반의 문제를 넘어 공동체적 소속과 관련된 의미를 함축할 가능성이 있다. 이 경우 다니엘의 결단은 개인적 경건 실천이라기보다 제국 질서와 언약 정체성 사이에서의 신학

30) יִתְגָּאַל (단 1:8)은 레위기적 제의 오염을 기술하는 표준 어휘인 טָמֵא가 아니라, 포로기 이후 문헌에서 언약 공동체 안에서의 지위 박탈을 지시하는 גָּאַל 어근의 Hithpael형이다. 느 7:64; 스 2:62; 말 1:7, 12에서 확인되듯, 이 어근은 물리적·제의적 상태 변화라기보다 사회–법정적 자격 판정을 지시한다. 따라서 "defile himself"라는 번역은 본문의 언어사적 의미 전이를 충분히 반영하지 못하며, "to forfeit (or risk forfeiting) covenantal standing"으로 이해하는 것이 문맥상 더 타당하다.

적 선택으로 재해석될 여지가 있다. 이는 콜린스(J. J. Collins)가 제시한 "동화의 한계선(limit to assimilation)" 개념과도 일정 부분 상응한다.[31] 다니엘은 바벨론의 교육 체제와 이름 변경 등 외적 구조는 수용하면서도, 왕의 식탁 참여와 같이 상징적 귀속을 강화하는 요소는 제한함으로써 언약 정체성의 경계선을 설정한 것으로 이해될 수 있다.

따라서 다니엘 1:8은 단순히 '어떤 음식을 먹었는가'의 문제가 아니라, 정체성의 귀속과 충성의 방향을 묻는 본문으로 읽힐 가능성이 있다. 이러한 제한적 동화와 핵심적 거절의 구조는, 다니엘이 제국 관료로 봉직하면서도 언약 공동체의 구성원 지위를 유지할 수 있었던 신학적 설명 틀을 제공한다.

5.4.3. 번역 주석

본문은 동사의 목적어를 명시하지 않음으로써, 그 결과를 제의적 부정이나 도덕적 타락과 같은 특정 범주로 제한하지 않고, 다니엘이 거부한 '방향성' 자체에 독자의 주의를 집중시킨다.

이러한 비규정성은 다니엘 1장의 서사 흐름 — 포로 이송, 이름 변경, 궁정 교육, 그리고 왕의 음식 제공 — 속에서 더욱 분명해진다. 이 연쇄는 생활 환경의 변화가 아니라, 포로 청년들을 바벨론 제국의 정치적 종교적 질서 안으로 점진적으로 소속시키는 동화 장치로 기능한다. 이 맥락에서 왕의 음식은 제국 질서에 대한 전인격적 귀속을 상징하는 표지이며, 다니엘의 거부는 음식 성분 자체보다 그 소속 전환을 승인하는 행위를 거부하는 데 초점이 있다.

이러한 읽기는 느헤미야 7:64와 말라기 1:7–12에서 확인되는 גָּאַל 어근의 의미장 — 곧 언약 공동체 안에서의 지위 상실과 훼손이라는 관계적·법적 차원 — 을 다니엘 1:8에 적용하는 문맥적·언어사적 재구성에 의해 뒷받침된다.

따라서 다니엘 1:8은 개인 경건의 모범으로 축소되어 읽히기보다, 바벨론 왕실의 식탁을 매개로 형성되는 정체성 전환의 위기 앞에서 언약 공동체의 지위를 보존하려는 결단으로 이해되어야 한다.

6. 결론

6.1. 연구 요약

본 논문은 다니엘 1:8에 사용된 יִתְגָּאַל의 의미를 재검토함으로써, 이 동사가

31) J. J. Collins, *Daniel*, 142-143.

전통적으로 이해되어 온 '제의적 오염'의 범주만으로는 충분히 설명될 수 없음을 논증하였다. 이를 위해 *BDB*와 *HALOT*이 제시한 גָּאַל I("구속하다") / גָּאַל II("더럽히다")의 이분법적 분류를 비판적으로 검토하고, 이러한 분류가 다니엘 1:8을 제의적 정결 담화에 구조적으로 고정시켜 왔음을 지적하였다.

이어 느헤미야 7:64와 에스라 2:62의 분석을 통해, גָּאַל 어근이 제의적 상태를 기술하는 표현이 아니라 언약 공동체 안에서의 지위 상실, 곧 제사장직으로부터의 공식적 배제를 지시하는 법정적·관계적 판정어로 기능함을 밝혔다. 또한 말라기 1:7, 12는 이 어근이 제사장 직분 훼손이라는 지위 붕괴의 원인을 고발하는 언약 소송 담화의 핵심 어휘로 사용됨을 보여 주었다.

이러한 의미론적 재구성은 다니엘 9장의 중보 기도와 결합될 때, 다니엘 1:8의 결단이 개인적 경건이나 음식 규례 준수를 넘어, 포로기 상황 속에서 언약 공동체의 정체성과 소속을 선제적으로 보존하려는 자기 위치 규정 행위로 이해되어야 함을 확증한다.

6.2. 사전 분류에 대한 제안

본 연구는 포로 후기 문맥군(스 2:62; 느 7:64; 말 1:7, 12)에서 גָּאַל이 언약 공동체의 제도·담화 안에서 자격·직분·소속의 박탈/훼손을 판정하거나 그 귀결을 선언하는 의미 층위를 강하게 활성화함을 확인하였다. 이에 따라 본 연구는 גָּאַל II("defile")를 독립 어근으로 고정하기보다, 포로 후기 문맥군의 실제 사용을 반영하여 '언약적 지위의 훼손/박탈'이라는 관계적·법정적 차원을 포함하도록 사전적 기술을 재기술(또는 재배치)할 가능성을 제안한다. 이는 기존 사전 체계를 전면 부정하려는 시도가 아니라, 포로 후기 문헌에서 문맥 기반 의미 이동을 더 정밀하게 반영하려는 의미론적 조정 제안이다.

6.3. 후속 연구 과제: 포로기 고엘 개념의 신학적 재배치

본 연구는 다니엘 1:8의 גָּאַל을 제국 질서 속에서 언약 공동체의 지위를 보존하려는 신학적 자기 위치 설정 행위로 재해석하였다. 이 해석은 포로기 이후 문헌에서 고엘 개념이 경험한 신학적 재배치를 전제로 하며, 그 정경적 함의를 보다 넓은 범위에서 검토할 필요성을 제기한다.

첫째, 포로기 이사야서에서 여호와가 반복적으로 "너의 구속자(גֹּאֲלֵךְ)"로 호명되는 현상(사 41:14; 43:1, 14; 54:5 등)은, 제도적 고엘이 작동하지 않는 상황 속에서 고엘의 언약적 기능이 하나님 자신에게 귀속되는 신학적 전환

이 일어났음을 시사한다. 이는 토라에 나타난 친족 구속 제도와의 연속성과 단절성을 동시에 검토할 과제를 제기한다.

둘째, 느헤미야 7:64의 제사장직 배제, 말라기 1장의 제사장 고발, 그리고 다니엘 1:8의 지위 보존 결단은 모두 언약 공동체의 경계와 소속을 둘러싼 담화 속에서 גָּאַל 의미장을 활용한다. 이들 본문에 공통적으로 나타나는 법정적·관계적 지위 언어는, 포로기 이후 공동체가 제국 지배 환경 속에서 자신의 정체성을 방어하고 재구성하는 데 גָּאַל 어근이 핵심 신학 언어로 기능했음을 보여 준다.

셋째, 이러한 구약의 고엘 신학은 신약의 그리스도 속량론으로 계승·변형된다. 바울이 그리스도를 통한 속량(ἀπολύτρωσις)을 언약 공동체로의 재편입과 결부시키는 방식(롬 3:24; 갈 3:13-14; 엡 1:7)은, 고엘 기능이 그리스도 안에서 어떻게 재정의되는지를 탐구할 정경신학적 연결 고리를 제공한다.

이로써 본 연구는 גָּאַל 어근의 의미 재구성이 단순한 어휘 수정이 아니라, 포로기 이후 이스라엘이 제국의 한복판에서 언어를 통해 언약 공동체의 경계와 정체성을 유지해 간 방식에 대한 사회-수사학적·정경신학적 통찰로 확장될 수 있음을 제안한다.

<주제어>(Keywords)

다니엘 1:8, גָּאַל, 언약적 지위, 동음이의어 비판, 포로기 신학.

Daniel 1:8, gā’al, Covenantal Standing, Lexicography, *BDB*/*HALOT* Critique, Exilic Theology, Juridical Disqualification.

(투고 일자: 2026년 1월 16일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 9일)

<참고문헌>(References)

골딩게이, J. E.,『다니엘』, 채천석 역, WBC 성경주석시리즈 30, 서울: 솔로몬, 2008.

힐, 앤드류 E.,『학개·스가랴·말라기』, 유창걸 역, 틴데일 구약주석 시리즈 28, 서울: 기독교문서선교회, 2014.

Blenkinsopp, J., *Ezra–Nehemiah*, Old Testament Library, Philadelphia: Westminster, 1988.

Brown, F., Driver, S. R., and Briggs, C. A., *The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1977.

Collins, J. J., *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Harrington, H. K., *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 2022.

Hatch, E. and Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1897.

House, P. R., *Daniel: An Introduction and Commentary*, Firth, D. G., ed., Tyndale Old Testament Commentaries 23. London: Inter-Varsity Press, 2018.

Hubbard Jr., R. L., *The Book of Ruth*. NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Hurvitz, A., *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem*, Cahiers de la Revue Biblique 20, Paris: Gabalda, 1982.

Jacobs, M. R., *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 2017.

Klein, E. "גאל II", B. Sarel, ed., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem; Carta: University of Haifa, 1987.

Koehler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Richardson, M. E. J., trans., and ed., Study Edition, Leiden: Brill, 2001. (*HALOT*)

Levine, B. A., *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint, Bellingham: Lexham Press, 2012.

Longman III, T., *How to Read Daniel*, Downers Grove: IVP Academic, 2020.

Lust, J., Eynikel, E., and Hauspie, K., *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 2nd ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.

Milgrom, J., *Leviticus 23-27*, Anchor Bible 3B, New York: Doubleday, 2001.

Miller, S. R., *Daniel*, NAC 18, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.

Montgomery, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, New York: Charles Scribner's Sons, 1927.

Motyer, J. A., *Isaiah: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries 20. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.

Oswalt, J. N., *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Saenz-Badillos, A., *A History of the Hebrew Language*, Elwolde, J., trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Swete, H. B., *The Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

Williamson, H. G. M., "Ezra and Nehemiah", Carson, D. A., et al., eds., *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, 4th ed., Leicester; Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1994.

Dicta's Nakdan (2024), [히브리어 자동 모음 첨가], https://nakdan.dicta.org.il/ (2026. 1. 16.).

OpenAI, ChatGPT (5, 2025. 8. 7.), [대형언어모델(LLM)], https://chatgpt.com/ (2026. 1. 16.).

<Abstract>

Reconsidering גָּאַל in Daniel 1:8:
A Semantic Critique of the Homonymic Division in *BDB* and *HALOT*[32]

Jeonghun Kim
(ACTS University)

This study offers a critical re-examination of the verb יִתְגָּאַל in Daniel 1:8, challenging the traditional consensus that has long reduced Daniel's resolve to a matter of "ritual defilement" or "cultic impurity." I argue that this interpretive trend is fundamentally preconditioned by the homonymic division found in standard biblical Hebrew lexicons, such as *BDB* and *HALOT*. These lexicons bifurcate the root gāʾal into two distinct entries: גָּאַל (I), meaning "to redeem," and גָּאַל (II), meaning "to defile." By treating these as etymologically unrelated homonyms, previous scholarship has reflexively confined the interpretation of Daniel 1:8 to the narrow categories of dietary law observance or private pietism. To challenge this lexical fragmentation, this research employs a synchronic and contextual analysis of post-exilic corpora, specifically focusing on Nehemiah 7:64, Ezra 2:62, and Malachi 1:7. In the genealogical records of Ezra and Nehemiah, those unable to prove their priestly lineage are described as being "gaʾal-ed" from the priesthood. This usage signifies a formal, juridical disqualification — an expulsion from a functional office — rather than a mere description of physical or ritual pollution. Similarly, the "gaʾal-ed" offerings in Malachi 1 denote a loss of covenantal standing regarding Yahweh's table, resulting from the failure of the priestly mediators. Based on these findings, I propose a semantic reconstruction that integrates the various usages of גָּאַל under the unified rubric of "Covenantal Standing." In this model, גָּאַל (I) represents the restoration of such standing (Redemption), while גָּאַל (II) denotes its forfeiture or disqualification (Defilement/Disqualification). Consequently, Daniel's refusal of the King's dainties in Daniel 1:8 is reinterpreted as a strategic act of theological self-positioning. By resisting the Babylonian mechanism of

32) 본 영문 초록의 문장 초안 구성 과정에서 OpenAI사의 ChatGPT (5, 2025. 8. 7.)를 문체 정리 및 문장 구조 보조 도구로 제한적으로 활용하였으며, 최종 영문 표현은 저자가 직접 검토·수정하였다.

assimilation, Daniel seeks to preserve his eligibility as a representative intercessor for his people. When read alongside the canonical context of Daniel 9, his resolve emerges not as a mere exercise in dietary asceticism, but as a deliberate defense of his covenantal qualification. This study ultimately suggests that the lexicographical category of “to defile” must be redescribed in light of its post-exilic juridical-semantic weight, providing a more robust framework for understanding exilic identity and resistance.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 136-156
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.136
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

마태복음 10:38에서 οὐ의 부정 범위

한철흠*

1. 서론

복음서의 중심에는 예수의 십자가가 있고, 바울서신도 크게 다르지 않다.[1] 일찍이 캘러(M. Kähler)는 마가복음이 확장된 서론을 지닌 수난 이야기라고 말한 적이 있다. 복음서에는 서론으로 치부할 수 없는 중요한 내용들이 있지만, 그 어느 것도 수난 이야기만큼 중요하지 않다는 점에서 그의 말은 옳다. 그만큼 십자가에 관한 복음서의 가르침은 중요하고, 특별히 자기 십자가를 지고 예수를 따르지 않는 자는 예수에게 합당하지 않다는 마태복음 10:38 — 그리고 평행 구절인 누가복음 14:27 — 의 해석과 번역은 파급력이 크다.

본 연구자는 마태복음 10:38이 자기 십자가를 지고 예수를 따르는 일련의 행동을 거부하면 예수의 제자가 되지 못함을 의미한다고 본다. 이는 영어 성경 번역과 학자들의 지지를 받는다.[2] 프랑스(R. T. France)는 이 구절에 예수의 뒤에서 십자가를 지고 가는 이미지(the image of carrying the cross

* Vanderbilt University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 한국침례신학대학교 신약학 조교수. scratch@kbtus.ac.kr.

1) 다음 구절을 참고하라. “유대인은 표적을 구하고 헬라인은 지혜를 찾으나 우리는 십자가에 못 박힌 그리스도를 전하니”(『개역개정』, 고전 1:22-23). “내가 너희 중에서 예수 그리스도와 그가 십자가에 못 박히신 것 외에는 아무것도 알지 아니하기로 작정하였음이라”(『개역개정』, 고전 2:2).

2) 예를 들면, D. L. Turner, *Matthew*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 281.

after Jesus)가 있다고 보고, 이에 대한 명령은 16:24에 분명하게 나타난다고 본다.[3] 십자가 처형의 육체적 고난과 공개적 수치는 죄수가 십자가에 달릴 때가 아니라, 십자가의 무거운 가로대를 지고 군중의 조롱과 모욕을 받으며 거리를 진행할 때 시작되었다.[4] 예수가 "합당한" 제자 앞에 제시하는 모습은 그런 잔인한 죽음과 공개적 수치다.[5]

그런데『새한글』에서는 이 구절을 번역하며 기존의 우리말 성경과 사뭇 다른 해석을 내놓았다. 기존의 우리말 번역과 영어 성경은 십자가를 지고 예수를 따르는 일련의 행위를 부정하는 반면,『새한글』의 번역은 십자가를 지는 것만을 부정하였다. 이 번역이 그리스어 원문의 의미를 잘 전달하는지 살펴보는 것이 본 연구의 목적이다. 본 논문에서는『새한글』의 번역이 원문에 담긴 여러 의미 중에 한 의미만을 부각한다는 점에서 장단점을 지님을 보이고자 한다. 장점은 가장 가능성이 높은 의미를 살리는 것이고, 단점은 가능성이 낮은 다른 의미들을 살리지 못한다는 점이다.

『새한글』 번역을 평가하기 위해, 2장과 3장에서는 마태복음 10:38과 누가복음 14:27의『새한글』 번역에 대한 학자들의 평가를 소개할 것이다. 4장에서는 수학과 논리학, 그리스어, 영어, 우리말 등에서 부정의 범위가 중의적임을 보일 것이다. 5장에서는 그리스어와 영어 및『개역개정』의 마태복음 10:38의 중의성을 분석하고, 이와 대조되는『새한글』 번역의 단의성(單義性)을 살펴볼 것이다. 6장에서 마태복음 16:24가 10:38의 번역에 미치는 영향을 고찰한 후에, 7장에서는 그리스어 원문의 의미를 충실하게 담은『개역개정』 마태복음 10:38의 의미를 분석할 것이다.

2. 마태복음 10:38

마태복음 10:38은 누가 예수에게 합당하지 못한 자인지 말해 준다. 이 구절의 그리스어 원문과 우리말 번역은 다음과 같다.

GNT[5]	ὃς **οὐ** λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.
『개역개정』	자기 십자가를 지고 나를 따르지 **않는** 자도 내게 합

3) R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 410.
4) Ibid.
5) Ibid., 411.

	당하지 아니하니라
『새번역』	자기 십자가를 지고 나를 따르지 **않는** 사람도 내게 적합하지 않다
『공동개정』	자기 십자가를 지고 나를 따라오지 **않는** 사람도 내 사람이 될 자격이 없다
『새한글』	자기 십자가를 받아서 메지 **않고** 내 뒤를 따라오는 사람은 내 사람이 되기에 알맞지 않습니다

류호성은 직설법에 사용되는 οὐ — 그리고 그 외의 법에 사용되는 μή — 가 대개 부정하고 싶은 단어 바로 앞에 온다고 본다.[6] 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』 등의 마태복음 10:38 번역, 즉 "십자가를 지고 나를 따르지 않는 자"는 십자가는 지지만, 예수를 따르지 않는 자를 가리키고, 『새한글』의 번역 "십자가를 받아서 메지 않고 내 뒤를 따라오는 사람"은 십자가를 메지 않고, 예수를 따르는 자를 가리킨다는 것이다.[7]

영어 성경(KJV, NIV, NRS, ESV) 번역 "anyone who does not take his cross and follow me"에서 동사 "take(지다)" 앞에는 부정어 "not"이 있지만, "follow(따르다)"에는 부정어가 없고, 독일어 성경(LB, EIN, BB) 번역 "wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folgt mir nach"에서도 부정어 "nicht"는 동사 "nimmt(지다)" 앞에 있지만, "folgt(따르다)"에는 없음에 주목한다.[8] 한마디로, 영어와 독일어 번역 성경 모두 부정어 οὐ가 바로 뒤에 나온 동사를 부정하는 것으로 번역했다는 주장이다.[9]

류호성은 자신의 십자가는 지지만 예수를 따르지 않음을 말하는 우리말 기존 번역이 문법적 번역보다는, "따름"을 강조하는 신학적 번역이라고까지 주장한다.[10] 이와 달리, 『새한글』 번역의 방점은 십자가를 지(지 않)는 문제에 찍히는데, 이는 GNT[5], 영어, 독일어 번역본도 마찬가지다.[11]

그러나 다음에 살펴볼 바와 같이, 기존의 우리말 번역이 십자가를 지지만 예수를 따르지 않는 자를 가리키고, 영어와 독일어 번역은 십자가를 지지 않고 예수를 따르는 자를 가리킨다는 해석은 이 번역들에 담긴 중의성을 간과한 해석이다.

---

6) 류호성, "『새한글성경』을 중심으로 한 역본 비교 연구 — 마태복음 —", 「성경원문연구」 55호 별책 (2024), 24.
7) Ibid.
8) Ibid.
9) Ibid.
10) Ibid., 25.
11) Ibid.

3. 누가복음 14:27

누가복음 14:27은 마태복음 10:38의 평행 구절이다. 누가복음 14:27에 대한 정창욱의 분석은 마태복음 10:38에 대한 류호성의 분석과 사뭇 다르다. 이 구절의 그리스어 원문과 우리말 번역은 다음과 같다.

GNT[5]	ὅστις **οὐ** βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.
『개역개정』	누구든지 자기 십자가를 지고 나를 따르지 **않는** 자도 능히 내 제자가 되지 못하리라
『새번역』	누구든지 자기 십자가를 지고 나를 따라오지 **않으면**, 내 제자가 될 수 없다
『공동개정』	누구든지 자기 십자가를 지고 나를 따라오지 **않으면** 내 제자가 될 수 없다
『새한글』	누구라도 자기 십자가를 메지 **않고** 내 뒤를 따르는 사람은 내 제자가 될 수 없습니다

정창욱에 따르면, 누가복음 14:27의 『새한글』은 "메지 않고"라고 번역하여 "내 뒤를 따르는"을 부정하지 않지만, 모든 영어 성경과 『개역개정』, 『새번역』, 『공동개정』은 "십자가를 메지 않고 나를 따르지 않는 자"로 번역하였다.[12] 그러나 이것은 기존의 우리말 성경과 영어 성경의 번역이 지니는 중의성을 간과한 해석이다. 다음에 살펴볼 바와 같이, 이 의미는 누가복음 14:27의 중의적 의미 중 하나일 뿐이다.

그런데 정창욱은 원문의 중의성을 인지하는 듯하다. 누가복음 14:27에서, 그리스어 문법상으로 부정어는 첫 번째 동사에만 있기에, 이 부정어가 반드시 두 번째 동사까지 영향을 미친다고 단정 지을 수는 없다고 말하기 때문이다.[13] 정창욱은 부정어가 첫 번째 동사에만 영향을 미칠 가능성뿐만 아니라, 두 번째 동사까지 영향을 미칠 가능성을 인지하고, 따라서 『새한글』뿐만 아니라 『개역개정』, 『새번역』, 『공동개정』의 번역도 문법적으로 가능함을 인정하는 듯하다.

그러나 정창욱은 『개역개정』 등의 번역이 십자가를 지지 않고 예수를 따르지 않는 자를 가리킨다고 해석함으로써, 우리말의 '않다'가 그리스어의

12) 정창욱, "『새한글성경』을 중심으로 한 역본 비교 연구 — 누가복음 —", 「성경원문연구」 55호 별책 (2024), 39.

13) Ibid., 40.

οὐ와 달리 중의적이지 않은 것으로 이해한다. 본 논문에서는 οὐ뿐만 아니라 '않다' — 그리고 영어 not — 도 부정하는 범위가 중의적임을 보일 것이다.

류호성과 정창욱은 마태복음 10:38과 누가복음 14:27의 우리말 번역 "자기 십자가를 지고 예수를 따르지 않는 자"를 판이하게 해석한다. 류호성에 따르면, 이것은 자기 십자가는 지지만, 예수를 따르지 않는 자를 가리키고, 정창욱에 따르면, 자기 십자가를 지지도 않고 예수를 따르지도 않는 자를 가리킨다.

이 두 해석은 이 표현의 중의성을 모두 살리지 못하는 약점이 있다. 본 논문에서는 그리스어 οὐ, 영어 not, 우리말 '않다' 등이 부정하는 내용은 이들의 주장대로 단의적이지 않고 중의적임을 보이고, 『새한글』의 번역은 이 중의성을 살리지 못함을 보일 것이다.

4. 부정의 범위(scope of negation)

류호성은 οὐ가 바로 뒤에 있는 동사를 부정한다고 전제하지만, 이는 지나친 단순화이다. 본 연구에서 부정의 범위는 매우 중요한데, 문법적으로 부정어 οὐ는 뒤에 오는 표현을 부정하지만, 그 범위가 바로 뒤의 단어에 국한되지 않는다. 다시 말해, 부정의 범위는 문맥으로 결정될 때가 있다.

4.1. 드모르간의 법칙(De Morgan's Laws)

수학과 논리학 등에서 사용되는 드모르간의 법칙은 '그리고' 혹은 '혹은'으로 연결된 두 표현의 부정이 의미하는 바를 분명하게 보여 준다. 두 개의 진술 P와 Q에 관한 드모르간의 법칙은 다음과 같다.[14]

$$\sim (P \wedge Q) = \sim P \vee \sim Q$$ [15]
$$\sim (P \vee Q) = \sim P \wedge \sim Q$$ [16]

드모르간의 법칙이 일상 언어에서 말하는 바에 따르면, Not both P and Q는 하나 혹은 다른 하나가 (혹은 둘 다) 부족함을 의미한다.[17] 다시 말해, (P이고 Q)를 부정하면, P를 부정하거나, Q를 부정하거나, P와 Q 둘 다 부정하

14) B. Richmond and T. Richmond, *A Discrete Transition to Advanced Mathematics*, Pure and Applied Undergraduate Texts 3 (Providence: American Mathematical Society, 2004), 27.
15) 이 정리를 풀어 쓰면 다음과 같다. (P 그리고 Q)의 부정은 P의 부정 혹은 Q의 부정과 같다.
16) 이 정리를 풀어 쓰면 다음과 같다. (P 혹은 Q)의 부정은 P의 부정 그리고 Q의 부정과 같다.
17) B. Richmond and T. Richmond, *A Discrete Transition to Advanced Mathematics*, 27.

게 된다. 반면, NOT (P or Q)는 P도 아니고 Q도 아님을 의미한다.[18]

본 논문의 관심은 첫 번째 법칙에 있다. 두 진술이 모두 참임에 대한 부정은 두 진술 중 하나에 대한 부정으로 읽힐 수도 있고, 두 진술 모두에 대한 부정으로 읽힐 수도 있다. 이제 이 법칙이 그리스어와 영어 및 우리말의 부정어에 어떻게 적용되는지 살펴보고자 한다.

4.2. οὐ의 부정의 범위

마태복음 6:24의 그리스어 원문 οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ를 축자적으로 번역하면, '너희는 하나님과 재물을 섬길 수 없다'이다. 즉, 하나님도 섬기고 재물도 섬길 수는 없다는 의미다. 그런데 이 구절은 하나님과 재물 중 반드시 하나를 섬긴다고 말하는 것은 아니다.

드모르간의 법칙 — 그리고 우리의 언어 직관 — 에 따르면, 하나님과 재물을 모두 섬길 수 없는 경우는 세 가지이다. 첫째로, 하나님을 섬기고 재물을 섬기지 않는 경우, 둘째로 재물을 섬기고 하나님을 섬기지 않는 경우, 셋째로 하나님도 섬기지 않고 재물도 섬기지 않는 경우이다. 이 구절은 단지 하나님과 재물 중 하나만을 섬길 수 있음을 의미한다. 다시 말해, 하나님과 재물 중 하나를 섬기면 나머지는 (똑같이) 섬길 수 없음을 뜻한다.

마태복음 6:24를 ESV에서는 "You cannot serve God and money"로, NIV에서는 "You cannot serve both God and money"로 번역하였다. 이 번역들은 하나님과 돈을 모두 섬길 수는 없음을 의미한다. 반면에『표준』에서는 "함께"를,『개역개정』에서는 "겸하여"를,『새번역』과『공동개정』에서는 "아울러"를 첨가하였다. 원문의 문자적 번역은 '너희는 하나님과 재물을 섬길 수 없다'이지만, 이 번역은 하나님도, 재물도 섬기지 못한다는 전체 부정의 의미로 읽힐 수 있고, 이것은 원문의 중의적 의미 중 하나일 뿐이다. 따라서 단어를 첨가함으로써 부분 부정의 의미도 포함하는 중의성을 살린 번역은 타당하다.

4.3. not의 부정의 범위

영어 not은 뒤의 표현을 부정하는데, 그 범위는 획일적이지 않다. 예를 들어, "You cannot eat your cake and have it"이라는 영어 속담이 있다.[19] 류호

18) Ibid.

19) 이 속담은 "You cannot have your cake and eat it"이라고도 한다.

성의 주장대로라면, 이 문장에서 부정어 “cannot”은 바로 뒤에 있는 절 “eat your cake”만을 부정한다. 그렇다면 이 문장의 의미는 “너는 너의 케이크를 먹을 수 없고, (너는) 그것을 가진다”가 된다. 그러나 이 속담에서 “cannot”은 뒤따르는 두 절, 즉 “eat your cake”와 “have it”을 부정한다. “cannot”이 부정하는 내용을 대괄호에 넣으면, “You cannot [eat your cake and have it]”이 되고, 그 의미는 “너는 너의 케이크를 먹기도 하고 소유도 할 수는 없다”가 된다. 더 세분하면, “cannot”은 “eat your cake”를 부정할 수도 있고, “have it”을 부정할 수도 있다. 즉 청자(聽者)는 케이크를 먹을 수 없고 가질 수만 있든가, 케이크를 가질 수 없고 먹을 수만 있다.[20] 이 속담은 영어의 부정어가 반드시 바로 뒤의 단어, 구, 절 등만을 부정하는 것이 아님을 보여 준다.

그리스어 οὐ의 위치는 영어 not의 위치와 같으므로, 부정의 범위 또한 같다. οὐ와 not은 뒤따르는 표현을 부정하는데, 바로 뒤의 표현만을 부정할 수도 있고, 그 이상을 부정할 수도 있다.

4.4. ‘않다’의 부정의 범위

우리말 부정어 ‘않다’의 위치는 영어 — 그리고 그리스어 — 와 다를 뿐이지, ‘않다’의 부정의 범위 역시 획일적이지 않다. 따라서 다음 문장은 중의적이다.

(1) 나는 모자를 쓰고 테니스를 치지 않았다.

이 문장에서 부정어 “않았다”는 모자를 썼음을 부정할 수도 있고, 테니스를 쳤음을 부정할 수도 있고, 이 둘을 모두 부정할 수도 있다. 화자(話者)가 덧붙이는 말을 통해, 이 세 해석이 모두 가능함을 알 수 있다.

(2) 나는 모자를 쓰고 테니스를 치지 않았다. 사실 나는 모자를 쓰지 않고 테니스를 쳤다.
(3) 나는 모자를 쓰고 테니스를 치지 않았다. 사실 나는 모자를 쓰고 배드민턴을 쳤다.
(4) 나는 모자를 쓰고 테니스를 치지 않았다. 사실 나는 모자를 쓰지 않고 배드민턴을 쳤다.

---

20) 문법적으로, 그리고 앞서 살펴본 드모르간의 법칙(De Morgan’s Laws)에 따르면, 이 문장은 케이크를 먹지도 못하고 케이크를 가질 수도 없음을 의미할 수도 있다. 그러나 “your cake(너의 케이크)”라는 표현은 이미 청자가 케이크를 가지고 있음을 전제하므로, 이 의미는 사라진다.

위의 예문들은 '않다'가 두 절 중의 하나만을 부정할 수도 있고, 두 절 모두 부정할 수도 있음을 보여 준다. 마태복음 10:38에 대한 류호성의 해석은 이 셋 중에 두 번째 해석에 해당한다. 요약하면, 영어와 우리말에서 부정어는 부분을 부정할 수도 있고, 전부를 부정할 수도 있다. 영어 — 그리고 그리스어 — 의 not은 뒤따르는 표현 일부 혹은 전부를 부정하고, 우리말의 '않다'는 앞선 표현 일부 혹은 전부를 부정한다는 차이점이 있을 뿐이다.

5. 마태복음 10:38의 중의성

5.1. 그리스어 마태복음 10:38의 중의성

마태복음 10:38의 번역과 해석이 쉽지 않은 이유는 부정의 불변화사 οὐ가 쓰이기 때문이다. 그리스어 원문에서 οὐ는 '자기 십자가를 지고 내 뒤를 따르다'(λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου) 앞에 나온다. 문제는 οὐ가 부정하는 내용이 무엇인가이다. οὐ의 부정의 범위를 어떻게 보는지에 따라 크게 두 가지 해석이 가능하다. οὐ가 부정할 수 있는 내용을 괄호에 넣으면 다음과 같다.

(1) ὃς οὐ [λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ] καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.
(2) ὃς οὐ [λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου], οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.

첫째로, οὐ는 바로 뒤에 있는 λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ(자기 십자가를 지다)만을 부정하는 것으로 읽을 수 있다. 『새한글』의 번역은 이 해석을 따른다. 예수님의 사람이 되기에 알맞지 않은 사람은 바로 "자기 십자가를 받아서 메지 않고 내 뒤를 따라오는 사람"이라고 번역하기 때문이다. 이 번역이 맞다면, 예수는 자기를 따르지만, 십자가를 지지 않고 따르는 사람의 무자격을 말한다.

둘째로, οὐ는 λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου(자기 십자가를 지고 내 뒤를 따르다)의 두 절(節)을 부정하는 것으로 읽을 수 있다. 이 분석을 따르면, 마태복음 10:38의 해석은 간단하지 않다. 이 구절은 두 가지 행동을 다 함, 즉 자기 십자가를 지기도 하고 예수를 뒤따르기도 함에

미치지 못하는 자를 가리키고, 이는 다시 전체 부정과 부분 부정으로 나뉜다.

전체 부정으로 읽으면, 이 구절은 자기 십자가를 지지도 않고 예수를 따르지도 않는 자에 대한 말이다. 반면 부분 부정으로 읽으면, 두 가지 해석이 가능하다. 첫째로, 이 구절은 자기 십자가를 지지 않으며 예수를 따르는 자를 가리킬 수 있다. 그런데 이 해석은 앞서 소개한 (1)의 의미와 같으므로, (1)의 의미는 (2)에 포함된다고 볼 수 있다. 둘째로, 이 구절은 자기 십자가를 지지만 예수를 따르지 않는 자를 가리킬 수 있다. (2)에서 οὐ가 부정하는 내용을 괄호에 넣으면 다음과 같다.

(3) 전체 부정: οὐ [λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ] καὶ [ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου]
(4) 부분 부정-1: οὐ [λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ] καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου
(5) 부분 부정-2: οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ [ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου]

5.2. 영어 마태복음 10:38의 중의성

영어 부정어 “does not”의 위치는 그리스어 부정어 οὐ와 같다. “The one who does not take his cross and follow after Me is not worthy of Me” (마 10:38, NASB).[21] 그러나 그리스어 원문과 달리, 영어 번역에서 “does not”은 (1)과 같이 “take his cross”만을 부정하지 않고, (2)와 같이 뒤따르는 표현 전부를 부정한다. 부정어 not이 “take his cross”만을 부정한다면, follow 동사 대신에 follows 동사를 사용하여야 한다. “The one”을 선행사로 가지는 관계대명사 “who” 다음에는 삼인칭 단수 동사가 오기 때문이다. 다시 말해, 동사 원형 “follow”가 사용된 사실은 “does not”이 “take”뿐만 아니라 “follow”도 부정함을 보인다.[22] “does not”이 부정할 수 없는 내용과 부정할 수 있는 내용을 괄호에 넣으면 다음과 같다.

---

21) 다음 영어 번역도 참조하라. “Whoever does not take his cross and follow me is not worthy of me” (ESV); “Whoever does not take up their cross and follow me is not worthy of me” (NIV); “He who does not take his cross and follow me is not worthy of me” (RSV); “If you refuse to take up your cross and follow me, you are not worthy of being mine“ (NLT).

22) 그러나 주어가 삼인칭 단수가 아닐 때는 그리스어 원문의 중의성이 살아난다. 예를 들어, GNT는 마 10:38을 “Those who do not take up their cross and follow in my steps are not fit to be my disciples”로 번역하였다. 이 문장에서 “do not”은 “take up their cross”만을 부정하는 것으로 해석할 수도 있고, “take up their cross and follow in my steps”의 두 절을 부정하는 것으로 해석할 수도 있다.

(1) *The one who does not [take his cross] and follow after Me is not worthy of Me.[23)]
(2) The one who does not [take his cross and follow after Me] is not worthy of Me.

첫째로, “does not”은 바로 뒤에 있는 “take his cross(자기 십자가를 지다)”만을 부정하는 것으로 읽을 수 없다. 그러므로『새한글』번역 “자기 십자가를 받아서 메지 않고 내 뒤를 따라오는 사람”은 영어 번역의 지지를 받지 못한다.[24)] 물론 바로 이어 살펴볼 바와 같이, (1)은 (2)의 중의적 의미 중의 하나에 해당한다.

둘째로, “does not”은 “take his cross and follow after Me(자기 십자가를 지고 내 뒤를 따르다)”의 두 절을 부정하는 것으로 해석할 수 있다. 그렇다면 이 구절은 자기 십자가를 지기도 하고 예수를 뒤따르기도 하는 두 행동에 미치지 못하는 자를 가리킨다. 그런데 이는 다시 전체 부정과 부분 부정으로 나뉜다.

전체 부정으로 읽으면, 이 구절은 자기 십자가를 지지도 않고 예수를 따르지도 않는 자에 대한 말이다. 반면 부분 부정으로 읽으면, 두 가지 해석이 가능하다. 이 구절은 자기 십자가를 지지 않으며 예수를 따르는 자를 가리킬 수도 있고, 자기 십자가를 지지만 예수를 따르지 않는 자를 가리킬 수도 있다. (2)에서 “does not”이 부정하는 내용을 괄호에 넣으면 다음과 같다.

(3) 전체 부정: does not [take his cross] and [follow after Me]
(4) 부분 부정-1: does not [take his cross] and follow after Me
(5) 부분 부정-2: does not take his cross and [follow after Me]

5.3.『개역개정』마태복음 10:38의 중의성

그리스어 원문은 λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου 앞에 οὐ가 있지만,『개역개정』,『새번역』,『공동개정』등에서는 이 οὐ를 보조동사 ‘않다(“않는”)’로 번역하고, 우리말 어순에 맞게 ‘자기 십자가를 지고 내 뒤를 따르다’ 뒤에 놓았다. 그러나『새한글』에서는 “않고”를 “자기 십자가를 받아서 메지” 바로 뒤에 놓음으로써, 기존의 번역들과 의미심장한 차이를 보인다.

23) 언어학에서 별표(*)는 비문(非文)을 나타내는 표시인데, 여기에서는 부정의 범위가 잘못되었음을 나타낸다.
24)『새한글』의 번역을 영어로 옮기면 다음과 같다. The one who does not take (and carry) his cross and follows after me is not worthy of me.

『새한글』 번역의 의미는 자명하다. 예수는 자기 십자가를 지지 않은 채, 예수의 뒤를 따라오는 사람에 관해 말한 것이다. 반면 『개역개정』 — 그리고 『새번역』과 『공동개정』 — 에서 "않는"이 부정하는 내용이 무엇인지는 명확하지 않다. 그리스어 οὐ와 영어 not의 부정의 범위가 중의적이듯이, 우리말 "않는"의 부정의 범위도 중의적이다. "않는"이 부정하는 내용을 괄호에 넣으면 다음의 두 해석이 가능하다.

(1) 자기 십자가를 지고 [나를 따르지] 않는 자도 내게 합당하지 아니하니라
(2) [자기 십자가를 지고 나를 따르지] 않는 자도 내게 합당하지 아니하니라

첫째로, "않는"은 바로 앞에 있는 '나를 따르다'만을 부정하는 것으로 읽을 수 있다. 그리스어 οὐ가 바로 뒤에 있는 '자기 십자가를 지다'만을 부정하는 것으로 해석할 수 있듯이, 우리말 "않는"은 바로 앞에 있는 '나를 따르다'만을 부정하는 것으로 해석할 수 있다. 그렇다면 이 구절은 십자가를 지되, 예수를 따르지 않는 자에 대한 말이다. 물론 그리스어 원문에서, 부정어 οὐ는 λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ를 건너뛰어 ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου를 부정할 수 없다. 그러나 (1)은 바로 이어 살펴볼 (2)의 중의적 의미 중 하나에 해당한다.

둘째로, "않는"은 '자기 십자가를 지고 나를 따르다'의 두 절을 부정하는 것으로 해석할 수 있다. 그렇다면 그리스어 및 영어의 경우와 같이 『개역개정』은 전체 부정으로 해석할 수도 있고, 부분 부정으로 해석할 수도 있다. 전체 부정으로 읽으면, 이 구절은 자기 십자가를 지지도 않고 예수를 따르지도 않는 자에 대한 말이다. 부분 부정으로 읽으면, 첫째로 이 구절은 자기 십자가를 지지 않으며 예수를 따르는 자를 가리킨다. 둘째로 이 구절은 자기 십자가를 지며 예수를 따르지 않는 자에 대한 말로 해석할 수도 있다. 그런데 이것은 앞서 소개한 (1)의 의미와 같으므로 (1)의 의미는 (2)에 포함된다고 볼 수 있다. (2)에서 "않는"이 부정하는 내용을 괄호에 넣으면 다음과 같다.

(3) 전체 부정: [자기 십자가를 지]고 [나를 따르지] 않는
(4) 부분 부정-1: [자기 십자가를 지]고 나를 따르지 않는
(5) 부분 부정-2: 자기 십자가를 지고 [나를 따르지] 않는

요약하면, 우리말의 부정어는 그 앞에 있는 표현을 부정하고, 그리스어의 부정어는 그 뒤에 있는 표현을 부정하는데, 바로 앞이나 뒤에 있는 표현만을 부정할 수도 있고, 앞이나 뒤에 있는 표현 전부를 부정할 수도 있다. 앞뒤의 표현 전부를 부정할 때는 다시 전체 부정과 부분 부정으로 나뉜다. 부정어의 위치만 다르고 부정의 범위는 한결같이 중의적이라는 점에서, 우리말과 그리스어는 부정의 범위에서 경상(鏡像, mirror image)을 형성한다고 볼 수 있다.[25] 따라서 이렇게 중의적인 부정의 범위를 결정하려면, 문맥을 살펴보아야 한다.

흥미로운 사실은, 그리스어 원문과 『개역개정』 — 그리고 영어 번역 일부 — 에서 부정어가 바로 앞이나 뒤에 있는 표현만을 부정하는 것으로 해석하면, 그 의미는 앞이나 뒤에 있는 표현 전부를 부정하는 것으로 해석한 의미들 중의 하나라는 점이다. 따라서 부정어가 바로 앞이나 뒤의 표현만을 부정함이 확실하지 않으면, 앞이나 뒤의 표현 전체를 부정하는 것으로 번역하는 것이 안전하다.

5.4. 『새한글』 마태복음 10:38 번역의 단의성

마태복음 10:38이 자기 십자가를 지지 않은 채 예수를 따르는 자의 무자격을 말한다고 해석한 『새한글』의 번역은 문법적으로 가능하다. 또한 이 번역은 마태복음 10:38의 중의적 의미 중에서 하나를 분명하게 드러내는 장점이 있다. 『새한글』 번역은 예수를 따르지만, 십자가를 지지 않기 때문에 부족한 이들을 구체적으로 특정한다. 이것은 가능한 모든 의미 중에 어쩌면 가장 중요한 의미일 것이고, 『새한글』 번역은 이 점을 부각하는 장점이 있다. 자기 십자가를 지고 예수를 따르지 않는 사람보다 자기 십자가를 지지 않고 예수를 따르는 사람이 훨씬 많을 것이기에, 『새한글』의 번역은 예수를 따르고자 하는 이들이 가장 범하기 쉬운 실수를 특정하여 준다. 이들은 말씀을 듣고 즉시 기쁘게 받아들이지만, 뿌리가 없기에, 말씀 때문에 환난이나 박해가 생기면 즉시 넘어지는(마 13:20-21) 자들일 것이다.

물론 예수가 마태복음 10:38을 말하는 대상은 열두 제자이고(10:1상), 예수는 자신을 따르고 있는 제자들에게 말하고 있다.[26] 그러나 열두 제자 중 한 명이었던 가룟 유다는 예수를 팔아넘기고, 나머지 열한 제자도 십자가

25) 앞서 살펴본 대로, 주어가 삼인칭 단수가 아닌 경우에는 영어 번역도 우리말과 경상을 형성한다. 각주 22번을 참조하라.

26) 류호성, "『새한글성경』을 중심으로 한 역본 비교 연구 — 마태복음 —", 25.

에 직면하여 예수를 떠나고 만다. 제자들이 결국 예수를 떠난다는 사실에 비추어 보면, 제자들도 현 단계에서는 예수를 피상적으로 따를 뿐이다. 부활한 예수를 만나기 전까지, 십자가를 지라는 요구뿐만 아니라, 예수를 (끝까지) 따르라는 요구조차 달성되지 않는다. 따라서 마태복음 10:38이 예수를 이미 충실하게 따르는 자들에게 한 말이라고 보기는 힘들다. 게다가 예수는 제자들뿐만 아니라(마 16:24) 무리에게도(눅 9:23) 십자가를 지고 나를 따르라고 요구한다는 사실에 주목해야 한다.

마태복음 10:38의 『새한글』 번역의 단점은 무엇보다도 원문의 중의성을 살리지 못한다는 점이다. 원문의 중의성이 번역을 통해 단의성으로 바뀐다면, 그것은 최고의 번역이라고 할 수 없다. 이제 마태복음 16:24와 연관하여 마태복음 10:38의 번역을 논하고자 한다. 10:38은 16:24가 제시하는 제자도의 모델에 미치지 못하는 복수(複數)의 경우를 암시하는데, 『새한글』 번역은 그중의 하나만을 특정하여 강조한다.

6. 마태복음 16:24와 10:38의 관계

NET에서는 마태복음 10:38을 주해하면서, "처형당하는 모든 범죄자는 자신의 십자가를 지고 간다"라는 플루타크(Plutarch)의 글을 인용하고,[27] 예수에 대한 충성이 절대적 우선이 아닌 사람은 거부당하고 박해받을 수 있는 상황에 직면하면 예수를 따르지 않을 것이라고 설명한다.[28] 이 설명은 십자가를 지지 않고 예수를 따르는 상황을 고려하지 않는 듯하다. 그렇다면 예수를 따른다는 것은 십자가를 지고 따름을 전제한다. 이것이 바로 예수가 제자들에게 요구하는 것이다. 이는 마태복음 16:24에 분명히 드러난다.

예수는 마태복음 16:24에서 예수를 따르려면 자기를 부인하고, 자기 십자가를 지고 따라야 한다고 말한다. 그리스어 원문과 『개역개정』, 『새번역』, 『공동개정』, 『새한글』의 번역은 다음과 같다.

GNT[5]	Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι.
『개역개정』	누구든지 나를 따라오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 따를 것이니라
『새번역』	누구든지 나를 따라오려거든, 자기를 부인하고, 제

27) Plutarch, *De sera numinis vindicta*, 9.554b.
28) NET 각주.

	십자가를 지고, 나를 따라 오너라
『공동개정』	나를 따르려는 사람은 누구든지 자기를 버리고 제 십자가를 지고 따라야 한다
『새한글』	누구든지 나를 뒤따라오려면 자신을 완전히 내려놓고 자기 십자가를 메고 나를 따라오기 바랍니다

예수는 삼인칭 단수 명령법 동사 세 개를 통해, 자기를 부인하고(ἀπαρνησάσθω), 자기 십자가를 지고(ἀράτω), 예수를 따르라고(ἀκολουθείτω) 분명하게 전달한다. 위의 네 번역은 약간의 차이를 보이지만, 자기를 부인하고 예수를 따라야 한다는 내용에 있어서는 사실상 의미 차이가 없다.

마태복음 10:38은 이 요구를 따르지 못하는 자들에 대한 말이다. 이 구절은 자기를 부인함을 언급하지 않지만, 자기 십자가를 지고 예수를 따름은 자기 부인을 전제하거나 요구한다. 그렇다면 10:38은 16:24의 요구에 미치지 못하는 자들의 자격 없음을 말하는 셈이다.

다시 말해, 마태복음 16:24는 예수를 따르는 바른 자세를 제시하는데, 그것은 자기를 부인하고, 자기 십자가를 지고, 예수를 따르는 것이다. 반면, 마태복음 10:38은 그 자세에 미치지 못하는 자들에 대한 말이다. 그런데 10:38에서는 그 부족함이 무엇인지 나타내기 위해 부정어 οὐ를 사용하지만, 앞서 살펴본 대로 이 불변화사가 부정하는 내용이 무엇인지는 확실하지 않다. 10:38이 가리키는 자들은 자기 십자가를 지지 않기 때문에, 혹은 예수를 따라가지 않기 때문에, 혹은 둘 다 하지 않기 때문에, 16:24의 모델에 미치지 못한다. 『개역개정』을 포함하는 기존의 우리말 번역은 이 가능성을 모두 살리는 원문에 충실한 번역이다.

7. 『개역개정』 마태복음 10:38의 의미

앞서 살펴본 대로, 류호성은 기존의 한글 번역들이 자기 십자가는 지지만 예수를 따르지 않음을 말한다고 해석한다. 이것은 분명 문법적으로 가능한 의미다. 예를 들면, 마태복음 7:26의 『개역개정』 번역 "나의 이 말을 듣고 행하지 아니하는 자는 그 집을 모래 위에 지은 어리석은 사람 같으리니"에서 "나의 이 말을 듣고 행하지 아니하는 자"는 나의 이 말을 듣기만 하고 행하지 않는 자를 가리킨다. 이것은 산상수훈을 이미 들은 자들에게 한 말이므로 듣지 않은 자를 상정할 수 없다. 또한 그리스어 ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς에서 부정어 μή는 ἀκούων μου τοὺς

λόγους τούτους(나의 이 말들을 듣는) 뒤에 있기에 이것을 부정할 수 없다. 따라서 이 문장에서 부정의 범위는 중의적이지 않다. 그러므로『개역개정』의 번역 "나의 이 말을 듣고 행하지 아니하는 자"는 "나의 이 말을 듣기만 하고 행하지 아니하는 자"로 수정하여 원문의 명확한 의미를 그대로 전달할 필요가 있다.

그러나 앞서 살펴본 대로, 10:38의『개역개정』번역은 문법적으로 중의적 해석이 가능하다. 또한 이 구절은 이미 자기 십자가를 지고 있는 자들에게 한 말도 아니다.

게다가『개역개정』번역자들이 류호성이 제안하는 의미를 전달하고자 했다면, "자기 십자가를 지기만 하고 나를 따르지 않는 자" 혹은 "자기 십자가를 지되 나를 따르지 않는 자"로 번역하여 의미를 분명하게 했을 것이다. 마태 역시 자기 십자가는 지지만 예수를 따르지 않는 자를 가리키려 했다면, ὃς λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ οὐ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου로 썼을 것이다. 예를 들면, 마태는 23:3에서 λέγουσιν … καὶ οὐ ποιοῦσιν이라고 씀으로써, οὐ λέγουσιν … καὶ ποιοῦσιν이라고 쓸 때 생기는 중의성을 피해 갔다.『개역개정』역시 이 구절을 번역하면서, "그들(서기관들과 바리새인들)은 말만 하고 행하지 아니하며"로 번역함으로써, οὐ가 부정하는 범위를 분명히 하였다. λέγουσιν … καὶ οὐ ποιοῦσιν을 "그들은 말하고 행하지 아니하며"로 번역하면, "아니하며"는 "행하지"만을 부정하거나 "말하고 행하지"를 부정하는 것으로 읽힐 수 있음을 번역자들도 알았을 것이다. 이와 마찬가지로,『새번역』에서는 "그들은 말만 하고, 행하지는 않는다"로,『공동개정』에서는 "그들은 말만 하고 실행하지는 않는다"로 번역하였다.

누가복음 14:27의『개역개정』번역은 자기 십자가도 지지 않고 예수도 따르지 않는 자들을 가리킨다는 정창욱의 주장도 설득력이 떨어진다. 이 해석은 우선『개역개정』번역의 중의성을 간과한다. 또한『개역개정』번역자들이 그 의미를 의도했다면 필시 "자기 십자가를 지지도 않고 나를 따르지도 않는 자"로 번역하였을 것이다. 게다가 누가가 전체 부정을 의도했다면 οὔτε … οὐτε … 구문을 사용했을 것이다. 예를 들면, ἐν … τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται(마 22:30)는 '부활하면 그들은 장가도 가지 않고 시집도 가지 않는다'를 의미한다.

마태복음 10:38 및 누가복음 14:27의『개역개정』번역에 대한 류호성과 정창욱의 해석이 옳다면,『개역개정』번역자들은 원문의 의미를 더 정확하게 전달하지 못한 셈이다. 또한『새한글』의 번역대로 마태복음 10:38 — 그리고 누가복음 14:27 — 이 자기 십자가를 지지 않고 예수를 따르는 자에 대

해 말하고자 했다면, 마태복음 23:3의 어순처럼, ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου καὶ οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, 혹은 ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου μὴ λαμβάνων(혹은 λαβών) τὸν σταυρὸν αὐτοῦ로 표현했을 것이다.

게다가 일각의 주장대로『개역개정』번역자들이 아무리 신학적 번역을 하였더라도, 그리스어 원문 οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου를 "자기 십자가를 지기만 하고 나를 따르지 않는"으로 이해하였을 가능성은 거의 없다. 이것은 번역 과정에서 λαμβάνει 앞에 있는 οὐ를 ἀκολουθεῖ 앞으로 옮긴 결과이기 때문이다. 그렇다면 그들은 그리스어 문법을 모르거나 파격적으로 위반한 셈이다. 그럴 가능성보다는 본 논문의 주장대로 번역자들이 원문의 중의성을 정확히 인지하고 그것을 우리말 번역에 그대로 반영하였다고 보는 것이 훨씬 더 타당하다. 그들은 또한 그리스어 οὐ는 뒤의 표현(들)을 부정하고, 우리말 '않다'는 앞의 표현(들)을 부정한다는 사실 역시 필시 알았을 것이다.

앞서 언급한 대로, 마태복음 16:24에 제시된 제자의 모델은 십자가를 지고 예수를 따르는 것이다. 16:24에서 언급하는 자기를 부인함은 10:38에 빠져있고, 두 구절 모두 자기 십자가를 짐과 예수를 따름에 대해 말한다. 그리스어 원문과 영어 번역뿐만 아니라『개역개정』의 번역을 따르면, 마태복음 10:38이 의미할 수 있는 자격 없는 "제자"의 모습은 다음과 같다.

(1) 십자가를 지지 않고, 예수를 따르는 것.
(2) 십자가를 지되, 예수를 따르지 않는 것.
(3) 십자가도 지지 않고, 예수도 따르지 않는 것.
(4) 십자가를 지고 예수님을 따르다가 포기하는 것.

첫 번째 해석은『새한글』의 번역으로서, 어쩌면 예수의 제자가 되지 못하는 가장 흔한 경우일 것이다. 단, 원문의 중의성을 살리지 못하는 약점이 있다. 십자가를 지되 예수님을 따르지 않는다는 두 번째 해석은 현실적으로 거의 불가능하다. 예수님을 따를 마음 없이 십자가를 질 사람은 없을 것이기 때문이다. 십자가를 지는 것과 예수님을 따르는 것은 사실상 하나의 행동으로 보아야 한다. 십자가도 지지 않고 예수도 따르지 않는다는 마지막 해석의 모습은 마태복음 16:24가 그리는 참된 제자도의 대척점에 서 있다. 이 해석에 해당하는 사람은 사실상 불신자라고 볼 수 있다.

네 번째 해석은 그리스어 원문을 근거로 한다. 10:38에 사용된 동사는 현재 시제인 λαμβάνει와 ἀκολουθεῖ다. 그리스어 현재 시제는 지속적이거나 반복적인 동작을 나타낼 수 있다. 그렇다면 οὐ는 λαμβάνει와 ἀκολουθεῖ에 담긴

동작의 지속성을 부정한다고 볼 수 있다.[29] 이들은 처음에는 십자가를 지고 예수를 잘 따르지만, 극심한 환난이나 박해에 직면해 십자가를 버리고 예수를 떠나는 자들이다. 예수는 누가복음 9:23에서 날마다 자기 십자가를 지고 나를 따르라고 말한다.

마태복음 10:38에서 예수가 지적하는 문제는 단지 예수를 편하게 따르는 것이 아니다. 십자가를 지지 않은 채 예수를 편하게 따르는 것이 가장 큰 문제일 수는 있어도, 십자가를 지고 예수를 따르는 일련의 행동에 어떤 식으로든 미치지 못하는 것도 문제가 된다. 예수가, 십자가를 지지 않은 채 예수를 편하게 따르는 자들만을 염두에 두었다고 볼 문법적 증거는 없다. 중의적 원문에 대한 최선의 번역은 중의적 번역이다. 원문의 중의성을 살린 기존의 우리말 번역들은 문법적 번역이고, 원문의 중의성을 단의성으로 바꾼 『새한글』의 번역이 오히려 신학적 번역이다.

요약하면, 예수가 무리에게 요구하는 바는 자신의 십자가를 계속 지고 예수를 계속 따르는 이상적인 제자도이다. 이것에 미치지 못하면, 십자가를 지지 않고 예수를 따르든, 십자가를 지고 예수를 따르지 않든, 십자가를 지지도 않고 예수를 따르지도 않든, 십자가를 지고 예수를 따르다 중도에 포기하든, 예수의 제자가 될 수 없다.

8. 결론

본 논문은 부정어를 번역할 때 세심한 주의가 필요함을 보였다. 흥미롭게도, 마태복음 10:38의 『새한글』 번역은 기존 우리말 번역의 중의성을 제거하였지만, 새로운 중의성을 만들어 냈다. 왜냐하면 『새한글』 번역은 그리스어 οὐ가 '나를 따른다'를 부정하지 않음을 분명히 하였지만, "자기 십자가를 받아서 메지 않고"라는 번역 자체가 중의적이기 때문이다. 여기에서 "않고"는 "받아서 메지"를 부정할 수도 있고, "메지"만을 부정할 수도 있다. 첫 번째 해석에 따르면, 이것은 십자가를 받고 메는 일련의 행동을 하지 않는 자를 가리키고, 이것은 필시 『새한글』의 의도일 것이다. 두 번째 해석에 따르

29) 하나님에게서 태어난 자마다 죄를 짓지 않는다(Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ)고 말하는 요일 3:9를 번역할 때, 동사 ποιεῖ의 현재 시제에 주목하여 지속적이거나 반복적인 범죄로 번역한 영어 성경이 있다. 예를 들면, ESV는 "No one born of God makes a practice of sinning (하나님에게서 태어난 자는 아무도 습관적으로 죄짓지 않는다)"으로, NIV는 "No one who is born of God will continue to sin (하나님에게서 태어난 자는 아무도 지속적으로 죄짓지 않을 것이다)"으로 번역하였다.

면, 이것은 자기 십자가를 받기만 하고 메지는 않는 자를 가리킨다. 물론 그리스어 원문에서 단어 하나가 사용된다는 사실을 아는 사람은 이렇게 해석하지 않겠지만, 이 해석도 문법적으로 얼마든지 가능하다. 이처럼 부정어가 부정하는 범위를 인식하고 해석과 번역에 반영하는 일은 간단하지 않다.

예수가 마태복음 16:24에서 요구하는 제자도의 전형은 분명하다. 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 예수를 따르는 것이 예수의 제자가 되는 유일한 길이다. 그리고 마태복음 10:38은 이 기준에 미달하는 제자도의 여러 모습을 암시할 수 있다. 그리스어 원문은 십자가를 지고 예수를 따르는 두 행동을 모두 충족하지 않으면 예수의 제자가 되지 못함을 말하므로, 우리말 번역도 이 점을 분명하게 살려야 한다. 본 논문에서는 마태복음 10:38의 영어 번역과 『개역개정』이 미세한 차이를 보임에도 불구하고 이 중의성을 살리는 장점이 있음을 보였다.

시편 기자의 고백처럼 하나님의 말씀은 우리 입에 꿀보다 더 달다(시 119:103). 번역된 성경을 읽는다고 그 달콤함이 줄어들지는 않지만, 목표 언어가 기점 언어의 의미를 제대로 반영하지 않을 때 독자에게 미치는 파급력은 과소평가 되어서는 안 된다. 특별히 신약성서의 중심에 있는 십자가와 관련된 구절들의 번역은 더욱 세심한 주의를 요구한다. 한편으로는 자기 십자가를 지기도 하고 예수를 따르기도 해야 한다는 마태복음 16:24의 의미를 고려하고, 한편으로는 이러한 이상적 모델에 미치지 못하는 어떤 자도 예수의 제자가 될 수 없다는 마태복음 10:38의 중의성을 살려, 10:38을 번역할 필요성을 본 연구에서는 부각하였다. 이 과정에서 언어적 직관이나 수학과 논리학의 정리(定理) 등이 성서 번역에 미친 영향도 주목할 만하다.

<주제어>(Keywords)
마태복음 10:38, 부정어 οὐ, 부정의 범위, 『개역개정』, 『새한글성경』.
Matthew 10:38, negative particle οὐ, the scope of negation, the New Korean Revised Version, the New Korean Translation.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 14일)

<참고문헌>(References)

류호성, “『새한글성경』을 중심으로 한 역본 비교 연구 — 마태복음 — ”, 「성경원문연구」 55호 별책 (2024), 22-30.

정창욱, “『새한글성경』을 중심으로 한 역본 비교 연구 — 누가복음 — ”, 「성경원문연구」 55호 별책 (2024), 31-41.

France, R. T., *The Gospel of Matthew*, NICNT, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

Plutarch, *De sera numinis vindicta.*

Richmond, B. and Richmond, T., *A Discrete Transition to Advanced Mathematics*, Pure and Applied Undergraduate Texts 3, Providence: American Mathematical Society, 2004.

Turner, D. L., *Matthew*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

<Abstract>

The Scope of Negation of οὐ in Matthew 10:38

Chul Heum Han
(Korea Baptist Theological University)

The New Korean Translation (NKT) offers a significantly different translation of Matthew 10:38 — and its parallel verse Luke 14:27 — from the previous Korean translations as well as English translations. Jesus says, according to the GNT[5], ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, which can be literally translated "the one who does not take his cross and follow me is not worthy of me."

Most, if not all, English and Korean translations take the particle οὐ to negate not only the first clause λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ([he] takes his cross), but also the second clause ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου ([he] follows me). Thus read, Matthew 10:38 means that unless one both takes his cross and follows Jesus, he or she is not worthy of him. Thus, those who are not worthy of Jesus include those who follow Jesus but do not take their cross, those who take their cross but do not follow him, and those who neither take their cross nor follow him. This conclusion is supported by De Morgan's Law, $\sim (P \wedge Q) = \sim P \vee \sim Q$, according to which Not (both A and B) means Not A, Not B, or Not A and Not B.

This reading is based on the assumption that the negative particle οὐ — and the English "not" — negates what follows and that the scope of negation is ambiguous in that the particle can negate either only the immediately following clause λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, or the following two clauses λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου. Similarly, the Korean '않다' (not) negates what precedes, negating either only the immediately preceding clause ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, or the preceding two clauses λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου.

In contrast, the NKT takes the negative particle οὐ to negate only the immediately following clause λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, but not the second clause ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου. Then Matthew 10:38 refers to those who do not take their cross but follow Jesus. In so doing, the NKT highlights one meaning of the possible three meanings inherent in the Greek verse, at the cost of the

ambiguity of the Greek text.

Matthew 10:38 is to be understood in light of Matthew 16:24, which states that whoever wants to follow Jesus must deny themselves, take their cross, and follow Jesus. Matthew 10:38 speaks of those who fall short of being such an ideal follower of Jesus, whether they fail to take their cross or follow Jesus. This study shows that the previous Korean translations, including the New Korean Revised Version offer a better translation of Matthew 10:38 than the NKT in that they are ambiguous in reflection of the ambiguity of the Greek text.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 157-185
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.157
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

누가복음 5:10의 ζωγρέω 번역 재고
— 포획의 은유에서 생명의 방향으로 —

안호준*

1. 들어가는 말

누가복음 5:1-11은 어부들이 예수께 부름받는 장면을 전하며, 흔히 '사람을 낚는 어부'라는 은유[1]적 표현을 중심으로 요약되곤 한다. 특히 대부분의 한글 번역본이 5:10하반을 "이제부터 너는 사람을 낚을 것이다"라고 번역한 것이 널리 통용되면서, 그 표현이 지닌 언어적 의미[2]는 별다른 의미론

* McMaster Divinity College에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 한국침례신학대학교 신학과 조교수. ahnh@kbtus.ac.kr.

1) 본고에서 말하는 '은유(은유적 표현)'는 단순한 수사적 장식이 아니라, 한 경험 영역(초점)이 다른 경험 영역(틀)의 관점에서 이해되도록 하는 의미 생성의 장치를 가리킨다. 이러한 의미는 단어 자체에 고정되기보다 담화적 문맥과 사회·문화적 전이해 속에서 형성되고 조정된다. 이와 같은 은유에 대한 이해와 관련하여 다음의 연구들을 참고하라: L. D. Ritchie, *Metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980); M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 2019); P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, R. Czerny, et al., trans. (Toronto: University of Toronto Press, 1975); Z. Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2010); R. W. Gibbs Jr., *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon, 1985).

2) 여기서 '언어적 의미'란 특정 어휘가 지닌 의미 가능성이 문맥 속에서 활성화되는 방식을 가리키며, 본고는 한 단어가 서로 독립적인 여러 의미를 지닌다고 보기보다 하나의 의미 핵(semantic core)이 다양한 맥락 속에서 확장된다고 이해하는 의미론적 입장에 기초한다. 이러한 접근은 어휘 의미를 문맥 속에서 실현되는 의미 잠재성(semantic potential)으로 간주한

적 검토 없이 받아들여져 온 경향이 있다. 오랫동안 여러 번역본이 특정 어휘를 일정한 방향으로 번역하면, 우리는 그에 익숙해져서 어떤 문제의식을 느끼기 어렵다. 그러나 끊임없이 보다 나은 성경 번역을 시도해 가야 할 우리는 독자가 이미 익숙하게 받아들여 온 기존 이해와 번역을 그저 반복하기보다는, 보다 발전적으로 나아가기 위해 비판적 관점을 지닐 필요가 있다. 올바른 번역은 본문에 사용된 어휘의 의미 가능성과 문법적 구조를 분석할 뿐 아니라, 그 표현이 원문의 문맥 속에서 수행하는 담화적 기능과 더불어 현대의 상황을 고려한 대응어를 찾는, 번역의 궁극적인 목적까지 함께 고려하는 가운데 이루어져야 함을 기억하면서 말이다.[3] 또한 누가복음 본문 번역 시, 이 책이 공관복음의 하나임을 인지하여 접근할 필요가 있다. 공관복음서의 형성 과정에서 예수 그리스도 복음의 구전적 전승을 비롯, 꽤 복합적인 요인들이 있었음을 고려할 때, 각 복음서 구성자[4]의 복음 기록은 복음 전승의 보존과 더불어 텍스트 구성자의 정체성과 문체, 더 나아가 모종의 의도까지 반영할 가능성이 있음도 함께 고려해 보아야 할 것이다.[5]

이러한 번역 및 공관복음서 관계성에 대한 이해를 간직하며, 본 논문은

다. 이러한 이해의 기초가 될 만한 자료로서 다음을 참조하라. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 89-106; S. E. Porter, "θαυμάζω in Mark 6:6 and Luke 11:38: A Note on Monosemy", *BAGL* 2 (2013), 75-79; 참조. M. Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Rev. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 101-117. 이러한 입장에서 이루어진 한국어 성경 번역 논의로는 김두석, "로마서 14:1-2와 15:1의 '믿음이 약한 자'와 '믿음이 강한 자' 번역에 대한 고찰", 「성경원문연구」 54 (2024): 148-171을 보라.

3) 이러한 관점은 성경 번역을 단순한 언어 전환이 아니라 원문의 상황과 현대의 상황을 함께 고려하여 이루어지는, 해석학적이며 목적 지향적인 행위로 이해하는 현대 번역 이론 전반과도 맞닿아 있다. E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1969), 3-8; L. de Vries, "Translations of the Bible and Communities of Believers: A Historical and Functional Perspective on Translating the Bible",「성경원문연구」 23 (2008), 172-195; 성경 번역의 목적(skopos)과 그것이 공동체의 신학 및 해석 전통과 맺는 관계에 대해서는 W. Chung, *Translation Theory and the Old Testament in Matthew: The Possibilities of Skopos Theory*, LBS 15 (Leiden: Brill, 2017)을 보라.

4) 필자는 공관복음의 "저자(author)"라는 다분히 현대적 표현 대신, 복음의 구전 전승의 신실한 담지자이자 최종 복음서 작성에 기여한 측면을 공히 드러낸 표현으로서 "구성자(constructor)"를 선호한다. 자세한 내용은 다음 논문을 참조하라: 안호준, "공관복음서 '저자'의 '의도' 표현의 적실성 탐구",「신약논단」 31:1 (2024), 1-34.

5) 공관복음서는 복음 구전 전승에 대한 유의미한 보존의 터 위에 세워진 것으로 보이며, 동시에 각 복음서의 구성자의 정체성과 복음 이해는 텍스트 형성 과정에 영향을 미친 주요 요인으로 이해될 수 있다. 이러한 관점은 복음서 언어를 사회적 의미 형성과 연결하여 분석하는 체계 기능 언어학(Systemic Functional Linguistics)의 통찰과도 유의미하게 조응한다. 이에 대한 자세한 내용은 다음의 글을 참조하라: H. J. Ahn, *Finding the Synoptic Gospels' Construction Process: A Comparative-Linguistic Analysis of the Eucharist and Its Co-texts*, LBS 26 (Leiden: Brill, 2024).

누가복음 5:10의 핵심 동사 ζωγρέω에 주목하고자 한다. 사실 이 동사가 지닌 의미 가능성은 성경 번역의 관점에서 그동안 충분히 주목받지 못한 측면이 있다. 이는 부분적으로 누가복음의 해당 장면이 마태복음 4:19와 마가복음 1:17의 병행 본문과 긴밀히 연결되어 읽혀 온 해석 전통과 무관하지 않아 보인다. 두 본문이 모두 어업 은유를 전면에 내세우며 '사람을 낚는 어부'(ἁλιεῖς ἀνθρώπων)[6] 이미지를 형성해 왔기 때문에, 해석자들은 자연스럽게 누가복음의 표현 역시 동일한 은유적 구조 안에서 이해하려는 경향을 가져온 것으로 보인다. 그 결과, 누가가 복음 전승을 통해 보존했을, 혹은 의도적으로 선택했을 가능성이 있는 독특한 용례가 충분히 주목받지 못한 측면이 있다. 따라서 본 연구는 누가복음의 표현을 공관복음 전승 속에서 단순히 조화시키기보다, 누가복음이 왜 동일한 어업 장면의 흐름 속에서 결이 다른 동사를 품게 되었는지를 묻는 것으로 출발한다. 즉, 누가복음에는 같은 단락에서 어획 장면(그물, 잡음 등)이 충분히 나온 뒤에, 정작 소명 선언에서는 익숙한 어업 어휘를 반복하지 않고 ζωγρέω라는 희귀 동사가 나타나는데, 이 보존 혹은 선택[7]이 그냥 '물고기 대신 사람'이라는 단순 치환을 말한다고 보고 번역할 것인지, 아니면 다수의 학자들이 지적하는 의미를 살려,[8] 붙잡되 '살려 두는' 방향, 다시 말해 '산 채로 붙잡다'라는 방향을

6) 이 말은 직역하면, '사람들의 어부'가 되는데, 이를 의미가 통하게 하기 위한 번역으로 '사람들을 낚는 어부'로 번역해 왔다. 마태, 마가복음은 이 동일한 어휘를 공유한다. 다만 마가복음은 γίνομαι의 부정과거 부정사 형태인 γενέσθαι를 이 단어 조합 앞에 간직하여 '-가 되도록' 정도의 의미를 더 간직하고 있다.

7) 여기서 '보존'과 '선택'을 함께 말하는 것은 누가복음이 다른 복음서와 다른 표현을 간직할 때, 그것이 특수 자료에서부터 온 것일 가능성과 구성자의 선택의 결과로 온 것일 가능성 모두가 열려 있기 때문이다. ζωγρέω 동사의 사용이 다른 자료에서 왔을 가능성을 말할 때, 누군가 이렇게 질문할 수 있다: "예수님이 제자들을 부를 때 하신 말씀은 하나였을 텐데, 공관복음 내에 두 표현이 나타난 것은 결국 둘 중의 하나가 원래적인 말이라는 것 아닌가?" 이 질문에 대하여, 이런 설명이 가능할 수 있다. 예수님이 제자들에게 먼저 마태, 마가복음 버전으로 '사람을 낚는 어부'라는 표현을 쓰시자, 제자들이 그게 무엇인지를 물었을 가능성이 있고, 그에 대한 답으로 '사람을 산 채로 붙잡는', 그래서 붙잡음의 결과로 생명에 이르게 하는 역할을 하게 할 것이라는 부연 설명을 주시는 가운데 이 ζωγρέω 동사가 쓰였을 가능성이 있다. 만일 그렇다면, 이 부분은 단순히 누가의 선택이 아닌, 복수 자료 중에서 각 복음서 구성자가 간직한 자료의 차이에서 온 것일 수 있다. 물론, 구성자 누가의 특정 의도와 목적 때문에 ζωγρέω가 선택되었을 가능성도 있다. 그래서 필자는 이 두 가능성을 열어 두고 '보존'과 '선택'이라는 표현을 썼다. 그리고 이 때문에 이 논문에서는 주로 '누가복음은 말한다/드러낸다'의 표현을 주로 사용할 것이다.

8) 많은 학자들은 누가복음 본문의 ζωγρέω 안에 있는 '산 채로 포획하다/잡다'라는 의미에 주목해 왔다. 프랜스(R. T. France)는 여기서 ζωγρέω가 정확히 '산 채로 잡다'(to capture alive)의 뜻을 가짐을 분명히 한다. 이를 통해 프랜스는 이 독특한 어휘가 여기서 사용된 것은 물고기와 같이 잡아서 죽이려는 목적이 아닌, 베드로와 같은 어부들이 예수님을 따르는 그 복, 즉 구원으로 이끄는 복과 관련한 제자들의 독특한 역할과 관련됨을 제시한 것으로 이해한다.

견지하여 번역을 할 것인지가 핵심 사안으로 보인다.

이런 문제의식을 바탕으로 본 논문은 해당 본문에 대한 번역본들을 먼저 비교해 봄으로써 번역 정황을 살펴보고, 이어서 몇몇 고대 그리스어 텍스트와 칠십인역(LXX), 그리고 신약의 다른 용례(딤후 2:26)까지 함께 살핀 뒤, 누가복음 5:10이 속한 내러티브 흐름 속에서 ζωγρέω가 가지는 포괄적 의미를 정리해 볼 것이다. 그리고 이 분석을 바탕으로 ζωγρέω의 적절한 번역에 대해 제안하고자 한다.

2. 주요 번역본 비교

누가복음 5:10의 번역 문제를 논의하기 위해서는 먼저 우리가 이미 익숙하게 읽어 온 번역본들이 이 구절을 어떻게 이해하고 옮겨 왔는지를 살펴볼 필요가 있다. 번역본 비교는 단순히 서로 다른 표현을 나열하는 작업이 아니다. 오히려 각 번역이 본문의 의미 중심을 어디에 두고 있는지, 그리고 그 과정에서 그리스어 단어가 지닌 의미적 긴장이 보존되는지 혹은 완화되는지를 점검하는 해석학적 작업에 가깝다. 앞서 언급한 대로, 번역은 단순한 언어 전환이 아니라 목적 지향적이며 해석학적 행위라 할 수 있다.[9] 그

R. T. France, *Luke*, TTC (Grand Rapids: Baker, 2013), 82; 강대훈도 ζωγρέω의 의미가 '산 채로 잡다'라는 기본 의미와 더불어 '생명을 불어넣다, 생명을 돌려 주다'라는 확장된 의미까지 갖는 단어로 보면서, 이 본문에서 이 단어의 의미가 '사람을 잡아 살린다'라는 기본 의미를 갖는다고 본다. 그는 이를 예수의 나사렛 회당 선포의 '회복' 소식과 연결된 것으로 보며(눅 4:18-19; 사 61:1-2), 이러한 눌리고 갇힌 자를 살려내는 일이야말로 제자들의 사명이라 말한다. 강대훈, 『누가복음』 (서울: 홍성사, 2022), 111; 슈라이너(T. R. Schreiner)는 이 단어가 가지는 의미를 '산 채로 낚다'로 보며, 이것이 렘 16:14-15에 언급된 약속, 즉 징벌을 받아 포로로 끌려간 자들이 하나님의 자비로 다시금 돌아오게 되는 구출 약속의 의미심장한 실현으로 간주한다. T. R. 슈라이너, 『누가복음』, 홍병룡 역, ESV 성경 해설 주석 (서울: 국제제자훈련원, 2023), 195-196; 린지(Sharon H. Ringe)는 이 단어를 산 채로 잡다(catch alive)로 보면서, 이 단어가 쓰인 목적이 죽음이 아닌 생명을 얻게 하는 붙잡음이기 때문이라 본다. S. H. Ringe, *Luke*, WBC (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 77-78; 테너힐(R. C. Tannehill)은 특별히 ζωγρέω 동사를 언급하지 않고 다만 '잡는다'(to catch)로 번역하지만, 이 내용이 죄인에게 주어질 하나님의 용서에 대한 함의를 담고 있다고 내다본다. R. C. Tannehill, *Luke*, ATC (Nashville: Abingdon, 1996), 102; 김득중은 ζωγρέω가 기본적으로 '생포하다'라는 뜻을 가지고 있는데, LXX에서는 '사람의 생명을 위험으로부터 구해낸다'라는 의미로 사용된 말인 점을 감안하여, 누가가 '사람의 생명을 구한다'는 뉘앙스를 담기 위해 특별히 이곳에서 이 용어를 사용했을지 모른다고 추측한다. 김득중, 『성서주석: 누가복음』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 (서울: 대한기독교서회, 1993), 294. 이 외에도 이와 유사한 이해를 가진 저자들의 저술은 많이 있는데, 그중의 일부가 이후 각주에서 추가로 소개될 것이다.

9) E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 12-13.

렇기에, 번역자는 어휘의 의미 가능성과 문법 구조뿐 아니라, 해당 표현이 텍스트 안 문맥 속에서 수행하는 담화적 기능, 그리고 번역본을 활용해 가는 우리의 상황성까지도 함께 고려해서 번역해야 한다. 이 논의에서 번역본을 비교하는 일은 곧 본문이 만들어 내는 의미 역량 및 가능성이 각 번역 속에서 어떻게 재구성되는지를 비교하며 살피는 작업이라 할 수 있다.

그러면 영어 번역본과 한국어 번역본을 차례로 검토하면서, 각각이 누가복음 5:10의 동사 ζωγρέω를 어떤 방향으로 이해하고 있는지를 살펴보자.

2.1. 영어 번역본

누가복음 5:10하반(ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν)에 대해, 주요 영어 번역본들은 다음과 같이 옮긴다.

RSV	henceforth you will be catching men
NIV	from now on you will fish for people
NAS	from now on you will be catching men
NLT	from now on you'll be fishing for people
KJV	from henceforth thou shalt catch men
ESV	from now on you will be catching men
NIRV(1996)	from now on you will catch people

영어 번역들은 대체로 두 흐름으로 모인다. 하나는 catch 계열이고, 다른 하나는 fish for 계열이다.

먼저 KJV, RSV, NAS, ESV 같은 번역본들은 대체로 "from now on you will be catching men/people"이라는 표현을 사용한다. 이 방식은 앞선 어업 장면과의 연결을 선명하게 유지한다. 독자는 자연스럽게 '물고기를 잡던 어부가 이제 사람을 잡는다'라는 의미 전이를 따라가게 된다. 그러나 문맥을 볼 때, 누가복음은 5:4-9에서 실제 어업 장면을 비교적 일반적인 어휘들로 묘사해 놓고, 정작 소명 선언에서는 신약에 단 두 번 등장하는 희귀 동사 ζωγρέω를 드러낸다. 그럼에도 번역이 이를 다시 "catch"로 고정해 버린다면, 본문 안에 존재하는 어휘적 전환 — 같은 '포획'이지만 성격이 다른 모종의 성질 — 이 번역 결과물에서 감지되지 않게 된다. 다시 말해 본문이 '여기서 뭔가 바뀐다'는 신호를 보내고 있음에도, 해당 번역은 그 변화를 충분히 드러내지 못하게 된다. 가능한 한 쉬운 읽기를 목표로 하는 New International Reader's Version(1996, 이하 NIRV)도 "you will catch people"로

단순화하여 표현할 뿐이다. 번역이 쉬워지면 쉬워질수록 가독성은 좋아질지 모르지만, 여전히 ζωγρέω가 가진 특수한 의미 결은 드러나지 않고 있다.

한편 NIV, NLT는 “fish for people”이라는 표현을 사용하여 어부로서의 활동 이미지를 더 전면에 세운다. 이 번역은 ‘잡다’라는 번역에 비해 보다 적극적으로 ‘물고기를 잡다, 혹은 낚다’라는 의미를 담는 번역이라 말할 수 있다. 어떤 점에서 이 번역은 “catch”보다 ‘포획’의 거친 뉘앙스를 완화하는 효과가 있을지 모르지만, 이 경우에도 여전히 어업 은유의 연속성 안에 머물고 있다.

정리하자면 영어 번역 전통은 각자가 번역 철학이 서로 다름에도 불구하고, 결과적으로 ζωγρέω가 만들어 내는 어휘적 긴장을 번역 안에서 직접 살리는 시도는 거의 전무하다고 평가할 수 있다. 읽기 쉽고 신학적으로 안정적인 표현을 확보한다는 의미는 있을지 모르지만, 본문이 형성하는 미묘한 의미 전환이 희석된 형태의 번역을 그저 공유하고 있다. 그렇다면 한국어 번역본의 상황은 어떠할까?

2.2. 한국어 번역본

한국어 성경 번역본들 역시 전반적으로 영어 번역의 흐름을 크게 벗어나지 않지만, 그 양상에는 나름의 특징이 나타난다.

『개역개정』	이제 후로는 네가 사람을 취하리라
『표준』	이제부터 너는 사람을 낚을 것이다.
『새번역』	이제부터 너는 사람을 낚을 것이다.
『현대인의 성경』(1985)	이제부터 너는 사람을 낚을 것이다.
『공동』	너는 이제부터 사람들을 낚을 것이다.
『공동개정』	너는 이제부터 사람들을 낚을 것이다.
『새한글』	이제부터는 그대가 사람들을 잡아 올릴 겁니다.

한국어 번역은 ‘잡다’와 ‘낚다’라는 두 축을 공유하지만, 실제 비중 면에서는 ‘낚다’가 훨씬 강하다. 이러한 경향은 독자를 ‘사람을 낚는 어부’라는 은유적 이미지 안에 깊이 머물게 하는 효과를 낳는다.

『개역개정』의 ‘취하다’는 겉보기에는 비교적 중립적인 단어다. 그러나 실제 독서 맥락에서는 앞선 어업 장면과 연결되면서 결국 ‘사람을 낚는다’는 관용적 이해로 수렴한다. 한자어 특유의 압축성과 고전적 울림은 있지만, ‘산 채로 붙잡다’라는 ζωγρέω의 의미 핵을 독자가 구체적으로 떠올리긴 어렵다.

반면 『표준』, 『새번역』, 『현대인의 성경』(1985) 등은 보다 직접적으로 “사

람을 낚을 것이다"라고 옮긴다. 이해는 쉽지만, 그만큼 소명 장면이 단순한 직업 은유의 전이 — 물고기에서 사람으로 대상만 바뀌는 사건 — 로 고정될 가능성도 커진다. 그 결과 ζωγρέω가 내포할 수 있는 '살려 두는 붙잡음'이나 '상태 전환'과 같은 뉘앙스는 익숙한 이해의 흐름 가운데 가려질 수 있다. 『공동』과 『공동개정』도 거의 동일한 흐름을 공유한다.

이러한 번역 경향은 학계의 번역 작업에서도 확인된다. 정훈택은 공관복음 병행 본문을 비교하기 위해 새롭게 번역한 작업에서 이 구절을 "너는 사람들을 낚을 것이다"라고 옮긴다.[10] 이는 공관복음 다른 본문과의 관련성 속에서 형성된 어업 이미지를 유지하려는 해석적 판단을 보여 주는 대표적인 사례라 할 수 있으며, 이 역시 ζωγρέω의 특별한 의미를 포착하지 못한 채 번역이 진행되었다고 볼 수 있다.

가장 최근 번역된 『새한글』은 '잡아 올리다'는 구어적 표현을 통해 가독성을 높이지만, 이 역시 큰 틀에서는 물고기 포획 이미지를 벗어나지 못하고, 해당 어휘의 독특한 뉘앙스가 희석된 채 번역되었다고 볼 수 있다.

2.3. 공관복음 패러다임과 번역의 관성

이처럼 영어와 한국어 번역본들이 공통적으로 어업 은유를 유지하면서 동시에 ζωγρέω가 갖는 독특한 의미의 결을 놓쳐온 일관된 경향성은 공관복음 병행 본문과의 관계적 독법 관례 속에서 이해될 필요가 있다. 마태복음 4:19와 마가복음 1:17은 모두 "사람을 낚는 어부(사람들의 어부)"라는 명시적 표현을 사용하면서 제자 소명을 어업 이미지로 규정한다. 이러한 병행 본문의 표현은 기독교 해석 전통 속에서 강력한 상징으로 자리 잡았고, 독자들은 자연스럽게 누가복음의 장면 역시 동일한 은유 구조 안에서 읽어 왔던 면이 있어 보인다.

그러나 누가복음의 서술은 미묘한 차이를 드러낸다. 누가복음은 마태복음과 마가복음이 공유한 "어부"라는 명사를 반복하지도 않고, 누가복음 인접 문맥 안에서 활용되는 '낚다/잡다'는 동사를 반복하지도 않는다. 대신 희귀 동사 ζωγρέω가 등장한다. 공관복음 연구가 보여 주듯, 복음서에는 공통 복음 전승을 공유하면서, 동시에 구성자 각자의 언어 스타일이 배어든 모종의 의도적 표현이 사용되었을 가능성이 함께 열려 있다.[11] 따라서 병행 본문

10) 정훈택, 『완벽한 비교를 위해 새로 번역한 병행사복음서』 (서울: 민영사, 2013), 63.

11) 참조. H. J. Ahn, *Finding the Synoptic Gospels' Construction Process: A Comparative-Linguistic Analysis of the Eucharist and Its Co-texts*, 44-52.

과의 유사성만을 근거로 의미를 동일시하는 접근은 누가복음 자료의 특성 혹은 누가의 서술 전략을 충분히 반영하지 못할 위험이 있다.

결국 질문은 다음과 같이 제기된다. 누가복음은 왜 제자들의 소명 기사인 누가복음 5:10에서 다른 병행 복음서와는 다른 동사를 품게 되었는가? 하나의 단락 안에서 드러나는 이러한 어휘 대비는 설명을 요구한다. 그간의 번역 전통이 그 대비를 번역 단계에서 충분히 드러내지 못한 채, 기존의 익숙한 어업 은유의 연장으로 회귀시켰다면, 이는 분명 재고되어야 한다. 이러한 문제를 보다 분명하게 살펴보기 위해, 다음 장에서는 ζωγρέω가 고전 그리스어 문헌과 성서 속에서 어떻게 사용되는지를 통시적으로 검토함으로써 그 핵심 의미를 정밀하게 규명해가고자 한다.

3. 고대 그리스어 텍스트 용례에서의 ζωγρέω 의미 범위

앞 장에서 번역본들을 살펴보면, 한 가지 공통점을 발견하게 된다. 누가복음 5:10의 ζωγρέω는 번역 과정에서 꽤 이른 단계부터 '낚다/잡다' 같은 익숙한 말로 정리 및 평준화되어 왔고, 그 결과 본문이 품고 있을 것으로 추정되는 미묘한 대비 — 곧 물고기 잡는 말과 사람을 향한 선언의 말 사이의 긴장 — 가 번역 속에서는 잘 드러나지 않는다는 점이다. 그래서 이 동사가 고대 그리스어 텍스트 안에서 어떤 의미로 쓰였는지에 대해 살필 필요가 있다. 특히 신약성경에서 ζωγρέω는 누가복음 5:10과 디모데후서 2:26, 두 번밖에 안 나오지 않기에, 신약 텍스트 분석만으로는 의미를 살피기 어렵다. 그렇기에 먼저 고대 그리스어 일반 문헌에서 이 말이 실제로 어떻게 쓰였는지를 확인해 보고, 그것을 일종의 '기준점'으로 삼는 것이 순서상 자연스러워 보인다. 이 작업을 하기 전에 먼저 주요 그리스어 사전에서 제시하는 ζωγρέω의 의미를 좀 살펴보고 진행하기로 하자.

3.1. 사전적 중심 의미: '산 채로 붙잡다'

주요 그리스어 사전들은 ζωγρέω를 '산 채로 붙잡다(to take alive)'로 번역하면서, 전쟁이나 사냥 같은 거친 상황에서, '죽이지 않고 생포하다(take captive instead of killing)'라는 뉘앙스를 가지고 있음을 드러낸다.[12] 여기서

12) 리델(H. G. Liddell) 등의 저자는 ζωγρέω를 "take, save alive, take captive instead of killing"으로 의미 제시하고 있으며, 이 단어가 죽이지 않고 산 채로 잡는 행위를 나타냄을 드러낸다.

중요한 포인트는 다음과 같다. 이 단어는 그냥 '잡다'가 아니라, 잡되 '살려 둔다'는 결과를 기본값으로 포함하는 '포획'의 의미를 지니고 있다. 다시 말해, 행위 자체보다도 '그다음 상태' — 곧 살아 있음 — 을 눈에 띄게 강조하는 동사다. 그래서 자연스럽게 죽음과의 대비가 이 단어에 붙어 있다. 특히 전쟁의 결과를 전할 때, '죽이다'와 '산 채로 사로잡다', 이 두 범주를 구분해 말하는 습관이 꽤 분명하게 나타나는데, ζωγρέω는 그중 후자에 해당한다.

3.2. 그리스어 고전 문헌 용례

앞서 살펴본 사전의 의미가 실제 예문들에서 어떻게 드러나는지, 그리스어 고전 중에서 호메로스부터 살펴보도록 하자.

3.2.1. 호메로스

호메로스의 『일리아스』에는 이런 구절이 나온다. ζώγρει, Ἀτρέος υἱέ, σὺ δ' ἄξια δέξαι ἄποινα.[13] 이는 이렇게 번역 가능하다. "아트레우스의 아들이여, 그를 죽이지 말고 산 채로 붙잡아라. 그리고 합당한 속전을 받으라." 여기서 '산 채로 붙잡는' 생포는 단순한 군사적 기술(記述)이 아니라는 것이 흥미로운 지점이다. '살려 두라'는 선택이 곧바로 ἄποινα, 그러니까 교환, 협상, 처분의 가능성과 연결된다. 죽이면 끝나지만, 산 채로 잡으면 그다음 이야기로 이어진다는 것이다. 여기서 생포는 죽음의 결말을 유보하는 행위이자, 이후 자신에게 유리한 어떤 보상을 받는 것과 연결된 행위로 이해 가능하다.

3.2.2. 투키디데스

투키디데스의 『펠로폰네소스 전쟁사』에서도 앞과 유사한 용례가 등장한다. ἄνδρας τε τοὺς μὲν ἀπέκτειναν, τινὰς δὲ καὶ ἐζώρησαν.[14] 이렇게 번역 가능하다. "사람들 가운데 어떤 이들은 죽였고, 어떤 이들은 산 채로 사로잡았다." 여기서는 ἀποκτείνω(죽이다)와 ζωγρέω(생포하다)가 병렬로 배치된다. 여기서 '생포'은 '죽임'과 매우 선명한 대조를 이루며, 의미 범주 면에서

H. G. Liddell, et al., *A Greek-English Lexicon*, 7th ed. (New York: Harper, 1883), 637; 다이어(J. H. Thayer)는 이 어휘가 '산 채로 잡다'(to take alive), '포획하다'(capture)라는 의미를 지닌다고 보았다. J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 4th ed. (Milford: Mott Media, 1977), 273.

13) Homer, *Iliad* 6.46.

14) Thucydides, *Historiae* 2.92.2.

전혀 다르게 서술된다. 전투 이후에 누군가는 죽었지만, 누군가는 살아남았다. 비록 붙잡힌 형태이지만, 살아남음이 강조되는 그 상황성을 동사 ζωγρέω가 묘사하고 있다.

투키디데스의 동일한 글에 등장하는 또 다른 구절을 보자. πλὴν ὅσον ἐκ τριῶν νεῶν οὓς ἐζώγρησαν.[15] 이렇게 번역 가능하다. "다만 그들이 세 척의 배에서 산 채로 사로잡은 자들만은 제외하고 …". 여기서도 강조점은 단지 '잡았다'가 아니라, 붙잡아 살아 있는 상태로 따로 분류되는 사람들이 있다는 점에 실린다. 다시 말해 ζωγρέω는 '획득'의 사실을 드러내기 위한 일반적 표현이 아니라, 살아남은 쪽을 별도로 표시하는, 일종의 표지와 같은 기능을 한다고 말할 수 있다.

3.2.3. 의미 망 정리

여기까지를 종합하면, 고대 그리스어에서 ζωγρέω는 대략 다음의 의미적 윤곽을 가진다고 정리할 수 있다. (1) 주로 전쟁, 폭력, 위기와 같은, 다분히 거친 상황에서 쓰인다; (2) 이 동사는 '죽임' 계열 동사와 대비적으로 사용되곤 한다; (3) 핵심은 '살려서 붙잡다', 곧 생명의 보존이다. 그런데 바로 여기서 누가복음 5장과 긴장이 생긴다. 해당 장의 흐름 속에 지속되는 표현인 물고기 포획은 사실 죽음과 소비를 전제하는 행위인데, ζωγρέω는 기본적으로 '살려 둔다'라는 의미를 품고 있다. 그러니 누가복음 5:10이 이 동사를 쓴 용례는 그저 대상만 물고기에서 사람으로 바뀌는 것 정도의 차이를 넘어설 가능성이 농후하다. 포획의 결론 자체가 바뀌는 발화, 즉 죽음으로 향하는 포획이 아니라 생명을 향한 포획의 의미를 암시하고 있다고 보는 것이 자연스러워 보인다.

다만, 여기서 너무 빨리 결론을 확정할 필요는 없다. 고전 용례는 어디까지나 언어 표현의 한 기준점을 제공한다 볼 수 있다. 이제 다음 단계로 칠십인역과 신약 본문에서 이 단어가 어떻게 활용되고 있는지 살필 필요가 있다. 이제 칠십인역과 신약 용례를 중심으로, 이 단어가 성경 담화 안에서 기존 문헌들의 의미가 유지되는지, 혹은 확장되는지, 그리고 이러한 관찰이 누가복음 5:10 번역에 어떤 함의를 주는지 등을 차근차근 살펴보자.

3.3. 칠십인역과 신약에서의 용례

앞에서 우리가 확인한 대로, ζωγρέω는 고전기에 대체로 '죽이지 않고 산

15) Thucydides, *Historiae* 7.23.4.

채로 붙잡다'라는 의미를 유지해 온 것으로 보인다. 그러면 성경 그리스어 — 특히 칠십인역과 신약 — 에서도 이 의미 구조가 그대로 이어지는가, 아니면 새로운 방향으로 나아가는가? 신약성경의 단어들은 상당 부분 칠십인역의 언어 감각을 바탕으로 활용되는 경향성이 발견되는 측면이 있기에,[16] ζωγρέω가 먼저 칠십인역에서 어떻게 사용되는지 살펴보고, 그다음에 신약 본문의 용례(딤후 2:26; 눅 5:10)를 비교하여 살펴보도록 하자.

3.3.1. 칠십인역

칠십인역에서 ζωγρέω는 자주 나오지는 않지만,[17] 나올 때는 대체로 분명한 의미 결을 유지한다. 대표적으로 민수기 31:18의 전쟁 서술에서 이런 명령이 나온다. πᾶσαν τὴν ἀπαρτίαν τῶν γυναικῶν ἥτις οὐκ οἶδεν κοίτην ἄρσενος ζωγρήσατε αὐτάς.[18] 이렇게 번역 가능하다. "남자와 동침하지 아니한 모든 여자는 너희를 위하여 살려 두어라." 여기서 ζωγρέω는 그냥 '구해 주라'라는 말이라기보다, 전쟁의 결과물을 나누는 차원의 말로 들린다. 이미 앞에서 남자들은 죽임을 당한 상태이고, 그다음에 '이 사람들은 살리라'라는 말이 이어진다. 그 구조는 대략 이렇다. (1) 죽임: 심판(혹은 전쟁의 처분)이 끝까지 간 상태; (2) 생포/생존: 죽음과는 확연히 다른 결과로서의 '살려 둠'. 그런데 여기서 주목해 볼 것은, 이 '살려 둠'이 그저 온정 넘치는 말만은 아니라는 점이다. 고대 전쟁 이야기에서 '살려 둔다'는 것은 단순한 자비의 행위라기보다는, 그 존재에 대한 처분 권한을 확보한다는 의미를 동반하는 경우가 많다.[19] 이렇게 볼 때, 이 문맥에서 ζωγρέω는 권한을 가진 자의 상황을 진술하는 표현으로 기능했을 가능성이 있다. 그럼에도 불구하고, 이 말은 분명히 '죽음'과 구별되는 상태 — 곧 살아 있음 — 를 명확히 드

16) 이러한 칠십인역의 언어적 감각이 신약 본문 구성에 영향을 준 것에 대한 유의미한 논의로서 다음을 참조하라: C. W. Jung, *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative*, JSNTSup 267 (London: T. & T. Clark, 2004).

17) 칠십인역에서 ζωγρέω는 민 31:18; 신 20:16; 수 2:13; 2 마카비 12:35에서 사용된다. 본고는 이 중 민 31:18과 수 2:13을 분석 대상으로 택했다. 본고에서 다루지 않은 나머지 케이스들을 간단히 살피면 다음과 같다. 신 20:16에서는 가나안 성읍들에 대해 "아무도 살아남게 하지 말라"라는 명령이 주어지는데, 이는 곧 ζωγρέω(산 채로 붙잡다)를 의도적으로 배제하는 명령으로, 이 동사가 본래 살려 두는 포획을 의미함을 역설적으로 드러낸다. 2 마카비 12:35에서는 전투 중 적을 죽이지 않고 ζωγρέω로 사로잡는 행위가 언급되는데, 이는 생존을 전제한 포획이 이후의 처분과 통치 권한 확보와 연결되는 전형적인 헬레니즘 전쟁 용례를 보여 준다고 볼 수 있다.

18) A. Rahlfs and R. Hanhart, ed., *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

19) Polybius, *Histories* 10.15.4-7. 여기서 폴리비우스는 전쟁 이후 적을 살려 두는 결정이 감정적 자비의 문제가 아니라, 전리품의 처리와 점령지 통치를 고려한 전략적 판단의 일부로 논의됨을 드러낸다.

러낸다. 이 단어가 가지고 있는 이러한 긴장은 다음 단계로 이어지며, 매우 의미심장한 여지를 남긴다고 말할 수 있다.

여호수아 2:13의 칠십인역 본문도 ζωγρέω의 의미 결을 보여 주는 중요한 본문으로 보인다. 라합은 정탐꾼들을 숨겨 준 뒤, 그들에게 자신과 가족의 생명을 보장해 달라고 요청하며 다음과 같이 말한다. καὶ ζωγήσετε τὸν οἶκον τοῦ ματρός μου καὶ τὴν μητέρα μου καὶ τοὺς ἀδελφούς μου καὶ πάντα τὸν οἰκόν μου καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν αὐτοῖς καὶ ἐξελεῖσθε τὴν ψυχήν μου ἐκ θανάτου.[20] 이는 이렇게 번역 가능하다. "내 아버지의 집과 어머니와 형제들, 곧 내 온 가족과 그들에게 속한 모든 것을 죽이지 말고 살려 두며, 내 생명을 죽음에서 건져 주십시오."

여기서 눈여겨볼 부분은 두 동사의 문법적 관계와 의미상의 흐름이다. 먼저 ζωγρέω(ζωγήσετε)는 라합의 가족과 그들에게 속한 모든 것을 목적어로 취하며, 전쟁 상황 속에서 그들을 죽이지 않고 살려달라는 요청을 표현한다. 이어지는 ἐξαιρέω(ἐξελεῖσθε)는 별도의 목적어인 τὴν ψυχήν μου를 취하면서, 화자 자신의 생명을 죽음에서(ἐκ θανάτου) '끌어내 달라'라는 보다 직접적인 구원을 호소한다. 이 문맥을 고려할 때, 여기서 ζωγρέω는 단순히 '살려 달라'라는 요구라기보다, 이미 죽음 쪽으로 기울어진 상황에서 개인의 건짐을 포함하여 집단적 보존을 요청하는 호소로 이해 가능하다.[21]

민수기에서는 ζωγρέω가 전쟁 이후의 '선택적 생존'을 가리키는, 다시 말해 권력의 언어에 가까워 보였다면, 여호수아 본문에서는 그 의미가 다소 완화되어 보호와 보존의 요청으로 사용된다. 그리고 여호수아 본문의 "죽음에서(ἐκ θανάτου)"라는 표현과 결합된 ἐξαιρέω 용례는 생명과 죽음의 경계에서 이루어지는 구출 행위를 더욱 선명하게 부각시킨다. 결국 본문은 생포(ζωγρέω)와 구출(ἐξαιρέω) 언어의 구별과 연결을 통해, 보존과 구원의 의미 층위를 점층적으로 확장하고 있다고 볼 수 있다.

물론 여기서의 ζωγρέω를 곧바로 '구원 언어'라고 단정하기는 좀 어려울 것이다. 이 용례들은 모두 전쟁 서사를 바탕으로 하고 있기 때문이다. 그럼에도 칠십인역 용례 분석에 관해 우리는 최소한 이렇게는 말할 수 있을 것이다. 여기서 ζωγρέω는 단순한 포획이 아니라 죽음에서 벗어나 살아 있게 되는 상태를 가리킨다. 이를 염두에 두면, ζωγρέω는 붙잡는 행위가 단순한

20) A. Rahlfs and R. Hanhart, ed., *Septuaginta*.

21) 이 지점에서 우리는 ζωγρέω 동사가 개인에 국한되기보다 공동체를 향해 유의미하게 사용될 수 있음을 확인하게 된다. 이 동사는 마치 물고기를 모으듯 여럿을 포획하는 외형적 특성을 지니면서도, 그렇게 모은 대상을 죽음에 이르게 하는 것이 아니라 오히려 살려 두는 결과를 지향한다는 점에서 독특한 의미 결을 드러낸다.

확보가 아니라 생명을 보존하는 방향으로 이해될 여지가 이미 칠십인역 본문 안에 마련되어 있다고 말할 수 있을 것이다. 특히 여호수아 2:13은 ζωγρέω가 ἐξαιρέω와 함께 사용되는 가운데, '생포'의 의미를 넘어 죽음에서 생명을 향한 이동으로서의 '구원'적 표현으로서의 가능성을 보여 주는, 유의미한 본문으로 간주될 수 있다.

3.3.2. 디모데후서 2:26

누가복음 5:10과 더불어 신약에서 ζωγρέω가 나오는 곳은 디모데후서 2:26뿐이다. καὶ ἀνἀνήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ εκείνου θέλημα. 이렇게 번역 가능하다. "그들이 마귀의 올무에서 벗어나 정신을 차리게 되기를 — 그의 뜻을 따르도록 그에게 산 채로 사로잡힌바 되고 있는 자들로서." 여기서 ἐζωγρημένοι는 ζωγρέω의 완료 수동 분사로서, 산 채로 잡힌 사건에 대하여 말하고 있는 화자의 시상적 현저성이 최전방 정보로 드러나는 지점이며, 이 동사가 수동태로 제시됨으로써 그 현저성의 무게가 더 실리고 있다.[22] 현저성뿐 아니라 의미상 산 채로 잡혀 있는 상태가 이어지는 진행적 요소도 더불어 살필 수 있는데, 그 상태는 매우 부정적으로 그려진다. 붙잡힌 바 된 상태로 살아는 있지만, 그 살아 있음이 자유가 아닌 지배(그것도 마귀의 지배)로 이어지는 형국이다. 이러한 용례는 ζωγρέω가 다만 긍정적으로 생명이나 구원을 함의하는 동사로 활용되지 않을 수 있음을 보여 준다. 오히려 이 동사는 살아는 있으나, 누군가의 지배 아래 놓인, 일종의 '포로 상태'를 표현하는 데 사용되고 있다고 할 수 있다.[23] 이것은 앞서 전쟁의 포로가 되어 자신을 사로잡은 자의 목적에 따라 그 생명의 목적성과 방향성이 사용될 수 있었던 것과 유의미하게 공명될 수 있다(비교. 민 31:18).

그런데 이 본문과 누가복음 5:10을 비교하여 읽을 때, 흥미로운 대비가 생긴다. 같은 동사가 디모데후서 2:26에서는 마귀의 붙잡음을 드러내고, 누가복음 5:10에서는 예수의 사명 선언으로 등장하고 있기에, 독자 입장에서는 이 대비에 대해 다음의 질문이 가능하다. '붙잡힘' 자체가 화두라기보다, 누구에게 붙잡히느냐, 그리고 그 붙잡힘은 어느 방향으로 작동하는가가 핵심 아닌가? 다시 말해, 지배의 주체가 바뀌는 전환이 여기서 핵심 사안으로

22) S. E. Porter, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Baker Academic, 2023), 613. 여기서 포터(S. E. Porter)는 ζωγρέω의 의미를 '산 채로 사로잡다'(take a captive alive)로 적절히 번역한다.

23) P. H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 549-550.

부각될 수 있다. 즉, 디모데후서 2:26은 의미상 '산 채로 붙잡혔는데, 그게 오히려 죽는 것보다 끔찍한 상태일 수 있다'라는 중요 함의를 지닌 것으로 보이며, 이는 누가복음 5:10에서의 ζωγρέω 용례와 연속성과 더불어 매우 큰 불연속성을 갖게 하는 대목일 수 있다.

3.3.3. 누가복음 5:10 번역

이제 핵심 논제인 누가복음 5:10 번역으로 들어가 보자. 본문은 다음과 같다. Μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν. 직역을 한다면 이렇게 번역 가능하다. "두려워하지 마라. 이제부터 너는 사람들을 산 채로 포획하는/붙잡는 자가 될 것이다." 여기서 주목할 만한 지점은 두 가지 정도로 보인다. 첫째, ζωγρῶν (현재 능동태 분사)는 '한 번 하고 끝'이 아니라, 앞으로 계속 이어질 정체성을 그리는 말처럼 보인다. 예수가 베드로에게 새로운 임무 하나를 던져 준다기보다, 그가 앞으로 어떤 방향성을 따라 살아갈지를 보여 주는 말로 이해 가능하다. 둘째, 이 말은 바로 앞의 어업 장면 위에 얹어져 있다. 어업은 기본적으로 '잡아서 먹는 것'이고, 결국 죽음과 소비가 따라온다. 반면 ζωγρέω는 본래 '살려서 붙잡다'라는 의미 결을 가지고 있으니, 이 흐름 속에서 모종의 어색함이 있다. 문맥이 만들어 내는 어색함은 이 말이 가지는 의미적인 강도를 더하는, 일종의 도드라짐을 만들어 내는 측면이 있다고도 말할 수 있다.

이러한 의미에서 누가복음 5:10은 '물고기 잡던 사람이 이제 사람도 잡는다'라는 정도로만 읽히기보다, 붙잡음의 결과가 전혀 달라질 것을 드러내는 선언으로 이해하는 것이 자연스러워 보인다. 다시 말해, 물고기 포획은 결국 죽음/소비로 가는 포획인 반면, 사람에 대한 ζωγρέω는 '살아 있게 붙잡는' 것으로서의 포획인 것이다. 이러한 극적 대비가 이 본문 흐름에 내재해 있으면서, 매우 유사해 보이나 전혀 다른 결과를 낳는 행위 간의 내용이 부각되는 측면이 있어 보인다.

3.3.4. 정리: 이것을 '생포 → 구원'이라고 말할 수 있나?

지금까지 살핀 ζωγρέω 용례의 의미를 정리해 보자. 지금까지 본 큰 흐름은 대략 다음과 같이 요약 가능하다.

(1) 고전 그리스어: 죽이지 않고 산 채로 붙잡다(생포)
(2) 칠십인역: 죽임과 구별되는 '살려 둠'(생명 유지)[24]

24) 그러나 앞서 살핀 대로 칠십인역의 용례는 민수기 맥락에서 권력/처분의 언어일 수 있으며,

(3) 디모데후서 2:26: 살아는 있으나 포로 된 상태(부정적 지배)
(4) 누가복음 5:10: 제자 사명 선언(붙잡아 생명을 주는 방향)

지금까지의 분석을 좀 더 자세히 정리하면, 다음의 표와 같이 표현될 수 있다.

<표 1> ζωγρέω의 의미 결 분석

텍스트	상황	의미
『일리아드』	전쟁	죽이지 않고 산 채로 생포함
『펠로폰네소스 전쟁사』	전쟁	죽임과 대비되는 생포
민 31:18	전쟁	죽이지 않고 살려 둠
수 2:13	생명 보호 요청	죽음에서 벗어나는 생존
딤후 2:26	영적 포로 됨	산 채로 포로 된 상태
눅 5:10	제자 소명	붙잡아 살게 함

이 흐름을 보면, 성경의 용례가 이 단어를 완전히 다른 말로 바꿔 버린 것이 아니라, 기존 의미의 뼈대를 유지한 채로, 그걸 어떤 방향으로 쓰느냐를 더 강하게 묻는 쪽으로 향해 온 흐름이 보인다. 그러니 '생포가 곧 구원이다'라고 단정하기는 어렵지만, 누가복음 5:10에서는 적어도 '살려서 붙잡는 붙잡음'이 어디를 향하느냐가 신학적으로 중요한 질문으로 이어질 수 있다.

그리고 이 지점은 우리가 이 부분을 번역할 때 반드시 고려되어야 할 지점이다. ζωγρέω를 그저 '낚다'라고 번역하면, 독자는 거의 자동으로 '잡아서 끌어올린다'는 어업 그림만 떠올리기 쉽다. 그런데 만약 누가복음이 굳이 ζωγρέω를 드러내며 '살아 있음'이라는 결을 제시하고 있다면, 번역은 그 의미 뉘앙스를 조금이라도 살려 주는 방향으로 가는 것이 적절해 보인다.

3.3.5. 번역을 향한 함의

여기까지의 논의를 번역으로 바로 연결하면, 필자는(너무 단정하지 않고 말하자면) 최소한 다음 세 요소가 우리 번역 논의 자리에 올라와야 한다고 본다. (1) 포획(붙잡음); (2) 생존(살려 둠); (3) 방향 전환(누구에게/어디로 붙잡히는가). 그래서 예를 들어, 이를 '낚다' 하나로 처리하는 번역은 편하긴 하지만, 이 세 요소 중 적어도 둘(생존, 방향 전환)을 독자에게 거의 전달하지 못할 가능성이 있다. 반대로 '산 채로 포획하다/생포하다'라는 번역은 해당 단어의 의미를 살리긴 하지만, 한국어 문장으로는 좀 거칠고 낯설 수

여호수아 본문에서는 살려 둠의 의미에서 구원을 향해 나아가는 모종의 단계적 흐름을 볼 수 있다.

있다. 그래서 (아직은 잠정적으로) 이런 식의 번역이 하나의 타협안이 될 수도 있다. '이제부터 너는 사람들을 붙잡아 살리는 자가 될 것이다.' 이 표현도 완벽하다고 단정할 수는 없지만, 적어도 '낚다'가 만드는 평면성에서 벗어나려는 시도는 된다.

3.3.6. 소결론

정리하면, 성경 본문 속에서 ζωγρέω는 이전의 용례와 단절되기보다, 그 본래 의미(살려서 붙잡음)를 유지한 채로 '그 붙잡음이 누구의 지배인가, 어떤 결말로 가는가'라는 질문을 더 강하게 만든다고 볼 수 있다. 누가복음 5:10은 바로 그 질문을 제자도의 언어로 끌고 들어오는 텍스트일 수 있다. 이제 다음 장에서는 이런 어휘적 관찰이 실제로 누가복음 5:1-11의 이야기 흐름 속에서 설득력을 얻을 수 있는지 — 즉, 해당 서사의 흐름이 정말 '죽음에서 생명으로의 방향 전환'을 이끌고 가는지 — 를 좀 더 입체적으로 확인해 보려 한다.

4. 누가복음 내러티브 안에서 ζωγρέω의 기능

앞 장에서 꽤 분명해진 것이 있다. ζωγρέω는 그냥 '잡다' 정도의 말이 아니라, '붙잡아 살게 하다'라는, '살림'의 결과를 강하게 부각시키는 단어로 이해 가능하다. 그런데 사실 단어의 기본 뜻만으로는 아직 부족한 점이 있다. 단어 자체 의미가 아무리 선명해 보여도, 그 단어가 이야기 속에서 어떤 자리를 차지하느냐에 따라 의미가 달라지기도 하고, 또 독자가 느끼는 의미 뉘앙스가 달라지기도 한다. 그래서 이 장에서는 누가복음 5:1-11 내러티브 안으로 들어가서, 이 동사가 실제로 어떤 역할을 하는지를 살펴볼 필요가 있다.

여기서 질문이 두 가지로 정리될 수 있다. (1) 누가복음은 5:10에서 왜 앞의 문맥에 따라 '(고기) 잡다' 계열 동사를 안 쓰고, 굳이 ζωγρέω를 사용하고 있을까? (2) 그 선택이 제자도를 어떤 성격으로 규정하는 걸까? 이 질문을 가지고 본문 내러티브의 흐름을 살펴보자.

4.1. 누가복음 5:1-11의 흐름과 5:10의 기능

피츠마이어(J. A. Fitzmyer)는 누가복음 5:1-11을 단순한 기적 이야기라기

보다, 소명 이야기로 읽는다.[25] 실제로 본문을 따라가 보면, 이 사건은 기적을 경험한 자들의 감탄으로 마무리되지 않는다. 오히려 기적은 사람을 특정한 인식의 자리로 몰아가고, 그 지점에서 예수의 말이 방향을 다시 설정하는 방식으로 전개된다.

이 흐름을 좀 거칠게 정리하면 이렇게 말할 수 있다. (1) 군중이 몰려오고, 예수는 가르친다(5:1–3); (2) 시몬은 "밤새 수고했는데(κοπιάω) 아무것도 잡지 못했다"(5:5)라고 말한다(이는 단순한 사실 보고라기보다, 실패의 축적을 드러내는 고백에 가까워 보인다); (3) 그러나 예수의 말에 따라 그물을 내리자, 상식의 한계를 넘어서는 포획이 일어난다; (4) 시몬은 이 앞에 기뻐하기보다 무너진다: "나는 죄인입니다; 나를 떠나소서"; (5) 바로 이 지점에서 예수는 "두려워하지 마라"라고 말하며, 곧이어 그들의 정체성을 다시 정의하는 말(ἀπὸ τοῦ νῦν ⋯ ζωγρῶν)을 덧붙인다; (6) 그리고 이 이야기는 그 어부들이 "모든 것을 버리고 따랐다"로 마무리된다.

이러한 전개 속에서 누가복음 5:10의 의미를 살피면, 이는 단순한 격려의 말이나 미래 직업에 대한 비유적 선언으로 보기 어렵다. 오히려 앞서 일어난 실패, 과잉된 포획, 죄인이라는 자기 인식, 그리고 두려움이라는 정서 전체를 재해석하면서, 그 의미를 앞으로의 삶의 방향으로 전환시키는 문장으로 기능한다고 볼 수 있다. 다시 말해, 누가복음 5:10은 본 단락 서사의 정점이면서 동시에 방향 전환의 축에 해당한다고 말할 수 있다. 보봉(F. Bovon) 역시 이 본문의 초점을 기적 그 자체가 아니라, 누가복음 5:10에 나타난 예수의 결정적인 말을 통해 제자도의 전환으로 수렴되는 데에 진정한 초점을 두어야 한다고 본다.[26]

이처럼 누가복음 5:10은 서사적으로도, 신학적으로도 하나의 '전환 문장'으로 읽힐 수 있는데, 우리가 계속 묻는 질문은 과연 이 문장이 실제로 어떤 의미 결을 가지고 있고, 어떻게 번역되는 것이 바람직한 것인가와 관련된다. 여기서 ζωγρέω 동사를 어떻게 번역할 것인가?

4.2. 문장 흐름을 따른 우리의 기대를 벗어나는 단어 출현

누가복음 5:1-11에는 어업 어휘가 정말 많이 나온다. 독자는 사실 이걸 읽

25) J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, AB 28 (New York: Doubleday & Company, 1979), 560.

26) 보봉(F. Bovon)은 ζωγρέω를 자세히 다루진 않지만, "산 채로 잡는다"(catch alive)로 번역하면서, 이 단어의 중심된 뜻을 자신의 번역에 담는다. F. Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2002), 170-171.

으면서 '아, 어부 이야기구나'라고 자연스럽게 생각하게 된다. 대표적인 예가 δίκτυα(그물), ἰχθύες(물고기), ἁλιεύειν(고기를 잡다) 같은 어업 세계의 언어, 그리고 κοπιάω(수고하다) 같은 노동 언어 등이 있다. 그런데 이 정도로 어업 어휘를 본문이 담고 있는 상황이라면, 예수가 베드로에게 "이제 사람도 잡아라/낚아라"라고 말할 때, 독자는 당연히 이전 문맥에서 사용된 '잡다/낚다' 계열 동사가 올 거라고 기대하게 된다. 예컨대 아주 단순하게 말하면 이런 식 말이다. "너는 사람을 낚을 것이다(ἁλιεύσεις ἀνθρώπους)."

그런데 누가복음은 우리의 이러한 기대를 벗어난다. 이 자리에 별안간 ζωγρέω가 나온다. 앞서 살폈지만, 이것이 누가가 취한 자료에서 온 것인지, 누가 자신의 의도인지에 대해서는 단정하기 어렵다. 다만, 누가가 어휘 선택을 통해 의미의 결을 조정하는 데 능숙한 저자라는 점을 생각하면, 자신이 받은 복음 전승을 받는 과정에서 이를 특별한 목적으로 취했을 가능성은 충분히 생각해 볼 수 있다. 그린(J. B. Green)도 이 본문이 앞으로 제자들이 하게 될 일의 성격이 이전과 얼마나 달라질지를 드러내는, 생명과 자유를 주는 존재로의 이행을 담은 본문으로 이해한다.[27] 그러니까 겉으로는 어부 이야기의 연속이 유지되는데, 정작 핵심 의미는 이전과는 다른 층위로 옮겨 가는 셈이다.

4.3. 포획의 역설: '잡히는 것'이 죽음이 아니라 생명으로 가는 길?

앞서 살펴본 내용을 좀 정리해 보자. 어업의 본질은 사실 분명하다. 잡힌 물고기 → 결국 죽음 → 소비. 그러니까 이런 어업 용어인 '낚는다'라는 은유적 표현을 그대로 사람에게 옮기면, 말이 좀 이상해지기도 한다. 물론 설교 전통 속에서는 '사람을 낚는다'가 선교를 뜻하는 관용어처럼 굳어져 있어서, 우리가 그 이상함을 잘 못 느끼고 지나가긴 한다. 그런데 누가복음이 여기서 특수어휘 ζωγρέω를 드러내고 있는 상황에서, 우리는 그 이상함을 그냥 덮어두지 말고 끈덕지게, 진지하게 물어봐야 할 것이다. "왜 이 단어인가?", "같은 포획인데, 그 결과는 같은가?" 마샬(I. H. Marshall)은 ζωγρέω의 칠십인역 용례를 들어 설명하면서, 위기에 있는 자를 살리고 구하는 사명이 이제 제자들에게 주어진 것이라 이해할 수 있음을 명료하게

27) 여기서 그린(J. B. Green)은 이 부분이 갖는 의미에 대해, 제자들이 더 이상 그저 시장에 죽은 고기를 잡아 파는 어부의 존재가 아니라, 사람들을 붙잡아 "자유"를 주는 일을 하는 사람으로 그 존재가 완전히 달리 부름을 받는 사건에 대해 말한다. 그린은 ζωγρέω를 "capture alive"로 번역함으로써 그 안에 담긴 '산 채로 포획한다'라는 의미를 적절히 드러낸다. J. B. Green, *The Gospel of Luke*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 234-235.

드러낸다.[28]

그러니 이러한 초점에서 볼 때, 누가복음 5:10의 선언은 '대상이 바뀌었다(물고기 → 사람)' 정도로 끝나는 게 아니라, 포획의 결과가 뒤집히는 전환을 암시하고 있는 것으로 보는 것이 적절해 보인다: 죽음으로 가는 포획(어업의 상식) → 생명 쪽으로 붙드는 포획(제자도의 방향). 이것이 바로 본문이 만들어 내는 역설이다. 이는 누가복음 19:10 같은 누가의 큰 주제('잃어버린 자를 찾아 구원')와도 연결될 가능성이 있어 보인다.

4.4. "두려워하지 마라" 그리고 ζωγρέω

누가복음 5:10하반에서 예수의 말은 Μὴ φοβοῦ(두려워하지 마라)라는 짧은 명령으로 시작한다. 이 표현은 성경의 용례상, 어떤 정서적 위로의 관용구라기보다는 하나님의 결정적 개입이나 소명과 맞물려 등장하는 발화로써 자주 사용된다. 실제로 누가-행전에서도 이 표현은 반복적으로 나타나며(눅 1:13; 1:30; 행 18:9), 그때마다 이를 듣는 자의 삶의 방향이 새롭게 설정되는 전환점으로 기능하곤 한다. 이런 점을 고려하면, 여기서 "두려워하지 마라"를 단순히 "마음을 진정하라"는 위로의 말로 축소해 읽기는 어려워 보인다. 오히려 이는 "이제부터 너는 다른 방식으로 살아가게 될 것이다"라는 선언적 언명으로 보는 것이 적절해 보인다.

이 점은 공관복음 간의 비교에서도 더욱 분명해진다. 마태복음과 마가복음에서는 동일한 장면에서 예수의 소명 발화가 "나를 따라오라"는 직접적인 명령으로 제시되지만(마 4:19; 막 1:17), 누가복음에서는 그 자리에 "두려워하지 마라"가 놓인다. 이는 누가복음이 제자 소명의 출발점을 단순한 추종의 요구가 아니라, 기존 자기 이해의 붕괴와 그에 따른 두려움의 문제로 설정하고 있음을 시사한다. 다시 말해, 누가복음에서 소명은 단지 두려움의 해소가 아니라, 두려움이 발생한 자리에 대한 재해석을 통해 시작된다고 말할 수 있다.

바로 이 지점에서 뒤이어 나오는 ζωγρέω가 상당히 결정적인 역할을 하는 것으로 보인다. 이 동사는 예수님의 제자가 '앞으로 하게 될 어떤 일 하나'를 지시하는, 단지 어떤 기능적 과업의 언급이라기보다, "이제 너는 이런 존재로 살아가게 될 것이다"라는, 제자의 정체성에 대한 재정의를 담은 문장으로 보인다. 예수의 말은 시몬이 경험한 실패, 지나치게 많은 물고기 포

28) I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 205. 여기서 마샬(I. H. Marshall)도 ζωγρέω를 "산 채로 취하다"(take alive)라고 적절히 번역한다.

획, 그리고 "나는 죄인입니다"라는 자기 인식 전체를 새로운 의미망 속에 다시 배치하면서, 이를 앞으로 있게 될 삶의 급진적 방향 전환과 연결한다.

복(D. L. Bock) 역시 이 대목을 해설하면서, 제자도의 핵심을 단순한 직무 변화가 아니라 예수의 사명에 참여하여 사람들을 하나님의 통치가 작동하는 영역 안으로 이끄는 소명으로 설명한다.[29] 이러한 해석은 ζωγρέω가 제자들이 그저 앞으로 '무엇을 하게 될 것인가'의 문제가 아니라, 정체성의 측면, 즉 제자는 과연 '어떤 존재가 될 것인가'의 문제와 직결되어 있음을 보여 준다. 따라서 누가복음 5:10에서 Μὴ φοβοῦ와 ἔσῃ ζωγρῶν은 단지 위로하고 일을 맡기는 차원의 이질적인 두 가지 요소가 아니라, 하나의 연속된 발화 안에서 제자의 정체성을 새롭게 정의해 가는 예수의 작업으로 이해 가능하다.

4.5. 누가-행전의 거시적 서술과 붙드는 '힘'의 방향

좀 더 넓은 문맥에서 보면, 누가-행전은 반복해서 "말씀"이 사람들에게 그저 전달되는 게 아니라, 사람들을 붙들고, 공동체를 움직이고, 역사를 앞으로 거세게 밀고 가는 장면을 자주 그리고 있음을 보게 된다. 다음의 구절이 대표적이다. "하나님의 말씀이 자라 갔고(확장되었고), 예루살렘에서 제자의 수가 크게 늘어났다"(행 6:7); "이와 같이 주의 말씀이 능력으로 자라 가며(강력히 확장되며), 힘을 떨쳤다"(행 19:20). 여기서 말씀은 단지 정보가 아니라 일종의 힘이다. 즉, 말씀을 다만 정보의 매개가 아니라, 사건을 생성하는 주체로 이해하는 방향성이 이 사도행전의 흐름에서 드러나고 있다.

이러한 맥락에서 말씀은 그저 '전해지는 것'이라기보다 스스로 '작동하는 것'에 가깝다. 말씀이 선포되고 수용되는 자리에서 사람들의 삶의 방향과 공동체의 궤도가 재편되고, 그 결과로서 새로운 역사적 국면과 차원이 열리기 때문이다. 여기서 누가는 이를 어떤 물리적인 강제력으로 묘사하지 않지만, 그의 서술은 말씀이 사건을 만들어가고 이루어간다는 모종의 인식을 품고 있다고 말할 수 있다.

이 관점에서 보면, 누가복음 5:10은 한 제자의 소명 장면에 머무르지 않고, 누가-행전 전체의 전개를 예고하는 프로그램적(programmatic) 선언으로 읽힐 수 있다. 이 지점에서 우리는 지금까지 유보해 두었던 질문, '자료의 반영인가, 아니면 서술자의 의도인가'라는 질문을 다시 제기하게 된다. 적어도 이 본문에 나타난 특이한 표현(ζωγρέω)은, 누가-행전의 구성자인 누가가 의도적으로 배치한 서술 장치로 이해할 가능성을 열어 준다고 본다. 여

29) D. L. Bock, *Luke 1:1-9:50*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1994), 460-461.

기서 제자들은 단지 가르침을 전달하는 존재가 아니라, 말씀이 작동하는 흐름 속에서 사람들을 생명과 하나님 나라의 방향으로 붙드는 매개가 된다. 곧, 누가-행전의 큰 흐름에 비추어 볼 때, 누가복음 5:10의 ζωγρέω는 사도행전에서 말씀이 공동체와 역사를 움직이는 힘으로 전개될 것을 압축적으로 제시하는 표현으로 이해될 가능성이 있다.

4.6. 번역의 문제로 돌아가서: '낚다'의 장점과 그 한계

여기까지 누가복음 5:1-11의 내러티브 흐름을 따라온 뒤, 이제 ζωγρέω의 번역 문제로 다시 돌아가 보자. 만약 이 동사를 '낚다'로 옮긴다면, 앞선 어업 장면과의 이미지적 연속성은 분명하게 살아난다. 독자는 제자 소명을 기존 어부의 경험과 자연스럽게 연결 지어 이해할 수 있고, 본문의 은유 구조 역시 비교적 쉽게 파악할 수 있다. 그러나 바로 그 지점에서 문제가 발생한다. '낚다'라는 번역은 어업의 이미지를 또렷하게 보존하는 대신, 본문이 만들어 내는 핵심적인 의미 전환 — 곧 죽음에서 생명으로, 지배와 포획의 논리에서 구원의 방향으로의 전환 — 을 평면화할 위험을 안고 있다. 게다가 현대 한국어에서 '낚는다'는 표현이 사람에게 적용될 때, 부정적 뉘앙스를 동반하는 경우가 적지 않다는 점을 고려하면, 이러한 우리 언어 사용의 잔향이 본문 해석에 의도치 않게 스며들 가능성을 배제하기 어렵다.[30] 이와 비교할 때, '붙잡아 살리다'와 같은 표현은 한국어 사용자에게 다소 낯설게 들릴 수 있다. 그러나 이 표현은 최소한 세 가지 의미 요소 — 포획(붙잡음), 생존(살려 둠), 그리고 방향성(결국 어디로 가는가) — 를 동시에 붙들어 두려는 시도로 기능한다. 물론 이 역시 번역에 있어 최종적 해답이라고 단정하긴 어렵다. 다만 지금까지 살핀 누가-행전 내러티브의 흐름을 고려할 때, ζωγρέω를 단지 '낚다' 혹은 '취하다'로 보는 번역은 본문이 지닌 흐름과 그 속에서의 의미 방향성을 충분히 반영하지 못한다. 이런 점에서 최근 『새한글』이 제안한 '잡아 올린다'라는 번역은, 문제의식 차원에서는 주목할 만한 시도로 평가할 수 있을 것이지만, 여전히 한계가 있어 보인다.

4.7. 소결론

앞선 논의를 종합해 보면, 누가복음 5:10에서 ζωγρέω는 단순한 비유적 표

30) 실제로 현대 우리 말에서 '낚였다'라는 말은 '속았다', '잘못 걸려들었다' 등의 의미로 부정적으로 사용되곤 한다.

현이나 은유가 아니라, 이야기 전체를 '기적 이야기'에서 '제자도 선언'으로 돌아서게 하는 기능을 수행하는 표현이라고 할 수 있다. 이 동사는 마치 경첩처럼, 앞선 어부들의 실패와 과잉된 물고기 포획, 그리고 죄인이라는 자기 인식을 뒤로한 채, 앞으로 예수의 제자 된 자들의 삶의 방향을 새롭게 여는 역할을 한다고 말할 수 있다.

중요한 점은, 이 전환의 방향이 단순한 직업 변경이나 역할 이동에 있지 않다는 것이다. 누가복음이 그려내는 전환은 죽음 쪽으로 흐르던 포획의 상식적인 방향성을 도리어 생명 쪽으로 이끄는 새 방향이요 새 물결이라 하겠다. 따라서 예수의 제자란 한 편으로는 사람을 '붙잡는' 존재이지만, 그 붙잡음은 사람을 상실케 하거나 지배하는 방식이 아니라, 오히려 '생명'으로 옮겨 놓는 역할을 하는 존재임이 드러난다. 또한 이 어휘는 사탄의 지배에서 하나님의 지배로, 그 붙잡힘의 방향성이 완전히 달라짐 역시 담고 있다. 이 점에서 ζωγρέω는 누가복음이 말하는 제자도의 핵심을 압축적으로 드러내는 동사라고 할 수 있다.

이제 다음 장인 결론부에서는, 본 논문에서 제시한 관찰과 논의를 종합하여 ζωγρέω의 한국어 번역에 적용할 수 있는 몇 가지 원칙 혹은 제안을 정리해 볼 것이다. 아울러 단일 번역어만으로 이러한 의미 전환을 충분히 전달하기 어렵다면, 주석이나 각주가 어떤 방식으로 해석적 보완 장치가 될 수 있는지도 함께 제안하고자 한다.

5. 종합 및 번역의 최종 제안

본고는 누가복음 5:10에 사용된 ζωγρέω의 번역 문제를 검토하기 위해, 크게 네 가지 경로를 따라 논의를 전개해 왔다. 곧 (1) 주요 번역본의 경향 분석, (2) 사전적 정의에 대한 검토, (3) 고대 그리스어 문헌과 성경 내 용례 분석, (4) 누가복음 5:1-11 및 누가-행전 전반의 내러티브 흐름에 대한 고찰이다. 이 네 갈래의 논의를 종합할 때, 최소한 한 가지 점이 비교적 분명히 드러난다. 누가복음의 ζωγρέω가 단순히 '잡다'나 '낚다'로 평면화하기에는 의미 결이 분명히 다른 동사라는 점이다.

기존 번역본의 추이를 보면, 영어와 한국어를 막론하고 이 동사는 대체로 '낚다' 혹은 '잡다/취하다' 계열로 번역되어 왔다. 이러한 선택은 분명 장점을 지닌다. 앞선 어업 장면과의 연결이 자연스럽고, 교회 언어로도 이미 익숙하기 때문이다. 그러나 바로 그 익숙함 때문에, 본문이 의도적으로 만

들어 내는 방향 전환 — 곧 죽음 쪽으로 흐르던 포획의 논리가 생명 쪽으로 뒤집히는 전환 — 이 번역 과정에서 충분히 표현되지 못할 가능성이 존재한다. 말하자면, 해당 번역에 습관적으로 익숙해질수록, 텍스트가 지닌 모종의 긴장이 약화되거나 배제될 수 있다.

사전을 통한 어휘 검토 역시 이러한 문제의식을 뒷받침한다. 주요 사전들은 ζωγρέω를 일관되게 '산 채로 붙잡다'로 설명하며, 고전 그리스어 문헌에서도 이 동사는 흔히 '죽이다' 계열의 동사들과 대비되면서, 붙잡음의 결과가 '삶'으로 이어지는, 꽤 분명한 구분점을 갖는 방향성 안에서 사용된다. 다시 말해, 이 동사는 '붙잡는다'는 행위 자체보다도, 붙잡힌 이후에 생명이 유지된다는 결과를 중요하게 표시하는 성격을 지닌다.

이러한 의미 경향은 칠십인역과 신약의 용례에서도 확인된다. 예를 들어, 여호수아 2:13에서 라합은 자신의 생명을 죽음에서 건져 달라는 구체적 요청 이전에 ζωγρέω 동사를 통해 가족을 "살려 두라"라고 요청하는데, 이를 통해 죽임과 명확히 구별되는 '생존'이라는 결과적 범주에 해당 단어가 놓임이 분명히 드러난다. 디모데후서 2:26에서는 사람들이 마귀에게 '산 채로 사로잡힌' 상태가 ζωγρέω 동사를 통해 묘사되는데, 이들은 육체의 생명은 붙어 있으나 타자(마귀)의 지배 아래 놓인 비참한 존재로 그려진다. 이러한 용례들은 ζωγρέω가 단순한 생존을 넘어, 붙잡힌 이후 지속되는 상태와 지배의 방향까지 함축하는 결과 중심적 동사임을 보여 준다. 이 점에서 ζωγρέω는 구원과 종속이라는 상반된 결과 모두를 품을 수 있는, 일종의 양가적 표현이라 할 수 있다.

이러한 의미 기반을 바탕으로 누가복음 5:1-11의 내러티브를 다시 읽을 때, ζωγρέω는 단순한 어업 뉘앙스의 표현을 넘어서는 기능을 수행하는 것으로 보인다. 누가복음의 구성자 누가는 여기서 어업 관련 어휘들을 충분히 배치한 뒤, 결정적인 순간에 다른 동사를 선택함으로써 이야기의 방향을 전환하고 있는 것으로 보인다. 물고기를 잡는 행위가 결국 죽음과 소비로 귀결되는 포획이라면, 제자들에게 맡겨진 '포획'은 그 반대 방향 — 곧 생명 쪽 — 으로 향하는 것으로 읽힐 여지가 있다. 이러한 전환은 '잃어버린 자를 찾아 구원'하시는 누가복음의 구원론적 방향(눅 19:10)과도 긴밀하게 공명한다고 볼 수 있다.[31]

---

31) 본 논문은 누가복음에 나타난 ζωγρέω 동사 자체가 곧 '구원'을 의미한다고 주장하는 것은 아니다. 오히려 눅 5:1-11의 내러티브 구조 — 특히 두려움-소명 공식, 베드로의 죄인 고백, '이제부터'라는 정체성 전환 선언, 그리고 누가-행전 서사 전체의 프로그램적 구조 — 속에서 이 동사가 '생명을 향한 붙잡음'이라는 방향으로 해석될 가능성과, '구원'을 향한 함의를 가질 가능성을 제시하는 것이다.

이상의 논의를 종합할 때, 한국어 번역은 최소한 두 가지 기준을 함께 고려할 필요가 있다. 첫째, 앞선 어업 장면과의 내러티브적 연속성을 쉽게 끊어 버리지 말 것; 둘째, 동시에 '포획의 결과가 생명'이라는 역설적 방향을 가능한 한 드러낼 것. 이 기준 아래에서 본 논문은 ζωγρέω의 의미를 가장 직접적으로 드러내는 번역으로서 '산 채로 붙잡는 자'를 제안한다. 다만 이 표현은 한국어 본문으로 사용하기에는 다소 직역적이므로, 각주나 주석 형태로 제시하는 것이 현실적일 것이다. 실제 본문 번역으로는 '붙잡아 살리는 자'라는 번역을 하나의 대안으로 제안하고자 한다.

물론 어떤 번역도 원어의 의미를 완전히 등가로 옮길 수는 없다. 그러나 번역은 적어도 본문이 지향하는 방향을 반영하고 붙들어야 한다. 만일 ζωγρέω가 실제로 '살려 두는 포획'이라는 의미 결을 포함한다면, 이를 단순히 '낚다'로 평준화하는 번역은 누가복음이 담고 있는 이 특징적인 어휘가 만들어 내는 신학적 긴장을 충분히 반영하지 못할 가능성이 크다.

6. 나가는 말

이미 앞서 중요한 정리는 하였으니, 이제 논의를 마무리하며 본고의 연구가 지닌 요지와 함의를 간단히 생각하고자 한다. 사실 이 연구의 핵심은 ζωγρέω라는 단어 하나를 어떻게 번역할 것인가에만 있지 않다. 이는 누가복음이 그려내는 제자도를 어떻게 이해할 것인가라는 더 넓은 질문과 맞닿아 있다. 누가복음에서 제자는 사람을 '붙드는' 존재로 묘사되지만, 그 붙잡힘은 어떤 억압이나 소모, 혹은 죽음으로 이끄는 행위가 아니다. 오히려 붙잡히는 자를 생명의 영역으로 옮겨 놓는 사건으로 이해될 필요가 있다.

이러한 관점에서 볼 때, ζωγρέω는 누가복음이 이해하는 제자도의 본질을 매우 압축적으로 드러내는 동사라 할 수 있다. 제자는 사람을 붙들되, 그 붙잡음은 기존의 포획 논리를 반복하는 것이 아니라, 기존의 논리를 뒤집는 방식으로 살아간다. 죽음으로 향하던 흐름을 생명 쪽으로 전환시키는 이 역전의 지점에, 누가는 ζωγρέω라는 다소 낯선 동사를 다분히 의도적으로 배치했다고 볼 수 있다.[32] 이 동사가 사용되는 목적은 풀어보면, "예수께서 우리를 택하시고 우리로 하여금 사람들을 예수께 이끌며 그들에게 참 생명과 자유를 누리게 하는 그 삶으로 이끄"시기 위함이라 말할 수 있다.[33]

---

32) 물론 누가가 이 특수 어휘를 전승 및 자료를 통해 받아 전하고 있을 가능성을 완전히 배제할 수는 없다고 본다. 그 가능성에 대해서는 7번 각주를 참조하라.

33) 안호준, 『누가복음 관찰과 적용』 (대전: 한국침례신학대학교출판부, 2026), 168.

결론적으로 본 논문은 한국어 성서 번역이 우리에게 익숙하게 사용되어 온 전통적 흐름을 유지하는 데에 머물기보다, 누가복음이 ζωγρέω라는 독특한 어휘를 통해 만들어 내는 방향성과 역전성을 좀 더 분명히 드러내는 쪽으로 조정될 필요가 있음을 제안하며 글을 맺고자 한다.

<주제어>(Keywords)
누가복음 5:10, ζωγρέω, 번역, 포획 은유, 생명.
Luke 5:10, ζωγρέω, translation, capture metaphor, life.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 8일)

<참고문헌>(References)

Rahlfs, A. and Hanhart, R., eds., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, 2nd ed, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

강대훈,『누가복음』, 서울: 홍성사, 2022.

김두석, "로마서 14:1–2와 15:1의 '믿음이 약한 자'와 '믿음이 강한 자' 번역에 대한 고찰",「성경원문연구」54 (2024), 148–171.

김득중,『성서주석: 누가복음』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석, 서울: 대한기독교서회, 1993.

슈라이너, T. R.,『누가복음』, 홍병룡 역, ESV 성경 해설 주석, 서울: 국제제자훈련원, 2023.

안호준, "공관복음서 '저자'의 '의도' 표현의 적실성 탐구",「신약논단」31:1 (2024), 1-34.

안호준,『누가복음 관찰과 적용』, 대전: 한국침례신학대학교출판부, 2026.

정훈택,『완벽한 비교를 위해 새로 번역한 병행 사복음서』, 서울: 민영사, 2013.

Ahn, H. J., *Finding the Synoptic Gospels' Construction Process: A Comparative-Linguistic Analysis of the Eucharist and Its Co-texts*, LBS 26, Leiden: Brill, 2024.

Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press, 1961.

Black, M., *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 2019.

Bock, D. L., *Luke 1:1-9:50*, BECNT, Grand Rapids: Baker, 1994.

Bovon, F., *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2002.

Chung, W., *Translation Theory and the Old Testament in Matthew: The Possibilities of Skopos Theory*, LBS 15, Leiden: Brill, 2017.

Fitzmyer, J. A., *The Gospel According to Luke I-IX*, AB 28, New York: Doubleday & Company, 1979.

France, R. T., *Luke*, TTC, Grand Rapids: Baker, 2013.

Gibbs, Jr., R. W., *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Green, J. B., *The Gospel of Luke*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Homer, *Iliad.*

Jung, C.-W., *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative*, JSNTSup 267, London: T&T Clark, 2004.

Kövecses, Z., *Metaphor: A Practical Introduction*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 2010.

Lakoff, G. and Johnson, M., *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Liddell, H. G., et al., *A Greek-English Lexicon*, 7th ed., New York: Harper, 1883.

Marshall, I. H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Nida, E. A. and Taber, C. R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 1969.

Polybius, *Histories.*

Porter, S. E., *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Baker Academic, 2023.

Porter, S. E., "θαυμάζω in Mark 6:6 and Luke 11:38: A Note on Monosemy", *Biblical Ancient Greek Linguistics* 2 (2013), 75-79.

Ricoeur, P., *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, R. Czerny, et al., trans., Toronto: University of Toronto Press, 1975.

Ringe, S. H., *Luke*, WBC, Louisville: Westminster John Knox, 1995.

Ritchie, L. D., *Metaphor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Silva, M., *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Rev. ed., Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Soskice, J. M., *Metaphor and Religious Language*, Oxford: Clarendon, 1985.

Tannehill, R. C., *Luke*, ATC, Nashville: Abingdon, 1996.

Thayer, J. H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 4th ed., Milford: Mott Media, 1977.

Thucydides, *Historiae.*

Towner, P. H., *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

de Vries, L., "Translations of the Bible and Communities of Believers: A Historical and Functional Perspective on Translating the Bible",「성경원문연구」23 (2008), 172-195.

<Abstract>

Reconsidering the Translation of ζωγρέω in Luke 5:10: From the Metaphor of Capture to the Direction of Life

Hojoon J. Ahn
(Korea Baptist Theological University)

This article reconsiders the verb ζωγρέω in Luke 5:10 through a comprehensive examination of its translation history, lexical evidence, Greek literary usage, and narrative function within the third Gospel. Most English and Korean translations render the expression as: “to catch/fish for people,” a choice that preserves the surface-level fishing metaphor but risks flattening the verb’s semantic force and obscuring its distinctive nuance.

Across Greek literature, ζωγρέω does not simply denote the act of capturing; rather, it more specifically refers to taking an enemy alive — that is, refraining from immediate killing while placing the captured individual under the captor’s subsequent authority and control. This result-oriented sense is attested in the Homeric war narratives, where a clear distinction is maintained between “killing” and “taking alive,” and similarly in Thucydides, who also contrasts those slain with those captured alive. A similar semantic nuance appears in the Septuagint (e.g., Num 31:18, Jos 2:13) and in the New Testament (2Ti 2:26), where ζωγρέω consistently implies both survival and the ensuing condition of those captured.

When read within the narrative framework of Luke 5:1–11, the use of ζωγρέω signals a subtle yet decisive shift in meaning. While the third Gospel retains the imagery of fishing established in the preceding scene, it simultaneously redirects its telos. The capture of fish ordinarily culminates in death; by contrast, the disciples’ newly assigned form of “capture” is oriented toward life. In this sense, ζωγρέω may be understood as a programmatic expression within the Lucan narrative, reframing the concept of discipleship not as an extension of domination, loss, or destruction, but as participation in a life-giving movement aligned with God’s salvific purpose.

Furthermore, this lexical choice may reflect either the preservation of a distinct strand within the Synoptic tradition or a deliberate narrative decision by Luke to

articulate the transformative nature of the disciples' mission. In either case, the verb introduces a meaningful semantic tension that is often obscured in translation traditions shaped by the parallel expressions found in Matthew and Mark.

Accordingly, translation should aim not only at lexical correspondence but also at preserving the narrative and theological direction embedded in the verb. Renderings such as "you will capture people alive" or "you will capture people for life" better reflect this dynamic than the conventional "catch/fish for people." The translation of ζωγρέω, therefore, is not merely a lexical decision but a hermeneutical one, shaping how discipleship and mission, and the life-giving character of the gospel are understood within the Gospel according to Luke.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 186-224
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.186
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『구약촬요』의 번역 및 신학적 특징과 국어학적 고찰

김창주*

1. 들어가며

『구약촬요』(1899)는 한국기독교의 최초 창세기 번역임에도 오랫동안 그 역사적 진실과 가치에 대한 평가에서 소외된 채로 있었다.[1] 민영진이 1990년 성공회신학대학 도서관에서 발견된 『구약촬요』에 대하여 「성서한국」과 「기독교사상」에 두 차례 간략하게 소개한 바 있다.[2] 한편 2024년 대한성공회 소속 사제 남우희는 "대한성공회 초기문헌2"라는 기획으로 『구약촬요』를 출간했다. 왼쪽에 『구약촬요』의 한문과 한글 번역을 가로쓰기로 싣고, 다른 쪽에 『구약촬요』 한글을 현대문체로 풀어 가톨릭 『성경』(2003)의 해당 본문을 위아래에 배치하였으며 뒤에 해설을 달았다.[3] 일각에서 『구약촬요』와 먼저 발행된 『조만민광』을 쌍둥이로 간주한다. 실제 두 책의 편집과 체계가 거의 똑같다. 이 점에서 이덕주의 『조만민광』 연구는 『구약촬요』 분석과 연구에 중요한 근거자료다.[4]

* Chicago Theological Seminary에서 히브리 성서학으로 박사학위를 받음. 현재 한신대학교 명예교수. qimchangjoo@hs.ac.kr.

1) 정중호, 『한국 성경 300년: 번역과 해석의 역사』 (대구: 계명대학교출판부, 2022), 441. 참고로 한자 문화권에서 '창세기'(創世記)라는 명칭은 8세기 경교의 '혼원경'(渾元經), 18세기 예수회의 '조성경지총론'(造成經之總論), 19세기 '신조만물서'(神造萬物書), '창세역대전'(創世歷代傳) 등으로 불리다가 현재로 자리 잡았다.

2) 민영진, "성공회신학대학에서 발견된 <구약촬요>", 「성서한국」 36:2 (1990), 15-19; 민영진, "최근에 발견된 희귀본 성경 <구약촬요>", 「기독교사상」 385 (1991), 157-166.

3) 남우희, 『<구약촬요舊約撮要>: 우리나라 최초의 창세기 번역』 (서울: 성공회출판사, 2024).

4) 이덕주, "성공회 발췌성서 <조만민광> 연구 - 제3의 성서로서의 기능과 의미", 『그리스도와

이 글은『구약촬요』출현의 역사적 맥락과 번역의 특징을 분석하여 본래 기획 의도가 무엇인지 논의하고, 동시에 국어학적 사료로서 가치를 제시하는 데 그 목표를 둔다. 이를테면 최초의 창세기 번역이 왜 실제로는 발췌문의 성격을 띠는지, 고요한(高要翰) 주교가 한국 선교를 위해 어떤 목표로 이 책을 발행했는지 등을 규명하는 연구가 될 것이다. 19세기 한반도는 열강이 치열하게 대결하는 각축장이었다. 국제정세의 소용돌이 한가운데서 조선은 한편으로 격랑에 휩싸인 혼란과 공포의 현장이었으나 다른 한편으로 조선 선교의 꿈이 넘실대는 희망의 동산이기도 하였다. 이와 같은 격전지에서『구약촬요』는 한국교회가 피워낸 창세기의 첫 열매가 되었다.[5)]

2. 대영국종고성교회와 한글 성서

2.1. 꿈틀거리는 19세기 한반도와 한글

노쇠한 조선은 19세기 말 안팎에서 조여 오는 거센 저항에 마지막 몸부림을 하고 있었다. 병인양요(1866), 신미양요(1871), 거문도 점령(1885), 을미사변(1895)과 아관파천(1896) 등은 외부에 의해, 임오군란(1882), 갑신정변(1884), 동학혁명과 갑오개혁(1894), 독립협회 결성(1896) 등은 내부에 의한 큼직한 사건들로 한순간도 안심할 수 없었다. 이렇듯 어수선한 가운데서도 조미통상수호조약(1882)으로 입국한 선교사들의 활동은 새로운 활기를 불어넣고 있었다. 즉 기독교의 전파 과정에서 한글의 재발견이라는 뜻밖의 호재를 만나 새로운 분위기가 조성되고 있었다. 마침내 고종은 1894년 "모든 공문서를 국문으로 작성하라"라는 칙령을 내린다. 조선 사회에 줄곧 음성적으로 쓰이던 한글이 개방 정책과 맞물리며 양지로 나오게 된 것은 한글로 작성된 기독교 문서의 증가 및 확산이 크게 일조한 덕이었다. 즉 고종의 한글 사용 칙령은 이와 같은 역사적 상황 인식 위에서 가능한 것이었다.

그렇다고 모든 공문서가 한글로 작성되지 않았다. 식자층에서는 여전히 한문을 선호했기 때문이다. 1892년 장로교는 모든 문서를 한자에서 벗어나 순한글로 작성한다는 방침을 정한 바 있다. 은둔의 왕국에 복음을 전하려

겨레문화』2 (서울: 기독교문사, 1987), 273-301.

5)『구약촬요』를 한국교회의 처음 창세기 번역이라고 주장하면 곧장 이견이 제시될 수 있다. 왜냐하면 1898년「죠션크리스도인회보」에 창세기 일부 번역되었고, 이미 가톨릭『고경』과『성교감략』에 발췌 및 요약 형식으로 일부 소개되었기 때문이다.『구약촬요』가 창세기 완역이 아니지만 1899년 단행본으로 출간되었다는 점에서 "창세기의 첫 열매"라고 말할 수 있다.

는 선교사들은 예외 없이 한글을 발견하고 한글성서 번역과 보급에 힘을 기울인다. 무엇보다 '쉬운 글'로 접근한다는 선교의 원칙에서 출발한다.[6] 선교사들은 한글이 배우기 쉬운 글이라는 점과 이미 조선 사회에 통용되었던 한글의 확산 가능성을 확인한 것이다.[7] 로스 팀이 만주에서 『예수셩교누가복음젼셔』(1882)를 필두로 『예슈셩교젼셔』(1887), 성경번역자회의 『신약젼서』(1900), 『구약젼셔』(1911) 등 연이은 한글 성서가 발간되며 영역을 넓혀갔다. 이따금 한자를 섞어 『'선한문'(鮮漢文) 신약전서』(1906), 『선한문 관주 성경전서』(1926) 등은 한문과 한글을 혼용하는 방식으로 한자 선호 대상의 독자를 겨냥하였다.[8]

대한성공회는 처음부터 성서 번역에 '제3의 길'을 제시하고 있었다. 곧 한문-한글 대역본(對譯本)이다. 1899년 발간된 『구약촬요』는 1894년의 『조만민광』처럼 한문 본문을 먼저 새기고 한글 번역을 뒤에 붙였다. 한글 성서의 흐름을 따르면서도 자칫 '웃음거리가 되지 않으려고' 한문을 중시하는 식자들을 선교 목표로 삼은 전략이었다.

2.2. 종고성교회와 『구약촬요』

한국 선교 초기 성공회의 명칭은 '영국성교회,' '대영국종고성교회,' '종고성교회'(宗古聖教會) 등으로 불렸다. 1908년 7월 「종고성교회월보」가 창간되어 1910년 8월 「대한성공회월보」로 바뀌면서 줄곧 '대한성공회'가 자리를 지켜왔다. 옛 이름 '종고성'은 낯설다. 내막을 살펴보면 초창기 선교팀의 정체성과 관련된 개념으로 파악된다. 또한 『조만민광』과 『구약촬요』의 출현 및 구성, 번역 맥락을 이해하는 데도 맞물린 명칭이다. '종고(宗古)'에서 한자 종(宗)은 근원, 으뜸, 정통을, 고(古)는 문자적으로 '오래 계승된'을 의미하니 '종고성교회'는 '정통을 계승하는 오래되고 거룩한 교회'란 뜻이다. 비슷한 맥락에서 가톨릭교회가 '구약'을 '고경'(古經) 또는 '고성경'(古聖經)으로 칭한 바 있다. 초기 영국성공회가 '宗古성교회'로 표방함으로써 여러 유파 중 하나가 아니라 사도의 정통을 계승하는 교회, 초대 기독교로부터 전승되는 공교회, 그 전통과 신앙을 유지 및 표방한다는 자부심을 드

6) 김동진, 『헐버트의 꿈, 조선은 피어나리』 (서울: 참좋은친구, 2019), 84. 동학 농민군의 '폐정개혁안 12조'에 포함되지 않으나 통문의 '쉬운 글,' '편한 글,' '백성이 아는 글,' '속인의 글' 등은 한글을 가리킨다.

7) 1998년 발굴된 이응태(李應台, 1556-1586) 부인의 한글 편지, 2011년 유성의 15세기 무관 나신걸(羅臣傑, 1461-1524)의 한글 편지는 조선 시대 부녀자뿐 아니라 일반인들 사이에 한글이 상당히 보급되었다는 증거다.

8) 고종의 한글 칙령 선포 후 25년이 지난 "기미독립선언문"은 국한문을 혼용했다.

러낸 것이다. 이렇게 영국성공회는 16세기 중세 교회개혁 전통을 견지해 오다가 1830년대 한 차례 계기를 맞는다. 이른바 '옥스퍼드 운동'이다. 옥스퍼드 대학 중심의 "하나의 거룩하고 사도적 공교회"를 주창하며 '전례적 교회(High Church)'의 회복을 확인하였다.[9] 그 결과 영국성공회는 예전 중심의 교회를 강조하였고 그 후예들이 조선 선교의 기치를 들고 한반도에 들어온 것이다.

영국성공회는 1880년부터 조선의 실체를 파악하고 점차 선교의 필요성을 인식하였다. 영국은 조선의 지정학적 위치를 러시아 견제 및 중국, 일본, 러시아를 잇는 동아시아 요충지로 보고 1885년 거문도를 '임시 점령(?)'했다. 그러나 2년 후 전략적으로 퇴각했지만 조선 선교 가능성을 수용하는 선에서 물러난 것이다. 이때 영국 해군 군종 예편을 앞두고 조선 선교의 꿈에 부푼 한 사람이 있었다. 코르프 신부(C. J. Corfe, 1843-1921), 한국명 고요한. 1889년 11월 1일 캔터베리 대주교로부터 조선 교구 초대 주교로 서임되었다. 옥스퍼드 대학 출신으로 옥스퍼드 운동의 영향을 받은 그는 '전례적 교회'의 위상과 사도적 교회 전통을 조선에 세우기 위해 1890년 "Michaelmas Day," 곧 성 미가엘 축일 9월 29일 조선에 입국하였다.[10] 대한성공회의 출발점이다. 놀랍게도 고요한 주교는 출항하기 전 선교를 위한 두 가지를 준비하였다. 하나는 1890년 7월 영국에서 한국 최초의 영문 선교지 <朝鮮, *The Morning Calm*>을 발간하기 시작했고, 다른 하나는 인쇄기를 구입하여 먼저 배편으로 보낸 것이었다.[11] 주교 서품을 받은 후 선교 단체 SPG의 후원으로 모교 옥스퍼드 대학에서 강연회를 열고 그의 선교 포부를 다음과 같이 밝혔다.

> 내가 하려는 첫 사업의 하나는 조선어 기도서를 발행하는 것입니다. … 교회가 교리를 가르치기 위해서는 먼저 교회의 권위 있는 문서를 출판하고 조선 지식인들과 영국 신학자들에 의해서 진지하게 검토되어야 합니다.[12]

---

9) C. B. Faught, *The Oxford Movement: A Thematic Study of the Tractarians and Their Times* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2003).

10) 이재정, 『한국성공회사개관』 (서울: 대한성공회출판부, 1980), 5-6.

11) 런던에서 발행한 <朝鮮, *The Morning Calm*>은 영국성공회가 한국 선교를 위해 창간한 선교지다. 고요한 주교의 선교 소식, 조선 역사 및 문화 소개, 더 나아가 아프리카, 아시아 등지의 성공회 선교 현황을 소개하는 저널로서 1890년 7월 월간으로 나중에 계간지로 1939년 7월(240호)까지 발행하였다.

12) C. J. Corfe, "Bishop Correspondent Letters" I (1889), 2. SPG (The Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts)는 1701년 설립된 영국성공회 해외 선교 단체로 고요한 주교와 조선 선교를 후원하였다. 이경호 주교(1959 ~)의 증언에 따르면 고요한 주교의 재정 상태가 여의찮

고요한 주교의 입국 다음 해 1891년 4월 13일 해군 채플린들이 기증한 인쇄기가 도착하자 뛸 듯이 기뻐했다. 그 벅찬 감격을 소상히 적어 기증자들에게 <朝鮮, *The Morning Calm*>을 발송했다. 그가 옥스퍼드 대학 강연회에서 밝힌 대로 처음부터 문서(Tractates) 선교에 역점을 두고 있었다. 조선 선교의 첫 번째 공식 인쇄물이 『조만민광』(1894)이었고 창세기를 간추린 『구약촬요』(1899)가 두 번째다. 두 책은 내용상 신약의 네 복음서와 사도행전의 핵심과 창세기의 요약에 해당한다.

『구약촬요』에 대한 본격적인 평가에 앞서 인식해야 할 점이 있다. 어느 지역이든 초기 선교의 가장 큰 관심사는 성서의 현지어 번역이다. 그렇다고 전체 성서를 번역할 역량은 부족하니 기독교의 핵심을 전달할 수 있는 발췌 번역이나 낱권 번역을 시도하게 된다. 조선에서도 가톨릭과 성공회는 발췌를, 개신교 쪽에서는 낱권 번역에 중점을 두었다. 고요한 주교는 성서의 완역보다 문서 선교에 역점을 두고 '전례적 교회'의 실현을 목표하였다. 그의 문서 선교에 대한 분명한 목표 의식은 『구약촬요』와 『조만민광』의 조선어 번역 과정에서 저본(Vorlage) 문제를 심도 있게 다루지 않게 된 요인이었다. 오로지 '전례적 교회'를 위한 기독교 문서 준비에 한 걸음씩 다가간 것이다.

중국의 성공회는 말씀 중심의 로우 처치 계열과 전례 중심의 하이 처치 계열이 공존하고 있었다. 앞에서 언급한 바와 같이 옥스퍼드 운동의 영향을 받은 고요한 주교는 '전례적 교회'를 세우기 위한 작업으로 '조선어 기도서' 발행을 중요하게 여겼다. 곧 성무일과(daily office) 및 전례적 교회를 위한 독서 본문이 시급하다고 판단한 것이다. 그는 『조만민광』 출간 후에 비로소 1896년 12월 25일 조선인을 위한 미사를 드렸다. 조선어 미사 자료 없이 전례적 교회, 곧 '종고성교회'의 전례와 사도성을 확보할 수 없다고 본 것이다.[13] 『구약촬요』를 비롯한 각종 미사 자료를 차례로 출판한 점에서 전례 중심의 교회에 대한 고요한 주교의 입장은 확고하고 일관되었다. 곧 그의 선교 출발에 앞서 문서 선교의 중요성을 강조한 이유이기도 하다(옥스퍼드 강연을 참고하라). 고요한 주교는 『조만민광』의 출간 이후 다음과 같이 평가하였다.

> (성 마가복음 분량의) 책이 처음 발간되었습니다. 복음서와 서신서를 영어로 번역하고 약 5년 동안 공부한 끝에, 셰레셰프스키 주교, 버든 주교, 위원회본 등 다양한 중국어 버전을 참조하고 한국 학자들의 도움으로 이루어진 것입니다. 『조만민광(Lumen ad Gentium Revelationem)』은

아 독신 선교사를 우대하였으며 미국과 캐나다 교회의 협력을 구할 정도였다.

13) C. J. Corfe, The Bishop's Letter, *The Morning Calm* 72 (1897), 36.

> 문자대로(Ipsissima verba) 성서와 기독교의 근본 역사를 사실대로 포함하고 있습니다. … 이 문서(Tractate)의 번역에 성직자들이 독자적으로 참여했으며 선교회의 가장 뛰어난 학자이며 주교가 지명한 Mark Napier Trolloppe 신부가 개정 편집자로서 한문과 한글을 최종 확인하고 주교의 권위로 출판되었습니다.[14]

그가『조만민광』의 성격을 Tractate로 묘사한 점을 주목해야 한다. 만약 성서 번역에 역점을 두었다면 기독교 일반 문서를 가리키는 Tractate라는 표현은 어울리지 않는다. 중세에 이 개념은 문자적으로 '소책자'로 옮길 수 있으며 주로 학문적, 법적, 철학적, 신학적 맥락에서 다룬 특정 주제에 관한 탐구를 가리켰으나 근대에는 기독교 일반문서를 지칭하는 광범위한 의미로 쓰였다. 가까운 예로 '대한기독교서회'의 영문명이 현재 The Christian Literature Society of Korea지만 창립 당시(1890)에는 The Korean Religious 'Tract' Society로 표기된 점을 상기해 보라.[15] 더구나 고요한 주교가『조만민광』을 한 번은 Tractate, 다른 한 번은 lesson-book으로 표기한 것은 성서라는 권위보다 전례적 교회를 위한 독서 본문으로 간주한 것으로 평가할 수 있다. 그렇기에 그는 존 버든의 <구약과략>에 의존하며 조선어 성서 번역, 정확히는 '성서 일과' 확보에 힘쓴 것이다. <구약과략>은 제목에서 알 수 있듯 전체 내용을 요약한 것으로『구약촬요』의 출판 의도나 고요한 주교의 선교 전략에 부합한다. 무엇보다 두 책의 성격이 상당히 흡사하다. 우선 성서에 대한 절대적 신앙보다 '전례적 교회'를 위한 예배 자료라는 점이다.[16]

---

14) C. J. Corfe, *Anglican Church in Corea: Being Documents, Original and Translated, Issued by Authority during the Episcopate of the First Bishop of the Church of England in Corea between 1889 and 1905* (Seoul: The Seoul Press, Hodge & Co. 1905), 22.

15) 트롤로프 주교(M. N. Trollope)는 예수 그리스도의 생애를 다룬 책 Life of our Blessed Lord를 tract로 언급하는 대목이 나오는데 전도 문서를 뜻한다. M. N. Trollope. *The Church in Corea* (London: Mowbray & Co., 1915), 44.

16) 남우희,『<구약촬요舊約撮要>: 우리나라 최초의 창세기 번역』, 268-270.

3.『구약촬요』의 체제와 편집적 특징

3.1. 서지 사항과 편집 체제



<그림 1>,『구약촬요』의 표지

『구약촬요』는 1899년 대영국종고성교회가 상하 2권 1책으로 발행하였다. 국내의 세 기관이 소장하고 있다. 연세대학교 국학자료실 소장본, 국립중앙도서관의 이미지 파일, 성공회대학교도서관이다. 본문은 일련번호 없이 단원별로 상권은 창세기 1-35장까지 24단락으로, 하권은 37-50장까지 11

단락으로 압축 또는 발췌 번역으로 창세기 50장 1533절 중 852절 분량이며 창세기의 요약본에 해당한다. 먼저 한문과 한글로 제목을 싣고 나중에 한문 본문과 한글 번역을 차례로 띄어쓰기 없이 '세로쓰기'로 편집하였다.

서지사항을 살펴보면 겉표지에 舊約撮要가 붓으로 쓰였고, 다음 장 첫 줄에 天主降生一千八百九十九年, 두 번째 줄에 큰 글씨로 舊約撮要, 세 번째 줄에 大韓光武三年己亥 大英國宗古聖教會新刊이 인쇄되었으며 한글 표제는 없다. 고종은 1897년 10월 12일 '대한제국'의 황제로 등극하며 '광무'라는 독자적인 연호를 쓰기 시작한다. '광무 삼년'이니 서력으로 1899년에 해당한다. 본문은 110장 220면, 11행 21글자로 구성되었고 책의 크기는 세로 25.3㎝ 가로 16.2㎝이다.

3.2. 번역 원칙과 '대역본' 편집

한국교회 초기(1882-1911) 번역은 중역(重譯)의 시대였다.[17] 성서 번역을 히브리어 원문이 아니라 영어나 한문본을 한국어로 옮기는 경우다. 성공회는 조선 선교가 다른 교파에 비해 늦은 상태였으나 번역 원칙과 목표는 분명하였다.

> ① 번역자는 조선어 교사의 도움을 받아 구술한다.
> ② 언문 초역은 번역자가 직접 작성하고 교사가 정서한다.
> ③ (기존 번역된) 신약성서를 사용해서는 안 된다.
> ④ 번역자가 모르는 낱말은 선택하기 전에 영어나 그리스어와 일치하는지 검토해야 한다.
> ⑤ 번역자와 교사의 의견이 일치하지 않을 때 교사의 의견을 채용하고 번역자의 견해를 첨부한다.[18]

위 원칙은『조만민광』의 번역 과정에 적용된 지침이지만『구약촬요』에도 같은 방식으로 진행되었고 그리스어 대신 히브리어를 확인하였을 것이다. 한편 당시 대부분 성서 번역이 '쉬운 글'을 선택한 것과 달리 한문 본문과 한글 번역을 나란히 배치한 '대역본' 편집이 흥미롭다. 고요한 주교는 1893년 8월 '주교 서신'에서 조선 사회의 한자와 한글 활용의 차이를 간파하고 성서 번역의 길을 다음과 같이 제시한다.

---

17) 민영진,『성서가 우리에게 오기까지』(서울: 대한기독교서회, 1997), 46.
18) C. J. Corfe, "Lumen ad Revelationem Gentium", *The Morning Calm* 46 (1894), 50-51.

> 조선 사람이 말할 때는 자신들의 언어로 하지만 식자 계급의 독서는 주로 한자로 쓰인 책만을 읽습니다. 조선인의 구어 곧 입말은 로마자 알파벳 만큼 쉬운 글자로 적은데 그 입말을 살린다면 대부분 조선 사람이 읽을 수 있을 것입니다. 이를 '언문(En Moun)'이라 합니다. 그러나 식자 계급은 이 언문 알파벳 쓰기를 경멸하며 서찰이나 공식 문서에서는 항상 한자를 사용하고 그들이 읽는 책 역시 중국 학자들의 책과 같은 한문입니다. 그러므로 우리가 적은 메시지가 식자들에게 국한되지 않고 경멸거리가 되지 않으려면 한자와 언문 둘 다 사용해야 합니다.

『구약촬요』의 번역 취지는 분명하다. 조선인이 읽기 쉬운 '언문'으로 성서를 옮긴다면 양반층의 관심을 끌 수 없다고 판단하여 한문과 한글로 병기(倂記)한 것이다. 고요한 주교의 설득은 계속된다.

> 중국어 고전 문체로 된 성경 번역본이 한두 가지 있는데 조선 유학자들이 높이 평가합니다. 우리가 만들려는 성서의 한문은 이 중국어 번역본에 기초를 두고 언문 부분은 여기 교사의 도움을 받아 한문에서 조선어로 번역해 문장을 마련해 가면 됩니다. 준비되면 한문과 언문이 교대로 한 줄씩 보이게 인쇄될 것입니다. 이런 한문-언문 교차 편집 방식은 조선인들의 서당에서 보는 책과 같은 방식입니다.[19]

트롤로프(M. N. Trollope)는 일본에서도 마찬가지로 한자가 "공식적, 외교적 문서"에 활용되지만, 점차 '언문'(vulgar script)이 증가하면서 두 문자를 함께 쓰는 방식이 유행한다고 고요한 주교의 입장에 동조한다.[20] 고요한 주교는 본래 한문 한 줄에 한글 번역 한 줄로 편집하려는 것이었다. 그러나 『조만민광』과 『구약촬요』는 문단 중심으로 한문과 한글 번역을 배치하여 출판하였다.

당시 장로교는 1892년 네비우스의 '삼자정책'(三自政策)과 함께 '모든 종교문서는 순한글로 작성한다'고 천명한 바 있다.[21] 그러나 고요한 주교는 조선의 문서가 대부분 한자로 작성된다는 현실을 인정하고 한글 번역 위주의 선교사들의 방침과 달리 '한문-한글'이라는 '제3의 길'을 선택한 것이다. 한영균은 '漢文-한글 對譯本'으로 부른다.[22] 여기서 한문과 한글로 인쇄하

19) C. J. Corfe, "The Bishop's Letter", *The Morning Calm* 42 (1893), 173.

20) M. N. Trollope, *The Church in Corea*, 24.

21) C. C. Vinton, "Presbyterian Mission Work in Korea", *The Missionary Review of the World* XI:9 (1893); 민경배, 『韓國基督敎會史』, 신개정판 (서울: 연세대출판부, 2000), 198-199에 번역문이 소개되어 있다.

22) 한영균, "종고성교회(宗古聖敎會) 간행(刊行)의 국어사(國語史) 자료(資料)에 대하여", 「언

는 대역본(diglot) 또는 '병용'은 섞어 쓰는 '혼용'과 구분되어야 한다. 예컨대 이수정이 1884년 일본 요코하마에서 출간한『현토한한신약성경(懸吐漢韓新約聖書)』은 후자에 해당한다. 즉 한문 성경에 이두식(吏讀式) 토(吐)를 붙여 발행한 것으로 한 문장에 한문과 한글이 뒤섞여 있다. 한문의 뜻을 명확히 하면서 독송의 편의를 위해 한국어 토씨를 붙이던 전통적 읽기 방식이다. 그러나『조만민광』과『구약촬요』는 한문을 먼저 쓰고 한글 번역을 뒤따라 인쇄한 '한문 한글' 병기이다. 이미 펜윅의『요한복음젼』(1891), 이창직의『牖蒙千子』(1907), 마펫의『眞理便讀三字經』(1908) 등도 같은 방식으로 인쇄한 기독교 문서들이다.

3.3.『구약촬요』와 한글 표기

3.3.1. 띄어쓰기

당시까지 한글 문서와 서적에 띄어쓰기는 시행되지 않았다.『예수셩교젼셔(1887)』,『ᄉᆞ민필지(1889)』,『조만민광(1895)』 등이 대표적이다. 한자 문화권의 영향 때문이지만 한글은 띄어 쓰지 않아도 해독하는 데 큰 어려움이 없다. 한국어의 종결 어미, 예컨대 '다, 까, 서, 네, 오' 등이 문장의 끝을 명확하게 해주기 때문이다. 그러나 낱말과 낱말 사이를 띄어 쓰던 서구인에게 띄어쓰기 없는 문장은 상상하기 힘들었다. 존 로스(John Ross)는 <조선어 첫걸음 *Corean Primer*>(1877)에서 한글에 없는 띄어쓰기와 가로쓰기를 과감히 적용하였다. 윤치호(1865-1945)는 1896년 영문 잡지 *The Korean Repository*에 한글의 띄어쓰기를 공식적으로 제안했다.[23] 같은 해 4월「독립신문」이 띄어쓰기를 공적 문서로서는 처음 선보였다. 이후 H. G. 아펜젤러의「죠션크리스도인회보」(1897년 2월), H. G. 언더우드의「그리스도신문」(1897년 4월)이 띄어쓰기를 수용했다. 한글 성서로는 피득의『시편촬요』가 1898년 띄어쓰기를 적용한 번역본이다. 이처럼 띄어쓰기가 점차 보급되는 상황이었지만『조만민광』의 편집 체제를 따르는『구약촬요』(1899)는 전통적인 방식을 취하였다. 흥미롭게도『구약촬요』에 띄어쓰기를 반영한 본문이 들어 있다. "요습의모든형이그아오요습을팔아에집도로보냄이라"는 25번째 단락의 제목을 붙이고 그 밖의 본문과 달리 띄어 쓰고 있다. 시작하는 줄의 처음 두 칸을 비우고 첫 문장은 띄어쓰기 없이 기록하고 열두 아들에

어사실과 관점」32 (2013), 1-36.

23) 윤치호, "Commas or Spacing," *The Korean Repository* (1896)에서 띄어쓰기가 처음 공론화된 것으로 보인다. 장창일, "한글 띄어쓰기 최초 창안자는 헐버트 아닌 윤치호,"「국민일보」 2024. 10. 9.

관해서는 한 사람씩 소개하며 앞뒤로 한 칸을 비웠다.

> 야고보의아ᄃᆞᆯ이십이형뎨ㅣ니그일홈을아ᄅᆡ긔록ᄒᆞ노니 쟝ᄌᆞ는류변이오 ᄎᆞᄌᆞ는시메온이오 삼ᄉᆞ는리위오 ᄉᆞᄌᆞ는유다오 오ᄌᆞ는셰부륜이오 륙ᄌᆞ는이ᄉᆞ갈이오 칠ᄌᆞ는단이오 팔ᄌᆞ는갓이오 구ᄌᆞ는아셜이오 십ᄌᆞ는납타리오 십일ᄌᆞ는요슙이오 십이ᄌᆞ는변야민이라(창 35:23-26).

비록 완전한 띄어쓰기에 미치지 못하나 고요한 주교 팀이 한글의 새로운 쓰기 방식에 대하여 어느 정도 고려하고 있었다는 것을 보여주는 대목이다.

한편『조만민광』이 보여준 '부분적' 띄어쓰기가『구약촬요』에 나타나지 않는다.『조만민광』은 로스의『예수셩교누가복음젼셔』와 같이 신적 호칭(divine names), 곧 '주', '천주', '성신', '예수' 다음에 한 칸을 비워둔다. 경의를 표하는 동양의 기록 예법으로 격자(隔字)다.[24] 유대교 전통에 따르면 거룩한 신명 네 글자를 본디 발음 대신 '아도나이'라고 읽거나 The LORD라고 번역하는 것과 궤를 같이 하는 예법이다. 한글 성서가 계속 번역되면서 1933년 조선어학회가 한글맞춤법 통일안을 제정함으로써 띄어쓰기가 공식적으로 자리 잡기 시작하였다.[25] 그러나 가로쓰기는 요원했다. 1945년 조선교육심의회가 가로쓰기를 결의한 후 1961년『개역한글』이 비로소 세로쓰기에서 가로쓰기 시대로 진입할 수 있었다.[26]

3.3.2. 문단표기

『구약촬요』는『조만민광』처럼 본문의 장과 절을 표식하지 않았고 후자의 영문본에 장과 절 표기가 들어 있다. 띄어쓰기는 없지만 문단의 구분은 표기한다. 곧 옛날식 단락 구분 표시인 각설표(各設標) O를 활용한 것이다. 여타의 구두점, 곧 쉼표, 마침표, 물음표 등은 전혀 쓰이지 않았다.

3.3.3. 지명・인명 표기

성서의 인명이나 지명은 동양의 독자들에게 생소할 수밖에 없다. 고요한

---

24) 대두법(擡頭法)은 '왕을 앞으로 들어올린다'는 뜻으로 '대두'는 문장 중에 왕이 언급되면 새로운 줄에 적는 방식이다. 이응호, "최초의 한글성서「예수셩교누가복음젼셔」",『국어교육』44/45 (1983), 432-435를 보라. 이덕주, "성공회 발췌성서 <조만민광> 연구 - 제3의 성서로서의 기능과 의미", 283.

25) "최초로 한글 띄어쓰기, 존 로스 선교사로부터 시작되다", 국립 한글박물관 소식지(2017. 2.); 로스는 <조선어 첫걸음>에서 한글 아래 발음기호를 표기하고 영어처럼 낱말마다 띄어 썼다. J. Ross, *Corean Primer* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1877).

26) 한겨레신문이 1988년 창간호부터 가로쓰기로 시작한 이래 1999년 조선일보가 마지막으로 대열에 합류하였다.

주교 팀은 한자를 해독하거나 한글 의미를 찾아 애쓰지 않도록 고유명사를 인식할 수 있게 장치한 것이다. 『조만민광』의 목록에 의하면 '序 셔' 다음 쪽에 '凡例'(범례)를 두었다. 다음은 셋째와 넷째 항목이다.

- 글가온ᄃᆡ는무릇나라희일홈이나땅의일홈이나잇ᄂᆞᆫᄃᆡ다곱을곱을ᄒᆞᆫ쥴노써그겻희표ᄒᆞ엿스니예루사릠ᄀᆞᆺᄒᆞ니라
- 글가온ᄃᆡᄂᆞᆫ무릇사ᄅᆞᆷ의일홈이잇ᄂᆞᆫᄃᆡ다곳은쥴노써그겻희표ᄒᆞ엿스니마리아ᄀᆞᆺᄒᆞ니라

다만 '가나안'처럼 인명과 지명이 동시적인 경우 '곧은 줄'(ㅣ)과 '곱을곱을ᄒᆞᆫ 줄'(ᄀᆞᆺ)을 양쪽으로 긋거나, 둘 중 하나만 표기한 경우가 있다. 『조만민광』처럼 '목녹'(目錄)과 '범례'(凡例)가 없지만 『구약촬요』에 똑같이 적용되었다.[27] 특히 마지막 '범례'는 한글 표기와 관련한 중요한 지침이다. "셔국땅일홈과사ᄅᆞᆷ 일홈이한문으로써번역ᄒᆞ기어렵고또이에음이서로맛지아니ᄒᆞ니가히언문으로서닑으라." 예컨대 아담은 한자로 가까운 발음이 아당(亞當)이나 정확한 음이 아니라서 본래 음가를 따라 언문 '아담'으로 적는 식이다. 『구약과략』에도 똑같은 기호가 활용되었다.

3.3.4. 한문과 한글 표기에 작은 글씨

엇지다톰이잇ᄉᆞ리오(13:8)
싹이터지고(40:10)
쟝ᄎᆞᆺ슐잔을(40:13)
ᄆᆞᆺ춤ᄂᆡ/마침내(40:23)
ᄒᆞᆫ쥴기에/한줄기에(41:5)
知埃集島有糧/에집도에량미잇ᄂᆞᆫ줄알고 (42:1)
자루ᄅᆞᆯ쏫으매곡가가(42:27)
不禁涕淚急入內室而哭/급히안으로드러가울다가낫츨씻고(43:30)
그목을안고울더라(45:14)

위의 경우는 교정 과정에서 발생한 현상으로 '귀여운 실수'로 보인다. 오탈자를 수정할 때 활자의 크기가 다른 것이다. 유추하건대 열악한 출판 현

27) 「독립신문」도 고유명사의 오른쪽 옆에 선을 그어 표기하였다. 즉 사람 이름에는 홑 선을, 나라나 지역 이름에는 꼬불꼬불한 선 대신 두겹의 선으로 구별하였다. 버든의 <구약과략>도 동일하다. 1933년 한글맞춤법 통일안에는 고유명사의 표기에 방선법(附錄 2. 文章 符號)이 명시하였다.

장에서 교정에 필요한 여분의 활자까지 충분히 준비하지 못한 데서 비롯되었다. 게다가 급조한 새로운 활자의 상태는 기존 활자의 크기와 차이가 있고 활자에 묻은 잉크의 농도에 미세한 불일치가 만든 결과다.[28] 『구약촬요』 본문의 처음 부분보다 뒤로 갈수록 작은 활자가 빈번하게 나타난다.

4. 『구약촬요』의 구성과 저본

『구약촬요』는 창세기 50장을 35단락으로 구성하고 일련번호 없이 제목을 한자와 한글로 적었다. 편의상 숫자를 넣어 전체 단락의 제목을 알아본다. (구불구불한 밑줄은 지명)

1) 텬쥬ㅣ비로소텬디만물과밋인류를지으심이라(1:1-2:3)
2) 인류의원조ㅣ에뎐에셔무탈히거쳐ᄒᆞᆷ이라(2:4-10, 15-25)
3) 인류의원조ㅣ쳐음으로죄를범ᄒᆞ고벌을밧음이라(3:1-24)
4) 지인이그아오아별을죽임이라(4:1-17, 25, 5:4-5)
5) 노에미리방쥬를ᄀᆞᆺ촘이라(6:1, 5-8, 13-14, 17-19, 22)
6) 노에방쥬에드러가홍슈를피ᄒᆞᆷ이라(7:1-2, 4-5, 7-10, 17-19, 21, 23-24)
7) 노에ㅣ방쥬에나옴이라(8:1, 3-12, 15-16, 18-22; 9:1, 11-15, 18-19, 29)
8) 텬쥬ㅣ셰샹사ᄅᆞᆷ의말을혼잡ᄒᆞ시고ᄉᆞ방에분산ᄒᆞ심이라(11:1-9)
9) 아브람이텬쥬의부르심을님어가나안따흐로옴게거ᄒᆞᆷ이라(11:27-32; 12:1-5, 7-8; 13:2, 5-6)
10) 아브람이밀긔셰덕을만남이라(14:1-2, 9-12, 14-20)
11) 텬쥬ㅣ아브람으로더부러그후예번셩ᄒᆞ기를언약ᄒᆞ심이라(15:1-7, 13, 16, 18)
12) 아브람이셔ᄌᆞ이스마열을나흠이라(16:1-2, 4-12, 15-16)
13) 텬쥬ㅣ명ᄒᆞ야할손례를셰우시고다시아브라함일홈을주심이라(17:1, 3-10, 12-21)
14) 아브라함이텬신나타남을보고또텬쥬끠구ᄒᆞ야소도마일읍을멸치말게ᄒᆞᆷ이라 (18:1-2, 9-16, 20-33)
15) 소도마와고모라ㅣ지앙을닙을때에로도ㅣ버셔나면ᄒᆞᆷ이라(19:1-7, 9-29)
16) 아브라함이덕ᄌᆞ이ᄉᆞ악을낫코셔ᄌᆞ이스마열을쫓차냄이라(21:1-21)
17) 텬쥬ㅣ아브라함을시험ᄒᆞ심이라(22:1-13, 15-19; 23:1-2, 19)
18) 이ᄉᆞ악아쟝가들미라(24:1-4, 10-12, 15-17, 23-38, 49-51, 58-61, 63,

28) 『개역개정』은 원문에 없는 표현이 번역 과정에 첨가될 시 작게 표기한다. “주께 힘을 얻고 그 마음에 시온의 대로가 있는 자는 복이 있나이다”(시 84:5).

66-67; 25:7-9)
19) 이ᄉᆞ악이두아ᄃᆞᆯ을나하기ᄅᆞᆷ이라(25:20-34; 26:34-35)
20) 야고보ㅣ아바지ᄅᆞᆯ속이고형을ᄃᆡ신ᄒᆞ야츅복을봄이라(27:1-22, 24-40)
21) 야고보ㅣ카란으로도망ᄒᆞ야다라날때에텬쥬ㅣ현몽ᄒᆞ심이라(27:41-46; 28:1-5, 10-22)
22) 야고보ㅣ카란따헤우거ᄒᆞ야품팔고장가들미라(29:1, 13-30, 43; 31:1-3, 17-18)
23) 야고보ㅣ가나안따흐로도라옴이라(32:1-13, 20-22, 24-31; 33:1, 3-5, 8-11)
24) 야고보ㅣ평안이가나안따헤거ᄒᆞᆷ이라(33:18-20; 35:1, 6-7, 9-14, 16, 19-20)
25) 요습의모든형이그아오요습을팔아에집도로보냄이라(35:22-29; 36:6-8; 37:1-36)[29]
26) 요습이에집도옥즁에갓침이라(39:1-23)
27) 요습이옥즁에셔히몽ᄒᆞᆷ이라(40:1-23)
28) 요습이파로의ᄭᅮᆷ을풀고국은을닙어놉흔벼ᄉᆞᆯᄒᆞᆷ이라(41:1-17, 25-30, 32-40, 42-43, 45-57)
29) 요습의졔형이첫번에집도에ᄂᆞ려가무곡ᄒᆞᆷ이라(42:1-13,15-29,35-38)
30) 요습의졔형이그아오변야민을ᄃᆞ리고두번ᄌᆡ에집도에ᄂᆞ려감이라(43:1-31, 33-34)
31) 요습이변야민을에집도에두고져ᄒᆞ니유다ㅣ동힝ᄒᆞ기ᄅᆞᆯ이걸ᄒᆞᆷ이라(44:1-21, 24-34)
32) 요습과졔형이서로지면ᄒᆞ고부친야고보반이ᄒᆞ기ᄅᆞᆯ쳥ᄒᆞᆷ이라(45:1-7, 9-10, 14-18, 21-23, 25-28)
33) 야고보와권쇽이에집도에ᄂᆞ려감이라(46:1-6, 26, 28-34; 47:1-12, 27-30)
34) 야고보림죵시에ᄌᆞ손을위ᄒᆞ야츅복ᄒᆞ고볍셰ᄒᆞᆷ이라(48:1-3, 8-11, 14-19, 21; 49:1, 33)
35) 요습이그부친야고보ᄅᆞᆯ가나안짜헤영장ᄒᆞ고에집도에도라와늙어죽음이라(50:1-5, 7-8, 12, 14-15, 17, 19-26)

4.1. 두 권으로 기획된『구약촬요』

『구약촬요』는 본래 두 권으로 기획되었다. 고요한 주교는 오경의 주요 내용을 발췌하여 1권은 창세기 요약, 2권은 출애굽기에서 신명기까지 요약으로 발행할 계획이었다.[30] 다음은 애초 설계했던 2권의 예상 본문이다.

29) 25)-27), 33)-35) 단락의 한글 제목은 할주처럼 두 줄의 작은 글씨로 새겼는데 편집자의 실수다.

<표 1>『구약촬요』2권의 예상 본문

출애굽기		민수기
1장	11:1-23, 30 등	10:11-12, 29 등
2장	12:16	11:1-23, 30 등
3:6-14, 22	14:1-15; 19-25; 27, 30. 31	12:16
4:1-20, 27	15:22 등	13:1-2, 17-31
5장	16:1-15, 31. 35	14:1-4, 11, 22-25, 39 등
6:2-13	17장; 18:5, 7, 13 등	16:1-7, 12, 16, 18-22, 25-35
7:6-17, 20-24	19:1-20	20:1-3, 7-12, 22-25, 27 등
8:1-8, 12-25 등	20:1-21	21:1-9, 21-24, 31 등
9장	24:3-8, 12-14, 18	23장
10:3-27	31:18	24:1-18, 25
11:1-9	32:1-6, 15 등	32:1, 5-7, 16-18, 28 등
12:1-39	33:1-11	신명기
8:17 등	34:1-9, 27 등	31:1-21
10:11-12, 29 등	40:1-16, 34 등	32:44 등

『구약촬요』의 두 번째 책은 끝내 완성되지 못하였다. 고요한 주교가 물러나면서 나머지『구약촬요』의 출간을 촉구하였으나 1922년 4월 트롤로프 주교는 재정적인 문제와 번역 요원의 부족 등을 이유로 신간의 건을 부결시키고 해당 본문을「조선성공회보」에 게재할 것을 결의한 바 있다.[31]

4.2.『구약촬요』의 저본 문제

최근 정중호가 한국 성경 역사의 관점에서, 한영균이 국어사 자료의 관점으로『구약촬요』를 다룬 적이 있으나 저본 문제를 본격적으로 연구한 것은 아니다. 한영균의 다음 문제 제기는 새겨들을 만하다.

> 舊約撮要의 경우도 抄譯에 참조한 원전이 무엇인지, 그리고 漢文과 한글 본문 사이의 관계는 어떤 것인지 등의 문제가 밝혀져야 할 것이다. … 舊約撮要의 저본이 되었을 가능성이 있는 것으로는 1892년 홍콩의 聖保羅書院에서 간행한 舊約課畧을 들 수 있다. 舊約課畧의 서문에 따르면 이 漢文本은 영국의 학교에서 교재로 사용되었던 M. E. Glazebrook의 *Lessons from the Old Testament*를 성공회 홍콩교구 주교였던 John

30) C. J. Corfe, *Anglican Church in Corea*, 23-24.
31) 聖公會,「조선성공회보」54 (1922), 5.

> Burdon(중국명 包爾騰)이 번역한 것으로, 성경 구절은 1874년에 간행된 본문에 한정된 것이다. … Schereschewsky(중국명 施约瑟)의 淺文理 舊約을 참조했다고 밝힌다. 舊約撮要의 漢文 부분과 舊約課略을 대조해 보면 완전히 일치하지는 않지만 유사한 부분이 많다.[32]

그런데『구약촬요』의 발간 이후에 번역 관련 소개나 어떤 과정을 거쳤는지 고요한 주교의 서신이나 저서에서 찾을 수가 없다.『조만민광』의 경우 상해 주교 셰레셰프스키와 홍콩 주교 버든, 그리고 <위원회본>, 또는 <대표자역본>(1854)을 언급한다.[33] 특히 셰레셰프스키의 <창세기관화(創世記官話)>(1866)와 <쉬운 문리 구약, *Easy Wenli Old Testament*>(1874)은 중국에도 알려진 번역본이다. 그런데도 고요한 주교는『구약촬요』도『조만민광』과 같은 방식으로 번역했다며 직접 저본을 언급하지 않은 채 "홍콩 주교 버든"을 참조한 것이라고 밝힌다.[34] 그것은 버든(J. S. Burdon, 1826-1907)의 구약 교재 <구약과략(舊約課略)>(1892)을 가리킨다. 왜 셰레셰프스키의 '쉬운 문리'를 적극적으로 활용하지 않았을까? 그 이유는 옥스퍼드 운동과 관련되었을 것으로 추정된다. 셰레셰프스키 주교는 리투아니아 출신 유대계로서 미국에 이주 후 장로교에서 신학을 공부하였고 성공회로 귀의하였다. 그의 복음주의적 성향은 전례적 교회를 지향하던 고요한 주교의 노선과 차이가 있었기 때문에 셰레셰프스키 번역을 의존하지 않았을 것이다.[35]

<구약과략>과 비슷한 가톨릭의 한문본 <성교감략(聖教鑑略)>(1866)과 한글본(1883년) 역시 참조의 대상이었다.[36] <성교감략>은 성서의 주요 본문을 압축하여 번역한 것으로 문답 형식으로 구성하였다. 성공회의 <구약과략>과 가톨릭의 <성교감략>은 공통적으로 각 단원의 압축된 제목을 앞에 두고 필요에 따라 해설을 덧붙이거나 기독교의 핵심적 교리를 짧게 설명하기도 한다. 두 책은 완역본이 아니라 초심자들에게 필요한 성서에 대한 상식과 전례를 위한 문서들이다.『구약촬요』번역자들은 활용 가능한 성서를 두루 참고하면서 '전례적 교회'를 위한 번역을 최종적으로 확정하였다.

---

32) 한영균, "종고성교회(宗古聖教會) 간행(刊行)의 국어사(國語史) 자료(資料)에 대하여", 9-10.
33) C. J. Corfe, *Anglican Church in Corea,* 22-23.
34) Ibid., 23.
35) 이경호 주교는 대담에서 대한성공회의 전례는 영국교회보다 더 원칙적이며 엄격하여 영국 교인들이 놀란다고 증언한다.
36) 정중호, "19세기 구약성경과 해석의 역사",「신학사상」168 (2015), 7-41, 특히 19-26.

4.3. 번역의 이모저모와 국어학적 특징

4.3.1. 신명 번역

중국의 한문 성서 <위원회본>은 하나님을 신(神)과 상제(上帝)로 다른 판본으로 출간하여 혼선을 가중하였다. 존 로스는『예수셩교젼셔』에서 '하느님' 또는 '하ᄂᆞ님'을 "위에서 다스리시는 분이며 땅에서 높으신 분"(the Ruler above and the supreme on earth)이라는 뜻으로 채택한다. 그러나『구약촬요』는 <위원회본>의 상제(上帝)와 <구약과략>의 상주(上主)를 '텬쥬'(天主)로, 야화화(耶和華)를 주(主)로 일관되게 옮겼다.『구약촬요』에 등장하는 신명은 아래와 같이 옮겼다.

ㄱ) 텬쥬: 엘로힘(אֱלֹהִים)
ㄴ) 쥬: 거룩한 네 글자(יהוה)
ㄷ) 젼능ᄒᆞᆫ 텬쥬(창 17:1; 28:3; 35:11), 젼능ᄒᆞ신 텬쥬(43:14; 48:3): 엘 샤다이(אֵל שַׁדַּי)
ㄹ) 지극히 놉흐신 텬쥬(창 14:18), 지존 텬쥬(14:19,20): 엘 엘리온(אֵל עֶלְיוֹן)
ㅁ) 쥬텬쥬(15:2): 아도나이 엘로힘(אֲדֹנָי יֱהוִה)

그밖에 버든의 '상주'는 몇 차례 언급되지만 '천주'와 구별하여 특별한 경우로 한정한다. '샹쥬/上主'(17:7) - 후손의 하나님, '쥬샹쥬/主上主' (24:12, 27) - 아브라함의 하나님 여호와를 언급할 때이다. 한편 אֵל רֳאִי (엘 로이, 16:13), אֵל עוֹלָם (엘 올람, 21:33), יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ ("하늘과 땅의 하나님 여호와", 24:3), אֵל בֵּית־אֵל (엘 벧엘, 35:7) 등은『구약촬요』에 번역되지 않았다.

4.3.2. 고유명사

『구약촬요』가 한 저본을 의존하지 않았다는 것은 여러 곳에서 확인된다.『조만민광』이 <위원회본>의 부ᄉᆡᆼ(復生) 대신 모리슨역의 부활(復活)을 선택하듯 히브리 발음과 한국어 현실음에 가까운 소리를 취한 것이다. 인명과 지명의 한글과 한자 표기는 다음과 같다. 오른쪽은『개역개정』의 표기다.

<표 2>『구약촬요』의 고유명사 표기

에뎐(愛田) - 에덴 아담(亞當) - 아담	사ᄅᆡ(沙來) 사라(沙羅) - 사라	이부라다(以府羅多) - 에브라다

에와(曖娃) - 하와 ᄀᆡ인(該忍) - 가인 아별(亞別) - 아벨 셰토(世吐) - 셋 노에(魯曖) - 노아 셤(閃) - 셈 함(含) - 함 야벳(夜培) - 야벳 타라(他羅) - 데라 아브람(亞巴覽) - 아브람 아브라함(亞巴羅咸) - 아브라함 로도(老道) - 롯 소도마(所道馬) - 소돔 고모라(古毛羅) - 고모라 요단(約但) - 요단 밀긔셰덕(密基洗德) - 멜기세덱 다마ᄉᆡᆨ/대마ᄉᆡᆨ(大馬色) - 다매섹 이리아살(以利亞薩) - 엘리에셀 가나안(迦拿安) - 가나안 에집도(埃集島) - 애굽 바랏대(百辣大) - 유브라데	하가르(夏葛) - 하갈 이ᄉᆞ악(以士岳) - 이삭 이스마열(以士馬悅) - 이스마엘 갈ᄃᆡ아(葛臺亞) - 갈대아 아모리(亞摩哩) - 아모리 파란(巴蘭) - 바란 모리아(母里亞) - 모리아 라반(羅班) - 라반 이소(以掃) - 에서 야고보(耶古甫) - 야곱[37] 헷 사ᄅᆞᆷ(赫人) - 헷 사람 카란(迦蘭) - 하란 파단아람(巴端亞藍) - 밧단아람 셔일(西日) - 세일 이돔(以東) - 에돔 야복(野伏) - 얍복 이스라엘(以色列) - 이스라엘 편이열(便以悅) - 브니엘 시검(示劍) - 세겜 ᄇᆡ탈(伯脫) - 베델 벳드름(伯多蘭) - 베들레헴	사름(撒廩)/야루사름(耶路撒廩) - 살렘/예루살렘 리ᄇᆡᆨ가(利百加) - 리브가 리아(利亞) - 레아 라결(羅結) - 라헬 갈ᄃᆡ아울읍(蔚邑) - 우르[38] 별시파(別是巴) – 브엘세바 희ᄇᆡ론(希伯崙) - 히브리 피두열(彼斗悅) - 브두엘 갑녈(甲悅) - 가브리엘 파별(巴別) - 바벨론 유다(猶大) - 유다 요습(要習) - 요셉 도단(途丹) - 도단 류변(流便) - 르우벤 변야민/번야민(辯夜敏) - 베냐민 시메온(施每溫) - 시므온 미뎐(米田) - 미디안 보듸파(保支波) - 보디발 마나셔(瑪拿西) - 므낫세 이파림(以波林) - 에브라임 고션(古仙) - 고센

4.3.3. 한자어 vs 고유어

『예슈셩교젼셔』와『시편촬요』에는 고유어 번역이 상당수 포함되었으나 이후 번역이 진행될수록 한자 표현이 더 많아진다.『구약촬요』의 주요 번역어는 다음과 같다.

37) 『조만민광』은 耶古甫와 爺伋으로 표기하였다(마 10:2; 눅 1:33).

38) 소돔을 가리킬 때도 '일읍'으로 번역되었다. 히브리어는 '온 성읍'(כָּל־הָעִיר) 곧 도시 전체를 가리킨다.『개역개정』은 성(城)을 택한다. 한자 邑은 사람들이 모여 사는 자연 발생적 마을이라면 城은 방어를 위한 군사 시설이 들어선 인위적 공간이다. 히브리어 이르(עִיר)는 나뉘지 않고 둘 다 해당한다.『구약촬요』는 대부분 '읍'으로 옮겼다. 울 읍, 소도마 읍, 에집도 각읍 등.

처음때(1:1): 한문 '태초'(太初)와『공동번역』'한 처음'과 사뭇 다르다.
허공(1:6,8): 궁창을 가리키며 하늘을 뜻한다.
삼광(1:14): 해, 달, 별들을 가리키는 표현으로 한문본에는 '삼광'이라는 용어가 쓰이지 않았다.
륙축(1:24): 소, 말, 양, 돼지, 개, 닭 등 집에서 기르는 대표적 동물을 가리킨다.
긜즘싱(1:24): '기는 것'을 가리키고 더러 '곤충,' 또는 '버레'로 번역하였다.
흙으로써사ᄅᆞᆷ을(2:7): 한문 用土造人을 그대로 옮겼다. 원문은 '땅의 먼지'(עָפָר מִן־הָאֲדָמָה).
싱명수(2:9): 생명지수(生命之樹), 생명나무
별션악수(2:9): 분별선악지수(分別善惡之樹), 선악을 알게 하는 나무
싱민(3:20): 군생지모(群生之母), 살아있는 모든 것의 어미.
샹싱(常生. 3:22): 영생(永生)
인민(人民. 6:1; 14:16): 사람, '부녀와 친척'(?)[39]
쟝마(7:4; 8:5): 한자 '림우'(霖雨)
낮밤: 주야
다못: 함께, 더불어(4:4; 18:11; 27:37; 48:16)
할손례(割損禮): 할례(17:10; 21:4)
ᄒᆞᆫ솔터(一矢): 화살 한바탕 거리(21:16)
싀량(柴糧): 낙타를 먹일 풀과 양식(24:25)
산양(獵): 사냥(25:27)
요긔ᄒᆞ더니: 먹다(食)
조찰ᄒᆞ니(光潔): (피부가) 매끈하다, 깨끗하다(27:11).
시러곰(부득): 능히(36:7)
큰 션ᄇᆡ(博士): 점술가와 현인(41:8) cf. Korean Scholars
무곡(貿穀): 곡식을 교환하다.
진가(眞假): 진짜 가짜
통사(通事) 전어(傳語): 통역사가 번역
착됨(誤): 잘못됨

로스 번역의 '넘ᄂᆞᆫ절'이 한국교회에 정착되지 않고 한자어 '유월절'이 차지한 것은 기독교 유산의 손실이다. 초창기 한글 번역의 묘미를 놓친 것이다. 마찬가지로『구약촬요』의 빼어난 번역어, 예컨대 '처음때,' '큰 빗,' 'ᄒᆞᆫ

39) 고대 동양에서 '인'(人)은 지배층을, '민'(民)은 보통 백성이나 계급적 하층민, 피지배층을 지칭한다. 사상적으로 보면 '인'은 개인의 인간적인 모습을, '민'은 공동체적 성격을 드러낸다. 북한에서 주로 언급하는 용어로 굳어 남한에서는 마치 금기어처럼 간주되어 피하는 낱말이다.

솔터,' '큰 선비' 등이 아쉽게도 '태초,' '큰 광명,' '화살 한바탕 거리,' '박사'로 한자식 표현에 밀려나고 말았다.

4.4. 국어학적 면모와 특징

『구약촬요』에는 19세기 말 한국어 형태와 한글 표기 등을 볼 수 있는 원재료(raw materials)가 풍부하다. 이 글에서 본격적으로 국어학적 측면을 분석하고 평가하지 않지만, 관련 연구를 위해 정리해 둔다.

4.4.1. 주격 및 보격 조사 'ㅣ'의 활용

가톨릭의『고경』이 세로쓰기와 주격 조사 'ㅣ'를 독립적으로 활용하듯『구약촬요』도 같은 방식을 취한다. 로스의『조선어 첫걸음』을 보면 "ᄂᆡ 되션 말 보이고쟈 한다"(나는 조선 말을 배우고자 한다)에서 '나'의 주격 조사로 'ㅣ'를 쓴다.[40] 종성의 유무에 따라 '은/는, 이/가'로 활용되는데『구약촬요』는 주로 'ㅣ'를 활용한다. 지금은 거의 사용하지 않고 고어체로 남아있다. 중세 국어에서는 홑소리 뒤에 주격 조사 'ㅣ'가 붙어 다음과 같이 활용되었다.

> 불휘ㅣ 기픈 남ᄀᆞᆫ 브ᄅᆞ매 가지ㅣ 길어(용비어천가)
> 뫼ㅣ 높다 하되 ᄒᆞ늘 아래 메리로다(양사언)
> 나라ㅣ 림ᄒᆞ시며(吾主禱文)

주격 조사 'ㅣ'는 높임말 '께서'로 바꿀 수 있다. 보통은 '텬쥬ㅣ'로 표기하였으나 '텬쥬끠셔'가 활용된 예도 있다(창 21:19). '천쥬,' '나,' '뎌' 등 인칭대명사와 고유명사 다음에 주격 조사 '은/는, 이/가'처럼 'ㅣ'를 쓴 것이다. 현대 한글 일인칭 주격 '내가'는『구약촬요』의 '나ㅣ'와 같은 형태고 거기에 주격 조사 '가'가 덧붙은 조사의 중복이라고 풀이할 수 있다. 한편 'ㅣ'가『구약촬요』에 보격 조사로도 활용되는 예도 허다하다.

> 길이살게ᄒᆞᄂᆞᆫ나무ㅣ라
> 남ᄌᆞᄂᆞᆫ이시ㅣ라고ᄒᆞ고여인ᄂᆞᆫ이ᄉᆞㅣ라(할주 2:23)
> 녀인의후예는곳구셰쥬예수그리스도ㅣ시니라(할주 3:15)
> 녀인을일홈ᄒᆞ야ᄀᆞᆯᄋᆞᄃᆡ에와ㅣ라하니(3:20)
> 엇지아오ᄅᆞᆯ직희ᄂᆞᆫ쟈ㅣ니잇가(4:9)
> 일홈ᄒᆞ야ᄀᆞᆯ아ᄃᆡ셰토ㅣ라ᄒᆞ고(4:25)

40) J. Ross, *Corean Primer,* 6.

너ㅣ다ᄉᆞ리ᄂᆞᆫ바ㅣ니(16:6)
사ᄅᆡ라부ᄅᆞ지안코사라ㅣ라(17:15)
하갈은무ᄉᆞᆷ연고ㅣ뇨(21:17)
리ᄇᆡ가ᄂᆞᆫ피두열의나흔바ㅣ오(24:15)
발뒤ᄎᆞᆨ을잡거ᄂᆞᆯ일홈을야고보ㅣ라(25:26)
소ᄅᆡᄂᆞᆫ야고보ㅣ오손은이소ㅣ로다(27:22)
ᄇᆞᆰ은아ᄎᆞᆷ에야고보ㅣ리아ㄴᆞᆫ줄을알고(29:25)
에ᄀᆞᆁᆞᆫ도에판쟈ㅣ라(45:4)
쟝ᄌᆞㅣ니(48:18)

한 해 전에 발간된 『시편촬요』에서는 주격 조사 'ㅣ'가 활용되지 않고 '씌셔, 은/는, 이/가'를 쓴다. 피득의 과감한 판단에 놀라지만 고요한 주교가 『구약촬요』에서 주격조사 'ㅣ'를 고집스럽게 활용한 것은 '종고성'교회의 전통을 염두에 둔 것이 아닐지 추측해 본다.

4.4.2. 표음주의 vs 형태주의

혹자는 이 쟁점을 국어 영역으로 치부할 수 있으리라. 하지만 성서학에서 고전어 연구는 어원의 파악으로 시작되지 않는가? 한글은 '훈민정음'(正音)에서 알 수 있듯 음가를 강조하지만 현대 한국어에서는 형태를 중요시했다. '소리'에 따른 간결한 표기가 여성들을 비롯한 비한자 사용층에 쉽게 파고들 수 있었다. 『구약촬요』를 비롯한 한글성서에는 표음주와 형태주의가 공존했다. 일제의 만행은 한글 정서법 및 표준어 맞춤법 제정의 간섭으로 시작한다. 경술국치(1910) 한 해 전 국문연구소는 한글의 표기법에 기초인 '의정안'(1909)을 발표했으나 일제는 1912년 「普通學校用 諺文綴字法」을 공표하며 아래아(ㆍ)를 폐지하고 표음주의에 따른 표기법을 따르게 하였다.[41]

기록을 위해서는 표음주의가 편리하지만 뜻을 알아차리기 어렵다는 약점이 있다. 반면 표의주의, 또는 형태주의는 어근의 형태소를 유지하기 때문에 실제 발음과 차이가 난다. 이런 점에서 『구약촬요』의 표기는 한국어의 형태론 연구에 훌륭한 자료다. 다음은 『구약촬요』에 보이는 예를 일부 옮겨 적은 것이다. 이후 괄호 안의 표기는 『개역개정』의 것이다.

41) 이상혁, "표기법 어문정책의 변천과 그 역사적 의의 - 형태주의와 표음주의의 대립을 중심으로 - " (국제 한국어 응용언어학회 제6회 국제학술대회, 2015. 7. 21.-22.), 233-241.

<표 3>『구약촬요』의 표기법

빗치(빛이)	싸코(쌓고)
는화(나누어)	더부러(더불어)
버슴을(벗음을)	아론톄(알은체)
역거(엮어)	쑤지져(꾸짖어)
임의(이미)	비돍이(비둘기)
져져야(젖어야)	단이고(다니고)
흙으로(흙으로)	깃버ᄒᆞ더라(기뻐하더라)
도라간(돌아간)	죡하(조카)
일코(잃고)	만하(많아)
직희게(지키게)	슷혜/슷혜/슷희(끝의?)
나코(낳고)	도라왓도다(돌아왔도다)
무러(물어)	낫낫치(낱낱이)
열어(여러?)	맛당히(마땅히)
낫츨(낯을)	나ᄌᆡ(낮에)
옷슬(옷을)	맛참ᄂᆡ(마침내)
올흔(옳은)	노흔(놓은)
닥가(닦아)	쫏차(쫓아)
잇글고(이끌고)	엇엇더니(얻었더니)
꼭닥이(꼭대기)	맛하(맡아)
흣헛시니(흩었으니)	드른지라(들은지라)
묵글ᄉᆡ(묶을새)	몃치뇨(몇이뇨)
셜워ᄒᆞᆷ이(서러워함이)	뜻밧긔(뜻밖에)

최초 한글맞춤법은 1933년에 발표되었다. 최현배, 이극로 등이 주도한 조선어학회의 핵심적 주장은 '형태 중심의 맞춤법'이다. 예컨대 꼭대기나 중심을 뜻하는 '머리'는 소리에 따라 '말이, 마이, 마니, 마리,' 또는 '마루, 모루' 등으로 다양하게 표기된다. 표음주의다. 그렇다 보니 본뜻과 형태를 알 수 없는 지경에 이른다. 여기에 형태주의가 대두된다. 조선어학회는 제각각 다른 표기의 혼선을 줄이면서 본래 의미를 찾을 수 있도록 '소리나는 대로' 적되 '어법에 맞는' 형태주의를 주장하였다. 위와 같이『구약촬요』의 표기는 현대 국어학의 형태주의와 표음주의의 과도기를 보여주는 훌륭한 범례이다.

4.4.3. ㅎ종성 체언

따히/싸흐/따헤/싸헤(땅) 우희(위) 는화/난화(나누어) 깁히(깊이) 밧헤(밭에) 나흐니(낳으니) 사회/堉(사위, 19:12, 14) 나라흘(나라를, 25:23의 '두나

라히네ᄐᆡ즁에잇셔'와 비교하라) 나히(나이) 압흐/ 압희(앞) 일홈(이름) 밧희/田(밭에) 집힝이/杖(지팡이) 싸홈/爭(싸움) 낫흘/面(낯을) 싸흐니/築(쌓으니) 겻희/旁(곁에) 만흔/多(많은) 너흐니(넣으니) 잇히/二年(이태) 아희/童(아이) 긋희(끝의) 헤ᄂᆞᆫ/헤리라(세다) 등은 당시 발음과 표기를 통해 ㅎ종성의 종류를 헤아려 볼 수 있다.

4.4.4. 두음법칙

령혼(영혼) 녯적에(옛적에) 녀인(여인) 류리(유리) 닐곱(일곱) 님군(임금) 닐러(일러) 넉이시더라(여기시더라) 니ᄅᆞ매(이르매) 닙히고(입히고) 락(낙) 량미(양미) 련습ᄒᆞᆫ(연습한) 례물(예물) 롱담(농담) 륜회(윤회) 륙축(육축) 리별(이별) 렬국(열국) 륙십륙인(육십인) 리롭게(이롭게) 등이 있다.

4.4.5. 구개음화

됴케(좋게) 뎨일일(제일일) 륙디(육지) 일톄(일체) 뎌희(저희) 뎡쳐(정처) 뎍쟈(적자) 디하(지하) 뎌(저) 몽됴(몽조) 슈텩ᄒᆞᆫ쟈(수척한자) 톄ᄒᆞ고(체하고) 형뎨(형제) 지톄(지체) 뎌긔(저기) 뎡ᄒᆞᆫ(정한) 신톄(신체) 등이 있다.

4.4.6. 원순모음화

어두옴(어두움/어둠) 아오(아우) 다톰(다툼) 싸홈ᄒᆞᆫ지라(싸움한지라) 더옥(더욱) 가죡(가죽) 감초아(감추어) 슈플에(수풀에)

22:13 거륵ᄒᆞᆫ(거룩한) 믁시즁에(묵시 중에) 믁믁히(묵묵히)

24:63 어로믄지면(어루만지면)

27:12 얼골이(얼굴이) 아롬다오니(아름다우니) 입마초라(입맞추라) 가도니(가두니) 베프쇼셔(베푸소서) 마읍쇼셔(마옵소서) 몬져(먼저) 등이 있다.

4.4.7. 기타

- '적다'의 활용: 젹게보거ᄂᆞᆯ(16:4), 쟝ᄌᆞ의명분을젹게(25:34), 젹은딸(29:16).
- 모음탈락 또는 자음첨가 현상: ᄇᆡ암(뱀) 새암(샘), 짜/따 (가끔 '쌍'으로 표기) 버레(벌레).
- 의존명사 '바': 쟝ᄎᆞ나흘바쟈(17:21), 쑴꾼뱌쟈(37:5), 묵근뱌쟈(37:7), 너희ᄒᆞᄂᆞᆫ바쟈(44:15), 무릇잇ᄂᆞᆫ바쟈(46:1). 의존 명사 '바'가 한자어 者와 나란히 나온다.
- 활자가 잘못 뒤바뀐 예:

불진져(37:20) ㅡ> 볼진져
더짐이가ᄒᆞ니라(37:22) ㅡ> 던짐이가하니라
염글(41:27) ㅡ> 영글
동풍ᄆᆞ에ᄅᆞᆫ쟈(41:27) ㅡ> 동풍에ᄆᆞᄅᆞᆫ쟈
풍년(41:27, 53) ㅡ> 풍넌
사ᄅᆞᆯ의게(41:56) ㅡ> 사ᄅᆞᆷ에게
온나라ᄒᆞᆯ(41:41) ㅡ> 온 나라를
별셰(34단락 제목) ㅡ> 별세

이상에서 보듯『구약촬요』를 비롯한 초기 한글 성서는 현대 한국어의 문법, 한글 표기 등에 관한 보고라고 할 만하다. 그리하여 초기 한글 성서에 대한 국어 및 한글학자의 적극적인 연구와 협력을 기대하고 요청하기도 하였다.『한글성서와 겨레문화』,『그리스도교와 겨레문화』 등은 기독교와 한글 학계가 공동으로 연구한 결과물이다.[42]

5.『구약촬요』의 신학적 평가

5.1. 전례 독서를 위한 본문

『구약촬요』는 원문을 옆에 두고 정확히 옮긴 번역문이라기보다 유대교의 타르굼, 타티아누스의 '디아테사론,' 그리고 바세(J. Basset, 1662-1707)의 '사중복음서'처럼 엄격하게 말해서 요약 성서에 가깝다. '중역 시대'의 한계이며 초기 선교사들의 당면한 현실적 과제다. 애초 고요한 주교의 목표는 성서의 완역과 히브리 원문의 재건이 아니었다. 따라서 저본이나 번역본의 진정성을 따지기는 사치스러운 일이다. 당장 복음 전파를 위해 현지 언어 습득과 '전례적 교회'를 위한 예배 자료 준비가 시급하였기 때문이다. 게다가『구약촬요』 번역팀은 삼중고에 시달려야 했다. 19세기 말 급변하는 한반도의 정세가 무엇보다 불안 요인이었다. 호시탐탐 조선을 노리는 일본의 야욕이 현실화되자 노골적인 간섭이 시작되었다. 이에 선교사들은 일본의 눈치까지 살펴야 하는 상황으로 악화된 것이다.[43] 이렇듯 안팎의 악조

42) 기독교와 국문학의 유수한 학자들이 참여한 기획 연구가 결실을 본 바 있다. 그리스도교와 겨레문화연구회,『한글성서와 겨레문화』(서울: 기독교문사, 1985); 그리스도교와겨레문화연구회,『그리스도교와 겨레문화』(서울: 기독교문사, 1991).

43) M. N. Trollope, *The Church in Corea,* 66-67.

건을 이겨내고『조만민광』이 출간되자 고요한 주교는 감격과 기대를 다음과 같이 적었다.

> 마침내 우리는 1년 동안 낭독할 공과책(lesson-book)으로『조만민광』을 읽게 되었습니다. 그리고 병원이나 강가에서 이 책을 우리와 함께 읽겠다는 조선인들이 나타날 것입니다.[44]

그는『조만민광』의 가치를 전례적 교회를 위한 '공과책'으로 규정한 것이다. 영국교회의 전례 중심 전통을 반영한 결과물이다. 전술한 대로 고요한 주교는 구약의 오경을 두 권의 전례용 본문으로 출간하려고 했다. 전례적 교회, 곧 하이처치가 요구하는『구약촬요』가 출판되었을 때 고요한 주교의 소회와 평가는 어땠는지 자못 궁금하다. 그가 선교 현황을 분기별로 보고하며 홍보한 <*The Morning Calm*>을 아무리 뒤져보아도『구약촬요』의 출간에 대한 어떤 소식도 찾지 못하였다.

고요한 주교의 '공과'는 오늘날 '전례 독서'(lectionary)에 해당한다, 전례 독서에는 매주 읽을 구약, 서신, 시편, 그리고 복음서 본문이 교회력에 따라 제시된다. 또한 성무일과(daily office)의 매일 조도(Mattins)와 만도(Evensong)를 위한 성공회의 공식적인 전례가 포함된다. 옥스퍼드 운동 이후 영국 성공회의 전례와 성사 중심의 '하이 처치'가 한국에 전래된 결과다. 고요한 주교 시절 서신서 + 복음서, 더러는 구약성서 + 복음서를 읽는 주일이 있다. 따라서 전례 독서를 위한 구약 본문이 반드시 요구되었다.[45]『구약촬요』는『조만민광』처럼 전례 독서는 물론 조도와 만도를 위한 일과 본문으로 기획, 활용된 것이다. 한영균의 종고성교회 간행물 연구에 따르면 고요한 주교는 <聖經要課>(1902), <聖教頌歌> (1903) 등 미사에 필요한 전례서를 발행하여 성공회 예전의 이해와 교우들의 '첨예'(瞻禮)를 높이고자 하였다.[46]

학자들 사이에『구약촬요』의 저본(底本)으로 한문 성경 <문리역>, <위원회역>, <구약과략> 등이 오르내린다. 고요한 주교 또한 책 이름을 언급하지 않고 '홍콩 주교 버든의 한문역'을 참고했다고 밝힌다. <구약과략>을 의미한다. 그러나 번역팀은 하나의 저본을 의존하지 않고 여러 번역을 참조하고 KJV까지 반영한 것으로 보인다. 이 점에서『구약촬요』와『조만민광』의 실질적 책임자 트롤로프 주교는 성서 번역과 선교 정책의 '제3의

44) C. J. Corfe, "The Bishop's Letter (July 1894)", *The Morning Calm* 52 (1894), 146.

45) C. J. Corfe, *Anglican Church in Corea,* 23.

46) 한영균, "종고성교회(宗古聖教會) 간행(刊行)의 국어사(國語史) 자료(資料)에 대하여", 10-12. 하이처치를 위한 '전례서류'로 분류된 수많은 출판물이 소개되어 있다.

길'(The Third Course)을 제시한 것이다.[47] 가톨릭 및 개신교와 구별되는 제3의 교회, 또는 제3의 성서를 위한 번역과 해설이다.

5.2. 번역보다 요약과 해설

과연『구약촬요』는 성서 본문을 얼마나 충실하게 번역하였을까? 번역 특징이 드러나는 몇몇 구절을 제시하며 해설을 곁들인다.

창세기 1:1
『구약촬요』 太初之時天主創造天地
처음때에텬쥬ㅣ텬디를비로소지으셧ᄂᆞᆫ지라
『개역개정』 태초에 하나님이 천지를 창조하시니라

'太初之時'에 해당하는 히브리어 בְּרֵאשִׁית를 '처음때'로 번역한 것은『구약촬요』의 공헌에 해당한다.『개역개정』의 '태초'와『공동번역』의 '한 처음'과 비교하자면 '처음때'는 고요한 주교의 '제3의 번역'이라고 해도 무방하다. <구약과략>의 '原始之時'에 가까워 보이는데 아쉽게도 한국교회는 '처음 때'를 외면하고 말았다.

창세기 1:14
『구약촬요』 穹蒼宜輝光衆著以分晝夜以定四時
삼광이잇셔쥬야를ᄂᆞᆫ호고ᄉᆞ시를표ᄒᆞ고
『개역개정』 하늘의 궁창에 광명체들이 있어 낮과 밤을 나뉘게 하고 그것들로 징조와 계절과 날과 해를 이루게 하라

창세기 1:25
『구약촬요』 六畜昆蟲走獸各從其類
륙츅과곤츙과쥬슈ᄂᆞᆫ각각그류를좃차
『개역개정』 짐승을 그 종류대로, 가축을 그 종류대로, 땅에 기는 모든 것을 그 종류대로

앞 인용에서 '삼광'은 한글 번역에만 나온다. 고요한 주교는 '문자적 번역'(Ipsissima verba)을 주장하지만 원문에 없는 개념을 제시한 것은 약간의 해설이 포함된 것이다. '륙축'(六畜)도 마찬가지다. 원문은 '모든 살아있는

47) M. N. Trollope, "The Island of Kang-hoa", *The Morning Calm* 53 (1894), 172; 이덕주, "성공회 발췌성서 <조만민광> 연구 - 제3의 성서로서의 기능과 의미", 291.

것들'(כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה)이나 결국 '소, 말, 양, 돼지, 개, 닭'이라고 지칭함으로써 창조 신학이 축소되는 결과를 보여준다. 야곱이 밧단아람 라반의 집에서 나올 때 '륙축'은 가축에 해당하는 짐승이다(31:18).

창세기 1:26
『구약촬요』 其像象我儕
그모양을우리와ᄀᆞᆺ치ᄒᆞ야
『개역개정』 우리의 형상을 따라 우리의 모양대로

우리를 뜻하는 한자는 我儕, 我等, 吾等이다. 본문은 '我儕'를 통하여 사람을 창조할 때 하나님의 '정서적인 연결 및 동료적 느낌'을 강조한 '我等'과 구별한 것이다. 후자는 집단적 대표를 일컫는다. 『기미독립선언문』의 '오등(吾等)'과 비슷한 개념이며 '아등'(我等)은 '우리 누이'처럼 가족 공동체를 포함하는 표현이다(24:60을 보라). 『구약촬요』는 '우리의 형상을 따라 우리의 모양대로'를 '그 모양을 우리와 같이'로 앞부분 '형상'을 누락했다. 실수로 보기에 큰 신학적인 주제다. 어떤 의도가 있었다기보다 요약 성서의 한계를 드러낸 것이다.

창세기 3:1
『구약촬요』 園有百樹天主豈語汝云勿食乎
동산에ᄇᆡᆨ가지실과ᄅᆞᆯ텬쥬ㅣ엇지너ᄃᆞ려먹지말나ᄒᆞ시더냐
『개역개정』 하나님이 참으로 너희에게 동산 모든 나무의 열매를 먹지 말라 하시더냐

'백수'(百樹)와 '모든 나무'는 당시 같은 뉘앙스로 읽혔을지 모르나 'ᄇᆡᆨ가지'에서 알 수 있듯 숫자에 갇힌 의미에 가깝다. 히브리어는 כֹּל עֵץ, 곧 (동산의) '모든 나무'다.

창세기 8:22
『구약촬요』 稼穡寒暑冬夏晝夜必不間絶
츈경츄슈ᄒᆞ고하동한셔하고쥬야륜회ᄒᆞᆷ을끈치아니ᄒᆞ리라
『개역개정』 심음과 거둠과 추위와 더위와 여름과 겨울과 낮과 밤이 쉬지 아니하리라

『개역개정』의 번역이 '문자적 번역' 그대로며 히브리어 원문에 충실하다. 『구약촬요』의 '츈경츄슈'에서 '봄/츈'과 '가을/츄' 그리고 '륜회함'은 원문에 없는 번역자의 가필(加筆)이다.

창세기 9:18-19, 29

『구약촬요』 魯曖三子閃含夜培出於方舟其裔蔓延徧地魯曖享壽九百五十歲而終
노에의삼ᄌᆞ셈과함과야벳이방쥬에나와그후예가왼셰샹에퍼지고노에가나히구빅오십셰에죽으니라

『개역개정』 방주에서 나온 노아의 아들들은 셈과 함과 야벳이며 함은 가나안의 아버지라 노아의 이 세 아들로부터 사람들이 온 땅에 퍼지니라 그의 나이가 구백오십 세가 되어 죽었더라

위 본문은 창세기 9:18-19, 29의 번역이라기보다 절묘하게 엮은 편집구성격이 짙다.

창세기 14:1-3

『구약촬요』 때에시나왕과일나사왕과이란왕과렬방왕(할주)이ᄒᆞᆫ가지로소도마왕과고모라왕과앗마왕과셔편왕과쇼을왕(할주)을치니ᄉᆞ왕이오왕으로더부러시진곡에셔싸홈ᄒᆞᆫ지라

『개역개정』 당시에 시날(시나) 왕 아므라벨과 엘라살(일나사) 왕 아리옥과 엘람(이란) 왕 그돌라오멜과 고임(렬방) 왕 디달이 소돔(소도마) 왕 베라와 고모라(고모라) 왕 비르사와 아드마(앗마) 왕 시납과 스보임(셔편) 왕 세메벨과 곧 소알(쇼을) 왕과 싸우니라

『구약촬요』는 왕국과 왕이 함께 언급된 본문에서 왕의 이름을 삭제한다. 아래 『개역개정』과 비교하라. 대신 원문에 없는 'ᄉᆞ왕이 오왕으로 더불어'를 편집구로 삽입한다.

창세기 17:17

『구약촬요』 私自思惟我己期頤
스ᄉᆞ로ᄉᆡᆼ각ᄒᆞ되내가임의구십여셰오

『개역개정』 이르되 백 세 된 사람이 어찌 자식을 낳을까

‘기이’(期頤)는 백 세를 가리키는 관용어다(<禮記 曲禮上>). 백 세가 되면 움직일 수 없어 턱[頤]으로 의사를 표현한다는 뜻이다. 번역에 참여한 한글 ‘선비’가 ‘기이’(期頤)를 몰랐다고 단정할 수 없다. 고요한은 그를 학자, 선비(scholar)라고 칭한 바 한문에 꽤 박식한 인물이었을 것이다. 기이지수(期頤之壽) 번역처럼 ‘이미 구십여 세’라고 말하지 않는다. 히브리어는 백세(מֵאָה שָׁנָה)다.

창세기 18:16
『구약촬요』 三人乃起望所道馬以行
삼인이니러나소도마ᄅᆞᆯ ᄇᆞ라보고힝하시니
『개역개정』 그 사람들이 거기서 일어나서 소돔으로 향하고

‘삼인’(三人)은 『개역개정』에서 보듯 해설로 덧붙인 표현이다.

창세기 22:7
『구약촬요』 以土岳謂父曰吾父歟
이ᄉᆞ악이아비의게고ᄒᆞ야ᄃᆞᆯᄋᆞ ᄃᆡ우리아바지여
『개역개정』 이삭이 그 아버지 아브라함에게 말하여 이르되 내 아버지여

『구약촬요』의 ‘우리 아바지여’는 명백한 한국식 호칭이다. 히브리어는 ‘내 아버지’(אָבִי)로 『개역개정』이 정확하다. 한문 또한 吾父歟, ‘나의 아버지’인데 굳이 ‘우리’라고 칭한 것이 눈에 띈다. 다음 구절도 마찬가지다.

창세기 24:27
『구약촬요』 我主亞巴羅咸所敬奉之主上主
우리쥬인아브라함의공경ᄒᆞᄂᆞᆫ쥬샹쥬여
『개역개정』 나의 주인 아브라함의 하나님 여호와를 찬송하나이다

일인칭 단수 ‘나의 주’(אֲדֹנִי)가 복수 ‘우리 주인’으로 바뀌었다. 다음은 라반이 엘리에셀을 환대하는 장면에서도 엇비슷하게 옮겼다.

창세기 24:31
『구약촬요』 主賜福者請入我家
텬쥬끠복을닙은쟈ㅣ로다쳥컨ᄃᆡ우리집으로드러오라
『개역개정』 여호와께 복을 받은 자여 들어오소서

원문은 '들어오라'(בּוֹא)일 뿐 '우리 집'은 포함되지 않는다. 따라서 '우리 집'은 번역 과정에 덧붙여진 것이며 '우리'는 명백히 한국적 관용어다.[48]

창세기 24:60
『구약촬요』 我等之妹願爾作億萬人之母
우리누의ᄂᆞᆫ원컨ᄃᆡ억만인의어미되고
『개역개정』 우리 누이여 너는 천만인의 어머니가 될지어다

위에서 '우리 누이'는 한문 '我等'과 같이 히브리어 본문(אֲחֹתֵנוּ)과 일치한다.

창세기 29:17
『구약촬요』 利亞之目有疾羅結容貌美麗
리아에눈은병이잇고라결은얼골이아ᄅᆞᆷ다오니
『개역개정』 레아는 (시력이) 약하고(רַכּוֹת) 라헬은 곱고 아리따우니

"레아의 눈은 생기가 없었지만"(『성경(2003)』), "레아의 눈매가 부드러웠지만"(『공동』)처럼 원문에 없는 '눈(eyes)'을 포함하여 주석 또는 해설을 곁들인 경우다.

다음 인용은 민영진이 지적한 바와 같이 성서 본문의 발췌나 요약이 아니라 재구성이다.[49]

야고보의아ᄃᆞᆯ이십이형뎨ㅣ니그일홈을아ᄅᆡ긔록ᄒᆞ노니 쟝ᄌᆞᄂᆞᆫ류변이오 ᄎᆞᄌᆞᄂᆞᆫ시메온이요 삼ᄌᆞᄂᆞᆫ리위요 ᄉᆞᄌᆞᄂᆞᆫ유다오 오ᄌᆞᄂᆞᆫ셰부륜이요 륙ᄌᆞᄂᆞᆫ이ᄉᆞ갈이오 칠ᄌᆞᄂᆞᆫ단이오 팔ᄌᆞᄂᆞᆫ갓이오 구ᄌᆞᄂᆞᆫ아셜이오 십ᄌᆞᄂᆞᆫ납타리오 십일ᄌᆞᄂᆞᆫ요습이오 십이ᄌᆞᄂᆞᆫ변야민이라 (35:22-26)

야곱의 열두 아들을 순서대로 번호를 붙이며 원문의 '빌하의 아들들'과 '실바의 아들들'은 뺐다. 이어서 열두 지파의 연원을 소개하는 다음 구절은 번역자의 해설이다. "유더아ᄇᆡᆨ셩은다야고보의후예니흔희그죠샹의별호를 빌어이스라엘ᄇᆡᆨ셩이라닐ᄏᆞᆺ고십이형뎨로말매암아낫시니난호여열두파ㅣ되엿ᄂᆞ니라."

한편『구약촬요』번역 중 가장 충격은 이삭이 에서를 축복한 내용이다.『개역개정』이 보여준 저주 섞인 내용과 상당히 다르고 오히려 축복에 가깝다.

48)『개역개정』이 원문과 달리 '우리 아버지'로 옮긴 예도 보인다. 창세기 44:27을 보라.
49) 민영진, "최근에 발견된 희귀본 성경 <구약촬요>", 162.

이ᄉᆞ악이ᄀᆞᆯᄋᆞᄃᆡ너거ᄒᆞᆫ곳에가히하ᄂᆞᆯ에감로나림을엇고따히ᄒᆞᆼ샹살지고
아름다오리라너ㅣ쟝ᄎᆞᆺ칼노써ᄉᆡᆼ이ᄅᆞᆯ도모ᄒᆞ고네아오ᄅᆞᆯ셤기리니너ㅣ쟝셩
ᄒᆞ면가히그멍에ᄅᆞᆯ버셔나리라 (27:39-40)

야곱의 축복에 비할 바는 아니지만 그렇다고 '하늘의 감로내림'과 '땅의 비옥한 모습'을 장자권을 빼앗긴 에서의 복이 아니라고 말하기 어렵다. 고요한 주교는 KJV와 라틴어 성서를 따라 번역한 것으로 보인다.[50] 특히 '기름과 이슬' 앞에 오는 전치사 מִן을 결핍보다 부분적인(partitive) 의미를 살린 것으로 볼 수 있다. 에서는 실제 그의 거주지 세일 산에서 '땅의 기름짐과 하늘의 이슬'을 받아 풍족하게 살았다.

지금까지『구약촬요』가 보여준 번역적 특징을 살펴보았다. 앞으로 더욱 진전된 연구를 기대하며 잠정적 결론을 내린다면『구약촬요』는 이미 제목이 암시한 대로 창세기의 완전한 번역이라기보다 중요 내용을 선택적으로 취하여 '전례적 교회'의 독서를 위한 간추린 번역이다.

5.3. 할주(割註)의 특징과 분석

『구약촬요』에는 놀랍게도 하이퍼텍스트에 해당하는 장치가 들어있다. 이른바 할주다. 간혹 분주(分註), 또는 협주(挾註)라고도 하며 본문에서 한 줄을 둘로 쪼개어 보조적인 정보를 알리는 방식이다. 앞서『조만민광』에서 보여준 방식대로『구약촬요』는 특정 구절이나 해당 낱말, 또는 기독교 교리 등을 할주에 담았다. 전체 35단락 중에 중복된 경우를 포함하여 모두 45회 이상 나온다. 할주와 관련하여 1910년『부표관쥬 신약젼서』를 주목할 필요가 있다. 1906년 발행된『신약젼셔』의 본문에 다양한 표식을 넣어 성서의 메시지와 연관성을 찾게 한 것이다.[51] 그러나 관주(串珠)는 성격이 살짝 다르다. '보석을 꿰다'는 한자어처럼 성서에 이곳저곳 흩어져 있는 말씀의 인용 관계, 본문 비교, 연관 내용 등을 일러준다. 이와 같은 흐름은『신약젼셔 관쥬』(1912),『선한문관주신약전서』(1926),『선한문관주성경전서』(1926),『해설 관주 성경전서』(1997) 등이 잇는다. 놀랍게도『구약촬요』는 처음부터 일종의 주해를 할주(割註)로 제시하여 처음 성서를 접하는 조선의 독자

50) KJV Gen. 27:39, "And Isaac his father answered and said unto him, Behold, thy dwelling shall be the fatness of the earth, and of the dew of heaven from above"를 비교하라.

51) 예컨대 罪는 죄, 저울은 심판, 화살은 회개, 악수는 사죄, 십자가는 구원, 비둘기는 구원에 대한 믿음, 등불은 간증, 닻은 보호, 血은 성결, 왕관은 재림, 나뭇잎은 신유를 표시하는 부표로 활용한다. 성서의 내용에서 기독교 교리와 관련된 개념을 상징적인 기호로 새긴 것이다.

들에게 가독성을 높였다. 할주를 모두 열거하는 것은 상당한 분량이지만 일독하면 창세기의 맥락과 주요 기독교 개념과 사상을 알 수 있다.

> 칙곡은곳나물과곡식이라(1:11)
> 년일은곳히와날이라(1:14)
> 어츙은곳물에든기는즘승이라(1:20)
> 싱명수: 목숨을보존ᄒᆞ야길이살게ᄒᆞᄂᆞᆫ나무ㅣ라(2:9)
> 별션악수: 션악을분별ᄒᆞ야알게ᄒᆞᄂᆞᆫ나무ㅣ라(2:9)
> 희빅록본문을본즉남ᄌᆞᄂᆞᆫ이시ㅣ라ᄒᆞ고녀인은이식라ᄒᆞ니어음이거의ᄀᆞᆺ ᄒᆞ니라(2:23)
> 마귀가빅암의모샹을닙고녀인의게말ᄒᆞᄂᆞᆫ거시니라마귀ᄂᆞᆫ본ᄃᆡ일흠텬신 되며텬쥬의은총을닙더니이에ᄌᆞ랑ᄒᆞ며교만ᄒᆞᆫᄆᆞᄋᆞᆷ으로텬쥬와ᄀᆞᆺ치놉고 져ᄒᆞ야일분텬신을유인ᄒᆞ야거ᄂᆞ리고텬쥬의위엄을범람히거ᄉᆞ리매 텬쥬 ㅣ즉시뎌들을벌ᄒᆞ샤디옥에ᄂᆞ리치시니뎌희들이마귀되매사ᄅᆞᆷ을투긔ᄒᆞ 야범죄케ᄒᆞ기ᄅᆞᆯ힘써쇠ᄒᆞᄂᆞ니라(3:1)
> 녀인의후예ᄂᆞᆫ곳구셰쥬예수그리스도ㅣ시니라(3:15)
> 긔로빔: 텬신이라(3:24)[52]
> 아담으로부터노에ᄉᆡ지ᄃᆡ슈ᄅᆞᆯ헤ᄋᆞ린즉십ᄃᆡ되엇ᄂᆞᆫ지라셰상처음에ᄂᆞᆫ사 ᄅᆞᆷ의명이쟝히길어ᄃᆡ마다팔구ᄇᆡᆨ년식슈ᄅᆞᆯᄒᆞ엿시니그동안인류가번셩ᄒᆞ 니라(6:1)[53]
> 졍결ᄒᆞᆫ즘싱은곳졔ᄉᆞ에합당ᄒᆞᆫ즘싱이요불결ᄒᆞᆫ짐싱은졔ᄉᆞ에맛당치아닌 즘싱이라(7:2)
> 텬하만민: 노에ᄌᆞ손(11:9)
> 노에ᄌᆞ손의언어가혼잡ᄒᆞᆫ후에다텬하만방에흣어져ᄎᆞᄎᆞ아셰아구라파아 블리가오대리아아미리가오대쥬에퍼지고각각나라홀다셰웟ᄂᆞ니라(11:9)
> 타라ᄂᆞᆫ노에의구ᄃᆡ손이라(11:27)
> 이말ᄉᆞᆷ은다ᄅᆞᆷ이아니오텬쥬씌셔미리구셰쥬강싱ᄒᆞ심을허ᄒᆞ시ᄂᆞᆫ거시라 구셰쥬예수그리스도의인셩을본즉그디톄가아브람으로말ᄆᆡ암으니엇지 텬하만민이아브람을인ᄒᆞ야진복을엇지아니ᄒᆞ엿ᄂᆞᆫ고(12:3)
> 가나안짱은후일에유더아짜되엿ᄂᆞ니라(12:5)
> 아브람의ᄌᆞ손들이후일에가나안짜희셔유더아국을셰우고번셩ᄒᆞ다가나 죵에텬쥬씌득죄ᄒᆞ고구셰쥬ᄅᆞᆯᄃᆡ졉지아니ᄒᆞ기에즁ᄒᆞᆫ벌을밧고멸망ᄒᆞ엿 ᄂᆞᆫ지라구셰쥬예수그리스도씌셔아브람의후예되시매텬하만민즁에무릇 구셰쥬를알아밋고텬쥬셩교ᄅᆞᆯ밧든사ᄅᆞᆷ이유더아ᄇᆡᆨ셩을ᄃᆡ신ᄒᆞ야아브람 츰후예되엿시니이제교인이번셩ᄒᆞ야텬하에ᄀᆞ득ᄒᆞ니그수효가모래수와 ᄀᆞᆺ치헤ᄋᆞ릴수업ᄂᆞ니라(13:16).

---

52) 긔로빔, ᄉᆞ쟈, 그리고 야곱이 얍복 강에서 만난 '사ᄅᆞᆷ' 모두 '텬신'으로 표기하였다.
53) 할주는 대개 본문에 배열되었으나 위는 문단 제목에 들어있는 해설로 형식의 차이를 보인다.

이네나라히가나안짜동편에잇서샹거가거의이쳔리라(14:1)
이다숫나라히가나안짜헤잇서샹거가멀지안코아브람쳐소에잣가오니라(14:2)
곳가나안짱이라(15:7; 28:13)
아모리: 곳가나안짱에사는함의ᄌᆞ손이라(15:16)
쥬의ᄉᆞ쟈: 곳텬신이라(16:17; 21:17; 22:11; 28:12; 32:1,24)
이스마엘: 번역ᄒᆞ면곳텬쥬ㅣ굽어드ᄅᆞ시는ᄯᅳᆺ이라(16:15)
곳가나안짱동편이오이스마엘ᄌᆞ손을아라빅인이라(16:16)
아브라함: 번역ᄒᆞ면여러겨레의죠샹ᄯᅳᆺ이라(17:5)
사라: 번역ᄒᆞ면녀군이라(17:15)
삼인즁에ᄒᆞ나흔텬쥬ㅣ사ᄅᆞᆷ형샹을닙어나타내심이오둘사ᄅᆞᆷ은텬쥬ᄅᆞᆯ뫼시는텬신이니라(18:2)
이소는번역ᄒᆞ면털만흔ᄯᅳᆺ시라(25:25)
야고보는번역ᄒᆞ면형의명분을앗는ᄯᅳᆺ시라(25:26)
헷나라사ᄅᆞᆷ은가나안짜희원거인이니아브라함의ᄌᆞ손이가히뎌희게쟝가들지못ᄒᆞᄂᆞ니라(26:35)
동방: 곳카란짜히라(29:1)
본문을본즉야고보ㅣ안히둘을ᄒᆞᆫ겁에엇은ᄲᅮᆫ아니오기외에실파와필하두종을쳡으로두엇시니혹이무ᄅᆞ딕우리엇지야고보ᄀᆞᆺᄒᆞᆫ셩인을본받아쳡을두지못ᄒᆞ겟ᄂᆞ뇨답왈텬쥬씌셔처음인류ᄅᆞᆯ문ᄃᆞ실ᄯᅢ에일남일녀ᄅᆞᆯ합ᄒᆞ야짝을일우시고혼례ᄅᆞᆯ뎡ᄒᆞ셧거ᄂᆞᆯ슬프다아직률법을셔칙에긔록ᄒᆞᆫ것시업ᄉᆞ니빅셩이텬쥬의계명을쉬니져ᄇᆞ리고혹셩인이라도혼인ᄒᆞᄂᆞᆫ본의를거ᄉᆞ렷시니텬즁긔셔사ᄅᆞᆷ의약ᄒᆞᆷ을용셔ᄒᆞ샤쳡두는거슬엄히금치아니ᄒᆞ시고구셰쥬ᄅᆞᆯ명ᄒᆞ야보내샤우리로ᄒᆞ여곰계명을직희게ᄒᆞ셧시니엇지감히고교ᄯᅢ셩인의힝ᄒᆞᆷ을빙자ᄒᆞ야다시텬쥬의계명을거ᄉᆞ리겟ᄂᆞ뇨(31:18)
야복 하슈: 건너편은가나안짜히라(32:22)
ᄒᆞᆫ사ᄅᆞᆷ: 텬신이라(32:24)
벳드릂: 후에구셰쥬나실짜히라(35:19)
곳미뎐에사는이스마엘의ᄌᆞ손이라(37:25) ㅡ 미전(米田)은 미디안의 한자 표기
파로는에집도님군의일홈이라(37:36)
쥬졍: 슐맛흔신하라
션쟝: 찬물맛흔신하라(40:1)
야고보ㅣ이에열두아ᄃᆞᆯ을불너그후에맛날바일을각각예언ᄒᆞᆯᄉᆡ넷ᄌᆡ아ᄃᆞᆯ유다ᄅᆞᆯᄀᆞ쟝칭찬ᄒᆞ야이스라엘겨레님군과구세쥬ㅣ그ᄌᆞ손으로ᄆᆡ딋암아나실줄을알게ᄒᆞ니라(49:12)

이상의 할주를 유형별로 나누면 인물(7명), 지명(11곳), 독특한 낱말(11개)에 대한 역사적 맥락, 기독교적 풀이다. 일찍이 선교지 성서 번역은 해설

을 곁들여 간행하는 예를 볼 수 있다. 『성경직히』(1892)가 같은 방식으로 번역되었고 『구약촬요』가 따른 것으로 보인다. 교리 전달을 목표로 하는 선교 초기 교육용 성서 번역의 특징이랄 수 있다. 특히 야곱의 경우를 구실로 부부의 윤리를 어길 수 있는 점을 할주에서 길게 설명한 대목이 눈에 띈다(31:18). 또한 생소한 낱말 '긔로빔, 벳드름, 파로, 션쟝' 등에 대한 풀이와 기독교의 주요 사상 등을 짤막하게 제시한다.

6. 맺는말

서양 선교사들이 오랫동안 잠자던 한글을 일깨우니 한반도에 새로운 바람과 활기가 일어났다. '한글'로 외피를 두른 것이지만 핵심은 성서의 번역과 복음의 정신으로 입국한 선교사들의 노고가 크고 작은 열매를 맺기 시작한 것이다. 중국 심양에서 비롯된 '복된 소식'의 날갯짓이 『구약촬요』를 포함한 각종 한글 성서로 한반도 곳곳에 일렁거렸다. 히브리 성서의 그리스어 번역과 라틴어 번역은 민중들의 언어로 전달되고 읽혔다. 성공회의 『조만민광』과 『구약촬요』는 그 대열을 따르면서도 엘리트 계층을 놓치지 않으려는 영리한 전략을 취한다. 곧 식자층을 위한 한문과 한글의 대역본 출간이 그것이다.

『구약촬요』와 『조만민광』은 일차적으로 대한성공회 고유의 자산이면서 동시에 한국기독교의 공동 유산이다. 이상에서 우리는 두 번역본이 본래 '전례적 교회'를 위한 독서 본문으로 기획된 점을 논구하였다. 역사적으로 해설을 곁들인 '타르굼'이나 기원후 2세기 복음서를 압축한 '디아테사론'과 비슷한 성격이라 할 것이다. 따라서 성서 원문에 대한 정확하고 꼼꼼한 학술적 번역에 목표를 두지 않았다. 성서의 위대한 교훈을 '문자'에 가두지 않으려는 신학적 의도도 있었을 것이다. 무엇보다 전례적 교회의 주일 미사에 봉독할 제1 독서와 복음서 일과의 준비가 우선이었다. 그 과정에 『구약촬요』가 차지한 한국교회 최초의 창세기 번역이라는 영예는 과외의 소득이다.

『구약촬요』는 『조만민광』에 견주면 평범한 명칭이다. 『조만민광 照萬民光』은 "만민을 빗최는 빗치라," 곧 이사야의 예언에서 따온 '이방의 빛'을 한자로 표현한 것이다(사 42:6; 49:6; 눅 2:32; 행 13:47). 라틴어 *Lumen ad Gentium Revelationem*을 영문 제목으로 삼았다. 그런가 하면 『구약촬요』는 라틴어가 아니라 영어로 밋밋하게 *The Old Testament Selections*라고 붙였다.[54] 고요한 주교의 작명을 상상한다면 『구약촬요』를 '처음때의 말씀,' 곧

In Principio erat Verbum이라(요 1:1) 칭하지 않았을까? 즉『조만민광』은 구약에서 따오고,『구약촬요』는 신약에서 제목을 불러와 처음때의 말씀이 이 방에 빛을 비추는 놀라운 협력과 아름답고 정밀한 수사(rhetoric)를 떠올려 본다. 대한성공회의『구약촬요』와『조만민광』이 21세기 한반도와 온 인류에 생명의 말씀과 영원한 빛이 되기를 빈다.

<주제어>(Keywords)
『구약촬요』,『조만민광』, 고요한, 성공회, 전례적 교회.
The Old Testament Selections, *Lumen ad Gentium Revelationem*, Lectionary, High Church, Hangul.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 9일)

54) C. J. Corfe, *Anglican Church in Corea*, 23.

<참고문헌>(References)

그리스도교와겨레문화연구회,『그리스도교와 겨레문화』, 서울: 기독교문사, 1991.
그리스도교와겨레문화연구회,『한글성서와 겨레문화』, 서울: 기독교문사, 1985.
김동진,『헐버트의 꿈, 조선은 피어나리』, 서울: 참좋은친구, 2019.
김주성, “한국어 성서의 언어사회학적 의미와 전망”,「기독교사상」689 (2016. 5) 30-40.
김창주, “한글성서의 번역· 보급과 그 문화· 사회사적인 의미”,「신학사상」124 (2004), 219-254.
남우희,『<죠만민광照萬民光>: 모든 사람을 비추는 빛』, 서울: 성공회출판사, 2021.
남우희,『<구약촬요舊約撮要>: 우리나라 최초의 창세기 번역』, 서울: 성공회출판사, 2024.
민영진,『성서가 우리에게 오기까지』, 서울: 대한성서공회, 2005.
민영진, “성공회신학대학에서 발견된 <구약촬요>”,「성서한국」36:2 (1990), 15-19.
민영진, “최근에 발견된 희귀본 성경 <구약촬요>”,「기독교사상」385 (1991), 157-166.
聖公會,「조선성공회보」54 (1922).
이덕주, “성공회 발췌성서 <조만민광> 연구 – 제3의 성서로서의 기능과 의미”,『그리스도와 겨레문화』2, 서울: 기독교문사, 1987, 273-301.
이상혁, “표기법 어문정책의 변천과 그 역사적 의의 - 형태주의와 표음주의의 대립을 중심으로 -” (국제 한국어 응용언어학회 제6회 국제학술대회, 2015. 7. 21.-22.)
이응호, “최초의 한글성서「예수셩교누가복음젼셔」”,『국어교육』44/45 (1983), 432-435.
이재정,『한국성공회사개관』, 서울: 대한성공회출판부, 1980.
이환진, “알렉산더 피터스의 개역 구약 개정 작업”, 43 (2018), 7-39.
장창일, “한글 띄어쓰기 최초 창안자는 헐버트 아닌 윤치호”,「국민일보」, 2024. 10. 9.
정중호, “19세기 구약성경과 해석의 역사”,「신학사상」168 (2015), 7-41.
정중호,『한국 성경 300년: 번역과 해석의 역사』, 대구: 계명대학교출판부, 2022.
“최초로 한글 띄어쓰기, 존 로스 선교사로부터 시작되다”,「국립 한글박물관 소식지」(2017. 2.).
피득, “성경연구의 방법”,「신학세계」1917. 11.
최정도, “한국어 표기법의 성립 과정 이해하기”,「한국사전학」42 (2023), 166-195.
한영균, “종고성교회(宗古聖教會) 간행(刊行)의 국어사(國語史) 자료(資料)에 대하여”,「언어사실과 관점」32 (2013), 1-36.
Corfe, C. J., *Anglican Church in Corea: Being Documents, Original and Translated,*

Issued by Authority during the Episcopate of the First Bishop of the Church of England in Corea between 1889 and 1905, Seoul: The Seoul Press, Hodge & Co., 1905.

Corfe, C. J., “Bishop Correspondent Letters” I, London: Korean Mission of the Church of England, 1889.

Corfe, C. J., “Lumen ad Revelationem Gentium”, *The Morning Calm* 46 (1894), 50-51.

Corfe, C. J., “The Bishop’s Letter”, *The Morning Calm* 52 (1894), 145-148.

Corfe, C. J., “The Bishop’s Letter”, *The Morning Calm* 72 (1897), 33-41.

Faught, C. B., *The Oxford Movement: A Thematic Study of the Tractarians and Their Times*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

Ross. J., *Corean Primer*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1877.

T.H.Y., “Commas or Spacing”, *The Korean Repository* 3 (1896), 39.

Trollope, M. N., *The Church in Corea*. London: Mowbray & Co., 1915.

Trollope, M. N., “The Island of Kang-hoa”, *The Morning Calm* 53 (1894), 172-175.

Vinton, C. C., “Presbyterian Mission Work in Korea”, *The Missionary Review of the World* XI:9 (1893).

<Abstract>

A Study on *The Old Testament Selections* as Lectionary for High Church

Chang Joo Kim
(Hanshin University)

This article analyzes the historical context surrounding the emergence of The Old Testament Selections, examines the characteristics of its translation, and traces its original intentions and theological significance. In particular, it seeks to explain why the earliest Korean translation of Genesis took the form of selected excerpts rather than a complete rendering, and how Bishop Corfe's work was intertwined with the objectives of Protestant mission in Korea. In the nineteenth century, the Korean Peninsula stood at the center of intense international rivalry among imperial powers. On the one hand, it was a site of turmoil, fear, and political upheaval; on the other, it constituted fertile ground for the burgeoning hopes of Christian mission in Korea. Within this contested landscape, The Old Testament Selections emerged as the first fruit of the Korean Church's engagement with the Old Testament.

As Western missionaries awakened the long-dormant potential of Hangul, new cultural and religious vitality began to spread across the peninsula. Although presented in the outward form of the Korean vernacular, these efforts were fundamentally driven by the translation of Scripture and the spirit of the gospel, carried by missionaries who entered the country in devoted service to their calling. The "good news" that first took flight in Shenyang, China, was disseminated throughout Korea in the form of various Korean-language biblical texts, including The Old Testament Selections. Just as the Hebrew Scriptures had earlier been transmitted through koine Greek and Latin translations adapted to the languages of the people, these Korean translations likewise sought accessibility and wide circulation among the broader population.

Within this broader movement, the Anglican publications Lumen ad Gentium Revelationem and The Old Testament Selections followed the tradition of vernacular transmission while simultaneously adopting a strategic orientation toward educated elites. This approach materialized in the publication of parallel

editions pairing Classical Chinese with Hangul, thereby addressing both the literati and emerging vernacular readership.

The Old Testament Selections and Lumen ad Gentium Revelationem thus constitute, in the first instance, distinctive assets of the Anglican Church of Korea, while also belonging to the shared heritage of Korean Christianity as a whole. Both translations were conceived as lectionary texts for a High Church tradition. In this respect, their character may be compared to the Targums, which historically supplemented Scripture with interpretive exposition, or to the Diatessaron, the second-century harmonized Gospel compilation. Their aim was not to provide a strictly philological or academic translation of the biblical originals, but rather to avoid confining Scripture to a purely literal sense while fulfilling the requirements of the first reading in a liturgical setting. In this process, the recognition of The Old Testament Selections as the earliest Korean translation of Genesis stands as an unintended yet significant byproduct of this broader ecclesial endeavor.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 225-260
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.225
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『성경전서 개역개정판』 구약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토

김동혁*

1. 들어가며

본 연구의 목적은 『개역개정』(1998) 구약에서 사용된 괄호들을 살피고 그 필요성과 유용성을 평가하는 것이다. 『개역개정』 구약에는 괄호가 98번 나온다. 이 중 73번은 시편과 하박국에서 '셀라'를 묶은 것인데, 그것들을 제외한 25개의 괄호 본문이 본 논의의 연구 범위이다.[1] 괄호로 묶인 본문은 짧은 경우 한 단어로 이루어져 있고 긴 경우는 네 절까지 아우른다. 본 연구는 『개역개정』 구약의 괄호 본문 25개를 문맥과 함께 살핌으로 그 기능과 역할을 규정하고 유용성과 필요성을 검토하고자 한다.

『개역개정』 신약의 괄호 본문에 관해서는 조재천이 이미 연구한 바 있다.[2] 조재천의 연구는 『개역개정』 신약에서 사용된 괄호 57쌍 중 "(없음)" 같이 사본상 이독을 표시한 것들을 제외한 42쌍의 괄호의 기능을 분류하고 그 필요성과 유용성을 검토하였다. 조재천은 『개역개정』 신약 괄호들의 기

* Yale University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 연세대학교 연합신학대학원 구약학 교수. donghyukk@yonsei.ac.kr.

1) '(셀라)'는 시편에 70회 나오고 하박국 3장에 3회(3, 9, 13절) 더 나온다. 시편 9:16[17]에 '(힉가욘, 셀라)'가 나오는데, 이에 관해서는 아래에서 논의하겠다. 히브리어 시에서 사용되는 '셀라'를 번역에서 괄호로 묶을지 말지를 평가 혹은 결정하는 일은 본 연구의 범위를 벗어난다. 이 문제는 번역위원회나 개정위원회가 번역 원칙을 세울 때에 언어적, 주석적 숙의를 거쳐 결정해야 할 것이다.

2) 조재천, "『성경전서 개역개정판』 신약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토 — 역주, 방백, 근거 제시의 기능을 중심으로 —", 「성경원문연구」 57 (2025), 111-141.

능을 역주, 방백, 근거, 부대 상황, 세부 사항의 5종류로 구분하고, 이 중 역주, 방백, 근거 범주에 속하는 본문을 상세히 논의하였다(부대 상황과 세부 사항 범주에 속하는 본문은 후속 연구로 다룰 것을 약속하였다).[3] 조재천의 연구는 필자의 본 연구에 기초를 제공한다. 필자는 조재천의 논의의 구조를 따라 아래에서 『개역개정』 구약의 괄호 본문들의 기능을 분류하고 그 유용성과 필요성을 살필 것이다. 조재천의 범주들을 활용하여 본 연구는 구약 괄호 본문들의 기능을 ① 부연, ② 부대 상황, ③ 이유 또는 근거, ④ 기타의 넷으로 구분할 것이다. 조재천은 또한 『개역개정』 신약의 괄호들이 어디에서 왔을지에 관해서도 논의해 준다.[4] 그는, 원본에는 없었을 괄호들이 『개역개정』에 오게 된 것은 (『개역개정』의 뿌리라고 할 수 있는) 『개역』(1938)의 번역자들이 당대의 그리스어 저본(Vorlage)인 NTG[12](1923)와 KJV(1611), English Revised Version(이하 ERV, 1881)을 참고했기 때문일 것이라고 추측한다.[5] 그러나 『개역』의 신약이 NTG[12], KJV, ERV의 괄호 혹은 (괄호 역할을 하는) 줄표를 그대로 받아들이지는 않았다. 번역자들은 독자적 검토를 거쳐 괄호를 이어받기도 하고 버리기도 하고 새로 넣기도 했다.[6]

2. 『개역개정』 구약의 괄호 본문들: 예비적 고찰

『개역개정』 구약의 개별 괄호 본문을 살피기 전에 이 단락에서는 몇 가지 예비적인 논의를 하고자 한다.

2.1. 개역자회가 사용한 저본과 역본

『개역개정』 구약의 괄호 본문 25개는 『개역』과 『개역한글』(1961)에서도 모두 괄호로 묶여 있다. 즉, 『개역개정』 구약의 괄호는 모두 『개역』에서 이어받은 것이다. 이 때문에 『구역』(1911)을 개정한 개역자회가 참고한 저본과 역본이 무엇이었는지 아는 것이 중요하다. 1912년 1월 25일 밀러(H. Miller) 총무가 『구역』의 개역자회에 보낸 <번역지침서(*Rules for the Guidance of*

3) Ibid., 특히 117-118.
4) Ibid., 115-117.
5) Ibid., 116; NTG[12]: E. Nestle, *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto. Editio duodecima recognita* (Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1923).
6) 조재천, "『성경전서 개역개정판』 신약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토", 116-117.

Translators, Revisers & Editors, working in connection with the BFBS)>에 따르면 개역자회는 구약의 저본으로 영국과외국성서공회(British and Foreign Bible Society)가 마련한 최신판 히브리어 성경 본문을 사용해야 했고 영어 역본으로는 KJV와 ERV를 활용할 수 있었다.[7] 개역자회가 사용한 히브리어 저본은 긴즈버그(C. D. Ginsburg)의 히브리어 구약성경이었다.[8] 히브리어 성경에는 괄호가 사용되지 않으므로『개역』계열 역본들의 괄호가 어디서 왔는지를 따지려면 KJV와 ERV 본문을 보아야 한다. 아래 개별 본문에 관한 논의에서는『개역개정』구약의 괄호 본문들이 다른 다양한 역본들에서 어떻게 처리되었는지도 살필 터인데, KJV와 ERV도 함께 볼 것이다.[9]

2.2. 역본들의 괄호 사용 양상

본 연구는『개역개정』을 포함한 15개 역본의 괄호 사용 양상을 헤아릴 것이다. 역본들의 목록은 다음과 같다(괄호 속 연도는 구약전서의 출간 연도이다).

<표 1> 연구 대상 역본들의 목록

분류	역본
『개역개정』이 참고한 우리말 역본	①『구역』(1911) ②『개역』(1938) ③『개역한글』(1961)
『개역개정』	④『개역개정』(1998)
『개역한글』 이후의 우리말 역본	⑤『공동』(1977) ⑥『공동개정』(1999) ⑦『표준』(1993) ⑧『새번역』(2001) ⑨『새한글』(2024)

7) 류대영, 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』(서울: 대한성서공회, 1994), 122.

8) Ibid., 146; 긴즈버그(C. D. Ginsburg)의 구약 본문은 C. D. Ginsburg, עשרים וארבעה ספרי הקדש (*The Twenty-four Holy Books*), 2 vols. (London: Trinitarian Bible Society, 1894)이다.

9) 역본들의 괄호 사용 양상은 <부록 1>에서 한눈에 볼 수 있다.

분류	역본
개역자회가 참고한 영어 역본	⑩ KJV(1611) ⑪ ERV(1885)
현대 영어 역본	⑫ NIV(2011) ⑬ NRS Updated Edition(이하 NRSUE, 2021) ⑭ ESV(2025)
현대 독어 역본	⑮ LB(2017)

15개 역본의 괄호 사용 양상을 보여 주는 표를 <부록 1>에 실었다. 이 단락에서는 눈에 띄는 사실 몇 가지를 짚고자 한다. 첫째, 『개역개정』의 괄호 본문 25개를 기준으로 했을 때, 괄호나 줄표를 전혀 사용하지 않은 역본들이 있다. 우리말 역본인 『공동』, 『공동개정』, 『새한글』이 그러하다. 둘째, 독어 역본인 LB는 괄호는 전혀 사용하지 않고 (괄호와 같은 역할을 하는) 줄표만 사용했다. 셋째, 25개 본문을 기준으로, 괄호를 가장 많이 사용한 역본은 (『개역개정』을 논외로 하면) 『개역』과 『개역한글』이다. 두 역본은 『개역개정』이 괄호를 사용한 모든 본문에서 괄호를 사용했다. 따라서 앞에서 언급했듯 『개역개정』의 괄호는 모두 『개역』 및 『개역한글』에서 왔다고 이해할 수 있다.[10] 마지막으로, 괄호나 줄표를 적게 사용한 역본들로는 『구역』(7곳), KJV(8곳), LB(9곳)가 있다. 나머지 역본들은 13곳(『표준』, 『새번역』), 14곳(NRSUE), 15곳(NIV), 17곳(ERV, ESV)에서 괄호나 줄표를 썼다.[11]

2.3. 괄호 본문의 기능

아래의 논의에서 필자는 『개역개정』 구약의 괄호 본문의 기능을 다섯으로 분류하고자 한다. ① 짧은 부연, ② 긴 부연, ③ 부대 상황, ④ 이유 또는 근거, ⑤ 기타가 그것이다. 이것은 조재천의 범주들과는 조금 다른데, 기준이 달라져서 그리되었다기보다는 우연의 일치일 것이다. 즉, 신약에서 사용된 기능이 우연히 구약에서 사용 안 됐을 수도 있고, 구약에서 사용된 기능이 우연히

10) 그러나 『개역개정』이 『개역』과 『개역한글』의 괄호를 모두 이어받지는 않았다. 『개역』과 『개역한글』에 있던 괄호가 『개역개정』에서 지워진 사례가 8개 있다(창 1:15, 24; 10:12; 수 3:15; 삿 20:27-28; 전 8:16; 사 47:4; 겔 43:13).

11) 주의할 것은 헤아린 숫자들이 각 역본의 구약 전체에서 헤아린 괄호의 수가 아니라는 점이다. 우리가 다룰 (『개역개정』의 괄호 본문인) 25개만 살폈을 때 그러하다는 것이다. 각 역본 전체에서 괄호가 얼마큼 쓰였는가를 살피는 일은 본 연구의 범위를 벗어난다.

신약에서 사용 안 됐을 수도 있다. 괄호 본문의 수 자체가 그리 많지 않으므로 구약과 신약 각각에서 괄호의 기능이 망라되지 않았을 가능성이 크다.

괄호 본문의 기능을 분류하는 기준은 형태가 될 것이다. 편리하게도 히브리어 담화는 문장의 구조와 어순이 그 기능과 역할을 표지해 주는 경우가 많다. 위의 기능들 또한 히브리어 구문의 형태를 통해 어느 정도 구분이 가능하다. 형태에 근거해서 기능을 분류할 때 그 결과가 좀 더 일관되고 객관적일 수 있다. 내용에 근거한 분류는 해석이 개입할 수 있기 때문이다.

첫째, 짧은 부연이든 긴 부연이든 부연의 표지는 선행사(antecedent)와 전방조응어(anaphora)가 될 것이다.[12] 히브리어 담화에서 특정 어구를 부연하는 다른 어구(혹은 문장)가 뒤따르는 경우 전자는 선행사가 되고 후자는 전방조응어로 시작된다. 그리고 이 전방조응어는 부연 속에서 화제(topic)가 되고 이 화제를 평언(comment)이 설명해 준다.[13] 가령 창세기 23:19를 보라.[14]

> 그 후에 아브라함이 그 아내 사라를 가나안 땅 마므레 앞 막벨라 밭 굴에 장사하였더라 (마므레는 곧 헤브론이라)
> וְאַחֲרֵי־כֵן קָבַר אַבְרָהָם אֶת־שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֶל־מְעָרַת שְׂדֵה הַמַּכְפֵּלָה עַל־פְּנֵי מַמְרֵא הִוא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן

위 본문에서 원문의 **מַמְרֵא**(『개역개정』의 첫 번째 '마므레')는 선행사이고, **הִוא**(『개역개정』의 '마므레는')는 전방조응어이자 화제이고, '헤브론이라'는 평언이다.

아래 논의에서 부연은 '짧은 부연'과 '긴 부연'으로 구분된다. 짧은 부연과 긴 부연의 구분 또한 어느 정도 형태에 기반한다. 우리가 다룰 사례들에서 짧은 부연은 주석(gloss)을 제공하는 수준에서만 설명을 덧붙인다. 즉, 짧은 부연은 단어나 구(phrase) 수준의 부연이다. 반면 긴 부연은 절(clause) 수준 이상의 설명을 더해 준다. 때로는 선행사와 직접적인 관련이 없는 정보를 제공하기도 한다.

둘째, 부대 상황은 '바익톨'(*wayyiqtol*)이 연속되는 중간에 '바브-X-카탈'(*waw*-X-*qatal*)이 삽입된 것으로 확인할 수 있다. 히브리어 내러티브에서 전경(前景, foreground)에서 일어나는 사건들의 진행(내러티브의 줄기)은 '바익톨'

12) '선행사'와 '전방조응(어)'에 관한 간략한 설명으로 김정우 편, 『성경원어 히브리어 아람어 헬라어 문법용어 사전』 (서울: 기혼, 2025), s.v. "선행사(先行詞) antecedent"와 "전방조응어(前方調應語) anaphor, anaphora"를 참고하라.

13) '화제'와 '평언'에 관한 간략한 설명으로 ibid., s.v. "화제(話題) topic"과 "평언(評語) comment"를 참고하라.

14) 이하 성경 본문의 한국어 번역은 다른 말이 없는 경우 『개역개정』을 인용한 것이다.

의 연속으로 표현된다. 반면 배경(背景, background)에서 동시적으로 일어나는 상황(즉, 부대 상황)은 그 사이에 끼워진 '바브-X-카탈'로 표현된다.[15] 아래에서 다룰 부대 상황의 괄호 본문은 모두 '바브-X-카탈'로 시작한다.

셋째, 이유 혹은 근거를 제시해 주는 괄호 본문은 모두 접속사 כִּי로 시작한다.[16]

마지막으로 위와 같은 형태적 특징을 찾기 어려운 사례들이 있다. 이들은 기타로 분류하여 다루겠다.

다음 단락에서 다룰 구약의 괄호 본문들을 위 다섯 가지 범주로 분류하면 <표 2>와 같다.

<표 2>『개역개정』 구약의 괄호 본문 목록

범주	괄호 본문
짧은 부연(3곳)	창 23:19; 48:7; 겔 41:16
긴 부연(9곳)	창 10:14; 신 2:10-12; 2:20-23; 3:9, 11, 13-14; 수 12:7-8; 삼상 9:9; 겔 20:29
부대 상황(4곳)	신 10:6-9; 삼상 30:5; 대하 9:10-11; 느 3:26
이유 또는 근거(6곳)	신 29:16-17; 대상 5:1-2; 에 1:13-14; 욥 8:9; 27:3; 겔 45:14
기타(3곳)	민 5:21; 삼상 6:19; 시 9:16

2.4. 괄호의 필요성 및 유용성의 평가 기준

아래에서 보겠지만 많은 경우 괄호는 성경을 읽는 데 도움이 된다. 문제는 히브리어 원문에서 괄호가 사용되지 않았다는 점이다. 따라서 번역에서 괄호를 넣을 때에는 최대한 보수적으로 쓰는 것을 원칙으로 해야 할 것이다. 조재천이 지적했듯 괄호를 써도 되고 안 써도 되는 경우는 안 쓰는 것이 옳다.[17] 즉, 괄호 본문이 괄호 밖 본문의 흐름을 심하게 끊을 때, 혹은 괄호

15) '바브-X-카탈'의 기능에 대한 친절한 설명으로 홍국평, "창세기 27장의 장면전환 기법 분석을 통한 '베-X-카탈' 구문의 기능에 관한 연구", 「신학논단」 75 (2014), 379-407을 참고하라.

16) 접속사 כִּי의 의미와 기능에 관한 논의로, A. Aejmelaeus, "Function and Interpretation of כי in Biblical Hebrew", *JBL* 105 (1986), 193-209를 참고하라.

17) 조재천, "『성경전서 개역개정판』 신약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토", 114.

가 없다면 읽기가 현저히 어려울 때에만, 괄호를 써야 한다.

3.『개역개정』 구약의 괄호 본문들: 논의와 평가

3.1. 짧은 부연

괄호 본문의 기능 중 가장 많이 만날 수 있는 것은 어떤 단어에 대해 부가적인 설명을 하는 것이다. 괄호 본문으로 번역된 부연 설명은 짧은 경우도 있고 긴 경우도 있다. 이 단락에서는 짧은 부연 3개(창 23:19; 48:7; 겔 41:16)를 성경 순서를 따라 다루겠다.

3.1.1. 창세기 23:19

> 그 후에 아브라함이 그 아내 사라를 가나안 땅 마므레 앞 막벨라 밭 굴에 장사하였더라 (마므레는 곧 헤브론이라)[18]

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 6개 역본에서 괄호를 썼다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, ERV, NIV, ESV).

논의: 괄호 본문은 '마므레'를 부연해 준다. '마므레'의 또 다른 이름이 '헤브론'이라는 것이다. 원문을 보면 첫 번째 '마므레'가 선행사이고 '마므레는'은 전방조응어임을 알 수 있다. 괄호 본문은 '마므레'에 대한 일종의 주석(gloss)인데, 후대의 편저자 및 청중에게 유의미한 정보인 듯하다.[19] 다만 부연 설명에 시제를 알려 주는 동사가 없기에(הִוא חֶבְרוֹן) 주석이 후대와 관련되는지("마므레는 [지금의] 헤브론이다"), 아니면 내러티브 속 시간과 관련되는지("마므레는 [당시] 헤브론이라고도 불렸다") 확실하게 알기는 어렵다.

평가와 제안: 부연을 괄호 속에 집어넣는 것은 대개 도움이 된다. 창세기 23:19의 사례도 그러하다. 그러나 도움이 된다고 꼭 필요한 것은 아니다. 이 경

---

18) 이하 §3에서는 개별 논의를 시작할 때마다 『개역개정』 본문을 인용하겠다. 본문을 인용할 때 필요한 경우 괄호 본문 밖의 내용도 보여 줄 것이다. 부연에 관한 단락(§3.1-2)의 개별 논의에서 괄호 본문 앞에 그어진 밑줄은 괄호 본문이 부연하는 선행사를 가리킨다.

19) 성경의 전승을 우리에게 전해 준 저자와 편집자를 아울러 '편저자'로 부르는 것에 관해서는 S. Talmon, "The Textual Study of the Bible: A New Outlook", *Text and Canon of the Hebrew Bible: Collected Studies* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010), 26-29를 참고하라. Talmon의 이 에세이는 F. M. Cross and S. Talmon, eds., *Qumran and the History of the Bible Text* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 321-400을 재출간한 것이다.

우에는 괄호가 굳이 필요하지 않다. 무엇보다 부연 자체가 워낙 짧기 때문이다. 따라서 필자는 이 절에서 괄호를 지우고 다음과 같이 번역할 것을 제안한다.

> **제안 (1)**: 그 후에 아브라함이 그 아내 사라를 가나안 땅 마므레 곧 헤브론 앞 막벨라 밭 굴에 장사하였더라
> **제안 (2)**: 그 후에 아브라함이 그 아내 사라를 가나안 땅 마므레 앞 막벨라 밭 굴에 장사하였더라 마므레는 곧 헤브론이라

제안 (1)은 괄호 본문을 '마므레' 바로 뒤에 둔 것이다. "곧 헤브론"은 여전히 부연 설명의 역할을 한다. 부연이 짧아서 괄호가 없어도 내용을 이해하는 데 어려움이 없다. 제안 (2)는 『개역개정』의 문장 구조를 그대로 두되 괄호만 없앤 것이다. '마므레'와 부연이 떨어져 있긴 하지만 거리가 멀지 않아서 내용을 이해하는 데 큰 어려움이 없다.

3.1.2. 창세기 48:7

> 내가 거기서 그를 에브랏 길에 장사하였느니라 (에브랏은 곧 베들레헴이라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 6개 역본에서 괄호를 썼다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, ERV, NIV, ESV).

논의: 이 본문의 사례는 창세기 23:19의 사례와 비슷하다. 실제로 역본들의 괄호 사용 여부도 꼭 같다. 괄호 본문은 '에브랏'이란 지명의 다른 이름이 '베들레헴'임을 부연해 준다. 창세기 23:19에서처럼 이 괄호 본문도 시제를 알 수는 없지만, 역시 후대의 편저자 및 청중에게 유의미한 정보인 듯하다.

평가와 제안: 창세기 23:19에 내린 평가를 여기서도 그대로 반복할 수 있다. 즉, 괄호는 도움이 되지만 꼭 필요하지는 않다. 따라서 아래와 같이 괄호를 지울 것을 제안한다.

> **제안**: 내가 거기서 그를 에브랏 길에 장사하였느니라 에브랏은 곧 베들레헴이라

위 제안은 『개역개정』의 문장 구조를 그대로 두되 괄호만 없앤 것이다. 창세기 23:19와 달리 '곧 베들레헴'을 '에브랏' 바로 뒤에 두기는 어렵다. '에브랏 길'이라는 표현을 중간에 끊기 때문이다.

3.1.3. 에스겔 41:16

> 문 통로 벽과 닫힌 창과 삼면에 둘려 있는 회랑은 문 통로 안쪽에서 부터 땅에서 창까지 널판자로 가렸고 (창은 이미 닫혔더라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 6개 역본에서 괄호나 줄표를 썼다. 『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, NRSUE, ESV의 5개 역본은 괄호를 썼고, LB는 줄표를 썼다.

논의: 성전 곳곳을 상세히 묘사해 주는 에스겔 41장에서 16절의 괄호 본문은 바로 앞에 나오는 (두 번째) '창'의 상태를 부연해 준다. 원문과 함께 보게 되면 밑줄을 그은 '창'이 선행사이고 괄호 본문 속 '창'이 전방조응어임을 알 수 있다.

평가와 제안: 괄호를 사용한 역본들을 읽어 보면 괄호가 읽기에 도움이 되는 것을 알 수 있다. 16절에서 17절로 넘어갈 때 괄호 본문을 건너뛰면 내용이 자연스럽게 이어진다. 그렇더라도 부득이한 경우에만 괄호를 써야 한다는 원칙을 따르기로 한다면 괄호를 삭제하는 것이 온당하다. 실제로 괄호를 쓰지 않은 『새한글』을 읽더라도 내용을 이해하는 것이 어렵지 않다. 괄호 본문 자체가 매우 짧기 때문이다. 따라서 『개역개정』을 개정한다면 괄호를 삭제하는 것이 낫다.

3.2. 긴 부연

지금까지 살핀 짧은 부연들은 선행사를 한 단어로 설명하거나 보충해 주었다. 긴 부연은 부가적인 정보를 한 문장 이상으로 제공한다. 따라서 긴 부연은 대개 주해(comment)가 된다. 긴 부연은 선행사와 직접적으로 관련된 정보를 제공하는 것으로 시작하지만 그와 관계가 적은 다른 정보를 제공하기도 한다. 이 단락에서는 긴 부연 9개(창 10:14; 신 2:10-12, 20-23; 3:9, 11, 13-14; 수 12:7-8; 삼상 9:9; 겔 20:29)를 성경의 순서를 따라 논의하겠다.

3.2.1. 창세기 10:14

> 바드루심과 가슬루힘과 갑도림을 낳았더라 (가슬루힘에게서 블레셋이 나왔더라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 7개

역본에서 괄호를 썼다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, KJV, ERV, NIV, ESV).

논의: 창세기 10:13-14는 노아의 손자이자 함의 아들인 미스라임(6절)의 아들들 일곱의 이름을 나열해 준다. 이때 괄호 본문은 여섯 번째 이름인 '가슬루힘'에 대한 부가적인 정보를 제공한다. 즉, 가슬루힘의 후손 중에 블레셋이 있었음을 일러 준다.

평가와 제안: 창세기 10:14의 괄호 본문과 관련하여 세 가지를 고려해야 한다. 첫째, 괄호가 읽기에 도움이 되는 것은 분명하다. 괄호 본문은 서술의 줄기와 직접적인 관련이 없는 후대의 주해이다. 가슬루힘에게서 블레셋이 나온 것(괄호 본문)은 미스라임이 가슬루힘을 낳은 것(서술의 줄기)보다 후대의 일이다. 즉, 괄호 본문은 후대의 편저자와 그의 청중이 관심을 가질 만한(또는 그들에게 의미 있을 만한) 내용일 뿐이다. 괄호가 있기 때문에 독자는 족보에 집중할 수 있다. 둘째, 괄호 본문은 미스라임의 아들들을 나열하는 목록(13-14절)의 중간에 삽입되어 있다(원문에서 "가슬루힘에게서 블레셋이 나왔더라"라는 문장은 '가슬루힘'과 '갑도림' 사이에 끼워져 있다). 길게 이어지는 목록에서 특정 항목에 부연이 덧붙은 경우, 그 부연 설명을 괄호 속에 넣어 주면 읽는 데 도움이 될 것이다. 셋째, 위의 두 가지 고려 사항에도 불구하고 괄호를 쓰지 않고 번역하는 것이 불가능하지는 않다. 그러나 그렇게 할 경우 문장의 뜻을 특정하기가 어려워진다. 괄호를 없앤 다음 문장을 보라.

> **괄호를 없앤 번역**: 미스라임은 루딤과 아나밈과 르하빔과 납두힘과 바드루심과 블레셋의 조상이 될 가슬루힘과 갑도림을 낳았더라

이 문장이 문법적으로 틀린 번역은 아니다. 그러나 오해의 가능성이 크다. 가슬루힘이 "블레셋의" 조상인지 "바드루심과 블레셋의" 조상인지 "루딤과 아나밈과 르하빔과 … 블레셋의" 조상인지 애매하다.[20]

따라서 필자는 여기서 『개역개정』의 괄호를 유지할 것을 제안한다. 괄호의 사용은 최대한 자제해야 한다는 원칙을 따른다 하더라도 괄호를 유지할 때 얻는 유익과 괄호를 없앨 때 생기는 불이익이 모두 분명하다. 다만 괄호의 위치는 조정할 필요가 있다. 괄호 본문은 '가슬루힘'에 대한 부연이므로 (어차피 괄호를 쓰기로 한다면) '가슬루힘' 바로 뒤로 옮기는 것이 보다 원문에 가까워진다.

---

20) 이런 오해를 피할 방법이 없는 것은 아니다. 미스라임의 아들들의 이름을 나열할 때 쉼표를 쓰면 된다(예: "미스라임은 루딤, 아나밈, 르하빔, 납두힘, 바드루심, 블레셋의 조상이 될 가슬루힘, 갑도림을 낳았더라"). 그러나 14절을 이런 식으로 수정하면 10장의 다른 모든 부분도 수정해야 한다. 『개역개정』에서 10장의 이름들은 모두 '와/과'로 연결돼 있기 때문이다.

제안: 바드루심과 가슬루힘(가슬루힘에게서 블레셋이 나왔더라)과 갑도림을 낳았더라

3.2.2. 신명기 2:10-12

9 여호와께서 내게 이르시되 모압을 괴롭히지 말라 그와 싸우지도 말라 그 땅을 내가 네게 기업으로 주지 아니하리니 이는 내가 롯 자손에게 아르를 기업으로 주었음이라 10 (이전에는 에밈 사람이 거기 거주하였는데 아낙 족속 같이 강하고 많고 키가 크므로 11 그들을 아낙 족속과 같이 르바임이라 불렀으나 모압 사람은 그들을 에밈이라 불렀으며 12 호리 사람도 세일에 거주하였는데 에서의 자손이 그들을 멸하고 그 땅에 거주하였으니 이스라엘이 여호와께서 주신 기업의 땅에서 행한 것과 같았느니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 KJV를 제외한 모든 역본이 10-12절을 따로 구별했다. LB는 줄표를 썼고 나머지 10개 역본은 괄호를 사용했다.

논의: 신명기 2:10-12는 9절에 나오는 '그 땅'(= 모압 사람들의 땅)을 부연해 준다.[21] 짧은 부연들과는 달리 10-12절의 부연은 여러 가지 정보를 제공해 준다. 10-11절은 모압 사람들의 땅에 본래 살던 주민들에 관해 말해 주고, 12절은 세일 땅에 본래 살던 사람들에 관해 말해 준다. 주목할 점은 괄호 밖 내용과 괄호 속 내용의 화자가 다르다는 점이다. 즉, 2장 대부분에서 화자는 모세인데, 10-12절은 후대 편저자의 해설이다.[22] 이 부분이 후대의 말이라는 점은 내용을 통해 쉽게 알 수 있다. 12하반절("이스라엘이 여호와께서 주신[נָתַן] 기업의 땅에서 행한[עָשָׂה] 것과 같았느니라")을 보면 여호와께서 이스라엘에게 가나안 땅을 주신 사건이 과거의 것으로 기술돼 있다(이 사건은 모세 시대에는 아직 안 일어났다).

---

21) 즉, 10절의 '거기'와 9절의 '그 땅'은 지시 대상이 같다. 10절의 '거기'가 아르뿐만 아니라 모압 사람들의 땅 전체를 가리킨다는 이해는 J. H. Tigay, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 27을 따른 것이다.

22) 신명기 전체는 주로 모세의 일인칭 담화이므로 화자는 대개 모세가 된다. 그러나 후대의 편저자가 종종 자신의 말을 끼워 넣은 경우가 있다. 티게이(J. H. Tigay)에 따르면 신명기 2-3장에 그런 경우가 다섯 번 나온다(J. H. Tigay, *Deuteronomy*, 26). 2:10-12, 20-23; 3:9, 11, 13인데, 다섯 본문 모두 『개역개정』에서 괄호로 구별하였다. 필자는 Tigay의 이해를 대부분 따르지만 3:11의 경우 첫 절(clause)은 후대 편저자의 논평이 아니라고 생각한다. 신명기 3:11에 관한 아래의 논의를 보라.

평가와 제안: 괄호 본문은 확실히 모세의 연설의 흐름을 방해한다. 화자도 다르고(모세/편저자), 시기도 다를 뿐 아니라(모세 당대/가나안 정착 이후), 청자도 다르기 때문이다(이스라엘 백성/이야기의 청중 및 독자). 실제로 10-12절을 괄호로 묶는 것은 읽기에 큰 도움이 된다. 12개 역본 중 11개 역본에서 괄호나 줄표가 필요하다고 판단했다. 따라서『개역개정』신명기 2:10-12의 괄호 또한 다른 대부분의 역본처럼 유지하는 것이 낫다.

3.2.3. 신명기 2:20-23

> 19 암몬 족속에게 가까이 이르거든 그들을 괴롭히지 말고 그들과 다투지도 말라 암몬 족속의 땅은 내가 네게 기업으로 주지 아니하리니 이는 내가 그것을 롯 자손에게 기업으로 주었음이라 20 (이곳도 르바임의 땅이라 하였나니 전에 르바임이 거기 거주하였음이요 암몬 족속은 그들을 삼숨밈이라 일컬었으며 21 그 백성은 아낙 족속과 같이 강하고 많고 키가 컸으나 여호와께서 암몬 족속 앞에서 그들을 멸하셨으므로 암몬 족속이 대신하여 그 땅에 거주하였으니 22 마치 세일에 거주한 에서 자손 앞에 호리 사람을 멸하심과 같으니 그들이 호리 사람을 쫓아내고 대신하여 오늘까지 거기에 거주하였으며 23 또 갑돌에서 나온 갑돌 사람이 가사까지 각 촌에 거주하는 아위 사람을 멸하고 그들을 대신하여 거기에 거주하였느니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본이 모두 20-23절을 따로 구별했다. LB는 줄표를 썼고 나머지 11개 역본은 괄호를 사용했다. 이 같은 '만장일치'는 이곳과 신명기 3:9뿐이다.

논의: 신명기 2:20-23의 사례는 바로 앞에서 다룬 10-12절과 닮았다. 20-23절은 10-12절처럼 후대 편저자의 해설이다. 몇 가지 부수적인 정보를 제공해 주는데, '암몬 족속의 땅'(19절)에 관한 내용으로 시작해서 다른 정보까지도 준다. 즉, 20-22절은 암몬 족속의 땅에 대한 전사(前史)를, 23절은 블레셋 땅의 전사를 일러 준다. 여기서도 괄호 밖 화자는 모세이고 괄호 본문의 화자는 후대의 편저자이다. 괄호 본문이 후대의 것이라는 사실은 '전에'(לְפָנִים, 20절), '오늘까지'(עַד הַיּוֹם הַזֶּה, 22절) 같은 표현으로 알 수 있다.

평가와 제안: 10-12절의 괄호에 내린 평가를 여기서도 반복할 수 있다. 괄호 본문은 모세의 연설을 방해할 뿐 아니라 화자와 시기와 청자가 다르다. 무엇보다 괄호나 줄표를 한 번이라도 쓰는 역본은 모두 20-23절을 따로 묶었다. 따라서 20-23절의 괄호는 성경 읽기에 큰 도움이 되므로,『개역개정』

의 괄호는 유지하는 것이 낫다.

3.2.4. 신명기 3:9

> 8 그 때에 우리가 요단 강 이쪽 땅을 아르논 골짜기에서부터 헤르몬 산에까지 아모리 족속의 두 왕에게서 빼앗았으니 9 (헤르몬 산을 시돈 사람은 시룐이라 부르고 아모리 족속은 스닐이라 불렀느니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본이 모두 9절을 따로 구별했다. LB는 줄표를 썼고 나머지 11개 역본은 괄호를 사용했다. 신명기 2:20-23과 더불어 둘뿐인 '만장일치'이다.

논의: 신명기 3:9는 신명기 2-3장에 삽입된 후대 편저자의 해설 중 세 번째 것이다. 9절의 해설은 8절의 '헤르몬'을 부연해 준다. 다른 언어 사용자들이 '헤르몬'을 부른 이름들을 알려 준다.[23]

평가와 제안: 앞의 두 본문에 대해 내린 평가를 여기서도 그대로 쓸 수 있다. 괄호는 모세의 연설과 후대 편저자의 해설을 구별해 주므로 읽기에 큰 도움이 된다. 무엇보다 괄호나 줄표를 한 번이라도 쓰는 역본은 예외 없이 3:9를 따로 묶었다. 따라서 『개역개정』의 괄호는 유지하는 것이 낫다.

3.2.5. 신명기 3:11

> 10 우리가 빼앗은 것은 평원의 모든 성읍과 길르앗 온 땅과 바산의 온 땅 곧 옥의 나라 바산의 성읍 살르가와 에드레이까지이니라 11 (르바임 족속의 남은 자는 바산 왕 옥뿐이었으며 그의 침상은 철 침상이라 아직도 암몬 족속의 랍바에 있지 아니하냐 그것을 사람의 보통 규빗으로 재면 그 길이가 아홉 규빗이요 너비가 네 규빗이니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 10개 역본에서 괄호를 썼다(『구역』, 『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, 『표준』, 『새번역』, ERV, NIV, NRSUE, ESV).

논의: 이 본문과 관련하여 괄호의 범위에 대해 논의를 좀 해야 한다. 필자

---

23) 우리말로 된 모든 역본이 9절의 서술어를 과거로 번역했지만(예: '불렀느니라'), 원문에서 이 서술어는 미완료형(יִקְרְאוּ)이므로 현재로 번역할 수도 있다. 실제로 우리가 다루는 모든 영어와 독어 역본이 그렇게 번역했다. 이 경우 9절이 후대 편저자의 해설이라는 점은 더욱 명확해진다.

가 보기에 "르바임 족속의 남은 자는 옥뿐이었으며"는 괄호 밖으로 빼야 할 것 같다. 물론, 괄호를 사용하는 10개 역본에서 모두 괄호의 위치가 같다. 그런데 히브리어 원문을 보면 11절 전체가 후대 편저자의 논평은 아닌 것 같다. 11절의 첫 절(clause)은 접속사 כִּי로 시작되어 10절의 진술에 대한 이유를 제공하는 것으로 보인다. 이 이해를 따른다면 10-11절은 다음과 같이 번역할 수 있다.

> **수정한 번역**: 10 우리가 빼앗은 것은 평원의 모든 성읍과 길르앗 온 땅과 바산의 온 땅 곧 옥의 나라 바산의 성읍 살르가와 에드레이까지이니라 11 이는 르바임 족속의 남은 자가 바산 왕 옥뿐이었음이라(כִּי רַק־עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן נִשְׁאַר מִיֶּתֶר הָרְפָאִים) (보라[הִנֵּה] 그의 침상은 철 침상이라 아직도 암몬 족속의 랍바에 있지 아니하냐 그것을 사람의 보통 규빗으로 재면 그 길이가 아홉 규빗이요 너비가 네 규빗이니라)

『개역개정』을 포함해 괄호를 사용하는 역본의 다수가 히브리어 כִּי를 번역하지 않았다(ERV와 ESV만 כִּי를 접속사 'for'로 번역했다). 그래서 이들 역본이 11절의 첫 절(clause)도 후대 편저자의 논평에 속한다고 이해한 듯하다. 그러나 11절의 첫 절을 10절에 대한 이유로 이해하게 되면, 후대 편저자의 논평의 범위를 줄이는 것이 타당해 보인다.[24] 즉, 원문의 הִנֵּה('보라')부터 편저자의 논평으로 보아야 한다. 그렇다면 "보라 그의 침상은 철 침상이라 … 너비가 네 규빗이니라"는 '옥'에 대한 부가적인 정보를 제공하는 긴 부연이 된다. '보라' 이하가 부연을 구성한다는 이해는 앞에서 언급한 형태적 기준에도 부합한다. 즉, 11절의 첫 부분에 나오는 '바산 왕 옥'이 선행사이고 הִנֵּה 다음에 나오는 '그의 침상'(עַרְשׂוֹ)의 '그'가 전방조응어이고 '그의 침상'이 화제이다. 따라서 만약 괄호를 쓰기로 한다면, 괄호를 11절 첫 부분이 아니라 (위 수정한 번역의) '보라' 앞으로 옮겨야 한다. 11절의 첫 절(clause)을 모세의 담화로 보고 11절의 나머지 부분을 후대 편저자의 논평으로 볼 경우, 이 논평은 바산의 왕 옥의 전설적인 침상에 관한 부가적인 정보를 제공해 준다.

평가와 제안: 11절의 괄호 본문은 모세의 담화와는 화자, 시대, 청자가 다르다. 따라서 괄호를 유지하는 것이 읽기에 큰 도움이 된다. 따라서 번역을 조금 수정하고 괄호의 위치를 조정한다는 전제하에, 기존의 괄호를 유지하는 것이 낫다.

---

24) 11절의 첫 절(clause)이 어떻게 10절 내용의 이유가 되는지는 명확하지 않다. 추측건대 10절에서 "우리가 빼앗은 것"을 언급할 때 왕이 한 명만 나오는 이유를 설명하기 위함인 듯하다. 즉, 남은 왕이 없었기에("르바임 족속의 남은자가 바산 왕 옥뿐이었음이라"[수정한 번역]) 정복한 것이 옥과 옥의 나라밖에 없었다고 모세가 설명하는 듯하다.

> **제안**: 10 우리가 빼앗은 것은 평원의 모든 성읍과 길르앗 온 땅과 바산의 온 땅 곧 옥의 나라 바산의 성읍 살르가와 에드레이까지이니라 11 이는 르바임 족속의 남은 자가 바산 왕 옥뿐이었음이라 (보라 그의 침상은 철 침상이라 아직도 암몬 족속의 랍바에 있지 아니하냐 그것을 사람의 보통 규빗으로 재면 그 길이가 아홉 규빗이요 너비가 네 규빗이니라)

3.2.6. 신명기 3:13-14

> 13 길르앗의 남은 땅과 옥의 나라였던 아르곱 온 지방 곧 온 바산으로는 내가 므낫세 반 지파에게 주었노라 (바산을 옛적에는 르바임의 땅이라 부르더니 14 므낫세의 아들 야일이 그술 족속과 마아갓 족속의 경계까지의 아르곱 온 지방을 점령하고 자기의 이름으로 이 바산을 오늘날까지 하봇야일이라 불러오느니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 10개 역본에서 괄호를 썼다(『구역』, 『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, 『표준』, 『새번역』, ERV, NIV, NRSUE, ESV). 주목할 점은 괄호를 사용한 역본들에서 괄호의 위치가 같지 않다는 것이다. '아르곱 온 지방'(כֹּל חֶבֶל הָאַרְגֹּב)을 괄호 속에 넣은 역본도 있고(『표준』, 『새번역』, NIV, NRSUE) 밖으로 뺀 역본도 있다(『구역』, 『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, ERV, ESV). 즉, 전자는 '아르곱 온 지방'을 13절의 두 번째 문장으로 번역했고, 후자는 13절의 첫 번째 문장으로 번역했다.[25] 마소라 본문의 악센트를 따른다면 '아르곱 온 지방'이 13절의 하반부에 속한다고 이해해야 한다. 아트나하가 '아르곱 온 지방' 바로 앞에 있는 '므낫세'(הַמְנַשֶּׁה)에 찍혀 있기 때문이다.

논의: 신명기 3:13하반-14는 신명기 2-3장에 삽입된 후대 편저자의 해설 중 다섯 번째 것이다.[26] 13하반-14절의 논평은 13상반절의 '온 바산'을 부연해 준다. 그 내용은 바산의 다른 이름이 '르바임의 땅'이라는 것(13하반절), 그리고 야일이라는 사람이 그 지역을 점령하여 새 이름을 붙여 주었고 그 이름이 편저자의 시대에 통용되고 있다는 것이다(14절).

평가와 제안: 13상반-14절의 괄호 본문과 괄호 밖 모세의 담화는 화자, 시대, 청자가 다르다. 따라서 괄호를 유지하면 읽기에 큰 도움이 된다. 그러므

---

25) 괄호를 사용하지 않는 역본들의 경우 『공동』과 『공동개정』과 LB는 '아르곱 온 지방'에 해당하는 어구를 첫 문장으로 번역했고, 『새한글』은 '아르곱 온 지방'에 해당하는 어구를 두 번째 문장으로 번역했다. KJV는 13절을 한 문장으로 번역했는데, '아르곱 온 지방'을 문장의 뒷부분에 포함했다(즉, 『새한글』과 같다).

26) 위 각주 22를 보라.

로 다수의 역본을 따라 『개역개정』의 괄호를 유지할 것을 제안한다. 다만 괄호의 범위는 조정해야 한다.

> **제안**: 13 길르앗의 남은 땅과 옥의 나라였던 온 바산으로는 내가 므낫세 반 지파에게 주었노라 (아르곱 온 지방 곧 온 바산을 옛적에는 르바임의 땅이라 부르더니 14 므낫세의 아들 야일이 …)

마소라 악센트를 따라 괄호 밖에 있던 '아르곱 온 지방'을 괄호 속으로 넣었다. 또한 원문의 두 번째 כָּל־הַבָּשָׁן이 『개역개정』에서 '바산'으로만 번역돼 있는 것을 '온 바산'으로 수정하였다.

3.2.7. 여호수아 12:7-8

> 7 여호수아와 이스라엘 자손이 요단 이편 곧 서쪽 레바논 골짜기의 바알갓에서부터 세일로 올라가는 곳 할락 산까지 쳐서 멸한 그 땅의 왕들은 이러하니라 (그 땅을 여호수아가 이스라엘의 지파들에게 구분에 따라 소유로 주었으니 8 곧 산지와 평지와 아라바와 경사지와 광야와 네겝 곧 헷 족속과 아모리 족속과 가나안 족속과 브리스 족속과 히위 족속과 여부스 족속의 땅이라) 9 하나는 여리고 왕이요 하나는 벧엘 곁의 아이 왕이요 …

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 5개 역본에서 괄호를 썼다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, NRSUE, ESV).

논의: 여호수아 12:7-24는 여호수아와 이스라엘 자손이 쳐서 멸망시킨 왕들을 나열해 준다. 7상반절이 목록의 서문이고("여호수아와 이스라엘 자손이 … 쳐서 멸한 그 땅의 왕들은 이러하니라"), 9-24절은 왕들 31명의 목록이다. 이때 괄호 본문은 7상반절의 '그 땅'을 길게 부연해 준다(즉, '그 땅'은 이어질 부연 설명의 선행사이다).[27] 부연의 내용은 여호수아가 그 땅을 후에 어떻게 했는지(7하반절), 또 그 땅의 성격이 어떠했으며 이전 주민들이 누구였는지(8절)에 관한 것이다.

평가와 제안: 여호수아 12:7-8의 괄호 본문은 목록의 서문(7상반절)과 목록(9절 이하) 사이에 끼어들어 읽기를 방해할 수 있다. 더구나 삽입된 내용이 비교적 길므로 괄호를 쓰는 것이 도움이 될 뿐 아니라 필요하다. 따라

27) 혹은 '그 땅'을 꾸며 주는 말 전체를 포함하는 명사구("요단 이편 곧 서쪽 레바논 골짜기의 바알갓에서부터 세일로 올라가는 곳 할락 산까지 쳐서 멸한 그 땅")가 선행사라고 보아도 된다.

서『개역개정』처럼 괄호를 유지하는 것이 좋다.

3.2.8. 사무엘상 9:9

> 9 (옛적 이스라엘에 사람이 하나님께 가서 물으려 하면 말하기를 선견자에게로 가자 하였으니 지금 선지자라 하는 자를 옛적에는 선견자라 일컬었더라) … 11 그들이 성읍을 향한 비탈길로 올라가다가 물 길으러 나오는 소녀들을 만나 그들에게 묻되 선견자가 여기 있느냐 하니

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중『구역』을 제외한 역본이 9절을 따로 구별했다. LB는 줄표를 썼고 나머지 10개 역본은 괄호를 사용했다.

논의: 사무엘상 9장은 사울이 어떻게 사무엘을 처음 만나게 되었는지를 전해 주는 내러티브이다. 5-10절에는 사울과 그의 사환 사이의 대화가 기록돼 있는데, 이때 9절은 두 사람의 대화를 끊는다. 즉, 9절은 내러티브의 진행이나 사울과 사환 간 대화와 무관하다. 9절의 기능은 '선견자'(רֹאֶה)라는 용어를 부연해 주는 것인데, 이 정보는 후대의 편저자와 그의 청중에게만 의미가 있다. 주목할 점은 '선견자'라는 말이 괄호 본문 앞이 아니라 뒤에 나온다는 점이다(11절). 그래서인지 LB의 경우 9절을 줄표로 묶은 후 11절 뒤로 옮겼다.

평가와 제안: 9절은 내러티브의 흐름을 방해한다. 또한 9절의 정보는 내러티브를 이해하는 데 필수적이지도 않다. 따라서 괄호는 내용을 이해하는 데 큰 도움이 된다.『개역개정』및 다른 대부분의 역본처럼 괄호를 유지할 것을 제안한다.

3.2.9. 에스겔 20:29

> 이에 내가 그들에게 이르기를 너희가 다니는 산당이 무엇이냐 하였노라 (그것을 오늘날까지 바마라 일컫느니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 8개 역본에서 괄호를 썼다(『개역』,『개역한글』,『개역개정』,『표준』,『새번역』, NIV, NRSUE, ESV). 이 중 NRSUE와 ESV는 29하반절만이 아니라 29절 전체를 괄호로 묶었다.

논의: 에스겔 20장에서 하나님은 이스라엘의 죄를 규탄하시고 그에 따르

는 심판을 선언하신다. 따라서 20장의 대부분에서 화자는 하나님이다. 그런데 에스겔 20:29하반은 화자도 하나님이 아니고 하나님의 '죄–심판' 메시지와도 직접적인 관련이 없다. 29하반절은 29상반절에 언급된 '산당'(בָּמָה)에 대한 편저자의 부연이다.[28]

평가와 제안:『개역개정』의 괄호 본문(29하반절)은 29상반절에서 30절로 이어지는 하나님의 심판의 메시지를 끊으므로 괄호가 읽기에 큰 도움이 된다. 따라서『개역개정』의 괄호를 유지하는 것이 낫다.

3.3. 부대 상황

부대 상황은 내러티브의 줄기가 일어나는(혹은 일어난) 무대와는 다른 곳에서 동시에 일어나는(혹은 일어난) 사건을 보여 준다. 앞에서 말했듯 우리가 다룰 모든 예는 '바브-X-카탈'이 그 표지가 된다. 이 단락에서는 부대 상황을 보여 주는『개역개정』의 괄호 본문 4곳(신 10:6-9; 삼상 30:5; 대하 9:10-11; 느 3:26)을 성경의 순서를 따라 논의하겠다.

3.3.1. 신명기 10:6-9

> 1-5 [모세가 여호와께 두 번째 돌판을 받고 그것을 궤에 넣은 이야기를 함]
> 6 (이스라엘 자손이 브에롯 브네야아간에서 길을 떠나 모세라에 이르러 아론이 거기서 죽어 장사되었고 그의 아들 엘르아살이 그를 이어 제사장의 직임을 행하였으며 7 또 거기를 떠나 굿고다에 이르고 굿고다를 떠나 욧바다에 이른즉 그 땅에는 시내가 많았으며 8 그 때에 여호와께서 레위 지파를 구별하여 여호와의 언약 궤를 메게 하며 여호와 앞에 서서 그를 섬기며 또 여호와의 이름으로 축복하게 하셨으니 그 일은 오늘까지 이르느니라 9 그러므로 레위는 그의 형제 중에 분깃이 없으며 기업이 없고 네 하나님 여호와께서 그에게 말씀하심 같이 여호와가 그의 기업이시니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 10개 역본에서 괄호를 썼다(『구역』,『개역』,『개역한글』,『개역개정』,『표

28) 29상반절과 29하반절 사이의 언어유희에 관해서는 예컨대 M. Greenberg, *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22 (Garden City: Doubleday, 1983), 370을 참고하라.

준』, 『새번역』, ERV, NIV, NRSUE, ESV).

논의: 신명기 10:1-12에서 모세는 십계명을 두 번째로 받은 이야기(출 34:1-10)를 회고한다. 그런데 6-9절의 괄호 본문은 모세의 말을 중간에 끊는다. 산 위에서 두 번째 돌판을 받은 이야기는 5절에서 10절로 건너뛰고, 6-9절은 모세가 돌판을 받은 사건과 직접적인 관련이 없다. 1-5절과 10-12절에서는 모세가 당대의 이스라엘 백성에게 말하는 데 반해, 6-9절에서는 후대의 편저자가 이야기의 청자/독자에게 말한다. 이때 괄호 본문은 부대 상황을 서술해 준다. 실제로 히브리어 동사들을 보면 '바익톨' 형태가 5절까지 이어지다가 6절 첫머리에서 '바브-X-카탈' 형태가 나타난다(וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ). '바브-X-카탈'로 장면이 전환되고 6-9절은 중심적 서사가 일어난 배경과는 다른 배경에서 일어난 사건들을 길게 서술해 준다. 그 내용은 아론의 죽음과 장례, 엘르아살의 제사장직 계승, 그 이후의 여정, 레위 지파의 구별과 역할 규정에 관한 것이다.

평가와 제안: 괄호 덕분에 내러티브가 5절에서 10절로 건너뛴다는 것을 쉽게 알 수 있다. 무엇보다 괄호 안과 밖이 화자와 청자와 시대가 다르다. 따라서 『개역개정』의 괄호를 유지하는 것이 낫다.

3.3.2. 사무엘상 30:5

> (다윗의 두 아내 이스르엘 여인 아히노암과 갈멜 사람 나발의 아내였던 아비가일도 사로잡혔더라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』의 3개 역본에서만 괄호를 썼다. 이것은 사무엘상 6:19(아래 §3.5.2를 보라)와 함께 가장 적은 숫자이다.

논의: 사무엘상 30장은 시글락에 머물던 다윗의 가족과 그의 군대의 가족들이 아말렉 사람들에게 약탈당한 이야기를 전해 준다. 29장에서 다윗과 그의 무리는 블레셋 사람들과 전장에 나갔는데, 그 틈을 타 아말렉 사람들이 네겝과 시글락을 쳐서 불사르고 모든 여자와 아이를 사로잡아 갔다(30:1-3). 다윗과 그의 병사들은 소리 높여 울었고(4절), 급기야 병사들은 다윗을 돌로 쳐 죽이려고 한다(6절). 이때 괄호 본문은 내러티브의 흐름을 끊으면서, 다윗의 두 아내인 아히노암과 아비가일도 사로잡혀 갔음을 말해 준다. 이 괄호 본문의 기능은 부대 상황을 서술해 주는 것이다. 원문의 동사들을 보면 '바익톨'이 4절까지 이어지다가 5절에서 '바브-X-카탈'이 사용되고(וּשְׁתֵּי נְשֵׁי־דָוִד נִשְׁבּוּ) 다시 6절에서 '바익톨'이 이어진다. 즉, 1-4절과 6절

이하는 내러티브의 줄기를 말해 주고 5절은 동시간 — 2절의 사건이 일어난 시간 — 에 일어난 다른 사건을 서술해 준다.

평가와 제안: 5절은 내러티브의 진행을 방해하므로 괄호를 쓰는 것은 읽기에 도움이 될 수 있다. 그렇더라도 괄호를 소극적으로 써야 한다는 원칙을 따르고자 한다면 5절을 꼭 괄호로 묶을 필요는 없다고 생각된다. 실제로 괄호나 줄표를 사용하는 12개 역본 중 괄호를 가장 많이 쓰는『개역』계열의 역본들만 5절을 괄호로 묶었다. 괄호를 안 쓰더라도 4절의 사건이 5절이 아니라 6절로 이어진다는 것을 이해하기가 어렵지 않다. 앞에서 괄호를 유지할 것은 제안한 신명기 10:6-9와는 달리 삽입된 내용(즉, 삼상 30:5)이 짧기 때문이다. 따라서『개역』계열 역본들의 괄호는 지울 것을 제안한다.

3.3.3. 역대하 9:10-11

> 10 (후람의 신하들과 솔로몬의 신하들도 오빌에서 금을 실어 올 때에 백단목과 보석을 가져온지라 11 왕이 백단목으로 여호와의 전과 왕궁의 층대를 만들고 또 노래하는 자들을 위하여 수금과 비파를 만들었으니 이 같은 것들은 유다 땅에서 전에는 보지 못하였더라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 6개 역본에서 괄호를 썼다(『개역』,『개역한글』,『개역개정』,『표준』,『새번역』, NIV).

논의: 역대하 9:1-12는 스바 여왕의 솔로몬 방문에 관해 이야기해 준다. 내러티브의 줄기는 여왕의 방문 중에 일어난 사건과 두 사람 사이의 대화이다. 이때 10-11절은 내러티브의 흐름을 끊는다. 그 내용은 후람의 신하들과 솔로몬의 신하들이 오빌에서 금과 백단목과 보석을 가져왔고 솔로몬이 백단목으로 층대와 수금과 비파를 만들었다는 것이다. 9절에서 끊어졌던 스바 여왕의 방문에 관한 이야기는 12절에서 마무리된다.

전체 맥락을 고려할 때 10-11절은 부대 상황을 보여 준다. 10-11절은 스바 여왕과 솔로몬 왕 사이의 사건이 진행되는 무대(1-9, 12절)와는 다른 무대에서 일어난 일을 전해 준다. 물론 두 사건이 물리적으로 동일한 시간에 일어나지는 않았을 것이다. 그러나 문학 기법적으로 9:1-12의 본문은 한 무대에서 일어난 사건과 다른 무대에서 일어난 사건을 같이 보여 준다. 동사들의 형태도 10-11절이 부대 상황임을 뒷받침해 준다. 9절까지는 '바익톨'이 이어지다가 10절에서 '바브-X-카탈'이 사용된다(וְגַם־עַבְדֵי חוּרָם וְעַבְדֵי שְׁלֹמֹה ⋯ הֵבִיאוּ). 장면 전환의 표지이다.[29]

---

29) 10-11절이 9절과 12절 사이에 삽입된 이유는 9절 내용 때문인 것 같다. 9절과 10절 모두 솔

평가와 제안: 『개역개정』에 있는 것 같은 괄호는 읽기에 도움이 된다. 무엇보다 역대하 9:9가 12절과 자연스럽게 연결되기 때문이다. 그러나 괄호 사용을 최소화해야 한다는 원칙을 기억한다면 10절 앞에 굳이 괄호를 넣을 필요는 없다. 괄호 없이 본문을 읽더라도 12절이 9절과 연결된다는 것을 놓칠 가능성은 거의 없다. 앞에서 괄호를 유지할 것은 제안한 신명기 10:6-9와는 달리 역대하 9장의 경우는 삽입된 본문이 비교적 짧기 때문이다. 또한 히브리어 גַּם을 번역한 우리말 보조사 '도'("후람의 신하들과 솔로몬의 신하들**도**")도 10-11절이 스바 여왕의 이야기에 비견할 만한 또 다른 이야기임을 일러 준다. 따라서 『개역개정』 역대하 9:10-11의 괄호는 지우는 것이 낫다. 사무엘상 30:5처럼 역대하 9:10-11도 괄호를 유지해야 할 만큼 삽화(揷話)가 길지 않다.

3.3.4. 느헤미야 3:26

> (그 때에 느디님 사람은 오벨에 거주하여 동쪽 수문과 마주 대한 곳에서부터 내민 망대까지 이르렀느니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 4개 역본에서 괄호를 썼다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, ERV).

논의: 느헤미야 3:26을 괄호로 묶는 것이 필요한가 불필요한가의 논의를 하기 전에 26절의 히브리어 문장 구조에 관해 이야기해야 한다. 26절의 문장 구조를 이해하는 방식에 따라 26절을 삽입 어구로 볼 수도 있고 내러티브의 줄기로 볼 수도 있기 때문이다. 우선, 괄호를 사용한 역본들(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, ERV)은 대개 26절을 주어와 서술어를 모두 가진 온전한 문장으로 이해한다. 위에 인용한 『개역개정』의 번역이 그러한 예이다. 반면, 괄호를 쓰지 않은 역본들의 다수(『표준』, 『새번역』, NIV, NRSUE, ESV)는 26절에 '중수하였고'(הֶחֱזִ֖יקוּ)라는 서술어가 생략되어 있다고 이해한다. 이 역본들은 26절 문장의 구조를 다음과 같이 이해한다.

> **서술어가 생략되었다고 보는 이해**: 그 때에 오벨에 거주하는 느디님 사람은 동쪽 수문과 마주 대한 곳에서부터 내민 망대까지 [중수하였고]

즉, 『개역개정』 등의 역본은 '거주하여'를 주어인 '느디님 사람은'의 서술어로 보는 것이고, 『표준』 등의 역본은 '거주하는'을 '느디님 사람'을 꾸며 주는

로몬이 받은 진귀한 물건에 관해서 이야기해 준다.

관계절로 보면서 문장의 서술어('중수하였고')가 생략됐다고 보는 것이다.[30)]

히브리어 원문을 보면『개역개정』등의 이해가 더 옳은 듯하다.

וְהַנְּתִינִים הָיוּ יֹשְׁבִים בָּעֹפֶל (느 3:26상반)

원문을 직역하면 "그리고 그 느디님 사람들은 오벨에 거주하고 있었다"가 된다. 만약 이 문장을『표준』처럼 번역하려면 히브리어의 자음과 모음을 수정해야 한다. 즉, הָיוּ יֹשְׁבִים(계사 + 분사)을 הַיֹּשְׁבִים(정관사 + 분사)으로 고쳐야 한다.

마소라 본문을 따른다면 26절은 맥락을 벗어난 삽입 본문이다. 그 기능은 부대 상황을 전해 주는 것이다. 다만 이 경우는 앞의 경우들(신 10:6-9; 삼상 30:5; 대하 9:10-11)과는 달리 동사의 형태가 부대 상황의 표지가 되지는 않는다. 앞 문맥에서 '바익톨'의 연속이 나타나지 않기 때문이다. 그렇더라도 히브리어 문장들의 형태를 보면 26절에서 무언가 전환이 일어났음을 알 수 있다. 26절 전까지 대부분의 문장은 ○○○ (וְ)אַחֲרָיו הֶחֱזִיק ("그 다음은 ○○○가 중수하였고" [○○○는 인명])의 구조를 띤다. 즉, [부사어] + [서술어] + [주어]의 구조다. 그러나 26절에서는 (וְ)אַחֲרָיו הֶחֱזִיק 없이 וְהַנְּתִינִים הָיוּ יֹשְׁבִים בָּעֹפֶל이라고 말한다. 후자의 구조는 [바브] + [주어] + [서술어] + [보어] + [장소 부사어]이다.[31)]

평가와 제안: 마소라 본문을 따른다면 26절은 맥락을 벗어난 본문이다. 3장 전체에서 "그 다음은 ○○○가 중수하였고"가 반복되다가 26절에서 성전 허드렛일꾼들(느디님 사람들)이 어디에 거주하는지를 일러 주는데, 급작스럽다. 따라서 괄호는 읽기에 도움이 많이 된다. 내러티브의 줄기와 관련성이 적은 정보가 제공되므로 비록 본문이 짧더라도 괄호를 유지하는 것이 낫다고 생각된다.

3.4. 이유 또는 근거

서술자나 내러티브 속 발화자가 서사를 펼쳐 나가다가 잠시 멈추어 사건이나 상황의 이유나 근거를 설명할 때가 있다. 서사의 줄기는 전경이 되고 그것의 이유나 근거는 배경이 되므로, 후자를 괄호 속에 넣어 주면 서사의 줄기를 따라가는 데 도움이 될 수 있다. 그러나 때로 이유나 근거를 생략할

30) 『공동』,『공동개정』, LB 등은 26상반절의 위치를 옮김으로 어려움을 해결하고자 했다.『새한글』은 26절을 두 문장으로 나눔으로 문제를 해결하고자 했다.

31) 이 문장의 구조도 '바브-X-카탈'이다.

경우 서사를 온전히 이해하기가 힘들어질 수도 있다. 괄호를 지울지 말지는 개별 본문을 보고 결정해야 한다.『개역개정』 구약의 괄호 본문 중 이유나 근거를 설명해 주는 본문은 6개가 있다(신 29:16-17[15-16]; 대상 5:1-2; 에 1:13-14; 욥 8:9; 27:3; 겔 45:14). 모두 접속사 כִּי로 시작된다.

3.4.1. 신명기 29:16-17[15-16]

> 16 (우리가 애굽 땅에서 살았던 것과 너희가 여러 나라를 통과한 것을 너희가 알며 17 너희가 또 그들 중에 있는 가증한 것과 목석과 은금의 우상을 보았느니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 7개 역본에서 괄호를 썼다(『개역』,『개역한글』,『개역개정』,『표준』,『새번역』, KJV, ERV).

논의:『개역개정』에서는 번역이 되지 않았지만 16[15]절의 첫 단어인 접속사 כִּי는 16-17[15-16]절이 이유 혹은 근거를 설명하는 절(clause)임을 일러준다. 신명기 29장의 앞부분에서 모세는 온 이스라엘이 하나님께 순종할 것을 명령하는데, 16-17[15-16]절은 이스라엘이 순종해야 하는 근거가 된다.

평가와 제안:『개역개정』만 보아서는 16-17[15-16]절이 이유를 설명하는 절(clause)임을 알기 어렵다. 따라서『개역개정』의 번역은 다음과 같이 수정해야 한다(수정한 부분에 밑줄을 그었다).

> **수정한 번역**: 16 <u>이는</u> 우리가 애굽 땅에서 살았던 것과 너희가 여러 나라를 통과한 것을 너희가 알며 17 너희가 또 그들 중에 있는 가증한 것과 목석과 은금의 우상을 <u>보았음이라</u>

괄호는 서사의 줄기를 따라가는 데 도움이 된다. 그렇더라도 위와 같이 괄호 본문이 이유 부사절이라는 점이 잘 드러나도록 번역하면, 괄호는 삭제하는 것이 낫다. 이 본문의 경우 이유/근거를 앎으로써 서사를 보다 온전히 이해할 수 있기 때문이다. 실제로 16-17[15-16]절은 모세의 권고를 보다 강력하게 만들어 준다.

3.4.2. 역대상 5:1-2

> 이스라엘의 장자 르우벤의 아들들은 이러하니라 (르우벤은 장자라도

> 그의 아버지의 침상을 더럽혔으므로 장자의 명분이 이스라엘의 아들 요셉의 자손에게로 돌아가서 족보에 장자의 명분대로 기록되지 못하였느니라 2 유다는 형제보다 뛰어나고 주권자가 유다에게서 났으나 장자의 명분은 요셉에게 있으니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 『구역』을 제외한 모든 역본이 1하반-2절을 따로 묶었다. LB는 줄표를 썼고 나머지 10개 역본은 괄호를 사용했다.

논의: 역대상의 첫 아홉 장을 이루는 족보와 목록 중에서 5:1-10은 르우벤의 족보를 담고 있다. 괄호 밖에 있는 1절의 첫 부분을 직역하면 "그리고 이스라엘의 맏아들 르우벤의 아들들"(וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר־יִשְׂרָאֵל)인데, 기대대로라면 이 명사구 바로 다음에 르우벤의 아들들의 명단이 나와야 할 것이다. 그런데 아들들의 이름은 3하반절에서나 시작된다. 1상반-2절은 괄호 본문이고, 3상반절은 1상반절을 반복한다("이스라엘의 장자 르우벤의 아들들"). 잘 알려져 있듯 이렇게 같은 어구 혹은 내용이 반복되는 '비더아우프나머'(Wiederaufnahme)는 히브리어 성경에서 괄호에 해당한다.[32] 따라서 괄호 표기의 필요 여부를 떠나 『개역개정』을 비롯한 절대다수의 역본에서 괄호를 표기한 것은 그 근거가 타당하다.

역대상 5:1-2의 괄호 본문의 기능은 히브리어의 형태를 보면 알 수 있다. 5:1하반은 접속사 כִּי로 시작한다. 따라서 5:1하반-2의 기능은 이유 또는 근거를 설명하는 것이다. 다만 이 본문은 문장 구조와 내용이 꽤 복잡하고, 『개역개정』의 번역도 수정이 좀 필요하다.[33]

> **수정한 번역**: 1 이스라엘의 장자 르우벤의 아들들은 이러하니라. (<u>이는 그가 장자임이라</u>(כִּי הוּא הַבְּכוֹר). 르우벤은 그의 아버지의 침상을 더럽혔으므로 장자의 명분이 이스라엘의 아들 요셉의 자손에게로 돌아갔고 족보에 장자의 명분대로 기록되지 못하였느니라. 2 유다는 형제보다 뛰어나고 주권자가 유다에게서 났으나 장자의 명분은 요셉에게 있으니라.)

---

32) Wiederaufnahme, 즉 '반복을 통한 재개'(resumptive repetition 또는 epanalepsis)에 관한 간략한 설명은 Z. Farber, "The Resumptive Repetition (Wiederaufnahme)", *The Torah*, accessed 26 January 2026 from https://www.thetorah.com/article/the-resumptive-repetition-wiederaufnahme에서 볼 수 있다. 파버(Z. Farber)가 논의하는 가장 고전적인 예는 창세기 37장과 39장 사이에 삽입된 유다와 다말 이야기(38장)이다. 이 이야기를 감싸는 37장의 마지막 절과 39장의 첫 절은 그 내용이 거의 같다. Wiederaufnahme에 대한 보다 상세한 논의는 B. O. Long, "Framing Repetitions in Biblical Historiography", *JBL* 106 (1987), 385-399를 참고하라.

33) 담화의 구조를 보여 주기 위해 앞선 경우들과는 달리 문장 부호를 사용하기로 한다.

기존 번역과 비교하면 수정된 번역은 괄호 본문의 첫 문장이 이유 혹은 근거를 나타내는 문장임을 명확하게 보여 준다. כִּי로 시작하는 절(clause)이 어떻게 1절 첫 문장의 이유가 되는지 이해하기가 쉽지는 않지만, 추측건대 역대상 2장에서 시작되는 이스라엘(야곱)의 아들들의 이름이 나타나는 순서와 관련되는 듯하다. 이스라엘의 족보는 르우벤이 아니라 유다로 시작한다(2:3). 유다가 이스라엘의 장자가 아닌데도 그러하다. 그런데 5:1에서는 다시 이스라엘의 장자가 르우벤이라고 말한다. 그렇다면 "이는 그가 장자임이라"는 — 비록 동어 반복이긴 하지만 — 이스라엘의 장자가 르우벤이라고 말한(1상반절) 이유를 설명해 주는 듯하다. 즉, '내가 르우벤을 이스라엘의 장자라고 부른 이유는, 르우벤이 이스라엘의 장자이기 때문이다.'라고 말하는 것 같다. 실로 이런 동어 반복이 필요할 만큼 상황이 복잡하다. 첫째, 르우벤은 잘못을 저질러서 장자의 명분을 잃었고(1절), 둘째, 그래서 장자의 명분은 요셉의 자손에게 넘겨졌고(1절), 셋째, 그렇더라도 유다가 다른 형제들보다 우월하여(2절) 족보 자체는 유다에서 시작했다(2:3).[34]

평가와 제안: 괄호나 줄표를 쓰는 12개 역본 중 11개가 5:1하반-2를 괄호나 줄표로 묶었다. 어찌 보면 이는 현대의 역본들이 고대 히브리어 문학의 괄호(Wiederaufnahme)를 재현한 것이다. 실제로 5:1상반 다음에 기대하는 내용(이스라엘의 아들들의 이름)이 바로 시작되지 않기에 괄호는 읽기에 도움이 될 수 있다. 다만 괄호 본문이 많이 길지는 않아서 괄호를 지우더라도 내용을 이해하는 데 큰 어려움이 없긴 하다(예컨대『새한글』을 보라). 결론적으로, 역대하 5:1-2의 괄호는 지워도 좋고 유지해도 좋다.

3.4.3. 에스더 1:13-14

> 13 왕이 사례를 아는 현자들에게 묻되 (왕이 규례와 법률을 아는 자에게 묻는 전례가 있는데 14 그 때에 왕에게 가까이 하여 왕의 기색을 살피며 나라 첫 자리에 앉은 자는 바사와 메대의 일곱 지방관 곧 가르스나와 세달과 아드마다와 다시스와 메레스와 마르스나와 므무간이라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 8개 역본에서 13하반-14절을 따로 구별했다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, KJV, ERV, NRSUE, ESV, LB). LB는 줄표를 썼고 나머지 7개 역본은 괄호를 사용했다.

논의: 원문을 보면 괄호 본문의 첫 부분에 접속사 כִּי가 나온다. 따라서 괄

34) 예컨대, R. W. Klein, *1 Chronicles: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2006), 160을 보라.

호 본문은 이유 혹은 근거를 설명하는 기능을 가진다고 보아야 한다. 13하반-14절은 "왕이 사례를 아는 현자들에게" 질문한 이유를 설명해 준다.

평가와 제안: 『개역개정』만 보아서는 13하반절이 이유를 설명하는 절(clause)임을 알기 어렵다. 따라서 『개역개정』의 번역은 다음과 같이 수정해야 한다.

> **수정한 번역**: 13 왕이 사례를 아는 현자들에게 묻더라 이는 왕이 규례와 법률을 아는 자에게 묻는 전례가 있음이라 14 그 때에 왕에게 가까이 하여 왕의 기색을 살피며 나라 첫 자리에 앉은 자는 바사와 메대의 일곱 지방관 곧 가르스나와 세달과 아드마다와 다시스와 메레스와 마르스나와 므무간이라

위와 같이 13하반절이 이유 부사절이라는 점이 잘 드러나도록 번역하면 괄호는 지우는 것이 낫다. 물론 서사의 줄기는 13상반절에서 15절로 건너뛰기에 괄호는 읽기에 도움이 된다. 그렇더라도 13하반-14절이 많이 길지 않기에 독자가 서사의 줄기를 되잡기가 그리 어렵지 않다. 또한, 신명기 29:16-17에 관한 논의에서 말했듯, 독자는 이유나 근거를 들음으로써 오히려 내러티브의 내용을 보다 온전히 이해할 수 있게 된다.

3.4.4. 욥기 8:9

> (우리는 어제부터 있었을 뿐이라 우리는 아는 것이 없으며 세상에 있는 날이 그림자와 같으니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 5개 역본에서 괄호를 썼다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, KJV, ERV).

논의: 욥기 8:9 또한 원문에서 접속사 כִּי로 시작한다. 따라서 9절은 이유 혹은 근거를 설명하는 기능을 가진다. 8절에서 빌닷은 욥에게 "옛 시대 사람에게 물으며 조상들이 터득한 일을 배울" 것을 청한다. 괄호로 묶인 9절은 빌닷이 그렇게 말한 이유를 설명해 준다. 이어지는 10절에서 빌닷은 (8절에서 언급한) "옛 시대 사람"과 "조상들"이 욥에게 교훈을 줄 것이라고 말한다.

평가와 제안: 우선, 『개역개정』 욥기 8:9의 첫 문장을 수정하여 이 문장이 이유를 설명해 준다는 점을 드러내야 할 것이다.

> **수정한 번역**: 이는 우리가 어제부터 있었을 뿐임이라 우리는 아는 것이 없으며 세상에 있는 날이 그림자와 같으니라

위와 같이 번역한다면 괄호는 삭제하는 것이 낫다. 물론 서사의 줄기가 8절에서 10절로 건너뛰긴 하지만, 이유 부사절이 짧은 편이므로 독자가 길을 잃을 염려는 없다. 게다가 독자는 9절을 들음으로써 빌닷의 논리를 더 잘 이해할 수 있게 된다. 9절을 괄호로 묶는 것이 꼭 필요하지는 않다.

3.4.5. 욥기 27:3

> (나의 호흡이 아직 내 속에 완전히 있고 하나님의 숨결이 아직도 내 코에 있느니라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 5개 역본에서 3절을 따로 구별했다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, ERV, LB). LB는 줄표를 썼고 나머지 4개 역본은 괄호를 사용했다.

논의: 욥기 27:3의 첫 단어는 접속사 כִּי이다. 따라서 3절은 앞선 내용의 이유 혹은 근거를 설명하는 기능을 가진다. 2절에서 욥은 "나의 정당함을 물리치신 하나님, 나의 영혼을 괴롭게 하신 전능자의 사심을 두고 맹세하노니"(『개역개정』)라고 말한다. 맹세의 실제 내용은 4절부터 나오므로 3절은 맹세의 서문(2절)과 맹세의 내용(4절 이하) 사이에 삽입된 내용이다.

평가와 제안: 우선, 『개역개정』 욥기 27:3을 조금 고쳐서 이 절이 앞 절의 근거를 제공해 준다는 점을 보여 주어야 할 것이다.

> **수정한 번역**: 이는 나의 호흡이 아직 내 속에 완전히 있고 하나님의 숨결이 아직도 내 코에 있음이라

위와 같이 번역한다면 괄호는 삭제하는 것이 낫다. 맹세 서문이 2절에 있고 맹세의 내용이 4절에서 시작되긴 하지만, 3절이 이유나 근거를 말해 준다는 것을 이해하게 되면 내용 이해가 그리 어렵지 않다. 오히려 3절은 맹세의 서문(2절)의 근거를 제공해 준다. 즉, 욥이 어떻게 "하나님"을 두고 맹세할 수 있는지(2절), "나의 영혼을 괴롭게 하신 전능자의 사심을 두고" 맹세할 수 있는지(2절) 설명해 준다. 『개역개정』의 괄호는 지우는 것이 낫다.

3.4.6. 에스겔 45:14

> 기름은 정한 규례대로 한 고르에서 십분의 일 밧을 드릴지니 기름의 밧으로 말하면 한 고르는 십 밧 곧 한 호멜이며 (십 밧은 한 호멜이라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 6개 역본에서 괄호를 썼다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, NIV, NRSUE, ESV).

논의: 에스겔 45:14의 첫 단어는 접속사 כִּי이다. 따라서 14절의 마지막 문장은 앞선 내용의 이유 혹은 근거를 설명해 준다. 동어 반복이 어색하긴 하지만 말이 안 되는 것은 아니다. 히브리어 문장을 그대로 이해한다면, "십 밧이 곧 한 호멜"(괄호 밖의 내용)인 이유는 "십 밧은 한 호멜"(괄호 본문)이기 때문이다.

평가와 제안: 에스겔 45:14의 마지막 문장의 번역을 조금 고쳐서 이 문장이 이유를 설명해 준다는 점이 잘 드러나도록 하면 괄호는 삭제하는 것이 낫다.

> **수정한 번역**: 기름은 정한 규례대로 한 고르에서 십분의 일 밧을 드릴지니 기름의 밧으로 말하면 한 고르는 십 밧 곧 한 호멜이라 이는 십 밧은 한 호멜임이라

동어 반복이 어색한 것은 원문에서 비롯된 것이므로 번역자가 수정하려 해서는 안 된다. 오히려 괄호를 유지하는 것이 원 본문의 의도를 훼손하는 것일 수 있다.

3.5. 기타

앞에서 다룬 부연, 부대 상황, 이유나 근거로 분류하기 힘든 괄호 본문이 3곳 있다(민 5:21; 삼상 6:19; 시 9:16). 아래에서 차례대로 살피겠다.

3.5.1. 민수기 5:21

> (제사장이 그 여인에게 저주의 맹세를 하게 하고 그 여인에게 말할지니라) 여호와께서 네 넓적다리가 마르고 네 배가 부어서 네가 네 백성 중에 저줏거리, 맹셋거리가 되게 하실지라

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 9개 역본에서 21절을 따로 구별했다(『개역』, 『개역한글』, 『개역개정』, 『표준』, 『새번역』, NIV, NRSUE, ESV, LB). 줄표를 사용한 역본은 NIV, NRSUE, LB이고, 나머지 6개 역본은 괄호를 사용했다. 본 논문에서 다루는 본문 중 LB를 제외한 다른 역본이 줄표를 사용한 경우는 민수기 5:21이 유일하다.

논의: 괄호 본문은 담화의 흐름을 방해한다. 특히 21절의 괄호 본문은 앞

선 19절의 첫 부분과 거의 같다. 두 부분을 직역하면 아래와 같다.

> 19절: 그에게 제사장이 맹세하게 하여 그 여자에게 말할지니라
> 21절: 제사장이 그 여자에게 저주의 맹세로 맹세하게 하여 제사장이 그 여자에게 말할지니라

19절의 뒷부분과 20절, 22절에는 제사장이 여자에게 말해야 하는 저주의 내용이 나온다. 문장 부호를 쓰는『새번역』이나『새한글』은 이 부분을 따옴표로 묶었다. 그러나 21절의 괄호 본문은 제사장이 소리 내서 말해야 하는 내용이 아니다. 즉, 따옴표 밖에 있어야 하는 내용이다.

평가와 제안: 요컨대 괄호 본문에 해당하는 21절의 첫 부분이 제사장의 저주의 말을 중간에 끊는다는 점은 분명하다. 만약 괄호를 없앤다면 독자가 내용을 이해하기가 꽤 어려울 것이다. 그래서 9개나 되는 역본이 괄호나 줄표를 썼을 것이다. 따라서 민수기 5:21의 괄호는 유지하는 것이 낫다.

3.5.2. 사무엘상 6:19

> 벧세메스 사람들이 여호와의 궤를 들여다 본 까닭에 그들을 치사 (오만) 칠십 명을 죽이신지라 …

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 3개 역본만 괄호를 썼다(『개역』,『개역한글』,『개역개정』).

논의, 평가, 제안: 이 본문의 괄호는 본문 비평과 관련된다. 이독(異讀)을 이렇게 괄호로 처리할 필요는 없다. 괄호를 없애고 난하주를 활용해서 이독을 나타내야 할 것이다.

3.5.3. 시편 9:16

> 여호와께서 자기를 알게 하사 심판을 행하셨음이여 악인은 자기가 손으로 행한 일에 스스로 얽혔도다 (힉가욘, 셀라)

역본들의 괄호 사용: 괄호나 줄표를 한 번이라도 사용하는 12개 역본 중 7개 역본에서 '힉가욘, 셀라' 혹은 '셀라'를 괄호 속에 넣었다(『구역』,『개역』,『개역한글』,『개역개정』,『표준』,『새번역』, ERV). 다만 ERV는 소괄호가 아니라 대괄호를 사용했다.

논의, 평가, 제안: 시편에서 ‘셀라’ 같은 음악 용어를 괄호에 넣을 것인가 말 것인가는 번역 원칙을 정하고 그대로 따르면 될 것이다. 개인적으로는 원문을 따라 괄호를 안 쓰는 것이 낫다고 생각된다.

4. 나가며

『개역개정』의 25쌍의 괄호의 필요성과 유용성에 관해 본 연구가 검토한 내용을 정리하면 아래와 같다.

<표 3>『개역개정』 구약의 괄호 본문 검토 결과

범주	괄호 본문	필요성	유용성	괄호 유지	비고(괄호 본문의…)
짧은 부연 (3개)	창 23:19	×	○	가능	
	창 48:7	×	○	가능	
	겔 41:16	×	○	가능	
긴 부연 (9개)	창 10:14	○	○	바람직	위치 조정 필요
	신 2:10-12	○	○	바람직	
	신 2:20-23	○	○	바람직	
	신 3:9	○	○	바람직	
	신 3:11	○	○	바람직	번역과 범위 조정 필요
	신 3:13-14	○	○	바람직	번역과 범위 조정 필요
	수 12:7-8	○	○	바람직	
	삼상 9:9	○	○	바람직	
	겔 20:29	○	○	바람직	
부대 상황 (4개)	신 10:6-9	○	○	바람직	
	삼상 30:5	×	○	가능	
	대하 9:10-11	×	○	가능	
	느 3:26	○	○	바람직	

범주	괄호 본문	필요성	유용성	괄호 유지	비고(괄호 본문의…)
이유/근거 (6개)	신 29:16-17	×	○	가능	번역 조정 필요
	대상 5:1-2	×	○	가능	번역 조정 필요
	에 1:13-14	×	○	가능	번역 조정 필요
	욥 8:9	×	○	가능	번역 조정 필요
	욥 27:3	×	○	가능	번역 조정 필요
	겔 45:14	×	×	지양	번역 조정 필요
기타 (3개)	민 5:21	○	○	바람직	
	삼상 6:19	×	×	지양	
	시 9:16	×	×	지양	

앞서 말했듯 히브리어 원문에는 괄호에 해당하는 문장 부호가 없으므로 괄호가 필요한지 판단할 때는 가급적 보수적으로 해야 한다. 위 표에서 괄호가 유지가 가능함에도 필요성이 없다고 표기된 경우가 그런 경우이다.

범주별로 일반적인 경향성을 발견할 수 있다. 첫째, 짧은 부연의 경우는 괄호가 있는 것이 읽기에 유용하긴 하지만, 삽입 자체가 짧으므로 괄호를 유지할 필요가 없다. 둘째, 긴 부연의 경우는 서술의 줄기를 상대적으로 오랫동안 끊어 놓는 특성이 있는데, 괄호 덕분에 서술의 줄기를 되잡는 것이 쉬워진다. 삽입이 길다는 성질 때문에 괄호 유지의 필요성은 높아진다. 셋째, 부대 상황의 경우는 괄호를 유지하는 쪽이 좋을 때도 있고 삭제하는 쪽이 좋을 때도 있다. 신명기 10:6-9의 경우는 본문의 길이가 상대적으로 길어서 괄호를 유지할 필요가 있다. 느헤미야 3:26의 경우는 그 내용이 이질적이어서 괄호를 유지할 필요가 있다. 넷째, 이유나 근거의 경우는 서사의 줄기를 보충해 주는 내용이 많으므로 괄호로 구별하는 것이 바람직하지 않다. 또한 모든 사례에서 כִּי를 명시적으로 번역하는 수정이 필요함도 논의했다. 마지막으로, 기타 사례 중 사무엘상 6:19와 시편 9:16은 괄호를 유지할 것인가 말 것인가의 문제라기보다는 번역 원칙을 세우는 일과 관련된다.

본 연구는 괄호의 유용성과 필요성을 둘러싼 판단을 범주화하여 제시함으로써, 성서 번역에서 종종 직관에 맡겨지던 문제를 보다 명시적인 논의의 대상으로 끌어올리고자 했다. 이는 향후 개별 본문 번역과 번역 원칙 논의에서 참고점으로 기능할 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)
괄호 본문,『개역개정』, 부연 설명, 부대 상황, 이유 혹은 근거.
Parenthetical passages, NKRV, Explanatory additions, Concurrent Situations, Reason or rationale.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 2월 27일)

<참고문헌>(References)

김정우 편,『성경원어 히브리어 아람어 헬라어 문법용어 사전』, 서울: 기혼, 2025.

류대영, 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.

조재천, "『성경전서 개역개정판』 신약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토 — 역주, 방백, 근거 제시의 기능을 중심으로 —",「성경원문연구」57 (2025), 111-141.

홍국평, "창세기 27장의 장면전환 기법 분석을 통한 '베-X-카탈' 구문의 기능에 관한 연구",「신학논단」75 (2014), 379-407.

Aejmelaeus, A., "Function and Interpretation of כי in Biblical Hebrew", *JBL* 105 (1986), 193-209.

Cross, F. M., and Talmon, S., eds., *Qumran and the History of the Bible Text*, Cambridge: Harvard University Press, 1975.

Farber, Z., "The Resumptive Repetition (Wiederaufnahme)", *The Torah*, accessed 26 January 2026 from https://www.thetorah.com/article/the-resumptive-repetition-wiederaufnahme.

Ginsburg, C. D., עשרים וארבעה ספרי הקדש [*The Twenty-four Holy Books*], 2 vols., London: Trinitarian Bible Society, 1894.

Greenberg, M., *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22, Garden City: Doubleday, 1983.

Klein, R. W., *1 Chronicles: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2006.

Long, B. O., "Framing Repetitions in Biblical Historiography", *JBL* 106 (1987), 385-399.

Nestle, E., *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto. Editio duodecima recognita*, Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1923.

Talmon, S., "The Textual Study of the Bible: A New Outlook", *Text and Canon of the Hebrew Bible: Collected Studies*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2010, 19-84.

Tigay, J. H., *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.

<Abstract>

An Examination of Parenthetical Phrases in the Old Testament of the New Korean Revised Version

Dong-Hyuk Kim
(Yonsei University)

This study investigates the function, utility, and necessity of parenthetical markers within the Old Testament of the New Korean Revised Version (NKRV, 『개역개정』, 1998). While the original Hebrew text does not employ parentheses, the NKRV contains ninety-eight parenthetical pairs in its Old Testament section. Excluding seventy-three instances that enclose the musical term “Selah” in Psalms and Habakkuk, the research concentrates on the remaining twenty-five parenthetical passages, which range from single-word glosses to units spanning four verses. The primary objective is to evaluate these markings by analyzing their immediate literary and syntactic contexts, in order to determine whether their continued use is justified in any future revision.

Building upon earlier scholarship concerning parentheses in the NKRV New Testament, this research categorizes the twenty-five Old Testament passages into five functional groups: short explanatory additions, extended explanatory additions, concurrent situations, reasons or rationales, and miscellaneous cases. A central methodological feature of this study is its reliance on formal and syntactic criteria found in Biblical Hebrew discourse analysis—such as anaphoric structures, specific verbal sequences like *waw*-X-*qatal*, and the use of the conjunction *kî*—rather than relying on interpretive content. This includes examining literary techniques like Wiederaufnahme (resumptive repetition), which serves as an ancient equivalent to parentheses. Furthermore, the study conducts a comparative analysis across fifteen different translations, including early and modern Korean versions (『구역』, 『개역』, 『개역한글』, 『공동』, 『공동개정』, 『표준』, 『새번역』, and 『새한글』, in addition to 『개역개정』), as well as representative English and German translations such as the KJV, ERV, NIV, NRSUE, ESV, and LB.

The results show that parentheses often facilitate readability by distinguishing supplementary or editorial material from the main narrative flow. Nevertheless,

it is emphasized that parentheses should be used conservatively in translation. The study argues that while parenthesis extended explanatory additions effectively manage shifts in the narrator's voice and warrant retention, ones for shorter additions are often unnecessary if the text can be integrated smoothly. For concurrent situations, parentheses should be retained only for lengthy or heterogeneous content. For passages providing rationale, the study suggests that explicitly translating Hebrew conjunctions like *kî* (e.g., "[This is] because...") can often remove the need for parentheses. Ultimately, by moving beyond intuition to systematic linguistic criteria, this research provides a framework for refining translation principles in future editions of the Korean Bible.

<부록 1>『개역개정』의 괄호 본문은 다른 역본에서 어떻게 나타나는가?

본문	구역 (1911)	공동 (1977)	공동 개정 (1999)	표준 (1993)	새번역 (2001)	새한글 (2024)	KJV (1611)	ERV (1885)	NIV (2011)	NRS UE (2021)	ESV (2025)	LB (2017)
창 10:14							괄호	괄호	괄호		괄호	
창 23:19								괄호	괄호		괄호	
창 48:7								괄호	괄호		괄호	
민 5:21				괄호	괄호				줄표	줄표	괄호	줄표
신 2:10-12	괄호			괄호	괄호			괄호	괄호	괄호	괄호	줄표
신 2:20-23	괄호			괄호	괄호		괄호	괄호	괄호	괄호	괄호	줄표
신 3:9	괄호			괄호	괄호		괄호	괄호	괄호	괄호	괄호	줄표
신 3:11	괄호			괄호	괄호			괄호	괄호	괄호	괄호	
신 3:13-14	괄호			괄호	괄호			괄호	괄호	괄호	괄호	
신 10:6-9	괄호			괄호	괄호			괄호	괄호	괄호	괄호	
신 29:16-17				괄호	괄호		괄호	괄호				
수 12:7-8										괄호	괄호	
삼상 6:19												
삼상 9:9				괄호	괄호		괄호	괄호	괄호	괄호	괄호	줄표
삼상 30:5												
대상 5:1-2				괄호	괄호		괄호	괄호	괄호	괄호	괄호	줄표
대하 9:10-11				괄호	괄호				괄호			
느 3:26								괄호				
에 1:13-14							괄호	괄호		괄호	괄호	줄표
욥 8:9							괄호	괄호				
욥 27:3								괄호				줄표
시 9:16	괄호			괄호	괄호			대괄호				
겔 20:29				괄호	괄호				괄호	괄호	괄호	
겔 41:16										괄호	괄호	줄표
겔 45:14									괄호	괄호	괄호	

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 261-286
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.261
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『성경전서 개역개정판』 신약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토

— 부대 상황과 세부 사항 묘사 기능을 중심으로 —

조재천*

1. 들어가며

『성경전서 개역개정판』(1998)[1] 신약에 나오는 괄호 중 사본상 이문을 제외한 '괄호 어구'는 모두 42개이다. 나는 이전 연구에서 그중 역주 기능, 방백 기능, 그리고 근거 제시 기능을 수행하는 29개의 괄호 어구를 다루었다.[2]

먼저 이전 연구에서 도출된 결론을 요약해 보겠다. 첫째, 『개역개정』을 비롯해서 현재 사용되고 있는 모든 역본의 독자는 현재의 언중(言衆)이고, 그렇기 때문에 문장 부호의 사용은 불가피하다. 따라서 괄호의 사용은 원칙적으로 허용된다. 또한 괄호의 사용 방식이 우리말 어문 규정에 부합하는 것이 이상적이겠지만, 성서의 특수성을 고려하여 어문 규정에서 다소 벗어나거나 어문 규정에 없는 용법을 고안할 수도 있다. 둘째, 『개역개정』의 괄호 어구의 일차적 연원은 『셩경 개역』(1938)[3]이며, 『셩경 개역』은 두 영역, KJV와 English Revised Version (이하 ERV, 1881)[4]로부터 크게 영향을

* University of Notre Dame에서 고대 기독교와 유대교로 박사학위를 받음. 현재 전주대학교 선교신학대학원 신약학 부교수. jcho@jj.ac.kr.

1) 『성경전서 개역개정판』 (서울: 대한성서공회, 1998/2005).

2) 조재천, "『성경전서 개역개정판』 신약에서 괄호의 필요성과 유용성 검토 – 역주, 방백, 근거 제시의 기능을 중심으로 -", 「성경원문연구」 57 (2025), 111-141.

3) 『셩경 개역』 (서울: 셩셔공회, 1938).

4) *The Holy Bible, Conteyning the Old Testament and the New*, Newly Translated out of the Originall Tongues, & with the Former Translations diligently Compared and Revised by his Majesties Special Comandement, Appointed to be read in Churches (London: Robert Barker, 1611); C. J. Ellicott, et al., *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*, Translated

받았다. 셋째, 『개역개정』의 괄호 어구 57개 중 "없음"과 사본상 이문과 관련된 것들을 제외하고 42개를 그 구문론적, 수사적 기능에 따라 나누면 5개의 범주로 분류된다. 그중 역주 기능을 하는 10개, 방백 기능 4개, 그리고 근거 제시에 사용된 15개의 괄호 어구를 분석한 결과 괄호를 현행대로 유지하는 것이 바람직한 것은 1개이고, 괄호를 지우는 편이 가독성과 정확한 이해를 위해 더 나은 경우가 24개이다. 나머지 5개는 괄호를 그대로 두어도 되고 지워도 되는 경우에 해당한다.

이제 이 연구에서는 42개 중 검토되지 못한 나머지 13개를 분석할 것이다. 분석의 방법은 각 괄호 어구가 문맥 안에서 수행하는 구문론적, 수사적 기능을 규명하고 그것이 가독성과 본문 이해에 효과적이고 적합한지를 평가할 것이다. 그 과정에서 각 어구의 연원을 따져 볼 것이며 다른 역본들과 비교 작업도 진행할 것이다.

2. 『개역개정』 신약 괄호 어구 분석 – 부대 상황과 세부 사항 묘사 기능을 수행하는 13개 어구

우리가 이 연구에서 분석할 13개의 괄호 어구는 다음 두 범주이다.

<표 1> 『개역개정』 신약의 괄호 어구 중 본 연구의 분석 대상 목록

범주	괄호 어구
부대 상황 (10개)	요 6:23; 고전 7:10중, 11상, 12중; 고후 12:2하, 3하; 갈 2:6중; 엡 2:5하; 골 4:10하; 계 20:5상
세부 사항 (3개)	눅 24:10; 요 4:2; 요 7:22중

2.1. 부대 상황을 묘사하는 괄호 어구 (10개)

여기서 다룰 10구절에는 서사와 논증의 주된 흐름에 병행해서 일어나고 있는 부대 상황(concurrent situation)을 서술하는 괄호 어구가 나온다. 부대 상황에 묘사된 인물과 사건, 상태는 주 문맥에 따라 묘사된 것들과 다를 수

out of the Greek: Being the Version Set Forth A.D. 1611, Compared with the Most Ancient Authorities and Revised, A.D. 1881 (Oxford: Oxford University Press, 1881).

있다. 집 안과 집 밖에서 서로 다른 상황이 동시에 벌어지듯 다른 시공간에서 벌어지는 상황을 서술한다. 그래서 주 문맥의 흐름을 방해할 수도 있다. 괄호는 부대 상황 서술의 경계 지점을 시각적으로 나타낼 수 있다. 하지만, 괄호 어구 하나하나 살피면서 우리는 물어야 한다: 괄호가 효과적인가? 또는 필요한가? 괄호가 없는 다른 역본들은 어떻게 읽히는가?

2.1.1. 요한복음 6:23

요한복음의 이 구절은 오천 명을 먹이신 표적 이후 일어난 일들을 서술하는 내용 중 한 부분이다. 『개역개정』의 모든 괄호 어구와 마찬가지로, 이 구절 역시 『셩경 개역』에 붙은 것을 답습한 것이다. 그리고 『셩경 개역』 번역자들은 십중팔구 KJV 또는 ERV로부터 이 구절의 괄호를 물려받았을 것이다.[5]

ERV	(howbeit there came boats from Tiberias nigh unto the place where they ate the bread after the Lord had given thanks)
『개역개정』	(그러나 디베랴에서 배들이 주께서 축사하신 후 여럿이 떡 먹던 그 곳에 가까이 왔더라)
『새번역』[6]	그런데 디베랴에서 온 배 몇 척이, 주님께서 감사 기도를 드리고 무리에게 빵을 먹이신 곳에 가까이 닿았다.
『공동』[7]	한편 티베리아로부터 다른 작은 배 몇 척이 주께서 감사의 기도를 드리시고 빵을 나누어 먹이시던 곳으로 가까이 와 닿았다.

이야기는 가버나움에서 갈릴리 동편 해안에서 시작한다. 거기에서 예수는 급식 이적을 행하셨다(요 6:1-14). 그날 저녁 제자들만 배를 타고 떠났고 예수는 뒤에 남으셨다. 하지만 밤에 갈릴리 바다에 갑자기 바람과 파도가 일었고, 그 상황에서 예수는 풍랑 이는 물 위를 걸어서 제자들에게 다가오셔서 배에 올라 그들과 함께 가버나움에 도착했다(요 6:18-21). 그런데, 얼마

5) 이 구절뿐 아니라 아래 모든 구절에서 각 괄호 어구의 연원을 살피기 위해서는 『개역개정』의 저본으로 추정되는 『셩경 개역』(1938), KJV(1611), ERV(1881), 그리고 NTG[12](1923)의 해당 구절을 검토할 필요가 있다. E. Nestle and E. Nestle, *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto*, Editio duodecima recognita (Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1923). 42개 괄호 어구가 각 본문에서 어떻게 나타나는지를 한눈에 비교할 수 있는 표를 논문 말미에 제시했다. "<부록 1> 『개역개정』과 그것의 추정 저본에서 괄호 어구 비교" 참조.

6) 『성경전서 새번역』 (서울: 대한성서공회, 2004).

7) 『공동번역 성서』 (서울: 대한성서공회, 1977).

지나지 않아 무리가 그를 좇아 가버나움까지 따라왔다(요 6:24-25). 결국 그들은 예수를 발견한다. 그리고 예수는 무리에게 '하늘에 내려온 생명의 떡'에 관해 가르치셨다(요 6:26-59).

무리가 예수를 찾아오는 과정이 22-23절에 설명되어 있다. 처음에 무리는 배 한 척 있던 것을 제자들이 타고 가버리고 예수만 홀로 남겨졌음을 인지했다(22절). 그래서 디베랴에서 배 몇 척이 예수를 찾아 급식 이적이 있었던 곳으로 건너왔다(23절). 그런데, 거기 예수가 안 계셨다(24상반절). 그들은 예수가 어떻게 배를 타고 먼저 떠난 제자들과 합류하게 되었는지를 모른다. 하지만 복음서 독자들은 알고 있다. 결국 무리는 다시 배를 타고 가버나움까지 와서 예수를 발견하게 된다. 독자 입장에서는 물 위를 걸으신 예수를 떠올리며 무리가 예수의 신적 능력에 대해 무지하다는 사실을 확인한다. 그리고 급식 이적을 통해 무리가 예수에 대해 특별한 관심을 가지게 되었고 집요하게 좇아다녔다는 정황도 알려 준다. 요한만이 복음서 저자 중 유일하게 급식 이적에 이어 하늘에서 내려온 떡 강화를 기록했는데, 22-23절은 그 두 단락을 정황적으로 이어주는 역할을 하는 것이다. 하지만 설사 22-23절에 그러한 수사적 의도가 담겨 있다 하더라도 그것을 꼭 괄호를 써서 표시해 주어야 할까?

『개역개정』과 그것의 저본들은 22절을 빼고 23절만 괄호로 묶었다. 23절에는 디베랴에서 배들이 왔다는 서술이 있을 뿐이다. 하지만 급식 사화에서 하늘의 떡 강화로 전환되는 정황 서술은 22절부터 시작해서 23절까지 이어진다.[8] 게다가 24절의 "거기"는 23절에 언급된 "주께서 축사하신 후 여럿이 떡 먹던 그 곳"이기 때문에 23절을 건너뛰어서는 24절을 이해할 수 없다. 즉, 23절은 주된 서사의 흐름을 보충해 주는 부수적 정보가 아니라, 그것이 없으면 서사의 흐름이 단절되는 필수적 요소다. 반드시 앞뒤 구절에 이어서 읽어야 할 구절이라면 괄호로 묶지 않는 것이 좋겠다. 『개역개정』을 제외하고 국역본을 포함한 어떤 현대 역본도 이 구절에 괄호를 붙이지 않았다.

---

8) 여기 흥미로운 본문 비평적 문제가 하나 제기된다. ERV가 저본으로 삼은 '파머 판' 그리스어 본문(E. Palmer, *The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorised Version* [Oxford: Clarendon Press, 1881])에 23절의 첫 단어는 접속사(ἀλλά)이다. 네스틀레(E. Nestle)가 편집한 본문 NTG[1](1898)과 NTG[2](1899), NTG[3](1901)에도 마찬가지였다. 하지만 NTG[4](1904)부터 이 단어가 ἄλλα(ἄλλος의 중성복수 주격)로 바뀌었고, 『셩경 개역』의 저본으로 여겨지는 NTG[12]에도 ἄλλα로 되어 있다. 그런데도 『셩경 개역』은 본래 『셩경젼셔』(1911)에 "적은"이라고 되어 있던 것을 없애고 문두에 "그러나"를 추가했고, 이것이 고스란히 『개역개정』까지 이어졌다. 『새번역』과 『공동』은 ἄλλα를 살리기는 했지만 역접 접속사를 지우지 않고 보존했다. 저본의 단어가 ἀλλά인지 ἄλλα인지의 문제는 역본에 괄호를 넣을 것인지 말 것인지의 문제와도 관련이 있을 수 있다.

2.1.2. 고린도전서 7:10중반, 11상반, 12중반

고린도전서 7장에서 바울은 부부관계와 결혼에 대한 고린도인들의 문의에 답하고 있다. 부부의 성생활에 대한 권면(1-9절)에 이어 10절부터는 기혼 부부의 이혼 문제에 대한 권면이 나온다. 10-11절은 신자 부부의 이혼 문제를 다루고, 12절부터는 신자가 불신자 배우자의 이혼 요청에 어떻게 대응할 것인지를 다룬다. 바울의 가르침의 기조는 결혼 생활의 유지이다. 신자 부부에게는 더욱 그렇다. 그 대목에 "(명하는 자는 내가 아니요 주시라)"라는 괄호 어구가 들어가 있다(10절). 이 괄호 어구는 바울의 권면(παραγγέλλω)의 권위를 강화한다. 그것이 바울 자신의 생각이 아니라 역사적 예수의 말씀에 근거한다는 사실을 드러내기 때문이다.[9]

ERV	But unto the married I give charge, *yea* not I, but the Lord, That the wife depart not from her husband
『개역개정』	결혼한 자들에게 내가 명하노니 (명하는 자는 내가 아니요 주시라) 여자는 남편에게서 갈라서지 말고
『새번역』	결혼한 사람들에게 말합니다. 이것은 나의 말이 아니라, 주님의 명령입니다. 아내는 남편과 헤어지지 말아야 합니다.
『공동』	결혼한 사람들에게 말합니다. 이것은 내 말이 아니라 주님의 명령인데 아내는 남편과 헤어져서는 안 됩니다.

이혼 금지 명령의 역사적, 신학적 기원을 서술한다는 면에서 이 괄호 어구는 일종의 부대 상황을 설정하는 기능을 한다. 하지만 부대 상황을 표현하기 위해 괄호가 꼭 있어야 하는 것은 아니다. 오히려 이 구절의 경우, 괄호가 없다면 이혼 금지 명령의 권위가 더 강하고 직접적으로 표현될 수도 있다.

12절에서는 권면 대상이 바뀐다. "그 나머지 사람들"은 불신 배우자와 결혼한 신자들을 말한다. 바울은 "부르심을 받은 그 부르심 그대로 지내라"(20절)라는 원칙에 따라 불신 배우자와의 결혼 생활을 유지하도록 권한다(12, 14절). 다만, 상대방 측에서 갈라지고자 한다면, 그 또한 부르심의 한 양상으로 받아들이고 이혼할 수 있다(13, 15절). 그리고 이 권면이 주님으로부터 온 것이 아니라고 덧붙인다: "이는 주의 명령이 아니라"(12절).[10]

---

9) 이혼을 금하는 예수 말씀은 마가복음(막 10:11//마 19:9)과 Q(눅 16:18; 마 5:32)의 이중 전승으로 제시되어 있다.

10) 복음서 어디에도 예수께서 신자와 불신자의 혼합 결혼이라는 상황에 대해 논하거나 가르친 바가 없다.

ERV	But to the rest say I, not the Lord: If any brother hath an unbelieving wife, and she is content to dwell with him, let him not leave her.
『개역개정』	그 나머지 사람들에게 내가 말하노니 (이는 주의 명령이 아니라) 만일 어떤 형제에게 믿지 아니하는 아내가 있어 남편과 함께 살기를 좋아하거든 그를 버리지 말며
『새번역』	그 밖의 사람들에게 말합니다. 이것은 나의 말이요, 주님의 말씀은 아닙니다. 어떤 교우에게 믿지 않는 아내가 있는데, 그 여자가 남편과 같이 살기를 원하면, 그 여자를 버리지 말아야 합니다.
『공동』	그 밖의 사람들에게 말합니다. 이것은 주님의 말씀은 아니고 내가 하는 말입니다. 어떤 교우에게 교인이 아닌 아내가 있는데 그 아내가 계속해서 함께 살기를 원하면 그 아내를 버려서는 안 됩니다.

12절과 10절 괄호 어구의 내용은 정반대이지만 기능은 동일하다. 둘 다 바울이 내리는 권면의 권위를 표상하는 부대 상황을 서술한다. 10절에서처럼 여기에서도 괄호는 필수적이지 않다. 괄호를 벗기더라도 논리나 수사적 효과가 달라지지 않는다. 10절과 12절 공히, KJV나 ERV에 괄호를 사용하지 않았다는 사실, 그리고 『개역개정』 외 어떤 현대 역본에도 괄호가 없다는 사실도 고려할 필요가 있다.[11]

ERV	(but and if she depart, let her remain unmarried, or else be reconciled to her husband); and that the husband leave not his wife.
『개역개정』	(만일 갈라섰으면 그대로 지내든지 다시 그 남편과 화합하든지 하라) 남편도 아내를 버리지 말라
『새번역』	– 만일 헤어졌거든 재혼하지 말고 그냥 지내든지, 그렇지 않으면 남편과 화해하여야 합니다. – 그리고 남편도 아내를 버리지 말아야 합니다.
『공동』	만일 헤어졌거든 재혼하지 말고 혼자 지내든지 그렇지 않으면 자기 남편과 다시 화해해야 합니다. 또 남편은 자기 아내를 버리면 안 됩니다.

11) 그렇다면, 이 두 구절의 괄호는 『셩경 개역』 개역자들이 고안해서 붙인 것이다.

11상반절의 괄호 어구는 10절의 권면, 즉 이혼 금지 명령에 대한 보충 설명 혹은 부칙이라고 할 수 있다. 신자에게 이혼은 원칙적으로 허용되지 않지만, 만약 이미 이혼한 상태라면 독신으로 지내거나 원래의 배우자와 재결합해야 한다. 다만, 11상반절의 괄호 어구는 아내들의 이혼 금지를 명령한 10하반절에 바로 이어지기 때문에 아내들에게만 해당하는 부칙이 된다. 즉, 10하반절과 11상반절이 합쳐져서 아내들에게 적용되고, 그러고 나서 11하반절에 "남편도 아내를 버리지 말라"라는 권면이 나온다. 11절 전반부는 앞 절과 이어진 내용이고 후반부는 대조적인 내용인 셈이다.

따라서, 괄호 또는 줄표로써 11상반절과 하반절을 구분한 것은 가독성을 높이는 효과가 있다. KJV는 이 구절에 괄호가 없었지만 ERV는 괄호를 붙였다. 『셩경 개역』(그리고 『개역개정』)은 아마 ERV를 따랐을 것이다. NTG[12]와 이후 NTG[28][12])에 이르기까지 비평본문의 편집자들은 괄호 대신 줄표를 썼고, 이것이 몇몇 현대 역본들에 나타난다(『새번역』, 『새한글』[13]), ESV[14]), NRS Updated Edition [이하 NRSUE, 2021][15])). 다만, 『공동』처럼, 괄호나 줄표 없이 본문에 이어지더라도 해석상 큰 어려움은 없다.

2.1.3. 고린도후서 12:2하반, 3하반

고린도후서 전체가 바울이 사도적 권위의 정당성을 논변하는 서신이다. 그 서신을 관통하는 핵심어 중 하나가 '자랑'이며, 특히 11:16 이하에서 바울은 사도로서 겪었던 고난과 비천함을 오히려 자랑함으로써 역설적으로 고린도인들에게 자신의 권위를 인정해 달라고 요청한다. 12장 첫 단락에서 그는 자신이 체험했던 영적 황홀경을 언급한다. 언뜻 보기에 이 단락의 목적은 신비한 영적 체험에 익숙한 고린도 교인들이 바울의 신앙을 존중하도록, 더 나아가 그의 사도직의 권위를 받아들이도록 설득하기 위해서인 것 같다.

ERV	2 I know a man in Christ, fourteen years ago (whether in the body, I know not; or whether out of the body, I know not; God knoweth) 3 such a one caught up even to the third heaven.And I know such a man (whether in the body, or apart from the body, I know not; God knoweth)

12) E. Nestle, eds., *Novum Testamentum Graece,* 28th rev. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

13) 『새한글성경』 (서울: 대한성서공회, 2024).

14) *The Holy Bible, English Standard Version* (Wheaton: Crossway, 2001).

15) *The Holy Bible, New Revised Standard Version Updated Edition* (Washington: National Council of the Churches of Christ, 2021).

『개역개정』	2 내가 그리스도 안에 있는 한 사람을 아노니 그는 십사 년 전에 셋째 하늘에 이끌려 간 자라 (그가 몸 안에 있었는지 몸 밖에 있었는지 나는 모르거니와 하나님은 아시느니라) 3 내가 이런 사람을 아노니 (그가 몸 안에 있었는지 몸 밖에 있었는지 나는 모르거니와 하나님은 아시느니라)
『새번역』	2 나는 그리스도를 믿는 사람 하나를 알고 있습니다. 그는 십사 년 전에 셋째 하늘에까지 이끌려 올라갔습니다. 그 때에 그가 몸 안에 있었는지 몸 밖에 있었는지, 나는 알지 못하지만, 하나님께서는 아십니다. 3 나는 이 사람을 압니다. 그가 몸을 입은 채 그렇게 했는지 몸을 떠나서 그렇게 했는지를, 나는 알지 못하지만, 하나님께서는 아십니다.
『공동』	2 내가 잘 아는 그리스도 교인 하나가 십사 년 전에 셋째 하늘까지 붙들려 올라간 일이 있었읍니다. – 몸째 올라갔는지 몸을 떠나서 올라갔는지 나는 모릅니다. 그러나 하느님께서는 알고 계십니다. – 3 나는 이 사람을 잘 압니다. – 몸째 올라갔는지 몸을 떠나서 올라갔는지 나는 알지 못하지만 하느님께서는 아십니다 –

바울은 “셋째 하늘”에 이끌려 간 일(2절), 그리고 “낙원으로 이끌려 가서 말로 표현할 수 없는 말을” 들은 일(4절)을 말한다. 하지만 그 두 가지 체험을 서술하기 전, 미묘한 문장 하나를 반복해서 덧붙인다: “그가 몸 안에 있었는지 몸 밖에 있었는지 나는 모르거니와 하나님은 아시느니라” 이 문장에 담긴 바울의 의도가 무엇일까? 황홀경 체험의 자기 초월적 성격을 표현했다고 보는 무난한 해석도 있지만,[16] 그보다는 이어지는 단락에서처럼(6-11절), 자신의 연약함을 오히려 자랑의 근거로 삼음으로써 역설 혹은 ‘다소 어두운 유머’(a somewhat grim humor)의 수사적 효과를 노렸을 것이다.[17]

이 괄호 어구의 연원은 분명하다. 『셩경 개역』 번역자들이 2절과 3하반절을 괄호로 묶은 KJV, ERV를 따랐고 『개역개정』이 이를 그대로 받았다. KJV, ERV 번역자들은 이 괄호 어구가 논증의 흐름을 일정 정도 방해하면서 끼어든 삽입 어구라고 보았을 것이다. 같은 이유로 NTG[12] 이래 네스틀레-알란트 비평본문들도 이 어구에 줄표를 쳐 두었고 『공동』과 몇몇 현대

16) M. E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of the Corinthians*, vol. 2 (London: T&T Clark, 2004), 775-793.

17) P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 561-563.

영역본들도 줄표를 사용했다. 그렇다면 이 구절의 괄호는 적절하다고 보아야 한다. 다만,『새번역』과『새한글』 같은 국역은 괄호나 줄표 없이 본문에 그대로 이어서 인쇄했는데, 그렇게 하더라도 의미가 달라지거나 오석의 여지를 남기지는 않는다.

2.1.4. 갈라디아서 2:6중반

갈라디아서 2장에서 바울은 자신이 전한 복음의 정당성을 주장하면서, 그 정당성의 토대가 어떤 개인이나 집단의 권위에 있지 않고 오직 “예수 그리스도의 계시”(1:12)에 있음을 논증한다. 2:6에서 “유력하다는 이들”은 예루살렘의 사도와 장로들을 가리키며, 그들이 바울에게 있어서, 그리고 하나님 앞에서 다른 사람들보다 우월한 지위나 영향력을 지니지 않았다고 단언한다.

ERV	But from those who were reputed to be somewhat (whatsoever they were, it maketh no matter to me: God accepteth not man's person) – they, I say, who were of repute imparted nothing to me:
『개역개정』	유력하다는 이들 중에 (본래 어떤 이들이든지 내게 상관이 없으며 하나님은 사람을 외모로 취하지 아니하시나니) 저 유력한 이들은 내게 의무를 더하여 준 것이 없고
『새번역』	그 유명하다는 사람들로부터 나는 아무런 제안도 받지 않았습니다. – 그들이 어떤 사람들이든지, 나에게는 아무 상관이 없습니다. 하나님께서는 사람을 겉모양으로 판단하지 않으십니다. – 그 유명한 사람들은 나에게 아무런 제안을 하지 않았습니다.
『공동』	하느님께서는 사람을 겉모양으로 보지 않으시므로 소위 지도자라는 사람들이 과거에 어떤 사람들이었든 간에 나에게는 아무 상관도 없지만 그들도 나에게 어떤 새로운 제언을 한 일은 없읍니다.

이 문장의 구조는 ‘a-b-a’와 같은 모양이다. 일단, “유력자들 중 어떤 사람이 있다”는 말로 문장이 시작하고(6상반절). 관계대명사절과 또 다른 독립된 문장의 형태로 그들의 속성에 대한 서술이 첨가된 다음(6중반절), 다시 “유력자들”이 주문장의 주어로 등장한다(6하반절). 일종의 ‘재개’(resumptive) 구문이고 중간에 부대 상황을 서술하는 삽입구가 들어가 있다. 삽입구에 줄

표나 괄호를 붙여서 시각적으로 전후 문맥과 구분하는 방식은 흔히 나타나고, 그래서 여기 괄호 어구도 자연스럽게 읽힌다.

이 괄호 어구는 KJV와 ERV에서부터 나타났다. 이것을『셩경 개역』개역자들이 받아『개역개정』에 물려 주었을 것이다. 현대 역본들인『새번역』,『새한글』, ESV, NRSUE는 네스틀레-알란트 비평본문을 따라 괄호 대신 줄표를 사용했다. 일반적으로 말해서, 그리스어 관계대명사 절을 우리말로 번역할 때 그 어순을 보존하는 효과적인 방법 중 하나가 괄호 또는 줄표이다. 어순이 보존되면 생각의 흐름, 논리의 순서도 보존될 수 있기 때문에 번역에 활용도가 높다. 하지만, 6절처럼 주문장의 주어('유력자들')가 한번 제시되고, 그것에 대한 보충 설명이 나온 다음, 다시 주문장에서 그 주어가 나타나면, 굳이 괄호나 줄표를 붙이지 않더라도 번역하는 데 어려움이 없다.『공동』의 경우에는 재개 구문을 변형해서 하나의 문장으로 합치고 삽입구를 문장 앞으로 빼서 배치함으로써 우리말 문장의 가독성을 높였다.

2.1.5. 에베소서 2:5하반

바울은 에베소서에서 만유를 '그리스도 안에서 통일되게' 하시는 하나님의 구원 경륜을 논술한다. 특히 2장에는 이방인과 유대인 그리스도인들이 '하나 된 새 사람'(14-15절)으로 지어지고 평화를 누린다는 주제가 두드러진다. 그 주제를 전개하기에 앞서 바울은 먼저 이방인 그리스도인들에게 일어난 하나님의 은혜로운 구원을 서술한다. 그들은 과거 허물과 죄, 그리고 공중 권세 잡은 자들의 영향력 아래에서 영적 죽음의 상태에 빠졌었다. 그때 하나님이 큰 사랑으로써 "우리를 그리스도와 함께 살리셨다"(5상반절). 또한 '우리를 함께 일으켜서 그리스도 안에서 함께 하늘에 앉히셨다'(6절). 그 중간에 바울은 "너희가 은혜로 구원받았다"는 짧은 주석을 달았다(5하반절). 이렇게 보면 5-6절의 논리 구조는 위 갈라디아서 2:6과 흡사한 'a-b-a'의 재개 구조이다.

ERV	5 even when we were dead through our trespasses, quickened us together with Christ (by grace have ye been saved), 6 and raised us up with him, and made us to sit with him in the heavenly places, in Christ Jesus:
『개역개정』	5 허물로 죽은 우리를 그리스도와 함께 살리셨고 (너희는 은혜로 구원을 받은 것이라) 6 또 함께 일으키사 그리스도 예수 안에서 함께 하늘에 앉히시니
『새번역』	5 범죄로 죽은 우리를 그리스도와 함께 살려 주셨습

니다. 여러분은 은혜로 구원을 얻었습니다. 6 하나님께서 그리스도 예수 안에서 우리를 그분과 함께 살리시고, 하늘에 함께 앉게 하셨습니다.

『공동』 5 잘못을 저지르고 죽었던 우리를 그리스도와 함께 다시 살려주셨읍니다. 여러분은 이렇듯 은총으로 구원을 받았읍니다. 6 하느님께서는 우리를 그리스도 예수와 함께 살리셔서 하늘에서도 한자리에 앉게 하여 주셨읍니다.

또 갈라디아서 2:6의 경우처럼 이 괄호 어구도 KJV와 ERV로부터 물려받았고, 네스틀레-알란트 비평본문에 나타나는 줄표는 여러 현대 역본들에 답습되었다(『새한글』, ESV, NRSUE). 반면, 괄호 없이 5상반절-5하반절-6절의 연계를 강조한 『새번역』이나 『공동』을 읽더라도 해석에 어려움이 없고 오히려 가독성이 더 높아지는 것 같다. 5상반절과 6절의 서술 대상이 '우리'이고 중간에 삽입된 5하반절의 서술 대상은 '너희'이기 때문에 삽입구적 성격이 도드라지기는 하다. 그러나, 이 단락의 논리에 있어서, '우리'와 '너희'가 다른 사람들인가? 은혜로 구원받은 것이 '너희'뿐이고 '우리'는 아닌가? '우리'와 '너희', 둘 다 바울의 편지를 읽는 에베소(와 다른 여러 도시)의 신자들이고, 모든 그리스도인을 지칭한다.[18] 종합하자면, 여기 쓰인 괄호의 효능은 불분명하고 따라서 괄호를 제거하여 가독성을 높이는 편이 나을 것이다.

2.1.6. 골로새서 4:10하반

바울은 골로새서를 마무리하면서 4:10-14에서 골로새 교인들에게 문안 인사를 보내는 사람들을 나열한다. 그중 두 번째로 거명된 이가 마가이다. 각 사람마다 간략한 수식어 또는 바울의 개인적인 코멘트를 덧붙이는데, 마가에 대해서는 바울이 특별히 골로새 교인들에게 사전에 지시했던 내용을 확인하기 위해 10하반절을 덧붙였다. 다시 말해서, 일종의 삽입구이며 부대 상황을 서술하는 어구이다.

---

18) 그렇다면 5하반절의 수사적 기능은 무엇인가? 바르트(M. Barth)는 5-6절이 실제 예배에서 사용된 교창 성가(antiphonal hymn)의 일부였다고 주장한다. 5상반절과 6절은 회중이 부르는 부분이고 5하반절은 예배 인도자가 회중을 향해 매기는 부분이라는 것이다. M. Barth, *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1–3* (New Haven: Yale University Press, 2008), 220-221. 이런 예전적 정황을 반영해서 5하반절을 감탄문으로 번역한 역본도 있다: "[God] made us alive with the Messiah even though we were dead in trespasses. By grace you are saved!" (Holman Christian Standard Bible). *The Holy Bible, Holman Christian Standard Bible* (Nashville: Holman Bible Publishers, 2004).

ERV	Aristarchus my fellow-prisoner saluteth you, and Mark, the cousin of Barnabas (touching whom ye received commandments; if he come unto you, receive him),
『개역개정』	나와 함께 갇힌 아리스다고와 바나바의 생질 마가와 (이 마가에 대하여 너희가 명을 받았으매 그가 이르거든 영접하라)
『새번역』	나와 함께 갇혀 있는 아리스다고와 바나바의 사촌인 마가가 여러분에게 문안합니다(마가가 여러분에게 가거든 잘 영접하라는 지시를 여러분이 이미 받았을 줄 압니다).
『공동』	나와 함께 갇혀 있는 아리스다르코가 여러분에게 문안합니다. 또 바르나바의 사촌 마르코도 문안합니다. – 마르코가 가거든 잘 영접하라는 지시를 여러분이 이미 받았을 줄 압니다. –

이 괄호 어구도 KJV와 ERV에서 기원하고, 네스틀레-알란트 본문에도 괄호가 붙어 있다(매우 드문 경우). 그것을 따라 몇몇 현대 역본들에도 괄호가 나타난다(ESV, NIV[19], 『새번역』). 또, 『공동』이나 NRS[20]처럼 줄표를 사용한 역본들도 있다. 이처럼 10하반절을 삽입구로 보고 괄호나 줄표를 사용한 경우가 많지만 한 가지 짚어야 할 점이 있다.

첫째, 괄호나 줄표의 위치 조정이 필요하다. 괄호가 시작하는 지점에 그리스어 원문은 관계대명사절이다(περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς). 그리스어 비평본문은 말할 것도 없고, 영어 등 서양어의 경우 그리스어 관계대명사절은 그냥 관계대명사절로 바로 옮기면 된다. 거기에 괄호까지 붙일 필요가 없다. 괄호는 그다음에 나오는 ἐάν에서 시작해야 한다.[21] 국역에도 이 점을 적용할 수 있다. 예를 들어, 『새한글』의 10하반절을 다음과 같이 수정하면 된다. 물론 이렇게 하더라도 의미가 크게 달라지지는 않는다.

> … (마가에 대해서는 여러분이 지시를 받았습니다. 그가 여러분한테 가면 잘 맞이해 주십시오.)

---

19) *The Holy Bible, New International Version* (Colorado Springs: Biblica; Grand Rapids: Zondervan, 1978; rev. 2011).

20) *The Holy Bible, New Revised Standard Version* (Washington: National Council of the Churches of Christ, 1989).

21) 그래서 NRSUE에서 줄표의 위치가 ‘concerning’ 앞이 아니라 ‘if’ 앞이다: “Aristarchus my fellow prisoner greets you, as does Mark the cousin of Barnabas, concerning whom you have received instructions — if he comes to you, welcome him.”

→ … 마가에 대해서는 여러분이 지시를 받았습니다. (그가 여러분한테 가면 잘 맞이해 주십시오.)

둘째, 삽입 어구를 꼭 표시해야 한다면 괄호와 줄표 중 하나로 통일해야 하고, 괄호보다는 줄표가 좋겠다. NTG[28]에서 괄호 어구는 딱 두 곳, 여기와 디모데후서 1:18에만 나오고 줄표는 20구절에 나온다. 훨씬 자주 쓰인 줄표로 통일하는 것이 자연스럽다. 아울러, 네스틀레-알란트 본문이 현대 성서 역본의 저본으로 널리 사용된다는 점을 생각한다면, 국역도 비평본문을 따라 괄호 대신 줄표를 일관되게 사용하는 것을 고려해 보아야 한다.[22]

2.1.7. 요한계시록 20:5상반

요한계시록 20장에서 요한의 환상은 역사의 결말을 묘사한다. 세상은 하나님의 정의로써 바로잡히고 인류는 영원한 운명을 앞두고 있다. 용, 곧 옛 뱀, 마귀, 사탄이라고 불리는 존재는 무저갱에 던져져서 천 년간 인봉될 것이다(20:1-3). 반대로, 보좌에 앉은 자들은 심판하는 권세를 부여받는다. 그들과 함께 천 년 동안 왕 노릇 할 이들이 더 있다. 순교자들, 박해 가운데에서도 배교하지 않은 신실한 자들이다. 그들은 목 베임을 당했지만 천 년간 그리스도와 공동 통치에 참여하기 위해 살아날 것이다. 이 사건을 요한은 "첫째 부활"이라고 이름 붙이고 그것의 영광과 복됨을 설명하는 대목이 5-6절이다.

ERV	The rest of the dead lived not until the thousand years should be finished. This is the first resurrection.
『개역개정』	(그 나머지 죽은 자들은 그 천 년이 차기까지 살지 못하더라) 이는 첫째 부활이라
『새번역』	그 나머지 죽은 사람들은 천 년이 끝날 때까지 살아나지 못하였습니다. 이것이 첫째 부활입니다.
『공동』	이것이 첫째 부활입니다. 그 나머지 죽은 자들은 천 년이 끝나기까지 살아나지 못할 것입니다.

5상반절은 신실한 순교자들 외 다른 사람들("그 나머지 죽은 자들")의 운명에 대해 언급한다. 그들은 '그 천년이 차기까지 살지 못할 것이다.' 즉, 죽은 채로 천년을 보내야 한다. 이 어구는 부대 상황을 묘사하며 천년 왕국 그

22) 우리말 어문 규정상 줄표는 그 용도가 매우 제한적이다(글의 부제에만 사용). 하지만 성서 국역의 특수성을 고려해서 자체적인 부호 범례를 구축하면 된다.

자체와는 관련이 없다. 이 괄호 어구는 KJV, ERV, 혹은 NTG[12]에도 나오지 않는다. 그렇다면『셩경 개역』개역자들의 독자적 판단으로 괄호가 생겨난 것이다(『개역개정』은 그것을 답습했다.). 아마 이 어구를 주된 서사 흐름에 단절을 주면서 끼어든 삽입구라고 보고 괄호를 붙였을 것이다.

현대 역본 중에는 괄호나 줄표가 없는 것들도 있고(『공동』, 『새번역』, ESV), 있는 것들도 있다(『새한글』, NIV, NRSUE).[23] 괄호가 있는 역본들과 없는 역본들을 대조하면서 읽어 보면 '굳이 괄호가 필요할까?'라는 의문을 갖게 된다. 논리적, 신학적으로 설명하더라도, 괄호를 벗겨 냄으로써 "첫째 부활" 논의로의 전환이 더 부드러워질 수도 있다. 부활과 죽음은 동전의 양면처럼 서로를 통해 정의될 수 있으며, 천 년 동안 죽은 채로 남아 있는 자들을 언급함으로써 부활의 성격이 부각될 수 있기 때문이다. 5상반절이 부대 상황을 서술하는 부수적 어구가 아니라 "첫째 부활"을 정의하는 요소라면, 5상반절에 쳐진 괄호를 지우는 편이 낫다.

2.2. 세부 사항을 묘사하는 괄호 어구(3개)

여기서 다룰 세 괄호 어구는 앞말 혹은 앞 문장에 세부 정보를 덧붙이는 기능을 한다. 문맥 '세부 사항'의 내용은 다르다. 첫 번째 것은 3인칭 복수 인칭대명사, "그들"의 이름을 나열하는 내용이고, 두 번째와 세 번째 괄호 어구는 바로 앞말에 담긴 오류를 시정하는 기능을 한다. 오류가 있는 특정 부분을 상세히 부각시켰다는 의미에서 세부 사항 묘사의 범주에 넣었다. 괄호로 묶여 있을 때 이 세 어구는 주된 서사의 흐름을 방해하는 것처럼 보이지만, 실상 그렇지 않다. 세 구절 모두 바로 뒤에 이어지는 내용의 개연성과 근거를 조성한다. 그렇게 본다면 괄호는 불필요해진다.

2.2.1. 누가복음 24:10

누가복음 24장 부활 기사에서 10절은 빈 무덤을 목격했던 사람들의 명단을 기록한 구절이다. 예수께서 무덤에 안치될 때 그곳에는 아리마대 요셉 말고도 다른 사람들이 있었다. 그들은 "갈릴리에서 예수와 함께 온 여자들"이

23) 5상반절은 시내산 사본을 비롯해 여러 소문자 사본에 나오지 않는다. 하지만 개역자들이나 개정자들이 독자적인 사본 비평 작업을 한 것은 아니다. 신약성서 대비평본(*Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*)에는 아예 5상반절이 본문에서 빠져 있다. M. Karrer, et al., eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*, Volume 6: Revelation, Part 1: Text (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2024); 조재천, "요한계시록 대비평본(ECM Rev)의 새로운 본문의 번역과 신학적 함의",「신학논단」120 (2025), 113-152.

었다(눅 23:55). 그들이 안식 후 첫날 무덤을 방문했을 때 “찬란한 옷을 입은 두 사람”으로부터 예수가 살아나셨다는 소식을 듣는다. 그들은 돌아가서 열한 사도에게 알렸다(9절). 하지만 사도들은 그들의 말이 “허탄한 듯이 들려” 믿지 않았다(11절). 이 두 구절 사이에 누가는 빈 무덤 증언자들의 명단을 집어넣었다(10절).[24]

ERV	Now they were Mary Magdalene, and Joanna, and Mary the mother of James: and the other women with them told these things unto the apostles.
『개역개정』	(이 여자들은 막달라 마리아와 요안나와 야고보의 모친 마리아라 또 그들과 함께 한 다른 여자들도 이것을 사도들에게 알리니라)
『새번역』	이 여자들은 막달라 마리아와 요안나와 야고보의 어머니인 마리아이다. 이 여자들과 함께 있던 다른 여자들도, 이 일을 사도들에게 말하였다.
『공동』	그 여자들은 막달라 여자 마리아와 요안나와 또 야고보의 어머니 마리아였다. 다른 여자들도 그들과 함께 이 모든 일을 사도들에게 말하였다.

이 괄호는 다른 현대 역본들은 말할 것도 없고, KJV와 ERV에도 없다. 그렇다면 본래 『셩경 개역』 개역자들이 만들어 붙인 것을 『개역개정』이 그대로 받은 것이다. 개역자들이 여기에 괄호를 친 이유는 무엇일까? 이 구절이 서사 흐름을 방해한다고 보았기 때문일 것이다. 네 복음서 저자 중 누가만 여자들의 명단을 이 자리에 배치했다. 다른 복음서 저자들처럼 빈 무덤 기사 첫머리에 명단을 두었더라면 서사 흐름이 방해를 받지 않았을 것이다.

하지만 누가가 그렇게 한 데는 그 나름의 의도가 있지 않았을까? 다시 말해서, 이어지는 11절의 근거 또는 배경을 제공하기 위해 10절을 일부러 거기 놓았을 수 있는 것이다. 목격자들의 말이 사도들에게 왜 허탄하게 들렸는가? 대다수 주석가들은 그들이 여자였기 때문이라고 설명한다.[25] 그렇다면 10절은 서사 흐름을 방해하는 게 아니라 오히려 흐름을 도와주는 요소가 된다. 부수적 요소가 아니라 필수적 요소이기 때문에 괄호로 묶여서는 안 된다.

---

24) 이 구절의 번역은 간단하지 않으며, 마샬(I. H. Marshall)은 여섯 가지 가능한 번역을 검토했다. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 887.

25) 여성 증인들의 권위와 신빙성을 낮게 보는 당시 유대 사회의 편견에 대해서는 J. R. Edwards, *The Gospel according to Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 712. 특히 그 페이지에 있는 각주 39를 참조하라.

2.2.2. 요한복음 4:2

요한에 따르면 예수는 공적 사역 초기부터 유월절에 예루살렘을 방문했다(요 2:23). 그러고 나서 그는 갈릴리로 바로 귀환하지 않고 요르단강 유역 어디쯤에서 군중에게 직접 세례를 베푸셨던 것 같다(요 3:26). 많은 사람이 예수에게 세례받고자 모여들었고 그 소식은 바리새인들에게도 전해졌다(요 4:1). 이어지는 2절에서 복음서 저자는 방금 서술한 내용 중 일부 잘못된 정보를 바로잡는다.[26] 사람들이 예수에게로 많이 모여든 건 맞지만, 예수가 세례를 준 것이 아니고 그의 제자들이 주었다는 것이다.

ERV	(although Jesus himself baptized not, but his disciples),
『개역개정』	(예수께서 친히 세례를 베푸신 것이 아니요 제자들이 베푼 것이라)
『새번역』	– 사실은, 예수께서 직접 세례를 주신 것이 아니라, 그 제자들이 준 것이다. –
『공동』	(사실은 예수께서 세례를 베푸신 것이 아니라 제자들이 베푼 것이었다.)

이 괄호 어구는 마치 난외주처럼 부수적 정보를 제공한다. 그러면서 본문 서사의 흐름을 잠시 방해한다. KJV와 ERV 번역자들이 괄호를 붙인 이유도 그래서일 것이다. 그것은 자연스럽게 『셩경 개역』과 『개역개정』으로 이어졌다. NTG[12]에는 아무런 표시가 없지만 NTG[25](1963) 이래 네스틀레-알란트 비평본문에는 이 구절에 줄표가 들어가 있다. 따라서 비평본문을 저본으로 삼은 국역들(『공동』, 『새번역』, 『새한글』)과 다른 현대 역본들에(ESV, NIV, NRSUE) 모두 이 구절 앞뒤에 괄호 아니면 줄표를 넣었다. 결론적으로 이 구절의 괄호는 유효한 수사적 기능을 수행하며 가독성을 높여 주는 적절한 문장 부호이다.

2.2.3. 요한복음 7:22중반

요한복음에 따르면 초막절을 기해 예수는 예루살렘에 올라갔다(요 7:10). 성전에서 유대인들과 논쟁을 벌였는데, 특히 안식일에 병자를 고친 일이 안식일 위반이라는 비판(요 5:1-10)에 맞서 반론을 제기했다. 안식일에 할례를 행할 수 있다. 즉 몸의 일부를 상하게 하는 의식을 행해도 불법이 아닌데 하물며 사람의 몸 전체를 건강하게 한 것을 불법이라고 비판할 수 있는

26) 일부 비평적 주석가들은 2절이 요한복음의 최종 편집자에 의해 덧붙여졌다고 본다. J. R. Michaels, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 231-234.

가?(요 7:23). 이 주장에 뒷받침하는 두 가지 전제가 22절에 제시된다. 하나는 모세가 할례법을 정했다는 사실이고(22상반절), 다른 하나는, 유대인들이 안식일에도 할례를 행한다는 사실이다(22하반절). 그리고 그 둘 사이에 "그러나 할례는 모세에게서 난 것이 아니요 조상들에게서 난 것이라"라는 문장이 들어가 있다.

ERV	For this cause hath Moses given you circumcision (not that it is of Moses, but of the fathers); and on the sabbath ye circumcise a man.
『개역개정』	모세가 너희에게 할례를 행했으니 (그러나 할례는 모세에게서 난 것이 아니요 조상들에게서 난 것이라) 그러므로 너희가 안식일에도 사람에게 할례를 행하느니라
『새번역』	모세가 너희에게 할례법을 주었다. – 사실, 할례는 모세에게서 비롯한 것이 아니라, 조상들에게서 비롯한 것이다. – 이 때문에 너희는 안식일에도 사람에게 할례를 준다
『공동』	모세가 할례법을 명령했다 하여 너희는 안식일에도 사내아이들에게 할례를 베풀고 있다. – 사실 할례법은 모세가 정한 것이 아니라 옛 선조에게서 비롯된 것이다. –

위에서 분석한 요한복음 4:2처럼, 이 괄호 어구도 바로 앞 문장의 오류를 바로잡는 기능을 하는 것처럼 보인다. 요한복음 4:2의 경우와 다른 점은, 요한복음 4:2에서 교정의 대상은 출처가 알려지지 않은 소문이었던 반면, 여기에서 교정의 대상은 예수의 말씀이라는 점이다. 문제는 이 괄호 어구를 말한 주체가 누구인가 하는 점이다. 서사적 정황에서 보면, 예수께서 자신이 방금 했던 말을 스스로 교정했다고 볼 수 있다.[27] 하지만 명확하지는 않으며, 복음서 저자가 예수께서 포괄적으로 말한 것을 더 세부적으로 따져서 부연 설명했다고 볼 여지도 남아 있다.[28]

설사 예수가 괄호 어구의 말을 했다고 하더라도, 그 의미는 여러 가지 신학적 해석에 열려 있다. 예를 들어, 그것은 자신의 실수나 무지를 교정한 것이 아니라, 그의 논쟁 상대인 유대인들의 오류를 교정하려고 한 것일 수 있

27) Ibid., 445.

28) 언약의 징표로서 할례를 행하라는 명령을 처음 받아 실행한 사람은 아브라함이다(창 17:10 이하). 하지만 시내산에서 할례를 율법의 형태로 성문화한 것은 모세였다(출 12:44 이하). 따라서, "모세가 할례를 주었다"라는 말이 전적으로 틀린 것은 아니며, "할례가 모세에게서가 아니라 조상들에게서 났다"라는 말도 맞다.

다. 유대인들은 할례를 단순히 모세의 법이라고 알고 있지만, 실상 할례는 하나님이 아브라함과 맺은 언약의 일부분이었다. 그래서 할례는 안식일 법을 뛰어넘을(override) 수 있다. 좀 더 확장해서 말하면, '모세 율법'에 담긴 권위는 부풀려져 있으며 그 권위에 전적으로 의존하는 논리는 잘못되었다.[29] 모세보다 크신 분, 모세를 넘어서는 분이 말씀하시므로 유대인들은 그분의 말씀에 귀 기울여야 한다.

문제는 이 문장에 쳐진 괄호가 그러한 신학적 해석을 가로막거나 왜곡할 여지가 있다는 사실이다. 예수의 말씀(22상반절)에 바로 이어서 괄호 어구가 놓여 있음으로 해서, 그것이 마치 방금 나온 말씀의 오류를 복음서 저자가 교정하는 논평인 것처럼 읽힐 가능성이 있다. 괄호를 벗겨 내면, 그 말이 예수 자신의 말씀으로 읽힐 여지가 확보된다. 결국, 괄호 어구의 역사적, 신학적 의미가 무엇이든, 그 해석의 가능성을 독자에게 열어 두려면 원문에서처럼 괄호 없이 그대로 이어지게 하는 편이 더 나을 것이다.

비록 KJV, ERV에서부터 괄호가 쳐져 있고, 네스틀레-알란트 비평본문에는 줄표가 쳐져 있어서 대부분 현대 역본들이 괄호나 줄표를 사용했지만, 주석적 이유에서 여기 괄호는 벗겨져야 한다.

3. 괄호 어구를 어떻게 할 것인가?

지금까지 우리는『개역개정』신약의 괄호 어구 42개 중 13개의 괄호 어구를 검토했다. 그 결과를 종합하면 다음과 같다.

<표 2>『개역개정』신약 괄호 어구 13개 검토 결과

범주	괄호 어구	괄호 유지	괄호의 위치 또는 범위 조정	괄호 삭제
부대 상황 (10개)	요 6:23	지양	필요	바람직
	고전 7:10중, 12중	가능	불필요	가능
	고전 7:11상	바람직	불필요	가능
	고후 12:2하, 3하	바람직	불필요	가능
	갈 2:6중	바람직	불필요	가능

29) 카슨(D. A. Carson)도 이 괄호 어구에 반-모세적 논조가 깔려 있다는 관찰을 했다. D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 315.

범주	괄호 어구	괄호 유지	괄호의 위치 또는 범위 조정	괄호 삭제
	엡 2:5하	가능	불필요	바람직
	골 4:10하	바람직	필요	가능
	계 20:5상	가능	불필요	바람직
세부 사항 (3개)	눅 24:10	가능	불필요	바람직
	요 4:2	바람직	불필요	가능
	요 7:22중	지양	불필요	바람직

부대 상황을 묘사하는 괄호 어구 10개 중 괄호를 삭제하는 것이 '바람직' 한 구절은 셋이다(요 6:23; 엡 2:5하; 계 20:5상). 특히 요한복음 6:23의 경우 만약 괄호를 유지하려면 괄호가 22절부터 시작하도록 범위를 조정해야 한다. 반대로, 괄호를 그대로 유지하는 것이 '바람직'한 구절 다섯이 있다(고전 7:11상; 고후 12:2하, 3하; 갈 2:6중; 골 4:10하). 단, 골로새서 4:10하반에서 괄호의 위치를 조정할 필요가 있다. 나머지 두 구절(고전 7:10중, 12중)에서는 괄호를 두어도 되고 없애도 된다.

세부 사항을 묘사하는 괄호 어구 3개 중 요한복음 4:2은 그대로 유지하는 것이 '바람직'하다. 하지만, 다른 두 구절(눅 24:10; 요 7:22중)의 괄호는 제거하고 본문에 이어 주는 편이 더 낫다.

4. 나가는 말

『개역개정』 신약에 나오는 괄호 어구 42개는 구문적 기능에 따라 5가지 범주로 분류된다(역주 제시, 방백, 근거 또는 설명 제시, 부대 상황 묘사, 세부 사항 묘사). 이전 연구에서 첫 세 범주(29개)를 다루었고, 이 연구에서는 나머지 두 범주(13개)에 속하는 괄호 어구들을 개별적으로 분석했다. 각 어구가 속한 근접 문맥과 광역 문맥 안에서 괄호 어구가 담당하는 수사적 역할을 규명하는 것이 연구의 본질이었다. 괄호 어구는 기본적으로 현대 독자들, 특히 성서를 역본으로 읽는 독자들을 위해 고안된 것이다. 즉, 독자들이 특정 성서 구절을 더 쉽고 정확하게 이해하도록 하는 것이 괄호의 목적이다. 만약, 괄호 때문에 오히려 성서 본문에 대한 이해가 방해를 받거나 오석의 위험에 더 많이 노출된다면 그런 괄호는 지우는 편이 낫다. 이 연구의

결과 총 13개 괄호 어구 중 7개는 괄호를 유지하는 것이 좋고, 5개는 괄호를 없애 본문에 이어 주는 편이 더 좋겠다는 결론에 도달했다. 나머지 1개는 이러나저러나 큰 차이가 없는 경우이다.

특정 시기, 특정 언어로 번역된 역본이라 하더라도 해당 언어를 사용한 대중에 의해 오랫동안 읽히게 되면 어느 시점에 와서는 거의 성서 원문에 준하는 권위를 지니게 되곤 한다. KJV, LB[30], 또는『개역개정』이 그런 경우이다. 하지만 아무리 권위 있고 대중적인 역본이라 하더라도 역본인 한에 있어서 그 한계와 약점은 명백하다. 언어가 변천한다는 사실을 부정할 수 없다면 역본의 개정, 혹은 전면 재번역의 필요성도 부정할 수 없다. 괄호는 번역의 일부분이며, 성서 원문에 후대 편집자, 번역자들이 더한 인위적 요소일 뿐이다. 따라서, 기존 역본의 재개정이나 재번역을 위해 괄호 어구를 전면 검토하는 작업은 필수적이다. 이 연구가 좀 더 좋은 국역 성서의 출판에 작은 기여를 할 수 있기를 바란다. 아울러 향후 괄호 어구와 같은 여러 본문 부속(paratextual) 요소들(단락 구분, 단락 소제목, 그리고 특히 난외주)에 대한 검토 작업도 필요할 것이다.

<주제어>(Keywords)
『성경전서 개역개정판』, 괄호 어구, 부대 상황, 세부 사항, 부속 요소.
NKRV, Parenthetical phrases, Concurrent situations, Detailed information, Paratextual elements.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 2월 27일)

30) M. Luther, *Die Bibel: Nach der Übersetzung Martin Luthers*, Revidierte Fassung 2017 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016).

<참고문헌>(References)

『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.

『새한글성경』, 서울: 대한성서공회, 2024.

『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998/2005.

『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.

『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.

『셩경 개역』, 서울: 셩셔공회, 1938.

『셩경젼셔』, 죠션 경셩: 대영셩셔공회, 1911.

Ellicott, C. J., et al., *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*, Translated out of the Greek: Being the Version Set Forth A.D. 1611, Compared with the Most Ancient Authorities and Revised, A.D. 1881, Oxford: Oxford University Press, 1881.

Karrer, M., et al., eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*. Volume 6: Revelation, 4 Parts, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2024.

Luther, M., *Die Bibel: Nach der Übersetzung Martin Luthers*, Revidierte Fassung 2017, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016.

Nestle, E. and Nestle, E., *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto*, Editio duodecima recognita, Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1923.

Nestle, E., et al., eds., *Novum Testamentum Graece*, 28th rev. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Palmer, E., *The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorised Version*, Oxford: Clarendon Press, 1881.

The Holy Bible, Conteyning the Old Testament and the New, Newly Translated out of the Originall Tongues, & with the Former Translations diligently Compared and Revised by his Majesties Special Comandement, Appointed to be read in Churches, London: Robert Barker, 1611.

The Holy Bible, English Standard Version (ESV), Wheaton: Crossway, 2001.

The Holy Bible, Holman Christian Standard Bible (HCSB), Nashville: Holman Bible Publishers, 2004.

The Holy Bible, New International Version (NIV), Colorado Springs: Biblica; Grand Rapids: Zondervan, 1978; rev. 2011.

The Holy Bible, New Revised Standard Version (NRS), Washington: National Council of the Churches of Christ, 1989.

The Holy Bible, New Revised Standard Version Updated Edition (NRSUE),

Washington: National Council of the Churches of Christ, 2021.

조재천, “『성경전서 개역개정판』(신약)에서 괄호의 필요성과 유용성 검토 — 역주, 방백, 근거 제시의 기능을 중심으로 —”, 「성경원문연구」 57 (2025), 111-141.

조재천, “요한계시록 대비평본(ECM Rev)의 새로운 본문의 번역과 신학적 함의”, 「신학논단」 120 (2025), 113-152.

Barnett, P., *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Barth, M., *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1–3*, New Haven: Yale University Press, 2008.

Carson, D. A., *The Gospel according to John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Edwards, J. R., *The Gospel according to Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

Marshall, I. H., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Michaels, J. R., *The Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Thrall, M. E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of the Corinthians*, 2 vols, London: T&T Clark, 2004.

<Abstract>

An Examination of Parenthetical Phrases in the New Testament of the New Korean Revised Version: Cases of Describing Concurrent Situations and Detailed Information

Jaecheon Cho
(Jeonju University)

This study is subsequent to the previous investigation of 29 parenthetical phrases in the NT of NKRV (1998). Those 29 phrases belong to three categories: translatory notes (X10), asides (X4), and causal explanations (X15). This time we examine 13 parenthetical phrases in two categories: ten describing concurrent situations (John 6:23; 1 Cor 7:10b, 12b; 1 Cor 7:11a; 2 Cor 12:2b, 3b; Gal 2:6b; Eph 2:5b; Col 4:10b; Rev 20:5a) and three presenting detailed information about preceding statements or descriptions (Luke 24:10; John 4:2; 7:22b). The following are the results from our analysis: (1) In six of thirteen passages (1 Cor 7:11a, 2 Cor 12:2b, 3b; Gal 2:6b; Col 4:10b; John 4:2), the parenthetical phrase should be kept. They help readers to understand the passage more quickly and accurately. In one verse (Col 4:10b), however, the parenthesis should be relocated. (2) In five of thirteen passages (Luke 24:10; John 6:23; 7:22b; Eph 2:5b; Rev 20:5a), the parentheses should be removed and the verse should be printed as it is. There, the parentheses potentially limit the interpretation of the given passage, or even cause the reader to misunderstand the author's intention. In the case of John 6:23, if the translator wants to keep parentheses, they should begin at verse 22. (3) In the remaining two passages (1 Cor 7:10b, 12b), it makes little difference whether the parentheses are kept or removed. In general, parentheses are part of translation, and they are not immune from theological tendencies of the translators. The history of Bible translation into Korean shows that theological, even political, agendas have been at work in the actual process of translation. It is hard, however, to evaluate, let alone identify, any theological agenda of individual translators. It is more productive, therefore, that we focus on the question of Vorlage than on the personal traits, theological or otherwise, of individual translators. The *Shyong-gyong-gae-yok*, or Revised Korean Bible (1938) should be the center of our perusal, as it was the first and the most authoritative Korean translation to use

parenthetical phrases. Some of the parenthetical phrases in it are justifiable, and others are not. As a new revision of NKRV is currently in preparation, our findings in this study can contribute to the discussion among the revisors. This study may also stimulate further studies on various paratextual elements included in the Korean Bible translations, such as paragraph division, paragraph titles, text-critical notes, citations of quotes and so on.

<부록 1>『개역개정』과 그것의 추정 저본에서 괄호 어구 비교

『개역개정』	KJV (1611)	ERV (1881)	NTG[12] (1923)	『셩경 개역』 (1938)
마 24:15하	괄호	괄호		괄호
막 7:3-4			줄표	괄호
막 13:14중	괄호	괄호		괄호
막 15:22중				괄호
눅 8:29하	괄호(29절 전체)			괄호
눅 23:51상	괄호	괄호	줄표	괄호
눅 24:10				괄호
요 1:38하	괄호	괄호	괄호	괄호
요 1:41하		괄호	괄호	괄호
요 1:42하		괄호	괄호	괄호
요 4:2	괄호	괄호		괄호
요 6:23	괄호	괄호		괄호
요 7:22중	괄호	괄호		괄호
요 7:39하	괄호(39절 전체)			괄호
요 9:7중	괄호	괄호	괄호	괄호
요 19:13중				괄호
요 19:17중				괄호
요 20:9하				괄호
요 20:16하			괄호	괄호
행 1:18-19	괄호	괄호		괄호
행 4:36중	괄호	괄호		괄호
행 13:8중	괄호	괄호		괄호
롬 2:14-15				괄호
고전 7:10중				괄호
고전 7:11상		괄호	줄표	괄호
고전 7:12중				괄호
고후 12:2하	괄호	괄호	줄표	괄호
고후 12:3하	괄호	괄호	줄표	괄호
갈 2:6중	괄호	괄호	줄표	괄호
엡 2:5하	괄호	괄호	줄표	괄호
골 2:21-22상	괄호	괄호(22상반절만)		괄호(22상반절만)
골 4:10하	괄호	괄호	괄호	괄호
살후 1:10하	괄호	괄호		괄호

『개역개정』	KJV (1611)	ERV (1881)	NTG[12] (1923)	『셩경 개역』 (1938)
딤전 3:5	괄호	괄호	괄호	괄호
딤후 1:18상		괄호	줄표	괄호
히 7:11중	괄호	괄호		괄호
히 7:19상		괄호		괄호
히 7:21	괄호	괄호	줄표	괄호
히 10:8하		괄호		괄호
히 11:38상	괄호	괄호		괄호
벧후 2:8	괄호	괄호	줄표	괄호
계 20:5상				괄호

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 287-315
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.287
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『새한글성경』 어휘의 특성과 역본에 따른 어휘 변천의 양상 연구

민현식*

1. 머리말

1.1. 연구 목표

『새한글』[1]이 『셩경젼셔』(이하 『구역』, 1911) 번역 100주년을 맞은 2011년부터 13년간 각고의 노력 끝에 2024년 12월 발간되었다. 이 성경은 다음 세대의 중심이 될 현재의 청소년 세대의 예배·교육용으로 하되, 목회자·연구자에게는 최신 역본 비교 연구용으로, 성도들에게는 통독·가정 예배용 등으로 쓰일 것을 목표로 발간하였다.

번역의 "새로움"은 "낯섦"과 통하기에,[2] 기성세대에게는 『새한글』의 "낯섦"이 당연하지만, 다음 세대에게는 『새한글』의 "새로움"이 예배·교육용으로 소기의 목표를 달성하였는지 앞으로 활발한 비판적 검증이 필요하다.

이를 위한 기초 연구로 본고는 '어휘'를 '단어의 총체, 즉 어떤 일정한 범위 안에서 쓰이는 단어의 수효. 또는 단어의 전체'[3]로 정의하고, 연구 목표

* 서울대학교 대학원에서 『중세국어 시간부사 연구』로 박사학위를 받음. 현재 서울대 국어교육과 명예교수.

1) 『셩경젼셔』(1911), 『셩경 개역』(1938), 『성경전서 개역개정판』(1998), 『성경전서 새번역』(2004), 『새한글성경』(2024)의 약어를 『구역』, 『개역』, 『개역개정』, 『새번역』, 『새한글』로 쓴다. 뒤 셋은 『개역개정』(A), 『새번역』(B), 『새한글』(C)로 쓰기도 한다.

2) 박동현, "『새한글성경』 구약 번역 해설 — 제안과 예시 —", 「성경원문연구」 56 별책 (2025), 7.

3) 참조, 『표준국어대사전』의 '어휘' 정의; 민현식 외, 『국어 의미 교육론』 (서울: 태학사, 2019), 173의 '어휘' 정의.

를 (1)『새한글』에 처음 쓰인 신어들의 목록을 정리한 “『새한글성경』에 처음 쓰이는 번역어 목록”[4]의 826개 신어를 대상으로 어휘 특성을 탐구하며, (2)『개역개정』(A) → 『새번역』(B) → 『새한글』(C)에 이르는 세 역본의 대조 분석의 모형을 수립하여, 이 모형을 창세기 1장에 실험적(시범적)으로 적용하여 ① 번역 변천 유형과 ② 역본별 어종(語種: 고유어, 한자어, 외래어, 혼종어)의 변천 양상을 분석하여『새한글』의 어휘 혁신의 정도를 파악하도록 한다. 아울러 이들 어휘에 대한 어휘의미론적 분석과 독자반응이론적 분석을 통해『새한글』의 어휘가 청소년의 성경 이해에 도움이 되는 요소가 무엇인지 규명해 보도록 한다. 비록 1개 장의 실험적 분석이지만 앞으로 이 ‘역본 대조 분석 모형’을 성서의 다른 장들에도 적용해『새한글』의 어휘 혁신의 정도가 기존 역본과 얼마나 다른지 검증, 확인할 수 있기를 바란다.

1.2. 연구사

『새한글』의 보급본『새한글성경: 신약과 시편』(2022)이 먼저 나온 후 완역본『새한글』이 나오기까지 이두희,[5] 조재천,[6] 김동혁[7]이『새한글』신구약 번역의 특징과 원문 번역 문제를 다루었고, 박동현, 이두희, 민현식의 해설서가 나왔다.[8]

이어 번역가들이 각자 맡은 신구약 각 권에서 번역 사례를 예시한 해설 논문집이 신약은 이두희의 논문[9] 등 13편을 묶은「성경원문연구」55호 별책에서, 구약은 박동현의 논문[10] 등 18편을 묶은「성경원문연구」56호 별책에서 나와『새한글』의 번역 특성에 대한 이해에 큰 도움이 되었다. 이들 31편의 논문은 성경 번역의 원칙을 “원문대로, 국어답게”라고 할 때 “원문대로” 살리면서, “국어답게” 표현하고자 고심한 흔적을 보여 주고 있다.

『새한글』의 머리말에서 밝힌 16개 번역 지침에 따라 신학자 36인과 국어

4) 박동현, “『새한글성경』에 처음 쓰이는 번역어 목록”, https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=saehan&wr_id=54 (2026. 3. 9.).
5) 이두희, “『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —”,「성경원문연구」51 (2022), 224-251.
6) 조재천, “『새한글성경 신약과 시편』은 원문에 얼마나 가까워졌는가? — 누가복음을 중심으로 —”,「성경원문연구」51 (2022), 280-303.
7) 김동혁, “『새한글성경』구약 번역의 특징과 실제”,「성경원문연구」57 (2025), 142-163.
8) 박동현, 이두희, 민현식,『다음 세대를 위한『새한글성경』간추린 번역 해설집』(서울: 대한성서공회, 2025).
9) 이두희, “『새한글성경』을 중심으로 한 역본 비교 연구 — 제안과 예시 —”,「성경원문연구」55 별책 (2025), 7-21.
10) 박동현, “『새한글성경』구약 번역 해설 — 제안과 예시 —”, 7-25.

학자 3인이 번역과 교열에 참여하였는데 어휘 번역 지침은 "성경 어휘에서 '어려운 난해어'를 청소년 세대가 이해할 수 있는 '쉬운 생활어'로 번역한다"라는 대원칙으로 요약할 수 있다.

여기서 다음 세대 곧 현재의 청소년 세대의 언어[11]는 "7-35세, 즉 초중고생 취학 연령대와 20대, 30대 전반의 청년 남녀가 평균적으로 사용하고 이해하는 언어(일반어와 전문어)"로 정의하고, 난해어는 이들 청소년 세대가 평균적으로 이해하기 어려운 단어로 성경의 경우는 어려운 한자어라 할 수 있다. 앞으로『새한글』이 청소년 세대에게 얼마나 효과적인지는 청소년 언어에 대한 연구 위에서 청소년 성경 사용자들의 광범위한 양적 설문조사와 질적 면담 조사가 이루어져야 할 것이다. 다행히 미디어 시대의 다음 세대를 위한『새한글』활용 방안을 이승문[12], 이수인[13]이 다루고, 외국인 한국어 학습자를 위한 연구도 박덕유, 이안용,[14] 권순희[15]의 연구에서 나타나기 시작하여 고무적이다.

2.『새한글』어휘의 특성: 신어(新語)를 중심으로

『개역개정』(A)은『구역』(1911) –『개역』(1938) –『개역개정』(1998)의 변

11) 한국 청소년 언어의 특징은 참조, 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); 김은성, "청소년어에 관한 청소년 문식 실천의 사례 연구",「국어교육연구」36 (2015), 383-424; 정혜승 외,『청소년 언어문화 실태 심층 조사 및 향상 방안 연구』(서울: 국립국어원, 2017); 정혜승, "청소년 언어문화의 특성과 향상 방안",「한글」79:1 (2018), 135-163; 니폴드(M. A. Nippold)는 청소년기의 언어 발달을 구문·의미·화용적 측면으로 본다. M. A. Nippold, *Language Sampling with Adolescents* (San Diego: Plural Publishing, 2010).

- ○ 구문론적 발달: 문장의 길이와 복잡도 증가(종속절, 주어 후치 수식, 수동태, 접속어의 사용 증가)
- ○ 의미론적 발달: 비유적 언어 사용 증가(관용구, 은유 및 직유, 속담 및 속어), 유머 위트, 풍자 활용 증가, 고차적 어휘 사용 증가
- ○ 화용론적 발달: 또래와의 대화 빈도, 전자미디어 소통 증가. 대화, 이야기, 설명적 담화, 설득적 담화 등에서 고른 발달을 보임.

12) 이승문, "한국교회 다음 세대를 위한『새한글성경』활용 방안",「성경원문연구」57 (2025), 241-261.

13) 이수인, "디지털 미디어 시대의 읽기와『새한글성경』",「성경원문연구」57 (2025), 262-291.

14) 박덕유, 이안용, "외국인 학습자를 위한 성경 한자어 교육 연구 — 사복음서를 중심으로 — ",「성경원문연구」45 (2019), 162-200.

15) 권순희, "『새한글성경』과『성경전서 개역개정판』에 대한 한자 문화권 유학생의 이해도 차이 연구",「성경원문연구」57 (2025), 211-240.

천 속에서 중세 및 근대 한국어의 문체인 고전 경전체를 지켜와 한국 교회 부흥의 토대가 되었다. 그동안 난해어(주로 한자어)의 표현 개선을 꾸준히 추진해 왔지만 청소년 세대는 여전히 고전체 문장과 난해어로 인해 성경 독해를 어려워하는 것이 현실이다.

『새번역』(B)은 현대인을 위한 성경이 되고자 『개역개정』(A)의 고전체 문장을 현대 문체로 바꾸어 문장은 혁신하였지만, 『새번역』의 어휘는 『개역개정』의 성경 전문 용어와 기존 한자어를 답습하고 있어 어휘 혁신을 이루지 못한 상태이다.

그러나 『새한글』(C)은 현 청소년 세대를 미래 다음 세대 독자층으로 분명히 상정하였고 『개역개정』, 『새번역』을 지배하는 문체나 용어의 전통을 극복하기 위해 '전문어보다는 생활어를, 한자어보다는 고유어를'중심으로 전면적인 어휘 개편을 하였다. 따라서 『새한글』은 기존 『개역개정』, 『새번역』 성경과 어휘 부문에서 혁신을 한 것이 가장 큰 특징이다. 이를 가장 정확하게 검증하려면 『새한글』에 쓰인 번역어를 이전 역본과 대조 분석해 목록화하여 분석하는 것인데 그중에서도 새로 쓰인 번역 신어를 목록화하여 그 특징을 분석하는 방법도 유용하다. 마침 박동현의 "『새한글성경』에 처음 쓰이는 번역어 목록"에 나오는 826개 신어 목록[16]이 공개되어 이를 분석하면 『새한글』의 달라진 어휘 특성을 알 수 있을 것이다.

2.1. 『새한글』 어휘의 혁신 양상[17]

박동현이 제시한 826개의 신어[18]는 『새한글』(C)에 처음 도입된 신어들인데 그 쓰임새를 유형화해 본 다음 12개 유형으로 나눌 수 있다.

(1) 『새한글』(C)에서는 성전, 제사, 절기, 종교 관련 난해어를 고유어 중심으로 순화하였고 필요시 한자어를 괄호로 병기하였다.

누룩없는명절(무교절)(출 23:15) 넘는명절(유월절)(출 12:11)

16) 박동현, "『새한글성경』에 처음 쓰이는 번역어 목록". 감사하게도 2026년 1월에 공개된 이 목록이 연구자들에게 큰 도움이 될 것이다. 앞으로 보충될 것이라 예고되었는데 필자가 살펴보니 『개역개정』(A)에 나오는 '율법교사 세나'(딛 3:13)가 『새한글』(C)에는 '율법 전문가 제나'로 나오는데 이런 표기 개선 사례들이 더 추가되어 완성 목록이 나오면 별도의 최종적 분석 연구가 더 필요할 것이다.

17) 주로 『새한글』의 용례만 제시하는데 일부에서 『개역개정』 → 『새한글』 방식으로 소개하기도 한다.

18) Ibid.

높이드는제물(거제물)(출 29:27) 다태우는제단(번제단)(출 30:28)
둥근지붕(궁창)(창1:6) 거룩한곳(성소)(출15:17)
높은곳(산당)(레 26:30)

(2) 특수하게 남은 구시대 한자어는 가급적 쉬운 한자어, 고유어, 외래어로 바꿨다.

배필 → 짝(창 2:20) 장막 → 천막(창 4:20)
회막 → 만남의 천막(출 27:21)
사자 → 심부름꾼(창 32:3) 호심경 → 가슴갑옷(엡 6:14)[19]
면류관 → 왕관·화관·월계관(잠 12:4; 사 28:2; 계 3:11)[20]

(3) 생소한 고유어라도 사전 등재어로 문맥에 어울리면 활용하였다:

옹기 가마 → 녹임가마(창 19:28) 누운 상 → 깔자리(막 2:4)
부하 → 시중꾼(출 24:13)

(4) 특수 개념을 표현하고자 새말을 만들어 사용하였다:

흉패·관 → 가슴 주머니·머리두르개(출 28:4)
청지기 → 살림지기(눅 12:42)

(5) 추상적, 포괄적 개념어보다는 구체적, 실제적 표현을 택하였다:

지면 → 땅거죽(창 2:6) 살아나다 → 일으킴받아 살아나다(마 11:5)
온유하다 → 다정하다(고전 13:4)

(6) 한국어의 일상어인데도 성경 어휘로 활용되지 못한 단어들은 고유어나 한자어를 막론하고 활용하였다:

① 고유어: 과일즙(출 22:29) 겨레붙이(롬 11:14) 꼭두새벽(눅 24:1)
남몰래(삼상 18:32) 노랫말(시 4:1) 눈물샘(렘 9:1)

---

19) "의료용 가슴 보호기"라는 뜻을 가진 '가슴 갑옷'이란 사전 등재어에 에베소서 6:14의 '호심경'의 의미를 새로 부여해 대체어로 활용하였다.
20) 『개역개정』에는 '면류관'이 24회 나오는데 『새한글』에서는 '왕관', '화관', '장식품', '월계관'으로 바꾸어서 동양 봉건주의 유물인 면류관은 쓰이지 않는다.

늑장(벧후 3:9) 섬김이(딤전 4:6) 아뿔싸(레 10:16)
길동무(행 19:29) 뒷감당(잠 25:8) 불볕더위(신 28:22)
한솥밥(막 14:20) 한숨짓다(겔 24:17) 바람피우다(시 50:18)

② 한자어: 공공 감옥(행 5:18) 난민(사 15:5) 답변서(라 4:17)
대피소(신 32:37) 둔갑(고후 11:13) 마법사(신 18:10)
외설(엡 5:4) 문서 보관소(라 5:17) 반찬(잠 15:17)
고문하다(마 18:34) 공감하다(히 4:15) 독특하다(고전 7:7)
등한시하다(히 13:2) 자연스럽다(롬 1:26)

(7) 한국어의 발달 특징인 의성의태어를 적극적으로 활용하였다:

새빨갛다(사 1:18) 새하얗다(막 9:3) 깜짝깜짝(사 21:4)
껑충거리다(아 2:8) 덜커덩거리다(나 3:2) 덜덜거리다(나 2:10)
쿵쾅거리다(아 5:4) 퀭하다(시 119:82) 딱딱하다(창 42:7)

(8) 현지 사물과 맞지 않는 사물 명칭은 현지 실정에 맞는 이름으로 바꾸었다.

감람나무 → 올리브(창 8:11)
향품·유향나무 열매·감복숭아 → 향고무·피스타치오·아몬드(창 43:11)
조각목 → 아카시아나무(출 25:5)

(9) 속어(俗語)들도 필요한 경우 활용하였다:

멍청이(마 5:22) 멍청하다(사 19:11) 노닥거리다(렘 15:17)
빈정거리다(벧후 3:3) 놀아나다(창 38:24)

(10) 일상에서 쓰이는 생활 외래어는 적극적으로 수용하였다:

메시지(신 2:26) 디자인하다(출 31:4) 다이아몬드(출 28:18)
리넨(출 26:1) 리터(창 18:6) 망토(딤후 4:13) 모르타르(사 54:11)
발코니(겔 41:15) 베일(출 34:34) 샌들(출 3:5) 숄(룻 3:15)
요구르트(창 18:8) 알로에(요 19:39) 커튼(아 1:5) 컴퍼스(사 44:13)
케이크(삼상 30:12) 크리스털(계 4:6) 텐트(아 1:5) 하트(삼하 13:6)
헬멧(시 108:8)

(11) 외래어 표기를 현실음에 맞추고 지명이나 관용구는 원어로 직접 표

기하고 괄호 병기를 하였다.[21]

① 고유명사 음역 표기 현실화

갈릴래아(사 9:1) 네부카드네자르(왕하 24:1) 니네베(창 10:11)
리바이어던(욥 3:8) 미카엘(단 10:21) 베델(창 12:8)
아르테미스(행 19:24) 아우구스투스(눅 2:1) 에페수스(행 18:19)
올리브(산)(행 1:12) 유대아[최고의회](공회)(마 5:22)
코르넬리우스(행 10:1) 카이사레아(마 16:13) 칼데아(창 11:28)
코린트(행 18:1) 키루스(라 1:2) 테오필로스(행 1:1)
토마스(마 10:3) 티레(수 19:29) 필리스티아(창 26:1)

② 원어 관용구[22]: 원어 관용구를 도입하고 괄호로 번역어를 붙임

엘샷다이(전능하신 하나님)(창 17:1) 호라이아문(아름다운 문)(행 3:2)
에헤아셰르에헤(나는 스스로 있는 자다)(출 3:14)

(12) 차별적, 부정적 표현을 순화하도록 힘썼다:[23]

맹인·몸 불편한 자·다리 저는 자·코가 불완전한 자·귀먹은 자·말 못하는 자·등 굽은 자 → 시각장애인·신체장애인·지체장애인·안면장애인·청각장애인·언어장애인·척추장애인(레 19:14; 21:18, 20; 사 35:6; 눅 14:13)

간질하는 자·중풍병자 → 뇌전증 앓는 사람·마비증에 시달리는 사람(마 4:24)

창녀 → 성매매 여성(창 34:31) 나병 → 심한피부병(출 4:6)

---

21) 성경의 인명, 지명 등의 외래어 표기 문제는 박동현, "개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안",「성경원문연구」8 (2001), 106-157; 박동현, "개역한글판 구약전서의 고유명사 음역 일부 통일 제안",「성경원문연구」11 (2002), 68-89; 박정수, "신약 고유명사의 새로운 표기법 제안 —『개역개정』 사도행전의 인명과 지명을 중심으로 —",「성경원문연구」51 (2022), 170-200을 보라.

22) 『새한글』에서 구(句)나 문장 수준의 원어(출 3:14)를 소개한 경우이다.

23) 차별 언어에 대하여는 참조, 민영진, "우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 —『성경전서 표준새번역』을 중심으로 —",「성경원문연구」15 (2004), 283-329; 이영미, "한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구",「성경원문연구」19 (2006), 47-68; 채은하, "한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안 — 복음서와 사도행전을 중심으로 —",「성경원문연구」34 (2014), 162-180.

2.2.『새한글』의 성경 책명

『새한글』은 성경 66권의 책명에 대해 그동안 써 온 그리스·라틴 성경의 책명과 달리 히브리어 성경의 책명을 반영하고자 기존의 책명 옆에 히브리식 전통의 새 책명을 괄호로 병기하였다.

> 창세기(처음에) 출애굽기(이름들) 레위기(부르셨다) 민수기(광야에서)
> 신명기(말씀들) 사사기(재판관들) 열왕기상하(임금들1·2)
> 역대상하(역사일지1·2) 아가(노래 중의 노래) 예레미야애가(어째서)

기존 책명들의 장점도 있지만 한글세대에겐 암호 같은 책명이 많아 언젠가는 한글세대를 위한 개명도 점차 고려해야 할 것이다. 출애굽기라는 이름은 그리스·라틴어 성경 전통에서 애굽에서 빠져나온 것을 책명으로 하였지만, 히브리 성경의 전통에서는 책 첫 장에서부터 애굽으로 내려간 사람들의 이름이 열거되어 '이름들'로 불렸다.

레위기도 히브리 성경의 전통에서는 맨 앞에 모세를 부른 것에서 '부르셨다'라는 표현이 책 이름이 되었다. 레위기에는 그 책명과 달리 레위 사람들이 별로 나오지 않는다. 민수기는 사람의 수를 세고 가축의 수를 세는 것을 이어가므로 그리스·라틴 성경에서는'숫자들'이란 이름으로 불렸지만 히브리 성경에서는 첫 장에서 나오는 표현대로 '광야에서'로 시작한다는 점에서 '광야에서'를 '광야기'로 해도 쉬울 것이다. 성경 교육용으로는 책명 교육부터 해야 한다는 점에서 최소한 히브리 성경 전통의 이름도 병기하는 교육이 필요하다. 기존 '성경 목록가'(또는 성경가) 찬송도 있지만 모세오경 부분은 히브리식 새 이름으로 바꿔도 "처음에, 이름들, 부르시고, 광야에서, 말씀들 (주셨네)"정도로 바꿔 부르면 문제가 없을 것이다.

한편『새한글』에서는 성경 인용 시 약호도 새로 정하였는데 '에-' 돌림의 '에스라(라)', '에스더(더)', '에스겔(겔)'을 끝 이름으로 약자를 삼는다. 현행 첫음절로 약어를 만든 경우는 에스더(에), 에스라(스), 에스겔(겔)에서 '스'는 '스바냐', '스가랴'와 헷갈리므로 끝음절 약자는 개선책이 될 수 있을 것이다.

2.3. 어휘 존대법[24)]

(1) 신명(神名) 용어[25)]: 최초로 존대어 '성령님' 채택

한국어 성경에서 그동안 신명(神名)을 존대한 '하나님', '여호와 하나님', '주님', '예수님'은 당연히 나왔지만 '성령'을 높인 '성령님'은 없었는데 『새한글』에서 최초로 '성령님'을 채택함은 획기적이었다.

'하나님'은 『개역개정』(A)에 3,644회 나오고 『새한글』(C)에 4,801회 나온다. '여호와 하나님'은 A에 38회 나오는데 창세기 1-3장 19회, 구약 중간에 여러 곳 나오다 시편 4회가 끝이며 신약에는 나오지 않는다. 『새번역』(B)에는 '여호와 하나님'이 하나도 나오지 않으며 '주 하나님'으로 바뀌었다.

(A) [창 2:4] 이것이 천지가 창조될 때에 하늘과 땅의 내력이니 여호와 하나님이 땅과 하늘을 만드시던 날에

(B) [창 2:4] 하늘과 땅을 창조하실 때의 일은 이러하였다. 주 하나님이 땅과 하늘을 만드실 때에,

(C) [창 2:4] 하늘과 땅이 창조되던 때에 그것들이 생겨난 이야기가 이러했다. 여호와 하나님이 땅과 하늘을 만드시던 때였다.

'주님'은 A에 24회 나오는데 구약에서는 여호와를 가리키고 신약에서는 예수님을 가리킨다. 사무엘상 16:6에 처음 나오며 마지막은 사도행전 26:15의 바울의 고백에 나온다. 그런데 B에는 '주님'이 무려 5,858회 나온다. C에서도 '주님'은 다수 나타난다.

(A) [삼상 16:6] 그들이 오매 사무엘이 엘리압을 보고 마음에 이르기를 여호와의 기름 부으실 자가 과연 주님 앞에 있도다 하였더니

(A) [행 26:15] 내가 대답하되 주님 누구시니이까 주께서 이르시되 나는 네가 박해하는 예수라

(B) [창 4:1하반] 하와가 말하였다. "주님의 도우심으로, 내가 남자 아이를 얻었다."

(C) [창 4:14] 오늘 당장 땅 위에서 저를 내쫓으시는군요. 저로서는 주님의 얼굴을 피해 땅에서 이리저리 떠돌아다닐 텐데, 절 만나는 사람마다 저를 때려죽이려 들겠지요."

---

24) 성경의 존대법 번역 문제는 조지윤, "존대법 번역과 성경 번역 접근법", 「성경원문연구」 25 (2009), 127-148을 참고하라.

25) 신명 용어는 성종현, "신·구약성서와 유대문헌에 나타난 하나님의 성호와 예수의 이름에 대한 고찰", 「장신논단」 8 (1992), 102-125; 이영미, "하나님 아버지를 넘어, 다양한 하나님의 이름을 찾아", 「신학연구」 83 (2023), 151-178을 참고하라.

‘예수’는 A에서 기본 표현으로 1,435회 나오는데 ‘예수님’은 한번도 나오지 않는다. B에서도 아래 예시와 같이 ‘예수께서, 예수께’처럼 ‘예수’가 기본 표현이고 ‘예수님’은 10회만 나온다. 반면 C에는 ‘예수님이, 예수님은’처럼 ‘예수님’을 기본 표현으로 하여 A, B와 대조적이다.[26]

(B) [마 3:13] 그때에 예수께서 요한에게 세례를 받으시려고, 갈릴리를 떠나 요단 강으로 요한을 찾아가셨다.
(B) [눅 23:42] “예수님, 주님이 주님의 나라에 들어가실 때에, 나를 기억해 주십시오.”
(C) [마 3:16] 세례를 받으시고 예수님이 곧바로 물에서 솟아오르셨다. 그런데, 보라, 예수님께 하늘이 열렸다. 그리고 예수님이 보시니, 하나님의 성령님이 비둘기처럼 내려와 예수님 위로 오셨다.

A에서 ‘성령’이 201회 나오는데[27]‘성령님’이라고 존대한 경우는 없다. A의 ‘성령’은 열왕기하 2:9부터 나와 요한계시록 22:17까지 나온다. B에서도 ‘성령’만 쓰이고 ‘성령님’은 쓰이지 않는다. 그러나 C에는 ‘성령님’이 기본 표현이고 ‘성령’은 ‘성령의 두루마기’(삿 6:34)와 같은 곳에 보인다.

(A) [왕하 2:9] 건너매 엘리야가 엘리사에게 이르되 나를 네게서 데려감을 당하기 전에 내가 네게 어떻게 할지를 구하라 엘리사가 이르되 당신의 성령이 하시는 역사가 갑절이나 내게 있게 하소서 하는지라
(A) [마 1:18하반] 그의 어머니 마리아가 요셉과 약혼하고 동거하기 전에 성령으로 잉태된 것이 나타났더니
(B) [마 1:18하반] 그의 어머니 마리아가 요셉과 약혼하고 나서, 같이 살기 전에, 마리아가 성령으로 잉태한 사실이 드러났다.
(C) [마 1:18하반] 예수님의 어머니 마리아가 요셉과 약혼한 때였다. 그들이 한 방을 쓰기도 전에 마리아가 아이를 가진 것이 드러났다. 아이가 생긴 것은 성령님에게서 비롯된 것이었다.

높임말인 ‘성령님’은 A, B 등 기존 역본 어디에도 나오지 않는데 C에 비로소 나와 획기적이다. 성령님을 삼위일체 하나님으로 높이지 않고 도구나 신령한 기운 같은 것으로 부리는 이단들이 많은데 C에서 ‘성령님’으로 쓰

26) 예수님 칭호 문제는 김영인, “예수에 대한 칭호 ἀρχηγός의 해석과 번역”, 「성경원문연구」 53 (2023), 140-160을 보라.
27) ‘성령’을 가리키는 말로는 『개역개정』에 ‘하나님의 영’이 22회, ‘여호와의 영’이 22회, ‘주의 영’이 14회 나온다. 『새한글』에도 ‘하나님의 영’이 28회, ‘주님의 영’이 7회, ‘여호와의 영’이 34회 나온다.

는 것만으로도 존대의 삼위일체를 회복하고 성령님을 비신격, 비인격적 도구로 남용하는 일들이 사라지기를 기대해 본다.

C에서 '성령님' 대신 '성령'으로 쓰인 예는 '성령의 두루마기'가 3회(삿 6:34; 대상 12:18; 대하 24:20) 보이는데 A, B에는 나오지 않는 표현이다.

> (C) [사사기 6:34] 그때 여호와께서 기드온에게 성령의 두루마기를 입히셨다. 기드온이 나팔을 불고 아비에셀을 불러 모아 자기 뒤를 따르게 했다.[28]

A와 C에 공히 '선생', '선생님'은 모두 나온다. 그러나 C에서는 존대어로 '어르신', '랍비님'이 더 나온다. A에는 '어르신'은 없고 '랍비'는 나와도 '랍비님'은 나오지 않는다. B에는 '어르신'은 나오지 않지만 '랍비'는 '랍비님'(7회)으로 쓰였다.

> (B) [막 9:5] 그래서 베드로가 예수께 말하였다. "랍비님, 우리가 여기에 있는 것이 좋겠습니다. 우리가 초막 셋을 지어서, 하나에는 랍비님을, 하나에는 모세를, 하나에는 엘리야를 모시겠습니다."
>
> (C) [막 9:5] 베드로가 끼어들어 예수님께 말씀드린다. "랍비님, 우리가 여기 있는 것이 좋습니다. 우리, 천막을 세 채 마련하도록 하시지요. 랍비님을 위해 한 채, 모세를 위해 한 채, 엘리야를 위해서 한 채를요."
>
> (C) [창 23:6] "어르신, 저희 말을 들어 보세요. 어르신은 저희 가운데서 크게 존경받는 분이십니다. 저희의 묘지 가운데 가장 좋은 곳에 부인을 모시세요. …"

이상으로『새한글』에 나타난 어휘 혁신에 기여한 신어의 양상을 개략적으로 살펴보았다. 다음에는 세 역본의 변천 유형과 어종의 변천 양상을 검증하기 위한 '역본 대조 분석 모형'을 개발하고 실험적으로 창세기 1장에 적용하여『새한글』이 기존 역본과 어떤 차이를 보이는지 살펴보도록 한다.

3. 세 역본에 따른 어휘 변천의 양상

3.1. 연구 방법: 역본(譯本) 대조 분석 모형의 필요성

우리는『개역개정』(A),『새번역』(B),『새한글』(C)의 세 역본을 통해 번역

28)『개역개정』에서는 이 부분이 "여호와의 영이 기드온에게 임하시니 기드온이 나팔을 불매 아비에셀이 그의 뒤를 따라 부름을 받으니라"로 '여호와의 영'이라고 나온다.

어의 특성과 변천을 알아보고자 창세기 1장을 택하여[29] 세 역본별로 대상 어휘 항들을 대조 분석하고 이들 역본 간에 (1) 번역의 동일성(동질성)과 차이성(이질성) 여부를 판정하여 이를 "번역의 변천 유형"으로 표시한다. 이어서 (2) 대상 어휘 항의 어종을 고유어, 한자어, 외래어, 혼종어로 분류하고 "어종의 변천 유형"을 판정하도록 "대조 분석 모형"을 수립하고자 한다. 모형이 수립된 후에는 주요 단어에 대한 어휘의미론적 분석[30]을 할 것이다. 또한『새한글』(C)이 다음 세대 독자인 청소년을 위한 성경으로 효과적인지 독자반응이론적 분석[31]도 시도할 것이다.

3.1.1. 세 역본(A, B, C)의 번역 변천 유형

분석 대상 단어의 A, B, C 역본 간 동일성 여부는 체언, 용언, 관형사, 부사 등에서 핵심부인 어근(語根, root)이다. 어근은 같은데 조사, 어미와 같은 광의(廣義)의 접사(接辭, suffix)는 역본마다 미세한 차이를 보이는데 이 접사류는 대상어의 동이성(同異性) 파악에 부차적이라 배제하고 한국어의 9품사에서 체언, 용언, 관형사, 부사 등의 핵심부인 어근만을 대조하여 동이

---

29) 이들의 선정은 임의적이지만 한국문학의 갈래(장르) 분류에서 하는 '서정, 서사, 극, 교술' 분류를 참고할 때, 성경 갈래(장르) 특성도 문체나 어휘 특성이 다를 수 있으므로, ①역사적 서사성과 극(劇) 요소가 복합된 창세기, 출애굽기, 열왕기, 룻기, 사복음서, 사도행전 등, ②교리적 교술성(敎述性)의 잠언, 복음서(산상수훈, 고난, 부활 이야기), 로마서(구원론), 고린도전서(신앙생활, 사랑의 교훈) 등, ③서정성(시가성)의 시편, 아가, 예레미야애가 등을 들 수 있다. 그리하여 창세기 2장, 출애굽기와 레위기의 절기, 제사, 성소 용어 부분, 시편(1, 23장), 마태복음(5-7장 산상수훈), 사도행전(11장), 고린도전서 13장도 분석하였으나 지면 제약으로 싣지 못하고 서사성이 강한 창세기 1장을 선택하였다.

30) 어휘의미론(lexical semantics)은 단어(또는 집합적 어휘)의 의미와 단어들 사이의 계열적 의미 관계인 유의어(동의어), 반의어, 상의어, 하의어, 동음이의어, 다의어라든가, 통합적 의미 관계인 관용구 따위의 연어(連語, collocation) 관계라든가, 의미의 역사적 변천에 따른 확대(다의화)와 축소, 어원, 어종(고유어, 한자어, 외래어, 혼종어)를 연구하는 분야로 나이다(E. A. Nida, *Componential Analysis of Meaning: An Introduction to Semantic Structures* [Hague: Mouton, 1975].)의 성분분석(component analysis), 의미장(意味場, 낱말밭, semantic field) 이론도 이에 속한다. 우리는 주로 원어와 번역어의 의미 대응 관계를 중심으로 살펴본다. 참조, 김광해,『국어 어휘론 개설』(서울: 집문당, 1993); 민현식 외,『국어 의미 교육론』.

31) 독자반응이론(reader-response theory)은 작품의 의미를 고정된 것이 아니라 열려 있는 것으로 보고, 독자가 자신의 경험과 스키마(schema, 배경지식)를 활용하여 작품을 능동적으로 해석하고 완성한다는 이론이다. 따라서 작가의 의도나 작품의 구조보다 독자의 반응을 중시하므로, 독자의 능동적 의미 구성, 해석의 다양성을 중시한다. 따라서 성경 교사는 성경 해석을 열려 있는 구조로 이해하도록 안내하고 선입견을 강요하지 않아야 하므로, 성경 교육이나 학습 모임에서 성경 독자가 스스로 주체적이고 비판적인 해석을 내리면서 하나님과 만날 수 있도록 하는 데 유용하다. 성경해석학 연구에서 많은 연구가 있다. 참조, 앤서니 티슬턴,『앤서니 티슬턴의 성경해석학개론: 철학적·신학적 해석학의 역사』, 김동규 역 (서울: 새물결플러스, 2012); A. C. Thiselton, *Hermeneutics*: *An Introduction* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2009); 권연경,『갈라디아서 어떻게 읽을 것인가』(서울: 성서유니온, 2013) 등.

성 여부를 판단한다. 다음은 이에 따른 변천 유형이다.

AAA: A의 역어를 B와 C에 그대로 쓴 경우
AAC: A, B의 역어가 같은데 C에 다른 역어를 쓴 경우
ABC: A, B, C에 모두 다른 역어를 쓴 경우
ABA: A, B의 역어가 다른데 C에 A를 쓴 경우
ABB: A, B의 역어가 다른데 C에 B를 쓴 경우
AA'A': A의 유사형[32] A'를 B와 C에 쓴 경우
AA'A: A의 유사형 A'를 B에 쓰고 C에 A를 쓴 경우
AAA': A, B가 같은데 C에 A의 유사형 A'를 쓴 경우
AA'C: A의 유사형 A'를 B에 쓰고 C에 새 역어를 쓴 경우
ABB': A, B가 다른데 C에 B의 유사형 B'를 쓴 경우
ABA': A, B가 다른데 C에 A의 유사형 A'를 쓴 경우
AOC, ABO, AOA', OBC … : 번역이 생략된 경우는 O로 표시

3.1.2. 세 역본의 어종(語種) 변천 유형

어종은 다음 유형이 있으며 각각 새로 나타난 해당 번역어들의 약호도 순차적으로 다음과 같은 약어로 표시한다.

고: 고유어 곳: 새 고유어 굣: 두 번째 새 고유어
한: 한자어 핫: 새 한자어 햣: 두 번째 새 한자어
외: 외래어 욋: 새 외래어 왓: 두 번째 새 외래어
혼: 혼종어[33] 홋: 새 혼종어 횻: 두 번째 새 혼종어[34]

이에 따라 세 역본에서 보여 주는 어종의 변천 유형은 다음 사례들이 나온다.

고고고: A, B, C에 같은 고유어를 쓴 경우
고고곳: A, B는 같은 고유어, C는 새 고유어
고곳고: A, C는 같은 고유어, B는 새 고유어
고곳굣: B에 새 고유어, C에 또 다른 고유어

32) 유사형은 동일형이 아니고, 동일형과 비슷한 동질적 형태 즉 동질형이란 뜻이다. 번역자들이 이전 번역보다 나은 개선형(改善形)을 찾을 때 형태가 유사한 동질적 유사형에서 찾거나, 완전히 다른 단어인 이질형에서 찾을 수도 있을 것이다.

33) 혼종어(混種語)는 고유어, 한자어, 외래어라는 어종이 뒤섞인 혼합어라는 뜻이다.

34) '고곳굣; 한핫햣; 외욋왓; 혼홋횻'의 순서는 그 어종에서 새 개신형 단어가 출현한 순차대로 적은 표시로 ㅅ은 '새'의 약자로 쓴 것이다. 이들의 끝글자 '곳,햣,왓,횻'이 국어 음절로는 쓰이지 않는 글자라 '고고[1]고[2], 한한[1]한[2] …'방식, '고곳것, 한핫헛, 외욋엇, 혼홋훗'방식 등 여러 방안도 고려할 수 있다.

고한고: A, C는 같은 고유어, B는 한자어
고한곳: C는 새 고유어, B는 한자어
고외혼: A는 고유어, B는 외래어, C는 혼종어
한한핫: A, B는 같은 한자어, C에 새 한자어
한핫햣: B에 새 한자어, C에 또 다른 한자어
한한고: A, B는 같은 한자어, C는 고유어
한핫고: A, B는 다른 한자어, C는 고유어
한고고: A는 한자어, B, C는 같은 고유어
한고곳: A는 한자어, B, C는 다른 고유어
기타 등등 유형

대조 분석 목록을 작성할 때, 단어:단어로 1:1 번역이 이루어지지만 때로는 한 단어의 대응 단어가 적절하지 않아 구(句)나 절(節)로 풀어 번역하므로 그런 경우는 구, 절을 구성한 어종 전체를 보아 혼종구, 혼종절로 판정해 혼종어처럼 처리한다.[35] 역어의 전후 문맥을 보일 필요가 있을 때는 ( )로 밝혀 이해를 돕기도 한다.

3.2. 창세기 1장 역본의 대조 분석 목록

성경의 창세기는 성경의 얼굴이요 하나님의 서광(曙光)이며 믿음의 출입문이다. 『새한글』(C)이 보여 주는 창세기 1장의 첫인상이 성경 전체의 인상을 좌우하므로 창세기는 매우 중요하다. 우주 창조와 인류의 기원, 죄의 기원, 구원의 기원, 문명사의 기원, 유대민족과 믿음의 조상 아브라함의 기원 등 창세기를 포함한 『새한글』(C)의 문체가 다음 세대에게 어떻게 이해되고 있는지는 기존 A, B, C 역본을 대조 분석하는 것에서 시작하므로, 그 첫 부분인 창세기 1장의 역본별 대조 분석은 어휘 대조 분석의 시범적 모형이 된다는 점에서 철저히 분석할 필요가 있다. 앞 3.1.에서 밝힌 분석 방법에 따라 창세기 1장을 분석한 결과는 다음과 같다.

35) 번역 대응 시 '단어 : 구'나 '단어 : 절'의 경우를 제외할 수도 있으나 한 단어에 대하여 마땅한 대응어를 찾지 못하여 구나 절 차원으로 풀어쓴 경우라 그런 번역 대응 구성의 존재를 밝힐 필요가 있어 부득불 포함해 다루었다.

<표 1> 창세기 1장 역본의 대조 분석 목록

번호	절	『개역개정』(A)	『새번역』(B)	『새한글』(C)	변천 유형	어종 유형
1	제목	천지 창조	천지창조	하나님이 온 누리를 지으시다	AAC	한한고
2	1	태초에	태초에	처음에	AAC	한한고
3	1	하나님이	하나님이	하나님이	AAA	고고고
4	1	천지를	천지를	하늘과 땅을	AAC	한한고
5	1	창조하시니라	창조하셨다	창조하셨다	AAA	한한한
6	2	땅이	땅이	땅은	AAA	고고고
7	2	혼돈하고	혼돈하고	거칠고	AAC	한한고
8	2	공허하며	공허하며	비어	AAC	한한고
9	2	흑암이	어둠이	어둠이	ABB	한고고
10	2	깊음	깊음	깊은	AAA	고고고
11	2	위에	위에	물 위에	AAA’	고고곳
12	2	있고	있고	깔려 있었다	AAC	고고곳
13	2	(하나님의) 영은	(하나님의) 영은	(하나님의) 영이	AAA	한한한
14	2	수면 위에	물 위에	물 위에서	ABB	한고고
15	2	운행하시니라	움직이고 계셨다	움직이고 있었다	ABB’	한고곳
16	3	이르시되	말씀하시기를	말씀하셨다	ABB	고곳곳
17	3	빛이	빛이	빛이	AAA	고고고
18	3	있으라	생겨라	생기기를	ABB	고곳곳
19	4	보시기에	보시기에	보셨다	AAA	고고고
20	4	좋았더라	좋았다	좋았다	AAA	고고고
21	4	어둠을	어둠을	어둠을	AAA	고고고
22	4	나누사	나누셔서	나누셨다	AAA	고고고
23	5	낮이라	낮이라	낮이라	AAA	고고고
24	5	부르시고	하시고	부르시고	ABA	고곳고
25	5	밤이라	밤이라고	밤이라	AAA	고고고
26	5	저녁이	저녁이	저녁이	AAA	고고고
27	5	아침이	아침이	아침이	AAA	고고고
28	5	되니	되니	되었다	AAA	고고고
29	5	첫째 날이니라	하루가 지났다	첫날이었다	ABA’	고곳곳
30	6	물	물	물	AAA	고고고
31	6	가운데에	한가운데	한가운데에	ABB	고곳곳
32	6	궁창이	창공이	둥근지붕(궁창)이	ABC	한핫고
33	6	있어	생겨	생겨	ABB	고곳곳
34	6	물과 물로	물과 물 사이가	물과 물 사이가	ABB	고곳곳
35	6	나뉘라	갈라져라	나누어지기를	ABA	고곳고
36	7	만드사	만드시고서	만들어	AAA	고고고
37	7	아래의 물과	아래에 있는 물과	아래의 물과	AA’A	고곳고
38	7	위의 물로	위에 있는 물로	위의 물을	AA’A	고곳고
39	7	그대로 되니라	그대로 되었다	그대로 되었다	AAA	고고고
40	8	하늘이라	하늘이라고	하늘이라	AAA	고고고
41	8	둘째 날이니라	이튿날이 지났다	둘째 날이었다	ABA	고곳고
42	9	천하의	하늘 아래에 있는	하늘 아래의	ABB’	한고곳

번호	절	『개역개정』(A)	『새번역』(B)	『새한글』(C)	변천 유형	어종 유형
43	9	한 곳으로 모이고	한 곳으로 모이고	한 곳으로 모여	AAA	고고고
44	9	뭍이	뭍은	마른 데가	AAC	고고곳
45	9	드러나라	드러나거라	드러나기를	AAA	고고고
46	10	땅이라	땅이라고	땅이라	AAA	고고고
47	10	바다라	바다라고	바다라고	AAA	고고고
48	11	풀과	푸른 움을	푸른 것을	ABB’	고곳곳
49	11	(씨) 맺는	(씨를) 맺는	(씨) 있는	AAC	고고곳
50	11	채소와	식물과	푸성귀	ABC	한한고
51	11	각기 종류대로	그 종류대로	갖가지	AA’C	한핫고
52	11	(씨) 가진	(씨) 있는	(씨) 있는	ABB	고곳곳
53	11	나무를	나무가	과실나무를	AAC	고고혼
54	11	내라	돋아나게 하여라	싹 트게 하기를	ABC	고곳곳
55	13	셋째 날이니라	사흗날이 지났다	셋째 날이었다	ABA	고곳고
56	14	광명체들이	빛나는 것들이	빛을 내는 것들이	ABB’	한고곳
57	14	징조와	표가	징조와	ABA	한핫한
58	14	계절과	계절과	절기	AAC	한한핫
59	14	날과 해를	날과 해를	날과 해를	AAA	고고고
60	14	이루게 하라	나타내는 (표가) 되어라	나타내기를	ABB’	고곳곳
61	15	비추라	훤히 비추어라	비추기를	ABA	고곳고
62	16	주관하게	다스리게	다스리게	ABB	한고고
63	16	(큰, 작은) 광명체	(큰, 작은) 빛	(큰, 작은) 것	ABC	한고곳
64	16	별들을 만드시고	별들도 만드셨다	별들도 만드셨다	AAA	고고고
65	18	(어둠을) 나뉘게	(어둠을) 가르게	(어둠을) 나누게	ABA	고곳고
66	19	넷째 날이니라	나흗날이 지났다	넷째 날이었다	ABA	고곳고
67	20	생물을	생물을	생물들	AAA	한한한
68	20	번성하게	번성하게	떼를 이루고	AAC	한한고
69	20	새가	새들은	새들이	ABB	고곳곳
70	20	날으라	날아다녀라	날아다니기를	ABB	고곳곳
71	21	큰	커다란	큰	ABA	고곳고
72	21	바다 짐승들[36]과	바다 짐승들과	바다괴물들과	AAC	고고혼
73	21	날개 있는	날개 달린	날개 달린	ABB	고곳곳
74	22	복을	복을	복을	AAA	한한한
75	22	주시며	베푸시면서	내리며	ABC	고곳곳
76	22	생육하고	생육하고	번성하여	AAC	한한핫
77	22	번성하여	번성하여	불어나고	AAC	한한고
78	22	충만하라	충만하여라	가득하라	AAC	한한고
79	23	다섯째 날이니라	닷샛날이 지났다	다섯째 날이었다	ABA	고곳고
80	24	가축과	집짐승과	집짐승과	ABB	한고고
81	24	기는 것과	기어다니는 것과	기는 짐승과	AA’C	고곳곳
82	24	짐승을	들짐승을	들짐승을	ABB	고곳곳

36) ‘짐승’은 중세어 ‘衆生(즁싱)’에서 유래한다. 현대에는 이런 어원 의식이 희박해져 있어 귀화어로 보아 고유어로 처리한다.

번호	절	『개역개정』(A)	『새번역』(B)	『새한글』(C)	변천 유형	어종 유형
83	25	종류대로	종류대로	갖가지	AAC	한한고
84	26	형상을 (따라)	형상을 (따라서)	모습[37]으로	AAC	한한고
85	26	모양대로	모양대로	닮은 모양으로	AAA’	한한핫
86	26	사람을 만들고	사람을 만들자	사람을 만들자	AAA	고고고
87	26	하늘의	공중의	하늘의	ABA	고한고
88	26	땅에 기는 모든 것을	들짐승과	기어다니는 온갖 짐승을	ABC	고곳곳
89	26	가축과	길짐승을	집짐승과	ABC	한고곳
90	26	다스리게	다스리게	다스리게	AAA	고고고
91	27	남자와 여자를	남자와 여자로	남성과 여성으로	AAC	한한핫
92	28	정복하라	정복하여라	지배해라	AAC	한한핫
93	28	생물을	생물을	짐승을	AAC	한한고
94	29	지면의	땅 위에	땅 위에서	ABB	한고고
95	29	씨 맺는	씨 맺는	씨앗을 내는	AAC	고고곳
96	29	먹을 거리가	먹거리가	먹을거리가	ABA	고곳고
97	30	생명이	생명을	생명	AAA	한한한
98	30	푸른 풀을	푸른 풀을	푸른 푸성귀를	AAC	고고곳
99	31	심히(좋았더라)	참 (좋았다)	매우 (좋았다)	ABC	한고곳
100	31	여섯째 날이니라	엿샛날이 지났다	여섯째 날이었다	ABA	고곳고

3.3. 창세기 1장 번역의 변천 유형

이상의 100개 항의 유형들에 대하여 번역 변천 유형은 10개 유형으로 나타나며 우측에 A와 C만 비교한 변천 양상을 따로 제시하였다.

<표 2> 창세기 1장 번역의 변천 유형

변천 유형	변천의 특징	빈도	비율 (%)	A와 C의 대조			
				특징	빈도	비율(%)	종합(%)
AAA	세 역본 모두 동일한 단어 사용	30	30	C가 A와 같음	45	45	C가 A의 전통 보전 (保全) 48 (48%)
ABA	B에서 변화했다가 C에서 A로 회귀	13	13				
AA’A	B는 A의 유사형, C는 A로 회귀	2	2				
AAA’	A, B는 동일, C는 A의 유사형	2	2	C가 A와 유사	3	3	
ABA’	A, B는 다르고 C는 A의 유사형	1	1				

37) 모양(模樣)은 한자어이지만 “사람의 생긴 모양, 생김새”를 뜻하는 ‘모습’은 『표준국어대사전』에서 어원 미상으로 보고 고유어로 본다. 이와 다른 ‘다른 것을 본떠 그대로 하거나 만듦’이란 뜻의 ‘모습(模襲, 摸襲)’은 한자어이다.

변천 유형	변천의 특징	빈도	비율 (%)	A와 C의 대조			
				특징	빈도	비율(%)	종합(%)
AAC	A, B는 동일, C는 새 번역	22	22	A, B와 다른 C만의 독자 번역	32	32	A와 다른 C만의 개신(改新) 52 (52%)
AA'C	B는 A의 유사형, C는 새 번역	2	2				
ABC	세 역본 모두 다른 단어 사용	8	8				
ABB	B, C는 동일 (A의 전통 탈피)	15	15	B의 개신 수용	20	20	
ABB'	B에서 새 번역 수용, C는 B의 유사형	5	5				
합계		100	100		100	100	100(%)

위 세 역본의 변천 추이에 대하여 다음과 같이 평가할 수 있다.

(1) 전통성(보수성)의 유지: 세 역본이 모두 일치하는 AAA 유형(30%)이 1/3 가깝고, 추가로 C가 AAA'유형(2%), AA'A 유형(2%)까지 합하면 총 34%로 최초 번역형이나 유사형을 1/3 가량 유지하고 있어 1/3 정도는 성경 어휘의 전통성(보수성)을 불변적으로 유지하고 있다.

(2)『새한글』(C)의 독자성: A와 B는 같고 C만 다른 AAC 유형이 22%, A, B와 다르며 C만의 고유한 번역을 보이는 ABC 유형 8%, 그 밖에 AA'C 유형 2%, AAA'유형 2%라 이들이 모두『새한글』(C)의 독자성을 보여 준다. 이는 2024년 발간한 C가 현대적 표현이나 원문 직역을 위해 적극적인 어휘 변화를 시도했음을 뜻한다.

(3) 전통의 보전(保全)과 개신(改新)[38]의 갈등:『새번역』(B) 이후 어휘가 C에서 수용, 정착된 ABB 유형(15%)과 B에서 시도한 변화가 다시 A의 익숙한 표현으로 회귀하는 ABA 유형(13%)의 비중이 비슷하여 B, C에서의 보전과 개신의 갈등이 혼재되어 있음을 보여 준다.

이상에 따르면 창세기 1장은 역본 A와 C를 비교할 때 48%는 기존 역어를 사용하여 전통 번역을 보전하고 경전의 연속성을 보장한다. 반면에『새한글』(C)은 A와 다른 역어가 52%라 절반 넘게 한국어의 다음 세대를 위해 새로운 표현을 찾아 번역한 성경이라 하겠다.

38) 보전(保全)은 "온전하게 보호, 유지하는 것"이고, 개신(改新)은 새롭게 개선하여 새로워지는 것으로 언어 형태의 생존 경쟁에서 이형태의 출현, 방언 경쟁, 외래어 차용의 수용을 설명할 때 '개신형'이란 용어를 쓰는데 번역학에도 '신역어'(新譯語)를 가리킬 때 필요하여 사용한다.

3.4. 창세기 1장 어종의 변천 유형

ABC의 번역 변천 유형을 구체적으로 보려면 어종 변천 유형을 보아야 한다. 가령 AAA 유형은 '고고고, 한한한' 유형만 가능하기에 상관성을 갖는다. ABC 유형은 '고교곳, 한핫햣, 외욋왓, 혼홋횻, 한고외, 한혼고…'등 다양한 유형을 내포한다. 이를 위해 ABC 역본의 각 어휘항의 어종이 어떻게 변천하였는지를 분석해 통계를 제시하고, A를 기준으로 C가 어떻게 변하는지 따로 제시하도록 한다.

<표 3> 창세기 1장 어종의 변천 유형

어종 유형	어종 변천 유형(A→B→C)	빈도	비율(%)	A와 C의 대조		
				특징	빈도(%)	종합(%)
고고고	원 고유어를 세 번역본 유지	25	25	A의 원 고유어 유지	39 (39)	고유어 87 (87)
고곳고	고유어→새 고유어→원 고유어	13	13			
고한고	고유어→한자어→원 고유어	1	1			
고곳곳	고유어→새 고유어(B, C) 유지	10	10	A의 고유어와 유사한 고유어	23 (23)	
고곳굣	고유어→새 고유어→또 다른 고유어	7	7			
고고곳	고유어→같은 고유어→새 고유어	6	6			
한고곳	한자어→고유어→새 고유어	6	6	A의 한자어를 고유어로	25 (25)	
한고고	한자어→고유어→같은 고유어	5	5			
한핫고	한자어→새 한자어→고유어	2	2			
한한고	한자어→같은 한자어→고유어	12	12			
한한한	원 한자어를 세 번역본 유지	5	5	A의 한자어 유지, 개선	11 (11)	한자어 11 (11)
한한핫	한자어→같은 한자어→새 한자어	5	5			
한핫한	한자어→새 한자어→원 한자어	1	1			
고고혼	고유어→같은 고유어→혼종어	2	2	혼종어 도입	2 (2)	혼종어 2 (2)
합		100	100		100	100(%)

A, B, C의 어종 변천을 분석한 결과, 가장 고빈도 유형은 고고고(25%), 고곳고(13%) 순이며, 한자어에서 고유어로 교체된 한한고(12%), 새 고유어로의 개신을 추구한 고곳곳(10%)과 고곳굣(7%) 유형 순으로 나타났다. 주요

특징은 다음과 같다.

(1) 고유어화 경향(한→고/곳 유형): A의 한자어가 C에서 고유어로 바뀐 유형(한한고 12, 한고고 5, 한고곳 6, 한핫고 2)은 총 25개(25%)이다. 이는 한글세대의 가독성을 높이기 위한 적극적 번역의 결과이다.

(2) 고유어의 정교화(고→곳/꼿 유형): 원래 고유어였으나 더 적절하거나 현대적인 고유어로 다듬어진 유형(고곳곳 10, 고곳꼿 7, 고고곳 6)은 총 23개(23%)로, 표현의 정교화를 꾀했음을 알 수 있다.

(3) 새로운 시도(고고혼 유형): 기존 고유어 ‘나무’, ‘바다 짐승’(창1:11, 21)보다 표현을 더 구체적인 혼종어 ‘과실나무’, ‘바다괴물’로 번역하여 의미를 명확히 전달하려는 의도도 확인된다.

이상에 따르면 창세기 1장은 A에서 고유어 39개를 C에서도 39개 그대로 유지하고, 원 고유어 23개는 수정한 고유어로 바꾸고, A의 11개의 한자어는 C에서도 원 한자어 그대로 유지하고, A의 25개 한자어는 C에서 고유어로 교체하였으며, A의 고유어 2개(나무, 바다짐승)는 혼종어 ‘과실나무, 바다괴물’로 바꿔 정교화하였다. 따라서 C에서 최종 고유어 번역은 87%로 압도적 상태를 보이며 한자어는 11%에 머물러 한글세대에 맞는 쉽게 읽히는 성경임을 입증하고 있다.

지금까지 살펴본 ABC 유형의 변천과 각 번역본의 어종의 구체적 변화 유형을 분석한 결과 어종 분포를 종합하면 다음과 같다.

<표 4> 창세기 1장 역본의 어종 분포

어종	A.『개역개정』(%)	B.『새번역』(%)	C.『새한글』(%)
고유어	64 (64)	74 (74)	87 (87)
한자어	36 (36)	26 (26)	11 (11)
혼종어	0 (0)	0 (0)	2 (2)
합	100 (100)	100 (100)	100 (100)

이는 A에서 고유어 : 한자어 = 64% : 36%인 것이 B에서 고유어 : 한자어 = 74% : 26%로 나타나 문체의 현대화는 고유어의 증가를 뜻하고, 한자어의 퇴조를 보여 준다. 또한 C에서는 고유어 : 한자어 : 혼종어 = 87% : 11% : 2%로 나타나 어휘 현대화는 고유어의 압도적, 지속적 증가로 나타났다.

다음은 창세기 1:1-31에서 주요 단어의 어휘의미론적 특성을 살펴본다.

3.5. 창세기 1장의 어휘의미론적 분석[39)]

(1) 전통적 권위의 유지(AAA 유형): '하나님(אֱלֹהִים)'과 같은 핵심 신학적 용어는 모든 번역본에서 동일하게 유지되어 성경적 정체성을 지키고 있다.

(2) 시간과 공간의 현대화: 시간어 '태초(בְּרֵאשִׁית)'와 공간어 '천지(אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ)'와 같은 전통 한자어 표현이 『새한글』(C)에서는 '처음에', '하늘과 땅'과 같은 쉬운 현대 고유어로 구체화하여, 평범한 시간어 '처음'에 우주적 창조의 시간의 개념을 환기시키게 하였고,[40)] 추상적 공간어인 한자어 '천지'도 일상적 구체어 '하늘과 땅'으로 시각화하여 추상적 한자어 '천지'를 머릿속에서 다시 고유어로 번역해 인지할 필요 없이 직관적으로 인지하게 돕는다.

(3) 추상적 표현에서 구체적 표현화: '흑암(חֹשֶׁךְ)'이 '어둠'으로, '수면(הַמָּיִם)'이 '물'로 변화함은 한자어보다는 직관적인 고유어 표현을 선호하는 경향을 보여 준다. 특히 히브리어 רָחַף를 오늘날 '차량 운행, 천체 운행' 정도로 좁게 쓰이는 한자어 '운행'[41)]으로 번역함은 무소부재, 전지전능하신 하나님을 제한하므로 일상적 동작어 '움직이고 있었다'로 바꿔 무소부재하시고 우리와 늘 동행하시며 역사(役事)하시는 하나님의 사역을 생동감 있게 표현하고 있다.

(4) 직관적 이해도 상승: '태초', '천지', '궁창'과 같은 고어형 한자어들은

---

39) 이하 히브리어, 그리스어 원어는 United Bible Societies, *Paratext* (Version 9.5); 라형택 편, 『로고스 Strong Cord 히브리어·헬라어 사전』 (서울: 도서출판 오앤오, 2024); 네이버 고대 히브리어 사전, https://dict.naver.com/hbokodict/#/main (2026. 3. 2.) 등을 참고하였다.

40) '처음'이 생소해 보이지만 이미 『개역개정』(A)에서도 창 1:1의 '태초'의 의미로 계 21:1, 22:13에서 '처음'을 사용하여 '처음'을 '태초'의 의미로 이미 사용하였으므로 완전히 새로운 것이 아니며 기존 단어 사용의 일관성과 확장성으로도 볼 수 있고 고유어의 의미에 사고력과 생명력을 부여하는 확대 사용으로 볼 수 있다. 박동현, 이두희, 민현식, 『다음 세대를 위한 『새한글성경』 간추린 번역 해설집』, 195-196.

ㄱ. 계 21:1
『개역개정』 또 내가 새 하늘과 새 땅을 보니 처음 하늘과 처음 땅이 없어졌고 바다도 다시 있지 않더라
『새한글』 또 나는 보았습니다. 새 하늘과 새 땅이 있었습니다. 처음 하늘과 처음 땅은 사라져 버리고 없었기 때문입니다. 바다도 더는 없습니다.
ㄴ. 계 22:13
『개역개정』 나는 알파와 오메가요 처음과 마지막이요 시작과 마침이라
『새한글』 나는, 알파와 오메가, 처음과 마지막, 시작과 끝이다.

41) 운행(運行)「명사」
「1」: 정하여진 길을 따라 차량 따위를 운전하여 다님. 버스 운행 노선, 운행 구간. 운행 간격.
「2」: 『천문』 천체가 그 궤도를 따라 운동하는 일. 달의 운행.
『표준국어대사전』참고.

청소년들에게는 일상에서 쓰지 않는 '종교적 암호'로 느껴지므로 이를 '처음', '하늘과 땅', '둥근지붕'으로 바꾸어 독자는 별도의 사전 없이도 문장의 의미를 즉각적으로 받아들일 수 있게 된다.

(5) 구체적 이미지 형성: '수면', '지면'과 같은 평면적 한자어보다 '물 위', '땅 위'와 같은 표현은 공간적 입체감을 더하여 성경을 읽을 때 머릿속으로 창조의 장면을 더 생생하게 그려 준다.

(6) 정서적 연결: '심히 좋았더라'에서 문어체 한자어 '심히'가 고유어 '매우'로 바뀐 것은 일상 고유어로 감정의 전달력을 높여, 하나님의 기쁨에 독자가 더 쉽게 공감하게 하려는 것으로 보인다.

3.6. 창세기 1장의 독자반응이론적 분석

독자반응이론에서는 텍스트의 의미는 고정된 것이 아니고, 독자의 경험과 언어적 배경(기대 지평)을 통해 재해석되어 완성된다. C는 기존 역본 A, B의 '권위적·종교적 언어'라는 장벽을 허물고, 한글세대와 청소년의 언어 감각에 맞춘 '직관적·시각적 언어'를 제공함으로써 독자의 능동적 참여를 유도한다. C의 창세기 1장이 잘 읽힐 수 있는 근거를 ①성경 텍스트 요인, ②성경 활용 요인, ③독자 요인을 종합하면 다음과 같은 얼개로 정리할 수 있다.

3.6.1. 기대 지평의 일치: 추상적 개념어에서 구체적 일상어로의 번역

독자반응이론에서 독자는 자신이 익숙한 언어체계 안에서 정보를 처리한다. 기존 역본의 한자어는 추상적 개념어로 청소년들에게 소통의 '단절'을 일으키지만 C는 이를 구체적 일상어인 고유어로 대체해 심리적 문턱을 낮추는 효과를 준다. 가령, '태초' 대신 '처음에'를 사용해 시간적 시작점을 즉각적으로 이해하게 한다. '천지'라는 관념적 단어를 '하늘과 땅'이라는 구체적, 직관적 실체로 표현한다. 추상적인 '혼돈과 공허'를 '거칠고 비어 있었다'로 번역해 상태에 대한 감각적 이해를 돕는다. '채소'라는 일반어를 '푸성귀'나 '푸른 것'으로 번역해 식물의 생명력 있는 색감을 강조한다. '큰 바다짐승'이라는 불투명한 표현 대신 '바다괴물'이라는 단어로 청소년 독자의 호기심과 흥미를 자극한다.

3.6.2. 구체적 배경 지식(스키마, schema) 형성: 시각적·공간적 번역

독자는 성경 이야기를 읽으며 머릿속에 이미지를 그린다. C는 고대 언어의 은유를 현대 청소년이 시각화할 수 있는 단어로 복원하여 생생한 독서

경험을 제공할 수 있다.

우주 발생의 과정을 '궁창'이란 난해어에서 '둥근지붕'으로 번역해, 고대 세계관의 하늘 모양을 그림처럼 상상할 수 있게 한다. 제2일의 '궁창'이 난해 한자어이므로 사어화(死語化)하여 B가 '창공'으로 번역한 것은 현실적이지만 '우주 공간'으로 사고를 확대시키지는 못한다. 그래서 C는 고대인의 우주관을 살려 '둥근지붕'으로 신조어를 만들고 '궁창'을 병기하였다.

제3일에 식물을 먼저 만들어 동물들의 먹이를 준비하면서 생물의 창조를 시작할 때, 11절의 '종류대로'는 1장에서 10회 나오는데 생물의 종(種)이 각각 종류대로 창조된 것을 암시하며, 종에서 종으로 진화하지 않음을 상징하고 있다. A에서 '(각기) (그) 종류대로'라고 한자어 '종류'를 사용한 것을 C에서는 '종류 = 가지'이므로 고유어 '가지가지'의 준말 '갖가지'로 바꿔 표현하였기에 '가지 = 갖'이라는 고유어로 '종'의 개념을 구현하였다. 이러한 변화는 한글세대와 청소년 세대가 성경의 의미나 창조 과학의 의미를 기존 한자어만이 아니라 평범한 우리말 일상어나 고유어 속에서도 직관적으로 파악할 수 있게 한 점에서 유의미한 도움을 줄 수 있다.

제4일에 천체의 광명체가 창조되어 식물의 광합성 활동 등으로 생태계에 생명력을 공급하게 하였고, 제5일에 어류와 조류를 창조하였다. A, B에서 번역한 '바다짐승'은 현대인이 바다 동물을 '짐승'으로 부르지는 않기에 '바다 + 짐승'은 기괴한 결합이므로 이를 '바다괴물'로 바꿨다. 이는 원어 תַּנִּין을 단순한 짐승이 아닌 신화적 맥락의 '바다괴물'로 번역하여 원어의 뉘앙스를 강하게 살리는 효과도 준다. מוֹעֵד를 단순한 '계절'에서 제의적(祭儀的) 의미의 '절기'로 번역함도 주목되며, '주관하게'와 같은 한자어를 직관적 고유어 '다스리게'로 표현하여 독자와의 거리를 좁혀 준다.

제6일에 들짐승, 집짐승(가축), 길짐승을 창조하고 사람을 창조하셨다. 이상에서 다룬 창조의 과정은 '식물 → 어류와 조류 → 육지 동물'의 창조에 이르는 과정의 창조 과학적 질서를 보여 준다.

3.6.3. 대화적 현장성: 종결 어미와 문장 구조의 역동적 변화

청소년 세대는 긴 문장보다 짧고 역동적인 문장, 권위적인 명령보다 현장감 있는 서술에 더 익숙하다. 『새한글』(C)은 문장을 짧게 끊고 생동감 있는 어미를 사용해 텍스트와의 상호작용을 강화했다.

'이르시되 … 있으라 하시니'라는 고전체 명령문을 '말씀하셨다. … 빛이 생기기를!'과 같이 현대적 대화체로 바꾸어 창조의 극적인 순간을 생중계하듯 전달한다. 고전적 군사용어로 억압적 의미의 '정복하라'를 '지배해라'로

바꾸어 일방적인 하라체 명령이 아닌 해라체로 '위임과 소통'의 맥락을 표현하고 있다.

4. 맺음말

우리는 지금까지 2장에서 『개역개정』(A)의 문체와 어휘에 대하여 『새번역』(B)은 통사적 문체만 현대어로 개선하였고, 어휘는 『개역개정』(A)의 전통을 답습해 현대 청소년 세대에게 여전히 어려우나, 『새한글』(C)은 『개역개정』(A)과 『새번역』(B)에서 답습한 전통 어휘 특히 난해어를 과감히 쉬운 어휘로 대폭 개선하였음을 확인하였다. 즉 박동현이 밝힌 『새한글』에서 처음 쓰인 826개의 신어 목록[42]을 12개 유형으로 분류하여 어휘 혁신의 실상을 확인하였다. 이는 그동안 『새한글』(C)을 위한 13년간의 새 어휘의 발굴과 적용의 노력이 다음 세대에 '읽히는 성경'이 되기 위한 노력으로 결코 헛되지 않을 것임을 기대하게 한다.

다음으로 3장에서는 『개역개정』(A) - 『새번역』(B) - 『새한글』(C)에서 세 역본 간 번역의 변천 양상을 살펴보고자 실험적으로 창세기 1장을 대상으로 '역본 대조 분석 모형'을 개발하여 대조 분석 목록을 작성하고 번역 변천의 유형과 어종 변천의 양상을 살펴보았다. 1차적으로 동이성, 즉 A, B, C의 같음, 다름, 비슷함 여부에 따라 변천 유형을 살펴보고 유형화하였다. 이어 2차적으로 1차 변천 유형 안에서 고유어, 한자어, 외래어, 혼종어라는 어종의 변천의 같고 다름은 어떻게 나타났는지 동이성 여부를 대조 분석한 결과는 다음과 같았다.

(1) 창세기 1장은 C가 A의 번역 전통을 유지 보전하려는 경향(보전도)이 48%, A와 다른 개신의 경향(개신도)이 52%로 『새한글』(C)의 개신도가 약간 높게 나타난다.

이는 『새한글』(C)이 창세기 1장에서 그동안 『개역개정』(A)과 『새번역』(B)에서 형성되어 온 한국어 성경 번역의 전통의 힘을 존중하면서도 절반이 넘는 강력한 어휘 갱신으로 적극적 개신을 추구하였음을 알 수 있다.

(2) 이러한 적극적 개신은 고유어의 비중에서 나타나는데, 어종 분포에서는 창세기 1장은 C가 고유어 87%, 한자어 11%, 혼종어 2%, 외래어 0%로 고유어가 한자어의 약 8배나 되어 고유어 번역의 우위가 높다. 이처럼 고유어

42) 박동현, "『새한글성경』에 처음 쓰이는 번역어 목록".

가 한자어보다 8배나 높게 나타난 것은 성경의 가독성을 높이려고 고유어를 최대한 살려 번역한 결과임을 계량적으로 입증한다고 하겠다.

이러한 어종 분포는 성경 장마다 외래 인명과 지명의 분량에 따라 차이가 나올 수밖에 없으나 성경의 입문이요 관문이 되는 창세기 1장에서 상징적으로 고유어가 4/5를 차지하여 성경의 높은 가독성을 일정하게 안정적으로 보장해 주고 있음을 알 수 있다.

(3) 다음으로 우리는 어휘의미론적 분석, 독자반응이론적 분석에 따라 이들 성경의 어휘 항을 대상으로 의미 분석과 성경 학습자의 반응을 창의적으로 이끌어 내는 방안을 논의하여 『새한글』(C)의 창세기 1장에서 유의미한 사례들을 다수 발견할 수 있었다. 앞으로 『새한글』(C)이 교회학교와 각종 성경 공부를 위하여 독자의 반응을 이끌어 내기 위한 어휘 탐구 방안을 개발하는 일에도 힘써야 한다는 점도 일깨울 수 있었다.

(4) 지금까지 우리는 『개역개정』(A), 『새번역』(B), 『새한글』(C)의 '역본 대조 분석 모형' 시안을 제시하면서, 계량 조사로 세 역본의 번역 동이성(同異性)의 정도를 분석하고 『새한글』(C)의 어휘 갱신의 정도를 '보전도'와 '개신도'의 관점으로 살펴보았다.

우리는 성경의 극히 일부인 창세기 1장 31개 절을 대상으로 한 분석을 통하여 세 역본의 변천 경향과 세 역본 번역어의 동이성의 정도를 개략적으로 파악할 수 있었고, 『새한글』(C)의 어휘 개신도가 『개역개정』(A)과 『새번역』(B)보다 압도적으로 높은 것을 계량적으로 입증할 수 있었다.[43]

아무쪼록 이번에 새로 나온 『새한글』이 앞으로도 지속적인 문체와 어휘 갱신을 이루어 다음 세대에게 쉽게 읽히는 성경을 제공하고, 한국 교회에 지속적 부흥을 가져와, 남북의 겨레말을 하나로 통합하여 복음으로 통일을 이루고, 땅끝까지 복음을 전파하는 데 크게 기여하기를 소망한다.

<주제어>(Keywords)

성경 번역, 새한글성경, 창세기, 고린도전서, 어휘 분석.

Bible Translation, The New Korean Translation, Genesis, 1 Corinthians, Lexical Analysis.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 13일)

43) 이번에 개발한 '역본 대조 분석 모형'을 추가로 적용하여 창 2장, 시 1, 23장, 마 5-7장, 고전 13장, 행 11장 등 주요 성서의 장절을 분석한 결과에서도 기존 역본들과 비교하여 『새한글』(C)의 '고유어 우세, 난해어 소멸'로 나타난 어휘 혁신의 정도(개신도)를 구체적, 계량적으로 검증할 수 있었다. 이에 대해서는 이번에 지면 제약으로 다루지 못하였으나 다음 기회에 발표할 수 있도록 하겠다.

<참고문헌>(References)

네이버 고대 히브리어사전. https://dict.naver.com/hbokodict/#/main (2026. 3. 2.).

라형택 편,『로고스 Strong Cord 히브리어·헬라어 사전』, 서울: 도서출판 오앤오, 2024.

『표준국어대사전』.

United Bible Societies, *Paratext* (Version 9.5).

권순희, "『새한글성경』과 『성경전서 개역개정판』에 대한 한자 문화권 유학생의 이해도 차이 연구",「성경원문연구」57 (2025), 211-240.

권연경,『갈라디아서 어떻게 읽을 것인가』, 서울: 성서유니온, 2013.

김광해,『국어 어휘론 개설』, 서울: 집문당, 1993.

김동혁, "『새한글성경』 구약 번역의 특징과 실제",「성경원문연구」57 (2025), 142-163.

김영인, "예수에 대한 칭호 ἀρχηγός의 해석과 번역",「성경원문연구」53 (2023), 140-160.

김은성, "청소년어에 관한 청소년 문식 실천의 사례 연구",「국어교육연구」36 (2015), 383-424

민영진, "우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 — 『성경전서 표준새번역』을 중심으로 —",「성경원문연구」15 (2004), 283-329.

민현식 외,『국어 의미 교육론』, 서울: 태학사, 2019.

박덕유, 이안용, "외국인 학습자를 위한 성경 한자어 교육 연구 — 사복음서를 중심으로 — ",「성경원문연구」45 (2019), 162-200.

박동현, "개역한글판 구약전서의 고유명사 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.

박동현, "『새한글성경』구약 번역 해설 — 제안과 예시 —",「성경원문연구」56 별책 (2025), 7-25.

박동현, "『새한글성경』에 처음 쓰이는 번역어 목록", 대한성서공회 홈페이지,『새한글성경』자료실, https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=saehan&wr_id=54 (2026. 3. 9.).

박동현, 이두희, 민현식,『다음 세대를 위한 『새한글성경』 간추린 번역 해설집』, 서울: 대한성서공회, 2025.

박정수, "신약 고유명사의 새로운 표기법 제안 —『개역개정』 사도행전의 인명과 지명을 중심으로 —",「성경원문연구」51 (2022), 170-200.

성종현, "신·구약성서와 유대 문헌에 나타난 하나님의 성호와 예수의 이름에 대한 고찰",「장신논단」8 (1992), 102-125.

양명희, 이정복, 박호관,『청소년 언어 사용 실태 연구 — 고등학교 2학년 서울, 대구 지역 학생을 대상으로 —』, 서울: 국립국어원, 2005.
이두희, “『새한글성경』을 중심으로 한 역본 비교 연구 — 제안과 예시 —”,「성경원문연구」55 별책 (2025), 7-21.
이두희, “『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —”,「성경원문연구」51 (2022), 224-251.
이수인, “디지털 미디어 시대의 읽기와『새한글성경』”,「성경원문연구」57 (2025), 262-291.
이승문, “한국교회 다음 세대를 위한『새한글성경』활용 방안”,「성경원문연구」57 (2025), 241-261.
이영미, “한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구”,「성경원문연구」19 (2006), 47-68.
이영미, “하나님 아버지를 넘어, 다양한 하나님의 이름을 찾아”,「신학연구」83 (2023), 151-178.
장경희 외,『청소년 언어실태 언어의식 전국 조사』, 서울: 국립국어원, 2011.
정혜승 외,『청소년 언어문화 실태 심층 조사 및 향상 방안 연구』, 서울: 국립국어원, 2017.
정혜승, “청소년 언어문화의 특성과 향상 방안”,「한글」79:1 (2018), 135-163.
조재천, “『새한글성경 신약과 시편』은 원문에 얼마나 가까워졌는가? — 누가복음을 중심으로 —”,「성경원문연구」51 (2022), 280-303.
조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”,「성경원문연구」25 (2009), 127-148.
채은하, “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안 — 복음서와 사도행전을 중심으로 —”,「성경원문연구」34 (2014), 162-180.
티슬턴, 앤서니,『앤서니 티슬턴의 성경해석학개론: 철학적·신학적 해석학의 역사』, 김동규 역, 서울: 새물결플러스, 2012; Thiselton, A. C., *Hermeneutics: An Introduction*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2009.
Nida, E. A., *Componential Analysis of Meaning: An Introduction to Semantic Structures*, Hague: Mouton, 1975.
Nippold, M. A., *Language Sampling with Adolescents*, San Diego: Plural Publishing, 2010.

<Abstract>

A Study on the Characteristics of Vocabulary of the New Korean Translation and the Aspects of Vocabulary Change according to the Translation Version

Hyunsik Min
(Seoul National University)

This study develops a contrastive analysis model between translations and experimentally conducts a contrastive analysis of lexical choices of the Bible — Gen 1 — using three different translations: the New Korean Revised Version (NKRV, 1998), the Revised New Korean Standard Version (RNKSV, 2004), and the New Korean Translation (NKT, 2024). The analysis focuses on identifying the homogeneity and heterogeneity among the vocabulary used in these versions.

First of all, it highlights that the NKT adopted 826 new translation terms specifically chosen to reduce the use of difficult language by maximizing the use of accessible, pure Korean words.

· Difficult Sino-Korean words were simplified into simpler words whenever possible: 넘는명절(유월절), 둥근지붕(궁창).

· New words were created and used to express specific concepts:
흉패→가슴 주머니, 청지기→살림지기, 호심경→가슴갑옷.

· Everyday language was utilized regardless of whether it was native Korean or Sino-Korean: [Native Korean words] 과일즙, 겨레붙이, 꼭두새벽, 불볕더위, 한솥밥, 한숨짓다, 바람피우다. [Sino-Korean words] 난민, 대피소, 고문하다, 공감하다.

· Onomatopoeia, a characteristic of the Korean language, was actively utilized: 새빨갛다, 깜짝깜짝, 껑충거리다.

· Plants were replaced with accurate terms used in the Bible: 감람나무 → 올리브나무, 유향나무열매·감복숭아 → 피스타치오·아몬드.

· Slang was also used when necessary: 멍청하다, 놀아나다.

· Practical loanwords used in daily life were actively accepted:
메시지, 디자인, 리넨, 리터, 망토, 베일, 샌들, 커튼.

· Proper nouns written according to their actual pronunciation: 갈릴래아, 니

네베, 리바이어던, 베델, 에페수스, 유대아, 필리스티아.

· Place names and idioms are written in the original language, with the Korean translation in parentheses: 엘샷다이(전능하신 하나님), 에헤아셰르에헤(나는 스스로 있는 자다).

· Discriminatory and negative expressions have been softened: 맹인·말 못하는 자 → 시각장애인·언어장애인, 나병 → 심한피부병.

The study further categorizes the vocabulary found in each chapter to analyze the distribution of various word origins, specifically: Pure words (고유어), Sino-Korean words (한자어), Loanwords (외래어), Mixed words (혼종어).

Tradition vs. Innovation: In the analyzed chapter (Gen 1), there is an average tendency of 48% to preserve and pass down traditional expressions, while approximately 52% reflects a trend toward new updates and modernization.

The vocabulary consists of 87% pure words, 11% Sino-Korean words, and 2% mixed words. The frequency of pure words is nearly eight times that of Sino-Korean words, which significantly contributes to enhancing the readability of the Bible for its readers. The research demonstrates how the NKT can be explored meaningfully through the lenses of lexical-semantic analysis and reader-response theory.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 316-342
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.316
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『새한글성경』의 문체론적 특성 연구
— 장르 문법 기반 —

이관규*

1. 서론

1.1. 연구 목적

성경은 단순한 종교 문헌이 아니라, 전 세계적으로 시대와 언어를 초월하여 인간의 삶과 신앙을 형성해 온 고전 텍스트이다. 19세기 후반부터 시작된 한국어 성경 번역은 초창기에는 외국인 선교사들에 의해서 시작되었고 곧이어 개화 인사들에 의해서 시대별로 여러 차례 이루어져 왔다. 『예수셩교누가복음젼셔』(1882), 『신약마가젼복음셔언히』(1884), 『신약젼셔』(1900), 『셩경젼셔』(1911), 『셩경개역』(1938), 『개역한글』(1961), 『표준』(1993), 『개역개정』(1998), 『새번역』(2004) 등 시기별로 나온 개신교판 번역 성경들은 나름대로 한국어 문체의 역사와 변화를 반영한 것들로서의 가치가 있다. 최근에 12년간의 작업 끝에 나온 『새한글』(2024)은 현대 한국어의 문체적 흐름을 반영하여, 기존 번역본들과는 다른 여러 언어적 선택의 특성을 보여 주고 있다.

『새한글』은 대한성서공회가 2012년부터 시작하여 2024년 12월에 발간한 성경 번역본이다. 성서학자 36명과 국어학자 3명이 직접 참여한 이 성경은, "현대 한국어 사용자에게 더 쉽고 명확하게 하나님의 말씀을 전달한다"라는 큰 목표를 가지고 나왔다.[1] 지금 가장 많이 사용되는 『개역개정』이 문

* 고려대학교에서 국어학으로 박사학위를 받음. 현재 고려대학교 국어교육과 교수. kklee@korea.ac.kr.

1) 『새한글』은 2022년 12월에 신약과 시편을 담은 『새한글성경 신약과 시편』이 1차로 나왔고, 나머지 구약까지 모두 담은 완역본이 2024년 12월에 나왔다. 「성경원문연구」 55호 별책 머

어체 중심의 번역을 유지하고 있음에 비해서, 『새한글』은 구어체와 현대적 문체를 적극적으로 수용하여 일상 언어에 가까운 성경을 지향하고 있다.

이두희에 따르면, 이 번역본은 단순히 원문을 한국어로 변환한다는 것을 넘어, 신학적인 정확성을 담고, 젊은 세대가 쉽게 이해할 수 있게, 그러면서도 한국어 어법에 맞게 번역하는 것을 지향하고 있다. 구체적으로는 어순이나 대명사 등 원문에 충실하면서도, 짧은 문장 표현을 통하여 다매체 시대의 젊은 세대를 고려하고, 높임 표현이나 시제 표현 등 우리말 어법에 맞도록 번역한다는 특징을 지니고 있다고 소개한다.[2)]

이 논문에서는 『새한글』의 문체론적 특성을 장르 문법의 관점에서 살펴보도록 한다. 66권에 달하는 신구약 성경은 율법서, 역사서, 시가서, 예언서, 서신서 등 장르별로 구분해 볼 수 있다. 여기서는 이들 장르가 어떤 언어적 표현으로 변별되고 있는지 살피도록 한다. 구체적으로는 인칭 대명사 표현, 접속과 종결 표현, 인과구문 표현의 문체적 차이를 장르별 구체적인 사례를 통해 비교 분석해 보도록 한다. 결과론적 얘기가 되겠지만, 『새한글』에 나타난 인칭 대명사는 화자와 청자의 관계를 잘 표현해 주고, 접속과 종결 표현은 의사 전달의 명확성을 드러내 주며, 인과구문 표현은 전달 내용의 인과관계를 잘 보여 준다. 이 연구에서는 현재 교계에서 주로 사용되고 있는 『개역개정』과의 비교를 통해 『새한글』의 문체론적 특성을 살펴보도록 한다.

1.2. 연구 방법

1.2.1. 장르 문법과 성경 번역

본 연구에서는 장르 문법 이론을 기반으로 『새한글』에 나타난 문체론적 특성을 갈래별, 곧 장르별로 살피도록 한다. 현재 사용되고 있는 『개역개정』과의 비교를 통해서 이 새로운 성경의 문체를 인칭 대명사, 접속 및 종결 표현, 인과구문 차원에서 구체적으로 분석해 보도록 한다. 장르 문법은 특정 사회문화적 맥락 안에서 언어 표현이 어떻게 사용되었는지를 갈래, 곧 장르의 관점에서 해석하고 연구하는 문법 모형이다.[3)]

리말에서는 『새한글』의 취지를 "원문에는 좀 더 가깝게, 우리말로는 좀 더 쉽고 정확하게 이해되도록"이라고 밝히고 있다. 채영삼, "머리말", 「성경원문연구」 55호 별책(2024), 5-6.

2) 이두희, "『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 – 신약을 중심으로 –", 「성경원문연구」 51 (2022), 224-251.

3) 장르 문법(Genre Grammar)은 할리데이와 하산, 크리스티(M. A. K. Halliday, R. Hasan, and F. Christie, *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-semiotic Perspective*, 2nd ed. [Oxford: Oxford University Press, 1989]), 마틴(J. R. Martin, *English Text: System and Structure* [Amsterdam: John Benjamins, 1992]), 에긴스(수잔 에긴스, 『체계 기능 언어학의 이

장르(Genre)는 담화가 특정한 사회문화적 목적을 달성하기 위해 조직되는 일련의 언어적 구조 유형이다.[4] 즉, 장르는 단순한 텍스트 유형이 아니라, 특정 사회문화적 맥락 안에서 구현되는 의도적 언어 행동의 틀이다. 예를 들어, '기도문', '편지', '법령', '시' 등은 각기 다른 구조와 언어 양식을 갖는다. 따라서 장르 문법은 장르에 따라서 해당 언어가 선택되고 구성되는 원리를 설명하는 문법이라고 할 수 있다.

성경 번역의 문체 분석은 단순한 언어 비교를 넘어, 해당 담화 텍스트의 기능과 독자 수용성을 살피는 작업이다. 장르 문법은 성경의 각 장르의 담화 목적과 구조를 고려하여 개별 장르의 문체를 분석할 수 있는 유용한 틀을 제공한다. 율법서, 역사서, 시가서, 예언서, 서신서와 같은 성경의 갈래, 즉 장르는 명칭에서도 짐작할 수 있듯이 장르에 따라 서로 다른 사회문화적인 문체로 표현됨을 예상해 볼 수 있다. 율법서는 명령의 표현, 역사서는 사건의 표현, 시가서는 정서의 표현, 예언서는 선포 화법의 표현, 서신서는 당부의 표현 등을 떠올릴 수 있다.

장르 문법을 중심으로 한『새한글』의 장르별 문체 분석을 통하여 성경 번역이 단순한 언어 변환이 아니라, 장르적 담화 기능을 고려한 문체 전략의 선택이라는 것을 보여 주리라 기대한다.[5] 요컨대 이 연구에서는『개역개정』과의

해』, 김서형 외 역 [서울: 역락, 2021]; S. Eggins, *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*, 2nd ed. [New York; London: Continuum, 2004]) 등의 연구에서부터 형성된 문법 모형인데, 설명하기, 주장하기 등 장르와 관련하여 문법을 살핀 냅과 왓킨스의 연구가 많이 알려져 있다. P. Knapp and M. Watkins,『장르, 텍스트, 문법: 쓰기 교육을 위한 문법』, 주세형, 김은성, 남가영 역 (하남: 박이정, 2007); *Genre, Text, Grammar: Technologies for Teaching and Assessing Writing* (Sydney: UNSW Press, 2005). 1960년대부터 시작된 할리데이의 체계기능언어학이 일반 텍스트 담화의 특성을 나타내는 데 유용한 언어 모형이라는 점을 극대화하여, 소위 장르 문법이 등장하였다. 참조, M. A. K. Halliday and C. M. I. M. Matthiessen,『Halliday의 기능문법 입문 체계기능언어학』, 한정한 외 역 (하남: 박이정: 2022); *Halliday's Introduction to Functional Grammar*, 4th ed. (London; New York: Routledge, 2014). 국내에서는 제민경이 장르 문법의 교육 내용을 다루고 있고, 유혜령이 인용구문 차원에서 장르 문법을 다루고 있다. 제민경, "장르 문법 교육 내용 연구", 박사학위논문(서울대학교, 2015); 유혜령, "장르 중심 문법교육을 위한 인용표현 기술 방안 연구",「문법교육」42 (2021), 89-129. 국내에서 성경 번역 차원에서 이 이론이 적용되어서 나온 연구물은 찾아보기 어렵다. 단지 체계기능언어학을 이용하여 신약성서의 담화를 분석하고 있는 김두석의 논문을 유관 논문으로 볼 수 있다. 김두석, "체계기능언어학(Systemic Functional Linguistics) 담화분석과 신약성경해석: 언어학적 방식의 유용성에 대한 이론적 설명과 사례연구",「신약연구」22:2 (2023), 218-262. 이 논문에서 장르 문법 이론을 기반으로 하는 이유는 개별 텍스트의 특성을 이해할 때 장르 문법 모형만큼 특화된 것이 없기 때문이다.

4) J. R. Martin and D. Rose, *Genre Relations: Mapping Culture* (London: Equinox, 2008).

5) 장르 문법은 체계기능언어학 전통의 교육 혹은 장르 연구에서 등장한다. J. R. Martin, *English Text: System and Structure*에서는 장르를 사회문화적 맥락 차원에서 보고, 상황 차원의 사용역(register)과 대비되는 개념으로 다루고 있다; 그러다가 J. R. Martin and D. Rose,

비교를 통해『새한글』이 지니는 장르별 문체론적 특성을 분석해 보도록 한다.

1.2.2. 문체론적 분석 틀

이 연구에서는 율법서, 역사서, 시가서, 예언서, 서신서 등 다양한 갈래로 이루어진 개별 장르별 성경이 보이는 언어 표현을 각각 문체론적으로 분석하여 살피고자 한다. 각 장르를 대표하는 핵심 본문을 대상으로 하여 문체의 요소, 즉 인칭 대명사 표현, 접속과 종결 표현, 인과구문 표현을 다음과 같이 분석 틀로 설정하도록 한다.

<문체론적 분석 틀>
인칭 대명사 표현: 화자-청자 관계, 인물 지칭의 명료화
접속과 종결 표현: 절 및 문장 연결 방식, 담화의 리듬과 권위
인과구문 표현: 논리적 흐름, 신학적 메시지의 전달 방식

첫째, 인칭 대명사 표현을 통해서 화자와 청자 관계를 파악하여 인물 지칭의 명료화를 확보할 수 있다. 뒤에서 보겠지만,『새한글』은 성경에서의 화자와 청자의 구분을 명확히 하고 있다. 이런 점에서 지칭의 대상인 인칭 대명사 표현을 살피는 것은 주체, 객체, 상대를 정확히 파악하는 데 필수적이다.[6]

둘째, 접속과 종결 표현은 절 혹은 문장의 연결 방식을 통해서 장르별 텍스트 담화의 리듬과 권위를 확인해 줄 수 있다. 특히『새한글』은 기존의 성경에 비해서 문장 숫자를 2배 정도로 늘리고 있는데, 이는 문장의 복잡도를 낮추어 주고 간결하게 문장을 나누어서 표현함으로써 독자의 이해도를 높여 주는 효과가 있다.

셋째, 인과구문 표현은 이어지는 문장들의 논리적 흐름을 명확히 파악하게 한다는 장점이 있다. 이는, 뒤에서 보겠지만, 장르별 성경에서 신학적 메

---

*Genre Relations*에서 장르를, 반복적으로 나타나는 의미의 구성이면서 문화 안에서 사회적 관행을 구현하는 것으로 보게 된다. 장르 문법은 전통 문법에서 확장되어, 담화 수준, 사회적 목적, 교육적 적용으로까지 아우르는 개념으로 사용된다. 구체적으로 *Genre Relations*에서는 장르를 단순히 텍스트 유형이 아니라 '사회적 목적을 지닌 단계적 과정'으로 정의하면서, 이를 기술하는 틀로 인식하고 있다.

6) 박영복은 구약성경에서 사용된 히브리어가 대명사가 발달한 형태의 언어로서, 주체와 객체 그리고 화자와 청자를 매우 명확하게 구분하려는 특징을 가지고 있다고 말하고 있다. 박영복, "구약성경에서 대명사의 번역",「성경원문연구」50 별책 (2022), 48; 박형대는『새한글』이 인칭 대명사의 강조 용법을 살린 번역임을 상기하고 있다. 박형대, "『새한글성경』의 신약 번역 특징과 실제 – 저본, 문법, 표현을 중심으로 –",「성경원문연구」57 (2025), 172-173; 한편 김동혁은 히브리어, 그리스어, 다수의 유럽어에서 이인칭 대명사를 한국어로 번역할 때 원문의 손윗사람을 지칭하는 대명사를 어떻게 하는 게 좋을지 하는 어려움이 있다고 지적하고 있다. 김동혁, "『새한글성경』 구약 번역의 특징과 실제",「성경원문연구」57 (2025), 151-153.

시지의 전달 방식의 차이를 확인하는 데 도움이 된다.

이 세 가지 외에도『새한글』이 지니는 문체론적 특성을 다양하게 살펴볼 수는 있겠으나, 이 연구에서는 이들 세 가지 분석 틀을 갖고 성경 원문 번역에 나타나는 한국어 표현의 정확성과 사회문화적 맥락 파악의 용이성을 중심으로『새한글』의 문체론적 특성을 살펴보도록 한다.

2. 율법서의 문체론적 특성

히브리어로 토라(Torah)라고 불리는 율법서는 구약성경의 창세기, 출애굽기, 레위기, 민수기, 신명기를 지칭한다. 하나님의 계명과 규례를 담은 법적 담화 장르로, 명령문 중심의 문체가 특징이다. 장르 문법 관점에서 율법서는 규범적 언어 사용, 명확한 인과관계, 권위적 화법을 담고 있으며, 번역 시 문체 선택은 독자의 이해도와 수용도에 직접적인 영향을 미친다. 여기서는『새한글』과『개역개정』의 문체를 비교하여 율법서의 문체론적 특성을 분석해 보도록 한다.

2.1. 인칭 대명사 사용의 변화 및 생략과 법령체

율법서에서 인칭 대명사는 주로 하나님과 인간 사이의 관계를 규정하는 기능을 한다.『새한글』에서는 율법서에 나타나는 명령의 수신자를 개인 표현에서 전체를 나타내는 일반화의 특징을 보인다. 불필요한 단수 인칭 대명사를 번역하지 않는다든지, '너'와 같은 단수 인칭 대명사를 '너희'와 같은 복수 표현으로 제시함으로써 하나님 명령의 일반화를 꾀하고 있다.

출애굽기 22:26[7]
『개역개정』 네가 만일 이웃의 옷을 전당 잡거든 해가 지기 전에 그에게 돌려보내라
『새한글』 이웃의 겉옷을 전당 잡았으면, 해가 지기 전에 그것을 돌려주어야 한다.

위 예시를 보면『개역개정』에서 사용된 '너/네', '그'라는 인칭 대명사가『새한글』에서는 나타나지 않는다. 사실 이것들은 히브리어 원문에 본래 없

7) 이하 예시로 든 성경 구절의 밑줄은 필자의 것이다.

었던 것인데, 한국어로 번역을 하면서 표현을 구체화하기 위해서 들어간 것이었다. 그런데 이번『새한글』에서는 원문대로 주어를 드러내지 않은 것이다. 이러한 것은 대개 법령체라고 이르는데, 이는 해당 내용을 개인을 대상으로 말하는 것이 아니라 일반화하여 말하는 방식이다.

출애굽기 34:20

『개역개정』 나귀의 첫 새끼는 어린 양으로 대속할 것이요 그렇게 하지 아니하려면 그 목을 꺾을 것이며 네 아들 중 장자는 다 대속할지며 빈 손으로 내 얼굴을 보지 말지니라

『새한글』 나귀의 처음 태어난 것 대신에 어린양을 바칠 수 있다. 그렇게 하지 않으려면, 그 나귀의 목을 부러뜨려야 한다. 그가 누구든 너의 아들들 가운데서 맏이를 대신하여 너희가 다른 것을 바칠 수 있다. 그 누구도 내 앞에 빈손으로 모습을 나타내지 마라.

위 밑줄 부분을 보면『개역개정』에 있지 않은 '너희'라는 복수 표현이『새한글』에는 나타나 있다. 앞에서는 '너'라는 단수 표현으로 나오지만 이스라엘 백성을 가리키는 대유 표현으로 '너희'가 등장한 것이다. 위 구절에서 '너'는 주로 모세 개인을 지칭했지만 '너희'를 사용함으로써 공동체 전체가 실천해야 하는 규례임을 보이고 있다. 이와 같이『새한글』에서는 언약의 행위자(Actor)가 분명하게 나타남으로써 의무 주체의 확장이 문법적으로 시각화되고 있다고 하겠다.

2.2. 접속 및 종결 표현의 명료화 및 현대화

율법서는 규칙과 명령을 제시하는 구조를 지니는데, 이에 따라 접속 및 종결 표현을 통해서 문장의 논리적 흐름이 나타난다.『새한글』에 나타난 접속 및 종결 표현의 특징은 한 마디로 복잡한 겹문장들을 작게 쪼개서 병치 나열하여 간결하게 표현했다는 점이다.

레위기 19:3

『개역개정』 너희 각 사람은 부모를 경외하고 나의 안식일을 지키라 나는 너희의 하나님 여호와이니라

『새한글』 사람마다 자기 어머니와 자기 아버지를 두려워해야 한다. 나의 안식일을 지켜야 한다. 나는 여호와 너희의 하나님이다.

위에서『개역개정』은 하나의 문장으로 나열하고 있음에 비하여『새한글』은 세 개의 문장으로 나누어서 병치(parataxis) 나열을 하고 있다. 물론 전자에서 "나의 안식일을 지키라"로 문장을 맺었다고 할지 모르나 정확한 구분이 되어 있지는 않은 양상이었다. 이에 비하여 후자에서는 절 단위의 독립 및 종결을 확실히 하고 있어서 결국 접속보다는 단락적 병치를 강화한다고 해석할 수 있다. 이것은『새한글』에서 마침표(.)를 사용해서 문장 구분을 확실히 해 주는 데서도 확인할 수 있다.[8]

레위기 19:11-12

『개역개정』 11 너희는 도둑질하지 말며 속이지 말며 서로 거짓 말하지 말며
12 너희는 내 이름으로 거짓 맹세함으로 네 하나님의 이름을 욕되게 하지 말라 나는 여호와이니라

『새한글』 11 너희는 도둑질하지 마라. 속이지 말고, 서로 신의를 저버리지 마라.
12 내 이름을 들먹이며 거짓으로 맹세하지 말고, 너희 하나님의 이름을 더럽히지 마라. 나는 여호와다.

위에서『개역개정』은 '-지 말며'로 종결이 아닌 접속의 형식을 지니고 있음에 비해서,『새한글』은 명령 하나를 완전한 종결 표현 '마라'로 끝내고 다음 명령으로 이동하는 형식을 띠고 있다. 이는 규정 하나하나가 사법적 독립성을 갖도록 구성한 것인데, 그것은 문장부호로 마침표(.)를 사용하는 데서도 확인할 수 있다. 한편,『개역개정』에서 사용된 '말라'는『새한글』에서는 '마라'로 수정하여 표현하고 있다. 본래 '말라'는 간접 명령형이기 때문에 위와 같은 직접 명령 표현에서는 '마라' 혹은 '말아라'로 적어야 어법에 맞는다.[9]

또한『개역개정』은 의고체적 명령 종결형 '-니라'를 사용하여 의식적·선포적 어투를 보이고 있음에 비하여,『새한글』은 '여호와다'에서 보듯이 현

8) 이 논문에서는 자세히 다루지 않지만,『개역개정』에서는 특별한 경우가 아니면 문장부호를 붙이지 않고 있는데,『새한글』에서는 적극적으로 사용하고 있다. 이것은 전자에서는 겹문장을 많이 사용하고 있음에 비하여『새한글』에서는 상대적으로 홑문장을 사용하여, 결과적으로는 독자의 이해도가 높아지는 효과를 의도한 것이다. 뒤에서 자세히 언급되겠지만,『새한글』에서는 도치 구문을 많이 사용하고 있는데, 이런 문장부호 사용을 통해서 그런 결과가 나오게 되었다. 한편,『새한글』에서 절 단위의 독립이라는 말은 이것을 의미한다. 장르 문법에서는 문장이라는 표현보다 절(clause)이라는 용어를 사용하여, 대개 홑문장을 가리키곤 한다.

9)『개역개정』이 나온 1998년에는 '말아라'라는 명령형 종결 표현은 잘못된 것으로 어문 규범에서 여기고 있었다. 그런데『새한글』이 나온 시기(2024)에는 '말아라'도 허용되고 있다(『한글 맞춤법』 제18항 해설 참고). 이처럼 성경 번역의 역사는 맞춤법의 역사도 반영하는 측면이 있다.

대적 한국어 종결 표현 '-다'를 사용하여 문장을 명확히 하고 현대적인 평서적 종결 양식을 보이고 있다. 이러한 종결 표현의 명료화 및 현대화는 독자 친화적 접근 방식을 나타내 주면서 동시에 동일 종결 구절을 일정한 형태로 고정해서 법령 장르의 '응결성(cohesion)'을 강화해 주는 효과가 있다.[10]

2.3. 인과구문의 명료화와 논리적 구조

율법서의 인과구문 표현은 율법 규정의 이유와 결과를 설명하는 데 사용되며, 문체적 명료화가 요구된다.

레위기 19:20

『개역개정』	만일 어떤 사람이 다른 사람과 정혼한 여종 곧 아직 속량되거나 해방되지 못한 여인과 동침하여 설정하면 그것은 책망을 받을 일이니라 그러나 그들은 죽임을 당하지는 아니하리니 그 여인이 해방되지 못하였기 때문이니라
『새한글』	남자가 여자와 함께 누워 정액을 쏟았다고 하자. 그 여자가 노예이고, 다른 남자와 약혼했지만, 몸값을 치르고 풀려나지도 못하고 그냥 자유의 몸이 되지도 못했다고 하자. 그럴 때 손해는 메꾸어 주어야 한다. 그들을 죽여야 하는 것은 아니다. 그 여자가 자유의 몸이 된 것은 아니기 때문이다.

위에서 『개역개정』은 조건 상황을 '만일 ~하면'처럼 하나의 간접적 인과구문으로 제시하고 있음에 비하여 『새한글』에서는 여러 절로 쪼개고 있으며, '~했다고 하자'라는 법령체의 가정 문구(legal hypothetic)를 사용하고 있다. 이는 법적 상황을 제시하고 있는 것인데, 결국 명료화 용법을 구사하는 셈이다. 『새한글』에서는 '~하자', '~하자'로 종결 표현이면서도 그 의미에

10) 보그랑드와 드레슬러(R. de Beaugrande and W. Dressler)는 텍스트가 이루어지는 요소로 7가지를 제시하고 있는데, 그중에 텍스트의 형식적 연결성인 응결성(cohesion)과 의미적 통일성인 응집성(coherence)이 가장 중요한 요소이다. 응결성은 어휘적, 문법적 장치(예: 접속 표현, 대명사, 반복 표현 등)를 통해서 문장 간의 관계를 연결하는 것이고, 응집성(coherence)은 글 전체가 하나의 주제로 일관되게 이어진다는 것이다. R. de Beaugrande and W. Dressler, 『텍스트 언어학 입문』, 김태옥, 이현호 역 (서울: 한신문화사, 1995); *Introduction to Text Linguistics* (London: Longman, 1981). 그동안 국어교육학계에서는 이 두 용어가 혼란스럽게 사용되어 왔는데, 2025년 고등학교 『화법과 언어』 교과서에서부터는 바로 잡혀서 사용되고 있다. 참고로 형식적인 응결성(cohesion)은 결속성, 결속 구조 등의 용어로도 사용된다.

서는 조건절의 뜻을 포함하여, 맨 마지막에는 '그럴 때'라는 접속 표현을 사용하고 있다. 특히 그 이후에도 문장을 나누어서, '~ 것은 아니다.' 및 '~ 것은 아니기 때문이다.'라고 하여 논리적으로 인과구문 표현의 효과를 극대화하고 있다.

3. 역사서의 문체론적 특성

역사서는 이스라엘 민족의 형성 과정, 왕정 시대의 흥망, 하나님의 섭리와 인간의 선택을 서술하는 장르로, 서사적 흐름과 인물 중심의 기술이 특징이다.[11] 장르 문법 관점에서 역사서는 인물 지칭의 명확성, 시간적 연결성, 행위와 결과의 인과성 구조가 필요하다.

3.1. 인칭 대명사 사용과 인물 지칭의 명료화

역사서에서는 다양한 인물들이 등장하며, 인칭 대명사 사용은 인물 간의 관계와 서술의 명확성을 좌우한다.

사무엘상 17:32

『개역개정』	다윗이 사울에게 말하되 그로 말미암아 사람이 낙담하지 말 것이라 주의 종이 가서 저 블레셋 사람과 싸우리이다 하니
『새한글』	다윗이 사울에게 말했다. "저 사람 때문에 어느 누구도 용기를 잃지 않기 바랍니다. 임금님의 종인 제가 가서 이 필리스티아 사람과 싸우겠습니다."

위에서 보면 『개역개정』에서 '주의 종이 가서'라고 의례적 지칭 표현이 사용된 것을 『새한글』에서는 '임금님의 종인 제가 가서'라고 하면서 담화 참여자를 반복하여 사용해서 결국 명확하게 드러내는 효과를 내고 있다. 장르 문법적으로 해석하면 '임금님의 종인 저'라고 하여서 주제화(Theme), 즉 전경화를 선명히 하는 효과를 내고 있다.[12] 또 '이 필리스티아 사람'이라

11) 여기서 역사서는 여호수아, 사사기, 룻기, 사무엘상하, 열왕기상하, 역대상하, 에스라, 느헤미야, 에스더를 지칭한다.

12) 장르 문법은 본래 체계기능언어학(SFL)에서 특화되어 나온 이론이다. 따라서 SFL의 텍스트적 대기능에서 주로 다루는 주제부(Theme)와 설명부(Rheme) 이론은 장르 문법에서 중요하게 다루어진다. 이에 대해서는 이관규 외, 『체계기능언어학 개관』(서울: 사회평론, 2021)를 참고하라.

고 하여 지시 표현인 '이'를 사용하여 인물 지칭의 명료화를 의도하고 있기도 하다.[13]

3.2. 접속 및 종결 표현과 사건 연결의 리듬

역사서의 사건 전개는 접속 표현을 통해 시간적, 인과적 흐름을 형성한다. 특히『새한글』의 접속 표현을 통해서 문장의 리듬과 몰입도가 고양되는 효과를 볼 수가 있다.

열왕기상 3:28

『개역개정』	온 이스라엘이 왕이 심리하여 판결함을 듣고 왕을 두려워하였으니 이는 하나님의 지혜가 그의 속에 있어 판결함을 봄이더라
『새한글』	임금이 이렇게 재판하여 판결을 내렸다는 소식을 온 이스라엘이 들었다. 그러고는 임금을 두려워했다. 그들이 본 대로, 하나님의 지혜가 임금의 마음속에 있어서 재판을 옳게 하도록 했기 때문이다.

위의『개역개정』은 겹문장 구조로 되어 있는데, 접속 표현 '-으니'와 종결 표현 '-더라'를 사용하고 있다. 이는 의고체 종결 표현을 통해서 권위를 드러내고, 이를 통해서 텍스트의 거룩성 및 정전성을 강조한 것이다. 이에 비해『새한글』은 상대적으로 짧은 문장 구조로 구성되어 있는데, 특히 접속 표현으로 '그러고는'을 사용하여 사건의 단계화를 나타내고 있고, 다음 문장을 종결 표현 '-기 때문이다'를 사용하여 조건, 이유를 밝히고 있다.[14]

---

13) 실제로『새한글』사무엘상 17장의 곳곳에서 골리앗을 지칭하면서 '그 필리스티아 사람'이라고 한다거나, '그 필리스티아 사람의 머리' 등 구체적인 지시 표현을 사용하여 인물 지칭의 명료화를 꾀하고 있다.

사무엘상 17:48

『개역개정』	블레셋 사람이 일어나 다윗에게로 마주 가까이 올 때에 다윗이 블레셋 사람을 향하여 빨리 달리며
『새한글』	그러자 그 필리스티아 사람이 일어나, 다윗과 마주하려고 가까이 다가왔다. 다윗도 그 필리스티아 사람과 마주하려고 빠르게 필리스티아 전열 쪽으로 달려갔다.

14) 접속 표현에서 가장 두드러진『새한글』의 특징은 '그러고'라고 하는 접속 부사어를 사용하고 있다는 점이다.『개역개정』에서는 '그리고'로 표현되어 있었는데, 이는 명백한 오류이기 때문에 이번 번역본에서 바로 잡았다. '그리고'는 접속 부사임에 비해서 '그러고'는 '그리하고'의 축약형인 동사이다. 영어로 구분한다면 '그리고'는 'and', '그러고'는 'so then' 정도의 의미 차이를 지니고 있다.

이는 결국『새한글』이 화자의 심리, 감정, 인식을 구체화하며, 조건, 시간 표지를 통한 사건, 경험의 재구성을 명확히 하려는 독자 지향성의 특징을 보인 것이라 하겠다. 이러한 의식은 '그러고' 같은 접속 표현을 구체적으로 사용하는 것과, 또 '-더라'와 같은 의고체에서 벗어나 '-이다'와 같은 현대적 종결 서술형 표현을 사용하고 있는 데서 확인할 수 있다.

3.3. 인과구문의 서사적 기능

역사서에서는 인물의 행위와 그 결과를 설명하는 인과구문이 많이 사용되고 있다. 이러한 문체적 선택은 사건의 논리성과 감정적 설득력을 좌우한다.

사무엘상 18:14
『개역개정』 다윗이 그의 모든 일을 지혜롭게 행하니라 여호와께서 그와 함께 계시니라
『새한글』 다윗은 그가 가는 길마다 승리를 거두었다. 여호와께서 그와 함께하셨기 때문이다.

위에서 보듯이,『개역개정』은 두 문장을 병렬적으로 나열하며, 인과관계를 독자가 추론하게 하였다. 이에 비해『새한글』은 '-기 때문이다'라는 명시적 인과구문을 사용하여 논리적 연결성을 강화하고, 신학적 메시지의 전달력을 높이고 있다. 또한 '승리를 거두었다.'라는 표현은 '지혜롭게 행하니라'보다 현대적이고 구체적인 행위 묘사로, 독자의 현실적 이해를 돕고 있다.

앞서 열왕기상 3:28에서도 보았지만『새한글』은 '그러고' 같은 접속 표현을 사용하여 앞 문장의 내용을 결과로 이어 주면서, 뒤 문장에서 '-기 때문이다'와 같이 이유를 나타내는 표현으로 마무리하여서, 결국 인과구문으로서의 서사적 기능을 잘 나타내고 있다.

4. 시가서의 문체론적 특성

시가서는 찬양, 탄식, 지혜의 교훈 등 다양한 정서와 신앙 고백을 담은 시적 장르로, 화자의 내면 표현과 하나님과의 관계 묘사가 중심이다.[15] 장르 문법 관점에서 시가서는 정서적 밀도, 형식적 반복, 은유적 인과구문을 통

15) 여기서 시가서는 구약의 욥기, 시편, 잠언, 전도서, 아가서를 지칭한다.

해 독자와의 감정적 연결을 유도하며, 문체는 그 전달 방식의 핵심이다.

4.1. 인칭 대명사 사용과 정서적 거리 조절

시가서에서는 1인칭 대명사가 자주 사용되는데, 화자의 내면과 하나님과의 관계를 구체적으로 드러낸다.

시편 23:1-3

『개역개정』
1 여호와는 나의 목자시니 내게 부족함이 없으리로다
2 그가 나를 푸른 풀밭에 누이시며 쉴 만한 물가로 인도하시는도다
3 내 영혼을 소생시키시고 자기 이름을 위하여 의의 길로 인도하시는도다

『새한글』
1 노랫말(시). 다윗에게 속한 것.
(혼잣말)
여호와가 나의 목자,
내게 모자람 없네.
2 푸른 풀밭에 나를 눕히시네.
물가 푹 쉴 곳으로 나를 데려가시네.
3 내 영혼을 회복시켜 주시네.
나를 이끄시네, 의로운 길로,
여호와의 이름 위해서라네.

시편 23편은 유명한 다윗의 시이다. '4.2. 접속 및 종결 표현과 병렬 구조의 현대화'에서도 언급되겠지만, 『개역개정』에서 다윗은 장엄한 의미를 지닌 예언적 미래형 표현 '-으리로다'(엄밀히는 '-으리-')를 사용하고 있다. 이에 비하여 『새한글』에서는 화자의 주체성을 강화하면서도 정서적 표현인 '-네'를 통해서 화자의 직접성을 높이고 있다. '여호와가 나의 목자, 내게 부족함 없네.'에서 보듯이 1인칭 대명사 '나/내'의 심리적, 정서적 친밀감이 바로 지금 고백하는 현재형 '-네'로 나타나 있다. 이는 신앙 고백의 실재감을 드러내고 화자와의 정서적 거리를 조절해 주어 친밀감을 높여 준다. 『개역개정』에서도 그렇지만, 특히 『새한글』에서는 1인칭 '나/내'의 사용이 두드러진다.[16]

16) 다른 말이긴 하지만, 『새한글』에서는 히브리어 원문의 '노랫말(시)'를 밝혀서 텍스트의 장르 성격을 분명히 보이고 있다. 더불어 시행(詩行)을 구분하고, 쉼표, 마침표 등 문장부호를 사용함으로써 의미 전달의 효율성을 높이고 있다. 심지어는 '(혼잣말)' 같은 원문에 없는 표현까지 넣음으로써 의미 전달의 정확성을 추구하여 독자의 이해도를 높이고 있다.

인칭 대명사에 집중하여 보면,『개역개정』2절의 ‘그’가『새한글』2절에서는 빠져 있다. 이는 1절에서 ‘여호와’가 나타나 있기 때문에 2절에서는 생략되어도 문맥상 이해에 문제가 없음을 보인 것이다. 주목되는 것은 2절과 3절의『개역개정』에서는 1인칭 대명사 ‘나/내’가 2번 나오는데,『새한글』에서는 4번 나온다는 점이다. 이것은 전자가 겹문장으로 번역했음에 비하여 후자는 여러 작은 문장으로 나누어 병렬 방식으로 쪼개서 번역했기 때문이다. 결과적으로『새한글』에서는 1인칭 대명사 ‘나/내’를 많이 사용함으로 해서 화자의 신앙 고백을 통한 화자의 정서적 거리를 좁혀 주는 효과를 낸다.[17]

4.2. 접속 및 종결 표현과 병렬 구조의 현대화

시가서는 반복과 병렬 구조를 통해 리듬과 강조를 형성하며, 접속 표현을 통해서 시적 흐름이 조율된다.

시편 1:1

『개역개정』
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

『새한글』
1 복 있습니다, 이런 사람은!
그는 악인들의 의논 따라 걷지 않습니다.
죄짓는 사람들의 길에 서지 않습니다.
비웃는 사람들의 자리에 앉지 않습니다.
2 여호와의 가르침에 자신의 기쁨을 두고서,
여호와의 가르침을 낮이든 밤이든 소리 내어 읽습니다.

시편 1:1에서는『개역개정』의 ‘꾀를 따르지 아니하며’, ‘서지 아니하며’, ‘앉지 아니하고’가『새한글』에서는 ‘의논 따라 걷지 않습니다.’, ‘서지 않습니다.’, ‘앉지 않습니다.’로 바뀌어서, 현대적 병렬 구조와 종결 형식이 사용되고 있음을 볼 수 있다. 이는 시적 리듬을 유지하면서도 독자의 언어 감각

17) 김동혁은 히브리어와 한국어가 지니는 이인칭 대명사 용법에 차이가 있어서 그것이『개역개정』및『새한글』번역에 반영되어 있다고 말하고 구체적인 예를 들고 있다. 특히 높임 표현을 염두에 둘 때 더욱 그러하다고 했다. 상대방이 화자보다 높은 사람일 경우, 한국어는 적절한 대명사 표현이 없지만 히브리어 및 영어는 한 가지로 통일되어 있어서 한국어 번역에 어려움이 있다는 것이다. 결국 한국어 번역에서는 대명사가 아닌 명사로 대치되거나 생략될 수밖에 없다고 말하고 있다. 김동혁, “『새한글성경』구약 번역의 특징과 실제”, 142-163.

에 맞춘 문체 전략이라고 볼 수 있다. 위에서 보듯이 1절의 겹문장 하나가 네 개의 작은 문장으로 나뉘어 제시되어 있어서 시적 리듬 효과를 높이고 있다.

한편 종결 표현을 보면, 시편 1:2의 '주야로 묵상하는도다'에서 보듯이, 『개역개정』에서는 '-는도다'라는 예스럽고 장중한 어조를 띠는 감탄을 나타내는 시적 종결 어미를 사용하였다. 이에 비해서 『새한글』에서는 '낮이든 밤이든 소리 내어 읽습니다.'에서 보듯이 '-습니다'라는 현재 계속되는 동작을 그대로 나타내는 종결 표현을 사용하고 있다. 이는 곧 종결 표현의 현재성을 드러낸다고 하겠다. 앞서 시편 23:1에서도 종결 표현의 이런 용법을 본 적이 있다. 『개역개정』에서는 '없으리로다'로 의고체를 사용했는데, 『새한글』에서는 '없네.'라고 하여 정서적 친밀감을 드러내는 독자 친화적 현대적 표현을 사용한 것이다.

4.3. 인과구문의 은유적 구조와 명료화

시가서의 인과구문은 종종 은유적이며, 신앙적 체험과 감정의 흐름을 설명하는 데 사용된다. 특히 『새한글』에서는 인과구문을 도치 표현으로 사용하는 경우를 많이 보게 되는데, 이는 시가서의 구어적 표현을 통하여 화자의 정서적, 주관적 감정을 명료하게 드러내는 효과를 보여 준다.

시편 23:3-4

『개역개정』
3 내 영혼을 소생시키시고 자기 이름을 위하여 의의 길로 인도하시는도다
4 내가 사망의 음침한 골짜기로 다닐지라도 해를 두려워하지 않을 것은 주께서 나와 함께 하심이라 주의 지팡이와 막대기가 나를 안위하시나이다

『새한글』
3 내 영혼을 회복시켜 주시네.
나를 이끄시네, 의로운 길로,
여호와의 이름 위해서라네.
(기도)
4 캄캄한 골짜기를 가야 해도
나 잘못될까 두려워하지 않습니다.
주님이 나와 함께하시니까요.
주님의 막대기와 지팡이가 내게 힘 됩니다.

위의 시편 23:3을 통해 볼 때, 『개역개정』에서는 '자기 이름을 위하여'를 '의의 길로 인도하시는도다' 앞에 두고 있으나 『새한글』에서는 '여호와의

이름 위해서라네.’를 맨 뒤에다가 두어서 도치를 통한 전달 의도의 명료화를 나타내고 있다.

또한 4절을 통해 볼 때, 『개역개정』에서는 ‘내가 … 해를 두려워하지 않을 것은 주께서 나와 함께 하심이라’에서 보다시피, ‘-이라’라는 종결 표현이 시적으로 원인, 이유를 나타내고 있다. 이에 비하여 『새한글』에서는 ‘주님이 나와 함께하시니까요.’에서처럼 ‘-니까’라는 원인의 연결 어미를 사용하고 있는데, 역시 도치 표현을 통해서 원인, 이유의 의미를 명료화하고 있다. 이때 ‘요’는 높임의 보조사로 덧붙은 것이다.

5. 예언서의 문체론적 특성

예언서는 하나님의 말씀을 예언자를 통해 전달하는 장르로, 권위적 선포, 감정적 호소, 신학적 인과관계가 핵심이다.[18] 장르 문법 관점에서 예언서는 공적 담화의 형식, 예언자의 화법, 논리적 구조의 명료성을 요구하며, 문체는 메시지의 설득력과 수용성을 좌우한다.

5.1. 인칭 대명사 사용과 예언자 화법

예언서에서는 하나님과 예언자, 그리고 백성 간의 관계가 대명사를 통해 드러난다. 특히 1인칭과 2인칭 대명사의 사용은 화자의 정체성과 권위를 나타내 주는데, 곧 예언자의 화법을 보여 준다.

예레미야 1:7

『개역개정』 여호와께서 내게 이르시되 너는 아이라 말하지 말고 내가 너를 누구에게 보내든지 너는 가며 내가 네게 무엇을 명령하든지 너는 말할지니라

『새한글』 여호와께서 나에게 말씀하셨습니다. (하나님) “‘저는 아직 아이입니다.’라고 말하지 마라! 내가 너를 어디로 보내든지 그리로 가라! 내가 너에게 명령하는 것은 무엇이든지 말해 주도록 해라!

18) 여기서 예언서는 대예언서 3권과 소예언서 12권을 지칭한다. 대예언서는 이사야, 예레미야, 에스겔, 소예언서는 예레미야애가, 호세아, 아모스, 오바댜, 요나, 미가, 나훔, 하박국, 스바냐, 학개, 스가랴, 말라기가 포함된다.

위에서 보듯이, 『새한글』에서는 『개역개정』의 하나의 겹문장 표현을 작은 문장 여러 개로 쪼개서 제시하고 있는데, 명령 형식의 반복을 통해서 명령을 강화하여 예언자의 권위를 보여 줄 수 있다. 또한 '이르시되'를 '말씀하셨습니다.'로 바꾸어서 현대적 존대 표현과 공적 담화 형식으로 단정적으로 표현하여 위엄을 보이고 있다.

또한 '너는 아이라 말하지 말고'를 "'저는 아직 아이입니다.'라고 말하지 마라!"로 바꾸고 있는데, 곧 직접 인용과 1인칭 대명사 사용을 통해 예언자의 내면 표현과 청자의 반응을 더 생생하게 전달하고 있다. 『새한글』에서는 특이하게 원문에 없는 '(하나님)'이라는 삽입 표현을 추가하여 독자의 이해도를 높이는 데 도움을 주고 있다.

5.2. 접속 및 종결 표현과 예언 담화의 구조

예언서의 메시지는 경고와 약속, 심판과 회복의 구조로 이루어지며, 접속 표현은 담화의 논리적 흐름을 조율해 준다.

이사야 1:18

『개역개정』 여호와께서 말씀하시되 오라 우리가 서로 변론하자
너희의 죄가 주홍 같을지라도 눈과 같이 희어질 것이
요 진홍 같이 붉을지라도 양털 같이 희게 되리라

『새한글』 (하나님) "자, 우리가 다투어 보자.
— 여호와께서 말씀하십니다. —
너희의 죄가 짙은 붉은색 같더라도 눈처럼 하얘질 것이다.
새빨갛게 붉더라도 양털처럼 될 것이다.

위에서 보면, 『개역개정』의 '말씀하시되'를 『새한글』에서는 '말씀하십니다'로 바꾸고 있는데, 이는 겹문장을 작은 문장으로 표현하여 현대적 종결어미와 존대 표현을 잘 드러냄으로써 예언자의 권위를 나타낸 것이다. '변론하자'는 '다투어 보자.'로 바꾸고 있는데, 예언서의 법적 담화를 대화적 담화로 바꾸어서 결국 독자와의 심리적 거리감을 좁히는 효과를 보인다. 또한 '오라'를 '자'라는 감탄사로 바꾸어서 표현하고 있는데, 이는 현대어 성격을 짙게 반영하고 있다. 이는 예언의 직접적인 초청의 성격을 강조하는 셈이 된다. 한편 『새한글』에서는 '(하나님)'을 삽입하고 있는데, 이는 이리 말한 이가 누구인지를 확실히 나타내 주는 것으로, 말씀의 권위를 드러내 준다.

위에서 『개역개정』은 '양털 같이 희게 되리라'의 '-리라' 종결 표현을 써

서 객관적 추정의 표현을 사용하고 있음에 비해서, 『새한글』에서는 '양털처럼 될 것이다.'의 '-ㄹ 것이다'라는 확실한 의지를 담은 종결 표현을 사용하여 분명한 확신의 뜻을 보이고 있다.

5.3. 인과구문의 신학적 논리와 명료화

예언서의 인과구문은 하나님의 심판과 회복의 논리를 설명하며, 문체적 명료화가 메시지의 설득력을 결정한다.

예레미야 5:6

『개역개정』 그러므로 수풀에서 나오는 사자가 그들을 죽이며 사막의 이리가 그들을 멸하며 표범이 성읍들을 엿본즉 그리로 나오는 자마다 찢기리니 이는 그들의 허물이 많고 반역이 심함이니이다

『새한글』 이러므로 그들을 쳐 죽일 것입니다, 숲에서 나온 사자가. 거친 들판의 늑대가 그들을 멸망하게 할 것입니다. 표범이 그들의 도시들을 노려보고 있다가 거기서 나오는 사람마다 잡아 찢을 것입니다.
그들이 지은 죄가 많기 때문입니다. 그들의 배반 행위가 많기 때문입니다.

위에서도 보다시피 『개역개정』은 많은 절을 담은 겹문장을 즐겨 쓰고 있는데, 『새한글』에서는 이것을 여러 개의 작은 문장으로 나누고 있다. 예레미야 5:6은 본래 『개역개정』에서 1개의 문장으로 이루어져 있었는데, 『새한글』에서는 5개 문장으로 나누어서 제시하고 있다. 또한 전자에서는 '그러므로 수풀에서 나오는 사자가 그들을 죽이며'로 기술한 것을 후자에서는 '이러므로 그들을 쳐 죽일 것입니다, 숲에서 나온 사자가.'로 제시하고 있는데, '숲에서 나온 사자가.'를 뒤에 배치해서 어순이 도치된 상태로 제시하고 있다. 이것은 본래 히브리어 어순과 한국어 어순의 차이로 인한 것이었는데, 『새한글』에서는 히브리어 어순에 맞추어서 배열하고 있는 것이 이번 번역의 큰 특징 가운데 하나이다.[19]

인과구문 차원에서 위 구절을 살펴보면, 『개역개정』은 '이는 그들의 허물이 많고 반역이 심함이니이다'라고 표현함에 비해서 『새한글』은 '그들이

19) 사실 히브리어와 한국어의 본질적인 어순 차이가 있으므로, 한국어다운 번역이라 하면 소위 도치 어순은 바람직하지 않다. 그러나 『새한글』에서는 이 점보다 원문의 뜻을 더욱 강조하여 『개역개정』의 표현을 도치시킨 것이다.

지은 죄가 많기 때문입니다. 그들의 배반 행위가 많기 때문입니다.'라고 표현하여, 즉 '-기 때문입니다.'라는 표현을 통해서 분명한 원인을 보여 주고 있다. 이를 통해서 선·후행절의 인과관계가 명시적으로 표현되고, 논리적 구조가 강화되는 결과로 나타난다. 이를 통해서 신학적 메시지의 전달력이 높아지며, 독자의 이해를 돕게 되는 문체 전략이 되고 있다.

6. 서신서의 문체론적 특성

서신서는 사도들이 교회 공동체에 보내는 편지 형식의 장르로, 본래 논리적 설명, 신앙적 권면, 공동체적 호소가 중심이다.[20] 장르 문법 관점에서 서신서는 논증 구조의 명료화, 화자의 권위와 친밀감, 교리적 인과관계의 설득력을 요구한다. 그 문체는 독자의 이해와 실천을 유도하는 수단이다.

6.1. 인칭 대명사 사용과 공동체 지향성

서신서에서는 1인칭 복수와 2인칭 복수 대명사가 자주 사용되며, 공동체적 정체성과 사도적 권위를 표현한다.

로마서 8:9

『개역개정』 만일 너희 속에 하나님의 영이 거하시면 너희가 육신에 있지 아니하고 영에 있나니 누구든지 그리스도의 영이 없으면 그리스도의 사람이 아니라

『새한글』 그런데 여러분은 육신에 사로잡혀 있지 않고, 성령님 안에 있습니다. 하나님의 영이 여러분 안에 자리 잡고 살고 계시다면 말입니다. 하지만 누구든 그리스도의 영이 없으면, 이런 사람은 그리스도의 사람이 아닙니다.

로마서 8:26

『개역개정』 이와 같이 성령도 우리의 연약함을 도우시나니 우리는 마땅히 기도할 바를 알지 못하나 오직 성령이 말할 수 없는 탄식으로 우리를 위하여 친히 간구하시느니라

20) 서신서는 전체 21권으로 크게 바울 서신과 일반 서신으로 나뉜다. 바울 서신은 13권으로 로마서, 고린도전·후서, 갈라디아서, 에베소서, 빌립보서, 골로새서, 데살로니가전·후서, 디모데전·후서, 디도서, 빌레몬서가 해당한다. 일반 서신은 9권으로 히브리서, 야고보서, 베드로전·후서, 요한1·2·3서, 유다서, 요한계시록이 해당한다.

『새한글』 마찬가지로 성령님도, 나약한 우리를 도와주십니다. 무엇을 두고 마땅히 어떻게 기도해야 할지 우리는 알지 못하기 때문입니다. 그러나 성령님이 친히, 말로는 표현할 수 없는 탄식을 하시면서 우리를 위해 대신 간청해 주십니다.

위의 로마서 8:9를 보면,『새한글』에서 사도 바울이 '너희'라는 대명사가 아닌 '여러분'이라는 "듣는 이가 여러 사람일 때 그 사람들을 높여 이르는 이인칭 대명사"를 사용하고 있다(『표준국어대사전』). 높임 의미가 있는 표현을 사용함으로써 관계성과 담화적 친밀감을 높이고 있다는 말이다. 또한 로마서 8:26을 보면, '성령'이 아닌 '성령님'을 사용하고 '우리의 연약함'이 아닌 '나약한 우리'로『새한글』에서 달리 번역한 것을 확인할 수 있는데, 이는 화자와 독자의 공동체성을 강화한 것이라 할 수 있다.

바울이 쓴 서신서에서는 이처럼 '우리', '여러분', '우리 자신', '우리 모두', '형제자매 여러분', '여러분 자신' 등 담화적 지시 대명사 표현을 풍부하게 사용하고 있음을 확인할 수가 있다.[21] 이처럼 존대 표현에 이은 호칭의 현대화를 통해서 공동체적 정체성을 분명히 하는 효과가 있다. 즉, 담화적, 관계적, 설득적 효과를 기대할 수 있다.

6.2. 접속 및 종결 표현과 논증 구조의 명료화

서신서는 교리적 논증을 전개하는 구조로 이루어져 있어서, 접속 표현은 논리적 흐름과 설득력을 결정한다.

로마서 8:12

『개역개정』 그러므로 형제들아 우리가 빚진 자로되 육신에게 져서 육신대로 살 것이 아니니라

21)『새한글』의 서신서에서는 '우리 모두', '우리 자신', '형제자매 여러분', '여러분 자신' 등 담화적 지시 인칭 대명사 표현들을 다수 확인할 수 있다.

- 그 섬 토박이들은 우리에게 흔치 않은 친절을 베풀어 주었다. 그들은 불을 피우고 우리 모두를 따듯이 맞아 주었던 것이다. 비가 내리고 추웠기 때문이다. (행 28:2)
- 우리는 세례를 통해서 그 죽음 안으로 들어가 그분과 함께 묻혔습니다. 그래서 그리스도께서 아버지의 영광을 힘입어 죽은 사람들 가운데서 일으킴받아 살아나신 것처럼, 우리 자신들도 새 생명 속에서 살아가게 되었습니다. (롬 6:4)
- 그러므로, 나의 형제자매 여러분, 여러분 자신들도 그리스도의 몸을 통해서 율법에 대해 죽임을 당했습니다. 그리고 다른 분, 곧 죽은 사람들 가운데서 일으킴받아 살아나신 분께 속하게 되었습니다. 그리하여 우리가 하나님을 위해 열매를 맺게 되었습니다. (롬 7:4)

『새한글』 그러므로, 형제자매 여러분, 우리는 빚진 사람들이지만, 그렇다고 육신을 따라 살아가야 할 사람들은 아닙니다.

일반적으로 『개역개정』에 비해서 『새한글』은 접속 표현을 많이 사용하고 있다. 위에서 보듯이 '그렇다고'를 추가하여 앞의 내용과 뒤의 내용을 대조 및 전환하는 표지로 사용하여서, 결국 교리적 논증을 계단식으로 풀어내고 있다.[22] 또한 『개역개정』의 '-니라'와 같은 의고체적 표현을 『새한글』에서는 '-ㅂ니다'와 같은 현대적 종결 표현으로 바꾸어 사용하고 있다. 이와 같은 접속 부사어의 적극적 사용과 현대적 종결 표현을 통해서 논증 구조의 명료화를 달성하고 있다.

6.3. 인과구문의 교리적 설득력 제고

서신서의 인과구문은 교리적 설명과 실천적 권면을 연결하는 데 사용되며, 문체적 명료성이 핵심이다.

로마서 8:2
『개역개정』 이는 그리스도 예수 안에 있는 생명의 성령의 법이 죄와 사망의 법에서 너를 해방하였음이라
『새한글』 그리스도 예수님 안에서 생명을 주시는 성령님의 법이 죄와 죽음의 법에서 그대를 자유롭게 해 주었기 때문입니다.

이미 여러 군데에서 확인했듯이 『새한글』에서는 '-기 때문입니다'라는 인과관계를 확실히 나타내 주는 종결 표현을 사용하고 있다. 『개역개정』의 '해방하였음이라'를 『새한글』에서는 '자유롭게 해 주었기 때문입니다.'로 표현하고 있는데, 이와 같은 현대적인 문장 구조를 통해서 교리적 인과관계가 명확하게 나타나는 효과를 가진다. 이는 신학적 개념의 전달력을 높

22) 『새한글』에서는 여러 곳에서 '그러므로', '왜냐하면', '그런데', '하지만', '그러면', '그뿐 아니라', '그래도', '마찬가지로', '곧', '이렇게 해서' 등 다양한 담화 연결사, 즉 접속 표현을 적극 사용하고 있다. 즉 원인, 전환, 대조, 결론 표지를 직접적으로 제시함으로써 독자에게 논증 흐름을 친절히 안내하고 있는데, 이는 곧 논증 구조의 명료화를 뜻한다고 하겠다. 또한 『개역개정』에서는 문어적 종결 표현, 즉 '하느니라', '아니니라', '하리라', '없으리라', '되리라'를 많이 사용하여 추상적, 교리적 서술의 효과를 봄에 비해서 『새한글』에서는 구어적 종결 표현인 '입니다', '해 주십니다', '될 것입니다', '말이지요', '아닙니다', '하는 것입니다', '합니다'와 같은 단정적 서술 효과를 꾀한다든지, 강조, 확신, 감탄의 뜻을 지닌 '입니다!', '않습니까?', '말입니다.' 같은 대화적, 설득적 서술 효과를 꾀하는 종결 표현들을 다양하게 사용한다.

이고, 독자의 이해를 돕는 문체 전략으로 평가된다.

『개역개정』에서는 종결 어미나 문맥이 근거·원인 관계를 암시하는 서술 방식을 취했음에 비해서 『새한글』에서는 '때문입니다', '-기 때문입니다', '-어서요', '그러므로', '그렇기 때문에', '왜냐하면', '그리하여', '이렇게 해서', '곧', '말입니다'와 같은 명시적 원인 표지를 다양하게 사용하고 있다. 이는 곧 인과구문의 교리적 설득력을 높이는 효과를 가져온다.

7. 결론

7.1. 요약

본 연구는 『새한글』의 문체론적 특성을 장르 문법 기반으로 분석하여 다음과 같은 주요 결과를 도출하였다. 특히 인칭 대명사 표현, 접속 및 종결 표현, 인과구문 표현을 분석 틀로 선정하고, 이에 의거하여 성경의 장르별 문체론적 특성을 살펴보았다.

율법서의 문체는 현대 한국어의 구어적 리듬과 논리적 구조 명료성에 맞추어 표현함으로써, 법적 담화의 권위는 유지하면서도 독자 친화적 전달 방식을 구현하였다. 인칭 대명사의 생략 또는 현대화, 접속 표현의 병치, 종결 어미의 현대적 표현은 장르 문법적 현대화 문체 전략을 반영한 결과로 해석할 수 있다.

역사서의 문체는 서사적 단계화, 인물 지칭의 명료성, 시간적 흐름의 자연스러움을 중심으로 현대화하였다. 인칭 대명사의 명료화, 접속 표현의 구어적 전환, 인과구문의 명시화는 모두 장르 문법적으로 현대 독자에게 친숙한 문체 전략이다. 이러한 문체적 선택은 단순한 번역의 문제가 아니라, 성경의 메시지를 현대적 언어로 효율성 있게 전달하려는 시도로 평가할 수 있다.

시가서의 문체는 정서적 표현의 직접화, 병렬 구조의 현대화, 인과구문의 도치 및 명료화를 보이고 있다. 이는 시적 장르의 특성을 유지하면서도 현대 독자의 감성에 맞춘 문체 전략으로, 신앙 고백의 실재성과 감정적 몰입을 동시에 구현할 수 있다. 감정, 관계를 나타내는 인칭 대명사 사용, 담화적이고 구어적인 접속과 종결 표현, 도치를 통한 명시적 인과구문 표현 등은 시가서 문체의 직접화를 보여 준다.

예언서의 문체는 공적 담화의 현대화, 예언자 화법의 생생한 전달, 신학적 인과구문의 명료화를 구현하고 있다. 이는 예언의 권위는 유지하면서도

독자에 대한 설득력을 높이는 문체 전략이라 할 수 있다. 인칭 대명사의 정체성 및 권위 강화, 접속 표현의 대화적 전환, 종결 표현의 현대화는 모두 장르 문법적으로 현대적 언어 감각을 반영한 결과이다.

서신서의 문체는 논증 구조의 현대화, 공동체 지향 강화, 교리적 인과구문의 명료화를 반영한다. 이는 사도적 권위는 유지하면서도 현대 독자에게 설득력 있게 전달하는 문체 전략이다. 인칭 대명사의 공동체적 사용, 접속 표현의 논리적 조율, 종결 어미의 현대화는 장르 문법적 특성을 드러낸다.

이러한 문체 전략은『새한글』이 단순한 번역을 넘어, 현대 한국어의 문체적 흐름과 독자 수용성을 고려한 언어적 재구성임을 보여 준다. 이와 같은 문체론적 특징을『개역개정』과 비교하여 구체적인 전략 및 표지로 나누어 제시하면 다음과 같다.

<표 1>『개역개정』과『새한글』의 장르별 문체 및 표지

성경 장르	『개역개정』		『새한글』		장르 문법적 대응
	문체	표지	문체	표지	
율법서	의고체적 명령 표현, 간접적 인과구문	‘하라’, ‘말라’	직접적 명령, 명시적 인과구문	‘마라’, ‘말아라’, ‘-기 때문이다’	법적 담화의 명료화
역사서	의례적 지칭 표현, 문어적 표현	‘그’, ‘이’	인물 지칭 명확, 구어적 병렬 표현	‘그러자’, ‘그러고’	서사 흐름의 자연적 단계화
시가서	시적 종결 표현, 은유적 표현	‘-이라’, ‘-나이다’	도치 표현, 직접적 정서 표현	‘-니까요’, ‘-습니다’	정서 표현의 직접화
예언서	객관적 추정 표현, 권위적 표현	‘-리다’, ‘-느니라’	확신의 표현, 인과의 명료성, 대화적 담화	‘-ㄹ 것이다’, ‘-기 때문입니다’	예언 담화의 설득력 향상
서신서	교리적 논증 표현, 의고체적 문어 표현	‘우리’, ‘형제들’	논리 구조의 명료성, 공동체 지향의 구어적 표현	‘그렇다고’, ‘우리’, ‘형제 여러분’, ‘-기 때문입니다’	공동체 지향 및 논증 구조의 명료화

7.2. 과제

약 20여 종류의 한국어 성경 번역본이 존재한다.『새한글』은 젊은 세대가 현대적 감각으로 읽을 수 있는 쉬운 성경을 지향하고 있다. 그러면서도 원문의 의미와 형식, 예컨대 원문의 어순 등을 최대한 반영하려는 의도를 지닌다. 이는 전통적인 소위 성경체 문투를 벗어나려고 하였고, 디지털 시

대에 어울리는 현대 한국어를 최대한 반영하려고 노력한 결과물이다.

그동안 쉬운 성경을 지향한 번역본들이 나온 바 있다. 『개역개정』은 물론이고 『새번역』, 『공동개정』, 『우리말 성경』 등 매우 다양한 번역본들이 있다. 이들 각자 나름대로의 특성이 있을 것인데, 이번에 나온 『새한글』이 다른 것들과 차이 나는 점은 무엇인지 더 면밀히 검토될 필요가 있다. 특히 구어체 성경을 지향하는 『새한글』이 구체적으로 청소년들에게 더욱 다가설 수 있는 근거도 제시될 필요가 있다. 번역자가 아닌 독자들의 반응을 살펴서 문체 수용성 평가를 해 보는 것도 필요할 것이다.

사실 한글 성경 번역의 역사는 한국어와 한글의 변천 과정을 보여 준다. 19세기 후반부터 21세기 현재까지 한국어의 변천 과정을, 음성은 물론이고 문자 차원에서도 보여 준다. 여기서 더 나아간다면 성경 장르별 문체의 차이와 함께 역사적 변천 과정도 연구될 필요가 있다. 문어체와 구어체가 엄격히 구분되던 시절부터 현재의 혼용 시대, 미래의 구어체 중심의 문체 시대까지도 예측 가능하다는 것이다.

마지막으로 12년간 39명의 전문가의 협력 작업으로 『새한글』이 나왔는데, 이 번역본의 실용화에도 힘써야 할 것이다. 예컨대 『개역개정』으로 성경 공부를 한 청소년들과 『새한글』로 성경 공부를 한 청소년들의 교육적 효용성을 상호 비교해서 살필 수도 있을 것이다. 특히 젊은 사람들을 대상으로 한 『새한글』이다 보니, 언어 표현의 용이성 및 현재성이 주목되곤 하는데, 이런 점들이 실제 독자 차원에서의 반응을 살피는 것도 과제일 것이다.[23]

<주제어>(Keywords)

새한글성경, 개역개정판, 문체론적 특성, 장르 문법, 인칭 대명사, 접속과 종결 표현, 인과구문.

New Korean Translation, New Korean Revised Version, stylistic characteristics, genre grammar, personal pronouns, connection and termination expressions, causal phrases.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 8일)

23) 그런 점에서 최근에 『새한글』을 다각도에서 활용하는 방법과 그 결과를 보고한 권순희, 유선명, 이수인, 이승문의 연구는 시사하는 바가 크다. 권순희, "『새한글성경』과 『성경전서 개역개정판』에 대한 한자 문화권 유학생들의 이해도 차이 연구", 「성경원문연구」 57 (2025), 211-240; 유선명, "『새한글성경』과 『성경전서 개역개정판』을 함께 읽는 방안 – 욥기 번역에 나타난 특성을 바탕으로 – ", 「성경원문연구」 57 (2025), 193-210; 이수인, "디지털 미디어 시대의 읽기와 『새한글성경』", 「성경원문연구」 57 (2025), 262-291; 이승문, "한국교회 다음 세대를 위한 『새한글성경』 활용 방안", 「성경원문연구」 57 (2025), 241-261.

<참고문헌>(References)

권순희, “『새한글성경』과 『성경전서 개역개정판』에 대한 한자 문화권 유학생들의 이해도 차이 연구”, 「성경원문연구」 57 (2025), 211-240.

김동혁, “새한글성경 구약 번역의 특징과 실제”, 「성경원문연구」 57 (2025), 142-163.

김두석, “체계기능언어학(Systemic Functional Linguistics) 담화분석과 신약성경해석: 언어학적 방식의 유용성에 대한 이론적 설명과 사례연구”, 「신약연구」 22:2(2023), 218-262.

박영복, “구약성경에서 대명사의 번역”, 「성경원문연구」 50 별책 (2022), 46-54.

박형대, “『새한글성경』의 신약 번역 특징과 실제 – 저본, 문법, 표현을 중심으로 –”, 「성경원문연구」 57 (2025), 164-192.

에긴스, 수잔, 『체계 기능 언어학의 이해』, 김서형 외 역, 서울: 역락, 2021; Eggins, S., *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*, 2nd ed., New York; London: Continuum, 2004.

유선명, “『새한글성경』과 『성경전서 개역개정판』을 함께 읽는 방안 – 욥기 번역에 나타난 특성들을 바탕으로 –”, 「성경원문연구」 57 (2025), 193-210.

유혜령, “장르 중심 문법교육을 위한 인용표현 기술 방안 연구”, 「문법교육」 42 (2021), 89-129.

이관규 외, 『체계기능언어학 개관』, 서울: 사회평론, 2021.

이두희, “새한글성경의 번역 배경과 주요 특징 – 신약을 중심으로 –”, 「성경원문연구」 51 (2022), 224-251.

이수인, “디지털 미디어 시대의 읽기와 『새한글성경』”, 「성경원문연구」 57 (2025), 262-291.

이승문, “한국교회 다음 세대를 위한 『새한글성경』 활용 방안”, 「성경원문연구」 57 (2025), 241-261.

제민경, “장르 문법 교육 내용 연구”, 박사학위논문, 서울대학교, 2015.

채영삼, “머리말”, 「성경원문연구」 55호 별책 (2024), 5-6.

de Beaugrande, R. and Dressler, W., 『텍스트 언어학 입문』, 김태옥, 이현호 역, 서울: 한신문화사, 1995; *Introduction to Text Linguistics*, London: Longman, 1981.

Halliday, M. A. K., Hasan, R., and Christie, F., *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-semiotic Perspective*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 1989.

Halliday, M. A. K. and Matthiessen, C. M. I. M., 『Halliday의 기능문법 입문 체계기능언어학』, 한정한 외 역, 하남: 박이정, 2022; *Halliday’s Introduction to Functional Grammar*, 4th ed., London; New York: Routledge, 2014.

Knapp, P. and Watkins, M.,『장르, 텍스트, 문법: 쓰기 교육을 위한 문법』, 주세형, 김은성, 남가영 역, 하남: 박이정, 2007; *Genre, Text, Grammar: Technologies for Teaching and Assessing Writing*, Sydney: UNSW Press, 2005.

Martin, J. R., *English Text: System and Structure*, Amsterdam: John Benjamins, 1992.

Martin, J. R., and Rose, D., *Genre Relations: Mapping Culture*, London: Equinox, 2008.

<Abstract>

A Study on the Stylistic Characteristics of the New Korean Translation: Based on Genre Grammar

Kwankyu Lee
(Korea University)

This study analyzes the stylistic features of the New Korean Translation (NKT) from the perspective of genre grammar, focusing on personal pronouns, connective and sentence-ending expressions, and causal constructions in order to identify genre-specific stylistic strategies. The findings show that the NKT reconstructs its style by reflecting contemporary Korean linguistic sensibilities and reader acceptability while maintaining the traditional meaning and authority of the biblical text.

In the Pentateuch, the style preserves the authority of legal discourse while enhancing colloquial rhythm and logical clarity. The selective omission and modernization of personal pronouns, the paratactic use of connectives, and the modernization of sentence endings can be interpreted as genre-grammatical strategies aimed at securing both normativity and readability.

The Historical Books are modernized through the structuring of narrative stages and the natural flow of temporal progression. The clearer use of personal pronouns for referential clarity, the explicit marking of causal relations, and the colloquialization of connectives contribute to improving reader comprehension and engagement.

The Poetic Books are characterized by the direct expression of emotion and the modernization of parallel structures. The active use of personal pronouns expressing emotion and relationships, along with discourse-oriented and colloquial connective and sentence-ending expressions, enhances emotional immersion. In particular, the explicitness of causal constructions through inversion simultaneously achieves poetic tension and semantic emphasis, strengthening the realism of confessional faith.

The Prophetic Books maintain the nature of public discourse and prophetic authority while strengthening communicative effectiveness through modern language. The clarification of the speaker's identity through personal pronouns,

the dialogic use of connectives, and the explicit presentation of theological causality function as key persuasive strategies.

The Epistles are marked by the modernization of argumentative structure and the reinforcement of community orientation. The communal use of personal pronouns, the logical coordination of connectives, and the modernization of sentence endings enhance the clarity and persuasiveness of doctrinal communication.

In conclusion, the NKT preserves the distinctive features of each genre while strategically adjusting linguistic forms to realize a style aligned with contemporary Korean usage. It can thus be evaluated as a reader-oriented linguistic reconstruction that goes beyond a mere translation.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 343-389
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.343
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『새한글성경』의 담화론적 특성 연구

— 사복음서를 중심으로 —

박덕유*

1. 서론

인공지능(AI) 기술이 우리 사회 전반에 깊숙이 영향을 미치고 있는 디지털 시대에 맞게 『새한글성경』(2024)이 발간되었다. 『새한글』의 번역 특징은 여러 가지가 있지만 특히 현재 젊은이들이 사용하는 실제 언어 감각을 반영하여 담화론적 특성을 보여 준다. 담화(談話)는 '이야기'로, 둘 이상의 발화가 연속되어 이루어지는 말의 단위이다. 담화는 여러 개의 발화들이 연결되어 이루어지지만, 발화가 이어졌다고 하여 담화가 되는 것은 아니다. 발화의 연속체가 담화로 되려면 일정한 구조를 가지고 있어야 한다. 『새한글』은 현대 한국어의 담화 방식과 문법 감각을 적극 반영한 번역으로 짧은 문장과 자연스러운 연결어 및 지시어 사용, 그리고 실제 대화에서 사용하는 구어체적 화계 방식을 보여 준다. 이에 본고에서는 예수님의 가르침과 사역의 장면들을 이야기 형식으로 전개한 사복음서를 중심으로 담화론적 특성을 고찰하고자 한다.

이를 효율적으로 고찰하기 위해 『새한글』이 기존 번역본인 『개역개정』 및 『새번역』과 비교할 때 담화 차원에서 어떤 언어·의사소통적 특성을 지니는지를 밝힐 것이다. 이는 일종의 담화 분석(discourse analysis)으로 문장이나 단락을 중심으로 한 텍스트 단위가 아니라 화자와 청자, 장면의 요소를

* 인하대학교에서 국어학으로 박사학위를 받음. 현재 인하대학교 국어교육과 명예교수. deokyu@inha.ac.kr.

반영한 담화 단위에서의 분석이다. 우선 담화의 내용 구조로 제대로 짜인 이야기가 되기 위해서는 일관된 주제 아래 발화들이 유기적으로 통일되어야 한다. 즉 뒷받침 발화나 문장이 화제의 범위에서 벗어나지 않도록 해야 한다. 또한 제대로 된 담화가 되려면, 담화를 구성하는 발화들이 형식 면에서 발화의 내용들을 연결시킬 수 있는 긴밀한 언어 형식의 담화 표지를 갖추어야 한다. 그리고 하나의 담화나 단락이 완성되기 위해서는 형식적, 내용적 요소들이 빈틈없이 짜여야 한다. 그러기 위해서는 그 발화나 단락의 중심을 이루는 화제와 그것을 뒷받침해 주는 근거가 포함되어야 한다. 이에 본고에서는 담화 장치로서의 소제목, 호칭의 담화론적 특성, 담화의 결속 장치, 높임법의 화계 등 담화 분석을 통해 주요 특성을 살필 것이다.

사복음서는 예수님을 중심으로 다룬 내용이므로 발화 역시 대부분 예수님과 관련된 장면으로 이루어져 사건 중심의 연속 담화의 특성이 크다. 그러나 부분적으로 예수님 외에 화자와 청자가 등장하는 발화도 있어 이 부분도 함께 다루어『새한글』의 담화론적 특성을 고찰할 것이다.

2. 외적 담화 장치로서의 소제목

이야기의 소제목은 담화나 텍스트의 구간을 나누고 읽기 전에 이야기의 흐름을 예측하게 해 줌으로써 독자의 가독성과 흥미를 높이기 위해 활용된다. 이에 소제목만 보더라도 그 담화의 서사적 구조와 장면을 이해할 수 있으므로 소제목은 독서 방향을 미리 설정하는 담화의 외적 구조 장치이다. 소제목은, 중심 사건 요약, 담화의 장면 설정이나 전환 경계 표지, 그리고 독자의 이해와 해석 방향의 선점 기능을 갖는다. 사복음서는 각 장마다 대체로 5~7개 정도의 소제목이 있다.『새한글』의 경우 소제목이 요한복음 14장은 2개, 마태복음 23장, 25장은 3개로 적은 반면에, 마태복음 13장, 마가복음 14장은 10개의 소제목으로, 누가복음 9장은 13개로 구성되기도 한다. 그리고 누가복음 15:3-32는 “세 가지 비유로 대답하시다”의 중제목 속에 3개의 소제목이 있다. 소제목 3가지는 “잃은 양을 찾아내어 기뻐하는 사람”(3-7절), “잃은 드라크마를 찾아내어 기뻐하는 여자”(8-10절), “잃은 아들을 찾아 기뻐하는 아버지”(11-32절) 등이다. 이에『새한글』의 사복음서에 제시된 소제목을『개역개정』 및『새번역』과 대비해 나타난 특징을 정리하여 제시하면 다음과 같다.

첫째,『새한글』의 소제목은 구체적인 설명으로 이루어져 가독성을 높인다.

예를 들어 동일한 사건을 기록한 마태복음 1:1-17, 누가복음 3:23-38의 소제목을 보면『개역개정』은 “예수 그리스도의 계보”, “예수의 족보”,『새번역』은 “예수의 계보”, “예수의 계보”인 반면에『새한글』은 “다윗의 자손이자 아브라함의 자손이신 예수님”, “하나님까지 이어지는 예수님의 뿌리”로 구체적으로 설명해 해당 담화를 이해하는 효율성을 높여 준다. 이러한 사례를 제시하면 다음과 같다.

마태복음 4:18-22
『개역개정』 어부들을 부르시다
『새번역』 어부들을 부르시다
『새한글』 어부 네 명을 제자로 부르시다

마태복음 14:13-21; 누가복음 9:10-17; 요한복음 6:1-14
『개역개정』 오천 명을 먹이시다
『새번역』 오천 명을 먹이시다
『새한글』 빵 다섯 개와 물고기 두 마리로 기적을 베푸시다

마태복음 15:32-39; 마가복음 8:1-10
『개역개정』 사천 명을 먹이시다
『새번역』 사천 명을 먹이시다
『새한글』 빵 일곱 개와 작은 물고기로도 기적을 베푸시다

마태복음 5:27-30
『개역개정』 간음하지 말라
『새번역』 음욕과 간음
『새한글』 배우자 아닌 사람과 잠자리하지 말라는 말씀의 뜻

누가복음 6:6-11
『개역개정』 안식일에 손 마른 사람을 고치시다
『새번역』 손이 오그라든 사람을 고치시다
『새한글』 오른손 못 쓰는 사람을 안식일에 고쳐 주시다

둘째, 구의 형식이 아니라 문장 형식으로 나타나 서사적 담화를 빠르게 이해하도록 돕는다. 마태복음 1:18-25의 경우 “예수 그리스도의 나심”(개)[1] – “예수의 탄생”(번) – “예수 그리스도가 태어나시다”(한), 마태복음 5:17-20의

1) 이하『개역개정』은 ‘개’,『새번역』은 ‘번’, 그리고『새한글』은 ‘한’으로 표기한다.

“예수와 율법”(개) – “율법에 대한 교훈”(번) – “율법을 이루러 오셨다”(한), 마가복음 5:21-43의 “야이로의 딸과 예수의 옷에 손을 댄 여자”(개) – “야이로의 딸과 혈루증 걸린 여자”(번) – “출혈병에 시달려 온 여자를 고치시고, 야이로의 딸을 살리시다”(한), 마태복음 7:13-14의 “좁은 문”(개) – “좁은 문”(번) – “좁은 문으로 들어가라”(한), 누가복음 20:20-26의 “가이사에게 세를 바치는 것”(개) – “세금에 대한 질문”(번) – “카이사르에게 바치는 세금을 두고 실랑이하다”(한) 등이다. 요한복음 3:1-21에서는 “예수와 니고데모”(개) – “예수와 니고데모”(번)인 반면『새한글』은 “다시 태어남에 대해 니고데모와 말씀을 나누시다”(1-12), “예수님을 믿는 사람은 영원한 생명을 얻는다”(13-21)로 나누었다. 이처럼『새한글』의 소제목은 문장으로 이루어져 ‘누가 무엇을 어떻게’ 등을 소제목을 통해 이해할 수 있어 담화 내용의 가독성을 높인다.

이외에 사복음서에 제시된 문장형 소제목을 보이면 다음과 같다.

마태복음 12:22-32; 마가복음 3:20-30
『개역개정』 예수와 바알세불
『새번역』 예수와 바알세불
『새한글』 바알세불의 힘을 빌린 것이 아니라고 하시다

마태복음 9:18-26
『개역개정』 한 관리의 딸과 예수의 옷을 만진 여자
『새번역』 어느 지도자의 딸과 혈루증에 걸린 여자
『새한글』 출혈병을 앓고 있는 여자를 고쳐 주시고, 관리의 딸을 살려 주시다

마태복음 16:5-12
『개역개정』 바리새인과 사두개인들의 누룩
『새번역』 바리새파 사람들과 사두개파 사람들의 누룩
『새한글』 바리새파 사람과 사두개파 사람의 가르침을 주의하라

마가복음 7:24-30
『개역개정』 수로보니게 여자의 믿음
『새번역』 시로페니키아 여자의 믿음
『새한글』 시리아 페니키아 여자의 부탁을 들어주시다

요한복음 16:5-15
『개역개정』 성령의 일

『새번역』 성령의 일
『새한글』 성령님이 하실 일에 대해 말씀해 주시다

셋째, 소제목을 더 세분해 담화 장면의 이해와 담화 분석 능력을 높인다. 예를 들어 마태복음 3:1-12의 경우 『개역개정』과 『새번역』은 하나의 담화로 보아 소제목을 "세례 요한이 천국을 전파하다"(개) – "세례자 요한의 전도"(번)로 하였지만 『새한글』은 이것을 3개의 담화 "세례자 요한이 선포하다"(1-6), "회개의 열매를 맺으라"(7-10), "더 힘 있는 분이 오실 것이다"(11-12)로 세분하였다. 지면 제한으로 마태복음의 소제목 세분한 것만을 보인다.

<표 1> 마태복음의 세분한 소제목 비교

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
마 3:1-12	세례 요한이 천국을 전파하다	세례자 요한의 전도	세례자 요한이 선포하다(1-6)
			회개의 열매를 맺으라 (7-10)
			더 힘 있는 분이 오실 것이다 (11-12)
마 7:1-6	비판하지 말라	남을 심판하지 말아라	남을 판가름하지 말라(1-5)
			지혜롭게 판가름하라(6)
마 7:7-12	구하라 찾으라 문을 두드리라	구하여라, 찾아라, 문을 두드려라	달라고 하라, 찾으라, 두드리라 (7-11)
			사람을 대하는 기본 원칙 (12)
마 11:25-30	짐 진 자들아 내게로 오라	나에게로 와서 쉬어라	아버지께 감사 찬양을 드리시다 (25-27),
			나의 멍에를 메고 배우라 (28-30)
마 14:22-33	물 위로 걸으시다	물 위로 걸으시다	물 위로 걸으시다 (22-27)
			물에 빠진 베드로를 건져 주시다 (28-33)
마 15:1-20	장로들의 전통	장로들의 전통	전통을 잘못 지키는 것을 문제 삼으시다 (1-9)
			무엇이 사람을 더럽히는지 말씀하시다 (10-20)

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
마 16:21-28	죽음과 부활을 처음으로 이르시다	죽음과 부활을 처음으로 예고하시다	고난, 죽음, 부활을 미리 알려 주시다 (21-23)
			자신을 내려놓고 십자가를 메고 따라오라 (24-28)
마 18:15-20	형제가 죄를 범하거든	용서하라	형제자매의 잘못을 바로잡는 절차 (15-18)
			함께 드리는 기도에 대한 말씀 (19-20)
마 18:21-35	용서할 줄 모르는 종 비유	용서할 줄 모르는 종의 비유	용서에 대한 말씀 (21-22)
			용서할 줄 모르는 종의 비유 (23-35)
마 19:16-30	재물이 많은 청년	부자 젊은이	한 젊은이에게 영원한 생명 얻는 길을 가르치시다 (16-26)
			모든 것을 버려두고 예수님을 따르면 (27-30)
마 23:1-36	서기관들과 바리새인들을 꾸짖으시다	율법학자와 바리새파 사람을 꾸짖으시다	율법학자와 바리새파 사람들을 조심하라 (1-12)
			율법학자들과 바리새파 사람들은 끝장이라고 하시다 (13-36)
마 24:3-14	재난의 징조	재난의 시작	밀려올 큰 고통의 시작 (3-8)
			끝까지 견뎌 내라 (9-14)

넷째, 능동적이거나 주체적인 표현 등이 있다. 마태복음 4:1-11의 경우 “시험을 받으시다”(개) – “예수께서 시험을 받으시다”(번)인 반면에『새한글』은 “예수님이 유혹을 물리치시다”로 시험을 받는 피동적인 표현보다는 시험을 물리치신다는 능동적인 표현을 사용하여 유혹받으신 결과가 어떻게 되었는지 제목을 통해 보여 주었다. 또한 요한복음 11:38-44의 “나사로가 살아나다”(번) – “나사로를 살려 내시다”(한)로 나사로를 살려 내신 분이 예수님이라는 것을 주체적 표현으로 드러냈다. 그리고 요한복음 16:25-33의 “내가 세상을 이기었다”(개) – “내가 세상을 이겼다”(번) – “세상을 이겼다고 말씀하시다”(한)의 경우 단순히 세상을 이겼다는 것으로 그치지 않고

예수님의 선언적 말씀이 있음을 보였다. 이외에 어휘적 문제도 있다. 마태복음 27:11-14; 마가복음 15:1-5; 누가복음 23:1-5의 경우 『새번역』은 모두 "빌라도에게/빌라도 앞에서 신문을 받으시다"로 기술되어 있는 반면에 『새한글』은 "빌라도에게 심문받으시다"로 기술되었다. '신문(訊問)'은 법원이나 기타 국가 기관이 어떤 사건에 관하여 증인, 당사자, 피고인 등에게 말로 물어 조사하는 일이다. 반면에 '심문(審問)'은 법원이 당사자나 그밖에 이해관계가 있는 사람에게 서면이나 구두로 개별적으로 진술할 기회를 주는 일이므로 본 담화의 장면에 적합한 어휘라 볼 수 있다.

3. 담화의 문법 특성

담화의 문법 특성으로 박덕유는 화자, 청자, 그리고 장면에 따라 구체적인 의미가 결정된다고 했다.[2] 따라서 화자와 청자의 관계를 나타내는 담화 지표의 호칭, 독해 편리를 위한 결속 장치로서의 지시어와 긴 문장이나 발화의 분절을 위한 담화 표지의 연결어 사용, 정보 구조의 변화로 강조 정보와 새 정보를 위한 어순 도치, 그리고 현장성과 생동감을 주어 흥미를 유발하는 역사적 현재 시제 특성 등을 들 수 있다.

3.1. 호칭의 담화론적 특성

3.1.1. 예수님을 부르는 호칭

청자를 부를 때에 나이나 사회적 지위에 따라 높임의 경우 직위나 신분을 나타내는 이름 명사 뒤에 붙어 '높임'의 뜻을 더하는 접미사 '-님'을 붙인다. 이는 자연적으로 높임의 종결 어미 '해요체'와 '하십시오체' 등과 호응하게 된다.

마태복음 26:33

『개역개정』	베드로가 대답하여 이르되 모두 **주를** 버릴지라도 나는 결코 버리지 않겠나이다
『새번역』	베드로가 예수께 말하였다. "비록 모든 사람이 다 **주님을** 버릴지라도, 나는 절대로 버리지 않겠습니다."
『새한글』	그러자 베드로가 예수님께 대답했다. "남들은

2) 박덕유, 『이해하기 쉬운 문법교육론』 (서울: 역락, 2017), 275-280.

다 **선생님** 때문에 걸려 넘어지더라도 저만은 결코 걸려 넘어지지 않을 겁니다."

마가복음 14:31

『개역개정』 베드로가 힘있게 말하되 내가 **주와** 함께 죽을지언정 **주를** 부인하지 않겠나이다 하고 모든 제자도 이와 같이 말하니라

『새번역』 그러나 베드로는 힘주어서 말하였다. "내가 **선생님**과 함께 죽는 한이 있을지라도, 절대로 선생님을 모른다고 하지 않겠습니다." 나머지 모두도 그렇게 말하였다.

『새한글』 그러자 베드로가 더욱 힘주어 말했다. "제가 **선생님**과 함께 죽어야 한다 하더라도 선생님을 저버리는 일은 절대로 없을 것입니다." 다른 이들도 모두 그렇게 말씀드렸다.

누가복음 22:33

『개역개정』 그가 말하되 주여 내가 **주와** 함께 옥에도, 죽는 데에도 가기를 각오하였나이다

『새번역』 베드로가 예수께 말하였다. "**주님**, 나는 감옥에도, 죽는 자리에도, 주님과 함께 갈 각오가 되어 있습니다."

『새한글』 그러자 시몬이 예수님께 말씀드렸다. "**주님**, 주님과 함께라면 저는 감옥에도 죽는 자리에도 갈 준비가 되어 있습니다."

요한복음 13:37

『개역개정』 베드로가 이르되 **주여** 내가 지금은 어찌하여 따라갈 수 없나이까 주를 위하여 내 목숨을 버리겠나이다

『새번역』 베드로가 예수께 말하였다. "**주님**, 왜 지금은 내가 따라갈 수 없습니까? 나는 주님을 위하여서는 내 목숨이라도 바치겠습니다."

『새한글』 예수님께 베드로가 말씀드린다. "**주님**, 무엇 때문에 지금은 제가 주님을 따라갈 수 없습니까? 제 목숨이라도 주님을 위해 내놓겠습니다."

위의 대화 장면은 예수님과 베드로의 대화인데, 4개 복음서에 모두 동일한

상황의 담화 구조를 보인다. 사복음서 모두 『개역개정』은 '주, 주여 + 나는 + 하십시오체', 『새번역』은 '주님, 선생님 + 나는 + 하십시오체'인 반면에 『새한글』은 '선생님, 주님 + 저는 + 하십시오체'이다. 호칭할 때 '-님'을 붙이면 종결형 어미 역시 높임인 '하십시오체'가 적당하다. 그리고 아울러 발화의 주체는 '나'가 아니라 자기를 낮추어 가리키는 1인칭 대명사 '저'로 해야 한다.

그리고 마가복음에서는 예수님을 '랍비님', 누가복음에서는 '스승님'의 호칭이 새로 등장한다.

마가복음 9:5

『개역개정』	베드로가 예수께 고하되 **랍비여** 우리가 여기 있는 것이 좋사오니 …
『새번역』	그래서 베드로가 예수께 말하였다. "**랍비님**, 우리가 여기에 있는 것이 좋겠습니다. …
『새한글』	베드로가 끼어들어 예수님께 말씀드린다. "**랍비님**, 우리가 여기 있는 것이 좋습니다. …

누가복음 9:33

『개역개정』	… 베드로가 예수께 여짜오되 **주여** 우리가 여기 있는 것이 좋사오니 …
『새번역』	… 베드로가 예수께 말하였다. "**선생님**, 우리가 여기서 지내는 것이 좋겠습니다. …
『새한글』	… 베드로가 예수님께 말씀드렸다. "**스승님**, 우리가 여기 있는 것이 좋습니다. …

마가복음의 '예수님의 모습이 변화되다'의 담화 장면에서의 베드로는 "랍비님"의 호칭을 사용한다. '랍비'는 유대 사회에서 존경을 담은 '나의 선생님'을 가리키는 것으로, 가르침을 받는 제자로서의 담화 용어로 볼 수 있다. 그리고 "스승님"의 호칭은 『새한글』 누가복음에서만 보인다. 이두희는 '스승님'은 원문 특수 용법 반영으로 보아 제자들이 예수님을 부를 때는 ἐπιστάτα(스승님)라고 하는 것에 반해, 호의적이지 않은 이들이 예수님을 부를 때는 διδάσκαλε(선생님)라고 하는 특징을 보여 등장인물들이 예수님을 부르는 호칭을 보고서 그 사람과 예수님 사이의 관계를 짐작할 수 있다고 했다.[3] 따라서 "스승님" 호칭은 권위를 가진 주관자, 지도자로, 단순히 가르치는 선생의 의미보다는 상황과 환경을 주관하고 공동체를 이끄는 리더

3) 박동현, 민현식, 이두희, 『『새한글성경』 간추린 번역 해설집』 (서울: 대한성서공회, 2025), 139.

의 역할을 담고 있다.

이에 베드로의 예수님에 대한 호칭을 정리하여 보이면 다음과 같다.

<표 2> 베드로의 예수님에 대한 호칭

복음서	소제목	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
마태복음	예수님의 모습이 변화되다(17:4)	주여	선생님	주님
	베드로가 예수님을 저버릴 것이라고 하시다 (26:33)	주	주님	선생님
마가복음	예수님의 모습이 변화되다 (9:5)	랍비여	랍비님	랍비님
	베드로가 예수님을 저버릴 것이라고 하시다 (14:31)	주	선생님	선생님
누가복음	예수님의 모습이 달라지다 (9:33)	주여	선생님	스승님
	베드로가 예수님을 모른다고 할 것이라고 하시다 (22:33)	주	주님	주님
요한복음	열둘은 예수님 곁에 남다 (6:68)	주여	주님	주님
	베드로가 예수님을 저버릴 것이라고 하시다 (13:37)	주여	주님	주님

제자들이 예수님을 부르는 호칭도 복음서별로 다르게 나타나는데 마태복음은 “주여”(개) – “주님”(번) – “주님”(한), 마가복음은 모두 “선생님”, 그리고 누가복음은 “주여”(개) – “선생님”(번) – “스승님”(한)으로, 그리고 요한복음은 동일한 대화의 장면은 아니지만 “랍비여”(개) – “선생님”(번) – “랍비님”(한)으로 예수님을 부른다.

마태복음 8:25
『개역개정』 … **주여** 구원하소서 우리가 죽겠나이다
『새번역』 … **“주님**, 살려 주십시오. 우리가 죽게 되었습니다.”
『새한글』 … **“주님,** 구해 주세요! 우리가 죽게 생겼습니다!”

마가복음 4:38
『개역개정』 … 제자들이 깨우며 이르되 **선생님이여** 우리가 죽게 된 것을 돌보지 아니하시나이까 하니
『새번역』 … 제자들이 예수를 깨우며 말하였다. “**선생님,** 우리가 죽게 되었는데도, 아무렇지도 않으십니까?”
『새한글』 … 그래서 제자들이 예수님을 깨우며 소리친다. “**선생님**, 우리가 죽게 생겼는데, 걱정도 안 되세요?”

누가복음 8:24

『개역개정』 제자들이 나아와 깨워 이르되 **주여 주여** 우리가 죽겠나이다 …

『새번역』 그래서 제자들이 다가가서 예수를 깨우고서 말하였다. "**선생님, 선생님,** 우리가 죽게 되었습니다." …

『새한글』 그러자 제자들이 다가가 예수님을 깨우며 소리쳤다. "**스승님, 스승님**, 우리가 죽게 생겼습니다!" …

요한복음 11:8

『개역개정』 제자들이 말하되 **랍비여** 방금도 유대인들이 돌로 치려 하였는데 또 그리로 가시려 하나이까

『새번역』 제자들이 예수께 말하였다. "**선생님**, 방금도 유대 사람들이 선생님을 돌로 치려고 하였는데, 다시 그리로 가려고 하십니까?"

『새한글』 예수님께 제자들이 말씀드린다. "**랍비님**, 조금 전에도 유대아 사람들이 랍비님을 돌로 치려고 했습니다. 그런데 다시 거기로 가시려는 겁니까?"

다음으로 병자 및 백명대장 등 제자들 이외의 사람들이 예수님을 부르는 호칭이 복음서에 많이 나타난다. '주여/주님', '선생님/스승님', '예수님', '랍비여/랍비님/랍부니'의 호칭이 보인다.

<표 3> 제자들 이외 예수님에 대한 호칭

		『개역개정』	『새번역』	『새한글』
시각장애인	막 10:51	선생님이여	선생님	랍부니
	눅 18:41	주여	주님	주님
더러운 영이 붙은 아이 부모 (막 9:17; 눅 9:38)		선생님	선생님	선생님
38년 된 병자 (요 5:7)		주여	주님	선생님
심한피부병 환자들 (눅 17:13)		예수 선생님이여	예수 선생님	예수님, 스승님
회당 지도자 집에서 온 사람 (막 5:35; 눅 8:49)		선생님	선생님	저 선생님
가나안 여자 (마 15:25)		주여	주님	주님
결혼관계 깨뜨린 여자 (요 8:11)		주여	주님	주님
백명대장 (마 8:6)		주여	주님	주님
예수님을 따르는 무리 (요 6:25)		랍비여	선생님	랍비님
나다나엘 (요 1:49)		랍비여	선생님	랍비님

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
니고데모 (요 3:2)	랍비여	랍비님	랍비님
삭개오 (눅 19:8)	주여	주님	주님
마리아 (요 20:16)	랍오니	라부니	랍부니

마가복음 10:51

『개역개정』 예수께서 말씀하여 이르시되 네게 무엇을 하여 주기를 원하느냐 맹인이 이르되 **선생님이여** 보기를 원하나이다

『새번역』 예수께서 그에게 말씀하셨다. "내가 너에게 무엇을 하여 주기를 바라느냐?" 그 눈먼 사람이 예수께 말하였다. "**선생님**, 내가 다시 볼 수 있게 하여 주십시오."

『새한글』 이에 응하여 예수님이 그에게 말씀하셨다. "그대에게 무엇을 해 주기를 바라나요?" 그 시각장애인이 예수님께 말씀드렸다. "**랍부니**, 다시 보게 해 주십시오."

같은 내용이지만, 누가복음은 예수님을 "주여", 또는 "주님"으로 호칭한 반면에 마가복음은 "선생님이여"(개) – "선생님"(번) – "랍부니"(한)로 호칭하였다. 그리고 인칭대명사는 "네게"(개) – "너에게"(번) – "그대에게"(한)로, 어휘적으로는 "맹인이"(개) – "그 눈 먼 사람이"(번) – "그 시각장애인"(한)으로 기술하였다. 『새한글』에서 "랍부니"로 번역한 이유는 원문에 충실한 번역이기 때문이다. 시각장애인이 군중 속에서 외친 이 호칭은 공적 직함이 아니라 바르디매오의 개인적 신뢰의 담화 용어이다. 랍비가 일반적인 존칭 표현인 '나의 선생님'이라면, 랍부니는 '나의 존귀한 선생님'으로 더 깊은 존경과 헌신의 애정이 담긴 원문을 드러낸 표현이다. 즉 바르디매오는 시각장애인으로 당시 사회적으로 배제된 위치적 존재로 개인적 감격의 감정적 강조가 들어있는 인격적 고백의 호칭으로 볼 수 있다.[4)]

다음의 담화는 38년 동안 앓아 온 사람을 안식일에 예수님이 고쳐 주시는 장면이다.

4) "랍부니"는 '나의 선생님'을 뜻하는 아람어로 '랍비'와 유사하지만 좀 더 개인의 경외적 감정이 담긴 표현이다. 마리아가 부활하신 예수님을 만나서 "랍부니"(요 20:16)라고 부른 호칭 역시 개인적 존경의 감정이 담긴 표현이다.

요한복음 5:7

『개역개정』 병자가 대답하되 **주여** 물이 움직일 때에 나를 못에 넣어 주는 사람이 없어

『새번역』 그 병자가 대답하였다. "**주님**, 물이 움직일 때에, 나를 들어서 못에다가 넣어주는 사람이 없습니다.

『새한글』 예수님께 아픈 사람이 대답했다. "**선생님**, 저에게는 물이 움직일 때 저를 연못에 던져 넣어 줄 사람이 없어요.

마태복음 8:5-6

『개역개정』 예수께서 가버나움에 들어가시니 한 백부장이 나아와 간구하여 이르되 **주여** 내 하인이 중풍병으로 집에 누워 몹시 괴로워하나이다

『새번역』 예수께서 가버나움에 들어가시니, 한 백부장이 다가와서, 그에게 간청하여 말하였다. "**주님**, 내 종이 중풍으로 집에 누워서 몹시 괴로워하고 있습니다."

『새한글』 예수님이 가버나움으로 들어가셨을 때, 어떤 백명대장이 예수님께 다가와 사정사정했다. 그가 말했다. "**주님**, 제가 부리는 아이가 마비증이 있어서 집에 누워 있습니다. 끔찍하게 시달리고 있습니다."

위의 대화 장면에서 『개역개정』과 『새번역』에서 38년 병자와 백부장은 "주여", "주님"의 동일한 호칭을 보인다. 그러나 『새한글』에서 38년 병자가 예수님을 부르는 호칭은 "선생님"으로, 백명대장이 예수님을 부르는 호칭은 "주님"으로 번역하였다. 38년 병자는 예수님을 치유자로도 스승으로도 메시아로도 인식하지 못한다. 따라서 예수님이 그를 불쌍히 여겨 병에서 낫고 싶으냐고 물어도 38년 동안 못만 바라보는 고정된 시야로 엉뚱한 대답만 한다. 그에게는 인간 관계성의 스승도 신앙적 고백의 주님도 없다. 반면에 당시 유대아를 지배하고 있던 로마 장교인 백명대장은 예수님이 능히 고쳐 주실 것을 믿는 믿음의 사람으로, '제가 부리는 아이'라는 표현으로 그가 겸손하면서도 인격적인 상관임을 보여 준다. 그의 고백은 신뢰와 믿음의 '주님'이다. 그리고 『개역개정』과 『새번역』은 '주여, 주님 + 나를 : 내 하인이, 내 종을 + 하십시오체'로, 『새한글』은 '주님, 주님 + 저를 : 제가 부리는 아이 + 하십시오체'로 '나'가 아닌 '제'로 자기를 낮추어 상대를 높이고 있다.

3.1.2. 예수님이 다른 사람을 부르는 호칭

예수님이 하나님 및 다른 사람을 부르는 호칭을 정리해 보이고자 한다.

<표 4> 예수님이 다른 사람을 부르는 호칭

		『개역개정』	『새번역』	『새한글』
하나님(막 14:36)		아빠 아버지여	아빠, 아버지	압바[5] 아버지
어머니 마리아(요 2:4)		여자여	여자여	어머니
가나안 여자(마 15:28)		여자여	여자여	오, 자매님
결혼 관계를 깨뜨린 여자(요 8:10)		여자여	여자여	자매님
12년 동안 출혈병에 시달려 온 여자 (마 9:22, 막 5:34, 눅 8:48)		딸아	딸아	따님
마비증에 시달리는 사람	막 2:5	작은 자야	이 사람아	아드님
	마 9:2	작은 자야	아이야	아드님
	눅 5:20	이 사람아	이 사람아	친구

예수님이 붙잡히시기 전 겟세마네에서 하나님을 부르는 간절한 호칭으로 『개역개정』과 『새번역』에서는 "아빠 아버지"로, 『새한글』에서는 "압바, 아버지"로 부르신다. '아빠'라는 말은 어린애들이 아버지를 부르는 친밀한 호칭으로 『새한글』에서는 아람어 '압바'를 그대로 보존함으로써 당시 절박하고도 간절한 상황의 담화 호칭어임을 나타냈다.

마가복음 14:36

『개역개정』 이르시되 **아빠 아버지여** 아버지께는 모든 것이 가능하오니 이 잔을 내게서 옮기시옵소서 …

『새번역』 예수께서는 이렇게 말씀하셨다. "**아빠, 아버지**, 아버지께서는 모든 일을 하실 수 있으시니, 내게서 이 잔을 거두어 주십시오. …"

『새한글』 또 기도하셨다. "**압바 아버지**, 무엇이든 아버지는 다 하실 수 있습니다. 이 잔을 나한테서 치워 주십시오. …"[6]

다음은 예수님이 어머니 마리아와 일반인 여인을 지칭하신 호칭이다.

---

5) '아버지'를 뜻하는 아람어의 그리스어 음역임.

6) 마 26:39, 눅 22:42에서는 동일한 발화 장면인데 하나님을 '아버지'로 부르신다.

(가) 요한복음 2:4

『개역개정』	예수께서 이르시되 **여자여** 나와 무슨 상관이 있나이까 …
『새번역』	예수께서 어머니에게 말씀하셨다. "**여자여**, 그것이 나와 당신에게 무슨 상관이 있습니까? …"
『새한글』	예수님이 어머니에게 말씀하신다. "저한테 왜 그런 말씀을 하시나요, **어머니**? …"

(나) 요한복음 8:10

『개역개정』	예수께서 일어나사 여자 외에 아무도 없는 것을 보시고 이르시되 **여자여** 너를 고발하던 그들이 어디 있느냐 …
『새번역』	예수께서 몸을 일으키시고, 여자에게 말씀하셨다. "**여자여**, 사람들은 어디에 있느냐? …"
『새한글』	예수님이 몸을 펴시고는 그에게 말씀하셨다. "**자매님**, 그들이 어디에 있나요? …"

(다) 마태복음 15:28

『개역개정』	이에 예수께서 대답하여 이르시되 **여자여** 네 믿음이 크도다 네 소원대로 되리라 하시니 그 때로부터 그의 딸이 나으니라
『새번역』	그제서야 예수께서 그 여자에게 말씀하셨다. "**여자여**, 참으로 네 믿음이 크다. 네 소원대로 되어라." 바로 그 시각에 그 여자의 딸이 나았다.
『새한글』	그때에 예수님이 그에게 대답하셨다. "**오, 자매님**, 자매님의 믿음이 대단하군요! 바라는 대로 그대에게 이루어지기 바랍니다." 그러자 바로 그 시각에 그의 딸이 나았다.

(가)는 갈릴래아 가나의 결혼 잔치에서 예수님과 모친 마리아와의 대화 장면이다. 『개역개정』과 『새번역』에서는 "여자여"로, 『새한글』에서는 "어머니"로 호칭하고 있다. 종결 어미 '있나이까('하십시오'의 예스러운 표현) : 있습니까(하십시오체)'와 호응하며, 예수님은 "저한테"로 낮춤말을 사용하고 있다. 그리고 '여자여'를 γυνή의 호격인 γύναι로 사용함으로써 정중하고 품위 있는 높임의 호칭을 사용하였다. 현대인의 젊은 세대를 위해서 원문의 특성을 살린 "어머니"의 호칭은 담화 해석의 가독성을 높인다.

(나)의 경우는 결혼 관계를 깨뜨린 여자와의 대화이고, (다)는 예수님과

귀신 들린 딸을 가진 가나안 여자의 요청을 들어주시는 장면의 담화이다. 『개역개정』과 『새번역』 모두 "여자여"로, 『새한글』에서는 "자매님"으로 호칭하신다. '여자'는 경계를 갖지 않는 보편화된 언어이지만, '자매'는 혈연 중심의 가족 단위에서 사용하는 호칭이다. 예수님의 대화 장면에 등장하는 여성들은 대체로 이방인이나 죄인으로서의 여성들이다. (나), (다)의 두 장면 모두 죄인으로서의 여성으로, 이들에게 "자매님"으로 호칭한 이유는 하나님의 뜻을 따르는 신앙 공동체의 언어로 볼 수 있다.[7]

다음은 예수님이 마비증에 시달리는 사람을 고쳐 주신 장면의 담화이다.

마가복음 2:5
『개역개정』 … **작은 자야** 네 죄 사함을 받았느니라 하시니
『새번역』 … "**이 사람아!** 네 죄가 용서받았다" 하고 말씀하셨다.
『새한글』 … "**아드님,** 그대의 죄가 용서받았어요!"

마태복음 9:2
『개역개정』 … **작은 자야** 안심하라 네 죄 사함을 받았느니라
『새번역』 … "기운을 내라, **아이야.** 네 죄가 용서받았다."
『새한글』 … "힘내세요, **아드님!** 그대의 죄가 용서받았어요!"

누가복음 5:20
『개역개정』 … **이 사람아** 네 죄 사함을 받았느니라 하시니
『새번역』 … "**이 사람아**, 네 죄가 용서받았다."
『새한글』 … "**친구**, 그대의 죄가 용서받았어요!"

예수님이 마비증에 시달리는 사람을 『개역개정』과 『새번역』에서는 "작은 자야", "이 사람아", "아이야" 등으로 부른 반면에 『새한글』에서는 "아드님", "친구" 등 친밀한 호칭을 사용하신다. 예수님의 호칭은 전통적인 틀에 고착화된 것이 아니라 관계를 재배치한다. 병자로 사회적으로 소외되고 죄인 취급을 당하며 아름조차 불리지 않은 사람에게 "아드님", "친구"라고 부르신다. 이는 문법적으로 일종의 간접 높임으로 볼 수 있지만 더 이상 소외되고 고립된 존재가 아니라 하나님 안에 한 가족이며 친구임을 선언하신 것이다.[8]

7) "누구라도 하나님의 뜻을 실행하면 그 사람이 내 형제이고 자매이고 어머니이거든요."(막 3:35)
8) 마 9:22; 막 5:34; 눅 8:48에서 12년 동안 출혈병에 시달려 온 여자를 고쳐 주신 장면의 "따님"도 마찬가지 담화 효과를 갖는다. "… **따님!** 그대의 믿음이 그대를 구원했어요. …"

3.2. 담화의 결속 장치

담화는 여러 개의 발화들이 연결되어 이루어지는데 화자와 청자를 중심으로 이루어지는 이야기에는 화자와 청자 이외에 화자와 청자 간의 주고받는 내용이 있어야 하며, 이들이 존재하기 위한 시간적, 공간적인 조건이 필요하다. 이를 담화의 장면이라고 한다. 이야기 장면의 상황은 다양한 현실 세계를 장면으로 하여 성립되고, 가장 일반적인 경우는 화자와 청자가 한 공간에서 마주 보며 이야기하는 상황이다. 담화가 성립되려면 담화를 구성하는 발화의 내용들을 연결시킬 수 있는 언어 형식을 갖추어야 한다.[9] 발화 내용의 담화 표지로 '이, 그, 저'와 같은 지시어를 적절히 사용해야 하고, 긴 문장이나 발화의 내용을 분절했을 때는 '그리고, 그런데, 그러므로'와 같은 연결사를 사용하여 발화의 내용을 자연스럽게 연결해 주어야 한다. 이외에 담화 정보 구조의 재배치나 담화 전략으로서의 역사적 현재도 담화의 결속 장치를 견고하게 한다.

3.2.1. 담화의 분절 및 연결 표지 사용

『새한글』은 긴 문장보다는 짧은 문장으로 다음 세대에 익숙하도록 하였을 뿐만 아니라, 발화의 맥락 의미를 쉽게 전달하기 위해 긴 문장이나 담화를 분절하여 지시어나 접속어 등 담화 표지를 적절히 사용하였다.

(가) 요한복음 1:39

『개역개정』 … 그러므로 그들이 가서 계신 데를 보고 그 날 함께 거하니 …

『새번역』 … 그들이 따라가서, 예수께서 묵고 계시는 곳을 보고, 그 날을 그와 함께 지냈다. …

『새한글』 … 그래서 그들이 갔고, 예수님이 머물고 계신 곳을 보았다. 그리고 그날[10] 내내 예수님 곁에서 머물렀다. …

(나) 마태복음 13:22

『개역개정』 … 말씀을 들으나 세상의 염려와 재물의 유혹에 말씀이 막혀 결실하지 못하는 자요

9) 박덕유, 『문장론의 이해』 (서울: 한국문화사, 2002), 178-186.

10) 띄어쓰기는 현행 어문 규정(『한글 맞춤법』)에 맞게 '그날'로 해야 한다. '그 때에 요한의 제자들이'(마 9:14), '그 때부터 예수께서는'(마 16:21), '그 날 저녁이 되었을 때에,'(막 4:35), '다음 날 예수께서 … 그 때에 빌립을 만나서'(요 1:43) 등 『새번역』에서는 띄어 썼던 지시어를 『새한글』에서는 '그때', '그날', '다음날' 등 어문 규정에 맞게 모두 붙여쓰기로 하였다.

『새번역』 … 그는 말씀을 듣기는 하지만, 세상의 염려와 재물의 유혹이 말씀을 막아, 열매를 맺지 못한다.
『새한글』 … 그는 말씀을 듣습니다. 그렇지만 세상살이 걱정과 재물의 꼬임이 그 말씀의 숨을 틀어막아 버립니다. 그래서 열매를 맺지 못합니다.

(다) 마태복음 8:15
『개역개정』 그의 손을 만지시니 열병이 떠나가고 여인이 일어나서 예수께 수종들더라
『새번역』 예수께서 그 여자의 손에 손을 대시니, 열병이 떠나가고, 그 여자는 일어나서, 예수께 시중을 들었다.
『새한글』 그래서 예수님이 그의 손을 어루만져 주셨다. 그러자 열병이 그를 떠났다. 베드로의 장모는 일으킴을 받아 예수님을 섬겼다.

앞의 예문 (가)의 경우 『개역개정』과 『새번역』은 모두 하나의 문장으로 된 것을 『새한글』에서는 2개의 문장으로 분절하고 "그래서", "그리고"라는 접속어를 사용했다. 또한 지시적 명사는 "그 날"에서 "그날"로 붙여 쓰고, 지시적 높임법은 "그의 별" → "그분의 별", "그에게" → "그분께"로 해야 종결어미 '-ㅂ니다, -ㅂ니까'와 호응된다. (나)에서 『개역개정』과 『새번역』은 모두 하나의 문장으로 이루어진 것을 『새한글』에서는 '단문+그렇지만+단문+그래서+단문'으로, (다)에서는 '그래서+단문+그러자+단문' 형식으로 앞뒤 문장을 긴밀하게 연결하였다. 물론 지나치게 세분할 경우에는 오히려 어색할 수도 있다.[11]

(가) 누가복음 6:48
『개역개정』 … 큰 물이 나서 탁류가 그 집에 부딪치되 잘 지었기 때문에 능히 요동하지 못하게 하였거니와
『새번역』 … 홍수가 나서 물살이 그 집에 들이쳐도, 그 집은 흔들리지도 않는다. 잘 지은 집이기 때문이다.

11) 예수님이 그에게 말씀하신다. "주의하세요! 아무에게도 말하지 마세요. 가서 제사장님에게 몸을 보여 드리세요. 모세가 명령한 예물을 가져다 바치세요. 사람들에게 증거가 되도록 요."(마 8:4)
예수님이 어떤 집으로 들어가신다. 그러자 무리가 다시 모여든다. 그래서 예수님 일행은 제대로 밥 먹을 틈도 없을 정도였다.(막 3:20)
다음날 예수님이 갈릴래아로 떠나가고자 하셨다. 그때 필립을 찾아가신다. 그리고 그에게 예수님이 말씀하신다. "나를 따라오세요!"(요 1:43)

『새한글』 … 그런데 물난리가 나서, 강물이 그 집에 세차게 들이쳤습니다. 그러나 그 집을 흔들 수 없었습니다. 그 집이 잘 지어졌기 때문입니다.

(나) 요한복음 2:10

『개역개정』 말하되 사람마다 먼저 좋은 포도주를 내고 취한 후에 낮은 것을 내거늘 그대는 지금까지 좋은 포도주를 두었도다 하니라

『새번역』 그에게 말하기를 "누구든지 먼저 좋은 포도주를 내놓고, 손님들이 취한 뒤에 덜 좋은 것을 내놓는데, 그대는 이렇게 좋은 포도주를 지금까지 남겨 두었구려!" 하였다.

『새한글』 그러고는 신랑에게 말한다. "사람은 누구나 좋은 포도주를 맨 먼저 내놓습니다. 그리고 사람들이 취했을 때 더 못한 것을 내놓지요. 그런데 그대는, 좋은 포도주를 아직까지 간직해 두었군요!"

(다) 마태복음 7:6

『개역개정』 거룩한 것을 개에게 주지 말며 너희 진주를 돼지 앞에 던지지 말라 그들이 그것을 발로 밟고 돌이켜 …

『새번역』 "거룩한 것을 개에게 주지 말고, 너희의 진주를 돼지 앞에 던지지 말아라. 그들이 발로 그것을 짓밟고, 되돌아서서, …"

『새한글』 "거룩한 것을 개들에게 주지 마세요. 여러분의 진주를 돼지들 앞에 던지지도 마세요. 그리하여 돼지들이 발로 그것들을 마구 밟지 못하도록 하세요. …"

(라) 마가복음 2:14

『개역개정』 … 알패오의 아들 레위가 세관에 앉아 있는 것을 보시고 그에게 이르시되 나를 따르라 하시니 일어나 따르니라

『새번역』 … 알패오의 아들 레위가 세관에 앉아 있는 것을 보시고 말씀하셨다. "나를 따라오너라." 레위는 일어나서, 예수를 따라갔다.

『새한글』 … 알패오의 아들 레위가 세금 걷는 자리에 앉아 있었다. 예수님이 그에게 말씀하신다. "나를 따라오세요." 그러자 그가 일어서서 예수님을 따라나섰다.

위의 대화문을 보면『새한글』은, (가)의 “그런데”, “그러나”, (나)의 “그러고는”, “그리고”, “그런데”” (다)의 “그리하여” 등으로 연결하여 담화의 결속성을 강화시켰다. 이들 접속 어구의 사용은 앞뒤 발화나 문장의 관계를 밝히고 뒤의 발화나 문장이 나아갈 방향을 예고한다. 또한 (가)에서 지시어 “그 집”을 사용하고, (다)에서는 “그들이” → “돼지들이”로 하여 “개”와의 혼동을 방지하여 명료하게 하였다. (라)의 경우에는 앞의 정보 ‘레위’가 있으므로 동일한 명사 지칭 대신 3인칭 “그”로 기술하였다.

3.2.2. 담화의 정보 초점화

담화의 정보 초점화란 정보 구조의 재배치로 새 정보와 강조 정보를 문두에 두는 형식으로 어순 도치로 이루어진다. 즉 초점이 앞서는 구조나 화자의 의도, 판단, 감정 등을 화제보다 담화 전면에 배치한다. 또한 비교·대조되는 문장 성분을 문두에 두거나 보다 선명화할 필요가 있을 때에 독립어를 사용한다.

(가) 마가복음 1:1

『개역개정』	하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작이라
『새번역』	하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작은 이러하다.
『새한글』	예수 그리스도, 곧 하나님의 아들의 복음의 시작.

(나) 마태복음 1:20

『개역개정』	… 다윗의 자손 요셉아 네 아내 마리아 데려오기를 무서워하지 말라 …
『새번역』	… “다윗의 자손 요셉아, 두려워하지 말고, 마리아를 네 아내로 맞아 들여라. …
『새한글』	… “요셉, 다윗의 아드님! 두려워하지 말고 마리아를 그대의 아내로 맞아들이세요. …

(다) 마가복음 1:8

『개역개정』	나는 너희에게 물로 세례를 베풀었거니와 그는 너희에게 성령으로 세례를 베푸시리라
『새번역』	나는 여러분에게 물로 세례를 주었지만, 그는 여러분에게 성령으로 세례를 주실 것입니다.”
『새한글』	나는, 여러분에게 세례를 줍니다, 물로요. 그러나 그 분은, 여러분에게 세례를 주실 것입니다, 성령으로요.”

(가)에서 『새한글』은 기존 번역 “하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작”을 “예수 그리스도, 하나님의 아들의 복음의 시작”으로 어순을 바꾸어 ‘예수 그리스도’를 강조하고 있다. 이두희는 이에 대해 저자의 강조점이나 의도를 반영한 그리스어 원문의 어순을 따랐으며, 인칭대명사의 강조용법을 의식한 번역이라고 했다.[12] (나)에서도 “다윗의 자손 요셉아,”를 『새한글』에서 “요셉, 다윗의 아드님”으로 ‘요셉’을 강조하고자 문두에 두었다. (다)에서는 비교하는 형식으로 인칭대명사 “나는,”과 “그분은,”을 강조하고자 쉼표의 독립어를 사용했다.

아래 담화에서는 어순 도치를 사용하고, “물러가거라,”, “그분은,”, “보십시오,”, “저의 재산 절반을,”, “주님”처럼 독립어로 강조하고 있다. 이는 원문의 강조를 위한 번역 원칙을 적용한 것이다.[13] 그러나 원문의 어순을 따를 경우 의미를 이해할 때 어려운 경우도 있다.[14]

(가) 마태복음 4:10

『개역개정』	이에 예수께서 말씀하시되 사탄아 물러가라 …
『새번역』	그 때에 예수께서 그에게 말씀하셨다. “사탄아, 물러가라. …
『새한글』	그때에 예수님이 마귀에게 말씀하신다. “물러가거라, 사탄아! …

(나) 마태복음 3:11

『개역개정』	… 나는 그의 신을 들기도 감당하지 못하겠노라 그는 성령과 불로 너희에게 세례를 베푸실 것이요
『새번역』	… 나는 그의 신을 들고 다닐 자격조차 없다. 그는 너희에게 성령과 불로 세례를 주실 것이다.
『새한글』	… 나는 그분의 샌들을 들어 드릴 만하지도 못합니다. 그러나 그분은, 당신들에게 세례를 주실 것입니다, 성령과 불로요.

12) 이두희, “『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —”, 「성경원문연구」 51 (2022), 241-242.

13) 『새한글』 번역 특징 중 “5. 원문에서 어순 변형 등을 통해 문장의 일부를 강조한 경우에는 번역에서도 이를 최대한 드러내도록 한다.” “머리말”, 『새한글성경』(서울: 대한성서공회, 2024).

14) … ‘집 짓는 사람들이 내버린 돌, 바로 그 돌이 모퉁이의 머릿돌이 되었다. 주님에게서 비롯되었다, 이 일은. 놀랍다, 우리 보기에는!’(마 21:42)
복 있습니다, 사람들이 여러분을 미워할 때, 여러분을 따돌릴 때, 비방할 때, 여러분의 이름을 악하다고 내칠 때는요! 인자 때문에 말입니다!(눅 6:22)

(다) 누가복음 19:8

『개역개정』	삭개오가 서서 주께 여짜오되 주여 보시옵소서 내 소유의 절반을 가난한 자들에게 주겠사오며 만일 누구의 것을 속여 빼앗은 일이 있으면 네 갑절이나 갚겠나이다
『새번역』	삭개오가 일어서서 주님께 말하였다. "주님, 보십시오. 내 소유의 절반을 가난한 사람들에게 주겠습니다. 또 내가 누구에게서 강제로 빼앗은 것이 있으면, 네 배로 하여 갚아 주겠습니다."
『새한글』	그러나 삭개오는 서서 주님께 말씀드렸다. "보십시오, 저의 재산 절반을, 주님, 가난한 사람들에게 주겠습니다. 또 누군가에게 을러대어 빼앗은 것이 있으면 네 배로 갚아 주겠습니다."

3.2.3. 담화 전략으로서의 역사적 현재

담화에서 말하는 역사적 현재(historical present)는 과거 사건을 현재 시제로 서술함으로써 담화 효과를 극대화하는 표현 방식이다. 따라서 역사적 현재는 과거를 현재로 바꾸는 문법 현상이 아니라, 중요한 사건을 현재화하여 청자를 이야기 속으로 끌어들이는 담화 전략이다. 당시 상황적 묘사를 현장감과 생동감 있게 하며, 화자가 사건 속으로 들어가 서술하는 화자 관점의 현재화 방식으로 아래 담화의 예문처럼 주로 마가복음에 나타난다.[15]

마가복음 1:12

『개역개정』	성령이 곧 예수를 광야로 몰아내신지라
『새번역』	그리고 곧 성령이 예수를 광야로 내보내셨다.
『새한글』	곧바로 성령님이 예수님을 광야로 내모신다.

마가복음 2:3

『개역개정』	사람들이 한 중풍병자를 네 사람에게 메워 가지고 예수께로 올새
『새번역』	그 때에 한 중풍병 환자를 네 사람이 데리고 왔다.
『새한글』	그때 사람들이 마비증에 시달리는 사람을 예수

15) 이두희는 이러한 역사적 현재 기능은 전개되는 이야기에 독자들의 관심을 더욱 집중시키는 효과가 있는데 특히 마가는 역사적 현재 시제를 적극 활용하였다고 했다. 이두희, "『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —", 239.

님께로 데리고 온다.

마가복음 2:14

『개역개정』 … 알패오의 아들 레위가 세관에 앉아 있는 것을 보시고 그에게 이르시되 나를 따르라 …

『새번역』 … 알패오의 아들 레위가 세관에 앉아 있는 것을 보시고 말씀하셨다. “나를 따라오너라.” …

『새한글』 … 알패오의 아들 레위가 세금 걷는 자리에 앉아 있었다. 예수님이 그에게 말씀하신다. “나를 따라오세요.” …

마가복음 4:35

『개역개정』 그 날 저물 때에 제자들에게 이르시되 우리가 저편으로 건너가자 하시니

『새번역』 그 날 저녁이 되었을 때에, 예수께서 제자들에게 말씀하셨다. “바다 저쪽으로 건너가자.”

『새한글』 바로 그날 저녁이 되었을 때 예수님이 제자들에게 말씀하신다. “건너편으로 갑시다.”

이러한 역사적 현재 시제는 마가복음에만 있는 것이 아니라 요한복음에서도 “예수님께 말씀드린다”, “예수님이 말씀하신다” 등 역사적 현재를 활용함으로써 당시 상황적 묘사를 현장감과 생동감 있게 보여 준다,

요한복음 1:48

『개역개정』 나다나엘이 이르되 어떻게 나를 아시나이까 …

『새번역』 나다나엘이 예수께 물었다. “어떻게 나를 아십니까?” …

『새한글』 나다나엘이 예수님께 말씀드린다. “선생님이 어떻게 저를 아십니까?” …

요한복음 2:4

『개역개정』 예수께서 이르시되 여자여 나와 무슨 상관이 있나이까 …

『새번역』 예수께서 어머니에게 말씀하셨다. “여자여, 그것이 나와 당신에게 무슨 상관이 있습니까? …”

『새한글』 그러자 예수님이 어머니에게 말씀하신다. “저한테 왜 그런 말씀을 하시나요, 어머니? …”

요한복음 5:8

『개역개정』	예수께서 이르시되 일어나 네 자리를 들고 걸어가라 하시니
『새번역』	예수께서 그에게 말씀하셨다. “일어나서 네 자리를 걷어 가지고 걸어가거라.”
『새한글』	그에게 예수님이 말씀하신다. “일어나세요. 그대의 깔자리를 걷어치우고 걸으세요!”

요한복음 13:37-38

『개역개정』	37 베드로가 이르되 주여 내가 지금은 어찌하여 따라갈 수 없나이까 주를 위하여 내 목숨을 버리겠나이다 38 예수께서 대답하시되
『새번역』	37 베드로가 예수께 말하였다. “주님, 왜 지금은 내가 따라갈 수 없습니까? 나는 주님을 위하여서는 내 목숨이라도 바치겠습니다.” 38 예수께서 대답하셨다.
『새한글』	37 예수님께 베드로가 말씀드린다. “주님, 무엇 때문에 지금은 제가 주님을 따라갈 수 없습니까? 제 목숨이라도 주님을 위해 내놓겠습니다.” 38 예수님이 답변하신다. …

마태복음에서도 역사적 현재 시제를 사용하였다. 『개역개정』과 『새번역』은 모두 과거 시제를 사용했지만 『새한글』은 “예수님이 제자들에게 말씀하신다.”, “제자들이 예수님께 다가와 말씀드린다.”, “베드로가 예수님께 말씀드린다.” 등 당시 상황을 현장감 있게 느낄 수 있도록 했다. 이에 『새한글』을 보이면 다음과 같다.

마태복음 8:26

그러자 예수님이 제자들에게 말씀하신다. “왜 겁을 먹고 있나요, 믿음이 작은 사람들이여!” 그때에 예수님이 일어나서 바람들과 바다를 꾸짖으셨다. 그러자 매우 고요해졌다.

마태복음 9:14

그때에 요한의 제자들이 예수님께 다가와서 말씀드린다. “우리와 바리새파 사람들은 금식을 많이 하는데, 무엇 때문에 선생님의 제자들은 금식하지 않습니까?”

마태복음 26:35
베드로가 예수님께 말씀드린다. “제가 선생님과 함께 죽어야 한다 하더라도 선생님을 저버리는 일은 절대로 없을 것입니다.” 다른 제자들도 모두 똑같이 말씀드렸다.

4. 담화 높임법의 화계 분석

국어 높임법은 주로 화자와 청자, 그리고 주체나 객체에 해당하는 제삼자에 의해 성립된다. 따라서 우선 합리적이고 객관적이고 체계적인 문법 규칙이 필요하다. 따라서 나이나 계급, 직장 서열 등 사회적 지위에 따른 수직적 관계에서는 보다 엄격한 격식체(하십시오체, 하오체, 하게체)가 요구되지만, 개개인의 친분 정도에 따른 정감의 표현일 경우에는 비격식체(해요체, 해체)를 사용한다. 그러나 단순히 문법적인 요소에 의해 정형화되기보다는 주체와 객체 등 제삼자가 화자와 청자와 어떤 관계에 있거나, 제삼자가 대화 장면에 있느냐 없느냐에 따라서도 다르게 나타날 수도 있으며, 주변 상황 등 환경적 요인이나 사회적 요인, 그리고 화자의 기분이나 감정에 따른 화자의 심적 태도나 의도 등 담화론이나 화용론에 의해서도 나타날 수 있기 때문에 획일적인 문법 체계로 제한하기가 어려운 것이 사실이다.[16] 국어의 화계는 높임법의 일종인 상대높임법에 나타나는 등급(scale of politeness)의 표현이다. 성기철은 화계는 등분이란 말로 쓰여 오다가 근래에 화계가 일반화되어 가는 경향이라고 하면서 문장의 종결형 또는 이에 준하는 형태로 표현되며 청자에 대한 화자의 대우 등급이라 했다.[17] 그러므로 상대를 고려한 높임법의 화계는 담화에서 매우 중요하다.

민현식은『개역개정』에서는 서사문이나 대화문이나 모두 고전체의 ‘하소서체’와 ‘하라체’ 두 가지만 구사하였지만,『새번역』에서는 ‘하십시오체’와 ‘해라체’를 기본으로 도입하되 ‘해요체’의 전면 도입은 하지 않고 극히 일부에서 도입했다고 하였다.[18] 그리고『새한글』에서는 대화자 쌍방의 나이, 신분 관계에 따른 높임법의 변화를 반영하여, ‘하십시오체’, ‘해라체’는 물론 ‘하오체’, ‘하게체’, ‘해요체’를 전면적으로 도입하여 복합(=가변, 변동) 화계를 구사하였음을 제시하였다. 신약성경은 예수님을 중심으로 다룬 내용이므로 복음서에 나오는 발화 역시 대부분 예수님과 관련된 것이다.

16) 박덕유 “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”,「성경원문연구」34 (2014), 85.
17) 성기철,『한국어 대우법과 한국어교육』, (서울: 글누림, 2007), 123-131.
18) 박동현, 민현식, 이두희,『『새한글성경』간추린 번역 해설집』, 205.

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

4.1. 예수님과 관련된 화계 유형

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

<표 5> 사복음서에 나타난 화계 유형

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
예수님 ⇄ 세례자 요한	하라 ⇄ 하십시오	하십시오 ⇄ 하십시오	해요 ⇄ 하십시오
예수님 ⇄ 요한의 제자들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요+하십시오 ⇄ 하십시오 해요 ⇄ 해요
예수님 ⇄ 제자들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 하오 ⇄ 하십시오
예수님 → 베드로	해라(하라)	해라	해요 해요+하십시오[19]
예수님 → 필립	하라	해라	해요
예수님 → 마태	하라	해라	해요
예수님 → 야고보, 요한	해라	해라	해요
예수님 ⇄ 나다나엘	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	하십시오 ⇄ 하십시오
예수님 ⇄ 어머니 마리아	하십시오 ⇄ 해라	하십시오 ⇄ 해라	해요 + 하십시오 ⇄ 해라
예수님 ⇄ 야고보, 요한의 어머니	해라 ⇄ 하십시오	하십시오 ⇄ 하십시오	하십시오 ⇄ 하십시오
예수님 ⇄ 무리들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 하십시오 해요 + 하십시오 ⇄ 하십시오

19) … "그대는 요한의 아들 시몬입니다. 그대는 게바라 불릴 겁니다." …(요 1:42); … "아멘 그대에게 말하는데, 바로 이 밤에 닭이 울기 전에 그대는 세 번 나를 완전히 저버릴 겁니다."

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
예수님 ⇄ 병자들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 + 하십시오
예수님 ⇄ 종교 지도자들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오
예수님 → 시중꾼들	하라	해라	해요
예수님 ⇄ 니고데모	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	하십시오 ⇄ 하십시오
예수님 ⇄ 회당 지도자(회당장)	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 ⇄ 하십시오+해요
예수님 ⇄ 유대아인들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하오	해요+하십시오 ⇄ 해요+하십시오 하오 ⇄ 해요
예수님 ⇄ 형제들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 해요
예수님 → 성전에서 파는 사람들	하라(해라)	해라	하오
예수님 → 가룟 유다	하라	해라	해요 해요+하십시오[20]
예수님 → 무리(적대적 관계)	해라	해라	하오[21]
예수님 → 여자들	하라	해라	해요
예수님 ⇄ 마르다	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 ⇄ 해요[22]
예수님 ⇄ 백명대장	하라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	하십시오 ⇄ 하십시오
예수님 ⇄ 사마리아 여인	하라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 ⇄ 해요
예수님 ← 병사들	← 하라	← 해라	← 해
예수님 ← 죄수1	← 하라	← 해라	← 하오
예수님 ⇄ 죄수2	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	하십시오 ⇄ 해요+하십시오
예수님 ⇄ 대제사장	해라 ⇄ 해라	하오 ⇄ 하오	하오 ⇄ 하오
예수님 ⇄ 빌라도	해라 ⇄ 해라	하오 ⇄ 하오	하오 ⇄ 하오
예수님 → 하나님	하십시오	하십시오	하십시오

(마 26:34)처럼 '그대+하십시오' 형식을 취한다. '그대'는 '하게'나 '하오' 자리에 쓴다.

20) … "그 여자를 그냥 <u>놔두세요</u>! 내 장례 날을 위해 그것을 간직해 <u>둔 것입니다</u>.(요 12:7)

21) … "강도를 덮치듯이 칼과 몽둥이를 들고 나를 잡아가러 <u>나온 것이오</u>? 내가 날마다 성전에 앉아서 <u>가르치고 있었소</u>. 그렇지만 당신들은 나를 <u>붙잡지 않았소</u>.(마 26:55); 그러자 다시 예수님이 그들에게 물으셨다. "당신들은 누구를 <u>찾고 있소</u>?" …(요 18:7)

22) … "주님, 제 동생 마리아가 저를 혼자 섬기도록 내버려두는데도, 주님은 아무렇지도 <u>않으신가요</u>? 그러니까 저를 좀 거들라고 마리아에게 <u>말씀해 주세요</u>!"(눅 10:40); … "그런데 부족한 것이 하나 <u>있군요</u>. 마리아는 그 좋은 부분을 선택했고, 빼앗기지 않을 겁니다."(눅 10:42)

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
예수님 ⇄ 마귀	해라 ⇄ 하라	해라 ⇄ 해라	해라 ⇄ 하오
예수님 ⇄ 더러운 영에 붙들린 사람	하라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오

『개역개정』과 『새번역』에서 예수님은 제자들, 병자들, 종교 지도자들, 그리고 한두 사람에서부터 많은 사람의 무리에 이르기까지 모두 아주낮춤말인 '하라체' 및 '해라체'를 사용하고 있다. 반면에 이들은 모두 예수님께 아주높임말인 '하십시오체'를 사용한다. 이는 예수님이 하나님의 아들로 인간 세계에 오셔서 인류를 구원하시는 구원자에 초점을 두었기에 보다 엄격한 격식을 요구하고 있는 것으로 보인다. 반면에 『새한글』에서는 지위, 신분, 환경, 나이 등 상관없이 모든 사람에게 '해요체'나 '하십시오체' 등 높임말을 사용하고 있다. 단 마귀나 귀신에게만 한정하여 '해라체'를 사용하였고, 당시 종교 지도자들의 최고 위치에 있던 대제사장이나 로마 총독으로 이스라엘을 관리하던 정치 지도자인 빌라도와의 대화에서 예수님은 『개역개정』에서 '하라(해라)체', 『새번역』과 『새한글』에서는 예사높임인 '하오체'를 사용했다. 『개역개정』은 화계 변화가 거의 없고 예수님 신성에 고정적으로 이루어졌으며, 『새번역』역시 획일적이거나 일부 변화된 화계를 반영하였다. 이에 반해 『새한글』은 담화 상황에 따른 화계 전략적 선택으로 대화의 장면과 상황, 화자의 심리적 태도, 사회문화적 활동과 요인 등을 고려하여 다양하거나 복합적인 화계를 사용하였다.

4.1.1. 예수님과 제자들

복음서에 가장 많이 등장하는 것이 예수님과 제자들과의 대화이다. 개별적으로는 베드로, 필립, 마태, 야고보와 요한, 가룟 유다 등이다.

(가) 마가복음 4:40

『개역개정』 이에 제자들에게 이르시되 어찌하여 이렇게 무서워하느냐 너희가 어찌 믿음이 없느냐 하시니

『새번역』 예수께서 그들에게 말씀하셨다. "왜들 무서워하느냐? 아직도 믿음이 없느냐?"

『새한글』 예수님이 제자들에게 말씀하셨다. "왜 겁을 먹고 있나요? 아직도 믿음이 없나요?"

(나) 누가복음 12:4

『개역개정』 내가 내 친구 너희에게 말하노니 몸을 죽이고 그

후에는 능히 더 못하는 자들을 두려워하지 말라
『새번역』 "내 친구인 너희에게 내가 말한다. 육신은 죽여도 그 다음에는 그 이상 아무것도 할 수 없는 자들을 두려워하지 말아라.
『새한글』 "내 친구인 그대들에게 말합니다. 몸은 죽이지만 그다음에는 아무것도 더 할 수 없는 이들을 두려워하지 마세요.

(다) 마태복음 10:17
『개역개정』 사람들을 삼가라 그들이 너희를 공회에 넘겨 주겠고 그들의 회당에서 채찍질하리라
『새번역』 사람들을 조심하여라. 그들이 너희를 법정에 넘겨주고, 그들의 회당에서 매질을 할 것이다.
『새한글』 사람들을 주의하세요. 그대들을 지방의회에 넘겨주고, 자기들의 여러 회당에서 그대들을 채찍질할 겁니다.

『개역개정』과 『새번역』에서 예수님의 화계는 아주낮춤말인 '하라체'[23]와 '해라체'로 획일적이며 고정적이다. 반면에 『새한글』은 (가)의 '해요', (나)의 '그대들[24] + 하십시오 + 해요', (다)의 '해요 + 그대들 + 하십시오' 등 비격식체의 '해요체'("있나요", "두려워하지 마세요", "주의하세요")와 격식체의 '하십시오체'("말합니다", "채찍질할 겁니다")의 복합 화계 등 높임법의 다양한 화계를 사용하였다. 기존 전통적 번역체에서 벗어나 인격적 친밀감을 드러내 준다.[25]

(가) 마가복음 4:35
『개역개정』 그 날 저물 때에 제자들에게 이르시되 우리가 저편으로 건너가자 하시니
『새번역』 그 날 저녁이 되었을 때에, 예수께서 제자들에게 말씀하셨다. "바다 저쪽으로 건너가자."

23) 『개역개정』은 예스러운 '해라체'('하라체') 어미(-리라, -노라, -니라, -도다)와 예스러운 '하십시오체' 어미(-나이다, -옵소서, -오니까, -나이까)를 사용하였다.
24) 듣는 이가 친구나 아랫사람인 경우, 그 사람을 높여 이르는 이인칭 대명사로 하게할 자리나 하오할 자리에 쓰는 것이 원칙이지만, '해요체'와 '하십시오체'와 사용함으로써 구어(입말)체적 담화의 특성을 보여 준다.
25) 민현식은 『새한글』은 상위자로 권위적 화계와는 달리 제자들이나 무리들을 존중하는 높임법을 사용해 친근하게 느껴지도록 번역했다고 하였다. 민현식, "『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 「성경원문연구」 51 (2022), 373.

『새한글』 바로 그날 저녁이 되었을 때 예수님이 제자들에게 말씀하신다. “건너편으로 갑시다.”[26]

(나) 마가복음 16:15-16

『새한글』 15 예수님이 그들에게 말씀하셨다. “온 세상 어디든지 가서, 모든 창조물에게 복음을 선포하여라. 16 믿고 세례받는 사람은 구원받고, 믿지 않는 사람은 죄 있다고 판결받을 것이다.”

(다) 요한복음 21:10, 12

『새한글』 10 그들에게 예수님이 말씀하신다. “너희가 지금 잡은 생선을 좀 가져오너라.”
12 그들에게 예수님이 말씀하신다. “이리로 와서 아침들 먹어라.” …

예수님의 발화는 (가)에서는 ‘하오체’(“갑시다”)를 사용하였다. 이런 경우는 아주 드물게 나타난다. 그리고 (나), (다)의 경우에 예수님이 부활하신 후에는 모두 ‘해라체’(“선포하여라”, “판결받을 것이다”, “가져오너라”, “먹어라”)를 사용하였다.

4.1.2. 예수님과 무리들

『개역개정』과 『새번역』의 예수님과 무리들의 대화에서, 무리는 예수님께 아주높임말인 ‘하십시오체’를 사용하지만, 예수님은 아주낮춤말인 ‘해라체’로 일관적이다. 반면에 『새한글』은 ‘해요체’나 ‘하십시오체’, ‘해요체+하십시오체’ 등 복합 화계를 사용하였다.

마태복음 5:14

『개역개정』 너희는 세상의 빛이라 산 위에 있는 동네가 숨겨지지 못할 것이요

『새번역』 너희는 세상의 빛이다. 산 위에 세운 마을은 숨길 수 없다.

『새한글』 바로 여러분은 세상의 빛입니다. 산 위에 자리한 도시는 감춰질 수 없습니다.

26) … “호수 건너편으로 갑시다.” 그래서 그들이 배를 출발시켰다.(눅 8:22)

마태복음 5:24

『개역개정』 예물을 제단 앞에 두고 먼저 가서 형제와 화목하고 그 후에 와서 예물을 드리라

『새번역』 너는 그 제물을 제단 앞에 놓아두고, 먼저 가서 네 형제나 자매와 화해하여라. 그런 다음에 돌아와서 제물을 드려라.

『새한글』 그러면 거기 제단 앞에 그대 예물을 그대로 두고, 먼저 가서 그대의 형제자매와 화해하세요. 그러고 와서, 그때 그대 예물을 가져다 바치세요.

마태복음 5:44

『개역개정』 나는 너희에게 이르노니 너희 원수를 사랑하며 너희를 박해하는 자를 위하여 기도하라

『새번역』 그러나 나는 너희에게 말한다. 너희 원수를 사랑하고, 너희를 박해하는 사람을 위하여 기도하여라.

『새한글』 그러나 나는, 여러분에게 말합니다. 여러분의 원수들을 사랑하세요. 또 여러분을 박해하는 사람들을 위해 기도해 주세요.

4.1.3. 예수님과 병자들

복음서에는 많은 병자들이 고침받기를 원하고 치유해 주시는 장면이 등장한다. 예수님과 병자들의 대화에서는『개역개정』과『새번역』은 모두 일관되게 '해라 ↔ 하십시오'의 화계를 보여 준다. 당시 사회에서 병자들은 천대받는 사람들이지만 예수님은 병자들을 불쌍히 여기시고 자비를 베푸신 분이다. 이에『새한글』은 친밀감을 드러내는 '해요체'를 주로 사용하였고 '하십시오체'를 일부 사용하였다.[27]

요한복음 5:6-7

『개역개정』 6 … 이르시되 네가 낫고자 하느냐 7 병자가 대답하되 주여 물이 움직일 때에 나를 못에 넣어 주는 사람이 없어 내가 가는 동안에 다른 사람이 먼저 내려가나이다

27) 예수님과 병자와의 대화 화계를『새한글』만 보이고자 한다.
예수님이 보시고는 그들에게 말씀하셨다. "가서 그대들 몸을 제사장들에게 보여 드리세요." 그들이 가고 있을 때 그들의 몸이 깨끗해졌다. (눅 17:14, 심한피부병 환자들);
"그대에게 무엇을 해 주기를 바라나요?" 그 시각장애인이 예수님께 말씀드렸다. "랍부니, 다시 보게 해 주십시오." "가세요. 그대의 믿음이 그대를 구원했어요." (막 10:51-52)

『새번역』 6 … 물으셨다. “낫고 싶으냐?” 7 그 병자가 대답하였다. “주님, 물이 움직일 때에, 나를 들어서 못에다가 넣어주는 사람이 없습니다. 내가 가는 동안에, 남들이 나보다 먼저 못에 들어갑니다.”

『새한글』 6 … 그에게 예수님이 말씀하신다. “건강해지고 싶으세요?” 7 예수님께 아픈 사람이 대답했다. “선생님, 저에게는 물이 움직일 때 저를 연못에 던져 넣어 줄 사람이 없어요. 제가 가고 있는 동안에 다른 사람이 저보다 먼저 내려갑니다.”

마태복음 15:25, 28

『개역개정』 25 여자가 와서 예수께 절하며 이르되 주여 저를 도우소서

28 이에 예수께서 대답하여 이르시되 여자여 네 믿음이 크도다 네 소원대로 되리라 하시니 …

『새번역』 25 그러나 그 여자는 나아와서, 예수께 무릎을 꿇고 간청하였다. “주님, 나를 도와주십시오.”

28 그제서야 예수께서 그 여자에게 말씀하셨다. “여자여, 참으로 네 믿음이 크다. 네 소원대로 되어라.” …

『새한글』 25 그 여자가 와서 거듭 엎드려 절하며 말씀드렸다. “주님, 저를 도와주십시오!”

28 그때에 예수님이 그에게 대답하셨다. “오, 자매님, 자매님의 믿음이 대단하군요! 바라는 대로 그대에게 이루어지기 바랍니다.” …

사복음서에 등장하는 예수님과 병자들의 대화에서 『개역개정』과 『새번역』에서 예수님은 병자들에게 획일적이며 고정적인 ‘해라체’를, 반면에 병자들은 예수님에게 ‘하십시오체’를 사용하였다. 그러나 위압적인 ‘해라체’보다는 『새한글』처럼 ‘해요체’를 사용하는 것이 사랑과 친근감을 전하는 예수님의 모습일 듯싶다.[28]

<표 6> 예수님과 병자들의 화계(예수님↔병자들)

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
심한 피부병 앓는 사람	하라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 ⇄ 하십시오

28) 현대인들은 격식적인 상황을 제외하고는 두루높임 표현인 ‘해요체’를 많이 사용한다. 따라서 독자층을 고려하여 보다 친밀감이 필요한 경우에는 예수님도 ‘하오체’ 대신 ‘해요체’를 사용하는 것이 좋을 것이다.

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
마비증에 시달리는 사람	→ 해라	→ 해라	→ 해요
38년 동안 앓아 온 사람	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 ⇄ 해요 + 하십시오
출혈병에 시달려 온 여자	→ 해라	→ 해라	→ 해요
시각장애인	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 ⇄ 하십시오
손 못 쓰는 사람	→ 해라	→ 해라	→ 해요
가나안 여자	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 + 하십시오[29] ⇄ 하십시오

4.1.4. 예수님과 종교 지도자들

복음서에 등장하는 종교 지도자들은 율법학자들(서기관들), 바리새파 사람들, 사두개파 사람들, 대제사장들, 원로 등이 주를 이룬다. 유대아최고의회(공회)에 소속된 사람들은 주로 바리새파 사람들로 구성된 율법학자들과 제사장직을 맡고 있는 사두개파 사람들, 그리고 일반인들의 대표이며 유대 가문의 일원으로 구성된 원로들로 구성되었다. 예수님과 이들 종교 지도자들 대화의 화계는 『개역개정』과 『새번역』에서는 '해라 ⇄ 하십시오'로 일관되게 나타났다. 반면에 『새한글』에서 예수님은 주로 '하오체'를 사용하고, 종교 지도자들은 대부분 '하십시오체'를 사용하거나 일부 '하오체'를 사용하기도 했다. 예수님과 대제사장 간의 대화는 대제사장들이 예수님께 따지거나, 예수님이 체포되어 공회에서 심문을 받는 상황임을 고려해야 하므로 '하오체 ⇄ 하오체'를 사용하였다. 그간 『새한글』에서 제자들이나 무리들, 병자들 등 일반인들에게 사용하던 '해요체'가 보이지 않고 격식체의 '하오체' 중심으로 이루어지는 대화를 통해, 종교 지도자들과의 관계가 친밀하지 않음을 알 수 있다.

29) … "오, 자매님, 자매님의 믿음이 대단하군요! 바라는 대로 그대에게 이루어지기 바랍니다." …(마 15:28)

<표 7> 종교 지도자 유형과 화계(예수님↔지도자들)

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
바리새파 사람들	해라 ⇄ 하십시오 해라 ⇄ 해라[30]	해라 ⇄ 하십시오 해라 ⇄ 해요[31] 해라 ⇄ 하오[32]	하오 ⇄ 하십시오 하십시오 ⇄ 하십시오[33]
율법학자들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오 하십시오 ⇄ 하십시오
사두개파 사람들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오
대제사장, 원로들	해라 ⇄ 해라	해라 ⇄ 하십시오 해라 ⇄ 하오[34]	하오 ⇄ 하오[35]
대제사장, 율법학자들	해라 ⇄ 해라	해라 ⇄ 하오[36]	하오 ⇄ 하오[37]

(가) 마태복음 22:42, 바리새파 사람들

『개역개정』 너희는 그리스도에 대하여 어떻게 생각하느냐 누구의 자손이냐 대답하되 다윗의 자손이니이다

『새번역』 "너희는 그리스도를 어떻게 생각하느냐? 그는 누구의 자손이냐?" 그들이 예수께 대답하였다. "다윗의 자손입니다."

『새한글』 "당신들은 그리스도에 대해 어떻게 생각하오? 그분은 누구의 자손이오?" 그들이 예수님께 대답한다. "다윗의 자손입니다."

---

30) 바리새인들이 이르되 네가 너를 위하여 증언하니 네 증언은 참되지 아니하도다(요 8:13)

31) 그들이 예수께 물었다. "당신은 누구요?" 예수께서 그들에게 대답하셨다. "내가 처음부터 너희에게 말하지 않았느냐?(요 8:25)

32) 바리새파 사람들이 예수께 말하였다. "당신이 스스로 자신에 대하여 증언하니, 당신의 증언은 참되지 못하오."(요 8:13)

33) … 그들이 예수님께 여쭈었다. "선생은 도대체 누구십니까?" 예수님이 대답하셨다. "처음에 내가 뭐라고 했습니까? …(요 8:25)

34) "당신은 무슨 권한으로 이런 일을 하시오? 누가 당신에게 이런 권한을 주었소?"(마 21:23)

35) 23 … 대제사장들과 백성의 원로들이 예수님께 다가와서 따졌다. "당신은 무슨 권리로 이런 일을 하는 것이오? 누가 당신에게 이런 권리를 주었소?" 24 예수님이 그들에게 대답하셨다. "당신들에게 나도 한 말씀 좀 물어보겠소. 당신들이 나에게 대답을 하면, 무슨 권리로 이런 일을 하는지 나도 당신들에게 알려 주겠소.(마 21:23-24)

36) … 대제사장들과 백성의 장로들이 다가와서 말하였다. "당신은 무슨 권한으로 이런 일을 하시오? 누가 당신에게 이런 권한을 주었소?"(마 21:23)

37) 그래서 예수님께 따졌다. "이 아이들이 뭐라고 말하는지 듣고는 있소?" 예수님이 그들에게 대답하신다. "그렇소. 그런데 당신들은 읽어 본 적도 없소? …(마 21:16)

(나) 누가복음 20:38-39, 율법학자들

『개역개정』 38 하나님은 죽은 자의 하나님이 아니요 살아 있는 자의 하나님이시라 하나님에게는 모든 사람이 살았느니라 하시니 39 서기관 중 어떤 이들이 말하되 선생님 잘 말씀하셨나이다 하니

『새번역』 38 하나님은 죽은 사람들의 하나님이 아니라, 살아 있는 사람들의 하나님이시다. 모든 사람은 하나님과의 관계 속에서 살고 있다." 39 이 말씀을 듣고서, 율법학자 가운데 몇 사람이 말하였다. "선생님, 옳은 말씀입니다."

『새한글』 38 그러니까 하나님은 죽은 사람들의 하나님이 아니라 살아 있는 사람들의 하나님이시오. 하나님께는 모두가 살아 있으니 말이오!" 39 율법학자들 가운데 몇 명이 대답했다. "선생님, 잘 대답하셨습니다."

(다) 마태복음 22:28-29, 사두개파 사람들

『개역개정』 28 그런즉 그들이 다 그를 취하였으니 부활 때에 일곱 중의 누구의 아내가 되리이까 29 예수께서 대답하여 이르시되 너희가 성경도, 하나님의 능력도 알지 못하는 고로 오해하였도다

『새번역』 28 그러니 부활 때에 그 여자는 누구의 아내가 되겠습니까? 일곱이 모두 그 여자를 아내로 맞아들였으니 말입니다." 29 예수께서 그들에게 대답하셨다. "너희는 성경도 모르고, 하나님의 능력도 모르기 때문에, 잘못 생각하고 있다.

『새한글』 28 그러면 부활 때에 그는 일곱 명 가운데 누구의 아내가 되겠습니까? 일곱 명이 다 그 여자를 아내로 맞아들였으니 말입니다." 29 예수님이 그들에게 대답하셨다. "당신들은 속아 헤매고 있는 거요. 성경도 하나님의 능력도 알지 못하기 때문에 말이오.

예수님과 바리새파 사람들(가), 율법학자들(나), 사두개파 사람들(다)의 대화에서, 『개역개정』과 『새번역』은 '해라 ⇄ 하십시오'인 반면에, 『새한글』에서는 예수님은 '하오체'를 종교 지도자들은 '하십시오체'를 사용하였다.

4.1.5. 예수님과 대제사장 및 빌라도의 화계

(1) 예수님과 대제사장

유대아최고의회(공회)에서 하나님을 모독하는 예수님을 심문하는 대제사장의 입장에서는 '해라체'가 당연할 것이고, 하나님의 아들이신 예수님 입장에서도 대제사장에게 동일한 화계인 '해라체'로 응수하는 것은 원천 본문의 기능에 의한 것이다. 이에 『개역개정』은 '해라 ⇄ 해라'의 화계를 사용하였다. 반면에 『새번역』과 『새한글』은 유대아최고의회(공회) 의장인 제사장의 위치와 거짓 증언으로 예수를 몰고 가는 대제사장의 발화를 '하십시오체'보다는 '하오체'로 하였다. 이에 메시아 구원자로 오신 하나님의 아들인 예수 그리스도 역시 이에 상응하는 '하오체'를 사용하거나[38] 당시 상황과 청중을 고려하여 경어체인 '하십시오체'로 응대할 수 있을 것이다.

마태복음 26:63-64

『개역개정』 63 예수께서 침묵하시거늘 대제사장이 이르되 내가 너로 살아 계신 하나님께 맹세하게 하노니 네가 하나님의 아들 그리스도인지 우리에게 말하라 64 예수께서 이르시되 네가 말하였느니라 그러나 내가 너희에게 이르노니 이 후에 인자가 권능의 우편에 앉아 있는 것과 하늘 구름을 타고 오는 것을 너희가 보리라 하시니

『새번역』 63 그러나 예수께서는 잠자코 계셨다. 그래서 대제사장이 예수께 말하였다. "내가 살아 계신 하나님을 걸고 그대에게 명령하니, 우리에게 말해 주시오. 그대가 하나님의 아들 그리스도요?" 64 예수께서 그에게 말씀하셨다. "당신이 말하였소. 그러나 내가 당신들에게 다시 말하오. 이제로부터 당신들은, 인자가 권능의 보좌 오른쪽에 앉아 있는 것과, 하늘 구름을 타고 오는 것을, 보게 될 것이오."

『새한글』 63 예수님은 아무 말씀도 하지 않으셨다. 그래서 대제사장이 예수님께 말했다. "살아 계신 하나님 앞에서 굳게 다짐하고 말해 보시오. 바로

38) 조지윤은 당시 대제사장의 발화는 유대교의 경건한 완곡어법을 사용함으로써 거만과 자기의를 드러내고 긴장감을 전달하기에 좋은 '하오체' 사용이 좋다고 했다. 아울러 예수님도 공적인 법적 상황을 강조하는 동시에 미래의 심판자로서 자신이 메시아이고 하나님의 아들이라는 것을 단호하게 선포하는 발화가 되어야 하며, 대제사장과의 문체와 조화를 이루기 위해서라도 '하오체' 사용이 적절하다고 했다. 조지윤, "산헤드린에서 진행된 예수의 재판(막 14:61하, 62하)", 「신약연구」 7:4 (2008), 633-642.

당신이 그리스도, 곧 하나님의 아들이란 말이오?" 64 대제사장에게 예수님이 말씀하신다. "당신이 스스로 말했소. 그러나 당신들에게 말합니다. 이제부터 당신들은 인자가 모든 것을 하실 수 있는 분의 오른쪽에 앉아 있는 것과 하늘의 구름을 타고 오는 것을 보게 될 것이오!"

(2) 예수님과 빌라도

빌라도는 당시 로마 황제의 권한을 부여받아 식민국인 이스라엘을 다스리던 총독이다. 그러나 빌라도는 대제사장을 비롯하여 당시 유대인 종교 지도자들이 예수님을 시기하여 '거짓 메시아'로 몰아 죽이려는 의도를 알고 있었기에 굳이 예수님에게 죄가 있다고 판결하는 데 고압적인 자세를 보일 필요가 없다.

(가) 마태복음 27:11 // 마가복음 15:2 // 누가복음 23:3

『개역개정』 예수께서 총독 앞에 섰으매 총독이 물어 이르되 네가 유대인의 왕이냐 예수께서 대답하시되 네 말이 옳도다 하시고

『새번역』 예수께서 총독 앞에 서시니, 총독이 예수께 물었다. "당신이 유대인의 왕이오?" 그러나 예수께서는 "당신이 그렇게 말하고 있소" 하고 말씀하셨다.

『새한글』 사람들이 예수님을 총독 앞에 세웠다. 그러자 총독이 예수님께 캐물었다. "바로 당신이 유대아 사람들의 임금이란 말이오?" 예수님이 말씀하셨다. "바로 당신이 그렇게 말하고 있소!"

(나) 요한복음 19:10-11

『개역개정』 10 빌라도가 이르되 내게 말하지 아니하느냐 내가 너를 놓을 권한도 있고 십자가에 못 박을 권한도 있는 줄 알지 못하느냐 11 예수께서 대답하시되 위에서 주지 아니하셨더라면 나를 해할 권한이 없었으리니 그러므로 나를 네게 넘겨 준 자의 죄는 더 크다 하시니라

『새번역』 10 그래서 빌라도가 예수께 말하였다. "나에게 말을 하지 않을 작정이오? 나에게는 당신을 놓아 줄 권한도 있고, 십자가에 처형할 권한도 있다는 것을 모르시오?" 11 예수께서 대답하셨다. "위에서 주지 않으셨더라면, 당신에게는 나를 어찌할

	아무런 권한도 없을 것이오. 그러므로 나를 당신에게 넘겨준 사람의 죄는 더 크다 할 것이오." 10 그러자 빌라도가 예수님께 말한다. "나에게 말하지 않는 것이오? 나에게는 당신을 풀어 줄 권한도 있고 당신을 십자가에 매달 권한도 있다는 것을 알지 못하시오?" 11 예수님이 그에게 대답하셨다. "나를 거스를 권한이 총독에게는 전혀 없소. 위로부터 총독에게 주어지지 않으면 말이오. 이 때문에 나를 총독에게 넘겨준 사람의 죄가 더 크다오."
『새한글』	

위의 예문은 법정에서 예수님과 빌라도와의 대화이다. (가)의 경우 공관복음서 모두 동일한 대화 장면으로 화계도 동일하다. 다만 『개역개정』은 '해라 ⇄ 해라'인 반면, 『새번역』, 『새한글』은 '하오 ⇄ 하오'를 사용하였다. 그리고 (나)의 요한복음에서도 화계는 (가)와 동일하다. 빌라도는 로마 총독으로 그 권위가 있는 사람이지만 피고인 예수님이 죄가 없음을 알고 있고, 예수님이 병자를 고치고 귀신을 내어 쫓는 등 기적을 베푸는 능력에 대해 이미 들은 바가 있기에 평범한 사람이 아닌 예수님에게 반말이나 낮춤말인 하게체를 사용해서는 안 될 것이다. 그렇다고 법정인 점을 감안하여 독자들을 고려해서 '하십시오체'를 사용하는 것도 예수를 모욕하고 정죄하는 수 많은 사람들 앞에서 체면이 서지 않을 것이며, 대제사장과 종교 지도자들, 그리고 군중의 눈치를 보는 입장에서 답답할 정도로 아무 대답이 없는 예수님에 대해 어느 정도 조소와 비아냥거리면서도 어느 정도의 격식있는 심문의 발화가 필요하므로 '하오체'의 화계를 사용했다. 예수님 역시 군중에 끌려가는 총독의 모습이 마음에 들지는 않지만, 당시 총독의 위상과 재판관의 예우를 고려해야 하므로 '하오체'가 좋을 것이다.

4.2. 예수님 외의 발화 유형과 화계

예수님이 아닌 다른 사람들의 발화 유형과 화계가 있다. 『개역개정』은 주로 '해라체'를, 『새번역』은 주로 '하오체'를, 그리고 『새한글』은 주로 '해요체'와 복합 화계를 사용했다. 이를 표로 보이면 <표 8>과 같다.

<표 8> 예수님이 아닌 다른 사람들의 화계

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
천사 → 요셉	하라	해라	해요

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
천사 ⇄ 마리아	하라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 + 하십시오 ⇄ 하십시오
천사 → 여자들	해라(하라)	해라, 하오[39]	해요
엘리사벳 → 마리아	해라	하십시오	해요
헤롯 → 점성가들	하라	하오	하오
세례자 요한 → 백성	하라	해라	하십시오
세례자 요한 ⇄ 제사장, 레위인들	해라 ⇄ 해라	하오 ⇄ 하오	하십시오 ⇄ 하십시오
세례자 요한 → 바리새파, 사두개파 사람들	해라	해라	하십시오[40]
세례자 요한 ⇄ 제자들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 + 하십시오 ⇄ 하십시오
세례자 요한 → 헤롯	해라	하십시오	하오
안드레 → 형 베드로	해라	하오	해
나다나엘 ⇄ 필립	해라 ⇄ 하라	하오 ⇄ 하오	해 ⇄ 해
베드로 ⇄ 제자들	해라 ⇄ 해라	하오 ⇄ 하오	하게 ⇄ 하게
베드로 ⇄ 여자종	해라 ⇄ 해라	해라; 하오[41] ⇄ 해요	해요 ⇄ 해요
베드로 ⇄ 곁의 사람들	해라 ⇄ 해라	하오 ⇄ 하오	하십시오 ⇄ 해요 + 하십시오[42]
토마스 ⇄ 제자들	해라 ⇄ 하라	하오 ⇄ 하오	하게 + 해 ⇄ 하게
제자들 → 시각장애인	해라	하오	해요
제자들 ⇄ 나귀 주인	해라 ⇄ 해라	하십시오 ⇄ 해요	하십시오 ⇄ 해요[43]
예수님의 어머니 → 시중꾼들	해라	해요	해요
잔치 책임자 → 신랑	해라	하오	하십시오 + 해요

39) 그가 여자들에게 말하였다. "놀라지 마시오. 그대들은 십자가에 못박히신 나사렛 사람 예수를 찾고 있지만, 그는 살아나셨소. 그는 여기에 계시지 않소. 보시오, 그를 안장했던 곳이오.(막 16:6)

40) 회개하라고 촉구하는 장면에서는 '하오체'(마 3:7, 눅 3:7)를 사용했다.

41) 그러나 베드로는 그것을 부인하여 이렇게 말하였다. "여보시오, 나는 그를 모르오."(눅 22:57)

42) 73 조금 뒤에 거기 서 있던 사람들이 다가와서 베드로에게 말했다. "당신도 역시 그들과 한 통속인 것이 확실해요. 당신의 말투가 훤히 드러내 줍니다." 74 그때에 베드로가 저주하고 맹세하기 시작했다. "나는 그 사람을 알지 못합니다." 그러자 곧 닭이 울었다.(마 26:73-74)

43) 누가복음에서는 '하십시오체'를 사용하였다. … "어린 나귀를 왜 푸는 겁니까?"(눅 19:33)

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
마르다 → 마리아	해라	해라	해
헤롯 ⇄ 헤로디아의 딸	하라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	해요 ⇄ 해라 + 하게
헤로디아 ⇄ 딸	하라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 해요	해라 ⇄ 해요
생각 짧은 처녀 ⇄ 생각 깊은 처녀	해라 ⇄ 해라	하오 ⇄ 해라	해 ⇄ 해
신랑 ⇄ 처녀들	해라 ⇄ 하십시오	해라 ⇄ 하십시오	하십시오[44] ⇄ 해요
포도밭 주인 ⇄ 일꾼들	하라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오	해요 ⇄ 해요 + 하십시오
바리새파 사람들 → 제자들	해라	하오, 해요, 하십시오[45]	해요
바리새파 사람들 ⇄ 시각장애인	해라 ⇄ 해라	해라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오
바리새파 사람들 ⇄ 시각장애인 부모	해라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오	하십시오 ⇄ 하십시오
가룟 유다 → 마리아	해라	하게	해요
가룟 유다 → 무리	하라	하오	하십시오
가룟 유다 ⇄ 제사장, 원로들	해라 ⇄ 하라	하오 ⇄ 해요	하십시오 ⇄ 하오
대제사장 ⇄ 율법학자, 원로들	해라 ⇄ 해라	하오 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오
빌라도 ⇄ 대제사장, 무리들	해라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하오 + 하십시오	하오 ⇄ 하십시오
빌라도 ⇄ 유대아 사람들	해라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오
빌라도 ⇄ 무리	하라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하오	하오 ⇄ 하십시오
빌라도 ⇄ 대제사장, 바리새파 사람들	하라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하십시오
빌라도의 아내 → 빌라도	하십시오	해요	해요 + 하십시오
사람들 → 바르디매오	해라	하오	해요
대제사장 → 무리	해라	하오	하오 + 하십시오[46]

44) 11 … ‘주님, 주님, 저희에게 열어 주세요!’ 12 그러나 신랑이 대답했습니다. ‘아멘 그대들에게 말합니다. 나는 그대들을 알지 못합니다.’(마 25:11-12)

45) … “어찌하여 당신네 선생은 세리와 죄인과 어울려서 음식을 드시오?”(마 9:11)
… “어찌하여 당신들은 세리들과 죄인들과 어울려서 먹고 마시는 거요?”(눅 5:30)
… “저 사람은 세리들과 죄인들과 어울려서 음식을 먹습니까?”(막 2:16)

46) … “이 사람이 하나님을 모독했소. 아직도 증인들이 더 필요합니까? 보시오, 하나님 모

	『개역개정』	『새번역』	『새한글』
빌라도 ⇄ 무리	해라 ⇄ 하십시오	하오 ⇄ 하오	하오 ⇄ 하십시오
사람들 → 사람들	해라	하오	해요
마리아 → 베드로, 요한	해라	하십시오	하십시오
대제사장 → 경비병들	하라	해라	해라

(1) 세례자 요한 및 제자들과 관련된 화계

세례자 요한의 경우 『개역개정』과 『새번역』에서 제자들이나 사람들, 그리고 종교 지도자들에게 '해라체'를 사용하였다. 다만 『새번역』에서 제사장에게 '하오체'를, 헤롯왕에게는 '하십시오체'를 사용하였다. 반면에 『새한글』은 '해요체'와 '하십시오체'를 사용했는데 헤롯왕에게는 '하오체'를 사용했다. 이는 이복동생 빌립의 아내 헤로디아를 빼앗아 가로챈 행동을 '옳지 않다'고 꾸짖은 발화이기 때문이다.[47]

예수님 제자들과 관련된 대화로 우선 제자들끼리의 화계는 '해라체(『개역개정』) – 하오체(『새번역』) – 해체(『새한글』)'로 『새한글』은 격식체를 벗어나 친밀감을 주는 '해체'를 사용하였다. 다만 베드로와 제자들은 아래 (가)처럼 '하게체'를, 토마스와 제자들은 (나)처럼 '하게체 + 해체 + 하게체'를 사용했다.

(가) 요한복음 21:3 그들에게 시몬 베드로가 말한다. "나는 물고기 잡으러 가네!" 그들이 베드로에게 말한다. "우리도 자네와 함께 가겠네." …

(나) 요한복음 20:25 그래서 그에게 다른 제자들이 말했다. "우리가 주님을 보았네!" 그러자 토마스가 그들에게 말했다. "내가 그분의 두 손에서 못 박힌 자국을 보고 내 손가락을 그 못 박힌 자국에 넣어 보아야겠네. 내 손을 그의 옆구리에 넣어 보아야겠어. 그렇지 않으면 절대로 믿지 않을 걸세."

(2) 종교 지도자들 및 빌라도의 화계

대제사장과 빌라도 총독의 발화는 주로 '해라체'(『개역개정』) – '하오체'(『새번역』) – '하오체'(『새한글』)로 『새한글』에서도 격식체인 '하오체'를 사용했다. 이는 앞에서도 기술했지만 대제사장과 종교 지도자들, 그리

독하는 말을 지금 여러분이 들었소."(마 26:65)

47) 그런데 갈릴래아의 통치자(분봉 왕)인 헤롯을 두고는 그의 형제의 아내 헤로디아와 관련된 문제를 들추어 꾸짖었다. 헤롯이 저지른 나쁜 짓도 모두 들추어 꾸짖었다.(눅 3:19)

고 군중의 눈치를 봐야 하면서도 자신이 총독으로 수 많은 사람들 앞에서 체면을 세워야 하기 때문일 것이다. 바리새파 사람들은 예수님 제자들에게 '해라체(『개역개정』) – 하오체(『새번역』)'를 사용한 반면, 『새한글』은 '해요체'를 사용했다. 반면에 시각장애인에게는 '하오체'를 시각장애인 부모에게는 '하십시오체'를 사용하였다.

요한복음 9:34
그들이 그에게 대답했다. "당신은 말이오, 온통 죄 가운데 태어났소. 그런 주제에 당신이 말이오, 우리를 가르치는 것이오?" 그러고는 그들이 그를 밖으로 내쫓았다.

요한복음 9:19
그러고는 그들에게 물어보았다. "이 사람이 당신들 아들 맞습니까? 시각장애인으로 태어났다고 당신들이 말하고 있는 그 아들 말입니다. 그런데 이제는 어떻게 그가 볼 수 있습니까?"

(3) 기타

천사의 경우 요셉, 마리아, 사람들과의 대화에서 동일하게 '하라체'(『개역개정』) – '해라체'(『새번역』) – '해요체'(『새한글』)를 사용하였다. 이외에 대부분 대화의 화계는 격식체의 '해라체'(『개역개정』)와 '하오체'(『새번역』)가 주를 이룬다. 반면에 『새한글』에서는 '해요체'를 사용하였다. '하오체'는 예사 높임으로 젊은 세대들은 거의 사용하지 않기 때문에 '해요체'를 주된 화계로 하였다. 또한 대화는 구어(입말)체적 담화이므로 적절하게 '하십시오체'와 '해요체'를 섞어서 쓰는 복합 화계의 특징을 보여 준다.

마태복음 20:4, 7, 12
4 주인이 그 사람들에게도 말했어요. '여러분도 역시 포도밭으로 가세요. 그러면 여러분에게 품삯을 정당하게 쳐줄게요.'
7 그들이 주인에게 말합니다. '우리를 써 주는 사람이 아무도 없어서요.' 주인이 그들에게 말합니다. '여러분도 역시 포도밭으로 가세요.'
12 그들이 말했습니다. '맨 마지막에 온 이 사람들은 한 시간만 일했습니다. 그런데 그들을 우리하고 똑같이 만드셨습니다. …
마태복음 27:19
빌라도가 재판 자리에 앉아 있을 때 그의 아내가 빌라도한테 사람을 보내어 말하게 했다. "저 사람에게 아무 짓도 하지 마세요! 그는 의인입니다. 그 사람 때문에 오늘 꿈에서 무척 고생했어요."

5. 결론

본고는 사복음서를 중심으로 담화론적 특성을 고찰하기 위해『새한글』을 기존 번역본인『개역개정』및『새번역』과 비교·대조하여 담화적 맥락에서 나타나는 주요 특성을 밝히는 데 목적이 있다.『새한글』은 다음 세대를 위해 발간하였으며 가급적 원문에 충실한 번역이 되도록 번역했기에 예수님의 사역을 다룬 사복음서를 꼼꼼히 분석하여 담화론적 주요 특성을 고찰했다.

첫째, 화자와 청자, 장면의 요소를 반영한 담화 단위에서의 소제목의 특성을 밝혔다.『새한글』은 기존 번역본인『개역개정』과『새번역』에 비해 구체적인 설명으로 이루어져 가독성을 높이고, 문장 형식으로 나타나 서사적 담화를 빠르게 이해하도록 돕는다. 또한 소제목을 더 세분해 담화 장면의 이해와 담화 분석 능력을 높인다.

둘째, 호칭의 담화론적 특성에서『개역개정』은 전통적으로 고정된 호칭을 사용하여 담화 맥락 변화에 소극적이었다. 그리고『새번역』은 일부 담화 장면을 수용하기는 했지만 여전히 전통적인 권위성을 드러내고 있다. 반면에『새한글』은 인물의 호칭 유형에 따라 신앙 상태를 알 수 있도록 원문의 의도를 반영한 호칭을 사용하였다. 예수님이 사용한 다양한 호칭을 들 수 있는데 그것은 일반적인 지칭을 넘어 소외되고 고립된 존재에서 사회 구성원의 일원으로서의 선포이며 하나님 안에 사랑의 공동체임을 선언한 것으로 담화 맥락에 적절한 호칭이라 할 수 있다.

셋째,『새한글』은 담화의 결속 장치를 통해 담화의 명료성을 향상시켰다. 따라서 긴 문장보다는 짧은 문장으로 다음 세대에 익숙하도록 번역하였을 뿐만 아니라 발화 맥락 의미를 쉽게 전달하기 위해 긴 문장이나 담화를 분절하여 지시어나 접속어 등 담화 표지를 적절히 사용하였다. 또한 담화의 정보 구조의 재배치로 새 정보와 강조 정보를 담화 전면에 두는 형식으로 어순 도치나 독립어를 사용하였다. 그리고 과거 사건을 현재 시제로 서술함으로써 담화 효과를 극대화하는 표현 방식으로 중요한 사건을 현재화하여 청자를 이야기 속으로 끌어들이는 담화 전략을 펼쳤다.

넷째, 높임법의 담화 전략으로 다양한 화계를 사용하였다.『개역개정』,『새번역』은 화자와 청자의 관계를 나이와 사회적 지위에 따른 고정적 틀에 따라 획일적인 화계를 설정하였다. 다만『개역개정』이 '하라체'나 예스러운 '해라체' 및 '하소서체'와 같은 전통적인 문체인 반면에『새번역』은 옛말투의 문체 형식은 아니지만 역시 획일적인 틀에서 크게 벗어나지 못했다. 반면에『새한글』은 격식체의 틀에서 벗어나 친근감을 주는 비격식체를 두루 사용하는 복

합 화계를 사용하였다. 화자와 청자의 사회적 관계인 나이나 지위를 기본으로 하되, 대화의 장면과 상황, 화자의 심리적 태도 등 담화적 맥락을 고려한 구어체 화계로 젊은이들이 사용하는 실제 언어 감각을 반영하였다.

<주제어>(Keywords)
담화론, 발화 유형, 호칭, 결속 장치, 담화 화계.
Discourse theory, Utterance types, Name title, Cohesive Devices, Scale of politeness.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 13일)

<참고문헌>(References)

『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.
『새한글성경』, 서울: 대한성서공회, 2024.
민현식, "『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 「성경원문연구」 51 (2022), 353-384.
박덕유,『문장론의 이해』, 서울: 한국문화사, 2002.
박덕유,『이해하기 쉬운 문법교육론』, 서울: 역락, 2017.
박덕유 "한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰",「성경원문연구」 34 (2014), 83-109.
박동현, 민현식, 이두희,『『새한글성경』 간추린 번역 해설집』, 서울: 대한성서공회, 2025.
성기철,『한국어 대우법과 한국어교육』, 서울: 글누림, 2007.
이두희, "『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 – 신약을 중심으로 –",「성경원문연구」 51 (2022), 224-251.
조지윤, "산헤드린에서 진행된 예수의 재판(막 14:61하, 62하)",「신약연구」 7:4 (2008), 619-648.

<Abstract>

A Study on the Characteristics of Discourse Theory in the New Korean Translation: Focusing on the Four Gospels

Deok-yu Park
(Inha University)

The purpose of this study is to examine the characteristics of discourse theory, focusing on the Four Gospels. It compares and contrasts the New Korean Translation (2024) with existing versions, the New Korean Revised Version (1998) and the Revised New Korean Standard Version (2004), to elucidate key characteristics appearing in the discourse context. Since the New Korean Translation was published for the next generation and aims to be a translation faithful to the original text, this study carefully analyzed the Four Gospels, which deal with Jesus' ministry, to examine major characteristics of discourse theory.

First, the study revealed the characteristics of subtitles in discourse units that reflect elements of the speaker, listener, and scene. Compared to the existing NKRV and RNKSV, NKT consists of specific explanations to increase readability and appears in sentence forms to facilitate a quick understanding of the narrative discourse. Furthermore, it subdivides subtitles to enhance the understanding of discourse scenes and discourse analysis abilities.

Second, regarding the characteristics of discourse theory in name titles, NKRV was passive in adapting to changes in discourse context by using traditionally fixed name titles. While RNKSV accepted some discourse scenes, it still revealed traditional authority. In contrast, NKT used name titles reflecting the intention of the original text so that the character's faith status could be identified according to the type of name title. Additionally, various name titles used by Jesus can be cited. These go beyond general references; they are a proclamation of becoming a member of society from being a marginalized and isolated existence, and a declaration of a community of love within God, which are appropriate name titles for the discourse context.

Third, NKT improved the clarity of discourse through cohesive devices.

Accordingly, it used short sentences rather than long ones to be familiar to the next generation. It also properly utilized discourse markers, such as demonstratives and conjunctions, by segmenting long sentences or discourses to easily convey the meaning of the utterance context. Moreover, by rearranging the information structure of the discourse, it placed new information and emphasized information at the front of the discourse using word order inversion or independent words. It also employed a discourse strategy of describing past events in the present tense to maximize discourse effects, thereby making important events present and drawing the listener into the story.

Fourth, the setting of the scale of politeness as a discourse strategy of honorifics is appropriate. NKRV and RNKSV established a uniform scale of politeness based on a fixed framework according to age and social status between the speaker and the listener. While the NKRV used traditional styles such as Hara-che, the archaic Haera-che, or Hasoseo-che, and the RNKSV did not use archaic styles, it still did not deviate significantly from the uniform framework. On the other hand, NKT used a complex scale of politeness that utilizes informal styles giving a sense of friendliness, breaking away from the framework of formal styles. While based on the social relationship of age and status between the speaker and listener, it reflected the actual linguistic sense used by young people through a spoken-style scale of politeness that considers the discourse context, such as the scene and situation of conversation and the speaker's psychological attitude.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 390-425
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.390
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

The Structuring Role of *Wayhi* in the Book of Joshua

Gyusang Jin*

1. Introduction

This paper examines the function of *Wayhi* clauses as a structuring principle in the book of Joshua. While previous studies have examined the discourse role of *Wayhi*, its contribution to the macro-structure of the book was not fully clarified.[1] Using a text-linguistic framework, this study identifies a macro-structural outline of Joshua and evaluates it in dialogue with existing scholarly proposals.

Section 1 presents an overview of the paper. Section 2 reviews scholarly views on the function of *Wayhi* as a structuring principle. Section 3 introduces E. Talstra's framework for analyzing interclausal relationships. Section 4 elaborates on how the macro-structure of Joshua is discovered. Section 5 compares this proposed structure with those suggested by other scholars. Section 6 summarizes the characteristics of the syntactic-hierarchical structure of Joshua and the discourse function of *Wayhi* clauses in the book.

* Ph.D. in Old Testament Theology at the Vrije Universiteit Amsterdam. Assistant Professor in Old Testament Theology at Daeshin University. jin.gyusang.numbers.80@gmail.com.

1) Because of space limitations, this paper does not examine the place and function of *Wayhi* clauses at lower textual levels in Joshua.

2. *Wayhi* as Structuring Principle

Scholars recognized *Wayhi* as a macro-syntactic marker in Hebrew narrative. Gesenius noted that it introduces independent narratives, marks new sections, and connects to prior material.[2] W. Richter and R. Bartelmus observed that the *Wayhi* with a time phrase structures sentence sequences.[3] G. Vanoni noted that the combination of *Wayhi* and a time phrase, followed by a *Wayyiqtol* clause, signals narrative progression.[4] W. Gross analyzed *Wayhi* arrangements (e.g., *Wayhi* + X + Predicate + WXQt, *Wayhi* + time phrase + WXQt, *Wayhi* + time phrase + ZQtX) as marking textual divisions.[5] W. Schneider treated *Wayhi* + time phrase as an introductory formula placed before the main clause, serving as macro-syntactic signals that indicate the beginning, transition, climax, or ending of a textual unit.[6] A. Niccacci argued that both the protasis initiated by *Wayhi* and its corresponding apodosis link to the preceding narrative.[7] C. H. J. van der Merwe examined *Wayhi* in 1 Samuel,[8] categorizing its types by the following clause type and explaining their functions. He explained that the combination (*Wayhi* + nominal clause) introduces a new episode, links major Tanach units, or concludes a scene, while the combination (*Wayhi* + time phrase) signals continuity between settings or scenes, with the time phrase specifying or updating the subsequent scene's reference time. While all these scholars recognize *Wayhi*'s structuring role, earlier studies were limited. Richter and Bartelmus examined

---

2) W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, E. Kautzsch, ed., A. E. Cowley, trans., 2nd English ed. (Oxford: Clarendon Press, 1910), §111f.

3) W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik*, 2., verbesserte Auflage (St. Ottilien: EOS Verlag, 1980); R. Bartelmus, *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen „Allerweltswortes": Zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems*, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 17 (St. Ottilien: EOS Verlag, 1982), 86-89.

4) G. J. Vanoni, "Ist die Fügung hyy+ Circumstant der Zeit im Althebräischen ein Satz?," *Biblische Notizen* 17 (1982), 73-86.

5) W. Groß, *Die Pendenskonstruktion im biblischen Hebräisch: Studie zum althebräischen Satz I zur Seite Hebräisch*, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 27 (St. Ottilien: EOS Verlag, 1987), 1-229.

6) W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch* (München: Claudius Verlag, 2001).

7) A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, W. G. E. Watson, trans., JSOTS 86 (Sheffield: JSOT Press, 1990).

8) C. H. J. van der Merwe, "The Elusive Biblical Hebrew Term ויהי: A Perspective in Terms of Its Syntax, Semantics, and Pragmatics in 1 Samuel", *Hebrew Studies* 40 (1999), 83-114.

only a few examples, so their definitions of *Wayhi*'s function remain preliminary. Vanoni analyzed a restricted set of combinations of *Wayhi* and its following clauses, providing insightful but not conclusive definitions. Schneider and Niccacci did not account for book-level macro-structure, or specify the textual levels at which *Wayhi* operates. Van der Merwe studied the function of *Wayhi* at the book level but not within a text-hierarchy, considering only the relationship between a *Wayhi* clause and its immediately following clause. Had he examined these clauses within the broader text-hierarchy, his definitions could have been sharpened, and the categorization of *Wayhi* types made more systematic based on clause combinations.

Building on these insights, the present study introduces the macro-structure of Joshua, explaining how *Wayhi* clauses demarcate divisions at various textual levels and which types of *Wayhi* clauses serve specific functions in the book.

3. Methodology

3.1. The Text Linguistics of Eep Talstra

H. Weinrich observed the linguistic systems of modern languages and derived their text grammar.[9] Following this approach, Schneider applied it to Hebrew texts.[10] Talstra then made a comprehensive linguistic inventory of the Hebrew Bible, examining clause-level parameters from lower to higher levels, including verbal stem, verbal tense, person, number, gender, word form, phrase function, clause type, clause order, narrative domain, and direct speech domain.[11] Based on these observations, Talstra evaluated clause relationships within individual chapters in order to identify the text hierarchy of the Hebrew Bible. The present study applies the same principle to the book of Joshua, with the aim of discovering its macro-level textual hierarchy. Whereas Talstra and his students,

9) H. Weinrich, "Die Textpartiur als heuristische Methode", W. Dressler, ed., *Textlinguistik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978).

10) W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch*.

11) E. Talstra, "Clause Types and Textual Structure An experiment in narrative syntax", E. Talstra, ed., *Narrative and Comment: Contributions to Discourse Grammar and Biblical Hebrew: Presented to W. Schneider* (Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis, 1995), 166-180.

as well as other scholars working within the text-syntactic framework — such as Niccacci — have generally applied this approach to textual units the size of a chapter or smaller narrative segments, the present study extends the method to an entire biblical book. It contends that the text-syntactic approach, previously employed primarily at the level of chapters and narratives, can also be fruitfully applied to larger textual units, including complete biblical books.

3.2. Terminology

3.2.1. Mother Clause and Daughter Clause

If a following clause shows connectivity with a preceding clause, the following clause is called a daughter clause, and the preceding clause is a mother clause.

3.2.2. Relationship between Clauses

If a daughter clause exhibits both separability and connectivity with its mother clause, their relationship is hierarchical. If they are identical, their relationship is parallel.

3.2.3. The Best Mother Clause Candidate

If a daughter clause has multiple mother clause candidates, the one with the highest connectivity is considered the best mother clause.

3.2.4. Antecedent Information

Antecedent information may appear in the protasis of a conditional or circumstantial construction. A protasis can be introduced by a *Wayhi* clause and elaborated by subordinate clauses, such as infinitive constructs, xQtX clauses, nominal clauses, or defective clauses, that describe a condition or a circumstance. In contrast, the apodosis conveys the main assertion within the conditional or circumstantial frame.

3.2.5. Main Narrative Line

The subsequent clauses following a protasis-apodosis combination develop the main narrative line under the given antecedent information.

3.2.6. Connectivity between Clauses

(1) If two adjacent clauses share the same or similar clause type, a similar phrase arrangement, grammatical features such as person, number, and gender, lexemes from the same verbal stem, and the same discourse participants, these features indicate connectivity between clauses.

(2) Connectivity can be assessed across clauses and higher-level units, including protasis-apodosis combinations and the subsequent main narrative lines. When a following textual unit, consisting of protasis-apodosis combination and its subsequent main narrative line, introduced by a daughter clause, shares discourse participants with a preceding textual unit, consisting of a protasis-apodosis combination and its subsequent main narrative line, introduced by a mother clause, the two units exhibit discourse connectivity, supporting the embedding of the daughter clause and its textual unit under the mother clause leading the preceding textual unit.

(3) If a daughter clause introducing antecedent information has multiple candidate mother clauses, the preferred mother clause is the one whose antecedent information is presupposed by the daughter clause and within whose frame the daughter clause embeds additional antecedent information and develops its subsequent narrative line.

3.2.7. Abbreviations in a Text Hierarchy

CH	VS	CLTP	CLAN	Clause
01,	01	Way0	21925	[וַ <Cj>] [יְהִי <Pr>] [אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה <Ti>]

The table above displays a clause along with its linguistic parameters. The abbreviations CH, VS, CLTP, and CLAN denote chapter, verse, clause type, and clause atom number, respectively. In this instance, the clause type is Way0 (*Wayhi*), and the clause atom number is 21925, which serves as an identifier for locating the specific clause.[12] The abbreviations Cj, Pr, and Ti at the end of each phrase denote conjunction, predicate, and time, respectively.

12) When a Way0 clause with the verb הָיָה opens a textual unit, it is classified as *Wayhi* and may be followed by a temporal or circumstantial phrase. When a Way0 clause contains a verb other than הָיָה, it remains classified as Way0 rather than *Wayhi*.

3.3. Rules to Judge the Relationship between Clauses

3.3.1. Hierarchical relationship between clauses

01,01 Way0 21925 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>][יְהוָה עֶבֶד מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת <Ti>]
01,01 WayX 21926 [וַ <Cj>][יֹּאמֶר <Pr>][יְהוָה <Su>][אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה <Co>]
24,29 Way0 24355 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>][אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה <Ti>]
24,29 WayX 24356 [וַ <Cj>][יָּמָת <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן עֶבֶד יְהוָה <Su>][בֶּן־מְאָה וְעֶשֶׂר שָׁנִים <Pj>]

Clause 1:1 (21925) functions as the protasis, while 1:1 (21926) functions as the apodosis. Similarly, 24:29 (24355) serves as the protasis, and 24:29 (24356) as the apodosis. Both protasis-apodosis combinations share the same clause sequence (*Wayhi* - WayX). The protasis clauses in 1:1 (21925) and 24:29 (24355) have identical phrase order (Conjunction-Predicate-Time phrase). The apodosis exhibits slight differences in phrase order: clause 1:1 (21926) follows Conjunction – Predicate – Subject – Complement, while clause 24:29 (24356) follows Conjunction – Predicate – Subject – Predicative adjunct. Both share initial phrases (Conjunction – Predicate – Subject), but differ in the final element, complement versus predicative adjunct. Both combinations share the same participants (יְהוָה) and (יְהוֹשֻׁעַ) and the lexemes (יְהִי), (אַחֲרֵי), (עֶבֶד), (בִּן־נוּן), but differ in other participants: 1:1 includes (מוֹת מֹשֶׁה), (מְשָׁרֵת מֹשֶׁה), while 24:29 includes (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה), (בֶּן־מְאָה וְעֶשֶׂר שָׁנִים). The predicates also differ: 1:1 contains (יֹּאמֶר), whereas 24:29 contains (יָּמָת). Despite these differences, the combinations exhibit linguistic connectivity and structural parallelism. Thus, 24:29 is embedded under 1:1.

3.3.2. Paratactic Relationship between Clauses

Two clauses are considered parallel if they share the same clause type, phrase order, grammatical features(person, number, gender), and participants.

24,02 WayX 24223 [וַ <Cj>][יֹּאמֶר <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][אֶל־כָּל־הָעָם <Co>]
24,27 WayX 24348 [וַ <Cj>][יֹּאמֶר <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][אֶל־כָּל־הָעָם <Co>]

As seen above, clauses 24:2 (24223) and 24:27 (24348) have the same clause type (WayX), phrase order (Conjunction – Predicate – Explicit Subject – Complement), the third-person singular masculine agreement, and participants

(יְהוֹשֻׁעַ) and (כָּל־הָעָם). Therefore, the two clauses are parallel.

3.3.3. The Best Mother Clause Candidate

The clause order in a protasis-apodosis combination initiated by a daughter clause is expected to be similar to that in a protasis-apodosis combination initiated by a mother clause. If a daughter clause has multiple mother clause candidates, it is embedded under the clause candidate with which it exhibits the highest linguistic similarity.

01,01	Way0	21925	[וַ <Cj>][יְהִי <Pr>][אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה <Ti>]
01,01	WayX	21926	[וַ <Cj>][יֹּאמֶר יְהוָה <Su>][אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה <Co>]
23,01	Way0	24142	[וַ <Cj>][יְהִי <Pr>][מִיָּמִים רַבִּים <Ti>]
23,01	xQtX	24143	[אֲשֶׁר <Cj>][הֵנִיחַ <Pr>][יְהוָה <Su>][לְיִשְׂרָאֵל <Co>][מִכָּל־אֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב <Co>]
23,01	WXQt	24144	[וְ <Cj>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][זָקֵן <Pr>]
24,29	Way0	24355	[וַ <Cj>][יְהִי <Pr>][אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה <Ti>]
24,29	WayX	24356	[וַ <Cj>][יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן עֶבֶד יְהוָה <Su>][יָמָת <Pr>][בֶּן־מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים <Pj>]

Clauses 24:29 (24355, 24356) has two potential mother clauses: clauses 1:1 (21925-21926) and 23:1 (24142-24144). Of these, 1:1 is the stronger candidate due to greater linguistic similarity with 24:29.

First, clauses 24:29 and 23:1 share the same protasis-apodosis combination, with identical protasis phrase order (Conjunction – Predicate – Time phrase), participants (יְהוָה), (יְהוֹשֻׁעַ), and lexeme (יְהִי), indicating linguistic connection. However, they differ in separability: the protasis in 23:1 (24142) is followed by a subordinate clause (24143), whereas the protasis in 24:29 (24355) is not. Clause order also differs: 24:29 follows (*Wayhi*-WayX), whereas 23:1 follows (*Wayhi*-xQtX-WXQt). The apodosis in 24:29 (24356) has the phrase order (Conjunction – Predicate – Subject – Predicative adjunct), contrasting with 23:1 (24144) (Conjunction – Subject – Predicate). Additionally, 24:29 contains participants and lexemes: (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה), (בֶּן־מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים), and (יָמָת), whereas 23:1 contains (יָמִים רַבִּים), (יִשְׂרָאֵל), (כָּל־אֹיְבֵיהֶם), (סָבִיב), (הֵנִיחַ), and (זָקֵן). These differences indicate that the two combinations are separable.

Second, 24:29 shares the same protasis-apodosis combination and clause order (*Wayhi*-WayX) as 1:1. Their protases also align in phrase order (Conjunction – Predicate – Time phrase), participants (יְהוָה), (יְהוֹשֻׁעַ), (בִּן־נוּן), and lexemes (יְהִי), (אַחֲרֵי), indicating linguistic connection. Differences in separability exist: The

apodosis in 24:29 (24356) follows the phrase order (Conjunction – Predicate – Subject – Predicative adjunct), whereas 1:1 (21926) follows (Conjunction – Predicate – Subject – Complement). They also have distinct participants and lexemes. 24:29 contains (הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה), (בֶּן־מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים), and (יָמָת), whereas 1:1 contains (מֹשֶׁה), (מוֹת), (מְשָׁרֵת), and (יֹאמֶר). Consequently, 24:29 aligns more closely with 1:1 than 23:1, making 1:1 the most plausible mother clause.

4. Macro-Structure

4.1. Major Division 3: *Embedding 24:29 under 1:1*

This section outlines the linguistic similarity and separability supporting the embedding of 24:29 under 1:1. At the macro-discourse level, the table below presents the macro-level textual hierarchy of Joshua. The time phrase (אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה) in 1:1 (21925) separates Joshua from the Pentateuch and signals a major beginning. The time phrase (מִיָּמִים רַבִּים) in 23:1 (24142) marks the passage of considerable time and introduces a new major division. The time phrase (אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) in 24:29 (24355) refers back to 1:1-24:28 and signals the book's conclusion. Accordingly, the combinations of *Wayhi* with a time phrase in 1:1, 23:1, and 24:29 function as major division markers.

```
01,01 Way0  21925  [אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה <Ti>][וַיְהִי <Pr>][וַ <Cj>]
01,01 WayX  21926        [אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה <Su>][יְהוָה <Pr>][לֵאמֹר <Cj>][וַ <Co>]
01,10 WayX  21970          [אֶת־שֹׁטְרֵי הָעָם <Ob>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][יְצַו <Pr>][וַ <Cj>]
01,12 WxQX  21981            [לֵרֹאובֵנִי וְלַגָּדִי וְלַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה <Co>][וְ <Cj>][אָמַר <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>]
01,16 Way0  21998             [אֶת־יְהוֹשֻׁעַ <Ob>][יַּעֲנוּ <Pr>][וַ <Cj>]
02,01 WayX  22018           [מִן־הַשִּׁטִּים <Co>][שְׁנַיִם־אֲנָשִׁים <Ob>][וַ <Cj>][יְהוֹשֻׁעַ־בִּן־נוּן <Su>][יִשְׁלַח <Pr>]
03,01 WayX  22145             [בַּבֹּקֶר <Ti>][וַ <Cj>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][יַּשְׁכֵּם <Pr>]
23,01 Way0  24142    [מִיָּמִים רַבִּים <Ti>][וַיְהִי <Pr>][וַ <Cj>]
23,01 xQtX  24143      [מִכָּל־אֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב <Co>][לְיִשְׂרָאֵל <Co>][יְהוָה <Su>][הֵנִיחַ <Pr>][אֲשֶׁר <Cj>]
23,01 WXQt  24144      [וְ <Cj>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][זָקֵן <Pr>]
23,01 ZQt0  24145        [בָּא <Pr>][בַּיָּמִים <Co>]
23,02 WayX  24146      [לְכָל־יִשְׂרָאֵל לְזִקְנָיו וּלְרָאשָׁיו וּלְשֹׁפְטָיו וּלְשֹׁטְרָיו <Co>][וַ <Cj>][יִּקְרָא <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>]
24,29 Way0  24355  [אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה <Ti>][וַיְהִי <Pr>][וַ <Cj>]
24,29 WayX  24356    [בֶּן־מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים <Pj>][יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן עֶבֶד יְהוָה <Su>][יָמָת <Pr>][וַ <Cj>]
24,30 Way0  24357      [בִּגְבוּל נַחֲלָתוֹ בְּתִמְנַת־סֶרַח <Ob>][אֹתוֹ <Pr>][יִקְבְּרוּ <Cj>][וַ <Co>]
24,33 WXQt  24368      [אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן <Su>][מֵת <Pr>][וְ <Cj>]
24,33 Way0  24369      [בְּגִבְעַת פִּינְחָס בְּנוֹ <Ob>][אֹתוֹ <Pr>][יִקְבְּרוּ <Cj>][וַ <Co>]
24,33 xQt0  24370        [בְּהַר אֶפְרַיִם <Co>][לוֹ <Co>][נִתַּן <Pr>][אֲשֶׁר <Re>]
```

Unit 1:1-22:34 forms the first major division, narrating Israel's entry into the land west of the Jordan, including conquest and land allotment after Moses' death. The extended narrative emphasizes YHWH's presence with Israel and repeated triumphs. Unit 23:1-24:28 constitutes the second major division, focusing on Joshua's farewell speeches and covenant renewal after many days. Even though this division is relatively shorter than the first, it foregrounds Joshua's speech and stresses the transmission of faithfulness to YHWH to the next generation. Unit 24:29-33 forms the third major division, recounting the deaths and burials of Joshua and Eleazar. The closing scene affirms the responsible fulfillment of politial leader and religious leadership, while it raises a question of whether the next leadership was firmly established; however, the narrative does not confirm this and casts a shadow of anticipation over the next generation.

Based on linguistic connectivity and separability, 24:29 is best embedded under 1:1 due to strong linguistic and structural similarity. Both passages employ a *Wayhi* protasis-apoddosis construction with identical clause order (*Wayhi*-WayX), similar protasis phrase order (Conjunction – Predicate – Time), similar apodosis initial phrase order (Conjunction – Predicate – Subject), and shared participants and lexemes (יְהוֹשֻׁעַ), (בִּן־נוּן), (יְהִי), (אַחֲרֵי), indicating textual connectivity. Additionally, the narrative lines following 1:1 and 24:29 share participants: (יְהוֹשֻׁעַ) appears as a suffix in (אֹתוֹ) and (נַחֲלָתוֹ) in 24:30 (24357), and as an explicit subject (יְהוֹשֻׁעַ) and verbal inflections (יָצוֹ), (אָמַר), (יִשְׁלַח), and (יַשְׁכֵּם) in 1:10, 12, 16, 2:1, and 3:1. The people (הָעָם) occur in 1:10 (21970) and in the plural verbal inflections of (יִקְבְּרוּ) in 24:30 (24357) and 24:33 (24369).

Despite these similarities, the two passages also demonstrate separability. At the clause-internal level, the apodosis in 1:1 (21926) contains a complement but no predicative adjunct, whereas the apodosis in 24:29 (24356) contains a predicative adjunct but no complement. The narrative line following 1:1 also introduces distinct participants: (שֹׁטְרֵי הָעָם) in 1:10 (21970); (רֹאשֵׁי), (גָּדִי), and (חֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה) in 1:12 (21981), with the inflection of (יַעֲנוּ) in 1:16 (21998); (שְׁנֵים־אֲנָשִׁים) and (הַשִּׁטִּים) in 2:1 (22018), and (בֹּקֶר) in 3:1 (22145). By contrast, the narrative line following 24:29 introduces (גְּבוּל נַחֲלָתוֹ בִּתִמְנַת־סֶרַח) in 24:30 (24357); (הַר אֶפְרָיִם) in 24:33 (24370); and (אֶלְעָזָר) as explicit subject and in the inflecitons of (מֵת) and (נִתַּן) in 24:33 (24368, 24370), as well as in the suffixes of (אֹתוֹ) and (בְּנוֹ) in 24:33 (24369, 24370). In addition, (פִּינְחָס) occurs as an explicit

name and in the suffix of (לוֹ) in 24:33 (24369, 24370). Despite these differences, the strong linguistic and structural similarities and shared participants between 1:1 and 24:29 support the embedding of 24:29 under 1:1.

4.2. Major Division 2: *Embedding 23:1 under 1:1*

This section examines the linguistic similarity and separability supporting the embedding of 23:1 under 1:1. On the basis of linguistic similarity, 23:1 is embedded under 1:1 and opens the second major division. 1:1 (21925) and 23:1 (24142) share the same clause type (*Wayhi*) and phrase order (Conjunction – Predicate – Time). Their protasis-apodosis combinations in 1:1 (21925, 21926) and 23:1 (24142-24145) also share participants. (יְהוָה) occurs as an explicit subject and in verbal inflections (הֵנִיחַ) in 23:1 (24143) and (יֹאמֶר) in 1:1 (21925-21926), and (יְהוֹשֻׁעַ) occurs as an explicit subject and in verbal inflections (זָקֵן), (בָּא) in both passages.

The main narrative lines following 1:1 and 23:1 also share participants. (יְהוֹשֻׁעַ) occurs as an explicit subject and in verbal inflections (יִקְרָא), (יְצַו), (אָמַר), (יִשְׁלַח), and (יַשְׁכֵּם). In addition, (כָּל־יִשְׂרָאֵל), (שִׁפְטָיו), and (שֹׁטְרֵי הָעָם) occur as explicit participant expressions in 23:2 and 1:10, 12, 16, 2:1, and 3:1. These observations indicate strong linguistic similarity between the first and second major divisions.

By contrast, the two divitions also exhibit separability. The protasis in 23:1 (24142) is followed by a subordinate clause (24143) specifying (יָמִים רַבִּים), indicating a long period after YHWH had settled Israel from surrounding enemies, whereas the protasis in 1:1 (21925) lacks such expansion. Moreover, the narrative following the apodosis in 23:1 introduces participants such as (זְקֵנָיו), (רָאשָׁיו), and (שִׁפְטָיו), which differ from those following the apodosis in 1:1, namely (רְאוּבֵנִי), (גָּדִי), (חֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה), (שְׁנֵים־אֲנָשִׁים), (הַשִּׁטִּים), and (בֹּקֶר). These observations demonstrate both linguistic similarity and separability, accordingly, 23:1 is embedded under 1:1.

Following YHWH's command to Joshua in the apodosis of 1:1 (21926), the subsequent narrative traces the systematic transmission of this command through successive levels of authority – from Joshua to the officials of the people, to the tribes of Reuben, Gad, and the half tribe of Manasseh, and finally to the two spies. In this way, the narrative portrays YHWH's army as obedient to Him and

to His commands.

By contrast, after describing the settled situation in 23:1 (24144, 24145), Joshua summons all Israel – their elders, leaders, judges, and officials – and renews the covenant with YHWH. The former passage prepares His people to wage war in Canaan, whereas the latter prepares them to maintain loyalty to YHWH.

4.3. Major Division 1

Composition

The first major division comprises four parts: the prologue (1:1-3:13), Body 1 (3:14-11:23), Body 2 (12:1-6), and Body 3 (12:7-22:34). The prologue describes Israel's preparation to cross the Jordan and begin the conquest of the western land. Body 1 narrates Israel's wars against the western kings, Body 2 recalls the eastern kings defeated east of the Jordan, and Body 3 summarizes the western kings conquered in the land west of the Jordan.

```
01,01 Way0   21925  [ וַ <Cj>][יְהִי <Pr>][מֵאַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה <Ti>]
01,01 WayX   21926    [ וַ <Cj>][יֹּאמֶר <Pr>][יְהוָה <Su>][אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה <Co>]
01,10 WayX   21970     [ וַ <Cj>][יְצַו <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][אֶת־שֹׁטְרֵי הָעָם <Ob>]
02,01 WayX   22018     [ וַ <Cj>][יְהוֹשֻׁעַ־בִּן־נוּן <Su>][מִן־הַשִּׁטִּים <Co>][שְׁנַיִם־אֲנָשִׁים <Ob>]
03,01 WayX   22145     [ וַ <Cj>][יַּשְׁכֵּם <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][בַּבֹּקֶר <Ti>]
03,01 Way0   22146      [ וַ <Cj>][יִּסְעוּ <Pr>][מִהַשִּׁטִּים <Co>]
03,01 WayX   22147      [ וַ <Cj>][יָּבֹאוּ <Pr>][עַד־הַיַּרְדֵּן <Co>][הוּא וְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל <Su>]
03,14 Way0   22200  [ וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
03,14 InfC   22201    [מַאֲהָלֵיהֶם <Su>][הָעָם <Pr>][בְּנָסְעָ <Co>]
03,14 InfC   22202     [אֶת־הַיַּרְדֵּן <Pr>][לַעֲבֹר <Ob>]
03,14 NmCl   22203     [וְ<Cj>][הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן הַבְּרִית <Su>] [לִפְנֵי הָעָם <PC>]
03,15 InfC   22204     [ וּ <Cj>][נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן <Su>][כְּבוֹאָ <Pr>][עַד־הַיַּרְדֵּן <Co>]
03,15 WXQt   22205      [ וְ <Cj>][נִבְקְעוּ הַמָּיִם <Pr>][נִשְׁבָּלוֹ <Su>] [רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן <Co>]
03,15 WXQt   22206      [ וְ <Cj>][הַיַּרְדֵּן <Su>][מָלֵא <Pr>] [עַל־כָּל־גְּדוֹתָיו <Aj>][כֹּל יְמֵי קְצִיר <Ob>]
03,16 WayX   22207     [ וַ <Cj>][יַּעַמְדוּ <Pr>][הַמַּיִם <Su>]
03,16 WXQt   22215      [ וְ <Cj>][הָעָם <Su>][עָבְרוּ <Pr>][נֶגֶד יְרִיחוֹ <Lo>]
03,17 WayX   22216     [ וַ <Cj>][יַּעַמְדוּ <Pr>][הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן בְּרִית־יְהוָה <Su>][בָּחָרָבָה בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן <Co>][הָכֵן <Mo>]
12,01 NmCl   23228  [ וְ <Cj>][אֵלֶּה <Su>][מַלְכֵי הָאָרֶץ <PC>]
12,01 xQtX   23229     [אֲשֶׁר <Re>][הִכּוּ <Pr>][בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל <Su>]
12,01 Way0   23230   [ וַ <Cj>][יִּירְשׁוּ <Pr><Ob>][אֶת־אַרְצָם <Ob>][מִנַּחַל אַרְנֹן עַד־הַר חֶרְמוֹן וְכָל־הָעֲרָבָה מִזְרָחָה <Lo>]
12,07 NmCl   23242  [ וְ <Cj>][אֵלֶּה <Su>][מַלְכֵי הָאָרֶץ <PC>]
12,07 xQtX   23243     [אֲשֶׁר <Re>][הִכָּה <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל <Su>][בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָּה מִבַּעַל גָּד בְּבִקְעַת הַלְּבָנוֹן וְעַד־הָהָר הֶחָלָק <Lo>]
12,07 WayX   23245   [ וַ <Cj>][וַיִּתְּנָה <PO>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל <Co>][יְרֻשָּׁה <Ob>][כְּמַחְלְקֹתָם <Aj>]
12,08 Ellp   23246     [הֶהָתִי הָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי הַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי ם <Lo>][בָּהָר וּבַשְּׁפֵלָה וּבָעֲרָבָה וּבָאֲשֵׁדוֹת וּבַמִּדְבָּר וּבַנֶּגֶב <Ob>]
```

4.3.1. Prologue (1:1-3:13)

Composition

1:1 (21925-21926) constitutes a protasis-apodosis combination, providing the antecedent for subsequent clauses. The *Wayyiqtol-X* clauses in 1:10, 2:1, and 3:1 (21970, 22018, 22145-22147) develop the main narrative sequence subordinated to 1:1 (21926).

Hierarchical Relationship between Clauses in the Introduction

The *Wayhi* in 1:1 (21925) opens Joshua, providing antecedent information and narrating that events occurred after the death of Moses, YHWH's servant. The *Wayyiqtol-X* in 1:1 (21926) introduces participants, (יְהוָה), (יְהוֹשֻׁעַ), (נוּן), and (מֹשֶׁה מְשָׁרֵת), and opens a paragraph subordinate to 1:1 (21925). (יְהוָה) and (מֹשֶׁה) in 1:1 (21926) refer back to those in 1:1 (21925), functioning as apodosis to narrate that YHWH spoke to Joshua son of Nun, Moses' servant. This construction establishes YHWH as supreme commander and Joshua as His servant. The *Wayyiqtol-X* in 1:10 (21970) introduces (יְהוֹשֻׁעַ) and (שֹׁטְרֵי הָעָם) opening a paragraph under 1:1 (21926) and narrating Joshua's command to the judges, transmitting YHWH's command. (יְהוֹשֻׁעַ) occurs as an explicit name and the inflection of (יְצַו), referring back to (יְהוֹשֻׁעַ) in 1:1(21926).

The *Wayyiqtol-X* in 2:1 (22018) introduces a new participant set, (יְהוֹשֻׁעַ), (הַשִּׁטִּים), and (שְׁנַיִם־אֲנָשִׁים), and opens a paragraph subordinate to 1:10 (21970). It narrates that Joshua sent two men from Shittim, indicating he dispatched only two faithful spies to explore the western land of Canaan. This action contrasts with Moses' earlier mission, in which twelve spies were sent east, yielding two faithful and ten unfaithful spies, suggesting that Joshua acted with greater discernment. (יְהוֹשֻׁעַ) occurs as an explicit name, and the inflection of (יִשְׁלַח), referring back to (יְהוֹשֻׁעַ) and to the inflection of (יְצַו) in 1:10 (21970).

The *Wayyiqtol-X* in 3:1 (22145) introduces the participant set (יְהוֹשֻׁעַ) and (בֹּקֶר) and opens a paragraph subordinate to 2:1 (22018). It narrates that Joshua rose early to lead Israel's army in preparation for crossing the Jordan. Both (יְהוֹשֻׁעַ) and the inflecition of (יַשְׁכֵּם) in 3:1 (22145) refer back to (יְהוֹשֻׁעַ) and the inflection of (יִשְׁלַח) in 2:1(22018), maintaining participant continuity across the narrative.

The *Wayyiqtol-0* in 3:1 (22146) continues the narration under 3:1 (22145), recounting their departure from Shittim. The *Wayyiqtol-X* in 3:1 (22147)

introduces a new participant set, (הוּא וְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) and (הַיַּרְדֵּן), and opens a paragraph subordinate to 3:1 (22145), narrating that Joshua and all Israel came to the Jordan. The pronoun (הוּא) in 3:1 (22147) refers back to (יְהוֹשֻׁעַ) and the inflection of (יַּשְׁכֵּם) in 3:1 (22145).

This clause completes the introductory scene, in which Joshua brings Israel to the Jordan before the military campaign against the western kings. The scene depicts Joshua's army as obedient to YHWH's command, with divine instruction transmitted through successive leadership levels, and the army fully prepared to confront the western kings.

4.3.2. Body 1 (3:14-22:34)

Overall Composition

The first body is divided into five sub-divisions (3:14-4:24, 5:1-8:35, 9:1-27, 10:1-43, and 11:1-23). Each begins with a *Wayhi* clause and is structured around a protasis-apodosis combination, followed by a main narrative line. Within this hierarchy, 3:14-4:24 initiates Body 1-1, 5:1-8:35 develops an embedded Body 1-2, 9:1-27 develops an embedded Body 1-3, 10:1-43 extends as Body 1-4, and 11:1-23 completes the sequence as Body 1-5.

01,01 Way0 21925 [אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה <Pr>][וַ <Cj>][יְהִי <Pr>] <Ti>]
01,01 WayX 21926 [אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה][יְהוָה <Su>][יֹּאמֶר <Pr>][וַ <Cj>] <Co>]
01,10 WayX 21970 [אֶת־שֹׁטְרֵי הָעָם <Ob>][יְצַוֵּ <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][וַ <Cj>]
02,01 WayX 22018 [מִן־הַשִּׁטִּים <Co>][יְהוֹשֻׁעַ־בִּן־נוּן <Su>][יִּשְׁלַח <Pr>][וַ <Cj>] [שְׁנַיִם־אֲנָשִׁים <Ob>]
03,01 WayX 22145 [בַּבֹּקֶר <Ti>][יַּשְׁכֵּם <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][וַ <Cj>]
03,01 Way0 22146 [מִן־הַשִּׁטִּים <Co>][יִּסְעוּ <Pr>][וַ <Cj>]
03,01 WayX 22147 [הוּא וְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל <Su>][עַד־הַיַּרְדֵּן <Co>][יָּבֹאוּ <Pr>][וַ <Cj>]
03,14 Way0 22200 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
03,14 InfC 22201 [בִּנְסֹעַ <Pr>][הָעָם <Su>][מֵאָהֳלֵיהֶם <Co>]
03,14 InfC 22202 [לַעֲבֹר <Pr>][אֶת־הַיַּרְדֵּן <Ob>]
03,14 NmCl 22203 [לִפְנֵי הָעָם <PC>][וְ <Cj>][הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן הַבְּרִית <Su>]
03,15 InfC 22204 [וְ <Cj>][נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן <Su>][כְּבוֹא <Pr>][עַד־הַיַּרְדֵּן <Co>]
03,15 WXQt 22205 [וְ <Cj>][נִטְבְּלוּ <Pr>] [רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן][בִּקְצֵה הַמָּיִם <Co>]
03,15 WXQt 22206 [וְ <Cj>][הַיַּרְדֵּן <Su>][מָלֵא <Pr>][עַל־כָּל־גְּדוֹתָיו <Aj>] [כֹּל יְמֵי קָצִיר <Ob>]
03,16 WayX 22207 [וַ <Cj>][יַּעַמְדוּ <Pr>][הַמַּיִם <Su>]
03,16 WXQt 22215 [וְ <Cj>][הָעָם <Su>][עָבְרוּ <Pr>][נֶגֶד יְרִיחוֹ <Lo>]
03,17 WayX 22216 [וַ <Cj>][הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן בְּרִית־יְהוָה <Su>][יַּעַמְדוּ <Pr>][בֶּחָרָבָה בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן <Co>][הָכֵן <Mo>]

Connectivity and Hierarchical Relationship between the Introduction and Body 1

This section examines the linguistic similarity and separability supporting the embedding of 3:14 under 1:1. 3:14 opens the first body under 1:1 (21925). The *Wayhi* in 3:14 (22200) governs six subordinate clauses, collectively functioning

as protasis, while 3:16-17 serve as apodosis. The *Wayhi* in 3:14 (22200) introduces antecedent information. The infinitive construct in 3:14 (22201) is subordinate to the *Wayhi*, specifying when the people departed from their tents, and the following infinitive construct in 3:14 (22202) further elaborates this circumstance.

The inflection of (עֲבֹר) refers back to (הָעָם) and to the inflection of (נְסַע), specifying that the people were crossing the Jordan. The nominal clause in 3:14 (22203), describing the priests bearing the ark of the covenant in front of the people, is subordinate to 3:14 (22202), with (הָעָם) referring back to (עֲבֹר). The infinitive construct in 3:15 (22204) further specifies that the ark-bearers were reaching the Jordan and is subordinate to the infinitive construct in 3:14 (22201).

Clauses 3:14 (22201) and 3:15 (22204) share the same clause type (infinitive construct) and similar phrase order (Predicate – Subject – Complement). 3:14 describes the people's departure, while 3:15 describes the ark-bearers' approach to the Jordan. The three WXQt clauses in 3:15-16 (22205, 22206, 22215) consecutively elaborate the sequence: the priests' feet touching the water's edge, the Jordan overflowing during harvest, and the people crossing opposite Jericho. The two clauses in 3:15 (22204-22205) share identical phrase functions (Conjunction, Predicate, Subject, Complement), although their phrase order shifts from (Predicate – Subject) in 3:15 (22204) to (Subject – Predicate) in 3:15 (22205).

Both clauses share the participant (נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן), which occurs both as explicit expression and the verbal inflections of (נִטְבְּלוּ) and (בוֹא). 3:15 (22206) is embedded under 3:15 (22205), describing the Jordan filling its banks during harvest. Both share the clause type (WXQt) and the participant (הַיַּרְדֵּן), occurring in the verbal inflection of (מָלֵא) and as the explicit nominal reference (הַמַּיִם).

The WayX clause in 3:16 (22207) initiates the apodosis under the *Wayhi* in 3:14 (22200), based on similar clause types (WayX, Way0), initial phrase order (Conjunction – Preicate – Subject), and shared participants. It describes the water stopping. The participant (הַמַּיִם) occurs both as an explicit subject and in the inflection of (יַּעַמְדוּ), referring back to (הַמַּיִם), (הַיַּרְדֵּן), and the inflection of (מָלֵא) in 3:15 (22205-22206), all embedded under 3:14 (22200).

3:16 (22215) is embedded under 3:16 (22207) based on shared phrase functions (Conjunction, Subject, Predicate), despite differing clause types (WXQt vs. WayX), and participants. Whereas 3:16 (22215) involves (הָעָם) and (יְרִיחוֹ), 3:16 (22207) involves (הַמַּיִם) and the inflection of (יַּעַמְדוּ). 3:16 (22215) provides

background information, specifying that the people crossed opposite Jericho. Positioned between the WayX clauses of 3:16 (22207) and 3:17 (22216), it functions as an intervening background element within the apodosis complex.

The WayX clause in 3:17 (22216) further develops the apodosis under 3:16 (22207) based on the same clause type (WayX), similar initial phrase order (Conjunction – Predicate – Subject), the same predicate (יַּעַמְדוּ), and the same participant (הַיַּרְדֵּן), which refers back to (הַמַּיִם) and the inflection of (יַּעַמְדוּ), indicating connectivity. By contrast, distinct participants, (הַכֹּהֲנִים) and (חָרָבָה), occur only in 3:17 (22216).

Overall, the protasis-apodosis combination in 3:14-17 emphasizes that the ark led the people across the Jordan, with the priests preceding them, presenting a model of divinely guided leadership. Based on linguistic connectivity and separability, 3:14-4:24 can be understood as embedded under 1:1-3:13.[13)]

The following sections describe the relationships among the protases of the five divisions of Body 1. For clarity, the hierarchy below focuses exclusively on their hierarchical organization.

(1) Body 1-1 (3:14-4:24)

Composition

Section 4.1.2. described the composition and linguistic system of Body 1-1. The present section examines part of the protasis in 3:14 to show how it provides antecedent information for the next Body 1-2 (5:1-8:35).

Connectivity and Hierarchical Relationship between 1:1-3:13 and 3:14-4:24

Clauses 3:14-4:24 open Body 1-1 under the antecedent information introduced in 1:1 (21925). While 1:1-3:13 describe YHWH's command to Joshua to cross the Jordan and its transmission to participants at lower hierarchical levels, 3:14-4:24 narrates the execution of that command.

The following section examines the linguistic system of Body 1-2 in relation

13) V. P. Hamilton, *Handbook on the Historical Books: Joshua, Judges, Ruth, Samuel, Kings, Chronicles, Ezra-Nehemiah, Esther* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 16-27. Hamilton views 1:1-5:15 as a single unit, defining its theme as "Preparation for Entry into Canaan." However, viewing 3:14-4:24 as embedded under 1:1 sharpens YHWH as the primary agent of a second exodus at the Jordan, parallel to the exodus from Egypt. In this reading, the ark leads the crossing, and the priests act in response to YHWH's command. By contrast, Hamilton's division foregrounds Israel's obedience, thereby obscuring the narrative's emphasis on YHWH's initiating role.

to Body 1-1. Similarly, the linguistic systems of the subsequent sub-divisions are discussed in relation to their preceding units.

```
01,01 Way0  21925 [ו <Cj>][יְהִי <Pr>][אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה <Pr>][<Ti>]
01,01 WayX  21926   [ו <Cj>][יֹּאמֶר <Pr>][יְהוָה <Su>][אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה <Co>]
01,10 WayX  21970    [ו <Cj>][וַיְצַו <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][אֶת־שֹׁטְרֵי הָעָם <Ob>]
03,14 Way0  22200 [ו <Cj>][יְהִי <Pr>]
03,14 InfC  22201   [בְּנָסַע <Pr>][הָעָם <Su>][מֵאָהֳלֵיהֶם <Co>]
03,14 InfC  22202     [לַעֲבֹר <Pr>][אֶת־הַיַּרְדֵּן <Ob>]
03,14 NmCl  22203   [ו <Cj>][הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן הַבְּרִית <Su>][לִפְנֵי הָעָם <PC>]
05,01 Way0  22310 [ו <Cj>][יְהִי <Pr>]
05,01 InfC  22311   [כְּשָׁמְעַ <Pr>][כָּל־מַלְכֵי הָאֱמֹרִי <Su>]
05,01 NmCl  22312     [אֲשֶׁר <Re>][בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן <PC>][יָמָּה <Lo>]
05,01 Defc  22313   [וְכָל־מַלְכֵי הַכְּנַעֲנִי <cj>]
05,01 NmCl  22314     [אֲשֶׁר <Re>][עַל־הַיָּם <PC>]
05,01 xQtX  22315   [אֵת <Re>][הוֹבִישׁ <Pr>][יְהוָה <Su>][אֶת־מֵי הַיַּרְדֵּן <Ob>][מִפְּנֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל <Aj>]
09,01 Way0  22825   [ו <Cj>][יְהִי <Pr>]
09,01 InfC  22826   [כִּשְׁמֹעַ <Pr>][כָּל־הַמְּלָכִים <Su>]
09,01 NmCl  22827   [אֲשֶׁר <Re>][בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בָּהָר וּבַשְּׁפֵלָה וּבְכֹל חוֹף הַיָּם הַגָּדוֹל אֶל־מוּל הַלְּבָנוֹן <PC>]
09,01 Defc  22828   [הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי הַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי <sp>]
10,01 Way0  22942   [ו <Cj>][יְהִי <Pr>]
10,01 InfC  22943   [כִּשְׁמַע <Pr>][אֲדֹנִי־צֶדֶק מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַם <Su>]
10,01 xQtX  22944   [כִּי <Cj>][לָכַד <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][אֶת־הָעַי <Ob>]
10,01 Way0  22945    [ו <Cj>][יַּחֲרִימֶהָ <PO>]
10,01 xQt0  22946     [כַּאֲשֶׁר <Cj>][עָשָׂה <Pr>] [לִירִיחוֹ וּלְמַלְכָּהּ <Co>]
10,01 xQt0  22947    [כֵּן <Mo>][עָשָׂה <Pr>][לָעַי וּלְמַלְכָּהּ <Co>]
10,01 WxQX  22948   [וְ <Cj>][כִּי <Cj>][הִשְׁלִימוּ <Pr>][יֹּשְׁבֵי גִבְעוֹן <Su>][אֶת־יִשְׂרָאֵל <Co>]
10,01 Way0  22949   [ו <Cj>][יִּהְיוּ <Pr>][בְּקִרְבָּם <PC>]
11,01 Way0  23137   [ו <Cj>][יְהִי <Pr>]
11,01 InfC  23138   [כִּשְׁמֹעַ <Pr>][יָבִין מֶלֶךְ־חָצוֹר <Su>]
```

(2) Body 1-2 (5:1-8:35)

Composition

The text hierarchy below illustrates Body 1-2, showing the protasis-apodosis combination in 5:1 (22310-22317) and the subsequent main narrative line in 5:2-3 (22319, 22324).

Connectivity and Hierarchical Relationship between 3:14-4:24 and 5:1-8:35

This section describes the linguistic similarity and separability supporting 5:1 as embedded under 3:14. 5:1 opens Body 1-2 under the antecedent information in 3:14 (22200). 3:14-15 (22200-22206) describe the people carrying out YHWH's command to cross the Jordan, whereas 5:1 (22310-22315) describes the Amorite kings hearing of it and YHWH drying the Jordan, causing their hearts to melt.

Clauses 5:2-3 (22319, 22324) develop the main narrative line under 5:1, describing how YHWH commanding Joshua to circumcise the sons of Israel, and their obedience. This act expressed their loyalty to YHWH before waging war against the western kings. Thus, from Body 1-1 to Body 1-2, YHWH's kingship extends over both Israel and the Canaanite kings.

Both passages, clauses 3:14-15 (22200-22206) and 5:1-3 (22310-22324), share the same initial two-clause sequence (*Wayhi*-InfC) in 3:14 (22200-22201) and 5:1 (22310-22311). The clause type NmCl occurs in the protasis of both passages in 3:14 (22203) and 5:1 (22312, 22314), and Qatal verbs appear in 3:15 (22205-22206) and 5:1 (22315). The initial clauses share an almost identical phrase order (Conjunction – Predicate – Predicate – Subject). Participants also correspond: (בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל) occurs as an explicit expression in 5:1, 3 (22315, 22324), which refers back to (הָעָם) and the inflections of (נָסַע) and (עָבַר) in 3:14 (22201-22203), and (הַיַּרְדֵּן) in 5:1 (22312, 22315), refers to (הַיַּרְדֵּן) in 3:14 (22202, 22204, 22206). These observations substantiate the linguistic and narrative connectivity between the passages.

```
01,01 Way0  21925 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>][אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה <Ti>]
01,01 WayX  21926   [וַ <Cj>][יֹּאמֶר <Pr>][יְהוָה <Su>][אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה <Co>]
01,10 WayX  21970   [וַ <Cj>][יְצַו <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][אֶת־שֹׁטְרֵי הָעָם <Ob>]
03,14 Way0  22200 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
03,14 InfC  22201   [בְּנָסַע <Pr>][הָעָם <Su>][מֵאָהֳלֵיהֶם <Co>]
03,14 InfC  22202     [לַעֲבֹר <Pr>][אֶת־הַיַּרְדֵּן <Ob>]
03,14 NmCl  22203       [וְ <Cj>][הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן הַבְּרִית <Su>][לִפְנֵי הָעָם <PC>]
03,15 InfC  22204   [וְ <Cj>][כְּבוֹא <Pr>][נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן <Su>][עַד־הַיַּרְדֵּן <Co>]
03,15 WXQt  22205     [וְ <Cj>][נִטְבְּלוּ <Pr>][רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן <Su>][בִּקְצֵה הַמָּיִם <Co>]
03,15 WXQt  22206       [וְ <Cj>][הַיַּרְדֵּן <Su>][מָלֵא <Pr>] [עַל־כָּל־גְּדוֹתָיו <Aj>][כֹּל יְמֵי קְצִיר<Ob>]
05,01 Way0  22310 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
05,01 InfC  22311   [כִּשְׁמֹעַ <Pr>][כָּל־מַלְכֵי הָאֱמֹרִי <Su>]
05,01 NmCl  22312     [אֲשֶׁר <Re>][בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן <PC>][יָמָּה <Lo>]
05,01 Defc  22313     [וְכָל־מַלְכֵי הַכְּנַעֲנִי <cj>]
05,01 NmCl  22314     [אֲשֶׁר <Re>][עַל־הַיָּם <PC>]
05,01 xQtX  22315   [אֵת <Ob>][מִפְּנֵי בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל <Aj>][אֵת־מֵי הַיַּרְדֵּן <Su>][יְהוָה <Pr>][הוֹבִישׁ <Re>][אֲשֶׁר]
05,01 WayX  22317   [וַ <Cj>][יִמַּס <Pr>][לְבָבָם <Su>]
05,02 xQtX  22319 [אֶל־יְהוֹשֻׁעַ <Co>][אָמַר <Pr>][יְהוָה <Su>][בָּעֵת הַהִיא <Ti>]
05,03 Way0  22324   [וַ <Cj>][יָּמָל <Pr>][אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל <Ob>][הָעֳרָלוֹת <Co>][אֶל־גִּבְעַת]
```

In contrast, the passages also demonstrate separability. Although both share the initial two-clause sequence (*Wayhi*-InfC), the subsequent clause order in 3:14 (22202-22206) (InfC-NmCl-InfC-WXQt-WXQt) differs from that in 5:1

(22312-22315) (NmCl-Defc-NmCl-xQtX), and their phrase orders likewise vary. The passages also have distinct participants: (כָּל־מַלְכֵי הָאֱמֹרִי) and (כָּל־מַלְכֵי הַכְּנַעֲנִי) occur as an explicit expressions and in the inflection of (שָׁמַע), and (יְהוָה) occurs as an explicit expression and in the inflection of (הוֹבִישׁ) and the inflection of (אָמַר) in 5:1-2, and (עֵת הַהִיא), (יְהוֹשֻׁעַ), (גִּבְעַת הָעֲרָלוֹת), and the verbal lexeme (יָמָל) occur in 5:2-3; these participants are absent in 3:14-15. Conversely, 3:14-15 contains (הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן הַבְּרִית), (כָּל־גְּדוֹתָיו), and (כֹּל יְמֵי קְצִיר), and verbs (נָסַע), (עָבַר), (בּוֹא), (נִטְבְּלוּ), and (מָלֵא), which do not appear in 5:1. These differences provide clear evidence of separability.

(3) Body 1-3 (9:1-27)

Composition

The text hierarchy below illustrates the composition of Body 1-3, highlighting the protasis-apodosis combination in 9:1 (22825-22830) and the subsequent main narrative line in 9:3, 4, and 15 (22831-22833, 22887). Body 1-2 shows the kings' hearts melting, whereas the protasis-apodosis combination in Body 1-3 depicts all the western Canaanite kings assembling against Joshua and Israel, and its main narrative line recounts how the inhabitants of Gibeon sought a treaty with Joshua to join Israel.

Connectivity and Hierarchical Relationship between 5:1-8:35 and 9:1-27

This section examines the linguistic similarity and separability supporting 9:1 as embedded under 5:1. Connectivity is established at the higher discourse level. Both passages introduce antecedent information by means of a protasis–apodosis combination and frame the main narrative line. While 5:1 depicts the western kings' fear of YHWH drying the Jordan, 9:1-2 depicts central kings' hostile response to Israel's victories. This shared function — introducing the Canaanite kings' reaction to YHWH's actions — creates narrative continuity and supports embedding 9:1 under 5:1.

05,01 Way0 22310 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
05,01 InfC 22311 [כִּשְׁמֹעַ <Pr>][כָּל־מַלְכֵי הָאֱמֹרִי <Su>]
05,01 NmCl 22312 [בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן <PC>][הָמָּה <Lo>]
05,01 Defc 22313 [וְכָל־מַלְכֵי הַכְּנַעֲנִי <cj>]
05,01 NmCl 22314 [אֲשֶׁר <Re>][עַל־הַיָּם <PC>]
05,01 xQtX 22315 [אֵת אֲשֶׁר <Re>][הוֹבִישׁ <Pr>][יְהוָה <Su>][יַרְדֵּן אֶת־מֵי <Ob>][מִפְּנֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל<Aj>]

05,01 WayX 22317 [וַ <Cj>][יִּמַּס <Pr>][לְבָבָם <Su>]
05,02 xQtX 22319 [אֶל־יְהוֹשֻׁעַ <Co>][יְהוָה <Su>][אָמַר <Pr>][בָּעֵת הַהִיא <Ti>]
05,03 Way0 22324 [וַ <Cj>][יָּמָל <Pr>][אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל <Ob>][הָעֲרָלוֹת אֶל־גִּבְעַת <Co>]
09,01 Way0 22825 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
09,01 InfC 22826 [כִּשְׁמֹעַ <Pr>][כָּל־הַמְּלָכִים <Su>]
09,01 NmCl 22827 [בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בָּהָר וּבַשְּׁפֵלָה וּבְכֹל חוֹף הַיָּם הַגָּדוֹל אֶל־מוּל הַלְּבָנוֹן <PC>][אֲשֶׁר <Re>]
09,01 Defc 22828 [הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי הַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי <sp>]
09,02 Way0 22829 [וַ <Cj>][יִּתְקַבְּצוּ <Pr>][יַחְדָּיו <Mo>]
09,02 InfC 22830 [לְהִלָּחֶם <Pr>][עִם־יְהוֹשֻׁעַ וְעִם־יִשְׂרָאֵל <Co>][פֶּה אֶחָד פ <Aj>]
09,03 WXQt 22831 [וְ <Cj>][יֹּשְׁבֵי גִבְעוֹן <Su>][שָׁמְעוּ <Pr>]
09,03 xQtX 22832 [אֵת אֲשֶׁר <Re>][עָשָׂה <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][לִירִיחוֹ וְלָעָי <Co>]
09,04 WayX 22833 [וַ <Cj>][יַּעֲשׂוּ <Pr>][גַּם־הֵמָּה <Su>][בְּעָרְמָה <Aj>]
09,14 WxQ0 22886 [וְ <Cj>][אֶת־פִּי יְהוָה <Ob>][לֹא <Ng>][שָׁאָלוּ <Pr>]
09,15 WayX 22887 [וַ <Cj>][יַּעַשׂ <Pr>][לָהֶם <Co>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][שָׁלוֹם <Ob>]

Clause 9:1 (22825) opens Body 1-3 under the antecedent information introduced in 5:1 (22310). The antecedent information in 5:1 describes the fearful response of the Amorite kings to YHWH drying the Jordan and enabling Israel to cross. In contrast, the antecedent information structured as protasis-apodosis combination in 9:1-2 depicts the adversarial response of the Hittites, Amorite, Canaanite, Perizzite, Hivite, and Jebusite kings from the hill country, lowlands, and coastal regions opposite Lebanon. Having heard of Joshua's and Israel's victories at Jericho and Ai, these kings gathered to fight against Israel.

Linguistically, the protases in 5:1 (22310-22315) and 9:1 (22825-22828) share the same initial four-clause sequence (*Wayhi* – InfC – NmCl – Defc) and identical initial five-phrase order (Conjunction – Predicate – Predicate – Subject – Relative Pronoun – Predicate Complement). The larger textual units (protasis-apodosis plus main narrative) in 9:1-15 (22825-22887) and in 5:1-3 (22310-22324) share key discourse participants: (יְהוָה) occurs as an explicit expression in 9:14 (22886), referring back to (יְהוָה) and the inflections of (הוֹבִישׁ) and (אָמַר) in 5:1-2 (22315, 22319). Likewise, (יְהוֹשֻׁעַ) occurs as an explicit expression and through the verbial inflections of (עָשָׂה), (יַּעַשׂ) in 9:2, 3, and 15 (22830, 22832, 22887), referring back to (יְהוֹשֻׁעַ) and the inflection of (יָּמָל) in 5:2-3 (22319, 22324). In addition, (יִשְׂרָאֵל) in 9:2 (22830) refers back to (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) in 5:3 (22324). Both passages also share the same lexical roots: (הַמְּלָכִים) and (שְׁמֹעַ) in 9:1 (22826) correspond to (כָּל־מַלְכֵי) and (שָׁמְעוּ) in 5:1 (22311), while (הָאֱמֹרִי) and (הַכְּנַעֲנִי) in 9:1 (22828) align with (הָאֱמֹרִי) and (הַכְּנַעֲנִי) in 5:1 (22311, 22313). These linguistic features substantiate the connectivity between the passages.

At the same time, the two passages also demonstrate separability. Several

participants and lexemes occur in 9:1-15 but do not appear in 5:1. The kings (הַחִתִּי), (הַפְּרִזִּי), (הַחִוִּי), and (הַיְבוּסִי) appear in 9:1 (22828), and their coalition is expressed through the verbal inflections of (יִתְקַבְּצוּ) and (הִלָּחֶם) in 9:2 (22829-22830), but none of these occur in 5:1. Regional designations such as (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן), (הָר), (שְׁפֵלָה), (חוֹף הַיָּם הַגָּדוֹל), and (מוּל הַלְּבָנוֹן) likewise appear in 9:1 but not in 5:1. Furthermore, (יֹשְׁבֵי גִבְעוֹן) occurs as an explicit subject, as the personal pronoun (הֵמָּה), in the verbial inflections of (שָׁמְעוּ) and (יַעֲשׂוּ), and in the suffix of (לָהֶם) in 9:3, 4, and 15 (22831, 22833, 22887), but does not occur in 5:1. Lexemes such as (יַחְדָּו), (פֶּה אֶחָד), (עָרְמָה), (פִּי יְהוָה), and (שָׁלוֹם) appear in 9:2, 4, 14, and 15 but are absent from 5:1. Conversely, participants such as (יָמָּה), (הַיָּם), (לְבָנָם), as well as lexemes including (יָמָּל), and (גִּבְעַת הָעֲרָלוֹת), occur in 5:1 (22312, 22314, 22317, 22324) but do not occur in 9:1-15. These linguistic features provide clear evidence for the separability of the two passages. Based on observed linguistic connectivity and separability, 9:1 can be understood as embedded under 5:1.

(4) Body 1-4 (10:1-43)

Composition

The text hierarchy below illustrates Body 1-4, where 10:1(22942-22949) serves as protasis and 10:2(22950) as apodosis, together establishing an embedded antecedent framework under 9:1. The subsequent verses, 10:3-10 (22954-22981), constitute the main narrative line governed by the protasis–apodosis combination.

```
09,01 Way0  22825 [ וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
09,01 InfC  22826     [כִּשְׁמֹעַ <Pr>][כָּל־הַמְּלָכִים <Su>]
09,01 NmCl  22827       [בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בָּהָר וּבַשְּׁפֵלָה וּבְכָל חוֹף הַיָּם הַגָּדוֹל אֶל־מוּל הַלְּבָנוֹן <Re>][אֲשֶׁר <PC>]
09,01 Defc  22828       [הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי הַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי <sp>]
09,02 Way0  22829     [וַ <Cj>][יִתְקַבְּצוּ <Pr>][יַחְדָּו <Mo>]
09,02 InfC  22830     [לְהִלָּחֶם <Pr>][עִם־יְהוֹשֻׁעַ וְעִם־יִשְׂרָאֵל <Co>][פֶּה אֶחָד פ <Aj>]
09,03 WXQt  22831   [וְ <Cj>][יֹשְׁבֵי גִבְעוֹן <Su>][שָׁמְעוּ <Pr>]
09,03 xQtX  22832     [לִירִיחוֹ וְלָעָי <Co>][יְהוֹשֻׁעַ <Pr>][עָשָׂה <Re>][אֵת אֲשֶׁר <Su>]
09,04 WayX  22833     [וַ <Cj>][יַעֲשׂוּ <Pr>][גַּם־הֵמָּה <Su>][בְּעָרְמָה <Aj>]
09,15 WayX  22887     [וַ <Cj>][יְהוֹשֻׁעַ <Pr>][לָהֶם <Co>][יַעֲשׂ <Su>][שָׁלוֹם <Ob>]
10,01 Way0  22942 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
10,01 InfC  22943     [כִּשְׁמֹעַ <Pr>][אֲדֹנִי־צֶדֶק מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַם <Su>]
10,01 xQtX  22944       [כִּי <Cj>][לָכַד <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][אֶת־הָעַי <Ob>]
10,01 Way0  22945         [וַ <Cj>][יַּחֲרִימָהּ <PO>]
10,01 xQt0  22946           [כַּאֲשֶׁר <Cj>][עָשָׂה <Pr>][לִירִיחוֹ <Co>]
10,01 xQt0  22947           [לָעַי וּלְמַלְכָּהּ][עָשָׂה <Pr>][כֵּן <Mo>]
10,01 WxQX  22948         [וְ <Cj>][כִּי <Cj>][הַשָּׁלִימוּ <Pr>][יֹשְׁבֵי גִבְעוֹן <Su>][אֶת־יִשְׂרָאֵל <Co>]
```

10,01 Way0 22949 [וַ <Cj>][יְהִיו <Pr>][בְקָרְבָּם <PC>]
10,02 Way0 22950 [כִּ <Cj>][יָרְאוּ <Pr>][מְאֹד <Mo>]
10,03 WayX 22954 [וַ <Cj>][יִשְׁלַח <Pr>][אֲדֹנִי־צֶדֶק מֶלֶךְ יְרוּשָׁלִַם <Su>][אֶל־הוֹהָם מֶלֶךְ חֶבְרוֹן וְאֶל־פִּרְאָם מֶלֶךְ יַרְמוּת וְאֶל־יָפִיעַ מֶלֶךְ לָכִישׁ וְאֶל־דְּבִיר מֶלֶךְ עֶגְלוֹן <Co>]
10,06 WayX 22964 [וַ <Cj>][יִשְׁלְחוּ <Pr>][אַנְשֵׁי גִבְעוֹן <Su>][אֶל־יְהוֹשֻׁעַ אֶל־הַמַּחֲנֶה הַגִּלְגָּלָה <Co>]
10,07 WayX 22971 [וַ <Cj>][יַּעַל <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][מִן־הַגִּלְגָּל הוּא וְכָל־עַם הַמִּלְחָמָה עִמּוֹ וְכֹל גִּבּוֹרֵי הֶחָיִל פ] <Co>]
10,10 Way0 22981 [וַ <Cj>][יַּכֵּם <PO>][עַד־עֲזֵקָה וְעַד־מַקֵּדָה <Lo>]

Connectivity and Hierarchical Relationship between 9:1-15 and 10:1-10

This section shows how linguistic similarity and separability between 9:1 and 10:1 support reading 10:1 as embedded under 9:1. 9:1 functions as a macro-level antecedent, while 10:1 introduces an embedded antecedent governing its subsequent narrative. Both passages frame the ensuing narrative through a protasis-apodosis structure, demonstrating their higher-level discourse connection.

Body 1-3 presents two contrasting responses among the central Canaanite kings: most formed a coalition against Joshua and Israel, whereas the Gibeonites broke from this alliance, made a treaty with Israel, and remained in the land. Body 1-4 by contrast, employs a protasis-apodosis structure to narrate how Adoni-Zedek's coalition attacked Gibeon, prompting Joshua to defend the city and defeat the coalition.

Second, 9:1-15 (22825-22887) and 10:1-10 (22942-22981) share identical clause-initial configurations, including the clause order (*Wayhi*-InfC) in 9:1 (22825-22826) and 10:1 (22942-22943), and the identical three-part initial phrase order (Conjunction – Predicate – Predicate – Subject).

Third, the two passages share participants: (אֲדֹנִי־צֶדֶק מֶלֶךְ יְרוּשָׁלִַם), (הוֹהָם), (פִּרְאָם), (יַרְמוּת), (יָפִיעַ), and (דְּבִיר) occur as an explicit names and the inflection of (יִירְאוּ), and the object suffix of (יַּכֵּם) in 10:2, 3, 10 (22950, 22954, 22981), referring back to part of (כָּל־הַמְּלָכִים) and the inflections of (יִתְקַבְּצוּ) and (הִלָּחֵם) in 9:1-2 (22826, 22829-22830). (יְהוֹשֻׁעַ) occurs as an explicit name, with the inflections of (לָכַד), (יַּחֲרִימָהּ), (עָשָׂה), (עָשָׂה), (יַּעַל), and (יַּכֵּם) in 10:1, 7, 10 (22944-22948, 22971, 22981), referring back to (יְהוֹשֻׁעַ), the inflections of (עָשָׂה), (יַּעַשׂ) in 9:2, 3, 15 (22830, 22832, 22887), and (יִשְׂרָאֵל) occurs as an explicit name and the suffix of (קִרְבָּם) in 10:1 (22948-22949), referring back to (יִשְׂרָאֵל) in 9:2 (22830). (יֹשְׁבֵי גִבְעוֹן) occurs as an explicit name and in the inflections of (הִשְׁלִימוּ), (יִהְיוּ), (יִשְׁלְחוּ) in 10:1 (22948-22949, 22964, 22981), referring back to (יֹשְׁבֵי גִבְעוֹן), (נַם־הֵמָּה) and the inflections of (שָׁמְעוּ) and (יַּעֲשׂוּ), and the suffix of (לָהֶם) in 9:3, 4, 15 (22831, 22833, 22887). Likewise, (יִרְיחוֹ), (מַלְכָּהּ), and (הָעִי), (מַלְכָּהּ), and the suffix of (יַּחֲרִימָהּ) in 10:1 (22944-22946), refer back to (יִרְיחוֹ), (עָי) in 9:3 (22832).

Fourth, the passages also exhibit distinct participants: (אֲדֹנִי־צֶדֶק מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַ֫ם) occurs as an explicit name, with the inflections of (שָׁמַע) and (יִשְׁלַח) in 10:1, 3 (22943, 22954), and (הַמַּחֲנֶה הַגִּלְגָּלָה), (עֲזֵקָה), (מַקֵּדָה), (כָּל־עַם הַמִּלְחָמָה), (כֹּל גִּבּוֹרֵי הֶחָיִל), and (הַגִּלְגָּל) occur exclusively in 10:7, 10 (22971, 22981). Conversely, (פֶּה אֶחָד) and (שָׁלוֹם) occur exclusively in 9:2, 15 (22830, 22887).

Together, these linguistic features demonstrate both connectivity and distinctiveness between 10:1-10 and 9:1-15, supporting the embedding of 10:1 under 9:1.

(5) Body 1-5 (11:1-23)

Composition

The text hierarchy below illustrates Body 1-5, where 11:1 (23137-23138) functions as the protasis and 11:1 (23139) as the apodosis, together introducing an embedded antecedent framework under 10:1. The subsequent verses, 11:10-23 (23172-23226), constitute the main narrative line governed by the protasis–apodosis combination.

Connectivity and Hierarchical Relationship between 10:1-10 and 11:1-23

This section explains how linguistic similarity and separability between 10:1 and 11:1 support reading 11:1 as embedded under 10:1. First, 10:1 functions as a higher-level antecedent, while 11:1 establishes a further embedded antecedent governing the subsequent narrative. Their relationship is evident at the discourse level, as both passages present antecedent material via a protasis–apodosis construction that frames the following narrative.

More specifically, Body 1-4 employs a protasis-apodosis construction to recount how the coalition led by Adoni-Zedek attacked the Gibeonites, prompting Joshua's forces to intervene, defeat the coalition. By contrast, Body 1-5 likewise uses a protasis-apodosis construction to narrate how Jabin of Hazor, after hearing of the defeat of the southern coalition, formed a northern alliance and attacked Joshua's army. Despite knowledge of the southern kings' failure, the northern coalition also confronted the army of YHWH and suffered defeat. This narrative progression reinforces the portrayal of YHWH's power over the entire land of Canaan.[14] This shared discourse function — introducing the response of the

14) S. L. Hall, *Conquering Character: The Characterization of Joshua in Joshua 1–11* (London:

Canaanite kings to YHWH's actions — establishes narrative continuity and supports reading 11:1 as embedded under the antecedent framework initiated in 10:1.

10,01 Way0 22942 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
10,01 InfC 22943 כִּשְׁמֹעַ <Pr>[אֲדֹנִי־צֶדֶק מֶלֶךְ יְרוּשָׁלִַם <Su>]
10,01 xQtX 22944 כִּ<Cj>[לָכַד<Pr>]אֶת־הָעַי<Ob>[וְהַחֲרִימָהּ<Su>]
10,01 Way0 22945 [וַ <Cj>][יַּחֲרֵימָהּ <PO>]
10,01 xQt0 22946 [כַּאֲשֶׁר <Cj>][עָשָׂה <Pr>]לִירִיחוֹ וּלְמַלְכָּהּ <Co>]
10,01 xQt0 22947 [כֵּן <Mo>][עָשָׂה <Pr>]לְעַי וּלְמַלְכָּהּ <Co>]
10,01 WxQX 22948 [וְ <Cj>][כִּ <Cj>]יֹּשְׁבֵי גִבְעוֹן[הִשְׁלִימוּ <Pr>][אֶת־יִשְׂרָאֵל <Su>] <Co>]
10,01 Way0 22949 [וַ <Cj>][יִּהְיוּ <Pr>][בְּקִרְבָּם <PC>]
10,03 WayX 22954 [וַ <Cj>][יִּשְׁלַח <Pr>][אֲדֹנִי־צֶדֶק מֶלֶךְ יְרוּשָׁלִַם <Su>][אֶל־הוֹהָם מֶלֶךְ־חֶבְרוֹן וְאֶל־פִּרְאָם מֶלֶךְ יַרְמוּת וְאֶל־יָפִיעַ מֶלֶךְ לָכִישׁ וְאֶל־דְּבִיר מֶלֶךְ עֶגְלוֹן] <Co>
10,06 WayX 22964 [וַ <Cj>][יִּשְׁלְחוּ <Pr>][אַנְשֵׁי גִבְעוֹן <Su>][אֶל־יְהוֹשֻׁעַ אֶל־הַמַּחֲנֶה הַגִּלְגָּלָה] <Co>]
10,07 WayX 22971 [וַ <Cj>][יַּעַל <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][מִן־הַגִּלְגָּל הוּא וְכָל־עַם הַמִּלְחָמָה עִמּוֹ וְכֹל גִּבּוֹרֵי הֶחָיִל פ] <Co>]
10,10 Way0 22981 [וַ <Cj>][יַּכֵּם <PO>]עַד־עֲזֵקָה וְעַד־מַקֵּדָה <Lo>]
11,01 Way0 23137 [וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
11,01 InfC 23138 כִּשְׁמֹעַ <Pr>[יָבִין מֶלֶךְ־חָצוֹר <Su>]
11,01 Way0 23139 [וַ <Cj>][יִּשְׁלַח <Pr>][אֶל־יוֹבָב מֶלֶךְ מָדוֹן וְאֶל־מֶלֶךְ שִׁמְרוֹן וְאֶל־מֶלֶךְ אַכְשָׁף <Co>]
11,10 WayX 23172 [וַ <Cj>][יָּשָׂם <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>]בָּעֵת הַהִיא <Ti>]
11,16 WayX 23200 [וַ <Cj>][יִּקַּח <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>]אֶת־כָּל־הָאָרֶץ הַזֹּאת הָהָר וְאֶת־כָּל־הַנֶּגֶב וְאֵת כָּל־אֶרֶץ הַגֹּשֶׁן וְאֵת הַשְּׁפֵלָה וְאֵת־הָעֲרָבָה וְאֵת־הַר יִשְׂרָאֵל וּשְׁפֵלָתהּ <Ob>
11,23 WayX 23226 [וַ <Cj>][יִּתְּנָהּ <PO>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>] לְנַחֲלָה <Co>] לְיִשְׂרָאֵל <Co>]כְּמַחְלְקֹתָם לִשְׁבָטֵיהֶם <Aj>]

Second, 10:1-10 (22942-22981) and 11:1-23 (23137-23226) share identical clause-initial configurations, including the same clause order (*Wayhi*-InfC) in 10:1 (22942-22943) and 11:1 (23137-23138), and the same four-part initial phrase sequence (Conjunction – Predicate – Predicate – Subject).

Third, the two passages share referential continuity: (יְהוֹשֻׁעַ) appears as an explicit referent, and the verbal inflections of (יָשָׂם), (יִקַּח), and (יִּתְּנָהּ) in 11:10, 16, and 23 (23172, 23200, 23226), referring back to (יְהוֹשֻׁעַ), the inflections of (לָכַד), (יַּחֲרֵימָהּ), (עָשָׂה), (עָשָׂה), (יַּעַל), and (יַּכֵּם) in 10:1, 7, and 10 (22944-22948, 22971, 22981).

Likewise, (יִשְׂרָאֵל) occurs as an explicit referent, and the object suffixes in (מַחְלְקֹתָם) and (שִׁבְטֵיהֶם) in 11:23 (23226), referring back to (יִשְׂרָאֵל) in 10:1 (22948). Moreover, the lexemes (יְהִי) and (כִּשְׁמֹעַ) in 11:1 (23137-23138) correspond to those in 10:1 (22942-22943), reinforcing the shared participant framework.

Fourth, the passages also display distinct participants: (יָבִין מֶלֶךְ־חָצוֹר) appears as an explicit referent, together with the inflections of (שָׁמַע) and (יִשְׁלַח) in 11:1 (23138-23139). In addition, (יוֹבָב מֶלֶךְ מָדוֹן), (מֶלֶךְ שִׁמְרוֹן), (מֶלֶךְ אַכְשָׁף), (כָּל־הָאָרֶץ

T&T Clark, 2010), 184-194. Hall views 11:1-23 as "Complete Finish," which is inaccurate, since 15:14-19:51 shows that many lands remained unconquered and seven tribes had not yet received their portions.

הַזֹּאת הָהָר), (כָּל־הַנֶּגֶב), (כָּל־אֶרֶץ הַגֹּשֶׁן), (הַשְּׁפֵלָה), (הָעֲרָבָה), (הַר יִשְׂרָאֵל), along with the expressions, (מַחְלְקָתָם), and (שִׁבְטֵיהֶם), occur exclusively in 11:1, 16, 23 (23138-23239, 23200, 23226).

Conversely, (אֲדֹנִי־צֶדֶק מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַם) appears as an explicit referent, together with the inflections of (שָׁמַע) and (יִשְׁלַח) in 10:1 and 3 (22943, 22954). In addition, (הֹרָם מֶלֶךְ־גֶּזֶר), (פַּרְאָם מֶלֶךְ־יַרְמוּת), (יָפִיעַ מֶלֶךְ־לָכִישׁ), (דְּבִיר מֶלֶךְ־עֶגְלוֹן), along with the expressions, (כָּל־עַם הַמִּלְחָמָה), (מַקֵּדָה), (עֲזֵקָה), (הַמַּחֲנֶה הַגִּלְגָּלָה), (כֹּל גִּבּוֹרֵי הַחָיִל), and (הַגִּלְגָּל) occur exclusively in 10:3, 7, and 10 (22954, 22971, 22981).

Collectively, these linguistic features demonstrate strong structural connectivity, coupled with relative separability, between 11:1-23 and 10:1-10, thus justifying the embedding of 11:1 within the antecedent framework of 10:1.

4.3.3. Body 2

Composition

The text hierarchy below displays the structure of Body 2 and Body 3, where 12:1 and 12:7 summarize the eastern and western kings defeated by Joshua's army, marking the conclusion of Body 1.

Connectivity and Hierarchical Relationship between Introduction and Body 2

This section outlines the linguistic similarity and separability supporting the embedding of 12:1 under 1:1. 12:1 (23228) opens Body 2 under 1:1, describing the kings of the land. The relative pronoun (אֲשֶׁר) in 12:1 (23229) marks subordination and specifies the kings struck by the sons of Israel, while 12:1 (23230) further delineates the land conquered east of the Jordan.

The prologue (1:1-3:13) precedes Israel's crossing of the Jordan. The demonstrative pronoun (אֵלֶּה) in 12:1 (23228) recalls the kings struck by Israel, and the eastern conqeust was led by Moses in 1:1 (21925). 12:1 and 1:1-11:23 share key discourse participants: (בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל) occurs both as an explicit noun phrase and in the inflection of (הִכּוּ) in 12:1, referring back to (הָעָם), (כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), and the inflections of (נָסַע), (עָבַר), and (עָבְרוּ) in 1:10 (21970), 3:1 (22147), 3:14 (22201-22203), and 3:16 (22215). Similarly, (הַיַּרְדֵּן) in 12:1 refers back to (הַיַּרְדֵּן) in 3:1 (22147), 3:14 (22202), 3:15 (22206), and 3:17 (22216), all embedded under 1:1. These shared participants and references support

embedding Body 2 (12:1–6) under the antecedent frame introduced in 1:1.

```
01,01 Way0  21925 [ וַ <Cj>][יְהִי <Pr>][יְהוָה <Pr>][אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד <Ti>]
01,01 WayX  21926   [ וַ <Cj>][יֹאמֶר <Pr>][יְהוָה <Su>][אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה <Co>]
01,10 WayX  21970     [ וַ <Cj>][יְצַו <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][אֶת־שֹׁטְרֵי הָעָם <Ob>]
02,01 WayX  22018       [ וְ <Cj>][יִשְׁלַח <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ־בִּן־נוּן <Su>] [מִן־הַשִּׁטִּים <Co>][שְׁנַיִם־אֲנָשִׁים <Ob>]
03,01 WayX  22145       [ וַ <Cj>][יַּשְׁכֵּם <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][בַּבֹּקֶר <Ti>]
03,01 Way0  22146         [ וַ <Cj>][יִּסְעוּ <Pr>][מֵהַשִּׁטִּים <Co>]
03,01 WayX  22147       [ וַ <Cj>][יָּבֹאוּ <Pr>][עַד־הַיַּרְדֵּן <Co>] [הוּא <Su>][וְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל <Su>]
03,14 Way0  22200 [ וַ <Cj>][יְהִי <Pr>]
03,14 InfC  22201   [בִּנְסֹעַ <Pr>][הָעָם <Su>][מֵאָהֳלֵיהֶם <Co>]
03,14 InfC  22202     [לַעֲבֹר <Pr>][אֶת־הַיַּרְדֵּן <Ob>]
03,14 NmCl  22203       [ וְ <Cj>][הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן הַבְּרִית <Su>] [לִפְנֵי הָעָם <PC>]
03,15 InfC  22204       [ וְ <Cj>][נֹשְׂאֵי הָאָרֹן <Pr>] [כָּבוֹא <Su>][עַד־הַיַּרְדֵּן <Co>]
03,15 WXQt  22205       [ וְ <Cj>][רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן <Su>] [נִטְבְּלוּ <Pr>][בְּקְצֵה הַמָּיִם <Co>]
03,15 WXQt  22206       [ וְ <Cj>][מָלֵא <Pr>] [<Su>][כֹּל יְמֵי קְצִיר <Aj>][עַל־כָּל־גְּדוֹתָיו <Ob>]
03,16 WayX  22207   [ וַ <Cj>][יַּעַמְדוּ <Pr>][הַמַּיִם <Su>]
03,16 WXQt  22215       [ וְ <Cj>][הָעָם <Su>][עָבְרוּ <Pr>][נֶגֶד יְרִיחוֹ <Lo>]
03,17 WayX  22216       [ וַ <Cj>][יַּעַמְדוּ <Pr>][הַכֹּהֲנִים<Su>][בְּתָוֶךְ בְּרִית־יְהוָה <Pr>] [הָכֵן <Co>][בָּחָרָבָה בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן <Co>][עַד <Mo>]
12,01 NmCl  23228 [ וְ <Cj>][אֵלֶּה <Su>][מַלְכֵי הָאָרֶץ <PC>]
12,01 xQtX  23229   [אֲשֶׁר <Re>][הִכּוּ <Pr>][בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל <Su>]
12,01 Way0  23230 [ וַ <Cj>][יִּרְשׁוּ <Pr>][אֶת־אַרְצָם <Ob>][בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ מִנַּחַל אַרְנֹן עַד־הַר חֶרְמוֹן וְכָל־הָעֲרָבָה מִזְרָחָה <Lo>]
12,07 NmCl  23242 [ וְ <Cj>][אֵלֶּה <Su>][מַלְכֵי הָאָרֶץ <PC>]
12,07 xQtX  23243   [אֲשֶׁר <Re>][הִכָּה <Pr>][יְהוֹשֻׁעַ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל <Su>][בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָּה מִבַּעַל גָּד בְּבִקְעַת הַלְּבָנוֹן וְעַד־הָהָר הֶחָלָק <Lo>]
12,07 Ptcp  23244   [הָ <Re>][עֹלָה <PC>][שֵׂעִירָה <Co>]
12,07 WayX  23245 [ וַ <Cj>][יִּתְּנָהּ <PO>][יְהוֹשֻׁעַ <Su>][לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל <Co>][יְרֻשָּׁה <Ob>][כְּמַחְלְקֹתָם <Aj>]
12,08 Ellp  23246   [הַחִתִּי הָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי הַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי פ][בָּהָר ובַּשְּׁפֵלָה וּבָעֲרָבָה וּבָאֲשֵׁדוֹת וּבַמִּדְבָּר וּבַנֶּגֶב <Lo>]
```

4.3.4. Body 3

Connectivity and Hierarchical Relationship between Body 2 and Body 3

This section examines linguistic similarity and separability supporting 12:7 as embedded under 12:1. 12:7 (23242) opens Body 3 under 12:1 (23228). 12:7 (23242-23246) describes Joshua's allocation of the western land to Israel's tribes. 12:1 (23228-23229) and 12:7 (23242-23243) share identical clause order (NmCl-xQtX), identical first-clause phrase order (Conjunction – Subject – Predicate Complement), and closely similar second-clause phrase order (Relative Pronoun – Predicate – Subject).

Both passages, combining protasis, apodosis, and a main narrative line in 12:1 (23228-23230) and 12:7 (23242-23246) share the participant (בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל), appearing explicitly and in the verbal inflection of (הִכּוּ). The passages also share identical lexemes, including (אֵלֶּה), (מַלְכֵי הָאָרֶץ), and (אֲשֶׁר), as well as verbs of the same root (הִכּוּ) in 12:1 and (הִכָּה) in 12:7.

Despite these similarities, each passage also exhibits distinct participants. In

12:7-8, (יְרֵשָׁה) serves as the predicate object of (יִתְּנָהּ), and (שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל), (מַחְלֹקְתָם), (הָר), (שְׁפֵלָה), (עֲרָבָה), (אַשֵּׁדוֹת), (מִדְבָּר), (נֶגֶב), (הַחִוִּי), (הָאֱמֹרִי), (הַכְּנַעֲנִי), (פְּרִזִּי), (הַחִוִּי), and (הַיְבוּסִי) occur exclusively. By contrast, 12:1 uniquely includes (אַרְצָם), (מִזְרָחָה הַשָּׁמֶשׁ), (נַחַל אַרְנוֹן), (הַר חֶרְמוֹן), and (כָּל־הָעֲרָבָה מִזְרָחָה). This linguistic evidence supports embedding 12:7 (23242) under 12:1 (23228).

Furthermore, clause 12:7 (23245) develops the main narrative line under 12:7 (23242). The two clauses in 12:7 (23242, 23245) differ in clause types (NmCl, WayX) and phrase order: 12:7 (23245) follows the order (conjunction – predicate object – subject – complement – object – adjective), whereas 12:7 (23242) follows (conjunction – subject – predicate complement). Despite this, both share participants. (יְרֵשָׁה) occurs as the predicate object of (יִתְּנָהּ), referring back to (הָאָרֶץ) in 12:7 (23242). (יְהוֹשֻׁעַ) appears as both the explicit subject and in the inflection of (יִתְּנָהּ), referring back to (יְהוֹשֻׁעַ) in 12:7 (23243). (יִשְׂרָאֵל) occurs both as an explicit expression and as the object suffix of (מַחְלֹקְתָם), referring back to (בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל) in 12:7 (23243). These linguistic connections confirm that 12:7 (23245) is embedded under 12:7 (23242).

Clause 12:7 (23246) is embedded under 12:7 (23245). Its participants, (הַר), (שְׁפֵלָה), (עֲרָבָה), (אַשֵּׁדוֹת), (מִדְבָּר), (נֶגֶב), refer back to (יְרֵשָׁה) and the object suffix of (יִתְּנָהּ) in 12:7 (23245), while (הַחִתִּי), (הָאֱמֹרִי), (הַכְּנַעֲנִי), (הַפְּרִזִּי), (הַחִוִּי), and (הַיְבוּסִי) are identified as its former owners of (יְרֵשָׁה) in 12:7 (23245).

5. Discussions of Scholars' Proposals

This section compares the text hierarchy proposed in this study with the structural proposals of other scholars. It evaluates the validity of their demarcations and divisions in light of linguistic evidence and highlights the advantages of syntactically based divisions.[15] Scholars often arrive at different divisions of the text because they rely on thematic or geographical criteria rather than syntactic analysis. This difference is not necessarily due to a lack of skill in Biblical Hebrew syntax among other scholars, but rather because their divisions are based on alternative interpretive frameworks. Nevertheless, priority should be given to syntactic evidence, since thematic divisions are frequently subjective

15) Because of space limitations, this section addresses only selected divisions; discussion of the remaining divisions is deferred to a forthcoming article.

and arbitrary and rarely lead to broad scholarly consensus. By formulating strict rules — such as those outlined in section 3.3 of the present article — the analysis becomes more systematic, transparent, and reproducible.

5.1. Structural Division at 2:1

R. B. Coote views 2:1-12:24 as a single macro-division, labeling it “Joshua conquers Canaan and destroys its people.”[16] He identifies 2:1 as the beginning of this division (2:1-12:24). However, the textual hierarchy shows that 2:1 develops the main narrative line introduced by the *Wayyiqtol-X* clause in 1:10 (21970). As part of the *Wayyiqtol-X* sequence in 1:1-3:13, 2:1 does not mark the start of a new macro-division. The main narrative introduced in 1:10 continues only until 3:13. A new body begins with the *Wayhi* clause in 3:14, which initiates Body 1. Since 2:1 cannot govern the clauses beginning in 3:14, it cannot function as the head of a separate macro-division. Consequently, Coote’s demarcation at 2:1 is unsupported by the text hierarchy. In addition, his thematic description of 2:1-12:24 would require the inclusion of preparatory actions, namely, the exploration of the western land and the crossing of the Jordan, which do not align with his exclusive emphasis on conquest. The text hierarchy in 1:1-3:13 clarifies that these events are framed by divine command, shifting the focus from Israel’s military achievement to YHWH’s initiative in conquering the land.[17] Similarly, the clause openers in 14:1, 16:1, 18:1, and 20:1 exhibit the same discourse behavior established with 2:1, each introducing a larger textual unit that extends across chapter boundaries.

---

16) R. B. Coote, *Numbers, Deuteronomy, Introduction to Narrative Literature, Judges, Ruth, 1 and 2 Samuel*, The New Interpreter's Bible II (Nashville: Abingdon Press, 1998), 581.

17) R. D. Nelson, *Joshua: A Commentary*, OTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 69. Nelson views 2:1-24 as a single textual unit and defines its theme as “Rahab outsmarts the scouts.” This thematic description is possible. However, the discourse flow of 1:1-3:13 foregrounds YHWH’s command and the obedience of subordinate participants. Within this discourse context, the two spies’ exploration of the land functions as an act of obedience to YHWH’s command, while Rahab’s confession and fear of YHWH further demonstrate that even a Canaanite who acknowledges YHWH can survive. Accordingly, rather than emphasizing Rahab’s cleverness, this textual hierarchy highlights YHWH’s power and authority as the one who determines life and death.

5.2. Structural Division at 3:1

J. Garstang considers 3:1-4:24 as one textual unit, defining its theme as "The advance across Jordan."[18] However, within the textual hierarchy, 3:1 (22145) opens a paragraph under 2:1 (22018). It governs only 3:1-13, describing the obedience of Joshua and all the sons of Israel in crossing the Jordan. It does not govern 3:1-17 or 3:1-4:24. The hierarchy of 1:1-3:13 thus emphasizes not merely military action but divine initiative and Israel's obedience.[19] Similarly, the clause openers in 4:1, 7:1, 8:1, 17:1, 19:1, 21:1, and 24:1 exhibit the same discourse behavior observed with 3:1. Each functions as a paragraph or section opener within an established textual unit, rather than as the start of a new macro-level discourse unit.

5.3. Structural Divisions at 5:13, 6:1

This section examines the composition of the two discourse units in 5:1-3 (22310-22324) and 5:13-6:7 (22366-22414). In 5:1 (22310-22315), the clause functions as a protasis, followed by an apodosis in 5:1 (22317), with 5:2-3 (22319, 22324) developing the main narrative line subordinate to 5:1 (22310). Similarly, in the second unit, 5:13 (22366-22367) functions as the protasis, with the apodosis in 5:13 (22368). The clauses in 5:14, 15 (22380, 22389) further develop the narrative under 5:13 (22368). In addition, the clauses in 6:1, 2, 6, 7 (22390, 22394, 22410, 22414) develop a narrative at a higher textual level than 5:13 (22368).

This section examines the position of 6:1 within the hierarchy and evaluates its discourse function. It identifies shared and distinct participants in the two discourse units, noting only their presence without detailing full distributions.

Within the textual hierarchy, the *Wayhi* in 5:13 (22366) introduces antecedent

---

18) J. Garstang, *Joshua–Judges* (London: Constable & Co., 1931), 135-139.

19) T. B. Dozeman, *Joshua 1-12: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 6B (New Haven: Yale University Press, 2015), 250-283. Dozeman defines 3:1-5:12 as "Crossing the Jordan," a description that neutrally characterizes Israel's movement. However, this section portrays not merely a geographic transition but sustained obedience to YHWH. Israel obeys the command to cross the Jordan, Joshua obeys YHWH by circumcising all Israel, and Joshua bows down before the commander of YHWH's army. These actions emphasize submission to divine authority rather than simple territorial movement. Dividing the material into 3:1-13 and 3:14-5:12 sharpens this central theme. YHWH brings obedient Israel across the Jordan.

information subordinate to the *Wayhi* in 5:1 (22310). Both apodoses in 5:1 (22310-22315) and 5:13 (22366-22367) share identical initial clause order (*Wayhi*-InfC) and identical initial phrase order (Conjunction – Predicate – Predicate – Subject). The larger discourse units, each consisting of a protasis-apodosis followed by a main narrative line in 5:1-3 (22310-22324) and 5:13-6:7 (22366-22414), share the same primary participants: (יְהוָה), (יְהוֹשֻׁעַ), (הָעָם).

In contrast, the two units display distinct participants and lexemes. The first unit includes (כָּל־מַלְכֵי הָאֱמֹרִי), (כָּל־מַלְכֵי הַכְּנַעֲנִי), (הַיַּרְדֵּן), (לִבָּם), (עֵת הַהִיא), (גִּבְעַת הָעֲרָלוֹת), and the lexemes, (שָׁמַע), (יָמַס), (לֵב). The second unit includes (עֵינָיו), (פָּנָיו), (אַרְצָה), and (הַכֹּהֲנִים), along with the lexemes (הָיוֹת), (יִשָּׂא), (יִפֹּל), (יַעַשׂ), and (סַנְוֵרִת). This linguistic connectivity and separability support embedding 5:13 (22366) under 5:1 (22310).

5.3.1. The Division at 5:13

R. G. Boiling sees 5:13-11:23 as a single unit, "The Warfare."[20] However, while 5:13 can introduce the section from 5:13 to 8:35, it cannot govern the clauses in 9:1-27, 10:1-43, or 11:1-23. The Warfare narrative, therefore, begins not in 5:13 but in 5:1, since YHWH had already struck the enemies' hearts, causing them to melt before Israel's attack.

5.3.2. The Division at 6:1

D. M. Howard views 6:1-12:24 as "Inheriting the Land."[21] Within the text hierarchy above, however, 6:1 opens a new narrative line under 5:13, describing the closure of Jericho. While 6:1 governs the clauses in 6:1-8:35, it cannot govern 9:1-12:24. Therefore, treating 6:1-12:24 as a single textual unit is not justified. Consequently, defining the section "Inheriting the Land" is misleading. The section, more accurately, narrates the fearful responses of the western, southern, and northern Canaanite kings against YHWH's army and the failure of their military alliance.[22] This reframing emphasizes divine initiative and the

---

20) R. G. Boling and G. E. Wright, *Joshua: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 6 (Garden City: Doubleday, 1982), 195-312.

21) D. M. Howard, *Joshua: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 5 (Nashville: Broadman & Holman, 1998), 165-290.

22) J. R. Franke, ed., *Joshua, Judges, Ruth, 1–2 Samuel*, Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 4 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2014), 134-136. Franke views 6:1-7 as

consistent defeat of Israel's enemies rather than land inheritance.[23]

6. Summary and Conclusion

This paper presented the syntactic hierarchical structure of Joshua, showing how *Wayhi* clauses function as a structuring principle at both macro and lower textual levels, using E. Talstra's text-linguistic framework. Previous scholars recognized that *Wayhi* marks narrative progression and connects units to preceding context, but they have not fully addressed its structuring role across the book or within the broader hierarchy. This study demonstrated that protasis-apodosis constructions initiated by *Wayhi* clauses demarcate macro-divisions and guide the development of the subsequent narrative lines.

This study identifies three major divisons: (1) 1:1-22:34, describing YHWH's command and Israel's crossing, conquest, and land allocation, (2) 23:1-24:28, narrating Joshua's final sermon and covenant renewal before YHWH, and (3) 24:29-33, recounting the deaths and burials of two leaders without successors. Each division is led by a *Wayhi* clause with a time phrase, signaling the beginning, continuation, and conclusion of a major division. The protasis in 1:1 provides antecedent information under which subsequent *Wayhi* clauses are embedded, demonstrating both connectivity and separability.

The resulting text hierarchy reveals a consistent theological pattern: YHWH commands Joshua and the subordinate leaders, and YHWH's people obeys, and YHWH enables them to cross the Jordan, defeat kings across the eastern, western, southern, and northern regions, and inherit the land according to their tribal allotments.

Based on this analysis, *Wayhi*-led protasis-apodosis combinations in Joshua exhibit the following features.

First, the *Wayhi* clauses with their subordinate clauses form protasis-apodosis structures followed by a main narrative line, functioning as a primary structuring

---

"The Lord's battle plan," which is accurate, but the description should also account for the fear that struck Jericho.

23) J. F. D. Creach, *Joshua*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Atlanta: Westminster John Knox, 2012), 19. Creach views 1:1-12:24 as "God's Gift of the Land," but the theme should reflect the cooperation of YHWH and His people.

principle at the book's macro level. Each combination provides antecedent information, under which subsequent combinations introduce new layers that govern the following clauses.

Second, the *Wayhi* clauses in 1:1 and 24:29 are followed by time phrases indicating a considerable temporal span, marking the openings of the first and third major divisions. In both cases, the *Wayhi* clause is followed by a *Wayyiqtol-X* clause, forming a protasis-apodosis combination. Similarly, the *Wayhi* clause in 23:1, followed by a time phrase indicating a significant span, opens the second major division and is followed by an xQtX clause, forming a protasis-apodosis structure.

Third, the *Wayhi* clauses often demarcate sub-bodies in Joshua when followed by extended sequences of subordinate clauses, typically exhibiting clause orders like (*Wayhi* – InfC) or (*Wayhi* – InfC – NmCl).

The *Wayhi* clause in 3:14, followed by six subordinate clauses (*Wayhi* – InfC – InfC – NmCl – InfC – WXQt – WXQt), opens Body 1-1, narrating Israel's crossing of the Jordan under YHWH's command and guidance.

Embedded under the *Wayhi* clause in 3:14 (22200), the *Wayhi* clause in 5:1 (22310), followed by five subordinate clauses (*Wayhi* – InfC – NmCl – Defc – NmCl – xQtX), opens Body 1-2. This section describes the western kings' fearful response and their inability to resist YHWH's army.

Embedded under the *Wayhi* in 5:1, the *Wayhi* clause in 9:1 (22825), followed by three subordinate clauses (*Wayhi* – InfC – NmCl – Defc), opens Body 1-3. This section depicts the coalition of central kings and their eventual defeat by YHWH's army.

Embedded under the *Wayhi* in 9:1 (22825), the *Wayhi* clause in 10:1, followed by seven subordinate clauses (*Wayhi* – InfC – xQtX – Way0 – xQt0 – xQt0 – WxQX – Way0), opens Body 1-4. This unit narrates the aggressive coalition of southern kings and their defeat through YHWH's intervention.

Finally, embedded under the *Wayhi* in 10:1 (22942), the *Wayhi* clause in 11:1, followed by a single subordinate clause (*Wayhi* – InfC), opens Body 1-5, describing the coalition of the northern kings and their failure before YHWH's army.

Fourth, nominal clauses followed by xQtX clauses function as transitional markers within the macro-structure.

The nominal clause followed by an xQtX clause in 12:1 (23228-23229) opens

Body 2 under the *Wayhi* clause in 1:1 (21925), summarizing the kings of the eastern land whom Israel had conquered.

Embedded under the nominal clause in 12:1 (23228), the nominal clause followed by an xQtX and participial clauses in 12:7 (23242-23244) opens Body 3, summarizing the kings of the western land whom Israel conquered.

Together, 12:1 and 12:7 mark a discourse transition from the conquest narrative to the land-allocation narrative, functioning as summary headings, closing the warfare account and preparing for the assignment of the land. Conclusively, this text-linguistic analysis demonstrates that *Wayhi* clauses play a decisive role in shaping the macro-structure and theological coherence of the book of Joshua.

<Keywords>

Syntactic hierarchy, Text-linguistics, *Wayhi* clause, Macro-structure, Structuring principle.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 2월 27일)

<References>

Bartelmus, R., *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen „Allerweltswortes“: Zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems*, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 17, St. Ottilien: EOS Verlag, 1982.

Boling, R. G. and Wright, G. E., *Joshua: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 6, Garden City: Doubleday, 1982.

Butler, T. C., *Joshua 1-12*, WBC 7A, Nashville: Zondervan Academic, 2017.

Coote, R. B., *Numbers, Deuteronomy, Introduction to Narrative Literature, Judges, Ruth, 1 and 2 Samuel*, The New Interpreter's Bible II, Nashville: Abingdon Press, 1998.

Creach, J. F. D., *Joshua*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta: Westminster John Knox, 2012.

Dozeman, T. B., *Joshua 1–12: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 6B, New Haven: Yale University Press, 2015.

Franke, J. R., ed., *Joshua, Judges, Ruth, 1–2 Samuel*, Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 4, Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.

Garstang, J., *Joshua–Judges*, London: Constable & Co., 1931.

Goldingay, J., *Joshua*, Baker Commentary on the Old Testament: Historical Books, Grand Rapids: Baker Academic, 2023.

Groß, W., *Die Pendenskonstruktion im biblischen Hebräisch: Studie zum althebräischen Satz I zur Seite Hebräisch*, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 27, St. Ottilien: EOS Verlag, 1987.

Hall, S. L., *Conquering Character: The Characterization of Joshua in Joshua 1–11*, London: T&T Clark, 2010.

Hamilton, V. P., *Handbook on the Historical Books: Joshua, Judges, Ruth, Samuel, Kings, Chronicles, Ezra-Nehemiah, Esther*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Harris, J. G., Brown, C. A., and Moore, M. S., *Joshua, Judges, Ruth*, Understanding the Bible Commentary Series, Grand Rapids: Baker Books, 1995.

Hawk, L. D., *Joshua*, Berit Olam, Collegeville: Liturgical Press, 2000.

Hess, R. S., *Joshua*, Tyndale Old Testament Commentaries, Downers Grove: IVP Academic, 2008.

Hinlicky, P. R., *Joshua*, Brazos Theological Commentary on the Bible, Grand Rapids: Brazos Press, 2021.

Howard, D. M., *Joshua: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 5, Nashville: Broadman & Holman, 1998.

Jackman, D., *Joshua: People of God's Purpose*, Preaching the Word, Wheaton: Crossway, 2014.

Matties, G. H., *Joshua*, Believers Church Bible Commentary, Harrisonburg: Herald Press, 2012.

Nelson, R. D., *Joshua: A Commentary*, OTL, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

Niccacci, A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, W. G. E. Watson, trans., JSOTS 86, Sheffield: JSOT Press, 1990.

Richter, W., *Grundlagen einer althebräischen Grammatik*, 2., verbesserte Auflage, St. Ottilien: EOS Verlag, 1980.

Schneider, W, *Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch*, Munich: Claudius, 2001.

Talstra, E., "Clause Types and Textual Structure An Experiment in Narrative Syntax", E. Talstra, ed., *Narrative and Comment: Contributions to Discourse Grammar and Biblical Hebrew: Presented to Wolfgang Schneider*, Amsterdam: Societas Hebraica Amstelodamensis, 1995, 166-180.

Van der Merwe, C. H. J., "The Elusive Biblical Hebrew Term ויהי: A Perspective in Terms of Its Syntax, Semantics, and Pragmatics in 1 Samuel", *Hebrew Studies* 40 (1999), 83-114.

Vanoni, G. J., "Ist die Fügung hyy+ Circumstant der Zeit im Althebräischen ein Satz?," *Biblische Notizen* 17 (1982), 73-86.

Weinrich, H., "Die Textpartiur als heuristische Methode". W. Dressler, ed., *Textlinguistik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 391-412.

Wong, G. T. K., "Commentary on Joshua", G. M. Burge and A. E. Hill, eds., *The Baker Illustrated Bible Commentary*, Grand Rapids: Baker Books, 2019, 1-70.

Woudstra, M. H., *The Book of Joshua*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

<Abstract>

The Structuring Role of *Wayhi* in the Book of Joshua

Gyusang Jin
(Daeshin University)

This study investigates the discourse function of *Wayhi* clauses as a structuring principle in the book of Joshua, with particular attention to their role at the macro-structural level. While previous scholars have recognized *Wayhi* as a marker of narrative progression, its contribution to the hierarchical organization of the book as a whole has not been adequately explained. Employing E. Talstra's text-linguistic framework, this paper analyzes interclausal relationships in Joshua in order to identify its syntactic hierarchy and to reassess major textual divisions proposed in earlier studies.

The analysis demonstrates that *Wayhi* clauses frequently initiate protasis–apodosis combinations that function not merely as narrative connectors but as key structuring devices governing macro-textual units. These combinations provide antecedent information under which subsequent clauses and sections are embedded, thereby guiding the development of the narrative line. On this basis, the study identifies three major divisions in Joshua: (1) 1:1–22:34, which narrates YHWH's command and Israel's divinely enabled success in crossing the Jordan, conquering the land, and assigning it to the tribes, (2) 23:1–24:28, which consists of Joshua's final sermon and covenant renewal exhorting Israel to exclusive loyalty to YHWH, and (3) 24:29–33, which recounts the deaths and burials of Joshua and Eleazar, functioning as the formal conclusion of the book. Each division is introduced by a *Wayhi* clause combined with a temporal phrase, signaling significant discourse transitions.

At lower textual levels, *Wayhi* clauses followed by extended sequences of subordinate clauses demarcate sub-bodies within the conquest narrative, particularly in Joshua 3-11, where successive coalitions of kings are introduced and defeated under YHWH's initiative. In addition, nominal clauses followed by xQtX clauses in Joshua 12:1 and 12:7 function as summary headings that mark the transition from the conquest narrative to the land-allocation narrative.

The resulting text hierarchy reveals a consistent theological pattern. YHWH

commands, Israel obeys, and YHWH grants success. By foregrounding the structuring role of *Wayhi*-led protasis–apodosis combinations, this study offers a coherent account of both the literary organization and the theological coherence of the book of Joshua, while providing a critical reassessment of existing macro-structural proposals.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 426-433
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.426
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

<번역 논문>

"그리고 다윗의 아들들은 제사장들이었다"

— 인지된 불일치 번역하기 —

르나르 J. 드 레히트(Lénart J. de Regt)*
황선우 번역 **

1. 서론

사무엘하 8:18은 다윗의 아들들이 제사장들이었다고 언급한다. 이 진술은 오랫동안 번역자들을 당혹스럽게 해 왔다. 다윗의 아들들은 출애굽기 28:1; 29:44; 레위기 21:1; 민수기 16:40에서 요구되듯이 레위 지파의 아론의 후손이 아니고 유다 지파에 속했는데 어떻게 제사장들이라고 말할 수 있는가? 번역자들은 KJV나 NIV 또는 다른 영향력 있는 번역을 따라 그들을 "주요 통치자들" 또는 "왕실 조언자들"이었다고 말하고 싶은 유혹을 받을 수 있다. 또는 칠십인역을 따라 그들을 αὐλάρχαι(궁정의 수장들, [러시아 시노드 버전이 번역한 것 같이: '페르비미 프리 드보레(первыми при дворе, "궁정의 수석들")])라고 말하는 것이다. 또는 이 절을 이 절의 평행 구절인 역대상 18:17에 맞추어 "왕의 편에 있는 수석들"이라고 번역하는 것이다. 그러나 이것은 우리를 사무엘하의 히브리어 본문과 멀어지게 할 것이다.

이에 대한 답으로 물론 사무엘하 8:18에서 우리는 히브리어를 번역하는 것이고 이 כֹּהֲנִים이 히브리어가 말하는 것이므로 "제사장들"로 번역해야 하

* Leiden University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 세계성서공회연합회 국제 번역 자문관. lderegt@biblesocieties.org. L. J. de Regt, ""And David's sons were priests": Translating Perceived Discrepancies", The Bible Translator 72:3 (2021), 278-283.

** University of Edinburgh에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 총신대학교 신학과 교수. shwang@csu.ac.kr.

고, 따라서 다른 번역들은 틀렸다고 지적할 수 있다. 그러나 이것이 우리가 말하고자 하는 전부라 해도 이것은 여전히 사무엘하 8:18의 진술을 그 자체로 이해하는 방법을 제공하지 않는다. 어떻게 그것이 설명될 수 있을까? 그리고 번역자가 이 진술과 그 문맥을 그 자체로 바라보는 데 도움이 되는 방법은 무엇일까? 번역팀이 기존 번역의 영향을 받아 그들이 다른 곳에서 하듯이 “제사장들”로 번역하기를 꺼린다면 우리는 어떻게 그들에게 조언할 수 있을까?

2. 본문들

먼저 히브리어, 그리스어, 시리아어, 라틴어 본문이 무엇을 말하는지 살펴보는 것이 좋을 것이다. 언급했듯이, 사무엘하 8:18에서 다윗의 아들들은 כֹּהֲנִים이지만 역대상 18:17에서 그들은 הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ(왕의 편에 있는 수석들)이다. 그렇다면 히브리어 원문에서 이 절들은 다윗의 아들들을 묘사하는 데 있어 사뭇 다른 것이다. 사무엘하 8:18의 כֹּהֲנִים을 “제사장들”이 아니라 “주요 통치자들”로 번역하는 것은 이 절이 실제로는 그렇지 않지만 역대상 18:17과 거의 같다는 잘못된 인상을 줄 것이다. 라틴어 VUL은 두 절의 히브리어를 두 곳의 차이를 유지하면서 문자 그대로 번역한다: 각각 ‘sacerdotes(제사장들)’과 ‘primi ad manum regis(왕의 손에 있는 수석들)’, 그리스어 칠십인역의 경우 다윗의 아들들이 사무엘하 8:18에서는 αὐλάρχαι(궁정의 수장들)인 반면 역대상 18:17에서는 οἱ πρῶτοι διάδοχοι τοῦ βασιλέως(왕의 첫 대리자들)이다. 시리아어 페쉬타는 이들을 사무엘하 8:18과 역대상 18:17에서 모두 ‘רברבי(로르빈, “위대한 자들”)’으로 지칭한다. (이 두 절은 발견된 사해사본에는 나타나지 않는다.)

만약 이 그리스어와 시리아어 본문 중 하나라도 다른 히브리어 원문에 근거했다면, 현재의 כֹּהֲנִים으로 읽는 것이 어떻게 생겨났는지 설명하기 어렵다. 다시 말해, 만약 어느 사무엘하 8:18의 서기관이 그의 히브리어 사본에서 “위대한 자들” 또는 “궁정의 수장들”과 같은 본문에 직면했다면 그가 이를 “제사장들”로 바꾸고자 했을 것 같지 않다. 히브리어에서 “위대한 자들” 또는 “궁정의 수장들”과 같이 읽는 것은 “제사장들”로 읽는 것과 너무 다르기 때문에 서기관이 실수로 이렇게 하지는 않았을 것이다. 그는 또한 의도적으로 그렇게 하지도 않았을 것이다. 왜냐하면 “제사장들”로 수정하는 것은 다윗의 아들들에 관한 문장을 더 구체적이고 논쟁적으로 만드는 것이기 때문이다.

그러므로 우리가 본 다양한 읽기는 사무엘하 8:18의 히브리어가 본문의 역사의 이른 시기에 כֹּהֲנִים이 아닌 다른 읽기였고 כֹּהֲנִים은 단지 후대의 2차적 읽기에서 기인한 것이라는 어떤 근거도 제공하지 않는다. 이와 반대로, 우리가 여기서 갖고 있는 읽기들은 사무엘하 8:18의 히브리어 "제사장들"이 이 절의 칠십인역에서 "궁정의 수장들"로 번역되고 역대상 18:17의 히브리어에서 "왕의 편에 있는 수석들"이 된 것은 다윗의 아들들이 제사장들이 될 수 없다고 생각되었기 때문이라고 제안한다.

고대 번역본이 이렇게 약간 다른 방식으로 본문을 수정한 것이라면 이는 원래 처음부터 다윗의 아들들은 실제로 כֹּהֲנִים으로 묘사되었다는 것을 의미한다. 그럼에도 불구하고 우리가 여전히 사무엘하 8:18의 번역을 수정한다면 그것은 역대상 18:17과 더이상 큰 차이가 없을 것이다(이것은 이미 시리아어 페쉬타에서 두 절이 같은 본문을 가지고 있음을 통해 보여졌다). 그러면 우리 번역본의 독자들은 사무엘하 8:18과 역대상 18:17이 다윗의 아들들의 임무를 같은 방식으로 묘사하고 있지 않은 것을 더이상 보지 못하거나 역대기 저자가 자신이 가지고 있던 본문을 수정했다는 것을 더이상 볼 수 없을 것이다. 결론적으로, 사무엘하 8:18에서 כֹּהֲנִים로 읽는 것을 벗어날 아무 이유도 없다.

3. 히브리어 용어

제사장은 제사를 드릴 뿐만 아니라 가르치는 일(레 10:11; 미 3:11)과 성소 관리도 관여했기 때문에 다윗의 아들들이 후자의 일에 관여할 수 있는 위치에 있었을 것은 제안될 수 있다. 그렇다면 이러한 비제의적 역할에 초점을 맞추어 사무엘하 8:18의 כֹּהֲנִים을 "왕실 조언자들"(NIV 이전 버전)로 번역하는 것은 어떤가? 이러한 추론은 매력적으로 보일 수 있다(비록 Today's New International Version(2005)과 NIV(2011)는 각주와 함께 이 번역을 "제사장들"로 변경했지만). 그러나 "왕실 조언자들"로 번역하는 것은 미가 3:11("그것의 제사장들이 가르친다")에서 "제사장들"을 "교사들"이라고 번역하거나 레위기 13-14장에서 제사장이 전염성 피부병이나 그 치료법을 진단해야 하기 때문에 "제사장"을 "의료 검사관"이라고 번역하는 것과 같다! 다른 번역에서는 그렇지 않은데 사무엘하 8:18의 경우에만 제사장직의 한 가지 구체적이고 비제의적인 측면에 초점을 맞추는 것은 일관적이지 않고 선택적으로 보인다.

부버(M. Buber)와 로젠츠바이크(F. Rosenzweig)도 다윗의 아들들이 제사장

들이었다고 말하는 것을 매우 꺼려하는 것 같다. 그들은 "Priesterrang hatten auch Dawid's Söhne(또한 다윗의 아들들도 제사장의 직급을 가졌다)"라고 번역한다. 이 번역은 "제사장적 지도자"(NLT)와 다르지 않다. 다시 말하지만, 앞서 "왕실 조언자들"의 경우와 마찬가지로 히브리어에서 כֹּהֲנִים의 의미를 이런 식으로 왜곡할 근거는 없다. 그럼에도 불구하고 New English Translation (NET)의 각주는 독자를 이 방향으로 이끌고 있다: "다윗 시대에 왕의 가족 구성원은 특별한 범주의 '제사장들'로 기능할 수 있음을 가정해야 한다."

4. 사무엘하 8:18의 문맥에서 본 그 진술

히브리어에 충실하려면 우리는 다윗의 아들들은 "제사장들"이었다고 번역해야 한다. 우리는 이렇게 번역해야 할 의무가 있다. 히브리어 성경 본문을 편찬한 사람들과 이를 전수한 사람들은 이것을 본문에 유지했다. 그러나 번역자들과 더 긍정적이고 만족스러운 방식으로 이것을 논의하는 것은 여전히 도움이 될 것이다. 이 절의 문맥에서 이 진술을 어떻게 잘 이해할 수 있을까? 이 질문에 대한 그럴듯한 대답은 알터(R. Alter)의 번역본 각주에 나와 있다:

> 이 흥미로운 세부 사항은 아마도 외국 출신의 궁정 경비대(즉, 절 앞부분에 언급된 그렛 사람들과 블렛 사람들)의 보고와 유사할 것이다: 다윗이 이스라엘 군대의 틀 밖에서 엘리트 군사 파견대를 구성하는 것처럼, 그는 공공 제의를 통제하는 세습 제사장직의 틀 밖에서 자신의 아들들에게 궁정 안의 성직자 임무를 맡긴다.[1]

사무엘하 8:16-18에서 나타나듯이 다윗은 자신이 믿고 통제할 수 있는 사람들로 자신을 둘러쌌고, 제사장직도 예외는 아니었다. 알터의 각주가 이를 이해하도록 도움을 주지만, 그의 번역은 여전히 놀랍다: "그리고 다윗의 아들들이 제사장들**로 섬겼다**"(강조는 저자의 것), 마치 그들이 실제 제사장들은 아니었지만 단지 그렇게 행동한 것처럼. 여기에 있는 히브리어 동사 הָיוּ는 그렇게 번역할 이유를 제공하지 않는다.

또 다른 그럴듯한 지적은 사무엘하 번역자 핸드북에 나와 있다:

> 다윗의 아들들을 이 자리에 앉힌 것은 영구적인 배치가 아닌 것으로

1) R. Alter, *The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*, *Vol. 2: Prophets* (New York: Norton, 2019), 339.

보인다. 솔로몬이 왕이었을 때 다윗의 후손들이 제사장 가운데 포함되지 않은 열왕기상 4:1-6과 비교하라.[2]

5. 사무엘하 8:18의 진술과 다윗에 대한 우리의 견해

이러한 관찰들은 다윗의 아들들이 제사장들이었다는 진술의 맥락을 이해하도록 도움을 주지만 일부 번역가들은 여전히 그것을 불편해할 수 있다. 만약 이 절이 "다윗 당시에는 제사장직이 아직 레위 지파에만 국한된 것으로 보이지 않는 것"[3]의 증거라면, 제사장직에 관한 출애굽기, 레위기, 민수기 규정의 연대에 대한 문제가 제기될 수 있다. 맞든 틀리든 오경의 이러한 규정이 다윗 시대보다 후대의 것이라면 어떤 이들은 불편해할 것이다.

만약 다윗 시대에 오직 아론의 후손만 제사장으로 허락되는 규정이 존재했다면, 우리는 사무엘하 8:18이 다윗이 자신의 아들들을 제사장으로 삼음으로써 이러한 규정을 위반했음을 알려준다고 결론을 내려야 한다(우리가 보았듯이 비록 역대상 18:17이 문장을 누그러뜨리고 수정하였다 할지라도). 이는 우리가 사무엘하 6:1-19에서 다윗이 "새 예루살렘 제의의 대표 집례자"[4]로 활약하며 언약궤를 다윗의 새 성읍으로 옮기는 책임을 맡고 심지어 제사를 드리고(13, 17-18절) 세마포 에봇(14절), 즉 제사장 의복을 입은 것을 읽고 난 후라면 그리 놀랄 일도 아닐 것이다.

다윗은 자주 긍정적으로 평가되며 밧세바와의 간음과 인구조사를 한 것이 그를 부정적으로 묘사하는 주요 예외일 뿐이다. 그러나 사무엘하 8:18이 그에 대한 또 다른 비판을 담고 있는 것으로 간주될 수 있다: 다윗은 제의를 관장하였고 심지어 자신의 아들들을 제사장으로 임명하였다. 우리가 사무엘하 8:18이 다윗의 아들들에 대해 중립적인 진술을 하는 것이 아니라 실제로 또 다른 비판의 목소리를 내는 것임을 보게 되면, "다윗의 아들들은 제사장들이었다"라고 진술하는 히브리어를 번역하는 것은 더이상 문제가 되지 않는다.

---

2) R. L. Omanson and J. E. Ellington, *A Handbook on the First and Second Books of Samuel*, *Vol. 2: 2 Samuel 2.1 to 24.25*, UBS Handbook Series (New York: United Bible Societies, 2001), 790.

3) 오만슨(R. L. Omanson)과 엘링턴(J. E. Ellington)은 이것을 가능하다고 언급한다. Ibid.

4) J. Baden, *The Historical David: The Real Life of an Invented Hero* (New York: HarperCollins, 2013), 170.

6. 결론

다윗의 아들들이 제사장들이었다는 사무엘하 8:18의 진술은 다른 본문의 제사장직 규정과 모순되는 것처럼 보이기 때문에 처음에는 논란의 여지가 있고 문제가 있는 것처럼 보일 수 있다. 번역자는 고대 이스라엘의 제사장직에 대한 특정 견해와 일치하는 번역을 원하면서 다른 본문과의 인지된 모순과 불일치를 피하는 방식으로 이 문장을 번역하고 싶은 유혹을 받을 수 있다.

그러나 우리가 본문 자체 뒤에 있는 관점, 즉 사무엘하가 다윗과 그의 아들들에 대해 특정한 지점에서 비판적이라는 것을 더 잘 이해하면, 실제로 그러한 모순이 없다는 것을 알 수 있다. 우리가 번역자로서 이 사실을 깨달을 때 본문이 말하는 바를 존중할 수 있고 그 관점에 맞게 정확하게 번역할 수 있다.

<주제어>(Keywords)

인물묘사, 저작관점, 불일치, 본문비평, 이데올로기와 번역, 사무엘하, 제사장직.

characterization, authorial perspective, discrepancies, textual criticism, ideology and translation, 2 Samuel, priesthood.

(투고 일자: 2025년 11월 27일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 8일)

<참고문헌>(References)

Alter, R., *The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*, *Vol. 2: Prophets*, New York: Norton, 2019.

Baden, J., *The Historical David: The Real Life of an Invented Hero*, New York: HarperCollins, 2013.

Buber, M., and Rosenzweig, F., *Die Schrift verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, *Vol. 2: Bücher der Geschichte*, 8th impression of the 1955 edition, Heidelberg: Lambert Schneider, 1976.

Omanson, R. L., and Ellington, J. E., *A Handbook on the First and Second Books of Samuel*, *Volume 2: 2 Samuel 2:1 to 24:25*, UBS Handbook Series, New York: United Bible Societies, 2001.

<초록>

"그리고 다윗의 아들들은 제사장들이었다"
— 인지된 불일치 번역하기 —

사무엘하 8:18은 다윗의 아들들이 제사장들이었다고 언급한다. 이 진술은 오랫동안 번역자들을 당혹스럽게 해 왔다. 다윗의 아들들은 유다 지파에 속하고 아론의 후손이 아닌데 어떻게 제사장들이 될 수 있었을까? KJV나 NIV 또는 다른 영향력 있는 번역을 따라 그들을 "주요 통치자들"이나 "왕실 조언자들"이었다고 말하고 싶은 유혹도 있다. 그러나 이것은 우리를 히브리어 본문에서 멀어지게 할 것이다. 우리는 사무엘하 8:18에서 "제사장들"로 번역해야 한다. 왜냐하면 우리는 히브리어를 번역하고 그것이 히브리어가 말하는 것이기 때문이다. 따라서 다른 번역들은 틀렸다고 말하는 것은 타당한 답변이다. 하지만 사무엘하 8:18의 진술과 그 문맥이 어떻게 더 만족스럽게 설명될 수 있을까? 그리고 이 절에 관한 번역팀의 번역 초안에서 다윗의 아들들이 제사장들이 아닌 경우 그들에게 어떤 조언을 할 수 있을까?

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 434-451
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.434
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

<서평>

『존 로스 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』

(최성일, 서울: 순교자의 소리, 2024)

김석주*

1. 문제 제기

존 로스(J. Ross) 선교사의 최초 한국어 성서와 한국 개신교의 기원에 관한 연구는 한국교회의 지대한 관심사 중의 하나로, 1930년대 이래 여러 학자에 의해 수행되었다. 그러나 이런 논문들은 대개 국내외 사료의 부족과 사료 비판의 소홀로 많은 오류를 범하며, 학계에서 점차 멀어지게 되었다.[1] 그러다가 다시금 새로운 연구의 기폭제가 된 것은 1955년 1월 대한성서공회의 홍보지 「성서한국」의 창간이었다. 한국 전쟁으로 무너진 나라를 다시 세우는 복구에 한창이던 당시 정치, 사회, 경제 영역뿐만 아니라 문화 전반에 걸친 재건 작업에 교회도 예외는 아니었다. 대한성서공회도 본연의 사업을 재개하면서 성서 보급의 편의와 홍보를 위해 잡지를 발행하게 되었는데, 이것이 바로 계간(季刊) 「성서한국」이다.

「성서한국」은 창간호부터 목사이자 고고학자인 김양선(1907~1970)의 "한국의 성서 번역사"를 연재하였는데, 이 연재는 총 20회에 걸쳐 5년 넘게 이어졌다.[2] 김양선은 한국 기독교의 전래를 주체적인 수용의 역사로 읽은

* 미국 Baylor University에서 중국교회사와 중국근대사로 박사학위를 받음. 현재 (사)동서지행포럼 동서문명교류연구소 소장. sukjookim@hotmail.com.

1) 김양선, "Ross Version과 한국 Protestantism", 「백산학보」 3 (1967), 403.

2) 1884년 이전 만주와 일본에서의 한글 성서 번역 과정과 1885년 이후 국내 번역사를 20회에 걸쳐 다룬 김양선의 이 연재물은 함께 묶여 단행본(김양선, 『한국의 성서 번역사』 [서울: 한국교회사문헌연구원, 1988])으로 간행되었다.

최초의 역사가이다. 서양 선교사들이 이 땅에 복음을 전한 것도 중요하지만, 그에 못지않게 이응찬, 백홍준, 김진기, 이성하, 서상륜, 서경조 등 서북 지방 의주 청년들의 한국어 성서 번역에의 동참과 자발적인 기독교 수용이 한국교회의 첫출발이었다고 보았다.[3] 이 무렵 홍이섭도 1956년 8월 29일과 30일 조선일보에 각각 "쫀 로쓰의 한글 성경 上"과 "쫀 로쓰의 한글 성경 下"를 기고하면서 같은 주장을 펼치는 수고를 하였다. 그러나 이 둘의 시도 역시 국내외 사료의 부족과 사료 비판의 소홀로 큰 성과를 보지 못하였다.

그 이후 1960년대의 소용돌이를 지나 1970년대와 1980년대에는 가톨릭 사학자인 이원순, 개신교 사학자인 이만열, 미국 선교사인 김정현(J. H. Grayson) 등 몇몇 지각 있는 연구자들의 간헐적인 발표만이 있었다. 이원순은 언해본『성경직해』(1892/1896)와 함께 로스역 한글 성서를 소개하며 그 후『공동번역 성서』(1977)까지의 한글 번역 성경사를 열거하였다.[4] 이만열은 본격적으로 서양 선교사의 한국 입국 이전의 성경 번역과 기독교와의 만남을 다루었다.[5] 1971년부터 1987년까지 미국 연합감리교 파송 선교사로 한국의 여러 대학에서 인류학과 비교종교학을 가르친 J. H. Grayson은 한국명 김정현으로 "존 로스에 대한 단 하나의 전기적 연구"[6]인『한국의 첫 선교사, 羅約翰(John Ross)』을 1982년 출판하였으며, 로스의 성경 번역 과정을 논문으로도 발표하였다.[7]

이러한 역량이 무르익어 한국기독교역사연구소가 1991년에 반연간(半年刊)「한국기독교와 역사」를 창간하면서 특집으로 "한국교회 처음 상황"을 연재하였는데 거기에 민경배, 이덕주 등이 참여하여 한국교회의 기원 문제와 초기 신앙공동체 형성 과정에 대해 발표하였다. 또한 옥성득이 로스의 논문 "한국 기독교의 여명(The Christian Dawn in Korea)"을 번역하여 소개하였다.[8] 이 무렵 이 책의 저자인 최성일은 영국 에든버러 대학교에서 "John Ross and the Korean Protestant Church: The First Korean Bible and Its Relation to the Protestant Origins in Korea"란 학위논문으로 박사학위를 받고

3) 김양선, "한국의 성서 번역사 6",「성서한국」2:2 (1956), 24-29.
4) 이에 대해서는 이원순, "성서국역사논고",「민족문화」3 (1977), 34-50을 보라.
5) 이에 대해서는 이만열, "선교사 입국 이전의 기독교와의 접촉",「신학정론」2-1 (1984), 151-156을 보라.
6) 최성일,『존 로스(John Ross) 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』(서울: 순교자의소리, 2024), 38.
7) 이에 대해서는 김정현, "羅約翰과 성경번역 과정",「신학과 세계」11 (1985), 362-382를 보라.
8) 한국기독교역사연구소는 2022년 4월에 (재)대한성서공회 성경번역연구소와 함께 "존 로스의 한글 성경 번역이 한국교회와 사회문화에 끼친 영향과 과제"란 주제로 '존 로스 한글 성경 번역 140주년 기념 학술 심포지엄'을 개최하였다.

귀국하여 “존 로스와 한국 개신교 1”(1992), “존 로스와 한국 개신교 2”(1992), “베드로의 회심과 존 로스의 문화 이해”(1995) 등의 논문을 활발하게 발표하였다. 그러나 1995년 한신대학교의 선교신학 교수가 되면서 더이상 같은 주제의 연구 기회를 활용하지 못했다. 그러다가 2024년 자신의 박사학위논문(1992)을 그대로 직역한 이 책을 한국어로 출간하였다.

2000년 이후 많은 신진 학자에 의해 여러 편의 학술논문[9]과 학위논문[10]이 나오는 상황에서 왜 32년 전의 연구 업적인 이 책의 서평을 해야 하는가? 그것은 존 로스 선교사의 최초 한국어 성서와 한국 개신교의 기원에 관한 연구 성과가 부분적으로 진전되기는 했기만 여태까지 이 정도의 넓고 깊은 연구가 없다는 반증이란 것인가? 이런 질문을 가슴에 담고 심도 있게 이 책의 내용을 분석하려고 한다.

2. 존 로스의 최초 한국어 성서와 한국 개신교의 기원

이 책은 모두 여섯 장과 결론 및 부록으로 구성되어 있다. 1~2장은 19세기 후반으로 접어든 당시 조선의 상황과 존 로스의 생애 그리고 그의 한국

9) 주요 학술논문들을 연도순으로 정리하면 다음과 같다. Hwan-Jin Yi, “Reflections on the First Translation of Korean Bible: The Ross Version of 1887 (*Yesu-Seonggyo-Jeonseo*)”, 「성경원문연구」 18 (2006), 114-129; 소요한, “초기 이북지역 선교에서 존 로스(John Ross)의 한글 성서가 주는 의미: 성서번역과 수용계층의 관계를 중심으로”, 「선교신학」 42 (2016), 189-215; 박형진, “로스역본’(Ross Version) 논쟁에 관한 연구”, 「장신논단」 49-2 (2017), 85-114; 김경연, “존 로스 「말코복음」(1887)의 대역 중국어 성서: 부사의 비교”, 「성경원문연구」 44 (2019), 164-181; 박형신, “존 로스의 중국어 성경주석 및 한글 번역본에 대한 역사적 연구”, 「한국교회사학회지」 58 (2021), 133-168; 박형신, “존 로스 선교사의 출생일 및 출생지 표기에 대한 역사적 검토”, 「신학논단」 108 (2022), 65-94; 옥성득, “로스와 한국 개신교: 1882년 출간된 로스본 첫 한글 복음서를 중심으로”, 「한국기독교와 역사」 57 (2022), 9-52; 유경민, “로스 번역본과 후대 번역본의 어휘 문체적 영향 관계 연구”, 「한국기독교와 역사」 57 (2022), 53-88; 이두희, “존 로스의 『예수셩교누가복음젼셔』(1882)가 한글 성경 번역에 끼친 영향과 과제: 누가복음 20-24장을 중심으로”, 「한국기독교와 역사」 57 (2022), 141-195; 허은철, “존 로스의 한국 역사와 문화 인식”, 「총신대논총」 43 (2023), 361-390.

10) 주요 학위논문들을 연도순으로 나열하면 다음과 같다. 히로 다카시(廣剛), “개화기 한국어 성서의 번역어 연구: 마가복음을 중심으로”, 박사학위논문 (고려대학교 대학원, 2005); 서수량, “존 로스(John Ross)의 선교사역에 대한 역사적 고찰: 사도바울의 선교전략적 관점에서”, 박사학위논문 (한국성서대학교 대학원, 2011); 소요한, “조선후기 개신교 전래와 수용 연구: 1876-1884년을 중심으로”, 박사학위논문 (연세대학교 대학원, 2011); 김상준, “로스(J. Ross)역 한글성경의 역사적 의미”, 석사학위논문 (총신대학교 신학대학원, 2012); 조공주, “초기 개신교 수용 원인 고찰: 서북 지역을 중심으로”, 석사학위논문 (장로회신학대학교 신학대학원, 2018); 양익산, “존 로스(John Ross)와 한국 개신교의 자생적 시작에 관한 연구”, 석사학위논문 (장로회신학대학교 대학원, 2020).

인들과의 만남을 서술하고 있다. 3~4장은 그가 번역하고 출간한 최초의 한국어 성서인『예수셩교젼서』(1887)의 번역과 반포를 비롯하여 이 로스역 성경을 집중적으로 분석하고 있다, 5~6장은 이런 사역의 결과 만주와 한국에 형성된 기독교 공동체를 소개한 다음 그의 선교 방법과 한국교회를 서술하고 있다.

2.1. 서론 및 당시의 상황들

이 책은 조선 왕조의 약사와 근세로의 이행 과정에 있는 조선의 상황을 먼저 언급하고 있다. 한글 창제, 실학 운동, 17세기 이후 19세기 후반까지의 사회와 정치적 상황을 살핀 다음 천주교의 전래 및 개신교와의 초기 접촉에 대해 서술한다.

천주교의 전래 중 1253년 교황 이노센트 4세(Innocentius IV)가 몽골에 파송한 프란시스코 수도회의 프랑스인 신부 루브룩(G. de Rubruc)의 서신을 언급하며 아마도 그가 몽골 왕실에서 고려의 사신을 만난 듯하며, 서신에서 고려를 서양에 소개한 첫 번째 사람일 것과 그의 서신에 나오는 "Caulej"가 나중에 프랑스어로 Corée, 영어로 Korea로 불리게 되었다는 추측은 흥미롭다.[11] 또한 임진왜란 당시인 1593년 조선에 몰래 들어와 1년 동안 머물렀던 스페인 신부 세스페데스(G. de Céspedes)를 조선에 입국한 첫 번째 사제로 서술하며, 일본에 포로로 잡혀간 후 예수회 수사가 되어 선교를 위해 수차례 조선에 잠입하려 했던 조선인 빈센트 권[12]도 소개한다.[13]

개신교와의 초기 접촉에 대해서는 영국 동인도 회사의 통상선인 로드암허스트호에 승선하여 1832년 7월 황해도의 장산곶 근처의 섬에 정박하였다가 금강 입구인 바실 해안까지 도착하여 한문 성서와 종교 서적을 배포하였다는 구츨라프(K. Gützlaff)를 먼저 소개한다. 1854년 8월 영국의 탐사선인 H. M. S. 바라쿠타의 탐험대 지휘관인 트론슨(J. M. Tronson) 역시 부산항에 도착하여 일본어 성서와 종교 서적을 나누어 주었다고 한다. 마지막으로 서술하는 것은 윌리암슨(A. Williamson)의 제안으로 한국을 향하게 되는 토마스(R. Thomas)이다. 그는 1865년 한국의 서해안에 두 달 반 머물다 중국으로 돌아간 후 1866년 미국의 상선 제네럴셔먼호에 올라 대동강을

11) 최성일,『존 로스(John Ross) 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』, 25.

12) 라틴어 이름은 Vincentius Caun이며, 일본어로는 カウン・ヴィセンテ(Kaun Vicente)라 불리는데, 이에 가까운 조선인 성이 '권'이기 때문에 '빈센트 권'이라 통칭되고 있다.

13) Ibid., 25-26.

거슬러 평양을 향하다가 “한국 군인의 칼에 목 베임을 당했다.”[14]

2.2. 존 로스의 생애와 한국인들과의 첫 만남

존 로스의 초기 생애에 대한 자료는 매우 희박하고, 스코틀랜드나 한국에서 거의 연구가 되어 있지 않다. 그에 대한 전기도 앞서 언급한 김정현의 것 정도이다. 그런데 이 전기 역시 그 구성이 독특하여 “처음 부분은 저자의 로스 전기(傳記) 비슷한 연구이며, 둘째 부분은 한국 최초의 성서 번역 연구에 심혈을 기울였던 김양선(金良善) 목사의 연구 논문의 전재(轉載), 그리고 마지막 부분은 로스 자신의 논문과 책의 전재 혹은 영인(影印)으로 돼 있다.”[15]

로스는 스코틀랜드 서북 지역에 있는 작은 항구인 라리키(Rarichie)[16]에서 1842년 4월 2일[17] 양복 재봉사인 아버지 휴 로스(H. Ross)와 어머니 캐더린 서더런스(C. Sutherland)의 8남매 중 맏아들로 태어났다. 그는 에든버러의 연합장로회신학교를 졸업한 후 1872년 스코틀랜드 연합장로교회 선교사로 중국 만주에 파송되었다. 그는 그 후 1910년 지병으로 은퇴하기까지 39년 동안 만주의 개신교 선교 창립자의 한 사람으로, 최초의 한국어 신약성서 번역자로, 그리고 중국과 만주 선교에 대한 저자로서 헌신하다 1915년 에든버러에서 생을 마감하였다. 그가 파송될 당시 해외선교위원회는 그의 해외선교에 대한 열정뿐만 아니라 언어적 능력을 높이 사서 그를 파송하였다고 한다.[18]

만주에서 선교하던 그가 어떻게 한국에 관심을 갖게 되었는지, 어떤 방법으로 한국을 알아갔는지는 잘 알 수가 없다. 어떻든 1876년 그의 두 번째 고려문 방문에서 그는 이응찬을 만나 그를 한국어 어학 선생으로 고용하였다. 이와 동시에 백홍준, 김진기, 이성하와 서상륜, 서경조 등을 차례로 만나 그들에게 선교하였고, 이응찬, 서상륜 등을 한국인 번역자로 활용하였다.

---

14) Ibid., 35.

15) 민경배, “한국교회사 자료 발굴의 한 성과: 김정현 著『한국의 첫 선교사 John Ross』 서평”, 「기독교사상」 288 (1982), 199.

16) 박형신은 스코틀랜드 센서스에 근거하여 그의 출생지를 이스터 라리키로 제시하는데, 이스터 라리키라는 지명은 닉 교구 북동부에 위치한 웨스터 라리키, 라리키 언덕, 웨스터 토란, 브룸타운의 가운데에 위치한 장소로 파악되지만, 그가 실제로 태어난 건물, 즉 ‘생가’로서의 출생지는 현재까지는 알려진 바 없다고 한다(박형신, “존 로스 선교사의 출생일 및 출생지 표기에 대한 역사적 검토”, 80-89).

17) 박형신은 또한 로스에 대한 초기 문헌들이 그의 출생일을 1841년 8월 9일로 잘못 표기하는데,『스코틀랜드연합자유교회 인명사전 (1900-1929)』과 최성일이 1842년 7월 6일을 주장하여 그의 출생일의 정립에 공헌하였다고 말하면서 ‘1842년 닉 지방 옛 교구 호적부’에서 발견되는 로스의 출생증명서에 근거하여 이를 더욱 뒷받침하고 있다(Ibid., 71-79).

18) 최성일,『존 로스(John Ross) 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』, 47.

그렇다면 한국인 최초의 개종자는 누구였을까? 한국의 많은 학자들은 이응찬이 고려문에서 로스를 만났던 첫 번째 한국인이기 때문에 그가 한국인 최초의 개신교 개종자로 여겨 왔다. 여기에는 김양선이 그의 1967년 논문에서 로스의 글 "한국 기독교의 여명(The Christian Dawn in Korea)"만을 참고하여 그렇다고 주장한 것도 큰 몫을 차지하였다.[19] 그런데 매킨타이어(J. Macintyre)가 쓴 보고서에 한국인 세례에 관한 첫 기록이 있으며, 중국인 신자들이 만족하였던 "행복한 신자"가 최초의 세례 받은 한국인 기독교인이었음을 함축한다. 그의 세례는 1879년에 있었을 것이다. 그가 누구였는지 그리고 얼마나 오랫동안 매킨타이어와 함께 일을 했는지 추적하는 것은 불가능하지만, 그가 이응찬이 아니었던 것은 틀림없다. 두 번째 개종자는 백홍준이며, 세 번째 개종자는 이미 2년 동안 로스를 위해 어학 선생과 번역자로 일했던 바로 이응찬이다. 이응찬이 1879년 매킨타이어로부터 세례를 받은 것은 아주 분명하다.[20]

2.3. 성서의 번역과 반포

로스는 성서 번역을 위해서 먼저 한국어를 배워야만 했다. 그의 진정한 한국어 공부는 1876년 고려문에서 이응찬을 어학 선생으로 고용한 이후에 시작된 것이 틀림없다. 따라서 1877년 상해에서 출판된 <한국어 첫걸음(*Corean Primer*)>도 이응찬과의 공동 작품일 가능성이 크다 하겠다. 로스가 한국어로 신약성서를 번역하기 시작한 때는 역시 확실하지 않다. 많은 한국의 학자들은 이응찬이 1874년 가을에 로스를 만났다는 잘못된 근거 아래 번역 작업이 1875년에 시작되었다고 진술한다. 그러나 로스가 1876년 봄에 이응찬을 만났다면 번역 작업이 1876년보다 더 빠를 수는 없다. 그렇기 때문에 김정현은 로스가 1877년에 <한국어 첫걸음>을 출판한 이후 비로소 번역 작업이 가능했을 것이라고 주장한다.[21] 로스가 성서 번역을 통해 한국어를 배웠을 것을 가정하면, 번역의 시기는 초기 번역 시기(1876~1879. 3), 두 번째 번역과 개정 시기(1879. 4~1882. 3), 그리고 최종 번역과 개정 시기(1881. 4~1886)로 구분될 수 있다.

1876년부터 1886년까지 10년 동안의 번역 작업은 로스와 메킨타이어가

19) 김양선, "Ross Version과 한국 Protestantism", 424.
20) 최성일,『존 로스(John Ross) 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』, 71-74.
21) 김정현(J. H. Grayson),『한국의 첫 선교사, 羅約翰(John Ross)』(대구: 계명대학교출판부, 1982), 35.

주도하였다. 그들은 다음과 같은 한국어 성경 번역의 원리들을 고수하였다.

(1) 보통 사람의 언어로 번역한다.
(2) 순수한 한국어 단어들의 사용: “하늘”과 “천(天)”, “사람”과 “인(人)”처럼 중국어와 한국어로 모두 표현될 수 있는 말은 한국어 단어를 사용했다.
(3) 의미가 먼저이다.
(4) 통상적인 한국어 사용례와 충돌하는 표현을 피한다. 한국어에서 상급자나 연장자에 대한 2인칭 대명사 “당신(thou)”이나 “너(you)”의 직접적인 사용은 극도로 실례되는 것이기 때문에, “당신”이 하나님을 지칭할 때에는 “아버지(Father)”, 예수를 지칭할 때에는 “주님(Lord)”이나 “선생(Teacher)”을 사용했다.
(5) 메시지의 내용을 유지하기 위해 문장의 형태를 변경한다.
(6) 그리스어 명사들에 가장 근접한 근삿값을 사용한다. 누가복음의 첫 역본(1882)에서 로스는 그리스어 고유명사들을 “예루사렘”, “압라함” 등 중국어 음역을 따라 번역하였다. 그러다가 그는 한국어의 유연성이 그리스어 고유명사들에 아주 가까운 근삿값을 허용한다는 것을 알았다. 그래서 한국어에서 가능한 한 가깝게 예루살렘, 아브라함 등으로 표현하도록 결정하였다.
(7) 그리스어 용어들을 유지한다. “Baptism”과 “Sabbath”는 중국어 성서에서 “세례(Wash Rite)”와 “안식일(Rest Day)”로 번역되었다. 로스는 이런 중국어 용어들이 그 신학적 의미를 전달하지 못한다고 생각했다. 그래서 이런 그리스어 용어들은 “밥팀네(Baptism Rite)”와 “사밧일(Sabbath Day)”과 같은 그리스어 음역으로 남겼다.
(8) 특정한 중국어의 기술적 용어들을 유지한다. 시간, 돈, 무게 같은 많은 기술적 용어들은 중국어 용어들을 그대로 사용하였다. 이런 용어들은 한국에서도 일반적으로 잘 알려져 있기 때문이었다.
(9) 신학적 용어들: 성서의 모든 번역에서 결정해야 할 가장 중요한 문제는 신(Deity)의 이름과 영적 주체들의 이름들이다. 로스는 “God”을 중국어 용어인 “상제”나 “천주” 대신에 “하나님”으로, “Spirit”을 중국어 용어인 “성신(聖神)” 대신에 “성령”으로 번역했다, 그러나 “angel”에 대해서는 중국어 용어 “천사”를 그대로 채택했다.[22]

번역의 첫 단계는 초고 만들기이다. 초고 저본이 한문 성서임에는 의심의 여지가 없다. 많은 한문 성서 중에서도 <대표본>(신약 1852, 구약 1854)과 당시 사용하던 북경 지역어 역본이 저본으로 사용되었을 것이다. 대한

22) 최성일, 『존 로스(John Ross) 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』, 94-98.

성서공회는 <대표본>으로 알려진 <신약전서 문리역>이 저본이라고 기술하지만, 이것 외에 적어도 <북경관화역본>(1878)이 사용되었을 것이고 주장한다.[23] 두 번째 단계는 그리스어 성서와 영어 성서를 사용한 개정이다. 로스는 그리스어 성서의 개정역 Westcott and Hort NT (WHO, 1881)와 영어 성서의 개정역 English Revised Version (ERV, 1881)에 기초한 성경 번역이라 하였지만,『대표자역본』이 영어 King James Version (KJV, 1611)과 그리스어 비잔틴 본문 Stephanus (TR, 1550)가 기초였기 때문에, 이것들 역시 저본으로 여겨야 한다고 주장한다. 세 번째 단계는 최종 원고를 만드는 일이다. 이를 위해 그리스어 성구사전을 사용한다고 했지만, 그가 어떤 종류의 성구사전을 어떻게 사용하였는지 알 수는 없다.

2.4. 로스 번역본 분석

저자는 번역의 저본과 로스 번역본의 이해 가능성을 발견하기 위하여 누가복음서를 중심으로 로스 번역본을 분석하고 있다. 그 이유는 1882년 누가복음이 첫 판본 이후 가장 자주 개정되었기 때문이다. 누가복음의 첫 번째 개정은 1883년에, 두 번째는 1887년에, 그리고 마지막은 1890년에 개정되었다. 또 다른 이유는 1882년 누가복음의 첫 출판 당시에 로스가 그리스어 및 영어 개정역과 비교할 충분한 시간을 가질 수 없었기 때문이다. 이것은 1882년 누가복음이 KJV와 비잔틴 본문에 기초한 것이 틀림없음을 함축한다.[24]

비록 이 분석이 누가복음서로만 수행되었지만, 번역의 기본 저본이 한문 성경 <대표본>이었다는 것에는 의심의 여지가 없다.[25] 최초의 번역 원고가 한국인 공동 번역자들에 의해 한문 성서에서 나왔기 때문이다. 그러나 로스는 개정 과정에서 이 원고를 그리스어와 영어 본문들과 비교했다. 그리스어 본문 문제에 대하여, 로스는『예수셩교누가복음젼셔』(1882)에서 비잔틴 본문을 사용한 것으로 보인다. 그리고 후대의 역본들에서는 옥스퍼드판 그리스어 개정역이 사용되었다. 이와 비슷하게 그는『예수셩교누가복음젼

23) 최성일, "『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고: 누가복음의 주기도문을 중심으로",「Canon & Culture」4:2 (2010), 113.

24) 최성일,『존 로스(John Ross) 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』, 136-137.

25) 최성일의 이런 주장과 달리 이두희는 히로 다까시와 김경연의 주장에 힘입어 누가복음 21-24장을 면밀히 분석한 다음 <대표본> 이외에 <브리지만-컬버슨역본>(1859, 신약)도 기본 저본으로 사용하였음을 입증하였고, 또한 누가복음 22:25의 경우에는 <북경관화역본>(1878)까지 참고하였을 가능성을 보여주었다. 이두희, "존 로스의『예수셩교누가복음젼셔』(1882)가 한글 성경 번역에 끼친 영향과 과제: 누가복음 20-24장을 중심으로", 164-177.

셔』에서 KJV에 몹시 의존했던 것으로 보인다. 후대의 역본에서는 ERV를 사용했다. 이런 이유 때문에 로스는 자신의 번역본이 개정역에서 번역된 최초의 신약성서라고 주장했을 것이다.[26] 로스 번역본의 또 다른 특징은 로스가 그리스어 본문보다는 영어 본문의 독법을 따랐던 것으로 보인다는 것이다.

로스 번역본에서 사용된 방언, 한자 표현들 그리고 애매모호한 표현들 때문에, 로스 번역본은 미국 선교사들로부터 이해할 수 없는 번역이라고 비판을 받았고, 이것들이 로스 번역본을 거부하는 이유가 되었다. 물론 약간의 평안도 방언들과 어려운 한자 표현들이 있다. 그러나 이것 때문에 로스 번역본이 절대다수의 한국 백성들에게 이해되지 못할 어떠한 독특성을 가졌다고 주장할 수는 없다. 한국 전체에서의 광범위한 사용을 위해 로스 번역본의 일부 단어나 문체를 서울 표준말의 형태로 변경하는 것은 반드시 필요했을 것이다. 그럼에도 불구하고 한글 표기에 최초로 띄어쓰기를 도입하고 절대다수의 평민을 위해 순수한 한국어 단어들을 많이 사용한 점은 이해 가능성의 관점에서 볼 때 로스 번역본의 가장 강한 강점이라 주장할 수 있다. 2000년대 이후 대부분의 학자가 동의하는 것처럼 로스는 한글 성서 번역에 있어서 한국인의 이해를 무엇보다도 중요하게 여겼던 것이다.[27]

2.5. 로스 사역의 결과들

최초의 한국어 성서 번역의 과정과 그 결과로 한국인 기독교 공동체가 만주에서 시작하여 한국 내로 뻗어 나가기 시작했다. 한국 내 대표적인 공동체는 강계와 의주와 소래교회이며, 서울의 정동교회 즉 새문안교회까지 연결된다고 말할 수 있다.

초기 기독교 공동체의 특징은 첫째로 성서 중심의 교회로 나타났다. 한국교회 전체의 역사에 이 특징을 적용한다면, 성서 번역으로 대표되는 하나님 말씀의 전래가 선교에서 가장 중요한 요소임이 더욱 분명해진다.[28] 둘째로 평신도 중심의 교회로 나타났다. 한국 내에 충분한 선교사들이 없었을 때 대부분의 초기 기독교인들은 성서를 통해 개종했으며, 그리고 평신도인 그들에 의해 그들 자신의 교회를 세웠다.[29] 셋째로 자급하는 교회

26) 최성일, 『존 로스(John Ross) 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』, 136.

27) 소요한, "초기 이북지역 선교에서 존 로스(John Ross)의 한글 성서가 주는 의미: 성서번역과 수용계층의 관계를 중심으로", 203.

28) 최성일, 『존 로스(John Ross) 선교사를 통해 보는 최초의 한국어 성서와 한국 개신교의 기원』, 213-214.

29) Ibid., 217.

로 나타났다. 좁은 의미에서 그들은 선교회로부터 오는 작은 재정적 지원에 크게 기대지 않고 교회의 확장, 교회 건물과 유지를 위한 공급에 있어서 거의 완전하게 자급하고 있었다. 넓은 의미에서도 그들은 자신들의 교회를 그들 스스로 치리하고 있었다.[30]

이 특징들은 만주뿐만 아니라 한국에서 초기 기독교 공동체들의 형성 과정에서 나오는 모든 이야기 속에서도 한결같았다. 만주에 있는 기독교 공동체들을 비롯해 강계와 의주의 기독교 공동체들은 그 형성 과정에서 선교사들에 의한 직접적인 개입이 전혀 없었다. 그들은 오직 로스에게 간접적인 영향을 받았던 것으로 보인다. 소래와 새문안의 경우에는 교회를 설립하는 일에 미국 선교사들이 관여하였다. 그러나 그들의 관여는 기초적인 기독교 공동체가 한국인들에 의해 형성된 이후의 일로, 단지 교회의 구조적 형성과 관련된 것이었다. 그러므로 초기 기독교 공동체의 형성 과정에서 선교사들에 의한 직접적인 간섭은 없었다고 말할 수 있다. 이것은 한국인들이 스스로 이 공동체들을 형성했음을 의미한다. 이 자생적이고 자발적인 운동은 성서 중심, 평신도 중심, 자급하는 교회라는 공동체들의 특징들을 자연적으로 그리고 자발적으로 만들어 냈던 것이 분명하다.

2.6. 로스의 선교 방법과 한국교회

저자는 한국 개신교회의 진정한 기원을 발견하기 위해 네비우스 선교 방법과 존 로스의 선교 방법을 비교 조사하고 있다. 1900년 이전 한국교회의 형성기 동안에 선교사들은 복음회를 위한 능동적인 사역에 종사할 수 없었다. 하지만 교회가 아주 급속도로 성장해 나가자 선교사들은 교회의 증가에 제대로 대처할 수 없었다. 초기 기독교 공동체들의 자생적인 형성은 초기 한국교회 역사에서 네비우스 방법의 위치에 관한 질문들을 제기하고 있다. 네비우스가 한국의 미국 선교사들과 그들의 선교 정책에 영향을 끼쳤다는 것은 사실일 것이다. 그러나 만일 한국인들이 하나님의 말씀을 받아들였을 당시 초기 기독교 공동체들이 자생적으로 그리고 자발적으로 형성되었다면 한국교회의 특징들이 네비우스 방법에서 시작되었다는 것은 의심스러울 수밖에 없다.[31]

앞에서 살펴본 초기 기독교 공동체들은 로스에게 철저하게 훈련받았던 사람들에 의해 설립되었다. 이 사실은, 초기 기독교 공동체들의 형성에서

30) Ibid., 218.
31) Ibid., 255.

네비우스 방법보다는 로스의 선교 방법이 더 많은 영향을 끼쳤다고 주장할 수 있다. 네비우스와 로스의 선교 방법들 모두 "삼자" 원리를 옹호하고 있다는 의미에서 유사하다. 그러나 네비우스의 방법이 재정적 자급에 많은 강조점을 두고 있는 반면에, 로스는 오히려 한국인들 편에서 전적인 지원 운동으로 이끄는 영적인 자급을 강조한다. 로스는 종종 자급, 자전, 자치를 포함하는 "자립(self-reliance)"을 사용한다.[32] 그의 선교 방법의 주된 목적은 자립하고 토착적인 교회를 개척하려는 것이다. 이 점에서 초기 한국 기독교 공동체의 특징들은 로스의 선교 방법에 의해, 그의 개종자들을 통해 간접적으로 영향을 받았다고 주장할 수 있다. 그럼에도 불구하고 한국교회의 자생적이고 자발적인 운동이 이런 로스의 특정한 선교 방법에서 나왔다고 보기는 어렵다. 그의 이 같은 종류의 선교 방법은 강요된 것이 아니며 강요할 수도 없기 때문이다.

2.7. 결론 및 부록

이 책은 서론에서 두 가지 질문을 제기하며 시작하였다: 한국의 기독교 선교 역사는 언제 시작되었으며, 한국 개신교회의 기원은 무엇이었는가? 이 질문들에 대답하기 위하여 이 책은 존 로스에 의해 번역되었던 최초의 한국어 신약성서와 관련하여 한국 개신교회의 초기 발전 단계를 조사하였고, 한국 기독교 선교 역사 속에서 성서의 위치뿐만 아니라 한국 개신교회의 기원을 발견하려고 하였다. 지역 혹은 지역 교회에서 선교사의 사역이 시작되기 이전에 하나님 말씀이 번역되었다는 의미에서 한국 선교의 역사는 남다를 수 있다. 대부분의 경우 성서 번역이 이미 입국한 선교사들에 의해 이루어져 왔으므로, 성서 번역은 종종 교육선교와 의료선교 같은 선교의 수단 중 하나로 간주된다. 그것은 착각이다. 비록 선교사들이 성서를 가져와 배포하지만, 성서는 선교의 수단이 아니다. 선교사는 단지 하나님 말씀의 도구일 뿐이다. 회심은 선교사의 현존 때문이 아니라 오직 하나님 말씀을 통해서 일어난다. 선교사는 단지 다른 사람들을 회심을 향해 나아가도록 도울 수 있을 뿐이다. 이러한 관점에서 이 책은 기독교 선교 역사에 대한 이런 새롭고 근본적인 전망 아래 한국 개신교회의 기원은 로스의 번역본이라고 결론 내렸다.[33]

32) Ibid., 276.
33) Ibid., 288.

3. 맺는 말

문제 제기에서 시작한 서평자의 질문을 되뇌며 서평을 마무리하려고 한다. 우선 먼저 아쉬운 것은 이 책이 32년 만에 한글로 번역되어 간행되었다는 사실이다. 만약 조금이라도 일찍 번역되었더라면 2000년부터 활발히 활동하던 많은 신진 학자에게 자료와 주제에 폭넓은 영향력을 줄 수 있었을 것이다. 또한 저자 역시 이렇게 독보적으로 폭넓고 깊게 연구한 성과를 1995년 이후 논문 한 편의 발표[34] 이외에는 활용하지 않았다는 점도 아쉽다. 그렇지만 늦게나마 번역하고 출간하였음에 감사를 드린다. 한문 성경의 저본 문제를 제외하면 저자의 연구를 뛰어넘는 후속 연구가 아직도 그리 많지 않다.

이 책에는 또한 로스 선교사의 초기 생애에 대한 연구가 잘 정리되어 있다. 사료의 부족으로 개연적인 것이 많지만, 그것 나름으로 후학에게 좋은 길잡이가 되리라 생각한다. 부록으로 첨부한 자료 중 다음에 열거하는 "자료 1" 묶음은 이제까지 한국 학계에 소개되지 않은 귀한 사료들이다.

(1) 영국성서공회 서한집 (수신: 성서공회 총무)
(2) 영국성서공회 서한집 (발신)
(3) 스코틀랜드성서공회 서부위원회 회의록
(4) 스코틀랜드 국립도서관 서한집
(5) 연합장로회 Missionary Record에 수록된 국내선교위원회의 갤릭 선교.

물론 시기적인 것을 떠나서 한두 가지 저자나 후학들이 보완했으면 하는 것이 있다. 첫째는 저본 연구에 있어서 누가복음에 한정하여 분석하였다는 것이다. 최소한 부분적이나마 다른 복음서나 서신을 한 가지 더 비교했으면 더 나은 결과가 나오지 않았을까 한다. 둘째는 한문 성경에 있어서는 어느 부분도 비교 연구하지 않았다는 것이다. 아마 당시는 <대표본> 이외에 <브리지만-컬버슨역본>(1859, 신약)이나 <북경관화역본>을 쉽게 참고하기가 어려운 점도 있었을 것이다.

마지막으로 저자만이 아니라 한국교회의 연구자들에게 제안하고 싶은 것이 있다. 여기 소위 <대표본>은 모리슨(R. Morrison)과 밀른(W. Milne)의 공동번역인 <신천성서>(1823)의 제2차 개정으로 1843년 중국의 다섯 개항장을 대표하는 15인이 선출되어 홍콩에서 역경위원회를 구성한 다음 작업되었다. 즉 이들은 각각 영국런던선교회, 미국해외선교부/미국공리회(ABCFM),

34) 이에 대해서는 최성일, "『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고: 누가복음의 주기도문을 중심으로", 「Canon & Culture」 4:2(2010), 99-132를 보라.

미국침례회, 모리슨교육회에 속했지만 선교회의 대표가 아니라 개항장의 대표였던 것이다. 결국 신명(神名) 논쟁으로 분열되어 하나님 이름으로 “상제(上帝)”를 사용하는 영국 중심의 선교사들이 1852년 소위 <대표본>을 간행하였다. 그런데 이 역본의 공식 명칭은 <위판역본(委辦譯本)>이다. 물론 영어로는 “Delegates Bible” 혹은 “Delegates Version”이라 부른다. 그런데 공식 명칭을 두고 이 영어 명칭을 직역한 <대표본>이란 용어를 아직도 쓰는 것이 옳을까 조심스럽게 제안한다. <위판역본> 혹은 영어가 아니라 중국어 공식 명칭을 번역한 <위원회역본>이라 하는 것이 옳다고 여겨진다.

<주제어>(Keywords)
존 로스,『예수셩교젼셔』, 한글 성경, 중국어 성경, <대표본>.
John Ross, Korean New Testament Bible Ross Version, First Korean Bible, Chinese Bible, Delegates Version.

(투고 일자: 2026년 1월 31일, 심사 일자: 2026년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2026년 4월 13일)

<참고문헌>(References)

김경연, “존 로스「말코복음」(1887)의 대역 중국어 성서: 부사의 비교”,「성경원문연구」44 (2019), 164-181.

김상준, “로스(J. Ross)역 한글성경의 역사적 의미”, 석사학위논문, 총신대학교 대학원, 2012.

김양선,『한국의 성서 번역사』, 서울: 한국교회사문헌연구원, 1988.

김양선, “한국의 성서 번역사 6”,「성서한국」2:2 (1956), 23-29.

김양선, “Ross Version과 한국 Protestantism”,「백산학보」3 (1967), 401-461.

김정현(Grayson, J. H.), “羅約翰과 성경번역 과정”,「신학과 세계」11 (1985), 362-382.

김정현(Grayson, J. H.),『한국의 첫 선교사, 羅約翰(John Ross)』, 대구: 계명대학교 출판부, 1982.

민경배, “한국교회사 자료 발굴의 한 성과: 김정현 著『한국의 첫 선교사 John Ross』서평”,「기독교사상」288 (1982), 199-201.

민경배, “한국 기독회의 기원 문제”,「한국기독교와 역사」1 (1991), 21-32.

박형신, “존 로스 선교사의 출생일 및 출생지 표기에 대한 역사적 검토”,「신학논단」108 (2022), 65-94.

박형신, “존 로스의 중국어 성경주석 및 한글 번역본에 대한 역사적 연구”,「한국교회사학회지」58 (2021), 133-168.

박형신, “청말(淸末) 시기 만주(滿洲)지역 연구:유럽 개신교 선교부의 도래와 관련하여”,「한국기독교와 역사」43 (2015), 131-167.

박형진, “‘로스역본’(Ross Version) 논쟁에 관한 연구”,「장신논단」49:2 (2017), 85-114.

박형진, “존 로스와 연합장로교회 해외선교부의 한국선교에 대한 갈등”,「한국기독교역사연구소소식」112 (2016), 4-17.

배안호, “삼자원리와 존 로스의 선교방법: 한국장로교회의 초기형성사(1874~1893)에 관한 연구”,「한국기독교역사연구소소식」55 (2002), 3-10.

서수량, “존 로스(John Ross)의 선교사역에 대한 역사적 고찰: 사도바울의 선교전략적 관점”, 박사학위논문, 한국성서대학교 대학원, 2011.

소요한, “조선후기 개신교 전래와 수용연구:1876~1884년을 중심으로”, 박사학위논문, 연세대학교 대학원, 2011.

소요한, “초기 이북지역 선교에서 존 로스(John Ross)의 한글 성서가 주는 의미-성서번역과 수용계층의 관계를 중심으로”,「선교신학」42 (2016), 189-215.

안성호, “17세기 초 마테오 리치의『천주실의』와 19세기 제임스 레그의 중국유교경전 영어번역본에서 사용된 용어 ‘상제(上帝)’간의 신학적 연속성”,「한국기독교와 역사」32 (2010), 297-340.

안성호, “19세기 중반 중국어 대표자역본 번역 ‘용어논쟁’이 초기 한글성서번역에 미친 영향 (1843~1911)”, 「한국기독교와 역사」 30 (2009), 213-250.
안성호, “존 로스의 중국유교 원시유일신론과 중국어 성서번역의 용어논쟁에 관한 신학적 입장”, 「한국기독교와 역사」 40 (2014), 219-238.
양익산, “존 로스(John Ross)와 한국 개신교의 자생적 시작에 관한 연구”, 석사학위논문, 장로회신학대학교 대학원, 2020.
옥성득, “로스와 한국 개신교: 1882년 출간된 로스본 첫 한글 복음서를 중심으로”, 「한국기독교와 역사」 57 (2022), 9-52.
유경민, “로스 번역본과 후대 번역본의 어휘 문체적 영향 관계 연구”, 「한국기독교와 역사」 57 (2022), 53-88.
육진경, “19세기 후기 국어의 형태론적 연구-예수셩교젼서를 중심으로”, 석사학위논문, 건국대학교, 1990.
이덕주, “한국 기독교 초기 신앙공동체 형성 과정”, 「한국기독교와 역사」 1 (1991), 33-48.
이두희, “존 로스의 『예수셩교누가복음젼셔』(1882)가 한글 성경 번역에 끼친 영향과 과제: 누가복음 20~24장을 중심으로”, 「한국기독교와 역사」 57 (2022), 141-195.
이만열, “선교사 입국 이전의 기독교와의 접촉”, 「신학정론」 2:1 (1984), 151-156.
이만열, “한국의 기독교 수용과 그 특징”, 「아세아연구」 44:2 (2001), 3-22.
이상무, “초기 한글성경 번역과 보급에 대한고찰-최초의 한글성경 로스역본을 중심으로”, 졸업논문, 합동신학대학원대학교, 1999.
이원순, “성서국역사논고”, 「민족문화」 3 (1977), 32-50.
이진호, “한국 선교와 성경 번역”, 「기독교사상」 410 (1993), 34-40.
이효림(Li, Xiaolin), “중(中)·한(韓) 성서 번역의 역사와 십계명(출 20:1-17) 번역의 비교 연구”, 박사학위논문, 목원대학교, 2018.
조공주, “초기 개신교 수용 원인 고찰: 서북 지역을 중심으로”, 석사학위논문, 장로회신학대학교 신학대학원, 2018.
최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고: 누가복음의 주기도문을 중심으로”, 「Canon & Culture」 4:2 (2010), 99-132.
최성일, “베드로의 회심과 존 로스의 문화 이해”, 「신학연구」 36 (1995), 161-184.
최성일, “존 로스와 한국 개신교 1”, 「기독교사상」 397 (1992), 116-134.
최성일, “존 로스와 한국 개신교 2”, 「기독교사상」 398 (1992), 87-101.
최성일, “존 로스 (John Ross, 1842-1915)와 한국 개신교: 최초의 한글성서와 한국 개신교의 기원과의 관계”, 「한국기독교역사연구소소식」 8 (1992), 3-4.
최성일, 『존 로스의 중국선교방법론』, 오산: 한신대학교 출판부, 2003.
허은철, “존 로스의 한국 역사와 문화 인식”, 「총신대논총」 43 (2023), 361-390.

홍이섭, “쫀 로쓰의 한글 성경 上”, 「조선일보」, 1956.8.29.

홍이섭, “쫀 로쓰의 한글 성경 下”, 「조선일보」, 1956.8.30.

히로 다카시(廣剛), “개화기 한국어 성서의 번역어 연구: 마가복음을 중심으로”, 박사학위논문, 고려대학교 대학원, 2005.

Choi, S. I., “John Ross and the Korean Protestant Church: The First Korean Bible and Its Relation to the Protestant Origins in Korea”, Ph.D. Dissertation, University of Edinburgh, 1992.

Ross, J.,『존 로스의 한국사: 서양 언어로 기록된 최초의 한국 역사』, 홍경숙 역, 파주: 살림출판사, 2010.

Ross, J., “한국 기독교의 여명 The Christian Dawn in Korea”, 옥성득 역, 「한국기독교와 역사」 1 (1991), 163-174.

Yi, H.-J., “Reflections on the First Translation of Korean Bible: The Ross Version of 1887 (*Yesu-Seonggyo-Jeonseo*)”, 「성경원문연구」 18 (2006), 114-129.

<Abstract>

Book Review - *John Ross and the Korean Protestant Church: The First Korean Bible and Its Relation to the Protestant Origins in Korea* (Sung Il Choi, Seoul: The Voice of the Martyrs, 2024)

Sukjoo Kim
(Institute for the History of Orient-Occident Interchange)

This paper is on Sung Il Choi's book, *John Ross and the Korean Protestant Church: The First Korean Bible and Its Relation to the Protestant Origins in Korea*, published in Korea in 2024. This was a Korean translation of his English dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Edinburgh in 1992. Therefore, I started with the review question at the beginning, "Why is it necessary to review this work, despite it being a 32-year-old contribution to the field?"

Then I proceeded to the main point of this book. It consisted of six chapters and a conclusion. Chapter One provides a general overview of the historical, socio-cultural, and religious conditions in which the Word of God was introduced in Korea. Chapter Two deals with a biographical sketch of John Ross and his initial contact with Koreans, which led him to do the translation of the New Testament in Korean. In Chapter Three, the procedure of Bible translation, period of translation principles and methods of translation, and its publication and distribution are discussed. In addition to these, the major criticism and eventual use and impact of the Ross Version are also discussed in this chapter. Through analysis of the Ross Version in Chapter Four, the basis of translation is verified and the intelligibility of the Ross Version is especially examined according to the major critical frameworks. In Chapter Five, the result of the Bible translation is determined by examining the formation of early Korean Christian communities. This examination helped to define the central characteristics of the Korean Protestant Church: Bible centered, lay oriented, and self-sustained. In Chapter Six, in order to find out where these characteristics came from, the Nevius mission method is cross-examined with the Ross's mission methods in relation to the so-called "three-self" principles. Through this case study of the Korean mission history, the place of the Bible is reaffirmed as

being the origin of the Christian Church.

In conclusion, I return to the question at the beginning, “Why review this 32-year-old work now?” My first regret lies in the fact that it took more than three decades for a Korean translation of Sung Il Choi’s book to finally emerge. Had this translation been available sooner, it would have undoubtedly provided a broader foundation of data and themes for the generation of rising scholars who have been active since the early 2000s. Nevertheless, despite these lingering regrets, I wish to express my sincere gratitude for the eventual translation and publication of this monumental work.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 58 (2026. 4.), 452-496
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.4.58.452
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

<자료>

『새한글성경』 사용법 안내[1)]

— 경건, 목회, 선교 현장에서 —

박동현*

1. 들어가는 말

1.1. 성경 사용법 안내의 필요성

성경은 기독교 신앙의 토대입니다. 성경의 가르침을 통해 그리스도인이 되고 그리스도인으로 자라갑니다. 성경의 가르침을 따라 교회가 생겨나고 자라갑니다. 그리스도인 개개인의 신앙생활과 교회의 예배와 교육의 중심에 성경이 있습니다. 더 나아가서 성경은 아직 그리스도를 모르는 세계를 향해 열려 있는 책입니다. 이처럼 성경은 개인의 경건과 교회의 목회와 세계 선교의 교과서이자 지침서로 사용됐습니다. 그래서 그리스도인 개개인도, 교회도, 성경을 어떻게 읽고 삶의 지침으로 삼는지, 교회의 교육과 목회와 선교에서 어떻게 사용하는지 등의 방법을 자연스럽게 익혀 왔습니다.

그렇지만 성경을 좀 더 잘 사용하려면 개인의 경건 생활과 교회의 예배와 교육과 선교에 성경을 어떻게 사용할지에 대해 좀 더 체계적으로 가르치고 배울 필요가 있습니다. 이 문제는 신학의 각 분야에서 연구해 왔습니다. 성서학뿐만 아니라 조직신학, 역사신학, 실천신학에서 각각 나름대로 성경 사용법을 다루고 있습니다. 저는 이 시간 신학 전문가이

* Kirchliche Hochschule Berlin에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 은퇴교수. dhpark52@gmail.com.

1) 본 원고는 2025년 12월 26일 새성동교회에서 개최된 제130차 한국구약학회 송년학술대회 「새한글성경과 한국교회의 창의적 성경 읽기」에서 발표한 내용을 일부 수정한 것이다.

기에 앞서 한 사람의 그리스도인으로서 한평생 성경을 읽고 배우고 연구하고 가르치고 사용해 온 경험에 비추어 말씀드리려고 합니다. 1950년대 말 초등학교 1학년 때인가 2학년 때인가 개척 교회 목사였던 아버지가 가로쓰기로 인쇄된 한글 신약전서를 사다 주셔서 그때부터 성경을 읽기 시작했습니다. 다른 한편으로 1970년대 후반에는 산골 교회를, 1990년대 전반에는 시골 교회를 담임한 적이 있어서 목회자의 처지에서 또한 여러분과 말씀을 나누고 싶습니다.

1.2. 공인 번역본의 역사에 비추어 본『새한글』

선교 초기부터 오늘에 이르기까지 여러 가지 한글 성경이 출간되어 왔습니다. 크게는 두 가지로 나눕니다. 교단 연합 기관인 성서공회에서 초대한 여러 교단 학자들이 모여 함께 번역한 공인 번역본과 개인이나 개별 출판사에서 내놓은 비공인 번역본이 있습니다. 비공인 번역본도 나름대로 좋은 점이 있어서 때때로 참고할 만하지만, 개인의 경건 생활과 교회의 예배, 목회, 교육, 선교 현장에서는 공인 번역본을 사용하는 것이 보통입니다.

최초의 공인 번역본 성경은 1911년판『셩경젼셔』입니다. 흔히『구역』(舊譯)이라고 부릅니다. 이『구역』의 개정판이 1938년판『셩경 개역』입니다. 해방 후의 새 한글 맞춤법에 맞추었을 뿐만 아니라 한자를 모두 한글로 바꾼 성경이 1961년판『성경전서 개역한글판』입니다. 보통은『개역한글』이라고 부릅니다.『개역한글』을 다시 개정한 것이 1998년판『성경전서 개역개정판』입니다. 줄여서『개역개정』이라 합니다. 지난 114년 동안『구역』과『개역』과『개역한글』과『개역개정』이 차례로 한국의 그리스도인과 한국교회의 기본 경전이 되었습니다. 이 넷을 하나로 묶어 ‘『개역』 전통 성경’이라 부를 만합니다. 이 ‘『개역』 전통 성경’은 한국 전통의 구술체인 “-니라”/“-더라”로 번역되어 한국인의 정서에 잘 맞아 장년층과 노년층에는 여전히 사랑받고 있습니다.

해방 이후 신식 교육이 제대로 자리 잡았을 뿐만 아니라 한국어도 크게 달라지고 학교나 사회에서 문어체 종결형인 “-다”를 사용하게 되었습니다. 이에 맞추어 출간된 공인 현대어 번역본으로 1977년판『공동번역 성서』와 1993년판『성경전서 표준새번역』이 출간되었습니다. 그 개정판이 각각 1999년과 2001년에 나왔습니다.『성경전서 표준새번역 개정판』은 2004년부터『성경전서 새번역』으로 이름을 바꾸었습니다.

2024년 12월에 출간된『새한글성경』은 기본적으로 공인 현대어 번역이

라 할 수 있습니다. 『새한글』은 21세기 한국어 사용자들을 위하여 번역된 성경입니다. 21세기는 급속히 발전된 전자 문명으로 미디어 환경이 엄청나게 달라졌고 계속 무서운 속도로 달라지고 있는 시대입니다. 이 시대를 사는 사람들의 독서 습관은 이전 사람들과 크게 다릅니다. 다른 한편으로는 세계화의 물결이 우리 삶의 한가운데 밀려 들어와 한국어의 낱말뿐만 아니라 문장의 길이와 종결체와 표현 방식이 엄청나게 바뀌었습니다. 새로운 표현도 많이 생겨났고, 이제는 거의 쓰지 않거나 이해하기 힘들어진 낱말은 잘 소통되는 새로운 표현으로 바뀌었습니다. 새로운 일반인들의 의식 수준이 크게 높아짐에 따라 차별과 배제의 언어로 상처를 주던 표현은 배려하고 존중하는 언어로 바뀌고 있습니다. 국제화의 흐름에 따라 외래어도 많이 쓰게 되었습니다. 이런 여러 상황을 적극 반영한 성경이 『새한글』입니다.

1.3. 성경 번역의 새로운 경향과 『새한글』

예수님이 세상에 오신 지 2000년이 지나면서 세계 교회의 성경 번역에 새로운 바람이 불고 있습니다. 새 천 년대의 상황에 걸맞게, 이전에는 상상도 하지 못했던 방식으로 성경을 번역합니다. 그러면서도 이전보다 더더욱 원문에 충실하게 번역합니다. 그뿐만이 아닙니다. 그렇게 새롭게 번역한 성경을 어떻게 잘 사용할 수 있을지 적극적으로 안내하는 자료도 곁들여 만듭니다.

『새한글』도 마찬가지입니다. 직역과 의역 둘 가운데 어느 것이 더 나으냐 하는 번역 방식 문제를 넘어섰습니다. 그보다는 소통(communication)에 초점을 맞추어 번역합니다. 그러니까 '형식의 일치(formal correspondence)'와 '내용의 동등성(dynamic equivalence)' 가운데 어느 하나를 중시하기보다는 21세기 사람들에게도 막히지 않고 잘 통하도록 번역하려고 애씁니다. 이를테면 원문의 긴 문장은 여러 짧은 문장으로 나누어 번역합니다. 새 시대 사람들이 쓰는 낱말이나 표현을 과감히 쓰기도 합니다. 그렇다고 해서 원문의 어렵거나 어색한 부분을 그저 쉽게만, 술술 잘 읽히도록 번역하지 않습니다. 그런 어색함과 어려움을 통해서 전달하려는 메시지가 있기 때문입니다. 그래서 아예 문장이 되지 않는 경우가 아니라면 원문의 불편한 곳은 불편하게 번역하여 독자들 나름대로 그 불편함과 씨름하게 합니다.

1.4. 『새한글』에 대한 반응과 사용법 안내 얼개

이처럼 『새한글』이 이전의 여러 한글 성경과는 여러 가지 면에서 다른 만큼, 『새한글』이 반갑기도 하지만 당황스럽기도 합니다. 대체로 보아 나이가 어릴수록, 같은 연령층에 있더라도 교회를 중심으로 한 신앙생활의 햇수가 짧을수록, 한국어를 아는 외국인들 가운데서는 한자 문화권에서 떨어진 거리가 멀수록 반가워했습니다. 나이가 많을수록, 예수 믿어 온 기간이 길수록, 한자 문화권에 가까이 있을수록, 『새한글』을 오히려 낯설게 느끼고 선뜻 받아들이기 힘들어했습니다.

이미 한국교회는 오랫동안 한글 성경을, 특히 '『개역』 전통 성경'을 여러모로 잘 사용해 왔습니다. 그런 만큼 그런 경험을 토대로 『새한글』에서 새로운 점들을 중심으로 『새한글』도 잘 사용할 수 있는 길을 함께 찾아 나갈 필요가 있습니다.

이 시간에는 2024년에 나온 『새한글』을 개인의 경건 생활과 교회의 예배와 교육과 목회와 선교 현장에서 어떻게 잘 사용할 수 있을지를 제 나름대로 몇 가지 보기를 들어 말씀드리려고 합니다. 여러분도 각자의 『새한글』 경험에서 좋은 제안을 해 주실 수 있으리라 믿고 기대합니다. 오늘 이 자리에서 다 말씀하시지 못한 것은 대한성서공회 성경번역연구소로 온라인으로든 오프라인으로든 알려 주시기 바랍니다.

이 시간 저는 크게 여섯 부분으로 나누어 말씀드리려 합니다. 『새한글』을 소리 내어 읽는 다양한 방안(아래 2번), 『새한글』을 재생산하는 방안(아래 3번), 『새한글』을 자기 나름대로 새롭게 표현하는 다양한 방안(아래 4번), 교회 학교나 가정에서 『새한글』을 활용하는 방안(아래 5번), 성경 공부와 설교 준비에서 『새한글』을 활용하는 방안(아래 6번), 그밖에 『새한글』을 활용하는 방안(아래 7번)이 그 여섯 부분입니다.

2. 『새한글』을 소리 내어 읽는 다양한 방안

2.1. 『새한글』 자체에서 강조하는 "소리 내어 읽기"

성경은 원래 소리 내어 읽는 책입니다. 이 점이 『새한글』에서 이전보다 더 분명하게 드러납니다.

누가복음 4:16
예수님은 나사렛으로 가셨다. 예수님이 자라나신 곳이었다. 늘 해 오시던 대로 예수님은 안식일에 회당에 들어가셔서, 성경을 소리 내어 읽어 주려고 일어서셨다.

사도행전 8:30
필립이 달려가서 들어 보니, 그 왕궁 관리가 예언자 이사야의 글을 소리 내어 읽고 있었다. 필립이 물어보았다. "읽고 계신 내용을 이해는 하시는 겁니까?"

신명기 31:11
그러면 온 이스라엘이 여호와 그대의 하나님 앞에 모습을 나타내려고 여호와께서 고르시는 장소로 올 것입니다. 그때 그대는 이 가르침을 읽어 주도록 하십시오. 온 이스라엘 앞에서 그들의 귀에 들리도록요.

열왕기하 22:10
사반 서기관은 임금에게 이어서 말했다. "책 한 권을 힐기야 제사장이 저에게 건네주었습니다." 사반은 그 책을 임금 앞에서 소리 내어 읽었다.

느헤미야 8:3
그는 '물의 성문' 앞에 있는 광장에서 날이 밝을 때부터 한낮까지 그 두루마리 책을 소리 내어 읽었다. 남자와 여자와 알아들을 만한 사람들이 앞에 있었다. 온 백성이 율법책 읽는 것을 귀담아들었다.

느헤미야 8:8
그들은 하나님의 율법책을 소리 내어 읽어서 들려주고는 바로바로 풀이해 주었다. 알아듣도록 해 준 것이다. 그래서 사람들은 읽어 주는 내용을 깨닫게 되었다.

느헤미야 8:18
그는 하나님의 율법책을 소리 내어 읽어서 들려주었다. 첫날부터 마지막 날까지 날마다 그랬다. 그들은 7일간 명절을 지켰고, 8일째에는 법규에 따라 축제를 열었다.

느헤미야 13:1
그날에 사람들이 모세의 책을 소리 내어 읽어 백성의 귀에 들려주었다. …

요한계시록 1:3
복 있습니다, 이 예언의 말씀들을 소리 내어 읽어 주는 사람, 듣는 사람들, 거기에 적힌 것들을 지키는 사람들은! 그때가 가깝기 때문입니다.

시편 1:2
여호와의 가르침에 자신의 기쁨을 두고서,
여호와의 가르침을 낮이든 밤이든 소리 내어 읽습니다.

이처럼 신구약 시대에 성경을 소리 내어 읽었던 것은 그때에는 오늘처럼 책으로 발간되는 성경이 없었을 뿐만 아니라 말씀을 적은 두루마리도 흔하지 않았기 때문입니다. 그렇지만 시편 1:2와 사도행전 8:30의 경우처럼 홀로 성경을 읽을 때도 마찬가지로 소리 내어 읽었습니다. 이런 전통을 따라 오늘날에도 성경을 소리 내어 읽는 것이 중요합니다. 왜 그럴까요? 성경 대부분은 글로 적히기에 앞서 소리 나는 말로 선포되고 전해져 내려왔기 때문입니다. 성경을 소리 내어 읽는 사람은 자기도 모르는 사이에 그 말씀이 처음 들린 그 현장에 함께하게 됩니다. 성경을 소리 내어 읽는 사람은 그 순간 시간과 공간의 엄청난 차이를 뛰어넘습니다. 오늘의 이곳에서 수천 년 전의 그곳으로 한순간에 거슬러 올라가서 함께 자리하게 됩니다. 그리하여 그냥 머리로만 묵상하는 것보다는 더 생생하게 말씀 속으로 빨려 들어갑니다.

그런데 이렇게『새한글』을 소리 내어 읽을 때 염두에 둘 점이 몇 가지 있습니다.

2.2. 괄호 안에 들어 있는 부분은 읽지 않습니다.

창세기 1:6
하나님이 말씀하셨다. “물 한가운데에 둥근지붕(궁창)이 생겨 물과 물 사이가 나누어지기를!”

새로운 번역어인 “둥근지붕”이 종래의 번역어 “궁창”과 너무 다르기 때문에, “궁창”에 익숙해진 독자들이 혼란스러워지지 않게 하려고 괄호 안에 넣어 두었을 뿐입니다.

시편 91:1
(사람에게 하는 말)
가장 높으신 하나님의 보호를 받으며 사는 사람은
샷다이(전능하신 분)의 그늘에 머무는 것입니다.

"사람에게 하는 말"은 시편의 내용 중 누구를 상대로 말하는지를 알려 주기 위해 괄호 안에 적어 둔 것입니다. "전능하신 분"은 히브리어의 특별한 표현 "샷다이"의 뜻이 무엇인지를 알려 줍니다. 히브리어 표현 "야훼 츠바옷"을 "전능하신 여호와"(『개역』 전통의 "만군의 여호와")로 번역한 것과 달리 "샷다이"는 고유명사처럼 음역했기 때문입니다.

> 전도서 9:10
> 손에 잡히는 일이 있으면 무슨 일이든 최선을 다해서 하세요. 일도 생각도 지식도 지혜도 스올(죽은 사람들의 나라)에는 없거든요. 그리로 그대가 가고 있어요.

"스올"도 "샷다이"처럼 고유명사처럼 음역하고 그 뜻 "죽은 사람들의 나라"를 괄호 안에 넣었습니다.

> 예레미야 2:1-2
> 1 (예언자) 여호와의 말씀이 나에게 내려오는 일이 또 일어났습니다.
> 2 (하나님) "가서 이렇게 외쳐라, 예루살렘의 귀에 들리도록!
> (예언자) '여호와께서 이렇게 말씀하셨습니다.
> (하나님) 「내가 너를 위해 기억하고 있다, 너의 소녀 시절 애정을, 신혼 시절 사랑을! 네가 날 뒤따랐지, 광야에서, 씨 뿌릴 수 없는 땅에서!

예언자의 말과 하나님의 말씀이 번갈아 나옵니다. 예언자가 말하는 부분에는 문장의 종결형으로 "-습니다"를 썼습니다. 『새한글』에서는 예언자들이 사람들에게 말할 때 이처럼 정중한 어법을 쓰도록 번역했습니다. 하나님의 말씀 부분에는 문장의 종결형으로 "-다"를 써서 권위 있게 번역했습니다. 이런 종결형의 차이로도 예언자의 말과 하나님의 말씀을 구별해서 읽을 수도 있지만, 독자들이 좀 더 쉽게 읽을 수 있도록 말하는 주체를 괄호에 넣어 표시해 둔 것입니다. 소리 내어 읽을 때는 "예언자"와 "하나님"을 읽지 않도록 합니다.

큰 단락이나 작은 단락의 제목도 원어 성서에는 없는 것이지만 본문 이해에 도움이 된다고 생각하면 읽을 수도 있습니다. 보기를 몇 가지 들어 보면 이러합니다.

레위기 19장	거룩하게 되어야 한다
시편 71장	노년에 도우심을 비는 기도
잠언 1:20-33	지혜가 외치다

사도행전 15:1-35 예루살렘 회의
사도행전 15:1-5 할례 문제를 두고 논쟁이 벌어지다

2.3. 도치문을 주의하여 읽습니다.

원문의 어순을 통해서도 전달하려는 특별한 뜻이 있습니다. 그 뜻이 드러나도록 『새한글』에는 원문의 어순대로 번역하는 경우가 적지 않습니다. 그러다 보니 이전 번역본들에서는 거의 볼 수 없는 도치문이 자주 나옵니다. 시의 경우에 특히 그러합니다. 이럴 때는 정말 끊어 읽기가 중요합니다. 대한성서공회 누리집에 들어 있는 『새한글』[2]에서는 그대로 행갈이를 하여 잘못 읽을 여지가 줄어들기는 하지만, 빨리 읽다 보면 앞에 나온 도치문의 뒷부분과 뒷 문장의 앞부분을 한꺼번에 붙여 읽게 되어 본문의 뜻이 오해되기 쉽습니다. 그래서 각별히 조심해서 읽을 필요가 있습니다. 보기를 하나 들어 보겠습니다.

시편 5:8
오, 여호와여! 주님의 공의 가운데로 나를 인도해 주십시오,
나를 적으로 대하는 사람들을 생각해서라도.
주님의 길을 내 앞에서 곧게 해 주십시오.

"나를 적으로 대하는 사람들을 생각해서라도"는 앞 문장 "오, 여호와여! 주님의 공의 가운데로 나를 인도해 주십시오,"를 꾸미는 말입니다. 이 점을 분명히 하려고 "인도해 주십시오" 뒤에 쉼표를 붙이고 "생각해서라도"에 마침표를 붙여 둔 것입니다. 그런데도 자칫하면 "나를 적으로 대하는 사람들을 생각해서라도 주님의 길을 내 앞에서 곧게 해주십시오"로 죽 이어 읽을 수 있습니다.

2.4. 천천히, 또박또박, 알맞게 끊어 읽습니다.

『새한글』을 소리 내어 읽을 때는 다른 번역본을 읽을 때와 마찬가지로 천천히 또박또박 읽으면서 뜻을 따라 알맞은 데서 끊어 읽도록 합니다. 대부분의 경우에는 『새한글』의 문장이 짧기 때문에, 굳이 의식하지 않더라도 문장 부호에 맞추거나 문장의 흐름에 따라 알맞은 데서 끊어 읽게 됩니다. 그렇지만 문장이 길어질 때는 엉뚱한 데서 끊어 읽을 수도 있습니다. 홀로

2) 대한성서공회, "새한글성경 읽기", https://www.bskorea.or.kr/KNT/index.php.

읽을 때는 잘못 끊어 읽더라도 스스로 생각하여 뜻을 제대로 이해할 수 있습니다. 그렇지만 다른 사람들에게 읽어 줄 때 잘못 끊어 읽으면 듣는 사람들이 본문을 오해하게 하거나 본문을 이해하는 데 어려움을 겪게 할 수 있습니다. 보기를 들어 보겠습니다.

> 사무엘상 20:19
> 셋째 날에 곧장 내려가서 / 그 일이 일어났던 날에 자네가 숨었던 곳으로 가서 / 에셀 돌 곁에 앉아 있게.

이 문장을 "셋째 날에 곧장 / 내려가서 그 일이 일어났던 날에 자네가 / 숨었던 곳으로 가서 에셀 / 돌 곁에 앉아 있게."라는 식으로 이상하게 끊어 읽지는 않을 것입니다.

2.5. 입체감 있게 읽습니다.

더 나아가서, 수천 년의 시간을 거슬러 올라가서 내가 마치 본문 당시 그 자리에 있는 것처럼, 본문의 문학 유형, 내용, 분위기, 상황에 맞추어 등장인물의 감정까지 생각하며 입체감 있게 소리 내어 읽는 것이 좋습니다.

⑴ 문학 유형이나 상대에 맞추어 다르게 읽기

시편에서 혼잣말이 기도로 바뀔 때는 혼자 소리 내어 읽더라도 그렇게 달라지는 부분은 목소리를 조금 다르게 내어서 차이 나게 읽도록 하면 좋습니다. "혼잣말" 부분은 생각하듯이 보통 소리로 읽다가 "기도" 부분은 실제로 하나님께 간절히 말씀드리는 느낌이 들도록 소리를 높이고 강하게 읽는 것이 좋겠습니다. 보기를 들어 보겠습니다.

> 시편 23:1-4
> 1 노랫말(시). 다윗에게 속한 것.
> (혼잣말)
> 여호와가 나의 목자,
> 내게 모자람 없네.
> 2 푸른 풀밭에 나를 눕히시네.
> 물가 푹 쉴 곳으로 나를 데려가시네.
> 3 내 영혼을 회복시켜 주시네.
> 나를 이끄시네, 의로운 길로,
> 여호와의 이름 위해서라네.

(기도)
4 캄캄한 골짜기를 가야 해도
나 잘못될까 두려워하지 않습니다.
주님이 나와 함께하시니까요.
주님의 막대기와 지팡이가 내게 힘 됩니다.

"혼잣말"과 "기도"는 해당하는 히브리어 표현이 원어 성서에는 없습니다. 1-3절에서는 "여호와"를 3인칭으로 부르는 데서 시인이 하나님께 드리는 말씀이 아니고 그냥 홀로 생각하며 하는 말이라는 점이 드러납니다. 이와는 달리 4절에서는 하나님을 2인칭으로 부릅니다. 하나님을 "당신"으로 번역하지 않으려고 "주님"으로 번역했습니다. 그러니까 여기서는 하나님께 아뢰는 말을 하고 있습니다. 기도하고 있는 것입니다. 그래서 문장의 종결형도 혼잣말인 1-3절에서는 "-네"를 쓴 것과는 달리 4절에서는 "-습니다", "-됩니다"를 씁니다. "-요"는 친밀한 관계를 표현하는 종결형입니다. 1절 첫머리의 "노랫말(시). 다윗에게 속한 것"은 이 시의 표제인데, 히브리어 성서에서는 시 본문과 마찬가지로 다룹니다.『개역개정』에서는 이 표제를 대괄호 안에 넣었지만,『새한글』에서는 원어 성서를 따라 그리하지 않습니다. 따라서 읽을 때 이 표제부터 소리 내어 읽도록 합니다.

시편 99:8-9
(기도)
8 오, 여호와 우리 하나님, 주님이 친히 그들에게 대답하셨습니다.
주님은 그들을 용서하시는 하나님이셨습니다.
그들의 행동에 대해 혼내시는 분이시지만요.
(사람에게 하는 말)
9 여러분은 높이세요, 여호와 우리 하나님을.
예배하세요, 여호와의 거룩한 산을 바라보면서.
여호와 우리 하나님은 거룩하십니다!

⑵ 말하는 주체에 맞추어 다르게 읽기

위 2.2에서 보기로 든 예레미야 2:1-2에서처럼 말하는 주체가 달라지는 부분, 두 사람 이상이 번갈아 말하는 본문은 목소리를 달리하여 읽어볼 만합니다. "예언자의 말"은 보통 소리로 읽다가 "하나님의 말씀"은 엄숙하고 장중한 느낌이 들도록 소리를 높이고 천천히 강하게 읽는 것이 좋겠습니다. 또 다른 몇 가지 보기를 들어 보겠습니다.

출애굽기 10:27-29
27 여호와께서 파라오의 마음을 닫아 버리셔서, 파라오가 이스라엘 백성을 내보내 주지 않았다. 28 그러고는 파라오가 모세에게 말했다. "나한테서 썩 꺼져라! 조심해, 다시는 나의 얼굴을 보지 않도록! 네가 나의 얼굴을 보는 날에는 죽을 것이니까." 29 모세가 말했다. "폐하께서 말씀하신 대로 하겠습니다. 다시는 폐하의 얼굴을 뵙지 않겠습니다."

이 석 절에는 세 사람이 등장합니다. 사건의 줄거리를 알려 주는 내레이터(narrator)와 파라오와 모세입니다. 그런 만큼 홀로 읽을 때는 세 가지 목소리로 읽도록 해 봅니다. 가정 예배에서는 가족 구성원 가운데 세 사람이 각각 한 사람 역할을 맡아 읽을 수 있습니다. 교회의 성경 공부 시간에도 참석자 세 사람이 그렇게 할 수 있습니다. 심지어 교회의 예배 중 성경 봉독도 세 사람이 나누어 할 수 있습니다.

아가 6:1-7
1 (무리) 그대가 사랑하는 사람이 어디 갔나요?
여자들 가운데 가장 아름다운 사람이여!
그대가 사랑하는 사람이 어느 쪽으로 갔나요?
우리가 그대와 함께 찾아볼게요.
2 (여자) 내가 사랑하는 사람은 내려갔어요,
자기 동산으로, 발삼 정원으로요.
뜨락에서 양을 치려고요, 나리꽃을 따려고요.
3 나는 내가 사랑하는 사람의 것, 내가 사랑하는 사람은 나의 것.
나리꽃 사이에서 양을 치는 그 사람!
4 (남자) 아름다워요, 그대 나의 벗님이여, 디르사처럼요!
고와요, 예루살렘처럼요!
깃발 세운 군대처럼 위엄 있어요.
5 그대 두 눈을 나에게서 떼어 주세요.
나를 어지럽게 하거든요.
그대 머리카락은 염소 떼,
길르앗에서 내려오는 염소 떼 같네요.
6 그대 이는 씻고 올라온 암양 떼 같아요.
그것들은 모두 쌍둥이를 낳고 한 마리도 잃지 않았어요.
7 쪼개 놓은 석류 같아요, 너울 뒤로 보이는 그대 뺨은!

이렇게 하는 목적은 마치 이 오늘 성경을 소리 내어 읽고 듣는 사람이 성경 본문의 현장에 있는 것처럼 느껴 보려는 데 있습니다.

⑶ 한 사람이 상반절을 읽고 여럿이 하반절로 응답하는 방식으로 읽기

본문의 특수한 문학 형식에 맞추어 각 절의 하반절이 같은 말로 되풀이되는 경우에는 예배 시간에 상반절은 인도자가 읽고, 하반절은 회중이 응답하는 마음으로 함께 소리 내어 읽을 수 있습니다. 성경 공부 시간에는 상반절을 한 사람씩 돌아가며 소리 내어 읽고 하반절은 다른 사람들이 응답하는 마음으로 함께 소리 내어 읽을 수도 있습니다.

시편 136:1-26
1 여러분은 감사드리세요, 여호와께.
여호와는 좋으시니까요.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
2 여러분은 감사드리세요, 신들의 신께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
3 여러분은 감사드리세요, 주들의 주님께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
4 감사드리세요, 크고도 놀라운 일들을 혼자서 하신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
5 감사드리세요, 솜씨 좋게 하늘을 만드신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
6 감사드리세요, 물 위에 땅을 펼치신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
7 감사드리세요, 큰 빛들을 만드신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
8 감사드리세요, 해를 만들어 낮을 다스리도록 하신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
9 감사드리세요, 달과 별들을 만들어 밤을 다스리도록 하신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
10 감사드리세요, 이집트에서 처음 태어난 수컷들을 치신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
11 감사드리세요, 이스라엘을 그들 가운데서 이끌어 내신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
12 감사드리세요, 강한 손과 펴신 팔로 그리하신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
13 감사드리세요, 홍해를 쫙 갈라내신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
14 감사드리세요, 이스라엘을 그 한가운데로 지나가게 하신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.

15 감사드리세요, 파라오와 그의 군대를 홍해에서 털어 내 버리신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
16 감사드리세요, 자신의 백성을 광야로 걷게 하신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
17 감사드리세요, 큰 임금들을 물리쳐 주신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
18 감사드리세요, 강한 임금들을 죽이신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
19 감사드리세요, 아모리 사람들의 임금 시혼을 죽이신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
20 감사드리세요, 바산 임금 옥을 죽이신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
21 감사드리세요, 그들의 땅을 나누어 차지할 땅으로 주신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
22 감사드리세요, 자신의 종 이스라엘에게 나누어 차지할 땅을 주신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
23 감사드리세요, 우리가 낮아졌을 때 우리를 기억해 주신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
24 감사드리세요, 우리를 적들에게서 건져 내신 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
25 감사드리세요, 모든 생명체에게 먹을 것을 주시는 여호와께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.
26 여러분은 감사드리세요, 하늘의 하나님께.
영원하니까요, 여호와의 한결같은 사랑은.

여덟 가지 복 말씀도 그렇게 인도자와 예배 참석자들, 또는 인도자와 성경 공부 참석자들, 또는 참석자들이 돌아가면서 상반절을 읽고 나머지 사람들이 함께 하반절을 읽을 수 있습니다.

마태복음 5:3-12
3 “복 있습니다, 영이 가난한 사람들은!
하늘나라가 그들의 것이니까요.
4 복 있습니다, 슬퍼하는 사람들은!
그들이 위로를 받을 테니까요.
5 복 있습니다, 온유한 사람들은!
그들이 땅을 물려받을 테니까요.
6 복 있습니다, 정의에 굶주리고 목마른 사람들은!

그들이 배부르게 될 테니까요.
7 복 있습니다, 불쌍히 여기는 사람들은!
그들이 불쌍히 여김을 받을 테니까요.
8 복 있습니다, 마음이 깨끗한 사람들은!
그들이 하나님을 뵙게 될 테니까요.
9 복 있습니다, 평화를 일구는 사람들은!
그들이 하나님의 아들딸이라 불릴 테니까요.
10 복 있습니다, 정의 때문에 박해를 받아 온 사람들은!
하늘나라가 그들의 것이니까요.
11 복 있습니다, 여러분은! 사람들이 여러분을 비방할 때, 박해할 때, 여러분을 거슬러 거짓으로 온갖 악한 말을 할 때는요! 나 때문에 말이에요!
12 기뻐하고 크게 즐거워하세요. 여러분이 받을 보상이 하늘에서 크기 때문입니다. 여러분보다 앞서 온 예언자들을 사람들이 그처럼 박해했거든요."

2.6. 소리 내어 읽는 것을 녹음하거나 영상으로 만들어 활용할 수 있습니다.

2.7. 예배 중 성경 봉독과 찬송을 연결하여 예배 순서를 더욱더 뜻 깊게 할 수 있습니다.

느헤미야 8:5
에스라는 온 백성이 보는 앞에서 두루마리 책을 펼쳤다. 그는 온 백성보다 높은 곳에 서 있었던 것이다. 그가 두루마리 책을 펼치자 온 백성이 일어섰다.

예배 중 성경 봉독 시간에 한 사람이 소리 내어 『새한글』을 읽을 때는 듣는 사람들이 다 일어나서 귀를 기울이는 식으로 하는 것도 좋습니다. 실제로 서양 교회에서는 그렇게 하는 수가 많습니다. 종교 개혁 전통에서 예배의 3대 구성 요소는 말씀과 찬송과 기도입니다. 성경은 말씀의 기본일 뿐만 아니라 찬송과 기도도 말씀에서 나옵니다. 그래서 성경 봉독 직전에 마음을 가다듬으며 기도하는 짧은 찬송을 부를 수 있습니다. 이 또한 서양 교회에서 볼 수 있는 순서이기도 합니다. 우리 찬송가에도 그런 찬송이 하나 들어 있습니다. 찬송가 637장 "주님 우리의 마음을 여시어"[3]가 그러합니다.

떼제 찬송 "우리의 눈으로(Oculi nostri)"[4]도 그렇게 쓸 수 있습니다. 그 라

3) 참고, 박동현, "주여 불쌍히 여기소서+기도문", https://www.youtube.com/watch?v=CJbflmjrpcQ.
4) 참고, 박동현, "우리의 눈으로 주님을 뵙고", https://www.youtube.com/watch?v=Kd1ba_nmCu4.

틴어 가사를 제가 “우리의 두 눈은 주님을 뵙고 우리의 두 귀는 주 말씀 듣네”로 조금 고쳐 예배 참석자들과 함께 불러 보곤 했습니다. 1990년에 가톨릭 출판사에서 펴낸『주님을 찬양하라. 떼제의 묵상 노래』에서는 이 찬송의 제목을 “우리는 예수를”로, 가사를 “우리는 예수를 바라봅니다”로 번역했습니다.

더 나아가서 성경 봉독이 끝나면 응답 찬송을 부를 수도 있습니다. 그레고리안 응답 찬송 “할렐루야 할렐루야 할렐루야”도 있습니다. 그 가락은 독일 <뷔르템베르그 주 개신교찬송가(*Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg)*> 181.3장에서 찾아보실 수 있습니다.

우리나라 교회음악가가 작사 작곡한 찬송으로는 류형선 선생의 “이 말씀 따라 사는 동안”이라는 찬송이 있습니다.

이처럼『새한글』읽기를 다양한 방식으로 할 뿐만 아니라 교회 예배 순서도 이전보다 더 풍성하고도 뜻깊게 만들어 나갈 수 있습니다.

3.『새한글』을 재생산하는 방안

3.1. 듣는 성경, 듣고 보는 성경 만들기

홀로서나 여럿이 나누어 소리 내어 읽는 것을 녹음기나 휴대전화기의 음성 메모 기능을 활용하여 녹음해 보는 것도 좋습니다. 녹음한 것을 나 스스로 때때로 들으며 하나님이 직접 나에게 말씀하신다고 생각하며 그 뜻을 거듭거듭 새길 수 있습니다. 다른 사람에게 들려줄 수도 있습니다. 필요하다고 생각되는 사람에게 보내 줄 수도 있습니다. 멀리 떨어져 있는 가족 구성원이나 교회의 공 예배에 참석하고 싶으나 참석하지 못하는 교우들에게 보내 줄 수도 있습니다.

이미 유튜브에서 찾아볼 수 있습니다만, 성경 내용에 어울리는 사진이나 동영상을 곁들여『새한글』의 한 말씀을 내가 읽어 주는 파일을 만들어, 그렇게 나 자신을 위해서나 다른 사람을 위해서 활용할 수도 있습니다. 그렇게 생일이나 합격이나 승진을 축하를 할 수도 있고 어려움을 겪는 사람을 위로할 수도 있습니다.

특히 인공지능(artificial intelligence)을 잘 활용할 수 있는 사람은 자신의 음성뿐만 아니라 자신이 존경하거나 사랑하는 사람의 음성, 심지어는 유명인의 음성을 입혀『새한글』의 일부라도 “듣는 성경”으로 새롭게 만들어 낼 수

있습니다.

3.2. 디지털 필사

『새한글』 일부 또는 전부를 한 마디 한 마디 소리 내어 읽어 가면서 컴퓨터 자판으로 옮겨 적어 파일로 만들어 봅니다. 복사하여 가져다 붙이는 것보다는 훨씬 더 좋습니다.

3.3. 말씀 모음집 만들기

위 두 가지 방법으로 『새한글』 일부를 "나를 위한 말씀 모음"이나 "~을 위한 말씀 모음"을 만들 수 있습니다. 이를테면 산상수훈(마태복음 5-8장)이나 복음 가운데 한 권이나 시편 가운데 몇 장을 뽑아서 내가 가지고 있는 좋은 사진이나 동영상까지 곁들어 나를 위한 성경이나 내가 사랑하는 사람에게 보내 줄 성경으로 만들 수 있습니다.

4. 『새한글』을 자기 나름대로 새롭게 표현하는 방안

4.1. 자기가 이해한 대로 말해 보기

우리가 성경 내용을 다른 사람에게 알리려고 할 때는 어차피 각자 이해한 대로 이야기해 줍니다. 설교조차도 어떤 점에서는 설교자가 본문을 이해해서 자신의 말로 바꾸어 알려 주는 것이라 할 수 있습니다. 교회 학교에서 초등학생 이하 어린이들에게는 어린이들이 이해할 수 있는 말로 바꾸어 성경 내용을 들려줍니다. 전도할 때는 전도하는 사람이 이해한 만큼 또 상대방이 알아들을 수 있는 말로 성경 이야기를 합니다.

세상 모든 사람은 각자 자신에게 가장 익숙한 언어와 표현으로 성경을 읽을 권리가 있습니다. 또 아무리 훌륭한 설교자나 교사가 성경을 잘 가르쳐도 배우는 사람은 자기가 이해한 만큼 다른 사람에게 그 내용을 말합니다.

그런 만큼 『새한글』도 사람마다 자기가 이해한 만큼 자기 방식으로 새롭게 표현해 볼 필요가 있습니다. 그렇게 함으로써 『새한글』을 통해 말씀하시는 하나님의 음성을 듣고 반응합니다. 처음에는 훌륭한 교역자나 선생이나 선배 그리스도인들이 가르쳐 준 대로 성경을 이해하게 되지만, 그런 때라도 하나

님이 본문을 통해 그에게 직접 알려 주시는 내용도 반드시 있는 법입니다.

십수 년 전 어느 작은 교회의 전교인 여름 수련회에서 누가복음 15장에 나오는 탕자의 비유를 본문으로 하여 성경 공부를 인도한 적이 있습니다. 아래 4.4.3에서 소개할 독일성서공회의 그림 성경 이야기 가운데 이 비유를 12장의 그림으로 그려 놓고 짤막하게 이야기를 적어 놓은 책을 번역해서 전 교인들 앞에 보여 주었습니다. 참석자가 젖먹이로부터 연세 많으신 노인들에 이르기까지 100여 명 되었는데 조로 나누어 이 비유를 그림으로 글로 보고 들은 느낌을 한 마디씩 나누고 그 결과를 보고하게 했습니다. 참으로 놀랍고도 창의적인 말들이 쏟아져 나왔습니다. 그 가운데 10대 남자아이가 한 말이 지금도 생각납니다. "저는요, 이 둘째 아들이 집에 돌아왔다가 다시 가출하지 않았을까 하는 생각이 들어요."

구약에서 이스라엘은 거듭거듭 하나님을 배반했습니다. 집 나갔다가 돌아오는 일을 끊임없이 반복한 셈이지요. 자신에게 익숙한 지방 말이나 표현으로 바꾸어 써 볼 수 있습니다. 그런 보기로 『제주방언성경 마가복음』[5]과 『마가복음 전남 방언』[6]이 출판되어 있습니다. 가톨릭 신부 한 분은 시편 성경 공부를 인도하면서 시편 23편을 여러 지방 말로 바꾸어 써 보게 하기도 했습니다. 외국의 보기로는 니카라과의 카르데날(E. Cardenal)의 <라틴 아메리카 시편(*Salmos*)>[7]이 있습니다.

4.2. "나의 이야기"로 바꾸어 말하거나 글로 써 보기

『새한글』의 내용을 본문에 나오는 등장인물의 관점에서 "나의 이야기"로 바꾸어 말하거나 글로 써 볼 수 있습니다. 이를테면 룻기의 내용을 내가 룻이 된 것으로 가정하고 간증하듯이 말하거나 글로 써 볼 수 있습니다. 종려주일에는 예수님이 예루살렘으로 들어가실 때 타신 "나귀"가 사람처럼 이야기하게 할 수 있고, 누가복음 24장의 엠마오 두 제자 관련 이야기는 "글로바"가 스스로 이야기하는 식으로 바꾸어 말해 볼 수 있습니다.

4.3. 『새한글』 독후감 노트, 묵상 노트, 기도 노트 만들기

전통적으로 성경을 읽다가 느낀 점, 깨달은 점, 생각나는 점, 궁금한 점을

5) 제주향토문화연구소 편, 『제주방언성경 마가복음』 (서울: 보이스사, 1981).
6) 임의진 역, 『마가복음 전남 방언』 (서울: 대한기독교서회, 2025).
7) E. Cardenal, *Salmos* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1969).

간단하게 적거나 짧게 기도하는 방식을『새한글』에도 적용할 수 있습니다. 그러니까『새한글』의 한 구절이나 한 단락을 스스로 읽은 뒤에 느낌이나 묵상한 내용이나 기도한 것을 글로 적어볼 수 있습니다. 요즘에는 핸드폰에 메모하거나 음성 메모를 할 수도 있습니다.

4.4.『새한글』에 근거한 창의적인 활동

⑴ 요절 책갈피나 카드 만들기

『새한글』에서 마음에 드는 구절을 뽑아 예쁜 그림이나 사진을 곁들여 책갈피를 만들어 볼 수 있습니다. 생일/생신 축하 카드와 연하장이나 부활절, 성탄절 등 절기 카드도 만들어 볼 수 있습니다. 전도용으로도 쓸 수 있습니다. 개인 경건 생활을 격려하는 자료나 어려운 처지에 있는 사람들을 위로하고 격려하는 자료로 쓸 수 있습니다. 특히 시편에서 그런 구절을 찾아내기가 쉽습니다. 보기를 몇 가지 들어 보겠습니다.

> 시편 119:9
> 무엇으로 젊은이가 자신의 길을 깨끗이 하겠습니까?
> 주님의 말씀을 그대로 따르면 되지요.
>
> 시편 119:105
> 내 발에 등불입니다, 주님의 말씀은.
> 또 내 길에 빛입니다.
>
> 이사야 41:10
> 두려워하지 마라, 내가 너와 함께하니.
> 무서워하지 마라, 내가 너의 하나님이니.
> 내가 너를 강하게 만들어 주겠다. 참으로 너를 도와주겠다!
> 참으로 너를 붙들어 주겠다, 나의 공의로운 구원의 오른팔로!
>
> 마가복음 10:14-15
> … “어린이들이 나한테 오도록 그냥 두세요! 막지 마세요! 하나님 나라는 이런 사람들의 것이니까요. 15 아멘 그대들에게 말합니다. 하나님 나라를 어린이처럼 받아들이지 않는 사람은 누구라도 그리로 절대 들어가지 못할 것입니다.”

요한복음 3:16
하나님이 세상을 이처럼 사랑하셔서 하나뿐인 아들을 주셨습니다. 그를 믿는 사람마다 멸망하지 않고 영원한 생명을 누릴 수 있도록 해 주셨습니다.

빌립보서 4:13
나에게 능력 주시는 분 안에서 나는 어떤 상황에도 대처할 수 있습니다.

히브리서 11:1
믿음은 우리가 희망하는 것들을 현실이 되게 합니다. 우리가 볼 수 없는 것들을 증명합니다.

⑵ 좋아하는 구절이나 표현을 중심으로 편지 써 보내기

문안 편지, 위로의 편지, 명절 안부 편지, 축하 편지로 활용할 수도 있고 전도 편지로 쓸 수도 있습니다.

요한복음 14:1
"그대들의 마음이 뒤흔들려서는 안 됩니다. 하나님을 믿으세요! 또 나를 믿으세요!

빌립보서 4:6-7
6 아무것도 걱정하지 마십시오. 도리어 감사하면서 모든 상황에서 기도하고 매달려 기도하십시오. 그리하여 여러분이 요청하는 것들을 하나님께 알리시기 바랍니다. 7 그리하면 모든 이해력을 뛰어넘는 하나님의 평화가 그리스도 예수님 안에서 여러분의 마음과 여러분의 생각을 지켜 줄 것입니다.

이사야 40:31
그러나 여호와를 우러러 바라는 사람들은 힘을 새로 받습니다.
치솟습니다, 독수리처럼 날개 치면서.
달려도 지치지 않고,
걸어도 피곤해지지 않습니다.

⑶ 작은 그림성경이나 애니메이션으로 만들어 보기

일찍이 1980년대에 독일성서공회에서는 성경 그림 이야기책을 이야기별로 한 권씩 만들어 출판하였습니다. 이를테면 "이웃 사랑을 실행한 사마리아 사람", "잃은 아들을 찾아 기뻐하는 아버지", "필립이 에티오피아 내

관에게 좋은 소식을 전하다", "예수님이 부활하셨어요", "포도밭 일꾼의 비유", "병든 사람들을 고치신 예수님", "스가랴와 엘리자베스" 등입니다. 이 가운데서 "잃은 아들을 찾아 기뻐하는 아버지" 그림 성경 중 11장의 그림을 『새한글』 누가복음 15:11-32에 맞추어 보여 드리겠습니다.[8]



11 예수님이 말씀하셨다. "어떤 사람에게 두 아들이 있었어요.

12 그 가운데 작은아들이 아버지에게 말씀드렸어요. '아버지, 재산 가운데 저한테 떨어질 몫을 주십시오.' 아버지는 자기가 먹고살 재산을 두 아들에게 나누어 주었어요.



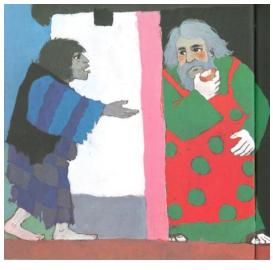
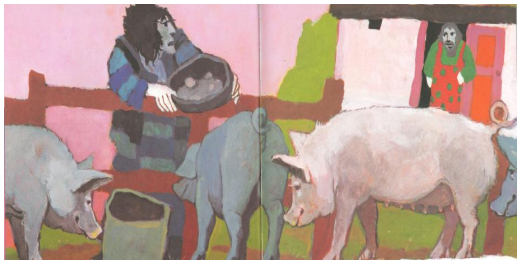
13 며칠 지나지 않아 작은아들은 가진 것을 다 모아 먼 지역으로 떠나 버렸어요. 거기서 그는 흥청망청 살면서 자기에게 있는 것을 날려 버렸어요.



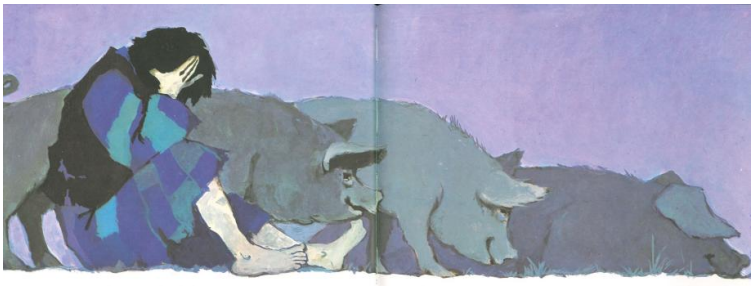
8) 아래 그림들은 Hellmut Haug, *Der verlorene Sohn*, Was uns die Bibel erzählt (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2020)에 수록된 Kees de Kort의 것.



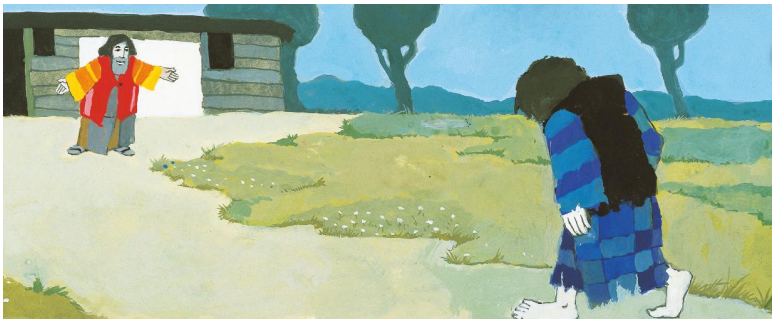
14 그가 자기에게 있는 것을 다 써 버렸을 때, 바로 그 지역 곳곳에 극심한 기근이 생겼어요. 그는 쪼들리기 시작했어요.

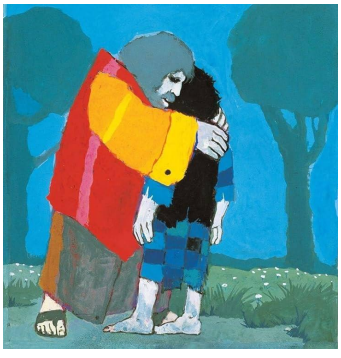
15 그는 가서 그 지역의 시민 가운데 한 사람에게 붙어살았어요. 그 사람은 그를 농장으로 보내서 돼지를 치게 했어요.
16 그는 돼지들이 먹는 캐럽콩 꼬투리로 배를 채우고 싶은 마음이 굴뚝같았어요. 그러나 그에게 뭐라도 주는 사람이 아무도 없었어요.



17 제정신이 돌아오자 그는 말했어요. '내 아버지에게는 품꾼들이 그렇게 많아도 먹을 것이 넘쳐 나는데, 나는 여기서 굶주려 죽는구나!
18 일어나서 아버지한테 가서 말할 거야. 「아버지, 제가 하늘을 거슬러 아버지 앞에서 죄를 지었습니다.
19 더는 아버지의 아들이라 불릴 가치가 없습니다. 저를 품꾼의 하나로 삼아 주십시오.」'



20 그러고는 일어나서 자기 아버지한테
갔어요. 아직 그가 멀리 떨어져 있는데,
그의 아버지가 그를 보고 가슴이 아팠
어요. 그래서 달려가 아들의 목을 껴안
고, 다정하게 입을 맞추었어요.
21 그러자 아들이 아버지에게 말했어요.
'아버지, 제가 하늘을 거슬러 아버지 앞
에서 죄를 지었습니다. 더는 아버지의
아들이라고 불릴 값어치가 없습니다.'





22 그러나 아버지는 자기 종들한테 말했어요. '빨리 제일 좋은 예복을 내
와서 그에게 입혀라. 또 그의 손에는 가락지를 끼워 주고, 발에는 샌들을
신겨 주어라.
23 또 살진 송아지를 끌어와서 잡아라. 먹고 즐기자꾸나.
24 나의 이 아들은 죽었다가 다시 살아났거든. 잃었다가 찾았어.' 그래서
그들은 즐기기 시작했어요.



25 한편, 그의 큰아들은 들에 있었어요. 그러다가 돌아오는데 집에 가까이 왔을 때, 악기에 맞추어 춤추며 노래하는 소리를 들었어요.
26 그는 부리는 사람들 가운데 하나를 가까이 불러서 이것이 무슨 일인지 알아보았어요.
27 그가 큰아들에게 대답했어요. '아우님이 와 계십니다. 그리고 주인어른께서 살진 송아지를 잡게 했습니다. 아우님을 건강하게 다시 맞았기 때문입니다.'
28 큰아들은 화가 치밀어서, 들어가고 싶어 하지 않았어요. 그런데 아버지가 나와서 그를 타일렀어요.
29 하지만 큰아들이 아버지에게 대답했어요. '보세요, 저는 이렇게 여러 해 동안 아버지를 위해 종처럼 일하고 있습니다. 그리고 한 번도 아버지 명령을 무시하고 지나친 적이 없습니다. 그런데도 저에게는 염소 새끼라도 주어 친구들과 즐기게 해 주신 적이 없습니다.
30 그러나 아버지의 이 아들은 아버지가 먹고 살 재산을 몸 파는 여자들과 모조리 들어먹고 왔습니다. 그런데도 그를 위해 살진 송아지를 잡게 하셨습니다.'
31 아버지가 큰아들에게 말했어요. '얘야, 넌 말이야, 늘 나와 함께 있고, 나의 것이 다 너의 것이야.
32 그런데 지금은 우리가 즐기고 기뻐하는 것이 마땅했단다. 너의 이 동생은 죽었다가 살아났고, 잃었다가 찾았거든.'"

프랑스에서는 최근에 성경에서 여러 단락을 뽑아 성인용 그림 성경을 출판하기도 했습니다.

⑷ 성경 인물 이야기 지어 보기

성경에 사람들의 전기(傳記)가 적혀 있는 것은 아니지만, 성경에 나오는 여러 인물에 관한 내용을『새한글』에서 찾아보고 이를 중심으로 하면서 약간의 상상력을 발휘하여 인물 이야기를 지어 볼 수 있습니다. 이를테면 요셉 이야기, 모세 이야기, 다윗 이야기, 다니엘 이야기, 바울 이야기 등입니

다. 독일에서는 1980년대에 볼리거(M. Bolliger)가 어린이용으로 이런 작은 이야기책을 여러 권 써낸 적이 있습니다.

4.5. 『새한글』 예술 창작
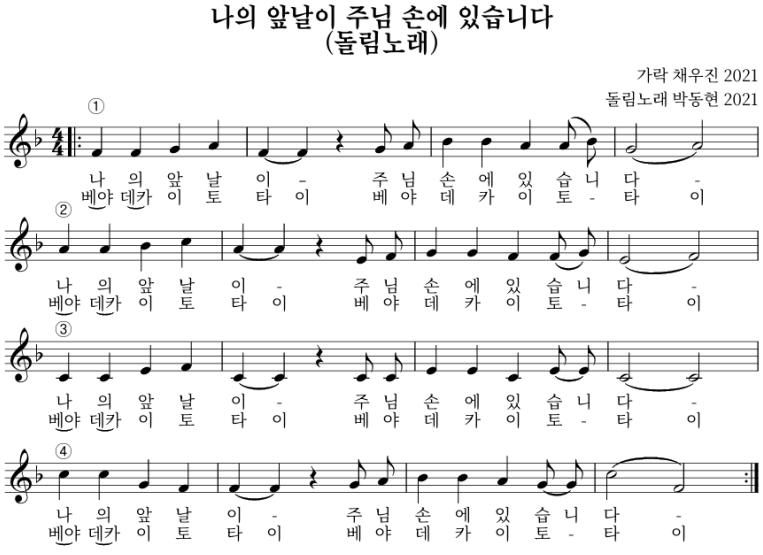
⑴ 연극 대본 만들어 공연하기

이미 1917년에 오스트리아의 츠바이크(S. Zweig, 1882-1942)는 예레미야를 희곡으로 만든 적이 있습니다. 1970년대 국내 어느 신학교의 연극동아리에서는 해마다 성경 드라마를 공연했습니다. “드고아에서 온 사람”이라는 제목으로 아모스 예언자의 이야기를 여러 번 공연하기도 했습니다.

⑵ 노랫말 짓기, 가락 붙이기

찬송마다 그 노랫말의 주제가 된 성경 구절이 있습니다. 내 맘에 깊이 새겨진 말씀을 중심으로 찬송가 가사도 만들어 보고 거기에 알맞게 가락을 붙여 볼 수도 있습니다. 일찍이 우리나라 교회 학교에서는 요한복음 3:16에 가락을 붙여 어린이들이 부르도록 가르쳐 오기도 했습니다. 최근에 『개역개정』의 한 말씀을 노랫말로 하고 거기에 단순한 가락을 붙여 돌림 노래로 만든 것을 하나 보기로 들어 보겠습니다. 시편 31:15상반, “나의 앞날이 주의 손에 있사오니”가 노랫말입니다. 동영상도 있습니다.[9)]

<그림 1> 채우진, 나의 앞날이 주님 손에 있습니다



9) 참고 영상: 박동현, “채우진, 나의 앞날이(돌림노래)”, https://www.youtube.com/watch?v=hjZLLjMKm_A&t=28s.

⑶『새한글』 판소리

이전에 명창 박동진 선생님(1916-2003)이 “성서 판소리(예수전)”를 공연한 적도 있습니다. 그 뒤로도 명창 이영태 선생님(1965-)이 “재미난 성경 이야기 판소리” 방송도 하셨고, 심지어는 일반 교역자 가운데서도 새롭게 판소리를 성경 내용을 전달하려고 시도하고 계신 분들도 계십니다. 이제는『새한글』의 일정 부분을 판소리로 만들어 공연해 볼 만합니다.

⑷『새한글』 랩

『새한글』의 일부를 랩으로 재구성하여 불러볼 수도 있습니다. 이미 일부 교회에서는『개역개정』을 본문으로 하여 성경 랩을 만들어 어린이나 전문 래퍼가 부르는 동영상을 만들어 유튜브에 올리고 있습니다.『새한글』은 문장이 짧고 현대어를 많이 썼으므로 랩으로 재구성하기에 더 좋을 것입니다.

5. 교회 학교나 가정에서『새한글』을 활용하는 방안

5.1.『새한글』 읽기 모임 만들기

일반 교인 가정이나 교회 학교의 각 부서(유년부, 초등부, 소년부, 중등부, 고등부, 대학부, 청년부, 장년부, 노년부)나 기관(남선교회, 여전도회 등등)에서『새한글』 읽기를 독려할 수 있습니다. 대한성서공회 누리집 “새한글 자료실”에 올라온 글[10]에 따르면, 정읍중앙교회에서는 교회에 일찍 오는 초등부 어린이들은 주일 아침 예배 전 약 30분간 성경 통독을 하고, 청년부 학생들은 청년부 부서 예배 후 성경을 통독하고 나눔을 한다고 합니다. 뿐만 아니라, 기존 성경의 언어에 익숙해져 있는 연령층인 어른 성도들과 ‘소그룹 신앙훈련’ 시간을 통해『새한글』 신약을 통독하고 있다고 합니다.

교회마다 가정마다, 기도하는 마음으로, 간절한 마음으로 천천히 생각해 가면서 읽던 전통적인 방식으로도『새한글』을 읽는 것을 권장하고 그렇게 안내하고 격려할 수 있습니다. 여럿이 함께『새한글』을 읽을 때는 정해 둔 분량만큼『새한글』을 함께 소리 내어 읽든지 나누어 읽은 다음에 각자 자신에게 특별한 말씀으로 다가온 내용이 무엇인지를 두고, 어떤 점에서 그런지를 짤막짤막하게 나누는 시간도 마련해 보는 것이 좋습니다. 특별히 감동이 된 구절은 여러 번 소리 내어 읽어 보고 옮겨 적어 보고 그 말씀에

10) 김용순, “『새한글성경』을 활용하며 얻는 유익한 점”, https://bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=saehan&wr_id=37.

대한 느낌을 메모해 두는 등으로 집중해서 읽도록 안내합니다.

5.2.『새한글』 읽기 운동 벌이기

『새한글』 한 번 읽기를 함께 시작하여 얼마나 읽었는지 정기적으로 보고하게 합니다. 다 읽으면 일독 증서와 함께 선물도 줍니다. 신구약 전체 읽기가 힘들면 우선 신약만 일독하게 할 수 있습니다. 범위를 더 줄일 수도 있습니다. 어렸을 때 방 벽에 형제자매 이름을 죽 적고 성경을 얼마나 읽었는지 막대그래프로 그려 경쟁하도록 한 일이 생각납니다. 일정 기간(한 주간, 한 달, 한 계절, 한 해, 새해 첫 달, 수난주간+부활절, 대림절+성탄절, 여름성경학교, 가을맞이, 겨울성경학교 등) 동안『새한글』을 얼마나 부지런히 읽었는지 알아보고 많이 읽은 사람에게 상을 줍니다.

5.3.『새한글』 요절 암송 대회

『새한글』로도 요절 외우기를 할 수 있습니다. 산상수훈 외우기도 할 수 있습니다.

5.4.『새한글』 퀴즈대회 — 새로운 번역어, 음역 중심으로

십자말풀이도 만들어 볼 수 있습니다.

6. 성경 공부와 설교 준비에서『새한글』을 활용하는 방안

6.1. 성경 공부

⑴ 본문 정하기

『새한글』 본문을 인도자가 정해 주기보다 공부하는 사람들이 각자 또는 의논하여 정한 본문을 함께 읽고 그 뜻을 새겨 보는 방식으로 하는 것이 더 좋습니다.

절기에 맞는 본문, 주제에 맞는 본문을 찾아보는 것부터 함께해 볼 수 있습니다.

⑵ 본문 읽기

위 2에서 제안한 대로 여러 가지 방식으로 본문을 여러 번 읽고 듣습니다.

⑶ 참여자들이 본문과 직접 씨름하게 합니다.

성경 공부를 인도하는 사람은 자신이 그 본문을 통해서 가르치는 내용을 어떤 식으로든 참석자들에게 전달하려고 하기보다는 참석자들이 직접 본문과 씨름하도록 합니다. 본문을 통해 하나님이 들려주려 하시는 말씀에 참석자들과 함께 귀 기울이는 마음을 늘 품고 있어야 합니다. 인도자의 본문 풀이보다는 본문이 더 중요합니다. 본문 자체가 참석자들과 인도자에게 말할 수 있도록 힘써야 합니다. 인도자가 가르치고 참석자들은 배우기만 하는 시간이 아닙니다. 인도자도 참석자들의 말을 들으면서 그들을 통해서 말씀하시는 하나님의 음성을 듣기도 합니다.

⑷ 본문의 흐름, 짜임새, 중심 표현을 따라 본문의 뜻과 짜임새와 실천 방안을 두고 이야기를 나눕니다.

『새한글』 본문의 흐름과 짜임새와 중심 표현에 맞추어 본문의 뜻과 가르침과 실천 방안에 대한 논의는 그동안 성경 공부 시간에 하던 방식으로 따라 진행합니다.

⑸ 다른 번역본들과 비교해 보기

이 과정에서 기존 번역본들 특히 『개역개정』과 『새한글』을 비교해 보면서 두 번역본의 좋은 점과 아쉬운 점, 상호 보완하는 점을 자연스럽게 살펴보게 될 것입니다.

⑹ 관련 자료들을 찾아 활용합니다.

본문 관련 음악, 그림, 소설, 시, 벽화, 건축물, 조각물 등도 최대로 활용합니다. 최근에 성서학 교수님들 가운데 이런 자료를 발굴하여 소개도 하고 해설도 하고 저서도 내신 분으로 신약학자로는 김학철 교수님, 구약학자로는 김진명 교수님이 계십니다. 2007년판 <취리히 성서 개정판>에 뒤따라 나온 성경 공부 안내서에서도 그런 자료들이 다수 들어 있습니다.

6.2. 『새한글』을 본문으로 하는 전문적인 성경 연구, 설교 준비

⑴ 『새한글』 신구약에 서로 관련되어 나오는 구절을 찾아 공부하기, 설교하기

이전의 여러 번역본 가운데 관주(貫珠)를 활용하여 성경을 홀로 공부하거나 설교 준비를 해 온 전통을 『새한글』의 새로운 번역에서도 새롭게 되살려 볼 수 있습니다. 이 경우에는 대한성서공회 누리집의 “새한글성경 읽기” 페이지에서 검색 기능을 활용할 수 있습니다.

[보기 1] "불쌍히 여겨 주십시오"
민수기 6:25
여호와께서 그 얼굴빛을 그대에게 비추셔서, 그대를 불쌍히 여겨 주시기 바랍니다.

시편 4:1
내가 부르짖을 때 나에게 대답해 주십시오,
오, 내 공의를 아시는 하나님!
비좁았을 때 주님이 나에게 넓은 공간을 주셨습니다.
나를 불쌍히 여겨 주십시오.
내 기도를 들어 주십시오.

시편 6:2
나를 불쌍히 여겨 주십시오, 오, 여호와여,
내가 쇠약해졌으니까요.
나를 고쳐 주십시오, 오, 여호와여,
내 뼈가 어그러졌으니까요.

시편 9:13
나를 불쌍히 여겨 주십시오, 오, 여호와여,
내가 겪는 괴로움을 봐 주십시오, 미워하는 사람들에게서,
오, 죽음의 문에서 나를 끌어내 높여 주시는 주님!

시편 25:16
내게로 향하셔서 나를 불쌍히 여겨 주십시오.
나는 외롭고 불쌍하니까요.

시편 26:11
그러나 나는, 흠 없이 걷습니다.
나를 구해 주십시오. 나를 불쌍히 여겨 주십시오.

시편 27:7
들어 주십시오, 오, 여호와여, 내가 부르짖는 소리를!
나를 불쌍히 여겨 주시고 내게 대답해 주십시오.

시편 30:8
주님께, 오, 여호와여, 내가 부르짖습니다.
나의 주님께, 불쌍히 여겨 주시기를 빕니다.

시편 30:10
들어 주십시오, 오, 여호와여, 나를 불쌍히 여겨 주십시오.
오, 여호와여, 나를 돕는 분이 되어 주십시오.

시편 31:9
나를 불쌍히 여겨 주십시오, 오, 여호와여,
내가 불안하거든요.
내 눈이 울분으로 흐려졌습니다.
내 마음도 몸도 그러합니다.

시편 51:1
나를 불쌍히 여겨 주십시오, 오, 하나님, 한결같은 사랑으로.
크신 자비로 내 범죄를 지워 주십시오.

시편 56:1
나를 불쌍히 여겨 주십시오, 오, 하나님!
사람이 나를 물고 늘어집니다.
싸움꾼이 온종일 나를 괴롭힙니다.

시편 57:1
나를 불쌍히 여겨 주십시오. 오, 하나님,
나를 불쌍히 여겨 주십시오! 주님께로 이 몸이 피했고,
주님의 날개 그늘로 내가 피하니까요, 재난이 지나가기까지.

시편 67:1
하나님이 우리를 불쌍히 여겨 우리에게 복을 내려 주시기 바랍니다.
하나님의 얼굴빛을 우리에게 비추어 주시기 바랍니다. 셀라.

시편 86:3
나를 불쌍히 여겨 주십시오, 오, 주님,
주님께 내가 온종일 부르짖습니다.

시편 86:16
내게로 향하셔서 나를 불쌍히 여겨 주십시오.
주님의 종에게 주님의 힘을 주십시오.
주님 여자종의 아들을 구해 주십시오.

시편 90:13
돌아오십시오, 오, 여호와여, 언제까지입니까?
주님의 종들을 불쌍히 여겨 주십시오!

시편 119:29
거짓된 길은 나에게서 없애 주십시오.
주님의 가르침을 베풀어 주십시오. 나를 불쌍히 여겨 주십시오!

시편 119:58
나 주님께 온 마음으로 간절히 기도했습니다.
나를 불쌍히 여겨 주십시오, 주님의 말씀대로!

시편 119:132
내게로 향해 주십시오. 나를 불쌍히 여겨 주십시오.
주님 이름 사랑하는 사람들에게 하시던 대로요.

시편 123:3
우리를 불쌍히 여겨 주십시오, 오, 여호와여, 우리를 불쌍히 여겨 주십시오.
우리가 실컷 업신여김을 당했습니다.

이사야 33:2
"여호와여, 우리를 불쌍히 여겨 주십시오. 주님께 우리가 희망을 겁니다. 아침마다 우리의 팔이 되어 주시고, 또한 우리의 구원이 되어 주십시오, 어려울 때에.

요엘 2:17
성전 현관과 제단 사이에서, 제사장들 곧 여호와를 섬기는 사람들은 울면서 이렇게 말하도록 하세요. "여호와여, 불쌍히 여겨 주십시오, 주님의 백성을. 주님의 몫인 백성을 내주어 … "

마태복음 15:22
그런데, 보라, 어떤 가나안 여자가 그 지역에서 나와서 거듭 소리쳐 말했다. "저를 불쌍히 여겨 주십시오! 주님, 다윗의 자손님! 제 딸이 심하게 귀신 들려 있습니다."

마태복음 17:15
그러면서 말했다. "주님, 제 아들을 불쌍히 여겨 주십시오. 뇌전증에 걸려 몹시 고통을 겪고 있습니다. 여러 번 불속으로 또 여러 번 물속으로 쓰러졌습니다.

마태복음 20:30-31
30 그런데, 보라, 시각장애인 두 명이 길옆에 앉아 있다가 예수님이 지나가신다는 말을 듣고서 소리쳤다. "저희를 불쌍히 여겨 주십시오! 주님, 다윗의 자손님!" 31 무리가 그들을 꾸짖어 조용히 하라고 했다. 그러나 그들은 더 크게 소리쳤다. "저희를 불쌍히 여겨 주십시오! 주님, 다윗의 자손님!"

마가복음 10:47-48
47 지나가시는 분이 나사렛 예수님이라는 말을 듣고서 그는 소리쳐 말하기 시작했다. “다윗의 자손 예수님, 저를 불쌍히 여겨 주십시오!” 48 많은 사람이 그를 꾸짖어 조용히 하라고 했다. 그러나 그는 오히려 더더욱 크게 소리쳐 댔다. “다윗의 자손님! 저를 불쌍히 여겨 주십시오!”

누가복음 17:12-13
12 예수님이 어떤 마을로 들어가고 계실 때 심한피부병 앓는 사람 열 명이 예수님께 다가왔다. 그들은 멀찍이 떨어져 서 있었다. 13 그들이 목소리를 높여 말했다. “예수님, 스승님! 우리를 불쌍히 여겨 주십시오!”

누가복음 18:35-39
35 예수님이 여리고에 가까이 이르셨을 때 일어난 일이다. 어떤 시각장애인이 길옆에 앉아서 구걸하고 있었다. 36 그는 무리가 지나가는 소리를 듣고서, 이것이 무슨 일인지 알아보았다. 37 사람들이 그에게, 나사렛 예수님이 지나가고 계신다고 알려 주었다. 38 그러자 그는 부르짖어 말했다. “예수님! 다윗의 자손님! 저를 불쌍히 여겨 주십시오!” 39 앞서 가던 사람들이 그를 꾸짖어 조용히 하라고 했다. 그러나 그는 더욱더 크게 소리쳐 댔다. “다윗의 자손님! 저를 불쌍히 여겨 주십시오!”

각 경우에 “불쌍히 여겨 주십시오”라고 기도하는 주체가 누구인지, 누구를 위해 기도하는지, 기도하는 까닭이 무엇인지를 살펴보고 그 전체를 몇 가지로 묶어 볼 수 있는지 생각해 봅시다.

기도하는 주체로, 구약에서는 시편의 기도자들과 이스라엘의 제사장들이, 신약에서는 시각장애인 두 사람(마 20:30-31) 또는 홀로(눅 18:35-38), 심한피부병 앓는 사람 열 명(눅 17:12), 귀신 들린 딸을 둔 가나안 여자(마 15:22), 뇌전증에 시달리는 아들을 둔 아버지(마 17:15)가 등장합니다.

누구를 위해 기도하는지를 두고서는 자신이나 자신들을 불쌍히 여겨 달라고 하는 경우가 보통이지만, 자신과 가까운 사람을 불쌍히 여겨 달라고 기도하기도 합니다. 독특하게도 가나안 여자는 자신을 불쌍히 여겨 달라고 하면서 자기 딸의 어려운 상황을 아룁니다. 제사장들은 이스라엘 백성 전체를 위해 기도하거나(욜 2:17), 또는 한 사람 한 사람을 위해 기도해야 합니다(민 6:25).

기도하는 까닭은 질병(시 6:2; 마 17:15; 눅 17:12-13), 장애(마 20:30-31; 눅 18:35-39), 괴로움(시 4:1), 불안(시 31:9), 박해(시 57:1), 자신의 죄(시 51:1) 등과 관련되어 있습니다.

“불쌍히 여겨 주십시오”는 주기도 다음으로 가장 널리 알려진 기도라 할

수 있습니다.

「한국기독공보」 인터넷판 2025년 9월 25일자에 게재된 연재물 [기막힌 그 말씀] <10>, “불쌍히 여겨 주십시오”[11]를 참고하시기 바랍니다.

우리 찬송가에도 이제 “불쌍히 여겨 주십시오”를 노랫말로 하는 찬송이 하나 들어 있습니다. 632장입니다. 마음이 너무 어지럽고 아프고 괴로울 때 이 찬송을 거듭 부르면 큰 위로가 되고 새 힘이 솟아나는 놀라운 경험을 할 수 있습니다. 서양 교회에서 흔히 볼 수 있듯이 여러 사람이 차례로 한 마디씩 기도하면 회중에서 이런 찬송을 부르며 응답하는 식의 기도 모임을 해 보는 것도 좋습니다.

[보기 2] “한결같은 사랑”

출애굽기 15:13

주님은 주님이 구해 내신 백성을 한결같은 사랑으로 이끌어 주셨습니다.

민수기 14:19

이집트에서 이곳에 이르기까지 이 백성을 용서해 주셨듯이, 주님의 크고도 한결같은 사랑으로 이 백성의 잘못을 용서해 주십시오.”

사무엘상 20:14-15

14 내가 살아 있는 동안에는 자네가 나에게 여호와의 한결같은 사랑을 행동으로 보여 주지 않으면 안 되네. 내가 죽는다고 하세. 15 그래도 나의 집에 대한 자네의 한결같은 사랑을 자네가 끊어 버리는 일은 영원히 없어야 하네. 여호와께서 다윗의 원수들 하나하나를 이 땅 위에서 끊어 버리실 때도.”

사무엘하 9:3

임금이 말했다. “혹시 아직도 사울 집안의 사람이 있소? 그렇다면 그 사람한테 하나님의 한결같은 사랑을 베풀려고 하오.” …

욥기 6:14

절망한 사람에게는 벗의 한결같은 사랑이 있어야 한다네. …

시편 13:5

나는 주님의 한결같은 사랑을 의지합니다. …

11) 박동현, [기막힌 그 말씀] <10> “불쌍히 여겨 주십시오”, 「한국기독공보」 2025. 9. 25., https://www.pckworld.com/article.php?aid=10808181772 (2026. 3. 2.).

시편 33:5
… 여호와의 한결같은 사랑이 땅에 가득합니다.

시편 59:10
나의 하나님이 한결같은 사랑으로 나를 맞아 주시는구나. …

시편 63:3
주님의 한결같은 사랑이 생명보다 낫거든요. …

시편 66:20
… 하나님의 한결같은 사랑이 나와 함께합니다.

시편 89:1
여호와의 한결같은 사랑을 영원히 내가 노래하겠습니다. …

시편 90:14
아침에 주님의 한결같은 사랑으로 우리를 만족하게 해 주십시오. …

시편 119:88
주님의 한결같은 사랑을 따라 나를 살려 주십시오. …

시편 138:8
… 주님의 한결같은 사랑은 영원합니다. …

시편 143:8
아침에 내게 들려주십시오, 주님의 한결같은 사랑이야기를. …

시편 147:11
여호와는 기뻐하십니다, 여호와를 두려워하는 사람들을, 여호와의 한결같은 사랑에 희망을 두는 사람들을.

호세아 6:6
내가 바라는 것은 한결같은 사랑이지 희생제물이 아니기 때문이다. …

디모데전서 1:13
이전에 나는 하나님을 모독하던 사람, 박해하던 사람, 시건방진 사람이었네. 그런데도 주님이 나에게 한결같은 사랑을 베푸셨네. 내가 믿지

않을 때 모르고 그렇게 했기 때문이지.

유다서 1:21
… 영원한 생명으로 이끄시는 우리 주 예수 그리스도의 한결같은 사랑을 바라면서 기다리십시오.

유다서 1:22
의심하는 사람들에게는 한결같은 사랑을 보여 주십시오.

이 여러 절도 여러 가지 관점에서 같은 것끼리 묶어 볼 수 있습니다. 한결같은 사랑의 주체가 사람이기도 하지만(삼상 20:15; 욥 6:14; 호 6:6; 유 1:22), 대부분의 경우에는 하나님입니다. 그래서 하나님의 한결같은 사랑을 경험해서 아는 사람은 다른 사람에게 한결같은 사랑을 실천한다는 점을 알 수 있습니다. 또 한결같은 사랑의 대상은 이스라엘 백성(출 15:13; 민 14:19)도 있고 개인(시 13:5등)도 있습니다. 한결같은 사랑을 입에 올리는 계기로는 고백(시 13:5; 63:3), 간증(시 59:10; 66:20; 딤전 1:13), 찬양(시 33:5; 89:1), 기도(시 143:8), 권유(유 1:21) 등이 있습니다.

[보기 3] "돌아오라"
역대하 30:6
… "이스라엘 사람들이여, 여호와 곧 아브라함과 이삭과 이스라엘의 하나님께로 돌아오세요. 그러면 여러분 가운데 아시리아 임금의 손아귀를 벗어나 남은 사람들에게로 그분이 돌아오실 겁니다.

이사야 31:6
너희는 돌아오너라, 이스라엘 사람들이 거세게 반항했던 하나님에게로!

이사야 44:22
내가 너의 죄악들을 구름처럼, 너의 죄들을 안개처럼 사라지게 했다. 돌아와라, 나에게로! 내가 너를 되샀으니."

이사야 55:7
악인은 자기 길을 버리세요. 못된 짓 하는 사람은 자기 생각들을 버리세요. 여호와께로 돌아오세요. 그러면 여호와께서 그런 사람을 가엾이 여기실 것입니다. 우리 하나님께로 돌아오세요. 하나님이 넉넉히 용서하실 것이니까요.

예레미야 3:6-10

6 (예언자) 여호와께서 나에게 말씀하셨습니다. 요시야 임금 때였습니다. (하나님) "너는 보았느냐? 나에게서 돌아서서 나간 여자인 이스라엘이 무슨 짓을 저질렀는지! 그 여자는 높은 산과 울창한 나무 아래라면 어디든지 그리로 가서 거기서 놀아났다. 7 나는 생각했다, 그 여자가 이런 온갖 짓을 한 뒤에는 나에게로 돌아올 것이라고. 그러나 그 여자는 돌아오지 않았다. 이것을 그 여자의 자매이면서 나를 배신한 여자인 유다가 보았다. 8 나에게서 돌아서서 나간 여자인 이스라엘이 놀아난 탓에 내가 그 여자를 내보냈다는 것을 유다가 본 것이다. 그래서 내가 그 여자와 갈라선다는 증서를 그 여자에게 주었다는 것을 말이다. 그런데 나를 배신한 여자 곧 그의 자매 유다가 두려워하지 않았다. 그러고는 마찬가지로 가서 자신도 놀아났다. 9 그 여자 유다가 경솔하게 놀아난 탓에 땅이 더러워졌지. 그는 돌과 나무와 더불어 놀아났다. 10 이런 온갖 일이 일어났는데도 나를 배신한 여자인 그의 자매 유다는 마음을 다해 나에게로 돌아오지 않았다! 거짓으로 돌아왔을 뿐이다. — 여호와의 말씀입니다. —"

예레미야 3:12

… '돌아오너라, 나에게서 돌아서서 나간 여자인 이스라엘아! — 여호와의 말씀입니다. — 내가 어두운 얼굴빛으로 너희를 보지 않을 것이다. 나는 한결같거든. — 여호와의 말씀입니다. — 나는 화를 영원토록 품지는 않는다.

예레미야 3:14

돌아오너라, 뒤돌아 나간 자식들아! — 여호와의 말씀입니다. — 나야말로 너희의 주인이라는 것이 밝혀졌으니까. 그래서 내가 너희를 도시마다 한 사람씩, 가문마다 두 사람씩 끌어낼 것이다. 너희를 시온으로 데려다줄 것이다.

예레미야 3:22

(하나님) "돌아오너라, 뒤돌아 나간 자식들아! 돌아서서 나간 너희의 여러 잘못을 내가 고쳐 주겠다." (백성) "보십시오, 우리가 주님께 나아왔습니다. 주님이 여호와 우리 하나님이시니까요.

예레미야 4:1

(하나님) "이스라엘아, 네가 돌아오려면, — 여호와의 말씀입니다. — 나에게로 돌아오너라! 네가 너의 밉살스러운 우상들을 나의 앞에서 치워 버리고 떠돌아다니지 않는다고 하자.

호세아 14:1-2
1 (예언자) 돌아오세요, 이스라엘, 여호와 그대의 하나님께로! 그대가
그대 자신의 잘못에 걸려 넘어졌으니까요. 2 여러분은 말씀을 받아 가지
고 여호와께로 돌아오세요. …

요엘 2:12
(하나님) "이제라도 … 돌아와라, 나에게로! 너희 마음을 다해, 금식하
고 울고 슬퍼하면서.

스가랴 1:3-4
…「돌아오너라, 나에게로! … 그러면 나도 너희에게 돌아가겠다. …
너희 조상들처럼 되지 마라. 이전 예언자들이 그들에게 외쳤다.」…
「부디 돌아오너라, 너희 악한 길, 너희 악한 행동에서부터! 그러나 그들
은 듣지 않았고 나의 말에 주의를 기울이지 않았다. …

말라기 3:7
너희 조상들의 날들로부터 너희는 나의 규정들에서 벗어났고 그것들
을 지키지 않았다. 돌아오너라, 나에게로! 그러면 나도 돌아가겠다, 너희
에게로! — 전능하신 여호와께서 말씀하셨습니다. — 그런데 너희는 '무
엇을 해야 우리가 돌아갈 수 있습니까?'라고 말한다.

누가복음 1:16
많은 이스라엘 사람들을 그들의 주 하나님께로 돌아오게 할 겁니다.

누가복음 15:17
제정신이 돌아오자 그는 말했어요. '내 아버지에게는 품꾼들이 그렇게
많아도 먹을 것이 넘쳐 나는데, 나는 여기서 굶주려 죽는구나!

누가복음 15:25
한편, 그의 큰아들은 들에 있었어요. 그러다가 돌아오는데 집에 가까
이 왔을 때, 악기에 맞추어 춤추며 노래하는 소리를 들었어요.

사도행전 14:15
"여러분! 왜 이런 일을 하십니까? 우리 자신들도 여러분과 똑같은 경
험을 하며 살아가는 사람입니다. 우리가 좋은 소식을 전하는 것은, 여러
분이 이런 쓸데없는 일에서 떠나 살아 계신 하나님 앞으로 돌아오도록
하려는 것입니다. 하나님이 하늘과 땅과 바다와 그것들 가운데 있는 모
든 것을 만드셨습니다.

사도행전 20:21
유대아 사람들한테도 그리스 사람들한테도 힘껏 증언하기를, 회개하고 하나님께로 돌아오라고 또 우리 주 예수님을 믿으라고 했습니다.

고린도후서 3:16
주님께로 돌아오기만 하면 그 가리개가 치워집니다.

"돌아오라"가 구약에서는, 하나님을 섬긴다고 하면서도 실제로는 하나님을 떠나간 이스라엘 백성을 부르시는 하나님의 말씀입니다. 예레미야 3:22 상반에서는 같은 뿌리에서 나온 세 가지 다른 표현을 한꺼번에 써서 매우 인상 깊습니다. 하나님은 하나님한테서 뒤돌아 나간 이스라엘을 돌아오라고 부르시면서 그들이 돌아서서 나가서 저지른 온갖 잘못을 고쳐 주시겠다고 약속하신 것입니다. 이런 배경에서 누가복음 15장의 탕자 비유를 읽으면, 개인의 돌아옴뿐만 아니라 공동체의 돌아옴까지 생각하게 됩니다. 「한국기독공보」 인터넷판 2025년 8월 28일자에 게재된 연재물 [기막힌 그 말씀] <8> "돌아 오너라"[12]를 참고하시기 바랍니다.

[보기 4] "여호와께서 이렇게 말씀하셨습니다.", "여호와의 말씀입니다."
예레미야 29:10-14
10 (예언자) 여호와께서 이렇게 말씀하셨습니다. (하나님) "바빌론에서 70년이 다 차면 내가 너희를 보살펴 주겠다. 그래서 나의 좋은 말이 너희한테 이루어지게 해 주겠다. 너희가 이곳으로 돌아오게 해 주겠다. 11 내가 여러 가지 계획을 잘 알고 있기 때문이다. 내가 너희를 두고 생각하고 있는 것들이다. — 여호와의 말씀입니다. — 평화를 이루려는 계획이지 재난을 내리려는 것이 아니다. 너희에게 앞날을 허락해 주고 희망을 주려는 것이다. 12 그러면 너희가 나를 부르면서 나에게로 올 것이고, 나에게 기도할 것이다. 나는 너희의 기도를 들어 주겠다. 13 너희가 나를 찾으면 나를 만날 것이다. 너희 온 마음으로 나를 찾아와 묻는다고 하자. 14 그러면 내가 너희를 만나 주겠다. — 여호와의 말씀입니다. — 내가 너희의 운명을 바꾸어 주겠다. 내가 너희를 모아들이겠다, 모든 민족한테서부터, 내가 너희를 쫓아내 보낸 모든 곳에서부터! — 여호와의 말씀입니다. — 내가 너희를 돌아오게 해 주겠다, 거기로부터 내가 너희를 사로잡혀 떠나게 했던 바로 그곳으로!"

12) 박동현, [기막힌 그 말씀] <8> "돌아 오너라", 「한국기독공보」 2025. 8. 28., https://www.pckworld.com/article.php?aid=10775297235 (2026. 3. 2.).

문장의 표현 형식만을 두고 보면 성경에는 하나님의 말씀과 예수님의 말씀뿐만 아니라 사람의 말도 들어 있습니다. 아브라함, 이삭, 야곱, 모세, 아론, 여호수아, 사무엘, 다윗, 이사야, 예레미야, 베드로, 바울 … 이러저러한 사람의 말도 있습니다. 구약 예언서에서는 하나님의 말씀과 예언자의 말이 뒤섞여 나옵니다. 어떤 경우에는 이 둘을 분명하게 구별해 내기가 쉽지 않기도 합니다. 그렇지만『새한글』에서는 원문에서 하나님의 말씀과 사람의 말을 명백하게 구별하고 있을 때는 그대로 번역하려고 했습니다. 이 점은 무엇보다도 두 가지 고정된 표현에서 똑똑히 드러납니다. "여호와께서 이렇게 말씀하셨습니다."와 "여호와의 말씀입니다."입니다. 둘 다 구약성서에 수백 번 나옵니다.

하나님의 명령으로 하나님의 말씀을 사람에게 전달하는 사람은 맨 먼저 자신이 전하는 말이 하나님 말씀이라는 점을 분명히 밝힙니다. 그런 뜻으로 하는 말이 "여호와께서 이렇게 말씀하셨습니다"입니다. 그렇게 하나님 말씀을 전하는 중간중간에 "여호와의 말씀입니다"라는 말을 하면서, 지금 자신이 하고 있는 말이 내 말이 하나님 말씀이라는 점을 수시로 밝힙니다. 듣는 사람들이 아무개 사람의 말로 오해하지 않도록 일깨워 줍니다.

세계 교회 2000년 역사와 한국 교회 140년 역사에서 자신의 말을 하나님의 말씀이라고 주장하는 사람들 때문에 많은 문제와 이단들이 생겨났습니다. 자신의 말과 하나님의 말씀은 분명히 구별하여 말해야 합니다. 성경을 제 맘대로 풀이하여 자신의 무엇을 이루려고 한다면 이는 엄청난 죄라 하지 않을 수 없습니다. 신약에서도 이를 경계하는 말씀이 있습니다.

> 고린도후서 2:17
> 우리는 하나님의 말씀을 팔아먹는 저 많은 장사꾼들과 같지 않습니다. 우리는 순수한 사람으로, 하나님이 보내신 사람답게 하나님 앞에서, 그리스도 안에서 말합니다.

> 고린도후서 4:2
> 오히려 우리는 숨겨진 부끄러운 일들을 내버렸습니다. 나쁜 꾀를 부리며 살아가지 않고 하나님의 말씀을 왜곡시키지도 않습니다. 오히려 진리를 드러냄으로써 하나님 앞에서 모든 사람의 양심에다 우리 스스로를 추천합니다.

⑵『새한글』 본문의 짜임새와 문학적 기법에 나타난 메시지 찾아내기

한 단락 안에서 말하는 주체가 여럿 등장하고 바뀌는 경우에 그러한 짜임새와 문학적 기법 자체에서 특별한 뜻을 알아차릴 수 있습니다. 특히 교

차대구법이 쓰인 경우를 주목해서 살펴봅니다.

[보기 1] 시편 2:10
그러니 이제, 오, 임금님들, 슬기롭게 처신하세요!
가르침을 받아들이세요, 오, 땅의 재판관님들!

[보기 2] 예레미야 8:19-22
19 저기, 딸 나의 백성이 부르짖는 소리가 나라 곳곳에서 들려옵니다.
(백성) "여호와께서 시온에 계시지 않은가요? 시온의 임금이 시온에 계시지 않은가요?"
(하나님) "왜 그들은 우상들을 가지고서 나를 노엽게 하는가? 다른 나라의 헛것들을 가지고 그리하는가?"
20 (백성) "곡식걷이가 끝나고 여름이 다 갔다. 그런데 우리에겐 아무런 도움도 되지 않는구나."
21 (예언자) 딸 나의 백성이 부서져서 나도 부서졌구나.
슬픔에 빠졌구나. 끔찍하다는 느낌이 나를 덮쳤구나.
22 약품이 길르앗에 없는가?
의사가 거기에 없는가?
왜 딸 나의 백성의 상처에서
새살이 오르지 않는가?

주석가들은 이 단락이 9:1까지 이어진다고 봅니다. 그렇지만 8장 끝 절까지만 읽어도 말하는 주체가 예언자, 백성, 하나님, 백성, 예언자로 계속 바뀌고 있다는 점을 알 수 있습니다. 예언자의 말이 시작과 끝에 나오고, 그 안쪽으로 백성의 말이 앞뒤에 한 번씩 나옵니다. 한가운데에 하나님의 말씀이 들어 있습니다. 안에서부터 거꾸로 말한다면, 하나님의 말씀을 백성의 말이 둘러싸고 하나님 말씀과 백성의 말을 예언자의 말이 에워싸고 있습니다. 이런 짜임새를 수사학에서는 동심원 구조라고 합니다. 이런 경우에 가장 중요한 것은 한가운데 있는 부분입니다.

따라서 여기서는 하나님의 탄식이 핵심입니다. 하나님의 탄식이 백성의 탄식과 예언자의 탄식에 둘러싸여 있습니다. 하나님을 떠나 우상을 섬기는 백성이 겪는 괴로움을 보고 하나님이 탄식하시고, 백성이 고통에 빠져 탄식하는 소리를 들은 예언자 또한 탄식합니다. 이처럼 예언자는 하나님과 백성 사이에 서서 양쪽의 소리를 다 듣습니다. 오늘 그리스도인들과 교회도 그러합니다. 하나님과 세상 사이에 서서 양쪽의 탄식을 들으면서 울부짖습니다!

이 단락에는 나타나지 않지만 예레미야서 전체, 더 나아가서 성경 전체

를 두고 생각해 보면, 이러한 예언자의 탄식은 그저 절망과 좌절의 표현으로 끝나지 않습니다. 새로운 시작, 구원으로 나아가는 출발점이 됩니다!

7. 그 밖에 『새한글』의 새로운 점들을 적극 활용합니다.

7.1. 『새한글』의 주기도, 신약의 축복 기도, 제사장의 축복 기도 자주 사용하기

마태복음 6:9-13
9 그러므로 이렇게 기도하세요, 여러분은요!
‘우리 아버지, 하늘에 계신 하나님!
하나님 이름이 높임받으시기를 빕니다.
10 하나님 나라가 오기를 빕니다.
하나님 뜻이 이루어지기를 빕니다.
하늘에서처럼 땅에서도요.
11 우리에게 필요한 먹을 것을 오늘 주십시오.
12 또 우리가 진 죄의 빚을 우리에게서 없애 주십시오,
우리도 역시 우리에게 빚진 사람들의 빚을 없애 준 것처럼요.
13 또 우리를 유혹에 빠지지 않게 해 주시고,
우리를 악한 자한테서 건져 내 주십시오.
[나라와 능력과 영광이 영원히 하나님 것이니까요. 아멘.]’

고린도후서 13:13
주 예수 그리스도께서 주시는 은혜와 하나님이 베푸시는 사랑과 성령님이 이루시는 사귐이 여러분 모두와 함께하기를 빕니다!

민수기 6:23-26
23 “아론과 그의 아들들에게 말해 주어라.
‘너희가 이스라엘 사람들에게 복을 빌어 줄 때는 이렇게 말해라.
24 「여호와께서 그대에게 복을 내리셔서,
그대를 지켜 주시기 바랍니다.
25 여호와께서 그 얼굴빛을 그대에게 비추셔서,
그대를 불쌍히 여겨 주시기 바랍니다.
26 여호와께서 그 얼굴을 그대에게로 드셔서,
그대에게 평화를 주시기 바랍니다.」’

7.2. 『새한글』의 그 밖의 새로운 점들을 적극 활용합니다.

짧은 문장, 쉬운 표현, 다양한 문체와 종결형, 높임말, 친밀감 있는 어법을

자주 쓰도록 합니다. 또 '둥근천장(궁창)', '넘는명절(유월절)', '다태우는제물(번제물)', '거룩거룩한곳(지성소)'처럼 청소년들이나 초신자들이 이해하기 쉽도록 한 말, '샌들', '트럼펫', '다이아몬드', '알로에'처럼 널리 쓰이는 외래어, '이주민'처럼 현대 사회 상황에 맞춘 표현 등을 널리 쓸 수 있습니다. '언어장애인', '뇌전증', 상대를 배려하는 어법도 적극 활용합니다. 이와 관련해서는 참고 자료에서 소개하는 새로운 번역어 목록을 참고하시기 바랍니다.

강조할 부분은 되도록 문장의 앞에 두는 도치법, 다양한 문체와 종결형, 평행법이나 대구법 같은 수사법, 다양한 문학 형식을 써서 생동감 있게 말하고 글 쓰는 법도 익히도록 할 수 있습니다.

『새한글』에서는 무엇보다도 모세, 여호수아, 사무엘, 다윗, 엘리야, 이사야, 예레미야, 세례 요한, 예수님, 베드로, 바울도 기본적으로는 모두 높임말을 씁니다. 지도자라고 해서 막말을 하지 않습니다.

> 출애굽기 32:21-24
> 21 모세가 아론에게 따졌다. "이 백성이 형님에게 도대체 어떻게 했길래, 그들이 큰 잘못에 빠지게 하셨습니까?" 22 아론이 둘러댔다. "이보시게, 그렇게 노여워하지 마시게. 아우님도 이 백성을 아시지 않는가? 이들은 쉽게 악한 짓을 하지. 23 그들이 나에게 부탁하더군. '우리보다 앞서가실 신들을 우리를 위해 만들어 주십시오! 이 모세라는 사람, 이집트 땅에서 우리를 데리고 올라온 그 사람에게 무슨 일이 생겼는지 모르니까요.' 24 그래서 내가 그들에게 말했지. '누구에게든 금이 있으면 빼내 오십시오!' 그러자 그들이 나에게 가져왔더라고. 그것을 내가 불에 던져 넣었어. 그랬더니 이 수송아지가 나온 걸세."

7.3. 『새한글』에서 말하는 법, 글쓰는 법, 사람 존중하는 법을 배워서 일상 언어 생활의 수준을 드높입니다.

⑴ 설교 원고나 여러 사람 앞에서 말할 원고를 작성할 때, 문장을 짧게 합니다. 부문장은 되도록 하나로 줄입니다. 한 문장에 하나의 정보만 담도록 애씁니다.

⑵ 여러 가지 문학 형식, 문체, 종결형을 알맞게 씁니다.

⑶ 차별과 배제와 분열의 언어 대신 이해와 배려와 통합의 언어를 씁니다.

⑷ 소통에 더욱더 힘쓰는 습관을 들이기에 힘씁니다.

> 고린도전서 14:6-9
> 6 그런데 이제, 형제자매 여러분, 내가 여러분한테 가서 신비한 언어

> 로 말한다고 합시다. 그렇다고 하더라도 내가 계시나 지식이나 예언이나 가르침을 가져다주는 말을 여러분에게 하지 않는다면, 내가 여러분에게 무슨 도움이 되겠습니까? 7 마찬가지로 피리든 기타든 생명 없는 악기들이 소리를 낼 때 그 음조들이 차이가 나지 않는다면, 피리나 기타가 내는 가락을 어떻게 구별할 수 있겠습니까? 8 나팔이 불분명한 소리를 내면, 누가 전투 준비 태세를 갖추겠습니까? 9 이와 같이 바로 여러분도 신비한 언어로 뜻이 분명하지 않은 말을 한다면, 사람들이 그 말을 어떻게 알아듣겠습니까? 여러분은 허공에 대고 말하는 셈이 되니까요!

8. 나오는 말

『새한글』은 21세기 한국어 사용자들이 생명의 말씀을 알아듣도록 하려고 번역된 성경입니다. 먼저 우리 자신이 잘 알아들어야 하겠습니다. 그러기 위해 오늘 이런 시간도 마련된 것입니다. 그러고는 다른 사람들도 잘 알아들을 수 있도록 기도하면서 이런저런 방도를 함께 찾아 나가야 할 것입니다. 이제 그 첫 발걸음을 내딛었습니다.

<주제어>(Keywords)
『새한글성경』, 성경 번역, 성경 읽기, 성경의 창조적 활용, 성경 공부.
The New Korean Translation, Bible Translation, Bible Reading, Creative Utilizing of the Bible, Bible Study.

<참고문헌>(References)

김용순, “『새한글성경』을 활용하며 얻는 유익한 점”, https://bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=saehan&wr_id=37.

대한성서공회 누리집의 『새한글성경』 관련 부분(“새한글성경 읽기”, “새한글성경 영상게시판”, “새한글성경 카탈로그”, “새한글성경 자료실”), https://bskorea.or.kr/index_4.php.

대한성서공회 성경번역연구소, “새한글성경의 고유명사 새 음역 목록”, 미간행 원고.

박동현, “『새한글성경』에 처음 쓰이는 번역어 목록”, 대한성서공회 새한글성경 자료실, https://www.bskorea.or.kr/bbs/board.php?bo_table=saehan&wr_id=54 (2026. 3. 2.)

박동현, “『새한글성경』의 특징과 의의” (장로회신학대학교 신학대학원 특강: 1학년 B반 구약석의방법론[담당 교수: 하경택], 2025. 10. 21.), 미간행 원고.

박동현, “우리의 눈으로 주님을 뵙고”, https://www.youtube.com/watch?v=Kd1ba_nmCu4.

박동현, “주여 불쌍히 여기소서+기도문”, https://www.youtube.com/watch?v=CJbflmjrpcQ.

박동현, “채우진,나의 앞날이(돌림노래)”, https://www.youtube.com/watch?v=hjZLLjMKm_A&t=28s.

이수인, “디지털 미디어 시대의 읽기와 『새한글성경』”, 「성경원문연구」 57 (2025. 10.), 262-291.

이승문, “한국교회 다음 세대를 위한 『새한글성경』 활용 방안.” 「성경원문연구」 57 (2025. 10.), 241-261.

임의진 역, 『마가복음 전남 방언』, 서울: 대한기독교서회, 2025.

제주향토문화연구소 편, 『제주방언성경 마가복음』, 서울: 보이스사, 1981.

Cardenal, E., *Salmos*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1969.

Haug, H., *Der verlorene Sohn*, Was uns die Bibel erzählt, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2020.

<Abstract>

User Guide to the New Korean Translation: In the Contexts of Devotion, Ministry, and Mission

Donghyun Park
(Presbyterian University and Theological Seminary)

The New Korean Translation, published in 2024 is so different from the existing Korean Bibles that a kind of manual is needed. This article tries to offer some practical suggestions on how to use it effectively.

Most important is to read the New Korean Translation aloud. The Bible is originally to read aloud before the congregation (Neh 8:3, 8, 18; 13:1; Luk 4:16; Rev 1:3) and even alone (Psa 1:2; Act 8:30). Moreover, the New Korean Translation ist especially fitted to read in various ways according to the literary character and structure of the text (narrative, tale, decree, debate, poem, prophecy, antiphony etc.) and according to speakers (narrator, God, patriarch, Moses, people, prophet, judge, king, etc.)

Secondly, it is meaningful to reproduce the texts of the New Korean Translation in diverse forms (digital rewriting of the whole Bible, recording or/and producing video of reading the texts etc.) using multimedia means and artificial intelligence. All kinds of reproduction can be useful materials for everyday life of Christians and also for education, pastoral care and mission of the church.

Thirdly, it is recommended to recite or reformulate creatively the contents of the New Korean Translation in one's own words. Biblical drama, photos, novels, poems, comics, songs, and picture/illustrated books can be produced.

Fourthly, leaders of local churches can encourage the church-members and offer programmes for them, above all the children and youths to engage in reading and using the Bible on their own initiative.

Fifthly, it would be helpful for those who lead the Bible study or are preparing sermons, if they give heed to the new expressions of the New Korean Translation.

Sixthly, those who are interested in studying the Bible alone or in group can

profit by paying attention especially to the inverted sentences of the New Korean Translation which correspond to the original language of the biblical texts in order to make the intent of the text still clearer.

Seventhly, from other new features of the New Korean Translation readers can learn to make better their own habit of dialog, sermon, speech, discussion, debate and everyday life!

「성경원문연구」 논문 투고 규정

1. 원고 모집 규정

1.1. 목적

본 규정의 목적은 「성경원문연구」(이하 '본지'라 한다)에 투고하는 논문의 작성과 투고에 관한 사항을 정하는 데 있다.

1.2. 원고 주제 및 범위

(1) 본지에 게재하는 국내외 학자들의 논문은 다음과 같다.

① 성경 원문 이해에 기여할 수 있는 논문

② 성경 번역에 도움이 될 수 있도록 기여하는 논문

(2) 구체적으로는 다음의 여러 주제를 다루는 논문을 게재한다.

① 히브리어, 아람어, 그리스어와 같은 성서 원어를 비롯하여, 고대역과 관련된 기타 여러 주변 언어들에 관한 논문

② 성서해석, 성서사본, 성서번역, 성서본문사, 성서번역사 등에 관한 논문

③ 한국어 성경 번역에 관한 연구를 다루는 논문

④ 성경 원문 및 번역과 관련된 학제 간의 연구 논문

(3) 본지에 투고하는 논문들에는 본지에 게재된 선행 연구 및 기타 선행 연구들을 반드시 언급한다.

(4) 한글 혹은 외국어로 다른 학술지나 단행본에 게재할 예정이거나 게재하였던 논문은 본지에 실을 수 없다.

(5) 정식 논문은 아닐지라도 편집위원회가 「성경원문연구」의 주제와 범위에 맞다고 판단하는 원고는 번역 논문, 서평, 자료로 실을 수 있다.

1.3. 분량

(1) 제출 원고는 200자 원고지로 계산하여 논문은 100쪽, 서평은 30쪽 내외의 분량으로 작성한다. 다만 '책 소개' 성격의 서평일 경우 소개할 내용의 분량에 따라 100쪽 내외까지 허용하기로 하다.

(2) 원고 분량이 규정 분량인 100~150쪽보다 지나치게 초과하거나 미달할 경우 편집위원회의 결정에 따라 조정을 받아야 한다.

(3) 외국어 초록은 400 words 가량이 되게 하되 원고 분량에 가산하지 않는다.

1.4. 구성 요소

투고 논문은 다음의 5가지 구성 요소를 갖추어야 한다.

(1) 논문
(2) 각주 및 참고문헌 목록
(3) 외국어 초록(abstract)
(4) 한국어 주제어(keyword) 5개
(5) 외국어 주제어(keyword) 5개

1.5. 제출 방식과 제출 기한

(1) 원고는 한국어 문서 작성기인 hwp 프로그램 파일로 작성한다. 단, 외국어로 쓰는 논문은 MS Word 파일로 작성할 수 있다.

(2) 투고자는 hwp(영문 원고는 doc)와 pdf 컴퓨터 파일을 「성경원문연구」 온라인 논문 투고 · 심사 시스템(주소: https://dbpiaone.com/bskorea/index.do)에 제출한다.

(3) 온라인 논문 투고 시스템(https://dbpiaone.com/bskorea/index.do)에 논문을 투고할 때에는 공정한 심사를 위하여 필자 이름과 필자의 참고문헌 정보를 *** 또는 '저자정보삭제'로 표기하여 제출한다.

(4) 논문은 온라인 논문 투고 시스템을 통해 수시로 접수한다. 투고된 논문은 정기간행일(매년 4월 30일, 10월 30일) 90일 전까지 접수하여 온라인 논문 심사 시스템을 통해 해당 분야의 전문가에게 심사를 의뢰하며, 정기간행일 30일 전에 심사를 완료한다.

(5) 논문 제출자는 "KCI 문헌 유사도 검사 서비스"(아래 인터넷 사이트)를 이용하여 문헌 유사도를 검사하고, '**KCI 문헌 유사도 검사 결과 확인서 (상세)**' 파일을 받아서, <성경원문연구> 투고 시스템을 통하여 논문과 함께 제출한다.

https://www.kci.go.kr/kciportal/po/member/loginForm.kci?returnUrl=check/login.jsp

(6) 논문 투고 방법

① 온라인 논문 투고 시스템 회원 가입
(https://dbpiaone.com/bskorea/index.do) : 화면 중앙 '회원가입' 클릭
→ 약관동의 > 필수입력 항목 기재 > 가입신청 > 완료

② 논문투고 : 상단 메뉴 '투고자' 클릭
→ 접수 중인 학술지 클릭 > '논문투고하기' 클릭 > 필수입력항목 기재 > 제출

(7)「성경원문연구」 논문 제출 기한

① 투고 마감일: 1월 31일, 7월 31일

② 논문 형식:「성경원문연구」 투고 규정을 따른다.

1.6. 제출된 논문의 관리와 심사

(1) 논문의 분량, 논문의 양식 등이 투고 규정에 맞지 않는 논문은 심사하지 않으며, 투고자에게 이를 통지한다.

(2) 제출된 원고는 투고자에게 반환하지 않는다.

(3) 심사 후 수정이 필요한 논문은 '논문 수정 요구서'를 통보하고, 수정된 후 재심사한다.

1.7. 저작권

(1) 본지에 게재된 모든 논문과 자료의 저작권은 대한성서공회에 귀속된다.

(2) 대한성서공회는 게재된 논문, 번역 논문, 서평, 자료에 대한 원고료로 필자에게 200자 원고지 1매당 5,000원을 지불한다. 이는 최대 100매까지만 해당된다. 한국연구재단이나 학교를 포함한 다른 기관의 지원금을 받은 논문은 원고료를 지불하지 않는다. 공동 저자의 경우 해당 원고료를 저자의 수만큼 나누어 제공한다.

(3) 투고자는 본 논문에 따른 권리와 이익 및 디지털 저작권에 대한 모든 권리 행사를 대한성서공회에 이양한다.

(4) 이에 대하여 투고자는 투고와 함께 '양식 2'에 포함된 '저작권 이양 동의서'를 제출한다.

1.8. 제출처

(1) 일반 우편 주소: 서울시 서초구 남부순환로 2569 대한성서공회 성경번역연구소. 우편번호 06734

(2) 전자우편 주소: ibtr@bskorea.or.kr

(3) 전화: 02-2103-8783, 8784, 8785

2. 원고 작성 규정

표제지, 본문, 참고문헌, 초록으로 구성된다.

2.1. 표제지

2.1.1. 게재가 확정된 논문의 표제지

게재가 확정된 논문의 표제지에는 ① 한글 및 영문 제목(영문 제목에 히브리어 그리스어 아람어 등 성경 원어를 표기할 때는 영문 음역을 반드시 병기한다), ② 한글 및 영문 저자 이름, ③ 소속기관, 직위, 전공분야, ④ 필자의 연락처(주소, 전화, 전자우편 주소) 등을 적는다. 제출한 표제지는 본지에 게재시에 다음 항목에 따라 표기된다.

2.1.2. 논문 제목의 표기

(1) 논문 제목의 표기: 15 pt, 조선굵은명조, 자간 1, 장평 108, 행간 150
부제의 표기: 12 pt, 조선굵은명조, 자간 1, 장평 108, 행간 150
행을 바꾸어, —를 부제 앞뒤에 붙여 표기한다. 외국어 논문의 부제는 콜론(:)을 사용한다.

예시)

언더우드의 초기 한국어 성서 번역에 대한 고찰
—『누가복음』(1895)을 중심으로—

(2) 원고의 종류가 서평인 경우에는, <서평>(10.5 pt, 휴먼명조) 왼쪽 상단에 적어주고, 책제목(15 pt) 다음 행에 원괄호를 하고 저자, 출판사항(10.5 pt, 조선굵은명조, 자간 1, 장평 108, 중앙정렬)을 적어준다.

예시)

<서평>

Bible Translation: Frames of Reference
(T. Wilt ed., Manchester: St. Jerome Publishing, 2003)

2.1.3. 저자의 표기

본지에 저자 사항을 수록할 때에는 지정한 글자 크기(11 pt, 휴먼명조, 장평 100)에 따라 제목 다음에 저자명을 기록하며, 저자 관련사항(최종 학위, 전공분야, 소속 직위, 전자우편)은 각주란에 표기한다.

예시)

윤철원*

---

* University of Sheffield에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신약학 교수. cwyoon@stu.ac.kr.

2.1.4. 공동 저자의 표기

공동 연구 논문인 경우에는 공동 저자명을 차례로 병기하되 연구에 끼친 기여도를 반영하여, 좌로부터 제1저자, 제2저자(계속될 때에 추가) 순으로 기록하며, 연구에 끼친 기여도가 동일할 때는 저자명의 가나다 순으로 기록한다. 다음과 같이 표기한다.

예시) 김창주*, 소형근**

* Chicago Theological Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 한신대학교 신학과 교수. qimchangjoo@naver.com.

** Rheinischen Friedrich-Wilhelms-University Bonn에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 교양학부 교수. bonnso@hanmail.net.

2.1.5. 번역자의 표기

번역자(11 pt)는 저자 다음 행에 기록하고 번역자 관련 사항은 각주 처리한다.

예시) 폴 엘링워드*
윤철원 역**

* 세계성서공회연합회 번역 컨설턴트 역임.

** University of Sheffield에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신약학 교수. cwyoon@stu.ac.kr.

2.2. 본문 작성

2.2.1. 용지 설정

편집용지 설정: (사용자정의) 폭 170, 길이 246.9

여백주기: 위 15, 아래 12.5, 왼쪽 25, 오른쪽 25, 머리말 15, 꼬리말 12.5

2.2.2. 본문 및 각주 글자체

본문: 10.5 pt, 논문 전체에 “글꼴에 어울리는 빈칸” 설정

한글 휴먼명조, 자간 0, 장평 100, 행간 150, 문단 시작 때 들여쓰기 10 pt

영문 Times New Roman, 자간 0, 장평 100, 행간 150, 문단 시작 때 들여쓰기 10 pt

각주: 8.5 pt, “행간에 맞는 띄어쓰기” 설정

휴먼명조, 자간 0, 장평 100, 행간 135, 좌우 여백 0, 내어쓰기 10 pt

2.2.3. 본문 속의 인용문

(1) 인용구나 인용절 혹은 인용문을 본문에 이어서 삽입하는 경우에는 인용부호(“ ”)를 사용하여 인용문임을 표시한다.

(2) 본문과 구분하여 인용문을 삽입하고자 할 경우에는 여백(인덴션)을 좌우로 20 pt(한글 2자)씩 부여하여 인용하였다는 것을 나타낸다. 글자는 본문 10.5 pt보다 1 pt 작은 9.5 pt 로 쓰되, 문단 시작 시에 10 pt 들여쓰기로 한다.

인용부호는 사용하지 않고, 인용문 단락의 위 아래로 1행씩을 삽입하여 인용문임을 표시한다.

(3) 인용문 안에서 강조할 때에는 한글은 볼드체로 하며, 외국어는 이탤릭체로 표기한다.

① 인용부호를 사용한 경우

예시)

위 예문에서 “여자를 유인하는 자들”은 구체적인 수는 제시되지 않았으나, 특정한 사람들을 제한해서 한 말이기 때문에 ‘-들’을 붙여야만 한다.

② 여백을 사용한 경우

예시)

그러나 일찍이 드보는 안식일을 시장 풍습과 연결시킨 적이 있다. (10.5 pt)

> 안식일 제도는 오히려 거의 전 세계적인 휴일-축제-시장 풍습에서 잘 설명된다. 그런 풍습에서는 규칙적인 간격으로 다시 오는 장날이나 휴일이나 축제일을 정해 놓았기 때문이다. 옛날 로마인들은 9일마다 ‘눈디내’(nundinae, 九日場)라는 장날 제도를 지니고 있었으며, 중국 남서부의 롤로스-여인들은 6일마다 빨래와 바느질을 쉬었다. 이런 휴일 선택의 동기들은 아주 다양하지만, 일반적으로 종교적인 동기가 있고, 이렇게 삽입될 휴일들은 자연히 일정한 규정과 금지령들을 초래하게 되었다. (9.5 pt)

이 관찰은 사회과학적 관점에서 고대 이스라엘 사회의 안식일을 이해하는 데 크게 유용하다.

2.2.4. 내용 구분

개요 번호는 1. 1.1. 1.1.1. (1)(2) ①② 의 순으로 매긴다. 글자 크기는 1.은 12 pt이며, 1.1.은 11 pt이고 나머지 개요 번호는 본문과 같은 10.5 pt이다. 고딕체로 표기한다.

2.2.5. 표 / 그림 / 부록 표기

(1) “<표 번호> 제목”, “<그림 번호> 제목”, “<부록 번호> 제목” 과 같은 형식으로 표기하여, 표와 그림의 상단에 삽입한다. 출처는 표와 그림의 하단에 “출처: …”라고 표기한다.

예시)

<표 1> 컨스펙터스에 의한 장서 분석표

<그림 1> 시장분석 밴 다이어그램

<부록 1> 미국국회도서관 분류표

출처: 김주수, 이희배,『가족관계학』(서울: 학연사, 1986), 43.

(2) 서양 문헌의 경우에는 “Table no. Title”, “Figure no. Title”, “Appendix no. Title”로 표기한다.

예시)

Table 1. Comparison of test letters in the Senior scrolls and selected British Library scrolls

Figure 1. Senior scroll 8

Appendix 1. Price list

(3) 여러 페이지에 걸쳐 표가 계속될 경우 표 위에 “<표 번호> 계속”을 넣어 준다.

2.2.6. 본문에서의 문헌 표기 관련 부호

(1) 동서의 단행본, 전집은『 』로 표시하고, 학술지, 신문, 잡지는「 」로 표시하고, 개별논문 및 작품은“ ”으로 표시한다.

(2) 양서의 단행본, 전집, 학술지, 신문, 잡지는 이탤릭체로 표시하고, 개별논문 및 작품은“ ”으로 표시한다.

(3) 한글 성서 번역본은『 』으로 표시하고 성서의 각 책명은“ ”로 표시한다.

예시)

단행본, 전집

동서 『 』 『히브리어에서 우리말로』

양서 이탤릭체 *The Religious Polemics of Amos*

학술지, 신문, 잡지

동서 「 」 「神學思想」

양서 이탤릭체 *Soundings*

개별 논문 및 작품

동서 “ ” “예수와 조선”

	“8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”
양서 “ ”	“Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel”
성서	『성경전서 새번역』 “야고보서”

2.2.7. 본문에서의 각종 부호

(1) 강조 부호 ‘ ’

예시)

‘모세의 노래’(신 31:30; 32:44)

‘him’으로 받지 않고,

(2) 콜론(:), 세미콜론(;)은 앞 단어에 붙이고, 한 칸 띄고 뒷 단어를 쓴다.

(3) 한국말에서는 원괄호의 정보는 부속 정보이므로, 원괄호는 띄지 않고 앞 단어에 붙여서 표기한다.

예시)

그의 아버지 존 언더우드도 헌신적인 성품을 지닌 기독교인이었다(언. 29).

혹은 “나는 검어서 예쁘다(I am black *and* beautiful)”처럼 번역될 수 있기 때문이다.

→ 이 경우 큰 따옴표를 “나는 검어서 예쁘다”(I am black *and* beautiful)로 쓰는 것도 가능하다.

“아델포이(형제들)”와 “아델포이”(형제들)

→ 둘 다 가능하다.

(4) 본문 안에서 특히 해당문헌에 대해 언급할 필요가 있는 경우, //를 사용한다. 문헌 앞에 나오는 //는 그 문헌과 같다는 표현이고, //가 없이 표현된 문장은 그 문헌에서 인용하였다는 표현이다.

예시)

샌더스(Sanders)는 더 모르(De Moor)를 따라서 ‘계단식 농경지(terrace)’로 번역하고 있다(//*HALOT*)

→ *HALOT*과 같다는 표현

이 단어는 기본적으로 ‘경작지’와 연관되어 있으므로(*BDB, HALOT*)

→ *HALOT*에서 인용하였다는 표현

2.2.8. 외국인명 / 외국지명 / 외국고유명사 표기

외국의 인명, 지명, 고유명사는 한글로 표기하며 원어는 괄호 안에 부기한다. 원어의 첫 표기 이후 표기 시에 한글만 표기할 수 있다. 본문 및 각주에서 같이 적용된다.

예시)

특징적인 것은 그들의 논의를 번역 이론의 선구자라 할 수 있는 유진 나이다(E. A. Nida)의 전통적인 이론과 비교하며 전개하고 있다는 점이다. 먼저, 그들은 유진 나이다의 번역 이론에 대해서 …….

투르나이젠(E. Thurneysen)과 아담스(J. E. Adams)와 샤휀벡(J. Scharfenberg)의 목회상담 이론은…….

2.2.9. 고대어 / 고전어 표기

(1) 히브리어, 아람어, 그리스어는 원어를 사용한다. 음역을 할 경우 아래의 히브리어, 아람어, 그리스어의 음역 원칙을 따른다.

(2) 기타 고전어는 음역을 하되 음역 원칙은 따로 정한다.

(3) 한글로 음역을 할 경우에는 '한글 음역(원어)' 형식으로 표기하고 로마자 음역을 할 경우에는 '원어(로마자 음역)' 형식으로 표기한다.

예시)

히브리어 '바님(בָּנִים)'과 그리스어 '휘오이(υἱοί)'

히브리어 'מֹשֶׁה(Mosheh)'와 그리스어 'Μωσῆς(Moses)'

히브리어, 아람어, 그리스어 음역 원칙

(1) 히브리어, 아람어, 그리스어는 문장 전체나 구절, 혹은 단어를 인용할 때 음역하지 않는 것을 원칙으로 한다(히브리어나 아람어는 모음을 첨가하지 않은 자음만 사용하되 경우에 따라서 모음이 필요한 경우에는 모음을 첨가해도 좋다. 그러나 편집위원들의 판단에 따라 그 모음을 생략할 수도 있다). 필자가 위 언어의 폰트를 가지고 있지 않은 경우, 식별이 가능하도록 선명하게 원고에 적어 제출해야 한다. 폰트와 음역은 흔글 문자표 입력 '한글 문자표'에서(Ctrl+F10을 동시에 누른다) 로마자 음역은 '영어-라틴어'란에서, 히브리어와 그리스어는 각각 '히브리어'와 '그리스어' 폰트란에서 사용한다.

(2) 음역이 꼭 필요한 경우에는 다음과 같은 규정을 따라야 한다.

① 히브리어 음역

a. 자음

א(ʾ) ב(b) ג(g) ד(d) ה(h) ו(w) ז(z) ח(ḥ) ט(ṭ) י(y) כ(k) ל(l)

מ(m) נ(n) ס(s) ע(ʿ) פ(p) צ(ṣ) ק(q) ר(r) שׂ(ś) שׁ(š) ת(t)

주의: b d g k p t가 모음 다음에 위치하여 마찰음화(spirantization)된 음가는 표시하지 않는다. 만일 논의가 필요할 경우, 밑줄을 그어 b̲ d̲ g̲ k̲ p̲ t̲로 표시한

다. 중점표시(dāgeš forte)는 자음을 중복하여 표시한다(예, *hammelek*). 일반적으로 발음이 되는 단어 마지막에 위치하는 ה(h)안에 점을 첨가하는 'ה마픽'(mappig)은 표시하지 않는다.

b. 모음

a(pataḥ), ā(qāmeṣ), â(단어 마지막에 쓰인 qāmeṣ hē), e(sĕgōl), ē(ṣērê), ê(단어 마지막과 중간에 쓰인 ṣērê yōd와 중간 sĕgōl yōd), i(단모음 ḥîreq), î(단어 중간 혹은 마지막에 쓰인 ḥîreq yōd), o(qāmeṣ ḥātûp), ō(ḥōlem), ô(ḥōlem), u(단모음 qibbûṣ), ū(장모음 qibbûṣ), û(šûreq). hē나 'āleph가 '마테르 렉치오니스'(mater lectionis, 직역: "읽기[를 도와주는] 어머니[와 같은 글자]")로 사용되는 경우, 이 두 자음을 음역할 수 있다. 기원후 11세기 마소라 학자들이 전통적인 히브리어 자음 본문을 발음하기 위하여 모음을 첨가할 때, 이미 히브리어 자음 본문은 모음을 발음하기 위하여 ה(h), ו(w), י(y)를 모음 표시 문자로 사용하였다. 모음 표시를 위하여 사용된 이 자음들을 '마테르 렉치오니스'라고 한다. 다음은 모음의 명칭, 형태, 그리고 음역이다.

모음 명칭		마테르י와 함께	마테르ו와 함께	마테르ה와 함께 (단어 마지막에만)
pataḥ	בַ ba	x	x	x
qāmeṣ	בָ bā 혹은 bo	בָי bâ	x	בָה bāh
ḥîreq	בִ bi	בִי bî	x	x
ṣērê	בֵ bē	בֵי bê	x	בֵה bēh
sĕgōl	בֶ be	בֶי bê	x	בֶה beh
ḥōlem	בֹ bō	x	בוֹ bô	בֹה bōh
qibbûṣ	בֻ bu	x	בוּ bû	x
šĕwâ	בְ bĕ			

단어 마지막에 위치한 자음 ḥ를 발음하기 위해 첨가되는 '삽입 파타흐'(furtive pataḥ)는 '파타흐'(pataḥ)로 처리한다(예, rûaḥ). 강세 표시 이동으로 발생된 축소된 모음은 ă ĕ ŏ (šĕwâ와 ḥātep sĕgōl은 구분하지 않는다)로 표시한

다. 단모음은 o(w), u(w), i(v)로 표시한다. 강세표시는 표시하지 않지만, 필요한 경우에는 제일 강세는 예음 부호(acute accent)를, 제이 강세는 억음 부호(grave accent)를 사용한다. 마켑(maqqēp)은 하이픈으로 표시한다.

② 아람어 음역

아람어 음역은 위에서 언급한 히브리어 음역 방식을 따른다. 단, 아람어 ṣērê와 ḥōlem은 종종 장음 표시가 아니다.

③ 그리스어 음역

θ는 th, ϕ는 ph, χ는 ch, ψ는 ps, η는 ē, ω는 ō로, '기음'(rough breathing)은 h, υ는 y로 표시한다. 아래에 기입하는 이오타는 모음 밑에 세디유로 표시한다.

2.2.10. 성서 구절 표기

(1) 본문에서 성서의 서명을 전부 표기하거나 약어로 표기할 수 있다.

예시) 『표준』 초판 역시 전통을 따라…….

새로 번역된 『성경전서 새번역』 (2001)에서는…….

(2) 우리말 성서 번역본, 외국어 성서 번역본은 대한성서공회에서 정한 약어를 사용하는데, 다음과 같다. <한글 성경 번역 계보도> 참고:

http://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_2_3_4.

한글

약어	번역본
『개역한글』:	『성경전서 개역한글판』 (1961)
『공동』:	『공동번역 성서』 (1977)
『새번역신약』:	『신약전서 새번역』 (1967)
『표준』:	『성경전서 표준새번역』 (1993)
『개역개정』:	『성경전서 개역개정판』 (1998)
『공동개정』:	『공동번역 성서 개정판』 (1999)
『새번역』:	『성경전서 새번역』 (2001) (『성경전서 표준새번역 개정판』[2001]을 2004년에 개칭함)
『새한글』:	『새한글성경』 (2024)

영어

약어	번역본	약어	번역본
ASV	American Standard Version (1901)	NEB	New English Bible (1961)
BBE	The Bible in Basic English (1949/1964)	NIV	New International Version (1979)
CEV	The Contemporary English version (1995)	NJB	The New Jerusalem Bible (1985)
DBY	The Darby Bible (1884/1890)	NKJ	New King James Version (1982)
DRA	The Douay-Rheims (1899) Amer. Ed.	NLT	New Living Translation (1996)
ESV	English Standard Version (2001/2016)	NRS	New Revised Standard Version (1989)
GNB	Good News Bible (1976)	PNT	Bishop's New Testament (1595)
GNV	Geneva (1599)	RSV	Revised Standard Version (1952)
JB	Jeursalem Bible (1966)	TNT	Tyndale New Testament (1594)
JPS	Jewish Publication Society OT (1917)	TNK	Jewish Publication Society Tanakh (1985)
KJV	King James Version (1611/1769)	YLT	Young's Literal Translation (1862/1898)
NAB	The New American Bible (1970)		
NAS	New American Standard Bible (1960/1971)		

히브리어

약어	번역본	약어	번역본
BHK	Biblia Hebraica (Rud. Kittel)	BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BHQ	Biblia Hebraica Quinta	HNT	Salkinson-Ginsburg Hebrew NT

아람어

약어	번역본
TAR	Targumim

그리스어

약어	번역본	약어	번역본
GNT[5]	Greek New Testament (5th, UBS)	THGNT	The Greek New Testament, Produced at Tyndale House (2017)
NTG[28]	Novum Testamentum Graece (28th. Nestle-Aland)	WHO	Westcott and Hort NT
LXX	Septuaginta		

라틴어

약어	번역본
VUL	Latin Vulgate

독일어

약어	번역본	약어	번역본
BB	BasisBibel (2012)	HRD	Die Bibel. Herder-Übersetzung Revidierte Fassung (2005)
BGS	Bibel in gerechter Sprache (2011)	LB	Luther Bibel (2017)
BR	Die Schrift. 4 vols. Martin Buber, Franz Rosenzweig (1954, 1955, 1958, 1962)	NGÜ	Neue Genfer Übersetzung (2011)
EIN	Einheitsübersetzung (2016)	ZB	Zürcher Bibel (2007)

프랑스어

약어	번역본	약어	번역본
BDS	La Bible du Semeur (2000)	NEG	Nouvelle Edition Geneve (1979)
BFC	French Bible en français courant (1997)	PDV	La Bible. Parole de Vie (2000)
FBJ	French Bible Jerusalem (1973)	S21	La Bible Segond 21 (2007)
LSG	French Louis Segond (1910)	TOB	French Traduction Oecuménique de la Bible (1988)
NBS	Nouvelle Bible Segond (2002)		

(3) 한글 성서의 낱권 책명은 번역본에서 정하는 약어표에 따라 표기한다. 『공동』과 『공동개정』의 경우에는 앞의 두 글자를 약어로 한다.

〈『개역개정판』의 낱권 책명 약어표〉

구약

책명	약어	책명	약어	책명	약어
창세기	창	역대하	대하	다니엘	단
출애굽기	출	에스라	스	호세아	호
레위기	레	느헤미야	느	요엘	욜
민수기	민	에스더	에	아모스	암
신명기	신	욥기	욥	오바댜	옵
여호수아	수	시편	시	요나	욘
사사기	삿	잠언	잠	미가	미
룻기	룻	전도서	전	나훔	나
사무엘상	삼상	아가	아	하박국	합
사무엘하	삼하	이사야	사	스바냐	습
열왕기상	왕상	예레미야	렘	학개	학
열왕기하	왕하	예레미야애가	애	스가랴	슥
역대상	대상	에스겔	겔	말라기	말

신약

책명	약어	책명	약어	책명	약어
마태복음	마	에베소서	엡	히브리서	히
마가복음	막	빌립고서	빌	야고보서	약
누가복음	눅	골로새서	골	베드로전서	벧전
요한복음	요	데살로니가전서	살전	베드로후서	벧후
사도행전	행	데살로니가후서	살후	요한1서	요일
로마서	롬	디모데전서	딤전	요한2서	요이
고린도전서	고전	디모데후서	딤후	요한3서	요삼
고린도후서	고후	디도서	딛	유다서	유
갈라디아서	갈	빌레몬	몬	요한계시록	계

(4) 영어 성서의 낱권 책명은 대한성서공회에서 정한 약어를 사용하는데, 다음과 같다.

〈영어 성서의 낱권 책명 약어표〉

구약

책명	약어	책명	약어	책명	약어
Genesis	Gen	2 Chronicles	2Ch	Daniel	Dan
Exodus	Exo	Ezra	Ezr	Hosea	Hos
Leviticus	Lev	Nehemiah	Neh	Joel	Joe
Numbers	Num	Esther	Est	Amos	Amo
Deuteronomy	Deu	Job	Job	Obadiah	Oba
Joshua	Jos	Psalms	Psa	Jonah	Jon
Judges	Jdg	Proverbs	Pro	Micah	Mic
Ruth	Rut	Ecclesiastes	Ecc	Nahum	Nah
1 Samuel	1Sa	Song of Solomon	Sol	Habakkuk	Hab
2 Samuel	2Sa	Isaiah	Isa	Zephaniah	Zep
1 Kings	1Ki	Jeremiah	Jer	Haggai	Hag
2 Kings	2Ki	Lamentations	Lam	Zechariah	Zec
1 Chronicles	1Ch	Ezekiel	Eze	Malachi	Mal

신약

책명	약어	책명	약어	책명	약어
Matthew	Mat	Ephesians	Eph	Hebrews	Heb

책명	약어	책명	약어	책명	약어
Mark	Mar	Philippians	Phi	James	Jam
Luke	Luk	Colossians	Col	1 Peter	1Pe
John	Joh	1 Thessalonians	1Th	2 Peter	2Pe
Acts	Act	2 Thessalonians	2Th	1 John	1Jo
Romans	Rom	1 Timothy	1Ti	2 John	2Jo
1 Corinthians	1Co	2 Timothy	2Ti	3 John	3Jo
2 Corinthians	2Co	Titus	Tit	Jude	Jud
Galatians	Gal	Philemon	Phm	Revelation	Rev

외경

책명	약어	책명	약어	책명	약어
1 Esdras	1Es	Sip	Sip	Laodiceans	Lao
Judith	Jdt	Psalms of Solomon	Pss	4 Esdras	4Es
Tobit	Tob	Baruch	Bar	Esther (Greek)	Esg
1 Maccabees	1Ma	Epistle of Jeremiah	Epj	Joshua (A)	Jsa
2 Maccabees	2Ma	Susanna	Sus	Judges (A)	Jda
3 Maccabees	3Ma	Bel	Bel	Tobit (S)	Tbs
4 Maccabees	4Ma	Prayer of Azariah	Pra	Susanna (TH)	Sut
Odes	Ode	Daniel (Greek)	Dng	Daniel (TH)	Dat
Wisdom	Wis	Prayer of Manasseh	Prm	Bel (TH)	Bet
Sirach	Sir	Psalm(151)	Psx		

(5) 동서의 표기 형식은 책명의 약어 장:절, 장:절-절, 장:절상, 장:절하, 장:절이하이며, 양서의 표기형식은 책명의 약어 장:절, 장:절-절, 장:절a, 장:절b, 장:절ff이다. 성서 구절 여러 개를 같이 나열할 경우, 같은 장에서 절은 쉼표(,)로 연결하며, 낱권 성서명이나 장이 달라질 경우 세미콜론(;)을 사용한다. 그 예는 다음과 같다.

예시)

동서 『개역개정』 창 1:1;『개역개정』 창 1:1-13;『개역개정』 창 1:1상;
『개역개정』 창 1:1하;『개역개정』 창 1:1이하

양서 CEV Gen 1:1; Gen 1:1-13; Gen 1:1a; Gen 1:1b; Gen 1:1ff

성서구절 나열 시에 창 1:1, 2-5; 사 1:2; Mat 1:1

(6) 사역은 여백(인덴션)을 주어 표기한다.

예시)

윌트(Wilt)가 번역한 성서 구절이다.

> 목자를 떠난 어린 양
> 사냥하는 자들에게 당하지 않도록 날 구해주세요.
> 저들이
> 내 목구멍을 넓게 벌려 마구 찢어버리려 하네요.
> …

2.2.11. 주의 표기

(1) 주는 각주(footnote)를 사용하며, 각주번호만을 내어쓰기 10 pt를 적용하여, 1), 2) 등으로 표기한다.

(2) 각주 표기에 있어서 원자료에 나와 있는 언어를 그대로 사용하는 것과 간결하게 표기하는 것을 원칙으로 한다.

(3) 본문의 문헌 표기 부호를 따른다. 페이지 표기 시에 쪽, p., pp. 등의 표시 없이 페이지 숫자로만 표시한다.

(4) 원괄호 앞에서는 띄어서 적는다.

그 외의 표기는 아래의 각주의 예시에 따른다.

2.2.12. 각주의 예시

(1) 단행본

① 동서의 경우에는『 』을 사용하고 양서의 경우에는 서명을 이탤릭체로 표기한다.

② 공동저자의 경우, 저자 3인까지는 모두 기재한다.

③ 4인 이상일 경우 첫 번째 저자명에 동서는 외, 양서는 et al.(u.a.)을 표기하여 공동저작임을 알린다.

④ 표기 부호는 동서는 쉼표(,), 양서는 A and B(2인), A, B, and C(3인)로 한다.

예시)

동서: 저자,『서명』(출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

저자가 1인인 경우

민영진,『히브리어에서 우리말로』(서울: 두란노, 1996), 123.

김정우,『시편 89편: 그 본문과 주석』(서울: 총신대출판부, 1992),

102-122.

저자가 2-3인인 경우

이만열, 옥성득,『대한성서공회사』I (서울: 대한성서공회, 1994), 25.

저자가 4인 이상인 경우

문옥표 외,『신여성: 한국과 일본의 근대 여성상』(서울: 청년사, 2003), 33.

양서: 저자, *서명* (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

저자가 1인인 경우

G. A. Knight, *The Song of Moses: A Theological Quarry* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 50.

저자가 2인 경우

D. B. Sandy and R. L. Giese, Jr., *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament* (Nashville: Broadman & Holman, 1995).

J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988), 56.

저자가 3인인 경우

W. Gesenius, J. Strong, and S. P. Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 65.

저자가 4인 이상인 경우

C. J. Ellicott, et al., *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press, 1881).

(2) 번역서

① 번역자명을 서명 다음에 표기한다.

예시)

동서: 저자,『서명』, 번역자명 역 (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

L. H. 언더우드,『상투의 나라』, 신복룡, 최수근 역 (서울: 집문당, 1999), 24.

양서: 저자, *서명*, 번역자명, trans. (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝

페이지.

G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, vol. 2, J. E. Turner, trans. (New York: Harper & Row, 1963), 567-569.

② 번역서의 원서 사항을 밝히고자 할 경우 '번역서; 원서 사항'으로 표기한다.

예시)

번역서에 저자 이름은 번역하지 않고 원저자 이름이 실려 있는 경우

M. Dibelius,『목회서신』, 박익수 역 (서울: 한국신학연구소, 1983), 95; *Die Pastoralbriefe*, IBC (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1966).

번역서에 저자 이름을 번역하여 싣고 있는 경우

M. 디벨리우스,『목회서신』, 박익수 역 (서울: 한국신학연구소, 1983), 95; M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, IBC (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1966).

(3) 편집 책

동서의 경우에는 편, 영어의 경우에는 ed., comp., eds.(2인 이상)로 표기한다. 기타 다른 외국어는 영어에 준하는 약어를 사용한다. 독일어 편집 책의 경우 hrsg. 등으로 표기한다.

예시)

국립국어연구원 편,『표준국어대사전』(서울: 두산동아, 1999), 56.

J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988), 58.

(4) 학위논문

" "으로 학위논문 명을 표기한다. 동서의 경우 박사학위논문, 석사학위논문, 신학박사학위논문 등으로 표기하며 양서의 경우 Ph.D. Dissertation, Th.M. Dissertation, Th.D. Dissertation, D.Min. Dissertation으로 표기한다.

예시)

전혜영, "현대 한국어 접속어미의 화용론적 연구", 박사학위논문 (이화여자대학교, 1988), 23-35.

S. Burkes, "Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period", Ph.D. Dissertation (University of Chicago, 1997), 1-3.

(5) 정기간행물 기사

① 정기간행물의 권, volume 표시는 번호만 기재한다.

② 하위번호(호, number)를 부기할 필요가 있을 경우에는 권:호로 표기한

다.

③ 정기간행물의 출판년도는 괄호 안에 표기하며, 그 외의 계절 표시 등은 하지 않는다. 꼭 필요한 경우 출판 월도 밝힌다.

④ 잡지명은 일반적으로 사용되는 약어로 표기하는 것을 원칙으로 한다.

⑤ 인용부호(“ ”)와 쉼표(,)가 같이 표기될 경우 “ ”,으로 표기한다. 인용부호안에 다른 부호(?, ! 등)로 끝날 경우에는 쉼표는 생략한다. 인용부호 안에서 ‘ ’로 끝난 경우에는 쉼표를 한다.

예시)

우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 「구약논단」 9 (2000. 10.), 150-161.

M. A. Chaney, “Whose Sour Grapes? The Addresseés of Isaiah 5:1-7 in the Light of Political Economy”, *Semeia* 87 (1999), 105-122.

C. L. Blomberg, “The Superiority of TNIV in Hebrews”, *The Bible Translator* 55:3 (2004), 310-318.

(6) 일간지

동서의 경우에는 「 」으로 표기하고 양서의 경우에는 이탤릭체로 표기한다.

예시)

김석년, “두 가지면 충분하다”, 「국민일보」 2004. 12. 26.

M. Messara, “Iraq Baghda”, *Korean Times* 2004. 12. 27., 45.

(7) 편집된 책 속의 글

편집된 책 속의 글은 “ ”로 표기하되, 표기 형식은 다음과 같다.

예시)

동서: 저자, “기사명”, 편집자명 편, 『서명』 (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

장석정, “이사야 7:10-17에 관한 연구”, 왕대일 편, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오, 주석과 성서 번역』 (서울: 대한기독교서회, 2000), 116-131.

양서: 저자, “기사명”, 편집자명, ed., *서명* (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

M. A. Chaney, “Bitter Bounty: The Dynamics of Political Economy Critiqued by the Eighth-Century Prophets”, R. L. Stivers, ed., *Reformed Faith and Economics* (Lanham: University Press of America, 1989), 15-30.

(8) 웹사이트 인용

저자, 제목, 웹사이트 주소, 검색 일자 순으로 기록하되, 표기 부호는 예시

에 따른다.

예시)

민영진, “개역개정판 이렇게 달라졌다”, http://www.bskorea.or.kr (2016. 3. 30.).

(9) 바로 앞의 인용

① Ibid로 표기한다.

예시)

12) 우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 150-161.

13) Ibid.

62) J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 263-281.

63) Ibid., 274-275.

② 바로 앞의 인용의 경우라도, 다음 각주에 그 인용 문헌 이외에 다른 인용을 가지고 있을 경우 같은 인용의 반복으로 처리한다.

예시)

11) W. Rudolph, *Jeremia*, 3rd. ed., Handbuch zum Alten Testament Erste Reihe 12 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968), 2에서 번역한 Geschichte Jeremias도 마찬가지 뜻으로 이해할 수 있다.

12) W. Rudolph, *Jeremia*, 2; S. Herrmann, *Jeremia*, Biblischer Kommentar Altes Testament XII/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986), 1; R. P. Carroll, *Jeremiah*, Old Testament Library (London: SCM Press, 1986), 89.

(10) 같은 인용의 반복

저자, 서명, 페이지 순으로 표기하되, 표기 부호는 예시에 따른다.

예시)

단행본

김정우, 『시편 89편: 그 본문과 주석』, 87.

E. S. Fiorenza, *In Memory of Her*, 43-48.

정기간행물

우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 150-161.

M. A. Chaney, “Whose Sour Grapes? The Addresseés of Isaiah 5:1-7 in the Light of Political Economy”, 105-122.

(11) 심포지엄과 회의록

표기 양식은 다음과 같다.

발표자, “발표 논문” (개최지: 심포지엄 명, 날짜), 페이지.

예시)

김홍우, “한국정치의 탈사사화를 위한 제언” (크리스천 아카데미 연구모 임 “삶의 이야기, 정치 이야기 모임”, 1999. 5. 8.), 1.

小川晴久, “퇴계의 理의 현대적 번역과 실천” (퇴계의 삶과 철학 그리고 미래, 17차 퇴계 국제 학술회의, 2001. 10. 15.-10. 17.), 413.

R. Hodgson, “Norms in New Media Bible Translation” (Triennial Translation Workshop paper, 2000. 6. 21.), 5.

“Liturgiam Authenticam: On the Use of Vernacular Languages in the Publication of the Books of the Roman Liturgy” (Rome: Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, 2001).

(12) 총서사항은 정자로 기록한다.

예시)

E. Käsemann,『로마서』, 국제성서주석 34 (천안: 한국신학연구소, 1992).

M. Tate, *Psalms 51-100,* WBC (Dallas: Word Books, 1990), 261-262, 264.

(13) 각주 하나에 여러 개의 문헌을 표기할 때, 한글 문헌과 외국어 문헌 구별 없이 인용 문헌 간에 세미콜론(;)을 사용하여 구분한다.

예시)

우택주, “8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들”,「구약논단」9 (2000), 150-161; M. A. Chaney, “Whose Sour Grapes? The Addresseés of Isaiah 5:1-7 in the Light of Political Economy”, *Semeia* 87 (1999), 105-122, 135-150.

(14) 같은 항목이 반복될 때 세미콜론(;)으로 연결한다. 단, 연도와 페이지가 2개 이상일 때 쉼표(,)로 연결한다.

예시)

출판사와 출판지

H. G. Liddell, et al., *A Greek-English Lexicon* (Oxford; New York: At the Clarendon Press; Oxford University Press, 1996).

출판년과 페이지

L. H. 언더우드,『언더우드-한국에 온 첫 선교사』, 이만열 역 (서울: 기독교문사, 1990, 1999), 60-62.

J. P. Louw, et al., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1, xxiv, 118, 125-135.

(15) 원래 출판년을 표기하고자 할 경우, 양서는 “연도; org. ed. 연도”로 표기하고, 동서는 “연도; 원출판년 연도”로 표기한다.

예시)

E. C. Stanton and Revising Committee, *The Woman's Bible*, 2 vols. (Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1974; org. ed. 1895-1899).

『新譯 新舊約全書』, 奇一 역 (서울: 한국이공사, 1986; 원출판년 1925).

(16) 각주에서는 한글 자료도 쉼표를 인용부호 밖에 넣어준다.

예시)

최만자, "한국 그리스도교 여성의 경험에서 본 성서 해석", 『성서와 여성신학』, 여성신학사상 제2집 (서울: 대한기독교서회, 1995), 143-144.

(17) 판차 사항

서명, 역자(편집자) 사항 다음에 1st ed., 2nd ed., 3rd ed., 4th ed. 등으로 표기한다.

예시)

A. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

(18) 참조

투고자의 재량에 맡긴다. 가능한 한 "참조"를 앞에 표기한다.

예시)

참조, A. Bonora, "Alleanza", *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (Tonrino: Edizioni Paoline, 1988), 21.

(19) 재인용

원본의 서지사항과 재인용한 책의 서지사항을 표기하고, "에서 재인용"을 덧붙인다. 원본의 서지사항을 모를 경우에는 재인용한 책의 서지사항과 "에서 재인용"으로 표기한다. 원본 서지사항과 재인용한 책의 서지사항의 사이에는 세미콜론(;)을 넣는다.

예시)

W. Barclay, *The New Testament*, vol. 1, 314; D. C. Arichea, "Taking Theology Seriously in the Translation Task", R. Omanson, ed., *Discover the Bible* (New York: United Bible Societies, 2001), 240에서 재인용.

W. Bauer, *Wb*, 590; K. H. Rengstorf, *Th Wb* 7, 267; Sietzmann; Schlatter; Schnackenburg, "Apostles", 293에서는 유니아를 '사도들 중에서 탁월한 사도'로 보고 있다; E. 케제만, 『로마서』, 한국신학연구소 번역실 역, 國際聖書註釋 34 (서울: 韓國神學研究所, 1982), 666

에서 재인용.

(20) 학자들이 익히 알고 있어서 약어로 표기해도 대부분의 독자가 이해할 수 있는 경우에는 약어로 표기할 수 있다.

예시)

CAD A, 250[b]

ABD 150 r.17

BDB, 205

HALOT 2, 233

(21) 신학사전

표기 양식은 다음과 같다.

저자, "기사명", 편집자명, ed., *서명* (출판지: 출판사, 출판년), 시작 페이지-끝 페이지.

예시)

C. J. Labus, "קרא", E. Jenni, hrsg., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. II (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 666-667.

(22) 전자매체본(e-book)

① 단행본의 전자매체본은 종이책의 출판년과 전자매체본의 출판년을 모두 표기하고, 웹사이트 주소와 검색일자를 적는다. 웹사이트 주소를 대신하여 DOI 또는 데이터베이스의 이름을 적을 수 있다. 양서의 경우 "accessed from"으로 검색일자와 웹사이트 주소를 적는다.

예시)

동서: 저자, 『서명』 (출판지: 출판사, 출판년[전자매체본/또는 사용한 기기의 이름, 전자출판년]), 시작 페이지-끝 페이지, 웹사이트 주소(검색일자).

R. 프리츠, 『성서 속의 물건들』, 김창락 외 역 (서울: 대한성서공회, 2013[전자매체본, 2016]), 30-40, http://www.aladin.co.kr/(2017. 11. 28.).

양서: 저자, *서명* (출판지: 출판사, 출판년[e-book/또는 사용한 기기의 이름, 전자출판년]), 시작 페이지-끝 페이지, accessed 검색일자 from 웹사이트 주소.

J. Barton and J. Muddiman, eds., *The Gospels*, The Oxford Bible Commentary (Oxford: OUP, 2001[e-book, 2010]), 84, accessed 2 March 2018 from EBSCO.

② 정기간행물의 전자매체본은 웹사이트 주소와 검색일자를 적는다. 웹사이트 주소를 대신하여 DOI 또는 데이터베이스의 이름을 적을 수 있다. 양서의 경우 “accessed from”으로 검색일자와 웹사이트 주소를 적는다.

예시)

김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 톺아보기 — 믹돌, 바알스본, 비하히롯 —”, 「성경원문연구」35 (2014), 7-26, http://www.bskorea.or.kr/(2017. 11. 28.).

김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 톺아보기 — 믹돌, 바알스본, 비하히롯 —”, 「성경원문연구」 35 (2014), 7-26, https://doi.org/10.28977/jbtr.2014.10.35.7(2017.11.28.).

J. D. Beaton, “Finding Justice in Ancient Israelite Law: A Survey of the Legal System of the Israelites during the Post-Exodus, Pre-Exilic Period”, *Journal for the Study of the Old Testament* 41:2 (2016), 139-142, accessed 28 September 2017 from http://jot.sagepub.com/.

③ 인용한 페이지를 알 수 없는 경우, 페이지를 대신하여 해당 장(chapter)을 적을 수 있다.

예시)

G. D. Fee, *Jesus the Lord according to Paul the Apostle: A Concise Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018[Kindle version, 2018]), chap.3, accessed 2 March 2018 from https://www.amazon.com/.

(23) 생성형 인공지능(Generative AI, GenAI)

① 생성형 인공지능(GenAI)을 연구 설계 및 방법의 일부로 사용한 경우, 연구 방법론에서 이를 명시하고 논문 내 해당하는 적절한 위치에 각주로 표기해야 한다.

② 생성형 인공지능(GenAI)을 사용한 경우, 연구자는 직접 출처를 검증하여 자료의 신뢰성, 타당성을 확인하고 연구 윤리 위반 가능성을 점검하여 필요시 수정 및 보완해야 할 책임이 있다.

③ 생성형 인공지능(GenAI)을 사용한 경우, AI 도구 회사, AI 도구 이름, 버전, 출시일자, 자료 유형, 웹사이트 주소, 활용일자와 활용 방법과 범위, 저자 검증 여부를 적는다.

워드프로세서에 내장된 AI 기능(MS Office 365 Copilot 등)을 활용했을 때에도 동일하다.

자료 유형은 대형언어모델(LLM), 번역 도구, 히브리어 자동 모음 첨가, 성경 연구 소프트웨어, AI 작문 도구 등이 있다.

예시)

AI 도구 회사, AI 도구 이름 (버전, 출시일자), [자료 유형], 웹사이트 주소 (활용일자). 활용 방법과 범위, 저자 검증 여부.

대교, KReaD (2023. 5. 20.), [자연어 처리(NLP)], https://www.kread.ai/ (2025. 9. 11.).『개역개정』창세기 2장의 난이도를 측정하고 그 결과를 시각적으로 표기하기 위하여 AI 도구를 활용하였음. 모든 결과는 저자가 검증하였음.

Dicta's Nakdan (2024), [히브리어 자동 모음 첨가], https://nakdan.dicta.org.il/ (2025. 10. 15.). 히브리어 자동 모음 첨가를 위하여 AI 도구를 활용하였음. 모든 부호는 저자가 검증하였음.

OpenAI, ChatGPT (5, 2025. 8. 7.), [대형언어모델(LLM)], https://chatgpt.com/ (2025. 10. 15). 본 논문의 연구 방법 도식화를 위하여 AI 도구를 활용하였음. <표 1>은 모두 AI 도구로 생성되었으며, 저자의 검토를 통해 일부 수정하여 본 논문에 수록함.

2.3. 참고문헌

본문과 연결하여 수록하지 않고 독립적인 페이지로 한다. "<참고문헌>(References)"(휴먼명조, 10.5 pt)이란 제목을 표기하고, 문헌들을 나열한다. 영어 논문인 경우에는 <References>라고 표기한다.

2.3.1. 배열 순서

(1) 배열 순서는 성서 및 기타 원전, 동서, 양서 순으로 한다.

(2) 동서는 저자명의 가나다 순, 양서는 저자명의 알파벳으로 나열한다.

(3) 참고문헌은 본문에 인용 또는 언급된 것으로 제한한다.

2.3.2. 표기 형식

(1) 참고문헌의 내용은 저자명, 도서명, 출판사항으로 나누어지며, 각 항목은 쉼표로 구분한다.

(2) 출판사항은 괄호 없이 표기한다.

(3) 4자(40 pt) 내어쓰기로 한다.

(4) 양서의 경우 저자명을 기록할 때 성, 이름의 순으로 기록하며, 성 다음에 쉼표를 찍는다.

(5) 모든 종류의 문헌의 표기는 출판사항, 양서의 저자명, 4자 내어쓰기를 제외하고는 각주와 동일하다.

예시)

안영로,『한국교회의 선구자 언더우드』, 서울: 쿰란출판사, 2002.

Metzger, B. M., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

2.3.3. 참고문헌의 예시

(1) 동일 저자에 의한 저술을 2편 이상 제시할 경우, 서명의 가나다 순으로 하며, 저자는 반복 기술한다.

예시)

우택주, "8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들",「구약논단」 9 (2000), 137-166.

우택주, "고대 이스라엘에 성천창기가 존재했는가",「구약논단」10 (2001), 65-84.

(2) 공동저자의 표기

예시)

동서

저자가 3인인 경우

류대영, 옥성득, 이만열,『대한성서공회사』II, 서울: 대한성서공회, 1994.

저자가 4인 이상인 경우

문옥표 외,『신여성: 한국과 일본의 근대 여성상』, 서울: 청년사, 2003.

양서

저자가 2인인 경우

Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies, 1988.

Sandy, D. B. and Giese, Jr., R. L., *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament*, Nashville: Broadman & Holman, 1995.

저자가 3인인 경우

Gesenius, W., Strong, J., and Tregelles, S. P., *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Grand Rapids: Baker Book House, 1979.

저자가 4인 이상인 경우

Ellicott, C. J., et al., *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*, Oxford: Oxford University Press, 1881.

(3) 편집책

예시)

국립국어연구원 편,『표준국어대사전』, 서울: 두산동아, 1999.

Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies, 1988.

(4) 번역서

예시)

언더우드, L. H.,『상투의 나라』, 신복룡, 최수근 역주, 서울: 집문당, 1999.

Rainey, A. F., "엘-아마르나 서신 가나안어에 비추어 본 고대 히브리어의 접두형 활용", 박미섭 역, *Hermeneia Today* 20 (2002), 48-69.

Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, vol. 2, J. E. Turner, trans., New York: Harper & Row, 1963.

(5) 편집된 책 속의 글

예시)

장석정, "이사야 7:10-17에 관한 연구", 왕대일 편,『말씀의 뜻 밝혀 주시오, 주석과 성서 번역』, 서울: 대한기독교서회, 2000, 116-131.

Gordis, R., "Studies in the Book of Amos", S. A. Baron and J. E. Barzilay, eds., *American Academy for Jewish Research: Jubilee Volume (1928-29/1978-79)*, New York: American Academy for Jewish Research, 1980, 50.

(6) 정기간행물 기사

예시)

우택주, "8세기 문서 예언을 형성시킨 결정적 요인들",「구약논단」 9 (2000), 150-161.

Blomberg, C. L., "The Superiority of TNIV in Hebrews", *The Bible Translator* 55:3 (2004), 310-318.

Chaney, M. A., "Whose Sour Grapes? The Addresseés of Isaiah 5:1-7 in the Light of Political Economy", *Semeia* 87 (1999), 105-122.

(7) 학위논문

학교와 출판년을 괄호 없이 표기한다.

예시)

전혜영, “현대 한국어 접속어미의 화용론적 연구”, 박사학위논문, 이화여자대학교, 1988.

Burkes, S., “Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period”, Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1997.

(8) 성서

성서, 역자, 출판사항 순으로 표기한다.

예시)

『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.

『예수셩교누가복음젼셔』, J. 로스, J. 매킨타이어 역, 심양: 문광셔원, 1882.

(9) 판차 표기

예시)

Bauer, A., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.

(10) 총서사항

예시)

Käsemann, E.,『로마서』, 국제성서주석 34, 천안: 한국신학연구소, 1992.

Tate, M., *Psalms 51-100,* WBC, Dallas: Word Books, 1990, 261-262.

(11) 전자매체본(e-book)

예시)

단행본의 경우

프리츠, R.,『성서 속의 물건들』, 김창락 외 역, 서울: 대한성서공회, 2013(전자매체본, 2016), 30-40, http://www.aladin.co.kr/.

Fee, G. D., *Jesus the Lord according to Paul the Apostle: A Concise Introduction*, Grand Rapids: Baker Academic, 2018(Kindle version, 2018), chap.3, accessed 2 March 2018 from https://www.amazon.com/.

정기간행물의 경우

김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 톺아보기 — 믹돌, 바알스본, 비하히롯—”,「성경원문연구」35 (2014), 7-26, http://www.bskorea.or.kr/.

Beaton, J. D., “Finding Justice in Ancient Israelite Law: A Survey of the Legal System of the Israelites during the Post-Exodus, Pre-Exilic Period”, *Journal for the Study of the Old Testament* 41:2 (2016), 139-142, accessed 28 September 2017 from http://jot.sagepub.com/.

(12) 생성형 인공지능(GenAI)

예시)

대교, KReaD (2023. 5. 20.), [자연어 처리(NLP)], https://www.kread.ai/ (2025. 9. 11.).

Dicta's Nakdan (2024), [히브리어 자동 모음 첨가], https://nakdan.dicta.org.il/ (2025. 10. 15.).

OpenAI, ChatGPT (5, 2025. 8. 7.), [대형언어모델(LLM)], https://chatgpt.com (2025. 10. 15.).

2.4. 초록 및 키워드

2.4.1. 초록

(1) 200자 원고지 4-5매 내외(A4 1쪽 내외)의 외국어 초록을 첨부한다.

(2) 제목은 12 pt, 부제는 11 pt, 저자는 11 pt, 본문은 10.5 pt로 하며 다른 것은 본문과 동일하다.

(3) "<Abstract>" (10.5 pt, 휴먼명조)를 용지 왼쪽 상단에 표기한다.

(4) 저자 이름 다음 행에 소속기관을 원괄호로 표기한다.

예시)

Taek-Joo Woo
(Korea Baptist Theological University)

2.4.2. 주제어(Keywords)

"<주제어>(Keywords)" (10.5 pt, 휴먼명조)라고 쓰고, 중요 단어 5개 항목 (10.5 pt, 휴먼명조)을 한국어와 영어로 표기한다. 본문 뒤에 첨가한다.

제정 2005년 4월 30일
개정 2016년 6월 9일
개정 2017년 10월 26일
개정 2018년 3월 10일
개정 2018년 10월 30일
개정 2019년 4월 17일
개정 2020년 2월 17일
개정 2021년 2월 19일

개정 2021년 11월 12일
개정 2024년 1월 29일
개정 2025년 11월 21일

「성경원문연구」 투고 논문 심사 규정

「성경원문연구」가 전문학술지로서 공정하고도 엄격한 절차에 의해 발간될 수 있도록, 아래와 같은 심사 기준과 절차에 따라 투고 논문을 심사하고 있습니다.

제1조 (목적)

본 규정의 목적은 「성경원문연구」에 투고된 논문의 심사에 관한 사항을 정하는 데 있다.

제2조 (투고, 심사, 인쇄, 발송의 전 과정)

투고한 논문들을 심사하여 인쇄한 뒤 발송하는 절차는 아래와 같다.

(1) 성경번역연구소에서는 국내외 성서학회 회원들에게 전자우편으로 논문 투고 안내를 공지한다. 이 때 '연구 윤리 서약 및 논문 게재 신청서' 서식 파일(양식 1)을 함께 보내며, 같은 내용을 대한성서공회 누리집에도 공지한다.

(2) 투고된 모든 논문들의 목록을 작성한다. 이 때 논문의 구성 요건(논문, 참고문헌 목록, 외국어 요약문, 한국어 주제어, 외국어 주제어)이 미비할 경우 수정을 요청한다.

(3) 투고된 논문이 접수되었음을 투고자에게 통보한다.

(4) 취합된 논문 목록을 성경원문연구 편집위원회(이하 '위원회'라 함) 위원들의 자문을 받아 논문마다 3인의 심사위원을 소장과 위원장이 의논하여 결정하고, 심사위원들에게 심사를 의뢰한다(양식 3: 원고 심사 의뢰서). 번역 논문, 서평, 자료의 경우에는 1인의 심사위원을 둔다.

(5) 심사 평가서(양식 4~7)가 수합된 후 위원장은 편집회의를 소집하고 심사 내용을 검토하고 편집위원회의 논의를 거쳐 게재 여부를 결정한다. 필요할 경우 인터넷 상으로도 회의를 할 수 있다.

(6) 편집위원회의 결정사항을 심사평과 함께 투고자에게 통보한다.

(7) 게재하기로 한 논문은 성경번역연구소의 편집 담당 직원들의 교정을 거쳐 인쇄한다.

제3조 (심사자 선정 및 편집위원의 투고 논문 심사)

(1) 투고 논문의 심사자는 국내외 대학에서 해당 전공분야의 박사학위를 취득한 후 5년 이상 전공 관련 주제에 관한 강의와 연구 활동을 계속하여온 학자로, 위 제2조 (4)항에서 정한 대로 심사를 의뢰한다.

(2) 편집위원이 논문을 투고했을 경우, 위원회 외부 학자가 심사를 한다.

(3) 심사 평가서가 들어오면 논문 심사자에게 소정의 심사료를 지불한다.

제4조 (비밀 준수)

심사자는 심사의 대상, 내용, 결과 등과 관련하여 일체의 정보를 투고자나 다른 심사자, 생성형 인공지능(GenAI)을 비롯한 외부에 누설해서는 안 된다.

제5조 (심사 기준)

편집위원회에 접수된 논문은 아래의 심사 기준에 따라서 심사자는 정한 기일 내에 원고 심사 평가서를 제출하여야 한다.

(1) (형식 심사)

투고 논문이 투고 규정을 따르고 있는지 심사하고, 논문 체제, 각주, 참고문헌, 논문요약(abstract), 주제어(keyword), 약자표, 음역 등이 투고 규정에 따라 작성되지 않았을 경우 이의 수정을 지시한다.

(2) (내용 심사)

아래의 10개의 항목에 대하여 평가하여 점수를 부여하고, 그 사유와 수정사항을 지시해야 한다.

① 성경 원문 연구와 한글 성경 번역에 대한 기여도
② 논문 주제 및 연구 범위의 적절성
③ 제목과 목차의 적절성
④ 연구 방법의 타당성
⑤ 논리적 구성도와 결론의 합당성
⑥ 표현의 적합성 및 문장의 명료성
⑦ 인용의 적합성과 국내 선행 연구 인용(KCI 문헌 유사도 검사 확인)
⑧ 영문 요약의 분량 및 표현의 적합성
⑨ 투고 규정에 따른 논문 작성 체제의 준수 여부
⑩ 논문의 완성도

(3) (종합 평가)

개별 항목 평가를 근거로 심사자가 '게재 가'(90점 이상), '부분 수정 후 게재'(89-76점), '대폭 수정 후 재심사'(75-61점), '게재 불가'(60점 이하)로 평가

한다.

(4) (그 외 원고 심사)
번역 논문, 서평, 자료는 심사 평가서 양식 5~7과 같이 평가한다.

제6조 (심사 판정)
(1) 심사자 3인 중 2인 이상이 '게재 가' 판정을 내린 논문은 수정 없이 게재한다.
(2) 심사자 3인 중 2인 이상이 '부분 수정 후 게재' 판정을 내린 논문은, 당해호에 투고자가 부분 수정을 한 후에 게재한다.
(3) 심사자 3인 중 2인 이상이 '대폭 수정 후 재심사' 판정을 내린 논문은 당해호에 게재를 불허하고, 차호 심사 기간 중에 재심사를 받을 수 있도록 한다.
(4) 심사자 3인 중 2인 이상이 '게재 불가' 판정을 내린 경우에는 게재를 불허한다.
(5) 3인의 심사 중 '게재 가'와 '부분 수정 후 게재'가 함께 있을 경우 '부분 수정 후 게재'로 한다.
(6) '게재 가'와 '대폭 수정 후 재심사'와 '게재 불가'의 판정이 함께 있는 경우에는 '대폭 수정 후 재심사'로 평가한다. '대폭 수정 후 재심사' 판정을 받은 논문은 '심사 결과 보고서' 사본을 복사하여 투고자에게 송부하여 수정을 요구하고, 수정된 논문은 '대폭 수정 후 재심사'와 '게재 불가'의 평가를 한 심사자 중 1인이 추가로 '게재 가'로 재확인할 경우에 게재한다.
(7) 다만, 1인의 평가만이 '게재 불가'인 경우에도 그 사유가 명백하여 논문 성립이 불가한 사유가 제시되고 있다고 판단되는 경우 편집회의에서 '게재 불가'로 결정할 수 있다.
(8) 번역 논문, 서평, 자료는 1인 심사자를 두고 편집위원회가 그 의견을 참고하여 결정한다.

제7조 (심사 결과 통보)
심사를 마친 논문은 투고자에게 그 결과를 즉시 알린다. '게재 가'로 최종 평가된 논문은 '게재 예정 증명'을 해줄 수 있다.

제8조 (수정 준수 의무)
(1) '부분 수정 후 게재'로 평가된 논문은 수정 요청 내용을 투고자에게 통보하여 심사자의 제안을 수렴할 수 있도록 하며, 투고자가 심사자의 제안을 수렴하여 수정하면 수정을 요청한 심사자의 확인을 거쳐 별도의 심의 없이

게재한다.

(2) ‘대폭 수정 후 재심사’ 판정을 받은 투고자는 지적 사항을 수정한 후 차호에 재투고하여 재심사를 신청할 수 있다. 이 때 논문과 함께 본인의 논지에 대한 부가적인 설명을 따로 제출할 수 있으며, 이 설명은 심사자에게 논문과 함께 제공된다. 재심사를 통해 ‘게재 가’ 또는 ‘부분 수정 후 게재’를 받아야만 차호에 게재할 수 있으며, ‘대폭 수정 후 재심사’ 또는 ‘게재 불가’를 받은 경우에는 게재 불가로 처리한다. 논문 재심사 신청은 1회에 한한다. 차호에 재투고하지 않을 경우에는 게재 불가로 판정한다.

제9조 (이의신청 절차)

투고자가 심사 결과에 대하여 정당한 이유와 함께 위원장에게 이의를 제기할 경우, 그 사안을 위원회에서 심의하여 판단한다.

제정 2005년 4월 30일
개정 2016년 6월 9일
개정 2017년 3월 14일
개정 2017년 4월 14일
개정 2018년 8월 24일
개정 2020년 8월 28일
개정 2021년 11월 12일
개정 2024년 1월 29일
개정 2025년 11월 21일

<양식 1>

대한성서공회「성경원문연구」편집위원회 귀하

Email: ibtr@bskorea.or.kr (전화: 02-2103-8783)

「성경원문연구」 연구 윤리 서약 및 논문 게재 신청서

한글성명		영문성명	
전 공	(이 논문을 심사받고 싶은 전공분야를 기입함)		
소속기관		직위	
주 소			
전화번호		전자우편	
한글제목			
영문제목			

위 제목의 논문을「성경원문연구」에 투고하면서,
「성경원문연구」 연구 윤리 규정을 확인하고 숙지하여
제3조 연구자의 역할과 책임을 다하여
(1) 사실에 기초한 정직하고 투명한 연구를 진행하였고
(2) 전문가로서 학문적 양심을 견지하였고
(3) 새로운 학술적 결과를 공표하여 학문 발전에 기여할 수 있도록 했으며
(4) 자신 및 다른 사람의 저작물을 활용할 때 적절한 방법으로 출처를 밝히는 등 선행 연구자의 업적을 인정하고 존중하였고,
제4조 명백한 연구부정행위인 '표절', '위조', '변조', '부당한 저자 표시'와, '부당한 중복게재', '이중 투고' 등을 하지 않았음을 서약합니다.
이에 위 논문을 심사한 후 게재하여 주시기 바랍니다.

신청일:
신청자: (인)

(※ 전자우편 발송 시 날인 생략)

<양식 2>

저작권 이양 동의서

(재)대한성서공회 귀하

논문제목 :

필자성명 :
생년월일 :
주　　소 :

이 논문은 필자의 창의적인 논문이며, 다른 논문의 저작권을 침해하지 않았습니다. 필자는 본 논문이 귀 대한성서공회 발행의 학술잡지 「성경원문연구」에 게재될 경우, 필자는 본 논문에 따른 권리와 이익 및 디지털 저작권에 대한 모든 권리 행사를 대한성서공회에 이양하겠습니다. 이 저작권에는 전자 출판과 인터넷 게시가 포함됩니다. 필자는 이후에 다른 논문을 작성할 때에 이 논문을 인용할 수 있습니다. 이 논문을 다른 학술지에 동시에 투고하지 않았으며, 이전에 출판한 적이 없습니다.

20 . . .

(서명)

(위 '저작권 이양 동의서'를 투고하는 논문과 함께 보내 주시기 바랍니다.)

<양식 3>

「성경원문연구」 원고 심사 의뢰서

_____ 귀하

다음 논문에 대한 심사를 의뢰하오니 수락하여 주시면 감사하겠습니다. 각 심사 항목별 평가 기준 해당란에 점수를 적어 주시고 심사 소견을 작성하신 후 종합 판정을 내려주시기 바랍니다.

* 논문 제목: _____

년 월 일

대한성서공회 성경번역연구소

성경원문연구 편집위원장

<양식 4>

「성경원문연구」투고 논문 심사 평가서

* 논문 제목:

1. 논문 평가 내용

심사 항목	배점	평가 점수	심사 소견 요약
1. 성경 원문 연구와 한글 성경 번역에 대한 기여도	15점		
2. 논문 주제 및 연구 범위의 적절성	10점		
3. 제목과 목차의 적절성	10점		
4. 연구 방법의 타당성	10점		
5. 논리적 구성도와 결론의 합당성	10점		
6. 표현의 적합성 및 문장의 명료성	10점		
7. 인용의 적합성과 국내 선행 연구 인용(KCI 문헌 유사도 검사 확인)	10점		
8. 영문 요약의 분량 및 표현의 적합성	10점		
9. 투고 규정에 따른 논문 작성 체제의 준수 여부	10점		
10. 논문의 완성도	5점		
총점	100점		

2. 구체적 심사 소견 (수정 사항)

3. 종합 판정:

( ) 게재 가 (90점 이상)

( ) 부분 수정 후 게재 (89-76점)

( ) 대폭 수정 후 재심사 (75-61점)

( ) 게재 불가 (60점 이하)

년 월 일

성경원문연구 편집위원장 귀하

<양식 5>

「성경원문연구」투고 번역 논문 심사 평가서

* 번역 논문 제목:

1. 번역 논문 평가 내용

심사 항목	배점	평가 점수	심사 소견 요약
1. 원문 이해의 정확성	10점		
2. 번역의 정확성	10점		
3. 한국어 표현의 적합성	10점		
4. 문장의 명료성	10점		
5. 투고 규정에 따른 체제의 준수 여부	10점		
총점	50점		

2. 구체적 심사 소견 (수정 사항)

3. 종합 판정:

( ) 게재 가 (45점 이상)

( ) 부분 수정 후 게재 (44-38점)

( ) 대폭 수정 후 재심사 (37-31점)

( ) 게재 불가 (30점 이하)

년 월 일

성경원문연구 편집위원장 귀하

<양식 6>

「성경원문연구」 투고 서평 심사 평가서

* 서평 도서 제목:

1. 서평 평가 내용

심사 항목	배점	평가 점수	심사 소견 요약
1. 서평 대상 도서에 대한 정확한 이해와 적절한 소개	10점		
2. 서평 대상 도서에 대한 적절한 평가	10점		
3. 성경 원문 연구나 성경 번역에 대한 기여도	10점		
4. 표현의 적합성 및 문장의 명료성	10점		
5. 투고 규정에 따른 체제의 준수 여부	10점		
총점	50점		

2. 구체적 심사 소견 (수정 사항)

3. 종합 판정:

( ) 게재 가 (45점 이상)

( ) 부분 수정 후 게재 (44-38점)

( ) 대폭 수정 후 재심사 (37-31점)

( ) 게재 불가 (30점 이하)

년 월 일

성경원문연구 편집위원장 귀하

<양식 7>

「성경원문연구」 투고 자료 심사 평가서

* 자료 제목:

1. 자료 평가 내용

심사 항목	배점	평가 점수	심사 소견 요약
1. 주제 및 연구 범위의 적절성	10점		
2. 자료적 가치	10점		
3. 성경 원문 연구나 성경 번역에 대한 기여도	10점		
4. 표현의 적합성 및 문장의 명료성	10점		
5. 자료의 완성도	10점		
총점	50점		

2. 구체적 심사 소견 (수정 사항)

3. 종합 판정:

( ) 게재 가 (45점 이상)

( ) 부분 수정 후 게재 (44-38점)

( ) 대폭 수정 후 재심사 (37-31점)

( ) 게재 불가 (30점 이하)

년 월 일

성경원문연구 편집위원장 귀하

「성경원문연구」 연구 윤리 규정

제1조 (목적)

본 규정의 목적은 「성경원문연구」에 투고하는 연구자의 연구 윤리와 부정행위의 규제에 관한 제반 사항을 정하는 데 있다.

제2조 (적용 대상)

본 규정은 「성경원문연구」에 투고하는 연구자에 대하여 적용한다.

제3조 (연구자의 역할과 책임)

연구자는 연구의 자유에 기초하여 자율적으로 연구를 수행하되, 다음의 사항에 근거하여 자가 점검을 할 필요가 있다.

(1) 사실에 기초한 정직하고 투명한 연구의 진행

(2) 전문 지식을 학계와 교회 및 사회에 환원할 경우 전문가로서 학문적 양심 견지

(3) 새로운 학술적 결과를 공표하여 학문의 발전에 기여

(4) 자신 및 다른 사람의 저작물을 활용할 때에 적절한 방법으로 출처를 밝히는 등 선행 연구자의 업적을 인정하고 존중함.

(5) 지속적인 연구 윤리 교육에 참여

제4조 (명백한 연구 부정행위의 범위)

연구의 제안과 수행, 연구 결과의 보고와 발표 과정에서 다음과 같은 행위를 하면 이를 명백한 부정행위로 간주한다.

<표절>

(1) 다른 사람의 연구 내용 전부 또는 일부를 출처를 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우

(2) 다른 사람의 저작물의 단어 · 문장 구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처를 표시하지 않은 경우

(3) 다른 사람의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우

(4) 다른 사람의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우

<위조>
존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구 자료, 연구 결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위

<변조>
연구 자료 · 과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변경 · 삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위

<부당한 저자 표시>
(1) 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 없음에도 저자 자격을 부여하는 경우
(2) 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 있음에도 저자 자격을 부여하지 않는 경우
(3) 지도 학생의 학위 논문을 지도 교수의 단독 명의로 게재 · 발표하는 경우

<부당한 중복게재>
연구자가 자신의 이전 연구 결과와 동일 또는 실질적으로 유사한 저작물을 출처 표시 없이 게재한 후, 별도의 연구 업적으로 인정받는 경우 등 부당한 이익을 얻는 행위

<이중 투고>
동일한 논문을 2개 이상의 학술지에 동시에 투고하여 심사를 받는 행위

<연구 부정행위에 대한 조사 방해 행위>
본인 또는 타인의 부정행위에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위

<그 밖에 각 학문 분야에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어나는 행위>

제5조 (연구 부정행위 조사 판단)
(1) 연구자가 속한 학문 분야에서 윤리적, 법적으로 비난받을 만한 행위인지

(2) 해당 행위 당시 연구 윤리 지침이나 보편적인 기준을 고려

(3) 행위자의 공의, 연구 부정행위 결과물의 양과 질, 연구 부정행위를 통해서 얻은 이익 등을 종합적으로 고려

제6조 (연구 부정행위 개별 판정이 필요한 경우)

연구 부정행위로 볼 수 있는지 개별적으로 판정할 필요가 있는 행위는 다음과 같다.

(1) 연구 결과에 크게 영향을 미치지 않는 경미한 과실

(2) 정직한 실수

(3) 해석과 판단의 차이로 발생하는 결과들

제7조 (자신의 연구 결과 사용)

연구자는 자신의 연구 결과를 사용할 때에 다음의 사항들을 준수하도록 노력하여야 한다.

(1) 연구 논문 등을 작성할 때 이전에 발표하지 않은 자신의 연구 결과를 사용한다.

(2) 자신의 이전 연구 결과와 동일하거나 실질적으로 유사한 저작물을 게재하거나 출간하여 본인의 연구 결과 또는 성과나 업적 등으로 사용하지 않는다.

(3) 연구자가 자신의 이전 연구 결과를 사용하고자 할 경우에는 인용 사실을 표시하거나, 처음 게재한 학술지 등의 편집자 또는 발행자의 허락을 받은 후 사용한다.

제8조 (연구 부정행위의 예방을 위한 조사에 관한 사항)

(1)「성경원문연구」에 투고된 모든 논문은, 논문표절방지시스템인 “한국연구재단의 한국학술지 인용색인(KCI)”에서 논문 유사도 검사를 해야 한다. 그리고 논문을 투고할 때 “KCI 문헌 유사도 검사 결과 확인서”인 “상세 결과 확인서”를 논문과 함께 “온라인투고시스템”에 올린다.

(2) 한국학술지 인용색인 문헌 유사도 검사에서 나타나는 유사도 수치가 현저히 높을 경우, 편집위원장은 문헌 간 유사 여부 판단을 위해서 해당 분야 전문가에게 확인을 의뢰한다.

(3) 투고된 논문의 심사를 배정할 때, 투고자와 동일한 기관 소속의 심사자를 배제한다.

제9조 (연구 부정행위 검증 절차)

(1) 「성경원문연구」에 투고되거나 게재된 논문의 부정행위를 검증하고자 할 경우에 “예비조사”와 “본조사”, “판정”의 절차를 거쳐야 한다.

(2) 위원장이 연구 부정행위에 대한 충분한 혐의를 인지하였을 경우에는 예비조사 없이 바로 본조사에 착수할 수 있다.

제10조 (예비조사)

(1) 예비조사는 연구 부정행위 의혹에 대하여 본조사 실시 여부를 결정하기 위한 절차로, 제보를 접수한 날로부터 30일 이내에 착수하여야 한다. 예비조사기구의 형태는 위원장이 자율적으로 정한다.

(2) 피조사자가 연구 부정행위 사실을 모두 인정할 경우에는 본조사를 거치지 않고 바로 판정을 내릴 수 있다.

(3) 위원장은 증거 자료에 대한 중대한 훼손 가능성이 있다고 판단되는 경우에는 조사위원회 구성 이전이라도 증거 자료 보전을 위한 조치를 취할 수 있다.

(4) 위원장은 예비조사가 종료된 날로부터 10일 이내에 제보자에게 예비조사 결과를 문서로 통보하여야 하며, 본조사를 실시하지 않기로 결정한 경우에는 이에 대한 구체적인 사유를 포함하여야 한다. 단, 익명 제보의 경우는 그러하지 않는다.

제11조 (본조사)

(1) 본조사는 연구 부정행위의 사실 여부를 입증하기 위한 절차로, 제12조에 따른 조사위원회를 구성하여 실시하여야 한다.

(2) 조사위원회는 제보자와 피조사자에게 의견 진술 등의 기회를 주어야 하며, 당사자가 이에 응하지 않을 경우에는 이의가 없는 것으로 간주한다.

제12조 (조사위원회의 설치와 운영)

「성경원문연구」에 투고되거나 게재된 논문의 부정행위를 규제 및 조치하기 위하여 조사와 심의가 필요한 때에 조사위원회를 두며, 이 위원회는 연구 윤리와 관련된 다음의 사항들을 심의 의결한다.

(1) 연구 윤리 확립에 관한 사항

(2) 연구 부정행위의 예방, 조사에 관한 사항

(3) 제보자 보호와 비밀 유지에 관한 사항

(4) 연구 윤리 위반 검증, 검증 결과 처리와 후속 조치에 관한 사항

(5) 피조사자 명예 회복 조치에 관한 사항

제13조 (조사위원회 구성)

조사위원회는 위원장을 포함하여 총 7인 내외로 대한성서공회 사장이 임명한다. 조사위원회에서 위원들 중 3인 이상이 성경원문연구 연구위원회 바깥 외부 전문가 중에서 임명되도록 한다. 그리고 조사위원회 중 해당 연구 분야의 전문가가 4인 이상이 되도록 하되, 이 중 소속이 다른 외부 전문가 1인 이상이 반드시 포함되도록 한다.

제14조 (조사위원의 기피, 제척, 회피)

(1) 다음 각 호의 어느 하나에 해당하는 경우에는 당해 사건에 조사위원이 될 수 없다.

① 제보자 또는 피조사자와 친인척 관계가 있거나 있었던 사람

② 제보자 또는 피조사자와 사제 관계에 있거나 공동으로 연구를 수행하거나 하였던 사람

③ 기타 조사의 공정성을 해할 우려가 있다고 판단되는 사람

(2) 위원장은 본조사 착수 이전에 제보자에게 제13조에 따른 조사위원 명단을 알려야 하며, 제보자가 정당한 사유로 조사위원에 대해 기피 신청을 할 경우에 이를 수용하여야 한다. 단, 제보자의 사정에 의해 연락을 취할 수 없을 경우에는 해당하지 않으며, 이 경우 관련 내용을 조사 결과 보고서에 포함시켜야 한다.

(3) 조사위원이 조사 대상 과제와 이해관계가 있는 경우 스스로 회피 신청을 하여야 한다.

제15조 (조사위원회의 임기)

위원의 임기는 해당 사건이 종결될 때까지이다.

제16조 (조사위원회의 회의)

(1) 위원장은 조사위원회의 회의를 소집하고 그 의장이 되며, 회의를 주재한다.

(2) 회의는 재적위원 과반수 이상의 출석으로 열리고 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다. 단, 징계 판정에서 제25조의 (4)에 해당하는 경우에는 재적위원 3분의 2이상의 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.

(3) 조사위원회의 회의는 비공개를 원칙으로 하며, 필요에 따라 관계자의

출석을 요구하여 의견을 청취할 수 있다.

제17조 (조사위원회 권한과 책무)

(1) 조사위원회는 문제가 제기된 논문에 대하여 조사하고 연구 윤리 위반 여부를 판정한다.

(2) 피조사자가 정당한 이유 없이 출석 또는 자료 제출을 거부할 경우에는 혐의 사실을 인정한 것으로 추정할 수 있다.

(3) 조사위원회는 연구 기록이나 증거의 멸실, 파손, 은닉 또는 변조 등을 방지하기 위하여 그에 상당한 조치를 취할 수 있다.

(4) 조사위원회 위원은 심의와 관련된 제반 사항에 대하여 비밀을 준수하여야 한다.

(5) 판정이 끝난 이후의 결과는 성경번역연구소장에게 보고해야 한다.

제18조 (연구 부정행위 제보 및 접수)

제보자는 대한성서공회 성경번역연구소에 직접 또는 서면, 전자우편 등으로 제보하되 논문명(또는 연구과제명)과 구체적인 부정행위의 내용과 증거를 제시하여야 한다.

제19조 (연구 부정행위 조사)

조사위원회는 구체적인 제보가 있거나 상당한 의혹이 있을 경우에는 부정행위의 존재 여부를 조사하여야 한다.

제20조 (출석 및 자료 제출 요구)

(1) 조사위원회는 제보자, 피조사자, 증인, 참고인에게 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 이에 반드시 응해야 한다.

(2) 조사위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 증거 자료의 보전을 위하여 해당 연구기관장의 승인을 얻어 부정행위 관련자에 대한 해당 연구 자료 제출을 요청할 수 있다.

제21조 (제보자의 권리 보호)

(1) 조사위원회는 제보자의 신원을 보호해야 할 의무를 지니며, 제보자의 실명은 공개되지 않도록 해야 한다.

(2) 제보 내용이 허위임을 알고도 이를 신고한 제보자에 대해서는 신원 보호의 의무가 요구되지 않으며, 사안에 따라 관련 사실을 해당 소속기관에 통

보할 수 있다.

제22조 (피조사자의 권리 보호)

조사위원회는 부정행위에 대한 사실 규명의 조사가 종료될 때까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 해야 하며, 무혐의로 판명될 경우 피조사자의 명예 회복을 위해 노력하여야 한다.

제23조 (이의 제기 및 소명 기회의 보장)

조사위원회는 제보자와 피조사자에게 의견 진술, 이의 제기 및 변론의 권리와 소명의 기회를 충분히 보장해야 할 의무를 갖는다.

제24조 (조사, 심의 및 판정 기간)

(1) 조사위원회는 부정행위에 관한 제보가 접수된 날로부터 6개월 이내에 조사, 심의 및 판정을 내려야 한다.

(2) 제보의 접수일로부터 역산하여 만 5년이 경과된 부정행위는 원칙적으로 처리하지 않는다.

제25조 (징계 판정)

심의 결과 부정행위로 판정될 경우 아래의 징계들을 판정할 수 있다.

(1) 경고

(2) 논문 불인정

(3) 일정기간 논문 투고 금지(최소 3년 이상)

(4) 해당 기관장에게 통보

제26조 (결과의 통지)

위원장은 조사결과에 대한 조사위원회의 결정을 서면으로 작성하여 지체없이 제보자 및 피조사자 등 관련자에게 이를 통지해야 한다.

제27조 (재심의)

판정에 대한 재심의 요청의 경우, 판정 이후 3개월 이내에 해야 하며, 재심의 요청이 있을 경우 조사위원회는 6개월 이내에 재심의 하여 결정을 내려야 한다.

제28조 (비밀 엄수)

조사위원회는 제보, 조사, 심의, 판정, 재심의 및 건의 조치와 관련된 일체의 사항에 대해 비밀을 지켜야 할 의무를 갖으며, 여기에 직-간접적으로 참여한 자 역시도 모든 정보에 대하여 비밀을 지켜야 한다.

제29조 (기록의 보관 및 공개)

(1) 조사와 관련된 기록은 조사 종료 시점을 기준으로 5년간 보관하여야 한다.

(2) 제보자, 조사위원, 증인, 참고인, 자문에 참여한 사람의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우에 조사위원회의 결의로 공개 대상에서 제외할 수 있다.

제정 2007년 10월 30일
개정 2014년 10월 30일
개정 2016년 6월 21일
개정 2017년 4월 14일
개정 2018년 4월 25일
개정 2020년 2월 21일

「성경원문연구」 편집위원회

***편집위원 :** 김충연(위원장, 서울)
황선우(서기, 서울)
김정훈(부산)
박형대(경기)
배희숙(서울)
유선명(충청)
유은걸(충청)
이서영(경기)
이용호(서울)
이윤경(서울)
주기철(부산)
한철흠(충청)
Jörg Frey(스위스)
Susan E. Hylen(미국)
Laura Nasrallah(미국)
Julie Faith Parker(미국)
Willem van Peursen(네덜란드)

【 안내 】

1. 「성경원문연구」는 반년간(4월/10월)으로 발행되는 성서학 전문 학술지입니다.
2. 본지에 실린 논문들은 대한성서공회의 의견이 아니라 각 필자들의 의견입니다.
3. 논문을 투고하실 분은 「성경원문연구」 온라인 논문 투고·심사 시스템 (https://dbpiaone.com/bskorea/index.do)에 올려 주시기 바랍니다.
4. 구입 방법

(1) 대한성서공회(2층)에서 1권 10,000원에 판매합니다(각 210부 한정판).

(2) 인터넷 주문: 대한성서공회 성경번역연구소 홈페이지(http://www.bskorea.or.kr)에서 주문신청서를 작성하시고, 해당 금액을 입금하신 후 연락을 주시면 원하는 책을 우송해 드립니다(송료 1권 2,800원, 2~4권 3,300원).

- 계좌번호: 수협 033-08-000013
- 예 금 주: 대한성서공회
- 전화번호: 02-2103-8775 대한성서공회 성경번역연구소

5. 대한성서공회 홈페이지(http://www.bskorea.or.kr) '성경번역연구소'를 방문하시면 「성경원문연구」 지난 호 논문과 **원고 투고 규정**을 보실 수 있습니다.